TƯ TƯỞNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Chủ nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Ban Biên Tập :

THÍCH MINH CHÂU • THÍCH QUẢNG ĐỘ • NGUYỄN ĐĂNG THỤC • NGÔ TRỌNG ANH • TÔN THẤT THIỆN • PHẠM CÔNG THIỆN • DƯƠNG THIỆU TỐNG • LÊ TÔN NGHIÊM • KIM ĐỊNH • TUỆ SỸ • CHƠN HẠNH...

VỚI SỰ CỘNG TÁC CỦA TOÀN BAN GIÁO SƯ VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH.

TRUNG TÂM PHIÊN DỊCH HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Năm thứ Tư
Số 1
Ngày 15 tháng 3 năm 1971

Bài vở, bản thảo xin gửi :
Đ.Đ. TUỆ SỸ

Ngân phiếu, thư bảo đảm xin gửi :
Cô Hồ Thị Minh Tương

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH
222 Trương Minh Giảng, Saigon 3 — đ.t. 25.946

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Hỡi Kaccàna, thế gian đã quen tin vào tính nhị nguyên đối đải, tin vào « hữu » và « vô ». Tuy nhiên, hỡi Kaccàna, kẻ nào tri kiến thuận hợp theo chân lý và trí huệ, nhìn thấy các pháp của thế gian này, sinh khởi ra sao, thì đối với kẻ ấy, không có « vô », và kẻ nào tri kiến thuận hợp theo chân lý và trí huệ, nhìn thấy các pháp của thế giới nầy hoại diệt ra sao, đối với kẻ ấy chẳng có « hữu ».

SAMYUTTA — NIKÀYA II, 17.

* * *

Ý nghĩa Hình bìa :

Họa phẩm *ENSÔ* (viên tướng) của họa sĩ Bankei Keitaku (Bàn khuê Vĩnh trác 1622-1693). *Viên tướng* biểu tượng cho sự giác ngộ của Thiền Tông, khởi từ một giai thoại của Tuệ Trung Quốc sư. Hình vẽ là một vòng tròn, bên cạnh các chữ « THÍCH CA DI LẶC THỊ THA NÔ » (Thích Ca và Di Lặc là những tên đầy tớ của kẻ khác).

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

NHỮNG NHÀ LÃNH ĐẠO

☐ Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

Lời đức Phật dạy thật là giản dị, vì chỉ có người sáng suốt mới thốt ra những lời giản dị. Nhưng những lời giản dị ấy lại được ví như tiếng rống con sư tử, làm tà ma ngoại đạo khiếp đảm, làm hung thần ác quỷ run sợ. Như vậy, lời dạy của Ngài hàm chứa cả một sức mạnh phi thường, một khả năng chi phối mãnh liệt. Chúng ta hãy tìm hiểu hiệu năng của lời Phật dạy đối với vấn đề lãnh đạo, nguyên tắc lãnh đạo, nhất là vấn đề lãnh đạo Giáo hội. Vì đây là một vấn đề hết sức quan trọng đã chi phối bao nhiêu hoạt động của tu sĩ cũng như cư sĩ và làm một số người phải thắc mắc phân vân.

Thấy đức Phật già yếu, Đề bà Đạt đa từ lâu muốn chiếm ngôi vị Giáo chủ, đến thưa với đức Phật : *«Bạch Thế Tôn, hãy yên tâm tu thiền nhập định và giao trách nhiệm lãnh đạo Giáo hội Tăng già cho tôi, tôi sẽ chịu hoàn toàn trách nhiệm »*. Lời đức Phật trả lời thật dứt khoát rõ ràng : « *Ta còn không giao trách nhiệm lãnh đạo Giáo hội cho Xá Lợi*

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

Phật và Mục Kiền Liên, huống nữa là cho nhà ngươi, vừa vô trí, mà nhỏ nhen tâm địa ». (Vinaya, II, tr. 188). Chúng ta dễ hiểu vì sao đức Phật không giao cho Đề bà Đạt đa đứng ra lãnh đạo Giáo hội. Nhưng điều làm chúng ta phân vân thắc mắc là vì sao đức Phật từ chối cả với hai ngài Xá Lợi Phật, trí tuệ đệ nhất và ngài Mục Kiền Liên, thần thông đệ nhất. Đoạn kinh sau này, trích trong kinh Mahà parinibbàna (Những ngày và những lời dạy cuối cùng của đức Phật tr. 47-48), giúp trả lời sự phân vân của chúng ta. Ngài A nan lo sợ đức Phật nhập diệt mà không có lời trối trăn cho Giáo hội, đức Phật trả lời : —« *Này Ananda, chúng Tỳ kheo còn mong mỏi gì nữa ở nơi ta ! Này Ananda, ta đã giảng chánh pháp, không có phân biệt trong ngoài, vì này Ananda, đối với các Pháp, đức Như Lai không bao giờ là vị đạo sư còn nắm tay* (*mutthi àcarya*). *Này Ananda, những ai nghĩ rằng : « Ta sẽ là vị cầm đầu chúng Tỳ kheo», hay «chúng Tỳ kheo chịu sự giáo huấn của ta», thời này Ananda, người ấy sẽ có lời di giáo cho chúng Tỳ kheo. Này Ananda, Như Lai không có nghĩ rằng : «Ta sẽ là vị cầm đầu chúng Tỳ kheo », hay «Chúng Tỳ kheo chịu sự giáo huấn của ta» thời này Ananda, làm sao Như Lai lại có lời di giáo cho chúng Tỳ kheo».* Trong đoạn kinh này, đức Phật đã khiêm tốn từ chối vai trò lãnh đạo của mình, và không dám xem chúng Tỳ kheo như chịu sự giáo huấn của mình. Chúng ta chắc chắn đức Phật không bao giờ có những cử chỉ khiêm tốn hảo, những lời nói đưa đẩy, những lời nói để mà nói. Ngài từ chối sự lãnh đạo, vì vai trò của Ngài chỉ là một vị chỉ đường : «*Tumhchi Kiccam àtappam*».

« *Tathàgato akkhàtaro* » Dhammapada, số 276), *Các người hãy nỗ lực cố gắng, đức Như Lai chỉ là vị chỉ đường* ».

Lời khuyên tiếp của đức Phật cho ngài Ananda nêu rõ đường hướng giáo dục Tăng Ni của đức Phật, nếu chúng ta muốn xem đức Phật là một nhà Giáo dục :

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

« *Vậy nên, này Ananda hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình ; hãy tự mình y tựa chính mình chớ y tựa gì khác. Dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một gì khác* ». « *Này Ananda, những ai, sau khi ta diệt độ, tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình y tựa chính mình, không y tựa một gì khác, dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm chỗ nương tựa, không nương tựa vào một pháp gì khác. Những vị ấy, này Ananda là những vị tối thượng trong hàng Tỷ kheo của ta* » (trang 49). Và để làm an lòng ngài A nan, và một lần nữa, nép cá nhân mình để đạo pháp lên trên, đức Phật nhắn nhủ các đệ tử của Ngài những lời dạy, an ủi cuối cùng : — « *Này Ananda, nếu trong các người có người nghĩ rằng : « Lời nói của bậc đạo sư không còn nữa. Chúng ta không có bậc đạo sư. Này Ananda, chớ có những tư tưởng như vậy. Này Ananda, Pháp và Luật, Ta đã giảng dạy và trình bày, sau khi ta diệt độ, chính Pháp và Luật ấy sẽ là Đạo sư của các người* » (tr. 121).

Như vậy, đức Phật có hai thái độ giáo dục hay giáo hóa rất rõ rệt. Đối với các đệ tử, Ngài không đóng vai trò lãnh đạo, mà chỉ đóng vai trò người chỉ đường. Các đệ tử phải tự mình nỗ lực phải nương tựa nơi chính mình. Cá nhân lãnh đạo tuy không phải không quan trọng; nhưng cá nhân lãnh đạo phải nhường bước cho nguyên tắc lãnh đạo, đường hướng lãnh đạo, và đối với Giáo hội, đường hướng nguyên tắc lãnh đạo là Chánh pháp.

Hai quan niệm lãnh đạo này hết sức giản dị nhưng hàm chứa những sức mạnh phi thường, vô cùng mãnh liệt vì làm đảo lộn những quan niệm lãnh đạo đương thời và mở đường cho những đường hướng tư tưởng thật là cách mạng. Lãnh đạo, giáo hóa hay giáo dục ở nơi đây, không phải từ trên áp lực xuống, không phải từ ngoài vào, mà phải là từ bên trong phát ra ; trách nhiệm nhà lãnh đạo, nhà giáo dục là khơi dậy,

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

kích thích, làm cho sống động và phát triển những tiềm năng sẵn có trong lòng mỗi người, và hướng dẫn, hướng thượng những tiềm năng ấy phát triển và nẩy nở hướng đến những mục tiêu tốt đẹp hơn, Giáo hóa, giáo dục không còn là sử dụng những phương tiện bạo động, chính trị kinh tế, quyền thế, lưu manh để chi phối, áp bức con người đi theo đường hướng của mình.

Giáo hóa, giáo dục không phải là đào tạo những con người nô lệ, máy móc, mù quáng, ngoan ngoản bảo sao nghe vậy, mà chính là đào tao ra những con người cho ra hồn người, những con người biết tự mình suy tư, tự mình phê bình, tự mình lựa chọn, tự mình quyết định và tự mình chịu trách nhiệm những quyết định của mình, Lời Phật dạy còn là một tiếng chuông cảnh tỉnh cho những ai muốn đóng vai trò « lãnh đạo giáo hội »; « chỉ huy giáo hội » nhất là dùng những *phương tiện phi chánh pháp* để lãnh đạo giáo hội. Lời Phật dạy này còn là một tiếng rống của con sư tử chánh pháp cho những ai cậy mình có một chút tài năng, có khoa ăn nói, có tài viết văn, có khiếu lãnh đạo muốn đóng vai « thần tượng », viết những trang sử Phật giáo, những trang sử Việt nam, cho người Phật tử, cho người Việt nam đọc. Có lẽ người Phật tử, người Việt nam đã và đang bị khổ nhiều vì những nhà « Lãnh đạo tự cho mình là hơn cả đức Phật » này.

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

VẠN-HẠNH VỚI QUỐC HỌC

□ NGUYỄN ĐĂNG THỤC

Hai chữ Vạn Hạnh đặt tên cho một trường Đại học Phật giáo Việt nam đầu tiên thực có bao hàm một sứ mệnh lịch sử. Sứ mệnh ấy là cả một gia bảo tinh thần mà Phật giáo đã cống hiến cho dân tộc chúng ta trải có hơn ngàn năm lịch sử có ký chú. Đáng chú ý nhất là cái khuynh hướng Phật giáo sau khi đã Việt hóa, mà Thiền Sư Vạn Hạnh đại diện, ngay từ bước đầu của dân tộc mới giải thoát khỏi ·ách đô hộ của Trung hoa, để xây dựng một quốc gia hùng cường đầy đủ chủ quyền ở góc trời Đông Nam Á châu, ấy là triều đại nhà Lý vậy.

Bình luận về lịch sử triều Lý, sử gia Việt danh tiếng Ngô Thời Sĩ đã viết :

« Nước ta đánh nhau với quân nước Trung hoa nhiều lần từ Vua Nam Đế trở về trước, việc đã lâu rồi, sau này Ng ô

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Tiên Chúa đánh trận Bạch Đằng, Vua Lê Đại Hành đánh trận Lạng Sơn, Vua Trần Nhân Tôn đánh đuổi được Toa Đô, Thoát Hoan, những trận thắng vẻ vang đó là những câu truyện hãnh diện của nước ta, nhưng đều là giặc đến đất nước bất đắc dĩ mà phải ứng chiến. Còn như đường đường chính chính đem quân vào nước người, khi đánh không ai địch nổi, khi kéo quân về không ai dám đuổi theo, như trận đánh Châu Ung, Châu Liêm thật là đệ nhất võ công. Từ đấy người Tàu không dám coi thường chúng ta nữa. Đến những đồ cống, hình thức thơ từ không dám hạch sách, chỉ sợ lại sinh ra hiềm khích. Đến thơ từ của nước ta đưa cho Trung hoa chỉ dùng có hai tấm ván sơn đen, liệt tên vài vị Đại Thần, dùng ấn tín Trung Thư môn hạ đóng vào, thế thì triều Lý được trịch thượng với Tống nhiều lắm ». (1)

Trên đây Ngô Thời Sĩ tuy là tín đồ Nho giáo, vốn độc tôn không ưa Phật giáo, nhưng cũng không thể không công nhận triều đại nhà Lý, sau chiến công oanh liệt của Lý Thường Kiệt, quả là một triều đại oai hùng hơn cả triều đại Trần Lê về sau. Nhưng họ Ngô không xét đến nguyên nhân sâu xa của sức oai hùng, cái « võ công đệ nhất » kia tự đâu mà có, cùng là cái ý thức về quốc thể làm cho « người Tàu không dám coi thường chúng ta » ? Nhà Lý mà có được « võ công đệ nhất » như thế là vì có năng lực tinh thần hết sức mạnh mẽ để phụng sự dân tộc, tranh thủ chủ quyền độc lập như bài thơ lịch sử đã lưu truyền cái ý thức dân tộc hết sức hàm xúc:

Nam quốc sơn hà Nam Đế cư
Tiệt nhiên định phận tại thiên thư
Như hà nghịch lộ lai xâm phạm
Nhữ đẳng hành khan thủ bại hư.

Sông núi nước Nam dân Nam chủ
Phân minh định rõ tại sổ trời
Ngoại lai quân dám qua xâm phạm
Bay hãy chờ thua uổng xác thôi.

(1) *Ngô Thời Sĩ*, Việt sử Tiêu án

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Đấy là bài hịch xuất quân đánh Tống của Lý Thường Kiệt, đời sau không ai chẳng ghi nhớ làm kinh nhật tụng, toát yếu cả một cái ý thức hệ lập quốc của dân tộc. Chính nó đã là quốc hồn quốc túy Việt nam, đem lại « chiến-công đệ nhất » của triều đại nhà Lý, Bắc đánh Tống, Tây đánh Đại Lịch, Nam mở đường Nam tiến đánh Chiêm thành.

Vậy có được chiến công là vì có ý chí thống nhất triệu người như một, có được tinh thần tự do độc lập, có tin tưởng nhiệt thành vào dân tộc. Tóm lại là có được sức mạnh tinh thần tập trung vào một lý tưởng, tức là có được một ý tưởng lực (Idée force) vậy. Cái ý tưởng lực ấy tiền nhân chúng ta thời nhà Lý đã tìm thấy ở đâu ? Và những con người tài ba kia tự trong cái lò huấn dục nào đào tạo nên ? Nhà sử gia cũng tự hỏi về trường hợp của hai nhà Thiền sư là Ngô Chân Lưu và Đỗ Thuận giúp Vua Lê Đại Hành về chính trị ngoại giao với nhà Tống:

« Xét sử, một đời Vua Đại Hành, không thấy có nhắc gì đến học hiệu và khoa cử, những thư từ đi lại đời bấy giờ như là thư xin tập vị, lời nói uyển chuyển và đắc thể, đến bài nối vần thơ Thiên Nhai, ca khúc tiễn sứ thần, tình ý lanh lẹ đầy đủ tình tự, văn nhân cũng không thể hơn được, không biết học hành tự đâu ? Người anh hùng hơn đời thì đời nào cũng không thiếu, cho nên tuy không thấy có dậy dỗ hay có những vị Nho thần khởi thảo và nhuận sắc, nhưng mà như Hồng Du học thức uyên bác làm đến chức Thái sư, Ngô Chân Lưu là cao tăng mà sung việc ứng đối với sứ Tàu cũng làm nổi trách nhiệm thù phụng ». (1)

Nhà Sử gia họ Ngô chỉ biết có Nho học độc tôn mới đào tạo được trí thức lãnh đạo, có biết đâu từ Sĩ Nhiếp về sau, suốt một ngàn năm đô hộ đã bao phen anh hùng tài ba không xuất thân từ trong cửa Khổng sân Trình ra, mà là từ trong các

(1) *Ngô Thời Sĩ*, Việt sử Tiêu án.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

cửa Chùa của nông dân, đã đứng lên lãnh đạo cách mệnh dân tộc vi như Lý Phật Tử vào thế kỷ VI. Lại trong khoảng nhà Đường đô hộ Giao Châu đã có một số Thiền Sư danh tiếng từng ngâm vịnh với các danh sĩ Tầu thời Thịnh Đường, nào là thi sĩ Tầu Dương Cự Nguyên tặng thơ Phụng Đinh Pháp Sư về Việt nam, nào Trương Tịch tặng Tăng Nhật Nam trong núi, nào Giả Đảo tiễn thơ nhà sư An Nam Duy Giám v.v . . . « Đời Đường văn nhân xướng họa, nhận được thơ tặng tất có thơ thù đáp, đủ biết người Việt làm thơ cũng nhiều, tiếc rằng nay không biết tra cứu vào đâu ». (1)

Như vậy thì trước khi có học hiệu và khoa cử của Nho giáo nhân tài trí thức Việt nam đã do giới Thiền Sư đào tạo trong các ngôi Chùa rất nhiều, dùng làm học hiệu để giảng dạy cả sách Phật lẫn sách Chư Tử qua Hán văn. Bởi thế nên các Thiền Sư bấy giờ đều thông thạo văn học chữ Hán, không những giỏi Phật học mà còn thông Nho học, Đạo học lẫn Cửu Lưu — (Kinh, Sử, Tử, Tập) bằng chứng là những bài thơ « kệ » chữ Hán của các Thiền Sư để lại đều là văn chương điêu luyện, ý nghĩa hàm súc thâm trầm.

Năm thứ 3 niên hiệu Đại Thuận (1130), Vua Lý Thần Tông vào điện Sùng Khai hỏi cái lý thiên hạ sở dĩ trị, loạn, hưng, vong. Sư Viên Thông tâu đối :

Thiên hạ ví như cái đồ dùng, đặt vào nơi yên thì yên, đặt vào nơi nguy thì nguy, chỉ ở tại cái đức của Vua thực hành khác nhau thôi. Đức hiếu sinh của nhà Vua, thấm nhuần đến nhân dân, nên dân yêu Vua như cha mẹ, tôn Vua như mặt trăng mặt trời, thế là đặt thiên hạ vào chỗ yên vậy ».

Sư lại nói : « Trị loạn ở các quan, dùng được người tốt thì trị, dùng phải người xấu thì loạn. Bần đạo trải xem các Đế Vương đời trước, chưa từng chẳng vì dùng được người quân tử mà được thịnh trị, vì dùng phải kẻ tiểu nhân mà nguy vong.

(2) *Lã Sĩ Bằng*, Bắc Thuận Thời Kỳ Đích Việt Nam, *Hương Cảng*, 1964

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Xét nguyên lai của sự thể ấy không phải một sớm một tối đâu, do lai dần dần từ lâu. Trời đất không thể làm nóng lạnh đột nhiên, ắt phải dần dần từ xuân sang thu. Nhà Vua không thể làm thành trị loạn thình lình ngay được, tất cũng phải dần dần từ xấu đến tốt.

« Các thánh vương đời xưa đã biết như thế. Cho nên bắt chước phép tắc của Trời thì chăm tu sửa đức minh, bắt chước phép tắc của Đất thì chăm tu sửa đức yên dân. Sửa minh là thận trọng bên trong, run sợ như đi trên lớp băng mỏng. Yên dân là kính cẩn đối với kẻ dưới, nơm nớp lo sợ như cầm cương ngựa mục mà rong ruổi.

« Được như thế thì không nước nào không thịnh trị, trái lại thì không ở đâu là không bại vong. Ấy cái mầm hưng vong là ở tại đấy vậy. »(1).

Những tư tưởng chánh trị vương đạo trên đây của Viên Thông hoàn toàn thuộc về Nho học, như ở trong Kinh Thư và Kinh Dịch không có chi giống với ở Kinh Phật cả.

Lại xem như bài văn bia Chùa Linh Xứng núi Ngưỡng Sơn của Thích Pháp Bảo Hải Chiếu Đại Sư soạn năm 1126 để ca tụng công trạng Lý Thường Kiệt, thì đủ thấy tinh thần Phật giáo của các Thiền Sư Việt xưa đã tha thiết với dân tộc, đem năng lực tín ngưỡng tâm linh Phật giáo để phụng sự vậy.

Phiên âm bài văn Bia Chùa Linh Xứng :

« Tam giới luân hồi, tứ sinh trì trục. Vọng niệm sở sinh, sắc tâm điến phúc. Thượng tứ tham sân, khiên triền ái dục. Khởi tự hoàng an, vô năng yếm túc.

« Chí tai ! Chân như ! Thể lượng Thái hư. Thần nhi bất trắc, hóa sinh hữu dư. Nhất vũ bái nhuận, tam thảo manh thư. Pháp tràng đại thụ, tà võng đốn trừ.

---

(1) Đại Nam Thiền Uyển Truyền Đăng Tập Lục

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

« Việt hữu Lý Công, cổ nhân chuẩn thức. Mục quận ký ninh
« chưởng sư tất khắc. Danh dương cực Hạ, thanh chấn hà vực.
« Tôn giáo qui sùng, cảnh phúc thị thực.

« Sơn chi tuấn hề, tủng tinh không,
Hiền tể trị hề, sưởng quyết công ;
Tuyệt đỉnh nguy hề, điện tháp sùng,
Tượng kim nghiệm hề, thực giới hùng,
Phúc tường tập hề, chúc thần chung,
Bảo lịch miên hề, thế sương long ;
Tục tận biến hề, tích hà cùng,
Khắc minh vĩnh trác, yên lam trung ».

(Ngưỡng Sơn Linh Xứng Tự Bi 1126)

Dịch nghĩa :

Ba cõi luân hồi, bốn đời lăn lóc.
Vọng niệm sinh ra, đảo điên tâm sắc.
Phóng túng tham sân, triền miên (ái dục).
Nào có yên đâu, làm sao mãn túc.
Cùng cực Chân Như, thể lượng Thái Hư.
Thần linh khó lường, biến hóa có thừa.
Mưa xuân một trận, cây cỏ manh nha.
Cờ Pháp dựng lên, tà ma liền trừ.
Việt nam Lý Công, theo dấu người xưa.
Trị dân được an, cầm quân không thua.
Lừng tiếng Trung hoa, vang danh gần xa.
Dựng Chùa nơi đây, sùng tín Phật đà.
Núi cao thay, trừ ngất từng không.
Hiền tể trị, trừ đã rõ công.
Điện tháp vòi vọi lớp chập chùng.
Tượng vàng trang nghiêm vẻ oai hùng.
Điềm lành nhiều hề chúc Thượng hoàng
Trị vì dài lâu đời thịnh long.
Hóa tục khắp cả đến hang cùng.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

« Bia đá lâu bền với núi sông.»

(Bia Chùa Linh Xứng núi Ngưỡng Sơn do Lý Thường Kiệt sai dựng tại Thanh Hóa 1126)

Đây là cái tinh thần tiêu biểu cho thời Lý được Phật giáo Việt nam ca tụng, vì đã phối hợp được Chân Như của nhà Phật với Thái Hư của nhà Nho thành cái năng lực sáng tạo « Hỏa sinh hữu dư » ví như trận mưa làm cho thảo mộc manh nha vậy. Nó là cái tinh thần tổng hợp Việt nam đạt tới nguồn sống vũ trụ hóa duy nhất. (L'Unité de Vie cosmique) như Thiền Sư Vạn Hạnh đã thực hiện đến chỗ viên mãn.

« Dung tam tế » tinh thần Quốc học Việt của Vạn Hạnh. Vạn Hạnh là một Thiền Sư đã có công nuôi nấng và đào tạo tinh thần cho vua khai sáng ra nhà Lý là Lý Công Uẩn, tức là Lý Thái Tổ vậy.

« Công Uẩn, người làng Cổ Pháp thuộc Bắc Giang, tư chất thông sáng, hình dạng tuấn tú khác đời. Khi còn nhỏ, thường học nhà Sư Vạn Hạnh. Sư Vạn Hạnh lấy làm lạ, nói rằng : Người này không phải tầm thường, mai sau tất làm Chúa cả nước ».

(Việt sử Thông giám Cương mục Chính biên)

Ngô Thời Sĩ trong « Việt Sử Tiêu Án » cũng bàn rằng :

« Vua Lý Thái Tổ sinh trưởng nhờ cửa Phật, Khánh Vân « nuôi lớn. Vạn Hạnh dạy dỗ, thuyết nhân quả ăn sâu ở trong « lòng, cho nên khi mới kiến quốc đã sáng tạo nhiều chùa, cấp « điệp độ Tăng chúng, muốn đưa cả thế giới vào nước Phật, « bất luận hiền ngu muốn cho qui Phật, đến đời sau nhà Lý « mới khởi lên ngôi chùa cao sát mây, lập nên cột chùa bằng « đá cao vót, lấy sự thờ Phật làm việc thường phải có của một « nước ». (1)

---

(1) *Ngô Thời Sĩ*, Việt sử Tiêu án, bản dịch Văn Hóa Á châu, t. 108

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Sự thực cho đến 1075 nước ta mới có chế độ khoa cử và học hiệu, đến 1070 mới xây Văn Miếu để thờ phụng các Tiên Thánh Nho giáo, đến 1075 tháng 2 mới có chiếu tuyển thi Minh Kinh Bác sĩ và thi Tam trường Nho học, năm 1086 tháng 8 thi các nhà văn học trong nước để bổ vào Viện Hàn Lâm. Mãi đến thời Lý Nhân Tông (1072 - 1127) năm 1075 mới có Lê Văn Thịnh qua khoa cử Nho học ra làm quan, còn ba triều về trước đều là nhân tài chọn trong hàng Thiền sư như cái học của Vạn Hạnh cả.

Vạn Hạnh theo sử gia Ngô Thời Sĩ viết : « Có kiến thức cao siêu, thần toán, biết trước mọi việc, cũng là tay xuất sắc trong giới Thiền ». (Việt sử Tiêu án). Đủ tỏ tư tưởng Vạn Hạnh không những đã hun đúc ra Lý Thái Tổ, mà còn ảnh hưởng sâu rộng mấy triều Vua đầu nhà Lý và cả về sau này đã trở nên tinh thần Quốc học Việt nam vậy.

Sách « Truyền Đăng Tập Lục » viết (2) :

« Vạn Hạnh Thiền sư ở chùa Lục Tổ làng Dịch Bảng phủ Thiên Đức, là người làng Cổ Pháp. Vốn họ Nguyễn, nhà thờ Phật đời đời. Thủa nhỏ khác thường, quán thông ba môn học, nghiên cứu Bách Luận của Trung Quán (Madhyamika) xem công danh phú qui lãnh đạm. Năm 21 tuổi ông xuất gia cùng với Định Tuệ theo học Lục Tổ Thiền Ông. Ngoài giờ hầu hạ, ông học hỏi không biết mỏi mệt. Sau khi Thiền Ông mất rồi, ông chuyên tập môn « Tam Ma Địa » (Samadhi) lấy đường tu riêng, thỉnh thoảng nói lên lời nào ắt thành phù sấm.

« Vua Lê Đại Hành (981) rất kính trọng. Năm đầu niên hiệu Thiên Phúc, tướng nhà Tống là Hầu Nhân Bảo sang xâm

(2) Vì kỹ thuật ấn loát, tòa soạn lược bỏ đoạn phiên âm Hán văn, nhưng sẽ ghi lại những điểm cần thiết ở chú thích—Tòa soạn.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

lược, đóng quân ở Cương Giáp trấn Lạng Sơn. » triệu hỏi Sư về sự thắng bại. Sư thưa : « trong ba bẩy ngày giặc tất lui ! » ($3 \times 7 = 21$). Quả nhiên đúng như thế. Đến khi sắp đi đánh Chiêm Thành, đình nghị chưa quyết định ra sao. Sư tâu xin phát quân đi gấp khỏi mất cơ hội tốt. Sau quả nhiên thắng trận.

« Bấy giờ có kẻ gian tên là Đỗ Ngân muốn mưu hại Sư, Sư đã dự biết trước khi nó hành động, mới gửi cho nó một bài kệ rằng : (1)

« Thổ, mộc sinh nhau tựa bạc vàng.
« Cớ sao mưu hại ta giấu trong lòng ?
« Lúc này lòng ta buồn hết sức.
« Nhưng thật không oán hận tới kiếp sau.

