Kính chúc chư tôn đức Tăng Ni, quý Phật tử
Quý cộng tác viên và độc giả

Sống trọn vẹn trong một mùa
Vu lan hiếu hạnh

Suối Nguồn

SUỐI NGUỒN

龖源

TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM HUỆ QUANG • SN 18. T.8/2015

Chủ biên:
HT. Thích Minh Cảnh
Thực hiện:
Nguyên Hiền, Trần Văn Chánh, Nguyên Trang,
Nguyễn Đức Thành, Viên Lộc, Tắc Phú, Liên Mãn, Tịnh Ý, Tánh Thuần
Thư ký:
Không Hạnh
Phát hành:
Sách Hà Nội
245 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP. HCM
ĐT: (08) 38322047 / Fax: (08) 3925 7801
Bìa, trình bày: Trương Bảo Hòa
Phụ bản: Hồ Công Khanh

Thư và bài xin gửi về:
Tu viện Huệ Quang, 116 Hòa Bình, P. Hòa Thạnh,
Q. Tân Phú, TP. Hồ Chí Minh.
ĐT: 01698727108
Email: suoinguonhuequang@gmail.com
khonghanhthich@yahoo.com

MỤC LỤC

• Thư Ban biên soạn — **BBS** 3

KỶ NIỆM 250 NĂM NGÀY SINH NGUYỄN DU

• Nguyễn Du từ "một ai đó" đến "không ai cả" — **Đỗ Lai Thúy** 5

• Những con sóng và chốn bình an — **Nhật Chiêu** 20

• Bài văn tế của một nhân vật tiểu thuyết cho một nhân vật tiểu thuyết: *Văn Kim Trọng tế Thúy Kiều*... — **Nguyễn Văn Sâm** *phiên âm và giới thiệu* 28

HÁN NÔM

• *Ngũ luân ký* 五倫記, một tiểu phẩm bằng chữ Nôm rất đáng đọc — **Nguyễn Văn Sâm** *giới thiệu* 37

PHẬT HỌC

• Lược thuyết về giáo nghĩa của tông Hoa Nghiêm — **Khánh Hiếu** *dịch* 59

• Cấu trúc phủ định trong thiền ngữ *Vô môn quan* — **Đào Ngọc Chương** 79

• Theo chân các nhà chiêm bái người Trung Hoa thời xưa đến các thánh tích Phật giáo — **Lê Sơn Phương Ngọc** 93

• Phật giáo Thái Lan nhìn lại 50 năm — **Nguyên Giác** 103

BIÊN KHẢO

• Rồng Lý Trần: Biểu tượng lưỡng trị của Nho giáo-Phật giáo thế kỷ 11-14 — **Trần Trọng Dương** 109

• Bàn về danh xưng Varella — **Nguyễn Lục Gia** 128
• Tên chữ Hán các loài thực vật trong thơ Đường — **Trần Văn Chánh** 143
• Nhân 150 năm *Gia Định Báo* ra đời: Nhà báo Huỳnh Tịnh Của — **Trần Nhật Vy** 168

MÔI TRƯỜNG

• Tâm hồn của cây xanh đô thị — **Huệ Viên** 179
• Cái chết của Mekong, dòng sông Phật giáo — **Trần Tiễn Khanh** 187

VĂN HÓA VĂN NGHỆ

• Ngày rằm tháng 7 và lễ Vu Lan — **Nguyễn Đại Đồng** 201
• Xin hãy lắng nghe đời sống quanh ta... — **Mang Viên Long** 209
• Tuyết trên đỉnh Timberline — **Nguyễn Âu Hồng** 211
• Đêm. Vẫn Mưa. Như Thế. — **Du Tử Lê** 218
• Nước chảy chân cầu — **Võ Chân Cửu** 223
• Một tiếng chuông chùa — **Phạm Tuấn Vũ** 229
• Ngày này năm trước — **Thích Thiện Thuận** 232
• Cây hồng — **Nguyễn Duy Chính** 234
• Người bạn già và cô gái Huế — **Nguyễn Bắc Sơn** 238
• Tết Bính Thìn bói Kiều — **Lê Nguyên Đại** 240
• Bầu trời lông-gà-lông-vịt — **Trần Tiến Dũng** 241
• Chim đất — **Hoàng Lộc** 242
• Thơ viết ở chân cầu — **Bùi Chí Vinh** 243
• Thơ giặt đồ — **Nguyễn Thanh Châu** 244
• Đọc thơ Đường — **Nguyên Pháp** 245
• Rồi mẹ như sương — **Lê Phương Châu** 246
• Thức tỉnh trăm năm — **Nguyên Thai** 247
• Chơi vơi
• Mỹ Khê
Quê xưa gồng gánh hoa vàng — **Vô Biên** 248

THƯ BAN BIÊN SOẠN

Cuộc khủng hoảng môi sinh toàn cầu dẫn đến tình trạng biến đổi khí hậu giờ đây không còn là "viễn cảnh" như lối diễn đạt suy đoán của mấy mươi năm về trước, mà đã trở thành một thực tế rõ rệt trước mắt, tác động cụ thể hằng ngày lên đời sống và ảnh hưởng trực tiếp đến số phận con người trên phạm vi toàn thế giới, trong đó Việt Nam được dự đoán là một trong vài quốc gia sẽ nhận lãnh hậu quả nặng nề nhất.

Mặc dù vậy, trong khi vẫn nhắm mắt chạy theo những mục tiêu thực dụng ngắn hạn, con người tại nhiều nơi trên thế giới, đặc biệt ở những nước nghèo, đang phát triển hoặc phát triển thiếu bền vững (như Việt Nam, Trung Quốc…), tình trạng nhận thức tính cấp bách của vấn đề sống còn này trong cộng đồng dân cư cũng như trong các giới hữu trách trên thực tế vẫn còn tồn tại nhiều khoảng chênh lệch đáng ngại, vì thế vẫn phổ biến xảy ra tình trạng săn bắt không thương tiếc hàng loạt động vật hoang dã, nạn giết mổ động vật thực phẩm gây đau đớn cho con vật, nạn phá rừng như cơm bữa, nạn chặt cây xanh trong các đô thị, việc sử dụng các loại nông dược và phân bón hóa học hủy hoại sinh thái, cũng như việc triển khai bừa bãi từ nhiều năm nay hàng trăm công trình thủy điện mà không xem xét đầy đủ đến khía cạnh nguy hiểm về tác động môi trường…

Sớm nhận thức tầm quan trọng của tình trạng phá hủy môi sinh đã và đang diễn ra tại Việt Nam với tốc độ ngày càng báo động mà sự điều chỉnh của các văn bản pháp luật dường như rất ít hiệu quả, đặc san *Suối Nguồn* ngay từ những số đầu tiên đã có một số bài viết liên quan tới vấn đề đang xét. Nay trong *Suối Nguồn* 18 này của mùa Vu lan 2015, chúng

tôi xin được tiếp tục thảo luận, nêu lên sự cảnh báo cho vấn đề khẩn cấp môi trường, với ba nội dung lớn của thời đại gồm biến đổi khí hậu, năng lượng sạch và phát triển bền vững, trong chiều hướng muốn gợi ý tìm kiếm câu trả lời cho vấn đề nan giải nhất này của nhân loại theo cách các tôn giáo lớn trên thế giới đã từng nêu ra, đặc biệt giải pháp Phật giáo mà tổ chức Liên Hiệp Quốc đã nhiều lần nhắc nhở. Chúng tôi muốn đặc biệt giới thiệu hai bài viết: "Tâm hồn của cây xanh đô thị" của Huệ Viên, và "Cái chết của Mekong, dòng sông Phật giáo" của nhà nghiên cứu Trần Tiễn Khanh. Bài sau này vốn là một tham luận được trình bày tại Hội nghị Vesak Liên Hiệp Quốc từ 27 đến 30.5.2015 tại Bangkok, Thái Lan, hi vọng có thể cung cấp sự tham khảo hữu ích cho mọi người và cho các giới hữu trách, vì một khi tình trạng biến đổi khí hậu tiếp tục tăng cao không kìm hãm lại được do những kế hoạch phát triển thiếu bền vững thì chẳng những bao nhiêu nỗ lực "công nghiệp hóa, hiện đại hóa" của nhà cầm quyền đều trở nên vô ích, mà ngay như đời sống hằng ngày của người tu hành, cho đến các loài động-thực vật khác cũng bị đe dọa, nói chi đến việc hoằng dương giáo pháp!

Ngoài ra, năm 2015 này đối với Việt Nam chúng ta cũng đánh dấu vài mốc thời gian có ý nghĩa quan trọng về mặt văn hóa. Đó là kỷ niệm 250 năm ngày sinh của thi hào Nguyễn Du (1765-2015), và 150 năm ngày báo chí Việt Nam (1865-2015), mà một số bài viết khác trong *Suối Nguồn* 18 này cũng muốn tham gia ghi nhận, tuy rằng chưa được tập trung đầy đủ lắm. Chúng tôi trông đợi sắp tới sẽ nhận được nhiều bài viết cộng tác thuộc hai loại chủ đề trên, cũng như chủ đề về môi trường, để có thể lần lượt tiếp tục phổ biến.

Kính chúc quý độc giả, quý cộng tác viên và các vị mạnh thường quân một mùa Vu lan đầy ý nghĩa, trong sự thanh bình và an lạc.

BBS

8.2015

NGUYỄN DU
TỪ "MỘT AI ĐÓ" ĐẾN "KHÔNG AI CẢ"

Đỗ Lai Thúy

Bạn phải là một ai đó trước khi có thể là không ai cả
(Engler Jack)

Sau thời đại Phật giáo Lý Trần là thời đại Nho giáo Lê Nguyễn với giai đoạn *chuyển đổi hệ hình* từ Hồ Quý Ly qua Minh thuộc đến Lê Thánh Tông. Phật giáo từ chỗ là quốc giáo, tồn tại chính ở nơi cung đình bị đuổi về thôn quê sống trong/với những ngôi *chùa làng*. Chuyển giao vai trò *tông phái chủ đạo* cho Tịnh độ, phù hợp hơn với đông đảo Phật tử thuộc tầng lớp bình dân, Thiền ẩn sâu vào bên trong những ngôi *chùa vùng*, hoặc lặng lẽ rút lên *chùa núi*. Trong bối cảnh đó, các trí thức Nho học có tìm đến Phật giáo thì cũng chỉ với tư cách nhà Phật học, nhằm mục đích tham bác, quảng diễn. Mà cũng chỉ những người đã trải qua những biến động nào đó trong đời sống riêng, hoặc xã hội, mới đến với Phật giáo để tìm sự an ủi, xoa dịu nỗi đau, lấp đầy trống rỗng.

Nguyễn Du là người rất tiêu biểu cho cái sơ đồ chung này. Từ khi sinh ra cho đến 5 tuổi sống trong nhung lụa ở Thăng Long. Rồi khi Nguyễn Nghiễm cáo lão từ quan, thì lại cùng cha mẹ về quê nội Tiên Điền, bên dòng sông Lam, dưới chân Hồng Lĩnh. Cuộc đón tiếp huy hoàng ở bến Giang Đình còn sống động trong ký ức nhà thơ. Nhưng chỉ 5 năm sau Nguyễn Du mất bố, 2 năm nữa thì mất mẹ. Đứa trẻ mồ côi toàn phần này phải sống nhờ người anh cùng cha khác mẹ là Nguyễn

Khản. Từ đó Nguyễn Du cũng nổi chìm cùng anh trai vì sự trả thù của Trịnh Cán. Đến khi Trịnh Tông giành được ngôi Chúa, tưởng cuộc sống được yên, thì Kiêu binh nổi lên phá nhà, giết hụt Nguyễn Khản, khiến ông này phải trốn lên Sơn Tây. Rồi nhà Lê-Trịnh sụp đổ, Tây Sơn kéo quân ra bắc, "Hồng Lĩnh vô gia huynh đệ tản"... Những cuộc đổi thay xã hội ấy khiến Nguyễn Du rơi vào cuộc đời gió bụi. Hoàn cảnh của ông quả rất giống với bốn câu thơ trong *Văn chiêu hồn*: "Kìa những kẻ màn loan trướng huệ/ Những tưởng mình cung quế Hằng Nga/ Một phen thay đổi sơn hà/ Mảnh thân chiếc lá biết là về đâu". Đây chính là động cơ để Nguyễn Du tìm đến Phật giáo.

Những nhà nghiên cứu trước đây, vô tình hay hữu ý, lần theo đường dây trên, đã chứng minh những ảnh hưởng của Phật giáo đến thơ Nguyễn Du, đặc biệt là *Truyện Kiều.* Trần Trọng Kim trong *Lý thuyết Phật học trong Truyện Kiều*[1] cho rằng: "Theo đạo Phật ở đời không có gì là không có nhân duyên, mà cái nhân duyên đó kết hợp thành cái nghiệp. Cái phần tốt, phần hay của nàng Kiều là ở chỗ dù khổ sở thế nào, cũng giữ được cái tâm trong sạch, cái bụng nhân nghĩa và cái sức cố gắng mà phấn đấu với cái nghiệp chướng của mình. Cái giá trị của con người ta ở đời cốt ở chỗ ấy, mà cái nhân cách của con người ta có rõ rệt ra cũng ở chỗ ấy". Như vậy, "*Truyện Kiều* bày tỏ một cách rõ ràng cái lý thuyết nhân quả của nhà Phật". Do đó, nó là "một tác phẩm 'văn dĩ tải đạo' thật sâu sắc" và tác giả của nó là "một người học rộng, tinh thông cả Nho học lẫn Phật học". Dường như phát triển ý kiến trên, Đào Duy Anh trong *Khảo luận về Truyện Thúy Kiều*[2] viết: "Thực ra tư tưởng nhờ thiện tâm mà giảm nhẹ bớt được nghiệp chướng để hưởng thụ ngay ở kiếp này thì không đúng hẳn với quan niệm nhân quả thuần túy của nhà Phật, nhưng nó lại rất đúng với quan niệm nghiệp báo hay báo ứng phổ thông trong dân gian. Vậy ta nên nói rõ rằng tư tưởng Phật giáo của Nguyễn Du ở đây là tín ngưỡng thông thường của dân chúng".

Như vậy, cả hai học giả Trần, Đào tuy công nhận trình độ tinh thông Phật học của Nguyễn Du, nhưng đều coi đó là thứ Phật giáo gắn với dân gian. Các học giả thế hệ sau hai ông thì chủ yếu coi Phật giáo Nguyễn Du đã bị biến dạng khi nằm trong thế hỗn hợp/hỗn dung với Nho giáo.

---

1. Trần Trọng Kim, "Lý thuyết Phật học trong Truyện Kiều", *Tập san Khai Trí Tiến Đức*, số 1, 1940.
2. Đào Duy Anh, *Khảo luận về Truyện Thúy Kiều*, Quan Hải Tùng Thư, Huế, 1943.

Cao Huy Đỉnh trong *Triết lý đạo Phật trong Truyện Kiều*[3] cho rằng: "Trong cái khối thế giới quan tiêu cực hỗn hợp của *Truyện Kiều* thì triết lý đạo Phật chiếm một liều lượng lớn, vì chất bi quan yếm thế của nó dễ diễn tả nhất những nỗi day dứt siêu hình ở trong tâm trạng con người, nhất là phụ nữ, nạn nhân cực khổ nhất của xã hội phong kiến, càng là nạn nhân cực khổ nhất của thời đại Nguyễn Du". Trần Đình Sử trong *Thi pháp Truyện Kiều*[4] cũng viết: "Thực ra đạo Phật đã bị khúc xạ khi đi vào *Truyện Kiều*. Nhận xét về sự hỗn dung, pha trộn Nho - Phật là rất có căn cứ. Trong thơ chữ Hán đã có nhiều bài, nhiều câu thể hiện cho tư tưởng Phật như: "Hà năng lạc phát" (Làm sao có thể gọt tóc vào rừng tu), "Mãn cảnh giai không hà hữu tướng/ Thử tâm thường định bất ly thiền" (Đầy trời là không, không hình tướng/ Tâm này thường định vào ý thiền). Còn trong *Truyện Kiều* thì nghiệp và mệnh bổ sung cho nhau, nhân ái và từ bi bổ sung cho nhau. Nhưng tính chất dung hợp cũng đã làm nhạt nhòe tư tưởng Phật giáo". Còn Đỗ Lai Thúy trong *Văn hóa Việt Nam, nhìn từ mẫu người văn hóa*[5] thì muốn vượt lên sự hỗn độn đó để tìm kiếm sự hài hòa.

Nguyễn Du, hiển nhiên, là một nhà nho. Nhưng là một nhà nho sống trong thời loạn lạc, Nho giáo suy tàn. Ảnh hưởng của Phật giáo, tư tưởng Lão Trang, lễ hội dân gian, đặc biệt là tư tưởng thị dân làm cho nhà nho ấy trở nên phi chính thống, thành *nhà nho tài tử*. Nếu *nhà nho quân tử*, tức nho chính thống, lấy khắc kỷ phục lễ, sống theo phận vị, thì nhà nho tài tử sống theo *tài* và *tình*, thậm chí sẵn sàng khoe tình, thị tài. Điều này ít nhiều đánh thức con người cá nhân, dù mới chỉ là *cá nhân tập đoàn*, cá nhân đại diện, hay chí ít là *cá tính*. Nổi tiếng thơ văn từ nhỏ, 17 tuổi (1783) đỗ Tam trường, Nguyễn Du không thể không nuôi "giấc mộng gác vàng" (Cao hứng cửu vô hoàng các mộng = Giấc mộng gác vàng thôi cạn hứng – *Mạn hứng* I). Nhưng rồi ông bỏ ngang đi làm quan võ, Chánh thủ hiệu ở một đội quân nhỏ ở Thái Nguyên, một trong ba tỉnh dưới quyền cai quản của Nguyễn Khản, để thực hiện "chí cưỡi mây" (Tố Như hà xứ trú/ Lưu lạc tối kham ai/ Tự hữu lăng vân chí/ Hoàn vô thiệp thế tài = Tố Như giờ ở đâu?/ Lưu lạc thật đáng thương/

3. Cao Huy Đỉnh, "Triết lý đạo Phật trong Truyện Kiều", *Kỷ niệm 200 năm ngày sinh Nguyễn Du*, Nxb. Khoa Học Xã Hội, H., 1967.
4. Trần Đình Sử, *Thi pháp Truyện Kiều*, Nxb. Giáo Dục, H., 2005.
5. Đỗ Lai Thúy, "Nguyễn Du trên đường tìm kiếm sự hài hòa", *Văn hóa Việt Nam, nhìn từ mẫu người văn hóa*, Nxb. Văn Hóa Thông Tin, H., 2003.

Vốn có chí lăng vân/ Rút cục lại không có tài thiệp thế)[6]. Nổi dậy chống Tây Sơn thất bại, theo Lê Chiêu Thống chạy sang Trung Quốc, rồi sau đó lại định vào Nam theo Nguyễn Ánh. Nguyễn Du thực hiện hoài bão của mình bằng một thái độ sống tích cực, sống "lệch chuẩn", sống "trên tài" của thời đại này. Lý tưởng anh hùng thời loạn đó về sau còn ảnh xạ trong nhân vật Từ Hải "Chọc trời khuấy nước mặc dầu/ Dọc ngang nào biết trên đầu có ai".

Trên kia là cái nhìn Nguyễn Du ở cạnh khía con người xã hội, con người hữu thức, bên ngoài, tức phần nổi của tảng băng trôi, còn phần chìm của nó, tức con người tâm lý, tâm linh, vô/siêu thức, "con người trong con người" ở ông, thì còn chưa được đề cập đến. Thực ra, những mất người thân, mất điều kiện sống ổn định, mất tính vĩnh cửu của vương quyền khiến Nguyễn Du, nhìn từ phân tâm học Freud, rơi vào *mặc cảm bị tước đoạt*. Điều này tạo ra một trống rỗng lớn trong tâm hồn ông. Để lấp đầy khoảng trống nỗi sợ/*nỗi sợ khoảng trống* ấy, Nguyễn Du nhất định phải nhanh chóng trở thành *một ai đó*. Muốn trở thành một ai đó thì trước hết phải tin rằng bản ngã là có thật với những ham muốn, đặc biệt là ham muốn tự khẳng định, hồi quang của thói tự sĩ từ thời thơ ấu. Nhưng bản ngã cũng thường rất bất an, và càng bất an thì càng níu bám. Nhất là khi ý chí khẳng định mình đó ở ông, như đi thi thực hiện "hoàng các mộng", làm quan võ thực hiện "lăng vân chí", chống Tây Sơn khôi phục vương quyền... đều không thành. Cả *lý tưởng cái tôi* lẫn *cái tôi lý tưởng* ở Nguyễn Du đều bị tổn thương nặng nề. Có thể nói, đến đây, về mặt tâm thần, Nguyễn Du chẳng những không lấp đầy được trống rỗng mà còn lún sâu vào tình trạng *phân rã*, hoặc phân liệt, hay khủng hoảng tâm thần. Chứng u uất, âu lo, trạng thái tâm thần bất định "đi không yên ổn, ngồi không vững vàng" là dấu hiệu của bệnh ủy hoàng (hystérie) như Trương Tửu đoán định[7]. Đây hẳn là thời điểm Nguyễn Du tìm đến với đạo Phật, nhưng không phải với tư cách một *học giả* như Nguyễn Gia Thiều, hay một tài tử như Phạm Thái, dùng Phật giáo để lý giải cuộc đời, mà như một *hành giả*, tức tu tập trước hết để chữa mình, sau mới tìm đến chứng ngộ. Hay, đúng hơn, chứng ngộ

6. Thơ Nguyễn Nễ/Đề, anh cùng cha cùng mẹ, viết về Nguyễn Du, cảm thương số phận long đong của em. Nguyễn Nễ sớm làm quan với nhà Lê, sau theo Tây Sơn, đã từng làm phó sứ sang nhà Thanh, sau lại theo nhà Nguyễn làm đến Đông các Đại học sĩ. Năm 1805, trên đường từ Bắc thành về kinh, ghé thăm nhà, bị viên quan địa phương trù úm, tức sinh bệnh chết.

7. Trương Tửu, *Nguyễn Du và Truyện Kiều*, Văn Mới, H., 1942.

để chữa mình. Thiền khác, hoặc hơn, phân tâm học ở chỗ cho rằng, đối lập với sự *cố kết* nhân cách không phải là tình trạng phân rã hoặc phân liệt, thứ tạo ra bệnh tật, mà là sự *không cố kết*, thứ tạo ra sự thay đổi, thậm chí sự sáng tạo[8].

Đến với thiền, Nguyễn Du tiếp bước con đường các thiền sư Lý Trần, đặc biệt là Huyền Quang, tổ thứ ba của Thiền phái Trúc lâm Yên Tử, một nhà nho đã đỗ đạt rồi mới đến với Phật. Ông không căn cứ vào văn tự của kinh điển (*Linh văn bất tự ngôn ngữ khoa* = Văn linh nào nhờ nơi ngôn ngữ) để học và thực hành thiền, mà chỉ "tạm mượn những kinh điển nào khế hợp với căn cơ bén nhạy tạo ra những nghi tình bất hợp lý đối với thế trí biện thông của thế gian, cộng với những duyên sống để khai mở những vướng mắc của vô minh khổ đau"[9]. Kinh được Nguyễn Du chọn là *Kim cương*, cuốn *kinh điển* mà vị tổ thứ năm của Thiền tông Trung Hoa, Hoằng Nhẫn, chọn cho đệ tử tu tập. Và Lục tổ Huệ Năng cũng nhờ vào câu "Ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" (Nên sinh tâm mình vào nơi không có chỗ trụ) trong bộ kinh này mà ngộ lý thiền. Phương pháp mà Nguyễn Du chọn tu là độc tụng và chiêm nghiệm (*Ngã độc Kim cương thiên biến linh* = Ta đọc kinh *Kim cương* nghìn lượt). Đọc, đọc nữa, đọc mãi rồi sẽ sinh ra *nghi tình*, tức một tình trạng mâu thuẫn với lý trí, hay lẽ phải thông thường, mà không giải quyết được. Đây chính là công án thiền. Rồi hôm nào đó tình cờ gặp một *duyên sống* mà bỗng nhiên bừng ngộ. Nguyễn Du đã chứng ngộ như vậy khi đứng trước Đài đá phân kinh của thái tử Chiêu Minh nhà Lương.

Bài thơ *Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh thạch đài* không chỉ cho thấy sự hiểu biết sâu sắc Phật giáo Đại thừa, cụ thể là Thiền tông, cả tư tưởng lẫn lịch sử truyền thừa, mà, quan trọng hơn, quá trình đi đến chứng ngộ của Nguyễn Du. Thạch đài chỉ còn lờ mờ hai chữ phân kinh, nền hoang, mưa phủ, cỏ chết khô vì rét, chẳng thấy kinh ở đâu. Mọi vật đều hiện hữu và đổi thay.

Lương triều Chiêu Minh thái tử phân kinh xứ
Thạch đài do kí "Phân kinh" tự
Đài cơ vu một vũ hoa trung
Bách thảo kinh hàn tận khô tử
Bất kiến di kinh tại hà sở.

8. Epstein M., *Con đường vô ngã, tâm lý trị liệu từ tầm nhìn Phật giáo*, Thái An dịch, Nxb. Hồng Đức, H., 2015.
9. Đại Lãn, *Thõng tay vào chợ*, Nxb. Văn Hóa Sài Gòn, Tp. HCM, 2007, tr. 193.

(Nơi phân kinh của thái tử Chiêu Minh nhà Lương
Đài đá còn ghi chữ "phân kinh"
Nền hoang hoa dại phủ trong mưa
Trăm cỏ chết khô run sợ rét
Chẳng thấy lưu kinh ở nơi nào?)

Tiếp theo, Nguyễn Du phê phán Chiêu Minh, do tin vào văn tự, nên bày trò chú giải lộn xộn. Rồi ông trình bày giáo lý thiền, đồng thời chỉ ra những mê lộ của vô minh:

Vãng sự không truyền Lương thái tử.
Thái tử niên thiếu nịch ư văn,
Cưỡng tác giải sự đồ phân phân.
Phật bản thị không bất trước vật,
Hà hữu hồ kinh an dụng phân?
Linh văn bất tự ngôn ngữ khoa,
Thục vi Kim cương vi Pháp hoa?
Sắc không cảnh giới mang bất ngộ,
Si tâm quy Phật Phật sinh ma.
Nhất môn phụ tử đa giao tế,
Nhất niệm chí trung ma tự chí.
Sơn lăng bất dũng liên hoa đài.
Bạch mã triêu độ Trường giang thủy,
Sở lâm họa mộc trì ương ngư,
Kinh quyển thiêu hôi đài diệc dĩ.
Không lưu vô ích vạn thiên ngôn,
Hậu thế ngu tăng đồ quát nhĩ.
Ngô văn Thế Tôn tại Linh Sơn,
Thuyết pháp độ nhân như Hằng hà sa số.
Nhân liễu thử tâm nhân tự độ,
Linh Sơn chỉ tại nhữ tâm đầu.
Minh kính diệc phi đài,
Bồ đề bản vô thụ.
(Việc chỉ nghe qua Lương thái tử,
Trẻ người nhưng lại thích văn chương.
Cưỡng bày chú giải thêm lộn xộn.
Phật vốn là không, vật chất nào,
Vậy có kinh đâu để đặt chia?
Văn linh nào nhờ nơi ngôn ngữ,

Kim cương, *Pháp hoa* là kinh gì?
Cảnh giới sắc không mà không tỏ,
Lòng mê theo Phật, Phật thành ma.
Cha con một nhà đều mù cả,
Một niệm khởi lên ma tự đến.
Lăng tẩm đài sen không tự mọc,
Một sớm Trường giang bạch mã qua,
Cây lây rừng Sở ao cá vạ,
Kinh đốt ra tro đài sập luôn.
Muôn vạn nghìn lời thôi vô ích,
Tăng ngu hậu thế miệng lia thia.
Ta nghe Thế Tôn tại Linh Sơn,
Nói pháp độ người như số cát.
Người tỏ tâm này người tự độ,
Linh Sơn chỉ tại tấm lòng người.
Gương sáng cũng không đài,
Bồ đề vốn không cây.[10])

Như vậy, Nguyễn Du cho thấy rằng cuộc sống của con người và vạn vật đều là vô thường, đều bị quy luật vô thường chi phối. Không có bất cứ một hiện tượng vật lý và tâm lý nào có thể tồn tại mãi mãi. Mọi hiện tượng đều do hợp đủ nhân duyên mà tạo thành, hết duyên thì lại phân rã, biến mất. Chúng không có tự tính hay một bản thể nhất định nào. Không có chân lý/sự thật nào là tối hậu. Nhận ra "bản lai diện mục" cuộc đời là như vậy sẽ giải thoát khỏi mọi khổ đau, mê lầm.

Tụng đọc hàng nghìn lượt kinh *Kim cương*, mà Nguyễn Du còn nhiều chỗ chưa rõ, vì, một phần bộ kinh này rất khó, phần khác đòi hỏi người độc tụng phải vượt lên trên hệ thống nhân quả. Nhưng chỉ một thoáng đứng trước Đài đá phân kinh, Nguyễn Du hoát ngộ:

Ngã độc Kim cương thiên biến linh,
Kỳ trung áo chỉ đa bất minh
Cập đáo phân kinh thạch đài hạ,
Chung tri vô tự thị chân kinh.

10. Đây là hai câu thơ "trích dẫn" từ bài kệ Huệ Năng thế quan điểm "đốn ngộ" trái với "tiệm ngộ" của Thần Tú:

Bồ đề bổn vô thụ	(Bồ đề vốn không cây
Minh kính diệc phi đài	Gương sáng cũng không đài
Bổn lai vô nhất vật	Xưa nay không một vật
Hà xứ nhạ trần ai?	Nơi nào bụi nhơ bám?)

(Tôi đọc *Kim cương* hơn nghìn biến,
Áo chỉ trong kinh không tỏ nhiều,
Cho đến dưới đài đá phân kinh,
Cuối cùng biết "vô tự" là chân kinh.)

Tuy nhiên, sự đốn ngộ đó sẽ không xảy ra nếu không có hàng nghìn lần độc tụng, đặc biệt không có thiền định: "Thử tâm thường định bất ly thiền" (Tâm này thường định, chẳng lìa thiền – *Đề Nhị thanh động*). Đài đá phân kinh chỉ là giọt nước làm tràn cốc, là quả táo rơi khiến Newton phát hiện ra định luật vạn vật hấp dẫn. Bằng thức nhận "vô tự thị chân kinh", Nguyễn Du đã đạt thấu tính không/vô của Phật giáo. Như vậy, bài thơ này cho thấy Nguyễn Du không chỉ là một người am hiểu sâu xa Phật giáo, mà còn một hành giả tu tập Thiền tông qua kinh *Kim cương* và, cuối cùng, ngộ nhập được Không lý của nhà Phật để trở thành một thiền sư. Cho dù lúc bấy giờ không có ai ở đó để ấn chứng cho nhà thơ, nhưng bài thơ này và toàn bộ thơ ông để lại đã gián tiếp làm công việc đó. Vả chăng, nếu không phải là một thiền sư đã chứng ngộ thì không thể có "con mắt trông thấy cả sáu cõi, tấm lòng nghĩ suốt cả nghìn đời" như Mộng Liên Đường chủ nhân nhận xét về ông[11].

Nếu xác định được bài-thơ-thạch-đài này viết khi nào thì có thể biết được thời gian Nguyễn Du chứng ngộ. Xưa nay các nhà nghiên cứu vẫn mặc nhiên xếp nó vào *Bắc hành tạp lục*, mà *Bắc hành tạp lục* thì lại mặc nhiên coi là thơ đi sứ Nguyễn Du vào hai năm 1813-1814. Thực ra, trong *Bắc hành tạp lục* có nhiều địa danh được Nguyễn Du làm thơ theo kiểu "tức cảnh sinh tình" lại không nằm trên lộ trình sứ giả, chẳng hạn như Thạch đài phân kinh nằm ở Tràng An. Ngược lại, một số bài thơ *Thanh Hiên thi tập*, nhất là giai đoạn "mười năm gió bụi" (Thập tải phong trần khứ quốc xa – *U cư II*), thì lại có những nhân vật như Nguyễn Đại Lang, Nguyễn Sĩ Hữu chẳng biết là ai, hoặc những địa danh như Trung Châu, Giang Nam, Giang Bắc, Giang Hán, Liễu Cao Lâm, Nam Đài, Long Thủy không có ở Việt Nam, thậm chí, trong thời gian này nếu sống ở quê vợ Quỳnh Hải thì Nguyễn Du sẽ không rơi vào hoàn cảnh nghèo, ốm không thuốc, cảm thức bơ vơ đất khách. Bởi vậy, tôi nghiêng về giả thuyết của Phạm Trọng Chánh[12], cho rằng: "Khi tướng Tây Sơn, Vũ Văn Nhậm ra Bắc diệt Nguyễn Hữu Chỉnh, Nguyễn Đăng

11. Mộng Liên Đường chủ nhân, "Tựa" [Đoạn trường tân thanh], *Nguyễn Du, về tác gia tác phẩm*, Nxb. Giáo Dục, H., 1989, tr. 168-169.

12. Phạm Trọng Chánh, Nhà sư Chí Hiên "Giang Bắc, Giang Nam cái túi không" và "Nguyễn Du gặp Đoàn Nguyễn Tuấn, sứ đoàn Tây Sơn tại Hoàng Châu 1790", Tạp chí *Thơ*, số 11, 12, 2014.

Tiến tước Quản Vũ hầu tức Cai Gia, tức Nguyễn Đại Lang, quyền Trấn thủ Thái Nguyên, thay anh Nguyễn Du, Thượng thư bộ Lại Nguyễn Khản, khởi nghĩa chống Tây Sơn tại Tư Nông, Thái Nguyên. Cai Gia bị thua trận, bị bắt giải về cho Vũ Văn Nhậm. Nhậm trọng khí khái tha chết và cho tùy ý đi đâu thì đi. Nguyễn Đăng Tiến cùng Nguyễn Quýnh, Nguyễn Du thoát chết lên đường đi Vân Nam. Đến nơi, Nguyễn Du bị bệnh ba tháng xuân, sau khi khỏi bệnh, Nguyễn Du muốn thoát vòng trần tục, thành nhà sư Chí Hiên. Cả ba tiếp tục lên đường và chia tay tại Liễu Châu. Nguyễn Du hẹn gặp lại Nguyễn Đại Lang ở Trung Châu. Nguyễn Đại Lang về quê hương cũ ở Quế Lâm. Nguyễn Sĩ Hữu thì về "làm chủ" Hồng Lĩnh. Còn Nguyễn Du không về Nam Ninh gặp vua Lê Chiêu Thống, mà lên thuyền theo sông Liễu giang, Quảng Tây rồi đi ngược lên Động Đình Hồ đến Hán Khẩu, theo sông Hán đến Tràng An". Như vậy, Nguyễn Du đã có chuyến đi giang hồ ở Trung Quốc vào 3 năm 1788-1789-1790 trước chuyến đi công vụ 1813-1814. Nhìn từ giả thuyết này sẽ thấy những vướng mắc trên kia ít nhiều được giải quyết ổn thỏa. Nhưng điều quan trọng hơn với tôi là Nguyễn Du đã chứng ngộ thiền từ rất sớm, vào khoảng năm 1789-1790 ở Trung Hoa.

Trở thành một thiền sư-cư sĩ, Nguyễn Du đã dẹp trừ được bản ngã, luôn muốn trở thành một ai đó, để trở về với vô ngã, một thứ bản ngã đích thực như OSHO nói, tức không ai cả. Bởi lẽ, cái tôi cũng chỉ là một tập hợp giả tạm của những nhân duyên, không có tự tính, cũng tuân theo quy luật vô thường của vạn vật mà biến đổi, biến mất. Bởi vậy, nếu nhà nho, nhất là nhà nho tài tử, đi tìm một tự ngã có thật, bất biến để gắn chặt mình vào đó, thì thiền tìm cách buông bỏ cái tôi; nếu nhà nho quan tâm đến *cái gì* xảy đến trong cuộc đời và trong cả bản thân mình, thì thiền sư quan tâm đến nó xảy ra *như thế nào*, đúng hơn quan tâm đến thái độ trước cái nó xảy ra như thế nào. Thực ra, việc Nguyễn Du đã là một thiền sư hay vẫn chỉ là một nhà nho, đến nay còn nhiều ý kiến khác nhau, kể cả ý kiến các thiền sư-học giả Vạn Hạnh. Số này thì cho rằng đã là một thiền sư vì đã thực chứng, số khác thì cho rằng vẫn là nhà nho, cùng lắm là trong Nho ngoài Phật. Nhưng, tôi nghĩ, với sự đồng tồn, cộng sinh của văn hóa Việt Nam thì khó sản sinh ra những con người thuần nhất ngay từ đầu, hoặc này hoặc kia, mà thường là vừa này vừa kia. Bởi thế, ai vượt lên được sự hỗn dung ấy để phát triển một đặc điểm căn cốt, chủ đạo rồi quay lại khắc chế phần còn lại thì sẽ là thiền sư, hoặc nho sĩ. Vì vậy, coi Nguyễn Du là một thiền sư-cư sĩ sẽ có một chiến lược diễn giải khác với việc coi ông là một nhà nho. Hiện nay, trước một hiện tượng văn học thường có nhiều diễn giải, nên vấn đề không phải

là đúng sai, mà là diễn giải nào nhiều tương thích, mở ra được không gian văn hóa nhiều chiều.

Bởi vậy, từ giả thuyết trên ngó lại cuộc đời và sáng tác của Nguyễn Du có thể làm rõ hoặc ít nhất thêm một cái nhìn khác về một vài vấn đề bỏ ngỏ. Trước hết thái độ làm quan với nhà Nguyễn của thi nhân. *Đại Nam chính biên liệt truyện* cho biết: "Du là người ngạo nghễ tự phụ, mà bề ngoài tỏ ra kính cẩn, mỗi khi vào yết kiến sợ hãi như không nói được. Vua thường bảo rằng: "Nhà nước dùng người, chỉ cần người hiền, vốn không phân biệt Nam Bắc, ngươi cùng với Ngô Vị đã được đãi hậu, làm quan đến á khanh, nếu biết thì phải nói, há nên lo sợ rụt rè chỉ cốt vâng dạ làm gì". Còn khi ốm thì: "Đến khi bệnh kịch, không chịu uống thuộc, sai người nhà mở duỗi chân tay, nói đã lạnh cả, Du bảo rằng "tốt", nói xong thì chết, không nói một câu nào đến việc sau khi chết"[13]. Căn cứ vào những đoạn ghi chép này, các nhà nghiên cứu trước đây thường cho rằng do còn nặng tâm sự hoài Lê, lại không muốn mang tiếng "sự nhị quân", gượng ép làm quan với nhà Nguyễn, nên thái độ Nguyễn Du không sốt sắng, nhiệt tình. Cái chết của ông như một minh chứng cuối cùng cho thái độ này. Những phán đoán trên thì ngày nay hầu như không ai tin cả. Nhưng gần đây, Trần Ngọc Vương[14] cho rằng thái độ đó là cách thức tồn tại của Nguyễn Du ở chốn quan trường nhiều chông gai, cạm bẫy, thậm chí một thứ "kỹ thuật làm quan". So sánh với cuộc đời của Nguyễn Nễ, người từng làm quan cả ba triều Lê Trịnh, Tây Sơn, Nguyễn, nhưng kết cục chết oan khuất, người từng thương Nguyễn Du không "thiệp thế", thì, theo Trần Ngọc Vương, hóa ra, Nguyễn Du thiệp thế hơn hẳn ông anh. Nhờ thế mà ông làm quan đến chức Cần Chánh đại học sĩ, Hữu Tham tri bộ Lễ. Hắn từ đó là Trịnh Văn Định xếp Nguyễn Du vào mẫu hình nhà nho *vị thân*[15]. Trong hoàn cảnh cứ phải "xảo hoàn"[16] như vậy, dần dần Nguyễn Du "đã không biết sống là vui", rồi đến

13. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam chính biên liệt truyện*, Thuận Hóa, Huế, 1997, tr. 357.

14. Trần Ngọc Vương, "Vọng ngôn về một cuộc lâm chung", *Thực thể Việt, nhìn từ các tọa độ chữ*, Nxb. Tri Thức, H., 2010.

15. Trịnh Văn Định, "Những cách thể lựa chọn của kẻ sĩ tinh hoa trong lịch sử", *Nguyễn Du tiếp cận từ góc độ văn hóa*, Nxb. Đại Học Quốc Gia Hà Nội, H., 2014.

16. Thơ Nguyễn Hành, cháu Nguyễn Du, viết khi nghe tin ông mất:
Thập cửu niên tiền Tố Như tử
Nhất thế tài hoa kim dĩ hĩ!
Ngô môn hậu phúc công xảo hoàn
Dịch lệ hà năng tốc công tử?
(Mười chín năm về trước, Tố Như tử

khi bị ốm thì "nương theo bệnh mà tự tận" (Trần Ngọc Vương).

Thực ra, những diễn giải trên cũng không sai nếu coi Nguyễn Du từ đầu chí cuối vẫn là một nhà nho, lại là nhà nho tài tử. Nhưng khi ông là một thiền sư-cư sĩ, một người đã đạt đến "bình thường tâm", sống với đời bằng cái tâm bình thường ấy, "hòa quang đồng trần", thì cuộc đời ấy, cái chết ấy lại có thể hiểu theo một cách khác. Trước hết, một thiền sư đạt đạo thì *khác* với người bình thường nhưng lại ứng xử *như* một người bình thường. Thiền sư Duy Nghiễm đã từng nói, trước khi ta học thiền thì núi là núi, sông là sông; khi ta đang học thiền thì núi không còn là núi, sông không còn là sông; khi ta ngộ thiền thì núi lại là núi, sông lại là sông[17]. Tuy nhiên, ở lần thứ ba này, núi vừa là núi vừa không phải là núi, sông vừa là sông vừa không phải là sông. Ngộ rồi thì không còn tâm phân biệt *hoặc là... hoặc là* nữa, mà *vừa là... vừa là*. Trong cái nhìn đó thì ta dễ hiểu vì sao Nguyễn Du, với tính cách là một thiền sư-cư sĩ, vẫn ra làm quan, vẫn sống cuộc đời quan trường như mọi người, nhưng khác mọi người ở chỗ dù tận tụy với công việc nhưng ông vẫn giữ được *khoảng cách* với quan trường, nghĩa là ông không ngụp lặn trong đó và không lấy sự thăng quan tiến chức làm mục đích sống của mình. Chính sự *không tham dự* này đã khiến ông tránh được những va chạm không cần thiết và, biết đâu, lại làm ông dễ dàng thăng quan tiến chức hơn. Điều này có thể vượt lên trên những tính toán của "kỹ thuật làm quan". Là một người nhận ra lẽ vô thường của cuộc sống, ông đón nhận cái chết như một chuyển hóa, một giải thoát, nên để nó đến và đi một cách tự nhiên.

Một thiền sư thực thụ, thiền sư "một trăm phần trăm" thì sẽ không làm thơ, thậm chí *không nói* nữa. Thứ nhất, ông thấy được giới hạn của ngôn ngữ, như một công cụ, để biểu đạt cõi vô ngôn, trí tuệ (kiểu như "Tri giả bất ngôn, ngôn giả bất tri" của Lão Tử). Thứ hai, tâm tư ông không còn gắn với những xúc động với "thanh sắc trần gian". May mắn là thiền sư-cư sĩ Nguyễn Du còn là một nghệ sĩ nữa, nên ông thấu hiểu và đầy cảm xúc với cuộc đời. Tức là bệnh ham muốn từ thuở một ai đó vẫn còn nguyên. Một thiền sư khổ hạnh sẽ triệt tiêu ham muốn. Nhà phân tâm học thì sẽ thăng hoa ham muốn đó, tức làm chệch dòng chảy để hướng vào những mục tiêu cao quý hơn và an lành hơn. Còn thiền sư-nghệ sĩ thì bằng con đường thiền định tái sinh ham muốn đó vào một ham muốn chân thực, tức sáng tác văn

---

Đã là bậc tài hoa nhất đời, nay thế là hết!
Phúc dày nhà ta, chú là người khéo vun đắp lại
Dịch lệ sao có thể làm chết chú nhanh thế?

17. D. Suzuki, *Thiền luận*, quyển thượng, Nxb. Thành Phố Hồ Chí Minh, Tp. HCM, 1993.

chương. Hơn nữa, chứng ngộ không phải là một lần cho mãi mãi, mà cần phải luôn luôn chiêm nghiệm để củng cố năng lực nhận thấy những sự vật và hiện tượng của thế gian chẳng qua chỉ là sự *trình hiện* của vô thường. Thơ chữ Hán Nguyễn Du với tư cách là một cuốn nhật ký hành thiền của ông, vì thế, bao giờ cũng có ý nghĩa sâu xa hơn "những điều trông thấy" bằng tục nhãn của chúng ta.

Đời người, cụ thể như đời Nguyễn Du, đã đủ là một bể khổ. Trước hết, tất cả những gì mà ông gắn bó, yêu thương thì dần dần mất đi. Cha mẹ mất sớm, anh em thì ly tán mỗi người một nơi ("Hồng lĩnh vô gia huynh đệ tán/ Bạch đầu đa hận tuế thời thiên" = Hồng lĩnh không nhà anh em vắng/ Bạc đầu hận lắm tháng năm qua – *Quỳnh Hải nguyên tiêu*). Bản thân ông sống xa quê luôn cô đơn trong thân phận lữ khách ("Ky lữ đa niên đăng hạ lệ/ Gia hương thiên lý nguyệt trung tâm" = Bao năm làm khách đèn chong lệ/ Nghìn dặm quê nhà trăng dõi tâm – *Xuân dạ*), rồi thân mang bệnh tật, con cái không có cái ăn ("Thập khẩu đề cơ hoành lĩnh bắc/ Nhất thân ngọa bệnh đế thành đông" = Mười miệng đòi ăn, bắc hoành sơn/ Một thân nằm bệnh, đông kinh thành – *Ngẫu đề*)... Nhưng, có lẽ đau khổ nhất là cuộc đời vô thường, mọi vật đều thay đổi. Trước quân doanh Vị Hoàng, Nguyễn Du cảm khái/thức nhận "Cổ kim vị kiến thiên niên quốc" (Xưa nay chưa thấy nước/triều đại nào tồn tại nghìn năm). Rồi khi trở lại Thăng Long, ông nhận thấy bao nhiêu là thay đổi "Thiên niên cự ốc thành quan đạo/ Nhất phiến tân thành một cố cung" (Nghìn năm nhà lớn thành đường cái/ Một mảnh tân thành mất cung xưa – *Thăng Long I*), nhưng thay đổi nhất là con người "Thiên niên phú quý cung tranh đoạt/ Tảo tuế thân bằng bán tử sinh/ Thế sự phù trầm hưu thán tích/ Tự gia đầu bạc diệt tinh tinh" (Danh lợi mồi ngon đua cướp giật/ Bạn bè lớp trước sống lưa thưa/ Nổi chìm thế sự đừng than nữa/ Mái tóc mình đây cũng bạc phơ – *Thăng Long II*, Quách Tấn dịch)... Thơ chữ Hán Nguyễn Du, như vậy, chủ yếu nói về nỗi khổ của con người, về quy luật vô thường của vạn vật, của cuộc đời và con đường thoát khổ đó là "tư duy lại", thay đổi cái nhìn. Còn ý nghĩa hiện thực, tố cáo xã hội chủ yếu là ý nghĩa phái sinh, tức cái đến sau.

Cũng như vậy, có thể có một cái nhìn khác về *Truyện Kiều*. Ở tác phẩm này không, hoặc không chỉ có sự hỗn hợp giữa Nho và Phật, hoặc giữa Phật và tín ngưỡng dân gian như ý kiến của những người coi tác giả là một nhà nho, mà có sự kết hợp giữa thiền và tịnh, cái thiền tịnh về sau trở thành một truyền thống của Phật giáo Việt Nam. Ảnh hưởng của Tịnh độ tông trước hết có thể thấy đậm nhất ở *Văn chiêu hồn*, bài thơ giống như một bài văn cúng

vào rằm tháng bảy. Rồi thuyết nhân quả trong *Truyện Kiều*. Chính tịnh ở hai tác phẩm này đã khiến Đào Duy Anh coi tư tưởng Phật giáo Nguyễn Du gần với tín ngưỡng dân gian, còn Thích Nhất Hạnh thì coi tri thức Phật giáo của ông còn chưa đủ sâu sắc[18]. Thực ra, nếu gạt sang bên những yếu tố tịnh, nhìn sâu vào yếu tố thiền, thì sẽ thấy trong *Truyện Kiều*, Nguyễn Du đã sử dụng Phật để khắc chế Nho. Quan niệm Thiên mệnh của Nho giáo: "Ngẫm hay muôn sự tại trời/ Trời kia đã bắt làm người có thân/ Bắt phong trần phải phong trần/ Cho thanh cao mới được phần thanh cao" chỉ làm cho con người hèn yếu, nhu nhược, buông xuôi: "Cũng đành nhắm mắt đưa chân/ Mà xem con tạo xoay vần đến đâu". Phủ định thuyết thiên mệnh Nho giáo, Nguyễn Du đã giành lại quyền tự quyết cho con người, bởi lẽ chính con người chứ không phải ai khác tự tạo nghiệp cho mình, nên cũng có thể cải nghiệp, thậm chí cải nghiệp ngay trong kiếp này. Cuộc đời của Thúy Kiều là một minh chứng cho luận đề đó của Phật giáo. Đời Kiều hoàn toàn do nàng tạo tác thông qua hàng loại những lựa chọn của mình, như chọn bán mình chuộc cha, chọn rời lầu Ngưng Bích trốn theo Sở Khanh, chọn lấy Thúc Sinh rồi khuyên chàng nên nói thật với Hoạn Thư, chọn lấy Từ Hải rồi chủ động khuyên Từ Hải ra hàng, chọn cái chết ở sông Tiền Đường... Các chọn lựa đó cũng là nỗ lực của Kiều thoát khỏi vô minh của cuộc sống nên đã tạo ra sự cải nghiệp. Nước sông Tiền Đường như một sự thanh tẩy và nàng được phục sinh. Đoạn kết này vốn không có trong *Kim Vân Kiều truyện* của Thanh Tâm Tài Nhân. Nguyễn Du sáng tạo thêm để làm rõ quan niệm cải nghiệp của mình. Trong màn "Tái hồi Kim Trọng", Kiều đề nghị Kim "đem tình cầm sắt đổi ra cầm kỳ" chứng tỏ nàng, cũng như Nguyễn Du là một thiền sư-cư sĩ, vừa giống như mọi người, tuân theo lẽ thường tình, vừa khác với mọi người, sống theo sự giác ngộ của mình, dìm *một ai đó* trong *không ai cả*.

6.2015

ĐLT

18. Thích Nhất Hạnh, *Thả một bè lau*, Nxb. Thời Đại, H., 2011.

Tại phiên họp thứ 37 Đại hội đồng tổ chức Giáo dục, Khoa học và Văn hóa Liên Hiệp Quốc (UNESCO) đã ra nghị quyết số 37C/15 về việc kỉ niệm Nguyễn Du như một danh nhân văn hóa thế giới vào năm 2015 nhân dịp tròn 250 năm năm sinh của ông.

NHỮNG CON SÓNG VÀ CHỐN BÌNH AN

Nhật Chiêu

Ầm ầm tiếng sóng kêu quanh ghế ngồi.
(*Kiều*)
Yên ba diểu diểu không bi oán.
[Khói sóng mang mang luống oán sầu]
(*Bắc hành tạp lục*)

Những làn sóng. Tràn vào Kiều. Tràn vào thơ ca Tố Như.

Sóng ầm ầm, sóng diểu diểu (cuồn cuộn, mang mang), sóng lạnh, sóng lớn như bọn quỷ dị kỳ (hồng đào kiến kỳ quỷ) nổi sóng đùng đùng, sóng vùi, sóng dồi, ba đào, phong ba, sóng đào…

Không chỉ là sóng thiên nhiên. Mà còn sóng gió đời. Sự đâu sóng gió bất kỳ. Sóng gió bất bình…

Cả ngôn từ con người cũng gây sóng: lời phong ba.

Không chỉ từ thiên nhiên và từ người ta mà những ngọn sóng cũng có thể phát ra từ bản thân Kiều, từ tâm hồn Kiều: sóng khuynh thành, sóng tình…

Những ngọn sóng. Kiều đi đâu cũng gặp sóng. Làm gì cũng gặp sóng. Có những ngọn sóng hình quỷ thì cũng có những con người (quỷ?) hình sóng. Sóng ầm ầm thì chúng cũng ầm ầm (*ầm ầm khốc quỷ kinh thần mọc ra*).

Mười lăm năm Kiều đi giữa những ngọn sóng. Cố tìm một chốn bình an.

Nguyễn Du cũng đi giữa những ngọn sóng. Phong trần cũng là sóng. Cũng cố tìm một chốn bình an.

Trú xứ bình an đó Kiều có gặp không? Trú xứ bình an đó Tố Như có gặp không?

Cả hai đều là người của phong vận kỳ oan, đi lại giữa đời trong thân thế đoạn trường.

Có một cánh cửa mà đôi khi Kiều đến gõ để nương náu: Cửa Không (*Rắp đem mệnh bạc xin nhờ cửa Không*).

Có một ngọn núi mà Tố Như rất muốn dạo chơi: Linh sơn ở ngay trong tâm hồn mình (*Linh sơn chi tại nhữ tâm đầu*: Linh sơn thì vẫn rạng ngời trong tâm) và ở đó có Kinh Không Chữ (Vô Tự Kinh).

Vậy thì không thể nói rằng Kiều và Tố Như không biết đến bình an, không thấy được bình an. Mặc cho những ngọn sóng điên cuồng không ngớt nổi trận đùng đùng.

Và mặc cho họ chỉ có một mình:

Một mình mình biết, một mình mình hay…

Do bản chất đa cảm, Kiều và Tố Như thường sống trong một thế giới riêng, nỗi riêng, cô đơn và thường sống trong cái bóng của mình:

Sớm năn nỉ bóng, đêm ân hận lòng…
Nghĩ đi nghĩ lại một mình
Nỗi riêng, riêng chạnh tấc riêng một mình
Một mình lặng ngắm bóng nga
Một mình lưỡng lự canh chầy
Tựa ngồi bên triện một mình thiu thiu…

Ngồi một mình, nghĩ một mình là tư thế mà ta thường thấy ở Kiều, ở Tố Như. Họ đích thực là những cá thể, có cô đơn là bạn, bóng đêm là bạn, cái bóng là bạn, tiếng vang của nỗi niềm riêng là bạn.

Gần như đồng thời với Nguyễn Du, nhà tư tưởng Kierkegaard trong nửa đầu thế kỷ 19 cũng bộc lộ tâm trạng hiện sinh đó:

"*Tôi chỉ có một bạn là Âm Vang, và tại sao Âm Vang là bạn tôi? Bởi vì tôi yêu nỗi buồn riêng tư, mà Âm Vang không lấy nó đi. Tôi chỉ có một thân tín là đêm thầm lặng; và tại sao đó là thân tín? Bởi vì nó lặng im*".

(Either/Or)

Lặng im một mình đối bóng, Tố Như nhìn sóng trôi. Âm vang của điều đó ta có thể nghe thấy trong bài thơ kỳ tuyệt "La Phù giang thủy các độc tọa" (Ngồi một mình nơi thủy các trên sông La Phù):

Thủy các các hạ, giang thủy thâm,
Thủy các các thượng, nhân trầm ngâm.
Du du vân ảnh biến thần tịch,
Cổn cổn lãng hoa phù cổ câm.
Trần thế bách niên khai nhãn mộng,
Hồng sơn thiên lý ỷ lan tâm.
Bồi hồi đối ảnh độc vô ngữ,
Bạch phát sở hành thùy ngã khâm.

Đó là nhà thơ đang ngồi nhìn sông trôi, đời trôi, sử trôi, nhìn những cái bóng của trần thế và cái bóng của mình. Xin liều lĩnh dịch:

Dưới chân thủy các, nước đầy vơi,
Trầm ngâm thủy các bóng ai ngồi.
Mây đổi hình hài hôm sớm đổi,
Sóng trôi cuồn cuộn cổ kim trôi.
Mở đôi mắt mộng trăm năm hỡi,
Nén nỗi lòng đau cố lý ơi.
Một mình đối bóng im không nói,
Tóc trắng như đang rũ trắng đời.

Trong bài "Xuân dạ", Tố Như cũng nói "*Một tiếng sóng lạnh đưa tiễn cổ kim*" (Nhất phiến hàn thanh tống cổ kim).

Con người cô đơn đối bóng đó một hôm, trong chuyến Bắc hành, đứng đối diện với một thạch đài, nơi Chiêu Minh thái tử phân chia kinh Phật đã đưa ra lời phản biện trong bài thơ mãnh liệt như sóng: "Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh thạch đài". Ở đoạn cuối, Tố Như nói:

Nhân liễu thử tâm nhân tự độ
Linh sơn chỉ tại nhữ tâm đầu
Minh kính diệc phi đài
Bồ đề bản vô thụ
Ngã độc Kim cương thiên biến linh
Kỳ trung áo chỉ đa bất minh
Cập đáo phân kinh thạch đài hạ
Tài tri vô tự thị chân kinh.

Một lần nữa, ta thử dịch:

Thấy tâm là tự độ rồi
Linh sơn thì vẫn rạng ngời trong tâm.
Đâu phải đài gương sáng

Vốn chẳng bồ đề thân
Kim cương ta đọc nghìn lần
Mà uyên áo nghĩa còn phân vân hoài
Đài phân kinh đến hôm nay
Mới hay không chữ hiện bày chân kinh.

"Linh sơn ở ngay trong tâm của mình", nhà thơ thật sự khám phá ra điều đó chứ, như khám phá ra một chốn bình an? Chốn của Vô Tự Kinh và Vô Môn Quan? Sóng đã êm và tâm đã yên?

Đó cũng có thể là tự vấn của Tố Như. Và cũng có thể, để trả lời cho tự vấn đó mà nhà thơ đã hóa thân vào một nàng Kiều đi giữa vô vàn ngọn sóng. Nàng bị đẩy vào, ném vào giữa sóng, bị sóng xô đẩy hết đợt này đến đợt khác, bị gieo vào sóng liên hồi đến mức cuối cùng nàng cũng tự gieo mình (*đem mình gieo xuống giữa dòng trường giang*).

Vậy có thể Tố Như diễn dịch *Truyện Kiều* để làm một cuộc chuyển hóa: Chuyển hóa tâm thức của chính mình, để thấy biết Linh sơn ở ngay trong lòng mình.

Để thấy tâm là cỗi nguồn. Cỗi nguồn cho cả thiên đàng và địa ngục:

Cỗi nguồn cũng ở lòng người mà ra.

Ngay cả trước khi có gia biến, tâm tư Kiều đã nổi sóng:

Nỗi riêng lớp lớp sóng dồi
Nghĩ đòi cơn lại sụt sùi đòi cơn.

Sóng nổi vì một bóng ma, một mộng triệu. Mười lăm năm sau, Kiều mới có thể dứt tâm khỏi bóng ma đó trong cuộc tự trầm không chết ở sông Tiền Đường.

Còn bây giờ, sau lớp sóng đầu tiên ấy là bao nhiêu cơn sóng khác:

Sự đâu sóng gió bất kỳ
Hiếu tình khôn lẽ hai bề vẹn hai.

Đó là gia biến. Nó đến khi nàng bắt đầu yêu:

Sóng tình dường đã xiêu xiêu…

Và cái sóng êm ái đó nhanh chóng bị át đi trong một thứ sóng biển vang âm tiếng gầm rú của định mệnh:

Buồn trông gió cuốn mặt duềnh
Ầm ầm tiếng sóng kêu quanh ghế ngồi.

Cái sóng định mệnh đó không ưa cái sóng nhan sắc:

Lạ thay cái sóng khuynh thành…

Vì vậy cho nên ngay cả đất bằng mà nàng Kiều đang đi cũng phải lâm vào hiểm họa của sóng:

Đất bằng nổi sóng đùng đùng…

Mà sóng nào có tình kia chứ khi nó đánh vào nạn nhân bằng một thứ quyền lực bất nhân?

Dù khi sóng gió bất tình
Lớn ra uy lớn, tôi đành phận tôi.

Đến một lúc nào đó, dưới lớp sóng vùi dập, là một con người tuyệt vọng. Tuyệt vọng khi mọi lưỡng lự chọn lựa đều vô nghĩa:

Đành thân cát dập sóng vùi
…
Một mình luống những đứng ngồi chưa xong
Triều đâu nổi sóng đùng đùng…

Nàng Kiều trở thành một con mồi của ma quỷ, rồng cá đội lốt người:

Giữa dòng nước dẫy sóng dồi,
Trước hàm rồng cá gieo mồi thủy tinh.

Khi tìm đến cái chết, nàng không ngờ gặp sự sống. Hơn thế nữa, lần đầu tiên nàng gặp được chốn bình an. Bình an thực sự. Nhưng bình an đó kéo dài bao lâu? Dẫu sao đi nữa, nàng cũng đã thấy biết cái bình an tuyệt diệu mà nàng luôn luôn khao khát, cái bình an mà thâm tâm nàng hướng vọng.

ĐÓ là CHỐN NÀY:

Trong thuyền nào thấy Đạm Tiên,
Bên mình chỉ thấy Giác Duyên ngồi kề.
Thấy nhau mừng rỡ trăm bề,
Dọn thuyền mới rước nàng về thảo lư.
Một nhà chung chạ sớm trưa,
Gió trăng mát mặt, muối dưa chay lòng.
Bốn bề bát ngát mênh mông,
Triều dâng hôm sớm, mây lồng trước sau.
Nạn xưa trút sạch làu làu,
Duyên xưa chưa dễ biết đâu chốn này.

(*Kiều*. Từ câu 2729 đến 2738)

Trước tiên, ta hãy chú ý hình ảnh "thuyền". Kiều từng tự ví mình với một con thuyền (*Nàng rằng: chiếc bách sóng đào*). Và đó cũng là một ẩn dụ quen thuộc của thơ ca.

Trong con thuyền đó thường qua lại hai hình bóng: Đạm Tiên và Giác Duyên.

Đạm Tiên là bóng ma, là những ám ảnh về nhan sắc, tình yêu, bi kịch, định mệnh, cảm thức đoạn trường, bóng tối…

Giác Duyên là người Cửa Không, là mùi thiền, màu thiền, là hạc nội mây ngàn, là cõi phúc, từ bi…

Mở đầu trích đoạn trên, nhà thơ ba lần dùng chữ "THẤY" (nào thấy, chỉ thấy, thấy nhau).

Đây không chỉ là cái thấy bình thường mà là cái thấy của một người sống lại (tái sinh, phục sinh), một cái thấy biết, một sự chuyển hóa, một cảm nghiệm mới khi thế giới hiện ra rạng ngời, cả không-thời gian: bốn bề thênh thang, nước biếc mây vàng, gió trăng ngời ngợi…

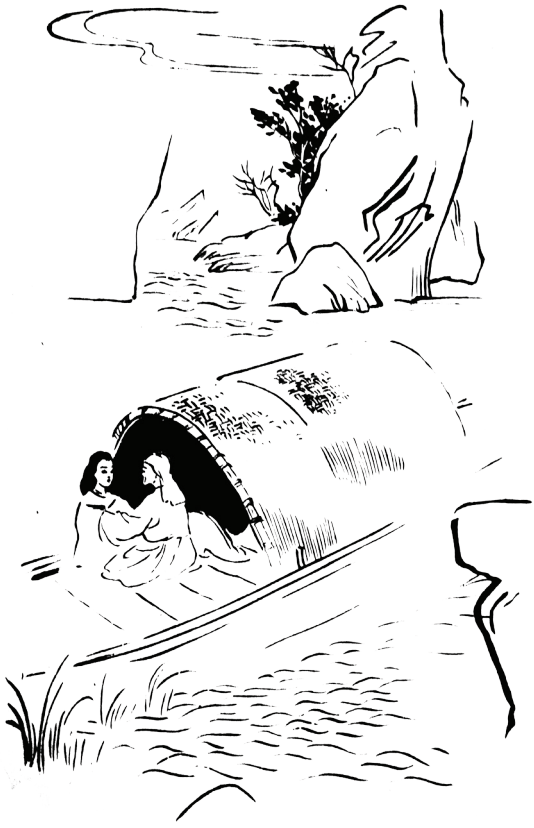
Để cảm nhận sâu hơn ấn tượng mà đoạn thơ của Nguyễn Du để lại, cần đặt nó gần bên trích đoạn tương ứng từ *Kim Vân Kiều truyện* của Thanh Tâm Tài Nhân:

"*Thúy Kiều mở mắt trông thấy Giác Duyên ngồi bên bèn hỏi:*

– *Em đã nhảy xuống sông chết rồi, sao còn gặp đạo huynh. Phải chăng là em đang mơ màng ở nơi âm phủ?*

Giác Duyên thấy Thúy Kiều tỉnh rồi, thì đổi ra vẻ vui mừng nói:

– *Em chớ có nghi ngờ! Em trẫm mình nhưng chị đã cứu được em đây!*



...

Thúy Kiều nói:

– Nếu vậy thì chị là cha mẹ tái sinh của em rồi! Có một điều, chiếc thuyền nhỏ này giấu mình sao được, chỉ sợ Đốc phủ dò biết thì sao?

Giác Duyên nói:

– Em chớ lo! Chị đã dựng sẵn một am ở bên sông để làm nơi cho em giấu mình.

Bèn bảo nhà chài nhân lúc đêm tối chèo thuyền về trước am, rồi lén dắt Thúy Kiều vào đó ẩn náu, không để một người nào được biết.

Thực là:

Lòng như chim sổ lồng,

Thân tựa hoa lại nở.

Xin xem hồi sau phân giải tiếp".

(Bản dịch của Nguyễn Đức Vân và Nguyễn Khắc Hanh)

Ưu điểm tự sự văn xuôi của Thanh Tâm Tài Nhân là chú trọng miêu tả hiện thực khách quan, chi tiết cụ thể: được cứu vớt thì phải tạ ơn, sợ quan phủ và mọi người biết, phải che giấu nhau, lén lút ẩn náu…

Với chủ ý khác, Nguyễn Du đã bỏ hết những tình tiết đó, không phải chỉ vì khác biệt thể loại (văn xuôi với thơ) mà còn vì nhà thơ muốn đưa nàng Kiều đến bờ bên kia của oan khốc lưu ly là bờ bình an giải thoát.

Vì thế mà giọng điệu và hình ảnh của nhà thơ mới nhẹ đến thế, đẹp đến thế và thanh thoát đến thế.

Dù vậy, nhà thơ cũng biết rằng Kiều không phải là Giác Duyên. Tuy "*Nạn xưa trút sạch làu làu*" nhưng vẫn còn những mối ràng buộc khác mà Kiều không dễ gì trút bỏ:

Duyên xưa chưa dễ biết đâu chốn này.

Bình về cái duyên xưa này, Keith W.Taylor, người dịch *Truyện Kiều* sang tiếng Anh cho rằng: "Đó là Kiều miễn cưỡng rời bỏ 'chốn này', cõi chị em đồng đạo mà trở về lấy lại chỗ mình trong cái thế giới do đàn ông kiến tạo nam tôn, cái miễn cưỡng ấy gây lý thú và chua xót cho cái kết cuộc tái hợp ra chiều khuôn sáo" (trong bài "In Search of Vietnamese Classical Moment", được đưa vào cuốn *The Classical Moment*, Nxb. Rowman, 1999, tr. 125).

Dù vậy, ta biết rằng cái thuở bình an ấy Kiều không bao giờ quên và nàng đã học từ đó cách xử thế hợp tình hơn và cũng thanh thoát hơn. Sống chung với Kim Trọng và Thúy Vân, nàng vẫn giữ gìn một phong thái thong dong tự tại như hồi ở bên Giác Duyên, ở "chốn này": *Khi xem hoa nở khi chờ trăng lên.*

Thơ Holderlin có câu:

Tự tại nên thơ, con người
cư lưu trên mặt đất này.
(doch dichterisch, wohnet
der Mensch auf dieser Erde.)

Kiều cũng cư lưu như thế, ở "chốn này" tự tại nên thơ dù không còn Giác Duyên đi nữa.

Từ *Nạn xưa*… đến "chốn này" được W. Taylor dịch rất hay:

Former calamities were washed clean
away which leaving a trace
Former bonds could not yet easily
know where was this place.

Chốn này (this place) dù Kiều chỉ tìm thấy một lần trong đời nhưng nó đã biến thành Linh sơn trong tâm hồn nàng, cái mà Tố Như cũng đã nhìn thấy khi hiểu ra chân kinh là vô tự.

Bởi vì họ đã vượt qua những con sóng.

NC

BÀI VĂN TẾ CỦA MỘT NHÂN VẬT TIỂU THUYẾT CHO MỘT NHÂN VẬT TIỂU THUYẾT:

VĂN KIM TRỌNG TẾ THÚY KIỀU…

Nguyễn Văn Sâm
phiên âm và giới thiệu

Thúy Kiều, dầu là nhân vật thiệt sự ngoài đời, được Thanh Tâm Tài Nhân cấu tạo thành nhân vật tiểu thuyết, đối với người Việt Nam nói chung hay đối với người đọc *Đoạn trường tân thanh* (viết tắt ĐTTT) nói riêng cũng chỉ là một nhân vật tiểu thuyết. Do đó những gì người ta viết thêm về Kiều – hay những nhân vật trong *ĐTTT* – đều chỉ là hình thức bày tỏ lòng cảm phục Nguyễn Du qua sự lân mẫn hay oán ghét nhân vật của ông mà thôi… (*Thúy Kiều án* chẳng hạn).

Đọc *Văn tế vợ* của Bùi Hữu Nghĩa, *Văn tế Võ Tánh và Ngô Tùng Châu*, *Văn tế Bá Đa Lộc*, *Văn tế nghĩa sĩ Cần Giuộc*…, người đọc cảm xúc và có thể để lòng mình nổi lên **tràn đầy** tình cảm bi thương cho người được tế khi nghĩ đến số phận không may của họ. Đọc *Văn tế Kiều*, những tình cảm này chắc chắn sẽ được ngăn chặn lại không cho tràn đầy vì trong thâm tâm người đọc nổi lên một sự ngăn chặn vô hình: Đó chỉ là nhân vật tiểu thuyết và người đứng tế cũng chỉ là một nhân vật tiểu thuyết, chẳng qua một người nào đó viết giùm. Sự ngăn chặn này tuy vậy không làm mất giá trị thiệt sự của *ĐTTT* về phương diện văn học, đó chỉ là sự báo hiệu của tâm thức để phân biệt đời sống thực tế và

đời sống do tác phẩm văn nghệ tạo ra trong trí độc giả mà thôi.

Tôi được người bạn chuyển bài "Văn Kim Trọng tế Kiều ở sông Tiền Đường" trích từ cuốn *Đại gia di cảo* 大家遗稿 (từ tr. 18-20 trong tổng số 21 trang của quyển sách), mang mã kho R.1960 (mã hiệu số hóa NLVNPF-0768, Thư viện quốc gia) anh lấy xuống từ trang nomfoundation.org, đã lâu lắm rồi, 10 năm có lẽ, bây giờ ngồi lại phiên âm. (Nhân đây cũng xin cám ơn học giả Nôm Nguyễn Hiền Tâm đã góp ý sắc sảo trong một vài chữ đọc). Bài văn tuyệt vời ở chỗ đã dùng phương pháp lẩy Kiều để tạo nên gần như toàn bài. Lẩy Kiều theo thể phú – thể thường có của văn tế – là chuyện cần nhiều tài hoa, cũng như lẩy Kiều đem chữ câu trên xuống câu dưới của thi sĩ Vũ Hoàng Chương là một sự tài hoa khác. Bài văn đáng đọc, đáng ghi thêm vào danh sách những phó phẩm của *ĐTTT* cùng với những bài *vịnh Kiều* hay những phó phẩm dài hơi chuyển *ĐTTT* sang Hán văn bằng những thể thơ này nọ mà tôi nghĩ rằng học giới không phải ai cũng may mắn được biết. Những thước đo sự đi vào lòng người của tác phẩm là phó phẩm, là những bản in, là những bình luận, nghiên cứu suốt thời gian dài. Ba thứ này thì *ĐTTT* đã dẫn đầu.

Sau khi bản thảo được đưa đến *Suối Nguồn* thì được nhắc rằng *Nam Phong tạp chí* số 92 năm 1925 đã có bài phiên âm rồi (trang 179-181), tác giả là tiến sĩ Phạm Liệu, người Quảng Nam, người sao lục (phiên âm) là Lê Viết Lượng nên xin ghi thêm vào đây. Một vài chữ sai biệt nho nhỏ giữa hai bản phiên âm cách nhau chín mươi năm không mấy quan trọng. Chữ quan trọng nhứt là *gắn vó* 哏跡 chúng tôi theo tự điển Huình Tịnh Của và Taberd nên không viết *gắn bó* như thường thấy gần đây. Nhân việc này chợt nghĩ rằng *Nam Phong tạp chí* có nhiều bài phiên âm những tác phẩm Nôm xưa rất có giá trị mà không đưa ra nguyên bản, nay chuyện tìm nguyên bản trở nên dễ dàng hơn, sao ta, những người yêu văn chương Việt Nam không ngồi xuống cùng nhau làm việc đối chiếu để tác phẩm xưa được hiểu chính xác hơn…

CA, 4 tháng 8, 2015

Văn Kim Trọng tế Kiều ở sông Tiền Đường

(t1) *Hỡi nàng nàng ôi!*

Trâm gãy gương tan,

Bèo trôi sóng phủ.

Đất khách giang hồ tủi phận, chúa Xuân sao khéo vô tình?

Cơ trời dâu bể đa đoan, ông Tơ cớ chi ghét bỏ?

Người đời đến thế thời thôi, tâm sự biết đâu giãi tỏ.

Nhớ nàng xưa:

Sắc nước tư dung,

Hương trời phong độ.

Tuyết nhường da, mây thua tóc, đua bề tài sắc [nhượng] phần hơn.

Hoa phong nhụy, trăng tròn gương, vừa điệu ca ngâm mùi đủ.

Lá thắm thâm nghiêm kín cổng, đoan trang ngọc nói hoa cười.

Xuân xanh xấp xỉ cập kê, êm đềm màn che trướng rủ.

Phong phỉ thói nhà băng tuyết, tường đông ong bướm mặc ai,

Phong lưu rất mực hồng quần, ngoài cửa yến oanh hiếm có.

Hương lân vẫn nghe thơm nức, hội đạp thanh âu hẳn nhân duyên,

Nước non cách mấy buồng đào, tuần đố lá may thay giải cấu.

Rủ trướng đào còn treo giá ngọc, biết bao ân trọng nghĩa dày.

Khóa buồng xuân còn đợi gió đông, những mòng chốc thầm yêu (t2) trộm dấu.

Đòi lúc câu thơ nét vẽ, ngàn xưa âu Ban, Tạ tài danh.

Tình dầu khi lá thắm chỉ hồng, đôi lứa gẫm Thôi, Trương kỳ ngộ.

Đêm chén thề, ngày quạt ước, trăm năm tính cuộc vuông tròn.

Lời vạn phúc, nỗi hàn huyên, hai mặt giáp nhìn tỏ rõ.

Kẻ thiên tài người quốc sắc, tóc tơ một ước, quả mai ba bảy đương vừa,

Trai anh hùng gái thuyền quyên, hương lửa ba sinh, dây nguyệt một

hai gắn vó.

Vừa đâu bỗng thấy gia đồng đưa tin thúc phụ.

Nỗi nhà tang tóc, đất Liêu đành cách trở sơn khê.

Tủi phận bèo mây, nệm thúy chưa dựa kề kinh bố.

Uẩy thôi rồi!

Sá phận mưa tan,

Gặp cơn gió tố,

Nước non hỡi còn mang nặng, trăm chiều riêng để tội cho hoa.

Tóc tơ chưa chút đền bồi, ba sinh quyết liều đem tấc cỏ.

Hỡi nàng nàng ôi!

Lưu lạc quê người,

Đoạn trường trong sổ,

Duyên hội ngộ mặt mơ tưởng mặt, vì ai rụng cải rơi kim.

Mảnh tương tư ngày nặng (t3) một ngày, xót kẻ nằm mưa ăn gió.

Tủi phận trắng ngần trong giá, năm chờ tháng đợi, xa xôi ai có thấu tình chăng.

Tưởng người dưới nguyệt chén đồng, rày ước mai ao, vẹn vẻ khôn đền chưng nghĩa hậu.

Nghĩ phong cảnh [cũ[1]]: Có cổ thụ, có san hô, có bông bốn mùa, có cây trăm thước, trước sau nào thấy bóng người.

Nhớ nguyền ước xưa: Khi tựa gối, khi cúi đầu, khi vò chín khúc, khi chau đôi mày, sụt sùi ngắn dài lệ rỏ.

Đàn còn đây hương còn đó, keo loan đành tơ chắp mối kia.

Hương càng đượm lửa càng nồng, khúc phượng nỡ phím rời dây nọ.

Những ước: loan chung phượng chạ, phu vinh phụ quý, muôn chung ngàn tứ cũng có nhau.

Hay đâu: thúy rẽ loan bay, tử biệt sinh ly, kim mã ngọc đường giờ ai đó!

