

TU TƯỜNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

CHỦ NHIỆM

T.T. THÍCH MINH CHÂU

Tổng Thư Ký Tòa Soạn

Đ. Đ. TUỆ SỸ



Số 2, Năm thứ V

Tháng 4 năm 1972

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



TRANH BÌA

Tư Tượng 1

Bồ đề Đạt ma trên cành lau vượt biển. Tranh của Fugai Ekun (Phong Ngoại Huệ Huân, k. 1568-1654 ? Nhật bản). Làm Tiều từ nhỏ. Sự nghiệp về sau, ít ai biết. Tranh của Sư thường có đề tài về «Bồ đại hòa thượng» hay «Bồ đề Đạt ma.» Đặc sắc về thủ pháp là phóng bút như ở bức tranh này.

Sử Thiên ghi rằng Bồ đề Đạt ma dùng một cành lau vượt biển Nam hải vào Trung hoa để truyền Mật chỉ của Thiên.

Tư Tượng 2

Lục Tồ Dẫn Tre. Tranh của Lương Khải (Liang K'ai, đầu thế kỷ XIII). Ưa rượu và ưa Thiên. Ông thường có lối vẽ «tiết kiệm mực là vàng» như ở bức tranh này.

Tranh vẽ Huệ Năng dẫn tre, theo một cảnh ngữ của Thiên sư Bách Trượng : « Nhất nhật bất tác, nhất nhật bất thực ». Một ngày không làm là một ngày không ăn.

THỜI TƯỢNG

• TƯ TƯỞNG

PHẬT giáo và Khoa học !

Đề tài này được thảo luận khá rầm rộ trong các tác phẩm về Phật giáo được viết bằng Anh ngữ. Những tác giả có nguồn gốc Á châu phát biểu hăng hái nhất. Họ phát biểu với tâm trạng của cái thứ mệnh danh là dân tộc nhược tiểu, và hậu tiến. Nếu vượt ra ngoài lãnh vực Phật giáo, hầu hết các nhà « Đông phương học » đều có thái độ tương tự. Đối với Ấn độ, những bộ danh từ như « Nhất thần », « Độc thần », « Đa thần », « Phiếm thần »... cơ hồ là những ung nhọt. Thêm vào đó, cái « nấc thang của cấp bậc hữu thể », với cách điệu đượm mùi Aristotile, như một thứ trái phá được dùng làm gạch để lót nền cho tư tưởng Ấn. Đối với Trung hoa, một Hồ Thích, một Phùng Hữu Lan, mang trong mình mở kiến thức căn bản của phái triết học thực nghiệm Anh Mỹ mà họ coi như là toàn thể tinh chất triết lý, với kiến thức đó, họ dùng làm phương pháp triết học để hệ thống hóa Triết học Trung quốc. Cho chí những năm gần đây, một số sinh viên Trung hoa tại Đài loan vẫn còn nghe các giáo

sur của họ lái nhãi về hiện sinh luận rẻ tiền ghép vào Trang tử.

Sinh viên Việt nam không có ngoại lệ. Họ được nuôi dưỡng trong một nền giáo dục đặt trên sự hăm dọa. Hăm dọa là yếu tố quan trọng trong luận lý học Tây phương. Nó là một trong những chứng lý được viện dẫn để bảo trì giá trị cho một lập trường luận lý. Đó là nền luận lý không xét đến sự thật như là sự thật hiện tiền. Sự thật của nó là hiệu lực sẽ xuất hiện trong tương lai. Bởi vì văn minh Tây phương được điều động do các nhà tiên tri; họ là những người định hướng cho tương lai. Do đó, ở đây sự thật có nghĩa là cái sẽ đến, và thái độ của người ta là phải chờ đợi để kiểm chứng. Nghĩa là, không có sự thật hiện tiền đối với chúng ta. Những từ ngữ như « đối diện với sự thật » hay « đương đầu với sự thật », vân vân, hàm ý một thái độ chờ đợi, một tư thái « sẵn sàng hành động ». Giáo dục của chúng ta sẽ được gọi là « chuẩn bị thái độ đối phó » hay « chuẩn bị tư thái sẵn sàng hành động ». Luôn luôn chỉ là chuẩn bị ; từ chuẩn bị này đến chuẩn bị khác. Trong tư thái chuẩn bị đó, tương lai vốn là ám ảnh nặng nề của những bất trắc đang dần sẵn. Trước hăm dọa đó, niềm tin tuyệt đối nơi khả năng tối thượng của mình càng lúc càng mòn mỏi, và trở thành bạc nhược. Với tinh thần đó, dù chúng ta có lớn tiếng ca ngợi một quá khứ huy hoàng của dân tộc để tin tưởng vào một ngày mai rực rỡ, vẫn không sao che đậy nỗi tâm trạng sợ hãi, bất an. Bấy giờ, tư tưởng triết học cũng như tín điều tôn giáo đều trở thành chứng lý có thẩm quyền bình vực cho những tội ác bản thủ. Bọn trí thức trưởng giả được nguy trang dưới : « Sứ mệnh Đại học trong sự sinh tồn của dân tộc » là những nhân cách điển hình. Kiến thức tạp nhạp của họ không phải là điều đáng kể. Nhưng họ là những kẻ « ngủ say trong chiến thắng », với tri thức và danh vọng mà họ đạt

được và thụ hưởng, là những đầu tàu không người lái, phóng tới một cách cuồng dại trong sự sụp đổ của cả một đoàn tàu :

Yāvad eva anattāya ñattam bālassa jāyati.

Hanti bālassa Suddham muddham assa vipātayam.

« Trong sự sụp đổ của chính mình, thật vậy, người cuồng dại tiêu diệt số phần sáng sủa và bữa cái đầu của người cuồng dại ».

(Pháp cú, 72)

Do đó, điều phải làm trước tiên, dành cho tuổi trẻ ngày nay, là thoát ra khỏi bàn tay bảo bọc của các giáo sư của họ. Đây là một việc làm khốn nạn mà nền đạo lý của chúng ta coi như một tội ác lớn lao. Tuy nhiên, sau cái đầu óc chất đầy « tư tưởng bậc thầy ngu muội », ngoài hai cánh tay đưa lên, một đẳng hứa hẹn con đường sáng và một đẳng hăm dọa con đường tối, sinh viên không có gì để học và để thấy nơi các bậc thầy của họ. Hoặc giả, nếu muốn, họ chỉ có thể học để nhại lại cái phong cách thụ hưởng thụ và ngủ say trong chiến thắng với danh vọng khoa đại và tri thức cận bã.

Mỗi thế hệ trẻ đều đã từng thực hiện một cuộc giải thoát cho chính mình. Họ tự giải thoát trong tinh thần thiếu tự tin. Từ phong trào Hiện sinh cho chí phong trào Thiên là những lần « lên cơn » của xã hội. Họ mang cái ảo vọng « anh hùng của sự sống ». Những anh hùng này bước đi trong khẩu hiệu « lật đổ mọi giá trị », hay « lật đổ mọi thần tượng ». Kỳ cùng, đây cũng chỉ là những khẩu hiệu có giá trị rẻ tiền dành cho những anh hùng rơm. Vì không thể mượn những chứng lý từ học đường để thỏa mãn tham vọng cuồng dại họ đi tìm biện hộ trong sự ngu tối của chính mình. Họ không làm một chú dê ngoan ngoãn trên ghế nhà trường, chỉ chấp nhận làm dê húc càn ngoài đường phố. Trong hay ngoài, chỉ khác nhau bởi cặp sừng giả tưởng.

Như vậy, trả lại niềm tin cho tuổi trẻ phải là bước khởi đầu; thể hiện tinh thần Vô úy phải là bước quyết định. Kiến giải của người lớn, thái độ của tuổi trẻ chỉ là những tiểu tiết giúp chúng ta nhìn thẳng vào sự sụp đổ lớn lao của một chế độ giáo dục xây dựng bằng hăm dọa và hứa hẹn. Những nhà giáo dục không hành nghề như thầy bói, không tự khoác lên mình cái mặt nạ tiên tri. Cứ để cho « những người cuồng dại nghĩ rằng « Mùa mưa ta ở đây; đông, hạ, ta cũng ở đây », không tự giác hiểm nguy (của sự chết)». (Pháp cú 286)

idha vassam vasissāmi

idha hemantagimhisu

iti bālo vicinteti

antarāyam na bujjhati

TU TƯỜNG

TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

ĐANG IN :

• TRƯỜNG BỘ KINH TẬP III

T.T. THÍCH MINH CHÂU

• KIẾN TRÚC PHẬT GIÁO VIỆT NAM

của Kiến Trúc sư NGUYỄN BÁ LĂNG



TÔN GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ

• SINH HẠ

THÍCH QUẢNG ĐỘ *trích dịch*

NGUỜI ta thường bảo Phật giáo không phải là tôn giáo mà chỉ là một hệ thống luân lý và triết học, bởi vì Phật giáo không thừa nhận một vị thần nhân cách hoặc một ngã thể bất diệt trong con người. Điều đó đúng nếu người ta định nghĩa tôn giáo như một sự liên hệ bất khả kháng giữa Thần và Người. Theo định nghĩa ấy thì hiển nhiên Phật giáo không là tôn giáo, vì nó đã không quan niệm sự tồn tại của một vị thần vạn năng và một linh hồn bất diệt.

Trong các bài Diễn giảng về Khoa học Tôn giáo (Lectures on the Science of Religion), Giáo sư Max Muller đã bàn về «những nền tảng rộng lớn trên đó tất cả các tôn giáo được xây dựng — tin ở thần quyền, xưng tội, cầu nguyện, tế lễ, và hi vọng sự sống vĩnh cửu trong tương lai». Nhưng cách dùng phổ thông của danh từ tôn giáo đã quá mạnh đối với ông: không một yếu tố nào trong năm yếu tố trên đây được tìm thấy trong

Phật giáo nguyên thủy, tuy nhiên ông cũng gọi Phật giáo là tôn giáo.

Nhưng, tôn giáo là gì? Câu hỏi này đã thường được đặt ra và ý nghĩa của nó được quan niệm theo nhiều cách khác nhau, do đó câu trả lời cũng rất bất đồng: có quá nhiều ý kiến về tính chất cũng như ý nghĩa của danh từ và mâu thuẫn nhau đến nỗi người ta đã không thể đi đến một sự đồng ý rõ rệt nào. Sau đây là một số định nghĩa được gộp nhất lại:

Tự điển Oxford: «Hệ thống tín ngưỡng và sùng bái; sự thừa nhận của con người đối với sức mạnh siêu nhân chi phối con người và đặc biệt là của một vị nhân cách Thần mà con người phải tùng phục v.v....»

Butler: «Tôn giáo ám thị một trạng thái tương lai».

Matthew Arnold: «Tôn giáo là luân lý tình cảm».

Comte: «Sự sùng bái Nhân loại».

Carlyle: «Sự kiện mà con người thật sự tin tưởng, sự kiện con người thật sự lưu tâm và biết chắc về những mối liên quan sinh tử của con người với vũ trụ huyền bí này và bản phận và vận mệnh của con người trong vũ trụ».

Ruskin: «Tôn giáo quốc gia của chúng ta là sự cử hành các nghi lễ Giáo hội và diễn giảng những sự thật hay sự giả dối có tính cách buồn ngủ để giữ cho quần chúng yên lặng làm việc trong khi chúng ta vui đùa thỏa thích».

J.S. Mill: «Thực chất của tôn giáo là những tình cảm và khát vọng chân thành và mãnh liệt hướng tới một mục tiêu lý tưởng được coi như cao cả và thiện lương nhất và đích thực vượt lên tất cả mọi khát vọng ích kỷ».

St. Thomas : «Lẽ thiện dâng Thượng đế và Vinh danh của Ngài».

Voltaire : «Một sự phi lí để buộc quần chúng phục tùng».

Sir E. Ray Laukester : «Tôn giáo là sự hiểu biết về vận mệnh của ta và những phương pháp thể hiện nó. Ta có thể nói tôn giáo là khoa học không hơn không kém».

Giáo sư Whitehead : «Tôn giáo là cái mà cá nhân tin tưởng trong nỗi cô quạnh của mình. Nếu không bao giờ bạn thấy cô đơn thì không bao giờ bạn có tâm tôn giáo».

Aldous Huxley : «Giữa nhiều thứ, tôn giáo là một hệ thống giáo dục nhờ đó con người tự rèn luyện để trước hết thay đổi những điều mình muốn trong cá tính của mình và trong xã hội, thứ đến nâng cao ý thức và thiết lập những quan hệ đầy đủ hơn giữa bản thân và vũ trụ mà mình là thành phần.»

Người ta có thể trích dẫn cả một cuốn sách về những định nghĩa tôn giáo, nhưng trích dẫn thêm nữa chỉ làm cho vấn đề càng phức tạp và lộn xộn mà thôi. Người ta tính ra có một nghìn năm trăm tám mươi triệu (1.580.000.000) người tin tưởng không tôn giáo này thì tôn giáo khác, ấy thế nhưng không biết có được năm phần trăm con số lớn lao ấy đồng ý với nhau tôn giáo đích thực là gì không.

Mặc dầu những ý kiến xung đột, tương phản, nhưng về vấn đề này, có một người mà những kẻ dốt nát thiên cận gán cho cái nhãn hiệu là «vô thần», «bất tín» đã phát biểu những ý kiến cao cả và quảng đại nhất : đó là Thomas Paine. Khi cái chết gần kề bởi những kẻ bách hại đem đến, Thomas Paine

đã nói một cách dũng cảm : «Thế giới là tổ quốc tôi, nhân loại là đồng bào tôi, và làm thiện là tôn giáo của tôi».

Khi so sánh với cái triết lí nhân loại này của nhà cải cách lớn người Anh trên đây thì những lời nói có tính cách nguy hiểm của các giáo sĩ trên toà giảng biến thành rỗng tuếch, trẻ con và ngu xuẩn. «Làm thiện» : đó là toàn bộ trung tâm của tất cả tôn giáo, nhưng đáng buồn làm sao ta thấy nó thiếu vắng trong cái mà quảng đại quần chúng gọi là «tôn giáo».

Không phải chỉ có một mình Thomas Paine định nghĩa «tôn giáo» theo cách ấy. Hai nghìn ba trăm năm trước ông, một nhà «vô thần» khác không những chỉ định nghĩa «tôn giáo» theo cùng một lối như ông khi Người nói :

Đừng làm các điều ác (chư ác mạc tác)

Làm tất cả việc thiện (chúng thiện phụng hành)

Khiến tâm ý trong sạch (tự tịnh kỳ ý),

mà người còn bảo nhân loại rằng phương pháp «sùng bái» cái tôn giáo của điều thiện ấy là:

diệt trừ hết tham lam (tham)

tiêu sạch mọi hận thù (sân)

phá tan hết ngu muội (si).

Bất luận ta nhìn tôn giáo ở khía cạnh nào đi nữa cũng không chối cãi được một sự thật là: tôn giáo luôn luôn lấy con người làm trung tâm. Bản chất của tôn giáo là giải phóng con người khỏi sự phụ thuộc vào thế lực vô hình. Con người càng tiến bộ về văn hóa bao nhiêu càng muốn thoát khỏi sự chi phối của năng lực vô hình mà tự lập bấy nhiêu. Từ căn bản, tôn giáo là một phương pháp, một cách thế hành động để thể hiện niềm ước mơ giải phóng con người thoát khỏi mọi khổ đau, dù là cái khổ nghèo đói, bệnh tật, già nua, ngu dốt hay là chết chóc. Mục

tiêu của tôn giáo luôn luôn là giải thoát: một cuộc sống phong phú hơn, mãn nguyện hơn, tự do và rộng lớn hơn. Tôn giáo không phải chỉ bao hàm trong niềm tin Thượng đế, linh hồn và sự bất tử được ghi chép trong một cuốn kinh hoặc cô đọng trong một tín điều. Thượng đế, linh hồn và sự bất tử là những ảo ảnh phủ mờ tôn giáo và nếu không phá tan những ảo ảnh ấy thì cái màu sắc rực rỡ đích thực của tôn giáo không thể lộ hiện ra được. Thiếu niềm tin ở sức mạnh của chính mình do không hiểu nơi chính mình đã biến con người thành một kẻ nô lệ khốn nạn cho những ảo ảnh đó.

Trên đây ta đã biết qua cái tinh túy và bản chất của tôn giáo rồi, bây giờ ta thử tiến lên một bậc nữa mà tìm hiểu xem làm thế nào có thể ứng dụng tôn giáo vào lĩnh vực thực tế.

William Blake nói: «Tôn giáo là chính trị, và chính trị là tinh huynh đệ». Như vậy, chung cục, bất cứ vấn đề chính trị nào cũng có thể trở thành vấn đề tôn giáo. Một quốc gia tràn đầy những ý tưởng tội ác thì sớm muộn gì cũng sẽ thực hiện những ý tưởng ấy và cuối cùng sẽ thành công nếu chúng không bị thay thế bởi những ý tưởng khác. Điều đã xảy ra tại nước Đức cách đây không lâu chứng minh cho quan điểm này. Cũng thế, một quốc gia tràn đầy những ý tưởng lương hảo thì cũng sẽ thực hiện những ý tưởng đó.

Một sự thật mà không ai có thể phủ nhận được là những sự kiện tội ác trong một quốc gia là bằng chứng của những ý tưởng tội ác trong một dân tộc, và trong một quốc gia mà những sự kiện xấu xa được lưu hành thì hiển nhiên những ý tưởng xấu xa cũng phổ biến. Bởi thế, ta cần phải nhận rằng những ý tưởng tội ác nằm trong những sự kiện tội ác, rằng những ý tưởng tội ác cần phải được thay thế bằng những ý tưởng lương hảo. Vì nếu ta dùng năng lực để tiêu diệt những

sự kiện tội ác mà không tiêu diệt những ý tưởng xấu nằm trong những sự kiện ấy thì nhiều lắm ta cũng chỉ đạt được kết quả trên bề mặt chứ chưa phải đã trị tận gốc của chứng bệnh và đã chẳng làm gì cho việc phát triển nhân cách, mục đích chính yếu của tất cả hoạt động chính trị.

Một sự thật nữa là các chính phủ chỉ quan tâm đến những sự kiện chứ không quan tâm đến những ý tưởng; nhưng, như vừa nói ở trên, vì những ý tưởng nằm trong những sự kiện cho nên các chính phủ cần phải quan tâm đến những ý tưởng. Tôn giáo có đề cổ vũ nhân loại, khuyến khích hành động, nâng cao nhân cách và tư tưởng cho đời sống được phong phú. Còn các chính phủ thì tạo những điều kiện thích hợp để đạt đến mục đích đó. Đã có lần Lord Halifax nói : «Chính quyền là công cụ tạo ra những điều kiện thuận lợi cho việc phát triển nhân cách đến mức hoàn toàn nhất».

Trong thời đại này, hầu hết mọi người đều đồng ý rằng mục đích của chính quyền là phải làm cho công dân của quốc gia trở nên hoàn thiện: và vì chính trị quan tâm đến việc chuẩn bị các điều kiện thuận lợi nhất để đạt đến mục đích ấy cho nên cũng có thể cho rằng sự hoàn thiện của công dân là mục đích của chính trị.

Mặc dầu có nhiều định nghĩa khác nhau về danh từ chính trị, nhưng ta có thể nói một cách bao quát rằng chính trị có liên quan đến việc chế định những luật tắc minh bạch để kiểm sát hành vi của con người, cá nhân cũng như tập thể, và để quyết định những điều kiện chung mà trong đó cá nhân hay tập thể sinh hoạt.

Vì chính trị liên quan đến sự điều khiển hay cai trị cho nên vấn đề trước hết phải được đặt ra, đó là : cái lí do và mục đích của sự kiểm soát hoặc cai trị mà chính trị thiết lập là gì ? Về

câu hỏi này, trong cuốn *Strategy of Living* (Chiến lược Sống), C. A. Richardson viết : «Chính trị tồn tại là vì nhân loại chứ không vì cái gì khác, đó là một sự thật, nhưng là một sự thật luôn luôn phải được nhấn mạnh. Cái lí do hiển trứ duy nhất cho việc đặt ra những nguyên tắc quy định hành vi là nếu không có những nguyên tắc ấy thì đời sống nhân loại sẽ rơi vào chỗ hỗn loạn và, vì thế, sẽ tự diệt ; còn cái mục đích dễ hiểu duy nhất trong việc chế định những luật lệ và trật tự đặc biệt là những luật lệ ấy sẽ mang lại cho nhân loại một hình thức sinh hoạt mong muốn».

Cái hình thức sinh hoạt mong muốn đó là gì ? Đó là một hình thức sẽ đưa con người đến sự hoàn thiện, và vì thế đến cái trạng thái hạnh phúc phổ biến. Sự hoàn thiện của các công dân là mục đích chung của cả tôn giáo và chính trị, và nó được hoàn thành do sự hợp tác chặt chẽ giữa tôn giáo, chính quyền và công dân. Bởi thế ta có thể nói rằng sự ứng dụng chính trị chỉ có ý nghĩa khi nào nó hướng đến việc thiết lập những luật lệ quy định sự sinh hoạt của cộng đồng cách nào để mang lại những điều kiện thuận lợi nhất cho việc hoàn thiện hóa công dân và đạt đến hạnh phúc của tất cả mọi người liên hệ.

Nhưng, vấn đề được đặt ra ở đây là : làm thế nào để điều hòa giữa tôn giáo và chính trị ? Cả hai đều có chung một mục đích, đều là nhu cầu căn bản cho sự sống. Chính trị và tôn giáo đều là những yếu tố quan trọng của nền văn minh nhân loại, ta không thể tách rời hai yếu tố đó. Chính trị tự nó không phải là một điều xấu, nhưng khi nó bị những kẻ tàn bạo lạm dụng thì nó trở nên xấu. Nếu không có cảnh sát bảo vệ nhân dân chống lại trộm cướp, nếu không có quân đội bảo vệ quốc gia chống lại ngoại xâm thì chính sự sống của ta lâm nguy. Bởi thế ta phải biết ơn những người cầm quyền chính. Nhưng nếu họ

phản bội nhân dân thì họ phải bị lên án và trừng trị. Nhìn lên sân khấu chính trị ngày nay, những người còn một chút lương tri, đeo mang một lý tưởng hay có một ý thức cao về công lí và bình đẳng không khỏi đau lòng. Chính trị đã trở nên đồng nghĩa với phát xít, đế quốc, quân phiệt và giành giật quyền hành để thỏa mãn thú tính. Những sự kiện này không thể kéo dài. Nếu người ta chiến đấu trên bình diện thú vật thì người ta cũng sẽ chết như thú vật. Nếu người ta sùng bái thú vật trong con người thì người ta cũng sẽ hạ xuống hàng thú vật.

Chính ở đây mà tôn giáo cần thiết để đóng lên một tiếng chuông cảnh tỉnh. Tôn giáo biểu hiện những khát vọng tâm linh của con người và nói: « Nếu anh muốn có hòa bình và hạnh phúc, hãy xây dựng đời sống của anh trên những nguyên lý tinh thần và luân lí cao cả ». Con người càng tham lam bao nhiêu thì hạnh phúc càng xa vời bấy nhiêu. Bằng những thủ đoạn man trá và những hành động bạo tàn người ta có thể thành công trong một lúc nào đó nhưng người ta phải nhớ rằng chính vì thế mà người ta thường xuyên hủy diệt mầm mống hạnh phúc của cá nhân cũng như của cả dân tộc.

Thật vậy, chính trị và tôn giáo chỉ là hai phương diện của cùng một sức mạnh kiến tạo công bằng cho quốc gia. Tôn giáo thực hiện điều đó bằng cách nỗ lực tiêu trừ tội ác qua sự chuyển hóa bản tính con người bằng sự giáo huấn, giảng dạy, còn chính trị thì thể hiện nó bằng cách thay đổi hoàn cảnh và dùng sức mạnh diệt trừ tất cả tội ác. Khi nào cả hai tiến trình này được hợp lại, chúng ta sẽ có một quốc gia lí tưởng được xây dựng trên nền tảng rất vững chắc.

SINHA

THÍCH QUẢNG ĐỘ trích dịch



QUAN NIỆM VỀ SỰ KẾT CẤU TRONG MỘT TÁC PHẨM ĐẠI THỪA

• TUỆ SỸ

CHÂN lý cứu cánh mà tư tưởng của Đại thừa Phật giáo nhắm đến là cái Toàn Diện vô phân biệt trong những cục hạn sai biệt. Toàn Diện này được qui định thành ba phương diện : THỂ, TƯỚNG, DỤNG. Đây là đường lối mà tư tưởng Đại thừa thường vận dụng khi trình bày về một sự thực. Thí dụ, luận *Đại thừa khởi tín*, khi định nghĩa về chữ «Đại thừa» thì nói rằng thừa này mà được gọi là Đại vì :

- a) *thể đại*, vì bản thể của Đại thừa là bản thể của vạn hữu ;
- b) *Tướng đại*, vì sự biểu hiện của vạn hữu là bao la vô cùng tận, mà nhân cách của Đại thừa cũng như vậy ;
- c) *Dụng đại*, vì khả năng siêu việt của nó.

Một thí dụ khác, danh từ «Bát nhã» cũng được xét như điển hình trên đây :

a) *Thật tướng Bát nhã*, chỉ cho thể tánh của nó, vì thể tánh này có nghĩa rằng sự thật như là chính sự thật ;

b) *Quán chiếu Bát nhã*, vì sự biểu hiện của Bát nhã là sự phản chiếu giữa các sự thật trong mối tương quan vô tận ;

c) *Văn tự Bát nhã*, tức là khả năng phổ diễn của Bát nhã trong các phương tiện diễn đạt.

Với những ý tưởng căn bản này, tác phẩm Đại thừa sẽ được định giá qua ba khía cạnh : *cảm hứng*, *ý tưởng* và *bút pháp*. Trong bài *Dẫn vào thế giới văn học Phật giáo*, đăng trên *Tu Tướng* số trước, chúng tôi đã có trình bày về những nguồn cảm hứng trong văn học Phật giáo. Trong bài này, chúng ta sẽ đúc kết lại thành những *ý tưởng* căn bản. Hình thức kết cấu của một tác phẩm Đại thừa được coi là xây dựng từ những ý tưởng này. Dưới đây trình bày ba ý tưởng chính. (1)

1) *Hỉ căn nhân duyên*, hay môi trường tác dụng của văn học.

Tư tưởng Đại thừa phát triển đến cao độ là cho rằng «*Sinh tử tức Niết bàn*». Như vậy, tất cả hành vi trong đời sống thường nhật đều phản ảnh chân lý cứu cánh ; và chính đấy là chân lý, là sự thật tối thượng. Nhưng khả năng vén mở sự thật này phải diễn ra trong hai đường hướng : *thuận hạnh* và *ngịch hạnh*. Có thể vén mở theo các giá trị đạo đức mà thế gian đã qui định thành quán lệ. Nhưng cũng có thể hành động ngược lại.

(1) Về hình thức kết cấu, đáng lẽ chúng ta chọn một số tác phẩm điển hình để phân tích. Nhưng làm vậy sẽ quá dài dòng. Có thể giới thiệu ba tác phẩm tiêu biểu : kinh *Duy ma cát sở thuyết* (Vimālakīrtinirdeśa) cho ý tưởng thứ nhất ; kinh *Diệu pháp liên hoa* (Saddharmapundarīka) cho thứ hai ; và kinh *Hoa nghiêm* (Avatamsaka) cho thứ ba.

Hỉ căn nhân duyên là một giai thoại được ghi trong luận Đại Trí độ của Long Thọ, nói là trích từ kinh *Văn thù sư lợi bản duyên* (Mañjuśryavadāna) :

Trong một thời đại xa xưa, cách đây qua vô lượng a tăng kỳ kiếp, bấy giờ có Phật tên là Sư tử Âm Vương (Simhanādarāja). Phật và chúng sinh thọ lâu không thể tả (mười vạn ức na do tha tuổi). Phật dùng ba thừa mà độ chúng sinh. Quốc độ tên là Thiên quang minh, nơi đó có các cây đều do bảy báu mà thành. Cây phát ra vô lượng thanh tịnh pháp âm như không, vô tướng, vô tác, bất sinh, bất diệt, vô sở hữu..., chúng sinh mà nghe đến, tâm liền được giải thoát đạo.

Sau khi Phật diệt bản, trải qua sáu vạn năm, bấy giờ có hai vị Bồ tát Tỳ khưu, một tên Hỉ Căn (Prasannendriya) và một tên Thăng Ý (Agramati).

Vị Hỉ Căn pháp sư dung mạo đẹp đẽ, không bỏ pháp thế gian, cũng không phân biệt thiện ác. Đệ tử của Hỉ Căn, thông minh, hâm mộ chánh pháp, ưa nghe những nghĩa lý sâu xa. Pháp sư Hỉ Căn không hề khen ngợi việc «ít ham muốn, tri túc» không khen ngợi giới hạnh đầu đà, chỉ thuyết về Thật tướng thanh tịnh của các Pháp. Bảo các đệ tử :

« Hết thấy các pháp : tướng dâm dục, tướng sân hận, tướng si mạn, các pháp tướng ấy tức thị Thật tướng của các pháp, vốn không bị che lấp».

Ngài dùng phương tiện như vậy mà dạy các đệ tử, dẫn họ vào Nhất Tướng Trí.

Thăng Ý Pháp sư, tri giới thanh tịnh, thực hành 12 hạnh đầu đà, chứng được tứ thiên, tứ vô sắc định. Các đệ tử của Thăng Ý căn tính chậm lụt, phần nhiều ưa phân biệt tịnh và bất tịnh, tâm máy động không ngừng.