Nghĩa là : Chữ Thổ 土 với chữ Mộc 木 cùng với Ngân 銀 và Kim 金 vốn tương sinh, (Mộc sinh Hỏa, Thổ, Kim, thủy.) Và tương khắc (Mộc khắc Kim, Hỏa, thủy, thổ). Ngũ 五 với Khẩu 口 là Ngô 吾 là ta. Chữ Thu 秋 với chữ Tâm 心 là chữ Sầu 愁 là buồn.

« Tên Ngân sợ không dám hành động nữa. Ấy đại khái Sư có tài độn số như thế, xem điều đã qua biết điều sắp tới. Đấy là lòng tha thứ vô biên, không lấy hận thù để trả lại oán thù của Thiền Sư.

« Thời ấy Vua Ngọa Triều bạo ngược, Trời và người đều chán ghét. Lý Thái Tổ còn làm quan Thân Vệ, chưa lên ngôi. Trong khoảng giao thời này các điềm gở, điềm lành đã hiện ra như ở viện Hàm Toại, Chùa Ứng Thiên Tâm, ở châu Cổ Pháp, có con chó trắng trên lưng lông kết thành hai chữ Thiên Tử 天 子 là Vua. Sét đánh cây gạo in thành chữ. Ngôi mộ Hiển Khánh Đại vương, bốn phía đêm nghe có tiếng đọc thơ

(1) Thổ mộc tương sinh ngân dữ kim. Vi hà mưu ngã uẩn linh khâm. Đương thời ngũ khẩu thu tâm tuyệt. Chân chí vị lai bất hận tâm. (Tòa soạn)

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

cây đa chùa Song Lâm sâu ăn vỏ lá có vết hiện ra chữ Quốc ; ấy đại khái như thế rất nhiều. Sư đều tùy sự trông thấy tai nghe mà phân tích ý nghĩa đúng với điều họ Lê tàn, họ Lý thịnh. Vì thế nên ngày Lý Thái Tổ lên thay nhà Lê. Sư ở tại Chùa Lục Tổ đã biết trước mà bảo với hai ông anh em Vua rằng : « Thiên Tử đã băng hà. Lý Thân Vệ hiện đang túc trực ở trong thành. Chỉ trong ngàn ngày nữa Thân Vệ tất được cả thiên hạ. Rồi yết bảng thông cáo ở đường cái rằng : (1)

Tật Lê trầm bể Bắc
Hạt Lý mọc trời Nam
Bốn phương gươm giáo dẹp.
Khắp cõi hưởng bình an.

« Hai ông Chúa nghe nói rất sợ hãi, mới sai người đi hỏi tin « tức, quả đúng như lời Sư nói trước.

« Đến ngày 15 tháng 5 năm thứ 16 niên hiệu Thuận Thiên (1025) Sư vô bệnh thuyết bài kệ (2) :

Thân người chớp bóng có rồi không.
Cây cỏ xuân tươi, tàn thu đông.
Theo vận tuần hoàn đừng lo ngại.
Thịnh suy ngọn cỏ hạt sương trong ».

« Rồi Sư chỉ cho đệ tử : «Các con đòi đi về đâu ? Ta không lấy chỗ trụ để trụ, không tựa vào trụ để trụ (3) ». Nói xong một lát thì hóa. Vua quan làm lễ hỏa thiêu, lượm cốt dựng tháp để thờ.

---

(1) Tật lê trầm bắc thủy. Lý tử thụ Nam thiên. Tứ phương can qua tĩnh. Bát biểu hạ bình an. (Tòa Soạn)

(2) 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. (Tòa soạn)

(3) Ta không .... trụ ; Hán văn : « Ngã bất dĩ sở trụ nhi trụ, bất ỷ vô trụ nhi trụ » (Tòa Soạn).

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

« Về sau Vua Lý Nhân Tông có bài kệ truy tặng :

« Vạn Hạnh thông ba cõi.
« Thật như lời sấm xưa.
« Quê hương nơi Cổ Pháp.
« Chống trượng trấn Kinh đô. (4) »

Những tài liệu lịch sử kể trên, cho ta thấy được phần nào tinh thần Thiền học đặc biệt của một nhà Sư Phật Việt nam đã quyết định chiều hướng tiến hóa của dân tộc. Cái tinh thần ấy trước hết là :

1)— *Quán tam học* có nghĩa là Sư Vạn Hạnh cũng như các Thiền Sư thời bấy giờ đều học thông cả Phật học, Nho học và Lão học. Riêng Vạn Hạnh còn đặc biệt sở trường về Dịch học đem ứng dụng vào khoa tiên tri, độn pháp, để biết trước khi hành động. Ngoài ra về Phật học Vạn Hạnh đã nghiên cứu sâu xa Bách Luận (Śataśāstra) một trong Tam Luận của Trung Quán Luận (Mādhyamika) gồm 100 bài thơ, mỗi bài 32 chữ, gán cho của Deva Bodhisattva, viết bằng tiếng Sanskrit mà Kumārajiva (Cưu ma la thập) đã dịch ra Hán văn. Vậy có thể đoán biết rằng trong thời kỳ Vạn Hạnh theo học Thiền Tông thì khuynh hướng tư tưởng đã đi về Trung quán, phủ nhận sự có thật của thế giới hiện tượng và giới thuyết thế giới siêu hiện tượng hay là tự thể bằng lối phủ định, nhưng không phải như thế là hư vô tự tính, mà chỉ tỏ rằng tự tính, hay thực tại tuyệt đối thì bất khả tư nghị, vượt lên trên tất cả hình, danh, sắc, tướng, như Vạn Hạnh đã dặn lại đệ tử : « *Ta không lấy chỗ trụ để mà trụ, cũng không dựa vào chỗ không trụ để mà trụ.*» Đấy là biện chứng thực hiện ý thức giác ngộ, không có, không không, vượt lên cả có và không của ý thức danh lý (conscience rationnelle) đến cõi tâm linh thực nghiệm. Quả nhiên sau khi Thiền Ông tịch rồi, Vạn

(4) Đại Nam Thuyền Uyển Truyền Đăng Tập Lục.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Hạnh chuyên tập khoa Tam Ma Địa (Samadhi) tức là khoa thực nghiệm tâm linh vậy.

Samadhi là danh từ Sanskrit chỉ định cho một quá trình tâm lý thực nghiệm nhằm mục đích tập hợp năng lực tinh thần không cho phóng ra ngoài, vọng động. Nó gồm những trình tự như sau :

1) — **Chính — Định** là khi tinh thần tập trung và không còn vọng động nữa.

2) — **Chính Thụ** là giữ cho cảm giác được ngay thẳng vào đối tượng quan chiêm.

3) — **Chính Tâm Hành Xứ** là điều kiện đạt tới khi nào giữ được cảm xúc tập trung và hòa hợp với đối tượng.

4) — **Tức Lự Ngưng Tâm** khi nào hết đãng trí, hoàn toàn tập trung chuyên nhất.

5) — **Đẳng Trì** khi nào tinh thần được quân bình.

6) — **Samatha** hay là **Chỉ Tức** ngưng thở.

Đây là trình tự tập trung tinh thần vào đối tượng, mục đích giải thoát sang bình diện không hệ luy vào sự đời, vào dục vọng tái sinh. Tinh thần cứ siêu hóa mãi cho đến thần hóa (extase mystique). Trạng thái thần hóa cao nhất của tâm linh học Phật giáo là Tam Ma Địa (Samadhi). Nhà Thiền học tin rằng với phương pháp « Tổng trì Tam Ma Địa » ấy, khi nào tinh thần đi đến « tứ chuyên » thì ý chí hết phân hóa, khi nào tư tưởng ngưng hoạt động « tưởng tịch » thì khí chất thăng hoa (sublimé) và tâm linh được khai phóng, « khí hư thần lãng » trong ấy khả năng hiểu biết phát triển vô cùng, không có điều thần bí gì mà không chứng nghiệm được nữa (1).

---

(1) Theo W.E. Soothill, Hán Anh Phật Học đại từ điển.
(1) Trang Tử, Nam Hoa Kinh, bản dịch Nhượng Tống.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Đấy cũng vì như thực nghiệm tâm linh mà Trang Tử đã mô tả ở thái độ Tọa Vong « ngồi mà quên» trong thiên « Đại tông sư » :

« Vương rớt chi thể ; truất bỏ thông minh ; lìa hình ; vất trí ; hợp cùng với đạo lớn ; thế gọi là ngồi mà quên ». (2)

Hay là phép « chay tịnh của lòng » « Tâm trai » ở thiên Nhân gian thế » :

« Hãy chuyên nhất chí mi ! Không nghe nó bằng tai, mà nghe nó bằng lòng, không nghe nó bằng lòng mà nghe nó bằng khí. Nghe dừng ở tai, lòng dừng ở chỗ hợp. Khí là cái hư không mà đợi vật. Chỉ có đạo là hợp được hư không, Hư không là phép chay tịnh của lòng ». (1)

Tóm lại « Samadhi » hay « Tam ma địa môn » là khoa luyện tâm để vượt lên ý thức tối cao, ý thức tâm linh hay thần thức vốn là trọng tâm của các nhà thần bí (mystic) học ở các tôn giáo tâm linh. Nhà nghiên cứu có phương pháp khoa học đầu tiên về ý thức tâm linh là William James có xác định trong « The Varieties of Religions Experience » :

« Ý thức bình thường của chúng ta, ý thức danh lý (rational consciousness) như chúng ta đã nói, chỉ là một mẫu ý thức đặc biệt, còn tất cả cái chi liên thuộc vào nó, phân cách với nó bằng bức màn rất mỏng còn cả những hình thức tiềm tàng của ý thức hoàn toàn khác với ý thức danh lý ».

Nhận định trên rất thích hợp với ý thức tâm linh thần bí. Chúng ta biết rằng hàng ngày chúng ta ai cũng kinh nghiệm trải qua ba loại ý thức, hay đúng hơn ba bình diện của tinh thần, là thức, mộng và ngủ say khác nào như ba tầng của một ngôi nhà. Tầng dưới thuộc về xúc giác của cơ thể cùng thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác và xúc giác. Tầng thứ hai gồm những hình ảnh mà chúng ta nghĩ như là phản chiếu cảm giác. Tầng thứ ba là bình

---

1) *op. cit.*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

diện của lý trí tạo tác ra khái niệm hay danh lý (concept logique). Ở tầng này chúng ta thấy biểu diễn suy tưởng trừu tượng. Nhưng tất cả sự kiện trên đều thuộc về ý thức bình thường ở trạng thái thức hay mộng. Ở đấy xuất hiện các yếu tố nhận thức cơ bản chúng chi phối xúc động, dục vọng và ý muốn. Chúng ta có thể gọi tổng quát là ý thức cảm nghĩ (sensori-intellectual-consciousness). Ngoài ra còn lúc ngủ say hay « thụy miên » và bất tỉnh nhận sự hay « muộn tuyệt ». Ý thức tâm linh cũng vi như trạng thái ngủ say người ta tỉnh dậy còn nhớ phảng phất đã ngủ một giấc ngon lành. Bởi vì cái ý thức tâm linh thần bí kia không có cảm giác, ý niệm hay ý nghĩ chi hết, hoàn toàn khác với ý thức cảm nghĩ, ngoài kích thước với ý thức cảm nghĩ, cho nên các nhà tâm linh thực nghiệm luôn luôn bảo rằng những kinh nghiệm của mình không thể lấy danh từ ngôn ngữ hay khái niệm để mô tả được, vì thực nghiệm tâm linh với danh từ ngôn ngữ đều thuộc về hai bình diện khác nhau của ý thức. Một đàng là Đạo tâm, một đàng là Nhân tâm tuy vẫn chỉ là tâm. « Nhân tâm thì hẹp hòi thiên lệch, Đạo tâm thì vi diệu huyền nhiệm, chỉ tinh khiết thuần nhất giữ lấy bên trong ấy. « (Nhân tâm duy nguy. Đạo tâm duy vi, duy tinh, duy nhất, doãn chấp quyết trung) (1).

2) — *Thực nghiệm Tâm linh Tam Muội.* Chính để đạt tới chỗ tinh nhất ấy của tâm hay ý thức mà Vạn Hạnh đã tập khoa Tam Ma Địa (Samadhi), sau khi đã quán thông Tam học của Phật giáo nguyên thủy tìm giải thoát cho cá nhân mình, ông đã tiến tới triết lý Trung quán của Đại thừa Phật giáo, tự giác giác tha và rồi tìm đem đạo vào đời bằng môn «Tổng trì Tam ma địa » của Mật giáo. Vì có tới đấy Vạn Hạnh mới thấy được cái tâm linh tinh nhất siêu lên trên các hệ thống trí thức đóng cửa để nhìn thấy cái Duy Nhất là bản thể đồng nhất bất phân của tất cả sự vật khác nhau thiên hình vạn tượng, và là nguyên lý chung cho các hệ thống triết học nhân sinh và vũ trụ.

(1) Thượng Thư.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Nhưng qua bài kệ thị tịch của Vạn Hạnh chúng ta thấy cái tư tưởng vũ trụ quán Dịch rất rõ rệt. Câu đầu « Thân như điện ảnh hữu hoàn vô » có nghĩa là Thiền Sư đã vượt lên trên sống chết, có không của thế giới hữu hình, với tinh thần lạc quan yêu đời chứ không chút yếm thế cho nên Thiền Sư vội tiếp « Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô » nghĩa là thế giới hữu hình biến đổi không ngừng, không có vật nào, sự gì tự nó độc lập tồn tại trong một chớp mắt, tất cả đều hiện ra rồi biến đi như tuồng ảo hóa vậy. Tuy rằng xét riêng từng vật lẻ loi thì nó không có, không tồn tại, nhưng xét toàn thể hiện sinh vật nọ liên đới với vật kia, thì tuy biến đổi nhưng vẫn nằm trong cái trào lưu sinh thành đại đồng vẫn là một nguồn sống « sinh sinh bất tức », tràn nhập vũ trụ « Chu lưu lục hư », Cái ấy là Dịch là nguồn sống vĩnh cửu « sinh sinh chi vị Dịch »). Và Vạn Hạnh đã cảm thông đồng nhất hóa tâm mình với cái nguồn sống đại đồng ấy, cho nên mới có được cái tín ngưỡng mãnh liệt vào vận mệnh tuần hoàn bất diệt của vòng thời tiết bốn mùa « Xuân sinh, Hạ trưởng, Thu liễm, Đông tàng ».

Đã thế thì còn lo sợ điều chi nữa, chỉ cần làm sao sống theo nhịp điệu vận hành của vũ trụ, của nguồn sống hiển hiện ra thiên hình vạn trạng, đấy là cái ý thức « nhậm vận » :

« Nhậm vận thịnh suy vô bố úy,
« Thịnh suy như lộ thảo đầu phô ! »

Đã « nhậm vận » nghĩa là hợp nhất với vận hành của nguồn sống vĩnh cửu thì hết lo thịnh, suy, còn, mất, bởi vì cũng như « Như lai, không từ đâu đến, không dừng ở đâu, cũng không đi về đâu », đây là triết lý nhậm vận « cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu ».

Tinh thần của Khổng Tử đến tuổi bảy mươi (70) đã đạt được như nói ở sách Luận Ngữ :

---

1) Thượng thư

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

« Ngô thập hữu ngũ chí ư học.
« Tam thập nhi lập.
« Tứ thập nhi bất hoặc.
« Ngũ thập nhi tri thiên mệnh.
« Lục thập nhi nhĩ thuận.
« Thất thập nhi tòng tâm sở dục bất du cũ. »

(*Luận Ngữ nhị*)

Nghĩa là : « Ta năm 15 tuổi để chí vào học tập, 30 tuổi thì chí đã lập không thay đổi, 40 tuổi thì lòng hết ngờ, 50 tuổi thì biết được mệnh trời, 60 tuổi thì tai thuận đạo lý, 70 tuổi thì theo lòng mình muốn mà không ra ngoài điều lý vũ trụ ».

Đấy là lịch trình tu học biến hóa thân tâm đến trình độ quân bình đồng điệu với nhịp điệu vũ trụ đạo lý vậy. Vậy tinh thần nhậm vận cũng tức là « Tòng tâm sở dục bất du cũ ».

Cái thái độ sống nhậm vận của Vạn Hạnh trên đây, sau khi đã tập luyện « Tam Ma Địa » hay là thực nghiệm tâm linh là một trình độ của ý thức khai triển phép tu thiền, định, như trình bày tượng trưng ở mục « ngưu đồ » sau đây :

Tâm như mục đồng, thân như trâu : « Tầm Ngưu tu phòng tích, Học đạo qui vô tâm. Tích tại Ngưu hoàn tại. Vô tâm Đạo dị tầm ».

(Hương Hải)

Tìm trâu tìm dấu chân Trâu,
Dấu còn trâu có mất đâu bao giờ.
Hỡi người học Đạo chớ ngờ.
Vô tâm thì Đạo có cơ dễ tìm » (Mật Thể)

1) Tâm với ý của nhà tập thiền ví như con trâu dại chạy lồng trong rừng, tức là giai đoạn « Vị mục ».

2) Nhà tập thiền ví như mục đồng đã lừa bắt được trâu xỏ thừng vào mũi, trâu còn hung hăng, đây là giai đoạn hai gọi là « Sơ điều ».

3) Trâu đã chịu mục đồng, nhưng mục đồng còn phải nắm giữ, ấy là giai đoạn « Thụ chế ».

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

4) Trâu đã thuần, không phải buộc mũi nữa nhưng mục đồng vẫn phải coi chừng, tức là « Hồi thủ ».

5) Trâu đã thuần hẳn, mục đồng đi đâu trâu theo đi đấy ấy là « Thuần phục ».

6) Trâu với mục đồng tin nhau được rồi, mục đồng mặc sức tiêu dao, trâu vẫn theo sát, tức là giai đoạn « Vô ngại ».

7) Mục đồng đi đâu trâu theo đấy, hoàn toàn ăn ý với nhau tức là giai đoạn « Nhậm vận ».

8) Mục đồng với trâu là một, cho nên cả hai đều mất, đấy là giai đoạn « Tương vong ».

9) Chỉ còn lại một cái tâm sáng chiếu, giai đoạn « Độc chiếu »

10) Tâm cảnh đều biến, còn lại Chân như, tức là giai đoạn « Song dẫn ».

Căn cứ vào 10 giai đoạn tu luyện thiền định trên đây thì trình độ « nhậm vận » của Thiền sư Vạn Hạnh là ở giai đoạn thứ bẩy, ngoại cảnh còn nội tâm còn, hai đẳng không trở ngại lẫn nhau, rất đồng điệu với nhau. Như thế là tinh thần của Vạn Hạnh đã thấy được cái nguyên lý duy nhất ở thế giới sự vật vậy, tức là thực hiện được cái « bất biến ứng vạn biến » cái lý « đồng qui nhi thù đồ » nghĩa là trong cái biến đổi thấy cái không biến đổi, đường lối khác nhau vô kể mà đều qui tụ về một mối. Và Vạn Hạnh đã ứng dụng tinh thần ấy vào đời sống thực tế, để phụng sự dân tộc, giúp Vua giúp nước mà không chấp vào danh lợi, luôn vượt lên, siêu thoát hiện tượng thế gian « không trụ vào chỗ có trụ, không nương vào cái không trụ để trụ » vượt cả có không của ý thức cảm nghĩ (sensori-intellectual-consciousness). Đặc biệt là Vạn Hạnh đã vượt lên trên cái ý thức có không, nhập thế và xuất thế của Nho Lão bằng cái ý thức « Nhậm vận » tức là tin vào cái ý thức đại đồng điều khiển trật tự vận hành vũ trụ. Cái ý thức ấy chính là cái Thần thức nói trong « Dịch Hệ Từ ». « Thần dĩ trai lai, trí dĩ tàng vãng ».

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

nghĩa là : « Thần thức thì biết việc sắp tới, lý trí để ghi nhớ việc đã qua ». Bởi thế mà Vạn Hạnh đã có « kiến thức cao siêu, thần toán, biết trước mọi việc » như lời sử gia Ngô Thời Sĩ đã xưng tụng.

Sử chép : « Vua Lý Thái Tổ khi còn bé đã thông minh, khí độ rộng rãi, du học ở Chùa Lục Tổ theo Sư Vạn Hạnh. Sư Vạn Hạnh trông thấy Vua, lấy làm lạ nói rằng : « Đây là một người phi thường ! sau này lớn lên tất có thể cứu đời, yên dân, làm Chúa thiên hạ ! »

Nhờ có cái thần thức tiên tri ấy, cho nên Vạn Hạnh đã tạo nên thời thế, dựng nên nhà Lý như lời Đào Cam Mộc nói với Lý Thái Tổ khi còn làm chức túc vệ cho Lê Ngọa Triều. Sử chép « Vua lúc ấy (chỉ Lý Thái Tổ) 36 tuổi, đem 500 quân Tùy long vào làm túc vệ. Lúc bấy giờ ở trong nội có chức Chi hậu Đào Cam Mộc đoán biết Vua có ý lên ngôi, bèn dùng lời lẽ xa xôi nói khích Lý Thái Tổ rằng : « Chúa Thượng (Ngọa Triều) tối tăm ngoan ngạnh, làm nhiều việc bất nghĩa. Trời chán đức ấy nên không được sống lâu. Con nối ngôi còn nhỏ tuổi, không kham nổi đa nạn nhiều việc phiền nhiễu, bách thần không nơi nương tựa, hạ dân nhao nhao muốn tìm người Chúa. Thân Vệ (Lý Thái Tổ) sao chẳng nhân lúc này theo dấu Thang Võ ngày xưa, noi gương Đường, Lê mới rồi, trên thuận lòng trời dưới thỏa dân mong, mà còn khư khư giữ cái tiểu tiết hay sao ?.... Người trong nước đều nói Lý phải thay Lê, lời sấm đã xuất hiện không thể che dấu đi được ! chuyển họa thành phúc là lúc này đây, Thân Vệ sao còn nghi ngờ chi nữa ? Lý Thái Tổ tức (Lý Công Uẩn) nói «Ta xem chí ông cùng với Vạn Hạnh không khác nhau ; nếu thực như lời nói ấy phải làm thế nào ? Cam Mộc nói : «Nay trăm họ mỏi mệt dân không chịu nổi mệnh lệnh. Nếu Thân Vệ lấy ân đức vỗ về tất trăm họ sẽ vui vẻ mà theo cũng như nước chảy chỗ trũng ai mà ngăn được !» (Việt Sử lược II 2a)

Gây nên cả một tâm lý xã hội sâu rộng như thế là do những lời Sấm thi linh ứng phổ cập khắp dân gian. Đấy là cái

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

tài tạo thời thế của Sư Vạn Hạnh « trên thuận lòng trời, dưới thỏa dân mong ». Đấy là tinh thần «Nhậm Vận» của Thiền Sư :

Nhậm vận thịnh suy vô bố úy !

Nhậm vận là đã thực hiện được ở tâm hồn cái Vũ trụ đạo, không còn lo sợ quyền uy của ông Trời đứng ở bên ngoài thế giới mà gia phúc giáng họa nữa. Đấy là tín ngưỡng tâm linh thực nghiệm của Thiền học, vượt lên trên bình diện của danh từ ngôn ngữ, của hệ thống lý thuyết đến tại nguyên lý chung của ba môn học là Linh tính tối cao mà nhà Phật gọi là « Kiến tính », Đạo gia thì « Nhậm tính » và Nho gia thì « Suất tính », chung qui chỉ là một bản thể đồng nhất bao hàm cả đạo lẫn đời, cả siêu xuất thế gian lẫn nhập thế gian như cùng một nước chảy ra ba dòng, dòng khoa học thiên nhiên, dòng tâm lý nghệ thuật, dòng luân lý xã hội, tức là Chân, Mỹ, Thiện vậy. Vì tính bản thể ấy tuyệt đối, không lệ thuộc vào thời gian và không gian, cho nên các nhà tâm linh học Đông Tây đã thực nghiệm nó như luôn luôn hiện tại, « l'Eternel présent » theo Eckhart ở nước Đức, và ở Việt nam có Thiền sư Thiền Lão (1051) đã đáp câu hỏi thăm của Lý Thái Tông :

— Hòa thượng trụ ở Chùa này bao lâu ?

Thiền Lão đáp :

— Sống ngày nay biết ngày nay
Còn xuân thu trước ai hay làm gì.?
(Đãn tri kim nhật nguyệt
Thùy thức cựu xuân thu.)

Và Lý Nhân Tông đã thông cảm Vạn Hạnh mà xưng tụng Thiền sư đã có tinh thần « Dung tam tế » nghĩa là Vạn Hạnh đã thực nghiệm tới cái Tính siêu thời không, đến chỗ luôn luôn hiện tại nên đã có tài tiên tri, đến được chân tri và đem tài năng ấy bảo vệ quốc gia dân tộc.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

Chính cái tinh thần « dung tam tế » ấy mới thật « quán tam học », « thông tam giáo », là tinh thần Quốc học Việt nam kể từ Mâu Bác, Sĩ Nhiếp cho đến Lý Trần thi trở nên chương trình cho các khoa thi Tam giáo để lấy nhân tài giúp nước. « Sử thần Ngô Sĩ Liên viết rằng : «Thi Tam giáo ấy là có thể thông hiểu Nho học, Đạo học, Thích học ba giáo lý, cho ra làm quan vậy. Ôi ! Nho sĩ chân chính thời xưa cũng xem rộng đến cả sách của Bách gia Chư tử, ra vào ở cửa Lão cửa Phật ». (1)

«Xét hai thời đại Lý Trần, đều tôn trọng Đạo giáo và Phật giáo. Cho nên một thời lấy học sĩ tất nhiên muốn gồm thông hai môn học ấy. Tuy đạo lý chính và khác mối đều tôn sùng không phân biệt, mà kẻ nào ứng thi các khoa ấy nếu không có kiến thức sâu rộng thì không có thể được chọn lấy đỗ » (2).

Từ Lý Trần về sau là thời đại Lê Nguyễn, tuy lệ thi Tam giáo không có nữa, triều đình lấy Nho giáo độc tôn, nhưng tinh thần Tam giáo cố hữu vẫn ảnh hưởng thâm sâu vào tín ngưỡng của dân tộc, cho nên trong Phật điển Việt nam chữ nôm chúng ta còn thấy những đoạn văn thâm trầm của Như Nguyệt Hòa Thượng :

Trong nơi danh giáo có ba,
Nho hay giúp nước sửa nhà trị dân.
Đạo thời dưỡng khí an thần.
Thuốc trừ là bệnh chuyên cần luyện đan.
Thích độ nhân miễn tam đồ khổ.
Thoát cửu huyền thất tổ siêu phương.
Nho dùng tam cương ngũ thường.
Đạo gìn giữ khí, giữ giàng ba nguyên,
Thích giáo nhân tam qui ngũ giới.
Thể một đường xe phải dụng ba.

---

(1) *Phan Huy Chú*, Lịch Triều Hiến Chương Loại Chí, Khoa Mục Chí.
(2) Ibid.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Luận chung Thánh tổ Nho gia.
Trong đời trị thế người là Nhân sư ;
Sao bằng Đâu Xuất vị cư.
Lão quân Thiên chủ đại trù dược phương.
Phật là vạn pháp trung vương.
Làm thầy ba giới, đạo trường Nhân Thiên.
Những Thánh Hiền nguồn nhân bể quả
Xưa tu hành trí đã rộng cao.
Trong nơi ba giới ra vào.
Mười phương trí thức ai nào khả nghi ? (1)

« Thể một đường xe phải dụng ba ». Quan niệm thể dụng hợp nhất đòi phải « dung tam tế » để nhập vào thể tính tuyệt đối siêu thời không, chỉ có một để nhìn các giáo lý có hệ thống như là các cỗ xe có tác dụng đưa ta đến cứu cánh. Bởi vì tất cả giáo lý chỉ có tính cách tương đối, đều là phương tiện cả. Mê tín vào giáo lý lấy làm cứu cánh thì khác nào kẻ đi xe, mê cái xe của mình đẹp, tư hữu độc tôn cỗ xe. Khi xe đến bến còn khư khư ôm giữ lấy xe không chịu dời xe để xuống bến vậy. Lê Qui Đôn cho hạng đi học ấy là « Đa kỳ vong dương chi thất » nghĩa là « nhiều lối rẽ mà quên lạc mất dê ». Trái với tinh thần Quốc học truyền thống xưa nay vốn như ông đã nhắc lại cho sĩ phu thời Lê Nguyễn « Thù đồ nhi đồng qui, bách lự nhi nhất trí ».

