

LÊ MẠNH THÁT

LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Tập 2

Từ Lý Nam Đế (544) đến Lý Thái Tông (1054)



NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

LÊ MẠNH THẮT

LỊCH SỬ
PHẬT GIÁO VIỆT NAM

TỪ LÝ NAM ĐẾ (544) ĐẾN LÝ THÁI TÔNG (1054)

* *

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

2001

MỤC LỤC

Phàm lệ	11
Thay lời tựa.....	15
Chương I	
Dòng thiền Pháp Vân	
Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền.....	29
Về Tì Ni Đa Lưu Chi	32
Tì Ni Đa Lưu Chi theo sử liệu Trung Quốc	32
Tì Ni Đa Lưu Chi theo sử liệu Việt Nam.....	42
Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền.....	52
Tư tưởng thiền của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền	55
Kinh <i>Tinh xá Đầu Voi</i>	56
Về bồ đề	57
Về sáu ba la mật.....	67
Kinh <i>Đại thừa phương quảng tổng trì</i>	71
Nói thêm về sáu ba la mật.....	78
Hạnh sáu thời sám hối.....	82
Mật giáo và Đà la ni tam muội.....	83
Pháp Hiền tại Tiên Sơn	89
Pháp Hiền và việc tôn trí xá lợi.....	91
Chương II	
Thanh Biện và kinh <i>Kim Cương</i>	106

Các thế hệ dòng thiền Pháp Vân	107
Về Thanh Biện.....	111
Về kinh <i>Kim Cương</i>	122
Thanh Biện và kinh <i>Kim Cương</i>	135
Những ngày cuối của Thanh Biện.....	139
Chương III	
Đại Thừa Đẳng và những nhà Tây du cầu pháp	141
Về Vận Kỳ	143
Về Khuy Xung	149
Về Giải Thoát Thiên và Huệ Diệm.....	159
Trí Hành và Đại Thừa Đẳng	167
Đại Thừa Đẳng và Đại Thừa Quang.....	171
Đại Thừa Đẳng và Nghĩa Tịnh.....	179
Tăng Già Bạt Ma	193
Mấy nhận định	197
Chương IV	
Thượng nhân Vô Ngại và Phật giáo Hoan Ái.....	201
Về chùa Thiệu Long.....	204
Thượng nhân Vô Ngại	217
Về chùa Tĩnh Cư ở núi Cửu Chân.....	235
Chương V	
Định Không	241
Về Định Không.....	242
Bối cảnh ra đời của tư tưởng Định Không	253
Định Không và Định pháp sư	267
Về pháp sư Duy Giám	278

Về nhà sư Nhật Nam	290
Về Khương Công Phụ	300
Những ngày cuối của Định Không	301

Chương VI

Dòng thiền Kiến Sơ

Vô Ngôn Thông và Cảm Thành	307
Về Vô Ngôn Thông	311
Về Cảm Thành	320
Về nội dung bài kệ Vô Ngôn Thông	325
Về Thiện Hội	335
Cảm thành và Phù Đổng Thiên Vương	341
Về chùa Kiến Sơ	347
Các thế hệ của dòng thiền Kiến Sơ	352

Chương VII

La Quý và họ Khúc	359
Về Thông Thiện và La Quý	359
Bối cảnh chính trị Việt Nam thế kỷ thứ IX	363
Về Cao Biền	368
Về thành Đại La	375
Về sông Đầm và ao Phù Chấn	378
La Quý và Khúc Lãm	384
Về cây gạo chùa Châu Minh và bài kệ	392
Về Khanh Vân	396

Chương VIII

Khuông Việt và nhà Đinh	404
Về đại sư Khuông Việt	406

Về quê hương và dòng dõi Khuông Việt.....	409
Về niên đại Khuông Việt	416
Khuông Việt và các tràng kinh của Đinh Liễn.....	417
Khuông Việt và Lê Đại Hành.....	435
Khuông Việt với công tác ngoại giao	445
Triết lý hành động của Khuông Việt.....	454
 Chương IX	
Pháp Thuận và vua Lê Đại Hành	464
Về Pháp Thuận	465
Pháp Thuận và cuộc chiến tranh năm 981.....	467
Pháp Thuận và bài thơ thần <i>Nước nam sông núi</i>	473
Pháp Thuận với phái bộ Lý Giác	486
Bài <i>Vận nước</i> và tư tưởng chính trị của Pháp Thuận...	493
Về <i>Bồ tát hiệu sám hối văn</i>	506
Pháp Thuận với Ma Ha.....	508
Pháp Thuận và <i>Hùng triều ngọc phá</i>	513
 Chương X	
Vạn Hạnh và vua Lý Thái Tổ	518
Về Vạn Hạnh	523
Về quê hương của Vạn Hạnh.....	529
Về chùa Lục Tổ	531
Về Vạn Hạnh và Lý Khánh Văn	538
Vạn Hạnh với bài thơ sấm 974.....	542
Vạn Hạnh và vua Lê Đại Hành	549
Vạn Hạnh và bài thơ <i>Cây gạo</i>	552
Vạn Hạnh và những bài thơ mộ Hiên Khánh Vương ..	564
Vạn Hạnh và sự lên ngôi của Lý Công Uẩn	568

Vạn Hạnh với Đa Bảo	580
Vạn Hạnh và việc dời đô về Thăng Long	593
Bài thơ thị tịch và những ngày cuối cùng	604

Chương XI

Thiền Nguyệt và vua Lý Thái Tông	617
Về vua Lý Thái Tông	619
Thiền Nguyệt và vua Lý Thái Tông	623
Về Cửu Chỉ	633
Về Định Hương	637
Về Viên Chiếu	642

Chương XII

Một số nhận định tổng quát	656
Hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân	656
Về sinh hoạt Phật giáo	674
Về sinh hoạt tư tưởng văn học	697
Sinh hoạt nghệ thuật kiến trúc	715
Về chùa Khai Quốc	718
Về chùa Pháp Vân	721
Về chùa Kiến Sơ	722
Về chùa Diên Hựu	725
Về bia Đạo tràng Bảo An	726
Về chuông Thanh Mai	739

Phụ lục 1

Phật nói kinh Tinh xá Đầu Voi	730
Kinh Đại thừa phương quảng tông trì	748

Phụ lục 2

Nguyên bản chữ Hán

Kinh Tinh xá Đầu Voi

Kinh Đại thừa phương quảng tổng trì 773

PHÀM LỆ

Các tư liệu sử dụng trong sách này chủ yếu bằng Hán văn và chia làm mấy loại sau:

1. Tư liệu Phật giáo Trung Quốc, chúng tôi sử dụng bản in *Đại Chính Tân Tu Đại Tạng Kinh*, viết tắt ĐTK, số La Mã đi theo là chỉ số hiệu sử dụng trong Đại Tạng Kinh ấy và bản in *Tục Tạng Kinh* do Tục Tạng Kinh Hội ấn hành, Đài Bắc, Trung Quốc Phật giáo hội in, 1967, viết tắt TT và số hiệu thì do số hiệu bản in này ghi.
2. Tư liệu Trung Quốc ngoài Phật giáo, chúng tôi sử dụng chủ yếu các bộ kinh sử của *Tứ bộ bị yếu* do Trung Hoa thư cục xuất bản. Những bản khác không có trong *Tứ bộ bị yếu* này như *Toàn Đường thi*, *Toàn Đường văn*, *Đường thi kỷ sự*, *Đường tài tử truyện*, ... thì chúng tôi ghi nơi và năm xuất bản.
3. Các tư liệu Việt Nam, đa số là các văn bản Hán, Quốc âm đã được xuất bản hoặc chép tay từ trước. Chủ yếu là *Đại Việt sử ký toàn thư* (cũng có khi

gọi tắt là *Toàn thư*), Nội các quan bản, in năm Chính Hòa 18 (1697); *Việt sử tiêu án*, bản vi phim do trường Viễn Đông bác cổ Pháp chụp vào ngày 28 tháng 7 năm 1924, ký hiệu A.11, No. 265, và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* (cũng có khi gọi tắt là *Cương mục*) do Hoàng Quý Lục ảnh ấn, bản in năm Kiến Phúc thứ 1 (1884) tại Đài Bắc, 1969. Riêng *Đại Việt sử lược*, chúng tôi sử dụng bản in của Thủ Sơn Các tông thư do Tiền Hy Tộ in vào năm Thanh Đạo Quang thứ 28 (1848) và Nghiêm Nhất Bình ảnh ấn trong *Bách bộ tông thư tập thành* do Nghệ Văn ấn thư quán ấn hành.

4. Những tài liệu khác như *Lịch triều hiến chương loại chí*, *Đại nam nhất thống chí*, ... thì chúng tôi dùng các thủ bản do Nha Văn hóa, Bộ Quốc gia giáo dục in trong những năm 1966 – 1970. Những bản như *Việt điện u linh tập* và *Lĩnh nam chí* chúng tôi sử dụng bản in của Việt Nam Hán văn tiểu thuyết tông san do Trần Khánh Hạo, Trần A Tài và Trần Nghĩa thực hiện, Pháp Quốc Viễn Đông học viện xuất bản, Paris – Taipei, 1992.
5. Những tư liệu Phật giáo Việt Nam bằng chữ Hán và Quốc âm, chúng tôi sử dụng những bản đã xuất bản như *Thiền uyển tập anh*, Lê Mạnh Thát đứng in, 1999; *Thiên nam ngữ lục*, bản in năm 1983. Còn

những bản khác nếu chưa in thì chúng tôi dùng các bản in hiện tàng trữ tại thư viện Vạn Hạnh, một số có ký hiệu của trường Viễn Đông bác cổ Pháp cũ thì chúng tôi sử dụng số đó.

6. Còn các tư liệu khác như tiếng Việt hiện đại, tiếng Anh, tiếng Pháp, v.v... thì chúng tôi ghi chú rõ ràng tên tác giả, tên sách, nơi và thời gian xuất bản trong khi trích dẫn.
7. Khi trích dẫn các tư liệu chữ Hán, số tờ thường có hai mặt, gọi là a và b, số Ả Rập đi theo là chỉ số dòng. Riêng ĐTK thì mỗi tờ có ba cột nên chia a, b, c.

THAY LỜI TỰA

Trong khi chuẩn bị cho ra mắt bạn đọc tập II của bộ *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, chúng tôi có nhận được một số góp ý đối với tập I xuất bản vào cuối năm 1999. Những góp ý ấy nêu lên một số vấn đề, có thể tóm tắt thành hai chủ đề chính. Một là vấn đề phân kỳ của lịch sử Phật giáo Việt Nam, tức lịch sử Phật giáo Việt Nam có thể chia ra bao nhiêu thời kỳ và dựa trên những tiêu chí nào để tiến hành sự phân chia như thế. Hai là chúng tôi quan niệm ra sao về thời kỳ Hùng Vương và Phật giáo Hùng Vương, mà chúng tôi có đề cập tới.

I

Về chủ đề thứ nhất liên hệ tới vấn đề phân kỳ lịch sử Phật giáo Việt Nam, trước đây người ta thường hay có hai lối phân kỳ. Đó là phân kỳ theo các dòng thiền

và phân kỳ theo các triều đại với một vài biến tướng của nó.

Phân kỳ theo các dòng thiền là lối phân kỳ xưa nhất, tối thiểu là từ Thông Biện (?-1134), mà sau này đã được vận dụng, để viết thành một quyển sử hoàn chỉnh của Phật giáo tại Việt Nam xưa nhất hiện biết. Đó là *Thiền uyển tập anh*, hoàn thành vào năm 1337. Trong tác phẩm ấy, lịch sử Phật giáo Việt Nam được trình bày qua hai dòng thiền Pháp Vân và Kiến Sơ kèm theo một bản thế thứ dòng thiền Thảo Đường. Đến thế kỷ thứ 18, Như Sơn cũng sử dụng phương pháp này để viết bộ *Ngự chế thiền điển thống yếu kế đăng lục* vào năm 1734, trong đó trình bày lịch sử Phật giáo thiền tông một cách tổng quát theo các chi phái phát triển của nó, mà chủ yếu là phái Lâm Tế và phái Tào Động và những truyền thừa của hai phái ấy tại nước ta.

Lối này đến giữa thế kỷ thứ 19 được An Thiền sử dụng, khi ông cho in ra bộ *Đại Nam thiền uyển thiền đăng tập lục* vào khoảng năm 1858 gồm cả thảy năm quyển, trong đó lấy *Thiền uyển tập anh* làm quyển thượng, ba quyển bộ *Ngự chế thiền điển thống yếu kế đăng lục* làm ba quyển tiếp theo, còn quyển hạ thì do chính An Thiền viết về “*ba tổ đời Trần, hai phái Lâm Tế và Tào Động, hai phía đạo đời, làm thành một tập,*

cùng những ghi chú lật vặt sách ngoài, riêng làm quyển hạ”.

Phương pháp này đến thế kỷ 20 được Trần Văn Giáp khai thác triệt để. Ông tìm được bản *Thiền uyển tập anh* ở Hải Phòng và lần đầu tiên lược dịch ra tiếng Pháp trong *Le Bouddhisme en Annam des origines jusqu'au XIIIe siècle*. Trong bài này, ông bổ sung thêm một số sử kiện như việc các nhà sư Việt Nam đi cầu pháp ở Ấn Độ, nghiên cứu kỹ lại các nhân vật của giai đoạn Phật giáo quyền năng, mà Thông Biện có đề cập tới như Mậu Bác, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương Tiếp và Ma Ha Kỳ Vực.

Cách phân kỳ thứ hai là phân kỳ theo triều đại. Đây là cách phân kỳ của Mật Thể trong *Việt Nam Phật giáo sử lược*. Cách phân kỳ này bám sát lịch sử chính trị của Việt Nam. Do vậy, Phật giáo đã được chia thành mấy giai đoạn:

1. Thời đại Phật giáo du nhập: Phật giáo đời Bắc thuộc
2. Phật giáo đời Hậu Lý Nam Đế và Bắc thuộc thứ ba
3. Phật giáo đời nhà Đinh và đời Tiền Lê
4. Phật giáo đời nhà Lý
5. Phật giáo đời nhà Trần
6. Phật giáo đời nhà Hồ đến đời thuộc Minh

7. Phật giáo đời Hậu Lê
8. Phật giáo thời đại Nam Bắc phân tranh
9. Phật giáo trong thời kỳ cận đại (triều Nguyễn)
10. Phật giáo hiện đại

Cách phân kỳ này sau đó đã được hầu hết các quyển sử viết về lịch sử Phật giáo Việt Nam chấp nhận với một đôi chút gia giảm, ngay cả những quyển viết gần đây nhất. Sự gia giảm thể hiện qua nhiều cách. Họ có thể gom một vài triều đại với nhau, hoặc tách một thời đại ra làm hai hay ba giai đoạn để cho dễ trình bày. Chẳng hạn, người ta đã gom Phật giáo đời Lý, đời Trần thành một giai đoạn và tách giai đoạn Phật giáo Nam Bắc phân tranh thành ra giai đoạn Phật giáo thời Nam Bắc phân tranh và giai đoạn Phật giáo thời Tây Sơn. Có cuốn sử, do thấy 1000 năm trước của Phật giáo các triều đại đều ngắn ngủi chưa rõ ràng, nên họ sử dụng phương pháp phân kỳ dòng thiền để trình bày, còn 1000 năm trở về sau, lịch sử các triều đại Việt Nam rõ ràng, nên họ bám vào lịch sử các triều đại để mô tả các sự kiện Phật giáo.

Đứng trước hai lối phân kỳ vừa nói, quan điểm của chúng tôi hoàn toàn khác hẳn. Đối với chúng tôi, lịch sử là một vận động có ý thức của con người. Riêng đối với các tư trào văn hóa như Phật giáo thì lịch sử như

một cuộc vận động có ý thức lại càng rõ nét hơn. Lịch sử vận động trên cơ sở tương tác của nhiều cấu trúc khác nhau. Có cấu trúc hạ tầng, có cấu trúc thượng tầng và những cấu trúc hàng ngang hàng dọc đan xen lẫn nhau, trong đó cấu trúc hạ tầng tất nhiên giữ vai trò chủ chốt, nhưng không phải tuyệt đối. Xuất phát từ một cái nhìn như thế, quan điểm của chúng tôi là nhìn lịch sử Phật giáo như một bộ phận của cuộc vận động chung của dân tộc.

Chính cuộc vận động chung của dân tộc đó sẽ qui định sự vận động của Phật giáo như một bộ phận. Nhưng vận động của bộ phận phải đáp ứng lại được vận động của một tổng thể. Và ngược lại. Nếu không có sự đáp ứng hai chiều này, thì vận động của bộ phận cũng như tổng thể sẽ bị phá vỡ, ngưng trệ và đi đến tan rã. Có một sự thật khi nghiên cứu lịch sử Phật giáo là các triều đại có thể thay đổi, nhưng Phật giáo vẫn tiếp tục đi theo hướng của nó. Trong khi đó, có thể trong một triều đại, bản thân Phật giáo có những biến động to lớn, thậm chí đi đến chỗ tan rã của một dạng Phật giáo nào đó. Trong lịch sử Việt Nam điều này càng rõ rệt hơn nữa.

Chẳng hạn, các triều đại Đinh Lê Lý thay đổi nhau, hết triều đại này tới triều đại kia, nhưng Phật giáo vẫn vươn lên phát triển và có những đóng góp to lớn

cho dân tộc. Điều này chứng tỏ bên ngoài sự thay đổi của các triều đại, dân tộc vẫn phát triển theo tính qui luật của nó, bất chấp ý chí chủ quan của một triều đại. Có vẻ như dân tộc có một sức sống của riêng nó, và Phật giáo biết bám vào sức sống này của dân tộc để cùng dân tộc đi lên. Các triều đại thay đổi vì chúng đã không đáp ứng được yêu cầu của sức sống dân tộc, nên đã bị loại bỏ. Đây chính là lý do cơ bản vì sao chúng tôi không chấp nhận lối phân kỳ lịch sử theo phương pháp các triều đại.

Không những thế, ngay trong một triều đại đang tồn tại một cách liên tục, vẫn có thể xảy ra những biến cố thay đổi to lớn, đưa lịch sử đi vào một hướng phát triển có lợi hay có hại cho dân tộc. Ví dụ, triều đại nhà Lý. Khi Lý Thánh Tông cho dựng Văn miếu và sáp nhập ba châu Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính vào bản đồ Đại Việt, thực tế Lý Thánh Tông đã thực hiện một sự thay đổi căn bản đối với lịch sử dân tộc Việt Nam. Tác động của nó còn lớn hơn cả sự thay đổi của một triều đại, vì nó đã hướng lịch sử dân tộc đi theo một lối mới. Chính vì có một sự thay đổi cơ bản về hướng đi như thế của dân tộc, Phật giáo cũng có một thay đổi cơ bản, để đáp ứng lại yêu cầu của một tình thế mới do sự thay đổi ấy gây ra. Một dòng thiền mới đã ra đời, đó là dòng thiền Thảo Đường.

Từ một nhìn nhận lịch sử dân tộc và Phật giáo như thế, chúng tôi thấy lịch sử dân tộc có năm biến động lớn trong vòng 2000 năm qua. Đó là, 1. Cuộc chiến tranh Hoa Việt năm 39-43; 2. Việc xưng đế của Lý Bôn vào năm 544; 3. Việc Lý Thánh Tông sáp nhập ba châu Địa Lý, Ma Linh và Bố Chính vào bản đồ Đại Việt vào năm 1069; 4. Việc vua Trần Nhân Tông sáp nhập hai châu Ô Lý vào năm 1306; và 5. Việc chúa Nguyễn Phúc Chu gửi tướng Nguyễn Hữu Cảnh vào thiết lập chính quyền Việt Nam tại Sài Gòn vào năm 1698. Chính qua năm biến động lớn này của lịch sử dân tộc, mà bản thân Phật giáo có những thay đổi cơ bản để đáp ứng lại yêu cầu lịch sử của từng giai đoạn.

Từ đó, chúng tôi đã phân chia lịch sử Phật giáo thành năm thời kỳ tương xứng. Đó là thời kỳ Phật giáo quyền năng, thời kỳ Phật giáo vận động độc lập, thời kỳ Phật giáo thế sự, thời kỳ Phật giáo cư trần lạc đạo và thời kỳ Phật giáo quần chúng. Đây là năm thời kỳ chính của lịch sử Phật giáo Việt Nam. Mỗi thời kỳ có một nét đặc trưng nổi bật của nó, mà ngay cả sự thay đổi của các triều đại và sự tồn tại những dòng thiền khác nhau không có một ảnh hưởng to lớn nào. Lịch sử tuy là một vận động có ý thức của con người, nhưng đồng thời cũng có tính qui luật của nó. Mà đã nói đến qui luật tức nói đến tính tất yếu, mà ý chí của mỗi cá nhân không thể cưỡng lại được.

Nhìn cách phân kỳ này của chúng tôi, người ta có thể thấy chúng tôi chú ý đến quá trình phát triển của dân tộc, mà đặc biệt sau này được gọi là cuộc tiến về phương Nam vĩ đại. Thực tế là ngay cả thời mới xưng đế, Lý Bôn đã gửi tướng Phạm Tu đến trấn giữ biên cương phía Nam của tổ quốc ở Đứơc Châu, tức Hà Tĩnh ngày nay. Vì triều đại nhà Tiên Lý tồn tại tương đối không lâu, nên sự nghiệp của Lý Nam Đế và tướng Phạm Tu chưa làm rõ hết được. Tuy nhiên, việc tướng Phạm Tu ngay vào những năm 544 đã đến phương Nam trấn giữ, thì cũng có thể coi như cuộc Nam tiến bắt đầu từ đây.

Đây là nói về vấn đề phân kỳ lịch sử Phật giáo Việt Nam.

II

Về vấn đề quan điểm của chúng tôi đối với triều đại Hùng Vương, thì trước hết chúng tôi quan niệm triều đại Hùng Vương tồn tại cho đến năm 43sdl mới chấm dứt sau cuộc chiến tranh Hoa Việt năm 39-43sdl. Hai bà Trưng có thể coi như hai vị vua cuối cùng của triều đại Hùng Vương. Cơ sở cho một quan niệm như thế này dựa chủ yếu vào hai sử kiện. Thứ nhất là lá thư của Triệu Đà gửi cho Hán Văn Đế vào năm 179tdl xác nhận Tây

Âu Lạc, tức nước ta, đang có vua, và thứ hai là việc Mã Viện điều tấu *Việt luật* có hơn mười điều khác *Hán luật*. Như thế, Triệu Đà không làm vua nước ta là một điều chắc chắn. Dòng họ Triệu chỉ làm vua nước Nam Việt, tức vùng Quảng Đông, Quảng Tây của Trung Quốc bây giờ. Kết luận này ngày nay phần lớn đã được chấp nhận.

Còn vấn đề An Dương Vương, tuy được *Giao Châu ngoại vực ký* ghi lại tương đối sớm, vào khoảng thế kỷ thứ năm, nhưng theo chúng tôi, đây là một phiên bản Việt Nam của truyện anh hùng ca Mahābhārata lưu hành trong dân gian Việt Nam, sau đó được một số trí thức Trung Quốc thu thập lại câu được câu mất và chép ra trong *Giao Châu ngoại vực ký*. Thực tế, truyện anh hùng ca Mahābhārata được biết đến rất sớm trong lịch sử dân tộc ta. Một trong những phiên bản sớm nhất còn sót lại là truyện 23 trong kinh *Lục độ tập* lưu hành từ thế kỷ thứ 2-3sdl. Chính truyện này cho ta thông tin sớm nhất về truyền thuyết trăm trứng. Do thế, truyền thuyết về An Dương Vương đáng được xếp vào loại hình văn học tiểu thuyết truyện kể Việt Nam của thế kỷ thứ tư thứ năm.

Việc đề xuất loại bỏ An Dương Vương ra khỏi chính sử Việt Nam của chúng tôi không phải là mới. Nguyễn Văn Siêu từ giữa thế kỷ thứ 19 đã nêu lên vấn

đề này và tỏ ra có nghi ngờ về sự tồn tại của An Dương Vương. Đến nửa đầu thế kỷ thứ 20, Ngô Tất Tố đã mạnh dạn đưa ra ý kiến *Nước Nam không có ông An Dương Vương nhà Thục* trong một bài cùng tên đăng trên báo *Tao Đàn* số 3 ra ngày 1-3-1935. Cái mới của chúng tôi là giải thích vì sao có truyền thuyết An Dương Vương ra đời. Chúng tôi đã viết một chuyên luận về vấn đề này và xuất bản từ những năm 1970.

Chỉ có điều cần nói là một số sách sử mới đây, đứng trước một vấn đề khó khăn như An Dương Vương, vẫn tiếp tục sử dụng tư liệu của Ngô Sĩ Liên, rồi phụ họa thêm việc An Dương Vương đánh quân Tần. Đặc biệt nghiêm trọng là một số sách sử lại viết cho thanh niên sinh viên học sinh đọc như *Các triều đại Việt Nam* (Quỳnh Cư – Đỗ Đức Hùng, NXB Thanh Niên, 1995, tr.16-17), *Tiến trình lịch sử Việt Nam* (Nguyễn Quang Ngọc chủ biên, NXB Giáo dục, 2000, tr.30 -31) v.v... Lịch sử là một khoa học mà ngay cả người xưa đã ý thức về tính nghiêm túc của nó. Vì thế không nên biến lịch sử thành một thứ tiểu thuyết mà người ta có thể hư cấu nên được.

Còn thông tin về thành Cổ Loa, thì đây là một vấn đề đang còn bàn cãi nhiều. Điều chắc chắn là đến giữa thế kỷ thứ 6, khi Lý Phật Tử về đóng đô ở đó, nó đã được gọi là Việt Vương thành. Từ đó nó có thể được coi

như một căn cứ quân sự lớn từ thời Hùng Vương, mà sau này, khi thắng trận, Mã Viện đã cho củng cố lại và gọi bằng tên thành Kén (Kiển thành). Thành Cổ Loa này đã từng là nơi đóng quân của hai bà Trưng, như một số truyền thuyết đã có.

Nói tóm lại, đối với chúng tôi, triều đại Hùng Vương tồn tại cho tới năm 43sd. Cho nên khi chúng tôi nói Phật giáo thời Hùng Vương, chúng tôi quan niệm thời Hùng Vương chấm dứt vào niên đại vừa kể.

III

Nhân đây cũng cần có thêm một số bổ sung tư liệu bị thất thoát trong đợt in vừa rồi của tập I.

1. Về Chương I: Phật giáo thời Hùng Vương, đối với tên chùa Địa Ngục, trang 31-32, tên này đã được Lê Quý Đôn ghi lại trong *Kiến văn tiểu lục* 6: “*Núi Tam Đảo ở địa phận hai xã Lan Đình và Sơn Đình huyện Tam Dương (...) Sườn núi có chùa cổ Tây Thiên (...) Trên đỉnh núi cao có chùa Đồng Cổ (...) Suối từ sườn núi chảy ra, trái gọi là suối Bạc, từ chùa bên phải chảy ra. Chùa bên phải này vuông vắn độ hơn một trượng, tượng toàn bằng đá, cánh cửa hai bên khóa chặt lại bằng khóa sắt lớn, trên có viên đá khắc chữ triện Địa Ngục Tự, không biết dựng từ đời nào*”. Vậy từ lâu đã tồn tại thật sự một ngôi chùa tên Địa Ngục. Thành Nê

Lê như thế có thể tìm tại vùng đất xung quanh núi Tam Đảo.

2. Về chương II: Phật giáo sau thời hai bà Trưng, chúng tôi có đề cập đến một số tướng của hai bà Trưng sau cuộc chiến tranh Hoa Việt năm 39-43sdl đã rút về các ngôi chùa, trong đó có kể đến nữ tướng Tiên La. Nhưng chúng tôi đã không đề cập đến nữ tướng Thiều Hoa sinh ngày mồng hai tháng giêng năm Quý Ty (3sdl), 16 tuổi thì cha mẹ đều mất, nên đã vào ở chùa Phúc Khánh tức chùa làng Hiền Quan ngày nay. Khi nghe hai bà Trưng đánh đuổi Tô Định, bà Thiều Hoa đã chiêu mộ được 500 quân về hưởng ứng. Sau khi đánh thắng trận, bà Thiều Hoa trở lại chùa và mất sau đó một năm, tức khoảng năm 37sdl. Ngày nay đền thờ bà Thiều Hoa vẫn còn tại làng Hiền Quan huyện Tam Thanh tỉnh Phú Thọ. Ở tòa Tiền Tế của đền còn treo bức đại tự *Diệt Bạo Tướng Phật* và nhiều câu đối nói về việc bà đã từng tu và chết ở chùa Phúc Khánh cùng việc bà đã phò tá hai bà Trưng. Bà Thiều Hoa này cũng là người khai sáng ra hội Phết Hiền Quan.

3. Về Chương V: Khương Tăng Hội, *Tống cao tăng truyện* 19 ĐTK 2061 tờ 826c10-827a12 đã ghi một hậu Tăng Hội của chùa Vĩnh Hân tại Cối Kê đời Đường có nhiều quyền phép và linh dị. Vùng người Việt ở Trung Quốc rất tôn thờ Tăng Hội này. Hậu thân Tăng Hội này xuất hiện vào khoảng năm Vĩnh Huy của

Đường Cao Tông (650-665) và về sau vẫn còn ảnh hưởng lớn.

4. Về Chương VI: Đạo Thanh, Chi Cương Lương Tiếp, thì *Truyền pháp chánh tông luận* quyển thượng ĐTK 2080 từ 774c16-775a1, *Truyền pháp chánh tông ký* 9 ĐTK 2078 từ 767a7-b21 và *Truyền pháp chánh tông định tổ đồ* ĐTK 2079 từ 772c16-26 đều có đề cập tới vai trò của Chi Cương Lương Lôu trong liên hệ với quá trình truyền thừa thiền học. Vì đây là Chi Cương Lương Lôu và các tác phẩm vừa dẫn là do Khế Tung viết vào khoảng 1062, nên nếu cần thì cũng tham khảo cho biết.

IV

Trên đây là một số bổ sung cho *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* tập I. Tập II này chúng tôi chủ yếu trình bày tình trạng Phật giáo của thời kỳ Phật giáo vận động yêu nước, tức từ Lý Bôn xưng đế năm 544 cho đến thời vua Lý Thái Tông mất năm 1054. Chúng tôi mô tả sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân và dòng thiền Kiến Sơ cùng sự hợp sức của những trí thức Phật giáo trong hai dòng thiền này để thực hiện cho được giấc mơ một nước Việt Nam có chủ. Chỉ trong một đất nước Việt Nam có chủ thì Phật giáo, theo những trí thức thiền sư này mới có thể hưng thịnh. Xuất phát từ một giấc mơ như thế, cả

một hệ tư tưởng thiên mới mẻ ra đời, tạo điều kiện cho sự xuất hiện của một nền văn học thời sự mang nặng lòng yêu nước và tính chiến đấu cao và một giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất đầu tiên, mà đứng đầu là đại sư Khuông Việt.

Đây cũng là thời kỳ Phật giáo xuất hiện hết sức rõ nét như một lực lượng chính trị đấu tranh cho độc lập của tổ quốc. Những người trí thức Phật giáo thời này đều nhấn mạnh một đất nước có chủ quyền và sự hưng thịnh của Phật giáo. Kể từ khi Lý Nam Đế dựng chùa Khai Quốc (544) cho đến khi Lý Thái Tông dựng chùa Diên Hựu (1049), cả hai ngôi chùa ngày nay vẫn còn tồn tại giữa lòng thủ đô Hà Nội, trong nửa thiên niên kỷ ấy, Phật giáo bao gồm cả những thành phần tại gia cũng như xuất gia đã cùng nhau đoàn kết, qua nhiều lần diễn tập, cuối cùng đã thành công giành lại độc lập cho tổ quốc và thống nhất đất nước về một mối.

Để làm tài liệu tham khảo, giúp nghiên cứu sâu hơn về vị trí của tư tưởng Tỳ Ni Đa Lưu Chi, chúng tôi cho dịch và in kèm kinh *Tượng đầu tinh xá* và *Đại thừa phương quảng tổng trì*.

Vạn Hạnh

Mùa đông năm Canh Thìn (2000)

Lê Mạnh Thát

CHƯƠNG I

DÒNG THIỀN PHÁP VÂN TÌ NI ĐA LƯU CHI VÀ PHÁP HIỀN

Ta đã thấy vào giữa thế kỷ thứ năm, người Phật tử Việt Nam đang đối mặt với một vấn đề hết sức căn đở của đời sống tâm linh và tôn giáo. Đó là tại sao tu mà không thấy Phật, mà hoàng đế Lý Miểu đã mạnh dạn nêu lên trong ba bức thư gửi cho hai vị thầy của mình là Đạo Cao và Pháp Minh vào khoảng những năm 450-460. Đây phải nói là những vấn nạn táo bạo và căn đở đối với cuộc sống Phật giáo, bởi vì mục đích tối hậu của cuộc sống Phật giáo là gì, nếu không phải là để giác ngộ sự thật tự thân, hay nói theo Lý Miểu, là “*thấy chân hình của Phật ở đời*”. Mà khi “*không thấy chân hình*”, không giác ngộ sự thật thì còn gì là cuộc sống Phật giáo.

Với sáu lá thư trao đổi qua lại giữa người đệ tử Lý Miểu và hai vị thầy Đạo Cao và Pháp Minh, ta đã

thấy tính bức xúc của vấn đề Phật giáo thời đại Lý Miếu. Không những thế, tính bức xúc này còn tăng gấp bội sự trầm trọng của nó với việc tự thiêu của Đàm Hoằng vào năm 455. Sau Đàm Hoằng, Huệ Thắng đã cố gắng giải quyết vấn đề ấy qua việc tìm học loại thiền “*quán hạnh*” với một thiền sư nước ngoài là Đạt Ma Đề Bà. Rồi Đạo Thiên (458-527) lại cũng học thiền để “*tìm diệt giác và quán*”. Thiền của hai vị này, như chúng tôi đã chỉ rõ,¹ là thuộc loại Tứ thiền do kinh *Lục độ tập* quảng bá. Vì thế, vẫn không tìm thấy câu trả lời cho câu hỏi vì sao người Phật tử tu hành mà không thấy chân hình Phật ở đời.

Cả một thế kỷ đất nước độc lập trước thời Lý Bôn xưng đế vào năm 544 đã tạo điều kiện thuận lợi cho học thuật và nghiên cứu phát triển bùng bột và rầm rộ, và cũng là lúc xuất hiện nhiều gương mặt anh tài của dân tộc, có những đóng góp to lớn cho tổ quốc. Và khi thành lập nhà nước Vạn Xuân, một trong những công việc đầu tiên mà Lý Nam Đế thực hiện, là trên nền chùa cũ ở thôn Yên Trì của kinh đô mới Long Biên, cho dựng chùa Khai Quốc, chùa Mở Nước, để kỷ niệm ngày đất nước bước qua một trang sử mới với việc xưng đế của bản thân mình, như *Thăng Long cổ tích khảo* từ 28b

¹ Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, I, Nxb. Thuận Hóa, 1999, tr. 776-777 và 791-793

đã ghi lại. *Tây Hồ chí* còn ghi rõ hơn là Lý Nam Đế đã dựng chùa Khai Quốc trên nền chùa Yên Trì của họ Hồng Bàng. Bản thân Lý Nam Đế và những người kế nghiệp như Triệu Quang Phục, Lý Phật Tử đều là những Phật tử, như *Quốc vương thiên tử ngọc phả lục* do Đông các đại học sĩ Nguyễn Bính soạn vào năm Hồng Phúc thứ nhất (1572) đã ghi.

Với một thời đại, mà Phật tử Việt Nam tham gia trực tiếp vào việc đấu tranh, xây dựng và bảo vệ nền độc lập của tổ quốc như thế, tất nhiên họ có những tiền đề thuận lợi sau những ngày tháng chiến đấu oanh liệt cho độc lập của tổ quốc, để thao thức, trăn trở tìm những giải đáp cho cuộc sống đạo của bản thân mình. Chính những thao thức trăn trở đó đã tạo cơ hội cho sự ra đời và phát triển của một tư trào Phật giáo mới, mà rồi sẽ được lịch sử ghi lại với tên dòng thiền Pháp Vân. Tư trào ấy đã tồn tại hơn một nửa thiên niên kỷ, tức từ năm 580 cho đến năm 1216, lúc vị thiền sư cuối cùng của nó là Y Sơn mất, và có những đóng góp to lớn cho không những lịch sử văn hóa nghệ thuật, mà còn cho lịch sử chính trị quân sự và ngoại giao của dân tộc. Dòng thiền này bắt đầu vào năm 580 với việc thiền sư Tì Ni Đa Lưu Chi đến chùa Pháp Vân, tức chùa Dâu ngày nay, tại huyện Thuận Thành tỉnh Bắc Ninh và truyền tâm ấn cho người đệ tử Việt Nam của mình là Pháp Hiền.

VỀ TÌ NI ĐA LƯU CHI

Nói về cuộc đời của thiền sư Tì Ni Đa Lưu Chi, ta hiện có hai nguồn sử liệu khác nhau. Nguồn thứ nhất là của phía Trung Quốc ghi chép trong các bộ sách *Lịch đại tam bảo ký*, *Đại Đường nội điển lục*, *Tục cao tăng truyện*, *Khai Nguyên thích giáo lục* và *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục*. Nguồn sử liệu thứ hai là của phía Việt Nam, chủ yếu được ghi chép trong *Thiền uyển tập anh*. Đối với hai nguồn sử liệu này, những người nghiên cứu Việt Nam đã có hai lựa chọn khác nhau, đi đến hai kết luận hoàn toàn trái ngược. Một bên dựa vào nguồn sử liệu Việt Nam, khẳng định Tì Ni Đa Lưu Chi là một nhân vật lịch sử có thật và đã thành lập nên dòng thiền Pháp Vân. Còn một bên dựa vào nguồn sử liệu Trung Quốc, bác bỏ những ghi chép do *Thiền uyển tập anh* lưu lại và coi Tì Ni Đa Lưu Chi như một nhân vật hư cấu do tác giả *Thiền uyển tập anh* gây dựng nên. Vấn đề vì thế mà phải xử lý những tư liệu liên quan đến Tì Ni Đa Lưu Chi, để xem ta có thể rút ra phương án giải quyết như thế nào.

TÌ NI ĐA LƯU CHI THEO SỬ LIỆU TRUNG QUỐC

Sử liệu Trung Quốc đầu tiên có ghi chép rõ ràng về cuộc đời Tì Ni Đa Lưu Chi là *Lịch đại tam bảo ký* 10

ĐTK 2034 tờ 102c 3-9 của Phí Trường Phòng: “*Tam tạng pháp sư Tì Ni Đa Lưu Chi người nước Ô Trưng của Bắc Thiên Trúc, Tùy dịch là Diệt Hỷ. Khi nghe đức hoàng đế ta phục hưng tam bảo, nên có thể không cho năm trăm do tuần là xa, bèn chống gậy nhắm phương đến xem sự thịnh hóa tới mức nào. Rồi được mời vào, sai dịch kinh, tức ở nơi chùa Đại Hưng Thiện dịch ra (kinh Tượng đầu tinh xá và Đại thừa phương quảng tổng trì). Cấp sự Lý Đạo Bảo và con thứ của Bát Nhã Lưu Chi là Đàm Bi, hai người truyền dịch. Sa môn chùa Đại Hưng Thiện là Thích Pháp Toàn từ Trường An bút thọ thành chữ Hán, cùng chỉnh đốn văn nghĩa. Sa môn Ngạn Tôn viết tựa cho cả hai”.*

Bản tiểu sử này của Phí Trường Phòng, sau đó, đã được Đạo Tuyên viết Đại Đường nội điển lục 5 ĐTK 2149 tờ 275a14-19 vào năm Tân Đức thứ nhất (664) chép y nguyên lại. Tục cao tăng truyện 2 ĐTK 2060 tờ 433b2-5 do Đạo Tuyên viết cũng làm thế. Cổ kim dịch kinh đồ kỷ 4 ĐTK 2151 tờ 366b2-6 do Tỉnh Mại viết cũng chép lại Phí Trường Phòng, như Trí Thăng đã nhận xét trong Khai Nguyên thích giáo lục 10 ĐTK 2154 tờ 578c1-6: “*Đại Đường cổ kim dịch kinh đồ kỷ 4 quyển, Phiên kinh sa môn của chùa Đại Từ Ân là Tỉnh Mại soạn. Trong Phiên kinh đường của chùa Đại Từ Ân có những bức họa của những người dịch kinh xưa nay vẽ trên vách. Tỉnh Mại nhân thế soạn đề vào vách, chỉ tóm*

tất những người dịch kinh do Phí Trường Phòng ghi lại mà chép ra. Còn những người biên soạn thì không chép. Chép cho đến Hoàng Triều, gom hết thành 4 quyển. những sai sót của Phí Trường Phòng thì đây cũng giống thế”.

Thế là hơn 100 năm sau *Lịch đại tam bảo ký*, Trí Thăng đã nhận ra những sai lầm của Phí Trường Phòng. Cho nên, khi viết *Khai Nguyên thích giáo lục* 7 ĐTK 2154 từ 547c8-14 năm Khai Nguyên thứ 18 (730), Trí Thăng cũng chép lại những thông tin của Phí Trường Phòng, nhưng đã thêm một chi tiết quan trọng. Đó là Trí Thăng đính chính lại thông tin về nơi dịch kinh, mà theo Phí Trường Phòng là ở chùa Đại Hưng Thiện, và cho rằng “*Trường Phòng nói việc dịch tại chùa Đại Hưng Thiện là sai*”. Tới Viên Chiếu viết *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* 10 ĐTK 2157 từ 646a8-14 vào năm Trinh Nguyên thứ 11 (801) thì những gì do Trí Thăng đề xuất đã được lặp lại.

Vậy căn cứ các nguồn sử liệu Trung Quốc, thì Tì Ni Đa Lưu Chi là người nước Ô Trương thuộc Bắc bộ của lục địa Ấn Độ, mà ngày xưa gọi là Bắc Thiên Trúc. Nước Ô Trương này khi viết *Đại Đường tây vực ký* 3 ĐTK 2087 từ 882b8-21, Huyền Tráng gọi là Ô Trương Na(Ujjyana) và đã mô tả như một quốc gia sùng phụng Phật giáo đại thừa chuyên về thiền định. Vùng này đã từng lưu hành văn bản giới luật của năm bộ phái. Đó là

Nhất thiết hữu bộ, Pháp mật bộ, Hóa địa bộ, Âm quang bộ và Đại chúng bộ. Việc các sử liệu Trung Quốc coi Tì Ni Đa Lưu Chi có quê hương tại Ô Trượng, hẳn đã xuất phát từ sự kiện vị thiền sư này đã từng đi tham học nhiều nơi tại Ấn Độ và có một thời gian sống tại Ô Trượng.

Cũng theo các sử liệu ấy, Tì Ni Đa Lưu Chi đã đến Trung Quốc vào đời Tùy nhưng không rõ năm nào, và đã được vua Tùy Văn Đế Dương Kiên mời dịch kinh điển Phật giáo ở tại chùa Đại Hưng Thiện của thủ đô Trung Quốc lúc bấy giờ là Trường An. Kết quả là Tì Ni Đa Lưu Chi đã dịch được hai bộ kinh còn lưu hành đến ngày hôm nay, đó là kinh *Tượng đầu tinh xá* và *Đại thừa phương quảng tổng trì*. Những bản kinh này theo Phí Trường Phòng đã được thực hiện với sự tham gia của “*cấp sự Lý Đạo Bảo và con thứ của Bát Nhã Lưu Chi là Đàm Bì truyền lời và sa môn chùa Đại Hưng Thiện là Thích Pháp Toán từ Trường An bút thọ*”. Phí Trường Phòng cũng ghi thêm một chi tiết nữa, đó là Ngạn Tôn (557-610), một nhân vật Phật giáo lớn của đời Tùy đề tựa. Về năm mất của Tì Ni Đa Lưu Chi, Phí Trường Phòng và các sử liệu Trung Quốc không có một ghi chú nào cả.

Đánh giá về nguồn sử liệu này, chúng có những lợi điểm là thời gian xuất hiện của chúng, đặc biệt là

Lịch đại tam bảo ký, rất gần với những sự kiện mà chúng ghi chép, cụ thể là cuộc đời và hoạt động của nhân vật Tì Ni Đa Lưu Chi. Phí Trường Phòng đã viết *Lịch đại tam bảo ký* vào năm Khai Hoàng thứ 17 (597) đời Tùy. Điều này có nghĩa ông viết tác phẩm ấy ngay sau khi Tì Ni Đa Lưu Chi vừa mất chỉ ba năm, nếu ta sử dụng thông tin của *Thiền uyển tập anh*. Tuy nhiên, Phí Trường Phòng đã bộc lộ một số những nhược điểm, mà ngay những đồng bào của ông như Trí Thăng đã phát hiện không lâu sau đó.

Chẳng hạn, Tì Ni Đa Lưu Chi có dịch kinh tại chùa Đại Hưng Thiện không? Trí Thăng trả lời là không có việc đó xảy ra tại chùa ấy: “*Các lục của Trường Phòng v.v... cũng nói ở chùa Hưng Thiện dịch ra. Điều này không phải thế. Đã nói qua ở trước*”. Sự kiện này thật là lời cuốn, bởi vì nếu thông tin của Phí Trường Phòng về Tì Ni Đa Lưu Chi dịch kinh tại chùa Đại Hưng Thiện là không đúng, thì những thông tin khác về nhân vật này của Phí Trường Phòng tất có thể chứa đựng những sai lầm. Mà sự thật là như thế.

Quả vậy, nếu khảo sát lại các bộ kinh lục được Tùy Văn Đế ra lệnh thực hiện trước và sau năm Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký*, ta thấy một sự kiện hoàn toàn khác hẳn. Thứ nhất, Tùy Văn Đế đã giao cho một đội ngũ Phật giáo do Pháp Kinh chủ trì

thực hiện việc kiểm kê toàn bộ các kinh sách Phật giáo đã được dịch ra ở Trung Quốc cho đến năm 594, mà kết quả là sự ra đời của bản *Chúng kinh mục lục*. Trong lời sơ dâng sách cho Tùy Văn Đế vào ngày 24 tháng 7 năm Khai Hoàng thứ 14 (594), Pháp Kinh đã viết trong *Chúng kinh tổng lục* 7 ĐTK 2146 tờ 148c5-10: “*Chúng phiên kinh tại chùa Đại Hưng Thiện là sa môn Pháp Kinh . . . kính bạch hoàng đế đại đàn việt: Ngày 10 tháng 5 vừa rồi thái thường khanh Ngưu Hoảng vâng sắc phải soạn Chúng kinh mục lục. Bọn Kinh kính cẩn túc khắc biên soạn tổng kê các kinh hợp lại có 2.257 bộ 5.310 quyển, chia ra làm 7 quyển, gồm Biệt lục sáu quyển và Tổng lục một quyển. Chép đóng mới xong, kính cẩn đem dâng lên*”.

Thế mà, khi khảo bản kinh lục này ta không thấy Pháp Kinh ghi lại bất cứ một thông tin nào liên hệ tới Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Pháp Kinh là một lãnh tụ Phật giáo nổi tiếng thời bấy giờ, có những quan hệ chặt chẽ với vua Tùy Văn Đế, như *Phật giáo sử niên biểu* đã ghi: “*Tùy Văn Đế đã theo Pháp Kinh thọ bổ tát giới, về sau mỗi tháng đều thỉnh bảy nhà sư vào cung để tụng tất cả các kinh*”.¹ Không những thế, Pháp Kinh đã sống một thời gian dài tại chùa Đại Hưng Thiện. Cho nên, việc Pháp

¹ *Phật giáo sử niên biểu*, Từ Di chủ biên, Cao Hùng: Phật quang xuất bản xã, 1987, tr. 71.

Kinh hoàn toàn im lặng về Tì Ni Đa Lưu Chi khi viết *Chúng kinh mục lục*, là một điều rất đáng tò mò.

Nhiều người đã không chú ý đến sự kiện này nên đã tin tưởng một cách mù quáng vào những gì do Phí Trường Phòng ghi lại. Sự thật nếu Tì Ni Đa Lưu Chi theo Phí Trường Phòng đã được Tùy Văn Đế mời dịch kinh vào năm Khai Hoàng thứ 2 (582) thì tại sao Pháp Kinh lại không biết tới và không ghi chép? Ta cần nhớ Pháp Kinh đã viết *Chúng kinh mục lục* theo lệnh của Tùy Văn Đế vào năm Khai Hoàng thứ 14 (594). Cho nên, nếu Tì Ni Đa Lưu Chi chính thức được Tùy Văn Đế mời dịch kinh, thì không có lý do gì mà Pháp Kinh không ghi những dịch phẩm của Tì Ni Đa Lưu Chi trong bản kinh lục ấy.

Hơn nữa, cũng theo Phí Trường Phòng, Tì Ni Đa Lưu Chi đã được Tùy Văn Đế cho sống tại chùa Đại Hưng Thiện. Thế tại sao những hoạt động dịch kinh của Tì Ni Đa Lưu Chi lại không được Pháp Kinh biết tới, để ghi lại hoạt động dịch kinh? Lẽ nào sống cùng chùa, đặc biệt theo lệnh của vua, mà lại không biết nhau? Hẳn vì nhận thấy những mâu thuẫn ấy, nên Trí Thăng, hơn 100 năm sau, đã cho việc Phí Trường Phòng ghi Tì Ni Đa Lưu Chi dịch kinh tại Đại Hưng Thiện là sai.

Còn việc Ngạn Tôn đề tựa cho các bản dịch của Tì Ni Đa Lưu Chi thì những tác phẩm của Ngạn Tôn

hiện còn đều không có một điểm chỉ nào. Phải chăng những bài tựa này đã bị đánh mất? Có thể lắm. Tuy nhiên, bản thân Ngạn Tôn (557-610) cũng được lệnh của Tùy Văn Đế viết một bản kinh lục khác vào năm Nhân Thọ thứ 2 (602) và cũng có tên *Chúng kinh mục lục*. Trong bản kinh lục này, Ngạn Tôn có ghi lại hai bản dịch của Tì Ni Đa Lưu Chi ở quyển 1 từ 152a25-26 và 2 từ 158b19-20 như sau: “*Đại thừa phương quảng tổng trì kinh, một quyển, năm Khai Hoàng nhà Đại Tùy, Tì Ni Đa Lưu Chi dịch*” và “*Tượng đầu tinh xá kinh, một quyển, năm Khai Hoàng nhà Đại Tùy, Tì Ni Đa Lưu Chi dịch*”. Thế rõ ràng, Ngạn Tôn không cho bất cứ dấu hiệu nào về việc ông đã đề tựa cho chúng.

Phân tích như thế cũng có nghĩa những thông tin tuy có vẻ cổ xưa về Tì Ni Đa Lưu Chi do Phí Trường Phòng ghi lại trong *Lịch đại tam bảo ký* là không có độ tin cậy cao. Sự thật, độ tin cậy không cao này của những thông tin do Phí Trường Phòng cung cấp trong tác phẩm ấy, chứ không phải riêng về Tì Ni Đa Lưu Chi, những nhà nghiên cứu kinh lục thế kỷ này đã đồng ý xác nhận.¹ Và ta có rất nhiều thí dụ điển hình về trường hợp đó. Điểm quan trọng đối với chúng ta là Phí Trường

¹ Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964, p. 204: “*Fei's work has often been criticized as being full of inaccuracies, and hence his figures are suspect.*”

Phòng đã không đưa ra được một bản tiểu sử hoàn chỉnh về Tì Ni Đa Lưu Chi. Chẳng hạn, ta không biết Tì Ni Đa Lưu Chi mất vào lúc nào. Từ đó, dù có tính cổ xưa, những thông tin do Phí Trường Phòng ghi chép về Tì Ni Đa Lưu Chi là không đáng tin cậy, cho dù những bản kinh lục và cao tăng truyện về sau đã lặp lại.

Nếu thế thì Phí Trường Phòng đã lấy những thông tin sai lạc này từ đâu? Rõ ràng, nếu Tì Ni Đa Lưu Chi đã sống phần lớn cuộc đời mình tại Việt Nam và chết tại đó, như *Thiền uyển tập anh* đã ghi, thì những thông tin về Tì Ni Đa Lưu Chi chắc chắn là được phía Việt Nam cung cấp. Trong giai đoạn ấy Việt Nam là một nước độc lập dưới sự lãnh đạo của Hậu Lý Nam Đế Lý Phật Tử với quốc hiệu Vạn Xuân. Nhà nước Vạn Xuân vào thời điểm ấy có những quan hệ ngoại giao căng thẳng với nhà Tùy của Trung Quốc do Dương Kiên đang nuôi dưỡng ý đồ xâm lược nước ta. Cho nên, nhà Hậu Lý của Vạn Xuân tất nhiên phải tìm mọi cách để làm hòa dịu tình hình căng thẳng.

Ngày nay ta không có một tư liệu nào ghi nhận về mối quan hệ này. Tuy vậy, căn cứ vào những tiền lệ đã xảy ra trong quá khứ với trường hợp kinh *Pháp Hoa tam muội*², ta có thể giả thiết nhà nước Vạn Xuân đã sử dụng kinh điển Phật giáo như những món quà ngoại

² Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, I, tr. 366-376

giao trong số những món quà khác. Và chính đây là con đường để các dịch phẩm của Tì Ni Đa Lưu Chi đến tay Phí Trường Phòng. Khi những thông tin về những dịch phẩm này đến Trường An, chúng đã bị nhào nặn lại theo hướng có thể chấp nhận đối với nhà nước Trung Quốc. Chính đây là lý do tại sao Pháp Kinh hoàn toàn im lặng về Tì Ni Đa Lưu Chi, trong khi Phí Trường Phòng lại chép là Tì Ni Đa Lưu Chi đã sống và dịch kinh tại chùa Đại Hưng Thiện theo lệnh của vua Tùy Văn Đế.

Người ta có thể hỏi Phí Trường Phòng dám bịa đặt những thông tin về Tì Ni Đa Lưu Chi trong một tác phẩm dâng lên cho Tùy Văn Đế như *Lịch đại tam bảo ký* không? Ta đã thấy Pháp Kinh đã không viết gì về Tì Ni Đa Lưu Chi trong *Chúng kinh mục lục* của mình. Đến đời Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký*, có khả năng nhà nước Vạn Xuân vì đã gửi các bản dịch của Tì Ni Đa Lưu Chi như những món quà ngoại giao, nên chắc hẳn đã có những lá thư biện bạch các dịch phẩm ấy như được thực hiện theo lệnh của thiên triều. Ta giả thiết có khả năng này, vì mấy trăm năm sau, lúc đã quét sạch các đạo quân xâm lược của Hốt Tất Liệt ra khỏi bờ cõi của Đại Việt, vua Trần Nhân Tông vẫn có những lời lẽ hết sức mềm dẻo, thậm chí coi mình như “một bề tôi bé nhỏ” (vi thần) của nhà Nguyên.

Vậy thì, các nguồn sử liệu Trung Quốc, dù có tính cổ sơ đáng muốn, nhưng vẫn không có độ tin cậy. Từ đó, ta không thể dựa vào chúng để viết về Tì Ni Đa Lưu Chi, như một số người đã làm, mà không nghiên cứu kỹ giá trị văn bản học của chúng. Đối với chúng ta, chúng chỉ có thể được dùng để tham khảo.

TÌ NI ĐA LƯU CHI THEO SỬ LIỆU VIỆT NAM

Nguồn sử liệu chính của nước ta về Tì Ni Đa Lưu Chi chủ yếu là *Thiền uyển tập anh*. *Thiền uyển tập anh* có khả năng do thiền sư Kim Sơn viết vào năm 1337 theo lệnh của vua Trần Minh Tông, để ghi lại các dòng thiền đã phát triển ở Việt Nam cho tới thời điểm nhà Lý. Tiểu sử của Tì Ni Đa Lưu Chi nằm ở quyển hạ từ 44a1-45a7 theo bản in xưa nhất hiện còn của đời Lê Vĩnh Thịnh 11 (1715). Theo tiểu sử này thì:

“Thiền sư Tì Ni Đa Lưu Chi của chùa Pháp Vân hương Cổ Châu của Long Biên là người nước nam Thiên Trúc, dòng dõi Bà la môn. Nhỏ đã mang chí xuất tục, đi khắp Tây Trúc, cầu tâm ấn Phật. Nhân duyên đạo chưa gặp, bèn cầm gậy sang đông nam.

Triều Trần Đại Kiến thứ 6 năm Giáp Ngọ(574), lúc mới đến Trường An thì gặp Chu Vô Đế phá diệt Phật pháp, sư định đi tới đất Nghiệp. Bấy giờ tam tổ Tăng

Xán vì ty nạn, nên mang y bát ẩn trong núi Tư Không. Sư tới gặp tổ, thấy cử chi phi phạm, trong lòng khởi niềm kính mộ, bèn đến trước chấp tay đứng ba lần. Tổ vẫn ngồi yên không nói. Sư suy nghĩ giây lát, bỗng nhiên như có sở đắc liền sụp lạy ba lạy. Tổ gật đầu ba cái mà thôi, sư lùi ba bước, thưa rằng: ‘Đệ tử bấy lâu không gặp thuận tiện, nay nhờ hòa thượng đại từ bi xin cho con theo hầu hạ hai bên’. Tổ nói: ‘Người mau qua phương Nam tiếp xúc, không nên ở lâu tại đây’. Sư từ biệt ra đi, đến trúc tích chùa Chế Chỉ ở Quảng Châu đại để sáu năm, dịch được các kinh Tượng đầu và Báo nghiệp sai biệt. Đến tháng 3 năm Canh Tý đời Chu Đại Tường thứ 2 (580), sư tới nước ta ở tại chùa đó, lại dịch ra kinh Tổng trì một quyển. Vào một hôm sư cho gọi đệ tử nhập thất là Pháp Hiền vào bảo:

‘Tâm ẩn chư Phật
Tất không lừa dối
Tròn đồng thái hư
Không thiếu không dư
Không đi không đến
Không được không mất
Chẳng một chẳng khác
Chẳng thường chẳng đoạn
Vốn không chỗ sinh
Cũng không chỗ diệt
Cũng chẳng rời xa

Chẳng không rời xa
Vì đối duyên xằng
Nên giả đặt tên
Bởi thế
Ba đời chư Phật
Cũng dùng như thế mà được
Tổ sư nhiều đời
Cũng dùng như thế mà được
Ta cũng dùng như thế mà được
Người cũng dùng như thế mà được
Cho đến hữu tình vô tình
Đều dùng như thế mà được
Vả tổ ta xán công
Ấn chứng cho ta tâm đó
Bảo ta mau qua phương nam tiếp xúc
Không nên ở lâu
Trải nhiều đến nay
Nay gặp được người
Quá hợp huyền ký
Người khéo giữ gìn
Giờ đi ta đến

(Phù chư Phật tâm ấn
Tất bất tương trảm
Viên đồng thái hư
Vô khuyết vô dư
Vô khứ vô lai

Vô đắc vô thất
Phi nhất phi dị
Phi thường phi đoạn
Bản vô sanh xứ
Diệc vô diệt xứ
Diệc phi viễn ly
Phi bất viễn ly
Vị đối vọng duyên
Giả lập danh dĩ
Sở dĩ tam thế chư Phật
Diệc dĩ như thị [đắc]
Lịch đại tổ sư
Diệc dĩ như thị đắc
Ngã diệc dĩ như thị đắc
Nhữ diệc dĩ như thị đắc
Dĩ chí hữu tình vô tình
Giai dĩ như thị đắc
Thả ngô tổ Xán công
Ấn ngô thủ tâm thời
Vị ngô tốc nam hành giao tiếp
Bất nghi cứu trụ
Khoảng lịch vu tư
Kim dự nhữ ngộ
Quả phù huyền ký
Nhữ thiện trì chí
Ngô khứ thời chí hỷ)

Nói xong sư chấp tay mà mất. Pháp Hiền hỏa táng thu xá lợi năm sắc, dựng tháp thờ. Bấy giờ là năm Tùy Khai Hoàng thứ 14 (514) Giáp Dần. Vua Lý Thái Tông thường có kệ truy tán rằng:

*Mở lối sang nước Nam
Nghe ông lâu tập thiền
Mở bày niềm tin Phật
Xa hợp một nguồn tâm
Trăng Lãng già vàng vặc
Sen Bát nhã ngát thơm
Lúc nào đến chẳng gặp
Cùng nhau bàn đạo huyền*

*(Sáng tự lai Nam quốc
Văn quân cứu tập thiền
Ứng khai chư Phật tín
Viễn hợp nhất tâm nguyên
Hạo hạo Lãng già nguyệt
Phần phần Bát nhã liên
Hà thời lâm bát kiến
Tương dự thoại trùng huyền)*

và tặng phong cho sư’.

Đây là tiểu sử của Tì Ni Đa Lưu Chi trong *Thiền uyển tập anh*. Phân tích bản tiểu sử này, ta thấy tác giả *Thiền uyển tập anh* đã sử dụng nhiều nguồn tư liệu khác nhau để xây dựng nên nó. Thứ nhất là bài kệ truy tán

của vua Lý Thái Tông (1028-1054). Điều này chứng tỏ ngay từ đầu thế kỷ thứ 11, danh tiếng của Tì Ni Đa Lưu Chi đã cuốn hút được sự chú ý của những người Phật tử Việt Nam mà vua Lý Thái Tông là một đại diện. Nhà vua biểu lộ sự hâm mộ của mình qua bài kệ truy tán đầy chất thơ ấy. Và bài kệ này ta có thể coi như là nguồn tư liệu xưa nhất viết về Tì Ni Đa Lưu Chi của nước ta.

Sau vua Lý Thái Tông, *Thiền uyển tập anh* ghi một người thứ hai có nhắc tới Tì Ni Đa Lưu Chi, đó là quốc sư Thông Biện (?-1134). Trong bài giảng của mình cho thái hậu Ý Lan vào ngày rằm tháng 2 mùa xuân năm Hội Phong thứ 5 (1096) Thông Biện đã nhắc tới Tì Ni Đa Lưu Chi như một vị sáng lập dòng thiền ở Việt Nam. Bài giảng này có khả năng *Thiền uyển tập anh* đã lấy từ *Chiếu đối bản* của chính Thông Biện. Sau đó, Thường Chiếu (?-1203) đã dựa vào nó để viết lên *Nam tông tự pháp đồ* của mình. *Nam tông tự pháp đồ* đến giữa thế kỷ thứ 15 vẫn còn lưu hành và được trạng nguyên Lương Thế Vinh (1441-?) đề tựa, khi đem in vào thế kỷ ấy, như *Lịch triều hiến chương loại chí* 42 tờ 105a6-7 của Phan Huy Chú đã ghi.

Như thế, nguồn sử liệu viết về Tì Ni Đa Lưu Chi của Việt Nam không đến nỗi quá muộn màng như niên đại xuất hiện của *Thiền uyển tập anh*, tức năm 1337,

điểm chỉ. Trước niên đại ấy 300 năm, ta đã có minh văn viết về Tì Ni Đa Lưu Chi với bài kệ của vua Lý Thái Tông ra đời không chậm hơn năm 1054, năm vua Lý Thái Tông băng hà. Trước năm này, còn có nguồn tư liệu nào nữa không ta hiện không thể trả lời được. Hy vọng một cuộc khai quật khảo cổ học nào đó trong tương lai sẽ cho ta một thông tin nào mới chẳng. Dẫu vậy, với chừng ấy nguồn tư liệu, những thông tin về phía Việt Nam đối với Tì Ni Đa Lưu Chi không đến nỗi quá nghèo nàn, thậm chí có người cho là hư cấu.

Căn cứ vào bản tiểu sử này, ta có một loạt thông tin mới về Tì Ni Đa Lưu Chi. Thứ nhất, Tì Ni Đa Lưu Chi là người Nam Thiên Trúc, tức người miền nam Ấn Độ ngày nay, thuộc dòng dõi đẳng cấp Bà la môn, tức tầng lớp trí thức của đất nước ấy. Khi còn nhỏ tuổi, Tì Ni Đa Lưu Chi đi khắp Ấn Độ để tìm học, rồi sau đến Trường An. Chính giai đoạn vân du này, Tì Ni Đa Lưu Chi chắc có dịp đi qua vùng bắc Ấn Độ nơi có nước Ô Trưng, mà sau này Phí Trường Phòng đã ghi thành quê hương của ông. Đến Trường An vào niên hiệu Đại Kiến của nhà Trần thuộc Nam triều, tức năm 580, Tì Ni Đa Lưu Chi gặp phải lúc vua Võ Đế nhà Chu của Bắc triều tiêu diệt Phật giáo.

Sự kiện này, *Phật tổ lịch đại thông tải* 10 ĐTK 2036 tờ 557a2-10 đã viết: “*Giáp Ngộ nhà Chu bỏ Phật*

vào năm Kiến Đức thứ 3 (574) tháng 5 ngày 17". Vậy, năm Đại Kiến thứ 6 và việc Chu Võ Đế diệt Phật đều nằm trong năm Giáp Ngọ. Bản *Thiền uyển tập anh* ngày nay của chúng ta lại ghi là năm Nhâm Ngọ. Nhâm do thế là một khắc sai của chữ Giáp. Và từ đó không có việc Tì Ni Đa Lưu Chi đã đến Trường An vào năm Nhâm Ngọ (562), như có người đã lầm lẫn, rồi viết: "Tì Ni Đa Lưu Chi qua Trung Quốc năm 562".¹

Tì Ni Đa Lưu Chi đến Trường An vào năm 574. Ban đầu, Tổ có ý định đến đất Nghiệp kinh đô của nhà Bắc Tề, tức vùng phía tây huyện Lâm Chương tỉnh Hà Nam ngày nay. Song, nhằm lúc Chu Võ Đế hủy diệt Phật pháp ở phương Bắc, nên sau cuộc gặp gỡ ngăn ngừa với tổ Tăng Xán (?-606) tại núi Tư Không, Tổ liền được tổ Tăng Xán bảo phải nhanh chóng đi về phương Nam để hành hóa. Nếu ngày 17 tháng 5 năm Giáp Ngọ (574) Chu Võ Đế xuống chiếu hủy Phật, thì cuộc gặp gỡ xảy ra từ tháng 6 trở đi cho đến cuối năm ấy. Lý do là vì theo tác giả *Thiền uyển tập anh* thì Tì Ni Đa Lưu Chi đã đến nước ta vào tháng 3 năm Canh Tý đời Chu Đại Tương thứ 2, tức năm 580, và đã từng ở chùa Chế Chỉ tại Quảng Châu "đại đế 6 năm". Cuộc gặp gỡ xảy ra tương đối ngăn ngừa, nhưng đã để lại những dấu ấn sâu

¹ Nguyễn Lang, *Việt Nam Phật giáo sử luận*, 1, Hà Nội: Nxb. Văn Học, 1992, tr.126.

đậm trong tâm hồn Tì Ni Đa Lưu Chi, mà sau này ông đã kể lại cho Pháp Hiền trước khi mất vào năm 594.

Cuộc gặp này, như đã nói, xảy ra tại núi Tư Không. Tiểu sử của Tăng Xán trong *Cảnh Đức truyền đăng lục* 3 ĐTK 2078 tờ 221c14-222a2 đã cho biết Tổ nguyên ẩn cư trong núi Hoàn Công của Thư Châu, hiện ở vùng Tân Thái tỉnh Hà Nam, Trung Quốc, sau khi được Nhị tổ Huệ Khả (487-593) truyền y bát. Tiếp đó, vì cuộc phá diệt Phật pháp của Chu Võ Đế vào năm 574, Tổ đã dời tới ở núi Tư Không thuộc huyện Thái Hồ của tỉnh Hà Nam ngày nay và không sống nhất định vào một nơi nào trong gần 10 năm. Đến năm Khai Hoàng thứ 12 (592) Tổ truyền y bát cho Đạo Tín (580-651) và mất vào năm 606. Hiện nay, một số người nêu lên nghi ngờ về sự tồn tại của vị tổ này. Tuy nhiên, đối với chúng ta, một nghi ngờ như thế chưa đủ lý do để phủ định hoàn toàn nhân vật lịch sử Tăng Xán, như các tư liệu trước đây đã ghi nhận. Do vậy, việc Tì Ni Đa Lưu Chi gặp gỡ Tăng Xán tại núi Tư Không là có thể hiểu được, dù rất ngắn ngủi.

Theo *Thiền uyển tập anh*, sau cuộc gặp đó không bao lâu, Tì Ni Đa Lưu Chi đã đến Quảng Châu và sống tại chùa Chế Chỉ. Thời gian sống ở đây “đại để” sáu năm. Chính trong thời gian này Tì Ni Đa Lưu Chi đã dịch kinh *Tượng đầu tinh xá* và *Báo nghiệp sai biệt*.

Kinh *Tượng đầu tinh xá* về phía Trung Quốc từ thời Phí Trường Phòng trở đi đã được ghi nhận là do Tì Ni Đa Lưu Chi dịch. Vì thế, không có vấn đề gì để bàn cãi nhiều. Còn đối với kinh *Báo nghiệp sai biệt*, thì không thấy bất cứ bản kinh lục nào của Trung Quốc ghi là của Tì Ni Đa Lưu Chi cả. Và thực tế không có kinh nào mang tên *Báo nghiệp sai biệt*. Trong các kinh lục Trung Quốc và trong bản in Đại tạng kinh Trung Quốc ngày nay, chỉ có kinh *Nghiệp báo sai biệt*, hay gọi cho đủ là *Phật thuyết thủ trưởng giả nghiệp báo sai biệt kinh* mang số ĐTK 80 và được vào bộ A Hàm.

Kinh *Nghiệp báo sai biệt* này theo *Lịch đại tam bảo ký* 10 ĐTK 2034 tờ 102b là do Cù Đàm Pháp Trí dịch vào tháng 2 năm Khai Hoàng thứ 2 (582). Thông tin này các kinh lục và cao tăng truyện của Trung Quốc về sau đều thống nhất ghi lại. Bản in Đại tạng kinh ngày nay cũng chép thế. Tuy nhiên, những thông tin về Tì Ni Đa Lưu Chi đã không có độ tin cậy cao. Thêm vào đó, thời điểm Cù Đàm Pháp Trí dịch *Nghiệp báo sai biệt kinh* lại rất gần với thời điểm Tì Ni Đa Lưu Chi dịch các bản kinh của mình do Phí Trường Phòng ghi lại. Vì thế, ta có thể nghi ngờ việc gán ghép tên Cù Đàm Pháp Trí cho bản dịch *Nghiệp báo sai biệt kinh*.

Ngoài ra, giống như trường hợp Tì Ni Đa Lưu Chi, *Chúng kinh mục lục* của Pháp Kinh lại hoàn toàn im

lặng về bản kinh này cũng như Cù Đàm Pháp Trí. Cho nên, một lần nữa, việc gán ghép *Nghiệp báo sai biệt kinh* cho Cù Đàm Pháp Trí càng tỏ ra không đáng tin cậy. Do thế, chúng tôi coi bản *Nghiệp báo sai biệt kinh* hiện tồn tại ngày nay dưới tên của Cù Đàm Pháp Trí cũng chính là bản *Báo nghiệp sai biệt kinh* của Tì Ni Đa Lưu Chi mà *Thiền uyển tập anh* đề cập tới.

Vây trong khoảng sáu năm sống tại Quảng Châu, Tì Ni Đa Lưu Chi đã dịch được hai bản kinh, đó là *Tượng đầu tinh xá* và *Báo nghiệp sai biệt*. Ngoài việc dịch kinh, Tổ có những hoạt động gì, ta ngày nay không được biết. Nhưng đến tháng 3 năm Canh Tý đời Chu Đại Tường thứ 2 (580), sau khi đã ở tại chùa Chế Chỉ của Quảng Châu sáu năm, Tổ đã đến nước ta và sống tại chùa Pháp Vân. Chính tại ngôi chùa này Tổ đã gặp thiền sư Pháp Hiền (?-626) và cùng với vị thiền sư này gây dựng nên dòng thiền Pháp Vân nổi tiếng.

TÌ NI ĐA LƯU CHI VÀ PHÁP HIỀN

Theo *Thiền uyển tập anh*, khi từ Quảng Châu tới, Tì Ni Đa Lưu Chi đã gặp Pháp Hiền. Tiểu sử của Pháp Hiền trong sách ấy đã chép thế này:

“Thiền sư Pháp Hiền chùa Chúng Thiện ở núi Thiên Phúc, Tiên Du, người Chu Diên họ Đỗ. Thân cao

7 thước 3 tấc. Ban đầu, sư đến thọ giới cụ túc với đại sư Quán Duyên chùa Pháp Vân, hàng ngày cùng với đồ chúng nghe giảng về yếu chỉ của thiền. Bấy giờ, Tì Ni Đa Lưu Chi từ Quảng Châu đến ở chùa đó thấy sư, nhìn kỹ, rồi hỏi: ‘Người họ gì?’

Sư hỏi lại: ‘Hòa thượng họ gì?’

Lưu Chi nói: ‘Người không có họ sao?’.

Sư nói: ‘Họ không phải không có, nhưng hòa thượng làm sao biết?’

Lưu Chi quát: ‘Biết để làm gì?’

Sư bỗng nhiên tự tỉnh, liền sụp lạy, bèn được thiền chỉ. Khi Lưu Chi tịch rồi, sư thẳng vào núi ấy tu luyện thiền định. Hình như cây khô, vật ngã đều quên, chìm bay đến châu, dã thú vây quanh. Người đương thời nghe tiếng đến học, không thể đếm xiết. Nhân đó, sư dựng chùa dạy đồ học trò. Tăng chúng đến ở thường hơn ba trăm. Thiền học phương Nam nhờ thế mà thịnh.

Thứ sử Lưu Phương nhà Tùy đem tâu vua Cao Tổ. Vua lâu mến phương này sùng kính Phật giáo, mà lại trọng sư đức độ, tiếng tăm, sai sứ ban cho 5 hòm xá lợi Phật cùng điệp sắc, sai sứ dựng tháp cúng dường. Sư bèn ở chùa Pháp Vân của Lưu Lôu và ở những chùa danh tiếng các châu Phong, Hoan, Trường, Ai, mỗi nơi

đều dựng tháp. Sau vào năm Bình Tuất đời Đường Vũ Đức thứ 9 (626), sư thị tịch”.

Tiểu sử của Pháp Hiền là như thế. Cuộc gặp gỡ của Tì Ni Đa Lưu Chi với Pháp Hiền đã xảy ra ngay lúc Tì Ni Đa Lưu Chi mới đến chùa Pháp Vân. Thời ấy, chùa Pháp Vân đã có mấy trăm năm lịch sử và đang được đại sư Quán Duyên trụ trì giảng học về thiền pháp. Thiền pháp này rõ ràng vẫn là dạng thiền pháp do kinh *Lục độ tập* truyền lại và sau được bổ sung thêm với phương pháp quán hạnh do Đạt Ma Đề Bà dạy cho Huệ Thắng (440-510 ?) và Đạo Thiên (458-527). Quán Duyên có khả năng là người kế thừa thiền học của hai vị vừa kể, vì vùng hoạt động của hai vị ấy rất gần với chùa Pháp Vân, tức chùa Tiên Châu hay Tiên Châu Sơn.

Song, như ta đã thấy, thiền học do kinh *Lục độ tập* trao truyền và những vị vừa nói kế thừa đang ở vào tình trạng khủng hoảng, mà sáu bức thư trao đổi giữa Lý Miểu và hai vị thầy Đạo Cao và Pháp Minh đã cho thấy. Nó cần có những giải pháp mới và Tì Ni Đa Lưu Chi đến Việt Nam cùng với Pháp Hiền đã đề xuất được một số giải đáp, trước mắt đủ đáp ứng những yêu cầu của người Phật tử Việt Nam thời bấy giờ và trở về sau.

TƯ TƯỞNG THIỀN CỦA TÌ NI ĐA LƯU CHI VÀ PHÁP HIỂN

Thế thì Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiển đã mang đến cho cuộc khủng hoảng tư tưởng của Phật giáo thế kỷ thứ năm những giải pháp gì mới? Ngày nay, để nghiên cứu vấn đề này, người ta thường chỉ dựa vào bài kệ thị tịch mà Tì Ni Đa Lưu Chi truyền cho Pháp Hiển trong truyện Tì Ni Đa Lưu Chi cùng với những lời trao đổi giữa Pháp Hiển và Tì Ni Đa Lưu Chi khi mới gặp nhau trong truyện Pháp Hiển. Điều may mắn là tư liệu không đến nỗi quá nghèo nàn như thế.

Sau khi đã gặp Pháp Hiển ở tại chùa Pháp Vân, Tì Ni Đa Lưu Chi, ngoài việc dạy dỗ Pháp Hiển và chắc chắn có một số các vị thiền sư khác, mà hiện ta không biết tên, đã tiếp tục sự nghiệp dịch thuật của mình. Kết quả là sự ra đời của bản dịch kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*. Vậy, cùng với các kinh *Tượng đầu tinh xá* và *Báo nghiệp sai biệt*, ta có một văn bản thứ ba là *Đại thừa phương quảng tổng trì* để kết hợp với các tư liệu của *Thiền uyển tập anh*, nghiên cứu về tư tưởng thiền của Tì Ni Đa Lưu Chi và người học trò của ông là Pháp Hiển.

KINH TINH XÁ ĐẦU VOI

Trong ba bản kinh do Tì Ni Đa Lưu Chi dịch vừa nói, bản đầu tiên là kinh *Tượng đầu tinh xá*, hay *Tinh xá Đầu Voi*. Kinh này trước thời kỳ Tì Ni Đa Lưu Chi đã được dịch hai lần. Đó là các bản dịch của Cư Ma La Thập với tên *Văn Thù Sư Lợi vấn bồ đề kinh* (ĐTK 464) và Bồ Đề Lưu Chi với nhan đề *Già Da sơn đỉnh kinh* (ĐTK 465). Những bản dịch này chắc chắn đã ít nhiều được biết tới ở nước ta, đặc biệt là bản dịch của La Thập. Có thể vì có biết tới các bản dịch này, nền nghệ thuật Tiên Sơn mới xuất hiện với một quan niệm Phật thể hết sức độc đáo. Đây là việc trình bày đức Phật không phải bằng hình ảnh của con người, mà bằng cách điệu của một lá bồ đề có hình hoa sen ở giữa.

Ta cần nhớ khi Khương Tăng Hội đông du qua Trung Quốc để giảng đạo, ông đã mang theo một tượng Phật. Và đây là thông tin đầu tiên về sự thờ phụng tượng Phật tại nước ta. Thế mà 200 năm sau nền nghệ thuật Tiên Sơn vẫn trình bày đức Phật qua những hoa văn cách điệu. Điều này chứng tỏ quan niệm đức Phật và sự giác ngộ như một cái gì “*vượt ra khỏi ba cõi, vượt ra khỏi ngôn ngữ văn tự, không có trụ xứ*”, như kinh ấy đã trình bày, đã bắt đầu thể hiện ảnh hưởng của nó. Tuy thế, dù có biết tới tư tưởng này của kinh và tư tưởng ấy đã ít nhiều thâm nhập vào lĩnh vực nghệ thuật,

song hình như nó chưa có tác động lớn vào lối suy nghĩ chung của giới Phật giáo thế kỷ thứ 5 và nửa đầu thế kỷ thứ 6. Phật giáo Việt Nam ở vào thời điểm đó vẫn còn xoay quanh các bộ kinh như *Pháp Hoa* và *Duy Ma Cát*, nên những người Phật tử vẫn loay hoay tìm lời giải đáp cho câu hỏi tại sao không thấy chân hình Phật ở đời trong các bộ kinh ấy.

Phải đợi đến khi Tì Ni Đa Lưu Chi dịch nó ra một lần nữa trong thời gian sáu năm sống ở Quảng Châu và sau đó chắc chắn đã mang tới nước ta, thì kinh này mới có một tác động to lớn lên sự phát triển tư duy của giới Phật giáo Việt Nam. Bây giờ nếu căn cứ vào bản dịch của Tì Ni Đa Lưu Chi, thì nội dung kinh này nêu lên nhiều vấn đề rất lôi cuốn, mà tập trung và nổi bật nhất là vấn đề “*Ai tu bồ đề, ai được bồ đề*” và kẻ muốn được bồ đề thì lấy gì mà chứng được. Lấy thân mà chứng được chăng? Lấy tâm mà chứng được chăng?. Đây là những vấn đề nóng bỏng và từ thời Lý Miếu trở đi đã xuất hiện trong tâm thức của người Phật tử Việt Nam.

VỀ BỒ ĐỀ

Quả vậy, vấn đề bản kinh này đưa ra rất gần với câu hỏi mà Lý Miếu đã nêu lên trong là thư của mình. Đó là: Sao không thấy chân hình Phật ở đời? Phật tức là

vị đã giác ngộ. Bồ đề nghĩa là sự giác ngộ. Khi đặt vấn đề ai được bồ đề, thì hẳn nhiên muốn nói tới việc thấy người chứng được bồ đề, tức là thấy Phật. Vì thấy Phật đồng nghĩa với thấy việc chứng được bồ đề. Bản kinh cũng nêu lên chứng bồ đề thì dùng gì mà chứng, dùng thân mà chứng hay dùng tâm mà chứng. Và bồ đề là cái gì? Đây đúng là những vấn đề tối quan trọng đối với những người thực hành Phật giáo. Và tại nước ta, khi Tì Ni Đa Lưu Chi đến, người Phật tử Việt Nam lần đầu tiên mới trực tiếp tiếp xúc với một văn bản kinh có nêu lên những vấn đề như thế.

Điểm lỗi cuốn là một bản kinh như thế lại do một vị thiền sư truyền dịch. Ta sẽ thấy những câu hỏi và giải đáp do kinh này đề ra, sẽ chi phối rất nhiều đến tư tưởng của dòng thiền Pháp Vân nói riêng và thiền Việt Nam nói chung. Trước hết, đối với câu hỏi bồ đề là gì?, tức là sự giác ngộ là gì? Kinh này trả lời: *“Thế thì bồ đề chỉ có tên suông mà không có tướng thật, không tiếng, không sắc, không thành, không thấy, không vào không biết, không đi không đến. Những pháp như vậy cũng không ràng buộc, có thể vượt qua các pháp, vượt khỏi ba cõi, không thấy không nghe, không ngā sờ, không ta không của ta, không tác giả, không chỗ ở, không hang nhà, không lấy không giữ, không ra không vào, không nguyện không trụ, không tướng không mạo, không kia không đây, không hiện ra như huyễn hoá. Nó do mười*

hai nhân duyên mà sinh, không xứ sở, không thể thấy, rời các tướng giống như không, chỉ hiện ra sự vắng lặng, không tiếng không vang, không chữ không câu cũng không lời nói. Biết như thế thì gọi là bồ đề”.

Rõ ràng định nghĩa bồ đề như thế tức xác định bồ đề, xác định sự giác ngộ là một cái vượt ra bên ngoài ngôn ngữ, văn tự, vượt ra bên ngoài những khái niệm có không, đến đi. Xác định thế tức cũng nói đến tính chất của cái mà Tì Ni Đa Lưu Chi gọi là “*Tâm ấn chư Phật*” và trước khi mất, đã truyền lại cho đệ tử của mình là Pháp Hiền. Ta đã thấy ở trên là Tì Ni Đa Lưu Chi đã nói đến “*Tâm ấn chư Phật*” với những phẩm chất sau:

“Tròn đồng thái hư
Không thiếu không dư
Không đi không đến
Không được không mất
Chẳng một chẳng khác
Chẳng thường chẳng đoạn
Vốn không chỗ sinh
Cũng không chỗ diệt
Cũng chẳng rời xa
Chẳng không rời xa
Vi đối duyên xằng
Nên giả đặt tên”.

Việc xác định tâm ấn chư Phật như thế tất nhiên có thể coi như xuất phát trực tiếp từ quan điểm của Tăng Xán, nếu ta tin *Tín tâm minh* đúng là một tác phẩm của Tăng Xán. Lý do là khi nói đến tâm ấn của chư Phật “*tròn đồng thái hư, không thiếu, không dư*”, thì rõ ràng đây là những chữ lấy trực tiếp từ *Tín tâm minh* ĐTK 2.001 từ 376b2-3:

“*Viên đồng thái hư
Vô khuyết vô dư
Lương do thủ xả
Sở dĩ bất như*”

Có người sẽ hỏi là tác giả *Thiền uyển tập anh* có bịa đặt bài kệ trên của Tì Ni Đa Lưu Chi hay không, khi kết hợp với và dựa vào *Tín tâm minh* của Tăng Xán? Trong tình hình tư liệu hiện tại, đặc biệt khi ta phân tích phương pháp viết sử đầy sự cẩn trọng và tính khách quan của tác giả *Thiền uyển tập anh*, thì câu trả lời là tất nhiên không có một sự bịa đặt đã xảy ra. Khi trả lời như thế, ta phải coi bài kệ ấy đã phản ảnh đúng tư tưởng của Tì Ni Đa Lưu Chi. Và thực tế đã cho thấy tư tưởng ấy hoàn toàn phù hợp với những tư tưởng trong các bản kinh, mà đã được ghi nhận chắc chắn là do chính bản thân Tì Ni Đa Lưu Chi dịch, mà một trong số ấy là kinh *Tịnh xá Đầu Voi* nói trên.

Kinh ấy đã định nghĩa bồ đề như là “*vượt khỏi ba cõi, vượt khỏi ngôn ngữ văn tự, không có trụ xứ*”. Điều này có nghĩa nó đòi hỏi ta phải thể nhập, phải sống sự giác ngộ đó. Nói thế tức cũng nói bồ đề không thể dùng trí thức mà biết được. Nó không phải là một ngôn ngữ, một khái niệm, một phạm trù, nó đòi hỏi ta phải sống chính nó. Đây là nội dung của cuộc gặp gỡ giữa Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, khi Tì Ni Đa Lưu Chi quát vào mặt Pháp Hiền “*biết để làm gì*” như *Thiền uyển tập anh* từ 45a11-b3 đã ghi:

“*Bấy giờ, Tì Ni Đa Lưu Chi từ Quảng Châu đến ở chùa đó thấy sư, nhìn kỹ, rồi hỏi: ‘Người họ gì?’*”

Sư hỏi lại ‘Hòa thượng họ gì?’

Lưu Chi nói: ‘Người không có họ sao?’.

Sư nói: ‘Họ không phải không có, nhưng hòa thượng làm sao biết?’

Lưu Chi quát: ‘Biết để làm gì?’

Cuộc đối thoại này rất giống với cuộc đối thoại giữa tứ tổ Đạo Tín (580-651) và ngũ tổ Hoàng Nhẫn (601-674), mà *Cảnh Đức truyền đăng lục* ĐTK 2076 từ 222b10-16 đã chép:

“*Một hôm Tín đến huyện Hoàng Mai, giữa đường gặp một đứa trẻ tốt tướng kỳ vĩ, khác với trẻ thường.*”

Sư hỏi: ‘Danh tánh là gì?’

Trẻ đáp: ‘Có tánh, nhưng chẳng phải tánh thường’

Sư hỏi: ‘Là tánh gì?’

Trẻ đáp: ‘Tánh Phật’

Sư hỏi: ‘Con không có tánh sao?’

Trẻ đáp: ‘Tánh không vậy’

Sư thâm biết đó là pháp khí, bèn sai người hầu đến nhà gặp cha mẹ xin cho xuất gia”.

Đọc qua cuộc đối thoại ấy giữa Đạo Tín và Hoàng Nhẫn, có người đã nghĩ *Thiền uyển tập anh* đã mô phỏng theo *Cảnh Đức truyện đăng lục* để dựng lên cuộc đối thoại giữa Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền. Tất nhiên một suy nghĩ như thế là vô căn cứ. Trong *Thiền uyển tập anh* không chỉ có cuộc đối thoại giữa Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền là có những nét giống với những gì có trong *Cảnh Đức truyện đăng lục*. Trong tác phẩm ấy còn có những truyện khác nữa. Cụ thể là truyện Nguyễn Học (?-1181) từ 35b6-36a9. Truyện này có nhiều điểm giống với truyện Huệ Tư (514-577) trong *Cảnh Đức truyện đăng lục* 27 từ 431a14-c8. Và tác giả *Thiền uyển tập anh* đã sẵn sàng chỉ ra sự giống nhau này và nêu lên lý do tại sao mình vẫn chép lại: “*Truyện này với truyện của Huệ Tư trong Truyền đăng đại khái*

giống nhau. Nay cứ vào những gì do Liệt tổ yếu ngữ của Tuệ Nhật chép”.

Tác giả *Thiền uyển tập anh*, do thế, đã tiến hành công tác viết sử của mình với một phong cách cẩn trọng và khách quan đáng kính. Ông ta đã không ghi chép lại một cách bừa bãi những gì mình lượm được, hay đã bịa đặt ra những chuyện rồi gán cho các nhân vật lịch sử của mình. Nếu đã dám bịa ra những câu chuyện như cuộc đối thoại giữa Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền nói trên, thì không có gì ngăn cản tác giả *Thiền uyển tập anh* bịa ra một danh sách các thế hệ truyền thừa liên tục của dòng thiền Pháp Vân. Thế mà một sự việc như vậy không xảy ra. Những thế hệ kế tiếp Pháp Hiền đã không được ghi lại là một thí dụ.

Không những thế, giả như có bịa ra nữa thì kết cục của hai cuộc đối thoại kể trên là hoàn toàn khác nhau. Một bên là *biết để làm gì*, còn một bên là *tánh không*. Sự khác nhau này tất nhiên xuất phát từ những ý đồ khác nhau của tác giả *Thiền uyển tập anh* cũng như *Cảnh Đức truyền đăng lục*. Ta đã thấy thông tin về nhân vật Tì Ni Đa Lưu Chi đã được biết đến trong lịch sử Việt Nam bằng minh văn vào thời điểm không xa cách gì lắm với thời điểm ra đời của *Cảnh Đức truyền đăng lục*. Lý Thái Tông đã viết kệ truy tán Tì Ni Đa Lưu Chi trong khoảng những năm 1028-1054, tức những

năm vua Lý Thái Tông đang trị vì. Còn Đạo Nguyên viết *Truyền đăng lục* vào năm 1004, tức năm Cảnh Đức thứ nhất của Tống Chân Tông.

Cho nên, khi Tì Ni Đa Lưu Chi quát vào mặt Pháp Hiền “*biết để làm gì*”, ta có thể chắc chắn một lời quát như thế quả đã xảy ra. Thực vậy, biết là biết để làm gì, chứ không phải một thứ biết suông vô ích. Và trong thực tế, không bao giờ có một cái biết nào là biết suông cả. Nó phải xuất phát từ một thực tiễn nào đó. Cho nên khi hỏi: “*Biết để làm gì*”, Tì Ni Đa Lưu Chi muốn bảo cho Pháp Hiền biết bồ đề là phải được thể nhập. Nói cách khác, Phật không để cho ta thấy chân hình ở đời, như Lý Miểu đã nêu ra và Đạo Cao và Pháp Minh đã loay hoay bàn cãi. Phật là chính ta vì nó nằm trong ta, nên ta phải thể nhập nó. Ai cũng có thể thực hiện được sự thể nhập ấy, từ một kẻ phàm phu cho đến một vị đã hoàn toàn giác ngộ, đúng như Tì Ni Đa Lưu Chi đã nói cho Pháp Hiền trước khi mất:

*“Bởi thế chư Phật ba đời
Cũng dùng như thế mà được
Tổ sư nhiều đời
Cũng dùng như thế mà được
Ta cũng dùng như thế mà được
Người cũng dùng như thế mà được
Cho đến hữu tình vô tình
Đều dùng như thế mà được”*

Nhưng thể nhập thì thể nhập bằng cách nào, và sống thì sống như thế nào. Trả lời câu hỏi này, kinh *Tinh xá Đầu Voi* nêu lên vấn đề: Ta có thể dùng cái thân xác thịt của ta để thể nhập được không? Có thể dùng cái tâm của ta để thể nhập được không?. Nếu dùng cái thân xác thịt của ta, thì cái thân đó bản thân nó là “*vô tri giống như cỏ cây, cát đá, tường vách chẳng biết cái gì. Nó là do tứ đại hòa hợp và cha mẹ sinh ra, thường phải ăn uống, áo quần, tắm rửa kỳ cọ, rồi cuộc cũng tan nát. Nó là một pháp bị mòn nát*”. Với một cái thân như vậy làm sao có thể thể nhập được giác ngộ, thể nhập được bồ đề?

Còn bây giờ nếu dùng tâm mà thể nhập thì kinh này cũng cho ta thấy tâm là một cái gì khó nắm khó bắt giống như hư không: “*Nếu dùng tâm mà được, thì tâm nó vô định giống như huyền hóa, chúng đều do nghiệp vọng tưởng của quá khứ mà sinh ra, không có hình không giữ được, giống như hư không. Bồ đề thì lại không có nơi chốn, chẳng phải quá khứ, chẳng phải vị lai, chẳng phải hiện tại, hết thấy mọi pháp đều không, tuy lại có nói năng, có danh mà không có thực. Nó là pháp vô vi, không, vô tướng, vô tác, chẳng có, chẳng không, chẳng thể thị hiện, không nói không nghe. Hễ là bồ đề, thì chẳng phải quá khứ mà chứng được, chẳng phải vị lai mà chứng được, chẳng phải hiện tại mà chứng được, cũng không rời ba đời mà chứng được. Nó*

là vô tướng, chẳng phải được tạo ra, cũng chẳng phải không được tạo ra. Nếu hiểu các pháp ba đời như vậy thì đó là bồ đề”.

Thế thì bồ đề hay sự giác ngộ không thể dùng thân hay dùng tâm mà chứng được. Vậy làm thế nào để thể nhập bồ đề, để chứng được giác ngộ, một khi giác ngộ vượt ra khỏi ngôn ngữ văn tự, không nơi không chốn nào để có thể tìm tới được? Kinh này trả lời: “*Bồ đề là vượt khỏi ba cõi, vượt khỏi ngôn thuyết, rời các văn tự, không có trụ xứ. Lại nữa, này Văn Thù Sư Lợi bồ tát ma ha tát trụ chỗ không trụ là trụ bồ đề, trụ không chấp trước là trụ bồ đề, trụ vào pháp không là trụ bồ đề, trụ vào pháp tín là trụ bồ đề, trụ vào tất cả pháp không có thể tướng là trụ bồ đề, trụ vô lượng tín là trụ bồ đề, trụ không tăng giảm là trụ bồ đề trụ không niệm pháp là trụ bồ đề, trụ như bóng gương, như tiếng dội hang trống, như trăng trong nước, như lửa lúc nóng. Này Văn Thù Sư Lợi, trụ các pháp như vậy là trụ bồ đề”*

Như thế, muốn thể nhập bồ đề mà kinh này dùng chữ trụ thì ta phải thể nhập vào nơi không thể thể nhập, tức trụ vào sự không chấp trước, vào niềm tin vô lượng, vào vô niệm. Đây sẽ là những chủ đề mà giới thiền học nước ta cũng như Trung Quốc sẽ phát triển thành những chủ đề lớn, những công án, những thoại đầu cho việc đi tìm kiếm sự giác ngộ. Tuy bản chất của sự thể nhập bồ

đề là như thế, nhưng những biểu hiện của nó thì lại rất đa dạng. Những biểu hiện này, kinh *Tinh xá Đầu Voi* gọi là “*bồ đề hạnh*” hay là hạnh bồ đề.

VỀ SÁU BA LA MẬT

Sau khi xác định bản chất của sự an trụ bồ đề như vừa nói, thì câu hỏi tiếp theo là phải làm gì để thực hiện sự thể nhập đó. Kinh *Tinh xá Đầu Voi* ĐTK 466 từ 478b22 đã trả lời là phải “*dấy lên lòng đại từ đối với tất cả chúng sinh*”. Quan điểm về lòng đại bi này có thể nói là một nét đặc trưng của hầu hết các kinh đại thừa. Cụ thể là *Đại bát nhã ba la mật kinh* 587 ĐTK 232 là một thí dụ. Mà muốn dấy lên được lòng đại từ thì điều kiện đầu tiên là phải đừng có lòng nịnh dối. Không nịnh dối là một phẩm chất của lòng đại từ.

Và để có sự không nịnh dối ấy, người ta đòi hỏi phải có lòng bình đẳng. Mà muốn có lòng bình đẳng thì phải có lòng bồ đề. Thế lòng bồ đề do đâu mà có? Câu trả lời là “*từ sáu ba la mật*”. Đây là một câu trả lời hết sức lôi cuốn, bởi vì thiền học nước ta khởi đầu với kinh *Lục độ tập* và là một bộ phận của sáu độ, tức sáu ba la mật. Những phương pháp bốn niệm xứ, sáu diệu môn.v.v. mà sau đó Khương Tăng Hội quảng bá mạnh mẽ tại Trung Quốc chắc chắn là những phương pháp

thiền mà Phật tử nước ta luyện tập cho tới thời Tì Ni Đa Lưu Chi.

Đến thời điểm này, sáu ba la mật lại một lần nữa được giới thiệu tới Phật tử Việt Nam với một cái nhìn mới, với một quan điểm mới về sự giác ngộ. Chẳng hạn, sáu ba la mật ở đây đã được chia ra làm hai loại. Đó là loại hữu vi và loại vô vi, loại hữu lậu và loại vô lậu, trụ hạnh và bất trụ hạnh, hữu lượng và vô lượng. Năm ba la mật trước là thuộc về hữu vi, hữu lậu, hữu lượng và trụ hạnh. Còn bát nhã ba la mật là thuộc về vô vi, vô lậu, vô lượng và bất trụ hạnh. Kinh cũng xác định các hạnh này *“hay khiến bồ tát ma ha tát mau chóng chứng được a nậu đa la tam miệu tam bồ đề”*.

Tuy nhiên, khi xác định bát nhã ba la mật thuộc về các hạnh vô vi, vô lậu, vô lượng và bất trụ, thì không có nghĩa chỉ có bát nhã ba la mật mới đưa người ta được đến giác ngộ. Sợ có người hiểu lầm như thế, nên bản dịch kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* ĐTK 275 từ 381a27-b1 bác bỏ một quan điểm kiểu ấy. Nó cho đó là quan điểm của người nhị kiến, người chủ trương hư vô, trái với tư tưởng cơ bản của Phật giáo:

“Như ông đã nói ngày xưa ta từng trong sáu mươi kiếp thực hành bố thí ba la mật, trì giới ba la mật, nhẫn nhục ba la mật, tinh tấn ba la mật, thiền định ba la mật và bát nhã ba la mật, mỗi thứ sáu mươi kiếp. Kẻ ngu si

kia dựng lời nói bậy là chỉ tu một bát nhā ba la mật thì thành được bồ đề. Không có chuyện đó đâu. Kẻ đó mang lấy quan điểm hư vô nên có lời thuyết pháp bất tịnh như vậy. Nói lời đó ra thì nghiệp thân, miệng và ý trái với chánh pháp. Tuy hiểu không pháp vì người tuyên thuyết mà đối với không pháp không thực hành đúng như lời nói, vì không thực hành nên càng xa rời ý nghĩa của tính không. Lòng mang ganh ghét, đả đấm trước lợi dưỡng, hơn cả bà con”.

Rõ ràng, các bản dịch kinh của Tì Ni Đa Lưu Chi đã tập trung vào việc trình bày sáu ba la mật dưới một nhãn quan mới. Những bản kinh này nói rất rõ muốn đạt tới bồ đề, muốn thấy Phật, thì phải thực hành sáu ba la mật. Và để thực hành sáu ba la mật thì điểm cơ bản phải là có lòng đại từ. Lòng đại từ này trong kinh *Lục độ tập* 1 ĐTK 152 từ 1a12-16 từ những thế kỷ đầu của sự có mặt Phật giáo tại nước ta đã nói rất rõ: “*Yêu nuôi người vật, thương xót lũ tà, vui hiền, giúp người độ lượng, cứu giúp chúng sinh, vượt cả đất trời, thấm khắp biển sông, bố thí chúng sinh, người đói cho ăn, kẻ khát cho uống, lạnh cho mặc, nóng cho mát, bệnh cho thuốc, xe ngựa thuyền bè, các vật trân báu, vợ con đất nước, ai xin liền cho”.*

Việc nhấn mạnh đến lòng thương lớn và đến sáu ba la mật không chỉ cho ta thấy sự kế thừa truyền thống chủ đạo của lịch sử Phật giáo Việt Nam từ thời kỳ mới

du nhập cho đến lúc ấy. Và để đúng với tinh thần của kinh *Lục độ tập*, người ta dấy lên lòng thương. Nhưng dấy lên lòng thương là vì muốn giác ngộ, và muốn giác ngộ, người ta phải thực hành sáu ba la mật như đã từng thấy. Và thực hành sáu ba la mật này, người ta cũng có nhiều cách khác nhau. Từ những cách tổng quát nhất đó là dùng phương tiện và dùng bát nhã, mà kinh này gọi là phương tiện đạo và bát nhã đạo.

Trong hai đạo này lại chia ra nhiều thứ khác nhau. Chẳng hạn, về phương tiện đạo ta có đến mười loại. Đó là phương tiện bỉ ngạn, phương tiện thọ trì, phương tiện trí tuệ, phương tiện phương tiện, phương tiện đại bi, phương tiện trí mãn túc, phương tiện tuệ mãn túc, phương tiện tịnh niệm, phương tiện hạnh chân thật và phương tiện bình đẳng không yêu ghét đối với tất cả chúng sinh. Về đạo bát nhã cũng thế, ta có đến mười loại trí hạnh. Đó là trí nhân, trí quả, trí nghĩa, trí phương tiện, trí bát nhã, trí thọ trì, trí ba la mật, trí đại bi, trí lân mẫn giáo hóa chúng sinh, trí không chấp trước mọi pháp.

Và tất nhiên kinh không thiếu cơ hội để bàn đến các phương pháp thiền, mà kinh này gọi là “*quán pháp*”. Ta đã thấy Huệ Thắng học quán hạnh với thiền sư nước ngoài là Đạt Ma Đề Bà. Nhưng khi ghi lại sự kiện này Đạo Tuyên trong *Tục cao tăng truyện* 16 ĐTK

2060 từ 550c10 đã không cho ta biết quán hạnh đó là gì. Bây giờ kinh *Tinh xá Đầu Voi* ĐTK 467 từ 489b3-12 chép cho ta biết: “Một là quán thân bên trong thấy đều không, không dấy lòng chấp trước. Hai là quán thân bên ngoài thấy đều không, không dấy lòng chấp trước. Ba là quán các pháp trong ngoài thấy đều không, không dấy lòng chấp trước. Bốn là đối với hết thấy trí không dấy lòng chấp trước. Năm là đối với các đường lối tu tập không dấy lòng chấp trước. Sáu là quán các hiền thánh địa không dấy lòng chấp trước. Bảy là lâu tu thanh tịnh không dấy lòng chấp trước. Tám là trụ vào bát nhã ba la mật không dấy lòng chấp trước. Chín là khi giảng luận chính pháp giáo hóa chúng sinh không dấy lòng chấp trước. Mười là quán hết thấy chúng sinh khởi lòng đại phương tiện từ bi mà không dấy lòng chấp trước”.

KINH ĐẠI THỪA PHƯƠNG QUẢNG TỔNG TRÌ

Điểm đặc biệt là bên cạnh kinh *Tinh xá Đầu Voi*, Tì Ni Đa Lưu Chi còn dịch kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*. Ấn tượng đầu tiên khi đọc bản kinh này là những lời răn đe, trách cứ những người Phật giáo ưa chỉ trích lẫn nhau. Kinh đã kể ra truyện tỳ kheo Đạt Ma do chỉ trích tỳ kheo Tịnh Mạng trong một thời quá khứ, mà sau này, dù đã thành Phật, cũng thành Phật trong một

thế giới đầy khó khăn gian khổ là thế giới chúng ta, đó là đức Thích Ca Mâu Ni. Trong khi ấy, tỳ kheo Tịnh Mạng đã thành Phật nhanh chóng hơn và đã thành Phật ở một thế giới trong sạch hơn thế giới chúng ta nhiều, đó là Tây phương tịnh độ và có danh hiệu là A Di Đà.

Kinh này, trước khi Tì Ni Đa Lưu Chi dịch tại chùa Pháp Vân của nước ta, đã từng được Trúc Pháp Hộ (231-308?) lần đầu tiên dịch ra tiếng Hán ở Trung Quốc và hiện còn giữ được trong bản in ngày nay của Đại tạng kinh với nhan đề *Tế chư phương đẳng học kinh* (ĐTK 274). Và Trúc Pháp Hộ đối với Phật tử Việt Nam vào những thế kỷ thứ 5 và thứ 6 tỏ ra rất quen thuộc, mà lá thư của Pháp Minh đã nhắc tới là một thí dụ. Do vậy, có khả năng bản dịch kinh này của Trúc Pháp Hộ đã lưu hành ở đất nước Vạn Xuân. Dầu thế, Tì Ni Đa Lưu Chi đã dịch lại. Điều này là rất có ý nghĩa. Chắc hẳn không phải chỉ vì bản dịch của Trúc Pháp Hộ có nhiều thiếu sót và khó hiểu.

Theo chúng tôi tình hình Phật giáo Việt Nam vào nửa cuối thế kỷ thứ 6 đang còn chịu những tác động kéo dài của cuộc khủng hoảng gần 100 năm trước đó về việc tại sao không thấy chân hình Phật ở đời. Cho nên, Tì Ni Đa Lưu Chi đã dịch kinh này để giải quyết hậu quả do những tác động kéo dài đó gây nên. Nói rõ ra, tình hình Phật giáo thời ấy có thể có những người phê

phán chỉ trích lẫn nhau về những cách thức tu hành. Vì thế, theo Tì Ni Đa Lưu Chi, người ta không thể tập trung vào việc tu tập, để có thể thấy Phật.

Kinh kể tiếp ở từ 380c7-9: “Sau thời Phật Nhiên Đăng diệt độ rồi, bấy giờ có tỳ kheo tên là Trí Tích. Các người lúc ấy phỉ báng tỳ kheo ấy, nhân thế đến nay đã không được thấy Phật, không thể phát lòng bồ đề, không chứng được Đà la ni và các tam muội”. Thậm chí kinh ở từ 380c20-21 còn khẳng định: “Nếu có người phỉ báng pháp sư, tức là giống với việc phỉ báng Phật không có gì khác”. Rồi sau khi cho rằng “những người phỉ báng chánh pháp đã thành tựu những nghiệp tội cực kỳ lớn rơi vào ba đường dữ khó có thể thoát ra” (từ 381a3-4), kinh còn nói tiếp “vì phỉ báng Phật pháp và pháp sư thì vì nhân duyên đó sẽ luôn ở đường dữ, vĩnh viễn không thấy Phật” (từ 381a13-14).

Kinh khẳng định như thế đã cho ta thấy một lý do cụ thể vì sao không thấy Phật. Đó là việc phỉ báng những người thực hành và giảng dạy Phật giáo. Yêu cầu sống hòa thuận để tập trung cho việc tu tập vào thời ấy đã trở nên cấp thiết. Đặc biệt khi nguy cơ bị xâm lược của đất nước vẫn chưa phải bị xóa bỏ hoàn toàn. Ta sẽ thấy một phần tư thế kỷ sau nguy cơ đó đã trở thành một hiểm họa. Cho nên, yêu cầu đoàn kết trong giới Phật giáo, nhất là khi những người Phật tử đang

lãnh đạo đất nước Vạn Xuân, trở thành bức xúc, đòi hỏi phải có những văn bản lý luận lên án việc chỉ trích lẫn nhau. Kinh *Đại thừa phương quảng tông trì* xuất hiện để đáp ứng đòi hỏi ấy.

Thực tế, kinh này nói rất rõ, nếu những người chỉ trích này hòa hợp lại với nhau, thì Phật giáo mới tồn tại và phát triển, nếu như họ chống báng chỉ trích lẫn nhau thì Phật giáo không bao giờ có thể lưu hành được: “*Nếu người kia và người nọ hòa hợp thì mới có thể giữ gìn và truyền bá chánh pháp của ta. Nếu người kia và người nọ chống trái tranh cãi thì chánh pháp không thể lưu hành*” (tờ 381a1-3). Vào thời đại Pháp Hiền, khi nói đến việc hòa hợp trong giới Phật giáo, chính là nói tới sự hòa hợp đoàn kết trong nhân dân, vì như ta đã thấy, tầng lớp lãnh đạo nhà nước Vạn Xuân đều là những Phật tử.

Quốc vương thiên nữ ngọc phả lục đã ghi rất rõ về lai lịch của Lý Nam Đế. Bố Lý Nam Đế là Lý Công Đạt và mẹ là Lã Thị Hương. Một đêm bà Hương nằm mơ thấy mình bay lên núi, sau muốn xuống không, xuống được. Bèn chợt thấy rồng vàng, cưỡi lên thì được rồng đưa xuống. Xuống rồi, bà còn nhổ lấy một sợi râu rồng đem về nhà. Từ đó bà có thai. Ngày mồng 7 tháng giêng bà sinh ra Lý Bôn. Gặp lúc Tiêu Tư tàn bạo nghe lời tên thuộc lại Chu Năng nên tìm giết. Mẹ con của Lý Bôn phải chạy về làng Táo Tuyền của huyện Chu Diên,

ghé vào một ngôi chùa, mà một số tư liệu khác ghi tên là Bảo Phúc, nay thuộc thị trấn Trạm Trôi huyện Hoài Đức của Hà Nội.

Tại đây, mẹ con Lý Nam Đế được vị sư trụ trì chùa này là Triệu Quang Hành xếp đặt nơi ăn chốn ở và cho cháu mình là Triệu Quang Phục giúp đỡ, hầu hạ. Sau đó Lý Bôn đã cùng Triệu Quang Phục chiêu dụ hào kiệt xuống vùng Long Biên cùng hội với nghĩa quân của người anh em họ là Lý Phật Tử đánh đuổi Tiêu Tư và lập nên nước Vạn Xuân. Thế mà sau khi Lý Bôn mất, Triệu Quang Phục và Lý Phật Tử lại đánh nhau. Dù rằng sau này Lý Phật Tử đã thành công xưng đế và đã duy trì nền độc lập của đất nước thêm mấy chục năm nữa, nhưng người Phật giáo vẫn cảm thấy những sự việc kiểu ấy không nên xảy ra.

Cho nên, yêu cầu hòa hợp các thành phần Phật giáo với nhau, dù chỉ với mục đích học tập và thực hành Phật giáo, vẫn có một ý nghĩa chính trị rất lớn. Đó là sự đoàn kết, đùm bọc, thương yêu lẫn nhau để bảo vệ, xây dựng đất nước. Yêu cầu dân tộc vào lúc ấy là như thế. Vì vậy, chỉ cần đọc hai truyện kể trên cũng đủ thấy quan điểm hết sức nghiêm khắc của kinh này đối với việc giới Phật giáo chỉ trích lẫn nhau, dù là chỉ trích trong giới hạn giáo lý Phật giáo.

Phải đặt thời điểm dịch kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* trong bối cảnh của Phật giáo Việt Nam vào lúc ấy, ta mới thấy hết ý nghĩa của nó. Tất nhiên, có người sẽ nói rằng việc kinh này lên án sự chỉ trích tranh cãi lẫn nhau trong giới Phật giáo là hoàn toàn phù hợp với lời dạy của Tăng Xán cho Tì Ni Đa Lưu Chi, thể hiện qua 12 câu mở đầu của bài *Tín tâm minh* ĐTK 2001 từ 376b18-21

*Đạo lớn chẳng khó
Chỉ lo chọn lựa
Song đừng ghét yêu
Tự nhiên sáng rõ
Sai lạc đường tơ
Trời đất phân cách
Muốn được hiện tiền
Chớ giữ thuận nghịch
Tranh nhau thuận nghịch
Đó là bình tâm
Chẳng biết đạo huyền
Hoài công niệm sạch

(Chỉ đạo vô nan
Duy hiềm giản trạch
Đản mạc tăng ái
Đồng nhiên minh bạch
Hào ly hữu sai
Thiên địa huyền cách*

*Dục đắc hiện tiền
Mạc tồn thuận nghịch
Vi thuận tương tranh
Thị vi tâm bệnh
Bất thức huyền chỉ
Đồ lao niệm tịnh)*

Rõ ràng, Tăng Xán đã nói đến việc yêu ghét, việc tranh nhau. Điều này hẳn đã có một tác động nào đó lên lối suy nghĩ của Tì Ni Đa Lưu Chi, dẫn tới chuyện ông đã chọn kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* để dịch. Tuy nhiên, tình hình Phật giáo Việt Nam vào lúc Tì Ni Đa Lưu Chi tới Pháp Vân không phải là không có những sự yêu ghét tranh nhau vừa nói. Thực tế, tại nước ta vào lúc ấy vấn đề yêu ghét tranh nhau đã xảy ra và lực lượng dân tộc đã không được đoàn kết để tập hợp thành một lực lượng lớn, có khả năng đối phó với kẻ thù. Chính yêu cầu này đã thúc đẩy việc dịch lại kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*.

Nhưng đó là để đáp ứng yêu cầu khách quan. Trong giới Phật giáo nước ta lúc ấy cũng cần những bản dịch như thế. Khi kinh để cho tỳ kheo Tịnh Mạng thành Phật A Di Đà, thông điệp của kinh thật rõ ràng. Đây là một trả lời cho vấn đề, mà Huệ Lâm đã nêu lên trong *Bạch hắc luận*: “*Rêu rao về sự sống lâu không lường,*

nhưng ai thấy được một ông già trăm tuổi”¹ (đồ xưng vô lượng chi thọ, thực tiễn kỳ di chi tấu). Tín ngưỡng A Di Đà vào thế kỷ thứ 5 đã rất phát triển ở nước ta, đến nỗi có những nhà sư Trung Quốc đã đến Việt Nam để tu học theo tín ngưỡng này. Ta đã nói đến sự kiện Đàm Hoằng tự thiêu vào năm 455. Cho nên, không phải vô cớ mà Tì Ni Đa Lưu Chi đã cho dịch lại kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* với truyện tỳ kheo Tịnh Mạng trở thành Phật A Di Đà.

NÓI THÊM VỀ SÁU BA LA MẬT

Vậy thì, chưa nói gì đến những nội dung chính của kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*, mấy ấn tượng trên cũng đủ cho ta thấy vị trí kinh này trong giới Phật giáo nước ta thời ấy. Còn nói về nội dung, một lần nữa giống như kinh *Tinh xá Đầu Voi*, kinh này cũng nói đến sự cần thiết phải tu tập sáu ba la mật mới giác ngộ được. Nó xác định: “*Bồ tát tu hành đầy đủ sáu ba la mật như vậy thì mới có thể thành tựu được vô thượng bồ đề*”. (Tờ 381a26-27). Thế tư tưởng Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, dù có nhấn mạnh đến thiền, vẫn coi sáu ba la mật như một phương tiện tốt nhất để đi đến giác ngộ. Đây

¹ Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, I, Nxb. Thuận Hóa, 1999, tr. 682.

rõ ràng là một sự kế thừa truyền thống kinh *Lục độ tập* với những phát triển mới về học lý và tư duy do yêu cầu của thời đại mình.

Điểm đáng nói là hình như vào thời đại Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, quan niệm nhấn mạnh bát nhã ba la mật như một pháp môn tối thượng của kinh *Lục độ tập* đã trở nên nổi bật. Quan điểm này ghi nhận trong truyện *Kinh vua Kinh Diện* của *Lục độ tập kinh* 8 ĐTK 152 tờ 51a24-25 và b6:

*Ôm ngu đứng ngóng tới quê lành
Học quấy mà mong độ được mình
Chân lý thấy nghe rồi nhận nghĩ
Tuy là trì giới chớ bảo mình*

*(Bảo ngu trú vọng trí thiện
Dĩ tà học mônng đắc độ
Sở kiến văn đế thọ tường
Tuy trì giới mạc vị khả)*

Cho nên,

*Chỉ giữ giới thôi chưa tuệ trí
Vượt bờ rồi cuộc chẳng qua mau
(Đản thủ giới vị vi tuệ
Độ vô cực chung bất hoàn).*

Truyền thống của một số truyện trong kinh *Lục độ tập* như thế có khuynh hướng đề cao bát nhã ba la mật.

Và sự đề cao này đến thời Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền chắc chắn được một bộ phận Phật tử nước ta biến thành một chủ trương, một học thuyết cho rằng chỉ cần thực hành bát nhã ba la mật là có thể giác ngộ, là có thể thấy Phật, chứ không cần các ba la mật khác. Một lần nữa, quan điểm của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, thông qua kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* ĐTK 275 từ 381a27-b6, bác bỏ một chủ trương như thế:

“Bồ tát chỉ học bát nhã ba la mật, chớ học các ba la mật khác, vì bát nhã ba la mật là thù thắng nhất. Nói như vậy, nghĩa nó không phải. Vì sao vậy? Nay A Dật Đa, ngày xưa vua Ca Thi Ca lúc học bồ tát đã bỏ đầu, mắt, tửy não mà mình yêu quý. Bây giờ vua ấy há không có trí tuệ sao?”

Di Lặc bạch Phật nói: “Thưa đức Thế Tôn, đừng như thánh nói, vua thật có trí tuệ”.

Phật bảo A Dật Đa: “Ta từ xưa trải qua vô số thời gian tu hành đầy đủ sáu ba la mật. Nếu không tu hành đầy đủ sáu ba la mật thì rốt cuộc không thành được vô thượng bồ đề.

(A Dật Đa nói): “Đúng vậy Thế Tôn”.

Phật bảo A Dật Đa: “Như ông đã nói ngày xưa ta từng trong sáu mươi kiếp thực hành bố thí ba la mật, trì

giới ba la mật, nhĩn nhục ba la mật, tinh tấn ba la mật, thiền định ba la mật và bát nhã ba la mật, mỗi thứ sáu mươi kiếp. Kẻ ngu si kia dựng lời nói bậy là chỉ tu một bát nhã ba la mật thì thành được bồ đề. Không có chuyện đó đâu. Kẻ đó mang lấy quan điểm hư vô nên có lời thuyết pháp bất tịnh như vậy. Nói lời đó ra thì nghiệp thân miệng và ý trái với chánh pháp. Tuy hiểu không pháp vì người tuyên thuyết mà đối với không pháp không thực hành đúng như lời nói, vì không thực hành nên càng xa rời ý nghĩa của tính không. Lòng mang ganh ghét, đả đấm trước lợi dưỡng, hơn cả bà con. Nay A Đạt Đa, ta ngày xưa là vua chuyển luân bỏ hết các thứ trân quý đâu mất tay chân, còn không thành được vô thượng bồ đề. Huống kẻ ngu kia vì chuyện ăn uống rong ruổi nhà người, có điều tuyên thuyết thì chỉ khen pháp không, bảo điều mình thuyết là đạo bồ đề, là hạnh bồ tát, chỉ pháp đó đúng, còn các pháp khác đều sai. Lại nói lời đó mà ta biết vô số pháp sư thầy đều chứng tri kẻ kia chỉ vì danh tiếng mà tự khen mình, lại hay ganh ghét, người đã hiểu rõ. Nay A Đạt Đa, ta thấy kẻ kia lòng tìm lợi dưỡng, để tự nuôi mình, dù có làm lành trải qua trăm kiếp, vẫn không thể có được một chút tâm pháp nhĩn huống nữa là có thể thành vô thượng bồ đề”.

HẠNH SÁU THỜI SÁM HỐI

Những phần còn lại của kinh này chủ yếu tấn công vào quan điểm chủ trương chỉ bát nhã ba la mật là thù thắng, “là hạnh Như Lai, là hạnh bồ tát, là hạnh cam lồ” (tờ 382b1-2). Nó xác định hạnh bồ tát có nhiều loại như “*hạnh vô trước, hạnh vô ngã, hạnh không và hạnh vô tướng*” (tờ 382b4-6). Đặc biệt kinh Đại thừa phương quảng tổng trì lần đầu tiên và duy nhất đề cập đến phương pháp “*ngày đêm sáu thời sám hối các trọng tội do các nghiệp thân miệng ý gây ra*” (tờ 383a1-2). Kinh đồng thời cũng xác định đây cũng là phương pháp do chính đức Thế Tôn đã thực hiện. Phương pháp này về sau đã có những tác động mạnh mẽ lên sự phát triển của tư tưởng thiền học Việt Nam.

Thiền sư Pháp Thuận (925-990) viết *Bồ tát hiệu sám hối văn*, như *Thiền uyển tập anh* tờ 49b4 đã ghi. Điều đáng tiếc là tác phẩm này ngày nay đã mất, nên ta không rõ cụ thể cách thức sám hối do Pháp Thuận đề ra như thế nào. Điểm may mắn là một tác phẩm khác hiện đang còn. Đó là *Lục thì sám hối khoa nghi* của vị vua đồng thời là thiền sư Trần Thái Tông (1218-1277). Đây là một số rất hiếm tác phẩm xưa được người Việt Nam bảo lưu, giữ gìn cho đến ngày nay. Phương pháp sám hối sáu thì này mà vua Trần Thái Tông viết thành một quy trình chi tiết cụ thể rõ ràng là xuất phát từ

truyền thống thiền của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền. Cụ thể là từ kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*.

MẬT GIÁO VÀ ĐÀ LA NI TAM MUỘI

Không chỉ về phương pháp sám hối, kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* lần đầu tiên dùng đến khái niệm mật giáo: “*Này A Dật Đa, ông nên thọ trì mật giáo của Như Lai, dùng thiện phương tiện mà rộng thuyết pháp cho mọi người*” (tờ 382a12-13). Mật giáo đây là gì, kinh không nói rõ. Nhưng kinh đã nói lên tình trạng nếu người nào phỉ báng một tỳ kheo, thì người đó sẽ “*không được thấy Phật, không thể phát lòng bồ đề, không được đà la ni và các tam muội*” (tờ 380c8-9). Một lần nữa, đà la ni và tam muội là gì không được kinh này xác định cụ thể. Song nếu ta đọc kỹ *Thiền uyển tập anh* thì những thiền sư Việt Nam sau thời Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, nhiều người đã tu luyện các tam muội và đọc tụng một số đà la ni.

Chẳng hạn, thiền sư Ma Ha, khi đến thọ giáo với thiền sư Pháp Thuận, đã “*chuyên việc sám hối và trì tụng Đại bi tâm chú*”¹. *Đại bi tâm chú* gọi cho đủ là *Thiên thủ thiên nhãn Quán Thế Âm bồ tát quảng đại*

¹ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh*, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, 1999, tr. 263.

viên mãn vô ngại đại bi tâm đà la ni, thường gọi tắt là chú *Đại bi* hay *Đại bi chú*. Đây là bài chú gồm cả thảy 84 câu chữ Phạn do Già Phạn Đạt Ma phiên âm và ngày nay còn tồn tại trong bản in *Đại chính tân tu đại tạng kinh* mang số hiệu ĐTK 1060 từ 107b25-c26. Bản này hiện vẫn được Phật tử Việt Nam trì tụng. Ngoài bản của Già Phạn Đạt Ma, còn có bản phiên âm của Bất Không, Trí Thông, Kim Cương Trí v.v... nhưng không được phổ biến lắm. Bài tâm chú này cũng được Đạo Hạnh (?-1117) trì tụng, như *Thiền uyển tập anh* mô tả: “*Sư hằng ngày chuyên tụng chú Đại bi tâm đà la ni đủ mười vạn tám ngàn biến*”.

Rồi thiền sư Vạn Hạnh (?-1025) “*chuyên tập pháp môn tổng trì tam ma địa*”. Viên Chiếu (999-1090) “*sâu rõ ngôn ngữ tam muội giảng thuyết lưu loát*”. *Tổng trì tam ma địa* cũng có tên khác là *Đà la ni tam muội*. *Đại trí độ luận* 40 ĐTK 1509 từ 398b24 giải thích: “*Đà la ni tam muội là vì được sức của tam muội đó thì các đà la ni văn và trì đều tự nhiên mà được*”. Còn ngôn ngữ tam muội thì một lần nữa *Đại trí độ luận* 17 từ 400c28-29 giải thích: “*Chúng được tam muội đó thì có thể phân biệt hết thảy ngôn ngữ văn tự của tất cả các pháp, giảng thuyết cho chúng sinh không vướng mắc trở ngại*”.

Thiền sư Đại Xả (1120-1180) “*thường trì tụng thần chú Diệu môn Phổ Hiền trong kinh Hoa Nghiêm làm công việc hằng ngày*”. Còn thiền sư Nguyễn Học

(?-1181) “*thường trì Hương Hải đại bi đà la ni, nên việc cầu mưa trị bệnh không gì là không hiện hữu tức khắc*”. Thần chú *Diệu môn Phổ Hiền* trong kinh *Hoa Nghiêm*, gọi cho đủ là *Tốc tát mãn Phổ Hiền hạnh nguyện đà la ni* có trong kinh *Hoa Nghiêm* 40 ĐTK 293 từ 847a2-848b9 do Bát Không phiên âm, mà sau này trích riêng thành một bản văn nhan đề *Phổ Hiền bồ tát hạnh nguyện tán* ĐTK 297 từ 880a1-882c17.

Qua một kiểm soát sơ bộ như thế, ta thấy các *đà la ni* và *tam muội*, mà kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* nói đến, đã có những nguồn gốc thật đa dạng. Nếu *Đại bi tâm chú* ngày nay được xếp vào mật bộ, tức thuộc mật giáo, thì các *Tổng trì đà la ni* và *Ngôn ngữ đà la ni* lại được văn hệ *Bát nhã* quan tâm và giải thích, trong khi thần chú *Diệu môn Phổ Hiền* và *Hương Hải Đại bi đà la ni* lại thuộc văn hệ *Hoa Nghiêm*. Tất cả nguồn gốc này đều truy về đức Phật, và đều tự nhận là do đức Phật giảng dạy. Và tất nhiên chúng đều được xếp vào loại, mà kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* gọi là *Như Lai mật giáo*.

Vậy, qua hai bản dịch kinh của *Tì Ni Đa Lưu Chi* kết hợp với những gì do *Thiền uyển tập anh* ghi lại, ta có được một nhận thức khá rõ nét về hệ tư tưởng thiền do *Tì Ni Đa Lưu Chi* và *Pháp Hiền* gây dựng cho dòng thiền *Pháp Vân* và tác động mạnh mẽ lên sự phát triển của những dòng thiền Việt Nam về sau. Hệ tư tưởng

này đã kế thừa được truyền thống Phật giáo phát triển trước nó và đã bổ sung vào cho truyền thống đó những yếu tố mới nhằm điều chỉnh những mặt yếu kém của truyền thống đó. Ngày nay khi nói đến truyền thống Phật giáo Việt Nam người ta thường nói truyền thống này cơ bản là truyền thống thiên với sự pha trộn giữa các yếu tố tịnh độ và mật giáo. Nói thế thì không có gì quá lắm. Và những yếu tố như đã kể trên thực tế đã hiện diện trong hệ tư tưởng Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền qua hai bản dịch kinh *Tịnh xá Đầu Voi* và *Đại thừa phương quảng tổng trì*.

Yếu tố thiên thì quá rõ ràng, không cần bàn cãi, và thực tế lịch sử đã ghi nhận Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền như những vị thiên sư, và cuộc đời họ đã được nhìn và mô tả theo hướng ấy. Còn yếu tố tịnh độ thì rõ ràng sự xuất hiện của Phật A Di Đà trong bản dịch của Tì Ni Đa Lưu Chi đã xác nhận. Có thể nói, khi Pháp Hiền qua vùng núi Tiên Du để dựng nên trung tâm thiên Chúng Thiện sau năm 594, thì vùng núi Tiên Du này với chùa Tiên Sơn của Đàm Hoàng thực tế là một trung tâm tịnh độ giáo của Việt Nam. Cần chú ý đến việc Đàm Hoàng “*đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ, tụng Vô lượng thọ và Quán kinh, lòng thể về An Dưỡng*”. Vô lượng thọ tức kinh *Vô lượng thọ* trình bày chủ yếu tiền thân đức Phật A Di Đà và 48 lời nguyện của Ngài. Còn *Quán kinh* tức kinh *Thập lục quán*, cũng

gọi là kinh *Quán vô lượng thọ*, ghi lại 16 phép quán liên hệ với thế giới đức Phật A Di Đà, và các bồ tát Quán Thế Âm và Đại Thế Chí. Tư tưởng tịnh độ tại trung tâm Tiên Sơn như thế đã ít nhiều mang tính chất thiền. Do thế ta không ngạc nhiên sau năm 594, Pháp Hiền đã có thể mở ra một trung tâm thiền lớn tại chùa Chúng Thiện.

Còn yếu tố mật giáo thì ngay kinh *Tinh xá Đầu Voi* ĐTK 467 từ 489a25-27 đã nói đến hai hạnh Phương tiên tổng trì bát nhã ba la mật và hạnh Tổng trì tín thật trong số mười hạnh điều phục mà một vị bồ tát phải thực hành để đạt giác ngộ. Khái niệm tổng trì này đến bản dịch *Đại thừa phương quảng tổng trì* thì đã trở thành quá rõ. Như trên ta đã thấy, những kẻ phỉ báng chỉ trích lẫn nhau thì “*không được thấy Phật, không thể phát lòng bồ đề, không được đà la ni và các tam muội*”. Rõ ràng khi nhắc đến đà la ni là nhắc đến tổng trì, nhắc đến tam muội là nhắc đến thiền định. Ta đã thấy ở trên nhiều thiền sư Việt Nam đã tu tập các đà la ni và các tam muội. Có thể nói yếu tố mật giáo này, thậm chí yếu tố tịnh độ, là một tư tưởng quyền năng của nền Phật giáo thời *Lục độ tập kinh*.

Chúng ta không bàn ở đây nội dung kinh *Báo nghiệp sai biệt* vì dù vấn đề dịch quyền có thuộc về Tì Ní Đa Lưu Chi đi nữa, vẫn nêu lên nhiều nghi ngại. Thực tế tiểu sử của Cù Đàm Pháp Trí mà truyền thống

kinh lục Trung Quốc coi như là dịch giả của *Nghiệp báo sai biệt kinh* được ghi rất rõ. *Lịch đại tam bảo ký* 10 ĐTK 2034 tờ 102c đã chép Cù Đàm Pháp Trí là con đầu của Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi, cuối đời Tề đã giữ chức Chiêu huyên đô, đến khi nhà Chu lên thay thế và hủy diệt Phật pháp vào năm 574 thì Pháp Trí đã trở về đời làm quận thú quận Dương Xuyên của Dương Châu. Khi Dương Kiên lên ngôi và lập ra nhà Tùy vào năm 581, Pháp Trí đã được mời trở lại chùa Đại Hưng Thiện để tham gia dịch kinh. Và *Nghiệp báo sai biệt kinh* được Pháp Trí dịch vào tháng 3 năm Khai Hoàng thứ 2 (582). Cho nên, kinh *Nghiệp báo sai biệt* ngày nay do Pháp Trí dịch, còn kinh *Báo nghiệp sai biệt*, mà *Thiền uyển tập anh* đã nói, là do Tì Ni Đa Lưu Chi dịch, chắc đã tán thất. Thêm vào đó, nội dung kinh này không có gì mới so với hai bản kinh kia và các bản kinh *Lục độ tập* và kinh *Cựu tập thí dụ*.

Như vậy, hệ tư tưởng thiền của Tì Ni Đa Lưu Chi do Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền gây dựng và quảng bá là sự tiếp thu một số yếu tố của nền Phật giáo Việt Nam và cải tạo chúng theo hướng tư tưởng thiền do hai vị này quan niệm, để đáp ứng một yêu cầu khách quan của dân tộc ta và của Phật giáo thời ấy. Có thể nói, hệ tư tưởng mới này đã biến “Đức Phật cho ta” của truyền thống cũ thành một “Đức Phật tự ta”, mở ra một giai đoạn Phật giáo mới. Giai đoạn Phật giáo này mạnh mẽ

nhấn mạnh đến khả năng tự giác ngộ của mọi người, tức mọi người phải tự tìm thấy đức Phật của mình ở tại chính mình, chứ không phải tìm thấy đức Phật nào bên ngoài cả.

PHÁP HIỂN TẠI TIÊN SƠN

Với một nền Phật giáo mới như thế, ta không ngạc nhiên sau khi Tì Ni Đa Lưu Chi mất vào năm 594, Pháp Hiển đã đến sống tại chùa Chúng Thiện của núi Thiên Phúc ở Tiên Du và mở một trường giảng có đến hơn 300 người theo học, như *Thiền uyển tập anh* đã ghi nhận: “*Khi Lưu Chi tịch rồi, sư thẳng vào núi ấy tu tập, tập luyện thiền định. Hình như cây khô, vật ngã đều quên, chim bay đến đậu, dã thú vây quanh. Người đương thời nghe tiếng đến học, không thể đếm xiết. Nhân đó sư dựng chùa dạy dỗ học trò. Tăng chúng đến ở thường hơn ba trăm. Thiền học phương Nam nhờ thế mà thịnh...*”

Đọc những ghi nhận này, ta thấy Pháp Hiển đã sống và học tập với Tì Ni Đa Lưu Chi trong gần 14 năm tại chùa Pháp Vân. Sau khi Tì Ni Đa Lưu Chi mất, Pháp Hiển đã đến mở trường giảng của mình ở chùa Chúng Thiện của núi Thiên Phúc ở tại Tiên Du, mà số người đến học thường không dưới 300. Núi Thiên Phúc tức núi

Phật Tích xã Phật Tích huyện Tiên Sơn tỉnh Bắc Ninh ngày nay. Đây là một ngọn núi có nhiều chùa. *Thiền uyển tập anh* có ghi lại cho ta những ngôi chùa sau thời Pháp Hiền ở núi này như chùa Trùng Minh của Thiền Nguyệt, chùa Quang Minh của Đạo Huệ và Cửu Chí. Trước Pháp Hiền, ta thấy Đàm Hoằng đã đến ở chùa Tiên Sơn, còn Huệ Thắng và Đạo Thiền cùng ở chùa núi Tiên Châu. Vùng núi Tiên Du như thế là một trung tâm Phật giáo lớn trước và sau thời Pháp Hiền.

Việc Pháp Hiền chọn núi Tiên Du để mở ra ngôi trường của mình, như vậy không phải không có lý do. Trung tâm Phật giáo Pháp Vân chắc chắn đã tiếp thu hệ tư tưởng mới do Tì Ni Đa Lưu Chi đem đến. Cho nên, sau khi Tì Ni Đa Lưu Chi tịch, Pháp Hiền đã đến trung tâm Phật giáo Tiên Sơn để quảng bá hệ tư tưởng mới này. Tại đây, Pháp Hiền đã không thất vọng. Hệ tư tưởng mới đã được đón nhận một cách nồng nhiệt. Sự tiếp đón này thể hiện qua việc nhiều người đến học, có lý do của nó. Ta đã nói, vùng núi Tiên Du, đặc biệt là chùa Tiên Sơn, mà hơn 100 năm trước Đàm Hoằng từ Trung Quốc đến để học tập và thực hành pháp môn tịnh độ, rõ ràng là một trung tâm tịnh độ giáo lớn của nước ta thời ấy.

Tại đó, Đàm Hoằng đã tụng kinh *Vô lượng thọ* và nhất là kinh *Thập lục quán*. Kinh *Thập lục quán* này là

một trình bày về 16 phép thiền quán đối với thế giới Phật A Di Đà. Đây có thể nói là một lối thiền quán theo hướng tịnh độ giáo. Do thế, nó chuẩn bị tốt và tạo tiền đề cho sự đón tiếp nồng nhiệt tư tưởng thiền do Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền đề xướng ở trên. Nhiều người đã tìm đến để hấp thụ nền Phật giáo mới, để chuẩn bị cho một giai đoạn lịch sử mới đầy cam go và thử thách của dân tộc ta, đồng thời tạo nên một môi trường học tập đầy sinh khí. Môi trường học tập này là một trong những trường học đầu tiên được biết tên của nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Chính tại đây, mà tiếng tăm của Pháp Hiền đã được nhiều người biết tới, thậm chí cả Trung Quốc.

PHÁP HIỀN VÀ VIỆC TÔN TRÍ XÁ LỢI

Thiền uyển tập anh ghi là vua Tùy Văn Đế Dương Kiên đã “lâu mến phương này, sùng kính Phật giáo, mà lại trọng sự đức độ, tiếng tăm, sai sứ ban cho 5 hòm xá lợi Phật cùng điệp sắc, sai sứ dựng tháp cúng dường. Sự bèn ở chùa Pháp Vân của Luy Lâu và ở những chùa danh tiếng các châu, Phong, Hoan, Trường, Ai, mỗi nơi đều dựng tháp”. Sự kiện Tùy Văn Đế tỏ ra quan tâm tới nước ta về việc sùng kính Phật giáo chắc chắn xuất phát từ những cuộc nói chuyện với Đàm Thiên (542-

607), mà truyện Thông Biện của *Thiên uyển tập anh* từ 20a11-21a4 đã ghi lại:

“Xét Đàm Thiên pháp sư truyện thì vua Tùy Cao Tổ gọi pháp sư nói: ‘Trẫm nghĩ đến lời dạy từ bi của đức Điều Ngự, muốn báo đền công đức mà không biết làm sao. Trẫm lạm ngôi nhân vương rộng giúp tam bảo, đã khắp ban di thể xá lợi, đồng thời trong nước dựng bảo tháp phàm 49 sở, để làm bến cầu giác ngộ cho đời, còn hơn 150 chùa tháp ở ngoài các châu. Các nơi dựng tháp là mong tạo phước làm thắm tới cả thế giới đại thiên. Châu kia tuy đã nội thuộc, nhưng còn ky my, nên phải chọn những sa môn tiếng tăm, đạo đức, đến các xứ châu ấy để dạy dỗ hầu khiến cho tất cả đều được giác ngộ’.

Pháp sư đáp: ‘Giao Châu một phương, đường thông Thiên Trúc. Phật pháp lúc mới tới thì Giang Đông chưa có, mà Luy Lâu lại dựng chùa hơn 20 ngôi, độ tăng hơn 500 người, dịch kinh 15 quyển, vì nó có trước vậy. Vào lúc ấy thì đã có Khâu Đà La, Ma La Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác đã sống tại đó. Nay lại có thượng sĩ Pháp Hiền đắc pháp với Tì Ni Đa Lưu Chi truyền tông phái của Tam tổ (Tăng Xán), là người trong hàng bồ tát, ở chùa Chúng Thiện dạy dỗ học trò, diễn giảng giáo hóa. Trong hội ấy không dưới 300 người hơn, cùng với Trung Quốc không khác. Bệ hạ là cha lành của thiên hạ, muốn bố thí một cách bình

đẳng thì có thể chỉ riêng sai sứ đến khuyến khích, vì nơi ấy đã có người rồi không cần đến dạy dỗ’ ”.

Đoạn ghi này đã không thấy chép trong truyện của Đàm Thiên ngày nay ở *Tục cao tăng truyện* 18 ĐTK 2060 từ 571b12-574b6. Tuy nhiên ta không nên vội vã cho những gì *Thiền uyển tập anh* ghi lại là không có căn cứ, bởi vì khi viết truyện Đàm Thiên, Đạo Tuyên còn cho ta biết có một bản tiểu sử khác của Đàm Thiên do Minh Tắc viết. Bản tiểu sử này nổi tiếng và lưu hành rộng rãi. *Tục cao tăng truyện* 18 ĐTK 2060 từ 574B-5-6 chép: “*Có sa môn Minh Tắc vì Thiên mà viết hành trạng, đầu đuôi quán xuyên, kinh sư ưa chuộng*”. Vậy bản hành trạng của Minh Tắc đã được truyền sang nước ta và chắc chắn đã được Thông Biện biết tới, để có câu dẫn vừa trích. Việc các văn bản Phật giáo Trung Quốc truyền qua nước ta và sau này không khắc in vào trong các lần in của Đại tạng kinh Trung Quốc là một sự thật.

Chẳng hạn, kinh *Phật thuyết phụ mẫu ân trọng* là một thí dụ. Bản kinh này ngày nay được in vào tập 85 *Cổ dật bộ* của bản in *Đại chính tân tu đại tạng kinh* mang số hiệu ĐTK 2887. Bản in này đã dựa vào ba thủ bản của kinh ấy tìm thấy tại Đôn Hoàng, mà hai thủ bản do Viện bảo tàng Anh cất giữ trong Sưu tập Stein mang ký hiệu S.2034 và S.190, và một bản của Sưu tập

Nakamura của Nhật Bản. Bản Nakamura đoạn đầu bị thiếu. Bản in này của *Đại chính tân tu đại tạng kinh*, khi so với bản *Phật thuyết báo phụ mẫu ân trọng kinh* do Tuyên quận công Trịnh Quán dùng một bản in đời Lê sơ để in lại, tỏ ra kém hơn về mặt văn nghĩa

Do thế, việc Thông Biện dẫn Đàm Thiên *Pháp sư truyện* là hoàn toàn có thể tin được. Chỉ có vấn đề là nếu căn cứ vào câu trích dẫn trên thì cuộc nói chuyện giữa Tùy Cao Tổ và Đàm Thiên xảy ra sau mùa xuân năm Nhân Thọ thứ 4(604), bởi vì trong khi nói chuyện với Đàm Thiên, Tùy Cao Tổ đã nhắc đến việc mình “*rộng biết tam bảo, khắp ban di thể xá lợi, đồng thời trong nước dựng bảo tháp và 49 sở, để làm bốn câu giác ngộ cho đời. Còn hơn 150 chùa tháp ngoài các châu, những nơi dựng tháp, mong nhờ phước đức thấm tới cả đại thiên*”. Thế nhưng, căn cứ vào *Bản kỷ* của Tùy Cao Tổ trong *Tùy thư* 2 tờ 11b13-12a2 thì tháng 4 năm ấy Tùy Cao Tổ nhuộm bệnh và mất vào tháng 7 cùng năm. Như vậy, có khả năng Minh Tác đã không ghi đúng sự thật lắm.

Truyện Đàm Thiên trong *Tục cao tăng truyện* 18 ĐTK 2060 tờ 573b25-c14 cho ta biết Tùy Cao Tổ đã ban xá lợi cả thấy ba lần. Lần đầu cho 30 châu vào tháng 6 năm Nhân Thọ thứ nhất (601), mà Đạo Tuyên ghi rõ là Cao Tổ ra lệnh “*chọn 30 chỗ cao ráo thanh*

ình để dựng tháp thờ xá lợi”. Trong số 30 châu này theo *Xá lợi cảm ứng ký* do Vương Thiệu viết trong *Quảng hoằng minh tập* 17 ĐTK 2103 tờ 216b10 thì có mặt của Giao Châu và chùa Thiên Chúng được chọn làm nơi dựng tháp. Lần thứ hai cho 51 châu vào tháng giêng năm sau (602), như *Khánh xá lợi cảm ứng biểu* do Vương Hùng viết cũng trong *Quảng hoằng minh tập* 17 ĐTK 2103 tờ 216c7-221a7 nhưng không ghi rõ tên những châu nào. Lần thứ ba vào tháng giêng năm Nhân Thọ thứ tư (604), “vua ra lệnh xây miếu ở 30 châu, rồi sai dựng linh tháp ở hơn 100 chỗ của các châu lớn trong nước, để khuyến người tôn sùng điều lành”, như Đạo Tuyên đã viết trong truyện của Đàm Thiên dẫn trên.

Bây giờ, ta biết *Xá lợi cảm ứng ký* trong *Quảng hoằng minh tập* 17 ĐTK 2103 tờ 216b10 đã ghi, trong lần ban xá lợi thứ nhất, chùa Thiên Chúng của Giao Châu được chọn là một trong ba mươi chỗ xây tháp của Tùy Cao Tổ. Như thế, việc *Thiên uyển tập anh* ghi Tùy Cao Tổ ban xá lợi cho Pháp Hiền, thực tế đã xảy ra vào năm 601, nghĩa là lúc nước ta đang còn độc lập. Đây chắc hẳn là kết quả của những quan hệ ngoại giao giữa chính quyền nhà nước Vạn Xuân và chính quyền nhà nước Trung Quốc. Lý do nằm ở chỗ, nếu không có sự can thiệp của chính quyền nhà nước Vạn Xuân, thì

không bao giờ nhà Tùy có thể tặng xá lợi cho nước ta, để Pháp Hiền có thể dựng tháp thờ.

Điểm đáng nói là *Cảm ứng xá lợi ký* ghi chùa Thiên Chúng là nơi được chọn để dựng tháp thờ xá lợi, trong khi *Thiền uyển tập anh* lại ghi địa điểm được chọn xây tháp là chùa Pháp Vân của Luy Lâu. *Thiền uyển tập anh* từ 47a10, khi viết về Định Không, lại ghi Định Không sống tại “*chùa Thiên Chúng hương Dịch Bảng phủ Thiên Đức*”. Thế phải chăng chùa Thiên Chúng mà *Cảm ứng xá lợi ký* nói tới, chính là chùa này? Theo chúng tôi, chùa Thiên Chúng chính là chùa Pháp Vân, vì hai lý do sau. Thứ nhất, hơn 400 năm sau, vào năm 1034, tại chùa Pháp Vân này người ta đã tìm thấy một hòm xá lợi, như sẽ thấy. Thứ hai, chùa Pháp Vân vẫn nằm trong đất của châu Cổ Pháp.

Đại Việt sử lược 2 từ 6a5-7 chép: “*Vào năm Thiên Thành thứ 7 (1034) nhà sư chùa Pháp Vân ở Cổ Châu dâng lời nói trong chùa phóng ánh sáng ra vài luồng. Theo ánh sáng đó mà đào lên thì được hòm đá một chiếc. Trong hòm có hòm bạc. Trong hòm bạc có hòm vàng. Trong hòm vàng có bình lưu ly. Trong bình có xá lợi Phật*”. Sự kiện này *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 từ 22b8-23a2 viết rõ ràng và chi tiết hơn: “*Năm đó Tăng Hữu chùa Pháp Vân châu Cổ Pháp dâng lời nói trong chùa có phóng ánh sáng mấy đạo, tìm theo ánh sáng*

đào lên thì được một hòm đá. Trong đó có hòm bạc. Trong hòm bạc có hòm vàng. Trong hòm vàng có bình lưu ly. Trong bình có xá lợi. Vua sai rước vào cấm cung, xem xong thì trả về”.

Căn cứ vào mô tả này, hòm đựng xá lợi tìm được tại chùa Pháp Vân hoàn toàn giống với chiếc hòm đựng xá lợi được mô tả trong *Cảm ứng xá lợi ký* của *Quảng hoàng minh tập* 17 ĐTK2103 tờ 213a18-22, chỉ trừ chi tiết về hòm đồng: “*Do thế, Hoàng đế tự thân đem hộp bảy báu, nâng 30 viên xá lợi, tự mình đem đặt vào trong, rồi đem ra để tại bàn ngự, cùng các sa môn đốt hương lễ bái, nguyện đệ tử thường dùng chánh pháp hộ trì Tam Bảo, cứu độ hết thảy chúng sinh. Bèn lấy bình vàng và lưu ly mỗi thứ ba mươi chiếc, dùng bình lưu ly để trong bình vàng, rồi đặt xá lợi ở trong bình lưu ly, dùng huân lục hương làm bùn bôi vào nắp để mà in. Ba mươi châu cùng hện vào giờ ngọ ngày rằm tháng mười đặt trong hộp đồng, hộp đá, cùng một lúc dựng tháp”.*

Qua mô tả của *Cảm ứng xá lợi ký* thì rõ ràng hòm xá lợi đào được tại chùa Pháp Vân của Cổ Châu là chiếc hòm xá lợi đã được Tùy Văn Đế tặng cho nhà nước Vạn Xuân và chính do thiền sư Pháp Hiền tôn trí. Việc tìm thấy tại nền chùa có thể vì khi tôn trí xá lợi, người ta đã chôn vào nền tháp, nếu căn cứ vào cách tôn trí xá lợi ở kinh đô Trường An ở Trung Quốc, như *Cảm ứng xá lợi ký* trong *Quảng hoàng minh tập* 17 ĐTK

2103, tờ 213c8-11 đã ghi lại: “*Hoàng đế, Hoàng hậu ở chùa ni Pháp Giới dựng phù đồ liên nền để đáp nguyện xưa. Ở dưới nền đặt xá lợi. Quý thu năm Khai Hoàng 15 (595) ban đêm có ánh sáng thần từ nền quán quanh bên phải, đỉnh tháp sáng tựa lửa từ lò rèn*”.

Đây có thể coi là một trong những cuộc khai quật khảo cổ học đầu tiên của nước ta. Hòm xá lợi này sau khi được vua Lý Thái Tông trả về thì tiếp tục được tôn trí tiếp tại chùa Pháp Vân. Đến khi *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* tờ 14b1-15a2, viết vào khoảng 1322, thì xá lợi vẫn còn: “*Trong khoảng năm Tùy Cao Đế sai sứ giả đem xá lợi Phật Thích Ca 5 hòm khiến Lưu Phương cúng dường, cùng dân phụng thờ, mong Phật được lưu bố. Bấy giờ đại sư Pháp Hiền của Giao Châu bèn cho Pháp Vân là đất pháp thắng, bèn dựng tháp ở trong đó. Một hòm xá lợi để lại trần, đến nay vẫn còn*”. Nhưng rồi những năm tháng sau số phận nó thế nào, ta hiện không biết. Chắc chắn nó đã mất về tay một người nào đó. Cho nên, ta hiện nay đã không tìm lại được. Có thể nó đã được chôn vùi đâu đó dưới nền chùa chăng? Nhất là khi đất nước gặp cơn nguy biến như vụ quân Minh xâm lược năm 1407.

Điểm đáng chú ý là *Đại Việt sử lược* ghi việc đào được hòm ấy ở tại “trong chùa”, chứ không phải ở một ngôi tháp nào. Vậy, phải chăng ngôi tháp do Pháp Hiền

dựng nên để tôn trí xá lợi đã bị đổ trước năm 1034 khá lâu, nên hòm xá lợi đã được thỉnh vào và chôn ở trong chùa? Hoặc sau khi tháp đổ, trên nền tháp cũ, người ta dựng chùa Pháp Vân mới, để đến năm 1034 nhà sư Tăng Hưu của chùa ấy đã tìm thấy? Dầu sao đi nữa, việc tìm thấy hòm xá lợi vào năm 1034 tại chùa Pháp Vân đã chứng tỏ việc Tùy Văn Đế gửi biếu xá lợi cho nhà nước Vạn Xuân là một sự thực. Và việc Pháp Hiền tiếp nhận cũng thế.

Thêm vào đó, căn cứ vào *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* tờ 9b2-3, chùa Pháp Vân từng có tên là Thiền Định: “*Triều Lý đổi chùa Thiền Định làm chùa Diên Ứng*”. *Thiền uyển tập anh* tờ 6b6 ghi “*thiền sư Thiện Hội của chùa Định Thiên, hương Siêu Loại*”. Chùa Định Thiên này chắc chắn viết lộn của tên chùa Thiền Định. Vì theo *Đại Nam nhất thống chí*, tỉnh Bắc Ninh, thì “*chùa Diên Ứng ở xã Khương Tự huyện Siêu Loại có bốn pho tượng Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện có dấu rất thiêng. Đời Trần, Mạc Đinh Chi dựng chùa 100 gian, tháp chín tầng, cầu chín nhịp, nền cũ hãy còn (. . .) Thập di ký của Lý Tế Xuyên nói: ‘Người Cổ Châu, mỗi năm mừng ngày Phật đàn đều họp nhau ở chùa Thiền Định’*”.

Như vậy, sự kiện Pháp Hiền đứng ra tiếp nhận và chủ trì công tác xây dựng tháp thờ để tôn trí tại chùa Pháp Vân chứng tỏ cho ta hai điều. Thứ nhất, Pháp

Hiền đã có một quan hệ chặt chẽ với nhà nước Vạn Xuân. Thậm chí ta có thể nói Pháp Hiền đã trực tiếp tham gia vào bộ máy nhà nước dưới sự lãnh đạo của Hậu Lý Nam Đế với tư cách là một thành viên của nhà nước Vạn Xuân, hay chí ít cũng phải là một nhân vật được nhà nước Vạn Xuân giao nhiệm vụ, thì Pháp Hiền mới có thể có những quan hệ với nhà nước Trung Quốc của Tùy Văn Đế và đứng ra tiếp nhận hòm xá lợi do Tùy Văn Đế gửi tặng cho nước ta. Cũng thế, việc xây dựng ngôi tháp để tôn trí xá lợi này chắc chắn phải được nhà nước Vạn Xuân cho phép, nếu không nói là ủng hộ và tham gia.

Cho nên, tuy không có tư liệu ghi rõ ràng về quan hệ giữa Pháp Hiền với nhà nước độc lập Vạn Xuân do Hậu Lý Nam Đế lãnh đạo, ta vẫn có thể đề xuất những nhận định như trên. Đây phải nói là trong buổi bình minh của mình, dòng thiền Pháp Vân đã tham gia trực tiếp vào những hoạt động đấu tranh và bảo vệ nền độc lập của tổ quốc. Nó đã mở ra một hướng mới, gây dựng nên một truyền thống mạnh mẽ, để rồi ta sẽ thấy những người kế thừa của dòng thiền này đã tích cực hoạt động cho sự nghiệp đấu tranh và bảo vệ nền độc lập của tổ quốc vừa nói. Ta sẽ gặp những tên tuổi lớn như thiền sư Định Không (730-808), La Quý (855-940?), Pháp Thuận (925-990), Vạn Hạnh (?-1025) v.v...

Thứ hai, việc chọn Pháp Vân làm nơi xây dựng tháp tôn trí xá lợi, cho thấy Pháp Vân vào nửa cuối thế kỷ thứ sáu vẫn còn là trung tâm Phật giáo lớn của cả nước, mà ngay cả chùa Khai Quốc do nhà nước Vạn Xuân dựng nên vẫn chưa thay thế được. Tiếp đến, Pháp Hiền đứng ra chủ trì công trình xây tháp tại trung tâm Pháp Vân chứng tỏ dù đã đến mở trường tại chùa Chúng Thiện của Tiên Du, vẫn có những quan hệ chặt chẽ với chùa Pháp Vân. Quả thế, dòng thiền do Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền xây dựng vẫn mang tên dòng thiền Pháp Vân. Nói cách khác, Pháp Hiền đến chùa Chúng Thiện mở trường là vì yêu cầu truyền bá hệ thống tư tưởng thiền mới, chứ không phải vì tách rời khỏi chùa Pháp Vân. Pháp Vân là nơi Pháp Hiền vẫn có trách nhiệm quản lý và chăm sóc.

Cũng theo *Thiền uyển tập anh* thì ngoài việc dựng tháp tại chùa Pháp Vân ở Luy Lâu, Pháp Hiền còn dựng tháp tại các châu Phong, Hoan, Trường, Ái. Phong Châu theo *Khâm định Việt sử thông giám cương mục tiền biên* 1 tờ 1b7-2a3 là “*thuộc địa hạt cả phủ Vĩnh Tường và Lâm Thao tỉnh Sơn Tây*”. Nó cũng viết thêm: “*Sử cũ chua là Bạch Hạc*”. Thế có nghĩa Phong Châu nằm trong vùng tỉnh Vĩnh Phúc ngày nay. Địa điểm nào tại vùng Phong Châu được Pháp Hiền chọn dựng tháp ta hiện chưa truy tìm được. Đối với các châu Trường, Ái và Hoan, tức thuộc địa phận các tỉnh Ninh Bình, Thanh

Hóa và Nghệ An hiện tại, ta cũng không biết được địa điểm tôn trí xá lợi do Pháp Hiền chọn. Phía Trung Quốc cũng không cho ta một thông tin nào về vấn đề này.

Chỉ có vấn đề, những đợt tôn trí xá lợi tại các châu vừa nói phải chăng đã xảy ra năm 601 hay những năm sau, tức vào tháng giêng năm Nhâm Thọ thứ 2 (602) và mùa xuân năm Nhâm Thọ thứ 4 (604), khi Văn Đế đã ra lệnh cho Lưu Phương làm hành quân tổng quản tiến đánh nước Vạn Xuân? Căn cứ vào những thông tin hiện biết thì có khả năng việc tôn trí xá lợi tại các châu Phong, Hoan, Trường, Ái đã xảy ra hoặc vào tháng giêng năm Nhâm Thọ thứ 2 hay thứ 4, vì đây là những năm mà Tùy Văn Đế cho lệnh dựng thêm tháp để thờ xá lợi, từ hơn 50 tháp cho đến hơn 100 tháp, như ta đã nói.

Tuy nhiên, nếu vào tháng giêng năm Nhâm Thọ thứ 2 thì vào thời gian tháng giêng này, đất nước Vạn Xuân vẫn còn là một đất nước độc lập và chắc chắn đang khẩn trương chuẩn bị chiến đấu và sẵn sàng chiến đấu để đối phó với cuộc chiến tranh xâm lược do Tùy Văn Đế tiến hành đối với nước ta. Cho nên, nếu có tiến hành tôn trí xá lợi tại các châu vừa nói, thì cũng thực hiện một cách nhanh chóng, vừa phải, để dành thì giờ cho công tác chuẩn bị chiến tranh. Còn nếu tôn trí vào năm Nhâm Thọ thứ 4 (604), sau khi Lưu Phương đã dụ

hàng được vị vua Vạn Xuân kế nghiệp Lý Phật Tử là Lý Sư Lợi, thì đây là thời điểm Lưu Phương đang chuẩn bị để tiến đánh Lâm Ấp. Nói cách khác, năm ấy Lưu Phương đang bận rộn với chiến tranh, đồng thời tại quê nhà vào tháng 7 đã xảy cái chết của Tùy Văn Đế. Khả năng tôn trí xá lợi do thế rất khó có thể xảy ra. Chúng tôi, vì vậy, nghĩ rằng việc tôn trí xá lợi do Pháp Hiền thực hiện, chắc chắn đã xảy ra khi nước ta đang còn là một nước độc lập.

Cuối cùng, Pháp Hiền mất vào năm 626. Hai thế hệ kế tiếp Pháp Hiền đã không được *Thiền uyển tập anh* ghi lại. Điều này cũng có lý do của nó. Qua những cuộc chiến tranh giải phóng vào những năm tháng sau đó chắc chắn đã tạo cơ hội cho kẻ thù phá hủy những thành tựu văn hóa của dân tộc ta theo chính sách đồng hóa diệt chủng của chúng. Điều may mắn là ta ngày nay còn có một số những thông tin về dòng thiền Pháp Vân trong thời kỳ đầy bi tráng đó của dân tộc. Đây là một phép mẫu của lịch sử, đồng thời cũng biểu thị ý thức trách nhiệm cao độ của tổ tiên ta đối với con cháu mai sau, khi truyền lại những thông tin ấy cho chúng ta.

Họ đã truyền lại cho chúng ta một số thông tin về sự ra đời của một tư trào mới trong lịch sử tư tưởng và tôn giáo của dân tộc, đó là dòng thiền Pháp Vân với Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền. Rồi ta sẽ thấy, tư trào này

sẽ cống hiến cho đất nước những người con ưu tú biết gánh vác trách nhiệm trước lịch sử của dân tộc, kiên quyết đề bẹp chính sách đồng hóa diệt chủng của kẻ thù và kiên trì vun bồi một ý chí mãnh liệt đấu tranh để xây dựng đất nước độc lập và thanh bình.

*

* *



Toàn cảnh chùa Pháp Vân (Chùa Dâu - Bắc Ninh) - Ảnh Võ Văn Tường

CHƯƠNG II

THANH BIỆN VÀ KINH KIM CƯƠNG

Sau năm 626, khi Pháp Hiền tịch, ai đã kế thừa trực tiếp Pháp Hiền để truyền lại dòng thiền Pháp Vân cho thầy của Thanh Biện là Huệ Nghiêm chùa Sùng Nghiệp, *Thiền uyển tập anh* đã không ghi lại. Qua trên 200 năm tìm kiếm của những người như Thông Biện (?-1134) và người học trò của mình là Biện Tài trong *Chiếu đối bản*, và *Chiếu đối lục*, rồi Thường Chiếu (?-1203) trong *Nam tông tự pháp đồ*, và Tuệ Nhật trong *Liệt tổ yếu ngữ*, thế mà hai thế hệ tiếp theo Pháp Hiền, tác giả *Thiền uyển tập anh* vẫn để trống. Dẫu vậy, trong tiểu truyện của Thanh Biện ta thấy ghi Thanh Biện có đến hai vị thầy là Pháp Đăng chùa Phổ Quang và Huệ Nghiêm chùa Sùng Nghiệp. Vậy thực tế, chỉ người kế thừa trực tiếp của Pháp Hiền đã không được ghi lại.

CÁC THẾ HỆ DÒNG THIỀN PHÁP VÂN

Để tiện việc theo dõi về sau, bây giờ chúng ta căn cứ vào *Thiền uyển tập anh* để dựng lại các thế hệ truyền thừa của dòng thiền Pháp Vân từ thế hệ thứ nhất của Pháp Hiền cho đến thế hệ cuối cùng của Y Sơn. Có những thế hệ *Thiền uyển tập anh* không ghi tên người của lớp trước, nhưng lại có ghi người lớp sau đã đắc pháp với ai. Trong những trường hợp này, chúng tôi sẽ ghi tên những vị trao pháp ấy vào thế hệ lớp trước. Chẳng hạn, thế hệ thứ ba trước Thanh Biện ta không thấy ghi tên ai cả. Nhưng trong tiểu sử của Thanh Biện thì lại ghi Thanh Biện đã học với Pháp Đăng của chùa Phổ Quang, rồi sau đó đắc pháp với Huệ Nghiêm chùa Sùng Nghiệp. Vậy rõ ràng Huệ Nghiêm thuộc lớp tiền bối đối với Thanh Biện trong dòng thiền Pháp Vân.