Một hôm, Thăng Ý vào làng, đến nhà đệ tử của Hỉ Căn, ngồi xuống ở giữa, khen ngợi tri giới, ít ham muốn, biết đủ, tu hạnh đầu đà, thiền định, ở chỗ vắng vẻ. Và chê trách Hỉ Căn là dạy người ta vào chỗ tà kiến:

Đệ tử của Hỉ Căn hỏi :

- Thừa Đại đức, sự dâm dục là tướng gì ?
- Dâm dục là tướng của phiền não.
- Phiền não dâm dục này ở trong hay ở ngoài ?
- Không ở trong, chẳng ở ngoài. Nếu ở trong, sinh khởi không đợi cơ duyên. Nếu ở ngoài, đối với ta vô sự, nên không quấy nhiễu ta.

Đệ tử Hỉ Căn nói :

— Nếu dâm dục không phải trong, không phải ngoài, không phải đông tây nam bắc ..., không thể thấy thật tướng của nó nhất định ở đâu. Pháp ấy tức *bất sinh bất diệt*. Nếu không có tướng sinh diệt tức là *Không, vô sở hữu*, làm sao nó quấy nhiễu đến ta ?

Thăng Ý nghe vậy mà rầu, không nói gì nữa; đứng dậy bảo:

— Hỉ Căn dối gạt người ta, mắc vào tà đạo.

Bởi vì Thăng Ý Bồ tát chưa học *Âm thanh đà la ni* nên nghe lời Phật thì vui vẻ, nghe lời của ngoại đạo thì nổi giận, nghe những điều xấu xa thì buồn rầu. Rồi bỏ về rừng, vào Tịnh xá, nói với các Tỷ khưu :

— Các ông nên biết, Hỉ Căn vốn là kẻ lừa gạt khiến người ta vào tà đạo. Vì sao ? Ý bảo, tướng dâm dục, sân hận, si mê và hết thấy các pháp đều là tướng vô ngại.

Bấy giờ, Hỉ Căn nghĩ rằng :

— Ông này giận dữ, bị ác nghiệp che lấp, sẽ mắc tội lớn. Ta hãy vì y mà thuyết pháp sâu xa. Trong lúc này chẳng ăn thua gì, mà chắc sẽ làm nhân duyên Phật đạo cho đời sau.

Rồi Hỉ Căn tập họp chúng, giảng :

Dâm dục tức là Đạo
Hận, si cũng như vậy.

. . . .

Nếu có người phân biệt :

Dâm — Nộ — Si và Đạo,

Người ấy cách xa Phật

Cũng như trời với đất.

Đạo và Dâm, Nộ, Si,

Là một pháp bình đẳng.

Nên ai nghe, sợ hãi,

Là cách Phật rất xa.

Pháp Dâm không sinh diệt,

Không thể quấy nhiễu tâm.

Nếu ai chấp Ta, Tôi,

Dâm đưa vào ác đạo.

Chấp Có, Không khác nhau,

Là dính mắc Có, Không.

Nếu biết Có tức Không,

Siêu thắng thành Phật đạo.

Thuyết hơn 70 bài kệ như vậy. Bảy giờ, ba vạn các thiên tử được vô sinh pháp nhẫn; một vạn tám nghìn người Thanh văn không vướng mắc lấy một pháp, đều được giải thoát.

2. Nhĩ căn viên thông : phương tiện diễn đạt.

Ý tưởng này xuất hiện trong kinh *Thủ lãng nghiêm* (Surangana). Đại khái, quan niệm về chân lý của Đại thừa là thực tại siêu việt và toàn diện, do đó, sự lãnh hội cũng đòi hỏi phải siêu việt và toàn diện. Nhưng các quan năng của con người vốn hạn cuộc và hoạt động trong một môi trường hạn cuộc. Khả năng lãnh hội một chân lý toàn diện, do đó, phải được đào

luyện thế nào để lãnh hội cái toàn diện và siêu việt ngay trong môi trường hạn cuộc và thường nghiệm. *Vô Trước*, một đại triết gia của phái Phật giáo Duy thức, đã có lần chế nhạo những người theo đuổi chân lý một cách phiến diện như bọn người mù sờ voi. Dù vậy, người ta không thể vượt khỏi giới hạn cá biệt của mình vì không ai có thể nhảy qua khỏi cái bóng của chính nó. Phải nỗ lực để chứng ngộ cái toàn diện và siêu việt bằng chính kinh nghiệm hạn cuộc và thông tục. Dĩ nhiên chúng ta biết rằng, bất cứ sự thể nào cũng là biểu tượng của chân lý. Như vậy, kinh *Thủ lãng nghiêm* mới trình bày tất cả hai mươi bốn phương tiện chứng ngộ, và cuối cùng qui vào phương tiện thù thắng là *nhĩ căn viên thông* mà nhân cách tượng trưng là Bồ tát Quán Thế Âm.

Hai mươi bốn phương tiện chứng ngộ bao gồm mọi yếu tố căn bản của nhận thức luận, được chia thành bốn nhóm :

a) *Trần*, tức các đối tượng của giác quan : màu sắc, âm thanh, hương, mùi vị, xúc chạm và khái niệm (*Pháp*),

b) *Căn*, các quan năng, có sáu, nhưng ở đây trừ *nhĩ căn*, do đó còn lại : mắt, mũi, lưỡi, thân và ý.

c) *Thức*, các chủ thể nhận thức của sáu căn : nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức.

Ba nhóm trên đây lấy con người làm bản vị. Sự tương giao của chúng là tác dụng của nhận thức. Nhóm sau đây là những yếu tố ngoại tại, tức những yếu tố tạo nên thế giới.

d) *Đại* hay *đại chủng* là những yếu tố phổ biến, vì vạn hữu được cấu tạo từ chúng, gồm có bảy : địa, thủy, hỏa, phong, không (hư không), thức, và căn.

Như thế là bao quát tất cả nội thân và ngoại giới.

Sau khi trình bày những vị đệ tử của Phật đã chứng ngộ như thế nào qua các phương tiện kể trên, kinh đưa đến chỗ

xác định tính cách toàn diện của *nhĩ căn viên thông*. Sở dĩ chọn *nhĩ căn* như là phương tiện thù thắng, vì theo kinh, trong thế giới hệ này, chỉ có *nhĩ căn* là có tác dụng linh lợi nhất :

Thử phương chân giáo thể

Thanh tịnh tại âm văn.

Tức là, bản thể giáo thuyết của đức Thích ca được giảng nói trong thế giới này, chính là khả năng *nghe*. Nghe là phương tiện độc đáo để lãnh hội giáo thuyết của Phật Thích ca. Vậy, một cách nào đó, chúng ta có thể nói rằng, lý thuyết về thẩm mỹ văn học của Phật giáo Đại thừa, sau một thời gian dài phát triển tư tưởng của nó, đã tiến đến chỗ phân tích *khả năng nghe* làm nền tảng cho tâm lý cảm thức nghệ thuật. Thực sự, trong cao độ của nó, chúng ta phải nói đây là lý tưởng *lục căn hỗ dụng*. Tức là, cảm thức nghệ thuật, trong tính cách toàn diện của nó, không phải là sự thẩm định bằng một quan năng cá biệt. Không thể thưởng thức tính chất của một âm hưởng bằng thính giác, cũng không thể thưởng thức một màu sắc bằng thị giác, vân vân. Âm hưởng, vốn là một thực tại toàn diện, nhưng lại biểu lộ trong sự thể cá biệt, do đó, phải được trực nhận trong tinh thể của nó, nghĩa là, cùng lúc phải trực nhận bằng tất cả sáu quan năng. Làm thế nào để đạt đến một trình độ như vậy ? Chúng ta thử theo dõi sự trình bày của *Thủ lãng nghiêm*.

Sau khi hai mươi bốn vị Thánh, từng vị một, trình bày cơ duyên chứng ngộ của mình, đến lượt Bồ tát Quán Thế Âm. Cơ duyên của vị Bồ tát này là quán về bản tính và tác dụng của *nghe*, khả năng của thính giác hay *nhĩ căn* :

« Sơ ư văn trung, nhập lưu vong sở ; sở nhập kỳ tịch, động tĩnh nhị tướng, hiển nhiên bất sinh ».

Nhập lưu vong sở : tức như người lội ngược dòng nước chảy. Lội đến đâu, mất dấu vết đến đấy. Cũng vậy, ở đây bắt đầu quán về bản tính của *nghe*. Do sự quan sát triệt để thấy rằng,

tác động của chuỗi âm thanh liên tục như một dòng nước chảy, nhưng trong bản tính của *nghe*, mỗi âm thanh không diễn theo trình tự liên tục, nghĩa là không phải âm thanh này thúc đẩy âm thanh kia. Thí dụ như lội *ngược* dòng suối. Như vậy, nếu đứng bên ngoài bản tính nghe mà quan sát những cái được nghe thì chúng là một quá trình nhân quả liên tục : đứng ngoài dòng nước mới thấy sự liên tục của nó. Nếu thế, không thể nói là đang chứng nghiệm trực tiếp những cái được nghe.

Sở nhập ký tịch : Phải ở ngay trong dòng nước mới chứng thực sự chảy của nó. Khi chứng thực như vậy, hóa ra, dòng nước đang chảy trong bản tính không chảy của nó. Do đây mà chứng nghiệm được bản tính của nước vốn siêu việt cả hai tính cách động và tĩnh : Động tĩnh nhị tướng, liễu nhiên bất sinh.

Do tụ tập như vậy, Bồ tát Quán Thế Âm chứng được Nhĩ căn viên thông, và từ đó hóa hiện đủ mọi hình tướng — ba mươi ba thân — tùy theo cơ cảm mà tế độ những khổ não cho chúng sinh. Sự tế độ này là diệu dụng của Nhĩ căn viên thông. Diệu dụng ở chỗ, khi khát vọng được phát hiện thành âm thanh thì chính sự cứu rỗi lại hiển hiện ngay nơi âm thanh. Bởi vì trong Nhĩ căn viên thông, tác dụng của khả năng nghe nằm chính nơi cái được nghe. Như vậy, bất cứ nơi nào có âm thanh phát lên từ khổ não của chúng sinh, nơi đó đều có hóa thân của Quán Thế Âm. Do ý nghĩa này, Quán Thế Âm được truyền bá thành tín ngưỡng tôn giáo nhân gian, giữa quần chúng Phật tử bình dân.

Sau đây là tổng kết của Thủ lạng nghiệm và khả năng của Nhĩ căn :

« Như một người, ngồi yên lặng tại một chỗ; trong lúc đó cả mười nơi cùng giống trống, và cả mười nơi ấy đều được nghe trong cùng một lúc».



Đây chỉ cho ý nghĩa chân thật của *Viên* : tròn, tức phổ biến đồng thời.

« Năm giác quan kia : thị giác không nhìn suốt qua những chướng ngại. Khứu giác và vị giác cũng vậy. Xúc giác phải tiếp cận mới có. Tâm niệm thì không có đầu mối. Chỉ có thính giác, trước hay sau, xa hay gần, đều có thể nghe được hết ».

Đây là ý nghĩa chữ *thông* : thấu suốt tất cả mọi phía.

« Tính của âm thanh hoặc tĩnh hoặc động; do đó, hoặc khi có hoặc khi không. Nhưng không vì vậy mà không có *văn tính* chân thật. Bởi lẽ, bản tính của âm thanh không phải sinh hay diệt.

« Giả sử trong mộng tưởng, vẫn có tác dụng của *văn tính*. »

Nói một cách văn tắt, tác dụng của văn tính lúc nào cũng có, nhưng thể hiện qua động hoặc tĩnh.

Qua đoạn trình bày, trên đây đặt nặng về tác dụng siêu việt. Nhưng, trong phạm vi tâm lý cảm thức văn học mà nói, quan niệm này rất có ý nghĩa đối với hình thức phô diễn của một tác phẩm văn học. Nói theo kinh nghiệm thông tục của chúng ta, đường lối đi vào tận cùng căn đề một tác phẩm không phải chỉ hệ tại ở ý, mà lời cũng có vai trò tối quan trọng. Hiển nhiên không thể chạy mãi miết theo con đường trang sức từ cú. Nhưng, phải phô diễn thế nào để *tiết nhịp* trong bút pháp thích ứng với tiết nhịp rung cảm của lòng người. Tác phẩm không gợi nổi rung cảm trong lòng người đọc, sẽ chẳng có giá trị gì hết.

3. *Hải ấn tam muội* : khả năng của thí dụ điển hình, hay biểu tượng của văn học.

Kinh điển thường nhắc rằng, đức Phật thuyết giáo, ngài dùng đủ mọi phương tiện, bằng lời lẽ êm dịu ưa nghe, bằng thí dụ gợi hình thích đáng. Một thí dụ có thể gợi hình, nhưng không

thích đáng. Do đó, đôi khi vì cái đẹp của gợn hình mà người ta bị lạc hướng. Bởi vì, vạn hữu luôn luôn sai biệt, mà thí dụ thường có tính cách loại suy : giữa hai cái tương tự, lấy cái đã biết để ám chỉ cái chưa biết. Chúng chỉ tương tự. Bánh vẽ muôn đời cũng chỉ là bánh vẽ. Vậy, người lập ra thí dụ, được nói là đã *thâm đạt pháp tướng* : ngay trong thí dụ mà bộc lộ được hết những gì bị ẩn kín sâu xa.

Thí dụ được diễn tả bằng lời, vì vậy, rất hạn cuộc, và do đó, dễ bị hiểu lầm. Chẳng khác, « bánh vẽ muôn đời vẫn chỉ là bánh vẽ », người ta đòi hỏi một khả năng thí dụ thù thắng hơn. Và đây là đường lối phô diễn bằng biểu tượng. Biểu tượng độc đáo nhất là « Hải ấn tam muội. »

Tam muội, Hán dịch là *Chánh định*, chỉ cho sự chứng nhập pháp tướng một cách triệt để. Vắn tắt, *tam muội* chỉ cho những gì triệt để và tự tại. Như nói : *ngữ ngôn tam muội*, sự vận dụng khả năng ngôn ngữ triệt để và tự tại; *du hí thần thông tam muội*, khả năng du hành qua các thế giới hệ một cách tự tại. Ở đây, danh từ Hải ấn tam muội chỉ cho sự phản chiếu tự tại của mặt biển. Khi mặt biển phẳng lặng, ấy là lúc nó phản chiếu tất cả mây, tất cả trăng sao trên bầu trời. Cũng vậy, khi Phật nhập vào chánh định này, thân thể ngài như một mặt biển phẳng lặng, phản chiếu tất cả Đại thiên thế giới trong mười phương trong ba đời, nhiều vô cùng vô tận hơn cả cát sông Hằng.

Ở đây chúng ta dùng danh từ Hải ấn tam muội để tổng quát chỉ cho cách thuyết pháp bằng biểu tượng của đức Phật.

Đoạn trích dẫn dưới, vốn không phải diễn tả về Hải ấn tam muội, nhưng cũng chỉ cho sự thuyết pháp bằng biểu tượng siêu việt của đức Phật. Trích dẫn này rút trong kinh Hoa nghiêm, bản Việt của T.T. Thích Trí Tịnh phẩm thứ 50, «Nhu lai xuất hiện».



«Bấy giờ đức Thế tôn từ trong tướng bạch hào giữa chạng mây (giữa chân mây của đức Thích ca có sợi lông trắng gọi là tướng bạch hào), phóng đại quang minh tên là Như lai xuất hiện. Có vô lượng trăm ngàn ức na do tha a tăng kỳ quang minh làm quyến thuộc. Quang minh đó chiếu khắp mười phương tất cả thế giới tận hư không giới, hữu nhiều bảy vòng, hiển hiện Như lai vô lượng tự tại, giác ngộ vô số chúng Bồ tát, chấn động tất cả thập phương thế giới, trừ diệt tất cả khổ ác đạo, chói che tất cả cung điện ma, hiển thị tất cả chư Phật Như lai ngồi tòa bồ đề thành Đẳng Chánh giác, và cùng tất cả đạo tràng chúng hội. Quang minh đó làm những sự như vậy rồi trở lại hữu nhiều chúng Bồ tát, nhập vào đỉnh đầu của Như lai Tánh Khởi Diệu Đức Bồ tát. Lúc đó, tất cả đại chúng trong đạo tràng này, thân tâm hơn hởi, hoan hỉ mà nghĩ rằng : rất lạ, ít có, nay đây đức Như lai phóng đại quang minh tất sẽ diễn nói thậm thâm đại pháp».

.....

«Bấy giờ đức Như lai liền ở trong miệng phóng ra đại quang minh tên là vô ngại vô úy, có trăm ngàn ức a tăng kỳ quang minh làm quyến thuộc, chiếu khắp tất cả mười phương thế giới tận hư không pháp giới, hữu nhiều mười vòng, hiển hiện Như lai các thứ tự tại, khai ngộ vô lượng những chúng Bồ tát, chấn động tất cả mười phương thế giới, diệt trừ tất cả những khổ ác đạo, chói che tất cả những cung điện ma, hiển thị tất cả chư Phật Như lai ngồi tòa bồ đề, thành đẳng chánh giác và đến tất cả chúng hội đạo tràng. Đại quang minh này làm những sự như vậy rồi trở lại hữu nhiều chúng hội Bồ tát, nhập vào miệng của Phổ Hiền Đại Bồ tát. Đại quang minh nhập xong thời thân và tòa sư tử của Phổ Hiền Bồ tát hơn lúc trước và hơn thân tòa của chư Bồ tát gấp trăm lần, chỉ trừ tòa sư tử của Như lai.

«N hư lai Tánh Khởi Diệu Đức Bồ tát hỏi Phổ Hiền Đại Bồ tát :

— «Thư a Phật tử ! Đức thế tôn đã thị hiện thần biến quảng đại làm cho chúng Bồ tát đều sanh hoan hỷ chẳng thể nghĩ bàn, thế gian chẳng biết được. Đó là thoại tướng gì ?

«Phổ Hiền đại Bồ tát nói :

— «Phật tử ! Thuở xưa, tôi thấy chư Như lai, Ứng cúng Đẳng Chánh giác thị hiện thần biến quảng đại như vậy, liền nói pháp môn Như lai xuất hiện. Cứ theo tôi suy gẫm : nay đức Như lai hiện tướng này tất sẽ nói pháp môn đó.»

«Lúc Phổ Hiền Bồ tát nói lời trên xong, tất cả đại địa thấy đều chấn động, xuất sanh vô lượng quang minh vấn pháp».

Phần lớn các kinh điển Đại thừa đều mở đầu bằng đặc trưng như đoạn kinh trích dẫn trên đây, và gọi là phần Tựa. Hình thức kết cấu này không theo thông lệ của một tác phẩm bình thường, do đó, đòi hỏi một phương pháp phân tích đặc biệt. Phương pháp chung của các nhà chú giải căn cứ vào ba yếu tố : NHÂN, PHÁP và DỤNG, tức nhân cách tượng trưng, nội dung của sự thật được trình bày, và hoạt cảnh dùng làm biểu tượng. *Pháp* là *Thê* của kinh ; *Dụ*, là *Tướng* và *Nhân* là *Dụng*, *Thê*, *Tướng* và *Dụng* là toàn diện của thực tại.

Mỗi kinh trình bày một Pháp nào đó, tức lấy đó làm tông chỉ. Pháp ấy được biểu tượng bằng nhân cách của Phật và một vị Bồ tát đặc trưng. Phật là *Quả*, sự thành tựu tối thượng của Pháp. Bồ tát là *Nhân*. Đây là mối quan hệ nhân quả của Pháp. Thí dụ, trong đoạn vừa trích dẫn, pháp môn gọi là «N hư lai xuất hiện công đức» sẽ được thuyết cho Bồ tát Như lai Tánh Khởi Diệu Đức. Danh hiệu Bồ tát này chỉ cho những diệu dụng phát hiện từ Chân Tánh, hay Chân như Tánh. Thông thường, một Bồ tát được chọn làm thượng thủ, tức *đại diện*, sẽ dẫn đầu

một số các Bồ tát, mà mỗi danh hiệu biểu trưng cho một khía cạnh của Pháp.

Những biểu tượng được chọn làm thí dụ cũng rất quan hệ đối với nội dung của kinh. Thí dụ, kinh *Lăng già*, trình bày địa điểm được diễn thuyết trên đỉnh núi Ma la da, trong thành Lăng già. Đỉnh Ma la da ở ngay giữa biển, cao vòi vọi, ám chỉ cho con đường đi vào cảnh giới *Thánh Trí Tụ Chứng* của Phật, vốn là tông chỉ của kinh, rất *hiếm tuyệt*. Thành Lăng già lại được mô tả là không có cửa vào; chỉ có thể vào bằng cách vận thần thông từ trên trời bay xuống. Đường lối thể nhập Thánh Trí Tụ Chứng cũng vậy. Phật vận thần thông *giáng* xuống thành này để thuyết pháp, được giải thích là ngài xuất hiện thế gian tùy theo cơ cảm. Pháp Tạng (hậu bán thế kỷ VII) giải thích đặc trưng như sau: «toàn thể của Thánh Trí Tụ Chứng vốn chân thật, không có một thứ Tri nào ngoài Tri này lại có thể đạt đến lẽ chân thật này. Do đó gọi là *khó vào*. Nhưng Tri chứng của Chân thật đó lại chính là lẽ Chân thật của Tri đó, tức là *không vào mà vào*. Vào mà lại là *không vào*. Vậy nên gọi là *khó vào*». Thành Lăng già, ở ngay trên đỉnh núi *hiếm tuyệt*, không có cửa chỉ cho sự *khó vào* đối với Thánh Trí Tụ Chứng.

Sau phần *Tựa*, đại để được trình bày bằng biểu tượng, hoặc thông tục, hoặc siêu việt, rồi mới đến phần giảng thuyết bằng lời. Đây là những nét đại cương về cách kết cấu của một tác phẩm Đại thừa; chỉ dành cho *Kinh. Luận*, vốn là một tác phẩm luận thuyết triết lý, không theo lẽ lối đó, mà theo thông lệ của bất cứ tác phẩm về luận thuyết triết lý nào. Cố nhiên, sắc thái độc đáo của văn học Phật giáo chỉ ở *kinh* chứ không ở *luận*.

NHÀ XUẤT BẢN

LÁ BỒI

Lô O số 121, Chung cư Minh Mạng — SAIGON 10

Giám đốc sáng lập: **NHẤT HẠNH**

MỜI ĐỌC :

- **NẸO VÀO THIỀN HỌC** của **NHẤT HẠNH**
Tác phẩm « Thiền học nhập môn » dành cho tất cả. Một lối trình bày Thiền thật trong sáng, dễ nhận.
- **NGUỒN GỐC MÃ LAI CỦA DÂN TỘC VIỆT NAM** của **BÌNH NGUYỄN LỘC**
(Sau 3 tháng phát hành đã bán được 1.500 quyển)

SÁCH MỚI 1972 ĐÃ PHÁT HÀNH :

- **10 KHUÔN MẶT VĂN NGHỆ HÔM NAY**
của **TẠ TỶ** viết về 10 nhà văn.

ĐANG LÊN KHUÔN 2 CUỐN :

- **VÔ MÔN QUAN** : *Thiền sư VÔ MÔN bình tụng*
TRẦN TUÂN MÃN dịch chú
— Một chọn lọc từ kho tàng văn học kỳ bí nhất của nhân loại.
— Mô tả những thành tựu tuyệt vời nhất của sức sống trần gian.
- **CHINH PHỤ NGÂM DIỄN ÂM TÂN KHÚC**
PHAN HUY CHÚ diễn giải
NGUYỄN VĂN XUÂN phát giác
- Mua sách tại **LÁ BỒI** được trừ hoa hồng. Luôn luôn bày bán các sách của các nhà xuất bản uy tín. Nhận gởi sách cho bạn đọc qua bưu điện. Xin hỏi thư mục, nhớ kèm tem. Thư để Ô. **VÕ THẮNG TIẾT**.



NHỮNG TÒA PHÙ ĐỒ VÀ NHỮNG NGỌN BẢO THÁP

• NGUYỄN BÁ LĂNG

TẠI những nơi mà Phật giáo phát triển, tín đồ đã thường hay thực hiện một loại kiến trúc đặc biệt để ghi dấu nơi thánh tích, để tàng trữ kỷ vật hay xá lợi của Phật, của các vị bồ tát hoặc của các vị cao tăng được tôn thờ. Loại kiến trúc này thông tục gọi là tháp thường được dựng ở nơi chùa chiền, thờ tự to lớn, theo những hình thù uy nghi, đường nét độc đáo nên đã đề cao được tầm quan trọng của những trung tâm tín ngưỡng này, đã tô điểm cho cảnh trí thêm phần đặc sắc, đã nói lên những nét đặc thù của mỗi xứ Phật giáo miền Đông Nam Á, đã làm cho những chốn danh lam thắng tích của miền Á đông thêm phần tú lệ xinh tươi.

Nghiên cứu về mỹ thuật học, ta phải ghi nhận rằng đây quả thật là điểm nổi bật của kiến trúc Phật giáo. Và các điểm

đặc biệt của Phật giáo này đã được thể hiện thành hai hình dung kiến trúc với những danh từ xin được chấp nhận như sau để dễ phân biệt :

a) Tòa phù đồ (Stupa) hình vòm bán cầu tại Ấn độ hoặc hình chai lọ tại các xứ Lạt ma giáo, hình quả chuông tại các xứ Đông Nam Á theo Phật giáo Tiểu thừa.

b) Ngọn bảo tháp (pagoda) hình chòi canh vươn theo chiều cao, gồm có nhiều tầng tại Trung hoa và các xứ Á đông khác theo Phật giáo Đại thừa.

Các xứ này có thể nói rằng đã vì Phật giáo mà có cái đường nét kiến trúc mới lạ là những ngọn bảo tháp nói trên.

NHỮNG BIẾN CHUYỂN TỪ TÒA PHÙ ĐỒ ĐẾN NGỌN BẢO THÁP (1)

Phù đồ (stupa) và Bảo tháp (pagoda) được lập ra đều là để ghi dấu tích Phật, nhưng hình dạng kiến trúc khác nhau dấu rằng bảo tháp bắt nguồn và là biến thể của phù đồ mà ra.

Phù đồ hình dung từ thời tiền sử là những nắm mồ của các tù trưởng, vua chúa đắp hình vòm cầu, rồi phát triển thành những đài kỷ niệm và được Phật giáo sử dụng làm như một vật tiêu biểu chính và làm trung tâm của những chốn thờ tự.

Kể từ khi A Dục cho dựng 84.000 tòa phù đồ để ghi dấu tích Phật Thích ca rải rác trên khắp lãnh thổ của đế quốc ngài, thời vật kiến trúc này trở thành thành phần căn bản, hầu như thiết yếu cho mỗi tu viện hay mỗi cảnh chùa, theo hình thể của những tòa phù đồ Ấn độ nguyên thủy hay biến diễn ra hoặc theo hình thể của những tòa bảo tháp Á đông.

Phù đồ hay Bảo tháp nếu không phải dựng lên chỉ để làm kỷ niệm thì tất phải là để tàng chứa xá lợi, những di vật như

(1) Tài liệu : Dietrich Seckel : L'art du Bouddhisme



bình bát, tịch trượng, áo mũ hoặc kinh sách, chú Đālani hoặc những hình tượng Phật, Bồ tát, và vì vậy được coi là vật thờ tôn kính.

Phù đồ được coi như là chính sự hiện diện của Phật nên ngay từ thưở ban đầu, được tôn thờ bằng những nghi lễ của Ấn độ như chạy đàn (vừa tụng niệm vừa đi) vòng quanh phù đồ theo đường mặt trời (từ trái sang phải), như dâng cúng, (cúng dâng), đủ thứ và bái lạy. Vì sự thích dụng này nên phù đồ được xây cất đứng độc lập dù chỉ là một vật liên hệ phụ thuộc trong lòng một điện thờ.

Người ta có thể cho rằng phù đồ là vật kiến trúc xưa nhất của Phật giáo vì khởi thủy các tu sĩ chỉ cần một chỗ trú ngụ tạm thời trong những hang động hay một mái lều che đơn sơ, còn những tòa ốc thực sự sử dụng vào việc thờ phụng cùng với những tượng pháp chỉ có thể bắt đầu và cần thiết mãi về sau này khi Phật giáo Đại thừa phát triển.

Những tòa phù đồ đầu tiên đã được xác định là lập dưới triều vua A Dục. Tòa phù đồ ở Sanchi ngày nay có lẽ đã lập ra từ thế kỷ III trước Thiên chúa và hình thù tòa Đại phù đồ ngày nay vẫn tôn trọng hình thù tòa phù đồ nguyên thủy như tập tục đã định, ngoại trừ những hình điêu khắc trang hoàng trên các cổng và hàng rào bên ngoài.

Phù đồ gồm một vòm bán cầu xây đặc trên một nền bệ tròn. Đỉnh vòm hơi dẹt xuống, có một khuôn viên bao lan hình vuông, ở giữa cắm một cây trụ mang ba tàn lọng phẳng đều bằng đá.

Ở những nơi khác cái khuôn viên bao lan này thường là một khối đá vuông (harmika) đội từ ba đến nhiều tầng phiến đá nhô dần ra (gò nhô) trên cây trụ lọng, làm vật tiêu biểu cho quyền uy, nghi vệ. Số tàn lọng này theo thời gian gia tăng mãi lên nhưng tới mức tối đa là 13 đã cùng với cây trụ chiếm giữ

một vai trò tối quan trọng trong trạng thái biến chuyển hình thù và ý nghĩa của kiến trúc này.

