

TAM NGUYỆT SAN

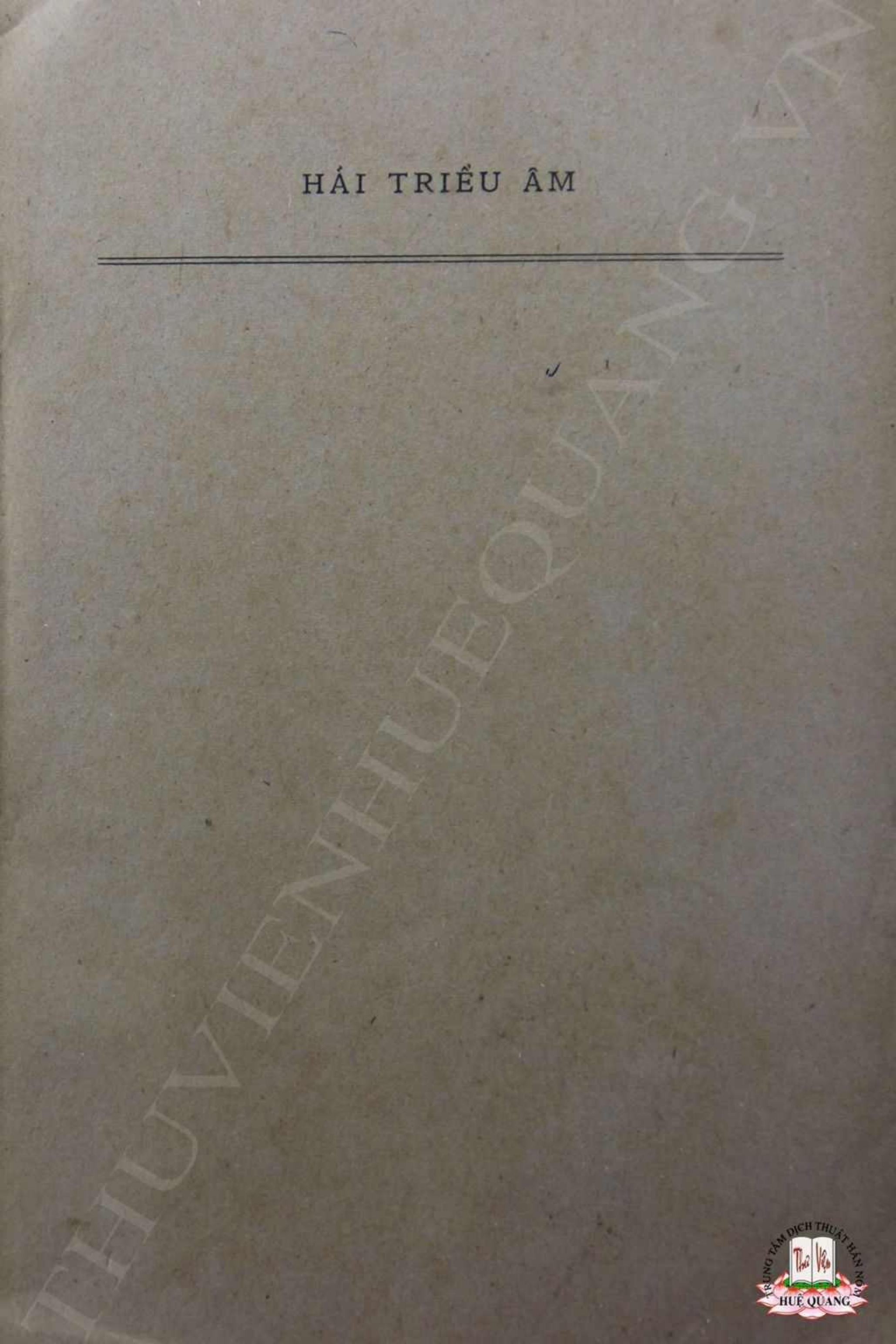
HÀT TRIỆU ÂM

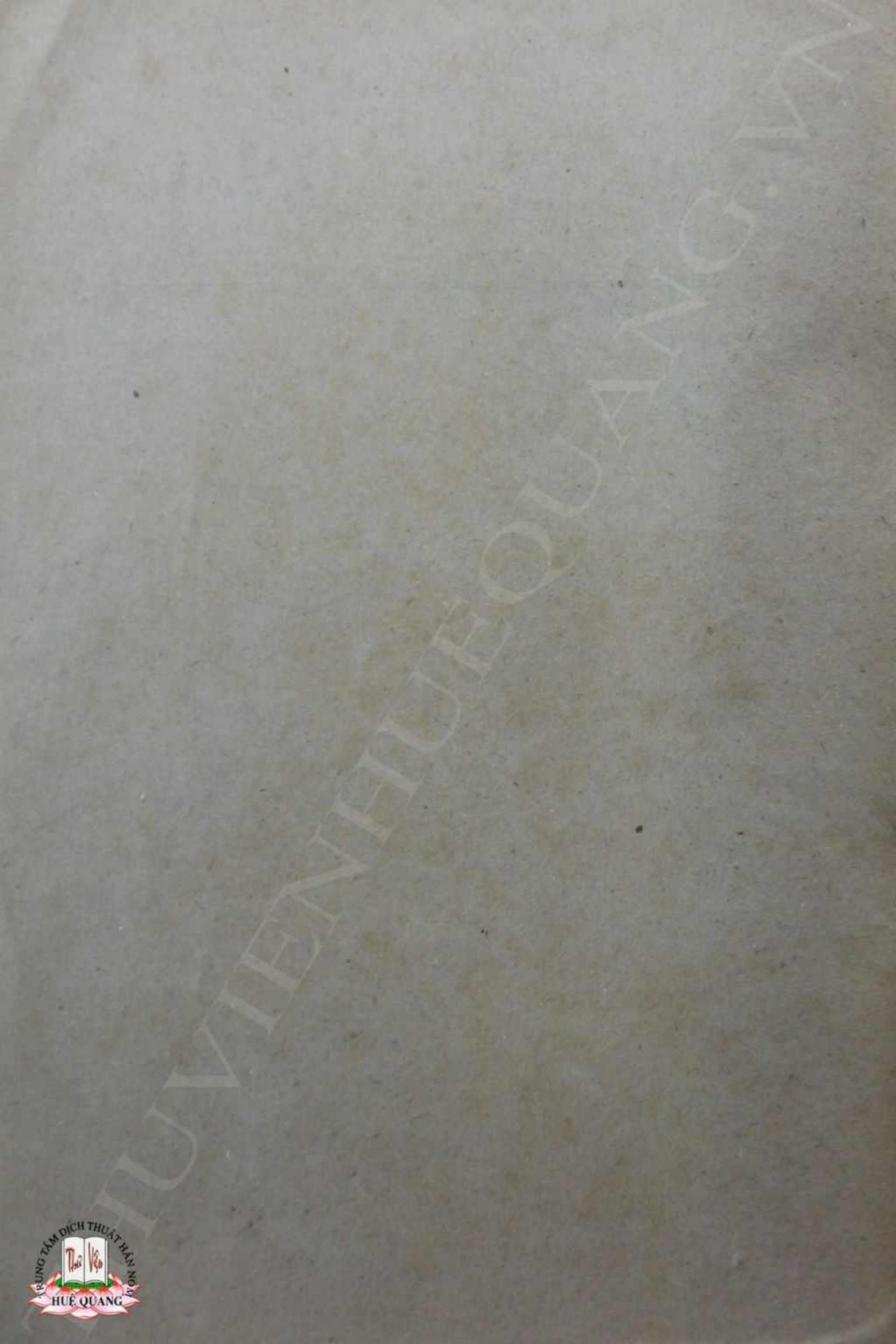


SƠ VŨ LAN GIÁP DÂN 2518 / 1974

7

HÁI TRIỀU ÂM





HẢI TRIỀU ÂM

CƠ QUAN PHÁT KHƠI NỀN QUỐC HỌC,
PHẬT HỌC VÀ VĂN HÓA VIỆT NAM
DO TỔNG VỤ VĂN HÓA CHỦ TRƯỞNG

* Chủ Nhiệm, Chủ Bút :

T.T. THÍCH MÃN GIÁC

Gồm những bài của :

THÍCH MÃN GIÁC • THẠCH TRUNG GIÁ • HOÀNG
VĂN GIÀU • BÌNH NGUYỄN LỘC • TRẦN NGỌC
NINH • CHƠN HẠNH • PHẠM THÊM MỸ •
THÍCH TIÊU PHONG • LÊ TÔN NGHIÊM •

Số 7

Tháng 9-10-11/74





VỀ NHỮNG XÚC PHẠM VĂN HÓA

*C*ứ do phát biểu tri kiền của mình về bất cứ cái gì và dưới bất cứ thè tài nào. Đó là một tiền đề hợp lý cho mọi thành tựu văn hóa. Tư tưởng gia, trên tư cách một đồng sáng tạo, tự tìm lối mở đường; và thè hiện niềm khát vọng sâu kín khẩn thiết của mình cũng như niềm khát vọng của trần gian. Tư tưởng thực sự nằm ngoài mọi nguyên tắc tiên quyết và hơn thè, không là một thứ độc quyền, thêm nữa, đây cũng là một tiền đề hợp lý khác: tư tưởng tự đánh giá lây nó trong những tương quan hiện hữu và trong mức độ thè hiện của chính nó chứ không thè bị đánh giá như một món đồ. Nó thành tựu và tan vỡ là ở khà tính và hủy tính mà nó cưu mang chứ không ở những quyền bính của thè gian. Tư tưởng xuất hiện và sống với cái đời có liêu trước những thiên diễn không cùng của tham vọng và lịch sử. Khi mà nó bị chi phòi và điêu động bởi những thiên diễn này thì tư tưởng chỉ còn có nghĩa là những ý đồ được che dấu. Kỳ cùng, những ý đồ cũng chỉ là những áo

ảnh trùu tượng. Nhưng trên bề mặt của những chứng tích vô thường, những ý đồ như thè đã vẽ nên biết bao thảm kịch cho đời sông khô lụy của con người. Và, đây là điều mỉa mai : ý đồ luôn luôn viện dẫn đèn lý tưởng và hạnh phúc của trần gian để quyền rũ và tàn phá con người. Âu đó là một nghịch lý dẽ hiểu nhưng lại như không bao giờ châm dứt.

Trong đời sống thường nhứt cũng như trong lãnh vực văn học, tư tưởng, dân tộc và Phật Giáo Việt Nam đã không ngừng là nạn nhân cho những ý đồ như thế.

Xưa kia, viện dẫn đèn lý tưởng và trật tự cho xã hội quân chủ chuyên chè, người ta đã từng bóp nghẹt những sinh hoạt tinh thần của Phật Giáo và khát vọng của dân tộc. Sự sinh tồn của dân tộc, ở đây, được đồng hóa với sự sinh tồn của tập đoàn thông trị khoác màu sắc tôn giáo và học thuyết. Và để mình được sinh tồn, người ta như chỉ còn có cái lý giàn dị nhứt là làm sao cho người bị hủy diệt. Trong bấy giờ đó, quan điểm được phát biểu, hẳn nhiên chỉ còn là cái quan điểm của tập đoàn thông trị và với mục đích là bảo vệ cho sự thông trị của tập đoàn.

Rồi Pháp di vào Việt Nam. Thảm kịch vong quốc này của lịch sử đã như một Định Mệnh nghiệt ngã làm Việt Nam điêu đứng mọi bê, và đã đe lại sau nó, những tai họa không lường. Từ quân sự đến chính trị. Từ chính trị đến văn hóa. Tại sao mà nên nói, thì đó chẳng còn là một điều

khó hiểu. Và rồi, những tai họa đưa đèn, ngay cả trong lãnh vực văn học, tư tưởng, như đã từng đưa đèn cho Phật Giáo với một mức độ tàn khốc, tinh vi hơn và với một bộ áo khác hơn. Và cái lý giản dị vẫn là: để mình được sinh tồn thì làm sao cho người phải hủy diệt.

Phật Giáo Việt Nam, quả tình không có thời gian và cơ hội để thiết trí một nền văn hóa xa hoa phù phiếm cho mình. Vả chẳng, Phật Giáo vốn không hề có một truyền thống văn hóa như thế. Ngay cả trong những thời đại huy hoàng và an bình Lý Trần, Phật Giáo vẫn chỉ có cho mình một lộ trình thầm lặng để đi. Tư tưởng, văn học, nghệ thuật của Phật Giáo dù hằng hướng đèn khát vọng vĩnh cửu nhưng không bao giờ quay lưng lại với khồ để bức bách đời sống để mà tạo ra những phong trào nhứt thời và để chỉ biết bảo vệ cho mình và cho triều đại. Không cần phải dựa vào bất cứ một sức mạnh thề gian nào và tranh chấp với ai, nó đi và đèn xuất hiện và thành tựu chỉ trong thầm lặng giữa lòng trần gian đau khổ. Nó không kiên thiết lâu dài. Nó chỉ xây dựng niềm tin và lòng thương yêu. Nó không hề tranh đấu để bảo vệ uy quyền gì cho chính nó. (Bởi vì, nó làm gì có uy quyền và uy quyền nếu có, với nó cũng chỉ là vô nghĩa). Một tư tưởng, một nền văn hóa thực sự đâu dẽ bị đánh giá và bị tiêu diệt như một món đồ. Thê mà, nó đã bị đánh giá đèn phù phàng, đã bị cõi tình tiêu diệt, bị khinh miệt, bị chối bỏ, bị quên lãng một cách cõi tình.

