

TU TƯỜNG

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH CHỦ TRƯỞNG
NĂM THỨ VI, SỐ 7 THÁNG 9 NĂM 1973

Chủ Nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Tổng Thư Ký : G.S. ĐOÀN VIẾT HOẠT

BAN BIÊN TẬP :

Ngành Phật Học : T.T. THÍCH QUẢNG ĐỘ, Đ.Đ. TUỆ SỸ,
Đ.Đ. CHƠN HẠNH.

Ngành Văn Học : T.T. THÍCH THUYỀN ẤN, GS. NGUYỄN
ĐĂNG THỰC, GS. LÊ KIM NGÂN.

Ngành Khoa Học Xã Hội : Đ.Đ. THÍCH GIÁC ĐỨC, GS. BÙI TƯỜNG
HUÂN.

Ngành Giáo Dục : Đ.Đ. THÍCH NGUYỄN HỒNG.



Tòa soạn và Trị sự: 222 Trương Minh Giảng Sg 3, Đ.T 25.946

- Nguyệt san xuất bản do Nghị định số : 521/BTT/HCBC ngày 20 - 4 - 1970.
- Chi phiếu, Bưu phiếu xin gửi T.T. THÍCH MINH CHÂU (Chủ Nhiệm).
- Thư từ, bản thảo, xin gửi ông ĐOÀN VIẾT HOẠT (Tổng Thư ký).
- Giao dịch trực tiếp, ông NGUYỄN HIỀN (Thư ký Tòa soạn), nơi Văn phòng Tòa Viện Trưởng.



Chủ Đề :

MỐI LIÊN HỆ GIỮA XÃ HỘI VÀ VĂN HÓA

Nguyệt san **TU TƯỞNG** do Viện Đại Học Vạn Hạnh chủ trương, phát hành 10 số một năm, kể từ đầu tháng 3 mỗi năm.

TU TƯỞNG nhằm giới thiệu các công trình nghiên cứu và sáng tạo của các Học giả, các nhà Nghiên cứu và Giáo sư tại Đại Học Vạn Hạnh cũng như các Đại Học khác. Ý kiến do các tác giả phát biểu không nhất thiết phản ánh quan điểm chính thức của Viện Đại Học Vạn Hạnh.

• Kim Định

VỀ MỐI LIÊN HỆ GIỮA XÃ HỘI VÀ VĂN HÓA

CHỮ xã hội dùng trong bài này có nghĩa rất rộng không những gồm ban xã hội học mà luôn các ban kinh doanh, thương mại, xã hội, chính trị v.v... tất cả đều lẽ ra phải ràng buộc với văn hóa bằng mối liên hệ thâm sâu, nhưng không may lại quá ít người nhận ra nên đầu mỗi niên học thường có một số sinh viên các ban ấy thì thầm hỏi tại sao bắt họ phải học thêm văn hóa, mà văn hóa có triết mới chết chứ, hơn thế nữa cả triết Việt. Việt nam làm gì đã có triết. Đây là mấy câu hỏi mấu tuy ít khi được nói ra nhưng âm thầm thắc mắc. Vì thế cần một lần làm sáng tỏ.

Điểm trước hết là không riêng gì ban xã hội mà bất cứ ngành chuyên môn nào lẽ ra đều phải học thêm văn hóa :



ngành chuyên môn càng cao thì văn hóa cũng phải đi lên theo đà, nếu không mai ngày chỉ là một thứ chuyên viên cận thị hay là những trọc phú tầm thường không đọc nổi một quyển sách hơi sâu chút ít mà chỉ biết có tiền, chúi đầu lao theo tiền hùng hục như trâu mộng : bắt chấp lương tâm, đất nước hay tình người. Một nước mà các nhà kinh doanh chính trị hầu như thế thì sẽ tan. Bởi vậy nhà trường cần phải trù liệu cho chương trình giữ được sự cân đối song toàn, mới hy vọng giảm thiểu được số đó trong những người mình đào tạo ra.

Hướng chi đó còn là điều kiện thiết yếu để xã hội làm tròn được nhiệm vụ của nó là tổ chức được xã hội lành mạnh, tránh đến mức tối đa những chênh lệch, bất công, bẽ bối, nói vắn tắt là phụng sự con người mà con người là giống lưỡng thể (cả thân lẫn tâm) nên muốn phụng vụ thì phải có văn hóa : nếu thân tâm là một thì văn hóa xã hội cũng phải gắn bó nhau như bóng với hình, đến độ có thể dùng cái nọ đo độ cái kia : văn hóa bệnh hoạn không thể kiến tạo ra một xã hội lành mạnh.

Vì thế mà điểm hai còn quan trọng hơn nữa là phải học triết bởi vì văn hóa mà thiếu triết là thiếu nền. Ở trung học « văn hóa » còn thể tạm khuôn mình trong văn chương, thể chế, pháp luật, nhưng lên đến đại học thì phải đào tận nền, mà nền không thể là chi khác hơn là triết. Triết không những là nền tảng cho văn hóa, mà còn cả cho kinh tế chính trị, xã hội, hơn nữa cho mọi khoa, vì thế năm 1951 cơ quan văn hóa Liên hiệp quốc đã khuyến cáo phải cho sinh viên bất cứ thuộc ban

nào kể cả khoa học, kĩ thuật, y, dược, luật... thấy đều phải nghe giảng về triết mỗi tuần ít ra vài giờ. Điều này ít nơi thi hành vì triết đang được dạy khắp nơi đều là triết tây, mà triết tây thì thiếu xương sống (Nietzsche) thiếu nền (Grund, Heidegger) tức thiếu mũi khoan thấu tới nguồn sinh lực, nên thiếu khả năng linh nhuận các ngành ngọn là mọi môn khác nên tất cả mọi khoa đều bệnh hoạn : cây thối tự gốc làm sao ngành ngọn lành mạnh cho được và do đó xã hội, kinh tế, chính trị, thương mại hay bất cứ môn học nào khác đều không phục vụ con người, trái lại tất cả đang vô tình giúp vào việc nô lệ - hóa nó. Bên thế giới tư bản thì bằng cách phục vụ tiền tài : make money to make money để rồi mà make money nữa nữa... Còn thế giới cộng sản thì phục vụ sức mạnh bạo tàn,, bằng quên lo ăn để đúc thêm mãi thêm mãi súng đạn mong đặt tròng nô lệ lên nhiều người hơn nữa. Trật lại còn có con người thì chưa một thế giới nào phục vụ hết. Lý do sâu xa gây nên thảm trạng là tại triết lý và xã hội chưa bắt tay nhau, nói theo Platon là bao lâu thế lực chính trị và triết lý chưa bắt tay nhau trong cùng một người thì bấy lâu tệ trạng xã hội chưa thể chấm dứt. Nói khác ông muốn triết gia phải nắm chính quyền hay những người nắm chính quyền phải là triết gia hoặc ít ra phải học triết lý. Ông gói lý tưởng đó vào hai chữ « triết vương » hay « vương triết. » Các triết gia sau ông cũng không nghĩ khác.

Người không học triết có thể hỏi đó có phải là sự thật cần thiết hay chỉ là kỳ vọng của mấy ông triết gia tự đề cao ngón chuyên môn của mình ? Vấn đề này liên quan tới vận hệ của

quê nước cũng như của mỗi người chúng ta. Vì thế cần cứu xét cách thấu triệt.

Trước hết hãy nhận xét rằng cho tới nay đã không bao giờ tây âu thực hiện được lấy một phần nhỏ cái lý tưởng triết vương dù chỉ trong một thời gian ngắn, và vì thế triết học đã không đóng được con dấu của mình trên xã hội loài người. Chỉ việc nhìn qua lịch sử thì thấy rõ :

Ở cổ thời thì xã hội La Hy theo *binh chính*.

Trung cổ thì *giáo chính*.

Phục hưng thì *luật chính*.

Sang thời mới thì *tệ chính*.

Tệ là tiền tệ, chính nó hiện đang làm nền tảng cho các xã hội tư bản tây âu và hậu quả là gây nên đầy bất công, chênh lệch, áp bức, y như mọi xã hội, nhưng tệ hơn ở chỗ nó được thể chế hóa tức được pháp luật và đức lý châu phê. Vì thế nó là xã hội xây trên mối liên hệ duy nhất *chủ nô* thời xưa, và nay cũng vẫn thế nhưng được rút nhẹ biến thể dưới những hình thái mới là các đặc ân đặc quyền đủ loại với đầy bất công trầm trọng trong các xã hội theo tư bản và vì thế đã bị cộng sản chống đối kịch liệt. Nhưng theo luật « *mạnh chống mạnh chấp* » thì cộng sản còn chìm sâu hơn tư bản : tư bản còn che giấu tệ chính bằng thuyết lý nọ kia, đến như cộng sản thì khỏi che mà còn nâng tệ chính lên hàng triết thuyết được rút gọn vào công thức « hạ tầng kinh tế chỉ huy thượng tầng văn hóa. » Vì thế trong tổ chức xã hội thì cộng sản tái bản tệ trạng chủ nô tức biến toàn dân thành nô lệ. Đã thế các nô ngày

nay còn khốn đốn hơn xưa vạn bội vì nhờ sự trợ giúp của khoa học và kỹ thuật tân kỳ, chủ có thể bóc lột của nó đến cả quyền tư hữu tinh thần, một thứ báu vật thiêng liêng nhất bất khả xâm phạm nhất, mà các nô xưa còn giữ được. Thế nghĩa là người sống trong chế độ cộng sản bị nó lệ hai lần : cả thể xác lẫn tinh thần. Kém nô lệ xưa chỗ đó.

Hiện nay hai đường lối tệ chính kia (tư bản và cộng sản), đang bao trùm khắp trái đất nhờ sự hùng cường vượt bực của tây Âu (20% người dân tây Âu đã nắm 80% tài nguyên trên thế giới), nhưng dù hùng cường như vậy lại sẵn có trong tay nền kỹ thuật vạn năng cũng không chữa nổi tệ trạng xã hội, còn làm cho thêm trầm trọng hơn là khác. Ảnh hưởng tây Âu đi tới đâu là gieo rắc nước mắt, chết chóc, đổ vỡ tới đó. Và cho tới nay vẫn chưa hề thấy lộ dạng giải pháp hữu hiệu cho tất cả mọi vấn đề quốc nội cũng như quốc ngoại. Đối nội thì như nạn thất nghiệp, chênh lệch quá đáng với bao vấn đề xã hội do đó nảy sinh. Đối ngoại thì như việc tranh giành nhiên liệu, nguyên liệu, thị trường, do đó quân đội và vũ khí cứ phải gia tăng thêm mãi khiến không bao biết đủ là gì. Chính các cường quốc mà còn chưa ổn như thế phương chi các nước tiểu nhược thì chỉ còn có bị tước đoạt triền miên.

Đó là điều rõ rệt, chính người tây Âu đã nhìn nhận trước cả các dân tộc bị bóc lột, và tỏ ra rất bất bình với chính họ, nhưng vẫn vô phương, vì chưa có một đường lối chính trị nào gọi được là có nền tảng triết lý được một số lớn những tư tưởng gia chấp nhận và đó mới là vấn đề chúng ta cần xét tới.

Hỏi rằng có phải các triết gia không đề nghị đường lối nào chẳng ? Thưa có chứ như đã nói trên về triết vương của Platon. Vậy thì vấn đề nằm trọn trong câu hỏi sau : tại sao đề nghị của triết không được chấp nhận. Nói khác tại sao binh bị, tôn giáo, pháp luật, tiền tệ đã qua mặt nổi triết, mặc dù cả bốn nền tảng kia đều hỏng.

Thưa rằng vì triết học tây phương cũng ở trên cùng một bình diện với bốn nền tảng kia, nghĩa là triết cũng chỉ đưa ra có những vô biên giả hiệu thì làm sao mà thỏa mãn nổi con người vốn mang trong mình những khát vọng vô biên. Mà đã vô biên thì chỉ có thể thỏa mãn bằng cái gì vô biên. Đó là điều chính trị đã tỏ ra bất lực cho tới nay vì đã không để ý tới cái chiều kích vô biên kia. Hay nói cho đúng thì lâu lâu cũng có người để ý đến nhưng những cái vô biên họ đề ra hoặc gặp thấy toàn là vô biên giả hiệu : bởi chúng nếu không hữu hình thì cũng hữu tượng tức vẫn còn là một thứ hữu hình. Mà đã hữu hình thì cũng hữu hạn làm sao lấp đầy cái vô hạn. Đó là chỗ hỏng của triết học tây phương, một thứ triết Platon nổi dài. Vì thế triết học đã không trở nên tim óc cho xã hội được, và xã hội đã phải nhờ đến tôn giáo để đặt ra nền giáo chính, rồi khi không theo tôn giáo nữa thì chỉ còn cách trở về binh chính, pháp chính, tệ chính, tuy tất cả đều hữu hình nhưng hơn hẳn triết. Vì phạm vi triết chính là chỗ siêu hình, nay lại mò mẫm xuống phạm vi hữu hình bằng một thứ siêu hình giả hiệu thì nhất định thua những cái hữu hình chính hiệu. Vì thế mà tây âu mới chỉ sản ra được bốn thứ chính trị và tất cả bốn đều chứa đầy tai



họa như đã nói trên. Thế là chúng ta đã có được lời đáp cho câu hỏi tại sao triết học thất bại : thất bại vì chỉ có siêu hình giả hiệu, siêu hình xây trên hữu thể, nên hữu hạn.

Bây giờ chúng ta phải đi tới nhận xét thứ hai là tình trạng chính trị tệ hại đó đang lan tỏa ra cùng khắp thế giới cũng như ở nước ta. Các người đang nắm bộ máy chỉ huy xã hội từ kinh tế, chính trị, binh bị cho tới văn hóa, giáo dục đều được đào luyện theo văn hóa tây âu nên cũng rập theo âu mỹ thì tất nhiên tệ trạng xã hội sẽ khủng khiếp hơn bên âu mỹ muôn vàn lần. Vì chỉ có 20% tài nguyên cho 80% dân làm sao đạt được đời sống như âu mỹ mà cũng đòi kiến tạo theo lối âu mỹ. Nói thực thì không ai muốn thế, nhưng vì không thấy gì khác hơn ngoài tài liệu của âu mỹ nên miệng tuyên bố là phải tự xây đắp lối riêng, nhưng nói thế hoặc vì tự ái quốc gia hay đúng hơn là để tránh mang tiếng vong bản vong quốc thôi, còn cung cách không khác âu mỹ mấy may. Tất cả đã mất tự tin vào văn hóa dân tộc bởi nhìn lại xã hội mình thì quả nhiên còn kém người vô vàn, làm chi mà có cái hay cho được. Đó là đường lối suy luận thông thường, nên hiện đang được tuân theo. Đây là chỗ chúng ta phải xét lại và sẽ nhận ra rằng đó là lối suy luận của những người hoạt động vội vàng, hoạt động trước khi đặt nền tảng, trước khi suy tư, làm chi còn thì giờ xem rộng dài.

Thế mà chỉ có xem xa về trước mới nhận ra con đường riêng của chúng ta, và con đường đó là *triết chính* tức là con đường thứ năm mà tây âu mới chỉ mơ ước nhưng đã không

bao giờ thể hiện nổi, thế mà nay dám bảo đã thể hiện bên Việt nam. Có thực chẳng, hay đó chỉ là câu nói theo lòng tự ái quốc gia quá khích? Bởi vì thế hệ vừa rồi không dám tin rằng đồng phương có triết lý (và sự tin tưởng đó còn đè nặng trên chương trình giáo dục trung học chỉ có triết tây) thì Việt nam sức mấy mà đòi có. Nhưng đó là ta tự nghĩ về ta nhưng thế chứ còn người ngoài lại bảo là ta có triết và hơn thế nữa có triết được hiện thực. Trước hết hãy đi tự ngoài mà vào nghĩa là căn cứ trên chứng từ. Tôi xin đưa ra hai chứng từ sau : trước hết là của các thừa sai dòng tên khi đến giảng đạo trong nước ta vào thế kỷ 16-17, nhiều vị đã biên thư về Pháp nói rằng Việt nam đã thực hiện được điều mơ ước của Platon tức chính trị đi đôi với triết lý. Mathieu Ricci : « Chế độ thực thi ở Việt nam còn đẹp hơn cả lý thuyết mà Platon mơ ước » (Plus belle en pratique que ne l'élait la citée rêvée par Platon en théorie) B. Maitre. Pour la compréhension de l'Indochine p. 36. Chứng từ thứ hai cách vài trăm năm sau trong quyển Việt nam sociologie d'une guerre (1952) ông Paul Mus cũng đưa ra nhận xét tương tự rằng Việt nam có một nền siêu hình nhưng thâm thấu vào đời sống (Métaphysique mais engagée), tức là triết chính vậy. Đó là hai chứng từ vô tư vì không có hậu ý ngoại giao hay chính trị nào cả, nên có thể tin cậy và coi như lời mời gọi chúng ta trở lại nghiên cứu cơ cấu xã hội tổ tiên xem có thực như thế chẳng và lúc ấy mới nhận ra rằng hai câu trên đúng, nghĩa là xã hội chúng ta xưa kia đã thực hiện được phần nào lý tưởng triết chính. Trước hết là vì vua hay quan đều



phải học kinh điển của Nho giáo mà Nho giáo bao hàm một nền triết lý nhân sinh vì tất cả tinh hoa của nó gồm trong nguyên lý mà học giả Pauthier cho là lạ lùng « admirable » rằng « tự thiên tử dĩ chí ư chứ dân nhất thị giai dĩ tu thân vi bản ». Câu trên có nghĩa là mọi người sống trong xã hội dù nhà cai trị như vua quan hay bị trị như dân chúng đều phải học triết. Chữ triết ẩn trong hai chữ *tu thân* là vì hai chữ *tu thân* trong nho có nghĩa khác hẳn lối tu trì của tôn giáo ở chỗ đề cao cả trí, nhân, dũng, mà nhất là trí, phải được đẩy đến tột cùng gọi là trí tri. Mà trí tri thì là triết lý, một thứ triết đi vào xã hội. Vì thế mà kết luận được rằng hai chứng từ trên kia là trung thực không có chi lừa đảo cả, nghĩa là thực sự Việt nam đã có lúc hiện thực được nền triết chính.

Bây giờ đi đến câu hỏi thứ hai : là xã hội ta đặt nền trên triết lý như vậy thì có được những hậu quả tốt nào khác với xã hội tây âu chẳng ? Xin thưa là có tức nó đã đáp ứng được cả hai nhu cầu thâm sâu về *tâm lẫn thân*. *Thân* là chế độ bình sản, khiến cho không ai phải là nô lệ vì thiếu tài sản. *Tâm* cũng vậy không bao giờ con người bị tước đoạt cơ hội sống cái bản ngã tư riêng, hoặc bị bóc lột đến cả tư tưởng thâm sâu là phần thiêng liêng bất khả xâm phạm, trái lại được hướng dẫn tới chỗ thỏa mãn những khát vọng tâm linh. Đó là chỗ triết đã hiện thực được khi nói về thể chế nền móng. Chính vì vậy mà thừa sai Mathieu Ricci mới nói tình trạng xã hội Việt nam còn đẹp hơn mộng tưởng của Platon, vì ngay trong mộng mà Platon chưa xóa bỏ nổi chế độ nô lệ : còn ở đây đã xóa bỏ trong thực

tại. Như thế rõ ràng là triết lý đã có thành công một thời. Nhiều người chỉ nhìn vào những tệ trạng mà không biết phân biệt đó chỉ là những lỗi lầm của hành pháp, những lạm dụng của vua, quan, kỳ hào, ác bá... tức đó chỉ là tai chính trị trật đường mà không tại triết lý. Nói khác đó là lỗi đạo và đấy là chỗ Đông hơn Tây : hơn ở chỗ có đạo để mà lỗi, còn Tây Âu thì vô đạo trọn vẹn kể từ triết học trở đi, đều không có đạo tức không có nguyên lý vững chắc mà chỉ có những lời khuyến thiện về bình đẳng, tự do, công bằng tràn ngập, nhưng toàn xây trên luân lý nên thiếu âm vang vào xã hội, tức không gây ảnh hưởng đến cơ chế, hiến chương. Mà có đời được định chế mới là đạt hậu quả thực. Vì thế mà có chỗ tôi nói không phải ý với tư quyết định được sự hiệu nghiệm của một nền triết nhưng phải là cái cơ (tức minh triết). Chỉ có cơ mới đạt *Dung* : mọi nền triết học không móc nối vào được với cơ thì không thể ăn rễ vào xã hội (1) mà chỉ là triết học hàn lâm. Cũng vậy mọi nền đức lý thiếu triết chỉ là những câu khuyến thiện bằng quơ thiếu nền, không gây nổi ảnh hưởng ngay trên cả người nói. Có vì thế diện thì cũng cố giữ gìn, nhưng phải đầy cố gắng không phải là an vi tự nhiên như thế. Vậy không phải là đạo. Đạo đưa đến hành cách tự nhiên không cần thúc đẩy tự ngoài vì nền tảng của nó sâu xa nên hiệu nghiệm. Dấu hiệu sâu xa là

(1) Cộng sản thành công không phải vì triết mà do mưu sảo, khủng bố, bạo lực. Nếu vì triết đâu cần đến công an vòng trong vòng ngoài, những trại tập trung bát ngát. Cứ mở cửa tự do thì sẽ thấy nó có ăn rễ hay không.



không bao giờ phải đòi trọng tâm như các nền đức lý khác, nên không bao giờ phải đặt lại nền, bởi đã học được phép « dĩ bất biến ứng vạn biến. » Vì thế ta thấy kẻ sĩ Đông phương không phải đặt lại vấn đề nền tảng mà chỉ có vấn đề thừa hành : trúng đạo hay không trúng đạo. Ngược lại văn hóa tây âu phải luôn luôn đặt lại vấn đề nền tảng là bởi thừa hành càng hay con người càng khổ vì nền đặt sai, như triết thuyết Mác xít là một thí dụ rõ. Thành ra phải xét lại. Xét lại cái gì? Tuy không nói ra nhưng chính là xét lại vấn đề nền tảng, vì đã đặt nền đâu. Bởi thế tôi gọi tây âu là vô đạo. Cái gì của tây âu cũng vô đạo : đức lý, chính trị, giáo dục, văn hóa, kinh tế, thấy đều vô đạo, nói khác tất cả đều thiếu nền, thiếu Grund. Đây là câu nói có vẻ búa tạ, vậy cần phải xét tới căn đề tức là triết. Ai đã học triết cũng phải biết rằng về phương diện thực thi nguyên lý nền tảng của triết tây nằm trong phương trình sau đây của Socrate : *Biết đã là nhân đức* (savoir = vertu). Đó là phương trình nền tảng vì nó đã chỉ huy toàn bộ triết học Tây phương. Nếu xét theo sử triết thì có thể cãi lại rằng phương trình đó đã bị bác bỏ bởi Aristote. Đúng, nhưng ông này lại đặt nền triết trên bản thể trừu tượng của sự vật thì cũng không khác gì Platon đặt nền trên lý giới, thành ra tuy hai ông phản đối Socrate trong ý niệm, nhưng về bản chất vẫn là một với Socrate, nên ta có quyền nói rằng chính phương trình trên đã tô tạo con người Tây phương, chính nó đã làm nảy ra loại người mà Nietzsche kêu là chỉ lý thuyết (homme théorique). Nguyên do là vì nó được xây trọn vẹn trên ý, trên lời, khác hẳn với triết

nho ngoài ý (tức lời) còn phải có *tình* và *chí* nữa. Nói khác không phải cái *biết* bất kỳ nào cũng đưa tới nhân đức mà phải là cái biết trí tri tức bao hàm cả *tình* lẫn *chí* nữa mới làm nên người nhân đức. Mà đã có *tình chí* đi kèm thì tất nhiên học phải có hành, mà hành phải có luyện tập. « *Học nhi thời tập chi* » là vậy. Chính vì thiếu hai chiều kích đó (*tình* và *chí*) mà triết tây không thấu tới cõi tâm linh nên không tìm ra chiều kích vô biên của con người, thành ra không đưa nổi triết học vào xã hội. Sai lầm căn bản ở chỗ đó chứ không ở chỗ tuyên bố chính trị phải đi với triết lý.

Tuyên bố thế là đúng quá (đã có chứng minh rành rành như trên, chứ không phải là truyện của mấy ông triết tự đề cao ngôn nhà nghề), nhưng sai ở chỗ đưa ra một nền triết học duy lý thì nói ngay việc đặt vào thân tâm người học triết còn bất lực, sức mấy mà đặt vào xã hội. Vì thế mà trải qua 25 thế kỷ tây âu chỉ toàn có triết học hàn lâm. Mãi đến nay các triết học gia mới nhận ra chỗ hỏng đó nhưng cũng chưa làm sao đặt triết vào đời được mặc dầu thiện chí có thừa. Nhưng thiện chí chưa đạt cơ nên vô bổ. Ngạn ngữ tây có nói « hỏa ngục cũng lát toàn bằng thiện chí cả ».

Vậy nếu chúng ta muốn mở ra một kỷ nguyên mới thì đừng trông vào có thiện chí mà nhất định phải lấy triết lý nào đã chứng tỏ được sức hiệu năng của nó làm nền tảng cho xã hội chính trị và với chúng ta thì triết lý đó không là chi khác hơn là Việt nho. Tôi thêm chữ Việt vào Nho là muốn nói lên ý chí chặt lọc nho khỏi mọi cặn bụi của các đời sau để nó chiếu lên



những tia sáng trung thực khả dĩ thấu vào xã hội chúng ta. Một khi xã hội được soi sáng bằng ánh sáng triết lý nhân sinh thì các tệ đoan then chốt sẽ bớt đi lần và các danh từ sẽ lấy lại được nội dung trung thực của nó. Sau đây tôi chỉ đưa ra một thí dụ có liên hệ tới bài này đó là danh từ xã hội dùng trong bài. Vậy ở đây hai chữ xã hội không còn nghĩa là việc từ thiện nữa nhưng có nghĩa uyên nguyên gồm bởi bộ *thị* chỉ cái *linh thiêng* để đáp ứng nhu yếu thâm sâu của con người. Còn chữ *thô* chỉ tài sản, tức khi được hiểu đúng nghĩa như tự dạng chữ xã hội phải bao gồm sự quân phân tài sản, tôi gọi là bình sản. Chế độ bình sản sẽ xóa mọi nghĩa từ thiện, chẳng hạn, là những sự vụ làm hạ giá con người : cả nhà từ thiện lẫn người nhận chẳng hạn.

Nhà từ thiện thì khó lòng tránh được thái độ của kẻ cả : thi ân, trịch thượng, còn người giơ tay lãnh nhận thì đương nhiên bị đặt vào một vị thế nhục nhã, cảm cảnh vì bị coi như bất lực không biết tự lo cho mình. Ngoài ra còn phải kể đến những kẻ lưu manh dùng danh nghĩa xã hội, từ thiện để trục lợi. Vì thế phải nói rằng các cơ quan xã hội từ thiện thường trực là cái điểm nhục cho một nước. Một nước càng nhiều cơ quan xã hội từ thiện bao nhiêu, càng đáng khinh bỉ bấy nhiêu, vì chúng nói to lên sự bất lực của các nhà làm xã hội chính trị. Khi chính trị đi đúng đường thì không hề cho xã hội có sự chênh lệch quá đáng để rồi kẻ có nhiều đã quá sướng lại còn được khoác lên mình cái oai phong của người quảng đại giàu sang ban phát xuống cho người hèn hạ thiếu thốn. Bởi vậy khi

chính trị đi đúng đường thì sẽ dẹp dần các cơ quan xã hội từ thiện lại, như người bị lở ghẻ nặn những mụn ung nhọt để nhường chỗ lại cho da dẻ hồng hào của một xã hội lành mạnh. Đó là ý nghĩa sâu xa của bốn chữ *văn hóa xã hội*, tức xã hội được cái văn chân thực linh hoạt.

Như thế rõ ràng nền tảng của xã hội phải là triết, nhưng không phải là triết học của bọn quý tộc, xa lông, bàn những chuyện trừu tượng, bên ngoài đời sống, nhưng là một nền triết lý nhân sinh cụ thể có khả năng cải thiện cả thân tâm người học lẫn xã hội, biến nó thành một công thể. Và khi đã xác định như thế rồi thì không còn chút ngần ngại nào đi đến kết luận rằng : tất cả mọi người tư nhân cũng như các hội học, các đảng phái chính trị muốn cứu quốc kiến quốc hay bất cứ làm cái chi chi mà muốn cho ta tốt lên là thì ta phải bắt đầu từ triết lý đời sống. Cái triết lý đời sống này là cái triết lý mà ta cần phải học hỏi và làm theo. Nếu không học hỏi và làm theo triết lý đời sống này thì ta sẽ mãi mãi lạc lõng trong rừng rậm của những triết lý trừu tượng và những đảng phái chính trị mà thiếu thuyết-lý-gia triết (Doctrinaire philosophique) là một thiếu sót căn bản rồi sẽ dẫn tới chỗ xôi thịt. Vậy thì

« Hãy học triết Việt trước hết
rồi mọi sự khác sẽ thêm cho sau » .

KIM ĐỊNH



• Nguyễn Đăng Thục

VĂN HÓA ĐÌNH LÀNG

CƠ cấu tổ chức căn bản của xã hội nông dân Việt nam là cái Làng do chữ Lang là bộ lạc cổ xưa để lại. Lang vốn là một thị tộc, gộp thị tộc lại thành Làng. Làng là đơn vị xã hội công cộng nguyên thủy sót lại, cho nên nguyên tắc tổ chức căn cứ vào tinh thần dân chủ công cộng nguyên thủy.

Trong làng ấy, tất cả sinh hoạt tinh thần và vật chất công cộng đều tập trung chung quanh cái « nhà chung » gọi là Đình làng, hay là cái Đình. Cái Đình trong tâm hồn nông dân có một hình ảnh thân mật, một ý nghĩa linh động như thế nào, thì chỉ xem như nó phản chiếu qua những câu ca dao sau đây đủ biết :

Đêm qua tát nước đầu Đình

Bỏ quên cái áo trên cành hoa sen.

Em được thì cho anh xin

Hay là em để làm tin trong nhà....



Lại như :

Trúc xinh trúc mọc đầu Đình

Em xinh em đứng một mình cũng xinh.

Đã thấy hình ảnh cái Đình đã in sâu trong tâm khảm người nông dân Việt, luôn luôn được nhắc nhở đến.

Các nhà Văn hóa Pháp trước đây đã sớm nhận thấy, như P. Giran viết :

« Cái Đình là nơi thờ thần bảo hộ mỗi làng, chính là trung tâm đời sống công cộng của đoàn thể ; chính ở đấy có những hội đồng kỳ mục, chính ở đấy họ giải quyết các vấn đề hành chính và tư pháp nội bộ ; chính ở đấy có những cuộc tế lễ, tóm lại tất cả hành vi sinh hoạt xã hội Việt nam đều diễn ra ở đấy.

Thần bảo hộ hay Thành hoàng đại biểu linh động tổng số những kỷ niệm chung, những nguyện vọng chung. Ngài hiện thân cho tục lệ, luân lý và đồng thời sự thưởng phạt trừng giới ; chính Ngài thưởng phạt khi nào dân làng có người phạm lệ hay tôn trọng lệ làng. Sau cùng Ngài còn là hiện thân đại diện cho cái quyền tối cao bắt nguồn và lấy hiệu lực ở chính xã hội nhân quần. Hơn nữa Ngài còn là môi giới của tất cả phần tử của đoàn thể, Ngài kết thành khối, như là một thứ nhân cách tinh thần mà tất cả thuộc tính cốt yếu đều có thấy ở mỗi cá nhân. » (trang 334-335).