Trên nền bệ phù đồ có làm một con đường nhỏ để chạy đàn chung quanh vòm bán cầu và có một cầu thang để đi xuống con đường thứ hai chạy vòng quanh dưới chân bệ. Đường này có hàng rào cao làm bằng đá để ngăn nơi Phật địa với cõi thế bên ngoài. Đi vào phải do bốn cổng nguy nga hướng ra bốn phương. Cổng làm bằng đá, cột và đá chạm trổ rực rỡ. Những phù đồ kiểu này, nay còn được bảo tồn ở Sanchi, ở Bharut và ở vài nơi khác tại Ấn độ, đã được tạo lập trong thời gian từ thế kỷ III trước Tây lịch đến thế kỷ I sau T.L. Bên trong cái khối đặc của phù đồ có những tường xây quay tròn và tường xây từ tim tỏa ra các phương hướng theo hình tượng hoa mạn đà la. Khoảng giữa những tường này lấp bằng những vật liệu nhẹ sốp hơn. Tại những tòa phù đồ xưa của Ấn độ người ta đã phát hiện được những hòm xá lợi tại nhiều địa điểm khác nhau : ở dưới đáy vòm cầu, ở trên đỉnh hoặc thường ở trong trục lối.

Ở Ấn độ và ở các xứ theo Phật giáo, những vật di lưu xá lợi này thường để trong những bình nhỏ sứ làm bằng những chất liệu quý nhất như ngọc, vàng. Những bình này lại để trong nhiều bình, hộp khác, càng ở ngoài càng kém quý giá, chẳng hạn như bằng bạc rồi bằng đồng rồi ngoài cùng bằng đá hay bằng sành. Những bình xá lợi này thường làm theo hình dáng của một tòa phù đồ.

Tất cả những hình dạng khác về bảo tháp và phù đồ tại toàn thể các xứ Phật giáo ở Á châu đều trực tiếp hoặc gián tiếp do kiểu mẫu căn bản tả trên mà biến diễn ra.

Người ta nhận thấy rằng giai đoạn đầu tiên của sự biến hóa là đặc biệt ở miền Gandhâra (Tây Bắc bán đảo Ấn độ) nhưng cũng cả ở miền Amarâvati (Đông Nam Ấn độ) và trong những động đá ở miền Tây Ấn trong khoảng từ năm 50 đến 120 T.L.

Trước hết là cái bệ tròn của tháp vươn lên thành một hình ống cao nhiều hay ít và có những gò đai chia ra thành những tầng. Vòm bán cầu vì vậy được đưa lên cao nhưng trở nên nhỏ hơn so với nền bệ. Vì ảnh hưởng của nghệ thuật kiến trúc La Hy cổ thời kéo dài, những tầng bệ ở Gandhâra được trang trí bằng cả một dàn cột trụ, vành cuốn, ô khám ăn khớp với nhau. Răng ô khám làm lõm vào thân tháp là chỗ dành cho các pho tượng thờ và những hình tượng diễn những sự tích Phật để cho các tín đồ khi làm lễ chạy đàn vừa tụng kinh vừa chiêm ngưỡng.

Cái ngọn trên cũng kéo dài lên và càng ngày càng thêm những tàn lọng. Những tàn này xấp lại gần nhau và càng lên cao càng nhỏ dần đi để thành một hình chóp nhọn hoặc mập hoặc thanh. Chính cái vòm cầu cũng có thể vươn dài lên hoặc ngược lại hoặc dẹp bớt xuống. Kết quả của sự thay đổi này là hình thù của toà phù đồ trở thành gần như là một cái ống tròn, cái phần chính là vòm cầu trở nên kém quan trọng, còn những phần phụ thuộc thì càng phát triển. Không những thế ở Gandhâra hình tháp Gandhâra lại xuất hiện ra một thành phần mới là cái chân bệ trước tròn thì nay lại vuông. Cái chân này chẳng mấy chốc phát triển thành ra gồm nhiều tầng cấp và có ở mỗi mặt một cái cầu thang để dẫn lên con đường chạy đàn nơi chân phù đồ chính thức, ở đây cũng chia thành những tầng với những hàng trụ tường, những vành cuốn hình lá bồ đề và những ô khám có tạc tượng. Kiểu này được ưa chuộng từ khoảng năm 150 đến 400 T.L và cũng thấy cả ở miền Trung Á.

Cái kiểu chân đế vuông xây thành tầng cấp với những thang có thể là đã mượn từ miền Lưỡng hà (Mesopotamie) ở Trung đông đến thâm nhập vào nghệ thuật Gandhâra và đặc biệt phát triển kể từ khoảng năm 100 T.L. Nhưng kiểu kiến

trúc này cũng rọi phát về phía Đông và phía Nam, ảnh hưởng lan cả đến những xứ thật xa mà ngoài Ấn độ thấy ở Borobudur ở Java, như ở đền đài tại Cao miên, Miến điện, Thái lan v.v... Miền Amaravati ở đông nam Ấn trái lại không thu nạp kiểu kiến trúc này. Ở đây vẫn theo kiểu phù đồ nguyên thủy có vòm cầu, mà chỉ kéo dài lên một chút trên chạm trở rục rờ và nhấn mạnh những đường lối đi đến tháp.

Ở Tích lan, ở các xứ bán đảo Ấn Hoa, những toà phù đồ phỏng theo kiểu nguyên thủy mà không hề biết đến những sự biến đổi hình dạng ở miền Bắc. Đành rằng những toà phù đồ ở các xứ này cũng vươn cao lên nhưng so sánh giữa ba phần đế, thân và ngọn thì phần giữa vẫn quan trọng hơn cả và tại các xứ Ấn Hoa nhất là tại Thái lan cái phần này nguyên là vòm cầu biến dạng ra hình một quả chuông (kiểu Âu châu), bên trên cắm một ngọn vuốt dài nhọn trông thật thanh tao.

Những tòa tháp Lạt ma giáo ở Tây tạng, ở Mông cổ và ở Trung hoa cũng tôn trọng tính cách căn bản của tòa phù đồ cổ Ấn độ, nghĩa là thân tháp vòm cầu vẫn được coi là thành quan trọng hơn cả, nhưng cái vòm cầu này đã được biến dạng ra hình những chai lọ vai mở tròn thoá, cổ cao và đội một cái tầng bằng đồng chạm thủng.

THÁP MIỀN ĐÔNG Á.

Hình dáng những cây tháp Trung hoa và ở các nước miền Đông Á theo Phật giáo Đại thừa, thoát trông khác hẳn tháp phù đồ của Ấn độ và của các nước theo Phật giáo Tiểu thừa.

Tháp Đông Á chỉ vươn theo nguyên một chiều cao mà không phát triển theo chiều ngang rộng nơi chận bệ và thân tháp ở những tòa phù đồ của Ấn độ và các nước Phật giáo Tiểu thừa.

Thân tháp hoặc vuông hoặc lục lăng bát giác (đa giác) chia ra làm nhiều tầng theo số lẻ, có những mái hoặc những vành mái ngăn nhận rõ những tầng của chiều cao. Cái vòm cầu của

tòa phù đồ Thiên trúc nguyên thủy đôi khi còn được nhắc nhở trên từng nóc chót của tháp, nhưng rất nhỏ. Tuy nhiên cây tàn lọng lại thường được cắm một cách chân thành trên cái đế vuông harmika nhất là ở những cây tháp tại Nhật bản.

Kiểu tháp được biết xưa nhất là những hình tháp chạm trong những động Vân cương (tỉnh Thái nguyên, Trung hoa) và Long môn (tỉnh Hà nam, Trung quốc), tạo ra từ năm 450-500. Những tháp này hình vuông mang những tầng mái xoè rộng ra giống như mô hình chòi tháp canh Trung hoa thời cổ tìm thấy trong những ngôi mộ đời Hán (206 trước đến 220 sau Tây lịch). Trên mái chót của hình tháp này chỉ thêm một tòa phù đồ (vòm cầu) nhỏ cùng cây tàn lọng. Trong văn liệu lại xác nhận là ngay từ khoảng thế kỷ IV đã có những tòa tháp dựng bằng gỗ gồm nhiều tầng và điều chắc chắn là từ thế kỷ VI đến t.k. VII có một số tháp kiến trúc rất phức tạp đã được dựng ở Trung hoa, Đại hàn và Nhật bản.

Những cây tháp của chùa Pháp long (Horyuzi), chùa Hokizi ở Nara là vật kiến trúc bằng gỗ còn lại từ t.k. VII và là kết quả trực tiếp của truyền thống kiến trúc được ghi trong những bức chạm ở các động nói trên. Truyền thống này phát triển ra nhiều hình thái dần dần thành những nét địa phương rõ rệt.

Những cây tháp bằng gỗ của Trung hoa từ t.k. X về trước không còn nữa. Chỉ còn lại những tháp xây bằng gạch, bằng đá hoặc có phối hợp một phần với kiến trúc bằng gỗ. Cây tháp còn lại được coi là xưa nhất ở Trung hoa là tòa bảo tháp xây bằng gạch tại chùa Trung nhạc ở chân núi phía Tây dãy Tung sơn, huyện Đẳng phong, tỉnh Hà nam. Tháp lập năm 523 triều Bắc Ngụy, hình khum khum như những ngôi đền tháp Ấn độ. Tháp xây thập nhị giác (12 góc), gần như tròn, tại mỗi cạnh góc tầng dưới (tầng chính) xây một trụ tường, tại mỗi mặt xây một mặt khảm trở một cửa uốn tò vò. Tháp chia ra làm 13 tầng, tầng

dưới cao trội, nhưng tầng trên thấp hơn nhiều và cách nhau bằng những vành mái xếp chồng chất và thu nhỏ dần đến chóp thì thành vòm bán cầu trên cắm một ngọn lọng bằng đá hình con cú.

Tòa tháp cổ này hẳn nhiên đã trực tiếp phỏng theo kiểu mẫu của những tòa phù đồ có nhiều tầng bệ đội vòm bán cầu lên cao của xứ Gandhâra. Ảnh hưởng của miền Tây Bắc Ấn này đã qua miền Trung á để truyền nhập vào Trung hoa.

Đây là cây tháp có lẽ độc nhất tại Trung hoa biểu hiện rõ rệt nét Thiên trúc hơn cả, vì sau đó còn lại là những cây tháp xây bằng đá, bằng gạch toàn là theo kiểu thức Trung hoa. Tuy nhiên những cây tháp có một tầng dưới xây cao trội đội những tầng mái tháp xếp chồng chất bên trên rất có thể là đã chịu ảnh hưởng của cây tháp chùa Trung nhạc nhất là ở những cây tháp lục giác, bát giác. Còn những cây tháp chia ra thành từng tầng thâu nhỏ đều đều hơn có thể nói là theo truyền thống kiến trúc của những tầng lầu Trung hoa.

Dù kỹ thuật bằng gạch, đá hay bằng gỗ thì ta cũng có thể tin rằng cây bảo tháp miền Đông á cũng là một sáng tác Phật giáo kết hợp hai nguồn ảnh hưởng là tòa phù đồ vòm cầu hoặc ngôi đền tháp kiểu Sikhara của Ấn độ và cây tháp chòi canh bình đồ vuông hoặc tòa nhà lầu đa giác của Trung hoa đều có mái xoè rộng ra « con sơn » chồng chất và hành lang bao quanh.

Sikhara là kiểu kiến trúc chung cho cả Phật giáo lẫn Bà la môn giáo, xuất hiện ngay từ thế kỷ II nhưng về sau là sở hữu riêng của Ấn độ giáo. Đây là kiểu cung thờ, gồm chỉ có một phòng vuông bên ngoài xây cao lên thành một cây tháp tầng dưới cao, những tầng trên thu nhỏ dần và thường chồng chất sát trên nhau thành những tầng giả, đến đỉnh thì chụm lại dưới một bầu tròn dẹt.

Ở Gandhâra, nền bệ phù đồ làm hình vuông để hướng ra bốn phương trời. Những cây tháp ở Đông á cũng theo nguyên tắc đó nhưng ngoài ra còn tăng thêm các cạnh góc để thành lục

lăng, bát giác theo sự ưa thích đặc biệt của người Trung hoa. Cây tháp đa giác Trung hoa có thể nói là kết quả của cuộc gặp gỡ những đền tháp Ấn độ đã khuyến khích một kiểu kiến trúc địa phương sẵn có là kiểu nhà lầu bình đồ đa giác mà người Trung hoa vẫn ưa chuộng xưa nay.

Trung hoa rất thành thạo trong việc thực hiện những kiến trúc bằng gỗ, nhưng loại bỏ bình đồ tròn của kiến trúc Ấn độ và thay thế những chi tiết theo sở thích thẩm mỹ của mình. Nên từ t.k. V đến t.k. VII cây tháp Trung hoa được coi làm khuôn mẫu cho những tháp báu ở Đại hàn, Nhật bản.

Rất đáng chú ý là giữa cây tháp gỗ Á đông và những ngôi đền Méru (tu di) ở đảo Bali (Ấn ni) ở Népal, ở Miến điện có những điểm căn bản tương tự nhau và có thể cả ở chi tiết. Đền Méru là một kiến trúc vươn cao với những tầng mái gỗ lợp ngói xoắn ra rất rộng và là tượng hình cho cơ cấu thế giới. Có thể cũng là do những kiến trúc tương tự của Ấn độ trước đó đã biến thể ra như trường hợp tháp Á đông nhưng vì sao mà ra cái hình thù đặc biệt thì chưa ai rõ.

Về trường hợp của hầu hết những tòa tháp lớn của Trung hoa thì hoặc là xây toàn bằng gạch, bằng đá có những vành mái ít nhô ra, hoặc là gồm một cái trụ nòng xây ở giữa ruột và phần kiến trúc bằng gỗ bọc chung quanh có những hiên hồi lang và những mái vươn ra xa. Ngọn tháp là một cái cây bằng đá hay bằng kim loại cao thấp thay đổi mang nhiều cái tàn hay vòng tròn, và cắm lên cái đế vòm cầu. Đây là di tích tòa phù đồ Ấn độ đã tả ở trên. Từ ngọn cây tàn đến góc tầng mái cao nhất thường có giăng những giây chuông nhỏ (lục lạc) và ở các góc tầng mái dưới cũng treo những chùm chuông khánh nhỏ để gió thổi thì ngân vang đi xa những âm hưởng của đạo đàn. Vào những ngày hội người ta treo thật nhiều đèn lên tháp cho cảnh Phật thêm phần rực rỡ và soi sáng cõi đời.

Trong lòng cây bảo tháp Trung hoa hoặc xây một cây trụ đặc làm nòng, chung quanh làm cầu thang leo lên tới tầng chót, cầu thang này cũng dùng để vừa đi vòng quanh vừa tụng kinh, hoặc là lòng tháp để trống thông suốt từ dưới lên trên như một cái giếng, ở giữa «giếng» này tạc một pho tượng Phật. Khoảng cách chung quanh khá rộng đủ làm chỗ chạy đàn. Từ đường chạy đàn tại mỗi tầng có những đường xây cuốn chạy ra cửa sổ mở ra các phương hướng. Ngoài ra còn có thể thêm những đường khác những ô khám hoặc bàn thờ nhỏ trong lòng tháp. Như vậy tổ rằng tháp chính là một vật thể rỗng nở như một bông hoa ra tứ phương bát hướng từ một cái nhân dù đặc dù rỗng vẫn là toàn bị. Cái nhân này là hình tượng Phật hay là cái trụ tim tháp xuyên từ nền móng lên suốt chiều cao của tháp để đội cây tàn lọng ở trên đỉnh. Trong cây trụ này có xây dấu xá lợi, bên ngoài có tạc những tượng Phật ngồi dựa lưng vào và nhìn qua những đường xây cuốn và cửa sổ ra tứ phương bát hướng để soi sáng thế gian. Theo ý nghĩa thì cái trụ tim tháp với tượng Phật, xá lợi tượng trưng cho thể xác. Kinh, chú tượng trưng cho tinh thần của Phật có thể thay đổi cho nhau nghĩa là được coi là cũng như nhau.

Nhiều tòa tháp trên mặt tường ngoài còn chạm đắp nhiều hình Phật hình dung cho Thiên Phật, Thiên Phật chứng hiện với những ai dầy công suy niệm tịnh quán.

Những cây tháp đời Đường (618-906) còn lại tại Trung hoa hầu hết làm theo bình đồ vương nhưng đều là những kiến trúc bằng gạch, mái nở ra ít, tầng dưới thường cao trội, bên trên là những tầng chông chắt và thu nhỏ dần, trên chóp cắm cây tàn lọng thường bằng đá và biển thê. Ở mỗi mặt tầng dưới (tầng chính) có một cửa bên trong trang trí bằng một vành cung nhọn và hai bên có hai pho Kim cương hình dung võ tượng đứng

trần cửa. Nét chung của những cây tháp xây đời Đường là vẻ đơn giản, đường nét rõ ràng, hình khối cân xứng cao quý.

Và tiêu biểu cho những tháp vuông thời này là :

1.— Mộ tháp của Pháp Nguyên thiền sư tịch năm 791, dựng trên núi Tung sơn tỉnh Hà nam. Tháp chỉ gồm một tầng là một khối vuông, cửa trang hoàng bằng một vành cung nhọn và hai hộ pháp.

2.— Tháp nhỏ ở Van chu (?) tự trên Phụng sơn tỉnh Hà bắc dựng về đầu t.k. VIII. Tháp xây bằng đá, gồm một tầng dưới cao trang hoàng cũng như mộ tháp Pháp Nguyên, nhưng bên trên đội nhiều tầng mái.

3.— Đại Nhạn tháp dựng ở chùa Từ ân, kinh thành Tràng an (Tây an) là nơi ngài Huyền Trang sau khi Tây du trở về trụ trì ở đây từ năm 645. Tháp dựng năm 652 gồm 5 tầng cao 175 bộ = 58m), nhưng đến những năm 701-705 sửa lại làm 7 tầng cao 190 bộ (khoảng 63m). Tháp xây bằng gạch nhưng gợi lại nét kiến trúc gỗ có những trụ tường chia từng dưới ra làm 9 gian, từng chót 5 gian, nhưng chỉ có gian giữa là khoét một cửa tò vò. Trong hình khối toàn thể vững chãi như một kim tự tháp vươn cao.

4.— Tiểu Nhạn tháp cũng dựng ở Tràng an (Tây an) tại một ngôi chùa do Võ Tắc Thiên hoàng hậu lập ra để cầu siêu cho chồng là vua Đường Cao Tông vào năm 684. Tháp xây vuông, gồm 15 tầng, tầng dưới cao, những tầng trên thấp, hai tầng chót đã mất nay còn cao 125 bộ (khoảng 41,25m) là vật kiến trúc về đầu thế kỷ VIII năm 707.

5.— Tại Côn minh (Vân nam) hai tháp Đông Tự và Tây Tự cũng có tên là Phất Vân tháp và Chỉ Vụ tháp dựng về khoảng đời Đường Trinh Quán (627-649). Hai tháp này cùng xây vuông bằng gạch, gồm 13 tầng. Tầng dưới cao, những tầng trên thấp mỗi mặt trở một cửa sổ tò vò trong bày một pho tượng Phật. Tháp cao 150 tới 160 bộ (khoảng từ 50 đến 53m).

Tháp vuông xuất hiện tại Trung hoa, tuy nhiên điều mà người ta nhận thấy rõ là người Trung hoa đặc biệt ưa thích kiểu đa giác : lục giác, nhất là bát giác, thích xây bằng gạch, đôi khi bằng đá học, trang trí nhiều bằng những hình đá chạm khắc, bằng những màu sắc mạnh mẽ nhất do những hòn ngói trắng men màu rực rỡ, và ở lưu vực sông Dương tử và miền Nam thì làm mái cong veo.

Sau đây là danh sách một số tháp bát giác danh tiếng :

1.— Bạch tháp tại chùa Quảng hựu, tỉnh Liêu dương cao 100m gồm 13 tầng, tương truyền sáng lập từ thời Đông Hán (25-220) Uất trì Cung đời Đường trùng tu (t.k. VII). Đây là đệ nhất cổ tháp tại miền Đông Bắc Trung hoa (Mãn châu).

2.— Hoa tháp tại chùa Lục dung tỉnh Quảng đông, gồm 7 tầng xây bằng gạch, dựng dưới triều nhà Lương (502-557)

3.— Tháp Hồ khâu ở Tô châu (Chiết giang) gồm 7 tầng, xây về đời Tùy nhân Thọ (601-605).

4.— Tháp xây bằng gạch tại chùa Linh ẩn (tỉnh Sơn tây) dựng về thế kỷ VII, cao 51m60 gồm 9 tầng.

5.— Lục hòa tháp trên Nguyệt luân sơn ở Hàng châu, 13 tầng cao 84m khởi dựng năm 970.

6.— Tháp Liễu dịch ở chùa Khai nguyên, tỉnh Hà bắc, 11 tầng, dựng năm 1055 là tiêu biểu cho kiến trúc tháp gạch đời Tống.

7.— Tháp chùa Phổ quang ở Sơn tây dựng năm 1056 bằng gỗ 5 tầng là một cổ tích rất quan trọng của Trung hoa vì kỹ thuật và vì thời gian.

8.— Hai tháp Đông, Tây tại chùa Khai nguyên ở Tuyên châu xây bằng đá khoảng năm 1228-1250 gồm 5 tầng, phỏng theo kiến trúc sườn gỗ.

9.— Thiết tháp tại Khai phong gồm 13 tầng xây vào giữa t.k. XI.

10.— Bạch tháp tại chùa Bạch tháp tự ở Nhiệt hà (Mãn châu) dựng về cuối t.k. XI sang đầu t.k. XII.

K.T.S. NGUYỄN BÁ LĂNG



NÚI AN TỬ VỚI THIÊN HỌC TRÚC LÂM AN TỬ Ở VIỆT NAM

• NGUYỄN ĐĂNG THỰC

NÚI này thuộc dãy núi rừng ngoài Bắc Việt, phía Bắc giáp tỉnh Bắc Giang, phía Tây và Nam giáp huyện Chí Linh Đông triều tỉnh Hải Dương, phía Đông thuộc địa phận Quảng Yên giáp bờ biển Đông Hải.

Sở dĩ núi này mang danh là Yên hay An tử là vì thừa xưa thời Tần Hán bên Tàu có vị đạo sĩ tên là An Kỳ Sinh, đến đây tu luyện phép tiên. Theo « Thanh nhất thống chí » có chép : « Hán An Kỳ Sinh đắc đạo thứ xứ » nghĩa là Ông An Kỳ Sinh thời Hán bên Tàu tu thành đạo tại nơi này ».

Hiện nay trên núi còn có pho tượng đá An Kỳ Sinh, tượng đứng, to bằng người nhưng lâu đời đã mòn đi, trông xù xì như cái cột quán đá đổ. Tương truyền có An Kỳ Sinh người Tàu thời Tần theo đạo thần tiên rồi sang ở núi này luyện đan mà

thành Tiên, nên đời sau mới gọi núi này là núi An hay Yên tử. Sách Hán thư chép : « An Kỳ Sinh người nước Tề, có quen với Khoái Thông, thường bày kế sách cho Hạng Vũ. Hoàng Phủ Bật chép truyện Cao sĩ bảo rằng : « Ông An Kỳ Sinh đời Tần với ông An Kỳ Sinh này là một người ».

Sách « Hải dương phong vật chí » mục Sơn xuyên, « An Tử Sơn » chép rằng : « sách « Nhạc hải danh sơn đồ » ghi rằng : « Đây là ngôi phúc địa thứ bốn của đất Giao châu ».

Núi An tử nổi tiếng từ thời Trần, vẫn là một thắng cảnh lịch sử, có quan hệ đến lịch sử tư tưởng và tín ngưỡng, triết học và nghệ thuật của dân tộc, nhất là kể từ thời Trần về sau.

CẢNH NÚI AN TỬ VỚI DI TÍCH LỊCH SỬ.

Bắt đầu là chùa Bí thượng, quanh trái đồi đến suối Tắm hay cửa Ngăn, ở trên có miếu thờ bà Nguyệt nga Công chúa em gái Quận Hảo Nguyễn hữu Cầu, còn lại một hàng chữ khắc trên cái xà : « An Tử sơn Linh nham tự tăng kinh ».

Suối Tắm là nơi Điều ngự Giác hoàng Trần Nhân Tông khi vào An tử qua đây có xuống tắm. Gọi là Cửa Ngăn vì là cửa vào rừng.

Kế đến là chùa Linh nham, cũng gọi là Cầm thực, rồi đến hai cái dốc Mụ Chi, Mụ Em, suối Lân chảy xiết, hai hàng tháp Tổ rất trang nghiêm. Đây là chùa Long động cũng gọi là chùa Lân, tượng tháp nguy nga thờ ba vị Trúc lâm tam tổ. Đằng sau chùa có ngọn tháp lớn bằng đá, có tượng đá ngồi trong với hàng chữ « sắc kiến tịch quang tháp ». Đây là tháp Tổ đệ nhất có bia năm Bảo thái Lê Dụ Tông thứ 8 (1727) của Sa di Như Như, thuật sự tích « Tuệ Đăng Hòa thượng Chính Giác Chân Nguyên Thiền sư » tức là sư tổ chùa Lân này vậy.

Từ chùa Lân đi đến suối thứ 9, đến suối Giải oan có sự tích lịch sử là nơi các cung nhân đi theo vua Trần Nhân Tông



đã tuân tiết, vì thế đức Giác hoàng lập ngôi chùa này để làm chay siêu độ, nên gọi là suối Giải oan. Rồi đến quán Mát, dốc Vôi xô nơi nghỉ kiệu của vua ngày xưa. Bên cạnh là hòn núi Ngọc có 3 ngọn tháp Tổ và 4 Mộ xây. Rồi mới đến ngọn tháp « Huệ Quang kim tháp » là tháp đức « Điều Ngự giác hoàng Trần Nhân Tông là tổ thứ nhất trong Trúc lâm Tam tổ.

Đến đây bước thẳng lên là chùa Hoa yên trước kia là chùa Vân yên do vua Lê Thánh Tông năm (1470-1497) đổi tên. Tục gọi chùa này là chùa Cả hay chùa An tử.

Sau lưng chùa Hoa yên, đi lên là chùa Bảo đà trong có tượng Quan Âm tạc ngồi trên núi, hai bên có Kim đồng (thiện tài) Ngọc nữ (long nữ).

Từ đây đi lên, lối đi « Lên như nhái, xuống như cua » để tả sự cheo leo. Đi độ một quãng đến ngôi tháp Mẫu và một ngôi Mộ xây, rồi đến Am thuốc của An Kỳ Sinh. Từ đây thẳng lên cho tới Vân Tiêu, cao chót vót, lặn chìm trong mây. Chùa Vân tiêu đây tượng tháp trang nghiêm hơn cả, trong thờ Tam Bảo, bên Đức Chúa, bên đức Thánh Trần, ông Khải giáo có hương án ở ngoài chính giữa, trong thì Tam tổ Trúc lâm, liệt vị châu bà hai bên Bát bộ Kim cương và Thập điện minh vương.

Cứ mé sau chùa Vân tiêu, bên tả đi rẽ sang chùa Bảo sát trèo thẳng lên là chùa Đồng tại đỉnh núi. Bên trong đi vào thấy một hòn đá đứng tự nhiên hình như người cao 3 thước, đây là tượng An Kỳ Sinh; trong chùa có pho tượng Quan Âm với ba pho Trúc lâm Tam tổ. Đây là tuyệt đỉnh An tử. Đến đây ai nói to; hay đánh một tiếng chuông thì trời liền u ám đổ mưa.

Nào ai quyết chí tu hành

Có về An tử mới đành lòng tu.

Vịnh cảnh An tử từ thời Trần về sau đều đã có thơ của danh nhân Việt nam để lại.

Nguyễn Trung Ngạn vịnh An tử sơn có câu :

Nhất thốc lâu đài tàng thế giới,
 Tứ thời hoa điều biệt nhân gian
 (Một thế giới lâu đài che khuất
 Cách nhân gian chim hót hoa tươi).

Phạm Sư Mạnh :

Hành dịch đặng gia sơn
 Kiều thủ vạn lý thiên
 Đồ bằng Nam minh ngoại
 Tân nhật Đông nhạc tiền.
 An phụ thiên nhất ác
 Tượng đầu nhận cứu thiên,
 Tầng tầng Tử Tiêu vân,
 Hội phỏng An Kỳ tiên.
 Hung hung Bạch đặng đào,
 Tượng tượng Ngô Vương thuyền
 Ưc tích trùng hưng đế,
 Diệu chuyển Khôn hoàn Kiền.
 Hải phổ thiên mộng đồng
 Hiệp môn vạn tinh chiên.
 Phấn chướng điện ngao cực
 Văn hà tây tinh chiên.
 Chí kim tứ hải dân
 Trường Kỳ cầm Hồ niên.

dịch :

Hành dịch lên núi nhà
 Ngang đầu muôn dặm xa,
 Chim bằng liệng Nam hải
 Đông sơn lộ mặt trời.
 Một dãy núi An phụ
 Mây biếc lớp tầng tầng.

Gặp hỏi tiên An Kỳ
 Cuồn cuộn sóng Bạch đằng.
 Nhớ xưa Trần Trùng hưng
 Khéo xoay vắn Trời Đất.
 Ngàn thuyền chiến mặt nước
 Ngàn cờ tinh đầu non.
 Trở tay vững xã tắc
 Hối tanh sạch giang sơn
 Đến nay dân bốn bề
 Lâu dài ghi thắng Nguyên.