Nghĩa là « Đường khác mà cùng về một đích, tư tưởng trăm lối mà cùng đến một mối ». Cái điểm « đồng qui nhất trí » ấy là cái tâm thành như danh Nho đất Thuận hóa Nguyễn Cư Trinh đã thực hiện :

« Thành ư trung vị đắt hòa bình.
Hình tại ngoại bất năng trúng triết »

(1) *Việt Nam Phật Điển Tùng San* Bắc kỳ Phật giáo Tổng hội phát hành

nghĩa là : « Trong lòng chưa thành thật để có tâm hồn hòa bình.

Thì biểu hiện ra hành vi bên ngoài không thể trúng điều lý tiết độ được. » (Sãi Vãi)

Đấy là tinh thần Quốc học Việt nam mà hai chữ Vạn Hạnh đã nhắc nhở chúng ta hiện đang thiếu như cái xác vô hồn, như Cụ Phan Bội Châu đã than :

« Chứa chan máu quốc, nước vẫn vô hồn »!

NGUYỄN ĐĂNG THỤC

TƯ TƯỞNG

Số 3 ngày 15-5-1971

ĐẶC BIỆT PHẬT ĐẢN 2515

Chủ đề :

ĐỨC PHẬT VÀ VẤN ĐỀ CẢI TẠO XÃ HỘI

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

Con Đường Trường Tồn
và
Con Đường Tiêu Diệt

(Vài nhận xét về lịch sử ngoại giao Việt Nam)

□ TÔN THẤT THIỆN

Hiện nay chưa có một tác phẩm nào đầy đủ và công phu về lịch sử ngoại giao Việt nam từ lúc Ngô Quyền tách hẳn nước ta khỏi Trung quốc và thiết lập một quốc gia độc lập riêng biệt vào năm 939. Đề tài này là một đề tài cao học hay tiến sĩ, không những hấp dẫn mà còn rất quan trọng cho hiện tại cũng như cho tương lai của xứ sở.

Chiến tranh tàn phá đất nước và đang làm tan rã xã hội Việt nam. Nếu chiến tranh là bằng chứng của thất bại về ngoại giao, thì ba mươi năm nay, các nhà lãnh đạo Việt nam – kể cả miền Nam lẫn miền Bắc — đã thất bại nặng nề về phương diện chính trị, nhất là cuộc chiến tranh hiện nay hiển nhiên là một chiến tranh bất phân thắng bại. Nói một cách khác, các nhà lãnh đạo Việt nam — cả hai miền — đã đưa xứ sở này

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

vào một thế hoàn toàn kẹt : tiến không được, lùi không được, đánh không thắng, hòa không xong. . . Hậu quả cuộc chiến tranh khốc liệt và dẳng dai hiện tại sẽ là tiêu diệt tài sản và sinh lực của thế hệ này và hai ba thế hệ sắp tới.

Nếu ta nhìn lại lịch sử ngoại giao Việt nam, ta sẽ thấy lịch sử này có hai giai đoạn rất rõ rệt : từ 939 đến 1802 và từ 1802 đến nay, nghĩa là từ Ngô Quyền đến triều Gia Long và từ triều Gia Long đến nay. Trong giai đoạn đầu, vấn đề ngoại giao căn bản của ta là vấn đề Trung hoa và trong giai đoạn hai, vấn đề căn bản của ta là vấn đề Tây phương. Đối với Trung hoa cũng như đối với Tây phương (dù là Pháp, Hoa kỳ, hay Nga), vấn đề ngoại giao của ta là làm sao một nước nhỏ như nước Việt nam có thể tránh tiêu diệt để trường tồn, vừa tránh chiến tranh vừa bảo vệ được độc lập của xứ sở.

Chỉ đọc qua lịch sử từ năm 939 đến nay, ta cũng thấy rõ rằng, trước 1802, các vị lãnh tụ Việt nam, nghĩa là các vua chúa, đã thành công rực rỡ về ngoại giao. Trong suốt thời gian 863 năm, nước Việt nam chỉ lâm chiến với Trung hoa có tám lần, mà lần nào cũng rất ngắn, không quá hai năm, trừ cuộc kháng chiến của Lê Lợi chống quân Minh đã kéo dài trong mười năm. Dưới hai triều Ngô, Đinh, ta không bị xâm lăng. Từ nhà Đinh trở đi, ta phải đánh nhau với quân Tàu như sau :

Nhà NGÔ :	981	95 năm
Nhà LÝ :	1075 và 1076	
Nhà TRẦN :	1257, 1284, 1287	181 năm
Nhà HỒ :	1406	118 năm
Nhà LÊ :	1414 — 1428	360 năm
NGUYỄN HUỆ :	1788	

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Dân Việt nam đã được hưởng hòa bình rất lâu dài : 95 và 181 năm sau khi Lê Hoàn và Lý Thường Kiệt đánh bại quân Tống ; 118 năm sau khi Trần Hưng Đạo phá tan quân Nguyên ; 360 năm sau khi Lê Lợi đánh bại quân Minh ; và 175 năm sau 1788, là Nguyễn Huệ phá quân Thanh cho đến 1945, dân Việt không thấy bóng dáng quân Tàu trên lãnh thổ mình, trừ vài đám thổ phỉ, thừa dịp vua Tự Đức kêu gọi viện trợ Trung quốc, trấn miền Bắc Việt nam để giao tranh với quân Pháp.

Giai đoạn thứ hai, từ 1802 đến ngày nay, là một giai đoạn chiến tranh hay va chạm thường xuyên với Tây phương, trừ dưới triều Gia Long (1802-1819). Triều Minh Mạng tiến dần đến chiến tranh với Pháp. Đến triều Thiệu Trị (1841-1847) chiến tranh bùng nổ và sẽ tiếp diễn 37 năm của triều Tự Đức (1848-1883). Sau đó chiến tranh tiếp tục dưới hình thức kháng chiến của phong trào Cần Vương (1883-1895) và chỉ tạm chấm dứt với cái chết thê thảm của Đề Thám (1930). Mười năm sau chiến tranh lại bao trùm Việt nam :

1939-1945 : Thế giới chiến II

1946-1954 : Việt Minh — Pháp + phần tử Việt nam chống Cộng

1954-1960 : Việt cộng — Quốc gia Việt nam

1965- : Việt cộng — Quốc gia Việt nam

\+ \+

Khối Cộng sản Khối Tự do

Nếu ta nhìn chung 175 năm vừa qua, là thời gian mà Việt nam phải giải quyết vấn đề Tây phương, ngoại giao Việt nam đã hoàn toàn thất bại. Những cấp lãnh đạo của Việt nam không bảo vệ được hòa bình, độc lập và toàn vẹn lãnh thổ cho xứ sở

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

và không xây dựng gì được về phương diện kinh tế xã hội và văn hóa. Nước Việt nam, dân Việt nam chỉ có đi thụt lùi, không có tiến. Sự kiện này ngược hẳn với giai đoạn thứ nhất : trong thời gian 939 — 1788 Việt nam bảo vệ được độc lập, tránh được chiến tranh liên miên với Trung hoa, mở rộng bờ cõi về phương Nam và có một nền Văn hóa không kém gì Trung hoa.

Ta thử xét xem các cấp lãnh đạo Việt nam trong giai đoạn nói trên đã quan niệm và áp dụng ngoại giao thế nào ?

THỜI KỲ 939 — 1802

Trong thời kỳ này, vấn đề ngoại giao của Việt nam rất giản dị : ta nằm giữa một nước mạnh hơn ta rất nhiều ở phương Bắc và một số nước yếu hơn ta rất nhiều ở phương Nam. Mối lo âu chính của ta là tránh khỏi Trung hoa xâm lăng và thôn tính. Chính sách ngoại giao của các vua chúa Việt nam từ Ngô Quyền đến Gia Long xây trên ba nguyên tắc căn bản :

1) Chịu nhận rằng Việt nam là một nước nhỏ và yếu hơn Trung quốc : đánh nhau với Tàu chỉ là « châu chấu đá xe» làm khổ dân ; do đó, các vị vua ta chấp nhận :

— Thần phục Trung quốc,

— Xin thụ phong,

— Triều cống,

— Nhún nhường trong lời lẽ, dè dặt trong giao dịch.

2) Cương quyết bảo vệ lãnh thổ, chủ quyền, và danh dự quốc gia Việt nam :

— Tránh tất cả những gì nhục nhã cho Việt nam (vua không chịu đích thân đến chầu vua Trung quốc ở kinh đô nước nầy hay không chấp nhận láo xược của xứ Trung quốc).

— Không chịu Trung quốc đô hộ.

— Nếu bị xâm lăng, chiến đấu tới cùng để trục xuất quân Tàu khỏi lãnh thổ Việt nam,

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG Thư Viện

3) Tránh va chạm và khiêu khích đối với Trung quốc.

Những nguyên tắc nói trên đã được triệt để áp dụng, dù nước ta yếu hay mạnh : những thời oai hùng nhất—thời Lý Thường Kiệt, Trần Hưng Đạo, Lê Lợi, Nguyễn Huệ — cũng là những thời nhún nhường nhất của ta. Sau mỗi cuộc chiến thắng quân sự vẻ vang, vua Việt nam đều lập tức cầu hòa, và chịu chấp nhận một thái độ rất nhún nhường, kể cả chịu lỗi, để khỏi ép vua Trung quốc vào thế phải giữ thể diện cho một đại cường quốc bằng cách tiếp tục chiến tranh cho đến khi đè bẹp Việt nam. Các vua và triều đình xưa ý thức rằng ta có thể thắng một hay nhiều trận, nhưng không đủ sức chống cự Trung hoa lâu dài trong một cuộc chiến tranh toàn diện.

Vì vậy, sau khi đánh bại quân Tống, Lý Thường Kiệt sai sứ tới doanh tướng Tống là Quách Quỳ « xin hạ chiếu rút đại binh về, thì sẽ lập tức sai sứ sang tạ lỗi, và tu cống », và đổ lỗi chiến tranh cho quan Tàu là Từ Bá Tường (1) ; sau khi phá tan quân Nguyên, vua Trần Nhân Tôn sai Đỗ Thiên Thứ sang Trung quốc cầu hòa, và trong thư gửi cho vua Mông cổ, Trần Nhân Tôn đổ hết lỗi cho Ô Mã Nhi (2); sau khi làm cho quân Minh điêu đứng, Bình Định Vương Lê Lợi nhận hòa với tướng nhà Minh là Vương Thông, và tờ biểu gởi cho vua nhà Minh lời lẽ rất nhún nhường, xin vua đó « xá cái tội to như gò núi ấy, không bắt phải cái phạt nặng bằng búa riu, khiến cho tôi được nối nghiệp ở xứ Nam, để giữ chức triều cống » (3) ; sau khi đại thắng quân Thanh , Nguyễn Huệ cầu hòa : trong tờ biểu gởi cho vua Thanh, Quang Trung chịu rằng « châu chấu đá xe, tôi thật không dám », xin tạ tội, nhưng trút lỗi chiến tranh cho tướng Thanh là Tôn Sĩ Nghị (4).

---

(1) Hoàng Xuân Hãn, *Lý Thường Kiệt*, Saigon, Vạn Hạnh 1966, tr. 306.
(2) Hoàng Thúc Trâm, *Trần Hưng Đạo*, Saigon, Vĩnh Bảo, 1950, tr. 104
(3) Trần Trọng Kim, *Việt Nam Sử Lược*, Saigon, Tân Việt, 1953, tr. 222
(4) Hoa Bằng, *Quang Trung* Saigon, Bốn Phương, 1958, tr. 217

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Qua những sự kiện nói trên, ta thấy rõ các triều vua Việt nam trước 1802 ý thức được rõ ràng mối nguy của chiến tranh với một cường quốc như Trung hoa. Nguyễn Huệ, thiên tài quân sự đã làm cho quân Thanh thất điên bát đảo, lúc đọc mật dụ của vua Càn Long cho Tôn Sĩ Nghị, đã thốt ra lời nói : «Nay (vua Thanh) đã bị ta đánh thua một trận, tất là lấy làm xấu hổ, chắc không chịu ở yên. Hai nước mà đánh nhau thì chỉ khổ dân. Vậy nên dùng lời nói khéo, để khiến cho khỏi sự binh đao, ... » và giao việc đó cho nhà ngoại giao Ngô Thời Nhiệm (5).

Như nói ở trên, chính sách ngoại giao sáng suốt, thực tế và khôn khéo, đường lối rõ ràng của các vua xưa là một chính sách hoàn toàn thành công : chính sách đó vẫn vừa bảo vệ được danh dự chủ quyền và vẹn toàn lãnh thổ cho xứ sở, vừa tránh được nạn binh đao, vừa đem lại được hòa bình lâu dài cho dân chúng. Trong thời gian hòa bình lâu dài đó — 95 năm 181 năm, 118 năm và 360 năm, như đã nói ở trên — nhân dân Việt nam đã củng cố và phát triển văn hóa và cơ cấu xã hội, và đồng thời rảnh tay mở rộng bờ cõi về phía Nam và phía Tây, từ Nghệ an dưới thời Ngô Quyền đến ranh giới Việt Miên và Lào Thái – ngày nay.

Một trong những sự kiện nổi bật trong thời kỳ nói trên là : mỗi khi có một vua Việt nam mới, triều đình Việt nam phải vội vã cầu phong với triều đình Trung quốc, và nếu chưa được vua Trung quốc sắc phong, vua Việt nam vẫn thấy địa vị mình bấp bênh. Nói một cách khác, vấn đề được Trung quốc công nhận là một vấn đề trọng đại cho chính quyền Việt nam. Trung quốc có thể vin cớ lập vua hũ, hoặc giòng họ vua cũ, để can thiệp vào nội bộ Việt nam.

Tống vịn cớ nhà Đinh chưa dứt, không nhìn nhận cho Lê

---

(5) Trần Trọng Kim, *op. cit.*, Trang. 375

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Hoàng xưng đế và cất quân đánh Việt nam (6). Trước khi cất quân, vua Nguyên sai sứ Sài Thung hạch sách vua Trần Nhân Tông « sao không xin phép triều đình nhà Nguyên, mà dám tự lập ... » (7). Vua nhà Minh đánh Hồ Quý Ly vì cớ tiếm nghịch (8) và sau khi Lê Lợi lên ngôi vẫn làm khó dễ trước khi chấp nhận (9); lý do chính thức vua Thanh dùng để đánh Việt nam là đánh Nguyễn Huệ để cứu nhà Lê (10).

Tuy vậy, một khi chính quyền Việt nam vững mạnh — mà bằng chứng hiển nhiên là đánh bại được quân Tàu — thì vua Trung quốc lại lấy cớ là vua mới đã thần phục mình để chấm dứt chiến tranh. Như đã nói ở trên, các vua xưa không khi nào đặt Trung quốc vào thế phải tiếp tục chiến tranh. Ngay trước khi đại phá quân Thanh, Nguyễn Huệ đã dự tính giảng hòa, và nói với Ngô Văn Sở và Ngô Thời Nhiệm : « ... chúng là nước lớn gấp 10 nước ta, sau khi chúng thua một trận rồi, tất chúng lấy làm xấu hổ, lại mưu báo thù, như thế đánh nhau mãi không thôi, dân ta hại nhiều, sao ta nỡ thế. Vậy đánh xong trận này, ta phải nhờ Thời Nhiệm dùng lời nói cho khéo để đình chỉ việc chiến tranh » (11), Nguyễn Huệ cũng nói thêm rằng đợi mười năm nữa, Việt nam dưỡng được sức phú cường rồi, thì sẽ không sợ Trung quốc nữa. Có nhiều sử gia Việt nam đã vịn vào câu nầy nói rằng Nguyễn Huệ có ý định đánh qua Trung hoa để mở rộng bờ cõi về phương Bắc. Nhưng câu nói trên đã thốt trước khi Nguyễn Huệ lâm chiến, và nếu xét theo những lời lẽ nhún nhường trong các văn thơ gửi Thanh triều sau khi thắng trận, thì khó mà kết luận rằng Nguyễn Huệ muốn theo đuổi chính sách « châu chấu đá xe », vì tuy thắng quân Thanh nhưng phải

---

(6) Trần Trọng Kim, *op. cit.*, tr. 92
(7) — *ibid* — tr. 132
(8) — *ibid* — tr. 186
(9) — *ibid* — tr. 234
(10) — *ibid* — tr. 370
(11) — *ibid* — tr. 372

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG Thư Viện

trả chiến thắng đó với giá rất đắt. Do đó, thái độ « tạ tội » và nhún nhường của Nguyễn Huệ là một điều rất tự nhiên, cũng như thái độ của vua Trần Nhân Tôn sau khi đã đánh bại quân Nguyên ba lần.

Một nhận xét chót là trong thời kỳ nói trên, ta đương đầu được với Trung quốc nhờ trình độ văn hóa và kỹ thuật của ta đã ngang hàng Trung quốc từ nhà Lý trở đi. Không phải vì không lý do chính đáng mà năm 1161, dưới triều Lý Anh Tông, vua Trung quốc chịu nhận Việt nam là một *quốc* vương, thay vì một *quận* vương, một *phủ* như trong hơn mười một thế kỷ trước đó. Sau mười thế kỷ hấp thụ văn minh Trung hoa, đến thời nhà Lý, dân Việt nam đã trưởng thành về mặt văn hóa, kỹ thuật. Người Việt nam đã thâu hóa được tất cả những điều cao siêu, bí hiểm của văn hóa và kỹ thuật Trung hoa và có thể nói đã đi xa hơn Trung hoa về một vài phương diện : về ngoại giao và nhất là về quân sự. Về chiến lược tướng ta hơn hẳn tướng Tàu, có khả năng dàn trận từ Lạng sơn đến Nghệ an, và nhất là có một thủy quân mạnh và tinh nhuệ hơn thủy quân Trung hoa — một điều mà chính các lãnh tụ Trung hoa đã công nhận. Binh lược của Lý Thường Kiệt, cũng như của Trần Hưng Đạo, Lê Lợi và Nguyễn Huệ, là binh lược dùng trí nhiều hơn lực, tổng hợp cả binh thơ Tàu, địa lý, lịch sử và tâm lý của cả dân hai nước. Nói một cách khác, ta đã hiểu được văn hóa và kỹ thuật Trung hoa và tâm lý người Trung hoa đến mức có thể đương đầu với họ được, tuy lãnh thổ của nước ta chỉ bằng một phần ba mươi, và dân số ta chỉ bằng một phần hai mươi dân số Trung hoa.

Biết mình, biết người, nên các vua xưa mới thắng được quân xâm lăng, sớm tái lập hòa bình, và tránh cho xứ sở và dân chúng khỏi sự tàn phá suy sụp vì chiến tranh kéo dài, nhờ một chính sách ngoại giao sáng suốt và khéo léo. Về phương diện ngoại giao, lịch sử Việt nam trước 1802 là một sự thành công vĩ đại nếu ta so sánh với thời kỳ 1802-1970.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

THỜI KỲ 1802-1970

Thời kỳ 1802-1970 có thể chia ra nhiều giai đoạn :

(I)
- 1/ 1802-1819 : Gia Long
- 2/ 1820-1883 : Minh Mạng, Thiệu Trị, Tự Đức
- 3/ 1884-1945 : Đồng Khánh, Khải Định, Bảo Đại

(II)
- 4/ 1945-1954 : Việt minh + Nga sô, Trung cộng (1950-1954); Bảo Đại + Pháp
- 5/ 1954-1963 : Việt cộng + Nga sô, Trung cộng; Ngô Đình Diệm + Hoa kỳ
- 6/ 1964-1970 : Việt cộng + Nga Sô, Trung cộng; Quân đội VN + Hoa kỳ

Trong giai đoạn (I), vấn đề ngoại giao chính của ta là vấn đề Pháp, tuy rằng ảnh hưởng Trung quốc vẫn còn một phần nào : cho đến cuối triều Tự Đức, vua ta vẫn còn chịu thụ phong và cống vua Trung quốc, và vua Tự Đức còn kêu gọi vua nhà Thanh trợ giúp để chống Pháp. Nhưng triều đình ta không biết chính Trung hoa cũng đang bị Tây phương uy hiếp, còn sức đâu mà cứu Việt nam. Thỏa hiệp Tien-Tsin (1885) chấm dứt ảnh hưởng Trung hoa ở Việt nam, và công nhận Việt nam là vùng ảnh hưởng của Pháp. Nhưng ngay từ triều Gia Long, vấn đề Pháp đã rõ ràng là mối lo lớn của ta.

Trong các vua nhà Nguyễn, chỉ có vua Gia Long là thành công trong ngoại giao : vừa được người Pháp (nhưng không phải chính phủ Pháp) giúp đỡ, vừa khéo léo khai thác được sự giúp đỡ đó để đánh bại kẻ địch là Tây sơn, không mất đất, mất chủ quyền, hay bị Pháp can thiệp vào nội bộ Việt nam. Vua không cấm nhưng cũng không khuyến khích đạo Thiên

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

chúa. Chính vua Gia Long cũng không bằng lòng thấy con mình xa phong tục cổ truyền, và hy vọng lôi cuốn được Hoàng Tử Cảnh của một số giáo sĩ, kể cả Giám mục Bá Đa Lộc, tiêu tan khi Hoàng Tử trưởng thành và nhất là sau khi ông ta mất sớm.

Chính sách của vua Gia Long không được tiếp tục sau khi ông ta mất ; vì những lẽ đã được trình bày trong một bài trước (12) : vua Minh Mạng không sáng suốt và khéo léo như cha, và các giáo sĩ sau Bá Đa Lộc ra khỏi vai trò truyền giáo để đóng vai trò thực dân (ví dụ điển hình là linh mục Pellerin đã phá hỏng phái bộ vua Minh Mạng gởi sang Pháp điều đình với vua Louis Philippe). Đến triều kế tiếp thì vua Thiệu Trị càng đi sâu vào con đường va chạm với Pháp. Và dưới triều Tự Đức, sự va chạm đó đưa đến chiến tranh. Hậu quả là Pháp không những được tự do buôn bán và truyền đạo, mà còn chấm dứt độc lập của Việt nam. Nói chung, ba triều Minh Mạng. Thiệu trị, Tự Đức không biết mình, không biết người, và đã theo một chính sách ngoại giao mù quáng và tai hại : đánh không thắng, hòa không chịu, thủ không xong. Đã vậy, tuy vua biết rằng giới nho sĩ ta lạc hậu, mà việc gì cũng giao cho « đình nghị », thay vì mạnh dạn lãnh đạo quốc gia trong một giai đoạn khó khăn. Âu đó cũng là một lối « dân chủ », nhưng dân chủ mất nước !

Thái độ triều đình, nghĩa là của nhóm ưu tú nhất trong giới Nho sĩ đó là thế nào ? Họ đã luận nghị thế nào về vấn đề đối phó với Pháp ? Sau đây là một ví dụ điển hình.

Sau khi hạm đội Rigault de Genouilly bắn phá Đà nẵng vào tháng X, 1859, vua Tự Đức đòi các đại thần về triều để lỏi ý kiến về vấn đề Hòa, Chiến, hay Thủ. Các quan đại thần trình lên vua 5 tờ điều trần của 5 nhóm.

---

(12) Xem bài : « Đông và Tây », *Tư Tưởng*, số 3, 1970

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Nhóm thứ nhất, gồm có Phan Thanh Giản, Trương Đăng Quế, Lưu Lãng, tâu như sau :

« Súng đạn và chiến hạm của người Pháp rất tinh xảo. Họ lại thạo về môn thủy chiến. Vì vậy, ta không mong thắng được họ trong lúc nầy. Ta phải tập trung lực lượng vào công việc phòng thủ nước nhà. Bao giờ ta đầy đủ về các phương diện, chừng ấy ta sẽ bàn nên chiến hay nên hòa. Nếu ta không đủ lực lượng phòng bị thì đừng mong khai chiến hay nghị hòa với họ ». (13)

Nhóm này biết không thắng được, nhưng không dứt khoát về vấn đề hòa hay chiến, nghĩa là không giải quyết gì cả.

Nhóm thứ hai, gồm có các ông Trần Văn Trung, Trương Quốc Dung, Tống Phúc Minh, Lâm Duy Hiệp, Phan Hữu Vĩnh Phạm Chi Hướng, Nguyễn Xuân Hương, Lê Đức và Võ Xuân Sáng tâu như sau :

« Cũng như tất cả những người da trắng khác, người Pháp có cái tham vọng xâm chiếm đất đai. Họ dùng phương pháp chiến tranh để khuếch trương nền thương mại của họ. Mục đích duy nhất của họ là tìm thị trường để tiêu thụ hàng hóa. Tuy địa thế hai nước Pháp, Nam cách nhau hàng vạn dặm nhưng ta phải tin rằng vì những nguyên nhân nói trên, người Pháp không khi nào bỏ cái ý định chiếm cứ nước ta.

« Những cuộc thắng trận ở Đà nẵng, Gia định đã giúp họ được những căn cứ quan hệ cho chiến thuyền của họ. Họ lại vừa trao cho ta những bức thông điệp ngoại giao. Tuy các thư này chưa được phiên dịch rõ ràng, nhưng ta cũng đại khái đoán được là họ yêu cầu hai điều :

(13) Phan Trần Chúc và Lê Quế, *Nguyễn Tri Phương*, Saigon, 1956 Chinh ký, tr. 49 - 50.

THƯ VIỆN HUỆ QUANG TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

1) được quyền mở các công ty thương mại ở Đà nẵng để giao dịch với ta.

(2) Cho các giáo sĩ được tự do đi lại trong nước để truyền đạo Thiên chúa.

« Ta không thể chấp nhận hai điều này. Thế nào người Pháp cũngbất mãn, và còn quấy nhiễu ta nhiều nữa.

« Lực lượng thủy quân của họ rất hùng hậu. Ngay chính người Tàu cũng khó kháng cự được với họ. Vì thế ta chưa có thể vận toàn lực với họ lúc này. Nếu ta còn thua trận nữa thì lãnh thổ Việt nam khó mong bảo toàn được.

« Chi bằng quay về mặt phòng thủ chờ những cơ hội may mắn, hoàn cảnh thuận lợi, chừng ấy ta sẽ đem toàn lực đối phó.

« Nếu ta phòng bị cẩn thận và đối phó đến kỳ cùng, thì chưa chắc họ đã làm gì ta nổi ». (14)

Nhóm này nói để mà không nói gì cả. Bản điều trần của họ là một bản điều trần kiểu mẫu công chức trốn trách nhiệm, nhưng muốn tỏ vẻ minh ái quốc.

Nhóm thứ ba, gồm các ông Tô Linh, Phạm Hữu Nghị, Trần Văn Vi, Lê Hiến Hữu, Nguyễn Đăng Điền, Hồ Sĩ Tuấn, tâu rằng:

« Địa thế ở Gia định không thuận tiện cho chúng ta bằng ở Quảng nam để tổ chức một cuộc phản công mãnh liệt. Tại Gia định chiến thuyền Pháp rất ít và đậu ngoài khơi, như thế khó lòng giáp chiến được. Ở Quảng nam, chiến thuyền Pháp đông hơn lại thả neo trong giòng sông Hàn, tầm súng của ta có thể bắn tới họ.

« Vậy xin truyền cho quan địa phương phải phòng bị cẩn mật quân đội phải sắp đặt chỉnh tề, đợi khi người Pháp ở các chiến thuyền đồ bộ, sẽ cùng họ

(14) *Nguyễn Tri Phương*, tr. 50-51

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

quyết chiến. Được như thế, chúng ta sẽ có hy vọng thắng trong những trận giao phong giữa hai quân ở trên bộ.

« Hiện nay, ta không vì một lẽ gì mà nghị hòa với họ. Cầu hòa, tất nhiên phải dung túng họ trong công cuộc xây dựng các nhà thờ để truyền giáo và thành lập các cộng ty thương mại ». (15)

Nhóm này chỉ lo có một chuyện là chống truyền giáo và thương mại, còn mất nước thì không thấy, vẫn tự phụ tự đắc.

Nhóm thứ tư, gồm các ông Võ Đức Nhu, Phạm Thanh và Nguyễn Khắc Cần tâu rằng :

« Triều đình truyền lệnh cho các quan địa phương gửi cho người Pháp một bức thư, trong trách họ gây nạn chiến tranh. Lời lẽ trong thư phải chú trọng đến những quan điểm về công lý. Đợi cho họ trả lời đi đã, rồi ta sẽ hành động sau. Chúng ta có thể nghị hòa với Pháp, nếu sau khi ta cho phép họ truyền giáo và thông thương quân đội họ phải rút khỏi nước ta, nếu họ không bằng lòng như vậy, thì ta phải hăng hái chiến đấu đến cùng ». (16)

Nhóm này suy luận có lý, nhưng vẫn chưa thấy mối nguy trước mắt.