Ngoài *Thiền uyển tập anh*, về tình trạng Phật giáo sau Pháp Hiền, ta còn có một số các nguồn thông tin khác. Cụ thể là *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* và một số các bài thơ lạng tiền của các danh sĩ Trung Quốc đối với một số các thiền sư Việt Nam. Trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*, ta thấy có chép tên sáu vị sư Việt Nam, trong đó có Đại Thừa Đăng được Nghĩa Tịnh ghi rất rõ là thiền sư. Đại Thừa Đăng có thể sống khoảng giữa những năm 620-682, nghĩa là một người cùng thời với Thanh Biện (?-

686). Có khả năng Đại Thừa Đăng đã đắc pháp với một vị thiền sư nào ở Việt Nam khoảng vào những năm 663-667.

Cũng thế, Thẩm Thuyên Kỳ bị đày ra nước ta vào năm 701-704. Ông đã đến thăm và học đạo với thượng nhân Vô Ngại tại chùa Tịnh Cư núi Cửu Chân ở Ái Châu, mà sau này ông đã làm bài thơ kể lại quan hệ ấy chép trong *Toàn đường thi* 97 từ 1047. Thượng nhân Vô Ngại này chắc chắn phải là một vị thiền sư của dòng thiền Pháp Vân, vì như ta đã thấy dòng thiền này vẫn tiếp tục phát triển và những người của họ đã ra ở khắp các chùa, mà Huệ Nghiêm chùa Sùng Nghiệp là một thí dụ điển hình. Nếu không có tiểu sử Thanh Biện, ta chắc chắn không biết đến có một vị thiền sư tên Huệ Nghiêm sống ở chùa Sùng Nghiệp.

Do thế, khi thiết lập bảng thế hệ dòng thiền Pháp Vân dưới đây, chúng tôi sẽ bổ sung thêm một số tên tuổi của các thiền sư sống nhằm thời điểm, mà thế hệ ấy bị ghi là khuyết lục.

Thế hệ 1: Pháp Hiền (?-626)

Thế hệ 2: ?

Thế hệ 3: Pháp Đăng chùa Phổ Quang, Huệ Nghiêm chùa Sùng Nghiệp

Thế hệ 4: Thanh Biện (?-686)

Thế hệ 5: Vô Ngại (?640-710?)

Thế hệ 6: ?

Thế hệ 7: Long Tuyền chùa Nam Dương

Thế hệ 8: Định Không (730-808), Duy Giám(?) và một người khuyết lục

Thế hệ 9: Thông Thiện chùa Thiên Chúng và Phù Trì chùa Long Thọ

Thế hệ 10: La Quý (852-936), Pháp Thuận (925-990) và Vô Ngại chùa Hương Thành

Thế hệ 11: Thiên Ông (902-979), Sùng Phạm (1004 -1087), Trí Huyền và Pháp Bảo chùa Quang Tịnh

Thế hệ 12: Vạn Hạnh (?-1025), Định Huệ, Đạo Hạnh (?-1117), Trí Bát (1049-1117), Thuần Chân (?-1105), Pháp Y chùa Thành Đạo và Pháp Ngữ (?).

Thế hệ 13: Huệ Sinh (?-1064), Thiên Nham (1093-1163), Minh Không (1066-1141), Bản Tịch (?-1140), Thiên Tuệ và một người khuyết lục

Thế hệ 14: Khánh Hỷ (1067-1142), Quảng Phước chùa Nguyên Hòa, Tịnh Nhãn và Tịnh Như

Thế hệ 15: Giới Không, Pháp Dung (?-1174), Thảo Nhất chùa Tịnh Lự

Thế hệ 16: Trí Nhân, Chân Không (1046-1100),
Đạo Lâm(?-1203)

Thế hệ 17: Diệu Nhân (1042-1113), Viên Học
(1073-1136), Tịnh Thiền (1121-1193) và một người
khuyết lục

Thế hệ 18: Viên Thông (1080-1151) và một người
khuyết lục

Thế hệ 19: Y Sơn (?-1216)

Trông qua bảng thế hệ này, ta thấy sau Pháp Hiền và Thanh Biện đã khuyết mất một hoặc hai thế hệ không thấy ghi tên người kế thừa. Lý do cho sự tình ấy chắc chắn xuất phát từ chính sách diệt chủng văn hóa của kẻ thù, sau khi nhà nước Vạn Xuân bị đánh bại vào năm 604 và sau cuộc khởi nghĩa của Lý Tự Tiên-Đình Kiến vào những năm 679-687, đặc biệt là cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế vào năm 720. Hiện nay ta chưa tìm được những tư liệu ghi rõ ràng một chính sách như thế đã thực hiện đối với nước ta ở những thời điểm ấy.

Tuy nhiên, chỉ cần đọc lại các ghi chép của *Tùy thư* về hành động chở mấy ngàn lá bối diệp từ Chiêm Thành về Trung Quốc sau trận chinh phạt nước ấy vào năm 605, ta có thể suy ra một hành động loại đó đã có thể xảy ra ở Việt Nam. Chính việc vơ vét và hủy diệt các di sản văn hóa của dân tộc ta, sau mỗi lần nước ta

mất chủ quyền, đã làm cho gia tài văn hóa trong 900 năm đấu tranh với kẻ thù phương Bắc, tức từ năm 39 sđl đến năm 939, mất mát đi rất nhiều trong giai đoạn ấy. Từ đó, các văn bản đã không được bảo tồn, chứ không phải vì giai đoạn đó không có những khuôn mặt anh tài, hoặc nền văn học quá nghèo nàn không có gì đáng để lưu lại, như có người đã lầm tưởng.

Thực tế, đọc lại *Tục cao tăng truyện* 21 ĐTK 2060 từ 602c20-603b10, ta thấy thiền sư Thiện Phục (?-660) của Trung Quốc đã từng đến nước ta để tìm học với các danh tăng. Điều này chứng tỏ từ sau khi Pháp Hiền mất vào năm 626, nước ta không phải không có những vị thiền sư nổi tiếng. Cần nhớ là Thiện Phục được Đạo Tuyên, tác giả *Tục cao tăng truyện*, xếp vào loại “tập thiền”. Cho nên, khi tìm đến Việt Nam, mục đích của Phục chắc chắn là để học hỏi về thiền. Thế mà, qua bảng thế hệ trên, nếu không có tên hai vị thầy của Thanh Biện, thì ta đã khuyết mất hai thế hệ sau Pháp Hiền.

VỀ THANH BIỆN

Dù người kế thừa trực tiếp Pháp Hiền của dòng thiền Pháp Vân hiện nay đã không thể tìm được, nhưng qua Thanh Biện, mà cuộc đời được ghi lại khá rõ ràng

trong *Thiền uyển tập anh* từ 46a5-47a5, ta có thể thấy hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân đến thời Thanh Biện và phải thông qua Thanh Biện mới trở nên hoàn chỉnh. Trước khi bàn luận về những vấn đề ấy, cần giới thiệu đầy đủ tiểu sử của Thanh Biện ở đây:

“Thiền sư Thanh Biện chùa Kiến Dương làng Hoa Lâm phủ Thiên Đức, người Cổ Giao, họ Đỗ. Năm 12 tuổi theo Pháp Đăng chùa Phổ Quang tu học, khi Đăng sắp tịch, sư hỏi: ‘Sau khi hòa thượng đi, đệ tử sẽ nương tựa vào đâu?’

Đăng đáp: ‘Con chỉ Sùng Nghiệp mà thôi’

Sư hoang mang không hiểu. Pháp Đăng tịch rồi, sư chuyên trì kinh Kim Cương làm sự nghiệp. Một hôm có thiền khách đến thăm, bèn hỏi: “Kinh này là mẹ của ba đời các đức Phật. Vậy thì nghĩa của mẹ Phật là thế nào?”

Sư đáp : ‘Từ lâu nay tôi trì tụng mà chưa hiểu ý kinh’.

Khách hỏi: ‘Thế trì kinh đã bao lâu?’

Sư đáp: ‘Đã tám năm’

Khách nói: ‘Trì kinh cái gì mà tám năm ý một kinh cũng không hiểu thì dầu bỏ công cả trăm năm cũng chẳng làm được gì’

Sư bèn đánh lễ và xin hỏi chỗ kiến ích. Khách khiến nên đến Huệ Nghiêm của chùa Sùng Nghiệp để được giải quyết. Sư sực tỉnh nói: ‘Ta nay mới biết lời của Pháp Đăng quả thật phù hợp’.

Bèn liền làm theo. Vừa đến chùa, Huệ Nghiêm hỏi: ‘Việc gì mà đến đây?’

Sư đáp: ‘Lòng con có chỗ chưa ổn’

Nghiêm bảo: ‘Con chưa ổn cái gì?’

Sư liền đem chuyện trước kể lại.

Nghiêm than: ‘Con quên rồi sao? Không nhớ kinh nói ba đời các đức Phật và giáo pháp a nậu đa la tam miệu tam bồ đề đều từ kinh ấy mà ra. Há đó chẳng phải là nghĩa của mẹ Phật ư?’.

Sư đáp: ‘Đúng thế, đúng thế. Con đã tự mê muội rồi.’

Nghiêm lại nói: ‘Kinh đó người nào thuyết?’

Sư đáp: ‘Há không phải do Như Lai thuyết sao?’

Nghiêm nói: ‘Trong kinh nói nếu ai nói Như Lai có chỗ thuyết Pháp, tức là hủy báng Phật. Người đó không thể hiểu nghĩa ta nói. Con nên khéo suy nghĩ. Nếu bảo kinh này không phải do Phật nói thì là hủy báng kinh. Nếu bảo là Phật nói tức là hủy báng Phật. Người phải làm sao? Nói mau, nói mau’.

Sư sắp mở miệng, Nghiêm lấy cái phất trần đánh ngay vào miệng. Sư bỗng nhiên tỉnh ngộ. Bèn sụp xuống lạy.

Rồi sư đến chùa ấy dạy dỗ học trò. Hóa duyên xong, sư thị tịch vào năm Bình Tuất thời Đường Thủy Cung thứ 2 (686)".

Thế là Thanh Biện cũng người họ Đỗ giống Pháp Hiền, nhưng quê quán ở Cổ Giao. *Thiền uyển tập anh*, ngoài Thanh Biện còn ghi cho ta hai vị thiền sư có quê quán ở Cổ Giao. Đó là Khánh Hỷ (1067-1142) và Tịnh Thiền (1121-1193) ở những tờ 61a3 và 68a3. Theo đó, thì Khánh Hỷ là “*người Cổ Giao, Long Biên*”, còn Tịnh Thiền “*chùa Long Hoa làng Cổ Giao, Long Biên, người làng Cổ Giao họ Phí tên Hoàng*”. Vậy rõ ràng, Cổ Giao là một làng nào đó nằm xung quanh làng Cổ Châu, tức là làng Thanh Khương tỉnh Bắc Ninh ngày nay. Trước đây Gaspardone và Trần Văn Giáp đã đồng nhất làng Cổ Giao với Cổ Điền của huyện Thanh Trì tỉnh Hà Đông ngày trước, nay thuộc ngoại thành Hà Nội, nhưng đã không đưa ra một chứng cứ nào.

Theo chúng tôi, Long Biên của *Thiền uyển tập anh* tức vùng đất mà *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* gọi là Long Biên, tức chỉ thủ phủ của Giao Châu thời Sĩ Nhiếp, và nay thuộc làng Thanh Khương của huyện Thuận Thành. Vùng này đến cuối thế kỷ thứ

12 còn có chùa Long Hoa nổi tiếng do Tịnh Thiền đứng ra trùng tu. Như thế, dù thời Lý Nam Đế đã đưa Long Biên về Hà Nội ngày nay, nhưng một thời gian dài sau đó tại vùng Thuận Thành vẫn còn nơi gọi là Long Biên. Từ đó, Thanh Biện cũng có quê tại vùng Thuận Thành tỉnh Bắc Ninh ấy.

Rõ ràng tiểu sử của Thanh Biện cho thấy Thanh Biện đã đến tu học với hai vị thiền sư khác nhau đó là Pháp Đăng của chùa Bảo Quang và Huệ Nghiêm của chùa Sùng Nghiệp. Chùa Sùng Nghiệp, ngày nay ta không biết ở đâu. Nhưng tên chùa Phổ Quang thì ta thấy truyện Pháp Loa của *Tam tổ thực lục* tờ 26a4 có ghi lại. Đây là ngôi chùa ở làng Nghĩa Trụ huyện Văn Giang, tức huyện Mỹ Văn tỉnh Hưng Yên ngày nay, nơi Trùng Chiếu đã chủ trì việc đúc một ngàn tượng Phật năm 1322. Tất nhiên, những tên chùa đôi khi có thể trùng nhau. Cho nên, chùa Phổ Quang của Trùng Chiếu chưa hẳn là chùa Phổ Quang của Pháp Đăng. Thêm vào đó, thời gian xa cách nhau trên nửa thiên niên kỷ có thể có nhiều biến thiên. Dẫu vậy, vùng đất Văn Giang không cách xa vùng đất Cổ Giao của Thuận Thành bao nhiêu, vì thế, có khả năng Thanh Biện lúc 12 tuổi đã đến thọ học với Pháp Đăng.

Thời gian thọ học với Pháp Đăng của Thanh Biện chắc chắn là không lâu lắm, có thể chỉ diễn ra trong

khoảng năm đến mười năm. Nhưng tình thầy trò rõ ràng là rất đậm. Vì vậy, khi Đãng sắp tịch, việc học của Thanh Biện chưa hoàn tất. Do thế, ta thấy *Thiền uyển tập anh* ghi lại việc Thanh Biện đã hỏi thầy mình: “*Sau khi hòa thượng đi, đệ tử sẽ nương tựa vào đâu*”. Câu hỏi ấy còn cho ta biết thêm một chi tiết. Đó là Pháp Đãng khi mất cũng lớn tuổi lắm rồi, tối thiểu cũng phải từ 50 tuổi trở lên, còn Thanh Biện hẳn trong vòng tuổi đôi mươi. Thế mà Thanh Biện mất năm 686 thì việc Pháp Đãng tịch chắc chắn xảy ra vào khoảng từ năm 630 đến 650.

Trước câu hỏi của người đệ tử mình, Pháp Đãng chỉ nói một câu lập lờ: “*Con chỉ Sùng Nghiệp mà thôi*”. Và Thanh Biện quả thật là một người chân chất, nếu không nói là ngây thơ, chỉ hiểu nghĩa đen câu trả lời của thầy mình. Sùng Nghiệp có nghĩa là chuyên lo nghề nghiệp, hay nhiệm vụ của mình. Và sự việc sau khi Pháp Đãng tịch đã cho ta thấy nghề nghiệp và nhiệm vụ của Thanh Biện là gì. Đó là chuyên trì kinh *Kim cương* làm sự nghiệp. Điều này cũng có nghĩa, khi đến tu học với Pháp Đãng, Thanh Biện đã được Pháp Đãng dạy cho về kinh *Kim cương*, giao việc nghiên cứu tu học kinh làm đối tượng. Lần đầu tiên trong lịch sử Phật giáo nước ta nói chung và thiền tông nói riêng, kinh *Kim cương* đã xuất hiện.

Sự xuất hiện của kinh *Kim cương* vào thời điểm nửa đầu thế kỷ thứ 7 này tại nước ta quả là lý thú. Lý do nằm ở chỗ đây cũng là khoảng thời gian mà kinh *Kim cương* xuất hiện trong lịch sử thiền tông Trung Quốc với một nhân vật hết sức nổi tiếng, đó là lục tổ Huệ Năng (638-713). Tiểu sử của Huệ Năng trong *Cảnh Đức truyền đăng lục* 5 ĐTK 2076 từ 236c-237b kể chuyện Năng mồ côi cha từ bé, phải bán củi để nuôi mẹ. Nhân một lần gánh củi đến bán ở nhà một người khách, nghe tiếng tụng kinh, trong lòng tự cảm thấy có chỗ ngộ. Huệ Năng hỏi khách tụng kinh gì và do ai dạy, và được bảo đó là kinh *Kim cương* do Ngũ tổ Hoàng Nhãn (601-674) dạy.

Do lời mách bảo ấy, Huệ Năng đã tìm tới Huỳnh Mai và ra mắt Ngũ Tổ. Qua tám tháng giã gạo, Huệ Năng nhận được y bát, và được Tổ trực tiếp đưa qua sông Trường Giang để đi về miền Nam. *Pháp bảo đàn kinh* ĐTK 2008 từ 346a còn ghi một lời dặn dò: “Ông đi ba năm ta sẽ qua đời”. Còn *Cảnh Đức truyền đăng lục* 4 ĐTK 2076 từ 223a29 cho biết sau khi truyền y bát được 4 năm thì Hoàng Nhãn mất. Cứ vào câu dặn dò này, việc Huệ Năng biết tới kinh *Kim cương* xảy ra khoảng vào năm 670, vì đó là 3 hay 4 năm trước khi Hoàng Nhãn mất. Nhưng trước đó Ngũ tổ Hoàng Nhãn cũng đã khuyên bảo nhiều người nên trì kinh *Kim cương* để được giác ngộ, như *Pháp bảo đàn* ĐTK 2008 từ 345b còn ghi

rõ: “*Eai sư còn khuyên kẻ tăng người tục chỉ trì kinh Kim cương liền được thấy tánh, thẳng tới thành Phật*”.

Việc Hoàng Nhãn cổ xúy việc sử dụng kinh *Kim cương* như một phương tiện để giác ngộ, sự kiện Thanh Biện được thầy mình là Pháp Đăng dạy dỗ về kinh *Kim cương* có liên hệ nào chăng? Có người dựa vào sự ra đời muộn màng của *Thiền uyển tập anh*, để sẵn sàng trả lời: Chắc chắn có một liên hệ, và liên hệ đó là liên hệ mô phỏng. Nói khác đi, vì *Cảnh Đức truyền đăng lục* cũng như *Pháp bảo đàn kinh* đã sử dụng kinh *Kim cương* làm văn bản chính yếu cho dòng thiền Trung Quốc từ Hoàng Nhãn và Huệ Năng trở xuống, nên một lần nữa, theo suy nghĩ của những người này, tác giả *Thiền uyển tập anh* phải gầy dựng một nhân vật chủ trương sử dụng kinh *Kim cương* cho phái thiền phát triển ở Việt Nam.

Tất nhiên, đứng trước một đối tượng nghiên cứu, mọi người đều có quyền đề xuất những ý kiến của mình. Dầu vậy, trong trường hợp này, tuy không có những bằng cứ ngoại phạm giống như trường hợp của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, ta vẫn có thể chắc chắn là tác giả *Thiền uyển tập anh* không hư cấu nên nhân vật lịch sử của mình. Chúng ta đã thấy trước Thanh Biện, *Thiền uyển tập anh* đã để trống hai thế hệ truyền thừa, dù thế hệ trực tiếp của Thanh Biện chắc chắn phải là Pháp Đăng chùa Phổ Quang và Huệ Nghiêm chùa

Sùng Nghiệp. Và rồi sau Thanh Biện ba thế hệ truyền thừa lại không ghi tên người. Không lẽ nào tác giả *Thiền uyển tập anh* cẩn thận đến mức đã chừa trống các thế hệ trước và sau Thanh Biện, để cho tiểu truyện của Thanh Biện do mình mô phỏng được tin cậy.

Chúng tôi nghĩ *Thiền uyển tập anh* cơ bản là một tác phẩm lịch sử, đã thực hiện đúng chức năng ghi chép sự thật lịch sử của nó, chứ không phải nó đã chép hết toàn bộ sự thật ấy. Chẳng hạn truyện Trì Bát (1049-1117) ở tờ 56b5-57a5 là một thí dụ. Khi đọc truyện này, ta thấy vị thiền sư ấy không để lại bất cứ dấu vết nào cho thấy ông có quan hệ với tín ngưỡng Phật A Di Đà. Thế mà ngày nay ta đã phát hiện tượng đức Phật A Di Đà bằng đá cùng tòa sen khắc ghi tên ông là người đã hỷ cúng vào năm 1099 và thệ nguyện sinh về thế giới của đức Phật này tại chùa Kim Hoàng, thường gọi là chùa Một Mái của xã Hoàng Ngô, huyện Quốc Oai, tỉnh Hà Tây ngày nay.

Do thế, những thông tin của *Thiền uyển tập anh* ghi lại về Thanh Biện phải coi như phản ảnh một thực tế. Đó là, Thanh Biện đã tu học với thiền sư Pháp Đăng và Huệ Nghiêm, đã sử dụng kinh *Kim cương* làm đối tượng nghiên cứu và tu tập của mình. Điều này chứng tỏ vào đầu thế kỷ thứ 7 kinh *Kim cương* đã xuất hiện tại nước ta, tối thiểu là tới Pháp Đăng và Huệ Nghiêm, như

một văn bản kinh điển tiêu chuẩn đáng để cho những người tu tập thiền định nghiên cứu và suy gẫm. Mà Pháp Đăng tối thiểu phải mất từ những năm 630 đến 640, trong khi Hoàng Nhãn lại đặc pháp với Đạo Tín theo *Cảnh đức truyền đăng lục* 3 ĐTK 2076 tờ 222b10-16 là vào những năm 630. Thêm vào đó, Huệ Năng khi viết tựa cho kinh *Kim cương* đã ghi nhận: “*Đạt Ma từ lúc qua Trung Hoa luôn luôn phát tâm xiển dương yếu chỉ Kim cương, để người học có thể đạt lý ngộ tính*”.

Điều này cũng có nghĩa kinh *Kim cương* đến Hoàng Nhãn và Huệ Năng mới thực sự trở thành kinh điển cơ bản đối với thiền Trung Quốc. Còn ở nước ta thì tối thiểu từ thời Pháp Hiền còn sống, tức trước năm 626, kinh *Kim cương* đã xuất hiện như một văn bản quyền uy trong giới học tập thiền tông, mà cụ thể là dòng thiền Pháp Vân của Huệ Nghiêm và Pháp Đăng. Những vị này chắc chắn là phải sinh vào cuối thế kỷ thứ 6, tức từ những năm 590 trở đi.

Có khả năng là việc sử dụng kinh *Kim cương* trong giới thiền tông Việt Nam đã ảnh hưởng lên giới thiền tông Trung Quốc chăng? Ngày nay ta không có một tư liệu nào ghi nhận một tác động như thế đã xảy ra. Dầu vậy, nhờ những ghi chép cẩn mẫn của Nghĩa Tịnh vào cuối thế kỷ thứ 7, tức năm 697, khi Nghĩa Tịnh viết xong *Đại Đường cầu pháp cao tăng truyện* của mình, ta

thấy cả một dòng người Trung Quốc đi cầu pháp đã đến nước ta để học tập hay nghỉ chân, trước khi xuống thuyền tiếp tục cuộc hành hương của mình về đất Phật. Và ta cũng thấy có những người Việt Nam đã góp phần mình vào việc phiên dịch kinh điển tại dịch trường Từ Ân của Huyền Tráng ở Trung Quốc như sẽ thấy dưới đây.

Giao lưu Phật giáo giữa nước ta và Trung Quốc vào lúc ấy là một giao lưu hai chiều nhộn nhịp và năng động. Rồi ta sẽ thấy có những vị thiền sư Việt Nam được hoàng đế Trung Quốc mời vào giảng kinh trong chính cung điện của họ và đã chiếm được cảm tình nồng hậu của những danh sĩ Trung Quốc thời đó như Dương Cự Nguyên đối với Định pháp sư. Và cũng có những danh sĩ Trung Quốc đến nước ta đã quy phục trước uy tín và đạo đức của những thiền sư Việt Nam như Thẩm Thuyên Kỳ đối với thượng nhân Vô Ngại. Cho nên, hoàn toàn không có lý do gì mà không giả thiết thiền Việt Nam sau Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền đã không có những tác động lên sự phát triển của thiền Trung Quốc. Thông qua việc sử dụng kinh *Kim cương* làm đối tượng nghiên cứu tu học.

VỀ KINH KIM CƯƠNG

Kinh *Kim cương* lần đầu tiên được Cưu Ma La Thập dịch ở Trung Quốc vào năm 406. Sau này Huyền Tráng (600-664) lại dịch một lần nữa. Bản kinh này tuy được dịch sớm như thế, nhưng chắc chắn đã không có tác động lớn đến giới Phật giáo nước ta vào thế kỷ thứ 5. Vì nếu đã có tác động lớn thì một câu hỏi kiểu như của Lý Miểu về việc tại sao không thấy chân hình Phật ở đời đã không được nêu lên. Và nếu có nêu lên, thì ta không gặp cách trả lời loanh quanh của Đạo Cao và Pháp Minh, dựa vào các kinh *Pháp hoa* và *Duy ma*, như đã thấy. Lý do nằm ở chỗ, quan điểm của kinh *Kim cương* ĐTK 235 từ 752a17-18 đối với vấn đề này rất rõ ràng. Đó là:

*“Nếu dùng sắc thấy ta
Dùng âm thanh tìm ta
Người ấy làm đạo tà
Chẳng thể thấy Như Lai”*

*(Nhược dĩ sắc kiến ngã
Dĩ âm thanh cầu ngã
Thị nhân hành tà đạo
Bất đắc kiến Như Lai)*

*(Ye mām rùpena càdràksur
Ye mām ghoṣeṇa cānvaguh)*

Mithyàprahànaprasrà

Na màṃ drakṣyanti te janàḥ)

Rõ ràng, nếu có tiếp xúc với kinh *Kim cương* qua những quan điểm về thấy Phật như thế thì làm sao vào khoảng những năm 455 những người Phật tử Việt Nam như Lý Miểu lại nêu lên đòi hỏi thấy chân Phật ở đời. Các dịch phẩm của Cư Ma La Thập, không phải Lý Miểu và Đạo Cao cũng như Pháp Minh không biết đến. Chúng đã được truyền qua nước ta và chính Đạo Cao lần Pháp Minh đã trực tiếp trích dẫn trong kinh *Pháp hoa* và kinh *Duy Ma*.¹ Do thế, nếu họ đã biết tới *Pháp hoa* và *Tịnh danh* của La Thập, thì không lý gì họ không biết đến kinh *Kim cương* của tác giả này.

Ta đã nói đến nền nghệ thuật Tiên Sơn với bệ đá lá bồ đề nổi tiếng. Bệ đá này phải xuất hiện vào khoảng giữa thế kỷ thứ 5, như chúng tôi đã chứng minh và đề xuất ý kiến là nó đã thể hiện một Phật thể quan mới trong lịch sử Phật giáo Việt Nam. Đức Phật đã không được tượng trưng bằng hình tượng con người, mà đã được cách điệu bằng một hình lá bồ đề. Đây có thể là một dự báo cho sự ra đời của một tư trào Phật giáo mới, mà sau này dòng thiền Pháp Vân đã đại diện một cách xứng đáng. Dẫu thế, Phật thể quan ấy chỉ hạn chế trong giới nghệ thuật và chưa lan tới giới Phật giáo

¹ Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, I. tr.458-462.

chính thống, nên ta mới có những câu trả lời như đã tìm thấy trong các lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh. Và đấy cũng là số phận của kinh *Kim cương*.

Kinh này đã không có tác động trong giới Phật giáo chính thống cho đến thời Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền. Ta hiện không biết thái độ của hai vị thiền sư này đối với kinh ấy ra sao. Tuy nhiên, qua những dịch phẩm của mình, Tì Ni Đa Lưu Chi chắc chắn có thể chấp nhận dễ dàng tư tưởng kinh *Kim cương*. Trong kinh *Tinh xá Dầu Voi* ĐTK 466 từ 477b4-6, khi nói về sự giác ngộ không thể dùng tâm mà hiểu được đã viết: “*Hễ là bồ đề, thì chẳng phải quá khứ mà chứng được, chẳng phải vị lai mà chứng được, chẳng phải hiện tại mà chứng được, cũng không rời ba đời mà chứng được*”. Viết như vậy, ta thấy tư tưởng hoàn toàn đồng nhất với câu trả lời cho vấn đề “*Tại sao Như Lai nói các tâm đều là phi tâm mới gọi là tâm?*” của kinh *Kim cương* ĐTK 235 từ 751b27-28: “*Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, tâm quá khứ bất khả đắc, tâm hiện tại bất khả đắc, tâm vị lai bất khả đắc*”. (Tat kasya hetoh? Atitam Subhute cittam nopalabhyate / anàgatam cittam nopalabhyate / pratyupannam cittam nopalabhyate /18 /). Các khái niệm về tâm quá khứ, hiện tại và tương lai này sau đó đã trở thành một công án lớn của thiền, mà khởi đầu là Tuyên Giám Đức Sơn (779-865).

Không những thế, kinh *Tinh xá Đầu Voi* ĐTK 466 từ 487b14-15 còn đặt vấn đề “*làm sao để trụ được vào bồ đề*”. Câu trả lời là: “*Bồ tát ma ha tát trụ vô sở trụ đó là trụ bồ đề, trụ vô chấp trước đó là trụ bồ đề, bồ tát ma ha tát trụ chỗ không trụ là trụ bồ đề, trụ không chấp trước là trụ bồ đề, trụ vào pháp không là trụ bồ đề, trụ vào pháp tín là trụ bồ đề, trụ vào tất cả pháp không có thể tướng là trụ bồ đề, trụ vô lượng tín là trụ bồ đề, trụ không tăng giảm là trụ bồ đề, trụ không niệm pháp là trụ bồ đề, trụ như bóng gương, như tiếng dội hang trống, như trăng trong nước, như lửa lúc nóng. Nay Văn Thù Sư Lợi trụ các pháp như vậy là trụ bồ đề*”.

Trả lời vậy, thực tế là tạo điểm tiếp xúc để cho kinh *Kim cương* xuất hiện như một văn bản kinh điển tiêu chuẩn của dòng thiền Pháp Vân. Đó tức là tư tưởng “*ung vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm*” (*Apratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam*). Cho nên, sau này dù trong kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*, *Tì Ni Đa Lưu Chi* có quảng bá quan điểm phê phán chủ trương chỉ bát nhã ba la mật là thù thắng, nói chung, ta có thể chắc chắn chính *Tì Ni Đa Lưu Chi* đã tạo tiền đề cho việc tiếp thu tư tưởng *Kim cương* và bản thân kinh *Kim cương*, mà người đầu tiên là Thanh Biện.

Thực tế, qua lịch sử, ta sẽ thấy không chỉ một mình Thanh Biện mến mộ kinh *Kim cương*, lấy nó làm đối tượng nghiên cứu tu tập của mình. Ta sẽ gặp nó

trong bài kệ thị tịch của Vạn Hạnh, trong *Thiền tông chỉ nam* của Trần Thái Tông, rồi trong *Giải Kim cương kinh lý nghĩa* của Minh Châu Hương Hải và *Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh dài* của Nguyễn Du. Cả một loạt nhân cách lớn của lịch sử dân tộc ta đã tiếp thu và suy niệm kinh *Kim cương*, tạo nên một sắc thái mới cho nền Phật giáo dân tộc. Và đó là chưa đề cập tới vị trí của kinh này trong nền Phật giáo quan phương. Kể từ ngày *Đại Việt sử ký toàn thư* 6 tờ 40b5-6 chép việc vua Trần Minh Tông dùng kinh *Kim cương* làm văn bản để ra đề thi cho các tăng nhân vào năm 1321, thì kinh *Kim cương* đã liên tục xuất hiện với tư cách ấy trong các triều đại Hậu Lê và Nguyễn. Vua Lê Thái Tổ đã dùng nó để ra đề thi, rồi Lê Thánh Tông và Nguyễn Thánh Tổ.

Kinh *Kim cương* có một vị thế xung yếu như thế, vậy thì nội dung tư tưởng thế nào? Qua lịch sử, đã nhiều người chú giải và bàn về nội dung tư tưởng của kinh này. Riêng phía Trung Quốc đến đời Tống, đã gần hơn trăm nhà, mà sau này được gom lại trong tác phẩm được lưu hành dưới tên *Kim cương chú gia*. Về phía nước ta, thì sau Thanh Biện, trong số các minh văn hiện còn, ta có ít nhất bốn quan điểm khác nhau rút ra từ kinh này. Ta đã nói đến bài kệ thị tịch của Vạn Hạnh:

*“Thân như bóng chớp có rồi không
Cây cỏ xuân tươi thu héo hơn*

*Theo vận thịnh suy không hãi sợ
Thịnh suy đâu cỏ tựa phơi sương”*

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

Qua bài kệ này, rõ ràng Vạn Hạnh, tuy không phải hoàn toàn, như sẽ chứng minh ở dưới, vẫn ít nhiều chịu ảnh hưởng bằng cách mượn hình ảnh từ bài kệ cuối cùng của kinh *Kim cương* ĐTK 235 từ 752b27-28:

*“Nhất thiết hữu vi pháp
Như mộng huyễn bào ảnh
Như lộ diệc như điện
Ứng tác như thị quan”*

Trong khi đó, vua Trần Thái Tông thổ lộ: “*Trẫm thường đọc kinh Kim cương, đến câu ‘Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm’, vừa bỏ sách xuống để ngâm, thì bỗng nhiên tự ngộ, liền đem những điều mình giác ngộ mà làm bài ca này, đặt tên là Thiền tông chỉ nam*”. Còn Nguyễn Du thì đã từng đọc “*hơn cả ngàn lần*” kinh *Kim cương* và thú nhận kinh có nhiều điểm sâu sắc, mà bản thân mình không thể hiểu được, cuối cùng mới nhận ra rằng ý thực sự của kinh *Kim cương* nằm ở bản “*kinh không có chữ*”:

*“Ngã độc Kim cương thiên biến linh
Kỳ trung áo nghĩa đa bất minh . . .
... vô tự thị chân kinh”*

Kinh không chữ chính là cuộc sống của từng con người. Muốn thể nhập áo nghĩa của kinh, thì ta phải sống chính lời dạy kinh đó. Kinh không phải để cho nhận thức suông, mà phải biến nhận thức đó thành cuộc sống thì mới hiểu được. Nói theo kinh một cách hình ảnh, lời kinh giống như chiếc bè. Chiếc bè dùng để qua sông. Lời kinh là để ta nhận thức được chân lý, chứ bản thân nó không phải là chân lý. Chân lý nằm bên ngoài nó, đòi hỏi phải được thể nhập. Đây chính là bản kinh không chữ mà Nguyễn Du đã nói tới. Ý thức một cách sâu sắc quan điểm này, bản thân Nguyễn Du chắc chắn đã thực hành thiền. Thực hành thiền là một dạng thể nhập chân lý. Cho nên, trên đường đi sứ, lúc qua Lạng Sơn, Nguyễn Du đã viết:

*Mãn cảnh giai không hà hữu tướng
Thử tâm thường định bất ly thiền*

Như vậy, qua ba nhân cách lớn của dân tộc, ta thấy lối tiếp thu kinh *Kim cương* có những điểm khác nhau. Do thế, đề cập đến nội dung kinh này, tùy theo hoàn cảnh tâm thức của từng người tiếp xúc với kinh, mà sẽ có những thụ nhận khác nhau. Qua thống kê

những kinh nghiệm thụ nhận của những người đi trước, ta tối thiểu nhận ra bốn điểm chính.

Thứ nhất là tư tưởng vô trụ xuất phát từ câu “*Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm*” mà vua Trần Thái Tông đã nhắc tới. Vô trụ là không bám víu, không chấp trước. Đạt được tư tưởng này, mọi hành động mới thể hiện được tinh thần giải thoát, mới cụ thể hóa được lý tưởng của bồ tát. Nói theo Minh Châu Hương Hải trong *Giải Kim cương kinh lý nghĩa* từ 14b8-15a2, “*Phật bèn dạy pháp bố thí, trong thì rồi chưng lòng chấp trước, ngoài thì lợi ích hết thầy chúng sinh, bồ tát hợp [nên] chẳng chỗ trụ mà bố thí. Chẳng thấy có ngã tướng năng thí, chẳng thấy có tha nhân thọ thí, chẳng có tài vật khả thí, ba thể đều không, vô trụ sở trụ. Chẳng ngại mình thiệt, chẳng trông báo ơn, chẳng còn quả báo*”.

Nếu mọi hành động đòi hỏi phải vô trụ, không bám víu chấp trước, thì điểm vô trụ đầu tiên cần thực hiện là không bám víu vào chính giáo lý đức Phật. Phải coi ngay giáo lý đức Phật như chiếc bè đưa người qua sông, qua sông rồi thì phải bỏ bè, như chính bản kinh từ 760 đã viết: “*Này các tỳ kheo, các người nên biết ta thuyết pháp ví như chiếc bè, chính pháp còn phải bỏ, huống nữa chẳng phải là chánh pháp*”.

Minh Châu Hương Hải đã giải thích trong *Giải Kim cương kinh lý nghĩa* từ 20b7-21a2: “*Lẽ bằng người*

chưa sang được sông, tua [nên] phải dùng thuyền bè, mới sang khỏi sông. Dầu đã đến bờ, chẳng khá chấp lách thuyền. Lẽ bằng người chưa liễu ngộ chơn tánh chẳng khá không Phật pháp. Dầu đã liễu ngộ chơn tánh, chẳng khá chấp trước Phật pháp. Lời trong kinh rằng dầu người muốn biết Phật cảnh giới, sửa lòng thanh tịnh như hư không, ngoài chẳng có một pháp khá được. Pháp còn hợp [nên] xả, hà hưởng phi pháp”. Nói thế cũng có nghĩa giáo pháp đức Phật chỉ là một phương tiện giúp ta đạt được chân lý, chứ tự bản thân không phải là chân lý, để ta có thể bám víu vào mà sống. Đây là nội dung thứ hai của kinh *Kim cương*.

Tuy nhiên, một khi chính pháp còn phải bỏ thì người ta phải dựa vào đâu để hành động? Kinh này từ 751b1-2 đã trả lời: “*Tất cả các pháp đều là Phật pháp*” (Tasmàd ucyante sarvadharmà buddhadharmà iti). Đây là một tư tưởng lớn, mà sau này Huệ Năng đã viết thành một bài tụng dài trong *Pháp bảo đàn kinh* ĐTK 2008 từ 350c mà bốn câu nổi tiếng nhất đọc như sau:

Phật pháp tại thế gian

Bất ly thế gian giác

Ly thế mịch bồ đề

Pháp như cầu thổ giác

(Phật pháp tại cuộc đời

Không rời đời mà ngộ

*Rời đời kiếm bồ đề
Thật giống tìm sừng hổ)*

Quả thực, giáo lý Phật giáo chỉ cho ta thấy không có sự giác ngộ bên ngoài cuộc đời. Chính ở tại cuộc đời con người mới tìm thấy giác ngộ. Đây cũng chính là tư tưởng cốt lõi, mà sau này Trần Nhân Tông đã thể hiện trong bài phú *Cư trần lạc đạo*. Người ta có thể sống đời mà vẫn vui đạo, mà vẫn giác ngộ. Nói theo *Giải Kim cương kinh lý nghĩa* từ 49a3-6 của Minh Châu Hương Hải thì “*Hết thấy chúng sinh từ vô lượng kiếp đến nay chẳng khởi pháp tín tam muội. Dầu khi mặc áo, ăn cơm, đàm thuyết đối đãi lục căn, thường hành nhậm vận thi vi, thật những là pháp tín diệu dụng, chẳng biết phân bản hoàn nguyên, vậy bèn tùy danh, chấp tướng, tình mê vọng khởi, tạo chủng chủng nghiệp. Dầu hay biết được nhất niệm hồi quang, liễu phòng tâm, chứng được thánh tâm, chuyển thế pháp đều nên Phật pháp*”.

Tuy nhiên, một khi đã chuyển thế pháp đều nên Phật pháp, dùng mọi phương tiện để phục vụ cho cuộc đời, coi việc phục vụ cuộc đời là phục vụ chánh pháp, tất nhiên đòi hỏi ta phải có một cái nhìn về cuộc đời đó như thế nào? Phải nhìn sự thịnh suy hưng vong của cuộc đời với con mắt gì? Đây là ý nghĩa của bài kệ kết thúc kinh *Kim cương*, mà nhiều người thường biết tới:

“Hết thầy pháp hữu vi
Như mộng huyễn bọt bóng
Như chớp cũng như sương
Nên nhìn như vậy đúng”

(Nhất thiết hữu vi pháp
Như mộng huyễn bào ảnh
Như lộ diệc như điện
Ứng tác như thị quán)

(Tàrakà timiram ðipo
Màyàvaśyàya budbudam
Svapnam ca vidyud abhram
Ca evam draṣṭavya saṃskṛtam)

Chính xuất phát từ bài kệ này mà sau đó thiền sư Vạn Hạnh đã có bài kệ thị tịch như ta đã dẫn trên, Bài kệ này nhắn nhủ với mọi người là đã đi vào cuộc đời, thì cuộc đời bản thân nó là một cuộc vận động không ngừng, có nhiều biến cải đổi thay. Người Phật tử đứng trước những biến cải đổi thay đó, mà bản thân mình góp sức tạo dựng nên, thì tuyệt đối không có gì phải sợ hãi. Giống như cây cỏ mùa xuân thì tốt tươi, mùa thu thì vàng úa, bản thân con người và cuộc đời cũng thế, có khi thịnh có khi suy, có khi trẻ có khi già. Người Phật tử phải nhìn với con mắt hết sức tỉnh táo để có thể vượt lên để phục vụ cuộc đời. Đây là điểm cốt lõi mà kinh *Kim cương* đóng góp cho lịch sử dân tộc ta kể từ ngày

Pháp Đăng, Huệ Nghiêm và Thanh Biện cố xúy và quảng bá tư tưởng của kinh ấy.

Vì thế, việc xuất hiện kinh *Kim cương* vào thế kỷ thứ 7 trong dòng thiền Pháp Vân có thể nói là một bổ sung quan trọng cho hệ tư tưởng mới mà Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền gây dựng. Từ một đức Phật bên ngoài, mà nền Phật giáo của *Lục độ tập kinh* hứa hẹn cho mọi người có thể tìm thấy bên ngoài mình, hệ tư tưởng mới của dòng thiền Pháp Vân đã đưa đức Phật này vào bên trong mỗi con người, đó là khả năng giác ngộ của họ. Nếu họ giác ngộ, thì họ tìm thấy đức Phật ở nơi chính mình. Và một khi đã đưa đức Phật về lại cho từng mỗi con người, thì vấn đề đặt ra là làm thế nào để tìm thấy cho được đức Phật ấy. Những kinh điển do dòng thiền Pháp Vân giảng dạy đã chỉ cho ta thấy là phải dùng sáu ba la mật. Nhưng khi thực hành sáu ba la mật, thì người ta lại đặt vấn đề sáu ba la mật đó là gì?

Tất nhiên sáu ba la mật là những gì do kinh điển Phật giáo giảng dạy, song như thế thì người ta chỉ tìm thấy đức Phật của mình thông qua kinh điển Phật giáo thôi sao? Trả lời cho câu hỏi này thì những bản dịch do Tì Ni Đa Lưu Chi thực hiện như kinh *Tinh xá Đầu Voi* và kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* đã không có những quan điểm rõ ràng và đặc biệt phù hợp với yêu cầu thực tiễn của người Phật tử Việt Nam thời bấy giờ.

Cần bổ sung thêm một văn bản kinh điển khác có câu trả lời rõ ràng, thiết thực hơn. Kinh *Kim cương* đã đáp ứng được đòi hỏi vừa nêu. Nó vừa kế thừa được, đồng thời đưa thêm một yếu tố mới cực kỳ quan trọng.

Đó là trong cuộc sống người Phật tử, lời Phật dạy chỉ là một phương tiện để đưa tới giác ngộ. Do thế, nó đòi hỏi người Phật tử tự thân họ phải thể nghiệm sự giác ngộ ấy. Một khi đã thế, lời Phật dạy không chỉ giới hạn vào những gì được ghi nhận, mà còn bao gồm chính ngay những kinh nghiệm của cá nhân người Phật tử. Đây là khởi điểm của một quan niệm mới về lời Phật dạy là gì. Và câu trả lời của kinh *Kim cương* như đã thấy trên là: “*Hết thấy các pháp đều là Phật pháp*”. Ý nghĩa và tác động của câu trả lời này, rồi ta sẽ thấy xuất hiện rõ ràng ở những thế hệ sau của dòng thiền Pháp Vân với những con người như thiền sư Định Không (730-808), La Quý, Pháp Thuận, Vạn Hạnh. v.v..

Quan niệm này mở ra một hướng mới, mở rộng phạm vi hoạt động của đời sống đạo của những người Phật tử Việt Nam. Ta không cần đợi lâu để thấy hướng đó đã xuất hiện qua những nhân vật nổi tiếng như Định Không và La Quý. Những vị ấy đã tích cực tham gia vào phong trào vận động cho chủ quyền và độc lập của đất nước qua những phương thức sấm vĩ phong thủy. Phải nói chúng là những nét mới không những của lịch sử

Phật giáo Việt Nam nói riêng, của cả dân tộc Việt Nam nói chung. Chính những nét mới này đã thể hiện cho ta thấy thế nào là những đóng góp của Thanh Biện đối với dòng thiền Pháp Vân qua kinh *Kim cương* với chủ trương “*hết thấy các pháp đều là Phật pháp*”.

Chủ trương ấy tạo cơ sở lý luận cho các phong trào vận động vừa Phật giáo vừa dân tộc, mà những người kế thừa Thanh Biện như Định Không, La Quý, và nhất là Vạn Hạnh đã thực hiện một cách thắng lợi. Họ đã thực hiện chúng với một nhận thức hết sức rõ ràng về yêu cầu của lịch sử dân tộc, đồng thời là đòi hỏi bức thiết của đời sống đạo của bản thân họ. Việc Thanh Biện chuyên trì kinh *Kim cương*, lấy kinh này làm đối tượng nghiên cứu tu tập, do thế, có một ý nghĩa rất lớn lao. Đó là soi sáng thêm con đường mà dòng thiền Pháp Vân đã mở ra, để cho những thế hệ tiếp theo tiếp tục mạnh dạn bước trên con đường ấy. Phải nói đây là một đóng góp xuất sắc của dòng thiền Pháp Vân và hệ tư tưởng do dòng thiền này gây dựng đối với dân tộc cũng như Phật giáo Việt Nam.

THANH BIỆN VÀ KINH KIM CƯƠNG

Ý nghĩa và vị thế kinh *Kim cương* đối với lịch sử Phật giáo Việt Nam là như vậy. Tuy nhiên trong bầy,

tám năm chuyên trì kinh *Kim cương* sau khi Pháp Đăng tịch, Thanh Biện vẫn không nắm được ý nghĩa của kinh là gì. Cho đến khi gặp Huệ Nghiêm thì vấn đề mà Thanh Biện nêu ra và câu trả lời của Huệ Nghiêm thật là lôi cuốn. Thứ nhất là xác định cho ta thấy kinh ấy với nội dung như đã trình bày trên và một số những chủ trương khác, thực sự đã là cơ sở giác ngộ cho không biết bao nhiêu người tu tập theo kinh ấy, nên có danh hiệu là “*mẹ của các đức Phật*”, đúng như chính bản thân kinh. ĐTK 235 từ 749b23 đã ghi nhận : “*Ba đời các đức Phật và giáo pháp a nậu đa la tam miệu tam bồ đề của các đức Phật đều từ kinh ấy mà ra*”. Và Huệ Nghiêm đã bảo với Thanh Biện như thế.

Điều này xác lập cho kinh *Kim cương* một vị thế tối thượng trong liên hệ với tất cả các kinh điển Phật giáo khác. Người ta không thể nghi ngờ gì về những tuyên bố và chủ trương do kinh ấy chuyển tải và truyền đạt. Việc xác lập này là một cần thiết đặc biệt đối với một người kế thừa như Thanh Biện. Nó tạo cho những tư tưởng mới một tính chính thống để có cơ hội phát triển và thực hiện. Đặc biệt khi những tư tưởng ấy đang mở ra một hướng đi hoàn toàn xa lạ với những gì mà người ta biết trước đây. Chủ trương “*hết thấy các pháp đều là Phật pháp*” là một dạng tư tưởng như thế, nên ngay từ đầu phải xác lập tính chính thống ấy.

Một khi đã xác lập kinh *Kim cương* như là “*mẹ của các đức Phật*” và các giáo pháp đều từ đó mà ra, điểm cần xác lập tiếp là không được nghi ngờ và phải thực hiện. Đây là cốt tủy của cuộc đối thoại giữa Huệ Nghiêm và Thanh Biện đã dẫn trên: “*Nghiêm lại nói: ‘Kinh đó người nào thuyết?’*”

Sư đáp: ‘Há không phải do Như Lai thuyết sao?’

Nghiêm nói: ‘Trong kinh nói nếu ai nói Như Lai có chỗ thuyết Pháp, tức là hủy báng Phật. Người đó không thể hiểu nghĩa ta nói. Con nên khéo suy nghĩ. Nếu bảo kinh này không phải do Phật nói thì là hủy báng kinh. Nếu bảo là Phật nói tức là hủy báng Phật. Người phải làm sao? nói mau nói mau’ ”.

Cuộc đối thoại này, ta cũng thấy Cảnh Đức truyền đăng lục 6 ĐTK 2076 tờ 247a2-6 đã chép cho Đại Châu Huệ Hải. Hải hỏi một vị tăng giảng kinh *Kim cương*: “*Kinh đó là do ai nói?*”. Vị tăng lên tiếng nói: “*Thiền sư sắp đùa rồi đấy. Há không biết là Phật nói sao?*” Huệ Hải đáp: “*Nếu bảo Như Lai có chỗ thuyết pháp là hủy báng Phật, người đó không hiểu ý nghĩa những điều do ta nói. Nếu bảo kinh đó không phải là Phật nói là hủy báng kinh. Đại đức hãy trả lời xem*”. Vị tăng không trả lời được.

Sự tương tự này một lần nữa đặt lên vấn đề phải chăng tác giả *Thiền uyển tập anh* đã sử dụng tư liệu từ

Cảnh Đức truyền đăng lục để viết về Thanh Biện. Tất nhiên một suy nghĩ như thế là hết sức bình thường, nếu căn cứ vào niên đại ra đời của hai tác phẩm này. Dầu vậy, giống như trường hợp Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, ta không chỉ căn cứ vào niên đại ra đời của hai tác phẩm ấy để đi đến một kết luận dễ dãi kiểu ấy. Có nhiều yếu tố để cho ta có một nhận định ngược lại, mà một trong đó là Đại Châu Huệ Hải đã học tập với Mã Tổ Đạo Nhất (709-788). Điều này có nghĩa Huệ Hải đã sống sau Thanh Biện hơn 100 năm. Thế có khả năng *Ngũ lục* của Thanh Biện đã được đưa sang Trung Quốc và sau này Huệ Hải đã dùng lại.

Dù trường hợp nào đã xảy ra đi nữa, thì cốt lõi của cuộc đối thoại trên nhằm cho người đối thoại biết sự thật của kinh điển Phật giáo không nằm trong chính các bản kinh điển ấy. Ngược lại nó nằm chính ngay trong cuộc sống, mà người ta phải thể nghiệm bằng chính bản thân mình. Đây là ý nghĩa của việc Huệ Nghiêm đã lấy phất trần đánh vào Thanh Biện khi Thanh Biện định trả lời câu hỏi kinh *Kim cương* do ai nói. Giáo lý Phật giáo do thế không nằm ngoài cuộc sống. Muốn hiểu giáo lý này người ta phải sống với nó. Đây chính là ý nghĩa của chủ trương “*hết thấy các pháp đều là Phật pháp*”. Cuộc sống Phật giáo không phải và không thể tách rời cuộc sống đời thường. Cuộc sống Phật giáo làm cho cuộc sống đời thường mang ý nghĩa Phật giáo.

NHỮNG NGÀY CUỐI CỦA THANH BIỆN

Sau khi được Huệ Nghiêm khai ngộ, Thanh Biện đã đến chùa Kiến Dương ở Hoa Lâm để giảng dạy. Hoa Lâm là một địa danh tìm thấy trong *Đại Việt sử ký toàn thư* 5 từ 7b6-9, nhân khi nó kể sự kiện Trần Thủ Độ chôn sống tôn thất nhà Lý vào năm Thiên Ứng Chính Bình thứ nhất (1232): “Mùa đông năm đó, nhân khi họ đến bãi yết tiên hậu ở Thái Đường của Hoa Lâm, Thủ Độ ngầm đào một hầm sâu dựng nhà ở trên, đợi khi các người họ Lý uống rượu say, liền giết máy chôn sống hết”. *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 6 từ 13a2 cũng viết về sự kiện này và đã chú thích: “*Hoa Lâm là tên xã, Thái Đường là tên thôn, đều thuộc huyện Đông Ngạn tỉnh Bắc Ninh*”.

Hoa Lâm quả là một tên làng tại Đông Ngạn. *Đại Việt lịch triều đăng khoa lục* 2 có ghi quê hương của Trịnh Xuân Chú, tiến sĩ khoa 1743, là làng Hoa Lâm hạt Đông Ngạn. Tuy nhiên, bia *Lý gia linh thạch* hiện còn tại chùa Thiên Tâm, tức chùa Tiêu thuộc xã Tương Giang huyện Tiên Sơn ngày nay, lại cho biết Hoa Lâm, quê của mẹ Lý Thái Tổ, là phải ở phía đông bên trái của chùa Tiêu, tức là Dương Lôi thuộc xã Tân Hồng ngày nay. Điểm cần lưu ý là làng Cói Thái Đường thuộc huyện Gia Lâm ngày nay vẫn nhận là quê hương

của bà mẹ Lý Thái Tổ là Phạm Thị Ngà. Vậy Hoa Lâm ở Thái Đường hay ở Dương Lôi?

Trả lời câu hỏi ấy, ta phải căn cứ vào các tư liệu điền dã, xem ở đâu có đền thờ của bà Phạm Thị Ngà, vì sự kiện chôn sống tôn thất nhà Lý xảy ra nhân việc đến bái yết tại đền thờ của bà này. Theo các tư liệu hiện thu thập được, phần lớn cuộc đời mẹ Lý Thái Tổ xoay quanh hai xã Tân Hồng và Đình Bảng của huyện Tiên Sơn ngày nay. Xã Tân Hồng là một xã mới do các làng Dương Lôi, Đại Đình và Phù Lưu hợp thành. Làng Dương Lôi ngày nay vẫn còn hậu cung thờ tám bài vị vua Lý, và những lễ hội liên hệ với bà mẹ Lý Thái Tổ cũng xảy ra chủ yếu tại xã ấy. Làng Hoa Lâm do thế có khả năng nằm tại vùng xã Tân Hồng này.

Điều đáng tiếc là ngôi chùa Kiến Dương cho đến nay vẫn chưa truy tìm được dấu vết. Cho nên, ta cũng không thể xác định cụ thể ngôi chùa mà Thanh Biện đã trải qua những ngày cuối cùng của đời mình là ở làng Hoa Lâm của huyện Đông Ngạn ngày xưa, tức Gia Lâm ngày nay, hay ở tại làng Dương Lôi của huyện Tiên Sơn tỉnh Bắc Ninh. Hy vọng những khai quật khảo cổ học trong tương lai có thể cung cấp cho ta những thông tin mới về vùng đất có nhiều liên hệ với nền văn hóa của dân tộc ta và Phật giáo.

CHƯƠNG III

ĐẠI THỪA ĐĂNG VÀ NHỮNG NHÀ TÂY DU CẦU PHÁP

Vào thập niên 80 của thế kỷ thứ 7, khi Thanh Biện đang sống những ngày cuối cùng của mình tại chùa Kiến Dương của Hoa Lâm, thì Phật giáo nước ta đang chứng kiến một phong trào rầm rộ đi Tây Trúc cầu pháp. Phong trào này chắc chắn không phải vào thập kỷ ấy mới xuất hiện một cách nhộn nhịp. Chúng tôi nghĩ những thế kỷ trước chắc chắn cũng có những người Phật tử Việt Nam ra đi tìm đến đất Phật để học tập và tu luyện. Điều không may mắn là tên tuổi họ đã không được lưu lại. Có thể vì đã không ai ghi lại, hoặc có ghi lại nhưng đã bị thiên tai địch họa xóa tan. Chỉ đến nửa cuối thế kỷ thứ 7, nhờ vận may, Nghĩa Tịnh (635-713) đã ghi lại cho ta một loạt sáu cao tăng Việt Nam đã ra

đi và phần lớn mất tại Ấn Độ trong *Đại Đường Tây vức cầu pháp cao tăng truyện*.

Nghĩa Tịnh là người Trác Huyện, Hà Bắc, họ Trương tên Văn Minh. Xuất gia từ trẻ, năm 20 tuổi thọ giới cụ túc. Đến năm Hàm Hanh thứ 3 (672), từ Quảng Châu ông vượt biển đến Thất Lợi Phật Thệ (Śrīvijaya), tức vùng Sumatra ngày nay. Sau đó đến Ấn Độ tu học ở Nalanda 10 năm, rồi trở lại Thất Lợi Phật Thệ tiếp tục học tập 7 năm nữa mới về nước vào năm 688, mang theo 400 văn bản kinh luật tiếng Phạn, cùng 300 viên xá lợi. Ông được Võ Tắc Thiên đón tiếp và cho ở chùa Phật Thọ Ký. Từ năm 699 cho đến năm 711, ông đã dịch 56 bộ kinh luật, cộng cả thảy 230 quyển, chủ yếu là thuộc luật bộ của phái Nhất Thiết Hữu.

Ngoài các dịch phẩm ấy, Nghĩa Tịnh còn viết hai bộ sách mô tả tình trạng Phật giáo các nước phương Nam, mà ông từng đi qua thời bấy giờ, và những người đã ra đi Ấn Độ để chiêm bái và học tập Phật giáo. Đó là *Nam hải ký quy nội pháp truyện* 4 quyển và *Đại Đường Tây Vức cầu pháp cao tăng truyện* 2 quyển. *Đại Đường Tây Vức cầu pháp cao tăng truyện* được viết xong vào năm Thiên Thọ thứ 2 (691), điều này có nghĩa khi mới về tới nước, Nghĩa Tịnh đã ghi chép lại những thông tin mình thu thập được trong gần 20 năm sống ở Ấn Độ và Thất Lợi Phật Thệ. Nội dung ghi lại những sự

kiện các cao tăng từ các nước phương Đông như Việt Nam, Trung Quốc, Triều Tiên qua Ấn Độ cầu pháp của nửa sau thế kỷ thứ 7, từ năm 650 trở đi, bao gồm tiểu sử của hơn 60 vị, trong đó có sáu cao tăng là người Việt Nam ta.

Trong sáu vị này có bốn vị của Giao Châu, tức vùng Bắc bộ ngày nay, và hai vị thuộc Ái Châu, tức Thanh Hóa. Tên tuổi những vị này đã không được các tư liệu nước ta ghi lại. Có hai lý do. Thứ nhất, một số trong sáu vị này là đệ tử của những cao tăng Trung Quốc như Khuy Xung, khi họ sống tại nước ta một thời gian trên đường đi tới Ấn Độ. Từ đó, tất nhiên *Thiền uyển tập anh* không bao giờ ghi lại. Thứ hai, một số vị theo cha mẹ ra ở nước ngoài, nên đã xuất gia và thọ giới bên ngoài Việt Nam như Đại Thừa Đăng. Thứ ba, một số vị ra đi lúc quá trẻ như Giải Thoát Thiên, nên chưa tạo được một vị thế nổi bật nào trong đời sống Phật giáo Việt Nam và do thế đã không được ghi lại.

VỀ VẬN KỲ

Người thứ nhất được Nghĩa Tịnh ghi lại trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 tờ 4a22-26 là Vận Kỳ: “*Thầy Vận Kỳ là người Giao Châu cùng ra đi với Đàm Nhuận, nhờ Trí*

Hiền mà được thọ giới cụ túc. Đi lại vùng biển Nam hơn mười năm, giỏi tiếng Côn Lôn (tức tiếng Mã Lai, LMT), khá rành Phạn ngữ, sau lại về đời, sống ở nước Thất Lợi Phật Thệ cho đến nay. Đã từng đi lại trên sóng dữ, để truyền kinh điển đến nước vua (tức Trung Quốc, LMT), quảng bá những giáo lý chưa từng được nghe, là nhờ sức của người này. Tuổi có thể là 40”.

Nghĩa Tịnh viết xong *Đại Đường cầu pháp cao tăng truyện* vào năm 691 và ghi nhận Vận Kỳ vào thời điểm ấy là ở vào khoảng tuổi 40. Niên đại của Kỳ do thế rơi vào những năm 650-690. Có thể nói Vận Kỳ là một trong những người Việt Nam đầu tiên di cư ra sống ở nước ngoài được biết tên tuổi. Ông đã xuất gia với một vị sư nào đó tại nước ta. Rồi sau đó, đã cùng Đàm Nhuận ra đi về phía Nam.

Đàm Nhuận, theo những ghi chép của Nghĩa Tịnh trong *Đại Đường cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 từ 4c29-5a4, “*Là người Lạc Dương, giỏi chú thuật, học huyền lý, nghiên cứu luật điển, rành rẽ thuốc men, khéo ăn mặc, giỏi xem xét. Bèn cầm gậy ra vùng Giang Biểu (vùng Quảng Đông, Quảng Tây của Trung Quốc và Bắc bộ nước ta, LMT), lấy việc cứu người làm hoài bão. Dần dà đi về phía Nam thì tới Giao Chỉ, sống trải mấy năm, đạo tục đều mến phong độ. Bèn dong thuyền về nam, hẹn đến Tây Ấn Độ. Đến nước Bột*

Bồn (Palembang, LMT) phía bắc Ha Lãng (Java), bèn nhuộm bệnh mà mất, thọ 30 tuổi”.

Đọc tiểu sử của Đàm Nhuận, ta biết thêm về lý do vì sao Vận Kỳ đã ra đi. Đó là vì sự có mặt của Đàm Nhuận tại nước ta. Đàm Nhuận là một người giỏi nhiều mặt, đặc biệt ông rành rẽ về thuốc men. Với số vốn hiểu biết khá sâu về Phật giáo và khả năng chữa bệnh, cộng thêm với tư cách và đức độ, Đàm Nhuận đã thu hút sự ái mộ của người nước ta, trong đó có cả Vận Kỳ và thầy của ông. Nhờ thế, Vận Kỳ chắc chắn với sự cho phép của thầy mình, đã tháp tùng Đàm Nhuận ra đi Ấn Độ. Nhưng khi tới quần đảo Indonesia không được bao lâu thì Đàm Nhuận đã mắc bệnh và mất ở Bột Bồn, lúc mới 30 tuổi, khoảng trước năm 680.

Khi Đàm Nhuận mất, thì Vận Kỳ đã có một số quan hệ với những nhà sư tại Ha Lãng, tức đảo Java ngày nay. Trong hơn 10 năm còn lại, trước khi Nghĩa Tịnh viết *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* vào năm 691, Vận Kỳ đã học tiếng Mã Lai và tiếng Phạn mà Nghĩa Tịnh đánh giá là rất thành thạo. Sau đó, Kỳ xin thọ giới cụ túc với một vị cao tăng của nước Ha Lãng là Trí Hiền (Nhã Na Bạt Đà La, Jdanabhadra), rồi hợp tác cùng Hội Ninh để đưa kinh sách đã dịch ở Ha Lãng về Trung Quốc và nước ta. Vì thực hiện công tác

này, Vận Kỳ trong hơn 10 năm đã qua lại vùng biển Đông nước ta nhiều lần.

Về những hoạt động của Vận Kỳ hơn 10 năm ở Ha Lăng, tiểu sử của Hội Ninh trong *Đại Đường Tây vực câu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 từ 4a2-21 cho ta nhiều thông tin khá rõ: “*Luật sư Hội Ninh, người Thành Đô, Ích Châu, bẩm tính nét na, chí muốn hoằng pháp lợi người. Nhỏ mà thông minh, đến học pháp đường trọng lễ mầu như ngọc quý, bỏ vinh hoa như dếp rách, giới nắm kinh luận, càng rành giới luật, chí muốn thuyết pháp, lòng kết Tây phương. Nên trong năm Tân Đức (664-665) chống gậy đi về Việt Nam, dong thuyền đến châu Ha Lăng, dừng lại ba năm, bèn cùng nhà sư biết nhiều của nước Ha Lăng là Nhã Na Bạt Đà La, dịch phần Như Lai niết bàn và hỏa táng trong kinh A hàm. Phần này so với kinh niết bàn của đại thừa có nhiều chỗ không giống. Những kinh Niết bàn đại thừa ở Tây quốc, Tịnh tôi xem thấy đề mục nói số nó có 25 ngàn tụng và nếu phiên dịch hơn 60 ngàn quyển. Kiểm toàn bộ thì rốt cuộc không có đủ, chỉ được phần đầu phẩm Đại chúng vấn một tập có hơn bốn ngàn tụng.*

Hội Ninh đã dịch được bản A hàm, bèn sai tiểu tăng Vận Kỳ đem biểu mang kinh trở về đến thủ phủ Giao Châu, chạy ngựa trạm lên kinh đô, tâu lên nhà vua, hy vọng khiến cho điều chưa nghe, truyền khắp Trung Quốc. Vận Kỳ từ kinh trở về Giao Chỉ, kể lại cho

người tu kẻ đời, nên được tặng mấy trăm tấm vải quuyến sợi nhỏ, lại đến Ha Lăng trả ơn Trí Hiền (Nhã Na Bạt Đà La) và gặp Hội Ninh. Do thế, Hội Ninh mới đi Tây quốc. (Tịnh tô) đến ở chỗ nào thì đều xem xét phong tục và nghe ngóng, vẫn không thấy được tin tức từ Ấn Độ nữa. Chuẩn theo lẽ đó thì người này đã mất. Thương rằng:

*Buồn thay Hội Ninh
Vi đạo cô chinh
Mới dịch hai cuốn
Đem dâng triều đình
Hẹn xong bến Bàu
Tạm ở Hóa Thành
Mình dù mất mà đạo sáng
Thời tuy xa mà lưu danh
Đem chí trước của bồ tát
Cùng người sau để tiếng tăm*

Ninh hưởng dương khoảng 34, 35 tuổi”.

Quan hệ của Vận Kỳ với Trí Hiền và Hội Ninh là như thế. Việc qua lại giữa quần đảo Indonesia và nước ta, Vận kỳ chắc thực hiện nhiều lần. Việc Vận Kỳ được cúng hàng trăm tấm vải quuyến, chứng tỏ nước ta lúc bấy giờ là một trung tâm sản xuất vải vóc nổi tiếng. Và Vận Kỳ đã qua đời, hẳn vào lúc Nghĩa Tịnh đang còn sống tại Thất Lợi Phật Thệ, tức từ năm 681 đến 688. Ta

cần chú ý đến chi tiết này, vì Vận Kỳ có thể nói là người Việt Nam đầu tiên được biết tên ra định cư ở các nước phương Nam. Và chắc chắn không chỉ một mình Vận Kỳ. Có thể có nhiều người Việt Nam khác nữa, và họ sẽ là những người đóng góp cho cuộc vận động độc lập sắp tới của Mai Hắc Đế xảy ra vào năm 722.

Căn cứ vào những gì ngay chính sử Trung Quốc ghi lại thì Mai Hắc Đế, khi khởi nghĩa, đã tập hợp được một liên minh, lôi kéo cả Lâm Ấp và Chân Lạp, cho sự nghiệp đấu tranh giành độc lập. Việc thiết lập được một liên minh như thế không thể xảy ra ngày một ngày hai, mà đòi hỏi phải trải qua một thời gian dài vận động và thuyết phục các nhà nước độc lập phía Nam này ủng hộ cho cuộc đấu tranh chính nghĩa của dân tộc ta. Quá trình vận động ấy chắc chắn phải có sự góp công góp sức của những người Việt Nam cư trú tại nước ngoài kiểu như Vận Kỳ.

Những người này họ hiểu biết phong tục tập quán và chắc chắn có một vị thế kinh tế nào đó. Đặc biệt họ biết ngôn ngữ của những nước ấy để giao thiệp với chính quyền sở tại, mà dân tộc ta lúc ấy đang cần sự ủng hộ tinh thần và vật chất cho cuộc đấu tranh của mình. Có thể nói nhà nước Mai Hắc Đế là một nhà nước đầu tiên của dân tộc ta đã tập hợp được sự ủng hộ quốc tế cho sự nghiệp đấu tranh giải phóng của mình.

Trước đây, khi đọc những thông tin của chính sử Trung Quốc về việc Mai Hắc Đế liên kết với Chiêm Thành và Chân Lạp, ta thường không biết vì sao một chính quyền khởi nghĩa non trẻ lại có thể tập hợp được những lực lượng quốc tế yểm trợ cho cuộc đấu tranh chính nghĩa của mình. Bây giờ với trường hợp điển hình của Vận Kỳ và năm vị cao tăng khác có tên tuổi được ghi chép lại, ta thấy nước ta vào nửa cuối thế kỷ thứ bảy và những năm trước cuộc khởi nghĩa Mai Hắc Đế không lâu, hàng loạt người Việt Nam đã đi ra nước ngoài. Họ đi ra nước ngoài có nhiều lý do. Có những người ra đi để học tập cầu đạo. Nhưng cũng có người ra đi để làm kinh tế, buôn bán, và có khi họ đã định cư ở những đất nước họ đã đến học tập hay buôn bán, như Vận Kỳ và cha mẹ của Đại Thừa Đăng. Nhưng vẫn có những liên hệ đi về với quê hương mình. Đây chính là những cộng đồng người Việt sống bên ngoài đất nước. Họ là lực lượng đã đem về những thông tin từ bên ngoài, để cho chính quyền Mai Hắc Đế nắm và sử dụng cho việc thiết lập quan hệ ngoại giao và liên minh hữu nghị.

VỀ KHUY XUNG

Bên cạnh Vận Kỳ, người thứ hai là pháp sư Khuy Xung, mà theo *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 từ 4b1-6 “gốc người

Giao Châu, tức là đệ tử của Minh Viễn. Tên tiếng Phạn là Chất Đạt La Đề Bà (Citradeva), đã cùng Minh Viễn xuống thuyền dong về biển Nam. Đến châu Sư Tử (tức nước Srilanka ngày nay, LMT) thì nhắm đến Tây Ấn Độ gặp sư Huyền Chiếu, bèn cùng đến Trung Ấn. Con người Khuy Xung bẩm tính thông minh, giỏi đọc kinh Phạn ngữ, đi đến chỗ nào thường hay viết thành bài để hát lên. Ban đầu đến lễ cây bồ đề. Tới thành Vương Xá thì mắc bệnh tại vườn Trúc. Bèn ở lưu lại hồi lâu, rồi mất. Tuổi khoảng 30”.

Ngoài ghi chép của Nghĩa Tịnh, Phi Trượng về liên hệ với tín ngưỡng Phổ Hiền còn mở rộng những chi tiết vừa đọc và cho ta một bản tiểu sử mới trong *Tam bảo cảm ứng yếu lược lục quyển hạ ĐTK 2084 từ 850a11-23*: “*Cảm ứng thứ 8: Pháp sư Khuy Xung tạo tượng Phổ Hiền được khởi nạn đến Ấn Độ (từ Cầu pháp truyện). Pháp sư Khuy Xung người Giao Châu, chí mong đến nước Ấn Độ, liền phát nguyện tạc tượng Phổ Hiền cầu xin rằng: ‘Đại sĩ Phổ Hiền có nguyện luôn thuận chúng sanh, há bỏ thành tâm của bản đạo ư’. Bèn liền được cảm mà nằm mơ thấy đức Phổ Hiền với voi trắng, xoa đầu Xung, nói rằng: ‘Con có chí thành, sắp đi Ấn Độ. Nếu có sự trở ngại gì ta sẽ cứu cho. Tình mộng, Xung cảm thấy vui vẻ, cùng Minh Viễn xuống thuyền, dong buồm biển Nam, bỗng gặp gió dữ sắp rơi vào nước La Sát. Xung chuyên niệm Phổ Hiền. Tượng của Ngài hiện*

ra trên thuyền, gió lộng, thuyền nhắm nước Sư Tử (Srilanka), lại gặp nạn cá Ma kiệt. Xung lại chuyên niệm Phổ Hiền. Tượng Ngài lại hiện trên thuyền. Cá lớn ngậm miệng mà đi. Bèn khỏi nạn, đến nước Sư Tử, lại nhắm đến Tây Ấn Độ, gặp pháp sư Huyền Chiêu, rồi cùng nhau đến Trung Ấn Độ, lễ cây Bồ Đề. Lại đến vườn Trúc Lâm, mắc bệnh nhỏ, thấy đức Phổ Hiền như mơ nói rằng: ‘Nhờ thánh lực mà đã thỏa được nguyện vọng của mình, có được sáu căn thanh tịnh, không khiến sinh buồn rầu’. Rồi để lại di chúc mà mất, v.v..”

Phi Trượng (?-1063) là một nhân vật lớn của Phật giáo đời Liêu Trung Quốc. Ta không biết ông viết *Tam bảo cảm ứng yếu lược* chắc chắn vào thời điểm nào. Tuy nhiên, Phi Trượng cho biết xuất xứ của những ghi chép của ông là từ *Cầu pháp truyện*. *Cầu pháp truyện* này chắc chắn là *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*. Nhưng tiểu sử của Khuy Xung, lấy từ *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*, ta không thấy có những chi tiết mà Phi Trượng ghi lại. Phải chăng bản lưu truyền hiện nay của tác phẩm ấy đã bị sửa đổi, cắt bớt đi, khác với bản Phi Trượng có trong tay, khi viết *Tam bảo cảm ứng yếu lược*?. Theo chúng tôi, một trường hợp như thế khó có thể xảy ra. Có khả năng vào thời Phi Trượng đã lưu hành một bản tiểu sử của Khuy Xung độc lập bên ngoài *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*.

Bây giờ, kết hợp hai nguồn tư liệu vừa dẫn, ta thử nghiên cứu cuộc đời Khuy Xung, xem Khuy Xung có vị trí như thế nào trong lịch sử Phật giáo của dân tộc ta. Trước hết là vấn đề niên đại của Khuy Xung phải được xác định. Để làm việc này, ta cần biết đến Minh Viễn. Minh Viễn, theo *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 tờ 3c2-18 “là người Thanh Thành, Ích Châu. Tiếng Phạn là Chấn Đa Đề Bà (tiếng Đường gọi là Tu Thiên, Cittadeba), tuổi nhỏ đã theo học đạo, lớn lên càng mến tu. Dung mạo nhã đẹp, thần thái thanh cảnh, giỏi Trung luận và Bách luận, ưa bàn về Trang Châu, sớm đạo vùng Bẩy Hồ, sau trải qua miền Ba Ngô, lại học kinh luận, tập thêm môn thiền. Do thế, ở ẩn núi Lô qua những ngày hè, buồn vì đạo thánh uế oái, bèn chống gậy đi về phía Nam đến ở Giao Chỉ.

Rồi gõ thuyền vượt sóng dữ đến nước Ha Lăng, tiếp tới châu Sư Tử, được vua nước đó lễ kính, ông bèn lạng lẽ vào trong gác, lén lấy răng Phật, mong trở về nước mình, để dựng tháp cúng dường. Khi đã được vào tay thì bị lấy lại, nên không toại sở nguyện, mà còn bị lãng nhục. (Tịnh tôi) đến Nam Ấn Độ thì nghe người châu Sư Tử nói rằng ông đã đến chùa Đại Giác, mới mất, không có tin tức gì. Thế thì ông đã mất trên đường đi, không biết bao nhiêu tuổi.

Châu Sư Tử giữ gìn răng Phật chặt chẽ khác thường. Họ đặt trên lầu cao cửa kín mấy tầng, khóa bìn

niêm phong, năm quan cùng in. Nếu mở một cửa, tiếng vang khắp thành. Mỗi ngày cúng dường, hương hoa rải khắp, hết lòng cầu xin thì răng hiện ra trên hoa, hoặc hiện ra ánh sáng lạ, mọi người cùng thấy. Truyện nói rằng châu này nếu mất răng Phật thì sẽ bị bọn la sát nuốt mất. Vì đề phòng nạn đó, họ đã giữ gìn hết sức. Cũng có lời truyền rằng, nếu phải đến nước Chi Na thì đó là sức thánh ban xa, có cảm liền thông, há phải do việc người, gương làm chuyện phi phạm”.

Minh Viễn đến nước ta và Khuy Xung đã theo hầu Minh Viễn trước khi xuống thuyền ra đi Ấn Độ. Truyện của Minh Viễn vừa dẫn cho thấy khi Nghĩa Tịnh tới Nam Ấn Độ thì Minh Viễn đã mất. Điều này có nghĩa Minh Viễn phải mất trước năm 681, tức năm Nghĩa Tịnh rời Ấn Độ để về sống ở Thất Lợi Phật Thệ. Vậy Khuy Xung phải ra đi khỏi nước ta trước năm 680. Bấy giờ chắc hẳn ông trên 20 tuổi, niên đại của Khuy Xung do thế phải rơi vào khoảng những năm 650-680. Việc Minh Viễn lấy trộm răng Phật tại nước Tích Lan, Khuy Xung chắc có dính líu ít nhiều, vì ông là đệ tử của Minh Viễn. Sau sự việc ấy, Minh Viễn đã đi lên Trung Ấn Độ ở chùa Đại Giác (tức Bồ Đề Đạo Tràng ngày nay, LMT) và mất ở đó. Còn Khuy Xung khi tới Tích Lan thì nhắm về Tây Ấn Độ để đi, và sau đó đã gặp Huyền Chiếu.

Huyền Chiếu, theo Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện quyển thượng ĐTK 2066 tờ 1b26-2a22, “là người Tiên Chương tức Thái Châu, tên Phạn là Bàn Ca Xá Mạt Để (tiếng Đường gọi là Chiếu Tuệ, Pakajamati), cha ông đều là quan tướng, tuổi trẻ rút râu xuất gia. Đến lúc thành nhân, nghĩ đến việc lễ bái dấu thánh. Bèn đến kinh sư, tìm nghe kinh luận. Vào năm Trinh Quán (626-656) ở tại chỗ sư Huyền Chứng của chùa Đại Hưng Thiện, bắt đầu học tiếng Phạn. Từ đó, chống gậy về tây, nghĩ đến vườn kỳ, bỏ thành đô mà ra sa mạc. Vượt Thiết Môn mà lên núi tuyết, ngâm Hương Trì để kết ý xong hết tứ hoằng, vượt Thông Lãnh để lòng bay, thệ độ ba cõi, đường qua nhanh dễ tới nước Đỗ Hóa La (Tokhara), vượt xa nước hồ, đến nước Thổ Phồn (Tây Tạng), nhờ công chúa Văn Thành đưa đến Bắc Thiên Trúc, dần dần nhắm nước Đồ Lan Đà. Trong khi chưa tới thì đường dài hiểm khó, gặp giặc bị bắt. Buôn bán kế cùng, tố cáo chẳng chỗ, bèn phải nhờ đến thần minh giúp đỡ, nhờ thánh rõ lòng, mộng thấy điềm lành. Thức dậy thấy giặc đều ngủ, riêng dẫn mình ra khỏi vòng vây, liền được khỏi nạn. Ở nước Đồ Lan Đà ba bốn năm, nhờ quốc vương tôn trọng, lưu lại cúng dường, học kinh luật, tập Phạn văn. Mới được chút thông, dần dà đi đến phía Nam, tới Ma Ha Bồ Đề. Lại trải bốn mùa hè. Tự giận sinh không gặp Phật, may thấy dấu vết, chiêm ngưỡng tượng của đức Di Lặc do mình vẽ

ra với lòng tin thành không thiếu. Những lúc rảnh việc kính lễ, trầm mình nghiên cứu Câu Xá. Khi đã hiểu Đối pháp (tức Câu Xá, LMT) thì lòng nghĩ đến giới luật. Hai môn học ấy đã rõ, sau ở lại chùa Na Lan Đà ba năm, đến pháp sư Thắng Quan học Trung luận và Bách luận. Lại đến đại đức Bảo Sư Tử học Du già thập thất địa. Các món thiền định thầy đều thấy bờ. Khi đã nắm hết nét chính bèn đến phía Bắc sông Hằng nhận quốc vương Chiêm Bộ (Champa), cúng dường ở các chùa Tín Giả v.v..Lại qua ba năm.

Sau nhân có sứ giả nhà Đường là Vương Huyền Sách về quê dâng lời tâu nói về đức độ thực sự của Huyền Chiêu nên Sách được lệnh vua trở lại Tây Thiên mời Huyền Chiêu về kinh đô. Trên đường ghé lại nước Ni Ba La (Nepan), nhờ vua nước này sai người đưa đến Thổ Phồn, lại gặp công chúa Văn Thành, đãi ngộ hết lễ, chu cấp để cho trở về nước Đường. Từ đó lặn lội qua vùng Tây Thiên thì tới Đông Hạ. Ấy là tháng 9 rời Chiêm Bộ thì tháng giêng đến Lạc Dương. Trong vòng năm tháng, vượt đường vạn dặm. Lúc ấy vào khoảng năm Lâm Đức (664-665). Vừa đến Lạc Dương, bèn đến bãi yết, lại được lệnh vua đến nước Kiệt Tháp Di La (Kasmir) lấy thuốc trường sinh nơi bà la môn Lô Ca Đạt Đa (Lokajita).

Khi đang cùng các đại đức ở Lạc Dương gặp nhau bàn luận cương yếu của Phật pháp. Luật sư Đạo và

pháp sư Quan của chùa Kinh Ai, các dịch bản của luật bộ của Tát Bà Đa (Nhất thiết hữu bộ, Sarvastivāda, LMT). Thế mà nhận được lệnh vua phải đi mau, nên không thỏa được bản hoài. Những Phạn bản do sư mang về đều để lại ở kinh đô. Từ đó lại lặn lội vùng gió cát, trải qua núi đá. Bên mé đường sạn đạo gập ghềnh kéo nửa bóng mà lách qua, dưới lớp cầu dây đưa đẩy quên hết mình để né sang. Gặp giặc Thổ Phồn may thoát được yên, thấy cướp hung nô chỉ còn chút sống. Đi đến biên giới Bắc Ấn Độ thì đã gặp sứ giả nhà Đường trên đường dẫn Lô Ca Dật Đa.

Lô Ca Dật Đa lại sai Huyền Chiếu và sứ giả mấy người nhắm nước La Trà (Rajasthan) của Tây Ấn Độ để lấy thuốc trường sinh. Đường đi qua Phược Kiết La (Vajra) để đến Nạp Bà Ti Ha La (tiếng Đường gọi là Tân Tự, Navavihara), thấy nơi đức Như Lai tắm rửa và các thánh tích, rồi dần đến nước Ca Tát Thí, lạy xương đỉnh đầu của Như Lai, hương hoa bày đủ, lấy những nét in thì có thể thấy được đời sau lành dữ. Lại qua nước Tín Độ (Indus) mới tới La Trà nhận được sự lễ kính của vua. Bèn an cư bốn năm rồi chuyển qua phía Nam, đem theo các loại thuốc, mong trở về Đông Hạ (Trung Quốc).

Lại đến Kim Cương tọa và chùa Na Lan Đà, Tịnh tôn lại được gặp, đem hết chí nguyện bình sinh mong gặp hết ở hội Long Hoa. Chỉ vì đường Ni Ba La và Thổ Phồn

bị nghẽn không thông, đường Ca Tát Thi bị Đa Thị (tức Ba Tư) chặn giữ khó vượt qua. Bèn liền gửi lòng núi Thúu, ghé tình vườn Trúc. Dù lúc nào cũng mong muốn được truyền đăng mà chưa thỏa được lòng, lá rơi về cội. Thương thay, khổ hạnh tỏ thành, lợi sanh không gọi, mong việc xe mây lưng trời gầy cánh. Ở nước Yêm Ma La Bì của Trung Ấn Độ, ông mắc bệnh mà mất, xuân thu hơn 60 (nói Đa Thị tức nước Đại Thực vậy)”.

Đọc tiểu sử của Huyền Chiếu, ta thấy nếu Khuy Xung gặp Huyền Chiếu ở Tây Ấn Độ thì cuộc gặp gỡ này phải xảy ra sau năm 665 khi vua Lâm Đức nhà Đường sai Huyền Chiếu trở lại Ấn Độ tìm thuốc trường sinh ở nước La Trà vào những năm 664, 665 và trước khi Nghĩa Tịnh trở về Thất Lợi Phật Thệ vào năm 681. Sau cuộc gặp gỡ này, Khuy Xung đã cùng Huyền Chiếu đi về Trung Ấn Độ. Tại đây nếu Huyền Chiếu gặp Nghĩa Tịnh tại Na Lan Đà, thì Khuy Xung cũng có khả năng đã gặp Nghĩa Tịnh. Thực tế thì Huyền Chiếu trở lại Kim Cương tòa, trong khi Khuy Xung thì đi lễ cây bồ đề.

Tất cả điều này chỉ việc cả hai người cùng đến Bồ Đề Đạo Tràng để thăm nơi đức Phật thành đạo. Giống như Huyền Chiếu “gửi lòng núi Thúu, ghé tình vườn Trúc”, Khuy Xung cũng đã mắc bệnh ở vườn Trúc. Vườn Trúc tức tinh xá Trúc Lâm (Venuvanavihàra) nổi tiếng của thời đức Phật, nơi đức Phật từng sống qua và

giảng thuyết một số bộ kinh. Nó nằm gần thành Vương Xá, tức thành phố Rajgir ngày nay. Chính tại vườn Trúc này, Khuy Xung đã mất tại đó lúc khoảng 30 tuổi, tức khoảng năm 675. Niên đại của Khuy Xung như thế rơi vào khoảng 645-675.

Khuy Xung là một trong những học giả kế thừa truyền thống nghiên cứu tiếng Phạn của Phật giáo nước ta với những người mở đầu như Khương Tăng Hội và Đạo Thanh. Tiếp đến, theo Phi Trượng, về mặt học lý Khuy Xung là một người đi theo tín ngưỡng Phổ Hiền của kinh Hoa Nghiêm, trước khi ra đi Ấn Độ. Điều này chứng tỏ tại nước ta vào thế kỷ thứ 7 tín ngưỡng Phổ Hiền cũng như kinh Hoa Nghiêm đã trở nên rất phổ biến và được nhiều người thực hành. Từ đó, Khuy Xung mới tạo tượng Phổ Hiền để cầu nguyện cho việc ra đi Ấn Độ của mình được thành công. Một điều có ý nghĩa khác là, dù Nghĩa Tịnh ghi Khuy Xung là học trò của Minh Viễn, nhưng chắc chắn trước khi gặp Minh Viễn, Khuy Xung đã xuất gia với một cao tăng người Việt Nam nào đó. Vì thế mới có việc tin tưởng vào hạnh nguyện của đức Phổ Hiền cùng những cảm ứng, như Phi Trượng đã ghi.

Không những thế, ông còn sáng tác bằng chữ Phạn, chắc chắn những bài tán và bài thơ để phục vụ cho công tác diễn xướng ở những nơi mà ông đến.

Nghĩa Tịnh khi ghi chi tiết này của Khuy Xung, chắc hẳn đã có lần trực tiếp tham dự các buổi diễn xướng do Khuy Xung thực hiện, có thể tại Na Lan Đà và Bồ Đề Đạo Tràng, nơi mà Nghĩa Tịnh đã có dịp gặp Huyền Chiếu. Lịch sử âm nhạc Việt Nam và lịch sử Phật giáo Việt Nam lại có thêm một tên tuổi nhạc sĩ tài ba vừa sáng tác vừa diễn xướng. Đó là Khuy Xung. Điều đáng tiếc là ngày nay những tác phẩm của ông không được ghi chép lại, nên ta không thể bàn luận gì thêm.

VỀ GIẢI THOÁT THIÊN VÀ HUỆ DIỆM

Ngoài Vận Kỳ và Khuy Xung, còn có hai cao tăng Việt Nam nữa từ Bắc bộ ra đi cầu Pháp ở Ấn Độ. Một vị có tên Giải Thoát Thiên, mà theo *Đại Đường cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 từ 4a27-29 là “*Mộc Xoa Đề Bà (Moksadeva), người Giao Châu, không rõ tên họ, dòng họ biển Nam, trải qua các nước, đến chùa Đại Giác, lễ khắp thánh tích, rồi ở đó mà mất, tuổi có thể 24, 25*”. Về Giải Thoát Thiên, Nghĩa Tịnh chỉ ghi cho ta được như thế. Ông không cho biết Giải Thoát Thiên đã ra đi với ai, và có từng gặp ai không, và đã xuất gia học tập ở đâu.

Còn vị thứ hai là Huệ Diệm. Thông tin do Nghĩa Tịnh ghi lại trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao*

tăng truyện quyển thượng ĐTK 2066 từ 4b7-8 về Huệ Diệm tương đối ngắn ngủi, nhưng còn khá hơn so với Giải Thoát Thiên. Theo Nghĩa Tịnh, “*sư Huệ Diệm là người Giao Châu, tức học trò của Hạnh công, theo thầy đến nước Tăng Ha La (Simhala, tức Srilanka ngày nay, LMT), bèn dừng ở nước đó, chẳng rõ sự mất còn*”. Huệ Diệm như vậy là học trò của Hạnh công. Thế thì Hạnh công này là ai, Đại Đường cầu pháp cao tăng truyện quyển hạ ĐTK 2066 từ 9a21-c13 có ghi một thiền sư tên Vô Hành và đây chính là vị thầy của Huệ Diệm.

“*Thiền sư Vô Hành, người Giang Lăng, Kinh châu, tên Phạn là Bát Nhã Đề Bà (tiếng Đường gọi là Huệ Thiên, Prajñādeva), tính tình bao dung, phẩm chất ôn nhã, lòng luôn nhân đức, chí thích khởi sương. Tuổi trẻ đã vào nhà học, đến tuổi 20 có lòng muốn ra thi cử. Nhưng đã thích đọc sách trăm nhà, để mất ba kinh. Tỉnh quận cho là lạ lùng, xóm thôn khen là anh tuấn. Bấy giờ, văn đẹp rắng bày, soi ba sông mà nở rộ. Ý thơm suối chảy, tưới bảy hộ mà đạt dào. Song duyên xưa cảm tới, quả nay hiện bày, mong đến cửa Pháp, lên ngó vườn huyền, may gặp bạn dẫn, bèn ở đạo tràng Đẳng giới. Thế rồi bắt đầu nhuốm mùi cửa chân mới thấm ơn pháp lữ, thờ pháp sư Tuệ Anh chùa Đại Phước Điền làm thân giáo sư. Vị này là thượng túc của pháp sư Cát Tạng. Có thể gọi đức lớn có người truyền. Nên đời không thiếu kẻ hiền. Từ đó, bèn gởi lòng bát nhã, nấu chí nơi thiền,*

tránh bỏ cõi người, tới lui non nước. Mỗi khi nhân bàn luận lẽ huyền nơi chỗ giảng, bèn xiển dương những lời dạy nhiệm mầu. Tuy tuổi còn ở vào lớp sau, mà ảnh hưởng còn hơn những người lớp trước. Đến khi thọ giới cụ túc thì cùng đàn thọ giới có tới 20 người, khi tụng giới hợp lòng thì liền rõ hết nên họ đều coi ông như bậc thượng thủ, không ai có thể thêm gì hơn.

Sau đó ở vào núi xa, tụng kinh mầu Pháp Hoa, không đầy một tháng mà 7 quyển đều hết. Bèn than: ‘Phàm dặt nợ là lòng muốn được bắt cá, tìm đọc lời kinh vốn mong đi tới lẽ mầu nên hãy tìm những bậc danh đức để soi xét lòng mình, mở cửa thiền định, dứt bỏ phiền não’. Bèn chống gậy Cửu Giang, dời bước đến miền ba Việt (Đông Việt, Mân Việt và Nam Việt, LMT), dạo chơi hoành nhạc, sống ở Kim Lăng, mãi nghỉ núi Tung, lâu ngâm thiếu khách, rửa chân nơi tám sông, chia tay vùng Ba Hối, để tìm thiện trí thức mà thỏa chí mình, nên có lúc lên miền Bắc, dắt nhau đến cửa định, để học được chỗ tinh vi của bậc trí giả thiền môn. Hoặc có khi về Đông sống ở núi Giới, nghiên cứu cái tinh túy của Luật sư Đạo Tuyên. Nghe kinh luận dịch cũ và dịch mới, bàn những quy tắc xưa nay, mệnh mông sáng đạt muôn trùng, cao vút bờ mé nghìn trượng.

Bèn cùng Trí Hoằng làm bạn theo gió đông dong thuyền một tháng thì đến nước Thất Lợi Phật Thệ. Vua nước này hậu đãi đặc biệt khác thường. Tung hoa vàng,

rải thóc vàng, tứ sự cúng dường. Sau năm lần bày tỏ lòng mình, vua biết từ nước của thiên tử Đại Đường đến, càng thêm khâm phục. Sau đi thuyền vô trái 15 ngày thì đến châu Mạt Lai Du (Malaya), lại đi thêm 15 ngày đến nước Yết Trà (Kaccha, tức Khotaraja ngày nay của Bắc bộ Sumatra). Đến cuối đông đổi thuyền để đi về phía Tây, trái 30 ngày thì đến Na Già Bát Đàn Na. Từ đó vượt biển hai ngày để đến châu Sư Tử. Xem lễ rằm Phật. Từ châu Sư Tử lại vượt biển hướng Đông bắc một tháng thì đến nước Ha Lậu Kê La. Nước này là vùng phía Đông của Đông Ấn Độ, tức là đất của châu Chiêm Mộng. Liên ở đó một năm, rồi dần dần đi Ấn Độ, luôn luôn có Tri Hoàng đi theo.

Lần đi Na Lan Đà này, đường đi có cả trăm trạm dịch. Khi dừng nghỉ xong, thì liền đi chùa Đại Giác. Nhờ nhà nước xếp đặt vào chùa đều là người chủ. Các nước phía Tây, người chủ hơi khó được. Nếu được làm chủ, thì mọi việc đều như mọi người khác, còn nếu là khách thì chỉ được ăn mà thôi. Thiển sư sau đó đến Na Lan Đà, ghé Du Già, học Trung Quán, nghiên cứu Câu Xá, tìm hiểu luật bộ. Lại đến chùa Yết La Trà, cách đó hai trạm, có pháp sư giỏi về nhân minh, bèn nhiều lần học những lớp về các tác phẩm Trần Na và Pháp Xứng, nên không gì không dần dần nắm được chỗ huyền vi, mở được nơi sâu sắc. Ý chống gậy khát thực để nuôi thân, tư sống thiếu dục, lòng vượt ra ngoài ngoại vật.

Từng nhân những lúc nhàn rỗi, bèn dịch ra từ kinh A hàm, tả lại việc niết bàn của đức Như Lai, gọn làm 3 quyển, đã gửi về Trung Quốc. Đó là lấy rờ từ trong luật của Nhất Thiết Hữu bộ. Bàn về chỗ được mật, thì nó giống như những gì Hội Ninh đã dịch.

Hành thiền sư đã nói là muốn ở lại nước Ấn Độ, lại nói là có ý muốn trở về Trung Quốc, nghĩ sẽ lấy đường phía Bắc để trở về quê cũ. Hôm Tịnh tôi đến thì từ Nu Lan Đà tiễn nhau đi. Đi về phía Đông được sáu trạm, thì ai cũng mang mối hận chia tay lúc còn sống, lòng đều hy vọng gặp lại nhau. Nước mắt tràn trề chia tay. Xuân thu 56.

Thiền sư bảm tính ưa chuộng lễ bái, mỗi lúc cây bồ đề xanh lá thì đi xem tắm gội ở ao Rồng, mỗi khi vườn Trúc mới vàng thì đi bẻ hoa ở núi Thửu (. . .). Tịnh tôi đã từng một lúc đi với Hành thiền sư, cùng dạo chơi núi Thửu. Chiêm bái xong, nhìn xa thấy quê hương mình thân thiết vô cùng. Tịnh tôi bèn thuật lại lòng mình qua mấy bài thơ (. . .)

Bản tiểu sử này của thiền sư Vô Hành không đề cập gì đến việc Vô Hành đã đến ở nước ta, và cũng không nhắc nhở gì tới Tuệ Diệm. Tuy nhiên, vì Vô Hành còn có tên chữ Phạm là Tuệ Thiên, nên ta có thể coi đây là một dấu hiệu liên lạc với Tuệ Diệm. Đặc biệt, tiểu sử của Vô Hành nói đến việc Vô Hành ra đi

Ấn Độ với Trí Hoàng. Mà Trí Hoàng, cứ vào tiểu sử cũng do Nghĩa Tịnh ghi lại trong *Đại Đường Tây vức cầu pháp cao tăng truyện* quyển hạ ĐTK 2066 từ 8c19-9a20 thì lại ra đi từ nước ta. Vậy chắc chắn Vô Hành cũng phải ra đi từ Giao Châu. Chính tại đây mà Tuệ Diệm đã có dịp học tập với Vô Hành và cùng ra đi với thầy mình. Để thấy rõ hơn, ta hãy đọc lại tiểu sử của Trí Hoàng.

“Luật sư Trí Hoàng người Lạc Dương, là cháu của đại sư Vương Huyền Sách từng đi sứ Tây Vức. Khi tuổi còn nhỏ, đã thích lễ huyền vi. Lòng khinh chốn phồn hoa giả dối, ý muốn ở ẩn núi rừng. Bèn đến núi Thiếu Lâm, ăn đọt tùng, uống nước suối, thích tụng kinh điển, lại giỏi văn bút. Thế rồi hiểu được sự ồn ào của phố thị, vắng lặng của cửa pháp, bèn rời tám sông mà đi về Ba Ngô, bỏ áo trắng mặc lấy áo nâu, thờ Ta thiên sư làm thầy. Học lấy tư huệ, chưa trải nhiều năm mà đã ít nhiều thấm được cửa huyền. Lại đến chỗ của Nhãn thiên sư ở Kế Châu liền tập lại thiên định. Song gốc lành đã trồng, mà cành lớn chưa phát, bèn vượt sông Tương đến núi Hoàn, vào rừng Quế mà nghĩ suy, sống suối xa mà dứt lòng. Trải hơn năm, nhờ Tịch thiên sư y chỉ, thấy núi sông đẹp đẽ, xem rừng rú thanh hư, bèn múa bút tả nổi lòng, viết nên bài phú U thiên sư, giải bày mong ước được đi xa.

Khi đã gặp hết bậc tôn túc của vùng Tam Ngô, đến hết các trường dạy để học, lại trải qua bàn bè đất Cửu Giang, mấy lần bàn lẽ diệu. Song gốc lành xưa trồng, chẳng phải do con người tặng lại. Cho nên từ kinh đô muốn đi xem Tây Thiên, may gặp thiền sư Vô Hành, cùng làm bè bạn. Họ đến Hợp Phố, lên thuyền vượt dài biển xanh. Song gió không tiện đường, bè trôi dạt đến Thương Cảnh, lại nhắm Giao Châu ở qua một hạ. Lại đến cuối đông thì ra bờ biển Thần Loa, theo thuyền đi về phía Nam. Đến nước Thất Lợi Phật Thệ. Còn những chi tiết trải qua thì đã đầy đủ ở trong truyện của Hạnh thiền sư.

Đến chùa Đại Giác ở qua hai năm, chiêm ngưỡng tôn dung, tỏ hết lòng thành, đọc kinh tiếng Phạn. Tháng cũ ngày mới, bè hiểu tiếng ấy, có thể viết tiếng Phạn, học luật nghi, nghiên cứu luận tạng. Khi đã hiểu Câu Xá, lại rành nhân minh, thì ở chùa Na Lan Đà chuyên xem đọc đại thừa. Còn ở đạo tràng Tịnh giải thì chuyên nghiên cứu tiểu giáo. Lại đến các bậc danh đức, học thêm luật nghi một cách siêng năng không quên tức bóng. Lại học luật kinh do luật sư Đức Quang viết ra, vừa nghe vừa dịch, thật có công phu, khéo giữ bè nổi, không chút thiếu sót. Thường ngồi không năm, tri túc thanh liêm, vâng trên dạ dưới. Ở lâu người ta càng thêm kính trọng.

Đến thành Vương Xá, núi Linh Thứu, vườn Tiên rừng Nai, cây Kỳ thêm trời, vườn Xoài, hang Núi, sư đều tỏ lòng cung kính thỏa nỗi ước mong. Những khi ăn uống xong xuôi, thường nghĩ đến việc làm ích lợi. Ở chùa Na Lan Đa, mỗi khi đến ăn thường bày cho khắp. Ở trong thành Vương Xá thì lại đem đồ dùng cúng thường trụ. Sống tại Trung Ấn Độ gần được 8 năm, sau bèn nhắm Ca Thất Di La (Kasmir) của Bắc Thiên Trúc nghĩ về đất nước quê hương, nghe cùng làm bạn với Lâm công, không biết nay ở tại chỗ nào. Nhưng công phiên dịch thì người này đã thành tựu vậy”.

Căn cứ vào tiểu sử của Trí Hoàng, như vậy ta biết Trí Hoàng phải ở tại nước ta ít lắm là trên nửa năm, tức từ mùa hè cho đến cuối đông, sau khi đã bị bão, thuyền phải dạt tới vùng Thượng Cảnh của Chiêm Thành, tức vùng Bình Trị Thiên ngày nay. Sau đó Trí Hoàng và Vô Hành phải tìm ra Bắc bộ nước ta để tá túc. Chính trong thời gian này mà Tuệ Diệm đã quen biết, rồi cùng với Vô Hành và Trí Hoàng ra đi. Nghĩa Tịnh nói Tuệ Diệm là học trò của Vô Hành. Lúc bấy giờ Tuệ Diệm chắc còn trẻ lắm, có thể cỡ tuổi của Giải Thoát Thiên, tức vào khoảng đôi mươi. Vô Hành thì có lẽ tuổi cũng đã lớn.

Dẫu sao, khi tới nước Tăng Ha La, tức Srilanka ngày nay, Tuệ Diệm đã ở lại và có vẻ đã tách ra khỏi đoàn của Vô Hành. Nghĩa Tịnh không cho ta biết kết

cục Tuệ Diệm như thế nào. Tuy vậy, căn cứ vào tiểu sử của Vô Hành, khi tới Srilanka, Vô Hành cũng như Trí Hoàng đã đi chiêm bái chiếc răng của đức Phật, rồi theo hướng đông bắc ngược lên Đông Ấn Độ. Hơn một năm sau, họ tới Na Lan Đà. Nghĩa Tịnh cho biết khi ông mới đến Na Lan Đà thì đã có Vô Hành ở đó. Điều này có nghĩa Vô Hành đã tới Na Lan Đà trước năm 671. Vì thế, Tuệ Diệm phải rời khỏi Việt Nam trước năm 671. Từ đó, niên đại của Tuệ Diệm rơi vào khoảng những năm 550 đến 580.

TRÍ HÀNH VÀ ĐẠI THỪA ĐĂNG

Ngoài bốn vị của đồng bằng Bắc bộ, còn có hai vị nữa của vùng sông Mã, đó là Trí Hành và Đại Thừa Đăng. *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 tờ 4b15-17 cho biết “*pháp sư Trí Hành người Ái Châu, tên Phạn là Bát Nhã Đề Bà (tiếng Đường gọi là Tuệ Thiên, Prajñadeva) dong thuyền biển Nam, đến Tây Ấn Độ, đi lễ bái khắp các nơi thánh tích, tới phía bắc sông Hằng, ở chùa Tín Giả, rồi mất, tuổi khoảng hơn 50*”. Còn về Đại Thừa Đăng thì ở tờ 4b18-c14, Nghĩa Tịnh cho ta biết:

“*Thiền sư Đại Thừa Đăng, người Ái Châu, tên Phạn là Mạc Ha Dạ Na Bát Địa Dĩ Ba, (tiếng Đường*

gọi là Đại Thừa Đăng, Mahàyànapradīpa). Nhỏ theo cha mẹ dong thuyền đến nước Đồ Hòa La Bát Đế (Dvaravàti), mới bắt đầu xuất gia, sau theo sứ giả nhà Đường là Diệm Tự về chỗ của tam tạng pháp sư Huyền Tráng chùa Từ Ân ở kinh đô thọ giới cụ túc. Ở kinh đó mấy năm, đọc nhiều kinh sách, mà lòng nghĩ tới việc lễ bái thánh tích, ý muốn về Tây. Bẩm tính trung thành hay tha thứ, nét thích thanh liêm. Lòng giữ giới sạch, chí lo thiên định. Ông cho rằng người đắm chìm trong quan niệm hữu vậy là do duyên. Duyên chẳng có thì hữu rơi nát. Kẻ chủ trương rời sinh thì ấy là nhờ ở trợ duyên, duyên đúng thì sinh trái. Vì thế bèn dôn chí đến thành Vương xá, chúa lòng tới chốn vườn Trúc, mong đập nát tám nạn (sinh địa ngục ngạ quỷ súc sinh, côi trời, uất đơn việt, câm mù đui điếc, thế trí biện thông, sinh trước Phật), rồi tìm được bốn vòng (tứ luân để đối trị với tám nạn, tức sinh chỗ lành, gặp người lành, phát được chánh tín, đầy đủ các căn).

Bèn mang tượng Phật đem kinh luận vượt biển Nam, rồi đến nước Sư Tử (Srilanka), xem lễ rằm Phật, đủ hết linh dị. Rồi qua Nam Ấn Độ, lại đến Đông Thiên Trúc, tới nước Đam Ma Lập Đế (Tamralipti). Khi đã vào cửa sông, bị giặc cướp phá thuyền, chỉ thân được thoát. Bèn liền ở nước đó đến 12 năm, rất rành tiếng Phạn, đọc các kinh Duyên sanh, gồm làm việc phước. Nhân gặp bạn buôn, cùng Tịnh tôi đi theo đến Trung Ấn Độ.

Trước đến Na Lan Đà, rồi tiếp nhắm Kim cương tòa, rồi trở qua thành Tỳ Xá (Vaisali), sau đến nước Câu Thi (Kusi) cùng với thiền sư Vô Hành đi đến nước đó.

Đấng thiền sư thường than: 'Lòng vốn muốn hoàng pháp ở Đông Hạ, đâu biết chí đã không thành mà bổng chốc tuổi đã suy. Ngày nay dù bản hoài chưa thỏa, thì xin nguyện kiếp sau thỏa được chí mình'. Song thường chuyên về trời Đố Sĩ Đa (Tusita), mong được gặp đức Từ Thị. Hằng ngày vẽ một hai nhánh Long hoa để nêu lòng ý của mình. Đấng công nhân lúc đi đường, qua phòng ở cũ của thầy Đạo Hy. Vào lúc ấy, người này đã mất, nhưng Hán bản vẫn giữ, sách Phạn còn bày. Đấng công thấy thế, nước mắt ràn rụa, than:

Xưa ở Trường An

Thương rằng:

*Buồn thay vua chết
Sức nó vẫn cường
Truyền dặng một đấng
Bỗng chốc tiêu vong
Thần châu hết ngóng
Cảnh thánh hồn dương
Doái trông buồn mà rơi lệ
Nhớ cực khổ mà lòng thương'.*

*(Ta hỷ tử vương
Kỳ lực di cường*

*Truyền đăng chi sử
Yếm dĩ vân vong
Thần châu vọng đoạn
Thánh cảnh hôn dương
Quyển dư trường nhi lưu thế
Khái bố tổ nhi tình thương)*

*Thiền sư ở chùa Niết Bàn của thành Câu Thi mà
qui tịch, tuổi hơn 60”.*

Nếu tiểu sử của Trí Hạnh đơn giản và sơ sài, chỉ biết ông mất tại chùa Tín Giả phía Bắc sông Hằng, thì tiểu sử của Đại Thừa Đăng nêu lên nhiều vấn đề rất lôi cuốn đối với lịch sử Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Thứ nhất, Đại Thừa Đăng đã theo cha mẹ đến sống ở nước Đố Hòa La Bát Đế. Đố Hòa La Bát Đế là một vương quốc thành lập vào thế kỷ thứ bảy ở hạ lưu sông Mê Nam, nay thuộc các tỉnh Nakhon Pathon và Chai Nat của Thái Lan. Một số đồng tiền của vương quốc này đã được tìm thấy ở tại hai tỉnh ấy, cụ thể là ở U Thon của tỉnh Nakhon Pathon. Chính tại đây cũng đã tìm thấy những đồng tiền La Mã thời hoàng đế Victorius (268-270). Đố Hòa La Bát Đế do thế là một vương quốc chuyên về thương mại của tộc người Môn ở tại vịnh Thái Lan.¹

¹ Dhida Saraya, *Dvaravuti us a maritime state in the gulf of Siam*, Chulalongkhorn University EASE Conference, 1994.

Tại vương quốc này cha mẹ của Đại Thừa Đăng đã đến sống. Tuy Nghĩa Tịnh không nói rõ, nhưng ta có thể chắc chắn gia đình Đại Thừa Đăng là một gia đình buôn bán đường dài. Quê hương của Đại Thừa Đăng đã có một cảng buôn bán sầm uất, tức vùng Lạch Trường, mà sau này khai quật khảo cổ học đã tìm thấy nhiều di liệu. Đại Thừa Đăng đã xuất gia tại vương quốc Đổ Hòa La Bát Đế ấy. Điều này chứng tỏ vùng ấy chắc có một cộng đồng người Việt kinh doanh buôn bán, và chắc hẳn là có những ngôi chùa của riêng mình. Dầu sao đi nữa, gặp khi phái bộ của nhà Đường là Diệm Tự đến Đổ Hòa La Bát Đế, Đại Thừa Đăng đã theo về kinh đô Trường An của Trung Quốc, dù ngày nay ta không biết Diệm Tự trở về lúc nào.

ĐẠI THỪA ĐĂNG VÀ ĐẠI THỪA QUANG

Tại Trường An, Đại Thừa Đăng đã đến chùa Đại Từ Ân và thọ giới cụ túc với Huyền Tráng (600-664). Điều này có nghĩa Đại Thừa Đăng phải tới Trung Quốc sau năm 649, khi Huyền Tráng đã từ chùa Hoàng Phúc dời đến ở chùa Đại Từ Ân, mà Lý Thế Dân ra lệnh dựng làm nơi dịch kinh cho Huyền Tráng. Nghĩa Tịnh cho biết sau khi thọ giới xong thì Đại Thừa Đăng đã sống ở Trường An mấy năm, coi nhiều kinh sách, rồi nghĩ tới việc đi lễ bái thánh tích ở Ấn Độ. Chỉ có điều

trong số đệ tử của Huyền Tráng, ngoài Đại Thừa Đăng, còn có một người nữa tên là Đại Thừa Quang, mà tiểu sử hiện còn tìm thấy trong *Tổng cao tăng truyện* 4 ĐTK 2061 tờ 727a5-18:

“Thích Phổ Quang chưa biết người ở đâu. Tính tình sáng suốt, vừa mới chọn cây, xin thờ Tam Tạng Huyền Tráng làm thầy. Lòng siêng năng trung thành, người cùng lứa không ai bì kịp. Còn về trí tuệ thì có thể ví như vòng xoay, nghe ít hiểu nhiều. Huyền Tráng mặc nhiên hứa khả. Cuối cùng tham gia truyền dịch nổi tiếng rất cao. Những người hai bên Tam Tạng đều khen Quang là người có công. Lúc đầu, Huyền Tráng tiếp bản cổ dịch của Câu Xá, nghĩa nó phần nhiều thiếu sót, nên khi được Phạm bản, bèn dịch lại chân văn, mới riêng dạy Quang, phần nhiều là những điều Tráng đã nhớ được từ phái Nhất Thiết Hữu bộ của Tây Ấn Độ. Huyền Tráng liền giải nghĩa. Quang nhân thế chép lại những lời giải thích bình luận. Một nguồn nói bản số của Quang đến Viên Huy thì lược lại còn mười quyển, giống như sông Hán mà có thêm hồ nước ư.

Lại thường theo Huyền Tráng đến cung Ngọc Hoa dịch kinh Đại bát nhã. Công của Quang vượt ra khỏi những người cùng giúp, nên bấy giờ có hiệu là Đại Thừa Quang. Xem Huyền Tráng từ năm Trinh Quán thứ 19 (645) bắt đầu phiên dịch cho đến năm Tân Đức thứ nhất (664) thì mất ở cung Ngọc Hoa. Phàm 20 năm dịch

ra tổng số 75 bộ kinh luật luận của đại thừa và tiểu thừa gồm 1335 quyển, thì mười phần, bảy tám phần là do Quang bút thọ. Hoặc cũng có người gọi là Gia Quang hay Phổ Quang, nếu xét theo Biện Cơ cùng tham gia công tác dịch thuật thì đó cũng là Phổ Quang vậy”.

Căn cứ vào bản tiểu sử vừa dịch của Phổ Quang, ta thấy có bốn chi tiết đáng lưu ý. Thứ nhất, *Tống cao tăng truyện* đã không biết Phổ Quang là người xứ nào. Chỉ biết là đến lúc ông “vừa chọn gỗ”, tức lúc đã lớn, thì ông đã thờ Huyền Tráng làm thầy. Thứ hai, đã ghi lại rất chi tiết các hoạt động của Phổ Quang trong thời gian cộng tác với Huyền Tráng, đặc biệt là riêng được Huyền Tráng giảng giải về *Câu xá luận*. Thứ ba, sau khi Huyền Tráng mất thì lai lịch của Phổ Quang không được ghi chép gì hết. Ta không biết Phổ Quang mất vào lúc nào, và làm gì sau năm 664. Thứ tư, tên gọi của Phổ Quang cũng không thống nhất. Có người gọi là Gia Quang, hoặc Phổ Quang, và nhất là Đại Thừa Quang.

Bây giờ đọc lại bản tiểu sử do Nghĩa Tịnh ghi về Đại Thừa Đăng, ta thấy một tình hình ngược lại. Thứ nhất, về quê quán cũng như thân thế của Đại Thừa Đăng trước khi đến thọ giới cụ túc với Huyền Tráng được chép lại rất đầy đủ. Thứ hai, sau khi rời Huyền Tráng, hành tung của Đại Thừa Đăng được mô tả hết sức chi tiết, thậm chí có lúc chi tiết tới mức như một bản

điều tra hình sự, mà ta sẽ thấy sau. Thứ ba, thời gian Đại Thừa Đăng sống với Huyền Tráng chỉ được Nghĩa Tịnh ghi một câu hết sức ngắn gọn đó là “*ở kinh mấy năm, xem nhiều kinh sách*”, mà không cho biết có làm gì nữa không. Thứ tư, có một điểm hết sức lý thú là chữ Phạn *pradīpa* trong *Câu xá luận* có khi Huyền Tráng dịch là *đăng*, nhưng có khi lại dịch là *quang*, như những tác giả *Phạn Hòa đại từ điển*¹ đã chỉ ra. Nói cách khác, Đại Thừa Đăng của Nghĩa Tịnh chính là Đại Thừa Quang của Huyền Tráng, và cùng chỉ một người.

Từ đó, chúng tôi có khuynh hướng đồng nhất Đại Thừa Đăng của Nghĩa Tịnh với Đại Thừa Quang của Huyền Tráng. Xuất phát từ đồng nhất này, ta thấy các sự kiện do Nghĩa Tịnh và *Tống cao tăng truyện* ghi lại liên hệ đến Đại Thừa Đăng và Đại Thừa Quang đều phù hợp với nhau một cách rất khít khao và cho ta một bức tranh tương đối hoàn chỉnh về thân phận của một con người mang hai tên Đại Thừa Đăng và Đại Thừa Quang. Thực vậy, ngay lời than của Đại Thừa Đăng do Nghĩa Tịnh ghi lại về việc Đăng chưa thỏa được ý nguyện hoằng pháp ở Viễn Đông thì “*tuổi đã suy yếu*” (suy niên), lúc họ gặp nhau tại Ấn Độ, tức sau năm 671, đã chứng minh điều ấy. Ta biết, đối với người xưa, suy

¹ Wogihara Unrai, *Phạn Hòa đại từ điển*, Đài Bắc, Tân Văn Phong xuất bản, 1988, tr. 857.

niên là ở vào tuổi 50, như hai câu thơ trong bài *Xuân nhật hữu cảm* chép ở *Việt âm thi tập* tập 2 từ 9a9-10 của nhà quân sự thiên tài Trần Quang Khải đã ghi:

*Bán phần xuân sắc nhàn sa quá
Ngũ thập suy ông dĩ tự tri*

(Nửa phần xuân sắc đành buông bỏ
Năm chục ông suy đã biết rồi).

Cho nên, nếu vào khoảng sau năm 671, mà Đại Thừa Đăng đã than mình là tuổi suy, thì lúc đó ông phải 50 hoặc trên 50 tuổi. Điều này có nghĩa Đại Thừa Đăng phải sinh vào khoảng những năm 620. Đến khi theo phái bộ Diêm Tự của nhà Đường để về Trường An thì ông đã phải trên dưới 20 tuổi, để có thể xin thọ giới cụ túc với Huyền Tráng. Sự kiện này xảy ra vào khoảng năm 647, 649, khi Huyền Tráng rời chùa Hoằng Phúc để đến sống ở chùa Từ Ân. Trong hơn 15 năm còn lại, Đại Thừa Đăng đã cộng tác với Huyền Tráng với tư cách là một người bút thọ. Vì thế, *Tống cao tăng truyện* đã ghi nhận trong số 75 bộ kinh luận do Huyền Tráng phiên dịch thì bảy tám phần mười là do Đại Thừa Đăng bút thọ.

Quan hệ giữa Đại Thừa Đăng và Huyền Tráng như thế là một quan hệ hết sức khăng khít. Không những bảy tám phần mười các dịch phẩm của Huyền Tráng đều do Đại Thừa Đăng bút thọ như đã thấy. Mà

đích thân Huyền Tráng còn riêng dạy (mật thọ) Đại Thừa Đăng về *Câu xá luận*, để sau này đã ra đời những tác phẩm nổi tiếng *Câu xá luận ký*, mà bất cứ ai khi nghiên cứu tư tưởng Phật giáo A tì đàm đều phải biết tới. Lòng ưu ái và cách đối xử đặc biệt này của Huyền Tráng đã cho ta thấy vai trò và vị trí của Đại Thừa Đăng ở tại dịch trường chùa Đại Từ Ân. *Tống cao tăng truyện* đã ghi là những người hai bên Huyền Tráng đều khen Đại Thừa Đăng có công (*tạ hữu tam tạng chi mỹ Quang hữu công yên*).

Quan hệ khăng khít giữa Huyền Tráng và Đại Thừa Quang còn thể hiện ở sự kiện Đại Thừa Quang là người đã chứng kiến những giây phút cuối cùng trong cuộc đời Huyền Tráng. *Đại Từ Ân tự tam tạng Pháp sư truyện* 10, ĐTK 2053 tờ 277b4-7 đã viết về sự kiện ấy như sau: “Đến nửa đêm ngày mồng 5, đệ tử (Đại Thừa Quang) hỏi: Hòa thượng chắc chắc được sinh vào nội viện của đức Di Lặc không? Pháp sư trả lời: Được sinh. Nói rồi, hơi thở nhẹ dần, một lát thì mất. Người hầu không biết, một lúc sau họ mới hay”. Rõ ràng đến giây phút cuối cùng của cuộc đời, Đại Thừa Quang đã ở bên cạnh Huyền Tráng và đã có cuộc nói chuyện lần chót. Điều này chứng tỏ tình thầy trò giữa hai người không những khăng khít, mà còn hơn thế nữa. Đại Thừa Quang được chứng kiến và nghe lời nói cuối cùng của thầy mình.

Một điều đáng chú ý nữa là với sự nghiệp dịch thuật của Huyền Tráng, mà bảy, tám phần mười là do Đại Thừa Quang bút thọ, thế mà khi viết tiểu sử của Huyền Tráng trong *Tục cao tăng truyện* 4 ĐTK 2060 từ 446c6-458c13, Đạo Tuyên đã không nhắc gì tới tên của người bút thọ ấy. Ở từ 455a13-23, ta chỉ thấy nhắc đến những người như Huệ Minh, Linh Nhuận, Hạnh Hữu, Huyền Di, Huyền Mô, Biện Cơ, Trí Chứng và bản thân Đạo Tuyên thì chấp bút. Có khả năng đây là những nhà sư có uy tín thời bấy giờ, được chính quyền của Lý Thế Dân yểm trợ. Chứ những người thực sự tham gia công tác với Huyền Tráng như Đại Thừa Quang thì hoặc là tuổi còn nhỏ, hoặc chưa có tiếng vang lớn tại triều đình nên đã không được kể đến.

Một con người công tác chặt chẽ với Huyền Tráng như thế, mà sau này khi viết lại tiểu sử, *Tống cao tăng truyện* đã ghi là không biết quê quán gốc gác ở đâu thì thật là lạ. Đối với những người học trò hoặc công tác viên khác của Huyền Tráng như Khuy Cơ, Đạo Thế, Tĩnh Mai, v.v., *Tống cao tăng truyện* 4 ĐTK 2061 từ 725b16-727a3 và 727c18-728a3 lại ghi rất rõ, thậm chí cả tổ tiên của họ. Một số khác lại không được ghi rõ như Pháp Bảo, Viên Trắc và Nguyên Khương ở từ 727a20-c17 thì có thể vì họ là gốc người Triều Tiên. Đây là một lý do khác cho phép chúng ta đồng nhất Đại

Thừa Quang đúng chính là Đại Thừa Đăng, chứ không ai khác.

Lúc đã dịch xong bộ *Đại bát nhã* vào cuối tháng 10 năm Long Sóc thứ ba (663) mà ông đã khởi dịch vào ngày mồng một tháng giêng năm Hiển Khánh thứ 5 (660) thì Huyền Tráng nghỉ không còn dịch bất kỳ bộ nào nữa. dành thì giờ “*siêng năng hành đạo lễ sám*” và mất 4 tháng sau đó vào ngày mồng 5 tháng 2 năm Tân Đức thứ nhất (664). Đến ngày mồng 6 tháng 3, theo *Đại Từ Ân tự tam tạng pháp sư truyện 10*, ĐTK 2053 từ 278a10 -15 “*có lệnh vua trả về chùa cũ những đệ tử của Huyền Tráng và các nhà sư phiên dịch không thuộc tăng số của chùa Ngọc Hoa*”. Như thế, nếu Đại Thừa Đăng là Đại Thừa Quang, thì Đại Thừa Đăng đã rời khỏi Trường An vào tháng 3 năm Tân Đức thứ nhất (664)

Lúc bấy giờ, Đại Thừa Đăng mới hơn 40 tuổi, sức khỏe đang còn tốt. Ông lại xuống thuyền, tiếp tục ra đi Ấn Độ để chiêm bái Phật tích, đồng thời cũng để học tập, nhằm trở lại Viễn Đông truyền bá Phật giáo. Nghĩa Tịnh cho biết khi ra đi đã đem theo Phật tượng và kinh luận. Kinh luận này chắc hẳn chỉ những tác phẩm mà Đại Thừa Đăng đã ghi lại mà ngày nay biết dưới tên ông như *Câu xá luận ký*, *Duy thức chỉ nguyên* và *Đại thừa bách pháp minh môn luận thuật ký*. Đây là những

tác phẩm hiện còn bảo lưu, còn có những tác phẩm nào do Đại Thừa Đăng viết trong lúc ở Trung Quốc nữa không ta hiện không biết.

Điều đáng tiếc là Nghĩa Tịnh không cho biết Đại Thừa Đăng đã ra đi Ấn Độ từ nơi nào và có những ai cùng đi với ông. Có khả năng ông đã đi theo trong đoàn của Tăng Già Bạt Ma do Đường Cao Tôn Lý Trị gửi đến nước ta để tìm thuốc như sẽ bàn dưới đây. Dầu sao, ông đã dong thuyền xuống biển Nam, rồi tới Srilanka và đến chiêm bái chiếc răng Phật thờ tại đó. Sau khi chiêm bái xong, lên hướng đông bắc và đến cảng Tampralipti, tức cảng Tamluk của Đông Ấn Độ ngày nay. Chính tại đây, Đại Thừa Đăng đã bị giặc cướp lấy sạch tư trang, chỉ thân được thoát, nên đã sống tại vùng này gần 12 năm, đồng thời làm những việc phước đức (kiêm tu phước nghiệp). Chính tại đây Nghĩa Tịnh đã gặp Đại Thừa Đăng.

ĐẠI THỪA ĐĂNG VÀ NGHĨA TỊNH

Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện quyển hạ ĐTK 2066 tờ 7c3-8b14 đã ghi cuộc gặp gỡ này khá chi tiết: “Bấy giờ vào năm Hàm Hanh thứ ba (672), đang kiết hạ tại Dương Châu. Đầu mùa thu bỗng gặp sứ quân Cung Châu là Phùng Hiếu Thiên bèn đi theo đến Quảng Châu, hẹn gặp với chủ thuyền Ba Tư để

đi về phía Nam. Lại được sứ quân sai đến Cương Châu, lại làm đàn chủ cùng với em là sứ quân Hiếu Đăng, sứ quân Hiếu Chân, quận quân họ Ninh, quận quân họ Bành, tập hợp nhân viên bà con, đều đến gặp để dâng biểu. Họ tranh nhau cho những tấm vải tốt, mỗi bỏ ra những món ăn lạ, để không thiếu hụt trên đường đi biển, lo sợ khó nhọc trên đất hiểm nguy, dốc lòng như ơn nghĩa đối với người thân, chiều theo lòng giúp kẻ cô độc, cùng làm lễ quy y, cùng có duyên với cảnh Phật. Sở dĩ được thành lễ gặp gỡ như vậy, ấy là nhờ sức của nhà họ Phùng. Lại phép tục Lĩnh Nam cùng làm khó lòng kẻ đi người ở. Nho sĩ ăn tại đất bắc đều mang nỗi hận biệt ly.

Đến tháng 11 bèn bỏ Phiên Ngung, mặt hướng sao Dực sao Chấn, nhắm vườn Nai mà xa mong, ngóng núi Gà mà mãi than, (. . .). Chưa được hai tuần quả đến Phật Thệ. Trải ngừng sáu tháng, học dần ngôn ngữ. Vua nước đó biểu giúp đưa đến nước Mạc La Du (nay đổi là Thất Lợi Phật Thệ, Srìboja), lại dừng hai tháng để chuyển hướng nước Yết Trà (Kaccha, tức nay là Khotaraja ở phía bắc đảo Sumatra, LMT). Đến tháng 12 giương buồm, lại ngồi thuyền vua dẫn nhắm Đông Ấn Độ. Từ Yết Trà đi lên hướng bắc hơn 10 ngày thì đến nước người lỏa thể. Hướng về đông trông bờ khoảng một hai dặm, chỉ thấy cây dừa rừng cau xanh um khả ái.

Những người dân đó thấy thuyền đến thì tranh nhau cuời thuyền nhỏ hơn trăm chiếc, đều đem dừa chuối và những đồ dùng mây tre đến tìm đổi chác. Thứ họ thích nhất là sắt. Một miếng sắt bằng hai ngón tay thì đổi được 5 hoặc 10 trái dừa. Đàn ông thầy đều lỏa thể. Đàn bà thì dùng một miếng lá để che thân. Kẻ buôn giỡn cho áo thì liền khoát tay không dùng. Tương truyền nước này là ở biên giới phía nam của Thục Xuyên. Nước này đã không sản xuất ra sắt, nhưng cũng ít vàng bạc. Họ chỉ ăn dừa và củ mài, không có nhiều thóc lúa. Vì thế, lô ca là quý nhất (nước này gọi sắt là lô ca). Da mặt người nước này không đen, thân hình tầm cỡ trung bình. Khéo đan những rương mây tròn, mà những nơi khác không thể bì kịp. Nếu không cùng họ giao dịch thì liền bị bắn tên độc. Ai bị trúng thì không còn sống lại được.

Từ đây lại nhắm hướng tây bắc mà đi thêm khoảng nửa tháng, bèn tới nước Đam Ma Lập Đế, tức biên giới phía nam của Đông Ấn Độ, cách Mạc Ha Bồ Đề và Na Lan Đà có thể hơn 60 trạm dịch. Ở đây mới bắt đầu gặp thầy Đại Thừa Đăng. Lưu lại một năm để học tiếng Phạn và nghiên cứu các bộ luận thanh văn. Bèn cùng thầy Đăng cùng đi, lấy con đường chính tây. Máy trăm thương nhân đi Trung Ấn Độ. Cách Mạc Ha Bồ Đề có 10 ngày, đường qua những núi đằm lớn nguy hiểm khó thông, nhờ nhiều người, chứ không thể một mình vượt qua.

Bấy giờ, Tịnh tôi mắc bệnh thời tiết, thân thể ốm mệt, tìm cách đi với nhà buôn, nhưng không thể kịp. Dù đã cố hết sức mình tìm đường đi lên, thì cứ 5 dặm phải trăm lần nghỉ. Lúc ấy, có khoảng 20 thầy ở chùa Na Lan Đà cùng Đấng thượng nhân đều đi lên phía trước. Chỉ còn một mình tôi đơn độc, bước lẻ loi qua cửa ải nguy hiểm. Ngày đã về chiều, cướp núi liền đến, cầm cung kêu lớn đến gặp bắt nạt. Tước lột y trên, rồi lấy y dưới, luống có dây lưng cũng bị cướp nốt. Đứng vào lúc đó, thật có thể nói mãi rời cuộc sống, không còn lòng để thăm hỏi. Xác tan trên đầu ngọn giáo, không thỏa được nguyện vọng của chính mình.

Nước kia lại tương truyền rằng hễ bắt được người da trắng thì đem giết, sung vào việc tế trời. Khi nghĩ tới chuyện đó thì lòng lại nhớ quanh co. Bèn mới vào trong hố bùn, bôi khắp thân thể, lấy lá che mình, chống gậy mà đi từ từ. Ngày sắp tối hẳn mà chỗ ở thì còn xa. Đến đêm canh hai mới bắt kịp bạn bè, nghe Đấng thượng nhân kêu dài bên ngoài thôn. Khi đã gặp nhau, thượng nhân khiến trao cho một y, xuống hồ rửa mình, rồi mới vào thôn. Từ đó đi mấy ngày thì trước đến Na Lan Đà, đi kính lễ tháp Căn Bản, rồi lên Kỳ Xà Quạt chiêm bái nơi giữ áo ấm của đức Phật, sau đến chùa Đại Giác lễ bái chân dung Phật. Vải quuyến tốt do đạo tục vùng Sơn Đông tặng đều đem làm áo cà sa đúng thân đức Như Lai, tự mình đem lên mặc cho Ngài.

Huyền luật sư của Bộc Châu gửi kèm theo bảo cái bằng lụa mỏng mấy vạn để đem dâng lên. Thiền sư An Đạo của Tào Châu gửi lễ bái đến tượng Bồ Đề. Tịnh tôi cũng vì vậy mà làm lễ xong. Lúc ấy, năm vóc gieo xuống đất, một lòng tưởng nhớ kiên thành, trước vì bốn ơn ở Đông Hạ, rộng ra tới cả pháp giới hàm thức, nguyện xin hội đầu Long Hoa, gặp được đức Từ Thị, cùng hợp chân tôn, chứng được tri vô sanh. Tiếp theo, bèn lễ khắp thánh tích, qua phương trượng mà tới Câu Thi, chỗ nào cũng đều chí thành. Vào vườn Nai mà vượt núi Gà, ở chùa Na Lan Đà 10 năm, mới bắt đầu trở gót, nói về Đam Ma Lập Đế. Khi chưa đến, thì gặp giặc cướp lớn, chỉ khỏi được họa đao đâm, mà giữ được thân hôm sớm. Từ đó, lên thuyền qua nước Yết Trà. Ba tạng Phạm bản mang theo khoảng hơn 50 vạn tụng, dịch ra tiếng Hán có thể thành một ngàn quyển. Bèn tạm ở lại Phật Thệ”.

Đọc những ghi chép vừa dẫn của Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện ta thấy Nghĩa Tịnh đã gặp Đại Thừa Đăng tại Đam Ma Lập Đế, sau khi đã rời vùng Yết Trà vào tháng 12 của năm Hàm Hanh thứ 3 (674) và đi thêm khoảng một tháng nữa. Lúc ấy, Đại Thừa Đăng đã sống ở Đam Ma Lập Đế khoảng 12 năm. Vậy rõ ràng Đại Thừa Đăng đã rời dịch trường của Huyền Tráng khoảng vào cuối tháng 10 năm Long Sóc thứ ba (663), khi Huyền Tráng dịch xong bộ Đại bát nhã

600 quyển. Đến tháng hai năm sau (664), Huyền Tráng mất, thọ 65 tuổi. Do thế, khi Nghĩa Tịnh gặp Đại Thừa Đăng tại Tamralipti, thì Đại Thừa Đăng đúng đã ở đó được 12 năm.

Tại Tamralipti, Nghĩa Tịnh đã ở lại một năm để học thêm tiếng Phạn và luyện tập về các kinh luận tiểu thừa. Điểm này chắc chắn có sự giúp đỡ của Đại Thừa Đăng vì Đại Thừa Đăng đã sống ở đây một thời gian dài, có nhiều quen biết, và đặc biệt chắc chắn đang có một cơ sở vật chất tốt, vì ông đang “làm những việc phước”. Việc phước tất nhiên để chỉ những công tác từ thiện, sự giúp đỡ vật chất cho những người đang còn khó khăn. Nghĩa Tịnh mới từ xa đến, lạ nước lạ cái, chắc phải nhờ đến Đại Thừa Đăng lo nơi ăn chốn ở, thậm chí cả việc học tập tiếng Phạn và các bộ luận tiểu thừa, vì Nghĩa Tịnh cho biết Đại Thừa Đăng rất giỏi chữ Phạn (*phả nhàn Phạn ngữ*).

Sau khi Nghĩa Tịnh ở Tamralipti một năm và Đại Thừa Đăng đã ở đó 12 năm, tức vào khoảng năm 675, nhân có một đoàn người buôn đi về Trung Ấn Độ, mà Nghĩa Tịnh cho biết lên tới mấy trăm người, thì họ quyết định đi chiêm bái Ma Ha Bồ Đề cách Tamralipti khoảng mười ngày đường. Chính trên đường đi này, Nghĩa Tịnh đã nhuốm bệnh, theo không kịp đoàn đi, nên đã bị cướp lột sạch mọi tư trang, chỉ một thân mình

trở trại lỏa lồ. Vào lúc ấy, Đại Thừa Đăng xuất hiện, biểu cho Nghĩa Tịnh một chiếc áo. Nghĩa Tịnh mới đi vào trong xóm dân. Đi thêm mấy ngày nữa thì họ trước hết tới Na Lan Đà.

Khi tới Na Lan Đà rồi và kính lễ tháp Căn Bản thờ Xá Lợi Phất, Đại Thừa Đăng và Nghĩa Tịnh đã tới thành Vương Xá chiêm bái núi Linh Thứu, rồi đến Bồ Đề Đạo Tràng thăm chùa Đại Giác và lễ Phật. Sau khi tham quan hết các thánh tích, họ đến thành Ti Xá Ly thăm phương trượng nổi tiếng của Duy Ma Cật, rồi tới thành Câu Thi Na chiêm bái nơi Phật nhập niết bàn. Tại đây, ngoài Nghĩa Tịnh, Đại Thừa Đăng đã gặp thiền sư Vô Hành, người thầy của Tuệ Diệm, mà ta đã gặp ở trên. Ấy là vào khoảng năm 676. Chính vào lúc này Đại Thừa Đăng đã than mình tuổi thuộc “niên suy” không hy vọng trở về quê hương để hoằng pháp, chỉ hy vọng thực hiện hoài bão của mình vào kiếp sau.

Trên đường tới Câu Thi Na, Đại Thừa Đăng đã ghé vào thăm nơi ở cũ của Đạo Hy, người bạn cũ ở Trường An nay không còn nữa, và ông đã làm bài thơ Cổ phong thương tiếc người bạn đạo ấy. Đạo Hy, theo *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 tờ 2a28-b14, “là người Lịch Thành, Tê Châu, tên Phạn là Thất Lợi Đề Bà (tiếng Đường gọi là Cát Tường Thiên, Srideva), gia đình lễ nghĩa, dòng dõi quan viên, nhỏ theo cửa đạo, trẻ mà nét na, vượt sa

mạc mệnh mông mà đi xem giáo dục ở Trung Ấn Độ. Leo núi Mây chót vót, xem nhẹ thân mình, chỉ muốn vì đạo. Đi đến Thổ Phồn, nửa đường gặp nạn, sợ giới điều khó giữ, bèn liền tạm xả. Khi đến Tây Trúc, bèn liền thọ giới lại. Đi khắp các nước, bèn đến Mạt Ha Bồ Đề, chiêm ngưỡng dấu thánh, trải qua mấy năm. Khi đã đến ở Na Lan Đà, rồi tại nước Câu Thi, nhờ quốc vương nước Yêm Ma La Bì đối đãi rất cung kính. Ở Na Lan Đà, ông từng học đại thừa. Rồi ở Du Bà Bàn Na (tức là chùa ở chỗ Phật Niết bàn) chuyên nghiên cứu về luật tạng. Lại học tập ngôn ngữ, nắm hết chỗ cương yếu. Có viết văn, giỏi chữ thảo và chữ lệ. Ở chùa Đại Giác, ông dựng tám bia tiếng Hán. Những kinh luận cũ mới của nước Trung Hoa hơn 400 quyển ông đều để ở Na Lan Đà. Tịnh tôi khi ở Ấn Độ, chưa kịp gặp nhau, thì ông mắc bệnh ở nước Yêm Ma La Bì rồi mất. Xuân thu hơn 50 tuổi. Sau nhân đi chiêm bái, thấy phòng ở của Hy công, thương nỗi bất hạnh, liền viết một bài thất ngôn tứ tuyệt

*Trăm khổ quên lao bước lạnh lòng
Bốn ơn lòng giữ muốn lưu thông
Truyền đăng chí cả sao chưa thỏa
Bỗng phải gặp đây một lối cùng”.*

Cuộc đời của người bạn Đại Thừa Đăng là như thế. Họ gặp nhau tại Trường An từ sau năm 645, khi Đại Thừa Đăng đi Trung Quốc để thọ giới cụ túc với

Huyền Tráng. Đạo Hy đi Ấn Độ bằng con đường Thổ Phồn, tức Tây Tạng ngày nay, mà lúc đó đã có quan hệ tốt với Trung Quốc qua việc Lý Thế Dân gả công chúa Văn Thành cho vua Tây Tạng Srong Btsan Sgam Po (k.569-649sdl) vào năm Trinh Quán thứ 14 (640). Đạo Hy đến Ấn Độ trước Đại Thừa Đăng nhiều năm, mang luôn cả những kinh sách do Huyền Tráng mới dịch, để tại Na Lan Đà mà trước đó mấy chục năm Huyền Tráng đã đến học. Sau Đạo Hy đến sống một nơi gần chỗ Phật niết bàn và mất tại đó.

Cũng chính tại nơi Phật niết bàn này, tức vùng Kasia ngày nay của Ấn Độ, Đại Thừa Đăng đã sống những ngày cuối cùng của mình. Nghĩa Tịnh cho ta biết Đại Thừa Đăng đã mất tại chùa Niết Bàn. Ngôi chùa này, di chỉ hiện nằm tại phía tây nam của Kasia, vẫn còn một kiến trúc gọi là Niết Bàn đường, có thờ tượng đức Phật nhập niết bàn, có minh văn ghi rõ là tạc vào thế kỷ thứ năm. Xung quanh kiến trúc này đã phát hiện những gốm và đồng bản xưa, có ghi chữ Đại Niết Bàn tự. Có thể ngôi mộ của Đại Thừa Đăng đã nằm xung quanh ngôi Niết Bàn đường vừa nói. Trong sáu người Việt Nam đã ra đi cầu pháp và đã được biết tên ở trên, thì chỉ Đại Thừa Đăng là ta biết rõ ràng nơi mất. Niết Bàn đường của thành Câu Thi Na, tức Kasia ngày nay, rất đáng để cho những người Phật tử Việt Nam chiêm bái, thậm chí dựng một ngôi chùa để kỷ niệm nơi một

người con ưu tú của đất nước đã sống những ngày cuối cùng của mình và gửi lại cả hồn lẫn xác.

Đại Thừa Đăng mất, thọ hơn 60 tuổi, mà Nghĩa Tịnh dùng chữ “*niên dư nhĩ thuận*” để diễn tả. Niên đại của Đại Thừa Đăng, như vậy, rơi vào khoảng những năm 620-682. Cuộc đời Đại Thừa Đăng là như thế, một cuộc đời đầy hoạt động năng nổ, có những quan hệ rộng với những khuôn mặt tiêu biểu của thế giới Phật giáo thời bấy giờ. Trong bốn dịch gia vĩ đại của Phật giáo Trung Quốc là La Thập, Chân Đế, Huyền Tráng và Nghĩa Tịnh, thì Đại Thừa Đăng đã có những quan hệ mật thiết với hai trong số bốn người ấy. Một người là thầy, tức Huyền Tráng, một người là bạn, tức Nghĩa Tịnh. Chỉ có điều đáng tò mò là Nghĩa Tịnh đã ghi Đại Thừa Đăng như một thiền sư.

Thế mà cho đến cuối đời mình Đại Thừa Đăng vẫn trung thành với tín ngưỡng Di Lặc. Ông chỉ mong sinh về cõi trời Đâu Suất để gặp đức Từ Thị. Tất nhiên, có người sẽ nói Đăng là đệ tử thân cận của Huyền Tráng, mà Huyền Tráng lại là một người có tín ngưỡng Di Lặc, như tiểu sử của ông trong *Tục cao tăng truyện* 4 ĐTK 2060 tờ 458a26-b3 đã ghi lại: “*Khi đã từ già môn nhân các thầy trong chùa và gửi biểu cho vua xong, bèn mặc niệm Di Lặc và bảo những người xung quanh tụng: ‘Nam mô Di Lặc Như Lai ứng chánh đẳng giác, nguyện*

cùng hàm thức chóng thấy từ nhan. Nam mô Di Lặc Nhu Lai sở cư nội chúng, nguyện bỏ thân này xong thì liền sinh được trong chúng ấy'. Đến ngày mùng 4 tháng 2 năm về phía phải duỗi chân, tay phải kê đầu, tay trái để trên sườn hông, lặng yên bất động. Có người hỏi có báo gì không? Tráng nói: 'Chớ hỏi, làm rối chánh niệm của ta'. Đến nửa đêm ngày mùng 5, đệ tử hỏi: 'Hòa thượng nhất định sanh về trước đức Di Lặc không?' đáp: ' Nhất định được sanh'. Nói xong thì ngừng thở".

Đã đành là do ảnh hưởng tín ngưỡng Di Lặc của thầy mình là Huyền Tráng, nhưng sự trung thành cho đến cuối đời với tín ngưỡng ấy chứng tỏ Đại Thừa Đăng là một người theo tín ngưỡng Di Lặc. Từ đó, việc Nghĩa Tịnh xem Đại Thừa Đăng như một thiền sư thật đáng cho ta suy nghĩ. Phải chăng trên đường từ Trường An đi Ấn Độ, Đại Thừa Đăng đã ghé lại thăm quê hương mình và đặc pháp với một vị thiền sư Việt Nam? Đây là một có thể. Lý do nằm ở chỗ thiền tông ở Trung Quốc lúc bấy giờ, tức vào khoảng những năm 660, chưa phổ biến rộng rãi ngoài hai trung tâm Ngưu Đầu của Pháp Dung (593-675) và Huỳnh Mai của Hoàng Nhẫn (601-674). Trong khi đó ở nước ta, hai trung tâm lớn của Phật giáo thiền bấy giờ là Pháp Vân và Phật Tích đều là những trung tâm thiền lớn, đào tạo hàng trăm thiền sư mỗi đợt.

Dầu sao đi nữa, quan điểm cũng như tín ngưỡng Phật giáo của Đại Thừa Đẳng thể hiện quan điểm và tín ngưỡng tổng hợp, tiêu biểu cho hệ tư tưởng thiền Pháp Vân. Một vị thiền sư có thể vừa tụng chú, vừa niệm Phật A Di Đà, vừa đọc kinh *Pháp hoa* cũng như kinh *Hoa nghiêm* hoặc các bộ kinh luận khác như *Kim cương*, *Viên giác*, v.v. Có thể vì vậy mà Nghĩa Tịnh đã xem Đại Thừa Đẳng như một vị thiền sư, dù Đại Thừa Đẳng vẫn tin tưởng vào đức Di Lặc. Một điểm cần lưu ý khác là tín ngưỡng Di Lặc thời bấy giờ có vẻ như tương đối phổ biến, đặc biệt đối với những người ra đi từ nước ta và cùng mang danh thiền sư như Vô Hành, mà ta đã thấy trên.

Thực tế, ngay khi bỏ ngoài các tác phẩm *Câu xá luận ký*, *Duy thức chỉ nguyên* và *Đại thừa bách pháp minh môn luận thuật ký* thường được biết dưới tên của Đại Thừa Quang, ta vẫn ít nhiều biết đến quan điểm triết học của Đại Thừa Đẳng do Nghĩa Tịnh ghi lại và đã trích dẫn ở trên. Đó là “*người đắm chìm trong quan niệm hữu vậy là do duyên. Duyên chẳng có thì hữu rơi nát. Kẻ chủ trương rời sinh thì ấy là nhờ ở trợ duyên, trợ duyên đúng thì trái với sinh*”.(Nịch hữu giả giả duyên, duyên phi tác trợ hữu. Ly sinh giả thác trợ, trợ thị tác quai sinh). Đây là một quan điểm duyên sinh hiểu theo khuynh hướng tư tưởng trung quán của Long Thọ.

Quan điểm về duyên sinh như vậy là một tư tưởng cốt yếu của Đại Thừa Đẳng. Cho nên ta không lạ gì khi trở qua Ấn Độ, Nghĩa Tịnh cho ta biết Đại Thừa Đẳng chuyên đọc các kinh về duyên sinh. Đây là một nét nổi bật của vị thiền sư lại có tín ngưỡng Di Lặc, song tâm đắc về học thuyết duyên sinh. Nếu đồng nhất của chúng tôi ở trên là đúng, và ta coi Đại Thừa Quang chính là Đại Thừa Đẳng, thì việc nghiên cứu hệ tư tưởng của Đại Thừa Đẳng còn tỏ ra lời cuốn gấp bội lần. Trước mắt chỉ một câu ghi của Nghĩa Tịnh ở trên cũng đủ cho thấy quan điểm duyên sinh của Đại Thừa Đẳng. Nhân đây cũng cần đính chính lại Đại Thừa Đẳng chưa bao giờ viết chú giải cho *Duyên sinh luận* như Trần Văn Giáp đã nêu ra mà những người sau ông đã lặp lại.

Cuối cùng, cũng cần nói đôi lời về bài thơ *Thương pháp sư Đạo Hy* của Đại Thừa Đẳng.

*Buồn thay vua chết
Sức nó vẫn cường
Truyền dăng một đấng
Bỗng chốc tiêu vong
Thần châu hết ngóng
Cảnh thánh hồn dương
Đoái trông buồn mà rơi lệ
Nhớ cực khổ mà lòng thương'.*

Bài thơ này bắt đầu với chữ *thương viết*. Mà loại thơ bắt đầu bằng hai chữ này trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng từ 2a23-26, 3a20-26 và 4a18-21 còn có ba bài nữa. Một bài khóc pháp sư Huyền Chiêu, một khóc thiền sư Thường Mẫn và một bài khóc luật sư Hội Ninh. Do thế, bài thơ bắt đầu bằng hai chữ *thương viết* trong tiểu sử của Đại Thừa Đăng phải chăng cũng do Nghĩa Tịnh làm? Trả lời câu hỏi này, chúng ta may mắn có một số tiêu chí để phân biệt đâu là thơ của Nghĩa Tịnh và đâu là thơ của Đại Thừa Đăng.

Ba bài thơ bắt đầu bằng chữ *thương viết* của Nghĩa Tịnh. chữ dùng chúng có nhiều điểm giống nhau. Chẳng hạn, cả ba bài đều bắt đầu bằng những câu *Trác hỷ tráng chí, Diệu hỷ vĩ nhân* và *Ta hỷ Hội Ninh*. Tức nêu ra tên người hoặc ý chí của người đó, trong khi bài của Đại Thừa Đăng thì nói đến Vua chết, dù rằng nó cũng bắt đầu bằng chữ *Ta hỷ* giống như bài khóc Hội Ninh. Tiếp đến, cả ba bài thơ đều đặt ngay sau lời ghi năm tháng mất của những người liên hệ, trong khi bài của Đại Thừa Đăng thì lại đặt sau lời than của Đại Thừa Đăng:

*Xưa ở Trường An
Cùng đến trường giảng
Nay ở nước người
Chỉ gặp bàn trống*

(Tích tại Trường An
Đồng du pháp tịch
Kim ư tha quốc
Đản ngộ không diên)

Chúng tôi do thế có khuynh hướng coi bài thơ viết trên là của Đại Thừa Đăng. Đại Thừa Đăng từ đó là một nhân vật lớn của Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ 7. Ông đã kế thừa được truyền thống hoàng pháp của Khương Tăng Hội, Huệ Thắng và Đạo Thiển, góp công vào việc khẳng định bản lĩnh văn hóa Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Ông đã tạo điều kiện để sau này các thiền sư Việt Nam có dịp tác động lên giới trí thức và ngay cả giới cầm quyền Trung Quốc. Rồi ta sẽ thấy có những vị được các danh sĩ Trung Quốc tôn thờ làm thầy như trường hợp thượng nhân Vô Ngại. Thậm chí có vị đã được mời vào giảng ngay trong cung vua Đường vào thời điểm mà Phật giáo Trung Quốc không thiếu những khuôn mặt anh tài của họ.

TĂNG GIÀ BẠT MA

Trong thời gian có những thiền sư và pháp sư Việt Nam ra đi Ấn Độ để cầu pháp, hoặc để hoạt động truyền giáo ở nước ngoài, thì cũng trong khoảng ấy có những vị khác đã đến sống tại nước ta một thời gian như Trí Hoàng, Minh Viễn, Vô Hành, Đàm Nhuận và có

những quan hệ với những người Việt Nam đã ra đi Ấn Độ như Khuy Xung, Tuệ Diêm. Đặc biệt có một vị đã có ảnh hưởng lớn đến giới Phật tử Việt Nam nhờ thực hiện một số công tác từ thiện. Đó là Tăng Già Bạt Ma (Sanghavarma) *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng ĐTK 2066 từ 4c15-24 chép:

“Tăng Già Bạt Ma là người nước Khương, nhỏ ra khỏi sa mạc đến sống ở kinh đô. Tính vốn sùng kính, giới hạnh thanh nghiêm, tu hạnh bố thí, từ bi là lòng. Trong khoảng năm Hiển Khánh (656-660) vâng lệnh đi theo sứ giả chiêm bái Tây Trúc. Đến chùa Đại Giác ở Kim Cương tòa rộng mở cung tiến, đốt đèn sáng suốt bảy ngày bảy đêm, dâng lên đại pháp hội. Lại ở dưới cây vô ưu trong viện Bồ Đề điêu khắc tượng Phật và tượng đức bồ tát Quán Tự Tại, làm lễ lạc thành lớn. Người thời bấy giờ cho là chuyện hiếm có.

Sau về Trung Quốc đã nhận lệnh đến Giao Chỉ hái thuốc. Bấy giờ, Giao Châu gặp lúc mất mùa lớn, người vật đói khát. Ông ngày ngày lo kiếm thức ăn đồ uống để cứu giúp những người cô đơn nghèo khổ. Lòng thương kết lại bên trong, nước mắt cứ ứa ra bên ngoài. Người bấy giờ gọi ông là bồ tát Thường Khóc. Vừa mắc bệnh chút ít thì bỗng chốc đã mất, thọ hơn 60 tuổi”.

Tăng Già Bạt Ma đến nước ta sau khi đã đi Ấn Độ dâng lễ trở về trong khoảng những năm 656 đến 660,

hay sau đó không lâu. Nói cách khác, ông có thể đến vùng Bắc bộ vào khoảng năm 663. Đây có thể cũng là thời điểm Đại Thừa Đăng rời dịch trường của Huyền Tráng để đi Ấn Độ. Ở trên, ta đã giả thiết Đại Thừa Đăng có khả năng ghé lại nước ta một thời gian để thăm quê hương và được một vị thiền sư Việt Nam nào đó truyền pháp, nên sau này Nghĩa Tịnh vẫn coi ông là một thiền sư. Vậy có lẽ Đại Thừa Đăng đã tháp tùng Tăng Già Bạt Ma để trở về thăm quê mình chăng? Đây là một có thể.

Tăng Già Bạt Ma đến nước ta gặp lúc mất mùa lớn. Đói kém xảy ra, và ông đã góp phần cứu giúp làm vơi đi một phần nào nỗi thiếu thốn của những người cô đơn nghèo khổ. Năm mất mùa vừa nói, không thấy sử ta hay Trung Quốc ghi lại, nên không biết cụ thể đã diễn ra vào năm nào. Điều chắc chắn là phải xảy ra sau năm 660 trở đi cho đến 667. Tiểu sử của Tăng Già Bạt Ma chỉ nói đến tình trạng đói khát, mà không nói đến đói chết, nên đây chắc là một trận đói nhỏ do mất mùa. Dấu sao tinh thần lá lạnh đùm lá rách của dân tộc ta lúc bấy giờ đã thể hiện khá mạnh mẽ. Và đây cũng là lần đầu tiên Phật giáo nước ta được ghi nhận về công tác từ thiện của mình.

Trước số phận của những con người này, ông thường xúc động đến rơi lệ, và được dân ta tặng cho

danh hiệu bồ tát Hay Khóc (Thường Đề bồ tát). Tăng Già Bạt Ma được cử đi hái thuốc thì chắc chắn bản thân ông phải biết về thuốc và cây cỏ. Do thế nhiều khả năng ông là một thầy thuốc, một nhà khoa học, và đã có tác động ít nhiều đến sinh hoạt y dược của nước ta. Lịch sử y dược Việt Nam đến đây lại có thêm một khuôn mặt người nước ngoài, có ít nhiều đóng góp cho sự phát triển của ngành này, nhất là có tấm lòng thương người thể hiện qua danh hiệu bồ tát Hay Khóc mà người nước ta đã tặng cho Tăng Già Bạt Ma.

Như thế, dù có được vua Đường sai đi hái thuốc ở nước ta, Tăng Già Bạt Ma vẫn giữ phẩm cách của một vị sư Phật giáo. Đó là trước nỗi khổ của người dân, họ luôn bày tỏ một lòng thương vô hạn và tìm cách cứu giúp. Mặt khác, việc cử Tăng Già Bạt Ma đến nước ta hái thuốc vào nửa cuối thế kỷ thứ 7, chứng tỏ bấy giờ nước ta là một trung tâm dược liệu đáng chú ý đối với chính quyền Trung Quốc. Ta đã thấy Đào Hoàng Cảnh (452-538) khi viết *Bản thảo tập chú* có nhắc đến tên cây ý dĩ, mà người nước ta gọi là cán châu.¹ Điều này chứng tỏ giao lưu y dược giữa nước ta và Trung Quốc diễn ra liên tục và cũng phù hợp với quy luật phát triển của tri thức khoa học thời bấy giờ.

¹ Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Tập I, tr. 490-492.

MÁY NHẬN ĐỊNH

Qua việc nghiên cứu Đại Thừa Đăng cùng phong trào đi Tây Vực cầu pháp nửa cuối thế kỷ thứ 7, ta thấy vào thời điểm ấy nước ta là một trung tâm Phật giáo lớn có những quan hệ rất đa dạng với nhiều trung tâm Phật giáo lớn khác của các vùng Đông Á, Đông Nam châu Á và Nam Á. Ta thấy thường xuyên có những cuộc đi lại trên vùng biển phía Đông và phía Nam nước ta, và các thiền sư và pháp sư Việt Nam thời ấy đã coi việc đi lại đó là một chuyện bình thường. Trừ Giải Thoát Thiên, Khuy Xung, Tuệ Diệm và Trí Hành là những người vì mất sớm nên chỉ đi một lần, còn Vận Kỳ và Đại Thừa Đăng thì liên tục đi lại nhiều lần, chỉ ít cũng phải hai lần.

Để yểm trợ cho một phong trào ra đi như thế, rõ ràng nền kinh tế của nước ta thời bấy giờ là một nền kinh tế có ngành ngoại thương phát triển mạnh mẽ. Do sự phát triển này, các phương tiện đi lại trên biển mới được sản xuất và hoàn thiện. Đồng thời, việc những người Việt Nam ra sống ở nước ngoài để phục vụ nền ngoại thương ấy với tư cách là những người đại lý hay những người giao hàng là một tất yếu. Ta đã thấy cha mẹ Đại Thừa Đăng sống ở cảng Dvaravati trên vịnh Thái Lan. Còn Vận Kỳ thì sau đó đã trở về đời sống tại Sribhoja và chắc chắn là trở thành một nhà buôn. Đây

có thể nói là hai trường hợp ta biết cụ thể về sự phát triển ngành ngoại thương nước ta.

Để có thể tiến hành một nền ngoại thương như thế, chính quyền nước ta lúc bấy giờ tuy danh nghĩa thuộc nhà Đường, nhưng quyền lực chủ yếu thuộc về những người địa phương. Đây là thứ chính quyền hai đầu, mà ta đã thấy xảy ra dưới thời Sĩ Nhiếp hoặc Lý Thúc Hiến. Cụ thể là cuộc khởi nghĩa của Lý Tự Tiên và Đinh Kiến vào năm Tự Thánh thứ 4 (687) của Đường Trung Tông. *Đại Việt sử lược* 1 tờ 9b1-10a1 chép: “Đường Cao Tông năm Điều Lộ thứ nhất (679) nhà Đường đổi An Nam thứ sử làm Giao Châu đô hộ phủ. Dùng Diên Hựu làm đô hộ. Theo lệ cũ đối với hộ mọi chỉ thu nửa thuế. Diên Hựu ra lệnh thu hết, dân chúng oán giận, mà đầu sỏ là Lý Tự Tiên bị Diên Hựu giết. Dư đảng bèn nổi loạn, vây phủ thành, giết Diên Hựu.

Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5 tờ 4a8-b3 đã ghi chi tiết hơn: “Đinh Hợi (Đường Trung Tông Lý Triết năm Tự Thánh thứ 4, 687) mùa thu tháng bảy, hộ mọi Lĩnh Nam xưa thu nửa thuế. Đô hộ Lưu Diên Hựu sai lấy hết. Hộ mọi bắt đầu oán giận, âm mưu làm loạn, mà Lý Tự Tiên là chủ mưu. Diên Hựu giết Tiên. Dư đảng của nó là bọn Đinh Kiến tập hợp người lại vây phủ thành. Lính trong thành ít, không thể chống được, chỉ giữ lũy đợi viện binh. Hộ lớn Quảng Châu là Phùng Tử Do may lập công, bèn án binh không ra quân. Kiến giết Diên

Hựu. Sau tư mã Quế Châu là Tào Trục Tịnh đánh Kiến giết được”.

Sự kiện Lý Tự Tiên và Đinh Kiến vì vấn đề thuế khóa mà có thể khởi nghĩa vây thành giết đô hộ một cách dễ dàng như thế, chứng tỏ thực quyền của chính quyền ở nước ta khi ấy chắc chắn nằm trong tay những người Việt Nam, và cuộc khởi nghĩa đã xảy ra trong một thời gian dài, từ năm Điều Lộ thứ nhất (679) đến năm Tự Thánh thứ 4 (687). Trong gần mười năm này, rõ ràng chính quyền hoàn toàn thuộc về tay nhân dân ta. Điểm lồi cuốn hơn nữa là *Đại Việt sử ký toàn thư* cho biết Lưu Diên Hựu đã kêu cứu tới Quảng Châu. Người nắm quyền ở đây là Phùng Tử Do, một dòng họ lớn của Quảng Châu, lại không chịu ra quân.

Dòng họ Phùng lớn tại Quảng Châu này chắc chắn là đám họ Phùng của Phùng Hiếu Thuyên, Phùng Hiếu Đản và Phùng Hiếu Chấn. Họ đều là những “sứ quân”, tức những người đứng đầu các châu thời bấy giờ. Ba người họ Phùng này, vào năm Hàm Hanh thứ ba (673) đang ở tại Quảng Châu đã cùng các “quận quân” họ Ninh và họ Bành đang cúng dường và tiễn đưa Nghĩa Tịnh đi Ấn Độ, như ta đã thấy trên. Rõ ràng đám họ Phùng này chắc chắn đã có một quan hệ nào đó đối với cuộc khởi nghĩa. Ta không loại trừ khả năng đóng góp của những nhà sư Phật giáo qua lại trên biển Đông.

Chẳng hạn, việc Vận Kỳ đem các bản dịch của Hội Ninh về nước ta rồi đưa sang Trung Quốc là một thí dụ. Một lần nữa, sự kiện đưa các bản dịch lên triều đình nhà Đường không chỉ thuần túy có ý nghĩa học thuật và tôn giáo. Nó còn có thể có ý nghĩa chính trị như trường hợp bản kinh *Pháp hoa tam muội* của Đạo Thanh thời Tào Ngụy. Có thể thông qua những con người chuyển tải những bản kinh ấy, mà họ Phùng ở Quảng Châu đã có một cái nhìn khác đối với nước ta. Thậm chí, họ Phùng có thể có cảm tình với cuộc đấu tranh của những người khởi nghĩa.