Huyền Quang Thiền sư :

Am đạt thanh vân hán
 Môn khai vân thượng tầng;
 Dĩ can Long Động nhật,
 Do xích Hồ Khê băng.
 Bao phủ vô dư sách
 Phù suy hữu sáu đẳng
 Nhân lâm đa túc điều
 Quá bán bạn nhân tăng.

Huyền Quang

Bản dịch của Nguyễn Trọng Thuật :

Cửa chùa mây phủ buông màn
 Mặt trời ngang núi chữa tan sương mù.
 Yếu hèn chiếc gậy lừa khua,
 Chim rừng ngủ trọ trong chùa cùng sư.

Nguyễn Trãi :

An sơn sơn thượng tối cao phong
 Tài ngữ canh sơ nhật chính hồng.
 Vũ trụ nhân cùng thương hải ngoại
 Tiểu đàm nhân tại bích vân trung.
 Ứng môn ngọc sáo sâm thiên mẫu,

Quải thạch châu sơ lạc bán không
 Nhân miếu đương niên di tích tại,
 Bạch hào quang lý đồ trùng đồng.

Dịch nghĩa :

Núi An tử đỉnh cao tột vời
 Đầu canh năm đã tỏ mặt trời
 Biển xanh tầm mắt cùng vũ trụ
 Trong mây phảng phất người nói cười
 Cửa vây đảo ngọc rậm ngàn mầu,
 Đá voi cờ châu lưng chừng trời,
 Nhân tông miếu cũ còn tại đó,
 Hào quang đôi mắt trắng con người.

Trần Anh Tông :

Đình đình bảo cái cao ma vân,
 Kim tiên cung khuyết vô phàm trần.
 Tuyết phong cánh hữu Phật đường tại,
 Thanh phong lãng nguyệt tương vi lân.
 Thanh phong táp địa vô hưu yết,
 Minh nguyệt đương không diệu băng tuyết.
 Thử phong thử nguyệt dữ thử nhân,
 Hợp thành thiên hạ tam kỳ tuyết.

dịch :

Thẳng tầng mây che tàn lọng lớn,
 Nơi tiên cung chẳng gợn bụi trần ;
 Đỉnh non chùa Phật trần trần,
 Trắng trong gió mát bạn thân nơi này ;
 Vùng quanh nẻo, suốt ngày gió mát,
 Gương Hắc nga như hệt tuyết băng ;
 Đây người, đây gió, đây trăng,
 Hợp nên Tam Tuyệt đâu bằng Vân tiêu !

Theo «Đại Nam nhất thống chí»: chùa này có nhiều sự linh dị, sư tăng đến ngày mồng một, ngày rằm lên thắp nhang rồi xuống núi trụ tại chùa Hoa yên (Vân yên). Có sư tăng ngủ lại một đêm ở trong chùa Vân tiêu kia, mộng thấy sơn thần bảo: «Đây là nơi Thiên phủ, phải để thanh vắng chứ không phải chỗ kẻ phàm trần nằm nghỉ».

Sau chúng tăng đến bái Phật rồi về, thì cứ lấy tiếng chuông chiều ở Thần Khê làm chuông.

Ở bên tả có mở đường tắt đi nửa canh đến chỗ Thiên thị (chợ Trời): chỗ này rộng ước độ năm mẫu ta, tre và hoa chen nhau bao bọc. Hai bên tả và hữu có ao sen về mùa hạ tháng bảy, tám hoa nở thơm nức dễ ưa. Vợ chúa Trịnh có dựng tòa chùa Đồng ở đấy, lấy đồng làm ngôi, lại có đúc hai pho tượng. Đời Cảnh Hưng (1740-1786) nhà Lê, năm Canh thân (1740) kẻ trộm lấy mất ngôi đồng, chỉ còn tượng Phật và rường cột nhà chùa. Ở nền chùa có bàn cờ đá tục gọi cờ Tiên, con cờ bằng đá xanh, khắc chữ cũng đẹp, không biết từ đời nào. Đứng chỗ cao trông xa xuống thấy rõ ngay ở trước mắt».

NÚI « AN TỬ » VỚI PHẬT GIÁO VIỆT NAM.

«Sơn bất tại cao, hữu nhân tắc danh». «Núi không phải cao, có người thì có tiếng». Núi An tử không những vừa cao, lại còn có «người» trải qua các thời đại kể từ thời Tần Hán với An Kỳ Sinh, và nhất là thời Trần với Trúc lâm tam tổ cho nên đã được các danh bút và danh nhân từ Vua chúa đến Đại sư Phật và danh Nho Việt nam từng tô điểm bằng những nét bút thần, như đã thấy ở trên.

Nhưng An tử nổi tiếng nhất là nơi phát tích ra một dòng Thiền tông Việt nam với sắc thái độc đáo của Phật giáo Việt nam, gọi là phái «Trúc lâm An tử».

Vào năm Thiên ứng Chính bình thứ 6 (1244) vua Trần Thái Tông, tác giả Khóa hư lục đã bỏ cung điện cùng ngôi báu «như

trút đôi giầy rách» (Việt sử tiêu án) để vào núi An tử tìm Thiền sư Phù Vân để hỏi đạo, đủ thấy từ trước, núi An tử đã có các nhà sư Phật cư trú để tu luyện rồi. Riêng về vua Trần Thái Tông, sử chép : «Vua Trần Thái Tông, đương đêm qua sông Bàn Than vào chùa Hoa yêu ở núi An tử tiếp kiến Trúc Mộc Thiền sư, muốn trụ trì ở đó. Vừa lúc Thủ Độ đi yên giá kéo đến. Thiền sư nói : «Làm vua thì phải lấy lòng dân làm lòng mình, dân chúng muốn thế, xin Vua hồi loan, sau này Hoàng tử trưởng thành có thể nối ngôi lớn được, nhiên hậu hãy bỏ vào núi mà tu đạo !» Vua cho là phải. Bấy giờ Vua mới 40 tuổi đã có ý chán trần tục, cho nên các Vua triều Trần đều bắt chước theo như thế là vì sở đắc ở Trúc lâm bí quyết».

Lời bàn : «Vua Trần Thái Tông mấy năm sau chuyên ý học vấn, tiến tới rất nhiều, lại càng nghiên cứu kinh sách nội điển (Phật học) có làm ra sách «Khóa hư lục», mển cảnh sơn lâm, coi sinh tử như nhau, tuy ý tưởng hơi giống với đạo Phật không hư, nhưng mà chí hướng thì khai phóng khoáng đạt, sâu xa, cho nên bỏ ngôi vua coi như trút giầy rách thôi».

(Ngô Thời Sĩ «Việt sử tiêu án»)

An tử có vết chân một vị Đế vương đến tham thiên mộ đạo mà nổi tiếng danh sơn từ đó. Sau vua Trần Thái Tông với cuộc đối đáp tranh biện lịch sử giữa nhà hành động nhập thế là Phụ chính Trần Thủ Độ với nhà Vua muốn vào núi xuất gia theo Thiền sư Phù Vân ở núi An tử, kết cục Thiền sư đã khuyên vua trở về Đời để thực hiện Đạo, trong núi không có Phật, Phật ở tại trong tâm, tâm yên tĩnh mà giác ngộ đấy là chân Phật.

«Sơn bản vô Phật, duy tồn hồ tâm tịch nhi tri thi danh chân Phật. Kim bệ hạ nhược ngộ thử tâm tắc lập địa thành Phật vô khổ ngoại cầu dã».

(Thiền tông chi nam tự)



«Núi vốn không có Phật, chỉ tồn tại ở tâm người ta. Tâm yên lặng mà biết thì gọi là chân Phật. Nay nhà Vua nếu giác ngộ được tâm này thì ngay ở đây thành Phật, không phải khổ cầu tìm ở bên ngoài vậy».

Sau Trần Thái Tông đến Trần Thánh Tông, Trần Nhân Tông, Trần Anh Tông, Trần Minh Tông, Trần Nghệ Tông, tóm lại tất cả dòng dõi nhà Trần các vua đều hâm mộ đạo Phật, có tinh thần thiền học rất thâm thúy. Riêng Trần Nhân Tông đã lập ra dòng thiền tông gọi là dòng Trúc lâm An tử với ba vị tổ danh tiếng gọi là Trúc lâm Tam tổ : Nhân Tông, Pháp Loa, và Huyền Quang.

Sách «Hải dương phong vật chí» chép rằng : «sau khi vua Nhân Tông nhường ngôi đề xuất gia Ngài đi chu du khắp nơi trừ bỏ đền thờ nhảm, bỏ thí thuốc tiên. Ngài ưa thích núi An tử này, tầm cao chót vót, bèn cùng bầy, tầm quan hầu lên núi Ngọa vân, dựng am Tử tiêu để ở và dựng chùa Long động ở bên núi, lại thường qua chùa Sùng nghiêm để thuyết pháp. Khi Ngài đi tới chùa làng Cổ châu có đọc bài kệ :

Thế số nhất tức mặc,
Thời tình lưỡng hải ngân.
Ma cung hỗn quản thậm,
Phật quốc bất thăng xuân.

dịch : Đời người một hơi thở,
Tình đời bạc như vôi.
Cung ma vây bủa khắp
Nước Phật xuân hoài hoài.

Khi trở về núi Ngọa vân, Ngài cho gọi Bảo Sái đến tuổi Danh, thấy hai con rồng vàng, trong lòng đã lấy làm lạ. Kịp khi tới nơi, vua Nhân Tông mỉm cười phán rằng : « Ta sắp sửa đi đây, nhà người sao đến muộn thế » ? Giữa lúc ấy trời bỗng tối đen, gió mưa nổi dậy, vượn khi đi điểu quanh am, chim muông kêu

rất thâm thiết. Rồi ngày mồng một tháng mười một, vào quãng nửa đêm, trăng sao sáng sủa, đức Nhân Tông hỏi giờ gì. Bảo Sái thưa giờ tý. Ngài bảo là giờ của ta. Rồi Ngài nằm xuống mà hóa, ở núi Ngọa vân. Những thắng cảnh chùa Quỳnh lâm đều có di tượng của đức Nhân Tông còn đó ». (theo Quốc sử).

TỔ THỨ NHẤT DÒNG TRÚC LÂM AN TỬ.

Trần Nhân Tông là tổ thứ nhất của dòng thiền Trúc lâm An tử, pháp tự là Điều ngự Giác hoàng sau khi chiến thắng quân Mông cổ, Ngài nhường ngôi cho vua Trần Anh Tông để xuất gia lên tu trên núi An tử, tự xưng là Hương Vân Đại đầu đà, sau lại về Thiên trường phủ, họp các danh tăng ở chùa Phả minh để giảng kinh. Sau mấy năm Ngài đi vân du phương ngoại, có đến Bồ chính trại (Quảng bình) lập Tri kiến am để ở. Khi trở về, vua Anh Tông rước Ngài về cung làm lễ thụ giới Bồ tát cho vương công và bách quan, rồi lại lên chùa Sùng nghiêm trên núi Linh sơn để xiển dương Phật pháp. Ngài có hai đệ tử cao tăng là Pháp Loa và Huyền Quang nối Ngài làm tổ thứ hai và thứ ba dòng Trúc lâm An tử. Năm Hưng long 16 (1308) Ngài gọi Pháp Loa phó ý bát với bài kệ :

Nhất thiết Pháp bất sinh,
Nhất thiết Pháp bất diệt,
Nhược năng như thị giải,
Chư Phật thường hiện tiền.

dịch : Hết thấy pháp không sinh,
Hết thấy pháp không diệt,
Như thế mà hiểu biết,
Các Phật luôn trước mắt.

TỔ THỨ HAI DÒNG TRÚC LÂM AN TỬ.

Năm Hưng long thứ 12 (1304) đời vua Anh Tông, nhân Điều ngự đến Nam sách, gặp Pháp Loa xin xuất gia. Điều ngự thấy



bèn nói : « Người này có đạo nhõn, sau tất thành Pháp khí. Rồi làm lễ thế pháp và cho hiệu là Pháp Loa. Năm Hưng long thứ 14 (1306) Điều ngự Giác hoàng về trụ trì chùa Báo ân ở Siêu loại (Thuận thành, Kinh đô Phật giáo thời Sĩ Nhiếp) cho Đại sư làm giảng chủ. Huyền Quang đi theo làm thị giả.

Năm sau Điều ngự lên núi Ngọa vân, lấy y bát và kệ phó cho đại sư hộ trì. Năm sau Đại sư trụ trì chùa Siêu loại, làm « An tử sơn môn đệ nhị tổ ».

Năm Hưng long thứ 21 (1313) Đại sư về chùa Vĩnh nghiêm ở Lạng giang (Phủ Lạng thương, Bắc giang) định chức của các tăng toàn quốc. Từ đó cứ ba năm một lần độ tăng.

Năm Đại khánh nguyên niên (1314) vua Anh Tông nhường ngôi làm Thái thượng hoàng rồi cùng Pháp Loa coi việc đúc tượng và in kinh. Năm Khai thái nguyên niên (1324) đời vua Trần Minh Tông, Đại sư lấy chùa Quỳnh lâm làm nơi thường trụ. Năm Khai hựu nhị niên (1330) đời vua Trần Hiến Tông, Đại sư đã 47 tuổi, đem áo cà sa của Điều ngự đã truyền lại mà phó cho Huyền Quang hộ trì rồi nhập tịch; Thái thượng hoàng bấy giờ là vua Minh Tông tay viết hiệu cho Đại sư là Tịnh trí Tôn giả.
TỔ THỨ BA CỦA DÒNG TRÚC LÂM AN TỬ.

Huyền Quang Đại sư : Đại sư họ Lý húy là Tái Đạo. Năm 20 tuổi Đại sư đỗ Hương cử, năm sau vào thi Hội đỗ đầu cho nên gọi là Trạng nguyên. Khi bấy giờ Bắc sứ sang, những văn từ qua lại do tay Đại sư thảo cả. Một hôm theo vua đến huyện Phượng nhõn vào chùa Vĩnh nghiêm nghe Pháp Loa giảng kinh, bèn dâng biểu xin xuất gia tu đạo. Vua ưng cho, bèn làm lễ thụ giáo với Pháp Loa, lấy Pháp hiệu là Huyền Quang. Từ đó Đại sư cùng với Pháp Loa theo Điều ngự Giác hoàng đi khắp các chùa và danh lam trong nước. Đại sư tịch vào năm Đại trị thứ bảy (1364) đời vua Trần

Du Tông được tên thụy là « Trúc lâm Thiền sư đệ tam đại, đặc phong Tự pháp Huyền Quang Tôn giả ».

Trên đây là thành tích Phật giáo Việt nam phát xuất từ núi An tử, kể từ thế kỷ XIII cho tới nay vậy. Tinh thần Phật giáo ấy đã được toát yếu thần tình vào bài kệ hàm súc ý nghĩa Thiền thâm thúy, đúc kết cho bài phú trứ danh của Trần Nhân Tông, nhan đề (« Cư trần lạc đạo phú » — 10 hội, dùng quốc ngữ diễn ca).

phiên âm :

Kệ vân :

Cư trần lạc đạo thả tùy duyên,
Cơ tắc xan hề, khốn tắc miên.
Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch,
Đối cảnh vô tâm mạc vấn Thiền.

tạm dịch nghĩa :

Trong đời vui đạo để tùy duyên.
Đói thì ăn mà nhọc ngủ yên
Nơi mình có ngọc, tìm đâu nữa,
Trước cảnh vô tâm, ấy đạo Thiền.

(Trần Nhân Tông)

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

TU TƯỜNG số 3 tháng 5 - 1972 :

ĐẶC BIỆT PHẬT ĐẢN 2516

CHỦ ĐỀ

Đạo Phật và Văn Học Nghệ Thuật



NÓI VÀ LÀM

• THÍCH MINH CHÂU

« **N**ÀY Cunda, nếu những gì thuộc quá khứ là hư vọng, không thật, không có lợi ích, Như lai không trả lời. Nay Cunda, nếu những gì thuộc quá khứ là chơn chánh, như thật, không có lợi ích, Như lai cũng không trả lời. Nay Cunda, nếu những gì thuộc quá khứ là chơn chánh, như thật, có lợi ích, Như lai biết thời, trả lời câu hỏi ấy. Nay Cunda, nếu những gì thuộc vị lai là hư vọng, không thật, không có lợi ích, Như lai không trả lời. Nay Cunda, nếu những gì thuộc vị lai là chơn chánh, như thật, không có lợi ích, Như lai cũng không trả lời, Nay Cunda, nếu những gì thuộc vị lai là chơn chánh, như thật, có lợi ích, Như lai biết thời, trả lời câu hỏi ấy một cách vắn tắt. Nay Cunda, nếu những gì thuộc hiện tại là hư vọng, không thật, không có lợi ích, Như lai không trả lời. Nay Cunda, nếu những gì thuộc hiện tại là chơn chánh, như thật, không có lợi ích, Như lai cũng không trả lời. Nay Cunda, nếu những gì thuộc hiện tại là chơn chánh, như thật, có lợi ích, Như lai biết thời, trả lời câu hỏi ấy. Như vậy, nay Cunda, đối với các Pháp quá khứ, vị lai, hiện tại, Như lai là vị nói phải thời, nói chơn chánh, nói như thật, nói có lợi ích, nói đúng pháp, nói đúng luật. Do vậy mới gọi là Như lai.

« Nay Cunda, trong thế giới này với Chư thiên, Ma vương, Phạm thiên, với chúng Sa môn và Bà la môn, với Chư thiên và loài người, những gì được thấy, được nghe, được cảm giác, được phân biệt, được đạt đến, được tin cầu, được suy đạt với ý, tất cả đều được Như lai biết rõ. Do vậy mới gọi là Như lai. Nay Cunda, trong thời gian giữa đêm Như lai chứng ngộ vô thượng Chánh đẳng giác và đêm Như lai nhập Vô dư y Niết bàn giới — trong thời gian ấy, những gì Như lai nói, trong khi

thuyết giảng, nói chuyện hay trình bày, tất cả là như vậy, chớ không gì khác. Do vậy mới gọi là Như lai. Nay Cunda, Như lai nói gì thời làm vậy, làm gì thời nói vậy. Do nói gì thời làm vậy, làm gì thời nói vậy nên được gọi là Như lai. Đối với thế giới với Chư thiên, Ma vương, Phạm thiên, với chúng Sa môn và Bà la môn, với Chư thiên và loài người, Như lai là bậc toàn thắng, không ai có thể thắng nổi, bậc toàn kiến, bậc tự tại ». (Trích kinh Pàsàdika : Thanh tịnh kinh, tập IV, Dīgha Nikāya : Trường bộ kinh).

LỜI BÀN : Đọc xong đoạn kinh này, chúng ta học một bài học thật trọng trong lời nói. Không những Như lai không nói lời hư vọng, không thật, không lợi ích. Dầu cho có chơn chánh, như thật, có lợi ích, Ngài biết thời trả lời câu hỏi ấy, trả lời một cách vẫn tắt và thật trọng. Vì Như lai là vị nói phải thời, nói chơn chánh, nói như thật, nói có lợi ích, nói đúng Pháp, nói đúng Luật. Như vậy mới gọi là Như lai. Câu sau này được các Phật tử Thái lan ghi chép, thêm và đan như một câu châm ngôn đáng được chiêm ngưỡng :

Yathà vādi, Tathāgato tathā kārī, yathā kārī, tathā vādi. Iti yathā vādi, tathā kārī, yathā kārī, tathā vādi, tasmā tathāgato ti vuccati. Như lai nói gì thì làm vậy, làm gì thì nói vậy. Do nói gì thì làm vậy, làm gì thì nói vậy, nên mới gọi là Như lai.

Đoạn kinh này cũng làm chúng ta sáng mắt. Thường chúng ta xem những ai sơ cơ, mới tu hành, mới nhập đạo mới cần phải tu hành cần thận, mới phải nói sự thật, không nói dối. Còn những người tu lâu ngày thì có quyền uyển chuyển, tùy theo phương tiện hoàn cảnh. Đoạn kinh trên cho chúng ta rõ, chính Như lai còn phải tôn trọng sự thật một cách triệt để, còn phải làm đúng như điều đã nói và phải nói đúng điều đã làm, vì có vậy mới gọi là Như lai.

THÍCH MINH CHÂU





THƠ

trần xuân kiêm

UÔNG RƯỢU TRONG MƯA

mưa rú ta vào thăm rừng đông
trong tim ta có ngàn chim hồng
một mai vỗ cánh bay trời rộng
mới biết lòng mình xa mênh mông

này mưa, này mưa ly rượu này
mời mưa cứ uông cho lòng say
một mai ta ngủ yên lòng đất
mưa sẽ vì ta rót lệ đầy

ta để lòng bay theo cơn mưa
ta để hồn rung chút âm thừa
ơ người năm cũ trong lòng cốc
mưa có nhạt nhòe đôi mắt xưa?

ta rú mưa vào thăm lòng ta
khóc tình một thuở hết bao la
sáng mai ta giết ngàn chim mộng
cho khỏi sáu người đã cách xa



RỪNG CAO

người đi mưa bụi trên rừng vắng
 chắc cũng bay đầy theo gót xưa
 cỏ úa một hồn ta tĩnh lặng
 cũng sâu theo sóng gió đong đưa

người theo mây núi bỏ quên đời
 chân bước nghìn năm vẫn lạc loài
 đâu biết tình ta là khói ám
 một đời vấy phủ mãi không thôi

rừng cao rừng cao ơi rừng cao
 chiều nay chìm khuất mây phương nào
 có ta trong cõi điều hiu nọ
 thờ khói nghe hồn tàn chiêm bao

VIÊN PHỒ

người cho sợi tóc chẻ đôi
 tách ra bồng thầy đất trời mang mang
 ngày mai viên phồ đôi đàng
 nhớ nhau chỉ thầy một hàng mây trời

Trần Xuân Kiêm



GÓP VÀO VIỆC NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM THẾ KỶ THỨ NĂM

(Viết kỷ niệm 20 năm ngày thầy Mặt Thề mất)

• LÊ MẠNH THẮT

(Tiếp theo)

Nhưng Hậu hán thư quyển 33 tờ 13a - b (chứ không phải là tờ 3a như Ma-xít pê rô đã cho) lại bảo, « Giao chỉ quận, thập nhị thành, Long biên, Giao châu ký viết, huyện tây đại giang hữu Tiên sơn sở bách lý hữu tam hồ hữu chủ nguyên như thủy ». Như vậy, Tiên sơn ít nhất là vào thời Lương đang còn thuộc huyện Long biên. Huyện Long biên ngày nay là tương đương với tỉnh Bắc ninh. Huyện này vào năm 627 lại được sáp nhập vào huyện Tiên châu. Huyện Tiên châu do đó trải dài vào thời ấy từ địa phận khoảng giữa hai con sông Cả lồ và Nhị hà cho đến ranh giới phía đông tỉnh Bắc ninh. Việc sáp nhập ấy có lẽ là một nỗ lực biện minh cho cái tên Tiên châu của huyện đấy. Điểm đáng chú ý là, về một mặt ta được bảo, Tiên châu có Tiên sơn và Long biên có Phật tích, và

mặt khác, Tiên sơn lại được bảo là thuộc Long biên. Những mập mờ này dĩ nhiên là đến từ việc thay đổi cắt xén đất đai qua các triều đại. Tiên sơn có thể thuộc Long biên từ thời Hậu Hán cho đến đời Lương; rồi qua đời Đường một phần đất của Long biên lại bị sáp nhập vào huyện Bình đạo trước khi Bình đạo trở thành Tiên châu. Do thế, chúng ta có Tiên sơn của Tiên châu và Phật tích của Long biên. Nhưng chúng cũng rất có thể đến từ sự không biết rõ của Nhạc Sử, nhất là khi Nhạc Sử không xác định một cách minh bạch cái huyện Long biên, ông ta nói tới là một huyện trước lúc sáp nhập hay sau lúc đã sáp nhập vào huyện Tiên châu. Nếu là trước lúc sáp nhập, thì ta có thể cắt nghĩa bằng những thay đổi cắt xén vừa thấy. Nếu là sau lúc sáp nhập thì Phật tích không gì hơn là một ngọn núi trong dãy núi Tiên sơn, như Phan Huy Chú đã xác nhận trong Hoàng Việt Địa dư chí viết năm 1831 quyển 1 tờ 33a, theo đấy huyện Tiên du tỉnh Bắc ninh có dãy núi gọi Tiên du sơn, trong đó có núi tên Phật tích với làng bên dưới gọi là làng Phật tích. Hay nếu không, thì Tiên sơn và Phật tích là hai ngọn núi trong dãy núi Tiên du sơn, bởi vì khi nói về Tiên sơn Nhạc Sử đã kể cho ta một huyền thoại lý do tại sao Tiên sơn lại có tên Tiên sơn và huyền thoại này với một vài sửa đổi lại được Đại nam nhất thống chí Bắc ninh chỉ tờ 12b lặp lại cho núi Lạn kha, một thành sơn của dãy núi Tiên du. Chính tại núi Lạn kha này, mà ngày nay ta tìm thấy núi và làng Phật tích. Vậy thì, với những dữ kiện này, ta có thể kết luận là, Tiên sơn cũng là Tiên châu sơn, cũng là núi Lạn kha, trong đó ta đã tìm thấy núi Phật tích. Ngôi chùa Tiên châu sơn do đó cũng là chùa Tiên sơn, chùa Lạn kha, hay đúng hơn chùa Phật tích, mà tôi sẽ dịp nói thêm ở dưới đây. Chùa Tiên châu sơn của Huệ Thắng và Đạo Thiên như vậy không gì hơn là một tiền thân của những ngôi chùa

do Cao Biền và những vua nhà Lý dựng sau này giữa những năm 865 và năm 1121. Công tác khai quật khảo cổ học địa điểm ngôi chùa này do Bờ za xi e thực hiện vào khoảng 1937 đã cung hiến một vài quật liệu khá lời cuốn và gợi ý, mà chúng tôi sẽ bàn tới, khi nói về địa vị của vai trò của ngôi chùa này. Câu hỏi bây giờ là, trước khi Huệ Thắng và Đạo Thiên đến ở tại chùa Tiên châu sơn, ta có thể biết gì thêm về nó hay không ?

Trả lời câu hỏi này, ta may mắn có được bản tiểu sử của Đàm Hoảng được Cao tăng truyện của Huệ Hạo, một tác phẩm viết khoảng năm 519 chứa đựng tiểu sử của 257 và tùy sử của 200 vị cao tăng khác, xếp hạng vào loại « vong thân » và mô tả thế này : ĐTK 2059, 405c 19-28 : «Thích Đàm Hoảng, Hoàng long nhân, thiếu tu giới hạnh, chuyên tinh luật bộ. Tống Vĩnh sơ trung, nam du Phiên ngung, chỉ Đài tự, văn hựu thích Giao chỉ chi Tiên sơn tự, tụng Vô lượng thọ cập Quán kinh, thệ tâm An dưỡng. Dĩ Hiếu kiến tam niên, ư sơn thượng tụ tân, mật vãng tịch trung, dĩ hỏa tự thiêu. Đệ tử truy cập, bảo trì tương hoàn, bán thân dĩ lạn. Kinh nguyệt thiêu sai hậu, cận thôn thiết hội, cử tự giai phó, Hoảng ư thị nhật phục nhập cốc thiêu thân. Thôn nhân truy cầu, mạng dĩ tuyệt hỷ. Ư thị ích tân, tân hỏa minh nhật nãi tận. Dĩ nhật, thôn cư dân hàm kiến Hoảng, thân hoàng kim sắc, thừa nhất kim lộc, tây hành thậm cấp bất hạ. Huyền lương đạo tục, phương ngộ kỳ thần dị, cộng thụ hơi cốt, dĩ khỉ tháp yên».

« Thích Đàm Hoảng, người Hoàng long, nhỏ tu giới hạnh, chuyên tinh luật bộ. Khoảng niên hiệu Vĩnh sơ nhà Tống, nam du Phiên ngung, dừng lại ở chùa Đài. Sau đó lại đến chùa Tiên của Giao chỉ, tụng kinh Vô lượng thọ và Thập lục quán, lòng thề về An dưỡng. Đến năm Hiếu kiến thứ ba, nhóm củi trên núi, lên vào trong củi, lấy lửa tự thiêu. Đệ tử truy kịp, bao giữ

mang về, nửa mình đã cháy. Trái vài tháng sau, xóm gần thiết hội, cả chùa đều phó. Vào ngày ấy, Hoằng lại vào cốc tự thiêu. Thôn nhân truy tìm, thì mạng Hoằng đã đứt. Sớ cũ còn lại, lửa cháy đến hôm sau mới đứt. Hôm ấy, dân ở làng đều thấy Hoằng, thân vàng sắc vàng, cỡi một con nai vàng, đi về phía Tây rất nhanh không ngại. Tăng và tục có lòng tin mới hiểu ra sự thần dị của Hoằng, cùng nhau thu lấy tro cốt, để dựng tháp thờ ».