Nhóm thứ năm, gồm các ông Lê Chí Tín, Đoàn Thọ, Tôn Thất Tường và Nguyễn Hào tâu rằng :

« Với binh lực của ta, ta có thể đương đầu với địch quân lúc nào có những tình thế thuận tiện. Nhưng tình thế hiện nay không thuận tiện chút nào. Ký một hiệp ước hoà bình lúc này, chính là ta dùng đến phương pháp cuối cùng. Tại sao lại không nghĩ đến phương pháp này ngay bây giờ là lúc ta có thể

(15) *Nguyễn Tri Phương* tr. 51-52
(16) —ibid— tr. 52-53

THƯ VIỆN
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUỆ QUANG

thực hành mà không sợ tổn thương đến danh dự Tổ Quốc ? Dân tình rất khao khát hòa bình, rất mong mỏi được hàn kín những vết thương do chiến tranh tàn khốc gây nên. Nếu ta còn do dự trong việc tìm phương kế thì về sau ta sẽ còn bị khốn đốn nhiều. Địch quân đã bàn đến việc thân thiện, ta phải nhận ngay kẻo muộn ». (17)

Nhóm nầy là nhóm sáng suốt hơn cả.

Nhưng những tờ điều trần trên không giải quyết dứt khoát vấn đề hòa, chiến hay thủ. Trong lúc vua Tự Đức phân vân thì có Bùi Quì dâng biểu tâu :

« Hạ thần không rõ nên theo những ý kiến hòa hay chiến của các bạn đồng liêu. Các ông nầy không bao giờ đồng ý với nhau để chia xẻ một vài phần trong một nhiệm vụ to tát của Thánh thượng. Ông nào cũng có thành kiến riêng, chứ không quan tâm đến lời lẽ của người khác. Vì thế cho nên lúc nào người Pháp gieo sự khủng bố cho ta, thì ở triều đình thiếu sự đồng tâm, hợp ý để giải quyết mọi vấn đề khó khăn.

« Trong lúc tình thế vô cùng nghiêm trọng này, cúi xin Thánh thượng ban chỉ bắt đình thần phải giải quyết triệt để mọi việc, không được cưỡng ».

Tờ điều trần được nhà vua phê :

« Trẫm khen khanh có khí tượng và có lòng ngay thẳng. Sớ của khanh sẽ giao cho đình thần nghị quyết. » (18)

Tờ biểu này nói rõ tinh thần quan Triều đình, nghĩa là phần đông phái nho học thời đó : gặp lúc khó nói cho qua việc, không đề nghị gì rõ ràng, phần vì không hiểu gì sự việc, phần tránh trách nhiệm. Chủ hòa sợ nghi là thiếu tinh thần ái quốc và hèn nhát, chủ chiến sợ rủi bại thì bị buộc tội. Nên

---

(17) Nguyễn Tri Phương tr. 53-54
(18) — *ibid* — tr. 54

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

phần đông chủ trương thủ, nghĩa là cũng như chiến, nhưng lại dưới lá cờ chống xâm lăng không chịu khuất phục.

Bình luận thái độ nho sĩ hồi đó, ông Trần Trọng Kim — là một Nho sĩ khá nặng cân — đã phải viết :

« Những người giữ cái trách nhiệm chính trị nước mình, chỉ chăm lo việc văn chương, khéo nghề nghiên bút, bàn đến quốc sự thì phi Nghiêu, Thuấn, lại Hạ, Thương, Chu, việc mấy nghìn năm trước cứ đem làm gương cho thời hiện tại, rồi cứ nghễu nghện tự xưng mình hơn người, cho thiên hạ là dã man. Ấy các đình thần lúc bấy giờ phần nhiều là như thế cả. Tuy có một vài người đi ra ngoài, trông thấy cảnh tượng thiên hạ, về nói lại thì các cụ ở nhà cho là nói bậy, làm hủy hoại mất kỷ cương ! Thành ra người không biết cứ một niềm tự đắc, người biết thì phải làm câm điếc, không thở ra với ai được, phải ngồi khoanh tay mà chịu ». (19)

Một trong những người bó tay mà chịu này là Phan Thanh Giản, đi sứ ở Pháp về, thốt ra những câu thơ như sau :

« Từ ngày đi sứ đến Tây kinh,
Thấy việc Âu châu bỗng giật mình,
Kêu gọi đồng bang mau tỉnh giấc,
Hết lời năn nỉ chẳng ai tin ! » (20)

Tình trạng này kéo dài suốt nửa thế kỷ, đến lúc cụ Phan. Bội Châu thành lập Đông Kinh Nghĩa Thục và phát xướng phong trào Đông Du và Duy Tân những năm 1906 – 1908.

Sau khi vua Hàm Nghi bị bắt và đày đi Algérie, nước ta hết nói đến ngoại giao, vì hòa ước 1884 đã trao quyền đó cho Pháp,

---

(19) *Trần Trọng Kim, Việt Nam Sử Lược*, Saigon 1953 tr. 474.

(20) Tập san *Sử địa*, số 7 8 (1967), Đặc khảo về Phan Thanh Giản (1796 1867), tr. 110

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

và đến 1925 thì vua Khải Định trao luôn quyền chủ tịch Cơ Mật Viện cho Khâm sứ Pháp. Từ địa vị một lãnh sự (Khâm sứ là danh từ ta dùng đầu tiên để dịch chữ « consul »), viên công chức trung hạng trong ngạch ngoại giao Pháp đã trở nên một siêu thủ tướng mạnh hơn cả vua—có quyền chọn và phong cả vua Việt nam.

Về phía chống Pháp thì cũng ù ù, cạc cạc : các phong trào Cần Vương, Đông Kinh Nghĩa Thục, tuy đã nói lên lòng ái quốc cao cả, và sự anh dũng của một số nho sĩ của nước ta, nhưng về tình hình thế giới thì họ rất mù mịt. Ít người được ra ngoại quốc, và có lọt ra được, thì sức am hiểu Tây phương của họ cũng rất giới hạn, vì *không biết sinh ngữ*. Trong khi giới lãnh đạo *Nhật* đều am hiểu sinh ngữ, thì một vị lãnh tụ quan trọng của Việt nam như cụ Phan Bội Châu chỉ biết chữ Nho. Cả đến tiếng quốc ngữ Cụ cũng không biết, và sau này tuổi đã cao Cụ mới học. Như vậy làm sao đối phó với Tây phương ?

Sau này, làn sóng cách mạng thứ hai — từ 1925 trở đi, với những người như cụ Huỳnh Thúc Kháng—mới hiểu Tây phương nhưng chỉ một phần nào thôi, vì ta chỉ hiểu văn hóa kỹ thuật Pháp, mà không hiểu biết rõ Hoa kỳ. Đó là lý do thất bại của chính sách ngoại giao của Việt minh, cũng như sự kém hiểu biết Nga sô lẫn Hoa kỳ là một nguyên do quan trọng của sự thất bại của ngoại giao ông Ngô Đình Diệm và nhất là ông Ngô Đình Nhu vì quá 60 tuổi ông vẫn không am hiểu tiếng Anh và không có kinh nghiệm trực tiếp về Hoa kỳ : cũng như Việt minh, ông chỉ hiểu rõ nước Pháp. Chính sách ngoại giao trong giai đoạn II Việt nam thất bại hoàn toàn, một phần không nhỏ vì lý do đó.

Sự chiến thắng quân sự Việt minh vang lừng qua sự đầu hàng của quân Pháp tại Điện Biên Phủ, cũng như những đắc thắng của Lý Thường Kiệt, đánh dấu sự trưởng thành của dân

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Việt nam về phương diện am hiểu cường quốc đã đô hộ mình : khai thác văn hóa, kỹ thuật và tâm lý của địch để đánh bại địch. Nhưng Pháp chỉ là một thành phần của Tây phương.

Muốn đương đầu với Tây phương ta phải có một chính sách ngoại giao xây trên sự hiểu biết sâu sắc và rộng rãi về văn hóa, kỹ thuật và tâm lý Tây phương.

Tới giờ này, miền Bắc cũng như miền Nam chỉ học được nghệ thuật giết phá, và áp dụng nghệ thuật đó vào việc tiêu diệt lẫn nhau. Tây phương không những chỉ gồm có Pháp mà còn có Hoa kỳ và Nga sô, nếu ta chỉ kể hai nước lớn nhất và mạnh nhất. Chỉ khi nào ta hiểu rõ Tây phương ta mới đương đầu với họ được, như ta đã đương đầu được với Trung quốc trong quá khứ. Nhưng ở Việt nam, có bao nhiêu người ở miền Bắc được sưu tầm, học hỏi về Hoa kỳ và thế giới mà Sihanouk gọi là « Les Anglo-Saxons » và ở miền Nam có bao nhiêu người được học hỏi, sưu tầm về Nga sô và thế giới Cộng sản ? (Tôi nghe nói có một sinh viên ở Pháp hay Mỹ gì đó bị cúp chuyển ngân vì học tiếng Nga, trong khi Hoa ngữ được dạy chính thức tại Việt nam, cũng như Đức ngữ — là chuyển ngữ của Cộng sản Đức — và Pháp ngữ — là chuyển ngữ của hơn một phần ba cử tri Pháp đã bỏ phiếu cho Đảng Cộng sản Pháp — được chính thức dạy ở Việt nam !).

Nếu ta so sánh chính sách ngoại giao của chính phủ hai miền ngày nay, thì ta phải kết luận rằng Việt nam là một « Siêu Siêu Cường Quốc », vì Việt nam muốn tiêu diệt đến tên Cộng sản cũng như đến tên tư bản cuối cùng, nghĩa là muốn làm cỏ cả ba nước Hoa kỳ, Nga sô và Trung cộng, trong khi Nga sô và Trung cộng cũng như Hoa kỳ đều ra sức tránh một cuộc chiến tranh mà họ biết sẽ không ai thắng được ! Nếu các vị vua xưa sống lại ngày nay thì họ sẽ cho đó là một sự điên rồ quá sức tưởng tượng !

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Phải sáng suốt, dè dặt, khéo léo và nhũn nhặn lắm mới tránh cho Việt nam được một chiến tranh tan khốc và lâu dài với một đại cường quốc. Nay các nhà lãnh đạo Việt nam lại muốn tiêu diệt luôn một lần ba siêu cường quốc—trong lúc khí giới, tiền bạc ta sử dụng đều do ngoại bang cung cấp, và dân số Việt nam chỉ có 30-32 triệu so với 700 triệu dân Trung hoa, 240 triệu dân Nga và 220 triệu dân Hoa kỳ ! Ta không biết sau khi ta tiêu diệt hết cộng sản và tư bản trên thế giới, các nước Nga, Mỹ và Trung hoa sẽ thế nào, nhưng hiện nay ai cũng biết rằng trong khi Hoa kỳ, Nga sô và Trung quốc đều sống trong cảnh thanh bình, không bị hư hại gì thì ở Bắc Việt, cũng như ở Nam Việt, nhiều làng mạc đã bị san bằng, và dân chúng càng ngày càng phải bóp bụng, nhịn ăn, nhịn mặc, và cung cấp con em cho chính quyền tế thần chiến tranh. Biến Việt nam thành tiền đồn của thế giới tư bản hay thế giới cộng sản là biến Việt nam thành bình địa và bải tha ma. Con đường trường tồn của xứ sở và dân tộc ta không nằm trong hướng đó. Con đường đó là con đường tiêu diệt.

CON ĐƯỜNG TRƯỜNG TỒN CỦA DÂN VIỆT

Con đường tồn tại của xứ sở và dân tộc ta là con đường mà cha ông ta và các giới lãnh đạo xưa đã vạch ra sau suốt mấy thế kỷ kinh nghiệm : ta phải tránh va chạm với các đại cường quốc, và nếu họ muốn tranh hùng, thượng sách của ta là tránh né để khỏi bị thiệt hại, thay vì nhảy vào đánh dùm. Đó không phải là anh hùng, mà ngu xuẩn.

Ta cần nhớ lại bài học ngoại giao của các vua xưa để lại : tránh gây hấn, tránh va chạm ; nếu cần, phải nhún nhường : một lời nói khiêm tốn không mất gì mà cứu được bao sinh mạng Việt nam. Chính sách hòa bình đó trước kia chỉ áp dụng với Trung quốc vì thời đó ta chỉ tiếp xúc với một đại cường quốc.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

Nay ta phải áp dụng chính sách đó với cả Tây phương, vì dù muốn hay không, ta phải tiếp xúc với Tây phương. Ta có đóng cửa họ cũng đạp tung cửa họ vào, như dưới triều các vua Minh Mạng, Thiệu Trị, và Tự Đức.

Nhưng muốn đương đầu với Tây phương –với Nga, với Mỹ— ta phải hiểu rõ văn minh, kỹ thuật, và tâm lý Tây phượng, phải nghiên cứu, sưu tầm, suy nghĩ, và phải khuyến khích việc đó, thay vì đóng kín cửa, không cho người ra, không cho sách báo tài liệu vào. Trong mấy chục năm qua, ta có cho người đi học Âu, Mỹ, nhưng đa số ra đi với tinh thần « thực tế » nghĩa là chỉ học một nghề gì đó để về xứ làm công cho ngoại nhân, ăn nói như Tây, như Mỹ, hay như Nga, cốt chiếm địa vị quan trọng, lương tiền nhiều cho mình, thay vì nghĩ đến dân chúng và xứ sở. Con đường đó cũng là con đường tiêu diệt, và thiển cận: dân tộc Việt nam bị tiêu diệt hay bị làm nô lệ, mình hãnh diện hay sung sướng với ai như những người Việt nam ở Hoa kỳ đã phải dấu quốc tịch mình, tự khai là Thái, Phi, Mã lai, để khỏi bị phỉ nhổ !

Chỉ có một con đường trường tồn cho dân Việt nam : đừng làm lính cho cường quốc nào cả, dù vì lợi lộc hay dù vì ý thức hệ—không có ý thức hệ nào, dù đẹp đẽ đến mấy, có thể xây được với một đống tro tàn và xác chết. Xứ sở và dân tộc Việt nam chỉ có thể tồn tại nếu đứng ngoài cả hai khối tư bản và cộng sản và theo đuổi một chính sách hòa hảo với cả hai khối đó. Ngả về phía nào cũng bị tàn phá, chết chóc : chỉ có đứng giữa mới đem lại hòa bình thịnh vượng, và tiến bộ cho xứ sở. Nhưng chính sách này chỉ có thể thành công nếu cả miền Bắc lẫn miền Nam thấy rõ nguy cơ diệt vong của sự tiếp tục đi con đường xây dựng « tiền đồn cộng sản » hay « tiền đồn tư bản »

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

ở Việt nam. Trách nhiệm của giới lãnh đạo hai miền đối với dân chúng Việt nam rất nặng. Những kẻ đẩy Việt nam đi sâu vào con đường chiến tranh là những kẻ có tội rất lớn với dân tộc Việt nam, vì họ đưa Việt nam vào con đường tiêu diệt.

Hậu sinh khả úy !

TÔN THẤT THIỆN

TƯ TƯỞNG số 3

ngày 15-5-1971

ĐẶC BIỆT PHẬT ĐẢN 2515

Chủ đề :

ĐỨC PHẬT VÀ VẤN ĐỀ

CẢI TẠO XÃ HỘI

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

thơ bùi giáng

□ BÙI GIÁNG

THÔN XÓM THỪA THIÊN

Vào thôn xóm trọ một mùa
Qua xuân tới hạ ghé chùa chiền hoa
Cô nương mắt ngọc răng ngà
Nhìn bồ tát gọi rằng là : dạ thưa
— Dạ thưa phố huế bây giờ
Vẫn còn núi ngự bên bờ sông hương

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

ĐÊM VỸ DẠ

Hai chân bỏ xuống một vùng
Đêm thưa Vỹ Dạ song trùng lời vâng
Dạ thưa Vỹ Dạ về gần
Đã từ xa lắm thiên thần nhớ em

(Tặng Hàn Mặc Tử)

DẠ VỸ THƯA

Hai chân bỏ xuống một miền
Thưa vâng dạ vỹ em phiền thể sao
Dạ vâng đêm lục hồng đào
Đã từ vĩnh biệt quận vào quê xa

VỸ DẠ THƯA

Hai tay bỏ xuống một vùng
Ngón xanh ngón đỏ ngón ngần ngại gieo
Ngón về vẽ lục tường rêu
Vũ vu sơ thái trong veo thanh cần

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

THANH HIÊN CA

Lên rừng hỏi lại chóc chim
Vùng sương cổ quận ai tìm ở đâu
Lão thần liêu tác vãn câu
Trùng lai vấn cú mối sầu sau lưng
Chóc chim kỳ mộng luống từng
Tình vân nhứ mạo chưa từng kể tên
Quyện ngâm sầu khách cuối ghềnh
Đầu truông ưu lự nếp nền tiểu khê
Cỏ khe tồn lý tê mê
Tìm sương dưới nguyệt lối về trong hoa

(Tặng Lão Thần)

BÙI GIÁNG

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

NHÀ XUẤT BẢN LÁ BỐI

Giám đốc sáng lập : Nhật Hạnh

Lô O số 121 Chung cư Minh Mạng

Saigon 10

SÁCH IN 1970

* PHONG TRÀO DUY TÂN	Nguyễn Văn Xuân
* XỨ TRẦM HƯƠNG	Quách Tấn
* HEIDEGGER TRƯỚC SỰ PHÁ SẢN CỦA TƯ TƯỞNG TÂY PHƯƠNG	Lê Tôn Nghiêm
* LÚA SẢ MIỀN NAM (Thơ)	Kiên Giang
* CẦM CA VIỆT NAM	Toan Ánh
* HẢI ĐẢO THẦN TIÊN	Đặng Trần Huân (dịch)
* ĐẠO PHẬT NGÀY MAI (còn rất ít)	Nhất Hạnh
* SỬ KÝ của TƯ MÃ THIÊN (còn rất ít)	Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê
* NHÁNH RONG PHIÊU BẠT	Võ Hồng
* CHỨNG ĐẠO CA của HUYỀN GIÁC	Trúc Thiên giới thiệu

SÁCH IN NĂM 1971

* TIẾNG PHÈNG LA	Xuân Tùng
* ĐOẠN ĐƯỜNG CHIẾN BINH	Thế Uyên
* LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG I	Lê Tôn Nghiêm

Nhà sách « bỏ túi » (tại nhà xuất bản Lá Bối) mở cửa vào đầu tháng 3.1971, bán sách của các nhà Xuất Bản : An Tiêm, Ca Dao, Cảo Thơm, Hồng Hà, Nguyễn Hiến Lê, Thanh Tân, Thái Độ, Trình Bày, Tu Thư Vạn Hạnh, Sáng Tạo, Võ Tánh, Lá Bối v.v. . .

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng

□ TUỆ SỸ

Xin chào giữa bước chân ra
Chết từ sơ ngộ màu hoa trên ngàn (B. G.)

Từ trong lòng Tánh Không luận đi ra, người ta thử thay đổi các bình diện biểu lộ của nó, rồi qua những gì sẽ đạt được, trong lãnh vực suy lý cũng như trong lãnh vực sinh hoạt thực tế, luôn luôn có những tiếng nói nghe ra như những cơn gió rì rào giữa các sa mạc của hư vô: ý nghĩa của một cứu cánh nào đó — của suy lý hay của đời sống — như một ngôi sao trên bầu trời của sa mạc. Danh tướng, phân biệt, nghĩa và vô nghĩa, nguyên tắc và các nguyên tắc: những dấu hiệu còn sót lại, và còn mãi, sau những cơn gió nóng bức và lạnh buốt của hư vô đã từng đi qua và đã từng hủy diệt tất cả. Đó là sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng, từ trong lòng Tánh Không luận đi ra.

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

(I)

Từ khi người Âu châu khởi sự nghiên cứu Phật học, với những phương pháp có tính cách khoa học và xác thực, cho đến đầu thế kỷ XX này, qua một trăm năm, họ tỏ vẻ ngần ngơ và thất vọng trước một đối tượng khảo cứu mà triết lý chẳng ra triết lý, tôn giáo cũng chẳng phải tôn giáo. Dù họ có bộc lộ tất cả cảm tình của mình, như Stcherbatsky, hay cố giữ cái phong thái *khách quan nghiêm chỉnh* của một học giả, kết luận của họ thật là *thống thiết*. Louis de la Vallée-Poussin, người Pháp, với cái phong thái học giả nghiêm chỉnh, trước những lý luận kỳ quặc của Màdhyamika, bất chấp vi phạm luật mâu thuẫn hay luật Triệt tam; năm 1917, trong tác phẩm *The Way to Nirvana*, ông nói : « Chúng ta thất vọng » (1). Đến năm 1927, Stcherbatsky, người Nga, khi trả lời cho Poussin về ý nghĩa Nirvana của Phật giáo, với quan điểm của phái Màdhyamika, ông cũng đã mở đầu cho tác phẩm của mình bằng những lời (2) : « *Dù một trăm năm đã trôi qua, và từ khi sự khảo cứu có tính cách khoa học về Phật học đã được khởi sự ở Âu châu, chúng ta vẫn còn mù mịt về những giáo thuyết căn bản của tôn giáo này và nền triết lý của nó* ».

Cho đến năm 1955, T.R. Murti xuất hiện với tác phẩm có kích thước : *The Central Philosophy of Buddhism*, một tác phẩm khảo cứu về hệ thống Màdhyamika, thế giới hình như đã sáng tỏ hơn. Tình trạng sáng tỏ này đã được D. Friedman bộc lộ trong bài tựa cho *Early Buddhist Theory Knowledge* của Jayatilleke, năm 1963.

---

(1) *The way to Nirvana*, trích dẫn của K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen, London, 1963, tr. 333.

(2) *The Conception of Buddhist Nirvana*, Mouton (tái bản lần 2), 1965; tr.1

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG Thư Viện

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Dù vậy, mãi đến năm 1967, Richard Robinson, với tác phẩm *Early Màdhyamika in India and China*, còn phải mở đầu bằng những lời mà ông gọi là thông lệ, một thông lệ không thể bỏ đối với những khảo cứu về Màdhyamika : « *Dù với những nỗ lực quan trọng của các người trước, chúng ta vẫn thực sự chưa thấu hiểu nỗi trường phái này* » (1).

Lược qua những thái độ của các học giả Phật giáo Âu châu đối với Màdhyamika như thế, trước những *tiền đề luận lý* rất kỳ quặc của trường phái này, một cách trực tiếp hay gián tiếp, tất cả những người khảo cứu về Màdhyamika đều có một *tiền đề luận lý*, cũng kỳ quặc, do chính mình bị bắt buộc phải dựng lên : « Nàgàrjuna đã nỗ lực bình vực cho một thứ chân lý nào bằng Tánh Không luận (Śùnyavàda) của ông » ? Thực sự, một câu hỏi như vậy rất hợp lý về mọi mặt, hợp lý từ động lực thúc đẩy công trình khảo cứu, cho đến vận dụng các trích dẫn vào các nguyên tắc lập luận để đi đến một kết luận, một giải pháp thỏa mãn. Nhưng cái câu hỏi ấy lại trở thành kỳ quặc ở chỗ, khi người ta hội đủ mọi phương tiện để tiến gần tới một giải đáp thỏa đáng, thì cũng chính tất cả những phương tiện vận dụng ấy xoay ngược câu hỏi sang một chiều hướng khác ; bấy giờ người ta thấy là chưa xác định nổi vị trí của câu hỏi được nêu lên từ lúc đầu làm chỉ đạo cho công trình khảo cứu của mình. Đã không xác định được nổi vị trí và chiều hướng của câu hỏi thì khó mà xác định được cái giải đáp sắp có của mình nên đặt trong vị trí và chiều hướng nào, để có thể gọi là thích đáng và thỏa mãn. Một tác phẩm như vậy, khi vừa khởi sự, nó khởi sự trên một con đường rất thong dong, nhưng cuối cùng phải khép kín lại trên chính nó, trong cái bóng tối mù mịt của

---

(1) *Early Màdhyamika in India and China*, Madison, 1967, tr. 3.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

một thứ Tánh Không luận nào đó. Thí dụ, người ta muốn giải quyết những mâu thuẫn và bất lực được chứa đựng trong các *tiền đề triết học* bằng cách dựa vào đặc tính phản kích của xác thịt (1). Với một ý định như vậy, người thấy là có thể khởi sự bằng một viễn tượng của đồng nhất tính, mà vẫn có thể chấm dứt bằng cứu cánh của một mâu thuẫn, trên một con đường rất thong dong. Tuy nhiên, một công trình như vậy cũng chỉ có nghĩa là mở ra và khép lại trên chính nó. Nếu nói đến khả tính bao dung, thì sự bao dung ấy chỉ là sở đắc riêng của nó đối với chính nó. Hoặc nói cho kỳ cùng, khi người ta thấy cần phải hủy diệt một trào lưu tư tưởng nào đó, người ta bắt đầu bằng một căn tính hủy diệt của sự hủy diệt, thì sự thể vẫn không ngoài ý nghĩa rằng mở ra và khép lại trên chính nó. Như một ngọn lửa hủy diệt tất cả, và khi những cái cần hủy diệt đã bị hủy diệt, chính ngọn lửa ấy cũng tự hủy diệt, không còn lại dấu vết.

Thí dụ vừa kể thường được dùng để ám chỉ Nirvana. Nếu vậy, câu nói sau đây của Nàgàrjuna phải được lãnh hội như thế nào ? Ông nói : ... *Pháp như Niết bàn*. Cái khởi lên tự chính nó và biến mất do chính nó, cái ấy được gọi là tự hữu (Svabhàva). Một cái như vậy, không có lý do tồn tại, và những luận thuyết bảo vệ cho nó cũng không có lý do thành lập. Murti phát biểu ý kiến : « *Người ta thường đòi hỏi một hệ thống triết học mang lại cho chúng ta những quan điểm của nó về những hiện hữu cứu cánh . . . . . Triết lý Màdhyamika không phải là một hệ thống trong ý nghĩa này.* » (2) Ý kiến ấy là một trong những yếu tố muốn biện minh cho Màdhyamika

---

(1) Bởi vì các « Tiền đề triết học » thường bị ám ảnh bởi những khái niệm thuần lý, gọi là những « cái mất máu »

(2) *The Central Philosophy of Buddhism*, George Allen, 1960, tr. 209.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

trước một số chủ nghĩa, như hư vô chủ nghĩa chẳng hạn. Đó có thể không phải là một lối biện minh mới mẻ ; ít nhất nó đã xảy ra từ Arya-Deva, vị tổ sư thứ hai của Màdhyamika ở Ấn độ ; tức là khoảng sau thế kỷ thứ II Tây lịch nó đã khởi sự. Tuy vậy, những ai có *thiện cảm* với Màdhyamika đều nói đến luôn ,trừ những người cố tình giữ một thái độ gọi là *khách quan nghiêm chỉnh.*

Bởi nhiều lý do, thái độ biện minh vừa nhắc ở trên càng ngày hình như càng trở thành thể tài then chốt trong các công cuộc khảo cứu về Màdhyamika. Chúng ta có thể coi thái độ của Raymond Panikkar, bày tỏ trong tạp chí Philosophy East and West, vol. XVI, số 3-4, 1966, như là một thái độ phổ cập hiện nay đối với học thuyết Màdhyamika. Người ta không còn coi học thuyết này có một chủ đích nào đó phải hướng đến, vì Nàgàrjuna thường nói sinh tử và Niết bàn là một, hay *Pháp như Niết bàn*, cái khởi lên *như* biến mất, cái đến *như vậy* và đi *như vậy* — Tathàgata ; cái sự thực như vậy là như vậy — Yathàbhùtam, v v . . . ; nghĩa là, chỉ nên coi Màdhyamika như là một học thuyết phê bình, cứu cánh được tìm thấy ngay trong các phương tiện vận dụng của ngôn ngữ và tư tưởng. Có thể nói cách khác, qua các phương tiện mà Màdhyamika vận dụng, người ta thấy ngay sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng không ở ngoài hay ở sau sự phát khởi của nó. Đây không phải là định luật sinh thành và hủy diệt của mọi sự thể , nhưng giới hạn của các phương tiện mà người ta vận dụng là như vậy.