Trong vòng nửa thế kỷ từ năm 650 đến 700 nước ta chỉ có cuộc khởi nghĩa nói trên xảy ra. Nói chung đây là một thời gian tương đối yên ổn của loại chính quyền hai đầu, tạo tiền đề cho sự phát triển rầm rộ của nền ngoại thương. Nhiều quốc gia đã đi tới nước ta. Ngoài những nước Đông Nam Á và Trung Quốc, còn có Ấn Độ và Ba Tư. Khi đi Ấn Độ, Nghĩa Tịnh đã dùng thuyền của chủ buôn Ba Tư tại cảng Quảng Châu. Thuyền này trước khi đến Quảng Châu đã có thể ghé lại nước ta. Chính những giao thương buôn bán này đã đặt nền móng cho các quan hệ ngoại giao, mà sau này Mai Hắc Đế đã thiết lập thành công với Lâm Ấp và Chân Lạp. Việc ra đi cầu pháp của các thiền sư và pháp sư Việt Nam vào nửa cuối thế kỷ thứ 7 do thế càn trở nên lôi cuốn.

CHƯƠNG IV

THƯỢNG NHÂN VÔ NGẠI VÀ TÌNH HÌNH PHẬT GIÁO HOAN ÁI

Vùng đất Hoan Ái từng là một trung tâm văn hoá lớn của dân tộc dưới thời Hùng Vương, nơi đã sản sinh ra nền văn hóa và văn minh Đông Sơn. Đây cũng là vùng đất đã cống hiến cho dân tộc những người con ưu tú trong cuộc đấu tranh giành độc lập cho tổ quốc ngay trong những năm tháng đầu của cuộc đấu tranh bi hùng và khốc liệt với những tên tuổi lẫy lừng như Chu Bá, Triệu Thị Trinh. Đây cũng là nơi giáp ranh với nền văn minh phương Nam và có những tiếp xúc đầu tiên với Phật giáo qua việc nhà sư Phật Quang đã dạy đạo cho Chử Đồng Tử tại núi Quỳnh Viên ở cửa Sốt của Hà Tĩnh ngày nay. Và đây cũng là nơi tìm thấy một tấm bia xưa nhất hiện biết của Phật giáo và dân tộc báo cho ta biết một tổ chức Phật giáo mang tên Đại Tuy Cửu Chan

quan Bảo An đạo tràng chi bi van tồn tại vào nửa đầu thế kỷ thứ 7, cụ thể là năm 618.

Thế nhưng phải đợi đến nửa cuối thế kỷ thứ 7 ta mới thấy xuất hiện những khuôn mặt anh tài của dân tộc và Phật giáo như Đại Thừa Đăng và Trí Hành đã có dịp nói ở trên. Tuy vậy, những người này tuy có quê hương là Ai Châu, tức nay là Thanh Hóa, chủ yếu hoạt động ở bên ngoài quê hương mình. Thậm chí có người như Đại Thừa Đăng đã đi theo cha mẹ ra buôn bán mãi tận ở vương quốc Dvaravati trên vịnh Thái Lan ngày nay rồi xuất gia tại đó. Cho nên, tình hình Phật giáo tại vùng đất phía Nam này của tổ quốc ta không có được những thông tin cụ thể và chính xác để có cái nhìn tổng quát về tình hình đó.

May mắn là vào đầu thế kỷ thứ 8 nhân việc một danh sĩ nổi tiếng Trung Quốc là nhà thơ Thẩm Thuyên Kỳ, bị đày qua nước ta vào khoảng những năm 701-704, đã để lại hai bài thơ có liên hệ với tình hình sinh hoạt Phật giáo vùng Hoan Ai. Đặc biệt thông qua những bài thơ ấy, ta biết lần đầu tiên một danh sĩ Trung Quốc đã quy y với một thiền sư Việt Nam tại đất nước Việt Nam. Hai bài thơ này thì một bài đã được Lê Quý Đôn chép ra trong *Kiến Văn tiểu lục* 9 tờ 13a4. Bản chép nay qua những sao lục về sau đã dẫn đến tình trạng sai sót khó chấp nhận, mà vẫn còn ảnh hưởng cho tới ngày nay.

Đó là *Cửu Chân sơn Tĩnh Cư tự yết Vô Ngại thượng nhân* chép ở *Toàn Đường thi* 97 từ 1047 (Vương Toàn hiệu điểm, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục xuất bản, 1960). Đề bài thơ này, bản Lê Quý Đôn hiện lưu hành tới ngày nay đã chép thành *Cửu Chân sơn Tĩnh tự yết Vô Ngại thượng nhân*. Từ đó, những người tiếp theo đã dịch ra tiếng Việt, thậm chí cả tiếng nước ngoài, thành “*Thăm thiền sư Vô Ngại tại chùa Sơn Tĩnh quận Cửu Chân*”. Trong khi ấy, thực tế ta không có chùa nào tên Sơn Tĩnh cả, và Cửu Chân cũng chẳng phải là tên một quận mà là tên một ngọn núi tại tỉnh Thanh Hóa ngày nay. Nói thẳng ra, ta chỉ có chùa Tĩnh Cư ở núi Cửu Chân.

Không những có sai sót về đầu đề, mà nội dung bài thơ cũng bị chép thiếu. Lỗi chép thiếu này chắc chắn do việc Lê Quý Đôn sử dụng các truyền bản đã chép thiếu sẵn, cụ thể *Hàn các anh hoa* và *Uyên giám loại hàm*, mà ông đề cập tới như những xuất xứ của nó. Điều đáng tiếc là cho đến ngày nay, những người nghiên cứu về Lê Quý Đôn cũng như Phật giáo Việt Nam đã không sửa sai và bổ sung, ngay cả khi họ có dịp và điều kiện. Sự thật, bản chép của Lê Quý Đôn thiếu mất bốn câu của bài thơ ngũ ngôn trường thiên gồm 20 câu, tức giữa hai câu “*Y vương tích vị đàm*” và “*Siêu nhiên hổ kê tịch*” trong các bản đang được phổ biến rộng rãi hiện nay.

VỀ CHÙA THIỆU LONG

Không chỉ có bài thơ vừa nói, Thẩm Thuyên Kỳ còn viết một bài thơ nữa về một ngôi chùa tại đất Hoan Châu, tức vùng Nghệ Tĩnh ngày nay, mà ta không thấy có trong *Kiến văn tiểu lục* của Lê Quý Đôn. Đó là chùa Thiệu Long. Đây có thể là ngôi chùa đầu tiên ta biết tên tuổi tại vùng này, dù rằng trước thế kỷ thứ 8, không phải không có những ngôi chùa, nhưng chúng đã không được ghi chép lại. Nếu nói đến ngôi chùa xưa nhất của Việt Nam, thì ta phải nói nó nằm tại núi Quỳnh Viên ở cửa Sốt của nhà sư Phật Quang. Dẫu vậy, từ khi nhà sư này truyền đạo cho Chử Đồng Tử cho tới lúc Thẩm Thuyên Kỳ, ta gần như không có một thông tin nào về sinh hoạt Phật giáo tại miền đất ấy cả.

Thẩm Thuyên Kỳ, qua các bài thơ của mình, như vậy, có thể cho ta một cái nhìn tổng quát về tình hình Phật giáo vùng đất đó. Thẩm Thuyên Kỳ theo *Cựu Đường thư* 190 trung tờ 5b5-9, “là người Nội Hoàng, Tượng Châu, đỗ tiến sĩ, giỏi văn chương, sở trường về thơ thất ngôn, nổi tiếng ngang với Tống Chi Ván, nên người đương thời gọi là thể thơ Thẩm Tống. Sau Kỳ đổi làm khảo công lang viên ngoại, rồi mắc tội thông giao với giặc, bị đày ra ngoài Ngũ Lĩnh. Trong khoảng Thần Long (705-707), được gọi về giữ chức khởi cư lang, rồi thăng lên Tự văn quán trực học sĩ, sau lại làm trung thư

xá nhân kiêm thái tử chiêm sự. Năm đầu Khai Nguyên (713) thì mất, văn tập 7 quyển”.

Những tác phẩm về sau như *Đường thi kỷ sự* 11 tờ 160 và *Toàn Đường thi* 95 tờ 1020 đều sử dụng lại các thông tin vừa dẫn của *Cựu Đường thư*. *Tân Đường thư* 200 tờ 1a3-b11 thì cũng không có thông tin gì mới, nhưng viết khá rối rắm, khó hiểu. Chỉ có *Đường tài tử truyện* 1 tờ 8b4-9a5 do Tân Văn Phòng viết vào khoảng 1304, khi viết về Thẩm Thuyên Kỳ, đã cho ta biết Kỳ đỗ tiến sĩ vào năm Thượng Nguyên thứ 2, tức năm 675. Vậy, nếu ta giả thiết Thẩm Thuyên Kỳ đậu tiến sĩ vào cỡ tuổi 18 hoặc 20, thì ông phải sinh vào khoảng năm 655. Niên đại của Thẩm Thuyên Kỳ như vậy nằm trong vòng những năm 655-703.

Bản tiểu sử trên không cho biết ông ta bị đày vào năm nào của cuộc đời mình. Nó chỉ ghi là vì tội “thông giao với giặc” và giặc nào thì ta cũng không thể xác định được. Chỉ thấy *An Nam chí lược* 10 tờ 109 bảo là Thẩm Thuyên Kỳ “*khi đang làm Cấp sự trung khảo công (lang), nhận hối lộ, bị hạch tội, cứu xét chưa xong, thì gặp lúc Trương Dij thất thế, bèn bị đày ra Hoan Châu*”. Vậy rõ ràng Kỳ đã dính vào những tranh chấp phe phái vào cuối đời Võ Tắc Thiên (684-704). Dẫu sao, vào đầu năm Thần Long (705) khi Trung Tông Lý Triết lên ngôi, Thẩm Thuyên Kỳ đã được tha và cho trở

về Trung Quốc nhận chức Khởi cư lang, rồi Tu văn quán trực học sĩ, trước khi mất vào đầu năm Khai Nguyên (713).

Do thế, chắc chắn Thẩm Thuyên Kỳ đã bị đày trước năm 705 vào khoảng niên hiệu Trường An, tức những năm 701-704. Chuyến đi đày này quả thực là khủng khiếp đối với nhà thơ, mà ông đã ghi lại trong một bài viết nhan đề *Mới đến Hoan Châu* (Sơ đạt Hoan Châu), lúc mới tới Hoan Châu và *Toàn Đường thi* 95 từ 1025 đã chép:

*Bị đày mười tám đũa
Không chợt bảo ta đời
Nổi trời xa mới hết
Đến chậm ngày rất vội
Biển đi nước Đầm Nhĩ
Đất bước rừng Trán Xoi
Hồn phách qua cửa quỷ
Hài cốt miệng kinh soi
Đêm thì chịu năm đói
Sáng lại mang bệnh rời
Gãi đầu nhắm Nam côi
Lau lệ trông Đầu soi
Năm nào thư xá đến
Rượu Lạc lại uống chơi*

*(Lưu từ nhất thập bát
Mạng dư thiên bát ngẫu
Phối viễn thiên toại cùng
Đáo trì nhật tối hậu
Thủy hành Đàm Nhĩ quốc
Lục bộ Điều Đề lữ
Hỗn phách du quỷ môn
Hài cốt di kinh khẩu
Dạ tặc nhĩn cơ ngọa
Triêu tặc bảo bệnh tẩu
Tao thủ hướng Nam hoang
Thí lệ khán Bắc Đẩu
Hà niên xá thư lai
Trùng ẩm Lạc Dương tửu)*

Tất nhiên, phải ở tù mới bị đi đày. Và cuộc sống tù đày thì tối phải ngủ đói, sớm dù có đau bệnh cũng phải ra đi theo lệnh của những tên cai tù. Mọi tự do của mình, ngay cả tự do làm chủ bản thân, cũng bị tước đoạt nốt. Bảo đi đâu thì đi, ở đâu thì ở, chỉ có một hy vọng duy nhất là được thoát khỏi cảnh tù để trở về quê mình. Thấm Thuyên Kỳ đã một mực kêu oan và hy vọng có một ngày được tha. Dẫu vậy, trước mắt thân phận Thấm Thuyên Kỳ vẫn là thân phận của một người tù. Lúc chưa tới Hoan Châu, Thấm Thuyên Kỳ đã không ngăn nổi dòng nước mắt đầm đìa trước thân phận ấy. Ông đã ghi lại trong bài *Vượt biển vào Long Biên* do *An Nam chí lược* 16 tờ 157 đã chép:

Thường nghe quận Giao Chỉ
Nam giáp Xuyên Hồng liền
Bốn mùa phân lạnh ít
Ba tháng trời chiều nghiên
Úy Đà từng giữ nước
Sĩ Nhiếp lâu qui tiên
Làng xóm liền nhà ở
Cá muối món xưa truyền
Người Việt xa dăng trĩ
Tướng Hán ngăn điều lên
Đầu Bắc non cao vút
Gió Nam biển trào lên
Biệt ly bao quân tháng
Tóc bạc đã kinh niên
Anh em cho là mệnh
Con vợ chắc nợ duyên
Mơ rồi hồn còn rớt
Sầu chất bệnh liên miên
Dối bảo tan thành lệ
Lòng chẳng thấu hoàng thiên.

(Thường văn Giao Chỉ quận
Nam dự Quán Hung liền
Tứ biểu phân hàn thiếu
Tam quang trí nhật thiên
Úy Đà tặng thủ quốc
Sĩ Nhiếp cứu du tuyên

Ấp ốc liên tù tại
Ngư diêm cừu sản truyền
Việt nhân điều bổng dịch
Hán tướng hạ khan diên
Bắc đấu sùng sơn quả
Nam phong trường hải khiên
Biệt ly tần phá nguyệt
Khách mấn sậu kinh niên
Côn đệ suy do mệnh
Thê noa cát vãng duyên
Mộng lai hồn thượng nhiều
Sầu ủy bệnh không truyền
Hư đạo băng thành lệ
Minh tâm bất ứng thiên)

Điều may mắn là nơi đây ải ông lại ở gần với chùa có tên là Thiệu Long, mà ông có dịp đến thăm. Thảm Thuyền Kỳ biết đến chùa Thiệu Long chắc hẳn qua những lần đi theo các viên chức quản lý nhà tù. Ông đã có dịp ngắm nhìn ngôi chùa nép bên sườn núi trên một dòng sông. Ngôi chùa đã gợi cho ông những cảm xúc đặc biệt. Nó đem lại cho ông những giây phút thư thả cho lòng mình, làm cho ông thoát khỏi cái thực tế ông là người tù đang bị đi đày. Ông cảm thấy như một “*duyên lành lúc đày ải, đời nghĩ không từng can*”. Quả thực, ngôi chùa Thiệu Long đã để lại trong tâm hồn Thảm Thuyền Kỳ những cảm xúc hết sức sâu sắc.

Từ những cảm xúc đó ông đã viết bài thơ *Chùa Thiệu Long* (Thiệu Long tự), mà *Toàn Đường thi* 95 từ 1024 ghi lại thế này:

*“Ta lâu theo bóng Thích
Thấy vô thượng niết bàn
Ba mươi năm tìm đạo
Được đạo ngộ trời Nam
Không may đến phương này
Lẽ về bảo sao đành
Duyên lành lúc đày ải
Đời nghĩ không từng can
Cõi thơm vây đến Bắc
Chùa hoa nép sườn Nam
Cấp dưới cheo leo đá
Nhẹ võ sóng hồ lan
Mây che trông cây tốt
Trời vắng ngó mây dang
Ở đời thích ngồi định
Sống nghèo việc nghĩa làm
Thử đem thân hữu lậu
Dụng lấy quán không sanh
Rõ ràng đọc các sách
Càng biết tịnh là an

(Ngô tùng Thích ca cầu
Vô thượng sư niết bàn
Thám đạo tam thập tải*

*Đắc đạo thiên nam đoan
Phi thắng thích thù phương
Khởi huyền quy lý nạn
Phóng khí nãi lương duyên
Thế lự bất tăng can
Hương giới oanh bắc chữ
Hoa kham ẩn nam loan
Nguy ngang giai hạ thạch
Diễn dạng đàm trung lan
Vân cái khán mộc tú
Thiên không kiến đăng ban
Xử tục lạc yển tọa
Cư bản nghiệp hạnh đàn
Thí tương hữu lậu khứ
Liêu tác vô sinh quan
Liễu nhiên cứu chư phẩm
Di giác tinh giả an”*

Về mặt văn bản học, bài thơ này không có những dị bản đáng kể. Chính *Toàn Đường thi* đã cho ta những dị bản ấy. Cụ thể là chữ *đàm* trong câu 12 và chữ *lạc* trong câu 15. Chúng tôi đã chọn hai chữ này thay vì hai chữ *song* và chữ *cần*. Chữ *song* nghĩa là cửa sổ, thì không lẽ nào sóng lại vỗ vào cửa sổ của chùa, đặc biệt chùa ở trên sườn núi, nên chúng tôi đã chọn chữ *đàm*, có nghĩa là hồ nước. Chúng tôi nghĩ có thể chùa có hồ dù có phải xây trên sườn núi. Còn về chữ *lạc* và chữ

cần thì chúng đều có thể sử dụng được cả. Song nếu ngôi thiền thì do thích ngôi nhiều hơn là bị buộc phải ngôi, người ta muốn hy vọng có thành công. Do thế chúng tôi chọn chữ *lạc*.

Về địa điểm ngôi chùa và cơ hội làm bài thơ trên, theo chính chú thích của Thẩm Thuyên Kỳ, ta biết: “*Chùa Thiệu Long, ngôi chùa lạ nhất của vùng Giang Lich, cách thành Hoan Châu khoảng 25 dặm. Khách miền bắc hễ hết ngày thì đến dạo chơi nghỉ ngơi, theo lệ mà cúng hương. Tôi làm bài thơ này khi trở về trong thuyền*”. Bằng vào chú thích này, cùng với nội dung bài thơ trên, ta thấy chùa Thiệu Long đã để lại nhiều ấn tượng sâu đậm trong tâm hồn Kỳ, đặc biệt là trong hoàn cảnh tù đày của chính bản thân. Lôi cuốn hơn nữa là việc ông thú nhận ông đã đắc đạo nơi ngôi chùa ấy sau 30 năm tìm đạo và theo đuổi Phật giáo. Ông đã nghiên cứu nhiều kinh điển (liễu nhiên cứu chư phẩm). Cuối cùng ngôi chùa đã dạy ông thiền định mới đem đến an tịnh cho tâm hồn.

Điều đáng tiếc là với một ngôi chùa như thế, những gì Thẩm Thuyên Kỳ mô tả và chú thích đã không đem đến những thông tin đầy đủ và chính xác, như ta muốn. Ta chỉ được bảo:

*Cõi thơm vây bến Bắc
Chùa hoa nép sườn Nam*

*Cấp dưới cheo leo đá
Sóng vỗ nước hồ lan
Mây che trông cây tốt
Trời vắng ngó mây dang*

Thế là ta chỉ có một ý niệm mập mờ là ngôi chùa nằm ở phía Nam một sườn núi, đối diện với một bến nước trên một con sông ở phía Bắc. Trước mặt chùa là những bậc đá cheo leo và một cái hồ rộng. Trên sườn núi cây cối tốt tươi. Vậy thì ngôi chùa này ở đâu? Theo lời chú thích thì nó cách thành Hoan Châu 25 dặm, và người ta phải đi đến đó bằng thuyền. Ngọn núi có ngôi chùa như vậy cũng phải cách Hoan Châu chừng ấy độ đường, và cạnh nó phải có một con sông lớn. Từ đó, để xác định vị trí ngôi chùa, ta phải định xem vị trí của thành Hoan Châu nằm ở đâu.

Cái tên Hoan Châu được sử dụng và quen thuộc với nước ta chính thức cho đến tháng 4 năm Thông Thụy thứ ba (1036), khi vua Lý Thái Tông đổi tên thành Nghệ An như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 24b6 đã ghi. Hoan Châu thời nhà Lý như vậy có thể nói là tương đương với tỉnh Nghệ An và Hà Tĩnh ngày nay. Thế vào thời Đường nó thế nào? *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* 38 tờ 16a4-5 do Lý Cát Phủ viết khoảng năm 815 cho biết: “*Nó về phía đông, cách biển 100 dặm, về phía nam cách biên giới nước Lâm Ấp khoảng 190 dặm, bắc cách Diễn Châu 150 dặm*”.

Thái bình hoàn vũ ký 171 từ 6a10-14 của Nhạc Sử ghi khác đi một chút. Theo nó thì “Hoan Châu phía đông dọc theo biển đến châu Phúc Lộc 102 dặm, nam đến biển lớn 150 dặm, tây đến châu Ki mi tu 240 dặm, bắc đến Diễn Châu 150 dặm và Ai Châu 603 dặm, tây nam đến nước Vạn Đơn 15 ngày đường, ước chừng khoảng 750 dặm, đông nam đến nước Hoàn Vương 10 ngày đường, chừng 500 dặm, bắc đến Hóa Châu 520 dặm, tây bắc đến sông Linh Bạt 470 dặm, tây nam đến châu Ki mi thường 300 dặm”.

Tân Đường thư 43 từ 45b6-46a1 mục Địa lý chỉ do Âu Dương Tu chủ biên phối hợp những sai khác trên, rồi viết: “Hoan Châu đông đến biển lớn 150 dặm, nam đến Lâm Châu 150 dặm, tây đến biên giới nước Hoàn Vương 800 dặm, bắc đến biên giới Ai Châu 603 dặm, nam đến biên giới Tân quận đáng 400 dặm, tây bắc đến sông Linh Bạt 470 dặm, đông bắc đến Biên Châu 502 dặm”.

Trước những ghi chép sai khác này, báo cáo của Nguyên Hòa quận huyện đồ chí đáng được chấp nhận hơn cả, bởi vì nó được viết ra gần cùng thời với Thẩm Thuyên Kỳ. Bây giờ nếu kết hợp với các thông tin của Nhạc Sử và Âu Dương Tu, ta có thể rút ra hai dữ kiện chần chẫn, mà các nguồn thông tin đều thống nhất với nhau. Đó là Hoan Châu cách biển phía đông khoảng chừng 100 đến 150 dặm, và ở cách phía nam của Viễn

Châu 150 dặm. Căn cứ vào hai dữ kiện này chúng ta rất dễ đồng ý với Henri Maspéro, để đặt địa phận Hoan Châu của đời Đường vào giới vực của tỉnh Nghệ An hiện tại, mà trung tâm có thể nằm ở huyện Nam Đàn.

Chính trong huyện này, mà ngôi chùa Thiệu Long của Thẩm Thuyên Kỳ phải được tìm kiếm. Trong cuộc điều tra khảo cổ học huyện đó vào năm 1911, Maspéro đã tìm thấy những viên gạch có tiểu tượng đức Phật tại di tích của một cổ thành cách đình làng Nhạn Tháp không xa. Ông giả thiết đó chính là di tích của lỵ sở thành Hoan Châu. Về những viên gạch, Maspéro coi chúng như những tàn dư của các vật liệu của một ngôi chùa được xây dựng quanh lỵ sở ấy vào năm 636. Niên đại 630 này, Maspéro không cho biết xuất xứ. Ta có thể giả thiết ông đã đọc thấy trên các viên gạch tìm được.¹

Như thế, ngôi chùa Thiệu Long chắc chắn không phải là ngôi chùa mà Maspéro đã tìm thấy những viên gạch tàn dư, cách đình làng Nhạn Tháp của huyện Nam Đàn không xa. Bởi vì lỵ sở của Hoan Châu cũng nằm tại làng ấy, như Maspéro đã giả thiết. Chùa Thiệu Long phải nằm cách xa thành Hoan Châu đến 25 dặm, và

¹ H.Maspéro, *La frontière de l'Annam et du Cambodge du viii^e au xiv^e siècle*, BEFEO xviii (1918) 29-36; *Le protectorat d'Annam sous le T'ang*. Cc. X (1910) 539-584; *La géographie d'Annam sous le Lý, les Trần et les Hồ*, cc. xviii (1918)

phải đi bằng thuyền lên. Do đó, nó phải nằm trên thượng lưu sông Lam, khi sông này chảy ngang huyện Nam Đàn. Phải chăng đó là ngôi chùa Đại Huệ hay Hương Lãm trên núi Sài (hay núi Thầy[?], vì chữ *sài* cũng có thể đọc nôm là chữ *thầy*) của xã Nộn Liễu huyện Nam Đàn tỉnh Nghệ An bây giờ, mà cuối thế kỷ thứ 18 Bùi Huy Bích (1744-1818), khi ra làm đốc đồng Nghệ An, đã đến thăm và lên gác chuông chùa Hương Lãm đề thơ:

*Ở quận nhiều việc rảnh
Lên lầu ngắm trời xa
Trong mưa sắc núi đỏ
Nương chèo tiếng thông hòa
Đá kín nước hồ lặng
Rừng thưa chim hát ca
Dựa hiên mơ chợt tỉnh
Xuân tới nở trăm hoa*

Mà ta hiện còn thấy chép trong *Lịch triều hiến chương loại chí* 1 tờ 18b2-4? Hoặ là tại xã Vân Đồn có núi Am “gần với núi Sài Sơn (của xã Nộn Liễu), trên núi có thiền viện, thế núi khuất khúc uốn vòng như chuỗi ngọc, tre đá chen nhau um tùm”, như Phan Huy Chú đã ghi vào đầu thế kỷ thứ 19.

Chúng ta phải đợi những đợt khai quật khảo cổ học trong tương lai tại các làng nằm phía trên làng

Nhạn Tháp, để xem ở đâu là có khả năng có ngôi chùa Thiệu Long ấy nhất. Trước mắt, ta tối thiểu cũng có một ý niệm về sự hiện diện tại vùng sông Lam của huyện Nam Đàn một ngôi chùa một thời đã từng nổi tiếng “*đẹp nhất vùng Giang Lĩnh*” (Giang Lĩnh tối kỳ). Trước con mắt của những danh sĩ Trung Quốc nó có một sức hấp dẫn lạ lùng đối với họ. Ngôi chùa này chỉ là một danh thắng, để người ta đến du lịch tham quan và lễ bái, chứ chưa phải là một trung tâm học thuật của Phật giáo với những con người có khả năng giảng đạo và thu hút sự chú ý của tín đồ, như chùa Tịnh Cư tại núi Cửu Chân của thượng nhân Vô Ngại.

THƯỢNG NHÂN VÔ NGẠI

Sự thật, cả một bài thơ dài như bài *Chùa Thiệu Long*, ta thấy Thẩm Thuyên Kỳ không bao giờ nhắc đến sự có mặt của một vị sư. Điều này ta phải đợi ở một bài thơ khác. Đó là bài thơ *Cửu Chân sơn Tịnh Cư tự yết Vô Ngại thượng nhân* (Hầu chuyện thượng nhân Vô Ngại chùa Tịnh Cư núi Cửu Chân) do *Toàn Đường thi* 97 tờ 1047 chép lại như sau:

Đại sĩ sinh Thiên Trúc
Phân thân dạy Nhật Nam
Trong đời khởi phiến nã

Dưới núi tức già lam
Suối con, hương dựng cõi
Núi vút, đá làm am
Châu thiên, câu xanh mới
Trông giảng, vượn trắng dòm
Dây yêu mây quấn vách
Hoa luyến đá dưới đầm
Khe trôi sâu lại đẹp
Rừng treo áo giặt xong
Đệ tử buồn không biết
Y vương tiếc chưa bàn
Trí ngờ nghe bất nhị
Mông muội liền quy tam
Muốn tìm nhân duyên lý
Đầy ải càng thêm buồn
May sao chiều khe Hồ
Song thọ núi mù lan

(Đại sĩ sinh Thiên Trúc
Phân thân hóa Nhật Nam
Nhân trung xuất phiến não
Sơn hạ tức già lam
Tiểu giảng hương vi sát
Nguy phong thạch tác am
Hầu thiên thanh cốc nhủ
Khuy giảng bạch viên tham
Đằng ái vân gian bích

*Hoa lân thạch hạ đàm
Tuyền hành u cung hảo
Lâm quải dục y kham
Đệ tử ai vô thức
Y vương tích vị đàm
Cơ nghi văn bất nhị
Mông muội tức triều tam
Dục cửc nhân duyên lý
Liêu khuy phóng khí tà
Siêu nhiên Hổ khê tịch
Song thọ hạ hư lam)*

Về mặt văn bản, bài thơ này không có một sai khác gì đáng kể, trừ bốn câu chép thiếu trong *Kiến văn tiểu lục* của Lê Quý Đôn, mà chúng tôi đã nói ở trên và bây giờ được bổ sung. Đầu đề bài thơ cho ta biết Thẩm Thuyên Kỳ đã đến thăm và hầu chuyện với thượng nhân Vô Ngại tại chùa Tịnh Cư núi Cửu Chân. Điều này chứng tỏ sau thời gian bị đày ở Hoan Châu, Thẩm Thuyên Kỳ đã được chuyển về Ái Châu và chắc bị quản thúc ở đây một thời gian dài. Chính nhờ vào lúc bị quản thúc ấy, ông mới có cơ hội quan hệ với Vô Ngại. Một điều đáng chú ý khác nữa là Thẩm Thuyên Kỳ có dịp lui tới thăm viếng nhiều lần vị thượng nhân này, mà hai câu kết của bài thơ đã chỉ ra:

*May sao chiều khe Hổ
Song thọ núi mù lan*

Khe Hồ tại Lô Sơn, là nơi đại sư Tuệ Viễn chia tay những người bạn tâm đắc của mình. Chuyện kể rằng trong gần 30 năm sống tại Lô Sơn, Tuệ Viễn đặt cho mình một qui định là khi tiễn đưa bạn bè đại sư không bao giờ vượt quá con suối trước chùa, mang tên là khe Hồ. Người ta thường nhắc đến tích Hồ Khê tam tiểu, để chỉ việc Tuệ Viễn tiễn Đào Uyên Minh và Lục Tu Tĩnh, dù không chính xác cho lắm. Do quá say sưa trò chuyện, đại sư đã quên mất, suýt nữa vượt quá khe Hồ. May nhờ có tiếng cộp gấm, đại sư chợt nhớ ra và ba người đều phá lên cười, rồi chia tay nhau. Việc Thảm Thuyền Kỳ nhắc đến khe Hồ, do thế, thật là lời cuốn. Nó chứng tỏ Kỳ đã đánh giá rất cao đối với vị thượng nhân này.

Thế Vô Ngại thượng nhân là ai? Tên Vô Ngại thực ra có trong *Thiền uyển tập anh* từ 51a10, nhưng đấy là Vô Ngại chùa Hương Thành và là thầy của Sùng Phạm (1004-1087). Vì thế, Vô Ngại chùa Hương Thành này không thể là thượng nhân Vô Ngại của chúng ta. *Man thư* 4 của Phàn Xước chép lại lời tâu của y cho vua Đường về trận đánh thành Giao Châu vào những năm 863 đã nhắc đến sự có mặt của một nhà sư tên Vô Ngại trong trận đánh ấy. Nhưng vị sư Vô Ngại này do còn sống đến năm 863, nên dứt khoát cũng không phải vị thượng nhân Vô Ngại mà Thảm Thuyền Kỳ nói tới.

Do thế, ngày nay ta không có bất cứ tư liệu nào, Việt Nam hay Trung Quốc, Phật giáo hay không Phật giáo đã nhắc đến tên vị thượng nhân ấy, ngoài bài thơ ta đang có trước mắt. Cho nên, những gì ta biết về ông chủ yếu xuất phát từ chính bài thơ của Thẩm Thuyên Kỳ. Theo bài thơ này, Vô Ngại đang sống và giảng dạy tại Nhật Nam. Ông chắc chắn là một nhà tu thiền, vì chính Thẩm Thuyên Kỳ đã cho biết “*châu thiền, câu xanh mới, trông giảng, vượn trắng dòm*”. Và một khi đã tu thiền, thì chắc hẳn ông phải thuộc về dòng thiền Pháp Vân. Từ đó, Vô Ngại có thể là một trong những người kế thừa Thanh Biện.

Thế thì vị thiền sư này sống vào khoảng nào? Ở trên, ta đã thấy Thẩm Thuyên Kỳ sống giữa những năm 655-713 và bị đày ra nước ta vào khoảng 701-705, khi đã gần 50 tuổi. Cho nên, khi gặp thượng nhân Vô Ngại, vị thiền sư này tuổi tối thiểu cũng phải ngang ngửa, nếu không là lớn hơn Kỳ một số ít năm, nhất là khi Kỳ đã xưng mình là đệ tử của Vô Ngại, dù điều kiện này không bắt buộc. Không những thế, khi Thẩm Thuyên Kỳ gặp Vô Ngại, thì ông đã xuất hiện trong tâm hồn Kỳ như một “*Đại sĩ sinh Thiên Trúc, phân thân dạy Nhật Nam*”. Nói thẳng ra Vô Ngại đối với Thẩm Thuyên Kỳ là một vị Phật. Từ đó, niên đại của Vô Ngại phải rơi vào khoảng những năm 640-720.

Thực tế, vị Phật sống này khi ngồi thiền thì được Kỳ mô tả là có chim chóc đến châu, và khi giảng kinh lại có vượn khỉ tới nghe pháp. Lối mô tả này, sau đó ta thấy xuất hiện trong bài *Vịnh Vân Yên tự phú* của nhà thơ thiền sư nổi tiếng Huyền Quang, lúc ông tả về lối tu hành của Hương Vân đại đầu đà Trần Nhân Tông:

*Chim óc (gọi) bạn, cần hoa nâng cúng
Vượn bồng con ghé cửa nghe kinh
Nương am vắng, but hiện từ bi
gió hiu hiu, mây nhè nhẹ
Kề song thưa, thấy ngồi thiền định
trắng vắng vặc, núi xanh xanh*

Và không chỉ thiền định, thượng nhân Vô Ngại còn giảng đạo. Một trong những buổi giảng đó ông đã đề cập tới tư tưởng bất nhị của hệ tư tưởng thiền Pháp Vân, và đã có những tác động lớn lên tâm hồn Thẩm Thuyên Kỳ. Ông đã ngộ ra được nguyên lý cơ bản của sự vật là nhân duyên và xin quy y với vị thượng nhân này như ông thổ lộ:

*Đệ tử buồn không biết
Y vương tiếc chưa bàn
Trí ngờ nghe bất nhị
Mông muội liền quy tam*

Ta đã thấy qua bài thơ *Chùa Thiệu Long* ở trên là Thẩm Thuyên Kỳ cuối cùng đã nhận ra chỉ có thiền mới

đem lại sự an ổn cho tâm hồn, đặc biệt là tâm hồn đau khổ của người tù đang bị đày ải nơi đất khách quê người. Nhưng phải đến lúc gặp thiền sư Vô Ngại, nghe giảng về đạo lý nhân duyên ông mới xin quy y với vị thiền sư ấy. Có thể đây là một bước ngoặt trong cuộc đời Kỳ. Nhưng nó đồng thời chứng tỏ Phật giáo vùng Hoan Ai trong thế kỷ thứ 7 có một lực lượng trí thức uy tín và bề thế. Họ đủ sức cảm hóa được những tâm hồn nhay bén, những con người có danh vọng dù đang lúc sa cơ.

Ta cần nhớ, Thảm Thuyền Kỳ đã đỗ tiến sĩ từ năm 675 và những ông tiến sĩ Trung Quốc thời ấy không phải là nhiều. Thế mà đất nước ta vào thời ấy, và ngay tại vùng Hoan Ai, đã có những thiền sư trí thức như thượng nhân Vô Ngại, để cho những tiến sĩ như Thảm Thuyền Kỳ hâm mộ và thụ giáo. Có thể nói đây là một yếu tố ta cần phải quan tâm khi nghiên cứu về cuộc khởi nghĩa của Mai Thúc Loan và sự hình thành một nhà nước Việt Nam độc lập tại vùng đất này.

Mai Hắc Đế đã đóng đô tại Hoan Châu, cụ thể là tại xã Vạn An huyện Nam Đàn, Nghệ An, vì vào lúc ấy vùng đất này đã trở thành không chỉ một trung tâm kinh tế lớn, mà còn là một trung tâm văn hóa của dân tộc. Ta đã thấy ở trên, cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế chỉ được sử Trung Quốc ghi một cách tóm tắt theo lối của

Cựu Đường thư 8 tờ 10b1-2: “Khai Nguyên năm thứ 10 tháng 8 ngày Bính Tuất, Lĩnh Nam án sát sứ Bùi Tự Tiên dâng lời nói tướng giặc An Nam là bọn Mai Thúc Loan vây đánh châu huyện. Vua sai Phiêu kỵ tướng quân kiêm nội thị Dương Tư Húc đánh”. *Tân Đường thư* 5 tờ 7a2 viết còn ngắn hơn: “Khai Nguyên năm thứ 10 tháng 7 ngày Bính Tuất, người An Nam Mai Thúc Loan làm phản, bị giết”.

Truyện của Dương Tư Húc trong *Cựu Đường thư* 184 tờ 2a13-3a3 viết rõ hơn một chút: “Năm đầu Khai Nguyên (713) thủ lĩnh An Nam là Mai Huyền Thành phản, tự xưng Hắc Đế, cùng thông mưu với các nước Lâm Ấp và Chân Lạp, hãm phủ An Nam. Vua xuống chiếu cho Tư Húc đem quân đánh. Tư Húc đến Lĩnh biểu gom góp quân mã của tử đệ các thủ lĩnh hơn mười vạn, dùng đường cũ của Phục Ba Tân mà tiến lên, xuất kỳ bất ý ra đánh. Huyền Thành nghe quân đến, sợ hãi không đề ra được kế sách, rốt cục bị quan quân bắt sống đem chém ở trận, giết hết đảng nó, chất thây làm đài chiến thắng mà về”.

Tân Đường thư 207 tờ 1b12-2a2 viết rõ hơn một chút, cho ta biết Mai Huyền Thành chính là Mai Thúc Loan, đã viết: “Khai Nguyên năm đầu (713) cừ soái mọi An Nam là Mai Thúc Loan làm phản, tự gọi là Hắc Đế. đem chúng 32 châu, bên ngoài kết với các nước Lâm Ấp, Chân Lạp và Kim Lân, chiếm đóng Hải Nam, quân hiệu

40 vạn. Tư Húc xin đem chiếu đi mộ tử đệ các thủ lĩnh, được 10 vạn, cùng với An Nam đại đô hộ, Quang Sở Khách, do đường cũ của Mã Viện xuất kỳ bất ý đánh. Giặc sợ chạy, không kịp bàn mưu. Chúng đại bại. Húc chất thây làm đài chiến thắng mà trở về”.

Qua những thông tin này, ta thấy cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế được mô tả rất sơ sài. Chúng ta không biết làm sao một cuộc khởi nghĩa vừa mới dấy lên mà Mai Hắc Đế có thể liên kết được với các nước Lâm Ấp, Chân Lạp và Kim Lân. Điều này đòi hỏi cả một quá trình vận động và chuẩn bị lâu dài. Các phái bộ ngoại giao phải được cử đi và phải tốn thời gian chờ đợi, thương lượng. Đây là chưa kể chính sử Trung Quốc đã thừa nhận quân của Mai Hắc Đế đã lên tới 40 vạn. Tuy chính sử Trung Quốc khoe khoang Dương Tư Húc đã đánh bại được cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế, nhưng chỉ chưa tới 40 năm sau, vào năm Đinh Mùi Đại Lịch thứ 2 (767), Trương Bá Nghi đã phải đối phó với quân của Côn Lôn với Chà Và.

Các sử liệu nước ta, cụ thể là Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5 từ 4b4-6 cũng viết rất sơ sài: “*Nhâm Tuất (Đường Huyền Tông Long Cơ năm Khai Nguyên thứ 10, 722) tướng giặc Mai Thúc Loan cứ châu, xưng Hắc Đế, bên ngoài kết với bọn người Lâm Ấp, Chân Lạp, gọi quân đến 30 vạn. Vua Đường sai nội thị tả giám môn vệ*

tướng quân Dương Tư Húc và đô hộ Nguyên Sở Khách đánh, bình định được". Rõ ràng, để có thể liên kết với Lâm Ấp và Chân Lạp cùng Kim Lâm, nếu theo sử Trung Quốc, chắc chắn Mai Hắc Đế đã có một cuộc vận động lâu dài, và cuộc khởi nghĩa không chỉ xảy ra vào năm 722.

Nhận định này không phải đợi đến chúng ta ngày nay mới đưa ra. Gia Cát Thị khi tặng đỉnh hiệu bình *Việt điện u linh tập* vào năm Cảnh Hưng Giáp Ngọ (1774), đã có cùng một quan niệm. Bản tiểu sử do Gia Cát Thị viết về Mai Hắc Đế hết sức chi tiết. chúng tôi đề nghị dịch lai toàn bộ ở đây để chúng ta có một ý niệm về vai trò của lực lượng trí thức Phật giáo vừa nói và cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế.

“Vua họ Mai tên Thúc Loan, người Nhật Nam Hoan Châu. Cha là Mai Sanh, mẹ là Vương Thị, đều là những người hiền đức. Lúc mới sinh vua, mẹ mơ thấy một thiếu phụ mình mặc áo hồng, tự xưng là Xích Y sứ giả, tay cầm một viên ngọc bích núi Gà, bảo rằng: ‘Cho con món này, hãy dùng làm của quý. Vương Thị thức dậy xem thấy viên ngọc bích lớn như quả trứng gà, rục rờ năm sắc, sáng lòa cả mắt, bèn đưa tay để nhận, bỗng thấy rơi mất, rớt xuống đất vỡ tan, nhân thế sợ hãi mà thức giấc. Đến khi sinh vua thì về bên trái có nốt ruồi xanh đen đẹp lớn như đồng tiền.

Mẹ Vương đem giấc mơ báo lại cho người cha. Cha càng thêm lấy lạ, nhân thế đem ra tìm hiểu sự việc ấy. Bèn cho là nhận ngọc bích ở tay rồi bỗng nhiên rơi xuống đất vỡ tan, tung tóe tiếng vang lạnh lạnh. Tiếng vang đó có nghĩa là sẽ làm chấn động mọi người. Lại gà là thuộc giống có lông, lại gồm ngũ sắc chóa mắt dùng để làm của quý, ấy là có điềm chim thiêng năm đức. Nên bèn đặt tên con là Phụng, tự là Thúc Loan, ấy là lấy điềm thấy trong mộng mà bàn ra để ghi lại vậy.

Mười tuổi, mẹ nhân hái củi, bị cọp hại. Cha lại bỗng chốc chết. Bạn của cha là Đinh Thế thấy vậy thương, đem về nhà coi như con mình để. Đến khi lớn thì rộng rãi, có đại chí, đầu cọp, mắt rồng, tay vươn, dũa cảm nhiều tài, vượt khỏi lối người suy nghĩ. Đinh Thế yêu chuộng, đem con gái Ngọc Tô gả cho. Ngọc Tô hiền mà đa trí, khéo đảm việc nhà, càng giỏi việc lớn nông tang, cho nên gia sản ngày càng thêm, người giúp việc nhà càng đông. Bà trước sinh hai trai, sau sinh hai gái. Con trưởng là Bảo Sơn, con thứ là Kỳ Sơn đều có mặt mũi kỳ vĩ. Đến khi lớn văn võ chẳng gì là chẳng đầy đủ.

Vua rất vui, cho rằng cửa nhà mình có phước. Trong ngoài mọi việc, không gì là không lưu tâm. Một hôm, bèn gọi phu nhân bảo rằng: 'Nam nhi sinh không cùng thời, lại gặp vận bĩ, ngày qua tháng lại nhanh chóng như thổi, thật đáng buồn thay. Ta nay vốn có chí bình định thiên hạ, ra đi khắp nước, để giao kết với hào

kiệt bốn phương, cùng xây dựng cơ nghiệp. Em hãy ở nhà nuôi dưỡng con ta, siêng việc nông tang, tích trữ lương thảo, để đến lúc mà dùng, mỗi mỗi ổn thỏa, không phụ lòng ta thì thật là may mắn. Người xưa có nói: Nhà nghèo nhớ vợ hiền, nước loạn nhớ tướng giỏi. Em tuy chưa kịp người xưa, nhưng việc tu tề trong nhà thì cũng phải phát được ít nhiều, nên ta mới dám trình trọng giao phó, em hãy nhớ cho'.

Phu nhân thưa: 'Lang quân giao phó, thiếp xin vâng lời. Bậc trượng phu nên có chí tang bồng, dám kinh doanh ở bốn phương, khiến cho trăm họ có được năm tháng trời Nghiêu ngày Thuấn và đất nước ta đổi làm một hội biển lặng sông trong. Thật đó là lòng mong ước của em'. Vua rất mừng, cảm ơn nói: 'Nếu có hiền khanh giúp sức ta còn lo gì nữa'.

Từ đó vua vung chí giang hồ, phỏng tìm danh sĩ, được Phòng Hậu, Thôi Thừa ở Hoa Dương cùng nhau nói chuyện suốt ngày, giống như có duyên cá nước. Sau có một người họ Phục, tên Trường Thủ bắt chợt mà đến. Lại có một người họ Đan, tên Vân Du cùng đám bạn Mao Hoàng, Tùng Thụ, Tiết Anh, Hoắc Đan, Khổng Qua, Cam Hề, Sĩ Lâm, Bộ Kiến đều là những tay cung kiếm, nghe tiếng vua, đều mến sự tín nghĩa mà đến. Thực khách trong nhà thường mấy ngàn người.

Một hôm, Phòng Hậu và Thôi Thừa, hai người bàn riêng với nhau rằng: 'Nước Việt ta từ nội thuộc đến nay, người phương Bắc làm thái thú châu mục, hầu hết đều không có hạnh tốt. Bọn ta hai người lâu lánh ở gò hang như rồng nằm ở trong ao, gặp hội Phong Vân hãy trương lên móng vuốt. Nay ông Mai, rồng đi cạp bước, có tài dẹp loạn giúp dân, nếu không nhân lúc này tung ra lông cánh, thì còn đợi lúc nào nữa'. Do thế, họ đến gặp vua xin ra quân.

Vua giả bộ có sắc mặt khó chịu. Phục Trường Thủ nói: 'Người Đường kiêu ngạo, ngày thêm lớn lối, thuế nhiều, phạt nặng, người ta không chịu nổi. Ngày xưa Vũ Than nhân thời cơ mà hành động, đời sau khen là bậc thánh hiền. Xin vua nghĩ kỹ, đừng làm trở ngại'. Vua nói: 'Ta vốn muốn như thế, chỉ sợ quân lương không đủ, tả hữu thiếu người giúp'. Đàn Vân Du nói: 'Nhà Đường nội loạn, cung thiếu tung hoành. Lý Long Cơ chuyên quyền làm bậy, âm mưu cướp ngôi. Bè đảng Tam Tư chưa diệt hết được. Hung đồ Hà Tuấn cứ theo nếp xưa. Thời thế như vậy, há có thể duy trì được sao? Nếu có ai gây nên sóng gió, thì chúng tự tan vỡ'.

Lúc ấy, hai người Mao Hoàng và Tùng Thụ phấn khởi nói: 'Một việc này, chúa thượng còn hồ nghi không quyết. Nếu muốn liên kết ngoại viện, thì hai phiên quốc nam bắc là Lâm Ấp và Chân Lạp, mình có thể trưng quân được'. Tiết Anh và Hoắc Đan đồng thanh nói lên:

'Thần xin đi sứ, khiến hai nước ấy đem quân ứng viện, không có mất mát một chút gì'. Khổng Qua, Cam Hề, Sĩ Lâm và Bộ Khiển cũng cắt ngang nói: 'Thần xin sớm dựng cờ nghĩa, chiêu binh ứng mộ. Việc phải sớm làm, không nên trễ nải'. Vua thấy lòng người hợp nhau, bèn mở tiệc lớn, đem hết của nhà, để đãi khách khứa.

Thế là, họ chiêu binh mãi mã, đắp lũy xây kho. Trong khoảng một tuần, xa gần hưởng ứng, có quân hơn 10 vạn. Vua lấy Phòng Hậu làm quân sư, Thôi Thừa làm thái úy, Phục Trường Thủ làm tham mưu, Đàn Văn Du làm tán nghị, Mao Hoàn làm đại trung đại phu, Tùng Thụ làm trị trung nội sử, Khổng Qua làm thảo lỗ tướng quân, Cam Hề làm định biên đô hiệu úy, Sĩ Lâm làm hộ quân, Bộ Khiển làm lang tướng. Lại chia binh làm bốn đảo. Mỗi đảo lại chia làm ba quân. Mỗi quân ngàn người, do một trung úy chỉ huy, để nghe hiệu lệnh. Lại sai Tiết Anh làm Lâm Ấp thông văn sứ, Hoắc Đan làm Chân Lạp cáo dụ sứ. Trong ngoài mọi việc mỗi mỗi đều vào nề nếp.

Quân thanh nổi lớn. Thái thú và châu mục người Đường trông gió vỡ tan. Vua bèn dẫn quân tiến chiếm châu thành, chia quân đóng giữ. Quần thần tung hô, xin vua lên ngôi. Vua bèn lên ngôi ở phía nam Hương Lãm, tự cho mình có tính nước, nên đặt hiệu Hắc Đế. Đó là vào tháng 4 mùa hè năm Quý Sửu tức năm Khai Nguyên thứ nhất (713) của Đường Huyền Tông. Từ đó khắp

nước đại định. Thứ sử Tào Chân Tịnh lui giữ Quế Sơn tự thủ.

Năm sau Giáp Dần (714) Tiết Anh, Hoắc Đan vâng chiếu đi tuyên dụ hai nước phiên. Hai nước phiên ấy lâu bị người Đường ngăn chặn làm nhục. Đến lúc ấy, nghe vua bày tỏ, mỗi nước đều nghe lệnh. Vua Lâm Ấp là Phạm Hộ Dĩnh sai tướng Chu Hương An đem quân 10 vạn. Vua Chân Lạp là Hề A Khiêm sai tướng Tham Ninh Na đem quân 10 vạn đến hội. Vua vì có nước phương xa đến châu, uy danh ngày thêm nổi rõ. Người Đường lần lượt mỗi tự trốn về. Vua bèn định đô mở phủ, tức ở địa đầu Hương Lâm dựng lớn cung điện để ở, có quân hùng hơn 30 vạn. Từ đó về sau, nước giàu dân yên, mọi rợ xa gần, mỗi vâng chức cống.

Lúc ấy, vào năm Nhâm Tuất (723), Đường chúa đã định xong nội loạn, nghe vua chống lệnh. Bèn lấy thị nội Dương Tư Húc làm tả giám môn vệ tướng quân, Nguyên Sở Khách làm đô hộ phủ, đốc suất 75 doanh thủy bộ, binh mã hơn 30 vạn, thủy bộ đều tiến, đánh thành Long Biên. Quan quân thua trận, tướng sĩ chết vô số. Người Đường thừa thắng, đánh thẳng phủ thành. Vua hãm trận và mất. Quốc thống lại đứt. Quần thần văn võ phần nhiều bị người Đường giết hại. Lâm Ấp và Chân Lạp cũng bị tướng Đường là Chu Chi Đễ đánh bại, mỗi rút quân trốn về nam.

Vua dấy binh vào năm Quý Sửu (713) và mất vào năm Nhâm Dần (723), tại vị được 10 năm thì băng. Người sau nghĩ đến công đức, bèn ở cung cũ dựng miếu phụng thờ, đến nay còn là phúc thần. Năm Trưng Hưng thứ nhất (1285) tôn phong vua làm Anh Vũ Thần Dững hoàng đế. Năm thứ tư (1288) lại thêm bốn chữ Vĩ Tích Uy Liệt. Năm Hưng Long thứ 21 (1313) lại thêm sáu chữ Minh Mẫn Thần Vũ Minh Đức, vì vua có công âm thầm phò hộ”.

Việt điện u linh tập ngày nay lưu hành dưới hai dạng văn bản. Dạng văn bản ngắn mang tên là *Việt điện u linh tập* và có phần *Tục tập* của tiến sĩ Nguyễn Văn Chất. Dạng văn bản thứ hai có thể nói là dạng bản dài biết dưới tên *Tăng đính hiệu bình việt điện u linh tập* do Gia Cát Thị thực hiện vào năm Cảnh Hưng Giáp Ngọ (1774). Song khi làm *Tăng đính* như thế, ông chỉ nói “*rộng tìm sách vở còn sót chưa ai biết tới, lượm khắp trăm nhà, so sánh rành rẽ, để làm rõ chỗ cốt yếu*”. Cho nên, bản tiểu sử của Mai Hắc Đế chép ở đây, Gia Cát Thị đã không nói rõ lấy nguồn tư liệu ở đâu. Nhưng ta có thể chắc chắn ông kết hợp những thông tin từ chính sử, cùng với các bản thần phả lưu hành vào thời đại mình, để viết nên nó.

Điểm quan tâm của ta ở đây là sự kiện Thẩm Thuyên Kỳ được tha trở về Trung Quốc vào đầu năm Thần Long (705) và việc thượng nhân Vô Ngại có thể

sống tới những năm 720. Vậy rõ ràng cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế chắc chắn có quan hệ nào đó với các tầng lớp trí thức Phật giáo như thượng nhân Vô Ngại. Thêm vào đó, nếu những gì do Gia Cát Thị ghi lại là đáng tin, thì một chi tiết cần lưu ý là hầu hết những người cộng tác với Mai Hắc Đế đều có họ ít nhiều phổ biến ở Trung Quốc như họ Phòng, Thôi, Đàn, Mao, Tiết, Khổng, Cam, Sĩ, Bộ, v.v.. Để có những cộng tác viên như vậy, ta có thể giả thiết Mai Hắc Đế phải cần đến sự hỗ trợ của những trí thức đạo cao đức trọng như thượng nhân Vô Ngại.

Việc Mai Hắc Đế đóng đô ở phía Nam xã Hương Lãm và gọi kinh đô mình là kinh đô Vạn An có thể được chứng thực với việc ngày nay ta đã khai quật được những đồng tiền thời Đường xung quanh ngôi thành này, nay nằm trong địa phận xã Vân Diên huyện Nam Đàn. Những đồng tiền ấy báo cho ta biết đây là một ngôi thành có thời gian tồn tại lâu dài để cho dân cư tụ tập buôn bán giao dịch, chứ không phải chỉ đơn thuần là một căn cứ quân sự nhất thời. Nói trắng ra, nhà nước Vạn An của Mai Hắc Đế đã thực hiện chức năng quản lý đất nước của mình ít lắm cũng trong mười năm, đúng như Gia Cát Thị đã mô tả và ta đã giả thiết.

Không những thế, tương truyền Mai Hắc Đế đã xây dựng căn cứ của mình trên Hùng Sơn, tức ngày nay

địa phương gọi là Rú Đụn. Về sau, chính tại Rú Đụn đã có ngôi chùa An Quốc. Khi Nguyễn Biểu bị Trương Phụ đìm cho chết dưới cầu sông Lam (1413), vị thiền sư trụ trì chùa này cảm động trước nghĩa khí vì nước quên mình, đã làm bài văn tế tiếng Việt cầu nguyện cho người anh hùng. Vậy ngôi chùa có tên An Quốc đây đã tồn tại từ thế kỷ thứ 14. Nó có liên hệ gì với thành Vạn An và cuộc khởi nghĩa Mai Hắc Đế hay không, ta ngày nay chưa thể trả lời dứt khoát. Dầu sao, giống như chùa Khai Quốc của Lý Nam Đế, thì chùa An Quốc của thành Vạn An chắc hẳn đã có một kết liên nào đó.

Cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế và việc đóng đô ở Vạn An do vậy đã phản ảnh một thực tế là vùng Hoan Ai vào cuối thế kỷ thứ bảy và đầu thế kỷ thứ tám đã trở thành một vùng đất sầm uất về kinh tế và khởi sắc về văn hóa, học thuật. Với những con người như Vô Ngại, mà Thẩm Thuyên Kỳ mô tả như một vị Phật hóa thân để giảng dạy cho đất nước ta, thì hiển nhiên trình độ văn hóa của vùng này không phải là bình thường. Bằng vào trình độ như thế, và có thể thông qua những người như Thẩm Thuyên Kỳ, họ nắm được những thông tin về nội tình của nhà nước trung ương Trung Quốc, từ đó đề ra những phương hướng vận động và khởi nghĩa đúng đắn.

Sự có mặt của ngôi chùa Thiệu Long và thượng nhân Vô Ngại tại vùng Hoan Ái như thế giúp cho ta hiểu không ít về cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế và sự ra đời của nhà nước Vạn An, ngay cả khi ta không coi chùa An Quốc nằm trên núi Nghĩa Lĩnh là có liên hệ với cuộc khởi nghĩa này. Thế thì, ngôi chùa Tĩnh Cư trên núi Cửu Chân mà Vô Ngại thượng nhân dùng làm nơi hành đạo ngày nay nằm tại đâu?

VỀ CHÙA TĨNH CƯ Ở NÚI CỬU CHÂN

Nhạc Sử trong *Thái bình hoàn vũ* ký 171 tờ 329, khi viết về Tạc sơn huyện Nhật Nam quận Cửu Chân, đã nói: “*Tạc sơn một tên là núi Cửu Chân*” (Tạc sơn nhất danh Cửu Chân sơn). Vậy, núi Cửu Chân tức núi Tạc. Về núi Tạc này, *Nguyên Hoà quận huyện đồ* chí 38 tờ 15a10-b1 cho biết: “*Núi Tạc ở phía bắc huyện Nhật Nam 130 dặm. Xưa khi Mã Viện đi đánh Lâm Ấp, bị sóng gió cản trở, bèn đục triển núi ấy để làm đường giao thông, nhân thế đặt tên*”. Thế là núi Tạc có tên đó, là do Mã Viện đục triển núi để dẫn quân tiến đánh Lâm Ấp. Nó nằm cách huyện lỵ Nhật Nam 130 dặm. Vậy huyện Nhật Nam nằm ở đâu?

Cũng *Nguyên Hoà quận huyện đồ* chí 38 tờ 15a8-9 và 15b2 cho biết: “*Huyện vốn là đất huyện Cư Phong đời Hán. Nhà Tấn chia đặt huyện Tân Ngô. Tùy Khai*

Hoàng năm thứ 10 (590) cắt đất huyện Nhật Nam thuộc Ai Châu. Hoàng triều nhân theo. Biển ở phía đông của huyện 70 dặm”. Qua ghi chép này, ta biết huyện Nhật Nam là đất huyện Cư Phong đời Hán. Nhờ chi tiết này, ta có thể xác định huyện Nhật Nam nằm ở vùng nào. Lý do nằm ở chỗ, ngoài huyện Nhật Nam, ta còn có một số huyện khác cũng thuộc đất huyện Cư Phong đời Hán. Đó là huyện An Thuận, Sùng Bình và Cửu Chân.

Về huyện An Thuận, Nguyên Hòa quận huyện đồ chí 38 tờ 15a1-3 mô tả: “*Huyện vốn là đất huyện Cư Phong đời Hán. Nhà Ngô đổi là Di Phong, lại chia đặt thêm huyện Thường Lạc thuộc quận Cửu Chân. Tùy Khai Hoàng năm thứ 10 (590) đổi làm huyện Ai Châu, năm thứ 16 (596) đổi làm huyện An Thuận. Hoàng triều nhân theo*”. Thế là tên An Thuận xuất hiện từ năm 596. Và còn sử dụng cho tới thời Lý. Trong đợt đi điền dã và khai quật khảo cổ học năm 1939, Olaf Jansé đã tìm thấy tại Hàm Rồng một viên gạch có ghi chữ, mà ta có thể đọc như sau: “[. . .] Phù nguyên niên Đinh Dậu tuế thập nguyệt thập tứ nhật Canh Thìn chi thần, kim hữu Đại Việt quốc, Ai Châu An Thuận Quý Ninh hương Phù Chính lý thanh tín đệ tử Lý Thị Hà sư niên dăng tam thập cửu mạng chung thân hóa”.¹

¹ O. Jansé, *Archaeological research in Indochina*, iii, Bruges: Institut belge des études chinoises, 1958, tr.102, ảnh 814.

Theo yêu cầu của Jansé, Trần Văn Giáp đã tái kiến chữ bị mất trước chữ *Phù* là *Trinh Phù* và dịch thành: “*Trinh Phù năm thứ nhất tuổi Đinh Dậu tháng mười ngày 14 giờ Canh Thìn, nay có xóm Phù Chính làng Quý Ninh huyện An Thuận Ai Châu nước Đại Việt, vị thầy của nữ đệ tử thanh tín Lý Thị Hà, tuổi lên 39, thọ hết hóa thân*”. Chỉ có vấn đề là cả *Đại Việt sử lược* 3 tờ 3b4 và *Đại Việt sử ký toàn thư* 4 tờ 17b9 đều ghi *Trinh Phù* năm thứ nhất phải là năm Bính Thân, còn *Đinh Dậu* phải là năm *Trinh Phù* thứ hai (1177). Phải chăng sử đã chép sai. Đây là một có thể. bởi ngay khi ta so các niên đại giữa *Đại Việt sử lược* và *Đại Việt sử ký toàn thư* thì cũng có những so le.

Thí dụ, *Đại Việt sử lược* 1 tờ 19a8 đã ghi năm Tân Tị (981) là năm Thiên Phúc thứ nhất của vua Lê Đại Hành. Nhưng nếu cứ vào *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 14a1 lại ghi năm ấy là năm Thiên Phúc thứ hai, rồi còn chua thêm: “*xét các bản Lịch đại niên kỷ, đều lấy năm đó làm năm Thiên Phúc thứ nhất. Nay đổi lại*”. Điều này có nghĩa đối với Ngô Sĩ Liên năm Thiên Phúc thứ nhất phải là năm Canh Thìn (980). Như thế, nước ta vào thời Lý Trần chắc chắn có nhiều bản ghi chép lịch sử khác nhau, cụ thể là các bản *Lịch đại niên kỷ*, mà Ngô Sĩ Liên đã nói tới. Do vậy, việc ghi năm *Trinh Phù* thứ nhất (1176) là *Đinh Dậu* thì cũng bình thường, khi so với hai bộ sử hiện đang lưu hành.

Điểm quan trọng đối với chúng ta hiện nay, là nhờ minh văn trên viên gạch tìm được tại Hàm Rồng này đã xác định cho ta huyện An Thuận về lý nằm tại vùng Hàm Rồng của Thanh Hóa. Từ đó, huyện Nhật Nam cũng phải nằm ở đâu gần huyện An Thuận này. Và núi Cửu Chân của huyện Nhật Nam, *Thái bình hoàn vũ ký* 171 tờ 3b5-7 cũng có đề cập tới, nhân nói về Tạc Khẩu: “*Tạc Khẩu tức là nơi Mã Viện mở đường đá. Căn cứ Quảng châu ký nói thì Mã Viện đục núi Cửu Chân, lấy đá làm đê, để ngăn sóng biển, từ đó không còn gặp nước biển lên mênh mông nữa*”.

Quảng châu ký có thể là một tác phẩm của Bùi Uyên hay Cố Vi. Dù của ai, thì nó đều xuất hiện trước thế kỷ thứ 7. Tên núi Cửu Chân như thế đã có từ trước, việc đồng nhất núi Tạc với núi Cửu Chân do thế hoàn toàn có thể biện minh được. Nhất là khi *Thái bình hoàn vũ ký* đã xác định nó nằm trên Tạc Khẩu, tức con đường Mã Viện dùng để tiến đánh quân kháng chiến của hai bà Trưng do Chu Bá lãnh đạo tại Cửu Chân trong cuộc chiến tranh Việt Hoa 39-43sdl. Núi Cửu Chân do đó phải là một trong những ngọn núi của rặng Tam Điệp ngó ra biển Đông.

Ngôi chùa Tĩnh Cư của thượng nhân Vô Ngại cũng phải nằm ở trên một ngọn núi của rặng Tam Điệp này. Nó được *Thẩm Thuyên Kỳ* mô tả là một giã lam

dựng ở dưới núi, có con suối nhỏ chảy ngang qua, có rừng cây và mây cuốn, có chim, có khỉ.

*Dưới núi tức già lam
Suối con hương dựng cõi
Núi vút đá làm am
Dây yêu mây tựa vách
Hoa luyến đá dưới đầm*

Và chắc chắn là nhiều người đã lui tới ngôi chùa và nghe vị thiền sư này giảng đạo. Ngôi chùa như vậy là một trung tâm sinh hoạt văn hóa chứ không phải thuần túy chỉ có chức năng tôn giáo. Chúng ta hy vọng trong tương lai sẽ truy tìm lại được ngôi chùa này thông qua những điều tra khảo cổ học.

*

* *



CHƯƠNG V

ĐỊNH KHÔNG

Dòng thiền Pháp Vân sau Thanh Biện đã hình thành xong một hệ tư tưởng tương đối phóng khoáng, cho phép gắn bó chặt chẽ cuộc sống đạo với cuộc sống đời, thậm chí thống nhất hai cuộc sống này với nhau thành một thể không thể phân ly. Nó do thế đã đáp ứng được yêu cầu cấp bách của người Phật tử Việt Nam vào thời điểm ấy. Đây là thời điểm đòi hỏi mọi Phật tử phải tham gia một cách trọn vẹn vào các sinh hoạt khác nhau của cuộc sống thường nhật. Người Phật tử không thấy mình tách rời khỏi cuộc sống, đi tìm một cái gì bên ngoài nó. Ngược lại, chính trong cuộc sống hằng ngày, người Phật tử sẽ tìm vị trí và sự giác ngộ của mình, thể hiện cụ thể tư tưởng “*hết thấy các pháp đều là Phật pháp*” của kinh *Kim cương*.

VỀ ĐỊNH KHÔNG

Người đầu tiên của dòng thiền Pháp Vân ứng dụng chủ trương ấy vào đời sống không ai khác hơn là Định Không. Để thấy Định Không đã hành động như thế nào, nhằm vừa thực hiện nghĩa vụ đời của mình, rồi thông qua đó hoàn thành được cuộc sống đạo, ta hãy đọc tiểu sử của ông do *Thiền uyển tập anh* từ 47a10-48a4 ghi lại:

“*Thiền sư Định Không chùa Thiền Chúng hương Dịch Bàng, phủ Thiên Đức, người Cổ Pháp, họ Nguyễn, mấy đời là vọng tộc. Con người sư sâu rõ thế số, hành động đúng phép. Người làng tôn thờ, đều gọi là trưởng lão. Tuổi già bèn đến pháp hội của Nam Dương ở Long Tuyên nghe giảng, hiểu được ý chỉ. Do đó, Sư trở lòng về với đạo Phật. Trong khoảng Đường Trinh Nguyên (785-804), sư dựng chùa Quỳnh Lâm ở làng mình. Khi mới đào đất đắp nền, gặp một lư hương và mười cái khánh. Sư sai người đem xuống sông rửa. Một cái lặn mất, đến đáy mới dừng. Sư giải thích rằng: ‘Thập và khẩu là chữ cổ, thủy và khú thành chữ pháp. Thổ là bản thổ, chỉ nơi ta ở’. Nhân đó đổi tên làng là Cổ Pháp (tên cũ là Diên Uẩn). Lại làm bài tụng:*

*Đất trình pháp khí
Một món đồng rờng
Đề Phật pháp được hưng long*

Đặt tên làng là Cổ Pháp

(Địa trình pháp khí

Nhất phẩm tinh đồng

Trí Phật pháp chi hưng long

Lập hương danh chi Cổ Pháp)

Sư lại nói:

Hiện ra pháp khí

Mười khẩu chuông đồng

Họ Lý hưng vương

Ba phẩm thành công

(Pháp khí xuất hiện

Thập khẩu đồng chung

[Tính] Lý hưng vương

Tam phẩm thành công)

Sư lại nói:

Mười khẩu xuống nước đất

Cổ Pháp ấy tên làng

Gà sau tháng chuột ở

Chính lúc Tam Bảo hưng

(Thập khẩu thủy thổ khứ

Cổ Pháp danh hương hiệu

Kê cư loan nguyệt hậu

Chính thị hưng Tam Bảo)

Khi sắp tịch, sư gọi đệ tử Thông Thiện dạy rằng: 'Ta muốn mở rộng làng xóm, nhưng e nửa chừng gặp họa nạn. Chắc có kẻ lạ đến phá hoại đất nước ta. (Sau Cao Biền của nhà Đường đến trấn, quả đúng). Sau khi ta mất, con khéo giữ pháp này, gặp người họ Đinh thì truyền, nguyện ta mãn vậy'.

Nói xong, sư cáo biệt mà mất, thọ 79 tuổi. Lúc ấy là năm Mậu Tý Đường Nguyên Hòa thứ 3 (808). Thông Thiện dựng tháp thờ ở phía tây chùa Lục Tổ, vừa ghi lời phú chúc của sư mà chôn giấu đi”.

Cuộc đời của thiền sư Đinh Không theo *Thiền uyển tập anh* là như thế. Đọc qua bản tiểu sử ấy, ta thấy nó thật khác xa với các bản tiểu sử của các vị thiền sư ta thường gặp. Nó không có những câu đối đáp giữa thầy và trò về các chủ đề của thiền, và khi mất, cũng chẳng có một bài kệ thị tịch nào. Ngược lại, ông vốn là một người được bảo là “*rất rành về thế số*”. Thế số đây dĩ nhiên muốn nói đến cách thức dự đoán tương lai của người xưa, mà thông thường liên hệ với các khoa nghiên cứu dịch, về âm dương ngũ hành và phong thủy. Nói khác đi, Đinh Không là một người giỏi về các khoa này, và đã có uy tín đối với người trong làng, nên được tôn làm trưởng lão.

Cũng theo bản tiểu sử, khi đã lớn tuổi (văn tuế), ông đến nghe pháp tại hội trường của Nam Dương ở

Long Tuyền, bèn mới trở về với đạo Phật (quy tâm Thích giáo). Điều này có nghĩa ông xuất gia tương đối muộn, đặc biệt là khi đã có một địa vị xã hội và uy tín. Nam Dương là ai và Long Tuyền là ngôi chùa nào? Trước đây chúng tôi có đề xuất Nam Dương này là chỉ cho quốc sư Tuệ Trung (665?-775) của Trung Quốc, có quê ở Nam Dương, tức thuộc tỉnh Hà Nam ngày nay, nên cũng thường gọi là Nam Dương Tuệ Trung. Còn Long Tuyền, thì chúng tôi giả thiết là một chép sai của Long Hưng, tên ngôi chùa mà Tuệ Trung đã sống tại Nam Dương.

Tuy nhiên, bây giờ nghĩ lại, nếu Nam Dương quả thật là chỉ Tuệ Trung, thì tác giả *Thiền uyển tập anh* không có lý do gì để xếp Định Không như một người kế thừa của dòng thiền Pháp Vân. Lý do nằm ở chỗ Nam Dương Tuệ Trung của Trung Quốc đâu có thuộc thế hệ truyền thừa của dòng thiền Pháp Vân. Thực tế, ông là một đệ tử của Lục tổ Huệ Năng (638-713), như tiểu sử ông trong *Cảnh Đức truyền đăng lục* 5 ĐTK 2076 tờ 244a7-245a14 và *Tống cao tăng truyện* 9 ĐTK 2061 tờ 762b11-763b21 đã ghi nhận. Do thế, ta có thể dứt khoát kết luận Định Không không có liên hệ gì với Nam Dương Tuệ Trung.

Chúng tôi nghĩ Nam Dương phải là tên của một vị thiền sư Việt Nam nào đó của dòng thiền Pháp Vân, mà

ngày nay ta chưa thể truy ra tung tích được. Long Tuyên cũng thế. Nó phải chỉ một ngôi chùa nào đó tại đất nước ta. Hơn nữa, *Thiền uyển tập anh* lại ghi Định Không là ở chùa Thiền Chúng của hương Dịch Bảng phủ Thiên Trúc. Chùa Thiền Chúng này chính là chùa Pháp Vân, như ta đã chứng minh trên. Và Pháp Vân, như ta biết, là tổ đình của dòng thiền Pháp Vân. Vì thế, làm thế nào Định Không có thể ở chùa ấy, nếu không phải thuộc dòng thiền đó. Do thế, ta phải kết luận Nam Dương, mà Định Không tới học, phải là một người kế thừa dòng thiền Pháp Vân..

Sau khi thọ giáo với Nam Dương và giác ngộ thiền chỉ, ông trở về quê mình, dựng ngôi chùa Quỳnh Lâm trong khoảng Trinh Nguyên của nhà Đường, tức những năm 785-805. Chính trong khi làm chùa, nhân đào đất đắp nền, người ta đã phát hiện một lư hương và mười cái khánh, sư bảo đem xuống sông rửa thì chìm mất hết một cái. Từ đó, theo cách suy luận và tính toán của mình cùng với uy tín sẵn có, ông đề nghị đổi tên làng Diên Uẩn thành Cổ Pháp. Cổ Pháp là một dạng tên do hiện tượng tìm được mười cái khánh đó mà ra. Điểm lôi cuốn là từ việc đào gặp mười cái khánh này, ông đã đề xuất một lúc ba bài tụng tiên đoán họ Lý đất Cổ Pháp sẽ lên ngôi vua và làm cho Phật giáo hưng thịnh.

Ba bài tụng ta đã gặp ở trên. Vấn đề đặt ra ở đây là những bài tụng này có thực là do Định Không nói hay không? Trước thời Định Không rất lâu ở Trung Quốc cũng như Việt Nam, đã xuất hiện nhiều loại sám vĩ khác nhau. Ở Trung Quốc thì kể từ khi Lưu Tú vận động để lập nên nhà Đông Hán vào năm 25sdl, môn học sám vĩ cực kỳ thịnh hành. Còn ở nước ta, thì trong các môn học tại chùa, ta thấy có môn Thiên văn đồ vĩ, như tiểu sử của Khương Tăng Hội (?-280) trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 từ 325a16 đã cho biết. Như vậy, trong nền giáo dục của Phật giáo Việt Nam, ngay những thế kỷ đầu vẫn có môn học Thiên văn đồ vĩ.

Từ đó, ba bài tụng của Định Không lại tiên đoán đất Cổ Pháp sẽ cho ra đời một bậc anh hùng họ Lý để làm Phật pháp hưng thịnh, thì cũng không phải là một hiện tượng gì quá lạ lùng trong lịch sử Phật giáo đến thời đó. Nó nằm trong dòng chảy của nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo, vì nền giáo dục ấy đã có dạy cả môn Thiên văn đồ vĩ. Chỉ có điều là tại sao nó lại nói đến họ Lý của đất Cổ Pháp. Thế phải chăng những bài tụng ấy đã xuất hiện vào thời điểm Lý Công Uẩn chuẩn bị lên ngôi, hay trước đó không lâu? Nói thẳng ra, phải chăng ba bài tụng ấy là do những người ủng hộ cho Lý Thái Tổ, cụ thể là thiền sư Vạn Hạnh (?-1025), tụng ra?

Người ta phải đặt ra câu hỏi ấy, bởi vì nếu hai bài tụng đầu chỉ có nội dung tổng quát, kết hợp sự tồn tại của một đất nước có chủ quyền với sự thịnh vượng của Phật giáo, thì bài tụng thứ ba có nội dung hết sức cụ thể. Bài tụng này đọc:

*Mười khẩu xuống nước đất
Cổ Pháp ấy tên làng
Gà sau tháng chuột ở
Chính lúc tam bảo hưng.
(Thập khẩu thủy thổ khứ
Cổ Pháp danh hương hiệu
Kê cư loan nguyệt hậu
Chính thị hưng tam bảo).*

Câu thứ ba của bài tụng này, chữ *loan* chắc chắn là một khắc sai của chữ *thử* bởi vì truyện La Quý tiếp theo ở *Thiên uyển tập anh* từ 49a1-2 chép một bài kệ của Quý có nội dung gần thống nhất với ba bài tụng của Định Không, thì có một câu hầu như hoàn toàn đồng nhất với câu ba của bài tụng vừa dẫn. Đó là *Thổ kê thử nguyệt nội*. *Thử nguyệt* nghĩa là tháng con chuột, tức tháng 11. Còn *kê* là gà, tức chỉ năm Dậu, đúng là năm Kỷ Dậu Cảnh Thụy thứ 2 (1009) Lý Thái Tổ lên ngôi. Còn tháng 11 theo *Đại Việt sử lược* 2 từ 1b đúng là tháng lên ngôi của Lý Thái Tổ, trong khi *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 từ 31a7 lại ghi là tháng 10.

Chính vì những tiên đoán chính xác trùng hợp này, mà người ta phải nêu lên câu hỏi ở trên. Trả lời cho câu hỏi ấy, chúng ta không cần dài dòng. Chỉ cần vạch ra ngay lúc này là để chuẩn bị cho Lý Thái Tổ lên ngôi, thiền sư Vạn Hạnh đã có sẵn bài thơ sét đánh cây gạo tại làng Dương Lô. Nói thế cũng có nghĩa Vạn Hạnh không cần tung ra thêm những bài thơ khác thuộc loại ba bài tụng có trong tiểu sử của Định Không. Không những thế, nếu là của người sau, thì sao họ lại chọn lấy Định Không mà không chọn lấy một người nào khác? Và trước thời Vạn Hạnh cũng không phải là không có những người có tiếng tăm hơn cả Định Không. Pháp Hiền là một thí dụ. Từ đó, ta có thể coi ba bài tụng ấy là của chính Định Không.

Quả vậy, ba bài tụng này là một thể hiện trọn vẹn hệ tư tưởng thiền Pháp Vân trong thực tế của chủ trương “hết thấy các pháp đều là Phật pháp”. Các môn thiền văn đồ vĩ, tuy hết sức xa lạ với tư tưởng Phật giáo, nếu không nói là bị một số văn bản và trường phái Phật giáo cấm đoán, ở nước ta, lại được chính thức đưa vào chương trình học tập và biến nó thành một bộ phận của sinh hoạt Phật giáo từ rất sớm. Ta đã thấy Khương Tăng Hội học tập và trở nên nổi tiếng nhờ nó. Tuy nhiên, vào thời Khương Tăng Hội chưa xuất hiện một hệ tư tưởng coi mọi sinh hoạt đời thường đều có tính Phật. Cho nên,

dù được học tập, môn thiên văn đồ vĩ ấy chưa phát huy hết tác dụng tích cực.

Phải đợi sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân, đặc biệt sau nỗ lực hoàn thiện của Thanh Biện, môn ấy mới phát huy hết tính tích cực trong sự nghiệp phụng đạo cứu đời của Phật giáo. Điểm cần chú ý là lúc Định Không nói ra các bài tụng trên, tức vào những năm 785-805, nhà nước do anh hùng Phùng Hưng thành lập vẫn đang mất dần chức năng làm chủ đất nước của mình, chưa xác định mối quan hệ Nam Bắc và vị thế của người lãnh đạo, mà Lý Nam Đế đã thực hiện hơn 200 năm trước. Điều này đòi hỏi những người có suy nghĩ phải tìm cho ra nguyên do vì sao. Hơn nữa, những thế lực thù địch ở phương Bắc vẫn liên tục dòm ngó và chưa sẵn sàng từ bỏ giấc mộng đồng hóa và quận huyện nước ta.

Do thế, vấn đề tìm cho ra một lý luận có khả năng chỉ đạo cuộc đấu tranh độc lập dân tộc đến thắng lợi hoàn toàn trở nên rất bức xúc. Định Không xuất phát từ hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân, thông qua ba bài tụng của mình, đã đề xuất được một lý luận mới, có khả năng giải thích tại sao chính quyền Việt Nam có thể sánh vai cùng với chính quyền Trung Quốc. Đó là chủ nghĩa địa linh. Nếu vào thời ấy, vua Trung Quốc do mệnh trời mà được làm vua, thì đối với Định Không, đất

Việt Nam cũng có thể sản sinh ra những ông vua của nó, khi kết hợp với Phật giáo.

Đây là lý do tại sao từ việc đào đất làm chùa và phát hiện được mười chiếc khánh, mà Định Không tiên đoán “*Họ Lý hưng vương, ba phẩm thành công*”. Họ Lý hưng vương có nghĩa là họ Lý phải làm vua. Họ Lý làm vua thì tất nhiên đất nước có chủ quyền. Chỉ khi đất nước có chủ quyền, họ Lý làm vua thì Phật giáo mới có cơ thịnh vượng được. Đây phải nói là một điểm lý thú khác. Chúng ta có thể nêu lên câu hỏi: Phải chăng quốc thống do nhà Tiền Lý của Lý Bôn thiết lập vẫn còn vang vọng mạnh mẽ trong tâm khảm những người dân Việt của thời đại Định Không? Hẳn nhiên là vậy.

Ta đã thấy, khi mới lên ngôi, Lý Nam Đế cho xây dựng ngôi chùa Khai Quốc, xác định vai trò “mở nước” của Phật giáo. Và trong hơn nửa thế kỷ tồn tại, triều đại nhà Tiền Lý này đã tạo điều kiện và chính mình chứng kiến sự ra đời của một tư trào Phật giáo hoàn toàn mới mẻ, đó là dòng thiền Pháp Vân với một hệ tư tưởng có khả năng giải quyết được sự khủng hoảng của hệ tư tưởng Phật giáo quyền năng và mở ra một hướng mới, để Phật giáo tích cực tham gia và hội nhập về mọi mặt vào đời sống của dân tộc. Nó chủ trương Phật giáo không tách rời khỏi đời sống và chỉ để phục vụ đời sống mà thôi.

Đóng góp to lớn của Định Không ở giai đoạn này là biết triển khai một cách khéo léo chủ trương vừa nêu bằng việc kết hợp với yêu cầu cấp bách của thời đại mình. Đó là đấu tranh để xây dựng cho được một lý luận nhà nước Việt Nam độc lập, thực hiện sự nghiệp bảo vệ chủ quyền quốc gia và làm thịnh vượng Phật giáo. Có thể nói đây là lần đầu tiên đã nêu lên nội dung khẩu hiệu đạo pháp với dân tộc, biến nó thành một thể thống nhất không thể phân ly. Người ta đã công khai đặt sự tồn tại của Phật giáo về mặt chính trị trong lòng sự tồn tại của một đất nước Việt Nam có chủ quyền.

Nó là một bước phát triển mới của hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân. Bước phát triển này rồi sẽ chi phối toàn bộ tinh lực của những người kế thừa dòng thiền ấy hai thế kỷ tiếp theo trong sự nghiệp kiên trì thực hiện cho kỳ được mục tiêu mà họ đã đề ra. Và họ đã thành công một cách vang dội. Những nhà nước Việt Nam độc lập đã liên tục ra đời và Phật giáo đã phát triển một cách mạnh mẽ, thể hiện được nguyện vọng phụng đạo cứu đời của nó. Những suy nghĩ như thế của Định Không tất nhiên phải xuất phát từ những ước nguyện của bản thân, nhưng hoàn cảnh khách quan cũng không phải là không tạo điều kiện cho chúng được nảy nở.

BỐI CẢNH RA ĐỜI CỦA TƯ TƯỚNG ĐỊNH KHÔNG

Định Không ra đời lúc nhà nước Vạn An của Mai Hắc Đế bị quân thù đánh vỡ. Đất nước lại đang chuẩn bị cho một cuộc đấu tranh mới để giành lấy quyền sống của mình. Trong tình hình chung đó của dân tộc, Định Không tất nhiên phải có tham gia, dù ngày nay ta không có một tư liệu nào ghi nhận việc ấy. Thế rồi, người anh hùng đất Đường Lâm là Phùng Hưng phát cờ khởi nghĩa. Giống như trường hợp Mai Hắc Đế, cuộc khởi nghĩa của Phùng Hưng được các sử sách Trung Quốc ghi một cách sơ sài thiếu sót. *Cựu Đường thư* 13 tờ 5b11-12 chỉ chép một câu: “*Thủ lĩnh An Nam là Đỗ Anh Luân (đúng ra là Hàn - LMT) làm phản, đánh phủ đô hộ. Đô hộ Cao Chính Bình lo mà chết*”. *Tân Đường thư* 7 tờ 7a6 viết: “*Trinh Nguyên năm thứ 7, tháng 4, thủ lĩnh An Nam Đỗ Anh Hàn làm phản, bị giết*”. Trong cả hai bộ sử ấy, thậm chí tên Phùng Hưng cũng không được nhắc tới. Ta chỉ thấy tên của một vị tướng của Phùng Hưng là Đỗ Anh Hàn được nêu ra.

Các sử ta, cụ thể là *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ* 5 tờ 6a4-b8 cũng chỉ sử dụng lại các sử liệu Trung Quốc và viết: “*Tân Mùi (Đường Trinh Nguyên năm thứ 7, 791), mùa xuân, An Nam đô hộ phủ Cao Chính Bình làm việc quan, bắt dân đóng góp nặng. Mùa hè tháng tư, người Đường Lâm của Giao Châu (Đường Lâm ở tại*

huyện Phúc Lộc) là Phùng Hưng dấy binh vây phủ. Chính Bình vì lo mà chết. Trước đó, Phùng Hưng là người hào phú, có sức khỏe, có thể vật trâu đánh cạp. Trong năm Đại Lịch của Đường Đại Tông (766-779) nhân khi Giao Châu có loạn, đã cùng em là Hải đem nhau hàng phục được các làng bên cạnh. Hưng gọi là Đô quân, Hải gọi là Đô bảo, cùng đánh nhau với Chính Bình, lâu mà không thắng được. Đến lúc ấy, dùng kế của người làng là Đỗ Anh Hàn, đem quân vây phủ. Chính Bình lo sợ phần uất thành bệnh ở lưng mà chết. Hưng nhân thế đóng ở phủ trị, chưa được bao lâu thì mất. Con là An tôn làm Bố Cái Đại Vương (tục gọi cha là bố, mẹ là cái, nên lấy đó làm tên). Vương thường hiển linh, dân cho là thần, bên phía tây của đô phủ, dựng đền thờ, tuế thời cúng tế (tức là Phụ Hựu Chương Tín Sùng Nghĩa Bố Cái Đại Vương, đền thờ nay ở phường Thịnh Quan, phía đông tây của ruộng tịch điền).

Tháng năm ngày Tân Ty, nhà Đường dặt quân nhu viễn ở phủ trị. Mùa thu tháng 7 ngày Canh Thìn, nhà Đường lấy Triệu Xương làm đô hộ. Xương vào cõi, lòng dân liền yên. Xương sai sứ dụ An. An đem quân hàng. Xương đắp thêm La Thành, hơi được chắc chắn, ở tại chức 17 năm, vì đau chân xin về. Vua Đường cho về, lấy binh bộ lang trung Bùi Thái thay Xương.

Như thế, đối với triều đình Trung Quốc, lãnh tụ cuộc khởi nghĩa năm 791 là Đỗ Anh Hàn, chứ không

phải Phùng Hưng. Thế nhưng, cuộc khởi nghĩa này không phải chỉ đến năm đó mới xảy ra. Ngược lại, giống như trường hợp cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế, nó đã xuất hiện rất lâu trước khi được sử sách Trung Quốc ghi lại. Đúng như *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ* đã dẫn trên, cuộc khởi nghĩa của Phùng Hưng đã xảy ra từ những năm 766-779. Lý do xuất hiện của Phùng Hưng trong giai đoạn này là “vì Giao Châu có loạn”. Thế rõ ràng sau sự tan rã của nhà nước Vạn An của Mai Hắc Đế, tình hình đất nước ta vẫn không ổn định. Một chính quyền kháng chiến vẫn tiếp tục tồn tại.

Ta có thể đề xuất một giả thiết như thế nhờ vào việc các sử sách Trung Quốc đã ghi chép hai sự kiện có liên hệ với nhau. Thứ nhất, đó là việc nước Côn Lôn và Chà Và tiến đánh thành Giao Châu, tức thành Hà Nội ngày nay, vào năm 767. Trương Bá Nghi lúc ấy đang làm đô hộ đã phải gọi Đô úy của châu Vũ Định là Cao Chính Bình đến giải vây mới đánh lui được quân Chà Và và Côn Lôn. Thứ hai, nhân việc đem quân về giải vây cho La Thành, rồi sau đó trở thành đô hộ, Cao Chính Bình đã bị Phùng Hưng vây đánh. Trận đánh đã diễn ra trong thời gian dài mà vẫn không tiêu diệt được. Sau nhờ kế của Đỗ Anh Hàn, trận đánh mới thành công.

Điều đó cũng có nghĩa phải có một sự liên hệ nào đó giữa việc Phùng Hưng vây đánh Cao Chính Bình, và

sự kiện quân của Côn Lôn và Chà Và tiến đánh thành Giao Châu. Quả thật, không chỉ đơn thuần “vì Giao Châu loạn lạc”, mà Phùng Hưng đã khởi nghĩa. Thực tế, sự kiện Côn Lôn và Chà Và tiến đánh thành Giao Châu, còn Phùng Hưng thì vây đánh Cao Chính Bình rõ ràng cho ta thấy đây là một hợp đồng chiến đấu. Quân của Côn Lôn và Chà Và đã chi viện cho quân của Phùng Hưng. Tình hình giống như tình hình 40 năm trước, khi quân Chân Lạp và Lâm Ấp chi viện cho quân của Mai Hắc Đế.

Quân Côn Lôn và Chà Và dĩ nhiên là chỉ quân của những nước Thất Lợi Phật Thệ và Ha Lăng, mà hơn nửa thế kỷ trước những người Việt Nam như Vạn Kỳ đã đến sống và lập nghiệp. Thế kỷ thứ 8 này chứng kiến các hoạt động mạnh mẽ của giao thương buôn bán giữa nước ta với các nước phương nam. Chính sử liệu Trung Quốc đã xác nhận điều này, cụ thể là *Tư trị thông giám* 234 tờ 5b1-9 đã viết: “*Trinh Nguyên năm thứ 8, 792, Lĩnh Nam tiết độ sứ tâu: gần đây, các đồ quý lạ và thuyền biển phần lớn đều đến An Nam để buôn bán đổi chác, muốn sai phán quan đến An Nam thu thuế chợ, xin ra lệnh cho trung sứ một người cùng đi. Vua định nghe theo. Lục Chí dâng lời cho việc buôn bán với nước xa là chỉ vì chúng tìm lợi mà thôi, nếu dễ dãi thì chúng đến, mà quấy nhiễu thì chúng bỏ đi. Quảng Châu vốn là nơi nhiều thuyền đến mà nay bỗng chốc lại đổi đến An Nam,*

nếu chẳng phải là vì quá rối hà khắc quá nhiều, quá sâu, nếu thế thì tất phải gây nên chuyện rời đi mất chỗ. Thế mà không tự trách mình, lại còn dăng lời làm xao xuyên lòng vua. Huống nữa Lĩnh Nam và An Nam chẳng đâu là chẳng phải đất vua. Trung sứ và ngoại sứ đều là bề tôi của vua, thì há phải tin Lĩnh Nam mà không tin An Nam sao, trọng trung sứ mà khinh ngoại sứ sao? Việc tấu đó bị bỏ qua không được thi hành”.

Thế rõ ràng, nước ta trong hai thế kỷ thứ 7 và 8, nền ngoại thương hết sức phát triển, đến nỗi đám quan lại địa phương tại Quảng Châu đã ganh tỵ, muốn yêu cầu triều đình nhà Đường đưa người trung ương xuống cùng với Quảng Châu đi thu thuế. May mắn là có Lục Chí can thiệp nên sự việc đã không xảy ra. Quá trình hình thành một nền ngoại thương như thế tất nhiên phải lâu dài và nền kinh tế trong nước phải đạt tới một trình độ sung túc nhất định mới tạo đủ tiền đề cho quá trình ấy diễn ra. Không những thế, phải có những đầu cầu liên lạc ngoại thương. Ta đã gặp trường hợp của Vận Kỳ tại Thất Lợi Phật Thệ và bố mẹ của Đại Thừa Đăng tại Đỗ Hòa La Bạt Để. Chính họ là những đầu cầu này. Từ họ, Mai Hắc Đế mới thiết lập quan hệ ngoại giao với các nước Lâm Ấp, Phù Nam và Kim Lân.

Và cũng từ họ, quân Côn Lôn, Chà Và mới đến nước ta vào năm 767, có thể để hợp đồng cùng quân khởi nghĩa Phùng Hưng. Vai trò của những người Việt

sống ở nước ngoài thời đó cùng với một nền ngoại thương phát triển đã tạo điều kiện cho những quan hệ ngoại giao và quân sự vừa nói hình thành. Nói khác đi, trong cuộc vận động đấu tranh giành độc lập vào những thế kỷ ấy, nhiều người Việt Nam trong cũng như ngoài nước đã góp công góp sức, thậm chí cả tính mạng của mình. Và một khi đã như thế, chính quyền do Phùng Hưng lãnh đạo chắc chắn phải được thiết lập từ lâu, trước năm 766.

VỀ ĐỒ ANH HÀN VÀ CHUÔNG THANH MAI

Chính quyền này, qua các tư liệu Trung Quốc cũng như nước ta, cũng được viết một cách hết sức sơ sài, như ta đã thấy trên. Điều may mắn là một chiếc chuông đúc vào thời điểm chính quyền ấy đang thực hiện chức năng quản lý đất nước của mình đã được tìm thấy và cho ta một ý niệm tương đối chính xác về cơ cấu cùng tính chất của nhà nước do Phùng Hưng thành lập. Nó là một đại hồng chung cỡ nhỏ, nặng 90 cân, tức 36 kg, toàn bộ cao 60cm, trong đó quai cao 8cm và thân cao 52cm. Nó được phát hiện ở độ sâu 3m5, khi nhân dân xã Thanh Mai huyện Thanh Oai, tỉnh Hà Tây đào đất làm gạch ở bãi Rồng ven sông Đáy vào đầu tháng tư năm 1986, nên cũng được gọi là chuông Thanh Mai.

Điểm đặc biệt của chuông này là có một bài minh ghi kê thỉnh chuông cùng danh tính những người đóng góp công đức và niên đại đúc chuông. Về bài kê thỉnh chuông, thì nó khác hẳn với các bài kê được biết về sau. Có thể nói đây là một trong số ít tác phẩm của văn học Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thế kỷ này. Chúng tôi do thế đề nghị chép lại để mọi người cùng thưởng thức:¹

*Hồi tâm dựng phúc
Cùng tạo chung minh
Trời xa ứng nghiệm
Địa ngục tường minh
Tam đồ hết khổ
Bát nạn tiêu khuynh
Thân này giả hữu
Muôn kiếp lưu danh
Cận kẻ Phật pháp
Âm hưởng cùng vang
Công danh xin gởi
Bất diệt vô sinh*

Về danh sách những người hỷ cúng có cả thấy 212 tên, thậm chí có người đã quá cố và có người ghi cả quan hệ gia đình như vợ chồng con cái, mà nòng cốt là

¹ Đinh Khắc Thuân và Hoàng Ngọc, Văn bản chuông Thanh Mai thế kỷ VIII, Tạp chí Hán Nôm 1 (1978) 14-21.

53 người, hình thành một tổ chức mang tên Tùy hỷ xã. Tổ chức này có xã chủ, xã phó, xã lục sự, xã bình chính, xã chi khiển và xã khổng mục. Có lẽ đây là một tổ chức Phật giáo mà ta biết sớm nhất với nhiều chức vụ. Tổ chức Công đức xã ghi trên bia Trường Xuân, dù ra đời sớm hơn vào năm 618, nhưng do văn bia mờ, nên ta không biết cụ thể tổ chức ấy bao gồm những thành phần nào và có chức năng gì.

Thành phần xã hội của xã viên Tùy hỷ xã có thể là những vị có chức vụ trong chính quyền như xã chủ Đỗ Tiên Thị có chức là Tướng sĩ lang, nguyên Huyện úy huyện Yên Lạc châu Tư Lăng, và hai vị phó là Hoàng Thái Chứng và Quách Tử Khương. Bốn người còn lại không có bất cứ chức vụ nào trong chính quyền được ghi ra như Đỗ Du Tần hay Hoàng Trí Đãi. Họ chỉ là những người dân thường làm ăn buôn bán. Nhưng trong Tùy hỷ xã thì một người giữ một chức. Thành phần xã hội của số người còn lại gồm 76 vị quan, còn bao nhiêu là dân thường.

Về niên đại, chuông được đúc vào ngày 20 tháng 3 năm Mậu Dần Trinh Nguyên 14 (798). Thời điểm đúc chuông này, căn cứ vào sử sách của ta cũng như tư liệu Trung Quốc, có vẻ như là xảy ra vào lúc nhà nước Phùng Hưng tan rã. Cụ thể là sau tháng bảy năm Tân Mùi Đường Trinh Nguyên thứ 7 (791). Chính điều này

đã dẫn một số người đến nhận định sai lầm là chuông do bọn thống trị Trung Quốc đúc tại nước ta. Nhưng thực tế, ngược lại, hoàn toàn không phải như vậy. Đây là thời điểm tồn tại của một loại chính quyền hai đầu, mà ta có dịp đề cập ở trước, trong đó mọi thực quyền đều thuộc vào tay người Việt.

Để hiểu sự tình này, ta hãy đọc lại *Đại Việt sử ký toàn thư*. Nó chỉ viết: “Xương vào cõi. Lòng dân bèn yên, Xương sai sứ đi dụ An, An đem chúng đến hàng”. *Cựu Đường thư* 13 tờ 5b11-12 viết: “Trinh Nguyên năm thứ 7 (791) tháng 4, ngày Kỷ Mùi, thủ lĩnh An Nam Đỗ Anh Luân làm phản, đánh phủ đô hộ. Đô hộ Cao Chính Bình vì lo mà chết.” Đỗ Anh Luân đây là viết sai của Đỗ Anh Hàn, vì *Tân Đường thư* 7 tờ 7a6 viết: “Trinh Nguyên năm thứ 7, tháng 4, thủ lĩnh An Nam Đỗ Anh Hàn làm phản, bị giết”.

Bây giờ, nếu đọc lại truyện của Triệu Xương trong *Cựu Đường thư* 151 tờ 7a11-b⁶ cũng như *Tân Đường thư* 170 tờ 8 a8-b1, ta thấy Triệu Xương hình như không cần ra công đánh dẹp gì. Điều này chứng tỏ hai bên chắc chắn đã có một thương nghị. Dù ngày nay ta không có minh văn ghi nhận một cuộc thương nghị như thế đã xảy ra, và nội dung nó gồm có những điều khoản nào, song có thể suy luận phải có một điều khoản sau đây. Đó là phía nhà nước Phùng Hưng đồng ý chấp

nhận cho Triệu Xương thực hiện nhiệm vụ đại diện chính quyền Trung Quốc tại Việt Nam. Để đổi lại, Triệu Xương phải thừa nhận và tôn trọng một thực tế là các quyền hành do các lãnh tụ Việt Nam nắm giữ vẫn tiếp tục được duy trì.

Cơ sở cho một suy luận như thế xuất phát từ sự kiện năm 803. *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5* từ 6b9-7a3 chép về sự kiện này như sau: “*Quý Mùi (Đường Trinh Nguyên năm thứ 19, 803) đô đốc Bùi Thái san bỏ thành hào đất trong thành (ao đất, một chép là hào ao) để hợp làm một với thành chính. Tướng ở châu là Vương Quý Nguyên đuổi Thái. Vua Đường cho gọi Triệu Xương hỏi tình trạng. Xương tuổi đã hơn 70, tâu việc rõ ràng. Vua Đường cho là giỏi, lại phái làm đô hộ Giao Châu. Xương đến, người trong châu vui mừng, loạn bèn yên*”.

Thế rõ ràng, mọi thực quyền tại nước ta lúc bấy giờ là nằm ở trong tay những người Việt Nam. Bùi Thái đã thay cho Triệu Xương làm đô hộ. Bùi Thái không phải là một tên vô danh tiểu tốt, phụ tá cho Triệu Xương mới được Triệu Xương trao quyền cho. Trái lại, đây là một lang trung bộ binh, bạn thân của Quyền Đức Dư (757-818) lúc ấy đang làm tể tướng. Quyền Đức Dư khi tiễn đưa Bùi Thái đã tràn trề hy vọng về chính tích của Thái, như đã bộc lộ trong bài thơ tiễn đưa, mà *An Nam chí lược* 16 tờ 157 đã chép lại:

*Bổng đeo ấn Giao Chỉ
Bàn bè tạm chia tay
Nhận quan xa chó bảo
Chúa lo vui được thay
Đường Chu Diên khúc khuỷu
Đám chim trả liền bay
Thuyền quân vượt biển lớn
Cờ xí cuốn khói mây
Cõi xa vén màn biếc
Hang núi khói hương bay
Việc Bắc thông lòng tới
Hơi Nam ấm nuôi cây
Bàn thân hẹn tạm biệt
Công lạ chờ có ngày
Lúc về chẳng gì muốn
Ý dĩ dám phiền ai*

Vậy mà, chính tích đâu không thấy, chỉ thấy tướng Vương Quý Nguyên đã đánh đuổi một cách dễ dàng, khi Bùi Thái ra lệnh san thành nhỏ. Điều đáng ngạc nhiên hơn nữa là đường đường một vị đại diện thiên triều như Bùi Thái, bị đánh đuổi một cách nhục nhã như thế, vậy mà khi Triệu Xương quay lại nước ta, không thấy đề cập gì tới việc chuẩn bị quân đội tiến đánh và trừng phạt những người như tướng Vương Quý Nguyên. Ta chỉ được biết Xương đến, mọi người vui vẻ và “loạn yên”. Thế là thế nào, nếu không phải Bùi Thái cũng như

Triệu Xương chỉ là những người đại diện cho Trung Quốc ở nước ta, còn thực quyền đều nằm trong tay những người Việt Nam.

Dạng chính quyền hai đầu này đã xuất hiện từ thời Sĩ Nhiếp (137-226) và từng lúc tồn tại cho đến khi Ngô Quyền xưng vương năm 939. Nó có chức năng một mặt bảo vệ quyền lợi thật sự của người dân Việt, và mặt khác có quan hệ tốt với chính quyền Trung Quốc bằng cách thừa nhận cho Trung Quốc bổ nhiệm đại diện của mình tại nước ta. Chính dạng chính quyền hai đầu này đã tạo nên sự kiện năm 803 vừa nói. Nó trông có vẻ kỳ quặc, nhưng đã vận hành tương đối tốt trong một thời gian dài, dù rằng đang tiến đến giai đoạn tiêu vong của mình, khi những người như Đinh Không đã ý thức mạnh mẽ về việc một nhà “*Lý hưng vương, ba phẩm thành công*”.

Nhìn những diễn biến của lịch sử dân tộc ta vào thời điểm đúc chiếc chuông Thanh Mai nói trên trong một chiều hướng như thế, ta mới thấy tại sao người, mà chính quyền nhà Đường chỉ mấy năm trước đã coi như lãnh tụ của cuộc khởi loạn năm 791, là Đỗ Anh Hàn như *Tân Đường thư* 7 tờ 7a6 đã ghi: “*Trình Nguyên năm thứ 7, tháng 4, thủ lĩnh An Nam là Đỗ Anh Hàn làm phản, bị giết*”. *Cựu Đường thư* 13 tờ 5b11 đã chép Đỗ Anh Hàn thành Đỗ Anh Luân và không ghi việc Đỗ Anh Hàn bị

giết: “Tháng tư, ngày Kỷ Mùi, thủ lĩnh An Nam là Đỗ Anh Luân làm phản, đánh đô hộ phủ. Đô hộ Cao Chính Bình vì lo mà chết”. Người đó nay trên chiếc chuông này lại được ghi tên với một loạt các chức tước như “Thượng trụ quốc kinh lược tiên phong bình mã sứ, nghĩa quân đô tri bình mã sứ, nguyên quyền thứ sử Ai Châu, triều nghị lang sứ, coi giữ việc quân trong châu Trường, nắm chức Châu du bôn sứ, được ban dây thêu cá vàng”.

Có người sẽ nói Đỗ Anh Hàn này chắc là một trùng hợp, chứ không phải là vị anh hùng Đỗ Anh Hàn đã hiến kế cho Phùng Hưng để quật ngã tên đô hộ Cao Chính Bình vào năm 791. Lý do nằm ở chỗ một người vừa mới khởi nghĩa quật ngã tên đô hộ Cao Chính Bình, thì làm sao lại có được một tước phong dài như thế, sau khi Triệu Xương đã đến nước ta. Tất nhiên một suy nghĩ kiểu đó là hoàn toàn bình thường thôi. Tuy vậy, căn cứ vào những sự kiện cụ thể được sử sách ghi chép lại, ta thấy người anh hùng của chiến dịch đánh thành Đại La năm 791 là Đỗ Anh Hàn vẫn có thể có được một tước phong đó.

Trường hợp cụ thể để biện minh cho Đỗ Anh Hàn, ta không cần tìm đâu xa. Nếu đọc lại *An Nam chí lược* 10 tờ 117 ta thấy chỉ bốn năm sau khi vua Lê Đại Hành tiêu diệt toàn bộ quân xâm lược Tống do Hầu Nhân

Bảo chỉ huy, mà đến năm 986 vẫn được vua Tống cử Lý Nhược Chuyết và Lý Giác qua phong cho vua làm *Kim tử quang lộc đại phu kiểm hiệu thái úy, Sử trị tiết đô đốc chư quân sự An Nam đô hộ, sung Tĩnh hải quân tiết độ Giao Châu quản nội quan sát xử trí đẳng sứ Thượng trụ quốc Kinh Triệu quận khai quốc hầu, thực ấp 3000 hộ, vẫn ban hiệu Suy thành công thần*. Do thế, Đỗ Anh Hàn có tên khắc trên chuông chính là vị anh hùng của trận đánh vào thành Giao Châu năm 791. Chính quyền của Đỗ Anh Hàn giai đoạn này hoàn toàn giống chính quyền Sĩ Nhiếp gần 600 năm trước và chính quyền Đại Việt dưới thời Trần Thánh Tông hơn 400 năm sau.

Những chính quyền này đã khôn khéo chấp nhận sự có mặt của đại diện Trung Quốc tại đất nước mình, dù dưới danh nghĩa là thứ sử, đô hộ hay đặt lỗ hoa xích (darugaci). Rồi họ tiến hành thuyết phục và mua chuộc, biến những đại diện ấy thành ra người của mình. Nhìn lịch sử dân tộc ta trong giai đoạn ấy dưới một chiều hướng như thế không những giải thích cho ta tại sao tướng Vương Quý Nguyên có thể đuổi đô hộ Bùi Thái một cách dễ dàng. Nó còn giúp cho ta hiểu tại sao ông già Triệu Xương đã trên 70 tuổi, vẫn đến nước ta sau sự kiện Bùi Thái và được nhân dân ta đón tiếp một cách vui vẻ. Sự thật, đất nước ta trong vòng một thế kỷ từ năm 720 đến 820, thực chất là một đất nước độc lập.

Việc Dương Thanh đánh giết Lý Tượng Cổ vào năm 819 là một bằng chứng khác cho ý kiến vừa nêu.

Chính trong giai đoạn tương đối độc lập và thanh bình này, những khuôn mặt anh tài đã xuất hiện. Ngoài Định Không đã nói ở trên và Cảm Thành (?-860) sẽ bàn sau, ta còn có những thiền sư qua giảng và dịch kinh ở Trung Quốc như Duy Giám và thiền sư người Nhật Nam cũng như những thiền sư Trung Quốc qua nước ta như Vô Ngôn Thông. Trước mắt, ngay bản thân Định Không cũng có khả năng là được mời qua giảng trong cung vua Đường. Việc những vị thiền sư qua giảng này phải chăng đã thực hiện phần nào nghĩa vụ ngoại giao, mà chính quyền độc lập tại quê nhà giao phó cho họ. Ngày nay, ta không có một văn bản nào xác nhận điều này. Chỉ có việc sau khi thực hiện công tác giảng dạy xong, họ đã trở về đất nước và để lại trong lòng nhân sĩ Trung Quốc những nỗi niềm cảm mến sâu xa.

ĐỊNH KHÔNG VÀ ĐỊNH PHÁP SƯ

Toàn Đường thi 333 từ 3722 khi chép lại các tác phẩm của Đường Cư Nguyên, đã chép bài có nhan đề Cung phụng Định pháp sư qui An Nam:

*Quê hương ngoài Nam Việt
Muôn dặm núi mây xa*

*Cửa trời kinh luận vắng
Vào biển gặp hương hoa
Sóng gợn cò soi bóng
Thành xây hến mấy tòa
Trường An lòng nghĩ nhớ
Giao Châu chuông đêm tà*

*(Cố hương Nam Việt ngoại
Vạn lý bạch vân phong
Kinh luận từ thiên khứ
Hương hoa nhập hải phùng
Lộ đào thanh phạm triệt
Thần các hóa thành trùng
Tâm đảo Trường An mạch
Giao Châu hậu dạ chung)*

Bài thơ này đã được Lê Quý Đôn chép ra trong *Kiến văn tiểu lục* 9 tờ 13a8-b1 và không có sai khác gì lắm về mặt văn bản học. Chỉ có điều đáng tiếc là các truyền bản của *Kiến văn tiểu lục* lưu hành cho tới ngày nay do tam sao thất bản, đã viết nhan đề bài thơ ở trên thành *Tống Phụng Đình pháp sư qui An Nam* một cách sai lầm. Rồi từ đó, những người nghiên cứu lịch sử Việt Nam và Phật giáo Việt Nam về sau dựng nên một nhân vật mang tên Phụng Đình pháp sư. Ta không có một pháp sư nào tên Phụng Đình cả. Chúng ta chỉ có pháp sư tên Định và từng giữ chức Cung phụng, nên thường có tên Cung phụng Định pháp sư.

Bây giờ để biết vị pháp sư tên Định giữ chức Cung phụng này là ai, sống vào giai đoạn nào, trước hết ta cần xác định người làm thơ tiến vị pháp sư này, đó là Dương Cự Nguyên. Dương Cự Nguyên theo *Toàn Đường thi* 333 từ 3711 “*có tự là Cảnh Sơn, người Hà Trung. Năm Trinh Nguyên thứ 5 (789) đỗ tiến sĩ, làm việc với Trương Hoằng Tĩnh, rồi từ Bí thư lang, cất nhắc lên làm Thái thường bác sĩ lễ bộ viên ngoại lang, sau đổi làm Thiếu doãn Phụng Tường, lại triệu về giao chức Quốc tử tư nghiệp. Năm 70 tuổi, ông về nghỉ hưu, Tể Bạch mời làm Thiếu doãn Hà Trung, suốt đời ăn lộc ấy*”.

Đường tài tử truyện 5 từ 10a1-7 viết khác hơn một chút: “*Dương Cự Nguyên, tự Cảnh Sơn, người Bồ Trung, năm Trinh Nguyên thứ 5 là người thứ hai đậu tiến sĩ sau Lưu Đại Chân. Lúc đầu làm việc với Trương Hoằng Tĩnh phải làm Ngũ bộ viên ngoại lang, sau đổi làm Thái thường bác sĩ quốc tử tế tửu. Trong khoảng Đại Hòa (827-835) làm Thiếu doãn Hà Trung, rồi trở về kinh phải làm Lễ bộ lang trung. Cự Nguyên tài hùng, học nhiều, dụng ý về làm thơ rất tỉ mỉ, đạt được sự thông thả vô cùng, có được hương vị của thơ Hàn Dũ. Thơ trường thiên thì gọt dũa, còn tuyệt cú thì thanh lãnh, ấy là bởi được bên này thì mất bên kia vậy. Có thi tập một quyển lưu hành ở đời*”.

Đường thi kỷ sự 35 từ 546 do Kế Hữu Công viết khoảng năm 1121 cho biết Nguyên được mời làm Thiếu doãn Hà Trung vào niên hiệu Đại Trung, tức những năm 847-858. Đây chắc hẳn là một sai lầm. Lý do nằm ở chỗ nếu sớm nhất là năm 847, khi Dương Cự Nguyên được mời làm Thiếu doãn Hà Trung, thì ông đã 70 tuổi. Từ đó, ông phải sinh vào năm 778. Thế làm sao năm Trinh Nguyên thứ 5 (789), mà cả *Đường tài tử truyện* và *Toàn Đường thi* đều thống nhất là ông đã đỗ tiến sĩ? Cho nên, niên hiệu Đại Trung chắc là một chép sai của niên hiệu Đại Hòa của *Đường tài tử truyện*.

Hơn nữa, Hàn Dũ (768-824) có viết bài *Tống Dương Thiếu doãn tự hiện* còn chép trong *Xương Lê tập* 21 từ 7b2-9a9. *Văn uyển anh hoa* 730 từ 5b11-6b7 và *Toàn Đường văn* 556 từ 1a3-2a2 cũng có sao lại. Bài tựa này được Hàn Dũ viết trong khi đang làm Lại bộ thị lang, tức khoảng những năm 821-824, đã nói về Dương Cự Nguyên như sau: “Tôi làm công khanh, sau mắc bệnh, không thể ra được, không biết lúc Dương hầu đi, bên ngoài cửa thành đưa tiễn có bao nhiêu người, xe có bao nhiêu chiếc, ngựa có bao nhiêu con”. Điều này xác nhận Dương Cự Nguyên làm Thiếu doãn vào những năm 827-835, như *Đường tài tử truyện* đã ghi.

Niên đại của Dương Cự Nguyên như thế rơi vào khoảng những năm 760-835, nếu ta giả thiết ông về hưu

vào năm 835, lúc đã 70 tuổi và được Tề Bạch mời làm Thiếu doãn Hà Trung. Niên đại này tỏ ra tương đối hợp lý. Vì sinh vào năm 760 thì đến năm 789 ông đã tiến sĩ cũng chẳng trẻ nải gì. Từ đó, ông được bổ làm Lễ bộ viên ngoại lang, tiếp nối làm Quốc tử tư nghiệp, rồi Thiếu doãn Phụng Tường, và cuối cùng là Lễ bộ lang trung. Khi về hưu thì được mời làm Thiếu doãn ở quê mình. Niên đại của Dương Cự Nguyên như thế, thì niên đại của vị pháp sư tên Định chắc chắn cũng phải tương đương. Nói cách khác, ông cũng phải sống vào nửa cuối thế kỷ thứ 8 đầu thế kỷ thứ 9.

Chỉ bằng vào niên đại giả thiết này thôi, ta có thể giả thiết Định pháp sư chính là thiền sư Định Không, bởi vì trong giai đoạn đó phía Phật giáo Việt Nam không có ai mang tên có chữ Định cả ngoài tên Định Không. Không những thế, nếu ở Trung Quốc, tên các nhà sư thường có hai chữ và khi gọi tắt, người ta thường dùng chữ cuối để gọi. Ví dụ, Đạo Tín sẽ được gọi là Tín thiền sư, chứ ít khi gọi là Đạo thiền sư. Thế nhưng, trong suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam ta có một tình hình ngược lại. Đó là tên các vị thiền sư có hai chữ thì thường khi người ta gọi tắt bằng chữ đầu.

Thí dụ điển hình không ai khác, mà chính là Định Không. Thông Thiện đã gọi thầy mình là Định công, như *Thiền uyển tập anh* từ 48a10 đã ghi. Và không chỉ

Định Không, thiền sư Thiền Nguyệt sống vào nửa đầu thế kỷ thứ 11 được gọi là Thiền lão. Thông Thiền (?-1228) ghi là Thông sư, còn Ứng Thuận gọi là Ứng vương. Đây là những vị thiền sư có tiểu sử ở trong *Thiền uyển tập anh*. Lối dùng chữ đầu để gọi này, về sau vẫn tiếp tục. Chẳng hạn, Thạch Liêm được gọi là Thạch lão trong văn bia của Liễu Quán viết năm Cảnh Hưng thứ 9 (1749). Còn bản thân Liễu Quán thì được các sách sau như *Hàm long sơn chí* gọi là Liễu công.

Như vậy, trong truyền thống gọi tên của Phật giáo Việt Nam, có một nét đặc trưng là dùng ngay chữ đầu của loại tên hai chữ, để gọi khi cần thiết, chứ không dùng chữ thứ hai. Từ cách gọi tên này, việc Định Không gọi là Định pháp sư hoàn toàn có thể giải thích được. Từ đó, Định pháp sư chính là thiền sư Định Không. Chỉ có vấn đề, là một thiền sư, Định Không có thể mang danh hiệu pháp sư không? Để trả lời câu hỏi ấy, truyền thống Phật giáo Việt Nam một lần nữa cho phép ta khẳng định. *Thiền uyển tập anh* từ 49a8 chép một chi tiết khá lời cuốn, khi viết về thiền sư Pháp Thuận: “*Hoàng đế Lê Đại Hành càng tôn trọng, thường không gọi tên, mà chỉ gọi là Đổ pháp sư*”.

Vậy, nếu là Định pháp sư, thì thiền sư Định Không đã đến Trung Quốc vào lúc nào? Căn cứ vào tiểu sử của Định Không dẫn trên, Định Không mất năm 808,

lúc đã 79 tuổi, và ông dựng chùa Quỳnh Lâm trong khoảng Trinh Nguyên, tức những năm 785-804. Mặt khác, để có thể làm thơ tặng, Dương Cự Nguyên chắc hẳn phải có một vị thế xã hội, tức phải sau năm 789, khi Nguyên đã đỗ tiến sĩ và đang làm việc tại kinh đô Trường An. Nói cách khác, nếu qua Trung Quốc giảng, thiền sư Định Không phải qua trong khoảng năm 790 trở đi.

Đây là thời điểm, mà tại Trung Quốc, Đức Tông Lý Quát đang ở ngôi và là một người hâm mộ Phật giáo. Chính ông vào ngày mồng một tháng 9 năm Hưng Nguyên thứ nhất (784) đã ra lệnh cho tổ chức lại các buổi giảng Phật giáo ở kinh đô Trường An. Còn tại nước ta lúc ấy chính quyền độc lập do anh hùng Phùng Hưng lãnh đạo tiến hành cuộc khởi nghĩa thắng lợi. Chính quyền Phùng Hưng chắc chắn lợi dụng sự hâm mộ Phật giáo của Đức Tông, để gửi những vị thiền sư trí thức như Định Không qua giảng đạo, đồng thời thực hiện một số nhiệm vụ ngoại giao. Từ đó, ông mới có những quan hệ với các danh sĩ như Dương Cự Nguyên, và đồng thời ông cũng được phong chức Cung phụng.

Cung phụng là một văn chức trong môn hạ tể, tức gồm những người tham mưu cho hoàng đế, như *Tân Đường thư* 47 tờ 2a6-7 cho biết. Chức này, theo *Đại Tống tăng sử lược* quyền hạ ĐTK 2126 tờ 250a4-10 do

Tán Ninh (921-1002) viết xuất hiện vào thời Đường Túc Tông dấy binh ở Linh Vũ năm Chí Đức thứ nhất (756) để phong cho các nhà sư tham gia vào vụ khởi binh ấy. Những người giữ chức đó thường có ba nhiệm vụ. Thứ nhất là tụng kinh cầu nguyện cho vua như Nguyên Hạo đã làm và được Túc Tông cho giữ chức Nội cung phụng. Thứ hai là giảng giải kinh luận như Đại Nghĩa và Biện Không, mà văn bia do Vi Xử Hậu (777-828) và Vương Thân Bá viết còn chép trong *Toàn Đường văn* 614 tờ 22a2-24a1 và 715 tờ 22a4-26a6.

Thứ ba là để tham dự vào các buổi bàn cãi về Nho Thích Đạo như Tử Lân. Tiểu sử Tử Lân có trong *Tống cao tăng truyện* 3 tờ 721c21-25 và *Cảnh Đức truyện đăng lục* 5 ĐTK 2076 tờ 244a7-245a14. Ta được biết: “*Lân thường vào nội điện của Túc Tông để ứng phụng, uốn cao lưỡi một cách tài tình trong đối đáp. Trước ngự điện, thường cưỡi khấu bàn nói đạo để vương. Người đương thời không ai theo kịp. Vua sắc ban áo bào vuông màu tím, sung làm Cung phụng*”. Thế rõ ràng, nhà sư làm Cung phụng thường thực hiện một số việc, ngoài chức năng tôn giáo của mình. Và họ có một liên hệ chặt chẽ nào đó với vua chúa.

Do thế, việc Định pháp sư giữ chức Cung phụng chắc chắn phải có một liên hệ nào đó với các nhà cầm quyền. Tại nước ta, vào thời Phùng Hưng hiện không

biết thế nào nếu theo các sử sách ghi lại. Tuy nhiên, nếu căn cứ vào văn bia ghi trên chuông Thanh Mai đã nói trên, ta thấy một loạt 12 viên chức được phong Thượng trụ quốc. Thượng trụ quốc là một tước phong lớn, thì hiển nhiên một địa phương như nước ta không thể có nhiều người được phong như thế, nếu đó là do vua Đường phong.

Ta cần nhớ năm 986 khi Lý Nhượng Chuyết và Lý Giác qua sứ nước ta thì vua Tống cũng phong cho vua Lê Đại Hành làm *Kim tử quang lộc đại phu kiểm hiệu thái úy sứ trì tiết đô đốc chư quân sự An Nam đô hộ, sung Tĩnh hải quân tiết độ Giao Châu quân nội quan sát xử trí đẳng sứ Thượng trụ quốc Kinh Triệu quận Khai quốc hầu*. Và phải đến gần 20 năm sau, vào năm 1004, khi Lê Minh Đế qua sứ, vua Tống mới dùng Thượng trụ quốc để phong lại cho Lê Minh Đế làm *Kim tử quang lộc đại phu kiểm hiệu thái bảo Hoan Châu thứ sử Thượng trụ quốc*, như *An Nam chí lược* 10 tờ 119 đã ghi.

Do vậy, Thượng trụ quốc phải là tước phong của chính quyền Phùng Hưng. Nói khác đi, Phùng Hưng đã thiết lập một triều đình và chắc chắn là có ban chức phong tước. Chức Cung phụng từ đó có thể đã ra đời. Trong lịch sử nước ta, chức Cung phụng hay Nội cung phụng được chính thức ghi bằng minh văn lần đầu tiên dưới triều Lê Đại Hành, khi vua phong cho Nguyễn Kha

làm Nội cung phụng, như *Thiên uyển tập anh* đã ghi. Sau này, Lý Thái Tông đã phong cho Tăng thống Huệ Sinh (?-1064) làm Nội cung phụng tể và Lý Nhân Tông phong cho Quốc sư Viên Thông (1080-1151) làm Nội cung phụng truyền giảng pháp sư.

Như thế, ta hoàn toàn có lý do để giả thiết triều đình Phùng Hưng có khả năng đã phong chức Cung phụng cho Đinh Không. Dù chức Cung phụng là của Việt Nam hay Trung Quốc, điểm cần chú ý là người giữ chức đó có thể thực hiện một số công việc, ngoài chức năng giảng giải cầu nguyện hay bàn cãi về tam giáo, như đã quy định. Từ đó, Đinh pháp sư với chức Cung phụng chắc hẳn đã phản ảnh được phần nào nhiệm vụ ngoại giao, mà ta đã giả thiết trên.

Đinh pháp sư qua Trung Quốc không phải chỉ thuần túy để giảng đạo, dù đấy là chức năng chính. Ông còn có khả năng tham gia vận động cho quyền lợi của dân tộc mình. Chính vì có một nhiệm vụ như thế ông mới trở lại đất nước, và chính vì thế ông đã có những quan hệ với các danh sĩ Trung Quốc, mà Dương Cự Nguyên là một thí dụ. Nguyên lúc ấy đang là một viên chức của chính quyền trung ương của Trung Quốc. Sau khi giảng xong ông đã trở về nước, để có bài thơ đưa tiễn mà ta đã gặp ở trên.

VỀ PHÁP SƯ DUY GIÁM

Trong giai đoạn đó không chỉ một mình Định Không qua Trung Quốc, ta còn biết có hai vị thiền sư khác cũng đến Trung Quốc và ngoài việc giảng đạo thì chắc chắn họ cũng thực hiện một số nhiệm vụ ngoại giao. Đó là Duy Giám và nhà sư Nhật Nam. Về pháp sư Duy Giám, Giả Đảo có một bài thơ đưa tiễn được biết dưới tên *Tống Duy Giám pháp sư qui An Nam* chép ở *Toàn Đường thi* 572 từ 6639:

*Điện xuân giảng kinh luận
Giường ngự vương hoa bay
Bể nam bao lần vượt
Đến già núi cũ quay
Triều lay cỏ mọi rụng
Trăng ướt đảo tùng vầy
Nước trời đã như thế
Qua lại tin hiếm thay*

*(Giảng kinh xuân điện lý
Hoa nhiều ngự sàng phi
Nam hải kỷ hồi quá
Cụ sơn lâm lão qui
Triều giao man thảo lạc
Nguyệt thấp đảo tùng vi
Không thủy ký như bỉ
Vãng lai tiêu tức hy)*

Bài thơ này *Đường thi kỷ sự* 40 từ 612¹ lại chép khác đi. Về đầu đề, nó có *Tống Trường An Duy Giám pháp sư*. Còn nội dung thì có mấy câu hoàn toàn khác hẳn với bản của *Toàn Đường thi*:

*Giảng kinh xuân sắc lý
Hoa nhiều ngự sàng phi
Nam hải kỷ hồi độ
Cựu sơn lâm lão qui
Xúc phong hương tổn ấn
Triêm vũ khánh sanh y
Vân thủy lộ điều đệ
Vãng lai tiêu tức hy*

*(Sắc xuân giảng kinh luận
Giường ngự vương hoa bay
Biển nam mấy lần vượt
Non cũ đến già quay
Ấn thơm gió xua bớt
Ao bạc mưa mòn phai
Mây nước đường vời vợi
Qua lại tin hiểm thay)*

Bản chép của *Đường thi kỷ sự* này, sau đó *Uyên giám loại hàm* đã chép lại với một vài sai khác. Cụ thể là chữ *sắc* câu 1 chép thành *diện*, chữ *độ* câu 3 chép

¹ Kế Hữu Công, *Đường thi kỷ sự*, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục xuất bản, 1956.

thành *quá*, chữ *triêm* câu 6 thành *lộ*, và cả câu 7 chép thành *Không thủy ký như bỉ*. Chính từ bản *Uyên giám loại hàm* này mà Lê Quý Đôn đã sử dụng và chép bài thơ trên vào trong *Kiến văn tiểu lục* 9 tờ 13b7-9:

*Giảng kinh xuân điện lý
Hoa nhiều ngự sàng phi
Nam hải kỹ hồi quá
Cưu sơn lâm lão qui
Xúc phong hương tổn ấn
Lộ vũ khánh sanh y
Không thủy ký như bỉ
Vãng lai tiêu tức hy*

Bài thơ có một số truyền bản sai khác như thế. Nhưng cơ bản chúng thống nhất và cho ta mấy thông tin sau. Thứ nhất, có một vị pháp sư tên Duy Giám đã qua giảng kinh ở trong cung vua Đường. Thứ hai, vị pháp sư này đã nhiều lần qua lại để giảng kinh. Thứ ba, lần cuối khi trở về và được Giả Đảo tặng thơ thì ông đã già rồi. Thứ tư, lần trở về này, ông trở lại ngôi chùa trên ngọn núi cũ của mình để sống những năm tháng cuối của cuộc đời. Qua bốn thông tin ấy, ta thấy xuất hiện hình ảnh một thiền sư năng động, có uy tín và chắc chắn là một bậc đạo cao đức trọng.

Thực tế, ta cảm nhận được điều này, ngay khi mới đọc hai câu đầu của bài thơ:

*Điện xuân giảng kinh luận
Giường ngự vướng hoa bay*

Thế rõ ràng, Duy Giám đã giảng kinh ở trong cung vua Đường vào một ngày xuân. Khi giảng ông đã ngồi trên một chiếc giường do vua ban tặng. Chữ mà ta dịch là giường đây sự thật là một cái ghế mây, mà tiếng Hán gọi là khúc lục sàng, và thường được dùng trong các buổi thuyết pháp của Phật giáo. Chính vua Trần Nhân Tông đã sử dụng nó trong buổi giảng tại viện Kỳ Lân vào ngày mồng 9 tháng giêng nhuận năm Giáp Ngọ (1306), như *Tam tổ thực lục* đã ghi lại. Và ông giảng cảm động đến nỗi hoa trời đã rơi xuống.

Sự kiện giảng kinh cảm động đến nỗi hoa trời rơi xuống này, tư liệu lịch sử Phật giáo Trung Quốc đã ghi lại cho ta nhiều lần. Chẳng hạn, *Thích thị yếu lām* quyển hạ ĐTK 2127 tờ 295c18-20 cho biết Pháp Vân (467-529) đời Lương giảng kinh xong thì “trời tung hoa xuống”. Còn Đạo Tôn (562-623) giảng ở chùa Thắng Quang cũng vậy. Tiểu sử của hai người này đều có trong *Tục cao tăng truyện* 5 ĐTK 2060 tờ 463c13-465a19 và 11 tờ 512a3-20. Không những thế, Đoàn Thành Thức trong *Dậu dương tạp trở tục tập* 5 tờ 7b4-8b4 lại ghi sự kiện Tăng Nghiễm giảng kinh vào đời Đại Lịch (766-779) tại chùa Linh Hoa xong, thì “trời mưa hoa xuống đất một thước một tấc mới hết”.

Việc những người giảng kinh mà trời tung hoa này thường có một quá trình tu luyện khác thường. Pháp Vân thường giảng kinh cho đá, Đạo Tôn thì “buồng nhà vườn tước đầy kinh luận”. Còn Tăng Nghiễm thì “mắc bệnh ghê gần chết, mơ thấy một vị bồ tát rờ vào chỗ ghê”, mấy hôm sau thì bệnh lành hoàn toàn. Cho nên, việc Duy Giám giảng kinh mà có hoa bay, chứng tỏ ông cũng phải có một quá trình tu luyện như thế nào. Tuy nhiên, đây chưa phải là điểm ta quan tâm nhiều. Điểm lôi cuốn chúng ta là việc ông đã mấy lần qua lại (*Nam hải ký hồi quá*). Thế có nghĩa ông đã nhiều lần được mời qua Trung Quốc.

Một lần nữa, giống như trường hợp Định pháp sư, việc qua lại Trung Quốc nhiều lần, ngoài công tác giảng đạo, chắc chắn còn kết hợp với một số công tác khác, trong đó không loại trừ công tác ngoại giao. Ta phải nhớ lại giai đoạn lịch sử mà những vị pháp sư này đang sống. Đây có thể nói là một giai đoạn độc lập của dân tộc. Nền độc lập này phải được bảo vệ qua một phương thức nào đó. Việc qua lại của Duy Giám chắc chắn có một đóng góp nào đó, dù ngày nay ta không có một minh văn nào điểm chỉ cho biết. Thế thì Duy Giám đã qua Trung Quốc vào thời điểm nào? Để giải quyết vấn đề này, ta phải biết cuộc đời của Giả Đảo.

Tiểu sử của Giả Đảo được Tân Đường thư 176 tờ 8b11-9a2 chép dưới truyện của Hàn Dũ: “Người bấy giờ có Giả Đảo và Lưu Nghệ đều là môn đệ của Hàn Dũ. Đảo tự là Lãng Tiên, người Phạm Dương, nguyên trước làm sư, tên Vô Bản. Lúc tới Đông Đô, bấy giờ huyện lệnh Lạc Dương cấm các sư sau ngộ không được ra đường. Đảo bèn làm thơ tự than thở. Hàn Dũ thương xót, nhân thế dạy cho làm văn. Đảo bèn bỏ chùa, đi thi tiến sĩ. Mỗi khi đang cố làm thơ, đang khổ ngâm, tuy gặp công khanh quý nhân, Đảo cũng không biết. Một lần, Đảo gặp Doãn lệnh Kinh triệu cưới lừa mà không tránh, bị gọi tới hỏi, một hồi lâu mới được tha. Đảo đi thi nhiều lần, không đậu. Đến thời Văn Tông (826-840), mắc tội phỉ báng, bị biếm làm chủ bạ ở Trường Giang. Năm đầu Hội Xương (841), được bổ làm Tư thương tham quân Phổ Châu, rồi đổi làm Tư hộ, nhưng chưa nhận lệnh thì mất, thọ 65 tuổi”.

Đường thi kỷ sự 40 tờ 610-613 cũng chép dựa theo tiểu sử trên, không thêm một chi tiết mới nào đáng kể, ngoài chuyện Đảo đến già vẫn không con. Đường tài tử truyện 5 tờ 5b6-7a6¹ viết hết sức chi tiết. Để thấy thân phận của con người này, chúng tôi cho dịch lại đây toàn bộ: “Đảo tự Lãng Tiên, người Phạm Dương, nguyên thất

¹ Tân Văn Phòng, Đường tài tử truyện, Dương Gia Lạp xuất bản. Bắc Kinh, 1965.

bại liền tiếp ở văn trường, rương gói trống trơn, bèn trở thành thầy tu, tên Vô Bản. Đến Đông Đô, rồi lại tới Kinh sư, sống ở chùa Thanh Long. Bất giờ có lệnh cấm thầy tu sau ngộ không được ra đường, bèn làm thơ để tự thương. Trong khoảng Nguyên Hòa (806-820), Dương Cự Nguyên và Bạch Cư Dị đều 'thay xưa khinh gàn'. Chỉ Đảo là có thi cách, đi vào sự hoang lạ, cho nắn nét là đẹp dẽ. Cho nên, khi đang say sưa tìm thi tứ thì trước mặt có công khanh quý nhân, Đảo cũng không biết. Lòng buông vạn dặm, trí nghĩ vô cùng. Tự xưng mình là Kiệt Thạch sơn nhân.

Đảo thường than: 'Biết rõ lòng tôi, chỉ có những ẩn sĩ tại núi Bạch Câu và Tử Các của dãy Tung Nam'. Hòn Tung Nhạc có một am tranh, Đảo muốn trở về nhưng chưa được, nên phải tạm lưu lại Trường An. Dù đi đứng ăn ngủ, Đảo cũng cố làm thơ không nghỉ. Đảo thường cuội một con lừa què, trươg lọng đi nghênh ngang giữa đường cái của kinh thành. Lúc ấy, gió thu thổi mạnh, lá vàng rụng đuổi nhau. Bèn ngâm: 'Lá rụng đầy Trường An'. Rồi nghĩ đến câu tiếp theo. Nghĩ mãi cũng không tìm được. Bỗng chốc bèn lấy 'Gió thu thổi sông Vị' làm đối, thì mừng vui khôn xiết, nhân thế làm náo động đến vị đô trưởng Lưu Thê Sở, nên bị bắt giam một đêm, sáng hôm sau mới thả (...)

Tiểu sử của Đảo trong Đường tài tử truyện là thế. Nó không có gì mới. Chỉ chi tiết hóa một số tình tiết mà

thời. Bây giờ, nếu căn cứ vào *Tân Đường thư*, thì Đào mất hoặc sau năm 841 và thọ 65 tuổi. Vậy, năm sinh phải rơi vào khoảng năm 777. Một khi như thế, việc Đào đến Lạc Dương chắc xảy ra vào khoảng năm 800 trở về sau. Chính tại đây Đào có thể đã đi nghe các buổi giảng của pháp sư Duy Giám. Từ đó, Đào đã cảm mến vị pháp sư này. Đến khi vị pháp sư rời khỏi Lạc Dương, Giả Đảo đã làm bài thơ tiễn trên. Vậy niên đại của Duy Giám phải chiếu cố đến yếu tố già lão, khi Giả Đảo làm thơ tiễn, ta có thể đặt vào khoảng những năm 750-820.

Từ niên đại này, rõ ràng Duy Giám có thể đã qua lại Trung Quốc từ những năm 790, nghĩa là lúc đất nước đang nằm dưới quyền lãnh đạo của Bồ Cái Đại Vương. Khi qua lại vào giai đoạn ấy, tất nhiên Duy Giám không chỉ làm công tác giảng đạo của mình, mà chắc chắn phải làm một số nghĩa vụ khác đối với đất nước, nhất là khi ta lưu ý chi tiết đi lại thường xuyên giữa nước ta và Trung Quốc của vị pháp sư này, mà tối thiểu cũng phải “mấy lần” theo Giả Đảo. Con đường giữa nước ta và Trung Quốc không phải ngắn ngủi và dễ dàng gì. Nó đầy dẫy chông gai và nhiều hiểm trở.

Cho nên, để có thể qua lại mấy lần như thế, chắc chắn phải có những công tác quan trọng và cần thiết liên hệ đến quyền lợi của nhiều người, chứ không phải

chỉ đơn giản là việc giảng đạo và truyền giáo, dù việc này có được vua Đường yêu cầu đi nữa. Vì thế, vị pháp sư ấy phải ra đi, xông pha sương gió, chịu đựng nguy hiểm dọc đường. Chúng tôi đã giả thiết ở trên là Duy Giám thực hiện một số nhiệm vụ ngoại giao do chính quyền độc lập của Việt Nam thời ấy giao phó. Có thể vì vậy mà khi Bùi Thái bị tướng Vương Quý Nguyên đánh đuổi vào năm 803, Triệu Xương đã qua và được nhân dân ta đón chào một cách vui vẻ.

Cũng cần nói đôi nét về nhân vật Triệu Xương này. *Cựu Đường thư* 151 tờ 7a11-b6 chép: “*Triệu Xương, tự Hồng Tô, người Thiên Thủy. Ông nội Bất Khí và cha Cư Trinh đều có tiếng bấy giờ. Lý Thừa Chiêu làm tiết độ Chiêu Nghĩa, bổ Xương vào mặc phủ mình. Trinh Nguyên năm thứ 7 (791) làm thuộc chức thứ sử Kiên Châu thì Đô hộ An Nam bị mọi Liêu trực đuổi, bèn được phái làm Đô hộ. Người mọi đem nhau về theo. Năm thứ 10 (794) nhân nhà sập, cẳng bị thương, bèn tha thiết gửi sớ xin về. Vua lấy Kiểm hiệu binh bộ lang trung Bùi Thái thay. Trở về, được phái làm Quốc tử tế tửu. Đến khi thái bị thủ lãnh (mọi) trực đuổi, Đức Tông gọi Xương tới hỏi tình hình. Xương bấy giờ tuổi 72, mà còn khỏe mạnh tinh anh như thanh niên. Đức Tông lấy làm lạ, lại sai làm Đô hộ. Người Nam mừng vui. Hiến Tông lên ngôi, phong thêm Thượng thư bộ Công, rồi chuyển Thượng thư bộ Hộ, sung Tiết độ sứ. Nguyên Hòa năm*

thứ 3 (808) đổi trấn Kinh Nam, rồi trưng làm Thái tử tân khách và được phái làm Thượng thư bộ Công kiêm Đại lý khanh. Năm hơn, bèn nhường quan chức khanh thứ. Năm thứ 6 (811), làm thứ sử Hoa Châu, bèn ở điện Lân Đức từ chối. Bấy giờ tuổi hơn 80, mà đến chầu vẫn nhẹ nhàng nhanh nhẹn, đối đáp rành rẽ rõ ràng. Vua lui về mà khen lạ, bảo tể thần lên hỏi cách đi đường của Xương, đem tâu. Ở quận ba năm, về làm Thái tử thiếu bảo. Năm thứ 9 (814) thì mất, thọ 85 tuổi, tặng Đại đô đốc Dương Châu, thụy là Thành”.

Tân Đường thư 170 tờ 8a8-b1 viết ngắn hơn, nhưng có một số chi tiết tỏ ra chính xác hơn: “Triệu Xương, tự Hồng Tộ, người Thiên Thủy, ban đầu là thuộc viên của phủ tiết độ của Lý Thừa Chiêu, rồi đổi làm thứ sử Kiên Châu. Tù trưởng Liêu là Đổ Anh Hàn làm phản. Đô hộ Cao Chính Bình vì lo mà chết. Vua phái Xương làm Đô hộ An Nam. Thôn mọi hướng theo, không dám chống cự. Mười năm, chân đau, xin về triều, cho Lang trung bộ Binh Bùi Thái thay, bèn về làm Quốc tử tế tửu. Chẳng bao lâu, tướng châu trực Thái. Đức Tông gọi Xương đến hỏi tình hình. Bấy giờ tuổi quá 70, mà đối đáp rành rẽ rõ ràng. Vua lấy làm lạ, lại sai làm Đô hộ. Chiêu thư tới, người ta mừng vui. Quân phản liền yên. Hiến Tông mới lên ngôi, cho làm Kiểm hiệu hộ bộ thượng thư, rồi đổi làm Lĩnh Nam tiết độ sứ. Vì lâu xuống làm ở vùng hoang, để khen thưởng cho cầm tiết giữ Kinh Nam, rồi

gọi về, lại đổi làm Công bộ thượng thư kiêm Đại lý khanh, rồi ra làm Thứ sử Hoa Châu. Đối đáp ở điện Lân Đức, châu bái mạnh khỏe, nhanh nhẹn, vua hỏi vì sao để đi dưỡng, đổi làm Thái tử thiếu bảo, rồi mất, thọ 85 tuổi, tặng Đại đô đốc Dương Châu, thụy là Thành”.

Cuộc đời của Triệu Xương là thế. Nhưng điểm quan trọng đối với dân tộc ta là một tác phẩm do Triệu Xương viết. Đó là *Giao Châu ký*, mà khi viết về Phùng Hưng, Lý Tế Xuyên đã dẫn ra trong *Việt điện u linh tập*. Chúng tôi dịch lại đây những gì Lý Tế Xuyên đã viết: “*Xét Giao Châu ký của Triệu công, vua họ Phùng tên Hưng nhiều đời làm trưởng mọi châu Đường Lâm, gọi là quan lang. Vua giàu có, dũng cảm, có thể đánh cọp. Em tên là Hải cũng có sức mạnh, có thể vác đá ngàn cân đi hơn mười dặm. Các Lào đều sợ uy danh. Trong thời Đại Lịch (766-779) của Đường Đại Tông, quân của An Nam đô hộ phủ làm loạn, vua nhân thế đem quân làm qui phục các làng xung quanh rồi có đất của họ. Vua đổi tên là Khu Lão, xưng là Đô quân. Hải đổi tên là Cự Lực, xưng là Đô bảo.*

Vua dùng kế của người Đường Lâm là Đỗ Anh Hàn đem quân Ngô đánh úp châu Đường Lâm. Uy danh nổi lớn. Bấy giờ đô hộ An Nam là Cao Chính Bình đánh không thắng, lo buồn thành bệnh mà chết. Đô phủ không có người. Vua vào phủ, rũ áo mà trị. Bảy năm thì vua mất. Mọi người muốn lập Hải. Tướng vua là Bồ Phi

Cần không theo, bèn lập con vua là An, rồi đem quân chống Hải. Hải bèn rời tới Chu Nham, sau không biết đi đâu. An tôn cha mình là Bố Cái Đại Vương, nhân vì tục mọi gọi cha là bố, mẹ là cái, nên có tên đó. Nhà Đường phái Triệu Xương làm An Nam đô hộ. Xương vào cõi chiêu dụ. An đem quân tới hàng. Họ Phùng liền tan.

Xưa khi vua đã mất, anh linh hiển hách, mọi người thờ làm thần, dựng miếu ở phía tây của đô phủ. Phàm có việc trộm cắp và nghi ngờ về mục tưng, người ta đến trước miếu thề thì liền thấy ứng nghiệm rõ ràng. Hương hỏa ngày càng thịnh. Thời Ngô Tiên Chúa (Quyền) quân Bắc vào quấy rối. Ngô Chúa lo lắng, ban đêm mơ thấy vua đến giúp coi tiến quân. Ngô Chúa lấy làm lạ, bèn tiến quân, quả có chiến thắng Bạch Đằng. Ngô Chúa sai dựng miếu đàn hoàng, đầy đủ cờ xí, trống đồng, ca múa âm nhạc và đồ tế cúng tạ. Các triều làm theo, bèn thành lệ xưa. Trần Trưng Hưng năm thứ nhất (1285) sắc phong làm Phù Hộ Đại Vương. Năm thứ tư (1288) thêm hai chữ “Thương Tín. Hưng Long năm 21 (1313) lại thêm hai chữ “Sùng Nghĩa”.

Đọc qua truyện này của Phùng Hưng, ta thấy rõ ràng Lý Tế Xuyên đã dựa chủ yếu vào *Giao Châu ký* của Triệu Xương để viết ra, và giọng điệu của Triệu Xương tỏ ra phản ảnh trung thực những gì đã diễn ra hơn là những điều do *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* ghi lại. Cũng phải nói đó là một giọng điệu thân thiện

dù Triệu Xương có dùng đến những chữ như “*trường mọi*” (di trường) hay “*tục mọi*” (di tục) để nói đến thành phần dân tộc của vị anh hùng cứu quốc Phùng Hưng, mà tác giả *Việt điện u linh tập* đã không điều chỉnh lại.

Chỉ có một điều bản tiểu sử này nói, khi Triệu Xương đã dụ được Phùng An đem quân tới hàng, thì “*họ Phùng bèn tan*” (chư Phùng toại tán). Tất nhiên, đứng trên quan điểm của một người đại diện Trung Quốc Triệu Xương phải viết như thế. Chữ thực tế về sau, lúc Xương giao ấn tín lại cho Bùi Thái làm đô đốc, ta không đợi lâu để thấy Bùi Thái bị chính tướng Vương Quý Nguyên đánh đuổi về Trung Quốc. Một lần nữa, Triệu Xương phải qua làm công tác đại diện, dù tuổi đã hơn 70, như truyện của Triệu Xương trong *Cựu Đường thư* 151 tờ 7a11-b6 đã ghi. Việc cử Triệu Xương đến nước ta vào năm 803 có vẻ như xuất phát từ những yêu cầu từ phía Việt Nam.

Nói cách khác, Triệu Xương là một nhân vật mà Việt Nam có thể chấp nhận được. Việc vua Đường đành phải chấp nhận một yêu cầu như thế chắc chắn phải có sự tham mưu của những nhà ngoại giao Việt Nam. Trong đó có những người như Duy Giám. Hiện tượng này mấy trăm năm sau ta sẽ thấy lặp lại trong việc vua Trần Thánh Tông yêu cầu Hốt Tất Liệt cho Nạp Tố Lạp Đình làm Đạt lỗ hoa xích tại nước ta lần thứ hai

vào năm 1275, vì Nạp Tốc Lạp Đình là người mà phía ta đã mua chuộc được. Sự hiện diện của những thiền sư như Duy Giám và Đình Không tại Trường An và Lạc Dương vào giai đoạn đó như vậy vị tất đã không có ý nghĩa chính trị.

VỀ NHÀ SƯ NHẬT NAM

Trong số những người qua lại Trung Quốc lúc ấy, bên cạnh Đình Không và Duy Giám, ta còn thấy có một vị thiền sư khác. Điều đáng tiếc là tên tuổi vị thiền sư này đã không được ghi lại, và ta ngày nay thật khó mà có thể truy ra. Dẫu sao, với tư cách là một người ra đi trong phong trào đến Trung Quốc giảng đạo vào thời điểm đó, ông không những đã để lại một dấu ấn sâu sắc trong tâm hồn các danh sĩ Trung Quốc giai đoạn ấy, mà còn nhờ những danh sĩ ấy mà lưu lại một chi tiết khá lôi cuốn. Đó là việc ông đã dịch kinh tiếng Việt tại trung tâm thiền Song Phong của Đạo Tĩn. Trong số các bài thơ do Trương Tịch để lại, *Toàn Đường thi* 384 từ 4308 đã chép lại một bài nhan đề *Sơn trung tặng Nhật Nam tăng*:

*Song Phong già riêng nhắm
Cửa tùng đôi cánh gài
Lá chuối trên kinh dịch*

Bông mây rụng áo phơi
Lật đá khơi giếng mới
Trồng chè rừng tự xoi
Khi gặp khách Nam hải
Tiếng mọi hỏi nhà ai

(Độc hướng Song Phong lão
Tùng môn bế lưỡng nha
Phiên kinh thượng tiêu diệp
Quải nạp lạc đằng ba
Thứu thạch tân khai tỉnh
Xuyên lâm tự chủng trà
Thời phùng nam hải khách
Man ngữ vấn thù gia)

Bài thơ này *An Nam chí lược* 16 tờ 158 cũng có chép, nhưng câu đầu đã chép thành *Độc hướng sơn trung lão*. Kiến văn tiểu lục 9 tờ 13b4-6 của Lê Quý Đôn dựa vào Hàn các anh hoa với Uyên giám loại hàm chép giống như *Toàn Đường thi*, chỉ trừ chữ *tiêu diệp* chép thành *bối diệp*. Riêng *Trương Tịch thi tập* do Thượng Hải biên chấp sở của Trung Hoa thư cục dùng bản in của Trương Kịp đời Tống và Lưu Thành Đức đời Minh, thường gọi là Minh gia văn giản, để in lại vào năm 1956 thì cho ta một đầu đề khác. Đó là: *Thượng quốc tạng Nhật Nam tăng*, còn *tiêu diệp* của câu thứ 3 thì được chép thành *bối diệp*.

Việc thế chữ *son trung* bằng *thượng quốc* cho ta một thông tin khá lôi cuốn. Trần Diên Kiệt, khi chú giải bài thơ, đã chỉ ra *thượng quốc* là một tên gọi khác của Trường An. Và để làm chứng, ông dẫn câu thơ *Bách nhị sơn hà hùng Thượng Quốc* của Lưu Vũ Tích (772-842). Ở đây Thượng Quốc quả là một tên gọi khác của Tây Đô.¹ Từ chi tiết này, rõ ràng Trương Tịch đã gặp nhà sư Nhật Nam của chúng ta tại Trường An, trước khi viết bài thơ tặng trên. Nói khác đi, Trương Tịch đã không viết bài thơ tặng ấy ở trong núi, mà chính tại kinh đô Trung Quốc, dù nội dung bài thơ tả cảnh của một thiền viện tại miền núi non.

Sự thật, Trương Tịch có nhiều liên hệ với những người sống ở vùng Nhật Nam. Ngoài bài thơ tặng vừa nói, ta còn tìm thấy hai bài nữa trong số những thi phẩm của Trương Tịch do *Toàn Đường thi* sưu tập lại. Bài thứ nhất là *Đưa khách trời Nam (Tống Nam thiên khách)* ở *Toàn Đường thi* 384 tờ 4304:

*Trời xa khách cử bước
Lam chương bệnh suy thân
Non xanh đường thăm thăm
Đầu bạc chẳng quay chân
Hải quốc cười voi đánh
Dùng bạc chợ châu man*

¹ Trần Diên Kiệt, *Trương Tịch thi chú*, Đài Bắc, 1967, tr.28,29

*Một nhà chia mấy chốn
Ai thấy Nhật Nam xuân*

*(Khứ khứ viễn thiên khách
Chướng trung suy bệnh thân
Thanh sơn vô hạn nộ
Bạch thủ bất qui nhân
Hải quốc chiến kỳ tượng
Man châu thị dụng ngân
Nhất gia phân kỷ xứ
Thùy kiến Nhật Nam xuân)*

Người khách viễn thiên này là ai, ta ngày nay không thể nào biết được. Có thể nó chỉ nhà sư Nhật Nam ở trên chãng, ta chắc chắn là không phải, bởi vì bài thơ đã nói tới chuyện “*một nhà chia mấy chốn*” để chỉ người ra đi có một gia đình đâu đó ở Trung Quốc và tại Nhật Nam. Không những thế, người khách ra đi Nhật Nam, Trương Tịch lại lo “*đầu bạc người không về*”. Dầu vậy, vùng đất Nhật Nam vẫn để lại một ấn tượng sâu lắng trong tâm hồn Trương Tịch. Một bài thơ khác có nhan đề *Đưa khách miền Nam (Tống Nam khách) ở Toàn Đường thi 384 từ 4309* cũng tạo nên một ấn tượng tương tự:

*Đường đi dài thăm thẳm
Núi xanh bám biển trời
Chân trời người xa bước*

*Non Bắc nước lũng trôi
Chợ đêm Đồng cột nổi
Ở tổ dân châu Voi
Bạn cũ khi đến viếng
Ai hỏi Nhật Nam chơi*

*(Hành lộ lưỡng tu tu
Thanh sơn thọ hải đầu
Thiên nhai nhân viễn khứ
Linh bắc thủy không lưu
Dạ thị liên Đồng Trụ
Sào cư thuộc Tượng Châu
Lai thời cựu tương thức
Thùy vấn Nhật Nam du)*

Một lần nữa, Nhật Nam đối với Trương Tịch là một nơi xa xôi “*đường đi dài thăm thẳm, núi xanh bám biển trời*”. Đó là nơi có nhiều phong tục lạ lùng, có chợ đêm, có người làm tổ ở, đi đánh trận thì dùng voi, buôn bán thì dùng bạc nén. Do thế, khi gặp vị thiền sư người Việt và biết là có quê ở Nhật Nam, Trương Tịch vui mừng muốn làm quen, để tìm hiểu thêm về vùng đất mà Trương Tịch có nhiều duyên nợ. Thế thì Tịch đã gặp vị thiền sư này ở đâu? Qua hai câu đầu của bài thơ Trường An tặng Nhật Nam tặng dẫn trên

*Độc hướng Song Phong lão
Tùng môn bế lưỡng nha*

(*Song Phong già riêng nhấm
Cửa tùng đôi cánh gài*)

Ta thấy cuộc gặp đã xảy ra tại núi Song Phong. Thế núi Song Phong ở đâu? Tại Trung Quốc có hai ngọn núi mang tên Song Phong nổi tiếng. Ngọn núi thứ nhất nằm tại Tào Khê của Lục tổ Huệ Năng (638-713). Tiểu sử của Năng trong *Tống cao tăng truyện* 8 từ 754c1-755c10 đã nói đến việc “*bấy giờ thứ sử Vi Cú muốn khiến Năng ra ở chùa Đại Phạm. Năng nhất mực từ chối bèn vào Song Phong bên khe của Tào hầu*”. Từ đó về sau, đặc biệt là đời Tống, Song Phong thường gắn kết với Huệ Năng như, Trí Cự viết *Song Phong sơn Tào Khê hầu bảo lâm truyện* in trong *Trung Hoa Đại tạng kinh* 10 từ 32780-32847. Tuy nhiên, vào đời Đường, Song Phong phần lớn là để chỉ cho ngọn núi của Đạo Tín nằm ở tỉnh Hồ Nam ngày nay.

Tiểu sử của Tín trong *Tục cao tăng truyện* 21 ĐTK 2060 từ 606b4-28 đã viết: “*Tín bèn thấy Song Phong núi non đẹp đẽ liền đến ở thỏa chí suốt đời của mình*”. Còn *Lịch đại pháp bảo ký* ĐTK 2075 từ 181c15-17 còn viết một cách rõ ràng hơn: “*Tín đại sư ở xa, trông thấy núi phá đầu tại huyện Huỳnh Mai châu Kỳ có mây tím phủ lầy (.....), bèn liền đến ở, sau đổi tên là núi Song Phong*”. Lưu Vũ Tích viết về tiểu sử của Pháp Dung (594-657) do *Toàn Đường văn* 606 từ 4a4-b1 sưu tập lại dưới nhan đề *Ngưu đầu sơn đệ nhất tổ Dung đại sư tân*

tháp ký, cũng dùng Song Phong để kết nối với Đạo Tín (580-651):

Xưa Ma Ha Ca Diếp được tâm ấn của đức Phật thì nhắm người mà truyền. Đến tỳ kheo Sư Tử phàm 25 đời thì Đạt Ma nắm được, mà đông du đến Trung Hoa. Người Hoa thờ Đạt Ma làm tổ thứ nhất, lại truyền ba đời thì đến Song Phong Tín công. Song Phong mở rộng đạo đó thì chia làm hai. Một gọi là tông Động Sơn. Tuệ Năng, Thần Tú, Phổ Tịch là hậu duệ. Một gọi là tông Ngũ Đâu, Trí Nham, Pháp Trì, Trí Uy, Nhạn Lâm Hoài Tổ, Cảnh Sơn, Pháp Khâm là hậu duệ. . .”.

Ngay như trong thơ văn vào cùng thời với Trương Tịch, việc dùng Song Phong để chỉ Đạo Tín cũng được xác định rất rõ. Bài thơ *Ngồi đêm (Đạ tọa)* của Giả Đảo trong *Toàn Đường thi* 572 từ 6640 là một thí dụ:

*Đế cử nhiều lên thu chẳng với
Cóc đà im tiếng đêm khuya rồi
Ba canh mái tóc bao cành tuyết
Một niệm Song Phong Tứ tổ lời
(Tất xuất tiêm đa thu bất thiển
Thiền thù dĩ một dạ ứng thâm
Tam canh lương mấn cơ chi tuyết
Nhất niệm Song Phong Tứ tổ tâm)*

Vậy Song Phong, mà Trương Tịch tìm đến để gặp vị thiền sư, chính là trung tâm thiền Song Phong do Đạo

Tín thành lập. Chính tại đây Trương Tịch đã gặp nhà sư Việt Nam của chúng ta, dù “*cửa tùng đôi cánh gài*”. Khi gặp, Tịch gọi vị thiền sư này là Song Phong lão. Điều này có nghĩa ông chắc là lớn tuổi, nếu không nói là già. Điểm lôi cuốn chúng ta là cái đập vào mắt Tịch mạnh nhất chính là những ngọn lá bối (hay theo một số bản, lá chuối) trên những bản kinh đang dịch. Kinh Phật xưa nay gọi là kinh lá bối, vì chúng được chép trên các thứ lá đó, và thứ lá đó lại là một sản phẩm của nước ta, như Đoàn Thành Thức viết *Dậu dương tap trở* vào năm 850 đã ghi nhận.

Nhưng lá bối trên những bản kinh dịch này thuộc loại ngôn ngữ nào? Phải chăng đó là những bản dịch kinh chữ Hán? Không phải thế, bởi vì hai câu kết của bài thơ đã cho thấy Trương Tịch đang nói chuyện với vị thiền sư ấy bằng ngôn ngữ gì:

Thời-phùng Nam hải khách
Man ngữ vấn thù gia

Thế là lúc gặp vị thiền sư, một người khách biển Nam, Trương Tịch đã tự hỏi mình nói gì đây, khi gặp một người đang nói “tiếng mọi”. Dĩ nhiên, tiếng mọi là để chỉ tiếng Việt ta dưới con mắt của những trí thức thiên triều. Vậy có khả năng nhà sư Nhật Nam chúng ta tại một thiền đường ở trung tâm Song Phong của Đạo Tín đang cầm cùi phiên dịch những bản kinh chữ Hán

hoặc tiếng Phạn ra tiếng Việt, để gửi về cho người tại quê hương mình dùng. Công tác phiên dịch này được tiến hành bên cạnh việc “đào đá khơi giếng mới, trồng trà tự mở rừng”, nhằm nuôi sống mình.

Như vậy, bên cạnh những pháp sư đi giảng kinh tại Trường An và thường xuyên qua lại, ta lại có một số những thiền sư Việt Nam sống ở các trung tâm Phật giáo lớn của Trung Quốc để thực hiện một số nhiệm vụ khác, trong đó có cả phiên dịch kinh điển tiếng Việt từ tiếng Hán hay tiếng Phạn như vị thiền sư Nhật Nam vừa nói. Họ có thể là những người giúp đỡ cho sự qua lại của các vị pháp sư kia để dàng bằng cách đề xuất cho Trung Quốc những tên tuổi Phật giáo nổi tiếng của nước ta. Đồng thời, họ cũng vẫn thông báo về đất nước những tin tức mới về tình hình Trung Quốc, trong đó có cả Phật giáo.

Thế thì vị thiền sư người Nhật Nam này sống vào khoảng nào? Để trả lời câu hỏi này ta phải biết niên đại của Trương Tịch. Theo *Cựu Đường thư* 160 tờ 6b3-6 thì “*Trương Tịch đỗ tiến sĩ trong khoảng Trinh Nguyên (779-805). Tính ưa lập dị, hay làm thơ cổ thể, có những câu cảnh sách truyền ở đời, phải làm Bồ thái thượng tu thái chức, rồi đổi làm Quốc tử trợ giáo bí thư lang. Ông dùng tiếng tăm làm thơ của mình mà giao du với những công khanh thời đó như Bùi Độ, Lệnh Cô Sở hay những tài danh như Bạch Cư Dị, Nguyên Chấn. Hàn Dũ rất*

trọng ông. Sau được trao chức Quốc tử bác sĩ thủy bộ viên ngoại lang, rồi đổi làm Thủy bộ lang trung thì mất. Người đời gọi ông là Trương thủy bộ”.

Tân Đường thư 176 tờ 7a14-8b1 viết đầy đủ và chi tiết hơn: “Trương Tịch, tự là Văn Xương, người Ô Giang, Hoà Châu, đỗ tiến sĩ, làm Thái thường tu thái chức. Lâu sau đổi làm Bí thư lang. Hàn Dũ tiến cử ông làm Quốc tử bác sĩ. Ông trải các chức Thủy bộ viên ngoại lang tới Chủ khách lang trung, cùng giao du với những danh sĩ đương thời. Dũ rất trọng ông. Tịch tính cao khiết thẳng thắn, thường trách Dũ ưa bàn cãi những giáo thuyết rộng tạp, háo thắng trong khi luận nghị, bài xích Phật giáo và Lão giáo, mà không hay viết sách như Mạnh Kha, Dương Hùng để dắt dẫn giúp đời. Dũ cuối cùng viết thơ trả lời (. . .). Tịch làm thơ, sở trường về lối nhạc phủ, có nhiều câu cảnh sách. Làm quan tới chức Quốc tử tư nghiệp”.