Thì ra, kẻ xâm lăng, kẻ thống trị xưa nay, nào ai là không có áo tướng về cái quyền tạo hóa trong tay mình?

Và Phật Giáo vẫn chỉ có cho mình, một lộ trình thâm lặng đê đi, dù phải đánh đổi bằng vớ sô đau thương.

* * *

Xin cho bát nước và nén nhang của mùa Vu Lan năm nay sẽ cho chúng ta được một lần hội diện trong niềm thâm cảm những gì mà lộ trình thâm lặng kia đã nói lên trước tất cả những gì đã mất và hãy còn trên khắp nẽo đường quê hương.

HẢI TRIỀU ÂM

Phan Kế Bính, Ông là ai ?

(Viết qua thao thức của anh em Thành Niên Tăng Việt Nam)

* THÍCH MÃN GIÁC

Có một câu nói rất hay, người ta thường cho là của Lão Tử — nói rằng: «Làm thầy thuốc mà làm thì giết một người, làm thầy địa mà làm thì giết một họ, làm chánh trị mà làm thì hại một nước, làm văn hóa mà làm di hại đến muôn đời.» Tuy không rõ xuất xứ câu danh ngôn này, nhưng không ai trong chúng ta là không nhận thức được rằng các dân tộc Á Đông — đặc biệt là Trung Hoa — từ ngàn xưa vẫn đặt văn hóa lên hàng đầu trong mọi chánh sách cai trị và giáo dục. Thành ngữ Trung Hoa có câu «tam niên thọ mộc, bách niên thọ nhân», cũng là trọng ý nghĩa đó.

Nước Việt Nam ta đã có một nền văn hóa cá biệt từ thời đại tàn thạch khi bước sang thời đại đồng khí, nghĩa là cách đây trên bốn ngàn năm : sự thực này đã được những xác chứng về hai mòn khảo cổ học và nhân chủng học công nhận. Nhưng hai yếu tố chính yếu bởi dường cho nguồn văn hóa Văn Lang về sau này là Phật Giáo Ấn Độ và Nho Giáo Trung Hoa. Hai luồng tư tưởng này giao lưu, dung hợp để thẩm nhuần vào tâm

linh dân tộc ta đã hai ngàn năm, ăn sâu vào mỗi « niệm » để trở thành tiềm thức trong nếp sống tinh thần và thể hiện thành phong tục, tập quán trong sinh hoạt xã hội.

Cuối thế kỷ thứ 18, các nước Âu Châu, nhắm mục đích chinh phục các quốc gia Á Phi làm thuộc địa, đã dùng tín ngưỡng của họ để tung ra một trận tấn công thăm dò, mở đường cho những cuộc xâm lăng bằng vũ lực vào thế kỷ 19. Dưới danh nghĩa một cuộc nội chiến, cuộc vũ trang nội loạn của đảng Thái Bình Thiên Quốc chống Thanh triều kéo dài trong 15 năm ở Trung Hoa dưới thời vua Hàm Phong, trong bản chất, chỉ là một trận tấn công gián tiếp của các nước Tây Phương vào thành trì văn hóa cổ truyền của Trung Hoa : họ đã mượn chính xương máu người Trung Hoa, để hủy diệt văn hóa Trung Hoa. Nhưng trận đánh đó đường này đã thất bại vì nhóm Hồng Tú Toàn lãnh đạo cuộc nội loạn đã quá trắng trợn trong việc dùng sắt máu để áp đặt một nước Thiên Chúa trên 400 triệu dân của một nước quá rộng lớn, đã từng là trung tâm phát huy của cả nền văn hóa Đông Phương.

Nếu đem so sánh với chánh sách tàn diệt Nho Giáo và Phật Giáo của Thái Bình Thiên Quốc trong lý thuyết cũng như trong hành động, thi việc làm của Mao Trạch Đông hơn 120 năm sau chưa thấm vào đâu, vì ngày nay họ Mao chỉ mới hạ bệ... có một ông Không Tử !

Nhưng nước Việt chúng ta ở vào một hoàn cảnh bi thảm hơn Trung Hoa nhiều. Vì nước ta nhỏ, dân ta ít. Và thê thảm hơn hết là tình trạng nội bộ của nước ta thời đó. Do sự viễn tro của người Pháp — hay nói đúng hơn là của một số nhà truyền giáo Pháp — chúa Nguyễn Phúc Ánh đã lên được ngôi

vua sau khi đánh bại được quân đội của triều đình Tây Sơn chánh thống. Cũng từ đó Việt Nam đã trở thành một khu vườn bở ngỏ cho những thế lực tiềm phục của đế quốc thực dân bám sâu và lan mạnh. Vua Gia Long nhắm mắt lia trán chưa được bao năm thì người kế vị đã trông thấy cái nguy cơ mất nước hiện ra trước mắt, dù có phản ứng bằng cách nào chăng nữa, cũng vô ích. Do đó, mặc dầu những nỗ lực vùng vây để vượt thoát trong bốn mươi năm, trải ba triều vua kế tiếp sau Gia Long, đến năm 1861, hành động dùng vũ lực để kết thúc chương trình xâm lăng cũng đã được đế quốc Pháp phát động ở trong Nam và 13 năm sau ở miền Bắc bằng cuộc đánh chiếm Hà Nội.

Cuộc chinh phục toàn thể nước Việt Nam bằng vũ lực đã xong; nhưng « lấy thi dễ, giữ được mới là khó »! Hơn ai hết, Pháp và bè lũ tay sai thừa biết rằng họ còn vấp phải một thành trì vô hình nhưng khá kiên cố là « *thành trì văn hóa* ».

Trở lại những trang sử cũ chúng ta hãy thử xem những thế lực xâm lăng thống trị đã làm những gì để hủy diệt văn hóa truyền thống của dân tộc Việt?

Về điểm này, chính sách của Pháp ở miền Nam khác chính sách ở miền Bắc. Miền Nam là nơi mà các cơ sở « địa hạ quân » của Pháp đã được ngầm ngầm xây dựng và củng cố từ lâu, nên ngay sau khi nắm quyền thống trị, họ đã thẳng tay dùng một chính sách trắng trợn và trực tiếp hơn là ở miền Bắc và miền Trung là những trung tâm phân tích văn hóa truyền thống.

Ta hãy nghe ông Việt Cúc, một học giả miền Nam trong cuốn « *Gò Công cảnh cũ người xưa* » đề cập chính sách này như sau :

Năm 1870 Pháp ra lệnh bắt các ông đồ phải học thêm chữ quốc ngữ và chữ Tày vài tháng, đến khi đọc thông viết thạo thì cấp giấy phép cho về làng dạy học. Những thanh niên trên dưới 20 tuổi phải tạm nghỉ học chữ Nho để đi học hai thứ chữ đó (quốc ngữ và Pháp) trong một vài năm, nếu biết khá sẽ được cấp giấy giáo viên về dạy ở làng. Lúc đầu có lệnh bắt đi học chữ Tày, người nhỏ tuổi trốn không chịu đi, Pháp cho người đến tận các trường dạy chữ Nho để biên tên họ, quê quán vào sổ, rồi theo sổ mà đòi đi. Các nhà có con cháu bị ghi tên bắt đi học chữ Tày và quốc ngữ đều bối rối lo sợ, vì vậy phần đông phải bỏ tiền ra mướn tôi tớ hoặc con cái những nhà bần cùng đi học thế, bằng lòng chịu mọi phi khoản ăn học trong mấy năm; nhờ vậy nên dịp này nhiều con nhà hạ lưu học hành đã đạt ra làm quan với Pháp. Để thay thế các trường Nho học, Pháp cho lập các trường Trung, Tiểu học và phổ thông, mục đích nhằm đào tạo các thông ngôn, ký lục, đốc phủ, tri huyện để giúp Pháp cai trị. Một lớp người mới gặp thời nò nức đua nhau học chữ Pháp, xuất dương du học để mau có địa vị... »

Trong bài « Khái quát về tính cách đặc thù của văn học miền Nam » đăng trong Văn Hóa Nguyệt San (quyển 12 tháng 12 năm 1964) thi sĩ Đông Hồ đã tả tình trạng suy sụp của văn hóa thời ấy như sau :

« Từ khi miền Nam bị ngoại thuộc, văn học miền Nam xa dần Trung Ương, thi cử bị bãi bỏ, chữ Hán không được dạy, không được học. Trong khi đó thì văn hóa Tây Phương truyền sang, xâm nhập vào nội địa, lấn át, pha trộn vào văn hóa, văn học cũ, vốn hãy còn lỏng lẻo chưa đủ sức duy trì.

Về đầu thế kỷ 20, văn học miền Nam có thể nói là ở trong thời kỳ khủng hoảng. Về phương diện chính trị đã trở thành

thuộc địa Pháp, bị ly khai với trung ương, nhân dân mất hết quyền tự chủ, trật tự xã hội rối loạn. Đẳng cấp nho sĩ vốn là đẳng cấp trí thức, từ trước được tôn quý, bây giờ đã mất hết thế lực, mất hết giá trị, đành àm thầm lui vào vòng tiêu cực để phản đối như những Nguyễn Đình Chiểu, Phan văn Trị.

Thay vào đó một đẳng cấp mới. Đẳng cấp này là hạng hạ lưu trước kia bị bạc đãi, bị thiếu kém. Thừa lúc đẳng cấp Nho sĩ mất hết thế lực, họ hợp tác với ngoại nhân để giành quyền lợi mới. Họ bỏ hẳn chữ Hán, theo học ngôn ngữ Pháp là thứ ngôn ngữ cai trị. Các trường học phổ thông của Pháp chỉ đào tạo được hạng người thông ngôn, thư ký, trông nom việc giấy tờ sổ sách, làm trung gian giữa chánh quyền và nhân dân trong việc hành chánh, cai trị và đàn áp... »

Trong Nam thi như vậy còn ở miền Bắc và miền Trung, thủ đoạn của Pháp và tay sai cần tể nhị và kín đáo hơn : trên danh nghĩa họ lấy cớ rằng hai miền này chỉ là đất bảo hộ của Pháp, nên vẫn còn nằm dưới quyền triều đình Huế, nhưng trong thực tế họ e dè chỉ vì tiềm lực đe kháng của hai trung tâm phát tích dân tộc này, về mặt chính trị cũng như văn hóa không thể bẻ gãy trong một sớm một chiều được.

Nhưng dù mau hay chậm, dù trắng trợn hay tể nhị, chánh sách văn hóa của thực dân Pháp, ở Nam cũng như ở Trung và Bắc vẫn là nhằm hủy diệt hai nguồn tư tưởng chính đã bồi dưỡng cho nền văn hóa Việt Nam là Nho giáo và Phật Giáo.

Đối với Nho giáo, những biện pháp hủy diệt gồm có :

1.— Cắt đứt mọi phương tiện truyền bá của Nho học bằng cách ngăn chặn túc khắc hoặc tuần tự việc dạy và học chữ Nho :

Ở miền Nam là nơi họ đã có sẵn một số cán bộ tay sai nắm trong hoặc ngoài chánh quyền và là nơi tương đối họ đã nắm vững tinh thế, chánh quyền thực dân thẳng tay cấm đoán việc giảng dạy chữ Nho, áp bức, bắt buộc việc học chữ quốc ngữ và chữ Pháp, đúng như những điều nhận xét của hai Ông Việt Cúc và Đông Hồ đã viện dẫn ở trên. Còn ở hai miền Trung Bắc, họ gián tiếp hạn chế hoặc ngăn chặn bằng đường lối luật pháp, tỷ dụ lệnh cấm tập họp quá ba người nếu không có phép của chánh quyền, chính là nhắm vào mục đích ngăn cản các lớp học chữ Nho.

2.— Tấn công thẳng vào những nguyên lý căn bản của Nho giáo bằng cách phá hủy tôn pháp Nho giáo trong gia tộc chế truyền thống: những người rao giảng đạo mới (đạo Tây) cấm đoán và hủy báng việc thờ cúng tổ tiên, trong khi pháp lệnh bắt buộc những cuộc tập họp đông người ở từ - đường (nhà thờ họ) để cúng tổ tiên phải có giấy phép của chánh quyền.

3.— Nuôi dưỡng, ưu đãi một số trí thức, khoa bảng khoác bộ áo Nho gia để đả kích Nho gia, bằng cách nâng lên thật cao, rồi đập xuống cho thật mạnh.