(P. Giran — *Magie et religions Annamites*, Paris 1912)

Và J. Y. Claeys cũng viết : « Chắc hẳn qua cái Đình người ta có thể nghiên cứu chắc chắn hơn cả về những tập tục nhiều



khi rất phức tạp, thường là cảm động ; luôn luôn mới lạ, biểu lộ đặc trưng đời sống tinh thần của xã thôn Việt nam.

(J. Y. Claeys — Introduction à l'étude l'Annam
et du Champa, Hanoi 1934)

Vậy Đình là linh hồn của Làng, hưng thịnh cũng vì hương Đình, suy bại cũng vì hương Đình. Muốn biết vận mệnh của một Làng, kẻ hay người dở, tính tình nhân sự của nó hãy xem hương Đình. Đủ biết vai trò của Đình trọng đại đối với dân làng đến thế nào. Chung quanh Đình là Chùa thờ Phật, là Văn chỉ thờ chư hiền Nho giáo, xa xa là Điện là Miếu thờ chư vị Lão giáo. Duy Đình thờ Thành hoàng của làng là tín ngưỡng chung bắt buộc tất cả dân làng. Đủ tổ Thần đạo là tôn giáo chính, bản lai của dân tộc. Vậy Đình trước hết là nơi thờ tự Thành hoàng, vị thần chung của toàn thể dân làng tín ngưỡng phụng thờ, ngoài tín ngưỡng cá nhân riêng hoặc Phật giáo của tín đồ Phật tử, hoặc Lão giáo của tín đồ Vật linh, Chư vị, Thần tiên, hoặc Nho giáo của tín đồ Văn học, Tư văn. Thần đạo mới là công giáo của một làng vậy. Thứ đến Đình còn là nơi hội họp việc làng, bầu cử ngôi thứ trong ban kỳ mục để cai quản tất cả công việc chung, từ việc sinh tử giá thú của cá nhân, cho đến việc phạt vạ, xử án vi cảnh. Bảo vệ thuần phong mỹ tục của đoàn thể, việc an ninh trật tự đến việc phân chia điền địa hoa mầu. Tóm lại Đình là một công sở của làng như tòa đô sảnh của một đô thị ngày nay.

Đình còn là nơi hội hè, sau khi tế lễ, các đại biểu của làng từ đàn anh đến đàn em ăn uống, chia phần lộc thánh có ý nghĩa thiêng liêng vì « một miếng ở làng còn hơn một sàng xó bếp »,

Sau khi ăn uống rồi, thường có các cuộc biểu diễn văn nghệ bình dân, ca hát, đánh cờ, đánh bạc tất cả các trò tiêu khiển tập thể của nông dân. Ngày thường, sân Đình còn là nơi họp chợ làng, hành lang có khi dùng làm trường học làng, Đình trung còn là nơi nghỉ chân của vua quan triều đình đi tuần thú dừng chân v.v...

Nay hãy tuần tự xét cứu các phương diện văn hóa dân tộc của Đình làng như sau :

NGUYÊN LAI CỦA ĐÌNH LÀNG.

Cũng như chữ Làng do danh từ Lang cổ xưa để lại, Đình là cái nhà thờ tổ chung cho các thị tộc cũng phải có từ thời cổ xưa, như chúng ta vẫn thấy hiện nay ở các nhóm đồng bào miền núi, gọi là Mường hay đồng bào Thượng, giòng dõi Việt nam cổ thuộc thời chủng tộc Anh-đô-nê-diêng, Mã-lai-nê-diêng. Theo Nguyễn Văn Huyền nghiên cứu về kiểu nhà sàn cao cẳng ở Đông Nam Á châu (Introduction à l'étude des maisons sur pilotis dans l'Asie du S.E. — Paris 1934), kết luận về kiến trúc Đình Yên sở cho là giống hệt với kiến trúc nhà cửa dân Minangkabau đảo Sumatra.

L. Bezacier «Trường Viễn Đông Bắc Cổ» (E. F. E. O.) viết về cái Đình rằng :

« Cái Đình với cái Chùa là một trong những kiến trúc nhiều ý nghĩa nhất ở Bắc Việt. Nguyên lai của nó chưa rõ lắm. Có kẻ muốn cho là ở Tàu. Sách Ying tsao fa che nói rằng kiến trúc ấy có ở bên Tàu từ thời Hán. Đình là một nơi yên cư của dân. Chữ Đình nghĩa là dừng chân hay ở lại, phán xét hay xếp đặt »,



Như thế chẳng chứng minh gì về nguyên lai Tàu cả, chúng ta có khuynh hướng tin rằng nguyên lai của nó là Anh-đô-nê-diêng.

Nên đề ý rằng đây là cái kiến trúc độc nhất của Việt nam xây dựng trên cột. Chúng ta không thấy có sử kiện nào khác với nguyên tắc ấy. Ở Tàu, phương pháp kiến trúc ấy hình như người ta không biết. Và cái Đình của Tàu thì xây dựng ngay trên mặt đất. Trái lại tất cả kiến trúc Anh-đô-nê-diêng đều xây trên cột. Hơn nữa chúng ta thấy ở tất cả dân tộc Anh-đô-nê-diêng gồm cả dân Mọi, kiểu nhà chung trên cột là nơi để hành khách dừng chân yên nghỉ theo nghĩa đen của chữ Đình.

Chúng ta cũng lại thấy lối kiến trúc ấy trên mặt trống đồng Đông sơn. Kiểu mẫu rõ ràng là Anh-đô-nê-diêng như ông Goloubew đã chứng minh, cho đến khi nào có thêm tài liệu khác; hiện nay kiến trúc này như đã đem vào Tàu do tay các nhà chinh phục đời Hán, khi dân Hán đổ hộ phương Nam nước Tàu với Bắc Việt ở những thế kỷ đầu kỷ nguyên.

Vả lại đây không phải một ảnh hưởng Việt nam hay Anh-đô-nê-diêng độc nhất mà chúng ta nhận thấy ở các kiến trúc Tàu.

(L. Bezacier. *Essais sur l'Art Annamite*, Hanoi 1944)

Vậy kiểu mẫu kiến trúc Đình làng phải tìm nguyên lai ở văn hóa Đông sơn trên đặc trưng kỹ thuật trống đồng hay Đồng Cổ. Và như các nhà khảo cổ đã chứng minh, văn hóa Đông sơn Trống Đồng có trước khi văn hóa Trung hoa của Hán tộc tràn xuống miền Nam nước Tàu, vượt dãy Ngũ lĩnh du nhập vào cõi đất Lĩnh nam gồm Phiên ngung (Quảng châu bây giờ). Giao chỉ (Bắc Việt) Nhật nam (Bắc Trung Việt).



Ông Nguyễn Văn Khoan có tả đặc chất một ngôi Đình như sau :

« Đình là đền thờ Thành hoàng làng. Đình được xây cất ở một nơi hơi xa cách với nhà ở. Nó thường gồm một bộ những gian nhà khá rộng có thể chứa được bàn thờ thần, đồ thờ, và chỗ để cho nhân dân đến hội họp trong những ngày lễ.

Nói chung, Đình trước hết gồm có một tòa nhà hình chữ Đinh T ngược, mà đường chính giữa dựng ngược là cung điện còn đường ngang là nhà tế. Gian ấy gọi là hậu cung hay đình trong. Trước mặt có một gian khác. Gắn dài như gian hậu cung độ 3, 5 hay 7 hàng cột tùy theo từng làng giàu hay nghèo. Chính ở gian này gọi là Tiền tế hay Đình ngoài mà các kỳ mục mặc áo thụng xanh làm lễ thần vào ngày lễ chính thức. Giữa hậu cung và Tiền tế có một cái sân ngăn cách.

Kế nhà Tiền tế, ở đằng trước có hai hàng nhà giọc xây ở bên trái và bên phải đối diện nhau, đấy là 2 bên hành lang. Chúng dài chừng 3 đến 7 hàng cột, có khi nhiều hơn. Chính ở tại hai bên hành lang ấy người ta sửa soạn việc tế lễ : nào đồ sinh tế trâu, bò, lợn, gà và xôi cúng, cùng là dọn cỗ bàn ăn ở Đình.

Sân Đình có thể có cửa ba cánh đồ sộ đóng lại giữa khoảng đầu hồi hai hành lang. Thường thì sân Đình bỏ ngõ, và cửa ra vào chỉ có bốn cột xây, có khi nối với nhau bằng những bức tường.

Trong hậu cung có bàn thờ thần, hoặc là tượng hay thông thường là một cái Ngai hay Ý, phủ lụa đỏ hay vàng, ở trên có



đặt một chiếc mũ quan và đôi ủng. Linh hồn hay vía thần được biểu hiệu bằng sắc phong của nhà vua, mà người ta đựng trong hòm sắc sơn son thếp vàng. Hậu cung luôn luôn đóng kín ngày thường ngăn cách với gian Tiền tế bằng những cánh cửa đặc hay lũng, chỉ được mở vào ngày lễ. Vì thế mới gọi hậu cung là cung cấm, chỉ có người kỳ mục làm chức cai đám hay tế đám với người thủ từ có quyền ra vào mà thôi.

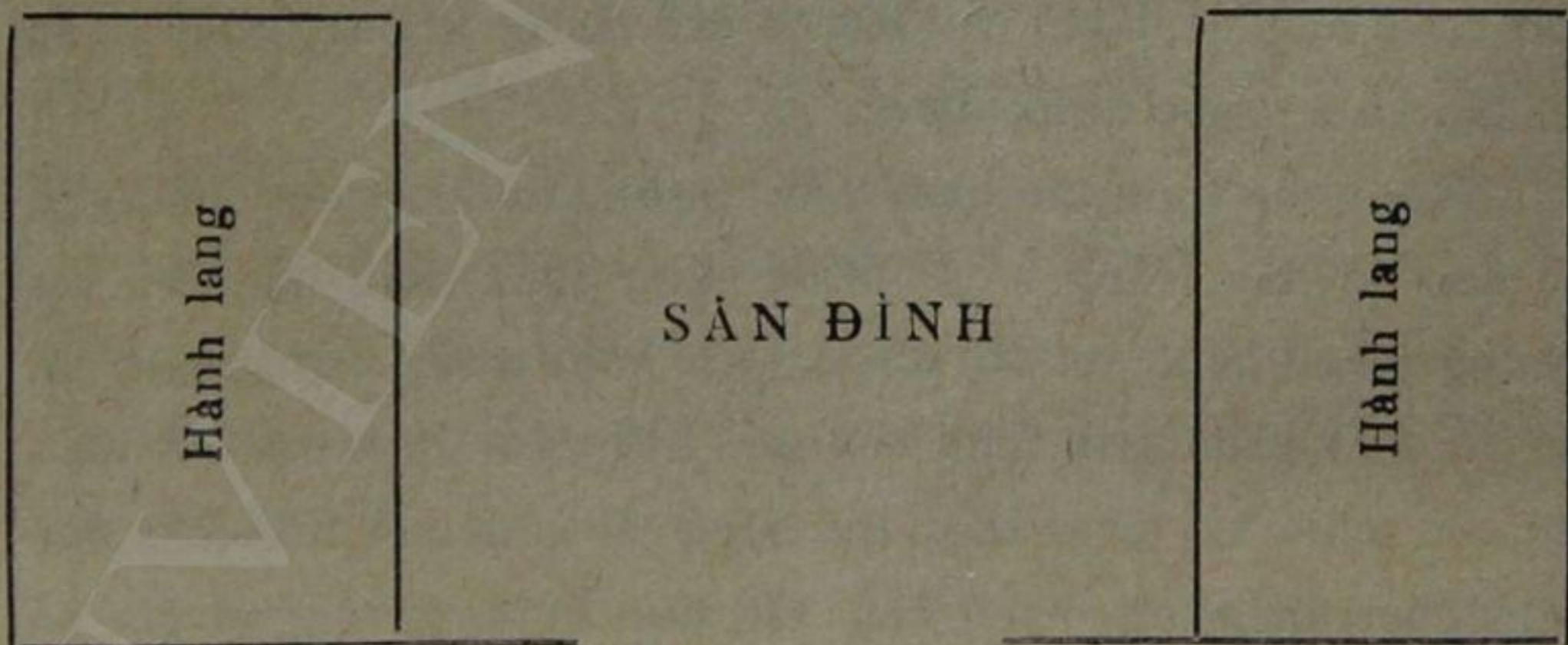
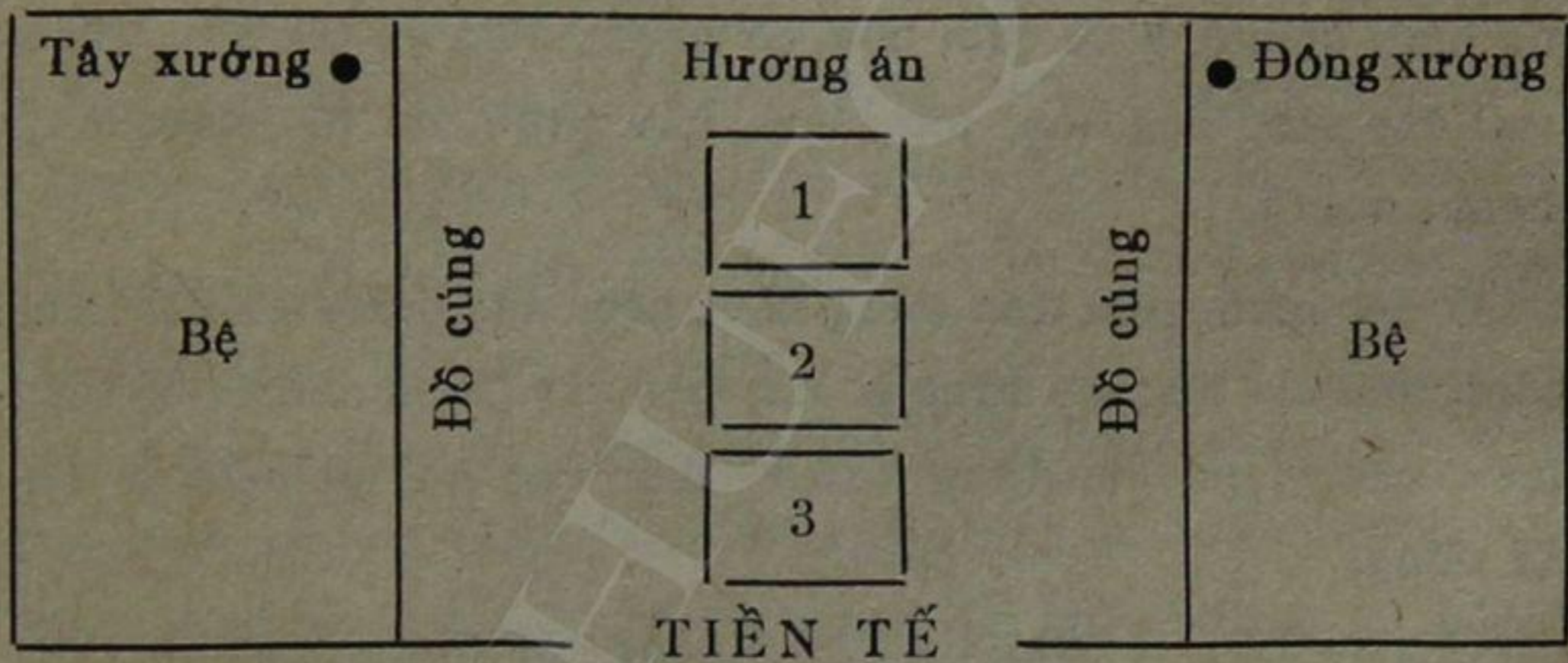
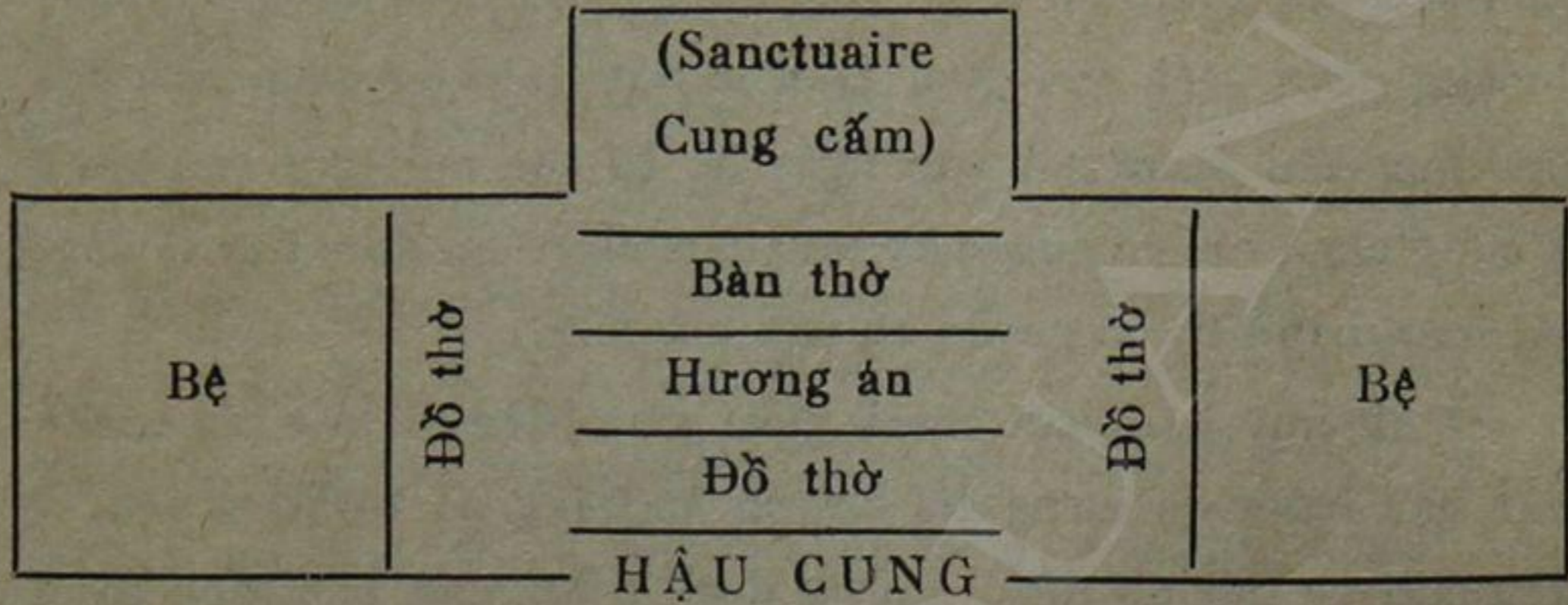
Ở khoảng hàng cột chính giữa gian tiền tế và ngay trước mặt hậu cung có dựng cái hương án bằng gỗ trạm và sơn, ở trên mặt có bày đồ thờ : những đỉnh trầm, cây nến, đèn treo, ống bình nhang, bình cắm hoa, cờ quạt, lộ bộ và bát bửu. (Bát bửu : đàn sáo, lẵng hoa, thư kiếm, bầu rượu, túi thơ, thơ, bút, khánh, quạt).

Ở các gian giữa các hàng cột khác, đất được kê cao lên thành một cái bục sàn bằng gỗ hay nền xây. Trên nền ấy có trải chiếu, các vị bô lão đứng với kỳ mục vào những ngày lễ và hội đồng.

Ở gian Tiền tế cũng thế : gian hàng cột giữa dành cho việc thờ cúng nghi lễ. Trên các bục là các người không thuộc hạng bô lão và kỳ mục đứng dự lễ.

Trong các Đình thờ nam thần thường thấy có một con ngựa gỗ sơn đỏ hay trắng kích thước bằng ngựa thật, đặt trên cái khung gỗ có bánh xe. Nó được đặt ở một trong các gian trên, hay ở một gian riêng biệt của nó. Khi nào Đình thờ nữ thần thì con ngựa kia được thay thế bằng cái vông gai điều mắc vào cái đòn trạm rồng ở hai đầu. Cái đòn ấy đặt trên cái giá ba chân chéo, lợp mái tre đan theo hình mai rùa.

Ngày lễ lớn, ngựa được đóng yên cương rực rỡ, cang được kết lụa và phủ màn the màu.



Lược đồ một Đình làng điển hình (Bắc ninh)



Ở trong ấy ngụ cộ linh hồn thần linh. Người ta rước ra khỏi Đình trong cuộc rước long trọng đi theo xe thần, ngựa được giắt đi bằng dây lụa, võng cang được các cô con gái đồng trinh khiêng.

Xe của thần tức là kiệu cũng thuộc vào bộ đồ lễ là một cái ngai hay long đình làm bằng gỗ trạm và sơn son thiếp vàng. Có từ 8, 12 đến 16 người đàn ông khiêng trên cái khung chữ nhật bằng gỗ trạm rồng, sơn son thiếp vàng do các đòn hợp thành. Đây là yếu tố chính trong cuộc rước.

(Nguyễn Văn Khoan — Essai sur le Đình,
B.E.F.E.O. t. 30 p-p. 107-139)

ĐÌNH VỚI TÍN NGƯỠNG NÔNG DÂN VIỆT NAM.

« THẦN ĐẠO »

Đình là trung tâm tín ngưỡng của làng, điều ấy đã hiển nhiên. Nhưng tín ngưỡng ấy là tín ngưỡng gì, như thế nào, từ đâu xuất hiện, đây là những vấn đề quan hệ mật thiết đến văn hóa của một nhóm người sống thành đoàn thể. Nguyễn Văn Huyền, sau khi đã nghiên cứu công phu về các hội hè ở Đình làng như (Les fêtes de Phù đồng — Hanoi 1938. Chants et danses d'Ai lao aux fêtes de Phù đồng (Bắc ninh) trong B.E.F.E.O. t. 39; Contribution à l'étude d'un génie tutilaire annamite Li Phuc Man trong B.E.F.E.O. t. 38) có kết luận về cái loại tôn giáo Đình làng đối với nông dân Việt như sau :

« Toute la commune y participe dans le bonheur comme dans le malheur. Il a été transmis sans doute presque sans modification depuis plusieurs siècles. Toutes les forces vives de la

à donner à ce culte une armature plus solide que celle d'une religion ordinaire. »

(Nguyễn Văn Huyền, *La civilisation annamite*, Hanoi p. 101)

« Tất cả làng tham gia vào đấy (các hội tế lễ ở Đình làng) trong hạnh phúc cũng như trong đau khổ. Tín ngưỡng ấy được truyền tục chắc hẳn không có chi thay đổi trái hàng mấy thế kỷ. Tất cả năng lực hoạt động của đoàn thể công xã đều tập trung vào đấy và tan biến vào đấy. Những năng lực ấy đã đem cho sự sùng bái kia một khuôn khổ tổ chức vững chắc hơn cả khuôn tổ chức của một tôn giáo thông thường. »

(Nguyễn Văn Huyền — *Văn minh Việt nam*, Hanoi 1944)

Sau khi thiết lập phả-đồ lịch sử các Đình thờ Thành hoàng làng kể từ thời tiền sử Việt nam, ông Nguyễn Văn Huyền đã rút ra một kết luận về duyên cách xa xăm của tôn giáo xã thôn. Ông viết : « Người ta có thể giả thuyết rằng những miền thờ các vị thần ấy đều là những đất chiếm cứ đầu tiên bởi người Việt đi từ phương Bắc xuống hay từ bờ biển lên để tìm đất phù sa màu mỡ. Cái giả thuyết ấy được chứng nhận bằng những di tích lịch sử cổ xưa người ta đã có thể khám phá ở các địa hạt như : Phú thọ, Vĩnh yên trước hết. Ninh bình, Bắc ninh về sau với đền thờ các vua chúa quốc tộc đầu tiên như Hùng Vương (Phú thọ), lăng Thái Thú Sĩ Vương (Bắc ninh), nhà mồ Nghi Vệ (Bắc ninh), chúa Khám hay Ngọc khám (Bắc ninh), Bút Tháp (Bắc ninh) Khương tự (Bắc ninh), thành Cổ loa (Phú yên), động Hoa lưu (Ninh bình), đấy là sào huyệt đầu tiên của người Việt. »

(Nguyễn Văn Huyền — *Etude d'un génie tutilaire*

Annamite, p. 15-16, B.E.F.E.O. Hanoi 1939.)



Như thế đủ tỏ cái tục sùng bái Thành hoàng hay là Thần đạo vốn là một tín ngưỡng cổ hữu của dân tộc vậy. Nay hãy theo ông Nguyễn Văn Khoan trong khảo luận « Essai sur le Đình et le culte du génie tutilaire des villages au Tonkin. B.E.F.E.O t. 30 p.p. 107-139 » để định vị trí cho những tục sùng bái ở Đình trong toàn bộ hệ thống tín ngưỡng của người Việt, hết sức phức tạp. Người Việt sùng bái Trời Đất, Thần linh trong ấy, Phật, vong hồn, anh hùng và danh nhân. Ông Khoan phân ra làm ba nhóm các loại sùng bái :

Nhóm thứ nhất gồm :

- a) sùng bái chính thức : thờ Trời Đất, Thần Nông, Khổng tử,
- b) sùng bái nông thôn : thờ Thành hoàng làng, thổ thần, Phật,
- c) sùng bái gia đình : thờ Tò tiên, ông Táo quân.

Những sự thờ cúng ấy là phổ thông thường xuyên, có những ngày lễ nhất định. Chủ lễ do nhà nước hay đoàn thể chỉ định : Quan lại và kỳ mục trong làng tế Trời Đất, Thần nông, Thành hoàng. Sư vĩ lễ Phật, trưởng tộc hay gia trưởng lễ tổ tiên. Đền được xây cất và giữ gìn với tiền của Chính phủ khi nào thuộc về sùng bái quốc gia như Văn miếu, xã tắc, tịch điền. Nếu là sùng bái nông thôn thì quỹ làng phải đài thọ.

Các ngày lễ đã chỉ định ở trong « Khâm định Đại Nam hội điển sử lệ » đối với sùng bái chính thức, và đối với sùng bái nông thôn đã có lệ làng quyết định. Sùng bái tổ tiên thì do sách « Gia lễ » của Chu Hi qui định, trong đã có một chương dành cho sùng

bái tảo quân. Thí dụ ngày lễ Khồng tử mỗi năm 2 lần, ngày đình đầu xuân và thu, còn ngày lễ thần làng là ngày húy kỵ trong tiểu sử của Thần, đàn nhật hay tử nhật, hay một ngày nào khác tùy theo lệ làng.

Lễ nghi rất tỉ mỉ, và nếu ai làm sai tục lệ thì sẽ bị thánh phạt hay làng phạt.

Nhóm thứ hai gồm :

Những sùng bái bình dân : sùng bái vong hồn, thần linh chư vị nghĩa là tất cả thần linh nhiều vô kể theo hầu Liễu Hạnh thánh Mẫu hay các tướng tá của Trần Hưng Đạo thánh Phụ, tóm lại tất cả thần linh có ảnh hưởng vào đời sống của người.

Có ba loại sùng bái bình dân chính được quần chúng tin mộ là sùng bái chư vị, tướng tá của Thánh Trần và thần các quan của pháp sư.

Có nhiều loại kiến trúc dùng vào việc thờ cúng trên đây ở Bắc Việt. Người ta gặp thấy khắp nơi, trong làng, giữa đồng ruộng, bên đường, với diện tích qui mô lớn nhỏ khác nhau kể từ dinh thự rộng lớn có vườn tược cổ kính cho đến những ổ con con trên cành cây hay những nền gạch bệ xây góc đường. Mỗi thứ kiến trúc ấy mang một tên khác nhau tùy theo với vị thần được thờ cúng như :

Đình là nhà làng ở trong có bàn thờ một hay nhiều vị Thành hoàng hay thần bảo trợ của làng. Đền là một cung điện của cả nước hay của một địa phương, một xứ, qui mô lớn rộng dựng lên để kỷ niệm một ông vua, vị thần hay một danh nhân lịch sử có công ơn với dân với nước. Đền thờ phụ nữ thì gọi là Phủ, như Phủ Giầy thờ Liễu hạnh ở Nam định chẳng hạn.

Chùa là một cung điện thờ Phật có nhiều tòa nhà gạch vơi tường, tháp, nhà thất cho sư tiều. Chùa nhỏ ở nơi hẻo lánh chân núi hay cửa rừng thường gọi là Am. Người ta hay xây Am ở bên cạnh nghĩa địa để thờ vong hồn, gọi là chùa Âm hồn hay Am chúng sinh.

Miếu là một cái cung nhỏ, có khi chỉ có mấy cái bệ trên một nền gạch ở giữa đồng, dưới gốc cây để thờ thần canh nông, thổ thần hay nhân vật bất đắc kỳ tử.

Điện là một cái đền nhỏ thờ quan binh hầu đức Thánh Trần Hưng Đạo, hay thờ các quan âm binh của pháp sư.

Tĩnh đề thờ chư vị thì thường cũng như cái điện nhỏ của tư nhân.

Cây hương hay cây Nhang là một cái nóc con hay bệ xây dưới mái nhà, hoặc ở trước sân nhà, hay trong vườn để thờ thần sao của chủ nhà. Văn miếu là một ngôi đền thờ Khổng tử với chư hiền đệ tử của Ngài, xây dựng ở các tỉnh lỵ. Đây là đền Văn học. Ở Phủ huyện thì gọi là Văn chỉ. Ở tổng, xã thì gọi là Từ chỉ.

Ngoài ra ở thời vua chúa, còn có nền Nam giao, nền xã tắc, nền Tịch điền. Vọng hay Hành cung nữa, để cho vua quan làm lễ Thiên Địa, Ruộng đất hay bái vọng vào triều đình.

HỘI HÈ ĐÌNH ĐÁM

Phương ngôn nói « Đình đám người mẹ con ta » đủ tỏ sự chú ý của nhân dân trong làng vào việc đình đám hội hè của mỗi làng cùng nhau chia sẻ nỗi vui buồn sướng khổ của đoàn thể làng chung quanh cái Đình.

Các hội hè tế lễ ở Đình tỏ lòng tin ngưỡng đối với Thành hoàng của làng được định lệ như sau ;

Vào ngày 1 (sóc) và 15 (vọng) mỗi tháng. Ngoài ra còn có xuân tế vào ngày đình đầu tháng 2, và thu tế vào ngày đình đầu tháng 8. Lễ hạ điền khi cấy lúa, thượng điền khi cấy xong, lễ thượng tân dâng lúa mới vào tháng 9, lễ thượng nguyên vào 15 tháng giêng hàng năm, cũng gọi là lễ kỳ yên, lễ trung nguyên vào 15 tháng 7 là lễ xá tội vong linh của nhà chùa mà dân làng đã phụ họa vào cả cho Đình, lễ động thổ hay khai ấn vào 7 tháng giêng bắt đầu các công việc làm ăn. Vào dịp tết 3 tháng 3 hay hàn thực (ăn nguội), tết 5 tháng 5, tết 15 tháng 8 hay trung thu, lễ lập tiết vào 2 tháng 12 là lễ hết năm....

Vào những ngày lễ ấy đều có cúng thần ở Đình. Ngoài ra còn những lễ bất thường như sinh tử giá thú khao vọng của cá nhân trong làng.

Trên Đình có thứ tự giữ việc đèn nhang quanh năm, cũng gọi là cai đám. Ngày lễ trọng đại nhất trong năm là vào đám hay vào hội, thường vào mùa xuân hay mùa thu, nhân dịp kỷ niệm vị Thành hoàng.

Tháng giêng ăn tết ở nhà

Tháng hai cờ bạc

Tháng ba hội hè.

Hội hè là nói về hội hè đình đám của dân làng. Trong dịp vào hội ấy, 5 hay 10 ngày trước khi mở hội, dân làng có cái lễ nhập tịch trong khi ấy người ta phải trai giới, tẩy uế.

Suốt trong ngày hội, hàng ngày có tế lễ trên Đình người ta tế Thần và rước sách linh đình, cỗ bàn cờ quạt, hát xướng, tất cả trò giải trí công cộng được phô diễn trình bày, nào hát tuồng



hay hát bội, hát chèo, đánh vợt, chọi gà, đánh cờ, thi đua đủ thú...