Bằng vào những thông tin ấy của Cựu Đường thư và Tân Đường thư, ta có một số ý niệm về cuộc đời của Trương Tịch, nhưng không có những năm tháng cụ thể. Bấy giờ, nếu căn cứ vào Đường tài tử truyện 5 tờ 17a10-18a3 và Toàn Đường thi 382 tờ 4279, ta biết Tịch đỗ tiến sĩ năm Trinh Nguyên thứ 15 (799). Đồng thời, Tịch lại được Hàn Dũ tiến cử, mà Dũ thì sinh vào năm 762. Do đó, ta có thể suy ra Trương Tịch phải sinh khoảng 765, rồi đỗ tiến sĩ năm 799, sau đó làm quan

cho đến khi mất khoảng những năm 830. Niên đại của Trương Tịch một khi đã thế, vị sư Nhật Nam của ta do lớn tuổi hơn Trương Tịch, nên có thể giả thiết ông đã sống vào khoảng 750-820.

VỀ KHƯƠNG CÔNG PHỤ

Nói chung lại, vào những thập niên cuối cùng của thế kỷ thứ 8 và đầu thế kỷ thứ 9, một loạt các vị thiền sư Việt Nam đã qua lại kinh đô Trung Quốc khá thường xuyên do yêu cầu thuyết giảng của triều đình Trung Quốc. Hiện tượng này xảy ra phải có nguyên do của nó. Tất nhiên, những nhà sư Việt Nam sống trong các trung tâm Phật giáo lớn của Trung Quốc có thể giúp đỡ một phần nào, nhưng không thể quyết định được. Còn chính quyền Việt Nam, do yêu cầu ngoại giao của mình có thể gửi qua các phái bộ, trong đó có thể có các thiền sư. Song các phái bộ này muốn hoạt động được, đòi hỏi phải có sự chấp nhận của triều đình Trung Quốc.

Chính ở đây đã xuất hiện vai trò của Khương Công Phụ (?-805). Tiểu sử của Phụ có trong *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư*. Và ngay cả *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5* từ 5a6-6a3 cũng có chép lại tóm tắt, cho biết Phụ là người Cửu Chân, đậu tiến sĩ, và làm quan tới chức Giám nghị đại phu đồng trung thư môn hạ bình

chương sự, sau bị biếm, rồi mất vào năm đầu (805) của vua Đường Thuận Tông. *An Nam chí lược* 15 từ 144-145 chép Phụ đậu tiến sĩ dưới thời Đường Đức Tông (780-804). Vậy cuộc đời hoạt động của Phụ diễn ra chủ yếu dưới thời vua này.

Cho nên, dù tiểu sử của Phụ không có ghi nhận bất cứ hoạt động nào liên hệ đến Phật giáo, thậm chí có lúc, vì lý do chính trị, Phụ còn muốn làm đạo sĩ nữa, ta vẫn có thể giả thiết Phụ đã có một ảnh hưởng nào đó lên quan điểm của triều đình Trung Quốc trong quan hệ đối với dân tộc ta. Chính ảnh hưởng ấy đã phần nào tạo tiền đề cho hiện tượng qua lại Trung Quốc giảng đạo của các pháp sư như Định Không và Duy Giám xảy ra. Tất nhiên, đây là ảnh hưởng gián tiếp, ngay cả mờ nhạt nữa. Nhưng nó ít nhiều phải có, để cho hiện tượng có một không hai vừa nói trong lịch sử dân tộc ta xuất hiện.

NHỮNG NGÀY CUỐI CỦA ĐỊNH KHÔNG

Đối với Duy Giám và nhà sư người Nhật Nam, những ngày cuối cùng của họ như thế nào, chúng ta không thể biết. Riêng Duy Giám thì ta được bảo “*núi cũ già lại về*”. Nhưng núi cũ này là ở đâu ta hiện không thể xác định được, chứ khoan nói chi tới giây phút cuối cùng của ông ra sao. Riêng Định Không và cũng là Định pháp sư, những giây phút cuối cùng của cuộc đời

được ghi lại khá rõ. Khi đã công bố ba bài tụng thể hiện chủ nghĩa địa linh của mình, ông chắc chắn sống ít thời gian nữa, để hoàn thành việc xây dựng ngôi chùa Quỳnh Lâm tại quê mình, chậm lắm cũng vào năm 805.

Ba năm sau, ông qua đời, thọ 79 tuổi. Trước lúc mất, ông cho gọi đệ tử Thông Thiện đến dặn: *'Ta muốn mở rộng làng xóm, nhưng e nửa chừng gặp họa nạn. Chắc có kẻ lạ đến phá hoại đất nước ta. (Sau Cao Biền của nhà Đường đến trấn, quả đúng). Sau khi ta mất, con khéo giữ pháp này, gặp người họ Đinh thì truyền, thì nguyện ta mãn vậy'*. Vậy rõ ràng trước giây phút từ giã cõi đời, Đinh Không vẫn canh cánh bên lòng việc 'mở rộng làng xóm' và lo sợ những người lạ đến phá hoại đất nước. Con người của Đinh Không như vậy trước sau ôm ấp một hoài bão. Đó là làm thế nào để đất nước thật sự có chủ quyền hoàn toàn.

Hoài bão ấy trong thời đại mình, do điều kiện lịch sử khách quan, ông chưa thực hiện trọn vẹn. Phùng Hưng đã quật ngã được bản thân Cao Chính Bình cùng bộ máy đô hộ của y và thành công khi thiết lập một chính quyền độc lập. Nhưng khi Phùng Hưng mất, chính quyền độc lập này đã tàn lụi theo. Cho nên, dù quyền lợi của người dân được bảo vệ một phần nào, các chính quyền hai đầu xuất hiện, không thể hiện hoàn toàn chủ quyền quốc gia. Và Đinh Không thấy nguyện vọng của

mình đã không được thỏa mãn. Ước ao có một họ “Lý hưng vương”, để cho Phật pháp thịnh vượng vẫn đeo đẳng ông cho đến giờ phút cuối cùng của cuộc đời.

Điểm lôi cuốn là dưới con mắt của Định Không, Phật giáo phải mang tính dân tộc. Phật giáo tuy là một hiện tượng văn hóa quốc tế, có thể tồn tại ở nhiều quốc gia khác nhau. Thế nhưng, đối với Định Không Phật giáo thời ông chỉ có thể hưng thịnh được, khi đất nước có chủ quyền. Bản thân ông luôn cố gắng làm thế nào cho chủ quyền ấy nhanh chóng được thực hiện và luôn luôn lo lắng những người khác, người lạ (dị nhân) đến phá hoại cơ đồ của đất nước. Đối với Định Không, dứt khoát không có việc Phật giáo hưng thịnh dưới chính quyền của những kẻ đô hộ, thậm chí ngay cả những kẻ đô hộ trên danh nghĩa của loại chính quyền hai đầu.

Thao thức của Định Không về sự ra đời của nhà nước thể hiện chủ quyền quốc gia, do vậy, là một thao thức thường trực của cả một cuộc đời và ông đã thành công khi truyền lại những thao thức ấy cho những người kế thừa sự nghiệp như Thông Thiên và La Quý, đặc biệt là Pháp Thuận và Vạn Hạnh. Phật giáo đang từ từ bước lên vũ đài chính trị quốc gia như một lực lượng xung kích, đặt quyền lợi của mình nằm trọn vẹn trong lòng quyền lợi của đất nước. Phật giáo chỉ hưng thịnh trong một đất nước có chủ quyền. Nhìn nhận vấn đề như thế

ta mới thấy hết sự khác biệt cơ bản giữa trí thức Phật giáo Việt Nam thời ấy và những loại trí thức do nền giáo dục nô dịch đào tạo nên.

Ta đã thấy Định Không và Duy Giám nhiều lần qua Trung Quốc giảng dạy trong cung vua Đường, nhưng lần nào rồi họ cũng trở về chùa cũ và sống những ngày cuối cuộc đời mình tại quê hương. Điều này tương phản hoàn toàn với anh em Khương Công Phụ. Cũng có quê ở Ái Châu như thượng nhân Vô Ngại, nhưng khi đã đỗ tiến sĩ, ông đã đem gia đình qua ở Trường An, gồm có mẹ và em là Khương Công Phục cùng vợ con, toàn tâm toàn ý phục vụ chính quyền Trung Quốc. Cuộc khởi nghĩa long trời lở đất của Bồ Cái Đại Vương từ năm 766 đến tối thiểu 791 tại quê nhà đã không có một tác động nhỏ nào đến cá nhân Phụ, nên đã không để lại một dấu vết gì trong thơ văn.

Thế mà, vị thiền sư của chúng ta, qua ba bài kệ của mình, đã để lại rất rõ nỗi thao thức, niềm ước vọng về một đất nước độc lập (*Lý hưng vương*), về một nền Phật giáo thịnh vượng (*Phật pháp chi hưng long*). Phật giáo Việt Nam đầu thế kỷ thứ 8 đã có một bước ngoặt mới. Ngoài việc tích cực tham gia vào cuộc đấu tranh cho quyền lợi của đất nước, mà nó đã từng thực hiện trong quá khứ, thì bây giờ Phật giáo Việt Nam tiến hành sự nghiệp ấy với một ý thức rõ ràng về tính tất

thắng của nó trên một cơ sở lý luận mới của chủ nghĩa địa linh do Định Không đề xuất. Đây là một đóng góp to lớn của ông không chỉ đối với lịch sử Phật giáo, mà còn đối với dân tộc Việt Nam.

Sự thật, trong mấy chục năm sau khi Định Không mất cho tới lúc họ Khúc xuất hiện, đất nước ta vẫn nằm dưới sự điều hành của một loại chính quyền hai đầu với những mức độ độc lập cao thấp khác nhau. Và những người kế thừa sự nghiệp của Định Không vẫn tiếp tục tiến hành mạnh mẽ cuộc vận động phổ biến chủ nghĩa địa linh ấy và cuối cùng nó đã thành công, biến ước vọng thao thức của Định Không thành một hiện thực với sự ra đời liên tục của những chính quyền Việt Nam độc lập, mà đỉnh cao là chính quyền độc lập Đại Việt, chấm dứt vĩnh viễn sự tồn tại của các chính quyền hai đầu và đô hộ.

Vào năm Bính Tý Đường Nguyên Hòa thứ 3 (808), Định Không mất, có lễ tại chùa Thiền Chúng. Thông Thiện đã đưa về chùa Lục Tổ, dựng tháp ở phía tây chùa để thờ. Thông Thiện cũng ghi lại lời di chúc của Định Không và có lẽ cũng đã ở ngôi tháp ấy. Ngôi chùa Lục Tổ này rồi sẽ trở nên nổi tiếng với những người kế thừa của Định Không mấy trăm năm sau.

*

* *



*Tượng Thiền sư Vô Ngôn Thông chùa Kiến Sơ (Hà Nội)
Ảnh Võ Văn Tường*

CHƯƠNG VI

DÒNG THIÊN KIẾN SƠ VÔ NGÔN THÔNG VÀ CẢM THÀNH

Dòng thiền Pháp Vân qua ba tên tuổi lớn là Pháp Hiền (?-626), Thanh Biện (?-686) và Định Không (730-808) đã trải qua ba bước ngoặt lớn. Đó là từ một nền Phật giáo chỉ coi những gì thuộc kinh điển Phật giáo là Phật giáo của Pháp Hiền, ta có một nền Phật giáo nhìn nhận “*hết thấy các pháp đều là Phật pháp*” của Thanh Biện. Rồi cuối cùng nền Phật giáo do Định Không thành lập đã biến nền Phật giáo của Thanh Biện thành một hiện thực. Việc sử dụng phong thủy sấm vĩ để xác định một tương lai sáng lạn cho đất nước và Phật giáo Việt Nam với tuyên bố:

*“Đất bầy pháp khí
Mười món đồng rờng*

*Để Phật pháp được hưng long
Đặt tên làng là Cổ pháp”*

của Định Không là một thể hiện trọn vẹn chủ trương vừa nói của Thanh Biện. Và sự hưng long của Phật pháp này tất nhiên sẽ biến Việt Nam thành đất Phật, một đất nước của Phật giáo. Tiến bộ ấy của Định Không bộc lộ rõ ràng niềm tự tin mãnh liệt của những người Việt Nam thời đại ông không những vào tương lai sáng lạn của Phật giáo, mà còn vào đất nước Việt Nam, vì đất nước Việt Nam, cụ thể là đất Cổ Pháp, đã bày tỏ những dấu hiệu cho thấy một tương lai tốt đẹp như thế hiện ra. Tuy nhiên, đó mới chỉ là niềm tin chủ quan của Định Không nói riêng và của dân tộc ta nói chung, về một chủ nghĩa địa linh, cho dù chủ nghĩa ấy được yểm trợ bởi những lý luận y báo và chánh báo của tư tưởng Phật giáo, mà vào thời Định Không chắc chắn đã lưu hành ở nước ta.

Lý luận này cho rằng một con người sống thế nào (chánh báo) thì môi trường sống của họ thể hiện ra như thế (y báo). Cho nên, nếu hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân đã xác định việc giác ngộ phải tìm thấy ở nơi chính mỗi người, tức mỗi người phải thấy Phật ở ngay tại chính lòng mình, thì rõ ràng mỗi con người là một vị Phật. Xác quyết này mấy trăm năm sau vẫn còn có

những tác động mạnh mẽ lên đời sống các thiền sư Việt Nam, đến nỗi có những vị thiền sư thuộc dòng dõi quý tộc như Trí Bảo (?-1190), là câu ruột của thái úy Tô Hiến Thành (?-1179), đã biểu lộ một sự kính trọng đặc biệt đối với tất cả mọi người. *Thiền uyển tập anh* kể rằng Trí Bảo mỗi khi ra đường, “*gặp một kẻ nghèo thì vòng tay tránh đường, gặp một sa môn thì quỳ gối lễ bái*”.

Nếu mỗi con người tự giác ngộ được chính mình, tức tự làm Phật cho mình, thì hiển nhiên thế giới xung quanh người ấy cũng được nhìn với cặp mắt giác ngộ, tức cặp mắt Phật. Thế giới tự nó đã mang tính Phật. Cho nên, nếu đất Cổ Pháp có thể làm cho Phật pháp hưng long thì rõ ràng ta thấy nó đã mang chất Phật trong bản thân nó, như ta đã nói. Tuy nhiên, đó mới chỉ là những cảm nghĩ của những con người sống trên vùng đất Việt Nam thời Đinh Không, một vùng đất đầy cởi mở tiếp nhận nhiều giống người khác nhau, từ những người phương Tây xa xôi như Khâu Đà La và bố Khương Tăng Hội, cho đến rất nhiều người Việt có tổ tiên từ phương Bắc xuống như Sĩ Nhiếp, Lý Nam Đế.

Ngay vào thời đại mình, trong nhà nước độc lập của Bồ Cái Đại Vương cũng có sự hiện diện của những người gốc gác phương Bắc, mà *Tùy hỷ xả* của một lãnh

tụ nhà nước Phùng Hưng là Đỗ Anh Hàn đã cho thấy. Cho nên, một lần nữa cần khẳng định vùng đất mà mình đang sống, là một vùng đất hứa hẹn một tương lai sáng lạn cho những con người sống ở đấy. Khẳng định này không phải xuất phát từ những con người hàng ngày đang chiến đấu, lao động, học tập cho quê hương mình. Nó cần phải xuất phát từ một con người từ một phương trời khác, một quê hương khác. Vô Ngôn Thông xuất hiện đáp ứng đúng yêu cầu vừa nói.

Thật vậy, về mặt học lý cũng như phương thức tu hành Phật giáo, những điều Vô Ngôn Thông đem đến cho Phật giáo Việt Nam chẳng có gì mới mẻ, thậm chí chẳng khác gì nhiều với hệ tư tưởng của dòng thiền Pháp Vân. Nếu đem từng nhân vật của hai dòng thiền này được ghi trong *Thiền uyển tập anh* ra nghiên cứu, ta thấy không có bất cứ một sự khác biệt nào đủ để phân biệt người này thuộc dòng thiền này và người kia thuộc dòng thiền kia. Họ có nhiều nét giống nhau đến nỗi người ta có thể xếp người của dòng thiền này qua dòng thiền kia mà không ai có thể nhận ra được. Thế thì sự ra đời của dòng thiền Kiến Sơ của Vô Ngôn Thông và Cảm Thành không xuất phát từ một đòi hỏi nào của bản thân Phật giáo. Nó xuất hiện từ một yêu cầu của lịch sử dân tộc.

VỀ VÔ NGÔN THÔNG

Dân tộc ta lúc ấy qua con người Định Không và qua những hoạt động cứu nước cứu dân của những anh hùng kiệt xuất như Phùng Hưng, Đỗ Anh Hàn v.v.. đã cảm thấy đất nước mình là một miền đất hứa, hứa hẹn một tương lai tốt đẹp cho nhiều con người, trong đó có cả những con người Phật giáo. Vì thế, miền đất này mang trong bản thân nó đầy đủ phẩm chất của một tương lai tươi đẹp để cho Phật pháp được hưng long. Điều này cần được xác nhận và sự xuất hiện của Vô Ngôn Thông chính là để làm nhiệm vụ xác nhận ấy. Bây giờ, để xem việc xác nhận đó được thực hiện như thế nào, ta hãy đọc lại tiểu sử của Vô Ngôn Thông, mà *Thiền uyển tập anh* từ 4a2-5a8 đã mô tả rất kỹ.

“Thiền sư Vô Ngôn Thông chùa Kiến Sơ làng Phù Đổng, Tiên Du, vốn người Quảng Châu, họ Trịnh. Sư tuổi nhỏ mà đã mộ đạo, không lo nghiệp nhà. Đến thọ nghiệp tại chùa Song Lâm ở Vụ Châu. Tính tình trầm hậu, ít nói, lặng biết, hiểu rõ mọi việc. Cho nên người đương thời gọi là Vô Ngôn Thông. (Truyện đăng gọi là Bát Ngữ Thông).

Một hôm, lúc đang lễ Phật, có thiền khách hỏi: ‘Tọa chủ lễ cái gì đó?’

Sư đáp: ‘Lễ Phật’

Thiền khách chỉ tượng Phật, hỏi: ‘Cái này là cái gì?’

Sư không đáp được. Đêm ấy sư y phục nghiêm trang, đến lay vị thiền khách, hỏi: ‘Điều ngài hỏi ban nãy tôi chưa biết ý chỉ thế nào’.

Thiền khách nói: ‘Tọa chủ xuất gia đến nay đã qua bao nhiêu hạ?’

Sư đáp: ‘Mười hạ’

Thiền khách nói: ‘Lại từng xuất gia chưa?’

Sư trở nên hoang mang. Thiền khách bảo: ‘Nếu không hiểu điều ấy thì trăm hạ cũng chẳng ích gì’.

Bèn dẫn sư đến tham học với Mã Tổ. Kịp khi tới Giang Tây thì tổ đã tịch. Bèn đến bái yết thiền sư Bách Trượng Hoài Hải

Bấy giờ có vị tăng hỏi: ‘Thế nào là pháp môn đốn ngộ của đại thừa?’

Bách Trượng nói:

*‘Tâm địa nếu không
Trời tuệ tự chiếu’*

Nghe nói xong, sư được ngộ, bèn trở về Quảng Châu, trụ trì chùa Hòa An.

Có người hỏi: ‘Sư là thiền sư chăng?’

Sư đáp: 'Bần đạo không từng học thiền'.

Chập lâu, bèn gọi, người kia đáp lại. Sư chỉ cây xoan. Người kia không trả lời.

Thiền sư Ngưỡng Sơn, lúc còn làm sa di, có lần sư gọi bảo: 'Tịch con đem cái giường lại đây cho ta'. Ngưỡng Sơn đem giường đến, sư bảo: 'Trả về chỗ cũ'. Ngưỡng Sơn vâng theo.

Sư lại hỏi: 'Tịch con, bên này có cái gì?'

Đáp: 'Không có vật gì'.

Hỏi: 'Còn bên kia'.

Đáp: 'Không có vật gì'

Sư lại hỏi: 'Tịch con?'

Ngưỡng Sơn đáp: 'Dạ'

Sư nói: 'Đi đi'

Tháng 9 mùa thu năm Canh Tý Đường Nguyên Hòa thứ 15 (820), sư đến chùa ấy trú tích. Ngoài việc cơm cháo, sư vui cái vui thiền, thường ngồi xoay mặt vào vách, chưa từng nói năng, nhiều năm mà không ai biết. Chỉ có thầy Cảm Thành chùa đó lòng càng thêm lễ kính hầu hạ hai bên, thâm nắm cầm huyền cơ, được hết yếu chỉ. Một hôm sư không bệnh, tắm rửa thay y phục, gọi Cảm Thành đến bảo: 'Xưa tổ ta là Nam Nhạc Nhượng thiền sư, lúc quy tịch có dạy:

Tất cả các pháp
Đều từ tâm sinh
Tâm không chỗ sinh
Pháp không chỗ trụ
Nếu đạt tâm địa
Chỗ làm không ngại
Chẳng gặp thượng căn
Cẩn thận chớ nói'

(Nhất thiết chư pháp
Giai từng tâm sinh
Tâm vô sở sinh
Pháp vô sở trụ
Nhược đạt tâm địa
Sở tác vô ngại
Phi ngộ thượng căn
Thần vật khinh hừa)

Bảo xong, sư chấp tay mà mất. Cảm Thành hỏa táng, thu xá lợi, dựng tháp tại núi Tiên Du. Bấy giờ là ngày 12 tháng giêng năm Bính Ngọ Đường Bảo Lịch thứ 2 (826), thọ 68 tuổi. Đến năm Khai Hựu Đinh Sửu phàm 512 năm. Thiền học nước Việt ta bắt đầu từ sư vậy”.

Cuộc đời của Vô Ngôn Thông được Thiền uyển tập anh ghi lại như thế. Đối chiếu với các tư liệu Trung Quốc, cụ thể là Cảnh Đức truyền đăng lục 9 ĐTK 2076 tờ 268a28-b13, ta thấy có mấy điểm khác nhau sau. Thứ nhất, sau cuộc đối thoại với Ngưỡng Sơn Huệ Tịch,

Cảnh Đức truyền đăng lục không ghi bất cứ thông tin gì nữa về Vô Ngôn Thông, trong khi đó *Thiền uyển tập anh* lại ghi rất kỹ việc Vô Ngôn Thông đến nước ta vào năm 820 và mất vào ngày 12 tháng giêng năm Bính Ngọ Đường Bảo Lịch thứ 2 (826) cùng việc nhận Cảm Thành làm đệ tử truyền pháp của mình. Thứ hai, dù nhận Cảm Thành làm đệ tử, ta không thấy có một cuộc đối thoại nào cả, chỉ có những lời nói cuối cùng khi sắp tịch, trong lúc ở Trung Quốc lại có đến bốn cuộc đối thoại, đó là với thiền khách, Bách Trương, một người vô danh và Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Bốn cuộc đối thoại này đều có viết trong *Cảnh Đức truyền đăng lục*. Để tiện so sánh, chúng tôi cho dịch nguyên văn.

“Thông thiền sư chùa Hoà An, Quảng Châu, thọ nghiệp ở chùa Song Lâm của Vụ Châu. Từ nhỏ ít nói, người đời bấy giờ gọi là Bất Ngữ Thông.

Nhân lễ Phật, có thiền khách hỏi: ‘Tọa chủ lay cái đó là cái gì?’.

Sư đáp: ‘Là Phật’

Thiền khách bèn chỉ tượng Phật, nói: ‘Cái này là vật gì?’

Sư không trả lời được. Đến đêm bèn y áo dàng hoàng, đến lễ thiền khách hỏi: ‘Việc ngài hỏi ngày hôm nay, tôi chưa biết ý chỉ thế nào’.

Thiền khách hỏi: 'Tọa chủ mấy hạ rồi?'

Sư đáp: 'Mười hạ'

Thiền khách hỏi: 'Đã từng xuất gia chưa?'

Sư trở nên hoang mang.

Thiền khách nói: 'Nếu cũng không hiểu thì trăm hạ mà làm gì'

Thiền khách bèn tiến sư cùng đến tham học Mã Tổ. Đi tới Giang Tây, thì Mã Tổ đã viên tịch. Bèn bái yết Bách Trượng thì rõ hết mọi nghi tình.

Có người hỏi: 'Sư có phải là thiền sư không?'

Sư đáp: 'Bần đạo không từng học thiền'.

Chập lâu sư lại gọi người đó, người đó đáp lại. Sư chỉ cây xoan.

Một hôm sư sai Ngưỡng Sơn đem giường đến. Ngưỡng Sơn mang đến.

Sư bảo: 'Mang về chỗ cũ'

Ngưỡng Sơn làm theo.

Sư bảo: 'Bên này chiếc giường là vật gì?'

Ngưỡng Sơn đáp: 'Không có vật gì'

Sư nói: 'Bên kia chiếc giường là vật gì?'

Ngưỡng Sơn đáp: 'Không có vật gì'

Sư gọi: ‘Huệ Tịch’

Ngưỡng Sơn đáp: ‘Dạ’

Sư nói: ‘Đi đi!’

Tiểu sử của Vô Ngôn Thông trong *Cảnh Đức truyền đăng lục* là như thế. Tuy cơ bản là giống với ba cuộc đối thoại do *Thiền uyển tập anh* ghi lại và bản thân *Thiền uyển tập anh* có ghi nhận là mình biết tới, nhưng vẫn có những điểm khác. Chẳng hạn, *Cảnh Đức truyền đăng lục* không đề cập đến chi tiết Ngưỡng Sơn là một sa di khi nói chuyện với Vô Ngôn Thông. Chi tiết này tìm thấy trong *Liêu đăng hội yếu* 7 TT 1528 từ 275a15, dù nó chép ba cuộc đối thoại này hết sức sơ lược. Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (804-899) sau này đã học với Quy Sơn Linh Hựu (771-853), và cùng với thầy mình lập nên phái thiền Quy Ngưỡng.

Ngưỡng Sơn sinh năm 804. Từ đó việc gặp và học hỏi với Vô Ngôn Thông chắc chắn phải xảy ra trước năm 820 khi Vô Ngôn Thông đến Việt Nam. Thời điểm ấy Ngưỡng Sơn tối đa cũng chỉ mới 17 tuổi, tức đang là một chú sa di. Chắc hẳn cuộc gặp đó đã xảy ra tại thiền viện Bách Trượng không lâu sau năm 814, lúc Bách Trượng Hoài Hải mất. Sau năm 814 này, Vô Ngôn Thông có khả năng đã sống tại thiền viện Bách Trượng một thời gian trước khi về trụ trì chùa Hòa An ở Quảng Châu. Thời gian trụ trì chùa này hẳn là không lâu. Đến

năm 820, Vô Ngôn Thông đã rời Hoà An để tới Việt Nam sống tại chùa Kiến Sơ. Tại sao Vô Ngôn Thông đã rời Trung Quốc mà đến Việt Nam. Trả lời câu hỏi này ta phải đọc tiếp tiểu sử của học trò Vô Ngôn Thông là Cẩm Thành.

Đại quang minh tạng quyển trung TT 1534 tờ 422d1-10 chỉ chép cuộc đối thoại với một người vô danh và Ngưỡng Sơn cho đến hết, sau đó ghi lại lời bình luận của Bảo Đàm: “Người xưa từ những bậc lợi căn thượng trí thì lại cùng với những người chất phát bình thường cơ bản giống nhau. Sự tiếp nhận đạo của họ không xa nhau thì chỗ dùng cũng vậy. Bất Ngữ Thông trở xuống cho đến các sư như Đại An, bản thân từ lò luyện của Bách Trượng mà ra, đã trở thành vàng ròng, không có chút gì cặn bã. Đó chỉ nói về sự ứng cơ một lúc của họ mà thôi. Nếu cần xem thử khí lực của họ địch nhau, sự sắc nhứt cọ xát nhau, tự phi anh em trong nhà, ai mà dám khinh thường xúc phạm”.

Ngũ đăng hội nguyên 4 TT 1536 tờ 63b chép như Cảnh Đức truyền đăng lục từ đầu tới cuối, chỉ trừ cuộc đối thoại với Ngưỡng Sơn có khác đôi chút:

“Một hôm sư gọi Ngưỡng Sơn bảo: ‘Dem giường đến đây’.

Ngưỡng Sơn đem giường đến, sư bảo: ‘Mang về chỗ cũ’.

Sơn làm theo. Sư gọi: ‘Huệ Tịch’

Ngưỡng Sơn đáp: ‘Dạ’

Sư bảo: ‘Bên này giường là vật gì?’

Ngưỡng Sơn đáp: ‘Cái gối’

Sư nói: ‘Bên kia là vật gì?’

Ngưỡng Sơn đáp: ‘Không có vật gì’

Sư lại gọi: ‘Huệ Tịch’

Ngưỡng Sơn đáp: ‘Dạ’

Sư hỏi: ‘Đây là gì?’

Ngưỡng Sơn không trả lời.

Sư bảo: ‘Đi đi’.

Ngũ đăng nghiêm thống 4 TT 1538 tờ 103b và *Chỉ nguyệt lục* 11 TT 1550 tờ 125c cũng chép giống như *Ngũ đăng hội nguyên*. So sánh đoạn vừa dịch trên của *Cảnh Đức truyền đăng lục* và *Ngũ đăng hội nguyên* với cuộc đối thoại của Ngưỡng Sơn trong *Thiền uyển tập anh*, ta thấy *Thiền uyển tập anh* không nhất thiết chép theo văn bản nào, thậm chí có chi tiết nó đã lấy từ *Liêu đăng hội nguyên*. Thế thì *Thiền uyển tập anh* có dựa vào nguồn tài liệu nào khác không? Câu trả lời dĩ nhiên là có. Và nguồn này là *Liệt tổ yếu ngữ* của Tuệ Nhật, nếu không phải là *Chiếu đối bản* của Thông Biện và *Nam*

tông tự pháp đồ của Thường Chiếu, như chúng tôi đã chứng minh ở trong *Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh*.

Điểm quan trọng là vấn đề Vô Ngôn Thông có thực đến Việt Nam hay không, và tại sao Vô Ngôn Thông đã đến Việt Nam? Để giải quyết vấn đề này, ta phải đọc lại lời Vô Ngôn Thông dặn dò lại Cảm Thành trước khi mất vào năm 826. Trong tiểu sử của Vô Ngôn Thông dịch trên, lời dặn dò ấy thực sự là một lặp lại lời dạy của Nam Nhạc Hoài Nhượng (677-744), mà *Cảnh Đức truyền đăng lục* 5 ĐTK 2076 từ 241a13-15 đã chép với một vài sai khác không đáng kể: “*Nhất thiết pháp giai từng tâm sinh, tâm vô sở sinh pháp vô năng trụ, nhược đạt tâm địa, sở tác vô ngại, phi ngộ thượng căn, nghi thân từ tại*”.

VỀ CẢM THÀNH

Tuy nhiên, khi ta đọc qua tiểu sử của Cảm Thành ở *Thiền uyển tập anh* từ 5a11-6b4, thì lời dặn ấy lại rất khác và không tìm thấy ở bất kỳ tư liệu nào ở Trung Quốc. Lời dặn này thể hiện rất rõ quan điểm về thiền của Vô Ngôn Thông, một quan điểm hoàn toàn khác hẳn với những gì lưu hành cho tới thời điểm đó tại Trung Quốc. Nó sẽ giải thích cho ta rất nhiều lý do tại sao Vô Ngôn Thông rời bỏ Trung Quốc để đến Việt

Nam. Để rõ ràng hơn, ta hãy đọc lại toàn bộ tiểu sử của Cảm Thành.

“Thiền sư Cảm Thành chùa Kiến Sơ, đời thứ hai, người Tiên Du, họ Thị. Ban đầu, sư xuất gia tên đạo là Lập Đức, ở tại núi Tiên Du của quận mình, lấy việc trì tụng kinh làm sự nghiệp. Có hương hào họ Nguyễn mến sư đức hạnh cao cả, muốn đổi nhà làm chùa, mời sư tới ở. Bèn đến lấy tình mời, sư chẳng chịu nhận. Đêm mơ thấy thần nhân bảo: ‘Nếu theo chí của Nguyễn thì chẳng mấy năm sẽ được điều lành lớn’. Sư mới đáp lại lời mời. (nay là chùa Kiến Sơ ở Phù Đổng)

Chẳng bao lâu thì thiền sư Vô Ngôn Thông đến. Sư biết Thông là người phi thường, sớm hôm phục dịch chưa từng trễ nải. Thông cảm động trước sự thành khẩn của sư, bèn lấy đó đặt tên.

Một hôm Thông bảo sư: ‘Xưa đức Thế Tôn vì một nhân duyên lớn, mà xuất hiện ở đời. Hóa duyên xong xuôi, ngài thị hiện vào niết bàn. Diệu tâm như thế gọi là chính pháp nhãn tạng, thật tướng vô tướng, tam muội pháp môn, ngài tự thân trao cho đệ tử là tôn giả Ma Ha Ca Diếp làm sơ tổ, đời đời truyền nhau đến đại sư Đạt Ma từ Tây Ấn mà đến, lặn lội hiểm nguy, để truyền pháp này, rồi đến Lục tổ Tào Khê đắc pháp với Ngũ tổ. Khi Đạt Ma mới tới, người chưa biết tin, nên lấy việc truyền y để làm rõ sự đắc pháp. Nay đức tin đã chín

muôi, thì y là đầu mối của tranh chấp, phải dừng lại nơi ông không còn truyền nữa. Từ đó lấy tâm truyền tâm, không nhận y bát. Bấy giờ Nam Nhạc Nhượng đầu tiên được truyền tâm. Rồi Nhượng trao cho Mã tổ Nhất. Nhất trao lại cho Bách Trượng Hải. Ta nhờ Bách Trượng mà được tâm pháp đó. Lâu nghe phương này, nhiều người hâm mộ đại thừa, nên ta xuôi Nam, để tìm thiện tri thức. Nay được gặp người, ấy bởi duyên xua, hãy nghe ta nói kệ:

*Các phương đồn đại
Đối tự rao truyền
Rằng thi tổ ta
Chính tự Tây Thiên
Truyền pháp nhơn tạng
Gọi đấy là thiền
Một hoa năm cánh
Hạt giống liền miên
Ngâm hợp mật ngữ
Muôn vạn có duyên
Tâm tâm đều gọi
Thanh tịnh bản nhiên
Đất này Tây Thiên
Xưa nay nhật nguyệt
Đụng đâu cũng vương
Phật tổ thành oan
Sai một mảy may*

Đi mất trăm ngàn
Người khéo xem xét
Chớ lừa cháu con
Dẫu có hỏi ta
Ta vốn Vô Ngôn.

(Chư phương hạo hạo
Vọng tự huyên truyền
Vị ngô thỉ tổ
Thân tự Tây Thiên
Truyền pháp nhān tạng
Viết vị vi thiền
Nhất hoa ngũ điệp
Chủng tử miên miên
Tiềm phù mật ngữ
Thiên vạn hữu duyên
Hàm vị tâm tông
Thanh tịnh bản nhiên
Tây thiên thử độ
Thử độ Tây thiên
Cổ kim nhật nguyệt
Cổ kim sơn xuyên
Xúc đồ thành trệ
Phật tổ thành oan
Sai chi hào ly
Thất chi bách thiên
Nhữ thiện quan sát

*Mạc trảm nhi tôn
Trực nghiêu vấn ngã
Ngã bản Vô Ngôn)*

Nghe xong lời đó, sư liền tỉnh ngộ.

Một lần có vị tăng hỏi: ‘Thế nào là Phật?’

Sư đáp: ‘Khắp hết mọi nơi’

Lại hỏi: ‘Thế nào là tâm Phật?’

Sư đáp: ‘Chẳng từng che giấu’

Lại nói: ‘Học nhân không hiểu’

Sư bảo: ‘Đi quá xa rồi’

Về sau sư không bệnh mà mất. Bấy giờ là năm Canh Thìn Đường Hàm Thông thứ nhất (860)”.

Cuộc đời của Cảm Thành là như vậy. Lời dặn dò của Vô Ngôn Thông ở đây rõ ràng là không có một liên hệ nào với bất cứ bài kệ nào hiện biết. Ý nghĩa của bài kệ này thật lôi cuốn. Nó xác định cho thấy, đối với thiền tông, tính bản nhiên thanh tịnh xưa nay của mọi người là nằm tại chính họ. Một khi đã thế thì đất Phật không phải ở đâu xa, mà ở tại chính đất nước họ. Đây phải nói là một đóng góp mới mẻ của dòng thiền Vô Ngôn Thông. Và Vô Ngôn Thông với tư cách một vị thiền sư Trung Quốc phải làm việc xác nhận này để đáp ứng yêu cầu của lịch sử dân tộc ta lúc bấy giờ.

VỀ NỘI DUNG BÀI KỆ VÔ NGÔN THÔNG

Nhà nước Việt Nam do Phùng Hưng thành lập và lãnh đạo cùng những vị tướng tài như Đỗ Anh Hàn đã thiết lập được một triều đình hoàn chỉnh tồn tại trên nửa thế kỷ. Đây là tiền đề cho sự ra đời của chủ trương địa linh nhân kiệt do Đinh Không công bố. Cho nên, giả như người ta có thể chứng minh (và chúng tôi không tin là có thể chứng minh được) là không có một nhân vật lịch sử nào tên Vô Ngôn Thông đã tồn tại ở nước ta vào thời điểm ấy, thì chúng tôi vẫn nghĩ sẽ có một nhân vật khác có nguồn gốc như Vô Ngôn Thông sẽ xuất hiện ở Việt Nam. Yêu cầu lịch sử vào đầu thế kỷ thứ 9 đòi hỏi sự có mặt của một nhân vật như thế để thực hiện việc xác nhận chủ trương của Đinh Không là hoàn toàn đúng đắn.

Để tiến hành việc xác nhận ấy Vô Ngôn Thông phải làm hai việc. Thứ nhất, phải có một sử quan mới về lịch sử Phật giáo. Sử quan này phải trình bày lại cho được Phật giáo phát triển như thế nào và nguồn gốc nó nằm ở đâu. Ta đã thấy hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân đã xác định nguồn gốc của Phật giáo nằm ở sự giác ngộ của từng con người. Nói như Cảm Thành khi trả lời Thiện Hội về câu hỏi thế nào là Phật, đó là Phật “ở khắp mọi nơi”. Vậy nguồn gốc Phật giáo có thể bắt nguồn từ bất cứ nơi nào có người giác ngộ. Người ta

không còn đi tìm một đức Phật bên ngoài như thời kỳ Phật giáo quyền năng. Đức Phật bây giờ nằm ở trong tất cả mọi người. Và nguồn gốc Phật giáo nằm ở đó.

Vì thế, bài kệ do Vô Ngôn Thông truyền lại cho Cảm Thành có nội dung chia làm hai phần rõ rệt. Phần thứ nhất là bác bỏ một quan điểm coi góc gác của Phật giáo chỉ có ở Ấn Độ và chỉ Ấn Độ mà thôi. Nó cho rằng đó là một sự rao truyền đồn đãi không thực. Một khi đã vậy, nó cũng bác bỏ luôn truyền thuyết nói rằng thiền bắt đầu với tổ Bồ Đề Đạt Ma truyền xuống cho tới Tuệ Năng, và những phái thiền từ đó mà ra thường được gọi bằng hình ảnh “*năm lá*” là Lâm Tế, Quy Sơn, Tào Động, Vân Môn và Pháp Nhãn:

*“Các phương đồn đãi
Đối tự rao truyền
Rằng thì tổ ta
Chính tự Tây Thiên
Truyền pháp nhơn tạng
Gọi đấy là thiền
Một hoa năm lá
Hạt giống liên miên
Ngâm hợp mật ngữ
Muôn ngàn có duyên”*

Những bác bỏ này khi đem so sánh với những gì thường viết về nguồn gốc của Phật giáo thiền tông

Trung Quốc, mới bộc lộ hết những khía cạnh thú vị của chúng. Thực vậy, những câu chữ không những trong phần một của bài kệ vừa dẫn, mà cả lời trần trối của Vô Ngôn Thông cho Cảm Thành, chủ yếu xuất phát từ lời truyền pháp của Bồ Đề Đạt Ma(?-528) trao cho Tuệ Khả (487-593), mà *Cảnh Đức truyền đăng lục* 3 ĐTK 2076 từ 219c5-18 đã chép lại:

“Bèn (Bồ Đề Đạt Ma) nhìn Tuệ Khả mà nói: ‘Xưa đức Như Lai đem chính pháp nhân tạng trao cho đại sĩ Ca Diếp, lần lượt trao gửi nhau cho đến ta. Ta nay trao cho người. Người nên hộ trì. Ta cũng trao cho người ca sa để làm pháp tín, mỗi có chỗ trưng ra, nên khá biết đó’.

Khả thưa: ‘Xin thầy chỉ bày’.

Sư nói: ‘Trong truyền pháp ấn, để khế chứng tâm, ngoài trao ca sa để định tông chỉ, đời sau kêu bạc, lo ngờ đua sinh, bảo ta là người Tây Thiên, nói người là con dân đất này, dựa đâu đắc pháp, lấy gì làm chứng. Người nay nhận y pháp này để dẹp nạn sau sinh ra. Chỉ đưa y này cùng pháp kệ của ta, dùng để tỏ rõ, thì sự giáo hóa không bị trở ngại. Sau khi ta mất 200 năm, y dùng lại không truyền, mà giáo pháp đã khắp hết mọi cõi. Người rõ đạo thì nhiều, kẻ hành đạo thì ít. Người nói lý thì nhiều mà kẻ thông lý thì ít. Ngâm hợp mật chứng, muôn ngàn có dư. Người nên xiển dương, chớ

khinh người chưa ngộ, một niệm hồi cơ, liền cùng với bản tính chứng được. Hãy nghe lời kệ của ta:

*Ta vốn đến đất này
Truyền pháp cứu tình mê
Một hoa nở năm cánh
Kết quả tự nhiên nên”*

Dem lời truyền trao vừa trích của Đạt Ma cho Tuệ Khả mà so với phần đầu của bài kệ trên, ta thấy rõ ràng Vô Ngôn Thông đã phê phán nặng nề quan điểm của Bồ Đề Đạt Ma cho rằng đó là một sự “*đối tự rao truyền*”. Đối với Vô Ngôn Thông, làm gì có chuyện thỉ tổ của thiền là “*chính từ Tây Thiên*”. Một khi đã thế thì làm gì có chuyện “*Ta là người Tây Thiên, người là con dân đất này*”. Rồi làm gì có chuyện “*một hoa nở năm cánh*”. Quả thật đây là những lời “*đối truyền*”. Tất nhiên ai cũng biết cuộc đời Bồ Đề Đạt Ma từ niên đại cho đến học thuyết là cả một vấn nạn lịch sử, tổn hao không biết bao nhiêu giấy mực của gần ngàn năm qua.

Vấn đề ở đây không phải là Bồ Đề Đạt Ma có nói những lời vừa dẫn không, mà nằm ở chỗ những lời đó đã được ghi chính thức vào trong những bộ sử tiêu biểu của thiền tông Trung Quốc, mà khởi đầu là *Cảnh Đức truyền đăng lục*. Do đó, những ai thường có khuynh hướng muốn coi *Thiền uyển tập anh* như một sao chép vụng về của *Cảnh Đức truyền đăng lục*, thì hãy đọc kỹ

lại phần một của bài kệ vừa dẫn trên. Tác giả *Thiền uyển tập anh*, nếu không nói là những người đi trước như Thông Biện trong *Chiếu đối bản*, Thường Chiếu trong *Nam tông tự pháp đồ* và rất có thể cả Tuệ Nhật của *Liệt tổ yếu ngữ*, khi viết về Vô Ngôn Thông, rõ ràng có một chủ đích. Đó là trình bày lịch sử thiền theo quan điểm của người Phật tử Việt Nam.

Sự trình bày này bắt đầu với việc phê phán quan điểm lịch sử thiền của Trung Quốc do *Cảnh Đức* truyền *dãng lục* truyền đạt thông qua lời truyền pháp của Bồ Đề Đạt Ma cho Tuệ Khả. Nó chỉ ra thiền không phải bắt đầu ở Tây Thiên, và cũng không phải từ “*một hoa nở năm cánh*”. Thế thì thiền bắt đầu từ đâu? *Thiền uyển tập anh* báo cho ta biết và đây là bắt đầu phần hai của bài kệ:

*“Tâm tông đều gọi
Thanh tịnh bản nhiên
Tây Thiên đất này
Đất này Tây Thiên
Xưa nay nhật nguyệt
Xưa nay sơn xuyên
Đụng đâu cũng vướng
Phật tổ thành oan
Sai một mảy may
Đi mất trăm ngàn
Người khéo xem xét*

*Chớ lừa cháu con
Dẫu có hỏi ta
Ta vốn Vô Ngôn”*

Nói vậy thì thiền bắt nguồn từ tính bản nhiên thanh tịnh của mỗi con người. Mà đã là con người, thì bất cứ thời nào hay ở đâu cũng đều có tính bản nhiên thanh tịnh đó. Do thế, ở đâu có con người, ở đấy có nguồn gốc của thiền. Bởi vì thiền là gì, nếu không phải là tìm lại tính bản nhiên thanh tịnh ấy, là tìm lại tính Phật của mình, tức tìm lại bồ đề. Một khi đã thế, đất nước Việt Nam cũng có thể là đất Phật, đất của giác ngộ. Chứ đất Phật đâu phải chỉ có ở Tây Thiên. Từ đó, bảo rằng tổ của thiền “*chính tự Tây Thiên*” thì quả thật là “*dối tự rao truyền*”. Bởi lẽ Tây Thiên đang tại đất nước Việt Nam này, và thiền xuất phát từ đây.

Đúng như Tì Ni Đa Lưu Chi đã dịch trong kinh *Tịnh xá Đâu Voi*, bồ đề phải được thể nhập. Thiền cũng vậy. Không có sự thể nhập, không bao giờ có thiền. Đây chính là nguồn gốc thực sự của thiền. Kiểu trình bày nguồn gốc của thiền như vậy hiển nhiên là một kế thừa học lý thiền của trường phái Pháp Vân, nhưng đã được nâng lên một cấp độ tư duy mới, một sử quan về lịch sử Phật giáo. Phật giáo phải hội nhập vào đất nước Việt Nam, biến thành một bộ phận không thể phân ly của đời sống đất nước đó. Không thực hiện được sự hội

nhập này, Phật giáo chắc chắn và vĩnh viễn bị loại khỏi đời sống tinh thần của người Việt Nam.

Việc đề ra một sử quan mới như thế rõ ràng là một giải đáp dứt khoát cho cuộc khủng hoảng Phật giáo thế kỷ thứ 5, nghĩa là chấm dứt sự đòi hỏi thấy Phật của nền Phật giáo quyền năng. Nó đồng thời cũng đáp ứng lại một yêu cầu mới của lịch sử dân tộc thời bấy giờ, yêu cầu người Phật tử phải trực tiếp tham gia vào sự nghiệp xây dựng đất nước. Đây là một thể hiện sự trưởng thành của Phật giáo Việt Nam trong phương thức tiếp thu và xử lý các vấn đề học thuật và tư tưởng của Phật giáo. Người Phật tử Việt Nam thời ấy đã mạnh dạn phát biểu những suy nghĩ và quan điểm của mình. Đặc biệt vào lúc thiên Trung Quốc đang trên đà phát triển ào ạt của nó với các nhân vật kỳ vĩ, mà sau này đã trở thành huyền thoại, như Lâm Tế Nghĩa Huyền (? – 867), Quy Sơn Linh Hựu (771-853), Triệu Châu Tông Thâm (778-897) v.v..

Có thể, khi rời khỏi Trung Quốc, Vô Ngôn Thông đã ôm ấp quan điểm thiên hoàn toàn khác hẳn với những gì đang lưu hành trong giới thiền học Trung Quốc về nguồn gốc của thiền. Ta đã thấy lời của Bồ Đề Đạt Ma dặn dò Tuệ Khả, mà *Cánh Đức truyền đăng lục* đã ghi lại và ta đã dẫn trên. Lời dặn dò ấy đã trình bày lại lịch thiền tương đối cụ thể và chính xác. Tuy nhiên, nếu

thiền chỉ được biết như thế, thì thiền thực sự không phải là thiền. Thiền, theo Vô Ngôn Thông, chỉ bắt nguồn ở đâu có người thực hiện nó, có người thể nhập nó. Đây mới đúng là nguồn gốc thực sự của thiền, chứ không phải từ Tây Thiên hay từ Bồ Đề Đạt Ma.

Chắc hẳn vì sự khác biệt hoàn toàn về quan niệm nguồn gốc của thiền này, mà Vô Ngôn Thông đã rời bỏ quê hương mình và tìm đến nước ta. Thực vậy, nếu những gì *Thiền uyển tập anh* ghi chép về bài kệ của Vô Ngôn Thông quả đã xảy ra, và nếu những gì *Cảnh Đức truyền đăng lục* ghi chép về Bồ Đề Đạt Ma đã lưu hành vào thời Vô Ngôn Thông sống ở Trung Quốc, thì người ta rất có thể dễ dàng chấp nhận lý do vì sao Vô Ngôn Thông phải rời bỏ Trung Quốc. Không rời bỏ sao được, khi mình có một quan niệm hoàn toàn khác với những người xung quanh. Việc *Cảnh Đức truyền đăng lục* ghi chép khá dài về ông, chứng tỏ ông có một vị thế tương đối có ảnh hưởng trong cộng đồng những người tu tập thiền của Phật giáo Trung Quốc. Dầu vậy, ông đã rời bỏ và đến sống tại chùa Kiến Sơ của nước ta.

Thiền uyển tập anh bảo Vô Ngôn Thông đã đến nước ta vào năm Canh Tý Đường Nguyên Hòa thứ 15 (820). Với lối ghi chép niên đại như thế này, tức gồm cả can chi lẫn thứ tự của niên hiệu, chắc chắn *Thiền uyển tập anh* đã không sai. Bởi vì hai thành tố niên đại này

đều phù hợp với nhau. Năm Canh Tý đúng là năm thứ 15 niên hiệu Nguyên Hòa của Đường Hiến Tông. Chỉ có vấn đề là trong chuyện Thông Biện, cũng của *Thiền uyển tập anh* từ 21a4-7, lại nhắc đến *Truyền pháp tự* của Quyền Đức Dư nói về việc “*đại sĩ Vô Ngôn Thông truyền tông chỉ Bách Trượng, khai ngộ Giao Châu*”.

Thế nhưng, căn cứ *Cựu Đường thư* 148 từ 7b9-10a11 ta biết Quyền Đức Dư mất lúc 60 tuổi, năm 818, nghĩa là trước khi Vô Ngôn Thông qua Việt Nam đến hai năm. Vậy làm sao Quyền Đức Dư có thể đề cập tới việc “*Vô Ngôn Thông khai ngộ Giao Châu*”, ngay cả lúc Vô Ngôn Thông chưa tới nước ta. Cái gọi là *Truyền pháp tự*, ngày nay ta cũng không tìm thấy trong các tác phẩm của Dư được các công trình sưu tập như *Văn uyển anh hoa*, *Toàn Đường văn* và *Toàn Đường văn bổ di ghi* chép lại. Phải chăng nó đã tán thất? Hoặc thật sự nó có thể không phải do Quyền Đức Dư viết.

Trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc có tối thiểu ba tác phẩm bắt đầu với chữ *truyền pháp*. Đó là *Truyền pháp chánh tông ký* (ĐTK 2078), *Truyền pháp chính tông định tổ đồ* (ĐTK 2079) và *Truyền pháp chính tông luận* (ĐTK 2080) đều do Khế Tung viết xong năm Tân Sửu Gia Hựu thứ 6 (1062) của Tống Nhân Tông. Tra cứu ba tác phẩm này, cũng không thấy nói gì tới việc “*Vô Ngôn Thông khai ngộ Giao Châu*”. *Truyền pháp*

chính tông ký 8 ĐTK2078 từ 752a27 có ghi Quảng Châu Thông thiên sư vào số 30 đệ tử của Bách Trượng Hoài Hải, nhưng sau đó không ghi gì thêm về Vô Ngôn Thông.

Đây là một lý do khác để cho có người nghi ngờ về sự kiện Vô Ngôn Thông cùng Cảm Thành lập ra dòng thiền Kiến Sơ. Tuy nhiên, nước ta vào thời điểm ấy đang có một yêu cầu xác nhận tính bản địa của Phật giáo và đồng thời chủ nghĩa địa linh mới ra đời của Định Không. Yêu cầu trước đã tồn tại ngay từ những năm tháng đầu lúc Phật giáo mới du nhập. Ta đã thấy sự xuất hiện của đức Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện của nền Phật giáo quyền năng. Bây giờ, với sự xuất hiện của nền Phật giáo vận động độc lập qua hệ tư tưởng của dòng thiền Pháp Vân, yêu cầu bản địa hóa một lần nữa lại bộc lộ, mà đỉnh cao là sự ra đời chủ nghĩa địa linh của Định Không.

Cho nên, vấn đề ở đây chưa phải là Vô Ngôn Thông có ở nước Việt Nam hay không. Vấn đề là ở sự ra đời bài kệ dặn dò Cảm Thành trước khi mất của Vô Ngôn Thông. Bài kệ đó ra đời nhằm đáp ứng lại yêu cầu lịch sử vừa nói. Vì thế, không có Vô Ngôn Thông này thì cũng có Vô Ngôn Thông khác, để thỏa mãn đòi hỏi xác nhận của chủ nghĩa địa linh, như đã nói. Đây là một bằng chứng nữa cho thấy quá trình hội nhập Phật

giáo tại nước ta xảy ra liên tục, khi có yêu cầu lịch sử. Nó đồng thời cũng giải thích lý do tại sao dòng thiền Kiến Sơ xuất hiện, mà nếu chỉ nhìn dưới khía cạnh học lý và phương pháp tu tập, thì không thể nào hiểu được.

Lý do đó phải được tìm trong lịch sử của chính dân tộc ta thời đó, khi dòng thiền Pháp Vân đã trải qua trên 200 năm tồn tại. Xu hướng của dòng thiền này xác định “*hết thầy các pháp đều là Phật-pháp*”. Điều này đã cho phép một loạt các vị thiền sư tu tập dưới danh nghĩa họ tham gia trực tiếp vào các hoạt động, mà ngày nay nhiều người cho là hết sức thế sự, mang nặng tính đời. Sự tình ấy, ta chỉ cần đọc lại tiểu sử của những người kế thừa Thanh Biện như Định Không, La Quý, Pháp Thuận thì cũng có thể thấy. Không một bài kệ thị tịch nào được ghi lại, chứ khoan nói chi đến các cuộc đối thoại có tính chất thiền.

VỀ THIÊN HỘI

Cho nên, để bổ sung cho hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân, dòng thiền Kiến Sơ, sau khi Vô Ngôn Thông công bố chủ trương “*Tây Thiên đất này, đất này Tây Thiên*”, thực tế đã cố gắng làm rõ ý nghĩa của chủ trương ấy là gì. Đọc tiểu sử những người thừa kế Cảm Thành do *Thiền uyển tập anh* ghi lại, từ Thiên Hội (?-

900), Vân Phong (?-956), rồi ngay cả Khuông Việt (933-1011), ta thấy đầy dẫy các cuộc đối thoại liên hệ những vấn đề thật bức xúc của cuộc sống thiền, mà họ nêu lên, như tâm là gì, Phật là gì, sống chết là gì v.v..

Họ quả đã muốn chứng minh tại mảnh đất Việt Nam họ đang sống, những vấn đề thâm diệu ấy họ vẫn có thể tìm hiểu và giác ngộ được. Từ đó, đất nước Việt Nam là một mảnh đất Phật, một mảnh đất của sự giác ngộ, chứ không cần phải đi tìm đâu cho xa. Điều này Cảm Thành trả lời một cách rành rẽ không úp mở, khi có người đến hỏi.

“Một lần có vị tăng hỏi: ‘Thế nào là Phật?’

Sư đáp: ‘Khắp hết mọi nơi’

Lại hỏi: ‘Thế nào là tâm Phật?’

Sư đáp: ‘Chẳng từng che giấu’

Lại nói: ‘Học nhân không hiểu’

Sư bảo: ‘Đi quá xa rồi’”

Thế rõ ràng đâu chẳng là Phật, đâu mà chẳng thấy Phật. Cần gì tới một vị Phật Tây Thiên đâu. Quả thật, điều này không những xác nhận ở đâu cũng có Phật và mọi người đều có thể giác ngộ, mà còn trả lời dứt khoát tại sao ta không thấy Phật. Phật ở ta và nước Phật cũng tại nước ta, thì cần gì phải đòi thấy, như Lý

Miếu. Câu trả lời vừa bàn còn viết chi tiết hơn trong tiểu sử của Thiện Hội ở *Thiền uyển tập anh* từ 6b6-7b2 và vị tăng vô danh trên, thực tế, không ai khác hơn là Thiện Hội, vì những câu hỏi và trả lời giữa Thiện Hội và Cảm Thành có nội dung gần như đồng nhất với đoạn văn vừa trích dẫn:

“Thiền sư Thiện Hội chùa Định Thiên hương Siêu Loại. Sư người Diển Lãn, nhỏ xuất gia với sư Tiệm Nguyên chùa Đông Lâm cùng làng, tự gọi là Tổ Phong. Sư rảo khắp cõi ngoài tìm học thiền chỉ. Sau gặp Cảm Thành chùa Kiến Sơ, bèn xin ở lại hầu hạ, hơn mười năm, không chút vẻ mệt.

Một hôm, sư vào thất hỏi: ‘Trong kinh nói đức Thích Ca Như Lai nhân địa tu hành trải ba a tăng kỳ kiếp, mới được thành Phật. Nay đại đức lại luôn luôn bảo: Tức tâm tức Phật. Tôi thật chưa rõ, xin một phen khai thị cho’.

Thành hỏi: ‘Trong kinh là người nào nói vậy?’

Sư đáp: ‘Há chẳng phải Phật nói sao?’

Thành hỏi: ‘Nếu là Phật nói thì tại sao kinh Văn Thù bảo: Ta ở đời 49 năm chưa từng nói một chữ cho ai. Và lại, cổ đức nói: Người tìm văn lấy chứng thì thêm vướng mắc, kẻ khổ hạnh cầu Phật thì đều lầm mê. Là tâm cầu là ngoại đạo, chấp tâm tức Phật là ma’.

Sư nói: 'Như vậy tâm này là cái gì? Cái chẳng phải Phật là gì?'

Sư tiếp: 'Như vậy tâm này là Phật gì?'

Thành bảo: 'Xưa có người ở Mã tổ hỏi: Tức tâm tức Phật cái nào là Phật? Tổ bảo: Người nghi cái nào không phải là Phật, hãy chỉ ra xem?. Người ấy không đáp được. Tổ bảo: Hiểu được khắp nơi có, không ngộ mãi trái sai. Chỉ một câu thoại đầu này người hiểu chưa?'

Nghe lời đó xong, sư đáp: 'Con hiểu rồi'

Thành nói: 'Người hiểu thế nào?'

Sư đáp: 'Khắp cả mọi nơi chẳng đâu là chẳng tâm Phật'

Liên sụp xuống lạy.

Thành nói: 'Cần làm thế ư?'

Nhân thế kỷ Thiện Hội làm tên. Về sau sư mất tại chùa mình, tức: năm Canh Thân Đường Quang Hóa thứ 3 (900)".

Đọc tiểu sử này của Thiện Hội, ta thấy có một điểm nổi bật rất giống với tiểu sử của Cảm Thành và Vô Ngôn Thông. Đó là sự có mặt các cuộc đối thoại giữa thầy và trò. Đặc điểm này tồn tại tối thiểu cho tới thế hệ thứ bảy của dòng thiền Kiến Sơ, mà đỉnh cao là

Viên Chiếu (999-1090) với tác phẩm *Tham đồ hiển quyết* hiện được bảo tồn gần như nguyên vẹn. Có thể nói trong 200 năm đầu tồn tại, dòng thiền Kiến Sơ đã giữ được đặc điểm này. Còn 200 năm về sau, nó đánh mất dần đặc điểm ấy. Các cuộc đối thoại hòa hoãn mới xuất hiện, và khi xuất hiện, chúng xuất hiện một cách rời rạc, không liên tục.

Nếu nói về sự khác biệt giữa dòng thiền Pháp Vân và dòng thiền Kiến Sơ, đặc điểm vừa nêu có thể coi như một điển hình, và đó có thể nói là một đóng góp của dòng thiền Kiến Sơ. Tuy vậy, cũng cần nhớ là đặc điểm đối thoại thiền vừa nêu không chỉ tồn tại trong dòng thiền ấy. Ta đã gặp một cuộc đối thoại giữa Pháp Hiền và Tì Ni Đa Lưu Chi, cũng như giữa Thanh Biện và Huệ Nghiêm với những động tác như quất, đánh bằng phát trần. Chính vì những sự kiện này, mà ở trên chúng tôi đã nói cơ bản về phương diện học lý và phương pháp tu tập, Vô Ngôn Thông đã không có đóng góp gì mới. Điểm mới chính là một sự quan mới về nguồn gốc tự thân của thiền và một chủ trương mới về đất Phật.

Chủ trương này, dù Vô Ngôn Thông nêu lên cho Cảm Thành, nhưng thực tế đã đáp ứng lại được yêu cầu, mà lịch sử của dân tộc ta lúc bấy giờ đòi hỏi. Về phía Phật giáo, với sự ra đời chủ nghĩa địa linh của Định

Không và chủ trương “*hết thầy các pháp đều là Phật pháp*”, tất nhiên cần có sự xác nhận về một chủ nghĩa và chủ trương như thế. Vô Ngôn Thông đã làm được việc này với quan niệm “*Tây Thiên đất này, đất này Tây Thiên*”, mà sau này Cẩm Thành cũng cố thêm với một quan niệm mới về Phật. Đó là Phật ở khắp mọi nơi. Từ đó, về mặt dân tộc, một xác nhận như vậy là cần thiết. Lý do là vì một khi đã xác nhận khắp mọi nơi đều có Phật thì đất nước Việt Nam là một đất nước Phật. Việt Nam trở thành một đất thiêng, có khả năng tự làm chủ lấy nó.

Yêu cầu làm chủ đất nước vào giai đoạn đó trở nên hết sức bức xúc. Nó không chỉ xảy ra ở bên ngoài quần chúng và những người có trách nhiệm với đất nước như Dương Thanh, Đỗ Tôn Thành, Đỗ Thủ Trưng v.v. Nó còn trở nên bức xúc hơn bên trong Phật giáo, khi Phật giáo tự gắn bó sự hưng thịnh của mình với một đất nước có chủ quyền qua chủ nghĩa địa linh của Định Không nói trên. Đặc biệt là trong các dòng thiền, sự hiện diện của bức xúc ấy đã thúc đẩy phong trào vận động độc lập ngày càng mạnh mẽ. Nó thể hiện qua các hành động chống đối liên tục của những người kế thừa Định Không như Thông Thiện, La Quý, để cuối cùng kết thúc với sự xuất hiện của các nhà nước họ Khúc, họ Dương, họ Ngô, với đỉnh cao là chiến thắng Bạch Đằng lịch sử năm 939.

CẨM THÀNH VÀ PHÙ ĐỔNG THIÊN VƯƠNG

Chùa Kiến Sơ, căn cứ vào bản tiểu sử của Cẩm Thành ở trên, là do một vị hương hào họ Nguyễn làng Phù Đổng mướn mộ đức độ của Thành đã đem ngôi nhà của mình cúng cho Thành làm chùa. Chính đây là khởi đầu của ngôi chùa, mà sau này trở nên nổi tiếng nhờ vào sự ra đời của một dòng thiền mang tên nó. Đó là dòng thiền Kiến Sơ. Điểm lôi cuốn là cũng chính tại ngôi chùa này đã có đền thờ một vị thần nổi tiếng của người Việt. Đó là Phù Đổng Thiên Vương.

Về việc tại sao cạnh chùa Kiến Sơ lại có đền Phù Đổng, *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 1* từ 3b3-4a2 đã chép sự liên hệ này như sau: “*Đời Hùng Vương thứ 6, hương Phù Đổng, bộ Vũ Ninh, có ông nhà giàu sinh một con trai. Đã hơn ba tuổi ăn uống béo lớn, nhưng không thể nói cười. Gặp trong nước có biến, vua sai người đi tìm người có thể đánh lui được giặc. Hôm ấy, đức bé bỗng nhiên nói được, bảo mẹ ra mời thiên sứ vào, nói: ‘Xin cho một thanh gươm, một con ngựa thì vua không còn lo gì nữa’. Vua sai đem cho gươm và ngựa, đứa bé lập tức nhảy lên ngựa, vung gươm mà đi. Quan quân theo sau, phá giặc ở chân núi Vũ Ninh. Giặc tự quay giáo đánh nhau, bị chết rất nhiều. Bọn còn lại đều lay rạp xuống gọi là thiên tướng, liền đều đến đầu hàng. Đứa bé phi ngựa lên trời mà đi mất. Vua sai sửa vườn*

nhà ở của đứa bé, để lập miếu thờ. Sau, Lý Thái Tổ phong làm Xung Thiên thần vương (miếu thờ ở cạnh chùa Kiến Sơ làng Phù Đổng)”.

Nếu căn cứ vào những gì *Đại Việt sử ký toàn thư* viết thì đền thờ Phù Đổng đã được dựng lên tại ngôi vườn nhà mà Phù Đổng đã sinh ra. Thế nhưng, theo *Thiền uyển tập anh* thì chùa Kiến Sơ nguyên trước là ngôi nhà của một hương hào họ Nguyễn và không thấy nói gì đến sự có mặt của đền thờ đức Phù Đổng cả. Tuy nhiên, theo truyện Xung Thiên uy tín đại vương của *Việt điện u linh tập* tờ 35 thì “*Vương vốn là thần đất. Xưa Chí Thành thiền sư dựng chùa ở hương Phù Đổng, lập ngôi thờ thần ở bên phải của chùa. Về sau chùa hư, người địa phương thờ xen vào đồng bóng làm quá thành dâm từ*”.

Vậy, căn cứ vào đây, chính Cẩm Thành, mà truyền bản *Việt điện u linh tập* đã chép thành Chí Thành, là người lần đầu tiên dựng đền thờ Phù Đổng ở bên phải cửa chùa Kiến Sơ. Và Phù Đổng thực tế được coi như một thổ thần, tức thần đất đai. Như thế, Phù Đổng nguyên là thần đất làng Phù Đổng. Thiền sư Cẩm Thành khi đến làm chùa, để tỏ lòng tôn trọng đối với các vị thần đất của làng, đã làm một miếu thờ ở bên phải cửa chùa. Miếu thờ này có từ đó, không phải do vua Hùng dựng nên, như *Đại Việt sử ký toàn thư* đã ghi.

Thông tin của *Đại Việt sử ký toàn thư* lấy từ truyện *Đổng Thiên Vương* của *Lĩnh nam chí quái*: “*Hùng Vương nghĩ về công lao không có gì để báo đáp, bèn tôn làm Phù Đổng đại thiên vương, lập chùa ở trong vườn nhà của làng ấy, ban cho ruộng một trăm khoảnh, hôm sớm thờ phụng*”. Ở đây như vậy, ta có hai nguồn thông tin khác nhau, xuất phát từ hai tác phẩm cùng viết vào thời nhà Trần thế kỷ thứ 14. *Việt điện u linh tập* chắc chắn đã được Lý Tế Xuyên dựa vào hồ sơ phong thần của vua Trần Nhân Tông vào năm 1285 để viết. Trong khi đó, *Lĩnh nam chí quái* là do Trần Thế Pháp căn cứ một phần vào *Việt điện u linh tập*, rồi thêm thắt mà viết nên.

Rồi sau này, vào cuối thế kỷ thứ 18, Gia Cát Thị, khi soạn *Tân đính hiệu bình Việt điện, u linh tập* 3 từ 110 ở *Phù Đổng Thần Vương* truyện, lại viết khác đi một chút: “*Thần Vương tức Thiên Vương. Xưa thời Hùng Vương có công chinh phạt định nước, nhận phong ở đây. Đến khi họ Triệu bị người Hán thôn tính, đất đai biên giới đều bị nội thuộc (. . .), lại trải binh hỏa đốt cháy, đền miếu tiêu điều. Miếng ngói tức ruộng tán mất gần hết (. . .). Gặp có nhà sư tên gọi Trương Ma Ni (. . .) tìm được đúng dấu xưa. Bèn hưng công, xây dựng danh lam, mở mang đất đai, để làm nơi thờ Phật đốt hương, gọi tên là chùa Kiến Sơ. Bên phải cửa trước chùa lại dựng một miếu thờ thần để làm nơi tụng đọc kinh sách*”.

Điểm lồi cuốn đối với chúng ta ở chỗ, sau khi Cầm Thành đã dựng đền thờ thần Phù Đổng, thì hơn 100 năm sau một sự kiện xảy ra rất hấp dẫn. Đó là việc thần Phù Đổng hiển thánh xác nhận vị trí của mình là ủng hộ Phật giáo và bảo vệ triều đình đất nước Việt Nam. Sự việc xảy ra theo *Việt điện u linh tập* như sau: “Đến khi thiền sư Đa Bảo giúp Lý Thái Tổ lúc chưa lên ngôi, thấy việc thờ cúng như thế, muốn dẹp đi. Một hôm, có lời đề vào cây lớn trước miếu thần:

*Phật pháp ai hay giúp
Cho phép ở vườn Kỳ
Nếu chẳng ta, Phật pháp
Sớm theo xứ khác đi*

Đêm đêm sư nghe tụng bài đó. Một chiều mới nghe đọc xong, trên không tự có tiếng người đáp lại :

*Phật pháp từ bi lớn
Anh thiêng phủ cả trời
Nguyện thường theo thọ giới
Vườn Kỳ mãi giúp thôi*

Thiền sư nghe được, hôm sau dựng đàn, dùng đồ chay mà cúng. Bấy giờ, Lý Thái Tổ cùng thiền sư Đa Bảo thân nhau, thường đến chùa đó. Một hôm, Thái Tổ đến chùa, thấy cây lớn trước miếu thần, có sách trắng viết:

Đức vua sáng thiên hạ

Tiếng oai trấn tám phương
U linh nhờ mưa móc
Xung thiên đạt dào phong

Thái Tổ xem xong, phong cho làm Xung Thiên thân vương, thì bỗng nhiên không thấy sách trắng nữa. Thái Tổ lấy làm lạ, sai đúc tượng thờ. Lần sau, Thái Tổ đến chùa nhân thế ngủ lại. Đêm mơ thấy bốn câu:

Công đức một bát nước
Tùy duyên hóa thế gian
Tia tia lại soi chiếu
Bóng lặn trời lên non

Bời triều Lý tám vua, đó gọi là bát. Trời lên non là chữ Sâm, tên vua Huệ Tông. Huệ Tông truyền ngôi cho con gái làm chúa, nên nhà Trần lấy được. Trần Trung Hưng năm thứ nhất (1285) sắc phong làm Dũng liệt đại vương. Năm thứ tư (1288) thêm hai chữ Chiêu Ứng. Hưng Long năm 21 (1313) thêm hai chữ Uy Tín”.

Phù Đổng Thiên Vương dưới ngòi bút mô tả của Việt điện u linh tập quả thật đã thỏa mãn hai thành tố của tư tưởng địa linh do Định Không đề xuất ở trên. Đó là yểm trợ cho một đất nước có chủ quyền và ủng hộ cho Phật giáo thịnh vượng. Ở đây chúng ta chưa bàn đến các bài thơ vừa dẫn do ai làm ra, và có ý nghĩa gì. Việc này ta sẽ làm dưới đây. Trước mắt, chỉ cần vạch ra là không phải tình cờ chùa Kiến Sơ lại có đền thờ thần

Phù Đổng, và đền thờ này là do thiền sư Cảm Thành dựng nên. Cảm Thành đã làm việc ấy dưới ảnh hưởng của hệ tư tưởng thiền Pháp Vân, mà Định Không đã hoàn thiện. Một lần nữa, dòng thiền Kiến Sơ ra đời chính là để xác nhận hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân.

Không những thế, nhờ tư tưởng địa linh xuất hiện, mà lần đầu tiên truyền thuyết về Phù Đổng Thiên Vương đã được ghi lại. Sự thật hư của truyền thuyết này như thế nào, ta chưa bàn tới. Có phải thần Phù Đổng đã giúp vua Hùng diệt giặc Ân chăng? Và có thực cậu bé mới ba tuổi mà làm được việc ấy chăng? Điểm đáng lưu ý ở đây là từ một vị thần đất, Phù Đổng đã tiến lên thành một vị thần bảo hộ quốc gia và Phật giáo. Đây phải nói là một hóa thân lớn. Khi dựng đền thờ, ngoài lòng tôn kính đối với đất đai, Cảm Thành đã biết đến truyền thuyết về thần Phù Đổng chưa? Dẫu sao đi nữa, từ chùa Kiến Sơ, ta có một vị thần của đất nước Việt Nam ủng hộ cho Phật giáo.

Quá trình hội nhập của Phật giáo dưới hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân, như vậy, bắt đầu có một sắc thái mới. Nếu trong hệ tư tưởng Phật giáo Việt Nam của thời du nhập, các vị thần bản địa được Phật giáo hóa thường mang tính chất của những vị thần thế giới tự nhiên như mây mưa sấm chớp, để đối phó với các lực lượng tự nhiên như hạn hán mưa lụt, để phục vụ cuộc

sống nông nghiệp của người dân thì đến thời kỳ này các vị thần dù là thổ thần đi nữa, cũng mang tính chất nhân giới, có tác dụng phò vua giúp nước cứu dân, đặc biệt là việc đánh giặc ngoại xâm để giữ vững bờ cõi. Sự xuất hiện của Phù Đổng Thiên Vương từ chùa Kiến Sơ một lần nữa làm chứng cho sự trưởng thành của một tư duy và nhận thức mới về vai trò Phật giáo trong cuộc sống cộng đồng của dân tộc Việt Nam. Nó báo hiệu cho sự có mặt của Phật giáo trên vũ đài chính trị sắp tới theo một cung cách mới từ một nền Phật giáo quyền năng qua một nền Phật giáo chính trị xã hội.

VỀ CHÙA KIẾN SƠ

Chùa Kiến Sơ, như đã thấy, là do Cảm Thành lập nên từ một ngôi nhà, mà vị hương hào họ Nguyễn dâng cúng. Nó nằm tại làng Phù Đổng của huyện Gia Lâm, thủ đô Hà Nội ngày nay, hiện còn thờ tượng thiền sư Vô Ngôn Thông cùng tượng của Lý Thái Tổ và bà mẹ Phạm Thị. Chùa có nét đặc trưng là gác chuông được làm ngay trên nóc nhà thờ tổ. Đây là một trong số ít chùa xưa trước thế kỷ thứ 10 còn được bảo tồn, dù nó đã trải qua nhiều lần trùng tu. Vì Vô Ngôn Thông đến chùa vào năm 820, nên Cảm Thành phải dựng chùa trước đó cũng phải năm, mười năm. Nói cách khác, ngôi chùa phải ra đời vào khoảng năm 810.

Điểm đáng chú ý là chùa được đặt tên Kiến Sơ. Kiến Sơ là tên mà Khương Tăng Hội đã dùng, để đặt cho ngôi chùa đầu tiên ở kinh đô Kiến Nghiệp của nhà Ngô tại miền Nam Trung Quốc. Sự trùng tên này phải chăng chỉ là ngẫu nhiên hay có một lý do nào đó chăng? Tất nhiên, việc đặt tên đôi khi do ngẫu nhiên mà trùng hợp. Tuy vậy, ở đây ta cần lưu ý tới một hiện tượng mà trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc gọi là hiện tượng Hậu Tăng Hội. Hiện tượng này được ghi lại trong *Tổng cao tăng truyện* 18 ĐTK 2061 từ 826c10-827a12. Sự việc nó thế này:

“Thích Hậu Tăng Hội, vốn người nước Khương Cư, vào năm Ngô Xích Ô (238-250) đến yết kiến Đại Đế (Tôn Quyền). Lúc ấy người Ngô chưa biết hình dáng nhà sư, chỉ nói: ‘Người hồ vào cõi’. Hội khiến vua khai ngộ. Ngô Mạt Chúa năm Thiên Kỷ thứ tư (280), Hội thi giải, chân thân ẩn mất. Đến trong khoảng Vĩnh Huy (650-655) của Đường Cao Tông, ngài hiện hình ở vùng Việt, tự xưng là du phượng tăng, thân khí khác thường, mày cao trán rộng, má hóp mắt xanh, để lộ bộ xương lạ, đúng là hình dáng của một Phạm tăng. Người gặp sợ hãi chẳng biết thứ bậc.

Bấy giờ, những viên chức chùa hỏi về quê quán, chửi bới rồi đuổi đi. Hội đi đến cửa, mới nói: ‘Ta là Khương Tăng Hội đây. Nếu hay giữ chân thể của ta thì già lam ông có phước’. Trong khi múa bước, bèn đứng

thẳng mà trút hơi thở. Chết rồi mà mắt xanh hơi nhắm, thần thái không mất. Đưa tay như nghênh đón, chân đưa lên như còn muốn bước. Họ bèn để yên thân xác đem đặt vào trong hang đá. Sức người ra hết, mà rớt không nghiêng dờ. Sắc thân cứng chắc, bèn gượng đem bôi sơn đưa về chỗ đất tốt, dựng riêng một nhà cao để thờ.

Bấy giờ, người Việt đua nhau đem hương hoa đèn sáng vải vóc làm tàng, trái cây áo xống đem cúng để cầu thỏa tâm nguyện thì phần nhiều đều được thỏa lòng. Nguyên trước quân đội vùng Việt phần nhiều ở tạm tại chùa Vĩnh Hân. Phụ nữ sinh đẻ, máu mủ lính tráng làm dơ dáy già lam. Không ai chịu nổi chỗ ô uế. Hội bèn hóa thân đến gặp Mân Liêm sư là Lý Nhược Sơ nói: ‘Quân hầu lãnh đạo vùng biên dậu, nên mượn cơ đời đám quân lính đi’. Nói xong phải áo ra đi, bỗng chốc mất tung tích. Lý công vui mà sợ, vẫn nhớ lời Hội. Sau Lý quả đến quận. Tới khi việc xong, bèn đến thăm chùa mới nhận ra lời nói lúc ấy chính là vị sư đó, bèn sai đem hết các nhà lính, rút hết về doanh.

Lại có một phụ nữ lâm bồn ban đêm mà không có dầu thắp, xóm giềng cũng không có một khe hở sáng. Bỗng chốc có một nhà sư cầm đuốc từ cửa sổ đi vào. Người chông sáng hôm sau vào chùa Vĩnh Hân, nhìn thấy tướng mạo của Hội thì đúng là vị sư đã đem cho đèn cứu việc sinh đẻ tối hôm qua. Từ đó, dân gian phần lớn đến cầu xin sinh con trai con gái. Đến đời Hội

Xương (841-846) chùa Vĩnh Hân bị phá hủy. Chỉ nay chùa Đại Thiện riêng còn, gọi là Khai Nguyên. Họ bèn dời xác của Hội vào trong chùa đó. Trong khoảng Đại Trung (847-859) có luật sư Đàm Hưu vì Hội dựng nên một ngôi nhà mở rộng phương tiện cúng dường.

Lại thường đến nhà dân trong xóm làng xin dép cỏ. Đến nay, người Việt phần nhiều dùng dầu giày cỏ gai bôi lên trên phan để cúng, cảm ứng dạt dào, mỗi đến nhà dân không thể thuật hết. Nay gọi là đại sư Siêu Hóa. Từ Vĩnh Huy đến nay, chưa thường thiếu sự cúng dường. Sa môn Hư Thọ viết bia để ghi chép lại”.

Khương Tăng Hội mất từ năm 280. Thế mà, đến khi Tán Ninh viết *Tống cao tăng truyện* để dâng lên cho vua Tống là Thái Tông Triệu Quang Nghĩa vào năm 988, Khương Tăng Hội vẫn còn có ảnh hưởng đối với người Việt qua trung gian một nhà sư mang tên Hậu Tăng Hội. Sự việc trông có vẻ quái lạ, vì làm sao một người chết hơn 300 năm trước, mà 300 năm sau còn xuất hiện. Tán Ninh cho biết, khi Khương Tăng Hội mất vào năm 280, thực sự Hội không chết, chỉ “thi giải”, còn “chân thân thì ẩn đi”. Cho nên, khoảng những năm Vĩnh Huy (650-655), Hội xuất hiện lại. Rồi sau đó, chân thân của Hội vẫn được tiếp tục thờ phụng ở vùng người Việt, rất có linh ứng, cho đến khi Tán Ninh viết *Tống cao tăng truyện*, mà linh ứng vẫn không giảm.

Từ đó, tuy ngày nay ta không có những ghi chép cụ thể việc Hậu Tăng Hội có ảnh hưởng gì đến nước ta, song Tấn Ninh đã đề cập tới sự kiện “*người Việt đua nhau đem hương hoa . . . đến cầu đạo*”, thì rõ ràng phải ít nhiều có dân tộc ta trong ấy. Cho nên, không phải hoàn toàn vô cơ mà Cẩm Thành đã đặt tên chùa mình là Kiến Sơ, dùng lại tên ngôi chùa của Khương Tăng Hội. Sự thật, *Thiền uyển tập anh* cũng báo cho biết khi được người hương hào họ Nguyễn cúng đất và nhà để làm chùa, Cẩm Thành thực sự không muốn. Nhưng rồi “*thần nhân*” mách bảo, ông đã nhận sự cúng dường ấy và lập nên chùa.

Vị thần nhân này là ai? *Thiền uyển tập anh* không ghi lại. Có thể là vị thổ thần Phù Đổng chăng? Đây là một có thể, bởi vì, khi về Phù Đổng lập chùa Kiến Sơ xong, Cẩm Thành đã dựng ngôi đền để thờ vị thổ thần ấy. Tuy nhiên, ta không loại bỏ khả năng là do chính nhà sư Hậu Tăng Hội đã tác động đến. Dầu sao đi nữa, chùa Kiến Sơ đã được dựng nên, và mấy năm sau Vô Ngôn Thông đã tới. Cần nhớ là Vô Ngôn Thông trước khi đến nước ta cũng sống tại Quảng Châu, trong vùng người Việt, mà Hậu Tăng Hội có một ảnh hưởng rất lớn.

Hơn nữa, làm thế nào Vô Ngôn Thông biết chùa Kiến Sơ mà đến. Đây là một ngôi chùa mới dựng. Cho nên, nó chắc chắn cũng không phải to rộng gì lắm. Nhất

là tiếng tăm cũng không vang xa. Và người đứng chủ trì trông coi xây cất vào thời điểm ấy chưa hẳn là đã có vị thế xã hội lớn. Cần lưu ý là Cẩm Thành mất 40 năm sau khi Vô Ngôn Thông đến Kiến Sơ. Vì thế, khi nhận đất làm chùa Kiến Sơ, tuổi Cẩm Thành còn trẻ lắm. Trong lúc đó, nước ta bấy giờ đang tồn tại những trung tâm Phật giáo lớn, cụ thể là trung tâm Pháp Vân và Chúng Thiện tại Tiên Du.

Những trung tâm lớn như thế đã không lôi kéo được Vô Ngôn Thông. Bản thân Cẩm Thành trước khi về lập chùa Kiến Sơ ở Phù Đổng thực tế đã từng xuất gia và tu học tại vùng Tiên Du, có thể là tại trung tâm Chúng Thiện do Pháp Hiền thành lập. Sống ở vùng Tiên Du ấy có lẽ là thỏa mãn được ước nguyện của Cẩm Thành, bấy giờ đang còn mang tên Lập Đức. Cho nên, dù khi đã được vị hương hào họ Nguyễn làng Phù Đổng mời về để cúng ngôi nhà của mình, Lập Đức tỏ ra không tha thiết. Chỉ đến khi có thần nhân mách bảo, Lập Đức mới chịu nhận, và sự việc đã xảy ra đúng như lời thần mách bảo.

CÁC THỂ HỆ CỦA DÒNG THIỀN KIẾN SƠ

Cuối cùng, chùa Kiến Sơ đã trở thành một trung tâm lớn của Phật giáo và vĩnh viễn gắn tên tuổi mình

vào một dòng thiền có những đóng góp to lớn đối với lịch sử Phật giáo và dân tộc Việt Nam qua những tên tuổi lớn như Khuông Việt, Đa Bảo, Viên Chiếu, Mãn Giác, v.v.. Để thấy sự phát triển của dòng thiền này, chúng tôi thiết lập nên bản thế hệ sau.

Thế hệ 1: Cảm Thành (?-860)

Thế hệ 2: Thiện Hội (?-900)

Thế hệ 3: Vân Phong (?-956)

Thế hệ 4: Khuông Việt (933-1011) và một khuyết lục

Thế hệ 5: Đa Bảo và một khuyết lục

Thế hệ 6: Định Hương (?-1050), Thiền Nguyệt và Minh Huệ (?)

Thế hệ 7: Viên Chiếu (999-1090), Cửu Chỉ, Bảo Tín (?-1034), Minh Tâm (?-1034), Quảng Trí, Lý Thái Tông và Lôì Hà Trạch.

Thế hệ 8: Thông Biện (?-1134), Mãn Giác (1052-1096), Ngô Ấn (1020-1088).

Thế hệ 9: Đạo Huệ (?-1073), Biện Tài, Bảo Giám (?-1173), Không Lộ (?-1119), Bản Tịnh (1100-1176), Bảo Giác, Viên Trí và Du thiền sư.

Thế hệ 10: Minh Trí (?-1196), Tín Học (?-1200), Tịnh Không (1091-1170), Đại Xả (1120-1180), Tịnh Lực

(1112-1175), Trí Bảo (?-1190), Trường Nguyên (1110-1165), Tịnh Giới (?-1207), Giác Hải, Nguyễn Học (?-1181) và hai khuyết lục.

Thế hệ 11: Quảng Nghiêm (1122-1190) và tám khuyết lục.

Thế hệ 12: Thường Chiếu (?-1203) và sáu khuyết lục.

Thế hệ 13: Thông Thiển (?-1228), Thần Nghi (?-1216), Trí Thông, Pháp Giới và một khuyết lục.

Thế hệ 14: Tức Lự, Hiện Quang (?-1221), Ẩn Không và hai khuyết lục.

Thế hệ 15: Ứng Thuận, Đạo Viên, Chí Nhân, Nhật Thiển và ba khuyết lục.

Thế hệ 16: Nhất Tông, Giới Minh, Giới Viên, Tiêu Diêu, Quốc Nhất, Đạo Sĩ, Quế Thâm, Chân Giám, Nhiệm Tạng, Chân Đạo Đại Vương.

Thế hệ 17: Tuệ Trung (1230-1291), Thạch Đầu, Thần Tấn, Lại Toàn, Thạch Lôu, Thôn Tăng, Vị Hải, Đạo Tiềm, Thủ Nhân, Ngu Ông, Vô Sở, Nhiệm Túc.

Để thiết lập bản thế hệ này, chúng tôi căn cứ chủ yếu vào *Thiền uyển tập anh* và *Lược dân thiền phái đồ* trong *Thượng sĩ ngữ lục*, đặc biệt là từ thế hệ thứ 15 trở về sau. Riêng hai thế hệ thứ 16 và 17 thì hoàn toàn dựa

vào *Lược dẫn thiên phái đồ*, vì *Thiền uyển tập anh* chấm dứt với thế hệ thứ 15. Trong khi ghi tên những người của các thế hệ, chúng tôi có tham khảo nội dung tiểu sử của các thiền sư. Điều này nhằm bổ sung tên cho các thế hệ, mà đôi khi *Thiền uyển tập anh* ghi là “khuyết lục”. Chẳng hạn, thế hệ thứ 9, *Thiền uyển tập anh* ghi có tám người mà ba người khuyết lục.

Thế nhưng qua thế hệ thứ 10, thì ngoài Minh Trí, Tín Học, Tịnh Không, Đại Xả, Tịnh Lực, Trí Bảo, Trường Nguyên đều là đệ tử của Đạo Huệ. Song đến Tịnh Giới thì Giới lại đắc pháp với Bảo Giác chùa Viên Minh, còn Nguyên Học lại thọ giáo với Viên Trí chùa Mật Nghiêm. Ấy là chưa kể việc Tín Học đã theo Du thiền sư đến thế phát với Đạo Huệ. Như vậy, khi khảo sát tiểu sử của các thiền sư thuộc thế hệ thứ 10, ba người khuyết lục của thế hệ thứ 9 có thể thêm vào đó là Bảo Giác, Viên Trí và Du thiền sư. Những thế hệ khác có người khuyết lục chúng tôi cũng dùng thủ pháp này.

Riêng về ba thế hệ cuối cùng của dòng thiền Kiến Sơ, chúng tôi phải kết hợp giữa *Thiền uyển tập anh* với *Lược dẫn thiên phái đồ* và dựa chủ yếu vào *Lược dẫn thiên phái đồ* để xây dựng bản tên cho những thế hệ này. Chẳng hạn, thế hệ thứ 15 *Thiền uyển tập anh* ghi có bảy người, nhưng một người có tiểu sử, đó là Ứng Thuận. Nếu khảo tiểu sử, ta thấy Hiện Quang có đệ tử

là Đạo Viên. Bây giờ nếu khảo thêm *Lược dẫn thiên phái đồ* hai người được ghi thêm tên ngang hàng với Ứng Thuận, đó là thiền sư Vương Chí Nhân và hòa thượng Nhật Thiển. Vậy, bảy người của thế hệ thứ 15 ta biết tên bốn người. Đó là Ứng Thuận, Đạo Viên, Chí Nhân và Nhật Thiển. Ba người còn lại hiện không biết tên, coi như khuyết lục.

Hai thế hệ 16, 17 chúng tôi hoàn toàn dựa vào *Lược dẫn thiên phái đồ* để thiết lập nên, bởi vì *Thiền uyển tập anh* đã chấm dứt với thế hệ thứ 15 và chỉ có ghi tiểu sử của Ứng Thuận. Trong tiểu sử này, có ghi tên 4 người đồng thời với Thuận là Nhất Tông, Tiêu Diêu, Giới Minh và Giới Viên. Những người này có quan hệ gì với Thuận thì ta không được bảo rõ. Chỉ biết họ là “tai mắt của tông lâm”. Thế nhưng, căn cứ vào *Lược dẫn thiên phái đồ*, Tiêu Diêu lại là đệ tử của Ứng Thuận, và bên cạnh Tiêu Diêu ta có thêm bốn người nữa đó là Quế Thâm, Quốc Nhất, Đạo Si và Chân Giám. Vậy, Giới Minh, Giới Viên và Nhất Tông cũng có thể thuộc thế hệ của Tiêu Diêu.

Ngoài ra, Chí Nhân và Nhật Thiển cũng có truyền thừa, đó là Nhiệm Tạng và Chân Đạo Đại Vương. Về Chân Đạo Đại Vương, theo chúng tôi có khả năng là Hưng Đạo Đại Vương vì mấy lý do sau. Thứ nhất, tự dạng chữ Chân và Hưng rất giống nhau, nên rất dễ viết

lộn. Thứ hai, Hưng Đạo Đại Vương Trần Quốc Tuấn là một người nổi tiếng hâm mộ Phật giáo, đến nỗi Trần Phu khi qua sứ ta vào năm 1293, đã chú ý ghi lại trong *An Nam tức sử* của Trần Cương Trung thi tập 2 tờ 24a3-37b2. Thứ ba, từ thời *Lược dẫn thiên phái đồ* được viết ra vào khoảng 1308-1313 trở về trước, những người được phong tước Đại Vương không nhiều, nên sử sách ghi khá rõ.

Chẳng hạn, Trần Liễu được phong là Khâm Minh Từ Thiện Đại Vương, Trần Thủ Độ được truy phong Trung Vũ Đại Vương (1264), Trần Quốc Khang làm Tĩnh Quốc Đại Vương (1268), Trần Đức Việp làm Tá Thiên Đại Vương (1278), Trần Quốc Tảng làm Hưng Nhiệm Đại Vương (1301), Trần Quốc Chấn làm Huệ Võ Đại Vương (1302) và Trần Nhật Duật làm Chiêu Văn Đại Vương (1312). Riêng Trần Quốc Tuấn được phong Hưng Đạo Đại Vương vào tháng 4 năm Kỷ Sửu (1289). Trong số những người được phong Đại Vương này, không có ai mang tên là Chân Đạo cả.

Vậy, cho đến năm 1313, giữa những người được phong Đại Vương có tên mang dạng chữ dễ lẫn với Chân Đạo Đại Vương của *Lược dẫn thiên phái đồ* ở đây, ta chỉ thấy tên của Hưng Đạo Đại Vương. Chúng tôi do thế đề nghị Chân Đạo Đại Vương chính là một chép sai của Hưng Đạo Đại Vương. Và Hưng Đạo Đại

Vương từ đó là một trong những người kế thừa của dòng thiền Kiến Sơ, một dòng thiền đã biến thổ thần làng Phù Đổng thành Phù Đổng Thiên Vương để biểu dương tinh thần phụng đạo giúp nước.

CHƯƠNG VII

LA QUI VÀ HỌ KHÚC

Tư tưởng địa linh của Định Không, và chủ trương đất nước Việt Nam cũng là đất Phật của Vô Ngôn Thông tiếp tục triển khai với những người kế thừa của cả hai dòng thiền Pháp Vân và Kiến Sơ. Về dòng thiền Pháp Vân, người kế nghiệp Định Không chính là Thông Thiện. Cuộc đời của Thông Thiện đã không được tác giả của *Thiền uyển tập anh* chép ra, nhưng lại chép ghép vào trong truyện của La Quý. Truyện của La Quý trong *Thiền uyển tập anh* từ 48a7-48a2 đã ghi thế này.

VỀ THÔNG THIỆN VÀ LA QUI

“*Trường lão La Quý chùa Song Lâm hương Phù Ninh, phủ Thiên Đức, người An Chân, họ Đinh. Thuở nhỏ du phương học khắp thiên đức, trải qua nhiều năm không gặp duyên đạo, bèn sắp thối chí. Sau tại pháp hội*

của Thông Thiện chùa Thiên Chúng, nghe nói một lời, lòng liền khai ngộ, bèn chịu phục thờ làm thầy. Khi Thiện sắp tịch, gọi sư đến dạy: 'Xưa thầy ta là Định công thường dặn ta rằng: Người giữ pháp ta, gặp người họ Định thì truyền. Con đúng là người đó. Ta nay đi vậy'. Khi đã đắc pháp, sư tùy phương diễn hóa, chọn đất dựng chùa. Mỗi khi nói ra lời nào, tất là phù sấm. Thường ở chùa Lục Tổ, đúc tượng Lục Tổ bằng vàng. Sau sợ bị trộm lấy đi, bèn đem chôn ở cửa chùa và dặn: 'Gặp vua sáng lấy ra, dựng chùa tối giấu đi'.

Khi sắp thị tịch, sư bảo đệ tử Thiên Ông rằng: 'Trước kia Cao Biền đã xây thành bên sông Tô Lịch, biết đất Cổ Pháp ta có khí tượng đế vương, nên đã đào đứt sông Đầm và những ao Phù Chấn đến 19 chỗ để trấn yểm. Nay ta đã khuyên Khúc Lãm lấp lại như xưa. Lại ở chùa Châu Minh ta có trồng một cây bông gạo, để trấn chỗ đứt, biết đời sau ắt có kẻ hưng vương ra đời, để phò dựng chánh pháp của ta. Sau khi ta tịch, con khéo xây một ngọn tháp bằng gạch đất, dùng phép yểm dấu trong đó, chớ khiến người thấy'. Nói xong sư tịch, thọ 85 tuổi. Lại nói đó là năm Bính Thân Đường Thanh Thái thứ 3 vậy.

Sư trồng cây bông gạo thường có bài kệ rằng:

Đại sơn đầu rồng ngừng
Đuôi cù ở Châu Minh

*Định thành thập bát tử
Cây gạo hiện long hình
Thỏ gà trong thảng chuột
Nhất định thấy trời lên”.*

*(Đại sơn long đầu khởi
Cù vĩ ẩn Châu Minh
Thập bát tử định thành
Miên thọ hiện long hình
Thố kê thử nguyệt nội
Định kiến nhật xuất thanh)*

Cuộc đời của thầy trò Thông Thiện . La Quý là như thế. La Quý người họ Đinh, làng An Chân. Theo *Bắc thành địa dư chí lục* 4 viết vào thế kỷ thứ 19 thì có hai xã thuộc trấn Sơn Nam Hạ mang tên An Chân. Một thuộc tổng Đông Hối huyện Thanh Quan phủ Tiên Hưng, và một thuộc tổng Đông Chân huyện Quỳnh Côi phủ Thái Bình. Cả hai huyện này nay đều thuộc tỉnh Thái Bình. Ta hiện chưa xác định được đâu có thể là quê hương của La Quý. Từ một trong hai làng An Chân đó, La Quý đã đến chùa Thiền Chúng, tức chùa Pháp Vân, thọ học với Thông Thiện.

Truyện Định Không đã ghi lại lời dặn dò của Không trước khi mất cho Thông Thiện là nếu gặp người họ Đinh thì mới trao lại đường lối của Không: *“Ta muốn mở rộng làng xóm, nhưng e nửa chừng gặp họa nạn.*

Chắc có kẻ lạ đến phá hoại đất nước ta. Sau khi ta mất, con khéo giữ pháp này, gặp người họ Đinh thì truyền, nguyện ta măn vạy”. Đinh Không mất vào năm 808. Vậy, Thông Thiện vào thời điểm đó chắc chắn phải lớn tuổi, tối thiểu vào khoảng hai ba mươi. Nói cách khác, Thông Thiện có thể sinh khoảng năm 785.

Ta cũng biết, La Quý mất năm Bính Thân Thanh Thái thứ 3 (936) của nhà Hậu Đường, thọ 85 tuổi. Thế thì, Quý phải sinh năm 852. Từ niên đại này của La Quý, năm mất của Thông Thiện dứt khoát phải vào khoảng 872-875. Lý do nằm ở chỗ Thông Thiện phải đợi cho La Quý đến tuổi thành niên mới có thể dặn dò những điều tâm huyết mà thầy mình truyền lại. Và những điều tâm huyết này lại dính líu tới chính trị đương thời, mà nếu tiết lộ do sơ hở, thì tất có thể mang đến tai họa, thậm chí cả cái chết cho những người truyền nhau lời tâm huyết ấy.

Đây là lý do tại sao cả Thông Thiện và La Quý đều dặn dò người kế nghiệp và bản thân mình thực hiện việc chôn giấu những bí mật ấy. Người thì “ghi chép lời dặn dò của thầy rồi chôn giấu đi”, kẻ thì dặn “xây một tháp bằng gạch đất, dùng phép yểm giấu trong đó”. Rõ ràng, tính nghiêm trọng của những lời tâm huyết trên đã được những vị thiền sư này ý thức một cách cao độ. Tuy nhiên, vì quyền lợi của đất nước và của chính Phật

giáo, họ đã kiên trì và khôn khéo phổ biến cho nhau, nhằm thực hiện thành công nguyện vọng chính đáng, mà thấy họ đã đề ra, trong một tình hình đất nước có nhiều khó khăn và kẻ thù ra sức củng cố quyền lực của nó.

BỐI CẢNH CHÍNH TRỊ VIỆT NAM THẾ KỶ THỨ IX

Sau khi Dương Thanh và con mình là Dương Chí Liệt giết tên đô hộ Lý Tượng Cổ vào tháng 10 năm Kỷ Hợi Nguyên Hòa thứ 14 (819), nước ta lại bắt đầu một thời kỳ thực sự độc lập mới. Triều đình nhà Đường tiếp tục cử những tay đô hộ khác qua đánh dẹp. Đầu hết, Lý Nguyên Gia và Quế Trọng Vũ được cử đem quân qua đánh và đã thất bại. Năm 828, Đường Văn Tông cử Hàn Ước qua thay. Trong trận giao chiến đầu tiên tại Phong Châu, có lẽ tại thành Cổ Loa ngày nay, Ước thắng được tướng Vương Thăng Triều, nhưng sau đó lại bị Dương Thanh đánh bại và phải rút chạy về Quảng Châu.

Năm 841, Vũ Hồn qua thay Hàn Ước. Nhưng đến năm 843, nhân khi Hồn bắt quân lính đắp thành, họ đã nổi loạn. Một lần nữa Hồn lại rút quân chạy về Quảng Châu. Năm 846, Đường Vũ Tông lại cử Bùi Nguyên Dụ sang thay. Dụ thất bại, Đường Tuyên Tông lại đưa Lý Trác đem quân qua vào năm 847. Trác là một tay hung

ngược tham bạo nổi tiếng. Cho nên, khi hấn đến, cuộc đấu tranh của nhân dân càng trở nên sôi sục dưới sự lãnh đạo của những người Việt nằm trong chính quyền hai đầu, như *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5* từ 9a1-8 đã mô tả một cách chi tiết:

“Lý Trác làm chính trị tham bạo, hiếp mua trâu ngựa trong đám mọi, mỗi đầu chỉ cho một đấu muối. Lại giết tù trưởng mọi là Đỗ Tồn Thành. Bọn mọi oán giận, dẫn đường cho Nam Chiếu vào lấn cướp biên giới. Đất Tây Nguyên huyện Đào Lâm của Phong Châu xưa có quân phòng thủ sáu ngàn người. Tù trưởng mọi của bảy động quán bên cạnh là Lý Do Độc thường giúp việc đóng giữ và nộp tô thuế. Viên tri châu của Phong Châu (thiếu tên họ) nói với Trác xin bỏ quân đóng thú, và chuyên ủy cho Do Độc coi giữ. Từ đấy, Do Độc thế cô, không thể tự đứng được. Thác đông tiết độ của Nam Chiếu (thác đông là muốn nói khai thác cõi Đông, vì Giao Chỉ nằm ở phía đông Nam Chiếu, nên đặt chức đó) gửi thư sang dụ Do Độc, đem con gái gả cho con trai Do Độc, rồi bỏ làm Thác đông thác nha. Do Độc bèn đem quân chúng làm tôi nước Nam Chiếu. Từ đó Giao Châu mới bắt đầu có họa người mọi”.

Trước cuộc đấu tranh của Lý Do Độc, cùng với sự chi viện của quân Nam Chiếu, Lý Trác đã bỏ chạy. Tháng giêng năm Đại Trung thứ 12 (858) Đường Tuyên Tông lại cử Vương Thức. Tháng 5 năm đó theo *Đại Việt*

sử ký toàn thư ngoại kỷ 5 tờ 9a8-b7 “người mọi đến cướp, Thúc đánh lui được. Mùa thu tháng 7, có dân dữ nhiều lần làm loạn, nói thác là nghe Kinh lược sứ Chu Nhai đem quân Hoàng đầu dưới quyền vượt biển sang đánh úp ta, rồi cùng nhau đang đêm đến vây thành, đánh trống reo hò nói: ‘Xin đuổi Thúc về Bắc để chúng tôi đóng ở thành này chống lại quân Hoàng đầu’. Lúc ấy, Thúc đang ăn, có người khuyên nên lánh đi. Thúc nói: ‘Chân ta mà đi một bước thì thành này vỡ liền’. Bèn cứ ăn thong thả, ăn xong, bèn mặc áo giáp, đem tả hữu lên thành, đứng chờ đại tướng, ngồi mà trách mắng, bọn làm loạn trở chạy, hôm sau bèn bắt giết hết”.

Thế nhưng, qua năm Canh Thìn (860), Đường Ý Tông rút Vương Thúc về và sai Lý Hộ qua thay. Hộ liền đánh, giết được Đỗ Thủ Trưng. Tháng 12 năm đó, để trả thù cho cái chết của người lãnh đạo, quân khởi nghĩa, cùng với sự chi viện của Nam Chiếu, đem hơn ba vạn người đánh chiếm thành Dương Châu, Lý Hộ và giám quân của mình rút chạy về Vũ Châu ở bên kia biên giới. Năm sau, Ý Tông lại cử Vương Khoan làm Đô hộ kinh lược sứ, liền bị quân khởi nghĩa vây. Tháng hai năm Nhâm Ngọ Hàm Thông thứ 3 (862), Vương Khoan mấy lần sai sứ cáo cấp về triều xin viện binh. Ý Tông lại lấy Thái Tập thay Khoan, giao cho quân các châu Hứa, Hoạt, Từ, Biện, Kinh, Tương, Đàm, Ngạc cả thảy ba vạn người để Tập chỉ huy.

Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5 tờ 10b4-11a3 viết: “Tháng 5 Lĩnh Nam tiết độ Thái Kinh thấy Tập đem các đạo quân sang chống mọi, sợ lập công, có ý ghét. Nhân thế tâu rằng: Mọi Nam đã trốn xa, biên giới không còn lo nữa. Kẻ võ biên cầu công, xin bầy đóng quân, hao phí lương thực, vì côi hoang đường xa, khó bề kiểm soát, nên tha hồ làm việc gian trá. Xin bãi quân đóng giữ mỗi về đạo mình. Vua Đường nghe theo. Tập nhiều lần tâu nói bọn mọi vẫn rình mò sơ hở đã lâu, không thể không phòng bị, xin lưu lại 5 ngàn cưu binh. Vua không cho.

Tập cho là giặc mọi tất đến. Quân lương khí giới đều thiếu, trí và sức hai mặt đều cùng quẫn, mới viết sớ nói người đều đã chết trình lên Trung thư tỉnh. Nhưng tế tướng bấy giờ tin lời Kinh, nên không xét đến. Mùa thu tháng 7, Thái Kinh ở trị sở, chính lệnh hà khắc, thảm độc, bị quân sĩ đuổi đi, biến làm Châu Nhai tư hộ, Kinh không chịu đi, có lệnh cho chết. Mùa đông tháng mười, bọn mọi Nam Chiếu 5 vạn người đến cướp. Tập cáo cấp. Vua Đường sai đưa hai ngàn quân của đạo Kinh Nam và Hồ Nam cùng ba ngàn con em nghĩa chinh ở Quế Quán (vì họ ứng mộ theo quân nên gọi thế) đến Ung Châu nhận sự tiết chế của Trịnh Ngu để đến cứu. Tháng 12, Tập lại xin thêm quân. Vua ra lệnh cho Sơn Nam đông đạo đem một ngàn tay nỏ đến cứu. Bấy giờ, Nam Chiếu

đã vây phủ, viện binh không thể đến được. Tập chỉ ôm thành cố giữ mà thôi.

Ngày Canh Ngọ tháng giêng mùa xuân năm Quý Mùi Đường Hàm Thông thứ tư (863), Nam Chiếu hãm được phủ thành, tử hưu của Thái Tập đều bị chết hết. Tập đi chân, cố sức đánh, người trúng mũi tên, muốn xuống thuyền của giám quân, thì thuyền đã rời bờ. Bèn nhảy xuống biển chết, cả nhà 70 người. Liều thuộc là Phàn Xước, trước đem ấn tín binh phù của Tập vượt sông, được thoát. Hơn 400 tướng sĩ các châu Kinh Nam, Giang Tây, Ngạc, Nhạc chạy đến vượt sông phía Đông của thành. Bọn Ngụ Hầu Nguyên Duy Đức bảo họ: ‘Bọn ta không có thuyền, xuống nước tất chết, chẳng bằng trở vào thành đánh nhau với người mọi, đem một người ta đổi lấy hai người mọi cũng có lợi rồi’.

Bèn quay vào thành, vào cửa Đông La (tức cửa Đông của La thành An Nam). Người mọi không phòng bị, bọn Duy Đức tung quân đánh giết được hơn 2000 người. Đến đêm, tướng mọi là Dương Tư Tấn mới từ trong thành nhỏ đem quân ra cứu. Bọn Duy Đức đều chết cả. Nam Chiếu hai lần hãm Giao Châu, người bị giết và bắt gần 15 vạn, lưu lại hai vạn quân, sai Tư Tấn đóng giữ thành Giao Châu. Mọi Lào các khe động không cứ xa gần đều hàng. Nam Chiếu cho thuộc hạ là Đoàn Tù Thiên làm Tiết độ sứ phủ ta”.

Tháng 6, cho Hữu giám môn vệ tướng quân Tống Nhung làm thứ sử Giao Châu, và Tiết độ sứ Vũ Nghĩa là Khang Thừa Huấn kiêm thêm chức Lĩnh Nam cập chư quốc hành doanh sai đem một vạn quân Sơn Đông qua đánh. Bọn Nhung và Huấn không dám đi. Năm sau, Giáp Thân Hàm Thông thứ 5 (864), Ý Tông lại tăng thêm quân lên hai vạn rưỡi, sai Trương Nhân chỉ huy. Một lần nữa, Nhân lại không dám tiến quân. Hạ Hầu Tư bèn tiến cử Kiêu vệ tướng quân Cao Biền lên thay. Tháng 7 năm Ất Dậu (865), Biền còn đóng quân ở Hải Môn, Quảng Châu. Giám quân Lý Duy Chu ghét Biền muốn tống đi.

VỀ CAO BIỀN

Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5 tờ 13a7-b1 viết: “Biền đem hơn 5 ngàn quân vượt biển trước, hẹn Duy Chu đem quân ứng viện tiếp theo. Biền đi rồi, Duy Chu cầm quân còn lại, không đi. Tháng 9, Biền đến huyện Nam Định và Phong Châu. Bọn mọi gần 5 vạn đang gặt lúa. Biền đánh úp. Chúng tan cả, chém được bọn Trương Thuyên, thu số lúa đã gặt để nuôi quân”. Đây chắc hẳn chỉ là một trận tập kích, rồi nhanh chóng rút lui, bởi vì đến tháng tư năm sau (Bính Tuất, 866), khi Vi Trọng Tế đem thêm hơn bảy ngàn quân nữa chi viện cho Biền ở Phong Châu, Biền một lần nữa mới tiến

đánh. Nội bộ bọn tướng tá của quân xâm lược lại càng hục hặc nhau tợn.

Lý Duy Chu không những tiến quân, còn gửi báo cáo về triều đình nói Biền là án quân ở Phong Châu “ngồi nhìn giặc không chịu tiến”. Ý Tông tức giận, cho Vương Yến Quyền qua thay. Thế nhưng, vào tháng 11, khi đang vây thành Giao Châu sắp hạ, Biền nhận được lệnh của Yến Quyền, bèn trao quân cho Vi Trọng Tế và rút về Bắc. Yến Quyền tới, đám tướng tá không chịu hợp tác. Quân khởi nghĩa nhân cơ hội ấy một bộ phận đã thoát ra khỏi vòng vây. Trước khi đó, Vi Trọng Tế đã cho Vương Huệ Tán, còn Biền thì giao cho tên tiểu hiệu của mình là Tăng Cổn, đem thư riêng về báo thắng trận tâu lên vua Đường. Vua Đường phục chức lại cho Biền.

Biền trở lại, tiến đánh thành Đại La, chém Đoàn Tù Thiên và giết hơn ba vạn quân khởi nghĩa. Tháng 11, vua Đường cho Biền làm Tĩnh hải quân tiết độ sứ. Để đề phòng quân khởi nghĩa lại tiến đánh, hấn cho đắp lớn thành Đại La với chu vi 1982 trượng lẻ 5 thước, cao 2 trượng 6 thước, chân thành rộng 2 trượng 5 thước. Trên thành lớn, cho đắp thành nhỏ và xây 55 vọng gác cùng nhiều cơ sở quân sự khác. Bên ngoài hấn cho đắp đê chu vi 2125 trượng 8 thước, cao một trượng 5 thước, chân rộng 2 trượng, và xây 4 vạn căn nhà. Không những

thế, tháng tư năm sau (867) hấn lại đào kênh Thiên Uy, tức kênh Bắc Thú huyện Bắc Bạch tỉnh Quảng Tây bây giờ, để tiện đường vận chuyển quân lương vào nước ta.

Rõ ràng, khi thực hiện những công trình quân sự vừa nêu, ý đồ của Cao Biền là cương quyết đè bẹp bằng được cuộc đấu tranh cho độc lập của dân tộc ta và nô dịch thống trị lâu dài đất nước Việt Nam. Cho nên, cuộc đấu tranh trong giai đoạn này chính là phải tập trung bẻ gãy cho được ý đồ đó. Và ta không ngạc nhiên khi thấy trong bản tiểu sử trên, La Quý đã chỉ đích danh tội ác của Cao Biền. Tất nhiên, để xây thành đắp lũy đào sông, như Biền đã làm, hấn chắc chắn phải dồn bắt và huy động hàng triệu ngày công của nhân dân ta và bao nhiêu xương máu và nước mắt đã đổ lên trên những công trình ấy.

Vì thế, hơn cả trăm năm trước, Định Không với trí tuệ sáng suốt và lối suy luận sắc bén thiên tài, đã thấy trước nước ta có ngày sẽ xuất hiện những tên xâm lược tham bạo thực hiện những tội ác diệt chủng như vậy. Ông lo lắng và dặn dò đệ tử mình là Thông Thiện phải kiên trì khôn khéo chấp hành đường lối của ông (đây là chữ của Định Không) đè bẹp và bẻ gãy ý đồ đầy tội ác vừa nói. Thông Thiện đã thành công với việc trao lại đường lối của Định Không cho La Quý, canh cánh bên lòng làm sao cho có một người “hưng vương”, một

người làm chủ đất nước Việt Nam, để cho không những dân tộc có cơ phát triển, mà Phật giáo có ngày thịnh vượng.

Thực tế, sau việc xây thành đắp lũy đào kênh ấy, Cao Biền cũng không ở lâu được trên đất nước ta, để thỏa mãn ý đồ nô dịch lâu dài dân tộc Việt. Tháng 7 năm Mậu Tý (868), tức chỉ một năm sau khi đào xong kênh Bắc Thù, Biền bị rút về Bắc, phong cho làm Hữu kim ngô vệ đại tướng quân, rồi tiếp tục đi trấn nhậm một số địa phương khác ở Trung Quốc như Thiên Bình, Kiếm Nam, Tây Xuyên, v.v.. Để thay thế, Biền tiến cử cháu mình là Cao Tầm, nhưng Tầm cũng không ở lâu, phải giao lại cho tên tiểu hiệu Tăng Cỗn ngày trước. Tháng 3 năm Canh Tý (880) quân khởi nghĩa lại đứng lên, Tăng Cỗn bỏ thành chạy về bên kia biên giới.

Năm Đinh Mão Thiên Hựu thứ tư (907), *Đại Việt sử ký toàn thư ngoại kỷ 5* tờ 17b2-3 viết: “*Khi ấy Lưu Ẩn chiếm cứ Phiên Ngung, người Giao Châu là Khúc Hạo chiếm châu trị, xưng là Tiết độ sứ, chỉ nhắm lật nhau. Năm ấy nhà Đường mất*”. Thế là cả một trăm năm từ khi Đinh Không mất (808) đến lúc Khúc Hạo lên làm Tiết độ sứ (907), là một thế kỷ đấu tranh hoành tráng và bi hùng của dân tộc ta. Đây cũng là một thế kỷ đầy những thảm bại nhục nhã của quân đội thiên triều, trước

khí thế đấu tranh ngàn ngụt của quân dân khởi nghĩa. Nó đồng thời cũng phản ánh nỗi rên xiết khổ đau quần quai của dân chúng Trung Quốc.

Nỗi thất bại nhục nhã và đau khổ ấy đã thể hiện trong một bài thơ do *Toàn Đường thi* 784 từ 531 chép lại. Bài thơ này, *Toàn Đường thi* ghi là do “một cử nhân An Nam viết”, và không cho biết là tên gì. Tuy nhiên, *An Nam chí lược* 16 từ 157 lại ghi là do Bì Nhật Hưu viết trách Lý Trác với tên *Chê trách ngược chính của đô hộ Lý Trác làm dân phản*. Nội dung thật sự tả cảnh thảm bại của quân đội Trung Quốc và việc người dân Trung Quốc bị bắt lính, thu lương, bóc lột đến tận xương tủy bởi những tên vua hiếu chiến, dốc hết mọi sinh mạng dân Trung Quốc vào lò lửa đấu tranh giành độc lập của dân tộc Việt Nam. Cho nên, bài thơ này khó mà có thể do những danh sĩ Trung Quốc đương quyền như Bì Nhật Hưu viết ra. Bài thơ như sau:

*Nam phương không chọn sứ
Khiến Giao Châu ta đổ
Liên miên ba bốn năm
Để nhục lại Trung Hạ
Kẻ nhát đánh liền lui
Nhàm chán lính hùng hổ
Quân nhu bòn rút dân*

Vàng ngọc tướng đánh đá
Khoét xương tủy dân đen
Chia ăn đám tướng tá
Hùng hổ tướng Hứa Xương
Trung dũng đứng đầu số
Muôn kỳ như gió đi
Đến làm sông thịn cả
May có tàn tốt về
Khóc vang ngàn vạn hộ
Tiếng buồn khắp xóm thôn
Khí oán đầy sơn dã
Trống trận ai thể nghe
Mưa gươm trông không nỡ
Nghĩ tới than cùng ai
Sông Dĩnh xanh ngắt cả

Một loạt những chính quyền độc lập dân tộc đã kế tục nhau ra đời. Từ Dương Thanh (819-842), Đỗ Tôn Thành (843-847), Lý Do Độc, Đỗ Thủ Trưng (848-860), Dương Tư Tấn (861-866), và cuối cùng là chính quyền họ Khúc. Họ Khúc lên nắm chính quyền theo *Đại Việt sử ký toàn thư* là bắt đầu với Khúc Hạo vào năm 907. Nhưng một số tư liệu khác lại cho ta biết bố của Khúc Hạo là Khúc Thừa Dụ đã làm Tiết độ sứ trước Hạo hai năm, tức vào năm 905. Tất nhiên để làm Tiết độ sứ vào năm ấy, Khúc Thừa Dụ chắc chắn phải trải qua một

cuộc đấu tranh lâu dài. Tối thiểu, Khúc Thừa Dụ cũng đã phải thiết lập một chính quyền hai đầu.

Thực tế 20 năm cuối cùng của nhà Đường, đặc biệt là sau cuộc khởi nghĩa của Hoàng Sào, nước Trung Quốc đang dần dần tan rã. Nhiều tướng lĩnh nổi lên cát cứ và chính quyền trung ương bất lực không kiểm soát nổi. Chẳng hạn, khi Tăng Cố bỏ chạy về Bắc vào năm 888, Chu Toàn Dục là anh của Chu Toàn Trung, người sẽ lập lên nhà Hậu Lương (907-951) và nguyên là một bộ tướng của Hoàng Sào, chắc chắn đã được quân khởi nghĩa đón vào làm đại diện. Điều này cũng có nghĩa Khúc Thừa Dụ trước khi chính thức lên làm Tiết độ sứ, phải là một trong những người lãnh đạo cuộc khởi nghĩa năm 888.

Có thể nói đây là cả một thế kỷ liên tục đấu tranh cương quyết dành độc lập về cho Tổ quốc. Cả một dân tộc đầy khí thế đang từng giờ từng phút thực hiện quyền làm chủ đất nước mình. Lý luận địa linh của Định Không đang từng bước trở thành hiện thực. Ta phải chú ý tới tình hình chính trị của giai đoạn này bởi vì đây là giai đoạn mà từng lớp trí thức dân tộc và Phật giáo cùng với mọi tầng lớp nhân dân đang tập trung hết mọi tinh lực cho sự nghiệp đấu tranh giành độc lập. Và họ đã đoàn kết lại với nhau trên cùng một chiến tuyến và trong cùng một cơ sở tư tưởng.

VỀ THÀNH ĐẠI LA

Truyện của La Quý dẫn trên lần đầu tiên nhắc đến việc “Cao Biền xây thành bên sông Tô Lịch”, đào đứt con sông Diêm và 19 ao ở Phù Chấn, vì sợ đất Cổ Pháp sẽ sản sinh ra những bậc đế vương. Việc xây thành bên sông Tô Lịch thì rõ ràng được chính sử chép lại đầy đủ. Đó là thành Đại La, mà sau này Lý Thái Tổ đã cho xây mới lại, khi dời đô về Thăng Long. Chi tiết ta cần quan tâm là Cao Biền đã xây thành đó ở sông Tô Lịch (Cao Biền ký ư Tô Lịch trúc thành). Ta phải quan tâm chi tiết này, bởi vì năm 545 *Luong thư* cho biết Lý Nam Đế “*dựng thành lũy bằng tre gỗ ở cửa sông Tô Lịch*”.

Điều này chứng tỏ thành Đại La, mà sau này bọn đô hộ có lúc đã dùng làm nơi đóng bộ chỉ huy của chúng, thật sự là do Lý Nam Đế khai sinh, khi ông đặt kinh đô tại Long Biên, đồng thời cũng xây dựng ngôi chùa Khai Quốc nổi tiếng còn đến ngày nay. Vậy, thành bên sông Tô Lịch và thành Đại La nằm tại cùng một địa điểm, chứ không phải là hai ngôi thành khác nhau, như có người đã lầm tưởng. Thành bên sông Tô Lịch này sau đó được Khâu Hòa cho đắp thêm để chống lại Nịch Trường Chân vào năm 618. Khi quân khởi nghĩa cùng với quân chi viện của Côn Lôn và Chà Và vây thành vào năm 767 rồi nhờ Cao Chính Bình giải vây, Trương Bá Nghi đã cho đắp lại thành.

Lúc Phùng Hưng giết được Cao Chính Bình thì thành chắc đã bị phá bót. Cho nên, đến năm 791 khi dụ hàng được Phùng An, Triệu Xương đã đắp lại thành cho kiên cố hơn. Trương Chu đắp thêm một lần nữa vào năm 808. Nhưng khi Dương Thanh cùng con là Dương Chí Liệt giết Lý Tượng Cổ vào năm 819, Lý Nguyên Gia qua thay. Năm Giáp Thìn (824) theo *Đại Việt sử kí toàn thư ngoại kỷ 5* từ 7b6 – 9 “mùa đông tháng 11 Lý Nguyên Gia cho cửa thành có dòng nước ngược, sợ người trong châu nhiều kẻ sinh ý làm phản, nhân đời đến đóng thành ngày nay”.

Sau câu này, Ngô Sĩ Liên đã viết lời chua dài như sau: “*Bấy giờ, Nguyên Gia đời phủ trị đến sông Tô Lịch. Mới đắp thành nhỏ, có thầy tướng xem đất bảo: ‘Sức ông không đủ đắp thành lớn. Năm mươi năm sau có kẻ họ Cao định đô dựng phủ ở đây’.* Đến trong khoảng Hàm Thông (860 - 873), Cao Biền đắp thêm La Thành, quả đúng lời ấy. Lại xét phủ thành đô hộ trước đó, nay ở thành ngoài Đông Quan, gọi là La Thành. Sau Cao Biền đắp thành ngày nay, thành bên ngoài cũng gọi là La Thành”. Thế đúng là Cao Biền đã xây thành ở sông Tô Lịch, như *Thiên uyển tập anh* đã ghi.

Trong tờ tâu cho vua Đường Ý Tông vào năm 864 chép ở *Man thư 4*, Phần Xước, một bộ hạ của Thái Tập, đã viết: “*Hàm Thông năm thứ 3 (862) tháng chạp ngày 27 giặc mọi đến sát thành Giao Châu. Quân Hà Man*

đặt doanh trại ở thành cũ sông Tô Lịch, cùng phân bố bốn giặc trên hàng dây bè mảng gồm hơn 2000 tên. Hàm Thông năm thứ tư (863) tháng giêng ngày 23 Thái Tập đứng trên thành dùng nỏ bắn 200 tên Vọng thư tử man và hơn ba chục cỗ ngựa. Ngày mồng 7 tháng 3 thành hãm. Bản sử của thần là Thái Tập bị trúng tên ở đầu gối trái, những người chân tay đều chết hết”.

Điều này có nghĩa thành cũ trên sông Tô Lịch là thành đã dựng lên từ thời Lý Nam Đế. Còn thành mà Thái Tập bị vây hãm rồi chết là thành do Lý Nguyên Gia mới đắp vào năm 824, để chống lại chính quyền của nghĩa quân Dương Thanh. Đây chắc hẳn là một thành tạm. Lý do nằm ở chỗ Dương Thanh vẫn tiếp tục làm chủ đất nước khi Lý Nguyên Gia đem quân qua đánh và đã bại trận. Thậm chí, *Phương dư kỷ yếu dẫn Đại La thành chí* còn nói là năm Bảo Lịch thứ nhất (824) Lý Nguyên Gia đã xin Đường Kính Tông cho dời thành về phía bắc sông (Hồng).

Vậy, việc Lý Nguyên Gia dời phủ trị đến “thành ngày nay”, tức thành trên sông Tô Lịch, chắc chắn sau khi đã đóng quân trên thành tạm tại bờ bắc sông Hồng. Thành trên sông Tô Lịch chính là thành cũ của Lý Nam Đế và sau này Cao Biền cho mở rộng ra. Đến lúc vua Lý Thái Tổ dời đô về Thăng Long, thành được xây mới, để làm kinh đô cho một quốc gia Đại Việt đang lớn mạnh một cách phi thường. Sự kiện Cao Biền xây

thành ở Tô Lịch do *Thiên uyển tập anh* ghi lại là hoàn toàn chính xác. Vì thế, không có vấn đề thành cũ Tô Lịch là do Trương Bá Nghi đắp và không biết nằm tại đâu hiện nay, như có người đã nêu lên.

VỀ SÔNG ĐIỀM VÀ AO PHÙ CHẤN

Không chỉ đào kênh Thiên Uy ở Quảng Tây để tiện đường vận tải quân nhu quân lương và mở rộng đắp lớn Đại La hồng biến thành một pháo đài thép để thống trị nô dịch lâu dài nhân dân ta, Cao Biền còn nham hiểm hơn. Y tìm mọi cách, thậm chí cả thủ đoạn sử dụng những thuật lạ phong thủy thần bí, để đe dọa uy hiếp, nhằm thủ tiêu ý chí đấu tranh giành độc lập của dân tộc ta. Hấn cho lệnh “*đục đứt sông Điềm và ao Phù Chấn đến 19 chỗ*”, vì hấn “*biết đất Cổ Pháp có khí tượng đế vương*”. Khí tượng đế vương rõ ràng chỉ ý chí muốn làm chủ đất nước của những người dân Việt.

Về phía Trung Quốc thì hiện không có một tư liệu nào trực tiếp đề cập đến sự kiện trấn yểm này của Cao Biền, ngoại trừ chi tiết ghi nhận y có lập một bàn đồng ở giữa trời đề tu luyện, mà *Cựu Đường thư* có ghi lại. Điều này ám chỉ khuynh hướng đạo giáo phù thủy trấn yểm của Biền. Ở nước ta, một số sách về địa lý phong thủy hiện còn được bảo lưu như *Cao Biền di thảo* (A.

2898), *Cao Biền địa đảo tập* (Paris.SA.Ms.b.23), *An Nam địa đảo lục* (A.1065) hay cũng gọi *An Nam cứu long kinh* (A.1050 và VHv.482) đều ghi nhận là do Cao Biền. Trong các sách này, tuy có xen tạp các huyết đất do những người sau như Trần Chu Phổ, Lê Văn Hưu v.v. chỉ ra, còn các huyết đất thì do chính Cao Biền tìm thấy là có khí tượng đế vương.

Thậm chí trong lời tựa viết cho bản in năm 1720 của *Cao Biền di đảo*, người viết tựa còn nói việc Cao Biền đi trấn yểm là do lệnh của vua Đường: “*Đời Đường Ý Tông (860-873) gồm cả đất An Nam đặt làm quận huyện. Nghĩ đến việc Triệu Đà xưng đế, vua bèn sai Thái sử Cao Biền làm đô hộ An Nam. Khi Biền sắp ra đi, vua triệu vào điện bảo: ‘Trẫm nghe An Nam có nhiều ngôi đất thiên tử, người tinh thâm về địa lý, nên hết sức yểm đi và vẽ hình thế đất ấy đem về cho trẫm xem’.* Biền đến An Nam, dạo qua sông núi nào tốt thì đều yểm cả. Biền có làm tờ tấu tâu rằng chỉ có núi Tản Viên là rất thiêng, yểm không được, nên không dựng đến”.

Như vậy, dù có thực hay không, thì từ ngày *Thiền uyển tập anh* ghi lại bằng minh văn về những hành động phá hoại các mạch đất rồng của Việt Nam, thì ở nước ta đã lưu hành rộng rãi một quan niệm như thế. Quan niệm này xác định rất rõ đất nước Việt Nam có những nơi có khí tượng đế vương, có thể sản sinh ra những anh

hùng làm chủ đất nước. Đây là một hệ luận cực kỳ quan trọng của một môn học trông có vẻ thần bí đó là xác định người Việt Nam có thể làm chủ đất nước Việt Nam. Khơi dậy và giáo dục ý thức độc lập ấy cho toàn dân phải nói là một trong những thành công rực rỡ của nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, mà người đi đầu là Định Không và La Quý.

Phải có ý thức độc lập này và dạng lý luận độc lập ấy, nền độc lập đất nước mới có thể được bảo vệ. Không có ý thức và lý luận chỉ đạo như thế, các phong trào độc lập nổ ra liên tục với không biết bao nhiêu hy sinh xương máu, vẫn không đạt được mục tiêu tối hậu mà mình mong muốn và nhắm tới. Tư tưởng địa linh do Định Không đề ra và La Quý hoàn thiện và phổ biến đã cung cấp một nền tảng lý luận vào thời điểm ấy. Đây là một đóng góp to lớn của La Quý đối với lịch sử dân tộc và Phật giáo. Tất nhiên, lý luận độc lập có thể diễn giải bằng những lối khác nữa. Tuy vậy, lúc đó, một lý luận như thế đã đáp ứng được yêu cầu của lịch sử.

Quả thực, việc Lý Công Uẩn lên ngôi sau này chỉ là một hệ luận. Trước mắt, họ cần phải xác định và làm cho mọi người hiểu đất nước Việt Nam, cụ thể là đất Cổ Pháp, có thể sản sinh được những người làm chủ đất nước sánh vai được với những người làm chủ đất nước Trung Quốc. Để làm điều đó, họ đã ít nhiều nhờ đến

thuật phong thủy. Dầu thế, trong thời gian La Quý phổ biến lý luận địa linh vừa nói, thì người dân chẳng cần đến những thuật phong thủy địa lý lôi thôi. Chỉ cần nhìn vào những con người như Định Không, Thông Thiện của vùng đất ấy, họ cũng có thể thấy đất Cổ Pháp có khí tượng đế vương.

Khí tượng đế vương thể hiện qua con người, qua ý chí đấu tranh bất khuất dám nghĩ dám làm của họ, chứ không phải qua những mạch đất rồng nằm đâu đó ở bên dưới những sông núi gò trũng hay đồng ruộng của một vùng nào. Thực vậy, chỉ nhìn con người có thể thấy quê hương người ấy có khí tượng đế vương hay không. Cho nên, trước khi qua Việt Nam, Cao Biền đã ít nhiều nghe tới tên của Định Không, ngay cả khi Định Không không phải là Định pháp sư. Huống nữa Định pháp sư là Định Không đã từng qua Trung Quốc giảng đạo cho vua Đường và đã được các danh sĩ Trung Quốc như Dương Cự Nguyên làm thơ đưa tiễn.

Từ đó, Cao Biền chú tâm đến vùng đất Cổ Pháp là một tất nhiên. Và đó là ta chưa nói tới việc Cao Biền có thể biết ba bài tụng của Định Không. Định Không đã cẩn thận dặn Thông Thiện ghi lại những lời trần trối của mình, rồi đem chôn giấu đi. Tuy nhiên, không phải là không có khả năng những bài tụng đã được phổ biến. Mà chúng phải được phổ biến để cho dân hương Diên

Uẩn biết vì sao làng họ bấy giờ có tên Cổ Pháp. Một khi người dân đã biết, làm sao những tay thống trị như Cao Biền lại không thể biết? Chính vì biết điều ấy, Cao Biền mới cho “*đục đứt sông Đầm và ao Phù Chấn gồm 19 chỗ*”.

Vậy sông Đầm ở đâu? Ngày nay ta biết làng Đình Bảng ở Bắc Ninh là một phần của đất Cổ Pháp ngày xưa. Về phía đông của làng có một con sông chảy qua, ngày nay gọi là sông Tương. Phía tây của sông này có làng tên là Đại Đình. Sông Tương này tên tục là ngòi Nuống. Và làng có ngôi chùa gọi là chùa Cổ Pháp. Chùa đã bị phá hồi đầu chiến tranh Việt Pháp. Nhưng trên nền chùa vẫn còn một tấm bia ghi rõ *Cổ Pháp tự bị trùng tu cổ tích*. Nội dung bia vì chữ quá mờ không đọc được. Chỉ căn cứ vào hoa văn chạy viền xung quanh bia, người ta đã coi nó thuộc loại bia của thời Mạc và Lê Trung Hưng.

Chuông chùa thì được dân đưa về đình làng bảo quản. Căn cứ vào minh văn trên chuông thì đó là chuông chùa Cổ Pháp với bốn đại tự ghi rõ *Cổ Pháp tự chung*. Chuông được đúc vào năm Thiệu Trị thứ hai (1842). Minh văn cũng xác định chùa Cổ Pháp xã Đại Đình là ngôi chùa danh tiếng, xưa đã có chuông, nhưng vì binh lửa chuông bị hủy hoại. Cho nên, đến năm đó các Phật tử trong làng cùng thiện tín mười phương gồm

189 người cúng được 540 quan để đúc chuông. Chuông cao 2 thước 5 tấc, rộng một thước 4 tấc 5 phân, nặng 330 cân.

Vậy chùa Cổ Pháp này phải chăng là chùa Quỳnh Lâm mà Định Không đã cho dựng và cũng là nơi tìm được mười cái khánh? Con sông mà những người làm đem khánh ấy xuống rửa phải chăng là con sông Nuống? Trả lời hai câu hỏi này, chúng ta có thể khẳng định được. Lý do là cứ vào truyện Định Không dẫn trên, ta thấy Định Không nói, tới việc ông “*muốn mở rộng xóm làng, nhưng e nửa chừng gặp họa nạn, chắc có kẻ lạ đến phá hoại cõi đất*”. Hơn nữa, tuy Đại Việt sử ký toàn thư không nói rõ Lý Khánh Văn ở chùa nào. Nhưng Khâm định Việt sử thông giám cương mục tờ... ghi rất rõ là Lý Khánh Văn ở chùa Cổ Pháp và nhận Lý Công Uẩn làm con nuôi ở đây.

Thế rõ ràng vùng đất, mà Cao Biền lo sợ về khí tượng đế vương của nó, chính là tại đây. Con sông Diềm chính là con sông Nuống chảy qua giữa hai làng Đình Bảng và Đại Đình, có tên chữ là sông Tương. Đại Đình ngày nay cùng với Dương Lôi và một số làng khác hợp lại để thành xã Tân Hồng huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh. Nó là một làng nhỏ nằm giữa đền Đô, nơi thờ 8 vua nhà Lý và rừng Báng, nơi có lăng mộ của 8 vua ấy. Nó nằm trong quần thể của một vùng đất có nhiều di

tích liên hệ với sự ra đời của Lý Thái Tổ, trong đó có cây bông gạo của chùa Châu Minh tại Dương Lô, mà ta sẽ bàn sau.

Còn về ao Phù Chấn thì hiển nhiên Phù Chấn là tên một ngôi làng thuộc huyện Đông Ngạn của Kinh Bắc ngày xưa, nay là xã Phù Chấn huyện Tiên Sơn tỉnh Bắc Ninh. Đây là ngôi làng nổi tiếng văn hóa từ rất sớm, có nhiều người đỗ tiến sĩ. *Đại Việt lịch triều đăng khoa lục* 1 và 2 còn ghi lại cho ta một loạt tên tiến sĩ như Trần Cố trạng nguyên khoa 1266, Nguyễn Thì Phùng tiến sĩ khoa 1508, Nguyễn Niệm và Nguyễn Hiến khoa 1588, Nguyễn Xuân Chỉ khoa 1637, Nguyễn Đình Bảng khoa 1670 v.v.. Đây cũng là làng quê mẹ vua Lê Uy Mục là Nguyễn Thị Cận. Ao Phù Chấn do thế phải nằm tại làng này. Mười chín nơi ngoài sông Đầm và ao Phù Chấn còn có nơi nào nữa thì hiện không biết. Nhưng tối thiểu những nơi quan trọng như sông Đầm, ao Phù Chấn và chùa Châu Minh, nay ta đã có thể xác định được.

LA QUÍ VÀ KHÚC LÂM

Việc Cao Biền xây thành Đại La đã gây nên một làn sóng phản đối mạnh mẽ. Nhưng chống đối mạnh mẽ nhất là việc Cao Biền “đục đứt sông Đầm và ao Phù

Chấn gồm 19 chỗ để yếm”. Đối với La Quý, đây là một hành động hết sức nghiêm trọng, vì nhằm phá hoại khí tượng đế vương của đất Cổ Pháp. Điều này đồng nghĩa với việc thủ tiêu chủ quyền quốc gia của đất nước Việt, xóa bỏ nguyện vọng độc lập của người Việt, không bao giờ cho người Việt làm vua nước mình, tức làm chủ nước mình. Việc này hoàn toàn đi ngược lại với nguyện vọng và lòng mong muốn tha thiết của những người Việt thời La Quý.

Nguyện vọng này họ đã ấp ủ từ lâu, bao nhiêu thế hệ đã đứng lên và bao nhiêu xương máu đã đổ xuống, chỉ để mong mỗi một ngày đất nước có chủ. Do thế, trước dã tâm phá hoại của Cao Biền với ý đồ nô dịch lâu dài dân tộc ta, La Quý đã bám sát các hành động của Biền và vận động những người có trách nhiệm của Việt Nam chặn đứng những hành động phá hoại ấy. Truyện của La Quý nói, Quý đã “*khuyên Khúc Lãm lấp lại như xưa*” những chỗ mà Cao Biền đã đào bới. Điều đáng tiếc là ngày nay ta chưa tìm ra một tư liệu nào khác đề cập tới con người mang tên Khúc Lãm, mà La Quý đã nhắc đến.

Ta biết La Quý sinh năm 852 và mất năm 936, thọ 85 tuổi. Vậy, người mà La Quý có thể nói chuyện được, tất cũng phải sống trong khoảng thời gian từ năm 882 trở đi. Từ năm 905 cho đến 930, ta thấy họ Khúc đã liên

tục làm chủ đất nước. Nhưng trong số những người họ Khúc này, từ Khúc Thừa Dụ, Khúc Hạo đến Khúc Thừa Mỹ, không có ai mang tên Khúc Lãm cả. Thế phải chăng Khúc Lãm chỉ là một người bà con giúp việc cho ba người họ Khúc vừa kể? Theo chúng tôi, một quan hệ như thế ít có khả năng xảy ra với một lý do đơn giản là họ Khúc đang làm chủ đất nước, thì không ai dại gì khuyên một người họ Khúc đi lấp những nơi Cao Biền trấn yểm, để cho một họ khác làm vua.

Từ đó, ta có thể suy ra Khúc Lãm phải là một người sống trước cả Khúc Thừa Dụ, khi Dụ chưa lên làm Tiết độ sứ và viễn ảnh hoàn toàn làm chủ đất nước chưa xuất hiện rõ ràng và có cơ sở thực tế. Điều này cũng muốn nói La Quý đã gặp Khúc Lãm vào khoảng những năm 882-905. Vào lúc ấy, Khúc Lãm cũng giống như bao người dân yêu nước thời bấy giờ chắc chắn phải ấp ủ một lòng mong mỏi tha thiết, muốn thấy đất nước mình có chủ, tức có vua. Và bản thân Khúc Lãm, đôi khi vì vị thế của mình, lòng mong mỏi đó trở nên hết sức bức xúc. Chính nỗi bức xúc này đã tạo nên niềm tin, giúp La Quý hoàn toàn yên tâm để bộc lộ nguyện vọng tâm huyết và sâu kín của mình.

Nguyện vọng đó là phải bằng mọi cách phá vỡ cho được kế hoạch trấn yểm của Cao Biền. Kế hoạch này, dù có mang tính chất thần bí, thậm chí hoang tưởng

và mê hoặc, vẫn thể hiện rất rõ một ý đồ hết sức nham hiểm. Đó là thủ tiêu khí tượng đế vương của đất nước Việt Nam, làm cho đất nước này không có người làm chủ, vĩnh viễn nằm trong bàn tay quản lý của người Trung Quốc. Dưới bức màn che của thuật phong thủy đã bộc lộ một ý đồ chính trị hết sức vĩ đại của những người Việt Nam lúc ấy là phải lấy lại quyền làm chủ đất nước. Họ coi đây là một nghĩa vụ thiêng liêng. Và thực tế nó rất thiêng liêng, bởi vì biết bao nhiêu xương máu đã đổ ra để giành cho được quyền làm chủ đó từ tay kẻ thù.

Cho nên, khi La Quý khuyên Khúc Lãm đi lấp những nơi Cao Biền đã trấn yểm, sự kiện này đưa ta đến hai nhận định cùng một lúc. Nhận định thứ nhất là, đây là một công việc có tính chất thiêng liêng ảnh hưởng đến tiền đồ của dân tộc, đến vận mạng của đất nước. Do thế, nó là một công việc nguy hiểm có thể phải trả giá bằng chính mạng sống của người thực hiện, trong một tình hình chính trị mà quân thù đang còn có ít nhiều thế lực tại nước ta. Nhận định thứ hai là, vì tính chất nguy hiểm đó, người được giao thực hiện nhất định phải là một người được tin tưởng tuyệt đối về lòng trung thành đối với tổ quốc, đối với sự nghiệp chung của dân tộc và đối với cả La Quý.

Xuất phát từ hai nhận định trên, quan hệ giữa Khúc Lãm và La Quý phải là một quan hệ hết sức thân thiết và có tính nguyên tắc. Họ phải cùng đứng trong một chiến tuyến, trên cùng một cơ sở lý luận của chủ nghĩa địa linh do Định Không đề xuất. Mặt khác, Khúc Lãm phải là một con người có uy tín, có khả năng và quyền lực để thực hiện việc san lấp những nơi mà Cao Biền đã cho đào bới lên. Khúc Lãm dứt khoát không chỉ là người dân thường, mà phải là thành viên của một trong những tổ chức yêu nước lúc bấy giờ. Và ta cũng không loại trừ khả năng ông đã giữ một chức vụ nào đó trong các chính quyền hai đầu tồn tại từ những năm 882-905.

Ta cũng có thể giả thiết Khúc Lãm đã có những quan hệ mật thiết với những người họ Khúc như Khúc Thừa Dụ và Khúc Hạo. Nhiều khả năng họ đã có quan hệ bà con với nhau. Ta không có gì phải nghi ngờ. Có thể Khúc Lãm là bố của Khúc Thừa Dụ, vì với việc đi san lấp các nơi trấn yểm, Khúc Lãm đã không che giấu ước nguyện nóng bỏng của mình về một đất nước phải có người làm chủ. Hãn Lãm đã truyền ước nguyện này lại cho con mình. Và Khúc Thừa Dụ đã một phần nào thực hiện được ước nguyện ấy. Thực tế, có lúc và có nơi, Khúc Thừa Dụ đã được xưng là Khúc tiên chúa, Khúc Hạo được xưng là Khúc trung chúa và Khúc Thừa

Mỹ được xưng là Khúc hậu chúa, tức những người đã làm chủ đất nước mình, như *Việt sử diễn âm* đã viết:

*Kể đà đây ba trăm xuân
Nước ta mới có thánh nhân trị đời
Cả ra khắp hết mọi nơi
Họ Khúc Tiên Chúa là người Văn Châu ...
Sinh Khúc Trung Chúa nối sau
Có trí có dũng có mưu anh hùng...
Trung Chúa đẹp được bốn phương .
Một mai đem lại phong cương vẹn tuyền
Trị vì thiên hạ dân yên
Nên danh Nam Việt chúa hiền nước ta
Cha con ba mươi năm dư
Trị vì thiên hạ được mùa châu châu
Bởi chưng Hậu Chúa đời sau
Phủ phồn dịch trọng nước sâu can qua ¹
Thiên nam ngữ lục cũng viết tương tự:*

*Có kẻ quê ở Đồ Sơn
Kinh môn bảy huyện cha con anh hùng
Tên là Khúc Hạo nhà dòng
Đạo quan võ đất Giang Đông bấy chầy
Của nhiều người lắm cánh vây
Ai rung chẳng chuyển, ai lay chẳng dời...*

¹ *Việt sử diễn âm*, AB. 110.

*Sinh Khúc Tiên Chúa trị đời
Yên hà bỗng muốn lên chơi một mình
Con là Trung Chúa thủ thành
Thuế dân có lệ, trị binh có mùa...
Con là Hậu Chúa thừa bình
Bình chẳng tập tành việc chính chẳng làm²*

Khâm định Việt sử thông giám cương mục tiền biên 5 từ 14b1-3 cho biết Vân đài loại ngữ của Lê Quý Đôn cũng ghi như thế: “Vân đài loại ngữ của Lê Quý Đôn nói Thừa Dụ tức Khúc Tiên Chúa, Khúc Hạo, Khúc Thừa Mỹ là những hậu duệ của Dụ”.

VỀ CÂY GẠO CHÙA CHÂU MINH VÀ BÀI KỆ

Không những khuyên Khúc Lãm san lấp lại những nơi bị Cao Biền đào bới, bản thân La Quý cũng trồng một cây bông gạo để trấn yểm những nơi bị Cao Biền đục đứ. Truyện La Quý viết: “*Lại ở chùa Châu Minh, ta có trồng một cây bông gạo để trấn chỗ đứ, biết đời sau ắt có kẻ hưng vương ra đời để phò dựng chánh pháp của ta. Sau khi ta tịch, con khéo xây một ngọn tháp bằng gạch đất, dùng phép yểm giấu trong đó, chớ khiến người*

² Lê Mạnh Thát, *Thiên nam ngữ lục*, trong *Chân Nguyên thiên sư toàn tập*, tập III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 386 - 391.

thấy”. Rồi tiếp theo đó viết: “*Sư trồng cây bông gạo, thường có bài kệ rằng:*

*Đại Sơn đầu rồng ngẩng
Đuôi cù ẩn Châu Minh
Định thành thập bát tử
Cây gạo hiện long hình
Thỏ gà trong tháng chuột
Nhất định thấy trời lên*

Thế thì chùa Châu Minh ở đâu? Trong toàn bộ những ngôi chùa mà *Thiền uyển tập anh* có đề cập tới, Châu Minh chỉ một lần được dẫn ra và cũng không ghi là có liên hệ với xóm làng nào. Chỉ trong bài kệ của chính La Quán nói đến thế đất rồng có đầu ở Đại Sơn và đuôi ở Châu Minh. Bây giờ ta biết Đại Sơn là tên một ngọn núi trong dãy Bát Vạn Sơn, nay thuộc xã Việt Đoàn huyện Tiên Sơn, Bắc Ninh. Ở xã này còn có chợ Đại Sơn, thường gọi tắt là chợ Sơn. Vậy thì đầu rồng nằm ở núi Đại Sơn. Còn đuôi rồng nằm ở chùa Châu Minh là nằm ở địa phương nào?

Năm 1992, khi làng Dương Lô lập hồ sơ xin xếp hạng đình và chùa, được biết phía tây nam làng Dương Lô, trên cánh đồng Khoái, có di tích chùa Châu Minh. Truyền thuyết ở đây ghi nhận mẹ Lý Thái Tổ là bà Phạm Thị Ngà giữ chức thủ hộ của chùa này. Chính hai thiền sư Vạn Hạnh và Khánh Vân đã về đây chỉ cho bà

Ngà đặt mộ cha mẹ mình tại khu rừng Miếu, nay còn di tích Đường Miếu, để về sau sinh con làm thiên tử. Chùa Châu Minh đến đời Nguyễn thì từ đồng Khoái chuyển vào trong làng, nhập chung với chùa Cha Lư.

Nhân dân làng Dương Lôi cũng lưu truyền chuyện cây gạo bị sét đánh để thành bài thơ sấm *Thụ căn* nổi tiếng chính là tại cây gạo làng mình. Vì sự kiện sét đánh thành thơ này, làng Dương Lôi nguyên thuộc đất hương Diên Uẩn, đã tách ra thành một làng riêng, gọi là Đình Sấm, mà tên chữ là Dương Lôi. Đình làng mới bị phá năm 1960, nhưng hậu cung vẫn còn thờ tám ngai và bài vị tám vua Lý cùng chín đạo sắc phong từ Gia Long cho đến Khải Định, xác nhận xã này có thờ tám vua triều Lý. Vậy chùa Châu Minh căn cứ vào thông tin thực nghiệm ngày nay là nằm tại làng Dương Lôi, nay là xã Tân Hồng, huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh.

Xác định như thế cũng muốn nói bài thơ sấm *Thụ căn* do sét đánh trên cây gạo làng Diên Uẩn báo hiệu sự ra đời của triều Lý chính xuất phát từ cây gạo chùa Châu Minh làng Dương Lôi vừa kể. Và điều này cũng hoàn toàn hợp lý bởi vì bài kệ của chính La Quý khi trồng cây gạo ở chùa Châu Minh cũng đã tiên đoán như thế, thậm chí tiên đoán tới mức đúng cả tháng năm của sự lên ngôi đó. Bài kệ sau khi xác định thế đất rồng có đầu nằm ở Đại Sơn và đuôi tại Châu Minh, đã nói tiếp

tới việc “*thập bát tử định thành*”. Thập bát tử là chiết tự của chữ Lý, ghi nhận nhà Lý nhất định thành công trong việc lên làm vua.

Tiếp theo, nó lại đề cập đến “*miên thụ hiện long hình*”, tức là cây bông gạo xuất hiện hình rồng. Hình rồng dĩ nhiên biểu tượng cho vua. Cây gạo hiện hình rồng tức là hiện ra vua, báo trước cho ta biết sự ra đời của bài thơ sấm *Thụ căn* nổi tiếng. Từ đó, không phải là vô căn cứ, khi nhân dân làng Dương Lô cho rằng bài thơ sấm *Thụ căn* xuất hiện tại làng mình. Một khi đã thế, cây gạo sét đánh thành thơ phải là cây gạo chùa Châu Minh. Phải là cây gạo này, vì cây gạo trồng khá phổ biến ở miền bắc nước ta và làng Diên Uẩn chắc hẳn không phải không có những cây gạo khác. Cho nên, cây gạo xứng đáng mang lấy bài thơ sấm, khi bị sét đánh, phải là cây gạo do thiền sư La Quý trồng.

Thiền sư trồng cây gạo không chỉ để nói lại và củng cố mạch đất rồng đã bị Cao Biền phá vỡ, mà còn để công bố một lần nữa tư tưởng địa linh của Định Không dưới một dạng mới, cụ thể và chính xác hơn. Nếu Định Không chỉ nói một cách tổng quát và giới hạn vào sự hưng thịnh của Phật giáo:

Mười cái xuống nước đất
Cổ Pháp ấy tên làng
Gà sau tháng chuột ở
Chính lúc Tam bảo hưng

thì bài kệ của La Quý khi trồng cây gạo ấy nói rất rõ vào “*thỏ gà trong tháng chuột*” ai sẽ lên làm vua, chứ không còn úp mở một cách mập mờ:

*Định thành thập bát tử
Cây gạo hiện long hình
Thỏ gà trong tháng chuột
Nhất định thấy trời lên*

Rõ ràng người lên làm chủ đất nước, thực sự không ai hơn là một nhân vật họ Lý (thập bát tử), sau khi có sét đánh vào cây gạo mà La Quý đã trồng. Và ngày tháng thì được qui định giống như Định Không, ấy là vào tháng chuột (tháng Tý là 11) của năm gà (năm Dậu). Lý Công Uẩn đã lên ngôi đúng vào tháng 11 năm Kỷ Dậu (1009). Đây là theo *Đại Việt sử lược* 2 tờ 2a9. Chứ theo *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 31a7 thì hai ngày sau khi Lê Ngọa Triều mất, Lý Công Uẩn đã lên ngôi, tức ngày Quý Sửu tháng mười năm Ất Dậu Cảnh Thụy thứ 2 (1009).

Những sai khác chi tiết này giữa *Đại Việt sử lược* và *Đại Việt sử ký toàn thư* cho ta thấy *Đại Việt sử lược* không phải là một bản tóm tắt bộ *Đại Việt sử ký* của Lê Văn Hưu, như nhiều người đã lầm tưởng. Và nó cũng không phải được viết ra vào năm Định Ty Xương Phù thứ nhất (1377) của Phế Đế Trần Nghiễn, như bản phụ ghi niên hiệu nhà Trần ở cuối sách điểm chỉ. Nó phải là

một bộ sử được viết độc lập, chứ không phải là một công trình do nhà nước chỉ đạo như *Đại Việt sử ký*. Do đó, theo chúng tôi, nó phải ra đời trước thời Lê Văn Hưu và tác giả có khả năng là Trần Chu Phổ, người đã đỗ đệ tam giáp tiến sĩ của khoa thi thái học sinh đầu tiên của nhà Trần vào năm 1232.

Điều đáng tiếc là *Đại Việt sử lược* tuy có ghi ngày mất của Lê Ngọa Triều, giống như *Đại Việt sử ký toàn thư*, nhưng đã không chép ngày lên ngôi của Lý Công Uẩn, như Ngô Sĩ Liên đã làm. Cho nên, trong câu thơ áp chót của bài kệ trên, “*thỏ gà trong tháng chuột*”, ta chỉ biết tháng chuột năm gà, chứ chưa biết *thỏ* muốn chỉ gì. Cách dễ chấp nhận nhất là coi *thỏ* như một đơn vị chỉ ngày. Như vậy, có khả năng Lý Thái Tổ đã lên ngôi vào những ngày Mão như Ất Mão, Đinh Mão, Kỷ Mão, v.v., chứ không phải ngày Quý Sửu, như *Đại Việt sử ký toàn thư* đã cho.

Bài kệ trồng cây gạo của La Quý do thế có thể coi như một tuyên ngôn vận động độc lập của dân tộc ta vào cuối thế kỷ thứ 9 đầu thế kỷ thứ 10, thể hiện trọn vẹn lòng mong mỏi thiết tha của mọi người dân Việt thời ấy. Nó đồng thời là một kế thừa trung thành tư tưởng địa linh do Định Không vạch ra 200 năm trước. Cả một truyền thống và phong trào kiên trì vận động cho sự xuất hiện của nhà Lý trên vũ đài chính trị bất

đầu từ Định Không và kết thúc với Vạn Hạnh đã được tiếp nối một cách chặt chẽ. Rồi ta sẽ thấy, Vạn Hạnh đã thọ giáo với Thiền Ông, và Thiền Ông lại là người nhận di chúc của La Quán, để cuối cùng Vạn Hạnh đã thực hiện thắng lợi giấc mơ của Định Không và những người thầy của mình.

VỀ KHANH VÂN

Sự kiện các thiền sư Định Không và Duy Giám qua Trung Quốc giảng đạo vào cuối thế kỷ thứ 8 đầu thế kỷ thứ 9 đã chứng tỏ có một ảnh hưởng to lớn đối với những người trí thức Trung Quốc. Từ đó, họ chắc chắn đã thu hút những tăng sĩ Trung Quốc qua Việt Nam học tập và sinh sống. Đây là một loại giao lưu văn hóa có những tác động tốt, kích thích sự phát triển đời sống tinh thần của dân tộc ta. Cho nên, nếu đầu thế kỷ thứ 9 Vô Ngôn Thông đã đến chùa Kiến Sơ, và cùng với Cảm Thành gây dựng nên một dòng thiền mới có cùng tên, thì đến nửa cuối thế kỷ đó đã chứng kiến một số thiền sư Trung Quốc khác tới nước ta.

Những người mới đến này không để lại những dấu vết có tầm cỡ như Vô Ngôn Thông. Nhưng khi ra đi, họ đã gây nên những xúc động sâu xa trên tâm hồn các danh sĩ Trung Quốc thời họ, đến nỗi có người đã viết

những bài thơ đưa tiễn, mà ngày nay *Toàn Đường thi* còn chép lại cho ta hai bài. Bài thứ nhất là do Lý Đông viết để “*Tiễn Thượng nhân Vân Khanh đi An Nam*” ở *Toàn Đường thi* 721 tờ 8271:

*Xuân đến biển bờ Nam
Thu nghe ve nửa đêm
Kình phun nước rửa bát
Tê vói thắp đèn thuyền
Đảo cồn chia các nước
Sông sao chung một miền
Trường An ngày trở lại
Phòng cũ thông ngòi yên*

*(Xuân vãng hải Nam biên
Thu văn bán dạ thiên
Kình phun tẩy bát thủy
Tê xúc điếm đăng thuyền
Đảo tự phân chư quốc
Tinh hà cộng nhất thiên
Trường An khước hồi nhật
Tùng yển cụ phòng tiền)*

Bài thơ này có nơi chép thành “*Đưa nhà sư đi An Nam*” (Tổng tạng du An Nam) chứ không có tên Vân Khanh. Tên Vân Khanh này, khảo các tư liệu Trung Quốc và Việt Nam, Phật giáo và ngoài Phật giáo, chẳng thấy đâu nói tới. Thế nhưng *Toàn Đường thi* 825 tờ

9294-9295 có ghi một nhà sư tên Khanh Vân cùng bốn bài thơ của ông. Về nhà sư này, *Toàn Đường thi* chỉ viết “*một nhà sư miền Lĩnh Nam thời Đường mai*”. Thế phải chăng thượng nhân Vân Khanh chính là nhà sư Khanh Vân? Câu trả lời hoàn toàn có thể như thế, bởi vì chữ viết của hai tên này hoàn toàn thống nhất, chỉ khác thứ tự trước sau. Thứ tự trước sau này hoàn toàn có thể xảy ra, vì ngay cả đầu đề trong *Toàn Đường thi* cũng có bản đã chép khác.

Về lai lịch của Khanh Vân, thì nhờ một trong bốn bài thơ có đầu đề là *Trường An ngôn hoài ký Thẩm Bản thị lang*. Vậy đây là một bài thơ ghi nhận cảm hoài lúc ở Trường An, mà Khanh Vân gửi cho thị lang Thẩm Bản. Bài thơ này có nội dung như sau:

*Làng cũ dưới núi Lê
Chân trời tiếp đường về
Sinh làm Trường An cố
Hơn nở biên địa huê
Nhạn Nam bay không tới
Thư Bắc đến lâu ghê
Chịu làm thân tiên khách
Mây xanh sớm nhà về
(Cổ lý Lê linh hạ
Qui lộ tiết thiên nha
Sanh tác Trường An thảo*

*Thắng vì biên địa hoa
Nhạn Nam phi bất đáo
Thư Bắc ký lai xa
Kham tiện thần tiên khách
Thanh vân tảo đáo gia)*

Về Thấm Bân, cả *Toàn Đường thi* 743 từ 8455 lẫn *Toàn Đường thi thoại* 5 từ 114 đều có chép tiểu sử và thơ văn. Theo đó, “*Bân tự Tử Văn, người Cao Yên, thời Đường mạt thi tiến sĩ không đỗ, nên phiêu lưu hồ Động Đình và sông Tương, thường cùng các sư Hu Trung và Tê Kỷ làm thơ, sau làm việc với nhà Ngô đến chức Bí thư lang, thăng làm Lại bộ lang trung thì về hưu, tuổi đã hơn 80*”. Thấm Bân làm việc cho nhà Ngô ở Tiền Đường. Vậy thì Bân phải sống giữa những năm 850-950. Cũng qua bài thơ này ta biết Khanh Vân lúc đó đang sống ở Trường An, còn Thấm Bân đã xuống miền Đông Nam làm việc cho nhà Ngô.

Khanh Vân như vậy đã từng sống ở Trường An. Ngay khi đi qua nước ta, Khanh Vân cũng xuất phát từ đó. Cho nên Lý Đông mới hẹn “*Trường An ngày về lại*”. Về Lý Đông, theo *Toàn Đường thi* “*có tự là Tài Giang, người Kinh Triệu, thuộc dòng dõi vương tôn, hâm mộ thơ Giả Đảo, nên làm thơ theo lối Đảo và đúc một tượng của Đảo thờ như thần. Người đương thời chỉ chê trách thơ ông đầy điển cố khó đọc, nhưng không biết quý sự cao thoát của nó. Chỉ Ngô Dụng ca ngợi. Đến thời*

Chiêu Tông (889-903), đi thi, không đỗ, bèn bỏ vào đất Thục rồi mất ở đó”.

Căn cứ vào tiểu sử này của Lý Đông, Khanh Vân chắc chắn phải đến nước ta trước những năm 889-903, vì đây là những năm Lý Đông đi thi không đỗ, rồi sau rời Trường An về đất Thục. Thơ Lý Đông tiễn Vân Khanh đi còn hẹn nhau là sẽ gặp lại tại Trường An cũng có cùng một ý tứ. Vậy, về nhân thân nhà sư Khanh Vân, ta biết rất ít. Chủ yếu, quê ông là vùng núi Lê, nhưng không nhất thiết chỉ núi Lê Mẫu của đảo Hải Nam. Vì vùng này rất hiếm có nhà sư, như *Lĩnh biểu lục địa* 1 tờ 8b-9a do Lưu Tuần viết khoảng sau năm 900 đã cho thấy. Có khả năng ông quê ở nước ta và cũng qua lại làm công tác giống như Định Không và Duy Giám.