Còn đối với Phật Giáo, tuy người Pháp không trực tiếp hủy diệt hay cấm đoán, nhưng bằng mọi đường lối, họ đã xuyên tạc và phỉ báng từ đức Bồn sư Thích Ca cho đến hàng Tăng sĩ, từ căn bản triết lý cho đến sự hành đạo tu tập. Ngày nay, chúng ta hãy cứ đem những gì mà các nhà truyền giáo đạo Tây — tỷ như cuốn «*Phép Giảng 8 ngày*» của Alexandre de Rhodes — và những tay sai của Pháp thời đó đeo nhãn hiệu «*học giả, khảo cứu*» đã viết về đạo Phật thi đủ rõ tất cả những thủ đoạn thâm độc và xảo quyết của chúng trong việc triệt hạ Nho giáo và Phật Giáo như thế nào.

Trong số những phần tử được mệnh danh là Nho gia, là khoa bảng cam phận làm tay sai cho Pháp vào buổi giao thời đó để công phá thành trì văn hóa dân tộc, chúng ta phải kể đến Phan Kế Bính.

PHAN KẾ BÍNH LÀ AI ?

Phan Kế Bính sinh năm 1875, mất năm 1921, quê quán ở làng Thụy Phương sau đổi là Thụy Khuê, thuộc huyện Hoàn Long, một làng ở ngoại ô phía Bắc thành Hà Nội, gần làng Yên Thái (tục gọi là làng Bưởi, chuyên nghề làm giấy). Vì theo Thiên chúa Giáo nên sau khi chánh quyền Pháp được đặt xong ở Bắc Hà, Phan Kế Bính đã thông thạo chữ quốc ngữ và chữ Pháp, ngoài cái học Hán văn mà ông đã theo đuổi từ nhỏ trước khi Tây làm chủ. Năm 1906 ông thi đỗ Cử Nhơn dưới thời Thành Thái. Chúng ta nên nhớ là vào năm 1906 Pháp vừa bắt xong chiếc cầu Long Biên (thời xưa gọi là cầu Doumer, tên của viên toàn quyền hồi đó) ngang qua sông Hồng. Trong buổi lễ khánh thành chiếc cầu tiêu biểu cho nền văn minh khoa học của Pháp giữa nơi « ngàn năm văn vật » này, toàn quyền Paul Doumer đã cố mòi cho được vua Thành Thái ra dự để khoe trương uy thế và sức mạnh của Pháp. Uy thế của kẻ chinh phục đắc thắng, thực sự đã lan tràn trong mọi lãnh vực: cả đến việc tổ chức bộ máy chánh quyền, việc bồi dựng quan lại họ còn nǎm chặt thì cái việc thao túng các khoa thi hương, do Nam triều mang danh nghĩa tổ chức không phải là khó. Và việc đầy một số cán bộ tay sai của họ qua ngưỡng cửa khoa cử, để tiến xa hơn trên con đường thống trị văn hóa và hành chánh phải được coi là một việc làm tất nhiên của thực dân Pháp.

Trong số cán bộ tay sai được Pháp đào tạo vào buổi ấy, chúng ta có thể phân ra hai loại: một là loại cán bộ hành chánh,

sau khi được Pháp tò vè cho thành Ông Nghè, Ông Cử, rồi được bồ đi làm tri huyện, tri phủ để trở thành tuần phủ, tổng đốc rất chóng, còn một nửa là loại cán bộ văn hóa, sau khi khoác nhẫn hiệu Nho gia khoa bảng rồi, được Pháp dọn đường cho đóng vai văn gia, học giả để làm công tác biên tập trong báo giới hoặc trước tác trong văn giới.

Phan Kế Bình là một cán bộ cốt cán của Pháp trong loại thứ hai này.

Ngay sau khi trở thành Ông cử năm 31 tuổi, Phan Kế Bình được tung vào làng báo, gia nhập ban biên tập của các tờ Đăng Cồ Tùng Báo, Đông Dương Tạp Chí, Trung Bắc Tân Văn và tờ Học Báo. Đây đều là những nhật báo và tạp chí hoặc do Pháp trực tiếp điều khiển, hoặc do Pháp ngầm bảo trợ.

Trong khoảng 15 năm làm báo, phục vụ cho văn hóa mới của thực dân Pháp, Phan Kế Bình đã biên soạn được hai tập dã sử «*Nam hải dị nhân liệt truyện* » và «*Hưng Đạo đại vương truyện* » cả hai đều nặng phần giả tưởng, nhẹ phần thực sử: có tinh chất tiêu thuyết hơn là sưu khảo, nhằm tác dụng biến những sự thực lịch sử thành hoang đường bằng cách khoác thêm cho các nhân vật và tình tiết một hình thức thần kỳ hơn cả truyền thuyết. Tuy nhiên, đáng coi là quan trọng hơn cả trong sự nghiệp viết lách của Phan Kế Bình phải kể đến *Việt Hán văn khảo* (xuất bản năm 1918) và *Việt Nam Phong tục* (đăng trên Đông Dương Tạp Chí từ số 24 đến số 49 trong các năm 1913-1914). (1)

Gác ra ngoài cuốn «*Việt Hán văn khảo* » là cuốn sách bình giải văn chương thi ca, ở đây tôi chỉ xin nói đến cuốn «*Việt Nam phong tục* » có thể được coi như một tác phẩm điển hình

nhứt cho thủ đoạn triệt hạ Nho Phật của thực dân và tay sai trong hồi đầu thế kỷ.

**VIỆT NAM PHONG TỤC : XUYÊN TẠC VÀ BỒI NHỌ
VĂN HÓA TRUYỀN THỐNG VIỆT NAM.**

Về nội dung, ngoài những phần mô tả phong tục, tập quán như hội hè, đình đám, miếu cõ hồn, am chung sinh v.v. phần quan trọng của cuốn sách này giành để giới thiệu Nho Giáo, Phật Giáo và Đạo Giáo là ba ý hệ chính bồi dưỡng cho nguồn văn hóa truyền thống Việt Nam. Sau đây xin trích dẫn nguyên văn một đoạn nói về đạo Nho :

« Đạo nho là một đạo bình thường giản dị, thuận lẽ tự nhiên của tạo hóa, và hợp với tinh tình đương nhiên của người ta, ai cũng có thể noi theo được. Người mà có *Nho học*, thì nên một người có nết na, có phép tắc, có lòng nhân ái. Nước mà dùng *Nho đạo*, thì nên một nước có kỹ cương, có thể thống, dễ cho việc cai trị, mà nhân dân cũng được hưởng hạnh phúc hòa bình.

« Duy có một điều : chiết lý thì nhiều điều viễn vông, mà khiến cho người ta khó hiểu, thủ lễ thì lâm sự câu thúc, mà khiến cho người ta khó theo. Tinh tình thì chuộng một cách êm ái hòa nhã, khiến cho dân khí nhu nhược, không được hùng dũng hoạt động như tinh người Âu châu, nhu dụng thì chuộng một cách tiết kiệm tăm thường khiến cho kỹ nghệ thô sơ, không được tinh xảo phát đạt như các nước Thái Tây. Nói rút lại thì đạo Nho là một đạo tự trị thì rất hay, mà đem đối với đời cạnh tranh thì không mạnh. Còn như các thói hủ bại, phần nhiều là bởi từ người làm nên tệ, chứ không nên đổ cho tại Nho Giáo.

« Tuy vậy, nước ta cũng nhờ có nho học, mới theo được các cách văn minh của Tàu, mà nên một nước có văn chương, có chính trị, có luân thường, có học thức. Nếu trước khi chưa có Âu học, mà lại không có nho học, thì nước ta chẳng qua là một nơi mọi rợ mà thôi. Vậy thì công Nho giáo truyền sang nước ta rất to, dẫu khi nào nhờ được Âu học mà nên một nước thịnh vượng hơn trước, ta cũng không nên quên cái công ấy. Vì cái công ấy đã mở mắt trước cho ta, vi như đứa trẻ thơ, trước nhờ một ông thầy dạy bảo cho mở một đỗi chút trí khôn, về sau dẫu có nhờ được ông thầy khác, học được thêm khôn thêm khéo, thì cũng không nên quên hẳn công ông thầy trước.

« Vả cứ theo đạo Nho mà dùng cho khéo, bỏ những điều câu thúc hủ bại, mà đem cách tri, tư tưởng mới để bồi vào những nơi khuyết điểm thì cũng nên được một nước phủ cường thịnh vượng, mà có lẽ lại hay hơn nữa.

« Tôi thấy gần nay các ông cựu nho, thở vẫn than dài riêng với nhau rằng đạo Nho ta suy đồi, sắp đến ngày tuyệt diệt.

« Tôi thiết tưởng vật gì lâu ngày cũng bị mục nát mà đạo nào có lúc thịnh cũng có lúc suy. Huống chi một thời biến đồi, là một cơ hội của tao hóa xoay vần cái nền cũ có đổ nát, thì mới gây nên được cái nền mới. Vậy thì hội này chính là dịp tân hóa của nước ta đó. » (2)

Ở đây tôi không muốn đưa ra những chứng minh trong lý thuyết cũng như trong sự thực lịch sử để phản bác những luận điệu của ông Cử nhân Hán học « Pháp quốc chế ». Muốn thế phải viết cả một cuốn sách. Vả lại, trong nhiều năm gần đây, với khuynh hướng tiến bộ, đã có nhiều học giả Thiên Chúa Giáo đổ xô vào đề cao Nho Giáo, và một số tu sĩ Thiên Chúa Giáo

đã tỏ ra biện luận có tài hơn cả Thầy Mạnh trong lãnh vực này. Nhưng, không cần phải đi sâu vào *Tứ Tự*, Ngũ Kinh, người Việt Nam nào có kiến thức trung bình mà không mất gốc cũng phải hiểu rằng triết lý Nho Giáo là một triết lý thực tiễn, trong hành động: một Nho gia đích thực luôn luôn phải có tinh thần trách nhiệm, tự giác, phải tạo sức mạnh cho bản thân và cho xã hội theo nguyên lý « *thiên hành kiêm, quản tử tự cường bất túc* » trong kinh Dịch. Nhiệm vụ thường xuyên và cấp bách của các lόp sī phu từ ngàn xưa vẫn là làm sao cho « *quốc phú dân cường* » dù cho có phải, « *lo trước cái lo của thiên hạ, vui sau cái vui của thiên hạ* » họ cũng cam lòng. Bên Trung Hoa, thời Xuân Thu thì có Quản Trọng, Nhạc Nghị, Thường Quán, thời Chiến quốc thì như Tuân Khanh, Hàn Phi, đời Hán thì như Đồng Trọng Thư, đời Đường thì như Đỗ Phủ, đời Tống thì như Phạm Trọng Yêm, Vương An Thạch, Tư Mã Quang, đời Minh thì như Vương Dương Minh, đời Thanh thì như Tăng Quốc Phiên, Tả Tòn Đường v.v... kẽ sao cho xiết ?

Còn ở nước ta những đấng tiền nhân đã từng tạo cho dân tộc một sức mạnh kiên cường vô địch như Hưng Đạo Vương, Trần Quang Khải thời Trần, Nguyễn Trãi, Lê Thánh Tòn đời Lê, Ngô Thời Nhiệm thời Tây Sơn há chẳng đáng là những nhân vật tiêu biểu cho tinh thần Nho Giáo đó sao ? Hay cũng chỉ là những nhà Nho « *tinh tinh thi chuộng một cách êm ái hòa nhã khiến cho dân khí nhu nhược* » như lời xét đoán hàm hồ của tác giả « *Việt Nam Phong Tục* », một đạo Nho giả hiệu do thực dân Pháp nặn thành.

Không nói đâu xa, hãy kể những người đồng thời với Phan Kế Bình như Nguyễn Văn Vĩnh, Phạm Duy Tốn, Nguyễn Bá

Học, Dương Bá Trạc, Lê Đại, Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh ... cũng đã dấn vào các phong trào cách mạng như Đông Kinh Nghĩa Thục, hoặc Duy Tân. Trong khi đó, Phan Kế Bình, ông làm gì? Ngoài việc thụ hưởng sự ưu đãi của Pháp, ngồi viết ra thứ văn xuyên tạc để triệt hạ Nho Giáo và Phật Giáo.

Xét cho cùng, mặc dầu ông ta rào đón bằng một câu : « *Còn như các thói hủ bại, phần nhiều là bởi tự người làm nên tệ, chờ không nên đổ cho tại Nho Giáo* » chúng ta vẫn phải kết luận rằng : « *Từ đầu thế kỷ 19 dân tộc ta sở dĩ nhu nhược, suy yếu là vì nhà Nguyễn đã mở đường cho ngoại nhân, gây nhân nội ưng và đến cuối thế kỷ 19 nước ta sở dĩ mất vào tay thực dân Pháp không phải là vì các Nho gia Phan Đình Phùng, Phan Thanh Giản, Hoàng Diệu, Nguyễn Tri Phương, Nguyễn Hiệu, Phan Bội Châu, Bùi Hữu Nghĩa! Mà chính vì những kẻ ngụy Nho như Phan Kế Bình, Hoàng Cao Khải...* »

Như đã nhận thấy ở trên, ngay khi vào thống trị miền Nam, Pháp đã thắng tay đàn áp, cấm đoán Nho học, trong khi ở hai miền Bắc và Trung họ đã tỏ ra khôn khéo hơn bằng cách mượn cửa khoa cử của Nho học để tạo ra những cán bộ văn hóa có nhãn hiệu khoa bảng hẳn hoi, dùng ngay những Nho sĩ ngụy tạo đó để tấn công, hủy diệt Nho Giáo. Đúng như câu thành ngữ của Trung Hoa « *dĩ kỳ nhân chí đạo hoán tri kỳ nhân chí thân* ». Tức là lấy ngay cái đạo của người ấy mà trị chính người ấy. Có nghĩa là « *dùng gậy ông đập lưng ông* » vậy.