*Làng ta mở hội vui mừng
Chuông kêu, trống dón vang lừng đôi bên
Lòng ngai thánh ngự ở trên
Tả vắn, hữu vũ bốn bên rồng châu
Sinh ra nam tử công hầu
Sinh ra con gái vào châu thánh quân*

(Ca dao)

TẾ LỄ, HÌNH THỨC THỜ PHỤNG

Nghi lễ thờ phụng trong thần đạo ở đình làng có hai loại: lễ thường và đại lễ hay tế, khác nhau về số lạy và tuần rượu.

Trong lễ thường thì đồ cúng đặt trên bàn thờ, người thủ từ hay cai đám đốt nhang, lạy bốn lạy để nghênh thần, rồi quì xuống, chắp tay vòng cánh tay đưa lên ngang trán theo kiểu khấn. Trong khi ấy, một người phụ tá rót rượu lần thứ nhất vào 3 cái ly trên bàn thờ, người phụ tá thứ hai đọc lời khấn. Khấn xong lại rót rượu lần thứ hai. Chủ sự đứng lên, lễ hai lễ. Người ta lại rót rượu lần thứ ba. Chủ sự lễ bốn lễ gọi là lễ tạ. Người ta hóa tờ văn khấn, và lễ tất. Hai người phụ tế đến lễ bốn lễ trước bàn thờ. Trong khi lễ, âm nhạc chỉ thu lại có hồi chiêng và hồi trống thôi.

Đại lễ hay tế đình đòi sự cộng tác của nhiều kỳ mục: 1 chủ tế, 2 bồi tế, 1 đông xướng, 1 tây xướng, nhiều chấp sự từ 2 đến 8 người. Tất cả đều phải mặc áo thung xanh, đội mũ tế, đi hài. Các quan thì đội mũ cánh chuồn, đi hia, mặc áo trào, tay cầm hốt,

có 3 hàng chiếu trải trước bàn thờ, cái nọ sau cái kia. Chiếu thứ nhất liền với bàn thờ, người ta dâng rượu và khăn ; chiếu thứ hai để ẩm phúc ; chiếu thứ ba là chính chỗ đứng của chủ tế mỗi khi hành lễ ở hai chiếu trên xong. Bồi tế luôn luôn theo sau chủ tế, và chấp sự thì đứng thành hai hàng bên phải và bên trái. Xương tế cũng đứng hai bên chủ tế ở đằng trước mặt. Tất cả cử động của chủ tế, bồi tế, chấp sự trong khi tế đều do đông xương hô to lên và tây xương nhắc lại.

Trước hết đông xương hô :

1) Khởi chinh cô tức là nổi chiêng trống lên ! Tức thì có 3 hồi chiêng trống bắt đầu chậm rãi để rồi đồ hồi .

2) Cử nhạc : phường bát âm cử hành.

Sau đấy bắt đầu vào các trình tự hành lễ, vẫn theo lời xương như sau :

a) Cử sát tế vật : xem lại đồ tế, hai người chấp sự cầm nến theo chân chủ tế giúp làm việc ấy .

b) Ế mao huyết : chôn lông và máu sinh tế.

c) Chấp sự giả các tư kỳ sự : các chấp sự viên sửa soạn, ai nấy đứng vào chỗ .

d) Tế quan dữ chấp sự quan các nghệ quán tây sở : chấp sự viên và chủ tế đến chỗ rửa tay .

đ) Quán tây : rửa tay. Họ rửa tay vào cái chậu nước bưng đến.

e) Thuế câu : lau tay vào cái khăn tay đỏ.

g) Bồi tế quan tựu vị : các bồi tế trở về chỗ ở chiếu hàng thứ ba, xếp hàng trông vào bàn thờ ,

h) Tế quan tựu vĩ : chủ tế về chỗ đứng ở giữa chiếu thứ ba trước hàng bồi tế.

i) Thượng hưởng : Dâng nhang, một chấp sự viên đem nhang trầm, một người đem đỉnh trầm cho chủ tế đốt lên, giơ lên trước mặt rồi trao cho chấp sự viên đem đặt trên bàn thờ.

k) Nghênh thần cúng bái : lạy lễ tiếp nhận thần, chủ tế và bồi tế lễ bốn lễ, theo lời xướng.

l) Hương : đứng lên.

m) Bình thân : thẳng người chỉnh tề.

n) Hành sơ hiến lễ : dâng lễ rượu lần thứ nhất.

p) Nghệ tửu tôn sở : bỏ đến chỗ để rượu, chủ tế đến bàn rượu.

q) Tư tôn giá cử mịch : người hầu rượu này cất khăn phủ bàn rượu đi.

r) Trước tửu : chủ tế rót rượu vào chén.

s) Nghệ đại vương thần vị tiên : chủ tế đến chiếu thứ nhất, hai chấp sự viên cầm bầu rượu và đài chén cùng đến đây để dâng rượu lên thần.

t) Qui : chủ tế qui xuống giữa chiếu thứ nhất, chấp sự qui hai bên châu vào chủ tế.

u) Tiến tước : chấp sự bưng chén đến cho chủ tế, chủ tế cầm lấy dâng lên ngang mày, rồi trả lại cho chấp sự.

v) Hiến tước : chấp sự bưng bầu rượu và khay chén rượu lên bàn thờ, người thủ từ đỡ lấy đặt vào bàn thờ.

x) Phủ phục : chủ tế lễ rạp xuống.

y) Hương : chủ tế đứng lên.

a') Bình thân : chủ tế đứng thẳng tề chỉnh.

b') Phục vị : chủ tế trở lại chỗ cũ chiếu thứ ba.

c') Đọc chúc : đọc văn tế, do một người bưng bài văn tế đề trên cái giá đến trước mặt chủ tế.

d') Nghệ đọc chúc vị : chủ tế trở lại chiếu thứ nhất. Người lý trưởng hay tư văn chuyên đọc văn tế đến bên trái chủ tế.

đ') Đại quỳ : tất cả chủ tế, bồi tế, đọc giả đều quỳ.

e') Chuyển chúc : người bưng giá văn đặt xuống bên trái chủ tế và bắt đầu đọc văn tế.

g') Phủ phục : chủ tế và bồi tế cùng lạy hai lễ theo lời xướng ngôn.

h') Hương : đứng lên.

i') Bình thân : đứng ngay ngắn.

k') Phục vị : chủ tế trở về chỗ cũ chiếu thứ ba, thế là xong tuần rượu thứ nhất.

l') Hành á hiến lễ : lại cử hành tuần rượu thứ hai bắt đầu từ « Nghệ tửu tôn sớ » đến « Phục vị ».

m') Hành chung hiến lễ : lại cử hành tuần thứ ba cũng như trên.

Sau ba tuần tiến rượu, đến phút trịnh trọng nhất của buổi lễ là đại biểu của làng (cai đám) tiếp nhận trực tiếp ân điển của thần bằng cách ăn một miếng đồ cúng trên bàn thờ, ấy là lúc tham thông giữa y với Thành hoàng làng.

n') Âm phúc : uống phúc, một chén rượu và một miếng trầu cúng trên bàn thờ.

o') Nghê âm phúc vị : chủ tế đến giữa chiếu thứ hai để uống phúc thần ban.

- p') Qui : chú tế qui xuống.
 q') Âm phúc : chủ tế uống chén rượu cúng.
 r') Thụ tộ : nhận miếng thịt phần. Thịt phần có khi thay bằng miếng trầu.
 s') Phủ phục : lễ hai lễ đề tạ thần.
 t') Hương : đứng lên.
 u') Bình thân : đứng thẳng.
 v') Phục vị : trở lại chỗ cũ, hàng chiếu thứ ba.
 x') Lễ từ cúc cung bái : chủ tế và bồi tế lễ bốn lễ đề tạ thần, theo lời xướng.
 y') Hương : đứng lên.
 a') Bình thân : đứng ngay ngắn.
 b') Phần chúc : đốt tờ văn tế.
 c') Lễ tất : tế xong.

Dân làng lần lượt vào lễ bốn lễ.

Trong suốt buổi tế, âm nhạc nổi lên, gồm có chiêng trống, kèn, trống con, và phường bát âm : (sênh tiêu, đàn nguyệt, đàn tam, đàn nhị, sáo trống bồng một mặt, tiu và cảnh).

Trên đây là hình thức tín ngưỡng Thần đạo trong ấy chúng ta đã nhận thấy cái điểm chính này là tinh thần tham thông giữa Thành hoàng với đại biểu của đoàn thể, tham thông trực tiếp cụ thể bằng sự âm phúc cụ thể trong buổi tế, còn về sau là các phần tử làng chia nhau phần cúng thần. Cho nên mới có câu phương ngôn :

Một miếng ở làng bằng một sàng xó bếp.

Vì « một » miếng ở làng là phần lộc thánh, không phải

miếng ăn vật chất mà là cái phần thánh linh có tính chất tâm linh siêu nhiên nuôi dưỡng đời sống tinh thần. Do đấy mà thần Thành hoàng được lấy làm tiêu chuẩn tối cao của đoàn thể để quyết định giá trị, ngôi thứ trong làng vậy.

Ngôi quý trọng nhất dĩ nhiên, căn cứ theo hàng tế tự gần hay xa thần Thành hoàng, ấy là ngôi chủ tế hay Tế đám. Ông đứng đầu hàng 12 quan viên, có quyền quyết định ưu tiên về tất cả việc làng trừ việc vi cảnh, công dịch, và giao dịch với chính quyền trung ương. Ông được hỏi về chi thu của làng và là đại biểu của làng với thần Thành hoàng.

Dân đình trong một làng có đẳng cấp :

Trước hết là các cụ hay bô lão trong làng, gồm những vị đến tuổi nào được miễn dịch, dự vào tế tự và chiếu hương ẩm, không phải lý gì đến việc làng vì đã làm xong phận sự.

Sau các cụ thì đến 12 quan viên đảm đương tất cả công việc tế tự Thành hoàng làng. Người đứng đầu trong 12 quan viên ấy tự nhiên được cử ra làm Tế đám hay Chủ tế, giữ sổ chi thu và cùng với tất cả quyền lợi của quan viên giống như quyền lợi của các cụ bô lão. Quan viên hợp thành chiếu thứ nhất trong Đình cùng với các cụ. Chiếu thứ hai là chiếu của 6 Lệnh mà nhiệm vụ là mua sắm đồ tế lễ.

Chiếu thứ 3 và thứ 4, mỗi chiếu 6 người mà nhiệm vụ là trông nom bày biện đồ tế tự trong ngày vào đám và tế lễ.

Chiếu thứ 5 gồm 6 người nhiệm vụ hầu cỗ bàn.

Sự phân ngôi thứ trong Đình làng như thế là căn cứ vào tuổi tác trong hương ẩm bạ.



Ngoài các ngôi thứ trên còn có cấp tư văn là một hội bán công trong làng, gồm các vị có chức tước khoa bảng với triều đình. Họ có dự vào tế lễ của Đình làng nhân dịp xuân tế hay thu tế. Tư văn lập thành cái hội hầu như biệt lập ở trong làng đối với các ngôi thứ trong Đình làng căn cứ vào tế lễ trên kia.

THẦN ĐẠO.— Nay hãy xét về nội dung tôn giáo Thần Đạo cổ truyền của dân tộc nông nghiệp Á Đông.

« Thiên sinh Thần vật, Thánh nhân tác chi » (Dịch) « Trời sinh ra vật Thần bậc Thánh lấy làm phép tắc. » Vậy Thần hay Thần linh trong trí óc dân Việt có ý nghĩa thế nào ?

Chẳng thiêng ai gọi là Thần (phương ngôn). Thần là ngụ ý một quyền năng siêu phàm, thiêng liêng hay linh thiêng, cho nên thường hay nói Thần linh, danh từ Hoa Việt. Sở dĩ là Thần vì có cái đức Linh vậy. Chữ Linh đứng một mình hay là đi đôi với một chữ nữa như Anh, hoặc Linh ta thường gặp thấy ở các miếu, đền thờ Thiên Nhân trong đám dân Việt nam. « Nó chõ vào cái đà thúc đẩy của nhựa cây mùa xuân, cái (mana : khí năng lực nảy nở của thảo mộc có cây, cái sức màu mỡ của đất cũng như cái sức nảy nở của cây cỏ (Elles (Anh Linh) désignent la pensée de la sève au printemps le mana, la force génératrice de la végétation, la fertilité autant que la fécondité — Rolfstein B.E.F.E.O. 1942 T. XLII).

Vậy Thần linh có nghĩa là những năng lực thiên nhiên, đặc biệt nhất là cái sinh lực được nhân cách hóa của nhân dân nông nghiệp để thờ phụng. Đạo Thần như thế đặt trọng tâm vào ý nghĩa Linh là Nguồn sống, sinh thành khắp Vũ trụ theo như tin tưởng cổ truyền của xã hội nông nghiệp Á Đông.

« Thiên địa chi đại đức viết sinh » Cái đức vô hạn của Trời Đất là Sinh thành (Dịch). Đây cũng là trọng tâm của giáo lý Áo nghĩa Thư (Upanisads) Life is immense : Prano virat : « Nguồn sống thì vô biên ». Bởi vì nguồn sống vĩnh cửu, miên trường, tồn tục là lý tưởng tối cao của nhân dân Á châu xưa nay, sớm trực giác thấy rằng :

« Everything has sprung from immortal life and is vibrating with life » (Sadhana E. Tagore).

« Yadidan Kincha prana ejati nihsritam » « Tất cả đã từ trong nguồn sống vĩnh cửu phát xuất và đều rung động với nguồn sống. »

Cho nên thi hào R. Tagore mới tiếp tục dẫn chứng Áo nghĩa thư (Upanisads) để giải thích tín ngưỡng truyền thống Á châu :

« Chúng ta được dạy để nhìn nhận bất cứ sự vật gì trong thế giới như là được Thượng đế bao bọc che chở.

Ta qui vái và qui vái Thượng đế ngự tại ngọn lửa và dòng nước, thấm nhuần toàn thế giới, ngự tại mùa màng hàng năm cũng như tại những cây cỏ thụ. »

(We are enjoined to see whatever there is in the world as being enveloped by God.

I bow to God over and over again who is in fire and in water, who permeates the whole world, who is in the annual crops as well as in the perennial trees — Sadhana — R. Tagore).

Cái tín ngưỡng truyền thống ấy, chính Linh mục Léopld Cadière cùng các nhà nhân chủng học trường Viễn đông Bác cổ (E.F.E.O.) đã nhận thấy ở bình dân Việt nam vậy. Linh mục

L. Cadière viết trong Tín ngưỡng và tập tục tôn giáo của dân Việt (Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens) T. III tr. 68-70 éd. E.F.E.O.

« Danh từ tôn giáo ngụ có nhiều trình độ, nhiều sắc thái. Nếu người ta hiểu tôn giáo là tín ngưỡng vào một Đấng Tuyệt đối, lớn vô cùng, hoàn toàn vô cùng; vào sự phối hợp bằng tinh thần với Đấng-vô-sở-bất-tại, ở đâu cũng có; vào sự phối hợp bằng lòng bồng bột với Đấng chí thiện ngự trị và bảo vệ tất cả; sau hết là vào sự biết ơn về những đức toàn vẹn vô hạn của Ngài bằng một nghi thức phụng thờ xứng đáng, hiểu tôn giáo như thế thì người Việt không có tín ngưỡng. Quan niệm về một Đấng tuyệt đối không được họ để ý. Họ sống không có Thượng đế. Nhưng nếu người ta hiểu tôn giáo là tín ngưỡng, tín ngưỡng thực tế ảnh hưởng hành vi phân sinh, vào một thế giới siêu nhiên, thì phải nhận rằng dân Việt có cái đức tinh ấy ở trình độ rất cao.

« Người dân Việt, có thể nói rằng sống trong không khí siêu nhiên. Họ thấy khắp nơi ảnh hưởng của những quyền năng thần bí hành động vào cuộc đời họ cách xấu hay tốt. Bất cứ một người Việt nam nào thuộc về bất cứ giai cấp nào trong xã hội đều không thoát khỏi sự ám ảnh của siêu nhiên. Người gánh hàng rong chạy trên đường; người thợ cấy dưới ruộng, ông quan ngồi bàn giấy, bà mẹ trong gia đình, người tiều phu trên sườn núi, người ngư phủ chăng lưới, hết thảy đều bận tâm về ảnh hưởng của Thần linh vào hành động đang làm của họ, tất cả đối với họ đều là điềm báo rằng bên cạnh họ, trên đầu họ còn có những hành động khác đi đôi với họ,

thế lực hơn họ và chính nhờ vào những thế lực vô hình hợp tác ấy mà những cố gắng của họ thành công hay thất bại. Con nhện sa, tiếng chuột rúc, con quạ bay, con gà gáy, người ăn xin hiện ra trước mặt, ra ngô gặp người, con chim kêu, chiếc đĩa rơi xuống đất khi ngồi vào ăn, ngọn lửa trong bếp than hay hát, hàng ngàn sự việc vô ý nghĩa biểu lộ cho mắt họ tính cách diêm lạnh hay dữ. Tất cả sự việc lành hay dữ, nhất là dữ đều qui vào cho Thần linh.

« Người ta sẽ chê trách rằng đây là sự sợ hãi đã gây ra những tin ngưỡng ấy. Mặc dầu ! dù nguyên nhân hoặc là một tình tình này hay tình tình khác, sự thật thì người Việt vẫn tin hành động và cử chỉ trong bầu không khí siêu nhiên. Siêu nhiên ám ảnh họ, họ không thoát khỏi ban ngày, ban đêm giấc mộng cũng không thể giải thoát cho họ vì mộng cũng là những biểu hiện của Thần linh.

« Thần linh vô sở bất tại ; một tảng đá rơi, cây cỏ thụ đỗ, rừng âm u, vực sâu trong con sông, ngọn núi cao, một vùng nước giản dị giữa cánh đồng, mỗi một miếng đất, thửa ruộng, một xó tối đều là cư sở của Thần linh. Thần linh ở khắp nơi, nhập vào khắp cả, tất cả đều thuộc về Thần linh.

Cái tin ngưỡng vào thế giới Thần linh ấy, bao bọc lấy đời sống của người Việt, thúc dục họ phải cúng lễ. Trước khi hành động phải cầu xin sức phù hộ của Thần, gạt những động cơ có thể làm cho Ngài bất bình ; nếu trong khi đang hành động, Thần linh tỏ ý bất bình, thì mau sớm phải lễ tạ.

« Sùng bái Tổ tiên cao qui hơn, nhưng tại căn bản, cả hai



tín ngưỡng mật thiết quan hệ với nhau. Tò tiên mất đi rồi, không còn nhìn thấy người nữa, nhưng các ngài không từng rời khỏi gia đình. Các ngài lưu ý đến con cháu các ngài, ảnh hưởng vào hạnh phúc hay bất hạnh của chúng tùy theo trường hợp chúng có làm tròn hay không làm tròn những bổn phận của đạo hiếu. Hơn nữa các ngài ngự ở tại trong gia đình và hiện tại trên bài vị Tò tiên. Vị nào không ở đấy, đã được rước sang nhà thờ họ, đều được mời về ngày giỗ ngày tết để cùng san sẻ vui buồn với toàn thể gia đình. Người ta luôn luôn nghĩ đến mời các ngài tham dự các việc lớn trong đời sống chung cưới hỏi, sinh nở của một phần tử gia đình. Tư tưởng tò tiên chi phối toàn thể đời sống gia đình cũng như tư tưởng Thần linh chi phối đời sống hàng ngày của người dân Việt. Chủ gia đình là một giáo chủ tôn giáo ấy và y truyền lại giáo chức ấy cho người con trưởng trong gia đình. Gia đình nào mà dòng giáo chức ấy tắt là một điều bất tường vậy.

« Đời sống xã hội, đối với người dân Việt chỉ là đời sống gia đình mở rộng thì cũng thấm nhuần tín ngưỡng. Thành hoàng hay Thần bảo hộ mỗi cộng đồng, có sắc phong của triều đình hay không, là những quyền năng làm ra mưa và được mùa; dẹp hỏa tai hạn hán, dịch tễ. Bởi thế cho nên nhân danh các ngài mà năm mạt đầu tiên cấy xuống cũng như gặt lúa đầu tiên gặt lên đều được đoàn thể biết ơn dâng lên cho Thành hoàng. Và vào những ngày nhất định hàng năm, dân làng tế lễ linh đình. Các kỳ mục hay chức sắc trong làng đều là cha mẹ trong làng, được chọn ra làm chủ tế cho các cuộc tế lễ ở Đình, trên đây

có những giáo sĩ khác chủ tế cho cuộc tế phổ quát hơn, như các quan làm chủ tế cho hàng tỉnh, vua làm chủ tế cho toàn quốc. Xem thế biết rằng không có gì trong đời sống của nhân dân Việt nam thoát khỏi ảnh hưởng của tôn giáo. Tôn giáo đón nhận con người Việt từ lúc mới sinh ra, dắt dẫn y cho đến khi xuống nhà mồ, và sau khi chết đi còn giữ y trong vòng ảnh hưởng. Khi người ta nhận thấy gốc rễ thâm sâu của những thể siêu nhiên ở trong tâm hồn Việt nam, người ta không thể đừng không nhận cho rằng dân tộc này tín ngưỡng rất thâm trầm.

« Và nếu người ta ngược lại về mấy thế kỷ trước kỷ nguyên Thiên chúa, thì những tín ngưỡng vẫn như thế, những tập tục vẫn giống nhau, ít nhất về những điểm cốt yếu. Khổng tử viết :

Quỉ thần chi vi đức, kỳ thịnh hỹ hồ ! Thị chi nhị phát kiến, thính chi nhị phát văn, thể vật nhi bất khả di, sử thiên hạ chi nhân, trai minh thịnh phục dĩ thừa tế tự. Dương dương hồ như tại kỳ thượng, như tại kỳ tả hữu. Thi viết : Thần chi cách ti bất khả độ ti, thần khả dịch ti. Phù vi chi hiền thành chi bất khả yểm như thử phù. »

(Trung Dung)

« Cái đức linh của Quỉ Thần thịnh vượng lắm thay ! Nhìn mà chẳng thấy, nghe mà không thông, thể hết mọi vật mà không sót, khiến trong thiên hạ phải trai giới tinh khiết, ăn mặc nghiêm trang đề tế lễ, rục rờ như ở trên đầu, như ở bên trái, bên phải khắp nơi. Kinh Thi viết : « Việc quỉ thần đến không thể lường, hưởng hồ lại có thể lờn được sao ? » Ôi tế vi mà hiền hiện, thành thật không che dấu như thế đấy ! »

Vậy Thần đạo là cái tín ngưỡng đức linh, nguồn sống vĩnh



cứu tràn ngập vũ trụ, tức là thế giới siêu nhiên thấm nhuần bao phủ đời sống của nhân loại Á châu. Cái tín ngưỡng ấy thuộc về tín ngưỡng tâm linh đời có sự sống toàn diện, hơn là hiểu biết, bằng lý trí, phát triển trực giác sáng tạo hơn là ý niệm minh bạch có hệ thống. Radhakrishnan viết trong « East and West in Religion :

« Ở Đông phương tôn giáo là đời sống của tâm linh hơn cả. Nó là tri giác về sự đồng nhất của người ta với tinh thần, chân lý, tình yêu và mỹ cảm trong vũ trụ. Quan điểm ấy không quan trọng hóa vai trò của những mệnh đề tri thức. Nó thừa nhận chúng như là những cố gắng rứt rề để đơn giản hóa thực tại. Nó tin tưởng Thần linh thì bất tận và khả năng biểu hiện của Ngài thì vô hạn số. Có một cái gì siêu ngôn ngữ, mà không một danh từ nào đạt tới được tuy rằng nó linh động tất cả danh từ và đem cho chúng thể chất và ý nghĩa. Hàng thế kỷ trước Do thái và thánh ca David chúng ta nghe thấy lời cầu khẩn của một thi sĩ Ai cập vô danh lên Thượng đế không phải là bạn hay cứu thế, không phải phỏng theo hình ảnh nhân loại hay tượng trưng vào khám thờ bằng đá. Không nhìn thấy được Ngài ; Ngài không có thủ từ hay đồ lễ. Người ta không thờ Ngài trong đền ; Ngài không biết có định sở nào hết. Không có ngài thờ Ngài được tô vẽ hình ảnh. Không một dinh thự kiến trúc nào có thể giữ được Ngài. Vô danh là tên Ngài trên trời, và hình Ngài không biểu hiện, bởi vì tất cả hình ảnh Ngài đều sai lầm. Nhà của Ngài là Vũ trụ, chứ không phải một dinh sở nào của tay người làm ra. »

« Hình thức tín ngưỡng xa vời sự thật cũng như với ý nghĩa. Ý nghĩa không cho phép đo lường bằng mực thước bề ngoài. Muốn thâm định ý nghĩa của một ý niệm hay tượng trưng tôn giáo, chúng ta phải khám phá giá trị nó diễn tả và thành tựu. Tinh thần không bị bó buộc vào một hình thức nào cả, dù hình thức ấy có thích hợp mấy đi nữa. Các tôn giáo Đông phương đều phi tín điều (non-dogmatic) và tín đồ của chúng theo lệ thường đều có gì có thể gọi được là tư cách tâm linh. Họ không bài bác điều thiện chỉ vì không phải chí thiện. Họ kính trọng cá nhân vì nó như thế chứ không cố tìm cách tu sửa nó trái cả với ý muốn của nó nữa. Trên trời không những có nhiều lâu đài mà cũng còn có nhiều đường lối để đi đến nữa. Ấn độ giáo và Phật giáo công nhận rằng mỗi hình thức tín ngưỡng đều có hàm ngụ một trình độ chân lý nào, với hậu quả đáng ngờ rằng tất cả các loại sùng bái và mê tín ngoại lai đều có thể thấy được trong khu vực của hai tôn giáo trên kia.

« Một kết quả tự nhiên của sự khác nhau về khuynh hướng là ở Đông phương, tôn giáo là một vấn đề tu tĩnh tinh thần hơn là học vấn phiền tỏa. Chúng ta học vấn chân lý không bằng phê phán và biện luận mà là bằng cách sống thâm trầm và biến đổi bình diện ý thức. Thượng đế không phải hình thức tối cao để hiểu biết mà là bản thể tối cao để thực hiện ».

(Radhakrishnan « East and West In Religion »
London 1954 – tr. 51-52)

Có lẽ chính vì « God is not the highest form to be known but the highest being to be realised » như Radhakrishnan đã phân biệt hai tinh thần tôn giáo Tây phương và Đông phương,



một đấng thiên về trí thức (intellectualism) một đấng thiên về tâm linh (spiritualism), mà đối với dân Việt nam, như lời LM. Cadière đã nói : La notion d'un Etre suprême lui échappe, il vit sans Dieu. Mais si l'on entend par religion la croyance, la croyance pratique influant sur la conduite de la vie, à un monde surnaturel, il faut reconnaître que le peuple Vietnamien possède cette vertu à un haut degré. Le « Vietnamien vit pour ainsi dire dans le surnaturel », dân Việt « *sống không có Thượng đế, sống trong siêu nhiên !* »

Như thế chẳng phải tinh thần thực hiện của tôn giáo đấy ư ? Thực hiện cái gì, nếu chẳng phải (the perception of the oneness of man with the spirit of truth, love and beauty in the universe) = cái tri giác về đồng nhất thể của người với tinh thần Chân - Thiện - Mỹ ở vũ trụ » đấy ư ?

Như thế là thiếu về « ý niệm Thượng đế », là thiếu về lý trí hiểu biết, nhưng « sống trong siêu nhiên » là sống cảm thông bằng tình cảm và ý chí để mở rộng triển khai tâm hồn hướng về cao cả đại đồng. Bởi vậy mà đời sống tín ngưỡng của nhân dân Việt nam là cả một lịch trình thực hiện cái đức Linh, là Nguồn sống tràn ngập vô biên qua tất cả các trình độ biểu hiện, kể từ ngọn cỏ, lá cây, hòn đá, dòng nước cho đến hang động thần tiên, Tổ tiên Thần thánh, từ Thổ thần, Thành hoàng ở địa phương cho đến Quốc giáo Thiên Địa.

Nay hãy tuần tự theo dõi lịch trình tín ngưỡng thực hiện ấy như sau :

● *Tục sùng bái cây.*

Ở Bắc Việt có tục sùng bái cây. Dưới gốc cây người ta hay đặt những bình vôi mẻ sứt là thứ đồ gia dụng của gia đình Việt nam có tục cổ truyền ăn trầu. Tục ăn trầu, là một truyền thống của dân tộc theo truyện cổ tích Trầu Cau hay Tân lang phải có đá tó thành vôi, trái cau với lá trầu không, hợp thành bộ ba là « miếng trầu làm đầu câu chuyện ». Bình vôi chứa đựng vôi tó là thứ đồ dùng được trọng đãi cho nên khi nào bề vỡ, người ta không vứt đi mà phải tàng trữ lại ở gốc cây. Vứt đi là một điều tối kỵ.

Ở đây không phải là một tục lễ giáo mà người ta đặt bình vôi dưới gốc cây. Đây là một tín ngưỡng có tính cách ma thuật như sự hợp hóa màu nhiệm của đá với cây. Bình vôi chứa đựng sức ma thuật, một quyền năng huyền bí mật thiết quan hệ đến mệnh vận trong nhà. Nếu vôi bám thành bờ trên miệng bình thì trong nhà làm ăn thịnh vượng. Bình vôi bề vỡ là một điềm gỡ báo trước việc dữ sắp xảy đến. Bởi thế nên mỗi khi có bình vôi chẳng may bề vỡ người ta kiêng không dám vứt đi vào chỗ tạp uế mà phải đem chôn cất dưới gốc cây vì gốc cây là nơi đặc biệt hình như có duyên nghiệp với chất đá vôi, và cũng là nơi tụ sinh khí rất hợp cho sự lưu trữ những đồ dùng cũ; nhất là bình vôi ở gốc cây lại càng tụ được nhiều sinh khí hay đức linh (Prana = Mana). Vì thế mới phát xuất ra tục thờ Cây cối vậy. Hoặc tục thờ Cây có từ trước vì lý do huyền bí màu nhiệm của sức nảy nở sinh sôi ở thảo mộc.

« Người trồng cây lúa hành động với cách thức tương tự với cách thức ma thuật (magique) hay tôn giáo (religieux) nhưng

hành động của họ không có hiệu quả ngay. Gặp thời tiết nhất định trong một năm, tùy theo vị trí các ngôi sao quyết định, nó bắt đầu làm đất, một công việc lạ kỳ không trông thấy kết quả tức thì. Trong đồng đất đã vun xới ấy, nó vùi những củ hay hạt giống ăn được mà nó cần dùng để nuôi thân. Sau đấy, một khi làm xong công tác tập truyền ấy rồi, nó chờ đợi. Nó giữ gìn các mảnh đất đã cấy hay đã gieo hạt bằng một hàng rào để ngăn cản các muông thú không được quấy nhiễu đến sự ấp ủ nảy nở của các mầm hạt kia. Nó tự bảo vệ một cách tiêu cực. Một vài tháng sau nó thu hoạch gấp bội phần kết quả của những vật nó đã vùi xuống đất.»

(René de Hetrelon Essai sur l'origine
des différences de mentalité entre l'Occident et
l'Extrême-Orient (France Asie).

Bởi thế mà người nông dân Việt nam mới chọn gốc cây, nhất là cây cỏ thụ làm nơi tụ khí linh thiêng, nhân đấy gửi gắm những bình vôi gia dụng lâu đời. Vôi là chất đá, lâu đời đá kết thành tinh, tụ lại nơi gốc cây là giống thảo mộc cùng với đá sẵn có tiền duyên thì càng làm tăng quyền năng linh thiêng ma thuật. Một gốc cây nào có nhiều bình vôi cũ sẽ biến thành nơi thờ cúng. Từ đây ma thuật biến sang tôn giáo rồi vậy.