Cùng vào thời điểm Khanh Vân đến nước ta còn có một nhà sư khác được Quán Hưu làm một bài thơ tiễn, mà *Toàn Đường thi* 833 tờ 9393 chép lại như sau:

*An Nam ngàn vạn dặm
Thầy đến ở lâu sao
Tóc đà màu viêm tuyết
Lòng còn hương nước xa
Lui ngà voi núi ghét
Qua biển sợ buồm tua
Sớm tính điều về nước
Đừng quên quê mẹ cha*

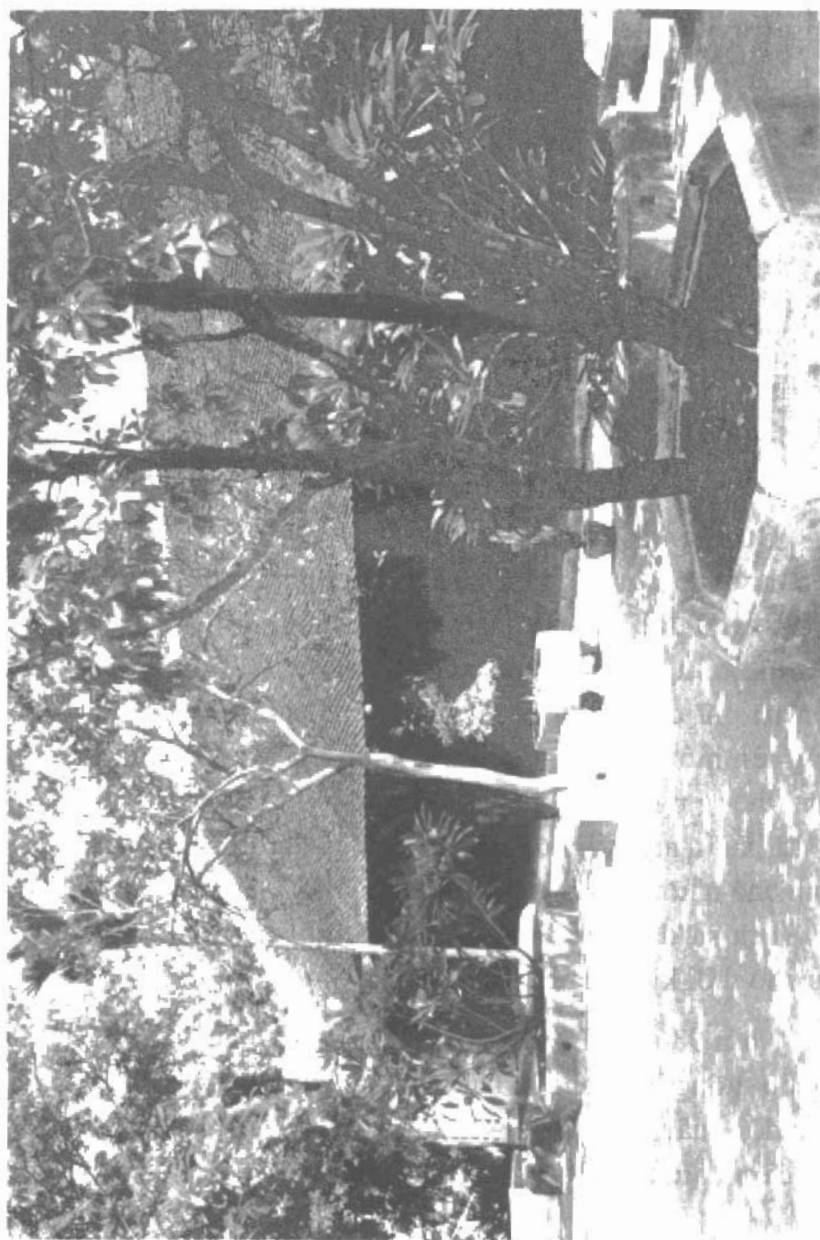
(An Nam thiên vạn lý
Sư khứ thử hà trường
Mấn hữu viêm châu tuyết
Tâm vi dị quốc hương
Thối nha sơn tượng ố
Quá hải bố phàm hoang
Tảo tác qui Ngô kế
Vô vong phụ mẫu hương)

Quán Hưu là một nhà sư nổi tiếng thời Mạc Đường, đồng thời cũng là một nhà thơ và họa sĩ lừng danh giai đoạn ấy. Tiểu sử còn tìm thấy trong *Tống cao tăng truyện* 30 ĐTK 2061 tờ 897a10-b18, *Thích thị khế cổ lược* 3 ĐTK 2037 tờ 844b21-24 và đặc biệt trong *Đồ họa kiến văn chí* 2 tờ 19b2-6. Ngoài ra *Đường tài tử truyện* 10, *Nguyên hưởng thích thơ* 13, *La hán đồ tán quyển thượng*, v.v..cũng đều có đề cập tới Quán Hưu. Bây giờ, theo *Tống cao tăng truyện*, Quán Hưu sinh năm 831 mất năm 911, thọ 81 tuổi ta. Đầu năm 894 ông đến yết kiến Vũ Túc Vương họ Tiền đất Ngô Việt. Hai năm sau, bị nghi ngờ bèn bỏ vào Thục.

Bài thơ Quán Hưu viết như thế, chắc hẳn để tặng một nhà sư Trung Quốc có bất mãn có thể với chính quyền họ Tiền đất Ngô Việt, giống như bản thân ông. Nhưng thay vì đi vào đất Thục, nhà sư này đã chọn nước ta và có ý định cư trú vĩnh viễn. Chính vì ý định ấy, Quán Hưu đã nhắc nhở người bạn đạo của mình

“*dùng quên quê mẹ cha*”. Do thế, nhà sư này có khả năng tới nước ta khoảng những năm 894. Khi rời Trung Quốc thì tuổi ông cũng đã lớn, “*tóc đà màu viêm tuyết*”, và chắc chắn không bao giờ trở về lại Trung Quốc. Ông qua sống ở đâu và làm gì, ta ngày nay không biết.

Một điều chắc chắn là cuối thế kỷ thứ 9 đầu thế kỷ thứ 10, cuộc đấu tranh giành độc lập của dân tộc ta đang trên đà thắng lợi, chấm dứt vĩnh viễn các dạng chính quyền hai đầu và thiết lập một chính quyền thực sự độc lập, thể hiện trọn vẹn quyền làm chủ đất nước. Các chính quyền độc lập này rất cần đến sự hợp tác của nhân tài từ nhiều nguồn khác nhau. Cho nên, những nhà sư Trung Quốc như người bạn của Quán Hưu ở đây tất nhiên được các nhà lãnh đạo nước ta thời ấy quan tâm và sử dụng. Chính họ cũng đóng góp vào sự nghiệp giáo dục những thế hệ trí thức Phật giáo Việt Nam, mà sau này sẽ đảm đương không những công việc đạo mà còn cả việc dân việc nước như Khuông Việt và Pháp Thuận.



Mặt tiền chùa Trấn Quốc (Hà Nội) - Ảnh Võ Văn Tường

CHƯƠNG VIII

KHUÔNG VIỆT VÀ NHÀ ĐÌNH

Qua hơn 200 năm bền bỉ và tích cực vận động cho việc thực hiện quyền làm chủ đất nước, đến thế kỷ thứ 10, ngọn cờ độc lập đã tung bay trên mọi miền Tổ quốc. Dân tộc ta người này ngã xuống người khác đứng lên, kiên trì giữ cho ngọn cờ tung bay mãi mãi. Từ đó, đã bùng lên một khí thế đấu tranh ngàn ngạt, không sợ hy sinh, không ngại gian khó. Từ đó, nhiều khuôn mặt anh tài đã xuất hiện, làm rạng rỡ cho tổ quốc, góp phần mình cho những chiến thắng Bạch Đằng, Chi Lăng vang dội. Lịch sử dân tộc đang bước qua một trang mới, mở đầu cho thời kỳ hùng cứ đế vương.

Năm 936 khi La Quý mất thì cũng chính là thời kỳ một bộ tướng họ Khúc là Dương Đình Nghệ đã đánh bại được đội quân xâm lược Nam Hán do Lý Tiến và Trần Bảo cầm đầu, trả được thù cho chúa mình là Khúc Thừa

Mỹ bị bọn chúng bắt. Đất nước lại sống trong thanh bình. Nhưng chỉ một năm sau, tên phản bội Kiều Công Tiễn đã giết người anh hùng Dương Đình Nghệ và trở giáo đầu hàng giặc, tính chuyện rước quân thù vào giày xéo đất nước. Trước tình hình nguy hiểm này, một lần nữa cả dân tộc đứng lên dưới sự lãnh đạo của nhà quân sự thiên tài Ngô Quyền trừng trị đích đáng tên phản bội Kiều Công Tiễn và chuẩn bị sẵn sàng đối phó sự trả thù của bè lũ hần.

Đúng thế, khi nghe tin Kiều Công Tiễn bị giết, vua Nam Hán là Lưu Cung tức khắc sai con là Vạn Thắng Vương Hoàng Thao đem quân đến đánh nước ta với hy vọng hão huyền có thể áp đặt chế độ nô dịch lên dân tộc ta. Và hần cũng chẳng che giấu ý đồ ấy bằng cách phong cho Hoàng Thao làm Giao Vương, tức là vua Giao Chỉ. Thế nhưng, khi dẫn quân tới nước ta, dưới sự lãnh đạo và chỉ huy của Ngô Quyền, quân và dân Việt đã đánh cho đội quân viễn chinh Nam Hán một trận tả tơi trên dòng sông Bạch Đằng lịch sử, mở đầu một thời kỳ oanh liệt của dân tộc ta. Quyền làm chủ đất nước mà biết bao nhiêu đời mơ ước đã hoàn toàn được thực hiện.

Chính trong thời điểm ấy ra đời một khuôn mặt anh tài có đóng góp nhiều mặt cho lịch sử dân tộc và Phật giáo. Đó là đại sư Khuông Việt, mà cuộc đời đã được ghi lại trong *Thiền uyển tập anh* từ 8a6-9b4.

VỀ ĐẠI SƯ KHUÔNG VIỆT

Đại sư Khuông Việt (trước tên Chân Lưu) chùa Phật Đà hương Cát Lợi, Thường Lạc, người Cát Lợi, họ Ngô, hậu duệ của Ngô Thuận Đế. Tướng mạo khôi ngô, chí chuộng phóng khoáng, nhỏ theo nghiệp nho, lớn lên về Phật, cùng bạn học Trụ Trì đến Văn Phong chùa Khai Quốc thọ giới cụ túc. Từ đó đọc khắp sách Phật, tìm hiểu yếu chỉ của thiền. Năm 40 tuổi, tiếng vang tới triều. Vua Đinh Tiên Hoàng mời đến, Sư đối đáp hợp ý, bèn phong làm Tăng thống. Năm Thái Bình thứ hai (971), vua ban hiệu Khuông Việt đại sư. Hoàng đế Lê Đại Hành càng thêm kính trọng. Phàm việc quân việc nước ở triều đình, Sư đều dự vào.

Sư thường đi chơi núi Vệ Linh ở quận Bình Lỗ, thích cảnh trí vắng đẹp, muốn lập am để ở. Đêm mơ thấy một vị thần mình mặc giáp vàng, tay trái cầm chuông vàng, tay phải nâng bảo tháp, hơn mười người theo hầu, tướng mạo dữ sợ, đến nói rằng: 'Ta là Tì Sa Môn Thiên Vương, người theo là dạ xoa. Thiên đế có sắc, sai ta đến nước này giữ gìn biên giới khiến cho Phật pháp thịnh hành. Ta có duyên với ngươi, nên đến đây báo cho biết'. Sư kinh ngạc thức dậy, nghe trong núi có tiếng kêu la âm ĩ, lòng rất lấy làm lạ. Đến sáng, Sư vào núi thấy một cây to, cao khoảng mười trượng, cành lá sum suê, lại có mây lành bao phủ lên trên, nhân đó

sai thợ đến chặt, đem về khắc tượng như đã thấy trong mộng để thờ.

Thiên Phúc năm thứ nhất (980), quân Tống đến cướp. Vua vốn biết việc đó, sai Sư đến đền cầu đảo. Quân giặc kinh hãi, bèn rút về giữ sông Hữu Ninh. Lại thấy sóng gió nổi lên, giao long nhảy nhót, giặc bèn tan vỡ.

Thiên Phúc năm thứ 7 (986), người Tống là Nguyễn Giác sang sứ. Bấy giờ pháp sư Đỗ Thuận cũng có nổi danh. Vua sai đổi áo làm giang lệnh để đón Giác ở Giang Khúc. Giác thấy Sư giỏi bàn văn chương, bèn đem thơ tặng, có câu 'ngoài trời lại có trời soi rạng'. Vua đưa hỏi Sư, Sư thưa rằng 'đây nó tôn kính bệ hạ cùng với chúa nó không khác'. Khi Giác về, Sư làm bài từ tên Vương lang qui để tiễn đưa. Lời nó thế này:

Trời lành gió thuận gắm buồm dương
Thần tiên về để hương
Muôn trùng vạn dặm vượt trùng dương
Đường về thăm chín tầng
Tinh lưu luyến chén lên đường
Bịn rịn sứ tinh lang
Nguyện đem thâm ý vì Nam bang
Phân minh tấu thánh hoàng

Sau Sư lấy cố già yếu, từ quan về núi Du Hý ở quận mình, lập chùa trụ trì. Người học tìm tới đông đảo.

Một hôm, đệ tử nhập thất Đa Bảo hỏi: ‘Thế nào là thủy chung của việc học đạo’

Sư đáp:

‘Thủy chung không vật diệu hư không

Hiểu được chân như, thể tự đồng’

(Thủy chung vô vật diệu hư không

Hội đắc chân như thể tự đồng)

Bảo hỏi: ‘Làm sao giữ được’

Sư đáp: ‘Không có chỗ cho ông xuống tay’

Bảo lại hỏi: ‘Hòa thượng nói xong rồi?’

Sư nói: ‘Ông làm sao hiểu?’

Bảo bèn hét.

*Ngày 15 tháng 2 năm Thuận Thiên thứ hai (1011)
của triều Lý, khi sắp mất, Sư dạy Bảo bài kệ:*

Trong cây vốn có lửa

Có lửa, lửa mới bùng

Nếu bảo vốn không lửa

Cọ xát do đâu bùng

(Mộc trung nguyên hữu hỏa

Nguyên hỏa, hỏa hoàn sanh

Nhược vị mộc vô hỏa

Toản tại hà do manh)

Nói kệ xong, Sư ngồi kiết già mà mất, thọ 82 tuổi (hoặc có nơi nói thọ 79 tuổi)”.

VỀ QUÊ HƯƠNG VÀ DÒNG DÕI KHUÔNG VIỆT

Cuộc đời của đại sư Khuông Việt là như thế. Đại sư người Cát Lợi, ở Thường Lạc. Thường Lạc là một tên có từ lâu. *Tây hồ chí*, phần đình miếu, nhân nói về Sóc Thiên Vương, ghi rằng: “*Vương là người ấp Sóc Sơn, làng Thường Lạc*”. Rồi chua ngay bên dưới: “*nay là huyện Kim Anh*”. Chua như thế có lý hay không? Chúng tôi nghĩ là có lý, vì hai cơ sau. Thứ nhất, truyện Trí Bảo đời thứ 11 của dòng thiền Kiến Sơ trong *Thiền uyển tập anh* từ 31a1-32a10 chép Bảo ở “*chùa Thanh Tước, núi Du Hý, hương Cát Lợi Hy, Thường Lạc*”.

Bây giờ, theo *Đại Nam nhất thống chí*, tỉnh Bắc Ninh, thì “*núi Thanh Tước ở phía Tây huyện lỵ Kim Anh 14 dặm, giáp giới huyện Yên Lãng tỉnh Sơn Tây*”. Núi Thanh Tước này chắc hẳn là núi Du Hý, mà Khuông Việt đã đến dựng chùa, và chùa mà Trí Bảo ở là do Khuông Việt khai sơn. Sau này, có lẽ vì tên Du Hý không được nghiêm trang cho lắm, nên người ta đã lấy tên chùa để gọi cho nó, từ đó mới mang tên núi Thanh Tước.

Chứng cứ thứ hai, văn bia chùa Báo Ân tìm thấy tại xã Tháp Miếu của huyện Yên Lãng, tỉnh Vĩnh Phú ngày nay. Trong phần ghi giới mốc ruộng của chùa có câu: “*đông cận chí Lợi Hy xã vi giới*” (phía đông gần với xã Lợi Hy làm mốc giới). Căn cứ vào đây thì không cần phải bàn rộng chùa Báo Ân lúc ấy gồm những gì, ta vẫn có thể kết luận rằng xã Lợi Hy là ở phía Đông của xã Tháp Miếu thuộc huyện Yên Lãng. Do thế, ta có thể giả thiết xã Lợi Hy thuộc hương Cát Lợi Hy của Thường Lạc.

Từ lâu, trước thời Khuông Việt, tên Thường Lạc đã được lưu hành. Địa lý chí của *Tùy thư* 31 tờ 7b11 có ghi Thường Lạc là tên cũ của An Thuận đổi ra vào năm Khai Hoàng 16 (595): “*An Thuận, xưa gọi là Thường Lạc, năm Khai Hoàng 16, đổi ra*”. Địa lý chí của *Cựu Đường thư* 41 tờ 44a6 chỉ ghi là huyện An thuận mà không đề cập gì đến Thường Lạc. Địa lý chí của *Tân Đường thư* 43 thượng tờ 10a10 cũng thế. Cho nên Trương Hiệp khi viết *Lịch đại quận huyện địa lý thư* vào khoảng những năm 1205-1207, chép các châu quận của An Nam đô hộ phủ thời Đường, mà sau này *An Nam chí lược* 1 tờ 28 đã sao lại, có ghi Thường Lạc như một trong bốn huyện của Nham Châu. Nhưng Nham Châu ở đâu thì hiện vẫn không tra cứu được. *Lịch triều hiến chương loại chí* 1 tờ 9a7 lại ghi đời Tấn (265-420) chia nước ta làm 7 quận và 47 huyện, trong đó Thường Lạc

là một trong 7 huyện của quận Cửu Chân (Tư Phố, Di Phong, Trại Ngô, Kiến Sơ, Phù Lạc và Tùng Nguyên). Có lẽ dựa vào đây, mà có người cho Khuông Việt có quê ở Thanh Hóa.

Hơn nữa, *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 7b9 sau khi kể chuyện Lê Hoàn đã giết Đinh Điền và Nguyễn Bặc, thì Phạm Hạp chạy về hương Cát Lợi của Bắc Giang. Rồi tiểu sử của Lý Thái Tổ ở *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 1a3 ghi Thái Tổ “*người châu Cổ Pháp của Bắc Giang*”. *Đại Việt sử lược* 2 tờ 1a3 cũng thống nhất chép như thế. Thêm vào đó, *Đại Việt sử ký toàn thư* 7 tờ 24b7-9 ghi sự kiện năm 1363 Trần Dụ Tông “*chiêu tập nhà giàu trong nước như Đinh Bảng của Bắc Giang, Nga Đình của Quốc Oai vào cung đánh bạc làm vui, mỗi tiếng bạc đặt 300 quan tiền, ba tiếng thì đặt gần cả ngàn quan tiền*”.

Ngoài ra, *Lịch triều hiến chương loại chí* 3 tờ 1a5-b1 đã viết: “*Quận Vũ Ninh xưa, đời Tần thuộc quận Nam Hải, đời Hán thuộc quận Giao Chỉ. Ngô Tấn Tuy Đường cũng thế. Triều Đinh đổi làm đạo Bắc Giang. Đầu thời Lê Đại Hành đổi làm Phủ Châu. Đầu đời Lý nâng châu [Cổ] Pháp làm phủ Thiên Đức cùng với các lộ Vũ Ninh và Lạng Châu. Nhà Trần chia làm hai lộ Bắc Giang thượng và Bắc Giang hạ. Đầu đời Lê nhân theo đó. Đời Quang Thuận đặt Bắc Giang thừa tuyên thống lĩnh các phủ huyện*”.

Như vậy, Bắc Giang của thời Ngô Sĩ Liên gồm đất cả hai tỉnh Bắc Ninh, Bắc Giang và một số huyện ngoại thành Hà Nội ngày nay như Gia Lâm, Đông Anh, Sóc Sơn. Nếu thế, quê Cát Lợi của Khuông Việt phải nằm đâu đó tại vùng đất phía đông của làng Thập Miếu huyện Yên Lãng của tỉnh Phúc Yên ngày nay. Nói khác đi, nó có khả năng ở địa phận của hai huyện Đông Anh và Sóc Sơn hiện tại của ngoại thành thủ đô Hà Nội.

Có thể vì dòng dõi họ Ngô đã trú tại vùng này lâu đời, nên khi đánh thắng quân Nam Hán trên sông Bạch Đằng, Ngô Quyền đã chọn Cổ Loa làm thủ đô, thay vì thành Đại La mà lúc đó dần dần trở thành nơi đô hội thực sự. Quả vậy, truyện Khuông Việt ở trên cho biết Việt nguyên là hậu duệ của Ngô Thuận Đế. Trong lịch sử dân tộc ta, chỉ một lần họ Ngô làm vua, đó là Ngô Quyền. Nhưng cả Ngô Quyền lẫn con cháu mình đều không ai được sử sách ghi nhận là có tên Thuận Đế cả.

Thế phải chăng sử sách có thiếu sót? Có thể lắm, vì vào đầu thế kỷ thứ 10, khi khuyên Lý Công Uẩn lên ngôi, Đào Cam Mộc vẫn coi Dương Tam Kha có vị thế như người khai sáng một triều đại mới, mà về sau họ Dương không bao giờ có được vinh dự đó nữa. Nhưng nếu thế, ta vẫn chưa biết Ngô Thuận Đế này là ai. Có thể là để chỉ Ngô Quyền chăng? Chúng tôi nghĩ có khả năng là một tước hiệu Ngô Quyền đã phong cho cha

mình. Về mặt niên đại, đây là một điều chấp nhận được, vì với năm sinh 933, Khuông Việt có khả năng là hậu duệ của bố Ngô Quyền, tức Ngô Mân.

Ngô Quyền sinh năm 899. Cho nên khi lên ngôi vào năm 939, Ngô Vương nhất định có truy phong cho cha mẹ mình. Ngô Thuận Đế chính là một tước được truy phong như thế. Chỉ có điều Ngô Quyền chỉ xưng vương, vậy có thể truy phong cho cha mình là Thuận Đế được không? Hoàn toàn có khả năng được. Vào những năm tháng đầu của nhà nước Việt Nam độc lập, vấn đề truy phong ban tước còn có lắm thiếu sót, nếu xét theo tiêu chuẩn Trung Quốc cùng thời. Ta có trường hợp Lý Thái Tổ phong cho cha mình là Hiến Khánh Vương, mà sau này đã phải nhận phê phán của những ngài bút trung thành với nền văn hóa Hán.

Còn một vấn đề nữa là theo *Đại Việt sử ký toàn thư* 5 tờ 20b2 thì Ngô Quyền “*người Đường Lâm, đời đời là quý tộc, cha là Mân làm châu mục châu ấy*”. Trong khi đó, *An Nam chí lược* 11 tờ 115 lại chép: “*Ngô Quyền người Ái Châu, nha tướng của Đinh Nghệ*”. Ngày nay mộ Ngô Quyền lại nằm tại Đường Lâm. Thế thì, quê hương Ngô Quyền là đâu? Như đã nói trên, dòng dõi họ Ngô có thể đã sinh sống lâu đời tại vùng Thượng Lạc, tức vùng Đông Anh Sóc Sơn của ngoại thành Hà

Nội ngày nay. Sau đó, những người có tài năng đã đi ra bốn phương để giúp dân giúp nước.

Cho nên, Ngô Mân hay có thể là bố Mân đã đến làm châu mục ở Đường Lâm rồi ngụ cư và thành lập gia đình tại đó. Con cháu một số thì ở lại quê hương, một số khác đã theo bố mẹ đến ở Đường Lâm. Đến thời mình, Ngô Quyền đã vào coi Ái Châu và làm rể Dương Đình Nghệ. Dương Đình Nghệ là người Ái Châu. Từ đó, mới lưu hành một nguồn tin về Ngô Quyền là gốc người châu Ái. Ở trên, ta đã chú ý sự kiện Ngô Quyền đã chọn Cổ Loa làm nơi đóng đô và đã gợi ý vì Cổ Loa là nơi chôn nhau cắt rốn, nên đã có sự lựa chọn ấy, giống như Đinh Tiên Hoàng đã chọn Hoa Lư về sau.

Về Ngô Mân, cả *Toàn thư*, *Việt sử tiêu án* từ 57b9 và *Cương mục* 1 từ 18a4 đều ghi nhận Ngô Mân là bố của Ngô Quyền. *Thiên nam ngữ lục* ghi là Ngô Hưng:

*Quyền cũng Đường Lâm con dòng
Cha làm thái thú lĩnh trong Nam thành...
Lạ chi thời vận chẳng thường
Ngô Hưng nhân loạn lữ làng bỏ con
Ngô Quyền thất thế thon con
Cha mất chẳng còn mẹ lại hóa tiên*

Chính đại sử Khuông Việt có một quan hệ máu mủ với người đã thành lập ra nhà Ngô, nên khi đẹp

được loạn mười hai sứ quân, Đinh Tiên Hoàng, lúc tổ chức và thiết lập một chính quyền mới vào năm 971, đã cho mời đại sứ về triều và phong làm Khuông Việt đại sứ. Với một tước phong như thế, rõ ràng đại sứ phải có những cống hiến to lớn cho sự nghiệp đế vương của Đinh Tiên Hoàng. Không những vậy, Khuông Việt có nghĩa là giúp đỡ nước Việt. Chỉ với ý nghĩa đó thôi, tước phong này đã mang màu sắc chính trị, vượt ra ngoài chức năng của một vị thiền sư, đặc biệt khi được phong một lần với những người có công lớn đã cùng với Đinh Tiên Hoàng thống nhất tổ quốc như Đinh quốc công Nguyễn Bặc và Thập đạo tướng quân Lê Hoàn.

Điều này có nghĩa Khuông Việt, ngoài quan hệ máu mủ, vẫn còn có một uy tín lớn trong tầng lớp những người đã đi theo Ngô Quyền và do gia đình bà con họ Ngô nắm giữ. Có lẽ chính vì uy tín này buộc Đinh Tiên Hoàng phải chiếu cố và phong cho một tước có một ý nghĩa rất lớn đối với dân tộc chứ không phải đối với một dòng họ, đó là Khuông Việt. Việc làm ấy thể hiện một sự đoàn kết trong giới lãnh đạo xã hội, có mục đích nhằm tạo sự ổn định chính trị cho đất nước sau những năm tháng qua phân. Đây là một bằng cớ khác giúp khẳng định Khuông Việt có một quan hệ máu mủ với nhà Ngô, như *Thiền uyển tập anh* đã ghi.

VỀ NIÊN ĐẠI KHUÔNG VIỆT

Việc phong đó xảy ra lúc nào. Truyện Khuông Việt dẫn trên cho biết: “*Năm 40 tuổi, tiếng vang tới triều, vua Đinh Tiên Hoàng mời đến. Suối đối đáp hợp ý, vua phong làm Tăng thống. Năm Thái Bình thứ hai, vua ban hiệu Khuông Việt đại sư*”. Đọc đoạn này ta thấy trước khi thiết lập chính quyền mới vào năm 971, vua Đinh Tiên Hoàng đã cho mời Khuông Việt tới nói chuyện và sau đó phong làm Tăng thống. Đinh Tiên Hoàng lên ngôi năm 968. Năm sau (969), mới phong cho con mình là Đinh Liễn làm Nam Việt vương. Có khả năng Khuông Việt đã được phong làm Tăng thống vào năm này, vì đây là năm Khuông Việt 40 tuổi, và ta biết Khuông Việt sinh năm 930.

Nhân đây cũng nói đôi chút về vấn đề niên đại. Tiểu sử của Khuông Việt trong *Thiên uyển tập anh* khi viết về tuổi thọ của Việt, đã chép: “*Thọ ngũ thập hữu nhị (hoặc vân thọ thất thập cửu)*”. Rõ ràng chép thế là lầm. Đây chắc chắn là sai lầm do truyền bản sao khắc, vì đã nói đến thọ, thì không thể là 52 tuổi được. 52 rõ ràng là một chép sai. Ai cũng biết phải sống tới 60 tuổi mới được gọi là thọ theo quan niệm của người xưa. Hơn nữa, năm 971 Khuông Việt đã được phong làm đại sư và khi phong đã giữ chức Tăng thống. Truyện Khuông Việt lại chép năm 40 tuổi Việt đã được vua Đinh Tiên

Hoàng mời về Hoa Lư và sau những cuộc nói chuyện đã phong làm Tăng thống. Do thế, Khuông Việt phải sinh vào năm 930. Như vậy, nên khi mất vào năm 1011, Khuông Việt thọ đúng 82 tuổi ta. Chữ *ngũ*, từ đó, là một khắc lằm của chữ *bát*.

Còn về nguồn tin nói Khuông Việt thọ 79 tuổi. Nếu Khuông Việt 40 tuổi đã vang danh triều đình, rồi mất năm 1011 và thọ 82 tuổi, như *Thiền uyển tập anh* đã ghi, thì dứt khoát ông không thể thọ 79 tuổi. Lý do nằm ở chỗ nếu đại sư thọ 79 tuổi và mất vào năm 1011 thì năm sinh phải là 933. Bây giờ, ta đã biết Khuông Việt được phong đại sư từ năm 971. Vậy, nếu sinh năm 933 thì lúc được phong, Khuông Việt mới 39 tuổi ta. Điều này hoàn toàn trái với sự kiện năm 40 tuổi Khuông Việt mới nổi tiếng để triều đình Đinh Tiên Hoàng biết tới. Từ đó, tuổi thọ 79 tỏ ra không chính xác lắm.

KHUÔNG VIỆT VÀ CÁC TRÀNG KINH CỦA ĐÌNH LIỄN

Thời gian Khuông Việt làm việc với vua Đinh Tiên Hoàng, ta ngày nay không có một minh văn nào ghi lại là Khuông Việt đã làm những việc gì. Ta chỉ biết khoảng năm 969, Đinh Tiên Hoàng đã phong cho

Khuông Việt làm Tăng thống. Đây là lần đầu tiên chức Tăng thống được nói đến trong lịch sử nước ta. Và sau này cho đến thời Trần và Lê vẫn còn sử dụng. Đến đời Nguyễn mới đổi chức Tăng thống này thành Tăng cang. Nhiệm vụ của người giữ chức này, tuy sử sách nước ta không ghi lại rõ ràng, song vẫn có thể hiểu như một chức để nắm các sự sai ở trong nước, nếu ta căn cứ vào các sử liệu Trung Quốc.

Đại Tống tăng sử lược quyển trung tờ 243a19-b12 do Tấn Ninh viết, đã nói về lai lịch và nhiệm vụ của những người giữ chức Tăng thống như sau: “*Về sự bắt đầu của chức này, thì khi nhà Diêu Tần đặt chế độ ở Quan Trung, bèn lập nên Tăng chính để làm người đứng đầu Phật giáo. Khi nhà Ngụy lên ngôi ở đất Bắc, bèn cải làm Tăng thống để thống lãnh sự sai, tuy nêu một tên mới, nhưng chức vụ vẫn giữ*”. Tấn Ninh nói nhà Ngụy lên ngôi đây là chỉ cho Ngụy Văn Thành Đế (452-465) đã phong cho Sư Hiền làm Tăng thống. Đến đời Tùy (580-617) thì đổi Tăng thống làm Tùy quốc đại thống, cũng gọi là Quốc thống. Đời nhà Đường và Tống bỏ Tăng thống, mà lập Tăng lục.

Như vậy ở Trung Quốc, cho đến thời Khuông Việt, chỉ có Tăng lục mà không có Tăng thống. Thế nhưng, năm 971, Đinh Tiên Hoàng không những phong Tăng thống Ngô Chân Lưu làm Khuông Việt đại sư, mà còn

cho Trương Ma Ni làm Tăng lục. Tổ chức Phật giáo Việt Nam vào thời ấy do đó có một sự canh cải các chức vụ của Phật giáo Trung Quốc. Dấu sao đây là lần đầu tiên Phật giáo được tổ chức thành một hệ thống cho cả nước, mà người đứng đầu là đại sư Khuông Việt. Một giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất bắt đầu từ đây, chứ không phải đợi đến khi thiền phái Trúc Lâm ra đời mới có giáo hội thống nhất, như có người đã đề xuất.

Cũng cần nói là người giữ chức Tăng lục giúp cho Tăng thống Khuông Việt từ năm 971 có tên là Trương Ma Ni. *Tân đính hiệu bình Việt điện u linh tập* do Gia Cát Thị viết vào năm Cảnh Hưng Giáp Ngọ (1774) trong truyện Phù Đổng Thiên Vương lại cho Trương Ma Ni là người đã dựng nên chùa Kiến Sơ. Thế phải chăng có một Trương Ma Ni thứ hai sống trước vị Tăng lục cùng tên? Ta hiện thật khó mà trả lời, nhất là khi truyện Cảm Thành dẫn trên lại bảo Cảm Thành họ Thị, chứ không phải họ Trương. Dấu sao, chùa Kiến Sơ chắc chắn là do thiền sư Cảm Thành dựng từ những năm 810.

Khuông Việt như thế là vị Tăng thống đầu tiên của một giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất. Khuông Việt đã làm gì với chức vụ Tăng thống này, ta hiện nay không có một tư liệu gì. Điều may mắn là trong mấy chục năm lại đây, công tác điều tra và khai

quật khảo cổ học đã hé mở và cung cấp một số thông tin mới. Cụ thể là những đợt khai quật khảo cổ học năm 1963 và 1987 tại vùng đất Hoa Lư, đã tìm được gần 20 tràng kinh hình bát giác cao từ 50 đến 80 cm. Theo những dòng chữ ghi trên tràng kinh phát hiện năm 1963, thì riêng năm Quý Dậu (973), Đinh Khuông Liễn đã cho dựng 100 tràng kinh. Năm 1987 một số tràng kinh khác lại được phát hiện. Một lần nữa, chúng lại cho biết năm 979 Đinh Khuông Liễn lại dựng 100 tràng kinh nữa.

Vậy là, trong thập niên 70, Đinh Khuông Liễn đã liên tục cho dựng đến 200 tràng kinh. Trên các tràng kinh này, có ba tràng kinh đáng chú ý nhất. Tràng kinh thứ nhất phát hiện vào đầu năm 1963 ở xã Gia Trường, huyện Gia Viễn, tỉnh Ninh Bình gần vùng núi Nghèn dọc theo sông Hoàng Long, cách đền vua Đinh khoảng hai cây số. Nó là một trụ đá hình bát giác cao 65cm, mỗi mặt rộng 6,5cm và có hai dòng chữ Hán. Các mặt đều được khắc chữ Hán, tuy có một số chữ mờ nhưng vẫn đọc được hầu như gần hết. Mặt đầu tiên bắt đầu với tên bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng gia cú linh nghiệm đà la ni*. Sáu mặt còn lại là khắc bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng* này. Còn mặt cuối thì chép thời điểm và người đứng khắc kinh gồm 49 chữ thì mờ hết 20 chữ.

49 chữ ấy là: [] [] *nhất thiết* [] [] [] [] [] *Lương Nhân Siêu* [] *hạ thoát. Thời Quý Dậu tuế đệ tử Tỉnh hải*

quân tiết [] [] Nam Việt Vương Đinh [] Liễn kính tạo
bảo tràng nhất bách tòa [] [] tổng [] [] [] hoặc thương
[] [] [] [] []¹ Vậy căn cứ vào những dòng chữ này, ta
biết vào năm Quý Dậu (973) *Tĩnh hải quân tiết độ sứ*
Nam Việt Vương Đinh [] Liễn tạo 100 tràng kinh khắc
bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng gia cú linh nghiệm đà la*
ni và Đinh Liễn đã khắc kinh ấy với tư cách là một đệ
tử. Vì những chữ cuối cùng của tràng kinh bị mờ, nên ta
không rõ mục đích cụ thể của Đinh Liễn, khi cho khắc
những tràng kinh ấy.

Tràng kinh thứ hai được tìm thấy vào tháng 6 năm
1964 tại Hoa Lư. Tràng kinh này cũng có hình bát giác,
cao hơn tràng kinh thứ nhất 15cm, mỗi mặt trong đó
cũng rộng hơn, là 10,5cm và mỗi mặt có đến ba dòng
chữ Hán. Điều đáng tiếc là mặt 7 và 8 của tràng kinh
này đã bị mờ hoàn toàn nên ta không biết ai đứng ra
khắc và khắc vào thời điểm nào. Tuy nhiên, vì đây là
một tràng kinh khắc *Phật đỉnh Tôn Thắng gia cú linh*
nghiệm đà la ni, nên ta có thể giả thiết đây là một tràng
kinh khắc trong số 100 tràng kinh mà Nam Việt Vương
Đinh Liễn cho khắc, có khả năng vào cùng một thời
điểm với tràng kinh vừa bàn.

¹ Hà văn Tấn, *Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư*,
Nghiên cứu lịch sử 1 (1965), 39-50.

Điểm đặc biệt của tràng kinh này là trước khi khắc bài chú *Phật đĩnh Tôn Thắng gia cú linh nghiệm đà la ni* vào dòng thứ hai của mặt thứ ba, thì hai mặt trước với dòng thứ nhất của mặt thứ ba khắc một bài tán ca ngợi công đức của bài chú này viết bằng chữ Hán theo lối văn bảy chữ, gồm cả thảy 28 câu. Điều đáng tiếc là, ngoài sáu câu bị mất một cho đến bốn chữ, thì có năm câu bị mất hoàn toàn, mà chúng tôi sẽ đánh dấu bằng những ô vuông.

[] [] [] [] *Liên Hoa điện*
Kim cương tòa thượng Tôn Thắng Vương
Quảng trường thiết tướng biến tam thiên
Hằng sa công đức [] [] []
Phật đĩnh giai trì diệu chương cú
Cửu thập cửu ức Như Lai truyền
Kiều Thi Ca vị Thiện Trú Thiên
Năng diệt thất phần bàng sinh []
[] [] tổng trì bí mật giáo
[] phát viên minh quang đại tâm
Ngã kim cụ túc thị phạm phu
Tán thán tổng trì Tát Bà Nhã
Sở hữu phúc lợi tế quần sinh
Thập phương sát thổ chư Như Lai
Tha phương thế giới chư bồ tát
[] [] [] [] [] [] [] []
Tán Chi đại tướng cập Dược Xoa

Minh tri địa chủ Diệm Ma La

Thiện ác bộ quan nhị đồng tử

[] [] [] [] [] [] [] []

[] *văn khải thịnh giai giáng lâm*

Ứng hộ Phật pháp sử trường tồn

Các các cần hành Thế Tôn giáo

[] [] [] [] [] [] [] []

Nhất văn Phật đỉnh Tôn Thắng Vương

Xuẩn động hàm linh giai thành Phật

[] [] [] [] [] [] [] []

[] [] [] [] [] [] [] []

([] [] [] []) *điện Liên Hoa*

Tôn Thắng Vương trên tòa Kim cương

Tướng lưỡi dài rộng khắp ba ngàn

Công đức như cát sông Hằng [] [] [] []

Phật đỉnh giữ chương cú tuyệt diệu

Chín mươi chín ức Như Lai truyền

Kiều Thi Ca vì Thiên Trú Thiên

Hay diệt bần sinh bảy lần {khổ}

[Nhờ sức] *tổng trì bí mật giáo*

[Bèn] *phát lòng rộng lớn sáng tròn*

Ta nay đầy đủ một kẻ phàm

Ca ngợi tổng trì Nhất Thiết Trí

Có bao phước lợi giúp quần sinh

Mười phương quốc độ các đức Phật

Phương khác thế giới các bồ tát

[] [] [] [] [] [] [] []

Đại tướng Tán Chi và Dược Xoa

Diêm vương chúa đất cõi âm ty

Hai quan đồng tử coi thiện ác

[] [] [] [] [] [] [] []

[*Khi*] *nghe râu thỉnh đều giáng lâm*

Ủng hộ Phật pháp khiến trường tồn

Mỗi mỗi siêng làm lời Phật dạy

[] [] [] [] [] [] [] []

Mỗi nghe Phật đỉnh Tôn Thắng Vương

*Xuân động hàm linh đều thành Phật.)*¹

Đến năm 1987, một tràng kinh thứ ba đã được tìm thấy, cũng hình bát giác, có chiều cao 70cm, mỗi bề rộng 7cm, cũng khắc bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng gia cú linh nghiệm đà la ni*. Ở mặt chót lại ghi thời điểm Đinh Khuông Liễn tạo 100 tràng kinh là năm Kỷ Mão (979) và ghi lý do là để cầu giải thoát cho em mình là Tăng Đỉnh Tăng Noa cùng những người khác bị giết vì tội “*không trung hiếu với cha và anh, đồng thời cầu nguyện cho cha mình là Đại Thắng Minh hoàng đế, tức Đinh Tiên Hoàng, được sống lâu và bản thân mình được lộc vị bền vững*”

¹ Hà Văn Tấn, *Cột kinh Phật thứ hai ở Hoa Lu, trong Theo dấu các văn hóa cổ, Hà Nội: NXB.KHXH 1998, tr.816-832*

Căn cứ vào nội dung của câu vừa dẫn thì vì Nam Việt Vương Đinh Liễn giết em mình là Hạng Lang nên đã cho khắc 100 tràng kinh mà một trong số này đã được tìm thấy như vừa mô tả. Ta biết, vào mùa xuân năm Kỷ Mão Thái Bình thứ 10 (979) Đinh Liễn đã giết Hạng Lang như *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 5a3 đã ghi. Và cũng theo *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 5b7 thì cả Đinh Tiên Hoàng và Nam Việt Vương Đinh Liễn bị Đỗ Thích giết vào tháng 10 cùng năm. Vậy, chỉ trong vòng nửa năm sau khi giết em, Nam Việt Vương Đinh Liễn đã cho khắc thêm 100 trụ kinh nữa để cầu nguyện cho em, cầu chúc cho cha mình và bản thân mình thì dứt hết mọi nghiệp chướng và giữ được lộc vị vững bền. Nguyên do khắc các cột kinh của Đinh Liễn như vậy rất rõ ràng và niên đại cũng phù hợp với những gì sử sách đã ghi lại.

Số các tràng kinh còn lại hầu hết đều bị vỡ nát hoặc chữ đã mờ không đọc được. Chỉ rơi rớt một số các chữ như tên của năm vị Như Lai trong mật giáo, nhưng cũng không còn được nguyên vẹn. Thí dụ, *Nam mô Quảng Bác* [*Thân Như Lai*], *Nam mô Diệu Sắc* [*Thân Như Lai*], *Nam mô Đa Bảo* [*Như Lai*] v.v. Với những dấu tích này, ta có thể giả thiết, ngoài *Phật Đỉnh Tôn Thắng đà la ni*, các tràng kinh có khả năng đã khắc luôn một nghi thức đọc bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng đà la ni* trên. Trước mắt, để biết bản khắc được tìm thấy trên

các tràng kinh đã dựa vào nguyên bản nào của *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni* để khắc ra.

Hiện trong truyền bản chữ Hán có chép lại cả thấy 17 bản văn liên hệ với *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni*. Đó là:

- (1) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni kinh* (ĐTK 967) do Phật Đà Ba Lợi dịch năm 679.
- (2) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni kinh* do Phật Đà Ba Lợi dịch và Lục Diệu Duệ tìm thấy trên một kinh tràng ở Tô Châu, Giang Tô, được khắc vào năm Hội Xương thứ hai (842) và chép lại trong *Kim thạch tục biên* 11 tờ 1a.
- (3) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni kinh* (ĐTK 968) do Đỗ Hành Khải dịch năm 679.
- (4) *Phật đĩnh tối thắng đà la ni kinh* (ĐTK 969) do Địa Bà Ha La dịch năm 682.
- (5) *Tối thắng Phật đĩnh đà la ni tịnh trừ nghiệp chướng chú kinh* (ĐTK 970) do Địa Bà Ha La dịch năm 683.
- (6) *Phật thuyết Phật đĩnh tôn thắng đà la ni kinh* (ĐTK 971) do Nghĩa Tịnh (635-713) dịch.
- (7) *Tôn Thắng Phật đĩnh tu du già pháp nghi quỹ* (ĐTK 973) do Thiện Vô Úy (637-735) dịch, tờ 372a27-373a30

- (8) *Tôn Thắng Phật đĩnh du già pháp nghi quỹ* (ĐTK 973) do Thiện Vô Úy dịch, tờ 377a1 – c8.
- (9) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni gia tự cụ túc bản* (ĐTK 974C) do Kim Cương Trí (662-732) dịch tờ 387c19-388a24.
- (10) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni niệm tụng nghi quỹ pháp* (ĐTK 972) do Bất Không (705-774) dịch.
- (11) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni chú nghĩa* (ĐTK 974D) do Bất Không dịch.
- (12) *Nhất thiết Như Lai Tôn Thắng Phật đĩnh đà la ni gia cú linh nghiệm bản*, cũng do Bất Không dịch và tìm được tại Đôn Hoàng, được La Chấn Ngọc cho in lại trong *Thần hãn lâu tàng thư*.
- (13) *Gia cú linh nghiệm Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni ký* (ĐTK 974C) do Vũ Triệt chép lại hai bản vào năm 819.
- (14) *Vu sách nị sa tì tả giả đà la ni* (ĐTK) do Chỉ Không dịch.
- (15) *Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni kinh số* (ĐTK1803) do Pháp Sùng viết.
- (16) *Phật thuyết Tôn Thắng đại minh vương kinh* (ĐTK 1413) do Thi Hộ dịch.

(17) *Tôi Thắng Phật đỉnh đà la ni kinh* (ĐTK 7974A) do Pháp Thiên dịch.

Trong số 17 bản văn có chép bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng đà la ni*, căn cứ vào tên gọi khắc ở trên tràng kinh số 1 và số 2 tìm thấy tại Hoa Lư của Đinh Liễn, tức *Phật đỉnh Tôn Thắng gia cú linh nghiệm đà la ni*, ta thấy rõ ràng truyền bản mà Đinh Liễn đã dùng, để khắc lại bài chú trên kinh tràng của mình, là từ bản của Kim Cang Trí và Bất Không. Bản của Kim Cang Trí là do Vũ Triệt chép lại vào năm 819 trong *Gia cú linh nghiệm Phật đỉnh Tôn Thắng đà la ni ký*. Bất Không là đệ tử kế thừa Kim Cang Trí. Cho nên, ba bản dịch của Bất Không, kể luôn cả bản chép được bảo tồn tại Đôn Hoàng, hiển nhiên là được tiếp thu từ bản của Kim Cang Trí.

Điều này được chứng thực khi so sánh tự dạng của bản khắc Đinh Liễn với các truyền bản hiện có của bài chú dẫn trên. Ta thấy tự dạng của bản Đinh Liễn hầu như hoàn toàn thống nhất với bản 1 của Vũ Triệt. Sự kiện này tỏ ra bản của Triều nghị đại phu kiêm thị ngự sử Vũ Triệt chép năm 819 đã được đưa sang và lưu hành tại nước ta. Bản này có thể do những thiền sư Việt Nam qua giảng và hành đạo ở Trung Quốc như Duy Giám và sư Nhật Nam đem về. Chỉ có điểm, bản của Đinh Liễn có thêm bốn từ, không thấy có trong các bản

hiện có. Đó là *mâu ninh mâu ninh vĩ mâu ninh vĩ mâu ninh* (muni muni vimuni vimuni).

Sự sai khác ấy chỉ chứng tỏ truyền bản ở nước ta tỏ ra trung thực hơn, bởi vì các truyền bản chữ Hán đều thống nhất cho rằng đà la ni có 87 câu (cú). Câu đây thực tế không phải là những câu theo nghĩa thông thường, mà là để chỉ một từ tiếng Phạn. Tiếng Phạn nguyên thuộc ngữ hệ Ấn Âu, nên đa âm tiết. Vì vậy khi phiên âm ra tiếng Trung Quốc, một từ tiếng Phạn lại được phiên ra thành nhiều chữ Hán. Do thế, đối với người Trung Quốc nó trở thành một “câu”. Căn cứ vào bản Đinh Liễn ta thấy đúng là có 87 câu kể từ chữ *án* trở đi và gồm luôn cả bốn “câu” không có trong các bản hiện lưu hành.

Các bản hiện có có thể đã đánh rơi bốn “câu” ấy. Sự tình này ta có thể thấy khi so sánh bản *Phật thuyết báo phụ mẫu ân trọng kinh* do Thái Tế Tuyên Quận Công Trịnh Quán in vào đầu thế kỷ thứ 18 trên cơ sở một truyền bản của nửa đầu thế kỷ thứ 15 với truyền bản *Phật thuyết phụ mẫu ân trọng kinh* tìm thấy tại Đôn Hoàng qua ba thủ bản khác nhau đã được công bố trong *Đại Chính tân tu đại tạng kinh* ĐTK 2887 tờ 1403b18-1404a24. Các thủ bản lưu hành ở Đôn Hoàng chứng tỏ có nhiều thiếu sót. Do thế, bản của Đinh Liễn khắc trong trường hợp này có khả năng đầy đủ hơn, ngay cả

khi so với các bản công bố trong *Đại Chính tân tu đại tạng kinh*.

Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni có nhiều tên như *Tịnh trừ nhất thiết ác đạo Phật đĩnh Tôn Thắng đà la ni*, *Diên thọ đà la ni*, *Thiện cát tường đà la ni* v.v. . . Đây là bài chú đã được đức Phật giảng cho thiên tử Thiện Trú trong bảy ngày nữa sẽ chết và nhận các thân bàng sinh như lợn, chó, cáo, khỉ, rắn, điều, quạ, rồi sau đó bị chịu khổ ở địa ngục. Nếu có đầu thai làm người thì cũng bị mù cả hai mắt. Trước viễn cảnh ấy, Thiện Trú đã đến vua trời Kiều Thi Ca xin cứu. Kiều Thi Ca cầu thỉnh đức Phật. Đức Phật đã giảng cho bài chú ấy. Bài chú này có khả năng làm cho tiêu trừ hết các chướng nghiệp và làm cho tuổi thọ được thêm lên.

Nội dung ấy ta đã thấy phản ảnh trong bài tán của tràng kinh thứ hai và lời ghi của tràng kinh thứ ba do Đỉnh Liễn cho dựng. Việc cho khắc và dựng các tràng kinh trên, chứng tỏ yếu tố Phật giáo quyền năng của thời kỳ Phật giáo du nhập vẫn tiếp tục tồn tại, nhưng được nâng lên cấp độ mới, cao hơn, phù hợp với hệ tư tưởng của dòng thiền Pháp Vân đề ra. Hãy đọc lại bài tán trên kinh tràng thứ hai. Nó nói rất rõ khi Đỉnh Liễn ca ngợi công đức của Tổng Trì Nhất Thiết Trí và cầu xin các đức Phật và bồ tát, thậm chí cả đến Dạ Xoa và Diêm Vương, tất cả đều nhằm ủng hộ cho Phật pháp

được trường tồn, ngoài những lợi ích của chính bản thân và gia đình mình.

Dù *Phật đỉnh Tôn Thắng đà la ni* tự thân là một bài chú nằm trong hệ tư tưởng thai tạng giới của mật giáo, nó vẫn được trì niệm trong các khóa tụng của các thiền đường Trung Quốc. Thực tế, có lúc chính quyền Trung Quốc đã ra lệnh cho toàn bộ tăng ni của mình mỗi ngày phải tụng 21 biến bài chú đó, và mỗi năm phải báo cáo tổng kết vào ngày mùng một tháng giêng. Ấy là vào năm Đại Lịch thứ 11 (776) của Đường Đại Tông. Do thế, đời sống ở các thiền đường Việt Nam tất nhiên không thể không biết đến, đặc biệt lúc ấy nước ta đang có quan hệ với Trung Quốc và các thiền sư chúng ta vẫn có những người qua giảng đạo bên ấy.

Sự kiện Đinh Liễn cho khắc các tràng kinh đã tìm thấy chứng tỏ bản thân Đinh Liễn cũng như Đinh Tiên Hoàng và gia đình đều là những Phật tử thuần thành. Đinh Liễn đã tự xưng mình là đệ tử. Vậy ai là người thầy đã hướng dẫn để Đinh Liễn trở thành Phật tử như thế? Câu trả lời hiển nhiên phải là Khuông Việt, người đã được Đinh Tiên Hoàng phong làm Tăng thống vào khoảng năm 969 và sau đó được ban hiệu là Khuông Việt đại sư vào năm 971. Phải có vị thầy như vậy, Đinh Liễn mới biết phải chọn những bản kinh nào để khắc và

khắc vì mục đích gì. Từ đó, việc ra đời các kinh tràng rõ ràng có sự tham mưu của Khuông Việt.

Những kinh tràng này là những di vật quý báu của lịch sử dân tộc ta, chứ không phải chỉ của Phật giáo. Chúng không những cho thấy đời sống tâm linh và tín ngưỡng của người Việt cách đây trên một thiên niên kỷ, mà còn chỉ ra nghệ thuật viết chữ, nghệ thuật làm đá của ông cha ta trước đây như thế nào. Không những thế, đối với văn hóa Phật giáo thế giới, bài chú khắc trên những tràng kinh ấy có thể tham gia giúp hiệu đính lại những văn bản của bài chú hiện đang lưu hành trên thế giới. Đây là một đóng góp khác, tuy gián tiếp, nhưng rất có ý nghĩa của Khuông Việt đối với lịch sử và văn hóa dân tộc cũng như Phật giáo.

Vậy, trong gần mười năm làm việc, dù sử sách không ghi lại một sự kiện gì, song qua quá trình tìm thấy các tràng kinh tại Hoa Lư, ta thấy ảnh hưởng cũng như uy tín của Khuông Việt đối với triều đình nhà Đinh rất to lớn. Đối với Đinh Tiên Hoàng ta chưa phát hiện ra những di vật khảo cổ học cụ thể. Nhưng với việc phong chức ban tước cho Khuông Việt, ta thấy Đinh Tiên Hoàng chắc chắn là một Phật tử. Hơn nữa, thời hàn vi, Đinh Tiên Hoàng đã có lúc sống ở chùa Giao Thủy, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 6a4-8 đã ghi lại:

“Nguyên vua lúc hàn vi, thường đi đánh cá ở sông Giao Thủy, lưới được một viên ngọc khuê lớn, va vào đầu thuyền mẻ hết một góc. Đêm đó, vua đến chùa Giao Thủy ngủ lại, để ngọc khuê ở đáy oi, đợi sáng ra chợ bán cá. Lúc ấy, vua mới ngủ say, oi có ánh sáng lạ. Sư ở chùa dậy hỏi lý do. Vua đem sự thật ra nói, đồng thời đem ngọc khuê đưa cho thầy xem. Thầy than: ‘Con ta ngày kia giàu sang không thể nói hết, chỉ giận phước không lâu dài’”. Sau này, Thiên Nam ngữ lục đã diễn tả lại sự kiện ấy bằng thơ tương đối dài. Chúng tôi cho lược trích sau đây một số đoạn để cho thấy mối quan hệ của Đinh Tiên Hoàng với Phật giáo:

Linh sang Giao Thủy bấy chừ
Kết cùng thao võng, sớm trưa hạn bề
Con thuyền tay lưới đi về
Nào thì ngư phụ, nào thì Hoa Lư ...
Nghĩ được ngọc khuê bấy chừ
Của nên vô giá ai mà xem đương...
Lòng mừng giấu để vội vàng
Lệ khi người biết, lên đàng ắt mong
Tối như lạc chốn ngư ông
Lầm đường lộn nẻo khôn thông lối về...
Trước mặt nghe người khua chuông
Bừng bừng bóng lửa, dường dường đèn chong
Tự nhiên phơi phơi mừng lòng
Rảo chân bèn đến đứng cong thiền đường

Nép mình chẳng dám nói năng
Thầy mới hỏi rằng: “Ai đến làm chi?”
Nói trình sau trước vân vi:
“Khó đi kiếm cá, gặp thì chẳng may
Tối tăm mưa gió đường này
Về chẳng biết nẻo cật thầy vào nương”.
Thầy nghe cảm cảnh lòng thương
Dọn cơm thết đãi, dọn giường nghỉ ngơi
Năm đến nửa đêm thấy người
Thầy hay sợ lạ dậy ngồi mà xem
Bỗng sao sáng khắp hòa thiên
Thầy ngờ Phật giáng, thầy bèn cúng hương
Động bèn chẳng thấy hào quang
Khẩn thôi thời lại bưng bưng như xưa
Thấy trong giường nghỉ sáng ra
Biết tình thầy chẳng có ngờ chi đâu
Sáng ngày thầy hỏi trước sau
Ngọc khuê Linh mới đem hầu thầy xem
Nhìn đi nhìn lại một hồi
Giờ lâu thầy mới mở lời nói ra:
“Con tao phúc đức hay là
Ngày sau làm chủ quốc gia trị đời
Chút hiềm phúc đức chẳng dài
Con hãy tu để một mai tở phù
Thầy cũng là kẻ sư mô
Xưa làm thuật sĩ, về tu thiền già

Hễ giống tường thụ ấy mà
Kíp khai kíp rữa như hoa một thì”
Ta thầy Linh phân ra về
Một mình lưỡng lự đôi bề đỡ dương¹

Cho nên, Đinh Tiên Hoàng là một Phật tử thì không có gì phải nghi ngờ.

Điều này càng rõ hơn nữa, khi phát hiện 200 tràng kinh do Đinh Liễn khắc ở trên. Nó chứng thực không những sinh hoạt Phật giáo của triều đình nhà Đinh, mà còn cho thấy triều đình nhà Đinh đã ra đời trên cơ sở sự ủng hộ của những Phật tử, cả tại gia lẫn xuất gia. Chính họ đã hình thành một mặt trận thống nhất để cho Đinh Tiên Hoàng, chỉ trong vòng chưa đầy hai năm, có thể đánh gục hết tất cả các sứ quân và tập đoàn cát cứ, thống nhất tổ quốc về một mối. Những người kế thừa La Quý đều đang sống vào dưới thời triều đại này cả, như Pháp Thuận, Vạn Hạnh và họ đang chuẩn bị bước lên vũ đài chính trị sắp tới.

KHUÔNG VIỆT VÀ LÊ ĐẠI HÀNH

Truyện Khuông Việt trên cho ta thấy khi Đinh Tiên Hoàng và Đinh Liễn bị Đỗ Thích giết vào tháng

¹ Lê Mạnh Thát, *Thiên nam ngữ lục*, trong *Chân Nguyên thiền sư toàn tập*, tập III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 437 – 441.

10 năm Kỷ Mão (979) và tháng 7 năm sau (980) Thập đạo tướng quân Lê Hoàn lên ngôi, thì “*càng kính trọng sư hơn, phạm việc quân việc nước của triều đình sư đều dự vào*”. Đến tháng 3 năm Tân Ty (981) khi quân Tống do Hầu Nhân Bảo chỉ huy kéo sang xâm lược nước ta, vua Lê Đại Hành đã nhờ sư đến đền Tì Sa Môn Thiên Vương ở núi Vệ Linh để cầu nguyện. “*Quân giặc kinh hãi, rút về giữ sông Hữu Ninh, lại thấy sóng gió nổi lên, giao long nhảy nhót, giặc bèn tan vỡ*”. Việc nhờ thế này cũng theo *Thiền uyển tập anh* là do Lê Đại Hành biết đại sư có khắc tượng Tì Sa Môn Thiên Vương thờ tại núi Vệ Linh.

Tì Sa Môn là một trong bốn Thiên Vương trấn giữ phía Bắc của cõi Diêm Phù Đề, nguồn gốc là một vị thần của thần thoại Ấn Độ, rồi sau đó bị Phật giáo hóa để trở thành vị thần bảo vệ chánh pháp và giữ gìn quốc gia². Vì bảo vệ chánh pháp nên hay gần gũi chùa chiền

² Về vai trò của Tì Sa Môn Thiên Vương bên ngoài Phật giáo, xem Eva Rudy Fansen, *The Book of Hindu Imagery: The Gods and their Symbols* (Diever, Holland: Binkcy Kik Publications, 1993), 70; Gail Hinich Sutherland, *The Disguises of the Demon: The Development of the Yuxsa in Hinduism and Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1991), 63.

Về vai trò của Tì Sa Môn trong Phật giáo, xem R.E.Emmrich, *The Sutra of Golden Light* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1979), 23-43; Valerie Hansen, “Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion?” trong Patricia Buckley Ebrey

và nghe kinh điển nên cũng được dịch là Đa Văn Thiên do chữ Phạn Vaiṣravaṇa (Pali: Vessavana). Đế cầu nguyện vị thần này thường có chân ngôn và nghi thức riêng. Hai văn bản do Bất Không dịch với tên *Bắc phương Tì Sa Môn Thiên Vương tùy quân hộ pháp chân ngôn* (ĐTK 1248) và *Bắc phương Tì Sa Môn Thiên Vương tùy quân hộ pháp nghi quỹ* (ĐTK 1247) chắc chắn đã được Khuông Việt biết tới, như trường hợp *Phật đĩnh Tôn Thắng gia cú linh nghiệm đà la ni* ở trên.

Qua các bản văn đó chức năng của Tì Sa Môn Thiên Vương của Phật giáo lúc này thể hiện được trọn vẹn hai nhiệm vụ chiến lược, mà giới Phật giáo Việt Nam lúc ấy đã kế thừa từ Định Không, Cảm Thành và La Quý và đang ra sức hoàn thành xuất sắc. Đó là, giữ vững chủ quyền quốc gia và làm cho Phật giáo hưng thịnh. Hai nhiệm vụ này giới lãnh đạo Phật giáo cả tại gia và xuất gia đều hiểu rất rõ. Cho nên, khi quân Hầu Nhân Bảo tới xâm lược, vua Lê Đại Hành đã không quên làm công tác tư tưởng, động viên mọi tiềm lực quốc gia, trong đó có cả tiềm lực tinh thần, cho cuộc chiến đấu sắp tới.

& Peter N.Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 81; Sylvain Lévi và J.Takakusu, *Hobogirin I* (Tokyo: Maison Franco Japonaise, 1929), 79-83

Và những người như đại sư Khuông Việt đã tự đặt cho mình nhiệm vụ phải hoàn thành xuất sắc hai nhiệm vụ vừa kể. Cuối cùng, quân thù đã tan vỡ tại sông Hữu Ninh. Sông này Đại Việt sử lược 1 từ 19a8-10 đã chép là sông Ninh: “*Năm Thiên Phúc thứ nhất (981) mùa xuân tháng 3 Hầu Nhân Bảo đem quân đến Lãng Sơn, Trần Khâm Tộ đến Tây Kết. Lưu Trừng đến sông Bạch Đằng. Vua tự làm tướng, đem quân chống lại, đóng cọc ngăn sông. Quân Tống rút về giữ sông Ninh. Vua sai quân đánh giả hàng, để dụ Nhân Bảo lên phía Bắc. Quân Bảo thua, bị bắt và chém. Bọn Khâm Tộ nghe quân thua, bèn rút lui*”.

Trong khi đó, Đại Việt sử ký toàn thư 1 từ 14a1-7 lại ghi là sông Chi Lăng: “*Năm Thiên Phúc thứ hai (981) mùa xuân tháng 3 Hầu Nhân Bảo và Tôn Toàn Hưng đến Lãng Sơn, Trần Khâm Tộ đến Tây Kết, Lưu Trừng đến sông Bạch Đằng. Vua tự làm tướng, đem quân chống lại, sai quân sĩ đóng cọc ngăn sông. Quân Tống rút lui, lại đến sông Chi Lăng. Vua sai quân lính giả hàng để dụ Nhân Bảo, nhân thế bắt được chém đi. Bọn Khâm Tộ nghe quân thủy bại, bèn dẫn quân về. Vua đem các tướng đuổi đánh. Quân Khâm Tộ đại bại, người chết hơn phân nửa, thây chất đầy đồng, bắt tướng nó là Quách Quân Biện và Triệu Phụng Huân đem về Hoa Lư*”.

Khâm định Việt sử thông giám cương mục chính biên 1 từ 16b5-18a1 cũng chép như thế. Về sông Chi Lăng, nó chua: “*Chi Lăng thuộc Ôn Châu, phủ Trường Khánh, ở đầu địa giới tỉnh Lạng Sơn. Sông Chi Lăng là sông của xã Chi Lăng*”. Xã Chi Lăng nay ở phía Nam huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn, có dòng sông Thương chảy ngang ở khúc ải Chi Lăng sát dưới chân dãy núi đá vôi Cai Kinh, rồi xuôi dòng xuống sông Lục Đầu. Vậy sông Chi Lăng của *Toàn thư* là đoạn thượng nguồn của sông Thương. Thế còn sông Ninh của *Đại Việt sử lược* là sông nào? Con sông này có phải là sông Chi Ninh.

Đại Việt sử lược 1 từ 21b4 có ghi việc Lê Ngọa Triều cho cột người nới mạn thuyền qua lại trên sông Chi Ninh, để cho cá sấu ăn thịt. Sự kiện này *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 từ 30a8-9 lại chép ở sông Ninh. Như thế, sông Ninh là sông Chi Ninh và sông Chi Ninh lại là sông Chi Lăng. Vậy sông Hữu Ninh của *Thiên uyển tập anh* chắc là một chép sai của sông Chi Ninh, nhất là khi chữ *hữu* có tự dạng rất gần với chữ *chi* và bản sao truyện Sóc Thiên Vương trong *Tục Việt điện u linh tập* (tr.214) cũng có ghi về Chi giang, thay vì Hữu giang, còn Sóc Thiên Vương truyện của *Lĩnh nam chích quái Việt truyện tục loại* 3 từ 115 thì ghi là Kỳ giang. Chữ kỳ tự dạng giống chữ *chi* có thêm bộ sơn một bên.

Điểm lồi cuốn đối với chúng ta là đại sư Khuông Việt đã đến cầu nguyện tại núi Vệ Linh, ở ngôi đền mà đại sư đã dựng lên. Núi Vệ Linh này tương truyền cũng là nơi Phù Đổng Thiên Vương bay lên trời sau khi đánh thắng giặc Ân. *Lịch triều hiến chương loại chí* 3 từ 4b2-3 viết: “Núi Vệ Linh ở tổng Kim Hoa bàn cứ giữa một số xã. Trước núi có một ngọn hình giống lư hương. Đầy núi có hàng ngàn cây tùng xanh biếc. Quang cảnh u tịch. Tương truyền Thiên Vương phá giặc Ân rồi, đến đó, cưỡi ngựa sắt bay lên trời mà đi mất, để lại một chiếc áo treo ở cây si. Nay bốn xã xung quanh núi đều phụng thờ. Miếu ở dưới chân núi rất nổi tiếng linh thiêng”.

Đại Nam nhất thống chí, tỉnh Bắc Ninh, viết về Sóc Sơn, cũng nói: “Núi Sóc ở xã Vệ Linh huyện Kim Anh, nên cũng gọi là núi Vệ Linh. Dư địa chí của Nguyễn Trãi nói: ‘Sông Thiên Đức và Vệ Linh ở Kinh Bắc’. Vệ Linh tức núi đó. Tương truyền đó là nơi Phù Đổng Thiên Vương đánh ngựa bay lên trời, nay có miếu thờ. Thế núi rộng quanh co, phía trước có một ngọn hình giống lư hương. Cảnh bên bờ núi, cây cối xanh tốt, quang cảnh u tịch”. Vậy, núi Vệ Linh cũng có tên là núi Sóc. Và Sóc Sơn là nơi tương truyền Phù Đổng Thiên Vương đã đánh ngựa sắt bay lên trời, sau khi đánh thắng giặc Ân.

Truyền thuyết về Phù Đổng Thiên Vương bay lên trời tại núi Vệ Linh không phải đến thời Phan Huy Chú

(1782-1840) mới được ghi lại. Và cũng không phải chỉ trong *Việt điện u linh tập* đề cập tới. Ngay trong *Thiền uyển tập anh* từ 32a11-33a7, ta tìm thấy truyện của thiền sư Trường Nguyên (1110-1165) ghi vị thiền sư này đã từng ở chùa Sóc Thiên Vương núi Vệ Linh, Bình Lỗ thị. Vậy, ngay vào đầu thế kỷ thứ 12 truyền thuyết về Sóc Thiên Vương đã lưu hành rộng rãi, để chùa có thể mang tên của vị Thiên Vương này. Tất nhiên, Sóc Thiên Vương là một tên khác của Tì Sa Môn Thiên Vương.

Sóc Thiên Vương này, có người cũng đặt vấn đề phải chăng là Đổng Thiên Vương, như *Lĩnh nam chí* quái liệt truyện tục loại 3 từ 115 đã nêu. Khuông Việt thuộc dòng thiền Kiến Sơ. Ở trên, ta đã thấy chùa Kiến Sơ được kết liên với truyền thuyết về Phù Đổng Thiên Vương. Như thế, chắc chắn Khuông Việt không thể không biết đến đền thờ Phù Đổng tại chùa Kiến Sơ. Thêm vào đó, đệ tử của Khuông Việt là Đa Bảo lại trú trì chùa Kiến Sơ, như chính *Thiền uyển tập anh* đã ghi. Và *Việt điện u linh tập* lại cho ta biết chính thần Phù Đổng Thiên Vương đã hiển thánh báo cho Đa Bảo biết là Thiên Vương đã từng ủng hộ Phật pháp:

*Phật pháp ai hay giúp
Cho phép ở vườn Kỳ*

*Nếu chẳng ta, Phật pháp
Sớm theo xứ khác đi*

Đây rõ ràng thể hiện quá trình Việt hóa một vị thần Phật giáo. Tức từ Phù Đổng, một thổ thần làng Phù Đổng, qua việc ủng hộ Phật giáo, đã kết hợp với những phẩm chất của Tì Sa Môn Thiên Vương, để cho ta một vị thần mới là Phù Đổng Thiên Vương. Đền thờ của Sóc Thiên Vương từ đó trở thành đền thờ của Phù Đổng Thiên Vương. Quá trình Việt hóa này đã thực hiện được nhờ vào quan niệm bản địa Phật giáo của Vô Ngôn Thông và Cảm Thành, mà ta đã có dịp gặp ở trên. Đó là, quan niệm đất Việt Nam cũng là đất Phật của Vô Ngôn Thông và chủ trương Phật ở khắp mọi nơi của Cảm Thành.

Đúng như thế, nếu không có một quan niệm bản địa về Phật giáo của Vô Ngôn Thông và chủ trương Phật ở khắp mọi nơi của Cảm Thành, thì không thể nào một nhân thần Việt Nam lại có thể trở thành một Thiên Vương ủng hộ Phật giáo. Những chủ trương và quan niệm này lại là một xác nhận của chủ nghĩa địa linh, mà Định Không đã đề ra. Đồng thời, chúng chuẩn bị lý luận cho sự ra đời của một hệ tư tưởng Phật giáo trực tiếp tham gia việc nước việc dân, coi sự nghiệp cứu dân cứu nước cũng là sự nghiệp của Phật giáo. Từ một Tì Sa Môn Thiên Vương xa lạ, khó hiểu, có tính cục bộ địa

phương, ta bây giờ có một vị Phù Đổng Thiên Vương oanh liệt phò vua giúp nước cứu dân.

Tất nhiên, vào thời điểm Khuông Việt thực hiện cầu nguyện Tì Sa Môn Thiên Vương, quá trình Việt hóa cũng chưa tiến hành dứt điểm. Tì Sa Môn Thiên Vương vẫn còn một vị thế riêng biệt, chưa kết hợp được với Phù Đổng Thiên Vương. Do thế, chúng ta có thể chắc chắn, khi tiến hành cầu nguyện, Khuông Việt có thể đã dùng chân ngôn và nghi thức của *Bắc phương Tì Sa Môn Thiên Vương tùy quân hộ pháp* do Bất Không truyền dịch, đã đề cập tới ở trên. Sự thật thì Bất Không cũng đã từng giúp Đường Huyền Tông cầu Tì Sa Môn Thiên Vương đẩy lui quân Tây Phiên đến vây ở Lương Châu vào năm Quý Tỵ Thiên Bảo thứ 12 (753), như *Phật tổ lịch đại thông tải* 13 ĐTK 2036 tờ 597a2-7 đã ghi.

Bên cạnh nhờ đi cầu nguyện Tì Sa Môn Thiên Vương vừa nói, mười mấy năm sau, vào năm 995 Khuông Việt chắc đã cố vấn cho Lê Đại Hành khắc bài chú *Phật đỉnh Tôn Thắng đà la ni* lên tràng kinh bằng đá. Đây là một trụ hình bát giác cao 3m hiện còn dựng trước chùa Nhất Trụ tại cố đô Hoa Lư. Trên tràng kinh này cũng có một bài kệ mà còn đọc được mấy câu sau:

*Chư thiên thường văn Phạm ngũ thanh
Văn niệm Phật đỉnh đà la ni
Tắc đắc cụ túc trai giới*

*(Chư thiên thường nghe tiếng Phạm ngữ
Nghe niệm Phật đỉnh đà la ni
Thì được đầy đủ trai giới)*

Cùng mấy câu đọc như sau : “*Bát nhã ... việc hải chi thu huê hương... Đại Thánh Minh hoàng đế Lê tổ tư thừa thiên mệnh đại định sơn hà thập lục niên*”.¹ Điều này có nghĩa trảng kinh được vua Lê Đại Hành khắc vào năm thứ 16 sau khi lên ngôi, tức năm 996.

Tất cả điều này chứng tỏ vai trò chủ yếu của đại sư Khuông Việt tập trung vào các hoạt động Phật giáo là chính. Tuy nhiên, đây không phải là tất cả những gì mà Khuông Việt đóng góp cho lịch sử dân tộc và Phật giáo. Khuông Việt còn có những đóng góp to lớn và quý báu hơn nữa. Đó là “*phàm việc quân việc nước của triều đình sự đều dựa vào*”. Chính việc tham gia này mới là quan trọng. Trong thời Đinh Tiên Hoàng còn sống, ngoài sinh hoạt Phật giáo, Khuông Việt chắc chắn đã tham gia vào các công việc của triều đình. Có lẽ tước Khuông Việt đại sư thực tế là Khuông Việt thái sư, tức là vị tể tướng khuông phò nước Việt. Chỉ với chức vụ ấy thì mới khuông phò được nước Việt. Chứ chỉ là một

¹ Nguyễn Gia Khang, *Những di tích lịch sử phát hiện ở Hoa Lư*, Khảo cổ học 5-6 (1973) 20.

vị đại sứ bình thường như bao đại sứ khác, thì làm gì có thể khuông phò.

KHUÔNG VIỆT VỚI CÔNG TÁC NGOẠI GIAO

Chính vì sự khuông phò này trong thời nhà Đinh, mà khi lên ngôi, Lê Hoàn đã mời đại sứ tham gia vào các việc quân việc nước của triều đình. Sau khi tham gia vào chiến thắng năm 981 tiêu diệt toàn bộ đội quân xâm lược Tống do Hầu Nhân Bảo chỉ huy, Khuông Việt lại tham gia vào mặt trận đấu tranh ngoại giao ngày càng trở nên xung yếu cho sự nghiệp bảo vệ cho nền thanh bình của đất nước. Nổi bật nhất là sự kiện Khuông Việt đã tiếp phái bộ của Lý Giác đến nước ta vào năm Thiên Phúc thứ 7 (987). Phái bộ này không thấy *Đại Việt sử lược* ghi lại. *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* cũng thế. *Tống sử* cũng vậy.

Chỉ *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 18a5-b8 chép lại khá chi tiết: “*Năm Đinh Hợi Thiên Phúc thứ 8 (987) mùa xuân (. . .) nhà Tống lại sai Lý Giác đến. Tới chùa Sông Sách, vua sai pháp sư tên Thuận giả làm giang lệnh đi đón. Giác rất giỏi bàn văn chương. (. . .) Khi về đến sứ quán, bèn đem bài thơ tặng (. . .) Thuận đem bài thơ dâng. Vua cho gọi Ngô Khuông Việt đến xem. Khuông Việt nói: ‘Bài thơ này tôn trọng bệ hạ cùng với*

chúa nó không khác'. Vua khen ý đó, sai tặg thưởng càng nhiều. Khi Giác già từ ra về, vua xuống chiếu cho Khuông Việt viết một khúc nhạc để tiễn đưa. Lời nó thế này:

*Tường quang phong hảo cảm phàm trượng
Điêu vọng thần tiên phục đế hương
Vạn trùng sơn thủy thiệp thương lương
Cửu thiên quy lộ trường
Tình thâm thiết đối ly trường
Phan luyến sử tình lang
Nguyện tương thâm ý vị biên cương
Phân minh tấu ngā hoàng*

*(Trời lành gió thuận buồm gắm trượng
Xa ngóng thần tiên về đế hương
Muôn trùng sông núi vượt đại dương
Chín trời hút dặm trường
Tình thâm thiết chén lên đường
Cầm tay sử tình lang
Nguyện đem thâm ý vị biên cương
Phân minh tấu thánh hoàng)*

Giác vái lạy mà trở về".

Việt sử tiêu án 1 từ 69b3-70a6 chép đủ đoạn vừa dẫn của *Toàn thư*, không có gì sai khác lắm. Lý Giác đã từng đi trong phái bộ Lý Nhược Chuyết trong năm trước để sang phong cho vua Lê Đại Hành làm An Nam đô hộ

tĩnh hải quân tiết độ sứ và chắc có đòi hỏi những tù binh do ta bắt được trong cuộc chiến tranh năm 981. Cho nên, năm đó vua Lê Đại Hành đã trao trả hai tên tướng bắt được là Quách Quân Biện và Triệu Phụng Huân cho chúng đem về nước. Có lẽ do hành động nhân đạo này, năm sau Lý Giác lại được cử làm trưởng phái bộ để đến nước ta một lần nữa. Lần này, vua Lê Đại Hành đã nhờ Pháp Thuận và Khuông Việt cùng đứng ra đón tiếp.

Pháp Thuận đã đón Lý Giác từ chùa Sông Sách, có thể đây là vùng sông Nam Sách của Hải Dương, để đưa về Hoa Lư. Đến Hoa Lư, Khuông Việt đã đứng ra tiếp. Trước khi Lý Giác ra về, vua Lê Đại Hành đã ra lệnh cho Khuông Việt viết một khúc nhạc để tiễn đưa phái bộ. Đây có thể nói là lần đầu tiên văn chương nghệ thuật đã công khai đưa vào phục vụ sự nghiệp chính trị ngoại giao. Đây là một loại từ khúc lưu hành khá phổ biến thời bấy giờ, có thể dùng như lời của một bản nhạc để hát với việc sử dụng các nhạc khí để tấu kèm theo.

Khúc từ này theo *Thiên uyển tập anh* có tên là *Ngọc lang qui*, mà truyền bản đời Nguyễn viết thành *Vương lang qui*. *Ngọc lang qui* thực sự không phải là tên của từ khúc. Sự thật nó là tên một loại từ khúc. Điều này có nghĩa, nếu những từ khúc nào viết theo điệu

Ngọc lang qui này, thì phải tuân thủ số chữ dùng trong mỗi câu cũng như luật bằng trắc và nhịp điệu cùng độ dài ngắn của khúc từ. Chính căn cứ vào thể tài, âm luật và nhạc điệu của *Ngọc lang qui* trong *Thiên uyển tập anh* và *Đại Việt sử ký toàn thư*, ta có thể xác định *Ngọc lang qui* chính là loại từ viết theo điệu *Nguyễn lang qui* rất phổ biến vào thời ấy ở Trung Quốc.

Nguyễn lang qui là một loại từ khúc viết ra nhằm cho các cuộc chia tay đưa tiễn. Nó dựa vào tích Lưu Thần và Nguyễn Triệu đã từ giã Đào Nguyên của mình để trở về trần gian hạ giới. Chính vì tích này mà điệu từ mang tên *Nguyễn lang qui*. Căn cứ vào *Từ luật* 4 tờ 19b2-5 thì âm luật của loại từ *Nguyễn lang qui* là thể này:

x b x t t b b

x b x t b

x b x t t b b

x b x t b

b t t t b b

x b x t b

x b x t t b b

x b x t b

Trong đó, b là vần bằng, t là vần trắc, x có thể là vần bằng hay trắc tùy ý. Như vậy, bài từ theo điệu *Nguyễn lang qui* đúng là có bốn vế, mỗi vế hai câu, mà câu đầu có bảy chữ và câu sau có năm chữ. Nhưng riêng vế thứ ba, thì câu đầu chỉ có sáu chữ. Cho nên, tổng cộng của bài từ loại này tất có cả thảy 47 chữ. Bây giờ, dựa vào bản âm luật vừa nêu, ta thử xét lại bài từ *Ngọc lang qui* do *Thiền uyển tập anh* và *Đại Việt sử ký toàn thư* chép lại của Khuông Việt có những sai khác gì.

Thiền uyển tập anh cả ba truyền bản đời Lê và Nguyễn đều thống nhất chép bài *Ngọc lang qui* như sau:

Tường quang phong hảo cảm phạm trưng

Thần tiên phục đế hương

Thiên trùng vạn lý thiệp thương lương

Cửu thiên qui lộ trường

Nhân tình thâm thiết đối ly trường

Phan luyến tình tình lang

Nguyện tương thâm ý vị Nam cường

Phân minh tấu ngã hoàng

Bây giờ, khoan nói đến vấn đề văn bản, chỉ căn cứ vào âm luật khi so với bản trên, ta thấy bản chép này dư một chữ ở câu thứ năm. Có thể, người chỉnh cú cho bản in đời Lê năm Vĩnh Thịnh thứ 11 (1715) do không rành từ luật, thấy các câu kia câu đầu luôn có

bảy chữ, nghĩ rằng câu thứ năm ấy chắc cũng có bảy chữ, nên mới thêm vào một chữ. Nhưng cũng có thể do truyền bản bị hư nát, nên hai nét cuối cùng bên dưới chữ *trường* đã bị hiểu nhầm thành chữ *nhân* của câu sau. Dẫu sao đi nữa, nếu căn cứ vào bản chép của *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 18b5-8, thì câu đó đúng chỉ có sáu chữ, như bản âm luật trên đã cho thấy. Nó không có chữ *nhân*. Và cả bài đọc như sau:

*Tường quang phong hảo cảm phàm trường
Diêu vọng thần tiên phục đế vương
Vạn trùng sơn thủy thiệp thương lương
Cửu thiên qui lộ trường
Tinh tâm thiết đối ly trường
Phan luyến sử tình lang
Nguyện tương thâm ý vị biên cương
Phân minh tấu ngã hoàng.*

Bài từ này, *Việt sử tiêu án* 1 tờ 70a3-6 chép y như *Toàn thư*, chỉ trừ câu thứ nhất nó chép thiếu chữ *quang*, và câu thứ bảy nó đổi hai chữ *biên cương* thành *biên phương*. So với bản âm luật trên, câu thứ hai lại dư hai chữ *diêu vọng*, không có trong bản *Thiền uyển tập anh*. Do thế, bản chép của *Toàn thư* cũng không phải là một bản chép hoàn chỉnh.

Cho nên, nếu đem cả hai bản chép của *Thiền uyển tập anh* và *Đại Việt sử ký toàn thư* kết hợp lại, căn cứ

vào bản âm luật đã cho, ta có thể tìm lại được bộ mặt nguyên thủy của bài từ đầu tiên của lịch sử ngoại giao và văn học của dân tộc ta hơn cả nghìn năm trước. Thứ nhất, vì câu hai có năm chữ theo bản âm luật, nên ta chấp nhận cách đọc của *Thiền uyển tập anh*. Câu ba *Thiền uyển tập anh* có *thiên trùng vạn lý*, thì *Toàn thư* có *vạn trùng sơn thủy*. Ở đây chúng ta chấp nhận cách đọc của *Đại Việt sử ký toàn thư*. Câu năm, *Thiền uyển tập anh* dư chữ *nhân*, nên ta đọc theo *Toàn thư*. Câu sáu, *Thiền uyển tập anh* có *tinh tinh lang*, trong khi *Toàn thư* có *sứ tinh lang*. Ta chấp nhận cách đọc của *Toàn thư*. Câu bảy, *Thiền uyển tập anh* có *nam cường* thì *Toàn thư* có *biên cương*, ta đọc theo *Toàn thư*. Như vậy, bài từ ấy phải đọc thế này:

Tường quang phong hảo cảm phàm trương
Thần tiên phục đế hương
Vạn trùng sơn thủy thiệp thương lương
Cửu thiên qui lộ trường
Tinh thâm thiết đối ly trường
Phan luyện sứ tinh lang
Nguyên tương thâm ý vị biên cương
Phân minh tấu ngã hoàng

Như đã nói, đây là một tác phẩm văn học đầu tiên hiện còn của lịch sử ngoại giao Việt Nam, nếu ta không kể đến các văn thư ngoại giao giữa nhà nước ta với

Trung Quốc. Đồng thời, nó cũng là bài từ *Nguyễn lang qui* không những xưa nhất của văn học Việt Nam, mà còn của văn học thế giới, bởi vì những bài từ loại này hiện còn chép trong các sách Trung Quốc như *Tống lục thập danh gia từ*, *Tuyệt diệu hảo từ thiêm*, *Từ tổng* v.v... đều là của những tác giả về sau như Âu Dương Tu (1007 - 1072), Tô Thức (1037-1101), Hoàng Đình Kiên (1045 - 2105), ...

Trong *Giáo phường ký* tờ 5b7, *Thôi Linh Khâm* có ghi *Nguyễn lang mê* giữa tên những khúc không lưu hành trong giáo phường đời Đường. Chúng tôi nghĩ *Nguyễn lang mê* đây là tiền thân của *Nguyễn lang qui*. Từ điệu *Nguyễn lang qui* này, do thế, đến đời Tống, tức từ những năm 960 trở đi, mới lưu hành rộng rãi. Điều đó chứng tỏ nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo thời bấy giờ đã bám sát được thực tiễn phát triển tình trạng học thuật đương đại của thế giới, cụ thể là của Trung Quốc, và tiếp thu được tinh hoa của nền học thuật ấy, để phục vụ cho sự nghiệp bảo vệ và phát triển đất nước.

Vị thế của bài từ *Ngọc lang qui* của đại sư Khuông Việt, từ đó, có thể nói là có một không hai trong lịch sử ngoại giao và văn học dân tộc. Cho nên, mấy trăm năm sau nhà bác học Lê Quý Đôn của chúng ta, trong *Kiến văn tiểu lục* 9 tờ 14a10, khi đọc đến bài từ trên, đã không khỏi thốt lên câu khen lời lẽ của nó “*nôn*

nà tường có thể vốc được” và đã đánh giá bằng hai câu thơ:

*Chân Lưu từ diệu
Tiếng nổi một thời*

(Chân Lưu tài từ
Trứ xưng nhất thời)

Và Phan Huy Chú trong *Lịch triều hiến chương loại chí* cũng đã đánh giá tác động của bài từ trên không chỉ đối với đương thời mà còn đối với hậu thế: “Khúc hát hay cũng đủ khoe có nhân tài, mà quốc thể thêm được tôn trọng, làm cho người Bắc phải khuất phục. Sau này, mỗi khi sứ giả Trung Quốc về nước đều có thơ tặng tiễn để khoa trương văn hóa, là bắt đầu từ đây”. Việc Khuông Việt sáng tác bài từ cho bữa tiệc tiễn đưa ngoại giao năm 987 từ đó đã trở thành một mẫu mực cho cung cách tiếp đón sứ giả Trung Quốc của triều đình ta.

Nhưng bài từ đó không chỉ là một tác phẩm tiễn đưa ngoại giao đơn thuần. Ta đã biết, từ tự bản thân viết nên để mà hát. *Ngọc lang qui* do thể với tư cách là một từ khúc, khi đại sứ Khuông Việt sáng tác ra vào năm 968, hiển nhiên có chức năng hát lên trong bữa tiệc ngoại giao tại cung đình nhà nước Đại Cồ Việt, nhằm tiễn đưa phái bộ ngoại giao của Lý Giác. Điều đáng tiếc là về nhạc điệu thì *Bạch Thạch đạo nhân ca*

khúc 2 từ 2a8 liệt nó vào loại *lịnh*, nhưng đã không ghi rõ nhạc bản đó gồm những gì, chỉ nói nó thuộc chính khúc cung nam lũ. Dầu vậy, lịch sử âm nhạc Việt Nam lại có thêm một nhạc sĩ sáng tác mới, đó là đại sư Khuông Việt. Lịch sử âm nhạc Việt Nam trong giai đoạn này như vậy không đến nỗi “tối tăm”, như có người đã lầm tưởng.

TRIẾT LÝ HÀNH ĐỘNG CỦA KHUÔNG VIỆT

Thế là trên 30 năm đại sư Khuông Việt đã phục vụ trong các chính quyền của Đinh Tiên Hoàng và Lê Đại Hành và đã thể hiện được tài năng nhiều mặt của mình. Không chỉ trong lĩnh vực sinh hoạt Phật giáo mà cả trong lĩnh vực chính trị và ngoại giao. Điều này chứng tỏ nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam lúc ấy đã thực hiện tốt chức năng đào tạo những người trí thức có khả năng gánh vác không chỉ việc đạo mà cả việc nước việc dân. Truyện Khuông Việt ở trên cho thấy khi nhỏ ông đã học Nho, lớn lên mới theo Phật và đến thọ giáo với thiền sư Vân Phong ở chùa Khai Quốc.

Chùa Khai Quốc là ngôi chùa do Lý Nam Đế dựng lên ở kinh đô Long Biên từ gần 400 năm trước. Thiền sư Vân Phong chắc chắn phải về ở chùa ấy sau

khi thầy mình là Thiện Hội đã mất vào năm 900. Và Vân Phong lại mất vào năm 956. Vậy, nếu sinh vào năm 930, Khuông Việt phải đến thọ giáo với Vân Phong trước năm 956 khoảng năm bảy năm, vì tiểu sử của Khuông Việt nói cùng bạn mình là Trú Trì đã đến thọ giới cụ túc với Vân Phong. Để thọ được giới cụ túc, Khuông Việt tối thiểu phải 20 tuổi, nhất là khi truyện Khuông Việt nói Việt “lớn mới theo Phật”. Như thế, Khuông Việt đã thọ giáo với Vân Phong khoảng những năm 950-956.

Trong thời gian theo học, Vân Phong đã dạy những gì ta hiện không biết, và tiểu sử của Vân Phong cũng không ghi nhận có dấu tích nào. Tuy nhiên, quan điểm học thuật của Vân Phong, dấu có nằm trong dòng chủ lưu của tư tưởng thiền, xoay quanh những vấn đề như sống chết, nhưng đã đưa ra những kiến giải mới phù hợp với hệ tư tưởng thiền của dòng thiền Pháp Vân. Đó là, muốn tránh khỏi sống chết thì hãy ở trong sống chết mà nắm lấy. Nói cách khác, không có chỗ không sống chết bên người sống chết để cho người ta tìm thấy được. Chính trong chỗ sống chết người ta mới tìm được sự không sống chết.

Đây rõ ràng phản ảnh tư tưởng “*Tây thiên cõi này, cõi này Tây thiên*” của Vô Ngôn Thông và quan điểm “*Phật ở khắp mọi nơi*” của Cảm Thành. Để thấy rõ, ta

hãy đọc lại tiểu sử của Vân Phong trong *Thiền uyển tập anh* từ 7b4-8a4:

“*Thiền sư Vân Phong, một tên là Chủ Phong, chùa Khai Quốc kinh đô Thăng Long, người Từ Liêm quận Vĩnh Khương, họ Nguyễn. Khi mẹ mang thai bà ăn chay tưng kinh. Lúc sinh, có ánh sáng lạ chiếu khắp nhà. Cha mẹ thấy điềm lạ nên hứa cho xuất gia. Lớn lên Sư thờ Thiền Hội ở Siêu Loại làm đệ tử nhập thất, lặng năm huyền chỉ, thiền học ngày thêm.*

Hội có lần gọi Sư bảo: ‘Sống chết là việc lớn, cần phải giải quyết ngay’.

Sư hỏi: ‘Sống chết đến, làm sao tránh khỏi?’

Hội nói: ‘Hãy nắm lấy chỗ không sống chết mà tránh’.

Lại hỏi: ‘Thế nào là chỗ không sống chết?’

Hội nói: ‘Ở trong sống chết, biết nắm lấy mới được’.

Sư hỏi: ‘Làm sao mà biết được?’

Hội nói: ‘Ngươi hãy đi, chiều muộn lại đến’.

Sư bèn quả đến, như hẹn.

Hội bảo: ‘Đợi đến sáng mai, mọi người sẽ chứng minh cho ngươi’.

Sư hoát nhiên tỉnh ngộ, liền sụp lạy.

Hội hỏi: ‘Người thấy đạo lý gì?’

Sư đáp: ‘Con đã lĩnh hội rồi’.

Hội hỏi: ‘Người lĩnh hội thế nào?’

Sư đưa nắm tay lên nói: ‘Bất tiểu là cái này đây’.

Hội bèn thôi không hỏi.

Về sau, sư thị tịch vào năm Bình Thìn Chu Hiền Đức thứ ba (956)”.

Đọc qua tiểu sử này của Vân Phong, quan điểm tìm ngay sự không sống chết trong chỗ sống chết đã được phản ánh một cách khá rõ ràng. Nếu suy rộng ra, thì đây cũng là tư tưởng trong kinh *Kim cương* mà Thanh Biện đã đề xuất. Đó là “*tất cả pháp đều là Phật pháp*”. Xuất phát từ một học lý như thế, người ta mới có thể dễ dàng ung dung tham dự vào mọi sinh hoạt của cuộc đời, coi sự hoàn thành việc đời như một chứng tích cho sự hoàn thành việc đạo. Người ta không thể tìm có một thế giới giác ngộ nào khác bên ngoài cuộc đời này. Nói một cách hình ảnh, thì lửa có sẵn trong cây, vấn đề là làm sao cho cây bật ra lửa, giống như ý bài kệ thị tịch, mà đại sư đã trao lại cho Đa Bảo, trước khi mất:

Trong cây vốn có lửa

Có lửa, lửa mới bùng

*Nếu bảo vốn không lửa
Cọ xát do đâu bùng¹*

Vậy, chính trong cuộc đời, chúng ta mới tìm thấy giác ngộ, tìm thấy sự sống của đạo lý mình. Mọi người đều có thể biến cuộc đời thành một thế giới của giác ngộ, của chân lý, của tình thương, làm cho nó bật ra những tiếng nói sự thật có lợi ích cho tất cả. Đây chính là triết lý hành động, mà Khuông Việt đã học được từ thầy mình và sau này đã ứng dụng một cách nhuần nhuyễn vào sự nghiệp cứu dân giúp nước trong thời kỳ nhà nước Đại Cồ Việt mới ra đời. Triết lý này đã giúp Khuông Việt trước sau vẫn trung thành với dân với nước, với đạo, mà không giới hạn vào một con người hay một dòng họ, dù con người và dòng họ đó đã đối xử hết sức tốt đẹp, hết sức trung hậu với mình.

Nó đặt nghĩa lớn của dân tộc và đạo pháp lên trên những quyền lợi nhỏ nhen của cá nhân và dòng họ, từ đó trở thành một triết lý hành động mẫu mực có những

¹ Hình ảnh cây-lửa này, một lần nữa chứng tỏ ảnh hưởng của kinh *Lục độ tập* trong học giới Phật giáo Việt Nam thời ấy. Truyện 25 của kinh bàn về vấn đề có tất phải thành không đã viết thế này: “*Hễ có tất không, giống như hai miếng gỗ cọ nhau mà sinh ra lửa, lửa trở lại đốt gỗ, lửa gỗ đều tiêu hết, hai việc đều không*” (Phù hữu tất không, do nhược lưỡng mộc tương toản sinh hỏa, hỏa hoạn thiêu mộc, hỏa mộc câu tận, nhị sự giai không). (Lê Mạnh Thát, *Khuông Việt toàn tập*, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975, tr. 368).

ảnh hưởng to lớn đến cách ứng xử của nhiều người Phật tử Việt Nam về sau. Nó giúp cho họ có được một thái độ ứng xử đúng đắn, lúc đất nước đang trải qua những giai đoạn khó khăn rồi ren cần có những quyết sách thích hợp. Chính trong thời đại mình, Khuông Việt đã chứng kiến sự cần thiết của một triết lý hành động như thế. Nếu không có một triết lý kiểu ấy, khi những biến cố có tác động to lớn đối với số phận dân tộc như việc Đinh Tiên Hoàng bị giết vào năm 979 và Hữu Nhân Bảo đem quân qua xâm lược nước ta vào năm 980, thì những người trí thức và lãnh đạo đất nước như Lê Đại Hành và Khuông Việt sẽ không biết ứng xử trong phương hướng nào cho đúng đắn và phù hợp.

Những ước ao và nguyện vọng của Đinh Không và La Quý về một đất nước có chủ quyền để cho Phật pháp được hưng thịnh, tới thời Khuông Việt, đã trở thành một hiện thực. Và triết lý hành động của Khuông Việt vừa kết tinh những ước ao và nguyện vọng ấy, vừa giúp Khuông Việt và những người thời đại mình hành động đúng đắn để bảo vệ và xây dựng hiện thực ấy ngày mỗi tốt đẹp hơn. Đất nước đang bước một bước dài sang một trang mới, hứa hẹn một tương lai tươi sáng đang chờ đợi ở phía trước. Và Khuông Việt đang sống những ngày êm đẹp cuối cùng của cuộc đời mình, trước khi về hẳn chùa Thanh Tước núi Du Hý của quê hương là quận Bình Lỗ.

Chính trong thời gian rảnh rỗi công việc đất nước và giáo hội, Khuông Việt đã kế nghiệp thầy mình là Vân Phong để mở những lớp học tại chùa Khai Quốc. Chính qua những lớp học này, mà người đệ tử đắc pháp của đại sư là Đa Bảo đã thành tài, như truyện của Đa Bảo trong *Thiền uyển tập anh* đã ghi lại. Chính tại một buổi giảng trong các lớp ấy Đa Bảo đã giác ngộ được sự thật qua một loạt các câu hỏi và trả lời của hai thầy trò. Truyện Khuông Việt dẫn trên đã cho ta thấy nội dung của cuộc đối thoại đó xoay quanh vấn đề khởi điểm và kết thúc của việc học đạo. Người học đạo bắt đầu từ đâu và sẽ kết thúc ở đâu.

Câu trả lời của Khuông Việt thật lời cuốn. Đó là việc học đạo chẳng có khởi đầu, chẳng có kết thúc, nó bao la giống như hư không. Vấn đề là anh hiểu được sự thật thì anh thể nhập được nó. Do thế, việc học đạo làm gì có bắt đầu và có kết thúc. Chỉ có vấn đề hiểu và không hiểu, thể nhập và không thể nhập:

Thử chung vô vật diệu hư không

Hội đắc chân như thể tự đồng

(Thử chung không vật diệu hư không

Hiểu được chân như thể tự đồng)

Đây rõ ràng phản ảnh quan điểm thể nhập bồ đề, mà kinh *Tịnh xá Đầu voi* do Tì Ni Đa Lưu Chi truyền dịch đã phát biểu. Đây là một bằng chứng khác cho sự

thống nhất học lý giữa dòng thiền Pháp Vân và dòng thiền Kiến Sơ. Có thể nói, hệ tư tưởng dòng thiền Kiến Sơ là một bước nâng cao của hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân, để đáp ứng yêu cầu lịch sử của thời kỳ nó xuất hiện, và Khuông Việt đã có những đóng góp của riêng mình. Việc học đạo đối với Khuông Việt do thế nằm ở chỗ hiểu hay không hiểu, tức nằm hoàn toàn trong phạm vi của nhận thức luận. Cuộc đời xưa nay vẫn thế, tất cả buồn vui sướng khổ đều xuất phát từ nhận thức của con người.

Nhận thức đúng đắn sẽ đem đến an vui hạnh phúc, ngược lại thì sẽ đưa đến khổ đau bất mãn. Đây cũng là ý nghĩa của việc Thiện Hội đã dạy Vân Phong là chính nơi chỗ sống chết mà tìm lấy sự không sống chết. Qui luật sống chết là không thể đảo ngược được. Vì thế, nắm được qui luật ấy, người ta có thể giải thoát ra khỏi nó, không còn bị nó ràng buộc. Tư tưởng này rất gần với quan niệm tự do hiện đại, khi có người định nghĩa tự do chính là hiểu được tính tất yếu của sự vật. Quả vậy, nếu không hiểu được tính tất yếu của qui luật ấy, con người mãi mãi sẽ bị những chi phối quay cuồng theo qui luật mà không biết tại sao.

Triết lý hành động của Khuông Việt như thế dựa trên một nhận thức luận coi cuộc đời là nơi mình có thể giải thoát được bằng chính nhận thức của mình. Thế

giới giác ngộ cũng như hành động của Phật giáo không nằm bên ngoài cuộc đời, và con người không cần đi tìm bất cứ một thế giới nào khác. Điều này giải thích cho ta tại sao Khuông Việt đã ung dung tích cực tham gia vào việc nước việc dân và có những đóng góp to lớn cho sự nghiệp bảo vệ độc lập của tổ quốc, để lại một tấm gương sáng ngời cho nhiều thế hệ về sau noi theo.

Tuy nhiên, bước theo bước chân của Khuông Việt không phải là dễ. Truyện Khuông Việt nói khi Khuông Việt đã “*già yếu thì xin từ quan về núi Du Hý của quận mình lập chùa trụ trì*”. Đây là vào thời điểm nào? Ta hiện không biết. Điều chắc chắn là đến khi Lê Long Đĩnh lên ngôi vào năm 1005, ta thấy sử sách nói tới một Tăng thống tên Quách Mão. Tên và tước của vị này là lấy theo *Đại Việt sử lược* 1 tờ 21b9-10. Nếu căn cứ theo *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 30b1-2 thì đây chỉ là một vị tăng tên Quách Ngang.

Chúng tôi nghĩ dù Quách Ngang hay Quách Mão, vị này phải là một Tăng thống, như *Đại Việt sử lược* đã ghi, mới tiếp cận được nhà vua. Chứ một vị sư bình thường không dễ gì mà tiếp cận được, trừ trường hợp vì thích đùa giỡn, mà Lê Long Đĩnh đã bắt một vị sư nào đó và cho róc mía ở trên đầu. Nhưng một vị sư bình thường để đùa giỡn thì chắc sử sách đã không ghi lại tên họ làm gì. Do vậy, lối ghi của *Đại Việt sử lược* có

về chính xác hơn. Một khi đã thế, Khuông Việt đã từ chức Tăng thống vào khoảng những năm cuối của triều Lê Đại Hành, tức khoảng từ năm 1000 trở đi.

Khi đã rời nhiệm vụ Tăng thống và những chính sự khác, đại sư đã trở về mở trường ở chùa Thanh Tước núi Du Hý của quận Thường Lạc. Tại đây, “*học trò tìm tới đông đảo*”. Dù vậy, Khuông Việt đã không quên ngôi chùa lịch sử của thầy mình, đó là chùa Khai Quốc. Ông cũng thường lui tới giảng dạy tại trường giảng của chùa này. Sử sách đã ghi lại cho ta một người có thể bước theo bước chân của thầy mình, đó là thiền sư Đa Bảo, mà như sẽ thấy, cùng với Vạn Hạnh, tham gia tích cực cho việc lên ngôi của Lý Công Uẩn.

CHƯƠNG IX

PHÁP THUẬN VÀ VUA LÊ ĐẠI HÀNH

Một giáo hội Phật giáo thống nhất cho cả nước do Khuông Việt đứng đầu đã thành lập từ những năm 969-970 dưới sự ủng hộ mạnh mẽ của Đinh Tiên Hoàng và con là Nam Việt Vương Đinh Liễn. Hoạt động của giáo hội này tất nhiên tập trung thuần túy và chủ yếu vào các sinh hoạt Phật giáo như dựng chùa, khắc kinh và đào tạo tăng ni. Nhưng trong triều nhà Đinh, ngoài những hoạt động thuần túy ấy, vị thế của các thiền sư còn chưa rõ. Đến thời Lê, khi Lê Hoàn lên ngôi vào năm 980, thông qua sự ủng hộ tích cực của giáo hội, vị thế càng trở nên nổi bật. Một trong những vị thiền sư tham gia vào cuộc chính biến để đưa Lê Hoàn lên ngôi vào năm ấy, mà ta hiện còn biết tên, đó là Pháp Thuận.

VỀ PHÁP THUẬN

Cuộc đời của Pháp Thuận theo *Thiền uyển tập anh* từ 49a2-b4 viết thế này: “*Thiền sư Pháp Thuận chùa Cổ Sơn, Thù hương, quận Ái. Không biết người ở đâu. Sư họ Đỗ, học rộng, thơ hay, có tài giúp vua, rõ việc đương thời. Nhỏ đã xuất gia, thờ thiền sư Phù Trì chùa Long Thọ làm thầy. Khi đã đắc pháp nói ra lời nào cũng hợp với sấm ngữ. Đương vào lúc nhà Lê mới dựng nghiệp, trừ định kế sách, Sư tham dự đắc lược. Đến khi thiên hạ thái bình, Sư không nhận phong thưởng. Hoàng đế Lê Đại Hành càng kính trọng, thường không gọi tên, chỉ gọi Đỗ pháp sư, đem việc văn thư giao phó cho Sư.*”

Năm Thiên Phúc thứ bảy (986), người Tống là Nguyễn Giác sang sứ, vua sai Sư cải trang làm quan coi bến, để theo dõi hành động của y. Gặp khi có hai con ngỗng bơi trên sông, Giác ngâm chơi rằng:

*Nga nga một cặp nga
Ngước mặt ngó chân trời
(Nga nga lưỡng nga nga
Ngưỡng diện hướng thiên nha)*

Sư đang cầm chèo ngâm theo cho đủ:

*Lông trắng phơi nước biếc
Sóng xanh chân hồng bơi*

*(Bạch mao phô lục thủy
Hồng trạo bãi thanh ba)*

*Giác do thế thân phục. Vua thường đem vận nước
dài ngắn hỏi Sư. Sư đáp:*

*Vận nước như mây cuốn
Trời Nam mở thái bình
Vô vi trên điện các
Xử xử hết đao binh*

*(Quốc tộ như đằng lạc
Nam thiên lý thái bình
Vô vi cư điện các
Xử xử tức đao binh)*

*Năm Hưng Thống thứ hai, Sư tịch, thọ 76 tuổi. Sư
thường viết Bồ tát hiệu sám hối văn một quyển lưu hành
ở đời”.*

Thiền sư Pháp Thuận gốc ở chùa Cổ Sơn tại Thừ hương quận Ắi. Quận Ắi là quận nào? Trong các thư tịch nước ta, không thấy đâu có ghi quận Ắi cả. Chỉ Hồng Đức bản đồ trong Thiên Nam tứ chí lộ đồ thư tờ 78-79 chép tên một chợ Ắi, rồi chua thêm: “Cố núi Tượng bốn bên như rỗng bao bọc không hở”. Bây giờ, nếu tra cứu mục Phố thị của tỉnh Thanh Hóa trong Đại Nam nhất thống chí ta thấy không nơi nào có ghi tên chợ Ắi. Nhưng về núi Tượng, Đại Nam nhất thống chí

16 tờ 40a1 chép: “*Núi Tượng ở tại xã Bát Quận phía tây huyện Quảng Xương. Giữa đồng ruộng nổi lên một ngọn núi đá. Núi nhỏ mà cao, sắc xanh mà lạ, dáng giống như voi phục. Trạng nguyên Trịnh Huệ đời Lê dựng am đọc sách dưới chân núi đó*”.

Vậy, Cổ Sơn của Pháp Thuận phải chăng là núi Tượng này, và quận Ái phải chăng là chợ Ái ở đây? Chúng tôi nghĩ điều này là rất có thể, dù mục Sơn xuyên của tỉnh Sơn Tây trong *Đại Nam nhất thống chí* có ghi một ngọn núi có tên Cổ Sơn “*nằm tại phía đông huyện Tam Dương, cách huyện lỵ sáu dặm*”. Lý do cho phép chúng tôi nghĩ chùa Cổ Sơn ở tại Thanh Hóa nằm ở chỗ truyện Pháp Thuận nói Pháp Thuận đã tham gia tích cực lúc Lê Hoàn mới dựng nghiệp. Điều này chứng tỏ Pháp Thuận đã có nhiều quen biết với Lê Hoàn trước khi Lê Hoàn lên ngôi. Mà Lê Hoàn, theo *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 17a1, lại là người Ái Châu, tức gốc người Thanh Hóa.

PHÁP THUẬN VÀ CUỘC CHIẾN TRANH NĂM 981

Dẫu sao thì khi Lê Hoàn chuẩn bị lên ngôi đã có sự “*vận trù định sách*” của Pháp Thuận. Sự vận trù định sách này vào thời điểm ấy chủ yếu tập trung vào việc huy động và tăng cường tiềm lực dân tộc cũng như tập

hợp mọi nhân tài cho cuộc chiến tranh sắp tới do nhà Tống tiến hành đối với nước ta. Ngày nay, ta hiện không có một tư liệu nào đề cập cụ thể tới vai trò của Pháp Thuận trong cuộc chiến tranh đó. Tuy nhiên, vì Pháp Thuận được tin tưởng giao cho công việc văn thư, thì rõ ràng nằm trong bộ phận đối ngoại của chính quyền Lê Đại Hành và thực tế sau này ta sẽ gặp Pháp Thuận thực hiện những công tác ngoại giao do Lê Đại Hành giao phó.

Trước mắt, nếu Pháp Thuận nắm bộ phận văn thư của chính quyền Lê Đại Hành, thì những văn kiện của triều này cho đến năm 990, khi Pháp Thuận mất, chắc chắn phải do ông soạn thảo. Số văn kiện này hầu như ngày nay phần lớn đã bị thất lạc. Chỉ còn một lá thư do phái bộ Giang Cự Vọng và Vương Thiệu Tộ mang qua cho triều đình nhà Tống vào tháng 10 năm Canh Thìn (980) nhằm “hoãn quân Tống” chép ở *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 12a8-b2. Chúng tôi nghĩ rằng đây là một lá thư do Pháp Thuận nhận lệnh của vua Lê Đại Hành soạn ra.

Suy nghĩ của chúng tôi xuất phát từ việc tám năm sau vua Lê Đại Hành đã cử Pháp Thuận làm quan bến dò (tân lại) để theo dõi mọi hành động của phái bộ Lý Giác khi đi sứ vào nước ta, như *Đại Việt sử ký toàn thư* đã ghi lại và chúng ta sẽ thấy dưới đây. Cho nên, những

gì *Thiền uyển tập anh* viết về những ngày tháng đầu của nhà Tiền Lê, không phải là không có cơ sở. Mà truyện Pháp Thuận ở trên nói rất rõ là Pháp Thuận đã tham gia trực tiếp vào việc định trừ kế sách ngay từ lúc Lê Hoàn bắt đầu dựng nghiệp. Trong những ngày tháng đó, một trong những công việc mà Lê Hoàn làm, sau khi Đinh Tiên Hoàng bị Đỗ Thích giết, là phải đối phó với nhà Tống ở Trung Quốc.

Công việc đối phó này vừa khó khăn vừa tế nhị. Nó đòi hỏi một con người phải có khả năng và mưu lược, đồng thời lại có sự tin tưởng hoàn toàn. Pháp Thuận là một con người như thế. Cho nên, chúng ta hoàn toàn có thể xác định là văn thư ngoại giao Lê Hoàn gửi cho vua Tống, do Pháp Thuận chấp bút. Văn thư này, ngoài bản chép của *Đại Việt sử ký toàn thư*, còn có bản chép của *Tống hội yếu* 197 tờ 7724a-b và bản chép của *An Nam chí lược* 6 tờ 83-84. Trong ba bản này, thì hai bản lưu hành ở Trung Quốc, tức bản *Tống hội yếu* và *An Nam chí lược* tương đối đầy đủ hơn. Hai bản này cơ bản thống nhất với nhau, trừ một số câu chữ bị thiếu ở bản *Tống hội yếu*.

Như vậy, chúng ta chỉ có hai bản. Tức bản lưu hành ở nước ta và bản lưu hành ở Trung Quốc. Do vì ba bản chép này có những sai khác, chúng tôi đề nghị dịch lại cả hai bản để cung cấp tư liệu cho công tác nghiên

cứu về Pháp Thuận sau này của chúng ta. Bản của *Đại Việt sử ký toàn thư* chép:

“Cha thần là mỗ, anh thần là mỗ đều đội ơn nước, lạm coi biên khốn, kính giữ bờ cõi, dám có trái sai. Công hãn mã chưa được thối thì, thì buồn sương mai đã lại ập tới. Thần, nhà cửa sắp sập, áo tang chưa bỏ, quân dân tướng lại trong hạt và bô lão biên thùy cùng đến nơi chiếu rơm gói đất của thần yêu cầu thần coi việc quân lữ. Thần cố từ mấy lần, thì việc nài xin càng riết. Thần muốn dời tâu bày, nhưng lại sợ để chậm thì cái tục rừng núi hung tợn, dân hang động trá gian, nếu không chiều lòng chúng, e sinh ra biến gì. Cho nên thần đã kính quyền nhiếp chức Tiết độ hành quân tư mã, tạm lĩnh việc quân của châu. Cúi mong ban cho chân mệnh khiến được dự hàng phiên bang, để thỏa lòng tận trung của tôi hèn, tỏ ơn ban thưởng của triều thánh”.

Bản chép của *Tống hội yếu* có một số chữ chép thiếu, để trống trong truyền bản. Tuy nhiên, khi sử dụng bản *An Nam chí lược*, ta sẽ có một bản tương đối đầy đủ hơn. Bản này so với bản của *Đại Việt sử ký toàn thư* thì mấy câu mở đầu và kết không thấy *Toàn thư* chép ra, có lẽ vì lời lẽ chúng có vẻ nhún nhường. Nay kết hợp với bản của *Toàn thư*, ta có một văn thư hoàn chỉnh hơn. Sau đây là bản chép trong *An Nam chí lược*, có kết hợp với *Tống hội yếu* và *Toàn thư* khi dịch:

“Thần nhiều đời chịu ơn, lánh ở góc biển, lãnh tiết chế nơi đất Mán, lo triều cống hết phận tôi, không ngờ nhà thuộc ti mỏng phước khiến cha anh gặp phải tử vong. Tuy ngọc lụa đã thường dâng cúng, nhưng đất tranh vẫn chưa được giữ phiên. Cha thần là Bộ Linh, anh là Liễn đều đội ơn nước, làm coi biên cương, kính giữ cõi phong, chẳng dám trẽ nải. Công hãn mã chưa được thố thi, thì buồn sương mai lại đã ập tới. Thần, cửa nhà sắp sập, tang chế chưa xong, thì tướng lại quân dân trong hạt và bọn bô lão biên thùý đều đến chiếu rơm gối đất của thần xin thần nắm quyền coi việc quân lữ. Thần cố từ mấy lần thì họ ép nài càng riết, muốn đợi tâu bày. Nhưng lại nghĩ nếu để chậm trễ, thì tục rừng núi hung tợn, dân hang động trá gian, thẳng hoặc không chiều lòng chúng, sợ nhân thế mà xảy ra biến cố. Cho nên thần đã kính quyền nhiếp chức Tiết (độ) hành quân tu mã, tạm lãnh việc quân của châu. Cúi mong ban cho chân mệnh, để được dự hàng phiên bang, thỏa lòng tận trung của tôi hèn, nêu ơn ban thưởng của triều thánh, để nói được nghiệp trước, võ về mọi xa. Gò đồng trụ xin ra sức cản giặc, cửa kinh khuyết mong tỏ hết lòng thành. Kính mong bệ hạ thương người có lỗi chưa nở gia tội”.

So sánh hai bản chép, về cơ bản chúng hoàn toàn thống nhất với nhau chỉ trừ mấy câu ở đoạn mở và đoạn kết, mà bản *Đại Việt sử ký toàn thư* không thấy chép như đã nói. Việc cử phái bộ mang thư này, *Đại Việt sử*

ký toàn thư 1 từ 12a5-7 viết rất rõ: “Mùa đông tháng 10 (năm Canh Thìn, 980) vua sắp ra quân, trước sai Nha hiệu Giang Cự Vọng và Vương Thiệu Tộ đem thư qua Tống giả là thư của (Đình) Tuyên xin nối ngôi cha, cầu ban chân mệnh, ấy là muốn để hoãn quân nhà Tống”. Vậy, thời điểm viết văn thư ngoại giao trên chậm nhất là vào tháng 10 năm Canh Thìn (980). Mà đó cũng là thời điểm Pháp Thuận đã tham gia vào việc vận trù kế sách cho Lê Hoàn lên ngôi và chuẩn bị tiến hành cuộc chiến tranh vệ quốc năm 981.

Đây là cuộc chiến tranh đầu tiên được tiến hành bởi một nhà nước Trung Quốc tương đối thống nhất và hùng mạnh thời bấy giờ. Đó là nhà nước Triệu Tống do Triệu Khuông Nghĩa lãnh đạo, với tham vọng chiếm lấy nước ta. Trong lá thư do Lư Đa Tốn mang qua từ tháng 8 năm Canh Thìn (980) trước khi cho xuất quân, mà *Đại Việt sử ký toàn thư 1* từ 10a8-12a1 đã chép lại, Triệu Khuông Nghĩa đã có lời đe dọa: “*Ta đang chuẩn bị xe ngựa quân lính, sắp xếp các thứ chiêng trống, nếu qui phục thì ta tha cho, nếu trái lệnh thì ta quyết đánh. Theo hay chống, lành hay dữ, tự ngươi xét lấy*”. Ý đồ chiến tranh của triều đình Tống như vậy là rất rõ ràng.

Tuy nhiên, với khối đại đoàn kết toàn dân một lòng một dạ chống lại quân xâm lược cùng với sự giúp sức của những nhân tài trong nước từ lĩnh vực quân sự cho đến chính trị và ngoại giao như Phạm Cự Lượng,

Vạn Hạnh, Khuông Việt và Pháp Thuận, Lê Hoàn đã tiến hành cuộc chiến tranh thành công, chôn vùi giấc mộng bá quyền của những tên bành trướng với chiến thắng Chi Lăng đòn dã, giết Hầu Nhân Bảo tại trận, bắt sống bốn tướng giặc Quách Quân Biện và Triệu Phụng Huân. Sau chiến thắng Bạch Đằng thì đây là chiến thắng thứ hai có ý nghĩa chiến lược quyết định. Đất nước ta có được nền hòa bình trong gần 100 năm để xây dựng và phát triển.

PHÁP THUẬN VÀ BÀI THƠ THẦN NƯỚC NAM SÔNG NÚI

Vì thế, những năm tháng ấy là một giai đoạn đấu tranh khó khăn khốc liệt giữa một bên là một quốc gia rộng lớn, đông người, đã có gần hai thập kỷ hòa bình để phát triển và một bên là một đất nước nhỏ bé, ít người hơn nhiều lần và thời gian hòa bình cũng chưa được bao lâu. Triều đình nhà Tống có lẽ tính toán trên cơ sở một nhận định như thế, nên đã cho tiến hành cuộc chiến tranh năm 981. Lê Đại Hành hiểu rõ ý đồ và tính toán của địch cũng như tiềm lực của ta. Do đó, ông đã chủ động tiếp xúc và vận động toàn dân, trong đó có cả những nhân tài của đất nước tham gia vào cuộc chiến tranh này. Nếu không làm được thì tình hình đất nước có thể đã đi theo một ngõ quanh khác của lịch sử.

Cuộc tiếp xúc và vận động do Lê Đại Hành thực hiện có thể diễn ra dưới nhiều dạng khác nhau. Ông đã trực tiếp gặp thiền sư Vạn Hạnh, tính toán về tương quan lực lượng giữa giặc và ta để xem diễn tiến cuộc chiến sẽ diễn ra trong bao lâu. Ông cũng đã nhờ đại sư Khuông Việt đến núi Vệ Linh cầu nguyện cho cuộc chiến chóng thành công. Và đặc biệt chính bản thân vua Lê Đại Hành đã làm lễ tế đền hai vị anh hùng Trương Hống và Trương Hát của cuộc chiến tranh giải phóng do Triệu Việt Vương lãnh đạo vào những năm 548-570 và sự ra đời của bài thơ Thần nổi tiếng *Nước Nam sông núi*, mà *Lĩnh nam chích quái* 2 tờ 74-75 đã ghi:

“Triều hoàng đế Đại Hành nhà Lê năm Tân Tỵ Thiên Phúc thứ nhất (981), Tống Thái Tổ sai bọn tướng quân Hầu Nhân Bảo, Tôn Toàn Hưng đem quân xâm lược nước Nam, đến sông Đại Than. Vua Lê Đại Hành và tướng quân Phạm Cự Lượng đóng quân ở sông Đồ Lỗ để chống lại. Hai bên đối lữ giữ nhau.

Vua Đại Hành ban đêm mơ thấy hai người thần vái ở trên sông nói: ‘Anh em thần, một người tên Trương Hống, một người tên Trương Hát, trước thờ Triệu Việt Vương thường theo chinh phạt bọn giặc dữ, mà có được thiên hạ. Đến sau, Lý Nam Đế chiếm nước, nghe tiếng anh em thần, cho vời đến. Thần về nghĩa không thể đến, uống thuốc độc mà chết. Thượng đế thương kẻ có công, mà khen lòng trung nghĩa một tiết, ban cho Tướng quan

thần bộ, thống lĩnh kỹ binh. Nay thấy quân Tống vào cõi, làm khổ sinh linh nước ta, nên bọn thần đến gặp xin cùng vua đánh bọn giặc này, để cứu sinh dân’.

Vua Đại Hành kinh ngạc thức dậy gọi bề tôi hầu cận nói: ‘Đây là thần giúp ta vậy’. Bèn liền lập tức rước thuyền vua đốt hương làm lễ xin rằng: ‘Thần nhân có thể giúp ta thành được công nghiệp này thì việc phong thưởng và cúng đơm muôn đời sẽ không hết’. Vua cho giết sinh lao để tế, đem các món áo mũ tiền giấy và voi ngựa đốt đi để ban cho. Đêm ấy lại mơ thấy hai thần nhân cùng mặc áo mũ đã ban, đến trước vua vái tạ. Đến đêm hôm sau, vua mơ thấy một thần nhân đem quí bộ áo trắng từ phía nam Bình Giang tới, và một vị thần nhân đem quí bộ áo đỏ từ sông Như Nguyệt xuống. Cả hai đều nhắm trại giặc mà đánh.

Ngày 23 tháng 10, vào lúc canh ba của đêm, khi trời tối mịt, gió lớn mưa dầm nổi ra, quân Tống tan vỡ. Thần mập mờ đứng trên không trung, cao tiếng ngâm:

Nước Nam sông núi vua Nam ở
Rành rẽ phân chia tại sách trời
Giặc nghịch sao nay dám đến phạm
Chúng bay chuốc bại chắc ngay thôi
(Nam quốc sơn hà Nam đế cư
Tiệt nhiên dĩ định tại thiên thu

*Như hà nghịch lỗ lai xâm phạm
Nhữ đẳng hành khan thủ bại hư)*

Quân Tống nghe thế chen nhau tứ tán, mỗi tụt chạy trốn, bị bắt sống không thể kể xiết. Quân Tống đại bại rút lui. Vua Đại Hành đem quân về mừng thắng trận, phong thưởng cho hai thần nhân, người em là Uy Địch Đại Vương, lập đền tại Tam Kỳ Giang ở Long Nhãn, sai dân Long Nhãn và Bình Giang phụng thờ. Người anh là Khước Địch Đại Vương, lập đền ở sông Như Nguyệt, sai dân ven sông phụng thờ, đến nay vẫn còn”.

Đây có thể là nguồn thông tin đầu tiên về bài thơ Thần Nước Nam sông núi và nguồn thông tin này cho ta thấy bài thơ Thần đã được đọc lên trong cuộc chiến tranh 981 và có liên hệ với vua Lê Đại Hành. Sau này tác giả *Thiên Nam vân lục* cũng thống nhất coi bài thơ ấy do thần đọc lên trong cuộc chiến tranh đó, dù đã cho hai vị thần này là những bộ tướng của Ngô Quyền, chứ không phải của Triệu Việt Vương. Tuy nhiên, khi Ngô Sĩ Liên đã đưa bài thơ ấy vào trong *Đại Việt sử ký toàn thư* 3 tờ 9b2-8, thì ông đã gắn cho cuộc chiến năm 1076 của Lý Thường Kiệt. Từ đó mới xuất hiện một ngoa truyền đây là bài thơ của Lý Thường Kiệt:

“Thế truyền rằng, Thường Kiệt dựng rào dọc sông để cố giữ. Một đêm quân sĩ bỗng nghe trong đền Trương tướng quân có tiếng to ngâm rằng:

Nước Nam sông núi vua Nam ở
Rành rẽ định phân tại sách trời
Giặc nghịch sao nay dám đến phạm
Chúng bay chuốc bại chắc ngay thôi

(Nam quốc sơn hà Nam đế cư
Tiệt nhiên định phận tại thiên thư
Như hà nghịch lỗ lai xâm phạm
Nhữ đẳng hành khan thủ bại hư)

Rồi sau quả như thế. Trương tướng quân anh em hai người. Anh tên Hống, em tên Hát, đều là danh tướng của Triệu Việt Vương. Triệu Việt Vương bị Lý Nam Đế đánh bại mà mất nước. Nam đế cho vời ra làm quan. Hai người đều nói: 'Trung thần không thờ vị vua đã hại chúa mình', rồi bèn bỏ trốn ở núi Phù Long. Nam Đế nhiều lần mời không đáp, ra lệnh: 'Ai lấy được thủ cấp thì trọng thưởng cho ngàn vàng'. Hai người đều uống thuốc độc mà chết.

Nam Tấn Vương nhà Ngô khi đánh giặc Lý Huy châu Tây Long, đóng quân ở cửa Phù Lan, chiêm bao thấy hai người theo giúp quân vua, nói rằng: 'Thiên đế thương là kẻ trung thần không thờ hai vua, bỏ cho làm Than hà long quân phó tuần Vũ Lăng nhị giang và Chi man nguyên tuần giang đô phó sứ. Bình định giặc rồi, Nam Tấn Vương phong anh làm Đại đương giang đô hộ quốc thần vương, dựng đền ở cửa sông Như Nguyệt. Còn

em thì làm Tiểu đương giang đô hộ quốc thần vương, dựng đền ở cửa sông Nam Quân, tức đền thờ này”.

Đây là hai nguồn tư liệu chính liên hệ với bài thơ Thần của chúng ta. Ngô Sĩ Liên cho thấy, ông đã lấy thông tin từ “*thế truyền*”, tức những lời lưu truyền ở đời, để đưa vào *Đại Việt sử ký toàn thư*. Mà những lời lưu truyền này chắc chắn đã tồn tại trước thời Ngô Sĩ Liên. Tập hợp đầu tiên các truyện ấy ta có *Lĩnh nam chích quái*, nếu không phải của Trần Thế Pháp, thì cũng của một tác gia thời Trần mạt, tức nửa cuối thế kỷ thứ 14. Điều này có thể chứng minh một cách dễ dàng, khi phân tích các truyện có trong các truyền bản của *Lĩnh nam chích quái* hiện được bảo lưu.

Chẳng hạn, trong số 22 truyện của nó, có hai cặp truyện chắc chắn là rút ra từ *Thiền uyển tập anh*. Đó là cặp truyện Từ Đạo Hạnh Nguyễn Minh Không và cặp truyện Dương Không Lộ Nguyễn Giác Hải. Văn cú của hai cặp truyện này trong các truyền bản hiện có hầu như hoàn toàn thống nhất với các văn cú của truyện bốn vị thiền sư có trong *Thiền uyển tập anh*. *Thiền uyển tập anh* ta đã biết là phải ra đời vào năm 1337. Do thế, tác giả *Lĩnh nam chích quái* đã sao lại truyện của bốn vị thiền sư vào trong sách của mình. Đúng là ông đã làm công tác “*chích quái*”, tức là nhặt lấy những truyện lạ từ các sách khác để tạo nên tác phẩm của mình.

Từ đó, truyện hai vị thần Long Nhân và Như Nguyệt, dù ngày nay ta không có được may mắn như trường hợp truyện bốn thiền sư, chắc chắn cũng phải được tác giả *Lĩnh nam chích quái* đã trích dẫn từ một văn bản nào đó, mà ngày nay ta chưa thể tìm ra được. (Có người do không nghiên cứu kỹ càng nên đã viện dẫn bừa bãi về nghĩa chữ *chích*, rồi khen đại là tác giả *Lĩnh nam chích quái* đã có sự gia công đóng góp của mình. Phân tích truyện bốn thiền sư trên cho ta kết quả hoàn toàn ngược lại. Tác giả *Lĩnh nam chích quái* đã trích dẫn sao y nguyên văn bốn truyện vừa nêu, dù từ *Thiền uyển tập anh* hay bất cứ một nguồn nào khác). Dẫu vậy, nếu so với *Đại Việt sử ký toàn thư*, *Lĩnh nam chích quái* có một tính cổ sơ và văn bản đáng tin cậy hơn là *Đại Việt sử ký toàn thư*. Vì thế, bài thơ Thần phải được coi là xuất hiện dưới thời vua Lê Đại Hành trong cuộc chiến tranh năm 981, chứ không phải là trong cuộc chiến tranh năm 1076 với Lý Thường Kiệt.

Xác định thời điểm ra đời của bài thơ như thế, không những phù hợp với nội dung và ý nghĩa của bài thơ như một tuyên ngôn độc lập, mà còn phù hợp với cung cách chỉ đạo chiến tranh của vua Lê Đại Hành. Về nội dung và ý nghĩa, bài thơ Thần đúng là một bản tuyên ngôn cho nhà nước Trung Quốc biết về sự độc lập của đất nước Việt Nam và của nhà nước đang làm chủ đất nước ấy, mà từ thời Ngô Quyền đánh bại quân Nam

Hán năm 939 cho đến khi Đinh Tiên Hoàng lên ngôi hoàng đế vào năm 968, những người lãnh đạo nước ta chưa có cơ hội để công bố. Cho nên, nếu coi bài thơ Thần ấy xuất hiện vào năm 1076 thì thật cũng lạ lùng là nước ta độc lập đã gần hai thế kỷ mới có tuyên ngôn độc lập sao?

Còn về cung cách chỉ đạo chiến tranh, ta đã thấy vua Lê Đại Hành nhờ đại sư Khuông Việt đến núi Vệ Linh cầu nguyện, để cho cuộc chiến tranh đi đến thắng lợi hoàn toàn. Khoan nói chi tới việc lời cầu nguyện ấy có được thần linh đáp ứng hay không. Chỉ cần nói rằng mỗi một việc nhờ đi cầu nguyện như thế, vua Lê Đại Hành đã muốn thông qua nó để tác động lên tinh thần quân sĩ. Đây là một công tác tư tưởng chuẩn bị cho một cuộc chiến đấu gay go sắp tới. Và gay go thật khi quân đội ta đang đối diện với quân đội của một nước to lớn hơn nhiều và đã có những lần thành công đê bẹp được sức chiến đấu của quân đội ta trong những thế kỷ trước.

Do thế, yêu cầu công tác tư tưởng là một yêu cầu cấp bách để chuẩn bị cho quân đội chiến đấu và sẵn sàng chiến đấu. Từ đó, sự có mặt của hai vị anh hùng Trương Hống, Trương Hát của Triệu Việt Vương và sự xuất hiện bài thơ Thần là một tất yếu. Vì vậy, chúng tôi nghĩ rằng bài thơ Thần đã xuất hiện trong cuộc chiến tranh 981, như *Linh nam chích quái* đã ghi. Những bản

Lĩnh nam chích quái về sau như bản *Tục loại* của Đoàn Vĩnh Phúc chép vào năm Quang Bảo thứ nhất (1500) đã theo *Đại Việt sử ký toàn thư* và chép bài thơ ấy liên hệ với Lý Thường Kiệt trong cuộc chiến tranh 1076. *Tân đính hiệu bình Việt điện u linh tập* do Gia Cát Thị thực hiện vào năm Cảnh Hưng Giáp Ngọ (1774) cũng làm thế, nhưng đã cho ta một bài thơ gần như khác hẳn:

*Nam bắc phong cương các biệt cư
Tinh phân Chấn Dục tại thiên thư
Kinh thôn lang phệ chân vô yếm
Hội kiến trần thanh tảo thái hư*
*(Cõi bờ Nam Bắc mỗi riêng nơi
Chấn Dục sao chia tại sách trời
Sói cắn kinh nhai đâu thấy chán
Bụi dờ quét sạch thấy trời tươi)*

Bài thơ này có khả năng Gia Cát Thị đã lấy từ một bản nhuận sắc của truyền bản A.2914 của *Lĩnh nam chích quái* hiện đang được bảo lưu tại thư viện Viễn Đông Bác Cổ, nay là thư viện Hán Nôm:

*Nam quốc sơn hà Nam đế cư
Hoàng thiên dĩ định tại thiên thư
Nhu kim bắc lỗ lai xâm phạm
Hội kiến hải trần tảo trừ*

Do thế, theo chúng tôi, ta nên trả bài thơ Thần trên về cho cuộc chiến tranh năm 981 và chúng ta đã có đủ cơ sở để làm như thế. Đây không phải là một kết luận mới. Hai bộ sử viết bằng tiếng Việt vào thế kỷ 16 và 17, là *Việt sử diễn âm* và *Thiên nam ngữ lục* đều thống nhất có cùng một kết luận. *Việt sử diễn âm* đã dành một đoạn dài nói về lai lịch của bài thơ này, viết:

*Tháng bảy có Tống binh sang
Toàn những tướng mạnh binh cường ba muôn
Đến thành Phù Lỗ đóng vây
Quân ta quân nó đôi bên ngắt trời
Chưa phân thắng phụ về ai
Ngày rằm tháng chạp vua nằm chiêm bao
Thấy đôi thần nhân bái nào
Trương Hồng Trương Hát bước vào quỳ thưa
Chúng tôi thần đế lòng xưa
Phụng thờ nhà chúa bấy chừ chẳng sai
Tiên Hoàng có sắc chỉ bày
Đòi về phong chức cho tôi tước quyền
Trung thần bất sự nhị quân
Chúng tôi tự vẫn làm thần đạo ngay
Thượng đế thấy vậy thương thay
Phong chúng tôi rày Quĩ bộ thần quân
Đại Hành thức dậy mừng thay
Giết trâu liền có minh tài tế khao
Đêm sau vua lại chiêm bao*

Thấy mặc áo mới liền vào tạ ơn
Có một người đứng án tiền
Linh được trăm áo vàng vàn vàn quý binh
Lấy ra chưng đất Nam Bình
Đại Hành sực thức gẫm tình mới hay
Nửa đêm thấy một cơn mây
Bạo phong hắt ám gió bay vội vàng
Tống binh mất vía trở đường
Chúng quý đánh gậy đao thương liền cờ
Bỗng nghe mảng tiếng không hư
Thần nhân hiện xuống có thơ ngâm rằng

Thi vân:

Nam quốc sơn hà Nam đế cư
Hoàng thiên dĩ định tại thiên thu
Như hà Bắc lỗ cảm xâm phạm
Hội kiến phong trần tận tảo trừ¹

Thiên nam ngữ lục có vẻ tiếp thu quan điểm của tác giả *Việt sử diễn âm*, vì bài thơ Thần hai bản chép tương đối giống nhau:

Bấy giờ binh mã sửa sang
Địch cùng Nhân Bảo là thằng giặc Ngô
Mười buôn binh mạnh thẳng đưa
Qua miền Giang Bắc, đấy là Phù Lan

¹ *Việt sử diễn âm*, AB 110.

*Đêm thấy hai ngài đến màn
Xưng danh là Hát, xưng danh là Hồng
Giúp đời Triệu Việt có công
Thuở chẳng như lòng, ẩn nội Phù Lan ...
Ơn trên Thượng đế xét thương
Quyền cho chúa tể giữ phương yên này
Bây chừ bệ hạ đến đây
Nguyện ra giúp nước phá này giặc Ngô
Phán rằng: Tướng quan y như
Công nên thời lập miếu thờ trả ơn
Ngày sau Nhân Bảo ra quân
Trên không nghe tiếng người ngâm thơ rằng:
Nam quốc sơn hà Nam đế cư
Hoàng thiên dĩ định tại thiên thu
Như hà Bắc lỗ lai xâm phạm
Hội kiến phong trần tận khử trừ¹*

Vấn đề tiếp theo là dù thơ Thần đi nữa thì cũng phải do con người làm ra, phải thông qua một con người để đọc lên. Vậy, ai có khả năng có thể làm ra bài thơ này? Để trả lời câu hỏi này, ta thấy trong số những người tham mưu vào bộ chỉ huy của vua Lê Đại Hành trong cuộc chiến tranh năm 981 không ai có nhiều điều kiện gần gũi hơn Pháp Thuận, đặc biệt khi truyện Pháp

¹ *Thiên Nam ngữ lục*, trong Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập III*, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 465 – 467.

Thuận đã xác nhận ông là người tham gia “*vận trù kế sách*” ngay từ lúc vua Lê Đại Hành sáng nghiệp.

Hơn nữa, nếu những văn thư ngoại giao dưới triều Lê Đại Hành là do Pháp Thuận soạn thảo, như trên đã chứng tỏ, thì việc Pháp Thuận sáng tác bài thơ Thần ấy là một kết luận hợp lý. Ngoài ra, Pháp Thuận đã có một hệ tư tưởng chính trị hoàn chỉnh phát biểu trong bài thơ *Vận nước* dưới đây. Đây là hai yếu tố khác cho phép xác nhận khả năng Pháp Thuận đã sáng tác bài thơ ấy. Thêm vào đó, bài thơ này hòa nhập một cách nhuần nhuyễn và thể hiện được khuynh hướng nổi bật của dòng văn học thời sự chủ lưu các thế kỷ ấy. Khuynh hướng văn học nổi bật đây đã chi phối gần 300 năm phát triển của nền văn học Việt Nam với sự tập trung cao độ của vấn đề nóng bỏng nhất của dân tộc thời bấy giờ là vấn đề làm chủ đất nước.

Từ khi Đinh Không khai sáng ra dòng văn học này, nó đã liên tục làm chủ sự phát triển của văn học Việt Nam giai đoạn ấy. Đó là nền văn học phục vụ cho cuộc đấu tranh chính trị vì chủ quyền của đất nước, vì quyền sống của người dân, vì sự hưng thịnh của Phật giáo. Chưa bao giờ trong lịch sử văn học nước ta lại có một sự nhất quán cao độ như thế về cảm thức thời sự của những cây bút anh tài. Dòng văn học này đã qui tụ xung quanh nó một loạt các nhà thơ lớn của dân tộc từ

Định Không cho đến Vạn Hạnh, qua La Quý, Khuông Việt, Pháp Thuận, Đa Bảo. Cho nên bài thơ Thần ra đời vào giai đoạn ấy nằm trong xu thế chung của lịch sử văn học Việt Nam ở giai đoạn đó.

PHÁP THUẬN VỚI PHÁI BỘ LÝ GIÁC

Cuộc chiến tranh năm 981 đã thắng lợi vang dội. Chiến thắng năm ấy đã đánh một đòn trí mạng vào ý đồ xâm lược của giới cầm quyền Tống ở Khai Phong. Chính các tư liệu Tống đã ghi chép lại sự khiếp đảm của đám tàn quân sống sót trở về Trung Quốc sau trận chiến ấy. Âm vang cuộc chiến do thế vẫn còn dội mạnh vào tâm hồn những người lãnh đạo chính quyền, làm cho họ chần chừ trong việc tái lập quan hệ ngoại giao với nước ta. Thế rồi phải mất hơn bốn năm sau năm 980, triều đình Tống mới bắt đầu cử sứ giả đến nước ta.

Theo *Đại Việt sử ký toàn thư* thì trong ba năm 985-987 ba phái bộ ngoại giao Tống đã được cử sang. Phái bộ đầu tiên đến năm 985, không ghi tên sứ giả. Năm sau (986), nhà Tống lại cử một phái bộ khác do Lý Nhược Chuyết và Lý Giác dẫn sang. Đến năm 987, tức năm Thiên Phúc thứ tám, phái bộ ngoại giao của nhà Tống do Lý Giác cầm đầu qua sứ nước ta, Pháp Thuận cùng với Khuông Việt lại đứng ra đón tiếp. Đây là phái

bộ thứ ba. Trong khi đó, theo *Đại Việt sử lược* 1 từ 20a1 thì trong ba năm đó chỉ có năm Thiên Phúc thứ sáu là có ghi: “*Tống trao cho vua chức Tĩnh hải quân tiết độ sứ*”.

Thiền uyển tập anh trong truyện của Khuông Việt cũng như Pháp Thuận ở đây đều ghi hai vị thiền sư này đã tiếp phái bộ Lý Giác vào năm Thiên Phúc thứ bảy. Nếu căn cứ vào nội dung ghi chép thì phái bộ năm Thiên Phúc thứ bảy của *Thiền uyển tập anh* chính là phái bộ năm Thiên Phúc thứ tám của *Đại Việt sử ký toàn thư*. Quả vậy, truyện Pháp Thuận ở trên chỉ viết: “*Năm Thiên Phúc thứ bảy (986), người Tống là Nguyễn Giác sang sứ, vua sai Sư cải trang làm quan coi bến, để theo dõi hành động của y. Gặp khi có hai con ngỗng bơi trên sông, Giác ngâm chơi rằng:*

*Nga nga một cặp nga
Ngước mặt ngó chân trời*

Sư đang cầm chèo ngâm theo cho đủ:

*Lông trắng phơi nước biếc
Sóng xanh chân hồng bơi.*

Giác do thế thán phục”.

Còn truyện Khuông Việt viết chi tiết hơn một chút: “*Thiên Phúc năm thứ bảy (986), người Tống là Nguyễn Giác sang sứ. Bấy giờ pháp sư Đỗ Thuận cũng*

có nổi danh. Vua sai đổi áo làm giang lệnh để đón Giác ở Giang Khúc. Giác thấy Sư giỏi bàn văn chương, bèn đem thơ tặng có câu 'ngoài trời lại có trời soi rạng'. Vua đưa hỏi Sư, Sư thưa rằng 'đây nó tôn kính bệ hạ cùng với chúa nó không khác'. Khi Giác về, Sư làm bài từ tên Vương lang qui để tiễn đưa. Lời nó thế này:

*Trời lành gió thuận gấm buồm dương
Thần tiên về đế hương
Muôn trùng vạn dặm vượt trùng dương
Đường về thăm chín tầng
Tinh lưu luyện chén lên đường
Bị rịn sù tinh lang
Nguyện đem thâm ý vì Nam bang
Phân minh tấu thánh hoàng”.*

Về sự kiện ngoại giao này, Đại Việt sử ký toàn thư 1 tờ 18a5 viết: “Năm Đinh Hợi Thiên Phúc thứ tám (987) mùa xuân (. . .) nhà Tống lại sai Lý Giác đến. Tới chùa Sông Sách, vua sai pháp sư tên Thuận giả làm giang lệnh đi đón. Giác rất giỏi bàn văn chương. Bấy giờ gặp lúc có hai con ngỗng bơi trên mặt nước, Giác vui ngâm:

*Ngỗng ngỗng đôi con ngỗng
Ngước mặt ngó chân trời*

Pháp sư trong khi đang cầm chèo bèn nổi vần đọc cho Giác nghe:

Lông trắng phơi nước biếc
Sóng xanh chân hồng bơi

Giác càng lầy làm lạ. Khi về đến sứ quán, bèn đem bài thơ tặng:

May gặp thời minh giúp được mưu
Một thân hai lượt sứ Giao Châu
Đông đô đôi biệt lòng thêm luyến
Nam Việt muôn trùng ngóng chữa bùa
Ngựa đạp mây mù qua sóng đá
Xe rời núi biếc thả dòng đưa
Ngoài trời lại có trời soi nữa
Sóng lặng khe đầm ngắm nguyệt thu

(Hạnh ngộ minh thời tán thịnh du
Nhất thân nhị độ sứ Giao Châu
Đông đô lưỡng biệt tâm vưu luyến
Nam Việt thiên trùng vọng vị hưu
Mã đạp yên vân xuyên lãng thạch
Xa từ thanh chướng phiếm trường lưu
Thiên ngoại hữu thiên ưng viễn chiếu
Khê đàm ba tịnh kiến thiêm thu)

Thuận đem bài thơ dâng. Vua cho gọi Ngô Khuông Việt đến xem. Khuông Việt nói: 'Bài thơ này tôn trọng bệ hạ cùng với chúa nó không khác'. Vua khen ý đó, sai tặng thưởng càng nhiều. Khi Giác già từ ra về, vua

xướng chiếu cho Khuông Việt viết một khúc nhạc để tiễn đưa. Lời nó thế này:

*Trời lành gió thuận buồm gấm trương
Xa ngóng thần tiên về đế hương
Muôn trùng sông núi vượt đại dương
Chín trời hút dặm trường
Tình thâm thiết chén lên đường
Cầm tay sứ tinh lang
Nguyễn đem thâm ý vì biên cương
Phân minh râu thánh hoàng.*

Giác vái lạy mà trở về”

Việt sử tiêu án 1 từ 69b3-70a6 chép y hệt đoạn văn vừa dẫn của *Toàn thư*, trừ một số sai sót do sao chép mà sinh ra. *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* không ghi sự việc Lý Giác đi sứ này. Nhưng *Việt sử diễn âm*, một tác phẩm sử học tiếng Việt thế kỷ thứ 16, đã diễn tả lại, dù có một số chữ sao chép sai, như Lý Giác chép thành Đỗ Giác, hoặc trong bài thơ của Lý Giác tặng cho Pháp Thuận có nhiều chữ chép khác với bản chép của *Toàn thư*:

*Tống vương lại cho sứ sang
Tên là Đỗ Giác đến cùng nước ta
Vua liền cho Quốc sứ ra
Chèo bến rước khách giả làm độ nhân
Bên ấy có một đôi ngan*

Đỗ Giác coi thấy ngâm liền nên thơ

Thi vân:

Nga nga lưỡng lưỡng nga nga

Ngưỡng diện xướng thiên ca

Quốc sư nghe thấy liền hay

Đôi câu áp vận thuở này ngâm sau

Ngâm rằng:

Bạch mao phôi lục thủy

Hồng trạo bãi bích ba

Đỗ Giác cứng cổ khen rằng

Độ nhân đường ấy hướng người triều trung

Đỗ Giác từ ấy dậy dàng

Làm thơ ngâm rằng để chạnh lòng chảnh (quên)

Thi vân:

Hạnh ngộ xương kỳ hiển thịnh hồ

Nhất thân lưỡng độ sứ Giao Châu

Đông đô lưỡng biệt tâm do luyến

Nam quốc tiểu giang vận vị hưu

Thốn đạp thương công xuyên địa xúc

Bình từ hạnh chướng phiếm trường lưu

Thiên ngoại hữu thiên thiên hữu chiếu

Bích đàm vân tịnh kiến thêm thu

Điểm lôi cuốn đối với chúng ta là Lý Giác đã ngâm hai câu đầu của bài thơ *Con ngỗng* và Pháp Thuận đã nối tiếp thêm hai câu sau. Bởi vì bài thơ này thực chất không gì hơn là một nhuận sắc tinh tế bài thơ *Vịnh nga*, mà Lạc Tân Vương sống trước đó hơn 300 năm làm lúc hơn mười tuổi và ngày nay còn được đọc trong *Toàn Đường thi* 79 từ 864:

Nga nga nga
Khúc hạg hương thiên ca
Bạch mao phù lục thủy
Hồng chương bát thanh ba

(Nga nga nga
Ngưỡng cổ kêu ngó trời
Lông trắng trôi nước biếc
Sóng xanh chân hồng bơi)

Dĩ nhiên, đây là một giai thoại ngoại giao. Và sự việc cũng có thể đã xảy ra, như cả *Thiền uyển tập anh* lẫn *Toàn thư* đã ghi. Dù sự thật hay giai thoại, thì sự kiện đối đáp giữa Pháp Thuận và Lý Giác đã chứng tỏ sự trưởng thành của ý thức độc lập trong mọi tầng lớp người dân. Nhất là trong tầng lớp trí thức Phật giáo, mà Pháp Thuận là một đại biểu xứng đáng. Họ ao ước làm thế nào để nâng thể diện của quốc gia trước những sứ bộ của đối phương, mà cho đến lúc ấy vẫn chưa từ bỏ dã tâm xâm lược và quận huyện hóa đất nước Đại Cồ

Việt. Nền độc lập của dân tộc vì thế cần phải được bảo vệ dưới mọi hình thức. Nhận thức được ý nghĩa của sự kiện trên, mấy trăm năm sau Lê Quý Đôn còn phải ngỡ ngàng để ghi nhận trong *Kiến văn tiểu lục* 9 từ 14a10.

Thuận sư thi cú
Tống sử kinh dị

BÀI THƠ VẬN NƯỚC VÀ TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ CỦA PHÁP THUẬN

Trong ba thiên sư đã tham gia trực tiếp vào cuộc chiến tranh năm 981 là Khuông Việt, Vạn Hạnh và Pháp Thuận, thì hình như Pháp Thuận là người được vua Lê Đại Hành tín nhiệm và kính trọng nhiều nhất. Sự tình này ta có thể thấy qua việc vua Lê Đại Hành đã đem vận nước ngắn dài ra để trưng cầu ý kiến của Pháp Thuận. Phải nói rằng Pháp Thuận đã được tín nhiệm tới một mức độ nào đó, thì Lê Hoàn mới dám đem vấn đề ấy ra để hỏi. Khi nói đến vận nước, thực tế là nói đến vận mạng của một triều đại. Lê Đại Hành đã đem vận mạng của triều đại mình để hỏi, điều này cũng có nghĩa ông hoàn toàn tin tưởng Pháp Thuận.

Sự thật, khi đặt câu hỏi như thế, Lê Đại Hành đã nhìn Pháp Thuận không chỉ là một cố vấn thân tín, mà còn là một cố vấn có đủ khả năng phân tích để có thể

thấy đâu là sở trường, đâu là sở đoản của một triều đại. Có thể, Lê Đại Hành đã đặt câu hỏi ấy vào một thời điểm mà triều đại nhà Lê do Lê Hoàn thiết lập đang đứng trước những khó khăn thách thức, có nguy cơ có thể bị sụp đổ. Thời điểm đầy nguy cơ ấy không đâu khác hơn là giai đoạn lúc Đinh Tiên Hoàng bị Đỗ Thích giết vào tháng 10 năm Kỷ Mão (979) và khi Hầu Nhân Bảo tiến quân vào nước ta vào mùa xuân tháng 3 năm Tân Ty (981).

Đây là giai đoạn của thù trong giặc ngoài, mà nếu không có sự ủng hộ một lòng một dạ của dân thì Lê Hoàn đã không bao giờ thành công, đề bẹp và tiêu diệt đám thù trong giặc ngoài ấy. Quả vậy, bên trong đám Đinh Điền, Nguyễn Bặc do quyền lợi cá nhân và dòng họ, đã không thấy nguy cơ xâm lược của kẻ thù đối với đất nước, nên đã kiên quyết chống lại Lê Hoàn. Còn bên ngoài, triều đình Tống đang ráo riết khoét sâu vào những khó khăn nội bộ của ta và tiến hành cuộc chiến tranh xâm lược Đại Cồ Việt. Trong một tình thế như thế, nếu không có sự đoàn kết của toàn dân, Lê Đại Hành đã không thể nào chiến thắng được thù trong giặc ngoài vừa kể.

Chính trong tình thế có nhiều nguy cơ thách thức như vậy, mà Lê Đại Hành đã hỏi Pháp Thuận về vận nước dài hay ngắn. Và như thế câu trả lời của Pháp

Thuận cũng ở vào thời điểm ấy. Để nhấn mạnh đến vị thế xung yếu của sự đoàn kết, Pháp Thuận đã dùng hình ảnh vận nước như một bó mây cuốn lại với nhau:

*Vận nước như mây cuốn
Trời nam mở thái bình
Vô vi trên điện các
Xứ xứ hết đao binh*

Nói vậy tức cũng xác định bài thơ *Vận nước* này ra đời vào trong khoảng những năm 979-981, khi đất nước đang trải qua những giờ phút nghiêm trọng. Nguy cơ đánh mất chủ quyền quốc gia ngày đêm vẫn rình rập. Chính vào thời điểm này những người lãnh đạo đất nước như Lê Hoàn với trực cảm bén nhạy của nhà chính trị thiên tài đã thấy vấn đề và tìm cách giải quyết. Câu trả lời của Pháp Thuận cũng thể hiện một trực cảm chính trị sắc bén không kém. Ông đã ý thức rất rõ mọi quyền lực phải từ dân mà ra và vận nước cũng thế. Vận nước ngắn dài nằm ở trong tay người dân. Người lãnh đạo biết nắm lấy dân, biết đoàn kết với dân thì vận mệnh của triều đại mình sẽ lâu dài. Ngược lại thì sẽ nhào đổ một cách nhanh chóng.

Quan điểm coi vận nước như một bó mây vừa thật hình ảnh, dễ hiểu, lại vừa chứa đựng những ý nghĩa sâu sắc. Ngày nay chúng ta thường hay dùng hình ảnh bó đuốt để chỉ cho sự đoàn kết. Tổ tiên ta hơn ngàn năm

trước đã dùng hình ảnh cuộn mây (đăng lạc). Từng con người có thể yếu ớt như từng chiếc đũa, từng sợi mây, nhưng biết kết hợp lại thì sẽ trở thành một sức mạnh vô địch không gì có thể phá vỡ được. Vào những ngày tháng của năm 980, một nhận định và kêu gọi như thế về sức mạnh của đoàn kết thật đúng lúc. Pháp Thuận đã thể hiện tư cách tham mưu sắc bén của mình qua bài thơ ấy.

Sự thật, với sức mạnh của đoàn kết vị thiên sư thấy đất nước mở ra một vận hội không những lâu dài mà còn thái bình. Quả vậy, chỉ khi đất nước thái bình thì vận nước mới lâu dài được. Mà đất nước cứ chiến tranh liên miên thì làm sao mà thái bình cho được. Cứ chiến tranh, bao nhiêu nguồn tài nguyên nhân vật lực bị phung phí thì đời sống nhân dân càng ngày càng kiệt quệ. Nhân dân đã kiệt quệ, thì làm sao vận nước được lâu dài. Cho nên, hơn ai hết, những người đã trực tiếp tham gia chỉ đạo cuộc kháng chiến của dân tộc như Pháp Thuận, chắc hẳn có một mong ước thiết tha cho chiến tranh chóng chấm dứt. Và thật sự họ đã nhanh chóng chấm dứt cuộc chiến tranh do kẻ thù áp đặt chỉ trong vòng ba tuần lễ.

Bài thơ *Vận nước* tuy thể hiện một tư tưởng chính trị, nhưng vẫn không đánh mất tính chất thời sự của nó. Dòng thơ thời sự Việt Nam bắt đầu với Định Không,

bây giờ đến Pháp Thuận và Khuông Việt, rồi Vạn Hạnh đã trở thành dòng thơ chủ lưu của nền văn học Việt Nam. Đây là một dòng thơ quan tâm sâu sắc đến vận mạng của đất nước, đến cuộc sống của người dân. Với gần mấy chục bài thơ xoay quanh những vấn đề trọng đại như chủ quyền quốc gia, như đoàn kết toàn dân, như thái bình của đất nước, nó đã chuẩn bị tiền đề tư tưởng và nhận thức cho mọi tầng lớp người dân và báo hiệu cho sự ra đời một quốc gia Đại Việt hùng cường sắp tới. Ít có khi trong lịch sử văn học bất cứ dân tộc nào, mà một dòng văn học chủ lưu như dòng văn học thời sự Việt Nam trong các thế kỷ thứ tám cho đến thứ mười.

Tính chất thời sự của dòng thơ chủ lưu này không còn xuất hiện trong những thế kỷ sau. Hoặc có đi nữa, thì nó cũng rất mờ nhạt, không có diện mạo cụ thể. Đây là một thời đại văn học, mà mọi cây bút lớn đều tập trung vào những vấn đề trọng đại vừa nêu trên, một đặc trưng ta cũng ít tìm thấy trong những giai đoạn văn học sau. Có thể nói mọi tinh lực của dân tộc đều đổ dồn vào sự nghiệp xây dựng chủ quyền quốc gia và kiến thiết một nền thái bình cho đất nước. Cho nên, nó đã khai sinh ra nền văn học đậm đặc tính chất thời sự phục vụ cho yêu cầu xây dựng và kiến thiết vừa nói. Đây là một nền văn học mang lại cho ta những cảm thức hùng vĩ về đất nước, về con người.

Nhiều người đã viết về lịch sử văn học Việt Nam và hầu hết họ đều đưa bài thơ *Nam quốc sơn hà* lên làm bài thơ mở đầu cho giai đoạn văn học thời kỳ tự chủ. Người ta cố tình bỏ qua cả một dòng thơ thời sự tràn đầy tính chiến đấu cho chủ quyền của đất nước bắt đầu từ thiển sư Đinh Không (730-808) cho đến thiển sư Vạn Hạnh (?-1025) qua những danh gia như La Quý, Khuông Việt, Đa Bảo và Pháp Thuận. Trong gần 300 năm tồn tại dòng văn học thời sự này đã có những đóng góp to lớn cho sự nghiệp vận động toàn dân đấu tranh giành độc lập và xây dựng nền thái bình cho đất nước. Nó đã thể hiện được tinh thần hào hùng của một thời kỳ đầy biến động dồn dập.

Sự thật, đọc bài thơ *Vận nước* trên, ta không chỉ cảm thấy Pháp Thuận đã nói về yêu cầu đoàn kết toàn dân cho một nền thái bình đang tới của trời Nam, mà còn thấy Pháp Thuận nói đến trách nhiệm của những người cầm quyền. Pháp Thuận đã nói thẳng với vua Lê Đại Hành rằng để đất nước được thái bình “*nơi nơi hết chiến tranh*”, đòi hỏi người cầm quyền, cụ thể là nhà vua phải “*vô vi*”:

*Vô vi cư điện các
Xứ xứ tức đao binh*

Khi nói đến khái niệm vô vi, người ta thường nghĩ ngay đến phạm trù vô vi của triết học Lão Trang.

Nhưng ở đây thực sự không phải như thế. Về phía Phật giáo, vô vi là một phạm trù lớn và thường được coi là dịch từ chữ *asamskṛta* của tiếng Phạn. Nội dung của vô vi theo hướng này thường được qui định trong giới hạn của bản thể luận và nhận thức luận. Song do ảnh hưởng của kinh *Lục độ tập* đối với Phật giáo nước ta lúc ấy, ta thấy truyện 81 của kinh này có một định nghĩa vô vi như sau: “*Cẩn thận không kiêu ngạo, là hạnh của học sĩ, bỏ lòng dơ ân ái, không lấm bụi bặm của sáu tình, không để các ái nhỏ như tóc tơ che giấu trong lòng mình thì các niệm lắng diệt, đó là vô vi*”.¹

Tư tưởng vô vi này của kinh *Lục độ tập*, tuy có ít nhiều nội dung xã hội và chính trị, vẫn chưa tỏ hết nội dung của vô vi trong bài thơ của Pháp Thuận. Thực vậy, một điều tra sơ bộ đã cung cấp cho ta về quan điểm vô vi *nhi trị* của kinh điển nhà Nho. Vậy vô vi cũng là một phạm trù của tư tưởng Nho giáo. Thiên Vệ Linh Công của *Luận ngữ* 15 từ 2a5-6 đã có lời của Khổng tử thế này: “*Thầy nói: Vô vi mà trị chỉ có vua Thuấn thôi ư? Làm sao được thế? Chỉ cần nghiêm túc với chính mình, xây mặt về phía Nam mà thôi*” (Tủ viết: vô vi *nhi trị* giả, kỳ Thuấn dã dư? Phù hà vi tai? Cung kỷ chính Nam diện *nhi dĩ hỷ*). Vậy, vô vi là một phạm trù trị đạo của triết

¹ Lê Mạnh Thát, *Khuông Tạng Hội toàn tập*, I, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975, tr. 516.

học Khổng tử. Nhưng Khổng tử cho rằng đây là tư tưởng trị đạo của vua Thuấn, mà ông chỉ mô tả một cách ngắn ngủi bằng hai chữ *cung kỷ* (ngghiêm túc với chính mình).¹

Về trị đạo của vua Thuấn, nếu diễn tả bằng hai chữ ấy, như thế quá ngắn ngủi và không cho ta được một khái niệm rõ ràng. May mắn thay thiên *Trung dung* trong *Lễ ký* mà đến đời Tống đã được tách thành ra một sách riêng để cùng với thiên *Đại học* cũng của *Lễ ký* và *Luận ngữ* với *Mạnh tử* hợp thành bộ sách nổi tiếng của nhà Nho, đó là *Tứ thư*. Chính trong phần *Trung dung* này, ta đã thấy Khổng tử hai lần đề cập tới trị đạo của vua Thuấn.

Lần thứ nhất, Khổng tử nói: “*Vua Thuấn là bậc đại trí ư? Vua Thuấn ưa hỏi mà thích xem xét những lời nói gần, che điểm xấu mà nêu mặt tốt, giữ lấy sự trung dung giữa hai cực đoan để dùng cho dân. Nhờ thế mà thành vua Thuấn ư?*” (Từ viết: *Thuấn kỳ đại trí dã dư? Thuấn hiếu vấn nhi hiếu sát dĩ ngôn, ẩn ác nhi dương thiện, chấp kỳ lưỡng đoan, dụng kỳ trung ư dân, kỳ tư dĩ vi Thuấn hồ?*)

¹ Từ vô vi này được chú giải nhiều cách khác nhau, như *Luận ngữ tập giải* của Hà Yến, *Luận ngữ chú sớ* của Hình Bính và *Luận ngữ chính nghĩa* của Lưu Bảo Nam viết. Tất cả các bản chú giải này hiện có trong *Tứ bộ bị yếu*. Chúng tôi trích kinh sử cũng từ bản in này.