Bản tiểu sử này do Huệ Hạo viết trước khoảng những năm 519, như đã nói. Chúng ta từ đó có thể hy vọng là, như trường hợp của Đạo Tuyên, nó cũng phải dùng chính những tên đất của nền hành chính thời nó. Đàm Hoằng theo nó là người Hoàng long. Trong khoảng niên hiệu Vĩnh sơ nhà Tống, tức trong khoảng những năm 420-422, ông nam du về Phiên ngung và ở lại ở chùa Đài. Sau đó, ông lại đến chùa Tiên sơn ở Giao chỉ, ở đây ông tụng kinh Vô lượng thọ và Thập lục quán và nguyện về Cực lạc. Đến năm Hiếu kiến thứ ba, tức năm 455, ông tự thiêu mình và chết trên đất nước ta. Bây giờ, chùa Tiên sơn là chùa nào và Giao chỉ đây muốn chỉ địa điểm nào? Về Tiên sơn và chùa Tiên sơn, chúng tôi đã có dịp vạch ra trong đoạn về chùa Tiên châu sơn. Nó do đó phải ở vào địa phận núi Phật tích của núi Lạn Kha tỉnh Bắc ninh ngày nay. Điểm này đến đây có thể làm vững thêm, khi ta bàn về cái tên Giao chỉ. Như bản tiểu sử của Đàm Hoằng được viết vào đời Lương, Huệ Hạo do thế phải dùng tên đất của nền hành chính đời Lương. Vậy thì Giao chỉ dưới thời Lương chỉ những địa điểm nào?

Cứ theo Lương thư do Tiêu Tử Hiền viết, thì hình như là Lương không có một thay đổi tên đất nào hết, bởi vì không một bản cãi về quốc quận chí đã được nói đến. Tuy thế, cứ vào Độc sử phương dư kỷ yếu, Tùy thư v.v..., ta có một tình trạng khá trái ngược. Nhà Lương, dù chỉ ngự trị hơn nửa thế kỷ,



đã thay đổi tên đất một cách khá rộng rãi. Cứ theo *Độc sử phương dư kỷ yếu quyển 112 chẳng hạn*, thì Giao châu vào năm 509 được chia làm 8 châu, đấy là Giao châu, Hưng châu, Ái châu, Ly châu, Minh châu, Đức châu, An châu và Hoàng châu. Giao châu của 12 châu này phân thành ba quận, đấy là Giao chỉ, Tông bình và Vũ bình, trong đó quận Giao chỉ gồm 11 huyện sau : Long biên, Vũ ninh, Vọng hải, Cú lậu, Ngô hưng, Tây vu , Chu diên, Nam định, Khúc dương, Hải bình và Luy lâu. Như thế, Giao chỉ trong bản *tiểu sử của Đàm Hoảng* phải là quận Giao chỉ, và quận này gồm 11 huyện vừa kể . Với 11 huyện ấy, giới vực của Giao chỉ dĩ nhiên rộng lớn hơn quận Giao chỉ đời Đường. Nó tương đương với quận Giao chỉ của đời Tề và một phần nào với đời Tùy (11). Chúng ta không cần phải truy cứu ở đây về sự đồng nhất những huyện của quận này với những địa danh hiện nay của nước ta. Chúng ta làm nó, không những vì sợ dài dòng lời thôi, mà còn vì một lý do sau. Như đã thấy, *Đàm Hoảng* đến ở chùa Tiên sơn của Giao chỉ và Giao chỉ có 11 huyện, mà trong đó là huyện Long biên. Về Long biên, chúng ta có một người đồng đại khác của Huệ Hạo, đấy là Lưu Chiếu, đã báo cáo cho biết trong *Hận Hán thư* như, «Long biên, Giao châu ký viết, huyện Tây đại giang hữu Tiên sơn sở bách lý hữu tam hồ hữu chú nguyên như thủy». Bằng báo cáo này, chúng ta biết, cho đến đời Lương huyện Long biên được xác nhận là có núi tên Tiên sơn. Vậy : Lưu Chiếu khẳng định sự có mặt của Tiên sơn ở tại Long biên, và *Độc sử phương dư kỷ yếu* lại đặt Long biên vào quận Giao chỉ. Thế thì, Tiên sơn của Giao chỉ, không gì hơn là Tiên sơn của Long biên của Giao chỉ. Chùa Tiên sơn của *Đàm Hoảng* do đó phải ở vào huyện Long biên. Khẳng định này cũng như khẳng định trên về chùa Tiên châu sơn dĩ nhiên dựa vào cái

giả thuyết là, những tên chùa Tiên sơn và Tiên châu sơn đã đến từ cái tên đất, ở đó ngôi chùa được dựng. Thủ tục đặt tên này đã chứng tỏ là rất phổ quát trong những thế kỷ đầu của lịch sử Phật giáo tại Trung quốc cũng như nước ta. Chẳng hạn, nếu ta đọc và kiểm soát lại Cao tăng truyện, thì ít nhất ngoài cái tên chùa Tiên sơn vừa nói, ta có thể thấy những tên như chùa Đàm Khê ở trang 352b, chùa Lạc dương đại thị ở 389b, chùa Nghiệp trung ở 351c, chùa Hoài nam trung v.v... Những tên ấy là những tên gọi theo tên đất của ngôi chùa. Chùa Đàm Khê tức chùa ở Khe đàm, Chùa Lạc dương đại thị tức chùa ở cái chợ lớn của thành Lạc dương. Chùa Nghiệp trung tức chùa ở trong thành phố Nghiệp. Chùa Hoài nam trung tức chùa ở trong miền nam sông Hoài, Chùa Bài huyện trung tức chùa ở trong huyện Bài ... Chùa Tiên sơn và Tiên châu sơn do thế cũng phải thuộc loại tên đất. Cố nhiên, giả thuyết đó chỉ có thể đứng vững, nếu «sơn tự» trong Tiên sơn tự và Tiên châu sơn tự là chỉ một ngôi chùa duy nhất trong ngọn núi Tiên hay Tiên châu. Ở đây, ta có bằng cứ đáng chú ý sau cho việc giải quyết căn cước của ngôi chùa Tiên (châu) sơn và hai cái chữ «Sơn tự», chúng tôi có dịp nói đến trong đoạn bài về nơi chết của Đạo Thiên. Đại việt sử lược quyển 3 từ 27b, trong khi mô tả những tạo loạn cuối thời Lý, đã viết thế này về trận đánh vì cái chuông: «Hồng nhân Đoàn Nhuyễn công Bắc giang Đông định sơn, Đông cứu nhân bất thiết bị, kiến Nhuyễn lai, dĩ vi đại quân tề chí, toại đại hội. Nhuyễn tố dũng hãn, đắc thắng ích kiêu, toại phân ốc xá, sát lược kê khuyển. Đãi tận, nhân giải giáp đẳng *SƠN TỰ*, đồng chung vi lạc. Thời chư tự nhưng nhân giai đồng chung, Nộn văn chung dĩ binh yêu nhi kích chi, sát Nhuyễn đẳng...» Cái bằng cứ đáng chú ý trong đoạn văn vừa dẫn là hai chữ Sơn tự, mà chúng tôi đã cho nhấn mạnh. Nói là đáng chú ý, bởi nó đã kết liên Sơn tự với núi Đông định và

người Đông cứu. Địa điểm Đông định và Đông cứu này không chỉ một vùng nào khác hơn là vùng xung quanh núi Đông cứu, mà sau này Đại minh thống chí đã cho biết Cao Biền dựng một ngôi chùa vào năm 865-857 và Đại nam nhất thống chí đã đồng nhất với núi Lạn kha. Thế thì, nếu Sơn tự của Đại việt sử lược có thể đồng nhất với Sơn tự của Đạo Tuyên, ta có thể giả thuyết là, chùa Tiên (châu) sơn là một ngôi chùa duy nhất hiện diện ít nhất từ thế kỷ thứ năm cho đến thế cuối thế kỷ 14, khi Đại việt sử lược ra đời.

Như vậy, Đàm Hoảng đến nước Tàu vào khoảng năm 420-422, dừng lại ở Phiên ngung, sau đó đến trú tại chùa Tiên sơn. Cái chữ «sau đó» chúng tôi dùng ở đây cũng như ở trên cho việc dịch chữ «vãn» của bản chữ Hán. Chữ «vãn» thường dùng để chỉ một thời gian sắp hết hay một hiện tượng đang tiến đến chỗ chấm dứt như vãn nhật, vãn thế, vãn niên v.v... Người ta do thế phải cắt nghĩa «vãn hựu thích Giao chỉ...» như «đến cuối cùng hay xế chiều (của cuộc đời Ông) Ông lại đến Giao chỉ...» Nhưng cứ vào mô tả trên của Huệ Hạo, thì Huệ Hạo đã 1) dùng chữ «chỉ» để nói đến việc Đàm Hoảng ở tại Phiên ngung, nghĩa là, Đàm Hoảng chỉ có ý dừng lại hay nghỉ bước ở Phiên ngung như một tạm trú nghỉ ngơi, chứ không phải như một đích xứ, và 2) không nói đến một chi tiết nhỏ nhặt nào hết về những hoạt động hay chí nguyện. Có thể Đàm Hoảng ở tại chỗ tạm trú Phiên ngung đấy, một điểm ngược với những công tác của ông tại Việt nam, trong đó gồm có cả việc lập nguyện về An dưỡng và tụng kinh Vô lượng thọ và Thập lục quán, động lực của sự tự thiêu sau này. Không những thế, tuy chữ «vãn» chỉ đến sự «xế chiều» của một sinh vật hay một hiện tượng, nó không nhất thiết là ra khỏi những nghĩa có thể khác. Đào Duy Anh chẳng hạn trong Hán Việt từ điển đã cho ta từ ngữ «vãn cận», mà ông dịch là «gần đây» và chú thêm tiếng

pháp *récent*. Chúng tôi do thế đã coi chữ «văn» trong bản tiểu sử tiên như đồng nghĩa với «văn cận» hay đúng hơn với chữ «văn hậu», và dịch nó thành «sau đó». Việc chúng tôi dài dòng bàn đến chữ «văn» là nhằm định vị niên đại Đàm Hoảng đến nước ta. Như đã thấy, ông tự thiêu và mất vào năm 455, năm khi Huệ Thắng khoảng 15 tuổi và rất có thể đang ở học tại Tiên châu sơn, và nam du tới Phiên ngung năm 420-422. Thế thì, nếu chữ «văn» có nghĩa «không lâu sau đó», chúng ta có thể, cùng với những dữ kiện khác đã vạch ra, đặt năm Đàm Hoảng tới nước ta vào khoảng 423-425 hay 424-427, và coi ông sống tại Tiên (châu) sơn đúng trên dưới 30 năm trước khi tự thiêu vào năm 445. Dầu sao đi nữa, thời gian Đàm Hoảng sống ở nước ta phải lâu, lâu tới mức độ ông đã có thể có một số đệ tử Việt nam, để khi ông tự lên thiêu mình và bị họ bắt kịp, những đệ tử này «đã bảo bọc ông đem về» chùa, mặc dù «nửa thân ông đã bị cháy». Việc người Trung quốc có đệ tử Việt nam trong những thế kỷ, lúc nước ta chưa độc lập, thường không phải là một chuyện dễ, nếu kinh nghiệm những trường hợp của Tì ni đã lưu chi và nhất là Vô ngôn thông cố bảo cho ta một điều gì. Do đó, việc Đàm Hoảng có đệ tử phải là một chứng cứ cho thời gian 30 năm ấy. Những chi tiết về những năm cuối cùng của cuộc đời ông cung hiến cho ta một cái nhìn khá lời cuốn về tình trạng Phật giáo nước ta vào khoảng tiền bán thế kỷ thứ năm. Trước hết, Đàm Hoảng chuyên tu về tịnh độ, như thế tịnh độ giáo ở nước ta phải bắt đầu từ thời này, mà ông là thi tổ. Tiếp đến, tuy ông có đệ tử, nhưng đệ tử Việt nam của ông hình như có một cái nhìn khá khác biệt về việc tự thiêu, khác biệt đến nỗi mặc dù ông nửa mình đã bị cháy, những đệ tử ấy cũng đã không cho ông chết và thỏa ý nguyện. Điều này giải thích cho ta thấy, tại sao qua gần hai ngàn năm lịch sử Phật giáo nước ta trước năm 1963 chỉ có xảy ra ba lần tự thiêu khác,

đấy là lần thiêu năm 1034 của hai thiền sư Nghiêm Bảo Tĩnh và Phạm Minh Tâm và lần thiêu của hòa thượng Trung Định khoảng những năm 1775-1780. Cuối cùng, về tình trạng Phật giáo tổng quát, ta thấy một sự kết nối mật thiết nào đó giữa tập đoàn tăng lữ và đời sống nhân gian Việt nam qua việc khi một làng cạnh chùa thiết hội, thì cả chùa đều đến phó hội. Đây là một điểm đáng chú ý, bởi vì phản chứng lại mọi khẳng định về tình trạng « phôi thai » của Phật giáo Việt nam thời này hay chuyện « đạo Phật thời ấy chỉ mới phát triển phần hình thức, chứ thực chất thì chưa có ảnh hưởng gì trong nếp sống nhân gian ». Đồng thời, ta cũng phải kể tới sự đa biệt của việc học hỏi giáo lý của người nước ta vào thời đó, Đàm Hoảng thì chuyên về Tịnh độ giáo với những kinh Vô lượng thọ và Thập lục quán, như tư trào Phật giáo Trung quốc trong cùng thời đã phát triển với Huệ Viễn ở miền Nam. Sau Đàm Hoảng, ta có Huệ Thắng chuyên về Pháp hoa và Thiền, Đạt ma Bồ đề chuyên về Luận tạng, mà bản dịch hay tác phẩm Đại Niết bản luận rất có thể đã được thực hiện tại nước ta, nếu không là tại Tiên châu sơn, và Đạo Thiên chuyên về Luận tạng. Đạo Thiên, Huệ Thắng cũng như Đàm Hoảng cả ba đều xuất thân hay trú ngụ tại Tiên châu sơn. Ngôi chùa này, mặc dù cho đến khoảng những năm trước năm 487 vẫn còn vang tiếng là một nơi « có nhiều hồ dũ », để Đạo Thiên đến ở và bằng một phép thuật nào đó đã đuổi những con hồ ấy đi, chắc hẳn phải được dựng nên, trước khi Đàm Hoảng tới vào khoảng năm 425, bởi vì theo bản tiểu sử thì Đàm Hoảng đã biết sự có mặt của nó, khi ông còn ở Phiên ngung. và dân quanh chùa đã tỏ ra hầu như là hoàn toàn Phật giáo. Hiện nay, lịch sử của nó trước thời Đàm Hoảng, tức trước khoảng năm 425, ta chưa biết được một cách rõ ràng. Sau thời Đạo Thiên, tức sau năm 527, cũng thế. Đây là một điều đáng tiếc. Tuy thế, một vài thành quả của công tác khai quật khảo cổ học thế kỷ

này đã đi kèm chỉ những gợi ý khá mờ mịt và lời cuốn, nhất là về phương diện lịch sử và nghệ thuật.

III

Trong cuốn *L'art Vietnamien*, khi báo cáo về công tác tái thiết và khai quật ngôi chùa Vạn phúc tại núi Phật tích, Bơ za xi ê đã cho ta biết là, giữa những di vật khai quật được, trong đó gồm có cả một số gạch với chữ khắc Long thủy thái bình tứ niên, năm vua Lý Thánh Tôn cho dựng một ngôi tháp cao hơn 40 thước tại ngôi chùa ấy, ta đã tìm thấy một số những bệ đá với những điêu khắc đáng chú ý (12). Theo những mô tả của ông thì bốn mặt của những bệ đá ấy có những khắc hình. Mỗi một mặt được khắc ở trung tâm với một cái hoa sen có hình lá bồ đề và hai bên với năm nhạc thần mỗi một bên tấu nhạc. Thể tài và dáng điệu của những khắc hình này, như Bơ za xi ê đã vạch ra, là thể tài và dáng điệu của những khắc hình của nền nghệ thuật Vân cương và Long môn (13). Vân cương, là một động đá ở tại Sơn tây miền Bắc Trung quốc, trở thành một địa điểm biểu hiện những hoạt động tín ngưỡng Phật giáo của vua chúa và quan dân của triều Bắc Ngụy qua việc họ khắc tượng và họa hình, dùng những đá của động. Tượng thì gồm phần lớn những tượng Phật Thích ca Di lạc và Di đà và hình thì giữa những hình khác gồm những hình tìm thấy trên những bệ đá tại chùa Vạn phúc. Đến khi nhà Bắc Ngụy dời kinh đô đến Lạc dương, địa điểm Vân cương bị bỏ và công tác khắc tượng tạo hình được dời đến một địa điểm gần Lạc dương hơn, đây là động Long môn vào năm 495, mở đầu cho một công trình khắc tượng tạo hình kéo dài cho đến thế kỷ thứ 9 mới chấm dứt. Khắc hình của nền nghệ thuật Long môn này, trừ giai đoạn đầu khoảng từ năm 495 đến giữa thế kỷ thứ sáu, không có một liên lạc nào quan trọng với thể tài và dáng điệu của những khắc hình trên các bệ đá của chùa Vạn phúc, mà Bơ za xi ê đã coi như thuộc vào giai đoạn nghệ thuật mệnh danh giai đoạn nghệ thuật Đại

la. Sự tương tự về thể tài và dáng điệu này giữa nền nghệ thuật Vân cương Long môn, nhất là Vân cương, với nghệ thuật của những bệ đá Vạn phúc thực là một hiện tượng đáng chú ý. Nó chứng minh không những trường độ của nền nghệ thuật, mà cứ vào những dữ kiện trên cùng với những dữ kiện khác có thể trải dài từ miền Bắc nước ta cho đến miền Bắc Trung quốc rộng ra cho tới những hải đảo Nhật bản. Trái lại, nó còn đặt nên vấn đề những giao thương giữa nền nghệ thuật ta với nền nghệ thuật Trung quốc. Bàn về nó, Bơ za xi ê nghĩ rằng, nền nghệ thuật những bệ đá Vạn phúc không gì hơn là một trải dài của nền nghệ thuật Vân cương Long môn. Điều này không phải là không có thể, nhất là khi ông ta đặt niên đại của những bệ đá ấy vào khoảng thế kỷ thứ 9, bốn trăm năm sau ngày ra đời của nghệ thuật Vân cương. Nhưng như công tác nghiên cứu lịch sử nước ta ngày càng trở nên sâu rộng, những khẳng định vô bằng và đơn thuần về khả năng của người nước ta trong quá khứ trở nên hoàn toàn sai lầm và phần lớn chỉ dùng cho mục tiêu chính trị bạo động xâm lược. Chẳng hạn, người ta, trong đó có khá nhiều người Việt nam, thường coi kinh thành Huế không gì hơn là một bản cóp nhỏ của thành Bắc kinh. Điều đáng nói là, nếu kinh thành Huế giống với thành Bắc kinh, thì cũng chính vì thành Bắc kinh đã do nhà kiến trúc vĩ đại Việt nam Nguyễn An quan niệm và tạo dựng. Cùng một cách, cho đến khi Trần Văn Giáp vạch ra, người ta cũng thường nghĩ là, Phật giáo Việt nam là một con đẻ của Phật giáo Trung quốc, trong khi đó những sự nghiệp như của Huệ Thắng và Đạo Thiên nói trên lại không được biết tới. Vấn đề nền nghệ thuật những bệ đá Vạn phúc cũng vậy. Nó rất có thể là một trải dài của nền nghệ thuật Vân cương. Nhưng nó cũng rất có thể là một phát triển của người nước ta và đóng góp cho nền nghệ thuật đó. Việc

đặt niên đại của những bệ đá ấy vào thế kỷ thứ 9 dưới ánh sáng của những nghiên cứu trên của ta bây giờ không còn có thể đứng vững được nữa.

Bor za xi é trong khi truy về lịch sử của chùa Vạn phúc đã dựa vào Đại minh nhất thống chí và những sách vở địa lý của nước ta như Đại nam nhất thống chí quyển Bắc ninh chí tờ 12b, theo đấy vào khoảng năm 865 Cao Biền có dựng một ngôi chùa tên Kim ngư trên ngọn núi Phật tích, để tạo nên cái niên đại thế kỷ thứ 9 cho những bệ đá ấy, Ông ta viết, « Nous ignorons si avant le IX^e siècle, il existait une pagode sur cette colline. Aucun document ne nous permet de faire une hypothèse quelle qu'elle soi » (t.144). Bây giờ, với những dữ kiện trên ta không thể lập lại cái khẳng định này của Bor za xi é. Về một mặt, chúng ta đã có những văn kiện xác nhận sự hiện diện trong vùng núi Tiên du của một ngôi chùa được biết dưới tên chùa Tiên sơn hay chùa Tiên châu sơn. Mặt khác, những văn kiện ấy, tự chúng đã lên tới thế kỷ thứ 6 và thứ 7, đã mô tả những sự việc hầu như hoàn toàn thuộc thế kỷ thứ 5 ; chúng do đó có một tính cỡ sơ đáng muốn. Những sự việc vừa nói dĩ nhiên là những sự việc của Đàm Hoằng, Huệ Thắng và Đạo Thiên, những người ta biết một cách rõ ràng quê quán và năm tháng, chứ khoan nói chi đến Huệ Lâm, mà ta chỉ biết là đã đến tị nạn tại nước ta. Đàm Hoằng là người miền Bắc Trung quốc, nhưng đã đến nước ta, khi việc tạo tượng khắc hình tại Vạn cương thật sự khởi công. Chúng ta không biết rõ việc Đạo Thiên đến Trung quốc có phải vì những ép bức gì. Trường hợp Huệ Thắng, ta được bảo rõ ràng là, Lưu Hội ra lấy Nam hải và bắt Huệ Thắng cùng về, một trường hợp không khác gì mấy trường hợp của kiến trúc sư Nguyễn An sau này. Trong những thời Bắc thuộc, ta không biết bao nhiêu người nước ta đã bị bắt về Trung quốc vì tài ba và khả năng của họ. Nhưng

với một vài ghi chú còn lại kiểu Huệ Thắng và Nguyễn An ta cũng có thể có một vài ý niệm về sự bóc lột nhân lực cao cấp này của người Trung quốc phong kiến. Về trường hợp những liên lạc giữa nghệ thuật Vân cương và nghệ thuật những bệ đá Vạn phúc, ngay cả việc phân chia Trung quốc thành Nam và Bắc và ngay cả việc xuất hiện của nền nghệ thuật Vân cương từ miền Bắc đến Bắc triều cũng không thể làm sự đóng góp của những người Việt nam từ miền cực nam này trở thành bất khả, bởi vì nếu Đàm Hoảng một người miền Bắc có thể đến ở nước ta, thì không có một lý do gì mà những người nước ta hay những sáng tạo của họ đã không tìm đường lên miền Bắc, trong đó có cả Vân cương và Long môn, nhất là khi những giao tranh giữa hai miền hay trong chính hai miền thường dẫn đến việc chiếm cứ đất đai hay bắt giữ tù binh, mà trường hợp điển hình của giai đoạn này là La Thập. Chúng ta ngày nay không biết một cách rõ ràng đáng mnón những giao thương có thể giữa nước ta và những miền của Trung quốc. Điều chúng ta biết là : 1) trước thế kỷ thứ IX trên ngọn đồi Phật tích đã có một ngôi chùa, và 2) chúng có những văn kiện để tạo nên giả thiết như vậy.

Về điểm thứ nhất, ngôi chùa Vạn phúc hiện nay nằm tại ngọn núi Phật tích tại làng Phật tích tỉnh Bắc ninh. Ngôi chùa này có thể truy ít nhất về ngôi tháp hơn 40 mét do Lý Thánh Tôn dựng vào năm 1057 và ngôi chùa Kim ngư do Cao Biền tạo khoảng năm 865, như Bơ za xi ê đã vạch ra. Từ năm 865 này trở lên, chúng ta biết là, Thái bình hoàn vũ ký do Nhạc Sử viết bảo, huyện Long biên có núi Phật tích, đồng thời lời chú Hậu hán thư của Lưu Chiêu lại bảo huyện Long biên có núi Tiên sơn. Như vậy việc huyện Long biên có một ngọn núi mà một tác giả thế kỷ thế 11 gọi là núi Phật tích và một tác phẩm năm thế kỷ trước đó gọi là núi Tiên, là một sự thực, dù nó

có được gọi bằng tên nào đi chăng nữa. Huyện Long biên này, như đã nói, là tương đương với tỉnh Bắc ninh ngày nay với ngôi chùa Vạn Phúc trên ngọn đồi Phật tích của nó. Thế thì chúng ta có thể đồng nhất núi Phật tích là núi Tiên với « ngọn đồi » Phật tích ngày nay không? Cứ theo những mô tả của Boza xi ê thì « ngọn đồi » Phật tích ấy ngày nay là trong dãy núi Tiên du thuộc huyện Tiên du tỉnh Bắc ninh. Ở trên, chúng tôi đã đồng nhất dãy núi Tiên du này với Tiên sơn và Tiên châu sơn. Về núi Phật tích, chúng tôi chỉ nói là, nó là một ngọn núi trong dãy núi Tiên du. Nói như thế, bởi vì Thái bình hoàn vũ ký, ngoài chuyện bảo cho biết huyện Long biên có núi Phật tích đồng thời cũng bảo là, huyện Tiên châu có núi Tiên sơn. Chúng ta biết năm 627 Long biên trở thành một huyện của Tiên châu. Như thế, núi Phật tích và Tiên sơn cũng là một. Điều đáng tiếc là, Nhạc Sử của Thái bình hoàn vũ ký đã không xác định rõ là khi ông bảo là Long biên có núi Phật tích, Long biên đây là một huyện của Tiên châu hay là một huyện độc lập ngoài Tiên châu. Tuy nhiên với khẳng định của Hậu hán thư, theo đấy Long biên có Tiên sơn, thì Tiên sơn như vậy cũng là Phật tích (14) Chúng tôi nghĩ rằng, một kết luận như thế là rất có thể, dẫu rằng dù Phật tích và Tiên sơn là một hay khác, điều chắc chắn vẫn là, núi Phật tích là một ngọn núi trong dãy núi Tiên sơn và Tiên sơn hay Tiên châu sơn là núi Tiên du ngày nay. Về ngọn đồi Phật tích ngày nay, chúng ta phải đồng nhất với núi Phật tích, bởi vì cùng một lúc với việc viết Thái bình hoàn vũ ký của Nhạc Sử vào khoảng năm 1007, vua quan nhà Lý đã tiếp tục nhau xây dựng nhiều ngôi chùa và tháp trên ngọn núi đó, mà vết tích còn sót cho đến ngày nay qua trường hợp chùa Vạn Phúc lần đầu tiên dựng nên vào năm 1066. Nếu tất cả những đồng nhất ấy là đúng, và chúng tôi không tự nhận là đã hoàn toàn tra kê những địa điểm khảo cổ học khả hữu của

dãy núi ấy, chúng ta bây giờ có thể vạch ra một lịch sử giả thiết sau đây cho ngôi chùa, mà ngày nay được biết như chùa Vạn phúc với những bệ đá đặc biệt của nó :

Trước năm 425 : Tiên sơn tự, tên giả thiết.

Từ năm 425 đến năm 519 : Tiên sơn tự, tên chính thức.

Từ năm 450 đến năm 667 : Tiên châu sơn tự, tên chính thức.

Từ năm 667 đến năm 865 : Ta không có một báo cáo nào về nó.

Từ năm 865 đến năm 1034 : Cao Biền dựng chùa Kim ngưu

năm 1034 : Lý Thái Tôn dựng chùa

Trọng tiên.

năm 1057 : Lý Thánh Tôn dựng chùa Vạn phúc và tháp Sùng khánh.

năm 1100 : Lý Nhân Tôn dựng chùa

Vĩnh Phúc.

năm 1121 : cùng vua dựng chùa Quảng giáo.

Qua bảng kê này, trong một lịch sử hơn 1500 năm của ngôi chùa được biết hoặc như Tiên sơn hay Tiên châu sơn, chỉ khoảng đúng 200 năm giữa lúc Đạo Tuyên viết về lịch sử của Huệ Thắng và Đạo Thiên và lúc Cao Biền dựng chùa Kim ngưu là có sự vắng mặt của những mẩu tin về dãy núi Tiên du và những ngôi chùa của nó. Nói cách khác, chúng ta có thể đẩy lịch sử chùa Vạn phúc về đến hơn bốn thế kỷ trước thế kỷ thứ 9, đây là về tiền bán thế kỷ thứ năm. Kết luận này về niên đại thế kỷ thứ năm của ngôi chùa Vạn phúc sẽ cung hiến cho ta những gì ?