Có hai dòng tin ngưỡng sùng bái, một thuộc về Nữ thần, một thuộc về Nam thần. Bản tính Đất Cây đồng nhất phần lớn với thần linh ngự trong Cây Đất hay Đá, cho nên có thể bảo rằng Đá, Đất thuộc về Nam thần, Cây Cỏ thuộc về Nữ thần.

● *Nam thần = Địa linh nhân kiệt.*

Thường thấy giữa đồng ruộng Bắc Việt một cái gò, cái

đồng đất có cây cổ thụ che phủ một cái bệ xây làm nền. Nông dân chung quanh đem hương hoa, rượu, xôi, gà đến cúng tế, vì đây là một đền hay nền thờ Thổ Thần. Người ta kiêng xâm phạm vào khu vực này, cây không được chặt, đất không được cuốc. Nhiều khi nền thờ xây cũng không có, cây với gò bằng với mặt bờ ruộng.

Nền thờ Thổ Thần có 3 hình thức :

- 1/ một cái gò có cây cổ thụ che phủ
- 2/ một cái gò ở trên có xây cái bệ dưới cây cổ thụ
- 3/ một gốc cây với một bệ xây.

Hình thức thứ hai đủ bộ hơn cả, người ta đem đến gốc cây, bày biện trên bệ thờ các đồ lễ. Gia chủ qui vái khẩn khứa, vào ngày 1 hay 15 mỗi tháng. Cũng có khi vào ngày, thường là đặc biệt. Ở đây chỉ thấy có đàn ông đến lễ chứ không thấy đàn bà vì đàn bà không biết khẩn Thổ Thần. Bởi thế mà có thể nói rằng đàn ông lễ Thổ Thần thuộc về Nam tính, gò đất là chính, cây chỉ là phụ.

Những Thổ Thần hành động trong một phạm vi nhất định. Nông dân tin các ngài trông nom che chở phủ hộ cho ruộng đất của một làng, một xóm, cho nên ở một làng người ta thấy có nhiều bệ thờ Thổ Thần, hay Thần Đổng.

Những đồ lễ cúng Thổ Thần không phải chỉ có Thổ Thần hưởng mà thôi. Ngoài đồ lễ Thổ Thần còn có đồ lễ cúng cho vong linh chúng sinh nữa. Đây là những cô hồn không thừa tự, chết đường chết chợ, xa cửa xa nhà, vô thừa nhận, không nơi nương tựa cho nên quây quần chung quanh Thổ Thần làm

môn hã. Những cô hồn ấy rất nguy hiểm có thể quấy rối địa phương bằng dịch tễ. Bởi thế nhân dân phải cúng lễ cầu yên hàng năm vào mùa hè. Lễ này thường làm tại nơi thờ Thổ thần. Các Thần bảo hộ cho làng gọi là Thành hoàng cũng thuộc về một hạng Thần linh. Thành hoàng cũng như Thổ thần chủ tế của làng ; được thờ ở trong Đình làng, nơi họp bàn việc làng của các đàn anh trong làng. Như thế chứng tỏ đàn ông mới cúng Thần. Gần Đình thường thấy những cây cò thụ không ai được xâm phạm. Cái Đình ở đây thay cho cái bệ ở giữa đồng cho nên người ta cúng tế ở trong Đình chứ không ở tại gốc cây.

Đến đây tục thờ Cây hay Thần linh trên cây đã tiến hóa. Trọng tâm đã từ cây truyền vào Đền, Đình. Tuy thế mà Cây cối vẫn giữ tính cách linh thiêng vì là thuộc về Thần, nhưng bàn thờ Thần Thành hoàng là bài vị, sắc phong thần của nhà vua để ở trong cung Đình hay trong Khám trên kiệu khi rước sách. Sự tương tự giữa Thổ thần và Thành hoàng là ở chỗ Thành hoàng cũng cai quản chúng sinh của một địa hạt mình bảo hộ. Hai lần một năm nhân dân cũng làm lễ kỳ yên chúng sinh ở cửa Đình và chúng sinh không có quyền vào trong Đình của Thành hoàng.

Cả hai, Thổ thần và Thành hoàng đều là Thần linh. Nghi lễ thuộc về địa phương. Rồi theo sự tiến triển về cấp trật Thần đạo thì người đi đầu từ chúng sinh, Thổ thần, Thành hoàng đến đức Thánh. Uy quyền đức Thánh lan ra khắp một xứ, ở đâu cũng có tín đồ, và nghi lễ được qui định theo quốc giáo. Đức Thánh thuần túy Việt nam của nhân dân sùng bái thì có đức

Thánh Trần hay Hưng Đạo Vương, đức Thánh Ông hay Lê Văn Duyệt là phổ thông hơn cả, bên cạnh đức Thánh Khổng hay Khổng Phu tử ở Trung hoa đem vào được thờ ở Văn miếu thuộc tín đồ Nho sĩ.

Thế lực đức Thánh như đức Thánh Trần lan khắp cả nước, từ Lạng sơn, Thanh hóa, và ngày nay ở tại đường Hiền Vương Saigon cũng mới có đền thờ. Sự tích Thánh Trần thuộc về lịch sử cũng như sự tích Đức Ông vậy. Riêng Thánh Trần là vị anh hùng vĩ đại của dân tộc, sau khi giải cứu quốc gia khỏi cuộc xâm lăng Mông cổ, Ngài rút về yên nghỉ và qui tiên ở Phả lại. Cho nên ở đây có đền thờ Ngài gọi là đền Kiếp bạc hàng năm xưa kia quốc dân tấp nập đến hành hương vào ngày 15 tháng 8, là ngày kỵ có mở hội 5 ngày. Phương ngôn nói :

Tháng 8 giỗ Cha tháng 3 giỗ Mẹ.

Giỗ Cha tức là Quốc phụ Trần Hưng Đạo Vương hay là Thiên phụ so với Địa Mẫu là Thánh Mẫu Liễu Hạnh giỗ vào tháng ba.

Từ đặng xa, đền hiện ra đằng sau đám cây cỏ thụ nguy nga, mà nhân dân cho là linh thiêng, có quyền năng thần bí siêu nhiên. Theo sách Cương Mục thi vào thời Lê, vua Thái Tông có sắc lệnh cấm không được chặt những cây ấy và dân tin rằng chỉ hái một cái lá cũng đủ ốm đau. Đức tính linh thiêng của những cây ấy là do thuộc quyền sở hữu của Thánh Trần, một phần quyền năng thiêng liêng của Ngài đã ngụ ở tại đây. Ngoài ra một điểm đặc biệt là nhân dân đến hành hương ở đền Kiếp bạc gồm có một số lớn phụ nữ nữa, thành ra nghi lễ Nam Thần một khi trở nên quốc giáo đã mất tính cách nguyên thủy không

còn nghi lễ thuộc riêng cho đàn ông.

Người ta tin rằng quyền năng hay đức tính của Thánh Trần ngự trị tất cả chúng sinh ma quỷ bởi thế mà người ta đến cầu xin đức Thánh trừ tà trị bệnh. Hàng năm đức Thánh đã chứng tỏ trị được các bệnh hiểm nghèo và giải trừ tà ma ôn dịch. Ngài chữa bằng phép thần kỳ trong những ngày hội. Đức Thánh giáng hiện xuống để sai khiến một số thầy pháp, thầy bùa, cô đồng, bà cốt. Các người Thánh ấy mất hẳn cá tính ngày thường, cử động như có thần lực sai khiến thật, nào thất cổ, nào tuyên linh, nào cắt lưỡi. Thánh Trần cũng giáng ngự xuống các bà đồng khiến cho mất cả ý thức phụ nữ để cử động như đàn ông vậy. Họ ăn mặc khăn trầu áo ngự màu ngũ sắc lòe loẹt. Sau buổi lễ hành hương họ về làng họ để bắt tà bắt ma cùng chữa bệnh. Một ký giả ngoại quốc được mục kích đám rước Thánh Trần ở Hanoi ngày 31-5-1908 kể lại rằng có nhiều ông đồng xuyên thiết linh thùng qua má và rạch lưỡi bằng dao, máu chảy đầm đìa. Máu ấy được hứng vào các tờ giấy bản để phân phát cho tín đồ dùng làm bùa trừ tà chữa bệnh. Ý nghĩa những hành vi ấy rất rõ rệt: đức Thánh Trần có quyền linh thiêng đã truyền một phần quyền năng ấy vào ông đồng, bà đồng và máu kia thấm vào giấy bùa cũng có đặc tính ma thuật như chính máu của Ngài vậy.

Đây là đại khái lịch trình tiến hóa của Thần linh thuộc Nam tính có liên hệ mật thiết với cây cối cỏ thụ linh thiêng, kể từ Thổ Thần địa phương đến Thành hoàng và đức Thánh ở quốc gia, ba cấp trật Thần linh chi phối lễ nghi của toàn quốc,

Nữ Thần :

Phàm Cây linh thiêng thuộc về Nữ thần thì người ta nhận thấy ngay ở những đồ mã treo trên cành: nào hải, nón là đồ dùng của phụ nữ. Những đồ lễ ở gốc Cây của Nữ thần là do phụ nữ đem cúng vào ngày sóc (1) và vọng (2) hằng tháng. Cũng có trường hợp đặc biệt đàn ông đến cúng lễ ở cây Nữ thần nhưng là trường hợp ít nhất, còn phổ thông thì chỉ phụ nữ mới đến cúng lễ Cây Nữ Thần.

Khi nào Cây linh được thờ chưa lâu thì ở dưới gốc không có xây cất chi cả. Người ta cúng bái ngay tại bên đường. Rồi chợt một ngày kia, người đến lễ bái đông đảo, lối xóm xây cất ở gốc Cây một cái lều tranh hay một bệ thờ cao chừng 1m50, là kiểu mẫu phổ thông của nhiều Đền, Miếu sau này. Miếu có kiểu diện tích chừng 4 hay 5 thước vuông, trong đó không phải chỉ có 1 bệ thờ mà còn cả những bài vị thần linh nữa. Bài vị này còn đề đem đi rước, vì tất cả thần linh đều tập trung ở đấy. Và cũng như miếu Thổ Thần, miếu Bà Cô, sẽ dần dần thay thế cho Cây, trở nên danh tiếng linh thiêng vì nhiều kỳ tính uy linh hiệu nghiệm, các nơi người ta kéo đến hành hương và bấy giờ Miếu đã trở nên Đền, như đền Sòng ở Thanh hóa, chẳng hạn. Giữa Miếu và Đền không có chi khác về nghi lễ cũng như đối với Cây. Vẫn là nơi của đa số phụ nữ đến lễ bái Nữ Thần. Trong hàng các đền ngoài Bắc Việt có tiếng linh thiêng là đền Sòng, đền Phủ Giày, huyện Vụ bản tỉnh Nam định nơi thờ Thánh Mẫu Liễu Hạnh công chúa. Hàng năm vào 3 tháng 3 nhân dân đến hành hương tấp nập. Có nhiều cung điện được xây cất chung quanh ngôi đền chính, trước mặt có hai gốc Cây cổ thụ tại cửa vào

đền. Ở đây đa số tín đồ là phụ nữ, nhưng vì Nữ thần đến bậc quốc tế, có sắc vua phong cho nên cũng có cả tín đồ đàn ông đến lễ bái cầu khẩn. Cũng như ở Kiếp bạc, các ông Đông, bà Đông có hai nhân cách, nhưng ở đây cử động êm đềm không quá dữ tợn như ở Kiếp bạc.

Tóm lại, Cây linh được sùng bái là nguyên lai của đạo thờ Thần mà trình độ có sai khác như sau :

- 1/ Cây đứng không
- 2/ Cây có phủ một bệ xây
- 3/ Cây có Miếu
- 4/ Cây có Đền
- 5/ Cây vừa có Đền lẫn Miếu.

Trong hàng các Nữ thần được cúng bái ở Cây hay trong Đền, Miếu, có thần cao thấp, Bà Chúa, Đệ tử, như ở trần gian. Nữ Thần có ba hạng : Cô, Bà Cô, Đức Mẫu hay Thánh Mẫu. Cô là con gái, Bà là gái có chồng nhưng chết trẻ, Đức Bà có thể là Bà Chúa. Tất cả đều là linh hồn phụ nữ xưa kia sống ở thế gian. Đức linh của các vị ấy là trình tiết đến lúc chết. Thánh Mẫu Phủ Giầy tuy có chồng nhưng lòng trinh tiết suốt đời.

Trên đây là đại khái tín ngưỡng thần đạo Nam và Nữ của nhân dân nông nghiệp Việt nam, chưa có pha trộn với những yếu tố ngoại lai. Những tín ngưỡng cổ xưa của bình dân về Cây linh về sau còn chầm chước với tín ngưỡng ngoại lai như Phật giáo và Đạo giáo. Trong một ngôi chùa Bắc Việt người ta thường thấy chia ra làm 2 khu thờ lớn nhỏ khác nhau, và ngoài cửa chùa còn có một vài cây cổ thụ như cây Bồ đề, hay cây Đa,

cây Gạo. Tục ngữ nói :

« *Thần Cây Đa, Ma Cây Gạo* » ; Cung giữa Chùa là để thờ Phật, có tượng. Gian bên có 3 pho tượng Nữ thần ở trên bệ, dưới có tượng Quan Tượng Ngũ Hồ. Như vậy đủ thấy Chùa Việt nam thờ hỗn hợp hai yếu tố với nhau là Phật giáo ngoại lai và Thần đạo bản xứ. Ba tượng Đức Bà trong Chùa có thuộc tính riêng : Đức Bà ở giữa là Thánh Mẫu Cửu Thiên Huyền Nữ coi việc trên Trời. Bên phải là Đức Bà Địa Mẫu coi việc trên mặt đất. Bên trái là Đức Bà Mẫu Thoải coi thủy phủ. Đây là đủ cả Tam phủ : Thiên phủ, Địa phủ, Thủy phủ thuộc về tín ngưỡng của Đạo giáo, và tín ngưỡng phổ thông còn tin rằng do Ngọc hoàng tối cao đã chỉ định mỗi Đức Bà phải trông coi một khu vực.

Mặc dầu có ảnh hưởng pha trộn của tín ngưỡng Phật giáo và Đạo giáo, tín ngưỡng thờ phụng Đức Bà do sùng bái Đức linh của Cây biến hóa ra, vẫn giữ được đặc tính cốt yếu và nguyên thủy của nó. Trong gian thờ ở Chùa nghi lễ thờ cúng chư vị vẫn là nghi lễ ở Miếu, Đền. Tín đồ đến lễ Phật trước rồi mới xuống lễ Chư Vị với những lời khấn riêng, lễ vật riêng. Phần nhiều là phụ nữ đến lễ Chùa và Đền, Miếu, đàn ông rất thưa. Ở Chùa phụ nữ tín đồ có nhiều tục lệ kiêng kỵ ; họ hợp thành một hội Bà vãi, ngày rằm, mừng một tụ họp đến ăn chay niệm Phật. Những bữa ăn ấy cũng tựa như bữa ăn ở Đình làng của phái đàn ông, cũng chia ngôi thứ lộc phần khác nhau. Bà vãi trong xã hội cũng thuộc vào hạng có tuổi, có hạnh được kính trọng cũng như các bô lão đàn ông trong làng vậy.

Tổng chi tục sùng bái Cây linh ở Việt nam xưa có hai



NGUYỄN ĐĂNG THỰC



phương diện, một nghi lễ cho đàn ông thờ cúng Nam Thần, và một nghi lễ cho đàn bà thờ cúng Nữ Thần. Hình như nhân dân chia làm hai xã hội tôn giáo khác nhau, và trạng thái lưỡng diện ấy chính là đặc trưng của văn minh Bắc Việt hay Việt tộc xưa. Bắt đầu người ta đến lễ bái ở Cây linh, rồi dần dần người ta xây bệ dưới gốc Cây, kế đến Miếu, đền rồi trở nên Đền, ảnh hưởng đi từ địa phương nhỏ ra khắp nước. Đàn ông là Đình làng, đàn bà đi Chùa làng. Đình Chùa là hai đầu cực đoan, đầu Âm và đầu Dương của một cái trục duy nhất của xã hội Việt nam vậy.

Tóm lại Thần đạo bắt nguồn từ tục thờ Cây đầy nhựa sống màu nhiệm, tượng trưng cho đức hóa dục này nở sinh thành và hiểu biết — vì ở đâu có sự sống là có hiểu biết. Rồi Cây trở nên Cây Nêu trồng trước cửa Đình hay trước sân nhà vào dịp Tết nguyên đán đầu năm. Rồi cái đức linh ở Cây được nhân cách hóa thành Thần linh thiện hay ác, nam hay nữ có liên quan ít nhiều đến quyền năng ma thuật thiên nhiên.

Nghiên cứu kinh điển cổ Ấn độ liên quan đến tục thờ Cây, Odette Viennot trong sách (Le culte de l'Arbre dans l'Inde ancienne-Presses Universitaires de France 1949) có kết luận : « Trong những văn kiện ấy, cây thường được coi như có những đức tính màu nhiệm và bản chất thì đồng nhất với nguyên lý linh thiêng. Còn về nghi thức qui định những tế lễ của triều đình hay của gia đình trong những lời chú giải Bà la môn giáo, thì Cây được họ coi như trung tâm Linh địa với đá và nước. Đi đôi với bản tính màu nhiệm mà có thật của thần linh biến hóa thì có sự sáng tạo hữu ý về một Linh Địa, trong đó các yếu tố



thiên nhiên trở nên tượng trưng được xếp đặt vào trong một khoảng vây bọc.

« Như vậy là Cây thần thoại đầy màu nhiệm phân phát tất cả phúc lành siêu phàm và tượng trưng cho trí thức sinh sống và nảy nở. Nhưng trong nghi thức đối chiếu, cột tế (yupa) Cây hương ở trung tâm Thánh đường là một cái cây bật rễ, trơ trọi, mất cành, sau cùng được trồng lại mà nhờ bùa chú, nước phép phục hồi lại cho nó những đức tính cơ bản được siêu hóa. Lễ nghi đã làm cho nó mạnh thêm khi trước và nhờ vào những thủ tục ấy nó có thể làm môi giới với thần linh.

« Nhưng chúng ta nhận thấy rằng cái quan niệm Cây hương cột thiêng dựng ở giữa Linh địa để mang lên Thần linh lễ phẩm cũng như cây vũ trụ vừa từ dưới đất mọc lên, vừa từ trên trời xuống, để bảo vệ hai cõi thế giới cách biệt không làm cho tư tưởng bình dân dấn trí mất những tín ngưỡng tổ truyền về đức thiêng của Cây. Cái tín ngưỡng ấy diễn tả ra bằng nhiều cách : nhất là tục lệ ma thuật có mục đích mang lại cho tín đồ những phúc lành, nó có thể cầu mong và bằng những chỉ giáo cho chủ nhà cúng tế trong gia đình những lời khẩn với điều giới có liên hệ đến Cây. »

(trg. 2 Sách dẫn trên.)

Và cái tục thờ Cây cổ truyền ở Ấn độ đã được Phật giáo thấu nhận, nhất là ở hình thức cây nhân cách hóa cho nên ở thần thoại về những kiếp trước của đức Phật Thích Ca Mâu Ni người ta thấy rất nhiều sự tích liên hệ đến thần linh cây cối. Và chính tại dưới Cây Bồ đề mà đức Thích Ca đã đắc đạo Chính giác.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC



• Lâm Ngọc Huỳnh

TÌM HIỂU HIỆN TƯỢNG TÔN GIÁO

TÔN giáo liên hệ một cách mật thiết với đời sống của con người ở trên trái đất đến nỗi người ta có thể nói rằng tôn giáo đã bắt đầu cùng với con người. Nhiều học giả đã cố gắng tìm xem có một dân tộc nào trên thế giới mà không có tôn giáo không và những học giả này đã không tìm thấy. Do đó, người ta đã phải nhận rằng tất cả mọi con người, thuộc mọi thời kỳ và thuộc mọi dân tộc, đều biết đến tôn giáo; tôn giáo dưới hình thức này hoặc dưới hình thức khác, là một hiện tượng phổ quát và thường trực nhất trong nhân loại. Chẳng những là một hiện tượng phổ quát và thường trực nhất, tôn giáo còn là một yếu tố quan trọng trong lịch sử tinh thần nhân loại; nó đem lại ý nghĩa và thực chất cho cuộc sống trong toàn-

thề-tính và là nguyên nhân làm phát sinh ra những lãnh vực quan trọng như đạo đức, nghệ thuật, tư tưởng và xã hội. Ảnh hưởng của tôn giáo trên những lãnh vực này, ở trong những văn minh và tổ chức xã hội khác nhau, đã được vạch rõ bởi nhiều khảo cứu chuyên môn về Ấn độ giáo, Phật giáo, Thiên chúa giáo, Hồi giáo v.v...

Là một hiện tượng phổ quát và có ảnh hưởng quan trọng đối với lịch sử văn minh nhân loại, tôn giáo còn là một yếu tố căn bản, sâu xa của đời sống tâm lý và tinh thần của những cá nhân. Nó có đặc tính chủ quan, tình cảm, đam mê mãnh liệt, khiến cho nó có thể gây ra nhiều phản ứng mạnh mẽ, hơn cả mọi lãnh vực khác, khi nó cảm thấy bị xâm phạm, bị đe dọa, hoặc bị kìm hãm. Có những con người có thể hy sinh được tất cả, như tài sản, địa vị hay tính mạng, nhưng không khi nào họ có thể từ chối hay hy sinh được tín ngưỡng của họ. Những trường hợp « tử vì đạo » không phải là họa hiếm trong lịch sử của các tôn giáo. Chính vì thiếu ý thức đủ về điểm này, nhiều đảng phái, nhiều chính phủ hoặc chính trị gia xây dựng chính sách trên sự đàn áp, bắt bớ tôn giáo, đã gặp phải thất bại.

Nhưng tôn giáo, dưới tất cả những hình thức lịch sử cổ xưa hay hiện đại, đều có một đặc chất phức tạp, lưỡng diện. Nó có thể là nguồn mạch của một đời sống lành mạnh hoặc bệnh hoạn, suy nhược. Những nhà khoa học về tôn giáo ở thế kỷ XX này đã can đảm vạch rõ tính chất đa diện của hiện tượng tôn giáo và cho ta thấy rõ những hậu quả đáng mừng cũng như đáng lo ngại xuất phát từ sự lưỡng diện đó. Những tư tưởng

cao siêu mà người ta gặp thấy trong những tôn giáo lớn như Ấn độ giáo, Phật giáo, Lão giáo, Hồi giáo hoặc Thiên chúa giáo, chứng tỏ cái khả năng siêu hóa và giải thoát của tôn giáo. Ngay trong tôn giáo của những con người chất phác, người ta cũng phải ngỡ ngàng trước khả năng sáng tạo và thống-nhất-hóa của tôn giáo đối với những cơ cấu của đời sống xã hội bán khai. Ngược lại, cũng phải nhận rằng : người ta đã khám phá ra ở trong tất cả mọi tôn giáo, những tôn giáo của những bộ lạc, những tôn giáo của những nền văn minh lớn của lịch sử và ngay cả những tôn giáo đại đồng hiện nay, rất nhiều điều xấu xa bần tiện và lầm lẫn đáng tiếc. Trong những biểu lộ lịch sử khác nhau của mình, tôn giáo nào cũng trình bày một sự pha trộn, làm ta phải ngạc nhiên, ở giữa những cái gì cao cả đáng kính và những nhỏ bé đáng khinh bỉ. Sự nhận xét này dẫn đưa ta tới một thái độ, không phải là tương đối, coi mọi tôn giáo như nhau, nhưng là khiêm tốn và thẳng thắn khi phán đoán về tôn giáo của mình, cũng như đưa tới tinh thần bao dung đối với các tôn giáo khác. Bao lâu người ta chưa có một tiêu chuẩn về chân lý tôn giáo được chấp nhận một cách phổ quát, thì bấy lâu người ta không thể nói tới sự ưu thế của tôn giáo này trên tôn giáo kia. Do đó, không bao giờ ta nên vội vã, nhẹ dạ, khẳng định về giá trị và về chân lý của những tôn giáo. Hơn nữa, người ta cũng cần biết phân biệt vấn đề giá trị và vấn đề chân lý. Một kinh nghiệm tôn giáo cao siêu chưa chắc hẳn đã là một bằng chứng về chân lý đích thực. Theo quan điểm triết lý, không phải vì một kinh nghiệm tâm lý có kết quả

khả quan, mà nó là thật, hoặc đối tượng của nó là thật. Ta thừa biết rằng con người thường sống bằng những ảo tưởng và tìm thấy một sự thỏa mãn bởi việc đó. Một tôn giáo có thể dẫn đưa những tín đồ tới những kinh nghiệm tôn giáo sâu sắc làm thỏa mãn, nhưng điều đó vẫn chưa đủ để chứng minh tôn giáo đó là chân lý đích thực.

*
* *
*

Ở vào thời đại của chúng ta, tất cả mọi khoa học rất chóng trở nên già cỗi, lỗi thời. Khoa học về các tôn giáo cũng vậy. Cách đây vài chục năm, người ta tưởng rằng người ta có thể giảng nghĩa được hết mọi hiện tượng tôn giáo bằng một yếu tố hay bằng một ý niệm chung nào đó, như huyền nhiệm (H. Spencer) tình cảm về cái vô hạn (l'infini) theo Max Müller; sự lệ thuộc vào một hữu thể vượt trên mình (Schleiermacher), hoặc sự thèm muốn hạnh phúc (Feuerbach). Nhưng tất cả những định nghĩa này lần lượt đều bị chỉ trích, bác bỏ, không một định nghĩa nào làm người ta hoàn toàn thỏa mãn và giải thích được tất cả mọi hiện tượng tôn giáo mà người ta nhận xét thấy. Điều này chứng tỏ tôn giáo là một thực tại phức tạp, không đơn giản như người ta nghĩ. Cách đây mấy chục năm, người ta cũng đã muốn khám phá ra nguồn gốc của tôn giáo và quá trình phát triển của những hình thức tôn giáo khác nhau; nhưng những khảo cứu này cũng đã thất bại. Những nhà khoa học về tôn giáo hiện nay không còn bận tâm vào vấn đề nguồn gốc của tôn giáo, cũng như không còn muốn ấn định một đường hướng tiến hóa mẫu mực cho những tôn giáo ở trong quá khứ. Người

ta bắt đầu ý thức được rằng, dù ở thế kỷ XX hay bao nhiêu thế kỷ về trước, người ta không bao giờ khám phá ra được nguồn gốc, hay tình trạng nguyên thủy đầu hết; người ta chỉ đứng trước những kết quả của một sự tiến hóa lâu dài và của những biến cố đã xảy ra từng nhiều thế kỷ về trước rồi. Khuynh hướng chung của những nhà khoa học về tôn giáo hiện nay là cố gắng ghi nhận tất cả những thể thức tôn giáo đã và đang có ở trong nhân loại, rồi cố gắng tìm hiểu với một thái độ thiện cảm từ bên trong, tất cả những đặc tính độc đáo và phức tạp của từng mỗi thể thức tôn giáo. Nói cách khác, người ta chỉ nhắm thực hiện những sự diễn tả trung thực, đầy đủ, nhờ bởi sự quan sát cẩn thận và sự thu lượm kiên nhẫn tài liệu về từng mọi lãnh vực, vào mỗi thời kỳ, người ta sẽ cố gắng đối chiếu những yếu tố giống nhau bắt gặp được ở khắp nơi, như nghi thức, biểu tượng, huyền thoại, rồi tìm hiểu tương quan của chúng với tôn giáo như thế nào. Chính nhờ vào những khảo cứu này mà ngày nay khoa học về tôn giáo đã thực hiện được rất nhiều tiến bộ và làm cho người ta có được một nhận định xác thực hơn, khách quan hơn về hiện tượng tôn giáo.

*
* *
*

Đề góp phần vào việc tìm hiểu một cách khách quan hiện tượng tôn giáo này, chúng tôi cũng sẽ không tìm cách giảng nghĩa hay biện minh cho tôn giáo ở đây; chúng tôi chỉ muốn tìm hiểu tôn giáo với sự thiện cảm bên trong và cố gắng phân tách, những gì là tiêu biểu thực sự của tôn giáo: đó chính là cái ý thức về tôn giáo hay cái kinh nghiệm về tôn giáo,

Nhiều tác giả ở thế kỷ XIX, và ngay cả ngày nay nữa, đã muốn tìm một lối giảng nghĩa « duy nhiên » (naturaliste) về hiện tượng tôn giáo. Lối giảng nghĩa duy nhiên này là một lối giảng nghĩa nội tại (immanent), theo đó, nguồn gốc của tôn giáo ở tại một thái độ tâm lý nào đó, ở tại một sự tất yếu xã hội, hay ở tại một sự thiếu hiểu biết khoa học về thế giới. Như Auguste Comte với *luật tam trạng* (la loi des trois états) hay sự phân chia lịch sử tinh thần nhân loại ra làm ba giai đoạn : thần học, siêu hình và duy nghiệm. Tư tưởng nhân loại trải qua một quá trình tiến hóa. Do đó, phương pháp giảng nghĩa duy nhiên nhận định tôn giáo như là một thời kỳ trong sự phát triển của *ý thức nhân loại về mình*. Cũng do đó, người ta mới có một số lý thuyết về nguồn gốc và về tiến hóa của tôn giáo, từ những giai đoạn thô sơ cho tới những giai đoạn phức tạp : Lý thuyết hồn linh (l'animisme) của Tylor ; lý thuyết về vật tổ (le totémisme) của Durkheim, tâm trạng, tiền luận lý và thần bí của Lévy-Bruhl ; quan niệm của Frazer, theo đó, tôn giáo là một phương thức để làm chủ được cuộc sống, sau giai đoạn thất bại của phù pháp (la magie) ; lý thuyết của Freud cho rằng tôn giáo xuất phát từ mặc cảm Oedipe trong bộ lạc nguyên thủy ; tôn giáo là sự phản chiếu của những mối lo sợ và khát vọng của con người, được nhân hóa bằng ma quỷ hoặc thần thánh, như Feuerbach đã nói : « Con người đã sáng tạo ra Thượng đế (hoặc Thần thánh) giống như hình ảnh của mình », và như vậy thần học (la théologie) thực ra chỉ là một nhân loại học (une anthropologie).



Chúng tôi nhận rằng những lối giảng nghĩa trên đây đều có một phần đúng. Nhiều sự kiện tôn giáo giải thích được bởi sự sợ hãi, bởi sự thèm muốn hạnh phúc, bởi óc tưởng tượng và bởi sự thúc đẩy hoặc phản chiếu của vô thức. Cũng như những hoàn cảnh lịch sử, xã hội, tâm lý có thể ảnh hưởng trên tôn giáo và những khảo cứu có hệ thống khoa học đã vạch rõ cho ta thấy nhiều điểm quan trọng. Những khuyết điểm chính yếu và chung cho tất cả những lý thuyết ở trên là những lý thuyết này đã tự phụ rằng mình đã giảng nghĩa hoàn toàn đầy đủ được tôn giáo, trong khi thực ra, những lý thuyết này đã chỉ khám phá ra hay nhấn mạnh hơn, những khía cạnh chưa được biết đến, hoặc những chân lý phiếm diện mà thôi. Những cố gắng muốn qui nạp sự khác biệt phức tạp của những sự biểu lộ tôn giáo và những lý do hiện hữu của tôn giáo vào trong một phần mẫu chung đã làm thiệt hại rất nhiều cho những khoa học về tôn giáo. Tất cả những lý thuyết này thực ra đều muốn chứng minh rằng chính *con người làm ra Thượng đế*, hoặc các Thần thánh và vạch cho thấy bằng cách nào nữa. Nhưng có một điều quan trọng mà những lý thuyết này không có giảng nghĩa được rõ ràng cho chúng ta : đó là *tại sao con người lại cứ bắt buộc luôn luôn làm ra những Thần thánh như vậy*, bởi vì, như đã trình bày lúc đầu, tôn giáo là một hiện tượng phổ quát và thường trực của lịch sử nhân loại ?