Hỡi nàng nàng ôi!

Vật đổi sao dời,

1. Chúng tôi thêm vào cho đủ để đối với chữ "xưa" của câu dưới.

Sương che tuyết ủ.

Đèn hạnh sớm khuya, bông đào mới cũ, tấm đá xem chung[2] còn tạc, ai quạt sầu đắp thảm được cho vơi!

(t4) Khối tình mang xuống chưa tan, lời thề bể chỉ non thôi đã phụ.

Non Thúy Lĩnh mây bay phới phới, nhìn chơn mây thêm mỏi mắt xanh.

Sông Tiền Đường nước gợn xanh xanh, thấy mặt nước như hình má đỏ.

Muôn ngàn kể nguồn ân bể ái, thấy người thấy cảnh, khóc than khôn xiết sự tình,

Mười lăm năm liễu yếu đào tơ, càng nghĩ càng đau, buồn bã giận trong căn số.

Trong khuê các đau lòng tiếc[3] kẻ, đốt lò hương một niệm[4] dạ sầu cam tệ với tri âm,

Dưới tuyền đài cách mặt khuất lời, kính dâng chén cúc ba tuần, tình thương biết bao nhiêu đoạn khổ. (Hết)

CA, 30.07.2015

NVS

2. Chữ này đáng lý đọc là "trong" nhưng thấy rằng không rõ nghĩa nên chúng tôi phiên là "chung".

3. Sau chữ này còn có một chữ nữa nhưng đã được xóa bằng hai chấm nhỏ để thay bằng chữ "kẻ".

4. Trong văn bản gốc, có người chua là "nén", trên *Nam Phong* cũng đọc như vậy. Riêng chúng tôi vẫn phiên là "niệm".

文金重祭翹於墦𢷀塘

咳娘娘喂𥱬挑姛散蘇灘瀾俯坦客江湖懾分主春軻害無情
机歪機波多端翁絲故之情補𣅶𦬑旦世辰准心事別樂濊嫀
妝娘𡧲色落姿容香𡗶丰度雪讓膓𨒺輸𨗻𢶒皮才色讓分
欣花封茈𦟐踚姛𢏗調歌吟味𩴟萬𧹥深嚴謹墳端莊玉
吶花嗔春韓揖藹及荓淹恬慢霎帳憸葑菲態茄冰雪墻
東蜂虼墨𡉚風流浹墨紅緒外劉與鶯險周香鄉鄰泃𦕹賛
譏會蹬青歐罕人縞落𡽫隔余房桃旬妬萬敕台避逅憸帳
桃群撩價玉別邑恩重義譐鎮房春群徵遍東仍蒙祝㤉𢞄

沒𣈜𢚸仍𨉟湄咹盡𢠩分鼎㞡沖價鋪徐腨織車吹埃圍透
情𫢩想影𣦍目識同剔約最吻院尾坤𡎝蔑義厚𢭸𠲖景
圍古樹圍珊瑚圍芃罕務圍樸梟𦖻𤎕𢫙弟債覽瞨影妝願約習
欺𢴑鑰欺𩵽頭欺紆𢬣曲欺珠雄眉濂㳥𨸂淚湘𫽄群低香
群妬膠鸞停絲𢭃緢賽香𦀊淡熖𦀊𤌋曲鳳𢙱泛移續怒仍
約鸞鍾鳳下夫榮婦貴閭鍾鈄駟拱圍饒𠼵樂翠把戈鴛悲飛
死別生離金馬玉堂徐埃妬咳娘娘喂物樹𢃱移霜雯雪𦛉
烟香𣎃劍𣎃戲芃桃媚𣙯𥗐貼𪒛中群𩯀埃𡗋𢣂𢹿𣸧特朱爲

愶愐隊肶句詩湼𩯀彦哲歇班謝才名情油欺𦍛𧹻織紅堆侶
嚮崔張奇遇𦝄㦸誓𣈜𠰺約𣛠鏑併𠍦狂論唎萬福餒寒
𣈙台〻𣗏夾聰𤎜𤏬仍天才𡗶国色鬚𨑗縁𠬠約果梅𠰉𢼂當皮𦔳
英雄娿𦀊娟香焰𠰉生繞月𠬠台〻哏啼𡢐𡁨膝僥家童𨖲詹
叔父餒茹喪鬚𨑗坦遼停隔阻山溪㦾𢆥𦼔遷稔翠𤀓撐棋
荊市嗟㑪来舍分湄散𨑗干𨖲素渃𡾵𠍤群𢸠𨱽𡗋𡓡禎
衣罪朱花鬚縁𠁀秋𡅰𡑝𠰉生决料𢹥𢬣點咳娘娘喂流落
主𡗶断腸𢌌奴縁會遇𣘃𦑃想𣘃為𡮨用改𣷷金㥕相思𣈜𨱽

塊情𢪀𠁀渚散喇誓𤁘指𡾵催匝𠸍𡾵翠山嶺達𩙻泒泒𥉫

𨅸達添𣷭眛𠽖淹浅七𡋂渃𡶀 gộn 𠽖又𧡊𣘃𦹵如形𦟐覩同𢧚

計源恩𤁘𢞂𧡊𠁑𧡊景哭嘆坤擧事情𨑗𠄼𢆥柳要桃絲

強𢪀絃病恼把恨𠡚根効𠡚閨閣病恙惜𫅜仍𤉜𤈜香芝念 nền 腋

𢣂甘𡀮買知音𠁀泉臺隔𣘃𡌿唏敬𡏦𡅳菊𨀈旬情傷別𢀨鏡

斷苦

NGŨ LUÂN KÝ 五倫記
MỘT TIỂU PHẨM BẰNG CHỮ NÔM RẤT ĐÁNG ĐỌC

Nguyễn Văn Sâm *giới thiệu*

Bùi Tú Lĩnh 裴秀嶺, người làng Thọ Hà 壽河 khắc ván
Khắc năm Minh Mạng thứ 11 (1830)
Tháng 8 âm lịch (quế nguyệt 桂月[1]) ngày lành (cốc nhựt 穀日)

Văn Nôm có sự kiện là lạ của nó. Trong khi hàng loạt những bài giáng bút của các thánh nữ ở đầu thế kỷ 20 có khuynh hướng khích lệ lòng ái quốc, dầu là nhè nhẹ và kín đáo, trước công cuộc thực dân của người Pháp[2] thì trước đó, đầu thế kỷ 19, xuất hiện rất nhiều những bài văn ngắn dạy con cái ăn ở cho phải đạo với gia đình và với người chung quanh, như Huấn nữ, Huấn nam[3], cùng với những tiểu phẩm về hiếu trung, tin tưởng Phật Trời. Có thể những nhà Nho ở những năm đầu của hai thế kỷ này thấy rằng chỉ có chữ Nôm mới đi sâu vào quảng đại quần chúng. Đầu thế kỷ 20 để tạo lòng yêu nước đã phần nào nguội lạnh đi vì giống dân đến cai trị đã đặt được nền móng vững chắc và sau những thất bại của các anh hùng kháng chiến chống Pháp người dân có khuynh hướng buông xuôi, bỏ cuộc, thụ động. Đầu thế kỷ 19 thì để đáp ứng *nhu cầu dạy dỗ* con em cách sống đứng đắn trong gia đình và ngoài xã hội, có thể vì nước nhà xuống dốc do ảnh hưởng của những cuộc nổi dậy lẻ tẻ của các nhóm được gọi là giặc này giặc kia, như giặc Châu Chấu, giặc Chày Vôi..., những nhà Nho của thời Minh Mệnh, Thiệu Trị, Tự Đức… cho rằng chính mình cũng *không thể ngâm nga* nếu viết bằng

1. Tháng tám âm lịch, cây quế nở hoa sung mãn nên gọi là quế nguyệt.
2. Xem Nguyễn Thị Thanh Xuân, *Kinh Đạo Nam*, Nxb. Lao Động, Tp. HCM, 2005 và những bản Nôm khắc in do các đàn ở Hà Nội vào những năm đầu thế kỷ 20.
3. Ông Trương Vĩnh Ký đã có phiên âm ra quốc ngữ loại này ngoài những tác phẩm có nhiều tính chất văn chương hơn như *Kim Vân Kiều*, *Đại Nam quốc sử diễn ca*… Xem thêm *Nữ tắc diễn âm*, sách Nôm, in năm Thiệu Trị thứ 5.

Hán văn hay bưng nguyên tác phẩm từ bên kia biên giới sang. Họ phải bỏ thứ chữ của trường ốc, của công danh, để viết bằng thứ chữ có số đông người đọc: chữ Nôm.

Chúng ta thử đọc một tiểu phẩm trong số này mà học giới ngày nay ít người có dịp tiếp xúc: *Ngũ luân ký* do Bùi Tú Lĩnh, người làng (?) Thọ Hà trình làng.

Bản văn được khắc năm Minh Mạng thứ 11 nhằm năm 1830 DL, tức là cách nay 185 năm, nói cách khác, tác phẩm từ khi chào đời đến giờ đã trải qua gần hai thế kỷ. Gần hai thế kỷ nhưng trên căn bản, những điều dạy trong đó rất hữu ích cho đạo làm người, đó là chưa kể trên phương diện văn hóa ta hiểu được những điều mà người xưa coi như phương châm để sống như một người đàng hoàng…

Bài văn gồm:

a. Bài tựa, chữ Hán (tờ 1, 2),
b. Tên người *giảo khắc* (tờ 3),
c. Bài văn quốc ngữ - chữ Nôm - gồm 144 câu (tờ 4-9a)
d. Bài Bạt, chữ Hán, người viết gọi là *tục trước* (tờ 9b-12a)

Trong **bài tựa**, ông họ Bùi, tự khiêm xưng bằng tên tộc của mình là Tùng nói rằng đã thấy tác phẩm này, được *viết sẵn bằng quốc âm* nay chỉ khảo chính thanh luật và đem ra khắc ván để quảng bá lời di huấn của người đi trước.

Vậy thì tác giả thiệt sự không phải là Bùi Tú Lĩnh, nhưng cái công của ông là lưu truyền lại đời sau tác phẩm mà ông thấy là hữu ích cho xã hội nếu hiểu thuộc và thực hành theo ngũ luân. Cái công quảng bá ấy cũng nên được trân trọng ghi nhận.

Ở **lời Bạt** người viết không đề tên nhưng chắc chắn là của Bùi Tú Lĩnh. Đại ý nhắc lại những điều đã được trình bày ở phần chính văn bằng quốc ngữ nói ở trên, không ý gì mới ngoài câu cú ứng đối chan chát, đọc lên nghe êm tai với những trích dẫn ngăn ngắn những định đề luân lý trong các sách thường được tôn sùng như là kinh (*Kinh Thi*, *Kinh Thư*) để gọi là làm bền vững hơn những điều tác giả xác quyết.

Chúng tôi để ý phần chánh của *Ngũ luân ký* và giới thiệu lại bằng chữ Quốc ngữ.

Để gọi là không quá đột ngột và thất thường, trước tiên người sáng tác nói lý do tại sao mình có bài này: mục đích là có thứ gì *ngâm nga chơi* vậy mà:

Thừa nhàn chốn thư hiên ngẫm nghĩ,
Theo lời xưa luân ký diễn ra,
Chép làm một khúc nôm na,
Để khi hôm sớm từ nhà ngâm chơi. (c1-4)

Kế đến, ông cũng đi một đường quyền bái tổ mà hầu như tác phẩm nào cũng phải có, nói rằng mình đương sống trong một đất nước thái bình thạnh trị, vua thánh quan thần. (Trong thực tế, vào thời gian tác phẩm xuất hiện, thì không phải như vậy, những cuộc nổi dậy như ong đang nổ ra khắp nơi thời này, sách sử nào cũng có ghi chép.)

Mừng thấy nửa ngàn năm vận mở,
Hội phong vân gặp gỡ kỳ duyên.
Một đường chúa thánh tôi hiền,
Phượng hoàng hòa rập tiếng bên ngô đồng.
Đuốc cửu trùng sáng soi rỡ rỡ,
Sân Đường Ngu quân tử mười phân. (c9-14)

Trong phần kết luận, tác giả nhấn mạnh rằng chuyện ngũ luân, tức nhân luân, là yếu tố cần thiết của đời sống, con người ai cũng cần phải có. Ông cũng khiêm nhường như những tác giả khác cho rằng *chấp chẻnh* ghi lại những điều mình muốn ghi, không có tham vọng gì hết:

Hễ làm người nhân luân làm trước,
Khuyên ai ai thìn được mới hay.
Chẳng qua lời dạy xưa nay,
Học đòi chấp chẻnh lược bày mấy câu. (c141-144)

Phần chánh của bản văn nói về năm tương quan và nhiệm vụ của con người trong xã hội và trong gia đình: (1) Quân-thần, (2) Phụ-tử, (3) Phu-phụ, (4) Huynh-đệ, (5) Bằng-hữu.

1. Sau phần tuyên bố lý do và chào sân mà trong thời quân chủ văn phẩm nào cũng có, tác giả đi vô phần chánh về *ngũ luân*, đầu tiên là chuyện **quân-thần** tức tương quan, đối xử, cách thế làm việc của người bầy tôi đối với dân và đối với vua.

Đạo làm tôi sửa sang việc nước,
Chữ công-tư biết trước biết sau.
Lấy thanh, cần, thận làm đầu,
Đường thanh vân rộng ngại đâu xa gần.
Lòng sự quân dám sai vuông tấc,
Chỉ ư trung là chức phận ta. (c25-3)

Biết công tư để không tham nhũng, biết công tư để phân biệt chuyện nhà và chuyện quốc gia nói chung, theo châm ngôn thanh cần thận và đối đãi với vua cho đúng phận làm thần là điều cần thiết.

Nhưng tôi không thấy người viết nói về bổn phận của vua đối với bầy tôi, và rộng hơn, đối với đất nước do mình cai trị trong hiện tại, đối với sự trường tồn của tổ quốc trong tương lai. Chắc chắn rằng người xưa, cách đây hai thế kỷ, dưới thời quân chủ chuyên chế, *nhiệm vụ* của người cầm đầu trên tuyệt cùng cao của đất nước kẻ dưới chẳng ai dại gì mà lại đặt ra, dầu là đặt ra bằng cách giấu bặt đi tên người viết, bắn phóng tác phẩm vào đời dưới dạng vô danh. Có chăng là một điều rất nhỏ mọn mà xét cho cùng cũng là vì quyền lợi của quân/vua, đó là câu khuôn thước xưa: *quân sự thần dĩ lễ*. Mà lễ thế nào trong chi tiết, không nghe nói đến, cuối cùng chỉ thấy '*thần sự quân dĩ trung*, đương nhiên là có *dĩ lễ* trong đó', *dĩ lễ* đến nỗi lâu sau đó, có vị thần đã không dám ngó thẳng mặt vua thì chớ còn không dám quay lưng về phía vua, chỉ dám bước lùi. Tại sao? Để được '*xứng chứa nhuần móc tuôn*'.

2. Sau quân-thần là **phụ-tử**. Tác giả nói về bổn phận của người cha: *che chở* (như cây kiều che cây tử), *từ ái*, dạy con với tấm lòng thương để con nên người từ khi con nhỏ dại. Dạy con từ nghĩa lý ở đời đến chuyên cần trong việc học tập, nếu cần thì đưa ra những thí dụ thành công của những người con biết nghe theo lời cha mẹ.

Đạo cha con khác chi kiều tử[4]*,*
Từ hiếu kia hai chữ đặt ra.
Chỉ từ chỉn thiệt đạo cha,
Ai hay chỉ hiếu mới là đạo con[5]*.*
Dạy nên khôn phải từ tấm bé,
Chăm khuyên răn mọi lẽ phải chăng.
Uốn cây uốn thuở còn măng,
Trổ buồng ai dễ nói năng được nào.
Buổi hôm dao mở đường đạo lý[6]*,*
Trong gia đình ra nghĩa vào nhân.
Nghề nào nghiệp ấy chuyên cần.
Vàng khuôn lọc đúc dần dần mới tinh.

4. *Kiều tử* 喬梓: cây cao, *kiều*, che chở cho cây thấp, *tử*, nên *kiều tử* chỉ sự tựa nương che chở của cha đối với con.
5. Cha thì từ với con, con thì hiếu với cha: *phụ từ tử hiếu*.
6. Hằng ngày, luôn dạy dỗ con chuyện đạo lý. Dao/diêu 遥có nghĩa dài, lâu.

Nhà Vương Đậu trỗi cành hòe quế.
Phước trạch dài sông bể chảy tuôn.
Bỏ lòng ra sức dạy con,
Dấu nhà ngàn thuở hỡi còn thơm dai. (c37-52)

Cũng ở trong phần này, tác giả khai triển về bổn phận của người con đối với cha mẹ, theo ý *chỉ ư hiếu* của sách xưa. Tất cả những gì đứa con làm đối với cha mẹ đều là trả ơn trong muôn một sự sanh dưỡng: săn sóc sức khỏe, phòng chuyện bịnh hoạn, không làm cho cha mẹ lo lắng… Phải nói thêm là ý niệm phụ thân đã trở thành ý niệm phụ mẫu.

Nào xiết kể từ ngày sanh dưỡng,
Đạo làm con lo tưởng trả đền.
Viếng thăm ấm lạnh dám quên,
Vâng vui dưới gối chẳng nên trễ tràng.
Khi mưa nắng lại càng gia ý,
Việc thuốc thang mựa trễ phận ta.
Người còn, chẳng dám chơi xa,
Có chơi thời gởi ắt ra phương nào[7].
Dẫu làm sao một niềm sợ hãi[8],
Sẽ thừa cơ thưa lại mới nên,
Thế thời mới gọi con hiền,
Đã thơm danh trước, lại bền dấu sau. (c53-64)

3. Sau phụ-tử là **phu-phụ**. Bổn phận của chồng đối với vợ và những gì người vợ phải có trong việc đối xử với chồng. Đây là cách của người chồng:

Rất yêu nhau thời chồng với vợ,
Tơ buộc chân khôn gỡ duyên trời.
Tạo đoan nghĩa ấy há chơi,
Kìa câu ly gián[9] *nọ lời quan thư*[10].
Động có phép khởi cư có lễ,
Làm nghị hình thực bởi lương nhân,
Tề gia trước phải tu thân,
Rạch ròi lẽ chính, cấm ngăn thói tà.

---

7. Có đi chơi đâu thì thưa cha mẹ mình đi đâu.
8. Ngại ngùng là mình đã lỗi lầm.
9. *Ly gián* 釐諫: can ngăn để sửa đổi. Bản Nôm viết *gián* 諫 bằng *giáng* 降.
10. *Quan thư* 關雎: tức *quan quan thư cưu* 關關雎鳩, chữ trong kinh *Thi*, chỉ vợ chồng hòa hợp, tương kính.

Nết kiêu ngoa nghiêm đường răn trổ,
Đức kiệm cần dạy dỗ sớm khuya,
Trong nhà sửa uốn[11] *mọi bề,*
Tiêu ngay thời bóng cũng về chìu ngay[12].
Vậy mới hay đạo chồng là trọng,
Dương xướng ra âm cũng phải tùy. (c65-78)

Và đây là cách đối xử của người vợ với chồng, với người thân của chồng, và những hành động khôn ngoan trong chuyện quán xuyến nhà cửa, trong chuyện thuận hòa với chồng và các vợ của chồng:

Chức trong chủ quỹ chớ khuy[13],
Kính thờ cô cữu bù chì[14] *chồng con.*
Chớ mảy mún đừng bên hãnh dữ[15] ,
Khi tới lui gìn giữ nết na,
Vuông tròn đức bốn đạo ba[16],
Hái tần dâng tảo, nghe gà dạy khuyên[17].
Trai làm nên lấy năm, lấy bảy.
Đành phận ai phận nấy có ngằn.
Màng chi kèn cựa gối chăn[18],
Gốc cù dây sắn tần vần đua tươi.
Nhà vầy vui tiếng cầm tiếng sắt,
Khúc Chung Tư thưa nhặt ngâm nga.
Trăm năm ước vẹn một nhà,
Mới ra nghĩa hợp mới ra tình trường. (c66-92)

Dĩ nhiên khuyên dạy người vợ thuận hòa với các vợ kế của chồng, không ghen tuông tranh giành chăn gối ngay cả ngày xưa cũng khó thực hiện, ngày nay ý niệm này càng thêm lỗi thời do sự biến chuyển của xã hội về phía bảo vệ giá trị của người phụ nữ.

---

11. *Sửa uốn* 所甕: sửa sang uốn nắn cho tốt lành, khỏi trở thành hư hại. Chữ *uốn* bản Nôm viết bằng úng 甕, khó đọc lại không đúng nguyên tắc sử dụng chữ Nôm!
12. Cây cột thẳng thì bóng cũng thẳng. Chồng đúng thì vợ cũng sẽ đúng. Thiệt là coi nhẹ phụ nữ như câu ca dao: *Dạy vợ từ thuở bơ vơ mới về*!
13. Lo việc biếu xén chớ thiếu.
14. Thờ kính cha mẹ chồng và lo lắng dưỡng nuôi chồng con. Tự điển Huình Tịnh Của có ghi *bồ chì* hay *bù chì* nhưng chữ *bù chì* thông dụng hơn.
15. *Hãnh dữ* 悻與: ương bướng, dữ dằn.
16. *Đức bốn đạo ba* 德罘道叵: tứ đức, tam tòng.
17. Tiết kiệm và siêng năng. Nghe gà gáy để dậy sớm.
18. Quá xưa, nhưng mà tầm nhìn của người sáng tác thời trước thì chỉ được bao nhiêu đó thôi. *Cựa* tức kèn cựa, so bì hơn thiệt.

4. Anh em đối xử với nhau thế nào, đó là điều dạy trong phần **huynh-đệ**. Như thể chân tay, anh hòa, em nhẫn, tiền bạc đối với nhau không quan trọng, tình thân thích máu mủ mới là chuyện chánh, bổn phận làm anh thì hành xử sáng suốt, giữ vai trò của người trên trước, không nghe lời nói ra vô của vợ.

Trong ngũ luân đứng thường huynh đệ,
Cùng tương thân như thể chân tay.
Lấy nhau làm cánh làm vây,
Rỡ ràng đường đệ sum vầy tử kinh[19].
Kẻ gia huynh ở cho đứng đắn,
Lấy chữ hòa chữ nhẫn làm hơn.
Em thơ nhủ bảo khuyên lơn,
Chớ nghe tiếng dữ mà sờn lòng yêu.
Hễ những điều phụ nhân ton ngót[20],
Gió thoảng qua chẳng lọt vào tai.
Chia phôi nhiều ít bao nài,
Chữ thân xem trọng chữ tài xem khinh. (c93-104)

Bổn phận của em thì cung kính anh, coi anh như cha, không hỗn láo, chia ngọt sẻ bùi, đồng tình và thương mến anh mình:

Đàn em thời thìn lấy chữ cung,
Chăm chăm[21] *kính sợ một lòng,*
Xem huynh như phụ, cứ trong phép nhà.
Khi vào ra đứng ngồi phải lễ,
Chớ mựa hề lỗi trễ làn đan[22].
Điều chi ngang trái ngăn can[23],
Tè nhường[24] *phải đạo nàn than phải lời,*
Cùng đầy vơi, cùng cay cùng ngọt.
Chút chẳng hề chia gọt riêng tây,

19. *Tử kinh* 紫荊: loài cây dại mọc từng bụi thấp, được dùng làm hình ảnh anh em sum vầy.
20. *Ton ngót* [口孫] 吼: HTC chỉ có từ *ton lót* là đút lót, là mua lòng kẻ trên. Ngày nay còn nghe nói *ton hót*.
21. *Chăm chăm* 占占: HTC, cứ một bề, chỉ một bề.
22. *Làn đan* 亂單: vô phép, hỗn hào, không biết tôn trọng người trên trước.
23. *Ngăn can* 垠干: ngăn ngừa và can để anh khỏi đi vào những lầm lỗi lớn.
24. *Tè nhường* 齊讓, ông HTC giải thích là nết na, khiêm nhượng.

Huân trì[25] *dắn dỏi hòa thay,*
Một nhà hữu ái tiếng bay xa gần. (c105-116)

5. Chót nhứt trong ngũ luân là tình bạn, tức là nghĩa **bằng-hữu**:

Nghĩa bằng hữu chẳng thân mà tín[26]*,*
Từ một ngày cho đến trăm năm,
Đã rằng là bạn tri âm,
Thể âu đồng đạo, đồng tâm mới mầu.
Chim tìm bạn tiếng đâu khắc khoải,
Huống làm người quên nghĩa hữu sanh[27]*.*
Kết giao phải chọn dữ lành,
Sau thời cũng hóa rành rành kém hay!
Vào lan thất thơm lây chẳng biết,
Gần bào ngư quên hết mùi tanh,
Như rằng tam ích đã đành,
Phỏng như tam tốn hớ hênh được nào.
Đã định giao ngàn vàng không đổi,
Đính keo sơn mựa lỗi tóc tơ.
Một niềm chỉ tín sau xưa,
Sang hèn giàu khó bao giờ có quên.
Màng chi thói bạc đen tráo trở,
Miệng ngọt ngào dạ ở chông gai.
Cơ quan so ngắn đọ dài,
Của thời xem trọng mà người xem khinh.
Đã vong hình thiệt hơn bao sá,
Dẫu khinh cừu phì mã[28] *tiếc chi.*
Chữ rằng tương ích tương suy,
Kìa thời Bảo, Quản, nọ thì Trần, Lôi, (c117-140)

Kết: Tiếc là người xưa không nói đến những tương quan khác trong xã hội như chủ với thợ, chủ nhà và người giúp việc, chủ điền và tá điền, sự thi hành nhiệm vụ và bổn phận của người làm việc ở công sở. Có thể những điều đó không thành vấn đề vào giai đoạn nguyên tác bài văn xuất hiện, nhưng nếu người viết *nhìn xa hơn thời đại* để thấy những

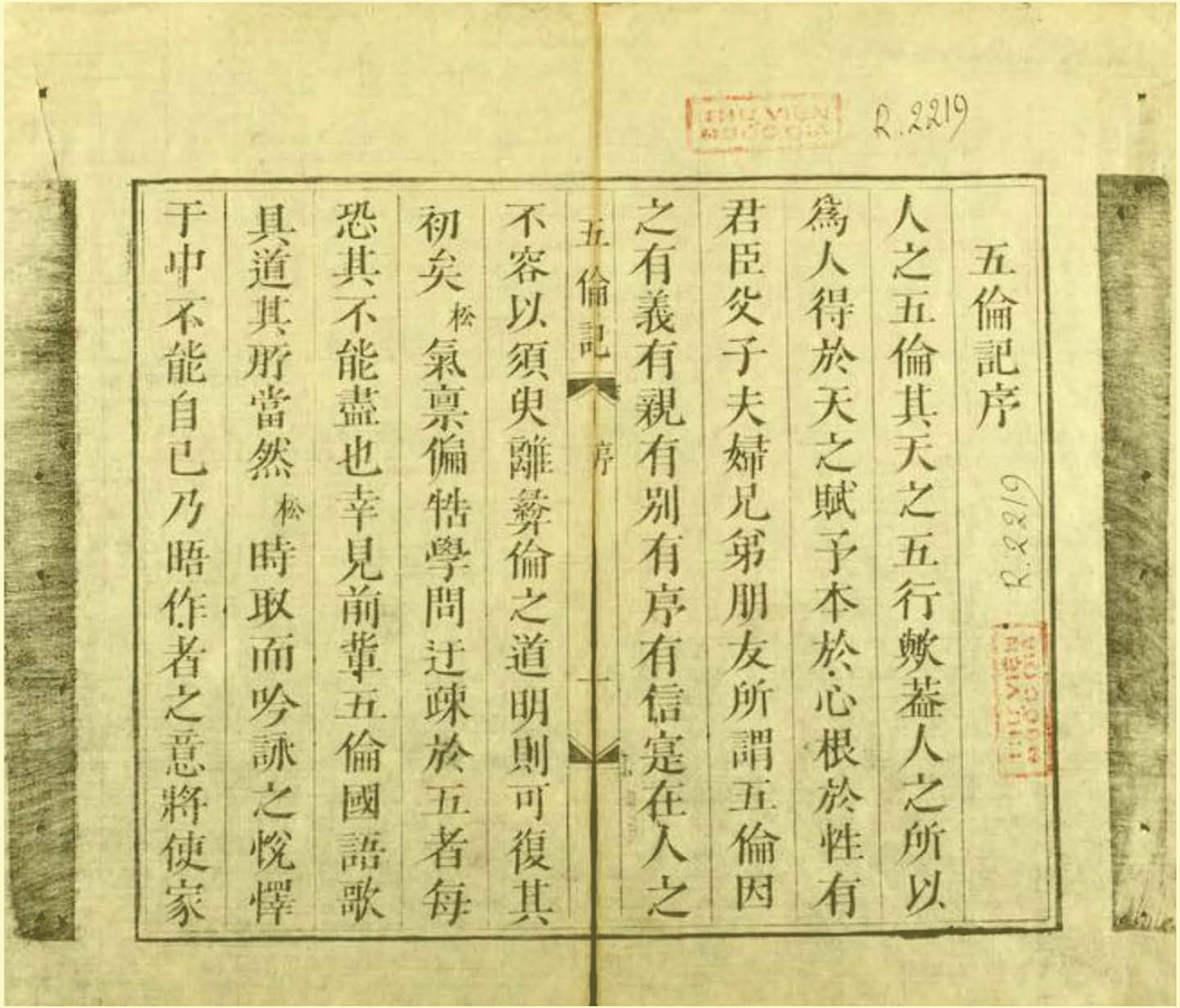
25. *Huân trì* 壎篪: còi và sáo. Hai thứ thổi song song, tượng trưng cho anh em hòa thuận. Bản Nôm viết chữ *huân* 壎 bằng chữ đồng âm 塤.
26. Không phải ruột thịt nhưng tin tưởng nhau.
27. *Hữu sanh* 友生: tình bạn hữu.
28. *Khinh cừu, phì mã*: áo lông, ngựa béo tốt, chỉ những thứ quý giá. Chữ trong bài *Tương tiến tửu* của Lý Bạch.

điều này thì tác giả là người cấp tiến biết bao! Và điều đó sẽ làm cho xã hội tiến triển sớm hơn biết bao! Tiếc thay!

Nhìn chung tiểu phẩm này có nhiều giá trị luân lý, và theo tôi, đã góp phần giữ vững cái xã hội của những vùng chịu ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa ngày xưa. Những khuyết điểm, nếu có, là căn bịnh của thời đại tác phẩm xuất hiện, những khuyết điểm đã làm cho cả Á châu trầm trệ và thiếu bình đẳng giữa con người trong xã hội. Điều này ta chỉ nên ghi nhận và tiếc cho lịch sử nhưng không thể đem quan điểm của người nay để trách móc người xưa. Điều tiếc nhứt của tôi khi đọc bài này là người ta **không dám** nói về nhiệm vụ của vua và đã nhìn những người làm quan như **kẻ nhận ơn** sâu trọng của người tuốt trên từng cao cai trị, khuyên những người làm quan đối xử tốt với dân *không phải* vì đó là bổn phận của người công bộc của xã hội trong việc giúp xã hội vận chuyển nhuần nhuyễn cũng như bảo toàn giá trị tự tại của con người mình mà là bổn phận của một người '*xứng chứa nhuần móc tuôn*' từ trên cao rót xuống! Người trên cao đó là **vua**, hay những *từ ngữ tương tợ*, thường chỉ nhờ vào huyết thống hay thủ đoạn mà được ngồi vào vị trí trên trước chớ tài cán và đức độ chưa chắc thiệt đã có, thường được thoa son bằng những huyền thoại và tuyên truyền.

Ta có thể khen những chi tiết khác trong bài ngũ luân này nhưng riêng với năm chữ ở trên tôi chê rậm rề và phải dằn lòng lắm để chỉ dùng những chữ có tính chất hài hước cho đỡ tức: 'Năm chữ trên hả! Xưa rồi Diễm!'.

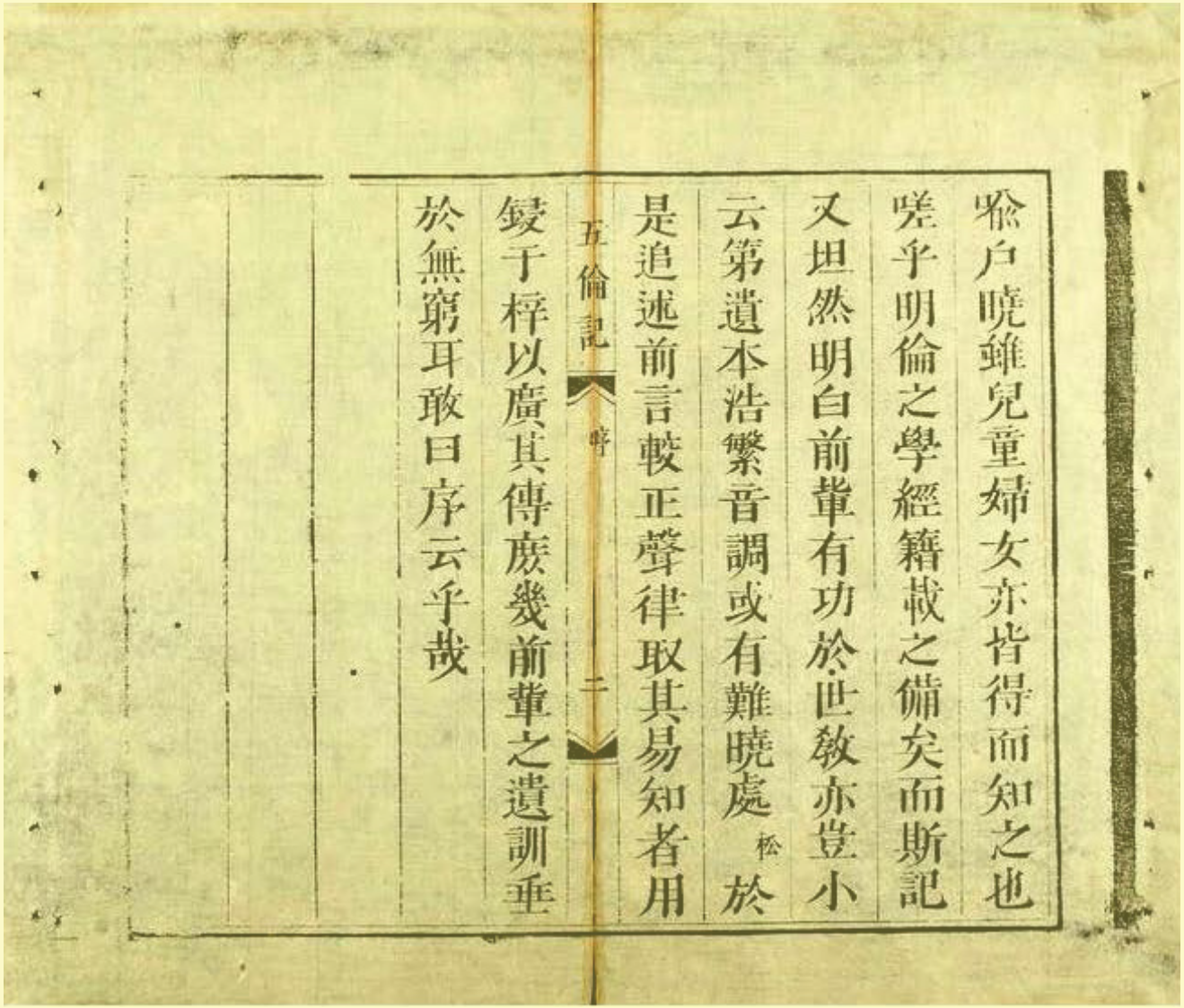
Victorville, CA ngày 4-10 tháng 7. 2015
NVS



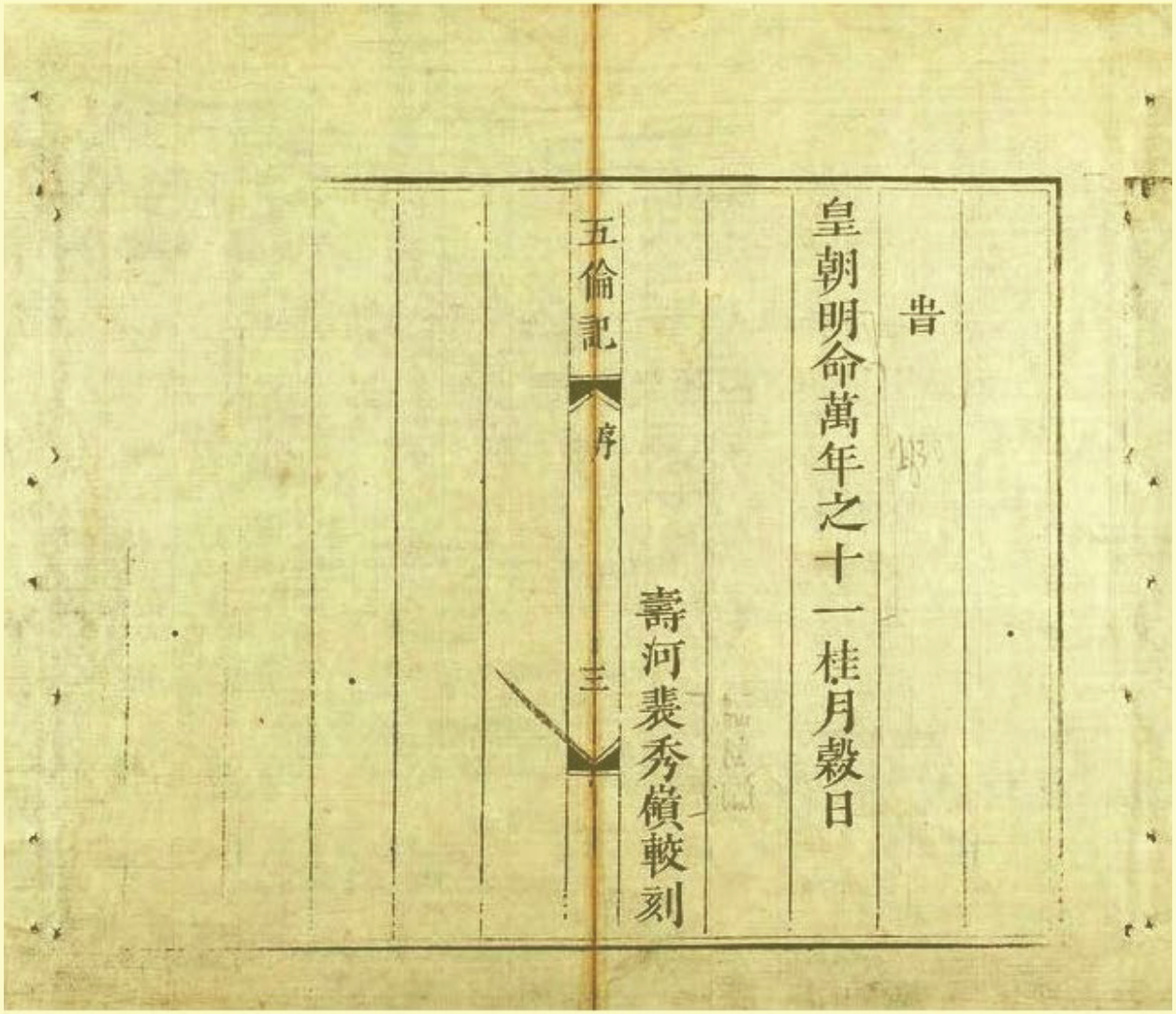
五倫記序

人之五倫其天之五行斁蓋人之所以爲人得於天之賦予本於心根於性有君臣父子夫婦兄弟朋友所謂五倫因之有義有親有別有序有信寔在人之不容以須臾離彝倫之道明則可復其初矣 松 氣稟偏牿學問迂疎於五者每恐其不能盡也幸見前輩五倫國語歌具道其所當然 松 時取而吟詠之悅懌于中不能自已乃晤作者之意將使家

R.2219



喻戶曉雖兒童婦女亦皆得而知之也
嗟乎明倫之學經籍載之備矣而斯記
又坦然明白前輩有功於世教亦豈小
云第遺本浩繁音調或有難曉處松於
是追述前言較正聲律取其易知者用
鋟于梓以廣其傳庶幾前輩之遺訓垂
於無窮耳敢曰序云乎哉



皆

皇朝明命萬年之十一桂月穀日

壽河裴秀嶺較刻

五倫記 序 三

五倫曲

乘閑准書軒蝸擬　蹺坙初倫記演𩈘

執𠬠𠀧曲𢚸哪　底欺㝡歇自茹吟制

彝倫意𠬠𨁪道奇　本𡗶丕𨇜𥪝些

推移自𣦍自茹　恒𨌣謹𢴑繩𨔍凭掄

𥄭𥊚姅𠹾𢚸連𨁴　會風雲及𢲨奇緣

𠤩堂主聖𠇍賢　鳳凰和集吔邊梧桐

五倫記　卷　四

𪀄九重𢪀熠炤炤　堯唐虞君子進分

𠠩朝固蹄經綸　責成帝帥躬親役之

准清移不知不與　丐几盤𠓨𢚸𢪀規

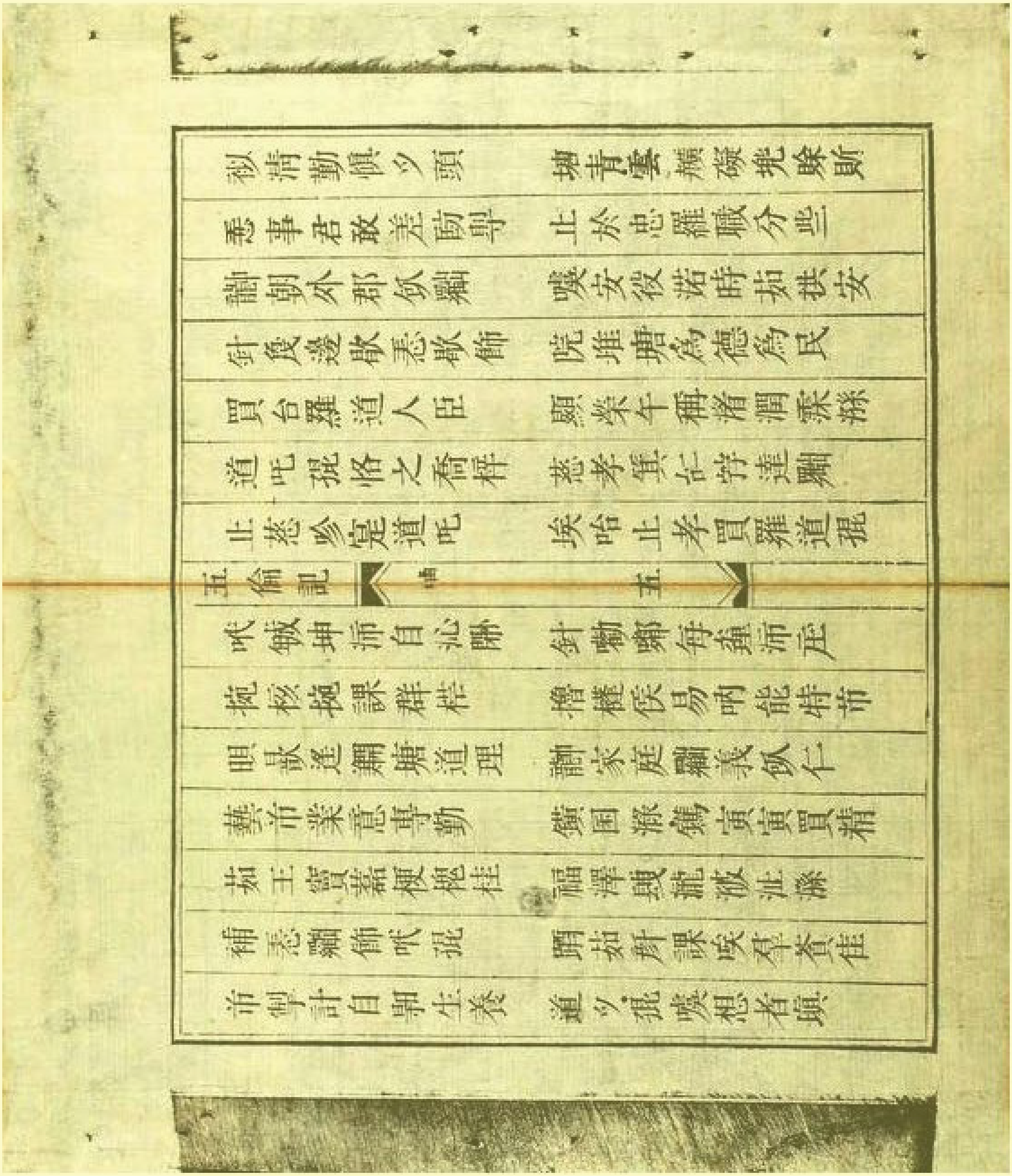
雖浪一日萬幾　補條𦁨𨁪𢚸皮權綱

𥪝𡑝𤇰𠤩塘王道　𤞻民顛制𠦳別之

𡗅方𢭲治雍熙　𠓨時堯舜𢚸時禹湯

道𠬠碎所𢲨役𡧲　𠬠公私別𤀗別𢧚

TỜ THỨ 4



TỜ THỨ 5

咏嗓蔭令敢揹　吘㐌嘶噌拯皺𦁹長
欺渚㶣吏強加意　役𣜾湯駡𦁹分些
𠬠𡍚拯敢制除　固制時吱𢚸𪒹方𢀨
唒𠃣𢬣㐌念悖𡢐　仕乘機咄吏買𢴑
勢時買噲浪賢　𠇍蒼名𦋦吏駢𦓡𦟐
窒𦢞饒時𠹾買𡛔　絲紏𢀭坤攑緣丕
造端義意餉制　箕句𡗶降怒𡉏關雎

五倫記　曲　六

動固法起居固禮　𠃣儀型定黜良人
齊家輅沛修身　𢫔𢫃𠀧正禁垠遣邪
湼𩮈訛嚴墉𨞺噌　德儉勤吒呲𣌋𢷄
𪠞茄所𪟽每皮　標𡧲時𢋠拱衛朝𨉟
丕買咍道𠹾羅重　陽唱𦧘陰拱沛隨
職𦏓主饋渚𢷄　敬𧏵姑舅𠿃䚨𠹾𢹾
渚嘆吶停邊悖與　欺細𡅏纙𥡥湼耶

TỜ THỨ 6

TỜ THỨ 7

躬𠁀德果道些　掬𩈘𨁪藻瑁鶉趨勸
𦁂夕皺𥚄𦨭𥚄𠐞　停分埃分乃固垠
𡶀之𤈜距𥚇𥙩　榕樛𥿺𨅸秦運都鮮
茹圍𥁑𠯹琴𠯹瑟　曲𧊉斯𠻵日吟哦
𡗋𠏳約院𡳵茄　買𪆧義合買𪆧情長
𠹾五倫𨉟常兄𠇍　共相親如體頭𥞖
𥚄饒夕𦖻夕𨷈　焒𡛔棠棣森圖紫荊

五倫記　曲　七

几家兄於朱𨉟旦　𥚄𠊚和𠊚恐夕欣
㛪𧊉𠸦𠰘𢥈𠿯　渚瑁𠯹與𡗊辱𢣂腰
係仍條婦人𦘹吼　𨖲𠶏戈拯律𠊛𦖑
𡛤配𢙱乜包奈　𠊛親𥉴重𠊛財𥉴輕
道夕要拯過羕意　彈㛪時辰𥚄𠊛恭
占占敬𢚸𡳵𢙲　𥉴兄如父據𦠄法茹
𢴑𠊛𪆧𨉟𥪝禮　渚罵𡗉磊𥘀亂單

五倫記 八

條之昂債坦干 齊讓沛道難嘆沛唑
共苦爲共䔲共死 拙拯兮枝楫鄭西
墳窀吁唯和台 𠓨茹友愛喈𢀨除斯
義朋友拯親麻信 自𠓨時朱典𡨈輔
𠊛浪羅伴知音 體謳同道同心買牟
鴇尋伴喈𢭲刻快 况乡臥揖義友生
結交沛撰與𢜠 𢚸時拱化伶伶喇哈
𠹗蘭室蒼淶拯別 斯鮑魚悄欲味腥
如浪三益𠊛停 放如三損奇馨特市
𠊛定交𢌌鑽坤樹 訂謬汕罵磊邊絲
𠓨念止信𢫊初 屈賢扇譁包除困揖
㳥之遣薄顛教阻 呷呪嗷𢰊於蒸蔞
機關㩄𢴐捜䞨 貼時瞻重麻臥瞻輕
𠊛𠇍形舌欣包詫 哂輕褒肥馬惜之

TỜ THỨ 8

狞浪相益相推　箕時絕管怒時陳雷
係彡貞人倫彡燥　勸埃埃辰特買咍
極戈㙮吪初矜　學嚬執整畧排余勾

續着五倫記

五倫之中。君臣為首。自天尊地卑。乾坤定矣。而君臣之位顯焉。天道下濟。地道上行。而君臣之志同焉。傳曰。君使臣以禮。臣事君以忠。而又以義合焉者也。書曰。元首明哉。股肱良哉。而又以道相與者也。父慈子孝。各有當然之道也。然父主作。子主述。若考作室。厥子肯構而肯堂。厥父

苗畬。厥子乃播而乃穫。子盡其爲子之道。而父心乃慰也。是故乾稱父。坤稱母。而震長男。巽長女。則代乎父母之事。天下何人不在父子中乎。夫婦以義合。故乾道成男。夫者秉乎剛德也。而爲婦之唱。坤道成女。婦者秉乎柔德也。而爲夫之隨。是以陰陽而論。天地一夫婦之大也。萬物一夫婦之小也。以男女而言。聖人夫婦之正也。

常人夫婦之愚也。分言之則爲奇。合言之則爲偶。眞精妙合。絪縕化醇。夫婦之一而神也。陰陽變化。各正性命。夫婦之兩而化也。夫有父道。婦爲母儀。陰陽相對。又本一敵體之人也。然亦有嫌疑之別焉。聖人情欲無介乎容儀。燕私不形於動靜。刑于之化。克盡夫婦之道。若反是者。殊非夫婦之義也。故夫夫婦婦。所以理一世之陰

陽。婦順夫和。所以調一家之化育。不然夫私婦。
婦欺夫。小加大。陵破義。此綠衣之咏。谷風之詩。
風人所以致刺也。兄愛弟恭。人倫之樂也。有貧
賤之兄弟。有富貴之兄弟。而一體之愛則均。有
安樂之兄弟。有憂患之兄弟。而同氣之誼則一。
故吹壎吹篪。伯仲不弛。既翕之歡。鴈行隨行。常
篤孔懷之誼。兄及弟也。式相好也。無相尤也。故

太和之氣聚於一家也。不然鬩牆。其何以難兄
而難弟哉。朋友以義合。故同聲相應。同氣相求。
營道同術。合志同方。其臭如蘭。其利斷金。詩歌
伐木。而篤嚶鳴。易繫同人。而戒比匪。善則相勸
過則相規。切磋之益。所謂相觀為善。他山攻
錯之功也。奇則相賞。疑則相析。麗澤之好。所謂
文而會友。取善獲輔仁之益也。君子之交淡如

水。周而不比。千古杜嫌隙之萌。小人之交甘如醴。同而不和。一日賈朋黨之禍。故不竭歡不盡忠。所以全吾交。不失言不失色。所以不失人。上交不諂。下交不瀆。泛交不濫。必如古之管鮑。夫然後肯終隙末無有也。古人云。相識滿天下。知心能幾人。亦以此歟。

五倫記終

LƯỢC THUYẾT VỀ GIÁO NGHĨA CỦA TÔNG HOA NGHIÊM

Nguyên tác: **Mai Quang Hy**
Khánh Hiếu *dịch*

Nay nói sơ lược về giáo nghĩa của tông Hoa Nghiêm, đại khái có sáu môn: lịch sử, giáo phán, giáo lí, quán hạnh, hạnh vị, thân độ.

1. Lịch sử: Tông này dựa vào kinh *Hoa nghiêm* để đặt tên, nên gọi là tông Hoa Nghiêm. Sau khi thành đạo bên cội bồ đề mười bốn ngày, đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã nói kinh *Hoa nghiêm* cho các đại bồ tát Văn Thù, Phổ Hiền v.v... Sau khi Phật diệt độ 700 năm, bồ tát Long Thọ ở Nam Thiên Trúc đến long cung, thấy kinh *Hoa nghiêm* này có ba bản, trong đó bản thượng và bản trung thì hàng phàm phu không thể thọ trì, nên ngài mới đọc 48 phẩm gồm mười vạn bài kệ trong bản hạ, để lưu truyền trong nhân gian. Vào năm Nghĩa Hi thời Đông Tấn, tam tạng Phật Đà Bạt Đà La dịch ba vạn sáu nghìn bài kệ phần trước trong mười vạn bài kệ thành kinh *Hoa nghiêm* 60 quyển, gọi là Cựu kinh. Kế đến tam tạng Thật Xoa Nan Đà thời Võ Hậu, đời Đường dịch bốn vạn năm nghìn bài kệ phần trước thành kinh *Hoa nghiêm* 80 quyển, gọi là Tân kinh. Tiếp theo, vào năm Trinh Quán thời Đường Đức Tông, tam tạng Bát Nhã dịch riêng một phẩm Nhập pháp giới thành kinh *Hoa nghiêm* 40 quyển. Thời Trần, Tùy có thiền sư Đỗ Thuận ở núi Chung Nam, dựa vào kinh *Hoa nghiêm* 60 quyển, chuyên tu quán hạnh, soạn *Hoa nghiêm pháp giới quán* và *Ngũ giáo chỉ quán* v.v. truyền cho thiền sư Trí Nghiễm. Thiền sư Trí Nghiễm thông suốt nghĩa lục tướng trong phẩm Thập địa của kinh *Hoa nghiêm*, trước tác *Hoa nghiêm lược sớ*, người đời sau gọi là *Sưu huyền kí*. Ngoài ra, ngài còn trước tác *Thập huyền môn*, *Ngũ thập yếu*

vấn đáp khổng mục chương v.v., truyền đến ngài Pháp Tạng tức là quốc sư Hiền Thủ. Quốc sư Hiền Thủ trước tác *Hoa nghiêm sớ* 60 quyển. Ngài đã từng tham dự dịch kinh *Hoa nghiêm* 80 quyển. Đến đây, việc hoằng dương của tông này mới hưng thịnh. Sau khi ngài Hiền Thủ qua đời, đệ tử của ngài là Tuệ Uyển, thay đổi thuyết của thầy, trước tác *Phán định kí* 30 quyển.

Truyền thừa trải qua 100 năm, có quốc sư Thanh Lương Trừng Quán xuất hiện, nối tiếp ý chỉ của ngài Hiền Thủ, trước tác *Hoa nghiêm sớ sao* hơn 100 quyển. Kế đến có đại sư Tông Mật Khuê Phong noi gương ngài Thanh Lương trước tác rất nhiều, về sau gặp pháp nạn Hội Xương (845) đời Đường Vũ Tông, tông này dần dần bị thất truyền. Thời Tống có Trường Thủy Tử Tuyền và đệ tử của ngài là Tịnh Nguyên, đời Minh có Biệt Phong Lộc Đình và Tục Pháp, đời Thanh có Thông Lý tiếp nối tông này, nhưng chỉ giữ lại những điều thứ yếu mà thôi.

Căn cứ vào đây chúng ta thấy, sơ tổ của tông này, ở Ấn Độ suy tôn bồ tát Long Thọ, còn ở Trung Quốc suy tôn thiền sư Đỗ Thuận.

2. Giáo phán: tức Ngũ giáo thập tông.

Ngũ giáo:

1. Tiểu giáo: Giáo này vì tùy căn cơ mà thiết lập, nên chỉ nói nhân không mà chẳng nói pháp không, dù có nói chút ít về pháp không nhưng cũng chẳng rõ ràng, chỉ dựa vào lục thức và tam độc để kiến lập căn bản nhiễm và tịnh, chỉ nói về Tiểu thừa, nên gọi là Tiểu giáo.

2. Đại thừa thỉ giáo: Giáo này chưa cùng tận nghĩa lý của pháp Đại thừa, gọi đó là thỉ giáo, không tin Nhị thừa định tính và xiển đề vô tính thành Phật, nên cũng gọi là phần. Trong đó nói rõ về pháp tướng mà ít nói về pháp tính, quyết trạch rõ ràng, là môn đầu tiên của Đại thừa, nên gọi là Đại thừa thỉ giáo.

3. Chung giáo: Giáo này nói Nhị thừa định tính và xiển đề vô tính đều thành Phật, mới là thuyết Đại thừa chí cực, gọi đó là chung, vì xứng với thật lý, cũng gọi là thật. Trong đó ít nói về pháp tướng mà nói nhiều về pháp tính, tuy nói pháp tướng nhưng cũng quy về tính, đó là chung cực của Đại thừa, gọi là Chung giáo.

4. Đốn giáo: Giáo này nói một niệm không sinh gọi là Phật, chẳng nói theo thứ tự của giai vị, nên gọi là đốn. Trong đó chẳng nói về pháp tướng, chỉ nói về chân tính, tất cả chỉ là vọng tưởng, tất cả pháp giới chỉ là tuyệt ngôn, gọi là Đốn giáo.

5. Viên giáo: Giáo này chỉ nói pháp giới vô tận, tính hải viên dung, duyên khởi vô ngại, tướng tức tướng nhập. Trong đó nói một giai vị là tất cả giai vị, tất cả giai vị là một giai vị, nên bậc Thập tín mãn tâm tức thành Chính giác, gọi là Viên giáo.

Thập tông:

1. Tông ngã pháp đều có: Tông này chấp có ngã và chấp các pháp có-không v.v. đều có.

2. Tông pháp có ngã không: Tông này chấp các pháp là có, chẳng lìa sắc tâm, nhưng đối với ngã tướng hoàn toàn bất khả đắc.

3. Tông pháp không có quá khứ, vị lai: Tông này chấp tất cả pháp hiện tại là có, cho pháp quá khứ, vị lai đều không.

4. Tông hiện thông giả thật: Tông này chấp quá khứ, vị lai chẳng có thực thể, còn pháp hiện tại cũng thông giả thông thật. Thông thật: là chấp pháp ngũ uẩn là thật có; thông giả: là chấp mười hai xứ, mười tám giới là hư giả.

5. Tông tục vọng chân thật: Tông này chấp pháp thế tục là hư vọng, pháp xuất thế là chân thật.

6. Tông các pháp chỉ có danh: Tông này chấp tất cả các pháp chỉ có giả danh, không có thật thể.

Sáu tông này đều thuộc Tiểu thừa giáo.

7. Tông tam tính không-có: Tông này chỉ nói tính biến kế sở chấp là không, còn tính y tha khởi và viên thành thật là có, đây là Đại thừa thỉ giáo.

8. Tông chân không tuyệt tướng không: Tông này nói trong chân không thực tướng hoàn toàn không có tất cả tướng hư vọng giả danh, đây là Đại thừa chung giáo.

9. Tông không-có vô ngại: tông này nói không tức là không của có, nói có tức là có của không, có và không thông triệt lẫn nhau, viên dung vô ngại, đây là Đại thừa đốn giáo.

10. Tông viên dung cụ đức: Tông này nói tính hải viên dung, đầy đủ các đức, chu biến hàm dung, sự sự vô ngại, đây là Đại thừa viên giáo.

3. Giáo lí: chia làm ba: Tứ pháp giới, Thập huyền môn, Lục tướng.

Tứ pháp giới: Tông này lấy nhất tâm pháp giới làm tông, nhất tâm pháp giới nghĩa là tâm bao gồm vạn hữu, tức một tâm bao gồm tất cả vạn pháp hữu tình vô tình, mê ngộ, nhiễm tịnh. Nhất tâm pháp giới này bao gồm tứ pháp giới, vì tâm bao trùm cả vạn hữu, nên bao gồm bốn pháp giới. Bốn

pháp giới: sự pháp giới, lí pháp giới, lí sự vô ngại pháp giới, sự sự vô ngại pháp giới.

Sự pháp giới: Sự tức là sự sai biệt, cũng là vạn pháp, sắc tâm, hữu tình, khí thế giới, các pháp muôn vàn sai khác, mỗi mỗi sai biệt, mỗi thứ đều có giới hạn. Thí như từ vàng chế tác thành nhiều thứ đồ trang sức đủ loại hình dáng, nên gọi là sự pháp giới. Giới là phần (giới hạn), nghĩa là theo sự mà phân biệt.

Lí pháp giới: Lí tức là chân như, lí thể chân như này ở chỗ tịnh chẳng tăng, ở chỗ nhiễm chẳng giảm, chúng sinh và Phật bình đẳng, không hai không khác. Thí như các đồ trang sức làm bằng vàng, hình dáng tuy khác nhau nhưng thể của nó là một, nên gọi là lí pháp giới. Giới là tính, nghĩa là pháp tính bất biến.

Lí sự vô ngại pháp giới: Sự sai biệt và lí chân như bình đẳng không khác, sự nhờ lí mà thành, nên ngay lí thành sự, mà lí do sự hiển bày, nên ngay sự là lí, lí sự xen lẫn nhau như vậy, chân như tức là vạn pháp, vạn pháp tức là chân như. Thí như vàng là đồ trang sức, đồ trang sức là vàng, nên gọi là lí sự vô ngại pháp giới. Giới là tính, là phần, nghĩa là không hoại sự lí mà vô ngại.

Sự sự vô ngại pháp giới: Tất cả sự giới hạn, mỗi mỗi đều xứng tính viên dung, một là tất cả, tất cả là một, trùng trùng vô tận, vô ngại tự tại, đồ trang sức và đồ trang sức vừa dung vừa tức, nên gọi sự sự vô ngại pháp giới. Giới là tính, là phần, nghĩa là tính dung sự, tất cả các sự không hoại tướng của nó mà như tính dung thông, trùng trùng vô tận.

Thập huyền môn là nghĩa của sự sự vô ngại. Nói tận tường thì có mười huyền môn:

1. Đồng thời cụ túc tương ưng môn: nghĩa là lúc nêu một pháp thì liền đầy đủ tất cả các pháp, một pháp đầy đủ thì pháp pháp cũng vậy, đồng thời qua lại đều được tương ưng.

2. Quảng hiệp tự tại vô ngại môn: nghĩa là lớn không nhất định là lớn mà đặt trên đầu sợi lông cũng chẳng chật hẹp, nhỏ không nhất định là nhỏ mà bao trùm cả thái hư, sự đắc lí dung, tự tại vô ngại.

3. Nhất đa tương dung bất đồng môn: nghĩa là một cõi Phật và tất cả cõi Phật trong mười phương dung nạp nhau, mà không hoại tướng một và nhiều của nó.

4. Chư pháp tương tức tự tại môn: nghĩa là tất cả các pháp vừa dung vừa tức lẫn nhau, mà không trở ngại nhau, nếu một pháp tự bỏ nó thì đồng với

pháp khác, nên toàn thể hoàn toàn là pháp khác, nếu một pháp nhiếp lấy pháp khác đồng với nó thì tất cả là thể của nó.

5. Bí mật ẩn hiện câu thành môn: nghĩa là tất cả các pháp nhiếp nhau mà vô ngại, một pháp dung nhiếp nhiều pháp thì một pháp hiện mà nhiều pháp ẩn, nhiều pháp dung nhiếp một pháp thì nhiều pháp hiện mà một pháp ẩn.

6. Vi tế tương dung an lập môn: nghĩa là một có thể bao hàm nhiều, mà một và nhiều không lẫn lộn, như bình lưu li đựng nhiều hạt cải, mà hình dáng tất cả hạt cải đều hiện rõ, không trở ngại nhau.

7. Nhân đà la võng cảnh giới môn: Tiếng Phạn nhân đà la, Trung Hoa dịch thiên châu, thiên là trời Đế Thích, châu là lưới châu, cung điện của Đế Thích có lưới châu che phủ ở trên, trong một hạt minh châu vạn tượng đều hiện, các hạt châu đều như vậy, bóng hiện lẫn nhau, bóng lại hiện bóng, trùng trùng vô tận. Nay pháp môn này cũng như vậy, trong mỗi một pháp, trong mỗi một vị trí, mỗi một thế giới đều đan xen lẫn nhau, trùng trùng vô tận.

8. Thác sự hiển pháp sinh giải môn: nghĩa là nhờ một việc liền hiển bày vô tận pháp môn, khiến cho người sinh tín giải sâu sắc.

9. Thập thế cách pháp dị thành môn: nghĩa là ba thời, mỗi thời có ba thời riêng biệt, thu nhiếp làm một niệm là chung, nên gọi là thập thế, ba thời riêng biệt không lẫn lộn nhau, nên gọi là cách pháp, hỗ tương nhau mà thành lập, nên gọi là dị thành.

10. Chủ bạn viên minh cụ đức môn: nghĩa là pháp Viên giáo của Như Lai nói, lí không khởi một mình, nhất định phải có quyến thuộc đi theo, chư Phật và bồ tát trong mười phương là chủ bạn với nhau, xen lẫn nhau trùng trùng; đồng thời cũng nói pháp môn Viên giáo, pháp môn này là pháp môn xứng tính, nói đầy đủ các đức.

Mười môn trên, sở dĩ vô ngại như vậy, vì có mười nhân.

Mười nhân:

1. Duy tâm sở hiện nhân: nghĩa là tất cả các pháp thế gian, xuất thế gian chỉ là sở hiện của chân tâm, pháp do tâm hiện, tất cả pháp là tâm, tâm đã viên dung, nên pháp cũng vô ngại.

2. Pháp vô định tính nhân: nghĩa là tất cả các pháp chỉ do tâm hiện, nhân duyên sinh khởi, nên không có tính quyết định.

3. Duyên khởi tương do nhân: nghĩa là tất cả các pháp duyên khởi lẫn nhau, nương tựa lẫn nhau, nên có thể nhập vào nhau như vậy.

4. Pháp tính dung thông nhân: nghĩa là pháp giới tính viên dung vô ngại, tất cả sự pháp đều dựa vào tính mà thành lập, tính đã dung thông thì sự cũng như vậy.

5. Như huyễn mộng nhân: Huyễn: giống như nhà ảo thuật có thể dùng một vật làm thành đủ thứ vật, lại dùng nhiều thứ vật làm thành một vật. Mộng: như thấy nhiều điều trong mộng, cho là đã trải qua rất lâu xa, nghĩa là như người nằm mộng thấy từ lâu xa mình làm rất nhiều việc, tuy trải qua ức nghìn năm mà chưa hết một đêm.

6. Như ảnh tượng nhân: nghĩa là tất cả pháp do một tâm mà thành, do phân biệt mà hiện, các pháp tồn tại đều như bóng.

Phần trên nói đức tướng của các pháp vốn như vậy, phần dưới nói nghiệp dụng của chư Phật và bồ tát.

7. Nhân vô hạn nhân: nghĩa là chư Phật, bồ tát trong nhân thuở xưa xứng với pháp giới tính, nhân tu vô lượng thù thắng, nên nay đắc quả diệu dụng vô biên.

8. Phật quả chứng cùng nhân: nghĩa là Phật chứng cùng tận chân tính, nên nghiệp dụng cũng vô ngại như chân tính.

9. Thâm định đại dụng nhân: nghĩa là bồ tát nhập đại định thậm thâm mà khởi diệu dụng. Vì sức của các tam muội định Hải ấn v.v., nên có thể khiến tất cả pháp đều hiện rõ ràng, mà không có chướng ngại.

10. Thần thông giải thoát nhân: Giải thoát nghĩa là tự tại, nghĩa là chư Phật và bồ tát có sức thần thông và sức giải thoát bất tư nghị, nên có thể hiển hiện tự tại với tất cả pháp, viên dung vô ngại.

Trong mười nhân này, hễ có một nhân trong đó thì viên dung các pháp tự tại vô ngại.

Lục tướng:

1. Tổng tướng: một tức có nhiều là tổng, nghĩa là thể của nhất pháp giới có thể đầy đủ nhiều thứ sai biệt, như thân thể con người có đầy đủ các căn mắt, tai v.v. mà cùng một cơ thể, nên gọi là tổng tướng.

2. Biệt tướng: nhiều tức chẳng phải một mà là riêng biệt, nghĩa là lí thể tuy một mà có các thứ sai biệt, như thân thể tuy một mà các căn mắt, tai, mũi, lưỡi v.v. mỗi mỗi khác nhau, nên gọi là biệt tướng.

3. Đồng tướng: không chống trái nhau gọi là đồng, nghĩa là các thứ tuy sai biệt nhưng cùng một pháp giới duyên khởi, như các căn mắt, tai, tuy mỗi thứ khác nhau nhưng cùng một cơ thể, không chống trái nhau, nên gọi là

đồng tướng.

4. Dị tướng: nhiều nghĩa đối nhau là dị, các thứ sai biệt tuy đồng một thể nhưng mỗi thứ đều có sự thích nghi riêng của nó, không lẫn lộn nhau. Như các căn mắt, tai v.v., mỗi thứ đều có tác dụng của nó mà không lẫn lộn, nên gọi là dị tướng.

5. Thành tướng: một và nhiều duyên khởi hòa hợp mà thành, nghĩa là các duyên khởi cộng thành tổng tướng của pháp giới, như dụng của các căn mắt, tai v.v. chung thành một cơ thể, nên gọi là thành tướng.

6. Hoại tướng: các pháp tự trụ bản vị là hoại, nghĩa là các pháp mỗi mỗi tự trụ bản vị thì tổng tướng không thành, như các căn mắt, tai v.v., mỗi thứ đều trụ bản vị của nó thì không thành một cơ thể, nên gọi là hoại tướng.

4. Quán hạnh: chia làm hai phần: vọng tận hoàn nguyên quán, Phổ Hiền thập đại nguyện.

Vọng tận hoàn nguyên quán: Quán này chia làm sáu môn:

1. Hiển nhất thể: nghĩa là thể tự tính thanh tịnh viên minh, nhưng ở đây chính là thể của pháp tính trong Như Lai tạng, từ xưa đến nay tự tính vốn đầy đủ, chỗ nhiễm không dơ, tẩy rửa không sạch, nên nói tự tính thanh tịnh, thể của tính chiếu khắp tất cả, những chỗ tối tăm đều được chiếu sáng, nên nói viên minh. Phiền não che lấp thì nó ẩn, trí huệ rõ ràng thì nó hiện, tuy có ẩn hiện khác nhau nhưng không sai biệt, nên gọi là thể tự tính thanh tịnh viên minh.

2. Khởi nhị dụng: nghĩa là dựa vào thể thanh tịnh đã nói ở trên, khởi lên hai dụng, một là dụng hải ấn sâm la thường trụ, hải ấn là chân như bản giác, vọng hết thì tâm tịnh, vạn tượng đều hiện, giống như biển lớn do gió thổi dậy sóng, nếu gió ngừng thổi thì nước biển lắng trong, không có vật gì không hiện, nên gọi là tam muội Hải ấn. Hai là dụng pháp giới viên minh tự tại, đây chính là tam muội Hoa nghiêm, nghĩa là tu tất cả muôn hạnh, xứng lí thành đức, rộng khắp pháp giới mà chứng bồ đề, không hạnh nào không tu, không tướng nào không tịch, nên gọi là dụng pháp giới viên minh tự tại.

3. Thị tam biến: nghĩa là dựa vào hai dụng nói trước, trong mỗi một dụng đầy khắp pháp giới, nên gọi là biến.

Nói tam biến:

1. Một trần chu biến khắp pháp giới: nghĩa là trần không có tự tính, dựa vào chân như mà thành lập, chân như đã vô biên thì trần cũng như vậy, theo nghĩa này, nên biết một trần chu biến khắp pháp giới.

2. Một trần chu biến sinh ra vô tận: nghĩa là trần không có tự thể, sinh khởi nhất định dựa vào chân như, chân như có Hằng sa chúng đức, trần dựa vào chân như khởi dụng, nên cũng có vô biên công đức, theo nghĩa này, nên gọi là một trần chu biến sinh ra vô tận.

3. Một trần chu biến bao hàm cả không-hữu: nghĩa là trần không có tự tính tức là *không*. Huyễn tướng rõ ràng tức là hữu. Vì huyễn sắc không có tự thể, nên nhất định không khác *không*, chân không đầy đủ công đức, biểu hiện rõ hữu. Quán sắc tức là không, thành tựu đại trí mà không trụ sinh tử; quán không tức là sắc, thành tựu đại bi mà không trụ niết bàn, theo nghĩa này, gọi là một trần chu biến bao hàm cả không-hữu.

Sau đây dựa vào cảnh năng biến này mà thực hành tứ đức.

1. Tùy duyên diệu dụng vô phương đức: nghĩa là dựa vào chân như khởi dụng, làm lợi ích khắp chúng sinh, căn khí chúng sinh bất đồng, hiểu biết muôn vàn sai biệt, ưa thích khác nhau, nên tùy căn cơ để truyền pháp, tùy bệnh cho thuốc, giúp họ được lành bệnh. Vì đại bi nên gọi là tùy duyên, vì đại trí nên gọi là diệu dụng, dụng thì như sóng lớn cuồn cuộn, dùng toàn chân thể để vận hành, thể thì như gương sáng, như nước trong, nêu tùy duyên mà biết được tịch tĩnh, nên nói tùy duyên diệu dụng không phương sở thì có đức.

2. Uy nghi trụ trì hữu tắc đức: Uy nghi: nghĩa là bốn oai nghi đi đứng ngồi nằm, Đại thừa có tám vạn uy nghi, Tiểu thừa có ba nghìn uy nghi, mô phạm của vị trụ trì hoàn toàn dựa vào đầu mối của lục hòa, uy nghi làm thềm thang ra khỏi Tam giới, làm chiếc thuyền nhanh chóng vượt qua biển khổ, cứu độ dẫn dắt chúng sinh mê lầm, đây chẳng phải là tối cao ư! Kinh *Hoa nghiêm* ghi: "Giới là căn bản của Vô thượng bồ đề, nên phải trì giới thanh tịnh đầy đủ". Luận *Khởi tín* ghi: "Vì biết thể của pháp tính không hủy cấm giới, cho nên tùy thuận pháp tính thực hành giới thể ba la mật, triển khai không sát sinh, không trộm cắp, không dâm dục, không vọng ngữ, xa lìa tham lam, sân hận, dối trá, dua nịnh, tà kiến, cũng nên xa lìa chỗ ồn náo, ít muốn biết đủ, cho đến tội nhỏ, tâm cũng rất sợ hãi, không được xem thường cấm giới của Như Lai lập ra, nên giữ gìn giới để tránh người đời cười chê, không khiến chúng sinh khởi lên tội lỗi". Kinh ghi: "Giới không thanh tịnh thì tam muội không hiện tiền, nên biết giới là thể của định, huệ là dụng của định, giới định huệ đầy đủ tức chứng Bồ đề". Dựa vào nghĩa lí này, nên nói vị trụ trì uy nghi thì có đức.

3. Nhu hòa chất trực nhiếp sinh đức: nghĩa là đại trí soi chiếu chân thật,

gọi là chất trực, đại bi cứu người nên nói là nhu hòa; lại nữa, chất trực là thể của không giả dối, lời nói tương ứng với việc làm, luôn luôn lưu ý đến việc tích đức, không kẹt vào danh lợi, khinh thường vàng như đất, xem trọng giáo nghĩa như vật báu, chỉ làm việc chính nghiệp, hòa hợp, mong mình và người mau được viên mãn, nên nói nhu hòa chất trực đều sinh công đức.

4. Phổ đại chúng sinh thọ khổ đức: nghĩa là tu các hành pháp, không vì bản thân, chỉ muốn làm lợi ích khắp chúng sinh, xem oán thân bình đẳng, khiến mọi người bỏ ác tu thiện, mau chứng Bồ đề, nghĩa là chúng sinh vọng chấp, niệm niệm lưu chuyển, gọi đó là khổ. Giáo nghĩa của bồ tát khiến uẩn khổ được tịch tĩnh, tự tính vốn không, nên nói lìa khổ; giúp chúng sinh bỏ ác làm lành, mau chứng Bồ đề, nên nói thay thế tất cả chúng sinh mà chịu khổ thì có đức.

Sau đây nhiếp dụng quy thể vào ngũ chỉ môn, ngũ chỉ môn nghĩa là dựa vào thực hành bốn đức năng hành trước, ngay tướng tức không, tướng tận tâm lặng mà tu chỉ. Nói nhập là tính tướng đều mất, nhập không nhập tướng, gọi là nhập.

Nói ngũ chỉ:

1. Chiếu pháp thanh hư li duyên chỉ: nghĩa là pháp chân đế, bản tính không tịch; pháp tục đế, dường như có mà tức là không, chân đế thì thanh tịnh, tục đế thì hư giả, trống rỗng không chỗ nương tựa, trí năng duyên tịch tĩnh, cảnh sở duyên thì rỗng rang, dựa vào nghĩa này nên nói chiếu pháp thanh hư li duyên chỉ.

2. Quán nhân tịch bạc tuyệt dục chỉ: nghĩa là năm uẩn không có chủ thể, gọi là tịch bạc, không tịch vô cầu, gọi là tuyệt dục, nên nói quán nhân tịch bạc tuyệt dục chỉ.