Bây giờ, nếu muốn cân nhắc hiệu lực mà Màdhyamika có thể có, người ta phải thay đổi bình diện vận dụng ngôn ngữ và sinh hoạt thực tế. Bài tựa của Paul Demiéville viết cho bản dịch Pháp văn của J. May về tác phẩm Prasannapadà Màdhya-

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

makavṛtti của Candrakīrti (1), nói : « *Phải ở Trung hoa người ta mới thấy một thành tựu sôi nổi của triết học về Tánh Không này* ». Sự thành tựu đó là Tánh Không được vận dụng ngay trong sinh hoạt của Thiền, trong các việc « gánh nước, đốn củi ». Đó là cái mà Demiéville gọi rằng sự giải thoát được vận dụng bằng Tánh Không là sự trở về với các sinh hoạt thực tế thường nhật. Richard H. Robinson với tác phẩm *Early Màdhyamika in India and China* cũng nỗ lực trong chiều hướng này, như những lời ông bộc lộ trong chương (I) của tác phẩm.

Như vậy, mặc dù chúng ta lúc nào cũng có thể nói, cứu cánh của học thuyết Màdhyamika phải cố tìm thấy trong các phương tiện vận dụng của nó, nhưng hình như người ta phải thay đổi tất cả bình diện mới thấy được cái chất sống động của nó, hơn là dừng lại ở chính quê hương — nghĩa đen là nghĩa bóng — của nó. Bởi vậy, người ta thấy Murti phải bám sát Kant và Hegel (2) mới có thể viết về Màdhyamika một cách thong dong ; nhà học giả này đã vận dụng tất cả các nguyên tắc luận lý, các phương thức phê bình triết học..., những cái, ta có thể nói, rất xa lạ đối với những điều được nói trong các tác phẩm của Nàgàrjuna. Robinson cũng vậy. Dù ông không đồng ý với phương pháp của Murti, nhưng trong tác phẩm của ông, ngoài công việc phiên dịch và bình chú các tài liệu của người Trung hoa có liên hệ đến Màdhyamika, hình như ông không có cách nào hơn nữa.

Chúng ta vừa nói đến sự thay đổi bình diện để thấu hiểu tất cả ý nghĩa và hiệu lực của Tánh Không luận trong học thuyết

---

(1) Prasannapadà, Adrien — Maisonneuve, Paris, 1959, *Préface*, tr. ii — iii.

(2) *Robinson :* (...) Murti's worke share's with Stcherbatsky a fascination with analogies between Kant and Màdhyamika. *of cit ;* trang 4

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

Màdhyamika. Ở đây, chúng ta cần nêu lên, ít nhất là một, trường hợp điển hình. Trước hết, các bình diện được thay đổi có thể từ lý thuyết sang thực hành ; sự vận chuyển của tư tưởng từ một nền văn hóa này sang một nền văn hóa khác với các khía cạnh xã hội, ngôn ngữ và truyền thống... Trên tất cả, bình diện lịch sử thường được sử dụng nhiều nhất ; nó thường đến độ người ta có cảm tưởng là đang ở ngay trong lòng phát triển của một học thuyết; không một chút thắc mắc nào về bản tính *không lịch sử* của tư tưởng, và cố nhiên là không bao giờ thắc mắc rằng làm như vậy có phải là đã đẩy tư tưởng ấy sang một bình diện khác hay không. Các nhà Phật học Trung hoa cổ đại đã thực hiện sự việc này rất thông thường. Họ làm thế để tìm một giải thích hợp lý cho lý do xuất hiện của Tánh Không luận trong Phật học. Tuy nhiên, họ không đặt bình diện lịch sử này theo các thời đại phát triển của tư tưởng Phật học. Lịch sử thì có diễn tiến, nhưng không đi thẳng hay quanh co ; mà diễn tiến theo luật phản phục của kinh Dịch : như một ngọn núi lửa, cháy rồi lại cháy, cháy mãi không thôi ; ngọn lửa này đuổi theo ngọn lửa khác. Có diễn tiến, nhưng bất động ; biến dịch và biến động trong bất dịch và bất động. Dĩ nhiên họ phải trích dẫn những điều có nói đến trong các kinh Phật đã được lưu truyền tại Ấn độ. Tài liệu như vậy rất phong phú. Toàn thể lịch sử Phật giáo chính là những ngày tháng lang thang của Phật trên đất Ấn, khéo léo vận dụng vô số phương tiện để đáp ứng cho tất cả mọi căn cơ trước một khát vọng tuyệt đối là giải thoát và giác ngộ. Đó là lịch sử diễn tiến trong một không gian và thời gian thu hẹp, qui tụ trên nhân cách của một vị Phật, đức Thích Ca. Trong thế giới vô tận, lịch sử là một cuộc hành trình với nghĩa « đi như vậy và đến như vậy », từ vị Phật này tiếp nối đến vị Phật khác. Bởi vì, « đi như vậy và đến như

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

vậy », do đó, lịch sử có diễn tiến, có lặp lại, nhưng bất động như hư không. Với một quan niệm về lịch sử như vậy, mọi xung đột của các ngành học thuyết Phật giáo tại Ấn độ được hóa giải hết tại Trung hoa .Những xung đột tại Trung hoa không phải là không có, nhưng *hình như* không đáng kể. Trước một thứ lịch sử tư tưởng thế này, ở đây, chúng ta chỉ có thể nói một cách vắn tắt : làm thế nào để vận dụng tất cả khả năng của ngôn ngữ và tư tưởng trên một diễn tiến hợp lý, bất chấp các nguyên tắc luận lý — thí dụ, vi phạm luật Triệt Tam hay cấm Mâu thuẫn... — Bởi vì, ở trí tuệ thông tục, chỉ có *tiệm* chứ không có *đốn* ? Người ta có một nguồn giáo chứng có thẩm quyền tuyệt đối, *Saddharma-pundarika-sùtra* : « durvijñeyaṃ śaripu-tra saṃdhohàṣyam tathàgatànàm.. » ; « không thể hiểu được sự biểu thị của các đức Như Lai ». Tại sao vậy ? « ...mahopàya-kauśalyajñànadarśanaparama-pàramità pràpìàḥ... » Bởi vì, « Sở đắc về đại phương tiện trí kiến ba-la-mật » của các ngài vậy. Đây không phải là cố tình viện dẫn một chứng lý Bất khả thuyết trước một tình trạng nan giải, nhưng vì biết rằng trong dòng vận chuyển của ngôn ngữ và tư tưởng, tất cả mọi sự khởi lên, tồn tại rồi biến mất giống như quáng nắng, như một giấc mộng... (1)

Trên đây là sơ lược một ít kiến giải và phương thức áp dụng đối với Màdhyamika, từ trước đến nay.

Bây giờ chúng ta trở lại cái ý tưởng ban đầu, với hai câu hỏi then chốt :

1/ Tánh Không luận là gì ?

2/ Nàgàrjuna đã nỗ lực bảo vệ một chân lý nào bằng

---

(1) Yathà màyà yàthà svapno gandnarva nagaram yathà ; tothatpàdas tathàs sthànam tathà bhanga¸udàhrtah. MK. VII, 34 cf. Murti, *op. cit*

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

Tánh Không luận ?

Bởi vì câu hỏi thứ nhất thường bắt buộc người ta phải trả lời bằng các công thức của định nghĩa — làm như vậy là tự giới hạn tri kiến vào một khuôn khổ cố định hẹp hòi — và bởi vì người ta cảm thấy rằng chỉ có thể đạt đến một cứu cánh nào đó của Màdhyamika bằng chính các phương tiện vận dụng của nó, cho nên mọi nỗ lực đều được qui tụ vào câu hỏi thứ hai. Trong sự nỗ lực này, tính cách phản danh và mâu thuẫn nội tại của ngôn ngữ và tư tưởng thường được vận dụng tích cực nhất. Sau đó, hình như người ta sẽ tiến đến nơi mà Nàgàrjuna gọi là nơi chấm dứt tất cả diễn tiến của ngôn ngữ và tư tưởng : « Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt... : Pháp như Niết bàn ». (Luận Đại Trí độ). Đây là lý tưởng chung của tất cả các nhà Đại thừa, không riêng gì Nàgàrjuna. Nhưng, từ Nàgàrjuna về sau, người ta có cảm tưởng là tất cả các nhà Đại thừa Duy thức cố tình thiết lập một nền tảng luận lý thật vững chãi ; luận lý hiểu theo nghĩa nào cũng được, vì nó không phải là trọng tâm ở đây. Nói cách khác, những gì được đưa đến tay họ, chúng liền được phối trí thành một trật tự vô cùng mạch lạc. Nếu chúng ta không ngại là phát biểu ý kiến một cách bừa bãi, thì ở đây chúng ta có thể nói như vầy : Sinh tử hay Niết bàn, luân hồi hay nghiệp báo, đối với các nhà Đại thừa Duy thức đều là những hệ luận hợp lý của luận lý. Ý kiến này được coi như là phát biểu bừa bãi ; bởi vì lấy trường hợp của Huyền Trang mà nói, mặc dù ông chịu ảnh hưởng của Duy thức rất đậm đà nhưng, theo như khám phá của Nakamura (2), khả năng và luận lý học của ông không

(1) Yathà màyà yàthàsvapno gandharva nagaram yathà ; tathotpàdas tathàs sthànam tathà bhanga udàhrtah. MK. VII, 34. cf. Murti, *op.cit.* , tr. 177.

(2) *Ways of Thinking of Eastern Peoples;* East-West Center Press, 1964 tr. 192

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THÁI VỊ HUỆ QUANG

được vững chắc. Tuy nhiên, chúng ta có những lý do riêng. Thứ nhất, cái mà Asaṇga gọi là « sở tri tướng » tức Tàng thức (alaya-vijñàna), là cái kho của những hạt giống (bīja, chủng tử) sinh thành và hủy diệt của thế giới, thì trong cái kho đó, những hạt giống này được gieo mầm và nảy nở theo luật tắc nhân quả rất chặt chẽ. Đó là căn nguyên nhân quả của tất cả nhân quả, nghĩa là căn nguyên của mọi thứ luận lý học. Vả lại, ở Ấn độ, thay vì gọi là luận lý học, người ta gọi là « Nhân minh học » (hetu-vidya), và điều này lại càng chứng tỏ tầm quan trọng của căn nguyên nhân quả, như là căn nguyên của mọi suy luận hợp lý. Thứ hai, phải đợi đến khi đọc được quả quyết của Dharmakīrti mới thấy rõ : « *Mọi hành vi có hiệu quả của con người được hướng dẫn bởi sự hiểu biết chân chính.* » (2) Hiểu biết chân chính ấy là gì ? Ông nói : « *Có hai, trực tiếp và gián tiếp,* » (3) tức là sự hiểu biết đạt được bằng tri giác và bằng suy luận. Nói theo thuật ngữ Hán là hiện lượng (pratyakṣa) và tỉ lượng (anumāna). Từ khi Digna rút ra được từ trong kho tàng Duy thức học cái căn nguyên vững chãi cho mọi suy luận hợp lý thì các nhà Đại thừa Ấn độ kể từ đó — kể từ thế kỷ VI TC. trở đi, hình như chỉ còn một đường hướng khảo cứu duy nhất là dồn tất cả nỗ lực vào luận lý học.

(II)

Tiến đến một cứu cánh mệnh danh là « Ngôn ngữ đạo đoạn tâm hành xứ diệt, Pháp như Niết bàn », có hai sự thật thông tục cần phải vượt qua : sự thật của ngôn ngữ và sự thật của tâm thức. Chúng ta đối trị tất cả sự thật thông tục bằng phương pháp phân tích. Hiệu lực của phương pháp này rất yếu; bởi vì

---

(2) (Cf. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Dover, (tái bản), New York, 1962 vol. I., trang 59. và vol. II (bản dịch Anh ngữ của Nyàyabindu), tr. 1.

(3) *op.cit.*, tr. 12

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

trong sự phân tích, chúng ta chỉ có thể đi đến một trong hai kết luận : hoặc *quyết định hữu* (Sadbhūta), hoặc *quyết định vô* (Asadbhūta). Đối với tác giả (Kāra), tác nghiệp (Karoti) và hiệu lực của tác nghiệp (Karma), cả hai quyết định đều không quyết định được mối quan hệ của chúng. Mādhyamaka-kārakā VIII, 4, viết : « Sadh-bhūtaḥ kāraḥ karma sadbhūtam na karoti ayaṃ, kārako nāpy asadbhūtah karmādbhūtaṃ īhate » (1). Quyết định tác giả không tạo ra quyết định nghiệp. Không quyết định tác giả cũng không tạo ra quyết định nghiệp.

Khi phân tích, để giữ được tính cách nhất trí của những cái được phân tích, không khiến cho chúng trở thành tạp loạn và rời rạc, ta phải giữ vững mối quan hệ của chúng. Nghĩa là ta phải căn cứ trên bản tính hiện hữu và tồn tại của chúng, như Vasubandhu xác định rõ trong luận *Abhidharma-Kosa* (2). Với một phương pháp phân tích như vậy, mối quan hệ mà chúng ta tìm thấy chỉ xảy ra trong phạm vi thế tục trí (laukika-jñāna), nếu chúng ta chọn một viễn tượng cứu cánh phải đạt đến là « Pháp như Niết bàn ». Trước khi quả quyết rằng chúng ta có thể chọn, hay có nên chọn một viễn tượng cứu cánh như vậy không, thì ngoài phương pháp phân tích vừa kể, chúng ta khó mà cân nhắc được phản ứng của các phương tiện vận dụng. Trong trường hợp vận dụng Tánh Không luận như một phương tiện, chúng ta có thể nhắc lại khuyến cáo của Nāgārjuna : « *Như bắt rắn không đúng cách như dùng chú thuật sai lạc, Tánh Không bị hiểu lầm cũng tai hại như vậy đối với kẻ trí năng thấp kém* » (3).

Những điều vừa nói báo hiệu một đường lối vận dụng Tánh Không luận ở đây.

---

(1) C.F. *Taisho*, No 1564 và 1566. J May, *prasannapadà*, tr. 144

(2) Cf. L. de la Vallée — Poussin, *Kosa* II

(3) CJ J. May, *op.cit.*, tr. 229. Murti, 235. SKT. « vinàsa-yatidurdrstà sunyatà mandamedhasam; sarpoyathà durgrhito vidyà và dursprasà phità. » Mk. XXIV, 11.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VỊ HUỆ QUANG

Trước hết, chúng ta hãy trích dẫn bài tụng thứ nhất của *Trung luận* (Mādhyamaka-kārika) :

Na svato nāpi parato
na dvābhyāṃ nāpy ahetu;
utpannā jātu vidyante
bhāvāḥ kvacana ke cana. M K I. 1

Các bản dịch chữ Hán :

A. Chư pháp bất tự sinh
diệc bất tùng tha sinh
bất cộng bất vô nhân
thị cố tri vô pháp (1)

B. Vô thời diệc vô xứ
tùy hữu nhất vật thể
tùng tự tha cập cọng
vô nhân nhi khởi giả (2)

« Bất cứ nơi nào hay bất cứ ở đâu, tuyệt đối không có sự thể nào khởi lên từ chính nó (svataḥ), từ cái khác (parataḥ), từ cả hai cọng lại (dvābhyam) hay vô nhân (ahetuḥ). » Đây là lối lập luận *phủ định tứ cú* (catukoṭi), theo Jayatilleke (3) :

1. S is P, e. g. atthi paro loko (there is a next world).
2. S is not P, e. g. natthi paro loko (there is no next world)
3. S is and is not P, e. g. atthi ca natthi ca paro loko (there is and no next world),
4. S neither is nor is not P, e. g. n'ev'atthi na atthi paraloko (there neither is nor is there no next world).

---

(1) *Taisho*, 1564 (Vol. xxx), tr. 2b và chú 2.
(2) *Taisho*, 1566 tr. 52b
(3) Early Buddhist theory of knowledge, tr. 335

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG Thư Viện

Jayatilleke giải thích : Nếu coi 4 trường hợp trên như là các định luật tư tưởng : luật đồng nhất (the law of Identity), luật mâu thuẫn (the law of Contradiction), luật Triệt tam (the law of Ecluded Middle) và luật Nhị bội (the law of Double Negation) thì 3 vi phạm luật Mâu thuẫn và 4 vi phạm luật Triệt tam, do đó, theo luận lý Aristotle, chúng tất yếu là những mệnh đề sai.

Một trong những trường hợp giải quyết sự hợp lý của tứ cú, Jayatilleke nhắc lại bài báo của Archie J. Bahm đăng trên tạp chí *Philosophy East and West*, theo đó, nên coi Phi-P là một phản đối (the contrary) chứ không phải là một mâu thuẫn (the contradictory) của P (1); Jayatilleka thí dụ :

I. So sukhī, he is happy.
Bởi vì « na sukhī » là một mâu thuẫn và « dukkhī (unhappy) là một phản đối của sukhī, nên

II. So dukkhī

III. So sukhī ca dukkhī ca

IV. So n'eva sukhī na dukkhī.

Như vậy, III và IV ở đây không mâu thuẫn nội tại (2).

Cũng trong đường lối này, một thí dụ được trích dẫn đáng chú ý (3) :

I. atthi paro loko	II. natthi paro loko (contrary)
-na (atthi paro	III. atthi ca natthi ca paro loko
lako) (contradictory)	IV. n'evatthi na natthi paro loko

Trong thí dụ này, trên hình thức ngôn ngữ, người ta phân biệt : na (atthi . . .) như là mâu thuẫn của atthi, và natthi là một phản đối của atthi. Bởi vì, ở đây không bàn đến pháp thức

---

(1) op. cit., tr. 336-7
(2) op. cit., tr. 341
(3) op. cit., tr, 343

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

luận lý, do đó chúng tôi không tiến xa thêm nữa. Điều cần ghi nhận, khi một danh từ được thay đổi hay một hình thức phát biểu của ngôn ngữ được thay đổi, thì sự thay đổi này đưa đến một hiệu lực nào. Tất nhiên là không phải hiệu lực thực tế. Nhưng, chỉ cần đó là một hiệu lực để ta có thể hiểu được điều này : trong khi thay đổi bình diện ngôn ngữ của Tánh Không luận thì chúng ta cũng thay đổi luôn cả cứu cánh của sự diễn đạt, dù vậy, có hay không có một ý nghĩa tối thượng bên trên tất cả sự thay đổi này ? Có lẽ chúng ta phải giữ một thái độ rất độc đoán, bởi không độc đoán thì vấn đề vừa nêu ra ở trên chẳng có ý nghĩa gì hết. Thái độ độc đoán đó, tạm thời được phát biểu như sau, mượn một câu kinh Pháp cú : « Như một hồ nước, càng sâu thì càng trong suốt và yên lặng ; cũng vậy, những kẻ có Trí sau khi nghe được chánh pháp, tâm hồn của họ trở nên thâm trầm, trong suốt và yên lặng như thế. » Với thái độ độc đoán ấy, Tánh Không luận như một phương tiện, nhưng là một thứ phương tiện không hiện hình. Cũng như ở trong bóng tối dày đặc, nếu không ngủ yên được một giấc dài thì phải tạo ra nhiều cử động : « *Cầu chi bất đắc ngộ mị tư bặc, du tai ! du tai ! triển chuyển phản trắc.* » Mong ước mà không được, thức cũng nhớ mà ngủ cũng nhớ ; xa vời thay ! xa vời thay ! lăn qua trở lại. (Kinh Thi) Cũng vậy, khi phải đối đầu với một thứ phương tiện vận dụng được mệnh danh là Không, Vô tướng và Vô tác, người ta không ngớt phải xoay trở các bình diện lập ngôn.

Bây giờ, chúng ta lấy lại lối lập luận phủ định tứ cú. Vấn đề thứ nhất là hiệu lực của tứ cú (1). Kế đến, căn nguyên. Và sau hết, tác dụng của phủ định.

1) Hiệu lực mà chúng ta cân nhắc được giá trị và giới hạn của nó phải là một thứ hiệu lực thực tế, tức là mối quan hệ

---

(1) Cf. K. N. Jayatilleke, « The Logic of Four Alternatives », *Philosophy East and West*, vol. XVII, 1-4 ; 1967

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

nhân quả của tâm thức trong dòng vận chuyển tương tục. Căn cứ theo đây thì có thể thực hiện được phương pháp phân tích. Sơ khởi, phải thực hiện ngay trong dòng vận chuyển của tâm thức mới hy vọng, về sau, dù có tiến xa đến đâu vẫn không rơi vào tình trạng tạp loạn và rời rạc. Ở sơ khởi này, người ta giữ chặt lấy hai nguyên tắc : *tương tục* và *tương tợ*. Do tương tục, mọi sự thể có khởi lên, biến mất. Đó là sự thể được coi như hiện hữu dị biệt. Sự khởi không dị biệt thì không có khởi lên, tồn tại và biến mất. Nhưng cũng do tương tợ mà sự thể khởi lên, tồn tại và biến mất trong trật tự của đồng nhất. Phân tích như vậy, trong một giới hạn rất nhỏ hẹp, người ta có thể đánh giá được sự hợp lý và hiệu lực của tứ cú. Tuy nhiên, lối phân tích ấy chỉ mới trình bày trong một giới hạn thô thiển ; kết quả thu lượm thật quá mỏng manh. Sự hợp lý và hiệu lực của tứ cú được đánh giá bằng cách qui chiếu vào tính cách vận chuyển của tâm thức, điều này chỉ có thể thực hiện được khi nào chúng ta nói được rằng ngôn ngữ và tư tưởng là một. Nếu nói thế thì ngôn ngữ không còn là một phương tiện vận dụng của tư tưởng nữa, do đó ngôn ngữ trở thành tiếng nói của hư vô, và tư tưởng cũng là dòng vận chuyển của hư vô. Bởi vì, phải căn cứ vào sự mạch lạc của ngôn ngữ ta mới có thể phối tri được trật tự của tư tưởng ; và ngược lại, ngôn ngữ phải khởi lên từ một căn nguyên là tư tưởng nó mới có một nội dung cụ thể và như vậy ta mới quả quyết được hiệu lực của nó. Thay vì để đạt được một hiệu lực gọi là thực tế, luôn luôn, trong các luận thuyết của phân tích, ta lại đạt được một thứ hiệu lực của hư vô. Nhưng cố nhiên hiệu lực của hư vô chỉ là một giả tưởng, hiệu lực và hư vô là những khái niệm tương phản, nếu cố kết hợp thành một, ta có một khái niệm tự mâu thuẫn. Ở đây, chúng ta vẫn chưa đạt được những điều mong muốn. Nếu thực hiện được sự phân tích đến kỳ cùng, chúng ta cũng chỉ có thể đi đến một trong hai kết luận : hoặc quyết định hữu (Sadbhùta) hoặc quyết định

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

vô (Asadbhùta) như đã thấy (*v. supra*, tr. 63). Tuy nhiên, trong giai đoạn khởi đầu của nền luận thuyết Phật học, phương pháp phân tích được coi như là phương pháp duy nhất đào luyện khả năng quán chiếu của trí tuệ. Cho đến thế kỷ V TL. phương pháp này vẫn còn được coi trọng, như lời quả quyết của Vasubandhu trong *Ko'sa*. Vì phương pháp phân tích, một khi đối đầu với Tánh Không luận, thường bị đẩy vào tình trạng *tiêu cực*, hay nói khác đi,t ình trạng tự hủy, các nhà Đại thừa Duy thức mới thiết lập mối quan hệ nhân quả trên bình diện giả hữu để sử dụng phương pháp phân tích có hiệu lực hơn. Như vậy, trên quan điểm tuyệt đối (paramàrtha), bản tính của hiện hữu là *Không* ; và trên bình diện thế tục (saṃuṛti), bản tính ấy là Hữu. Có hiện hữu, vì có tác dụng của tâm thức : đó là lập trường Duy thức (vijñànamatrà). Từ đó, người ta có thể tạm thời thỏa mãn với những gì đạt được bằng phân tích. Căn cứ theo đó để huân tập khả năng của trí tuệ ; khi sự huân tập này đã thành tựu, người ta có thể vượt tất cả các phân biệt danh tướng (nama-lakṣana) để diện kiến trực tiếp với một thế giới siêu tứ cú, mà kinh Lăng già gọi là cảnh giới Thánh trí tự chứng. Bỏ qua các tranh chấp dị biệt giữa các nhà Đại thừa Duy thức và Trung quán, chúng ta có thể nhắc đến lý tưởng cứu cánh chung của các nhà Đại thừa qua kinh Lăng già như sau, đại ý : « Sự xuất hiện và biến mất của thế giới này giống như một cảnh tượng mộng ảo, như hoa đốm giữa trời. Những vị đã quyết định chỉ có một con đường độc nhất là giác ngộ, trí tuệ của họ không lạc vào Hữu và Vô, căn cứ theo đó mà vận dụng tâm nguyện đại bi của mình ». Nói cách khác, trong cái thấy, bằng trí tuệ, của các vị này, thế giới chỉ là một giấc mộng, nhưng họ làm tất cả lợi ích cho giấc mộng ấy, không vì một cứu cánh nào hết, mà vì *như vậy*.

2) Chúng ta sẽ có rất nhiều thủ thuật tinh tế của các phương tiện suy lý. Trong số đó, cái có thẩm quyền gần như tuyệt đối là « thực tế đã nói như vậy ». Bằng mọi cách, người

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

ta cố làm thế nào để sự thật tự nói lên sự thật của chính nó. Phương pháp phân tích cũng có thể dẫn đến đó. Thí dụ, vì « thực tế đã nói như vậy », do đó, người ta đã phối trí trật tự của phân tích cũng *như vậy*. Trên hình thức, đây là lối lý luận căn bản của các luận thuyết Abhidharmika. Theo lối suy luận này, mỗi sự thể xuất hiện trong trật tự của phân tích, luôn luôn chúng xuất hiện với một vị trí cố định. Vì có vị trí cố định nên không trở thành tạp loạn và rời rạc. Rồi bằng tương quan tác dụng trong trật tự đã được phối trí, người định danh cho mỗi sự thể. Chúng ta lấy thí dụ cổ điển của các luận thuyết Abhidharmika : một thanh gỗ, vì tương quan tác dụng trong một vị trí cố định, nó được gọi là củi (indhana). Một vị trí cố định có nghĩa là tương quan *đồng thời* và *đồng xứ*. Bởi vì tương quan tác dụng này, thí dụ : lửa và củi, người ta đạt được một sự thật duy nhất : sự thật của sự đốt cháy. Nếu đặt phân tích trên các tác dụng của tâm thức, sự thực đó tức là bản ngã. Trên sự thật của bản ngã, người ta lại cảm thấy giải quyết được những khái niệm chống đối nhau : vô thường và vĩnh cửu. Theo đó, một đằng, bản ngã hoạt động trong các tác dụng dị biệt của tâm thức và một đằng, duy trì tất cả tác dụng dị biệt trong một thể tính đồng nhất. Nơi đây, có thể trích dẫn một kết luận của Nàgàrjuna (1) : « Những ai thấy có một bản ngã (àtman) bằng phân tích dị biệt và dị biệt (pṛthak pṛthak), kẻ ấy không thấy ý nghĩa của đạo lý». Căn cứ theo kết luận ấy mà nói, sự tất yếu của một bản ngã, để điều động tất cả các tác dụng dị biệt, không phải là cái mà người ta đạt được qua « chính sự thật tự nói lên sự thật như vậy » nhưng qua căn nguyên của tất cả phương pháp phân tích : đồng nhất và dị biệt.

Bây giờ, chúng ta tạm thời theo dõi diễn tiến của các vận dụng đồng nhất và dị biệt (2) để đi tới một kết luận như vừa

(1) M K. X. 17 : Àtmanas'ca sattvam ye bhàvànàm ca prthak prthak nirdisaniti na tàm man ye sàsnas yà 'arthakovidàn.

(2) Tóm tắt chương X của MK. : «Agnidhanapariksà». Bản Hán văn của Kumarajĩva : «Nhiên Khả nhiên».