Muốn giải đáp vấn đề này, ta cần phải đi tới và khám phá ra cái *ý thức tôn giáo* chung của nhân loại. Trong lịch sử, không có một tôn giáo duy nhất, mà có rất nhiều tôn giáo khác nhau, nhưng tất cả mọi hình thức tôn giáo khác biệt đều là

những biểu lộ bên ngoài của cái ý thức tôn giáo ở bên trong của con người. Mỗi sự biểu lộ diễn tả một khía cạnh đặc biệt, hay một xu hướng độc đáo. Xét theo khía cạnh này, *không có một tôn giáo duy nhất*, làm thành một thứ kiểu mẫu lý tưởng cho mọi tôn giáo. Ý thức tôn giáo của nhân loại thể hiện ra bằng nhiều nẻo đường khác nhau; mỗi nẻo đường tiêu biểu cho sự phối hợp độc đáo của một số yếu tố quan trọng và mỗi nẻo đường đều có quyền được hiện hữu. Nhờ những hình thức khác biệt phù hợp với những hoàn cảnh khác biệt, nhân loại cố gắng trả lời cho đòi hỏi căn bản của mình trước cuộc sống. Nhờ bởi con đường tôn giáo, nhân loại đạt được thực tại của cuộc đời và của thế giới. Cái ý thức tôn giáo là nguồn gốc xuất phát ra mọi hình thức khác nhau, nhưng chính nó, nó *không xuất phát từ một cái gì khác*; nó được gắn liền với hiện hữu của con người, như R. Otto nói: « *Tôn giáo bắt đầu tự chính mình* » (Religion fängt mit sich selber an). Sự hiện hữu của ý thức tôn giáo còn giả thiết: ở sau con người, hay *vượt trên con người, còn có một cái gì khác nữa*: « *L'homme surpasse l'homme* ». Siêu việt được phác họa qua bởi chính hữu thể của con người.

*
* *
*

Người ta đã đưa ra nhiều định nghĩa khác nhau về ý thức tôn giáo, về kinh nghiệm tôn giáo. Như đã trình bày ở trên, đó là ý thức về một thực tại huyền bí (H. Spencer); về một cái gì vô hạn (Max Müller) hay là về một sự lệ thuộc vào một Hữu thể tối cao nào đó (Schleiermacher). Tất cả những định nghĩa



này đều có đặc tính chủ quan và cá nhân, nên không diễn tả được một cách đầy đủ hiện tượng tôn giáo. Ta cần có một quan niệm khách quan hơn và áp dụng vào được tất cả mọi tôn giáo khác biệt nhau, tôn giáo của những con người chất phác cũng như tôn giáo của những con người văn minh, tôn giáo của thời xưa cũng như tôn giáo của thời nay. Xét theo quan điểm này, ta có hai ý kiến khác nhau: Ý kiến của Frazer và ý kiến của Durkheim. Theo Frazer, tôn giáo bắt đầu với sự xuất hiện của những thần thánh (les dieux), hoặc ít ra với những ý niệm về linh hồn (les âmes), như hồn của những người quá cố, ý niệm về những thần thiên nhiên (les génies) giống kiểu mẫu của con người. Còn những nghi thức của những con người chất phác, thì theo Frazer, chúng được xây dựng trên niềm tin vào những sức mạnh vô ngã và huyền bí, chỉ là phù pháp (la magie), chứ không có gì đặc biệt là tôn giáo cả. Durkheim không đồng ý với Frazer và ông cho rằng: có nhiều tôn giáo lớn mà không tin có những vị thần thánh; ví dụ như Phật giáo. Đối với những tín đồ Phật tử, theo Durkheim, đức Phật không phải là một vị thần. Ngài không can thiệp gì vào trong những biến cố của cuộc đời của chúng ta. Người tín đồ Phật tử không tìm giải thoát trong lời cầu nguyện hoặc trong đức tin, mà chỉ tin cậy vào sức riêng của mình. Do đó, Durkheim cho rằng chỉ có một yếu tố duy nhất và chung cho tất cả mọi tôn giáo, đó là *ý thức về cái linh thiêng* (le sacré), khác biệt với *cái trần tục* (le profane).

Ý kiến của Durkheim đã được rất nhiều nhà khoa học về các tôn giáo ngày nay chấp nhận và vì thế ta cần giảng nghĩa

thêm về nó. Người ta có thể nói rằng lịch sử của các tôn giáo, từ những tôn giáo đơn giản, sơ khai cho tới những tôn giáo đại đồng, phức tạp, đều được làm nên bởi những sự *biểu lộ của cái linh thiêng* (les liérophanies) (1). Từ sự biểu lộ của linh thiêng một cách đơn giản nhất, như trong một đồ vật, một cây cỏ, cho tới sự biểu lộ cao siêu nhất đối với một tín đồ Thiên chúa giáo, đó là sự nhập thể và nhập thế của Thiên chúa ở trong đức Jésus - Christ. Trong mọi trường hợp, đó vẫn là một biến cố huyền nhiệm : sự biểu lộ của một *thực tại hoàn toàn khác biệt*, không thuộc về thế giới thường ngày, thế giới trần tục mà ta vẫn quen sống.

Tất cả mọi quan niệm có tính cách tôn giáo về vũ trụ đều bao hàm sự phân biệt mọi vật thành hai loại, một loại thuộc về cái *linh thiêng* và một loại thuộc về cái *trần tục*. Con người tôn giáo phân biệt có hai môi trường khác nhau và bỏ tấc lằn cho nhau : trong một môi trường, họ có thể hành động một cách tự nhiên, không sợ sệt, không lo lắng, đó là môi trường của cái trần tục. Trong môi trường này, con người của họ chỉ bị dẫn thân một cách hời hợt. Còn môi trường kia, môi trường của cái linh thiêng, thế giới của tôn giáo, là môi trường mà trong đó, họ cảm thấy con người của họ bị liên lụy một cách sâu xa, một cách toàn diện. Hai môi trường này hoàn toàn khác biệt nhau, nhưng bao hàm lẫn nhau và chỉ có thể định nghĩa được cái này bởi cái kia.

Kinh nghiệm tôn giáo chính là *kinh nghiệm về linh thiêng*, vì *linh thiêng là trọng tâm của tôn giáo*. Những huyền thoại,

(1) Cf. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris; Gallimard, 1965.



những tín điều chỉ nhằm trình bày và phân tách nội dung của cái linh thiêng. Những nghi thức sử dụng những đặc tính của linh thiêng ; những giáo đường, hay những nơi thờ cúng chỉ như để làm cho linh thiêng ăn rễ sâu trong trái đất và hiện diện trước mặt mọi người.

Đối với con người tôn giáo, không gian không phải là một cái gì đồng đều trung lập vô ý nghĩa, như không gian của hình học. Nó có những khác biệt, gián đoạn ; có những nơi có những phẩm chất khác với những nơi khác : nhà thờ, chùa chiền, Jérusalem, Rome, La Mecque v.v... Đó là những nơi linh thiêng có ý nghĩa hơn các nơi khác, mà người ta chỉ nên tiến gần tới với một thái độ thận trọng, sợ hãi, kính cẩn (như phải cởi giày ra khi bước vào).

Giống như không gian, thời gian, đối với con người tôn giáo, cũng không đồng đều và liên tục : có thời gian linh thiêng và thời gian trần tục. Thời gian linh thiêng đó là thời gian của những ngày lễ tôn giáo (lễ Giáng sinh, lễ Phật đản...). Thời gian trần tục là thời gian thường nhật, trong đó ta thực hành những công việc không có ý nghĩa tôn giáo. Thời gian thường ngày qua đi mà không bao giờ trở lại ; thời gian linh thiêng ở trong bản chất của nó là một cái gì có thể tái lập lại được, nó có đặc tính thần bí và hiện tại. Những lễ nghi tôn giáo nhằm lập lại một biến cố linh thiêng đã xảy ra ở trong quá khứ thần bí. Dự lễ một cách tôn giáo là ra khỏi thời gian trần tục, thường ngày, để sát nhập mình vào trong thời gian thần bí được hiện tại hóa bởi ngày lễ. Nói khác đi, thời gian linh thiêng là thời gian của thuở ban đầu, của biến cố mới lạ xuất hiện lần đầu

hết. Chẳng hạn, mừng lễ Giáng sinh của đức Chúa, không phải chỉ là nhớ lại một biến cố thuộc về quá khứ, mà là tái diễn huyền nhiệm, giáng sinh của đức Chúa là hiện tại hóa bằng nghi thức (le rite), nhờ đó mình tích cực tham dự vào công cuộc « cứu thế » của đức Chúa. Ngày lễ không phải là ngày kỷ niệm một biến cố thần thánh mà chính là ngày của biến cố đó. Trong ngày lễ, bằng một số nghi thức, người ta tái diễn biến cố nguyên thủy, hiện tại hóa biến cố nguyên thủy; nhờ vậy, người tin đồ cảm thấy mình trở thành những người sống đồng thời của biến cố.

Không phải chỉ có không gian và thời gian mới có đặc tính linh thiêng, mà những sự vật cũng có thể có đặc tính linh thiêng nữa. Ví dụ như những đồ dùng ở trong những nghi lễ tôn giáo. Cả con người (ông vua, vị linh mục), hay bất cứ vật gì cũng có thể có được, và một khi có rồi, cũng có thể mất đi đặc tính linh thiêng này. Điều đó có nghĩa là đặc tính linh thiêng không xuất phát từ bản chất của sự vật, hay từ hữu thể của con người; mà nó xuất phát từ bên ngoài, hay từ trên thêm vào cho sự vật hay con người đó như một đặc ân huyền bí. Một đồ vật linh thiêng có thể vẫn giữ nguyên những hình thái bên ngoài giống như những vật khác, nhưng thực ra ở bên trong, đối với con người tôn giáo, nó đã được biến đổi một cách hoàn toàn. Chẳng hạn, một hòn đá linh thiêng bên ngoài vẫn còn là một hòn đá giống như những hòn đá khác; không có gì đặc biệt làm cho nó trở nên khác với những hòn đá khác; nhưng đối với những con người tin ở sự linh thiêng của hòn

đá, thì thực tại của hòn đá đã trở thành một cái gì siêu nhiên rồi. Điều này có khi làm cho chúng ta, những con người tự cho mình là « luận lý », « văn minh » lấy làm khó chịu ; chúng ta khó chấp nhận được linh thiêng lại tự biểu lộ ra ở trong một hòn đá, một cây đa. Nhưng thực ra, ta phải hiểu rằng, không phải những con người tôn giáo kia họ thờ lạy, cúng bái *hòn đá vì hòn đá*, hay xét như là *hòn đá* ; họ thờ lạy, cúng bái *cây đa vì cây đa*. Hòn đá, cây đa không được thờ lạy, tôn kính theo bản chất của nó ; nó chỉ được tôn kính, thờ lạy, vì nó *biểu lộ ra cái linh thiêng*, là một thực tại hoàn toàn khác biệt với thực tại của hòn đá, của cây đa.

Đối với một đồ vật đã trở thành linh thiêng, thái độ của con người tôn giáo cũng trở nên khác hẳn. Người ta không còn dám sử dụng nó một cách tự do nữa ; nó gây ra một sự kính trọng và sợ hãi. Sự tiếp xúc với nó có thể trở nên nguy hiểm cho con người, nên thường ra, người ta đứng xa, không dám tới gần. Người ta cũng thường giữ không để cho cái trần tục xúc phạm tới cái linh thiêng, vì sự xúc phạm này có thể làm cho nó mất hiệu lực đi. Trong nhiều tôn giáo, chỉ có vị giáo chủ mới được đặc biệt bước vào nơi linh thiêng, nơi « thánh ». Nhiều bộ lạc cũng dấu thật kín những đồ vật linh thiêng v.v...

* * *

Như vậy linh thiêng chính là lãnh vực của tôn giáo và con người tôn giáo được định nghĩa như là con người có kinh nghiệm về linh thiêng. Kinh nghiệm về linh thiêng này là *một kinh nghiệm rất đặc biệt* và nó đã được mô tả ra một cách độc đáo

và sâu sắc bởi một tác giả người Đức, Rudolf Otto, trong tác phẩm thời danh, với nhan đề *Das Heilige, Ueber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). (1).

Theo R. Otto, linh thiêng là một phạm trù đặc biệt của lãnh vực tôn giáo ; nó có đặc tính phức tạp và bao hàm những yếu tố vượt ra ngoài khả năng lĩnh hội của lý trí ; chính vì lý do đó, mà người ta gọi nó là một *huyền nhiệm* (un mystère), một cái gì không thể diễn tả ra được bằng những khái niệm thuần lý minh bạch . Tuy không thể diễn tả ra được như thế nhưng linh thiêng lại xuất hiện như một *nguyên lý sống động* ở trong mọi tôn giáo ; như là một yếu tố chính yếu và sâu xa nhất, đến nỗi nếu thiếu nó, thì tôn giáo chỉ còn là hình thức vô giá trị mà thôi. R. Otto đã gọi tên cho cái linh thiêng này là « le Numineux », bởi tiếng La tinh « Numen », có nghĩa là Thần thánh ; ông đã không sử dụng danh từ « Sacer » (Sacré), vì danh từ này đã thường mang một ý nghĩa đạo đức, trong khi cái linh thiêng vượt hẳn ra ngoài ý nghĩa thuần túy đạo đức này.

Giống như mọi phạm trù căn bản khác, phạm trù linh thiêng không thể trở thành *đối tượng cho một sự định nghĩa luận lý*, mà chỉ có thể là đối tượng cho một sự *mô tả* mà thôi. Nói khác đi, người ta chỉ có thể giảng nghĩa nó bằng cách lời cuốn sự chú tâm của người khác về nó, giúp người khác khám phá ra ở trong chính mình sự hiện diện của nó. R. Otto có yêu cầu độc giả hãy đặt tất cả sự chú ý của mình vào một lúc đặc

(1) Bản dịch Pháp ngữ ; R. Otto, *Le Sacré, L'élément non-rationnel dans l'idées du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot, 1949.



biệt nào đó trong đời sống mà họ đã cảm thấy một sự xúc động sâu xa, có đặc tính thuần túy tôn giáo, rồi sau đó mới cố gắng tìm hiểu những gì họ sẽ đọc được. Tác giả còn nói thêm: nếu người nào không có khả năng thực hiện được điều đó, thì hãy gấp sách lại, đừng tiếp tục đọc thêm nữa; vì với một con người chưa bao giờ có được một tình cảm tôn giáo, thì thật khó để nói về tôn giáo với họ được.

Theo sự mô tả của R. Otto, kinh nghiệm về linh thiêng có nhiều đặc tính khác biệt và gần như mâu thuẫn. Trước hết, kinh nghiệm về linh thiêng là kinh nghiệm về một cái gì *hoàn toàn khác biệt* (*Ganz andere tout autre*). Nó không giống một cái gì nhân loại hoặc một cái gì thuộc về thế giới trần tục, thường ngày. Nó khác hẳn với tất cả những gì mà ta quen thuộc, vì thế nó thường tạo ra ở trong con người của ta một trạng thái *bỡ ngỡ, lạ lùng, sửng sốt*. Con người *bỡ ngỡ* vì cảm thấy mình đứng trước một cái gì hoàn toàn xa lạ đối với chính mình, mình không thể hiểu, không thể lĩnh hội được. Cái hoàn toàn khác biệt này đúng là một « *huyền nhiệm* » (*mysterium*) đối với nó, nghĩa là một cái gì mà bản chất vượt ra ngoài mọi sự lĩnh hội luận lý. Do đó, con người thường chỉ biết sử dụng những khái niệm tiêu cực để nói về nó, như: cái siêu việt (vượt tất cả mọi cái khác); cái siêu nhiên (vượt trên thiên nhiên); cái ấy (không như cái này, không giống cái kia).

Kinh nghiệm tôn giáo là một kinh nghiệm về huyền nhiệm, nhưng là huyền nhiệm làm cho con người phải *run sợ* (*mysterium tremendum*), khiến con người phải *đứng xa xa*, không dám tiến tới gần. Sự sợ hãi tôn giáo không giống một sự sợ

hãi nào khác, như sợ súng đạn, sợ lửa cháy, v. v. . . . Ở đây, con người cảm thấy như mình đứng trước một thực tại tuyệt đối cao xa, con người không tài nào đạt tới, từ đó, xuất phát ra một tình cảm mình chỉ là một *cái gì nhỏ bé*, không xứng đáng đứng trước thực tại cao cả, mình chỉ là « *tro bụi* », là « *hư vô* » mà thôi. Thực tại cao cả này còn là một sức mạnh vô biên, *uy nghiêm vô hạn*, « *tremenda majestas* ». Con người tôn giáo ý thức được sự hèn yếu của mình ; chỉ có linh thiêng là quyền phép, là hiện hữu thực sự, hiện hữu một cách đầy đủ và siêu việt, và do đó, họ phải nói lên : « Tôi, tôi không là gì cả, linh thiêng mới là tất cả » .

Nhưng nếu linh thiêng là một « *huyền nhiệm đáng sợ* », thì linh thiêng đồng thời lại cũng là một « *huyền nhiệm làm mê hoặc* » (*mysterium fascinans*). Linh thiêng tuy cao cả, oai nghiêm đáng sợ, nhưng lại có *sức mạnh thu hút*, lôi cuốn mãnh liệt, làm cho con người tôn giáo vừa kính cần, vừa sợ hãi, lại vừa *muốn tiến tới gần* ; Ở đây, người ta nhận thức thấy rõ ràng đặc tính lưỡng diện thiết yếu của linh thiêng : giận dữ và độ lượng, nghiêm khắc và nhân từ, sát phạt và từ bi, bác ái. Trong linh thiêng, có sự hòa hợp ở giữa hai đặc tính tương phản . Linh thiêng trở thành đối tượng của sự tìm kiếm, khát khao ; không phải vì linh thiêng sẽ mang lại cho con người tôn giáo nhiều lợi lộc, mà vì chính linh thiêng là đối tượng cho sự tìm kiếm, sự khao khát. Do đó, trong nhiều tôn giáo, có những nghi thức nhằm để phối hợp mật thiết với linh thiêng ; sự phối hợp này đem lại cho con người tôn giáo một sự say sưa, sung sướng

không thể tả ra được bằng những khái niệm luận lý rõ ràng. Người ta không thể giải thích nó là cái gì hay ở tại cái gì; người ta chỉ có thể có kinh nghiệm sống động về nó. Các nhà thần bí, trong nhiều tôn giáo khác nhau, đã thường dùng thứ ngôn ngữ tiêu cực để diễn tả; nhưng có điều kỳ lạ, là khi đọc những lời diễn tả của họ ta lại không có cảm tưởng chỉ là tiêu cực; ta nhận thấy có một sự « giải thoát », một sự « cứu rỗi » thực sự. Thực ra, sự giải thoát, sự tái sinh, sự giác ngộ, Niết bàn, chỉ là « tiêu cực » đối với tâm trạng thuần túy luận lý; còn đối với con người tôn giáo, đó chính là thực tại tích cực mãnh liệt nhất, hấp dẫn nhất, có thể tạo ra những trạng thái xuất thần, như chứng ngôn của Catherine de Sienne (1347-1380) một nhà nữ thần bí Thiên chúa giáo : « Trời, nếu tôi có thể kể lại được cho người khác biết về những gì mà tâm hồn tôi đã cảm nghiệm được, và nói cho họ biết tâm hồn tôi đã cháy lên như thế nào. Tôi chỉ có thể nói rằng tôi không thể nói được gì cả. Tôi chỉ có thể nói rằng nếu một giọt nhỏ của cái mà tôi cảm thấy được rơi vào trong hỏa ngục, thì hỏa ngục này sẽ trở thành Thiên đàng ngay ».

* * *

Qua những điều đã được trình bày, người ta nhận thấy muốn tìm hiểu hiện tượng tôn giáo một cách sâu xa, khách quan, người ta cần đi từ kinh nghiệm tôn giáo, từ ý thức tôn giáo như nó đã được sống bởi chính chủ thể, là con người tôn giáo. Kinh nghiệm này cho ta thấy nó là một cái gì đặc biệt, khác hẳn với mọi kinh nghiệm khác; nó cũng là một kinh nghiệm phức

tạp, chứa đựng nhiều ý nghĩa và là một kinh nghiệm toàn diện, liên quan tới toàn thể con người, tới tất cả mọi khía cạnh hiện hữu của con người.

Tuy nhiên sự nhận định được trình bày ở đây chưa phải là một sự nhận định đầy đủ, vì nó mới chú trọng vào khía cạnh thuần túy cá nhân và tình cảm của hiện tượng tôn giáo. Tất nhiên, ai cũng hiểu rằng tôn giáo trước hết là một đời sống nội tâm, cá nhân, chủ quan; nhưng người ta cũng biết rằng mọi tình cảm chủ quan mãnh liệt, mọi đời sống nội tâm sung túc, đều có xu hướng tự biểu lộ ra bên ngoài bằng những hình thức khách quan, như lời nói, cử chỉ, thái độ, hành động. Những biểu lộ khách quan này sẽ có ảnh hưởng ngược lại trên tình cảm chủ quan, bằng cách duy trì, củng cố hay phát triển nó thêm nữa. Kinh nghiệm tôn giáo cũng vâng theo những định luật tổng quát này, nghĩa là, càng sống động, càng sung túc, nó càng có khuynh hướng chi phối cuộc sống cụ thể hàng ngày của con người và càng có khuynh hướng tự diễn tả ra bằng nhiều hình thức khách quan. Tất cả những biểu lộ khách quan này trở thành những yếu tố, những khung cảnh xã hội của kinh nghiệm tôn giáo và ảnh hưởng ngược lại trên kinh nghiệm tôn giáo nội tại. Vì vậy, tôn giáo là một yếu tố của đời sống nội tâm, cá nhân; nhưng tôn giáo cũng là một hiện tượng xã hội nữa. Muốn có một cái nhìn đủ hơn về tôn giáo, ta cần phải tiếp tục khảo sát nó dưới khía cạnh xã hội học, để khỏi thiếu sót. Chúng tôi mong sẽ có dịp khác trở lại vấn đề này.

LÂM NGỌC HUỲNH



• Lê Mạnh Thát

PHẬT GIÁO TRUYỀN VÀO NƯỚC TA TỪ LÚC NÀO ?

III

KẾT luận vừa đạt đến với bằng cớ của Dương Phù bây giờ có thể hứa hẹn được làm vững thêm một cách thực nghiệm với bằng cớ thứ hai sau. Vì chỉ hứa hẹn, cần nói ngay ở đây là, bằng cớ thứ hai này thực sự là một vấn đề cần giải quyết và đang đợi cơ hội để giải quyết hơn là một bằng cớ chính thống của Dương Phù. Một khi ta đã giải quyết nó một cách hoàn toàn,

(Tiếp theo Tư Tưởng 5 và 6)

nó sẽ chứng thực cho ta cái kết luận nêu trên một cách thực nghiệm. Vì nó đang đợi cơ hội để được giải quyết, nhưng bản cải tiếp theo do thế chỉ nhằm mục đích sửa soạn những cơ sở lý thuyết có thể từ đó, vạch ra một số cách khả hữu cho việc giải quyết nó trong tương lai. Về lý do tại sao nó không thể giải quyết ngay lúc này, người đọc sẽ có dịp thấy dưới đây. Bằng cơ thứ hai đây là một báo cáo từ Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ. Lê Đạo Nguyên trong Thủy Kinh chú quyển 37 từ 6b6 đã tóm tắt nội dung của nó, nhưng không cho biết nó đến từ đâu, và chúng ta sẽ có cơ hội trở lại nó. Nhạc Sử (930-1007) trong Thái bình hoàn vũ ký quyển 7a2-4 ở đoạn bàn về địa phận và lịch sử huyện Tống bình đã cho biết là, huyện này có một thành tên Nê lê, mà « Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ nói rằng thành Nê lê ở phía đông nam huyện Định an, cách sông bảy dặm, tháp và giảng đường do vua A Dục dựng vẫn còn, mà những người đi cũ gọi là kim tượng» — Nê lê thành, Lưu Hân Kỳ Giao châu ký văn, Nê lê thành tại Định an huyện đông nam cách thủy thất lý, A Dục vương sở tạo tháp giảng đường thượng tại hữu, thái tần giả văn thị kim tượng. Đoạn văn này có thể dịch khác đi một chút thành « Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ nói rằng thành Nê lê ở tại huyện Định an, đông nam cách sông bảy dặm, tháp và giảng đường do vua A Dục dựng v.v... » và ý nghĩa của nó đã đổi đi khá lớn. Điểm này chúng tôi sẽ nói rộng thêm trong những đoạn sau. Ở lúc này, người đọc chắc muốn biết Lưu Hân Kỳ là ai, sống vào thời nào? Và chúng ta có thể biết thêm gì nữa về những tháp và giảng đường ấy?



Tăng Đào vào năm Đạo Quang thứ I, tức năm 1820, đã cố gắng tái kiến Giao châu ký từ những đoạn phiên trích dẫn rải rác trong những tác phẩm Trung quốc như Hậu Hán thư, Thủy kinh chú, Tế dân yếu thuật, Bắc đường thơ sao, Nghệ văn loại tự, Sơ học ký, Thái bình ngự lãm v.v... Trong lời bạt cho cuốn Giao châu ký tái kiến này, Tăng Đào vạch ra là, Tùy thư kinh tịch chí cũng như Cựu Đường thư kinh tịch chí và Tân Đường thư nghệ văn chí đều không có một mục nào về Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ hết. Ngay cả Thái bình ngự lãm kinh sử đồ thư cương mục cũng không có một mục nào giữa hơn 1700 mục dành cho những cuốn sách nó dẫn. Điều đáng ngạc nhiên hơn nữa là, dù Đồ thư cương mục không kê ra, Thái bình ngự lãm đã dẫn ít nhất là 32 đoạn phiên dưới tên « Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ », 18 đoạn phiên dưới tên « Giao châu ký » và 1 điều dưới tên « Giao châu tập ký ». Sự im lặng này tạo ra không ít những khó khăn cho việc xác định một niên đại phải chăng cho Lưu Hân Kỳ và tác phẩm của ông. Thêm vào đó, không một tư liệu sử sách nào hết đã đề cập tới nhân vật Lưu Hân Kỳ này. Tuy nhiên, với những dẫn chứng của Lê Đạo Nguyên, một người mất năm 529, trong Thủy kinh chú của Giả Tư Hiệp trong Tế dân yếu thuật, Lưu Chiếu trong Hậu Hán thư, Lý Thiệu trong Chú văn tuyền Ngô đồ phú v.v..., nó trở thành rõ ràng là, Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ phải ra đời trước thế kỷ thứ sáu. Không những thế, nhờ vào việc phân tích những bằng cứ nội tại của chính Giao châu ký tái kiến trên, Tăng Đào đã có thể đẩy niên đại vừa giả thiết về một thế kỷ sớm hơn. Trước hết,

trong một dẫn chứng từ Lư Hân Kỳ Giao châu ký « của Thái bình ngự lãm quyền 947 ta đọc : « Thái hòa trung hữu nhân chí Vũ lĩnh, huyết trung hữu đại kỳ phù thậm đại » — trong khoảng Thái hòa có người đến Vũ lĩnh, trong hang có con kiến càng lớn rất lớn. Thái hòa có thể là niên hiệu của Ngụy Minh đế bắt đầu năm 227, hay của Tây Hải công nhà Đông Tấn giữa những năm 366-371. Niên hiệu đầu có thể loại ra một cách khá dễ dàng, bởi vì Thái bình ngự lãm quyền 49 tờ 10b lại cho biết : « Hải trung hữu Phú thạch sơn . . . , phủ thủy thượng, tích Lý Tồn chinh Châu nhai, dục thâm kỳ thật phủ, khản trường sách ư sơn đề động quá » — Trong biển có núi Phú thạch nổi trên nước, xưa Lý Tồn đi đánh Châu nhai, muốn xét xem nó thật là núi không, bèn lấy dây đo thừng qua chân núi. Cừ Tư trị thông giám quyền 104 tờ 3247 thì năm Thái nguyên thứ 5 nhà Tấn, mùa đông tháng 10 Lý Tồn, thái thú quận Cửu châu, tiến quân ra chiếm lấy thủ phủ Giao châu và lãnh đạo cuộc kháng chiến chống lại Tàu. Thái nguyên thứ 5 tức năm 380. Tiếp đến, Nghệ văn loại tự quyền 95 tờ 1659 dẫn chuyện « chuột tre giống như chó con, ăn gốc tre, sinh sản ở huyện Phong Khê » và bảo trích từ Giao châu ký của Lư Hân Kỳ. Phong Khê không được liệt ra trong sách địa lý của Tống thư, do đó nhà Tống chắc đã bỏ nó. Nhưng Tấn thư quyền thứ 14 tờ 9a lại gồm nó vào quận Vũ bình. Nhà Tống thành lập năm 420. Chuyện « chuột tre » như vậy phải được ghi lại trước năm ấy. Bằng vào những dữ kiện nội tại này, Tăng Đào đã kết luận là, Giao châu ký đã viết dưới thời nhà Tấn và Lư Hân Kỳ là người thời Đông Tấn. Nói cách khác, Kỳ phải sống và viết giữa những năm 380-420. Cách xác định niên



đại đây của Tăng Đào phải kể là khá lồi cuốn. Điều cần ghi là, vì những bằng cứ ấy tương đối ít ỏi, tuy chúng đã thỏa mãn cả điều kiện cần cũng như đủ, một vài dè dặt đáng được giữ lấy. Và chúng đáng được giữ lấy hơn nữa, khi Ngũ Sùng Diệu vào năm 1840 trong lời bạt cho lời bạt của Tăng Đào và Giao châu ký đã khám phá ra là, mặc dầu đã thu lượm được gần hết những đoạn phiến rải rác đó đây của Lưu Hân Kỳ, Đào đã bỏ sót một dẫn chứng quan trọng, đấy là cái đoạn về thành Nê lê trên của chúng ta. Điều không giải thích được sự bỏ sót này và chỉ bằng lòng viết « thì cũng có thể biết sự khó khăn của việc sưu tập » — diệc khả tri toãn tập chi nan hỷ. Dầu sao đi nữa, Lưu Hân Kỳ chắc chắn phải sống trước năm 529, và nếu chấp nhận xác định của Tăng Đào thì Kỳ phải sống giữa những năm 380-420. Chúng tôi chấp nhận xác định ấy với sự dè dặt.