3. Tính khởi phồn hưng pháp nhĩ chỉ: nghĩa là dựa vào thể khởi dụng, gọi là tính khởi, khởi tương ưng với muôn vàn sai biệt, nên gọi là phồn hưng; xưa nay vẫn vậy, gọi là pháp nhĩ; nghĩa là pháp chân như, pháp nhĩ tùy duyên, vạn pháp cùng sinh khởi, pháp nhĩ thuộc về tính, nên nói tính khởi phồn hưng pháp nhĩ chỉ.

4. Định quang hiển hiện vô niệm chỉ: Nói định quang: nghĩa là bảo châu của luân vương Tự Vạn, thể tính trong suốt, mười phương đều chiếu soi, không nghĩ việc thành, tuy có kì công nhưng tâm không suy nghĩ. Nếu có chúng sinh vào được môn đại chỉ diệu quán, không còn suy nghĩ, tùy duyên việc thành. Giống như bảo châu kia, chiếu sáng khắp nơi, hiển bày rõ ràng,

thấu triệt hư không, không bị mây mù của Nhị thừa và ngoại đạo ngăn che, nên nói định quang hiển hiện vô niệm chỉ.

5. Lý sự huyền thông phi tướng chỉ: nghĩa là chỉ còn đại trí thì thể đầy khắp pháp giới, đại bi cứu chúng sinh, vạn hạnh rõ ràng, bi trí song dung, tính tướng đều mất, nên nói lý sự huyền thông phi tướng chỉ.

Sau đây dựa vào chỉ mà khởi quán.

Nói lục quán:

1. Nhiếp cảnh quy tâm chân không quán: nghĩa là tất cả pháp trong tam giới chỉ là đạo nhất tâm, ngoài tâm không có một pháp có thể đắc, nên nói quy tâm, nghĩa là tất cả phân biệt chỉ do tự tâm, chưa từng có cảnh ngoài tâm, có thể làm duyên cho tâm, vì sao? Vì tâm không khởi thì cảnh bên ngoài vốn không, luận ghi: "Vì chỉ dựa vào duy thức nên cảnh không có thực thể, vì trần không có nên bản thức tức bất sinh, nhờ đó mới biết, tất cả đều duy tâm, phải nên thực hành pháp quán này thì trí huệ thậm thâm.

2. Tùng tâm hiện cảnh diệu hữu quán: ngay nơi sự không kẹt vào lí, theo sự sẽ thành sai biệt, nghĩa là trong môn trước nói nhiếp tướng quy thể, nay trong môn này thì ngay thể khởi dụng, tu đầy đủ vạn hạnh trang nghiêm báo độ.

3. Tâm cảnh bí mật viên dung quán: nói tâm nghĩa là tâm vô ngại, chư Phật chứng được tâm này để thành tựu pháp thân. Cảnh nghĩa là cảnh vô ngại, chư Phật chứng cảnh này để thành tựu Tịnh độ, nghĩa là báo thân của Như Lai và Tịnh độ sở y viên dung vô ngại, hoặc thân Phật hiện cõi nước, hoặc cõi nước hiện thân Phật, y báo chính báo dung hợp lẫn nhau, không có giới hạn.

4. Trí thể ảnh hiện chúng duyên quán: nghĩa là thể của trí chỉ có một, có thể soi chiếu các duyên, tướng của duyên vốn không, thể của trí chiếu mà tịch. Tướng của các duyên không còn thì chỉ có như như tồn tại, tất cả chúng sinh đều được lợi ích.

5. Đa thân nhập nhất cảnh tượng quán: tức là sự sự vô ngại pháp giới, nghĩa là mười thân dùng lẫn nhau của Phật Tì Lô Giá Na không có chướng ngại.

6. Chủ bạn hỗ hiện đế võng quán: nghĩa là cho thân là chủ, đối lại người là bạn; hoặc cho một pháp là chủ, tất cả pháp là bạn; hoặc cho một thân là chủ, tất cả thân là bạn; tùy theo nêu lên một pháp tức bao gồm cả chủ và bạn, trùng trùng vô tận.

Trên đây đã nói rõ về sáu lớp quán môn, nếu một môn là chủ thì năm môn còn lại là bạn, không có trước sau, đầu cuối như nhau, vào được một môn nào thì các đức đều đầy đủ.

Mười đại nguyện của ngài Phổ Hiền:

1. Lễ kính chư Phật
2. Xưng tán Như Lai
3. Tu cúng dường rộng khắp
4. Sám hối nghiệp chướng
5. Tùy hỉ công đức
6. Thỉnh đức Phật chuyển pháp luân
7. Thỉnh đức Phật trụ thế
8. Thường học theo Phật
9. Luôn thuận theo chúng sinh
10. Hồi hướng tất cả.

Đó là mười đại nguyện của đại bồ tát, nếu các bồ tát tùy thuận nhập vào mười đại nguyện này thì có thể thành thục tất cả chúng sinh, có thể tùy thuận A nậu đa la tam miệu tam bồ đề, có thể thành tựu viên mãn các hạnh nguyện hải của bồ tát Phổ Hiền. Người đó lúc lâm chung, sát na sau cùng, tất cả các căn đều tan hoại, tất cả thân thuộc đều xa lìa, tất cả uy thế đều mất, chỉ có nguyện vương này là không xa lìa, lúc nào cũng hướng dẫn trước người ấy, trong một sát na liền được vãng sinh về thế giới Cực Lạc. Đến rồi, người ấy được diện kiến đức Phật A Di Đà và các bồ tát Văn Thù Sư Lợi, bồ tát Phổ Hiền, bồ tát Quán Tự Tại, bồ tát Di Lặc v.v. sắc tướng đoan nghiêm, công đức đầy đủ, cùng vây quanh. Người ấy thấy mình sinh trong hoa sen, được đức Phật thọ kí, trải qua vô số trăm nghìn vạn ức na do tha kiếp, khắp bất khả thuyết bất khả thuyết thế giới trong mười phương, nhờ sức trí huệ, tùy tâm chúng sinh, mà làm lợi ích cho tất cả chúng sinh, không lâu sẽ ngồi đạo tràng bồ đề, hàng phục quân ma, thành Đẳng chính giác, chuyển diệu pháp luân, khiến chúng sinh trong thế giới nhiều như số cực vi trần của cõi Phật phát tâm bồ đề, tùy căn tính chúng sinh mà giáo hóa họ đến thành thục, cho đến tận vị lai kiếp hải, làm lợi ích khắp tất cả chúng sinh.

5. Hạnh vị: Lý không có cạn sâu, nhưng chứng thì có giai vị, vì pháp vô vi mà giai vị của hiền thánh bất đồng, hoặc giai vị có thứ tự rõ ràng, hoặc giai vị không có thứ tự, mỗi thứ một nghĩa, chưa tận cội nguồn, nay tuy không

có giai vị và không có sai biệt, mà không ngại có thứ tự giai vị và có sai biệt, nói sơ lược có hai môn: Hàng bố môn và viên dung môn. Hai môn này trợ giúp lẫn nhau, không chướng ngại nhau.

Nói hàng bố môn: hàng nghĩa là xếp theo thứ tự, bố nghĩa là phân bố, tức là từ cạn đến sâu, giai vị rõ ràng, đó là thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng, thập địa, đẳng giác, diệu giác.

Thập trụ:

1. Phát tâm trụ: nghĩa là bồ tát này mới phát tâm đại bồ đề, đây tức là thời gian đầu tiên trong ba a tăng kì kiếp. Ở trong giai vị này, bồ tát tu thập tín: tín tâm, tinh tấn tâm, niệm tâm, huệ tâm, định tâm, thí tâm, giới tâm, hộ tâm, nguyện tâm, hồi hướng tâm.

2. Trị địa trụ: nghĩa là tu thanh tịnh ba nghiệp, thương xót chúng sinh.

3. Tu hành trụ: nghĩa là tu quán lí thù thắng, khởi hạnh cao thượng vi diệu.

4. Sinh quý trụ: nghĩa là sinh ra từ trong chính pháp của đức Phật.

5. Phương tiện cụ túc trụ: nghĩa là tu thiện căn, tất cả đều vì cứu giúp chúng sinh.

6. Chính tâm trụ: nghĩa là dù nghe những lời tán thán hay chê bai thì tâm vẫn bất động.

7. Bất thoái trụ: nghĩa là nghe nói tam bảo, tam tế[1] là có hay không tâm vẫn kiên định không thoái chuyển.

8. Đồng chân trụ: nghĩa là ba nghiệp thanh tịnh, hiểu được nhị thế gian[2], thật sự rõ được hư ngụy, tâm như trẻ thơ không cấu nhiễm.

9. Pháp vương tử trụ: nghĩa là hiểu rõ chân đế, tục đế, biết được pháp của pháp vương, tương lai được kế thừa.

10. Quán đảnh trụ: nghĩa là như thái tử có đủ năng lực thọ nhận vương vị, việc làm càng ngày càng thù thắng.

Thập hạnh:

1. Hoan hỉ hạnh: nghĩa là làm đại thí chủ có thể xả bỏ tất cả, ba thời không hối hận, không màng đến lợi ích, danh dự, thương xót chúng sinh, ưa thích Phật pháp, người nào thấy cũng hoan hỉ cung kính.

2. Nhiêu ích hạnh: nghĩa là thường giữ gìn tịnh giới, không đắm nhiễm

1. Tam tế 三際: tức là ba thời: quá khứ, hiện tại, vị lai.
2. Nhị thế gian 二世間: là hữu tình thế gian và khí thế gian.

ngũ dục, hàng phục được chúng ma, vì tất cả chúng sinh tu tập giới vô thượng, được giai vị bất thoái chuyển.

3. Vô khuể hạnh: nghĩa là thường tu nhẫn nhục, khiêm tốn cung kính, vui vẻ ái ngữ, không hại mình và người, biết rõ thân không tịch, có thể nhẫn kẻ oán đối với mình.

4. Vô tận hạnh: nghĩa là nếu nhiều kiếp chịu các khổ đau kịch liệt cũng không có niệm rời bỏ việc cầu học Phật pháp, cứu giúp chúng sinh.

5. Li si loạn hạnh: nghĩa là thường an trụ trong chính niệm, không hề tán loạn, đối với tất cả pháp, cho đến sinh, tử, nhập thai, trụ thai, xuất thai đều không si loạn.

6. Thiện hiện hạnh: nghĩa là khéo thâm nhập vào các pháp đều không tính tướng, ba nghiệp thanh tịnh, không trói buộc, không dính mắc, mà vẫn không bỏ tâm giáo hóa chúng sinh, tùy loài mà khéo léo hiện thân để cứu độ chúng sinh.

7. Vô trước hạnh: nghĩa là cúng Phật cầu pháp trải qua các quốc độ nhiều như vi trần, truyền pháp độ sinh, tâm không bao giờ chán, rồi dùng tịch diệt quán các pháp, mà tâm không chấp tất cả.

8. Tôn trọng hạnh: nghĩa là xem trọng các pháp thiện căn, trí huệ, nên tất cả đều được thành tựu, do đắc pháp tôn trọng này, nên càng tu tập tăng thêm hạnh tự lợi và lợi tha.

9. Thiện pháp hạnh: nghĩa là được các pháp thiện huệ của môn Tứ vô ngại đà la ni, có thể làm ao nước mát mẻ cho chúng sinh, khéo giữ gìn chính pháp, khiến hạt giống Phật không đoạn dứt.

10. Chân thật hạnh: nghĩa là hiểu rõ Đệ nhất thành đế, ba thời chư Phật luôn nói chân thật, không nói hai lời, như lời nói mà làm, như việc làm mà nói, lời nói đi đôi với việc làm, sắc và tâm đều thuận.

Thập hồi hướng:

1. Cứu hộ chúng sinh li chúng sinh tướng hồi hướng: nghĩa là thực hành các pháp lục độ, tứ nhiếp pháp v.v. đều vì cứu độ tất cả hữu tình, khiến họ lìa khổ sinh tử được vui niết bàn, gọi là cứu hộ chúng sinh, nhập vào bình đẳng quán, không thấy các tướng oán, thân của chúng sinh, gọi là li chúng sinh tướng.

2. Bất hoại hồi hướng: nghĩa là có tín tâm bất hoại với Tam bảo, đem thiện căn này hồi hướng cho chúng sinh, khiến chúng sinh được thiện lợi.

3. Đẳng chư Phật hồi hướng: nghĩa là học theo chư Phật ba thời, không

đắm chìm trong sinh tử, không xa lìa bồ đề, tu việc hồi hướng.

4. Chí nhất thiết xứ hồi hướng: nghĩa là lúc tu tập tất cả các thiện căn đem thiện căn đầy đủ hồi hướng như vậy, khiến sức công đức của thiện căn này đến tất cả chỗ Tam bảo, chỗ của chúng sinh trong thế giới làm các việc cúng dường lợi ích.

5. Vô tận công đức tạng hồi hướng: tu hối quá thiện căn, lìa tất cả nghiệp chướng, tùy hỉ với tất cả thiện căn của Như Lai và tất cả thiện căn của hết thảy chúng sinh, đem thiện căn này hồi hướng hết thảy để trang nghiêm Tịnh độ, làm các Phật sự, phương tiện thiện xảo, đầy đủ các công đức, lìa các hư vọng và không chấp, do hồi hướng nên được vô lượng thiện căn.

6. Tùy thuận nhất thiết kiên cố thiện căn hồi hướng: nghĩa là bố thí nội tài ngoại tài tùy theo ý muốn của chúng sinh, thấy những người chịu khổ thì thương xót, dùng thân mình thay thế cho họ, an trụ kiên cố vào công đức tự tính, đem các công đức này hồi hướng, khiến tất cả chúng sinh được đại trí huệ, diệt trừ được đại khổ.

7. Đẳng tâm tùy thuận nhất thiết chúng sinh hồi hướng: nghĩa là tăng trưởng tất cả thiện căn, tu tập cứu cánh, an trụ sức nhẫn, đóng cửa đường ác, mãi mãi xa lìa điên đảo, không kẹt vào các hành, tất cả thiện căn đều hồi hướng, làm kho tàng công đức cho tất cả chúng sinh, che chở khắp tất cả, ra khỏi sinh tử, khiến chúng sinh được các việc thiện, hồi hướng không phân biệt.

8. Như tướng hồi hướng: nghĩa là thành tựu niệm trí, an trụ bất động, tâm không vướng mắc, tịch tĩnh không loạn, không trái với tất cả chính pháp bình đẳng, trang nghiêm cõi nước, cứu độ chúng sinh, tu tập được các việc thiện, tất cả đều hồi hướng về tướng chân như.

9. Vô trước vô phược giải thoát hồi hướng: nghĩa là giữ gìn thiện căn, xa lìa tất cả trói buộc như kiêu mạn v.v., được tâm giải thoát, thực hành hạnh của Phổ Hiền, tu tập các việc thiện, không nghĩ đến mình chỉ nghĩ đến người khác, dùng tâm giải thoát, không ràng buộc, hồi hướng làm lợi ích cho tất cả chúng sinh.

10. Pháp giới vô lượng hồi hướng: nghĩa là xa lìa cấu uế, được đức Phật thọ kí, giảng pháp cho chúng sinh, trang nghiêm thanh tịnh thế gian, phát sinh trí huệ v.v., hết thảy đều như hư không không có hạn lượng, hễ có thiện căn thì tu hồi hướng, hết thảy đều như pháp giới.

Thập địa:

1. Cực hỉ địa: ban đầu đắc thánh tính, chứng lý nhị không[3] rõ ràng, vì có thể làm lợi ích cho mình và người nên rất hoan hỉ.

2. Li cấu địa: vì đầy đủ giới thanh tịnh, nên xa lìa cấu uế phiền não có thể làm phát sinh hủy phạm một cách vi tế.

3. Phát quang địa: thành tựu thắng định, đại pháp tổng trì, phát ra vô biên ánh sáng trí huệ vi diệu.

4. Diệm huệ địa: an trụ phần vị bồ đề tối thắng, vì đốt cháy củi phiền não, nên lửa trí huệ càng tăng.

5. Cực nan thắng địa: trí huệ khiến cho hành tướng trái nhau của chân đế và tục đế tương ưng vì rất khó thắng.

6. Hiện tiền địa: vì trụ trí duyên khởi và hạnh không phân biệt, nên bát nhã tối thắng hiện tiền.

7. Viễn hành địa: chỉ tu vô tướng, không khởi công dụng, hạnh của công dụng bắt đầu dứt sạch ở địa này, cho nên hạnh vô tướng của địa này hơn hẳn đạo Nhị thừa của thế gian.

8. Bất động địa: vì trí không phân biệt tự nhiên tương tục, nên tướng dụng phiền não không thể làm động.

9. Thiện huệ địa: thành tựu tứ vô ngại giải[4] vi diệu, khéo thuyết pháp khắp mười phương.

10. Pháp vân địa: thể của thô trọng rộng như hư không, pháp thân viên mãn giống như đám mây lớn có thể che khắp.

Đẳng giác: đã vượt qua thập địa thì bằng với diệu giác, nói bằng diệu giác cũng gọi là Như Lai, tuy bằng mà còn tu nên cũng gọi là bồ tát.

Diệu giác: đại ngộ rõ ràng, giác sở giác nên gọi là diệu giác.

Phần đã nói ở trước thuộc hàng bố môn.

Viên dung môn: vì tính dung tướng nên một giai vị đầy đủ tất cả giai vị, thành ra trước nhiếp sau, sau nhiếp trước, trước sau nhiếp giữa, giữa nhiếp trước sau, mỗi giai vị đều như vậy, nên gọi là viên dung môn. Hàng bố môn là sự thiết lập của giáo tướng; viên dung môn là đức dụng của lí tính.

6. Thân độ: nghĩa là thân Phật và cõi Phật.

Thân Phật: nói về thân Phật, *Hoa nghiêm kinh lược sách* ghi: "Chân thân

3. Nhị không 二空: là nhân không và pháp không.

4. Tứ vô ngại giải 四無礙解: Cg: tứ vô ngại trí, tứ vô ngại biện: gồm pháp vô ngại giải, nghĩa vô ngại giải, từ vô ngại giải, biện vô ngại giải.

rộng lớn, thể của nó hợp với pháp giới, bao la vô tận; dụng của nó bằng với việc giáo hóa, cùng nguồn không hai, do chấp nhiều mối, nên chư Phật theo căn cơ chúng sinh mà nói một hay nhiều khác nhau, theo thể tướng dụng, lược nói ba thân: thân tự tính, thân thọ dụng, thân chân ứng. Tận lí mà nói thì có mười thân.

Mười thân: lược nói có hai loại là mười thân thuộc giải cảnh và mười thân thuộc hạnh cảnh.

Mười thân thuộc giải cảnh: nghĩa là cảnh giới giải ngộ của Phật trí, tức là Phật dùng trí huệ chiếu soi pháp giới, biết tất cả hữu tình, vô tình, sum la vạn tượng đều là thân Phật.

Mười thân:

1. Thân chúng sinh: nghĩa là thân các chúng sinh của thế gian hữu tình.

2. Thân quốc độ: các khí thế gian như núi sông đại địa.

3. Nghiệp báo thân: nghĩa là nghiệp phiền não sinh ra hai thân kể trên.

Ba thân trên là thân thuộc về phần nhiễm.

4. Thân thanh văn: nghĩa là thân chứng đắc nhờ quán tứ đế.

5. Thân duyên giác: nghĩa là thân chứng đắc nhờ quán mười hai nhân duyên.

6. Thân bồ tát: nghĩa là thân chứng đắc nhờ tu lục độ.

7. Thân Như Lai: nghĩa là diệu thể của nhân viên quả mãn, tức là thân hiện tại của Phật.

8. Trí thân: nghĩa là trí huệ năng chứng.

9. Pháp thân: nghĩa là chân lí sở chứng.

Sáu thân trên là thân thuộc về phần tịnh.

10. Hư không thân: nghĩa là như hư không vô ngại tự tại, tức là thân của Phật Tì Lô Giá Na.

Trong mười thân này, thân chúng sinh thứ nhất là theo chúng sinh thế gian mà lập, thân quốc độ thứ hai thì theo khí thế gian mà lập, thân nghiệp báo thứ ba thì theo nhân sinh ra của hai thân trước mà lập, thân thứ tư trở về sau thì theo trí chính giác thế gian mà lập, dung nhiếp thế gian ba thời này thành một thân Phật, tức là thể của Phật Tì Lô Giá Na. Vì vậy nói mười thân dung nhiếp cả ba thế gian[5], hoặc nói thân như mây viên mãn vô ngại pháp

5. Ba thế gian (tam thế gian 三世間): 1. chúng sinh thế gian; 2. quốc độ thế gian; 3. chánh giác thế gian.

giới, chương Pháp thân nói: vì dung nhiếp tất cả ba thế gian, vì thân chúng sinh và thân quốc độ đều là thân Phật, vì một đại pháp thân có mười thân Phật, lại nói một câu chung để gọi chín thân trước, đó là pháp thân vô ngại tự tại của Như Lai.

Mười thân thuộc hạnh cảnh: tức là thân do Phật tu chứng, nghĩa là lúc Phật ở nhân vị bồ tát, tu tập vạn hạnh, nay đã thành tựu, nên chứng mười thân vô ngại viên mãn này. Ở đây tức là dựa trên thân Như Lai thứ bảy trong mười thân thuộc giải cảnh mà lập, tức là trong thân Phật tự đầy đủ mười thân này.

Mười thân:

1. Bồ đề thân: nghĩa là Phật hoát nhiên đại ngộ bên cội cây bồ đề, thành Đẳng chính giác.

2. Nguyện thân: nghĩa là Phật nguyện đến khắp pháp giới, nguyện độ tất cả chúng sinh, nên từ cung trời Đâu Suất Phật giáng sinh xuống nhân gian, thuyết pháp lợi sinh, thực hiện nguyện nhân xưa.

3. Hóa thân: nghĩa là Phật giáo hóa phù hợp căn cơ chúng sinh nên tùy loài mà hiện thân.

4. Trụ trì thân: nghĩa là thần lực của Phật tự nhiên bảo trì toàn thân xá lợi và toái thân xá lợi mãi mãi không hư hoại để làm ruộng phước cho chúng sinh.

5. Tướng hảo trang nghiêm thân: nghĩa là thân thật báo tướng hảo trang nghiêm.

6. Thế lực thân: nghĩa là thân có uy đức rất lớn, khiến ma vương, ngoại đạo quy phục, như ánh sáng mặt trăng che khuất các vì sao.

7. Như ý thân: nghĩa là thân tùy ý mình và người, thọ sinh ở đâu đều cứu độ các hữu tình, ý muốn đến ở đâu thì thân liền đến ở đó.

8. Phước đức thân: nghĩa là thân phước đức đầy đủ, như biển rộng lớn tròn đầy.

9. Trí thân: nghĩa là thân diệu trí viên minh, thông đạt vô ngại.

10. Pháp thân: nghĩa là thân pháp tính chân thường, trạm nhiên thanh tịnh, trùm khắp pháp giới.

Mười thân này tức là mười đức của Phật nên gọi là mười thân. Phần trên đây là nghĩa của thân Phật.

Cõi Phật: Nếu nói theo tự cảnh giới của mười thân Phật về phần quả thì tức là tự thể quốc độ hải của mười thân Phật, điều này không thể nói, vì thân

và cõi vô ngại, tự tại viên dung, bất khả tư nghị. Nếu nói theo hóa cảnh của mười thân Phật thì có ba loại thế giới: Hoa Tạng thế giới, Thập Trùng thế giới, Tạp Loại thế giới.

Hoa Tạng thế giới: có hai mươi lớp, phân bố thứ lớp từ thấp đến cao, tức là từ thế giới nhiều bằng số vi trần trong một cõi Phật mới đến lớp thứ hai, từ lớp thứ hai đến lớp thứ ba, thứ tư, cho đến lớp thứ hai mươi, dần dần cao hơn. Nay thế giới Ta Bà này là lớp thứ mười ba. Dưới thế giới Hoa Tạng có núi Tu Di bố trí phong luân nhiều như số vi trần, trên phong luân này tự nhiên giữ lấy ma ni phổ quang và Hương thủy hải, trong Hương thủy hải này có hoa sen lớn, gọi là Chủng chủng quang minh nhụy hương tràng, thế giới Hoa Tạng trụ ở trong đó, có núi Kim cang luân bao khắp xung quanh, trong đó lại có Hương thủy hải nhiều như số vi trần không thể tính kể, trong mỗi Hương thủy hải này đều có hoa sen lớn, trong mỗi hoa sen đều có thế giới chủng an trụ, trong mỗi một thế giới chủng đều có thế giới bằng số bất khả thuyết vi trần của cõi Phật, đều trang nghiêm bằng công đức thanh tịnh nhiều như số vi trần.

Thập Trùng thế giới: ngoài tam thiên thế giới của cõi Ta Bà, còn có Thập Trùng thế giới hải.

1. Thế giới tính: nghĩa là đồng loại.
2. Thế giới hải: nghĩa là sâu rộng.
3. Thế giới luân: nghĩa là dụng như nhau.
4. Thế giới viên mãn: nghĩa là công đức đầy đủ.
5. Thế giới phân biệt: nghĩa là không tạp loạn.
6. Thế giới toàn: nghĩa là đang xoay.
7. Thế giới chuyển: nghĩa là chuyển động.
8. Thế giới liên hoa: nghĩa là khai mở.
9. Thế giới Tu Di: nghĩa là tốt đẹp.
10. Thế giới tướng: nghĩa là hình dạng.

Tạp Loại thế giới: nghĩa là có vô lượng Tạp Loại thế giới, tận hư không, khắp pháp giới, tức là các thế giới chủng trong thế giới Hoa Tạng. Tất cả thế giới chủng kia, hoặc là hình núi Tu Di, hoặc là hình sông ngòi, hoặc là hình xoay chuyển, hoặc là hình gió cuốn, hoặc là hình bánh xe, hoặc là hình đàn tràng, hoặc là hình rừng cây, cho đến đầy đủ các hình dáng trang nghiêm, tất cả các loại khác nhau, hình tướng bất đồng.

Ba loại thế giới này đầy đủ mười thân đều là cảnh giới nhiếp hóa của Phật Ma Ha Tì Lô Giá Na.

Những tác phẩm quan trọng của tông Hoa Nghiêm:

Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh 60 quyển do Phật Đà Da Xá dịch.

Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh 80 quyển do Thật Xoa Nan Đà dịch.

Đại phương quảng Phật hoa nghiêm kinh 40 quyển do Bát Nhã dịch.

Thập địa kinh luận 10 quyển do Thế Thân trước tác, Bồ Đề Lưu Chi dịch.

Cứu cánh nhất thừa thật tính luận 6 quyển do Kiên Huệ trước tác, Lặc Na Ma Đề dịch.

Pháp giới vô sai biệt luận 1 quyển do Kiên Huệ trước tác, Lặc Na Ma Đề dịch.

Ngũ giáo chỉ quán 1 quyển do Đỗ Thuận trước tác.

Hoa nghiêm pháp giới hiện môn 1 quyển do Đỗ Thuận trước tác.

Hoa nghiêm kinh hợp luận 30 quyển do Lý Thông Huyền trước tác.

Hoa nghiêm pháp giới huyền cảnh 2 quyển do Trừng Quán trước tác.

Hoa nghiêm pháp giới quán môn 1 quyển do Tông Mật trước tác.

Hoa nghiêm khổng mục chương 4 quyển do Trí Nghiễm trước tác.

Hoa nghiêm ngũ thập yếu môn đáp 2 quyển do Trí Nghiễm trước tác.

Hoa nghiêm thập huyền môn 1 quyển do Trí Nghiễm trước tác.

Hoa nghiêm kinh sưu kí 5 quyển do Trí Nghiễm trước tác.

Hoa nghiêm kinh thám huyền kí 20 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Hoa nghiêm kinh chỉ quy 1 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Du tâm pháp giới kí 1 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Tam bảo chương 2 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Hoa nghiêm ngũ giáo chương 3 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Kim sư tử chương 1 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Đại thừa khởi tín luận nghĩa kí 3 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Hoa nghiêm truyện kí 3 quyển do Pháp Tạng trước tác.

Hoa nghiêm phán định kí 16 quyển do Huệ Uyển trước tác.

Hoa nghiêm kinh huyền đàm 9 quyển do Trừng Quán trước tác.

Hoa nghiêm kinh sớ 60 quyển do Trừng Quán trước tác.
Hoa nghiêm kinh diễn nghĩa 90 quyển do Trừng Quán trước tác.
Hoa nghiêm kinh lược 1 quyển do Trừng Quán trước tác.
Phổ Hiền hạnh nguyện phẩm sớ 1 quyển do Trừng Quán trước tác.
Phổ Hiền hạnh nguyện độ sao 9 quyển do Tông Mật trước tác.
Thiền nguyên chư thuyên đô tập tự 4 quyển do Tông Mật trước tác.
Nguyên nhân luận 1 quyển do Tông Mật trước tác.
Viên giác kinh lược sớ sao 25 quyển do Tông Mật trước tác.
Hoa nghiêm cương mục 1 quyển do Pháp Tạng trước tác.

(Trích "Hoa nghiêm học khái luận", *Hiện đại Phật giáo học thuật tùng thư tập 32*, Trương Mạn Đào chủ biên.)

KH

CẤU TRÚC PHỦ ĐỊNH TRONG THIỀN NGỮ *VÔ MÔN QUAN*

Đào Ngọc Chương

1. Lịch sử và dẫn nhập

Vô môn quan là tác phẩm của Vô Môn Huệ Khai (1183-1260), người họ Lương, quê Hàng Châu, Chiết Giang, thiền sư của dòng thiền Lâm Tế, Trung Quốc. Theo bài tựa *Vô môn quan* do chính Vô Môn Huệ Khai viết thì mùa hạ năm 1228, tại chùa Long Tường, huyện Đông Gia, ngài làm thủ chúng, vì tăng chúng tham vấn nên ngài lấy công án của người xưa mà dẫn dắt, sau sao lục thành tập: *Vô môn quan*. Cụ thể trong bài Biểu dâng vua, Vô Môn Huệ Khai ghi rõ ngày tháng ấn hành: ngày mồng 5 tháng chạp, Thiệu Định nguyên niên (tức năm 1228): "Thiệu Định nhị niên chính nguyệt, sơ ngũ nhật, cung ngộ thiên cơ Thánh tiết, thần tăng Huệ Khai, dự ư nguyên niên thập nhị nguyệt sơ ngũ nhật, ấn hành niêm đề Phật, Tổ cơ duyên tứ thập bát tắc, chúc diên kim thượng hoàng đế thánh cung vạn tuế, vạn vạn tuế".

Vô môn quan ra đời thời Nam Tống, trong trào lưu "phê bình công án[1]" và "sự thể nghiệm khai ngộ". Theo Daisetz Teitaro Suzuki trong *Thiền luận*, quyển trung, Trúc Thiên dịch, Nxb. Tổng Hợp Tp. HCM, 2011, sự ra đời của công án (Thiền công án) như là cách cách tân thiền, chống lại khuynh hướng "tuyệt đối tịch mặc" và "tập quán trí thức" đối với thiền, mở rộng "nhằm phổ thông hóa thiền, đồng thời trở thành phương tiện duy trì kinh nghiệm thiền trong tính cách chân truyền của nó" (tr. 89).

---

1. Tức cùng với sự xuất hiện từ "công án", chuyển các hình thức công án thành "cổ tắc", và thêm vào các hình thức bình giá như "Niêm cổ", "Tụng", "Trước ngữ", "Bình xướng". Xin đọc Ibuki Atsushi, *Lịch sử Thiền học*, Tập 1: Thiền Trung Quốc, Tàn Mộng Tử dịch, Nxb. Phương Đông, 2007.

Vô Môn Huệ Khai

Chúng ta cần chú ý là hình thức công án của thiền có trước Thiền công án, ví dụ câu chuyện "niêm hoa vi tiếu" của đức Phật thời ngài còn tại thế. Trong một cách nhìn nào đó, sự ra đời của Thiền công án vào khoảng thế kỷ 11, 12 tại Trung Quốc cho thấy một mặt sự hưng thịnh của thiền (mở rộng, đại chúng, phổ biến, sinh hoạt tri thức, khẳng định thể nghiệm sự khai ngộ trực tiếp-chủ động), mặt khác hình như đã có (trước đó và đang tồn tại) một bước phát triển lệch hướng, tập trung vào tuyệt đối tĩnh lự, coi mục tiêu của thiền là đạt đến trạng thái vô tâm (mindlessness) và thể hiện bằng "vô ngôn" với cái dáng vẻ "bất khả tư nghị", "tự do", "tự tại", và đồng thời ngược lại/ cũng là "miệng lưỡi đầy chất tri thức thiền", cao đàm khoát luận nghĩa lý cao siêu của thiền như mục đích thể hiện tri thức.

Một điểm khác chúng ta cũng cần chú ý là Thiền công án hướng tới việc duy trì đời sống thiền thường trực trong sự thể nghiệm trực ngộ chỉ có thể đạt được với một hoạt động tri thức, phân tích đầy sinh động, một nỗ lực không ngừng của việc khám phá mang tính sinh tử (như đang đứng bên bờ sinh tử), một sự vắt kiệt mọi năng lực bản thân để bùng vỡ mà tái sinh. Các sách công án, trong đó có *Vô môn quan*, đáp ứng được những điểm như thế khi chúng được đọc-thực-hành (độc-hành) trong cái nhìn phá chấp của ngôn ngữ tính không (*śūnyatā*, emptiness) của *Trung quán luận* (*Trung luận*, *Mādhyamika-śāstra*), tác phẩm của ngài Long Thọ (Nāgārjuna).

Trước đó, vào thế kỷ thứ 5 trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc, Tam luận tông (*Trung quán luận*[2] của Long Thọ, *Thập nhị môn luận* của Long Thọ và *Bách luận* của Đề Bà, đệ tử của Long Thọ) bắt đầu với Cưu Ma La Thập, người xứ Quy Tư (Kucca) khi ngài dịch bộ *Trung luận* của Long Thọ "và truyền cho các đồ đệ là Đạo Sinh, Đàm Tế và Tăng Lãng… Tam luận tông có nền tảng thực thụ là do công trình của Tăng Lãng… Thế kỷ VI: Pháp Lãng là một bậc thầy vĩ đại, có 25 đệ tử

2. Trung quán luận của Long Thọ (Nāgārjuna) được biết đến như bộ luận chủ đạo của Tam luận tông và nó được coi là bộ luận tập trung thể hiện triết lý tính không của Long Thọ.

theo học. Cát Tạng là nhân vật lỗi lạc trong nhóm này… Cát Tạng viết một bản sớ giải về ba luận (*Tam luận sớ*)" và nhiều tác phẩm liên quan khác. "Hoạt động văn học của ông, chứng tỏ ông đọc nhiều và tham bác, đương thời và trước đó không ai sánh bằng, và điều đáng chú ý là tất cả các tác phẩm của ông đều được soạn tập trong thời kỳ chinh chiến liên miên giữa các triều đại Trần đến Tùy…

Ở Trung hoa, Tam luận tông không còn phát triển khi Pháp tướng tông hưng khởi do Huyền Trang và đồ đệ là Khuy Cơ. Tuy nhiên một Phạm tăng tên là Sūryaprabhāsa (Nhật Chiếu) đến Trung Hoa năm 679 và giảng Tam luận cho Hiền Thủ, tác giả một bản giải thích *Thập nhị môn luận* của Long Thọ. Dòng truyền thừa này được gọi là Tân Tam luận tông để phân biệt với Cổ Tam luận tông kéo dài từ 409-623 TL…[3]".

Chúng ta hình như có cảm giác là lúc đến Trung Quốc sau một thế kỷ, thiền chưa thực sự vận dụng cái nhìn phủ định của *Trung quán luận*. Câu chuyện giữa Sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma với Huệ Khả là câu chuyện về tâm, về việc "an tâm". Đúng là có một cuộc rong ruổi đi tìm tâm, thực hành thiền quán như một biểu tượng của hành giả, và thiền bấy giờ khởi đầu là câu chuyện đó, không phải là ngôn ngữ, không phải là phủ định, nó là vô ngôn, là trực chỉ chân tâm, là giáo ngoại biệt truyền, là bất lập văn tự. Thực ra câu chuyện "Tâm đi tìm", "Tâm tìm không thấy", "Tâm đã an" kia giữa Bồ Đề Đạt Ma và Huệ Khả, trong một cách nhìn nào đó, vẫn là câu chuyện của phủ định, vẫn là câu chuyện khởi từ câu hỏi: "Tâm là gì?", hoặc "Tâm là cái gì?". Đó là câu hỏi sinh tử, và ngay lúc đó hay là ngay lập tức biện chứng pháp của *Trung luận* xuất hiện.

Nhưng điều rõ ràng là năm thế kỷ sau của lịch sử thiền, Thiền công án là chữ nghĩa, là câu chuyện, là tình tiết, là mở kết, là cấu trúc, là bình chú, là kệ tụng nhưng vẫn vô ngôn, vẫn trực chỉ chân tâm, vẫn giáo ngoại biệt truyền, vẫn bất lập văn tự[4] là nhờ tinh thần Tính Không (*Śūnyatā*, Emptiness) đối với ngôn ngữ, về ngôn ngữ. Vẫn câu chuyện giữa Sơ tổ Đạt Ma với Huệ Khả nhưng đã khác khi đi vào Thiền công án do sự gấp lên của thứ ngôn ngữ cấp nguyên bản, cấp tác phẩm sao lục, cấp tác giả, cấp tác giả sao lục-bình chú-kệ tụng…, cấp người đọc, cấp hành giả, cấp ký hiệu của truyền đạt, cấp ký hiệu của "giả danh"

3. Junjiro Katakusu, *Tinh hoa triết học Phật giáo*, Tuệ Sỹ dịch, Nxb. Phương Đông, 2007, tr. 151-153.

4. Không dựa vào (not based on), không đắm chìm trong ngôn từ, chữ nhưng không phải là không dùng, không tạo lập, xây dựng ngôn từ hoặc hiểu theo kiểu "ý tại ngôn ngoại".

(dependent designation) theo cái nhìn của *Trung luận.* Vẫn là cảm giác: *Trung luận* của Tam luận tông hình như sống đời sống khác trong Thiền công án khi mà Tam luận tông đã (phần nào) suy tàn.

Vô môn quan là tác phẩm sao lục. *Huệ Khai Thiệu Định Mậu Tý hạ, thủ chúng vu Đông Gia Long Tường. Nhân nạp tử thỉnh ích, toại tương cổ nhân công án, tác xao môn ngõa tử, tùy cơ dẫn đạo học giả. Cánh nhĩ sao lục, bất giác thành tập. Sơ bất dĩ tiền hậu tự liệt, cộng thành tứ thập bát tắc, thông viết* ***Vô môn quan.*** Vì thế, khi khảo sát cấu trúc phủ định, chúng tôi không/không thể khảo sát cấu trúc phủ định của tác phẩm mà là của một số công án, của từng công án riêng biệt[5]; và trong bài viết ngắn này, chúng tôi chỉ dừng lại ở công án thứ nhất, tức "Triệu Châu cẩu tử".

2. Về tinh thần của *Trung luận* (Mādhyamika-śāstra) và công án

Trung luận xuất hiện trong bối cảnh nền triết học Ấn Độ đang trong những cuộc tranh luận dữ dội giữa Phật giáo với các giáo phái khác và giữa các tông phái của chính Phật giáo, vì thế tính chất tranh biện của nó là rất rõ khi lập luận biện chứng của nó dựa trên mô thức bát bất (bất sinh diệc bất diệt, bất thường diệc bất đoạn, bất nhất diệc bất dị, bất lai diệc bất xuất) và tứ cú phân biệt. *Trung luận* gồm 27 chương (phẩm), 446 bài kệ, từ chương thứ nhất là "Quán nhân duyên" đến chương thứ hai mươi bảy là "Quán tà kiến", ngoài ra còn hai bài kệ mở đầu và bài kệ kết thúc. Tư tưởng trung tâm của *Trung luận* là Tính Không nhưng điểm xuất phát của nó là Duyên khởi, vì thế nó là Trung đạo (Middle-way) hiểu theo nghĩa là con đường giữa với tinh thần phá kiến chấp, tức là không chấp nhận một chỗ tựa nào, một vị trí nào, một lập trường nào (đang tranh biện), ngay cả khi chỗ tựa đó, vị trí đó, lập trường đó, con đường đó là ở giữa hai biên chấp, và vì thế nó là Trung đạo. Con đường đi của *Trung luận* hay cũng là Trung đạo là từ Tục đế đến Chân đế/Đệ nhất nghĩa đế hay Thắng nghĩa đế, tức con đường đi từ chân lý quy ước/công ước (conventional truth) đến chân lý tuyệt đối (ultimate truth). Những ngôn thuyết, những (tự) tranh biện, những luận giải, những cuộc tìm kiếm đầy sinh động (dựa vào ngôn từ), những dốc toàn bộ năng lực tri nhận/tri thức nơi chân lý công ước là xuất phát điểm của con đường đi này của Trung đạo (*Trung luận*).

5. Nói như thế này dễ bị rơi vào cái bẫy của "chữ nghĩa" mà Trung luận bác bỏ nhưng đồng thời chấp nhận ở cấp độ Tục đế.

Công án với câu chuyện và hệ thống chữ nghĩa của nó khi được biên tập, sao lục, bình chú… như tôi vừa trình bày là phương tiện đáp ứng được những yêu cầu như thế trong thế giới của chân lý thường nghiệm hay công ước/quy ước. Nó là phương tiện, không có mục đích tự thân như kiểu chúng ta thường hiểu về một tác phẩm văn chương khi tác giả lấy chính ngôn ngữ làm mục đích. Nó/công án là tác phẩm "ngón tay" dẫu các kệ tụng có hay, các bình chú có sắc sảo cũng thế. Đó là công án trong mối quan hệ với hành giả, chứ không phải độc giả, và nó được soạn ra là cho hành giả, hướng tới hành giả. Và toàn bộ nó là "giả danh" (dependent designation), hành giả phải tâm niệm như thế. Mọi việc bàn bạc nghĩa lý của nó như chúng ta đang làm chỉ là tạm thời. Trên con đường từ Tục đế đến Chân đế/Đệ nhất nghĩa đế, công án là cái bè; công việc "đáo bỉ ngạn" là của hành giả; chèo chống, vượt đá ngầm, thoát mắc cạn…, phá những cạm bẫy của ngôn ngữ để bước thẳng tới bờ bên kia là của hành giả. Điểm khởi đầu như thế của công án/của phần lớn các công án là đi cùng với Tính Không, không thế, hành giả dễ bị kẹt trên cái bè ngôn ngữ, ở lại mãi cùng chữ nghĩa, mãi mãi là người đọc (độc giả) chứ không phải là hành giả, nói chi đến thiền sư.

Các pháp là do duyên khởi, vì thế chúng không có tự tính (Tính Không, Śūnyatā, Emptiness), vô ngã. Một trong những duyên hợp thành các pháp đó là ngôn ngữ – không (được) gọi tên, các pháp không hiện ra, tức là không bước vào hiện hữu. Và vì thế, tên gọi đó là "giả danh" hay là toàn bộ các khái niệm đều là giả danh (dependent designation). Khái niệm là một trong những duyên hợp thành các pháp (tức tất cả mọi thứ trên đời), và đến lượt mình, khái niệm cũng do các duyên hợp lại mà thành. Các duyên tan rã, tên gọi cũng mất, vì thế tên gọi/khái niệm là giả danh, nó là tên gọi tùy thuộc sự hợp thành của các yếu tố khác. Hãy lấy một ví dụ quen thuộc: cái cây (quả/pháp) có là từ các yếu tố/duyên như hạt mầm, đất, nước, phân, ánh sáng, không khí… và tên gọi "cái cây"; thiếu một trong các yếu tố đó không có cái cây. Một cách nhìn khác: Cái cây (quả/pháp) là gì? Rễ cây ư? Không. Thân cây ư? Không. Nhánh cây ư? Không…

Chư pháp bất tự sinh
Diệc bất tùng tha sinh
Bất cộng bất vô nhân
Thị cố tri vô sinh

Như chư pháp tự tính
Bất tại ư duyên trung
Dĩ vô tự tính cố
Tha tính diệc phục vô

(*Trung quán luận* I: 1 và 2)

Đây là hai bài kệ tụng đầu tiên của chương thứ nhất "Quán nhân duyên", chúng, từ quan hệ nhân quả, khẳng định hiện tượng bát bất, duyên khởi và không tự tính của các pháp. Các pháp, với tư cách là quả, thì không thể tự sinh; cũng không thể từ quả khác (pháp khác) sinh; cho nên (quả/pháp) cũng không thể vừa tự sinh và vừa tha sinh; và phải có nhân/nhân duyên (nào đó) sinh. Vì thế, pháp với tư cách là quả thì vô sinh.

Hiện tượng đó giống như tự tính của các pháp (với tư cách là quả) không (có) ở trong (các) duyên (vì các duyên tan hợp không làm nên tự tính của quả); cho nên các pháp (quả/tức cái bước vào hiện hữu) thì vô tự tính và cũng vô tha tính.

Ví dụ trên được nhìn từ hai hướng: 1. Các yếu tố tùy thuộc vào nhau, cái này có là nhờ cái kia có; 2. Cái tổng thể là tùy thuộc vào cái bộ phận, và đến lượt mình, cái bộ phận tùy thuộc vào các bộ phận nhỏ hơn. Cứ như thế các pháp không độc lập, không có bản thể, không có tự tính (Tính Không, śūnyatā, Emptiness), vô ngã. Tất cả là do duyên khởi.

Trong chương thứ XXIV, "Quán Bốn thánh đế" (Four Noble Truths), tư tưởng này được trình bày tập trung, nâng lên và mở ra hướng rõ ràng hơn cho ngôn thuyết[6] trong hai bài kệ tụng thứ 18 và 19. Tôi xin trích trọn vẹn hai bài kệ tụng vừa nêu, bản dịch tiếng Việt[7], và bản dịch tiếng Anh trong *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness:Why did Nagarjuana start with causation?* của Jay L. Garfield, Professor of Philosophy in the School of Communications and Cognitive Science at Hampshire College tại http://www.thezensite.com/ZenEssays/Nagarjuna/Dependent_Arising.htm.

Chúng nhân duyên sanh pháp
Ngã thuyết tức thị không
Diệc vi thị giả danh
Diệc thị trung đạo nghĩa

6. Bài kệ thứ 11 của chương 22 (Quán Như Lai) đã nói về "giả danh". Chúng tôi sẽ giới thiệu dưới đây.

7. Những phần dịch thuật trong bài viết, nếu không có chú thích gì, là của người viết.

Vị tằng hữu nhất pháp
Bất tùng nhân duyên sinh
Thị cố nhất thiết pháp
Vô bất thị không giả

(*Trung luận*, XXIV, 18 và 19)

Pháp do nhân duyên sinh
Tôi nói không có thực
Đó cũng là giả danh
Cũng là nghĩa trung đạo

Chưa từng có một pháp
Không từ nhân duyên sinh
Cho nên hết thảy pháp
Không pháp nào chẳng Không

Whatever is dependently co-arisen
That is explained to be emptiness.
That, being a dependent designation
Is itself the middle way.

Something that is not dependently arisen,
Such a thing does not exist.
Therefore a nonempty thing
Does not exist.

Giả danh (dependent designation) hiện ra như cây cầu nối giữa Tục đế và Chân đế, tức giữa cuộc đời này được quan niệm như là chân lý quy ước với chân lý tuyệt đối (Đệ nhất/Thắng nghĩa đế). Tên gọi, khái niệm là có thực nhưng đó là tên gọi, khái niệm giả, tạm thời với tư cách như một duyên hợp/tạo thành pháp (nào đó), và đồng thời nó (giả danh) cũng do những duyên khác hợp lại mà tạo thành, vì thế, nó là một tên gọi, khái niệm tùy thuộc. Nhưng nó là cái có thể nói được, có thể dùng nó để luận bàn và tư duy. Nó là điểm khởi đầu của con đường đến Chân đế trong thế giới của ngôn-ngữ-tư-duy, tức trong thế giới tư duy bằng ngôn ngữ, nếu chúng ta hình dung có một con đường như thế.

Không tắc bất khả thuyết
Phi Không bất khả thuyết
Cộng bất cộng phả thuyết
Đãn dĩ giả danh thuyết

Không thì không thể nói
Phi Không không thể nói
Cả phi cả đều không thể
Chỉ lấy giả danh nói

(*Trung luận*, XXII: 11)

Các hành giả phải vượt cây cầu giả danh này, chiếc bè giả danh này bằng phép duyên khởi, phép phủ định của *Trung luận* để tới bờ bên kia bằng nỗ lực tự thân, bằng trí tuệ bát nhã. Nếu nói theo ngôn ngữ bát nhã trong *Tâm kinh* là "*Yết đế, yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, bồ đề tăng sa ha*" (Gate, gate, pāragate, pārasaṃgate, Bodhi, svāhā. Hỡi trí tuệ, đi qua, đi qua, đi qua bờ bên kia, đi qua đến bờ bên kia svā hā![8]).

Chúng ta cần chú ý là chương XXII là chương "Quán Như Lai". Vì thế, theo Long Thọ trong bài kệ tụng 11 trên đây, không thể lấy Không (Không tự tính/Tính Không) mà nói về Như Lai, không thể lấy Phi Không mà nói về Như Lai, không thể lấy Không lẫn Phi Không nói về Như Lai, không thể lấy không Không lẫn không Phi Không nói về Như Lai, và/nên chỉ dựa vào giả danh mà nói về Như Lai. Trong cách nhìn này, Tục đế chính là Chân đế, không có con đường, không có dòng sông, không có cái bè. Thế gian là niết bàn:

Niết bàn dữ thế gian
Vô hữu thiểu phân biệt
Thế gian dữ niết bàn
Diệc vô thiểu phân biệt

Niết bàn chi thực tế
Cập dữ thế gian tế
Như thị nhị tế giả
Vô hào ly sai biệt

(*Trung luận*: XXV, 19 và 20)

Niết bàn cùng thế gian
Không có phân biệt nhỏ
Thế gian cùng niết bàn
Cũng không phân biệt nhỏ

8. Xin đọc Daizetz Teitaro Suzuki, *Thiền và Bát nhã*, Tuệ Sỹ dịch, Nxb. Phương Đông, 2007.

Thực tế của niết bàn
Cùng thực tế thế gian
Như là hai thực tế
Không mảy may sai biệt

Toàn bộ nỗ lực của hành giả là chuyển Tính Không của ngôn thuyết thành Tính Không của kinh nghiệm vũ trụ. Lúc này chỉ cần một tiếng động nhỏ cũng mở toang cánh cửa giác ngộ, nếu chúng ta hình dung có cánh cửa như thế dù thực tế là không có (vô môn). Như vậy về căn bản, hành giả (với tư cách là chúng sinh) đã đứng trong giải thoát, và hành giả như người ngồi trên lưng trâu đi tìm trâu. Phải nhảy khỏi trâu, tức nhảy khỏi Tính Không ngôn thuyết nhập vào Tính Không vũ trụ. Tất cả có thể khởi đầu bằng cấu trúc phủ định của *Trung luận.*

Cấu trúc phủ định này trong thiền ngữ *Vô môn quan* chỉ giúp hành giả ở giai đoạn Tính Không ngôn thuyết. Phần còn lại là nỗ lực không ngừng của hành giả, tức nỗ lực tu tập, tập trung toàn bộ năng lực bản thân để làm nên cuộc chuyển hóa sinh tử, một bước nhảy tối hậu.

3. *Vô môn quan* và cấu trúc phủ định trong công án "Triệu Châu cẩu tử"

Chúng ta hãy đi vào tắc thứ nhất của *Vô môn quan*, tức công án "Triệu Châu cẩu tử", gồm ba phần: 1/ Câu chuyện (công án), 2/ Bình xướng của Vô Môn Huệ Khai, 3/ Kệ tụng của Vô Môn Huệ Khai.

1. Hòa Thượng Triệu Châu nhân có vị tăng hỏi:

- Con chó có Phật tính không?

Châu nói:

- Không có (Vô).

2. Vô Môn rằng:

Tham thiền phải vượt qua cửa Tổ, diệu ngộ cần dứt tuyệt đường tâm. Cửa Tổ không vượt qua, đường tâm không dứt tuyệt thì cuối cùng là thứ tinh linh nương cây nhờ cỏ.

Thử hỏi cửa Tổ là gì? Chỉ một chữ Vô, ấy là cửa quan của Tông môn, cho nên gọi là Thiền tông Vô môn quan. Người mà vượt qua được cửa ấy, chẳng những chính mắt thấy Triệu Châu mà còn cùng với các Tổ sư nhiều đời trước nắm tay, chung bước, giao kết mặt mày, cùng một mắt thấy, cùng một tai nghe. Há chẳng khánh khoái ư? Há chẳng ai muốn qua cửa ấy ư?

Hãy tận dụng ba trăm sáu mươi đốt xương, tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông, toàn thân khởi một mối nghi, tham cứu chữ Vô, ngày đêm nghiền ngẫm. Chớ hiểu Vô là hư vô, chớ hiểu Vô theo nghĩa đối đãi hữu vô. Giống như nuốt phải hòn sắt nóng, nhả mà nhả không ra. Bỏ hết cái biết sai lầm trước kia, lâu ngày thuần thục, tự nhiên trong ngoài nhồi thành một khối. Như người câm nằm mộng, chỉ mình mình biết.

Bỗng nhiên bộc phát, nghiêng trời lỡ đất, như đoạt được đại đao của Quan Vân Trường, nắm lấy, gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, tột cùng tự tại nơi bờ vực sống chết, thanh thản rong chơi nơi cõi tứ sinh, lục đạo.

Thế thì nghiền ngẫm là sao? Hãy đem hết sức lực bình sinh mà tập trung vào chữ Vô ấy. Nếu chẳng gián đoạn, giống như ngọn đuốc pháp, châm là cháy.

3. Tụng rằng:

Phật tính của chó
Nắm trọn chính lệnh
Mới chạm có, không
Tan thân mất mạng

Trong bài viết ngắn này, chúng tôi không đề cập đến lời bình và kệ tụng của Vô Môn Huệ Khai. Dù vậy, chỉ xin lưu ý rằng hai bản Việt dịch gần đây nhất là bản dịch của Vũ Thế Ngọc và Lý Việt Dũng, trong phần bình xướng của Vô Môn Huệ Khai, đều sửa chữ Vô (Vô tự) thành chữ Không, thậm chí có chỗ còn nhấn mạnh thành KHÔNG. Tôi nghĩ Vô Môn Huệ Khai không thể viết nhầm Không thành Vô, mà chính là chữ Vô (Vô tự), bởi vì không thể nói là Vô Môn Huệ Khai không từng tham cứu *Trung quán luận*. Hơn nữa, theo *Truyền đăng lục*, Vô Môn từng tham cứu công án chữ Vô và bài kệ ngài ứng khẩu trước sư phụ là thiền sư Nguyệt Lâm ngay khi giác ngộ là:

Vô vô vô vô vô
Vô vô vô vô vô
Vô vô vô vô vô
Vô vô vô vô vô

Chữ Vô là một chữ (để) phủ định và đồng thời nó cũng thiết lập khẳng định. Chữ Vô trở nên diệu dụng.

Điểm thứ hai thú vị hơn là cả hai dịch giả hình như đã đọc, dịch *Vô môn quan* dưới ánh sáng Tính Không, ít nhất là đối với chữ Vô vừa nêu.

Sở dĩ chúng tôi chọn công án "Triệu Châu cẩu tử" vì đây là công án thứ nhất của *Vô môn quan*; thứ hai đây là công án rất nổi tiếng trong Thiền tông, không chỉ Vô Môn Huệ Khai mà còn rất nhiều thiền sư khác đã từng tham cứu một cách mạnh mẽ và triệt để[9] chữ Vô (Vô tự) trong công án này; thứ ba nó tiêu biểu cho cấu trúc phủ định theo mô thức duyên khởi của Tính Không trong *Trung luận*.

Câu chuyện giữa hòa thượng Triệu Châu với vị tăng được đặt trên một cơ sở/tiền đề đã thành nếp không thể giũ bỏ, đã thành nỗi ám ảnh, đã thành kiến chấp, đã thành niềm tin bất di bất dịch: "Nhất thiết chúng sanh giai hữu Phật tính" (kinh *Pháp hoa*) của thứ tam đoạn luận hình thức:

Tất thảy chúng sinh đều có Phật tính;
Con chó là chúng sinh,
Vì thế, con chó có Phật tính.

Và khi vị tăng hỏi: "Con chó có Phật tính không?" là lúc niềm tin ấy, kiến chấp ấy, nỗi ám ảnh ấy đã lung lay, đã bắt đầu lung lay. Câu trả lời của hòa thượng Triệu Châu (Vô) là cố đẩy sập niềm tin đó bằng cách phủ định ba cấp (hoặc nhiều cấp khác nữa): 1/ phủ định nội dung của đối tượng câu hỏi; 2/ phủ định niềm tin đã thành sở kiến chấp; 3/ quan trọng hơn, phủ định toàn bộ hay là điều cơ bản nhất trong ngôn thuyết của kinh, tức đặt ra yêu cầu quên ngón tay; đồng thời đẩy vị tăng vào con đường đập tan ra từng mảnh cái kiến thức, tri thức kinh điển đã thành "quy ước", nghĩa là buộc vị tăng vắt kiệt bản thân, tâm thức ngày đêm theo đuổi không ngừng nghỉ chữ Vô ấy mà khởi đầu là cái tiền đề: "Nhứt thiết chúng sanh giai hữu Phật tính". Ngay tại đây, mô thức duyên khởi của Tính Không xuất hiện trong tiến trình vận động đó.

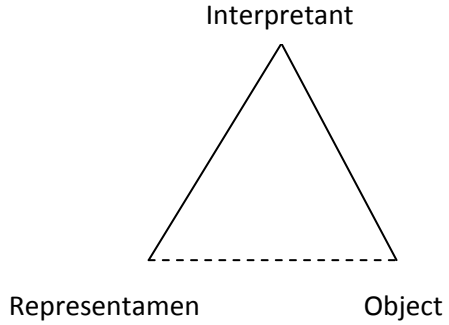
Chúng ta đang sống trong Tục đế, nơi các khái niệm đang tung hoành, nơi của các giả danh, và chúng ta đang tư duy bằng ngôn ngữ. Vì thế, cấu trúc cái biểu đạt (hình âm) và cái được biểu đạt (khái niệm) của nhà ngôn ngữ học người Thụy Sĩ là Ferdinand de Saussure (1857-1913) có thể được hiểu theo một cách khác: Cái biểu đạt không phải biểu đạt cái được biểu đạt mà là biểu đạt một cái biểu đạt khác, nghĩa là cái biểu đạt (có khi được hiểu là biểu tượng) không chỉ là hình âm mà đồng thời cũng là khái niệm/tư tưởng (thought) và cũng như thế với cái (được) biểu đạt. Thứ hai, mối quan hệ của cái biểu đạt và cái được biểu

9. Xin đọc D. Suzuki, sđd.

đạt, theo F, de Saussure, là mối quan hệ tâm lý (psychological) không phải mối quan hệ vật chất (not material). Trong cấu trúc này của F, de Saussure không cho rằng cái (được) biểu đạt là cái quy chiếu (referent), vì thế, không hướng đến sự vật (thing). Điều này sẽ khiến tất cả ngôn thuyết vẫn còn nguyên ngôn thuyết mãi của Tục đế, không giúp ích gì cho hành giả, nghĩa là hành giả không thể làm nên cuộc chuyển hóa, một bước nhảy từ hoạt động ngôn thuyết sang hoạt động sống[10].

Bao gộp cả hai, nếu vận dụng cấu trúc cái biểu đạt và cái được biểu đạt vào sự vận động của Thiền công án, chúng tôi nghĩ rằng ở nơi cái bước nhảy sinh tử của hành giả, cái biểu đạt không chỉ là hình âm (để đánh động cảm giác) mà còn là tư tưởng (để đánh động tri thức) và cả sự vật (để đánh động sự sống[11]), và cũng như thế với cái (được) biểu đạt hoặc cái biểu đạt khác. Nghĩa là sự hiện diện của hành giả ở khắp nơi trong tư thế sẵn sàng đối thoại, vì luôn luôn tìm kiếm.

Chúng ta có thể lưu ý đến mô hình của Charles Sanders Peirce (1839-1914), triết gia người Mỹ. Thay vì mô hình ký hiệu dưới hình thức một "cặp độc lập, tự túc" (self-contained dyad) của Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce đưa ra một mô hình bộ ba (ba-phần) gồm: 1/ Cái đại diện (the representamen/R) được hiểu như là phương tiện chuyên chở ký hiệu (sign vehicle), 2/ Một *cái phiên dịch* (interpretant/I) là ý nghĩa được tạo nên từ ký hiệu, và 3/ Một đối tượng (object/O) là cái qui chiếu/vật nói đến (referent)[12.]



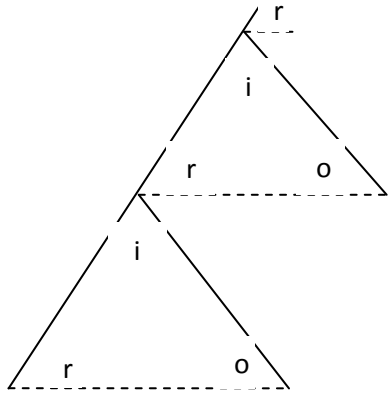
10. Tương tự, khi nghiên cứu về huyền thoại tôi đã cho rằng (sáng tạo) huyền thoại là một hoạt động sống.

11. Quán sổ tức, quán bất tịnh là như thế.

12. Những điểm tôi viết về mô hình ký hiệu của Charles Sanders Peirce tại đây đều từ mục "The Peircean model" trong sách *The Basics Semiotics* của Daniel Chandler. Đồng thời, xin đọc nội dung so sánh hai mô hình của Saussure và Peirce trong mục này.

Trên đây, chúng tôi có nói đến vai trò chủ động quán sát, tìm kiếm, đối thoại của hành giả trong dòng lưu chuyển của ngôn ngữ, của các khái niệm, của giả danh trong Tục đế. Vai trò này có được Ferdinand de Saussure chú ý đến khi cho rằng giá trị của ký hiệu nằm trong mối quan hệ của nó với những ký hiệu khác; nhưng trong bản thân mô hình ký hiệu bộ ba của Charles Sanders Perice, vai trò này được ông chú ý đến trong vị trí/vai trò của cái *phiên dịch* và sự vận động năng động của tiến trình từ cái đối tượng sang cái *phiên dịch*. "Cần chú ý rằng Peirce nói đến 'cái phiên dịch' (an interpretant) hơn là trực tiếp nói đến một người phiên dịch (an interpreter), mặc dù sự hiện diện của người phiên dịch là ẩn[13]".

Trước đó, trang 31, D. Chandler đã giải thích rõ hơn khi so sánh với mô hình của Saussure. "Trong ý nghĩa, cái đại diện giống với cái biểu đạt của Saussure trong khi cái phiên dịch thì rất giống cái được biểu đạt. Tuy thế, cái phiên dịch có một đặc điểm không giống với đặc điểm của cái được biểu đạt: bản thân nó là một ký hiệu trong tâm trí người phiên dịch (xem Hình 1.6). Peirce đã chú ý rằng 'một ký hiệu… gửi đến ai đó, nghĩa là, tạo nên trong tâm trí người đó một ký hiệu tương đương, hoặc có thể một ký hiệu phát triển hơn. Ký hiệu mà nó tạo nên tôi gọi là cái *phiên dịch* của cái ký hiệu đầu tiên' ".



Hình 1.6

Chúng ta có thể hình dung tiến trình phủ định của hành giả trên con đường tìm kiếm của mình dựa trên cấu trúc phủ định của *Trung luận* cũng như thế. Trong trường hợp công án "Triệu Châu cẩu tử" thì tam

13. Daniel Chandler, sđd., tr. 32.

giác 1/ cái đại diện (R) là biểu tượng "chúng sinh", cái đối tượng (O) là "loài hữu tình", cái phiên dịch (I) là "con chó"; tam giác 2/ R: con chó, O: chân chó, I: phi chân chó… Cứ thế, Tính Không xuất hiện ở tam giác cao nhất của vòng quán tưởng về khái niệm/hiện thể sinh vật (current living body) "con chó". Đến đây, hành giả bước vào vòng quán tưởng mới: bản thân; rồi một vòng quán tưởng khác: Phật tính của chúng sinh; rồi Phật tính của con chó; Phật tính của bản thân. Có thể, sự quán tưởng bản thân giúp hành giả chuyển dần kinh nghiệm ngôn thuyết sang kinh nghiệm sống, thể nghiệm thiền quán sống động[14]. Cơ may của bước nhảy tối hậu, sinh tử là tại đây, để thoát khỏi Hữu Vô, bước vào Chân đế: "Nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính" là Tính Không; "Con chó có Phật tính không?" là Tính Không; "Vô" là Tính Không.

Việc mô tả như trên chỉ là tạm thời; còn có rất nhiều những mô tả khác, theo những hướng khác, và cũng như thế với các tiến trình tu tập. Có rất nhiều sự lựa chọn đối với hành giả trên con đường phủ định của *Trung luận*. Thiền công án hướng tới sự phá chấp để giải thoát như phá vỡ sự trói buộc để tự do, tự tại, vì thế có nhiều trường hợp sự phủ định hiện lên ngay trong công án theo một kiểu bước nhảy phi logic, ví dụ công án thứ 21 của *Vô môn quan*, "Que gạt cứt của Vân Môn":

Vân Môn nhân có vị tăng hỏi:

- Phật là gì?

Vân nói:

- Que gạt cứt khô.

Điều quan trọng là chúng ta, với tư các là người đọc hoặc hành giả tu tập theo cách phủ định của *Trung luận* trong thiền ngữ *Vô môn quan*, cần chú ý là Tính Không, theo cách nhìn của Long Thọ, là phương tiện, cái bè, ngón tay. Nó không phải là một kiến giải vì thế không được tự trói mình vào nó, nguy hiểm, Phật không thể cứu nổi.

Đại thánh thuyết Không pháp
Vị ly chư kiến cố
Nhược vi kiến hữu Không
Chư Phật sở bất hóa.

(*Trung luận*, XIII: 08)

ĐNC

14. Chúng ta có thể lưu ý đến hiện tượng này trong "Thập mục ngưu đồ". Theo chúng tôi, kinh nghiệm thân xác/bản thân, với tư cách là pháp, có cơ may đạt tới kinh nghiệm vũ trụ.

THEO CHÂN CÁC NHÀ CHIÊM BÁI NGƯỜI TRUNG HOA THỜI XƯA ĐẾN CÁC THÁNH TÍCH PHẬT GIÁO

Lê Sơn Phương Ngọc

Vào khoảng cuối thế kỷ thứ nhất, từ Ấn Độ và các nước khác vùng Tây Vực láng giềng có nhiều người đến nước Trung Hoa truyền bá giáo lý nhà Phật. Người Trung Hoa bắt đầu biết được lịch sử hình thành Phật giáo cùng với các thánh tích Phật giáo. Từ đó, một số nhà sư người Trung Hoa, đa số còn trẻ, với tính hiếu kỳ hoặc với lòng mong muốn thành khẩn đi đến tận nơi để được chiêm bái các thánh tích Phật giáo và họ đã tiến hành các cuộc mạo hiểm chết người là đi về phương Tây cầu pháp. Các vị ấy đã vì pháp quên mình, trải bao hiểm nguy, băng ngàn vượt suối, đến tận đất Phật cách xa hàng vạn dặm lộ trình, trong thời buổi đường đi chỉ là những lối mòn hoang sơ đầy bất trắc, hoặc bằng cuộc hải hành diệu vợi trên biển cả đầy hiểm nguy.

Chắc chắn là có nhiều người đã bỏ mạng trên lộ trình du hành ấy, nhưng cũng đã có một số người thực hiện được sở nguyện của mình, đi đến nơi về đến chốn một cách vinh quang. Ví như cuộc đón rước tưng bừng chuyến trở về của sư Huyền Trang:

"*Đến ngày 24, tháng giêng, năm Trinh Quán thứ 19 (645), Huyền Trang về đến Trường An. Người dân đổ ra đón tiếp đông quá, không thể tiếp tục đi được, phải dừng lại đó. Thừa tướng Phòng Huyền Linh cử hai viên đại tướng Hầu Mạc, Trần Thực đem quân hộ vệ đến nghinh tiếp. Qua ngày 25, Huyền Trang vô thành Trường An, đưa về trên 20 thớt ngựa, chuyên chở 520 giáp gồm 657 bộ kinh Phật cùng với tượng Phật, xá lợi Phật*".

(Tiến sĩ Nhuế Truyền Minh, Đại học Thượng Hải)

Phần đông những người Tây hành cầu pháp ấy, ngày nay không còn ai nhớ được tên tuổi của họ. Trong số những người đạt sở nguyện, có người viết bút ký kể lại chuyến đi vất vả, đầy thử thách của mình.

Các bút ký của các nhà sư người Trung Hoa ấy đã cung cấp tài liệu của Phật giáo phái Bắc tông. Các tài liệu này ngày nay đã trở nên nổi tiếng vì trong đó ghi chép nhiều chi tiết có giá trị những chuyến hành hương đến Ấn Độ vào thiên niên kỷ thứ nhất. Các nhà sư tác giả đã ghi ghép tỉ mỉ những sự kiện diễn ra thời bấy giờ mà mình đã chứng kiến trực tiếp và họ đã viết thành những cuốn sách rất có giá trị rất đáng tin cậy về khoa học lịch sử và văn hóa hết sức đa dạng.

Theo bút ký của sư Nghĩa Tịnh, sư đến Ấn Độ vào thập niên 670, và có đến thăm một ngôi đền có tên là Đền Trung Hoa do một vị trưởng giả tên là Srigupta người địa phương, sống vào khoảng thế kỷ thứ 2 cho xây dựng để lưu dấu cuộc chiêm bái của khoảng 20 nhà sư người Trung Hoa đến tận thánh tích Bồ Đề đạo tràng, tức là trước Nghĩa Tịnh 500 năm. Sư Nghĩa Tịnh cũng cho biết khi sư đến thăm thì ngôi đền ấy đã là phế tích.

Đến năm 290, một tu sĩ Phật giáo người Trung Hoa tên là Sở Tư Hưng thăm Khotan. Một nhà sư người Trung Hoa khác tên là Phát Linh đi đến miền Bắc Ấn, và chắc rằng còn có nhiều tu sĩ Phật giáo người Trung Hoa khác nữa cũng đã Tây hành cầu pháp mà chúng ta chưa biết được.

Gần đây ở Buddha Gayâ, người ta đã khai quật được những phiến đá khắc chữ Hán cổ. Trong đó, có hai phiến đá đề tên hai người hành hương Trung Hoa là Trí Dư và Hà Vân. Trí Dư đi cùng một nhóm nhà sư chứ không phải đi một mình. Chúng ta có thể suy đoán rằng các nhà sư người Trung Hoa thường xuyên đến chiêm bái các thánh tích Phật giáo ở Ấn Độ và vùng phụ cận được gọi chung là Tây Vực. Dĩ nhiên khó tìm biết được tên tuổi của họ từ bất cứ nguồn tư liệu nào, nhưng chắc chắn là họ đã có được niềm tin tôn giáo rất mạnh, thôi thúc họ rời quê hương, đi đến những nơi hết sức xa xôi, đầy rẫy các mối nguy chết người để tìm hiểu, học hỏi về đạo Phật. Các nhà chiêm bái ấy còn thể hiện sự khao khát tột độ của mình đối với các di tích thiêng liêng của Phật giáo, đã tự nguyện xông pha vào những nơi mà tình trạng thiên nhiên khắc nghiệt quá sức chịu đựng của con người khi họ phải đi qua sa mạc, rừng núi trùng điệp, biển hồ mênh mông.

Phật Quốc ký là tác phẩm đầu tiên viết về cuộc Tây hành cầu pháp của người Trung Hoa. Tác giả là sư Pháp Hiển sống vào cuối thế kỷ 4, đầu thế kỷ 5. Nhưng người nổi tiếng nhất viết về Tây hành cầu pháp là sư Huyền Trang với tác phẩm đồ sộ *Đại Đường Tây Vực ký* viết vào thế kỷ 7.

Qua tác phẩm *Phật Quốc ký*, ta thấy Pháp Hiển là một nhà sư giản dị với bản chất khả ái của một nhà tu chân thật. Ngài vẫn cho rằng mọi sự mình thành đạt nhờ Tam bảo gia hộ, để thoái thác tất cả công trạng mà ngài xứng đáng được tuyên dương. Cuộc hành hương của ngài là một kỳ tích về lòng mộ đạo, sức kiên trì không ai sánh kịp cho đến khi hiện tượng Huyền Trang nổi lên hai thế kỷ sau đó. Pháp Hiển không viết nhiều về những biến cố thần kỳ, cũng không chú ý nhiều đến huyền thoại. Theo hòa thượng Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, viết trong luận án tiến sĩ của mình:

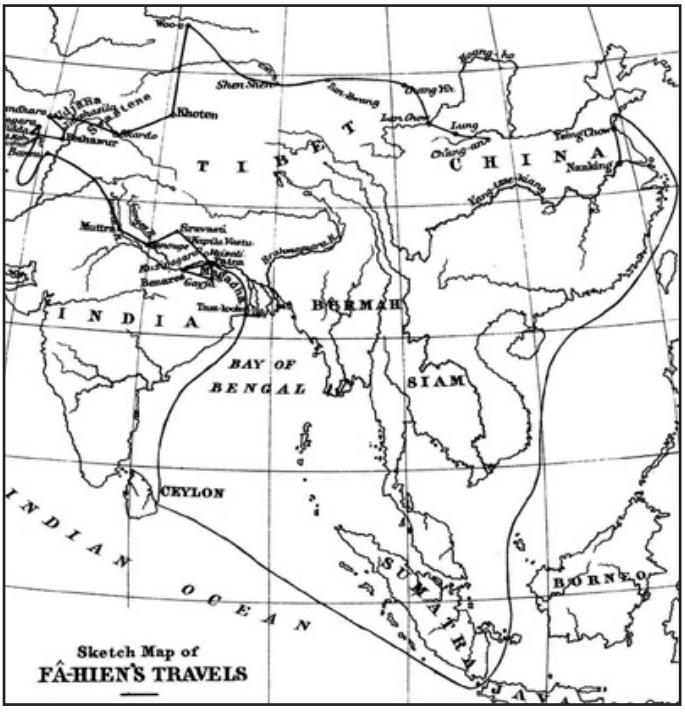
Sư Pháp Hiển

"*Đời đức Phật mà Pháp Hiển ghi lại có lẽ gần với sự thật hơn cả. Sự mô tả của Pháp Hiển về kỳ 'kết tập' đầu tiên có thể xem là dữ liệu lịch sử đáng tin cậy nhất trong các bút ký mà ta được tiếp cận*".

Sư Pháp Hiển sinh ở Vũ Dương, quận Bình Dương, tỉnh Sơn Tây, xuất gia lúc 3 tuổi. Sư Pháp Hiển Tây hành cầu pháp vì sư muốn được tiếp cận các loại kinh sách về Luật tạng mà lúc bấy giờ ở Trung Hoa chưa được biết đến. Ngay tại Ấn Độ, Pháp Hiển cũng chỉ ghi chép lại lời giảng truyền miệng của các sư, bấy giờ chưa có tài liệu chữ viết.

Vào năm 399, nhóm Pháp Hiển ra đi từ Trường An, ban đầu là một nhóm gần mười nhà sư cùng chí hướng đi bằng đường bộ và sau mười bốn năm thì chỉ một mình Pháp Hiển trở về tới Nam Kinh bằng đường thủy. Có bốn người trong nhóm Pháp Hiển đi được nửa lộ trình thì bỏ cuộc, không dám đi tiếp nữa, họ tìm đường trở về Trung Hoa. Có một

người qua đời trên đường đi, một người khác thì chọn Ấn Độ làm nơi tu tập suốt đời, không chịu trở về. Khi trở về, sư Pháp Hiển đi bằng đường thủy. Trên đoạn hành trình từ Nam Dương trở về Trung Hoa, hành khách phần đông là thương nhân theo đạo Hồi, khi tàu bị cuồng phong bão biển đẩy xiêu lạc, mất hướng, họ quy tội cho nhà sư đồng hành và tính đuổi Pháp Hiển lên một hoang đảo, nhưng rồi người chủ tàu đứng ra can thiệp quyết liệt, Pháp Hiển mới thoát nạn. Ở Nam Kinh, sư cùng với một nhà sư người Ấn Độ tên là Buddhabhadra phiên dịch số kinh văn mà mình đã ghi chép được và đem về. Đồng thời sư cũng viết một cuốn Bút ký kể lại cuộc hành trình của mình, tức là cuốn *Phật Quốc ký*. Sư Pháp Hiển qua đời ở tuổi 86.



Hành trình của sư Pháp Hiển

Đoàn Tây hành thứ hai viết bút ký lưu lại là đoàn do quan chức Sùng Vận dẫn đầu đi vào năm 518. Sùng Vận, một quan chức thuộc triều đình Bắc Tề, được cử đi các nước miền Tây Vực tìm kinh sách Phật giáo. Trong đoàn có sư Huệ Tang, một tỳ kheo chùa Sùng Lợi ở Lạc Dương. Đoàn hành hương của quan chức Sùng Vận, tuy không biết chính xác là

bao nhiêu người, nhưng có thể ước đoán số lượng là khoảng bốn năm chục người. Trên hành trình, Sùng Vận đã để lại hai người trong đoàn của mình ở lại phục vụ suốt đời cho một ngôi chùa. Họ đi và về bằng đường bộ trong vòng bảy năm, đưa về nước 170 bộ kinh, túc là tổng tập bộ *Đại tạng kinh* [Great Development].