Đối tượng chiến lược của Pháp trong cuộc tấn công văn hóa là Nho Giáo và Phật Giáo, nhưng đối với họ, việc hạ bệ và đá phá Nho Giáo được coi là một nhiệm vụ trước mắt, khó khăn và phức tạp hơn. Vì Nho Giáo đã chi phổi khá chặt

chẽ và sâu xa giữa mọi tầng lớp dân tộc «bản xứ» về mặt chánh trị và xã hội. Trực tiếp đập, mà đập không khéo dĩ nhiên sẽ gặp phản ứng mạnh và rộng. Như vậy, cái nhiệm vụ của loại cán bộ văn hóa của Pháp như Phan Kế Bình kề ra cũng khá lắt léo và tê nhị: đã đậu Cử nhân để đeo vào cái nhẫn hiệu Nho gia chẳng lẽ Phan Kế Bình lại có thể nhứt đán đả kích Nho Giáo với những luận điệu gay gắt; cạn tàu ráo máng? Nhưng dù cho có làm thế thi, trong thời đó, ông Cử họ Phan ở xã Thụy Khê cũng sẽ chỉ hứng lấy sự khinh rẽ của mọi người, nhứt là giới sĩ phu. Ngoài ra, ông ta làm thế nào để có thể tấn công thẳng vào nguyên lý của Nho Giáo. Do đó ông đã tỏ ra rất khôn khéo bằng cách nằng lên trước khi đập: ông tránh đả động đến cái «thể» của Nho Giáo, mà chỉ nhắm đả kích cái «dụng» của nó, một cái «dụng» sai làm do các thế hệ hủ Nho gây ra. Dầu vậy, những luận điệu mà họ Phan đưa ra, xét kỹ, thật không thuận lý chút nào.

Đoạn trên, ông khen «đạo Nho là một đạo bình thường, giản dị, thuận lẽ tự nhiên của tạo hóa, hợp với tánh tình dương nhiên của người ta, ai cũng có thể theo được. Người theo Nho học chính là người có đức hạnh, nết na, có phép tắc, có lòng nhân ái. Nước nào dùng Nho đạo, đó là một nước có kỷ cương; có thể thống, dễ cho việc cai trị mà nhân dân cũng được hạnh phúc, hòa bình ».

Nhưng liền sau đó, ông lại chè rắng «*đạo nho triết lý* nhiều điều viễn vông khiến cho người ta khó hiểu; thủ lẽ thi lâm sự câu thúc mà khiến cho người ta khó theo; tinh tinh thi chuộng êm ái hòa nhả khiến cho dân khí nhu nhược không được hùng dũng hoạt động như tinh người Âu Châu, nhu dụng thi chuộng

tiết kiệm tầm thường khiến cho kỹ nghệ thô sơ, không được tinh xảo phát đạt như các nước Thái Tàg.»

Như thế nghĩa là thế nào? Trên thì khen là «đạo Nho giản dị, bình thường thuận lẽ tự nhiên, hợp với tình con người ai cũng có thể noi theo được» mà liền đó lại chê triết lý của nó viễn vông khiến người ta khó hiểu, lẽ nghi cầu thúc khiến người ta khó theo? Đây đúng là một thí dụ điển hình về lời dạy của đức Khổng Tử: «danh không chánh thì ngôn không thuận» vậy.

Lấy trong ý từ mà suy thì Phan Kế Bình chỉ muốn nói ra rằng cái đạo Nho mà dân tộc Việt Nam đã được thẩm nhuần hàng ngàn năm kia nó chỉ tốt trong quá khứ. Nhưng bây giờ gặp cái đạo mới, cái văn hóa mới của Tây, cái đạo Nho đó trở thành xấu, thành viễn vông không đáng theo. Trong khi đó cho mọi người thấy Âu Tây giỏi về đường cạnh tranh và về kỹ thuật tinh xảo.

Tóm tắt chỉ có thể. Nhưng, lý lẽ của ông Phan nòng cạn mà luận điệu thì quanh co, mâu thuẫn cho nên khó thuyết phục nổi các bậc trí thức thời đó. Vì họ hiểu đạo Nho khác ông Cử Bình: họ hiểu đạo Nho là một đạo dạy người ta «hòa nhí bất đồng, quán nhí bất đảng, tranh bất đố» cái sức mạnh của đạo Nho là cái sức mạnh chứa trong bản ngã và thi thoả để giúp ích cho nhân quần; chứ không phải là sức mạnh cạnh tranh «thị cường lăng nhược» chuyên khuất phục, áp bức người khác bằng vũ lực.



Thực dân Pháp và cả một hệ thống bá đạo mới của họ tinh vi dồi dào cả về người lẫn phương tiện và uy quyền; đã coi Nho Giáo như một bức tường kiên cố nhứt ở trước mắt, nên họ đã tấn công Nho Giáo một cách quy mô với những chiến thuật tinh vi, linh động tùy theo từng địa phương, tùy theo từng giai đoạn. Bức tường thứ nhứt đó một khi triệt hạ được thì bức tường thứ hai là Phật Giáo cũng sẽ «bất công tự phả»: Nghĩa là không cần đánh cũng vỡ! Vì vậy, đối với Phật Giáo hồi đó, họ đã khinh thị ra mặt. Nếu các nhà tu truyền bá đạo Tây đã trắng trợn gọi đức Thích Ca Mâu Ni là «một tên phù thủy da đen» thì Phan Kế Bình, trong «Việt Nam Phong Tục» đã không e dè đối với Phật Giáo bằng cách xuyên tạc trắng trợn từ sự tích về cuộc đời đức Phật cho đến cả «thể» và «dụng» của đạo Phật, với những luận điệu khinh miệt ngạo mạn mà không ai chấp nhận được, dù tin theo hay không tin theo đạo Phật. Để cho bạn đọc được vò tư và khách quan trong sự phán đoán, tôi xin trích đăng nguyên văn đoạn Phan Kế Bình nói về đạo Phật trong «Việt Nam Phong Tục» như sau:

PHẬT GIÁO (3).

«Phật giáo do ở đạo Bà la môn mà ra, nguyên trước Thiên Chúa giáng sinh, dân tộc Á lợi an tràn vào đất Ấn độ, ở rải rác một dọc sòng Hằng Hà, dựng ra thành nhiều nước nhỏ. Dân xứ đó chia ra làm bốn bậc người: bậc thứ nhứt, gọi là *Bà la môn*, * có bọn thầy tu làm chủ, coi riêng việc tế tự, bậc thứ nhì gọi là *Lý đé lợi*, * các qui tộc làm chủ, coi về quyền chính trị, bậc thứ ba gọi là *Phệ xá* * tức là hạng bình dân, bậc thứ tư gọi là *Thủ đà* * chỉ làm nô lệ mà thôi.

«Đạo Bà la môn vẫn thông hành ở xứ đó. Đến sau có Ông Thích ca mâu ni *, thầy bọn thầy tu đạo Bà la môn sinh lâm

điều tệ, và lại thấy người ta ai cũng ở trong vòng luân hồi chịu những cảnh khổ nạn, như là: sinh, lão, bệnh, tử là bốn cái kiếp khổn nạn, vì thế chán đời, mà cầu một phép để giải thoát cái khổ não ấy, mới dựng ra một tôn giáo riêng gọi là Phật giáo. Mòn đõ về sau, suy tôn ông ấy gọi là Phật Tổ Như Lai.

«Nguyễn ông ấy họ là Thích Ca, tên là Cồ Đàm (Götama), tự là Tất đạt đa, con vua nước Ca duy vệ (một nước nhỏ trong nước Ấn Độ) tên là Tịnh phạm Đồ đầu gia. Phật mẫu tên là Tịnh Diệm. Sách Phật nói rằng: «Bà mẹ chiêm bao thấy người vàng đầu thai mà sinh ra Ngài *» Lại có sách nói rằng: «Bà mẹ chiêm bao thấy con voi trắng sáu ngà, biến thành hào quang soi vào bụng, rồi có mang mười tháng, đến lúc sinh thì sinh ra bằng sườn phía hữu, tự nhiên có cái hoa sen nảy ra để đỡ Ngài lèn, lại có hai con rồng ở trên trời xuống phun nước để tắm cho Ngài, và có bách thần xuống trông nom săn sóc. Ngài màu da vàng, lông tóc dựng ngược. Sinh ra khỏi, Ngài bước đi bảy bước, một tay chỉ lên trời, một tay chỉ xuống đất mà thét lên rằng: «Trên thi trời, dưới thi đất, duy có ta là quý hơn cả. *» Lời ấy chắc cũng là mòn đõ bày ra.

«Ngài sinh bấy giờ là ngày mùng tám tháng tư, nhưng không tường về năm nào. Một mòn phái ở phía Bắc Ấn Độ, thi nói sinh về năm 1028 trước Thiên Chúa vào khoảng đời vua Chiêu Vương nhà Chu, một mòn phái ở phía Nam Ấn Độ thi cho vào chừng năm 624 trước Thiên Chúa, nhưng các nhà bác học thái tây bấy giờ thi cho vào chừng năm 558 hoặc 520; cùng một thời với Đức Khổng Tử.

«Ông Thích Ca cũng đã lấy ba vợ, sinh được một con trai tên La Hầu La. Năm 29 tuổi (đây theo sách Ấn Độ, chớ sách

Tàu thì nói năm mươi chín tuổi) xảy thấy một người già yếu tàn tật vào ăn xin, mới suy nghĩ ra đời người toàn là cảnh khổ, lập tức đêm ấy bỏ nhà vào rừng đi tu. Trước hết vào tu ở núi Đàm đặc và núi Toàn Sơn, sau đến tu ở xứ Xá Vệ, ngày ngày mặc áo cà sa ngồi dưới gốc cây đề, tĩnh niệm nghĩ cách giải thoát. Được bảy năm, xài tinh ngộ được đạo huyền diệu, tự xưng là Bồ Đề (bouddha) nghĩa là trong tâm tinh đã sáng suốt cả rồi, từ bấy giờ mới đi truyền đạo.

« Tục truyền ông ấy về sau ăn mờ lợn, phát trưởng mà mất ở nơi Câu thi. Lúc gần mất, ông ấy nói rằng : « Nay ta đã lên cõi Niết Bàn, nghĩa là lên đến chỗ cực lạc thế giới * ». »

« Ngài mất rồi, các học trò soạn nhặt các lời di ngôn, tập lại thành sách, cả thảy bốn mươi hai chương, chia làm ba quyển gọi là Kinh Tam Tạng *. Tạng nghĩa là chứa, vì các lời Ngài chép ra chứa vào một chỗ, cho nên gọi là tặng. Tam tạng :

- 1.— *Kinh tạng* *, là những lời luân thường đạo lý;
- 2.— *Luật tạng* *, là những lời giới cấm;
- 3.— *Luận tạng* *, là những lời nghị luận.

« Mục đích đạo Phật, chỉ có hai chữ hư vô * là kiêm hết. Có câu rằng : « Hết thấy không có cái gì, chỉ vì cái nhân duyên mà sinh ra. Nay dẫu tạm có, nhưng bản tính vẫn là không. Người đời cần dở giữ lấy cho làm của mình có, cho nên Đức Như Lai ra đời, lấy một chữ vô mà phả cái hoặc ấy ». May câu ấy đủ rõ đạo Phật. »

« Đạo Phật chia trong cơ thể, gọi là *Lục Côn* * (sáu cái gốc) là : nhãn (mắt), nhĩ (tai), tị (mũi), thiệt (lưỡi), thận (mình), ý (ý tưởng). Có ngoại vật động tới cơ thể gọi là *Lục trần* (sáu cái

bụi) là: sắc (sắc đẹp), thanh (tiếng hay), hương (mùi thơm), vị (vị ngon), xúc (chạm tới mình), pháp (tưởng tượng).

« Lại có *Ngũ giới* * (năm điều cấm) là: bất sát sinh (không được giết súc vật), bất đạo (không được trộm cắp), bất gian dâm (không được gian dâm), bất vọng ngôn (không được nói càn), bất ầm túu, thực nhục (không được uống rượu, ăn thịt).

Phép Phật lại có cách tọa thiền. *Tọa thiền là người tu hành ngồi nhắm mắt ngoảnh mặt vào vách, tĩnh hết lòng trần dục, không nghĩ ngợi gì.* Có bốn bậc:

- 1.— *Sơ thiền*, không lo lắng.
- 2.— *Nhị thiền*, không khồ nã.
- 3.— *Tam thiền*, rất vui sướng.
- 4.— *Tứ thiền*, không phải chịu vòng luân hồi nữa.