Lần thứ hai, Khổng tử nói: “*Vua Thuấn là bậc đại hiếu ư? Đạo đức để làm bậc thánh, tôn quý để làm thiên tử giàu có khắp bốn biển, được tế tự trong miếu đường, con cháu còn giữ gìn. Cho nên, đức lớn thì tất được ngôi vị, tất được bổng lộc, tất được tên tuổi, tất được sống lâu. Cho nên, trời sinh ra vạn vật tất nhiên nhân cái tốt chất của chúng mà đổi đãi. Vì thế, tốt thì vun thêm, nghiêng thì đập xuống. Kinh Thi nói*

*Vua ta vui đẹp
Đức lớn rõ ràng
Hợp dân hợp quan
Trời cho nhận lộc
Che chở bảo ban
Tự trời bao lần*

*(Gia lạc quân tắc [tử]
Hiển hiển lệnh đức
Nghĩ dân nghĩ nhân
Thọ lộc vu thân [thiên]
Bảo hộ mệnh chi
Tự thiên thân chi)¹*

Cho nên người đức lớn thì tất nhận được mệnh trời”.

¹ Bài thơ này trích từ đoạn thứ nhất của bài thơ *Gia lạc* thứ 255 của Kinh Thi thuộc thiên Đại Nhã.

Trị đạo của vua Thuấn được Khổng tử mô tả là một trị đạo vô vi, và trong *Luận ngữ* ta chỉ được thấy mô tả bằng hai chữ *cung kỷ* (nghiêm túc với chính mình), mà không thấy nói gì thêm nữa. Chỉ trong thiên *Trung dung* ta mới thấy hai lần Khổng tử đã mô tả lại trị đạo vô vi của vua Thuấn gồm những yếu tố gì. Đó là phải có trí và có đức. Có trí để xét đoán sử dụng sở trường của người mà quên đi những sở đoản của họ, giữa những quan điểm cực đoan biết chọn lấy một đường lối thích hợp để phục vụ cho người dân. Và có đức nhằm có đức lớn để có thể lãnh đạo được nhân dân.

Vậy rõ ràng, khi nói đến *vô vi trên diện các*, Pháp Thuận đã muốn đề xuất một mẫu người lý tưởng cho Lê Đại Hành trong công tác lãnh đạo đất nước, một mẫu người có trí, có đức. Người lãnh đạo phải sở hữu những phẩm chất tài và đức này thì đất nước mới thái bình thịnh trị, nơi nơi mới chấm dứt chiến tranh. Khi một đất nước đã thế, tất nhiên vận nước sẽ dài lâu, và vận mạng của triều đại cũng nhờ thế mà tồn tại với đất nước. Cho nên, tuy không trả lời trực tiếp cho câu hỏi vận nước ngắn dài của vua Lê Đại Hành, nhưng ý nghĩa bài thơ thì hết sức hiển nhiên, khỏi cần phải bàn cãi đâu là yếu tố cấu thành nên vận nước.

Khi vua Lê Đại Hành đặt câu hỏi vận nước dài lâu với thiền sư Pháp Thuận, vua chắc chắn đã biết về khả năng “*nói ra lời nào cũng hợp với sấm ngữ*” của vị thiền sư này. Tuy nhiên, đọc bài thơ *Vận nước*, ta chẳng cần một thiên tài nào về sấm ngữ, cũng có thể giải mã một cách đích xác và cụ thể những yếu tố gì có thể làm cho vận nước được dài lâu. Đó là sự đoàn kết của toàn dân và phẩm chất tài đức của người lãnh đạo. Không có hai yếu tố này, mà thực sự chỉ là hai mặt của một thể thống nhất là dân tộc, thì vận nước không bao giờ có thể bền vững được. Trong một bài thơ ngắn ngủi, chỉ đúng 20 chữ, Pháp Thuận đã biết cách cô đọng một cách chính xác cốt lõi của hệ tư tưởng chính trị của bản thân và thời đại ông.

Có người đã từng nói: “*Không có tư tưởng cách mạng thì không có vận động cách mạng*”. Cũng thế, đất nước ta vào những ngày tháng đấu tranh sống mái với kẻ thù để bảo vệ nền độc lập của tổ quốc, nếu không có một hệ tư tưởng chính trị chỉ đạo, thì không thể nào có những cuộc vận động chính trị thành công, đặc biệt là cuộc vận động chính trị để bảo vệ chủ quyền đất nước vào năm 980. Hệ tư tưởng chính trị của Pháp Thuận do thế phải nói là một cống hiến quý báu cho lịch sử chính trị và tư tưởng của dân tộc ta không những vào thời điểm ấy, mà còn vào những thế kỷ sau, thậm chí ngay cả hôm nay.

Đúng thế, đất nước nào có thể tồn tại khi lòng dân ly tán và những người lãnh đạo lại thiếu tài thiếu đức. Hai yêu cầu này đối với sự tồn tại của một đất nước, một triều đại, không bao giờ mất tính thời sự của nó. Trong lịch sử dân tộc, gặp những khi một sự tình như thế xảy ra, không biết bao nhiêu xương máu đã đổ ra để tìm cho được manh mối nguyên do vì sao đất nước bị ngửa nghiêng, dân tình bị khốn khổ. Lời cảnh báo của Pháp Thuận về độ dài ngắn của vận nước, do thế, đã trở thành một lời huyền khải, một tuyên ngôn về tư tưởng dựng nước và giữ nước. Nó đã trở thành cơ sở cho sự nghiệp xây dựng và bảo vệ chính quyền dân tộc.

Vào thế kỷ thứ 10, lịch sử tư tưởng nước ta sau bao nhiêu năm trầm trở đã hoàn tất được việc xây dựng một lý luận chính quyền với bài thơ *Vận nước* của Pháp Thuận. Chính quyền, hay nói rõ hơn, quyền lực của một nhà nước độc lập, xuất phát từ đâu và làm sao bảo vệ? Pháp Thuận trả lời rất rõ ràng là chính quyền xuất phát từ sự đoàn kết của toàn dân xung quanh những vị lãnh đạo có tài có đức và được bảo vệ bởi chính sự đoàn kết và lãnh đạo tài đức ấy. Với một quan điểm lý luận chính quyền như thế, Pháp Thuận thực sự đã có một đóng góp hoàn toàn mới mẻ đối với chủ nghĩa địa linh của Định Không và La Quý.

Định Không và La qui chỉ mới đặt ra yêu cầu làm chủ đất nước, vì đất nước có thể sản sinh những anh tài để làm chủ nó. Tuy nhiên, làm chủ bằng cách nào thì Định Không và La Quý chưa đề ra được những giải đáp thích hợp. Đây rõ ràng thời đại của Định Không và La Quý chưa cho phép họ nhìn xa hơn. Họ thấy rất rõ đất Cổ Pháp có thể sản sinh ra những người làm chủ đất nước. Nhưng những người này làm sao làm chủ, họ đã không bảo cho chúng ta biết. Pháp Thuận kế thừa sự nghiệp của La Quý đã trả lời cho câu hỏi ấy một cách dứt khoát là phải có sự đoàn kết của toàn dân và những người lãnh đạo có tài có đức.

Bài thơ *Vận nước* của Pháp Thuận từ đó, nếu kết hợp với bài thơ *Thần Nước Nam sông núi*, có một vị thế hết sức xung yếu không chỉ trong lịch sử văn học mà cả trong lịch sử tư tưởng chính trị và Phật giáo Việt Nam. Nó đã thành công khi đề xuất được hệ tư tưởng chính trị hoàn chỉnh để định hướng cho sự phát triển của một hệ thống chính quyền làm chủ đất nước vừa thỏa mãn yêu cầu bảo vệ chủ quyền quốc gia vừa đáp ứng nguyện vọng của người dân. Từ đó, nó giúp ta hiểu tổ tiên ta đã xây dựng chính quyền trên cơ sở hệ tư tưởng chính trị nào, nhất là khi ta quan niệm lịch sử như một vận động có ý thức của con người.

VỀ BỔ TÁT HIỆU SÁM HỐI VĂN

Pháp Thuận không chỉ là một nhà thơ, nhà văn chuyên viết các tác phẩm mang tính chất chính trị và phục vụ chính trị, có thể nói Pháp Thuận là tác gia đầu tiên của thế kỷ thứ 10 có một tác phẩm có tên tuổi hàng hoàng, đó là *Bổ tát hiệu sám hối văn*. Tác phẩm này ngày nay hiện vẫn chưa tìm thấy. Nhưng chỉ cần đọc nhan đề sách, ta cũng biết đây là loại sách dạng *Lục thời sám hối khoa nghi* mà vua Trần Thái Tông sáng tác về sau. Nó có mục đích phục vụ công việc sám hối của những người Phật tử Việt Nam. Và một lần nữa, nó đã phản ảnh học lý của hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân.

Ta đã thấy trong bản dịch kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì*, Tì Ni Đa Lưu Chi đề cập đến việc đức Thế Tôn đã từng “*trong bảy năm, ngày đêm sáu thời sám hối những trọng tội do thân miệng và ý của mình gây ra*”. Sự kiện người thành lập dòng thiền Pháp Vân nhấn mạnh tới phương pháp sám hối qua bản dịch kinh ấy, cho thấy dòng thiền này đã coi sám hối như một phương pháp hành thiền. Đây là một nét đặc trưng của nó, mà đã để lại những dấu ấn sâu sắc trong lịch sử phát triển của thiền tông Việt Nam. Nó làm cho dòng thiền này có một sắc thái khác hẳn với những dòng thiền khác ở bên ngoài Việt Nam. Những dòng thiền Trung Quốc, Nhật Bản và Triều Tiên, không có trường

phái thiền nào lại nhấn mạnh sám hối như một phương pháp thiền.

Bồ tát hiệu sám hối vẫn như vậy không những xác lập một phương pháp thiền, mà dù trước đó có được Tì Ni Đa Lưu Chi nói tới, vẫn chưa viết thành một văn bản chính thức. Nó do thế có thể coi như mở đầu cho một loại hình văn học Phật giáo, loại hình sám văn, mà vẫn còn phát triển cho tới ngày nay. Vì văn bản hiện vẫn chưa tìm thấy, nên ta không biết nội dung cụ thể thế nào. Tuy nhiên, căn cứ vào đề sách ta cũng có một số ý niệm. Đó là dùng danh hiệu của các vị bồ tát để làm đối tượng sám hối. Một lần nữa, đây là một nét đặc trưng của phương pháp sám hối của Pháp Thuận, rất khác xa với phương pháp sám hối của vua Trần Thái Tông.

Phương pháp của vua Trần Thái Tông không dùng đến bất cứ một danh hiệu Phật hay bồ tát nào để làm đối tượng cầu xin sám hối của mình. Trái lại, nhà vua đã sử dụng sáu giác quan của con người làm đối tượng sám hối, đúng như kinh *Đại thừa phương quảng tổng trì* đã đề xuất. Đối với thiền sư Pháp Thuận thì lại khác hẳn. Thiền sư đã sử dụng danh hiệu của các bồ tát. Nhưng bồ tát trong Phật giáo thì có nhiều vị. Ta biết Pháp Thuận đã cầu thỉnh vị nào để sám hối. May mắn thay, *Thiền uyển tập anh* còn ghi lại cho ta tiểu sử của

một vị thiền sư đã từng đến học với Pháp Thuận và đã sử dụng phương pháp sám hối ấy. Đó là thiền sư Ma Ha.

PHÁP THUẬN VỚI MA HA

Thiền sư Ma Ha, theo *Thiền uyển tập anh* từ 49b5-51a4, “ở chùa Quan Âm hương Đào Gia, Cổ Miệt. (Tên cũ là Ma Ha Ma Gia). Tiên tổ giống người Chiêm Thành, mạo xưng họ Dương. Cha là Bối Đà, rành về sách bói, làm quan cho triều Lê, giữ chức bói (xưa gọi là đà phan). Lớn lên Sư là người hiểu biết thấu đáo, học thông tiếng Hán và Phạn. Năm 24 tuổi, Sư nổi nghiệp cha tiếp tục ở chùa cũ. Thường những lúc diễn tập kinh bói, Sư thấy Hộ pháp Thiện thần quả rằng: ‘Sao dùng cái học bên ngoài đó chắc chắn không thể hiểu được nghĩa lý’. Sư do thế bị mù, rất tự hối lỗi. Khi sắp gieo mình xuống vực sâu mà chết thì gặp Viễn Biệt chùa Đông Lâm ngăn lại: ‘Đừng đừng’. Sư nghe lời đó bỗng nhiên tỉnh ngộ.

Về sau Sư theo Đỗ Pháp Thuận chùa Cổ Sơn thọ giáo. Sư chuyên việc sám hối và trì tụng Đại bi tâm chú, ba năm chuta từng biếng trễ một chút. Bèn được Quan Âm đại sĩ lấy nước sạch cành dương rưới lên đầu mặt. Mắt bỗng nhiên sáng lại, lòng càng thêm thanh tịnh. Năm Thuận Thiên thứ năm (1014) Sư dời về ở núi Đại

Vân tại Trường An, ngày ngày siêng năng tu tập, chứng được Tổng trì tam muội và các ảo thuật, người không thể lường nổi. Hoàng đế Lê Đại Hành ba lần mời Sư vào cung hỏi han. Sư chỉ chấp tay cúi đầu mà thôi. Bất đến lần thứ ba Sư mới đáp: 'Cuồng tăng ở chùa Quan Âm'. Vua cả giận, sai giữ Sư lại trong chùa Vạn Tuế của đại nội, sai người canh giữ. Đến sáng thì đã thấy Sư ở ngoài phòng tăng, mà cửa vẫn khóa kín như cũ. Vua rất ngạc nhiên, cho phép đi đâu thì đi.

Sư đi về phía Nam, đến Ái Châu thì gặp trấn Sa Đạt. Tục trấn này ưa thờ cúng quỷ thần, lại đều chuyên nghề sát sinh. Sư khuyên họ ăn chay thì có người nói: 'Thiên thần chúng tôi, họa phúc không dám trái'. Sư bảo: 'Các người nếu có thể bỏ ác theo lành, giả như có quỷ thần xúc hại, lão tăng sẽ tự chịu cho'. Người làng thưa: 'Gần đây có người bệnh lâu sắp chết. Thầy thuốc đồng bóng đều bó tay. Nếu ông chữa lành được, chúng tôi sẽ theo lời khuyên'. Sư bèn lấy nước đọc chú rồi phun vào. Người bệnh tức khắc bớt ngay. Họ tuy cảm phục, nhưng thói cũ ăn sâu, chưa thể chóng đổi.

Có hương hào họ Ngô, nhân uống rượu say, đem rượu thịt đến trước mặt ép Sư: 'Hòa thượng có thể theo được cuộc vui này thì chúng tôi sẽ tuân theo lời ngài dạy'. Sư bảo: 'Đã mời thì chẳng dám từ, chỉ sợ đau bụng ấy thôi'. Họ Ngô đùa nói: 'Có đau thì Ngô tôi tự chịu thay cho'. Sư nhận lời làm theo, rồi bỗng giả bộ làm

bụng sinh to. Trong bụng tiếng sôi như sấm, hơi thở hào hển, vang to: 'Ông Ngô đâu chịu thay cho ta'. Họ Ngô sợ xanh mặt chẳng biết làm gì. Sư tự chấp tay niệm: 'Nam mô Phật, nam mô Pháp, nam mô Tăng'. Giấy lát bèn mưa ra, thịt thì thành thú chạy, cá thì thành cá nhảy, rượu thì hóa ra nước đồng.

Mọi người rất kinh hãi. Sư bảo: 'Thân người bệnh theo ta thì lành ngay. Đến khi ta đau bụng, các người không ai thay thế ta. Các người nay chịu theo lời ta dạy chưa? Dân làng đều vái tạ xin vâng. Năm Thiên Thành thứ hai (1029), Đô úy Nguyễn Quang Ly thỉnh Sư đến ở chùa Khai Thiên phủ Thái Bình. Được sáu năm, Sư lại từ chức, lui về Hoan Châu, sau không biết mất ở đâu. (Nam tôn đồ nói ông là pháp tự của Nam Dương, ấy là sai)".

Chùa Quan Âm ở hương Đào Gia của Cổ Miệt chắc chắn là nằm tại làng Cổ Miệt hay những làng xung quanh làng này thuộc huyện Thanh Hà, trấn Hải Dương sau này, tức huyện Thanh Miện, tỉnh Hải Dương ngày nay. Gia đình của Ma Ha gốc là người Chiêm Thành, và đã làm quan với triều vua Lê Đại Hành, chuyên về nhạc bối của Phật giáo. Đây là loại lễ nhạc sử dụng hệ thống âm của Ấn Độ, nhưng có tham chiếu với hệ ngũ âm ở Trung Quốc. Bản thân Ma Ha cũng rành về loại lễ nhạc này. Chỉ sau khi ý thức về sự thiếu sót của nhạc bối, bèn mới đến Pháp Thuận thọ giáo. Và ở đây, Ma

Ha đã chuyên việc sám hối và trì tụng *Đại bi tâm chú*, nhờ thế đã được đức Quan Âm vẩy nước cành dương mà sáng mắt sáng lòng.

Vậy, vị bồ tát trong *Bồ tát hiệu sám hối văn* của Pháp Thuận chính là bồ tát Quán Thế Âm. Tiểu sử của Ma Ha do thế đã hé mở cho ta biết ít nhiều về nội dung của sám pháp do Pháp Thuận đề xuất. Đó là cầu xin sám hối với đức bồ tát Quán Thế Âm và trì tụng *Đại bi tâm chú*. *Đại bi tâm chú* gọi cho đủ là *Thiên thủ thiên nhãn Quán Thế Âm bồ tát quảng đại viên mãn vô ngại đại bi tâm đà la ni* do Già Phạm Đạt Ma phiên âm và gồm có cả thầy 82 từ tiếng Phạn, hiện nay còn trong *Đại chính tân tu đại tạng kinh ĐTK 1060 tờ 107b25-c26*.

Điểm cần lưu ý là tuy Ma Ha đã học tập với Pháp Thuận, nhưng lại được xếp cùng một thế hệ với Pháp Thuận. Phải chăng do trước đó đã xuất gia với thầy của Pháp Thuận là thiền sư Phù Trì chùa Long Thọ. Sau khi Phù Trì mất, Ma Ha còn nhỏ nên đã đến y chỉ với sư huynh của mình là Pháp Thuận chăng? Đây là một có thể. Sự thật, tác giả *Thiền uyển tập anh* đã có lời chua ở cuối truyện của Ma Ha, ghi nhận Ma Ha là pháp tử của Nam Dương và bảo là lấy từ *Nam tông tự pháp đồ*. Tất nhiên, một ghi nhận như thế là sai. Vì Nam Dương là thầy của Định Không, mà Định Không lại sống giữa

những năm 730-808. Cho nên, tác giả *Thiền uyển tập anh* đã bác bỏ ghi nhận ấy.

Dấu sao, Ma Ha đã học với Pháp Thuận. Ta có thể coi Ma Ha như một người kế thừa của Pháp Thuận, nhưng lại không có được tầm cỡ của thầy mình về nhiều mặt. Dù thế, vì sinh trưởng trong một gia đình đã từng giữ chức bói tại triều đình của vua Lê Đại Hành và bản thân cũng “*thường diễn bói kinh*”, Ma Ha do vậy có thể coi như một nhạc sĩ có tài trong lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Âm nhạc Việt Nam vào nửa cuối thế kỷ thứ 10 và nửa đầu thế kỷ thứ 11 đã chứng kiến sự có mặt của hai nhạc sĩ tài ba. Đó là Khuông Việt của loại nhạc cung đình phương Đông và Ma Ha của loại nhạc cung đình Ấn Độ và Phật giáo.

Âm nhạc Chiêm Thành một thời đã từng là một nền âm nhạc nổi tiếng ở phương Đông, có những đóng góp to lớn cho sự phát triển của các nền âm nhạc của các quốc gia lân bang. Năm 736 Phật Triết đã đem âm nhạc của quê hương mình là Chiêm Thành đến Nhật Bản và thành lập ở đó một dòng nhạc cung đình còn truyền tới nay¹. Ở nước ta cho đến năm 1202 nhạc khúc Chiêm Thành còn được vua Lý Cao Tông ham thích đến nỗi Tăng phó Nguyễn Thường đã phải can gián không

¹ Sylvain Lévi và J.Takakusu, *Hobogirin I* (Tokyo: Maison Franco-Japonaise, 1929), 152-155

nên sử dụng loại nhạc ai oán ấy, như *Đại Việt sử lược* 2 từ 14a3-7: “*Tôi thấy lời tựa Kinh Thi nói nước loạn thì âm nhạc nghe oán để tức giận trước chính trị trái sai, nước mất thì âm nhạc nghe buồn vì nhớ nghĩ người dân khốn khổ. Nay Chúa thượng tuần du vô độ, chính giáo trái sai, dân dưới sâu khổ đến đây càng lúc càng lắm, mà hàng ngày nghe âm nhạc ai oán thì há không phải là cái điềm của sự nước loạn nước mất sao? Tôi biết xa giá lần này trở về, không còn đến lại cung này nữa. Sau cả nước đại loạn quả như lời sư nói.*” Điều đáng tiếc là ngày nay ta chỉ có một số thông tin như thế. Chứ nội dung chi tiết của âm điệu và nhạc điệu thế nào ta hiện không biết được.

PHÁP THUẬN VÀ HÙNG TRIỀU NGỌC PHẢ

Về triều đại Hùng Vương, ngoài những ghi chép của *Lĩnh nam chích quái* và *Đại Việt sử ký toàn thư*, ta hiện có bốn bản *Ngọc phả* đang được tàng trữ tại đền Hùng ở núi Nghĩa Lĩnh của tỉnh Phú Thọ. Bốn bản *Ngọc phả* này theo thứ tự thời gian thì bản thứ nhất được chép vào năm Thiên Phúc thứ năm (985) của vua Lê Đại Hành, bản thứ hai chép vào đời Hồng Đức thứ sáu (1475) của vua Lê Thánh Tông, bản thứ ba chép vào năm Hoàng Định thứ nhất (1601) của vua Lê Kính Tông và một bản chép của thời vua Khải Định (1916-

1925). Ngoài ra, còn có một bản chép thờ tại chùa Tây Thiên trên núi Tam Đảo.

Trong số năm bản *Ngọc phả* này, bản sớm nhất dĩ nhiên là bản chép vào đời Thiên Phúc. Có ba vấn đề đặt ra đối với bản chép này. Thứ nhất, đây có phải là một bản *Ngọc phả* nguy tạo hay không? Thứ hai, thời gian xuất hiện của nó có một giá trị lịch sử gì không? Thứ ba, ai đã sưu tập và viết nên bản *Ngọc phả* này?

Đối với vấn đề thứ nhất, nguy tạo được hiểu như một người nào đó đã bịa ra một văn bản rồi gán cho một nhân vật hay một tác giả. Trong trường hợp này, ta đã biết truyền thuyết về 18 đời Hùng Vương xuất hiện rất sớm. Từ thế kỷ 13 cho đến thế kỷ thứ 15, khi *Đại Việt sử lược* ra đời cho đến Ngô Sĩ Liên viết *Đại Việt sử ký toàn thư* đã lưu hành về thế thứ 18 đời Hùng Vương ấy. Một khi đã thế, truyền thuyết về 18 đời Hùng Vương chắc chắn đã phổ biến từ mấy thế kỷ trước đó. Vì thế, bản *Ngọc phả* chép vào đời Thiên Phúc là hoàn toàn có khả năng xuất hiện, chứ không phải do một tay hiểu sự nào chép ra mấy thế kỷ sau, rồi gán cho thời kỳ Thiên Phúc. Nói cách khác, trả lời cho câu hỏi thứ nhất, chúng ta có thể khẳng định bản chép xưa nhất hiện biết của *Hùng triều ngọc phả* của đời Thiên Phúc không phải là nguy tạo.

Một khi không phải là nguy tạo, bản *Hùng triều ngọc phả* như vậy hoàn toàn có khả năng ra đời vào thời đại Lê Đại Hành. Đây là một thời đại mà căn cứ vào những tư liệu hiện biết đã xuất hiện các truyền thuyết về Phù Đổng Thiên Vương. Cụ thể là sự hiển thánh của thần Phù Đổng tại chùa Kiến Sơ trước mặt thiền sư Đa Bảo, nếu theo *Việt điện u linh tập*, hay thiền sư Vạn Hạnh, nếu theo *Đại Việt sử ký toàn thư*. Như sẽ thấy, thiền sư Đa Bảo về trụ trì chùa Kiến Sơ trong khoảng những năm 980 đến 985. Và việc hiển thánh đã xảy ra trước khi Lý Thái Tổ lên ngôi và còn sống với thiền sư Đa Bảo. Từ đó, ta có thể chắc chắn vào nửa cuối thế kỷ thứ 10 truyền thuyết về thần Phù Đổng tương đối phổ biến.

Vị thần Phù Đổng này lại có liên hệ với triều đại Hùng Vương. Do thế, thời điểm xuất hiện của bản *Ngọc phả* đời Thiên Phúc là hoàn toàn có thể chấp nhận được. Bản *Ngọc phả* phải ra đời, để làm cho các truyền thuyết về thần Phù Đổng có một bộ khung thời gian mà dựa vào. Không gian lịch sử rõ ràng là chùa Kiến Sơ, nhưng thời gian lịch sử thì phải có một bản *Ngọc phả* mới có thể gây dựng được. Yêu cầu ra đời của bản *Ngọc phả* như vậy là hoàn toàn hợp lý. Nếu những ghi chép của *Việt điện u linh tập* có thể tin cậy được, thì truyền thuyết về thần Phù Đổng đã xuất hiện từ trước thế kỷ thứ 9, để thiền sư Cảm Thành (?-860) khi về

dựng chùa Kiến Sơ vào khoảng năm 810 đã dựng luôn đền thờ đức Phù Đổng.

Từ đó, có khả năng những thông tin về triều đại Hùng Vương đã lưu hành rất lâu trước khi bản chép đời Thiên Phúc xuất hiện. Và chúng ta cũng không nên coi thường những thông tin này. Ai cũng biết truyền thuyết *Trăm trứng do Linh nam chích quái* ghi lại vào những năm cuối cùng của thế kỷ thứ 14. Thế mà, chúng ta lại có thể tìm thấy trong kinh *Lục độ tập* lưu hành từ những thế kỷ đầu dương lịch, chậm lắm thì cũng phải trước năm 251. Vì thế, chúng ta không nên coi thường tính cổ sơ của chùm truyền thuyết lịch sử liên hệ đến triều đại Hùng Vương, mà phải bình tĩnh tìm hiểu và sưu tra chứng cứ.

Thế là đối với câu hỏi thứ hai về thời điểm xuất hiện của bản *Ngọc phả* không đáng để cho ta nghi ngờ. Một khi đã vậy, ai là người có khả năng viết ra bản *Ngọc phả* này? Trong số hai người có liên hệ với truyền thuyết thần Phù Đổng là Vạn Hạnh với Đa Bảo, chúng tôi thấy họ có liên hệ chặt chẽ với dòng văn học thời sự nên ít có khả năng, chứ không phải không có, họ ngồi xuống và bình tĩnh chép lại ngọc phả của một triều đại. Ngược lại, Pháp Thuận, với tư cách một bí thư của vua Lê Đại Hành và lúc bấy giờ cũng đã lớn tuổi, có đủ bình tĩnh và tỉ mỉ để thu thập thông tin và chép lại cho

ta bản *Ngọc phả* của triều đại Hùng Vương đời Thiên Phúc.

Tất nhiên, đó chỉ là một gợi ý bước đầu, nhằm hướng dẫn ta tiến sâu hơn trong việc nghiên cứu lại thể thứ của các vua Hùng nói riêng, và triều đại Hùng Vương của nước ta nói chung. Đây là một mảng đề tài có nhiều vấn đề khúc mắc, mà ta phải dùng nhiều phương pháp khác nhau để tiếp cận và giải quyết. Dầu sao, đây cũng là một hướng để ta thử tìm tòi và tranh thủ xem có những phát hiện gì mới.

Pháp Thuận, như vậy, có một vị thế quan trọng trong lịch sử văn học cũng như tư tưởng của dân tộc và Phật giáo. Ông đã có những đóng góp nhiều mặt khác nhau cho đất nước. Thời gian hoạt động mạnh mẽ cho triều vua Lê Đại Hành chỉ diễn ra trong vòng trên dưới 10 năm. Thiền sư đã mất vào năm 990, lúc 76 tuổi, tại chùa Cổ Sơn.

CHƯƠNG X

VẠN HẠNH VÀ VUA LÝ THÁI TỔ

Khi Pháp Thuận mất vào năm 990 thì nhà Lê đã ở ngôi được 10 năm và đất nước đang trên đà phát triển mạnh mẽ. Đà phát triển này đặt ra nhiều yêu cầu mới cả về nhân sự lẫn tổ chức và địa bàn hoạt động ngang tầm với một quốc gia bề thế. Ta đã thấy những suy nghĩ của Pháp Thuận về vấn đề nhân sự, đòi hỏi phải có những người lãnh đạo có tài có đức, và về tổ chức phải có một bộ máy dân sự để cho đất nước có thể phát triển trong hòa bình. Về địa bàn hoạt động, thì kinh đô Hoa Lư lúc ấy đã tỏ ra quá chật hẹp, cần có những thay đổi mới. Con đường cho đất nước đang từng bước tiến tới hùng cường đang mở ra trước mặt. Ước ao của toàn dân trong đó có nhiều người trí thức, sau khi đã giành được chủ quyền cho tổ quốc, là xây dựng một đất nước thanh bình đang trở nên ngày càng tha thiết.

Vạn Hạnh như một trí thức của thời đại đó, tuy hiện không biết có trực tiếp tham gia vào cuộc chiến tranh thống nhất tổ quốc do Đinh Tiên Hoàng lãnh đạo hay không, nhưng chắc chắn đã trực tiếp tham gia vào cuộc chiến tranh vệ quốc do Lê Đại Hành chỉ huy với tư cách một cố vấn quân sự. Cho nên, hơn ai hết Vạn Hạnh và những người trí thức lúc ấy càng muốn đẩy mạnh hơn nữa để cho đà phát triển của đất nước càng tăng tốc mạnh mẽ hơn. Song đến khi vua Lê Đại Hành mất vào tháng 3 năm Ất Ty (1005), thì quyền làm chủ đất nước lại rơi vào một cuộc khủng hoảng lớn. Anh em nhà họ Lê đánh giết lẫn nhau để tranh giành quyền lực, và người cuối cùng lên ngôi là Lê Long Đĩnh lại thi hành một số chính sách đi ngược lại với ý chí bảo vệ nền độc lập của tổ quốc.

Chẳng hạn, sau khi đã giết anh mình là Lê Trung Tông vào tháng 10 và lên làm vua, thì tháng hai mùa xuân năm sau (1006) Lê Long Đĩnh đã *“đổi lại quan chế và triều phục cho các quan văn võ và tăng đạo theo giống như nhà Tống”* như Đại Việt sử ký toàn thư 1 tờ 27b4 đã ghi. Không những thế, Lê Long Đĩnh còn bộc lộ một số tư chất không đúng với mẫu người lãnh đạo lý tưởng, mà Pháp Thuận đã đề ra cho vua Lê Đại Hành. Đó là phải có tài và đức, phải có trí và hiếu. Khi đã vậy, thì một trong hai yếu tố làm cho vận nước lâu dài đã phơi bày những mặt yếu kém không thể sửa chữa

được, đe dọa đến chính sự tồn tại của đất nước chứ không phải chỉ của một dòng họ.

Không những thế, yếu tố còn lại của vận nước cũng xuất hiện một số rạn nứt. Ngay trong hai năm đầu mới lên ngôi, các châu Đô Lương, Vị Long, Án Động, Hoan Châu, Hoàng Đường và Thiên Liễu liên tiếp khởi binh chống lại và Lê Long Đĩnh phải cầm quân đi đánh dẹp. Lòng dân như vậy có vẻ rã rời và chiến tranh lại muốn bao trùm lên đất nước. Đây là chưa kể kẻ thù bên kia biên giới luôn luôn ngấp nghé rình rập, khai thác mọi cơ hội để tiến hành xâm lược nước ta. Và một số người Việt đã chạy sang Trung Quốc như bọn Hoàng Khánh Tập sẵn sàng tình nguyện dẫn đường. Đất nước như ở trong một cơn nguy biến.

Tất nhiên, Lê Long Đĩnh biết rõ tình hình ấy. Cho nên, để củng cố quyền lực, Đĩnh tìm cách dựa vào vị thế và uy tín của Phật giáo, đặc biệt khi một số anh hùng của cuộc chiến tranh vệ quốc năm 981 như Khuông Việt và Vạn Hạnh đang còn sống. Vì vậy, một năm sau khi lên ngôi (1007) Lê Long Đĩnh đã sai em mình là Lê Minh Xướng và Hoàng Thành Nhã qua Trung Quốc xin *Đại tạng kinh* và năm 1009 đã đưa được về nước. Đây là bộ *Đại tạng kinh* do Tống Thái Tổ ra lệnh khắc vào năm Khai Bảo thứ tư (971) và 12 năm sau mới hoàn thành vào năm 983 dưới triều Tống Thái

Tông. Có thể nói đây là lần đầu tiên có mặt đầy đủ một *Đại tạng kinh* chữ Hán tại nước ta.

Trong khi Lê Long Đĩnh đang cố gắng tìm mọi cách để củng cố quyền lực thì bệnh hoạn đã ập đến. Tháng 10 năm Kỷ Dậu (1009) Lê Long Đĩnh mất. *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 30a2-b6 đã ghi: “*Vua tính thích giết. Hễ người sắp bị hành hình, hoặc dùng cỏ tranh quán vào mình mà đốt để cho người ấy lửa cháy gần chết. Hoặc sai người hắt nước Tống là Liễu Thủ Tâm cầm dao ngắn, dao cùn xẻo từng mảnh, để cho họ không chóng chết. Người ấy có kêu gào đau đớn, thì Thủ Tâm nói đùa: ‘Nó không quen chịu chết’. Vua cười to. Đi đánh giặc bắt được tù thì giải tới bờ sông đợi khi nước triều rút, sai người làm chuồng dưới nước, rồi nhốt cả vào trong. Đến khi nước triều lên, thì họ ngáp ngáp mà chết. Hoặc bắt họ trèo lên cây cao rồi chặt gốc cho cây đổ để người rơi xuống chết, vua tự mình đến xem, cho là sướng”.*

Không những thế, *Đại Việt sử ký toàn thư* còn ghi thêm: “*từng róc mía trên đầu nhà sư Quách Ngang giả vờ lỡ tay để làm đầu Sư bị thương chảy máu, rồi cười râm lên”.* Sự kiện này *Đại Việt sử lược* 1 tờ 21b9-10 cũng chép y như thế, song có hai sai khác. Thứ nhất, thay vì Quách Ngang, nó có Quách Mão. Sai khác về tên này do sao chép mà ra, vì chữ *ngang* và chữ *mão* tự dạng rất giống nhau. Thứ hai, và quan trọng hơn nhiều

là *Đại Việt sử ký toàn thư* chỉ coi Quách Ngang là một vị tăng, trong khi *Đại Việt sử lược* lại ghi là Tăng thống. Chúng tôi nghĩ *Đại Việt sử lược* ghi chính xác hơn vì thông thường chỉ một vị Tăng thống mới có nhiều dịp gần gũi nhà vua.

Vậy là, khi những người đạo cao đức trọng như Khuông Việt và Vạn Hạnh vẫn còn sống, thế mà Lê Long Đĩnh lại ngang nhiên róc mía trên đầu Tăng thống Quách Mão. Sự kiện này trông có vẻ đi ngược lại với việc Lê Long Đĩnh đã ra lệnh cho em mình đi thỉnh kinh Đại tạng. Chúng tôi nghĩ rằng những gì cả *Đại Việt sử lược* và *Đại Việt sử ký toàn thư* ghi lại đều thống nhất với nhau và những hành động đó có tên người và địa điểm rõ ràng. Do đó, không phải vì những người vận động cho nhà Lý lên ngôi như Vạn Hạnh đã bôi đen Lê Long Đĩnh, làm cho Lê Long Đĩnh xuất hiện trong con mắt mọi người như hình ảnh của một quỷ dữ.

Tình hình đất nước những năm đầu của thế kỷ thứ 11 có vẻ bất ổn với một người lãnh đạo đất nước thích giết, thích đùa giỡn với mạng sống của dân như thế, tất nhiên người dân mong mỗi có một thay đổi. Đây là nguyên nhân trực tiếp. Còn nguyên nhân sâu xa hơn phải là xu thế phát triển của đất nước đang cần có một người lãnh đạo có đủ tài đủ đức, để có thể tập hợp được lực lượng của dân tộc, nhằm đưa đất nước lên một bước

phát triển mới. Không những thế, vì lịch sử là một vận động có ý thức của con người, thì con người phải chuẩn bị một cách có ý thức cho cuộc vận động đó xảy ra theo hướng mình muốn. Chính tại thời điểm này của lịch sử đã xuất hiện vai trò của thiền sư Vạn Hạnh

VỀ VẠN HẠNH

Thiền uyển tập anh từ 51b7-53a8 viết: “Thiền sư Vạn Hạnh chùa Lục Tổ hương Dịch Bảng phủ Thiên Đức, người Cổ Pháp, họ Nguyễn, gia đình đời đời thờ Phật. Sư tuổi nhỏ đã khác thường, gồm thông ba học, nghiên cứu trăm luận, xem thường công danh. Năm 21 tuổi xuất gia, cùng Định Huệ thờ Thiền Ông chùa Lục Tổ. Ngoài lúc hầu hạ, Sư học tập quên cả mỗi mệt. Sau khi Thiền Ông mất, Sư chuyên tập môn Tổng trì tam ma địa, lấy đó làm việc riêng của mình. Bấy giờ, Sư nói ra lời nào tất đều là phù sấm đối với thiên hạ.

Hoàng đế Lê Đại Hành càng tôn kính Sư. Năm Thiên Phúc thứ nhất (981) Hầu Nhân Bảo của nước Tống đến cướp, đóng quân ở Cương Giáp Lãng Sơn. Vua mời Sư đến đem chuyện thắng bại ra hỏi. Sư đáp: ‘Trong ba bảy ngày thì giặc phải lui’. Sau quả nhiên như thế. Đến khi vua muốn đánh Chiêm Thành thì việc bàn định chưa dứt khoát, Sư tâu: ‘Xin mau cất binh, đừng để mất cơ hội’. Sau đánh quả nhiên thắng trận.

Thường có kẻ gian là Đổ Ngân muốn mưu hại Sư.
Sư dự kiến việc chưa phát, bèn đem kệ đưa cho y nói:

Cây đất sinh nhau cắn với vàng
Cớ sao mưu hại mãi cầu mang
Bây giờ năm miệng hồn thu dứt
Thật đến về sau chẳng hận lòng

(Thổ mộc tương sinh ngân bạn kim
Vi hà mưu ngã uẩn linh khâm
Đương thời ngũ khẩu thu tâm tuyệt
Chân chí vị lai bất hận tâm)

Ngân lại sợ liền thôi. Ấy là tài tiên tri vãng giám của Sư đại loại như thế.

Bây giờ Ngọa Triều bạo ngược, trời người đều chán. Lý Thái Tổ lúc ấy làm Thân vệ, chưa nhận truyền ngôi. Trong khoảng thời gian này, những điềm tốt xấu xuất hiện xen nhau. Như chó trắng viện Hàm Toại chùa Ứng Thiên Tâm châu Cổ Pháp, lông trên lưng hiện thành chữ thiên tử. Sét đánh vào cây bông gạo để lại bài văn. Mộ Hiển Khánh Đại Vương, bốn phương đem nghe có tiếng đọc tụng. Cây đa chùa Song Lâm sâu ăn vỏ thành nét chữ quốc. Ấy đại khái. Những việc này tùy theo chỗ tai nghe mắt thấy, Sư đã xét bàn, mỗi mỗi đều phù hợp với điềm Lê diệt Lý hưng. Cho nên, ngày Thái Tổ lên ngôi, Sư ở chùa Lục Tổ đã biết trước, gọi hai vương chú bác nói: 'Thiên tử đã băng, Lý Thân vệ đang

ở nhà. Tay chân họ Lý túc trực trong thành lên tới số ngàn. Nội trong ngày Thân vệ ất sẽ được thiên hạ'.

Bèn yết bảng ở đường cái nói rằng:

Tật lê chìm bể Bắc
Hạt lý mọc trời Nam
Bốn phương gươm giáo lặng
Tám cõi mừng bình an
(Tật lê trầm Bắc thủy
Lý tử thọ Nam thiên
Tứ phương qua can tỉnh
Bát biểu hạ bình yên)

Hai vương nghe nói, rất sợ, sai người đi hỏi, quả đúng như lời Sư nói.

Đến ngày 15 tháng 5 năm Thuận Thiên thứ 16 (1225), Sư không bệnh, nói bài kệ,

Thân như bóng chớp có rồi không
Cây cỏ xuân tươi thu não nùng
Theo vận thịnh suy không hãì sợ
Thịnh suy đầu cỏ tựa phơi sương
(Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
Vận mộc xuân vinh thu hựu khô
Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô)

Lại dạy đệ tử rằng: ‘Các con muốn đi đâu? Ta không lấy chỗ trụ để trụ, không nương vào chỗ không trụ mà trụ’. Nói xong giây lát thì mất.

Vua và quan dân thu lấy di cốt sau khi đã hỏa táng, dựng tháp để hương khói. Vua Lý Nhân Tông có kệ truy tặng rằng:

Vạn Hạnh dung ba cõi
Thật hiệp sáu lời xưa
Quê hương tên Cổ Pháp
Chống gậy trấn kinh vua

(Vạn Hạnh dung tam tế
Chân phù cổ sáu kỳ
Hương quan danh Cổ Pháp
Trụ tích trấn vương kỳ)

(Về chuyện mộ Hiển Khánh Đại Vương thì ban đêm thường vào lúc Sư thiền định bốn phía mộ đều có tiếng.

Phía đông nói:

Khánh Vạn, Tường Nham với Quế Phong
Ruột dê rồng thế phụ nhau vờn
Triều tông Đông liệt ba trăm thế
Khuyến tuất [tới đây] đối Thiên bồng

(Khánh Vạn Tường Nham dự Quế Phong
Dương trường long thế đục tương tùng

*Đông liệt triều tông thế tam bách
Lục tuất (. . .) đối Thiên bồng)*

Phía Nam nói:

*Nam hướng Phù Ninh thần giữ nhà
Đời tươi trai gái lắm người ta
Thiên Đức giàu sang đầy ắp cửa
Bát Vạn gặp Nữ thường ra vua*

*(Chính nam Phù Ninh hộ trạch thần
Vinh thế nam nữ xuất đa nhân
Thiên Đức phú quý mãn ốc thịnh
Bát vạn hội Nữ thường xuất quân)*

Phía Tây nói:

*Trông Tây xa ngóng ngó Thiên Trụ
Trai gái đời cao Thượng tướng thủ
Thiên Đức giàu sang cùng thế mãi
Thọ mạng quân vương chín chín đủ*

*(Tây vọng viễn vọng khán Thiên Trụ
Cao thế nam nữ Thượng tướng thủ
Thiên Đức phú quý dự viễn thế
Quân vương thọ mạng cứu thập cứu)*

Phía Bắc nói:

*Chính Bắc Phù Cầm đối Bạch Hồ
Yên vui trai gái thường không khổ
Sống lâu Thiên Đức sướng đời đời*

Thế thế quân vương cầu Lục Tổ
(Chính bắc Phù Cầm đương Bạch hổ
An lạc nam nữ thường vô khổ
Đại đại Thiên Đức trường thọ lạc
Thế thế quân vương kỳ Lục Tổ)

Sư sai người chép lấy, rồi ghi lại mốc dưới của
ngôi mộ, để Sư đến xem. Bèn nói bài kệ rằng:

Đông có Vũ Long xóm
Nam có Vũ Long bờ
Tây có Hạc Lâm quán
Bắc có Trấn Hải hồ
(Đông hữu Vũ Long hạng
Nam hữu Vũ Long pha
Tây hữu Hạc Lâm quán
Bắc hữu Trấn Hải trì)

Chấp lâu Sư lại nói:

Chỉ trong ba tháng thôi
Thân Vệ lên đờ xã tắc
Lạc trà ấn chữ quốc
Mười khẩu xuống nước đất
Gặp thánh gọi Thiên Đức
(Cái tam nguyệt chi nội
Thân vệ đăng trụ xã tắc
Lạc trà ấn quốc tự)

*Thập khẩu thủy thổ khứ
Ngộ thánh hiệu Thiên Đức)*

*Sau đổi Cổ Pháp làm Thiên Đức, quả đúng lời
nghiệm. Còn những việc xảy ra tại các chùa thì đều lấy
từ quốc sử, nên đây không chép nữa)''.*

VỀ QUÊ HƯƠNG CỦA VẠN HẠNH

Truyện Vạn Hạnh cho biết Vạn Hạnh là người Cổ Pháp. Và Cổ Pháp theo *Thiền uyển tập anh* trong truyện Định Không lại là tên mới của hương Diên Uẩn, nhân khi thiền sư Định Không làm chùa Quỳnh Lâm đào được mười chiếc khánh. Tên Cổ Pháp xuất hiện sớm lắm cũng vào khoảng 785 trở đi. Tuy nhiên, sau hơn 200 năm khi sét đánh cây gạo thành bài thơ Thần thì ta được bảo cây gạo ấy ở làng Diên Uẩn. Rõ ràng tên cũ Diên Uẩn vẫn được dùng song song với tên mới Cổ Pháp trong một thời gian dài. Và đây cũng là tình trạng chung của việc sử dụng tên làng ở nước ta cho đến ngày hôm nay.

Vậy, cụ thể thì Cổ Pháp ở đâu? Thông thường câu trả lời là làng Đình Bảng hiện nay của tỉnh Bắc Ninh, nhất là khi làng này đã có di tích đền Đô thờ tám vị vua Lý. Tuy nhiên, nếu khảo sát xa hơn một chút về phía đông của làng Đình Bảng nằm bên kia con sông Tương

là làng Đại Đình, nay là một xóm của xã Tân Hồng, huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh thì chính tại làng này còn di tích của chùa Cổ Pháp bị phá trong thời kháng chiến chống Pháp với một tấm bia khối vuông với hàng chữ chạy vòng cả ba mặt đề *Cổ Pháp tự bi trùng tu cổ tích* và một chiếc đại hồng chung hiện được bảo quản tại đình làng.

Nội dung bia, vì chữ hầu hết đã mờ, nên không thể đọc được. Dẫu vậy, căn cứ vào hoa văn trên trán bia, người ta ghi nhận đây có thể là tấm bia thuộc về phong cách hoa văn của thế kỷ 16-17. Còn chuông thì sau khi chùa bị phá, đã được đưa về đình làng. Trên chuông có một bài minh ghi rõ bốn chữ *Cổ Pháp tự chung*, xác định chủ sở hữu chuông là chùa Cổ Pháp và niên đại cùng tên họ những người đã đóng góp vào việc đúc chuông, mà con số lên đến 189 người và cúng được 540 quan tiền. Niên đại đúc chuông là vào mùa xuân năm Nhâm Dần Thiệu Trị thứ hai (1842).

Tên làng Đình Bảng xuất hiện sớm nhất là vào năm 1363 khi Trần Dụ Tông “*chiêu tập nhà giàu trong nước như Đình Bảng của Bắc Giang, Nga Đình của Quốc Oai vào cung đánh bạc làm vui, mỗi tiếng bạc đặt 300 quan tiền, ba tiếng thì đặt gần cả ngàn quan tiền*”, như Đại Việt sử ký toàn thư 7 tờ 24b7-9 đã ghi. Còn Đại Đình theo tương truyền nguyên là đất của làng Đình

Bảng sau mới tách ra, chặm lấm là vào thế kỷ thứ 17, thành một xã riêng nằm trong tổng Phù Lưu, như bia Hậu Thần dựng ở đình làng vào năm Chính Hòa 21 (1700) đã ghi rõ xã Đại Đình, tổng Phù Lưu, huyện Đông Ngàn, phủ Từ Sơn.

Như vậy, quê Cổ Pháp của Vạn Hạnh có thể chính tại làng Đại Đình của xã Tân Hồng bây giờ, nhưng tối thiểu trước thế kỷ 17, 18 vẫn còn là đất của xã Đình Bảng. Cho nên, nếu có bảo Vạn Hạnh quê ở làng Đình Bảng thì cũng không sai sự thật bao nhiêu. Chùa Cổ Pháp ngày xưa có khả năng là chùa Quỳnh Lâm do thiền sư Định Không dựng nên. Về sau, người ta dùng tên đất để gọi cho chùa nên tên Quỳnh Lâm đã đi vào quên lãng. Chùa Quỳnh Lâm đã trở thành chùa Cổ Pháp từ đó. Ngôi chùa này chắc chắn đã được dựng nên tại trung tâm của đất Cổ Pháp như một kỷ niệm.

VỀ CHÙA LỤC TỔ

Chùa Lục Tổ là nơi thiền sư Vạn Hạnh tu hành và dạy học. Lý Thái Tổ cũng từng học tại chùa này. Hơn 200 năm sau, vào đầu thế kỷ thứ 13, thiền sư Thường Chiếu (?-1203) vẫn còn ở đó. Truyền Vạn Hạnh bảo chùa tại hương Dịch Bảng, phủ Thiên Đức. Thế thì hương Dịch Bảng phải chăng là làng Đình Bảng ngày

nay? Tại làng này, ta hiện không tìm ra đâu có một ngôi chùa tên Lục Tổ cả. *Đại Nam nhất thống chí* 39, tỉnh Bắc Ninh, mục chùa quán, viết: “Chùa Lục Tổ tức là chùa Trường Liêu. Sử ký nói, sư Vạn Hạnh trụ trì chùa đó, sau mất, Lý Thái Tổ tự thân đến điều, dựng đàn siêu độ, cấp dân làm tự đình, quanh năm cúng thờ”.

Lịch triều hiến chương loại chí 3 tờ 2a5-6 lại viết về chùa Trường Liêu thế này: “Núi Tiêu ở xã Tiêu Sơn, huyện Yên Phong, trên có chùa Trường Liêu là chỗ tu trì của thiền sư Vạn Hạnh tổ tướng triều Lý”. *Đại Nam nhất thống chí*, tỉnh Bắc Ninh, mục chùa quán, viết về chùa Thiên Tâm như sau: “Chùa Thiên Tâm ở trên núi thuộc xã Tiêu Sơn, huyện Yên Phong. Theo sử ký thì chùa này là nơi sinh của Lý Thái Tổ. Bên cạnh chùa có viện Cảm Tuyền. Lại có chùa Trường Liêu, sư Vạn Hạnh từng trụ trì ở đó”. Vậy, chùa Trường Liêu ở trên núi Tiêu Sơn bên cạnh chùa Thiên Tâm của cùng một ngọn núi.

Về Lý Thái Tổ, *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 1a2 viết: “Hoàng đế Lý Thái Tổ, họ Lý, húy là Công Uẩn, người châu Cổ Pháp, Bắc Giang. Mẹ là Phạm Thị đi chơi chùa Tiêu Sơn giao hợp với thần nhân, nhân thế mà có thai, sinh ra vua vào ngày 12 tháng 2 năm Giáp Tuất Đinh Thái Bình thứ 5 (974) (. . .). Vua sinh mới ba tuổi, mẹ đã ẵm đến nhà Lý Khánh Văn. Khánh Văn nuôi làm con mình. Nhỏ mà đã thông minh, vẻ người tuấn tú khác

thường. Lúc còn trẻ thơ, đến học ở chùa Lục Tổ, Sư Vạn Hạnh thấy khen rằng: ‘Đây là người phi thường, sau khi lớn lên, tất có thể giải quyết rối rắm, mà làm minh chúa của thiên hạ’.

Đại Việt sử lược 2 tờ 1a3-6 viết khác đi một chút, không nói gì tới việc mẹ của vua Lý Thái Tổ đã cùng thần nhân giao hợp tại chùa Tiêu Sơn và vai trò của Lý Khánh Văn cả. Nó chỉ nhắc tới việc Lý Thái Tổ đã đến học với thiền sư Vạn Hạnh ở chùa Lục Tổ: “Thái Tổ húy là Uẩn, họ Nguyễn, người Cổ Pháp, Bắc Giang. Mẹ là Phạm thị, sinh ngày 17 tháng 2 năm Thái Bình thứ năm (974). Nhỏ mà thông minh, tính tình rộng rãi. Tới học chùa Lục Tổ, sư Vạn Hạnh thấy cho là lạ, nói: ‘Đây là người phi thường, sau này lớn lên tất có thể cứu đời yên dân, làm chúa thiên hạ’”.

Khâm định Việt sử thông giám cương mục chính biên 2 tờ 7a1-b2 cũng chép tương tự: “Mẹ vua là Phạm thị đi chơi chùa Tiêu Sơn, gặp thần nhân giao hợp, nhân thế mà có thai sinh ra vua vào năm Giáp Tuất, Thái Bình thứ 5 (974) của nhà Đinh. Năm 3 tuổi, sư chùa Cổ Pháp là Lý Khánh Văn nuôi làm con, nhân thế có họ Lý”. Rồi nó chua: “Chùa Tiêu Sơn là chùa Trường Liêu, tại xã Tiêu Sơn, huyện Yên Phong, tỉnh Bắc Ninh. Chùa Cổ Pháp tại xã Đình Bảng, huyện Đông Ngàn của Bắc Ninh”.

Tổng hợp các nguồn tin trên, chúng thống nhất cho ta hai điểm. Một là, chùa Tiêu Sơn tức là chùa ở núi Tiêu của xã Tiêu Sơn tỉnh Bắc Ninh. Thứ hai, chùa Lục Tổ là chùa Trường Liêu. Chùa Trường Liêu này lại là chùa Tiêu Sơn. Khảo sát thực địa thì đúng chùa Trường Liêu tuy đã bị phá, nhưng đại hồng chung của chùa vẫn còn được bảo quản tại chùa Thiên Tâm và có chữ khắc trên thân chuông đề là *Trường Liêu tự chung*. Vậy, thực tế chùa Trường Liêu và chùa Thiên Tâm ở cạnh nhau là một điều có thể tin được. Thế chùa Lục Tổ có phải là chùa Trường Liêu không? Đây là vấn đề khó giải quyết nhất.

Đại Nam nhất thống chí đã đồng nhất chùa Lục Tổ với chùa Trường Liêu, nhưng không đưa ra được lý do nào cho một đồng nhất như thế. Theo chúng tôi, chùa Lục Tổ chính là chùa Cổ Pháp đã bàn ở trên. Nó hiện nằm trên đất làng Đại Đình của xã Tân Hồng ngày nay. Cơ sở cho suy nghĩ này xuất phát từ hai dữ kiện sau. Thứ nhất, trước khi Thái Tổ lên ngôi mấy hôm vào tháng 11 năm Kỷ Dậu (1009), *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 từ 32a5-6 ghi sự kiện Lý Thái Tổ sai người anh mình đem Vạn Hạnh đi giấu ở Tiêu Sơn, vì sợ lời Vạn Hạnh nói về việc lên ngôi của Lý Thái Tổ bị tiết lộ ra ngoài thì sẽ nguy hiểm tới tính mạng của thiên sư: “*Công Uẩn sợ lời nói lộ ra, khiến người anh đem Vạn Hạnh giấu ở Tiêu Sơn*”.

Đại Việt sử lược 2 tờ 1b2-3 cũng ghi sự kiện này nhưng thay vì Tiêu Sơn, nó lại ghi Ba Sơn: “*Vua sợ lời nói lộ ra, khiến Vạn Hạnh ẩn ở Ba Sơn...*”. Ba Sơn theo *Thiền uyển tập anh* là nơi có chùa Cảm Ứng của các thiền sư Định Hương (?-1051), Bảo Tính (?-1034) và Minh Tân (?-1034). Nhưng truyện Viên Chiếu cũng của *Thiền uyển tập anh* tờ 11b2 lại ghi là Viên Chiếu đến học với Định Hương của núi Ba Tiêu Sơn. Vậy Ba Sơn cũng là Ba Tiêu Sơn. Ba Tiêu Sơn này có thể để chỉ ba làng đã họp nên xã Tiêu Sơn là Tiêu Dút, Tiêu Niềm và Tiêu Tè, như truyền thuyết hiện còn lưu hành tại xã Tiêu Sơn chứng tỏ. Vậy Ba Sơn cũng chỉ là Tiêu Sơn mà thôi.

Chính vì việc đem Vạn Hạnh đi giấu ở Tiêu Sơn chứng tỏ chùa Lục Tổ, mà lúc ấy Vạn Hạnh đang sống và đang bình luận về việc lên ngôi của Lý Thái Tổ, phải ở cách xa chùa Tiêu Sơn, chứ không bao giờ lại đem giấu tại cùng một chỗ, nếu chùa Lục Tổ là chùa Trường Liêu và chùa Trường Liêu lại là chùa Tiêu Sơn. Nói cách khác, chùa Lục Tổ phải ở cách xa Tiêu Sơn. Thế thì chùa Lục Tổ phải nằm ở đâu? Như trên chúng tôi đã nói, nó phải là chùa Cổ Pháp. Chùa này, ta đã phát hiện được di chỉ nằm tại làng Đại Đình, tức thuộc đất của làng Đình Bảng ngày xưa và làng Đình Bảng đúng là ở cách xa làng Tiêu Sơn năm cây số trên quốc lộ một ngày nay.

Đây chính là dữ kiện thứ hai. Ta đã thấy *Đại Việt sử ký toàn thư* nói khi Lý Thái Tổ mới lên ba tuổi, mẹ đã ẵm đến nhà Lý Khánh Văn cho làm con nuôi. Nhưng *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 2 tờ 7a2-3 viết rõ hơn: “*Khi lên ba tuổi, sư chùa Cổ Pháp là Lý Khánh Văn nuôi làm con, nhân đấy lấy theo họ Lý*”. Rồi chua tiếp theo: “*Chùa Cổ Pháp ở xã Đình Bảng huyện Đông Ngạn tỉnh Bắc Ninh*”. Sau này *Đại Nam nhất thống chí* 39, tỉnh Bắc Ninh, mục chùa quán cũng viết thế: “*Chùa Cổ Pháp ở xã Đình Bảng huyện Đông Ngạn, là nơi trụ trì của Lý Khánh Văn. Sử chép Lý Thái Tổ sinh được ba năm thì mẹ ẵm đến đây, được Khánh Văn nhận nuôi. Nay trong chùa có tượng mẹ Lý Thái Tổ*”.

Vậy, chùa Cổ Pháp, mà ngày nay ta còn tìm thấy di tích, chính là nơi Lý Thái Tổ được nhận làm con nuôi. Nếu đúng thế thì chùa Cổ Pháp đồng thời cũng là chùa Lục Tổ. Quá trình xuất hiện của tên Lục Tổ có thể xảy ra như sau. Ban đầu chùa có tên Quỳnh Lâm, Lục Định Không cho xây dựng vào khoảng những năm 785-808. Đến khi Không mất vào năm 808 tại chùa Pháp Vân, Thông Thiện đã cho đưa về chôn tại chùa Quỳnh Lâm do chính Không đã dựng nên. Tới lúc La Quý đức tượng Lục Tổ bằng vàng để thờ ở chùa với một huyền ký:

*Gặp vua sáng lấy ra
Gặp chúa tối giấu đi*

*(Trí minh vương tặc xuất
Ngộ ám chúa tặc tàng)*

Chùa từ đó nổi tiếng vì pho tượng do thế đã có tên Lục Tổ, đến nỗi La Quý sợ người ta lấy trộm mất nên đem chôn và để lại lời huyền ký vừa dẫn. Có lẽ pho tượng Lục Tổ bằng vàng này về sau đã trở thành “muông đồng” mà Thiên Nam ngữ lục đã nói tới:

*Có thầy tên Lý Khánh Văn
Gia truyền bảo bối một con muông đồng
Sấm truyền từ thuở cha ông
Hễ thiên tử đến muông mừng sủa lên
Cháu con cứ để liên viên
Nhưng sự lạ truyền biết thuở nào mong ...
Thuyết nàng họ Phạm bấy giờ
Ấm con đến nhà thầy Lý Khánh Văn
Bước vào vừa đến ngoài sân
Muông đồng bèn sủa tiếng rân dấy trời
Rừng mình thầy coi ra ngoài
Thấy nàng ấm trẻ đến ngồi xin ăn
Thấy tình thầy mới hỏi han
Nàng bèn sau trước vân vân trình bày¹*

Rõ ràng, việc thấy thiên tử tới thì muông đồng mới ra phản ảnh hoàn toàn nội dung của lời huyền ký

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiên sư toàn tập*, III, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1983, tr. 480 – 482.

mà La Quý đã để lại. Pho tượng Lục Tổ ở đây vì thế có một vị trí hết sức độc đáo. Nó được đúc không phải để thờ, mà để dự báo sự ra đời của một minh chúa. Pho tượng chỉ xuất hiện khi một minh vương ra đời. Đây quả là một pho tượng đặc biệt. Từ đó, ngôi chùa Quỳnh Lâm có đổi tên thành Lục Tổ cũng là một chuyện hiển nhiên bình thường. Thời điểm để đổi tên chậm lắm cũng phải trước năm 930, lúc La Quý mất, tức trước khi Vạn Hạnh sinh ra.

VỀ VẠN HẠNH VÀ LÝ KHÁNH VĂN

Một khi ta đã đồng nhất chùa Cổ Pháp với chùa Lục Tổ, thì một hệ luận tất yếu phải được rút ra. Đó là người cha nuôi của cậu bé Lý Công Uẩn không ai khác hơn thiền sư Vạn Hạnh. Sử sách chính thức hoàn toàn im lặng về quan hệ giữa hai người này. Ta chỉ biết một cách chung chung là Lý Công Uẩn đã được Lý Khánh Văn chùa Cổ Pháp nhận làm con nuôi, sau đó lớn lên thì đến học với thiền sư Vạn Hạnh ở chùa Lục Tổ. Giữa hai người này có quan hệ gì với nhau ta hoàn toàn không biết. Đến khi Chân Nguyên viết *Thiên Nam ngữ lục*, quan hệ này được mô tả như một quan hệ bạn bè, giữa hai người có vẻ như không có bà con gì với nhau:

Khánh Văn tuổi trẻ bình sinh

*Có bạn thiết mình Vạn Hạnh thiền sư
Nam nhi công nghiệp bán đồ
Rủ nhau học đạo ở chùa dưỡng thân
Tuổi vừa ngoài bảy mươi xuân
Ở chùa Lục Tổ gửi thân lâm tuyên
Tuy rằng vui thú áng thiền
Song còn nhớ đạo thánh hiền thi thơ
Rồi nhân lại dạy học trò
Khánh Văn bấy giờ đem Công Uẩn sang
Nói năng chửi hết mọi đường
Được anh dạy cháu giữ gìn cho tôi
Vạn Hạnh bèn cứ như lời
Dạy dỗ Công Uẩn dưỡng nuôi trong nhà¹*

Tuy nhiên, nếu chùa Lục Tổ là chùa Cổ Pháp đổi tên thì rõ ràng Lý Khánh Văn chính là thiền sư Vạn Hạnh. Người đã nhận cậu bé Lý Công Uẩn làm con nuôi và người dạy dỗ cậu là một chữ không phải hai. Về điểm này, những dữ kiện hiện có trong chính sử và *Thiền uyển tập anh* không có dữ kiện nào chống lại. Không những thế, có một số dữ kiện cũng xác nhận cho sự đồng nhất ấy. Thứ nhất, *Thiền uyển tập anh* ghi nhận Vạn Hạnh có họ Nguyễn. Họ Nguyễn trong sách này hầu hết là do họ Lý đổi sang như Nguyễn Thường Kiệt,

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập*, III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 487 - 488.

Nguyễn Giác v.v... Vậy họ của Vạn Hạnh là Lý, thống nhất với họ của Khánh Văn, chứ không phải là Nguyễn.

Thứ hai, *Đại Việt sử lược* hoàn toàn không đề cập gì đến sự có mặt của Lý Khánh Văn như một người cha nuôi, mà chỉ nói tới vai trò giáo dưỡng của Vạn Hạnh đối với Lý Công Uẩn. Nó cũng im lặng về việc mẹ Lý Công Uẩn đã có quan hệ với “thần nhân” để sinh ra ông. Ta biết truyền quan hệ với thần nhân này hầu như thống nhất với truyền bà Man Nương của Phật Pháp Vân, mà thiền sư Kim Sơn đã ghi lại trong *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* vào cùng thời với *Thiền uyển tập anh*. Và căn cứ vào *Đại Việt sử lược* 2 tờ 3a2 và *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 34a6 thì khi mới lên ngôi Lý Thái Tổ đã “*truy phong cho cha mình là Hiển Khánh Vương và mẹ là Minh Đức thái hậu*”.

Truyện Vạn Hạnh cho biết Hiển Khánh Vương đã mất trước khi Lý Thái Tổ lên ngôi, vì ban đêm thiền sư đã nghe tiếng đọc thơ bốn phía từ ngôi mộ này. Vậy rõ ràng không thể có chuyện Vạn Hạnh đã có quan hệ máu mủ với Lý Thái Tổ như một số người đã đề xuất. Không những Lý Thái Tổ có cha mẹ đàng hoàng, mà còn có anh và chú nữa. Lý Thái Tổ do thế là có một gia đình tử tế. Chỉ có vấn đề là khi đã giao cho Lý Khánh Văn nuôi thì đã lấy họ Lý của người cha nuôi này, và từ đó họ gốc của Lý Thái Tổ hoàn toàn thất lạc. Họ của

người cha nuôi trở thành họ chính thức của con người anh tài này.

Kết luận này không phải là mới, vì Ngô Thì Sĩ, trong *Việt sử tiêu án* 1 tờ 77b4-6, đã dựa vào *Tiêu Sơn tự ký* để viết là khi mẹ Lý Thái Tổ sinh ra thì sư Vạn Hạnh đã nhận về nuôi: “*Xét sử nói Phạm thái hậu đi chơi Tiêu Sơn, cùng giao hợp với thần nhân mà sinh ra vua. Lý Khánh Văn nuôi làm con, bèn mạo nhận họ Lý. Tiêu Sơn tự ký [chép] thái hậu cảm tinh của khí trắng mà sinh ra vua. Sư Vạn Hạnh nhận về mà nuôi*”. Viết thế rõ ràng Ngô Thì Sĩ cũng muốn đồng nhất Lý Khánh Văn với Vạn Hạnh, dựa trên cơ sở của hai nguồn thông tin là chính sử và bài ký chùa Tiêu Sơn, dù bài ký này ngày nay ta hiện chưa tìm ra, nên chưa thể kiểm tra thực hư thế nào.

Việc đồng nhất ngôi chùa Lục Tổ với chùa Cổ Pháp, như vậy, giúp ta tìm lại được họ tên thực sự của thiền sư Vạn Hạnh. Đó là, Vạn Hạnh nguyên là họ Lý, có tên là Khánh Văn. Người đã trực tiếp nuôi dưỡng Lý Thái Tổ thời còn bé và đã dạy dỗ thành một nhân tài của đất nước. Tất nhiên, truy tìm được tên họ thực của Vạn Hạnh cũng chưa đưa đến cho ta những thông tin gì mới. Nhưng ít nhất, nó cũng giúp nối kết một số sự kiện lại với nhau và sửa sai những điều không chính xác đã được ngoa truyền. Việc Chân Nguyên coi Vạn Hạnh và

Lý Khánh Văn là hai người khác nhau do thế không đáng để chấp nhận.

VẠN HẠNH VỚI BÀI THƠ SẤM 974

Điểm lôi cuốn là khi Lý Thái Tổ sinh vào ngày 12 tháng 2 năm Giáp Tuất Thái Bình thứ năm (974) , *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 6a8-b1 có ghi cho ta một sự kiện là vào năm đó có lời sấm nói rằng:

*Đỗ Thích thí Đình Đình
Lê gia xuất thánh minh
Cạnh đấu đa hồng quý
Đạo lộ tuyệt nhân hành
Thập nhị xưng đại vương
Thập ác vô nhất thiện
Thập bát tử dăng tiên
Kế đô nhị thập thiên*

*(Đỗ Thích giết Đình Đình
Nhà Lê nổi thánh minh
Tranh nhau nhiều quý dữ
Đường sá người vắng tanh
Mười hai xưng đại vương
Mười ác không một lành
Thập bát tử lên tiên
Kể hai chục ngày liền)*

Bài sấm này *Đại Việt sử lược* 1 tờ 17b6-7 chỉ chép lại bốn câu đầu với vài sai khác ở câu thứ ba và bốn. Nó cũng ghi rất rõ là vua Đinh Tiên Hoàng đã nhận được bài đó:

*Đỗ Thích thí Đinh Đinh
Lê gia xuất thánh minh
Cạnh đấu đa hoạnh tử
Đạo lộ thiếu nhân hành*

*(Đỗ Thích giết Đinh Đinh
Nhà Lê thánh minh ra
Tranh nhau nhiều kẻ chết
Đường sá ít người qua)*

Việt sử diễn âm lược bớt bài sấm, chỉ còn hai câu:

*Ngày xưa sấm đã rành rành
Chẳng hay xét biết cho mình phải thương*

Sấm rằng:

*Đỗ Thích thí Đinh Đinh
Lê gia xuất thánh minh¹*

Thiên nam ngữ lục có vẻ một lần nữa tiếp thu lối viết của *Việt sử diễn âm*, cũng trích hai câu vừa nêu, nhưng lại để vào sau bài thơ *Cây gạo*.

¹ *Việt sử diễn âm*, AB. 110

Đây là một bài sấm hết sức lạ lùng, nếu đúng như sử sách đã ghi, bởi vì bài sấm xuất hiện dưới thời Đinh Tiên Hoàng, cụ thể là năm 974, nói rất rõ là *Đỗ Thích giết Đinh Đinh* và chính tại triều đình nhà Đinh lại có một chi hầu mang tên Đỗ Thích. Thế tại sao cả Đinh Tiên Hoàng lẫn Đinh Liễn lại không biết. Còn sự việc nhà Lê thì tuy khen Lê Đại Hành là thánh minh, nhưng đúng là mười hai người con của Lê Đại Hành kể luôn cả con nuôi thì mười người là không tốt, tức *thập ác vô nhất thiện* (mười người ác không có một người thiện).

Mười hai người con là thái tử Thâu làm Kinh Thiên Đại Vương, Ngân Tích làm Đông Thành Vương, Việt làm Nam Phong Vương, Đinh làm Ngự Nam Vương, Ngạn làm Ngự Bắc Vương, Đĩnh làm Khai Minh Vương, Tung làm Định Thiên Vương, Tương làm Phó Vương, Kính làm Trung Quốc Vương, Mang làm Nam Quốc Vương, Đề làm Hành Quân Vương và con nuôi làm Phù Đối Vương. Trong đó Kinh Thiên Vương mất từ năm Canh Tý (1000). Đến năm 1004 thì lập Long Việt làm Hoàng thái tử, còn gia phong cho Đĩnh và Tích làm Khai Minh Đại Vương và Đông Thành Đại Vương. Vậy đúng là trừ con nuôi và Kinh Thiên Vương đã chết, Lê Đại Hành còn lại mười người con. Họ đã tranh giành nhau khi vua cha băng hà, đến tám tháng thì Long Việt mới tức vị, được ba ngày, bị em là Long Đĩnh giết và cướp ngôi.

Bài sấm cũng dự báo tiếp nhà Lý sẽ lên ngôi thay thế nhà Lê. Vấn đề đối với chúng ta do thế là tại sao bài sấm ấy lại xuất hiện đúng vào thời điểm Lý Công Uẩn ra đời? Phải chăng nó đã xuất hiện rất lâu mấy chục năm sau, trong khi Lý Thái Tổ đang chuẩn bị lên ngôi nhằm tuyên truyền cho chân mạng đế vương của Lý Thái Tổ? Đây là vấn đề hết sức khó khăn không dễ gì mà trả lời được một cách dứt khoát. Ta chỉ biết 200 năm trước Đinh Không đã dự báo về một người họ Lý ra đời tại đất Cổ Pháp sẽ làm chủ đất nước và làm cho Phật giáo hưng thịnh. La Quý cũng có một dự báo tương tự. Và chính tại chùa Lục Tổ nơi Vạn Hạnh đang ở, La Quý đã từng chôn pho tượng Lục Tổ để chờ đợi sự ra đời của một minh chúa.

Vạn Hạnh kế thừa cuộc vận động cho họ Lý này qua việc ông đã nuôi dưỡng và dạy dỗ Lý Công Uẩn. Từ đó, không phải không có cơ sở, khi ta coi bài thơ sấm năm Giáp Tuất (974) là một sáng tác của Vạn Hạnh. Vào năm ấy Vạn Hạnh tối thiểu cũng đã trên 30 tuổi. Vào tháng mười năm Kỷ Dậu (1009), khi Lý Công Uẩn chuẩn bị lên ngôi thì Vạn Hạnh đã bảo cho Lý Thái Tổ biết rằng ông đã hơn 70 tuổi (niên thất thập dư), như cả *Đại Việt sử lược* 2 tờ 1b2 và *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 32a4 đều thống nhất ghi nhận. Điều này có nghĩa Vạn Hạnh có thể sinh vào năm 932 hay sau đó một thời gian.

Nếu sinh vào khoảng 932 thì đến năm 974 Vạn Hạnh có làm bài thơ sấm vừa dẫn là một việc hoàn toàn có thể chấp nhận được. Nhất là khi ta chiếu cố tới sự kiện những năm 980 và 982 Vạn Hạnh đã tham gia tích cực vào cuộc chiến tranh đánh Tống và bình Chiêm do vua Lê Đại Hành lãnh đạo. Nói cách khác, bài thơ sấm xuất hiện không cách nhau quá nhiều về thời gian với sự tham gia vào hai cuộc chiến tranh vừa kể. Ta có thể nói chúng kết liên với nhau theo một trật tự luận lý tất yếu. Cái này làm nhân cho cái kia và ngược lại. Thậm chí ta có thể đề xuất ý kiến là Vạn Hạnh đã từng làm việc dưới triều Đinh Tiên Hoàng và có thể biết về những ý đồ của Đỗ Thích.

Chúng ta có thể đề xuất ý kiến ấy, vì truyện Vạn Hạnh đã nói tới một nhân vật Đỗ Ngân muốn mưu hại Vạn Hạnh. Đỗ Ngân này là ai và vì sao lại muốn mưu hại Vạn Hạnh? Chỉ cần nhìn vào tên thôi ta có thể giả thiết đây là một người có liên hệ với Đỗ Thích. Thậm chí liên hệ này là liên hệ bà con thân tộc. Có thể vì liên hệ này, mà khi bài thơ *Đỗ Thích thí Đinh Đinh* xuất hiện, Đỗ Ngân mới có phản ứng muốn mưu hại Vạn Hạnh, để cho Đỗ Thích có thể thực hiện được ý đồ của mình. Và Đỗ Thích quả đã thực hiện chưa đầy 5 năm sau.

Tiếp đến, chỉ cần một bài thơ, mà Vạn Hạnh đã có thể chặn đứng âm mưu ấy thì cũng đủ thấy đây là một nhân vật có quyền lực và hiểu biết. Sự thật, Đỗ Ngâm phải là một người học rộng, vì bài thơ của Vạn Hạnh tương đối lắt léo, dùng lối chiết tự và sử dụng điển cố khá phức tạp:

*Thổ mộc tương sinh cần bần kim
Vi hà mưu ngã uẩn linh khâm
Đương thời ngũ khẩu thu tâm tuyệt
Chân chí vị lai bất hận tâm.*

Rõ ràng câu đầu là một chiết tự của tên Đỗ Ngâm, tức *thổ* + *mộc* = *đỗ*, *cần* + *kim* = *ngâm*. Câu thứ hai là Vạn Hạnh hỏi tại sao lòng Đỗ Ngâm lại ôm ấp âm mưu hại ông. Câu thứ ba ý nói Vạn Hạnh lúc này buồn lắm, do chiết tự *ngũ* + *khẩu* = *ngô* (ta), *thu* + *tâm* = *sầu* (buồn). Lối chiết tự *ngũ khẩu* này đã thấy trong bài thơ tương truyền là của Bồ Đề Đạt Ma dự báo về việc mình bị đầu độc chếp ở *Cảnh đức truyền đăng lục* 6 tờ 220a21-22:

*Giang tra phân ngọc lãng
Quản cụ khai kim tảo
Ngũ khẩu tương cộng hành
Cửu thập vô bỉ ngã*

Do thế, ngày nay tuy sử sách không ghi lại tên tuổi của Đỗ Ngâm, nhưng qua bài thơ của Vạn Hạnh ta

cũng tưởng tượng ra đây là một nhân vật có thể lực và có thể đã từng làm việc dưới triều Đinh Tiên Hoàng như Đỗ Thích. Hẳn triều nhà Đinh lúc bấy giờ đã bộc lộ một số yếu kém của nó. Cho nên, bài sấm mới bộc lộ nguyện vọng nhà Lê sẽ cho ra một bậc thánh minh. Quan điểm của bài thơ đối với Lê Hoàn rõ ràng là rất trân trọng, coi Lê Hoàn là một bậc thánh minh, cần thiết cho đất nước. Đây có thể là một đánh giá chính xác đối với sự nghiệp và cống hiến của vị danh tướng này đối với lịch sử của dân tộc.

Có thể vào lúc ấy con cái Lê Hoàn đã đông đúc. Lê Hoàn sinh năm 941 thì đến năm 974 đã có đến mười người con là một chuyện bình thường. Và đây là ta giả thiết bài sấm phải xuất hiện đúng vào năm 974 ấy. Chứ thực tế nó cũng có thể xuất hiện cùng một lúc với những hiện tượng và bài thơ báo hiệu sự lên ngôi của Lý Công Uẩn mấy chục năm về sau. Dẫu sao đi nữa, dù con cái có “*thập ác vô nhất thiện*”, thì tác giả bài thơ sấm vẫn đánh giá Lê Đại Hành là một bậc thánh minh. Và đã là một bậc thánh minh của đất nước thì những người trí thức sao lại không cộng tác để cùng đưa đất nước tiến lên.

VẠN HẠNH VÀ VUA LÊ ĐẠI HÀNH

Đúng vậy, Vạn Hạnh, với tư cách là một trong những trí thức ưu tú của dân tộc thời bấy giờ, đã cộng tác chặt chẽ với Lê Đại Hành trong sự nghiệp đánh Tống bình Chiêm của vị vua anh tài này. Truyện Vạn Hạnh trên nói “*hoàng đế Lê Đại Hành càng thêm tôn kính. Năm Thiên Phúc thứ nhất (981) Hầu Nhân Bảo nhà Tống đến cướp, đóng quân ở Cương Giáp Lãng Sơn, vua vời Sư đến hỏi về chuyện thắng bại. Sư đáp: ‘Trong ba bảy ngày giặc phải lui’. Sau quả đúng vậy. Vua muốn đi đánh Chiêm Thành, cùng triều thần bàn bạc mà chưa quyết, Sư tâu vua xin cấp tốc tiến quân, không để mất cơ hội. Sau đánh quả nhiên toàn thắng*”.

Qua đoạn viết này của *Thiên uyển tập anh*, ta có thể rút ra ba nhận định. Thứ nhất, vì vua Lê Đại Hành càng thêm tôn kính, nên Vạn Hạnh chắc chắn đã làm việc tại triều vua Đinh Tiên Hoàng, dù ngày nay không có một tư liệu nào đề cập đến một sự kiện như thế. Thứ hai, đối với cuộc chiến tranh năm 981, cả *Đại Việt sử lược* 1 từ 19a8-10 lẫn *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 từ 14a1-3 đều có ghi chép. Đó là: “*Năm Tân Ty Thiên Phúc thứ nhất mùa xuân tháng ba quân Hầu Nhân Bảo đến Lãng Sơn, Trần Khâm Tộ đến Tây Kết, Lưu Trùng tới sông Bạch Đằng. Vua tự đem quân ra chống cự*”. Tuy nhiên,

các tác phẩm này đều không ghi nhận sự hiện diện diện của Vạn Hạnh.

Về cuộc chiến tranh đánh Chiêm Thành năm 982 cũng thế. *Đại Việt sử lược* 1 tờ 19b1-4 viết: “*Nhâm Ngọ Thiên Phúc năm thứ hai (982), vua sai bọn Từ Mục đi sứ sang Chiêm, bị vua nước ấy bắt giữ. Vua giận, tự làm tướng đem quân đi đánh, chém được vua Chiêm là Bê Mi Thuế (Paramésvaravarman) tại trận, bắt sống quân giặc cắt tai không thể kể xiết, bắt cung nữ mấy trăm người, dơi trọng khí, thu vàng bạc của báu kể có muôn số, đập phá thành trì, hủy hoại tôn miếu, rồi trở về kinh năm đó”*.

Đại Việt sử ký toàn thư 1 tờ 16a2-6 viết rõ hơn: “*Nhâm Ngọ năm Thiên Phúc thứ ba (982), vua thân chinh Chiêm Thành, thắng được. Trước đó, vua sai Từ Mục và Ngô Từ Canh đi sứ Chiêm Thành, bị Chiêm Thành bắt giữ. Vua giận, mới đóng thuyền chiến sửa binh khí tự làm tướng đi đánh, chém Bê Mi Thuế tại trận. Chiêm Thành thua to, bắt được quan lính không thể kể xiết, bắt được kỹ nữ trong cung trăm người và một nhà sư Thiên Trúc, lấy về các trọng khí, thu vàng bạc của báu lên tới số vạn, san phẳng thành trì, phá hủy tôn miếu, đúng một tháng thì về kinh sư”*.

Một lần nữa, các nguồn thông tin này không ghi đến vai trò của Vạn Hạnh. Dẫu thế, vì những gì Vạn

Hạnh làm sau này đối với Lý Công Uẩn, ta có thể chắc chắn Vạn Hạnh đã có những đóng góp thực sự cho hai cuộc chiến tranh vừa nêu, như *Thiền uyển tập anh* đã ghi. Quan hệ giữa Vạn Hạnh và vua Lê Đại Hành chắc chắn là một quan hệ chặt chẽ, nhất là khi Lý Công Uẩn đã được Vạn Hạnh đưa vào làm việc với triều đình nhà Lê, có thể là lúc Pháp Thuận đang còn sống. Dẫu sao, đó là những thông tin về vai trò của Vạn Hạnh trong hai cuộc chiến tranh giữ nước của vua Lê Đại Hành.

Tràng kinh khắc vào năm 995 hiện còn tại chùa Nhất Trụ ở Hoa Lư do vua Lê Đại Hành ra lệnh khắc, ta không biết có ý kiến tham gia của Vạn Hạnh hay không, điều chắc chắn là nhà vua là người đầu tiên đã gửi thư qua nhà Tống xin *Đại tạng kinh*, mà *An Nam chí lược* 10 tờ 119 đã ghi lại như sau: “*Tháng sáu năm Cảnh Đức thứ nhất (1004) nhà Tống, Lê Hoàn sai con mình là Lê Minh Đê đến cống. Ngày 27 vào đôi tấu ở điện Sùng Chính. Lại cho vời vào trong tiệp điện để an ủi hỏi han và ban cho Lê Minh Đê chức Kim tử quang lộc đại phu kiểm hiệu Thái bảo Hoan Châu thứ sử Thượng trụ quốc. Tháng giêng năm thứ hai (1005), nhân ngày tết Thượng nguyên, xuống chiếu ban cho Minh Đê tiền, cho phép cùng với sứ giả của Chiêm Thành và Đại Thực vào xem rước đèn và ăn yến. Tháng đó ban cho Lê Hoàn Đại tạng kinh đáp theo lời thỉnh cầu”.*

Hoạt động Phật giáo của Lê Đại Hành như vậy chắc chắn ít nhiều cũng có sự tham gia ý kiến của Vạn Hạnh. Thời gian này ta chưa biết Khuông Việt còn giữ chức Tăng thống hay không. Nhưng sau khi Lê Đại Hành mất và Lê Long Đĩnh lên ngôi, thì Quách Mão đã giữ chức vụ ấy để nắm lấy tổ chức thống nhất của Phật giáo tại nước ta. Dầu sao việc Lê Đại Hành đã xin *Đại tạng kinh* chứng tỏ yêu cầu học tập nghiên cứu và giao lưu văn hóa giữa nước ta và Trung Quốc đang trên đà phát triển mạnh, chuẩn bị cho những ngày tươi sáng sắp tới.

VẠN HẠNH VÀ BÀI THƠ CÂY GẠO

Ta đã thấy ngay khi Lý Công Uẩn mới ra đời, đã có bài thơ sấm nói tới việc “*thập bát tử dăng tiên*”, tức họ Lý sẽ lên ngôi vua. Và ta cũng đã bàn cãi bài thơ này có khả năng là một trong số những tác phẩm của dòng thơ thời sự chủ lưu của thời này và tác giả nó không ai khác hơn là thiền sư Vạn Hạnh. Đến khoảng thời gian những năm đầu của thế kỷ thứ 11 lại có một bài thơ thứ hai do sét đánh cây gạo mà thành. Bài thơ này *Thiền uyển tập anh* không chép lại mà chỉ viết một câu “*sét đánh vào cây bông gạo để lại dấu chữ*” trong truyện Vạn Hạnh. Trong khi đó cả *Đại Việt sử lược* 2 từ

1a9-11 và *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 31a7-b1 đều chép lại rất đầy đủ.

Đại Việt sử lược đã chép lại sự kiện ấy như thế này: “Trong làng vua ở, có cây bông gạo bị sét đánh, để dấu lại thành văn rằng:

*Thụ căn diểu công
Mộc biểu thanh thanh
Hòa đao mộc lạc
Thập bát tử thành
Chấn cung hiện nhật
Đoài cùng ẩn tinh
Lục thất nhật gian
Thiên hạ thái bình
(Gốc cây công thăm
Ngọn cây xanh xanh
Hòa đao mộc rụng
Thập bát tử thành
Cung chấn trời hiện
Cung đoài sao chênh
Khoảng sáu bảy ngày
Thiên hạ thái bình)*

Bài thơ này nếu theo *Đại Việt sử ký toàn thư* thì phải dôi thêm hai câu nữa nhét vào sau câu *thập bát tử thành*, và ghi lại nguồn gốc của bài sấm như sau: “*Trước đó cây bông gạo của hương Diên Uẩn châu Cổ*

*Pháp bị sét đánh. Người hương áy nhận kỹ dấu sét đánh
có lời văn rằng:*

*Thụ căn điều điều
Mộc biểu thanh thanh
Hòa đao mộc lạc
Thập bát tử thành
Đông a nhập địa
Dị mộc tái sinh
Chấn cung hiện nhật
Đoài cung ẩn tinh
Lục thất niên gian
Thiên hạ thái bình*

Vậy, khi so sánh hai bản chép của bài sấm này, ý đồ của tác giả bài sấm chép trong *Đại Việt sử ký toàn thư* bộc lộ rất rõ ràng. Đó là để dự báo sự ra đời của nhà Trần và việc tái xuất hiện của nhà Lê trên vũ đài chính trị Việt Nam, đáp ứng lại yêu cầu chính thống hóa bằng sấm văn sự lên ngôi của người anh hùng Lam Sơn Lê Lợi. Từ đó, diện mạo nguyên thủy của bài sấm ta thật không thể nhận biết rõ nét được. Quả vậy, nếu bộ *Đại Việt sử lược* đã không được tìm thấy ở Trung Quốc, thì ta vĩnh viễn không biết rằng có một truyền bản thứ hai bên ngoài bản *Đại Việt sử ký toàn thư* của bài sấm. Và ta vẫn đinh ninh từ nguyên thủy bài sấm có mười câu, chứ không phải tám câu như của *Đại Việt sử lược*.

Vấn đề đặt ra ở đây, do đó, đâu là nguyên bản của bài thơ sấm? Chúng ta đã nói là hai câu thêm nhằm để biện minh tính chính thống của việc lên ngôi của Lê Lợi. Tuy nhiên, trong hai câu đó cũng có câu đề cập tới sự kiện xuất hiện của nhà Trần. Vậy hai câu mới của bài thơ sấm có mười câu này đâu phải chỉ xuất hiện để đáp ứng lại yêu cầu chính thống hóa sự lên ngôi của Bình Định Vương Lê Lợi đâu? Nó còn nói tới sự ra đời của nhà Trần. Thế thì, phải chăng nó đã xuất hiện trước khi Trần Cảnh lên ngôi? Đây cũng là một khả năng.

Cũng theo *Đại Việt sử lược* 2 tờ 1a11-b1 thì ý nghĩa của bài sấm ấy đã được Vạn Hạnh giải thích như sau: “*Vạn Hạnh bèn nói với vua rằng: ‘Gần đây tôi thấy văn sấm lạ, biết nhà Lê đang mất, mà nhà Nguyễn đang lên. Họ Nguyễn lại không có ai khoan thứ, nhân từ như ông, nên ông rất được lòng dân. Nay tôi tuổi đã hơn 70 rồi, chỉ vì không kịp thấy sự thịnh trị mà lấy làm giận’. Vua sợ lời nói tiết lộ ra nên khiến Vạn Hạnh vào ẩn ở Ba Sơn*”.

Còn *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 31b1-32a6 đã chép lại lời bình của Vạn Hạnh như thế này: “*Su Vạn Hạnh riêng tự bình rằng: ‘Thụ căn diểu diểu, căn là gốc, gốc tức như vua, diểu đồng âm với yếu, nên đọc là yếu. Mộc biểu thanh thanh, biểu là ngọn, ngọn tức như bề tôi, thanh đồng âm với thanh, nên đọc là thanh, tức là thịnh. Hòa đao mộc là chữ Lê. Thập bát tử là chữ Lý.*

Đông a là họ Trần. Nhập địa là người phương Bắc vào cướp. Dị mộc tái sinh là họ Lê tái sinh. Chấn cung hiện nhật, chấn là phương Đông, hiện là nổi lên, nhật cũng như thiên tử. Đoài cung ẩn tinh, đoài là phương Tây, ẩn là tàn lặn đi, tinh là như thứ dân. Điều này muốn nói, vua non yếu, tôi cường thịnh, họ Lê rụng, họ Lý nổi lên, thiên tử ở phương Đông mọc ra thì thứ dân ở phương Tây lặn mất, trải qua sáu bảy năm thì thiên hạ thái bình’.

Vạn Hạnh bèn gọi Lý Công Uẩn bảo: ‘Gần đây, tôi thấy lời phù sấm khác thường, biết nhà Lê đang mất, biết họ Lý cường thịnh, tất dấy nên cơ nghiệp. Nay xem trong thiên hạ họ Lý là nhiều nhất. Nhưng không ai như Thân Vệ khoan từ nhân thứ, lại được lòng mọi người, lại nắm lấy binh quyền, thì đứng đầu muôn dân, nếu bỏ Thân Vệ, ai có thể đương được. Tôi nay tuổi hơn 70, mong đừng bỗng chốc mà chết, để xem đức hóa của ông như sao. Thật là sự may mắn ngàn năm một thuở’. Công Uẩn sợ lời ấy tiết lộ ra ngoài, sai anh mình đem Vạn Hạnh giấu ở Tiêu Sơn”.

Rõ ràng việc Vạn Hạnh bình luận về bài thơ cho ta thấy hai xu hướng khác nhau rõ rệt. Đối với Đại Việt sử lược, bài thơ sấm chỉ nói đến việc nhà Lê mất nhà Lý lên thay, chứ hoàn toàn không đề cập đến bất cứ biến cố gì xảy ra sau sự việc đó nữa. Ta không biết bản Đại Việt sử lược khi qua tay Bành Nguyên Thụy hiệu

kham vào cuối thế kỷ thứ 18 để đưa vào *Tứ khố toàn thư* có bị cắt xén gì không đối với bài thơ sấm ở đây. Ngược lại, nếu theo *Đại Việt sử ký toàn thư* thì bài thơ sấm không chỉ giới hạn vào biến cố thay đổi triều đại của nhà Lê và nhà Lý, mà còn cả nhà Trần với nhà Hậu Lê nữa.

Ngô Thì Sĩ cũng chép lại bài thơ và việc bình giải của Vạn Hạnh, rồi tự mình có một nhận định dài như sau trong *Việt sử tiêu án* 1 tờ 76a9-b7: “Xét một cơn sét đánh thành văn chỉ 40 chữ, mà trong khoảng 1100 năm, sự phé hưng của các đời, tên họ đều bao gồm gần hết. Trời có nói gì đâu. Đó là bởi Vạn Hạnh giỏi việc xét đoán, nhân sét đánh cây bông gạo, thác văn vào đấy, để tỏ ra thần dị. Lý Nhân Tông tặng thơ, nói:

*Vạn Hạnh dung ba cõi
Thật hiệp sấm lời xưa
Quê hương tên Cổ Pháp
Chống gậy trấn kinh vua*

Xem Vạn Hạnh bình từ câu *Dị mộc trở lên*, thì rõ ràng không sai. Từ câu *Chấn cung trở xuống*, lời văn hàm hồ, riêng có ý sâu huyền diệu, không chịu tỏ hết. Gần đây, có kẻ hiểu sự, riêng đem ý mình suy diễn, mê hoặc trí người, đến nỗi hạng gian phu dối làm việc phi phạm, binh loạn không thôi. Cái hại của sấm thật cũng mãnh liệt thay”.

Qua đoạn bình luận dài này của Ngô Thì Sĩ, có một điểm cần chú ý là quan điểm của họ Ngô coi bài thơ *Cây gạo* là một tác phẩm của Vạn Hạnh. Đây là điểm khả thủ nhất và chúng ta có thể đồng ý một cách dễ dàng. Còn lời than phiền của họ Ngô về cái “*hại mãnh liệt*” của thơ sấm thì đây cũng do hạn chế của thời đại, chưa nhận định hết giá trị tác động của văn học. Trước Ngô Thì Sĩ đã lâu vua Trần Thái Tông đã nói tới sức mạnh của ngòi bút còn hơn sức mạnh của vạn quân. Sức mạnh của bài thơ *Cây gạo* của Vạn Hạnh còn hơn thế nữa, nó đã vượt qua được bức tường của thời gian và mang tính thời sự vĩnh cửu của nó.

Rồi khi nhà Mạc lên ngôi và đóng đô ở Dương Kinh, có người đã nói đến diềm *Chấn cung hiện nhật*. Việt sử diễn âm viết:

*Thời vận đã tận nhà Lê
Có mây năm sắc châu về Đò Sơn
Thuận diềm xuất chấn thừa quyền
Trời cho họ Mạc thiên nam xem châu¹*

Thiên nam ngữ lục cũng nói đến diềm này, nhưng với một quan điểm chính trị hoàn toàn đối lập. Sau khi nhắc đến nhà Lê với tình trạng “*cây mới rễ mòn*”, nó lại nói tới diềm *nhật xuất*:

¹ Việt sử diễn âm, AB. 110.

*Giận thay cây mỗi rễ mòn
Chưa khỏi gió Sỡ, lại cơn mưa Tần
Trách Mạc Đăng Dung bất nhân
Thống Nguyên Quang Thiệu giữa tuần vừa suy
Chẳng lòng giúp nước giúp thì
Học đòi Vương Mãng phen bề A Man
Chung khi bếp Hán vạc than
Chẳng toan chất củi lại toan cất nồi
Xem điểm nhật xuất tranh ngôi
Ngọn cỏ che trời bao kín được lâu¹*

Không những thế, *Thiên nam ngữ lục* còn đề cập tới điểm *Đoài cung ẩn tinh*, dự báo sự xuất hiện của họ Trịnh phò giúp nhà Lê:

*Trời sinh đức chúa Minh Khang
Dấy từ Biện Thượng, mở đàn Lam Sơn ...
Sáng công Thái Tổ minh minh
Yên lòng liệt thánh, thuận tình hoàng gia
Quét loài nghịch tặc gần xa
Càn khôn định đỉnh quốc gia yên bình
Ứng điểm đoài cung ẩn tinh
Thiên hạ thái bình, thiên hạ nhà Lê.²*

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập*, III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 726.

² Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập*, III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 728-729.

Sau này, khi dịch *Việt sử tiêu án* của Ngô Thì Sĩ, một số người đã đề xuất lối giải thích về mấy câu *Chấn cung hiện nhật*, *Đoài cung ẩn tinh* và *Lục thất niên gian* là nhằm nói đến nhà Mạc, Tây Sơn và Nguyễn Gia Long xuất hiện.¹ Những lời đề xuất này chắc chắn không phải tưởng tượng ra, mà có nguồn gốc của nó. Và nguồn gốc này thể hiện trong cách đặt tên có bộ *nhật* của các vua triều Nguyễn như *Ánh* (tên vua Gia Long), *Kiểu* (tên vua Minh Mạng), *Dung* (tên vua Thiệu Trị), *Thì* (tên vua Tự Đức) v.v... dù vua Minh Mạng có giải thích trong bài tựa cho *Kim sách*: “Đến như miếu húy các thánh thì phần nhiều theo bộ Thủy. Đến Thế Tông Hiếu Vũ hoàng đế ta, ngự danh và tên Tôn Thất cũng có lúc dùng bộ Nhật. Truyền đến Hoàng khảo ta thì chuyên dùng bộ Nhật {...} Nay trẫm noi theo ý đẹp của đời trước, làm cho chỉ đời trước được thành tựu, nên mới tự soạn 20 chữ bộ Nhật, để lại cho người kế nghiệp, đến lúc nối ngôi, có thể lấy một chữ làm tên, theo nghĩa mặt trời biểu tượng cho vua ...”²

Bài thơ *Cây gạo* như thế, giống như trường hợp bài *Đỗ Thích* nói trên, có thể coi như một tác phẩm khác của Vạn Hạnh, dù *Đại Việt sử ký toàn thư* ghi rất rõ là

¹ Ngô Thì Sĩ, *Việt sử tiêu án*, Bản dịch của Hội Việt Nam nghiên cứu liên lạc văn hóa Á châu, Văn hóa Á châu xuất bản, 1960, tr. 103.

² Hồ Tấn Phan, Hồ Thị Nhiên Hanh, *Danh và hiệu của các vua nhà Nguyễn*, trong *Nghiên cứu Huế*, tập I. 1999, tr. 64-115.

người làng Diên Uẩn đã “*nhận kỹ vết sét đánh*”, để ghi lại bài thơ. Thế làng Diên Uẩn mà có cây bông gạo bị sét đánh này nằm ở đâu? Truyện La Quán ở trên đã nói tới việc thiền sư La Quán đã trồng một cây bông gạo tại chùa Châu Minh, để nối lại những nơi Cao Biền đã phá hư mạch đất của hương Cổ Pháp. Và hương Cổ Pháp theo truyện Định Không, là do tên hương Diên Uẩn đổi thành. Chúng tôi cũng gợi ý cây bông gạo mà sét đánh thành thơ chính là cây bông gạo do thiền sư La Quán trồng ở chùa Châu Minh, và chùa này phải nằm ở đất Cổ Pháp, tức Diên Uẩn.

Đại Việt sử lược thì nói sét đánh cây gạo làng vua, còn *Đại Việt sử ký toàn thư* thì bảo hương Diên Uẩn của châu Cổ Pháp có cây gạo bị sét đánh, trong khi *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 2 từ 4a5 chỉ nói “ở hương Diên Uẩn”. Vậy, cây bông gạo bị sét đánh thành thơ phải ở chùa Châu Minh, vì đây là cây bông gạo để nối lại long mạch. Hơn nữa, khi trồng cây này, thiền sư La Quán đã có bài huyền ký nói về việc nhà Lý nhất định lên và cây bông gạo sẽ hiện hình rồng:

Thập bát tử định thành
Cây gạo hiện long hình

Chùa Châu Minh ta đã có dịp xác định là hiện nay nằm tại làng Dương Lôi, một ngôi làng đã cùng với làng Đại Đình và làng Phù Lưu kết hợp lại thành xã

Tân Hồng, huyện Tiên Sơn tỉnh Bắc Ninh ngày nay. Nó cũng nằm về phía đông của làng Đại Đình, tức nằm trong vùng đất của hương Diên Uẩn ngày xưa. Như vậy, cây gạo hương Diên Uẩn chính là cây gạo tại chùa Châu Minh của làng Dương Lô. Làng này cho đến bây giờ vẫn có bài vị và ngai thờ tám vị vua nhà Lý, nên *Đại Việt sử lược* gọi là “làng vua”, không phải hoàn toàn vô lý. Thậm chí có người đã coi mẹ Lý Thái Tổ đã từng làm thủ hộ chùa Châu Minh ấy, nhưng về sử liệu ta vẫn chưa có gì xác nhận.

Bài thơ tương truyền do sét đánh cây gạo chùa Châu Minh mà thành vốn được viết ra nhằm dự báo cho sự lên ngôi của Lý Thái Tổ. Và Lý Thái Tổ đã từng do Vạn Hạnh nuôi dạy từ nhỏ. Cho nên, nếu Vạn Hạnh có viết ra bài thơ ấy thì hoàn toàn dễ hiểu. Hơn nữa, trong những ngày chuẩn bị cho Lý Công Uẩn lên ngôi, Vạn Hạnh còn làm một số bài thơ khác, mà trước hết là những bài thơ quanh mộ của Hiển Khánh Đại Vương, bố Lý Công Uẩn.

Việc kết liên bài thơ *Cây gạo* với bài sấm năm 974, *Thiên nam ngữ lục* đã làm từ lâu. Đối với tác giả này, có vẻ cả hai bài sấm này xuất hiện cùng một lần vào dưới thời nhà Đinh, trước khi Đỗ Thích giết vua Đinh Tiên Hoàng và Đinh Liễn:

*Khôn thay máy nhiệm ở trời
Sấm thu thấy thức miệng loài tiểu nhi*

Sấm viết

*Thụ căn điều điều
Mộc biểu thanh thanh
Hòa đao mộc lạc
Thập bát tử thành
Đông a nhập địa
Dị mộc tái sinh
Chấn cung nhật xuất
Đoài cung ẩn tinh
Lục thất nguyệt gian
Thiên hạ thái bình*

Hạ sấm viết

*Đỗ Thích thí Đình Đình
Lê gia xuất thánh minh
Dè ngờ người Đại Đê
Là thằng Đỗ Thích nó đi về hầu ...*

Vậy có ít nhất hai quan điểm khác nhau về sự ra đời của bài thơ *Cây gạo*. Quan điểm thứ nhất, mà các sử sách thống nhất, ghi nhận nó xuất hiện sớm lắm là 6, 7 ngày như *Đại Việt sử lược*, 6, 7 tháng như *Việt sử tiêu án*, hoặc 6, 7 năm như *Đại Việt sử ký toàn thư*, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* và *Việt sử diễn âm*.

Tất cả chúng, do thế, đều thống nhất là nó xuất hiện trước khi Lý Thái Tổ lên làm vua. Quan điểm thứ hai, do *Thiên nam ngữ lục* đề ra trên đây, coi bài thơ *Cây gạo* ra đời cùng một lần với bài sấm năm 974, tức dưới triều Đinh Tiên Hoàng. Tuy nhiên, quan điểm của các sử sách tương đối dễ chấp nhận hơn. Do đó, bài thơ ấy ra đời trong khoảng năm 1003 đến tháng 10 năm Kỷ Dậu (1009).

VẠN HẠNH VÀ NHỮNG BÀI THƠ QUANH MỘ HIỂN KHÁNH VƯƠNG

Truyện Vạn Hạnh đã ghi lại việc “*ban đêm thường vào lúc sư thiền định thì bốn phía mộ đều có tiếng*”. Tiếng phát ra từ bốn phía đông tây nam bắc của ngôi mộ, xác định ngôi mộ trong quan hệ với các làng Phù Ninh ở phía nam, Phù Cầm ở phía bắc, Khánh Vạn, Tường Nham với Quế Phong ở phía đông và Thiên Trụ ở phía tây. Những bài thơ này dự báo mạch đất của ngôi mộ bố Lý Thái Tổ sẽ sinh ra những đấng quân vương. Sau này, khi viết *Việt sử tiêu án* 1 từ 128b1, bình luận về việc nhà Lý mất ngôi, Ngô Thì Sĩ đã viết: “*Lại Cổ Pháp địa quyết ghi:*

*Ngôi truyền tám lá
Lá rụng âm sinh*

(Tô truyền bát diệp
Diệp lạc âm sinh)

Thì sự hưng vong cũng có do đất”.

Vậy bốn bài thơ xung quanh mộ này phải chăng xuất phát từ *Cổ Pháp địa quyết*? Và tác phẩm này phải chăng là do Vạn Hạnh viết ra? Đây là những có thể, bởi vì nội dung bốn bài thơ muốn mô tả rõ mạch đất có thể sinh ra đế vương của ngôi mộ này. Bài đầu tiên mô tả ngôi mộ trong quan hệ với những làng và núi phía đông:

*Khánh Vạn Tường Nham với Quế Phong
Ruột dê rồng thố phụ nhau vờn
Triều tông Đông liệt ba trăm thế
Khuyến tuất [tới đây] đối Thiên bồng*

Bài thơ với những từ như ruột dê, rồng thố cho ta thấy đây đang nói đến những vùng núi non hiểm trở khó đi. Do vậy, Khánh Vạn, Tường Nham với Quế Phong rõ ràng phải là tên những ngọn núi để chỉ những ngọn núi nằm tại phía đông của vùng đất Cổ Pháp ngày xưa. Triều tông và Đông liệt cũng là tên những vùng đất.

Bài thơ thứ hai về phía nam cho ta một tên cụ thể hơn. Đó là tên làng Phù Ninh. Phù Ninh tục gọi là làng Nành, nay thuộc huyện Gia Lâm của ngoại thành Hà

Nội và nằm ở chính nam của vùng đất Cổ Pháp ngày xưa, tức là hai xã Tân Hồng và Đình Bảng ngày nay:

*Nam hướng Phù Ninh thân giữ nhà
Đời tươi trai gái lắm người ra
Thiên Đức giàu sang đây ấp cửa
Bát Vạn gặp Nữ thường ra vua*

Bát Vạn có thể là núi Bát Vạn tại huyện Thuận Thành ngày nay. Đại Nam nhất thống chí 38 tỉnh Bắc Ninh, mục Sơn xuyên viết: “Núi Bát Vạn ở phía đông nam núi Tiên Du hai dặm. Tương truyền Cao Biền đời Đường dựng tháp Bát Vạn để yểm nên có tên đó”.

Bài thơ phía tây nói đến một cột trời, đây là để chỉ cho một thế đất, mà Thiên địa tạo sơn thủy phú trong Tả Ao chân truyền địa lý tờ 27a10-b1 viết: “Càn Sơn cao như thiên trụ, thọ tử Thương nham, Tốn thủy tụ tợ uyên minh, lộc hữu đỉnh nãi” (Núi Càn cao như thiên trụ, sống lâu sánh với núi Thương. Sông Tốn dồn về như vực thẳm, có lộc đỉnh chung):

*Trông Tây xa ngóng ngó Thiên Trụ
Trai gái đời cao Thương tướng thủ
Thiên Đức giàu sang cùng thế mãi
Thọ mạng quân vương chín chín đủ*

Khi nói tới thiên trụ, ở câu đầu, bài thơ đã kết thúc, nói tới việc Quân vương thọ mạng cửu thập cửu,

tức nói tới việc sống lâu của nhà vua. Thiên trụ do thế là một từ chuyên môn của khoa phong thủy để nói về một ngọn núi phía tây bắc, tức là hướng Càn, của đất Cổ Pháp. Còn về Thượng tướng, đây là tên một ngôi sao trong cung Văn Xương, nhằm để chỉ uy vũ, như *Sử ký* 27 tờ 3a13 đã ghi.

Bài thơ phía bắc xác định hẳn ngôi làng Phù Cầm mà hiện nay vẫn còn nằm trên bờ sông Cầu thuộc huyện Yên Phong, tỉnh Bắc Ninh. Hướng này là hướng Bạch Hổ, mà mạch đất có huyết Bạch Hổ, thì người ta được nhiều phú quý, đặc biệt là về phía con gái, như *Tả Ao chân truyền địa lý* tờ 14b2-4 đã diễn tả. Bài thơ cũng nói đến Lục Tổ, đây chắc chắn là chỉ ngôi chùa Lục Tổ mà Vạn Hạnh đã sống và nuôi nấng dạy dỗ Lý Thái Tổ. Từ đó mọi phú quý, dù cho con trai hay con gái của họ Lý, đều xuất phát từ chùa Lục Tổ này, nên phải nhớ tới:

*Chính bắc Phù Cầm đối Bạch Hổ
Yên vui trai gái thường không khổ
Sống lâu Thiên Đức sướng đời đời
Thế thế quân vương cầu Lục Tổ*

Trên đây là bốn bài thơ mà Vạn Hạnh nghe được từ bốn phía của ngôi mộ Hiên Khánh Vương. Ai đã đọc những bài thơ này? Và chúng do ai làm để cho mà đọc? Đặt vấn đề như thế tức cũng đã trả lời. Vạn Hạnh đã

nghe được bốn bài thơ này và cho người lấy giấy ghi lại. Muốn ghi được, người ấy tất phải nhờ Vạn Hạnh đọc lại cho viết, bởi vì chính khi ngồi thiền vào ban đêm Vạn Hạnh mới nghe được và chỉ một mình Vạn Hạnh mà thôi. Điều này cũng có nghĩa tác giả bốn bài thơ không ai khác hơn là người đã đọc lại ấy.

Nội dung bốn bài thơ thì rất rõ, đó là tuyên truyền cho sự lên ngôi của một người họ Lý và được nói thẳng ra người họ Lý này phải là tuổi con chó (*khuyển tuất đối thiên bồng*). Chúng, do đó, cũng nằm trong chùm thơ thời sự tuyên truyền và vận động cho sự lên ngôi của Lý Công Uẩn. Đây hoàn toàn nằm trong xu thế chính của toàn bộ thơ văn do Vạn Hạnh để lại cho chúng ta. Khi Lý Công Uẩn chuẩn bị lên ngôi, Vạn Hạnh lúc ấy không còn phải che giấu nữa, đã công khai công bố quan điểm của mình bằng cách treo bảng ở ngoài đường cái.

VẠN HẠNH VÀ SỰ LÊN NGÔI CỦA LÝ CÔNG UẨN

Truyện Vạn Hạnh đã cho thấy trước khi Lý Công Uẩn lên ngôi, một loạt các điềm xấu tốt đã xuất hiện: “*Bấy giờ Ngọa Triều bạo ngược, trời người đều chán. Lý Thái Tổ lúc ấy làm Thân vệ, chưa nhận truyền ngôi. Trong khoảng thời gian này, những điềm tốt xấu xuất*

hiện xen nhau. Như chó trắng viện Hàm Toại chùa Ứng Thiên Tâm châu Cổ Pháp, lông trên lưng hiện thành chữ thiên tử. Sét đánh vào cây bông gạo để lại bài văn. Mộ Hiễn Khánh Đại Vương, bốn phương đêm nghe có tiếng đọc tụng. Cây đa chùa Song Lâm sâu ăn vỏ thành nét chữ quốc. Ấy đại khái những việc này tùy theo chỗ tai nghe mắt thấy, Sư đã xét bàn, mỗi mỗi đều phù hợp với điềm Lê diệt Lý hưng”.

Các điềm tốt xấu vừa nói, sử sách ghi lại tương đối cũng rõ. Việc con chó ở viện Hàm Toại chùa Ứng Thiên Tâm trên lưng có lông hiện thành chữ thiên tử, Đại Việt sử lược 2 tờ 2b5-7 viết: “Nguyên trước chùa Ứng Thiên hương Cổ Pháp sinh một con chó trắng, trên lưng mọc lông đen thành chữ thiên tử. Đến lúc ấy, vua sinh nhằm năm Giáp Tuất”. Đại Việt sử ký toàn thư 2 tờ 1b6-2a1 cũng viết: “Nguyên trước viện Cẩm Tuyền chùa Ứng Thiên Tâm châu Cổ Pháp sinh một con chó trắng có lông màu đen, viền thành hai chữ thiên tử. Kẻ thức giả nói: ‘Bởi đó là cái điềm của người sinh năm Tuất sẽ làm thiên tử’. Đến lúc ấy, vua sinh nhằm năm Giáp Tuất mà làm thiên tử, quả đúng”.

Việt sử tiêu án 1 tờ 77a9-b1 cũng chép thế: “Nguyên trước viện Cẩm Tuyền chùa Thiên Tâm, có chó sinh con màu trắng, có lông đen viền thành hai chữ thiên tử. Người ta bàn, cho là điềm rất quý cho người

sinh năm Tuất. Vua quả sinh vào năm Giáp Tuất, Thái Bình thứ 5 (974)”.

Còn việc sét đánh cây bông gạo thành thơ và mộ Hiến Khánh Vương ban đêm có lời đọc, thì chúng ta đã bàn trên trong liên hệ với bài thơ *Cây gạo* và những bài thơ quanh mộ Hiến Khánh Vương. Riêng cây đa chùa Song Lâm, sâu ăn vỏ thành nét chữ *Quốc*, thì không thấy sử sách nào khác nói tới. Chùa Song Lâm là ngôi chùa mà thiền sư La Quý đã từng trụ trì và nó ở tại làng Phù Ninh, tức là làng Nành của huyện Gia Lâm thuộc ngoại thành Hà Nội ngày nay. Trong một bài thơ của mình, Vạn Hạnh cũng nhắc đến tích chữ *Quốc* này. Qua bài thơ ấy, ta có thể xác định việc sâu ăn vỏ đó xảy ra vào khoảng tháng tám năm Kỷ Dậu (1009):

*Chỉ trong ba tháng thôi
Thân vệt lên đờ xơ tấc
Lạc trà ấn có chữ Quốc
Mười khẩu xuống nước đất
Gặp thánh gọi Thiên Đức*

Bài thơ này nhắc cho ta biết quan điểm phò Lý Công Uẩn lên ngôi vua của Vạn Hạnh xuất phát từ đâu? Đó là xuất phát từ Định Không và La Quý. Với Định Không, Vạn Hạnh đã nhắc đến tích “*mười khẩu xuống nước đất*”. Còn đối với La Quý, Vạn Hạnh đã nói tới “*lạc trà ấn có chữ Quốc*”, để nói tới việc sâu ăn vỏ

cây đa tại chùa Song Lâm, nơi La Quý đã sống phần lớn cuộc đời mình. Ta đã thấy quan điểm địa linh của Định Không là xác định đất Cổ Pháp sẽ sản sinh ra được một đế vương đủ sức làm chủ đất nước và làm cho Phật giáo hưng thịnh. La Quý cũng phổ biến lại quan điểm của Định Không. Và Vạn Hạnh là người kế thừa và đã thực hiện được trọn vẹn di chúc của hai bậc tiền bối của mình.

Quan điểm chính trị của Vạn Hạnh như thế cực kỳ rõ ràng. Đó là, phải đấu tranh thế nào để cho đất nước có người làm chủ. Chỉ khi nào đất nước có người làm chủ thì Phật giáo mới có cơ phát triển và hưng thịnh. Lợi ích của Phật giáo đã phụ thuộc hoàn toàn vào lợi ích của dân tộc. Phật giáo không thể phát triển bên ngoài dân tộc và càng không thể hưng thịnh khi dân tộc mất chủ quyền. Việc Vạn Hạnh phấn đấu để yểm trợ và tạo điều kiện cho Lý Công Uẩn làm chủ được đất nước thể hiện quan điểm chính trị vừa nêu.

Quan điểm chính trị này có thể nói đã chi phối gần 300 năm phát triển của lịch sử tư tưởng và văn học Việt Nam. Đối với lịch sử Phật giáo, quan điểm chính trị ấy cũng trở thành dòng chủ lưu của đời sống đạo của người Phật tử Việt Nam trong giai đoạn ấy. Người Phật tử Việt Nam lúc đó, muốn sống đạo, là phải thực hiện nghĩa vụ đối với đời, là đấu tranh cho đất nước có chủ

quyền. Họ quan niệm rất rõ, chỉ một khi đất nước có người anh tài làm chủ, thì họ mới có thể yên tâm sống cuộc sống đạo của họ. Và họ có sống đạo đi nữa thì cũng chỉ vì để phục vụ cho cuộc đấu tranh xây dựng và bảo vệ quyền làm chủ đất nước.

Cho nên, như truyện Vạn Hạnh đã viết: “Ngày Thái Tổ lên ngôi, Sư ở chùa Lục Tổ đã biết trước, gọi hai vương chú bác nói: ‘Thiên tử đã băng, Lý Thân Vệ đang ở nhà. Tay chân họ Lý túc trực trong thành lên tới số ngàn. Nội trong ngày Thân Vệ ắt sẽ được thiên hạ’. Bèn yết bảng ở đường cái nói rằng:

*Tật lê chìm bể Bắc
Hạt lý mọc trời Nam
Bốn phương gươm giáo lạng
Tám cõi mùng bình an
(Tật lê trầm Bắc thủy
Lý tử thọ Nam thiên
Tứ phương qua can tỉnh
Bát biểu hạ bình yên)*

Hai vương nghe nói, rất sợ, sai người đi hỏi, quả đúng như lời Sư nói.

Rõ ràng, ngày Lý Công Uẩn lên ngôi hoàng đế có lẽ là ngày sung sướng nhất của cuộc đời bao nhiêu năm đấu tranh của bản thân Vạn Hạnh. Nó đã thực hiện được nguyện vọng của không biết bao nhiêu vị thiền sư

tiền bối. Thực tế thì những ngày đó là những ngày dồn dập không biết bao nhiêu sự kiện đã xảy ra và bao nhiêu quyết định phải lựa chọn. Đại Việt sử lược 2 từ 1b3-2a8 đã viết:

“Cảnh Thụy năm thứ hai (1009) Ngọa Triều mất, con nối ngôi còn nhỏ. Lúc ấy, vua 36 tuổi, đem 500 quân Tùy Long vào làm túc vệ. Bấy giờ trong nội có chi hầu Đào Cam Mộc thăm dò, biết ý vua muốn lên ngôi, bèn trong lúc vắng vẻ, nói khích: ‘Chúa thượng hôn bạo, ương ngạnh, làm nhiều điều bất nghĩa. Trời chán cái đức của chúa thượng, nên không cho sống lâu. Con nối ngôi thì còn nhỏ, chưa đảm đương được nhiều khó khăn, lắm việc rối rắm. Trăm thân không chỗ nương tựa. Dân dưới xôn xao, mong tìm chân chúa. Thân vệ sao không nhân lúc này, mà xa theo dấu vua Thang vua Võ, gần coi việc họ Dương họ Lê, trên thuận lòng trời, dưới theo dân vọng, hay còn bo bo giữ lấy tiểu tiết ư?’

Vua tuy trong lòng vui vì lời ấy, nhưng ngờ có mưu gian bèn vờ mắng rằng: ‘Sao ông lại dám phát ra lời nói như thế. Ta tất phải bắt ông đưa lên quan’. Đào Cam Mộc chậm rãi thưa: ‘Tôi thấy thiên thời nhân sự như thế, mới dám nói. Nay ngài muốn bắt nạp cho quan, thì tôi thật không từ cái chết’. Vua nói: ‘Ta không nỡ tố cáo ông, chỉ sợ lời nói lộ ra đều chết cả’. Đào Cam Mộc lại nói với vua: ‘Người trong nước đều nói họ Nguyễn đáng lên thay thế nhà Lê. Sấm đồ đã xuất hiện, không thể che

giấu được. Chuyển họa thành phúc chính là lúc này đây. Thân vệ còn ngờ gì nữa sao?’ Vua nói: ‘Ta xem chỉ ông cùng với Vạn Hạnh không khác. Nếu thật như lời, thì kế phải làm sao?’

Cam Mộc đáp: ‘Nay trăm họ mỏi mệt, dân không chịu nổi mệnh lệnh. Nếu Thân vệ lấy ân đức vỗ về, trăm họ tất cùng nhau thuận theo cũng như nước chảy xuống chỗ thấp, ai ngăn lại được’. Cam Mộc biết việc gấp, sợ sinh biến, bèn nói với khanh sĩ trong triều, ngay ngày hôm đó, đều họp cả tại triều đường, mà lập mưu rằng: ‘Nay là lúc ức triệu người đã có lòng khác, trên dưới đều rời bỏ đức nhân. Người ta oán giận chính sách hà khắc bạo ngược của Tiên vương, nên không muốn theo về với Tự quân. Họ đều suy tôn chí lớn của Thân vệ. Bọn chúng ta không nhân lúc này lập Thân vệ làm thiên tử, bất chợt có biến, thì có giữ được đầu cổ của mình không?’ Do thế, tất cả cùng theo giúp vua lên chánh điện, lập làm thiên tử. Bá quan đều hô: ‘Muôn năm’”.

Đại Việt sử ký toàn thư 1 tờ 32a7-33b5 cũng viết tương tự, nhưng chi tiết hơn: “Ngọa Triều từng ăn khế, được hạt mận (lý), cảm thấy đúng lời sấm, ngầm tìm người họ Lý giết đi, mà Công Uẩn ở bên tả hữu, rốt cuộc cũng không biết. Ngọa Triều băng. Vua nói ngôi còn bé. Công Uẩn cùng với Hữu điện tiền chỉ huy sứ Nguyễn Đê, mỗi người được đem 500 quân Tùy long làm túc vệ. Bấy giờ, chi hầu Đào Cam Mộc suy biết Công

Uẩn có ý muốn nhận việc truyền ngôi. Bèn nhân lúc vắng vẻ, mới gọi nói: 'Mới rồi chúa thượng u tối bạo ngược, làm nhiều việc bất nghĩa. Trời chán tính ấy, nên không cho sống lâu. Con nối thơ ấu, chưa có gì đáng nổi nhiều khó khăn. Nhiều việc rối rắm. Trăm thần không ưa, dân dưới xôn xao, mong tìm chân chúa. Thân vệ sao không nhân lúc này, vận dụng mưu cao, ra quyết định sáng suốt, xa trông dấu cũ của vua Thang vua Vũ, gần nhìn việc làm của họ Đinh họ Lê, trên thuận lòng trời, dưới theo ý dân? Hay cứ muốn bo bo giữ lấy cái tiểu tiết?'

Công Uẩn trong lòng vui với lời ấy, nhưng vẫn ngờ có mưu khác, mới vờ trách rằng: 'Ông sao lại ra lời nói như thế, tôi tất phải bắt ông nộp cho quan.' Cam Mộc chậm rãi bảo Công Uẩn: 'Cam Mộc thấy thời trời việc người như thế, nên phát ra lời đó. Nay ông ngược lại, muốn tố cáo, thì tôi thật không tránh khỏi chết'. Công Uẩn nói: 'Tôi đâu nỡ tố cáo ông. Chỉ sợ lời nói lộ ra thì đều bị giết, nên răn vậy thôi'. Ngày sau, Cam Mộc lại bảo Lý Công Uẩn: 'Người trong nước đều bảo họ Lý phát lớn, sấm đồ đã thấy. Đó là cái họa không thể ếm đi được. Chuyển họa làm phúc chỉ tại trong sớm chiều. Đây là lúc trời trao người ứng, mà Thân vệ vẫn còn ngờ gì nữa'. Công Uẩn nói: 'Ta rõ ý ông cùng với Vạn Hạnh không khác. Nếu thật như lời ấy thì nên tính kế ra sao?' Cam Mộc nói: 'Thân vệ là người công minh dung thứ

khoan hồng nhân từ, lòng người vui theo. Hiện nay, trăm họ mệt mỏi, dân không chịu nổi, Thân vệ nhân thế lấy ân đức mà vỗ về, thì họ tất xô nhau kéo về như nước chảy chỗ thấp, ai có thể ngăn lại được?’

Cam Mộc biết việc gấp, sợ sinh biến, bèn mới nói với khanh sĩ trong triều. Mọi người đều vui lòng theo cả. Lập tức ngày hôm ấy, họ đều họp ở triều, mutu với nhau rằng: ‘Hiện nay, ức triệu người đã có lòng khác, trên dưới lia đứt. Mọi người chán ghét Tiên đế hà khắc bạo ngược, không muốn đi theo về với Tự quân, mà đều có lòng suy tôn Thân vệ. Bọn ta không nhân lúc này, cùng nhau tôn phò Thân vệ làm thiên tử, bất chợt có biến, thì có giữ được đầu cổ của mình không?’ Do thế, họ cùng nhau đui Công Uẩn lên chánh điện, lập làm thiên tử. Khi lên ngôi, trăm quan ở dưới sân đều sụp lạy, trong ngoài đều hô ‘muôn năm’, tiếng vang khắp cả triều”.

Đọc hai đoạn văn ghi lại việc lên ngôi của Lý Công Uẩn, ta đã thấy vai trò của Vạn Hạnh như thế nào. Không những Vạn Hạnh đã làm ra bài thơ *Cây gạo* để tuyên truyền sự lên ngôi của nhà Lý, mà ngay trong những giờ phút quyết định, hình bóng của Vạn Hạnh vẫn in đậm vào tâm thức của Công Uẩn. Vạn Hạnh, như thế, đã có một tác động to lớn đối với việc ra đời của triều Lý. Lý Thái Tổ không những đã được Vạn Hạnh nuôi nấng dạy dỗ từ tấm bé. Ngay giờ phút quyết định của cuộc đời và cũng là của đất nước, bóng dáng của

Vạn Hạnh vẫn lộ rõ nét in. Nếu tại Hoa Lư, Lý Công Uẩn đang được Cam Mộc và triều thần đìu lên chính điện thì ở ngôi chùa Lục Tổ của làng Cổ Pháp, Vạn Hạnh đã cho người viết bảng, đem treo ngoài đường cái báo cho mọi người một tin vui:

*Tật lê chìm bể Bắc
Hạt lý mọc trời Nam
Bốn phương gương giáo lạng
Tám cõi mừng bình an*

Thế là Lý Thái Tổ lên ngôi, mở ra một thời kỳ vàng son cho đất nước và Phật giáo, đúng như ước nguyện và dự báo của Định Không. Lời dự báo ấy không những chính xác trên tổng thể, mà còn đúng tới cả những chi tiết nhỏ nhặt. Quả vậy, khi đào móng làm chùa Quỳnh Lâm, để sau này trở thành chùa Lục Tổ nổi tiếng, Định Không nhặt được mười chiếc khánh và đã huyền ký thành bài thơ:

*Mười chiếc xuống nước đất
Cổ Pháp ấy tên làng
Gà sau tháng chuột ở
Chính lúc Tam Bảo hưng.*

Bài thơ tiên đoán người họ Lý lên ngôi sẽ xảy ra vào năm Gà và tháng Chuột. Năm Gà tức năm Dậu, vì gà theo lịch pháp phương Đông là cầm tinh của chi Dậu. Còn tháng Chuột tức tháng Tý, nghĩa là tháng 11 âm

lịch, vì chuột là cầm tinh của chi Tý. Lý Công Uẩn quả đã lên ngôi vào tháng 11 năm Kỷ Dậu (1009), đúng với lời huyền ký của Định Không, nếu ta căn cứ vào *Đại Việt sử lược* 2 tờ 2a9: “[Kỷ Dậu] năm thứ nhất (1009) mùa đông tháng 11 vua lên ngôi, đại xá thiên hạ, đốt bỏ lưới chài, ngục cụ. Quần thần dâng tôn hiệu...”. Điều này hoàn toàn ngược với *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 tờ 30b6-31a7, khi nó chép Lý Thái Tổ lên ngôi vào tháng 10, chỉ hai ngày sau khi Lê Ngọa Triều mất: “[Kỷ Dậu Cảnh Thụy] năm thứ hai (1009) (. . .) Mùa đông tháng 10 ngày Tân Hợi, vua băng ở tấm điện (. . .) Tháng đó ngày Quý Sửu, Lý Công Uẩn tự lập làm vua”.

Còn về ngày lên ngôi, Ngô Sĩ Liên đã cho ta ngày Quý Sửu, tức chỉ một ngày sau khi Lê Ngọa Triều mất. Ngày này thuộc vào tháng 10. Tuy nhiên, nếu Lý Thái Tổ lên ngôi vào tháng 11, thì chắc chắn không phải Quý Sửu, mà phải một ngày khác. Thế thì ngày nào? Để trả lời câu hỏi này, ta may mắn có bài thơ của La Quý, khi trồng cây bông gạo ở chùa Châu Minh:

*Đại sơn đầu rồng ngẩng
Đuôi cù ẩn Châu Minh
Định thành thập bát tử
Cây gạo hiện long hình
Thỏ gà trong tháng chuột
Nhất định thấy trời lên.*

Bài thơ của La Quý, như vậy, không những chỉ cho ta năm và tháng, tức gà với chuột, như bài thơ của Định Không. Nó còn cho ta cả ngày nữa, đó là ngày thỏ. Thỏ trong trường hợp này là cầm tinh của ngày Mão. Thế thì, Lý Thái Tổ đã không lên ngôi chỉ một ngày sau khi Lê Ngọa Triều mất, tức ngày Quý Sửu của tháng 10, mà phải đến ba ngày sau, đó là ngày Ất Mão, tức ngày mồng hai của tháng 11 năm Kỷ Dậu, tương đương với ngày Dương lịch là 21 tháng 11 năm 1009.¹ *Thiên nam ngữ lục* lại đưa vai trò của Thái hậu nhà Lê trong việc tôn phù Lý Công Uẩn. Theo tác giả này, chính Thái hậu đã trao ngôi cho Lý Công Uẩn và không nói đến vai trò của Vạn Hạnh và Đào Cam Mộc:

*Tang rồi Công Uẩn bước ra
Triều đình đón rước người ta dập đầu
Thái hậu phán bảo quan liêu
Chúa âu nước nghèo sự khó xưa nay...
Bây chừ chúa ấu nhà Lê
Ai kẻ khứng vì ai kẻ khứng thương
Nước nhà quên chẳng được vàng*

¹ Điều này hoàn toàn phù hợp với cách tính ngày đăng quang của Lý Thái Tổ hiện nay. Xem Lê Thành Lân, *Về ngày đăng quang của Lý Thái Tổ* trong *Làng Dương Lôi với vương triều Lý*, Hà Nội : NXB.Văn hóa dân tộc, 2000, tr.144-248.

*Khôn chẳng cũng trẻ, khỏe chẳng cũng già
Uẩn có công lớn quốc gia
Giữ lãng hết thảo thờ vua tận tình
Ứng điềm thập bát tử thành
Cho vâng đại thống để dành làm chi
Vị trời cũng chẳng hộ trì
Cho xui Thái hậu ép chi nhiều lần
Đã giả, vào lay tiên quân
Lay bà Thái hậu bước chân lên đèn¹*

VẠN HẠNH VỚI ĐA BẢO

Khi Lý Công Uẩn lớn lên thì cả Vạn Hạnh lẫn Khuông Việt đều đã thuộc loại tuổi “suy ông”. Cho nên, Vạn Hạnh đã gửi Lý Công Uẩn đến cho thiền sư Đa Bảo kèm cặp thêm. Thiền sư Đa Bảo, theo *Thiền uyển tập anh* từ 9b6-10a5, là ở “chùa Kiến Sơ hương Phù Đổng, Tiên Du, không biết người đâu, cũng chẳng hiểu họ gì. Khi đại sư Khuông Việt giảng dạy ở chùa Khai Quốc, sư đến tham học, đại sư khen là người gặ việc thì chóng hiểu, xử sự cẩn thận, riêng cho nhập thất. Sau khi đắc pháp, sư chỉ một bình một bát, tiêu dao ngoài vật. Sau được chùa Kiến Sơ, sư bèn đến ở.

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập*, III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983. tr. 496 - 499.

Lý Thái Tổ lúc chưa lên ngôi, sư thấy tướng mạo anh tuấn khác thường, bèn bảo: 'Trẻ này cốt tướng phi phàm, ngày kia làm vua, ắt là người này đây'. Vua cả kinh, thưa: 'Hiện nay, thánh thượng anh minh còn đó, trong nước yên vui, thầy ta sao phải nói lời phải tội tru di này?' Sư bảo: 'Mệnh trời vốn định, người dù muốn trốn cũng chẳng được nào. Giả như lời này mà đúng, thì mong chớ bỏ nhau'. Khi vua lên ngôi, nhiều lần mời sư vào cung, hỏi bàn yếu chỉ của thiền và ơn lễ sư rất hậu. Đến cả công việc chính trị của triều đình, sư đều dự phần giải quyết. Vua xuống chiếu trùng tu chùa sư. Sau không biết sư tịch ở đâu".

Như vậy, căn cứ vào truyện này, ngoài Vạn Hạnh, thiền sư Đa Bảo cũng đã tham dự vào việc rèn cặp và dạy dỗ Lý Công Uẩn thừa còn hàn vi, rồi đến khi Công Uẩn lên ngôi vua thì lại tham gia vào việc quyết đoán chính sự ở triều đình. Và Đa Bảo lại là đệ tử nhập thất của Khuông Việt tại chùa Khai Quốc. Từ đó, sư phải sinh vào khoảng những năm 950 và có thể mất sau cả Vạn Hạnh, tức khoảng năm 1030 trở đi. Vì là đệ tử nhập thất của Khuông Việt, nên sau khi đắc pháp và vân du một thời gian, sư đã trở về nhận chăm sóc ngôi tổ đình Kiến Sơ của dòng thiền Kiến Sơ. Chính tại ngôi tổ đình ấy, sư đã dạy bảo Lý Công Uẩn.

Điều này giúp ta xác định Đa Bảo về Kiến Sơ, lúc đã gần 40 tuổi và Lý Công Uẩn tương đối đã lớn khôn. Vua Lê Đại Hành bấy giờ đang còn tại vị, như cuộc đối thoại giữa Đa Bảo và Lý Công Uẩn ở trên cho thấy. Điểm lồi cuốn là ngôi tổ đình Kiến Sơ cũng là nơi có đền thờ Phù Đổng. Và tại đền thờ ấy đã xuất hiện một số bài thơ liên quan đến vận mạng Phật giáo và nhà Lý, có liên hệ với Vạn Hạnh. Ghi chép về những bài thơ này, ta hiện có hai nguồn tư liệu chủ chốt khác nhau. Đó là *Việt điện u linh tập* và *Lĩnh nam chích quái*. Trong mỗi nguồn này, lại có các dị bản khác nhau. Và đó chưa kể tới bản *Thiên nam vân lục* xuất hiện về sau.

Về *Việt điện u linh tập*, ta hiện có ba dị bản đã được công bố. Đó là bản *Việt điện u linh tục tập* của Nguyễn Văn Chất (1422-?), bản *Việt điện u linh tập toàn biên* do Lê Thuần Phủ đề bạt viết vào năm Vĩnh Thịnh thứ 8 (1712) và bản *Tân đính hiệu bình việt điện u linh tập* do Gia Cát Thị thực hiện vào năm Cảnh Hưng Giáp Ngọ (1774). Về *Lĩnh nam chích quái* cũng thế, ta hiện có ba dị bản. Đó là bản 22 truyện của Vũ Quỳnh (1452-1516), bản *Tục loại* do Đoàn Vĩnh Phúc viết bạt vào năm Mạc Quang Bảo thứ nhất (1554) và bản *Lĩnh nam chích quái ngoại truyện*.

Trong số các truyện bản vừa nêu, truyện Phù Đổng được chia làm hai thoại khác nhau. Thoại Phù

Đồng như một thổ thần của hương Phù Đổng xuất hiện để ủng hộ Phật giáo và đất nước. Thoại này xuất hiện sớm nhất trong *Việt điện u linh tập*. Thoại thứ hai coi Phù Đổng như một vị tướng đẹp giặc Ân thời Hùng Vương, và xuất hiện sớm nhất ở trong *Lĩnh nam chích quái*. Nhưng vị thần Phù Đổng của cả hai thoại đều có liên hệ với tổ đình Kiến Sơ và Lý Thái Tổ và đều được Lý Thái Tổ phong cho một tước, đó là Xung Thiên thần vương. Sự sai khác chắc do những ghi chép về sau, chứ tự nguyên ủy chỉ có một vị thần mà thôi. Sau này Gia Cát Thị đã kết hợp hai thoại với nhau và viết nên truyện *Phù Đổng thần vương* trong *Tân đính hiệu bình Việt điện u linh tập*.

Chúng ta do thế tập trung ở đây chủ yếu vào thoại thứ nhất, vì đây là thoại có mô tả thần sư Đa Bảo và Lý Thái Tổ cùng những bài thơ, và chỉ dùng những thoại khác để tham khảo, đặc biệt liên hệ với những bài thơ vừa nói. Căn cứ vào dị bản *Việt điện u linh tục tập* của Nguyễn Văn Chất, mà ta đã dẫn trước, thì thần vốn là thổ thần của hương Phù Đổng và đền thờ ở chùa Kiến Sơ là do thần sư Cảm Thành lập nên. Đến thời Đa Bảo, sư muốn đẹp đi, bèn đề một bài thơ ở cổ thụ trước đền:

*Phật pháp ai hay giúp
Cho phép ở vườn Kỳ*

*Nếu chẳng ta, Phật pháp
Sớm theo xứ khác đi*

Bài thơ này có nhiều dị bản, trong đó sai khác nhiều nhất là *Phù Đổng thân vương truyện* của Lê Thuần Phủ và Gia Cát Thị với tám câu thơ:

*Phật pháp ai hay dạy
Rực rỡ ở vườn Kỳ
Nếu chẳng ta giữ ấy
Sớm đã xứ khác đi
Chẳng chờ Kim Cương bộ
Na La Diên dấu kỳ
Đầy trời nhiều bụi tạt
Chùa Phật chứa ma yêu*

Và cho đây bài thơ do thiền sư Đa Bảo đề nơi cây muỗm. Sau đó thì trên không trung có tiếng đáp:

*Phật pháp từ bi lớn
Ánh thiêng phủ cả trời
Nguyện thường theo thọ giới
Vườn Kỳ mãi giúp thôi.*

Giống như bài thơ hỏi, cả *Tân đính hiệu bình Việt điện u linh tập* lẫn *Việt điện u linh tập toàn biên* đều có tám câu:

*Phật pháp từ bi lớn
Ánh thiêng phủ đại thiên*

*Muôn thân đều hướng hóa
Ba cõi thầy về liền
Thầy ta ra hiệu lệnh
Tà quỷ dám tranh tiên
Nguyện thường theo thọ giới
Lớn nhỏ hộ Kỳ Viên.*

Đến khi Lý Thái Tổ lên ngôi rồi, bèn đến thăm chùa thì vua thấy ở trước cây đại thọ của đền có một bài thơ:

*Đức vua sáng thiên hạ
Tiếng oai trấn tám phương
U linh nhờ mưa móc
Xung thiên đạt dào phong*

Tất cả các dị bản đều thống nhất bài thơ này có bốn câu, tuy có một số sai khác nhau, đặc biệt ở hai câu đầu, nhưng ta không đề cập ở đây. Tới lúc vua Lý Thái Tổ ban cho thần hiệu Xung Thiên thần vương, thì một lần khác vua đến chùa thăm và nằm mơ thấy thần đọc cho vua nghe một bài thơ, mà các dị bản đều thống nhất chép như sau:

*Công đức nước một bát
Tùy duyên hóa thế gian
Tia tia lại chiếu rọi
Bóng lặn trời lên non*

Vị thiên tướng của thời đại vua Hùng đại biểu cho tinh thần chống ngoại xâm, bây giờ đã trở thành một Phật tử, đã dự báo cho thời gian tồn tại của nhà Lý. *Việt sử diễn âm* cũng có đưa sự kiện này vào trong mô tả lịch sử của mình:

*Thái Tổ lại nhớ đến thầy
Ở chùa Phù Đổng ngày rày viếng chơi
Thiên tăng thấy vua đến chơi
Đến thần vương miếu có lời rằng bày .
Có tân Thiên tử đến đây
Thần vương xá lại, đường này mừng vua
Thần liền hiện đến bốn câu
Dòng dòng vào quạt nên thơ bảo thầy*

Thi vân:

*Nhất bát công đức thủy
Tùy duyên hóa thế gian
Quang minh trùng chiếu diệu
Miệt ảnh nhật dăng san
Thiên tăng lại bảo rằng bay
Ấy lời phản phúc xa thay khôn lường
Thần vương lại bảo tỏ tường
Thơ khác lại chép vào tường cho hay*

Thi vân:

Đế đức còn khôn đại

*Uy quang chiếu bát diên
Đình âm mông huệ hải
Phú ốc bát Xung Thiên*

*Lòng vua xem thấy thế nay
Phong cho thiên Bảo làm thầy quốc sư¹*

Chính bài thơ cuối cùng này, theo Ngô Sĩ Liên trong lời bàn của ông ở *Đại Việt sử ký toàn thư* 4 tờ 35a1-b2 lại do sư Vạn Hạnh chép dâng lên cho vua Lý Thái Tổ:

“Sử thần Ngô Sĩ Liên nói: Đời Huệ Tông, cái mối hư hỏng của thiên hạ đã quá sâu, mà nhà vua thì không phải là vị chúa cứng cáp giỏi giang. Đảm đương việc nước, lại dùng những bề tôi nhu nhược, thì muốn chữa mối hư hỏng lâu ngày làm sao được. Huống nữa, vua bị bệnh hiểm chữa không lành, lại không có con trai để nối nghiệp lớn. Thế là cái điềm nguy vong đã hiện ra trước rồi. Đời truyền Lý Thái Tổ lúc mới được thiên hạ, xa giá về Cổ Pháp, ngự chơi chùa hương Phù Đổng, có thần nhân để thơ ở cột chùa rằng:

*Công đức nước một bát
Tùy duyên hóa thế gian
Tia tia lại chiếu rọi
Bóng lặn trời lên non*

¹ *Việt sử diễn âm*, AB. 110

(Nhất bát công đức thủy
Tùy duyên hóa thế gian
Quang quang trùng chiếu chúc
Ảnh một nhật đăng san)

Sư chùa là Vạn Hạnh đem bài thơ ấy dâng lên. Lý Thái Tổ xem, nói: ‘Việc của thần nhân không thể hiểu được’. Người đời truyền tụng, không ai biết thơ nói gì. Đến khi họ Lý mất, mới cho bài thơ ấy là đúng, vì từ Huệ Tông trở lên đến Thái Tổ là tám đời, mà Huệ Tông tên Sâm, là trời lên núi thì bóng lặn vậy. Thế thì, nhà Lý nổi lên là tự trời, nhà Lý mất đi cũng là tự trời”.

Lời bình này, Việt sử tiêu án 1 tờ 128a6-b2 cũng lấy gọn lại, viết: “Xét Lý Tổ lúc mới hưng, đến thăm chùa Phù Đổng, thấy thần nhân đề thơ nơi cột chùa:

Nhất bát công đức thủy
Tùy duyên hóa thế gian
Quang quang trùng chiếu chúc
Một ảnh nhật đăng sơn.

Người đời chẳng ai biết nói gì. Tới lúc truyền tám đời, đến Huệ Tông, tên Sâm là trời lên núi thì mất bóng. Bài thơ quả đúng. Nhưng việc hưng vong của họ Lý đều do trời vậy. Lại Cổ pháp địa quyết nói:

Tộ truyền bát điệp
Diệp lạc âm sinh

Thế thì hưng vong cũng có đất vậy”.

Điểm đáng bàn cãi là đối với Ngô Sĩ Liên, bài thơ *Công đức nước một bát* là do Vạn Hạnh chép đưa cho Lý Thái Tổ, chứ chẳng phải Lý Thái Tổ tự nằm mộng thấy hoặc là do thiền sư Đa Bảo chép dâng lên, như các truyền bản của *Việt điện u linh tập* và *Lĩnh nam chích quái* đã có. Thậm chí *Thiên nam ngữ lục* lại bảo bài thơ ấy xuất hiện ở chùa Lục Tổ, chứ không phải tại chùa Kiến Sơ:

*Số trời tăng giảm khôn hay
Khi vơi, vơi xuống, khi đầy, đầy lên
Nhớ xưa Thái Tổ thụ thiên
Về chùa Lục Tổ thấy thiên thần đề*

Đề vãn:

*Nhất bát phổ công đức
Tùy duyên hóa dân gian
Quang quang trùng hy chúc
Vãn cảnh nhật dăng san

Đến nay kể đã tám vì
Bát công đức ấy thực thì đã công
Huệ Tông tên là Lý Thông
Ứng điềm vãn cảnh nhật phùng tây san
Nhật một chín dậu đoài gian
Đoài vì thiếu nữ thực sanh Chiêu Hoàng*

Thế phải chẳng ba bài thơ còn lại của truyện *Phù Đổng thần vương* này lại cũng có liên hệ với Vạn

Hạnh? Trả lời câu hỏi này, ta cần nhớ tất cả tác giả của các truyền bản hiện biết của *Việt điện u linh tập* và *Lĩnh nam chích quái* đều sống sau Ngô Sĩ Liên, và Vạn Hạnh xưa nay nổi tiếng là người hay bình luận loại thơ thời sự, mà người ta gọi là thơ sấm.

Tuy nhiên, vì Đa Bảo trụ trì chùa Kiến Sơ, những sự việc xảy ra ở đó tất nhiên phải có liên hệ với Đa Bảo. Và *Thiền uyển tập anh* cũng xác nhận Đa Bảo có những quan hệ rất sớm với Lý Thái Tổ. Cho nên, không phải hoàn toàn vô lý, khi các truyền bản trên đều thống nhất ghi nhận các bài thơ vừa dẫn có liên quan với Đa Bảo. Nhất là khởi đầu của các bài thơ lại bắt nguồn từ việc Đa Bảo muốn dẹp đền thờ của thần Phù Đổng, mà thiền sư Cảm Thành đã dựng lên tại Kiến Sơ, khi Đa Bảo mới về lãnh nhiệm vụ chăm sóc chùa, có thể vào khoảng những năm 985 trở đi. Chỉ có điều Đa Bảo không được ghi nhận là có liên hệ với phù sấm.

Có thể vì lý do này, mà Ngô Sĩ Liên đã chép bài thơ *Công đức nước một bát* có liên hệ với Vạn Hạnh chẳng? Đây là tất cả khó khăn của vấn đề tác giả chùm thơ về Phù Đổng Thiên Vương tại chùa Kiến Sơ. Ta đã biết đền Phù Đổng cùng ra đời một lần với chùa Kiến Sơ. Truyện Cảm Thành nói khi người hương hào họ Nguyễn mời Cảm Thành để cúng ngôi nhà mình cho làm chùa thì Cảm Thành có ý từ chối. Nhưng nhờ thần

nhân mách bảo, Cẩm Thành đã nhận. Vì thế ra đời ngôi chùa Kiến Sơ nổi tiếng tới bây giờ. Thần nhân này là ai? Ta không được bảo. Chúng tôi đã gợi ý có khả năng là hậu Khương Tăng Hội, vì chùa trùng tên với ngôi bảo sát, mà Hội đã dựng ở Kiến Nghiệp, Trung Quốc.

Tuy thế, ta cũng không loại khả năng là chính thần Phù Đổng của làng ấy, đặc biệt khi có sự kiện xuất hiện chùm thơ về thần Phù Đổng ở trên. Chủ nghĩa địa linh của Định Không đã đặt sự hưng thịnh của Phật giáo trong điều kiện một đất nước có người làm chủ, trong khi đó tư tưởng Phật thể quan của Vô Ngôn Thông và Cẩm Thành xác định đất nước Việt Nam cũng là đất Phật. Cho nên, không phải vô cơ mà Cẩm Thành đã chọn đất Phù Đổng để làm chùa Kiến Sơ. Đất Phù Đổng là quê hương đã sản sinh ra người anh hùng tiêu biểu cho truyền thống chống ngoại xâm oanh liệt của dân tộc.

Cẩm Thành dựng chùa đã làm đền thờ cho vị anh hùng này, rõ ràng là muốn bắt đầu một quá trình Phật hóa truyền thống chống ngoại xâm. Mà điều này cũng đúng thôi, vì Phật giáo đã đặt sự hưng thịnh của mình vào một đất nước Việt Nam có chủ, và quyền làm chủ đất nước của người Việt Nam thời Cẩm Thành và về sau luôn luôn bị những thế lực thù địch muốn phá hoại, và thậm chí xóa bỏ. Vì thế, trong điều kiện phát triển

của một hệ tư tưởng như hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân và Định Không, thì việc Phật hóa các anh hùng chống ngoại xâm của dân tộc là một tất yếu. Ta cũng đã nói đây là một đóng góp mới mẻ của dòng thiền Kiến Sơ kết hợp với Phật thể quan của dòng thiền này.

Trong một chiều hướng tư tưởng như vậy, Đa Bảo có tham dự vào việc sáng tác chùm thơ về Phù Đổng Thiên Vương trên cũng là một điều tự nhiên. Dù vậy, chỉ một việc khi Lý Công Uẩn còn trẻ, Vạn Hạnh đã gửi đến nhờ Đa Bảo dạy dỗ kèm cặp, thì cũng đủ thấy Đa Bảo không chỉ có quan hệ thầy trò với Khuông Việt, mà cả với Vạn Hạnh nữa. Làng Phù Đổng cũng không phải ở sát cạnh chùa Lục Tổ, mà cậu bé Lý Công Uẩn có thể qua lại dễ dàng. Vạn Hạnh gửi gắm Lý Công Uẩn cho Đa Bảo cũng là gửi gắm cả hoài bão của cuộc đời mình. Cho nên, Đa Bảo phải là một người được Vạn Hạnh tin tưởng hoàn toàn về khả năng cũng như đức độ.

Một khi đã thế, không phải vô cớ, mà Ngô Sĩ Liên đã gán bài thơ *Công đức nước một bát* cho Vạn Hạnh. Thực vậy, phải là một người làm ra những bài thơ như

Tật lê chìm bể Bắc
Hạt lý mọc trời Nam
Bốn phương gươm giáo lặng
Tám cõi mừng bình an

thì mới có thể làm chùm thơ về người anh hùng làng Gióng, như chúng ta đã đọc trên. Hơn nữa, chùm thơ ấy cũng nằm trong khuynh hướng chủ lưu của dòng văn học thời sự hai thế kỷ thứ 9-10, một dòng văn học công khai phục vụ cho cuộc đấu tranh giành độc lập và xây dựng chủ quyền đất nước. Tác gia nổi bật của dòng văn học này không ai khác hơn là Vạn Hạnh. Nói tóm lại, chùm thơ về Phù Đổng Thiên Vương có khả năng do Vạn Hạnh sáng tác, giống như bài thơ *Cây gao*.

VẠN HẠNH VÀ VIỆC DỜI ĐÔ VỀ THĂNG LONG

Sau khi Lý Công Uẩn lên ngôi, sử sách đã không ghi bất cứ phong thưởng nào cho Vạn Hạnh, dù sau này *Lịch triều hiến chương loại chí* của Phan Huy Chú có ghi là Vạn Hạnh như một tể tướng triều Lý và dù bài vị thờ tại chùa Tiêu Sơn của xã Tương Giang hiện nay có ghi *Lý triều nhập nội tể tướng Lý Vạn Hạnh thiền sư thân vị*. Thực vậy, đối với một con người, có niềm vui nào to lớn hơn khi những ao ước sâu sắc nhất của lòng mình được thỏa nguyện. Ước ao của Vạn Hạnh, như sử sách đã ghi, là thấy được đất nước có chủ quyền và dân tộc sống trong thanh bình. Vạn Hạnh đã nói ông chỉ muốn sống để thấy được ngày đó. Và ngày đó đã tới vào tháng 11 năm Kỷ Dậu, khi quần thần tôn Lý Công Uẩn lên làm hoàng đế.

Khi Lý Công Uẩn lên ngôi, *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 từ 1b6 chỉ viết một câu ngắn gọn: “Đến khi Ngọa Triều băng, bèn lên ngôi vua, cải nguyên là Thuận Thiên, đại xá”. Tuy nhiên, nếu theo *Đại Việt sử lược* 1 từ 2a9 thì “năm thứ nhất (1009), mùa đông tháng 11 vua lên ngôi, tha hết những người tù, đốt bỏ những ngục cụ”. Việc tha tù và đốt ngục cụ này là một hành động mà ta thường gặp trong dịp lên ngôi của các vị vua nhân từ theo truyền thống Phật giáo của kinh *Lục độ tập*, mà đã lưu hành ở nước ta từ những ngày tháng đầu, lúc Phật giáo mới truyền vào.

Chẳng hạn, truyện 23 của kinh này không chỉ nổi tiếng với truyền thuyết Trăm trứng của dân tộc ta, mà còn ghi lại việc sau khi một trong 99 người con này lên ngôi kế vị cha, đã “đại xá các tội, phá bỏ lao ngục, san bằng hào ải, miễn tha tội tở, an ủi người hiếu đễ, nuôi dưỡng kẻ cô độc, mở kho tàng bố thí lớn, theo ý dân muốn mà cho, lấy mười điều thiện làm phép nước, mọi người vâng đạo”.¹ Truyện 38 của thái tử Mộ Phách cũng nói vị vua “ở ngôi trị dân, thêm giữ mười lành, lấy lòng từ nuôi dân, binh khí roi gậy đều bỏ không dùng, ngục không nhốt tù, đường không tiếng oán”.²

¹ Lê Mạnh Thát, *Khuông Tăng Hội toàn tập*, I, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975, tr. 300.

² Lê Mạnh Thát, *Khuông Tăng Hội toàn tập*, I, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975, tr. 395.

Kinh *Lục độ tập* này đã có một ảnh hưởng lớn trong quá trình phát triển của Phật giáo tại nước ta. Ta đã thấy quan niệm Phật của kinh ấy như một bậc quyền năng để cho những người theo Phật có thể thấy được. Chẳng hạn, truyện 81 kể bồ tát Thường Bi “*xin hiện tôn linh, khiến cho thấy Phật*”. Có vị trời hiện xuống và bảo đi về hướng đông, “*vừa đi vừa khóc tinh thành đến vậy, cảm động chư Phật. Phật từ trên bay đến trước mặt, thân màu vàng tía, tướng tốt hơn thánh, mặt như trăng tròn, cổ có hào quang như trời*”.¹ Chính Phật thể quan này đã làm nền tảng cho sự xuất hiện của ông Bụt trong các truyện cổ Việt Nam, nhưng đồng thời cũng đưa đến cuộc khủng hoảng Phật giáo vào giữa thế kỷ thứ năm.

Ta sẽ thấy kinh này còn ảnh hưởng đến tư tưởng của Vạn Hạnh, Tuệ Trung và ngay cả trị đạo của vua Trần Nhân Tông. Nhưng trước mắt ta có thể nhận thấy rằng cậu bé Lý Công Uẩn, lúc đang học tại chùa Lục Tổ, chắc chắn đã được thầy mình dạy cho bản kinh ấy. Đây là một bản kinh hầu hết gồm những truyện đọc rất giống với các truyện cổ. Và sự thật một số truyện của nó đã gia nhập vào trong kho tàng truyện cổ của Việt Nam, nếu không là ngược lại, nghĩa là một số truyện cổ Việt Nam đã được kinh này tiếp thu để tuyên truyền

¹ Lê Mạnh Thát, *Khuông Tăng Hội toàn tập*, I, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975, tr. 516-517.

cho giáo lý của Phật giáo, như chúng tôi đã có lần vạch ra.

Sau khi lên ngôi, một trong những việc đầu tiên mà Lý Thái Tổ làm, là dời đô về Thăng Long vào mùa thu tháng 7 năm Canh Tuất (1010). Việc dời đô này chắc chắn là có sự tham gia ý kiến của Vạn Hạnh, vì đây là một việc làm “*để mưu cầu chỗ chính giữa làm kế cho con cháu ức muôn đời (. . .) vận nước lâu bền, phong tục giàu thịnh*”. Một việc làm như thế tất nhiên không thể không có ý kiến của Vạn Hạnh, đặc biệt khi ta biết Lý Công Uẩn lên ngôi là có ý kiến tham mưu của Vạn Hạnh. Hơn nữa, qua bốn bài thơ quanh mộ Hiến Khánh Đại Vương, ta đã gặp một Vạn Hạnh rất rành rẽ về thuật phong thủy, và cuốn *Cổ Pháp địa quyết*, mà Ngô Thì Sĩ nói tới, ta đã giả thiết có thể là một tác phẩm của Vạn Hạnh.

Cho nên, nhiều người đã đề xuất ý kiến cho rằng Vạn Hạnh đã tham mưu cho Lý Thái Tổ dời đô về Thăng Long. Đề xuất này hoàn toàn có thể chấp nhận được, căn cứ vào những gì ta biết hiện nay về quan hệ giữa hai nhân vật này, nhất là Vạn Hạnh, vị thiền sư và nhà giáo dục vĩ đại, đã dành suốt cuộc đời mình mưu cầu cho đất nước thanh bình, muôn dân được an lạc. Thêm vào đó, chiếu dời đô của Lý Thái Tổ lại đề cập đến Cao Biền, người lần đầu tiên đã đắp lớn thành Đại

La và có ý đồ xây dựng thành một căn cứ thống trị lâu dài.

Ta đã thấy thiên sư La Quý đối phó như thế nào với những phá hoại huyết đất của Cao Biền tại vùng Cổ Pháp. Bản thân Vạn Hạnh cũng như Lý Thái Tổ lại là người Cổ Pháp. Cho nên, sự kiện trấn yểm của Cao Biền tuy xảy ra vào thời La Quý, chắc chắn đã được truyền lại cho Vạn Hạnh. Ngoài ra, chiếu dời đô của Lý Thái Tổ đã nhận định vùng đất Hoa Lư chật hẹp, nhưng đồng thời cũng kèm theo việc nhà Đinh, nhà Lê “*coi thường mệnh trời, không noi dấu cũ của Thương Chu, yên ở nơi quê quán đến nỗi thế đại không dài, vận số ngắn ngủi, trăm họ hao tổn, muôn vật không nên*”. Lời kèm theo này rõ ràng mang tính phong thủy.

Khi đã dời đô về Thăng Long, Lý Thái Tổ “*chưa xây tông miếu, chưa dựng xã tắc, mà trước đã cho làm tám chùa ở phủ Thiên Đức, lại trùng tu chùa quán ở các lộ và độ cho hơn một nghìn người ở kinh sư làm tăng*”, như Đại Việt sử ký toàn thư 2 tờ 3b6-7 đã ghi. Nhân việc này, Lê Văn Hưu vào đời Trần do đứng trên một hệ tư tưởng khác, hệ tư tưởng Phật giáo Thảo Đường, đã phê phán, cho đó là “*việc tiêu phí của và sức của dân vào việc thờ mộc không biết chừng nào mà kể*”. Lê Văn Hưu còn nói: “*Của không phải do trời mưa xuống, sức không phải do thần làm hộ. Há chẳng phải là vết máu*

mủ của dân ư? Vết máu mũ của dân mà có thể gọi đó là làm phước ư?”

Nhìn dưới con mắt kinh tế của chúng ta ngày nay, những việc làm trên của Lý Thái Tổ hoàn toàn đúng đắn hợp với qui luật kinh tế. Triều đại nhà Lý tồn tại lâu dài hơn bất cứ triều đại nào khác về sau cũng chính nhờ vào những đường lối kinh tế đúng đắn và hợp qui luật vừa nói, chứ không phải nhờ mạch đất rồng của hương Cổ Pháp dài lâu hơn mạch đất rồng của những nơi khác. Thực vậy, chỉ một việc độ tăng khi mới lên ngôi, cũng cho thấy đường lối kinh tế của triều đại mới. Lý Thái Tổ ý thức rất rõ điều khiến quốc gia, quản lý một đất nước, không thể làm theo ý riêng của một người.

Trong chiếu dời đô, Lý Thái Tổ đã nói đến việc nhà Đinh, nhà Lê vì “*làm theo ý riêng mình*” (nãi tuần kỷ tư) đến nỗi hai triều đại này đã tồn tại một cách ngắn ngủi. Cho nên, khi Lý Thái Tổ độ cho hơn nghìn người kinh sư làm tăng, thì đó không phải vì cảm tình riêng của Lý Thái Tổ đối với Phật giáo. Và việc độ tăng cho xuất gia không chỉ xảy ra một lần vào năm 1010. Bốn năm sau, vào tháng 5 năm Giáp Dần Thuận Thiên thứ năm (1014) “*Hữu nhai tăng thống Thẩm Văn Uyển tâu xin lập giới trường ở chùa Vạn Tuế cho tăng đồ thụ giới, vua chuẩn y*”. Hơn một năm sau, vào năm

Bính Thìn Thuận Thiên thứ bảy (1016) vua Lý Thái Tổ, lại “*cấp độ điền cho hơn 1000 người ở kinh sư làm tăng đạo*”. Ba năm sau (1019), xuống chiếu cấp độ điền cho nhân dân trong nước làm tăng, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 từ 7a2-3, 7b3 và 8b4-5 đã ghi.