Họ đã đi theo con đường miền nam từ Đôn Hoàng đến Khotan, và từ đó họ đã đi trùng với con đường mà nhóm Pháp Hiển đã đi, băng qua rặng Thông Lĩnh.

Huyền Trang là nhà hành hương nổi bật nhất, khởi hành vào năm 629. Huyền Trang sinh khoảng năm 600 CN, tại Yển Sư, tỉnh Hà Nam. Ngài là em út trong một gia đình có bốn anh em trai. Khi còn nhỏ, ngài theo người anh thứ hai của mình tên Trường Tiệp đến thủ phủ miền đông nước Trung Hoa là Lạc Dương. Trường Tiệp cũng là một nhà sư khá nổi tiếng. Huyền Trang thế phát xuất gia vào năm 13 tuổi. Vào cuối triều Tùy, thiên hạ loạn lạc, Huyền Trang theo anh đến lánh nạn tại thành phố Thành Đô, thủ phủ của tỉnh Tứ Xuyên và ở đây đến năm hai mươi tuổi, Huyền Trang thọ cụ túc giới để trở thành một tỳ kheo. Sau đó, Huyền Trang đi vân du các tỉnh thành trong nước để cầu học với các vị đại sư nổi tiếng lúc bấy giờ mà ngài gặp được, rồi cuối cùng ngài đến kinh đô Trường An.

Pháp sư Huyền Trang

Bởi vì tinh thông kinh sách phổ biến tại Trung Hoa lúc bấy giờ, nên Huyền Trang ngày càng phát hiện ra trạng huống rối ren của nền Phật học Trung Hoa vào thời ấy. Có quá nhiều vấn đề chưa được giải quyết đến nơi đến chốn. Đồng thời, chịu ảnh hưởng của vài tăng nhân đã từng du học tại chùa Na Lan Đà, nên Huyền Trang quyết chí tìm đến Ấn Độ để được trực tiếp học hỏi.

Bấy giờ, ở kinh đô Trường An, các chuyến Tây du của Pháp Hiển, của Sùng Vận và Huệ Tang về nền học thuật thông thái ở miền đất phía Tây được lan truyền, kích thích tính tò mò, cầu học của Huyền Trang. Chàng thanh niên tu sĩ Huyền Trang khởi hành Tây du vào tháng 8 niên hiệu Trinh Quán nguyên niên (627), thời vua Đường Thái Tông.

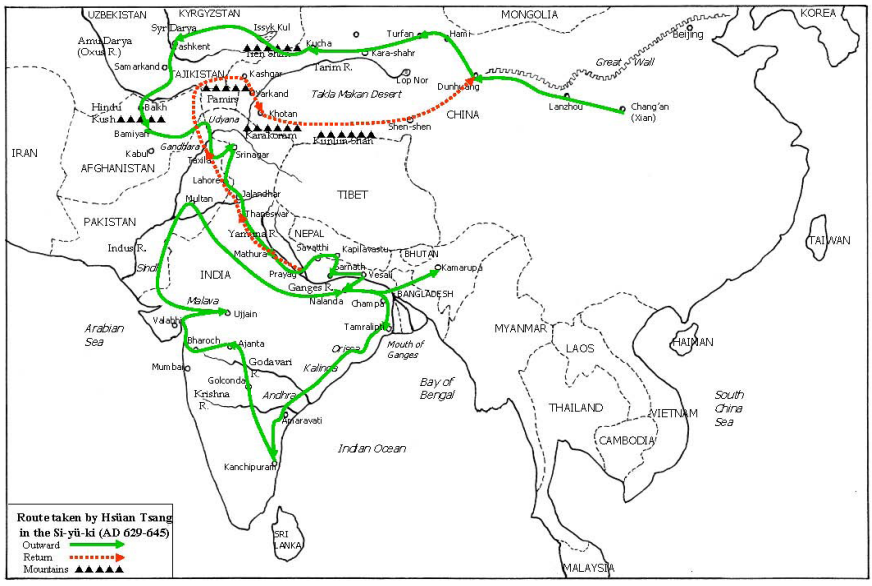
Huyền Trang quyết định rời Trường An và vầy đoàn với vài tu sĩ khác đi Thanh Châu rồi dừng lại đó. Ngài lại đi tiếp đến Lan Châu, thủ phủ tỉnh Kansuh, ở bên kia sông. Thành phố này là một trung tâm phân phối hàng hóa đến từ Tây Tạng với các nước phía đông rặng Thông Lĩnh. Tại đây, Huyền Trang bày tỏ ý định đi đến tận Tây Vực để cầu học và sưu tầm kinh điển Phật giáo. Ngài yêu cầu cung cấp các loại phương tiện cho chuyến đi của mình. Dù bao cản ngăn của nhiều người, kể cả vị đứng đầu thành phố, nhưng được hai tu sĩ khuyến khích nên Huyền Trang đi đến Qua Châu, một thị trấn cách mười dặm về phía nam Hulu, có lẽ là Bulunghir.

Từ đây Huyền Trang được một chàng thanh niên tự nguyện dẫn đường đi về hướng bắc. Họ vượt sông vào ban đêm và sau khi lập mẹo thoát được tên dẫn đường dối trá ấy, Huyền Trang một mình đến được tháp quan sát đầu tiên của quân đội biên phòng. Có năm đồn biên phòng như thế trong quãng đường một trăm dặm, trải dài về phía nước Kamul. Chúng ta không biết rõ làm thế nào mà những binh lính các đồn biên phòng ấy cho phép Huyền Trang đi qua. Kết quả là Huyền Trang đã đến được miền biên giới I-gu và nghỉ chân ở đó một thời gian. Tại đây, ngài được vua nước Turfan (Đột Quyết) vời đến. Nhà vua rất mến mộ Huyền Trang và giữ lại trong nước mình một thời gian dài rồi viết thư gởi gắm Huyền Trang cho vua xứ A Kỳ Ni, để rồi từ đó, ngài đi đến nước Khuất Chi. Từ đây, Huyền Trang kể tiếp là ông vượt qua nước Khuất Chi để đi đến nước Bạt Lộc Già, hay là Bai, trong miền đất Aksu. Ngài tiếp tục đi về hướng bắc, vượt qua Băng Sơn Muzart đi vào miền đồng bằng màu mỡ chung quanh Đại Thanh Trì Issyk-kul. Ngài lại tiếp tục đi qua thung lũng phì nhiêu của sông Tố Diệp đến thành phố Taras, và từ đó đi đến Nujkend và Tâshkand. Huyền Trang đi theo một lộ trình dài hàng vạn dặm, trải bao gian nan hiểm trở mới đến được Bắc Ấn Độ. Từ đó ngài còn phải đi qua hơn mười nước nữa, mới tìm đến được chùa Na Lan Đà, học viện Phật giáo cao cấp nhất thời bấy giờ.

Trụ trì chùa Na Lan Đà bấy giờ là đại cao tăng Giới Hiền. Tương truyền đại sư đã hơn 100 tuổi, vì có duyên thầy trò với Huyền Trang nên đại sư tự kéo dài tuổi thọ. Đại sư dẫn theo 4 trưởng lão, 200 tăng sĩ và hơn một nghìn thí chủ ra tận ngoài cổng chùa đón Huyền Trang, cho thấy đại sư đặc biệt coi trọng Huyền Trang.

Huyền Trang ở lại chùa Na Lan Đà năm năm, được đại sư Giới Hiền trực tiếp truyền thụ ba thiên *Du già sư địa luận*, một thiên *Thuận chính lý*, hai thiên các sách *Nhân sinh*, *Thanh minh*, *Tập lượng*, ba thiên các sách *Trung luận*, *Bách luận*. Thời gian ở tại chùa Na Lan Đà, Huyền Trang còn học kinh điển đạo Bà La Môn, học chữ Phạn và ngôn ngữ Ấn Độ.

Tại Ấn Độ, ngoài chùa Na Lan Đà, Huyền Trang còn đi du học các nơi khác, bái phỏng không ít danh sư, chiêm bái nhiều thánh tích. Năm 42 tuổi, Huyền Trang từ biệt Giới Nhật vương, hùng chủ vùng Bắc Ấn Độ, trở về nước.



Hành trình của pháp sư Huyền Trang

Trên đường từ Ấn Độ trở về, Huyền Trang vượt rặng Pamir và đi qua các vùng Kashgâr và Khotan. Ngài rời Trung Hoa năm 629, và trở về tới Trung Hoa vào năm 645. Ngài tiếp đi qua trên 120 nước, nhưng ông viết về 138 nước. Hòa thượng Thích Minh Châu tán tụng ngài:

"*Chúng ta có thể nói Huyền Trang đồng thời là một "nhà chiêm bái, một học giả, một nhà thuyết giảng, một nhà biện bác, một dịch giả, một văn nhân và một nhà thần bí*".

Đoàn của Huyền Trang về đến Trường An

Khi Huyền Trang qua đời ở Trường An năm 664, thì sư Nghĩa Tịnh cũng có mặt ở đó. Có thể Nghĩa Tịnh đã được biết về sự kiện Huyền Trang và có lẽ cũng chứng kiến lễ tang linh đình của Huyền Trang do chính nhà vua lo liệu.

Nghĩa Tịnh được kích thích từ cá tính vĩ đại của Huyền Trang, cũng như những vinh quang mà mọi người dành cho ngài, nên Nghĩa Tịnh đã lập chí đi đến Ấn Độ một chuyến, nơi mà theo người thời đó cho là ngôi nhà chứa kinh sách Phật. Dĩ nhiên, Nghĩa Tịnh tán tụng và cực kỳ sùng bái Huyền Trang, cũng như sùng bái Pháp Hiển ngày xưa như trong sách ông viết. Nghĩa Tịnh ở lại kinh đô Trường An cho đến khi lên đường.

Pháp sư Nghĩa Tịnh

Vào tháng 11 năm 671, chiếc tàu chở Nghĩa Tịnh từ tỉnh Quảng Đông xuôi theo hướng nam. Bấy giờ, gió mùa bắt đầu thổi, tàu chạy nhanh thoát ra khỏi bầu không khí ảm đạm của biển miền bắc. Con tàu vượt qua nhiều vực thẳm mênh mông, những cơn sóng cực cao trên mặt

biển to rộng như đang leo lên miền đất có những quả núi hùng vĩ với các hố thẳm rợn người.

Hai mươi ngày đi trên biển, tàu đến Boga (thuộc Malaysia ngày nay), nơi Nghĩa Tịnh lên bờ và lưu lại 6 tháng, học tiếng Phạn. Nhà vua nước này trợ giúp Nghĩa Tịnh chút ít và viết thư gởi gắm Nghĩa Tịnh cho vua nước Malayu, bấy giờ gọi là nước Sribhoga. Nghĩa Tịnh lưu lại nước này 2 tháng nữa rồi mới đi tới Kacha. Tháng 12, Nghĩa Tịnh đáp tàu từ Ka-cha đi đến miền Đông Ấn.

Sau khi thu thập được kinh sách, Nghĩa Tịnh bắt đầu lên đường trở về quê nhà. Ngài mang về 500.000 slokas (giáp) sách bằng tiếng Ấn Độ. Nếu dịch hết sang tiếng Trung Hoa sẽ đến một ngàn tập.

Trên đường đi cũng như đường về ở đoạn đường bộ trên đất Ấn Độ, Nghĩa Tịnh hai lần bị cướp, tưởng đã bỏ mạng tại xứ người, nhưng đều may mắn được thoát.

Nghĩa Tịnh lưu lại Kacha cho đến mùa đông, rồi mới đáp tàu đi về phía nam, đến nước Malayu thuộc Malaysia. Ngài ở lại đó cho đến giữa mùa hè rồi đáp tàu về đến Quảng Phố, thuộc tỉnh Quảng Đông, Trung Hoa.

Qua các bút ký Tây hành cầu pháp của các nhà sư người Trung Hoa thời xưa, ta thấy các tác giả đã đề cập đến nhiều vấn đề khác nhau, lần lượt từng vấn đề một. Nội dung bút ký phong phú, đề cập đến nhiều phương diện: *địa hình, núi sông, quan phòng, thành trì, đường sá, giao thông, tập quán, phong tục, khí hậu, sản vật, văn tự, ngôn ngữ, kinh tế, chính trị, văn hóa, tôn giáo* của nhiều quốc gia Trung Á, Nam Á cùng với rất nhiều truyền thuyết, cố sự, thánh tích Phật giáo. Qua những trang sách ấy, độc giả sẽ có được những tư liệu quý báu cho việc tìm hiểu và nghiên cứu khá toàn diện về miền đất rộng lớn mà người Trung Hoa gọi chung là Tây Vực thời bấy giờ. Có một điểm đặc biệt của các tác phẩm này là có những ghi chú mà tác giả cảm thấy thích thú đối với những sự kiện có thật trong chuyến du hành bên cạnh những trang sách thông thường.

Các nhà chiêm bái ấy cùng chung một niềm khát ngưỡng sâu xa đối với chánh pháp, một đức vô úy bất khuất trước mọi hiểm nguy và một lòng xả thân phụng sự Phật pháp. Chính vì tinh thần khát khao sự thật,

vì pháp quên thân đó đã thúc giục các ngài trong cuộc du hành chiêm bái ly kỳ của họ, nâng đỡ họ vượt qua vô vàn gian nan hiểm trở để đưa sứ mệnh đến kết quả thành công.

Ngày nay, bắt đầu thiên niên kỷ thứ ba, với những thành tựu vượt bậc về ngành giao thông vận tải, chắc hẳn đã có hàng triệu tăng ni, Phật tử từ khắp mọi miền trên thế giới đến chiêm bái các thánh tích Phật giáo tại Ấn Độ và các quốc gia phụ cận, và chắc hẳn đã có hàng triệu trang viết kể lại các chuyến du hành nhưng các bút ký của các nhà sư người Trung Hoa thời xưa ly kỳ như những câu chuyện thần thoại mà tất cả lại là sự thật, xứng đáng là những áng văn bất hủ cho muôn đời.

LSPN

PHẬT GIÁO THÁI LAN NHÌN LẠI 50 NĂM

Nguyên Giác

Tôi vẫn say mê với Phật giáo Thái Lan từ những hình tượng lạ, bí ẩn trên các trang sách thiếu nhi – đúng ra, một phần là các hình khắc trên tường ở hai vách chùa Xá Lợi (Sài Gòn). Đây là ngôi chùa có ngọn tháp kiểu các chùa Bắc tông miền Trung, nơi tầng thứ nhì của tháp là thư viện, chứa đầy những kinh sách rất mực bí ẩn đối với bọn thiếu nhi chúng tôi lúc đó. Nhưng các vách tường chính điện là điêu khắc kiểu Phật giáo Nam tông, những hình tượng cổ cũng rất mực bí ẩn theo hướng truyện cổ Jataka Tales.

Hai nhân vật thường xuất hiện với bọn học trò ngồi học ở khuôn viên chùa Xá Lợi là bác Mai Thọ Truyền và bác Lê Ngọc Diệp – cả hai cụ đều là dân miền Tây Nam Bộ, thường đón các sư Nam tông lên Sài Gòn trọ học khi quý thầy chưa có chỗ cư ngụ. Do vậy, hình ảnh hở vai và chiếc áo kiểu chư tăng Nam tông nơi sân chùa cũng bay phất phới trong trí nhớ của tôi, mỗi khi nghĩ về một thời thơ ấu.

Và tôi nhận ra rằng, năm nay là một năm đặc biệt của Phật giáo Thái Lan: một dấu mốc 50 năm, và một dấu mốc 40 năm. Năm mươi năm là gần trọn đời người - đối với rất nhiều người. Nhưng 50 năm là một chặng đường đặc biệt của Phật giáo Thái Lan: dấu mốc của năm 1965, khi Phật giáo Thái Lan bắt đầu hiện diện vững vàng ở Hoa Kỳ và Anh quốc, với hai ngôi chùa Thái Lan đầu tiên dựng lên ở hai quốc gia, một ở châu Mỹ, một ở châu Âu.

*

Nhưng tôi chỉ đọc nhiều về Phật giáo Thái Lan, nhiều năm sau khi ra hải ngoại. Lý do, tôi thuộc loại chậm, nên học tiếng Anh rất là mệt nhọc. Chỉ được cái là siêng học, siêng đọc – tôi phải tự nhìn nhận rằng, lý do siêng chỉ vì mình chậm, nên phải lấy cái tinh tấn bù vào.

Ngôi chùa Thái Lan đầu tiên ở Anh đặt tại London năm 1965, sau dọn sang thị trấn Wimbledon để có khuôn viên rộng hơn, có tên là Buddhapadipa Temple – gọi như nhiều người quen gọi là Wat Buddhapadipa.

Ngôi chùa Thái Lan đầu tiên ở Hoa Kỳ là Buddhayaram Temple, lúc đầu là trụ sở Buddhist Study Center năm 1965, sau đó cộng đồng gốc Thái Lan biến thành chùa.

Như thế, năm 1965 có vẻ như tiền định đối với Phật giáo Thái Lan khi đặt chân trên cả Mỹ và Anh.

Khi đã đủ tiếng Anh để đọc và tìm hiểu về Phật giáo Thái Lan, tôi đã có nhiều kiến thức về vấn đề bộ phái và đã trải qua nhiều phương pháp thiền tập. Tôi luôn luôn tự xem mình như học trò của ngài Bồ Đề Đạt Ma và của Phật giáo Tây Tạng – đặc biệt là say mê đọc sách của ngài Đạt Lai Lạt Ma, và có nhiều thiện duyên với đại sư Geshe Tsultim Gyeltsen, cũng là một giáo sư ở UCLA và là tác giả một số sách về Phật giáo.

Tôi không bao giờ quên kỷ niệm khi thầy Gyeltsen bảo anh Tenzin Dorjee (một giáo sư Phật học ở CSU Fullerton) phải chở thầy tới tận nhà tôi để tặng sách, mà nhà mình thì lôi thôi, nhỏ xíu, dựng ven các vách là sách chất hàng chồng, không có đủ tủ mà cất sách.

Lúc đó là năm 2003. Thầy Gyeltsen và anh Dorjee lộ vẻ phải đi cho khéo, kẻo là đổ sách. Ký tên vào sách xong, thầy Gyeltsen đi ra bốn góc nhà và ngoài sân để làm phép, kiểu Phật giáo Tây Tạng. Tôi lặng lẽ chắp tay bước theo, dù chẳng hiểu gì. Nhưng đời mình đã trải qua quá nhiều huyền bí, nên đã rất trọn lòng tin. Thầy Gyeltsen viên tịch năm 2009, tháng trước là tròn 6 năm đi xa; đã có tin là đức Đạt Lai Lạt Ma đã công nhận một em bé là hậu thân của thầy Gyeltsen và đã đưa về Dharamsala dạy đạo. Còn giáo sư Dorjee là cựu tu sĩ Phật giáo Tây Tạng, đang dạy ở CSUF, vẫn gọi nhà văn Nhã Ca là "Mom" (Má) vì tình thân, vì nhà văn này là học trò trực tiếp của thầy Gyeltsen và từng đi Dharamsala tu học trực tiếp với ngài Đạt Lai Lạt Ma.

*

Nhưng cảm xúc của tôi với Phật giáo Thái Lan vẫn luôn luôn tươi mới, mỗi khi đọc về đại sư Ajahn Chah. Những hình ảnh các vị sư hở vai và mặc áo vàng Nam tông vẫn hiện ra trên các trang giấy, giữa các trang lật qua sột soạt – cũng y hệt như thời tôi còn thơ ấu.

Lẽ ra là phải khác lắm chứ. Đúng ra, có khác là với nhiều vị sư khác. Nhưng với ngài Ajahn Chah vẫn là một tiền định.

Cũng nên kể về một nhân vật: Tiger Woods, chàng lực sĩ chơi golf từng thắng cả chục giải vô địch thế giới. Tôi không ưa môn thể thao này, vì mình chẳng hiểu gì cả. Nhưng đặc biệt chú ý tới chàng này vì anh ta là hàng xóm, cùng ở Quận Cam, tự nhận là Phật tử, có mẹ mang nửa dòng máu Thái Lan. Anh này nói rằng anh tập thiền để giữ lòng cho lặng lẽ giữa những trận đấu.

Dĩ nhiên, người ta tới với thiền từ nhiều hướng khác nhau, và với nhiều ý định khác nhau. Thí dụ, các bác sĩ Mỹ đưa thiền chánh niệm vào bệnh viện để giúp chữa trị cho bệnh nhân; các sinh viên dùng thiền để thư giãn, giảm căng thẳng và tăng trí nhớ khi học thi; các trại giam Mỹ dạy thiền cho tù nhân để giảm bạo động… Còn anh Tiger Woods tập thiền là để chuẩn bị thắng các giải vô địch về golf. Nhưng đức Phật nói rõ rồi: Phật pháp là để thoát khổ, để giải thoát sinh tử luân hồi. Các ứng dụng khác, hiển nhiên chỉ là phụ.

*

Nhìn dưới mắt sử gia, cũng có một dấu mốc cực kỳ đặc biệt: 50 năm về trước, có ngôi chùa Thái Lan đầu tiên lập ở Anh và Mỹ (năm 1965); và 40 năm về trước, chính ngài Ajahn Chah, vào năm 1975, là người lập ra ngôi tự viện đầu tiên để đào tạo các nhà sư ngoại quốc – cụ thể, người Tây phương.

Ngài lập ra chùa Wat Pah Nanachat (tên tiếng Anh là International Forest Monastery) ở phía đông bắc Thái Lan, cách thị trấn Ubon Rachathani 15 km. Trong ngôi chùa này, tu sĩ gồm nhiều quốc tịch, truyền thông và giảng dạy thuần bằng Anh ngữ. Trụ trì đầu tiên nơi này là ngài Ajahn Sumedho, học trò lớn của ngài Ajahn Chah. Ngài Ajahn Sumedho sinh năm 1934 tại Seattle, Hoa Kỳ, có tên đời là Robert Kan Jackman. Và bây giờ truyền thống Thai Forest Tradition đã có nhiều chùa khắp thế giới, nhờ các vị sư Âu-Mỹ tu học từ ngôi chùa ở núi rừng Udon.

Như thế, năm nay 2015 là những dấu mốc lớn cho Phật giáo Thái Lan: tròn 50 năm vào Mỹ, Anh; và tròn 40 tuổi ngôi tự viện huấn luyện các sư Âu-Mỹ.

Tôi nhận ra rằng, Phật giáo Thái Lan có một dấu mốc lớn, rất lớn: Thiền pháp do ngài Ajahn Chah dạy. Nó rất là gần với những gì tôi học thiền từ Việt Nam.

Như bài pháp năm 1976 của ngài Ajahn Chah, bản Anh ngữ có tên là "The Two Faces of Reality" (Hai mặt của thực tại). Nơi đây sẽ trích dịch từ "The Empty Flag" (Lá cờ Tánh Không).

Chỗ này, xin ghi nhận rõ rằng, chữ Không thường dịch từ "empty" (tĩnh

từ) hay chữ "emptiness" (danh từ) – không có nghĩa là "không gì hết". Nếu thuần nghĩa như thế là rơi vào hư vô luận. Thí dụ, nói "vô niệm" không có nghĩa là "không có niệm" và chỉ nên hiểu là "không dính vào bất kỳ niệm nào, dù là niệm lành dữ, thương ghét…" và bởi vì nó vốn là Không.

Trong Anh văn, "cái không gì hết" nên và thường được dịch là "nothingness"; nghĩa này nghịch với "emptiness".

Do vậy, chữ Không trong *Bát nhã tâm kinh* mang nghĩa là "Thực Tướng Không". Nhận ra như thế, sẽ thấy rằng ngài Ajahn Chah không nói gì khác với Lục tổ Huệ Năng của Thiền tông Trung Hoa.

Nơi đây, xin dịch lời ngài Ajahn Chah như sau:

"Tôi một lần đọc một cuốn sách về Zen (Thiền tông). Trong Zen, quý vị biết là, người ta không giải thích nhiều. Thí dụ, nếu một nhà sư ngủ gục trong khi ngồi thiền, người ta lấy gậy đánh vào lưng người ngủ gục. Khi môn đệ có lỗi bị đánh gậy, sư có lỗi bày tỏ lòng biết ơn bằng cách cảm ơn người kia. Trong pháp Zen, học nhân được dạy là phải cảm ơn đối với mọi cảm thọ giúp cho mình có cơ hội tiến tu.

Một hôm, có một hội chúng các sư tụ họp. Ngoài sân, một lá cờ bay trong gió. Bấy giờ có tranh cãi về chuyện làm sao lá cờ bay trong gió. Một nhà sư nói rằng vì có gió, trong khi vị sư khác nói rằng vì có lá cờ. Do vậy, họ tranh luận, và bất đồng với nhau. Họ sẽ có thể cãi nhau mãi như thế cho tới ngày họ chết. Tuy nhiên, thầy của họ can thiệp và nói: "Không ai trong hai sư này đúng cả. Hiểu đúng phải là, không có lá cờ và không có gió".

Đây là pháp tu nhé: không có gì hết, không có lá cờ và không có gió. Nếu có lá cờ, rồi sẽ có gió. Nếu có gió, rồi sẽ có lá cờ. Quý vị nên chiêm nghiệm, suy ngẫm về điều này cho tận tường tới khi quý vị nhìn thấy đúng lẽ thật. Nếu [quý vị] suy nghĩ đúng, rồi sẽ không còn gì hết. Nó là tánh không, là rỗng rang – không có lá cờ và không có gió. Trong cái Không tuyệt vời đó, không có lá cờ và không có gió. Không có sinh, không có già, không có bệnh, không có tử. Cái hiểu tục đế của chúng ta về lá cờ và gió chỉ là một khái niệm. Trong thực tướng, không có gì hết. Thế đấy! Không có gì hơn là các tên gọi trống rỗng.

Nếu chúng ta tu học trong cách này, chúng ta sẽ thấy cái toàn thể, và tất cả các vấn đề của chúng ta sẽ kết thúc. Trong cái Không tuyệt vời này, thần chết sẽ không bao giờ tìm ra quý vị. Không có gì để già, để bệnh và để chết bám theo. Khi chúng ta thấy và hiểu như thực, tức là hiểu đúng, rồi sẽ chỉ có

cái Không tuyệt vời này. Nơi đây sẽ không còn chút gì "chúng tôi", không "chúng nó", không "tự ngã" gì hết…"[1].

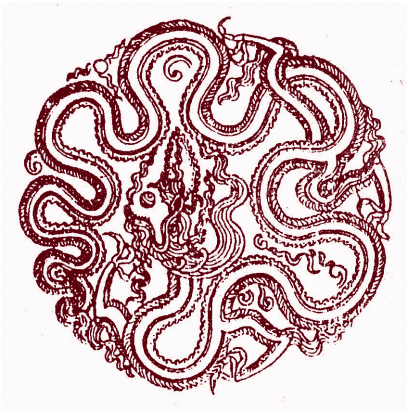
Đó là ngôn ngữ Thiền Lâm Truyền Thái Lan của ngài Ajahn Chah, cũng là ngôn ngữ Thiền tông Đông độ, không thể khác hơn. Đó là *Bát nhã tâm kinh*, là kinh *Kim cương*.

Tôi đã rất mực hạnh phúc khi gặp ngôn ngữ của ngài Ajahn Chah. Đó cũng chính là ngôn ngữ tôi trình bày trong tác phẩm *Thiền đốn ngộ - và những lời dạy từ các thiền sư Việt Nam xưa* – sách này xuất bản cuối năm 2014, bởi nhà xuất bản Hồng Đức, Việt Nam.

Và bây giờ, tôi đã vui mừng gặp lại các phù điêu Thái Lan trên tường chánh điện chùa Xá Lợi ngay trên trang sách của ngài Ajahn Chah. Và bây giờ, tôi cũng có thể nói rằng, tôi là Phật tử Thái Lan chính hiệu. Đúng vậy, chính hiệu Thai Forest Tradition.

NG

1. Nguyên văn Anh ngữ ở:
https://www.ajahnchah.org/book/Two_Faces_Reality1.php



RỒNG LÝ TRẦN:
BIỂU TƯỢNG LƯỠNG TRỊ CỦA NHO GIÁO-PHẬT GIÁO THẾ KỶ 11-14

Trần Trọng Dương

Rồng là một biểu tượng huyền thoại trong nhiều nền văn hóa. Biểu tượng này cũng đã xuất hiện từ rất sớm và cũng trải qua nhiều giai đoạn phát triển khác nhau khiến cho nó có sự phong phú cả về nội hàm biểu tượng cũng như về hình dáng và phương pháp tạo tác. Ở Việt Nam, rồng là một biểu tượng có nguồn gốc đa nguyên. Theo thành quả của giới nghiên cứu lịch sử văn hóa, thì rồng Việt vốn xuất nguyên từ một con vật sông nước của cư dân nông nghiệp, cụ thể là con cá sấu với những bằng chứng trên cổ vật thời Đông Sơn, hay trong mỹ thuật Đại La[1]. Tuy nhiên, trong quá trình tiếp xúc với các nền văn minh của Ấn Độ và Trung Quốc, con rồng bản địa đã thâu nhập các yếu tố ngoại lai để ở mỗi một giai đoạn nó lại có những nét đặc thù riêng. Bài viết này sẽ tiến hành nghiên cứu về biểu tượng rồng thời Lý Trần như là một yếu tố lưỡng trị của Nho giáo Đại Việt thế kỷ 11-14. Các tư liệu khảo sát bao gồm: (1) các hiện vật khảo cổ học có hình tượng rồng; (2) các thư tịch, bi ký, sử liệu thời Lý Trần có đề cập đến hình tượng này.

1. Nguyễn Quang Hà, "Suy nghĩ về hình tượng cá sấu trang trí trên gạch Đại La (tk VII-IX) phát hiện ở khu di tích Hoàng thành Thăng Long Hà Nội với tư liệu thư tịch cổ", *Nghiên Cứu Mỹ Thuật*, số 1 (41),03.2012, tr. 24-27.

Cá sấu Đại La, Hoàng thành Thăng Long. Ảnh: TTD.

1. Phật-Nho tịnh hành: bối cảnh tư tưởng thời Lý Trần

Như ta biết, Lý Trần được coi là hai triều đại quan trọng hàng đầu để xác định chủ quyền quốc gia độc lập với những chiến công hiển hách trước giặc ngoại xâm, cũng như về thể chế nhà nước và hệ thống văn hóa do chính mình xây dựng và vận hành. Cả hai triều đại đều đã phải đi đến một sự chọn lựa về mô hình nhà nước và tư tưởng nền tảng cho xã hội. Như trong một số nghiên cứu gần đây, mô hình nhà nước và tư tưởng của thời Lý Trần không phải tự dưng "đột khởi" mà nó vốn đã được chuẩn bị từ trước. Đó là giai đoạn thế kỷ 10 với những kiểu nhà nước cát cứ-li khai khởi các triều đình phương Bắc trên nền tảng Phật giáo dung hòa với Nho giáo và Đạo giáo cuối đời Đường đầu đời Tống.

Như ta biết, thế kỷ 10 cũng đã là một thế kỷ có sự đan xen, tịnh hành giữa Nho giáo và Phật giáo. Ba đời họ Khúc trong khi xây dựng chế độ tự quản của mình cũng đã thực hiện những thao tác quản lý hết sức bài bản theo tinh thần Nho giáo. Đinh Bộ Lĩnh được nhà Nho các đời suy tôn là vị vua chính thống đầu tiên của đất Việt, hẳn cũng bởi vì ông đã tiến hành một loạt các thao tác xây dựng mô hình nhà nước theo kiểu Nho gia, như định đô ở Hoa Lư, đặt quốc hiệu, định triều nghi-phẩm phục, xắp đặt bách quan, đúc tiền riêng, đặt niên hiệu, chế hình luật,… Nhưng mô hình nhà nước thời Đinh Lê cũng đã mang trong mình nhiều màu sắc Phật giáo và Đạo giáo, ví dụ như Ngô Chân Lưu (Khuông Việt) được phong làm Tăng thống (*Toàn thư*, Bản kỷ Q.1, t.3b). Không những thế, nhân vật này được coi như là mẫu hình thiền sư-chính khách (Nho

sĩ) khởi đầu cho giai đoạn sau này[2]. Mặt khác, một trong những tác phẩm văn chương sớm nhất trong lịch sử dân tộc không gì khác chính là bài Thơ thần: *Nam quốc sơn hà*! Một bài thơ, hiện giờ đã được xếp vào hàng khuyết danh (chứ không phải của Lý Thường Kiệt), nhưng ta biết đích xác là được sáng tác vào thời vua Lê Hoàn trong cuộc kháng chiến chống Tống năm 981. Bài thơ ấy đã mang đầy tinh thần Nho giáo với những khái niệm cơ bản quốc-sơn hà-đế-phận-thiên thư, mà nhân vật nhà Nho quan trọng bậc nhất đứng sau Lê Hoàn chính là Thái sư Hồng Hiến. Mặt khác, chúng ta còn biết đến những dấu ấn đậm nét của Phật giáo thế kỷ này, với hơn hai trăm kinh tràng của Phật giáo Mật tông thời Đinh Lê, với tín ngưỡng thờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương (vị thần chiến tranh, hộ quốc) của Phật giáo trong trận chiến tại thành Bình Lỗ mà sau này Việt hóa thành Sóc Thiên Vương – Xung Thiên Thần Vương – Phù Đổng Thiên Vương – và cuối cùng là Thánh Gióng[3]… Những cứ liệu trên cho thấy, văn hóa Phật giáo đã sớm đi vào đời sống cung đình ngay ở thế kỷ 10, trong một mô hình nhà nước đa giáo (Phật-Nho-Đạo-Pháp), trong đó chiếm ưu thế hơn cả vẫn là Phật giáo và Nho giáo. Nho giáo và Phật giáo đã có sự phân chia chức năng và quyền lực: Phật giáo được coi là quốc giáo với chức năng dẫn dắt tư tưởng tâm linh; còn Nho giáo được coi như là một mô hình thiết chế nhà nước với chức năng quản lý, điều hành bộ máy hành chính. Đó là một tiền đề tương đối hợp lý để văn hóa thời Lý Trần tiếp nối và hưng khởi.

Nhiều nhà nghiên cứu trước đây thường đưa ra nhận định hơi quyết đoán rằng: thời Lý Trần là Phật giáo chiếm vị trí thống trị[4], còn từ thời Lê-Nguyễn về sau là Nho giáo độc tôn. Thực tế, thì trong suốt cả ngàn năm độc lập tự chủ, Nho-Phật-Đạo luôn luôn tịnh hành, đồng dụng trong đời sống xã hội. Và như trên đã nói, thời Lý Trần là thời đại mà Phật giáo được coi như là bệ đỡ tâm linh của triều đình trong khi Nho giáo vẫn được coi như là một mô hình để tổ chức và quản lý đất nước.

---

2. Trần Trọng Dương, "Khuông Việt thiền sư hay phức thể dung hội Nho Phật", *Kỷ yếu Hội thảo Phật giáo – Văn học với 1000 năm Thăng Long-Hà Nội*, Nxb. Văn Hóa, 2010, tr. 97-109.

3. Nguyễn Thanh Tùng, "Giấc mơ Khuông Việt – nhìn từ giác độ lịch sử văn hóa", Tạp chí *Nghiên Cứu Và Phát Triển*, 11.2012.

4. Alexey B. Polyacop, "Vai trò của Nho giáo ở Đại Việt thời Hậu Lý sơ (1010-1127)", *Nghiên cứu tư tưởng Nho gia Việt Nam từ hướng tiếp cận liên ngành*, Nxb. Thế giới, H., 2009, tr. 691.

Trần Ngọc Vương đã viết, nhà Lý đã dùng Nho giáo trong ba việc trọng đại để củng cố thể chế và vương quyền, đó là: "(+) Dùng quan niệm của Nho giáo để hình dung về một nhà nước cần có, về các mối quan hệ và trật tự xã hội. (+) Dùng Nho giáo để đào tạo và tuyển chọn quan lại, kiến tạo bộ máy quan liêu cho chế độ; (+) Dùng Nho giáo để giáo dục, để tuyên truyền thuyết phục dân chúng, tập hợp và hướng dẫn họ thực thi bổn phận thần dân"[5]. Không những vậy, triều Lý triều Trần còn xây dựng hệ thống pháp luật qua bộ *Hình luật* có tiếp thu từ *Đường luật* và luật pháp của nhà Tống (một biểu hiện khác của tư tưởng: nội Pháp-ngoại Nho). Triều Lý thực thi luật pháp khá khoan dung dưới sự điều tiết của tư tưởng đại từ Phật giáo. Từ Lý chuyển sang Trần, những yếu tố thần bí-nhân đạo trong quyền lực chính trị dần được xóa bỏ. Và nhà Trần đã dần siết chặt quản lý xã hội bằng hệ thống của bộ máy quan liêu (Nho lại) trên cơ sở pháp luật[6]. Mặc dù các vua Trần vẫn là những người sùng Phật, song việc áp dụng chế độ tử hình cho thấy lực lượng trí thức Nho giáo ủng hộ pháp quyền ngày càng lấn lướt các trí thức Phật giáo từ bi hỷ xả. Điều này lý giải vì sao, con rồng thời Trần có tính thô mộc-áp chế hơn so với rồng thời Lý.

Vào thời Lý, trong khi hàng ngàn chùa tháp (như Đại Thắng Tư Thiên, Diên Hựu, Tứ Thiên Vương, Cảnh Long Đồng Khánh, Sùng Thiện Diên Linh…) được xây dựng, thì hệ thống văn miếu và khoa cử Nho giáo cũng được thiết lập: Khổng Miếu[7], Quốc tử giám, Viện Hàn lâm,… Đương nhiên, trong thời đại Phật giáo chiếm vị trí chủ lưu thì mẫu hình trí thức-thiền sư về cơ bản chiếm số lượng ưu trội hơn cả, và "với tư cách là những trung tâm văn hóa, nhà chùa, ngoài in kinh thuyết pháp, còn dạy chữ Hán, dạy cả tri thức Nho học"[8]. Nguyễn Kim Sơn viết: "Thời kỳ Lý Trần, Tam giáo tịnh hành, hội nhập trên cơ sở lấy Phật

5. Trần Ngọc Vương, "Cấu trúc và diễn tiến hệ tư tưởng ở Việt Nam đầu thời Lý", *Thực thể Việt – nhìn từ các tọa độ chữ*, Nxb. Thế giới, 1999, tb. 2010, tr. 108.

6. Yu Insun, "Hệ thống luật pháp của triều Lý và triều Trần của Việt Nam – mối quan hệ giữa Đường luật và Lê triều hình luật", *Kỷ yếu hội thảo khoa học 1000 năm vương triều Lý và kinh đô Thăng Long*, Nxb. Thế Giới, H., 2009, tr. 356.

7. Chú ý, *Văn miếu* vốn gọi tắt từ Miếu thờ đức Văn Tuyên Vương Khổng Tử, chỉ là tên gọi đời sau do các sử gia nhà Nho thời Lê áp đặt. Còn ở thời Lý, mới chỉ có tên là Khổng miếu. Dựa vào sử liệu ghi dựng Khổng Miếu năm 1222 Polyacop cho rằng, thời điểm 1075 chỉ là ngụy tạo của các nhà Nho đời sau. Còn thời điểm chính thức là năm 1225 [Polyacop, 2009, bđd.].

8. Nguyễn Kim Sơn, "Nho giáo và tâm thái lập quốc triều Lý", *45 năm khoa Văn học*, Nxb. Đại Học Quốc Gia Hà Nội, 1998, tr. 424.

giáo làm bản vị. Hội nhập tam giáo thời kỳ này lấy thực hành đạo trị, lấy ***thiên hạ***, tức phương diện chính trị xã hội (cũng đồng thời là vấn đề dân tộc), làm điểm quy kết. Tinh thần bồ tát cứu thế, tinh thần nhập thế hòa quang đồng trần của Phật giáo đời Trần và lý tưởng bình trị thiên hạ của Nho gia gặp nhau, tạo ra trạng thái khoan dung, hợp nhất của tam giáo, là cơ sở cho Phật giáo chấp nhận Nho giáo"[9].

Bối cảnh thời đại như trên khiến cho cả một thời gian dài, từ Lý đến Trần, đã để lại một nền văn hóa đậm đà những yếu tố của cả Nho giáo lẫn Phật giáo. Các tác phẩm văn học thời Lý Trần còn lại cho đến nay là một ví dụ điển hình cho một thời đại đỉnh cao của nghệ thuật tôn giáo. Và với những cứ liệu vật chất (khảo cổ học lịch sử hiện còn), chúng ta cũng có thể đi đến nhận định rằng: nghệ thuật tạo hình (kiến trúc, điêu khắc…) Đại Việt thời kỳ này cũng không nằm ngoài xu hướng trên. Tiếp dưới đây, bài viết sẽ tiến hành khảo cứu tính lưỡng trị của Nho giáo-Phật giáo qua biểu tượng rồng của giai đoạn này.

Rồng (phụ hí) trên trán bia Trường Xuân, Thanh Hóa. Niên đại: 618. BTLSQN-HN. Ảnh: TTD.

2. Rồng Lý Trần-rồng Nho giáo: biểu tượng của vương quyền

Nằm trong khu vực chịu ảnh hưởng sâu đậm của văn minh Hoa Hạ, văn hóa Lý Trần đã tiếp thu biểu tượng vương quyền trong hình ảnh rồng mà tiền đề cho hình tượng rồng thời kỳ này là con rồng của giai

9. Nguyễn Kim Sơn, "Xu hướng hội nhập tam giáo trong tư tưởng Việt Nam thế kỷ XVIII", *Kỷ yếu Hội thảo quốc tế về Nho giáo tại Việt Nam*, Harvard Yenching (Hoa Kỳ) - Viện nghiên cứu Hán Nôm, Nxb. Thế Giới, H., 2004.

đoạn thế kỷ 10 và xa hơn là Bắc thuộc. Dựa trên những cứ liệu khảo cổ học, chúng ta được biết đến hình ảnh rồng có sừng sớm nhất hiện còn là rồng của nhà Tùy trên trán ngạch văn bia *Đại Tùy Cửu Chân quận Bảo An đạo tràng chi bi văn* khắc in năm 618[10] tại quận Cửu Chân (Thanh Hóa). Bài văn bia này ngoài việc ca ngợi Phật pháp và công lao xây chùa hoằng dương Phật giáo của Ái Châu Thứ sử Lê Hầu, còn sử dụng rất nhiều ngôn từ Nho giáo để ca ngợi việc cai trị của nhân vật lịch sử này[11]. Điều đó cho thấy, hình tượng rồng như một biểu tượng lưỡng trị của Nho giáo-Phật giáo đã sớm được di thực vào Việt Nam trong giai đoạn Bắc thuộc. Đến thế kỷ 10, các dấu hiệu vật chất không còn nhiều, hiện chỉ thấy một hiện vật đầu rồng thời Đinh Lê tại Hoa Lư. Đầu rồng này hiện đang trưng bày tại Bảo tàng Ninh Bình. Và theo chúng tôi, đó là dạng xi vẫn – một trong long sinh cửu tử[12] của thế kỷ 10. Dạng xi vẫn này được tạo tác theo xu hướng long đầu (chỉ chú trọng đến đầu rồng), khác với xu hướng xi vĩ hóa (chú trọng vào yếu tố đuôi) trong văn hóa kiến trúc đời Đường. Cách tạo tác thô tháp của đầu rồng cho thấy, mỹ thuật thời kỳ này chưa thực sự trau chuốt như thời Lý (nhất là ở phần bờm, lưỡi và tua râu), nhưng về cơ bản đó là hình ảnh của một đầu rồng hướng thượng, miệng đã ngậm một viên hỏa châu. Điều này chứng tỏ, hình tượng rồng thời Đinh Lê đã tạo một tiền đề cơ bản cho rồng thời Lý Trần sau này. Điều này cũng chứng tỏ, tính lưỡng trị của rồng Lý Trần là sự tiếp nối vốn đã tồn tại từ một vài thế kỷ trước đó.

---

10. Hình rồng này được khảo tả như sau: "Phần trán bia (bi ngạch) được đẽo thành hình bán nguyệt cao 46 cm, diềm trán bia không đẽo góc vuông như các bia đời sau mà trực tiếp tạc lên đó hình đôi rồng liền thân, hai đầu rồng hướng sang hai bên cạnh bia, hướng miệng cắm vuông góc với mặt đất. Miệng rồng há, để lộ 4 cặp răng hàm bằng đều và hai chiếc răng nanh dài nhọn. Bờm rồng vuốt từ khóe miệng ra phía sau, áp sát theo thân rồng. Phía dưới cằm và trên môi trên chạm các tua râu bó sát đầu rồng. Phía trên đầu là lông mày tạc nổi, che phần hốc mắt phía trong. Ngay sau phần mày rồng, tai rồng và sừng rồng cũng kéo dài về phía sau áp theo khối thân. Riêng cuống tai dài bằng cả phần chính của tai. Giữa thân rồng có ba vạch khắc sâu. Cách tạc này cho thấy, bia được tạc khối chữ nhật trước, sau đó mới chém các cạnh mà chạm sâu vào thớ đá. Cách tạc này khiến cho hình mình rồng chính là phần trên cùng của trán bia (cả ở hai mặt, dù mặt âm không có chữ), bụng rồng ôm lấy phần không gian khắc chữ trên ngạch bia". [Trần trọng Dương, "Văn bia Trường Xuân", *Văn bia Thanh Hóa: Tập 1: Văn bia thời Lý Trần*, Nxb. Thanh Hóa, Thanh Hóa, 2012.]

11. Trần Trọng Dương, 2012, bđd.

12. Trần Trọng Dương, "Xi vẫn-Xi vĩ và các xu hướng biến đổi trong văn hóa Việt Nam và Châu Á", *Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế Đài Loan-Việt Nam*, 2013.

Đầu rồng (xi vẫn), Đinh-Lê, thế kỷ 10, Bảo tàng Ninh Bình. Ảnh: Nguyễn Anh Tuấn.

Huyền thoại dời đô của Lý Thái Tổ với cái tên đầy ý nghĩa "Thăng Long" hẳn là một dấu vết quan trọng cho thấy việc chuyển kinh từ Hoa Lư ra Đại La phải có sự tham mưu, cố vấn của các nhà Nho. Những điển tích Nho giáo trong chiếu dời đô với các mẫu hình nhân vật chính trị kiểu Nho giáo Hoa Hạ khiến cho mảnh đất mới dùng để đặt đô không chỉ đẹp về địa thế quân sự, mà còn hàm ý trong đó cái đẹp của vương quyền, "mảnh đất rồng bay" với hình thế "rồng cuộn, hổ ngồi" (long bàn, hổ cứ) chồng lấn trong đó là một thông điệp: mảnh đất đế vương (vi vạn thế đế vương chi thượng đô). Mặt khác, ngay từ thời Lý, chúng ta đã thấy một quan niệm rõ ràng về hình ảnh rồng như là biểu tượng quan trọng nhất cho đế vương. Điều này được thể hiện qua các cứ liệu của văn bia *Sùng Thiện Diên Linh* – một tấm bia quan phương của triều đình – do Thượng thư Nguyễn Công Bật soạn và đích thân hoàng đế Lý Nhân Tông ngự thư trên bi ngạch và cho khắc năm 1121[13]. Bài văn bia này có nhiều đoạn mô tả hình dáng, phong độ đế vương của vua Nhân Tông như sau:

- Phụ hoàng[14] nhập mộng, nước ngoài dâng voi trắng sáu ngà[15];

13. Thượng thư Nguyễn Công Bật, 1121, *Đại Việt quốc Lý gia đệ tứ đế Sùng Thiện Diên Linh tháp bi*, Lý Nhân Tông ngự đề bi ngạch, Thượng thư Lý Bảo Cung viết chữ, chùa Long Đọi, núi Long Đọi, xã Đọi Sơn, huyện Duy Tiên, tỉnh Hà Nam, ký hiệu thác bản 32724-32725.
Xem Trần Trọng Dương, Chuyên đề "Kiến trúc một cột thời Lý", *Suối Nguồn 9*, Nxb. Hồng Đức, 05.2013.

14. Phụ hoàng: tức hoàng đế Lý Thánh Tông, húy Nhật Tôn, sinh năm 1023, ở ngôi 17 năm (1054-1072).

15. Voi trắng sáu ngà: điềm sinh đức Phật, đây là cách dùng từ rất tôn quý dành cho nhà vua.

Mẫu hậu[16] hoài thai, gác tía phủ rồng vàng năm sắc[17]. 父皇入夢，殊邦獻雪象六牙;母后有娠，飛閣薝黃龍五彩 。

- Ngươi rồng mắt phượng, trong ngọc trắng băng. Mắt trong veo mà đen trắng phân minh, khác ngươi hai tròng Thuấn Đế[18]; Tai thọ trường mà thành quách cao dày, hơn tai ba lỗ Hạ Vương[19]. 龍睛鳳目;玉潔冰姿 。眸澄而青白分明，異重瞳於舜帝;耳壽而輪郭修廣，嗤三漏於夏王 。

- Thế tựa rồng bay phượng múa, phép viết từ tay ngọc viết ra; Hình như loan liệng thước chao, thể chữ tự lòng vua chữ hiện[20]. 龍躍鳳翔之勢，法從玉手;鸞迴鵲返之形，體出宸心 。

- Hòa bốn bể thanh bình; hợp muôn dân hòa mục. Sẻ trắng, cưu vàng vừa đỗ; rồng ngọc, cò trắng mới trình. 叶寰海之宴清;契兆民之輯睦 。瓊鳩白雀而屢集;素鷸玉龍而始呈 。

- Ngày tháng năm mùa hè, niên hiệu Hội Tường Đại Khánh thứ 9 (1118): Cưỡi xe phượng chơi cõi tiên; cưỡi thuyền rồng lòa nắng báu. 時會祥大慶九年夏五月日, 駕飛仙之鳳輦，漾耀寶之龍舟 。

- Hòm vàng năm lớp, Êm bánh xe rồng. 金函五重，龍輪平秘 。

Như vậy, chúng ta có thể thấy, rồng vàng ngũ sắc được coi như là điềm lành báo việc sinh hạ thánh vương. Phong độ đế vương được mô tả bằng hình ảnh "ngươi rồng mắt phượng" với những quý tướng khác theo quan điểm nhân tướng học của Nho gia. Thư pháp vua viết đẹp đẽ và sang trọng như "rồng bay phượng múa". Khi ngài lên ngôi trị vì quốc gia thì hàng loạt các điềm lành xuất hiện, nếu như voi trắng sáu ngà là biểu tượng cho vị vua Phật, thì rồng ngọc là biểu tượng cho vị hoàng đế Nho gia. Bàng bạc khắp các dòng chữ trong bi ký hay sử ký là những

16. Mẫu hậu: tức Thái hậu Ỷ Lan, họ Lê, mất năm Hội Tường Đại Khánh thứ 8 (1117), thụy hiệu là Phù Thánh Linh Nhân Thái hậu.
17. Điềm sinh thánh chúa.
18. Hai ngươi: hai con ngươi. Theo truyền thuyết, mắt vua Thuấn nhà Ngu có hai con ngươi, gọi là "trùng hoa" hay "trùng đồng". Sau dùng để chỉ mắt những vị vua anh minh.
19. Theo truyền thuyết, tai Vũ Vương nhà Hạ có 3 lỗ (tam lậu).
20. Đây là một trong số rất hiếm chi tiết nói đến thư pháp dưới thời Lý. Theo quan sát của chúng tôi, dưới thời Lý, qua các văn bia, có cả thảy hai lần nhắc đến nghệ thuật thư pháp. Thời Trần, qua văn bia có một lần nhắc đến thư pháp. Tất cả các lần đó đều nói đến lối chữ phi bạch, cho thấy dường như thời Lý-Trần, lối phi bạch rất được ưa chuộng.

câu chuyện liên quan đến rồng. Rồng xuất hiện ở điện Trường Xuân khiến vua đặt bảo tháp ở [Phật] Đồ Sơn tên là Tường Long. Rồng bay trên mặt biển thì dựng tháp ở núi Long Chương (vẻ rực rỡ của rồng). Rồng ùa thành đàn, thành đội qua hình dáng núi sông thì dựng tháp ở Long Đội (đội quân rồng). Rồng núi Long Tỵ[21] đậu trên tay Khai Minh Vương báo đại thắng bình Chiêm như một điềm lành cho vị minh quân Lý Phật Mã vốn thuộc nằm lòng lục nghệ. Rồng bay theo thuyền ngự vua Nhân Tông đến tận thác bờ Long Thủy trong trận đánh dẹp động Ma Sa. Rồi cửa Phi Long, cửa Đan Phượng, gác Long Đồ, điện Hội Long, tường Long Thành, rồi Long Trì trong hoàng cung để diễn xướng rồng cuộn trên ngọn núi chúc thọ Vạn Tuế Nam Sơn... Đâu đâu cũng thấy rồng. Rồng trở thành "style thời trang" của cả thời đại, đến mức cả đám dân đen lẫn nô bộc trong nhà thường dân cũng đua đòi thích chữ xăm rồng, khiến triều đình phải ra luật cấm[22]. Còn như hoàng gia nhà Trần thì vốn là dân võ thuật miền biển lại xăm hình rồng vào đùi để luôn nhớ nguồn gốc tổ tiên[23] và tránh giao long (cá sấu, thuồng luồng). Quân sĩ nhà Trần thì ai nấy đều xăm hình rồng hoa (thái long) ở bụng, lưng và hai bắp đùi như là biểu hiện của hào khí Đông A-Sát Thát. Phong cách ăn uống như "rồng cuốn" (chữ dùng của *Toàn thư*) thì đích thân Thượng hoàng Trần Anh Tông khẩu dụ cho vua con và các quần thần khi ban ngự yến... Những cứ liệu trên cho thấy, rồng là một biểu tượng phổ dụng của thời đại Lý Trần. Rồng xuất hiện trong các cung điện, lầu gác của hoàng cung. Rồng được dùng để đặt tên cho tên núi, tên sông, tên chùa, tên tháp. Rồng là điềm lành báo hiệu thánh vương xuất hiện, hay trưng triệu chiến thắng trước quân thù. Rồng cuộn bay trên áo long bào, long cổn. Rồng đi vào nghệ thuật điêu khắc-kiến trúc và hoạt động diễn xướng cung đình. Rồng ùa vào đời sống mỹ thuật của dân gian. Tuy nhiên, những biểu hiện phong phú ấy chỉ còn lại vài dòng trên các sử liệu. Muốn nghiên cứu sâu hơn về hình tượng rồng trong thời Lý

21. Núi Long Tỵ: theo *Cương mục*, ở địa phận xã Thuần Chất, huyện Bình Chính, tỉnh Quảng Bình, hình thể núi này nhô lên như vòi rồng, nên gọi là "Long tỵ" (CMCB2, 22a). Huyện Bình Chính nay là huyện Quảng Trạch, tỉnh Quảng Bình.

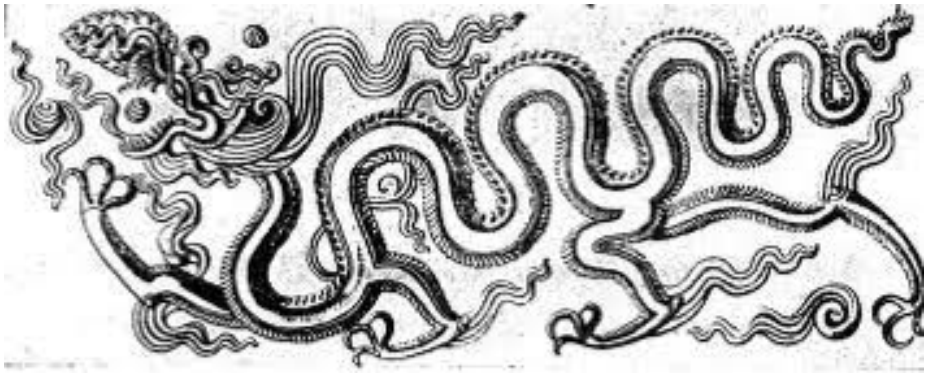
22. Cấm nô bộc của các nhà dân trong ngoài kinh thành không được thích mực vào ngực, vào chân như cấm quân cùng là xăm hình rồng ở mình, ai phạm thì sung làm quan nô. (*Toàn thư*, Hội Tường Đại Khánh thứ 9: 1118).

23. Thượng hoàng Trần Nhân Tông từng nói: "Nhà ta vốn là người hạ lưu (thủy tổ người Hiền Khánh), đời đời chuộng dũng cảm, thường xăm hình rồng vào đùi. Nếp nhà theo nghề võ, nên [7b] xăm rồng vào đùi để tỏ là không quên gốc".

Trần, có lẽ chỉ còn cách khai thác qua các tư liệu mỹ thuật cổ và khảo cổ học lịch sử.

Rồng trên cổn miện Lý Trần, Phục dựng: Trần Quang Đức, Tranh: Lý Tiệp[24].

24. Trần Quang Đức, *Ngàn năm áo mũ (Lịch sử trang phục Việt Nam giai đoạn 1009-1945)*, Nxb. Thế Giới, H., 2013, tr. 62.



Rồng Lý được dùng để phục chế, gạch, Hoàng thành Thăng Long.

Trước đây, khi nghiên cứu về biểu tượng rồng giai đoạn này, phần lớn các nhà nghiên cứu đều thống nhất rằng: rồng Lý Trần là biểu tượng cho Nho giáo. Nhà nghiên cứu Nguyễn Du Chi viết: "Dường như những di tích có liên quan đến vua mới được chạm rồng, còn các kiến trúc khác, dù là của hoàng hậu (như chùa Lạng, chùa Tấm...) cũng bị cấm. Điều đó chứng tỏ đến thời này đã có quy chế nghiêm ngặt và rồng không còn là vật tổ dân dã mà đã được dành riêng cho thần quyền mặc dù trong cấu trúc của nó vẫn giữ nguyên những quan niệm của dân dã"[25]. Nhà nghiên cứu Chu Quang Trứ cũng có những nhận định tương tự: "Với nhà Lý, cái ý thức vua gắn với rồng – rồng là biểu trưng của vua đã được khẳng định"[26]. Trần Lâm Biền và Chu Quang Trứ cũng viết: "Từ một con vật mang ý niệm vũ trụ vốn được người thời ấy tôn sùng, có lẽ rồng đã bị nhà vua độc chiếm để làm vật bảo vệ và trang điểm cho uy lực của mình"[27]. Song cũng có người, trên cơ sở thiếu vắng của mô típ rồng chầu mặt trời, lại cho rằng "con rồng thời Lý không có ý nghĩa thần quyền như kiểu các con rồng đời sau"[28]. Tuy nhiên, dù rồng có chầu mặt trời hay không, thì bản thân hình tượng rồng đã mang ý nghĩa vương quyền (như trên đã chứng minh). Còn mô típ lưỡng long triều nhật có khả năng là một sản phẩm của Nho giáo thời Minh Thanh và Lê Nguyễn.

---

25. Nguyễn Du Chi, *Trên đường tìm về cái đẹp của cha ông*, Nxb. Mỹ Thuật, H., 2001, tr. 538.

26. Chu Quang Trứ, *Mỹ thuật Lý Trần – Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb. Mỹ Thuật, H., tb. 2012, tr. 282.

27. Trần Lâm Biền-Chu Quang Trứ, *Nghệ thuật chạm khắc cổ Việt Nam (qua các bản rập)*, Viện Nghệ thuật-Bộ Văn hóa, Sài Gòn, 1975, tr. 12.

28. Hoàng Văn Khoán, "Con rồng thời Lý", *Kỷ yếu hội thảo khoa học: 1000 năm vương triều Lý và kinh đô Thăng Long*, Nxb. Thế Giới, H., 2009, tr. 636.

Rồng trên bàn đạp yên ngựa, Trần (tk 13), C: 15,5; R: 12,2. Địa điểm phát lộ: Yên Sinh, Đông Triều Quảng Ninh. Hiện vật BTLSVN[29].

3. Rồng Lý Trần – rồng Phật giáo: biểu tượng hồi quy giác tính

Như trên đã phân tích, hai triều Lý Trần tuy vẫn luôn dùng Nho giáo như một thiết chế để quản lý xã hội, nhưng đời sống tư tưởng và hoạt động tâm linh thì lấy Phật giáo làm bệ đỡ tinh thần. Mặc dù không ai có thể phủ nhận yếu tố vương quyền trong hình tượng con rồng vào thời kỳ này, nhưng chúng tôi muốn nhấn mạnh rằng, bản thân hình tượng rồng còn là biểu tượng trong văn hóa Phật giáo. Tức là trong biểu tượng này có sự hòa kết giữa hai luồng tư tưởng mỹ học của cả Nho lẫn Phật. Yếu tố Nho làm cho con rồng mang tính uy quyền, biểu thị sự thần quyền hóa của nhà vua. Yếu tố Phật làm cho con rồng mang tính nhân văn biểu thị sự Phật tính hóa trong tâm tính của cả một thời đại. Nhưng có điểm chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây là yếu tố Phật có phần nổi trội hơn yếu tố Nho *ở phương diện tạo hình*. Điều đó sẽ được trình bày như dưới đây.

29. *Cổ vật Việt Nam*, tr. 98.

Việc xuất hiện con rồng (với một sự đồng nhất cao độ về hình tượng và phương thức tạo hình) trên vật liệu kiến trúc chùa tháp cũng như hoàng thành Thăng Long là một biểu hiện giao thoa sống động giữa văn hóa Nho giáo và văn hóa Phật giáo. Con rồng tạc trên các ***chùa hành cung*** (còn gọi chùa hoàng gia) như chùa tháp Từ Thị Thiên Phúc tại núi Phật Tích (1066), chùa tháp Tường Long ở núi [Phật] Đồ Sơn (1072), chùa tháp Cảnh Long Đồng Khánh ở núi Dạm (1096), chùa tháp Sùng Thiện Diên Linh ở núi Long Đội (1121), chùa tháp Vạn Phong Thành Thiện ở núi Chương Sơn (1108)… là biểu hiện của vương quyền gắn với thần quyền. Các hình tượng song long hiến châu, rồng chầu lá đề, rồng dùng để trang trí trên thân cột theo mô hình tu di đài-cửu sơn bát hải, rồng-xi vẫn ngậm ngọc, rồng tràn ngập trên các dấu vết vật chất trong Hoàng thành Thăng Long,... cho thấy, biểu tượng rồng không chỉ xuất hiện trong không gian chùa tháp Phật giáo mà đã trở thành yếu tố thường trực nổi trội trong văn hóa và nghệ thuật cung đình. Tác giả Thích Đức Thiện khi nghiên cứu về rồng tại chùa Phật Tích cũng viết: "Rồng là biểu tượng cho quyền lực của vương quyền… Rồng cũng gắn liền với cuộc đời đức Phật khi ngài đản sinh có chín rồng phun nước tắm cho Phật"[30].

Song long hiến châu, Liên Hoa Đài chùa Dạm, niên đại: 1096. Ảnh: TTD.

30. Thích Đức Thiện, *Phật Tích – di sản văn hóa Phật giáo* (Buddhist Heritage Site), Nxb. Văn Hóa Thông Tin, H., 2014, tr. 45.

Một đặc điểm chung về mô típ rồng thời Lý đó là "rồng ngậm ngọc châu". Theo sự đọc của chúng tôi, chưa một nghiên cứu nào trước đây giải mã ý nghĩa biểu tượng này. Thực chất, mô típ này xuất phát từ điển "long nữ hiến châu" trong kinh sách nhà Phật.

Theo Mã Thư Điền thì điển này có thể diễn lại như sau:

Long nữ là một vị thiên thần hộ pháp của nhà Phật, vốn là con gái của Bà Kiệt La Long, một trong hai mươi chư thiên. Long nữ là người cực kỳ thông minh dĩnh ngộ, khi mới tám tuổi tình cờ nghe được Văn Thù bồ tát thuyết pháp tại Long cung, mà bỗng nhiên giác ngộ, bèn đến núi Linh Thứu lễ Phật Thích Ca, đem thân mình đầu vào cõi Phật. Một hôm, Trí Tích bồ tát với Văn Thù bồ tát bàn về chuyện nữ nhân thành Phật, Trí Tích hỏi Văn Thù rằng: "Kinh Phật cực kỳ vi diệu, sâu sắc, hiếm thấy trong đời, chúng sinh phải kiên trì tinh tiến, tu hành khổ hạnh thì mới có thể thành tựu được. Nhưng, liệu có ai ngay lập tức có thể thành Phật được không?". Văn Thù trả lời: "Có chứ, có con gái của Bà Kiệt Long vương, mới tám tuổi, đã có thể thụ trì, tiến hành thiền định, hiểu rõ các pháp, chỉ trong khoảng sát na, mà phát lòng bồ đề, mà thành Phật ngay được". Trí Tích bồ tát nghe vậy rất ngờ, nói: "Tôi thấy đức Thích Ca Như Lai phải trải qua vô số kiếp nạn, trải nhiều rèn luyện, kiên nhẫn chẳng rời, thì mới có thể thành chính giác. Tôi không tin một đứa bé gái lại có thể thành Phật trong chốc lát như vậy". Long Nữ liền hiện ra, lễ Trí Tích, mới thấy bản lĩnh không phải là tầm thường. Đương thời, Xá Lị Phất (một trong mười đại đệ tử của Phật Thích Ca, dù mẫn tiệp đa văn, giỏi giảng Phật pháp, là "trí tuệ đệ nhất") cũng rất bất bình, nói: "Ngươi chỉ là một bé gái sao có thể lập tức thành Phật cho được? Ta không tin. Vả lại, nữ giới thân thể không sạch, vốn chẳng có tư cách để thành Phật cơ mà". Long nữ cười không đáp, lập tức lấy ra một viên bảo châu lớn, giá trị bằng tam thiên đại thiên thế giới. Long nữ bèn đem viên châu ấy dâng cho Phật, Phật liền nhận lấy, rất lấy làm vừa lòng. Long nữ mới quay sang bảo Trí Tích và Xá Lị Phất rằng: "Tôi đã dâng bảo châu, đức Thế tôn đã nhận ngay rồi, việc dâng bảo châu đó có nhanh hay không?". Hai vị đều đáp: "Rất nhanh". Lúc ấy, Long nữ mới nói: "Các ngài hãy tưởng tượng tôi thành Phật cũng chỉ trong chốc lát như vậy thôi". Nói rồi, Long nữ bỗng nhiên biến thành con trai, cụ bồ tát hạnh, rồi đi về Nam phương Vô Cấu thế giới, ngồi hoa sen báu, thành đấng chính giác" (*Diệu pháp liên hoa kinh* quyển 4, *Đề Bà*

Đạt Đa phẩm đệ thập nhị)[31]. Long nữ từ đó giúp Quán Thế Âm phổ độ chúng sinh, lại hiện làm nữ thân, đứng bên tay phải của Quán Âm, còn Thiện Tài đứng bên tay trái.

Sự xuất hiện mô típ "long nữ hiến châu" chuyển thân nam mà thành Phật có thể coi là một dấu ấn về mặt tạo hình cho thấy những ảnh hưởng cụ thể của Phật giáo Đại thừa trên đất Đại Việt vào thời kỳ này[32].

Chúng ta còn thấy hình ảnh rồng trong khá nhiều bi ký chùa chiền của thời Lý. Trong đó, hình ảnh rồng luôn xuất hiện với tư cách là linh vật huyền thoại đã được giác ngộ, là thần hộ pháp.

- Cung trời mưa diệu hoa thất bảo, rồng biển phun nước ngát lưu li (天宮雨柒寶妙花，海龍灌琉璃香水。) (*Minh Tịnh tự bi văn,* khắc năm 1090[33]).

- [Phật đã nhập diệt], các bậc trời rồng đua nhau nhặt lấy xá lị để dựng phù đồ (順請波旬，詣鶴林而我淨; 天龍兢湊，收舍利而樹浮圖。) (*Minh tịnh tự bi văn*).

- Long cung cao vút giữa đất bằng: treo sao làm đấu đỡ, giát nguyệt làm thượng lương. (龍宮地涌: 懸星作糾，偃月為梁) (*Minh Tịnh tự bi văn*)

- Dấu Phật đó, ngọc trắng dưới đáy, rồng xanh cuộn bên ngoài; đài nghê đó, tê giác trấn bên cạnh, đèn chuỗi sáng lung linh. 下存佛跡，中壯倪臺◦其跡也，白玉在底，青龍盤外；其臺也，犀角鎮傍，燈釭連次◦(*Thiên Phúc tự hồng chung minh văn*, 1109)[34].

---

31. Chuyển dẫn Mã Thư Điền, *Trung Quốc Phật giáo chư thần*, Đoàn Kết xuất bản xã, 1995, tr. 174-175. Xem mục "Long Nữ" trong Đoàn Trung Còn, *Phật học từ điển*, Nxb. Tổng Hợp TP. Hồ Chí Minh, tb. 2009, tr. 630-631.

32. Xem thêm mục LONG NỮ HIẾN CHÂU và LONG NỮ THÀNH PHẬT trong *Phật Quang đại từ điển* (quyển 6), Sa môn Thích Quảng Độ dịch, Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn Đài Bắc xuất bản, 2000, tr. 2834.

33. Thích Thiện Giác, *Minh Tịnh tự bi văn*, 1090. Hiện vật hiện đặt tại sân nghè thôn Tế Độ, xã Hoằng Phúc, huyện Hoằng Hóa, tỉnh Thanh Hóa [xem trong Phan Bảo (chủ trì), Nguyễn Tô Lan (hiệu duyệt), *Tuyển tập văn bia Thanh Hóa* (Tập 1: Văn bia thời Lý-Trần), Phạm Văn Ánh, Trần Trọng Dương, Lê Quốc Việt khảo cứu, giới thiệu, dịch chú, Nxb. Thanh Hóa, Thanh Hóa, 2012.]

34. Sa môn Thích Huệ Hưng, *Thiên Phúc tự hồng chung minh văn*, 1109. Vốn đặt ở chùa Thiên Phúc, tục gọi là chùa Thầy, trên núi Phật Tích, xã Thụy Khê, huyện Yên Sơn, phủ Quốc Oai, xứ Sơn Tây, nay là xã Sài Sơn, huyện Quốc Oai, Hà Nội. Hiện chuông và bản rập không còn. Hiện theo bản chép trong *Kim văn loại tụ* ký hiệu A.1059/2:5a-8b Viện Nghiên cứu Hán Nôm. Bản dịch theo nhóm Nguyễn Văn Thịnh, 2010, sđd.

- Cửu long[35] chạy đàn quanh lối, điềm lành châu báu sánh đua; Dáng vẻ tràn đầy khắp nơi, triệu tốt phương xa vượt tới. 遶九龍之寶，禎奪好珠;長繁岐之姿，祥超異畝 。(bia *Sùng Thiện Diên Linh*, 1121)
- Hoàng đế long vương, trên trời dưới đất, thời đều tề tựu, giác tướng[36] chia nhau. 人主龍王，陰間天上, 時皆造集，覺相分俵 。
- Đã xong gác lớn; lại dựng lầu cao. Mái chồng ngói ngọc; vách trổ dáng rồng. 既已圓高閣;又更起危層 。蓋迭素瓊;壁鐫龍狀 。
- Đức sánh đất trời[37], nên năm sao[38] tỏ bùa; Ơn tới cá chim[39], thì muôn loài dâng phúc[40]. Mười tám rồng thần, phô sáng chốn thềm quỳnh bảo điện; Một nghìn voi trắng[41], khoe điềm nơi hiên ngọc cấm cung. Tỏ rõ ngôi báu khá miên trường; tương hợp phúc lành thêm xương thịnh. 德同高厚，則五緯昭符;　惠及飛潛，則萬靈薦祉 。神龍二九，光復於寶殿瓊丹; 雪象一千，呈祥於瑤墀禁御 。
- Dựng mười ba tầng chọc sông Ngân; mở bốn mươi cửa nghênh gió mát. Vách chạm hang rồng[42]; góc treo chuông ngọc. Tầng trên chứa hộp thiêng xá lị, vì đời thịnh mà tỏa hào quang; Đỉnh mái đặt tiên khách bưng mâm, giương trời cao mà hứng sương ngọc.涌矗漢之十三層;啟承風之四十戶 。壁鐫龍窟;角挂金鈴 。上層緘舍利琅函，佇放祥光於盛世; 絕頂置捧盤仙客，長承玉露於晴天 。
- Phía dưới, bên trái dựng cung tứ giác: Ôm hai rồng mà trấn đất[43]; đội tám tướng chầu trời. Nêu khí tượng cho danh sơn; truyền thánh công cho hậu thế. Bên hữu chùa, dựng nhà khám nhọn vuông,

35. Cửu long: chín con rồng. Theo kinh Phật thì Phật tổ vừa lọt lòng mẹ đã biết đi, biết nói, đồng thời lúc ấy có 9 con rồng phun nước để tắm cho Người. Trong các chùa, để diễn tả Phật ở giai đoạn này, người ta tạc hình một chú bé, một tay chỉ lên trời, một tay chỉ xuống đất, bao xung quanh có hình 9 con rồng, thường gọi là tượng *Thích Ca cửu long*, *Thế Tôn sơ sinh* hay *Thích Ca sơ sinh*.

36. Giác tướng: ở đây chỉ xá lị của Phật.

37. Trời đất: nguyên văn là "cao hậu" (cao dày) viết tắt của "thiên cao địa hậu", nghĩa là trời cao đất dày.

38. Năm sao (ngũ vĩ): là Kim, Mộc, Thủy, Hỏa, Thổ.

39. Cá chim: nguyên văn là "phi tiềm", trỏ các loài chim bay cá lội.

40. Phúc: nguyên văn là chữ *chỉ* "祉".

41. Voi trắng: tức *tuyết tượng, bạch tượng*, trỏ điềm lành theo văn hóa Phật giáo.

42. Có bản dịch là "rồng ổ" ý là "ổ rồng", nhưng dễ nhầm với thuật ngữ "rồng ổ" (rồng mẹ và đàn rồng con) trong mỹ thuật cổ.

43. Trấn đất: nguyên văn "地", có bản ghi lầm là "也".

trong đặt Tân Đầu hòa thượng khi bị đày ra Ma Lê sơn[44]. Nhận lời dặn của Như Lai, vì chúng sinh mà chứng phúc. 次級, 左建四角宮:含雙龍而鎮地，負八將以朝天。揚氣概於名山;播聖功於後裔。右梵方碉龕室, 貯以賓頭和尚，放于麻黎山。受囑累於如來，為眾生而證福。

- Ban cơm chay như ngọc, cho khách cơ hàn; Phát của quý tựa sông, cứu dân cùng khổ. U – hiển[45] đều về; trời – rồng[46] cùng tụ. 頒雪粒之香齋，飫充饑旅; 散泉流之圓寶，賙賑窮民。幽顯咸臻;天龍悉簉。

Có thể thấy hình ảnh rồng phun nước lưu ly trong văn bia *Minh Tịnh*, hay cửu long chạy đàn trong văn bia *Sùng Thiện Diên Linh* là một kiểu ánh xạ của thuyết long vương phun nước khi đức Phật đản sinh[45]. Như vậy đến đây có thể thấy rằng, mỹ thuật thời Lý Trần, như cách gọi của Chu Quang Trứ là *mỹ thuật Phật giáo*. Hình tượng rồng trong văn hóa thời Lý Trần, cụ thể là trên các công trình kiến trúc, điêu khắc thời này, có lẽ đều mang trong đó những nội hàm của nhà Phật.

Hình ảnh các con rồng ngậm hỏa châu chứ không phải "vờn khối cầu"[46] hay lưỡng long tranh châu[47]. Đó là một biểu hiện của sự quy y Phật pháp, hay sự quy hồi giác tính. Nghệ thuật tạo hình Đại Việt thời Lý-Trần đã chớp được cái ý tưởng cao quý đó và thể hiện qua rất nhiều công trình điêu khắc-kiến trúc khác nhau. Chỉ có điều, trong mỹ thuật, các nghệ nhân xưa đã sáng tạo ra các loại bố cục, đồ án phong phú tùy theo sự hạn định của vật chất tạo tác và bề mặt của vật liệu. Trên một mặt phẳng hình chữ nhật như tòa Tu Di đỡ tượng Phật Thích Ca ở chùa Phật Tích, hay trán bia chùa Long Đọi, bia chùa Quỳnh Lâm, người ta sẽ tạc lên đó hình các con rồng dâng châu nối đuôi nhau miên viễn và bất tận. Trên các hình lá đề, người ta sẽ tạc lên đó mô típ song long hiến châu với thân rồng uốn lượn, và ba đôi chân đang dâng ba viên ngọc

44. Tân Đầu hòa thượng: là một vị la hán, vốn là con một vị phụ tướng của vua Ưu Điền, đi tu đắc đạo. Vì hiện thần thông trước người thế tục, bị Phật quở trách, không cho trụ ở cõi Diêm Phù Đề mà phải đến giáo hóa ở châu Tây Cù Da Ni, sau tuy Phật cho phép trở về nhưng không cho sư nhập niết bàn mà phải trụ mãi tại núi ở Ma Lê ở Nam Thiên để hóa độ chúng sinh.