Trước hết, dĩ nhiên là việc xác định lại niên đại của nền nghệ thuật, mà Bor za xi ê gọi là giai đoạn nghệ thuật Đại la. Giai đoạn nghệ thuật này, như đã nói, đã được ông cho là khởi sự từ khoảng thế kỷ thứ IX, bởi vì chùa Vạn phúc không có một tiền thân nào khác hơn là chùa Kim ngưu do Cao Biền

dựng vào năm 865. Bây giờ, nếu chùa ấy, ngoài tiền thân Kim ngưu lại có những tiền thân xa hơn, xa ít nhất là đến tới khoảng năm 425 với chùa Tiên sơn, thì như vậy khởi điểm của nền nghệ thuật mệnh danh Đại la phải ít nhất được chúng ta đẩy về cho đến thế kỷ thứ 5. Hệ luận của nhận xét này đối với lịch sử nghệ thuật Việt nam quả thật là lời cuốn, bởi vì nó cho phép ta lấp được một khoảng trống khá lớn trong việc mô tả lịch sử đó. Về một mặt, ta có nền nghệ thuật Đồng sơn và Lạch trường của nền văn minh Đồng sơn trải dài từ khoảng thế kỷ thứ 3 t. dl. cho đến khoảng thế kỷ thứ 2-3 s. dl. Về mặt khác, ta có nền nghệ thuật Đại la, mà như đã nói, thường được nghĩ là bắt đầu từ thế kỷ thứ IX với tháp Bình sơn và những bệ đá loại trên của chùa Vạn phúc. Vậy thì từ thế kỷ thứ IV đến thế kỷ thứ VIII, lịch sử nghệ thuật Việt nam đã khuất bóng đi nơi nào? Chúng ta bây giờ có thể trả lời là, nó đã khuất bóng vào thế giới sai lầm điên đảo vô minh của những người nghiên cứu nó. Vì Bơ za xi ê đã không biết là « trước thế kỷ thứ IX đã có một ngôi chùa trên ngọn đồi » Phật tích và đã không biết một văn kiện nào để làm một giả thuyết như vậy, nên khởi điểm của nền nghệ thuật Đại la bị cắt xén đi hơn 4 thế kỷ. Bây giờ với những dữ kiện trên, nó trở thành rõ ràng là, nền nghệ thuật ấy có thể bắt đầu ít nhất là từ thế kỷ thứ năm, nếu không là sớm hơn vào thế kỷ thứ tư. Khoảng trống giữa nền nghệ thuật Đồng sơn và nền nghệ thuật Đại la định năm theo kiểu Bơ za xi ê là trở thành hoàn toàn được bắt nối, và một liên tục hơn hai ngàn năm của nền nghệ thuật Việt nam có thể được hình dung với tất cả thân thể tay chân của nó. Tiếp đến vấn đề tùy thuộc giữa nền nghệ thuật Vạn phúc và nền nghệ thuật Vân cương — chúng tôi gọi nền nghệ thuật Vạn phúc những gì thuộc giai đoạn sau nền nghệ thuật Đồng sơn và trước

nền nghệ thuật Đại la, nghĩa là giai đoạn giữa thế kỷ thứ IV và thứ VIII. Người ta đã giả thiết sự tùy thuộc của nền nghệ thuật trước đối với nền nghệ thuật sau, và họ đã làm thế với một biện minh sai lầm là, những bệ đá của chùa Vạn phúc, đại biểu của nền nghệ thuật Vạn phúc, đã không lên quá thế kỷ thứ IX. Bây giờ, chúng ta đã truy ra là, chúng có thể lên đến thế kỷ thứ V nếu không là sớm hơn, và như vậy là ít nhất đồng thời với nền nghệ thuật Vân cương. Một khi đã thế, vấn đề tùy thuộc giữa hai nền nghệ thuật này trở nên hết sức phức tạp, bởi vì không những nó mở cho thấy sự đóng góp có thể của nghệ thuật Việt nam đối với nghệ thuật Vân cương, mà còn bắt buộc ta, nếu đã giả thiết như vậy, minh chứng địa điểm phát tích của nền nghệ thuật Vạn phúc và trường độ phát triển của nó. Chúng tôi tất nhiên không thể đi sâu vào việc bàn cãi những vấn đề này ở đây. Chỉ cần vạch ra trong tạm thời là 1) về phương diện thể tài, với cái khắc hình hoa sen theo dáng lá bồ đề với 10 nhạc thần tấu nhạc hầu ở hai bên, những bệ đá Vạn phúc đã được trang trí theo cách trang trí và tượng trưng của nền nghệ thuật Sanchi, ở đây đức Phật không bao giờ được khắc như hình con người, ngược lại, luôn luôn được tượng trưng hoặc bằng một gốc cây hay lá bồ đề, hoặc bằng một dấu chân hoặc bằng một khoảng trống trên bản khắc (15); 2) về dáng điệu, mười nhạc thần chung quanh ngọn lá ấy thực sự cũng phản ảnh những nhạc thần Ấn độ nhiều hơn là Trung quốc, nếu đem so sánh nhạc thần của ba nền nghệ thuật Vạn phúc, Vân cương và Sanchi. Ở đây, chúng ta cũng chưa biết và nói đến vấn đề, nếu nền nghệ thuật Vạn phúc có một liên lạc với nền nghệ thuật Sanchi, thì phải chăng nền nghệ thuật Sanchi đã được truyền đạt qua trung gian của nền nghệ thuật Chiêm thành? Bơ za xi ê đã vạch ra ảnh hưởng có thể của nền nghệ thuật Chăm đối với một số những khắc hình tìm được

tại chùa Cói tỉnh Vĩnh yên và nhận xét là những khắc hình chùa Cói là rất tương tự với những khắc hình của những bệ đá chùa Vạn phúc, trừ sự có mặt của những khắc hình garuda mà ông coi như một điểm chỉ chắc chắn của ảnh hưởng Chăm. Cố nhiên, để giải quyết một cách thỏa đáng những vấn đề này những vật kiện mới của Chăm cũng như của ta phải được khai quật, và những vật kiện cũ cần phải được cắt nghĩa lại một cách toàn triệt, cả hai việc chúng tôi không thể làm ngay lúc này. Do đó, vấn đề tùy thuộc giữa những nền nghệ thuật Vạn phúc và Văn cương nêu trên không thể quyết định được một cách dứt khoát. Tất cả những gì vừa nói là nhằm vạch cho thấy một hướng đi có thể cho việc giải quyết nó trong tương lai và nhằm định vị lại địa vị sáng tạo của nền nghệ thuật ta trong quá khứ.

Vậy thì, nếu đã giả thiết sự có mặt của một ngôi chùa tại đồi Phật tích trước thế kỷ thứ IX, chúng ta đã có những văn kiện gì để làm thế? Cho đến điểm này, người đọc chắc có thể thấy chúng gồm những thứ gì. Ngoài những báo cáo của Huệ Hạo, Đạo Tuyên, Lưu Chiếu và Nhạc Sử, chúng tôi cần thêm những di vật của công tác khai quật khảo cổ học. Như đã thấy chỉ sự hiện diện của những bệ đá chùa Vạn phúc, mà đã có thể gợi cho ta nhiều khả hữu về những liên lạc giữa chùa Vạn phúc và chùa Tiên sơn và Tiên châu sơn cũng như giữa nền nghệ thuật Vạn phúc và nền nghệ thuật Sanchi, Chăm và Văn cương Long môn. Do đó, nếu những văn kiện lịch sử thành văn có thể giúp định vị những di vật khảo cổ học, thì những di vật này cũng có khả năng kiểm chứng những văn kiện, tạo nên, như trường hợp trên, những cái nhìn khá độc đáo về lịch sử dân tộc ta cũng như Phật giáo. Trong tương lai, một cuộc khai quật có hệ thống cho những vùng lịch sử như dãy núi Tiên du phải được dự trù, nhằm gia tăng kho tàng những di vật và

quật liệu ấy cho việc khảo cứu những giai đoạn lịch sử như giai đoạn chúng tôi nghiên cứu trên. Ở giai đoạn này, chúng tôi không làm gì hơn là hy vọng và sửa soạn. Không những thế, nền nghệ thuật Phật giáo của những triều đại miền Nam Trung quốc ngày nay đang trở nên rõ ràng hơn, nhờ đó ta có thể thấy được một sự phân phối đồng đều và liên tục của nền nghệ thuật ấy. Nếu ở miền Bắc, ta có nghệ thuật Vân cương và Long môn, thì miền Nam không phải là một sự trống rỗng nghệ thuật Phật giáo, ngược lại nó cũng sôi động với những công tác của riêng nó, mà kết quả là sự ra đời của nền nghệ thuật Hương tượng sơn. Xếp sơ gần đây đã vạch cho thấy những liên lạc giữa nền nghệ thuật này với nền nghệ thuật Đông dương và Ba ra ba đua(16). Về nền nghệ thuật Đông dương ông nêu ra những nét tương tự giữa những tượng Phật của Hương tượng sơn và tượng Phật Đông dương, cả hai đã phản ánh thể tài và dáng điệu của nền nghệ thuật A ma ra va ti và A nu rá đa pu ra. Về nền nghệ thuật Ba ra bua đua, người ta có những tảng đá, thường gọi là tảng Phồ Hiền, của động Hương tượng sơn thứ II, mà những khắc hình đã thực sự là một phát biểu khác của những khắc hình tìm thấy tại Ba ra bua đua. Xếp sơ cũng nói thêm là, những liên lạc nghệ thuật vừa thấy không phải là ngẫu nhiên hay giả thiết, bởi vì những dữ kiện thành văn đã cho ta biết là, những triều đại miền Nam Trung quốc đã có những liên lạc ngoại giao và tôn giáo với những vương quốc Đông nam Á châu như Phù nam và Nam dương v.v... mà nổi tiếng nhất dĩ nhiên là việc đến và dịch kinh của Man đơ ra xề na hay Mạn đà tiên vào năm 502 ở Trung quốc từ Phù nam. Với những dữ kiện mới này về liên lạc giữa những nền nghệ thuật miền Nam và Đông nam Á châu, nhất là nền nghệ thuật Đông dương của Chiêm thành

với nền nghệ thuật miền Nam Trung quốc, giải thiết của chúng tôi ở trên về những liên lạc giữa nền nghệ thuật thuật Vạn phúc và nền nghệ thuật Vân cương cũng như Chăm, Ấn độ và Trung Á càng trở nên có thể hơn. Nó do đó, không phải là một giả thiết ái quốc quá khích hay tưởng tượng, muốn gia tăng cho người nước ta nhiều công nghiệp hơn là công lao họ đầu tư. Tất nhiên, để chứng thực những điểm vừa nêu, chúng ta phải chờ đợi việc khai quật thêm những dữ kiện tại những địa điểm kiểu núi Tiên du trên, mà ta biết một cách tương đối chắc chắn đã là một trong những trung tâm tu học quan trọng của giai đoạn Phật giáo du nhập và đồng thời cũng là một trung tâm phát biểu tâm tình nghệ thuật và trí thức sáng tạo của nhân dân ta trong giai đoạn nước ta đang phải đấu tranh cho việc dành lại chủ quyền. Cơ sở cho những văn kiện của giả thiết ấy như thế hứa hẹn khá nhiều tính vững chắc và khả chứng.

Công tác nghiên cứu căn cước, địa vị và lịch sử của ngôi chùa Tiên sơn, cũng gọi Tiên châu sơn, v.v... của chúng tôi đến đây đã có thể cho thấy tình trạng Phật giáo Việt nam vào thế kỷ thứ năm đưa những mời mọc nào cho những người chú ý đến nó. Nó không phải là một giai đoạn trống rỗng những hoạt động Phật giáo cũng như những sáng tạo của dân tộc ta. Sự có mặt của những vị cao tăng Việt nam trong lịch sử hiện diện của Phật giáo tại Việt nam chính đã xuất hiện lần đầu tiên vào thế kỷ ấy, điếm chỉ một phần nào sự trưởng thành và đến tuổi của nó sau công nghiệp mở đường của Mậu Tử hơn hai trăm năm trước đó. Những vị cao tăng ấy lại tượng trưng hai tôn phái chính của nền Phật giáo nước ta, đấy là Thiên tôn thể hiện trong cá nhân Huệ Thắng và Giáo tôn trong con người Đạo Thiên. Và từ hai vị ấy lịch sử Phật giáo Việt nam bắt đầu thật sự có



một lịch sử liên tục qua, sự hiện diện liên tục của những vị cao tăng Việt nam, mà ta có thể thấy qua bảng niên biểu sơ lược sau:

Năm	Biến cố nhân sự
k. 165	Mâu Tử sinh
190-195	Viết Mâu tử lý hoặc luận (17). Tu Định cúng dường chư tăng
k. 200	Khương Tăng Hội sinh
255	Chi Cương Lương dịch Pháp hoa tam muội
280	Khương Tăng Hội chết
295-305	Ma ha kỳ vục về Ấn độ
k. 370	Huệ Lâm sinh
420-422	Huệ Lâm đến Việt nam (18)
425	Đàm Hoảng đến chùa Tiên sơn
k. 440	Huệ Thắng sinh tại vùng Từ liêm
455	Đàm Hoảng mất
457	Đạo Thiên sinh tại vùng Từ liêm
479	Huệ Thắng bị bắt về Trung quốc
487	Đạo Thiên đến giảng ở Nam kinh
510	Huệ Thắng mất
527	Đạo Thiên mất tại chùa Tiên châu sơn
k. 530	Quang Duyên sinh (19)
k. 550	Pháp Hiền sinh
580	Tì ni đa lưu chi đến Việt nam
594	Tì ni đa lưu chi mất
600	Quang Duyên mất
626	Pháp Hiền mất.

Từ sau năm 626 trở đi, sự truyền thừa của nền Phật giáo nước ta trở thành rõ ràng, nếu không là đầy đủ và phong phú. Công tác nghiên cứu tiếp theo sẽ cố gắng trả lời và làm đầy những trống rỗng của những bộ mặt Việt nam từ năm 440 về trước cũng như những mập mờ hiện đang vây quanh lịch sử của ngôi chùa Tiên sơn — Tiên châu sơn — Vạn phúc, nhất là những thế kỷ trước thế kỷ thứ 5 và giữa những thế kỷ thứ 6 và thứ 9 của nó.

LÊ MẠNH THẤT

(11) Sự thay đổi tổ chức quận huyện vào thời Tề, 476-502, và Tùy, 589-618, ở nước ta xảy ra như sau : Vào thời Tề, cứ theo Nam tề thư, quốc quận chí, thì Giao châu gồm 9 quận : Cửu chân, Vũ bình, Tân xương, Cửu đức, Nhật nam, Giao chỉ, Tống bình, Tống thọ và Nghĩa xương. Và quận Giao chỉ gồm có 11 huyện sau : Long biên, Vũ ninh, Vọng hải, Cú lậu, Ngô hưng, Tây vu, Chu diên, Nam định Khúc dương, Hải bình và Luy lâu.

Vào thời Tùy, cứ theo Tùy thư thì Giao châu lại chia thành 6 quận : Giao chỉ, Cửu chân, Nhật nam, Tử cảnh, Hải âu và Lâm áp. Và quận Giao chỉ lại chia thành 9 huyện : Tống bình, Long biên, Chu diên, Long bình, Bình đạo, Giao chỉ, Gia ninh, Tân xương và An nhân.

Về địa lý hành chính của nhà Tiền Lý, xem H. Maspéro, Etudes d'Histoire d'Annam, BEFEO xvi (1916) 155; Le protectorat d'Annam M. Durand, La dynastie des Lý Antérieurs d'après Le Việt điện u linh tây; BEFEO xliv (1950) 437-452, Cl. Madrolle, Le Tonkin ancien BEFEO xxxvii (1937) 263-332; Đào duy Anh, Đất nước ta qua lịch sử. 1964, Hà Nội.

(12) L. Bezacier, L'Art Vietnamienne, 1955, Paris, t. 139.



- (13) Mizuno Seiichi và Nagahiro Toshio, *Yun kang caves*, i-xxxii, 1952. 1956, Kyoto; *Ryumon sekkutsu no kenkyu*, 1941, Tokyo.
- (14) Bảng có cho khẳng định ấy của chúng tôi nằm ở chỗ, khi Thái bình hoàn vũ ký bảo, huyện Tiên châu có Tiên sơn, nó đồng thời cũng kể cho ta cái huyện thoại làm sao ngọn núi ấy được gọi là Tiên sơn, nó đồng thời cũng kể cho ta cái huyện thoại làm sao ngọn núi ấy được gọi là Tiên sơn. Huyện thoại ấy, như Ma xít phê rô trong *Le protectorat d'Annam* đã vạch ra, sau này lại được Đại nam nhất thống chí lập lại cho ngọn núi Lạn kha. Và chính trong quần núi Lạn kha này mà ngày nay ta tìm thấy «ngọn đồi» Phật tích.
- (15) H.G. Franz, *Buddhistische Kunst Indiens*, 1965, Leipzig. Phần về nghệ thuật Sanchi.
- (16) A. Soper, *South Chinese influence on the Buddhist art of the Six Dynasties period. Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities xxxii (1960) 47-112*, *Literary evidence for early Buddhist art in China, Artibus Asia xix (1959) Supplement*; Mizuno Seiichi và Nagahiro Toshio, *The Buddhist Cave-Temples of Hsiang-t'ang ssu*, 1937, Kyoto.
- (17) Về câu hỏi Mâu Tử và Mâu Tử lý hoặc luận, xem Lê Mạnh Thát Về vấn đề Mâu Tử lý hoặc luận.
- (18) Về tiểu sử của Huệ Lâm, xem Cao tăng truyện, ĐTK 2059, 368a 11-21. Dựa vào đấy, ta có thể có một vài ý niệm sau về con người Huệ Lâm. Lâm rất thông thạo cả kinh điển Phật giáo lẫn Lão Trang lại rất giỏi nghề viết văn. Ông ta có những liên lạc mật thiết với vua Thế Tổ nhà Tống, tức Vũ Đế khoảng năm 420-422. Sau đó, ông viết quyển Bạch hác luận, trái với lý nghĩa Phật giáo bị quan thái thú Hoạnh dương tên Hà thừa Thiên bác, từ đó Nhan Diên bác tiếp. Cuối cùng, vì đã chối từ Phật giáo, Ông bị đuổi ra

ở Giao châu. Ta không biết, Huệ Lâm đã làm gì, khi sống tại nước ta.

- (19) Trong bản này, chúng tôi cho liệt thêm niên đại sinh tử của Quan Duyên đại sư, thầy của Pháp Hiền, tuy rằng chúng ta không biết một chi tiết nào rõ ràng về người này hết. Nếu cơ hội cho phép việc khai quật ngôi chùa Pháp vân nổi tiếng của hai thầy trò Pháp Hiền này tất có thể cho ta biết ít nhiều về họ. Trong bản ấy, chúng tôi đã không liệt kê tên của Pháp sư Đàm Thiên, mà một số người đã coi như đồng nhất với Đàm Thiên của Thông Biện. Trần Văn Giáp và sau đó Hoàng Xuân Hãn đã đề nghị là vị sư Đàm Thiên của Thông Biện là Đàm Thiên của vua Cao tổ nhà Tề, do đó những báo cáo của ông ta về lịch sử Phật giáo Việt nam phải rơi vào khoảng năm 479-482. Điều đáng chú ý là, như Trần Văn Giáp vạch ra, thủ bản của Thiền uyển tập anh đã viết một cách rõ ràng là, Cao Tổ đây là Tùy Cao Tổ, và báo cáo của Đàm Thiên đã kéo dài cho đến Pháp Hiền. Trước hai điểm này, Trần Văn Giáp cố gắng xóa đi bằng cách giả thiết sự viết lộn Tề thành Tùy và sự thêm thắt của Thông Biện. Chúng tôi nghĩ, giả thiết ấy không chính đáng cho lắm và coi Đàm Thiên là thuộc đời Tùy, như thầy Mật Thể đã làm. Xem Lê Mạnh Thát, Đàm Thiên của Thông Biện là ai? Cảo bản 1967.

TU TƯỜNG số 3 tháng 5 - 1972 :

ĐẶC BIỆT PHẬT ĐẢN 2516

CHỦ ĐỀ

Đạo Phật và Văn Học Nghệ Thuật



CƠN SỐT

ĐẠI HỌC MIỀN NAM

• ĐOÀN VIẾT HOẠT

(Tiếp theo)

PHẦN II: NHỮNG YẾU TỐ MỚI

TRONG khi Đại học miền Nam còn đang lúng túng chưa kịp thích nghi để đáp ứng những nhu cầu phát triển văn hóa và xã hội thì nhiều yếu tố mới lại dồn dập xảy đến xô đẩy Đại học vào một cơn khủng hoảng trầm trọng cả về tổ chức lẫn nội dung giảng dạy. Ngoài sự gia tăng chiến tranh mà ảnh hưởng vào mọi sinh hoạt xã hội miền Nam đã quá rõ rệt, ở đây chúng ta chỉ nói đến những yếu tố cục bộ hơn. Chúng ta sẽ phân tích những yếu tố này dưới ba phân mục liên quan tới sự gia tăng sĩ số, những cố gắng của người Mỹ trên lãnh vực giáo dục và Đại học, và những phản ứng của giới trí thức thành thị, đặc biệt của giới giáo chức và sinh viên, trước những diễn biến của xã hội.

A. GIA TĂNG SĨ SỐ :

Sau khi đình chiến tại miền Nam cũng như miền Bắc (1) sĩ số đều gia tăng nhảy vọt ở cả ba cấp bậc Tiểu, Trung và Đại học. Thời kỳ tiền 1963 sĩ số gia tăng rất nhanh. Từ 1954 đến 1962 sĩ số Tiểu học tăng 270% còn về Trung học, từ 1954 đến 1963 sĩ số tăng 540%. (2) Sau 1963 sĩ số tiếp tục gia tăng tuy ở mức độ chậm hơn. Sĩ số Tiểu học tăng 25% từ 1964 đến 1967 và đạt mức gần 2 triệu học sinh năm 1967. Còn Trung học sĩ số tăng hơn 60% từ 1964 đến 1967. (3) Về số thí sinh Tú tài II, văn bằng mở cửa vào Đại học, chúng ta cũng thấy tăng rất mau, từ 1.201 thí sinh năm 1957 lên 9.058 năm 1962 và 36.000 năm 1969. Mặc dù số thí sinh đậu giảm từ 64% năm 1950 xuống còn có 50% năm 1963 và 45% năm 1966, (4) tuy nhiên những năm

- (1) Theo Nguyễn Khánh Toàn, Thứ trưởng Giáo dục miền Bắc, thì riêng trường Trung học kỹ thuật sĩ số tăng từ 2.752 học sinh năm 1955 lên 9.616 năm 1957 và 16.422 năm 1959. Còn ở Đại học tăng từ 8.086 năm 1956 lên 7.707 sinh viên năm 1959. (trong *20 Years Development of Education in the Democratic Republic of Vietnam* (Hanoi : Publishing House of the Ministry of Education, 1965), tt. 2, 30.
Còn theo những con số do báo *Nhân dân* đăng tải trong suốt thời gian từ 1954 đến 1966 thì tuy hơi khác nhưng cũng cho thấy sĩ số Đại học tăng, từ 1.528 sinh viên niên khóa 1954-1955 lên 11.416 niên khóa 1960-1961 và 30.000 sinh viên niên khóa 1965-1966.
- (2) Việt nam Cộng hòa, *Thành tích chín năm hoạt động của Chính phủ 1954-1963*. (Saigon. Mai linh, 1963), tt. 395, 397.
- (3) Con số năm 1964 theo Republic of Việt nam, National Ministry of Education, *Progress of Education in Vietnam During the School Year 1965-1966*, Prepared for XXIX th International Conference on Public Education, Geneva; July, 1966 (Saigon : the Ministry, n, d.) t.t. 13-14. Con số năm 1967 theo *Idem, Report on Educational Developments in 1967-1968* (Saigon : the Ministry, n.d.), t.t. 57-58.
- (4) Bureau Régionale de L'UNESCO Pour l'Education en Asie, *Projections à Long Terme de l'Education en République du Viet nam*, Rapport de la Mission Consultative Régionale de l'UNESCO Pour la Planification de l'Education en Asie (Bangkok, 1965), t. 14. Riêng con số năm 1969 theo *Chính luận*, 6-9-1969, t. 3.



gần đây với phong trào bỏ thi Tú tài chắc chắn sẽ làm tăng thêm số sinh viên vào Đại học. Hơn nữa, vì số thí sinh Tú tài II tăng nhanh như ta thấy trên đây thì dù tỉ lệ đậu có giảm đi số sinh viên vào Đại học vẫn gia tăng. Thêm vào đó là một yếu tố khác quan trọng hơn. Đó là khuynh hướng của học sinh Trung học đều muốn hướng về các phân khoa của Đại học hơn là các trường chuyên nghiệp hay kỹ thuật. Theo một con số của UNESCO thì trong niên khóa 1962-1963, 94% học sinh Trung học theo học tại các trường Trung học tổng quát chỉ có 4% học Trung học kỹ thuật và 2% học Trung học sư phạm (5).

Kết quả là các phân khoa Đại học thu nhận sinh viên mỗi ngày một nhiều hơn. Riêng về sĩ số trong niên học 1954-1955 chỉ mới ghi nhận có một tổng số là 2.154 sinh viên trên toàn miền Nam thì niên học 1962-1963 số này đã tăng lên tới 17.929 ; đến năm 1964 tổng số sinh viên là 23.662, và năm 1969 số này tăng lên tới 46.257. (6) Mặc dù tác giả chưa có tổng số sinh viên các năm sau 1969 nhưng chắc chắn còn tăng lên nhiều hơn nữa. Cùng với sự gia tăng sĩ số là sự gia tăng các trường Đại học. Trong thời gian tiền 1963 chỉ có hai Đại học mới ra đời ngoài Đại học Sài Gòn : đó là Viện đại học Huế và Viện đại học Đà Lạt. Nhưng từ 1963 tới nay chúng ta thấy đã có năm Đại học mới mà bốn là Đại học tư và chỉ có Viện đại học Cần thơ là do chính phủ mở.

(5) Bureau Régionale de l'UNESCO Pour l'Education en Asie, *op. cit.*, t. 14.

(6) Các con số trước 1963 theo Việt nam Cộng hòa, *Thành tích chín năm hoạt động*, t. 400 ; con số năm 1964 theo RVN, *Progress of Education... 1965-1966*, t. 20 ; con số năm 1969 theo République du Vietnam, Ministère de l'Education, Bureau de Statistique, *Situation de l'Enseignement au Vietnam Année Scolaire 1969-1970* (2ème trimestre) (Saigon : n. d.), t. 5.



Mặc dù số Đại học có tăng nhưng trên thực tế, ngoài những vấn đề tế nhị khác như phẩm chất giảng dạy và chương trình học tập nghiên cứu mà chúng ta sẽ bàn tới trong phần III của loạt bài này, ít nhất là 3/4 tổng số sinh viên toàn quốc ghi danh tại các phân khoa thuộc Viện đại học Sài Gòn (theo con số năm 1969). Mà Viện Đại học Sài Gòn lại gồm nhiều căn nhà trước đây được xây cất không phải với mục đích giảng dạy Đại học. Dự án xây cất một khu Đại học tối tân tại Thủ Đức đã được chấp thuận từ năm 1962 và được coi như thuộc kế hoạch quốc gia năm năm lần thứ hai (1962-1966) có nghĩa là phải được hoàn tất vào cuối giai đoạn năm năm này. Theo đề án này phí tổn dự trù cho việc xây cất khu Đại học Thủ Đức lên tới hơn một tỷ bạc Việt nam. (7) Nhưng như chúng ta đều biết cho tới nay chỉ mới hoàn tất có trường Đại học Sư phạm và trường Khoa học mà cũng chưa được trang bị và sử dụng hoàn toàn.

Việc gia tăng sĩ số bậc Trung học và Đại học đã tạo ra nhiều bế tắc về cả hai phương diện chất và lượng. Chúng ta sẽ bàn tới những bế tắc này trong phần III. Bây giờ chúng ta hãy bàn tới yếu tố thứ hai ảnh hưởng tới sự phát triển Đại học miền Nam nhất là thời kỳ sau 1963. Đó là ảnh hưởng Mỹ vào Giáo dục nói chung và Giáo dục Đại học nói riêng.

B. NHỮNG CỐ GẮNG GIÁO DỤC CỦA NGƯỜI MỸ.

Bàn về ảnh hưởng Mỹ vào Giáo dục và Đại học miền Nam thiết tưởng chúng ta không thể không nhắc sơ qua tới chính sách đối ngoại về văn hóa của người Mỹ vì kiến thức sơ đẳng nhất về chính trị quốc tế cũng cho ta thấy rằng không thể tách biệt đối ngoại chính trị khỏi đối ngoại văn hóa cũng như những

(7) *Mission d'Etude des Programmes d'Investissements en Matière d'Education, Vietnam* (Octobre-Novembre, 1963) (Paris : UNESCO, Janvier, 1964), tt. 127, 175.



khía cạnh khác của chính sách đối ngoại của một cường quốc như Mỹ. Trong một tài liệu nghiên cứu về liên hệ giữa các hoạt động văn hóa và chính sách đối ngoại của chính phủ Mỹ, Thomson và Laves đã cho thấy rõ là các chương trình văn hóa của Hoa kỳ ở hải ngoại luôn luôn đi song song với chính sách đối ngoại. (8)

Hoạt động văn hóa đầu tiên của Hoa kỳ tại hải ngoại bắt đầu năm 1938 tại Châu mỹ La tinh. Đến thế chiến thứ hai Quốc hội Mỹ muốn có « một chương trình thông tin và trao đổi Giáo dục để giúp thực hiện trọn vẹn chính sách ngoại giao của Hoa kỳ », (9) đã thông qua dự luật Fulbright năm 1946 và dự luật Smith-Mundt năm 1948. Khi có cuộc chiến tranh lạnh giữa Mỹ và Nga trong thập niên 1950 các hoạt động văn hóa giáo dục của Hoa kỳ tại hải ngoại càng mang nhiều tính chất tuyên truyền hơn. Viên Giám đốc Văn phòng Trao đổi Giáo dục tại Bộ ngoại giao Hoa kỳ đã tuyên bố thẳng là việc trao đổi Giáo dục là « một lợi khí đặc lực cho chính sách đối ngoại của Hoa kỳ » (10).

Trong thập niên 1960 quan niệm thô kệch này được thay thế bằng một quan niệm tế nhị hơn qua các chương trình đào tạo chuyên viên cho các xứ chưa mở mang. Sự thay đổi quan niệm này được đánh dấu bằng việc thành lập Viện Đại học Hawaii ngày 25 tháng 10 năm 1960. Kể từ đây Hoa kỳ nhắm mạnh vào việc hỗ trợ để phát triển các trường Đại học và uy tín của tiến bộ Mỹ được đại diện bởi các phái đoàn chuyên viên và giáo sư Đại học được cơ quan USAID tài trợ và gửi đi các nơi.

(8) Xem Charles A. Thomson và Walter H.C. Laves, *Cultural Relations and U.S. Foreign Policy* (Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 1963).