Vậy thì, ít nhất cho đến những năm 380-420 những người đi hái củi nước ta đang còn chứng kiến sự có mặt của tháp và giảng đường, mà họ gọi là Kim tượng và Lưu Hân Kỳ bảo là do vua A Dục dựng và ở tại thành Nê lê. Thành này theo Giao châu ký do Nhạc Sử dẫn thì « tại Định an huyện đông nam cách thủy thất lý A Dục vương sở tạo tháp giảng đường thượng tại hữu, thái tần giả vấn thị Kim tượng ». Trừ câu cuối cùng về chuyện người hái củi gọi là « Kim tượng », qua toàn câu đó chúng tôi đã không cho một chấm câu có thể nào, như đã làm ở trên. Chúng tôi đã không làm, bởi vì trong tình trạng đoạn phiến hiện nay của nó, nó có thể được chấm thành tối thiểu là theo ba cách. Thứ nhất, người ta có thể chấm nó thành « Nê lê thành tại Định an huyện, đông nam cách thủy thất lý, A Dục vương

sở tạo tháp giảng đường thượng tọa hữu ». Cách chấm thứ hai sẽ cho « Nê lê thành tại Định an huyện, đông nam cách thủy thất lý, A Dục vương sở tạo... ». Và cách chấm cuối cùng sẽ đọc : « Nê lê thành tại Định an huyện đông nam, cách thủy thất lý, A Dục vương sở tạo tháp giảng đường thượng tọa hữu » hay « Nê lê thành... huyện đông nam, cách thủy thất lý A Dục vương... ». Chấp nhận một trong ba cách chấm câu ấy, đoạn văn trên tất tuần tự sẽ có những ý nghĩa khá khác nhau. Nếu chấp nhận cách đầu, thì ta sẽ khẳng định, « thành Nê lê ở tại huyện Định an cách con sông ở phía đông nam 7 dặm, tháp và giảng đường do vua A Dục tạo hiện vẫn còn tại đó ». Ngược lại, nếu chấp nhận cách cuối, ta phải nói, hoặc « thành Nê lê ở phía đông nam huyện Định an, cách sông 7 dặm tháp và giảng đường do vua A Dục tạo hiện vẫn còn có », hoặc « thành Nê lê ở tại huyện Định an, cách sông 7 dặm phía đông nam tháp và giảng đường do vua A Dục tạo hiện vẫn còn có ». Cuối cùng, nếu bằng lòng với cách thứ hai, ta phải hiểu, « thành Nê lê ở tại phía đông nam huyện Định an, cách sông 7 dặm, tháp và giảng đường do vua A Dục tạo hiện vẫn còn ở đó ». Vấn đề chúng ta nên chọn cách chấm câu nào, chúng ta sẽ có dịp trở lại dưới đây, khi bàn về những báo cáo của Lê Đạo Nguyên. Ngay lúc này, chúng tôi nghĩ, chúng ta nên đề cập đến những câu hỏi, như huyện Định an ở đâu tại đất nước ta hiện nay và chúng ta có thể biết gì về thành Nê lê đấy không ? và chỉ xin người đọc nhận thấy những mập mờ có thể trên của cái báo cáo của Lưu Hàn Kỳ cùng những khó khăn mới lộ dạng của nó.



Vấn đề huyện Định an và thành Nê lê ở đâu cho đến ngày nay vẫn chưa nhận được những giải quyết thỏa đáng, và ta sẽ có dịp thấy tại sao. Trước hết ta có chính ngay những mập mờ trong chính cái tên Định an của huyện đó. Như đã thấy, theo dẫn văn của Nhạc Sử thì « Lưu Hân Kỳ Giao châu ký vân, Nê lê thành tại Định an huyện đông nam cách thủy thất lý A dục vương sở tạo tháp giảng đường thượng tại hữu » Song, nếu ta đọc lấy những tóm tắt của Lê Đạo Nguyên trong Thủy kinh chú quyển 37 tờ 8b4-6, thì « . . . Đồ quan tắc phổ xuất yên, kỳ thủy tự huyện đông kênh An định huyện bắc đài Trường giang ; giang trung hữu Việt vương sở đào đồng thuyền, triều thủy thối thời, nhân hữu kiến chi giả ; kỳ thủy hựu đông lưu ; cách thủy hữu Nê lê thành, ngôn A dục vương sở trúc dã. » Vậy thì, theo Nhạc Sử, thành Nê lê ở tại phía « đông nam huyện Định an », trong khi đó Lê Đạo Nguyên lại bảo nó ở phía đông huyện An định, chứ không phải Định an. Tại sao lại có những đảo điên mập mờ này ? Phải chăng chúng đến từ sự viết lộn của những kẻ chép thủ bản ? Cái tên An định xuất hiện lần đầu tiên trong Tiền Hán thư quyển 28 hạ tờ 10b9-10a2, ở đấy nó là một trong 10 huyện của quận Giao chỉ, mà, ngoài nó ra, gồm có Liên lâu, Cú lậu, Mê linh, Khúc dương, Bắc đài, Khê từ, Tây vu, Long biên và Chu diên. Nhưng đến khi Tư Mã Bưu viết Hậu Hán chí vào giữa những năm 245-305 và Lưu Chiếu chú nó đầu thế kỷ thứ 6 thì ta không biết vì lý do gì mà nó trở thành Định an trong Hậu Hán thư quyển 33 tờ 21a8-b5 như một huyện của 12 huyện của quận Giao chỉ, mà, ngoài 10 huyện cũ của nhà Tây Hán, gồm thêm hai huyện mới do Mã Viện cắt từ huyện Tây vu ra, đấy

là Phong Khê và Vọng Hải. Qua thời Tam quốc, cái tên Định an vẫn tiếp tục được dùng cho huyện này cứ theo bộ cương vực chỉ quyền hạ tờ 33a6 của Hồng Lượng Cát, Tấn thư quyền 15 tờ 8b13-9a2 của đời Tấn lại ghi thành huyện An định. Tống thư quyền 38 tờ 40b1 một lần nữa đổi ra Định an, và đây là lần đổi cuối cùng Nhà Tề đổi nó đi và tổ chức lại toàn bộ quận huyện nước ta. Thế thì, ít nhất là từ giữa những năm 32-92, khi Ban Cố viết Tiền Hán thư cho đến khoảng cuối thế kỷ thứ 5 khi Tống thư được viết, hai cái tên Định an và An định đã thay đổi nhau cho việc chỉ một huyện của quận Giao chỉ. Điều đáng phân nân là, khi nhà Tề dẹp hai cái tên đó đi, nó đã không cho biết cái tên mới của chúng là gì. Sự im lặng này tiếp tục cho đến khoảng những năm 1007-1092 khi Âu Dương Tu báo cáo cho biết trong Tân Đường thư đồ quyền 43 tờ 9b9-14, An định là một huyện của Diên châu. Và châu Diên ấy, như Lý Cát Phủ xác nhận, là «bản Hán cựu huyện thuộc Giao chỉ quận, Tùy bắt cải, Vũ Đức tứ niên ư thử trí Diên châu». Như thế, ta không biết, châu Diên của thời Đường có một diện tích giống như thời Hán hay đã nở rộng. Trong trường hợp trước, huyện An định vừa nói không gì hơn là một tên mới do nền hành chính Đường tạo ra. Trong trường hợp sau, ta có thể giả thiết, cái tên An định của châu Diên là một phục sinh của cái tên huyện đời Hán. Dù với trường hợp nào đi nữa, những mập mờ thoát lạc nói trên đã đưa ra không ít những khó khăn cho công tác định vị của chúng ta.

Trước đây Ma đờ rôn đã lợi dụng chính những mập mờ này, để đưa ra những gợi ý khá mập mờ không kém, mặc dù ông



ta đã lên giọng có vẻ thông thạo trong việc phê bình sự thiếu sót của những nhà địa lý học lịch sử ta thuở trước. Đầu hết, hình như ông muốn giả thiết sự hiện hữu của hai địa điểm Định an và An định, Về Định an, dựa vào những báo cáo về hệ thống thủy đạo của miền bắc nước ta do Lê Đạo Nguyên cung cấp và do Ma xít pê rô dịch và cắt nghĩa giùm, ông ta đặt nó vào địa phận tỉnh Kiến an ngày nay. Thành Nê lê do thế đã được ông đồng nhất với thị trấn Đồ sơn, và ngọn Đồ sơn với núi Phù trạch nói trước của Lưu Hán Kỳ. Ông nhận xét thêm là, cái thứ đất bùn đen của Đồ sơn từ thời Hán cho đến nay hình như không đổi thay một tí gì hết, bởi vì theo ông chữ « Nê lê » của thành Nê lê có nghĩa là « bùn đen » như Đồ sơn là « núi bùn đen ». Cách hiểu này phải kể là lời cuốn. Điều đáng nói là, nếu cứ vào ngữ pháp thông thường của tiếng Trung quốc thì chữ « bùn đen » phải dịch thành « lê nê », chứ không là « nê lê », nếu người Trung quốc quả đã dịch cái tên thành « Bùn đen ». Hơn nữa chữ « nê lê » thường là một phiên âm Trung quốc tiêu chuẩn của chữ *naraka* tiếng Phạn, tuy rằng người ta khó có thể nhận được, nếu có quả là một phiên âm của *naraka*, bởi vì thành phố nào lại muốn gọi mình là *Naraka*, muốn gọi mình là « Địa ngục ». *Naraka* có nghĩa là địa ngục. Chúng tôi nghĩ, nê lê rất có thể là một phiên âm của chữ *narikela* tiếng Phạn. *Narikela* dĩ nhiên có nghĩa là trái hay cây dứa. Và cây dứa thì có lẽ không xa lạ gì hết đối với đất nước ta. Dị vật chỉ của Dương Phù đã biết đến mà theo Tế dân yếu thuật thì đọc như « cây dứa cao sáu bảy trượng không cành lá như cây thúc bồ, ở trên cây có quả giống như trái bầu cột vào đầu núi kiêu

của những đồ vật treo, bên ngoài có da giống như trái bầu, bên trong có cơm trắng như tuyết, dày nửa tấc như da heo, ăn thơm như mùi hồ đào, bên trong cơm có nước hơn một thặng, trong như nước, vị nó ngọt như đường, ăn lấy cơm nó thì có thể hết đói, uống lấy nước nó thì hết khát; nó lại mọc hầu như khắp chỗ người thường gọi nó là Việt vương đầu. Cổ nhiên cái gọi là « tục nhân vị chi Việt vương đầu » này là một cách nói châm biếm cái tục cạo đầu của người nước ta mà phải sống còn ít nhất là cho đến đầu thế kỷ thứ 15 với nỗ lực Tàu hóa của bọn Minh xâm lược mới chấm dứt. Điều đáng tiếc là, Dương Phù không cho biết « nó mọc đầy đất » ấy là mọc ở đâu. Lư Hân Kỳ ba trăm năm sau, khá hơn, lại cho biết « Dừa sinh ở Nam hải giống như cây cọ biển, trái nó gọi là trái dừa giống như cái bát khá lớn, bên ngoài có da thô như những thứ đại phúc thử và đậu khấu, bên trong có nước giống như rượu, uống nó không say ». Dừa như thế sinh ra ở Nam hải theo Lư Hân Kỳ, mà ở đây có lẽ nên gồm cả miền bắc nước ta, dù nó không chính xác cho lắm. Dầu vậy, chữ « nê lê » rất có thể là một phiên âm Trung quốc của chữ *narikela* và nó có lẽ là một dịch ngữ của chữ « cây dừa ». Thành Nê lê do đó có nghĩa « thành cây dừa » hay « thành trái dừa » hay « thành bán dừa ».

VỀ An định, Ma đơ rôn đã dựa theo kết luận của Ma xít pê rô và đặt nó vào khoảng đất giữa sông Hồng và sông Đáy giới hạn với sông Phú lý. Làm thế này, Ma đơ rôn đã đi ngược lại ngay cả với chính kết luận của Ma xít pê rô. Ma xít pê rô bằng định vị vừa nói đã xác định rõ ràng là, theo ông ta, An định

của châu Diên rất có thể là huyện Định an của Lư Hán Kỳ và của Hậu Hán thư. Tất nhiên chúng ta không thể chỉ trích Ma đờ rôn, vì ông ta đã không theo Ma xít pê rô. Điều đáng chỉ trích nằm ở chỗ Ma đờ rôn, trong khi đưa ra những đồng nhất có vẻ táo bạo trên, đã không bao giờ thử đồng thời nêu lên những dữ kiện và tư liệu cho phép làm như vậy. Tệ hơn nữa là, ông ta đã vay mượn kết luận của Ma xít pê rô một cách thiếu hiểu biết. Ma xít pê rô sau khi đã cử soát những tư liệu liên quan đến huyện Tống bình và châu Diên, trong đấy gồm có cả những báo cáo của Lê Đạo Nguyên về hệ thống thủy đạo của miền bắc nước ta, đã không bao giờ tách rời An định hay Định an thành ra hai địa điểm khác nhau. Ma đờ rôn đã không bao giờ thử nêu lên một nghi vấn về điểm ấy của Ma xít pê rô. Đương nhiên người ta không thể hy vọng nhiều ở những nỗ lực nghiên cứu kiểu của Ma đờ rôn. Chúng đã chứng tỏ ông thiếu khá nhiều điều kiện cho việc nghiên cứu những thứ vấn đề như huyện An định nói trên. Chẳng hạn, những báo cáo về hệ thống thủy đạo, mà ông dùng cho việc bàn cãi vị trí của huyện Định an, đã phải nhờ Ma xít pê rô dịch và giải thích giùm, như đã nói. Vì phải nhờ vả kiểu này, Ma đờ rôn đã không thấy hết được những rắc rối do những tư liệu khác trình hiện. Thí dụ, cũng từ những báo cáo hệ thống thủy đạo của Lê Đạo Nguyên, về một mặt ta có « kỳ thủy tự huyện đông kênh An định huyện bắc đài Trường giang v.v... » và Ma đờ rôn đã dùng như cơ sở cho việc đặt An định vào tỉnh Kiến an của ông. Về mặt khác, ta có ở quyển 37 tờ 9a6-8 « ... kỳ thủy tự huyện đông kênh Cú lậu huyện, huyện đài Giang thủy, Giang thủy đối An

định huyện », và lần này ông coi chữ An định ở đây như đồng nghĩa với huyện An định của Tân Đường thư, và đặt nó vào vị trí giữa sông Hồng và Sông Đáy, mà không bao giờ thử giải thích, tại sao ông có thể làm như vậy. Những ám ở mập mờ này của Ma đờ rôn đưa ra khá nhiều nghi ngờ về những đồng nhất giả thiết của ông. Thêm vào đó, những sai lầm về những chi tiết tầm thường đã thường xuất hiện một cách đáng tò mò trong những bản cǎi của ông, điển hình là cái trường hợp nhà Trần phong tước cho Sỹ Nhiếp, mà ông ta đã đồng nhất với nhà Trần của lịch sử Trung quốc ! Những thứ sai lầm này chỉ làm ta càng thêm nghi ngờ. Vấn đề định vị huyện An định hay Định an do thế phải được khởi hành từ một bắt đầu mới, dù những đề án nói trên của Ma xít pê rô và Ma đờ rôn.

Như đã thấy, Thành Nê lê theo Lê Đạo Nguyên thì ở phía đông huyện An định, trong khi theo Nhạc Sử thì lại tại phía « đông nam huyện Định an ». Với những cú soát trên về lịch sử cái tên Định an hay An định, ít nhất từ năm 32 trở đi cho đến khi nhà Tề phế nó sau năm 479, hai tên xuôi ngược ấy đã chỉ một huyện mà thôi, mặc dù một vài cắt xén chắc hẳn đã phải xảy ra, đặc biệt là từ thời Ngô về sau, tuy không thể chứng thực được một cách dứt khoát hiện nay. Từ xác định ấy, chúng tôi sẽ dùng lẫn lộn hai cái tên vừa nói và coi chúng như đồng nghĩa, trừ khi khẳng định ngược lại. Vậy thì huyện Định an ở đâu ? Câu trả lời cho nó của Ma đờ rôn đã tỏ ra khả nghi, như đã vạch ra. Ma xít pê rô khá hơn không những vì việc sử dụng tư liệu có hệ thống của ông, mặc dù một vài độc đoán gọt bỏ đã có mặt đến từ cái, mà Ga xít pác đon đã gọi là

« kỷ nguyên hùng tráng của công tác nghiên cứu bác ngữ Đông dương », trái lại còn vì ông đã cố gắng giải thích hết những tư liệu ấy với những khó khăn của chúng, dầu không thành công cho lắm. Chẳng hạn, ông đã ngần ngại đặt thành Nê lê cả trong huyện Tống bình lẫn huyện Chu diên, nhưng không thử giải thích, làm sao một nơi hai chỗ như thế lại có thể, tuy ông nhận xét thêm một cách bí hiểm là, huyện Tống bình ấy là vào thời Đường và huyện An định của châu Diên đời Đường là huyện An định đời Hán và vị trí thành Nê lê phải ở vào một địa điểm, khoảng giữa sông Hồng và sông Đáy tại phía bắc sông Phủ lý. Huyện An định với thành Nê lê của nó như vậy xuất hiện ở hai phương hướng khá xa khác nhau. Theo Ma đờ rôn, nó nằm giữa hai con sông Thái bình và sông Gâm, mà thị trấn Đồ sơn là điểm ước định. Cứ Ma xít pê rô thì ở về phía bắc sông Phủ lý giữa hai con sông Hồng và Đáy. Đứng trước những giả thiết ngược ngạo kiểu này, người ta bắt buộc phải trắc nghiệm giá trị của chúng. Và cách trắc nghiệm hay nhất trong trường hợp đây là cách trắc nghiệm khảo cổ học, nghĩa là khởi sự đi tìm dấu vết của thành Nê lê tại chính những địa điểm, mà những tác giả vừa nói đã đề ra, để xem thử, địa điểm nào sẽ chứa đựng những di liệu của thành Nê lê. Điều đáng tiếc là, tình trạng đất nước hiện nay không cho phép thực hiện cách ấy ngay lập tức được. Chúng tôi trong tạm thời do thế chỉ biết hy vọng và sửa soạn. Để một phần nào, chúng tôi cho kiểm soát lại ở đây những tư liệu, mà hai tác giả trên đã dùng cho việc thiết lập hai kết luận trái ngược của họ, trước nhằm định lượng giá trị tư liệu của hai kết luận ấy và sau nhằm tìm xem

chúng ta có thể rút ra một kết luận nào mới nữa không. Làm thế này chúng ta không những sẽ tránh được cái nguy hiểm, mà cách trắc nghiệm hay nhất nêu trước rất dễ dẫn tới, đấy là, chúng ta đi tìm những địa điểm, mà những tư liệu ấy không những địa điểm, mà những tư liệu ấy không bao giờ nói đến và đã là những con đẻ của những sự hiểu lầm bản văn hay những tưởng tượng của những người như Ma đờ rôn hay Ma xít pê rô, nhất là Ma đờ rôn, với những sơ suất sai lầm đáng buồn cười đã vạch ra ; Trái lại, còn giúp định vị một phần nào địa điểm khảo cổ học, mà chúng ta đi tìm.

Thành Nê lê, như đã nói, lần đầu tiên được Nhạc Sử bảo là dẫn từ Giao châu ký của Lưu Hân Kỳ và đặt vào vị trí huyện Tống bình của thời Đường, dấu rằng Kỳ xác nhận rõ ràng là, « Nê lê thành tại Định an huyện đông nam cách thủy thất lý tháp giảng đường... » Lê Đạo Nguyên vào trước năm 529 cũng đã nói tới thành Nê lê, nhưng không cho biết ông đã lấy mẫu tin ấy từ đâu và lại đặt nó vào phía đông huyện An định. Cứ vào câu « kỳ thủy tự huyện đông kênh An định huyện Bắc đài Trường giang...; kỳ thủy đông lưu, cách thủy hữu Nê lê thành, ngôn A dục vương sở trúc dã, » chúng ta tạm thời chấp nhận cách cắt nghĩa thứ hai nêu trên và dịch câu của Lưu Hân Kỳ thành «thành Nê lê ở tại đông nam huyện Định an». Đã xác định như thế, câu hỏi bây giờ là, chúng ta có thể đồng nhất huyện Định an của Lưu Hân Kỳ với huyện Tống bình thời Đường không ? Hay để rõ hơn, chúng ta có thể tìm thấy thành Nê lê trong huyện Tống bình ấy không ? Trả lời câu hỏi sau, Nhạc Sử đã khẳng định là có thể. Thế thì huyện Tống bình ở đâu ? Giải đáp vấn

đề này không phải là dễ dàng gì. Cái tên Tống bình xuất hiện lần đầu tiên trong Tống thư quyển 38 từ 43b4, theo đấy, « Tống bình quận, Hiếu Vũ thế phân Nhật nam lập Tống bình huyện, hậu vi quận ». Như vậy, vào thời Tống Hiếu Vũ đế, tức giữa những năm 454-464, huyện Tống bình ra đời ở tại Nhật nam trong khi Định an đang còn là một huyện trong 12 huyện của quận Giao chỉ. Việc đặt ra một huyện hay quận mới dưới thời Tống Hiếu Vũ và Tống Hiếu Văn không phải là không có thể, bởi vì chính dưới thời những ông vua này mà Lâm ấp đã dẫn quân quấy phá xâm lấn đất đai nước ta và đòi hỏi phải được đổi dịch lại. Theo Đại Việt sử lược quyển 1 từ 7a-b chẳng hạn thì « Hiếu Vũ đế Sơ nguyên năm thứ nhất tháng 7 Lâm ấp vào quấy, Đỗ Huệ Độ đánh, phá được, Lâm ấp xin hàng », rồi « Tống Văn đế Nguyên gia năm 23 sai thứ sử Đan Hòa Chi đánh Lâm ấp... vua Lâm ấp Phạm Dương Mại nghe tin Chi xuất quân, dâng biểu xin trả lại đất đã cướp ». Do đó, huyện Tống bình và huyện Định an vào thời Tống ít nhất là hai huyện khác nhau, và huyện Tống bình là ở ngoài quận Giao chỉ. Đến Tề thư quyển 13 từ 25b-6, quận Tống bình được xác nhận là có ba huyện Xương quốc, Nghĩa hoài và Tuy ninh, nhưng không biết ở vào địa điểm nào. Tề thư cho biết thêm là, quận Giao chỉ đã mất huyện Định an và chỉ gồm 11 huyện, đấy là Long biên, Vũ ninh, Vọng hải, Cú lậu, Ngô hung, Tây vu, Chu diên, Nam định, Khúc dương, Hải bình và Liên lâu; và quận Nhật nam gồm huyện Tây quỳ, Tượng lâm, Thọ lãnh, Chu ngô, Tỹ cảnh, Lô dung và Vô lao.

Nhưng nhà Lương chia đất ta thành tám châu, đấy là Giao châu, Hưng châu, Ái châu, Ly châu, Đức châu, An châu và Hưng châu, và đặt quận Tống bình vào địa phận Giao châu với hai quận Giao chỉ và Vũ bình. Giao chỉ và Tống bình này cũng có số huyện như thời Tề. Nhà Trần giữ lại cách chia này của thời Lương, tuy ta chỉ được bảo trong Trần thư quyền 9 từ 9b6 về sự có mặt của « Giao Quảng thập cửu châu ». Đến khi nhà Tùy diệt nhà Trần, Tùy thư quyền 31 từ 12b3-6 thì nước ta lại chia thành 6 quận, đấy là Giao chỉ, Cửu châu, Nhật nam, Tỷ cảnh, Hải âu và Lâm ấp. Và quận Giao chỉ này được nó xác định là « cựu Giao châu » và phân làm 9 huyện : Tống bình, Long biên Châu diên, Long bình, Bình đạo, Giao chỉ, Gia ninh Tân xương và An nhân. Huyện Long biên theo nó tức là quận Giao chỉ cũ, huyện Chu diên tức là quận Vũ bình cũ. Điều đáng ngạc nhiên là, nó đã không nói gì hết về huyện Giao chỉ. Phải chăng quận Giao chỉ cũ đã chia làm hai, một gọi là Long biên và một gọi là Giao chỉ? Về huyện Tống bình, nó bảo « cựu trí Tống bình quận, bình Trần quận phế, Đại nghiệp trung trí Giao chỉ quận ». Thế thì, vào khoảng Đại nghiệp, tức những năm 605-8, huyện Tống bình đặt vào Giao chỉ. Qua tới nhà Đường, nước ta chia làm 7 châu, đấy là Giao châu, Phong châu, Ái châu, Hoan châu Diễn châu và Phúc lộc. Và Giao châu gồm 8 huyện : Tống bình, Giao chỉ, Nam định, Long biên, Bình đạo, Vũ bình, Thái bình và Chu diên. Về huyện Tống bình, Lý Cát Phủ viết Nguyên Hòa quận huyện đồ chí vào năm 813-815 quyền 38 từ 12a6-b3 cho biết, « bản Hán Nhật nam quân Tây quận huyện địa, Tống phân

lập Tống bình thuộc Cửu đức quận, hậu cải vi Tống bình quận, Khai hoàng thập niên thuộc Giao châu ; Vũ Đức tứ niên, ư thứ trí Tống châu ; Trinh quán nguyên niên, phế Tống châu, cải thuộc Giao châu » và thêm là, huyện này có thành của An dương vương. Những mẩu tin này sau đó được Đường thư quyển 41 từ 43a8-b5 lấy lại và mở rộng ra, ở đây « Tống bình = huyện Tây quận đời Hán, thuộc Nhật nam ; từ Hán đến Tấn nó còn là Tây quận ; nhà Tống đặt quận Tống bình và huyện Tống bình ; nhà Tùy bình nhà Trần, đặt Giao châu ; Thang đế cải nó làm Giao chỉ, thứ sử đóng đô ở Long biên..., Vũ đức năm thứ 4, ở Tống bình đặt Tống châu gồm 3 huyện Tống bình, Hoảng nghĩa và Nam định ; Vũ đức thứ 5, lại phân Tống bình và đặt hai huyện Giao chỉ và Hoài đức ; từ Trinh quán nguyên niên bỏ nam Tống châu Lấy ba huyện Hoảng giáo, Hoài đức và Giao chỉ gồm vào huyện Tống bình, đổi tên huyện Giao chỉ tới cho thành Giao chỉ xưa của nhà Hán, đặt hai huyện Tống bình và Nam định thuộc Giao châu ». Đoạn văn này Nhạc Sử đã chép lại hoàn toàn trong cuốn Thái bình hoàn vũ ký của ông cho việc mô tả lai lịch huyện Tống bình, ở đây ông đã ghi chú thêm cái thành Nê lê trên của ta. Huyện Tống bình như vậy từ nguyên ủy nằm trong miền đất Nhật nam, tối thiểu là theo những tài liệu sau Nguyên hòa quận huyện chí.

Tất cả chúng dẫn ta đến những rắc rối sau. Về một phía, ta có một số sử liệu bảo Tống bình nằm ở đất Nhật nam. Về phía khác, một số lại không nói gì hết đề điếm đó và đặt nó vào quận Giao chỉ. Để giải quyết những rắc rối này, có nhiều cách. Người ta có thể không cần giải quyết gì hết, như những

tác giả Trung quốc dân làm. Trừ Tống thư, những bộ sách như Nguyên Hòa quận huyện đồ chí, Cựu Đường thư, Thái bình hoàn vũ ký v.v... đã không bao giờ thử nói ra một cách minh bạch, làm sao từ đất Nhật nam Tống bình đã chuyển đi tới quận hay đất Giao chỉ. Chúng có lẽ giả thiết việc dời tên đồi đất có thể xảy ra một cách dễ dàng của vua quan của một triều đại. Điều chắc chắn vẫn là, nếu đồng ý với hầu hết những nhà địa lý học lịch sử hiện đại về sự đồng nhất cái tên Cửu chân với Thanh hóa qua một vài cắt xén đất đai có thể nào đó, thì người ta không thể nào để Nhật nam cạnh Giao chỉ được. Một khi đã thế, bảo rằng, Tống bình di chuyển từ Nhật nam đến Giao chỉ bằng cách phân chia quận huyện mới của một triều đại, quả thực là khó giải thích, và những bộ sách trên đã không bao giờ giải thích.

(Còn tiếp)

LÊ MẠNH THẮT



• Hajime Nakamura

LÝ TƯỞNG CỦA MỘT QUỐC GIA THEO THÁNH ĐỨC THÁI TỬ *

4. - TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC.

Phải căn cứ vào các sở giải của Thánh Đức về ba bộ kinh như đã đề cập ở trên, mới có thể trình bày đầy đủ nhất về tư tưởng triết học của ngài. Do đó, chúng tôi đề nghị nên nhận xét một mở những khái niệm quan trọng về mặt triết lý coi như chúng sẽ xuất hiện khi phân tích những bản sở giải đó.

Biện chứng :

Nhận định về phương thức biện luận của Thánh Đức trong các sở giải của mình, ngài thường sử dụng phương thức suy luận biện chứng. Chẳng hạn, chúng ta thấy ngài nói :

* Nguyên tác « *Prince Shotoky's Ideal of the Buddhist State* » do GS. Hajime Nakamura diễn giảng tại Đại học Vạn Hạnh ngày 12-5-1973. Bản dịch của Đ.Đ. Tuệ Sỹ. (Tiếp theo T.T số 5 và 6).



« Pháp chân thật của tất cả vạn hữu vốn là Không. Do đó, chúng được nói là bất hữu. Hữu đã không phải là hữu thì sao vô lại có thể là vô? Do đó, cũng nói là bất vô... »

Ý nghĩa của hữu và vô là vô định. Tuy nhiên cả hai đều phát sinh do nhân duyên ».

Trong trường hợp này, lý luận của ngài có tính cách biện chứng nói theo nghĩa một quan điểm được đưa ra để phi bác một quan điểm khác, cả hai cùng nằm trong quan hệ của một khẳng định căn bản hơn.

Một kiểu mẫu biện chứng hơi khác diễn ra khi ngài bàn về kinh Duy ma (Yuima) :

« Khi một người được thọ ký sẽ thành đạo : thành trong một đời trước, hay thành trong một đời sau, hay thành trong đời hiện tại? Nếu thành trong đời quá khứ, thì phải biết rằng đời quá khứ đã đi qua. Do đó không có nguyên do nào chứng tỏ là thành đạo. Nếu nói thành trong một đời tương lai, nên biết rằng đời tương lai thì chưa đến. Như thế cũng không có nguyên do chứng tỏ là có thành đạo. Còn nói thành trong đời sống hiện tại, nên biết rằng đời hiện tại trôi chảy không ngừng, không đình trụ. Do đó, ngay đây cũng không có nguyên do nào chứng tỏ là có thành đạo ».

Chủ đích của chuỗi luận chứng này cốt làm sáng tỏ điểm nói rằng các chúng sinh đã có sẵn phẩm tính để thành đạo, và khỏi cần phải được Phật hay Bồ Tát thọ ký. Loại biện chứng này, phân phối những quan điểm bất xác ngang qua quá trình giảm trừ bội lý mà không cần đến xác ngôn minh thị hay sự

phát hiện của một đối đề tích cực, nó cũng được sử dụng do ngài Long Thọ (Nāgārjuna, Nh. Ryūju, sống khoảng 150-250) là một trong những triết gia quan trọng nhất của Phật giáo Đại thừa, và cũng tương tự với loại biện chứng của Zeno.

Thuyết Nhân Quả :

Thánh Đức đề ra một lý thuyết độc nhất về nhân quả. Theo quan niệm của ngài, những mối tương quan giữa nhân và quả có bốn loại :

Có bốn loại quan hệ nhân quả. Thứ nhất là *đồng tính tương sinh*. Trong trường hợp này, một nhân sinh ra một quả cùng với tính chất của nó. Thí dụ, người trước kia tu trực tâm sau này không thành ra loại siểm khúc mà chỉ thành loại trực tâm. Thứ hai, *dị loại tương sinh*, một nhân có thể đưa đến một kết quả không cùng một loại với nó. Thí dụ, một hành vi thiện dẫn tới hạnh phúc và một hành vi bất thiện dẫn tới đau khổ. Thiện và bất thiện là những khái niệm đạo đức, còn hạnh phúc và đau khổ là những cảm thọ. Thứ ba, *tương trợ nhân*, một nhân có thể nằm trong tương quan tương trợ với một quả. Thí dụ, bố thí y phục, ẩm thực, v.v... cho những người túng thiếu có thể làm nguyên nhân tương trợ do quan hệ đó mà sự trì giới là một kết quả. Nhân trước không đồng loại cũng không dị loại trong quan hệ với quả nhưng hỗ trợ để đưa đến hiệu quả. Thứ tư, *tương trợ nhân*, nhân và quả có thể coi như tương trợ. Trong trường hợp này, một trong số những nguyên nhân dị loại được tách riêng ra làm nguyên nhân chính. Thí dụ không sát hại có thể đưa đến kết quả trường thọ.

Khái niệm về quan hệ nhân quả này hoàn toàn khác với quan điểm thường được nêu lên theo truyền thống trong lịch sử trường kỳ của triết học Phật giáo tại các xứ Á châu. Quả tình nó khác với lối trình bày của Aristotile biết bao !