45. U – hiển (幽顯): *u* trỏ thần linh, *hiển* trỏ chúng sinh có tín tâm.

46. Trời – rồng: nguyên văn "thiên long" (天龍), nói tắt của chư thiên và long thần, là hai chúng trong tám bộ chúng của Phật giáo.

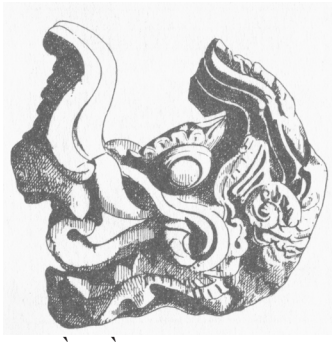
47. Xem mục LONG VƯƠNG trong *Phật Quang đại từ điển* (quyển 6), Sa môn Thích Quảng Độ dịch, Hội Văn Hóa Giáo Dục Linh Sơn Đài Bắc xuất bản, 2000, tr. 2844.

châu tỏa sáng. Cũng có khi trong mỗi hào quang của hỏa châu đó, người ta tạc thêm cả hình tượng một vị Phật đang ngồi kiết già.

Rồng trên cửa chùa tháp Phổ Minh, đời Trần. Nguồn: Bảo tàng Nam Định. Ảnh: Nguyễn Anh Tuấn.

Còn với các kiến trúc một cột, không gian tạo hình đã thay đổi, tính lập thể cảm của bề mặt đã khiến cho người xưa thỏa sức sáng tạo. Ví dụ ở cột đèn Quảng Chiếu, hàng loạt thân rồng cắm thẳng vào các lỗ ngàm, đầu rồng đua ra đỡ lấy một tòa sen vàng, ở trên đó người ta sẽ thắp hoa chúc (đuốc). Hàng chục, hàng trăm hình rồng ấy cắm từ dưới lên trên đỉnh cột tạo thành một hội đèn rực rỡ như ánh từ quang chiếu diệu kinh thành. Một ví dụ nữa, như chân đèn tại chùa Phật Tích, các thân rồng uốn lượn dọc theo thân cột, đầu hướng về phía đài sen ở phía trên như một sự chiêm bái tôn sùng ánh từ quang (xem thêm phần dịch văn bia *Sùng Thiện Diên Linh* trong phụ lục). Hay chân cột thời Lý đào được tại làng Ngọc Hà, những tầng lớp sóng nước và núi non phủ kín phần chân, phía trên thân cột là một đôi rồng uốn lượn nhịp nhàng như đan dệt khắp thân cột. Sự đăng đối chỉnh thể nhưng đầy tính linh hoạt của thân rồng đã tạo nên sự sống động hiếm thấy, nếu như đặt cột ấy lên một bàn xoay, ta sẽ thấy cả một thế giới tâm linh đang chuyển động: những tầng sóng nước như đang dâng vỗ vào các tầng núi non trùng điệp, các tầng núi non ấy lại đang như nâng đôi rồng cao lên, còn đôi rồng như như đang phi thăng lên trên cung trời Đao Lị, như đang ngưỡng vọng về một cõi niết bàn. Còn như cột đá Liên Hoa Đài chùa Dạm thì đôi rồng theo đặc trưng phong cách Lý, uyển chuyển, duyên dáng mà khỏe khoắn, sung mãn đang cùng nhau dâng lên những viên ngọc châu sáng ngời[48].

48. Chu Quang Trứ, tb. 2012, sđd., tr. 284.



Đầu rồng, Thăng Long, Lý (tk 11-12).

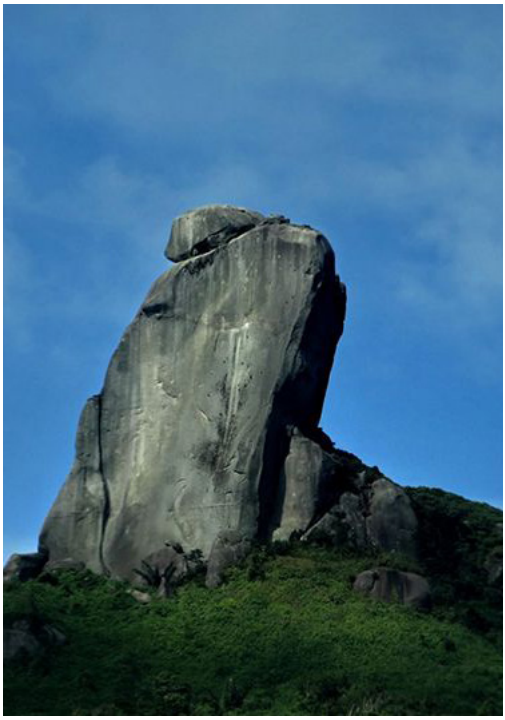
Rồng, Chương Sơn, Lý (1108).

Rồng-lá đề, Lý (tk 11-12).

Kết luận: Nhìn từ góc độ tạo hình và hàm nghĩa biểu tượng tôn giáo, hình ảnh rồng thời Lý Trần là một sự đan xen hai khuynh hướng thẩm mỹ của Nho giáo và Phật giáo. Rồng Lý Trần, dù là thể hiện tính vương quyền của Nho gia, nhưng hầu như không có chút áp chế, dữ dằn như rồng Trung Hoa. Trong đó, yếu tố Phật giáo được thể hiện ở mô típ "long nữ hiến châu" trong hầu hết các hiện vật khảo cổ. Rồng luôn đi liền với các biểu tượng Phật giáo khác như tháp, nhạn, sư tử, hoa cúc, hoa sen, lá đề, Khẩn na la, Ca lâu la… Vì tính Phật tương đối đậm nét, nên hình tượng rồng Lý Trần cũng trở nên hài hòa, duy mỹ hơn, nhân văn hơn, vì thế nó thể hiện được phần nào nét đặc trưng cho tinh thần khoan dung, uyển chuyển của thời đại.

Trụ đá Bách Thảo (Ngọc Hà, Hà Nội), nguồn: BTLSVN.

TTD



BÀN VỀ DANH XƯNG VARELLA

Nguyễn Lục Gia

[TÓM TẮT: *Việc mặc định xuất xứ của danh xưng Varella có từ tên của một sĩ quan hàng hải Pháp, cũng như gán niên đại của danh xưng này vào mốc thời gian cuối thế kỷ 19 hay năm 1890 là hoàn toàn khiên cưỡng. Tài liệu Sử học và ngành Bản đồ học cho thấy một lai lịch thú vị của thuật từ Varella. Chính các nhà hàng hải Bồ Đào Nha tiên phong trong công cuộc chinh phục vùng Viễn Đông vào những thập niên đầu thế kỷ 16 đã phát minh ra tên gọi, dựa trên quan niệm tín ngưỡng bản địa của các dân tộc Đông Nam Á đi biển cổ xưa. Trong hầu hết trường hợp nêu ra, Varella mang ý nghĩa một pagoda/chùa. Người Pháp gọi Varella một cách hình tượng rằng Le Doigt de Dieu/Ngón tay Phật…*]

Nằm trên tuyến đường hàng hải ven bờ phía Tây Biển Đông, Varella trở thành một trong những hải tiêu (balin) quan trọng bậc nhất với một loạt vị trí cận duyên: mũi đất Varella (cap Varella), hải cảng Varella (port Varella), núi Varella (rocky mountain Varella), đèo Varella (pass Varella). Tuy nhiên, thuật từ Varella ban đầu dường như chỉ áp dụng riêng cho mỗi tảng đá nằm chót vót trên chóp đỉnh của một chi núi đâm xa ra biển trong dãy Đại Lĩnh hùng vĩ, được chọn làm biên giới lãnh thổ giữa hai vương quốc Đại Việt - Champa hoặc về sau là ranh giới giữa hai dinh/trấn/tỉnh Trấn Biên/Phú Yên - Thái Khang/Bình Khang/Bình Hòa/Khánh Hòa.

Tùy vào từng chức năng riêng biệt, người Việt gọi Varella là núi hoặc tảng Đá Bia với tên chữ Thạch Bi, mũi Nại/Nạy hay mũi Điện, mũi Kê Gà, mũi Đại Lãnh/Đại Lĩnh.

Vậy, thuật từ mang ký tự Latin Varella này có xuất xứ từ đâu?

1. Những nhận thức sai lầm

Chính từ các nhà biên khảo địa phương với lối suy diễn thông thường, đã lấy tên địa danh trên bản đồ để gán cho tên của các nhà thám hiểm, nhất là đối với một số địa danh mang tự dạng nước ngoài. Bằng vào uy tín không cần kiểm chứng của các nhà nghiên cứu bản địa này, sự ngộ nhận tiếp tục chệch dài suốt tiến trình nhận thức, ngay cả trong thời đại thông tin điện tử ngày nay.

Một trong những sai lầm đầu tiên thuộc về nhà nghiên cứu Nguyễn Đình Tư trong *Giang sơn Việt Nam - Đây: Non nước Phú Yên*, cho rằng "Nằm sát biển có núi Hòn Bà (586 m) mà người Pháp gọi là Cap Varella là tên một sĩ quan hải quân đã tìm ra mõm núi này đầu tiên"[1]. Nhà nghiên cứu dân gian Trần Huyền Ân trong *Phú Yên dọc đường... Ca dao* giải thích tương tự: "… mũi Kê Gà mang tên một đại úy Pháp thành Cap Varella"[2]. Đôi khi Varella được gắn cho tên người đứng ra xây dựng ngọn hải đăng nơi đây, như sách *Tìm hiểu địa danh qua tục ngữ ca dao Phú Yên* của Nguyễn Đình Chúc: "Đến cuối thế kỷ XIX, một sĩ quan hải quân Pháp (Varella) cho xây hải đăng Mũi Điện…"[3].

Từ cách hiểu sai lệch mang tính chất dân gian, "viên sĩ quan" Varella mạnh bạo chen chân vào các công trình khoa học không chút kiêng dè. Thạc sĩ Ngôn ngữ học kiêm Tổng Thư ký Hội Sử học Phú Yên Phan Thanh Bình dung nạp: "Cuối thế kỷ XIX, đại úy hải quân Pháp Varella phát hiện và ghi dấu tầm quan trọng của mũi Đại Lãnh trên bản đồ hàng hải và người Pháp gọi là mũi Cap Varella"[4]. Một học giả đa ngành khác, thạc sĩ Lê Thế Vịnh kiến giải rằng: "Mũi Đại Lãnh nằm trên núi hòn Bà thuộc dãy đèo Cả, do viên sĩ quan người Pháp tên là Varella phát hiện đầu tiên vào cuối thế kỷ

1. Nguyễn Đình Tư, *Giang sơn Việt Nam - Đây: Non nước Phú Yên*, Nxb. Tiền Giang, 1965, tr. 31.

2. Trần Huyền Ân, *Phú Yên - Dọc đường... Ca dao*, Sở Văn hóa-Thông tin Phú Yên, 1995, tr. 81.

3. Nguyễn Đình Chúc, *Tìm hiểu địa danh qua tục ngữ ca dao Phú Yên*, Nxb. Thanh Niên, 2007, tr. 242.

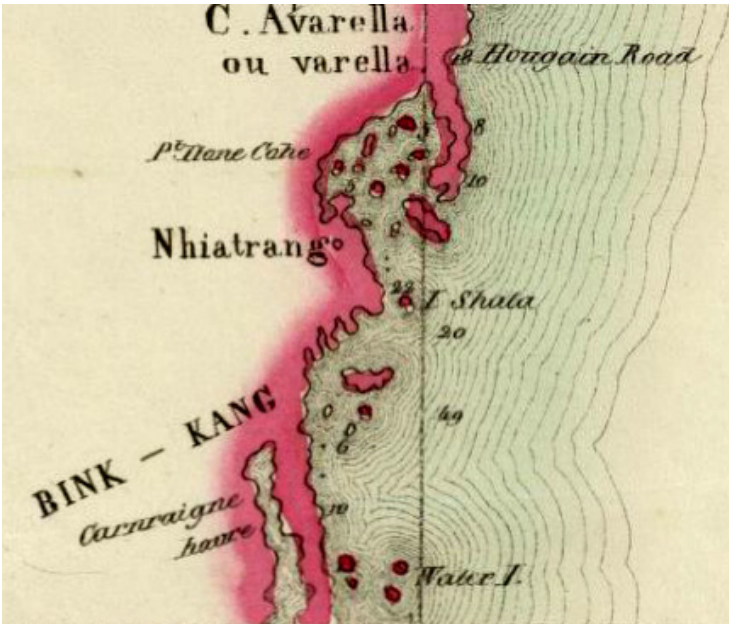
4. Phan Thanh-Hoài Trung, "Mũi Điện-Vũng Rô, một trong những điểm đến của Đường mòn Hồ Chí Minh trên biển", Tạp chí *Trí Thức Phú Yên*, 26 (10.2012) (Số chuyên đề: Chào mừng lễ Khởi công Hầm đường bộ qua đèo Cả), tr. 30-31, 36.

XIX trong chuyến khảo sát hải hành ở vùng biển Đông Nam Á. Nhận thấy đây là nơi có vị trí quan trọng trên con đường hàng hải, năm 1890, người Pháp cho xây dựng một ngọn Hải đăng. Mũi Đại Lãnh từ đó mang tên gọi là mũi Điện hay còn gọi là Cap Varella, nhằm định hướng tàu thuyền hoạt động trên biển và ra vào vịnh Vũng Rô"[5].

Và dưới đây là loạt website có nhận thức cùng loại.

"Một người Pháp tên Varella phát hiện mũi Đại Lãnh, chính vì vậy mà mũi Đại Lãnh còn có tên Cap Varella (mũi Varella)"[6].

"Cuối thế kỷ XIX, đại úy sĩ quan người Pháp tên là Varella đã phát hiện và ghi nhận tầm quan trọng của mũi đất này. Trên bản đồ hàng hải thế giới, người Pháp gọi là Cap Varella"[7].



Danh xưng Cap Varella ou Avarella (Mũi Varella hay Avarella) trên hải đồ Partie de la Cochinchine xuất bản năm 1827 của Philippe Vandermaelen

"Mũi Đại Lãnh do một tướng người Pháp tên là Varella phát hiện ra vào cuối thế kỷ 19. Varella đã nhận thấy vai trò quan trọng của Mũi Đại Lãnh

5. Lê Thế Vịnh, *Di sản Văn hóa Phú Yên*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2011, tr. 32.
6. Đón bình minh trên mũi Đại Lãnh, http://vnexpress.net (theo *Tuổi Trẻ*), thứ hai, 11.9.2006.
7. UBND tỉnh Phú Yên-Cổng Thông tin điện tử, "Bãi Môn - Mũi Điện", http://www.phuyen.gov.vn

trên hải đồ quốc tế. Chính vì vậy, trên bản đồ cũ nó được gọi là Cap Varella (Mũi Varella)"[8].

"Mũi Đại Lãnh (…) là một nhánh của dãy Trường Sơn đâm ra biển. Nơi đây do một tướng người Pháp tên là Varella phát hiện ra, vì vậy Mũi Đại lãnh còn có tên khác là mũi Varella"[9].

Có thể nhận thấy các sai lầm nêu trên thuộc về hai phương diện: Varella là tên một người Pháp (nhà thám hiểm hoặc sĩ quan hàng hải) và thời điểm khai sinh danh xưng Varella là vào khoảng cuối thế kỷ 19 hoặc năm 1890.

Trong khi đó, hầu như trên tất cả các bản đồ hay hải đồ về Việt Nam do người phương Tây vẽ, từ giữa thế kỷ 19 trở về trước, đều đã hiện hữu địa danh này. Một trong những tấm bản đồ đầu tiên nổi tiếng và quen thuộc nhất là bản đồ của linh mục Alexandre de Rhodes xuất bản tại Roma vào năm 1650, có ghi danh xưng Ponta da Varella (mũi đất Varella) ngay tại điểm mút phương Nam của lãnh thổ Cochinchina (xứ Đàng Trong) nhằm vào dãy Đại Lĩnh, nơi tiếp giáp với vương quốc Champa từ mặt Bắc. Sớm hơn nửa thế kỷ, hai bản đồ có niên đại 1590 và 1592-1594 của Barthlomen Lasso cũng đã ghi địa danh Varella trên vùng bờ biển phía Tây của Biển Đông. Thậm chí, tập hồi ký *Peregrinacão* của nhà du hành Bồ Đào Nha Fernão Mendes Pinto kể về các chuyến thám hiểm vùng Viễn Đông vào khoảng năm 1537 có đề cập đến một con sông mang tên Boralho, được định danh là "Varella trên các hải đồ" nằm về phía trước vĩ tuyến $14^{0}20'$[10]. Người Pháp sang thế kỷ sau mới bắt đầu có mặt nơi đây.

Rõ ràng, cả về mặt xuất xứ lẫn niên đại của thuật từ Varella đều không tương hợp với các cách kiến giải của một số học giả hay nhà nghiên cứu dân gian địa phương kể trên.

2. Varella trên các hải đồ Bồ Đào Nha

Hạm thuyền phương Tây đầu tiên xuất hiện trên vùng biển phía Đông Ấn Độ thuộc về quốc gia hàng hải Bồ Đào Nha. Từ đầu thế kỷ 15, công cuộc bành trướng thuộc địa của nhà nước – đế chế này được xúc tiến với việc chiếm cứ thành phố Ceuta (Maroc) năm 1415, sau đó không ngừng đẩy mạnh, nhất là trong thời kỳ trị vì của nhà vua Dom Manuel (1495-1521),

8. Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch - Tổng Cục Du lịch, "Bãi Môn - Mũi Đại Lãnh", vietnamtourism - trang điểm đến, http://www.vietnamtourism.com

9. "Người FPT chinh phục mũi Đại Lãnh", http://chungta...vn/tin-tuc/an-choi..., 12.5.2014.

10. Barrow, John, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792-1793)*, Nxb. Thế Giới, Hà Nội, 2008, tr. 123.

người được mệnh danh "Ông vua của chinh phục đất đai, ông chúa của sự nghiệp hàng hải, ông hoàng của nền thương mại với các nước Éthiopia, Ấn Độ, Ả Rập và Ba Tư". Hiệp ước Tordesillas 1494 chính thức hóa việc phân chia các vùng ảnh hưởng trên thế giới bởi bản chỉ dụ của Giáo hoàng Alexandre VI, đã tạo điều kiện pháp lý giương ngọn cờ chinh phục phương Đông của người Bồ. Năm 1498 đánh dấu thắng lợi bước ngoặt với cuộc vượt biển ngoạn mục tại mũi Hảo Vọng do Vasco da Gama tiến hành, đưa hạm đội Bồ Đào Nha đặt chân lên xứ sở Ấn Độ giàu có mà giá trị thương mại mang lại của chuyến hải hành vượt gấp 60 lần so với toàn bộ phí tổn.

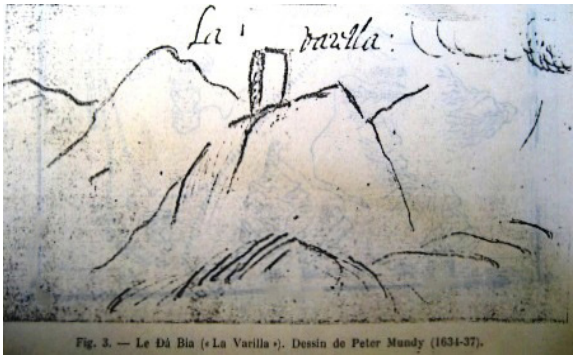


Fig. 3. — Le Dà Bia (« La Varilla »). Dessin de Peter Mundy (1634-37).

Tảng Varella trên bản vẽ của Peter Mundy (1634-1637)

Sự tranh chấp với cường quốc biển đối đầu duy nhất Tây Ban Nha về quần đảo Moluques được giải quyết thông qua Hiệp ước Zaragoza 1529, xác định chính thức biên giới phía Đông của đế chế Bồ Đào Nha tiếp giáp với Philippines. Từ đây, người Bồ kiểm soát hoàn toàn tuyến đường thương mại nối liền giữa Lisbonne với miền Đông Nam châu Á cho đến khi nảy sinh các tranh chấp mới vào thế kỷ sau.

Như vậy, với tính cách là quốc gia phương Tây đầu tiên đặt chân đến vùng Viễn Đông xa lạ, các nhà thám hiểm Bồ Đào Nha cần thiết phải tiếp nhận vốn tri thức hàng hải của các dân tộc bản địa tiên phong, như Mã Lai, Ả Rập, Trung Hoa…

Đối với người đi biển Trung Hoa, chặng ngang qua vùng biển Champa ghi nhận một tiêu điểm hàng hải rất quan trọng mang danh xưng Linh-chan trên bản đồ *Wou Pei Tche* (Vũ Bị Chí)[11], tức Linh Sơn (hay núi Ling) trong *Minh thực lục*[12]. Sở dĩ có tên gọi như thế là vì theo tín ngưỡng Hindou, dân tộc Champa xem ngọn núi của họ là Lingaparvata (đấng Đại Sơn thần). Những người đi biển Mã Lai cải tôn theo Hồi giáo nhận thức về ngọn Linga

11. Manguin, Pierre Yves, Les Portugais sur les Côtes du Viet-nam et du Campà. Étude sur les routes maritimes et les relations commerciales d'après les sources Portugaises (XVIè, XVIIè, XVIIIè siècles), EFEO, Paris, 1972, pp. 59.
12. Hồ Bạch Thảo (dịch), *Minh thực lục*, tập 3, Nxb. Hà Nội, Hà Nội, 2010, tr. 93.

như là điều cấm kỵ của thánh kinh *Koran*, song vẫn căn cứ vào cách xưng danh của người bản địa mà biến thể thành Berela hoặc Bẽrhala.

Đến lượt người Bồ Đào Nha trong quá trình sử dụng người Mã Lai làm hoa tiêu hay thủy thủ, đã có cùng cách gọi. Vị trí này được bản đồ số 1 chỉ dẫn đường đi từ Malacca đến Trung Hoa, nằm trong tập hải đồ của Francisco Rodrigues vào lúc người Bồ vừa đặt chân đến miền Đông Nam Á, gọi là Pomta da Berela, như đoạn ký trình đã định vị sau đây: "… từ Pulo Comdor [Côn Đảo] đến Terra de Champa, Terra Vermelha [Bờ biển của Champara, Đất Đỏ] có 15 jão ở phía Đông Bắc, và từ Terra Vermelha dọc theo bờ biển này cho mãi đến Pomta da Berela thì có 14 jão ở phía Đông Bắc, và từ Berela đến Pulo Cotom [cù lao Ré] có 12 jão dọc theo con đường cũng tên như thế…"[13].

Tuy vậy, ngôn ngữ Bồ Đào Nha có những biến thể đáng kể về sau. Từ chữ Berela, *Từ điển Mã Lai - Latin* của David Haex cho ra hai văn tự pháp: Bralla và Berhalla; trong khi sách của Frederick de Houtman cho chữ Barhalla. Với nguyên do rằng trong ngôn ngữ Bồ Đào Nha và cả Mã Lai, các âm b và v (hoặc w) thường xuyên đổi chỗ cho nhau, đồng thời động tác hít vào ở giữa chữ không có, từ đó: Bẽrhala > Berela > Varela hay Varella[14]. Người Bồ Đào Nha vẫn duy trì hình thức Varella có nguồn gốc Đông phương này trong ngôn ngữ hiện đại.

Như đã nêu trên, danh xưng Varella ban đầu được các nhà hàng hải áp dụng chỉ với riêng tảng đá trên đỉnh núi đoạn ngang qua bờ biển Champa. Hải đồ số 1 có niên đại khoảng giữa thế kỷ 16 trong tập *Advertencias para a navegacão da India - Roteiros* (Những tài liệu giới thiệu về ngành hàng hải ở Ấn Độ - Các tập hải đồ) mô tả và giải thích như sau: "… ở vĩ độ 11^0, anh sẽ đi về phía Đông Bắc Bắc, cách xa bờ biển trên dưới 4 hải lý và như thế anh sẽ nhìn thấy Varella; anh sẽ tìm thấy một cái lõm vào ở bờ biển và một vài hòn đảo nhỏ trong cái lõm ấy; mũi Varella này ở ngang tầm với chỗ còn thiếu một tí nữa thì là vĩ độ 13^0 Bắc, đây là một ngọn núi cao, và khi anh đến gần nó thì anh sẽ trông thấy trên đỉnh núi có một tảng đá với hình thù của một núi đá linh thiêng (Varella), đến đây những người đi biển Trung Hoa thường tìm lên để lễ bái"[15]. Vào thời điểm này, Varella còn đang thuộc lãnh thổ vương quốc Champa có đường biên giới phía Bắc kéo dài đến dãy Cù Mông. Hải đồ số 12 có cùng cách lý giải: "Varella là một chỗ đất cao, nó

13. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 58-59.
14. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 58 (phần chú thích).
15. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 68.

tiến ra sát bờ biển và nó có ở trên đỉnh một núi đá giống như một cái 'tháp' mà những người Trung Hoa gọi là Varella, nó có nghĩa giống như một cái đền, chùa"[16].

Mũi Varella và đỉnh Varella trên bản vẽ năm 1943

Khu vực Varella cũng là một trong những nơi dừng tàu của thương gia António de Faria trong sứ mệnh đi đến vương quốc Champa khảo sát các tụ điểm thương mại vào khoảng năm 1537. Nhà thám hiểm Bồ Đào Nha Fernão Mendes Pinto với tính cách người đồng hành đã ghi lại trong *Peregrinacão* (Tập truyện phiêu lưu ký) sự chú ý của Faria đối với địa điểm được xác định tại "… một con sông mà các người dân địa phương thì gọi là Tinacoreu và chúng ta thì gọi là Varella"[17]. Có thể đây chính là cảng thị Thành Hồ đương thời sầm uất với một tòa thành xây gạch đồ sộ nằm ở cửa sông Apa (sông Ba), cách Varella khoảng 4 hải lý về phía Bắc. Trên các bản đồ cổ phương Tây nói chung, sông Apa được xem là con sông chính của vương quốc Champa.

Đặc điểm thiên nhiên của tảng đá Varella là một ngoại lệ trên cả bán đảo Đông Dương, trừ núi Wat Phou. Sự kiến giải của các nhà khảo cổ càng củng cố nhận thức mang tính chất tín ngưỡng có nguồn gốc Á Đông này: "Trên đỉnh ngọn núi ở di chỉ Vat Ph'u có một khối đá lớn, tương tự như khối đá ở mũi Varella (Đại Lãnh), cũng có tên chữ Hán là Ling (Lãnh) (Lingaparvata), và tên châu Âu hiện nay, trong các tài liệu Bồ Đào Nha, được dùng để chỉ các ngôi chùa"[18]. Rõ ràng, có sự vận động giống nhau của niềm tin Hindou giáo trong việc chọn một đặc trưng tự nhiên dị biệt để tôn xưng ngẫu tượng hay làm thành nơi sùng bái. Và cũng không phải chỉ riêng dân tộc Champa với truyền thống Hindou giáo kết tinh hàng chục thế kỷ, tất cả các nhà hàng hải trên thế giới dù thuộc quốc tịch nào, khi du hành ngang qua ngọn Lingaparvata trên vùng bờ biển Champa, đều bày tỏ sự ngưỡng mộ linh

16. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 82.
17. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 183.
18. Coedès, G., *Cổ sử các quốc gia Ấn Độ hóa ở Viễn Đông*, Nxb. Thế Giới, Hà Nội, 2008, tr. 130.

thiêng, như theo hải đồ số 14 trong tập *Advertencias para a navegacão da India - Roteiros* (Những tài liệu giới thiệu về ngành hàng hải ở Ấn Độ - Các tập hải đồ) nhấn mạnh: "Đỉnh Varella này là một chỗ đất rất cao và nó nhô ra phía biển nhiều hơn bất cứ chỗ nào khác. Đây là một địa điểm quan trọng nhất. Ở chỏm núi này lại hình thành một đỉnh nhọn, đấy là lý do tại sao tất cả các dân tộc đều gọi nơi này là Varella"[19].

Từ vị trí cũng như hình thể đặc thù này, đỉnh Varella hay tảng Đá Bia trở thành điểm ngắm của các nhà hàng hải. Nếu như hải đồ số 16 trong tập *Advertencias para a navegacão da India - Roteiros* (Những tài liệu giới thiệu về ngành hàng hải ở Ấn Độ - Các tập hải đồ) mô tả cận cảnh rằng "… đỉnh Varella, nó là một nơi đất cao chạy dài từ Đông sang Tây, đất cao này chấm dứt ở phía Đông và bằng một bờ dốc thẳng đứng (…) Chếch về phía Đông một tí khi anh từ đỉnh núi Varella đi xuống, anh sẽ thấy có một tảng đá rất to hơi nghiêng về phía biển mà người ta gọi là Varella"[20], thì hải đồ số 1 của tập *Roteiro de Portugal pera a India por Vicente Rodrigues & pillotos modernos* (Hải đồ từ Bồ Đào Nha sang Ấn Độ của Vicente Rodrigues và các hoa tiêu hiện nay) cung cấp nhiều dấu hiệu chi tiết hơn để nhận diện, theo hải trình Nam - Bắc và từ sau vịnh Nha Trang: "Cho mãi đến vịnh này, cả cái vùng bờ biển này nằm theo hướng Bắc/Nam và đến khi hết các cù lao thì là đến hải cảng Varella, nó là một vịnh rất lớn và cũng rất đẹp. Cái Varella [đền, chùa] hiện ra với chúng tôi như một cây tháp rất cao và gần biển. Cái vịnh [Varella] này nhìn từ ngoài khơi vào thì không thấy bởi vì vịnh bị che khuất đi bởi một dãy núi dài và cao, nó từ phía trong chạy ra bờ biển. Người ta nhận ra dãy núi này một cách dễ dàng ở chỗ nó là dãy núi cao nhất và ở chỗ nó chấm dứt bằng một cái mỏm vì từ cái mỏm này trở đi thì bờ biển lại chuyển hướng thành Bắc 1/4 Tây Bắc"[21].

Trên đường bờ biển Đông Dương, có một vị trí khác nằm về phía Nam đỉnh Varella đã được các nhà hàng hải Bồ Đào Nha gán cho cái tên Varella Falsa, tức Varella giả, bởi nét tương đồng mà vị trí này sở hữu. Đối lại, Varella ở tảng Đá Bia đương nhiên trở thành Varella Verdadeira, tức Varella đích thực. Sự kiện được giải thích rằng: "Nó tỏ ra khá cao với một núi đá ở trên đỉnh trông giống như một cái chòi canh gác, những người Bồ Đào Nha cho nó cái tên Varella giả để phân biệt nó với cái Varella ở quá về phía

19. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 90.
20. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 99.
21. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 137.

Bắc"[22]. Hải đồ số 2 trong tập *Toteiro da India Oriental* (Hải đồ phía Đông Ấn Độ) của Manuel Pimentel nhắc lại: "… Varella Falsa (Varella giả), nó là một hòn đá ở đỉnh rất nhọn của một ngọn núi…"[23].

Đỉnh Varella tại cao điểm đèo Cả trên lộ trình xuyên Việt

Varella đồng nghĩa với đền, chùa (pagoda). Trong một vài trường hợp, Varella cũng mang ý nghĩa như alcorão, tức một thánh đường Hồi giáo hay một ngôi tháp nói chung phục vụ cho đức tin, được những người đi biển chọn làm cột tiêu dẫn đường. Theo đó, phía Nam Varella Verdadeira trong vùng vịnh Nha Trang, có hòn Yến với dáng dấp ngôi tháp mà bản đồ của *SHM* (Sở Thủy đạo Trắc lượng trên biển) ghi là Cù lao nhỏ hình Tháp cao 218 m, nên được sánh là một Varella, như hải đồ số 24 trong tập *Advertencias para a navegacão da India - Roteiros* (Những tài liệu giới thiệu về ngành hàng hải ở Ấn Độ - Các tập hải đồ) cho biết: "… ước độ 9 hoặc 10 hải lý đối với cái mỏm của Varella, anh sẽ nhìn thấy một số những hòn cù lao toàn bằng đá nằm theo hướng Bắc/Nam. Ở bên kia những hòn cù lao nhỏ này, bờ biển lại bắt đầu quay theo hướng Tây. [Khi ấy anh sẽ nhìn thấy] một hòn cù lao nhỏ bé mang ở giữa mình nó một đỉnh cao lên trông giống như một Varella; hòn cù lao nhỏ bé này thấp và dường như nó có một màu vàng so với màu nước biển"[24]. Theo hướng ký trình ngược lại, cách

22. Mannevillette, Jean Baptiste Nicolas Denis d'Après de, *Le Neptune Oriental, Instructions sur la Nagivation de France aux Indes* (Hải Vương phương Đông, Huấn thị về Hàng hải từ Pháp sang Ấn Độ), Paris & Brest, 1775, pp. 157.

23. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 146.

24. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 123.

Varella Verdadeira khoảng 4 hải lý về phía Bắc, ngang cửa sông Apa (sông Ba) trên vùng bờ vịnh Ran Ran/Ram Ram, hải đồ số 22 xác định rằng "… trên ngọn núi thấp có một alcorão"[25]. Đó chính là ngọn Tháp Nhạn do người Chàm dựng nên từ khoảng thế kỷ 11 và cũng được các nhà hàng hải Bồ Đào Nha chọn làm điểm định vị.

Tương tự, các cù lao đá hình tháp hay alcorão trong vùng vịnh Aynão (Hải Nam) liên tiếp được các hải đồ Bồ Đào Nha ghi dấu thành Varella[26].

3. Varella trên các bản đồ và ghi chép khác của phương Tây

Tiếp thu những tri thức hàng hải của Bồ Đào Nha trong cuộc chinh phục vùng biển phía Đông Ấn Độ, người Hà Lan cũng gọi tảng Đá Bia là Varella hoặc Avarella. Bản đồ không có tên do Petrus or Pieter vẽ năm 1594 thể hiện Varella bên cạnh danh xưng Champa. Anh em nhà Van Langen đã công bố tấm bản đồ nổi tiếng của mình vào năm 1595 với tên gọi Avarella ngang tại mũi đất vươn xa ra biển nhất trên đường bờ biển Champa. Tấm bản đồ *Carte de l'Asie* của Van Lochem xuất hiện năm 1640 cũng lặp lại cái tên Avarella này.

Các bản đồ phương Tây khác hầu như đều mặc định địa danh Varella hoặc Avarella, như *India Orientalis* (Đông Ấn Độ) của Jodocus Hondius I vẽ năm 1613, *Carte de Cotes de Cochinchina, Tunquin et partie de la Chine* (Bản đồ Bờ biển Đàng Trong, Đàng Ngoài và một phần bờ biển Trung Hoa) của Van de Kusten thực hiện năm 1754… Đặc biệt, *Partie de la Cochinchine* (Một phần xứ Trung Kỳ) trong bộ *Atlas Uvernisel* (Bản đồ Thế giới) hoàn hảo của Philippe Vandermaelen ấn hành năm 1827 có ghi lại đầy đủ hai danh xưng: Avarella ou Varella (Avarella hay Varella).

Nhật ký của chuyến du hành do một người Hà Lan thực hiện ở thế kỷ 17 đã lược thuật các chặng hải trình theo hướng Bắc-Nam như sau, tuy không đề cập Varella nhưng có Varella giả: "… ngày 13 (tháng 12.1637) tàu giương buồm… ngày 19, thấy đảo Pulo Cantoon, ngày 21, Avarelle Falso xứ Champa và kế đó là Pulo Cesir và đất liền…"[27]. Gần hai thế kỷ sau, năm 1819 John White chỉ huy tàu Franklin mang cờ Hợp Chúng quốc Hoa Kỳ với sứ mệnh khảo sát các nguồn hàng thương mại của xứ Cochinchina, đã có chuyến hải hành dọc bờ biển miền Trung Việt Nam, cũng vẫn chỉ nhìn

25. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 120.
26. Manguin, Pierre Yves, sđd., pp. 104-105.
27. Nguyễn Cửu Sà (dịch), *Những người bạn cố đô Huế*, tập XVII, năm 1930, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2003, tr. 428.

thấy ngọn Varella giả, rằng "… chúng tôi đi theo bờ biển, để có một cái nhìn trực tiếp vào xứ này: mũi Ba Làng An (Padaran), mũi Varella, rồi vịnh Cam Ranh kế tiếp nhau hiện ra trước mắt chúng tôi"[28]. Nguyên do nằm ở chỗ con tàu của người Mỹ vượt qua mũi đất Varella vào lúc trời đêm.

Trong tập hải đồ *L'Atlas de la Navigation et du Commerce Amsterdam* (Tập bản đồ về Hàng hải và Thương mại Amsterdam) đã ghi chú về bờ biển xứ Đàng Trong theo hướng Nam-Bắc lần lượt với các địa danh: B. Cecir, B. Paradan, B. Lomeryn, Pagoda Schuyt Bay… Trong trường hợp này, Varella mang ý nghĩa ngôi chùa và được các nhà hàng hải Hà Lan gọi theo cách riêng của mình. Ở một bản ghi chép khác cũng của người Hà Lan, Varella lại được thể hiện bằng một danh xưng khác nữa. Sứ đoàn Hà Lan gửi đi Nhật Bản vào năm 1649 tường thuật lại một kỷ niệm đau buồn gắn với tảng Đá Bia trên vùng biển giáp ranh Champa - Cochinchina rằng "Các sứ giả Hòa Lan đi từ Cambốt giương buồm về Champa, và họ sau 4 ngày đi qua St. Jean de Fix, đó là một ngọn núi khá cao trên đó người ta thấy một tảng đá thật cao có hình dáng một người. Chính ở đây ngài đại sứ Blokhovius qua đời đêm ngày 13 tháng 8. Người ta ướp hương thân thể ông và các vật dụng được đặt trong một chiếc hòm, người ta thả xuống biển sau khi đã cử hành tang lễ. Từ đó người ta đi qua Poulo Cambier và Calao…"[29]. Varella ở đây vẫn giữ nguyên ý nghĩa một Pagoda linh thiêng, song có sự hoán đổi hình thái từ vật thể sang nhân thể, tức từ hình ảnh ngôi chùa chuyển sang hình ảnh nhà sư. Thật vậy, hình dáng về một con người mà đoạn ghi chép đề cập chính là hình dáng một nhà sư đang ngồi tụng niệm hoặc đang bước chân xuống núi, tùy theo góc nhìn của người quan sát. Địa chí Việt Nam cũng từng chép về núi Đá Bia/Thạch Bi rằng: "… núi này có một chi, đến bờ biển chia làm hai, có một khối đá lớn, quay đầu về hướng Đông như hình người"[30].

Nhà du hành kỳ lạ người Italia Gemelli Careri đặt bối cảnh chuyến đi đến xứ Cochinchina (Đàng Trong) của mình vào thời điểm 1695, đã xác nhận lần nữa một trong những nguồn gốc của thuật từ Varella thông qua đoạn mô tả ấn tượng: "… Chúng tôi tiếp tục cuộc hành trình trong gió thuận suốt dọc bờ biển xứ Đàng Trong, nhưng 2 giờ sau bữa cơm trưa, một cơn mưa lớn trong các cơn mưa thường lệ là đến cùng với một cơn gió cuồng loạn, chúng

28. Hà Xuân Liêm (dịch), *Những người bạn cố đô Huế*, tập XXIV, năm 1937, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2010, tr. 240.
29. *Những người bạn cố đô Huế*, tập XVII, năm 1930, sđd., tr. 433 (phần chú thích).
30. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, tập 3, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2006, tr. 79.

tôi phải đi theo nhiều đường những nơi không ngược nước. Và may thay chúng tôi đến được mũi Veritable Varella (Varella đích thực - phân biệt với Varellas giả ở bên trong ngọn núi, trên đó có một tảng đá nhiều nhánh mà người ta gọi là chùa (Pagoda)) bởi vì ngọn gió dữ sau một lúc đã ngừng và biển không còn quá động"[31]. Có thể hải cảng cùng tên nằm dưới đỉnh Varella đã là nơi trú ngụ an toàn cho con tàu của nhà du hành.

Một quan chức của Chính phủ thuộc địa, Công sứ liên tỉnh Thuận Khánh (Bình Thuận và Khánh Hòa) Étienne Aymonier trong thiên khảo cứu địa dư - kinh tế *Notes sur l'Annam, le Khánh Hòa* năm 1886, có lẽ là người đã phân biệt tương đối rạch ròi hai vị trí cùng tên này, với tính cách là hai đầu địa giới của tỉnh. Aymonier cũng cho là Varella đồng nghĩa với Pagode và nhận xét rằng trong dãy núi Đại Lãnh, nơi ngọn Varella – Đá Bia chiếm lĩnh đã khống chế cả một vùng biển với chiều dài 3,5 hải lý từ Nam tới Bắc; đồng thời cho biết: "… đỉnh Varella giả cao 930 m. Đỉnh Varella giả này chỉ giống với đỉnh Varella thực – cách 70 hải lý phía Bắc, biên giới của tỉnh – ở chỗ nó cũng là những ngọn núi càng gần tới biển thì càng thấp, nhưng người ta không hề thấy ở Varella giả những tảng đá giống như 'Đá Bia' của Varella thực"[32]. Rõ ràng, chính tảng đá hoa cương cao 76 m trên chóp đỉnh, mà người Việt gọi Đá Bia, đã tạo thành danh xưng mang tính cách đặc thù Varella hoặc Avarella trong không gian thế giới Đông Nam Á cổ xưa.

Tảng Varella cận cảnh

31. *Những người bạn cố đô Huế*, tập XVII, năm 1930, sđd., tr. 432.
32. Aymonier, Étienne, *Annam ký sự: tỉnh Khánh Hòa*, 1886.
Nguồn: saobiennhatrang.net

Trong khi nhà thám hiểm người Anh Peter Mundy lựa chọn những mỹ từ tráng lệ nhất dành cho Varella với tính cách là một kỳ quan thiên nhiên bất tuyệt, thì ngược lại, thầy dòng Navarrete không ngớt lời báng bổ đây là "hòn núi đá đáng ghê tởm của xứ Nam Kỳ" với sự kỳ thị đức tin[33]. Tuy nhiên, xét về lợi ích hàng hải, Varella gánh lấy chức năng cột tiêu không thể có ý kiến trái ngược, theo như chỉ dẫn của *SHM*: "… mực đất cứ đi về phía Tây thì lại cao dần lên cho mãi đến một ngọn núi cao, tại đó có một hòn núi đá đáng chú ý là Đá Bia (núi đá đền thờ), khi trời quang thì cách xa 50 dặm (milles marins) ở ngoài khơi vẫn trông thấy"[34].

Khi người Pháp có mặt trên vùng biển và bán đảo Đông Dương, danh xưng Varella đã tồn tại mặc nhiên từ trước hàng vài thế kỷ. Theo đó, người Pháp lưu lại dấu ấn thời đại chinh phục đối với xứ sở này bằng một thuật từ ấn tượng mang sắc thái văn hóa đặc trưng: Le Doigt de Dieu/Ngón tay Phật hay Ngón tay Chúa. Paul Dourmer, một trong những công dân hàng đầu của Pháp quốc, đã ghi nhận trải nghiệm của mình trong *L'Indochine Francaise* rằng: "Đây mỏm Varella, núi cao và lớn, màu sẫm, kỳ dị với hòn đá dài và to tướng ở trên đỉnh và chỉ thẳng lên trời: Ngón tay Chúa, mà từ chung quanh cách xa 20 dặm người ta có thể trông thấy. Đó là mũi đất xa nhất về hướng Đông của bán đảo Đông Dương; nơi đây tàu Trung Hoa và Nhật Bản đến cập bến. Ban ngày mũi đất rất dễ nhận thấy, cái ngón tay là điểm mục tiêu không bao giờ nhầm. Điều may mắn là nó không thường bị mây che khuất"[35].

Kết luận

1. Varella là thuật từ được danh xưng hóa do các nhà hàng hải người Bồ Đào Nha phát minh, có nguồn gốc Á Đông từ những người đi biển Mã Lai, Ả Rập hay Ấn Độ, Trung Hoa, mang ý nghĩa một ngôi đền, chùa (pagoda) hay tháp (alcorão). Xuất xứ gần nhất của Varella có tự dạng Bẽrhala theo ngôn ngữ Mã Lai, mà một trong những bản hải đồ đầu tiên về đường đi Ấn Độ - Trung Hoa có niên đại đầu thế kỷ 16 của người Bồ cách điệu thành Berela.

Vốn dĩ là một danh xưng có tính cách đặc thù đối với hai ngọn núi Lingaparvata linh thiêng trong vùng Đông Nam Á cổ xưa thuộc vương quốc

33. Navarrete, Frei Domingo Fernandes, Tratados historiscos, politicos, éthicos y religiosos de la Monarchia de China, Madrid, 1676, pp. 333.
34. *Instructions Nantiques du SHM* (Chỉ thị về Hàng hải của SHM), vol. XIV, 1959, pp. 307.
35. Võ Liệu, "Núi Vọng Phu và Bi Sơn", Tạp chí *Giáo Dục Phổ Thông*, số 44 năm 1959, tr. 37-38.

Champa là khối Đá Bia (Thạch Bi) và khối đá Wat Phou (Vat Ph'u), dựa trên sự vận động giống nhau của các đặc điểm tự nhiên dị biệt, danh xưng Varella cũng được các nhà hàng hải Bồ Đào Nha mở rộng đối với một số vị trí trên tuyến đường biển ngang qua Biển Đông, như trường hợp hòn Yến trong vùng vịnh của João Fernandez d'Abreu (vịnh Nha Trang) hay các alcorão đối diện cù lao Ayrão (đảo Hải Nam). Do đó, danh xưng Varella vừa chuyên biệt trong ý niệm ban đầu, đồng thời vừa phổ biến trong nhận thức hàng hải về sau.

2. Theo quy luật thông thường, vốn tri thức hàng hải về vùng biển phía Đông Ấn Độ của người Bồ Đào Nha với vai trò chinh phục tiên phong sẽ được các quốc gia phương Tây khác kế sau tiếp nhận. Tuy vậy, vì nguyên do không được biết rõ, một số hải tiêu quan trọng trên tuyến hàng hải ven bờ phía Tây Biển Đông đã bị người Hà Lan thay đổi danh xưng hoặc đôi khi không được nhắc đến, trong đó có Varella – Đá Bia. Có lẽ, với vị thế những cường quốc hàng hải đang cạnh tranh nhau gay gắt, giống như người Bồ Đào Nha từng che giấu hoặc tránh nhắc đến các tụ điểm thương mại sầm uất vùng Faifo (Hội An) - Tourane (Đà Nẵng), người Hà Lan cũng tìm cách bảo mật các lối đi trên biển của mình. Varella, bởi vậy càng được nhân lên về tầm mức quan trọng trên hải lộ quốc tế ở Age of Commerce (Thời đại Thương mại).

NLG

Tài liệu tham khảo

1. Aymonier, Étienne, *Annam ký sự: tỉnh Khánh Hòa*, 1886.

Nguồn: saobiennhatrang.net

2. Barrow, John, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792-1793)*, Nxb. Thế Giới, Hà Nội, 2008, tr. 123.

3. Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch - Tổng Cục Du lịch, "Bãi Môn - Mũi Đại Lãnh", vietnamtourism - trang điểm đến, http://www.vietnamtourism.com

4. Coedès, G., *Cổ sử các quốc gia Ấn Độ hóa ở Viễn Đông*, Nxb. Thế Giới, Hà Nội, 2008, tr. 130.

5. "Đón bình minh trên mũi Đại Lãnh", http://vnexpress.net (theo *Tuổi Trẻ*), thứ hai, 11.9.2006.

6. Hà Xuân Liêm (dịch), *Những người bạn cố đô Huế*, tập XXIV, năm 1937, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2010, tr. 240.

7. Hồ Bạch Thảo (dịch), *Minh thực lục*, tập 3, Nxb. Hà Nội, Hà Nội, 2010, tr. 93.

8. *Instructions Nantiques du SHM* (Chỉ thị về Hàng hải của SHM), vol. XIV, 1959, pp. 307.

9. Lê Thế Vịnh, *Di sản Văn hóa Phú Yên*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2011, tr. 32.

10. Manguin, Pierre Yves, *Les Portugais sur les Côtes du Viet-nam et du Campà. Étude sur les routes maritimes et les relations commerciales d'après les sources Portugaises (XVIè, XVIIè, XVIIIè siècles)*, EFEO, Paris, 1972, pp. 59.

11. Mannevillette, Jean Baptiste Nicolas Denis d'Après de, *Le Neptune Oriental, Instructions sur la Nagivation de France aux Indes* (Hải Vương phương Đông, Huấn thị về Hàng hải từ Pháp sang Ấn Độ), Paris & Brest, 1775, pp. 157.

12. Navarrete, Frei Domingo Fernandes, *Tratados historiscos, politicos, éthicos y religiosos de la Monarchia de China*, Madrid, 1676, pp. 333.

13. Nguyễn Cửu Sà (dịch), *Những người bạn cố đô Huế*, tập XVII, năm 1930, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2003, tr. 428.

14. Nguyễn Đình Chúc, *Tìm hiểu địa danh qua tục ngữ ca dao Phú Yên*, Nxb. Thanh Niên, 2007, tr. 242.

15. Nguyễn Đình Tư, *Giang sơn Việt Nam - Đây: Non nước Phú Yên*, Nxb. Tiền Giang, 1965, tr. 31.

16. *Người FPT chinh phục mũi Đại Lãnh*, http://chungta...vn/tin-tuc/an-choi..., 12.5.2014.

17. Phan Thanh-Hoài Trung, "Mũi Điện - Vũng Rô, một trong những điểm đến của Đường mòn Hồ Chí Minh trên biển", Tạp chí *Trí Thức Phú Yên*, 26 (10.2012) (Số chuyên đề: Chào mừng lễ Khởi công Hầm đường bộ qua đèo Cả), tr. 30-31, 36.

18. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, tập 3, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2006, tr. 79.

19. Trần Huyền Ân, *Phú Yên - Dọc đường… Ca dao*, Sở Văn hóa - Thông tin Phú Yên, 1995, tr. 81.

20. UBND tỉnh Phú Yên - Cổng Thông tin điện tử, "Bãi Môn - Mũi Điện", http://www.phuyen.gov.vn

21. Võ Liệu, "Núi Vọng Phu và Bi Sơn", Tạp chí *Giáo Dục Phổ Thông*, số 44 năm 1959, tr. 37-38.

TÊN CHỮ HÁN
CÁC LOÀI THỰC VẬT TRONG THƠ ĐƯỜNG

Trần Văn Chánh

Trong ngôn ngữ nói chung và Hán ngữ nói riêng, vấn đề "danh vật" (phân biệt tên gọi các sự vật) và "danh thực" (tên gọi và thực tế) vốn dĩ rất phức tạp, vì thời gian cổ kim cách biệt có đến vài trăm, vài ngàn năm mà ngôn ngữ thì không ngừng biến thiên, phát triển. Cùng một sự vật nhưng tên gọi xưa nay không giống nhau, được ghi nhận qua sách vở theo từng thời đại bằng những từ ngữ khác nhau, trong số đó có cả không ít những từ địa phương của từng vùng, mà ngày nay muốn nhận ra chữ nào/tên gọi nào chỉ đúng vào sự vật nào cũng không phải chuyện dễ, đặc biệt trong lĩnh vực liên quan các loài động-thực vật, mà hầu như không một bộ "đại từ điển" nào có thể giúp chúng ta giải quyết được hoàn toàn. Vì thế, khi đọc thơ văn, kinh sử cổ chữ Hán thì đây là một loại trở ngại khá lớn cần có thêm những sách công cụ đặc biệt để hỗ trợ tra cứu.

Thực tế cho thấy, khi đọc những sách "bản thảo" tức sách thuốc Trung y, ta thường bắt gặp một loài cây cỏ hay động vật nào đó, ngoài tên chính ghi thành đầu mục từ còn có thêm những tên phụ gọi là "dị danh", "biệt danh", "hựu danh"…, kê ra có khi đến trên dưới chục loại khác nhau. Vấn đề biện biệt "danh thực" này, người xưa đã từng nhận thấy, nên họ cũng có biên soạn một số sách chuyên khảo về danh vật, mà về thực vật học, công phu và quy mô đáng kể nhất ở Trung Quốc có lẽ là bộ *Thực vật danh thực đồ khảo* 植物名實圖考 38 quyển do nhà thực vật Ngô Kỳ Tuấn 吳其濬 đời Thanh biên soạn, xuất bản trong năm Đạo Quang 28 (năm 1848), khảo cứu tên gọi của 1.714 loài cây cỏ với hơn 1.800 hình vẽ minh họa.

Ở nước ta, khi biên soạn các từ điển ngôn ngữ nói chung và từ điển Hán Việt nói riêng thì việc nhận ra/chỉ ra cho đúng "danh thực" tên gọi các loài động-thực vật cũng là một vấn đề rắc rối phức tạp, nhưng vẫn

còn ít được chú ý. Mới năm ngoái, có nhà nghiên cứu phát hiện: cả học giới Việt Nam (gồm tất cả các nhà biên soạn từ điển Anh, Pháp, Hán… đối chiếu Việt ngữ, cũng như một số nhà chuyên khảo về cây thuốc-động vật làm thuốc) trong nhiều thế hệ đều đã nhầm lẫn, cứ tưởng từ VỊ 蝟 hay THÍCH VỊ 刺蝟 [đọc đúng: "thứ vị"] là con Nhím (hay Dím), trong khi con Nhím đích thực phải là HÀO TRƯ 豪豬 hay TIỄN TRƯ 箭豬 [đọc đúng là "tiến trư"] (tiếng Anh: *Porcupine*; tiếng Pháp: *Porc-épic*; tên khoa học: *Hystrix brachyura*, *Hystrix hodgsoni*...) thuộc bộ Gặm nhấm, ăn thực vật; còn VỊ hay THÍCH VỊ lại là một con thú nhỏ hơn, hoàn toàn khác, gọi là Chuột nhím, thuộc bộ Ăn thịt (tiếng Anh: *Hedgehog*; tiếng Pháp: *Hérisson*; tên khoa học: *Erinaceus europaeus*) (xem Lê Mạnh Chiến, "Một sai lầm 'di truyền' qua nhiều thế hệ từ điển và hệ quả của nó trong y-dược học", Tạp chí *Nghiên Cứu Và Phát Triển*, số 1 (108).2014, tr. 86-95).

Thời trước, các nhà nho ta khi học/dạy chữ Hán, ít thấy ai phân biệt kỹ về danh vật (tuy cũng có, như *Nhật dụng thường đàm* 日用常談 của Phạm Đình Hổ [1768-1839]…). Còn các nhà làm từ/tự điển Hán Việt tiêu biểu trong thời kỳ đầu như Đào Duy Anh (ĐDA), Thiều Chửu (TC)…, khi gặp phải những danh từ liên quan động-thực vật thì do thiếu tài liệu tra cứu, các cụ thường lúng túng, chỉ giải thích chung chung khiến chẳng ai hiểu muốn nói đến loài động vật hay cây cỏ gì cụ thể, theo kiểu giảng của các từ điển cũ Trung Quốc: "một loài rau mọc dưới nước, ăn được", "con thú giống như con hươu nhưng lớn hơn"… Có thể kể ra cụ thể hàng loạt thí dụ liên quan các từ chỉ cây cỏ: chữ BỒ 蒲 (ĐDA: *Loài cây lác*; TC: *Cỏ bồ*), chữ BỒNG 蓬 (ĐDA: *Một thứ cỏ, ta gọi là bồng bong*; TC: *Cỏ bồng*), HAO 蒿 (ĐDA đọc "cao": *Một thứ cây loài với cây ngải [armoise]*; TC: *Cây chổi, một thứ cỏ ngải*), LÊ 藜 (ĐDA: *Một thứ cây lá hình trứng mà sắc đỏ, lá non ăn được*; TC: *Cỏ lê, rau lê*), TỀ 薺 (TC đọc "tề": *Rau má*; ĐDA không có chữ này), VI 薇 (ĐDA: *Một thứ cây về loài ẩn hoa*; TC: *Rau vi*), LA 蘿 (ĐDA: *Một thứ cây rêu*; TC: *Một loài nấm* [trong khi nó là một loài trong chi Địa y râu])... Do không biết hoặc không chú ý vấn đề danh pháp (nomenclature) động-thực vật, nên trong khi giải thích từ ngữ liên quan, các cụ cũng không trang bị sẵn cho mình những kiến thức/khái niệm cần thiết về Bộ (order), Họ (family), Chi/Giống (genus), Loài (species)…, thành thử việc giảng giải cũng gặp nhiều hạn chế, nếu không muốn nói đôi khi còn có thể gây sự hiểu lầm đáng tiếc cho người

sử dụng từ/tự điển. Như chữ LAN 蘭, ĐDA giảng là "Một thứ cỏ hoa rất thơm", TC giảng "Cây hoa lan. Có nhiều thứ…", thì rất dễ hiểu lầm, tưởng là một thứ lan rừng nào đó thuộc họ Lan (*Orchidaceae*) trong khi (như ta sẽ thấy trong bảng kê thuật ngữ thực vật trong thơ Đường ở dưới), LAN 蘭 trong văn bản cổ (thơ Đường) là Sơn lan, Trạch lan (*Eupatorium japonicum*), một loài cây thân cỏ sống nhiều năm thuộc họ Cúc (*Asteraceae*). Vì thế, có lẽ nên hết sức cảnh giác, thận trọng khi đọc đến những tác phẩm cổ điển chữ Hán mà trong đó có chứa đựng những từ liên quan động-thực vật.

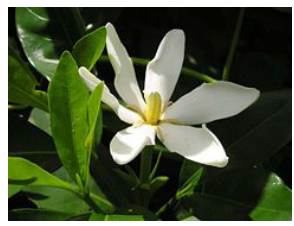
Ở những nước có khoa Từ điển học phát triển sớm hơn (như Trung Quốc, Nhật Bản, Anh, Pháp, Đức, Mỹ…), các nhà biên tập từ điển đơn ngữ hoặc đối chiếu đã từ lâu khắc phục được loại nhược điểm kể trên, như khi gặp các từ liên quan động-thực vật, họ đều có chú kèm thêm tên khoa học bằng tiếng Latinh (mang tính quốc tế) để khẳng định tính chính xác của những từ được đưa thành mục từ giải thích.

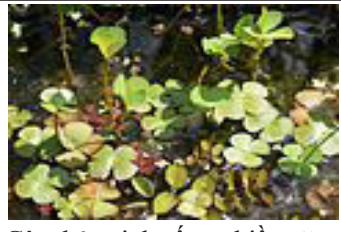
Ngoài thể loại từ điển phổ thông và từ điển chuyên môn chính thức ra, riêng về chữ Hán, ở Trung Quốc khoảng đầu những năm 2000 còn thấy xuất hiện loại sách hỗ trợ chuyên giảng giải ý nghĩa của những từ Hán cổ liên quan tên cây cỏ, với sự mô tả khoa học rành mạch kèm theo hình ảnh minh họa màu rõ ràng, giúp người đọc nhận thức đúng tên các loài thực vật có trong những tác phẩm văn học cổ điển. Đáng chú ý có loạt sách 4 quyển của Phan Phú Tuấn 潘富俊 về kinh *Thi*, Đường thi, *Sở từ* và thành ngữ tiếng Hán.

Từ 15 năm nay, trong khi làm công việc biên soạn lại bộ từ điển Hán Việt thành một bộ đầy đủ hơn (chưa xong), tôi đã rất chú ý đến vấn đề tên gọi các loài cỏ cây và động vật, với nhận thức rằng cần phải "chính danh", nên đã chuẩn bị khá nhiều tài liệu tham khảo cho lĩnh vực đang xét. Trước mắt, dựa theo cuốn *Đường thi thực vật đồ giám* 唐詩植物圖鑑 của Phan Phú Tuấn, xin trình bày dưới hình thức bảng kê tóm lược có thuyết minh tất cả 77 tên những loài thực vật có trong thơ Đường, với tên chữ Hán đối chiếu Latinh-Anh-Pháp-Hoa (Hán hiện đại)-Việt, kèm ảnh màu minh họa cho mỗi loài cụ thể. Chọn trước thơ Đường, vì so với kinh *Thi*, *Sở từ*, thơ Đường tương đối gần gũi và dễ gây hứng thú hơn đối với người học chữ Hán, mục đích là để giúp cho người học chữ Hán giai đoạn đầu muốn phát triển vốn từ, nhưng cũng sẽ hữu ích phần nào cho những ai muốn coi đây là một tài liệu tham khảo khả tín khi đọc thơ văn cổ điển Trung Quốc hoặc khi dịch những bài viết hiện đại có xen lẫn những danh từ Hán-Latinh-Anh-Pháp về cây cỏ.

Tên chữ Hán xếp theo thứ tự số nét. Về tên tiếng Việt, căn cứ chủ yếu theo các sách tra cứu tên thực vật của GS Võ Văn Chi (xem Thư mục tham khảo). Vài tên tiếng Anh (có thể chưa chuẩn) được đánh 1 dấu hoa thị ở trên (*) là căn cứ theo sách *Lạp Hán Anh chủng tử thực vật danh xưng* 拉漢英種子植物名稱 của Khoa Học Xuất Bản Xã Trung Quốc; vài tên tiếng Việt không có trong sách tra cứu của Võ Văn Chi thì chúng tôi phải tự dịch lấy dựa theo tên khoa học Latinh hoặc tên Anh/Pháp/Hoa, và có đánh 2 dấu hoa thị (**) ở phía trên để biểu thị.

Mặc dù đã cố gắng nhiều, khuôn khổ giới hạn của bài viết dưới hình thức bảng kê tóm tắt như dưới đây chắc chắn sẽ không thể làm hài lòng cho tất cả những ai đang có ý định sử dụng nó như một tài liệu tham khảo đầy đủ.

Hán/ Hán Việt	**Tên khoa học**	**Tên Anh (A)/Pháp (P)/Hoa (H) Câu thơ thí dụ (TD)**	**Tên Việt Nam**	**Đặc điểm/Ảnh minh họa**
大麥 **Đại mạch**	*Hordeum vulgare*	***A:*** Six-row barley ***P:*** Orge commune ***H:*** 大麥 ***TD:*** *Tứ nguyệt nam phong* ***đại mạch*** *hoàng* (Lý Kỳ: *Tống Trần Chương Phủ*)	Lúa mạch/ Đại mạch	 Cây thân cỏ sống hằng năm, cao 50-100 cm, họ Lúa (*Poaceae*)
支子 **Chi tử**	*Gardenia jasminoides*	***A:*** Common gardenia/ Cape jessamine ***P:*** Gardénia à l'aspect de jasmin/Jasmin du Cap ***H:*** 梔子花/梔子/黃梔 ***TD:*** *Nhàn trước trung đình* ***chi tử*** *hoa* (Vương Kiển: *Vũ quá sơn thôn*)	Dành dành/ Dành dành tàu/ Chi tử	 Cây bụi thường xanh, họ Cà phê (*Rubiaceae*)

木蘭 **Mộc lan**	*Magnolia denudata*	***A:*** Yulan magnolia/ Lily tree ***P:*** Magnolia Yulan ***H:*** 木蘭/玉蘭/玉蓮 ***TD:*** *Viên đề động đình thụ/ Nhân tại* ***mộc lan*** *chu* (Mã Đái: *Sở giang hoài cổ*)	Ngọc lan/ Dạ hợp trần	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ rụng lá, có thể cao tới 12 m, họ Ngọc lan (*Magnoliaceae*)
白草 **Bạch thảo**	*Pennisetum centrasiaticum*	***A:*** Whitegrass* ***P:*** ***H:*** 白草 ***TD:*** *Bắc phong quyển địa* ***bạch thảo*** *chiết* (Sâm Tham: *Bạch tuyết ca tống Vũ phán quan quy kinh*)	Cỏ đuôi voi	 Cây cỏ sống lâu năm, cao 30-120 cm, họ Lúa
瓜 **Qua**	*Cucumis melo*	***A:*** Muskmelon ***P:*** Melon/Melon cantaloup ***H:*** 香瓜/甜瓜 ***TD:*** *Lộ bàng thời mại cố hầu* ***qua*** (Vương Duy: *Lão tướng hành*)	Dưa gang/ Dưa hồng Dưa bở/ Hương qua/ Điềm qua	 Cây cỏ bò lan sống một năm, họ Bầu bí (*Cucurbitaceae*)
白蘋 **Bạch tần**	*Marsilea quadrifolia*	***A:*** Water clover/ Pepperwort ***P:*** Marsilia à quatre feuilles / Marsilée ***H:*** 蘋/田字草 ***TD:*** *Tương tư sầu* ***bạch tần*** (Lưu Trường Khanh: *Tiễn biệt Vương Thập Nhất nam du*)	Rau bợ/ Rau bợ nước/ Cỏ bợ/ Cỏ chữ điền/ Rau tần/ Tần thái	 Cây thủy sinh sống nhiều năm, họ Rau bợ (*Marsileaceae*)

石榴 **Thạch lựu**	*Punica granatum*	***A:*** Pomegranate ***P:*** Grenadier (commun)/ Pommier de Carthage/ Balaustier ***H:*** 安石榴 ***TD:*** *Đoạn vô tiêu tức* ***thạch lựu*** *hồng* (Lý Thương Ẩn: *Vô đề*)	Lựu/ Thạch lựu	 Cây bụi hoặc thân gỗ nhỏ, cao 2-6 m, họ Lựu (*Punicaceae*)
竹 **Trúc**	*Phyllostachys pubescens* = *Phyllostachys edulis*	***A:*** Moso bamboo ***P:*** Bambou pubescent ***H:*** 孟宗竹/剛竹/桂竹/麻竹/唐竹 ***TD:*** *Lục* ***trúc*** *nhập nhập u kính* (Lý Bạch: *Há Chung Nam sơn quá Hộc Tư sơn nhân túc trí tửu*)	Trúc sào/ Tre xiêm/ Tre nưa/ Diệp vĩ lông	 Cây thân cột sống nhiều năm, có thể cao đến 70 m, họ Lúa
合昏 **Hợp hôn**	*Albizia julibrissin*	***A:*** Mimosa tree/ Persian albizia/ Pink siris/ Silk tree ***P:*** Acacia rose de Constantinople/ Acacia de Constantinople/ Albizia ***H:*** 合歡 ***TD:*** ***Hợp hôn*** *thượng tri thời* (Đỗ Phủ: *Giai nhân*)	Hợp hoan	 Cây gỗ trung bình, cao 12-16 m, họ Đậu (*Fabaceae*)
芋 **Vu**	*Colocasia esculenta*	***A:*** Taro/ Cocoyam/ Colocase ***P:*** Taro ***H:*** 芋 ***TD:*** *Viên thu* ***vu*** *lật vị toàn bần* (Đỗ Phủ: *Nam lân*)	Khoai nước/ Môn nước	 Cây thân cỏ sống lâu năm thuộc họ Ráy (*Araceae*)

李 **Lý**	*Prunus salicina*	***A:*** Plum-tree/ Chinese plum/ Japanese plum ***P:*** Prunellier/ Prune reine-claude ***H:*** 李/中國李 ***TD:*** *Xuân phong đào* ***lý*** *hoa khai nhật* (Bạch Cư Dị: *Trường hận ca*)	Mận Bắc/ Mận Trung Quốc/ Mận Nhật Bản	 Cây bụi hoặc cây thân gỗ nhỏ, họ Hoa hồng (*Rosaceae*)
芙蓉 Phù dung	*Nelumbo nucifera*	***A:*** Sacred water lotus/ Sacred lotus/ Indian lotus/ Chinese water-lily ***P:*** Lotus sacré/ Nénuphar de Chine ***H:*** 荷/蓮/藕百合/荷蘭 ***TD:*** ***Phù dung*** *đường ngoại hữu khinh lôi* (Lý Thương Ẩn: *Vô đề*)	Sen	 Cây cỏ thủy sinh rễ lâu năm, thuộc họ Sen (*Nelumbonaceae*)
苔 **Đài**	*Marchantia polymorpha*	***A:*** Common marchantia/ Common liverwort/ Umbrella liverwort ***P:*** Hépatique des fontaines ***H:*** 地錢/錢苔 ***TD:*** *Phản ảnh nhập thâm lâm/ Phục chiếu thanh* ***đài*** *thượng* (Vương Duy: *Lộc sài*)	Rêu tản/ Địa tiền	 Loài Rêu trong họ Địa tiền (*Marchantiaceae*)
芭蕉 **Ba tiêu**	*Musa basjoo*	***A:*** Japanese banana/ Japanese fibre banana/ Hardy banana ***P:*** Bananier du Japon ***H:*** 芭蕉/香蕉 ***TD:*** ***Ba tiêu*** *diệp đại chi tử phì* (Hàn Dũ: *Sơn thạch*)	Chuối sợi Nhật/ Chuối tây/ Chuối ba tiêu	 Thực vật có hoa trong họ Chuối

杞 **Kỷ**	*Lycium chinense*	***A:*** Chinese boxthorn/ Chinese desert thorn/ Chinese matrimony vine/ Chinese wolfberry ***P:*** Lycium/ Lyciet) ***H:*** 枸杞 ***TD:*** *Thiên thôn vạn lạc sinh kinh* ***kỷ*** (Đỗ Phủ: *Binh xa hành*)	Câu kỷ/ Củ khởi/ Rau khởi/ Khủ khởi/ Khởi tử/ Địa cốt bì	 Cây bụi leo rụng lá, cao 1-4 m, thuộc họ Cà (*Solanaceae*)
杉 **Sam**	*Cunninghama lanceolata*	***A:*** Chinese fir ***P:*** Sapin de Chine ***H:*** 杉木/福州杉 ***TD:*** *Cổ miếu* ***sam*** *tùng sào thủy hạc* (Đỗ Phủ: *Vịnh hoài cổ tích*)	Sa mộc/ Sa mu/ The mốc	 Cây thân gỗ thường xanh, cao 25-30 m, thuộc họ Bụt mọc (*Toxodiaceae*)
豆蔻 **Đậu khấu**	*Alpinia galanga*	***A:*** Greater galangal/ Galingale ***P:*** Grand galanga/ Galanga ***H:*** 紅豆蔻/白豆蔻/草豆蔻/南姜 ***TD:*** ***Đậu khấu*** *sao đầu nhị nguyệt sơ* (Đỗ Mục: *Tặng biệt*)	Riềng nếp/ Riềng ấm/ Hồng đậu khấu	 Cây thân cỏ sống lâu năm, cao khoảng 2 m, thuộc họ Gừng (*Zingiberaceae*)
松[1] **Tùng**	*Pinus tabulaeformis*	***A:*** Chinese red pine/ Chinese pine ***P:*** Pin rouge ***H:*** 油松/白皮松/馬尾松/赤松 ***TD:*** *Minh nguyệt* ***tùng*** *gian chiếu* (Vương Duy: *Sơn cư thu minh*)	Thông đỏ Trung Quốc/ Thông Trung Quốc/ Thông dầu	 Cây gỗ thường xanh, cao khoảng 25 m, thuộc họ Thông

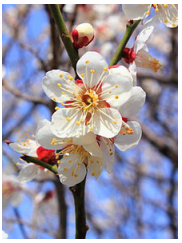
松(2) **Tùng**	*Pinus armandii*	***A:*** Armand's pine/ Chinese white pine/ David's pine ***P:*** Pin d'Armand ***H:*** 華山松 ***TD:*** *Không sơn* ***tùng*** *tử lạc* (Vi Ứng Vật: *Thu dạ ký Khưu Viên ngoại*)	Thông trắng Trung Quốc/ Thông Hoa Sơn/ Thông Armand	 Cây gỗ thường xanh, cao 15-20 m, thuộc họ Thông (*Pinaceae*)
茅 **Mao**	*Imperata cylindrica*	***A:*** Alang-alang/ Alang-grass/ Bedding grass/ Cogongrass/ Woolly grass/ Cogon ***P:*** Impérator cylindrique/ Herbe à paillote/ Herbe rouge japonaise ***H:*** 白茅/茅草 ***TD:*** *Tuyệt đỉnh nhất* ***mao*** *từ* (Khưu Vi: *Tầm tây sơn ẩn giả bất ngộ*)	Cỏ tranh/ Cỏ tranh săng/ Bạch mao căn	 Cây thân cỏ sống lâu năm, cao 60-120 cm, họ Lúa
苦竹 **Khổ trúc**	*Pleioblastus amarus*	***A:*** Amarus bamboo/ Common Chinese bamboo/ Bitter bamboo ***P:*** ***H:*** 苦竹 ***TD:*** *Hoàng lư* ***khổ trúc*** *nhiễu trạch sinh* (Bạch Cư Dị: *Tì bà hành*)	Tre đắng*	 Thực vật có hoa, họ Lúa
茶 **Trà**	*Camellia sinensis*	***A:*** Tea plant/ Tea ***P:*** Arbre à thé/ Thé vierge/ Thé/ Théier ***H:*** 茶 ***TD:*** *Tiền nguyệt phù lương, mãi* ***trà*** *khứ* (Bạch Cư Dị: *Tì bà hành*)	Chè (trà)	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ thường xanh, cao 6-15 m, họ Chè (*Theaceae*)

韭 **Cửu**	*Allium tuberosum*	***A:*** Garlic chive/ Chinese chive/ Oriental chive/ Fragrant-flowered garlic/ Sweet leek ***P:*** Ciboule de Chine/ Ciboulette chinoise ***H:*** 韭菜 ***TD:*** *Dạ vũ tiễn xuân* ***cửu*** (Đỗ Phủ: *Tặng Vệ Bát xử sĩ*)	Hẹ	 Cây thân cỏ sống lâu năm, họ Hành (*Alliaceae*)
柏 **Bách**	*Platycladus orientalis* = *Thuja orientalis*	***A:*** Oriental arborvitae/ Chinese arborvitae/ Eastern arborvitae/ Chinese thuya/ Chinese white cedar/ Thuja/ Biota ***P:*** Thuya d'Orient/ Cédratier blanc ***H:*** 東方側柏/側柏/柏木 ***TD:*** *Cẩm Quan thành ngoại* ***bách*** *sâm sâm* (Đỗ Phủ: *Thục tướng*)	Trắc bách diệp/ Trắc bách	 Cây thân gỗ lớn thường xanh, cao 3-60 m, họ Hoàng đàn (*Cupressaceae*)
荊 **Kinh**	*Vitex negundo*	***A:*** Five-leaved chaste-tree/ Chinese vitex/ Indian privet ***P:*** Gattilier incise ***H:*** 黃荊/牡荊 ***TD:*** *Giản đề thúc* ***kinh*** *tân* (Vi Ứng Vật: *Ký Toàn Tiêu sơn trung đạo sĩ*)	Hoàng kinh/ Mẫu kinh/ Chân chim/ Ngũ trảo/ Quan âm	 Cây bụi rụng lá, cao 5-7 m, họ Cỏ roi ngựa (*Verbenaceae*)

荇 **Hạnh**	*Nymphoides peltata*	***A:*** Fringed water-lily/ Water fringe/ Shield floating heart/ Yellow floatingheart ***P:*** Limnanthème faux-nénuphar/ Faux-nénuphar pelté/ Petit nénuphar/ Nénuphar petit/ Fringed water-lily ***H:*** 荇菜/莕菜 ***TD:*** *Dạng dạng phiếm lăng* ***hạnh*** (Vương Duy: *Thanh khê*)	Trang lá chắn	 Cây cỏ thủy sinh sống lâu năm, cao 5-10 cm, họ Trang (*Menyanthaceae*)
柳 **Liễu**	*Salix babylonica*	***A:*** Babylon weeping willow/ Babylon willow/ Chinese weeping willow/ Weeping willow/ Dragon-claw willow ***P:*** Saule de Babylone/ Saule pleureur ***H:*** 楊/楊柳/垂楊/中國垂柳/垂柳 ***TD:*** *Khách xá thanh thanh* ***liễu*** *sắc tân* (Vương Duy: *Vị thành khúc*)	Liễu/ Liễu rủ/ Dương liễu/ Thủy liễu	 Cây thân gỗ rụng lá, cao 3-12 cm, họ Liễu
紅豆 **Hồng đậu**	*Ormosia hosiei*	***A:*** Hosie ormosia* ***P:*** ***H:*** 紅豆樹 ***TD:*** ***Hồng đậu*** *sinh nam quốc* (Vương Duy: *Tương tư*)	Ràng ràng Hosie**	 Cây gỗ rụng lá, cao 20-30 m, họ Đậu
茱萸 **Thù du**	*Cornus officinalis*	***A:*** Japanese cornelian cherry/ Japanese cornel/ Cornel wood/ Dog wood/ Blood twig/ Shan zhu yu ***P:*** Cornouiller officinal ***H:*** 食茱萸/山茱萸/吳茱萸 ***TD:*** *Biến sáp* ***thù du*** *thiêu nhất nhân* (Vương Duy: *Cửu nguyệt cửu nhật ức Sơn Đông huynh đệ*)	Sơn thù du/ Sơn thù/ Thù nhục	 Cây gỗ rụng lá, cao 4 m, họ Thù du (*Cornaceae*)