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

dẫn. Sự vận dụng này bắt đầu từ tương quan nhân quả của lửa và củi để tiến đến sự hợp tác của chúng là sự đốt cháy. Để thực hiện, người ta giả thiết rằng chúng là những tự thể dị biệt ; đây chỉ là giả thiết, không cần xét đến bản tính của chúng. Bằng tự thể dị biệt ấy, người ta có thể định danh cho mỗi sự thể, và như vậy là chỉ định chúng phải đi đến một hợp tác nào đó, để *nói lên* một sự thật Cũng vậy, ở hình thức phát biểu của một mệnh đề, chủ từ vàthuật từ, vì tiên quyết là những tự thể dị biệt, sẽ được định danh để nói lên một ý nghĩa nào đó của sự thật. Như thế tức là qui chiếu vào đồng nhất tính : những tự thể dị biệt hợp tác theo tính cách *đồng thời* và *nhất loạt* (1). Từ căn bản này mà đi, tương quan nhân quả là tương thành : những tự thể dị biệt thành tựu ý nghĩa cho nhau ; đó là *danh phận* của mỗi tự thể trong một cộng đồng hợp tác. Nhưng tương thành lại là *trùng thành* (siddhasya sādhanam) (MK. X,9). Căn cứ trên hình thức suy luận mà nói, vì muốn cho tất cả giả thiết có hiệu lực trong khả năng diễn đạt, do đó, khi định danh và định phận của mỗi tự thể, phải đặt chúng trên một diễn tiến mạch lạc của trật tự nhân quả. Làm như vậy tức là giả thiết được rằng, mỗi tự thể dù xuất hiện trong tính thể dị biệt của nó nhưng lại tác dụng trong một thế giới cộng đồng, vì diễn tiến mạch lạc của trật tự nhân quả là vậy. Tuy nhiên khi từ một giả thiết như thế rồi tiến đến chỗ thiết lập mối quan hệ trong tính cách hỗ tương thành tựu của các tự thể dị biệt, người ta bỗng khám phá ra rằng, từ giả thiết đến thiết lập, phải thay đổi rất nhiều môi trường, người ta chỉ bắt gặp những giả danh và cuối cùng, cái danh phận đạt được - và cho rằng như vậy là thiết lập được thế giới cộng đồng của các tác dụng dị biệt — không vượt qua khỏi giới hạn khép kín của giả danh. Giả thiết, đến đây trở thành vô hiệu, vì đã phạm phải lỗi trùng thành trong hình thức suy luận.

---

(1) Do phân tích từ ngữ « đồng nhất » của chữ Hán

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Về lối này, *Trung luận* (MK. X. 9) diễn tả như sau : yadhīndhanam apekṣyāgnir agneḥ siddhasya sādhanam. Nếu cần phải giả thuyết lửa và nhiên liệu của lửa — như là những tự thể dị biệt, thì lửa là sự thành tựu của sự thành tựu.

Nói tóm lại, căn cứ trên đồng nhất và dị biệt, ta có thể giả thiết được bốn trường hợp của những tương quan giữa chủ từ và thuật từ, tức là giữa những tự thể dị biệt và các tác động của chúng. Tương quan ở *đơn cú* : I. atthi paro loko; II. natthi paro loko; tương quan ở *phức cú* : III. atthi ca natthi ca paroloko IV. n'evatthi na natthi paro loko. Nhưng cuối cùng giả thiết trở thành vô hiệu, và như vậy sự phân tích sẽ dẫn đến một căn nguyên hư vô. Thực tế tức là hư vô, vì là giả tưởng của danh ngôn. Tánh Không luận được sử dụng như một thứ tuyệt đối duy danh luận.

3) Nơi đây, khi nói về hiệu lực của phủ định, chúng ta sẽ lập lại thí dụ về tứ cú của Jayatilleke, phân biệt sự phản đối và mâu thuẫn. Trên hình thức của tứ cú, II phản đối I và IV phản đối III. Phản đối không phải là phủ định. Cả bốn trường hợp, căn cứ trên tự thể dị biệt của các chủ từ và thuật từ để xác định các trường hợp tương quan của chúng trong đồng nhất của hợp tác. Trước khi nói đến hiệu lực của phủ định đối với tứ cú, chúng ta thử thiết lập bốn nguyên tắc phê bình. Những nguyên tắc này thường thấy trong Trung luận (Mādhyamaka-kārikā), và một phần trong Hồi tránh luận (Vigrahavyavarttani).

a.— *Nghịch suy vô cùng* : đây là một hình thức nhập môn của Tánh Không luận, sơ đẳng nhất nhưng lại quyết định tất cả sự thấu triệt về Tánh Không. Lối phê bình này là nền tảng của tập Hồi tránh luận. Nói một cách giản dị, cách sử dụng được thiết lập như sau : thí dụ, nói rằng bất cứ một mệnh đề có giá trị nào đều phải được chứng thực bằng hiện lượng (pratyakṣa), tức là thẩm quyền của tri giác. Nhưng, giá trị của hiện lượng được chứng thực bằng cái gì ? Ta sẽ có hiện lượng của hiện lượng. Lý luận bằng cách *bước thụt lùi* như vậy, ta sẽ đi đến

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

một tình trạng *vô cùng*. Tức là, không bao giờ đạt đến một cứu cánh hay một căn nguyên nào hết. Những lối nói khác, như căn nguyên của căn nguyên, cứu cánh của cứu cánh, hủy diệt của hủy diệt, Tánh Không của Tánh Không ..... là những hình thức vừa sơ đẳng vừa quyết định của Tánh Không luận. Bằng lối suy luận như vậy, người ta thấy không thể, hay không cách nào binh vực và thiết lập giá trị cũng như căn nguyên của Tánh Không luận. Nếu thế, chỉ có Tánh Không luận mới binh vực được cho chính nó ; mọi luận thuyết về Tánh Không đều trở thành vô nghĩa.

b.— *Tương đãi* : Từ nghịch suy vô cùng, người ta khám phá ra tính cách mâu thuẫn nội tại của lý tính. Do đó, khi Tánh Không luận được đặt vào các lãnh vực tư biện của triết lý Tây phương, nó được mệnh danh là biện chứng pháp. Bởi vì, bằng cách triển khai sự mâu thuẫn nội tại của lý tính, người ta sẽ có thể đạt đến cứu cánh tâm linh. Chúng ta có thể trích dẫn luận *Đại Trí độ 1* để xác nhận ý kiến ấy : *ngôn ngữ đã chấm dứt, tâm hành cũng đã xong, không sinh không diệt, Pháp như Niết bàn.*

Trong trích dẫn trên, nếu chúng ta giải thích theo đường lối cổ điển của Tam luận tông Trung hoa, thì ở đây có ba lãnh vực của Trí tuệ. Lãnh vực biểu hiện, biểu hiện bằng ngôn ngữ và tâm hành. Lãnh vực tác dụng ; Trí tuệ vận chuyển trên con đường giữa : Bất sinh bất diệt. Sau hết, tự thân của Trí tuệ: Pháp như Niết bàn. Với đường hướng ấy, ta sẽ nêu ra ở đây hai giải thích điển hình về cái ý nghĩa gọi là mâu thuẫn nội tại. Tất nhiên, trong đường hướng này, khái niệm về mâu thuẫn nội tại không chính xác bằng tương đãi.

Giải thích 1 : « vì không cho nên có ». Giải thích này được dẫn khởi từ một tụng ngôn của Nàgàrjuna, MK. XXIV mà vì các chữ dịch của Kumārajīva trong bản Hán rất quyết định, do đó giải thích 1 đã quả quyết như vậy. Chúng ta hãy trích dẫn Phạn văn, và đối chiếu các bản dịch điển hình :

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Sarvaṃ ca yujyate tasya, śūnyatā yujyate ;
Sarvaṃ na yujyate tasya sùnyaṃ yasya na yùjyate.

(I) Murti (337) :

All is concord indeed for him who to Sùnyatà conforms ;
All is not concord for him who conforms not to Sùnyatà.

(II) J. May (234) :

Si la vacuité est logique, tout est logique ; si elle est absurde, tout est absurde.

(III) Kumarajiva :

Dĩ hữu không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành
Nhược vô không nghĩa giả, nhất thiết tắc bất thành.

Hiểu theo (I), Tánh Không luận của Mādhyamika như là nền tảng cho một tổng hợp của các hệ thống triết học, và Murti gọi đó là một điều lạ (1) : Tất cả đều thích ứng, vì thích ứng với Tánh Không.

Hiểu theo (II), Tánh Không như là căn nguyên hợp lý của tất cả sự hợp lý.

Nếu theo (III) ta phải hiểu « Vì không cho nên *có* » và lối hiểu này khác hẳn trên. Ở đây, người ta coi *thành* (yujyate) như là sự thành tựu của các sự thể đã xuất hiện. Nói cách khác, đó là sự thành tựu của *Hữu* thể — của cái *Có*. Để đi tới một quyết định như thế, người ta phải nói Hữu không phải là tự hữu. Tuy nhiên, nếu đồng nhất với tất cả cái khác, thì Hữu cũng không thể có sự thành tựu ; chỉ trong tác dụng dị biệt mới bộc tộ sự thành tựu của Hữu.

---

(1) Murti (336) : Strange as it may appear, the Màhyamika sùnyatà (Absolute) can serve as the basis for a synthesis of philosophical systems.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

Như vậy, vì tương quan, vì không tự hữu, do đó, Hữu được thành tựu từ Không. Sự đối đãi giữa Không và Hữu ấy sẽ cho thấy một căn nguyên của cả Không và Hữu, vì cả hai là Một, và căn nguyên của cái Một đó cũng là cái Không, tức là cái Không của Không Hữu. Bằng sự triển khai này, người ta thấy ngay có một sự thành tựu trên tất cả mọi sự thành tựu : đó là sự thành tựu của vô ngôn, và cũng là « Pháp như Niết bàn ».

Nói tóm lại, Tánh Không là gì ? Là căn nguyên của tất cả sự thành tựu. Cái đã thành tựu là Hữu. Từ đó, người ta tiến tới kết luận rằng Tánh Không luận là Chân Không Diệu Hữu : cái *Không* thì vắng lặng, vô thanh vô tức, mà cái *Có*-Hữu thì lạ lùng, thấy như không thấy.

Giải thích 2 : « Hữu là Một vì là Tất cả ». Giải thích này được dẫn khởi từ MK. XXIV. 18 : yaḥ pratītyasamutpàdaḥ śūnyataṃ tạṃ pracakṣmahe ; yà prajñaptir upàdàya pratipat saiva madhyamà » (1)

Kumarajīva : Chúng duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị không ; diệc vi thị giả danh, diệc vi Trung đạo nghĩa. Tất cả những gì khởi lên do các duyên (pratītyasamutpùda), tôi nói đó là Không (śùnya), cũng gọi là giả danh (prajñapti) và cũng là Trung đạo (madhyama pratipat). Trên một trình tự mạch lạc, đó quả là sự vận chuyển của Biện chứng pháp. Hữu, là sự thành tựu của Một, nhưng không tự hữu, vì là Tất cả. Vậy, khi cái Một khởi lên, thì Tất cả cùng khởi lên ; khi cái Một biến mất, Tất cả cùng biến mất. Từ đó, Tánh Không là căn nguyên cho một thế giới cộng đồng của các tác dụng dị biệt.

Cả hai giải thích đều nói đến sự thành tựu. Chúng ta có : sự thành tựu của ngôn ngữ, của tác dụng, của Im lặng hay Tịch diệt (tức Niết bàn).

---

(1) C f. Murti, 8. J. May, 237

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Tuy nhiên, vì tất cả sự thành tựu vừa kể đạt được do triển khai tính cách tương đãi, cho nên đấy chưa phải là cứu cánh của Tánh Không luận.

c.— Trùng thành : Chúng ta xác định lại giá trị cứu cánh của tương đãi bằng hình thức của suy luận. Trước kia, bằng vào tương đãi, hình như tất cả sự thành tựu đều được thành tựu như đã từng mong mỏi. Nhưng các giải thích điển hình chỉ cho thấy là người ta cố gắng để đi đến một kết luận hợp lý cho những gì đã được nêu lên từ trước. Trong các cách thức vận dụng ngôn ngữ, luôn luôn phải vận dụng đồng nhất và dị biệt. Một khi vận dụng đồng nhất, thì phải đi từ các dị biệt, và ngược lại. Cho đến lúc thiết lập xong đồng nhất và dị biệt thì mới có thể triển khai tương đãi đến chỗ rốt ráo của có. Bấy giờ, lúc đồng nhất và dị biệt đã được thiết lập, người ta thấy ra rằng đồng nhất trong đồng nhất tức là dị biệt, dị biệt trong dị biệt tức là đồng nhất. Theo đó, chỉ có hai con đường để đi : từ đồng nhất đến đồng nhất và từ dị biệt đến dị biệt. Chúng khác nhau ở hình thức mà không có nội dung. Căn cứ theo đây mà nói, mọi giải thích bằng cách triển khai tương đãi, đối lập và mâu thuẫn, đều vô nghĩa ; vì là trùng thanh.

d.— Tự chứng : Cuối cùng, có lẽ chỉ còn một cách nói, rất vô lý nhưng cũng rất hợp lý : cái đó như vậy là như vậy. Đối với sự hợp lý hay vô lý của một lập trường chẳng hạn, giải thích là điều vô nghĩa ; do đó, người ta phải cố gắng làm thế nào để nó tự trình diện. Như một ngọn đèn tự soi sáng chính nó trong khi vừa có thể soi sáng những cái khác. Điều này gợi lên cái cảm tưởng rằng, với nguyên tắc tự chứng, ta có thể chứng tỏ sự bất lực của tất cả mọi lập trường tư biện. Tuy nhiên, nếu trở lại từ đầu, từ (a) *nghịch suy*, (b) tương đãi. . . , tự chứng cũng trở thành vô hiệu. Thí dụ, chúng ta thử lặp lại tương đãi. Tác dụng soi sáng của ngọn đèn là hủy diệt bóng tối : « Nếu ngọn đèn soi sáng chính nó, và cũng soi sáng những

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

cái khác ; thì bóng tối, cũng vậy, che tối chính nó và che tối những cái khác. » (MK. VII. 12)

Qua bốn nguyên tắc vừa thiết lập, chúng ta muốn thấy, và hình như đã thấy, khả năng phê bình của Tánh Không có hiệu lực rất lớn trong công dụng đối trị sự thật của ngôn ngữ và sự thật của tâm thức ; đến cuối cùng, chúng lại tự chứng tỏ khả năng vô hiệu của mình. Thực sự, chúng ta không mong mỏi những gì khác hơn. Bởi vì trong giới hạn thông tục, điều ấy đã cho ta thấy hiệu lực phủ định của Tánh Không luận. Nó như một ngọn lửa, sau khi đốt cháy tất cả thì tự tắt mất, không còn lại dấu vết nào : « Chư pháp bất khả đắc, diệt nhất thiết hý luận ; vô nhân diệc vô xứ, Phật diệc vô sở thuyết. » (Trung luận, XXV. 24) (Cf. Stcherbatsky. *op. cit.* tr. 78).

Nói tóm lại, chúng ta đặt giới hạn cuối cùng của các phương tiện vận dụng là nguyên tắc tự chứng. Ở đây, mọi nỗ lực đều qui chiếu vào sự kiện : làm thế nào để cho các phương tiện tự biểu lộ sự thật ngay nơi chúng : hay nói theo một sáo ngữ : đạt được cứu cánh ngay trong các phương tiện vận dụng. Đó là cái khả năng mà Tánh Không luận — như một phủ định luận — có thể thực hiện được.

(III)

« Bởi vì bản tính của hiện hữu là như vậy : không có tác giả, cũng không có thành giả. Như lai cũng như vậy. » (1)

Một hiện hữu chỉ hiện hữu trong thực tế của chính nó. Trong thực tế — hay trong giới hạn của « sự thực như vậy » — hiện hữu không tự tác cũng không được tạo tác : *Tánh Không, vô tác cố* (2). Luôn luôn, chúng ta muốn cho tất cả những cái Như vậy được là Như vậy. Nhưng ý muốn đó thường được

---

(1) *Kinh Hoa Nghiêm*, XXX II, «Như lai Tánh khởi » ; *Taisho* IX, 612c.
(2) *op. cit.*, 614c.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

diễn dịch ngược lại, nhất là trong giới hạn cố định của đời sống cá biệt, cái Như vậy được diễn dịch thành một Thực tại hữu ngã, biến dịch trong thường hằng, dị biệt trong đồng nhất : bởi vì chúng ta muốn tiến tới bằng cách đi thụt lùi. Cá biệt chống lại cá biệt : bởi vì chúng ta muốn thành tựu một cứu cánh bằng tương đãi. Dù vậy, chúng ta lại biết rằng các phương tiện mà chúng ta vận dụng để thiết lập ấy xuất hiện từ Tánh Không và qui chiếu vào Tánh Không. Nghĩa là chúng ta lấy sự hủy diệt để phát khởi và cũng lấy sự hủy diệt để thành tựu cứu cánh. Diễn tiến trong cái không diễn tiến, để đạt được trật tự trên một căn cơ không trật tự ; như thế là cố gắng tìm thấy mọi hợp lý trong sự hủy diệt.

Trong truyền thống cố hữu của Đại thừa — nhất là Trung hoa, sự hủy diệt và thành tựu ấy được biểu tượng bằng nhân cách của bồ tát Văn Thù và Phổ Hiền. Nhân cách của Bồ tát Văn Thù, biểu tượng cho Đại Trí ; vì tác dụng của trí tuệ là hủy diệt, như tác dụng đập phá của viên ngọc kim cương. Nhân cách của Phổ Hiền biểu tượng cho Đại Hạnh hay Đại Bi, mà tác dụng là thành tựu tất cả từ hư vô. Tiếng nói của trí tuệ là tiếng rống của sư tử. Hành động của Đại bi là bước trầm ẩn của con voi chúa. Phật Quốc thiền sư ca ngợi :

Sư tử hống thời phương thảo lục
Tượng vương hồi xứ lạc hoa hồng.

Khi sư tử cất lên tiếng rống của Đại Trí, thì bao nhiêu cộng non chồi non của cỏ đều bị chấn động để nảy mầm ; đó là hạt giống xanh tươi của sự giác ngộ đã vươn mình ra khỏi lòng đất.

Trên những đoạn đường trở về của voi chúa, tất cả những cánh hoa đã héo và đã rụng đều khởi sắc trở lại cái màu hồng nguyên thủy.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

Thêm một thay đổi cách nói nữa, bỗng nhiên ta được gợi hứng là *Chết từ sơ ngộ màu hoa trên ngàn.*

Cũng như chúng ta biết rất rõ là bằng phương tiện nào thì có thể đạt đến sự hủy diệt ngay trong lòng sự sống, nhưng chúng ta không thực hiện để biết rõ sự hủy diệt là gì. Cũng vậy, chúng ta biết rất nhiều về các phương tiện hủy diệt của Tánh Không luận nhưng không bao giờ vận dụng chúng. Chúng ta không hỏi « Tánh Không luận là gì ? » không phải vì đó là một cứu cánh bất khả thuyết hay bất khả tư nghị. Nhưng, bởi vì chúng ta cần phân tích và trật tự của phân tích.

TUỆ SỸ

KINH NGỌC
QUA SUỐI MÂY HỒNG

PHẠM THIÊN THƯ
thi hóa Kinh Kim Cang
để cúng dường Phật đản 2515.

« . . . Tôi nói can đảm vì chỉ có tuổi trẻ mới dám làm việc phi thường và thật là phi thường khi cả gan dám thi hóa bản kinh « *ứng vô sở trú nhi sinh kỳ tâm...*»

(trích lời T.T. Thích Minh Châu)

Giáo sư Nguyễn Đăng Thục giới thiệu.
Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xuất bản.

Phát hành đầu tháng 4-1971

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Trầm tư về cái chết trong tư tưởng Heidegger và Phật giáo

□ CHƠN HẠNH

Toàn thể thế gian nằm trong những ngọn lửa. Lửa gì đã nhóm lên những ngọn ấy? Chính lửa tham, lửa sân, lửa si, lửa sanh, lửa già, lửa chết, lửa phiền nảo, lửa ta thán, lửa đau đớn, lửa khổ sở, lửa thất vọng đã nhóm lên những ngọn ấy.

Phật Thích Ca.

Tư tưởng Heidegger vận hành trong phương trời huyền ẩn của cái chết và thời gian. Tất cả ý nghĩa của triết học Heidegger nằm trong nỗ lực đánh thức dậy câu hỏi về ý nghĩa của Tính thể (Sein) (1). Để chuẩn bị hoạt trường cho công trình tái lập lại lãnh địa khoa Tính thể học (*Ontologie*), một khoa học đã bị lãng quên vì bị lệch hướng sau thời các triết gia tiền Socrate. Heidegger thực hiện một phân tích sơ bộ: phân tích về Hiện tính thể (*Dasein*). Hiện tính thể, tức là chính hiện thể

(1) *M. Heidegger*, Sein und Zeit; Tubingen (1957), t.2

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

của con người chúng ta (*das wir selbst je sind*), được Heidegger chọn làm đối tượng nguyên khởi vì hiện tính thể là vật thể độc nhất nuôi dưỡng trong tự thân mình khả năng có thể truy vấn về chính mình, nghĩa là truy vấn về chính tính thể của mình (2). Sự thông diễn ý nghĩa của hiện tính thể là cửa ngỏ mở vào khoa tính thể học nền tảng, cứu cánh tối hậu của tư tưởng Heidegger.

Được trình bày dưới tên là Phân tích Xuất thể tính (*existenziale Analytik*), công cuộc thông diễn trên mang lại những kết quả sơ khởi sau đây: Hiện tính thể *(Dasein)* là tại thế thể (*In-der-Welt-sein*), bị quăng ném bỏ rơi trong một thế giới làm nó xao xuyến lo âu (3); trong thế giới đó hiện tính thể bị buộc phải liên tục chọn lựa giữa hai khả tính nền tảng : đảm đương vận mệnh riêng biệt của chính mình hay trốn tránh nhiệm vụ ấy bằng cách đắm chìm trong cõi Người Ta (*das Man*) (4); và thông thường thì hiện tính thể sa đọa trong khả tính thứ hai nầy. Ba thành tố trên được thống nhất trong một cơ cấu tối hậu, cơ cấu vô sai biệt của hiện tính thể : sự lố lăng ưu tư, hiểu theo nghĩa đặc biệt, hay là Ưu tính (*Sorge*). Tính thể của con người là Ưu tính. Nói cách khác, con người là tính thể có khả năng vươn mình về những khả tính của chính mình, trong một thế giới mà nó bị chìm đắm sa đọa và bị vất bỏ vào đó (5).

Những thành quả sơ khởi trên chỉ mới vạch ra cho ta thấy tính thể của hiện tính thể, chứ chưa minh giải ý nghĩa của tính thể nầy. Ưu tính không thể nào giúp ta lĩnh hội được ý nghĩa của hiện tính thể như một toàn thể tính, vì lý do giản dị là ưu tính hàm chứa một tình trạng *hướng về ... vươn đến ...*, nghĩa là một tình trạng dang dở, cục bộ. Chỉ có cái chết mới hiển lộ hiện tính thể như là toàn thể tính, và do đó mới giúp ta lĩnh hội

---

(2) *SuZ*, t. 191 ; (3) *SuZ* . t. 191
(4) *SuZ*, t. 175 ; (5) *SuZ*, tt. 192, 249-50, 317, 322, 327

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

được ý nghĩa tính thể của hiện tính thể. Qua đây, ta thấy tất cả tầm quan trọng của cái chết trong tư tưởng Heidegger trên con đường đi tìm lại ý nghĩa của tính thể.

Trong tư tưởng Phật giáo, chết là một trong thập nhị nhân duyên, chết là một trong 40 đề mục thiền định được diễn tả trong Thanh Tịnh Đạo *(Visuddhi Magga)* của Phật Âm *(Buddhaghosa)* (6), và trong bộ kinh Anguttara Nikāya (*Tăng nhứt a hàm*) đức Phật Thích Ca cũng đã khuyến giảng cho các vị tỳ kheo biết rằng cái chết là một trong mười niệm tưởng mà nếu ta biết cách triển dưỡng, sẽ mang lại nhiều lợi ích lớn, nhiều kết quả lớn cho công trình thực chứng Niết bàn, Thực tại Tối hậu. Phật giáo Tây tạng khai triển tích cực khả tính tiềm ẩn của cái chết, vạch rõ cho ta thấy rằng chết cũng là một cơ hội đưa ta đến gần mục tiêu hơn trên con đường giải phóng tâm linh nếu ta thực tập sự chết trong từng giây từng phút của đời sống, và cuốn *Bardo Thõdol* của Phật giáo Tây tạng là một tác phẩm dạy cho ta khoa học Chết *(Thanatology)* như John Woodroffe đã mệnh danh như thế trong bài tựa bản dịch tiếng Anh (7).

Chủ hướng căn bản của Heidegger là nhằm nêu lên những ý nghĩa tính luận (*ontologisch*) của cái chết, vì tất cả những ý nghĩa khác mà Heidegger xếp vào loại những ý nghĩa nằm trong lãnh vực thể luận (*ontisch*) đều giả thiết trước ý nghĩa tính luận này. Do đó, Heidegger không bận tâm đến cái chết theo nghĩa sinh vật học, Đức ngữ gọi là *Verenden*, như thú chết, cây chết, lá chết ... hay chết theo nghĩa y học và sinh lý học, (*Ableben*) như người chết theo quan điểm của bác sĩ, của nhà sinh lý học ; hoặc chết hiểu theo nghĩa tâm lý, triết lý, nhân chủng học, hiện sinh, siêu hình, thần học, vân vân (8). Trong

(6) *Buddhaghosa*, The Path of Purification, *bản dịch Anh ngữ của Nànamoli*, Colombo (1956), tt. 247-259

(7) The Tibetan Book of the Dead, *bản dịch Anh ngữ của Làma Kaji Dawa-Samdup*, Acford University Press (1968), tt. lxv ?

(8) SuZ, tt. 246-47

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

tất cả những ý nghĩa vừa kể trên, chết được hiểu như là « dứt » như khi ta nói « chấm dứt », « xong », « hoàn thành », « thành tựu công việc » hay khi ta bảo rằng « mưa dứt », hoặc theo nghĩa « tiêu tán », « khuất dạng », « khuất hình », « khuất bóng » nghĩa là như một yếu tố nằm ở cuối đường, xa lạ với hiện tính thể, ở bên ngoài hiện tính thể.

Tư tưởng Phật giáo cũng đưa ra những giải đáp nằm bên ngoài phạm vi những ý nghĩa hạn định vừa liệt kê. Nhà sinh lý học chẳng hạn, không thể cung cấp một giải đáp thỏa đáng cho vấn đề cái chết. Ông ta sẽ định nghĩa cái chết là tình trạng ngưng dứt sự vận hành của cơ thể con người ; tình trạng ngưng dứt sự vận hành nầy bắt nguồn từ nguyên nhân trực tiếp là tim ngừng đập ; tim ngừng đập và do đó không thể phân phát máu cho cơ thể là vì bệnh tật hoặc một rối loạn nào đó, một tai nạn nào đó . . . Thế nhưng nếu hỏi rằng tại sao trong cùng một trường hợp truyền nhiễm, người có sức kháng bệnh mạnh lại mang bệnh trong khi người có sức kháng bệnh yếu đôi khi lại chẳng bị xâm hại, nhà sinh lý học sẽ lúng túng. Áp dụng cùng một thể thức lập vấn như trên cho các lãnh vực khác, ta sẽ thấy rằng vấn đề về sự chết nằm ngoài thẩm quyền giải quyết của các khoa tâm lý học, sinh vật học, y học, nhân chủng học, thần học, vân vân (9).

Thay vì lạc lối trong những giải thích nửa vời theo kiểu nói trên dưới sức chi phối nặng nề của nguyên lý túc lý, Heidegger lẫn tư tưởng Phật giáo đặt chúng ta ngay vào quả tim đen của sự vật, nhờ vào một sự chuyển đổi và mở rộng chân trời của cái chết.

Heidegger không quan niệm cái chết như một sự chấm dứt nằm ở cuối đường, xa lạ với hiện tính thể (Dasein) ; chính hiện

---

(9) *xem thêm Gunaratna,* Buddhist Reflections ons Death, Ceylon (1966), tt.5-6

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

tính thể đã nuôi dưỡng nỗi chết trong tự thân của mình như là một khả tính nội tại ; trong mỗi giây phút, hiện tính thể đều lên đường bước đi đến sự chấm dứt mình đã hàm dưỡng trong tính thể của mình, lên đường bước đi đến nỗi chết tiềm ẩn trong tự thể của mình. «Vừa lúc con người ra đời cũng là lúc hắn đả đủ già nua để chết » (10). Trong ý nghĩa đó, Heidegger gọi con người là tính thể quy chung (*Sein-zum-Ende*, Être-pour-la-fin), tính thể có đấy cho sự kết thúc của chính mình, hay tính thể quy tử (*Sein-zum-Tode*, Être-pour-la-mort), tính thể hướng về sự chết của chính mình. Chung cuộc của đời người hay sự tử vong không còn là một biến cố hay một giới hạn được đặt định từ bên ngoài làm gián chỉ dòng sinh hoạt, tương tự như khi ta làm ngưng hoạt động của một bộ máy bằng cách vặn nút điều khiển, mà là một cơ cấu thiết yếu của hiện tính thể, một tiềm thể chưa được hiện thể hóa của hiện tính thể.