« *Luân hồi* * là kiếp trước làm những điều tội ác, thi chết xuống âm phủ phải chịu những tội khỗ sở, rồi kiếp sau lại phải làm các giống súc vật, hoặc phải đầy đọa những cảnh khỗ ải. Dưới âm phủ có một trăm ba mươi sáu động là những nơi ngục hình làm tội người ác. Những lời ấy là cách để khuyên cho người ta làm thiện mà chớ làm ác dấy thôi.

« Nói rút lại thì đạo Phật có hai chủ ý: một là sự khồ nã, hai là giải thoát sự khồ nã. Khồ nã là bởi sự luân hồi, thoát khỏi vòng luân hồi thì khỏi khồ, vậy thì bỏ hết lòng dục trói buộc ở trần thế, thi ra được ngoài vòng luân hồi, rồi mới lên được cõi Niết bàn nghĩa là lên cõi không không là nơi cực lạc thế giới.

« Trên này nói đại khái nguyên ủy đạo Phật, còn đạo Phật thịnh hành ở Ấn Độ và truyền bá sang Tàu, sang ta, thì trong

Viết sử yếu * của cụ Quận Hoàng nói đã tường, nay xin nhắc lại mà dịch như sau này:

« Sau khi ông Thích Ca mất, học trò là Ma kha ca diệp hội hết đờ đẹ ở thành Vương sá cả thảy năm trăm người, đó là lần thứ nhất Phật giáo hội tụ. Cách một trăm năm nữa ; Gia sá đã lại họp đệ tử ở Đôn sá lị, cả thảy bảy trăm người, đó là thứ hai Phật giáo hội tụ. Tuy vậy trước sau trong ba trăm năm, Phật giáo lưu truyền, chỉ ở quanh một dải sông Hằng Hà. Đến đời vua Mao lị gia dựng nước ở giữa đất Ấn Độ, hết sức mà chủ trì Phật giáo, thì Phật giáo mới lan khắp cả xứ Ấn Độ. Trước Thiên Chúa hai trăm ba mươi bốn năm (năm thứ năm mươi bốn đời Châu noãn Vương), vua Kế ma đại hội ở Kinh đô, duy lăg Phật giáo làm tôn chủ, bắt ép người trong nước phải theo, và sai bọn thầy chùa làm giáo sĩ, đi ra ngoại quốc mà truyền đạo ; từ đó Phật giáo mới lan cả ra thế giới vậy.

« Nước Tần từ khi Ban Siêu (vào đời Hán Võ đế) đi xứ Tây vực giở về thi danh hiệu Phật ở phương Tây, mới thấu đến tai người Tàu. Năm Vĩnh Bình thứ tam đời vua Minh Đế nhà Hán (sau Thiên Chúa sáu chục năm), vua sai người Thái Tịch sang Tây Trúc cầu Phật, Thái Tịch mang kinh Phật và hai thầy tăng là Nghiệp mã Đăng, Chúc pháp Lan về Lạc Dương, vua sai lập chùa Bạch Mã để thờ Phật. Về sau có bọn Chi đầu Đà, Mã an Thể, Khang mạnh Tường mới dùng chữ nho mà dịch kinh nhà Phật để dạy người Tàu, các người ấy toàn là người Ấn Độ đến ở Tàu.

« Năm Long An thứ ba đời vua An Đế nhà Tần (492) có người Pháp Hiển qua chơi Ấn Độ, đi du lịch hơn ba chục nước, rồi từ Tích Lan đảo vượt bể Nam Hải, mà về nước. Năm Đại Thông

đời vua Vũ Đế nhà Lương (532), *người Phò Văn và người Tuệ Sinh* sang phia Bắc nước Ấn Độ, đem kinh Phật về nước. Năm Trinh Quán thứ ba đời vua nhà Đường, *thầy chùa là Huyền Trang* đi men Tày Tạng sang Ấn Độ mua được kinh Phật sáu trăm năm mươi bản. Năm Hàm Thanh thứ hai đời vua Cao Tôn nhà Đường (726) *thầy chùa là Nghĩa Tinh* đi qua bờ Nam Hải sang Ấn Độ, lấy được kinh Phật bốn trăm bản, ấy đều là người Tàu sang Ấn Độ.

«Đương khi nước ta nội thuộc, người Tàu tôn tin thì người nước ta cũng tôn tin, ấy gọi là chủ đi đường nào thì theo đi đường ấy. Xét khi nội thuộc nhà Lương, có người Lý Phật Tử, Lý là họ, Phật Tử là tên, chắc là tục cầu tự di truyền lại, mà thói mộ đạo Phật đã từ lâu chẳng ?

«Xét ở cựu sử chép năm Thái Bình thứ hai đời vua Tiên Hoàng nhà Đinh, vua mến đạo Phật dùng người Ngô chân Lưu làm Khuông Việt thái sư. Đời vua Đại Hành nhà Lê, sứ Tàu đến nước ta, bao nhiêu tờ bồi vãng lại đều ở tay Khuông Việt. Sau vua lại sai sứ sang Tàu cầu kinh Tam Tang, vậy thi Phật giáo truyền sang nước ta từ đó.

«Vua Lý Thái Tổ là một vị vua chúa mà học thầy chùa là Vạn Hạnh; người nước ta như Từ đạo Hạnh, Không Lộ, Mân Giác, Lư Ấn đều là bậc danh nho mà thâm thúy về Phật học. Từ nhà Đinh đến nhà Lý, dựng chùa tò tượng không lúc nào không có, vậy thi Phật giáo thịnh hành ở nước ta cũng đã từ lâu.

«Song đương lúc bấy giờ các bậc danh công như ông Phạm sứ Mạnh, ông Lê Bá Quát cũng đã bài bác đi rồi. Đến đời vua Lê thánh Tôn, lại cấm dân không được lập chùa mới, vậy Không giáo một ngày một thịnh, thi Phật giáo mỗi ngày một suy, cũng là cái thèm bậc tiến hóa tự nhiên đó.

« Xét về đạo Phật lấy hư vô làm tôn chỉ, chủ ý rằng hết thảy chúng sinh nếu bỏ hết lòng ham muốn mà giữ sạch cái bụi đời bám vào mình, thì ngày sau mình được hưởng cái phúc hậu vô lượng. Cái mục đích ấy cũng cao, cái chủ ấy cũng lạ. Song hiếm vì đạo Phật bày ra lắm điều kỳ ảo, nào luân hồi, nào siêu thoát, nào họa phúc, nào nhân quả, nào toàn những mối dị đoan, làm cho lòng người mê tín, mà không ích cho sự thật cho nên đạo nho phải bác đi mà không cho là chính đạo.

« Tuy vậy, Phật giáo cũng là một món đạo giáo, người tầm thường vị tất đã hiểu thấu lý cao sâu của nhà Phật, thì cũng chớ nên bài bác khinh bỉ mà thành ra một người vô hạnh.

« Hiện bây giờ Phật giáo ở nước ta cũng đã suy. Tuy lưu truyền đã lâu, làng nào cũng có chùa thờ Phật, dân gian vẫn còn cúng bái sùng phụng, nhưng chẳng qua là bọn ngu phu, ngu phu theo thói quen mà cúng vái chờ kỹ thật thì không mấy người mộ đạo.

« Trìu ra mấy kẻ bức đời đi tu, còn phần nhiều là bọn ăn bơ làm biếng, trốn chùa lộn chồng, mượn cửa Bồ Đề mà nương thân. Còn bọn hạ lưu xã hội, mê tín sự bảo úng, thì toàn là bọn ngu xuẩn, thấy nam mô thì cũng nam mô, thấy sám hối thì cũng sám hối, còn hiểu gì đạo Như Lai nữa.

« Huống chi lại còn nhiều kẻ tinh tình rất hung bạo mà cũng mượn cửa thiền làm nơi trú ẩn. Tiếng là đi tu, mình mặc cà sa, đầu đội nón tu lư, tay lẵn tràng hạt, mặt giả dạng từ bi, mà bụng thì như rắn như rết; nào rượu ngon, nào gái đẹp, nào thịt chó hầm hoa sen, nào thịt lợn viên nhỏ làm thuốc đau bụng, nào quần áo xà ich,

* Nam mà một bò dao găm, hò mang hò lửa ; sự ấy mới lại gớm ghê hơn nữa.

* * *

Đọc kỹ đoạn văn trên đây chúng ta nêu ra mấy điểm cần ghi nhận như sau, qua sự giới thiệu của họ Phan :

1. Ông Thích Ca đã lấy 3 vợ sau chán đời vì thấy bốn kiếp khổn nạn (sinh, lão, bệnh, tử) mà đi tu lập ra đạo Phật.
2. Câu « Thiên thượng địa hạ duy ngã độc tòn » đã được dịch là « *trên thi trời, dưới thi đất, duy có ta là qui hơn cả* ». Chữ « *ngã* » ở đây ông Cử Phan cố ý xuyên tạc.
3. Những từ ngữ « *vô, hữu, sắc, không* » là những danh từ cơ hữu dẫn đến những nguyên lý về bản thể luận và hiện tượng luận trong cơ sở triết học Phật Giáo. Vậy mà họ Phan cả gan dịch *vô* là *hư vô*, rồi nói ; « *mục đích đạo Phật chỉ có hai chữ hư vô là kiêm hết* » thì thật là liều lĩnh, trắng trợn đến thiếu liêm sỉ.
4. Những lời giải thích của Phan Kế Bình về luân hồi, Thiền định, Niết Bàn cũng đại khái như thế.
5. Trước Thiên Chúa 234 năm, vua Kế Ma đại hội ở kinh đô, duy lấy Phật Giáo làm tôn chủ, bắt ép người trong nước phải theo, và sai « *bọn thằng chùa* » (!) làm giáo sĩ, đi ra ngoại quốc mà truyền đạo : từ đó Phật Giáo mới lan ra cả thế giới. (Không biết dưới thời vua Kế Ma có lập ra những tòa án diệt tà giáo không ? Thật suy bụng ta ra bụng người, là thế).
6. Phật giáo truyền sang nước ta chỉ có từ thời Lê Đại Hành còn trong thời nội thuộc (sao lại nội thuộc mà không là ngoại

thuộc ?) « *Người Tàu tôn tin thì người nước ta cũng tôn tin, ấy là chủ đi đường nào thì theo đi đường ấy.* » (Câu này nên đem dùng để chỉ ngược lại những loại người như Phan Kế Bình ; Hoàng Cao Khải hồi đầu thế kỷ này thì đúng hơn).

Không kể lối xưng hô miệt thị như *tiếng người* để chỉ vua Lý Nam Đế, các vị danh tặc Trung Hoa và Việt Nam, cũng không kể đến những lời lẽ « *vợ dũa cả năm* » để hủy báng, bởi nhọ toàn thể Tăng Sĩ Việt Nam, chúng tôi chỉ nêu ra cái phần nội dung của hai chương chính trong *Việt Nam Phong Tục* (2) trong đó tác giả đã tấn công bài xích, xuyên tạc, bôi nhọ Nho Giáo và Phật Giáo, để mọi người nhận thức được tất cả mưu mô hiểm độc của đế quốc thực dân trong kế hoạch hủy diệt văn hóa truyền thống của nước ta trước và sau khi họ nắm quyền thống trị dân tộc ta bằng vũ lực.

Những trò xuyên tạc, bôi nhọ dưới nhãn hiệu khảo cứu như loại *Việt Nam Phong Tục* không những hạ thấp tư cách và nhân phẩm tác giả của nó, mà còn là một vết nhơ không thể gột rửa được trên sắc diện của một tập đoàn những kẻ chủ trương sai sứ lớp Ngụy Nho vào loại Phan Kế Bình.

Gần đây, có một số sinh viên hỏi tôi tại sao với nội dung như vậy, cuốn *Việt Nam Phong Tục* vẫn được thanh truyền trong một vài đại học ở miền Nam này, tôi chỉ cười mà không tiện giải thích vì sợ động thời văn. Ở đây, tôi xin nói ra cho xong chuyện. Câu ngạn ngữ Trung Hoa « *tam niên thọ mộc, bách niên thọ nhân* » ; cái mầm hủy diệt văn hóa do ngoại nhân đã gieo trồng từ trên nứa thế kỷ trước (V.N.P.T. được viết từ năm 1913, như đã nói) đến bây giờ đang đơm bông kết trái. Cho nên ở đây người ta vẫn kế tục chánh sách mà lớp chủ cũ

của họ đã vạch sẵn. Nếu trong thời Tông Thống Diệm, chính sách khoa trương cho Nho Giáo đã được một họa sĩ châm biếm đương thời phóng bút bằng một hí họa vẽ ông Diệm treo lộn ngược bức hình Không Tử thì giờ đây Nho học cũng đang giải thích lại, được đề cao. Nhưng tựu trung nó vẫn chỉ được như tấm lụa sặc sỡ phủ lên trên một thần tượng khác.

Và Phật Giáo đã và vẫn đang trở thành một bức thành trì cần phải đập phá, bởi nhọ, dưới mắt họ.