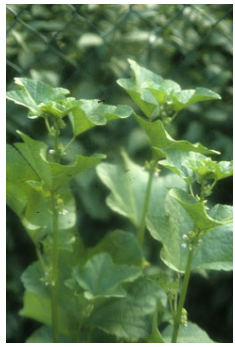
紅豔 **Hồng diệm**	*Paeonia lactiflora*	***A:*** Common peony/ Chinese peony/ White paeony ***P:*** Pivoine ***H:*** 芍葯/毛果芍藥/白芍 ***TD:*** *Nhất chi* ***hồng diệm*** *lộ ngưng hương* (Lý Bạch: *Thanh bình điệu*)	Thược dược/ Bạch thược/ Mẫu đơn trắng	 Cây thân cỏ sống lâu năm, có thể cao đến 70 cm, thuộc họ Mẫu đơn (*Paeoniaceae*)
桂(1) **Quế**	*Osmanthus fragrans*	***A:*** Fragrant olive/ Sweet olive/ Tea olive ***P:*** Osmanthus odorant/ Olivier odorant/ Olivier de Chine/ Olivier à thé ***H:*** 桂花 ***TD:*** ***Quế*** *hoa thu kiểu khiết* (Trương Cửu Linh: *Cảm ngộ*)	Mộc/ Hoa mộc/ Quế hoa	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ thường xanh, cao 5-12 m, họ Nhài (*Oleaceae*)
桂(2) **Quế**	*Cinnamomum aromaticum*= *Cinnamomum cassia*	***A:*** Cassia bark tree/ Cassia/ Chinese cassia/ Chinese cinnamon ***P:*** Cannelier casse/ Cannelier de Chine/ Cannelier/ Laurier casse/ Cinnamone ***H:*** 肉桂 ***TD:*** *Nguyệt lộ thùy giao* ***quế*** *diệp hương* (Lý Thương Ẩn: *Vô đề*)	Quế/ Quế bì/ Quế đơn/ Quế thanh/ Quế Trung Quốc	 Cây gỗ thường xanh, cao 15-20 m, họ Long não (*Lauraceae*)
桃 **Đào**	*Prunus persica*	***A:*** Peach/ Common peach/ Peach tree/ Flowering peach, Ornamental peach/ Peach/ Nectarine ***P:*** Cerisier de Pennsylvanie/ Pêcher ***H:*** 桃/桃花 ***TD:*** *Tạc dạ phong khai lộ tỉnh* ***đào*** (Vương Xương Linh: *Xuân cung khúc*)	Đào/ Đào phai	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ rụng lá, cao 3-8 m, thuộc họ Hoa hồng

桑 **Tang**	*Morus alba*	***A:*** White mulberry/ Silkworn tree ***P:*** Mûrier blanc/ Mûrier commun ***H:*** 桑/家桑/桑樹 ***TD:*** *Tần* ***tang*** *đê lục chi* (Lý Bạch: *Xuân tứ*)	Dâu/ Dâu ta/ Dâu tằm	 Cây gỗ hoặc cây bụi rụng lá, cao 15 m, họ Dâu tằm (*Moraceae*)
荻 **Địch**	*Triarrhena sacchariflora* = *Imperata sacchariflora* = *Miscanthus sacchariflorus*	***A:*** Sugarcaneflower silverreed*/ Amur silvergrass/ Silver plume grass/ Silver banner grass ***P:*** Miscanthus argenté ***H:*** 荻/紅毛公/苖房草/芒草 ***TD:*** *Phong diệp* ***địch*** *hoa thu sắt sắt* (Bạch Cư Dị: *Tì bà hành*)	Sậy hoa mía**/ Cỏ tranh hoa mía**/ Cỏ lau**	 Cây thân cỏ sống lâu năm, cao 1,5 m, họ Lúa
栗 **Lật**	*Castanea mollissima*	***A:*** Chinese chestnut ***P:*** Châtaignier de Chine ***H:*** 板栗 ***TD:*** *Xích kê bạch cẩu đổ lê* ***lật*** (Lý Bạch: *Hành lộ nan*)	Dẻ Trùng Khánh/ Dẻ Trung Quốc	 Cây gỗ rụng lá, cao đến 20 m, họ Dẻ (*Fagaceae*)
菱 **Lăng**	*Trapa natans* = *Trapa bispinosa*	***A:*** Water caltrop/ Water chestnut ***P:*** Macre/ Macre commune ***H:*** 菱 ***TD:*** ***Lăng*** *thấu phù bình lục cẩm trì* (Đỗ Mục: *Tề An quận hậu trì tuyệt cú*)	Ấu	 Cây cỏ thủy sinh sống một năm, họ Củ ấu (*Trapaceae*)

麥 **Mạch**	*Triticum aestivum*	***A:*** Wheat/ Bread wheat ***P:*** Blé/ Blé commun/ Froment ***H:*** 小麥 ***TD:*** *Trĩ cấu* ***mạch*** *miêu tú* (Vương Duy: *Vị Xuyên điền gia*)	Lúa mì	 Cây cỏ sống một năm hoặc qua năm, cao 60-100 cm, họ Lúa
梅 **Mai**	*Prunus mume* = *Armeniaca mume*	***A:*** Mei flower/ Japanese apricot/ Chinese plum ***P:*** Abricotier ***H:*** 梅/梅花 ***TD:*** *Lai nhật tỷ song tiền/ Hàn* ***mai*** *trước hoa vị?* (Vương Duy: *Tạp thi*)	Mơ hoa vàng/ Mai	 Cây gỗ nhỏ rụng lá, cao 4-10 m, họ Hoa hồng
梧桐 **Ngô đồng**	*Firmiana simplex* = *Sterculia platanifolia*	***A:*** Chinese parasol tree/ Wutong ***P:*** Parasol chinois/ Sterculier à feuilles de platane ***H:***桐/梧/梧桐/青桐 ***TD:*** ***Ngô đồng*** *tương đãi lão* (Mạnh Giao: *Liệt nữ thao*)	Ngô đồng/ Bo rừng/ Bo xanh/ Trôm đơn	 Cây gỗ rụng lá, cao tới 16 m, họ Trôm (*Steculiaceae*)
麻 **Ma**	*Cannabis sativa*	***A:*** Cannabene/ Common hemp/ Soft hemp/ True hemp/ Hemp ***P:*** Cannebier/ Chanvre cultivé/ Chanvre indien/ Chanvre/ Chènevis ***H:*** 大麻 ***TD:*** *Bả tửu thoại tang* ***ma*** (Mạnh Hạo Nhiên: *Quá cố nhân trang*)	Gai dầu/ Gai mèo/ Gai xanh/ Lanh mán/ Lanh mèo/ Cần sa/ Đại ma	 Cây cỏ đứng thẳng sống một năm, cao 1-4 m, họ Gai mèo (*Cannabaceae*)

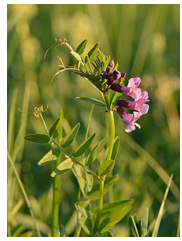
梨 **Lê**	*Pyrus pyrifolia* = *Pyrus serotina*	***A:*** Asian pear/ Chinese sand pear/ Sand pear/ Japanese pear/ Oriental pear/ Kumoi/ Nashi ***P:*** Nashi/ pomme-poire/ poire asiatique/ poire japonaise/ poire des sables ***H:*** 沙梨/白梨 ***TD: Lê*** *hoa mãn địa bất khai môn* (Lưu Phương Bình: *Xuân oán*)		 Cây gỗ rụng lá, có thể cao tới 10 m, họ Hoa hồng
紫薇 **Tử vi**	*Lagerstroemia indica*	***A:*** Crape myrtle ***P:*** Lilas d'été/ Myrte de crêpe ***H:*** 紫薇 ***TD:*** *Phân tào hạn* ***tử vi*** (Sầm Tham: *Ký Tả tỉnh Đỗ Thập dĩ*)	Tử vi/ Tử kính/ Bằng lăng xẻ	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ rụng lá, họ Tử vi (*Lythraceae*)
菊 **Cúc**	*Chrysanthemum morifolium* = *Chrysanthemum sinense*	***A:*** Florist's chrysanthemum/ Florist's daisy/ Hardy garden mum ***P:*** Chrysanthème de Chine/ Camomille ***H:*** 菊 ***TD:*** *Cận chủng ly biện* ***cúc*** (Tặng Kiều Nhiên: *Tầm Lục Hồng Tiệm bất ngộ*)	Cúc hoa trắng/ Cúc trắng / Cúc mâm xôi/ Bạch cúc	 Cây cỏ sống lâu năm, cao tới 150 cm, họ Cúc (*Asteraceae*)
棗 **Tảo**	*Zizyphus jujuba* = *Ziziphus mauritiana*	***A:*** Chinese date/ Red date/ Chinese jujube/ Jujube tree/ Common jujube / Jujube ***P:*** Jujubier/ Jingeolier/ Chicourlier/ Épine à cerises/ Massonnier ***H:*** 棗 ***TD:*** *Đường tiền bổ* ***tảo*** *nhậm tây lân* (Đỗ Phủ: *Hựu trình Ngô lang*)	Táo ta/ Táo chua/ Táo nhục/ Táo tàu/ Táo tàu gai	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ, cao 6-8 m, họ Táo (*Rhamnaceae*)

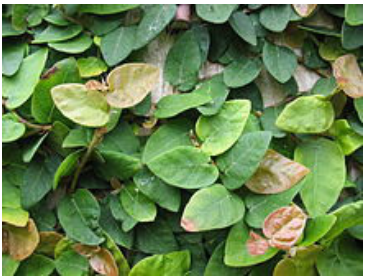
葡萄 **Bồ đào**	*Vitis vinifera*	***A:*** Common grape vine/ Common grape/ European grape/ Parsley grape/ Wine grape/ Grape ***P:*** Vigne cultivée/ Vigne à raisin/ Vigne rouge/ Vigne ***H:*** 葡萄/歐洲葡萄/蒲桃 ***TD: Bồ đào*** *mỹ tửu dạ quang bôi* (Vương Hàn: *Lương Châu từ*)	Nho	 Cây rễ quấn chất gỗ rụng lá, họ Nho (*Vitaceae*)
棘 **Cức**	*Ziziphus jujuba* var. *Spinosa*	***A:*** Sour Chinese date/ Spiny jujube/ Sour-fruited jujube ***P:*** Jujube épineux ***H:*** 酸棗/山棗樹/角針 ***TD:*** *Dĩ kinh bách nhật thoán kinh cức* (Đỗ Phủ: *Ai Vương Tôn*)	Táo chua**/ Táo gai**	 Cây bụi rụng lá, cao 1-3 m, họ Táo
棠 **Đường**	*Pyrus betulaefolia*	***A:*** Birchleaf pear*/ Birch-leaved pear ***P:*** ***H:*** 甘棠/棠梨/杜梨 ***TD:*** *Dã* ***đường*** *khai tận phiêu hương ngọc* (Lý Động: *Tứ lĩnh cung từ*)	Lê lá cáng lò**/ Cam đường**/ Đường lê**/ Đỗ lê**	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ rụng lá, cao 7,5 m, họ Hoa hồng
黍 **Thử**	*Panicum milliaceum*	***A:*** European millet/ Proso millet/ Common millet/ Broomtail millet/ Hog millet/ Red millet/ White millet ***P:*** Panic millet/ Millet des oiseaux/ Millet cultivé/ Panic faux millet/ Millet/ Mil d'Inde ***H:*** 黍 ***TD:*** *Chưng lê xuy* ***thử*** *hướng đông truy* (Vương Duy: *Tích vũ Võng Xuyên trang tác*)	Kê	 Cây thân cỏ sống một năm, cao có thể tới 1 m, họ Lúa

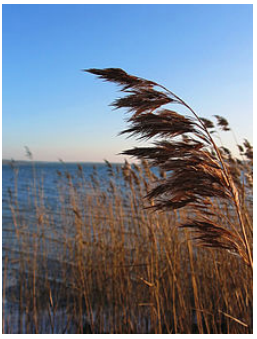
葵 **Quỳ**	*Malva verticillata* = *Malva nilgherensis*	***A:*** Chinese mallow/ Cluster mallow/ Curly-leaved mallow ***P:*** Mauve crépue ***H:*** 冬葵/野葵/冬寒菜 ***TD:*** *Vịnh tường hạ* ***quỳ*** (Tên bài thơ của Lưu Trường Khanh)	Đông quỳ/ Dã quỳ	 Cây thân cỏ sống 2 năm, cao 80-170 cm, họ Bông (*Malvaceae*)
粱 **Lương**	*Setaria italica* = *Panicum italicum*	***A:*** Foxtail millet ***P:*** Sétaire d'Italie/ Panic d'Italie/ Millet d'Italie/ Millet des oiseaux/ Millet à grappes ***H:*** 小米 ***TD:*** *Các hữu đạo* ***lương*** *mưu* (Đỗ Phủ: *Đồng chư công đăng Từ Ân tự tháp*)	Kê	 Cây thân cỏ sống một năm, cao 10-100 cm, họ Lúa
楓 **Phong**	*Liquidambar formosana* = *Liquidambar acerifolia* = *Liquidambar tonkinensis*	***A:*** Chinese sweet gum/ Sweet- gum tree/ Formosan gum/ Fragrant maple ***P:*** Styrax liquide ***H:*** 楓香/楓香樹 ***TD:*** *Hồn lai phong lâm thanh* (Đỗ Phủ: *Mộng Lý Bạch*)	Sau sau/ Sau trắng/ Cổ yếm/ Lau thau/ Thau/ Phong hương/ Bạch giao hương/ Bạch giao/ Sâu cước	 Cây gỗ lớn rụng lá, cao 20-40 cm, họ Tô hạp (*Altingiaceae*)

蒿 **Hao**	*Artemisia capillaris*	***A:*** Yin chen hao ***P:*** ***H:*** 茵陳蒿/牡蒿/青蒿 ***TD:*** *Bạch cốt loạn bồng* ***hao*** (Vương Xương Linh: *Tái hạ khúc*)	Nhân trần hao/ Nhân trần Trung Quốc/ Thanh hao chỉ	 Cây cận bụi rễ lâu năm, cao 50-100 cm, họ Cúc
楸 **Thu**	*Catalpa bungei*	***A:*** Chinese catalpa/ Manchurian catalpa ***P:*** Catalpa parasol/ Catalpa boule ***H:*** 楸 ***TD:*** *Sương đề xúc đạp trường* ***thu*** *gian* (Đỗ Phủ: *Vi phúng Lục sự Trạch quan Tào Tướng quân họa mã đồ*)	Đinh tán Trung Quốc**/ Đinh tán Mãn Châu**	 Cây gỗ rụng lá, cao đến 30 m, họ Núc nác (*Bignoniaceae*)
蒺藜 **Tật lê**	*Tribulus terrestris* = *Tribulus lanuginosus*	***A:*** Ground burnut/ Small caltrop/ Caltrop/ Devil's thorn/ Landcaltrops/ Mexican sandbur/ Puncture vine ***P:*** Herbe terrestre/ Saligot terrestre/ Tribulus terrestre/ Tribule terrestre / Tribule commune/ Croix de chevalier/ Croix-de-Malte/ Escarbot ***H:*** 蒺藜 ***TD:*** *Lỗ kỵ băng đằng úy* ***tật lê*** (Vương Duy: *Lão tướng hành*)	Gai chống/ Gai ma vương/ Gai sầu/ Ớt sầu/ Quỷ kiến sầu/ Tật lê nhỏ/ Bạch tật lê/ Thích tật lê	 Cây cỏ dạng bò thân nằm ngang, dài 30-60 cm, họ Gai chông (*Zygophyllaceae*)
蒲 **Bồ**	*Typha latifolia*	***A:*** Common cattail/ Broad-leaved cattail/ Broadleaf cattail/ Common bulrush/ Bulrush reedmace/ Great reedmace/ Bulrush/ Reedmace/ Cooper's reed/ Nail-rod/ Cumbungi ***P:*** Massette à larges feuilles/ Massette à feuilles larges/ Massette/ Quenouille à feuilles larges/ Quenouille à larges feuilles/ Masse-d'eau ***H:*** 香蒲/寬葉香蒲 ***TD:*** *Tế liễu tân* ***bồ*** *vị thùy lục?* (Đỗ Phủ: *Ai giang đầu*)	Cỏ nến voi/ Cỏ nến lá rộng**/ Hương bồ	 Cây thân cỏ sống lâu năm ở đầm lầy, cao 1-2,5 m, thuộc họ Cỏ nến (*Typhaceae*)

槐 **Hòe**	*Sophora japonica* = *Styphnolobium japonicum*	***A:*** Chinese scholar tree/ Scholar's tree/ Japanese pagoda tree/ Pagoda tree/ Umbrella tree ***P:*** Sophora/ Sophora du Japon/ Arbre de miel ***H:*** 槐/槐樹 ***TD:*** *Lục* ***hòe*** *giáp đạo âm sơ thành* (Cố Huống: *Công tử hành*)	Hòe	 Cây thân gỗ rụng lá, cao 20-25 m, họ Đậu
蓬 **Bồng**	*Erigeron acer* = *Erigeron acre* = *Erigeron acris*	***A:*** Bitter fleabane/ Blue fleabane ***P:*** Vergerette âcre ***H:*** 飛蓬 ***TD:*** *Cô* ***bồng*** *vạn lý chinh* (Lý Bạch: *Tống hữu nhân*)	Cúc ngải chát**	 Cây thân cỏ sống hai năm, có thể cao tới 50 cm, họ Cúc
槿 **Cận**	*Hibiscus syriacus*	***A:*** Rose mallow/ Rose of Sharon/ Shrub althaea/ Shrubby althaea/ St Joseph's rod/ Syrian hibiscus/ Syrian rose ***P:*** Ketmie des jardins/ Mauve de Syrie ***H:*** 木槿 ***TD:*** *Ký đắc ba tiêu xuất* ***cận*** *ly* (Vu Hộc: *Ba nữ dao*)	Bụp hồng cận/ Râm bụt kép	 Cây bụi rụng lá, cao 2-4 m, họ Bông
蕨 **Quyết**	*Pteridium aquilinum* = *Pteris aquilina*	***A:*** Eagle fern/ Western brackenfern/ Common bracken/ Brake fern/ Female fern/ Fiddlehead/ Hog brake/ Pasture brake/ Bracke/ Bracken ***P:*** Fougère aigle/ Fougère d'aigle/ Fougère commune/ Grande fougère/ Ptéridium des aigles/ Ptéridion aigle/ Aigle impérial/ Aquiline ***H:*** 蕨 ***TD:*** *Hữu khẩu mạc thực Thủ Dương* ***quyết*** (Lý Bạch: *Hành lộ nan*)	Ráng cánh to/ Ráng lông/ Rau quyết	 Cây thân cỏ sống lâu năm, có thể cao đến 1 mét, họ Áo cốc (*Dennstaedtiaceae*)

橘 **Quất**	*Citrus reticulata* = *Citrus nobilis*	***A:*** Mandarine/ Mandarine orange/ Loose-skinned orange/ Maltese orange/ Satsuma orange/ Satsuma/ Clementile/ Tangerine ***P:*** Mandarinier ***H:*** 橘/椪柑 ***TD:*** *Giang Nam hữu đan* ***quất*** (Trương Cửu Linh: *Cảm ngộ*)	Quýt/ Quất thực	 Cây bụi hoặc cây gỗ nhỏ thường xanh, cao 2,5-8 m, họ Cam (*Rutaceae*)
薇 **Vi**	*Vicia sepium*	***A:*** Bush vetch ***P:*** Vesce des haies/ Vesce sauvage ***H:*** 野豌豆/小巢菜 ***TD:*** *Bất đắc cố thái* ***vi*** (Vương Duy: *Tống Kỳ Mẫu Tiềm lạc đệ hoàn hương*)	Liên đậu hàng rào**	 Cây thân cỏ sống nhiều năm, cao 20-60 cm, họ Đậu
瓢 **Biều**	*Lagenaria siceraria* = *Lagenaria vulgaris*	***A:*** Bitter bottle gourd/ Bottle gourd/ Calabash gourd ***P:*** Gourde/ Calebassier faux/ Calebassier rampant/ Courge bouteille ***H:*** 葫蘆/匏瓜 ***TD:*** *Ngã trì trường* ***biều*** *ngọa Ba Khưu* (Nguyên Kết: *Thạch Ngư hồ thượng túy ca*)	Bầu/ Bầu nậm/ Bầu sao	 Cây thân cỏ leo sống một năm, thuộc họ Bầu bí
橦 **Đồng**	*Gossypium arboreum*	***A:*** Bluntleaf cotton/ Ceylon cotton/ Ceylon tree cotton/ Cotton tree/ Indian cotton tree/ Red-flowered cotton tree/ Tree cotton ***P:*** Cotonnier arborescent/ Cotonnier de l'Inde/ Cotonnier en arbre/ Cotonnier rouge ***H:*** 鈍葉樹棉/樹棉/雞腳棉/中棉 ***TD:*** *Hán nữ thậu* ***đồng*** *bố* (Vương Duy: *Tống Tử Châu Lý Sứ quán*)	Bông vải cây/ Bông lá tù**	 Cây bụi sống lâu năm, cao 1-3 m, họ Bông

薜 **Bệ**	*Ficus pumila = Ficus repens = Ficus stipulata*	***A:*** Climbing fig/ Creeping fig/ Creeping rubber plant ***P:*** Figuier grimpant/ Caoutchouc rampant ***H:*** 薜荔 ***TD:*** *Vân hà sinh* ***bệ*** *duy* (Tiền Khởi: *Cốc Khẩu thư trai ký Dương Bổ Khuyết*)	Trâu cổ/ Sộp / (Xộp)/ Vảy ốc/ Bị lệ (Bệ lệ)/ Cơm lênh/ Mộc liên/ Sung thằn lằn	 Cây leo rễ quấn thường xanh, họ Dâu tằm
薺 **Tễ**	*Capsella bursa-pastoris = Thlaspi bursa-pastoris*	***A:*** Common shepherd's purse/ Shepherd's purse/ Blind-weed/ Case weed/ Mother's heart/ Toywort ***P:*** Capselle/ Capselle bourse-à-pasteur/ Bourse-à-pasteur/ Bourse à berger/ Bourse-de-berger/ Bourse-à-Judas/ Bourse-de-capucin/ Tabouret ***H:*** 薺菜/聖詹姆斯草 ***TD:*** *Thiên biên thụ nhược* ***tễ*** (Mạnh Hạo Nhiên: *Thu đăng Lan sơn ký Trương Ngũ*)	Rau tễ/ Tễ thái/ Địa mễ thái/ Đình lịch/ Cỏ tâm giác	 Cây thân cỏ sống một năm hoặc hai năm, cao 10-50 cm, họ Cải (*Brassicaceae*)
藎 **Tận**	*Arthraxon hispidus*	***A:*** Hairy-joint grass/ Small carpetgrass/ Joint-head grass ***P:*** ***H:*** 藎草 ***TD:*** *Cố ngã vô y sưu* ***tận*** *khiếp* (Nguyên Chẩn: *Khiển bi hoài*)	Cỏ trục đốt/ Tiết trục phún/ Tận thảo	 Cây thân cỏ sống một năm, cao 50 cm, họ Lúa

薰 **Huân**	*Ocimum basilicum*	***A:*** Sweet basil/ Common basil/ Thai basil/ Basilic ***P:*** Basilic doux/ Basilic commun/ Basilic cultivé/ Basilic des cuisinières/ Basilic aux sauces/ Grand basilic/ Basilic ***H:*** 薰草/九層塔/零陵香/羅勒 ***TD:*** *Tà ỷ* ***huân*** *lung tọa đáo minh* (Bạch Cư Dị: *Hậu cung từ*)	Húng quế/ É quế/ Rau é/ Húng giổi/ Húng chó	 Cây thân cỏ hoặc cận bụi, mọc đứng, cao 50-80 cm, họ Hoa môi (*Lamiaceae*)
藜 **Lê**	*Chenopodium album* = *Chenopodium ficifolium*	***A:*** Fig-leaved goosefoot/ White goosefoot/ Fat hen ***P:*** Chénopode blanc/ Ansérine blanche/ Chénopode à feuilles de figuier/ Chou gras/ Poule-grasse/ Drageline/ Senousse ***H:*** 藜/灰藜 ***TD:*** *Viên lư đãn hao* ***lê*** (Đỗ Phủ: *Vô gia biệt*)	Rau muối/ Rau muối trắng**/ Rau muối lá vả**	 Cây thân cỏ sống một năm, cao 30-90 cm, họ Rau muối (*Chenopodiaceae*)
蘆 **Lô**	*Phragmites australis* = *Phragmites communis*	***A:*** Common reed/ Reed grass ***P:*** Phragmite commun/ Roseau commun/ Roseau à balais/ Canne à balais/ Roseau ***H:*** 南方蘆葦/蘆葦 ***TD:*** *Bất tri hà xứ xuy* ***lô*** *quản* (Lý Ích: *Dạ thượng thụ hàng thành văn địch*)	Sậy/ Sậy nam	 Cây thân cỏ cao to, cao 1,5-3,5 m, họ Lúa

藿 **Hoắc**	*Glycine max* = *Glycine hispida* = *Glycine soja* = *Phaseolus max*	***A:*** Soya/ Soya bean/ Soybeans ***P:*** Soja/ Haricot oléagineux/ Haricot soja/ Pois chinois/ Glycine de Chine/ Dolique du Japon ***H:*** 大豆/野大豆/毛豆 ***TD:*** *Bắc trường vân* ***hoắc*** *bãi* (Vương Tích: *Thu dạ hỉ ngộ Vương xử sĩ*)	Đậu nành/ Đậu tương/ Hoàng đậu miêu	 Cây thân cỏ sống hằng năm, cao 50-150 cm, họ Đậu
蘭 **Lan**	*Eupatorium japonicum*	***A:*** Japanese eupatorium ***P:*** ***H:*** 澤蘭/華澤蘭/佩蘭/白头婆 ***TD:*** *Suy* ***lan*** *tống khách Hàm Dương đạo* (Lý Hạ: *Kim đồng tiên nhân từ Hán ca*)	Sơn lan/ Trạch lan	 Cây thân cỏ sống nhiều năm, cao 50-200 cm, họ Cúc
櫪 **Lịch**	*Quercus acutissima* = *Quercus serrata*	***A:*** Japanese chestnut oak/ Chestnut oak/ Sawthorn oak/ Saw-tooth-leaved oak/ Saw-toothed oak ***P:*** Chêne à dents de scie ***H:*** 麻櫪/麻櫟 ***TD:*** *Thời kiên tùng* ***lịch*** *giai thập vi* (Hàn Dũ: *Sơn thạch*)	Sồi tằm/ Sồi nhọn/ Sồi răng cưa**	 Cây thân gỗ rụng lá, cao 15 m, họ Dẻ (*Fagaceae*)
蘚 **Tiển** (Cổ nhân không phân biệt 苔 với 蘚)	*Pogonatum urnigerum*	***A:*** Moss/ Pogonatum moss ***P:*** ***H:*** 疣金髮蘚 ***TD:*** *Oan đài dịch* ***tiển*** *lộ tiết giác* (Hàn Dũ: *Thạch cổ ca*)	Rêu/ Rêu tóc vàng bướu**	 Loài Rêu trong họ Rêu tóc vàng** (*Polytrichaceae*)

蘿 **La**	*Usnea diffracta*	***A:*** Beard lichen/ Lao-tzu's beard/ Pine gauze/ Female gauze ***P:*** ***H:*** 松蘿/長松蘿 ***TD:*** *Cô câm hậu* ***la*** *kính* (Mạnh Hạo Nhiên: *Túc nghiệp sư sơn phòng kỳ Đinh Đại bất chỉ*)	Địa y râu/ Địa y râu nứt kẽ**/ Râu Lão Tử**	 Một loài địa y thuộc họ Tùng la (*Parmeliaceae*)
鬱金 **Uất kim**	*Curcuma domestica* = *Curcuma longa*	***A:*** Turmeric/ Common turmeric/ Long tumeric ***P:*** Curcuma long/ Safran des Indes ***H:*** 鬱金/薑黃 ***TD:*** *Lô gia thiếu phụ* ***uất kim*** *hương* (Thẩm Thuyên Kỳ: *Độc bất kiến*)	Nghệ/ Nghệ vàng/ Khương hoàng/ Uất kim	 Cây thân cỏ sống nhiều năm, cao 60-100 cm, họ Gừng

1.8.2015
TVC

Kỳ sau: Tên các loài cây trong *Thi kinh* và *Sở từ*

Thư mục tham khảo

1. Nguyễn Minh Nghị, *Từ điển Latinh-Việt tên thực vật*, Nxb. Khoa Học Và Kỹ Thuật, Hà Nội, 1970.
2. Lê Khả Kế, *Từ điển thực vật học Pháp-Việt*, Nxb. Khoa Học Và Kỹ Thuật, Hà Nội, 1978.
3. Lê Khả Kế-Nguyễn Lân, *Từ điển Việt-Pháp*, Nxb. Khoa Học Xã Hội, Hà Nội, 1997.
4. Võ Văn Chi, *Từ điển thực vật thông dụng*, tập I và II, Nxb. Khoa Học Và Kỹ Thuật, Hà Nội, 2003-2004.
5. Võ Văn Chi, *Sách tra cứu tên cây cỏ Việt Nam*, Nxb. Giáo Dục, 2007.
6. David Gledhill, *The Names of Plants*, Cambridge, 2008.
7. Hristo Nikolov, *Dictionary of Plant Names in Latin, German, English and French*, J. Cramer, Berlin-Stuttgart, 1996.
8. Phan Phú Tuấn, *Đường thi thực vật đồ giám* 唐詩植物圖鑑, Miêu Đầu Ưng Xuất Bản Xã, 2010.
9. Hoàng Tân Thành-Hồ Tông Vinh (Chủ biên), *Pháp Hán Đại từ điển* 法漢大詞典, Thượng Hải Dịch Văn Xuất Bản Xã, 2002.
10. Ngô Cảnh Vinh-Trình Trấn Cầu (Chủ biên): *Tân thời đại Hán Anh Đại từ điển* 新時代漢英大詞典, Thương Vụ Ấn Thư Quán, 2000.
11. Trung Quốc Khoa Học Viện Thực Vật Nghiên Cứu Sở (Chủ biên), *Trung Quốc Cao đẳng Thực vật Đồ giám* 中國高等植物圖鑒, Tập I-V, Khoa Học Xuất Bản Xã, Bắc Kinh, 1972-1976.
12. Chu Gia Nam, *Lạp Hán Anh Chủng tử thực vật Danh xưng* 拉漢英種子植物名稱, Khoa Học Xuất Bản Xã, Đệ nhị bản, Bắc Kinh, 2006.
13. Trung Quốc Khoa Học Viện Biên Dịch Xuất Bản Ủy Viên Hội Danh Từ Thất Biên Đính, *Bào tử thực vật danh xưng* 孢子植物名稱, Khoa Học Xuất Bản Xã, 1955.
14. Ban Từ Điển Nhà Xuất Bản Khoa Học Và Kỹ Thuật, *Từ điển Sinh học Anh-Việt và Việt-Anh*, Nxb. Khoa Học Và Kỹ Thuật, Hà Nội, 2000.

Online: *Multilingual Multiscript Plant Name Database*
Online: *Wikipedia, the free encyclopedia*

NHÂN 150 NĂM *GIA ĐỊNH BÁO* RA ĐỜI
NHÀ BÁO HUỲNH TỊNH CỦA

Trần Nhật Vy

Ngày nay, ông Huỳnh Tịnh Của thường được coi là một nhà văn, nhà soạn tự điển với hai cuốn tự điển *Đại Nam quấc âm tự vị* xuất bản trong hai năm 1895 và 1896 ở Sài Gòn. Ông còn có tên đường ở phường 8 quận 3 thành phố Hồ Chí Minh.

Với các nhà nghiên cứu, ông còn là một trong những nhà báo quốc ngữ đầu tiên của nước ta. Thế nhưng vai trò "nhà báo" của ông chưa được nghiên cứu đầy đủ. Ngay tiểu sử của ông cũng còn những khoảng "chênh" giữa các nhà nghiên cứu.

Nhà nghiên cứu Nguyễn Q. Thắng viết: "Paulus Của 1834-1907, quê làng Phước Thọ, huyện Đất Đỏ, tỉnh Phước Tuy (nay thuộc tỉnh Bà Rịa-Vũng Tàu), ông tinh thông Hán học và Pháp văn, năm 1864, được thăng Đốc phủ sứ, rồi làm Giám đốc Ti phiên dịch văn án cho chính phủ bảo hộ thời ấy" (Nguyễn Q. Thắng, *Văn học miền Nam*, Nxb. Văn Hóa Thông Tin, Hà Nội, 2003, tr. 401). Đây cũng là tiểu sử được trang web wikipedia lưu truyền rộng trên mạng Internet. Ông Bùi Đức Tịnh cũng viết: "Ông Huình Tịnh Của, gốc người Bà Rịa, sinh năm 1834 mất năm 1908" (Bùi Đức Tịnh, Lời giới thiệu *Đại Nam quấc âm tự vị*, Nxb. Trẻ, 1998). Trong khi đó, ông Bằng Giang lại ghi: "Huình Tịnh Của 1830-1908" (Bằng Giang, *Văn học quốc ngữ Nam Kỳ 1865-1930*, Nxb. Trẻ Tp. HCM, 1998, tái bản lần thứ nhứt, tr. 73). Chỉ với năm sanh và mất của ông đã có sai biệt. Ai đúng?

Không chỉ có tiểu sử, ngay cả việc làm báo của ông cũng có nhiều bàn cãi. Ông làm báo khi nào? Nhiệm vụ gì? Làm đến khi nào? Đến nay vẫn chưa thật rõ ràng.

Căn cứ vào nhiều tài liệu khả tín, đặc biệt là tiểu luận cao học ngữ học "Huỳnh Tịnh Của và công trình biên soạn bộ *Đại Nam quấc âm tự vị*" của ông Nguyễn Văn Y, đệ trình khoảng năm 1970 ở Đại học Văn Khoa Sài

Gòn, tôi thấy cần điều chỉnh tiểu sử ông Paulus Của như sau:

Huỳnh Tịnh Của còn gọi là Huỳnh Tịnh Trai hoặc Paulus Của. Paulus là tên thánh của ông và cũng là bút danh khi viết báo.

Ông sanh năm Canh Dần 1830 tại làng Phước Tụy, tổng Phước Hưng Hạ, tỉnh Bà Rịa (nay là Bà Rịa-Vũng Tàu), mất ngày 26.1.1908 dương lịch nhằm ngày 23 tháng chạp năm Đinh Mùi 1907. Về năm sanh và mất cùng nơi sanh của ông, tôi căn cứ vào điếu văn của Thống đốc Nam Kỳ đọc sau khi ông Huỳnh Tịnh Của vừa mất đăng trên báo *Lục Tỉnh Tân Văn* số 13 ngày 13 fevrier 1908 viết "ông sanh năm Canh Dần ở làng Phước Tụy" và *Điếu cổ hạ kim thi tập* của Nguyễn Liên Phong (bản in 1915A, tr. 49) ghi ông "người tỉnh Bà Rịa làng Phước Tụy" (trong bản in của Nxb. Văn Hóa Văn Nghệ, 2013, tr. 79, thì ghi "làng Phước Tuy") và "lúc ngài thác tuổi gần tám chục". Điếu văn của chánh quyền đương thời và phần viết tiểu sử của người cùng thời, gần gũi như ông Nguyễn Liên Phong có lẽ ít sai sót hơn. Riêng về ngày năm mất của ông, có thể có sự lầm lẫn giữa dương lịch và âm lịch. Về tên làng Phước Tụy, ông Nguyễn Văn Y được ông Chánh lục sự tỉnh Phước Tuy xác nhận là đúng (tr. 9, sách đã dẫn). Trong *Đại Nam quấc âm tự vị*, ông Huỳnh Tịnh Của cũng ghi rõ "Phước Tuy phủ thuộc về tỉnh Biên Hòa, nay là hạt tham biện Bà Rịa" và "Phước Tụy làng" (*Đại Nam quấc âm tự vị*, Nxb. Trẻ, 1998, tr. 1130, in lại theo ấn bản 1895-1896).

Là người theo đạo Công giáo, năm 12 tuổi, ông được đưa đi học ở trường đạo tại Pénang (paulo Pinang) phía Tây Bắc Malaysia. Ông giỏi Pháp văn và chữ Latinh. Riêng Hán tự thì "chính ông Paulus Huỳnh Tịnh Của đã nhờ Tôn (Thọ Tường) giúp sức trong việc tập rèn khoa chữ Hán" (Khuông Việt, *Tôn Thọ Tường một danh sĩ đất Đồng Nai*, Ngày Nay, Hà Nội, 1941, tr. 65).

Khi học đạo lên chức "Thầy Tư" thì huờn tục về quê cưới vợ. Trong đạo Công giáo, sau khi học hết chức Thầy Sáu thì được làm linh mục. Khi quân Pháp chiếm ba tỉnh miền Đông thì ông đã ngoài 30 tuổi, không rõ hành trạng. Ông là một trong những người hợp tác với Pháp ngay thời kỳ đầu và ông "vào ngạch quan viên (viên chức của Pháp) từ ngày 1.8.1862. Ngày 1.1.1873 thăng huyện hạng nhứt, ngày 15.7.1875 thăng phủ hạng nhì, ngày 1.3.1881 thăng phủ hạng nhứt và ngày 1.8.1884 thăng Đốc phủ sứ" (*Lịch Annam thông dụng trong Nam Kỳ 1899* - Tòa thông ngôn quan Thống đốc, tr. 88, Saigon, Nhà in Quản Hạt, 1899). Theo Nguyễn Văn Y, năm 1892 ông được chọn làm Hội viên của Ủy ban Cải tổ trường Thông ngôn, có chân trong Ban biên tập bán nguyệt san *Revue Indochinoise*, một tạp chí rất có giá

trị chuyên nghiên cứu về Đông Dương, xuất bản từ cuối thế kỷ 19 sang đầu thế kỷ 20 (1893-1925). Nhiều lần ông được mời làm giám khảo trong các cuộc thi về Hán và Việt văn và cũng được Thống đốc Nam Kỳ cử làm hội viên trong Hội đồng bàn nghị về Sở Nghĩa địa làng trong các hạt Nam Kỳ.

Về con người, Nguyễn Văn Y ghi nhận, "ông là người chịu ảnh hưởng Tây phương, cùng với Trương Vĩnh Ký cổ động người Việt dùng chữ quốc ngữ viết theo mẫu tự La tinh. Nhưng ông tỏ ra là người yêu chuộng văn hóa dân tộc, biết giữ gìn, khai thác di sản tinh thần của ông cha để lại bằng cách phiên âm, phổ biến những áng văn xưa của người Việt". Về đời sống "mặc dầu được thực dân Pháp hậu đãi, có quyền chức lớn, nhưng ông tỏ ra là một người khiêm tốn, giản dị, làm công chức cao mà nhà vẫn thanh bần. Lúc về già, ông phải chịu những cái tang quá đau đớn vì tất cả các người con của ông đều mất sớm" (Nguyễn Văn Y, tr. 13-14). Còn Nguyễn Liên Phong thì ghi nhận ông là người "hình dung nho nhã, tánh nết cẩn thận hiền lành... đã quá tuổi hưu trí mà Nhà nước còn đoái tưởng tuổi lớn mà nghèo, cho làm luôn" (sách đã dẫn).

Về tác phẩm, ngoài hai cuốn tự điển in năm 1895 và 1896 mà mọi người đã biết, ông còn là tác giả các cuốn *Phép toán* (1867), *Phép đo* (1867), *Maximes et proverbers* (1882), *Gia lễ* (1886), *Chuyện giải buồn* (1886), *Chuyện giải buồn* (cuốn sau, 1886), *Bác học sơ giải* (1887), *Sách quan chế* (1888), *Tân soạn từ trát nhất xấp* (1888), *Tục ngữ cổ ngữ gia ngôn* (1897), *Quan Âm diễn ca* (1903), *Văn cha Minh và Lái Gẫm* (1902), *Tống Từ Vân* (1904), *Câu hát góp* (1904), *Phép đo* (1904), *Trần Sanh diễn ca* (1905), *Lang Châu toàn truyện* (1905), *Văn Doan diễn ca* (1906), *Bạch Viên Tôn Các truyện* (1906), *Chiêu Quân cống Hồ* (1906), *Thoại Khanh Châu Tuấn truyện* (1906), *Thơ Mẹ dạy con* (1907), *Ca trù thể cách* (1907), *Tống Tử Vưu truyện* (1907), *Trần Sanh Ngọc Anh* (1928) (Bằng Giang, sách đã dẫn, tr. 74-84).

Huỳnh Tịnh Của xuất hiện trên *Gia Định Báo* từ những số đầu tiên năm 1865. Tôi chép được khá nhiều bài viết ký tên Paulus Của trên *Gia Định Báo* năm 1865. Chúng ta đã biết, *Gia Định Báo* năm đầu tiên này, nay không còn mấy tờ và ở nước ta cũng không thấy mặt văn bản thật mà chỉ thấy trên vi phim. Và tuy chỉ còn lưu được vài số nhưng số bài viết của ông Huỳnh Tịnh Của cũng rất đáng kể. Những bài, tin trích từ tờ báo xưa nhứt của nước ta dưới đây, xin nhìn bằng con mắt "lịch sử" để đánh giá về một con người.

"Có quan lớn nguyên soái cùng các quan xuống tại Cầu Quan (*) chực hầu mình thánh chúa qua đó kiệu ảnh đi vòng gần lầu chuông lên cho tới nhà phước rồi trở về ngả thủy qua Cầu Quan, xuống kinh Chợ Vải (*) về nhà thờ. Từ cấm đạo cho đến bây giờ ở đây mới thấy vần nghi trong phép đạo. Ấy tối lấp thì sáng giờ đạo Thánh chúa càng ngày càng sáng".

PAULUS CỦA

- Cầu Quan: tên một con rạch, nay là một đoạn của đường Yersin-Phạm Ngũ Lão. Ở đây có ngôi đình Thái Hưng tên tục là Cầu Quan.
- Chợ Vải: chợ Sài Gòn xưa nằm ở khu vực cao ốc Bitex, mắt hướng ra đường Nguyễn Huệ.

"Tháng trước có bắt đặng 5 chiếc tàu ô, phú cho quan án Saigon xử. Một chiếc thì tha, hai chiếc thì tịch hết súng ống thuốc đạn mà cũng tha. Còn 4-5 thì quan án đoán cho là tàu ăn cướp, bạn bè phải giam tù mà quan nguyên soái còn thẩm nghĩ làm sao thì chưa biết".

"Năm nay mưa thuận, đều trời đâu đó cũng có mưa, mùa màng làm chỗ nào cũng được, chỉ còn sợ hạng (*) tháng 7 mà thôi. Nghe ra jan (*) sự đã yên hơn ngày trước, lo làm ăn không còn lòng một ju (*) hai nữa, đám giao loạn đã nát, bọn tháp 10 (*) cũng đã vắng tin, kẻ làm nghịch hồi đầu xuất thú cũng nhiều, những quân lấy trung ngãi, quyên tiền chung mà ăn cùng xui jan làm loạn cũng đã bớt".

"Jan đây còn nhọc một việc làm đàng (*), mà việc ấy cũng là việc tạm, làm trong một đôi tháng mà thôi không phải làm hoài. Mới có tờ quan thượng cho dân trong mùa mưa được về mà làm mùa thì jan cũng đặng thong thả không hề chi".

PALUS CỦA

- Jan: dân.
- Hạng: hạn hán.
- Ju: dụ.
- Bọn tháp 10: ý chỉ nghĩa quân Võ Duy Dương.
- Đàng: đường.

"Hôm mồng 9 tháng 5 nhuần, người ta gặp một tên matas (mã tà) bị đâm đổ ruột bỏ tại làng Đức Lập ở gần mé sông Chợ Lớn. Người ta nói tên matas ấy ở với ông Thủ ngữ có biết một hai tiếng Langsa hay ăn hiếp mấy

tên matas khác, cùng trác (*) cho quan đánh chúng nó nhiều phen. Nên sắp matas ấy giận oán nó lắm, đã nhiều lần gặp nó đi đàng vắng mà hại nó, song không đặng. Chuyến nầy, gặp nó vào Chợ Lớn mà trai gái, nó nghe lời đi tới làng Đức Lập. Vừa tới, mấy thằng matas ấy xúm lại mà đánh nó, mà tính không đánh chết, thì nó còn báo (*) nữa mới ra tay đâm đổ ruột quăng vô bụi cho mất tích. Mà trời không cho, có người gặp xác thằng matas tri hô lên, quan tầm vấn mới bắt đặng một đứa có bị thằng matas bị giết nó cắn cánh tay đứt thịt. Hỏi nó thì nó xưng ngay không giấu đút chi sốt".

PALUS CỦA

- Trác: lừa, gạt.
- Báo: đeo đuổi, theo, bám.

"Quan án Saigon đang tra vụ dò giết tên các chú (*) tại Ong Bé (*). Người ta nói hôm mồng 8 tháng nầy, có tên khách triều châu (*) ở Chợ Lớn, đi ra ngoài tàu Cấp (*) mà lấy bạc bán muối. Lấy được một túi chừng 395 đồng tên khách ấy ở dưới tàu uống rượu say, trời đã gần tối kêu đò (*) về Chợ Lớn có một mình. Dưới đò có hai người đờn ông, một người đờn bà, bảo khách say lấy túi bạc gối đầu mà ngủ. Quan đưa đò thấy bạc, nổi máu tham tính làm jữ (*), rập với nhau chèo vào đến rạch Ong Bé, chèo thẳng vào trong rạch. Vác dao chém lão khách, chém một jao (*) ngang cổ, một jao sả mặt chết ngay cắt mất chóp, đem xác vùi bên mé rạch cho mất tích. Rồi đó nó bỏ đò xách túi bạc đạp bộ đem nhau đi mất. Cách 2 bữa, xác lão khách mới nổi lên người ta tìm được báo với quan đang truy bắt quân đò hết nhiều mà không biết là đặng quân phạm ấy chưa. Nghe nói nó có nhà tại Chợ Lớn gần nơi Xóm Chỉ (*).

PALUS CỦA

- Các chú: người Hoa.
- Ong Bé: rạch Ong, nay thuộc quận 8.
- Triều châu: Triều Châu, địa danh ở Trung Quốc. Ở đây chỉ người Hoa gốc Triều Châu ở Chợ Lớn.
- Cấp: nói tắt chữ cap Saint Jacques, ngày nay là Vũng Tàu.
- Đò: ghe, thuyền, tàu chở khách.
- Jữ: dữ.
- Jao: dao.
- Xóm Chỉ: địa danh ở Chợ Lớn, nay ở khoảng đường Ngô Quyền và Tản Đà.

(*GĐB* số 4 ngày 15.7.1865)

"Có ông quan Annam ở ngoài kinh vô Saigon có ý thăm quan lớn Nguyên Soái cùng mua đồ cho vua Annam. Đi có đem theo một người thơ lại, mới vào tới nơi thì hai thầy trò phát bịnh đau nặng, không đi đâu đặng. Hỏi lại thì nghe hai ông ấy đã mắc bịnh dọc đàng rồi, mà khi ấy hãy còn nhẹ nhẹ, còn gắng gượng đi được. Các quan Phalangsa (*) thấy vậy cũng có lòng lo, dạy người lo cơm thuốc nuôi dưỡng tử tế, tốn hao bao nhiêu thì nhà nước sẽ chịu. Chạy cũng đã hết nhiều thầy, mà bịnh cũng không thấy giảm, đến ngày mồng 3 tháng 6 nầy, người thơ lại bịnh trở, qua canh tư rạng mặt ngày mồng 4 thì chết. Các quan Phalangsa có ban tiền tuất cùng dạy chôn cất tử tế. Còn ông quan Lang trung thì uống đã nhiều thầy nhiều thuốc, mà chưa thấy dấu nhẹ. Người ta nói các ông ấy khi đi ngang Bình Thuận qua chỗ Ba Động không giữ phép tắc cho nên mới đau nặng cùng chết làm vậy. Bởi vì thần quỉ ở đó linh thính lắm, ai khinh dễ thì hay làm cho đau ốm cùng phải chết.

Còn ông Lang trung bịnh thế càng ngày càng nặng chạy đủ các danh y mà cũng không nhẹ. Qua ngày mồng 8 chừng giờ thứ 7 ban mai thì tắt hơi.

Quan Lại bộ thượng thơ đây dạy phải lo chôn cất cho trọng thể. Vậy qua ngày mồng 10 đưa ông quan ấy cách trọng thể lắm. Đi đồ nhứt có cờ trống đờn quyển, võng lọng ngựa xe rỡ ràng, có 4 ông quan Phalang sa đi đưa có lính Phalang sa cùng matas Annam cầm súng mác theo hầu quan tài, có tờ sức các thông ngôn kí lục đàng Bố, An, Giám thành cùng các viên chức đi đưa đã nên là hậu táng.

Tưởng ông quan ấy có chết ngoài Huế, dầu có đặng gần bà con anh em cũng đặng gần các quan đồng liêu lo cho, thì chôn cũng không đặng trọng thể hơn nữa".

PAULUS CỦA

- Phalangsa: người Pháp.

(*GĐB* số 5 ngày 15.8.1865)

"Tại xứ Gò Công

Mới tháng nầy có tên đội Nhiên là đội nguỵ. Tên nầy hay húng hiếp quyên tiền quyên gạo đã nhiều lượt. Lượt nầy tới nhà chủ quyên lại đòi ngủ đó nghinh ngang chẳng nói chi, lại sanh tâm muốn nằm với vợ chủ nhà chơi. Lão chủ nhà giận lắm, để cơn nó ngủ, lén cắt quách đầu nó đi đem nạp cho quan Tham biện (*) Gò Công.

Cũng mới đây, có tên quan đi quyên tiền trong làng Vĩnh Thành cũng bị chúng giết. Tên nầy cũng hại hết nhiều mạng. Bữa nó mang một cây gươm

xốc vô trong làng, hò hét bắt làng chạy bạc chạy đồ ăn. Làng thấy lão ngang dọc phát giận lên, vác tre tầm vông xúm lại đánh với lão, lão cự cũng hung mà làng đông đánh nà giết lão được.

Đã ba năm nay, dân xứ ruộng mắc quan giặc quân hoang phá phách, chịu cực khổ khốn nạn cũng đã lắm lắm. Bây giờ đâu đó đã đạng (*) mạnh mẽ chịu với quân ăn cướp không còn sợ hãi cùng biết thế giữ gìn cho đặng bình yên, chẳng còn phải quyên tiền cho nó ăn như buổi trước nữa. Ấy dân có lòng tốt, ngay thẳng làm tôi nhà nước, nhà nước cũng lo thế cho dân Nam đặng bình yên cùng phước lộc".

- Tham biện: chức vụ thời Pháp tương đương chủ tịch tỉnh.
- Đạng: đặng.

"Tháng trước tại địa phận Chợ Lớn có bắt đặng một tên nguỵ có danh, tên là Quản Mai. Tên nầy tài trí, cảm dõng lắm. Trong đạo binh nó có một ít tên Ma Ní (*) ở bên nầy mà trốn sang, nó hiệp nhau ở phía Vàm Cỏ.

Bắt đặng tên nguỵ nầy thì có ích lắm. Được làm vậy thì dân đâu đó sẽ đạng bình an".

PAULUS CỦA

- Ma Ní: lính người Philippines.

"Có một người Phalangsa đi quá giang qua Đồng Nai có đem theo một tên Chà Và (*). Qua vừa tới nơi, liền phát bịnh nóng rét, tính ở đó không thuốc uống, hối tên Chà Và đi kiếm ghe khác quá giang trở về Saigon cho kíp. Tên Chà Và chạy kiếm đạng một chiếc ghe trầu cho quá giang, hai thầy tớ đem nhau xuống đó mà về. Người Phalangsa nóng rét vùi vã trùm mền nằm trong ghe bất tỉnh nhơn sự. Ghe trầu chèo xuống đạng một ít khúc sông bèn gặp hai chiếc ghe ăn cướp chèo xốc lại níu bánh lái hòng nhảy qua làm dữ. Cả ghe ai nấy đều kinh, tên Chà Và chết điếng không dám cục cựa. Lão lái ghe trầu hoảng kinh chạy dở mền kêu người Langsa. Một hồi lâu, người Langsa mới tốc mền chờ dậy chạy ra thấy hai chiếc ghe đầy những người ta, không biết đen trắng làm sao, giơ tay chỉ hai chiếc ghe ấy la một tiếng lớn (bắp vế). Ăn cướp nghe la một tiếng lớn không biết chuyện chi lật đật xô ghe ra chèo chạy mất.

PAULUS CỦA

- Chà Và: cách Việt hóa chữ Java, một đảo lớn của Indonesia.

"Quản Sô là người có danh tiếng qui tập quân hoang ăn cướp đã đạng hai triều. Bây giờ hồi đầu xuất thú chịu ra làm tôi tân triều. Đều (*) ấy mới nghe qua, ai nấy không muốn đem bụng tin, bởi vì thuở cựu triều đang còn cự địch với Pha lang sa, hãy còn quân thứ ở Chí Hòa, quan Annam có cho đòi quản Sô ứng ngãi (*), đái (*) tội lập công, người ấy cũng không chịu ra để ở một mình ngoài trời đất ăn cướp thiên hạ, chẳng chịu tùng ai. Quản Sô vóc vạc cao lớn, đen chắc hay nghề võ, mạnh bạo, bụng dạ ở cũng có nhơn không hay giết người, quán ở làng Phước Khánh thuộc huyện Phước Lộc. Bình sanh chỉ lo ăn cướp người ta mà ăn, có làm xã trưởng làng Phước Khánh, mà lúc làm xã thì cũng ăn cướp. Sau lại tình nguyện đi lính đạng 10 năm mãn hạn trở về cũng cứ làm nghề cũ kết bạn với dân hoang đàng ăn cướp. Lão ấy lớn lắm thinh thế, một mình nghinh ngang các ngả đàng ăn cướp nào cũng nhượng, phường ghe buôn nghe tiếng Quản Sô cũng kinh hồn, nậu (*) rừng sác thấy oai Quản Sô thảy đều khiếp vía. Lúc Quản Định chiếm cứ Gò Công, có ra đầu Quản Định, do là thấy thiên hạ tín tùng Quản Định lắm. Lúc ấy mới lãnh bằng của Quản Định làm thống quản chiêu binh sắm súng đánh với Phalangsa. Mà cũng chưa nghe người ấy đánh với Phalangsa trận nào, cũng là lấy tiếng ứng nghĩa gọi là với người ta, bụng lão ấy cũng quyết sự ăn cướp mà thôi. Đến lúc Quản Định thất thủ Gò Công rồi kế bị người ta giết, nghe lão ấy còn hùng cứ một mình. Khi nghe Thiên Hộ Dương qui binh làm giặc ở Tháp Mười thiên hạ phục tùng cũng đông, lão ấy cũng có theo Thiên Hộ Dương đạng một ít lâu. Sau thấy Thiên Hộ Dương không đạng tử tế ở thất nhơn tâm nhiều đều, ý muốn xưng vương nghịch cùng vua Annam, lão bỏ phức Thiên Hộ Dương trở về chốn cũ làm nghề cũ ngang dọc dưới sông xóm làng tan nát, lấy của thiên hạ cũng đã hết nhiều mà khá nghe lão ít giết người ta. Lúc nầy không biết ý làm sao mà lão ấy hồi đầu xuất thú tội quyết trở nên người lương thiện làm tôi tân triều. Quan Phalangsa cũng cho lão ấy đầu, không làm tội gì, lại cho hồi quán lương thiện làm ăn. Ấy tôi tưởng tại phước đức Phalangsa cùng tam tỉnh (*) nầy, khiến cho lão ấy ra đầu làm vậy. Vì như Quản Sô xuất thú, thì thế các quản khác cũng lục thục ra sau, chẳng lo gì thiên hạ không yên, chẳng sợ gì tam tỉnh không thạnh trị. Những quân làm giặc xem gương Quản Sô cùng các quản khác ra đầu mà nhà nước cũng đãi tử tế không làm tội lệ gì, như ông Ngô Tế Thế trước cũng làm quản lãnh đàng nguỵ, lúc ra thú quan Pahlangsa cho làm ký lục bây giờ cho lên làm huyện Tân Ninh thì ân nhà nước đã nên hậu lắm. Quân Nguỵ thấy những gương ấy thì phải hồi đầu chẳng phải nghi ngại, để bơ vơ làm bậy bạ phá dân, nhứt đán bắt đạng thì chết treo, nào đạng ích gì".

PAULUS CỦA

- Đều: điều.
- Ngãi: nghĩa.
- Nậu: bọn, lũ.
- Đái: đoái.
- Tam tỉnh: ba tỉnh Biên Hòa, Gia Định, Định Tường.

(*GĐB* số 6 ra ngày 15.9.1865)

Theo nguyên tắc bình thường, một tờ báo "phải có" ban biên tập, phóng viên. Ban biên tập là những người lo các mặt cho tờ báo, trong đó có chủ trương, định hướng, biên tập bài vở, đặt và thúc hối các phóng viên, cộng tác viên viết bài… Còn phóng viên thì đương nhiên là đi lấy thông tin ở các nơi và viết bài.

Song báo ngày xưa, đặc biệt là tờ *Gia Định Báo*, thì thông tin không nhiều lắm. Qua tờ báo chúng ta cũng biết, các thông tin đăng trên báo rất có thể rút từ các báo cáo hàng tháng của các Tham biện gởi về. Phần còn lại là văn bản thì có ngay trong văn phòng Nha Nội vụ, cơ quan phụ trách và cũng là nơi tờ báo làm tòa soạn. Xin nói thêm, tòa soạn của tờ *Gia Định Báo* chính là phòng Thông ngôn của Soái phủ Nam Kỳ nằm trong Nha Nội vụ. Cơ quan này được xây dựng vào năm 1865 ở số 59-61 đường Lagrandiere (Lý Tự Trọng).

Với tính chất đặc biệt ấy, *Gia Định Báo* có thể không có phóng viên, mà chỉ có ban biên tập. Và ban biên tập báo ngoài việc chủ trương, biên tập bài vở còn kiêm luôn cả công việc của phóng viên là viết bài. Làm báo quốc ngữ thời xưa hơi cực là phải "dịch" tất cả các bài ra tiếng Pháp để duyệt. Và đó là công việc không nhẹ nhàng!

Trên báo *Lục Tỉnh Tân Văn* số 522 ngày 7 Mars 1918 viết: "Vẫn từ khi có báo văn chương quấc âm đến nay, chánh phủ hằng buộc các báo quán phải phiên dịch những bài đam trình cho phòng kiểm duyệt xem xét, thật rất tốn kém vô cùng. Nay quan Nguyên soái mới định rằng các báo quốc âm không cần gì phải phiên dịch các bài, miễn là đem các bài đến trình trước cho ông Boseq xem thì đủ. Chánh phủ mà trí cử ông Boseq để kiểm duyệt các báo thiệt rất xứng đáng lắm, vì ngài thông thạo tiếng Annam và hiểu biết phong tục xứ nầy".

Như vậy, Ban biên tập của *Gia Định Báo* phải là những người "thông thạo" Pháp và Việt văn. Ngoài ông Ernest Potteaux, chánh tổng tài, thiển

nghĩ Ban biên tập còn có các ông Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của và Tôn Thọ Tường. Có tài liệu còn ghi nhận cả ông Trương Minh Ký. Nhưng ông Trương Minh Ký sanh năm 1855, đến năm 1865 mới có 10 tuổi còn đang đi học thì không thể có mặt trong Ban biên tập một tờ báo được! Thời kỳ này, ông Huỳnh Tịnh Của có thể là "chủ bút" của tờ báo. Bởi ông Trương Vĩnh Ký, ngoài nhiệm vụ một thông ngôn quan trọng, còn là một thầy giáo, vừa phải dạy học còn phải viết sách học, ít có thì giờ để đầu tư cho việc làm báo. Ông Tôn Thọ Tường thì tiếng Pháp và quốc ngữ không rành rẽ lắm. "Xét nội một việc Tôn đã là một bực thâm nho mà, lúc gần 50 tuổi đầu, còn cặm cụi học chữ latin và vần quốc ngữ". Và *Gia Định Báo* số ra ngày 15.4.1867 viết: "Ở đây có Phủ Tường đã học đặng chữ quốc ngữ viết đặng, đọc đặng. Chữ ấy chẳng khó đâu, ra công học trong một đôi tháng thì thuộc hết" (Khuông Việt, *Tôn Thọ Tường một danh sĩ đất Đồng Nai*, Ngày Nay, Hà Nội, 1941, tr. 38-39). Như vậy, Ban biên tập chỉ còn mỗi ông Huỳnh Tịnh Của "đủ tiêu chuẩn" để lo nội dung tờ báo là viết và dịch cả hai thứ tiếng Pháp và Việt.

Có thể do làm chủ bút, ông Paulus Của cũng kiêm công việc của phóng viên là viết bài khi cần. Những bài báo trích trên cho thấy, thời kỳ đầu, ông viết đều và nhiều. Từ năm 1880 trở đi thì không còn thấy ông viết nữa, có thể ông phải làm việc khác.

Như vậy, theo chúng tôi, ông Huỳnh Tịnh Của là nhà báo quốc ngữ tiền phong của nước ta, chỉ đứng sau ông Trương Vĩnh Ký và từng là chủ bút của tờ *Gia Định Báo* trong một thời kỳ, theo tôi có lẽ ông làm chủ bút cho đến khi Trương Vĩnh Ký thôi làm chánh tổng tài (1871).

Với thời gian làm báo như vậy, ông xứng đáng được đứng trong hàng ngũ của nhà báo quá. Song từ lâu, hình như ông chưa được giới nghiên cứu xếp vào làng báo. Phải chăng đó là một sự thiếu sót?

TNV

Thơ Nguyễn Quốc

Mẹ không còn
nữa trên đời
nhưng con mong
mỗi
được lời mẹ ru...

Thảo bút
Hồ Công Khanh

HỒ CÔNG KHANH

TÂM HỒN CỦA CÂY XANH ĐÔ THỊ

Huệ Viên

Trong đô thị cổ điển của phương Tây, cây xanh được tập trung chủ yếu trong công viên, vườn hoa. Còn ở Việt Nam, cây xanh được trồng chủ yếu trên đường phố. Vì vậy, hầu hết các hoạt động của con người trên hè phố đều gắn với cây xanh. Người ta bán trà đá, ghi lô đề, bán hàng rong cạnh gốc cây; người ta hẹn hò, ăn uống, dạo chơi dưới tán cây; người ta chụp ảnh, vẽ tranh, chơi đàn dưới bóng mát của cây. Rất nhiều các kỷ niệm, các sự kiện trong đời người gắn với cây. Vì vậy, ở Việt Nam, cây xanh đường phố không chỉ là giải pháp thiết kế bền vững, cải thiện vi khí hậu cho đô thị, mà còn là một cách tạo dựng tinh thần nơi chốn đô thị.

Xu hướng đô thị sinh thái

Từ thời cổ đại, con người đã chú trọng tới việc sử dụng cây xanh và các yếu tố tự nhiên khác trong quy hoạch và thiết kế đô thị. Đầu tiên phải kể đến người Lưỡng Hà với vườn treo Babylon nổi tiếng (một trong bảy kỳ quan thế giới cổ đại). Kiến trúc sư La Mã cổ đại Vitruvius thì cho rằng việc sắp xếp đường phố và các công trình phải phù hợp với hướng nắng và gió. Thời Phục hưng, Leon Battista Alberti cho rằng các thành phần trong đô thị phải được sắp đặt sao cho gần gũi với thiên nhiên để cho con người sống trong đó cảm thấy khỏe mạnh, an toàn, hạnh phúc. Đầu thế kỷ 20, trước sự phát triển tràn lan các nhà máy công nghiệp trong các đô thị nước Anh, Ebenezer Howard đã đề xuất mô hình thành phố vườn bao gồm các đô thị vệ tinh có nhiều diện tích cây xanh bao quanh một đô thị trung tâm để giảm tải cho vùng lõi đô thị cũng như cải thiện môi trường sống tốt hơn cho người dân. Hiện mô hình này vẫn được áp dụng cho nhiều đô thị trên thế giới. Nửa sau thế kỷ 20, nhà đô thị học lừng danh Kevin Lynch đã cho rằng một mô

hình đô thị tốt là phải làm cho con người phát triển bền vững cùng thiên nhiên, bởi thiên nhiên giúp cho con người cảm nhận thấy tinh thần nơi chốn một cách tốt nhất.

Ngày nay, trước mối đe dọa của biến đổi khí hậu và tốc độ đô thị hóa quá nhanh, xu hướng đô thị sinh thái và tăng trưởng xanh lại trở nên cấp thiết và thời sự. Theo Anne Whiston Spirn, mô hình đô thị sinh thái bao gồm những ý tưởng và nguyên tắc sau:

- Đô thị là một phần của thế giới tự nhiên
- Mỗi đô thị phải có môi cảnh bền sâu và dẻo dai
- Đô thị là không gian ở
- Đô thị là một hệ thống sinh thái
- Thiết kế đô thị là một công cụ mạnh để áp dụng vào thực tiễn.[1]

Nói chung, đối với mô hình đô thị sinh thái, các yếu tố tự nhiên như cây xanh, mặt nước, nắng, gió… được nghiên cứu và sử dụng hiệu quả để giảm thiểu khai thác tài nguyên, tăng cường sức khỏe thể chất cũng như tinh thần cho người dân. Tuy nhiên yếu tố cây xanh vẫn là quan trọng hàng đầu.

Cây xanh và đặc trưng đô thị

Trên thế giới, không ít những thành phố nổi tiếng ghi dấu ấn bởi hệ thống rừng và cây xanh tập trung lớn. New York nổi tiếng với công viên Trung tâm có diện tích 3,1 km^2, trải dài 4 km, được thiết kế giống như rừng tự nhiên, với nhiều dịch vụ và hoạt động cộng đồng khác nhau, thu hút 36 triệu lượt khách tham quan mỗi năm[2]. New York là thành phố có mật độ nhà chọc trời cao bậc nhất thế giới, cây xanh trên đường phố hầu như không có. Giữa không gian đô thị khô cứng và ngập tràn vật chất đó, công viên Trung tâm chính là một địa điểm giúp cho New York cân bằng lại tinh thần; người dân tạm thời gác sang một bên những chỉ số tài chính không ngơi nghỉ, những mảng gạch và kính ngộn ngợp để lặng lẽ tìm lại một chút tâm tư cảm xúc từ thiên nhiên. New York không chỉ là nơi phô diễn vật chất, nơi thể hiện quyền lực và sự lạnh lùng, nhẫn tâm của các đế chế tài phiệt, mà nó còn là nơi lãng mạn và đầy xúc cảm. Đó là vì có công viên Trung tâm rộng lớn giữa một thành phố mà

1. Anne Whiston Spirn, Ecological urbanism, in Tridib Banerjee and Anastasia Loukaitou-Sideris (eds.), *Companion to urban design*, Routledge, 2011, pp. 600-610.
2. http://en.wikipedia.org/

Kích thước khổng lồ của công viên Trung tâm New York

giá bất động sản đắt hàng đầu thế giới, một sự hào phóng và lãng phí rất cần thiết. Nó thể hiện cách suy nghĩ lớn và xa của người New York, cách tư duy để thống trị thế giới.

London là một đô thị có nhiều hình ảnh đặc trưng như tháp đồng hồ Big Ben, cầu Tháp, xe bus hai tầng, bốt điện thoại… và chúng ta cũng không thể không nhắc tới hệ thống cây xanh tập trung của thành phố này với nhiều công viên nổi tiếng như Hyde Park, Regent's Park, St James's Park, Hampstead Heath… Những công viên này được thiết kế cảnh quan gắn bó với thiên nhiên với những đường dạo quanh co, có nhiều loại cây xen kẽ nhau và không bị xén tỉa, tạo nên thương hiệu "vườn kiểu Anh" (khác với "vườn kiểu Pháp" hay sử dụng hình thức xén tỉa nhân tạo và đường dạo thẳng).

Moskva là thành phố phát triển từ rừng nên nó có một hệ thống các rừng cây tự nhiên xen kẽ bên trong cũng như bao bọc quanh thành phố. Đó là điểm thú vị và đặc trưng của Moskva, thành phố của những khu rừng. Chúng ta hãy nhớ lại bài hát "Chiều ngoại ô

Mát-xcơ-va", đã được dịch sang tiếng Việt, để thấy vai trò của các rừng cây đối với cảm xúc, tâm hồn thành phố Moskva:

Các rừng cây nằm xen kẽ trong thành phố Moskva

Ở các đô thị Việt Nam, tuy cây xanh không tập trung thành những khu rừng hay những công viên lớn nhưng lại được trồng nhiều trên hè phố và cũng góp phần tạo nên bản sắc cho các đô thị, ví dụ Hải Phòng được nhớ đến là Thành phố hoa phượng đỏ, thành phố Hồ Chí Minh nổi tiếng với những hàng me xanh mướt, Hà Nội có rất nhiều loại cây hoa đã đi vào thơ ca và lòng người như sữa, sưa, đào. Đặc biệt Đà Lạt với những đồi thông và rất nhiều loại hoa, nên được mệnh danh là "thành phố ngàn hoa".

Hơn thế, cây xanh còn có thể là biểu trưng cho con người đô thị, ví dụ như người Hà Nội được ví với hoa nhài, hoa mai trong các câu ca dao:

Chẳng thanh cũng thể hoa mai
Dẫu không lịch sự cũng người Thượng kinh.

hoặc:

Chẳng thanh cũng thể hoa nhài
Chẳng lịch cũng thể con người Tràng An.

Hoặc một ví dụ khác là việc thờ cúng cây trong các đô thị Việt Nam, mà chúng tôi đã nhắc đến trong bài "Tinh thần của đô thị", đặc san *Suối*

Nguồn số 17. Cây xanh không chỉ kết nối tinh thần với người dân ở những cảm xúc yêu thương hoặc kỷ niệm mà còn là thần linh che chở cho họ trước những khó khăn, cạm bẫy của cuộc đời.

Bàn thờ cây đa trên phố Trấn Vũ, Hà Nội

Cây xanh đường phố với tâm hồn của Hà Nội

Hà Nội là chốn kinh kỳ, nơi ở của tầng lớp quý tộc trong nhiều thế kỷ nên cái thú chơi hoa, chơi cây đã ngấm vào văn hóa của Hà Nội. Theo như các bài thơ của Nguyễn Trãi, ở thế kỷ 15, người Thăng Long đã có thú chơi cây hoa. Thời đó họ chuộng các cây như Mai, Cúc, Trúc, Tùng, Lan, Đào, Mẫu Đơn, Thiên Tuế, Mộc, Nhài, Sen, Hòe, Đa già, Dương…[3] Cây và hoa dường như lớn lên cùng với mỗi con người Hà Nội xưa, cùng họ chia sẻ những nỗi buồn, niềm vui, tình yêu thương trong cuộc đời, ví dụ như câu ca dao:

Phiên rằm chợ chính Yên Quang

Yêu hoa anh đợi hoa nàng mới mua!

Ngày nay, cây và hoa cũng đi vào thơ ca của Hà Nội rất nhiều. Dường như mỗi con phố, mỗi nơi chốn của Hà Nội đều được ghi dấu ấn bởi một loại cây, một loài hoa nào đó, để khi xa Hà Nội người ta nhớ về thủ đô với những hình ảnh như gốc cây bàng khẳng khiu vào mùa đông, hoa sưa nở trên đường Thanh Niên vào mùa xuân, đầm sen Hồ Tây thơm

3. Trần Quốc Vượng, *Thế ứng xử của người Việt với cây và hoa*.

mát vào mùa hè, hoa sữa rụng trên hè phố Nguyễn Du vào mùa thu… Trong tim nhiều người, hình ảnh đô thị của Hà Nội chưa hẳn đã là những công trình kiến trúc hoành tráng sang trọng, những tuyến đường lung linh đèn màu cửa hiệu, mà chỉ là một góc phố lá bàng rụng, một ghế đá thơm mùi hoa sữa. Như nhạc sĩ Hoàng Hiệp đã nhớ về Hà Nội rằng:

Nhớ phố thâm nghiêm rợp bóng cây
Tiếng ve ru những trưa hè...

Nhớ phố Quang Trung, đường Nguyễn Du
Những đêm hoa sữa thơm nồng...

Những lý luận về hình ảnh đô thị (sự ghi nhớ của cư dân đô thị về các tuyến phố, nút giao thông, công trình điểm nhấn, khu vực dân cư, vành đai…) có thể đúng với các đô thị khác, còn với Hà Nội thì chưa hẳn. Bởi người Hà Nội và du khách sẽ nhớ nhiều hơn tới cây sưa cạnh chùa Trấn Quốc, hàng cây hoa ban trước lăng Chủ tịch Hồ Chí Minh, mùi hoa sữa ở hồ Thiền Quang, lá bàng rụng trên hè phố Mã Mây… Những địa điểm đô thị cuốn hút ở Hà Nội không hẳn là quảng trường, trung tâm thương mại, nhà hát… mà là những nhành hoa để chụp ảnh, là những quán cóc ở các góc phố với gốc cây cổ thụ xù xì.

Sen Hồ Tây

Thực tế cho thấy rằng, nhiều nơi chốn đẹp ở Hà Nội có liên quan tới cây xanh và hoa và chỉ tồn tại theo mùa. Cứ đến một mùa hoa nào đó là người dân Hà Nội lại rủ nhau tới để chụp ảnh, ngắm cảnh, hẹn hò… từ đó hình thành những địa điểm cộng đồng đặc trưng theo mùa của Hà Nội. Ví dụ, mùa xuân có vườn đào Nhật Tân, hoa ban ở lăng Bác, hoa sưa ở đường Thanh Niên, Hoàng Hoa Thám; mùa hè có đầm sen ở gần công viên nước Hồ Tây, vườn nhãn ở chân cầu Vĩnh Tuy; mùa thu có hoa sữa ở nhiều con phố; mùa đông có hoa cải ở chân cầu Đuống, lá vàng rơi ở phố Hoàng Diệu, Phan Đình Phùng, Kim Mã… Những hoạt động ở các nơi chốn cây xanh này là tự nhiên, tồn tại theo quy luật của trời đất, mùa nào địa điểm ấy. Có lẽ, lối sống gần gũi với thiên nhiên của người Việt Nam nói chung và của người dân Hà Nội nói riêng đã tạo ra những nơi chốn đô thị gắn bó với thiên nhiên, khí hậu.

Người dân Hà Nội tạo dựng những nơi chốn cây xanh không chỉ có hình ảnh thị giác đẹp mà còn có khả năng đánh thức tất cả các giác quan khác, cũng như khơi gợi khả năng sáng tác nghệ thuật, thôi thúc sáng tạo hoạt động cho người dân. Đó là những góc phố ngào ngạt hoa sữa với vị chát của chén trà mạn và tiếng xe xuôi ngược trên đường; đó là vẻ trắng tinh khiết của hoa sưa với gió hồ Tây man mát làn da và tiếng chuông chùa Trấn Quốc; đó là đầm sen với sắc hồng của hoa và sắc xanh của lá chen lẫn tiếng gọi í ới của các bạn trẻ tìm góc chụp ảnh.

Những nơi chốn cây xanh ở Hà Nội được hình thành và phát triển một cách tự phát, do người dân tự kiến tạo nên chứ không phải do định hướng của các nhà chuyên môn. Tất nhiên, ở đây chúng ta không thể phủ nhận sự tác động của truyền thông nên việc hình thành các địa điểm. Từ một số ảnh chụp đẹp của một số người dân, các phương tiện báo chí và mạng xã hội phát tán rộng rãi những bức ảnh đó, tạo nên cơn sốt trong dư luận, nhất là đối với các bạn trẻ. Từ những lời đồn đoán, người ta đua chen nhau tới các địa điểm để giao lưu và chụp ảnh. Việc kiến tạo các địa điểm đô thị này không mất nhiều chi phí đầu tư của nhà nước, bởi nó được nhân dân sáng tạo ra, nhân dân tự khai thác. Chính quyền thành phố đã chi nhiều tiền để tu sửa và xây mới các công viên và quảng trường như công viên Cầu Giấy, công viên Hòa Bình, quảng trường Lao Động… nhưng nó không cuốn hút nhiều người dân sáng tạo và tham gia các hoạt động bằng một cây sưa già lẻ loi hay một vườn đào cỏ dại hoang sơ. Người Hà Nội không hào hứng sáng tạo tại những địa

điểm công cộng do chính quyền lập ra, họ thích tự khám phá và sáng tạo thành phố theo cách của mình nhưng phải theo trào lưu. Chất ngẫu hứng và lãng mạn, tâm lý a dua và thích chụp ảnh của nhiều người dân Hà Nội trong việc kiến tạo nơi chốn rất khó có thể tìm thấy trong các đô thị khác trên thế giới.

Chụp ảnh hoa ban ở quảng trường Ba Đình

Như vậy, ở các đô thị Việt Nam, tuy không có những công viên cây xanh lớn và đẹp như ở phương Tây, nhưng bù lại những cây xanh nhỏ lẻ nhưng độc đáo trên khắp các tuyến phố lại rất hấp dẫn và lôi kéo nhiều người dân sáng tạo các hoạt động khác nhau. Ngoài ra, từ sâu thẳm văn hóa Việt Nam, cây xanh đã gắn liền với tâm hồn con người, tâm linh của dân tộc. Vì vậy, việc bảo tồn và phát huy những nơi chốn cây xanh trong các đô thị Việt Nam cần được quan tâm hơn nữa, đồng thời cần tránh những cách làm như vụ việc chặt hạ thay thế hơn 6.000 cây cổ thụ ở Hà Nội trong đầu năm 2015.

Cây xanh, không chỉ tạo ra bóng mát mà còn tạo ra tình yêu thương cho con người.