Việc liên tục cho độ tăng như thế đã thể hiện một cách cụ thể và nhất quán chính sách kinh tế mới của một triều đại. Đó là trước mắt giảm tốc độ gia tăng dân số, mà nước ta vào lúc ấy đang phải trải qua, sau bảy mươi năm thanh bình của các triều Ngô, Đinh và Lê, trừ một vài năm có chiến tranh sứ quân và mấy tháng chiến tranh với quân xâm lược Tống. Đúng vậy, không hạn chế được áp lực gia tăng dân số, đất nước không thể giàu có lên được. Mà nước ta dưới thời Lý là một quốc gia giàu có, đặc biệt là từ triều Lý Thánh Tông (1054-1072) trở đi, như chính các tư liệu Trung Quốc và vết tích các công trình xây dựng tại nước ta như tháp Báo Thiên, tháp Tường Long, chùa Phật Tích đã cho thấy.

Sự giàu có đó không thể có được, nếu không có biện pháp hạn chế dân số bằng cách độ người cho đi tu. Và đây là ta chưa kể đến những phó sản của chính sách vừa nói, mà giá trị xã hội, văn hóa tăng lên gấp bội lần. Chẳng hạn, những người đi tu này chắc chắn phải có một trình độ học thức như thế nào và nhất là phải có một số phẩm chất đạo đức tối thiểu, vì họ là những

người sẽ sống trong các chùa. Vào thời điểm đó của lịch sử chùa là những trung tâm văn hóa của dân tộc. Nó vừa là trường học để dạy con em, vừa là nơi diễn ra lễ hội của quần chúng trong làng. Cho nên, yêu cầu thiết lập thêm chùa là một tất yếu.

Trong 18 năm cầm quyền của mình, Lý Thái Tổ đã nhiều lần cho dựng chùa. Ngay năm mới lên ngôi (1010) Lý Thái Tổ đã cho *“phát tiền kho hai vạn quan, thuê thợ làm tám sở chùa ở phủ Thiên Đức, đều có dựng bia ghi công”* và ra lệnh *“cho các hương ấp, nơi nào có chùa quán đã đổ nát đều phải sửa chữa lại”* Rồi khi xây cung điện tại Thăng Long thì trong nội thành dựng chùa Ngự Hưng Thiên, còn ngoài thành thì làm chùa Thăng Nghiêm. Năm sau (1011) lại dựng chùa Vạn Tuế, Tứ Đại Thiên Vương, Cẩm Y, Long Hưng và Thánh Thọ. Năm 1016 lại dựng hai chùa Thiên Quang và Thiên Đức. Năm 1024 dựng chùa Chân Giáo, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 3a3-4, 3b3-4, 4a6-7, 5a1-3, 7b3-4, 9b6-7 đã ghi.

Vì chùa là những trung tâm văn hóa, nên chức năng đầu tiên của nó là giáo dục. Nhà chùa đã trở thành trường học trong những ngày tháng ấy. Vì thế ra lệnh sửa chùa trên toàn quốc là một chính sách văn hóa giáo dục hết sức cơ bản. Nhà nước không yểm trợ cơ sở vật chất, thì làm sao tiến hành giáo dục cho được. Mà

không tiến hành giáo dục thì dân trí làm sao có thể nâng cao, và đời sống kinh tế làm sao cải thiện. Vị trí của nhà chùa như trường học ngay trước khi Lý Thái Tổ lên ngôi đã trở thành một hiện thực. Cho nên, dưới triều Lý Thái Tổ, ta không thấy bóng dáng các thiền sư viết văn kiện ngoại giao hay đứng ra tiếp sứ giả,

Đối với triều đại Lê Đại Hành, Ngô Thì Sĩ đã thắc mắc về việc tại sao không có trường ốc, mà vẫn có nhân tài đủ để làm việc quốc gia. Trong *Việt sử tiêu án* 1 tờ 70a7-b3, ông đã viết: “*Xét sử một đời vua Đại Hành, thì chính sách học hiệu khoa cử không nghe tới, nhưng mệnh lệnh và thư từ đương thời như lá thư gửi xin nối ngôi thì lời nó uyển chuyển, đắc thủ. Đến như nối vần bài thơ Thiên Nhai, ca khúc tiễn sứ thần, tình ý lan lẹ, đầy đủ. Văn nhân cũng không thể làm hơn được, không biết học hành dỏi mài từ đâu. Anh hùng cái thế ra đời, luôn không thiếu người. Cho nên tuy không thấy có phương tiện giáo dưỡng và những bề tôi biết sửa, mà Hồng Du nhờ thông bác làm tới ngôi Thái sư, Chân Lưu nhờ tài cao mà đủ để ứng đối, cũng đủ để làm nối trách nhiệm thù phụng, tiếp rước”.*

Đối với triều đại nhà Lý, chính Lý Thái Tổ cũng đã được đào tạo trong ngôi trường nhà chùa. Có thể các viên chức cao cấp dưới triều Lý Thái Tổ như Lương Nhiệm Văn, Nguyễn Đạo Thanh v.v... cũng vậy. Cả

một loạt trí thức xuất thân từ nhà chùa đã ra phục vụ đất nước trong những ngày tháng bộn bề công việc ấy. Và Vạn Hạnh có thể coi là nhà giáo dục vĩ đại đầu tiên biết tên của nền giáo dục Việt Nam. Người đã thành công đào tạo ra được những anh tài tận tụy phục vụ cho quê hương đất nước, làm rạng rỡ cho nền giáo dục trong thời buổi sơ khai ấy, chứ không phải đào tạo ra những viên chức chỉ đem kỹ xảo ra làm thuê cho ngoại bang.

Trong những ngôi trường nhà chùa này, yêu cầu sách vở càng trở nên cấp thiết. Lý Thái Tổ kế thừa chính sách của Lê Đại Hành đã cử phái bộ Nguyễn Đạo Thanh và Phạm Hạc qua Tống xin *Đại tạng kinh* vào năm 1018. Hai năm sau (1020), vua cho Tăng thống Phí Trí qua Quảng Châu đón về, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 8b1-7 đã ghi. Năm tiếp theo làm nhà bát giác để chứa kinh. Sáu năm sau (1027) do yêu cầu của người đọc và do kỹ thuật in ấn ta chưa phát triển, vua đã cho lệnh chép *Đại tạng kinh* ra nhiều bản. Rõ ràng, các hoạt động văn hóa này vừa nâng cao dân trí, vừa tạo điều kiện cho người dân học tập thường ngoạn. Cho nên, việc dựng chùa viết kinh vào thời đại này không phải chỉ vì “*mê hoặc dị đoan*” như Lê Tung đã nhận định trong *Việt giám thông khảo tổng luận* tờ 16b5. Chúng nằm trong một hệ thống chính sách kinh tế văn hóa xã hội đúng đắn của triều Lý.

Nhưng nhà chùa không chỉ là trường học, mà còn là những trung tâm văn hóa. Hầu hết các lễ hội dân gian hiện biết đều ít nhiều gắn bó với nhà chùa, nếu không nói là phần lớn xuất phát từ đó. Ba lễ hội lớn của thời này là hội Khám, hội Dâu và hội Gióng đều xoay quanh ngày Phật đản, tức ngày mồng tám tháng tư, như ca dao thường nói:

Mồng bảy hội Khám

Mồng tám hội Dâu

Mồng chín đầu đầu

Kéo về hội Gióng

Chỉ lấy lễ hội Gióng, thì ngay đền Gióng nằm sát cạnh chùa Kiến Sơ và lễ hội đã diễn ra tại chùa. Trong những lời hát tại lễ hội này, có cả lời hát vào chùa xin lễ:

Vào chùa thắp một nén nhang

Khói lên nghi ngút bốn phương nhà chùa . . .

Như vậy, về mặt này, tác động văn hóa và đạo đức vào đời sống xã hội của chính sách kinh tế giảm dân số vừa nói của Lý Thái Tổ thật là to lớn. Đây là một chính sách đúng đắn và hợp qui luật. Một khi đã thế, thì việc làm tám ngôi chùa ở Thiên Đức và việc trùng tu chùa quán ở các lộ là một tất yếu. Đã độ người cho làm tăng, thì phải tạo điều kiện có chùa cho họ ở để phục vụ công tác giáo dục con em, đồng thời là nơi

tham quan giải trí của quần chúng qua các lễ hội. Chùa vì thế, đâu phải do vết máu mủ của dân mà có, và cũng đâu phải để làm phúc, như một Phật tử bình thường kiểu Lê Văn Hưu quan niệm. Đây là một chính sách kinh tế hoàn chỉnh, nhằm đưa đất nước vào một quỹ đạo thanh bình. Và đây là ta chưa nói hệ tư tưởng Phật giáo đời Trần ảnh hưởng đến nhận định vừa nêu của Lê Văn Hưu.

Như vậy, từ một đường lối kinh tế đúng đắn, hợp qui luật, đời sống của người dân được cải thiện hẳn. Tình trạng mù chữ trong dân được giảm bớt, trình độ văn hóa được nâng lên một bước. Đây là tiền đề cho sự phát triển huy hoàng của một quốc gia Đại Việt về sau với những chiến công đánh Tống bình Chiêm lừng lẫy, với một nền văn học, mà một ngàn năm sau khi đọc lên, ta vẫn còn cảm thấy bồi hồi. Đường lối kinh tế đúng đắn vừa nêu, cùng với việc dời đô về Thăng Long chắc chắn ít nhiều có sự tham gia ý kiến của Vạn Hạnh, nhất là khi Vạn Hạnh đã hăng hái yết bảng ra đường cái, báo tin vui Lý Công Uẩn lên ngôi. Một vận hội mới cho đất nước đang mở ra tràn trề hy vọng.

BÀI THƠ THỊ TỊCH VÀ NHỮNG NGÀY CUỐI CÙNG

Những năm tháng tiếp theo của việc lên ngôi của Lý Thái Tổ là những năm tháng phát triển và xây dựng

đất nước hùng hực đầy khí thế. Nhiều công trình mới đã ra đời để làm đẹp một kinh thành vừa xuất hiện. Một đô thị mới lăm hoạt động kinh tế nhộn nhịp cần được tổ chức. Cả nước là một công trình lớn. Nền nông nghiệp, thủ công và thương mại đang phục hồi lại với một chế độ thuế khóa đang hoàng. Ngay cả hát xướng âm nhạc cũng được biên chế. Nhưng tuổi tác của Vạn Hạnh ngày càng cao. Đến ngày rằm tháng năm năm Thuận Thiên thứ 16 (1025), Vạn Hạnh đã trút hơi thở cuối cùng của mình, thọ gần 95 tuổi.

Nhân đây cũng nói đôi chút về năm mất này. *Thiên uyển tập anh* cho ta năm mất là Ứng Thiên thứ 9 (1002), nhưng rõ ràng đây là một sai lầm. Sau đó, Trần Văn Giáp đã hiệu chỉnh lại, coi Ứng Thiên thứ 9 là một khắc lầm của Thuận Thiên thứ 9 (1018).¹ Thế rồi, con số ấy trở thành năm mất của Vạn Hạnh, mà các sách vở về sau liên tục chép lại.² Thực tế, cả *Đại Việt sử lược* 2 tờ 5a3 và *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 10a3-4 đều ghi nhận Vạn Hạnh mất vào năm Thuận Thiên thứ 16 (1025), chứ không thể là Thuận Thiên thứ 9 như Trần Văn Giáp đã hiệu chỉnh một cách thiếu chính xác.

¹ Trần Văn Giáp, *Le Bouddhisme en Annam dès origines au XIII^e siècle*, BEFFO XXXII (1932) 215.

² Viện Văn học, *Thơ văn Lý – Trần*, Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, 1977, tr.214.

Điểm không chính xác này, *Thiên nam ngữ lục* cũng phạm phải khi bảo Vạn Hạnh mất trước lúc Lý Thái Tổ lên ngôi. Cho nên, khi vua về thăm thì không gặp Vạn Hạnh nữa, mà chỉ gặp được Lý Khánh Văn mà thôi. Đây chắc hẳn do niên hiệu Ứng Thiên thứ 9 của truyền bản *Thiên uyển tập anh* tạo nên, mà ta đã nói tới:

*Nhớ xưa vua lớn thừa chùa
Cung bằng Phật lục, trượng hồ tăng công
Về chùa Lục Tổ lễ dùng
Chẳng ngờ Vạn Hạnh tăng phòng vắng teo
Đường xưa chùa đã mọc rêu
Năm ba đồng tử hình hiều khóc gừng
Vua thương sau trước nói năng
Đức thầy Vạn Hạnh đã thăng vân cù
Vua thương nhất nhật vi sư
Cáo tế thôi hòa sắc trị gia phong
Vua bèn cảm cảnh trong lòng
Nhớ thuở hài đồng nuôi nấng dạy khuyên
Trả ân ba tiếng khóc than
Thời đã về ngàn Cổ Pháp quê hương
Khánh Văn tuổi thọ diên trường
Phong thánh thượng hoàng cho bố công phu.¹*

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập*, III, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983, tr. 502-503.

Trước khi mất, Vạn Hạnh đã gọi đệ tử mình ở chùa Lục Tổ đến và đọc cho họ nghe bài kệ:

*Thân như bóng chớp có rồi không
Cây cỏ xuân tươi thu héo vàng
Theo vận thịnh suy không hãi sợ
Thịnh suy đầu cỏ tựa phơi sương*

Rồi dặn dò đệ tử mình: “*Các con muốn đi đâu? Ta không lấy chỗ trụ để trụ, mà cũng không dựa vào chỗ không trụ để trụ*”. Bài thơ thị tịch này là một trong những bài thơ nổi tiếng nhất của văn học Việt Nam. Mà đúng vậy, nó đúc kết cả một triết lý hành động, mà suốt đời Vạn Hạnh đã đeo đuổi. Nó chỉ có 28 chữ và bốn câu. Câu đầu là một cái nhìn về chính bản thân. Con người xuất hiện trên thế giới này đúng là như một ánh chớp, chỉ lóe lên rồi tan biến vào đâu đó trong không gian mênh mông của vũ trụ. Hình ảnh tia chớp vừa diễn tả tính tạm bợ chóng vánh của kiếp người, nhưng nó cũng vừa biểu thị một nét cao sang có tính thần thánh của tia chớp vừa bừng lên chiếu sáng cả một góc trời. Con người, như vậy, vừa có tính bi kịch, nhưng lại vừa có tính thần thánh cao sang của nó.

Câu hai là một cái nhìn tổng quát về thế giới con người đang sống: “*Vạn vật xuân vinh thu hựu khô*”. Đúng là muôn vật mùa xuân thì xanh tươi, mùa thu thì khô héo. Đây là một cái nhìn về qui luật phát triển của

thế giới tự nhiên tồn tại xung quanh ta. Qui luật này có tính tất yếu khắc nghiệt không thể đảo ngược được. Không có cây nào xanh tươi mà không có ngày khô héo. Mọi sự sống đều kèm theo cái chết.

Câu thứ ba và bốn là một cái nhìn về qui luật của phát triển xã hội. Xã hội nào có thịnh rồi cũng có suy. Tổ chức nào cũng có lên rồi cũng có xuống. Đúng như người ta đã nhận định: *Không ai giàu ba họ, không ai khó ba đời*. Xã hội loài người chuyển dịch theo những qui luật vận động của nó. Chính qui luật vận động đó đã tạo nên sự thịnh sự suy. Vạn Hạnh xác định rằng con người Phật giáo biết nắm lấy qui luật vận động đó (nhâm vận) thì đứng trước sự thịnh suy họ hoàn toàn có thể làm chủ được tình thế, chẳng có gì mà phải sợ hãi. Mà có gì phải sợ hãi, khi sự thịnh suy đó diễn ra cũng chóng vánh như một hạt sương mai long lanh trên ngọn cỏ trong chốc lát biến mất dưới ánh sáng của mặt trời.

Triết lý hành động của Vạn Hạnh như vậy yêu cầu con người phải chủ động nắm lấy qui luật phát triển của sự vật và xã hội để không có gì phải choáng váng khi một biến cố nào đó xảy ra, để tích cực hành động, thúc đẩy lịch sử tiến lên theo hướng mình muốn và có lợi cho người. Cả cuộc đời trên 90 năm của Vạn Hạnh đã thể hiện được trọn vẹn triết lý hành động này. Trong số những đệ tử đến gần từ ông lần cuối và nhận bài kệ

thị tịch đó, chắc hẳn không thiếu mặt của Lý Thái Tổ. Áng chừng bài kệ này muốn nhắn gửi đến trước tiên là Lý Thái Tổ, vì sự thịnh suy của triều đại còn chóng vánh hơn cả sự có không của thân mạng con người.

Vạn Hạnh đã sống qua năm triều đại khác nhau, từ Dương, Ngô, Đinh, Lê cho đến Lý. Và vị thiền sư chắc chắn đã kinh qua những cảm nhận về tính chóng vánh đó trong cuộc đời của mình, mà nếu không làm chủ qui luật phát triển của xã hội, thì người ta rất dễ dàng rơi vào hoang mang sợ hãi, không biết phải làm gì. Cho nên, Vạn Hạnh yêu cầu những người đệ tử phải nắm được qui luật thịnh suy (nhậm vận thịnh suy), nhìn về phía trước để kiến tạo một tương lai tươi sáng cho bản thân và con cháu, dân tộc mình. Phải nói đây là một triết lý hành động tích cực xuất phát từ những con người đã làm nên thời kỳ oanh liệt của lịch sử đất nước.

Tất nhiên, tư tưởng này không xuất phát từ một khoảng trống lịch sử mà ra. Trái lại, nó đã phát triển một cách luận lý từ một truyền thống văn hóa dân tộc có cả mấy ngàn năm lịch sử. Thực vậy, những hình ảnh, mà Vạn Hạnh sử dụng trong bài thơ thị tịch trên, đã có sẵn trong kinh *Lục độ tập*. Kinh này đã được truyền vào nước ta từ rất sớm. Một số truyện có thể đã lưu hành dưới thời các vua Hùng hậu kỳ như chúng tôi đã chứng minh, và đã được kết tập sau cuộc chiến tranh Việt Hoa

năm 40-43, để trở thành một trong những bản kinh có ảnh hưởng to lớn và phổ biến rộng rãi nhất của Phật giáo Việt Nam.

Trong truyện 88 của kinh này, thường được gọi là kinh *A Ly Niệm Di*, khi bàn về sự nhanh chóng của mạng sống con người, đã viết: “*Mạng người rất ngắn, nhanh chóng chẳng bền, phải bỏ thân này để sang đời sau, không gì sống mà không chết, nào được dài lâu (.....) Người sống ở đời, mạng trôi rất nhanh. Mạng người ví như sương mai trên đầu ngọn cỏ, chốc lát liền rơi, mạng người như vậy nào được lâu dài. Mạng người ví như trời mưa nước xuống, bọt nổi liền tan, mạng trôi còn nhanh, quá hơn bọt nước. Mạng người ví như sấm chớp nhanh chóng, chốc lát liền tiêu, mạng người trôi nhanh quá hơn sấm chớp*”.¹

Rõ ràng, xuất phát từ một truyền thống nhìn nhận cuộc sống con người một cách thực tiễn và triết lý như thế, làm sao mà Vạn Hạnh lại không rút được ra một triết lý sống cho mình vừa phù hợp với bản thân, vừa đáp ứng được yêu cầu lịch sử của thời đại. Thời đại của Vạn Hạnh là một thời đại dân tộc đang đấu tranh bền bỉ cho sự độc lập và thống nhất tổ quốc, để có thể xây dựng và phát triển một đất nước thanh bình và một nền

¹ Lê Mạnh Thát, *Khuông Tạng Hội toàn tập*, I, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975, tr. 549.

Phật giáo hưng thịnh. Cho nên, triết lý hành động của Vạn Hạnh chủ trương là phải nắm cho được qui luật vận động của sự vật và xã hội, nhằm làm chủ và phục vụ cho sự nghiệp xây dựng và phát triển vừa nói.

Dĩ nhiên, con người hành động là để đạt tới một mục đích nào đó. Vì thế, nếu triết lý hành động của Vạn Hạnh là nhằm tới sự nghiệp xây dựng và phát triển đất nước thì đồng thời vị thiền sư của chúng ta cũng nói thêm một câu cuối cùng, trước khi nhắm mắt: “*Thầy không lấy chỗ trụ để trụ, không dựa vào chỗ không trụ để trụ*” (ngã bất dĩ sở trụ nhi trụ, bất y vô trụ nhi trụ). Nghe lời nói này, ta tưởng vang vọng đâu đó câu “*Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm*” (nên không có chỗ trụ mà khởi tâm mình) của kinh *Kim cương*. Thực tế, mấy hình ảnh trong bài kệ thị tịch trên, ngoài kinh *Lục độ tập*, cũng đã được chính kinh *Kim cương* nhiều ít nói tới trong bài kệ:

*Hết thấy pháp hữu vi
Như mộng huyễn bèo bọt
Như sương cũng như chớp
Nên hãy nhìn như vậy*

Tuy vậy, vấn đề trụ chỗ nào này cũng là một chủ đề lớn của kinh *Tịnh xá Đầu Voi* do vị tổ của dòng thiền Pháp Vân là Tì Ni Đa Lưu Chi quảng bá. Kinh đã nói tới: “*Bồ tát ma ha tát trụ không chỗ trụ là trụ bồ đề, trụ*

không chấp trước là trụ bồ đề”. Rõ ràng, vấn đề nên trụ như thế nào để hành động là một vấn đề lớn của những người tham gia hoạt động xã hội để theo đuổi mục đích giác ngộ của mình. Nhưng ở đây Vạn Hạnh không chỉ giới hạn vào trong lĩnh vực nhỏ hẹp của việc giác ngộ. Quan tâm lớn của Vạn Hạnh là hoạt động phục vụ cho sự nghiệp xây dựng và phát triển đất nước, coi đây là mục tiêu giác ngộ của mình.

Nhưng để đạt được giác ngộ trong mục tiêu ấy, Vạn Hạnh chủ trương *“không lấy chỗ trụ để trụ, không dựa vào chỗ không trụ để trụ*”. Đây rõ ràng là một tư tưởng không hoàn toàn giống với tư tưởng vô trụ của kinh *Kim cương*, cũng chẳng thống nhất hẳn với tư tưởng trụ của kinh *Tịnh xá Đầu Voi*. Nó chỉ là một nhấn nhủ đối với những người hành động là không nên bám chặt vào những thành quả mà mình đã đạt được, song không phải vì thế mà không hành động để không đạt được những mục tiêu mà mình muốn. Điều này giải thích tại sao ta không thấy sử sách ghi bất cứ phong thưởng nào cho Vạn Hạnh, mà nếu muốn thì có một cách dễ dàng.

Ngày rằm tháng 5 năm Ất Sửu Thuận Thiên thứ 16 (1025), Vạn Hạnh đã ra đi. *“Vua [Lý Thái Tổ] cùng quan và dân đã thu những xương còn lại sau khi đốt để dựng tháp mà hương khói*”. Thiên uyển tập anh đã

không nói dựng tháp ở đâu. Phải chăng dựng ở chùa Lục Tổ, tức chùa Cổ Pháp tại làng Đại Đình của xã Tân Hồng ngày nay? Nếu chấp nhận việc đồng nhất Lý Khánh Văn với Vạn Hạnh là một người như chúng tôi đã làm trên, thì tháp của Vạn Hạnh hiện nay nằm trong khu vực lăng mộ của đền Cổ Pháp, tức đền Đô, nằm tại phía đông nam của làng Đình Bảng, giữa những lăng mộ của tám vị vua nhà Lý cùng lăng bà Phạm Thị, bà Lê Ý Lan và bà Lý Chiêu Hoàng.

Cuộc đời Vạn Hạnh đã để lại cho chúng ta nhiều cống hiến mà cũng nhiều suy nghĩ. Đây là một cuộc đời hoạt động say mê vì quyền lợi của đất nước và của dân tộc, chứ không phải chỉ vì Phật giáo. Mà Phật giáo đến thời đó đã tự nguyện đặt sự tồn tại của mình giữa lòng sự tồn tại của dân tộc. Cho nên, Vạn Hạnh đã có nhiều đóng góp lớn lao. Bao nhiêu cống hiến ấy sử sách đã ghi lại và hôm nay ta còn có thể đọc được. Ra đời sau Vạn Hạnh hơn nửa thế kỷ, vua Lý Nhân Tông đã cảm nhận công ơn ấy, viết bài thơ truy tặng:

*Vạn Hạnh dung ba cõi
Thật hợp sáu lời xưa
Quê hương tên Cổ Pháp
Chống gậy giữ kinh vua*

Thế mà rồi cũng có kẻ tuy cảm phục trước tài năng phi thường của Vạn Hạnh, vẫn không ngăn nổi sự

nuối tiếc về việc Vạn Hạnh đã “bỏ nhân luân, quyết tính mạng, để nương thiền vắng, mà tự trong sạch đời mình”, như Ngô Sĩ Liên đã làm trong lời bình luận ở Đại Việt sử ký toàn thư 2 tờ 10a5-8: “*Sư Vạn Hạnh mới trông thấy Lý Thái Tổ, biết là người phi thường. Đến khi thấy sét đánh thành dấu chữ, mà suy tính biết sự chuyển biến của thời vận. Thế thì trí thức vượt hẳn người phàm. Nhưng quyết tính mạng, bỏ nhân luân, chán đời ồn, nương thiền vắng để tự trong sạch mình, người quân tử không cho là phải*”.

Ngô Thì Sĩ, nhân khi viết về Vạn Hạnh mất, cũng bộc lộ một niềm cảm phục trước con người tài ba lỗi lạc này, dù cách làm có nhiều điều ông không đồng ý. Việt sử tiêu án 1 tờ 83b2-6 đã ghi: “*Vạn Hạnh có kiến thức vượt ra ngoài mọi vật, có thần toán trước cả cơ trời, cũng là đại biểu của dòng thiền. Nhưng tìm ẩn làm lạ, tu thuật mà không tu đạo, thác vãn sét đánh, dựng nên lời sấm, lưu truyền huyền hoặc, mở manh mối nghiệp dữ cho đời sau, nhà Phật gọi đó là hết thầy do tâm tạo, thì Vạn Hạnh là người đầu tiên phạm lấy. Sử trước dùng chữ ‘chết’ để viết cũng phải thôi*”.

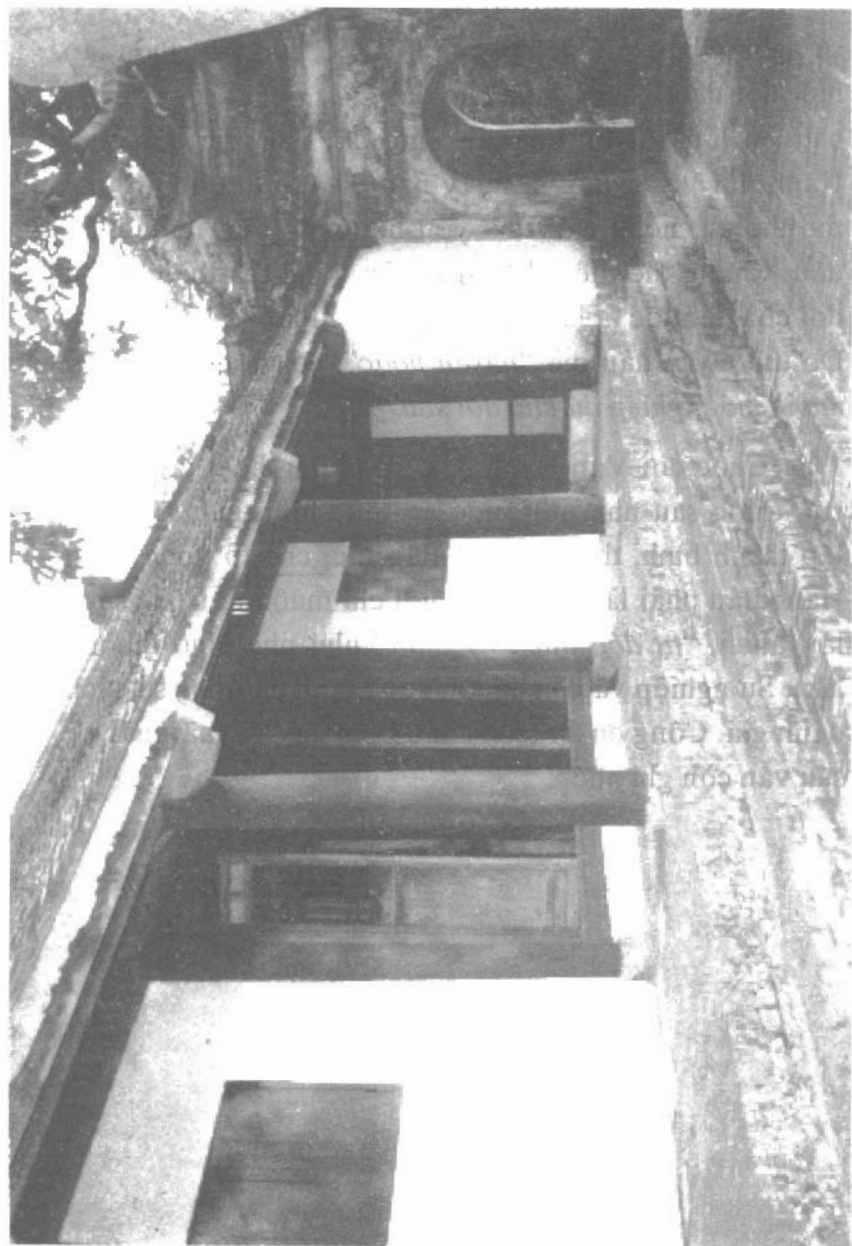
Tất nhiên, Vạn Hạnh đâu có bỏ nhân luân, chẳng coi thường tính mạng, càng không chán đời ồn ào, mà cũng chẳng đắm thiền nơi cảnh vắng. Với tài năng phú bẩm, với một học thức phi thường, sắc bén trong nhận định thực tế, Vạn Hạnh đã dâng hiến cuộc đời mình cho

sự nghiệp bảo vệ độc lập của tổ quốc, cho việc kiến tạo một đất nước thanh bình cho dân tộc. Đó chẳng phải là chuyện làm huyền hoặc. Những bài thơ sấm của Vạn Hạnh đối với chúng ta ngày nay đã tạo nên một dòng thơ thời sự nồng nàn tình yêu nước, đầy ấp tính chiến đấu. Chúng thể hiện được nguyện vọng tha thiết muôn đời của dân tộc ta là được sống trong thái bình, thịnh trị. Do thế có gì đâu mà “*huyền hoặc*”, có gì đâu mà “*mở manh mối nghiệp dư cho đời sau*”

Cuộc đời Vạn Hạnh đầy ấp những hoạt động tích cực trước sau như một, ước ao thực hiện giấc mơ độc lập thanh bình, thịnh trị cho dân tộc, cho tổ quốc. Vạn Hạnh đâu phải là một con người chỉ muốn tự trong sạch lấy mình, “*tự độc thiện kỳ thân*” như nhà Nho thường làm. Sự nghiệp và con người Vạn Hạnh đã được sử sách đánh giá. Công ơn ấy, con cháu hôm nay và mãi mãi về sau vẫn còn ghi nhớ.

*

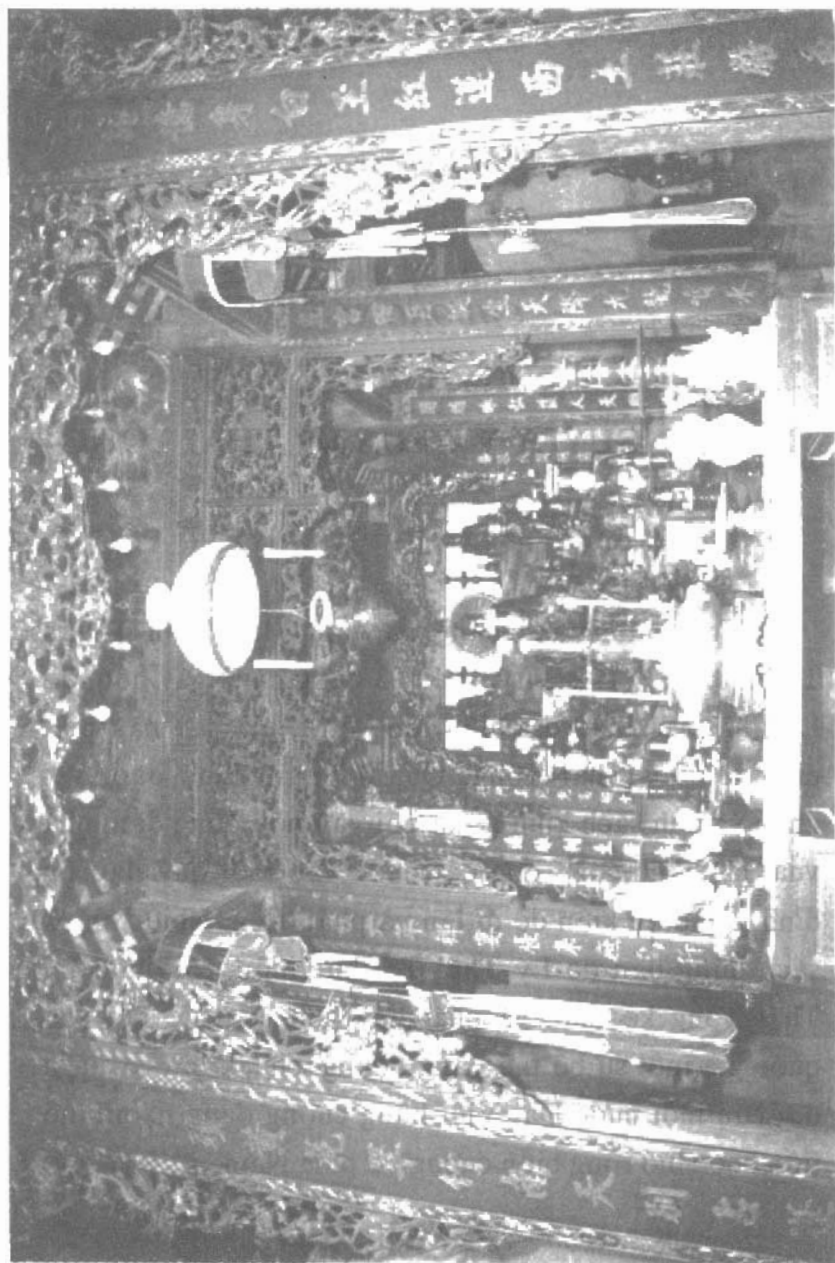
* *



CHƯƠNG XI

THIÊN NGUYỆT VÀ VUA LÝ THÁI TÔNG

Ngày mồng ba tháng ba năm Mậu Thìn Thuận Thiên thứ 19 (1028) Lý Thái Tổ băng hà. Ngay hôm đó Lý Phật Mã theo di chiếu lên kế vị, mà sau này biết dưới tên Lý Thái Tông. Qua 19 năm lãnh đạo, với những chính sách kinh tế xã hội văn hóa đúng đắn, nhà vua đã thành công đưa đất nước vào một quỹ đạo ổn định, tạo điều kiện để đi lên và phát triển. Nhiều chính sách đúng đắn do Lý Thái Tổ thực hiện, rồi được Lý Thái Tông kế thừa và phát huy hơn nữa, để tạo cho quốc gia một sự bề thế đàng hoàng, chuẩn bị cho sự ra đời của một nước Đại Việt hùng cường đang mạnh mẽ tiến bước mở rộng biên cương về phía Nam.



Chánh điện chùa Diên Hựu (Hà Nội) - Ảnh Võ Văn Tường

VỀ LÝ THÁI TÔNG

Trong thời gian nắm quyền trị vì đất nước, Lý Thái Tông vừa kế thừa những chính sách đúng đắn của vua cha, vừa mở rộng các chính sách ấy ra một tầm cỡ mới. Ngoài việc khuyến khích phát triển nông nghiệp, thủ công và thương mại, chính sách kinh tế của Lý Thái Tông có một nét mới, đó là chủ động sản xuất những mặt hàng cao cấp, mà trước đó phải nhập từ nước ngoài. Đại Việt sử ký toàn thư 2 tờ 28b3-5 đã viết: “*Canh Thìn Càn Phù Hữu Đạo năm thứ hai (. . .) tháng 2 vua đã dạy cung nữ dệt được gấm vóc, tháng đó xuống chiếu phát hết gấm vóc nước Tống có trong kho vua ra để may áo ban cho các quan. Từ ngũ phẩm trở lên thì được áo bào gấm, từ cửu phẩm trở lên thì được áo bào bằng vóc để tỏ là vua không còn mặc áo gấm vóc của nước Tống nữa*”.

Về mặt quản lý xã hội, Lý Thái Tông cũng có một đóng góp to lớn là đặt sự phát triển của quốc gia trên cơ sở của luật pháp. Đại Việt sử ký toàn thư 2 tờ 30b9-31a5 viết: “*Nhâm Ngọ (1042) mùa đông tháng 10 (. . .) ban Hình thư. Trước kia thiên hạ kiện tụng rối rắm, viên chức luật pháp câu nệ vào văn luật, cốt làm khắc nghiệt, thậm chí có người bị oan uổng. Vua lấy làm thương xót, sai Trung thư san định luật lệnh, châm chước cho thích dụng với thời bấy giờ, chia làm môn*

loại, biên ra điều khoản, riêng làm hình luật cho một triều đại, để cho người xem dễ hiểu. Sách làm xong, xuống chiếu ban hành, dân lấy làm tiện. Đến đó, phép xử hình thẳng thắn, rất rõ ràng, nên có lệnh cải nguyên làm Minh Đạo, và đúc tiền Minh Đạo”.

Có thể nói đây là bộ luật hoàn chỉnh đầu tiên của nhà nước Việt Nam độc lập, thiết lập một xã hội pháp trị và mọi người được xét xử một cách bình đẳng, chiếu theo các điều khoản của luật pháp. Dù vậy, có thể bộ *Hình thư* tuy hoàn chỉnh, nhưng chưa phản ảnh hết chính sách nhân đạo của Lý Thái Tông, nên ngay tháng sau, vào tháng 11, Lý Thái Tông cho bổ sung thêm một lệnh mới. *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 31a5-7 viết: “*Tháng 11 xuống chiếu rằng: những người 70 tuổi trở lên, 80 tuổi trở xuống, 10 tuổi trở lên, 15 tuổi trở xuống và những người thân thể ốm bệnh, cho đến các thân thuộc nhà vua để tang chín tháng, một năm trở lên, có phạm tội thì cho chuộc. Phạm thập ác thì không ở trong lệnh này”.*

Về đường lối chính trị, Lý Thái Tông là vị vua đầu tiên được sử sách thừa nhận bằng minh văn là đã dựa trên Phật giáo để đề ra và thực hiện những sách lược của mình, đặc biệt là các chính sách dân tộc đối với đồng bào miền núi phía Bắc nước ta. Đây là một vùng trọng điểm của an ninh quốc gia, liên quan đến sự tồn vong của đất nước, mà nếu không có một chính sách đúng đắn thì rất dễ bị kẻ thù lợi dụng khoét sâu vào các

sơ hở để phá vỡ khối đại đoàn kết dân tộc, chia rẽ kinh thương. Vì thấy được tính phân đầu xung yếu của vùng biên cương bao la phía Bắc này của tổ quốc, nên Lý Thái Tổ đã có một số chính sách đặc biệt.

Đến thời Lý Thái Tông, chính sách đặc biệt ấy được thể hiện bằng việc đem con mình là công chúa Bình Dương gả cho châu mục Lạng Châu là Thân Thiệu Thái vào năm 1029, rồi công chúa Kim Thành cho châu mục Phong Châu là Lê Thuận Tông và công chúa Trường Ninh cho châu mục Thượng Oai Hà Thiên Lãm vào năm 1036, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 19a9 và 24b4-7 đã ghi. Rõ ràng, đây là một chính sách thể hiện cụ thể đường lối đoàn kết toàn dân không phân biệt người miền xuôi miền ngược, nhất là khi đem chính các công chúa để thực hiện chính sách đoàn kết ấy.

Không những thế, Lý Thái Tông còn thi hành một chính sách nhân đạo độ lượng đối với các cuộc nổi loạn ở vùng núi. Sau khi dẹp xong vụ việc Nùng Tồn Phúc và Nùng Trí Thông, chém chúng vào năm 1039, đến năm 1042, Lý Thái Tông đã phong cho con của Tồn Phúc là Nùng Trí Cao làm Thái bảo, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 32b7-33a6 đã ghi: “*Quý Mùi Minh Đạo năm thứ hai (1042) (. . .) tháng chín ngày mồng một, sai Ngụy Trưng đến châu Quảng Nguyên ban cho Nùng Trí Cao đồ ấn và phong làm Thái bảo*”. Do không hiểu ý

nghĩa của chính sách đoàn kết dân tộc vào giai đoạn đó, Lê Văn Hưu đã lên tiếng phê bình, cho rằng Lý Thái Tông quên nghĩa lớn của quốc gia, vì chìm đắm trong lòng từ bi của Phật giáo. Lê Văn Hưu đã nhận định:

“Năm trước, Nùng Tôn Phúc phản nghịch, tiếm hiệu, mở nước, đặt quan thuộc. Thái Tông đã bắt tội Tôn Phúc, mà tha cho con y là Trí Cao. Nay Trí Cao lại noi theo việc trái phép của cha, thì tội to lắm. Giết đi cũng phải, lấy lại tước ấp phong và giáng làm dân thường cũng phải. Thế mà Thái Tông đã tha tội nó, lại đem mấy châu quận phụ cho thêm nữa, ban ấn tín, phong làm Thái bảo, thì thưởng phạt không có phép tắc gì. Đến khi Trí Cao gây họa ở Quảng Nguyên, lại ra quân, mượn cớ là viện trợ cho láng giềng, thì có khác gì thả cọp tê giác cho đi cắn người, rồi từ từ đến cứu? Ấy là bởi chìm vào lòng nhân nhỏ của nhà Phật, mà quên nghĩa lớn của người nắm quyền đất nước”.

Không những Lê Văn Hưu nhận xét như vậy, mà đến sau này Ngô Sĩ Liên cũng nói đến việc Lý Thái Tông “đam mê theo thuyết từ ái của Phật Đồ”, cũng đưa ra một lời bình tương tự. Khi Lý Thái Tông mất, Đại Việt sử ký toàn thư 2 từ 39b4-8 đã ghi lại thế này: “Sử khen vua nhân triết thông tuệ, có tài văn vũ lớn, sáu nghề không nghề nào là không rành rẽ. Vì có tài đức ấy nên có thể làm được như vậy. Nhưng câu nệ về lễ kiến hưởng vua tôi, đương lúc đau thương mà cũng vui chơi,

làm cho đạo hiếu có chút thiếu sót, lại mê hoặc về thuyết từ ái của Phù Đồ và tha bùa kẻ phản thần, thì lòng nhân ấy thành ra nhu nhược. Đó là mặt không được vậy”.

Rồi ta sẽ thấy đường lối chính trị Phật giáo của thời Lý được đúc kết bằng minh văn qua tác động của Lý Thường Kiệt chỉ mấy chục năm sau thôi. Trước mắt, nếu không có nhận định của Lê Văn Hưu, dù có lệch lạc đi nữa, thì ta cũng khó mà phát hiện ra ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo đối với chính sách dân tộc của Lý Thái Tông. Thực vậy, ta không biết vì sao việc tha chết cho Nùng Trí Cao và ban tước thêm cho hắn lại là xuất phát từ lòng nhân của Phật giáo. Từ lâu người ta đã biết đến việc Gia Cát Lượng đã bảy lần bắt và tha Mạnh Hoạch. Và trong lịch sử cũng chưa ai bảo đó là do Gia Cát Khổng Minh bị ảnh hưởng bởi Phật giáo.

THIÊN NGUYỆT VÀ VUA LÝ THÁI TÔNG

Thế mà, Lý Thái Tông mới tha và ban tước thêm cho Nùng Trí Cao một lần, đã bị nhận xét là do ảnh hưởng của Phật giáo. Điều này dĩ nhiên có nguyên do của nó. Đó là Lý Thái Tông đã được xếp vào một trong sáu người kế thừa thế hệ thứ 7 của dòng thiền Kiến Sơ. Đây là một điểm mới lạ so với những vị vua trước. Các vua trước cũng làm chùa, độ tăng và cho người đi sứ

qua Trung Quốc thỉnh kinh, giống như Lý Thái Tông đã làm trong triều đại của mình. Tuy nhiên, điểm đặc biệt chính là việc được xếp vào trong hàng đặc pháp vừa nói. Thực vậy, *Thiền uyển tập anh* từ 10b9-11a7 đã chép lại quan hệ của Lý Thái Tông với Thiền Nguyệt cùng quá trình đặc pháp của nhà vua như thế này:

“Thiền sư Thiền Lão chùa Trùng Minh núi Thiên Phúc, Tiên Du. Ban đầu Sư đến tham bái Đa Bảo tại chùa Kiến Sơ, hiểu được tâm yếu, rồi đến trú tích tại núi ấy. Gió thiền ngày càng nổi, kẻ học hàng nghìn, đông đảo làm cho tông lâm thịnh vượng. Vào khoảng năm Thông Thụy (1034-1038) vua Lý Thái Tông có lần đến chùa, hỏi Sư rằng: ‘Hòa thượng ở núi này đến nay được bao lâu?’ Sư đáp:

Chỉ biết tháng ngày nay

Ai hay xuân thu trước

(Đản tri kim nhật nguyệt

Thùy thức cựu xuân thu)

Vua hỏi: ‘Hàng ngày làm việc gì?’

Sư đáp:

Trúc biếc hoa vàng đâu cảnh khác

Trăng trong mây bạc hiện toàn chân

(Thúy trúc hoàng hoa phi ngoại cảnh

Bạch vân minh nguyệt hiện toàn chân)

Vua hỏi: ‘Có ý chỉ gì?’

Sư đáp: ‘Lời nhiều không ích về sau’.

Vua hoát nhiên như có sở đắc. Khi sắp sai sứ đến đón Sư về triều làm cố vấn, thì Sư trước đã viên tịch. Vua rất buồn tiếc, làm thơ thương viếng, sai trung sứ ban nhiều lễ hậu, dựng đàn trà tì, thu linh cốt, xây tháp ở cửa núi, lại sửa rộng chùa Sư, đặt môn đồ lo việc đèn nhang”

Quan hệ giữa vua Lý Thái Tông và Thiền Nguyệt là như thế. Quan hệ này đến hơn 200 năm sau vẫn còn nổi tiếng đến nỗi tác giả *Lược dẫn thiền phái đồ* viết vào khoảng những năm 1310-1313 ở *Thượng sĩ ngữ lục* từ 5b6-7a6 vẫn còn nhớ rõ và ghi lại như sau: “Từ thuở đức đại thánh ta là Phật Thích Ca Mâu Ni đem chánh pháp nhân tạng, niết bàn diệu tâm, trao cho tôn giả Ma Ha Ca Diếp, lần lượt truyền thọ, phàm 28 đời, thì đến đại sư Đạt Ma. Đạt Ma vào Đông Độ truyền cho đại sư Thần Quang. Thần Quang truyền xuống, phàm sáu đời thì đến đại sư Thần Hội. Chính vào lúc đó, chánh pháp mới truyền vào đất nước ta. Không biết người nhận được trước là ai. Hãy ghi từ thiền sư Thiền Nguyệt truyền cho Nguyễn Thái Tông, tiếp đến trưởng lão Định Hương, thiền sư Viên Chiếu, thiền sư Đạo Huệ tiếp nhau truyền thọ, tên họ ẩn hiện, khó tìm manh mối, chia làm ba tông (. . .)”.

Chính nhờ lời chép của *Lược dẫn thiền phái đồ* này, ta mới biết Thiền Lão nguyên có tên là Thiền Nguyệt, mà có lẽ vì kính trọng nên đã gọi chệch thành Thiền Lão. Truyện của Thiền Nguyệt ở trên nói khi vua Lý Thái Tông sắp mời Thiền Nguyệt về kinh đô để cố vấn, thì Thiền Nguyệt đã viên tịch. Điều này có nghĩa Thiền Nguyệt phải mất trước năm 1054. Nhưng truyện Quảng Trí ở *Thiền uyển tập anh* từ 18a9-10 lại ghi: “Năm đầu Chương Thánh Gia Khánh (1059) Trí bỏ đời đến tham học với Thiền Lão ở Tiên Du”. Nếu đúng thế, thì Thiền Lão còn sống đến triều Lý Thánh Tông. Tuy nhiên, có thể năm đầu Chương Thánh Gia Khánh là một chép sai của năm đầu Sùng Hưng Đại Bảo (1049).

Nếu đúng là một chép sai như thế, thì không những Thiền Lão có tên là Thiền Nguyệt, mà còn có thể có tên là Thiền Tuệ. Đây là vị thiền sư đã cố vấn cho vua Lý Thái Tông dựng nên ngôi chùa Diên Hựu nổi tiếng còn tồn tại cho đến ngày nay ở thủ đô Hà Nội. *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 từ 37a4-9 viết thế này: “Kỷ Sửu năm Thiên Cảm Thánh Vũ thứ sáu (1049) mùa xuân tháng hai cải nguyên thành Sùng Hưng Đại Bảo năm thứ nhất. Mùa đông tháng 10 dựng chùa Diên Hựu. Nguyên trước, vua nằm mơ thấy Phật Quan Âm ngồi trên đài sen đất vua lên đài. Đến khi thức dậy, bèn nói với quần thần. Có người cho là không lành. Có sư Thiền Tuệ khuyên vua nên làm chùa, dựng trụ đá vào giữa ao

làm đài sen của Phật Quan Âm ở trên trụ đó, giống như đã trông thấy trong mộng. Các sư đi quanh tụng kinh, cầu cho vua sống lâu, nên có tên là Diên Hựu”.

Có thể khi truyện Thiên Nguyệt đề cập tới việc vua Lý Thái Tông cho mời Sư “*về triều cố vấn*”, nó muốn đề cập tới sự kiện xây chùa Diên Hựu vào năm 1049, mà Sư đã đề xuất và *Đại Việt sử ký toàn thư* đã ghi dưới tên Thiên Tuệ. Sự kiện này không thấy *Đại Việt sử lược* ghi lại. Vậy là, trong 27 năm ở ngôi Lý Thái Tông đã cho sửa nhiều chùa quán. Cụ thể là năm 1031 vua cho “*phát tiền thuê thợ làm chùa quán ở các làng ấp, phàm 150 sở*”, như *Đại Việt sử ký toàn thư* 2 tờ 20b6 đã ghi. Năm 1040 lại mở hội La Hán ở đền vua để khánh thành việc tạc xong hơn 1000 tượng Phật, vẽ hơn 1000 bức tượng Phật và làm phan báu hơn một vạn chiếc. Thậm chí đã phát đồng trong kho để đúc tượng Phật Di Lạc cùng hai bồ tát Hải Thanh và Công Đức để thờ ở viện Từ Thị ở núi Thiên Phúc vào năm 1041.

Nhưng việc xây dựng chùa Diên Hựu vào năm 1049 đã để lại một dấu ấn lâu dài, đến bây giờ vẫn được coi là một trong những ngôi chùa cổ nhất của nội thành thủ đô Hà Nội. Điểm đặc biệt là ngôi chùa này lại thờ đức Phật Quan Âm. Có thể nói, với sự ra đời của ngôi chùa đã đưa tín ngưỡng Quan Âm lên hàng một tín ngưỡng phổ biến của dân tộc ta từ đó về sau. Tín

ngưỡng này có lẽ đã tồn tại từ lâu với việc dịch kinh *Pháp hoa tam muội* của Cương Lương Tiếp và Đạo Thanh vào năm 256. Tuy nhiên, cho tới năm 1049 ta không có những cứ liệu rõ ràng. Phải từ năm 1049 trở đi vị trí của vị bồ tát này mới trở thành nổi bật trong Phật điện và tín ngưỡng của người Việt Nam.

Quan hệ giữa Thiền Nguyệt và Lý Thái Tông như thế là một quan hệ khá chặt chẽ, không chỉ về việc đạo, mà còn về cả việc đời nữa. Và chính sự đắc pháp của Lý Thái Tông với Thiền Nguyệt đang báo hiệu cho sự ra đời của một hệ tư tưởng Phật giáo mới, mà chính người kế nghiệp của vua Lý Thái Tông là Lý Thánh Tông sẽ thực hiện. Hệ tư tưởng mới này xác định con người vẫn có thể giác ngộ được, khi đang sống cuộc đời trần thế trọn vẹn của nó. Người ta không cần vào chùa cách ly với cuộc đời mới có thể giác ngộ được chân lý. Chân lý vẫn sẵn sàng dành cho những người đang lăn lộn trong bao công việc của thế gian. Phật giáo đang hóa thân để phục vụ cho yêu cầu của một giai đoạn lịch sử mới.

Để cho giai đoạn Phật giáo mới xuất hiện phải có một số tiền đề chủ quan cũng như khách quan. Về mặt chủ quan, Phật giáo đã thành công khi thực hiện trọn vẹn giấc mơ làm chủ đất nước để làm hưng thịnh Phật giáo của Định Không qua mấy trăm năm đấu tranh bền

bỉ. Đến thời Lý Thái Tông, bản thân Phật giáo cùng với dân tộc đã hoàn thành một bước sự nghiệp đấu tranh giành độc lập này. Nhưng về mặt khách quan, yêu cầu phát triển đất nước đang được đặt ra. Phải phát triển đất nước theo một hướng nào, chiếu cố đến tình hình phát triển của các nước và dân tộc sống xung quanh mình. Do yêu cầu khách quan này, những người Phật giáo thời Lý Thái Tông đã bắt đầu bàn bạc tới những vấn đề mà yêu cầu ấy đặt ra. Trước mắt, hãy đọc tiếp truyện của Lý Thái Tông trong *Thiền uyển tập anh* từ 18b10-19a6:

“Bấy giờ Hoàng đế Lý Thái Tông thường tham vấn thiền chỉ với Thiền Lão ở núi Thiên Phúc. Kim chùy vừa giáng thì đầu óc liền thông. Những lúc rảnh rỗi việc nước, vua lấy thiền duyệt làm vui, nhân cùng các bậc kỳ túc khắp nơi giảng cứu các chỗ dị đồng. Vua trước bảo: ‘Trẫm nghĩ đến nguồn tâm của Phật tổ, từ xưa thánh hiền chưa khỏi bị chê bai, huống là người hậu học. Nay trẫm muốn cùng các đại đức, sơ tỏ ý mình, mỗi vị thuật một bài kệ để xem chỗ dụng tâm ra làm sao’. Tất cả đều vái tạ vâng lệnh. Mọi người đang tìm ý, vua đã làm xong bài kệ:

*Bát nhã thật vô tông
Người không, ta cũng không
Phật trước, nay, sau nữa
Pháp tính bản lai đồng*

*(Bát nhã chân vô tông
Nhân không ngã diệc không
Quá hiện vị lai Phật
Pháp tính bản lai đồng)*

Mọi người đều phục vua có tài ứng đối nhanh lẹ”.

Chính với tư cách là một người kế thừa dòng thiền Kiến Sơ, Lý Thái Tông mới cho mời các bậc tôn túc trong dòng thiền này cùng với cả những vị trong dòng thiền Pháp Vân tập hợp lại để nghiên cứu “*các chỗ dị đồng*”. Những chỗ giống và khác nhau này phải chăng chỉ giới hạn trong Phật giáo, giữa hai dòng thiền Kiến Sơ và Pháp Vân? Chúng tôi nghĩ không chỉ giới hạn vào đấy, thậm chí còn không liên quan nữa là đằng khác. Chỗ dị đồng ở đây chính là chỗ dị đồng giữa Phật giáo và các tư trào tư tưởng đang phát triển tại Viễn Đông lúc ấy. Ta cần nhớ nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam của những triều Đinh, Lê và Lý là một nền giáo dục luôn luôn cập nhật hoá, nắm được những phát triển mới của tinh hoa nhân loại ở bên ngoài nước mình.

Đây là một nền giáo dục năng động, đủ sức tiếp thu những thông tin mới và thiết kế cho mình một mẫu người hoàn chỉnh. Ta đã thấy đại sư Khuông Việt đã làm bài từ “*nôn nà có thể vốc được*” để tiễn đưa sứ Tống. Nền giáo dục thời ấy phóng khoáng và chủ động, biết tìm kiếm suy nghĩ. Mà đúng thế, con người của thời

đại này là những con người đang sáng tạo ra một thời kỳ mới của lịch sử dân tộc, thời kỳ huy hoàng của độc lập và phát triển. Cho nên, ta không ngạc nhiên trước tinh thần rộng mở trong cách nghĩ cách làm của họ. Có điều gì mới đến bất cứ từ đâu, họ đều đem ra bàn cãi, tìm hiểu để phục vụ cho sự nghiệp kiến tạo độc lập và phát triển đất nước của họ.

Vào thời điểm xảy ra những cuộc giảng bàn về di đồng như thế tại nước ta, thì tại Trung Quốc một tư trào Nho giáo mới đang ra đời, rồi sẽ có những ảnh hưởng lớn với những khuôn mặt như Thiệu Ung (1011-1077), Chu Đôn Di (1017-1073), Trương Tái (1020-1076) v.v... Tư trào mới này chắc chắn là được giới trí thức nước ta biết đến và đánh giá. Có thể do tác động của tư trào mới này, mà ở nước ta lại bắt đầu bàn đến vai trò của Nho giáo và Lão giáo. Thực ra, nền giáo dục Phật giáo Việt Nam, chứ khoan nói chỉ tới nền giáo dục Việt Nam, trước đó bao giờ cũng là một nền giáo dục rộng mở. Ngoài việc dạy kinh điển Phật giáo, các trường học nhà chùa còn dạy cả kinh điển Nho giáo, Đạo giáo, thậm chí cả thiên văn đồ vĩ, như tiểu sử của Khương Tăng Hội trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 325a16-17 đã ghi.

Nền giáo dục này đến thế kỷ thứ 10 vẫn còn là một nền giáo dục tiêu biểu. Những anh tài xuất thân từ

các trường nhà chùa này đã chứng minh điều đó. Ta có Khuông Việt, Pháp Thuận, Vạn Hạnh, rồi Đa Bảo và không chỉ các vị thiền sư. Ngay những người như Lý Thái Tổ được giáo dục từ nhỏ trong nhà chùa, khi viết chiếu dời đô vẫn có thể nhắc đến Bàn Canh nhà Thương, Thành Vương nhà Chu một cách rất thành thạo. Nền giáo dục Phật giáo tổng hợp ấy như vậy đã biết tới Nho giáo và Đạo giáo từ lâu. Thậm chí có lúc có những Phật tử hăng hái như Lý Miểu vào giữa thế kỷ thứ 5 đã đề nghị dẹp bỏ cái học Nho Mặc. Song, những vị thầy như Đạo Cao, Pháp Minh vẫn ôn tồn khuyên nên giữ lấy những cái học đó, như Mâu Tử mấy trăm năm trước đã từng làm.

Tuy thế, vào nửa đầu thế kỷ thứ 11 vấn đề thiết kế một nền học thuật cho quốc gia Đại Cồ Việt đang được đặt ra, nền giáo dục không thể mãi mãi nương tựa vào nhà chùa. Nó phải được nhà nước Đại Cồ Việt công khai gánh vác. Vì thế, vấn đề nội dung của nền giáo dục do nhà nước chủ trương và bảo trợ này phải bao gồm những gì, tất yếu phải được đặt ra. Triều đại Lý Thái Tông là một giai đoạn đang bàn cãi về nội dung của nền giáo dục và học thuật ấy. Cho nên, ta mới thấy nhà vua cho triệu tập những trí thức ưu tú thời bấy giờ như Đinh Hương (?-1051), Thiền Nguyệt, Viên Chiếu (999-1090) v.v... để bàn cãi xem vị thế của các luồng

tư tưởng đang lưu hành tại nước ta và Trung Quốc sẽ như thế nào?

VỀ CỨU CHỈ

Đối với vấn đề quan hệ giữa Phật giáo với các tư trào tư tưởng lúc ấy, Cứu Chỉ đưa ra một quan điểm chủ trương chỉ có Phật giáo mới có thể giải quyết được mọi vấn đề một cách trọn vẹn, vì Nho giáo và Đạo giáo có những cực đoan không thể chấp nhận được. Ta hãy đọc lại cuộc đời của Cứu Chỉ do *Thiền uyển tập anh* từ 16a10-17b5 ghi lại:

“Thiền sư Cứu Chỉ chùa Diên Linh núi Long Đồi, Yên Lãng, người Phù Cầm, Châu Minh, họ Đàm. Nhỏ đã hiếu học, sách Phật, sách Nho không gì là không coi hết. Một hôm, bèm ôm sách mà than: ‘Khổng Mặc chấp có, Trang Lão mê không. Sách vở thế tục chẳng phải là phương giải thoát. Chỉ có Phật giáo không kể có không, có thể rõ sanh tử. Nhưng phải siêng năng giữ giới, tìm thiện tri thức ấn chứng cho mới được’. Nhân đó bỏ tục, đến chùa Cầm Ứng ở Ba Sơn thọ giới cụ túc với Định Hương trưởng lão.

Ngày tham thỉnh, trưởng lão hỏi: ‘Nghĩa cứu cánh là thế nào?’

Sư đáp: ‘Chưa’.

Ba Sơn nói: 'Ta với người là nghĩa cứu cánh rồi'.

Sư ngẫm nghĩ.

Ba Sơn nói: 'Sai quá rồi'.

Sư nhờ lời đó, rõ được yếu chỉ, nhân đó lấy tên Cứu Chỉ. Sau Sư vào chùa Quang Minh ở Tiên Du tu hạnh khổ của Đầu đà, sáu năm chân không xuống núi. Tiếng tăm giáo hóa của Sư vang đến tai vua. Hoàng đế Lý Thái Tông nhiều lần cho mời, mà Sư không đến, bèn ba lần đến chơi chùa Sư, lấy lời an ủi thăm hỏi. Thái sư Lương Văn Nhậm càng thêm lễ kính.

Trong khoảng năm Long Thụy Thái Bình (1054-1058) tể tướng Dương Đạo Gia đem chùa mình mời Sư về trụ trì. Sư cố từ không được, đành phải làm theo. Ngày xuống núi, Sư nói với mọi người rằng: 'Ta không trở lại đây nữa'. Chim muông trong rừng buồn kêu ba tuần không dứt. Ở vừa ba năm, vào một ngày tháng năm nào đó của niên hiệu Chương Thánh Gia Khánh (1059-1065), khi sắp thị tịch, Sư họp môn đồ dạy rằng: 'Tất cả pháp môn vốn từ tính người. Tất cả pháp tín vốn từ tâm người. Tâm pháp như một, vốn chẳng hai pháp. Phiền não trói buộc hết thảy đều không. Phải quấy tội phước tất cả đều huyễn. Không đâu chẳng quả chẳng nhân. Ở trong nghiệp không phân biệt. Ở trong báo không phân biệt. Nếu có phân biệt với nghiệp thì không được tự tại. Tuy thấy tất cả các pháp, mà không chỗ thấy. Tuy biết

tất cả các pháp mà không chỗ biết. Biết tất cả pháp đều lấy nhân duyên làm gốc. Thấy tất cả các pháp tính chân làm tông. Tuy nhiệm thực tế, mà vẫn hiểu rõ thế gian đều như biến hóa. Thấu rõ chúng sinh chỉ là một pháp, không có hai pháp. Không bỏ nghiệp cảnh, mà phương tiện thiện xảo. Đối với giới hữu vi thì bày pháp hữu vi mà không phân biệt tướng vô vi. Bởi muốn dứt trừ vọng niệm so đo của ta vậy'. Rồi bèn nói bài kệ:

Biết rõ thân tâm vốn lặng yên
Thần thông biến hóa hiện các tướng
Hữu vi vô vi từ đây hiện
Thế giới hà sa không thể lượng
Tuy dù biến khắp cõi hư không
Mỗi mỗi xem ra chẳng hình dạng
Ngàn năm muôn năm khó sánh đo
Cõi cõi nơi nơi thường tỏ rạng.

(Giác liễu thân tâm bản ngưng tịch
Thần thông biến hóa hiện chư tướng
Hữu vi vô vi từng thử xuất
Hà sa thế giới bất khả lượng
Tuy nhiên biến mãn hư không giới
Nhất nhất quán lai một hình trạng
Thiên cổ vạn cổ nan thử hướng
Giới giới xứ xứ thường lãng lãng)

Đứng ngộ ngày hôm ấy dựng đàn trà tì, thu linh cốt của Sư, xây linh tháp phụng thờ”.

Rõ ràng, bài kệ thị tịch của Cửu Chỉ có vẻ như một gợi hứng từ một bài kệ của vị tổ thứ hai của phái Thiên Thai Trung Quốc là Huệ Tư (515-577) chép trong *Cảnh đức truyền đăng lục* 27 ĐTK 2076 tờ 431b5-9, vì vần điệu của hai bài này rất tương tự nhau:

*Đốn ngộ tâm nguyên khai bảo tạng
Ẩn hiển linh thông hiện chư tướng
Độc hành độc tọa thường nguy nguy
Bách ức hóa thân vô số lượng
Tung hiệp bức tắc mãn hư không
Khán thời bất kiến vi trần tướng
Khả tiểu vật hễ vô tỷ hướng
Khẩu thổ minh châu quang hoàng hoàng
Tâm thường kiến thiết bất tư nghị
Nhất ngữ tiêu danh ngôn hạ đáng*

Đầu vậy, tư tưởng trong hai bài kệ hoàn toàn khác nhau. Bài kệ của Cửu Chỉ nằm trong luồng tư tưởng muốn xác định “đối với giới hữu vi thì bày pháp hữu vi, mà không phân biệt tướng của vô vi” và tư tưởng lấy cuộc đời làm nơi chốn của giác ngộ: “*Không bỏ nghiệp cảnh mà phương tiện thiên hảo*”. Luồng tư tưởng này nằm trong hệ tư tưởng chung của dòng thiền Pháp Vân và Kiến Sơ, hệ tư tưởng chủ trương “*tất cả các pháp đều*

là Phật pháp” và “Tây thiên côi này, côi này Tây thiên”. Điều này cũng đúng thôi, bởi vì Cửu Chỉ là học trò của Định Hương và Định Hương là người đã được Đa Bảo dạy cho chủ trương: “muốn thấy được chân tâm, thì tự mình phải tìm lấy”.

VỀ ĐỊNH HƯƠNG

Trưởng lão Định Hương theo Thiền uyển tập anh từ 10a7-b8 là “ở chùa Cẩm Ứng, Ba Sơn, phủ Thiên Đức, họ Lã, người Châu Minh. Gia thế tu tịnh hạnh. Tuổi trẻ đến thiền sư Đa Bảo chùa Kiến Sơ [tham học]. Trải 24 năm, môn đồ của Bảo hơn 100 người, chỉ Sư cùng với Quốc Bảo Hòa được chọn đứng đầu. Nhưng Sư rất được tôn chỉ của Bảo.

Một hôm, Sư hỏi Bảo: ‘Làm thế nào được thấy chân tâm?’

Bảo nói: ‘Chính người tự phát hiện’.

Sư hoát nhiên hiểu ý, ngộ ra rằng: ‘Hết thầy đều thế, đâu chỉ riêng tôi’.

Bảo nói: ‘Người rõ chưa’

Sư đáp: ‘Lúc đệ tử rõ rồi thì giống như không rõ’

Bảo nói: ‘Nên đem tâm đó mà bảo nhậm’.

*Sư bưng tai quay lưng lại đứng. Bảo liền quát: ‘Đi’
Sư sụp lạy.*

*Bảo nói: ‘Người về sau hãy giống như một kẻ đi
điếc để tiếp người’.*

*Đô tướng Thành hoàng sứ Nguyễn Tuân hâm mộ
danh đức của Sư nên mời về chùa Cảm Ứng ở. Người
học mây nhóm, dạy dỗ dốt dàu, công Sư không ít. Ngày
mồng ba tháng ba năm Canh Dần Sùng Hưng Đại Bảo
thứ hai (1050) của Lý Thái Tông, Sư nhuộm bệnh, họp
chúng để từ biệt, bèn đọc kệ:*

*Xưa nay không nơi chốn
Nơi chốn ấy chân tông
Chân tông huyễn như vậy
Huyễn hữu tức không không*

*(Bản lai vô xứ sở
Xứ sở thị chân tông
Chân tông như thị huyễn
Huyễn hữu tức không không)*

Nói kệ xong thì lạng lẽ mà mất”.

Rõ ràng, quan điểm của Đa Bảo và Định Hương đối với giác ngộ là tự mỗi con người phải tìm lấy. Không ai mặc khải cho mình. Cũng chẳng ai giúp đỡ cho mình được. Phải tự mình tìm lấy bản lai diện mục của mình, chứ không ai làm thế cho mình được. Đây là

một quá trình nội hóa một đức Phật quyền năng từ bên ngoài để trở thành một đức Phật cho chính mình. Một khi đã tự mình tìm lấy giác ngộ cho mình, thì điều đó cũng có nghĩa không có sự giác ngộ bên ngoài cuộc đời của từng cá nhân và bên ngoài xứ sở mình đang sống.

Nói chung, các thiền sư của hai dòng thiền Kiến Sơ và Pháp Vân đều thống nhất với quan điểm phải tìm sự giác ngộ tại chính cuộc đời và đất nước Việt Nam thời đó. Quan điểm này là quan điểm nhất quán và rõ ràng, hầu như không có ngoại lệ, dù có phát biểu dưới những dạng thức ngôn ngữ khác nhau. Có khi là loại ngôn ngữ thuần túy Phật giáo. Có khi là dưới dạng ngôn ngữ của thi ca. Cũng có khi là dưới dạng ngôn ngữ của triết học. Nhưng có khi lại dưới dạng ngôn ngữ bình thường hàng ngày của người dân. Song, tất cả đều có một điểm chung là không thể tìm thấy giác ngộ ở bên ngoài cuộc đời và đất nước Việt Nam.

Tất nhiên, làm sao có thể thoát ly được trần thế khi con người đang sống. Mà phải sống mới tìm được giác ngộ, thì làm sao mà thoát ly ra khỏi cuộc đời. Từ đó, họ chỉ khác nhau về phương cách đi tìm giác ngộ. Và cũng từ đó, họ có những đánh giá khác nhau về những trào lưu tư tưởng đang lưu hành vào thời họ. Nước ta vào thời ấy Nho giáo và Đạo giáo vẫn được dạy dỗ trong các chùa chiền của Phật giáo. Sau những

năm tháng dồn hết tinh lực cho cuộc đấu tranh giành độc lập, bây giờ với một đất nước thanh bình đang trên đà phát triển, người Phật giáo bắt đầu có chút thì giờ rảnh rang, bình tâm nhìn lại những hệ tư tưởng, mà bấy lâu nay họ đã đem ra giảng dạy và học tập, nhằm đáp ứng yêu cầu xây dựng một nền học thuật và giáo dục mới cho dân tộc.

Trong khi nhìn lại những trào lưu ấy, họ có những đánh giá khác nhau. Quan điểm của Cửu Chỉ đề xuất ở trên cực kỳ rõ ràng. Đó là Nho Mặc và Lão Trang do những chủ trương cực đoan của chúng không thể đáp ứng một nền giáo dục và học thuật có tính giải thoát, mà Cửu Chỉ muốn hướng tới. Có lẽ đây là lần đầu tiên và cũng là lần cuối cùng, một người Phật giáo đưa ra một quan điểm có vẻ nghiệt ngã như thế đối với Nho Mặc và Lão Trang. Nho Mặc thì ta đã thấy Lý Miểu đòi dẹp đi, nhưng vẫn không nói lý do cụ thể. Chỉ trừ đó là một phản ứng trước sự phát triển của Nho Mặc mà thôi. Còn quan điểm của Cửu Chỉ thì rất rõ ràng.

Cửu Chỉ cho rằng “*Nho Mặc chấp có*”. Chấp có là gì? Ta hiện nay không được biết, vì không có bất cứ ghi chép nào khác về quan điểm của Cửu Chỉ. Nhưng ta có thể phỏng đoán ý nó muốn nói Nho Mặc đắm đuối vào những công việc xã hội rồi đánh mất chính mình vào trong những công việc ấy. Con người biến thành một bộ

phận của một cộng đồng, chịu sự khống chế chặt chẽ của những qui ước do cộng đồng đó đặt ra, cuối cùng dẫn tới tình trạng bản ngã của mỗi con người bị mờ đi trong cộng đồng đó, nếu không muốn nói là xóa sạch. Một tâm lý bầy đàn đã hình thành. Nhưng con người không đơn giản là một con vật, nên tâm lý bầy đàn không thỏa mãn hết những trăn trở sâu xa của nó.

Chính ở đây mà tư tưởng Lão Trang đã xuất hiện. Nó chống lại tâm lý bầy đàn, tạo cho mỗi cá nhân con người cảm thức về tính độc đáo của mình, một cảm thức về tiềm năng tự do tuyệt đối. Cả Lão tử và Trang tử đều không tin tưởng vào hệ thống cương thường, mà Khổng Mặc đã nhấn mạnh. Trang tử đi tới chỗ phê phán hệ thống Ngũ thường của nhà Nho, cho rằng đám trộm cướp cũng có nhân nghĩa lễ trí tín của riêng chúng. Thế thì có hay ho gì, mà Khổng tử bảo rằng chỉ có đạo Nhân là hơn hết. Còn Lão tử thì muốn sống trong một thế giới lý tưởng vô chính phủ: *“Lối cai trị của thánh nhân là làm rỗng con tim, làm no cái bụng, làm yếu cái chí, làm mạnh cái xương, thường khiến cho dân không tri thức, không ham muốn”*.

Đứng trước hai quan điểm hữu vô như thế tất nhiên làm sao có thể tìm được phương thức giải thoát, tìm được tự do cho con người. Con người tự bản thân là một con vật cộng đồng, nhưng nó vẫn vươn lên đi tìm tự

do trong cuộc sống cộng đồng của nó. Yêu cầu tìm một triết lý sống, đặc biệt là tìm một hệ tư tưởng, làm nội dung cho nền học thuật và giáo dục thời đại Cứu Chỉ càng trở nên bức thiết. Rồi ta sẽ thấy câu trả lời. Nhưng trước mắt những người trí thức và Phật giáo Việt Nam vào nửa đầu thế kỷ thứ 11 đang bàn cãi thăm dò. Phát biểu của Cứu Chỉ phản ánh nỗ lực bàn cãi và dò tìm vừa nói.

VỀ VIÊN CHIẾU

Nếu quan điểm của Cứu Chỉ là một phê phán nghiệt ngã đối với Khổng Mặc và Lão Trang, thì Viên Chiếu đưa ra một cái nhìn hoàn toàn khác hẳn. Cuộc đời Viên Chiếu, theo *Thiền uyển tập anh* từ 11a9-16a9 là thế này: “*Thiền sư Viên Chiếu chùa Cát Tường, kinh đô Thăng Long. Sư họ Mai, tên Trục, người Long Đàm, Phúc Đường. Là con anh bà thái hậu Linh Cảm nhà Lý. Nhỏ đã thông minh hiếu học. Nghe đồn vị trưởng lão tại chùa Mật Nghiêm quận mình giỏi xem tướng, bèn đến xem thử cho biết. Vị trưởng lão nhìn kỹ rồi bảo: ‘Người có duyên với Phật pháp. Nếu xuất gia sẽ là người trong hàng thiện bồ tát, bằng không thì việc thọ yếu khó bảo đảm’.*”

Sư cảm ngộ, già từ cha mẹ, đến núi Ba Tiêu theo học với Định Hương, hầu hạ nhiều năm, nghiên cứu thiền học. Sư thường trì kinh Viên Giác, rõ được phép Tam quán. Một tối, trong lúc thiền định, sư thấy bố tát Văn Thù cầm dao mổ bụng, rửa ruột, rồi dùng thuốc rịt lại. Từ đó, những gì đã học trong lòng trở thành rõ ràng như từng đã biết, chứng sâu ngôn ngữ Tam muội, thuyết giảng lưu loát. Rồi sau, Sư đến bên tả kinh thành, dựng chùa để ở. Người học đổ về như rừng. Có tăng hỏi: ‘Phật với Thánh nghĩa nó thế nào?’ (. . .).

Sư từng soạn Được Sư thập nhị nguyện văn Vua Lý Nhân Tông đem bản thảo giao sứ đưa qua Triết Tông. Triết Tông cho mời pháp sư Cao Tòa chùa Tướng Quốc đến xem. Xem xong, bèn liền chấp tay lạy mà nói rằng: ‘Phượng Nam có bậc đại sĩ nhục thân ra đời là vị pháp sư khéo giảng kinh điển vậy. Bản đạo dẫu có thể dám thêm bớt’. Nhân đó chép lại một bản, rồi giao trả bản cũ để mang về. Sứ giả trở về tâu lại vua rất khen thưởng. Vào một ngày tháng chín năm Canh Ngọ Quảng Hựu thứ sáu (1090), Sư không bệnh, gọi chúng đến dạy: ‘Trong thân ta đây, thịt xương gân mạch, bốn đại tàm hợp, đều có vô thường. Ví như ngôi nhà khi đổ thì cột kèo đều rơi. Cùng các con già từ, hãy nghe bài kệ của ta:

Thân như tường vách đổ xiêu rồi
Thiên hạ bốn chôn xót dạ thôi

*Nếu rõ tâm không không sắc tướng
Sắc không ẩn hiện mặc xoay đời.'*

Nói kệ xong, Sư ngồi ngay thẳng mà mất, thọ 92 tuổi đời và 56 tuổi đạo, có để lại Tán Viên Giác kinh, Thập nhị bộ tát hành tu chứng đạo tràng và Tham đồ hiển quyết, nay còn lưu hành ở đời”.

Viên Chiếu thuộc dòng dõi đại quý tộc thời ấy, lại cũng là học trò của Định Hương, do thế cũng nằm trong hệ tư tưởng của dòng thiền Pháp Vân và Kiến Sơ. Tuy nhiên, do thực tế của lịch sử phát triển đất nước vào nửa đầu thế kỷ thứ 11, vấn đề tìm cơ sở cho một nền học thuật và giáo dục mới đang được đặt ra như đã nói. Ta đã thấy Cửu Chỉ đã đưa ra kiến giải của mình. Và tất nhiên, mỗi người có một cách kiến giải khác nhau trong liên hệ với vấn đề vừa nêu. Đó là việc xác định và tiếp thu các trào lưu tư tưởng đang tồn tại bên ngoài Phật giáo, nhằm làm cơ sở cho việc xây dựng một nền học thuật và giáo dục mới của nước Đại Cồ Việt chính thức do nhà nước tổ chức và bảo trợ.

Viên Chiếu cũng thấy học thuật và giáo dục đang bắt đầu bước ra khỏi khuôn viên nhà chùa, để đi vào xã hội như một thực thể tự thân có những yêu cầu của riêng nó. Điều này đòi hỏi một cái nhìn mới về quan hệ giữa Phật giáo với Nho giáo. Đối với Đạo giáo, Viên Chiếu có vẻ không quan tâm tới. Dưới dạng những công

án thiền, bằng thứ ngôn ngữ của thi ca, Viên Chiếu đã đưa ra những kiến giải của mình trong *Tham đồ hiển quyết*. Tác phẩm này chép trong truyện của Viên Chiếu ở *Thiền uyển tập anh*, mà chúng tôi đã dịch ở trên. Riêng về *Tham đồ hiển quyết*, chúng tôi không dịch, vì nó quá dài và đề cập nhiều vấn đề khác nhau.

Thực vậy, trong truyền bản này ta hiện có 59 cuộc đối thoại, nghĩa là có tới 108 câu hỏi và đáp. Nếu đem số thoại ngữ ấy ra so với phần *Đối cơ* của *Thượng sĩ ngữ lục* thì nó nhiều hơn hẳn, vì phần *Đối cơ* chỉ có 96 câu hỏi và đáp mà thôi. Căn cứ vào *An Nam chí lược* 15 tờ 14', khi viết về thiền sư Viên Chiếu, Lê Thực đã viết: "*Thiền sư Mai Viên Chiếu thường viết Tham đồ hiển quyết, đại khái nói rằng: Một hôm đang ngồi trước nhà, bỗng có vị sư đến hỏi: 'Phật với Thánh nghĩa nó thế nào?' Chiếu đáp:*

*Cúc trùng dương dưới dậu
Oanh thực khí đầu cành*

Sách này phần lớn gồm những lời như thế".

Vậy thì, *Tham đồ hiển quyết* từ nguyên thủy là một sách lưu hành riêng, mà đến cuối thế kỷ thứ 13 vẫn còn phổ biến rộng rãi, để cho Lê Thực ghi lại vào trong sách mình. Bản của *Thiền uyển tập anh* do thế có thể đã chép trọn vẹn tác phẩm *Tham đồ hiển quyết* ấy. Như đã

nói, nó đề cập nhiều vấn đề khác nhau, mà Viên Chiếu quan tâm.

Chẳng hạn, có người đã hỏi Viên Chiếu: “*Tổ tổ truyền nhau là truyền những gì?*” Viên Chiếu đã đáp bằng hai câu thơ:

Đói đến tìm thức ăn

Rét liền xin áo mặc

(Cơ lai tu tầm thực

Hàn tức hưởng cầu y)

Rõ ràng, đây là dùng một hình ảnh thi ca để muốn nói đạo Phật dạy cho ta tìm ý nghĩa trong những chuyện hết sức tầm thường nhưng cũng rất cơ bản của cuộc đời, mà từ chuyên môn của Phật giáo thiền Trung Quốc thường gọi “*tâm bình thường là đạo*”. Cũng thế, có người hỏi: “*Tất cả chúng sinh đều bảo là Phật, lẽ ấy chưa tường, mong thầy chỉ dạy*”. Viên Chiếu một lần nữa lại dùng hai câu thơ:

Nông tang hãy gắng, khuyên anh thế

Đợi thở người kia chớ nhọc theo

(Khuyến quân thả vụ nông tang khứ

Mạc học tha nhân đãi thổ lao)

Cách trả lời bằng hình ảnh thi ca các câu hỏi lý luận của Viên Chiếu là một kế thừa của cả một truyền thống mấy trăm năm thiền học Việt Nam, nhưng đã có

một sự tập trung cao độ, mà ta phải đợi đến Trần Nhân Tông mới thấy xuất hiện lại. Trước mắt, đối với vấn đề ta quan tâm ở đây, tức vấn đề quan hệ Nho Phật, trong *Tham đồ hiển quyết* ở *Thiền uyển tập anh* từ 11b7-12a1, bằng một cuộc đối thoại. Viên Chiếu đã phát biểu thế này:

Có tăng hỏi: 'Phật với Thánh, nghĩa nó thế nào?'

Sư đáp:

Cúc trùng dương dưới dậu

Oanh thực khí đầu cành

(L.y hạ trùng dương cúc

Chi đầu thực khí oanh)

Lại đứng lên nói: 'Cảm ơn. Nhưng người học không hiểu, xin thầy chỉ dạy lại'.

Sư đáp:

Ngày thì ác vàng dọi

Đêm đến thử ngọc soi

(Trú tắc kim ô chiếu

Dạ lai ngọc thử mình)

Lại hỏi: 'Chân ý thầy đã rõ, nhưng cơ huyền phải tỏ thế nào?'

Sư đáp:

*Bưng chậu nước đầy đi bất cần
Một phen vấp ngã hối mà chi*

(Bất thân thủy bàn kinh mẫn khứ
Nhất tào tha điệt hối hà chi)

Lại đứng lên nói: 'Xin cảm ơn'.

Sư chỉ rằng:

*Sóng sông chìm, chớ rửa
Dem mình tự đắm trôi*

(Mạc trạc giang ba nịch
Thân lai khước tự trầm)

Qua cuộc đối thoại này quan hệ giữa Phật và Thánh, tức giữa Phật giáo và Nho giáo được xác định dưới dạng một quan hệ tình thế, nghĩa là tùy theo từng tình thế cụ thể, mà Phật giáo hay Nho giáo có thể được vận dụng để đáp ứng lại yêu cầu của tình thế đó. Nói bằng hình ảnh thơ ca như Viên Chiếu thì Phật giáo và Nho giáo giống như hoa cúc và chim oanh. Hoa cúc đến tiết trùng dương của mùa thu thì sẽ nở. Còn chim oanh vào mùa xuân khi trời ấm áp sẽ rộn ràng bay nhảy. Như thế, hoa cúc dứt khoát không thể nở vào các mùa khác được. Mùa thu thường là mùa của hoa cúc. Chim oanh cũng thế. Trong cái lạnh tê buốt của mùa đông, chim oanh làm sao bay nhảy reo ca. Phải tới khi mùa xuân ấm áp mới có những tiếng hót mừng vui của nó.

Mỗi thời mỗi việc, Phật giáo cũng có thời của nó. Nhưng rồi Nho giáo cũng đến thời có việc của nó. Nó giống như cúc có mùa, oanh có lúc. Trả lời như thế ách chừng người đối thoại chưa lĩnh hội được, Viên Chiếu lại dùng hai hình ảnh khác, đó là mặt trời và mặt trăng. Ta không thể tìm trăng giữa ban ngày và cũng không thể thấy mặt trời lúc nửa đêm. Ta chỉ có

*Ngày thì ác vàng dọi
Đêm đến thở ngọc soi*

Đúng thế, ban ngày ta mới thấy mặt trời tỏa rạng. Còn muốn xem ánh trăng soi, ta phải đợi đến đêm. Quan hệ Phật giáo với Nho giáo cũng thế. Đây là một quan hệ phân công. Phật giáo có công việc của Phật giáo vào một lúc nào đó của cuộc đời con người. Nhưng không phải vì thế mà Nho giáo mất đi hết mọi công việc của nó. Một lúc nào đó con người cũng cần đến. Và quan hệ phân công này cũng không phải dễ nhận ra và thực hiện. Nó đòi hỏi một sự tinh tế khéo léo của từng con người. Giống như bưng một chậu nước đầy, mà đi đứng không cẩn thận, thì sẽ có lúc trượt ngã.

Cũng vậy, vận dụng Phật giáo và Nho giáo vào từng tình thế cụ thể của đời người thực không dễ dàng chút nào. Phải cực kỳ cẩn thận và khéo léo, nếu không thì có thể hỏng cả công việc. Đây là cơ huyền của sự vận dụng Phật giáo và Nho giáo vào cuộc sống. Vì đã

là cơ huyền, nên nó rất tinh vi. Mà cái gì đã tinh vi thì thường hay chứa đựng nguy hiểm, có thể gây chết người. Sông đang đầy sóng dữ, con người không nên xông vào để rửa chân. Rửa chân thì có nguy cơ bị nhận chìm.

*Sóng sông chìm, chớ rửa
Đem mình tự đắm trôi*

Vì vậy, vận dụng Phật giáo và Nho giáo vào từng tình thế cụ thể của cuộc đời là cả một nghệ thuật, vừa là một khoa học. Là một khoa học, vì nó đòi hỏi một sự tính toán chính xác. Nhưng đồng thời nó là một nghệ thuật, vì nó yêu cầu một sự tinh tế nhạy bén của tâm hồn từng cá nhân. Quan điểm về phân công này của Viên Chiếu đối với quan hệ Nho giáo và Phật giáo rõ ràng đã dành cho Nho giáo một vị trí nhất định trong học thuật và giáo dục Việt Nam. Và vị trí này rồi sẽ được những người Phật giáo tiếp chân Viên Chiếu xác định một cách rõ ràng. Đồng thời, họ cũng xác định luôn chức năng của nó.

Là một người xây dựng nên dòng thiền Thảo Đường, vua Lý Thánh Tông đã ra lệnh dựng Văn miếu vào tháng tám mùa thu năm Canh Tuất Thần Vũ thứ hai (1070) để làm nơi thờ Khổng tử và hoàng thái tử đến học. Rồi tới năm Bính Thìn Anh Vũ Chiêu Thắng thứ nhất (1076), sau chiến thắng Như Nguyệt vang dội đầy

lùi quân xâm lược Tống về bên kia biên giới, vua Lý Nhân Tông chính thức mở Quốc Tử Giám, trường đại học đầu tiên của nước ta, nhận những quan viên văn chức biết chữ vào học. Người Phật giáo thời Lý Thánh Tông và Lý Nhân Tông đã giải quyết xong xuôi quan hệ Nho Phật vừa nói, một quan hệ biến Nho giáo thành một công cụ để phục vụ cho Phật giáo.

Trước mắt, quan hệ ấy dù có kiến giải của Cứu Chỉ và Viên Chiếu, vẫn cứ để ngỏ. Thời điểm cho một giải quyết dứt khoát vẫn chưa tới. Triều đình đang bận lo củng cố an ninh quốc gia ở biên giới phía Bắc và biên giới phía Nam. Biên giới phía Bắc đang bị họ Nùng quấy phá. Chính sách nhân đạo của vua Lý Thái Tông đã tạo điều kiện cho Nùng Trí Cao từ một tên quấy phá biên giới phía Bắc nước ta trở thành một kẻ quấy phá biên cương phía Nam của nhà Tống. Đây đúng là một hòn đá đã bắn trúng hai con chim. Chính sách nhân đạo của vua Lý Thái Tông vì thế, dù có chịu ảnh hưởng của thuyết từ ái của Phật giáo, như Lê Văn Hưu và Ngô Sĩ Liên đã nhận xét, thì cũng đã đem đến cho quốc gia Đại Cồ Việt những thắng lợi vô cùng dòn dã.

Về biên cương phía Nam, vua Lý Thái Tông thấy Chiêm Thành trong 16 năm kể từ khi Lý Thái Tổ mất đã không một lần đến giao hiếu. Qua nhiều đợt bàn

bạc, cuối cùng triều đình quyết định trừng phạt. Mùa xuân năm Giáp Thân Minh Đạo thứ ba (1044) vua Lý Thái Tông đã trực tiếp cầm quân tiến đánh Chiêm Thành, chém vua Chiêm là Sạ Đầu tại trận, bắt sống hơn 5000 tù binh. Số quân địch bị giết quá nhiều, đến nỗi vua phải ra lệnh: *‘Kẻ nào giết bậy người Chiêm Thành thì sẽ giết không tha’*, như Đại Việt sử ký toàn thư 2 tờ 34b7 đã ghi và Ngô Sĩ Liên đã nhận định: *“Lòng này của vua tức như lòng của Tống Thái Tổ. Ngồi truyền được lâu dài là phải lắm”*.

Nhận định ấy của Ngô Sĩ Liên cũng lạ lùng. Tha tội cho Nùng Trí Cao thì bị lên án là đi theo thuyết từ ái của nhà Phật. Nhưng ra lệnh cho không được giết người Chiêm Thành thì lại khen là giống Tống Thái Tổ. Đây là điển tích Triệu Khuông Dẫn, khi sai Đào Bân tiến đánh Giang Nam, đã dặn Bân không được làm cỏ dân trong thành đã bị chiếm. Ta không thấy Lê Văn Hưu hoặc Ngô Sĩ Liên đặt vấn đề tại sao Lý Thái Tông lại tha tội cho người Chiêm. Không những thế, nhà vua còn ra thêm lệnh là nếu ai giết bậy người Chiêm thì sẽ bị giết. Lệnh này phải nói là một lệnh trừng phạt cho những người phạm tội chống lại nhân loại.

Đây không còn vấn đề người Chiêm và người Việt đang là kẻ thù có chiến tranh với nhau, mà chỉ có vấn đề con người. Mà đã là con người thì cần phải quý

trọng mạng sống. Đến thế kỷ 20, ta mới thấy xuất hiện những tòa án để xử phạt những người phạm tội chống lại nhân loại. Song, cách ta gần một thiên niên kỷ, tổ tiên ta đã cho việc giết bậy người trong chiến tranh cũng là một tội ác phải được trừng trị đích đáng. Điều này dĩ nhiên phản ảnh truyền thống nhân ái của người Việt nhưng cũng không thể chối cãi là nó đã được tăng cường và lý giải bằng học thuyết từ ái của Phật giáo. Về mặt này, cống hiến của Phật giáo vào lịch sử chính trị và luật pháp Việt Nam phải nói là to lớn và để lại nhiều dấu ấn tốt đẹp.

Như thế, khi người Phật giáo có thể ở đời mà vẫn giác ngộ được như trường hợp vua Lý Thái Tông, thì tất nhiên yêu cầu giác ngộ của Phật giáo không chỉ nằm trong những phương pháp và lý luận do Phật giáo đưa ra. Nói như Viên Chiếu, thì các tổ sư truyền cho nhau, có truyền cái gì mới lạ ghê gớm đâu, ngược lại, đó chỉ là những việc hết sức tầm thường như :

Đói đến tìm thức ăn

Lạnh liền xin áo mặc

Và thực sự, quan điểm này cũng đã từng được quốc sư Tuệ Trung (665-775?) của Trung Quốc phát biểu trong *Cảnh đức truyền đăng lục* 28 ĐTK 2076 tờ 439a22-23 khi bàn đến vấn đề vô tâm:

Cơ tức ghiết phạn
Hàn tức trước y

Từ đó, mọi hành động của người Phật giáo, dù tầm thường đến đâu, cũng mang tính Phật của nó. Đây chính là điểm, mà Định Hương đã nói với Đa Bảo: “*Khi đệ tử hiểu rồi cũng giống như lúc không hiểu*” (đệ tử liễu thời hoàn đồng bất liễu). Đúng vậy, người đã giác ngộ rồi cũng sống và làm việc như bao con người khác. Thậm chí họ có thể gánh vác những trách nhiệm trọng đại của đất nước như vua Lý Thái Tông, nhưng họ làm với một tinh thần giác ngộ. Họ làm để đem an vui cho tất cả mọi người. Họ không đánh mất chính mình trong các việc làm đó và ý thức rất rõ họ đang làm gì. Chính những con người như thế này đã làm nên sự huy hoàng và oanh liệt của một thời đại, mà mỗi khi đọc tới ta không khỏi bồi hồi.

Ta đã nói hai dòng thiền Pháp Vân và Kiến Sơ đến thời điểm này họ đã có một quan điểm thống nhất với nhau về quá trình giác ngộ. Đó là tự mình phải tìm lấy giác ngộ tại chính ngay bản thân cuộc đời và đất nước mình. Điều này giải thích cho ta tại sao một người đắc pháp với dòng thiền Kiến Sơ như vua Lý Thái Tông, lại làm một bài truy tán người đã khai sinh ra dòng thiền Pháp Vân là Tì Ni Đa Lưu Chi:

Mở lối sang nước Nam

*Nghe ông lâu tập thiền
Mở bày niềm tin Phật
Xa hợp một nguồn tâm
Trăng Lãng già vàng vạc
Sen Bát nhã ngát thơm
Lúc nào đến chẳng gặp
Cùng nhau bàn đạo huyền.*

*

* *

CHƯƠNG XII

MỘT SỐ NHẬN ĐỊNH TỔNG QUÁT

Qua 11 chương trình bày tình hình Phật giáo trong hơn nửa thiên niên kỷ thứ hai của sự tồn tại Phật giáo tại Việt Nam, tức từ lúc Lý Nam Đế lên ngôi vào năm Giáp Tý Thiên Đức thứ nhất (544) cho đến khi Lý Thái Tông mất vào tháng 10 năm Giáp Ngọ (1054), ta thấy nổi bật một nét của giai đoạn Phật giáo này. Đó là sự xuất hiện của một hệ tư tưởng Phật giáo mới nhằm giải quyết một vấn nạn hết sức cơ bản trong đời sống đạo, mà giai đoạn Phật giáo quyền năng đã để lại, xoay quanh vấn đề tại sao không thấy được chân hình Phật ở đời. Cuộc trao đổi về vấn nạn ấy giữa Lý Miểu và hai vị đại sư Đạo Cao và Pháp Minh đã kết thành sáu lá thư đã bàn ở trước.

HỆ TƯ TƯỞNG DÒNG THIÊN PHÁP VÂN

Nhiệm vụ của những người Phật giáo tiếp theo trong giai đoạn phát triển thứ hai này là cố gắng giải quyết vấn nạn đang tồn đọng đó, đồng thời mở ra một hướng đi mới cho Phật giáo, vừa thỏa mãn được đời

sống đạo vừa đáp ứng được yêu cầu của lịch sử dân tộc. Dòng thiền Pháp Vân ra đời thực hiện thành công cùng một lúc hai nhiệm vụ vừa nêu. Một mặt, nó đã giải quyết được vấn nạn tại sao không thấy Phật bằng cách chỉ ra rằng Phật ở trong mỗi một con người chúng ta, đòi hỏi mỗi con người phải tự mình thể nhập lấy. Do thế, không có vấn đề đức Phật nằm bên ngoài con người để con người mong thấy chân hình ở đời.

Mặt khác, vì mỗi một con người đã tiềm tàng một đức Phật thì thế giới của con người cũng có khả năng là thế giới của Phật. Từ đó, con người có thể xây dựng một thế giới an lạc cho mình tại chính cuộc đời này. Cuộc đấu tranh để xây dựng một thế giới như thế đòi hỏi mọi người phải đoàn kết với nhau. Và đây cũng là lần đầu tiên lời kêu gọi đoàn kết đã chính thức được đưa vào kinh điển và chắc chắn được tuyên truyền rộng rãi trong giới Phật giáo. Ta đã thấy người Phật giáo trong giai đoạn hai này từ Lý Nam Đế cho đến Triệu Quang Phục và Lý Phật Tử đã chính thức đứng ra gánh vác trách nhiệm trước dân tộc và đạo pháp.

Do thế, yêu cầu đoàn kết để bảo vệ độc lập của tổ quốc trở nên hết sức bức thiết. Tuy nhiên, cũng xảy ra tình trạng các phe phái Phật giáo đã kinh chống lẫn nhau, mà cụ thể là cuộc tranh chấp quyền hành giữa Triệu Quang Phục và Lý Phật Tử vào giữa những năm 557-571. Rõ ràng, những tranh chấp như thế không chỉ

dùng lời kêu gọi đoàn kết mà có thể giải quyết được một cách cơ bản và lâu dài. Nó đòi hỏi phải có một hệ tư tưởng, để có thể thống nhất mọi ý chí. Từ đó, tình đoàn kết mới có thể xây dựng một cách bền vững. Dòng thiền Pháp Vân qua một thời gian dài tìm kiếm đã hình thành một hệ tư tưởng qua ba khuôn mặt anh tài là Pháp Hiền, Thanh Biện và Định Không.

Pháp Hiền cùng thầy mình là Tì Ni Đa Lưu Chi đã giải quyết vấn nạn của giai đoạn Phật giáo quyền năng bằng cách chủ trương rằng sự giác ngộ tức là bồ đề, chỉ có thể được thể nghiệm bởi chính mỗi con người. Do thế, không có vấn đề mong thấy Phật hiện chân hình. Xuất phát từ chủ trương này, Thanh Biện mở rộng, đưa tư tưởng hết thầy các pháp đều là Phật pháp của kinh *Kim cương* vào chủ trương mới này để tạo tiền đề cho sự xuất hiện của chủ nghĩa địa linh do Định Không đề xướng và tác động một cách mạnh mẽ đến sự phát triển của tư tưởng và văn học Việt Nam trong hơn hai thế kỷ sau.

Chủ nghĩa địa linh của Định Không xác định đất nước Việt Nam có thể sản sinh ra những người có thể làm chủ lấy đất nước và Phật giáo chỉ có thể phát triển được trên một đất nước có chủ quyền. Nội dung của chủ nghĩa địa linh lại phát triển thêm một bước mới qua sự xuất hiện của dòng thiền Kiến Sơ. Thực tế, dòng thiền Kiến Sơ xuất hiện, để xác nhận sự đúng đắn của chủ

nghĩa địa linh và vận dụng chủ nghĩa này vào hai hướng mới khác nhau để cùng nhìn về lịch sử.

Một hướng giới hạn trong nội bộ Phật giáo, giải thích lại lịch sử phát triển của Phật giáo dưới một nhãn quan mới. Theo hướng này thì lịch sử Phật giáo không bắt nguồn từ Ấn Độ với đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni và lịch sử thiền không phải bắt đầu với Sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma qua Trung Quốc. Lịch sử Phật giáo và lịch sử thiền bắt nguồn tại chính đất nước Việt Nam thời đó, bắt nguồn từ chính mỗi con người Phật giáo Việt Nam. Lối giải thích này phù hợp với Phật thể quan do dòng thiền Pháp Vân đề xuất.

Phật thể quan này, như ta đã thấy, xác định mỗi con người phải tự tìm lấy đức Phật của mình tại chính bản thân mình. Một khi đã thế, dĩ nhiên nguồn gốc Phật giáo nằm tại mỗi con người thực hành Phật giáo. Quả vậy, không có những người thực hành này Phật giáo đã không bao giờ tồn tại ở Việt Nam, chứ khoan nói chi tới nguồn gốc và lịch sử. Do thế, Vô Ngôn Thông và Cảm Thành không phải là hoàn toàn vô lý khi đưa ra một sử quan mới về lịch sử phát triển của Phật giáo. Từ đó, họ đã công khai xác định nguồn gốc của Phật giáo nằm ở tại đất nước Việt Nam: “*Tây thiên đất này; đất này Tây thiên*”.

Điều này cũng có nghĩa họ mặc nhiên xác nhận sự đúng đắn của chủ nghĩa địa linh do Định Không đề xuất

là một sự thật không thể chối cãi. Và đây sẽ mở ra một hướng nhìn ra bên ngoài nội bộ Phật giáo, vào chính lịch sử dân tộc cùng với sự xuất hiện lần đầu tiên hình tượng anh hùng chống ngoại xâm Phù Đổng Thiên Vương trong liên hệ với Phật giáo, biến vị anh hùng chống ngoại xâm làng Gióng thành một người bảo trợ Phật giáo. Sự kiện này cũng muốn nói nếu người anh hùng chống ngoại xâm làng Gióng bảo trợ cho Phật giáo, thì Phật giáo tự bản thân phải tham gia vào sự nghiệp chống ngoại xâm. Một thực tế đã diễn ra và được thử thách trong gần cả nghìn năm.

Vậy là từ một nền Phật giáo quyền năng, do yêu cầu của lịch sử, Phật giáo Việt Nam của giai đoạn này biến thành một nền Phật giáo chống ngoại xâm. Đây phải nói là một trong những thành tựu có ý nghĩa nhất của giai đoạn phát triển này của Phật giáo. Nó đã tích cực tham gia vào phong trào vận động độc lập với một lý luận vận động hết sức rõ nét. Những người Phật giáo, không phân biệt thành phần tại gia hay xuất gia, đã cùng nhau đoàn kết, qua nhiều lần diễn tập, cuối cùng thành công giành lại độc lập cho tổ quốc và thống nhất đất nước về một mối, đặt nền móng cho kỷ nguyên văn minh Đại Việt phát triển rực rỡ huy hoàng trong gần 1000 năm.

Lý luận vận động này xuất phát từ câu trả lời cho vấn đề tại sao không thấy Phật. Từ một đức Phật bên

ngoài con người, mà Phật giáo quyền năng đề ra những phương pháp để cho người Phật tử tiếp cận, giai đoạn Phật giáo này đã đưa đức Phật vào bên trong từng mỗi con người. Nói như Cẩm Thành "*Phật là khắp hết mọi nơi*". Từ đó, chỉ có vấn đề tìm lấy đức Phật ở chính bản thân của mỗi con người và từ chính cộng đồng mà những con người này đang sinh hoạt và lao động. Hệ tư tưởng này là nét mới và nổi bật nhất của không những lịch sử Phật giáo giai đoạn này, mà còn của chính lịch sử dân tộc. ...

Thực vậy, những chính quyền liên tục ra đời tại nước ta trong nửa thiên niên kỷ ấy đều ít nhiều gắn bó với Phật giáo. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên khi dân tộc ta lúc đó là một dân tộc Phật giáo. Tất nhiên, không phải vì dân tộc ta mà Phật giáo ngay tức khắc có một lý luận chống ngoại xâm. Chính những người Phật giáo giai đoạn này, xuất phát từ thực tiễn của dân tộc, đã sáng tạo ra lý luận chống ngoại xâm của mình. Chủ nghĩa yêu nước Việt Nam giai đoạn ấy đã thể hiện bằng chủ nghĩa địa linh của Đinh Không.

Chính chủ nghĩa này đã tạo cho hệ tư tưởng Phật giáo thiền Pháp Vân một diện mạo mới mang tính đặc thù của thời đại và đất nước Việt Nam. Nó không còn là một thứ lý luận chung chung, chỉ nói đến lòng yêu nước và sự nghiệp chống ngoại xâm là đủ, mà đã tự gây dựng cho mình một nội dung cụ thể dựa trên tư tưởng

địa linh, một tư tưởng xác định đất nước Việt Nam sẽ sản sinh ra những người làm chủ. Đây phải nói là một bước tiến mới của chủ nghĩa yêu nước. Từ nội dung này, ta đã thấy về sau nó được phát triển phong phú thêm với những người như La Quý và Vạn Hạnh.

Có thể nói Đinh Không, La Quý và Vạn Hạnh là ba nhà tư tưởng lớn của giai đoạn Phật giáo này trong sự nghiệp chống ngoại xâm và giành độc lập cho tổ quốc. Họ đã hình thành một hệ tư tưởng địa linh hết sức nhất quán, có tính kế thừa. Trong gần 200 năm phát triển của hệ tư tưởng ấy nội dung của nó càng lúc càng được quy định rõ nét và càng lúc càng phong phú. Một loạt các bài thơ đã ra đời, thường được gọi nôm na là thơ sấm, đã tạo cho văn học giai đoạn này một bộ mặt riêng thể hiện ý chí chống ngoại xâm và nguyện vọng mong ước thái bình của cả dân tộc.

Cuối cùng, ước mơ từ một đất nước có chủ và thanh bình đã được thực hiện thành công với sự ra đời liên tiếp của các triều đại anh hùng Ngô, Đinh, Lê và Lý. Tuy nhiên, với sự ra đời của nhà Lý sau khi tổ quốc đã có chủ quyền trên một thế kỷ, vấn đề đặt ra là dân tộc ta sẽ phát triển theo hướng nào đã được bàn cãi một cách sôi động trong những thập niên đầu của thế kỷ thứ 11 để cuối cùng đã được giải quyết dưới triều vua Lý Thánh Tông. Triều đại này đã thực hiện cùng lúc ba công việc. Thứ nhất là việc sáp nhập ba châu Địa Lý,

Ma Linh và Bồ Chính vào bản đồ Đại Việt. Thứ hai là việc lập Văn miếu, đặt cơ sở cho sự ra đời của một nền giáo dục đại học chính quy do nhà nước chỉ đạo và bảo trợ. Thứ ba là sự ra đời của dòng thiền Thảo Đường.

Ta cũng thấy chủ nghĩa địa linh của Định Không ra đời trên một bối cảnh chính trị và học thuật phát triển hết sức gian khổ. Một mặt sau khi Lý Sư Lợi của nhà nước Vạn Xuân chấp nhận cho Lưu Phương đem quân vào nước mình năm 602, thì một dạng chính quyền hai đầu lại xuất hiện. Chính quyền này chỉ mười năm sau đã bộc lộ một số mặt độc lập, đến nỗi chính những người Trung Quốc được cử qua nước ta để đứng đầu chính quyền thứ sử đã không cảm thấy thích thú gì. *Đại Việt sử ký toàn thư* 5 đã ghi lại sự kiện Lý Thế Dân giết Lư Tổ Thượng vào năm 628, sau nhiều lần sai Tổ Thượng đến làm thứ sử Giao Châu mà Tổ Thượng vẫn không chịu đi.

Lư Tổ Thượng được Lý Thế Dân đánh giá là một tay văn võ kiêm toàn và đã từng làm thứ sử Doanh Châu. Việc Lư Tổ Thượng từ chối không đến nước ta dù có phải chịu chết, chứng tỏ chính quyền hai đầu trong đó phía Việt Nam đã bộc lộ khả năng quản lý độc lập của mình đối với đất nước, làm cho những tay thứ sử có khả năng tỏ ra sợ hãi khi đến nhận nhiệm vụ. Nhờ có một chính quyền độc lập dạng này dù trên danh nghĩa, mà đất nước vẫn tiếp tục phát triển tạo tiền đề cho các

hoạt động học thuật của Phật giáo. Các hoạt động này tập trung vào hai mặt và hai mặt này có tính tương tác tất yếu với nhau.

Mặt thứ nhất là tiếp tục hoàn thiện hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân qua những đóng góp của Thanh Biện. Việc hoàn thiện này có thể thực hiện nhờ sự phát triển dồn dập không chỉ về kinh tế mà cả về học thuật. Về kinh tế, ta đã thấy nền ngoại thương nước ta lúc ấy phát triển mạnh mẽ. Qua những ghi chép của Nghĩa Tịnh trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*, ta thấy hầu hết các đại sư Trung Quốc đi Ấn Độ bằng đường biển đều phần lớn thông qua nước ta. Điều này chứng tỏ nền ngoại thương Việt Nam thời bấy giờ rất phát triển. Thậm chí một số người Việt Nam đã ra nước ngoài để buôn bán như trường hợp cha mẹ của Đại Thừa Đăng.

Mặt thứ hai là nhờ các hoạt động giao thương kinh tế như thế, đã thúc đẩy các hoạt động giao lưu học thuật. Ta đã thấy người nước ta thế kỷ thứ 7 đã qua lại vùng biển đông một cách thường xuyên và dễ dàng. Có người như Vạn Kỳ đã đi lại lên tới chục lần. Có người như Đại Thừa Đăng đã từ vùng đất phía nam Thái Lan, về Trung Quốc, rồi lại xuống nước ta và trở qua Ấn Độ tham bái Phật tích. Có lẽ trong lịch sử dân tộc thời cổ chưa bao giờ có sự ra đi dồn dập trong một thời gian

ngắn mấy chục năm với mấy người đã để lại nhiều dấu tích như nửa cuối thế kỷ thứ 7.

Một số vị đi về Tây Trúc để cầu pháp như Đại Thừa Đăng, Huệ Diệm, Trí Hành, Khuy Xung và Giải Thoát Thiên. Một số khác thì lên phương Bắc để giảng dạy trong cung vua Đường như Định pháp sư và Duy Giám, hoặc để học tập truyền giáo như nhà sư Nhật Nam. Đặc biệt các vị đi lên phương Bắc này đã chứng tỏ bản lĩnh văn hóa Việt Nam không những không bị vùi dập, mà còn có một sức sống mãnh liệt, vươn lên đóng góp trở lại cho nền văn hóa nhân loại, cụ thể là nền văn hóa Trung Quốc. Nhiều người đã từng lưu ý đến thời điểm đi giảng kinh của Định pháp sư và Duy Giám.

Đây là thời kỳ mà Phật giáo cũng như văn hóa Trung Quốc không phải thiếu những nhân vật tầm cỡ của mình. Ngược lại, ta đã thấy sản sinh ra hàng loạt thiên tài trong nhiều lĩnh vực khác nhau từ khoa học kỹ thuật cho đến thi ca, âm nhạc, hội họa. Thế mà, những vị đại sư Phật giáo như Định pháp sư và Duy Giám vẫn được thỉnh mời. Các vị đại sư này đã không những hoàn thành xuất sắc nhiệm vụ được giao, mà còn tác động lên các danh sĩ, để hôm nay ta còn đọc được các bài thơ mà những danh sĩ này đã viết về họ. Đây là một niềm tự hào to lớn của dân tộc ta như Lê Quý Đôn trước đây đã lưu ý.

Và đó là chưa kể đến những công tác ngoại giao, mà các vị đại sứ ấy có thể kiêm nhiệm cho các chính quyền độc lập của Phùng Hưng và Đỗ Anh Hàn lúc đó. Ta có thể giả thiết họ có thể kiêm nhiệm những công tác ngoại giao này, vì các vị đại sứ, sau khi hoàn thành xong nhiệm vụ giảng dạy của mình, đều vui vẻ trở về đất nước. Đây là một điểm đặc biệt cần lưu ý. Quê hương Việt Nam vẫn để lại dấu ấn sâu đậm trong tâm hồn họ. Một tiếng chuông chùa vào đêm khuya nghe ở Trường An đã gợi cho họ nỗi nhớ về tiếng chuông ở ngôi chùa của mình tại miền Nam với vợ

Chính sự ra đi khắp các vùng của thế giới về phía Nam, phía Tây và phía Bắc vào thời ấy đã giúp người nước ta có một nhận thức đúng đắn vị thế của đất nước mình trong liên hệ với các nước xung quanh. Từ đó, nó không những tạo cơ hội cho các phong trào giải phóng dân tộc ta tại những thời điểm khác nhau trong giai đoạn này mà còn vận động các dân tộc khác nhau cùng đứng chung trên một mặt trận chống lại xâm lược và áp bức. Thực tế không có sự vận động và liên minh vừa nói thì những sự đi lại trên biển không thể tiến hành một cách an toàn và rộn rịp như ta đã thấy vào nửa cuối thế kỷ thứ 7.

Không chỉ như thế, sự giao thương và giao lưu trên đã tạo tiền đề cho sự ra đời của chủ nghĩa địa linh mà Định Không đã đề xuất. Quả vậy, nếu ta không có dịp

đi xa thì khó mà biết quê hương mình dù có đẹp cũng không biết đẹp tới đâu và dù có giàu cũng không biết giàu tới mức nào, vì thiếu một tiêu chí để so sánh. Cho nên, sự ra đi đông đảo của những người Việt Nam tạo cho dân tộc ta cơ hội để đánh giá chính bản thân đất nước mình. Sự ra đời của chủ nghĩa địa linh vì thế là một tích lũy lâu dài của những kinh nghiệm và nhận thức vừa nói.

Bên cạnh sự ra đi của những người Việt Nam, thì lại cũng có những người nước khác vì nhiều lý do khác nhau đã đến thăm viếng và ở lại nước ta. Chính những người này cũng mang tới cho đất nước không chỉ những thông tin mới từ bên ngoài, mà còn cả những tài nghệ, đôi khi cả chính cuộc đời họ. Trong giai đoạn này, ta thấy có những danh sĩ Trung Quốc như Thẩm Thuyên Kỳ đã đến vùng Hoan Ái và đã tỏ ra hâm mộ người và cảnh của vùng đất này. Nhờ Thẩm Thuyên Kỳ ta biết thượng nhân Vô Ngại đang giáo hóa tại vùng Thanh Hóa ngày nay và ngôi chùa Thiệu Long nổi tiếng của Hoan Châu ngày xưa, nay là đất huyện Nam Đàn tỉnh Nghệ An.

Chính những danh sĩ Trung Quốc có tên như Thẩm Thuyên Kỳ, Khanh Vân, hoặc không tên đã đóng góp một phần nào cho nhận thức của dân tộc ta về đất nước mình. Họ đã nâng trình độ nhận thức ấy lên một mức độ mới, tạo cơ hội cho người nước ta phát hiện những khía

cạnh cảm nhận mà trước đó chưa bộc lộ hết. Chủ nghĩa địa linh của Định Không do thế là kết tinh của một quá trình nhận thức về đất nước qua nhiều đóng góp của lắm con người, cả người Việt lẫn người nước ngoài. Không có sự tiếp cận với người nước ngoài và việc những người Việt Nam ra đi đến nhiều phương trời khác nhau, thì thật khó mà tưởng tượng sự ra đời của chủ nghĩa địa linh của Định Không.

Thời điểm ra đời của chủ nghĩa này đã chín muồi. Sau sự thất bại của nhà nước Vạn An do Mai Hắc Đế dựng nên, rồi đến nhà nước của Bồ Cái Đại Vương và Đỗ Anh Hàn, những người trí thức Việt Nam tất nhiên phải tìm hiểu vì sao các nhà nước này với bao hy sinh xương máu vẫn không thể tồn tại lâu dài. Rõ ràng, chỉ lòng yêu nước và chí dũng cảm dám đánh thôi không đủ. Phải có một lý luận cho cuộc vận động độc lập đủ sức thuyết phục và tập hợp mọi người dân cùng đứng chung dưới một ngọn cờ. Chính trên con đường đi tìm một lý luận vận động độc lập như thế, mà chủ nghĩa địa linh của Định Không đã ra đời.

Chủ nghĩa này khẳng định một cách mạnh mẽ về đất nước Việt Nam có thể sản sinh ra những con người để làm chủ đất nước ấy. Và Phật giáo, với tư cách là một tư trào văn hóa của dân tộc, đã đặt sự tồn tại và phát triển của mình vào trong lòng đất nước có chủ ấy. Đây phải nói là hai nội dung chính của chủ nghĩa địa

đi xa thì khó mà biết quê hương mình dù có đẹp cũng không biết đẹp tới đâu và dù có giàu cũng không biết giàu tới mức nào, vì thiếu một tiêu chí để so sánh. Cho nên, sự ra đi đông đảo của những người Việt Nam tạo cho dân tộc ta cơ hội để đánh giá chính bản thân đất nước mình. Sự ra đời của chủ nghĩa địa linh vì thế là một tích lũy lâu dài của những kinh nghiệm và nhận thức vừa nói.

Bên cạnh sự ra đi của những người Việt Nam, thì lại cũng có những người nước khác vì nhiều lý do khác nhau đã đến thăm viếng và ở lại nước ta. Chính những người này cũng mang tới cho đất nước không chỉ những thông tin mới từ bên ngoài, mà còn cả những tài nghệ, đôi khi cả chính cuộc đời họ. Trong giai đoạn này, ta thấy có những danh sĩ Trung Quốc như Thẩm Thuyên Kỳ đã đến vùng Hoan Ái và đã tỏ ra hâm mộ người và cảnh của vùng đất này. Nhờ Thẩm Thuyên Kỳ ta biết thượng nhân Vô Ngại đang giáo hóa tại vùng Thanh Hóa ngày nay và ngôi chùa Thiệu Long nổi tiếng của Hoan Châu ngày xưa, nay là đất huyện Nam Đàn tỉnh Nghệ An.

Chính những danh sĩ Trung Quốc có tên như Thẩm Thuyên Kỳ, Khanh Vân, hoặc không tên đã đóng góp một phần nào cho nhận thức của dân tộc ta về đất nước mình. Họ đã nâng trình độ nhận thức ấy lên một mức độ mới, tạo cơ hội cho người nước ta phát hiện những khía

linh Định Không. Chủ nghĩa địa linh này còn chỉ rõ vùng đất có thể sản sinh ra người làm chủ là vùng đất Cổ Pháp, quê hương của Định Không. Trong điều kiện đang còn có mặt của quân thù, một chủ trương như vậy ra đời thật hết sức nguy hiểm.

Hơn nữa, khi đã xác định đất nước Việt Nam mình có chủ, Phật giáo Việt Nam có thể phát triển, thì rõ ràng về mặt học lý, Phật giáo Việt Nam phải chứng tỏ tính độc lập, có những nét khác biệt rất cơ bản với Phật giáo các nước khác, đặc biệt là Phật giáo Trung Quốc. Chúng ta đã thấy chủ nghĩa địa linh đòi hỏi sự ra đời của dòng thiền Kiến Sơ và sự có mặt của một thiền sư Trung Quốc. Chính dòng thiền Kiến Sơ do Vô Ngôn Thông và Cảm Thành thành lập đã đáp ứng lại yêu cầu của chủ nghĩa địa linh về mặt học lý Phật giáo. Vô Ngôn Thông và Cảm Thành đã đưa ra một sử quan hoàn toàn mới về lịch sử Phật giáo, cụ thể là lịch sử thiền.

Dòng thiền này, như đã thấy, xác định lịch sử thiền của Phật giáo không phải bắt nguồn từ Trung Quốc hay Ấn Độ, mà bắt nguồn ngay chính mỗi con người Phật giáo Việt Nam. Phật giáo là Phật giáo Việt Nam bởi vì nó xuất phát từ mỗi con người Việt Nam. Từ đó, đã là người Việt Nam Phật giáo thì tất nhiên không thể nào biến thành người Phật giáo của bất cứ nước nào. Đây là điểm tạo nên sự khác biệt cơ bản giữa Phật

giáo Trung Quốc và Phật giáo Việt Nam. Và xác nhận này phải được một người Phật giáo Trung Quốc công bố. Thực vậy, nếu không tạo nên được sự quan vừa nêu thì có gì khác biệt giữa Phật giáo Trung Quốc và Phật giáo Việt Nam.

Một khi đã không có sự khác biệt nào giữa Phật giáo Việt Nam và Phật giáo Trung Quốc, thì Phật giáo nào cũng là Phật giáo cả. Thế làm sao đòi hỏi người Phật giáo Việt Nam đấu tranh cho một đất nước Việt Nam độc lập để cho Phật giáo Việt Nam hưng thịnh. Sự xuất hiện của dòng thiền Kiến Sơ, do thế, là một bổ sung hoàn toàn mới về chất đối với hệ tư tưởng thiền Pháp Vân, nâng hệ tư tưởng này lên một cấp nhận thức mới để đáp ứng yêu cầu vận động độc lập của dân tộc. Cũng chính từ dòng thiền Kiến Sơ này, mà người anh hùng chống ngoại xâm làng Gióng đã trở thành kẻ bảo trợ cho sự tồn tại và phát triển Phật giáo tại Việt Nam.

Như vậy, chủ nghĩa địa linh của Đinh Không đã tạo tiền đề cho sự ra đời của dòng thiền Kiến Sơ và dòng thiền này đến lượt nó lại bổ sung và củng cố cho chủ nghĩa địa linh, mà ta đã thấy tác động mạnh mẽ lên sự phát triển của lịch sử dân tộc trong hai thế kỷ sau. Thông Thiện và La Quý kế thừa sự nghiệp của Đinh Không, xác định rõ hơn nội dung chủ nghĩa địa linh của thầy mình trên bối cảnh đêm trước của cuộc vận động độc lập đang thành công với nhà họ Khúc. Chính quyền

nô dịch do phương Bắc dựng lên đang đi đến huyết mộ của nó, nên đã vùng vẫy một cách tuyệt vọng qua việc đánh dẹp và trấn yểm của Cao Biền.

Những anh hùng như Khúc Hạo, Dương Đình Nghệ, Ngô Quyền, Đinh Tiên Hoàng và Lê Đại Hành đã kế tục nhau thành công, giữ vững nền độc lập và thống nhất của tổ quốc trong hơn 100 năm, đánh bại mọi âm mưu nô dịch, xâm lược và chia cắt đất nước. Những anh tài như La Quý, Khuông Việt, Pháp Thuận và Vạn Hạnh đã góp sức mình vào sự nghiệp bảo vệ nền độc lập thống nhất vừa nói. La Quý đã làm việc với Khúc Lãm, san lấp những vùng đất, mà Cao Biền phá vỡ với ý đồ tiêu huỷ khí tượng đế vương của đất nước Việt Nam. Còn Khuông Việt thuộc dòng dõi của Ngô Quyền, đã ra phò tá nhà Đinh nhằm giữ vững nền thống nhất của tổ quốc.

Rồi sau đó, Khuông Việt lại sẵn sàng cùng với Pháp Thuận và Vạn Hạnh tham gia tích cực vào cuộc chiến tranh vệ quốc chống quân xâm lược Tống vào năm 981, để bảo vệ nền độc lập thiêng liêng của dân tộc. Không những thế, sau khi chiến tranh thắng lợi vang dội, tiêu diệt và đẩy lùi quân thù về bên kia biên giới, Khuông Việt đã trực tiếp đứng ra tiếp sứ Tống và làm bài từ *Vương lang qui tiền* đưa. Đây là tác phẩm đầu tiên của lịch sử văn học Việt Nam phục vụ ngoại

giao, mở đầu một dòng văn học đặc thù, mà cả ngàn năm sau người ta vẫn còn thừa kế.

Pháp Thuận cũng vậy, đã tham gia cuộc chiến tranh vệ quốc, tạo điều kiện cho sự ra đời của bài thơ *Thần Sông núi nước Nam*, lần đầu tiên xác định nội dung cụ thể của chủ nghĩa địa linh về chủ quyền quốc gia một cách minh nhiên. Sau chiến tranh Pháp Thuận còn tham gia vào sự nghiệp kiến tạo hòa bình. Đặc biệt Pháp Thuận đưa ra học thuyết chính trị về yêu cầu bảo vệ đất nước bằng đoàn kết toàn dân và bằng tài đức của những người lãnh đạo, để cho đất nước có thể tồn tại lâu dài. Phải nói học thuyết chính trị này của Pháp Thuận cho đến hôm nay, sau cả nghìn năm tồn tại, vẫn còn giá trị thời đại nóng bỏng của nó.

Vạn Hạnh, tham gia chiến tranh xong, còn thực hiện một số nhiệm vụ khác. Trước mắt, thiền sư đã cố vấn cho vua Lê Đại Hành phải nhanh chóng tiến quân trừng phạt Chiêm Thành vào năm 983. Tiếp đến, Vạn Hạnh vẫn tiếp tục nuôi dưỡng và giáo dục Lý Công Uẩn và tạo điều kiện để biến giấc mơ của Đinh Không thành hiện thực. Một người họ Lý lên làm vua, tức Lý Công Uẩn, thực hiện một số biện pháp làm thay đổi bộ mặt đất nước, cụ thể là đã dời đô từ vùng Hoa Lư chật hẹp lên vùng thủ đô Long Biên xưa của vua Lý Nam Đế, và thi hành một số chính sách kinh tế, xã hội phù

hợp, tạo cho đất nước đi vào một quỹ đạo phát triển ổn định.

Quá trình phát triển ổn định này được củng cố và tăng cường để cho nó vẫn tiếp tục theo đà dưới sự lãnh đạo của người kế nghiệp là vua Lý Thái Tông. Trong triều đại của vị vua này, luật pháp đã được thể chế hóa với sự ra đời của bộ luật thứ hai sau *Việt luật* của thời các vua Hùng. Đó là bộ *Hình thư* ban hành vào năm 1042. Bộ *Hình thư* ngày nay đã mất, nhưng một số chính sách vẫn còn ghi lại, phản ánh một phần nào nội dung và điều khoản của bộ luật đó. Chẳng hạn, sau khi ban hành bộ *Hình thư*, vua Lý Thái Tông đã bổ sung điều khoản xử trị đối với những người phạm tội, chiếu cố đến tuổi tác và thể trạng của họ.

Điều khoản bổ sung này quy định người già từ 70 tuổi trở lên và 80 tuổi trở xuống cùng những trẻ vị thành niên từ 10 tuổi trở lên và 15 tuổi trở xuống, cùng những người ốm yếu, những người thân thuộc của hoàng gia để tang từ 9 tháng và một năm trở lên, nếu có phạm tội thì cho chuộc. Đây phải nói là một thể chế luật pháp thể hiện được tính nhân đạo, đã tồn tại ở nước ta gần cả ngàn năm. Điều này rõ ràng phản ánh quan điểm Phật giáo về luật pháp, chú trọng đến yếu tố giáo dục cảm hóa mà coi nhẹ yếu tố trừng trị xử phạt.

Cũng chính dưới triều đại vua Lý Thái Tông, lần đầu tiên và duy nhất Phật giáo được chính thức đề cập

tới bằng mình vẫn như có một tác động mạnh mẽ tới chính sách quốc gia. Cụ thể là việc tha tội phong tước cho Nùng Trí Cao vào tháng 9 năm Quý Mùi (1043). Sự kiện này theo Lê Văn Hưu là do *“Thái Tông say đắm cái lòng nhân nhỏ của nhà Phật, mà quên mất nghĩa lớn của người làm vua”*. Ta đã thấy việc tha tội phong tước ấy chắc chắn có sự tác động của lòng nhân Phật giáo, nhưng đồng thời cũng thể hiện một chính sách lớn của quốc gia. Đó là đoàn kết mọi tầng lớp người dân, đặc biệt đối với những người thiểu số ở vùng sâu vùng xa.

Thế là trên đại thể trong nửa thiên niên kỷ của nền Phật giáo vận động cho độc lập dân tộc đã hình thành một hệ tư tưởng Phật giáo đủ sức đáp ứng được yêu cầu của lịch sử. Từ đó, Phật giáo ở trong tư thế có thể tham gia trực tiếp vào mọi sinh hoạt của dân tộc. Đúng vậy, xuất phát từ hệ tư tưởng ấy đã hình thành một nền văn học thời sự mang tính chiến đấu cao, thể hiện được nguyện vọng ao ước thái bình của dân tộc ta. Và Phật giáo lần đầu tiên có một tổ chức thống nhất do đại sư Khuông Việt đứng đầu và một loạt các tăng thống kế thừa ít lắm cho đến cuối thế kỷ thứ 18.

VỀ CÁC SINH HOẠT PHẬT GIÁO

Nếu hệ tư tưởng thiền Pháp Vân cùng với chủ nghĩa địa linh đã trở thành nét nổi bật của sinh hoạt

Phật giáo giai đoạn này, nhưng không phải là nét duy nhất. Bên cạnh những hoạt động rộn rịp cho cuộc đấu tranh độc lập và phát triển đất nước, Phật giáo vẫn tiếp tục những sinh hoạt truyền thống của mình, dù bây giờ được nhìn với ánh sáng mới của hệ tư tưởng Pháp Vân. Các thiền trường vẫn là nơi tu luyện, truyền thụ tri thức học thuật và kinh nghiệm giác ngộ. Từ Pháp Hiền với thiền trường trên 300 môn sinh, rồi Thanh Biện, cho đến Khuông Việt, Pháp Thuận, Vạn Hạnh, tất cả đều có thiền trường của mình.

Vai trò của các thiền trường này chính là các trường học bán chính quy, dạy đủ tất cả các môn học, chứ không phải chỉ giới hạn trong kinh điển Phật giáo. Chúng ta đã có dịp đọc qua tư liệu liên hệ với nền giáo dục của Khương Tăng Hội. Còn nền giáo dục Pháp Hiền, Vạn Kỳ, Định Không, Khuông Việt, Pháp Thuận và Vạn Hạnh thụ hưởng, ta ngày nay không biết nội dung thế nào. Tuy nhiên, căn cứ vào những gì mà những vị thiền sư này đã thể hiện trong cuộc đời họ, ta có thể chắc chắn họ đã nhận được một nền giáo dục toàn diện rộng mở và tương ứng với thời đại. Chỉ một bài từ *Vương lang qui* của Khuông Việt cũng đủ cho ta thấy nền giáo dục mà Khuông Việt đã hấp thụ là thế nào.

Không những nền giáo dục này không khép kín và giới hạn mà, nó còn mở tung ra, tạo điều kiện cho con

em ra nước ngoài học tập. Trong nửa cuối thế kỷ thứ 7, ta đã thấy một loạt các nhà sư trẻ Việt Nam như Vạn Kỳ, Huệ Diệm, Khuy Xung, Giải Thoát Thiên và Trí Hành đã đi về các nước phía Nam và qua Ấn Độ chiêm bái và học hỏi. Đến đầu thế kỷ thứ 9, nhà sư Nhật Nam đã đến ở núi Song Phong của Đạo Tín ở Trung Quốc để tu tập và dịch kinh tiếng Việt. Riêng Đại Thừa Đăng do cha mẹ buôn bán ở nước ngoài nên đã xuất gia ở nước ngoài. Thế nhưng vẫn có một số học uyên bác biết rành cả chữ Phạn và chữ Hán, để sau này về Trường An cộng tác với Huyền Tráng để dịch kinh.

Chính nhờ có một nền giáo dục toàn diện và rộng mở như thế Phật giáo giai đoạn này đã cung cấp cho dân tộc những anh tài có thể đảm đương và hoàn thành xuất sắc những nhiệm vụ mà lịch sử đã giao phó, trong đó nổi bật nhất là nhiệm vụ bảo vệ độc lập của tổ quốc và phát triển đất nước. Không phải vô cớ mà Định Không và Duy Giám đã được mời qua Trung Quốc giảng đạo ở cung vua Đường. Cũng không phải vô cớ mà La Quý, Khuông Việt, Pháp Thuận, Vạn Hạnh và Đa Bảo có thể tham gia vào việc nước. Tất cả họ đều thụ hưởng một nền giáo dục đàng hoàng và cập nhật.

Các thiền trường và các ngôi chùa nhà trường này, như thế, ngoài chức năng là nơi sinh hoạt đạo, còn là nơi để đào tạo nhân tài cho đất nước. Với tư cách là những nơi sinh hoạt đạo thì chúng là địa điểm để truyền

thụ kinh nghiệm giác ngộ. Ta đã gặp những cuộc đối thoại giữa Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, giữa Thanh Biên và Huệ Nghiêm, Cảm Thành và Thiên Hội, giữa Vân Phong và Khuông Việt v.v... Đây là những lối truyền thụ kinh nghiệm giác ngộ qua phương thức đối thoại thiền. Chúng là những phương thức thường được sử dụng phổ biến không chỉ ở các thiền trường Việt Nam, mà còn ở các thiền trường Trung Quốc và nhiều nước khác.

Điểm đặc biệt nằm ở nội dung bộc lộ trong những kinh nghiệm giác ngộ ấy. Chính nội dung này đã tạo nên bản sắc của thiền tông Việt Nam. Điều này cũng đúng thôi, bởi vì chúng phải phản ánh đúng thực tế Việt Nam và đáp ứng lại yêu cầu lịch sử của đất nước này. Chúng ta đã phân tích nội dung của các cuộc đối thoại ấy ở trên. Tuy mỗi cuộc đối thoại có mỗi vẻ khác nhau, nhưng chúng đều phản ánh được nội dung hệ tư tưởng thiền Pháp Vân, triển khai nó lên một mức mới để đáp ứng được yêu cầu của thời đại. Việc gắn bó một cách chặt chẽ giữa cuộc sống đời và cuộc sống đạo đã thể hiện một cách nhất quán và xuyên suốt.

Ngoài phương thức đối thoại, một nét mới của sinh hoạt Phật giáo giai đoạn này là việc thảo ra những văn bản quy định cách tu tập. Điển hình là *Bồ tát hiệu sám hối văn* của Pháp Thuận. Đây chỉ là một hệ quả tất yếu của sự khác biệt về học lý, mà ta đã có dịp trình bày. Vì

một khi đã có khác biệt về học lý, tất nhiên phải có khác biệt về phương thức tu tập. Hệ tư tưởng thiền Pháp Vân đã chứng tỏ tính độc đáo của nó. Từ đó, ta không ngạc nhiên trước sự ra đời của những phương thức tu tập sám hối như *Bồ tát hiệu sám hối văn*. Chỉ có điều văn bản của tác phẩm này ngày nay không còn, nên ta không thể bàn gì thêm về nội dung cụ thể của nó.

Ngoài hai phương thức tu tập nổi bật vừa nói, các phương thức tu tập cũ của giai đoạn Phật giáo quyền năng chắc chắn vẫn tiếp tục được kế thừa. Đối với giới xuất gia vẫn diễn ra lễ thọ giới cụ túc, tu các pháp thiền quán và đầu đà, trì các tam muội và đà la ni. Và một công tác không thể thiếu đối với người xuất gia đó là thực hiện các nghi thức Phật giáo cho Phật tử khi cần. Ngày nay ta có được hai thông tin về dạng sinh hoạt này của giới xuất gia. Thứ nhất là việc vua Lê Đại Hành đã nhờ Khuông Việt đến cầu nguyện tại đền Sóc Thiên Vương ở núi Vệ Linh. Nghi thức cầu nguyện của trường hợp này, ta hiện không rõ.

Còn đối với việc vua Lý Thái Tông, sau khi làm xong chùa Diên Hựu, cũng đã nhờ các thiền sư làm lễ. Buổi lễ này, *Đại Việt sử ký toàn thư* chỉ ghi một cách vắn tắt: “Cho các sư đi nhiều xung quanh tụng kinh cầu cho vua sống lâu”. Tuy nhiên, *Đại Việt quốc dương gia đệ tứ đế Sùng Thiện Diên Linh tháp bi* viết một cách chi tiết hơn: “Đẻ mộng một hằng tháng, để mùa xuân hằng

năm, nhà vua ngồi xe ngọc, đến mở tiệc chay, bày hương hoa để làm lễ cầu an, đặt bốn chậu để làm phép tắm Phật, tạo dáng tin thành cho năm chúng, hoặc hờ vai tiến thoái nhịp nhàng, gây đội thiên vương khắp bốn phương, hay nâng khí cụ bồi hồi nhẩy múa...”

Đối với giới tại gia, họ có thể làm công quả cho chùa, như trường hợp mẹ của Lý Thái Tổ. Thậm chí họ có thể cúng nhà mình để làm chùa, như vị hương hào họ Nguyễn ở làng Phù Đổng đối với Cảm Thành. Có người dựng hẳn chùa rồi mời thiền sư về trụ trì như trường hợp tế tướng Dương Đạo Gia đối với Cửu Chỉ. Họ có thể tham gia vào các lễ hội, đặc biệt là lễ hội Phật đản kết hợp với các lễ hội địa phương, lễ hội chùa Dâu và lễ hội Thánh Gióng. Những lễ hội này đều xoay quanh ngày mồng 8 tháng 4 âm lịch. Họ tổ chức thành những hội đoàn để thực hiện một số công tác Phật sự lớn. Cũng có những lễ hội do chính nhà nước đứng ra tổ chức. Thí dụ lễ hội La Hán do vua Lý Thái Tông tổ chức vào tháng 10 năm Canh Thìn (1040).

Chẳng hạn, ta có đạo tràng Bảo An tại Thanh Hóa mà văn bia *Cửu Chân quận đạo tràng bị văn* năm 618 đã cho biết. Bia văn này ngày nay đã mờ, nhưng nội dung có thể biết được chút ít. Đó là việc ca ngợi giáo lý Phật giáo và đạo học của hai cha con vị thứ sử của quận Cửu Chân bị tử trận do chống lại nhà Đường vào năm 618. Đến bài minh trên chuông Thanh Mai, ta biết rất rõ

là để đúc được chuông ấy vào năm 798, Tùy hỷ xā đã được thành lập gồm có xā chủ, xā phó, xā chúng, xā lục sự, xā bình chính, xā chi khiển, xā khổng mục. Đây có thể nói là một trong những tổ chức đoàn thể Phật giáo được biết xưa nhất của nước ta. Nếu việc đúc chuông mà đã được tổ chức như thế thì các Phật sự khác như làm chùa, tổ chức lễ hội chắc cũng có đoàn thể đứng ra chịu trách nhiệm, nhưng ngày nay ta chưa tìm ra được những tư liệu xác minh.

Ngoài việc đúc chuông, làm chùa, tổ chức lễ hội, giới Phật tử tại gia của giai đoạn này còn đứng ra tổ chức khắc những tràng kinh bằng đá để hồi hướng công đức cầu nguyện cho bản thân người đứng khắc cùng gia quyến. Ngày nay ta đã tìm thấy hàng chục cột kinh bằng đá do Nam Việt Vương Đinh Liễn và vua Lê Đại Hành khắc. Đây là những bản khắc kinh xưa nhất của nước ta hiện còn cố giữ hiển cho ta không những hiểu biết nhiều mặt về sinh hoạt văn hóa tôn giáo của nước ta thời ấy, mà còn có những đóng góp cho văn hóa Phật giáo thế giới một số văn bản để làm công tác hiệu đối.

Điều đặc biệt hơn nữa là Phật giáo thiền tông của giai đoạn này lần đầu tiên xuất hiện những Phật tử tại gia như thiền sư, mà người tiên phong là vua Lý Thái Tông của dòng thiền Kiến Sơ. Ta sẽ thấy xu hướng tục hóa Phật giáo ấy sẽ dần dần chiếm lĩnh ưu thế với sự ra đời của dòng thiền Thảo Đường. So với Trung Quốc thì

xu hướng tục hóa của ta xuất hiện chậm, nhưng càng về sau càng dồn dập và cuối cùng trở thành xu hướng chính của nền Phật giáo những thế kỷ 14, 15, 16 và cho đến cuối thế kỷ thứ 17. Rõ ràng, sự phát triển dồn dập của xu hướng này phản ảnh yêu cầu lịch sử của dân tộc ta, mà phía Trung Quốc không có.

Cho nên, vua Lý Thái Tông có thể coi như một người tiên phong cho một xu hướng Phật giáo, mà đến đời vua Lý Thánh Tông đã triển khai thành một dòng thiền và mở ra một giai đoạn Phật giáo mới. Giai đoạn Phật giáo này, chúng tôi gọi là giai đoạn Phật giáo thế sự. Chữ thế sự có thể được hiểu như thế tục hóa nhưng có nội hàm rộng hơn nhiều, vì nếu dùng chữ thế tục hóa, người ta sẽ có ấn tượng là những giai đoạn Phật giáo trước hay sau giai đoạn này không mang tính thế tục, thậm chí là xuất tục. Thế nhưng ta biết Phật giáo không bao giờ rời khỏi cuộc đời mà tồn tại được. Bởi vậy làm gì có việc xuất tục.

Hơn nữa, Phật giáo giai đoạn này tham gia tích cực vào sự nghiệp vận động độc lập dân tộc, thì làm sao mà có thể đứng bên lề cuộc sống, mà gọi là xuất tục hay không mang tính thế tục. Chúng ta cứ nhớ lại ước vọng của Định Không về một họ *Lý hưng vương* cho đến bài thơ *Đại sơn* của La Quý, bài từ tiền sử của Khuông Việt, bài thơ *Cây gạo* của Vạn Hạnh và nhất là việc Pháp Thuận giả làm giang lệnh để đưa đò cho Lý

Giác cùng bài thơ *Vận nước*. Tất cả các vị thiền sư này đều dính líu sâu vào công việc đời. Thậm chí có vị như Pháp Thuận đã không để lại bài kệ thị tịch nào. Toàn bộ thơ văn còn lại của Pháp Thuận đều ít nhiều mang nặng tính thời sự và thế sự.

Chỉ có vấn đề là đặc trưng của tính thế sự của Phật giáo giai đoạn ấy, mà ta có thể phân biệt ra hai dạng. Thứ nhất, điều kiện để giác ngộ Phật giáo không đòi hỏi phải cách ly cuộc đời thế tục. Từ lâu người ta đã biết cuộc sống thế tục sẽ có những cản trở nhất định đối với sự giác ngộ. Nhưng nếu ai vượt được những cản trở đó để tiến đến giác ngộ, nghĩa là vừa sống đời và sống đạo một cách trọn vẹn thì Phật giáo đánh giá rất cao. *Đại tri độ luận* 13 ĐTK 1509 từ 161a5 đã viết: “*Tại gia thì ồn ào, bận rộn nhiều công việc, là cái kho chứa các gốc rễ xấu xa của kiết sử. Cho nên, tại gia mà tu tập là khó. Nếu xuất gia, người ấy như tự do giữa hư không, tâm chuyên nhất, không lo không nghĩ, tạp niệm bên trong đã trừ, mà việc phiền toái bên ngoài cũng không*”.

Chính đây cũng là quan điểm được phổ biến rộng rãi trong dân gian, không biết đích xác từ bao giờ, mà đã kết tụ lại thành một câu ca dao hết sức dễ hiểu. Đó là “*Thứ nhất là tu tại gia, Thứ nhì tu chợ thứ ba tu chùa.*”

Quan điểm này rồi sẽ được vua Lý Thánh Tông dựa vào để cùng với thiền sư Thảo Đường thành lập

dòng thiền Thảo Đường và vua Trần Nhân Tông triển khai thành học thuyết *Cư trần lạc đạo* làm nền tảng cho bốn thế kỷ phát triển Phật giáo nước ta qua dòng thiền Trúc Lâm. Ta đã thấy trường hợp chính bản thân vua Trần Nhân Tông được giác ngộ ngay trong những ngày vua cùng cả nước đang khẩn trương chuẩn bị đối phó với cuộc xâm lược lần thứ ba của đế quốc Nguyên Mông vào năm 1287. Như vậy, đâu có cần cách ly khỏi cuộc đời mới giác ngộ được và sự cách ly ấy đâu phải là tiền đề duy nhất của giác ngộ.

Chỉ có việc khó và dễ mà thôi. Tất nhiên, giữa bao công việc phiền toái của cuộc đời phải gánh vác, người ta sẽ có nhiều khó khăn về thời gian để lo cho sự giác ngộ. Tuy nhiên, cũng nhờ những khó khăn đó, họ sẽ có nhiều điều kiện để nhận ra rõ hơn con đường đúng đắn phải đi để đem lại hạnh phúc an lạc cho chính mình và cho mọi người. Lý tưởng đất Phật là đây, là đất nước Việt Nam của dòng thiền Kiến Sơ, một lần nữa bộc lộ hết sức rõ ràng qua bản thân của chính vua Lý Thái Tông. Lý Thái Tông với tư cách một nhà lãnh đạo đất nước, tất việc nước việc dân đa đoan nhiều thứ. Thế nhưng, nhà vua vẫn thông qua những công việc đa đoan phiền toái ấy, mà giác ngộ được sự thật về con người và thế giới quanh mình. Song ta phải đợi Lý Thánh Tông với phái thiền Thảo Đường, ưu thế của đời sống trần tục mới được triển khai thành một dòng thiền.

Nhưng trên hết, nét đặc trưng của Phật giáo thời kỳ này là việc gắn bó giữa Phật giáo và các chính quyền dân tộc độc lập. Điều này thể hiện rõ dưới mấy hình thức sau. Thứ nhất, sự quan hệ chặt chẽ giữa các tầng lớp Phật tử tại gia cũng như xuất gia trước những vấn đề trọng đại của đất nước, đặc biệt là khi đất nước có nguy cơ bị xâm lược. Ta đã thấy sự xuất hiện đồng thời của ba thiền sư nổi danh của giai đoạn này là Khuông Việt, Pháp Thuận và Vạn Hạnh trong cuộc chiến tranh vệ quốc năm 981. Ngay cả biến cố thay đổi triều đại, những vị này cũng tham gia một cách tích cực.

Hình như vào giai đoạn này về công việc không có ranh giới giữa đời sống đạo và đời sống đời. Vấn đề là làm sao xây dựng được một đất nước có chủ quyền, có “*thịnh trị*”. Cho nên, một vị đạo cao đức trọng như Pháp Thuận cũng sẵn sàng cởi bỏ chiếc áo cà sa của mình để mặc lên y phục của một giang lệnh không chút do dự phân vân. Căn cứ vào giới luật Phật giáo thông thường thì ngay cả việc chỉ một đêm rời bỏ ba y của một tăng ni Phật giáo cũng làm người đó mất hết tư cách của một vị xuất gia, đòi hỏi phải thọ giới lại, chứ khoan nói gì tới việc đổi y phục của một giang lệnh.

Còn đối với Vạn Hạnh thì rõ ràng cả một cuộc đời xuất gia, dù có tu trì phép tổng trì tam ma địa, có đọc hết kinh sách của ngàn nhà đi nữa thì cũng để phục vụ

dân phục vụ nước, để dạy dỗ đào tạo những con người, để làm cho tổ quốc ngày càng tươi đẹp. Khi chuẩn bị cho Lý Thái Tổ lên ngôi, *Đại Việt sử ký toàn thư* chỉ ghi là Vạn Hạnh muốn thấy “đức hóa” của Lý Thái Tổ. Nhưng *Đại Việt sử lược* đã chép lại lời Vạn Hạnh nói: “*Nay tuổi tôi đã hơn 70, chỉ sợ không kịp thấy sự thịnh trị mà lấy làm giận*”. Thế rõ ràng, trên 70 năm sống ở đời, hoài bão lớn nhất của Vạn Hạnh chính là muốn thấy sự thịnh trị của đất nước.

Điều này phản ánh quan điểm của Đinh Không là đặt sự tồn tại và phát triển của Phật giáo trong sự tồn tại và phát triển của dân tộc. Mong ước và đấu tranh cho đất nước thịnh trị chính là mong ước và phấn đấu cho Phật giáo hưng thịnh. Giấc mơ này không phải là một giấc mơ nhỏ bé của một mình Vạn Hạnh hay Khuông Việt, mà là một giấc mơ vĩ đại của cả một dân tộc nuôi dưỡng qua nhiều thế hệ và cuối cùng những người như La Quý, Khuông Việt, Pháp Thuận, Vạn Hạnh đã tự mình chứng kiến giấc mơ đó từng bước biến thành hiện thực qua những nhà lãnh đạo đất nước như Khúc Hạo, Ngô Quyền, Đinh Tiên Hoàng, Lê Đại Hành và Lý Thái Tổ.

Dĩ nhiên, để biến giấc mơ ấy thành hiện thực, cả dân tộc, trong đó có những vị thiền sư này, đã không ngừng phấn đấu một cách cam go gian khổ. Cuối cùng

những nhà nước độc lập lần lượt nhau ra đời liên tục từ họ Khúc cho đến họ Lý, thiết lập lại nền chính thống của đất nước từ triều đại Hùng Vương trở đi. Chính từ một hoàn cảnh chính trị xã hội như thế, mà *Hùng triều ngọc phả* cũng như truyền thuyết về anh hùng làng Gióng đã được phục chế và tôn thờ cũng như phổ biến rộng rãi, để làm cơ sở cho một kỷ nguyên Đại Việt sắp tới. Đây là một thể hiện khác của cuộc đấu tranh đầy cam go khốc liệt vừa nói.

Chính việc đặt sự tồn tại và phát triển của Phật giáo vào trong sự tồn tại và phát triển của dân tộc cũng như sự tham gia tích cực của những người như Pháp Hiền, Định Không, La Quý, Khuông Việt, Pháp Thuận và Vạn Hạnh vào việc nước việc dân, mà những ngôi chùa nổi tiếng trong giai đoạn Phật giáo ấy và còn tồn tại đến ngày nay hầu hết là đều do các vị vua Phật tử dựng nên. Chùa Khai Quốc, nay là chùa Trấn Quốc, hiện còn ở thủ đô Hà Nội là do Lý Nam Đế dựng. Chùa Kiến Sơ, dù do Cảm Thành dựng nên, nhưng sau đó đã được vua Lý Thái Tổ cho trùng tu. Chùa Diên Hựu hay là chùa Một Cột do vua Lý Thái Tông dựng. Đây là chỉ kể một số tiêu biểu. Còn bao chùa khác được xây dựng trong giai đoạn ấy, mà con số lên tới hàng nghìn, đã bị thiên tai và địch họa xóa sạch.

Những ngôi chùa trong giai đoạn Phật giáo ấy không phải chỉ đơn thuần là những trung tâm sinh hoạt

của Phật giáo. Chúng đã trở thành những trung tâm giáo dục văn hóa lớn của đất nước. Chính từ những ngôi chùa này, mà không biết bao nhiêu nhân tài của tổ quốc đã được đào tạo như Lý Nam Đế, Triệu Quang Phục, Phùng Hưng cho đến Đinh Tiên Hoàng, Lý Thái Tổ. Và đây là chỉ mới những người nổi bật có tên tuổi hiện được ghi lại dưới dạng chính sử hay truyền thuyết. Còn biết bao nhân tài khác, tên tuổi không được ghi lại, nhưng chắc họ cũng thụ hưởng được một nền giáo dục từ những ngôi chùa nhà trường đó.

Nền giáo dục do các ngôi chùa nhà trường này thực hiện dĩ nhiên là một nền giáo dục dân tộc để phục vụ cho yêu cầu vận động đấu tranh độc lập. Cho nên, nội dung của nó dứt khoát phải là một nội dung thấm đậm bản sắc dân tộc. Do thế, nó đã phải đấu tranh cam go với nền giáo dục nô dịch do chính quyền phương Bắc có lúc có nơi tìm cách áp đặt, đặc biệt những thời gian chúng thành công chiếm đóng nước ta. Trong giai đoạn Phật giáo quyền năng có lúc có những Phật tử có trách nhiệm với đất nước như Lý Miễu đã lên tiếng đòi dẹp bỏ, không phân biệt nền giáo dục nô dịch ấy cùng với bộ phận chính yếu của nó là Nho Mác.

Tuy nhiên, những trí thức Phật tử đã đủ bình tĩnh để sửa sai một chính sách thô bạo như vậy. Theo họ, đối với những tinh hoa của các nền văn hóa nhân loại, chúng ta phải có nhiệm vụ tiếp thu có chọn lọc, có phê

phán, mà không nên phủ định sạch trơn với một thái độ hư vô chủ nghĩa. Đây là một thái độ mẫu mực của không những Mâu Tử và những người kế nghiệp ông của giai đoạn Phật giáo quyền năng, mà còn của những người của giai đoạn Phật giáo vận động độc lập, để cuối cùng được giải quyết một cách dứt khoát với việc vua Lý Thánh Tông cho dựng Văn miếu vào năm 1069 sau những bàn cãi của Cứu Chỉ và Viên Chiếu.

Nền giáo dục nhà chùa nhà trường này sau hơn một ngàn năm tồn tại, đã hoàn thành xuất sắc nhiệm vụ của nó và rồi sẽ chuyển giao lại cho một nền giáo dục chính quy do chính quyền của một nước Đại Việt độc lập đảm trách. Như thế, nền giáo dục do nhà chùa nhà trường thực hiện trong hơn một thiên niên kỷ ấy thực tế là một nền giáo dục của dân tộc đối kháng lại với nền giáo dục nô dịch do các chính quyền phương Bắc tìm mọi cách áp đặt với mục đích đồng hóa và cuối cùng thủ tiêu mọi ý chí đấu tranh cho độc lập. Nền giáo dục này đã thực hiện thành công thiên chức của mình.

Ngay trong những năm tháng đầu của giai đoạn đấu tranh hoành tráng và khốc liệt chống kẻ thù phương Bắc, nền giáo dục ấy đã đào tạo được những anh tài như Khương Tăng Hội, mà chúng tôi đã có dịp phân tích. Chẳng hạn, nhờ Khương Tăng Hội ta ngày nay mới biết đến truyền thuyết trăm trứng đã tồn tại cách thời điểm nó được ghi lại hơn cả ngàn năm. Nhưng tới một

thời điểm khi nền độc lập dân tộc đã được vãn hồi và chứng tỏ tính ổn định của nó qua một nhà nước điều hành có khả năng, thì tất nhiên nền giáo dục dân tộc do nhà chùa nhà trường đảm trách này phải chuyển giao lại cho nhà nước ấy.

Sự kiện các nhà vua làm chùa, do thế, không chỉ thể hiện một tâm thức tôn giáo, mà còn bộc lộ một chính sách yểm trợ giáo dục thông qua nhà chùa vào một thời điểm khi nhà nước chưa đảm trách nổi mọi chức năng của nó. Thực tế, ngay khi nhà nước đã đủ sức đảm trách công tác giáo dục với việc thành lập Quốc tử giám vào năm 1076, vai trò nhà chùa nhà trường vẫn chưa hẳn đã chấm dứt. Chính lời bia chùa Thiên Phúc của Lê Quát đã cho biết đến cuối thế kỷ thứ 14, tức hơn 300 năm sau khi thành lập Quốc tử giám, hệ thống giáo dục chính quy này vẫn chưa phủ hết cả đất nước, mà chỉ giới hạn ở kinh đô.

Điều ấy cũng có nghĩa nền giáo dục nhà chùa nhà trường vẫn còn tiếp tục dưới một hình thức nào đó sau khi đã chuyển giao, vì nền giáo dục chính quy do nhà nước đảm nhận chưa thực hiện hết chức năng của mình. Quả vậy, nền giáo dục chính quy vào các thời kỳ ấy chủ yếu phổ biến nền văn hóa Hán thông qua việc học kinh sử tử tập của Trung Quốc. Một bộ phận văn hóa dân tộc lại tiếp tục được giảng dạy trong các ngôi chùa nhà trường. Những văn bản tiếng Việt đầu tiên hiện còn

bảo tồn, ngoài *Quốc âm thi tập* của Nguyễn Trãi và *Hồng Đức quốc âm thi tập* của nhóm Tao Đàn, còn lại chủ yếu đều là những bài văn bài thơ và bản dịch liên hệ với Phật giáo.

Ngay cả việc cải tổ chữ Quốc âm, chữ Nôm cho dễ học dễ hiểu cũng do một thiền sư thực hiện. Đó là Pháp Tính với bộ từ điển Hán Việt bằng thơ hiện còn mang tên *Quốc âm chỉ nam giải nghĩa* vào cuối thế kỷ thứ 15 và nửa đầu thế kỷ 16. Một lần nữa nền giáo dục nhà chùa nhà trường này lại phải đứng ra chủ trương tiếng Quốc âm vẫn là một thứ tiếng của thánh hiền chống lại xu thế coi nó là một thứ “*nôm na là cha mách què*”.

*Nói Nôm tiếng thị tiếng phi
Đến lập văn tự lại y thánh hiền*

Dưới mắt Pháp Tính, chữ Quốc âm là một loại chữ thánh hiền vì nó thực hiện được chức năng cao quý là ghi chép lại những việc bổ ích cho đời cho người, bằng tiếng dân tộc mình, chứ đâu phải chỉ chữ Hán mới làm được chức năng đó. Thậm chí do ảnh hưởng của mấy năm quân Minh chiếm đóng và sau gần nửa thiên niên kỷ học tập và phổ biến, chữ Hán, một số người đã coi chữ Hán mới là chân phương, còn chữ Nôm chỉ là “*mách què*”. Nhận thức lầm lạc này cần phải được chấn chỉnh và Pháp Tính đã tự coi mình có trách nhiệm phải

thực hiện qua việc viết *Ngọc âm chỉ nam giải nghĩa*.
Nền giáo dục nhà chùa nhà trường do thế vẫn tiếp tục,
ngay cả đến ngày nay dù có giới hạn phạm vi hoạt động
hơn trước.

Việc các nhà nước độc lập đã làm chùa dĩ nhiên
không chỉ phục vụ cho công tác giáo dục, dù đó là một
công tác chính yếu đi nữa. Nó còn bộc lộ tâm thức văn
hóa và tôn giáo. Một khi đã thế, bên cạnh dựng chùa,
các chính quyền độc lập của đất nước còn đúc chuông,
tô tượng, tạo nên cả một nền văn hóa Phật giáo. Với
những tư liệu hiện còn, hình tượng của đức Phật tôn thờ
tại các chùa cũng tương đối đa dạng. Ngoài tượng đức
bổn sư Thích Ca Mâu Ni, ta thấy các đức Phật sau được
thờ rất phổ biến ở nước ta.

Trước hết là năm đức Như Lai của Mật giáo gồm
có Đa Bảo, Bảo Thắng, Diệu Sắc Thân, Quảng Bác
Thân và Cam Lô Vương, mà ta thấy tràng kinh do Đinh
Liên khắc đã nhắc tới. Năm đức Như Lai này đến giai
đoạn Phật giáo sau vẫn tiếp tục được thờ, như *Đại Việt
quốc dương gia đệ tứ đế Sùng Thiên Diên Linh thập bi*
đã ghi. Ngoài các vị Như Lai ấy, Phật A Di Đà và Di
Lặc đã xuất hiện vào giai đoạn này. Đức Phật Dược Sư
cùng 12 lời nguyện cũng được biết tới với tác phẩm
Dược Sư thập nhị nguyện văn của Viên Chiếu. Về các
vị bồ tát thì nổi bật nhất là bồ tát Quan Thế Âm. Có
một số bồ tát khác được thờ lúc ấy, nhưng sau này đã

biến mất, như các bồ tát Hải Thanh và Công Đức do vua Lý Thái Tông đúc tượng vào tháng 10 năm Tân Ty (1041). Ngoài ra còn tượng Sóc Thiên Vương v.v...

Hình tượng các đức Phật và bồ tát được thờ đa dạng như thế, thì các kinh văn dùng để đọc tụng chắc chắn cũng không phải giới hạn vào một vài văn bản. Ta đã thấy Pháp Thuận viết *Bồ tát hiệu sám hối văn*, chắc hẳn là để thiết định một nghi thức sám hối, mà đến giữa thế kỷ thứ 10 còn chưa định hình. Mặt khác, một số vị thiền sư dù vẫn tu tập thiền định nhưng đã trì tụng các Đà la ni. Cụ thể là Vạn Hạnh đã chuyên tập phép Tổng trì tam ma địa, còn Ma Ha thì chuyên trì tụng chú *Đại bi*. Ngoài ra, các văn bản khắc trên cột kinh của Đình Liễn và vua Lê Đại Hành thì cũng chủ yếu là *Phật đĩnh tôn thắng đà la ni* cùng với chú *Lăng nghiêm*.

Lối tụng niệm của Phật giáo giai đoạn này, ta hiện có một số tư liệu đoạn phiền. Trước hết, về nghi thức thỉnh chuông hôm sớm, ta có bài kệ khắc trên chuông Thanh Mai. Bài kệ này về nội dung và ngữ cú hoàn toàn khác với bài kệ hiện lưu hành ở nước ta do từ Trung Quốc truyền vào cuối thế kỷ thứ 17. Về nghi thức tụng các đà la ni, ta hiện có bài kệ do Đình Khuông Liễn khắc trên tràng kinh năm 973. Ngoài ra, khi nhận lệnh của vua Lê Đại Hành đến cầu nguyện tại đền Sóc Thiên Vương ở núi Vệ Linh, ta có thể chắc chắn

Khuông Việt đã sử dụng *Bắc phương Tì Sa Môn Thiên Vương tùy quân hộ pháp nghi qui* của Bất Không.

Thêm vào đó, Nghĩa Tịnh đã cho biết về Khuy Xung như một nhà sáng tác và diễn xướng các bài nhạc Phật giáo tại Ấn Độ. Còn *Thiên uyển tập anh* thì ghi nhận truyền thống gia đình thiền sư Ma Ha là chuyên về lễ nhạc Phật giáo. Bản thân Ma Ha đã nhiều lần “*diễn tập kinh bói*”. Vậy là truyền thống lễ nhạc Phật giáo Việt Nam kể từ khi Khương Tăng Hội (?-280) đem truyền *Nê hoàn bói* cho Phật giáo Trung Quốc đến thời Ma Ha của thế kỷ thứ 10 vẫn còn sống động. Dưới triều Lê Đại Hành, trong tổ chức chính quyền trung ương có khả năng tồn tại một ban nhạc lễ Phật giáo do bố của Ma Ha đứng đầu, được phong là bói, cũng gọi là đà phan. Đà phan rõ ràng là một phiên âm của *svarabhanna* (Pàli: *sarabhañña*), tức là thanh bói, lối tụng niệm theo qui định của lễ nhạc Phật giáo. Nền lễ nhạc Phật giáo trong giai đoạn này như vậy vẫn tiếp tục duy trì và phát triển.