Saigon, chiều 14-07-1974

THÍCH MÃN GIÁC

CHÚ THÍCH

- (1) Tác phẩm này do Phong Trào Văn Hóa xuất bản tại Saigon năm 1970.
- (2) Phan Kế Bình, Việt Nam Phong Tục, Phong Trào Văn Hóa, Saigon 1970, trang 209-210.
- (3) Sách đã dẫn, trang 211-216.

Tất cả những đoạn trích dẫn trong bài, chúng tôi căn cứ vào bản in của Phong Trào Văn Hóa. Những chữ, đoạn có đánh dấu * là chữ in nghiêng trong nguyên bản, ngoài ra là do chúng tôi cho in nghiêng.

Vì phạm vi hạn hẹp của một bài báo, chúng tôi rất tiếc chỉ có thể trích dẫn những đoạn trên. Thật ra, ở nhiều đoạn trong tác phẩm này, hèn có dịp là Phan Kế Bình lớn tiếng đả kích, miệt thị, khinh bỉ Phật Giáo một cách trắng trợn, hời hợt và xuẩn động (như đoạn nói về Chùa Chiền các trang 106-107-108-109-110-111, và Hội Chư Bà, 178-180 v.v và v.v). Ấy thế mà khi xuất bản tập sách này, Linh Mục Thanh Lãng, Giám Đốc G. S. Phạm Việt Tuyền, Quản lý Phong Trào Văn Hóa xem nó là Bộ Quốc Sử (Contribution à l'histoire d'Annam) !! Chắc độc giả đã nhận ra cái dụng ý của nhà xuất bản.

Làm Văn Hóa và Dạy Học Buôn Lậu Ma Túy và Cai Thuốc Phiện

* THÍCH TIÊU PHONG

Có người hỏi tôi nghĩ sao về việc nên vận động để loại khỏi chương trình giáo dục một số tác phẩm đã vò tinh hoặc cố ý, hiểu sai về Phật Giáo và Phật Giáo Việt Nam. Và tôi đã trả lời :

(TÒA SOẠN TỰ Ý ĐỨC BỎ 5 DÒNG)

Trả lời như vậy vì tôi nghĩ rằng điều đáng quan tâm không phải là những tác giả hay tác phẩm được ghi vào chương trình giảng dạy ; điểm quan trọng chính là những người giảng dạy và những người được giảng dạy.

Nho Giáo, Lão Giáo được đem dạy bao nhiêu năm trời ở Đại Học đâu có làm cho các tôn giáo này sống lại ; thì không lý tác phẩm *Sải Vãi* của Nguyễn Cư Trinh hay *Việt Nam Phong Tục* của Phan Kế Bính hoặc *Phép Giảng Tâm Ngày* của Alexandre

de Rhodes được đem làm tài liệu giáo khoa lai có thể làm cho Phật Giáo suy tàn hay sao ?

Trên mươi năm trước, tôi đã đọc quyển *Văn Chương Bình Dân* của Thanh Lãng, *80 Năm Việt Sử* của Nguyễn Phượng, sau này đọc luận án tiến sĩ của Nguyễn Văn Trung, *Ba Năm Xáo Trộn* của Lý Chánh Trung, *Đường hay Pháo Đài* của Nguyễn Ngọc Lan... hay gần đây các bài của Thích Quang và Thanh Quế trên tạp chí *Minh Đức*... Tôi đều có một cảm nghĩ như sau : Phật Giáo bị hiểu nhầm bởi vì những người có lý do để hiểu nhầm

(TÒA SOẠN TỰ Ý ĐỨC BỎ 6 DÒNG)

Và như vậy thì quả thực cũng chẳng còn gì đáng để mà nói, và lại càng không có gì đáng để mà đổi thoại.

Cho nên tôi thấy cũng chẳng cần phản đối làm chi. Có người khen với tôi là anh Vũ Khắc Khoan đã rất can đảm gồng mình đem *Quan Âm Thị Kính* giảng ở Đại Học. Đó quả thực là một thái độ can trường nếu người ta hiểu rõ những thế lực đang chi phối môi trường Đại Học là thế lực nào. Nhưng tôi cũng nghĩ rằng anh Vũ Khắc Khoan sẽ quá tình cảm nếu anh nghĩ rằng làm như vậy để *cân bằng lực lượng* với chủ trương đem *Sai Vải* ra giảng dạy trong ý hướng nói lên « *nội dung hay đẹp* » của tác phẩm này. Nếu nghĩ như vậy thi có lẽ anh Vũ Khắc Khoan đã tự hào mình quá mất khi muốn đỏi co với những ý nghĩ phi văn hóa.

Người Việt càng ngày càng trưởng thành tư tưởng song song với khổ đau và ê chề của thế sự. Sinh viên cũng thế. Hãy

đề cho họ tủi nhục nhiều hơn với mảnh bằng của họ thi có lẽ còn có ích trong tương lai và cả hiện tại hơn là tạo cho họ ý tưởng rằng ở Học đường, văn hóa đã thực sự được tôn trọng như là văn hóa và chính họ cũng đã được tôn trọng như một người

(TÒA SOẠN TỰ Ý ĐỨC BỞ 3 DÒNG)

Dạy học, làm văn hóa là bách niên thọ nhân, nhưng nếu đã cố ý dày vò văn hóa, chà đạp tri thức thì những điều được trồng lên sẽ chẳng phải là cây cối mà chỉ là những trụ cọc chằng kẽm gai hoặc những cây khô với hoa lá Plastic mà thôi. Trong một môi trường văn hóa mà tự do tư tưởng đã bị khinh thường thì tốt hơn hết nên đề cho những cây độc, trái đáng mặc tình nảy nở hơn là đem lại cho những cây đó một vài bông hoa thực sự có hương thơm : Những con đom đóm không thể xóa bỏ đêm đen, trái lại chỉ càng làm cho người ta thấy rõ hơn đêm đen mà thôi. Hãy để cho thiên hạ thấy rõ đêm đen hơn là thấp lén một ánh đuốc để xóa đi phần nào bóng tối đang phủ trùm những môi trường từ chường kinh viện.

Tôi không chủ trương đề kháng tiêu cực ; tôi chỉ muốn nhấn mạnh đến tác dụng tiêu cực của những chủ trương tích cực tuyên truyền, đầu độc của những thành phần chủ lực văn hóa đang muốn biến học sinh, sinh viên thành máy ghi âm, thành những con vật trong lồng chữ nghĩa.

Hôm qua ngồi đọc lại bài *Giáo lý của đức Thê Tôn soi sáng vị trí và lập trường hiện tại của Phật Giáo như thế nào* của Giáo sư Trần Ngọc Ninh trong *Hải Triều Âm số 6*. Nói đến chủ nghĩa của Marx, tác giả hình như đã muốn nghĩ rằng chủ nghĩa Marx là một thứ tôn giáo nhằm đối kháng với mọi tin ngưỡng

tôn giáo. Tôi nghĩ rằng có lẽ đó là một sự tổng quát hóa quá rộng. Chủ nghĩ Marx chỉ dành vai trò «thể mạc» của những tin ngưỡng tôn giáo nào không thừa nhận quyền tự lực tìm đạt hạnh phúc của con người mà thôi. Và bao giờ còn có những tôn giáo, những tin ngưỡng không công nhận khả năng tự lực giải thoát của con người thì chủ nghĩa Marx vẫn còn có lý do để tự nhận như một phương thuốc «*cai ma túy*». Thuốc đó, chỉ hiệu nghiệm ở Nga, ở Đông Âu và có lẽ cả ở Nam Mỹ là những vùng thấm nhuần ý thức tin ngưỡng nhứt thần cirus thế; thuốc đó đã không hiệu nghiệm ở Ấn Độ, Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Cao Miền, Lào, Nhựt Bồn... và cả Việt Nam nữa. Sự thoái trào của Trung Hoa trước xã hội chủ nghĩa không phải là sự thất bại của Phật Giáo mà là của văn hóa Nho Giáo. Và đứng về phương diện này để xét thì những va chạm tương lai có lẽ sẽ xảy ra giữa chủ nghĩa Marx và địa bàn thấm nhuần Hồi Giáo. Sự va chạm giữa khuynh hướng cổ tín hữu thần và vô thần. Và như vậy, vấn đề đặt ra với người Phật Tử không phải là chống những liều thuốc cai ma túy bằng cách chỉ chú trọng đến định chế tín ngưỡng, tổ chức tôn giáo nhưng là phát triển những khả năng và phần vụ cải tạo xã hội vốn sẵn có trong tín ngưỡng của mình để hóa giải tác dụng của những liều thuốc cai ma túy đó. Có ai nghiên cứu mà phải cai, và ôm yếu xã hội của khối Đông Á Phật Giáo chẳng phải là bằng chứng của việc nghiện ma túy, nhưng chính là vì không muốn chấp nhận ma túy như thuốc bồ hoặc thuốc an thần vậy.

(TÒA SOAN TỰ Ý ĐỨC BỎ 4 DÒNG)

(TÒA SOẠN TỰ Ý ĐỨC BỎ 4 DÒNG)

Hãy để cho những người nghiện ma túy vật lộn với thuốc cai ma túy. Chỉ tội một điều là người ta đang chống cai ma túy bằng cách bắt một số người chưa nghiện phải nghiện ma túy mà thôi. Số người này có lẽ thực sự bị nghiện hay không? Lối chống thuốc cai ma túy như vậy có thực sự hữu hiệu hay không?

Để trả lời tôi xin kể lại một mẩu chuyện nhỏ thời chiến tranh trăm năm ở Pháp. Quân đội của triều đình Pháp được lệnh diệt hết những người Pháp theo Tin Lành. Trong các vụ càn quét đó, không thiếu gì những tín đồ khác bị oan; họ đành phải chạy vào nhà thờ cho chắc ăn. Nhưng họ chạy vào nhà thờ thì lại cũng có một số tín đồ Tin Lành chạy theo lánh nạn. Quân đội triều đình tràn đến vây nhà thờ, không dám xông vào thanh lọc vì sợ phản ứng của quốc giáo và vị chủ trì nhà thờ đã giúp toán quân đó hết ngại ngần bằng câu trả lời: «các con cứ vào tiệt hết đi, lên thiên đình, họ sẽ được lựa sau!»

Từ mẩu chuyện đó tôi đã rút ra được kết luận này: điều nguy hại không phải là việc nghĩ đến hay xác quyết có đời sau, đem đời này hy sinh cho đời sau.

Điều đáng phiền là hiện nay ở một số môi trường Trung và Đại Học vẫn còn người đang làm chuyện ấy và bằng phương tiện văn hóa. Phương tiện văn hóa ấy thường được mệnh danh là văn hóa duy linh, nhân vị vậy.

Saigon, Mùa Vu Lan 2518

THÍCH TIÊU PHONG

Trường ca dân tộc Phạm Công Cúc Hoa Tình mẹ con, Nghĩa vợ chồng

★ THẠCH TRUNG GIÁ

NẾU những cuốn anh hùng ca như *Iliade*, *Odyssée* của Hy Lạp, *Mahabharata* của Ấn Độ được truyền tụng và sùng bái từ cổ thời đến bây giờ thì cũng có những cuốn như anh hùng ca *Roland* của Pháp bị lãng quên nhiều thế kỷ cho đến năm 1832 mới tìm lại được một bản viết tay ở Thư Viện Hoàng Gia xưa. Nhưng từ năm phát giác đó cho đến bây giờ, đã có không biết bao nhiêu công trình nghiên cứu của những học giả trứ danh khai thác và đề cao. Mà đó là một tác phẩm bình dân thời trung cổ với những lời thơ mộc mạc què quẻ khiến học giả Brunetière quen với văn chương chải chuốt của thế kỷ XVII phải kêu là khô độc như đấm vào tai. Nhưng đa số người Pháp đã sùng bái, đã coi là niềm kiêu hãnh dân tộc như người Đức đối với anh hùng ca *Nibelungen* thời trung cổ được nhạc sĩ Richard Wagner thế kỷ thứ XIX dựa theo mà soạn thành tứ bộ ca kịch (Tétralogie) vĩ đại lẫy lừng thế giới mà chúng tôi cũng được nghe

một vài đoạn qua dĩa nhạc do nhạc đoàn quốc tế Toscanini trình tấu.

Quay về nước nhà, chúng tôi không khỏi ngậm ngùi tủi hờn vì nhiều truyện dài bằng thơ bất hủ đã bị coi khinh mà nếu có cuốn được một vài học giả nhắc đến thì những lời đó cũng rơi tan vào không khí hững hờ. Mà nhiều cuốn của ta không đến nỗi phải chờ nhiều thế kỷ mới tìm lại được như anh hùng ca Roland. Nó vẫn có đó, nó vẫn lưu truyền hết đời này sang đời khác bên tai chúng ta, nó được in thành sách, từ loại bình dân trên giấy xấu đến loại giấy tốt do Phủ Quốc Vụ Khanh Đặc Trách Văn Hóa gần đây cho xuất bản.