HV

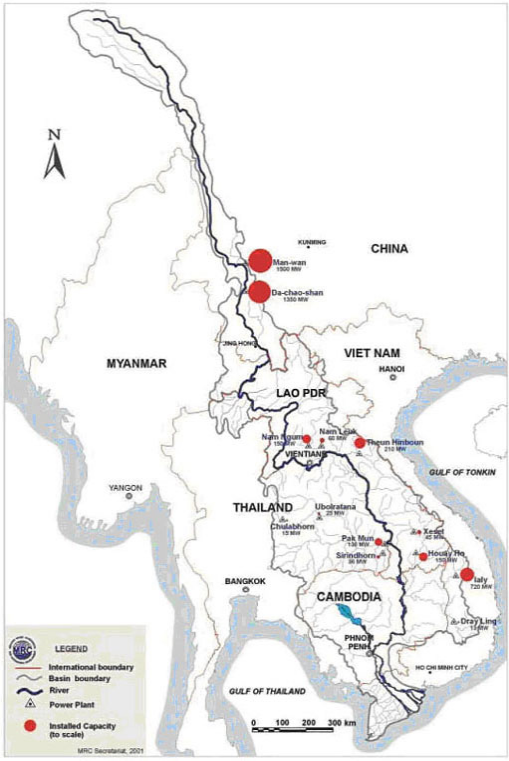
CÁI CHẾT CỦA MEKONG, DÒNG SÔNG PHẬT GIÁO

Trần Tiễn Khanh

Bài tham luận này được trình bày tại Hội nghị Vesak Liên hiệp quốc từ 27-30 tháng 5 năm 2015 tại Bangkok, Thái Lan. Bản tuyên cáo Bangkok (Bangkok Declaration) của Hội nghị đã nêu lên vấn đề Mekong và đã yêu cầu các nước trong cộng đồng ASEAN và các nước láng giềng hợp tác để giải quyết tình trạng khẩn cấp của sông Mekong và hệ sinh thái. Vấn đề Mekong cũng sẽ được đưa vào nghị trình của Đại hội đồng LHQ.

Dẫn nhập

Bắt nguồn từ cao nguyên Tây Tạng, sông Cửu Long dài 4.500 km và là con sông dài thứ 12 trên thế giới, chảy qua sáu quốc gia bao gồm Trung Quốc, Myanmar, Thái Lan, Lào, Campuchia và Việt Nam. Theo dòng chảy, sông được gọi là sông Lan Thương ở Trung Quốc, Mekong ở Myanmar, Lào và Thái Lan, và cuối cùng là sông Cửu Long vì chảy ra biển qua chín cửa sông ở miền Nam Việt Nam. Đúng như tên gọi của nó (Mekong có nghĩa là Sông Mẹ trong tiếng Lào), sông Mekong là nguồn sống của hơn 65 triệu dân, đa số ở các nước hạ nguồn Lào, Thái Lan, Campuchia và Việt Nam. Phần lớn các cư dân là Phật tử theo cả ba truyền thống Phật giáo: Nam truyền ở Myanmar, Thái Lan, Lào và Campuchia; Bắc truyền ở Trung Quốc và Việt Nam; và Kim cương thừa ở Tây Tạng. Do đó, Mekong được gọi là "dòng sông Phật giáo". Hầu hết cư dân dọc theo con sông là ngư dân nghèo sống nhờ vào đánh bắt cá, hay là nông dân nghèo sử dụng nước sông và phù sa để trồng lúa. Họ cũng dùng con sông làm phương tiện giao thông và buôn bán. Trong hai thập kỷ tới, số lượng cư dân này dự kiến sẽ tăng đến hơn 100 triệu. Đời sống của họ liên tục bị đe dọa bởi lũ lụt, nạn phá rừng, ô nhiễm cũng như các dự án phát triển. Hiện nay mối đe dọa lớn nhất đối với sinh kế của họ là các đập thủy điện khổng lồ được xây dựng hoặc lên kế hoạch ở tỉnh Vân Nam và các đập nhỏ hơn ở Lào và trên hạ lưu sông



Các dự án thủy điện đã hoàn thành trên sông Mekong

Mekong. Ngoài ra, Trung Quốc đã phá các thác ghềnh và mở rộng dòng sông để các tàu bè lớn có thể đi lại, kể cả các tàu vận chuyển dầu. Các dự án phát triển gây ra hậu quả kinh tế và môi trường nghiêm trọng ở các nước thuộc lưu vực sông. Tất cả những tác động môi trường sẽ trở nên tồi tệ hơn bởi sự hâm nóng toàn cầu trong những năm tới (Khanh Tran, 2014). Với các dự án thủy điện, các nước ở thượng nguồn đã không xem xét đến lợi ích và mối quan tâm của các nước hạ nguồn. Đây có thể là nguyên nhân dẫn đến xung đột, khủng hoảng chính trị và thậm chí chiến tranh trong một tương lai gần. Ngay cả sự tồn tại của dòng sông cũng có thể bị đe dọa nghiêm trọng trong vài thập kỷ tới. Các phần còn lại sẽ thảo luận về các đập và tác động môi trường, và một giải pháp dựa trên giáo lý Phật giáo để đảm bảo sự phát triển hòa bình và bền vững các nguồn tài nguyên của sông Mekong.

Khai thác dòng sông

Trong hai mươi năm qua có một chương trình khai thác thủy điện trên sông Mekong (Richard Cronin, 2010; Scott Pearse-Smith, 2012). Tính đến năm 2014, có 26 đập thủy điện trên dòng chính, 14 đập trên sông Lan Thương (tên của thượng nguồn Sông Mekong ở tỉnh Vân Nam của Trung Quốc) và 12 đập trên hạ nguồn Mekong. Trung Quốc đã xây dựng một chuỗi đập lớn trên sông Lan Thương, bắt đầu với Manwan vào năm 1993 với sản lượng điện 1500 MW. Đập Dachaoshan được hoàn thành vào tháng 12 năm 2002 với công suất 1.350 MW, chiều cao đập bằng một tòa nhà 30 tầng và một hồ chứa nước dài 88 km. Tiếp theo

là đập Tiểu Loan, với công suất 4.200 MW và một hồ chứa nước dài 169 km, tổng chi phí là 4 tỷ USD. Đập này cao nhất thế giới, với chiều cao 300 m tương đương một tòa nhà 100 tầng. Lớn nhất và đắt giá nhất (khoảng 10 tỷ USD) trên sông Mekong cho đến nay là đập Nuozhadu, được hoàn thành vào năm 2014 với chiều cao 261 m, một hồ chứa dài 226 km và công suất 5.850 MW. Ít nhất tám đập lớn khác cũng đang được lên kế hoạch ở Trung Quốc.

Đập Tiểu Loan

Năm 1866, một nhóm thám hiểm Pháp gồm có Doudart de Lagrée và Francis Garnier đã đi thuyền ngược dòng sông Mekong. Các người Pháp này đã phải ngừng lại bởi những tảng đá ngầm dưới nước và ghềnh ở Thượng Lào. Trong những năm gần đây, Trung Quốc đã hoàn thành việc nạo vét sông và xóa những tảng đá dưới nước và tạo một ghềnh dài 300 km, từ biên giới Miến Điện-Trung Quốc sang Lào, thuận lợi cho việc đi lại bằng thuyền lớn. Tàu thuyền lớn hơn 100 tấn có thể đi từ cảng Simao ở Vân Nam đến các cảng khác ở các nước láng giềng. Cần phải lưu ý đặc biệt là những tàu vận tải dầu vì sự cố tràn dầu có thể nhanh chóng tàn phá toàn bộ hệ sinh thái sông Mekong (MRC, 2012).

Tác động môi trường

Trung Quốc và Lào đã nói rằng tất cả các dự án phát triển thủy điện và giao thông trên mang lại lợi ích lớn cho các nước hạ nguồn. Họ cũng đã khẳng định rằng bất kỳ tác động sinh thái và môi trường, nếu có, đã được giảm thiểu. Các đập sẽ giảm bớt lũ lụt trong mùa mưa và nạn hạn hán trong mùa khô. Mở rộng dòng sông thành một kênh vận chuyển sẽ tăng cường thương mại giữa Trung Quốc và các nước láng giềng và mang lại sự thịnh vượng cho tất cả. Các dự án phát triển thường được tiến hành trong vòng bí mật và rất ít chi tiết được phổ biến. Các công ty xây dựng đập thường xuyên giảm thiểu hoặc giấu kín tất cả các tác động xấu đến môi trường.

Trái với những tuyên bố của các công ty xây dựng, đập thủy điện gây ra thảm họa kinh tế và môi trường nghiêm trọng, ảnh hưởng đến đời sống của hàng triệu người ở các nước hạ nguồn. Lũ sông Cửu Long xảy ra hàng năm từ tháng 6 đến tháng 10 với hàng trăm người bị thiệt mạng. Hầu hết các nạn nhân lũ lụt là trẻ em chết đuối do thiếu sự giám sát của người lớn tuổi trong gia đình. Có những dấu hiệu cho rằng các con đập ở Vân Nam đã tăng cường độ lũ. Khi các hồ chứa nước đã đầy, các con đập phải xả nước dư thừa và làm tăng thêm mức lũ ở hạ lưu Cửu Long. Số nạn nhân lũ lụt, thiệt hại mùa màng và nhà cửa đã tăng ở Campuchia, Thái Lan và các nơi khác.

Trong mùa khô, mực nước sông Mekong xuống thấp vì chỉ có các băng tuyết ở Tây Tạng và Vân Nam là nguồn nước chính. Tỷ lệ dòng chảy trung bình giảm từ 50000 m^3/s trong mùa mưa xuống còn 2000 m^3/s trong mùa khô. Mùa khô thường kéo dài từ tháng 10 đến tháng 5. Nếu các đập ở thượng nguồn không tháo nước vì nhu cầu nước của các hồ chứa, hậu quả nghiêm trọng có thể xảy ra ở hạ lưu. Các nước hạ nguồn sẽ bị ảnh hưởng bởi sự nhập mặn và ruộng lúa ở nhiều nơi sẽ bị phế bỏ vì nước mặn hay thiếu nước để trồng trọt.

Ngoài việc thay đổi mực nước và chu kỳ tự nhiên của sông Cửu Long, các hồ chứa nước ở các đập giữ lại phù sa. Thiếu nước và phù sa sẽ làm ruộng đồng ở hạ nguồn ít màu mỡ. Sản xuất lúa gạo sẽ giảm mạnh, đặc biệt là ở vùng đồng bằng sông Cửu Long (ĐBSCL) của Việt Nam. Trong mười năm đầu hoạt động đập Manwan Dam được ước tính đã giữ lại khoảng 35% của tổng số phù sa. Lượng phù sa có thể giảm đến 50% vì các đập thủy điện. Điều này sẽ giảm lượng sản xuất gạo ở vùng ĐBSCL là vùng sản xuất lúa gạo chính của Việt Nam. ĐBSCL chiếm 50% tổng sản lượng gạo hàng năm (28 triệu tấn) và 90% lượng

Bắt cá trên sông Mekong

gạo xuất khẩu (7 triệu tấn). ĐBSCL cũng chiếm 60% lượng tôm cá xuất khẩu từ Việt Nam. Điều này sẽ ảnh hưởng đến hàng triệu người dân ở hạ lưu sông Mekong và các nơi khác, kể cả những nơi xa như châu Phi do lượng xuất khẩu gạo và tôm cá bị suy giảm.

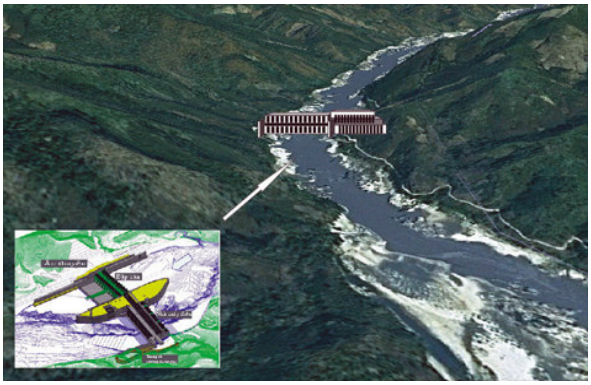
Trong khi ruộng đồng ở hạ nguồn thiếu phù sa, các đập ở Vân Nam được bồi lấp. Độ phù sa trôi vào đập Manwan đã tăng gấp đôi so với ước tính ban đầu. Một trong những lý do mà Trung Quốc dùng để biện hộ việc xây đập Xiaowan là đập này ở thượng nguồn đập Manwan và, do đó, có thể làm giảm lượng phù sa trôi vào đập Manwan. Tuy nhiên, Xiaowan và các đập khác sẽ bị lấp đầy bởi phù sa trong vài thập kỷ tới. Các hồ chứa nước sẽ trở thành những vùng đất hoang rộng lớn và vô dụng! Trung bình, thời gian hữu dụng của các đập sẽ bị rút ngắn xuống còn khoảng 20 năm, so với ước tính ban đầu là 70 năm.

Cá heo Irrawaddy

Với 1.245 loài cá, sông Mekong là con sông nhiều cá thứ hai trên thế giới, chỉ sau sông Amazon ở Nam Mỹ. Trong số này có các loài quý hiếm như cá tra khổng lồ nặng tới 300 kg và cá heo sông. Mỗi năm có khoảng hai triệu tấn được đánh bắt ở các nước hạ nguồn. Hồ Tonle Sap ở Campuchia cũng sản xuất được 400.000 tấn. Các đập thủy điện ở hạ nguồn sông Mekong tuy nhỏ về sản lượng điện so với các đập của Trung Quốc, nhưng tác động sinh thái của chúng thậm chí có thể lớn hơn. Vùng Thác Khone, nơi con đập Don Sahong sẽ được xây dựng với công suất nhỏ 260 MW, được xem như là điểm quan trọng của toàn bộ hệ sinh thái của lưu vực sông Mekong. Ngay dưới chân Thác Khone, ta có thể tìm thấy rất nhiều loài cá nước ngọt, không chỉ nhiều nhất ở Đông Nam Á mà còn trên toàn thế giới. Nhiều chuyên gia thủy sản kết luận rằng đập sẽ có tác động nghiêm trọng đến các loài cá di cư vì đó là kênh duy nhất vào mùa khô, và quanh năm là một kênh di cư quan trọng (Ian G. Baird, 2011). Đặc biệt là sự sống còn của loài cá heo Irrawaddy vì chỉ còn 85 con được biết là tồn tại ở đoạn sông này.

Các đập Vân Nam và hạ nguồn Mekong thay đổi mực nước, nhiệt độ và chu kỳ nước sông Mekong. Tất cả những thay đổi này ảnh hưởng xấu đến sự sinh sản và phát triển của các loài cá. Nạo vét sông cũng làm cho nước sông chảy nhanh hơn và gây xói lở bờ sông. Đá ngầm là nơi sinh sản của cá đã bị phá hủy. Một số loài cá sẽ biến mất vì không thể thích ứng với những thay đổi bất thường. Ngư dân ở nhiều nơi dọc sông Cửu Long đã phàn nàn rằng lượng cá đã giảm nhiều trong những năm gần đây. Đây là một tác động có ảnh hưởng nghiêm trọng đến đời sống và sức khỏe của hàng triệu người ở Campuchia, Lào và Việt Nam vì tôm cá là nguồn chất đạm chính của họ.

Trung Quốc ban đầu nói rằng các đập ở thượng nguồn Mekong cung cấp năng lượng và mang lại thịnh vượng kinh tế cho tỉnh Vân Nam là một khu vực tương đối nghèo. Trái ngược với tuyên bố ban đầu này, năng lượng điện được tạo ra bởi những con đập này được sử dụng bởi các thành phố lớn và các ngành công nghiệp ở miền Đông Trung Quốc. Tương tự như vậy, điện từ các đập ở Lào sẽ được bán cho Thái Lan. Ngoài ảnh hưởng sinh thái nghiêm trọng nêu trên, đập và hồ chứa còn có thể gây ra động đất. Chúng cũng thải ra một lượng lớn khí nhà kính gây ra hiện tượng hâm nóng toàn cầu, chủ yếu là methane từ phân hủy thảm thực vật và đất (International Rivers, 2007). Khí methane mạnh hơn carbon dioxide (CO_2) khoảng 25 lần. Theo các nghiên cứu khoa học, ví dụ Viện Nghiên cứu Amazon ở Brazil (INPA), nhà máy thủy điện có tác động hâm nóng toàn cầu lớn hơn nhà máy điện đốt than cho mỗi kwh! Với chi phí khoảng 10 tỷ USD, đập Nuozhadu chỉ thay thế 9 triệu tấn than đốt mỗi năm, một lượng nhỏ so với 3 tỷ tấn than dùng ở Trung Quốc trong năm 2010. Ngay cả đập nhỏ được ước tính trị giá khoảng 3.5 tỷ USD, một khoản đầu tư to lớn cho nền kinh tế nhỏ của Lào (2013 GDP là 11 tỷ USD). Như vậy, trái với niềm tin thông thường, thủy điện rất tốn kém và không được xem là năng lượng sạch! Phát hiện quan trọng này phù hợp với một nghiên cứu hoàn thành vào tháng 11



Đập Xayaburi

năm 2000 của Ủy ban Thế giới về Đập (WCD, 2000). Nghiên cứu này đã phát hiện rằng hầu hết các dự án đập lớn trên thế giới đã không dẫn đến bất kỳ lợi ích kinh tế khi so sánh với chi phí xây dựng, tái định cư cho người dân và tác động xấu đến môi trường. Vào tháng bảy năm 2012, Ngoại trưởng Mỹ Hillary Clinton đã kêu gọi ngưng xây đập Xayaburi (Hillary Clinton, 2012). Bà còn tuyên bố rằng Mỹ đã bị nhiều sai phạm trong các dự án thủy điện và kêu gọi các quốc gia dọc dòng Mekong nên học hỏi kinh nghiệm của Mỹ. Mỹ có thể tài trợ các nghiên cứu khoa học về tác động của các đập được đề xuất. Bà nói rằng: "Chúng tôi đã học được một số bài học đắt giá về những gì sẽ xảy ra khi thực hiện các quyết định về cơ sở hạ tầng và tôi nghĩ rằng tất cả chúng tôi có thể góp phần vào việc giúp đỡ các quốc gia trong khu vực Mekong tránh những sai lầm mà chúng tôi và những nước khác đã phạm phải".

Một giải pháp Phật giáo

Bắt đầu từ nguồn ở Tây Tạng, các nước và các dân tộc dọc theo sông Cửu Long chủ yếu là theo Phật giáo. Các cư dân theo ba truyền thống lớn của Phật giáo: Nam truyền ở Campuchia, Lào, Myanmar và Thái Lan; Bắc truyền ở Trung Quốc và Việt Nam; và Kim Cương thừa ở Tây Tạng. Mặc dù có một số khác biệt, tất cả các truyền thống đều dựa trên các giáo lý Phật giáo căn bản: tứ diệu đế, bát chánh đạo, ba độc, trung đạo, lý duyên khởi, năm giới, nhân quả và đạo đức Phật giáo (bất bạo động, lòng nhân ái, từ bi hỷ xả).

Ba độc, chủ yếu là tham lam và ngu dốt, là những nguyên nhân cơ bản của các cuộc khủng hoảng môi trường và các xung đột trên sông Mekong. Tham lam lợi nhuận và các lợi ích kinh tế khác đã thúc đẩy việc xây dựng các đập thủy điện. Đối với các đập ở Lào,

lợi nhuận là động lực duy nhất vì điện sẽ được bán cho Thái Lan và các khoản nợ lớn cần thiết cho việc xây dựng các đập thủy điện là những đầu tư to lớn trong một nền kinh tế nhỏ như Lào. Lợi nhuận từ những đầu tư này cũng không chắc chắn vì suy thoái kinh tế trong những năm gần đây đã làm suy giảm nhu cầu điện. Sự thiếu hiểu biết hoặc sân si khiến chúng ta xem nhẹ sự vô thường, lợi dụng tài nguyên thiên nhiên và lờ đi các tác động môi trường nghiêm trọng. Trong ba thập kỷ qua, Trung Quốc đã áp dụng chính sách phát triển kinh tế bằng mọi giá và họ đã nhận ra rằng chính sách không khôn ngoan này đã gây ô nhiễm nghiêm trọng không khí, nước và môi trường. Các đập thủy điện có thể cung cấp một số lợi ích kinh tế ngắn hạn cho nền kinh tế địa phương (ví dụ, công việc xây dựng, đầu tư lớn) nhưng không thấm gì so với những đau khổ lâu dài của hàng ngàn vạn người đã phải tái định cư (ví dụ, 43.000 người phải tái định cư để xây dựng đập Nuozhadu) và hàng triệu ngư dân và nông dân nghèo, càng trở nên nghèo hơn do sản lượng thu hoạch giảm. Các đập này đã tạo ra nhiều đau khổ, đặc biệt là ở các nước hạ nguồn.

Trong khi các nước thượng nguồn được tất cả các lợi ích, các nước hạ nguồn phải chịu nhiều đau khổ, nếu không phải tất cả, do các tác động môi trường, các cuộc xung đột và thậm chí các cuộc chiến tranh cũng có thể xảy ra. *Những cuộc xung đột Mekong có thể được giải quyết bằng cách áp dụng lý duyên khởi.* Cho dù thượng hay hạ nguồn, chúng ta phải nhận ra rằng chúng ta đang sống trong một thế giới liên kết và phụ thuộc lẫn nhau; hành động của bất cứ ai, dù nhỏ, sẽ ảnh hưởng đến mọi người khác và ngay cả trái đất này. Trong những năm gần đây, các giá trị đạo đức Phật giáo như lòng từ bi và lòng nhân ái cũng đã được đề xuất như là giải pháp cho sự hâm nóng toàn cầu và các khủng hoảng môi trường khác (Khanh Tran, 2014). Những đức hạnh này, cùng với hỷ xả, là những phẩm chất cơ bản của một vị bồ tát phát nguyện giải thoát tất cả chúng sinh khỏi đau khổ. Chúng sinh bao gồm không chỉ con người mà còn động vật, chẳng hạn như loài cá tra và cá heo sông khổng lồ đang đối mặt với nguy cơ tuyệt chủng, và môi trường nói chung.

Các cuộc xung đột giữa các quốc gia thượng nguồn và hạ nguồn

nhắc nhở chúng ta việc tranh chấp về quyền sử dụng nước sông Rohini giữa bộ tộc Sakya và tộc Koliya trong thời đức Phật còn tại thế. Đức Phật đã can thiệp vào cuộc tranh chấp này phát sinh từ sự nghi ngờ của sự phân bố không đều của nước sông. Ngài đã giải quyết một cách hòa bình bằng cách hỏi các bên liên quan rằng những mạng người bị mất do chiến tranh có giá trị hơn nước sông hay không? Do đó đức Phật đã dạy: "*Này các vua, quan chỉ huy, binh sĩ, tại sao các người muốn chiến đấu và giết lẫn nhau, cho một vấn đề nhỏ như phân phối nước. Nếu Ta không đến ngày hôm nay, các ngươi có thể làm sông Rohini đẫm máu. Các ngươi đã hành động một cách không thích hợp. Các ngươi sống trong thù hận. Tất cả các ngươi đã chìm sâu trong năm loại hận thù. Hãy nhìn vào Ta. Ta sống không hận thù. Cả hai bên cuộc chiến sống với lòng ác. Vì vậy, đừng ghét nhau. Sống như những người yêu hòa bình. Thù hận sẽ không giúp các ngươi đạt được gì cả. Hãy mở lòng từ bi và tử tế với mọi người*" (nguồn http://enews.buddhistdoor.com/en/news/d/28739).

Chiến lược phát triển thủy điện bền vững

Như đã đề cập ở trên, các nước thượng lưu thường giảm thiểu các tác động môi trường của các đập và phần lớn bỏ qua những lợi ích và mối quan tâm của các nước hạ nguồn. Do đó, truyền thông rộng rãi và hợp tác giữa các quốc gia cần thiết cho sự phát triển bền vững. Một đánh giá khách quan của các dự án đòi hỏi một đánh giá toàn diện về môi trường (Environmental Assessment, EA) công khai và trình bày chính xác các chi phí và lợi ích cũng như tác động môi trường. Đánh giá môi trường này cần phải xem xét đầu vào từ tất cả các bên liên quan, từ các công ty xây dựng đập đến các nông dân, ngư dân và các nước hạ nguồn. Nó phải được thực hiện một cách minh bạch và khách quan bởi các chuyên gia tư vấn độc lập, không thiên vị và nổi tiếng về chuyên môn của họ. Tác động môi trường của các dự án đập được đề xuất tại tất cả các cấp (địa phương, quốc gia và xuyên biên giới), chi phí và lợi ích của nó, các biện pháp giảm thiểu cùng lựa chọn thay thế dự án cần được phân tích đầy đủ trong EA. Tất cả bốn nước hạ nguồn (Thái Lan, Lào, Campuchia và Việt Nam) là thành viên của Ủy hội sông Mekong (MRC), trong khi hai nước thượng nguồn (Trung Quốc và

Myanmar) đã từ chối tham gia nhưng thường xuyên gửi các quan sát viên. Theo Hiệp định Mekong 1995, dự án phát triển phải tuân theo các thủ tục của MRC bằng Thông báo, Tham vấn, và Hiệp định. Theo thỏa thuận này, nước chủ nhà của dự án phải thông báo và tham khảo ý kiến chính phủ của các thành viên khác. Do đó, tất cả các nước, kể cả Trung Quốc và Myanmar, nên nghiêm tuân theo phương thức này của MRC. Điều này sẽ giảm thiểu sự nghi ngờ giữa các quốc gia và nghiêm túc xem xét các lợi ích và mối quan tâm của tất cả các bên. MRC cũng cần có quyền lực để có thể chủ động tham gia giải quyết các xung đột.

Chiến lược thay thế cho phát triển điện lực bền vững

Các đập thủy điện không có hiệu quả khi chi phí xây dựng và tác động môi trường được xem xét. Trái ngược với niềm tin phổ biến, chúng cũng không phải là một nguồn năng lượng sạch, vì tạo ra một lượng đáng kể các khí nhà kính. Như vậy, một cách phát triển bền vững là dùng các nguồn năng lượng tái tạo, thực sự sạch như năng lượng gió và năng lượng mặt trời. Những nguồn năng lượng sạch và tái tạo không phải chịu những tác động môi trường nghiêm trọng của các đập thủy điện. Với số lượng lớn nhất thế giới các loại khí nhà kính, Trung Quốc gần đây đã cam kết giảm phát thải vào năm 2030 bằng cách dùng ít than đá và nhiều năng lượng tái tạo hơn. Vì điện bởi các con đập hạ lưu sông Mekong chủ yếu là xuất khẩu sang Thái Lan và Việt Nam cũng như lượng điện cung cấp cho các quốc gia này là khá khiêm tốn (7.000 MW cho Thái Lan và 5.000 MW cho Việt Nam vào năm 2020), việc triển khai năng lượng tái tạo ở hạ nguồn sông Cửu Long cũng có thể là một lựa chọn khả thi và bền vững. Với chi phí giảm nhanh chóng, năng lượng gió và mặt trời có thể cạnh tranh với thủy điện. Thay vì xây dựng đập Don Sahong với công suất chỉ có 260 MW, nhà máy năng lượng mặt trời hay gió với sản lượng điện tương tự chắc chắn sẽ ít tốn kém hơn. Một nghiên cứu bởi Ngân hàng Thế giới (World Bank) đã cho biết các ngọn núi của miền Trung và Nam Việt Nam, Trung Lào và miền trung, miền Tây Thái Lan là những địa điểm tốt cho năng lượng gió (Ngân hàng Thế giới, 2001). Hơn nữa, nhà máy điện gió và năng lượng mặt trời không đòi hỏi những vùng đất rộng lớn và tái định cư của hàng ngàn người dân địa phương.

Chúng cũng không gây ảnh hưởng bất lợi về thủy sản cũng như sản xuất lúa gạo ở các nước hạ nguồn.

Chiến lược thay thế cho phát triển kinh tế bền vững

Phát triển kinh tế thường được trích dẫn là một lý do chính cho việc xây dựng các đập thủy điện. Đây là những quan tâm chính đáng vì các đập thường được xây ở những vùng nghèo và kém mở mang. Gần đây chúng tôi đã đề xuất công nghiệp nhẹ như cách một chiến lược bền vững cho phát triển kinh tế ở các nước có thu nhập thấp (Hinh Đinh et al., 2014). Dựa trên các nghiên cứu bởi các chuyên gia của Ngân hàng Thế giới, công nghiệp nhẹ như dệt may, làm đồ nội thất và làm đồ gỗ đã tạo nên các phép lạ kinh tế ở Trung Quốc, Hàn Quốc và Đài Loan. Nó có khả năng tạo ra hàng ngàn việc làm một cách nhanh chóng mà không cần đầu tư số vốn lớn và ít tác động môi trường. Không giống như các công việc tạm do xây dựng đập, việc làm của công nghiệp nhẹ lâu dài hơn và có thể cứu hàng triệu người lao động có tay nghề thấp ra khỏi đói nghèo. Các việc làm này thích hợp cho các nước có thu nhập thấp như Campuchia và Lào.

Vai trò đặc biệt của tăng già

Vì các nước và các dân tộc dọc theo sông Cửu Long đa số là Phật tử, tăng đoàn có thể đóng một vai trò quan trọng trong việc chuyển đổi việc xây dựng các đập qua năng lượng sạch, tái tạo cũng như công nghiệp sản xuất nhẹ. Ở những nước Nam truyền (Campuchia, Lào, Myanmar và Thái Lan), tăng đoàn có ảnh hưởng rất lớn trong xã hội. Tăng đoàn có thể sử dụng ảnh hưởng của mình để hướng dẫn các chính phủ trong việc áp dụng các chính sách đúng đắn. Quan trọng hơn, họ có thể giáo dục các tín đồ và công chúng nói chung về chi phí và tác động môi trường của các đập, và những lợi ích của năng lượng sạch, tái tạo và công nghiệp nhẹ. Tất cả các Phật sự này sẽ cho quả báo tốt vì, theo một câu nói nổi tiếng ở Việt Nam, "cứu một mạng người hơn xây bảy cảnh phù đồ"!

Kết luận

Các đập thủy điện, ở Vân Nam và hạ nguồn sông Cửu Long, gây ra thảm họa xã hội, kinh tế và môi trường, ngay cả ở trong nước và ở các nước hạ nguồn, đặc biệt là Campuchia và Việt Nam. Sự

sống còn của các quốc gia này cũng như đời sống của hơn 65 triệu người đang bị đe dọa. Hầu hết các dự án đập đã không mang lại lợi ích kinh tế đáng kể khi so sánh với chi phí khổng lồ và các tác động xấu đến môi trường. Các nước thượng nguồn cần phải nhận ra rằng sông Cửu Long không chỉ cho họ mà còn cho những người sống ở hạ lưu. Giáo lý Phật giáo như lý duyên khởi đòi hỏi sự hiểu biết lẫn nhau, hợp tác toàn diện, tôn trọng lợi ích và mối quan tâm của người khác. Từ bi bao gồm cả con người và động vật, đặc biệt là các loài cá đang đối mặt với nguy cơ tuyệt chủng. Tất cả các nước, trong đó có thượng nguồn Trung Quốc và Myanmar, phải hoàn toàn hợp tác và tuân thủ đúng các thủ tục của Ủy ban sông Mekong. Một thay thế khả thi và bền vững đối với các đập là năng lượng mặt trời và gió. Công nghiệp nhẹ cũng đã được đề xuất như là chiến lược khả thi để phát triển kinh tế. Các nước và các dân tộc dọc theo sông Cửu Long đa số là Phật tử, tăng đoàn có thể đóng một vai trò quan trọng trong việc tác động các chính sách của chính phủ, giáo dục công chúng về các chi phí và tác động môi trường của các đập và lợi ích của năng lượng sạch và tái tạo. Những nỗ lực này có thể giảm thiểu xung đột trong tương lai, các thảm họa kinh tế, môi trường và dòng sông Phật giáo sẽ tránh được một cái chết khủng khiếp trong một tương lai rất gần!

TTK

Thư mục tham khảo

Hillary Rodham Clinton, 2012. Phát biểu tại Friends of Lower Mekong Ministerial, Lần thứ hai, Phnom Penh, Campuchia, ngày 13 tháng 7, 2012. http://www.state.gov/secretary/20092013clinton/rm/2012/07/194957.htm

Hinh T. Đinh, Van Thai và Khanh T. Tran, 2014, "Các mục tiêu MDGs và sản xuất nhẹ: Chiến lược phát triển kinh tế ở các nước có thu nhập thấp", Trình bày tại Hội nghị của Liên Hợp Quốc Vesak (UNDV), Chùa Bái Đính, Việt Nam. http://daophatngaynay.com/vn/files/.pdf

Ian Baird G., "Đập Don Sahong: Tác động tiềm năng di cư của cá trong khu vực, sinh kế và sức khỏe con người", *Nghiên Cứu Châu Á*, tập 43, số 2, 2011. http://polisproject.org/PDFs/Baird%202009_Don%20Sahong.pdf

Sông ngòi Quốc tế, 2007, "Phát thải khí nhà kính từ các đập thủy điện". http://www.internationalrivers.org/resources/greenhouse-gas-emissions-from-dams-faq-4064

Khanh Tran T., 2014, "Vận động bỏ than đá: Một phong trào phi chính phủ để chận đứng hâm nóng toàn cầu", Trình bày tại Hội nghị Liên Hợp Quốc Vesak (UNDV), Chùa Bái Đính, Việt Nam.http://daophatngaynay.com/vn/files/sach/vesak2014/.pdf

Ủy ban sông Mekong, năm 2014, Hội nghị Tư vấn về dự án Don Sahong. http://www.mrcmekong.org/news-and-events/news/mrc-will-hold-regional-public-consultation-on-don-sahong-hydropower-project/

Ủy ban sông Mekong, 2012, *Vận chuyển, xử lý và lưu trữ hàng hóa nguy hiểm dọc theo sông Cửu Long – Tập 1: Phân tích rủi ro*. http://www.mrcmekong.org/assets/Publications/basin-reports/NAP-Risk-Analysis-Vol-I-Full-report.pdf

Richard Cronin và Timothy Hamlin, 2010, "Mekong: Đập thủy điện, an ninh con người và ổn định khu vực", The Henry L. Stimson Center, Washington, DC. http://www.stimson.org/images/uploads/research-pdfs/Mekong_Tipping_Point-Complete.pdf

Scott WD Pearse-Smith, 2012, "Phát triển thủy điện hạ lưu sông Mekong và trao đổi giữa các ngành truyền thống và hiện đại: 'bỏ cái cũ, lấy cái mới'", *Tạp chí Châu Á-Thái Bình Dương*, tập 10, số 23, số 1, tháng 4, 2012. http://www.japanfocus.org/site/make_pdf/3760

Ngân hàng Thế giới, Chương trình Năng Lượng Châu Á, 2001, "Năng lượng gió của khu vực Đông Nam Á". http://siteresources.worldbank.org/EXTEAPASTAE/Resources/wind_atlas_ch1-6.pdf

Ủy ban Thế giới về Đập, 2000, "Đập và phát triển: Một khuôn khổ mới để quyết định". http://www.unep.org/dams/WCD/report/WCD_DAMS%20report.pdf

Nguồn thuvienhoasen.org (TVHS)

NGÀY RẰM THÁNG 7 VÀ LỄ VU LAN

Nguyễn Đại Đồng

Hằng năm, cứ đến ngày 15 tháng 7 âm lịch, người dân Việt Nam lại tổ chức lễ Xá tội vong nhân, lễ Vu lan báo hiếu và Tết Trung nguyên.

1. Ngày rằm tháng 7 âm lịch – Lễ Tết Trung nguyên

Từ điển văn hóa cổ truyền Việt Nam chép về Tết Trung nguyên như sau: "Tết Trung nguyên (lễ Vu lan). Rằm tháng 7 âm lịch hàng năm. Theo đạo Phật, ngày này Diêm Vương cho các âm hồn lên trần hưởng lộc. Mọi nhà đều làm mâm cơm cúng tổ tiên…"[1].

Từ điển này kể về lễ Vu lan như: "Vu Lan (lễ) (Phật giáo)… Rằm tháng 7 âm lịch gọi là ngày vong nhân xá tội, nghĩa là dưới âm phủ, ngày hôm ấy các vong hồn được tha tội. Bởi vậy đốt vàng mã cúng gia tiên"[2].

Ở Việt Nam bấy giờ, Tết Trung nguyên được công nhận là đã kết hợp với lễ Vu lan và đã trở thành một ngày lễ Phật giáo để cúng các âm hồn, đặc biệt là gia tiên. Song, chúng tôi nghĩ rằng lễ Tết Trung nguyên kết hợp với những yếu tố tôn giáo và tín ngưỡng khác nhau. Bởi vì, lễ Tết Trung nguyên đã kết hợp các yếu tố của Tam giáo. Riêng Tết Trung nguyên là *thuật ngữ Đạo giáo*. Đó là ngày sinh Địa quan Đại đế, một vị

1. Hữu Ngọc (Chủ biên), *Từ điển văn hóa cổ truyền Việt Nam,* Nxb. Thế Giới, Hà Nội, 1995, tr. 581, 704.
2. Như trên.

thần Đạo giáo cai trị trần gian và địa ngục.[3] Lễ đó đã hợp với lễ Vu lan của Phật giáo (Wakatsuki, 1994). Đồng thời, theo *Từ điển văn hóa cổ truyền Việt Nam*, hai ngày lễ này có liên quan rất sâu đậm với Nho giáo và thờ cúng tổ tiên[4].

Sau khi dựa vào các sách *Việt sử lược*, *Đại Việt sử ký toàn thư* khảo sát các lễ Tết Trung nguyên dưới thời Lý vào các năm 1072, 1118 và 1127, học giả người Nhật Bản Onishi Kazuhiko rút ra kết luận: "Như đã kể trên, cho đến nửa sau thế kỷ 11, lễ Tết Trung nguyên tại triều đình nhà Lý là ngày lễ chúc mừng, chưa kèm theo lễ Vu lan bồn. Đồng thời, dù giữ được thời gian của sự tang rất ngắn, nhưng, bên cạnh đó, ngày lễ tết chúc mừng này vẫn được duy trì. Sau khi vua Nhân Tông lớn lên, triều đình nhà Lý mới có khái niệm muốn kèm vào lễ Vu lan bồn và đình chỉ việc tổ chức yến tiệc. Khi nhìn lại cả ba trường hợp như đã kể trên, nổi bật lên nhất là việc giữ lễ tục theo Đạo giáo là rất rõ ràng. Còn lễ tục Nho giáo về sự tang chưa đủ được phát triển. Khái niệm sự tang thời vua Lý Thần Tông của nhiều thành viên triều đình vẫn có tính riêng và không theo lễ tục Nho giáo một cách đầy đủ. Bên cạnh đó, vào nửa đầu thế kỷ 12, lễ Vu lan bồn mới được tổ chức, có lẽ là một kết quả nỗ lực chính sách chấn hưng Phật giáo hoặc tín ngưỡng cá nhân của thành viên gia đình.

Những tài liệu ghi chép về lễ Tết Trung nguyên bên Việt Nam chỉ có cho đến giữa thời Lý mà thôi. Rất may, một số tài liệu Trung Quốc có thể bổ sung những thông tin liên quan đến lễ Tết Trung nguyên thời Lý. Onishi Kazuhiko khảo sát các tài liệu Trung Quốc như *Quế hải ngu hoàn chí* (của Phạm Thành Đại (1126-1193), một nhà văn nổi tiếng thời Nam Tống (1128-1279), Trung Quốc); *Lĩnh ngoại đại đáp* của nhà văn Châu Khứ Phi (1135-1189) ở Khâm Châu (miền tây Quảng Tây, Trung Quốc bây giờ) và *Chư phồn chí* được Triệu Như Quát (1170-1231) là Giám đốc Ty Bách Sư tức cơ quan ngoại thương thời Nam Tống viết vào năm 1225. Ông cho rằng, ba tài liệu của Trung Quốc đã kể trên rất hợp với nội dung lễ Tết Trung nguyên được ghi chép trong tài liệu của Việt Nam. Đồng thời, các tài liệu của Trung Quốc có thể bổ sung thêm

3. Xem Mẫn Trí Đình, Lý Dương Chính (Chủ biên), *Đạo giáo từ điển*, Nxb. Hoa Hạ, Bắc Kinh, 1995, tr. 272.

4. Thích Đức Thiện-Nguyễn Quốc Tuấn (Đồng chủ biên), *Phật giáo thời Lý với 1000 năm Thăng Long-Hà Nội*, Nxb. Chính Trị Quốc Gia, 2011, tr. 222-235. (Onishi Kazuhiko, *Tam giáo thời Lý Việt Nam qua lễ Tết Trung nguyên*).

một số thông tin khác cho chúng ta. *Thứ nhất*, cho đến nửa đầu thời Lý, có khả năng Tết Trung nguyên thời Lý được tổ chức vào ngày 5.7 theo lịch trình đạo Thiên Sư thời Đường. *Thứ hai*, là ngày biểu thị tấm lòng chúc mừng bằng việc trao tặng nhau quà biếu và mở yến tiệc. *Thứ ba*, theo *Chư phồn chí*, thay từ ngày 5.7 sang ngày 15.7 do bối cảnh sự phát triển và phổ cập của Phật giáo trong xã hội nước Đại Việt. *Thứ tư*, phong tục tập quán theo Nho giáo như việc thờ cúng tổ tiên định kỳ chưa nổi bật trong ý thức các tác giả ở ba tài liệu của Trung Quốc đã mô tả phong tục tập quán nước Đại Việt thời Lý"[5].

Và, có lẽ từ nửa sau thời Lý trở đi ở nước ta thường tổ chức Tết Trung nguyên vào ngày 15 tháng 7 âm lịch hằng năm.

2. Ngày rằm tháng 7 âm lịch – Lễ Xá tội vong nhân

Theo cách hiểu của văn hóa tín ngưỡng, lễ Xá tội vong nhân là để cầu cúng cho các cô hồn (những vong linh không/chưa được thờ cúng ở một gia tiên nào). Ở Việt Nam, văn cúng của lễ này thường dùng bài "Văn tế thập loại chúng sinh" của Nguyễn Du, bản văn này còn có tên "Chiêu hồn thập loại chúng sinh". Nội dung của bản văn đã thể hiện sự kết hợp giữa giá trị nhân văn cao cả của người Việt với văn hóa Phật giáo. Điều này được thể hiện rõ nhất ở các câu từ 157 đến hết bài (câu 184). Ví như câu 169-172:

Kiếp phù sinh như hình như ảnh,
Có chữ rằng "vạn cảnh giai không"
Ai ai lấy Phật làm lòng,
Tự nhiên siêu thoát khỏi trong luân hồi.

Người Việt trong truyền thống cho rằng ngày 15.7 âm lịch là ngày *"mở cửa ngục"* để các cô hồn nhận đồ cúng tế cũng như quần áo, và một ít tiền vàng mã, do vậy ngày này là ngày xá tội vong nhân. Khi thực hiện lễ này, người Việt cũng nhân đó mà làm lễ cầu siêu cho gia tiên tiền tổ và gửi biếu chút vàng mã cho các chân linh gia tiên nhằm thể hiện sự hiếu thảo của con cháu đối với bậc sinh thành.[6]

---

5. Thích Đức Thiện-Nguyễn Quốc Tuấn (Đồng chủ biên), *Phật giáo thời Lý với 1000 năm Thăng Long-Hà Nội*, Nxb. Chính Trị Quốc Gia, 2011, tr. 235-245. (Onishi Kazuhiko, *Tam giáo thời Lý Việt Nam qua lễ Tết Trung nguyên*).

6. Trương Hải Cường, "Về lễ xá tội vong nhân và lễ Vu lan", Kỷ yếu tọa đàm khoa học quốc tế *Tôn giáo và văn hóa, mấy vấn đề lý luận và thực tiễn,* Do Trung tâm Nghiên cứu Tôn giáo đương đại tổ chức, Nxb. Tôn Giáo, 2014.

3. Ngày rằm tháng 7 âm lịch – Lễ Vu lan báo hiếu

Theo *Từ điển Phật học Hán-Việt*[7], *Vu lan bồn* tiếng Phạn là Ullambana (*Hành sự*). Còn gọi là Ô lam bà noa. Tàu dịch là Đảo huyền, chỉ nỗi đau khổ cùng cực. *Huyền Ứng âm nghĩa*, quyển 13 ghi: "Vu lan bồn, là nói sai. Nói đúng là O lam bà noa, dịch là Đảo huyền. Theo phép nước Tây Trúc, vào ngày Tự tứ của các Tăng, đặt cỗ bàn linh đình, dâng cúng Phật và Tăng để cứu cái khổ treo ngược (đảo huyền) của người đã mất. Xưa nói là cái chậu đựng thức ăn, đó là nói sai".

Vu lan bồn hội: Tôn giả Mục Kiền Liên, đệ tử của đức Phật tu hành đắc đạo, thấy mẹ rơi vào đường quỷ đói (ngạ quỷ), chịu nỗi khổ bị treo ngược (đảo huyền), hỏi đức Phật cách cứu gỡ. Đức Phật dạy rằng, vào ngày rằm tháng bảy hằng năm, đem trăm thứ phẩm vật dâng cúng Tam bảo, nhờ vào uy lực của Tam bảo thì sẽ cứu được cha mẹ bảy đời. Ngày hội Vu lan cũng là ngày Phật hoan hỷ. Đây là ngày lành, chư tăng kết thúc mùa An cư, và là ngày mà chư tăng, chư thánh, chư Phật hộ niệm cho các vong linh.

Trung Quốc, từ năm Đại Đồng đời Lương Vũ Đế[8] đã bắt đầu dựng tiệc chay Vu lan bồn.

Vu lan bồn kinh tức kinh *Phật thuyết Vu lan bồn*, 1 quyển, do Trúc Pháp Hộ đời Tây Tấn[9] dịch. Kinh này do đức Phật thuyết nhằm khuyên người ta báo hiếu cho ông bà cha mẹ. Kinh này thường được tụng trong mùa Vu lan tháng bảy.

Thời Hậu Lê, năm Giáp Dần, niên hiệu Thiệu Bình thứ I (1434), mùa thu, tháng 7, ngày 15, vua Lê Thái Tông mở hội Vu lan, tha tù tội nhẹ 50 người, cúng dường các sư tụng kinh 220 quan tiền[10].

Sang thời Nguyễn: Dưới triều vua Minh Mạng (1820-1841), nhà vua đã ba lần cho mở đại trai đàn ở chùa Thiên Mụ, Huế; cho triệu tập chư tăng các tỉnh về dự vào ngày Vu lan – rằm tháng 7 các năm: Canh Dần (1830); Ất Mùi (1835), Đinh Dậu (1837), lại thiết trai đàn tụng kinh 21 ngày đêm (tam thất).

---

7. Phân viện NCPHVN tại Hà Nội, Hòa thượng Kim Cương Tử chủ biên, *Từ điển Phật học Hán Việt,* tái bản lần 1, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2004.
8. Lương Vũ Đế làm vua nhà Lương từ 502-547; năm Đại Đồng vào khoảng 535.
9. Triều Tây Tấn, Trung Quốc, tồn tại từ năm 265-316.
10. *Đại Việt sử ký toàn thư*, tập 1,2, Nxb. Văn Hóa-Thông Tin, 2004.

Triều vua Thiệu Trị tuy ngắn (1841-1847), nhưng có tới năm lần nhà vua thiết đại trai đàn hoặc mở đàn thủy lục bạt độ tại các chùa Thiên Mụ, Giác Hoàng, Thánh Duyên và chùa Diệu Đế ở kinh đô Huế và tại chùa Quốc Ân Khải tự (Gia Định, năm 1841) vào các năm 1841, 1842, 1843, 1845 và 1847 nhân lễ Vu lan, Tết Trung nguyên và lễ Xá tội vong nhân rằm tháng 7.

Sang triều vua Tự Đức: Năm 1848 (Mậu Thân), nhà vua cho mở trai đàn ba thất (ba tuần lễ, tức 21 ngày) ở chùa Thiên Mụ sau lễ vinh lăng vua Thiệu Trị.

Năm Tự Đức thứ 31 (1878), vào rằm tháng 7, vua thiết lễ Vu lan bồn rất lớn ở chùa Thiên Mụ. Bộ Lễ tâu vua: "Theo lệ đã đến kỳ mở đại trai đàn để chúc hỗ nhà vua". Tự Đức bảo: 'Chúc một người sống lâu không bằng cứu vớt một người chết oan'. Sau đó vua ra lệnh triệu tập chư tăng từ trong Nam ra tới Quảng Bình về kinh đô, lên chùa Thiên Mụ mở hội Vu lan bạt độ và vua ra lệnh cho các quan ở Thừa Thiên lấy ngày Trung nguyên tức ngày rằm tháng 7 năm đó, khai kinh phổ tế các tướng sĩ trận vong khắp cả Trung Nam Bắc kể từ năm Tự Đức Nguyên niên đến lúc đó (1848-1878).[11]

Những chứng cứ trên cho ta thấy, vào triều Nguyễn, ý nghĩa báo hiếu đã mở rộng trong dân gian không những cứu độ cha mẹ, tổ tiên mà còn lan ra tất cả mọi người. Vu lan bồn đã trở thành một đại lễ cầu siêu rộng lớn, có cả chư tăng, có cả triều đình và cả nhà vua tham dự.

Trong thời kỳ chấn hưng Phật giáo nửa đầu thế kỷ 20, các Hội Phật giáo ở ba miền thường tổ chức lễ Vu lan gắn với lễ Xá tội vong nhân.

Vào thập niên 1960, Phật giáo miền Nam thường tổ chức lễ Vu lan riêng một cách rất long trọng, mang tính chất báo hiếu rộng rãi hơn bởi xuất hiện nghi thức Bông hồng cài áo. Nguyên, trong một lần công du tại Nhật Bản, thiền sư Thích Nhất Hạnh rất lạ khi thấy người Nhật thành kính cài tặng ông một bông hoa trắng lên ngực áo. Sau khi tìm hiểu và biết được ý nghĩa cao đẹp của việc này, ông đã chọn bông hoa hồng làm biểu tượng cho lễ Vu lan báo hiếu của nhà Phật và viết ấn phẩm *Bông hồng cài áo* vào năm 1962.

Bông hoa hồng được chọn là biểu tượng của tình yêu, sự cao quý và ngát hương. Việc nhớ về bậc sinh thành và cài lên ngực bông hoa cao

11. *Châu bản triều Nguyễn, sử liệu Phật giáo qua các triều đại nhà Nguyễn 143 năm, từ Gia Long 1802 đến Bảo Đại 1945*, Lý Kim Hoa dịch, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2004.

quý là tình cảm đẹp nhất, là chữ hiếu mà con cái gửi đến bậc sinh thành.

Với ý nghĩa đó, nhiều người Việt mình đến ngày Vu lan đều cài một bông hoa màu hồng lên áo, ấy là biểu tượng của việc còn mẹ-cha. Ai đã mất mẹ thì cài hoa trắng.

Người có hoa hồng hẳn sẽ tự hào vô cùng vì trên đời này còn có mẹ-cha. Ai mang hoa trắng sẽ thấy như một sự nhắc nhở, rằng mình đã lỡ mất những gì quý giá nhất.

Tạm kết

Rõ ràng, vào ngày rằm tháng 7 hằng năm là lễ Tết Trung nguyên đối với những người theo Đạo giáo, là lễ Xá tội vong nhân đối với những người theo Khổng giáo, và lễ Vu lan báo hiếu đối với những người theo Phật giáo. Đây chính là biểu hiện Tam giáo đồng nguyên ở nước ta.

Ngày nay, vị trí của Tết Trung nguyên không còn như trước, người ta thường nói nhiều đến lễ Xá tội vong nhân và lễ Vu lan báo hiếu. Đối với những người có tín ngưỡng đạo Phật, Vu lan – rằm tháng bảy là ngày kết thúc ba tháng An cư kiết hạ của tu sĩ theo truyền thống Đại thừa. Đây là ngày "Giải hạ" tại các chùa hay các "trường hạ", chư tăng ni làm lễ "giải hạ". Ngày này, Phật giáo còn gọi là "ngày hoan hỷ", nên Phật tử các chùa thường tổ chức dâng cúng y cho chư tăng ni với tâm niệm nhờ chư tăng ni chú nguyện để cầu cho cha mẹ hiện còn được bình an, không bệnh tật, nếu đang bệnh thì mau vượt qua cơn nguy biến; cầu cho cha mẹ đã khuất được siêu sinh đến cảnh giới tốt đẹp. Sự cầu nguyện đó không chỉ dành cho cha mẹ đang còn hay đã mất mà còn hướng đến cha mẹ tổ tiên nhiều đời, họ hàng nội ngoại.

Từ một nghi lễ Phật giáo, lễ cầu siêu trong mùa Vu lan – rằm tháng 7 đã đi vào cuộc sống của người Việt để tri ân những người đã ngã xuống vì độc lập tự do của dân tộc. Đây là đạo lý uống nước nhớ nguồn, một nét đẹp văn hóa giàu tính nhân văn của nhân dân Việt Nam. Vu Lan – rằm tháng bảy ngày nay không chỉ là ngày lễ lớn trong đạo Phật mà còn được xã hội hưởng ứng một cách rộng rãi với tính cách là ngày báo hiếu.

Lễ Xá tội vong nhân và lễ Vu lan báo hiếu ở Việt Nam đã thể hiện nét đẹp về văn hóa của dân tộc và của Phật giáo, trong thực tế nhiều khi hai lễ này được nhập làm một. Sự nhập làm một ấy có lý do về mục đích vì đều thể hiện sự nhớ ơn các thế hệ đã mất đặc biệt là các vị gia tiên tiền

tổ, đều thể hiện sự thương cảm đối với những người mất trong những cảnh ngộ éo le mà không được thờ cúng. Tuy nhiên sự nhập làm một ấy lại nảy sinh vấn đề khác đó là sự rườm rà, phức tạp, thậm chí là tốn kém và có thể kèm theo yếu tố mê tín. Ngay cả việc phóng sinh cũng nảy sinh không ít hệ lụy về kinh tế, văn hóa, và xét theo cách của Phật giáo một cách rốt ráo thì việc làm này cũng chưa hẳn là điều thiện.

Trong những năm gần đây, việc cúng xá tội vong nhân cũng như lễ Vu lan báo hiếu diễn ra sôi nổi ở nhiều nơi với quy mô nghi lễ khá lớn. Hai lễ này là khác nhau, tuy nhiên cũng có một số trường hợp lại được hiểu và hành làm một, điều đáng quan tâm là lễ Xá tội vong nhân với những nghi thức phức tạp, với những lễ vật – nhất là vàng mã tốn kém đã làm giảm đi những giá trị văn hóa đích thực của lễ Xá tội vong nhân cũng như lễ Vu lan báo hiếu. Với sự hội nhập vốn có của Phật giáo với tín ngưỡng văn hóa dân tộc, nên chăng Phật giáo cần lên tiếng để mọi người hiểu đúng giá trị của lễ hội này đồng thời có sự hướng dẫn cho tăng ni Phật tử trong việc hiểu và hành để lễ này thể hiện tốt hơn nữa giá trị của nó, đồng thời hạn chế, khắc phục những cách hiểu mang tính mê tín, cách hành tốn kém và lãng phí (như đốt vàng mã). Làm được điều này chính là lấy chính tín của đạo Phật mà dung hợp với giá trị nhân văn của lễ Xá tội vong nhân để Phật giáo có đóng góp tích cực, thiết thực vào đời sống văn hóa tâm linh của người Việt trong cuộc sống hiện đại ở Việt Nam.[12]

NĐĐ

12. Trương Hải Cường, bài đã dẫn.

Tài liệu tham khảo

1. *Châu bản triều Nguyễn, sử liệu Phật giáo qua các triều đại nhà Nguyễn 143 năm*, *từ Gia Long 1802 đến Bảo Đại 1945*, Lý Kim Hoa dịch, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2004.

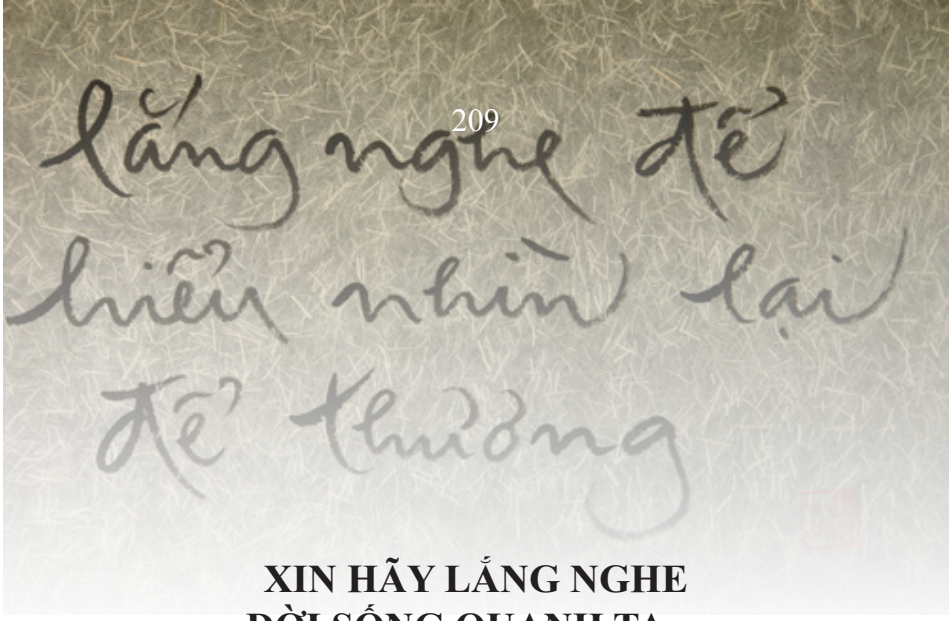
2. *Đại Việt sử ký toàn thư*, tập 1,2, Nxb. Văn Hóa-Thông Tin, 2004.

3. Thích Đức Thiện-Nguyễn Quốc Tuấn (Đồng chủ biên), *Phật giáo thời Lý với 1000 năm Thăng Long-Hà Nội*, Nxb. Chính Trị Quốc Gia, 2011, tr. 222-235.

4. Hữu Ngọc (Chủ biên), *Từ điển văn hóa cổ truyền Việt Nam*, Nxb. Thế Giới, Hà Nội, 1995.

5. Kỷ yếu tọa đàm khoa học quốc tế "*Tôn giáo và văn hóa, mấy vấn đề lý luận và thực tiễn*" Do Trung tâm Nghiên cứu Tôn giáo đương đại tổ chức, Nxb. Tôn Giáo, 2014.

6. Phân viện NCPHVN tại Hà Nội, Hòa thượng Kim Cương Tử chủ biên, *Từ điển Phật học Hán Việt*, tái bản lần 1, Nxb. Khoa Học Xã Hội, 2004.



XIN HÃY LẮNG NGHE ĐỜI SỐNG QUANH TA…

Mang Viên Long

Mọi người đều có đôi tai để "nghe", nhưng bình thường chỉ "nghe" hay "chú ý nghe" thôi – ít có thời gian để "lắng nghe"! Thậm chí, theo một số thống kê cho biết, phần đông mọi người chỉ biết "nói" chứ không biết "nghe"; và người thật sự biết "lắng nghe" thì càng ít!

Mọi âm thanh vang động vào đôi tai, chúng ta "nghe" – một cách tự nhiên. Tiếng xe ầm ào trên đường phố, còi tàu hú vang, tiếng người bán mua tranh cãi trong một phiên chợ (…) là những âm thanh ngẫu nhiên "lọt" vào đôi tai ta, màng nhĩ rung chuyển, tạo ra sự "nghe biết" mà chúng ta chẳng hề để ý. "Sự nghe" ấy giống như "sự thấy" của cảnh quan nằm trong tầm nhìn của đôi mắt vậy: Đó là những hình ảnh, sắc màu tình cờ đi qua võng mô, lưu dấu, mà không để lại một ảnh hưởng gì sâu đậm trong trí óc, hay cảm nhận gì đặc biệt nơi lòng người.

Sự "*lắng nghe*" thì khác – không chỉ là hoạt động bình thường của đôi tai (để "nghe"), mà chính đó là một sự liên kết vi tế, mầu nhiệm với đôi mắt, với trí não và cả trái tim nữa! Từ lâu, khoa học đã chứng minh rằng, sự "nghe" có ảnh hưởng trực tiếp đến đôi mắt, và vài vị trí của cơ thể. Hệ thống thính giác bao gồm ba phần: tai ngoài, tai giữa và tai trong. Chức năng thứ hai (sau nghe) của tai là giữ thăng bằng cho cơ thể. Khi chúng ta thay đổi chuyển động trong không gian, hệ thống tiền đình ảnh hưởng tới sự chuyển động của mắt và vị trí cơ thể. Nói cách khác, người biết "lắng nghe" là người biết vận hành nhuần nhuyễn giữa đôi tai, đôi mắt và cái đầu của mình!

"*Lắng nghe*" thực sự là thái độ im lặng để đón nhận mọi thông tin từ bên ngoài đi vào tai. Bên cạnh sự im lặng để đôi tai trực tiếp nghe, người biết lắng nghe còn nghe cả bằng ánh mắt, bằng sự phân tích, tổng hợp nhiều chiều (bộ não); bằng cảm xúc rung lên từ trái tim xao xuyến… Do vậy, thông tin (âm thanh) ấy sẽ không có giới hạn cho người biết lắng nghe. Họ còn có thể nghe "*hơi gió thoảng, tiếng mưa rơi, nắng reo, suối hát, chim ca, lá thở, đất thì thầm, biển gào thét (...)*" – mà những người không biết lắng nghe không thể "nghe" được, cho dù có đủ hai tai rất tốt!

Biết lắng nghe, trước hết sẽ tạo cảm giác quan tâm, gần gũi, thân thiết với người đang nói và chung quanh. Đó là một sự tự trọng (và tôn trọng) cần có trong mọi giao thiệp của đời sống để đạt được sự an hòa, cảm thông sâu sắc. Ví như người bác sĩ "biết lắng nghe" thì sẽ hiểu được bệnh trạng của người bệnh đầy đủ hơn; giúp cho việc chữa bệnh có kết quả nhanh chóng. Thầy trò, mẹ con, anh chị em, vợ chồng, bà con, láng giềng (…) cùng "biết lắng nghe", sẽ tạo được một mối liên hệ thắm thiết, bền vững, an vui. Cuộc đời vì thế sẽ trở nên có ý nghĩa, hạnh phúc trọn vẹn cho chính mình và cho người.

Cách đây hơn hai ngàn sáu trăm năm trước, sau sáu năm khổ hạnh tu tập, và 49 ngày đêm thiền định – đức Bổn Sư của chúng ta đã chứng đạo dưới cội bồ đề, thuộc vùng Uruvela (Ưu Lâu Tần Loa) gần thị trấn Gaya (nay là Bodhgaya – Bồ Đề Đạo Tràng), tiểu bang Bihar, đông bắc Ấn Độ; Phạm Thiên Sahampati đã cung kính chắp tay bạch Ngài rằng: "*Bạch đức Thế Tôn! Xin Ngài hãy thuyết pháp! Bạch đức Thiện Thệ, xin Ngài hãy thuyết pháp! Có những chúng sanh ít nhiễm bụi đời sẽ bị nguy hại, nếu không được nghe chánh pháp. Nếu những vị nầy được nghe chánh pháp họ sẽ hiểu!*".

Sau khi quán sát những bông sen trong hồ có đóa chìm dưới mặt nước bùn đen, có đóa vươn lên giữa mặt nước, có đóa ngẩng cao khỏi mặt nước tỏa hương sắc; đức Thế Tôn nói với Phạm Thiên: "*Cửa bất tử rộng mở / Ai có đôi tai để nghe thì lắng nghe*...". Và từ buổi thuyết pháp đầu tiên cho năm anh em Kiều Trần Như ở vườn Lộc Uyển, suốt 49 năm đức Phật đã không ngưng nghỉ loan truyền chánh pháp để cứu độ chúng sanh đang mê muội, đắm say trong vòng trầm luân sinh tử… Nhưng tiếc thay, đã hơn 26 thế kỷ qua – loài người chỉ "nghe" mà ít ai biết "lắng nghe" với cả mắt, trí, và tấm lòng thành của mình! Nhân loại vẫn mải mê trong thù hận, phân biệt, tranh giành – gieo bao khổ đau, tang thương cho con người trên khắp hành tinh này!

Xin tất cả hãy "*lắng nghe*" đời sống quanh ta – để cùng nhau đi về miền An Lạc…

MVL

TUYẾT TRÊN ĐỈNH TIMBERLINE

Nguyễn Âu Hồng

Nhiều năm sau này, cứ mỗi lần nhìn tuyết rơi là Phú Nguyễn lại nhớ đến buổi sáng xa xưa ấy khi anh cùng Mónica Tikal rời phòng khách sạn trên đỉnh Timberline, ra hành lang đi xuống bậc thềm và sững người vì một quang cảnh nguy nga choáng ngợp.

Lúc ấy hai người dừng lại ở bậc thứ hai, Nguyễn đứng dựa vào thành tay vịn còn Tikal thì áp sát vào người anh: lớp tuyết của đêm qua đã phủ lên những đồi thông điệp trùng từ triền Mt Hood trải dài tít tắp đến tận lũng sâu của Government Camp làm cho cảnh vật trở nên mới mẻ, với một màu trắng tinh khôi trong buổi sớm mai. Trời xanh không một gợn mây. Đôi tình nhân như đôi chim non chấp chới đôi cánh muốn bay mà còn ngập ngừng, họ muốn đi qua khoảng sân, phiêu lưu một chút qua phía bên kia trạm cáp treo, nhưng chưa đi mà chân đã muốn tê cóng vì ủng lún sâu trong tuyết. Họ bước xuống hai bậc thềm nữa. Bắt đầu có mùi phấn thông thoang thoảng trong gió. Phấn thông? Đây chỉ có thể là phấn thông từ triền thấp phía sau khách sạn theo gió bay lên, vì Timberline là lằn ranh thảo mộc cuối cùng, từ độ cao này trở lên sẽ chỉ toàn tuyết và băng giá. Còn mấy bậc thềm nữa là xuống tới sân, khoảng sân đã được lớp tuyết mới phủ dày trinh nguyên. Lại bước xuống hai bậc nữa, nhưng ngần ngại không muốn giẫm lên lớp tuyết trắng tinh khiết chưa có dấu chân người. Vừa lúc ấy, mặt trời qua khỏi đỉnh Mt Hood và toàn cảnh nguy nga tráng lệ bỗng bừng sáng, huy hoàng rực rỡ, kỳ vĩ lạ thường.

Đôi tình nhân chỉ còn kịp ôm chầm lấy nhau.

Họ là hàng xóm của nhau, có chung một hàng rào lưới B.40, nhưng gần nhà xa ngõ do hai khu chung cư đấu lưng vào nhau. Rào giậu thường là sự ngăn cách, riêng hàng rào này đã làm một nhiệm vụ ngược lại: sự

nối kết. Gió thường thổi đồ phơi của người này bay qua sân của người kia rồi lượm đưa qua, đưa lại mà quen nhau. Mùa hè, Phú Nguyễn đặt cái ghế mộc gần sát hàng rào, dưới bóng mát của cây cherry để đóng những khay đựng thức ăn cho chim và làm những tổ chim để đi bỏ mối và bày bán garage sale. Cây cherry đại thụ trồng bên đất khu Mónica Tikal nhưng bóng mát phủ qua phía Phú Nguyễn nhiều hơn. Khay đựng thức ăn chỉ làm bằng ván ép, gỗ xẻ, nhưng tổ chim thì đa dạng: bằng gỗ xẻ, ván ép, cành cây, bằng những cọng cỏ đan bện lại hoặc kết hợp. Riêng loại tổ chim làm bằng khúc cây, thường là cây bạch dương poplar hoặc whitebirch thì không kết hợp. Cắt một khúc cây vừa vặn một tổ chim, khoan một cái lỗ, chẻ đôi ra khoét bộng rồi bôi keo ụp dán lại, xoắn cái móc treo lủng lẳng là ra một tổ chim.

Mùa cherry chín, Tikal mặc quần jean leo cây hái trái trong khi Nguyễn ngồi dưới bóng mát của tàn cây cưa cưa đục đục. Đôi lúc, Nguyễn dừng tay nhìn lên cây, nhìn Tikal chuyền cành thoăn thoắt, hái trái bỏ vào bịch cũng lẹ làng thoăn thoắt. Với nước da bánh mật, mái tóc dài đen huyền buông từng lọn, dáng dấp và động tác của Tikal có một vẻ gì đó vừa hồn nhiên vừa hoang dã. Anh hơi ngạc nhiên sao với thân hình đẫy đà dường ấy mà Tikal lại có thể leo trèo nhanh nhẹn và dám chuyền ra những cành nhỏ mà không sợ bị gãy cành hay bị rơi té. Rồi khi Tikal chuyền tới mấy cành thấp gần chỗ anh ngồi, đưa xuống cho anh một bịch cherry, cô cứ ngồi vắt vẻo vừa ăn cherry vừa nói chuyện thì Nguyễn lại thích nhìn vào đôi mắt của cô. Đó là đôi mắt đặc trưng của phụ nữ gốc Hispanic-đôi mắt đen to với đôi mày dài rậm, đôi hàng mi cong vút. Tikal ngồi trên cành, Nguyễn đứng dưới vịn cành, họ nói chuyện bâng quơ nhưng cả hai đều muốn thăm dò ý tứ của nhau. Tuy tuổi tác có chênh lệch, Nguyễn đã bốn mươi hơn còn Tikal mới ba mươi, nhưng những tín hiệu cho thấy "tình trong như đã mặt ngoài còn e".

Một hôm Tikal chở về một mớ gỗ phế liệu 1x1, 2x2, 2x4, 4x4 dài ngắn không đều và khoảng chục tấm ván ép cũ đủ mọi kích cỡ, nhờ Nguyễn đóng cho một cái tủ. Nguyễn nói anh không phải là thợ mộc chuyên nghiệp. Tikal lại nói đóng cho một cái kệ hay một cái thùng gì cũng được, cuối cùng lòi ra là cô muốn có một cái nhà kho bỏ túi. Nguyễn đu cành cherry đạp rào nhảy qua xem xét mớ gỗ và nói có thể đóng một cái nhà kho cao 7 ft rộng 5x7 ft.

Để tiện việc, hai người hì hụi chuyển cái ghế mộc sang phía Tikal

và phải mất trọn ngày thứ bảy anh mới làm xong bộ khung nhà kho. Sang chủ nhật, Tikal đang giúp Nguyễn dựng bộ khung lên thì bà quản lý khu chung cư xuất hiện. Ở chung cư đâu có được phép đặt nhà kho dù chỉ là nhà kho bỏ túi. Lại phải mất công tháo bỏ. Cũng may đây chỉ là số gỗ thừa ông chủ nhà dưỡng lão định đem đi đổ, Tikal tiếc hỏi xin chứ không bỏ tiền mua. Nguyễn chọn được một ít còn bao nhiêu đem trả lại, khỏi tốn tiền đổ rác. Tuy việc nhỏ không thành, nhưng việc lớn tức "chuyện chúng mình" có dấu hiệu tiến triển. Tối chủ nhật đó Tikal nhận lời mời của Nguyễn đi ăn nhà hàng Việt Nam rồi đi bar Mexico uống rượu.

Nước Mỹ này quá rộng và quá buồn nên khi hai người nam nữ xa lạ quen thân nhau, họ như bị hút vào nhau, một ly không rời.

Bên Mónica Tikal, Phú Nguyễn đã dần dần tìm lại được bản thân mình. Anh sang Mỹ du lịch rồi lưu lại bất hợp pháp. Mẹ anh mất khi anh đang sống chui nên không thể về chịu tang. Từ sau khi mất mẹ, càng sống lâu ở Mỹ anh như càng mất dấu về mình. Anh không giao du với ai. Không ai biết anh mà anh cũng chẳng biết ai. Anh ăn uống một mình, đi về thui thủi một mình. Anh như không biết mình thuộc về thời nào, nơi chốn nào, như sống lùi lại một thời gian nào xa xưa. Ở Mỹ mà Nguyễn không có bằng lái xe, không có laptop, không có cả điện thoại. Thậm chí anh còn ngỡ ngàng về tên họ của mình. (Anh làm công cho giốp cỏ của thằng cháu, nó không gọi anh bằng tên mà khi thì Chú, khi thì Ê khi thì Hê cho tiện việc). Nguyễn cứ càng ngày càng xa lạ với chính họ tên của mình. Anh như cái xác không hồn đang mất dần dấu vết và mất luôn sức sống. Trong những đêm dài cô đơn, anh thấy mình không phải là một người đàn ông bốn mươi mốt tuổi mà chỉ là một đứa trẻ mồ côi bị thất lạc. Thậm chí anh còn chìm trong ý nghĩ, con người trần trụi vô danh đến với cuộc đời thì rồi cũng vô danh trần trụi ra đi, có gì đâu mà phải trăn trở. Cứ phai nhạt dần, cứ mất dấu dần rồi lặng lẽ tan biến…

Phú Nguyễn không hề biết ý nghĩ ấy chính là sự buông xuôi, là chước cám dỗ của tuyệt vọng.

Tikal đã giúp Phú Nguyễn từ trong đêm dài của tuyệt vọng gượng đứng dậy, đi về phía có ánh sáng, tìm lại dấu vết của mình, tìm lại chính mình. Đâu cần ai biết ta là ai, chỉ cần biết ta đang thở, đang sống. Ta là một thực thể sống động, không phải cái xác không hồn đi lại, ăn ngủ vật

vờ. Bỏ nước ra đi để rồi sống vất va vất vưởng thế này sao? Bao nhiêu triệu người Việt đã vùi thây trong bom đạn chiến tranh, bao nhiêu triệu người Việt đã chết đói hoặc chết vì bệnh tật do nạn đói gây ra và bao nhiêu triệu người Việt nữa đã vùi thây nơi rừng sâu núi thẳm hay dưới đáy đại dương… mà ta sống, xem như một người được sống sót, sao ta lại không dám sống cho ra sống, sống cho đáng sống, mà cứ vật vờ? Bỏ nước ra đi là để tìm sự sống, đúng không? Sao ta không thử một lần ngửa mặt nhìn trời, nhìn thật chăm chú vào những áng mây xa mà cứ nhìn xuống mũi giày của chính mình rồi than thân trách phận?

Quen thân rồi chung sống với Nguyễn, Tikal biết rằng dân tộc Việt Nam của anh đã trải qua những nỗi thống khổ triền miên do chiến tranh, nghèo đói, bệnh tật, đang vật vã tìm đường vươn lên. Nguyễn hay nói về karma cộng nghiệp của người Việt, còn Tikal, cô không biết gì về dòng nghiệp, nhưng với cảm thức chân thành cô tin rằng rồi đây tất cả các dân tộc đều sẽ sống hạnh phúc dưới ánh mặt trời. Cô yêu thương, chăm sóc Nguyễn như để bù đắp những thiệt thòi mà anh đã phải gánh chịu.

Tikal là người Mỹ gốc Mexico tức Hispanic hoặc Latina "Amiga", nhưng ông nội nói họ Tikal không phải là họ Mexico mà là một họ tộc hùng mạnh một thời của người Maya cổ xưa. Họ tộc Tikal và họ tộc Calakmul đã thống trị nhiều bộ tộc chư hầu gây chiến tranh tàn sát lẫn nhau, nhưng rồi đã biết đoàn kết để hiệp sức chống lại người Tây Ban Nha. Họ đã chiến đấu bền bỉ trên một trăm năm. Tuy nền văn minh Maya bị diệt vong nhưng hậu duệ của hai họ tộc lẫy lừng Tikal và Calakmul vẫn còn mãi. Vậy con hãy tự hào mang họ Tikal và đừng bao giờ quên cội nguồn Maya của mình. Hãy nhớ, người Maya không khuất phục trước khó khăn và bạo lực, biết sống hiền hòa thân thiện với mọi người và hài hòa thân thiện với thiên nhiên. Đó là lời của nội, song các tài liệu mà Tikal truy cập lại cho rằng người Maya là một dân tộc vô cùng hiếu chiến. Với cuộc sống chìm đắm trong lễ tục tế thần man rợ, luôn tranh quyền tàn sát lẫn nhau và tàn phá môi trường thiên nhiên, họ đã tự đào mồ chôn mình. Sự xuất hiện của người Tây Ban Nha chỉ đẩy nhanh quá trình tự hủy đó mà thôi.

Tikal là thế hệ thứ hai sinh ra và lớn lên ở Mỹ, tiếng Anh là tiếng mẹ. Ngoài nước Mỹ ra cô không hề nghĩ rằng mình còn có một quê hương nào khác. Cô cứ hồn nhiên học hành rồi lớn lên đi làm, không hề có

niềm tin hay mặc cảm bộ lạc. Ông nội cô lúc còn sinh tiền thường nói đến truyền thống Maya và dòng tộc Tikal, khuyên đừng quên nguồn gốc, mà chẳng bao giờ nói gì đến quê hương xứ sở hay một vùng đất nào rõ rệt của tổ tiên. Cô cho đó là lẽ tự nhiên, bởi thế nước Mỹ mới được gọi là Hiệp Chúng Quốc Hoa Kỳ. Năm cuối trung học, Tikal đã cùng một nhóm bạn đi du lịch bán đảo Cancun nam Mexico. Cô đã lên đỉnh tháp Chichen Itza trong khu di tích Maya ngồi chiêm nghiệm thật lâu, nhưng không có cảm ứng gì thiêng liêng về tổ tiên hay dòng tộc. Đã vậy, khi hồi tưởng lại một cảnh trong cuốn phim về người Maya, cảnh một nghi lễ tàn bạo diễn ra ngay đỉnh tháp được nhà làm phim thiết kế giống y như nơi cô đang ngồi, cô đã rùng mình kinh hãi.