Với thuyết thập nhị nhân duyên (*Paticca Samuppàda)* hay là định luật tương sinh duyên khởi, hiện tượng « sinh » duyên khởi nên hiện tượng « lão » « tử », rồi theo vòng chu tuần vô tận của dòng nghiệp lực, *lão* và *tử* sẽ duyên khởi nên một *sinh* mệnh mới, cứ xoay vần như thế đến vô hạn, Phật giáo đã xem cái chết như là quá trình gắn liền vào bản thể con người. Chết sống, sinh tử, gắn liền với nhau như bóng với hình, hay nói theo dụng ngữ nhà Phật : khi cái này hiện thể thì cái kia hiện thể (*Imasmim sati, idam hoti*), khi cái nầy sinh thì cái kia sinh (*Imassa uppàdà, idam uppajjati)*, khi cái nầy không hiện thể thì cái kia không hiện thể *(Imasmim asati, idam na hoti)*, khi cái nầy diệt thì cái kia diệt *(Imassa nirodhà, idam nirujjhati*). Hiện tượng đồng sinh khởi, đồng hủy diệt của mười hai yếu tố trong thập nhị nhân duyên không phải là một quá trình liên tục của những chuỗi nhân quả. Mỗi một yếu tố

(10) SuZ, t. 245

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

chỉ là điều kiện để yếu tố kia xuất hiện, chứ không phải là nguyên nhân. Mỗi yếu tố tương quan tương liên sinh khởi với các thành tố khác trong thập nhị nhân duyên theo 24 cách thái quy định (*paccayà*). Mỗi một yếu tố vừa là yếu tố quy định *(paccayà dhamma*, duyên pháp) vừa là yếu tố bị quy định *(paccayuppanna dhamma*, duyên khởi pháp) do đó cái chết không còn được nhìn dưới tương quan nhân quả như một biến cố nằm ở cuối đời người, xa lạ và ở bên ngoài đời người, vì trong viễn tượng vừa trình bầy, chết chính là cánh cửa mở sang một đời sống khác, dưới một hình thức khác theo dòng lưu chuyển của nghiệp lực. Chết và sống trong quan điểm Phật giáo là hai quá trình vô tận, không có bắt đầu cũng chẳng có kết thúc, vì Phật giáo cho rằng nguyên nhân đầu tiên hay nguồn gốc tối hậu của vạn pháp là điều bất khả tư duy, như chính đức Phật đã xác quyết : « Nầy các thầy tỳ kheo dòng hiện hữu nầy là vô thủy, không thể tìm thấy một điểm khởi đầu » *(Anamataggàyam sasnàro, pubbà-koti na pannàyati*) Con đường chết vì đã nuôi dưỡng sự sống và sống vì đã trải qua nỗi chết : *sinh* trong thập nhị nhân duyên chính là tái sinh, sống thêm một lần nữa để lên đường đi đến cái chết.

Nhìn cái chết trong ý nghĩa tính thể học, Heidegger khám phá ra một đặc điểm thiết yếu : cái chết là cái chết của riêng tôi. Cái chết là khả tính nội tại riêng tư nhất, thâm thiết nhất của tôi trong khả tính đó. Heidegger gọi là *Jemeinigkeit*, tính-chất-của-riêng-một-mình-tôi. Không ai có thể cướp mất cái chết của tôi cũng như không ai có thể chết thay chỗ cho tôi. Khi một người hy sinh tính mạng cho tôi thì thật ra người đó chỉ đem cái *của chính họ* thay vào cho cái chết *của chính tôi*. Như vậy, chết là khả tính riêng biệt nhất trong đó mỗi người đảm đương tính thể của mình trong toàn thể (11). Vì không thể giao hoán cho nhau được, cái chết đặt tôi vào trong

(11) *SuZ*, t. 240, 253.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

tình trạng bị chặt đứt tất cả mọi dây liên hệ tương thân với hiện tính thể (*Dasein*) của tha nhân. Cái chết trước hết hủy diệt nơi con người của tôi một cơ cấu nền tảng, tức là hủy diệt tính thể tại thế của tôi ; chết nghĩa là bước đến « trước bờ lạnh lẽo của hư không » (X.D.), không còn trên thế gian nầy nữa ; cái chết làm cho hiện tính thể không còn là một tại thế thể (*In-der-welt-sein*, Être-au-monde). Vì không còn là một tại thế thể sinh hoạt trong một môi trường gọi chung là Thế giới (*Welt*) nên cái chết làm tan biến mọi tương giao của tôi, đặt hiện tính thể tôi vào tình trạng cô lập tuyệt đối.

Cái chết còn là một khả tính cực đoan nhất : chết là bất khả thể tuyệt đối của tiềm thể của hiện tính thể, nói cách khác, chết là khả tính đưa tới bất khả tính tối hậu, khả tính mà nếu được thể hiện sẽ hủy hoại tất cả mọi khả tính khác. Chết là nhát dao chặt đứt mọi khả tính của hiện thể con người. Chính trong tình trạng hiểm nghèo thường xuyên đó, cái chết là khả tính đích thực nhất của hiện tính thể quyết định chấp nhận cái chết trong vẻ trần truồng thuần khiết mà không trốn chạy hay che đậy giả hình đối với nó (12).

Tóm lại, xét trong khía cạnh của xuất tính (*Existenzialität*, existentialité), cái chết mang ý nghĩa một khả tính nội tại, thâm sâu nhất, nguyên chất nhất (*eigenst*), tuyệt đối (*unbezüglich*) nghĩa là vắng bặt hết mọi tương quan đối đải và bất khả thắng vượt (*unüberholbar*).

Chết là khả tính nội tại, nghĩa là tiềm thể mà hiện tính thể đã nuôi giữ trong chính tự thể mình ngay từ khi mình bắt đầu xuất thể (*existier*). Ngay từ khi vào đời, hiện tính thể đã bị quăng ném vất bỏ vào trong tiềm thể nầy, rồi từ đó hiện tính thể cư ngụ thường xuyên trong nỗi chết. Hiện tính thể bị đặt trước một sự kiện đã rồi, vô phương cứu vãn : khía cạnh

(12) SuZ, tt. 250, 251, 255, 258, 263, 309.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

của sự chết được Heidegger gọi là kiện tính (*Faktizität*, facticité) của hiện tính thể. Hiện tính thể sống trong tình trạng một tử tù chờ giờ bị hành quyết, như người sống dưới lưỡi kiếm treo hờ, cái chết là cái diện tiền, cái ở trước mặt (*Bevorstand*) có thể xẩy đến bất cứ lúc nào trong dòng sinh hoạt của hiện thể. Hiện tính thể tích chứa trong cơ cấu của mình cái chết như một thực tại nền tảng, do đấy hiện tính thể (*Dasein*) là chính nền tảng hay căn cơ cho cái chết của chính mình, một cái chết hãy còn chưa xảy ra (*noch nicht*) nhưng đã có mặt đấy rồi.

Kiện tính này khai mở cho ta thấy tất cả chân lý bi tráng của đời người, qua một cảm tính đặc biệt : sự xao xuyến hốt hoảng (*Angst*) trước cái chết. Xao xuyến hốt hoảng khác với sợ hãi, vì sợ hãi là sợ hãi một đối tượng rõ rệt, có hình thù, danh tính xác định. Xao xuyến hốt hoảng không có đối tượng định hình được, ở đây điều làm hiện tính thể xao xuyến hốt hoảng là sự kiện mình hiện thể trên cõi đời này, sự kiện mình là tại thế thể *(In-der-Welt-sein)*, sự kiện mình mang chứa khả tính hướng về cái chết. Sự xao xuyến hoảng hốt trước cái chết được Heidegger xem là cảm thế tính căn bản *(Grundbefindlichkeit)* của hiện tính thể. Nó là khai tính *(Erschlossenheit)* vén mở cho ta thấy rằng hiện tính thể chỉ xuất tính khi nào tính thể của hiện tính thể đã bị quăng ném về cứu cánh của chính mình (13).

Bằng một ngôn ngữ khác và một nhãn quan bao quát, thấu triệt hơn, Phật giáo đã dẫn ta vào tính thể của cái chết trong tất cả chiều kích sâu thẳm của nó.

Trước hết, đối với Phật giáo, sự sống chỉ là một tiến trình liên tục của dòng nghiệp lực; dòng nghiệp lực này trôi chảy lăn lóc mãi không thôi dưới vô vàn hình thức : thú, người, trời, ngạ

---

(13) *SuZ*, t. 251.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

quỷ, vân vân mà ta gọi là tiến trình luân hồi (Luân hồi, Samsāra theo nghĩa đen là một cuộc hành trình lang thang bất định, không ngừng nghỉ và vô mục đích). Triết học Phật giáo dùng danh từ *Santati*, có nghĩa là một triều lưu hay sự liên tục, để gọi một cá nhân. Triều lưu tâm vật lý tạo thành đời sống mỗi cá nhân ấy là kết hợp kế tục của vô số hiện tượng tâm vật lý luôn nằm trong dòng trôi chảy ảo ạt, miên man. Sinh mạng ta là tựu hành của kết hợp vật chất tâm thức; mà cả vật chất lẫn tâm thức đều là một dòng trôi chảy bất tuyệt. Vật chất gồm những năng lực tương quan gọi là *paramattha* (gồm Tứ Đại) và bốn chuyển hóa (mầu sắc, hương, vị, bản chất dinh dưỡng) ở trong trạng thái biến đổi, trôi chảy như một thác nước. Theo Phật giáo, vật chất chỉ tồn tại trong thời gian bằng 17 lần một sát na tâm (14). Tâm thức là sự luân lưu không ngừng của những sát na tâm, mỗi sát na tâm đều trải qua ba giai đoạn ; sanh (*uppàda*), trụ *(thiti)* và diệt *(bhanga) ;* cứ liên tục như thế không gián đoạn. Như vậy, dưới nhãn quan Phật giáo, trong hoa quả ngọt ngào của sự sống, đã có cái chết như một loài sâu gặm nhắm hủy hoại từ bên trong. Sự sống hàm dưỡng sự chết như một thành tố cần thiết để mình được là sự sống, nghĩa là trôi chảy, biến dịch, lưu chuyển luôn luôn.

Dòng sống luân lưu bất tận xuyên qua những nỗi chết trong từng sát na ấy là một dòng sống riêng biệt cho mỗi một cá thể, tùy thuận theo nghiệp lực mà cá thể ấy đã tự gây tạo ra cho chính mình, trong những tiền kiếp hay trong hiện kiếp. Do đấy, cái chết được nuôi dưỡng cưu mang trong dòng sống ấy cũng là một hiện tượng riêng tư độc đáo của mỗi người, được quy định bởi nghiệp lực riêng tư của họ. Mỗi người là một thi sĩ của đời mình, tự do sáng tạo sự sống cũng như nỗi chết cho

---

(14) tức là ngắn hơn 17 phần triệu thời gian một tia chớp, theo các nhà chú giải Phật giáo.

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

riêng mình, bằng hành động, ngôn ngữ và tư tưởng (thân nghiệp khẩu nghiệp và ý nghiệp).

« Thân nầy là cái thành xây bằng xương cốt và tô quét bằng máu thịt, để cất chứa sự già, sự chết, ngã mạn và dối gian » (15) Cái chết, kẻ nội thù ấy, lại chính là cái chết của riêng tôi « Một khi tử thần đã đến, chẳng thân thuộc nào có thể thế thay, dù cha con thân thích, chẳng làm sao cứu hộ » (16). Không có bất kỳ ai có thể nhúng tay can thiệp vào cái chết của riêng tôi, dầu đó là chư Thiên trong các cảnh Trời thuộc Dục giới và Sắc giới . . . vì khi phước báo đã mãn, chư Thiên vẫn phải sa vào vòng sinh tử như bất cứ chúng sinh nào, tuân theo nghiệp lực của chư vị. Trên con đường luân hồi thăm thẳm, mỗi chúng sinh sống một mình, chết một mình, không ai có thể thay thế và cũng không thể thay thế ai.

Chúng sinh kết hợp bởi ngũ uẩn, là vô thường và biến dịch khiến cho không thể có một chúng sinh đồng nhất. Mỗi giây phút, mỗi sát na trong đời sống, chúng ta đều đã chết đi và tái sinh, danh từ nhà Phật gọi cái chết trong từng thoáng giây phút nầy là *khanika marana*, mỗi một hơi thở ra thở vô, chúng ta đã hoàn toàn là những con người mới, mang một sự sống mới để bước đến một nỗi chết mới. Giống với tư tưởng Heidegger, Phật giáo nhìn sự chết như một khả tính nội tại nguyên ủy và thâm thiết của sự sống, nhưng khác với Heidegger, Phật giáo không xem cái chết là khả tính tối hậu, khả tính của bất khả tính tuyệt đối. Chết theo Phật giáo không phải là sự tiêu diệt hoàn toàn của một chúng sinh, sự tiêu diệt hoàn toàn những khả tính, mà là cánh cửa mở ra những khả tính mới trong một kiếp sống mới dưới một hình thức khác với hình thức hiện tại. Cái chết ở đây được ví với một cánh cửa; tùy vị thế của người liên hệ, cánh cửa ấy được gọi là cửa « vô » hay cửa « ra ».

---

(15) *Dhammapada* (kinh Pháp cú), câu 150.
(16) *Ibid.* câu 283.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Heidegger đã chỉ nhìn cái chết như cánh cửa đưa hiện tính thể bước ra khỏi Thế giới; Ky tô giáo trái lại chỉ nhìn cái chết như cánh cửa mở vào nước Chúa cho những linh hồn sống đời công chính theo gương chúa Ky tô; nước Chúa không có tại trần gian nầy, « Cha chúng ta ở trên trời ... »; Phật giáo bước đi trên con đường siêu việt nhị biên của hai quan điểm ra và vào, xuất và nhập; cái chết được quan niệm là một tiến trình tự nhiên gắn liền với sự sống, và cả sự sống lẫn sự chết là miên viễn không bao giờ ngừng nên chết vừa có nghĩa là bước ra vừa có nghĩa là bước vào; con người giác ngộ là con người siêu việt khỏi sự sống lẫn cái chết, con người đã phá hủy được hai khả tính vừa đối lập vừa nuôi dưỡng nhau.

Kiện tính của cái chết trong tư tưởng Heidegger được phản ảnh thi vị qua câu chuyện sau đây lấy từ kinh điển Phật giáo, chứng tỏ con người khi sinh ra đã tự mình vứt bỏ mình vào một chung điểm vô phương cứu vãn. Sau khi chết mất hai con, chồng, cha mẹ và anh trong những hoàn cảnh thảm thương, bà Paṭācārā được đức Phật độ, đắc quả Tu Đà Huờn và xin xuất gia. Một ngày nọ, khi xuống suối rửa chân bà ghi nhận rằng có những giọt nước từ chân liên tiếp gieo điểm xuống dòng nước, trôi đi rồi tan mất. Có những giọt trôi xa hơn nữa, nhưng rồi sau cùng cũng tan mất tăm hơi. Bà mới trầm tư : « Cũng như thế ấy, tất cả chúng sinh đều phải chết. Người lúc thiếu thời, người khi đã trưởng thành, cũng có người lúc tuổi thọ đã cao, nhưng tất cả đều phải chết. » Đọc được tư tưởng ấy, đức Phật biến hình thuyết pháp cho bà nghe. Nghe xong bà đắc quả A la hán. Cái chết ở đây được trình bày như một nơi ngụ cư quen thuộc đến độ phải cần đến một biến cố hay một hoàn cảnh nào đó ta mới nhận ra là ta đã bị vứt vào khả tính của cái chết từ bao giờ.

* * *

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Trước cái chết, phản ứng của con người diễn ra như thế nào ? Phản ứng thông thường nhất là chạy trốn cái chết. Chạy trốn trong đời sống thường nhật, chạy trốn trong cõi Người-Ta *(das Man)*. Ngôn ngữ thông thường tránh nhắc đến chữ chết xem đó là một sự kiện khó chịu. Người ta dùng những chữ thanh tao theo nghĩa bóng, ít trắng trợn để chỉ cái chết : qua đời, từ trần, khuất bóng, khuất núi, vân vân cốt che dấu khía cạnh tàn bạo vô tình của cái chết. Con người bình thường nhìn sự chết như một biến cố diễn ra không ngừng mà họ gọi là sự « quá cố » *(Todesfall)*. Người ta biết rằng mỗi ngày có vô số người quá cố và kinh nghiệm cũng xác chứng rằng chẳng ai được miễn trừ khỏi cái chết, nhưng người ta vẫn hy vọng. Niềm hy vọng thầm kín ấy của mỗi người phát sinh từ một lý luận dựa trên nền tảng thực nghiệm : trên thực tế, những người đã hiện hữu từ trước đến nay đều đã chết, nhưng điều đó không « chứng thực » được rằng tất cả mọi người đều phải chết, những trường hợp cứ thực không đưa đến một kết luận cứ lý, xác nhiên. Dẫu không dám nói ra nhưng mỗi người đều cố nhìn thấy một lỗ hổng trong tấm lưới mà thần chết giăng ra trên thế gian, và muốn phóng mình qua đó.

Khi bắt buộc phải nhìn nhận rằng mình sẽ chết, họ vẫn chống chế : tôi nhất định sẽ chết, nhưng hiện giờ tôi vẫn tiếp tục sống đây, Họ vẫn bảo : « Người ta đều chết cả » nhưng người ta ở đây được hiểu là một kẻ nào khác tôi. *Người ta* vì là tất cả mọi người nên không là ai cả, dĩ nhiên càng không phải là tôi. Qua cách nói thông thường trên, cái chết được xem là một biến cố đáng buồn liên hệ đến bản tính con người nhưng không liên hệ đến từng cá thể cụ thể. Cái chết được đẩy vào lãnh vực tổng quát để che dấu tính chất riêng tư, không thay thế được mà ta đã trình bày trong phần trên. *Người ta* chấp nhận cái chết như một sự kiện nhưng tránh không xem nó như một khả tính riêng biệt của mỗi người, một khả tính thường

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

trực, tất yếu. Đứng trước khả tính này, theo Heidegger, con người hoảng sợ và tìm cách khuất lấp nỗi sợ hãi ấy trong những nhiệm vụ, những công việc, những khuây khỏa hằng ngày. Một hậu quả tất nhiên của thái độ ấy là xem việc trầm tư về cái chết là dấu hiệu của sự hèn nhát, của sự bất quyết khi đối mặt với cuộc sống, của tâm tính bi quan đen tối. Thái độ lý tưởng được tuyên dương ở đây là thái độ lãnh đạm đối với cái chết. Từ một khả tính riêng tư, nội tại và thâm sâu nhất của cá thể, người ta đã cố biến cái chết thành một biến cố công cộng, không đe dọa trực tiếp đến riêng ai cả.

Phản ứng chạy trốn đối mặt với khả tính riêng biệt nhất của chính mình và thường xuyên giảm trừ tầm quan trọng của cái chết là một đặc tính của tình trạng vong thân mà đời sống thường nhật sa vào. Trong tình trạng ấy, đánh mất ý nghĩa đích thực của cái chết, con người cũng đánh mất luôn khả tính nền tảng của hiện tính thể mình, không tự lĩnh hội mình như là một tính-thể-quy-chung, tính thể lên đường bước về chung cuộc (17)

Trong kinh điển Phật giáo, đầy dẫy những lời nhắc nhở con người sớm bước ra khỏi tình trạng vong thân đó và nuôi dưỡng một ý thức bén nhạy thường xuyên về cái chết trong tâm thức mình, để khỏi đắm chìm triền miên trong dục lạc phù ảo. Như lời Phật dạy ngài A Nan : « Hỡi A Nan, cũng vậy, bản chất của sự suy đồi đã buộc liền vào tuổi trẻ, bản chất của bệnh tật đã gắn chặt vào sức khỏe, và giữa lòng sự sống, chúng ta đang cư trú trong nỗi chết... » (18) hay những lời giản dị trong kinh Pháp Cú : « Như nước lũ cuốn phăng những xóm làng say ngủ giữa đêm trường, tử thần sẽ lôi phăng đi những người mê muội sinh tâm ái trước những bông hoa

---

(17) *SuZ.* tt. 252-258
(18) *Samyutta - Nikàya*, v, 216.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

mình vừa góp nhặt được » ; « Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian nầy, chẳng có nơi nào trốn khỏi tử thần » ; « Còn không bao lâu nữa, thân người sẽ nằm cứng đờ trên mặt đất, ghê tởm và vô tri, giống như một khúc cây khô mục, không lợi ích vào đâu ! » (19) vân vân.

Nhìn sự chết, nói tổng quát là nhìn đau khổ trong ý nghĩa tích cực của nó, Phật giáo thấy đấy là chất men kích thích con người vươn lên khỏi thân phận cũ kỹ ngàn đời của nhân loại. Đức Phật Thích Ca đã bắt đầu hành trình đi đến sự chứng ngộ của mình bằng sự va chạm với bốn thực tại mà đời sống an vui hoan lạc của một hoàng tử được nuông chiu đã khuất lấp đi. Do đấy, thái độ căn bản của Phật giáo là đánh thức dậy ý thức sâu sắc về khổ đau vẫn ngủ yên trong mỗi người, đánh thức dậy tâm niệm về sự chết mà ta cố quên đi trong dòng sống bình thường. Ý thức về khổ đau, về cái chết là tiếng kêu đòi giải phóng khỏi khổ đau mà Phật giáo vẫn không sa vào chủ nghĩa bi quan yếm thế vì Phật giáo không chấp nhận những thực tại đó như những thực tại tất yếu tuyệt đối ; với tự do của mình, con người có thể chuyển đổi dòng nghiệp lực để đồng thời phá hủy cả sanh và tử, đau khổ và hạnh phúc, đạt đến trạng thái Niết bàn.

Phật giáo gặp gỡ Heidegger trong cố gắng tố giác tình trạng vong thân của đời sống thường nhật, khiến con người quên đi mình là một tính thể quy tử *(Sein-zum-Tode)* hay quên đi hoàn cảnh đau khổ căn bản của mình (Khổ đế) : sanh, lão, bệnh, tử. Sau khi vạch rõ ý nghĩa tính luận của cái chết và tố giác tâm trạng hời hợt của sinh hoạt thường nhật, Phật giáo và Heidegger còn gặp gỡ nhau ở nỗ lực khai triển giá trị tích cực của cái

(19) *Dhammapada*, câu 47, 128, 41- Xem thêm câu 135, 149, 235.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

chết trong việc qui định thái độ của con người đối với cái chết.

Hiện sinh thường nhật chỉ là một cuộc trốn chạy và khuất lấp liên miên ý nghĩa đích thực của cái chết. Theo Heidegger, con người chỉ đạt đến hiện sinh nguyên tính, chính thực, khi nào con người liễu ngộ và chấp nhận ý nghĩa của cái chết trong toàn diện đời sống mình.

Chấp nhận ý nghĩa của cái chết là gì ? Chấp nhận ý nghĩa của cái chết là chấp nhận cái chết như là một khả tính nguyên bản, nội tại và thâm sâu nhất của mình và quy hướng mọi sinh hoạt của mình tùy thuận theo khả tính đó. Chấp nhận một khả tính còn có nghĩa đưa khả tính ấy tới chỗ tựu thành viên mãn, tức là phá hủy khả tính ấy xét như đó là khả tính thuần túy. Trong lãnh vực của hiện sinh thường nhật, lãnh vực của sự bận bịu lo toan (ưu tính, *Sorge*), sự phá hủy một khả tính sẽ nhất thiết đưa dẫn tới việc khai mở một khả tính mới, vì tất cả đều được quy chiếu vào những đối tượng nội thế của hiện tính thể (*Dasein*). Sự phá hủy hay sự tựu thành khả tính của cái chết nằm trong một chân trời khác biệt. Ở trên ta đã thấy rằng cái chết là một khả tính cô lập, không tương quan đối đãi (tuyệt đối), một khả tính cực đoan ; thế nên cái chết không đưa dẫn đến một khả tính mới mẻ nào bên ngoài nó và việc tựu thành khả tính của cái chết đồng thời có nghĩa là hủy diệt mọi khả tính. Chấp nhận khả tính của cái chết đặt con người trong một trình trạng căng thẳng đặc biệt : vừa chuyên chú thể hiện khả tính ấy, vừa giữ gìn khả tính ấy còn được là khả tính thuần túy : Muốn thể hiện tính thể của tôi, một tính thể quy tử, tôi phải lên đường bước tới cái chết trong mỗi giây phút của đời sống, nhưng tôi không thể tự tử chẳng hạn để thể hiện khả tính chết, vì khi chết thì tôi không còn là một tính thể nữa, tôi không còn là một tính thể đang trên đường bước tới cái chết nữa. Thái độ chấp nhận đích thực do đó là thái độ chờ đợi *(Erwartẹn)* thường xuyên nỗi chết.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Khi CHỜ ĐỢI cái chết, tôi phóng chiếu cái chết lên từng thái độ, từng cách thái hiện thể của tôi. Sự chờ đợi đã làm cái chết hiện diện và tầm nhiễm trong toàn bộ những cách thái tư tưởng và hành động của hiện tính thể tôi. Hiện sinh nguyên tính là hiện sinh thường trực sống trong dự phóng về cái chết như một khả tính cận kề. Sống thường xuyên trong nỗi chết, hiện sinh nguyên tính sẽ thấy tất cả tính cách phù ảo của mọi hành động kiến tạo nên cuộc đời. Cái chết in ấn tích hư vô trên từng sinh hoạt lý thuyết và thực tiễn của con người ; cái chết vén màn cho ta thấy hư vô đang vây phủ trần gian. Chấp nhận đối mặt với cái chết, hiện tính thể nguyên tính chấp nhận đối mặt với khả tính cực đoan nhất và chợt nhận ra khả tính ấy là hư vô thuần túy. Đối mặt với hư vô của đời mình, con người cũng chợt nhận ra mình là hư vô.

Dưới làn ánh sáng hư vô ấy, ý nghĩa của toàn thể những khả tính của hiện tính thể ? ôi hiện ra rõ rệt : tất cả đều gắn liền và tùy thuận với khả tính tối hậu : cái chết. Không có con đường máu nào đưa ta thoát khỏi khả tính tối hậu ấy. Ta tuyệt đối không thể trông chờ sự trợ giúp của bất cứ ai, vì mọi người đều bị đặt trong cùng một thảm trạng và đều cô đơn, biệt lập như nhau. Hiện tính thể chỉ có được một tự do hoàn toàn tiêu cực : đó là tự do chọn lựa thái độ chấp nhận cái chết hay thái độ khuất lấp quên lãng cái chết. Thái độ chấp nhận cái chết là thái độ can đảm đích thực, trong đó con người truy nhận mình là kẻ nuôi dưỡng hư vô, là mục tử của hư vô.

Con người chấp nhận ý nghĩa tối hậu của cái chết không sa vào tình trạng thụ động buông trôi, khi nuôi dưỡng cái chết trong hồn, y vẫn sinh hoạt như bất cứ con người bình thường nào, vẫn đảm nhiệm những trách vụ hằng ngày đối với gia đình

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM Thư Viện HUỆ QUANG

xã hội... ; chỉ có điều khác biệt là y không còn bị lừa gạt về tính cách hư ảo của những hoạt động đó, y nhìn những hoạt động đó trong ý nghĩa nguyên tính của chúng : chúng chẳng là gì cả, chúng chỉ là hiện thân của hư vô.

Chấp nhận cái chết, con người tự lĩnh hội mình như là một thực thể hữu hạn ; hậu quả của tình trạng nầy là con người sẽ sống với lòng khoan dung tuyệt đối, vì y đã trực nhận được tất cả tính chất bào ảnh hư phù của cuộc hiện sinh. Y sẽ để cho mỗi người *được-là-mình*, để cho mỗi người được xuất tính tùy thuận theo nguyên tính của mình, bất kể hậu quả hay giá trị đi liền theo đó ; những hậu quả hay giá trị nầy quy chiếu về cái chết thì chỉ là những trang sức phù phiếm của đời sống.

Trong nỗi bất lực tuyệt cùng trước sự chết, hiện tính thể bỗng chinh phục được một sức mạnh của tinh thần vô trước, không trước chấp dính mắc vào những tiềm tính ngẫu nhiên của đời sống. Dự tưởng trước khả tính bất khả (cái chết) làm cho hiện tính thể được tự do, giải phóng khỏi mọi triền phược trói buộc mình vào đời sống thường nhật : đó là sự tự do trước cái chết *(Freiheit zum Tode)*. Hiện tính thể ưu tư với khả tính của tự tính mình được tự do trong trạng thái buông xả và dâng hiến trước cái chết, khơi mở ra tất cả những khả tính đã hiện thể trước đó, nhân đấy giúp cho hiện tính thể nhìn lại mình như một toàn thể tính và xuất thể như một toàn thể khả hữu. Cuối con đường chấp nhận cái chết là lòng khoan dung, tinh thần vô trước và sự tự do hay sự giải phóng tâm linh, được Heidegger xem như những đặc trưng của hiện sinh chính thực, hiện sinh nguyên tính *(eigentliche Existenz)* (20).