Đặc biệt là các nhà nước Việt Nam độc lập đã nhiều lần chính thức cho sứ qua Trung Quốc thỉnh Đại tạng kinh. Khi thỉnh được, còn cho đón rước và dựng thư viện để chứa kinh. Về sau, triều đình còn cho sao chép lại để lưu hành. Đây phải kể là một công tác hoàng pháp có tính chiến lược và lâu dài, nhằm nâng cao trình độ nhận thức của giới Phật giáo nước ta. Nền giáo dục

và văn hóa Phật giáo một lần nữa lại được làm phong phú thêm một cách có hệ thống. Nhất định trình độ và kiến thức của Phật tử Việt Nam, dù có những quan điểm khác với Phật giáo Trung Quốc, phải có những thay đổi, khi tiếp cận với kho tàng kinh sách ấy.

Trong số các kinh sách này, dĩ nhiên nổi bật vẫn là những tác phẩm kinh điển quen thuộc nhất với người Việt Nam, đó là các dịch phẩm của Khương Tăng Hội và Tì Ni Đa Lưu Chi. *Lục độ tập kinh* rõ ràng đã được các thiền sư và Phật tử của giai đoạn này đọc kỹ và ảnh hưởng sâu sắc đến các tác phẩm văn học do họ sáng tác cũng như đến quan điểm chính trị và cách hành xử chính quyền, mà cho đến ngày nay chúng ta vẫn còn lần ra được manh mối. Còn các dịch phẩm của Tì Ni Đa Lưu Chi đương nhiên là được giảng dạy và học tập một cách rộng rãi. Vì đây là một trong những suối nguồn của hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân.

Về mặt học lý, vì sử dụng các văn bản kinh điển này, thì lý tưởng bồ tát thông qua tư tưởng sáu ba la mật được nhấn mạnh và tuân thủ. Đó là một cuộc sống có tình thương bằng bố thí, có kỷ luật bằng trì giới, chịu đựng gian khổ bằng nhẫn nhục nhưng năng động và dũng cảm bằng tinh tấn, bình tĩnh sáng suốt bằng thiền định và mưu lược sáng tạo bằng trí tuệ. Mẫu người lý tưởng của giai đoạn Phật giáo này về cơ bản vẫn là mẫu người giác ngộ của giai đoạn Phật giáo quyền

năng nhưng đã mang những sắc thái mới. Đây là những con người xông xáo trong nhiều lĩnh vực khác nhau, sẵn sàng làm bất cứ việc gì có lợi cho đời cho mình.

Chính họ đã tạo nên một thời đại anh hùng cho tổ quốc, vĩnh viễn chấm dứt ách thống trị của phương Bắc, mà trước đó không biết bao nhiêu xương máu và thời gian của dân tộc đã đổ ra để chặn đứng và tìm cách xóa bỏ, nhưng vẫn chưa thắng lợi hoàn toàn. Những người Phật giáo giai đoạn này đã hoàn thành sứ mệnh thiêng liêng đối với tổ quốc. Họ đã thành công khi đưa ra được đường lối vận động độc lập và phát triển đất nước phù hợp với yêu cầu lịch sử, nên đã tập hợp được quần chúng dưới cùng một ngọn cờ, thống nhất ý chí cùng đấu tranh sống chết cho mục tiêu đã đề ra.

Chính vì thế, ngay khi mới tổ chức một nhà nước chính quy đầu tiên của đất nước, Đinh Tiên Hoàng đã quan tâm tới việc thống nhất các hội đoàn Phật giáo trong nước và phong cho đại sư Khuông Việt làm Tăng thống để nắm lấy tổ chức thống nhất này. Đây phải nói là giáo hội thống nhất đầu tiên của Phật giáo Việt Nam trong một đất nước Việt Nam độc lập và thống nhất. Thêm vào đó, khi Lý Thái Tổ lên ngôi, do yêu cầu của các chính sách kinh tế, một loạt các giới đàn đã được tổ chức tại kinh đô Thăng Long vào những năm 1010, 1014, 1016 để tạo điều kiện cho một số người chính

thức trở thành thành viên xuất gia của giáo hội thống nhất ấy.

Tuy nhiên, nếu triều đại nào cũng làm chùa, tô tượng, đúc chuông, thì không phải bao giờ họ cũng ủng hộ hay cho phép độ người làm tăng. Chẳng hạn, nếu trong 20 năm trị vì của vua Lý Thái Tổ ta thấy có ba lần cấp độ điệp và độ người làm tăng. Thế nhưng qua triều đại của Lý Thái Tông, ở ngôi đến 26 năm, nhưng đã không một lần sử ghi lại việc cấp độ điệp cho người đi xuất gia. Triều Lý Thánh Tông cũng thế, không có bất cứ ghi chép nào về việc ủng hộ hay cho phép việc tổ chức giới đàn. Thế nhưng hai triều đại này làm chùa, làm tháp, tô tượng, đúc chuông còn nhiều hơn thời cha ông mình.

Điều này phản ánh một thực tế là lịch sử dân tộc của thời Lý Thái Tông và Lý Thánh Tông đang đi qua một ngã rẽ và đang có những yêu cầu khác với thời của Lý Thái Tổ. Ngã rẽ mà dân tộc đang đi tới đó là hướng về miền Nam để mở rộng biên cương của tổ quốc. Một khi biên cương được mở rộng, tất nhiên đòi hỏi phải gia tăng dân số để khai thác những vùng đất mới sáp nhập vào bản đồ của tổ quốc. Việc độ người làm tăng không trở thành cần thiết nữa. Chính sách tăng điền bất như giảm khẩu, mà thời vua Lý Thái Tổ đã thực hiện một cách kiên trì, bây giờ trở nên không còn giá trị, có thể đáp ứng được thực tiễn của lịch sử.

Ngay bản thân Phật giáo cũng đang bộc lộ những biến chuyển theo yêu cầu mới này của lịch sử dân tộc. Không phải vô cớ, mà vua Lý Thái Tông được xếp vào một trong những người truyền thừa của dòng thiền Kiến Sơ. Sự kiện ấy muốn biểu thị một thực tế là giác ngộ đến thời điểm này đã không còn dành riêng cho giới xuất gia nữa. Bất cứ người Phật tử nào, dù tại gia hay xuất gia, đều có thể chứng ngộ được. Đây là một thay đổi cơ bản về học lý, mà rồi ta sẽ thấy vua Lý Thánh Tông đã triển khai để cùng với thầy mình lập nên dòng thiền Thảo Đường của giai đoạn Phật giáo thế sự.

Sinh hoạt Phật giáo của giai đoạn đấu tranh vận động giành độc lập này như vậy có những nét rất đặc trưng, khác với giai đoạn Phật giáo quyền năng và những giai đoạn Phật giáo kế tiếp sau nó, như ta sẽ có dịp thấy. Giai đoạn Phật giáo đây đã có những đóng góp riêng cho thời kỳ lịch sử dân tộc đang xây dựng chính quyền độc lập cho đất nước. Chính xuất phát từ một tình hình cụ thể này, không chỉ sinh hoạt Phật giáo, mà các sinh hoạt khác cũng có những bộ mặt riêng của chúng. Cụ thể là sinh hoạt tư tưởng văn học.

VỀ SINH HOẠT TƯ TƯỞNG VĂN HỌC

Từ sự xuất hiện hệ tư tưởng dòng thiền Pháp Vân, nền tư tưởng và văn học dân tộc ta cũng như nền văn

học Phật giáo giai đoạn này đã có những nét độc đáo riêng của nó. Đây là một nền tư tưởng văn học mang tính thời sự cao và hầu như hoàn toàn để phục vụ cho mục tiêu và lý luận chính trị. Trong lịch sử tư tưởng và văn học dân tộc và Phật giáo, ta ít khi gặp một giai đoạn tư tưởng và văn học nào có một xu hướng kéo dài bền bỉ như nền tư tưởng và văn học của giai đoạn này. Kể từ sự ra đời các bài kệ của Định Không trong những năm 785-804 cho đến khi Vạn Hạnh và Đa Bảo mất vào những năm 1025-1030, trong hơn hai thế kỷ, nền tư tưởng và văn học mang tính thời sự chiến đấu cao đã phát triển ngày một đôn dập.

Nền tư tưởng và văn học giai đoạn đó hơn bất cứ giai đoạn nào của tư tưởng và văn học dân tộc cùng Phật giáo, đã tập trung cao độ những bài thơ liên hệ tới vận mạng đất nước, tới ước ao của người dân, tới cái nhìn về quy luật phát triển của lịch sử. Những bài thơ này thường được gọi là bài thơ sấm và từ lâu, kể từ thời Ngô Thì Sĩ, đã bị đánh giá là “*mối manh của ác nghiệp*”. Cho nên, người ta chưa nhận thức được hết vị trí và nội dung của dòng thơ thời sự này trong toàn bộ lịch sử tư tưởng và văn học dân tộc. Do thế, đã không nghiêm túc nghiên cứu đánh giá dòng thơ này, đặc biệt là trong các nghiên cứu của thời hiện đại. Khuyết điểm đó, ngày nay chúng ta phải chấn chỉnh lại.

Sự thật thì trước thời Ngô Thì Sĩ, Trần Chu Phổ và Ngô Sĩ Liên đã cho chép hai bài thơ sấm năm 974 tiên đoán nhà Đinh mất nhà Lê ra đời và bài thơ *Cây gạo* về sự xuất hiện của nhà Lý trong *Đại Việt sử lược* và *Đại Việt sử ký toàn thư*. Tác giả sách *Việt sử diễn âm* cũng như *Thiên Nam ngữ lục* cũng thống nhất làm thế. Ngay bản thân Ngô Thì Sĩ, dù có quan điểm dẫn trên, vẫn ghi lại các bài thơ sấm cùng lời bình luận của Vạn Hạnh. *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* của Quốc sử quán triều Nguyễn cũng không thể làm khác. Điều này chứng tỏ từ lâu loại thơ thời sự của giai đoạn lịch sử này vẫn nhận được sự đối đãi nghiêm túc, mà những loại thơ thời sự về sau không bao giờ có được sự đối đãi như thế.

Thực tế, nội dung của những bài thơ sấm này đều thể hiện ước muốn về một đất nước có chủ quyền, có thái bình. Đây là những ước ao chính đáng, đã làm nên nền tảng sức mạnh của cuộc đấu tranh vì độc lập tự do của tổ quốc. Không có những ước ao đó thì không bao giờ có những sự kiện thay đổi bộ mặt của lịch sử dân tộc long trời lở đất đã xảy ra. Do thế, dù dạng thơ thời sự này có khả năng bị lợi dụng vào những mục đích bất chính, nó cơ bản vẫn thể hiện những ước vọng sâu xa của dân tộc ta. Vì vậy, nó cần được đối xử nghiêm túc và nghiên cứu kỹ càng để làm rõ diện mạo thực sự của một giai đoạn.

Chưa giai đoạn nào của lịch sử dân tộc đã có sự tập trung cao độ, đậm đặc và liên tục một loạt các bài thơ thời sự như ở giai đoạn này. Từ bài thơ đầu tiên *Đất trình pháp khí* của Định Không cho đến chùm thơ *Phù Đổng Thiên Vương* tại chùa Kiến Sơ, ta có ít nhất gần 20 bài thơ thuộc dạng này. Đó là ba bài thơ của Định Không (730-808), một bài của La Quý (852-936), mười bài của Vạn Hạnh (?-1025). Và đó là chưa kể những bài thơ *Sông núi nước Nam* và *Vận nước* của Pháp Thuận (925-990) cũng như bài từ tiến sử của Khuông Việt (930-1011).

Như thế, trong gần ba thế kỷ, dòng thơ thời sự chính trị đã chiếm lĩnh vũ đài tư tưởng và văn học của giai đoạn lịch sử này của dân tộc, tạo nên một khuôn mặt riêng cho giai đoạn ấy, mà ta không thể lẫn vào với bất cứ giai đoạn nào khác. Đây là một giai đoạn tư tưởng và văn học sôi nổi, đầy những ý tưởng mới lạ về đất nước và con người Việt Nam, về khả năng có thể làm chủ đất nước và kiến tạo một cuộc sống thái bình hạnh phúc cho người dân. Chưa bao giờ lịch sử dân tộc lại chứng kiến một sự sôi nổi như thế. Có thể nói giai đoạn tư tưởng và văn học này đã giành lấy cho riêng mình một vị trí hết sức độc đáo, phản ánh được cuộc đấu tranh cho độc lập dân tộc, cho thái bình của đất nước đang diễn ra dồn dập vào giai đoạn ấy.

Chính nội dung chủ đạo vừa nói của giai đoạn tư tưởng và văn học này quyết định hướng đi của những nền tư tưởng và văn học về sau của đất nước. Đó là một nền tư tưởng và văn học phản ánh ước ao nguyện vọng tha thiết của người dân, mà thực tế tư tưởng và văn học của bất cứ dân tộc nào lại không làm thế. Chính sợi dây phản ánh ấy đã kết nối tư tưởng và văn học với lịch sử, tác giả với người đọc, tạo nên sức sống cho tư tưởng và văn học. Không nền tư tưởng và văn học nào phản ánh được những nguyện vọng ước ao ấy, mà lại có thể tồn tại lâu dài. Thậm chí nó có thể tiêu vong một cách nhanh chóng.

Bản thân tư tưởng và văn học, dù có phục vụ nhân loại đi nữa, vẫn trước hết là nhằm phục vụ một cộng đồng, một dân tộc nhất định, bởi vì tư tưởng và văn học bao giờ cũng ra đời từ một cộng đồng, một dân tộc, và cộng đồng, dân tộc này tự nó cũng là một bộ phận của nhân loại. Mỗi cộng đồng, mỗi dân tộc giống như một cá thể, luôn luôn có những vấn đề đặc thù của riêng nó, mà những cộng đồng, dân tộc khác không bao giờ có được, hoặc cùng lắm, chỉ có những nét tương tự. Vì thế, tư tưởng và văn học trước hết và cũng là sau hết là phục vụ một cộng đồng, một dân tộc nhất định, vì đó là cái nôi ra đời của nó.

Tư tưởng và văn học dân tộc ta vào giai đoạn ấy đã phản ánh một cách sống động cuộc đấu tranh hào

hùng và hoành tráng cho độc lập dân tộc và ước nguyện thái bình của người dân. Điều này tạo cho nó một diện mạo riêng với những nét định hình đặc thù, mà ta không thể tìm thấy trong bất cứ giai đoạn nào khác của lịch sử văn học dân tộc ta. Vì thế, cần làm rõ hơn nữa diện mạo này của văn học giai đoạn ấy để giúp ta nhận thức rõ hơn phong trào vận động độc lập và những thành tựu mà nó đã đem đến cho dân tộc ta. Chính nền tư tưởng và văn học này đã tạo nên hào quang rực rỡ của kỷ nguyên Đại Việt, mà cả ngàn năm sau mỗi lần nhắc tới, không ai là không cảm phục.

Một nền tư tưởng và văn học dạt dào tính chiến đấu, mang nặng một mối ưu tư của dân tộc và nguyện vọng người dân như thế không thể được nhìn một cách hời hợt, chỉ vì những tác động phụ mà nó gây nên do những kẻ đã lợi dụng nó vào những mục đích bất chính. Chúng ta ngày nay do thế phải tìm hiểu, nhận thức một cách đúng đắn và nghiêm túc để phục hồi lại giá trị nền tư tưởng và văn học này, mà trước đây chưa bao giờ được làm. Trong số gần 20 bài thơ thời sự của giai đoạn tư tưởng và văn học này, ta có thể phân biệt ra ba chi lưu lớn.

Chi lưu thứ nhất gồm:

Ba bài của Định Không

1. *Đất trình pháp khí*

2. *Hiện ra pháp khí*

3. *Mười chiếc xuống nước đất*

Một bài của La Quí

4. *Đại Sơn đầu rồng ngừng*

Và mười bài của Vạn Hạnh

5. *Đỗ Thích thí Đình Đình*

6. *Gốc cây thăm thăm*

7. *Tật lê chìm biển Bắc*

8. *Khánh vạn Tường Nham*

9. *Nam hướng Phù Ninh*

10. *Trung tây xa ngóng*

11. *Chính bắc Phù Cầm*

12. *Đông có Vũ Long xóm*

13. *Chỉ trong ba tháng thôi*

14. *Công đức một bát nước*

Tổng cộng như thế gồm có 14 bài thơ cùng nằm trong một mạch tư tưởng của chủ nghĩa địa linh, tập trung vận động cho một nhân vật họ Lý lên làm chủ đất nước. Ngày nay chúng ta thật khó mà xác định ba bài thơ của Định Không có thực là đã được viết vào thời Định Không hay không. Tuy nhiên, không phải vì khó

khăn đó, mà chúng ta có thể dễ dàng xem chúng như những bài thơ xuất hiện vào thời điểm trước khi Lý Công Uẩn lên ngôi không bao lâu, rồi gán cho tên tuổi của Đinh Không. Chúng tôi đã chỉ ra là nếu một sự tình như thế tồn tại, thì tại sao không chọn một tên khác nổi danh hơn như Pháp Hiền chẳng hạn, mà lại chọn tên tuổi Đinh Không?

Quan điểm của chúng tôi từ đó coi những bài thơ của Đinh Không là do chính vị thiền sư này viết ra, tức đã có mặt từ nửa cuối thế kỷ thứ 8, nhân khi dựng ngôi chùa Quỳnh Lâm, mà sau này đã trở thành chùa Lục Tổ nổi tiếng. Cần xác định vị trí và thời điểm ra đời của những bài thơ này, ta mới có thể bàn đến chi lưu tư tưởng và văn học thời sự của giai đoạn này một cách có ý nghĩa. Thực vậy, chúng là những bài thơ mở đầu, để những người kế nghiệp như La Quý và nhất là Vạn Hạnh, triển khai thành một chi lưu văn học và tư tưởng nổi bật của giai đoạn này trong lịch sử văn học và tư tưởng của dân tộc.

Cho nên, nếu không xác định được, ta không thể nào bàn về nội dung, ý nghĩa và vị thế của chúng trong toàn bộ lịch sử tư tưởng và văn học của dân tộc ta. Nội dung của những bài thơ này tập trung vào hai chủ đề chính. Một là, một người họ Lý lên làm chủ để đưa đất nước đến thái bình thịnh trị. Hai là, trong nền thái bình thịnh trị ấy, Phật giáo Việt Nam mới có cơ hội hưng

vượng. Những bài thơ về sau của La Quý và Vạn Hạnh đều xoay quanh và làm rõ nội dung chủ đề thứ nhất vừa nêu và hoàn toàn im lặng đối với chủ đề thứ hai. Ấng chừng đối với La Quý và Vạn Hạnh, trong một đất nước thanh bình thì Phật giáo tự nó phát triển.

Quả thế, bài thơ *Đại Sơn đầu rồng ngừng* của La Quý đã xác định thế đất của vùng Cổ Pháp bắt đầu từ đâu và kết thúc ở chỗ nào cũng như ngày tháng cụ thể để cho một nhân vật họ Lý xuất hiện lên làm vua. Nội dung bài thơ chi tiết như thế, nhưng không đề cập gì tới sự hưng thịnh của Phật giáo. Mười bài thơ còn lại của Vạn Hạnh cũng thế. Chúng nói rất rõ và chi tiết dưới nhiều dạng khác nhau về nội dung thứ nhất, nhưng vẫn im lặng về nội dung thứ hai. Điểm này ta cần nhấn mạnh để tránh những nhận định lầm lẫn do một sự im lặng như thế gây nên. Có người sẽ nói sự im lặng như thế chứng tỏ Phật giáo đã mất vai trò trong tâm thức dân tộc.

Sự thật thì ngược lại. Vạn Hạnh phấn đấu suốt đời cho một đất nước thái bình thịnh trị thì không lý gì mà không ước mong cho Phật giáo hưng vượng. Song Vạn Hạnh đã không đề cập tới sự hưng vượng này, vì sự hưng vượng đó được coi như một hệ quả tất yếu của một đất nước thái bình. Đầu hết bài thơ sấm năm 974 dự báo việc vua Đinh Tiên Hoàng cùng con là Đinh

Liễn bị giết chết bởi Đỗ Thích và sự xuất hiện của vua thánh nhà Lê, và cuối cùng một nhân vật họ Lý lên ngôi trong vòng 20 ngày. Tiếp đến, bài thơ *Cây gạo* xác định rõ hơn việc lên ngôi của nhân vật họ Lý như thế nào và lần đầu tiên từ thái bình đã được dùng đến.

Cuối cùng, bài thơ *Tật lệ chìm biển Bắc* cùng bốn bài thơ quanh mộ Hiến Kháng Vương quy định nội dung của thiên hạ thái bình bao gồm những gì. Đó là một đất nước không chiến tranh, mọi người sống một cách bình an, no đủ và khỏe mạnh. Nội dung đất nước thái bình quy định cách đây hơn cả ngàn năm vẫn còn mang tính thời sự của nó cho đến ngày hôm nay, không chỉ giới hạn vào đất nước ta, mà còn cả trên bình diện thế giới. Đây rõ ràng là ước mơ ngàn đời của con người bất cứ ở đâu và thời nào. Điểm lồi cuốn đối với chúng ta là một nội dung như thế về thái bình đã được công bố cách ta cả hơn ngàn năm.

Ý nghĩa và nội dung của chi lưu dòng thơ thời sự này do thế hết sức lồi cuốn đối với chúng ta ngày hôm nay. Và không chỉ chúng ta hôm nay, mà từ xưa tổ tiên ta đã đánh giá cao ý nghĩa và nội dung của chi lưu dòng thơ thời sự này. Ta đã thấy các bộ chính sử của triều đình đã chép lại một số các bài thơ này, còn nhiều sử sách khác đã ghi thêm một số các bài thơ khác. Nhờ thế, chúng đã được bảo lưu và truyền lại cho hiện tại để chúng ta có cơ hội tìm hiểu và đánh giá theo cách của

chúng ta, những người sống sau chúng trên cả ngàn năm.

Bên cạnh chi lưu vận động cho một người họ Lý lên làm chủ đất nước, còn có một chi lưu thứ hai gồm chủ yếu những bài thơ của Pháp Thuận, tức bài *Vận nước* và bài *Sông núi nước Nam* đề cập tới sự tồn tại của đất nước để cho nền thái bình có thể thiết lập. Một đất nước tồn tại trước hết phải xây trên nền tảng của sự đoàn kết của những con người sống trên đất nước ấy. Một đất nước không có đoàn kết tất sẽ tiêu vong. Nhưng để triển khai sự đoàn kết ấy nhằm hoàn thành một mục tiêu nào đó dứt khoát đòi hỏi phải có những người lãnh đạo tài đức, đặc biệt là trong sự nghiệp bảo vệ độc lập dân tộc.

Thực vậy, một đất nước không có đoàn kết và người lãnh đạo tài đức làm chủ thì vận mạng của đất nước này không thể lâu dài. Một khi có được một người lãnh đạo tài đức làm chủ, với sự đoàn kết của toàn dân, bất cứ kẻ thù xâm lược nào, dù hung hãn mạnh mẽ tới đâu, cũng dứt khoát bị đánh bại. Chân lý này đã được thử thách qua lịch sử lâu dài của đất nước, tối thiểu là trong vòng một ngàn năm trở lại đây. Học thuyết chính trị ấy của Pháp Thuận vẫn còn giữ nguyên những giá trị thời sự của nó đối với chúng ta ngày hôm nay trong công tác bảo vệ và quản lý đất nước.

Dựa trên một học thuyết chính trị như thế, ý chí bảo vệ quyền lợi dân tộc và phục vụ nhân dân càng trở nên mãnh liệt, rõ ràng. Trong bài từ tiền sử ngắn ngủi *Vương lang qui*, Khuông Việt đã không quên nhắc khéo cho vị sứ giả thiên triều hãy quan tâm đến quyền lợi của đất nước ta, dĩ nhiên để tránh dẫn tới những cuộc chiến tranh mới hoàn toàn không có lợi cho cả đôi bên. Còn Lý Thái Tổ khi cho dời đô từ Hoa Lư lên Thăng Long, ông tuyên bố rõ ràng trong tờ chiếu dời đô, đây là một việc làm cần thiết, thể theo nguyện vọng của nhiều người, chứ không phải theo ý muốn chủ quan của bản thân mình (tư kỷ).

Những gì vừa trình bày thể hiện nội dung chi lưu thứ hai của dòng tư tưởng và văn học thời sự của giai đoạn Phật giáo này. Ngay cả một bộ phận tư tưởng và văn học ít nhiều mang tính chất kinh nghiệm giác ngộ cá nhân như các bài kệ thị tịch và các thiển ngữ đối thoại vẫn chịu sự tác động sâu xa của dòng tư tưởng văn học thời sự chủ lưu này và tạo nên chi lưu thứ ba. Nếu bài kệ thị tịch của Khuông Việt trông qua còn có vẻ hết sức triết lý và mơ hồ, nhưng đã thể hiện triết lý hành động của bản thân, thì đến bài kệ thị tịch của Vạn Hạnh, triết lý hành động mới bộc lộ hết chân tướng, thể hiện rõ ràng ý chí và nguyện vọng của chính Vạn Hạnh đối với đất nước.

Ta đã thấy, suốt cuộc đời mình, Vạn Hạnh chỉ có một mong ước sâu xa, đó là thấy được sự thịnh trị của đất nước. Cho nên, tới giờ phút nhắm mắt để trở về lòng đất mẹ, những băn khoăn về thịnh suy vẫn đeo đẳng trong tâm trí của vị thiền sư anh tài đã từng thấy trước những sự việc chưa xảy ra. Vị thiền sư lo lắng, sợ cho con cháu trong tương lai có khả năng bị chao đảo khi gặp phải những thăng trầm của bản thân và đất nước. Vạn Hạnh đã phân tích sự phát triển có tính qui luật của tự nhiên và lịch sử, nhắn nhủ cho con cháu biết tuyệt đối không có gì phải sợ hãi trước những biến động thăng trầm có tính qui luật ấy, phải nhìn sự thăng trầm thịnh suy như những hạt sương long lanh trên ngọn cỏ.

Tác động của dòng tư tưởng và thơ văn thời sư đến những con người như Vạn Hạnh, dĩ nhiên là phải thôi, vì cả cuộc đời họ đã hiến dâng cho sự nghiệp bảo vệ và xây dựng đất nước. Tuy nhiên, ngay cả đối với những con người sinh ra trong một đất nước thanh bình, sau những cuộc vận động độc lập và xây dựng chính quyền đầy hy sinh và gian khổ, vẫn không thoát khỏi sự tác động vừa nói. Thiền sư Viên Chiếu là một thí dụ cụ thể. Trong những thiền ngữ do *Tham đồ hiển quyết* chép lại, khi mới đọc qua, thấy nào chim nào hoa, nào mây nào gió, nào cỏ nào sương, nào trăng nào tuyết, ta dễ có ấn tượng đây là một tác phẩm mang nặng tính thơ.

Nhưng sự thật không phải thế. Tính thời sự vẫn thâm nhập một cách đậm đặc vào trong câu thơ lời văn đầy thi vị vừa nói. Chẳng hạn, khi hỏi về giữa Phật giáo và Nho giáo có gì khác biệt, Viên Chiếu lại dùng hai câu thơ:

*Cúc trùng dương dưới dậu
Oanh hót khi đầu cành*

Đọc qua hai câu thơ, ta thấy Viên Chiếu nói tới hoa cúc nở vào tết trùng dương bên một dậu tre và chim oanh hót trên cành hoa vào đầu xuân khi trời ấm áp. Rõ ràng, hình ảnh hoa chim thật đẹp và từng đã được nhiều danh sĩ dùng tới. Cho nên, nếu chúng ta có bị Viên Chiếu đánh lừa để thưởng ngoạn câu thơ ấy như những mô tả về thiên nhiên thì cũng là điều dễ thông cảm.

Song, bên dưới tính chất thơ vừa thấy, nó thể hiện một quan điểm hết sức minh bạch của Viên Chiếu về vai trò của Phật giáo và Nho giáo ở đất nước ta vào nửa đầu thế kỷ thứ 11. Đó là một vai trò tình thế do phân công lao động mà có. Nho giáo cũng có chỗ dùng trong một tình thế nào đó khi cần đến. Phật giáo cũng thế. Mỗi một giáo có một chức năng riêng biệt, có thể triển khai tùy theo đòi hỏi của tình hình thực tế, mà ta không thể thay đổi theo ý muốn chủ quan của mình được. Điều này giống như mùa xuân thì có oanh hót và đến thu mới có cúc nở. Ta không thể đòi hỏi ngược lại.

Tất nhiên, dùng hình tượng thi ca để trả lời những câu hỏi lý luận như vừa nêu dễ gây bối rối cho người hỏi. Nhưng đây là một hành động cố ý, mà trong truyền thống thiền gọi bằng từ chuyên môn là “*nghi tình*”, tức khơi dậy một sự hoài nghi bối rối trong tâm thức kẻ đối thoại, để họ có thể nhận ra vấn đề một cách nhanh chóng hơn. Từ rất lâu, Đạo Cao (370-455) đã nói đến phương thức “*đa nghi đa ngộ*” (nghi nhiều càng ngộ nhiều). Đến khi thiền tông ra đời ở Trung Quốc và Việt Nam, phương thức này mới được áp dụng một cách triệt để thông qua việc sử dụng các hình tượng thi ca vừa nói.

Quả vậy, sau khi dùng hình tượng hoa cúc và chim oanh, người đối thoại vẫn cảm thấy không hiểu, Viên Chiếu phải dùng đến hình tượng thứ hai:

*Ngày thì ác vàng chiếu
Đêm đến tỏ bạc soi*

Nói thẳng ra, ngày thì ta có mặt trời, đêm thì có mặt trăng. Một lần nữa, quan điểm vai trò tình thế và phân công chức năng của Viên Chiếu giữa Phật giáo và Nho giáo lại xuất hiện. Ta không thể tìm mặt trời vào giữa đêm, cũng như không thể thấy mặt trăng vào lúc đúng Ngọ. Mặt trời mặt trăng hoạt động theo quy luật của chúng. Phật giáo và Nho giáo cũng thế. Đến đây, người đối thoại với Viên Chiếu tuyên bố đã hiểu được

quan điểm của Viên Chiếu đối với Phật và Thánh, mà ta diễn tả bằng từ phân công chức năng và vai trò tình thế.

Lối dùng hình tượng thi ca để làm thiền ngữ này không phải đợi đến sự có mặt của Thảo Đường mới xuất hiện ở Việt Nam dưới ảnh hưởng của Tuyết Đậu Minh Giác (980-1052), như có người đã ngộ nhận. Viên Chiếu (999-1090) và Tuyết Đậu gần như là người đồng đại của nhau. Do thế không có việc ảnh hưởng của Tuyết Đậu đối với sự hình thành mảng thiền ngữ mang đậm hình tượng thi ca. Và đó là chưa kể tới những bậc thầy của Viên Chiếu như Định Hương và Thiền Nguyệt cũng có những thiền ngữ đầy hình tượng thi ca. Chẳng hạn, khi vua Lý Thái Tông hỏi Thiền Nguyệt: “*Hằng ngày làm việc gì?*” Thiền Nguyệt đã trả lời:

*Trúc biếc hoa vàng dâu cảnh khác
Trắng trong mây bạc hiện toàn chân
(Thúy trúc hoàng hoa phi ngoại cảnh
Bạch vân minh nguyệt hiện toàn chân)*

Như vậy, qua những vấn đề lý luận dưới dạng những hình tượng thi ca, nội dung thời sự của *Tham đồ hiển quyết* vẫn không mờ nhạt đi chút nào. Ngay cả những vấn đề có vẻ thuần túy Phật giáo, như có người hỏi Viên Chiếu: “*Tổ tổ truyền nhau là truyền những*

gi?”. Nghe câu hỏi này, ta tưởng câu trả lời phải đầy những ý niệm phạm trù sâu sắc và chuyên môn. Điều không ngờ tới là Viên Chiếu đã lấy một câu nói có sẵn của người xưa phát biểu trong một trường hợp và ý đồ hoàn toàn khác, để đáp lại cho người đối thoại:

Đói đến tìm thức ăn

Rét liền xin áo mặc

Thế rõ ràng, các tổ sư truyền cho nhau một đạo sống hết sức bình thường. Đó là đói thì phải ăn, rét thì phải mặc. Một lần nữa, tính thời sự của câu trả lời bộc lộ hết sức hiển nhiên. Lần đầu tiên trong lịch sử văn học dân tộc, những phạm trù kinh tế đói rét ăn mặc thiết thân của biết bao nhiêu con người đã được nâng lên thành những hình tượng để đưa vào thi ca. Ta đã thấy hình tượng này được mô tả như để biểu thị cái đạo lý hết sức bình thường của Phật giáo thiền tông (*bình thường tâm thì đạo*), mà các tổ sư đã truyền cho nhau.

Tuy nhiên, câu đáp ấy cũng không phải không mang tính thời sự. Nó nhắc nhở cho Phật tử biết cảnh đói rét có thể xảy ra xung quanh mình và phải phấn đấu làm sao để có cơm ăn áo mặc cho bản thân và cho mọi người. Như vậy, dòng tư tưởng và văn học thời sự của giai đoạn này đã thấm sâu vào các sinh hoạt nhiều mặt của thời đại, mà những giai đoạn lịch sử sau ta ít khi tìm

thấy. Đây là một nét đặc trưng của đời sống tư tưởng và văn học dân tộc và Phật giáo trong giai đoạn ấy. Tính thời sự đã trở thành chủ lưu của dòng tư tưởng và văn học, nhưng không vì thế mà vắng bóng những tình cảm cá nhân, như nhiều người đã lầm tưởng.

Con người Phật giáo giai đoạn này, dù có giác ngộ thế nào đi nữa, vẫn để cho những tình cảm cá nhân bày tỏ một cách chân thành và nhẹ nhàng. Đại Thừa Đăng đi qua gian phòng cũ của bạn mình vừa tạ thế, đã không ngăn nổi tình cảm nhớ thương tha thiết và bộc lộ thành một bài thơ thương bạn. Vạn Hạnh vì phấn đấu suốt cuộc đời cho đất nước mà không thấy thịnh trị nên đã lấy làm giận. Đến khi có việc một người tên Đỗ Ngân, mà lý lịch hiện không thể truy cứu được, đã có ý ám hại vị thiền sư anh tài của chúng ta, vị thiền sư chỉ viết một bài thơ, dùng phép chiết tự, để ngăn chặn âm mưu và giải tỏa lòng thù hận của con người ấy một cách êm đẹp, không gây ra bất cứ một thương tổn nào cho cả đôi bên.

Trong lịch sử văn học giai đoạn ấy, bài thơ này có một vị trí hết sức thú vị. Nó vừa diễn tả sự bức xúc của Vạn Hạnh trước âm mưu ám hại của Đỗ Ngân. Song Vạn Hạnh vẫn để cho Đỗ Ngân một lối thoát, hẹn rằng *“thật đến về sau chẳng hận lòng”* (chân chí vị lai bất hận tâm). Rõ ràng, Vạn Hạnh muốn báo cho Đỗ Ngân biết những việc mình đang làm là vì sự nghiệp chung,

chứ không phải vì bản thân cá nhân mình. Vạn Hạnh xin cho sự việc được tiến hành, đừng có cản trở, để cuối cùng mọi người sẽ vui vẻ, không có điều gì phải lấy làm ân hận. Sự việc ấy là sự việc gì, ngày nay ta không thể biết. Nhưng chắc chắn là đã xảy ra.

Dòng tư tưởng và văn học chủ yếu mang nặng tính thời sự như thế đã phản ánh một cách hoành tráng một giai đoạn oanh liệt của lịch sử dân tộc, giai đoạn phục hồi lại tính chính thống của lịch sử và vĩnh viễn chấm dứt mọi nguy cơ đồng hóa và diệt chủng, mà kẻ thù có thể mang tới cho đất nước. Những người con ưu tú của dân tộc giai đoạn ấy đã hoàn thành xuất sắc nhiệm vụ do lịch sử giao phó. Nhưng rồi lịch sử ngày càng đi lên và có nhiều yêu cầu mới. Những người trí thức Phật giáo lại từng bước đề ra những chương trình mới cho sự phát triển tiếp theo của dân tộc, mà ta sẽ thấy qua sự ra đời của dòng thiền Thảo Đường.

SINH HOẠT NGHỆ THUẬT KIẾN TRÚC

Ta đã thấy giai đoạn Phật giáo này làm nhiều chùa, đúc nhiều tượng, vẽ nhiều tranh, tổ chức nhiều lễ hội và nghi thức tụng niệm. Chẳng hạn, vua Lý Nam Đế dựng chùa Khai Quốc, thiền sư Pháp Hiền xây tháp tôn trí xá lợi tại chùa Pháp Vân, thiền sư Cảm Thành khai sáng chùa Kiến Sơ, vua Lý Thái Tổ cho dựng

nhiều chùa và đúc nhiều chuông cũng như tô vẽ nhiều tranh tượng. Rồi vua Lý Thái Tông cũng làm giống như cha mình, mà nổi bật nhất là chùa Diên Hựu. Thế nhưng, qua thời gian chúng đã bị thiên tai và địch họa hủy hoại. Những gì còn lại ngày hôm nay không còn giữ được diện mạo nguyên thủy của thời dựng nên chúng nữa.

Tuy nhiên, chúng tôi mô tả lại đây một số ngôi chùa nổi tiếng hiện còn tại các địa điểm, mà chúng đã xuất hiện, để chúng ta có một ý niệm. Đặc biệt chúng tôi tập trung vào bốn ngôi chùa tiêu biểu nhất của giai đoạn Phật giáo này đã được đề cập ở trên, nhưng chưa đầy đủ lắm. Cụ thể là những ngôi chùa Khai Quốc, bây giờ gọi là Trấn Quốc, Pháp Vân, Kiến Sơ và Diên Hựu. Nhất là chùa Diên Hựu, vì đây là một chùa được mô tả tương đối sớm do một tư liệu xưa nhất hiện biết. Đó là *Đại Việt quốc đương gia đệ tứ đế Sùng Thiện Diên Linh tháp bi* do Nguyễn Công Bật viết vào năm 1121.

Nếu trong số bốn ngôi chùa nổi tiếng của thời kỳ này, chỉ có chùa Diên Hựu là có một số thông tin tương đối cổ sơ, thì về chuông và bia, ta ngày nay còn sở hữu được hiện vật thuộc giai đoạn Phật giáo này. Đó là *Đại Tỳ Cữu Chân quận Bảo An đạo tràng chi bi văn* xưa nhất hiện đã tìm thấy của nước ta khắc vào năm Đại Nghiệp thứ 14 (618) và chiếc chuông đào thấy tại làng Thanh Mai của tỉnh Hà Tây, thường gọi là chuông

Thanh Mai, đúc vào năm Trinh Nguyên thứ 14 (798). Cho nên, sau khi mô tả về bốn ngôi chùa vừa nêu, chúng tôi cũng sơ qua ít nhiều về hai hiện vật ấy, để cho thấy một phần nào sinh hoạt nghệ thuật khoa học thời ấy.

Về chùa Khai Quốc

Về chùa Khai Quốc, nó nguyên được dựng từ ngoài bờ sông Hồng, đến đời Lê Hoàng Định thứ 16 (1615), do bờ lở, phải dời vào vị trí hiện nay ở hồ Tây, như *Trấn Quốc tự bi ký* do trạng nguyên Nguyễn Xuân Chính viết vào năm Dương Hòa thứ 5 (1639) đã ghi. Tính cổ xưa của nó do thế đã bị xâm phạm. Kiến trúc hiện nay của chùa chủ yếu là thuộc về đời Nguyễn, đúng như những gì Phạm Quý Thích đã mô tả trong *Tái tạo Trấn Bắc tự bi* viết vào năm Gia Long thứ 14 (1815): “*Trước hết làm nhà thờ Phật, nhà thiêu hương, tiền đường, phàm ba tòa. Sau đó làm hai hành lang, gác chuông, hậu đường, cả thảy bốn nếp*”.

Các kiến trúc do Phạm Quý Thích ghi lại ngày nay vẫn là kiến trúc cơ bản của chùa. Lần xây dựng vào nửa đầu thế kỷ thứ 17, theo Nguyễn Xuân Chính, đã kéo dài trên 15 năm, tức từ năm Vĩnh Tộ thứ 6 (1624) đến năm Dương Hòa thứ 5 (1639) mới xong. Trong đợt năm Vĩnh Tộ, người ta cho dựng thượng điện, nhà thiêu hương, tiền đường và cửa hậu. Tới năm Dương Hòa, họ xây thêm hậu đường, cổng có gác chuông và hai dãy

hành lang. Như thế, ta hoàn toàn không biết gì về kiến trúc của chùa trước thế kỷ thứ 17. Tuy nhiên, căn cứ trên cách trùng tu chùa thông thường, ta có thể giả thiết qui mô chùa chắc không bị thay đổi nhiều. Trông ngôi chùa ngày hôm nay, ta có thể tưởng tượng được một phần nào ngôi chùa ngày xưa của đại sư Khuông Việt và vua Lý Nam Đế.

Về chùa Pháp Vân

Chùa Pháp Vân hiện nằm tại thôn Khương Tự của xã Thanh Khương, huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh. Tam quan chùa ngày nay đã bị phá, ta vào chùa đi qua một cái sân rộng 20,50m và dài 21,50m lát bằng gạch. Giữa sân có một ngôi tháp xây toàn gạch mộc màu sành tím sẫm hình vuông. Tháp cao 17m chia làm ba tầng. Tầng dưới mỗi cạnh dài 6,88m, tường dày đến 1,44m, có trở bốn cửa. Cửa hai hướng tây và đông cao 2,69m, rộng 1,84m, có ba cấp đi lên. Hai cửa hướng nam bắc chỉ cao 2,15m và rộng 1,30m, chỉ có một bậc lên. Tất cả các cửa đều có xây vòm giữa cuốn. Bốn góc bên trong tháp đều có bốn vị thiên vương

Tháp hiện còn này có tên là Hòa Phong, do thiền sư Tĩnh Mộ (1705-1755) xây dựng, gồm ba tầng, có niên đại ghi rõ trên gạch tháp là Hoàng triều Vĩnh Hựu năm thứ ba Đinh Tỵ (1737) ngày lành mùa thu. Có người cho rằng ngôi tháp ba tầng này là phần còn lại

của ngôi tháp chín tầng do Mạc Đĩnh Chi đứng ra xây dựng, như *Đại Nam nhất thống chí*, tỉnh Bắc Ninh, đã ghi lại. Nhưng căn cứ vào văn bia khắc trước tháp *Hòa Phong tháp bi ký* thì tháp xưa đã đổ và thiền sư Tĩnh Mộ đã nhờ sự hỷ cúng của gia đình Phật tử Kiên Thọ hầu Vũ Hà Thụy cùng vợ là Nguyễn Thị Hựu để dựng lại tháp:

“Thuở xưa, vua Tùy Cao Đế gửi lòng Thích giáo, hâm mộ Xà Lê (Khâu Đà La), sai sứ giả vâng đem hòn xá lợi, giao cho châu lệnh Lưu (Phương) chọn đất (xây tháp). Bấy giờ có đại sư Pháp Hiền cho rằng đây là nơi thắng địa của chính pháp, bèn dựng tháp ở giữa khu đất ấy, kính cẩn rước Răng thiêng giữ thờ, mong truyền giống thơm vạn ức đời không dứt. Nào ngờ ngày qua tháng lại, nhiều năm kéo dài, rêu phủ, gạch vỡ, dấu cũ ít còn. Thiện tín thấy vậy, ai mà chẳng có lòng dựng lại. Nay Kiên Thọ hầu Vũ Hà Thụy, tự Huệ Tiến, cùng vợ Nguyễn Thị Hựu, hiệu Diệu Chính, của xã Cao Xá, qua ở xã Hoa Đường, huyện Đường An, phủ Thượng Hồng xứ Hải Dương, qui y Phật pháp, dốc theo rừng Thiển, đọc Cổ Châu thực lục mà hâm mộ, trông nền cũ của tháp báu mà xót thương, do thế tu hạnh bồ đề, phát lòng giác ngộ, gọi thợ tính công, bỏ tiền tậu gạch ngói, mong sao quả phúc tròn đầy mới thôi”.

Vậy thì, tháp Hòa Phong do Tĩnh Mộ cùng Phật tử vợ chồng Vũ Hà Thụy trùng tu là dựa trên nền tháp

tôn trí xá lợi do Pháp Hiền xây dựng tại chùa Pháp Vân vào năm 601. Sự kiện năm 1034, Tăng Hưu của chùa Pháp Vân đã tìm thấy hòm xá lợi nằm ngay tại trong chùa chứng tỏ hòm xá lợi đã được đưa vào chùa, để chôn giấu ở một thời điểm nào đó, rồi Tăng Hưu lại tìm thấy. Tới khi Mạc Đĩnh Chi đứng ra xây “chùa trăm gian, tháp chín tầng” thì có thể tháp do Mạc Đĩnh Chi dựng cũng dựa vào nền tháp cũ của thời Pháp Hiền, giống như Tĩnh Mộ, khi trùng tu tháp Hòa Phong.

Bên trong tháp hiện còn treo một quả chuông đúc vào năm Minh Mạng thứ 18 (1837). Bên ngoài tháp, trước cửa phía tây bên phải có tấm bia vuông khắc chữ khắp bốn mặt, có đầu đề “*Hưng công sáng kiến tạo Hòa Phong tháp bi kí* “. Đây là bài văn bia ghi lại quá trình và tên tuổi những người đóng góp và xây dựng tháp Hòa Phong vào năm 1737. Bên trái là tượng một con cừu bằng đá, sừng hình cung, mắt ti hí, mũi bẹt, tai dài, miệng ngậm, râu chải thẳng xuống, đang nằm, chân quì gập lại, đầu gối có khắc hình hoa trên một bệ đá dài 1.33m cao 0.80m. Điểm đặc biệt là con cừu này giống như con cừu nằm ở lăng Sĩ Nhiếp tại làng Tam Á của xã Gia Đông, huyện Thuận Thành ngày nay.

Rõ ràng qua tượng con cừu này, ta thấy có một sự liên hệ giữa chùa Pháp Vân và lăng Sĩ Nhiếp, nhưng cho đến nay vẫn chưa làm rõ được, dù Sĩ Nhiếp là người đã dựng nên chùa Pháp Vân cùng các chùa Pháp

Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, để thờ các đức Phật Tứ Pháp. Sau khi qua sân chùa, ta bước lên một cụm kiến trúc gồm có nhà Tiền đường, nhà thiêu hương và thượng điện. Cụm kiến trúc này là một tập hợp những mảng kiến trúc và điêu khắc khác nhau, mà niên đại từ năm Khải Định thứ ba (1919) cho đến đời Trần. Nói thế cũng có nghĩa chùa Pháp Vân với cụm kiến trúc chính ngày nay không còn giữ lại một dấu vết nào của chùa Pháp Vân thời Pháp Hiển cho đến vua Lý Thái Tông.

Bao quanh cụm kiến trúc chính là hai dãy hành lang, mỗi dãy dài 48,9m và rộng 7,4m, chia làm 22 gian. Năm gian cuối thờ 18 tượng La Hán bằng đất phủ sơn bên ngoài. Một số gian còn lại thì để dựng bia hậu Phật. Nhà hậu đường nối hai dãy hành lang này đã bị dỡ. Tình hình hiện tại của chùa Pháp Vân là như thế. Dù vậy, đây là địa điểm ngôi chùa đã chứng kiến sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân nổi tiếng của lịch sử Phật giáo Việt Nam. Hy vọng trong tương lai, nhờ khai quật khảo cổ học, ta sẽ phát hiện thêm những thông tin gì mới mẻ, liên hệ với giai đoạn Phật giáo mà ta đang quan tâm.

Về chùa Kiến Sơ

Về chùa Kiến Sơ, tình hình cũng giống như chùa Pháp Vân. Tấm bia xưa nhất còn lại tại chùa là một tấm bia ghi những Phật tử cúng ruộng để làm hậu do thiền

sư Tuệ Nghĩa viết và khắc vào năm Vĩnh Tộ thứ tư (1622). Dẫu thế, chùa cơ bản cũng là một cụm kiến trúc của thế kỷ 19. Có một nét đặc trưng là gác chuông chùa ngay trên nóc nhà thờ tổ. Chùa hiện có tượng thiền sư Vô Ngôn Thông và tượng vua Lý Thái Tổ. Điều quý giá là ngôi tổ đình vẫn còn giữ được cho đến ngày nay, dù qua nhiều lần trùng tu. Nó tối thiểu cho ta được một ý niệm về cái nội phát xuất ra một dòng thiền nổi tiếng, đã đào tạo được một số người con ưu tú của dân tộc, có những đóng góp to lớn cho đất nước.

Điểm lôi cuốn hơn nữa là ngôi chùa này đã từ rất lâu kết hợp với đền Thánh Gióng ở cạnh chùa, trở thành trung tâm lễ hội Thánh Gióng. Ngôi chùa vì thế cũng có thể nói như là một trung tâm lễ hội ngợi ca về sự nghiệp chống ngoại xâm của dân tộc.

Về chùa Diên Hựu

Cuối cùng là chùa Diên Hựu. Ngôi chùa hiện nay tại Hà Nội là mới được xây dựng lại vào năm 1955 dựa theo bản vẽ của trường Viễn Đông Bác Cổ đã công bố, trên nền chùa cũ bị quân Pháp giật sập vào năm 1954. Nền chùa là một hồ nước vuông có tên gọi Linh Chiểu, mỗi bề dài 17,50m. Giữa trung tâm hồ là một trụ đá có đường kính 1,25m. Chiều cao trụ từ mặt nước hồ lên sàn điện là 4m, phía dưới mặt nước thì không rõ. Đầu trụ đục lỗ, để gắn 8 tay đỡ, đỡ tám xà cụt, trên đó

đặt điện thờ vuông cao 3m, mỗi bề 4,6m, xung quanh có hành lang rộng 1m. Phía tây có bậc gạch để lên điện thờ, mới xây từ thời Hoàng Cao Khải. Bên trong điện đặt tượng đức Quán Thế Âm. Quanh hồ có tường gạch cao 0,8m.

Qua mô tả vừa nêu, so với những gì *Đại Việt sử ký toàn thư* viết về chùa Diên Hựu của năm 1049, ta thấy không khác biệt lắm về cơ bản: “[Năm Thiên Cảm Thánh Vũ thứ 6 (1049)] mùa đông tháng mười dựng chùa Diên Hựu. Nguyên trước vua chiêm bao thấy Phật Quan Âm ngồi trên tòa sen, dắt vua lên tòa. Khi thức dậy, vua đem việc ấy nói với bề tôi. Có người cho là điềm không lành. Có sư Thiền Tuệ khuyên vua làm chùa, dựng cột đá giữa đất, làm tòa sen của Phật Quan Âm đặt trên cột, như đã thấy trong mộng. Cho các sư nhiều quanh, tụng kinh cầu vua sống lâu. Vì thế gọi là chùa Diên Hựu”.

Thế là chùa Diên Hựu ngay từ lúc mới xây dựng hình như không đặt vào trong hồ nước. Hơn nửa thế kỷ sau, vua Lý Nhân Tông đã cho sửa lại và đào hồ Linh Chiểu, như *Đại Việt sử ký toàn thư* đã ghi: “Năm Long Phù thứ 5 (1105) mùa thu tháng 9 làm hai ngọn tháp chòm trắng ở chùa Diên Hựu. (...) Bấy giờ vua sửa lại chùa Diên Hựu đẹp hơn cũ, đào hồ Liên Hoa Đài, gọi là hồ Linh Chiểu. Ngoài hồ có hành lang chạm vẽ chạy

chung quanh. Ngoài hành lang lại đào hồ tên Bích Trì, đều bắc cầu vồng để đi qua. Trước sân chùa xây bảo tháp. Hàng tháng cứ ngày mồng một, rằm và mùa hạ ngày mồng 8 tháng 4, xe vua ngự đến, đặt lễ cầu phúc, bày nghi thức tắm Phật, hằng năm lấy làm lệ thường”.

Những mô tả này của Đại Việt sử ký toàn thư rõ ràng được lấy lại từ Đại Việt quốc dương gia đệ tứ đế Sùng Thiện Diên Linh tháp bi, theo đó “vua tôn sùng đạo Phật, đốc mộ thắng nhân, ở vườn cấm phía Tây, mở rộng chùa Diên Hựu. Dấu vết theo qui mô thuở trước lo toan do thánh ý ngày nay. Đào hồ thom Linh Chiểu, giữa ao trôi lên một trụ đá. Trên trụ có một đóa hoa sen nghìn cánh. Trên hoa đặt một ngôi đèn đỏ sẫm. Trong đèn có tượng vàng đức Thích Ca mâu ni. Bên ngoài có hành lang bọc quanh. Ngoài hành lang lại đào ao Bích Trì, bắc cầu vồng để đi lại. Ở sân trước cầu, hai bên phải trái của chùa xây tháp bảo lưu ly. Để mồng một hằng tháng, để mùa xuân hằng năm, nhà vua ngồi xe ngọc, đến mở tiệc chay, bày hương hoa để làm lễ cầu an, đặt bồn châu để làm phép tắm Phật, tạo dáng tin thành cho năm chúng, hoặc hờ vai tiến thoái nhịp nhàng, gầy đội ngũ thiên vương khắp bốn phương, nâng khí cụ bồi hồi nhẩy múa...”

Chùa Diên Hựu trong nửa thế kỷ đầu của mình, so với hiện trạng tuy không còn có ao Bích Trì với cầu vồng nữa, nhưng cơ bản không khác gì trong gần một

ngàn năm tồn tại. Chỉ có vấn đề là thời vua Lý Nhân Tông, khi sửa lại đã thờ tượng đức Thích Ca, mà chữ của văn bia gọi là Năng Nhân, chứ không thờ tượng đức Quan Âm. Theo văn bia viết vào ngày 15 tháng 6 năm Cảnh Trị thứ ba (1665) thì chùa Diên Hựu là để thờ đức Quan Âm, đúng như *Đại Việt sử ký toàn thư* đã ghi. Theo văn bia này thì vua Lý Thánh Tông cũng đã từng có sửa sang chùa một cột, nhưng không thấy sử ghi lại.

Chùa Diên Hựu mà ta có dáng như hiện nay, thật sự là do Phật tử Đặng Văn Hòa (1791-1856) cho trùng tu lại vào năm 1838. Lúc ấy, ông đang làm Tổng đốc coi tỉnh Hà Nội và Ninh Bình, "*nhân lúc rảnh việc quan cưỡi xe qua chơi, thấy chùa viện tiêu điều, lòng từ liền trở dậy, tự xuất của nhà, lại được thập phương giúp thêm, thuê thợ tu sửa, khiến Phật tượng huy hoàng, điện thờ đồ sộ, tả hữu hành lang, tam quan, gác chuông, trong ngoài bốn phía, nhất loạt đều trang nghiêm...*". Chùa Diên Hựu như thế về qui mô tuy có đổi thay, nhưng về cơ bản vẫn cho ta một ý niệm về ngôi chùa ngày xưa, lúc vua Lý Thái Tông mới dựng nên.

Về Bia Đạo tràng Bảo An

Đại Tỳ Cừu Chân quận Bảo An đạo tràng chi bi vẫn là văn bia xưa nhất ta hiện tìm thấy. Chữ đa số đã bị mờ. Nội dung văn bia ca tụng Phật giáo và ca ngợi đạo học cùng sự nghiệp của viên thứ sử Cửu Chân họ Lê. Hai cha con viên thứ sử này đã chống lại nhà

Đường, nên bị tử trận. Do thế được nhân dân lập đền thờ. Việc hai cha con vị thứ sử họ Lê bị chết, chắc chắn đã xảy ra vào năm 618, khi Lý Uyên đã đánh bại nhà Tùy và lập nên nhà Đường. Một bộ phận chính quyền tại nước ta lúc ấy chắc chắn đã ủng hộ Lý Uyên, nên đã giết chết hai cha vị thứ sử họ Lê.

Điểm lồi cuốn chúng ta qua văn bia còn lại này là trình độ khắc bia của giới Phật giáo lúc ấy. Từ đó ta có thể suy luận rằng, tại đồng bằng Bắc bộ chắc chắn có nhiều văn bia Phật giáo, nhưng đã bị thiên tai và địch họa quét sạch, làm cho chúng ngày nay hầu như không còn lại một tấm nào cả. Ngay cả tại vùng Bắc Ninh, khi mới lên ngôi, Lý Thái Tổ đã cho dựng tám chùa và cho khắc bia để ghi lại sự tích. Thế mà ngày nay không một chiếc bia nào được tìm thấy. Vì thế ngoài nội dung cho ta biết sự tồn tại của một hội đoàn Phật giáo xưa nhất hiện biết mang tên Bảo An đạo tràng, nó còn là một hiện vật đáng quý về mặt nghệ thuật điêu khắc và chữ viết.

Về chuông Thanh Mai

Chúng ta đã có dịp đề cập đến chuông Thanh Mai ở chương 5. Ở đây chúng ta chỉ quan tâm chủ yếu về mặt nghệ thuật và kỹ thuật đúc chuông. Trước hết nói về dáng chuông. Chuông Thanh Mai có thể được xem là một mẫu hình cho các chuông chùa nước ta về

sau. Chỉ có một khác biệt là miệng chuông chưa loe ra, mà lại thẳng đứng. Quai chuông đúc thành hình đôi rồng có lưng đầu vào nhau, uốn cong lên làm thành chỗ treo chuông. Phần đỉnh chuông được trang trí bằng những hoa văn hình mây xoắn có xen kẽ 12 hình tròn như đồng tiền. Viền ngoài là những đường chỉ nổi, tiếp đến là hàng 15 cánh sen. Phần thân chuông chia làm bốn ô trên và bốn ô dưới bằng các đường chỉ nổi ngang và dọc để khắc bài kệ thỉnh chung cùng tên những người tham gia đóng góp vào việc đúc chuông.

Qua những phân tích về sinh hoạt nghệ thuật và khoa học kiến trúc vừa nêu, ta thấy Phật giáo giai đoạn này đã để lại một số di tích và hiện vật, mà đến ngày nay vẫn gợi cho chúng ta nhiều suy nghĩ, đòi hỏi phải nghiên cứu kỹ hơn, sâu hơn, để làm rõ đời sống vật chất cũng như tinh thần của cha ông ta thời ấy.

*

* *

PHỤ LỤC 1

- **PHẬT NÓI KINH TINH XÁ ĐẦU VOI**
- **KINH ĐẠI THỪA PHƯƠNG QUẢNG
TỔNG TRÌ**

PHẬT NÓI KINH TINH XÁ ĐẦU VOI

*Tam tạng thiên trúc
Tỳ Ni Đa Lưu Chi đời Tùy dịch*

Như vậy tôi nghe. Một thời Thế Tôn ở tinh xá Đầu Voi thành Già Da (Gaya). Bấy giờ, Như Lai thành Phật chưa lâu cùng với chúng đại tỳ kheo một ngàn người chẵn đều là những vị tiên nhân của dòng họ Loa Kế ngày xưa đời quá khứ. Họ mọi việc đã xong, bỏ hết gánh nặng, tách rời sống chết đã lâu, dứt hết các phiền não, trí tuệ tính không bình đẳng, tâm trí chính định, tất cả hiểu biết đã đến bờ bên kia. Họ đều là những A la hán. Lại cùng với vô lượng chúng đại bồ tát ma ha tát.

Bấy giờ Thế tôn ngồi một mình suy nghĩ, nhập các tam muội biến quán pháp giới, tự biết mình thành đạo, đầy đủ mọi trí tuệ, các việc phải làm đã làm xong, buông các gánh nặng, vượt dòng sống chết, xả ly xan

tham, nhổ gai tam độc, hết những khát ái. Ngài tập hợp các thuyền pháp lớn, đánh trống pháp lớn, thổi loa pháp lớn, dựng cờ pháp lớn. Ngài đã cắt đứt sống chết, diễn thuyết chánh pháp, đóng các nẻo ác, mở cửa đường lành, vĩnh viễn rời xa đất ác, đi đến các nước thanh tịnh: “Ta xem giáo pháp kia, ai tu bồ đề, ai được bồ đề, ai muốn được bồ đề thì quá khứ, hiện tại cho đến tương lai sẽ là chỗ chứng được của ai? Vì thân mà được hay vì tâm mà được?”

Nếu dùng thân mà được, thì thân này vô tri giống như cỏ cây, cát đá, tường vách chẳng biết cái gì. Nó là do tứ đại hòa hợp và cha mẹ sinh ra, thường phải ăn uống, áo quần, tắm rửa kỳ cọ, rốt cuộc cũng tan nát. Nó là một pháp bị mòn nát. Thế thì bồ đề chỉ có tên suông mà không có tướng thật. Nó không tiếng, không sắc, không thành, không thấy, không vào không biết, không đi không đến. Những pháp như vậy cũng không ràng buộc, có thể vượt qua các pháp, vượt khỏi ba cõi, không thấy không nghe, không ngã sở, không ta, không của ta, không tác giả, không chỗ ở, không hang nhà, không lấy không giữ, không ra không vào, không nguyện không trụ, không tướng không mạo, không kia không đây, không hiện ra như huyễn hoá. Nó do mười hai nhân duyên mà sinh, không xứ sở, không thể thấy, rời các tướng giống như không, chỉ hiện ra sự vắng lặng, không

tiếng không vang, không chữ không câu cũng không lời nói. Biết như thế thì gọi là bồ đề.

Nếu dùng tâm mà được, thì tâm nó vô định giống như huyễn hoá, chúng đều do nghiệp vọng tưởng của quá khứ mà sinh ra, không có hình, không giữ được, giống như hư không. Bồ đề thì lại không có nơi chốn, chẳng phải quá khứ, chẳng phải vị lai, chẳng phải hiện tại, hết thảy mọi pháp đều không, tuy lại có nói năng, có danh mà không có thực. Nó là pháp vô vi, không, vô tướng, vô tác, chẳng có, chẳng không, chẳng thể thị hiện, không nói không nghe. Hễ là bồ đề, thì chẳng phải quá khứ mà chứng được, chẳng phải vị lai mà chứng được, chẳng phải hiện tại mà chứng được, cũng không rời ba đời mà chứng được. Nó là vô tướng, chẳng phải được tạo ra, cũng chẳng phải không được tạo ra. Nếu hiểu các pháp ba đời như vậy thì đó là bồ đề”.

Bấy giờ Văn Thù Sư Lợi đồng tử bạch Phật rằng “Thưa đức Thế tôn, nếu vô tướng là bồ đề, thì nay các trai lành gái lành nhân trụ vào cái gì mà được thành bồ đề?”

Đức Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: “Các bồ tát học bồ đề, nên trụ như thế này”

Văn Thù Sư Lợi bạch đức Phật rằng: “Thưa Thế tôn, các bồ tát nên trụ như thế nào?”

Đức Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: “Hễ là bồ đề thì vượt khỏi ba cõi, vượt khỏi ngôn thuyết, rời các văn tự, không có trụ xứ. Lại nữa, này Văn Thù Sư Lợi, bồ tát ma ha tát trụ chỗ không trụ là trụ bồ đề, trụ không chấp trước là trụ bồ đề, trụ vào pháp không là trụ bồ đề, trụ vào pháp tín là trụ bồ đề, trụ vào tất cả pháp không có thể tướng là trụ bồ đề, trụ vô lượng tín là trụ bồ đề, trụ không tăng giảm là trụ bồ đề, trụ không niệm pháp là trụ bồ đề, trụ như bóng gương, như tiếng dội hang trống, như trăng trong nước, như lửa lúc nóng. Này Văn Thù Sư Lợi trụ các pháp như vậy là trụ bồ đề”.

Bấy giờ thiên tử Tịnh Quang Diệm bạch Văn Thù Sư Lợi đồng tử rằng: “Tu hành thế nào, dùng những nghiệp gì thì là hạnh bồ tát?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, đối các chúng sinh, dấy lên lòng đại từ đó là hạnh bồ tát”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Các bồ tát tu hành làm sao để dấy lên lòng đại từ?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, không lòng nịnh dối là đại từ của bồ tát”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Tu hành thế nào thì chứng được lòng không nịnh dối”.

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, đối với hết thảy chúng sinh dấy lòng bình đẳng, đó là sự không dối nịnh. Các bồ tát nên học như vậy”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Bồ tát ma ha tát tu hành thế nào để dấy lòng bình đẳng đối với hết thảy chúng sinh?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Không kia không đây, không có các dị kiến, đó là hạnh bình đẳng. Các bồ tát nên học như vậy”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Bồ tát ma ha tát lại tu hành thế nào để không kia không đây không có các kỳ thị đối với tất cả chúng sinh, mà dấy lên hạnh bình đẳng”.

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, niệm lành, cung kính, không kia không đây, không có các kỳ thị là có pháp bình đẳng, các bồ tát nên tu như vậy”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Bồ tát ma ha tát nghĩ lành, cung kính cho đến không kia không đây không có các kỳ thị, do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, nghĩ lành cung kính là do phát lòng bồ đề. Các bồ tát nên học như vậy.”

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Lòng bồ đề do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử lòng bồ đề từ sáu ba la mật mà dấy lên”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Sáu ba la mật do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này Thiên tử, từ phương tiện trí tuệ mà dấy lên”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Phương tiện và trí tuệ của bồ tát ma ha tát do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, phương tiện và trí tuệ do không buông lung mà dấy lên”.

Thiên tử lại bạch Văn Thù Sư Lợi: “Không buông lung lại do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, không buông lung do tu ba nghiệp lành mà dấy lên”.

Thiên tử lại hỏi: “Tu ba nghiệp lành do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, do tu mười nghiệp lành mà dấy lên”.

Thiên tử lại hỏi: “Tu mười nghiệp lành nhân đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, do khéo nhiếp thân miệng ý mà dấy lên”.

Thiên tử lại hỏi Văn Thù Sư Lợi: “Ba nghiệp lành ấy là do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Từ khéo suy nghĩ mà dấy lên”.

Thiên tử lại hỏi: “Khéo suy nghĩ do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Từ khéo nghĩ quán hạnh mà dấy lên”.

Thiên tử lại hỏi: “Khéo nghĩ quán hạnh do đâu mà dấy lên?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Từ nhớ giữ không quên mà dấy lên”.

Thiên tử lại hỏi: “Nhớ giữ không quên có mấy thứ tâm, vì nhân duyên gì mà được quả báo?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, bồ tát ma ha tát có bốn thứ phát tâm, từ nhân duyên ấy mà được quả báo. Bốn thứ ấy là những gì? Một là sơ phát tâm, hai là hệ niệm tu hành, ba là không thối lui, bốn là cùng sống với điều thiện. Nhờ sơ phát tâm mà được hệ niệm. Nhờ tu hệ niệm mà được không thối chuyển. Nhờ không thối chuyển mà cùng sống với điều lành. Lại nữa, này thiên

tử, sơ phát tâm giống như gieo giống vào ruộng tốt, hệ niệm tu hành giống như nẩy mầm. Tu hành không thối chuyển giống như thân, cành, nhánh, lá lớn thêm, sống cùng với điều thiện giống như ra hoa kết quả đậu chín. Phát tâm, hệ niệm tu hành, không thối chuyển, sống cùng điều thiện cũng lại như vậy. Lại nữa, này thiên tử, người sơ phát tâm giống như thợ đóng xe khéo biết các loại gỗ, hệ niệm tu hành giống như gom gỗ lại, tu hành không thối chuyển giống như đóng xe xong, sống cùng điều thiện giống như chở đồ. Phát tâm, hệ niệm, tu hành không thối chuyển, sống cùng điều thiện lại cũng như vậy. Lại nữa, này thiên tử, sơ phát tâm giống như trắng đầu tháng, hệ niệm tu hành giống như trắng mồng năm cho đến trắng mồng bảy, tu hành không thối chuyển giống như trắng mồng mười, sống cùng điều thiện giống như trắng ngày mười bốn. Trí tuệ Như Lai đầy đủ không thiếu như trắng ngày rằm. Phát tâm, hệ niệm, tu hành không thối chuyển và sống cùng với điều thiện lại cũng như vậy. Lại nữa, này thiên tử, người sơ phát tâm thì vượt qua địa thanh văn. Người phát tâm thứ hai thì vượt qua địa Bích Chi Phật. Người phát tâm thứ ba thì vượt qua địa bất định. Người phát tâm thứ tư thì chứng được định địa. Lại nữa, này thiên tử, như các âm *a à* đều là cội nguồn của tất cả các chữ. Sơ phát tâm lại cũng như vậy, là cội nguồn của tất cả các lành. Như học văn tự thì được chút ít trí, hệ niệm tu

hành lại cũng như vậy là được. Giống như thấy toán tổng kê vô lượng, biết các phần nó bằng nhau thì lòng không thối chuyển lại cũng như vậy, là biết tâm không thối chuyển. Ví như có người hiểu rõ kinh luận, sống cùng điều thiện lòng rõ lại cũng như vậy. Lại nữa, này thiên tử, sơ phát tâm là cột niệm vào nhân lành. Phát tâm thứ hai là cột niệm vào trí tuệ. Phát tâm thứ ba là cột niệm vào thiền định. Phát tâm thứ tư là cột niệm vào quả báo. Lại nữa, này thiên tử, sơ phát tâm là nhận giữ nhân lành. Phát tâm thứ hai là nhận giữ trí tuệ. Phát tâm thứ ba là nhận giữ thiền định. Phát tâm thứ tư là nhận giữ quả báo. Lại nữa, này thiên tử, sơ phát tâm là nhân lành thành tựu, phát tâm thứ hai là trí tuệ thành tựu, phát tâm thứ ba là thiền định thành tựu, phát tâm thứ tư là chín quả thành tựu. Lại nữa, này thiên tử, sơ phát tâm là nhân lành vào đạo, phát tâm thứ hai là nhân trí vào đạo, phát tâm thứ ba là nhân thiện vào đạo, phát tâm thứ tư là nhân quả vào đạo.

Lại nữa, này thiên tử, sơ phát tâm là như thầy thuốc biết thuốc, phát tâm thứ hai như khéo biết liều lượng thuốc, phát tâm thứ ba giống như tùy bệnh mà cho thuốc, phát tâm thứ tư là khiến thuốc được uống. Lại nữa, này thiên tử, nhân sơ phát tâm mà sanh vào nhà pháp vương, phát tâm thứ hai là học được phép của pháp vương, phát tâm thứ ba là tu được hạnh của pháp

vương, phát tâm thứ tư cũng như đầy đủ ngôi vương. Đó gọi là bốn thứ phát tâm.

Bấy giờ, thiên tử Tịnh Quang Diệm bạch Văn Thù Sư Lợi: “Đạo mau chóng của Bồ tát ma ha tát là những gì? Bồ tát hành đạo đó thì mau chóng chứng được chánh đẳng chánh giác”.

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiên tử, đạo mau chóng có hai thứ. Bồ tát ma ha tát dùng hai đạo đó mà mau chứng được chánh đẳng chánh giác. Hai là những gì? Một là đạo phương tiện, hai là đạo bát nhã. Thọ trì trí phương tiện, nên hay quán sát hết thấy chúng sinh. Thọ trì bát nhã, nên quán sát hết thấy pháp đều không, có thể chặt đứt các nghi ngờ chấp trước. Dùng trí phương tiện nên hòa hợp các pháp, dùng bát nhã nên các pháp không hợp. Phương tiện là nhân, bát nhã là quả. Dùng phương tiện nên biết hết thấy pháp, dùng bát nhã nên biết các pháp là không. Dùng trí phương tiện để trang nghiêm nước Phật, dùng bát nhã nên biết các nước Phật hết thấy đều bình đẳng. Dùng phương tiện nên biết căn tín sai biệt của các chúng sinh. Dùng bát nhã nên biết căn tín các chúng sinh đều không. Dùng phương tiện nên được vị cam lồ mà chứng thành bồ đề. Dùng bát nhã nên hiểu chính đạo bình đẳng của các Phật pháp.

Lại nữa, này thiên tử, lại có hai hạnh có thể khiến bồ tát ma ha tát mau chứng được chánh đẳng chánh giác. Hai là những gì? Một là hữu vi, hai là vô vi. Hữu vi là gồm thâu năm ba la mật. Còn vô vi gồm thâu bát nhã ba la mật.

Lại có hai hạnh có thể khiến bồ tát mau được bồ đề. Những gì là hai? Một là hạnh hữu lậu, hai là hạnh vô lậu. Hạnh hữu lậu là năm ba la mật. Hạnh vô lậu là bát nhã ba la mật.

Lại có hai hạnh có thể khiến bồ tát ma ha tát mau được bồ đề. Những gì là hai? Một là hạnh trụ, hai là hạnh bất trụ. Hạnh trụ là năm ba la mật. Hạnh bất trụ là bát nhã ba la mật.

Lại có hai hạnh có thể khiến bồ tát ma ha tát mau được bồ đề. Những gì là hai? Một là hữu lượng, hai là vô lượng. Hữu lượng là năm ba la mật, vô lượng là bát nhã ba la mật. Hạnh hữu lượng là pháp có tướng. Hạnh vô lượng là pháp không tướng.

Lại có hai hạnh có thể khiến bồ tát ma ha tát mau được bồ đề. Những gì là hai? Một là hạnh trí, hai là hạnh định. Nhờ hạnh trí mà từ sơ địa tới được địa thứ bảy. Nhờ hạnh định nên từ địa thứ tám mà tới được địa thứ mười.

Bấy giờ bồ tát Khiếp Nhược Bất Khiếp Nhược Trí Tổng Trì bạch Văn Thù Sư Lợi đồng tử: “Bồ tát ma ha tát làm thế nào mà biết nghĩa, làm thế nào mà biết trí?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiện nam tử, nghĩa là vô thể, trí cũng vô thể”.

Bồ tát Khiếp Nhược Bất Khiếp Nhược Trí Tổng Trì lại hỏi Văn Thù Sư Lợi: “Thế nào là nghĩa vô thể, mà trí cũng vô thể?”

Văn Thù Sư Lợi nói: “Này thiện nam tử, nghĩa vô thể là vô vi vô tác, không tướng không mạo, không đến không đi, đó gọi là nghĩa. Trí vô thể là chẳng phải pháp định, chẳng phải pháp bất định, đó gọi là trí. Hãy như vậy thọ trì. Nghĩa vô thể chẳng có chẳng không, trí thể trống vắng, chẳng có chẳng không, không lấy không bỏ, hãy như vậy thọ trì. Lại nữa, nghĩa chẳng phải định chẳng phải chẳng định, trí gọi là tâm đạo, tâm trí bình đẳng, không có phân biệt, hãy như vậy thọ trì. Lại nữa, trí lấy thiền làm thể, thiền trí bình đẳng, không có phân biệt, dùng phương tiện mà quán sát tướng ấm nhập giới, mười hai nhân duyên, sống chết trôi nổi, thiện ác giống như huyền hóa chẳng có chẳng không. Bồ tát ma ha tát nên phải quán sát như vậy đối với các pháp.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có mười thứ hạnh trí. Những gì là mười? Một là nhân trí, hai là quả trí, ba là nghĩa trí, bốn là phương tiện trí, năm

là trí bát nhã, sáu là trí thọ trì, bảy là trí ba la mật, tám là trí đại bi, chín là trí thương xót giáo hóa chúng sanh, mười là trí không chấp trước hết thảy các pháp. Đó gọi là mười thứ hạnh trí của bồ tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát phát mười thứ hạnh thanh tịnh. Những gì là mười? Một là hạnh phát nghiệp thân thanh tịnh của tự mình, hai là hạnh phát nghiệp thân thanh tịnh của tất cả chúng sanh, ba là hạnh phát nghiệp miệng thanh tịnh của chính mình, bốn là hạnh phát nghiệp miệng thanh tịnh của tất cả chúng sanh, năm là hạnh phát nghiệp ý thanh tịnh của chính mình, sáu là hạnh phát nghiệp ý thanh tịnh của tất cả chúng sanh, bảy là hạnh phát thanh tịnh bình đẳng của tất cả chúng sanh, tám là hạnh phát ngoại thanh tịnh bình đẳng của tất cả chúng sanh, chín là hạnh phát trí thanh tịnh của chư Phật, mười là hạnh phát làm trong sạch nước Phật thành tựu chúng sanh. Nếu có chúng sanh gặp tật bệnh thì phải cấp cho thuốc men khiến được yên vui. (Nếu gặp) người đầy phiền não thì dùng trí vô vi mà giáo hóa, khiến rời khỏi ba cõi, khiến đầy đủ đạo công đức trí tuệ vô vi. Đó gọi là mười thứ hạnh thanh tịnh đầy đủ của bồ tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát có mười thứ phương tiện. Những gì là mười? Một là phương tiện bờ kia, hai là phương tiện thọ trì, ba là

phương tiện trí tuệ, bốn là phương tiện phương tiện, năm là phương tiện đại bi, sáu là phương tiện trí đầy đủ, bảy là phương tiện tuệ đầy đủ, tám là phương tiện tịnh niệm, chín là phương tiện chân thật hạnh, mười là phương tiện bình đẳng không có các yêu ghét đối với hết thảy chúng sinh. Đó gọi là mười thứ phương tiện của bồ tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát có mười thứ phân biệt thân vô tận. Những gì là mười? Một là phân biệt sự vật vô tận, hai là phân biệt phiền não vô tận, ba là phân biệt pháp vô tận, bốn là phân biệt khát ái vô tận, năm là phân biệt các quan điểm vô tận, sáu là phân biệt thiện ác vô tận, bảy là phân biệt tạo tác vô tận, tám là phân biệt không chấp không trước vô tận, chín là phân biệt hòa hợp vô tận, mười là phân biệt trí bồ đề tròn đầy vô tận. Đó gọi là mười thứ phân biệt thân vô tận.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát có mười thứ hạnh điều phục. Những gì là mười? Một là hạnh điều phục thiện, hai là hạnh điều phục bủn xỉn bằng việc bố thí như mưa, ba là hạnh điều phục không tinh tấn, bốn là hạnh điều phục ba nghiệp, năm là hạnh điều phục lòng độc ác bằng không giận giữ, sáu là hạnh điều phục bằng dấy lòng thương xót, bảy là hạnh điều phục lòng biếng nhác, tám là hạnh điều phục bằng

siêng tu pháp Phật, chín là hạnh điều phục lòng bất thiện bằng việc không làm các điều ác, mười là hạnh điều phục thiện định giải thoát tự tại.

Lại có mười thứ hạnh điều phục. Những gì là mười? Một là hạnh điều phục phá ngu si vô trí, hai là hạnh điều phục phương tiện tổng trì bát nhã ba la mật, ba là hạnh điều phục phiền não, bốn là hạnh điều phục sanh khởi đạo, năm là hạnh điều phục tổng trì tin thật, sáu là hạnh điều phục không rời đường ác, bảy là hạnh điều phục lòng không lạnh, tám là hạnh điều phục tự tại đúng lúc, không đúng lúc, chín là hạnh điều phục thân mình, mười là hạnh điều phục quán không. Đó là mười thứ hạnh điều phục.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát có mười thứ lớp điều phục. Những gì là mười? Đó gọi là điều phục để xa rời ba nghiệp ác của thân, bốn nghiệp ác của miệng, và ba nghiệp ác của ý.

Lại có mười thứ phép quán trong ngoài không làm dấy lên chấp trước. Những gì là mười? Một là quán bên trong thân hãy đều trống vắng nên không dấy lên chấp trước. Hai là quán bên ngoài thân cũng thấy trống vắng nên không dấy lên chấp trước. Ba là quán trong ngoài các pháp thấy đều trống vắng nên không dấy lên chấp trước. Bốn là đối với hết thấy trí không dấy lên chấp trước. Năm là đạo mình tu hành không dấy lên chấp

trước. Sáu là quán các lớp hiền thánh không dấy lên chấp trước. Bảy là lâu tu thanh tịnh không dấy lên chấp trước. Tám là trụ vào bát nhā ba la mật mà không dấy lên chấp trước. Chín là giảng luận chính pháp giáo hóa chúng sinh mà không dấy lên chấp trước. Mười là quán các chúng sinh dấy lòng đại phương tiện từ bi thương xót mà không dấy lên chấp trước. Đó gọi là mười thứ phép quán trong ngoài không dấy lên chấp trước.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát nên tạo lòng kiên cố như thế này để tu đạo bồ đề, nếu không bồ đề kiên cố như thế thì không gọi là bồ tát. Thế nào là kiên cố? Ba nghiệp thân miệng ý tương ưng, không trái nghịch nhau, đó gọi là kiên cố. Thế nào là không kiên cố? Ba nghiệp thân miệng ý không tương ưng, trái với nhau, đó gọi là không kiên cố.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có hai thứ bồ đề tâm tín hạnh kiên cố. Những gì là hai? Một là hạnh chính niệm bồ đề, hai là hạnh tu hành thiền định dứt các phiền não. Đó gọi là hai thứ tâm bồ đề chính hạnh kiên cố.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có hai thứ chính hạnh kiên cố. Những gì là hai? Một là hạnh tự điều phục thân mình. Hai là hạnh điều phục thân chúng sinh. Này thiện nam tử, đó là hai thứ chính hạnh kiên cố của bồ tát ma ha tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có hai thứ chính hạnh kiên cố. Những gì là hai? Một là siêng năng tu tập nên được nhất thiết trí, hai là do không tu tập mà được nhất thiết trí. Đó gọi là hai thứ tín hạnh kiên cố của bồ tát ma ha tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có hai thứ tín hạnh kiên cố. Những gì là hai? Một là trú địa phương tiện chính hạnh kiên cố, hai là trú địa bất động chính hạnh kiên cố. Đó gọi là hai thứ tín hạnh kiên cố của bồ tát ma ha tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có hai thứ chính hạnh kiên cố. Những gì là hai? Một là chính hạnh kiên cố rời xa nơi ô nhiễm, hai là chính hạnh kiên cố tự làm tròn đầy phương tiện ở nơi đây. Đó gọi là hai thứ tín hạnh kiên cố của bồ tát ma ha tát.

Lại nữa, này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát lại có hai thứ chính hạnh kiên cố. Những gì là hai? Một là đối với địa Thanh Văn Bích Chi Phật thì thị hiện chính hạnh kiên cố. Hai là đối với Phật thì bồ đề phương tiện không thối chuyển chính hạnh kiên cố. Đó gọi là hai thứ chính hạnh kiên cố của bồ tát ma ha tát. Này thiện nam tử, bồ tát ma ha tát dùng vô lượng phương tiện chính hạnh kiên cố như vậy nên chứng được chánh đẳng chánh giác”.

Bấy giờ, đức Thế tôn khen ngợi Văn Thù Sư Lợi đồng tử nói rằng: “lành thay, lành thay, Văn Thù Sư Lợi khéo nói lời ấy, nói giáo pháp ấy”. Lúc ấy, Văn Thù Sư Lợi cùng vô số lượng trời người a tu la cần thất bà hết thấy đại chúng nghe Phật nói pháp, tin nhận đánh lễ vui vẻ vâng làm.

KINH TINH XÁ ĐẦU VOI

KINH ĐẠI THỪA PHƯƠNG QUẢNG TỔNG TRÌ

*Tam tạng nước Thiên Trúc
Tỳ Ni Đa Lưu Chi đời Tùy dịch*

Như vậy tôi nghe một thời đức Phật ở trong núi Kỳ Xà Quật thành Vương Xá cùng với sáu vạn hai ngàn chúng tỳ kheo, tám vạn ức bồ tát ma ha tát và sáu mươi ức trăm ngàn người ưu bà tắc nước Ma Già Đà (Magadha).

Bấy giờ đức Thế Tôn an cư mùa hè xong đang đến lúc niết bàn bèn nhập định đúng phép. Nhập định xong lúc ấy ba ngàn đại thiên thế giới khắp nơi đều trang hoàng treo cờ phan bảo cái, đặt các bình hương quý các loại hương để thoa xức, nơi nơi rải khắp các loại hoa sen ngàn cánh.

Bấy giờ hàng ức trăm ngàn chúng của ba ngàn đại thiên thế giới ấy các Phạm Vương thiên cùng hàng ức trăm ngàn quyến thuộc đi đến chỗ Phật. Đến chỗ Phật xong, họ cúi đầu lễ chân Phật, chấp tay hướng Phật rồi đứng về một phía. Lại có ức trăm ngàn thiên tử trời Tịnh Cư, vua trời Tự Tại, vua trời Đại Tự Tại, vua Rồng, vua Dạ Xoa, vua A Tu La, vua Ca Lô La, vua Cản Na La, vua Ma Hầu La Da, mỗi người cùng với ức trăm ngàn quyến thuộc đi đến chỗ Phật. Đến chỗ Phật xong họ cúi đầu lễ chân Phật, chấp tay hướng Phật rồi đứng về một phía.

Bấy giờ ba ngàn đại thiên thế giới ấy cho đến trời Hữu Đỉnh thấy đều đến nhóm, đại chúng đầy đủ, không có chỗ trống, bấy giờ lại có thêm các trời Rồng Dạ Xoa Cản Thát Bà, A Tu La, Ca Lô La, Cản Na La, Ma Hầu La Già có uy sức lớn đều đến tập hội.

Bấy giờ đức Thế Tôn chính niệm hiện tiền, đứng lên từ tam muội, nhìn khắp đại chúng, ngáp rồi vươn vai giống vua sư tử, làm thế đến tới ba lần. Bấy giờ đức Thế Tôn từ cửa mặt mình thè lưỡi rộng lớn phủ cả ba ngàn thế giới. Lúc đó đức Như Lai đã hiện thần thông rồi, lại nhìn đại chúng.

Bấy giờ hết thấy đại chúng đều từ chỗ ngồi đứng lên, chấp tay làm lễ, yên lặng mà đứng. Bấy giờ đức Phật bảo Di Lặc bồ tát ma ha tát rằng: “Này A Đạt Đa

Như Lai không còn lâu nữa, phải nhập niết bàn. Ông đối với các pháp có chỗ nào nghi ngờ, ta nay hiện còn đây, muốn có hỏi gì thì nay chính là lúc. Sau khi Phật diệt độ chớ sinh hối tiếc”. Bấy giờ Di Lặc bồ tát ma ha tát bạch Phật rằng: “Dạ vâng, Thế Tôn. Các Phật Như Lai khéo tự biết lúc, đối với hết tất cả các pháp hãy đều rõ ráo, xin mong Thế Tôn dạy nói khiến con mắt pháp ấy lâu trụ ở đời”.

Bấy giờ trong chúng hội có thiên tử trời Đại Tự Tại và tám mươi ức chúng quyến thuộc trời Tịnh Cư vây quanh đánh lễ chân Phật, chấp tay cung kính mà bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn, pháp môn Đại Thừa Phương Quảng Tổng Trì này vô số chư Phật Như Lai Ứng Cúng Chánh Biến Tri trong quá khứ đã từng tuyên thuyết. Xin nguyện Thế Tôn nay lại giảng ra vì lợi ích an lạc của vô lượng trời người, hay khiến Phật pháp lâu trụ thế gian”. Bấy giờ Thế Tôn đồng ý, lúc ấy thiên tử trời Đại Tự Tại biết Phật đồng ý rồi, bèn vui mừng phấn khởi chấp tay làm lễ rồi đứng một phía.

Bấy giờ, đức Phật bảo Di Lặc bồ tát ma ha tát rằng: “Này A Dật Đa pháp môn Đại Thừa Phương Quảng Tổng Trì này chẳng phải một mình ta nói ra. Quá khứ, vị lai và ngay hiện tại vô lượng các đức Phật của mười phương thế giới cũng thường tuyên thuyết. Nếu có chúng sinh nào đối với điều Phật thuyết mà bảo

là chẳng phải Phật thuyết và hủy báng pháp Tăng thì người hủy pháp đó sẽ rơi vào đường dữ, nhận lấy khổ địa ngục”.

Bấy giờ Phật bảo bồ tát ma ha tát rằng: “Nếu có trai lành gái lành nào phát lòng bồ đề, đối với kinh điển Đại Thừa Phương Quảng Tổng Trì này, nhận giữ đọc tụng, lại vì người thuyết giảng thì nên biết rằng người đó không rơi vào đường dữ.

Bấy giờ Thế Tôn lại bảo Di Lặc bồ tát ma ha tát rằng: “Này A Dật Đa, ta từ đê thành Phật cho đến nhập vô dư niết bàn này, ở trong khoảng thời gian ấy, những việc làm, những lời nói, những ý niệm, những suy nghĩ của thân, miệng và ý của đức Phật có điều gì xứng bậy dấy lên nghiệp ác không”. Bồ tát Di Lặc nói: “Thưa không, Thế Tôn”.

“Như ông vừa nói ta từ thành đạo cho đến niết bàn, trong khoảng thời gian đó, những điều ta nói, những điều ta thuyết hãy đều chân chính không có dối xứng. Nếu có người ngu không hiểu Như Lai phương tiện nói ra mà tạo nên lời rằng: ‘pháp đó chẳng như thế’ để phỉ báng chính pháp và Phật bồ tát, thì ta nói bọn đó sẽ rơi vào địa ngục”.

Phật nói: “Này A Dật Đa, sau khi ta diệt độ rồi, trong cuộc đời ngũ trược này, nếu có tỳ kheo, tỳ kheo ni, ưu bà tắc, ưu bà di chúng thật chẳng phải bồ tát mà

tự xưng bồ tát, chúng là người ngoại đạo, từng trong đời quá khứ cúng dường chư Phật phát được nguyện lực, nên ở trong giới luật của Phật mà được xuất gia, tùy theo chỗ đến, phần lớn để tìm bè bạn, tiếng tăm, lợi dưỡng, tự làm ô uế, buông bỏ lòng tin, thành tựu hạnh ác, không tự cấm chế, không tự điều phục, tham các lợi dưỡng, nếu đối với hết thấy pháp môn và các tam muội phát sinh kiên cố thấy đều xa lánh, thật không chỗ biết, vì chỗ thân thuộc mà xưng bậy là có hiểu biết rồi trụ vào nịnh hót quanh co, miệng nói điều khác, thân làm điều khác.

Này A Dật Đa, đạo bồ đề của ta đối với tất cả chúng sanh thấy đều bình đẳng, an trụ vào lòng đại bi, khéo dùng phương tiện, chính niệm không quên. Đức Như Lai an trụ trong lực không có gì bằng, không chướng không ngại mà vì họ thuyết pháp. Nếu có chúng sanh nào có lời thế này: ‘Phật vì Thanh Văn mà nói kinh điển, các bồ tát không nên học tập, không nên nghe nhận, đó chẳng phải là chính đạo, pháp Bích Chi Phật cũng không nên học’. Lại có lời nói thế này: ‘các pháp mà bồ tát tu hành, người thanh văn cũng không nghe nhận, pháp Bích Chi Phật cũng lại như vậy’. Lại nói lời thế này: ‘Điều các bồ tát nói ra, thanh văn, Bích Chi Phật không nên nghe nhận. Lời nói việc làm này nọ lại chống trái nhau, không đúng với kinh điển, với pháp giải thoát chân chính như thật nói ra, dựa vào pháp đó

thì không được sinh thiên, hưởng nữa là giải thoát'. Nay A Dật Đa, ta nay thuyết pháp, tùy lòng tin của họ để điều phục như các sông Hằng. Nay A Dật Đa, ta nay muốn đi mười phương thế giới, tùy thuận thuyết pháp, lợi ích chúng sinh, thật chẳng vì kẻ chẳng phải bồ tát mà làm tướng bồ tát, cũng chẳng vì người độc ác đối trá ít nghe đối trong giáo pháp của ta làm người nói nước đôi. Kẻ nói nước đôi ấy, hoặc nói thế này: 'Đây là điều bồ tát nên học, đây là điều không nên học', rồi hủy báng Phật Pháp Tăng. Kẻ đó khi thân hoại mạng chung, rớt vào địa ngục nhiều trăm ngàn kiếp không thể ra được. Giả như ra được rồi thì cũng sinh vào nhà bần cùng. Đến vào thời sau, dù được thọ ký thì cũng thành chính đẳng giác vào đời ngũ trước ác độc. Như ta ngày nay, ở trong cõi đời sống chết này thành được Phật đạo. Do nhân duyên ấy, ông nên lắng nghe, ông nên tin biết việc làm tùy thuận bạn dữ như thế.

Này A Dật Đa, ta nhớ đời quá khứ vô số kiếp trước. Thời ấy có đức Phật tên là Vô Cấu Diệm Xứng Khởi Vương như lai ứng cúng chánh biến tri minh hạnh túc thiện thế thế gian gian giải vô thượng sĩ điều ngự trượng phu thiên như sư Phật thế tôn xuất hiện ở đời. Lúc ấy thọ mạng của Phật kia là tám vạn na da tha tuổi thuyết pháp cho mọi người. Bảy giờ, trong pháp hội của Như Lai Vô Cấu Diệm Xứng Khởi Vương có một tỷ kheo tên gọi Tịnh Mạng là đại pháp sư của mười bốn ức

bộ kinh tổng trì và của sáu trăm vạn bộ kinh điển đại thừa, ngôn từ trong đẹp, biện tài vô ngại, lợi ích vô lượng vô biên chúng sinh được giảng dạy giáo lý và họ vui mừng được lợi ích.

Bấy giờ Như Lai Vô Cấu Diệm Xứng Khởi Vương lúc nhập niết bàn đã nói với vị tỷ kheo Tịnh Mạng kia rằng: “Trong đời vị lai, ông nên hộ trì con mắt chánh pháp của ta”. Bấy giờ Tịnh Mạng đã nhận lời đức Phật dạy rồi. Sau khi Phật diệt độ một ngàn vạn năm, bèn đã giữ gìn phổ biến bí tạng của chư Phật và đối với pháp môn Phương Quảng Tổng Trì này, bèn thọ trì đọc tụng hiểu sâu ý nghĩa của nó trong tám vạn thành phố ở thế giới kia có những chúng sinh nào thì tùy theo nguyện vọng và sự ưa thích của họ bèn rộng giảng thuyết.

Bấy giờ có một thành lớn tên gọi Bạt Đà bèn đến trong thành kia vì tám chục ức gia đình tùy theo sự ưa thích của họ mà thuyết pháp. Lúc ấy tám chục ức người trong thành ấy đã nhận được lòng tin trong sạch. Một ít người đã trụ vào đạo bồ đề. Bảy mươi chín ức người trụ vào thừa thanh văn được điều phục. Bấy giờ pháp sư Tịnh Mạng lại cùng mười nghìn chúng tỷ kheo theo nhau đến đó tu hạnh bồ đề.

Bấy giờ trong thành Bạt Đà lại có tỷ kheo tên gọi Đạt Ma, đối với kinh đại thừa và chính điển Phương Quảng thọ trì ngàn bộ, chứng được tứ thiền. Bèn chỉ

dùng Phương Quảng không pháp giáo hóa tất cả chúng sinh ở trong thành kia, mà không thể dùng phương tiện tốt tùy theo sự ưa thích của họ mà thuyết pháp. Bèn có lời rằng: ‘Tất cả các pháp thầy đều trống vắng, lời ta thuyết ra đúng là lời Phật thuyết, còn lời tỳ kheo Tịnh Mạng kia thuyết ra là uế tạp bất tịnh. Tỳ kheo ấy thật chẳng phải Tịnh Mạng mà xưng là Tịnh Mạng vì lý do gì mà tỳ kheo đó nhận những bông hoa không đem cúng dường mà tự mình thọ dụng. Hương xúc hương thoa lại cũng như thế. Tỳ kheo Tịnh Mạng ngu si vô trí không thể biết ta lâu tu phạm hạnh nó tuổi đã trẻ, xuất gia chưa lâu, ngã mạng không tin, lấm những bông lung. Điều đó các người không biết, lại bảo Tịnh Mạng là tỳ kheo trì giới’.

Bảy giờ, Đạt Ma dùng lòng ác ấy hủy báng những người giữ gìn chánh pháp, lúc thân hoại mạng chung, bèn rớt vào địa ngục, trải bảy mươi kiếp chịu đủ mọi khổ. Mãn bảy mươi kiếp rồi bèn rớt vào trong súc sinh qua sáu mươi kiếp thì gặp được Phật Phương Bảo Quang ở trong pháp hội của ngài, bèn phát lòng Bồ đề. Trải trong chín vạn kiếp vẫn sinh vào trong súc sinh. Qua chín vạn đời rồi bèn được sinh vào cõi người, bị sáu vạn đời bần cùng hạ tiện luôn không có lưỡi.

Tỳ kheo Tịnh Mạng kia ở trong các pháp hội, được lòng tin trong sạch, thuyết pháp cho mọi người, bèn vào

những thời sau, gặp sáu mươi ba ức triệu Phật, luôn làm pháp sư, đầy đủ năm thần thông, khuyến thỉnh các đức Phật kia chuyển pháp luân mẫu nhiệm.

Này A Dật Đa, ông nay nên biết, tỳ kheo Tịnh Mạng của thời quá khứ há là người nào khác sao? Chớ có cái nhìn sai khác ấy. Vị ấy nay là Phật A Di Đà vậy. Này A Dật Đa, ông nay nên biết tỳ kheo Đạt Ma của thời quá khứ há là người khác sao? Chớ có cái nhìn khác vậy. Nay chính là thân ta vậy. Do ta trong thời quá khứ ngu si vô trí, hủy báng người kia nên chịu khổ như vậy. Ta vì nhân duyên nghiệp đó mà thành đẳng chính giác ở trong đời ngũ trước. Vì thế, này A Dật Đa, nếu có bồ tát nào ở trong các pháp hội có lời hai lưỡi thì vì nhân duyên ấy sau này sẽ thành Phật đạo ở trong đời ngũ trước. Trong nước Phật ấy có các loại ma mà khi Phật thuyết pháp luôn gây chướng ngại. Bấy giờ đại chúng nghe Phật nói rồi thấy đều buồn khóc, nước mắt dàn dụa, đều phát lên lời rằng: “Thề ở Phật pháp không nói hai lưỡi, như tỳ kheo Đạt Ma”.

Bấy giờ trong pháp hội có một trăm bồ tát liền từ chỗ ngồi đứng lên, gối phải quỳ xuống đất, buồn khóc rơi lệ. Bấy giờ đức Thế Tôn biết mà vẫn hỏi các bồ tát kia rằng: “Này thiện nam tử, các ông vì gì mà buồn khóc như vậy?” Bấy giờ các vị bồ tát khác miệng cùng

lời, đều bạch Phật rằng: “Thưa đức Thế Tôn, chúng con tự xét cũng phải có các nghiệp chướng ác ấy.”

Bấy giờ, đức Thế Tôn nói lời thế này: “Như vậy, như vậy người cũng từng ở chỗ Phật Nhiên Đăng thời quá khứ, đã xuất gia tu đạo trong pháp hội của ngài sau khi Phật Nhiên Đăng ấy diệt độ rồi thì có tỳ kheo tên gọi Trí Tích. Các người bấy giờ báng bỏ vị tỳ kheo ấy, nhân thế cho đến nay đã không được thấy Phật, không thể phát lòng bồ đề, không được đà la ni và các tam muội, sau cùng với các người, đồng thời an trụ đạo bồ đề. Các người thiện nam tử, hiện kiếp này cuối cùng ở chỗ Phật sẽ chứng được pháp nhãn vô sinh, rồi về thời sau qua vô số kiếp tu đạo bồ đề thì sẽ được chính đẳng chính giác. Vì thế, này thiện nam tử, nếu bồ tát thấy các bồ tát khác không nên sinh lòng bỉ thử. Nên coi thấy khác là giống như thấy Phật. Vì thế bồ tát thấy bồ tát khác chớ gây ý niệm khác, bảo rằng họ chẳng phải giống Phật. Nếu dấy ý niệm khác để cho mình bị đối gạt thì nên thọ trì kinh ấy, chớ có nghĩ khác để cùng hòa hợp. Ta nay xem các bồ tát sơ phát tâm không như nhớ Phật thì ta liền đối gạt mười phương hiện tại hết thấy vô lượng a tăng kỳ kiếp các đức Phật. Vì thế, này thiện nam tử, bồ tát trong thời vị lai ở đời ngũ trước mà được đà la ni tam muội, thì hết thấy đều do uy lực của Phật. Vì thế, này thiện nam tử, nếu có ai phỉ báng các pháp sư kia thì giống như phỉ báng Phật không khác.

Này thiện nam tử, sau khi Phật diệt độ rồi, nếu có pháp sư nào khéo theo sự ưa thích của người mà thuyết pháp cho họ, hay khiến bỏ tất hoặc đại thừa, và đại chúng có ai có một chút lòng mừng vui cho đến tạm thời rơi lệ, thì nên biết thấy đều do thần lực của Phật. Nếu có người ngu thật chẳng phải bỏ tất mà giả xưng là bỏ tất và phỉ báng các bồ tát thật và những việc làm của họ lại nói lời rằng: ‘Nó biết gì, nó hiểu gì’. Này Di Lặc, ta nhớ trong thời quá khứ đang học làm bồ tát ở Diêm Phù Đề, yêu chuộng chính pháp, vì một câu một kệ mà ta xả bỏ những gì mình yêu nhất như đầu, mắt, vợ con và bỏ cả ngôi vua. Vì lẽ gì? Vì cầu chính pháp vậy. Còn như người ngu kia chuyên vì danh tiếng, nên đam mê lợi dưỡng tự thị và kém năng lực, lại không đến chỗ người truyền pháp của đức Như lai để nghe những chánh pháp. Này Di Lặc, nếu kia đây hòa hợp thì có thể giữ gìn phổ biến chánh pháp của ta. Nếu kia đây tranh cãi thì chính pháp sẽ không lưu hành. Này A Đạt Đa, ông có thể thấy những người hủy báng chánh pháp kia đã làm nên những nghiệp tội cực lớn như vậy, sẽ rơi vào ba đường ác khó có thể ra khỏi. Lại nữa, này Di Lặc, ta xưa thành Phật, đem trí tuệ mầu nhiệm, rộng vì chúng sinh tuyên thuyết chính pháp. Nếu có người ngu nào đối với lời Phật thuyết mà không tin nhận như tỳ kheo Đạt Ma kia, dù có đọc tụng ngàn bộ đại thừa và vì người giải thuyết, chứng được tứ thiền mà vì phỉ báng tỳ

kheo kia nên trong bảy mươi kiếp chịu khổ não lớn. Huống nữa là người ngu si hạ liệt kia thật không biết gì mà lại nói ra lời: ‘Ta là pháp sư , giải rõ đại thừa, có thể làm lưu bố rộng rãi’, rồi phỉ báng pháp sư chân chính, bảo họ không hiểu gì. Ấy cũng là phỉ báng Phật pháp. Nếu người ngu kia đối với đại thừa của chư Phật cho đến phỉ báng một bài kệ bốn câu thì nên biết việc đó nhất định sẽ rơi địa ngục. Vì lý do gì? Vì hủy báng Phật pháp và pháp sư, vì nhân duyên đó thường ở trong đường dữ, vĩnh viễn không thấy Phật. Vì từng phỉ báng Phật pháp tăng nên đối với những người mới phát tâm bồ đề có thể làm họ chướng ngại, khiến họ rút lui khỏi đạo chính, nên biết người đó đã đem nghiệp tội lớn mà tự trang sức cho mình, thì trong vô lượng kiếp, thân rơi địa ngục, chịu khổ báo lớn. Vì dùng mắt ác để nhìn người phát lòng bồ đề nên sẽ bị báo không mất. Vì dùng miệng ác để báng bỗ người phát tâm bồ đề nên bị quả báo không lười.

Này A Dật Đa, ta lại không thấy có một pháp ác nào vượt qua được trọng tội của việc phỉ báng sự phát lòng bồ đề. Vì tội đó nên sẽ rơi vào trong đường dữ. Huống nữa hủy báng các bồ tát khác. Nếu có bồ tát vì các chúng sinh, có thể như thật giảng điều không dấy lên đoạn kiến và thường kiến, báo chúng sanh, nhất định có, nhất định không, cũng không chuyên chấp các pháp có không. Này A Dật Đa, học bồ tát, nên trụ như

vậy. Trụ như vậy thì các bồ tát nghiệp lành thanh tịnh, phạm những gì mình tu tập đều không chấp trước. Nếu có chúng sinh dấy lên sự chấp trước, thì nên biết người đó sinh vào trong đời ngũ trước. Lại có bồ tát khéo tùy căn cơ và ý muốn của chúng sinh, có thể vì họ mà thuyết pháp các thứ. Nay A Dật Đa, bồ tát tu hành sáu ba la mật đầy đủ như vậy mới hay thành tựu vô thượng bồ đề. Kẻ ngu si kia tin mình cố chấp nói lời như vậy: “Bồ tát chỉ học bát nhã ba la mật, chớ học các ba la mật khác, vì bát nhã ba la mật là thù thắng nhất. Nói như vậy, nghĩa nó không phải. Vì sao vậy? Nay A Dật Đa, ngày xưa vua Ca Thi Ca lúc học bồ tát đã bỏ đầu, mắt, tủy não mà mình yêu quý. Bấy giờ vua ấy há không có trí tuệ sao?”

Di Lạc bạch Phật nói: “Thưa đức Thế Tôn, đúng như thánh nói, vua thật có trí tuệ”.

Phật bảo A Dật Đa: “Ta từ xưa trải qua vô số thời gian tu hành đầy đủ sáu ba la mật. Nếu không tu hành đầy đủ sáu ba la mật thì rốt cuộc không thành được vô thượng bồ đề.

(A Dật Đa nói): “Đúng vậy Thế Tôn”.

Phật bảo A Dật Đa: “Như ông đã nói ngày xưa ta từng trong sáu mươi kiếp thực hành bố thí ba la mật, trì giới ba la mật, nhẫn nhục ba la mật, tinh tấn ba la mật, thiền định ba la mật và bát nhã ba la mật, mỗi thứ sáu

mười kiếp. Kẻ ngu si kia dựng lời nói bậy là chỉ tu một bát nhã ba la mật thì thành được bồ đề. Không có chuyện đó đâu. Kẻ đó mang lấy quan điểm hư vô nên có lời thuyết pháp bất tịnh như vậy. Nói lời đó ra thì nghiệp thân, miệng và ý trái với chánh pháp. Tuy hiểu không pháp vì người tuyên thuyết mà đối với không pháp không thực hành đúng như lời nói, vì không thực hành nên càng xa rời ý nghĩa của tính không. Lòng mang ganh ghét, đấm trước lợi dưỡng, hơn cả bà con. Nay A Dật Đa, ta ngày xưa là vua chuyển luân bỏ hết các thứ trân quý đầu mất tay chân, còn không thành được vô thượng bồ đề. Huống kẻ ngu kia vì chuyện ăn uống rong ruổi nhà người, có điều tuyên thuyết thì chỉ khen pháp không, bảo điều mình thuyết là đạo bồ đề, là hạnh bồ tát, chỉ pháp đó đúng, còn các pháp khác đều sai. Lại nói lời đó mà ta biết vô số pháp sư thầy đều chứng tri kẻ kia chỉ vì danh tiếng mà tự khen mình, lại hay ganh ghét, người đã hiểu rõ. Nay A Dật Đa, ta thấy kẻ kia lòng tìm lợi dưỡng, để tự nuôi mình, dù có làm lành trải qua trăm kiếp, vẫn không thể có được một chút tâm pháp nhẫn hướng nữa là có thể thành vô thượng bồ đề.

Nay A Dật Đa, ta không vì những kẻ đối gạt, lòng miệng trái nhau mà nói bồ đề, không vì kẻ ganh tỵ mà giảng bồ đề, không vì kẻ kiêu mạn bất kính mà giảng bồ đề, không vì kẻ không tin mà giảng thuyết bồ đề,

không vì kẻ không điều phục mà giảng thuyết bồ đề, không vì kẻ tà dâm mà giảng thuyết bồ đề, không vì kẻ mình phải người trái mà giảng bồ đề. Nay A Dật Đa, kẻ ngu si kia vì ngã mạn nên tự cho mình là hơn Phật, hủy báng kinh điển đại thừa do Phật thuyết giảng, nói rằng đó là do thanh văn tiểu thừa nói ra”.

Bấy giờ, Phật bảo tôn giả Tu Bồ Đề: “Không nên vì kẻ nhị kiến mà thuyết giảng bát nhã ba la mật”.

Tu Bồ Đề bạch Phật nói: “Thưa vâng Thế Tôn, như Phật đã dạy”.

Phật bảo: “Như vậy, Tu Bồ Đề. Dùng tâm không chấp trước để bố thí, đó gọi là bồ đề”.

Tu Bồ Đề nói: “Như vậy Thế Tôn”

Phật nói: “Này Tu Bồ Đề, không khện mình chê người mà bố thí đó gọi là bồ đề”.

Tu Bồ Đề nói: “Như vậy, Thế Tôn”.

Phật nói: “Này Tu Bồ Đề, ông xem kẻ ngu dấy lên cái ta, không hổ không thẹn, vì yêu bà con ham tìm nuôi sống, thích nhận của thí người khác. Nên biết người đó chuyên tạo nghiệp ác”. Lại nữa, này A Dật Đa, bồ tát đối với tất cả các pháp, đối với tất cả pháp bồ tát chớ sinh lòng sợ hãi, đối với tất cả pháp Bích Chi Phật cũng chớ sợ hãi, đối với tất cả pháp thanh văn, đối với tất cả pháp phàm phu cũng chớ sợ hãi, đối với tất cả

pháp phiền não cũng chớ sợ hãi, đối với tất cả pháp
chấm dứt cũng chớ sợ hãi, đối với sự khó tinh tấn cũng
chớ sợ hãi, đối với phải với trái cũng chớ sợ hãi, đối với
làm và không làm cũng chớ sợ hãi, đối với sợ và không
sợ cũng chớ sợ hãi, đối với có đối với không cũng chớ
sợ hãi, đối với tâm cũng chớ sợ hãi, đối với giác và
không giác cũng chớ sợ hãi, đối với nghiệp và phi
nghiệp cũng chớ sợ hãi, đối với thiện và bất thiện cũng
chớ sợ hãi, đối với yên và bất yên cũng chớ sợ hãi, đối
với giải thoát và không giải thoát cũng chớ sợ hãi, đối
với tu và không tu cũng chớ sợ hãi, đối với pháp và phi
pháp cũng chớ sợ hãi, đối với tịnh hay loạn cũng chớ sợ
hãi, đối với giả và thật cũng chớ sợ hãi, đối với tin và
không tin cũng chớ sợ hãi, đối với niệm thiện và niệm
bất thiện cũng chớ sợ hãi, đối với trụ và bất trụ cũng
chớ sợ hãi. Như vậy bồ tát đối với tất cả các pháp chớ
sinh lòng sợ hãi. Nay A Dật Đa, ta ngày xưa tu các pháp
vô úy như thế, nên được thành chính giác, có thể biết
hết thấy cảnh giới của tất cả chúng sinh, mà đối với
điều biết không dấy lên tướng biết, đem điều ta chứng
ngộ tùy theo căn cơ mà diễn thuyết, có thể khiến các bồ
tát nghe pháp chứng được Quang Minh Đà La Ni Ấn .
Chứng được pháp ấn rồi, nên vĩnh viễn không thối
chuyển. Nếu đối với pháp ấy không như thật biết,
không thiện xảo nói ra, rốt cuộc không thành được vô
thượng bồ đề. Nay A Dật Đa, lúc ta vì chúng sinh bốn

thiên hạ giảng pháp này, thì các chúng sinh nhờ thần lực Phật, mỗi tữ thấy Thích Ca Như Lai vì mình mà thuyết pháp, như vậy lần lượt cho đến cõi trời A Ca Ni Ca thì các chúng sinh kia cũng bảo là đức Như Lai cũng chỉ vì ta mà thuyết pháp như một tữ thiên hạ, cho đến ba ngàn đại thiên thế giới. Các chúng sinh đây cảm thấy ý niệm này: “Thích Ca Như Lai riêng sinh ở nước ta chỉ vì ta mà chuyển đại pháp luân. Nay A Dật Đa ta dùng phương tiện lực lớn như thế có thể đối với vô lượng vô biên thế giới thường vào buổi sáng xem khắp những chúng sinh nào đáng giáo hóa để mà thuyết pháp, còn vào giữa trưa và chiều tối, luôn đem mắt pháp quán sát chúng sinh, ở thế giới kia để vì chúng sinh mà thuyết giảng tất cả các pháp. Như vậy vô lượng các cảnh giới chư Phật có bao nhiêu chúng sinh học Bồ tát thì nên như vậy tu tập. Nếu kẻ ngu kia đối với những lời Phật thuyết, phỉ báng chính pháp, chấp bậy lời giải của mình dùng làm chân thật, nếu hủy báng chánh pháp thì không tin Phật. Vì nghiệp ác ấy sẽ rơi vào địa ngục, chịu đủ mọi khổ vĩnh viễn không nghe chánh pháp. Lại nữa, nay A Dật Đa, ông nên thọ trì mật giáo của Như Lai, dùng những phương tiện tốt rộng vì người thuyết giảng.

Bấy giờ Văn Thù Sư Lợi đồng tữ, Bồ tát Phước Quang Bình Đẳng, Bồ tát Vô Nghi Hoặc, Bồ tát Định Phát Tâm, Bồ tát Diệu Tâm Khai Ý, Bồ tát Quang Minh,

bồ tát Hoan Hỷ Vương, bồ tát Vô Úy, bồ tát Tâm Niệm
Biển Đáo Vô Biên Phật Sát, bồ tát Quán Thế Âm, bồ
tát Hương Tượng, bồ tát Diệt Nhất Thiết Ác Nghiệp, bồ
tát Trụ Định, bồ tát Bách Thiên Công Đức Trang
Nghiêm, bồ tát Diệu Âm Viễn Văn, bồ tát Nhất Thiết
Trí Bất Vong, bồ tát Đại Danh Viễn Chấn Báo Tràng
Trang Nghiêm, bồ tát Cầu Nhất Thiết Pháp, bồ tát Trụ
Phật Cảnh Giới, bồ tát Nguyệt Quang Trang Nghiêm,
bồ tát Nhất Thiết Thế Gian Đại Chúng Trang Nghiêm,
như vậy các bồ tát ma ha tát bạch Phật nói: “Thưa đức
Thế Tôn, như vậy như vậy, đúng như thánh nói chúng
con ở phương đông này qua sáu mươi hằng hà sa số cõi
Phật, ở chỗ các đức Phật đều cung kính lễ bái, mỗi
mỗi cõi Phật chỉ thấy Thích Ca Như Lai xuất hiện cõi đời.
Chúng con trong bảy ngày đi khắp mười phương, cũng
thấy Thích Ca Như Lai xuất hiện ở đời, không thấy các
đức Phật khác, đi khắp hết rồi trở về nước mình, nghe
nhận chính pháp”.

Bấy giờ Phật bảo Văn Thù Sư Lợi đồng tử: “Ông
nay nhìn kỹ trí tuệ của Như Lai không thể nghĩ nghĩ,
cảnh giới của Như Lai cũng không thể nghĩ nghĩ. Pháp
của Như Lai là không gì sánh bằng như vậy. Kẻ ngu si
kia nói như thế này: ‘Chỉ một bát nhā ba la mật là hạnh
của Như Lai, là hạnh của bồ tát, là hạnh của cam lồ’”.

Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: “Nói lời đó là trái với chánh pháp, vì sao thế? Hạnh pháp của bồ tát đầy đủ là rất khó. Hạnh vô trước là hạnh của bồ tát. Hạnh vô ngã là hạnh của bồ tát. Hạnh không là hạnh của bồ tát. Hạnh vô tướng là hạnh của bồ tát. Nay Văn Thù Sư Lợi, các hạnh như vậy là hạnh của bồ tát. Học bồ tát là thọ trì như vậy. Nếu kẻ ngu kia, lòng mang tà kiến, nên biết kẻ đó không hiểu chánh pháp của ta. Nay Văn Thù Sư Lợi, các ông là những bồ tát giữ gìn thân miệng, đối với pháp bất thiện, chớ khiến buông lung, giữ vững lòng mình, khiến không thối chuyển, vì các chúng sinh thuyết pháp đầy đủ, cũng nên tự thân mình trụ ở trong chánh pháp. Ta từ a tăng kỳ kiếp xa lâu, đã thành tựu đầy đủ vô thượng bồ đề, khéo dùng phương tiện, rộng vì mọi người thuyết pháp, khiến các chúng sinh xa rời cõi ác. Nay Văn Thù Sư Lợi, nếu có kẻ ngu phỉ báng chánh pháp vi diệu, tức là hủy báng Phật, cũng gọi là hủy báng Tăng, lại nói lời này: ‘Pháp này đúng, pháp kia sai’, nói như vậy cũng gọi là hủy báng chánh pháp. ‘Pháp này là do bồ tát nói, pháp này là do thanh văn nói’, nói lời ấy cũng gọi là hủy báng chánh pháp. ‘Điều này do bồ tát học, điều này chẳng phải do bồ tát học’, nói lời ấy cũng gọi là hủy báng chánh pháp. Lại nói lời này: ‘Phật quá khứ thì đã mất, Phật vị lai thì chưa tới, Phật hiện tại thì không còn, chỉ ta chứng được pháp đà la ni’. Nói lời đó cũng gọi là hủy báng chánh pháp. Vì

hủy báng chánh pháp, nên nói chứng được đà la ni là pháp bất tịnh, đối với các chân pháp sư thì hủy báng việc tu hành của họ. Lại hủy báng pháp sư tuy có tuệ giải mà không bằng thuyết giảng. Lại hủy báng hạnh pháp sư là trái với đạo. Lại hủy báng pháp sư thân không giữ giới. Lại hủy báng pháp sư lòng không trí tuệ. Lại hủy báng pháp sư ý không hiểu rõ. Lại hủy báng pháp sư lời không rạch ròi. Lại đối với những văn tự do đức Như Lai nói ra, lòng không tin nhận. Lại nói lời này: ‘Kinh này là phải, kinh này là trái, kệ kinh này là phải, kệ kinh này là trái, pháp này có thể tin, pháp này không thể tin, thấy nói đúng liền bàn bậy chuyện khác, thấy nghe chính pháp liền gây ra trở ngại, điều này là hạnh, điều này là phi hạnh, điều này là thành tựu, điều này chẳng thành tựu, điều này đúng lúc, điều này không đúng lúc’. Nói những lời như thế đều gọi là hủy báng chánh pháp.

Lại nữa Văn Thù Sư Lợi, dù thanh văn thuyết pháp, dù bồ tát thuyết pháp, nên biết ấy đều do sức oai thần hộ niệm của Như Lai khiến các bồ tát đã thuyết giảng như vậy. Nay Văn Thù Sư Lợi, như kẻ ngu kia khi Phật còn hiện tiền, còn sinh lời phỉ báng, vốn sau khi ta diệt độ rồi, lúc nhận các giáo pháp của ta, các pháp sư mà lại không bị hủy báng. Vì sao thế? Vì quyến thuộc ma, nên biết người đó rơi vào đường ác. Như kẻ ngu kia tham cầu lợi dưỡng để nuôi bà con mình, đối với chánh

pháp của Như Lai lòng không tin nhớ mà lại phá hoại giáo pháp của Như Lai. Bà con của kẻ kia đem lòng bẻ đảng đến nhà bà la môn và chỗ trưởng giả đem lời ca ngợi kẻ ngu ấy là đối với pháp, đối nghĩa có thể biết có thể hiểu, thấu rõ căn dụng, khéo vì người thuyết pháp. Chúng nhận tín thí của người khác từng không xấu hổ. Vì hủy báng chánh pháp, thân chúng và quyến thuộc đều rơi vào địa ngục.

Này Văn Thù Sư Lợi, ta rớt cuộc không vì kẻ không tin mà thuyết giảng hạnh bồ tát, cũng không vì kẻ tham trước tại gia mà thuyết giảng pháp thanh tịnh, không vì kẻ nghị kiến mà thuyết giảng pháp ra khỏi khổ đau, không vì người yêu đời mà thuyết giảng pháp chân tịnh. Này Văn Thù Sư Lợi, ta ở hằng hà sa số các pháp môn, dùng tâm vô trước mà diễn thuyết cho người, lại ở hằng hà sa số các pháp môn, dùng tâm hữu trước mà thuyết giảng cho chúng sinh. Nếu có chúng sinh thích tính không, thì ta sẽ vì thế mà giảng pháp không. Nếu có chúng sinh thích trí, ta sẽ vì họ thuyết giảng pháp trí. Nếu có chúng sinh ưa thích vô tướng, thì vì họ mà thuyết giảng pháp vô tướng. Nếu có chúng sinh thích hữu tướng, thì sẽ thuyết giảng pháp hữu tướng. Nếu có chúng sinh ưa thích lòng từ, thì sẽ vì họ thuyết giảng pháp từ. Nếu có chúng sinh ưa thích nhân duyên, thì sẽ thuyết giảng pháp nhân duyên. Nếu có chúng sinh thích không nhân duyên, thì sẽ thuyết giảng pháp không nhân

duyên. Đây là pháp có uy nghi. Đây là pháp không uy nghi. Đây là pháp không. Đây là pháp hữu. Đây là pháp hữu vi. Đây là pháp vô vi. Đây là pháp nhiếp thọ. Đây là pháp che ngăn. Đây là pháp phàm phu. Đây là pháp thánh nhân. Đây là sắc pháp. Đây là pháp bất thiện. Đây là pháp người ngu. Đây là định pháp”.

Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: “Tất cả các pháp như vậy là đạo bát nhã ba la mật. Kẻ ngu si kia trong khi nói năng đã không dựa vào giáo pháp chân tịnh của Như Lai, mà lại đi hủy báng chính pháp của Phật”.

Bấy giờ Văn Thù Sư Lợi đồng tử bạch Phật nói: “Thưa đức Thế Tôn, như đức Phật đã dạy, kẻ ngu như vậy vì gần bạn ác, nên hiện thân gây lời hủy báng. Như vậy Thế Tôn nhờ nhân duyên gì mà có thể khỏi tội đó”.

Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: “Ta trong bảy năm trước, ngày đêm sáu thời, sám hối các trọng tội do nghiệp thân, miệng và ý tạo ra. Từ đó về sau, mới được thanh tịnh, trái mười kiếp rồi chứng được pháp nhẫn. Nay Văn Thù Sư Lợi, nên biết kinh này là bồ tát thừa, người chưa giác ngộ có thể khiến cho giác ngộ. Nghe giảng kinh này, nếu không tin nhận, vì nhân hủy báng, sẽ đọa vào đường dữ. Các bồ tát ấy nhận rõ pháp ta, sau đó mới có thể tuyên thuyết cho người. Thọ trì như vậy, thì có thể xa rời nẻo ác”.

Phật bảo Văn Thù Sư Lợi: “Có bốn pháp bình đẳng, mà bồ tát nên học. Một là bồ tát bình đẳng đối với hết thảy chúng sinh. Hai là bình đẳng đối với hết thảy các pháp. Ba là bình đẳng đối với giác ngộ. Bốn là bình đẳng đối với thuyết pháp. Bốn pháp như vậy, bồ tát nên biết. Bốn thứ pháp này, bồ tát biết rồi, thì giảng thuyết cho chúng sinh. Nếu người có lòng tin thì xa rời được nẻo ác. Nếu kẻ không tin thì sẽ đọa vào đường dữ. Nếu trai lành gái lành nào trụ vào bốn pháp này, nên biết người đó không rơi vào nẻo ác. Lại có bốn pháp. Thế nào là bốn. Một là lòng không thối chuyển đối với tất cả chúng sinh. Hai là đối với các pháp sư mà không khinh thường hủy báng. Ba là đối với người trí không sanh lòng chê bai. Bốn là đối với tất cả những gì các đức Như Lai thuyết giảng, luôn sinh lòng tôn trọng. Bốn pháp như vậy, nếu có trai lành gái lành nào hay khéo tu học, thì vĩnh viễn không rơi vào các nẻo ác.

Lại nữa, này Văn Thù Sư Lợi, bồ tát dùng bảy báu đầy trong các quốc độ của chư Phật giống như cát sông Hằng trong hằng hà sa số kiếp, ngày ngày dâng cúng chư Phật Thế Tôn giống như cát sông Hằng, nếu có trai lành gái lành nào đối với kinh điển vi diệu của Đại Thừa Phương Quảng như vậy cho đến một câu một kệ mà có thể đọc tụng ba lần thì công đức có được hơn cả công đức dâng cúng vừa nói. Nếu có người tụng trì kinh này thì công đức có được sẽ nhiều lần hơn kia. Giả như

có người tu hành sáu ba la mật là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, thì công đức có được cũng không thể bì kịp. Nay Văn Thù Sư Lợi, vì danh nghĩa của kinh điển này rộng lớn không có gì sánh bằng, các người những bồ tát ma ha tát, hãy nên khéo tu học, thọ trì, đọc tụng, rộng vì chúng sinh giải thuyết rành rẽ”.

Bấy giờ hết thầy đại chúng cho tới các bồ tát ma ha tát đến từ mười phương đều bạch Phật nói: “Thưa đức Thế Tôn, đúng vậy đúng vậy, như Phật đã dạy. Chúng con thọ trì”.

Khi giảng pháp này rồi, ba mươi hằng hà sa số các bồ tát đều được vô sanh pháp nhẫn, bảy mươi hằng hà sa số các bồ tát chứng được không thối chuyển đối với chánh đẳng chánh giác. Lại có sáu mươi ba ức trăm ngàn triệu ức, ba ngàn đại thiên thế giới hết thầy đại chúng nghe Phật thuyết giảng, lòng sinh hoan hỷ, trong tám mươi kiếp vượt dòng sinh tử, lại không thối chuyển đối với chánh đẳng chánh giác. Qua sáu mươi ba kiếp rồi, họ thành tựu đầy đủ vô thượng bồ đề. Còn các bồ tát kia và hết thầy đại chúng, trời Rồng, Dạ Xoa, Càn Thát Bà, A Tu La, Ca Lô La, Cẩn Na La, Ma Hầu La Già, người và phi nhân nghe Phật thuyết pháp đều rất hoan hỷ đánh lễ vâng làm.

KINH ĐẠI THỪA PHƯƠNG QUẢNG TỔNG TRÌ.

PHỤ LỤC 2

NGUYÊN BẢN HÁN VĂN

**PHẬT THUYẾT TƯỢNG ĐẦU TINH XÁ KINH
ĐẠI THỪA PHƯƠNG QUẢNG TỔNG TRÌ KINH**

佛說象頭精舍經

隋·天台◎三藏比丘尼多·流支·譯

如是我聞。一時釋迦摩在伽耶城象頭精舍。爾時如來成佛未久。與大比丘衆滿足千人。皆是過去往昔螺髻仙人。所作已辦棄捨重擔。久離生死盡諸煩惱。平等空慧正受初心。一切覺知到於彼岸告阿羅漢。復與無量大菩薩摩訶薩衆俱。爾時世尊獨坐思惟。入諸三昧。遍觀法界。自覺成道具一切智。所作已訖棄捨重擔。度生死流捨離慳貪。拔三毒刺盡諸渴愛。集大法船擊大法鼓。吹大法。發大法輪。已斷生死復說正法。閉諸惡趣閉諸道門。永離惡土遊諸淨國。我觀彼法。誰修誰提誰持誰證誰欲得者。過去現在及以未來障之所遮。爲是身得爲心得乎。若以身得。是身無知猶如草木沙礫。越壁無所覺知。四大和合父母所生。常須飲食衣服澀浴塵垢。終歸敗壞是闕滅法。是菩提者但有空名而無實相。無聲無色無成無見。無入無知無去無來。如是等法亦無繫縛。能過諸法超出三界。無見無聞無我我所。無作者無處所無賢宅。無取無著無出無入。無願無住無相無說。無彼無此無示猶如幻化。以十二因緣生。無處所不可見。離相如虛空現寂靜。無聲無響無文無字亦無言說。如是知者。是名菩提。若以心得。是心無定猶如幻化。皆

因過去妄想業生，無形無執猶如虛空，菩提
者無有處所。非過去非未來非現在一切法
空，離復言說有名無實，是無爲法空無相無
作。非有非無非可示現無說無聞。夫菩提
者非過去得非未來得非現在得，亦不離三
世得。無相非作非不作者能如是證了三世
法者卽是菩提。

賢時文殊師利童子白佛言。世尊。若無相是
菩提者。今善男子善女人等。因何而住得
成菩提。佛告文殊師利。諸菩薩等學菩提
者應如是住。文殊師利白佛言。世尊。諸菩
薩等應云何住。佛告文殊師利。夫菩提者超
出三界。越於言說離諸文字無有生處。復次
文殊師利。菩薩摩訶薩住無所住是住菩提。
住無執著是住菩提。住於空法是住菩提。住
於法性是住菩提。住一切法無有體相是住
菩提。住無量價是住菩提。住無增減是住菩
提。住無異念是住菩提。住如鏡像如空谷響。
如水中月如熱時焰。文殊師利住如是等法
是住菩提。爾時淨光焰天子。白文殊師利童
子言。云何修行以何等業是菩薩行。文殊師
利言。天子。於諸衆生起大慈心是菩薩行。天
子復白文殊師利。諸菩薩等云何修行起大
慈心。文殊師利言。天子。無陷誑心是菩薩
大慈。天子復白文殊師利。云何修行得無
陷誑。文殊師利言。天子。於一切衆生起平
等心是無陷誑。諸菩薩等應如是學。天子復
白文殊師利。菩薩摩訶薩云何修行於一切
衆生起平等心。文殊師利言。無彼無此無諸

生復次天子。初發心者猶如種子種之良田。係念修行猶如苗生。修行不退猶如莖幹枝葉增長。與善同生猶如華果結實成熟。發心係念修行不退與善同生亦復如是。復次天子。初發心人猶如車匠善知衆木。繼念修行猶如合木。修行不退猶如車成。與善同生猶如載用。發心繼念修行不退與善同生亦復如是。復次天子。初發心者猶如初月。繼念修行如五日月乃至七日月。修行不退如十日月。與善同生如十四日月。如來智慧滿足無缺如十五日月。發心繼念修行不退與善同生亦復如是。復次天子。初發心人過聲聞地。第二發心過辟支佛地。第三發心過不定地。第四發心得於定地。復次天子。如瓊啊等音。悉是一切字之根本。初發心者亦復如是。悉是一切善之根本。如學文字得少分智。繼念修行亦復如是得少分智。猶如算師總計無量知共分齊。不退轉心亦復如是。知心不退。譬如有人明解經論。與善同生善心明了亦復如是。復次天子。初發心者繼念善因。第二發心繼念智慧。第三發心繼念禪定。第四發心繼念於果。復次天子。初發心者受持善因。第二發心受持智慧。第三發心受持禪定。第四發心受持於果。復次天子。初發心者善因成就。第二發心智慧成就。第三發心禪定成就。第四發心正果成就。復次天子。初發心者因善入道。第二發心因智入道。第三發心因禪入道。第四發心因果入道。復次天子。初發心者如醫識頭。第二發

心善知藥分。第三發心隨病授藥。第四發心
令得服行。復次天子。因初發心生法王家。
第二發心學法王法。第三發心修法王行。第
四發心滿足王位。是名四種發心。

爾時淨光焰天子白文殊師利。何等是菩薩
摩訶薩。速疾道。菩薩行是道。疾得阿耨多
羅三藐三菩提。文殊師利言。天子。速疾道
有二種。菩薩摩訶薩乘此二道。疾得阿耨
多羅三藐三菩提。何等爲二。一者方便道。二
者般若道。受持方便智故。能觀一切衆生
受持般若故。觀一切法空能斷疑執。以方
便智故和合諸法。以般若故諸法不合。方便
爲因般若爲果。以方便故知一切法。以般若
故知諸法空。以方便智莊嚴佛國。以般若故
知諸佛國皆悉平等。以方便故知諸衆生真
性差別。以般若故知諸衆生根性皆空。以方
便故得甘露味證成菩提。以般若故覺諸佛
法平等正道。復次天子。復有二行。能令菩薩
摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提。何等爲
二。一者有爲。二者無爲。有爲者總攝五波
羅蜜。無爲者總攝般若波羅蜜。復有一行。能
令菩薩摩訶薩疾得菩提。何等爲二。一者
有漏行。二者無漏行。有漏行者五波羅蜜。
無漏行者般若波羅蜜。復有二行。能令菩
薩摩訶薩疾得菩提。何等爲二。一者住行。二
者不住行。住行者五波羅蜜。不住行者般若
波羅蜜。復有二行。能令菩薩摩訶薩疾得
菩提。何等爲二。一者有量。二者無量。有量者
五波羅蜜。無量者般若波羅蜜。有量行者是

有相法。無量行者是無相法。復有二行能令
 菩薩摩訶薩獲得菩提。何等爲二。一者智
 行。二者定行。以智行故從初地至七地。以定
 行故從八地至十地。爾時不怯踴智總持菩
 薩白文殊師利童子。菩薩摩訶薩云何知義。
 云何知智。文殊師利言善男子。義者無體智
 亦無體。不怯踴智總持菩薩復問文殊師利。
 云何義無體智亦無體。文殊師利言善男子。
 義無體者無爲無作無相無貌無來無去是名
 爲義。智無體者非定法非不定法是名爲智。
 如是受持。義者無體非有非無。智者體空非
 有非無無取無捨。如是受持。復次義者非定
 非非定。智者名爲心道。心智平等無有分別。
 如是受持。復次智者以體爲體。智平等無
 有分別。以方便故。觀陰入界十二因緣生死
 流轉善惡之相。猶如幻化非有非無。菩薩摩
 訶薩應當如是觀於諸法。復次善男子。菩薩
 摩訶薩復有十種智行。何等爲十。一者因智。
 二者業智。三者義智。四者方便智。五者般若
 智。六者受持智。七者遊羅蜜智。八者大悲
 智。九者憐愍教化衆生智。十者不著一切諸
 法智。是名菩薩十種智行。復次善男子。菩薩
 摩訶薩發十種清淨行。何等爲十。一者自
 發身業清淨行。二者發一切衆生身業清淨
 行。三者自發口業清淨行。四者發一切衆生
 口業清淨行。五者自發意業清淨行。六者發
 一切衆生意業清淨行。七者發一切衆生清
 淨平等行。八者發一切衆生外清淨平等行。
 九者發諸佛清淨智行。十者發淨佛國土成

就眾生行。若有眾生遇諸疾病。給施醫藥。令
得安樂。具煩惱者。以無爲智而教化之。令離
三界。悉令滿足功德智慧。無爲之道。是名
菩薩具足十種清淨之行。復次善男子。菩薩
摩訶薩有十種方便。何等爲十。一者彼岸方
便。二者受持方便。三者智慧方便。四者方便
方便。五者大悲方便。六者智滿足方便。七者
慧滿足方便。八者靜念方便。九者真實行方
便。十者於一切眾生無語言愛平等方便。是
名菩薩十種方便。復次善男子。菩薩摩訶薩
有十種分別身無盡。何等爲十。一者分別事
物無盡。二者分別煩惱無盡。三者分別法無
盡。四者分別渴愛無盡。五者分別諸見無盡。
六者分別善惡無盡。七者分別造作無盡。八
者分別無執無著無盡。九者分別和合無盡。
十者分別菩提智圓滿無盡。是名十種分別
身無盡。復次善男子。菩薩摩訶薩有十種
調伏行。何等爲十。一者調伏善行。二者調
伏憍捨捨施如兩行。三者調伏不精進行。四
者調伏三業行。五者調伏善心不瞋怒行。六
者調伏起慈愍心行。七者調伏憍慢心行。
八者調伏勤修佛法行。九者調伏不善心不
行諸惡行。十者調伏禪定解脫自在行。復有
十種調伏行。何等爲十。一者調伏破惡疑無
智行。二者調伏方便總持般若波羅蜜行。三
者調伏煩惱行。四者調伏生起道行。五者調
伏總持信實行。六者調伏不墮惡道行。七者
調伏不雜心行。八者調伏時非時自在行。九
者調伏自身行。十者調伏觀空行。是名十種

調伏行。復次善男子。菩薩摩訶薩有十種調伏他。何等爲十。所謂調伏遠離身三惡業。口四惡業。意三惡業。復有十種內外觀法不起執著。何等爲十。一者觀身內界皆悉是空不起執著。二者觀身外界亦悉是空不起執著。三者觀內外諸法皆悉是空不起執著。四者於一切智不起執著。五者所修行道不起執著。六者觀諸賢聖地不起執著。七者久修清淨不起執著。八者住於般若波羅蜜不起執著。九者於辯論法教化衆生不起執著。十者觀諸衆生起大方便慈悲憐愍不起執著。

是名十種內外觀法不起執著。復次善男子。菩薩摩訶薩。應如是以作堅固心修善提道。若不如是堅固菩提不名菩薩。云何堅固。身口意等三業相應不相違背。是名堅固。云何不堅固。身口意等三業不相應共相違背。是名不堅固。復次善男子。菩薩摩訶薩。復有二種正行堅固菩提心。何等爲二。一者正念著提行。二者修行願定斷諸煩惱行。是名二種正行堅固菩提心。

復次善男子。菩薩摩訶薩。復有二種正行堅固。何等爲二。一者自調身行。二者調衆生身行。善男子。是名菩薩摩訶薩二種正行堅固。

復次善男子。菩薩摩訶薩。復有二種正行堅固。何等爲二。一者動修習故得一切智。二者不修習故得一切智。是名菩薩摩訶薩二種正行堅固。復次善男子。菩薩摩訶薩。復有二種正行堅固。何等爲二。一者住地方便正

No. 275 (No. 174)

大乘方廣總持經。一卷

隋天竺三藏毘尼多流支譯

如是我聞。一時佛在王舍城耨闍崛山中。與
大比丘衆六萬二千人俱。菩薩摩訶薩八十
億衆。摩伽陀國優婆塞六十億百千人。
爾時世尊夏安居已。臨涅槃時入如法三昧。
入三昧已。是時三千大千世界。普遶莊嚴懸
綺幡蓋。散寶香瓶衆香綵飾處處遍散千葉
蓮花。爾時此三千大千世界億百千衆。諸梵
天王及億百千眷屬來詣佛所。到佛所已頭
面禮足。合掌向佛却住一面。復有億百千淨
居天子。自在天王大自在天王。龍王夜叉王。

二七五 大乘方廣總持經

阿修羅王迦樓羅王緊那羅王摩睺羅伽王，各與億百千眷屬來詣佛所。到佛所已頭而禮足，合掌向佛却住一面。爾時十方如恒河沙大威德菩薩摩訶薩來詣佛所。到佛所已頭而禮足，合掌向佛却住一面。爾時此三千大千世界，乃至有頂皆悉來集大衆充滿間無空處。爾時復有除大威力天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽等皆來集會。

爾時世尊正念現前從三昧起，遙觀大衆次第頻申，如獅子王如是至三。爾時世尊從其面門出廣長舌，遍覆三千大千世界。是時如來現神通已復觀大衆。爾時一切大衆即從坐起，合掌作禮默然而住。爾時佛告彌勒菩薩摩訶薩言，阿逸多，如來不久當入涅槃。汝於諸法有所疑者，我今現在，欲有所問。今正是時，佛滅度後勿生憂悔。爾時彌勒菩薩摩訶薩白佛言，唯然世尊，善自知時。諸佛如來於一切法皆悉究竟，惟願宣說，令此法眼久住於世。爾時會中有大自在天子及八十億淨居天衆，各屬圍遶頂禮佛足，合掌恭敬而白佛言，世尊，此大乘方廣總持法門，過去無量諸佛如來應供正遍知已曾宣說，惟願世尊，今復敷演，利益安樂無量人天。佛令佛法久住世間。爾時世尊默然而許。是時大自在天子知佛許已歡喜踴躍，合掌作禮却住一面。爾時佛告彌勒菩薩摩訶薩言，阿逸多，此大乘方廣總持法門非我獨說。過去未來及今現在十方世界無量諸佛亦常宣說。若有

我生於世所說言非佛說及謗法僧。而此謗
言當墮惡道受地獄苦。爾時佛告彌勒菩薩
摩訶薩言。若有善男子善女人發菩提心。於
此大乘方廣經持經典。受持讀誦復爲人說
當知是人不限惡道。
爾時世尊復告彌勒菩薩摩訶薩言。阿逸多。
我從成佛夜乃至將入無餘涅槃。於其中間
佛身口意所作所說所念所思惟願有忘失
起疑樂不。彌勒菩薩言。不也世尊。佛言彌勒。
如汝所說。我從成道乃至涅槃。於其中間所
言所說皆悉真實無有虛妄。若有愚人不解
如來方便所說。而作是言。是法如是是法不
如是。謗正法及佛菩薩。我說是罪趣向地
獄佛言。阿逸多。於我滅後五濁世中。若有比
丘比丘尼優婆塞優婆夷。實非菩薩自謂菩
薩。是外道。曾於過去供養諸佛發願力故。
於佛法律而得出家。隨所至處多求親友。名
聞利養。惡行穢污棄捨信心。成就惡行不自
禁制。不自調伏貪諸利養。於一切法門及出
生空而三昧。皆悉遠離實無所知。爲親屬故
妄稱知解住於語言。口說真言身行異行。阿
逸多。我齊提道於一切眾生皆悉平等安住
大總。以善方便正念不忘。如來安住無礙等
力。無障無礙而爲說法。若有眾生作如是言。
佛爲變聞所說經典。諸菩薩等不願習學不
願聽受。此非正法此非正道。辟支佛法亦不
應學。復作是言。諸菩薩等所修行法。聲聞之
人亦不應學不應聽受。辟支佛法亦復如是。
復作是言。諸菩薩等所有言說。聲聞辟支師

◎(佛說)十洲記方等經卷第廿一(一)◎◎卷二第廿一

不應聽受。彼此言行更相違背不與修多羅相應。於如實說其解脫法不能信受。彼彼法者不得生天。何況解脫。阿逸多我今踐法隨其信心而調伏之如恒河沙。阿逸多我今欲往十方世界隨順說法利益衆生。不爲實非菩薩而作菩薩相者。亦不爲垂慈欺誑少聞之人於我法中作二說者。其二說人或作是言。是菩薩應學是不應學。傍佛世尊。是人身壞命終墮於地獄。多百千劫不可得出。設令得出生貧窮家。至於後時雖得授記。五濁惡世成等正覺。如我今日於是生死五濁世中成於佛道。以是因緣汝應歸趣應當信知。隨順慈友所行如是。阿逸多。我念過去無央數劫。彼時有佛名曰無垢焰稱起王如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。出現於世。是時彼佛壽命八萬那由他歲爲衆說法。爾時無垢焰稱起王如來法中。有一比丘名曰淨命。總持諸經十萬部大乘經典六百四部爲大法師。言辭清美辯才無礙。利益無量無邊衆生示教利喜。爾時無垢焰稱起王如來。臨涅槃時告彼比丘淨命言。未來世中汝當護持我正法眼。爾時淨命受佛教已。於佛滅後千萬歲中。守護流通諸佛說。於此方廣總持法門。受持讀誦深解義趣。於彼世界八萬城中所有衆生。隨其願樂說爲瓦陀。爾時有一大城名曰波陀。往彼城中爲八十億家。隨其所樂而爲說法。是時城中八十億人應淨信心。一億人乘住菩提道。七十九億人住離聞衆而得調

伏。爾時淨命法師復與十比丘來相隨俱往修善奉行。爾時毘陀城中復有比丘名曰蓮華。於大乘經方廣正真。受持千那獲得四眼。唯以方廣空法化彼城中一切衆生不能以善方便隨欲而說。作如是言。一切諸法悉皆空寂。我所說者真是佛說。彼淨命比丘所說雜穢不淨。此比丘實非淨命而稱淨命。何以故。而此比丘所受隨聽。不持供養而自空用。散香米香亦復如是。淨命比丘愚癡無智。不能知我久修梵行。彼既年少出家未久。我慢無信多諸放逸。是諸人等無所知曉。謂是淨命持戒比丘。爾時蓮華以其惡心勝持法者。身壞命終墮於地獄。經七十劫具受衆苦。滿七十劫已墮畜生中。過六十劫後值遇香寶光佛。於彼法中發菩提心。於九萬世猶生畜生中。過九萬世已得生人中。於六萬世實墮下賤恒無舌根。其淨命比丘於諸法中得淨信心爲人說法。彼於後時得值六十三那由他佛。恒爲法師具足五通。勸請彼佛轉妙法輪。阿逸多。汝今當知。過去淨命比丘者豈異人乎。其作異說。今阿彌陀佛是阿逸多。汝今當知。過去蓮華比丘者豈異人乎。其作異觀。今我身是。由我過去愚癡無智毀謗他故。受苦如是。我以此業因緣故。處五濁世成等正覺。是故阿逸多。若有著謬於諸法中作一說者。以是因緣後五濁世成於佛道。其佛國中。有諸魔等。於說法時恒作障難。爾時大眾聞佛說已。皆悉悲泣。淚淚交流。俱發是言。願於佛法莫作一說。如蓮華比丘。

爾時會中有五百菩薩，即從座起右膝著地，惡
 說惡罵。爾時世尊知而故問五百菩薩言：善
 男子，汝等何為惡說如是。爾時諸菩薩等異
 口同音俱白佛言：世尊，我等自觀亦應有此
 諸惡業障。爾時世尊作如是言：如是知是汝
 亦曾於過去然燈佛所，在彼法中出家修道，
 是然燈佛滅度之後，時有比丘名曰智積，汝
 等爾時謗是比丘，因是已來不得見佛，不能
 發菩提心，不得陀羅尼及讀三昧。後共汝等
 同時安住菩提之道。汝等善男子，此賢劫最
 後佛所當獲無生法忍，復於後時遇三阿僧
 祇勤行菩薩道，當得阿耨多羅三藐三菩提。
 是故善男子，若菩薩見餘菩薩，不應生於彼
 此之心，當如緣想如見佛想，是故菩薩見餘
 菩薩，莫作異念謂非佛想，若起異念為自慢
 時，當堅持此其作異想共相和合，我今觀初
 發心菩薩不如佛想者，我便欺誑十方現在
 一切無量阿僧祇諸佛，是故善男子，菩薩未
 來於五阿僧祇中，得陀羅尼三昧者，一切皆是
 佛之威力，是故善男子，若有誹謗其法師者，
 即為謗佛等無有異。善男子，佛滅度後若有
 法師，善隨樂欲為人說法，能令菩薩學大乘
 者，及諸大衆有發一毛歡喜之心乃至暫下
 一。滯礙者，當知皆是佛之神力。若有愚人實
 非菩薩，假稱菩薩，謗真菩薩及所行法，復作
 是言：彼何所知，彼何所解，漏劫，我憶過去於
 閻浮提學菩薩時，受重法故為一句一偈，棄
 捨所愛頭目妻子及捨王位，何以故，以求法
 故。如獲過人尊為名聞，耽著利養，自恃少能

◎法華經疏下卷◎

不往如來傳法人所聽受正法，彌勒若彼此和合則能住持流通我法。若彼此遠靜則正法不行，阿逸多汝可觀此謗法之人成就如是極大罪業墮三惡道難可出離。

復次彌勒，我初成佛以妙智慧廣爲衆生宣說正法，若有愚人於佛所說而不信受如彼遠摩比丘，雖復讀誦千部大乘爲人解說獲得四轉，以勝他故七十劫中受大苦惱，況彼愚癡下劣之人，實無所知而作是言，我是法師明解大乘能廣流布，謗正法師言無所解，亦謗佛法而自貢高，若彼愚人於佛大乘，乃至誹謗一四句偈，當知是業定墮地獄，何以故，毀謗佛法及法師故，以是因緣當趣惡道，水不見佛，以會誹謗佛法僧故，亦於初發菩提心者，能作障礙令退正道，當知是人以大罪業而自莊嚴，於無量劫身墮地獄受大苦報，以惡眼視發菩提心人故得無眼報，以惡口謗發菩提心人故得無舌報，阿逸多，我更不見有一惡法能過毀破發菩提心障之重也，以此罪故墮於惡道，況復毀謗餘菩薩等，若有菩薩爲諸衆生，能如實說不起斷常言，諸衆生定有定無，亦不專執諸法有無，阿逸多，學菩薩者應如是住，如是住者是諸菩薩清淨善業，凡所修[○]業皆不取著若有衆生起執著者，當知是人生五濁世，復有菩薩善隨根欲，能爲衆生種種說法，阿逸多，菩薩如是具足修行六波羅蜜，乃能成就無上菩提，彼惡觀人信己自執作如是說，菩薩[○]惟學般若波羅蜜，勿學餘波羅蜜，以般若波羅蜜最殊

勝故。作是說者是錢不然。何以故。阿逸多往
昔迦尸迦王學菩薩時。於所愛身頭目髓。尚
爾時此王豈無怨惡。爾動白佛言。世尊。誠如
聖說。實有智慧。佛告阿逸多。我從昔來。經無
量時。具足修行六波羅蜜。若不具修六波羅
蜜。終不得成無上菩提。如是世尊。佛告阿逸
多。如汝所說。我曾往昔於六十劫。行檀波羅
蜜。尸羅波羅蜜。頭陀波羅蜜。忍辱波羅蜜。禪
那波羅蜜。般若波羅蜜。各六十劫。彼惡人
妄作是說。唯修一般若法。羅蜜得成菩提。無
有是處。彼懷不見。故作如是不淨說法。作此
說者。身口意業與法相違。雖解空法。爲人宣
說。而於空法。不如說行。以無行故。空義遠。
心懷嫉妬。著利養。散於親戚。阿逸多。我於
往昔。作轉輪王。捨諸珍寶。頭目手足。猶不得
成無上菩提。況彼愚人。爲飲食故。摩壓他家。
有所宣說。唯讚空法。言已所說。是菩提道。是
菩薩行。唯此法是。餘法皆非。復作是言。而
我所解。無量法師。悉皆隨知。彼爲名聞。自讚
己能。憎妬明解。阿逸多。我見彼心。規求利養。
以自活命。雖有善行。經於百劫。尚不能得少
法忍心。何況能成無上菩提。阿逸多。我不爲
心口相違。誑惑之人。而說菩提。不爲嫉妬之
人。而說菩提。不爲傲慢不敬之人。而說菩提。
不爲無信之人。而說菩提。不爲不調伏人。而
說菩提。不爲邪淫之人。而說菩提。不爲自是
非他之人。而說菩提。阿逸多。彼惡人以我
慢故。自謂勝位。謗佛所說。大乘經典。言是聲
聞小乘所說。

次第乃至阿迦尼吒天。彼諸衆生亦謂如來
 唯爲我說。如一四天下乃至三千大千世界
 亦復如是。此諸衆生咸作是念。釋迦如來觸
 生我國。唯爲於我轉大法輪。阿邊多。我以
 如是大方便力。能於無量無邊世界。常於晨
 朝遙觀衆生所應化者而爲說法。於中及暮
 恒以法眼等觀衆生。於彼世界而爲衆生說
 一切法。如是無量諸佛境界。所有衆生學香
 薩亦應如是修。若彼壞人於佛所說謗。誹正
 法妄執自解用爲真實。若勝法者則不信佈。
 以此惡業墮於地獄。具受衆苦永不聞法。復
 次阿邊多。汝當受持如來密教以善方便廣
 爲人說。

爾時文殊師利童子。願光平等菩薩。無疑惑
 淨護定發心菩薩。妙心閉翳菩薩。光明菩薩。
 歡喜王菩薩。無畏菩薩。心念運到無邊佛刹
 菩薩。觀世音菩薩。香嚴菩薩。滅一切惡業香
 薩。住定菩薩。百千功德莊嚴菩薩。妙音遶聞
 菩薩。一切智不忘菩薩。大名遠震寶幢莊嚴
 菩薩。求一切法菩薩。住佛境界菩薩。月光莊
 嚴菩薩。一切世間大衆莊嚴菩薩。如是等香
 薩摩訶薩白佛言。世尊。如是如是。誠如尊說。
 我等於此東方過六十恒河沙佛刹。於諸佛
 所悉敬禮拜。一一佛刹。唯見釋迦如來出現
 於世。我等於其七日之中。還遊十方。亦見釋
 迦如來出現於世。不親餘佛。還遊處已還歸
 本土。願受正法。

爾時佛告文殊師利童子。汝今親觀。如來智
 慧不可思議。如來境界亦不可思議。如是無

等等是如來法。彼愚癡人作如是說。唯一般若波羅蜜。是如來行。是菩薩行。是甘露行。佛告文殊師利。作此說者與法相違。何以故。菩薩行法具足甚難。無著行是菩薩行。無我我。行是菩薩行。空行是菩薩行。無相行是菩薩行。文殊師利。如是等行是菩薩行。學菩薩者如是受持。若彼愚人心懷邪見。當知是人不了我法。若有汝等諸菩薩。守護身口。於不善法勿令放逸。堅固其心。便不退轉。爲諸衆生具足說法。亦當自身住於法中。我從久遠阿僧祇劫。具足成就無上菩提。以善方便。廣爲人說。令諸衆生遠離惡趣。文殊師利。若有愚人。謗微妙法。即是謗佛。亦名謗法。又作是說。此法是彼法非。如是說者亦名謗法。此法爲菩薩說。此法爲聲聞說。作是說者亦名謗法。此是菩薩學。此非菩薩學。作是說者亦名謗法。復作是言。過去佛已滅。未來佛未至。現在佛無住。唯我獲得陀羅尼法。作此說者亦名謗法。以謗法故。言得陀羅尼者。是不淨法。於眞法師毀謗所修。復謗法師。雖有解。解不如說行。復謗法師。行違於道。復謗法師。身不持戒。復謗法師。心無智慧。復謗法師。智無明解。復謗法師。言無辯了。復於如來所說文字。心無信受。復作是言。此修多羅。是此修多羅非。此偈經。是此偈經非。此法可信。此法不可信。見正說者。妄作異論。於真正法者。爲作留礙。此是行此非行。此成就此非成就。此是時此非時。諸如此說。皆名謗法。復次。文殊師利。若聲聞說法者。菩薩說法。當知皆是

如來威神護念力故。令諸菩薩等作如是說。
 文殊師利。如彼愚人於佛現在猶生誑謗。況
 我滅後受時非法諸法師等而不披謗。何以
 故。魔眷屬故。當知是人墮於惡道。如彼愚人
 貪求利養以活觀。屬於如來法心無信念。而
 復破壞如來教法。彼人殺賊以朋黨心。往婆
 羅門家及長者所。作如是說。讚彼愚人。於法
 於義能知能解。明達根欲善為人說。受他信
 施。曾無慚愧。以謗法故身及眷屬俱墮地獄。
 文殊師利。我終不為無信之人說菩薩行。亦
 不為貪著在家之人說清淨法。不為一見之
 人說解脫法。不為一見之人說出。若法不為
 樂世之人說真淨法。文殊師利。我於恆河沙
 等法門。以無著心為人演說。又於恆河沙等
 法門。以有著心為衆生說。若有樂空衆生為
 說空法。若有樂智衆生為說智法。若有樂無
 相衆生為說無相法。若有樂有相衆生說有
 相法。若有樂慧衆生為說慧法。若有樂因緣
 衆生說因緣法。若有樂無因緣衆生說無因
 緣法。此是有破儀法。此是無破儀法。此是空
 法。此是有法。此是有爲法。此是無爲法。此是
 攝受法。此是取法。此是凡夫法。此是憚人
 法。此是色法。此是不善法。此是惡人法。此是
 定法。佛告文殊師利。如是等一切法是般若
 波羅蜜道。彼愚人在所言說。不依如來真
 淨教法。謗佛正法。

爾時文殊師利童子白佛言。世尊。如佛所說。
 如是愚人。以近惡友現身起謗。如是世尊。以
 何因緣。能免斯咎。佛告文殊師利。我於往昔

◎此三句◎◎(現)十無◎◎◎三社◎◎◎是二社◎◎◎

七年之中。晝夜六時懺悔身口及與苾芻所作罪業。從是已後乃得清淨。經十劫已獲得法忍。文殊師利。當知此經是菩薩乘。未覺悟者能令覺悟。聞說此經若不信受。以此勝因墮於惡道。是諸菩薩明受我法。然後乃可爲人宣說。如是受持能還惡趣。佛告文殊師利。有四平等法。菩薩當學。云何爲四。一者菩薩於一切衆生平等。二者於一切法平等。三者於菩提平等。四者於說法平等。如是等四法。菩薩當知是四種法。菩薩知己爲衆生說。若有信者還離惡趣。若不信者常墮惡道。若善男子善女人住此四法。當知是人不得惡趣。復有四法。云何爲四。一者於諸衆生心無退轉。二者於諸法師而不輕毀。三者於諸智人心不生謗。四者於諸如來一切所說恆生尊重。如是四法若有善男子善女人能善修學。終不墮於諸惡趣中。

復次文殊師利。菩薩以恆河沙等諸佛刹土滿中七寶。於恆河沙劫日日奉施恆河沙等諸佛世尊。若有善男子善女人。能於如是大乘方廣微妙經典乃至一句一偈。願師三遍所獲功德。勝前布施所得功德。若有誦持此經典者。所獲功德倍多於前。設復有人修行布施持戒忍辱精進禪定智慧。六波羅蜜所得功德亦不能及。文殊師利。如此經典名義廣大無與等者。汝諸菩薩摩訶薩應善修學。受持讀誦廣爲衆生分別解說。爾時一切大衆乃至十方諸來菩薩摩訶薩等俱白佛言。世尊。如是如是。如佛所說我等受持說此法

時三十恒河沙諸菩薩等得無生法忍。七十
恒河沙諸菩薩等於阿耨多羅三藐三菩提得
不退轉。復有六十三億百千那由他三千大
千世界一切大衆。聞佛所說心生歡喜。於八
十劫度生死流。復於阿僧多羅三藐三菩提
●不退轉。經六十二劫已具足成儼無上菩提。
彼諸菩薩及一切大衆。天龍夜叉乾闥婆阿
修羅迦樓羅緊那羅摩陵伽人非人等。聞
佛所說皆大歡喜作禮奉行
大樂方廣總持經



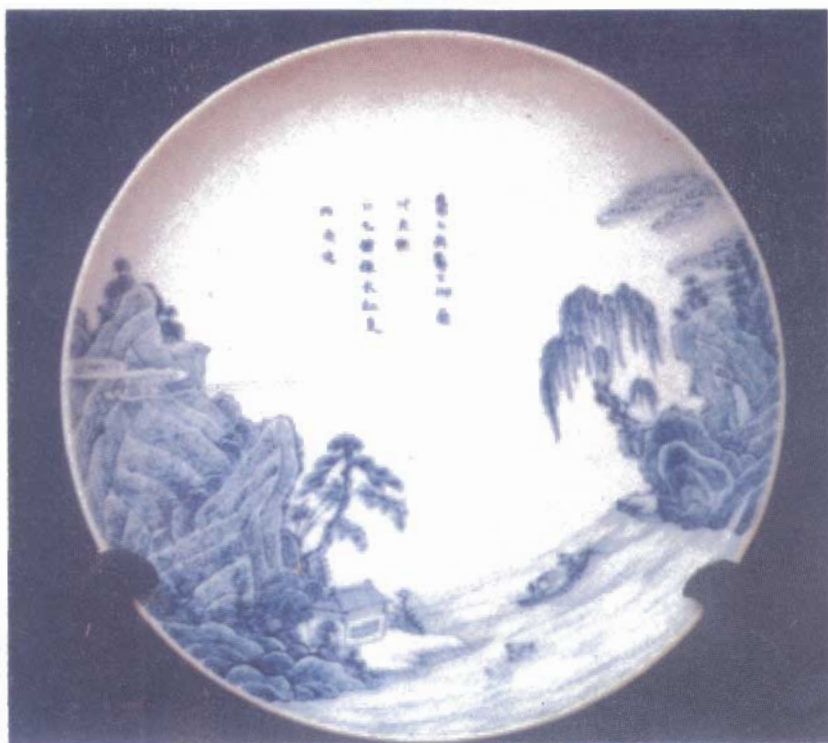
Dâu Liền Hòu - chùa Diên Hựu (Hà Nội) - Ảnh Vũ Văn Tường



Mặt tiền chào Kịch Sư Hồ Chí Minh - Anh Võ Văn Tường



Chùa Trấn Quốc - Hà Nội - Ảnh Võ Văn Tường



*Đĩa sứ để niên hiệu : HỒNG ĐỨC NIÊN CHẾ.
Vẽ cảnh Sư Phụng Thuận chèo thuyền đón sư già nhà Tống là
Lý Giác dưới đời vua Lê Đại Hành. Trên đĩa ghi bài thơ "nga
nga lưỡng nga nga..."*

Ảnh: Trần Đình Sơn

LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẬP II

Lê Mạnh Thát

Chịu trách nhiệm xuất bản: TRẦN ĐÌNH VIỆT

Biên tập: ĐỖ TÙNG LOAN

Sửa bản in: QUỲNH TRANG

*

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 – Nguyễn thị Minh Khai, Quận I

ĐT: 8225340 – 8296764 – 8220405

8222726 – 8296713 – 8223637

Fax: 84.8.298540

Thực hiện liên doanh

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

TẠI THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

716 Nguyễn Kiệm, Q. Phú nhuận

ĐT: 8448893 – Fax: 84.8.8443416

In 1000 cuốn khổ 14,5 x 20,5cm tại Xưởng in trường Đại học Khoa học Tự nhiên. Số XB: 1519-61/XB-QLXB cấp ngày 22/12/1999. In xong và nộp lưu chiểu tháng 02/2001.

Giá: 62 000đ