Tikal chưa từng thấy, dù là trong phim, cảnh hiến tế nào man rợ dường ấy. Một bộ tộc hùng mạnh, bộ tộc Calakmul, đã tấn công một làng của bộ tộc thù địch, thẳng tay tàn sát phụ nữ trẻ em, bắt sống đàn ông và thanh niên trai trẻ "xỏ xâu" dẫn về. Những tù binh bị trói tay, sợi dây rừng tròng cổ cột vào những thanh nứa đập dập nối nhau thành một hàng dài. Họ bị đánh đập không nương tay, bị dẫn qua sông suối, núi đồi, một số đuối sức bị đâm chết quăng xác xuống hẻm vực dọc đường đi. Về nơi tổ chức nghi lễ, tấm thân trần trụi nở nang của họ được bôi một lớp bột màu xanh rồi được dẫn lên đỉnh tháp đứng xếp hàng chờ làm vật hiến tế. Các chiến binh trợ tế Calakmul bật ngửa nạn nhân, mổ bụng moi tim trao cho vị chủ tế đứng trên bục cao để vị này dâng lên thần linh. Khi vị này đọc xong câu thần chú khấn vái thì đầu nạn nhân bị chém rời khỏi xác rơi long lóc xuống bậc cấp. Dưới chân tháp đám đông dân chúng phấn khích vừa hò reo vừa dùng những chiếc vợt lớn tranh nhau hứng lấy chiếc đầu. Nghi lễ kéo dài, không chỉ hiến tế năm-ba người mà hàng hai-ba chục người, cứ lần lượt người này bị moi tim chặt đầu trước mặt những người kia. Họ không cần bịt mắt mà những nạn nhân đứng chờ đến lượt mình cũng không bộc lộ sự sợ hãi. Đến những người cuối cùng, nghi lễ được dừng lại do một hiện tượng thiên nhiên xảy ra: cảnh nhật thực. Những người còn lại tưởng sẽ được tha mạng, nào dè họ bị đem ra một bãi đất trống rồi thả cho chạy, làm mục tiêu di động để các cung thủ Calakmul nhắm bắn như một trò vui. Người cuối cùng sống sót bị truy sát ra tới tận biển, nơi chiến thuyền Tây Ban Nha sừng sững xuất hiện và cho lính đổ bộ lên.

Nghi lễ tàn bạo được nhà làm phim dựng cảnh vừa sống động vừa man rợ đến rợn người.

"Niềm tin bộ tộc sơ khai dẫn đến sự mông muội và tàn ác man rợ"- Phú Nguyễn, khi cùng xem phim với Tikal đã nói như vậy.

"Cũng may mà em không có niềm tin hay mặc cảm bộ tộc". Tikal nói như thanh minh.

"Một số tác giả cho rằng chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi, chủ nghĩa quốc tế cực đoan và sự cuồng tín tôn giáo thời hiện đại đều có mầm mống từ niềm tin bộ lạc thời cổ xưa nên tất yếu dẫn tới sự mông muội và tàn ác man rợ. Em được hấp thụ nền giáo dục Hoa Kỳ nên dễ dàng thoát khỏi mặc cảm bộ lạc, tránh xa sự mông muội. Anh tin em và chúc mừng em".

Lúc ấy Phú Nguyễn đã dọn qua sống chung với Mónica Tikal. Hai người cùng ngồi trên sofa xem T.V.

"Phần anh, nói thật, sức sống hồn nhiên mãnh liệt của em đã giúp anh xóa bỏ mặc cảm 'da vàng nhược tiểu', gỡ bỏ dần nỗi sầu biệt xứ. Chính em đã nắm tay, giúp anh dám mạnh dạn ngước nhìn bầu trời thay vì cứ nhìn mũi giày của chính mình mà than thân trách phận. Anh biết ơn em, sự biết ơn sâu xa tận đáy lòng".

Thông thường, người gốc Hispanic-Latina (thường bị gọi là Mễ lậu) kết hôn với người Việt, bên cạnh tình cảm lứa đôi còn có ý dùng hôn nhân để hợp thức hóa tình trạng cư trú ở Hoa Kỳ. Trường hợp Phú Nguyễn thì ngược lại, nhờ kết hôn với Mónica Tikal mà anh đã trở thành lưu dân thường trú hợp pháp.

***

Khi Mónica Rital và Phú Nguyễn về lại thành phố dưới đồng bằng, họ đã đi qua công viên Pioneer rợp bóng hoa anh đào. Cây cherry sau nhà cũng đã nở bông kín hết các cành nhánh, trông từ xa như một khối bông khổng lồ. Thì ra đêm qua trên đỉnh Timberline tuyết đã rơi thật dày, còn ở dưới "thành phố hoa hồng" này hoa anh đào đã nở thật rộ. Buổi chiều hôm đó, khi cùng nhau đứng dưới gốc cây cherry ngắm hoa, một cơn gió thổi qua làm hoa rơi lã chã, những cánh hoa trắng hồng như những bông tuyết hứng ánh trăng, phủ lên tóc, lên vai, phủ kín cả hai người, họ lại bị choáng ngợp.

Đôi tình nhân chỉ còn kịp ôm chầm lấy nhau.

***

Nhiều năm sau này, cứ mỗi lần nhìn hoa đào rơi là Phú Nguyễn lại nhớ đến cái đêm xa xưa ấy khi anh cùng Mónica Tikal ngồi bên nhau

nhâm nhi ly rượu trong phòng khách sạn trên đỉnh Timberline, nhìn tuyết rơi êm đềm bên ngoài cửa kính. Rồi khi thấy ngoài trời như sáng rỡ, hai người đã đến bên khung cửa, dõi mắt nhìn xuống lũng sâu, nhìn những bông tuyết hứng ánh trăng rơi chan hòa vào mênh mông trùng điệp rừng thông, tạo nên một cảnh tượng lung linh kỳ ảo, họ đã bị choáng ngợp.

Đôi tình nhân chỉ còn kịp ôm chầm lấy nhau.

Feb-2015
NÂH

Khu di tích CHICHEN ITZA ở bán đảo Cancun-Mexico được UNESCO công nhận là Di sản Văn hóa Thế giới.

(Ảnh Top Tours of Cancun-Riviera Maya)

** Tùy bút DTL đôi lúc phải đọc đến lần thứ N. Chỉ riêng hình thức văn bản, cũng cho thấy một cấu trúc khác thường, lạ lẫm.*

Những gì DTL muốn nói với độc giả, hay chính anh-về nội dung, đều như những dòng ý thức và cảm xúc có vẻ... nửa vời, cần một suy nghiệm để nắm bắt…(Trang VN)

ĐÊM. VẪN MƯA. NHƯ THẾ.

Du Tử Lê

1.

Đêm. Mưa. Trận mưa bất ngờ đầu tháng 8, trút xuống hạn hán / Cali. / như hơi thở hắt từ một cõi lòng bức bối lửa rừng. T. xoay lưng, cuộn người che, chắn những con gió phổi bị nhiễm lạnh.

Đêm. Mưa. Trên cao, qua khung kính lớn, dăm nhánh chanh dây buông thõng những chiếc lá bé xíu, như những bàn tay trẻ thơ, xanh xao, chuyển động trong một vũ điệu, chậm. Nhiều phần có tên: Vẫy. Gọi…

Đêm. Mưa. Nhưng thảng hoặc, tôi vẫn nghe được tiếng thảng thốt gọi bạn, đứt quãng của mèo hoang. Tôi không nghĩ đó là tiếng gọi kêu bạn-tình. Dường đó là tiếng kêu tuyệt vọng (giống như tiếng kêu đứt quãng. Âm u. Linh cảm của Cocaine, một đêm trước khi lìa đời.)

Tôi trở dậy, bước lại gần cửa sổ. Áp một bàn tay lên khung kính. Cùng với giá buốt của hơi mưa, tôi cảm được bàn tay ai đó, một kẻ nào, bên kia mặt kính, ấp vào bàn tay tôi. Tôi mơ hồ nghe được tiếng thầm thì: "Ra đi. Ra đây. Ra đây đi mà…".

Thình lình, tôi nghe hai luồng điện cực lạnh, chạy dọc hai bên má, từ dưới thấp ngược lên thái dương. Tôi không thể biết, hơi lạnh từ mưa hay, âm khí của tiếng thầm thì. Ai đó.

Tôi rụt tay về. Trên cao, qua khung kính lớn, dăm nhánh chanh dây vẫn buông thõng những chiếc lá bé xíu, như những bàn tay trẻ thơ, xanh xao. Chuyển động trong một vũ điệu, chậm. Nhiều phần có tên Vẫy. Gọi…T. vẫn xoay lưng, cuộn người che, chắn những con gió phổi bị nhiễm lạnh.

2.

Buổi sáng, nơi hành lang của ngôi quán quen, khi những vụng nước còn bịn rịn bãi đậu xe. Tựa còn nhiều điều chưa nói hết? Và, những cây tường vi còn liu điu thả nốt những giọt mưa sót lại, trên lá, bạn tôi kể:

Đêm. Mưa. Làm bạn tôi nhớ: Mưa. Nơi chiếc deck nhỉnh hơn chiều ngang cửa sau, bên hông phòng ngủ. Ông nói, đó là nơi ông trải qua gần hết một mùa xuân. Mùa xuân năm đó. (Năm nào?) Có thể ký ức mù mờ của bạn tôi không còn cho bạn tôi ý niệm thời gian chính xác? Cũng có thể, đó chỉ là mùa xuân hoang tưởng? Một mùa thuộc về một tiền kiếp xa xôi nào đấy? Tuy nhiên, bạn tôi quả quyết, đó là mùa xuân. Một mùa xuân có những trận mưa bất thường. (Không giống trận mưa đêm qua của tôi) Nhưng, điều đó có quan trọng? Có đáng đặt thành vấn đề? Tôi nghĩ là không.

Điều đáng nói là, sau nhiều năm gặp lại, lần đầu tiên tôi thấy nơi khuôn mặt héo úa của bạn tôi, lập lòe một hạnh phúc. Muộn. Hiếm. Thứ hạnh phúc như những giọt mưa còn sót lại, trên lá, hàng cây tường vi, lề đường.

Bạn tôi kể, những ngày-mưa-mùa-xuân-năm-ấy, buổi sáng, khi người bạn gái của ông, đã đặt lên mặt chiếc bàn nhỏ xíu, bình trà, hai chiếc tách. Một ly café… Đó là lúc họ nhâm nhi im lặng. Riêng. Nghe những ngón tay thầm thì. Đan nhau. Có thể, đó cũng là lúc cả hai cùng thả hồn dạo quanh khu vườn nhiều hoa và, cây ăn trái. Cũng có lúc họ bỗng quên khu vườn. Không nghe bất cứ một tiếng thì thầm nào của những ngón tay đan.

Ông kể, đó là lúc họ hôn nhau. Ông kể, cũng có lúc ông cầm tay người bạn gái đứng lên. Trả khu vườn cho hoa. Trả đám cây ăn trái cho tiếng động cơ máy nổ, ì uồm như sóng vỗ, trên xa lộ vắt ngang căn nhà. Hay, tiếng trực thăng, cuốn nắng, gió, sau lưng.

"Đó là lúc chúng tôi vào lại phòng ngủ. Khi mưa, như những vụn giấy hoa – confetti thả rơi cùng khắp khu vườn. Chúng tôi cũng muốn thả xuống môi nhau. Thả xuống thân thể nhau những vụn giấy hoa – confetti…" bạn tôi nói thế.

"Cũng có khi chúng tôi…(ông kể tiếp) dướn người… Sự mất thăng bằng khiến chúng tôi ngã xuống một mặt nệm…".

"Ngã xuống?" Tôi hỏi.

Bạn tôi trả lời. Chắc nịch:

"Đúng thế! Ngã xuống…".

Tôi không hỏi thêm. Những người bạn ngồi dọc bờ tường quán café TB, cũng không hỏi thêm. Không bảo nhau, chúng tôi cùng nghĩ, nên tôn trọng tất cả mọi hồi ức. Hồi ức nào, cũng thiêng liêng. Như sự sống chói lọi. Chỉ

một thời. Của một đời. Mỗi con người. Ngay cả khi, hồi ức đó, có là mặt bên kia của những ảo ảnh. (Như confetti. Trận mưa xuân. Người khách không hẹn, trước.)

3.

Buổi sáng, nơi hành lang của ngôi quán quen, khi những vụng nước vẫn bịn rịn bãi đậu xe. Tựa còn nhiều điều chưa nói hết. Và, những cây tường vi liu điu, thả nốt những giọt mưa sót lại, trên lá, bạn tôi kể:

"Đó là mùa hè. Tôi nghĩ cũng quá nửa mùa hè. Buổi trưa, từ hành lang lầu một, khu thương xá, chúng tôi chọn đứng bên ngoài những văn phòng, bỏ trống, để ôm nhau... ".

Ông kể:

"Tôi cảm được hơi mưa từ mái tóc cắt ngắn, mới gội của bạn gái tôi. Dù mùa hè năm đó, như tôi nhớ, đã không có một trận mưa nào trút xuống nơi chúng tôi cư ngụ".

Tôi hỏi lại:

"Hôn nhau?".

Bạn tôi đáp. Vẫn Chắc nịch:

"Đương nhiên. Hôn nhau".

Bạn tôi thêm:

"Cũng có khi tôi tìm lại từng phần thân thể yêu dấu. Thiết thân. Hơn cả thân thể tôi. Của bạn gái tôi…".

Một bạn nào đó, cùng bàn (không phải tôi) hỏi lại:

"Tìm lại và đã gặp?".

Bạn tôi đáp, không suy nghĩ:

"Đúng vậy. Tìm lại. Và đã gặp…".

4.

Buổi sáng, nơi hành lang của ngôi quán quen, khi những vụng nước vẫn bịn rịn bãi đậu xe. Tựa còn nhiều điều chưa nói hết. Và, những cây tường vi vẫn liu điu, thả nốt những giọt mưa sót lại, trên lá. Trước khi ra về, bạn tôi kể:

"Để đánh dấu ngày gặp lại nhau, sau nhiều năm, tháng bặt tăm. Mất tích. Chúng tôi có với nhau những giờ, phút thiêng liêng. Đó là những giờ phút thiên đàng / địa ngục là một. Tử / sinh cũng là một. Chúng tôi sống. Tuồng chưa từng biết thế nào là sự sống. Chúng tôi thở. Tuồng chưa từng biết thế nào là hơi thở. Chúng tôi thấy nhau. Chìm sâu trong nhau. Như chưa một lần nào thấy nhau. Chìm sâu trong nhau. Như thế. Tôi cho rằng, chỉ những ai kinh qua những khoảng lặng. Dài. Mất nhau. Mới hiểu được phần nào, phút

tái sinh của kẻ đã chết…".

Ngưng một chút, tựa để chúng tôi đủ thì giờ tiếp thu những gì muốn gửi, bạn tôi kể tiếp rằng:

"Giữa lúc đó, một người nào đến trước cửa phòng của chúng tôi, với chiếc cassette cầm tay, phát bài 'Một ngày nào cho tôi gặp lại em', mà tác giả VTA, là một bạn học, thời niên thiếu của tôi. Chúng tôi lắng nghe: 'Một lần nào cho tôi gặp lại em / nghe em nói em vui một lần / một lần nào cho tôi gặp lại em / còn chút tình đốt hết một lần…'. Khi chúng tôi mở cửa, bước ra. Hành lang vắng. Lặng. Không bóng người. Hướng đi nào cũng chỉ dẫn tới niềm bí mật mà, chỉ riêng hành lang đó, biết.

Lần này, không biết có phải bạn tôi sợ đám bạn thình lình, quên tế nhị, lịch sự, sẽ cật vấn này, nọ? Nên ông không xác định thời gian. (Hay thời gian và luôn cả không gian, với ông, khi ấy, đã không còn hiện hữu?)

Sự thực, lo xa của bạn tôi, không cần thiết. Bởi vì, sau khi ông ra về, đám bạn ngồi lại của ông: Im. Lặng. Họ nhìn theo dáng xiêu đổ của ông, như nhìn chiếc bóng của chính mình?

Tôi không biết các bạn tôi nghĩ gì?!?

Riêng tôi, tôi tin, có một cái deck tạm bợ nối liền cửa buồng ngủ. Như thế. Tôi tin, có hai tách con con. Ly café nguội. Chiếc bàn bé xíu. (Như tôi tin mùa hè. Những trận mưa (trong tâm tưởng?) của bạn tôi. Như thế. Tôi cũng tin, miếng vườn có những khóm hoa, đám cây ăn trái, có thể hôm nay, đã lớn. Như thế. (Không chừng, những chiếc trực thăng đã đổi đường bay?) Tôi tin, lầu hai, hành lang. Những văn phòng bỏ trống. Nơi họ hôn nhau và, tìm lại được những phần thân thể yêu dấu. Thiết thân. Như thế. Và, tôi cũng tin, những giờ phút thiên đàng / địa ngục là một. Tử / sinh kia, cũng là một. Như thế. (Có thể, vì tôi cũng đã trải qua những cái "khoảng lặng". Dài. Mất nhau. Tái sinh…Như thế).

5.

Rời cửa sổ. Trở lại chỗ nằm của mình. Nơi T. xoay lưng. Cuộn người. Che. Chắn những con gió phổi bị nhiễm lạnh. Bên ngoài khung kính, không dấu hiệu nào cho thấy, có người tìm tôi. Mặc dù đêm. Vẫn Mưa. Và, những nhánh chanh dây buông thõng những chiếc lá bé xíu, như những bàn tay trẻ thơ, xanh xao, vẫn chuyển động trong một vũ điệu, chậm. Nhiều phần có tên: Vẫy. Gọi…

June 2014

DTL

NƯỚC CHẢY CHÂN CẦU

Võ Chân Cửu

Đất hẹp, người đông-sóng gầm, bão lũ nên nhiều gia đình miền Trung phải rời làng đi lập nghiệp ở các miền quê mới. Tận các vùng cao nguyên xa xôi, người vẫn thường nghe được những âm giọng của miền cố xứ.

Đi xa để làm "thuơ". Giọng phát âm vần uê thành "uơ" khiến hai chữ "làm thuê" trở thành "làm thơ". Đó không chỉ là chuyện đùa để giải thích do đâu miền Trung có khá nhiều nhà thơ!

"Chưa nhắm đã say"

Có lần uống rượu tại một xóm dân Quảng Nam ở một sườn đồi Bảo Lộc, tôi được nghe người bạn làm rẫy ngâm tặng một đoạn trong bài thơ anh thuộc từ hồi còn ở quê:

...ta có đến vịn vai cầu mấy bận
đứng trông trời mây trắng hãy còn bay
bóng hiu hắt thả đôi bờ, nước cuốn
em qua cầu thuở đó chắc không hay!

(Hoàng Lộc – *Viết ở chân cầu*)

Người ngâm bài thơ muốn gián tiếp trả lời rằng tôi đã từng cảm nhận không đúng, khi cho rằng hình dáng cây cầu ít hiện ra trong thơ các nhà thơ miền Trung. Sẽ trở thành cố chấp nếu nói rằng chiếc cầu trong bài thơ của Hoàng Lộc chỉ mang ám ảnh… thất tình. Bài thơ dùng điển tích người con gái qua cầu-tức đi lấy chồng, làm cho bao chàng trai đau khổ! Nhưng hình như cái ngậm ngùi của nhà thơ không chỉ trong nỗi niềm ấy. Ở đoạn đầu, tác giả than rằng:"*Cái thất thế khoanh đời ta một xó*"... Hình như đó không chỉ là nỗi đau không lấy được người mình yêu. Sự liên tưởng dẫn dắt đến chuyện "*mười năm rồi cát lở*", rồi lại "*đứng trông trời mây trắng hãy còn bay*".

Hoàng Lộc là một trong những nhà thơ nổi bật của đất Quảng-Đà. Cảng thị Hội An, nơi ông chào đời không mấy xa làng thơ-thị trấn Vĩnh Điện ven quốc lộ I. Ông có thơ đăng trên các tạp chí văn học nổi tiếng từ giữa thập niên 1960, cùng thời với các nhà thơ tên tuổi của vùng đất này, như Luân Hoán, Đynh Hoàng Sa, Đynh Trầm Ca, Nguyễn Nho Nhượng… Đất Quảng Nam có "*rượu hồng đào chưa nhắm đã say*" nên đã sản sinh ra nhiều bài thơ nổi tiếng về… rượu?

Ngày nay các nhà nghiên cứu trên mọi lĩnh vực, từ chính trị, kinh tế đến khoa học kỹ thuật, nhân văn lẫn văn học nghệ thuật có xu hướng muốn đưa yếu tố địa lý vào khi phân tích, tổng hợp hay lý giải các hiện tượng, sự kiện diễn ra. Xu hướng đó không phải là mới lạ đối với nền văn minh Đông phương. Từ ngàn xưa, các nhà hiền triết đã biết khẳng định sự tương tác của ba yếu tố "thiên-địa-nhân".

Trên bản đồ thế giới, Việt Nam là một nước có diện tích nhỏ. Nhưng có lẽ vì có vị trí nằm trên đường giao lưu quốc tế, cái "nhỏ" ấy lại đa dạng và có nhiều sự phong phú. Địa hình, khí hậu, thổ nhưỡng, lẫn tộc người mỗi nơi mỗi khác. Các nền văn minh, tư tưởng lớn của thế giới đã dễ dàng thâm nhập vào đây, và đã được con người ở mỗi vùng miền của giải đất hình chữ S biến hóa cho hợp tình hợp cảnh khi tiếp thu.

Trong cuộc Nam tiến từ thời các chúa Nguyễn, Quảng Nam là miền đất mới. Tên gọi này lúc đầu nhằm chỉ địa giới từ núi Ải Vân đến đèo Cù Mông (Bình Định). Những người tiên phong đi khai phá vùng đất mới đa phần xuất phát từ các tỉnh Bắc Trung bộ (Thanh Hóa-Nghệ An, Hà Tĩnh). Miền đất mới ven biển với nhiều núi to, sông lớn, có cả miền cao mang khí hậu ôn đới như Bà Nà, nhiều eo vịnh thuận lợi cho tàu thuyền cập bến cũng nhanh chóng giao lưu, tiếp cận các nguồn văn hóa từ các nước Đông Bắc Á và từ cõi Tây Âu. Các yếu tố từ "thiên-địa-nhân" khiến cho con người nơi đây "nhạy cảm". Về sau, khi "dinh" Quảng Nam hình thành thêm các "phủ" Quảng Ngãi, Bình Định..., thì càng xuôi Nam, yếu tố địa lý lại tạo ra thêm các cá tính đặc thù cho các nhóm cư dân miền đất mới. Nhưng có lẽ nhóm dân cư ở gần nơi đặt 'dinh trấn", tức quanh miệt Đà Nẵng-Hội An-Điện Bàn là còn giữ sâu đậm nhất tính cách "chưa mưa đã thấm"!

Vào khoảng năm 1973, khi cuộc chiến tranh đang ở thế đảo chiều, Hoàng Lộc đã từng cảm khái:

Bỏ làm thơ đi uống rượu

đời chẳng còn ai quý kẻ làm thơ
ta mới nản văn chương, ngồi uống rượu

ba mươi mấy năm đôi lần tình phụ
ta đã ớn rồi con-gái-con-gung
khi giơ roi quất những cuộc tình khùng
ta quất trúng trái tim mình vô tội

ba mươi mấy năm đời ta lỡ mỏi
gã Khổng Minh trong chuyện cổ buồn hiu
trước đổi dời danh sĩ cũng lêu bêu
hà huống gì ta một thằng say rượu?

hà huống gì em lòng non thục nữ
yêu thiên tài, yêu chỉ để làm duyên
nếu thiên tài đúng là những tên điên
chắc dễ nguôi khuây một đời gió thổi?

ta đây nản văn chương tìm quán rượu
bởi chẳng còn ai quý kẻ làm thơ
sợi tình cừu em thả xuống ngày xưa
đã quấn đủ bao nhiêu vòng oan nghiệt?

xin cám ơn em hành ta thấm mệt
để yên lòng mê rượu, bỏ văn chương.

(1973)

Tác giả Hoàng Lộc từng được Trung tâm Văn bút VN trao tặng giải thưởng về thơ năm 1970. Vậy sao nhà thơ lại than là "*đời chẳng còn ai quý kẻ làm thơ*"! Nghĩ cũng lạ! Nhưng suy cho cùng, đấy cũng là một trong những biểu hiện của những con người ở nơi "*chưa mưa đã thấm*". Bằng chứng là qua đến thập niên 1990, khi sang Mỹ định cư, Hoàng Lộc cũng tiếp tục có nhiều bài thơ về rượu, về những cơn say. Ở xứ người, ông càng không bỏ được chuyện văn chương như đã từng mong ước!

Trong tác phẩm của nhiều nhà thơ ở đất miền Trung trước đây, dù là với đề tài tình yêu, chiến tranh, hay xã hội, hầu hết đều có tính tự sự. Giọng thơ họ rất thật, như bản tính trời cho. Cái đặc tính ấy có lẽ xuất phát từ yếu tố địa lý cũng như môi trường thiên nhiên, xã hội. Con

người phải thường xuyên đối mặt với những bất trắc và thử thách bao quanh.

Các đề tài về rượu và thất tình chỉ là cái cớ để biểu lộ sự mẫn cảm?

Ưu tư và bước qua "ngưỡng cửa"

Một nhà thơ Quảng Nam nổi tiếng khác, xuất hiện vài năm trước lứa các nhà thơ Vĩnh Điện-Hội An nêu trên là Phan Duy Nhân (còn có bút hiệu Dương Phù Sao). Những bài thơ đầu tiên xuất hiện trên tạp chí *Bách Khoa* năm 1962 đã cho thấy ông có thiên hướng về hoạt động xã hội. Vẫn những vần thơ khẩu khí, nhưng sự trăn trở của một người mang tâm hồn nghệ sĩ như ông dễ làm lay động lòng người:

Thư cho mẹ và chị

Phan Duy Nhân

Đầy nước mắt đi trong chiều biển động
Thân san hô sóng vỗ một đời tròn
Trông cây tùng gặp bão cũng cong lưng
Đời kiêu mạn chẳng còn tâm sự với

Con nhớ lại sắt se lời mẹ dạy
Những đêm qua ngõ hẹp phố phường sâu
Đầu gối trên tay nghe đường máu chạy
Trong tim con ngựa mỏi muốn quay đầu

Những buổi sáng nằm vùi trên gác trọ
Những chiều hôm mong đợi chẳng ai về
Tình thuở trước đắp cao dần nấm mộ
Trong lòng con cỏ mọc đã vàng hoe

Ngã bảy ngã ba hẹn hò bè bạn
Áo cơm nhau nhờ vả đến bao giờ
Xương từng ống hút dần theo lũ quạ
Ngó lui mình rồng tuếch chúng bay xa

Thơ với ngô khoai bánh mì giữa chợ
Có kiên gan Lã Vọng cũng buông cần
Khí phách văn chương công bằng cách mệnh
Xưng lỡ anh hùng không lẽ đến xin ăn?

Con đã ngấy những ngày thư viện đói
Nói khôi hài kinh kệ những ai xưa[1]
Khi rách áo xem ra chiều thủ lợi
Không manh tâm thiên hạ cũng nghi ngờ...

Ngần ấy bụi con mang về với mẹ
Hận nghìn đời trong đáy mắt chưa nguôi
Thân đau yếu em quỳ bên gối chị
Lòng lênh đênh muốn lặng cứ trôi hoài

Con phiêu bạt ngỡ thân tàn ma dại
Chẳng còn gì nguyên vẹn để đem dâng
Xin mẹ rót cho con lời phủ dụ
Ngửa hai tay xin chị nhận em cùng

Cho ánh mắt đau buồn nay tỏ rạng
Soi xuống lòng ẩn hiện ánh trăng trong...

Cái "mới" của cảm xúc và diễn đạt trong thơ do các nhóm "Sáng Tạo", "Hiện Đại" mang lại đến những năm đầu thập kỷ 1960 gần như đã bị "bão hòa". Cuộc chiến lan rộng ở các vùng nông thôn, rừng núi miền Trung đã sản sinh ra một lớp tuổi trẻ cầm bút mới. Họ thừa hưởng sự mẫn cảm "chưa mưa đã thấm" của miền đất mới. Vốn hiếu học, nhanh tiếp thu các nguồn văn hóa giao lưu, lại được đào tạo kiến thức khá căn cơ từ các trung tâm văn hóa Huế, Sài Gòn trở về, nên lớp cầm bút này đã trở thành những cây bút chủ lực trên văn đàn miền Nam. Một số tạp chí, nhà xuất bản do lớp cầm bút mới ở miền Trung chủ trương đã tự phát hình thành.

Sau "Biến động miền Trung", năm 1965, tại "tâm điểm" Đà Nẵng đã xuất hiện Nhà xuất bản Ngưỡng Cửa. Như tên gọi, nhà xuất bản tự phát này chuyên in các tác phẩm đầu tay của các nhà thơ trẻ ở vùng "chưa mưa đã thấm!". Bất ngờ là ngay sau khi trình làng, họ liền được công nhận như những tác giả có triển vọng hàng đầu của dòng văn học mới. Vùng hoang mạc mà lứa cầm bút đi trước thuộc các nhóm tạp chí Sáng Tạo, Hiện Đại, Văn Nghệ để ngỏ tưởng chừng sẽ sớm được phủ xanh. Các cây bút còn khiêm tốn tự nhận bắt đầu đặt chân lên "ngưỡng cửa văn học" này đã xuất hiện trong dáng dấp và ưu tư khác hẳn các đàn anh đi trước. Cái "khác" này thể hiện ngay trong việc chọn tên bút hiệu, điển hình như Đynh Hoàng Sa và Đynh Trầm Ca.

1. Câu thơ này đã được chỉnh ba chữ cuối so với bản đăng trên *Bách Khoa* năm 1962. Bài thơ khá nổi tiếng này cũng lưu truyền nhiều dị bản.

Đynh Hoàng Sa tên thật Đinh Văn Quý, quê ở Quảng Nam nhưng khi tốt nghiệp Đại học Sư phạm Sài Gòn lại được bổ nhiệm về dạy học tại tỉnh Quảng Ngãi kế cận. Ông đã dùng chữ Y khi viết họ Đinh. Trong tiếng phổ thông, chữ I hoặc Y nếu không ghép với phụ âm nào khác thì là cùng một âm. Văn nghệ sĩ vốn thích sự khác lạ. Một bút hiệu có ấn tượng sẽ làm người đọc dễ nhớ, xuất bản.

Tập thơ đầu tay của Đynh Hoàng Sa mang tên *Vùng trú ẩn hoang đường* được Ngưỡng Cửa in năm 1966 khá đẹp. Giới cầm chịch các tập san văn nghệ có tiếng ở Sài Gòn bất ngờ là giọng thơ mới này rất lạ. Nó mang màu sắc triết lý mà vẫn rất gần với cuộc đời. Như những câu lục bát trong bài "Cũng may":

Cũng may giòng nước trôi đi
Ngàn sau còn luyến lưu gì bờ đâu
Cũng may thời khắc thay màu
Ngẩn ngơ tiếc nuối loài sâu cuộc đời
Cũng may xuân mộng qua rồi
Những mùa trăng lạnh bùi ngùi ngóng trông…

Sự hung hãn của chiến tranh lan rộng. Các giá trị đang được nhìn đảo lộn, những nhà thơ trẻ này không còn mang những băn khoăn tâm sự với người thân nữa. Họ tự tìm cho mình một nơi lẩn trốn:

Vùng Trú Ẩn Hoang Đường

Đynh Hoàng Sa

Bây giờ mùa xuân hay mùa hạ, trên con đường mơ hồ khởi điểm và vùng yên nghỉ, tôi chất vấn tôi cùng những thần linh câm nín như lũ ốc thời gian không cần biết trả lời kinh ngạc chạy khắp miền tâm linh.

Tất cả những cánh cửa tôi gõ vào đều bưng bít niềm bí ẩn như thần chết với cái nhìn tinh quái từ vùng bóng tối không rời con mồi, thôi mày cứ lạnh lùng theo bước thời gian, mày cũng hư vô từ khởi điểm, hãy dập tắt những ánh sáng hão huyền đột hiện trên đường về vô tận.

Chỗ ngồi đó từ bao giờ ngự trị hai vì sao huyền hoặc, tinh hoa nhiệm mầu trong suốt giòng lịch sử cỏ cây sinh vật loài người, ngụy trang ảo ảnh bóng mát ốc đảo vùng trú ẩn hoang đường trên lộ trình cát lửa bao la.

Khoảng trống vắng hiện hình một dấu hỏi lớn dần theo tháng năm và trở thành ấn tượng khắc sâu vào vách đá của hư vô trường cửu, ánh sáng kỳ-diệu của hai vì sao thần thoại từ khoảng trống long lanh màu dạ quang trong

bầu trời dằng-dặc sương mù diễm tuyệt.

Ánh sáng lạ lùng vừa ngọt ngào diệu vợi vừa ngơ ngác màu trinh nguyên vừa phảng phất kỳ hương dị thảo có mãnh lực làm hồi sinh những linh hồn hấp hối để dấn thân vào cuộc lưu đày êm ả rút đắng-cay làm thực phẩm sinh tồn.

Bây giờ mùa thu hay mùa đông, tiếng gọi âm vang tha thiết dội vào vách núi xa xăm im lìm lẩn trốn tan chìm trong giòng nước lũ lao mình ra đại dương mịt-mùng trước niềm bỡ ngỡ của loài cây loài chim nhân chứng vô tình.

Thật đáng tiếc là lực lượng phụ trợ cho giới sáng tác gồm các cơ sở in ấn, hệ thống phát hành đều tập trung ở Sài Gòn nên các nhà văn nhà thơ miền Trung lần lượt tản mát. Sau cùng họ cũng phải tập trung về Nam… Riêng Đynh Hoàng Sa năm 1970 được chuyển vào dạy tại trường Trung học đệ nhị cấp Mạc Đĩnh Chi (Quận 6 Sài Gòn) và biên dịch thêm cho một số tờ nhật báo. Ông qua đời một cách lặng lẽ vào năm 1980. Thế sự biển dâu đã làm tản mát các sáng tác đã được in trong thời sôi động của miền Trung. Những bài thơ của Đynh Hoàng Sa đã được người đứng đầu nhà xuất bản Ngưỡng Cửa – nhà thơ Luân Hoán – sưu tập lại ở tận Canada, bắc châu Mỹ.

Dấu ấn văn học mà các nhà thơ miền Trung mở ra cũng chỉ như là "nước chảy chân cầu"?

VCC

(Trích bản thảo tập tản văn *Ra đứng ngõ sau*)

MỘT TIẾNG CHUÔNG CHÙA

Phạm Tuấn Vũ

Làng tôi nho nhỏ, nằm tít xa xa phía cuối cánh đồng, thấp thoáng dưới bóng hàng tre, quanh quanh một con đường trải cát mịn. Nơi ấy tôi sinh ra, đi những bước chập chững đầu tiên cho đến hết miền thơ dại. Tuổi thơ tôi gói ghém trong trong những ngọn khói lam chiều trên chái bếp nhà ai tỏa nhẹ, trong tiếng cục ta cục tác của những con gà mái mơ dưới nắng mai nhảy khắp nơi tìm tổ, trong riếng ru xào xạc của gió trên ngọn hàng tre, trên đồng thơm hương mạ mới… và trong tiếng chuông chùa ngân vang có lúc thâm trầm.

Tuổi hai lăm, tuổi của lòng nhiệt thành và sôi nổi, đôi khi bồng bột vội vàng, tôi đã xa quê gần chục năm rồi. Cuốn trong chiều của gió bụi thị thành, người ta cứ trôi dạt mãi ra tận biển đời bao la, ngày một xa khuất dòng sông bến cũ, lối về như như nhạt nhòa trong sương khói chiều buông. Rồi một hôm dừng chân bên xóm nhỏ, trong thinh không nghe một tiếng chuông chùa, lòng như được rửa bao nhiêu bụi bặm, chợt nghe gọi về bao kỉ niệm tuổi thơ.

Trong tiếng chuông chùa có quê tôi yên bình. Bao đời nay làng tôi vẫn không nhiều thay đổi. Vẫn những mái ngói lên rêu xanh thẫm màu thời gian, vẫn con đường quanh co len qua cánh đồng vào xóm nhỏ rồi ghé vô lối ngõ từng nhà, vẫn bóng hàng cau sau vườn và khóm trúc trước sân của từng ngôi nhà thân thuộc, vẫn cây đa cổ thụ đầu làng đổ bóng mát trăm năm,… và vẫn mái chùa cong cong thấp thoáng trong tiếng chuông mỗi sớm mai và hoàng hôn vang vọng. Đã bao đời như thế, làng tôi yên ắng thanh bình, trong tiếng chuông chùa trầm ấm, cuộc sống cứ đều đặn tiếp diễn mỗi ngày và những người nông dân lại cần mẫn, gắn bó thiết tha với từng thửa ruộng, luống cày…

Một tiếng chuông chùa gọi về bao nhiêu niềm thương nỗi nhớ, động chạm vào tâm khảm những kỉ niệm bé thơ khi còn bên cha mẹ và sống giữa vòng tay thân thương của xóm nhỏ quê nghèo. Ngày ấy cha mẹ tôi thường dậy rất sớm, vì đời nhà nông có bao giờ được ngủ trọn giấc cho đến lúc mặt trời lên. Ở quê tôi ngày ấy cho đến tận bây giờ, "đồng hồ báo thức" không phải là tiếng gà gáy ban mai, mà là tiếng chuông mỗi buổi sớm vọng lại từ phía đầu làng. Tôi vẫn nhớ như in, ngày ấy mỗi lần chùa làng đánh hồi chuông đầu tiên, mẹ lục đục thức dậy, tay quờ quạng thắp ngọn đèn dầu rồi xuống bếp nhóm lửa nấu cơm, còn cha sửa soạn cuốc, thúng để sáng ra đồng thật sớm. Có những sáng mùa đông, tôi cuộn mình trong tấm chăn chằng chịt dấu vá nhưng vẫn dày và rộng nhất trong nhà, cái lạnh khiến tôi không ngủ được nữa nhưng chưa muốn ra khỏi giường. Nằm nghe chuông vọng, tâm tư vô định trôi theo tiếng chuông ngân, bất chợt nghe tiếng ho sù sụ rồi tiếng sặc của mẹ vì bếp ướt lạnh không làm sao nhóm lửa lên được. Thấy thương mẹ, tôi định dậy giúp bà nấu cơm thì mẹ đã lên tiếng trước, cứ ngủ thêm đi, lúc nào sáng mẹ gọi, dậy sớm làm gì cho lạnh, sáng lên trường ngủ gật thầy cô la. Rồi mẹ lại hì hục trong bếp với tiếng thổi phù phù và tiếng ho sặc sụa. Tôi nằm im trong chăn, không động đậy nữa, và nước mắt cứ thể chảy ra, vì tôi biết, mẹ tôi viêm phế quản đã lâu, mấy hôm nay trở lạnh, mẹ phải ra đồng sớm nên đổ bệnh mất rồi…

Trong tiếng chuông chùa những sớm mai mùa nắng, mặt trời chưa lên nhưng trời đã sáng, cha tôi lùa trâu ra đồng vai vác cày tay mang cuốc, có các chú các cô trong làng ra ruộng sớm cho kịp vụ mùa. Đời nhà nông quanh năm vất vả, nỗi nhọc nhằn hằn dấu vết trên gương mặt dãi nắng dầm mưa. Cực nhọc bộn bề nhưng người quê tôi chẳng khi nào bon chen tính toán. Người ta cứ sống yên bình dưới bóng cau, bên dây trầu giàn bí, có gì cũng mang cho nhau, khi củ khoai lúc quả mướp. Ở làng tôi chẳng khi nào có trộm cướp hay cãi cọ đánh nhau, cuộc sống bình yên nương dưới bóng chùa, trong tiếng chuông câu kệ tựa lẫn vào nhau. Ai cũng bảo, Trời Phật thương cho mình mạnh khỏe, làm được bao nhiêu thì ăn bấy nhiêu, sống làm sao để đức cho con cho cháu. Người quê tôi cả đời quẩn quanh gốc rạ bờ tre, chẳng mấy khi đi đâu xa nên hóa quê mùa cục mịch, nhưng ở họ ai cũng trọn vẹn nghĩa tình, thân ái.

Tiếng chuông gợi về bao kỉ niệm. Ngày còn bé mỗi lúc chiều xuống, nghe tiếng chuông tôi cùng đám bạn lùa trâu thả từ làng bên về. Thương nhớ mãi buổi hoàng hôn nắng dần tắt, phía cuối đồng có những đám mây đỏ rực và hàng tre đầu làng cắt lên nền trời những vệt đen, trong tiếng chuông xa xa vọng lại, đàn trâu no cỏ thong thả về chuồng, còn đám trẻ đầu trần chân đất bọn tôi nghêu ngao hát, chân sáo tung tăng trên con đường làng hai bên bờ mềm cỏ non xanh. Ngày đó mỗi lúc nghe tiếng chuông chiều ngân vang, là lũ trẻ làng tôi ngừng những trò chơi đuổi bắt, bắn bi hay thôi la cà khắp cánh đồng cạn với con diều, cánh bướm cùng những đóa hoa mua. Bọn tôi bảo nhau tối rồi thôi về, mai ra chơi tiếp. Nhớ tiếng chuông chùa đổ bóng hoàng hôn, ai nấy về nhà với cha mẹ, lòng háo hức bữa cơm chiều nóng hổi có những món quê mùa nhưng ngon miệng, như trái cà bó rau muống tự tay mẹ làm.

Đã lâu rồi không về xóm nhỏ, về với cánh đồng và bóng cây đa trăm tuổi đầu làng. Lâu lắm rồi không còn được nghe tiếng chuông chùa mỗi sớm. Và lâu quá rồi không còn những chiều nắng xuống, trong tiếng chuông ngân háo hức về với bữa cơm chiều của mẹ. Con đường tới đích công danh còn xa vời và ngoảnh đầu lại, chợt thấy lối về quê mẹ đã dần xa ngái mịt mù khói sương. Đôi khi lòng thấm mệt, thèm một lần được trở về ngồi dưới bóng cây đa già mở toang lồng ngực đón từng cơn gió đồng nội mang mùi hương rơm rạ thổi vào. Và những lần thấy lòng bất trắc, chợt muốn chạy về nằm trên cánh võng dưới mái hiên nhà, trong tiếng chuông chiều thanh tịnh để nghe mẹ kể chuyện cổ tích-ngày xưa có một ông Bụt hiền lành, râu tóc bạc phơ…

PTV

NGÀY NÀY NĂM TRƯỚC…

Thích Thiện Thuận

Nhìn di ảnh giữa chiều quê mưa lạnh
Con cúi đầu nghe tiếng vọng trong tim
Mong khói hương nối hai miền ly biệt
Đã một năm Ba biền biệt chưa về!

Ngày mai là tròn một năm Ba bỏ chị em con đi, một năm qua nhanh nhưng nỗi buồn thì vẫn chầm chậm trôi trong từng dòng suy nghĩ – khi mỗi lần con thắp nhang trên bàn thờ. Chiếc bàn thờ nhỏ ngay trước bàn làm việc của con, như gần hơn trong thương nhớ, và cũng như xa hơn khi khói hương phủ mờ di ảnh người ba yêu thương của con.

Bao năm qua, có những lúc con quên mất mình còn một người cha sống quạnh quẽ chốn quê nhà, mà chỉ biết quanh năm miệt mài với công việc không dứt của đời tu sĩ. Vì bận nhiều Phật sự, con quyết định về thăm Ba trước mùa Vu lan năm ngoái; và buổi chiều ấy, con chợt nhận ra sự vô tâm của mình khi nghe rõ tiếng thở khò khè, đứt quãng của Ba trên chiếc ghế đá quen thuộc trước hiên nhà. Con thầm hiểu cuộc hành trình nơi cõi tạm này của Ba đã sắp kết thúc, song con vẫn muốn kéo dài thời gian sống gần Ba thêm nữa để thực hiện trọn vẹn những gì con mong muốn mà chưa làm được cho Ba.

Nào ngờ, trong khi con tìm mọi cách để níu kéo thì Ba lại bỏ chúng con mà đi, nhanh như cánh hạc về trời. Con hụt hẫng tột cùng! Gần 30 năm Ba khép mình lặng thầm sống bên chị em con kể từ ngày Má đột ngột qua đời. Con thấy mình bơ vơ giữa cuộc đời này. Chị em con đã mồ côi thật rồi, Ba ơi!

Con còn nhớ, ngày vào thăm Ba trong bệnh viện, thấy Ba trở mình khó khăn, cầm tay Ba con không muốn rời. Con cúi đầu lau nhanh từng

giọt nước mắt – những giọt nước mắt rơi muộn màng… Ba nghẹn ngào nói với con như dỗi hờn, như nhắc nhở: "Thôi, tui ở đây… được rồi. Thầy cứ về chùa… lo lễ Vu lan. Mai mốt tui khỏe… rồi tui ra chùa thăm Sư ông, thăm thầy".

Con về lo Phật sự. Để rồi trong suốt cuộc đời sau này của con, chẳng còn ngày nào là "ngày mai hay ngày mốt" nữa để Ba về với chúng con. Con xin lỗi Ba! Con ngàn lần có lỗi!

Chắc là Ba buồn con lắm, buồn cho đứa con đi khắp bốn phương trời mà chẳng mấy khi về quê thăm Ba khi tuổi hạc đã cao; buồn cho đứa con làm bao việc được người đời cho là có ích, mà vẫn chưa một lần nấu được ấm trà cho Ba trong chuỗi ngày dài bóng xế; buồn cho đứa con nói nhiều điều được xã hội xem là đúng đắn, mà chẳng có lời nào dành cho Ba được ấm lòng trước lúc chia xa…

Ba cứ buồn con thêm nữa đi Ba, con thèm lắm được nghe lời Ba trách mắng. Hôm trước về dự giỗ Tổ chùa Long Khánh, vô nhà con không dám bước thẳng tới căn phòng nhỏ bên chái nhà, con chỉ len lén nhìn qua khe cửa quan sát giấc ngủ của Ba mà nước mắt tuôn trào. Con thấy mình chiêm bao giữa ban ngày: Tìm đâu dáng Ba ngồi giữa căn phòng trống vắng...!

Đường đời biết về đâu
Mưa khóc những giọt sầu
Nỗi buồn thêm sâu lắng
Nước mắt con, ai lau?

Viết tại Nhà rơm
lúc 00 giờ 05 phút, ngày 13.6. Ất Mùi
TTT

CÂY HỒNG

Nguyễn Duy Chính

I. Những ngày nghỉ tôi dậy sớm ngồi uống trà trong hiên nhà, khi tia nắng ban mai xuyên qua những tàn lá và sương mù chưa tan hẳn thì đã nghe tiếng ríu rít của những con chim bay đến cây hồng bên góc vườn chọn những trái chín sớm nhất để rỉa ăn. Khung cảnh đó tạo nên một vẻ thanh bình lạ lùng mà người ta có cảm tưởng rằng mình vẫn còn ở vào thuở ban sơ khi giữa người và vật chưa phân ra quyền sở hữu. Những con vật nhỏ bé đó là những người khách rất đáng yêu, làm cho khung cảnh vắng lặng trở nên sinh động.

Hồi ông bà cụ tôi mới sang, mỗi khi thấy chim ăn những trái hồng ngon, bố tôi thường tìm cách đuổi chúng đi. Những con chim đó có lẽ không hiểu nổi tại sao khung cảnh đột nhiên đổi khác và thường chỉ bay đi một quãng ngắn rồi đậu lại kêu chiêm chiếp như trách móc sao lại làm dang dở bữa ăn đầu ngày của chúng. Tôi phải giải thích mãi bố tôi mới chịu chấp nhận – một cách miễn cưỡng – rằng việc để cho chim chóc chia sẻ với con người những sản phẩm thiên nhiên cũng là một cách làm quân bình lại cuộc sống trên trái đất và nếu tiếc rẻ mà hái những trái chim đang ăn là khuyến khích chúng ăn những trái còn lại.

II. Trái hồng là một loại cây nhiệt đới, người bản xứ ít ai ăn. Chỉ gần đây khi dân số người Á châu tăng vọt, nhiều loại sản phẩm đồng đất nước mình mới thấy bán nhưng phần lớn cũng chỉ trong những chợ của người di dân da vàng và người bản xứ vẫn đang làm quen với những loại cây của nước ngoài.

Loại hồng giòn người mình ưa chuộng nghe nói thời trước chỉ dùng để nuôi ngựa. Còn loại hồng mềm khi chín đỏ au, cắt ra như một cục thạch ngọt lịm thì thỉnh thoảng cũng thấy bán nhưng ít ai mua. Có cái lạ là trái hồng mềm dù trông đỏ chót nhưng ăn vào thì vẫn chát xít và chỉ chín mọng khi bỏ vào trong bịch kèm theo một vài trái táo trong ít hôm. Cái bí quyết dễ dàng thế vậy mà ít ai để ý.

III. Cây hồng sau vườn được trồng ngay khi chúng tôi dọn đến căn nhà này. Hình như bất cứ gia đình Việt Nam nào cũng trồng một vài cây mang màu sắc quê hương đánh dấu nơi ăn chốn ở như để xác tín với người chung quanh rằng đây là một mảnh vườn của người Á Đông. Không hồng thì cũng phải ổi, táo Tàu, mãng cầu, lê, xoài... Cũng có khi là một cây ngọc lan hay hoa đại là những loài hoa đặc biệt mà người bản xứ ít khi trồng. Riêng nhà tôi còn thêm một cây phật thủ và hai cây đào nở rực hoa ở trước nhà mỗi mùa Tết đến.

IV. Cây hồng đó chúng tôi mua tại một vườn ươm cây của Mỹ theo dạng bare-root vào mùa đông, khi người ta bán chỉ gồm một cành cây và một chùm rễ bao trong một bịch mạt cưa. Nhìn cái cành khẳng khiu đó ít ai dám tin rằng có thể sống được. Thế nhưng đó là cách trồng căn bản nhất cho cây ăn trái và nếu biết cách, thường thường mùa xuân năm sau chúng ta đã có một cây khỏe mạnh. Chẳng thế mà những vườn cây luôn luôn bảo đảm trong vòng sáu tháng nếu chết đem lại họ sẽ đổi ngay cho một cây mới không cần biết tại sao, cũng chẳng bao giờ chất vấn khách hàng dù rằng rủi ro đó gây ra do sự bất cẩn của họ.

Những cây đó đều là dạng cây tháp (grafted trees), gốc là một cây dại chịu được những khắc nghiệt của thiên nhiên, còn bên trên là một mầm cây giống tốt. Hai phần đó nương tựa lẫn nhau. Cái cây dại vô dụng kia sẽ không ai chăm sóc nếu không có đứa con nuôi ở bên trên và cái cây cho ra những trái ngọt hoa tươi sẽ không thể nào tồn tại nếu không có gốc cây mẹ xấu xí quê mùa ở bên dưới. Do đó khi trồng người ta luôn luôn phải để gốc cây mẹ thò ra khỏi mặt đất để làm cái bệ cho cây con nương tựa và mỗi khi cây gốc mọc lên những nhánh mới – của chính

nó – thì người ta sẽ bẻ ngay không thương tiếc. Nó chỉ là một thứ nhũ mẫu được mướn để nuôi cây con. Lắm khi người ta quên chăm bón, cái cây mẹ chết hẳn một nửa nhưng nếu mưa thuận gió hòa một thời gian nó lại hiên ngang trỗi dậy để lại tiếp tục nuôi đứa con nuôi, cho ra những kết quả bất ngờ.

V. Dường như con người và đất nước Việt Nam trong vài chục năm qua cũng có một mô hình tương tự. Có những bộ phận đi ra để làm mầm cây tháp lên gốc người nhưng cũng có những hoa thơm cỏ lạ xứ người được đem về tháp lại lên cái nôi văn hóa Việt Nam. Ở khắp mọi nơi chúng ta đã nhìn thấy những trái ngọt khác nhau, tuy cùng một nguồn gốc, tổ tông nhưng đã biến dạng theo hoàn cảnh. Tiếng nói, màu da đã đổi nhiều, đến cả cái họ, cái tên cũng lắm khi không còn tồn tại. Thế nhưng trong một tầng sâu nào đó vẫn còn một chút hơi hướm Việt Nam và trong những thành tựu mới người ta vẫn văng vẳng nghe được tiếng vang của những thế hệ đã qua.

Dù đã ra đến bên ngoài hay còn ở trong nước, dân tộc chúng ta vẫn có cùng một mẫu số. Bên dưới cùng người ta vẫn thấy một loại cây bền chắc nhưng nếu chỉ trông vào bao nhiêu đó thì chỉ cho được những quả chua lè. Thế nhưng từ cái gốc tưởng như vô dụng và lỗi thời trong một thế giới nhiều đổi thay kia, những mầm non được tháp lên bằng kiến thức của khoa học, của tư tưởng nhân bản mới sẽ tạo nên được một vườn cây xum xuê, đủ giống đủ màu. Tôi bỗng thấy mình là những trái cây chín dở, tự biết rằng một lúc nào sẽ rụng xuống gốc để tan biến theo thời gian, hòa vào lòng đất rồi vun xới trở lại cho những lá xanh như một vòng tròn khép kín, liên tiếp vươn lên cho kịp với đà tiến hóa của con người. Định luật đó nào chỉ cho một cá nhân mà là dạng thức chung cho cả một thế hệ và những ai ý thức được cái giá trị đích thực của bản thân mình đều từ từ lui về để nhường chỗ cho những người trẻ đi lên.

VI. Hai năm trước khi cây hồng quá lớn, sợ cành cây có thể chạm vào đường dây điện truyền vào nhà, tôi đã cắt mấy cành cao khiến cho cây trở nên trụi lủi như một gã ốm nặng vừa khỏi bệnh. Năm đó trái ra kém hẳn đi khiến cha tôi không vui, chỉ sợ cây rồi đây sẽ hỏng. Thế nhưng năm nay cây đã phục hồi và những cành cây lại đầy trái trĩu xuống tận đất. Bao nhiêu năng lực của hai năm trước dồn vào khiến cho năm nay thu hoạch xem ra lại còn nhiều hơn cũ. Vào những giai đoạn khó khăn của cuộc đời, ai trong chúng ta cũng phải thu liễm và súc tích

năng lực để một khi mưa thuận gió hòa lại sẵn sàng tạo được những thành quả tốt đẹp hơn.

VII. Vào mùa hè, tôi thường hay mắc võng nằm đọc sách dưới tàn cây. Nhìn lên trời cao, xen lẫn giữa tàn lá xanh tươi là những trái cây mượt mà thể hiện cái sức mạnh tiềm tàng ẩn dưới lòng đất sâu. Tôi chợt nhớ đến hai câu thơ mà hầu như người Việt nào cũng thuộc:

Cây có gốc mới nở cành xanh ngọn,
Nước có nguồn mới bể cả sông sâu.

Hai câu đó tôi đã dịch ra chữ Hán để làm câu đối treo hai bên bàn thờ trong nhà:

Sâm chi lục diệp toàn do thụ,
Đại hải thâm hà khởi tự nguyên.
森枝綠葉全由樹
大海深河起自源

10.2002
NDC

Thi sĩ Nguyễn Bắc Sơn – tác giả tập thơ nổi tiếng "Chiến tranh Việt Nam và Tôi" (Nxb. Đồng Dao, 1972) vừa qua đời tại quê nhà Phan Thiết ngày 4.8.2015, thọ 72 tuổi. Ông từng tự bạch: "Là nhà thơ có khi là du đãng/Hoặc thầy tu theo khí hậu từng mùa…". *Vào tuổi già, ông có cốc tu riêng trên đỉnh núi Tà Cú, cạnh chùa cổ Linh Sơn-Trường Thọ, nơi đạt kỷ lục châu Á về "Tượng Phật dài nhất nằm trên đỉnh núi" (thuộc huyện Hàm Thuận Nam-Bình Thuận).*

Tiếc nhớ nhà thi sĩ tài hoa, Suối Nguồn trân trọng đăng một trong những bài thơ gần đây của ông.

NGƯỜI BẠN GIÀ VÀ CÔ GÁI HUẾ

Nguyễn Bắc Sơn

Vũ trụ chẳng qua chỉ là gian nhà mênh mông ấm cúng
Nên ta mời nhau chén rượu trường xuân
Các dân tộc giống như mấy mụ đàn bà hay cãi cọ
Đông phong, tín nguyệt biết bao lần

Trái đất bụi hồng, chiếc xe luân lạc
Chở muôn mùa bao viễn khách truân chuyên
Thi sĩ, người ngây thơ ngó thấy
Cuối trời chiều, một bến đậu vô biên

Tôi đến rồi đi rồi lãng đãng
Anh nằm đau nặng chiếc giường con
"Một chút mặt trời rơi vào ly nước lạnh"[1]
Có gì đâu chuyện mất hay còn

1. Lấy ý theo tựa sách *Một chút mặt trời trong nước lạnh* (*Un peu de soleil dans l'eau froide*) của nữ văn sĩ Pháp Françoise Sagan (1935-2004).

Tôi ra quán cà phê, chuyện trò cùng cô gái Huế
Giọng nói Hương Giang, giọng nói ân tình
Ta mà cũng có người yêu mến nhỉ?
Tóc mây bên trời, mái tóc em xanh

Ta đã sống những ngày ngây ngất
Anh vẽ tranh, còn tôi làm thơ
Chúng ta giống những hài nhi vô nhiễm
Chơi đùa trên sóng nước hư vô

Sáng nay anh đã qua đời rồi
Tôi vào quán nhạc ngó mưa rơi
Cô gái mỉm cười, tôi ứa lệ
Phải cuộc đời như một trò chơi?

NBS

(Theo bản sưu tập của nhà thơ Hoàng Lộc)

TẾT BÍNH THÌN BÓI KIỀU

Lê Nguyên Đại

Nghe ông mắt trông sáu cõi
Tấm lòng nghĩ suốt nghìn đời
Tin lời bạn ông thuở trước
Đầu năm mở Kiều bói chơi

Thân thế bày trên giấy mực
Lỡ làng nước đục bụi trong
Xuất xử nỗi niềm thao thức
Trăm năm để một tấc lòng

Chữ nghĩa mà thiêng đáo để
Câu thơ đọc nổi da gà
Chẳng đợi cây rung gió nổi
Hữu tình ta vẫn gặp ta

Tôi hạng thư sinh mặt trắng
Ông hàng thế tập công hầu
Giữa lúc sơn hà thay đổi
Phận mình có khác gì nhau

Ông ngại tấm thân chiếc lá
Lạc loài chưa biết về đâu
Tôi hoang mang đời xa lạ
Ngẩn ngơ một mối cô sầu

*

Học mãi bây giờ mới hiểu
Thơ là tấc dạ chí thành
Đem gửi cho người đồng điệu
Nổi chìm trong cuộc ba sinh

Trần Tiến Dũng

BẦU TRỜI LÔNG-GÀ-LÔNG-VỊT

Bầu trời ngộp lông-gà-lông-vịt tiếng hắt xì nặng mùi ngũ vị. Những trường học trên lửa, người người được học về nỗi sợ, những bài học kéo dài từ đêm trước qua đêm sau mỗi đêm nỗi sợ luyện thành một thanh gươm cắm trên đầu một người một nơi gió réo. Nỗi sợ! Đó là thứ nhạc tôi muốn nghe không phải lúc nào cũng hay nhưng là thứ nhạc an toàn. Tôi nghe dài dài tôi nghe tới chỗ sự chết và tên tội phạm ý thức chỉ muốn trả lại những cái xác.

CHIM ĐẤT

Chim chết ở chỗ nào, trong bình minh ý nghĩ. Từ chỗ duỗi cánh của sự kết thúc, tiếng kêu như một đường vạch trên đá, giữa dòng chảy vô tận của sự thức giấc, tiếng khàn đục cắt ngang giấc mơ và đột ngột chui vào đất. Không con thuyền nào trong đất. Không bến bờ. Đôi cánh phủ kín vũng bùn tuyệt vọng. Không ai có quyền nói với giấc mơ của mình rằng không nghe con chim đó hát. Không phải là thứ âm nhạc khác. Không trong hình dạng khác. Đất nặn lại hình chim. Đất là hình dáng của tự do. Không bịt kín bầu trời bằng đường bay ánh sáng. Không có chỗ không thể tới. Đã trồi lên đôi cánh của tự do. Chỗ chết của con chim đất. Chỗ có thêm quyền được chọn.

THƠ VIẾT Ở CHÂN CẦU

Hoàng Lộc

ôi chồng em dễ chi là Từ Hải
mà ta tin còn một buổi quy hàng
nên cho dẫu là Nguyễn Du sống lại
cũng điếng hồn cho Kim Trọng lang thang

ta đã lang thang mấy lần Kim Trọng
từ hôm qua góa bụa một phần đời
có mỏi mắt trên Tiền Đường nổi sóng
thì bạc lòng em vẫn bạc lòng vui

nên em ạ mười năm rồi cát lở
có ngậm ngùi đến mấy cũng bằng không
cái thất thế khoanh đời ta một xó
gọi tình xưa em tay bế tay bồng

ta có đến vịn vai cầu mấy bận
đứng trông trời mây trắng hãy còn bay
bóng hiu hắt thả đôi bờ, nước cuốn
em qua cầu thuở đó chắc không hay!

(Tác giả gửi Suối Nguồn)

THƠ GIẶT ĐỒ

Bùi Chí Vinh

Mới đầu ta định làm thơ
Sau cùng cảm thấy giặt đồ hay hơn

Sống như Hàn Tín lòn trôn
Hăm bốn chữ cái nuôi mồm không xong
Ra đường sạch giữa đám đông
Về nhà đóng kín thư phòng thấy dơ

Tắm nhiều lưng vẫn trơ trơ
Tốn bao nước rửa, bàn cờ vẫn xoay

Chi bằng sẵn áo quần đây
Ta dồn cái sạch bên ngoài vào trong
Sá gì một chút xà phòng
Mà đi phản bội tấm lòng chậu thau

Nắng lên phơi áo công hầu
Đợi khô, đóng kịch, biết đâu thành người?

ĐỌC THƠ ĐƯỜNG

Nguyễn Thanh Châu

ngâm bài tĩnh dạ hôm xưa
tưởng người theo bóng sao mưa trở về
gió rừng ngất ngọn sầu quê
lao đao viễn mộng ngã đề tương tư
giọt mờ rơi xuống cổ thư
ta nghe đời muộn màng. như kiếp nào
tiếng gà đuổi giấc xanh xao
thiên thu niềm hận gởi chào ánh dương

RỒI MẸ NHƯ SƯƠNG

Nguyên Pháp

Thương con trăm sông ngàn núi
trang kinh mẹ chép cúng dường
bốn thời sớm trưa chiều tối
nhớ ơi nước mắt lăn dòng

Thương con mãi xa ngàn dặm
tụng kinh mẹ khóc mưa nguồn
gió đưa tới rừng xa thẳm
lạnh ơi mưa ngấm vào hồn.

Rồi mẹ như sương, tan vào nắng trưa
rồi mẹ như hương, ẩn hiện trong mơ
rồi mẹ như mây, tóc trắng cuối trời
rồi mẹ như nắng, bóng khuất sau đồi

Nửa khuya trở mình viễn phố
con đọc trang kinh cuối dòng
chữ mẹ ngút ngàn thương nhớ
chép lời Phật dạy qua sông

Thương ơi một rừng tóc trắng
bay về che khắp tử sinh
nghe chim kêu ngàn xa vắng
ngẩng đầu rơi tiếng bất sinh.

THỨC TỈNH TRĂM NĂM

Lê Phương Châu

lưng cõng bụi mù
cổ tra vòng nguyệt quế
chân thênh thang có biết mỏi bao giờ
tích lũy tuổi già vui quán trọ
dăm ba thời kinh ta ngủ ngáy o-o

có hôm nào quên thức dậy
ngày trong tim quên bẵng vào ra
nắng múa nhảy đôi tay tê úa lạnh
ngủ cùng ta theo tiếng mõ Di Đà

không con đường - không chọn lựa
dòng sông trôi tình khúc xa xưa
liệu có ai bên cầu tre đứng ngắm
vi vút bay cánh nhạn hót theo mùa

nghiệp trần chưa phủi sạch
một sớm theo cánh gió bay ngang
ai có hiểu vì sao chiếc lá vàng
đêm tắt nến còn nghe thơm mùi đất!!!

Hỷ Kiến am, tháng 5.2015

CHƠI VƠI

Nguyên Thai

Em chết cóng bên hàng cây trụi lá
Cơn gió nào thổi nốt điệu thu ca
Trong im vắng của một thời khô đắng
Ta thấy thèm gõ một tiếng vu vơ

Rồi đêm đến sương về trên sỏi đá
Trăng cũng về lạnh buốt nhánh cây thưa
Sao không hát này em sao không hát
Để cho đầy một khoảnh khắc chơi vơi.

MỸ KHÊ
QUÊ XƯA GỒNG GÁNH HOA VÀNG

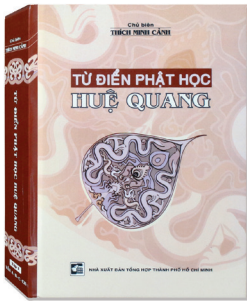
Vô Biên

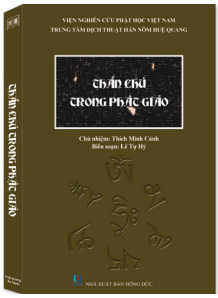
Quê nhà của ai mà tôi đau đáu
Từ lâu những cánh hoa vàng mùa xuân
đã chở hết về trời
Tôi đi tìm trong kí ức
Bên những luống hoa cây bông còn sót lại
Giữa vạt cỏ nhớ nhung
ngọt ngào
Trong khu vườn hiu quạnh
tiếng hót của loài chim cô đơn
Chạm vào đôi gàu nước
vang vang nỗi nhớ mênh mông tưới tắm vun trồng
Đất quyện phù sa
Lòng người trong trẻo
Bốn mùa hoa, bốn mùa hương
Gánh chợ Xuân
rải sắc những con đường…
Quê nhà của ai mà tôi nhớ mong
rộn ràng khi về biển cả
Con đường qua như quen như lạ
Sông chảy về đâu sóng giữa hồn người

Tôi về tìm tôi, vườn trong nỗi nhớ
Tít tắp hoa vàng ảo ảnh
Quê nhà người xưa chẻ chia trăm nhánh
Nấm mọc đầy hồn xao xác miên man . . .

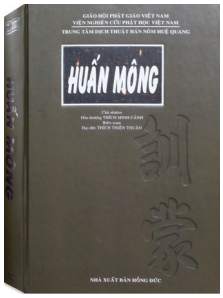
Mỹ Khê, Sơn Trà, những ngày cuối năm 2014
VB

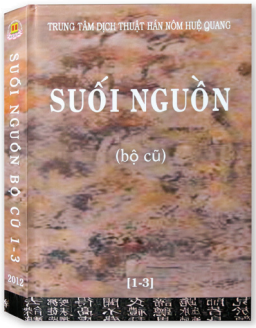
SÁCH ẤN TỐNG
KINH ĐẠO HÀNH BẤT NHÃ
KINH PHẬT THUYẾT CHÚNG HÚA MA HA ĐỀ
KINH ĐẠI THỪA VÔ LƯỢNG THỌ TRANG NGHIÊM THANH TỊNH BÌNH ĐẲNG GIÁC
TRUYỆN NHÂN DUYÊN PHÚ PHÁP TẠNG
KINH ĐẠI THỪA VÔ LƯỢNG THỌ
TRANG NGHIÊM THANH TỊNH BÌNH ĐẲNG GIÁC
KINH PHÁP CÚ THÍ DỤ
KINH XUẤT DIỆU
PHẬT TỔ ĐẠO ẢNH

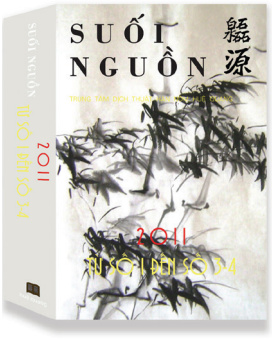




SÁCH PHÁT HÀNH







THÔNG TIN THƯ VIỆN HUỆ QUANG

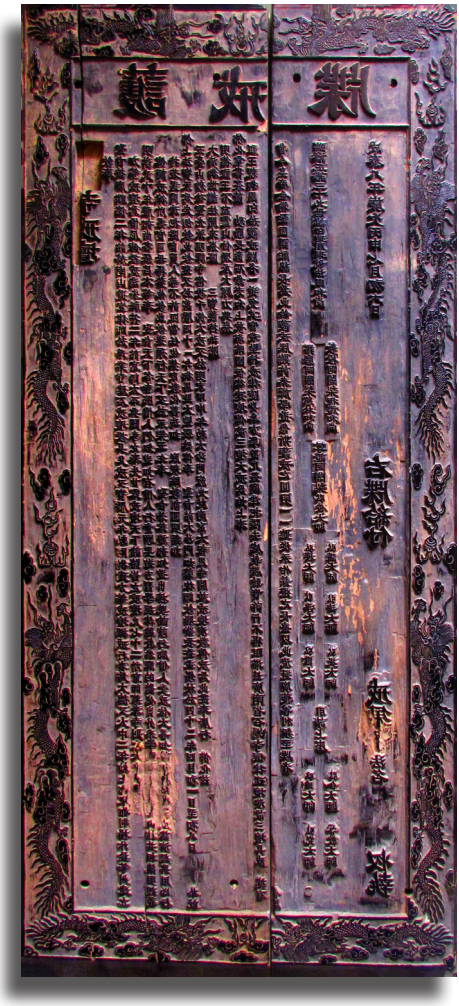
Từ tháng 05 đến tháng 07 năm 2015

1. TVHQ đã nhận được sách tặng của các tác giả

Lê Phương Châu với tập thơ *Dấu chân ngược gió*

Huệ Khải với các tập *ĐẠI ĐẠO VĂN UYỂN*

2. Sách của các bạn đọc tặng:



Thầy Thích Đạo Chiếu, ông Võ Văn Thơi, SC. Thích Nữ Huệ Pháp, thầy Thích Minh Thuận, cư sĩ Pháp Đức, chùa Bảo Đàm, thư viện Xá Lợi

3. Trong thời gian vừa qua, TVHQ đã tổ chức chuyến sưu khảo kéo dài một tháng tại Quảng Nam, chủ yếu các chùa cổ ở Hội An: Viên Giác, Phước Lâm, Chúc Thánh, Vạn Đức, Long Tuyền. Tại đây, ngoài các tư liệu về tượng pháp, liễn đối, bài vị, tháp mộ…, Thư viện đã có dịp khảo sát đo đạc, rập bản, chụp hình toàn bộ số mộc bản còn lại ở 3 tổ đình: Phước Lâm, Vạn Đức và Chúc Thánh.

Thư viện được thầy Thích Đồng Dưỡng chùa Ba Phong, Duy Xuyên và thầy Thích Như Tịnh chùa Viên Giác, Hội An cho lưu lại chùa để làm việc, đồng thời cho chụp lại số tư liệu mà hai thầy đã sưu tầm được lâu nay. Nhân đây chúng tôi xin chân thành tri ân hai thầy.

Chúng tôi cũng xin cảm ơn đạo hữu Ngô Đức Chí, công tác ở Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di sản Văn hóa Hội An đã hướng dẫn đoàn rập bia và viếng thăm chùa Hải Tạng trên đảo Cù Lao Chàm, ngôi cổ tự được cho là vẫn giữ nguyên kiến trúc mấy trăm năm về trước.

BÁO CHÍ THƯ VIỆN ĐÃ SỐ HÓA-ẤN HÀNH

CÁC TẠP CHÍ ĐÃ ẤN HÀNH

1. ***Tư Tưởng*** (đủ bộ 17 tập, 15 tập 50 số, 2 tập phụ lục)
2. ***Vạn Hạnh*** (đủ bộ 7 tập 24 số)
3. ***Hải Triều Âm*** (đủ bộ, 2 tập 10 số)
4. ***Giữ Thơm Quê Mẹ*** (đủ bộ, 2 tập 12 số)
5. ***Phật Giáo Việt Nam*** (đủ bộ, 3 tập 29 số)
6. ***Từ Bi Âm*** (phần 1, đủ bộ, 10 tập 120 số)
   Từ Bi Âm (phần 2, 8 tập 115 số)
7. ***Hoằng Pháp*** (đủ bộ, 2 tập 6 số)
8. ***Liên Hoa Nguyệt San***-Huế (12 tập, 137 số)

CÁC TẠP CHÍ SẮP ẤN HÀNH

1. ***Tam Bảo Tạp Chí***
2. ***Đuốc Tuệ***
3. ***Duy Tâm Phật Học***
4. ***Viên Âm***
5. ***Bát Nhã***

HUỆ QUANG PHẬT ĐIỂN TÙNG SAN

Danh sách đã ấn hành trên giấy dó và giấy thường

MÃ	TÊN SÁCH
	HÁN NÔM VIỆT NAM (KHẮC IN)
1	BÁT NHÃ TRỰC GIẢI
2	PHÁP HOA ĐỀ CƯƠNG
3	CHƯ KINH NHẬT TỤNG THƯỢNG
4	CHƯ KINH NHẬT TỤNG HẠ
5	LỄ TỤNG HÀNH TRÌ TẬP YẾU CHƯ NGHI
6	THỌ GIỚI NGHI PHẠM TỔNG TẬP 1
7	THỌ GIỚI NGHI PHẠM TỔNG TẬP 2
8	TRẦN TRIỀU DẬT TỒN PHẬT ĐIỂN LỤC
9	KHÓA HƯ LỤC
10	KẾ ĐĂNG LỤC
11	TAM TỔ THỰC LỤC
12	THIỀN LÂM QUY ƯỚC
20	NAM ĐỘ BẢO ĐÀN KINH
21	THÍCH SONG TỔ ẤN
23	ĐẠI HỌC CHI THƯ
	HÁN NÔM VIỆT NAM (CHÉP TAY)
501	TAM BẢO BẠT ĐỘ VONG LINH KHOA
502	CỨU ĐỘ TRƯỜNG SA KHOA
503	BẠT TRƯỜNG SA TRÙNG TÁNG KHOA
504	THỈNH TỔ SƯ KHOA NGHI
505	PHÁP LỤC CHƯ THẦN CHÚ TOÀN TẬP
506	THỈNH CHƯ VỊ QUAN SÁT KHOA
507	NHƯƠNG NGŨ QUỶ KHOA
509	TÁ THỔ KHOA PHỔ CÔNG VĂN NGHI THỨC
510	THỈNH NGŨ HÀNH KHOA

511 TIẾN LỄ THIÊN TIÊN KHOA
512 QUÁ ĐƯỜNG PHẠN CHÚC NGHI
513 KHÁNH TRẠCH KÌ AN KHOA
514 KIM CANG ĐIỀN HOÀN KHOA
515 LƯỢC PHÁT PHÙ SỬ NGHI
516 VĨNH KHÁNH CA VỊNH TẬP
517 VĨNH KHÁNH CA VỊNH TẬP [2]
518 THIỀN MÔN CHÁNH ĐỘ CỐ LINH SƠ CHUNG KHOA (52)
519 THIỀN MÔN CHÁNH ĐỘ (32, NHƯ TỊNH)

SÁCH TRUNG QUỐC CÓ YẾU TỐ VIỆT NAM

1001 GIỚI ĐÀN TĂNG
1002 GIỚI ĐÀN NI
1003 TỲ KHEO GIỚI KINH
1004 TỲ KHEO NI GIỚI KINH
1005 DU GIÀ TRUNG KHOA (HUẾ)
1006 DU GIÀ TRUNG KHOA (CẢNH HƯNG)
1007 DU GIÀ TRUNG KHOA/MÔNG SƠN (GIÁC VIÊN)
1008 DU GIÀ ĐẠI KHOA (MINH MỆNH)
1009 THIỀN MÔN NHẬT TỤNG

SUỐI NGUỒN

HT. Thích Minh Cảnh chủ biên

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Địa chỉ: 65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội

Email: nhaxuatbanhongduc@yahoo.com

Điện thoại: 04.39260024 Fax: 04.39260031

Chịu trách nhiệm xuất bản: Giám đốc Bùi Việt Bắc

Chịu trách nhiệm nội dung: Tổng biên tập Lý Bá Toàn

Biên tập: Nguyễn Thế Vinh

Trình bày: Trương Bảo Hòa

Đối tác liên kết :

Trung tâm dịch thuật Hán Nôm Huệ Quang

Địa chỉ: 116 Hòa Bình, phường Hòa Thạnh, quận Tân Phú, Tp. HCM

In 1.000 cuốn, khổ 16x24 cm, tại Xí nghiệp in Fahasa
Số ĐKKHXB .....
Số QĐXB của NXB ..... cấp ngày .....
In xong và nộp lưu chiểu năm 2015.
Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): .....