Tuyệt đối thể :

Như thường được trình bày trong Đại thừa Phật giáo, Thánh Đức Thái Tử cũng nhắm tới tuyệt đối thể coi đó là Tánh Không (sūnyatā) ; và theo tư tưởng của kinh Duy ma (Yuima), ngài gọi nó là « bất nhị », vì lẽ rằng Tánh Không không phải hữu thể hay vô thể.

Tri kiến của Bồ Tát rọi sâu vào các pháp, nhưng ngài không bao giờ để lạc mất Tánh Không ; do an trụ trong Tánh Không ngài thành tựu tất cả các công hạnh. Đối với ngài Tánh Không tức các pháp, các pháp tức Tánh Không. Ngài không thiên lệch về phía hữu hay phía vô, nhưng dung thông cả hai trong bất nhị (advayatā).

Đây là căn nguyên hiện khởi của trí tuệ nhìn thấu suốt.

Đối tượng của trí tuệ nhìn thấu suốt (jñeya : sở tri), nói theo chữ Hán, là Thực Huệ Vi Mâu, lấy đệ nhất nghĩa đế (paramārtha-satya) làm đối tượng. Tánh Không là căn nguyên hiện khởi của Thực Huệ ; do đó, Thực Huệ được gọi là Mẹ. Vì Tánh Không vốn vô tác, nên Thực Huệ phát sinh từ đó là vô phược... Thực Huệ đó bao trùm hết thấy các đối tượng ; đồng thời chiếu sáng hết thấy các pháp sai biệt nó bao trùm hết thấy các đối tượng.



Thánh Đức Thái Tử thừa hưởng quan niệm về đức Phật thường trụ từ kinh Pháp hoa. Kinh Pháp hoa của Đại thừa đưa ra một tin tưởng phổ thông theo đó Phật đản sinh tại Ca ti la vệ, thành đạo, thuyết pháp và Niết bàn tại Câu thi na. Nhưng, sự tích Phật sinh thân với cuộc giảng sinh, sinh hoạt, thuyết pháp và Niết bàn của ngài chỉ là giả thiết được thị hiện để rao giảng giáo pháp của ngài. Chân thân của giáo pháp ngài là thể tánh thường trụ. Đại thừa thay thế đức Phật lịch sử bằng đức Phật thường trụ. Theo tông chỉ này, hiện hữu của đức Phật trong hình thức trần gian không phải là thể cách chân thật và đích thực của ngài. Trong kinh Pháp hoa, Phật dành một đoạn nói về chủ điểm này :

« Trong vô lượng vô số kiếp xa xưa, Ta đã chứng đắc vô thượng chính giác và không ngừng giảng thuyết chính pháp.

Ta thị hiện đi vào diệt độ. Ta khai thị cho hết thấy chúng sinh phương tiện giác ngộ, thế nhưng Ta không đi vào diệt độ lúc đó. Nơi này Ta vẫn tiếp tục tuyên thuyết chính pháp.

Ở đây Ta tự điều phục và điều phục hết thấy chúng sinh.

Nhưng những người có tâm hạ liệt, trong sự mê hoặc của chúng, không thấy được là Ta đang đứng gần.

Vì tin tưởng rằng thân Ta hoàn toàn diệt độ, chúng dùng mọi phương tiện để cầu nguyện xá lợi của Ta, nhưng chúng không thấy Ta.

Nhưng Ta không hoàn toàn diệt độ mà đó chỉ là một sự quyền biến của Ta. Ta vẫn không ngừng giảng sinh trong thế giới của chúng sinh.

Đó là quyền lực tối thắng của trí tuệ vô biên của Ta, và tuổi thọ của Ta lâu dài như thời gian không cùng tận. »

Ở đây chúng ta thấy có một chuyển hướng của Đông phương về chủ nghĩa Tín đạo (Docetism). Các bài kệ trên đây được phái Nhật liên tông (Nichiren) Nhật bản tuân thủ coi như biểu trưng cho giáo pháp tối thượng và tinh yếu của Phật giáo. Nhưng không giống như chủ nghĩa Tín đạo (Docetism) và Trí đạo (Gnostics) của Thiên chúa giáo, đức Phật thường trụ trong Đại thừa thường xuyên thị hiện hóa thân để cứu vớt những người khổ não.

Tại Trung hoa và Nhật bản, vấn đề Thượng đế có phải là hóa công của trời đất hay không không được thảo luận nghiêm nhặt cho lắm. Đường hướng tư tưởng đó cũng được Thánh Đức Thái Tử chấp nhận, tuy nhiên, ngài đã cố thay đổi quan niệm cổ truyền về Pháp Thân (dharmakāya) của Phật.

Trong triết lý Đại thừa Phật giáo, thân bản thể được coi như bất diệt, trụ ngoài lãnh vực hiện tượng giới. Nhưng Thánh Đức Thái Tử cho rằng thân đó ở trong lãnh vực hiện tượng giới.

Khi tính thể của Phật ẩn thì gọi là Như Lai Tạng (tathāgata-garbha). Khi tính thể đó hiện thì gọi là Pháp thân (dharma-kāya). Ẩn và hiện quả thực khác nhau, nhưng trong nhất thể chân thật của chúng, cả hai tự thể vốn không sai biệt. Đừng đi tìm tuyệt đối thể trong lãnh vực siêu việt.

Pháp thân thường trụ là Phật bảo. Thân đã biểu hiện làm qui tắc cho mọi vật, nên cũng là Pháp bảo. Cũng vậy, pháp thân đó hòa hiệp với các lý tắc của mọi hành động, nên cũng là Tăng bảo.



Trong Phật giáo Ấn độ và Trung hoa, người ta thường nói pháp thân của Phật vượt ngoài phân biệt thiện và ác. Nhưng ở đây duy chỉ có thiện là được gán vào pháp thân.

Pháp thân của Phật là hạt giống làm nảy sinh tất cả mọi loại thiện.

Cảnh giới của Phật tràn đầy tất cả các loại công đức. Pháp thân là tính thể của tất cả mọi công đức. Phật lúc nào cũng ở mặt thiện.

Nếu chư Phật hộ trì chúng ta luôn luôn trong quá khứ, trong vị lai và trong hiện tại, thì việc hành thiện không bị gián đoạn.

Căn cơ của hiện hữu con người được gọi là «Nhu Lai tạng» (tathāgata-garbha). Theo triết lý truyền thống về Tánh Không của Đại thừa, kinh Thắng man (Shōman) định nghĩa nó là «không sinh khởi và không hoại diệt.» Đối với Thánh Đức Thái Tử, «không sinh khởi» và «không hoại diệt» chỉ cho «đời sống liên tục của thần hồn trong thế giới này». Từ phủ định toàn diện đó, về sinh khởi hay sáng hóa và hoại diệt hay tiêu hủy, khởi lên ý niệm về Nhu Lai tạng. Nó là một kho tàng của tất cả hiện tượng biến thiên, mà trong thực tế, được chứa đựng trong kho tàng của đấng Viên Mãn hay Phật. Thần hồn luân chuyển tiếp tục hiện hữu không tiêu diệt, được bao hàm trong kho tàng của đấng Viên Mãn đó, và đó là căn cơ của hiện hữu con người không chỉ sau khi con người đã thoát ly mọi ô nhiễm, nhưng ngay cả lúc con người đang còn trong vòng ô nhiễm.

Thánh Đức Thái Tử phân biệt một đấng là *bản* (hon) (nguồn gốc, căn nguyên) và một đấng là *tích* (shaku) (ngoại hiện, biểu hiện). Chỉ những gì có căn nguyên bản hữu của nó (khởi thủy) mới có thể tự hiện hiện trong hiện tượng. Và những gì không tự hiện hiện trong hiện tượng thì không thể làm hiện lộ căn nguyên bản hữu của nó.

Niết bàn không nằm trong cảnh giới tĩnh lặng và tàng ẩn, mà ở trong đời sống hiện thực của thực hành. « Vô dư Niết bàn bao gồm vô lượng diệt và đạo. » Trong triết lý cứu truyền của Phật giáo, Niết bàn toàn triệt hay vô dư (nirupadhi-sesa-nirvāṇa) được coi như là sự diệt tận toàn triệt của bản ngã, nhưng Thánh Đức Thái Tử cố khám phá nó trong quá trình tu đạo. Nói cách khác, tiêu chuẩn lý tưởng của con người là thể nhập làm một với chân lý cứu cánh ngay trong đời sống thường nhật. Thánh Đức nhấn mạnh *nhất bản* của ngày hôm nay, nghĩa là nhất thể trong hiện hữu vô thường. Chân lý được thác thân trong những vật hiện sống họ chấp nhận lý tưởng của Duy ma hay Thăng man.

Duy ma là một đại thánh triết đã đạt tới cao vị của các Giác ngộ viên mãn. Nói chí lý, thì nhân cách của ngài hiệp nhất với Chân lý Cứu cánh hay Như Lai (tathatā). Nhưng bề ngoài, thể cách của ngài hiệp nhất với tất cả mọi hiện hữu sai biệt.

Về công đức ngài siêu quá các hàng thánh triết. Ngài vượt ngoài những giới hạn ràng buộc nhân sinh... Tâm ngài không bị câu thúc bởi các nghiệp vụ của gia đình; nhưng được thúc đẩy bởi lòng từ không gián đoạn, ngài làm lợi ích cho kẻ khác.



Ngài hiện thân sống đời sống của một vị trưởng giả trong thành Tì da ly (Vaisāli).

Cõi Đời này :

Đường lối suy tư theo chủ trương duy tượng cho rằng bản thân thực tại vốn là phù du và lưu động, đường lối đó từ ngàn xưa đã hiện rõ nơi người Nhật. Tư tưởng theo đường lối phù du và lưu động đó có thể so sánh với khuynh hướng tư tưởng chú trọng những quan hệ bốn phần của nhân sinh, cũng là một phong cách tư duy khác từ nghìn xưa đã hiện rõ nơi người Nhật. Hai yếu tố này được phối hợp để đặt trọng tâm trên những hoạt động ngay trong một quan hệ bốn phần cụ thể của nhân sinh.

Ai cũng biết rằng Thần đạo cổ sơ được buộc ràng chặt chẽ với những nghi tiết nông vụ ở nông thôn, và các thần linh của Thần đạo (Shintô) được biểu tượng như là những thần linh của sinh sản, cho đến ngày nay vẫn vậy.

Khi giao tiếp với các nền văn hóa ngoại lai và làm quen với các nền đạo giáo của Trung hoa, người Nhật đã đặc biệt chấp nhận và thấu hóa Nho giáo, dạy con đường xử sự giữa vòng quan họ bốn phần cụ thể của nhân sinh. Tư tưởng của Lão tử và Trang tử thiên hướng về một đời sống ẩn dật trong đó người ta thoát ly những quan hệ bốn phần nhân sinh và tìm kiếm cái thanh tĩnh trong nỗi cô liêu cho riêng mình. Nhưng phong cách của người Nhật không hẳn là như thế. Trái lại, Khổng giáo cốt yếu là một học thuyết mà tính cách trần gian của nó khiến cho đôi khi khó mà gọi là một tôn giáo. Trên nguyên tắc, nó xác định những qui tắc hành xử theo một hệ thống quan hệ nhân sinh.

Về phương diện này, Nho giáo không xung đột với những mô thức tư tưởng Nhật bản đang hiện hành trong thời nó du nhập.

Tuy nhiên, trong trường hợp Phật giáo, một số vấn đề đã nảy ra. Phật giáo tự tuyên bố nó là một giáo thuyết xuất thế gian. Theo triết học Phật giáo, sau khi vượt khỏi thế gian này người ta tới cõi xuất thế gian thực thụ. Những khuôn mặt then chốt trong chúng đệ tử Phật toàn là tăng ni, họ không những chỉ thoát ly gia đình mà còn thoát ly mọi bần phận nhân sinh. Họ không khứng chịu khép mình trong những hoạt động kinh tế. Hình như trong đời đó đã có một vài lý do xã hội đòi hỏi một số lớn dân chúng trở thành tăng lữ.

Những sắc thái phong thổ của Nhật bản, khác xa với Ấn độ, đòi hỏi mọi người phải phục vụ đồng bào của mình trong một bộ phận quan hệ nhân sinh. Tông chỉ của Phật giáo nguyên thủy, cùng với Phật giáo bảo thủ cổ truyền thừa kế những giáo thuyết nguyên thủy, bị khinh miệt và bị loại bỏ dưới danh hiệu Tiểu thừa, và Đại thừa Phật giáo đặc biệt được tán thưởng và được chấp nhận. Phật giáo Đại thừa là một nền tôn giáo phổ thông xuất hiện trong kỷ nguyên Thiên chúa, và một số các tông phái của Đại thừa Phật giáo, nếu không nói là tất cả, chủ trương chân lý tuyệt đối hàm tàng ngay *trong đời sống thế tục*. Khi chấp nhận Phật giáo, người Nhật đặc biệt chọn ngành nào hợp với bản chất đó. Và ngay dù khi chấp nhận những học thuyết nguyên lai tránh né bản chất theo loại đó, họ tự do đặt bản chất đó vào những tông chỉ đó. Câu nói tiêu biểu: « Nhật bản là đất dung võ của Phật giáo Đại thừa », có thể coi như là chỉ dành cho những sự kiện cơ bản ấy.



Thái độ chấp nhận Phật giáo được chứng tỏ rõ rệt trong trường hợp của Thánh Đức Thái Tử. Những chú sớ của ngài về ba bộ Kinh là « kinh Thăng man », « kinh Duy ma » và « kinh Pháp hoa ». Sự chọn lựa ba bộ kinh này rút ra từ đồng kinh Phật hoàn toàn dựa trên đường lối tư tưởng của Nhật. Kinh Thăng man sư tử hống (Śrīmālādevīsīṃhānanada-sūtra) là do Thăng man phu nhân diễn thuyết dưới sự chứng minh của Phật. Thăng man phu nhân (Śrīmālā : Tràng hoa Tối thắng) là hoàng hậu và là một tục gia đệ tử. Kinh Duy ma cật sớ thuyết (Vimalakīrtinirdeśa-sūtra) được kết cấu theo hình thức một vở kịch, trong đó Duy ma cật (Vimala : Tịnh Danh), một tục gia đệ tử, giảng pháp cho các tăng lữ, là một trường hợp trái ngược thói thường. Đó là ý chí chứng đạo ngay trong đời sống thế tục. Theo kinh Diệu pháp Liên hoa (Saddharma-puṇḍarīka-sūtra), tất cả các hạng tục gia nếu tuân hành trung thực bất cứ giáo pháp nào của Phật sẽ có ngày được giải thoát. Chính Hoàng Thái Tử vẫn suốt đời là một tục gia đệ tử. Người ta nói ngài tự gọi mình là « Phật tử Thăng man ». Chủ ý của Thánh Đức Thái Tử là nhấn mạnh tính cách thiết yếu phải thể hiện những lý tưởng của Phật giáo ngay trong những cảnh ngộ cụ thể của nhân sinh.

Suốt trong các « Chú sớ », Thánh Đức đi tìm ý nghĩa tuyệt đối ngay trong mỗi hành vi thực tiễn của đời sống thường nhật. Ngài quả quyết : « Thực tại chỉ là chuỗi hiện hành nhân quả của hôm nay. » Lời diễn tả như thế cũng đồng với tông chỉ của các tông Thiên thai và Hoa nghiêm, nhưng đặc chữ « của

hôm nay » tạo cho nó có tính chất Nhật bản rõ rệt. Vì nó gán cho hành động tầm quan trọng lớn lao, với những ai đã từng phản tỉnh theo Phật pháp, thế giới của những bất tịnh và thống khổ này chính là một nơi phước lạc. « Vì Ta muốn khai ngộ cho loài người, Ta coi sống và chết như một mảnh vườn. » Trong quan điểm của ngài, Niết bàn là sở chứng đã chứng rồi. « Nếu biết rằng nhiệm ô tự tánh vốn không, và chẳng có gì cần phải dứt bỏ, tức là đã tự mình chứng đắc Niết bàn rồi. Nếu nghĩ rằng sau khi dứt trừ các ô nhiễm mới có thể bước vào Niết bàn, tức là đã tạo ra phân biệt chấp trước. Làm sao có thể gọi tình trạng đó là Niết bàn được ?

Có nhiều giảng sư Phật giáo giảng rằng thân người là do bản và đáng tởm. Theo Thánh Đức thì đó là thái độ sai lầm. « Phải giảng rằng xác thân dễ hư hoại nhưng đừng nói là đáng nhàm bỏ. » Các giảng sư Phật giáo của các xứ Á châu giảng rằng người ta phải miệt thị thân xác của mình và hãy sống đời sống của mình như một ẩn sĩ không gia đình. Thánh Đức Thái Tử giảng ngược lại. Thánh Đức chỉ trích lối tu trì xuất thế của các Phật tử bảo thủ. « Các nhà tu Tiểu thừa, chán ghét thế giới mê loạn, lánh vào rừng núi để cần mẫn tu tập thân và tâm... Nếu người ta vẫn còn nghĩ rằng các pháp hiện hữu, và không thể loại bỏ kiến chấp đó, làm thế nào có thể trừ diệt những mê hoặc như thế cho tâm mình, dù ngụ trong rừng núi ? »

Những Giá trị Đạo đức :

Thánh Đức Thái Tử tôn trọng những hành động và những hành vi trong thực tiễn, ngài nói về danh hiệu Thăng Mau phu



nhân : « Đời lấy bảy báu trang nghiêm nhục thân của mình, nhưng bà lấy vạn hạnh để trang nghiêm Pháp thân. » Trong triết học cứu rỗi của Đại thừa, Pháp thân (dharmakāya) được coi như là vô tướng và bất diệt. Tuy nhiên, trái với truyền thống trên lục địa Á châu, Thánh Đức đặt Pháp thân vào những hành động thực tiễn trong thế giới hiện tượng. Được hấp dẫn mãnh liệt bởi lý tưởng này, Thái Tử đồng hóa mình với bà hoàng đạo hạnh, đôi khi tự gọi mình là « Phật tử Thăng Man. » Danh hiệu Thánh Đức, cũng được đề cập trong Thăng man kinh chú sớ của ngài. Danh hiệu được dùng để gọi Thái Tử đó thường được coi như là tên thụy ; nhưng cũng có thể những người đồng thời với ngài đã gọi ngài bằng danh hiệu này.

Chính do tích tập các thiện hạnh trong thế giới của sống và chết mà người dần dần được nhận vào hàng Bồ tát. « Vô số trăm nghìn thiện hạnh cũng đồng dẫn tới thành Phật. »

Sự kiện quan trọng là chỗ chí cực của tôn giáo không phải do các thực thể thần linh siêu việt ban tặng cho loài người, nhưng được thể hiện qua lối hành tử thực tiễn ngay giữa liên hệ nhân sinh. « Phật do từ trăm nghìn thiện hạnh mà thiện hành. »

Theo Thánh Đức Thái Tử, tất cả các giá trị đạo đức đều dựa trên tâm tánh. « Tâm là căn nguyên của mọi công đức. Tâm nay đã tịnh, làm sao hết thấy các công đức nảy sinh trong tâm lại có thể là bất tịnh ? » Hình như Thánh Đức coi công đức cũng như thiện ; « sự xuất hiện của thiện và bất thiện tùy theo chính ta, không do từ kẻ khác. » Khi tôn sùng lễ chính trực, Thánh Đức cũng đã nói : « Trục tâm là đầu mối của vạn hạnh. »

Thánh Đức đánh giá cao tầm quan trọng của những cá nhân, và trong các bản chú sớ của ngài, chứng lý nơi người được đặt trước chứng lý nơi pháp. Ngài nói, không chỉ phải kính trọng mọi người thông thường mà thôi, bất cứ người có đức hạnh nào cũng phải được coi như là « con của mình. »

Trong kinh Thắng man, mà Thánh Đức đã biết một bản chú sớ về kinh này, Thắng man phu nhân phát nguyện dâng hiến đời mình cho mục đích thành tựu tất cả chúng sanh, nghĩa vụ của bà được trình bày trong Thập Đại Thọ, mười điều đẳng cấp, và Tam Đại Nguyện, ba điều thệ nguyện. Chúng mang đặc tính đạo đức và lợi tha. Hình như Thái Tử coi từ bi hay tình thương, theo nghĩa thuần túy của nó như là giá trị căn bản của nhân sinh. Nhưng từ bi phải siêu việt những quan hệ trần gian. « Bi phải là không ái kiến. Vì nếu có ái kiến, thì hóa đạo trở thành ô nhiễm; rồi sẽ sinh ra nhàm chán sanh tử, và sẽ gặp những chướng ngại khi giáo hóa chúng sanh. »

Bổ thí kẻ nghèo được khuyến khích. « Phải hết sức thờ kính chư Phật, phải hết sức thương yêu những kẻ xin ăn. »

TÔN SÙNG HOẠT ĐỘNG

Đại thừa Phật giáo chú trọng những hành vi lợi tha. Thánh Đức Thái Tử đặc biệt nhấn mạnh chỗ đó và cho rằng chư Phật và Bồ tát có bốn phận phải phục vụ hết thảy chúng sinh. Đó là lý do thỉnh thoảng ngài làm lệch những câu kinh Phật. Thí dụ, lời khuyên trong kinh Pháp hoa nói « luôn luôn ngồi tư duy thiền định » đã được Thánh Đức sửa lại. Ngài viết « Đừng thân cận kẻ nào luôn luôn ngồi tư duy thiền định », tức muốn



nói rằng ngồi tư duy bất động cản trở người ta làm những việc thiện.

Luân lý của Phật giáo cũng biến thái. Người Ấn coi việc khất thực như là sự kiện phải tuân thủ nghiêm nhất, vì đó là một đức hạnh có tầm quan trọng tất yếu đối với những người theo đạo Phật. Trong hầu hết các kinh điển Phật giáo thường ca tụng những người từ bỏ xứ sở, từ bỏ giai cấp, bỏ quyền hành và con cháu, cả đến thân mạng của mình, để hăng hái hy sinh phục vụ cho chúng mình. Một đời sống như thế, khước từ tất cả và không nhận gì cả, đã là lý tưởng của các tu sĩ Ấn độ. Tuy nhiên, nó không thích hợp cho người Nhật có óc thực dụng hơn; do đó, Thánh Đức Thái Tử hạn cuộc ý nghĩa « khất thực » vào việc « từ bỏ những tư hữu chỉ để lại thân mạng mình ».

Thánh Đức cho phép có tài sản — Đời sống trong sạch có nghĩa là làm giàu đúng theo pháp, và trong các tác phẩm của ngài người ta còn thấy có cả những dấu vết của chủ nghĩa vụ lợi. Lợi được coi như là nguyên nhân của Niết bàn. Thái Tử còn đi xa nữa, ngài thay đổi ý nghĩa của nhiều câu trong kinh Phật để làm cho chúng phản ảnh những ưa chuộng vụ lợi của mình. Thí dụ, trong kinh Duy ma cật có câu: « Tam chuyển pháp luân ». Đối với tất cả thế giới Phật giáo, « tam chuyển » theo truyền thống có nghĩa là mỗi Diệu đế trong Tứ Diệu đế phải 1) khai thị, 2) tu tập, và 3) thân chứng. Nhưng Thánh Đức lại cắt nghĩa rằng « trước hết là chỉ thị, thứ hai là khuyến giáo, và thứ ba là lợi tha. » Theo ngài, lẽ thiện kỳ cùng của pháp Tứ Diệu đế là ích dụng. Nhưng dù giải thích của ngài có

chạy quanh trên chỗ thực dụng, nhưng cái lợi mà ngài nhận định không nhất quyết phải được thể hiện theo tính cách vật chất. Nó có thể được dồn vào trong hoạt động xã hội, một khái niệm cho phép chung đúc bản sắc của tư tưởng Nhật bản kể từ thời Thánh Đức và cống hiến quan trọng cho sự trỗi dậy của Nhật bản thành một quốc gia tân tiến quá sớm trong lịch sử hơn bất cứ những nước láng giềng nào của nó ở Á châu.

Về phương diện này, chúng ta phải nhớ rằng người Nhật coi trọng những hoạt động xã hội. Nó là một trong những sắc thái của các lẽ lối tư duy của Nhật bản và nó có thể đã có dấu vết ngay cả trong tư tưởng của Thánh Đức.

« Chúng ta sẽ thảo luận vấn đề quốc độ. Do những nghiệp cảm (Karma) của chúng, có những tương trạng sai biệt tịnh hay nhiễm trong mỗi quốc độ tùy theo những đặc tính mỗi nơi, thiện hay bất thiện, của những chúng sinh làm dân cư của chúng. Nhưng thế, một phạm phu thác sinh trong cảnh giới hay quốc độ của riêng mình tùy theo nghiệp của mình. Nhưng một bậc thánh giao thiệp trọn vẹn với trong lý cứu cánh (tathatā) trong sự giác ngộ của mình, và vĩnh viễn vượt ngoài sự phân biệt của những danh và tướng, không liên hệ gì đến cái này hay cái kia, thủ hay xả. Nhưng cách của ngài hiệp nhất với đại không (siêu việt), và tâm ngài rải khắp cùng cả vũ trụ ; Vậy, ngài phải hạn định những sắc tướng của mình như thế nào ? Phải hiện thân vào một cảnh giới đặc biệt như thế nào ? Vì luôn luôn được thúc dục bởi lòng bi mẫn bao la, ngài giáo hóa mỗi chúng sinh tùy theo căn tánh mỗi người,

và hoạt động trong mọi cảnh giới có chúng sinh. Do đó kinh nói : Bồ Tát lấy tất cả chúng sinh làm quốc độ của Phật.

Áp dụng cho nền chính trị hiện thực, điều đó có nghĩa, nhà cai trị lý tưởng, là hiện thân những đức tính của Bồ Tát (Phật sẽ thành), phải vượt ra ngoài tất cả mọi dị biệt về khuynh hướng và quyền lợi của dân chúng, nhưng vẫn lo lắng đến, không phải vì những quyền lợi cá nhân của chúng mà vì an ninh cùng đích của chúng trong tình thân hữu và giao cảm tinh thần. Nhà cai trị lãnh đạo dân chúng bằng những mục tiêu lý tưởng của mình và dân chúng tuân theo ông do nhận chân rằng những mục tiêu cao cả của ông phát xuất từ Chân lý Cứu cánh. Những giá trị tinh thần có thể được thể hiện trong quốc gia chỉ bằng vào sự hiểu rõ chính nghĩa cao cả nhất.

Khoan dung :

Khoan dung là một sắc thái trong tư tưởng của Thánh Đức Thái Tử. Ngài đã không cấm đoán và áp bức Thần Đạo, vốn là tín ngưỡng bản xứ của chúng tộc chúng tôi. Nền tôn giáo cổ sơ này được đặt trong môi trường hành động riêng biệt của nó và tồn tại dưới sự lãnh đạo của Phật giáo. Và sự kiện này là do đặc tính căn bản của Phật giáo. Xét kỹ thái độ đó, chúng ta có thể hiểu tại sao một Sắc lệnh như thế này được công bố dưới triều Thánh Đức Thái Tử (607) : « Trong triều của ta, tại sao chúng ta lại lãng quên công việc tế tự các thần linh Thần đạo. Tất cả các quan lại của ta phải thành tâm cúng tế các ngài. »

Căn bản hợp lý cho một tinh thần khoan dung và dung hợp như thế phải tìm nơi khuynh hướng được thấy rõ ở người Nhật, là khuynh hướng nhận thức ý nghĩa tuyệt đối trong hiện tượng giới. Nó dẫn tới chỗ chấp nhận lẽ đương nhiên của bất cứ quan điểm của ai, và kết thúc với phán đoán về bất cứ quan điểm nào bằng một tinh thần khoan dung và dung hợp.

Như thế thì có thể nói không lầm rằng tinh thần của Thánh Đức Thái Tử rất là khoan dung và độ lượng.

Trên đại thể, đã có một khuynh hướng minh nhiên của một tinh thần khoan dung và dung hợp như thế ở Nhật bản. Nó cũng là do lẽ lối tư tưởng nhận chân ý nghĩa tuyệt đối trong mọi vật thuộc hiện tượng giới.

Một lẽ lối tư tưởng như thế đã xuất hiện từ những ngày đầu tiên Phật giáo mới truyền vào Nhật bản. Theo Thánh Đức Thái Tử, kinh Pháp hoa, được cho là nêu rõ cùng đích của Phật giáo, rao giảng tông chỉ Nhất Thừa và chủ trương lý thuyết nói « bất cứ một việc thiện nào trong hằng nghìn việc thiện cũng dẫn tới Giác ngộ. » Theo Thái Tử, kẻ thánh và người tu không khác nhau chút nào hết. Mỗi người đều cũng là con của Phật như nhau cả. Thánh Đức Thái Tử coi giáo thuyết đạo đức thế tục là những cánh cửa sơ bộ dẫn vào Phật giáo.

Ngài nói : « Cho đến hạng tà sư cũng là thầy của các người. » Ngoại đạo và tà sư cũng được khoan dung. Trong con mắt của Thánh Đức Thái Tử, không có tà giáo.

Ngài dùng những thành ngữ « ngoại đạo », « tà giáo », nhưng những thành ngữ này được vay mượn từ thuật ngữ cựu



truyền của Ấn độ. Ngài không dùng chúng để chỉ cho các học thuyết của Lão tử, Trang tử hay Khổng giáo. Sự giải thích của ngài về Phật giáo được đặc trưng bởi bản tánh bao dung của nó. Chỉ do xét kỹ tới một bối cảnh triết lý như thế, người ta mới có thể hiểu rõ quan điểm đạo đức của Thái Tử khi ngài nói : « Phải tôn trọng hòa hiệp. » Chắc chắn nhờ tinh thần đó mà nước Nhật có thể nổi lên thành một quốc gia thống nhất văn hóa.

Lập trường triết học của Thánh Đức Thái Tử được trình bày bằng những lối diễn tả như : « Nhất Đại thừa » hay « Duy Nhất Đại thừa » được coi như bắt nguồn từ kinh Pháp hoa.

Khi chúng ta so sánh sự kiện này với Tây phương, chúng ta thấy có một dị biệt căn bản. Thiên chúa giáo bành trướng lần hồi mặc dù có nhiều cuộc đàn áp. Cuối cùng tự do tín ngưỡng được đảm bảo do Hoàng đế Constantine qua sắc lệnh Milan vào năm 313, và Thiên chúa giáo chiếm vị trí quốc giáo nhân cơ hội thống nhất quốc gia của Hoàng đế Thodosious năm 394. Vào năm 529, Hoàng đế Justinian, Đông bộ Đế quốc La mã, cấm thờ các thần linh ngoại giáo chỉ trừ Thượng đế của Thiên chúa giáo. Các thần linh ngoại giáo bị khước từ.

Và chúng ta thấy rằng trong những sự kiện đó có bước tiến làm nảy sinh sự khác biệt, mà một bên là đường lối tư tưởng của các dân tộc Đông phương nhìn mọi tôn giáo hay quan điểm khác bằng một tinh thần khoan dung, và bên kia là đường lối tư tưởng Tây phương cấm đoán hay áp bức bất cứ tôn giáo nào khác tôn giáo mình.

Chủ nghĩa Hòa bình :

Đã có một học giả chỉ trích Thánh Đức Thái Tử rằng thái độ nhân từ của ngài không phải là một thái độ triệt để, vì ngài tuyên chiến với những bộ tộc lớn sau khi đã qui y và trong tuổi về già không thấy tỏ ra hối hận những lỗi lầm của mình trong thời niên thiếu. Phê bình này có thể trúng đến mức nào đó. Có thể coi đó là lời chỉ trích chung cho Phật giáo Nhật bản.