Đã đến lúc phải mở một chiến dịch, nhiều chiến dịch khai thác dòng văn học bị bỏ quên này. Chúng tôi không chủ trương xóa bỏ *Đoạn Trường Tân Thanh*, chúng tôi biết giá trị của nó nhưng chúng tôi cũng nhận thấy rằng nó không phải là tác phẩm dân tộc như học giả Phạm Quỳnh quan niệm. Điều này chúng tôi đã nói cách đây nhiều năm trên một tạp chí văn học, bài đó bây giờ nằm trong bộ sách *Văn Học Phân Tích Toàn Thư* của chúng tôi đã xuất bản. Chúng tôi lại giải thích thêm trong bài nghiên cứu về Hệ Thống Tam Giáo Trong Truyền Kỳ Mạn Lục đăng trên tạp chí *Tư Tưởng* năm 1972. Chỉ xin nhắc lại vắn tắt :

Một tác phẩm dân tộc phải kết tinh nếp sinh hoạt, cảm nghĩ cùng lý tưởng dân tộc suốt dòng lịch sử miên trường.

Ngoài những tác phẩm của sĩ phu như Nguyễn Dữ, chúng tôi tìm thấy đặc tính ấy ở những truyện ngắn do Nguyễn Văn Ngọc sưu tập và những truyện dài bằng thơ mà tác giả phần lớn là những ông xầm mù lòa. Đến đây cũng xin lưu ý đọc giả rằng

Homère được coi là tác giả của hai cuốn anh hùng ca Hy Lạp đã là một ông xầm mù lòa và trong cuốn *Odyssée*, Homère lại nhắc đến một ông xầm mù lòa trước minh là Démadocos đã hát kề truyện *Chiến Tranh Thành Troie* cho chính nhân vật chủ động là vua Ulysse nghe.

Chúng ta quá quen với những truyện dài bằng thơ nên coi thường chử sự thực nó là một điểm đặc sắc của văn hóa dân tộc. Nước Pháp có anh hùng ca *Roland* với mấy bộ nữa. Nhưng sau thời trung cổ không còn truyền thống đó tuy đến thế kỷ XIX có những sĩ phu như Mistral muốn làm sống lại với tác phẩm *Mireille* nhưng không được bình dân phổ biến. Những nhà viết về văn học sử Trung Hoa không nhắc đến một truyện dài bằng thơ nào. Chẳng hiểu trong kho tàng văn học bình dân Trung Hoa có loại tác phẩm đó hay không ? Nhưng một điều chắc chắn tuyệt đối là truyện dài bằng thơ quả là truyền thống hoàn toàn Việt Nam không do ảnh hưởng Trung Hoa.

Từ những sĩ phu như Hồ Huyền Qui cuối thời Trần, Nguyễn Đinh Chiều cuối thời Nguyễn đến không biết bao nhiêu là tác giả vô danh, có học và vô học. Lục Văn Tiên, Nhị Độ Mai, Quan Âm Thị Kính, Phật Bà Quan Âm, Thạch Sanh, Phạm Công Cúc Hoa, Tống Trần Cúc Hoa. Chỉ mới kể vài tên, còn nhiều lắm, đáng làm đề tài cho những bộ nghiên cứu.

Mặc dầu do sĩ phu soạn ra nhưng bộ *Lục Văn Tiên* đã phổ cập đại chúng. Đi đâu ở Saigon Lục Tỉnh ta cũng được nghe những tiếng hát câu hò lấy từ Lục Văn Tiên, mà ở vài chỗ miền Trung miền Bắc cũng có những lời vang tiếng vọng.

Về Nhị Độ Mai, thì từ tấm bé chúng tôi đã được nghe như chôn vào ruột những câu như :

« Mai Kha ơi hời Mai Kha
 Rời nhau một bước là xa mấy trùng
 Một đêm sương tuyết lạnh lùng
 Thoát chăng hay đã mắc vòng trẫn ai. »

Dầu lúc này có bộ *Nhi Đô Mai*, trong tủ sách nhưng chúng tôi cũng không lấy ra xem lại là nhớ đúng hay sai, vì cần ghi trung thực điều gì nhớ dầu nhớ sai bởi nó đã ghi sâu xa vào tâm tư.

Những bộ do những tác giả vô danh có thể chia làm ba loại :

Một là, những tác giả có học tuy nhiều chỗ lấy giọng bình dàn cho bình dàn hiểu nỗi. Như *Quan Âm Thị Kinh*.

Hai là những tác giả vô học mà nội dung tầm thường như *Tống Trần Cúc Hoa*.

Ba là những tác giả vô học nhưng nội dung sâu xa như *Phạm Công Cúc Hoa*.

Chúng tôi lấy bộ này làm trọng tâm khảo sát. Đầu tiên xin lược truyện.

LUỢC TRUYỆN

Cha mẹ chàng Phạm Công nhà rất nghèo nhưng vì lòng thành dâng cúng hội đúc chuông nên thấu đến trời được Ngọc Hoàng Thượng Đế cho Thái Tử xuống đầu thai. Mới mười ba tuổi chàng đã phải làm thuê nuôi cha mẹ. Sau khi cha chết lại dắt mẹ đi kiếm ăn rồi cố lo đi học. Được nàng Cúc Hoa con quan học cùng trường kính phục tài đức thương yêu hết lòng. Cha mẹ nàng bắt đầu không thuận mà rút cục phải ưng. Chàng

đi thi đỗ trạng nguyên ở nước này nước nọ nhưng đều bị thù ghét và hăm hại vì không bằng lòng bỏ vợ lấy các công chúa. Sau khi được thần linh cứu, chàng đỗ trạng nguyên xứ Đăng Châu về sau được nói lại là Giao Châu tức Việt Nam. Được cầm quyền Tiết Chế, chàng đoàn tụ với vợ đúng lúc nàng sinh con trai là Tiến Lực, mấy năm sau thêm con gái là Nghi Xuân. Nhưng đến năm ba mươi nàng về trời, Phạm Công bị vua triệu đi dẹp giặc, phải đem cả quan tài vợ và mang con theo. Thành công khải hoàn chàng được vợ báo mộng rằng phải lấy vợ kế là Tào Thị, nhưng nàng này ác độc hành hạ hai con chồng khi chàng đi trấn Cao Bằng. Hai con phải dắt nhau đi ăn mày, qua mả mẹ, được mẹ hiện hồn lèn bắt cháy và lấy giấy phủ mặt đe thư cho chàng nói tội ác của vợ kế buộc vào giải áo. Phạm Công gặp hai con trên đường về triều được biết sự thực liền về nhà đuổi vợ kế, nhưng Tào Thị bị Trời sai thiên lôi đánh chết.

Sau đó chàng từ quan đi tìm Cúc Hoa dưới Âm Phủ bằng cách đánh đồng thiếp. Công chúa Xuân Dung tình nguyện canh xác Phạm Công và cầm kính theo dõi hồn chàng đi đâu. Kính này tương đương với quả cầu thủy tinh của những nhà tướng số Tây Phương bây giờ. Phần này ly kỳ linh động nhất và dài hơn 1500 câu, già phần ba tác phẩm, đã nuôi nấng tăng cường sự hấp dẫn đến tận độ. Nghệ thuật kết cấu diễn tiến được yểm trợ tuyệt vời với cảnh Xuân Dung cầm kính theo dõi. Năm cửa ngực, năm lần hiện lên kính, mấy cảnh tiếp theo cũng hiện lên thành trước sau hơn chục lần vừa nhắc nhở vừa kích thích sức chăm chú của thính giả, vừa gợi cảm tưởng của sự sống thực, vừa hé mở mấy chân trời, sự thông cảm, sự tương giao giữa hai thế giới âm dương, một mối tình bên cạnh một mối

tinh, một người ở thế giới bên này dõi theo bước chân người sang thế giới u linh, vào năm cửa ngục qua bao gian nan để kiểm một người. Những bài học luân lý ghê rợn sâu xa hiện ra theo luồng diễn tiến. Rút cục tim được Cúc Hoa và nàng được Diêm Vương là cha nàng cho trở về trần. Phạm Công lại lấy công chúa Xuân Dung để trả nghĩa cầm kính, Cúc Hoa cũng vui mừng. Chàng được vua nhường ngôi để ngài lên làm Thái Thượng Hoàng.

NỀN XÉT LẠI LỐI THƯỞNG THỨC.

Muốn thưởng thức Phạm Công Cúc Hoa cũng như những truyện tương đương, chúng ta phải tự tẩy não mấy lần.

Một là lấy sự hoa mỹ của lời văn làm tiêu chuẩn. Những đạt giả Đòng Tày đều nhận thấy điều này không cần thiết. Tào Phi thời Tam Quốc đã nói : Khi vi chủ — cái tinh thần bên trong là quan trọng. Tolstoi khi về già tập viết văn không hay, mà trước Tolstoi có Stendhal đã ghê sợ và xấu hổ khi có người bảo văn mình có chò hoa mỹ, ông cố sửa cho thực mết, sau Tolstoi có Nhất Linh cũng từng viết về cuối đời rằng văn không cần hay. Trong cuốn *Việt Hán Văn Khảo*, nhà nho Phan Kế Bính cũng đã nói :

« Thế nào là cái hay của văn chương ?

Văn chương không phải gọt tung chữ, luyện tung câu là hay, không phải đặt lấy kênh kiệu, đọc lấy rèn rỉ là hay. Hay là hay ở tư tưởng cao, hay là hay ở kiến thức rộng, hay là hay ở lời bàn thấu lý, hay là hay ở câu nói đạt tinh ».

Chẳng những thế, lại còn quan niệm về nội dung, về sự thực trong văn chương. Thế giới hiện đại quen với tả thực, từ

tâm tình đến sự việc. Đó là một điều hay so với trò lâng mạn thích giả tạo, nhưng điều này cũng không phải là tiêu chuẩn duy nhất. Bởi thế, từ cực đoan nọ, sang cực đoan kia, văn đàn hiện đại bị ngập lụt vì những tác phẩm ghi những sự thực tầm thường nhỏ mọn hoặc sa đọa của cuộc đời. Người ta đã bị bao vây bởi một công cuộc thô thiển trường kỳ và toàn diện với dống sách vỏ bao chỉ như vậy. Nếu cái bệnh thích lời văn hoa mỹ khiến người ta không thường thức nỗi những tác phẩm bình dân truyền khẩu xưa, thì cái bệnh ngược lại là tả thực cũng khiến người ta không thường thức nỗi. Phải tẩy não hai lần là thế vậy.

Nghệ thuật của *Phạm Công Cúc Hoa* cũng như mọi anh hùng ca Đông Tây đều có tính cách huyền thoại và tượng trưng. *Thạch Sanh* là một anh hùng ca, điều này hiển nhiên, nhưng *Phạm Công Cúc Hoa* có thể xếp vào loại anh hùng ca được không? Theo nghĩa hẹp thì anh hùng ca ghi những sự nghiệp, thường là những võ công của anh hùng như Roland hay Achille, Ulysse.

Nhưng giới học giả đã nới rộng nghĩa chữ anh hùng ca, coi nó bao gồm mọi tác phẩm đòi hỏi con người sự hy sinh cao cả phi thường nên đã đặt truyện tình dài bằng thơ *Mireille* của Mistral và loại này. Vậy chúng tôi đặt *Phạm Công Cúc Hoa* vào loại này để sử dụng tiêu chuẩn chứ không phải là đưa đến một cải cách tân kỳ cách mạng.

Trong anh hùng ca *Iliade* có nhan nhản yếu tố siêu nhiên, huyền thoại như chư thần dự chiến giúp đôi bên, như việc xây trong một ngày cả một tòa thành kiên cố. *Cuốn Thần Linh Kịch* (Divine Comédie) của Dante cũng được coi là một thứ anh

hùng ca nhan nhản yếu tố siêu nhiên tượng trưng như Địa Ngục, Tịnh Tội Giới với Thiên Đường, thi *Phạm Công Cúc Hoa* cũng nhan nhản yếu tố huyền thoại, tượng trưng. Nhưng làm thế nào phân biệt siêu nhiên thành thực với siêu nhiên giả tạo? Điều này không chứng minh được nhưng cảm thấy rõ ràng do sự chân thành của tác giả và tính cách sâu xa bắt rẽ từ tâm hồn dân tộc rồi mới khuếch đại. Như tình nghĩa vợ chồng giữa Phạm Công Cúc Hoa, tình mẹ con khiến Cúc Hoa đã chết rồi còn hiện hồn lên bắt chấy cho hai trẻ.

LUẬN ĐỀ

Trước khi trở lại bàn kỹ vấn đề này, chúng ta hãy xét đến luận đề của *Phạm Công Cúc Hoa*. Mà trước khi xét đến luận đề của Phạm Công Cúc Hoa, ta hãy xét đến nguyên tắc căn bản của văn chương luận đề.