(9) *Ibid.*, t. 69.

(10) *Ibid.*, t. 84.

Tại Việt nam, chương trình viện trợ Mỹ bắt đầu từ cuối thập niên 1940 qua chương trình Marshall. Tuy nhiên cho tới 1954 chương trình này nặng về quân sự và nhẹ về kinh tế nhất là văn hóa giáo dục thì không đáng kể. Từ 1954 trở đi viện trợ Mỹ hoàn toàn thay thế Pháp về tất cả các phương diện.

Về phương diện văn hóa giáo dục, Hoa kỳ tập trung nỗ lực vào ba chương trình : gửi sinh viên Việt nam du học Hoa kỳ, gửi các phái đoàn nhân viên giáo dục Việt nam đi tu nghiệp và quan sát tại Hoa kỳ, và hỗ trợ cho các cơ sở giáo dục trong nước.

Hoa kỳ bắt đầu tài trợ để gửi sinh viên và công chức Việt nam du học tại ngoại quốc từ năm 1951. Chương trình học bổng của Phòng Giáo dục và Ban Giáo dục Cao đẳng của USAID ở Sài Gòn được dành một ngân khoản hàng năm khá lớn. Kể tất cả các chương trình du học và tu nghiệp dài hạn và ngắn hạn ngân sách năm 1969 là 2.385.000 đô la. Riêng chương trình du học dài hạn trong năm đó được dành 1.325.000 đô la. (11) Qua các chương trình này hàng ngàn giáo chức và sinh viên Việt nam đã được gửi đi tu nghiệp hoặc du học tại ngoại quốc phần lớn là tại Hoa kỳ. Theo một tài liệu của AID ở Hoa thịnh đồn thì trong thời gian từ 1951 tới 1961 có 1.875 sinh viên và công chức đã được các cơ quan Hoa kỳ tài trợ đi tu nghiệp hay du học trong số này 1.065 người đi Hoa kỳ. (12) Một tài liệu khác của cơ quan JUSPAO ở Sài Gòn phát hành năm 1969 nâng tổng

(11) USAID/Vietnam, Office of Education, « Briefing Materials, 1969 », (mimeographed) Attachment A and Attachment B (Scholarship Program).

(12) Center for Vietnamese Studies, Saigon, *Evaluation Survey of USOM Participants Training Program, Vietnam : 1954-1960* (Washington D.C... 1965), t. 2.



số này tới 1968 là 4.809 người trong số này tính tới 1968 đã có 3.884 người trở về Việt nam. (13)

Tuy nhiên vì những con số trên gồm cả những người được gửi đi quan sát hay tu nghiệp ngắn hạn lẫn những sinh viên theo học tại các Đại học để lấy các văn bằng Đại học nên chưa đầy đủ. Theo một báo cáo nội bộ của USOM thì tính tới ngày 1 tháng 11 năm 1964 ước lượng có khoảng 127 sinh viên Việt nam đã theo học chương trình Cử nhân (B.A. hay B.S.), 45 sinh viên theo học chương trình Cao học (M.A. hay M.S.) và 35 theo học chương trình Tiến sĩ (Ph.D.). Cũng cùng năm này bản báo cáo cho biết có 176 người đã tu nghiệp hay học xong trở về nước, trong số đó có 118 người đã xong chương trình huấn luyện dài hạn tại Hoa kỳ hay tại một quốc gia thứ ba. (14)

Tóm lại mặc dù chương trình huấn luyện nhân sự theo chiều hướng giáo dục Mỹ đã bắt đầu từ 1951 nhưng một phần vì trong những năm đầu của chương trình này người Mỹ chỉ chú trọng tới giáo dục kỹ thuật và tới cấp tiểu học và trung học nhiều hơn cấp đại học; phần khác phần lớn những người được gửi đi chỉ để tu nghiệp hay quan sát ngắn hạn hơn là theo học các chương trình huấn luyện đại học dài hạn, cho nên số giáo sư đại học có văn bằng Mỹ còn quá ít so với những giáo sư có văn bằng Pháp. (15) Thêm vào đó ảnh hưởng của Pháp trên phương diện văn hóa giáo dục chi giảm sút rất chậm, và

(13) JUSPAO (Saigon), « Higher Education in Saigon », Copy of an Unclassified Message from JUSPAO Saigon, No 52 (August 23, 1969). Drafted by C.A. Bain and approved by Laurence J. Hall. t. 20.

(14) USOM/Government of Viet nam, « Participant Training Program », Unclassified typed paper, Viet nam Research and Evaluation Information Center, AID/Washington D.C., n.d., t. 6.

(15) Theo JUSPAO, *op. cit.*, t. 12, thì niên khóa 1966-1967 chỉ có 8% giáo sư Đại học Sài Gòn có bằng Ph.D. trong khi 37% có bằng Tiến sĩ Pháp.



những người giữ vị trí lãnh đạo tại công sở đa số vẫn chịu ảnh hưởng văn hóa Pháp nhiều hơn. Kết quả là những người tốt nghiệp tại Hoa kỳ về chưa chắc đã được sử dụng đúng mức (16). Ngoài ra chương trình du học của Bộ Giáo dục cho tới những năm gần đây vẫn còn thiên về Pháp nhiều hơn Mỹ. Mặc dù trên tổng số thì từ 1.956 đến 1961 có 1087 người đi Hoa kỳ trong khi chỉ có 449 người đi Pháp, nhưng nếu phân tách số người đi tự túc cũng như hưởng học bổng quốc gia thì lại ngược lại: cũng trong thời gian nay chỉ có 98 người tự túc đi Mỹ trong khi có 126 người tự túc đi Pháp (17). Về học bổng quốc gia từ 1955 đến 1963 có tất cả 906 người được hưởng thì đã có tới 842 người được gửi đi Pháp trong khi chỉ có 21 người đi Mỹ. (18) Tình trạng này còn kéo dài tới năm 1967 khi mà chính phủ cho phép, chỉ trong một niên khóa 66-67, 1.694 học sinh được qua Pháp du học tự túc, đồng thời cấp 84 học bổng quốc gia cho du học sinh đi Pháp và chỉ có 6 học bổng cho đi Mỹ. (19) Những sự kiện đó cộng với các sự kiện khác mà chúng ta sẽ bàn tới sau đây đã phần nào «cắm chân» được ảnh hưởng Mỹ và làm chậm trễ một số chương trình cải tổ đại học miền Nam mà người Mỹ muốn thực hiện.

Ngoài việc gửi sinh viên và công chức tu nghiệp hay huấn luyện Phòng Giáo dục của USAID tại Saigon còn tổ chức cho nhiều phái đoàn nhân viên giáo dục các cấp đi thăm viếng Hoa

(16) Theo tài liệu của Center for Vietnamese Studies, *op. cit.*, t. 12 thì tình trạng đã xảy ra từ 1964. Gần đây các báo có đăng tải là khoảng 200 sinh viên VN ở Mỹ gửi thư về các công sở xin việc nhưng đều bị từ chối nói là không có chỗ.

(17) Bùi Xương, « Du học », *Quê hương*, Tập 1, Bộ 1 (Tháng giêng, 1962), t. 27.

(18) Việt nam Cộng hòa, *Thành tích chín năm...*, t. 405.

(19) RVN, *Report on Educational Development in 1966-1967*. t. 43.



kỳ. Mục đích các cuộc thăm viếng này cũng như tất cả các cố gắng giáo dục của người Mỹ ở Saigon, theo các viên chức Mỹ, là để giúp phát triển ở Việt nam một hệ thống giáo dục đào tạo được những nhân lực cần thiết cho việc thực hiện các chương trình xã hội, canh nông, chính trị và kinh tế (20).

Tuy nhiên khi chúng ta nhìn vào từng chương trình giáo dục một thì thấy những mục đích cụ thể và thiết thực hơn. Chẳng hạn trong các dự án ngắn hạn của cấp tiểu học, năm 1965 USAID Saigon tài trợ cho 11 thanh tra tiểu học đi quan sát tại Hoa kỳ trong 56 ngày trong đó kể cả 3 tuần lễ hội thảo về tổ chức giáo dục Mỹ. Cuộc viếng thăm này được AID ở Hoa thịnh đốn coi như mẫu mực cho các cuộc thăm viếng được tổ chức sau đó. Các viên chức AID ở Hoa thịnh đốn cho rằng cuộc thăm viếng thành công vì những người đi thăm trở về « đã tỏ ra có tinh thần hợp tác và nghe theo những khuyến cáo » của các cố vấn Mỹ. Cũng theo tài liệu của AID thì những người này « trở về Việt nam say sưa với những điều họ đã được xem và học về giáo dục và xã hội Hoa kỳ ... Họ nhìn các cố vấn giáo dục của họ bằng con mắt khác trước ». (22)

Trong lãnh vực đại học thì một trong năm mục tiêu của các chương trình của USAID là đào tạo nhiều giáo sư và quản trị viên tại Hoa kỳ để khi số người này nhiều hơn sẽ đánh bật được ảnh hưởng Pháp. (23) Chương trình Leadership, một chương trình đào tạo các sinh viên từ khi bắt đầu đại học, cũng

(20) USAID, Office of Education, *Participant Training, Objectives and Returns* (Saigon : October, 1967), t. 1.

(21) *Ibid.*, t. 14.

(22) *Ibid.*, t. 16

(23) *Ibid.*, t. 34.

nhằm mục đích tương tự, nghĩa là để cung ứng cho Việt nam « một số hạch nhân những nhân viên huấn luyện tại Mỹ (a nucleus of American trained personnel). (24) »

Các cuộc thăm viếng quan sát cũng được tổ chức riêng cho các giáo sư và các viên chức lãnh đạo đại học kể từ 1967. Cuối năm này 5 vị Viện trưởng 5 viện đại học công tư đều được mời quan sát các viện đại học Hoa kỳ; một chương trình tương tự được tổ chức cho 18 Khoa trưởng và Tổng thư ký năm 1968 và 7 vị Khoa trưởng nữa năm 1969 (25). Như thế tính tới 1970 hầu hết các vị Viện trưởng, và Khoa trưởng của năm Viện Đại học tại miền Nam đều đã thăm viếng quan sát Giáo dục Đại học tại Hoa kỳ.

Song song với các chương trình huấn luyện và quan sát là một chương trình dài hạn khác. Đó là chương trình nghiên cứu để cải tổ nền Giáo dục Đại học miền Nam nói chung và thực hiện việc cải tổ này một cách trực tiếp tại một vài cơ sở giáo dục.

Trong các cơ sở giáo dục được sự hỗ trợ trực tiếp của một phái đoàn cố vấn giáo dục Hoa kỳ chúng ta phải kể đến Học viện Quốc gia Hành chánh trước tiên. Học viện này nguyên trước kia mang tên là Trường Quốc gia Hành chánh thiết lập tại Đà Lạt năm 1954 theo kiểu mẫu trường Quốc gia Hành chánh của Pháp. Viên cố vấn đầu tiên là một thẩm phán người Pháp. Tháng 4 năm 1954 trường này được tổ chức lại và đặt trực thuộc Phủ thủ tướng sau là Phủ tổng thống. Tới 1955 trường đổi tên là Học viện và dời về Sài Gòn. (26) Năm 1957 Học viện ký một giao kèo với Viện Đại học Michigan State để giúp Viện.

(24) *Ibid.*, t. 38

(25) USAID, Office of Education, *Education Projects in the Republic of Vietnam* (Saigon : the Office, 1969), t. 27.

(26) Việt nam Cộng hòa, *NIA Catalogue 1961*, (Sài Gòn : The National Institute of Administration, 1961), t. 9.



Giao kèo có hiệu lực tới năm 1962. Đây là lần đầu tiên một Viện Đại học Hoa kỳ trực tiếp giúp đỡ một Viện Cao đẳng Việt nam. Phái đoàn trường Michigan State tại Học viện Quốc gia Hành chánh cố vấn cho Học viện này để cải tổ toàn bộ chương trình giảng dạy, tổ chức hành chánh và các khía cạnh khác. Phái đoàn MSU tại Sài Gòn như lời nhận xét của chính viên trưởng phái đoàn là « một chi nhánh hải ngoại của một cơ sở giáo dục Hoa kỳ », (27) đã để lại một ảnh hưởng sâu rộng trong chương trình giảng dạy, phương pháp và tổ chức của Học viện. Sự thành công của phái đoàn MSU về phương diện này đã làm cho các viên chức USAID tại Sài Gòn quyết định dùng phương thức hỗ trợ trực tiếp này như là một phương thức căn bản để thay đổi giáo dục Cao đẳng tại miền Nam. (28)

Phương thức này được áp dụng lần thứ hai với trường Đại học Ohio (OU) và trường Đại học Southern Illinois (SIU). Trường SIU ký một kế ước với USAID năm 1961 để giúp cải tổ các chương trình huấn luyện giáo viên Tiểu học. Trường SIU cũng giúp trường Đại học Sư phạm Sài Gòn để tổ chức các khóa huấn luyện giáo sư cho các trường Sư phạm ; chương trình này bắt đầu năm 1967 với 26 sinh viên đầu tiên. Phái đoàn SIU tại Sài Gòn cố vấn Chính phủ về tất cả các khía cạnh liên quan tới việc huấn luyện giáo viên Tiểu học. (29) Còn phái đoàn của trường OU thì giúp các trường Đại học Sư phạm Sài Gòn, Huế và Cần thơ trong việc huấn luyện giáo sư Trung học. Ngoài ra

(27) Wesley R. Fishel, « The Role of the Michigan State University Group in Vietnam », *Việt Mỹ*, Vol. II, No. 3 (September, 1957), t. 39.

(28) USAID/Vietnam, Office of Education, *Education Projects in the Republic of Vietnam*, (Saigon : the Office, 1969), t. 27.

(29) Southern Illinois University, USAID Elementary Teacher Contract, *Fourteenth Semi-Annual Report (January 1, 1968) (June 30, 1968)* (Saigon : USAID, nd. d.), t. 2.



phái đoàn còn gửi sinh viên VN du học tại Mỹ, và cố vấn về việc cải tiến phương pháp và dụng cụ giảng huấn. Tháng 6 năm 1966 phái đoàn trưởng SIU đệ trình Chính phủ Việt nam một kế hoạch Trung học tổng hợp và năm 1967 11 trường được chọn để áp dụng chương trình này. (30) Cũng trong chiều hướng Trung học tổng hợp, trường Trung học Kiểu mẫu Thủ Đức cũng được sự hỗ trợ trực tiếp của phái đoàn SIU.

Tới nay các chương trình cố vấn của hai Viện Đại học Hoa kỳ trên vẫn còn tiếp tục. Ngoài ra, năm 1969 Viện Đại học Missouri-Rolla đã bắt đầu kế hoạch cố vấn cho trường Kỹ sư ở Sài Gòn và Viện Đại Học Florida cũng đang giúp trường Nông lâm súc Sài Gòn.

USAID cũng mời một số chuyên viên giáo dục tới Sài Gòn để nghiên cứu và đặt kế hoạch cải tổ giáo dục Đại học miền Nam. Phái đoàn nghiên cứu đầu tiên ngoài phạm vi Sư phạm tới Sài Gòn năm 1965 để nghiên cứu về tình trạng huấn luyện kỹ sư. Phái đoàn gồm 4 người, ở Việt nam trong một tháng. Sau thời gian nghiên cứu này phái đoàn tiên liệu miền Nam cần có 4.500 kỹ sư vào năm 1980 và để kịp cung ứng phải tăng số sinh viên cấp Cử nhân kỹ thuật lên 12.000 người. (31) Riêng năm 1967 có thêm 4 phái đoàn nữa được USAID mời sang nghiên cứu. Phái đoàn trường Đại học Florida nghiên cứu về giáo dục nông nghiệp trong khi ba phái đoàn giáo sư Đại học khác nghiên cứu về các vấn đề tổ chức và quản trị Đại học. Có

(30) OHIO University, USAID/Education Contract, *Semi-Annual Report For the Period April First, 1966 October First, 1966*, (Saigon . USAID, n. d.), tt. 51-52, 92, 98, 99.

(31) Wesley L. Orr, J. Morley English, Thomas E. Hick and Ralph J. Smith, *Survey of Engineering Education in Việt nam, A Report to the Minister of Culture and Education of the Republic of Vietnam. On Behalf of the USOM to Vietnam* (Saigon : n. p., August 28, 1965), t. 27.



lẽ quan trọng nhất là bản phúc trình của phái đoàn Wisconsin State University-Stevens Point. Bản phúc trình do một phái đoàn gồm 7 giáo sư và nhà lãnh đạo Đại học Mỹ trong đó có hai Viện trưởng, hai Khoa trưởng, hai Giám đốc và một Trưởng Phân ban. Mặc dù một tai nạn phi cơ làm thiệt mạng tất cả nhân viên của phái đoàn vào những ngày cuối cùng của phái đoàn ở Việt nam, một phái đoàn khác được thành lập để hoàn tất phần hai của cuộc nghiên cứu về tổ chức và quản trị Đại học tại miền Nam. Trong bản phúc trình đúc kết phái đoàn đưa một số các đề nghị cụ thể để cải thiện việc quản trị Đại học tại miền Nam. Trong số các đề nghị có cả đề nghị thành lập một Hội đồng Quản trị Đại học. Hội đồng « có quyền điều khiển tất cả các cơ sở giáo dục Đại học công lập tại miền Nam ». (32) Hội đồng còn có quyền bổ nhiệm và cất chức các Viện trưởng. Phái đoàn cũng đề nghị thiết lập một Ủy ban Tư vấn bên cạnh Viện trưởng với nhiệm vụ giúp Viện trưởng về các vấn đề liên hệ tới nhu cầu địa phương; Ủy ban này có quyền thảo luận về việc lập ngân sách và kế hoạch của Viện Đại học. Về phương diện chương trình phái đoàn đề nghị sát nhập ngành Nông lâm súc, Kỹ sư và Hành chánh vào trong cơ cấu Đại học, và gộp ba phân khoa Khoa học, Văn khoa và một phần của Luật khoa lại thành một chương trình giảng huấn tiền chuyên môn. (33) Hầu hết các đề nghị của phái đoàn cho tới nay vẫn chưa thực hiện được.

C. NHỮNG PHẢN ỨNG CỦA GIỚI TRÍ THỨC.

Những cố gắng của người Mỹ để cải đổi nền giáo dục Đại học nói riêng và toàn thể tổ chức giáo dục miền Nam nói chung

(32) USAID/Vietnam, *Public Universities of the Republic of Vietnam*, A Report by Harry F. Bansberg, et al. (Saigon : USAID, April 1967), p. 7.

(33) *Ibid.*, t. 17.



đã chưa đạt những thành quả như người Mỹ mong muốn vì nhiều lý do. Ngoài lý do chiến tranh, lý do trước tiên như ta đã thấy ở trên là vì ảnh hưởng của Pháp còn khá mạnh đối với giới trí thức tại miền Nam. Lý do thứ hai còn vì chỉ tới những năm cuối thập niên 1960 những người được gửi đi du học ở Mỹ mới bắt đầu về nhiều và bắt đầu nắm giữ những vị trí lãnh đạo trong ngành giáo dục. Nếu chỉ dựa vào sự gia tăng của yếu tố thứ hai này cộng với sự giảm sút dần dần của yếu tố thứ nhất trên thì người ta có thể tiên liệu rằng trong thập niên 1970 chắc chắn Đại học miền Nam sẽ chuyển mình mạnh mẽ theo chiều hướng Mỹ nhiều hơn chiều hướng Pháp. Tuy nhiên chúng ta không thể quên một yếu tố thứ ba, một yếu tố quan trọng không kém : đó là phản ứng của giới trí thức thành thị đối với cuộc chiến nói riêng và đối với sự gia tăng ảnh hưởng Mỹ vào xã hội miền Nam nói chung.

Nhìn một cách toàn diện và khách quan chúng ta có thể phân chia sự tham gia của giới trí thức, nhất là giới sinh viên học sinh, vào những sinh hoạt xã hội, làm ba giai đoạn lớn : giai đoạn chống chính quyền độc tài trước và sau 1963, giai đoạn phản chiến từ 1965 tới gần đây và giai đoạn chống Mỹ là giai đoạn hiện tại. Năm ngẫm trong cả ba giai đoạn này là thái độ chống đối chính quyền một cách thường trực và thái độ bất mãn đối với lớp đàn anh đi trước. Trong giai đoạn chống Mỹ hiện tại sự chống đối mạnh mẽ nhất có lẽ là chống đối lại sự xen lấn vào chủ quyền Việt nam và ảnh hưởng của Mỹ vào các sinh hoạt xã hội miền Nam, trong đó có sinh hoạt giáo dục. Ở đây chúng ta không bàn tới phản ứng của giới này trên khía cạnh chính trị, mặc dù chúng ta ghi nhận rằng phản ứng của họ trên lãnh vực chính trị là mạnh nhất và thường trực nhất. Chúng ta sẽ giới hạn những nhận định của chúng ta trên lãnh vực văn hóa giáo dục và xã hội.



Trong chiều hướng này biến cố đáng đề ý nhất xảy ra trong những tháng cuối cùng của chế độ họ Ngô. Ngày 29 tháng 5 năm 1963 một khóa hội thảo học tập về chính sách Ấp Chiến lược được Ngô đình Nhu tổ chức tại suối Lồ ồ cho gần 200 giáo chức Đại học. Khóa học kéo dài tới ngày 5 tháng 6. Buổi bế mạc các giáo chức thông qua một quyết nghị ủng hộ chính phủ và nguyện sẽ thay đổi chương trình và phương pháp giảng dạy cho phù hợp với chính sách Ấp Chiến lược của Chính phủ. (34) Tin về cuộc họp tập này được tung ra làm ngạc nhiên và thất vọng giới sinh viên học sinh lúc đó đang hăng say tham gia vào các hoạt động chống Chính phủ. Trong một bức thư ngỏ gửi toàn thể giáo sư Đại học Sài Gòn những sinh viên học sinh này, bằng một giọng giận dữ, đã lên án những giáo sư này là « vô trách nhiệm » và « ích kỷ » đồng thời tỏ ý « thất vọng sâu xa » và mất tin tưởng ở những giáo sư của họ (35).

Những năm sau 1963 và nhất là kể từ 1965 trở đi cuộc chiến mỗi ngày thêm khốc liệt và ảnh hưởng tới mọi khía cạnh sinh hoạt xã hội miền Nam đã khiến những giáo chức Đại học cấp tiến không thể làm ngơ. Nhưng những phản ứng của giới này, ngoại trừ một số ít, phần lớn tập trung vào các khía cạnh văn hóa xã hội của cuộc chiến. Chẳng hạn ngày 16 tháng 7 năm 1968 65 giáo chức thuộc Viện Đại học Sài Gòn đã tung ra một lời kêu gọi đình chiến và thương thuyết vì theo các giáo chức này cuộc chiến hiện tại đã làm tổn hại tới sự tồn vong của dân tộc

(34) « Bản Quyết nghị về vấn đề Giáo dục của các Giáo chức Đại học », *Văn hóa Duy linh*, Số 2 (Hè 1963), tt. 111-112.

(35) « Bức thư ngỏ của Nam nữ Sinh viên gửi toàn thể quý vị Giáo sư Đại học Sài Gòn », Nguyễn văn Trung, *Góp phần phê phán Giáo dục và Đại học* (Sài Gòn : Trình bày, 1967), tt. 245-260.

trên cả hai phương diện tinh thần và vật chất và vì cuộc chiến ảnh hưởng tai hại tới giáo dục. (36)

Trong những năm gần đây phản ứng của giới trí thức đối với cuộc chiến tranh phi lý hiện tại càng trở nên mãnh liệt lại càng gắn liền vào việc chống chính sách của người Mỹ. Tuy thế ngoài một thiểu số rất ít khuynh Cộng hay cực tả đa số thành phần trí thức phản chiến muốn tìm một thể đứng thứ ba dung hòa giữa hai thế lực chiến tranh hiện tại.

Giáo sư Nguyễn Văn Trung chắc chắn đã phản ảnh được nguyện vọng của giới này khi ông kêu gọi người Việt đứng dậy tạo thành một lực lượng cách mạng mới để xây dựng một « chủ nghĩa xã hội không Cộng sản ». (37) Trên phương diện văn hóa giáo dục, một xu thế mới dường như đang được manh nha trong giới Đại học tại miền Nam : xu thế đi tìm một đường hướng văn hóa giáo dục dân tộc chối bỏ mọi khuynh hướng ngoại lai. Đối với những người chủ trương đường lối này, văn hóa giáo dục theo lối Pháp cũng như văn hóa giáo dục theo bất cứ một đường lối ngoại lai nào đều không thể chấp nhận được. Như nhận định của chủ bút một tạp san ở Sài Gòn từ 1962, cả hai tổ chức giáo dục Mỹ và Pháp đều « nguy hiểm » vì tổ chức giáo dục Mỹ thì đào tạo một lớp chuyên viên theo cá nhân chủ nghĩa còn tổ chức giáo dục Pháp lại đào tạo một lớp người thụ động và luôn luôn nghi ngờ. (38) Cũng trong chiều hướng này nguy cơ văn hóa dân tộc bị tiêu diệt và thay thế bằng văn hóa ngoại lai, dù là ngoại lai theo Tàu, Tây hay Mỹ là một nguy cơ đã

(36) *Thế hệ* (của sinh viên VN tại Gia nã đại), Février, 1968, t. 99.

(37) Nguyễn Văn Trung, « Vấn đề Chúng ta », *Đối thoại* (sinh viên Văn khoa Sài Gòn), Số 1, (15-6-1966), t. 123.

(38) « Quan điểm : Giáo dục nhằm mục đích gì ? » *Quê hương*, Bộ Mới Tập I (1-1962), tt. xi-xii.



được nhiều người trong giới trí thức lên tiếng cảnh giác. (39)

Gần đây nhất và hiện còn đang gây sôi nổi trong giới giáo dục là một loạt các bài báo được tung ra nói đến nguy cơ « Mỹ hóa » giáo dục và Đại học miền Nam. Gạt ra ngoài những ẩn ý chính trị của dư luận này mà đương nhiên không thể tránh được, chúng ta ghi nhận những lo âu về việc giáo dục và Đại học bị Mỹ hóa là những lo âu có thật, chân thành và nằm chung trong sự lo âu của giới trí thức có trách nhiệm cho sự tồn vong của văn hóa dân tộc. Tất nhiên sự lo âu này không phải là một điều lo âu không duyên cớ. Những cố gắng giáo dục của người Mỹ mà chúng ta đã trình bày ở trên không phải là không đem lại kết quả cụ thể. Cộng thêm vào đó là sự trở về mỗi ngày một nhiều của những người du học ở Mỹ ; đối với đa số những người này sự lựa chọn và căn bản văn hóa dân tộc của họ trước khi du học, dù là du học Mỹ hay bất cứ đâu, thường là một nghi vấn lớn đặt trên khả năng tiêu hóa và sáng tạo của họ, một khả năng đặc biệt đã giúp dân tộc ta tổng hợp được các văn hóa du nhập mà thoát lên làm chủ được những yếu tố văn hóa du nhập đó.

Tuy nhiên những lo âu trên sẽ có tính cách tiêu cực và không đóng góp gì được vào sự phục hưng và hoàn thiện văn hóa dân tộc nếu chỉ được khai thác như một khí cụ tranh đấu chính trị nhất thời mà trái lại chỉ gây thêm những hiểu lầm chia rẽ hàng ngũ dân tộc sa vào âm mưu của chính ngoại bang. Lo âu về việc giáo dục và đại học bị Mỹ hóa tương đối dễ nhưng làm việc âm thầm và lâu dài để tìm được một đường hướng và tổ chức giáo dục và đại học đặc thù dân tộc là một công việc đầy khó khăn đòi hỏi nhiều cố gắng, sáng tạo và chung sức của nhiều người nhiều thế hệ.

(39) « Cải tổ giáo dục — Quan điểm », *Sinh viên*, Số 2, (9-1969), t. 1.



Đề tạm kết luận cho phần II của loạt bài này, chúng ta có thể tóm lược như sau. Kể từ những năm đầu thập niên 1960 sự gia tăng sĩ số bậc đại học, trong khi cơ sở đại học hầu như không tăng tiến cải thiện, cộng thêm với ảnh hưởng tâm lý xã hội của cuộc chiến và những cố gắng giáo dục của người Mỹ đã tạo ra những yếu tố mới. Những yếu tố này mang hai tính chất ảnh hưởng song song vào đại học miền Nam, một liên quan tới vấn đề tổ chức và một liên quan tới vấn đề nội dung giáo dục đại học. Trước hết từ những năm cuối thập niên 1960 đại học miền Nam bắt đầu chuyển mình để tổ chức lại hầu kịp đáp ứng những biến chuyển dồn dập trong phạm vi giáo dục. Thứ hai, và song song với diễn tiến trên, là nhu cầu cải tổ nội dung và phương pháp giảng dạy tại đại học. Tổng hợp của hai khía cạnh trên lại chúng ta thấy đại học miền Nam đang ở trong giai đoạn chuyển tiếp, giai đoạn chuyển mình đứng dậy. Trong giai đoạn này ảnh hưởng của người Mỹ chắc sẽ chiếm phần ưu thắng. Nhưng sự thắng thế đó của văn hóa Mỹ nếu có cũng chỉ như sự thắng thế của văn hóa Pháp trước đây ; sự thắng thế đó trên đường dài sẽ chỉ là sự thắng thế của chính văn hóa dân tộc phục hưng dậy vì chỉ đem tài bồi thêm cho giàu mạnh thôi. Hơn nữa những yếu tố văn hóa dân tộc sẽ mãi mãi lưu chảy âm thầm nhưng bền chặt trong huyết mạch cùng tâm tư những người trí thức Việt nam để vừa thức tỉnh vừa gây hứng khởi cho họ trong công việc đi tìm một tổ chức và đường hướng giáo dục và Đại học đặc thù dân tộc để chờ đợi thời cơ phục hoạt dân tộc toàn diện.