Nhưng một vị thiên tử « Nhân từ Đại độ » chỉ là một hậu quả của không hề có trong đời sống hiện thực. Một quốc vương, nếu thực sự là một quốc vương, thì khao khát uy quyền, mưu đồ thế lực. Ngay cả A Dục hay Văn Đế họ rất là nhân từ, cũng không ngoại lệ. Các sử gia cắt nghĩa trường hợp cải giáo của vua Constantine cốt để khích lệ các chiến sĩ theo đạo Thiên chúa. Có uy quyền nhất định có luôn thói xấu.

Nhưng còn có điểm khác biệt ở chỗ, có nhiều bậc quân vương trong thế gian không hề có ý thức tội lỗi, không chứng tỏ có phản tỉnh, thì cũng có những vị quân vương, họ tin phục những nền tôn giáo đại đồng, lại bắt đầu có ý thức nào đó về tội lỗi, và chứng tỏ có phản tỉnh, hay sợ cái xấu. Đây là sự kiện đáng giá. Với cái đó, một trang sử của nhân loại đã mở ra.

Tư tưởng hòa bình hay bất đề kháng được thấy trong thái độ của Yamashiro-no Oine, con trai của Thánh Đức Thái Tử. Yamashiro-no Oine, bị quân của Soga-no Iruka tấn công, chạy trốn cùng với dân chúng của mình, và ẩn tránh trên một ngọn núi. Viên thuộc hạ khuyên Hoàng tử trốn về các tỉnh Đông bộ, và sau sẽ khởi binh mã, trở lui lại chiến đấu. Hoàng tử trả

lời : « Nếu chúng ta làm như Ông nói, chắc chắn sẽ thành công. Nhưng trong lòng ta muốn trong mười năm không đặt gánh nặng lên trên dân. Chỉ vì một người, thì tại sao ta lại phải làm khổ hằng vạn người ? Và lại ta không muốn đời sau nói rằng vì ta mà mọi người kêu gào mất mẹ, mất cha. Phải chăng chỉ khi nào chiến thắng ngoài trận mạc mới được gọi là anh hùng ? Còn người trải hết đời mình để làm cho xứ sở yên ổn không phải là anh hùng ? » Hoàng Tử sai viên thuộc hạ mang sứ điệp gửi cho các chỉ huy của địch quân, nói : « Nếu ta dấy quân tấn công Iruka, nhất định ta phải chiến thắng. Nhưng vì một người, ta không muốn giết dân. Do đó, ta thân hành dẫn mình tới Iruka. » Cuối cùng, Hoàng tử và những phần tử trẻ trong gia đình, đồng loạt tự vẫn một lúc, và cùng chết hết.

HAJIME NAKAMURA

Tuệ Sỹ dịch

TU THƯ ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Đã phát hành :**CÁC TÔNG PHÁI CỦA ĐẠO PHẬT**

của JUNJIRO TAKAKUSU

TUỆ SỸ dịch

Tác phẩm được liệt vào sổ sách phải đọc trong chương trình Tiên Sĩ Phật học của các Viện Đại học thế giới.



CA DAO

Đã phát hành :

ĐƯỜNG TRỞ VỀ

của NGÔ TRỌNG ANH

Gồm những tiểu luận viết về các vấn đề tư tưởng triết lý hiện đại : Nietzsche, Schopenhauer, Kant, Hegel, Husserl, v.v...

TÔ ĐÔNG PHA NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

TUỆ SỸ viết

(...) « Thơ phát ra từ cuộc Lữ đọa đày, rồi trở lại đọa đày cuộc Lữ. Cuộc Lữ là trường thế nghiệm lịch sử tồn sinh thảm họa của Thơ. Và Thơ mơ mộng những phương trời Lữ Thứ. Quê hương nguyên thủy chỉ là âm vang của lịch sử, vang dội ngân dài trong những phương trời viễn mộng. Cho nên Đất của Thơ là đất Trích, là những vùng đất ải ; Đường của Thơ là Quán Trọ, là những bước đường ngược gió... (...) ... Bởi cách điệu trầm trọng như thế, nên Thơ là phong vận tài hoa, đẹp như những cụm mây trời trong nắng sớm ... »

• Lê Kim Ngân

LƯỢC KHẢO NỀN GIÁO DỤC CỔ THỜI TẠI VIỆT NAM *

ĐẶC ĐIỂM CỦA NỀN GIÁO DỤC NHO GIÁO TẠI NƯỚC TA

• Về chi tiết, qua năm thế kỷ ngự trị của Nho giáo, nền giáo dục Nho giáo tại nước ta có nhiều dị biệt tùy từng thời kỳ lịch sử. Chúng tôi sẽ nêu rõ những dị biệt này trong phần sau, khi bàn tới *các thời kỳ giáo dục Nho giáo tại nước nhà*.

• Tuy nhiên, về đại cương, mặc dù các biến cố lịch sử trọng đại có diễn biến khá nhiều trong suốt năm thế kỷ tại nước Đại Việt ta, nhưng nền giáo dục Nho giáo của ta vẫn có những nét đặc thù chung, nhất là về quan niệm, tinh thần và phương pháp giáo dục.

* Tiếp theo *Tư Tưởng* số 5 và 6.

Sau đây là những đặc điểm chung đó :

I. Trước hết, đặc điểm thứ nhất là quan niệm giáo dục đạo lý và toàn khoa.

Như chúng tôi đã có dịp trình bày trong một bài trước (*Tu Tướng* số 1/1973), quan niệm giáo dục Thiên Tông là quan niệm giáo dục toàn diện, nghĩa là giáo dục con người từ nội tâm cho đến ngoại giới. Quan niệm này chính cũng biểu thị triết lý tri hành hợp nhất của Nho giáo.

Như thế Nho giáo cũng *quan niệm con người toàn diện* : con người cần phải : về nội tâm thì tu thân, chính tâm, thành ý, trí tri, về ngoại giới thì phải nghiên cứu thấu đáo sự vật (trí tri tại cách vật) (1). Để giải rõ ý nghĩa con người toàn diện của Khổng tử, Chu Hy đã chú giải ý nghĩa của « cách vật trí tri » trong sách *Đại học* như sau :

« Sở dĩ nói « cách vật trí tri » là ý nói rằng muốn cho trí của ta hiểu biết thấu đáo, ta phải nghiên cứu sự vật cho tới tận cùng lý của nó. Cái tâm linh của con người, điều gì mà nó chẳng biết ? Còn sự vật trong thiên hạ, vật nào mà chẳng có cái lý của nó ? Chỉ vì ta chưa xét tận cùng cái lý, nên cái biết của ta chưa hết được. Vì thế sách *Đại học* bắt đầu dạy, tất buộc người học phải phạm đối với sự vật trong thiên hạ, không có

(1) Khổng tử, *Đại học* : « Muốn tề nhà mình, trước phải tu thân mình, muốn tu thân mình trước phải chính tâm mình, muốn chính tâm mình trước phải thành ý mình, muốn thành ý mình trước phải có trí thức thấu đáo, muốn có trí thức thấu đáo, ắt phải nghiên cứu sự vật ». (... Dục tề kỳ gia giả, tiên tu kỳ thân, dục tu kỳ thân giả, tiên chính kỳ tâm; dục chính kỳ tâm giả, tiên thành kỳ ý, dục thành kỳ ý giả, tiên trí kỳ tri, trí tri tại cách vật).

vật nào mà không nhân đó để biết cái lý của nó, suy ra cho cùng tận, mãi cho đến mức cạn kẽ. Nếu dụng lực lâu ngày, thì nhất đán bỗng nhiên mình sẽ quán thông cả vậy ; ắt là mọi sự vật từ sâu kín đến hiển nhiên, từ tinh vi đến thô sơ, không chỗ nào là mình không hiểu tới được. Lúc đó toàn thể tâm ta (trở thành) đại dụng, không đâu là không sáng suốt vậy ».

(Sở vị « Trí tri tại cách vật » giả, ngôn dụng trí ngô chi trí, tại tức vật nhi cùng kỳ lý giả. Cái nhân tâm chi linh, mạc bất hữu trí ? Nhi thiên hạ chi vật, mạc bất hữu lý ? Duy ư lý hữu vị cùng, cố kỳ trí hữu bất tận dã. Thị dĩ Đại học thủy giáo, tất sử học giả, tức phạm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kỳ dĩ trí chi lý, nhi ích cùng chi, dĩ cầu chí hồ kỳ cực. Chí ư dụng lực chi cứu, nhi nhất đán hoát thiên quán thông yên ; tắc chúng vật chi biểu lý, tinh thô, vô bất đáo. Nhi ngô tâm chi toàn thể đại dụng, vô bất minh hỹ) (Đại học, Chương V).

Vậy quan niệm con người của Nho giáo, cũng giống quan niệm con người của Phật giáo, tức là con người phải được tu dưỡng từ nội tâm tới ngoại giới.

Nho giáo nhấn mạnh ở điểm nghiên cứu sự vật (cách vật) trong thiên hạ để phát huy kiến thức (trí tri) và chính nhờ kiến thức phát huy mà nội tâm mới phong phú, sáng suốt khiến cho ý niệm được thành khẩn ; tâm địa được chính đính ; đạo lý, do đấy, mới có cơ hội khai triển và giúp ích lợi cho nhân quần xã hội. Thực thế, Khổng tử đã nhấn mạnh rằng : « Khi nghiên cứu sự vật thì rồi cái sự hiểu biết mới thấu đáo ; sự hiểu biết thấu đáo, thì rồi ý niệm mới thành khẩn ; ý niệm thành khẩn thì rồi lòng dạ mới ngay thẳng ; lòng dạ ngay thẳng thì rồi thân

mới tu; thân tu rồi thì nhà mới tề, nhà tề thì rồi nước mới trị; nước trị thì rồi thiên hạ mới yên bình» (vật cách, nhi hậu tri chí, tri chí nhi hậu ý thành, ý thành, nhi hậu tâm chính, tâm chính nhi hậu thân tu, thân tu nhi hậu gia tề, gia tề nhi hậu quốc trị, quốc trị nhi hậu thiên hạ bình) (*Đại học*, kinh 1).

● Chính vì chú trọng tới việc phát huy và phổ biến giáo lý trong quần chúng ngõ hầu thực hiện một nền trật tự xã hội theo quan điểm Nho giáo, mà Khổng giáo, tuy cũng quan niệm, con người toàn diện như Phật giáo, nhưng lại hướng nền *giáo dục vào khía cạnh động của con người toàn diện này*: nho sĩ không những chỉ học đạo để tu thân, mà còn phải học lục nghệ để có thể dễ dàng lăn vào đời, sinh hoạt trong xã hội, ngõ hầu dễ dàng phổ biến giáo lý Nho giáo. Cho nên ta nói rằng: *quan niệm giáo dục Nho giáo là quan niệm đạo lý và toàn khoa.*

Thực thế, khi nho gia nói tới học, tức là học đạo lý. Trần Trọng Kim, trong *Nho giáo*, quyển thượng, trang 118, cũng nhấn mạnh về điểm này: « Cốt nhân học là cốt học đạo của Thánh hiền để hiểu nghĩa lý, biết phải trái, mà sửa mình cho thành người có đức hạnh, chứ không chỉ vụ lấy biết nghề kiếm ăn. Sách Lễ Ký nói rằng: « Ngọc bất trác bất thành khí, nhân bất học, bất tri đạo. Ngọc không dũa không thành đồ, người không học không biết đạo » (Học Ký, XVIII). Bởi vậy cho nên thầy Tử Lộ nói rằng: « Quân tử học dĩ tri kỳ đạo: người quân tử học để hiểu rõ cái đạo » (*Luận ngữ*, Tử Trương, XIV).

Khi đã thâm nhiễm đạo lý cho cơ căn bản rồi, thì bấy giờ nho sĩ mới học tới lục nghệ. Khổng tử nói rằng: « *Đệ tử*



nhập tắc hiếu, xuất tắc đê, cần nhi tín, phẩm ái chúng nhi thân nhân, hành hữu dư lực, tắc dĩ học văn : người đi học vào thi hiếu, ra thi đê, cần mà tín, yêu mến mọi người mà thân cận người có nhân, làm được những điều ấy rồi có thừa sức thi mới học văn » (*Luận ngữ*, Học nhi, I). Chữ văn đây nói gồm cả lục nghệ là : lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số, tức là cái nghệ thuật của người ta thực hành ở đời vậy. Cái học hoàn toàn của Khổng giáo nói rút lại là : « Chí ở đạo, cứ ở đức, tựa vào cái nhân, ưu du ở nghệ thuật » (*Luận ngữ*, Thuật nhi, VII). Nghĩa là cái đạo của Khổng tử không phải là chỉ học đạo đức mà thôi, nhưng vẫn chuộng cả sự tinh thông lục nghệ để sinh hoạt ở đời nữa » (Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyền thượng, trang 119).

- Vậy ta thấy rõ ràng Nho giáo chủ trương nho sĩ trước hết phải học đạo lý Thánh hiền ; khi đã đủ căn bản đạo lý vững chắc, nho sĩ còn cần phải học hỏi cho biết các nghề chính trong xã hội (thời Khổng tử là lục nghệ), hay nói khác đi, kiến thức nghề nghiệp của nho sĩ phải là *kiến thức toàn khoa*, khác với quan niệm giáo dục chuyên khoa ở thời đại chúng ta ngày nay.

- Quan niệm giáo dục đạo lý và toàn khoa này của nho giáo đã được các vua nước ta, từ thời hậu Lê đến thời Nguyễn chấp nhận. Thực vậy, các bài thi buộc thí sinh phải làm trong các kỳ thi Hương, Hội, Đình tổ chức vào thời này (1428-1884) thể hiện rõ ràng quan niệm trên :

— Chẳng hạn vào thời Lê Thánh tông, phép thi Hương gồm có 4 trường thi, định như sau :

Trường nhất : thi năm bài kinh nghĩa và truyện nghĩa (1)

Trường nhì : thi bài chiếu, chế, biểu (2)

Trường ba : thi thơ, phú

Trường bốn : thi một bài văn sách (3) (4).

— Các thời sau, thể lệ thi Hương cũng thi các bài thi tương tự như thời Lê Thánh tông (5).

Qua thể lệ thi trên, ta thấy rõ thí sinh trước hết phải nghiên ngẫm cho thấu đáo giáo lý nho giáo qua bộ tứ thư (*Đại học, Trung dung, Luận ngữ, Mạnh tử*) và ngũ kinh (*Thi, Thư, Lễ, Dịch, Xuân Thu*) rồi còn phải đọc Bắc sử (sử Trung quốc), các truyện cổ kim để có kiến thức quán cổ thông kim thì mới thi đỗ được kỳ thi Hương vậy.

(1) *Kinh nghĩa* là một thể văn, cách làm có tám vế, cũng gọi là *bát cổ*, rút ý nghĩa trong các kinh điển Nho giáo.

Truyện nghĩa cũng là một thể văn, rút những ý nghĩa trong các sách của hiền nhân.

(2) *Chiếu* : tờ mệnh lệnh của vua, *chế* : tờ pháp lệnh do vua ban, *biểu* : tờ tâu của các quan dâng lên vua.

(3) *Văn sách* là bài văn trả lời những câu hỏi của đầu bài để tỏ bày kiến thức và mưu hoạch của mình. Do bài văn sách này mà giám khảo có thể thăm định được kiến thức toàn khoa của thí sinh.

(4) *Cương mục*, quyền 19, tờ 20.

(5) Chẳng hạn vào thời Gia Long (1802-1819), nhà vua định lệ thi Hương vào năm Đinh Mão (1807) như sau :

— Kỳ đệ nhất : thi kinh nghĩa

— Kỳ đệ nhị : thi chiếu, chế, biểu

— Kỳ đệ tam : thi thơ, phú

— Kỳ đệ tứ : thi văn sách (*Đại nam Thực lục, Chính biên, Độ nhất kỷ*, quyền 31).



2. Đặc điểm thứ nhì là tinh thần giáo dục nhập thể tích cực và trọng hình thức.

● Nho giáo chú trọng đặc biệt tới việc học hỏi của các môn đồ. Khổng tử luôn nhấn mạnh tới *tinh thần tích cực học hỏi* của chính ngài để làm gương cho các môn đệ. Ngài thường bảo : « *Ta thường suốt ngày không ăn, suốt đêm không ngủ để suy nghĩ, vô ích, không bằng học* » (Ngô thường chung nhật bất thực, chung dạ bất tâm dĩ tư, vô ích, bất như học dã) (*Luận ngữ*, Vệ Linh công, XV). Và khi đã học thì phải học với tinh thần tích cực, với cả lòng vui say, thích thú thì sự học mới tinh tiến và đạt được kết quả khả quan vì chính Khổng tử đã bảo : « *Biết mà học, không bằng thích mà học, thích mà học không bằng vui say mà học* » (Tri chi giả, bất như hiếu chi giả, hiếu chi giả, bất như nhạo chi giả) (*Luận ngữ*, Ưng giả, VI).

Khổng tử cũng như Mạnh tử đã dành cả đời để đi truyền bá giáo lý Nho giáo và luôn chủ trương nho sĩ phải lăn vào đời dù ở cương vị nào, cũng phải tìm mọi cách dạy dân theo đạo thánh hiền. Mạnh tử đã kể trường hợp « vào đời » của ông Y Doãn để nhấn mạnh vào *tinh thần nhập thể tích cực* của giới nho sĩ trong việc truyền bá đạo nho như sau :

« Vua Thang sai người đem tơ lụa làm lễ vật tặng ông Y Doãn (cốt để mời ông về giúp mình). (Ông Y Doãn) an nhiên tự tại nói rằng : « Ta dùng làm gì lễ vật tơ lụa của Vua Thang ? Ta há bằng ở giữa nơi đồng áng này, do cấy mà vui với đạo vua Nghiêu, vua Thuấn chẳng hay hơn sao ? »

« Vua Thang ba lần sai người đem lễ vật tới ông. Rồi bỗng nhiên ông đổi ý, nói rằng : « Như ta ở giữa nơi đồng áng, do

đấy vui với đạo vua Nghiêu, vua Thuấn, sao bằng ta khiến cho vị vua này thành vị vua Nghiêu, Thuấn? Sao bằng ta khiến cho dân này thành dân đời Nghiêu, Thuấn? Sao bằng tự thân ta, chính ta thấy được điều ấy? Trời sinh ra dân này, khiến cho kẻ tiên tri khai hóa cho kẻ hậu tri, khiến người tiên giác giác ngộ cho người hậu giác. Ta là người dân trời sinh ra làm kẻ tiên giác; ta sẽ đem đạo này giác ngộ dân này. Nếu ta không giác ngộ họ, thì còn có ai làm việc ấy vậy?»

(Thang sử nhân dĩ tộ sinh chi. Hiêu hiêu nhiên viết: « Ngã hà dĩ Thang chi sinh tộ vi tai? Ngã khởi nhược xử khuyển mẫu chi trung, do thị dĩ lạc Nghiêu Thuấn chi đạo tai? ». Thang tam sử vãng sinh chi. Ký, nhi phiên nhiên cải, viết: Dữ ngã xử khuyển mẫu chi trung, do thị dĩ lạc Nghiêu Thuấn chi đạo, ngô khởi nhược sử thị quân vi Nghiêu Thuấn chi quân tai? Ngô khởi nhược sử thị dân vi Nghiêu Thuấn chi dân tai? Ngô khởi nhược ư ngô thân thân kiến chi tai? Thiên chi sinh thử dân dã, sử tiên tri giác hậu tri, sử tiên giác giác hậu giác dã. Dư Thiên dân chi tiên giác giả dã; dư tương dĩ tư đạo giác tư dân dã. Phi dư giác chi, nhi thùy dã?) (Mạnh tử, Vạn chương thượng, VII).

● Tại nước ta, tinh thần giáo dục nhập thể tích cực này bắt đầu phát khởi từ đầu thời Hậu Lê, một triều đại đi bước đầu trong việc phổ biến Nho giáo và coi đạo Nho như quốc giáo tại nước nhà. Tinh thần nhập thể tích cực này, có thể nhận thấy rõ trong bài « Văn bia đề tên Tiến sĩ khoa Nhâm Tuất niên hiệu Đại bửu thứ ba (1442) » đời vua Lê Thái tông, như sau :



« Đức Thái tổ Cao Hoàng đế (1) là vị thánh quân, trí dũng trời ban, kinh luân tài đủ, trừ gian dẹp loạn, vớt nhân dân ra khỏi chốn lầm than. Đến khi võ công xong hẳn, vẫn đức còn phải thấm nhuần, nghĩ muốn vơi hết hạng tuấn tú tài ba, để canh tân nền chính trị. Ngài bèn ban chiếu thư khắp nước, bảo phải xây cất học xá, đào tạo nhân tài, trong có Quốc tử giám ở kinh đô, ngoài có Học chính nha ở các phủ.

« Chính ngài tự đưa con em các quan viên và các hạng bình dân ưu tú vào chôn học sinh các sở Nhập thị, Cận thị, Ngự tiền và Giám sinh ở Quốc tử giám. Rồi lại sai các chuyên viên mở, rộng phạm vi tuyển lựa con em nhà lương thiện ở dân gian đưa vào chôn sinh đồ (học trò) các phủ; đặt sư nho để dạy bảo, soạn sách vở để ban hành. Về việc dưỡng dục nhân tài, vẫn đã rộng rãi lắm. Còn việc thi lấy học trò, hoặc buộc phải hiểu rõ nghĩa lý các kinh, hoặc bắt làm những bài phú luận, hoặc chính ngài ra bài văn sách, rồi tùy theo tài học, bạt dụng xứng với sở năng của mỗi người... »

(Lê triều lịch khoa Tiến sĩ đề danh bi ký, bản dịch của Hà Tĩnh Võ Oanh, quyển I, trang 13).

Tiếp đến các đời vua sau, suốt từ Hậu Lê cho tới Nguyễn sau này, vua nào cũng thường tự hào về lòng sùng nho trọng đạo, mở mang giáo dục, khích lệ nho sĩ trong nước của mình. (2)

(1) Chỉ Vua Lê Thái Tổ (1428-1433)

(2) Chẳng hạn vào thời nhà Mạc, trong bài văn bia đề tên Tiến sĩ khoa Kỷ Sửu (1529) có câu: « Than ôi ! Lẽ trời ở trong lòng, hiện ra thấy rõ, Thánh hóa ban tới nhân dân, lâu mới biết hay. Nay tấm đá dựng tại nhà Thái miếu chẳng những đề tỏ thành ý sùng nho của Thánh thượng và đề nêu lòng tốt ham văn của đế triều mà thối đâu, nó sẽ khích lệ nhân tâm, huân đào sĩ khí, đề bồi đắp giáo hóa cho được lâu dài đấy ». *(Lê triều lịch khoa Tiến sĩ đề danh bi ký, quyển I, bản dịch, trang 207)*

● Bên cạnh tinh thần giáo dục nhập thể tích cực, ta còn thấy *tinh thần trọng hình thức* của nền giáo dục nho giáo nước nhà cổ thời.

Thực ra thì tinh thần trọng hình thức này bắt nguồn từ tư tưởng của Khổng tử, coi hình thức ảnh hưởng rất lớn tới đạo đức. Ngài nói : « Người mặc áo sô gai chống gậy, chỉ không đề đến sự vui, không phải là tại không nghe thấy, vì y phục khiến thế ; người mặc cái phủ cái phát, áo còn mũ miện, dáng điệu không nhờn, không phải là nguyên tính vốn trang nghiêm, vì y phục khiến như thế ; người đội mũ trụ, mặc áo giáp, cầm cây giáo, không có cái khí nhút nhát, không phải là thân thể vốn mạnh bạo, vì y phục khiến như thế » (Thôi ma thư trượng giả, chỉ bất tồn hồ lạc, phi nhĩ phát văn, phục sử nhiên dã ; phủ phát còn miện giả, dung bất tập mạn, phi tính căng trang, phục sử nhiên dã ; giới trụ chấp qua giả, vô thoái nọa chi khí, phi thể thuần mãnh, phục sử nhiên dã) (*Khổng tử gia ngữ*, Hiếu sinh, X).

Cho nên Nho giáo đặc biệt chú trọng tới lễ trong việc giáo dục. Trước hết người đi học phải học lễ đã, rồi sau mới học văn (Tiên học lễ, hậu học văn). Và giới nho sĩ sau này chìm đắm trong lễ nghĩa, từ cách đối xử với người trên (vua, thầy, cha mẹ...), bạn bè cho tới người dưới, từ trong nhà ra đến ngoài xã hội, từ lời nói cho đến văn từ... nhất nhất đều phải theo lễ, một thứ khuôn mẫu Nho giáo định sẵn cho mọi hoàn cảnh, mọi trường hợp. Lâu dần, thực học biến dần đi, nhường chỗ cho hư văn mỗi lúc một hưng thịnh !

● Tại nước ta, khởi sự của tinh thần giáo dục trọng hình thức là việc dựng văn bia đề tên Tiến sĩ tại Văn miếu vào đời vua Lê Thái tông (1) và lệ cho các tân khoa tiến sĩ vinh qui bái tổ vào thời Lê Thánh tông (2). Từ đó nho sinh đua nhau học làm văn từ cho hay, rèn luyện trường qui cho vững để dễ dàng lọt qua các kỳ thi ngũ hầu được ra làm quan, được đề tên trên bia đá, được vinh qui bái tổ, vênh vang với xóm làng. Và cũng từ đó, hư văn dần dần khuynh loát thực học, hủ nho chiếm hết chỗ của chân nho vậy! (3).

(còn tiếp)

LÊ KIM NGÂN

(1) *Khoa mục chí*, bản dịch, trang 10 : Năm Đại Bảo thứ ba (1442).. lại sai soạn văn dựng bia đề tên các Tiến sĩ. Bia Tiến sĩ bắt đầu có từ đây.

(2) *Khoa mục chí*, bản dịch, trang 11 : Năm thứ bảy (1466) hội thi các cử nhân trong nước... đến ngày mừng 3 tháng 3 nhuận cho các Tiến sĩ vinh qui.

(3) Bàn về hậu quả của việc giáo dục trọng hình thức này, học giả Trần Trọng Kim trong *Việt Nam Sử Lược*, nơi trang 484 đã viết : « Bao nhiêu công phu của người đi học chú vào sự học cho nhớ những sách Tứ thư, Ngũ kinh cùng những lời thề chú của tiền nho trong những sách ấy và học thêm mấy bộ sử nước Tàu. Còn sự luyện tập hàng ngày, thi cốt tập cho thạo thuộc các lễ lối ở chỗ khoa trường là : Kinh, nghĩa, tứ lục, thi phú, văn sách. Ấy là dùng hư văn mà xét tài thực dụng, đem sự hoa mỹ làm mực thước đo tài kinh luân. Bởi vậy ai hay kinh nghĩa đã nghĩ mình hơn người, ai tài thi phú đã tưởng mình giỏi nghề trị nước... »

TIN TỨC VỀ HOẠT ĐỘNG CỦA HỘI ĐỒNG PHIÊN DỊCH TAM TẠNG KINH

Hội Đồng Phiên Dịch Tam Tạng Kinh đã nhóm phiên họp đầu tiên vào hồi 15 giờ ngày 30-7-73 tại Chùa Ấn Quang, số 243, đường Sư Vạn Hạnh, Saigon.

Cuộc họp được đặt dưới sự chủ tọa của Thượng Tọa Thích Trí Tịnh, Trưởng ban, với sự hiện diện của Thượng Tọa Thích Minh Châu, Phó Trưởng ban và quý Thượng Tọa Thích Trí Quang, Thích Đức Nhuận, Thích Quảng Độ, Thích Bửu Huệ, Thích Huyền Vi. Cuộc họp hôm nay vắng mặt quý Thượng Tọa Thích Trí Thành, Thích Nhật Liên và Thích Thiện Siêu vì ở xa, không về kịp.

Ngoài ra, tham dự với tư cách chứng minh, còn có quý Hòa Thượng Thích Trí Thủ, Phụ tá Đức Tăng Thống kiêm Tổng vụ Trưởng Tổng vụ Tài Chánh, Hòa Thượng Thích Thiện Hòa, Tổng Vụ Trưởng Tổng vụ Kiến Thiết.

Sau khi thảo luận về các vấn đề đã được đặt ra trong chương trình nghị sự, Hội đồng đã đạt được những quyết định sau đây :



1) Thiết lập một cơ sở lấy tên là « Viện Phiên Dịch Thánh Điển » và sẽ được xây cất trên một thửa đất với diện tích 12.000 m² nằm trong phạm vi của Tu viện Ca Diếp, cách chợ Thủ đức khoảng hai cây số.

2) Thỉnh cầu Hòa Thượng Tổng vụ Trưởng Tổng vụ Kiến Thiết xúc tiến việc xây cất Viện này càng sớm càng tốt.

3) Trụ sở tạm được đặt tại Viện Đại học Vạn Hạnh, số 222, đường Trương minh Giảng Saigon.

4) Cử Thượng Tọa Thích Quảng Độ giữ chức vụ Tổng Thư Ký của Hội đồng Phiên dịch Tam Tạng Kinh.

5) Mời quý Thượng Tọa và Đại đức có tên sau đây tham gia Hội đồng : TT Huệ Hưng, TT Thuyền Ấn, TT Trí Nghiêm, TT Trung Quán, TT Thuyền Tâm, TT Thanh Từ, Đại Đức Tuệ Sỹ. Danh sách này sẽ còn được mở rộng thêm trong tương lai.

Cuộc họp đã bế mạc vào lúc 18 giờ 30 cùng ngày và liền sau đó quý Hòa Thượng và Thượng Tọa đã đi Thủ đức để quan sát vị trí của khu đất được dự định để xây cất Viện Phiên Dịch Thánh Điển.

Tưởng cũng nên nhắc lại là Hội Đồng Phiên Dịch Tam Tạng Kinh đã được thành lập do quyết nghị của Hội Đồng Trưởng Lão Giáo Hội Trung Ương trong kỳ Đại hội Khoáng đại đề suy cử Đức Tăng Thống Tân nhiệm họp tại Chùa Ấn Quang, trụ sở Trung ương của Giáo Hội vào các ngày 5, 6, 7, 8 tháng 7 năm 1973 vừa qua. Hội Đồng Phiên Dịch được đặt trực thuộc Viện Tăng Thống.

TƯ TƯỞNG

Năm thứ VI, Số 7 ngày 04 tháng 11 năm 1973.

MỤC LỤC

1.— VỀ MỐI LIÊN HỆ GIỮA XÃ HỘI VÀ VĂN HÓA	Kim Định	3
2.— VĂN HÓA ĐÌNH LÀNG	Nguyễn Đăng Thục	17
3.— TÌM HIỂU HIỆN TƯỢNG TÔN GIÁO	Lâm Ngọc Quỳnh	57
4.— PHẬT GIÁO TRUYỀN VÀO NƯỚC TA TỪ LÚC NÀO	Lê Mạnh Thát	75
5.— LÝ TƯỞNG CỦA MỘT QUỐC GIA THEO THÁNH ĐỨC THÁI TỬ	Hajime Nakamura (Tuệ Sỹ dịch)	93
6.— LƯỢC KHẢO NỀN GIÁO DỤC CỜ THỜI TẠI VIỆT NAM (tt)	Lê Kim Ngân	115
7.— SINH HOẠT VĂN HÓA	Tư Tưởng	126

Giá 150 \$

In tại Ấn Quán VẠN HẠNH 222, Trương Minh Giảng — Saigon 3.



TRƯỜNG VIỆN HUẾ QUANG



TỦ SÁCH KINH TẠNG PÀLI

do Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU phiên dịch
TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH XUẤT BẢN

Đã xuất bản :

• **BỘ I, TRƯỜNG BỘ KINH**

(Dīgha-Nikāya)

- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP I
- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP II
- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP III
- TRƯỜNG BỘ KINH TẬP IV

• **BỘ II, TRUNG BỘ KINH**

(Majjhima-Nikāya)

- TRUNG BỘ KINH TẬP I

Sẽ xuất bản :

- TRUNG BỘ KINH TẬP II