Ở đây ta thấy rõ sự tương đồng sâu sắc trong tiến trình tư tưởng Heidegger và Phật giáo. Sau khi cáo giác những nguy

(20) *SuZ.*, 11 260-266 ; 384.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

hiểm của đời sống thường nhật, nhắc nhở cho con người biết rằng mình và thế giới chung quanh đang bị thiêu đốt trong lửa dữ của chết chóc, sầu nảo, tuyệt vọng.... Phật giáo mở ra con đường tích cực : chấp nhận sự chết và học chuẩn bị để chết, biến cái chết thành một yếu tố giải thoát.

Đời sống chúng sinh là mong manh, không phải tính đếm theo năm, tháng, ngày, giờ mà tính đếm theo từng hơi thở, từng sát na. Mạng sống chúng sinh chỉ ngắn bằng thời gian của một tư tưởng, nghĩa là bằng khoảnh khắc của sự thay đổi của tâm, ví như điểm xúc tiếp của một bánh xe lăn tròn trên mặt đất, dầu lăn như thế nào cũng chỉ chạm đất tại một điểm duy nhất. Nói thế khác, khi mỗi tư tưởng dứt thì ta cũng chết theo và khi tư tưởng khác bắt đầu thì ta lại tái sanh. Người Phật tử đã tỉnh thức trước thực tại cái chết cần thực hiện phép Niệm Sự Chết (*Marananussati*) được dẫn giải cặn kẽ trong *Thanh Tịnh Đạo* để tập đối mặt với cái chết trong từng sát na sự sống (21).

Người ấy sẽ nhiếp tâm chăm chú niệm như thế này : « Sự chết sẽ đến cho ta không sai », hoặc : « Ta sẽ chết » hoặc niệm chữ « *Maranam* . . . *Maranam* . . . Chết . . . Chết . . . » Niệm như thế với lòng kính cẩm và chính kiến trong những khi đi, đứng, nằm, ngồi không bao giờ dứt, thì năm pháp chướng ngại sẽ bị tiêu trừ dần dần (22), tâm hành giả sẽ được an trụ và vào cảnh giới Cận Định (*upacara Samadhi*).

---

(21) xem chú thích (6).
Xem thêm *Edward Conze*, The Meditation on Death, *in* Thirsty Years of Buddhist Studies *(Bruno Cassirer) tt. 87-104.*

(22) *Năm pháp chướng ngại* (Nivarana dhamma) là : 1) *Kàmacchanda:* tham trong ngũ dục ; 2) *Byàpàda :* thù oán, mong hại người ; 3) *Thinam iddha :* hôn trầm ; 4) *Uddhaccakukcca :* phóng tâm, tâm ưa phiên động ; 5) *Vicikicchà :* hoài nghi.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG Thư Viện

Nếu niệm như thế mà vẫn không đạt được thành quả, hành giả sẽ quán tưởng sự chết theo tám chi pháp sau đây:

1) *Vadhakapaccupatthanato* : Sự chết ví như một đao phủ kề gươm ngang cổ ta. Sự chết theo dính thân ta như bóng với hình, ngay từ lúc ta mới đầu thai vào lòng mẹ cho đến khi ta sanh ra và khôn lớn ; khi ta ngủ, ngủ với sự chết, khi lớn lên cũng lớn lên với sự chết kề bên. Sự chết chẳng khác một đao phủ kề gươm bén vào cổ ta, sẵn sàng đem sinh mạng ta đi, không bao giờ mang trả lại.

2) *Sampattivipattito :* Sự chết ví như sự tiêu hoại của vạn vật trên thế gian. Sự già và sự chết chi phối và nghiền nát tất cả chúng sinh không chừa một người nào, dầu là vua chúa, chiến sĩ, thương gia, đạo sĩ, thủ công. . . Không mưu mô, không thế lực nào đánh bại được nó, và đời người chỉ là những tựu thành dang dở.

3) *Upasamharanato* : So sánh sự chết của ta với sự chết của các bậc siêu phàm nhập thánh, những người đại phúc đức, đại phú gia, uy vũ vô song, những bậc đại thần thông, những bậc đại trí tuệ, chư Phật Độc Giác, Đức Phật Thế Tôn, để ghi nhớ thường xuyên rằng : « Những bậc cao siêu như vậy còn bị chết thay, huống chi ta chỉ là một kẻ tầm thường: Chắc chắn ta sẽ chết không sai ! »

4) *Kayabahusadharanato* : Quán tưởng rằng thân thể ta đây là nơi trú ngụ của nhiều giống khác và hằng bị nhiễu hại. Thân thể là nơi trú ngụ của vi trùng, giòi bọ, thân thể ta là nhà bảo sanh, là bệnh viện, là nhà cầu, là sân chơi, là mộ địa của chúng, lại nuôi dưỡng nhiều thứ bệnh tật, cũng như có thể bị tiêu diệt do đủ thứ tai nạn bất ngờ.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

5) *Àyudubbalato* : Mạng sống của chúng sanh rất mong manh và yếu ớt, ta sống được là nhờ sự điều hòa tứ đại, của bốn oai nghi (đi, đứng, nằm, ngồi), của hơi thở ra thở vô, của vật thực...

6) *Animittato* : Sự chết đến bất ngờ không chừng đổi, ta không thể tiên đoán được ta sẽ chết từ trong thai hay thọ đến 100 tuổi, chết vì bệnh gì, vào buổi sáng hay buổi tối, chết ở nơi đâu, sau khi chết sẽ tái sinh vào cảnh giới nào...

7) *Addhanaparicchedato* : Sinh mạng con người ngắn ngủi như sương đọng trên ngọn cỏ trước khi mặt trời mọc, như lằn vạch trên mặt nước, tan mất liền khi ta lấy cánh tay lên, như hơi thở ra vào...

8) *Khanaparittato* : Mạng sống chúng sinh chỉ ngắn bằng một sát na, thời gian của một chập tư tưởng.

Phép Niệm Sự Chết có mục tiêu biến cái chết thành người bạn đồng hành với hành giả trong đời sống, khiến hành giả nhận đấy : (i) chẳng còn sa mê theo sự sống, nghĩa là không bị chìm đắm trong ý nghĩa sai lạc rằng ta chưa chết vội và còn sống lâu, do đấy hành giả luôn tinh tấn làm những việc lành ; (ii) dứt bỏ tâm ưa thích trong sự sống và chán nản sự tái sanh làm trời, người... nhờ vậy hành giả ráng thực hành phạm hạnh để đạt đạo quả và Niết Bàn ; (iii) không quyến luyến đắm trước trong các sự vật mình đã sở hữu được, *vô trước* ; (iv) không dám làm các điều ác ; (v) không tham lam trong của cải, lợi danh, quyền lực... ; (vi) chẳng phải là người bỏn xẻn keo kiệt trong việc sử dụng tài sản ; (vii) biết rõ các pháp Vô Thường, Khổ Não, Vô Ngã trong các sắc tướng ; (viii) chẳng kinh sợ (*vô úy*) và loạn tâm trong lúc chết ; (ix) chết rồi được tái sinh trong cõi an vui.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Chín phước báu trên đây có những phước báu tương đương với những hệ quả do thái độ chấp nhận ý nghĩa cái chết trong tư tưởng Heidegger : ý thức về tính cách hư ảo của thế gian (vô thường) lòng khoan dung đối với đời sống trong nỗ lực thực hiện các hạnh lành cho tha nhân ; tinh thần vô trước ; vô úy, không sợ hãi trước cái chết do đó không sợ hãi bất cứ tai ương nào trong đời sống, nghĩa là được tự do trước mọi biến cố. Cứu cánh sau cùng nầy, tự do trước cái chết (*Freiheit zum Tode*) của tư tưởng Heidegger, được đặc biệt nhấn mạnh trong Phật giáo Tây Tạng với cuốn *Kinh Nhật Tụng Của Người Chết* (23). Kinh nầy mô tả ba giai đoạn của sự chết để hành giả tập làm quen với thực tại khủng khiếp nầy mà tâm vẫn an nhiên tự tại. Giai đoạn *Chikhai Bardo*, mô tả những biến chuyển tâm lý vào lúc chết ; giai đoạn *Chŏnyid Bardo* mô tả những ảo giác do nghiệp lực gây ra liền ngay sau khi chết, và giai đoạn *Sidpa Bardo* đề cập đến bản năng thác sinh và những biến cố thai bào. Dựa trên nền tảng lý thuyết : trực quan tối thượng và sự giác ngộ, hay ngay cả sự giải phóng cuối cùng (thành Phật), đều diễn ra trong quá trình hiện tại của sự chết, chủ ý của cuốn Kinh Nhật Tụng nói trên là ở mỗi một giai đoạn liên tục của sự bối rối xao xuyến và tan vỡ ảo tưởng nơi người chết, thu nhiếp tâm niệm của người chết vào cái khả năng hằng hữu dẫn đến sự giải phóng tâm linh, cùng giải thích cho họ nghe bản chất đích thực những ảo tưởng họ nhìn thấy khi chết. Người chết chẳng những phải đối mặt với cái chết một cách bình thản, sáng suốt và dũng cảm, mà còn phải có một tâm trí được huấn luyện và điều hướng đúng pháp, để nếu cần, họ thắng vượt được những đau đớn thể xác bằng chính sức mạnh tâm linh của mình và cất cao tiếng hát chào đón cái chết như một quá trình tự nhiên, tất yếu. Như

(23) sách đã dẫn ở (7).

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Thanh Tịnh Đạo đã xác quyết : Chỉ có sự đau khổ chứ không có người đau khổ, chỉ có hành vi chứ không có người hành động, cũng thế ta có thể nói về cái chết : chỉ có quá-trình-chết chứ không có người chết. Thâm nhập được lý vô ngã ấy, con người đã bước chân đến gần tự do tối thượng, thành đạt được qua nhiều kiếp sống và sự chết bằng quyết ý và hành vi sáng tạo của mình. Trên bình diện tâm linh, hiểu theo nghĩa tượng trưng, *Kinh Nhật Tụng Của Người Chết* dạy cho ta cách chết giữa đời sống, chết với quá khứ, chết với cái *ngã* cũ kỹ, để tái sinh vào một cảnh giới tinh thần mới trong đó ta được tự do tuyệt đối vì đã trực nhận rằng tất cả những biến cố đau đớn hay những hạnh phúc tuyệt vời trên trần gian này đều chỉ là những giấc mộng. Cái chết cũng chỉ là một giấc mộng nằm trong một giấc mộng dài là cuộc lang thang qua ngàn kiếp lạ.

Cái chết làm hiển hiện lên tất cả những ý nghĩa rực rỡ của bài kệ trong *Kinh Kim Cang* :

nhất thiết hữu vi pháp
như mộng, huyễn, bào ảnh
như lộ diệc như điển
ưng tác như thị quán

(các hiện tượng của đời sống đều như giấc mộng, như ảo ảnh, như bọt nước, như chiếc bóng, như sương nhấp nhoáng, như chớp giăng, phải nên quan sát như thế).

Cái chết xô ta vào trong nỗi xao xuyến bàng hoàng, kinh hoảng *(Unheimlichkeit)* khiến ta thấy mình và thế giới đều chỉ là hư ảo, con người là « đại biểu của hư vô », nhưng khi chấp nhận cái chết thì cái chết mở ra con đường giải phóng : con người biến thành « mục tử chăn giữ tính thể » và « an ngụ thong dong bên tính thể » *(Heimat der Nähe des Seins)* Đấy là nội dung tư tưởng Heidegger, được xem là tư tưởng đưa ra một kiến giải mới mẻ triệt để về cái chết trong suốt dòng

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG

triết sử Tây phương, kể từ các triết gia Hy lạp thời tiền-Socrate đến nay (24).

Cái chết săn đuổi ta trong từng sát na, và tính cách vô thường của vạn pháp khiến ta trực nhận ra ta và thế giới chỉ là một giấc mộng do Tâm tạo ra. Nhưng khi tập sống với nỗi chết qua cơn mộng ảo, thì cái chết cũng là một trong những lộ trình đưa đến giải thoát, vì theo Phật giáo con người chỉ giải thoát từ đời sống mộng ảo hiện thời : *Sanh Tử tức Niết Bàn.*

Khi được một sinh viên hỏi quan niệm của ông về cái chết, nhà bác học Oppenheimer — cha đẻ ra bom nguyên tử cùng với Einstein — trả lời : « Vấn đề này đã được đức Phật giải quyết cách đây hai mươi lăm thế kỷ, nay không có gì phải bàn thêm.» Trong cơn bảo lửa điên cuồng hiện nay ở Việt nam, có cần học lại bài học về Nghệ thuật Chết của Phật giáo và sự « tự do trước cái chết » của Heidegger chăng, để đương đầu với một cơn mộng dữ ?

CHƠN HẠNH

---

(24) *Jacques choron*, La Mort et La Pensée Occidentale *(Payot, 1969*, t. 208).

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

NHÀ XUẤT BẢN

QUẾ SƠN VÕ TÁNH

hân hạnh giới thiệu kiệt tác

Kẻ Tiên Tri

(The Prophet)

của

KAHLIL GIBRAN

Bản Việt Ngữ của Hồng Hà

Nguyễn Hữu Hiệu giới thiệu

« Kẻ Tiên Tri » ngoài huyền học Ả rập, còn bàng bạc khí thế kiêu dũng uy nghi của « Also Sprach Zarathustra » của Nietzsche, vẻ đơn giản thâm trầm của « Tự Do Đầu Tiên và Cuối Cùng » của Krishnamurti, nỗi ôn nhu từ ái của « tâm tình hiến dâng » của Tagore.

Vì minh triết và tính cách thơ mộng của nó, « Kẻ Tiên Tri » đã trở thành một cuốn sách gối đầu giường cho nhiều thế hệ thanh niên hiện đại như cuốn « Câu Chuyện Dòng Sông » (Siddharta) của Hermann Hesse thuở nào.

TỦ SÁCH ĐẠO SĨ TRIẾT GIA VÀ NGHỆ SỸ NHÂN LOẠI

phát hành đầu tháng 4

SOCRATE

của Lê Tôn Nghiêm

đầu tháng 5

VINCENT VAN GOGH

của Nguyễn Hữu Hiệu

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Thử tìm một đường hướng giáo dục cho Cao đẳng Phật học viện

□ Tỳ-kheo THÍCH MINH CHÂU

Đại hội Văn Hóa Giáo Dục kỳ III, tại Dalat trong những ngày 16-17-18-19 tháng 7 năm 1970 đã quyết định thành lập Cao Đẳng Phật Học Viện, tương đương với chương trình Đại học ngoài đời, ngang với cấp bậc Cử nhân, Cao học và Tiến sĩ. Đại hội cũng giao cho Tổng vụ Văn hóa Giáo dục trách nhiệm trình bày đường hướng và soạn thảo quy chế cho Viện Cao Đẳng này.

Sự khó khăn và quan hệ là vấn đề đường hướng và mục tiêu, và một khi vấn đề này đã được giải quyết và chấp thuận thời sự thực hiện chỉ là những vấn đề thời gian, phương tiện và nhân sự. Chúng tôi xin trình bày sau đây ba đường hướng giáo dục có thể chấp nhận cho Cao Đẳng Phật Học Viện, hầu mong mở rộng đường dư luận và thâu thập thêm những ý kiến xây dựng của những vị quan tâm đến giáo dục tăng ni.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Đường hướng thứ nhất là tiếp tục chương trình Trung đẳng bảy năm, thêm vào những chương trình nội điển cần thiết, cộng thêm một vài giờ sinh ngữ và cổ ngữ. Đây là đường hướng đã được các Đại học như Chulalongkorn, Mahamonkut, Thailan áp dụng. Đường hướng này chỉ tiếp tục chương trình Trung Đẳng chuyên khoa, soạn thêm chương trình nội điển, một vấn đề không mấy khó khăn, nhờ kho tàng văn học Phật giáo quá đồi dào, tiếp tục được truyền thống Phật Học Viện, không cần cải tạo phương pháp, không cần thảo luận nguyên tắc giáo dục, truyền thống xưa thế nào, nay tiếp tục như vậy.

Đường hướng thứ hai là làm sống dậy quy chế Tòng Lâm xưa, áp dụng chánh sách « bế môn tỏa cảng », để tránh những ảnh hưởng tai hại của thế học và sự tiếp xúc của Tăng Ni sinh với nam nữ sinh viên ngoài đời. Tăng ni sinh sẽ hoàn toàn sống theo quy chế Tòng Lâm xưa, tuyệt đối không được giao tiếp một ai, trừ những giờ tiếp khách cho phép tại chùa, không đọc sách thế tục, không đọc báo chí, không nghe âm nhạc, không nghe đài phát thanh. Sinh viên tăng ni hoàn toàn được yên ổn tu học, và được bao bọc bởi một thành trì hạn chế, cho đến khi tốt nghiệp mới đưa ra đời hoằng pháp lợi sanh. Đường hướng này có lợi là tránh được những ảnh hưởng thế tục không tốt đẹp đến tăng ni, giúp Tăng Ni có thì giờ và môi trường tu học thuận tiện cho đến khi tốt nghiệp ra hoằng pháp lợi sanh. Điểm khó khăn là có thể « bế môn tỏa cảng » toàn diện được không, và phương pháp giáo dục né tránh có hữu hiệu không, nhất là trong đời sống nóng bỏng hiện tại.

Đường hướng thứ ba dựa trên ba tiêu chuẩn căn bản sau đây :

1) Hiểu đời để đối rị hữu hiệu với đời và hướng đời theo đúng với tinh th in Phậ giáo.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

2) Áp dụng tinh thần và phương pháp Đại học, vì Cao đẳng Phật Học Viện tương đương với nền Đại học ngoài đời.

3) Phục vụ nhu cầu thiết yếu của Phật giáo Việt nam, Phật giáo Đông Nam Á và Phật giáo quốc tế.

1—. *Hiểu đời để đối trị với đời và hướng đời theo tinh thần Phật Giáo :*

Sinh viên Tăng Ni sau này phải sống và va chạm một cuộc đời hoàn toàn khác hẳn với đời sống hiện tại hay cách 10 năm về trước. Sinh viên Tăng Ni phải hiểu đời sống hiện tại như thế nào để có thể tránh những sự cám dỗ, đối trị hữu hiệu và cảm hóa đời theo đúng tinh thần của Phật giáo. Đời sống hiện tại đang bị chi phối bởi ba thực trạng sau đây :

a) Sự có mặt của một số chủ nghĩa, tôn giáo và triết học đang chi phối ảnh hưởng ở Việt nam và thế giới. Đó là chủ nghĩa Cộng sản, Tư bản, Hiện sinh ; các tôn giáo như Thiên chúa, Tin lành, Hồi giáo, Ấn độ giáo, Cao đài, Hòa hảo, Ba hai v. .v. . . và các triết thuyết Đông Tây. Xưa kia, đức Phật đã nêu rõ ngay sự khác giữa đạo Phật với 6 lục sư ngoại đạo (Kinh Sa Môn quả) và giữa đạo Phật với 62 tà thuyết (Kinh Phạm Võng). Ngày nay sinh viên Tăng Ni phải hiểu biết các chủ nghĩa, tôn giáo và triết thuyết và ý thức được sự đóng góp của Phật giáo cho tư tưởng nhân loại. Có hiểu rõ mới khỏi hiểu lầm, mới khỏi phá kiến, mới tránh được cái nạn Tăng Ni đi tuyên truyền cho những chủ thuyết ngược hẳn với Phật giáo : Có hiểu rõ mới hy vọng chuyển hóa các chủ thuyết theo đúng với chính kiến đạo Phật

b) Thực trạng thứ hai là sự chi phối của khoa học và kỹ thuật vào đời sống con người và xã hội con người, trong đó

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

Già Chulalongkorn ở Thái lạn, Đại học Kelaniya ở Tích lan là hai đại học Tăng Già, do chư tăng chủ trương, nhưng vẫn không được các Đại học Thế học chấp nhận văn bằng, vì phương pháp áp dụng vẫn là phương pháp học thuộc lòng cổ điển. Ngày nay trình độ nghiên cứu Phật học đã khá cao, và một sinh viên tiến sĩ môn Phật học, về cổ ngữ phải biết Phạn ngữ hay Pali, về chuyên ngữ phải biết thêm Hán tự, Tây tạng ngữ hay Nhật ngữ và sinh ngữ phải biết Anh, Pháp, Đức v.v... Xưa kia tại Phật học Viện, chư Tăng học Hán tự 15 năm, mà vẫn nói không được, viết không được, tuy rằng đọc có thể hiểu được. Áp dụng phương pháp học sinh ngữ hiện tại, một sinh viên chỉ học cấp tốc 9 tháng, có thể nói được, viết được, đọc được một sinh ngữ. Sự sai khác chỉ về phương pháp mà thôi. Về phương pháp dạy, phương pháp học, phương pháp nghiên cứu, phương pháp trình bày một luận án Đại học đều khác hẳn với phương pháp áp dụng ở Trung Đẳng. và một luận án tiến sĩ chỉ được chấp nhận khi nào luận án ấy thỏa mãn những điều kiện căn bản của một luận án tiến sĩ.

Tiêu chuẩn thứ ba là CĐPH phải phục vụ cho Phật giáo Việt nam, Phật giáo Đông Nam Á và Phật giáo quốc tế.

Nhu cầu thứ nhất cho Phật giáo Việt nam là đào tạo những Pháp sư, thông hiểu kinh tạng, những Luật sư thông hiểu luật tạng, những Luận sư thông hiểu luận tạng, và những Thiền sư thông hiểu Thiền học. Phật giáo Việt Nam cần đào tạo những Tăng Ni thông hiểu Tam Tạng, sự thông hiểu ở đây không đóng khung trong một hệ thống tư tưởng riêng biệt nào mà phải bao trùm cả đạo Phật nguyên thỉ. đạo Phật các học phái và đạo Phật Đại Thừa, để có được một cái nhìn quán xuyến lịch sử tư tưởng Phật giáo, vừa đánh dấu được những đặc điểm và chỗ xuất xứ của từng hải triều tư tưởng trong đạo Phật.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM THƯ VIỆN HUỆ QUANG

Nhu cầu thứ hai là phiên dịch Tam tạng kinh diễn ra Việt văn và VCĐPH có trách nhiệm đào tạo số dịch sư ấy cho PGVN. Các nước Cao mên, Miến điện, Thái lan, Nhật bản, Tây tạng, Trung hoa, Triều tiên, và gần đây nhất Anh quốc đã có bản dịch Tam Tạng ra tiếng quốc ngữ của từng quốc gia. Riêng nước Việt nam, ngoại trừ một số bản dịch lẻ tẻ, có thể nói là không có một Tam Tạng Việt Nam. Và sự khuyết điểm này phải xem như một quốc nhục cho Giáo Hội, và trách nhiệm của VCĐPH là đào tạo số dịch sư cần thiết ấy.

Nhiệm vụ thứ ba của VCĐPH là tìm lại thực tính của Phật giáo Việt nam, những cái gì đã tạo thành Phật giáo đời Lý, đời Trần, những cái gì đã làm cho dân chúng Việt nam đặt tin tưởng vào sự lãnh đạo của Phật giáo, những cái gì đã làm dân chúng Việt nam linh cảm sự gắn bó đồng nhất giữa dân tộc và đạo pháp. Đi tìm lại thực tính ấy của PGVN, làm sống dậy thực tính ấy, sưu tầm những tài liệu, di tích lịch sử minh chứng sự có mặt của thực tính ấy là cả một nhiệm vụ thiêng liêng và cao quý và cũng hết sức khó khăn của VCĐPH. VCĐPH cũng không thể quên được vị trí của mình trong bối cảnh Phật giáo Đông Nam Á và Phật giáo quốc tế để đóng vai trò địa phương tính và quốc tế tính của mình. Phật giáo Việt nam không thể nào sống lẽ loi cô độc mà phải ý thức được vai trò nhiệm vụ của mình trong cộng đồng Phật giáo quốc tế, về mọi khía cạnh chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa, giáo dục v.v...

Có ý thức được nhiệm vụ địa phương tính và quốc tế tính này, các sinh viên Tăng Ni mới khỏi bở ngở lẻ loi khi phải đóng vai trò hoằng pháp quốc tế của mình ở Đông Nam Á cũng như ở các quốc gia khác.

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

Chúng tôi trình bày ba đường hướng giáo dục có thể chấp nhận được cho CĐPH Viện sau này để đón tiếp những ý kiến và chỉ giáo bốn phương. Quyền quyết định tối hậu vẫn là Hội Đồng Chỉ Đạo Phật Học Viện, gồm các vị tôn túc Thượng Tọa từ trước đến nay đã đảm nhận những trọng trách trong Phật Học Viện Việt nam.

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU.

THƯ VIỆN HUỆ QUANG

Nhà Xuất bản

HỒNG HÀ

Đã in :

VƯỜN QUÊN LÃNG

Truyện dài của VIÊN LINH

Đang in :

SỚM MAI HỒNG

Truyện ngắn của NGUYỄN HỮU HIỆU

THỜI CỦA NHỮNG KẺ GIẾT NGƯỜI

Nghiên cứu về Rimbaud của HENRY MILLER

NGUYỄN HỮU HIỆU dịch

Sắp in :

HÌNH NHÂN

Thơ VIÊN LINH

WALDEN

của

HENRY DAVID THORAU

do NGUYỄN HỮU HIỆU và NHẬT LUẬN dịch

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

TƯ TƯỞNG

Năm Thứ III Đóng Bộ.

TƯ TƯỞNG Năm thứ III. (1970) gồm 8 số
(từ số 1 đến 8) dày trên 1000 trang

Với những bài của :

THÍCH MINH CHÂU. THÍCH TRÍ TỊNH. THÍCH QUẢNG ĐỘ. THÍCH NGUYÊN TÁNH. NGUYỄN ĐĂNG THỤC. TÔN THẤT THIỆN. NGÔ TRỌNG ANH. PHẠM CÔNG THIỆN. TUỆ SỸ. CHƠN HẠNH. THẠCH TRUNG GIẢ. LÊ TÔN NGHIÊM. KIM ĐỊNH. BÙI GIÁNG. PHẠM THIÊN THƯ. HOÀI KHANH. HUY TƯỞNG. TUỆ KHÔNG. TRẦN XUÂN KIÊM V. V...

Sẽ được đóng thành bộ, bìa da, gáy mạ vàng, giá 800$; ở xa thêm cước phí bảo đảm 200$.

Liên lạc nơi cô
Hồ thị Minh Tương
Viện Đại học Vạn Hạnh.

222 Trương Minh Giảng — Saigon 3

THƯ VIỆN HUỆ QUANG
TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

TƯ TƯỞNG

Năm thứ IV - Số 1 tháng 3 năm 1971

MỤC LỤC

1— NHỮNG NHÀ LÃNH ĐẠO	Thích Minh Châu	3
2— VẠN HẠNH VỚI QUỐC HỌC	Nguyễn Đăng Thục	7
3— CON ĐƯỜNG TRƯỜNG TỒN VÀ CON ĐƯỜNG TIÊU DIỆT	Tôn Thất Thiện	29
4— THƠ BÙI GIÁNG	Bùi Giáng	49
5— SỰ HỦY DIỆT CỦA MỘT TRÀO LƯU TƯ TƯỞNG	Tuệ Sỹ	53
6— TRẦM TƯ VỀ CÁI CHẾT TRONG TƯ TƯỞNG HEIDEGGER VÀ P.G	Chơn Hạnh	79
7— THỬ TÌM MỘT ĐƯỜNG HƯỚNG GIÁO DỤC CHO CAO ĐẲNG P.H.V	Thích Minh Châu	103

giá 70$

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

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG

THƯ VIỆN HUỆ QUANG

đã xuất bản :

• CON NGƯỜI VÀ KỸ THUẬT

Suy nghiệm triết lý của
OSWALD SPENGLER

sắp in, tháng 5 :

• ÁC QUỈ TRÊN THIÊN ĐÀNG

Truyện dài của
HENRY MILLER

Nhà xuất bản KINH THI

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
Thư Viện
HUỆ QUANG