(Còn tiếp)

ĐOÀN VIẾT HOẠT



KHÓA HỘI THẢO VỀ PHÁT TRIỂN ĐẠI HỌC

NỀN Đại học Việt nam kể từ khi ra đời, năm 1917 với sự thành lập Viện Đại học Sài Gòn, cho đến nay đã phát triển không ngừng, về số Đại học cũng như về sĩ số sinh viên. Sự đầu tư vào các Đại học càng ngày càng nhiều và sự tốn kém cho Đại học cũng thật là quan trọng. Nhưng mục tiêu và vai trò của Đại học Việt nam thực sự chưa đáp ứng được nhu cầu và hoàn cảnh Việt nam, nhất là trong thời gian gần đây đã bị nhiều chỉ trích và tai tiếng. Những nỗ lực phát triển của các Đại học

chỉ có tính cách cá nhân và lẻ tẻ. Để đáp ứng với hoàn cảnh hiện tại của đất nước mà Đại học đóng một vai trò quan trọng, một khóa «Hội thảo về phát triển Đại học», đã được Viện Đại học Sài Gòn tổ chức tại Trung tâm Y khoa vào các ngày 10 đến 14-3-72, dưới sự bảo trợ của UNESCO.

Khóa Hội thảo này đã quy tụ gần 100 nhân vật thẩm quyền Đại học thuộc các Viện Đại học Sài Gòn, Huế, Cần thơ, Vạn hạnh, Đà Lạt, Minh đức, Hòa hảo, Cao đài và các trường Cao đẳng tại Sài Gòn.

Các đề tài sau đây đã được đem ra thảo luận :

- Kế hoạch phát triển Đại học
- Tuyển chọn sinh viên
- Cơ sở Đại học (Campus Universitaire)
- Giáo dục thường xuyên và Đại học tương lai.

Sau 3 ngày thảo luận, khóa Hội thảo đã đưa ra các khuyến cáo sau đây :

KHUYẾN CÁO 1

Thành lập một ủy ban Liên Viện có ba nhiệm vụ sau đây :

- 1- Tiến đến việc thành lập một ủy ban Quốc gia kế hoạch Đại học
- 2- Liên lạc giữa các Viện Đại học Việt nam, công lập cũng như tư thực ;
- 3- Theo dõi các khuyến cáo của khóa Hội thảo về kế hoạch Giáo dục Đại học nhóm họp từ ngày 10-3 tới 14 - 3 - 1972 tại Nha Y khoa Đại học đường Sài Gòn.

Thành phần như sau :

Chủ tịch : L.M. Bửu Dưỡng
(VĐH Minh đức)

Hội viên : G.S. Ngô Gia Hy
(VĐH Sài Gòn)

- Lê Thành Trị
(VĐH Sài Gòn)
- Nguyễn Huy Tiếp
(VĐH Sài Gòn)
- Tôn Thất Hạnh
(VĐH Huế)
- Phó Bá Long
(VĐH Đà Lạt)
- Nguyễn Hữu Lành
(VĐH Cần thơ)
- Đoàn Viết Hoạt
(VĐH Vạn hạnh)
- Bành Ngọc Quý
(VĐH Hòa hảo)
- Nguyễn Văn Sâm
(VĐH Cao đài)
- Đặng Hữu Phước
(TTKT. Phú thọ)
- Ngô Bá Thành
(T.T.N.L.S.)

Cố vấn : G.S. Đỗ Bá Khê,
(Thứ T. Giáo dục)

KHUYẾN CÁO 2

- 1- Thỉnh cầu Chính phủ mở mang các Đại học sẵn có,
- 2- Khuyến cáo các phân khoa đặc biệt chú trọng đến vấn đề tuyển chọn và hướng dẫn sinh viên ;



- 3- Khuyến khích tư nhân và các hiệp hội Văn hóa tham gia vào việc phát triển Đại học.

KHUYẾN CÁO 3

- 1- Nhận định sự cần thiết phát triển cơ sở Đại học;
- 2- Kêu gọi các cấp có thẩm quyền và dân chúng đầu tư vào cơ sở Đại học;
- 3- Ý thức hoàn cảnh nhu cầu phát triển ;
- 4- Tận dụng cơ sở do quân đội trao lại để phát triển;
- 5- Nghiên cứu việc xây cất, sử dụng và bành trướng

cơ sở làm sao không cho lãng phí tài chánh của Quốc gia, cơ sở phải hợp với tình trạng kinh tế nước nhà hiện nay ;

- 6- Cơ sở Đại học (Campus Universitaire) phải có mục đích tạo một nếp sống cho sinh viên và không tách rời sinh viên khỏi cộng đồng.

KHUYẾN CÁO 4

- 1- Nhìn nhận tầm quan trọng của giáo dục thường xuyên ;
- 2- Khuyến cáo nên thiết lập giáo dục thường xuyên ở mỗi Viện Đại học.

KHÔI PHỤC TRUYỀN THỐNG HỌC ĐƯỜNG

TRƯỚC những khủng hoảng trầm trọng của luân lý, đạo đức và kỹ luật học đường, và trước sự sa đọa càng ngày càng gia tăng của thanh thiếu nhi Việt nam trong những năm gần đây, đã làm cho những người hăng quan tâm đến vấn đề giáo dục tuổi trẻ và tương lai đất nước đều lấy làm bi quan và lo lắng.

Bởi thế, trong khóa họp thường lệ đầu năm 72, Hội đồng Văn

hóa Giáo dục Quốc gia đã đặt vấn đề thảo luận việc khôi phục truyền thống học đường lên hàng ưu tiên. Trong gần một tuần lễ thảo luận, Hội đồng đã đưa ra một bản khuyến nghị yêu cầu Tổng Thống ra Tuyên cáo xác nhận lại một điều đã được minh định trong Hiến pháp : « Quốc gia Việt nam đặt Văn hóa Giáo dục lên hàng Quốc sách, » đồng thời yêu cầu đặc biệt chú trọng đến điều lệ giáo, kỹ luật và truyền thống

học đường; chánh quyền phải cương quyết không lúng đoạn học đường; cấm ngặt và trừng trị đích đáng những cá nhân quyền hành áp đảo giáo chức; kêu gọi nhà giáo phải quan niệm đúng mức vai trò và thực thi đầy đủ nhiệm vụ của mình tại học đường và trong xã hội; Chính phủ phải cấp thời tu huấn giáo chức và điều chỉnh tiền phụ cấp cho phù hợp với tình trạng kinh tế hiện tại; nâng đỡ các tư thực đề các giáo chức tại đây có điều kiện vật chất tương đương với giáo chức công lập.

Ngoài những biện pháp cấp thời nêu trên, Hội đồng cũng không quên đề ra các biện pháp dài hạn như yêu cần tăng ngân sách Bộ giáo dục lên tỷ số ít nhất 20 % ngân sách quốc gia; tăng lương bổng và phụ cấp của giáo chức các cấp; thiết lập thêm nhiều trường sư phạm và nhiều cơ sở giải trí lành mạnh. Đó là những điều kiện chính yếu trong bản khuyến nghị của Hội đồng Văn hóa Giáo dục. Nhưng có hai điều thật là quan trọng trong việc khôi phục truyền thống học đường mà Hội đồng đã không đề ra: một là, cải tổ lễ lối tổ chức học đường và thi cử, vì chương trình học cũng như việc thi cử hiện nay chỉ hướng phương pháp giảng dạy về mục đích khoa bảng, tạo

cho học sinh một quan niệm coi học đường là nơi đề tranh đoạt mảnh bằng với nhiều mưu kế tẻ hại và phản giáo dục, gây ra những ảnh hưởng tai hại hiện nay. Thứ hai, vấn đề cải tạo xã hội và trong sạch hóa guồng máy lãnh đạo, sở dĩ có tình trạng nền giáo dục Việt nam bị suy đồi và hỗn loạn vì ảnh hưởng của một thảm trạng rối loạn toàn diện của xã hội Việt nam: luật lệ và kỷ luật quốc gia không được tôn trọng, các gương xấu và tệ trạng xã hội vẫn nhan nhản xảy ra trước mặt mọi người và ở khắp mọi nơi... Đồng thời với một cấp lãnh đạo thiếu tinh thần trách nhiệm, không quyết tâm và thiếu tâm lý...

Mặc dù còn một vài thiếu sót kể trên, nhưng bản khuyến nghị của Hội đồng Văn hóa Giáo dục là một sự cần thiết trong việc khôi phục truyền thống học đường đang bị suy sụp hiện nay.

Bản khuyến nghị này có tạo dựng được một môi trường thuận lợi cho việc giáo dục thanh thiếu nhi hay không vẫn còn tùy thuộc vào hành động và thái độ tích cực của chính quyền! Mong rằng bản quyết nghị này sẽ không bị rơi vào quên lãng như những bản quyết nghị trước đây.



TỪ VỰNG PHẬT HỌC*

PHẠM HÁN VIỆT

• TƯ TƯỞNG

CHƯƠNG III PHẬT THÂN

trayaḥ kāya

B. Tam thân, ba hiện thân của một vị Phật :

- (I). 1. Pháp thân
2. Báo thân
3. Ứng thân

- (II). 1. Tự tánh thân
2. Thọ dụng thân
3. Biến hóa thân

asamasama pañca skandha

B.1 Vô đẳng đẳng ngũ uẩn : năm uẩn (skandha) vô thượng tối thắng : chỉ cho Phật thân tối thắng, gồm các pháp vô thượng tối thắng mà Ngài chứng đắc.

2. Ngũ phần pháp thân : năm phần pháp thân (dharmakāya).

(a) śīlaskandha : giới uẩn, hiện thân thành trụ viên mãn của giới đức.

(b) samādhiskandha : định uẩn, hiện thân thành trụ viên mãn của thiền định.

(c) prajñāskandha : huệ uẩn, hiện thân thành trụ viên mãn của trí tuệ

(d) vimuktiskandha : giải thoát uẩn, hiện thân thành trụ viên mãn của giải thoát.

(e) vimutijñānadarśanaskandha : giải thoát tri kiến uẩn : hiện thân thành trụ viên mãn của giải thoát tri kiến.

dharmakāya

B. Pháp thân, một trong

* Xem từ Tư Tưởng số 1 tháng 3 năm 1972.

ba thân của Phật, hiện thân của chân lý. Theo Đại thừa, đây là hiện thân của Tánh Không (śūnyatā). Theo Tiểu thừa, đây là hiện thân của giáo pháp gồm giới (śīla), định (samādhi), huệ (prajña), giải thoát (vimukti) và giải thoát tri kiến (vimuktijñāna-darśna).

svābhāvikakāya

B. *Tự tánh thân*, thuật ngữ của Duy thức tông (Vijñānavāda) chỉ cho Pháp thân và được coi là sở biến của Đại viên kính trí (ādarśajñāna) hoặc thành tựu do Pháp Giới (dharmadhātu)

sambhoga-kāya

B. 1. *Báo thân*, bản thân của Phật thành tựu do công hạnh và thế nguyện của Ngài. Theo Tiểu thừa, đây là hiện thân trang nghiêm của Phật gồm 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp.

2. *Thọ dụng thân*, dịch ngữ của Duy thức tông Trung hoa (Huyền Trang) và được quan niệm là gồm hai phần :

(a) *tự thọ dụng thân*
(svasambhogakāya)

(b) *tha thọ dụng thân*
(parasambhogakāya)

svasambhoga-kāya

B. *Tự thọ dụng thân*; Phật tự thọ dụng pháp lạc của chính Phật;

thân này chỉ thị hiện giữa Phật và Phật, ngay cả hàng Đại Bồ tát cũng không thể thấy. Theo Duy thức tông (Vijñānavāda), thân này là sở biến của Bình đẳng tánh trí (samatājñāna).

parasambhoga-kāya

B. *Tha thọ dụng thân*, Phật thân thị hiện thuyết pháp cho các Bồ tát ở hàng Thập địa trở lên. Theo Duy thức tông (Vijñānavāda), thân này là sở biến của Diệu quán sát trí (Patyaveksañajñāna).

nirmāṇa kāya

B. 1. *Ứng thân*, Phật thân thị hiện cho các hạng phàm phu và Nhị thừa.

2. *Hóa thân* hay *Tùy loại hóa thân*, dịch ngữ dành riêng cho quan niệm của Tiểu thừa về nirmāṇa kāya, Phật thân hóa hiện tùy theo các loại cầm thú, trời, người v.v...

3. *Biến hóa thân*, dịch ngữ của Duy thức tông Trung hoa (Huyền Trang), được coi là sở biến của Thành sở tác trí (kṛtya-*nuṣṭhānajñāna*).

vairocana

A. 1. *Tì lô giá na*

2. *Tì lâu giá na*

B. 1. *Biến nhất thiết xứ*

2. *Chủng chủng quang*

3. *Thắng quang*

Đức Phật biểu tượng cho nhân cách của Pháp thân (dharma-kāya), vốn như ánh sáng của mặt trời (rocana) sáng chói nhất (vai-) soi thấu khắp tất cả.

rocana

A. 1. Lô xá na

B. 1. Tịnh Mãn

2. Quang Minh Biển Chiếu

Đức Phật biểu tượng cho nhân cách của Báo thân (sambohagāya)

śakyamuni

A. Thích ca mâu ni

B. Năng nhân Tịch mặc

Đức Phật biểu tượng cho nhân cách của Hóa thân (nirmāṇakāya).

gautama

A. 1. Cù đàm

2. Cù đàm ma

3. Kiêu đáp ma

B. 1. Cam giá, thi tổ của dòng họ Gautama rỏ máu xông đất mọc thành hai cây mía (cam giá), nên dòng họ này có tên như vậy. (kinh Bồ tát bản hành).

2. Nhật chủng : dòng họ của mặt trời ; cũng theo kinh Bồ tát bản hành, vì nhờ ánh nắng của mặt trời mà mọc lên cây mía.

3. Địa tối thắng : dịch ngữ này có lẽ căn cứ theo ngữ nguyên «go», cứ địa và «tama», tối thắng ?

4. Thuần thực : ?

kṣatriya

A. Sát đê lệ

B. 1. Năng sơn

2. Năng nhân

3. Điền chủ, giai cấp vương tộc và vũ sĩ, lãnh chúa ; giai cấp của Phật Thích ca.

sarvārthasiddha

A. 1. Tát bà hất lạc tha tất đa

2. Tát bà tất đạt đa

B. 1. Đốn cát

2. Thành lợi

3. Nhất thiết nghĩa thành ; tiêu tự của đức Thích ca

sarvasiddhārtha, như sarvārthasiddha

siddhārtha

A. Tát đạt đa, tên của đức Thích ca lúc còn là Thái tử, trước khi thành đạo.

mānavaka

A. 1. Ma nạp phước ca

2. Ma na bà

B. 1. Nhu đồng

2. Thiện Huệ, danh hiệu

của đức Thích ca lúc đang tu tập Bồ tát đạo trong thời Phật Nhiên Đăng (Dipaṃkara).

CHƯƠNG V

TAM THỪA THÔNG HIỆU

trīṇi yānāni

B. Tam thừa, ba cỗ xe chở đến Niết bàn : (1) Thanh văn thừa (śrāvaka yāna) hay Tiểu thừa (hīnayāna) ; (2) Bích chi Phật thừa hay Duyên giác thừa (pratyekabuddhayāna) ; (3) Bồ tát thừa (bodhisattvayāna) hay Đại thừa (mahāyāna).

bodhisattva

A. 1. Bồ đề tát đỏa

2. Bồ tát (gọi tắt)

B. 1. Cao sĩ hay Đại sĩ, bậc cao đại trong hàng chúng sinh.

2. Đại tâm chúng sinh, hàng chúng sinh có tâm nguyện vĩ đại.

3. Phật đạo thành chúng sinh, vị thực hiện con đường của chư Phật để thành tựu chúng sinh.

4. Tự hành hóa tha, vị tự mình thực hành đạo Giác ngộ và giáo hóa những kẻ khác.

5. Giác chúng sinh hay Giác hữu tính, vị tu tập giác ngộ Phật đạo và giác ngộ cho chúng sinh.

kumāra

A. Cưu ma la

B. Đồng tử, thiếu niên, người mong cầu nhập đạo và phụng sự chúng Tăng. Chỉ cho Bồ tát, vì là con của Như lai

kumāraka

A. 1. Cưu ma la già

2. Cưu ma la đà

B. 1. Đồng chân

2. Hào đồng (cũng như tiểu đồng)

3. Đồng tử, chỉ cho Bồ tát, bên trong đã thực chứng nhưng không chấp trước vào đó, như tâm của trẻ thơ. Như chữ kumāra

kumārabhūta

A. 1. Cưu ma la phù đa

2. Cưu ma la phù

B. 1. như kumāra và kumāraka

2. Pháp vương tử : Phật là Pháp vương, Bồ tát sinh ra từ kim khâu và giáo pháp của ngài. Tất cả các Đại Bồ tát thấy đều là Pháp vương tử : te ca bodhisattvamahāsattva bhūyastena sarve

kumàrabhùtah (Mahavyutpatti),
bodhisattva-yāna

B. *Bồ tát thừa*, Bồ tát phát tâm Bồ đề mong thành Phật đạo và thực hành sáu ba la mật để thành tựu Phật đạo.

mahāyāna

B. *Đại thừa*, cỗ xe lớn, chở những vị Đại sĩ đi thẳng đến Phật quả.

xem bodhisattva-yāna

pratyekabuddha

A. 1 Bích chi ca Phật

2. Bích chi Phật

B. 1. *Tê giác* : vị tự mình tu tập và giác ngộ một mình, độc hành lẻ loi như một con tê giác.

2. *Các các độc hành*, luôn luôn đi một mình, một mình hành đạo và giác ngộ.

3. *Độc giác*, chỉ tự mình giác ngộ riêng mình, không giác ngộ kẻ khác.

4. *Duyên giác*, tự mình (eka) quán sát 12 nhân duyên (praty-) mà giác ngộ (buddha).

pratyekabuddha-yāna

B. *Duyên giác thừa*, thừa của vị Duyên giác hay Độc giác; do quán 12 nhân duyên (pratityasamutpāda) mà giác ngộ, nhưng không thuyết pháp giáo hóa chúng sinh.

śrāvaka

B. *Thanh văn*, vị Thánh đệ tử, do nghe giáo pháp của Phật mà giác ngộ.

śrāvaka-yāna

B. *Thanh văn thừa*, thừa của Thanh văn; tu tập lý Tứ đế (catvāry āryasatyāni), chứng quả A la hán và nhập Niết bàn. Cũng gọi là Tiểu thừa (hīnayāna).

hīna-yāna

B. *Tiểu thừa*, cỗ xe nhỏ chỉ chở đến Niết bàn; về Nam phương Phật giáo là Thượng tọa bộ (Theravāda); về Bắc phương Phật giáo gồm Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) và Kinh lượng bộ (Sautrantika); đây là những bộ phái đặc trưng trong số 20 bộ phái được liệt kê vào tư tưởng hệ Tiểu thừa.

deva-manuṣyayāna

B. *Nhân thiên thừa*, thừa của hạng chư thiên và loài người, chỉ tu thập thiện và ngũ giới.

srotāpanna

A. Tu đà hoàn

B. 1. *Nghịch lưu* : vị đã đi ngược dòng sinh tử (srota-a-PAT)

2. *Dự lưu* : dự vào dòng Thánh

3. *Nhập lưu* : bước vào dòng Thánh (srota-à-PAT). Giai đoạn đầu tiên của Thanh văn.

4. *Thất lai* : vị trong bảy đời nữa sẽ chứng quả A la hán.

sakṛdāgāmin

A. Tư đà hàm

B. 1. *Nhất vãng lai* : chỉ trở lại (à-GAM) thế gian trong một lần nữa (sakṛdà). Giai đoạn thứ hai của Thanh văn.

anāgāmin

A. 1. A na già di

2. A na hàm

B. *Bất lai*

Bất hoàn, không còn trở lại

thế gian nữa. Giai đoạn thứ ba của Thanh văn.

arhat

A. A la hán

B. *Bất sinh*, không còn tái sinh nữa. Giai đoạn cứu cánh của Thanh văn.

mahānāga

A. 1. Ma ha na già

2. Ma ha diễn (?)

3. Ma ha na da

B. *Long tượng*, có thể lực như rồng (hoặc voi); chỉ cho các vị Đại A la hán trong hàng các A la hán.

ārya

A. A li dã

B. *Thánh giả*

CHƯƠNG VI

BỒ TÁT BIỆT DANH

Avalokiteśvara

A. 1. A na bà lâu kiết đế thâu

2. A bà lâu kiết đế thuế

3. A phược lô chỉ đa y thấp phật la

B. 1. *Quán tự tại*, vị Bồ tát quán sát (avalokita-) với khả năng

tự tại (-isvara). Bởi vì «Quán về Hữu mà không trụ nơi Hữu; quán về Không mà không trụ ở Không; nghe tiếng mà không bị tiếng mê hoặc; thấy tướng mà không bị buộc ràng bởi tướng; tâm không động, cảnh không

theo ; cái động và cái theo không rời loạn chân tánh.» (theo Huyền Trang).

2. Quán âm hay Quán thế Âm ; vị Bồ tát của Đại Bi, do quán sát về âm thanh mà chứng được nhĩ căn viên thông (kinh Thủ lãng nghiêm). Vị Bồ tát này hóa hiện trong 32 ứng thân, nghe theo tiếng gọi khổ não của chúng sinh mà đến cứu độ.

3. Những danh hiệu khác :

a) dukkharakṣasa : Cứu khổ.

b) Abhayamāda : Thí vô úy giả, vị đem đem đến cho chúng sinh sự vô úy.

c) Padmapāni : Liên Hoa Thủ v.v...

Maitreya

A. Di Lặc

B. Từ Thị : (I) Vị Bồ tát được thọ ký sẽ thành Phật sau đức Thích ca. (II) truyền thuyết nói chính Ngài đã giảng Duy thức tông (Vijñā-

navāda) cho Vô Trước (A-saṅga). Những tác phẩm sau đây được ghi là do ngài :

a) yogācāra bhūmi : Dục già sư địa luận ;

b) Mahāyāna sūtrālamkāra : Đại thừa tạng nghiêm kinh luận ;

c) Madhyānta vibhāga : Trung biên phân biệt luận (luận Biện trung biên) ;

d) Abhisamyālamkāra : Hiện quán tạng nghiêm luận ; v.v...

Ākāśagarbha = Gagana gañja

B. Hư Không Tạng, vị Bồ tát có trí tuệ rộng lớn như hư không (ākāśa, hay gagana); trong thai tạng giới mạn đà la, hình vẽ Ngài ngồi trên hoa sen, đeo xâu chuỗi ngọc, tay phải cầm bửu kiếm tượng trưng cho trí tuệ, và tay trái cầm như ý bảo châu (cintāmaṇi) tượng trưng cho sự viên mãn những nguyện vọng của chúng sinh.

Samantabhadra

A. 1. Bồ tát thâu bạt đà

2. Mạn bạt đà (!)

B. 1. *Biển Cát*;

2. *Phò Hiên*; vị Bồ tát tượng trưng cho Đại Hạnh, bao gồm giáo pháp, thiền định và công hạnh của một vị Phật. Thường đứng bên phải đức Thích Ca, ngự trên con voi trắng.

Vajrapāṇi

B. 1. *Kim cang thủ*;

2. *Chấp kim cang*; vị Bồ tát trong Mật tông, truyền thừa giáo pháp của đức Đại Nhật Như lai.

Cũng gọi là Vajrasattva (Kim cang tát tòa).

Mañjuśrī (kumārabhūta)

A. 1. Mãn thù thi lợi

2. Mạn thù thất lợi

3. Văn thù Sư lợi (Pháp vương tử)

B. 1. *Diệu Đức*;

2. *Nhu thủ, Diệu thủ, Phò thủ, Kinh thủ* (Mañju : diu , śrī : đầu)

3. *Diệu kiết tường* (Mañju : vi diệu ; śrī : kiết tường); vị Bồ tát tượng trưng cho Đại Trí của Phật, thường đứng bên trái đức Thích Ca, ngự trên mình sư tử. Ở Trung hoa và Nhật bản, Ngài là hóa thân của văn học. Danh từ Manchuria (Mãn Châu) được coi là xuất xứ từ chữ này.

Sarvaṇīvaraṇaviṣkambhī

B. *Trừ cái chướng* (Trừ nhất thiết cái chướng); vị Bồ tát được nhắc đến trong Phật thuyết bát đại Bồ tát kinh.

Kṣitigarbha

B. *Địa Tạng Bồ tát*, vị Bồ tát thề ở mãi dưới địa ngục để cứu chúng sinh cho đến khi Phật Di Lặc ra đời.

Mahāsthāmaprāpta

B. *Đại thế chí*, vị Bồ tát đứng bên phải đức Phật A Di Đà, tượng trưng cho trí tuệ của Ngài.

Ratnakatu

- B. *Bảo thắng*
Bảo tướng.

Vimalakīrti

- A. 1. Tì ma la cật
2. Duy ma la cật
3. Duy ma cật (gọi tắt :
Duy ma)
- B. 1. *Vô cấu xưng*
2. *Tịnh Danh*, một vị cư sĩ Bồ tát, dùng thần thông du hí tam muội để trợ duyên đức Thích Ca xiển dương lý hiện thân bất khả tư nghị của Phật.

Bhaiṣajyarāja

- A. *Dược vương* Bồ tát, vị Bồ tát ban phát thuốc ;

Bhaiṣajyarājasamudgata

- B. *Dược thượng* Bồ tát, thường đi đôi với *Dược vương*.

Bhadrapāla

- A. 1. Bạt đà bà la
2. Bạt đà hòa
- B. 1. *Thiện thủ*
2. *Hiền Hộ*, vị Bồ tát trong kinh *Ban chu tam muội*.

Sadāprarudita

- A. Tát đà ba luân
B. *Thường Đề* ; vị Bồ tát hay khóc, vì thương xót chúng sinh mà mong cầu Phật đạo nên khóc suốt bảy ngày đêm.

Sadāparibhūta

- B. *Thường Bất Khinh*, vị Bồ tát được kể trong kinh Pháp hoa, luôn luôn kính lễ mọi người và nói : « Tôi không dám coi nhẹ ngài ; vì ngài sẽ thành Phật. » Vì thế, thường bị chọi bằng đá, bị đánh bằng gậy, nhưng vẫn tu hạnh « thường bất khinh ».

PHÂN ƯU

Được tin Cụ TRÚC THIÊN Nguyễn Đức Tiểu, Nguyên Giáo sư Phật học, Viện Đại học Vạn Hạnh từ trần ngày 5-4-1972 tại Sài Gòn.

Xin thành kính phân ưu cùng gia quyến và cầu nguyện hương hồn Cụ vãng sanh cực lạc.

Tòa Soạn TU TƯỚNG



TU TƯỢNG

Năm thứ V - Số 2 ngày 25 tháng 4 năm 1972..

MỤC LỤC

1.— THỜI TƯỢNG	Tư Tưởng	3
2.— TÔN GIÁO VÀ CHÍNH TRỊ	Sinha (Quảng Độ dịch)	7
3.— QUAN NIỆM VỀ SỰ KẾT CẤU TRONG MỘT TÁC PHẨM ĐẠI THỪA	Tuệ Sỹ	15
4.— NHỮNG TÒA PHÙ ĐỒ VÀ NHỮNG NGỌN BẢO THÁP	Nguyễn Bá Lăng	29
5.— NÚI AN TỬ VỚI THIỀN HỌC TRÚC LÂM AN TỬ Ở VIỆT NAM	Nguyễn Đăng Thục	41
6.— NÓI VÀ LÀM	Thích Minh Châu	53
7.— THƠ	Trần Xuân Kiêm	55
8.— LỊCH SỬ PHẬT GIÁO V.N. THẾ KỶ THỨ NĂM (II)	Lê Mạnh Thát	57
9.— CƠN SỐT ĐẠI HỌC MIỀN NAM (II)	Đoàn Viết Hoạt	81
10.— SINH HOẠT VĂN HÓA	Tâm Giác	99
11.— TỪ VỤNG PHẬT HỌC	Tư Tưởng	103

GIÁ : 90\$

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



THU VIỆN HUẾ QUANG



Đã phát hành :

ANH EM NHÀ KARAMAZOV

của DOSTOIEVSKI

NGUYỄN HỮU HIỆU giới thiệu
VŨ ĐÌNH LƯU dịch

● Dịch không bỏ một chữ và căn cứ theo ba bản dịch nổi tiếng Anh, Mỹ, Pháp : DAVID MAGARSHAC, CONSTANCE GARNETT, HENRI DE MONGAULT.

● Sưu tầm đầy đủ các bài nhận định của các văn sĩ triết gia : Nietzsche, Berdiaeff, Hermann Hesse, Marcel Proust, Henri Troyat, Albert Camus, Freud, D. H. Lawrence, André Gide, Georg Lukacs, Elie Faure, Henry Miller, Nathalie Sarraute, Tourgenev, Tolstoi, Stefan Zweig...

● Trọn bộ đóng thành một cuốn dày 1000 trang, bìa và phụ bản in offset rất mỹ thuật. Giá 1.100 \$

NGUỒN SÁNG xuất bản

SÔNG MŨI phát hành đầu tháng 4-1972.