Mọi việc xảy ra phải tất hữu, không có sự ngẫu nhiên nào đến đảo lộn diễn tiến của tác phẩm. Một Shakespeare đưa ra luận đề Hư Vò và Định Mệnh, thì vở bi kịch phải kết thúc bằng cái chết của những nhân vật hai bên đối lập vì tất cả chỉ là trò chơi đáng thương của một bàn tay vô hình nhưng vẫn năng là Định Mệnh. Vở *Orestie* trước đó vài chục thế kỷ của Eschyle bên Hy Lạp cũng diễn tần kịch Định Mệnh nhưng với triết lý về lẽ tương sinh và tương diệt nền hoàng hậu Clytemnestre ngoại tình giết chồng, chàng Orestie báo thù cho cha giết mẹ với gian phu, mà trước đó nàng đã nằm mơ mình đẻ ra rắn, rắn quay lại cắn mình, đúng là cái vòng luân quẩn tương sinh tương diệt. Không có ngẫu nhiên bất ngờ đến đảo lộn diễn tiến tất hữu ấy. Đến bây giờ những tiểu thuyết như *Anna Karénine* của Tolstoi diễn quá trình câu chuyện như triển khai tất hữu

của cái nỗi tai là tám lý con người. Cuốn *Đoạn Trường Tân Thanh* bắt đầu nêu lên thuyết tài mệnh tương đố chủ trương con người là nạn nhân của Định Mệnh nhưng lại kết thúc bằng thuyết nghiệp quả chủ trương con người tạo ra số phận mình thì thực là màu thuẫn với nguyên tắc căn bản của văn chương luận đề. Ngày giờ, ta hãy xét đến luận đề nêu lên trong *Phạm Công Cúc Hoa*:

« Trời xanh thăm thẳm chín lần
 Ngôi cao muôn trượng nghe gǎn tắc gang
 Xét soi thiện ác đôi đường
 Thị hào chẳng lẫn rõ ràng gương trong.
 Ngẫm xem thiên địa chí công,
 Dở hay cũng bởi trong lòng mà ra :
 Xưa nay mấy kè thảo hòa
 Trước tuy lam lũ sau là thành nhân. »

Trời đây không phải là một đấng muốn ban ân sủng cho ai người ấy được, mà chỉ là đấng tuân theo một lý chí công chí minh, ban phúc giáng họa cho kẻ lành người ác, mà làm lành hay ác là tự lòng mình túc là chính kẻ đó đã tạo ra cuộc đời mình hoặc hay hoặc dở :

« Ngẫm xem thiên địa chí công,
 Dở hay cũng bởi trong lòng mà ra ».

Điều này dối với những người quen thuyết nghiệp quả của Phật Giáo là một điều tự nhiên đến nỗi không cần phải nghĩ ngợi gì nữa như người thở mà không biết có không khí, nhưng nếu so sánh mồi ý thức được rõ rệt. Bậc khuôn vàng thước ngọc của những nhà thần học là Saint Augustin đã đả kích, đã kết tội Pélage là đưa tà thuyết khi ông này chủ trương con

người có năng lực làm thiện. Saint Augustin khẳng định rằng phải do ân sủng đặc biệt của Thượng Đế cho linh hồn đã hỏng vì tội gốc tự Adam, và những kẻ được ân sủng đã được Thượng Đế tiên định từ thiên vạn cổ.

Vậy nếu tác phẩm *Phạm Công Cúc Hoa* có nhắc đến Trời thì Trời đó chỉ là tượng trưng cho một nguyên lý. Và nếu *Đoạn Trường Tân Thanh* kết thúc mâu thuẫn với luận đề nêu lên bao nhiêu thi Phạm Công Cúc Hoa được kết cấu chặt chẽ nhất quán bấy nhiêu, đúng với nguyên tắc tất hữu của văn chương luận đề Đông Tây kim cỗ.

Có người ở phủ Quỳnh Vân,
Cửa nhà thanh bạch muôn phần khá thương.
Hiếu trung tiết nghĩa đôi đường,
Nơi theo tiên tồ một đường kính tin
Rắp nhà gặp bước truân chuyên,
Tuy nghèo có một nhưng hiền không hai.
Cơ hàn giữ dạ an vui,
Khó khăn chẳng dám một lời cay rắng.
Chồng họ Phạm, vợ họ Dương,
Tu nhân tích đức mở đường cầu con.
Vợ chồng hái củi trên non,
Đem về đi bán héo hon tháng ngày.
Dương bà lòng thảo dạ ngay,
Đã thường làm phúc lại hay cúng dàng...
Một hôm qua hội đúc chuông,
Có bao nhiêu cúng, chẳng phiền đói no.
Về nhà chân mới bước vô,
Chồng liền hỏi vợ nhỏ to mấy lời :
“ Tiền còn nhiều ít nàng ôi ? ”

Hãy xin nói lại cho tôi biết cùng ».

Thoắt thõi vợ nói cùng chồng :

« Bán vừa được bốn mươi đồng mà thõi,

Chùa quê, sãi khó, vách rời,

Thiép trông phong cảnh ngậm ngùi lòng thương.

Vậy nên cúng cả đúc chuông,

Ấy điều làm phúc xin chàng chờ lo ».

Chồng nghe hiểu hết căn do,

Tâm lòng vui vẻ bằng cho bạc vàng.

Buồi chiều chuông đánh kêu vang,

Muối dưa đơm cúng, khói nhang ngọt ngào.

Chuông kêu thấu đến Thiên tào

Động tai Thượng Đế tòa cao đang chầu ».

Lòng thành đã cảm ứng đến Trời nên được ngài cho thái tử xuống đầu thai. Mới mười ba tuổi đã phải đi ở mướn để nuôi cha mẹ. Nhưng rồi cha mẹ chết, Phạm Công dắt mẹ đi ăn mày giữa đường gặp một ông già râu tóc bạc phơ kêu đói, xin ăn, chàng còn ba nắm cơm viền cho ông lão. Nhưng ông lão đó chính là Phật Di Đà hóa thân để thử lòng mà về tâu với Ngọc Hoàng. Ngọc Hoàng lại sai tiên nữ xuống nói chuyện vợ chồng, chàng từ chối vì chỉ muốn chăm lo cho mẹ già. Tiên nữ về tâu, Ngọc Hoàng khen rằng :

« Khá khen trung hiếu lưỡng tuyễn
Đã dành phò mã, trạng nguyên sau này ».

Chúng ta thấy hai ông bà họ Phạm đều nghèo khó nhưng hay làm phúc lại hay cúng dàng nên được Ngọc Hoàng Thượng Đế ban cho thái tử xuống đầu thai. Còn thái tử tuy còn nhỏ nhưng đã tròn đao hiếu nên làm thuê nuôi cha mẹ, dắt mẹ ăn

mày nhưng thấy ông lão khồ hơn mình lại chia cho tài sản độc nhất là ba nắm cơm viên. Gặp tiên nữ không mê vì lo cho mẹ nên được Ngọc Hoàng định cho đỗ phò mã trạng nguyên sau này. Sự việc diễn theo quá trình nhân quả, con người tạo ra cuộc đời mình do thiện nghiệp xuất từ thiện tâm.

Nhưng muốn đỗ trạng nguyên sâu này, phải đi học, nên chàng học thầy Quý Cốc và gặp nàng Cúc Hoa cũng học trường đó.

Chỗ này là một bằng chứng hiển nhiên tuyệt đối về tác giả hay những tác giả vò học và mù tự nhỏ nên xáo trộn cả lịch sử cũng như phong tục. Quý Cốc Tử thời Xuân Thu Chiến Quốc người nước Sở đã đào tạo ra những nhà chính trị như Tò Tần, Trương Nghi, quân sự như Tôn Tẫn, Bàng Quyên và cũng cả những tay xem tướng số. Ông thiết trường tại một cái hang hiểm trở đầy lam chướng nên gọi là Quý Cốc, tức hang quý. Một tri thức thời nay có thể làm nhưng thời xưa không thể vì trong chương trình có Bắc Sứ. Mà thời xưa con gái không được đi thi, đây Cúc Hoa lại du học phương xa như con trai lớn tuổi. May nữ sĩ của ta như Đoàn thị Điểm, Hồ xuân Hương đều có cha làm nghè dạy học, vậy các nàng học tại nhà mình. Sau khi lấy vợ, chàng đi thi giữa lúc Cúc Hoa có mang. Chàng đỗ trạng nguyên ở nước này nước nọ nhưng đều bị thù ghét và hâm hại vì không bằng lòng bỏ vợ lấy các công chúa. Sau khi được thần linh cứu, chàng đỗ trạng nguyên xứ Đăng Châu về sau nói lại là Giao Châu tức Việt Nam.

Những yếu tố siêu nhiên không phù hợp với tiêu chuẩn tả thực nhưng cũng chẳng khác gì *Iliade* từ mấy ngàn năm đến bây giờ, không ai dám kêu là phi lý, vì phù hợp với tiêu chuẩn

anh hùng ca. Mỗi loại văn lại có những định luật riêng của nó. Vậy bây giờ ta chỉ xét theo nguyên tắc tất hữu của văn chương luận đề. Luận đề nêu lên :

« Ngẫm xem thiên địa chí công,
Dở hay cũng bởi trong lòng mà ra.
Xưa nay mấy kẻ thảo hòa
Trước tuy lam lũ sau là thành nhân ».

Những kẻ làm lành rút cục phải hưởng phúc dầu trải qua bao nhiêu thử thách đau khổ. Vậy thi chàng Phạm Công đỗ trạng nguyên nước Nguy, không chịu lấy công chúa phải đi dày, đến xứ Ô Qua đỗ trạng nguyên nước Hung Nô không chịu lấy công chúa, bị chặt tay khoét mắt mà vẫn được Trời Phật cứu lành.

« Ngọc Hoàng mới phán trước lầu :
Đem bình tiên dược xuống mau trấn hoàn.
Chữa cho thân thề Trạng Nguyên,
Cho chàng trọn vẹn về miễn bản gia.
Chân tay mình mày dương hòa,
Đầu mày con mắt lại toàn như xưa.
Trạng Nguyên mừng rõ không ngờ,
Ra về thăm vợ bây giờ ra sao ?
Nghìn trùng cách trở xiết bao,
Thương nhau lặn suối qua đèo quản chi.
Miễn là thấy mặt thê nhi,
Thở than tâm sự hoan hùy hàn huyên. »

Sau khi được thần linh cứu, chàng đỗ trạng nguyên xứ Đăng Châu về sau được nói lại là Giao Châu tức Việt Nam. Chàng cũng được nhà vua kén làm phò mã, mà cũng chối từ, vua thoát nỗi giận, nhưng công chúa can.

“ Đức vua mới phán phân minh,
 Chỉ truyền : Công chúa tiên hành chàng xa.
 Trẫm phong chức trạng khôi khoa,
 Ngày sau trẫm mất thay ta trị vì.
 Lại phong phò mã đơn tri
 Cho quyền tiết chế tước thi quận công.
 Muốn bao thủy bộ mặc lòng,
 Bóng cờ rợp đất tiếng cồng vang non. ”

Đoàn tụ với vợ cho đến khi nàng được ba mươi tuổi thì nàng về chầu Trời, để lại hai con trai gái là Tiến Lực, Nghi Xuân. Ra đẹp giặc chàng mang theo cả quan tài vợ và dắt hai con.

Giặc cảm động vì tình nghĩa vợ chồng nên lui binh và chém một thủ cấp cho chàng đưa về triều lập công. Điều này cũng phi lý về phương diện tả thực nhưng hợp với luận đề nêu lên, tức là đúng nguyên tắc tất hữu.

Vợ kế Tào Thị bị Thiên Lôi đánh chết vì tàn ác với con chồng và lại ngoại tình, yếu tố siêu nhiên này cũng hợp với luận đề.

Chàng từ quan xuống âm phủ tìm Cúc Hoa bằng cách đánh đồng thiếp và gặp nàng sau khi qua năm cửa ngục với mấy cảnh gian nan nữa. Nàng được trở về trần, chàng lại lấy thêm Công Chúa Xuân Dung và được vua cha nhường ngôi lên làm Thái Thượng Hoàng. Yếu tố siêu nhiên này cũng hoàn toàn phi lý về phương diện tả thực nhưng cũng hợp với luận đề nêu lên là người làm lành rút cục phải sung sướng, phải toại nguyện dầu trải qua bao hiểm nguy, thử thách. Thiện tâm vạn năng, thiện tâm thắng được tất cả, cả cái chết. Một bản anh hùng ca

nêu cao thuyết nghiệp quả của Phật Giáo, một bằng chứng về sự thấm nhuần sâu xa vào xương tủy Dân Tộc mà chính tác giả cũng không ngờ, không tính toán, nhưng chính vì thế tác phẩm lại tăng thêm giá trị.

CÁCH KẾT CẤU

Sau khi xét luận đề, ta xem cách kết cấu, tức là nòng cốt của nghệ thuật bộ này vì cái hay của nó không ở lời văn chẵng khác gì cái đẹp của một tòa kiến trúc vĩ đại gồm mấy trăm cột gỗ lim mặt lớn dày ồm mà không sơn quét chạm trổ gì cả, chỉ hoàn toàn mộc mạc.

Càng xét cách kết cấu, ta càng kinh ngạc trước thiên tài kỳ diệu tự nhiên và có thể nói được rằng cho đến bây giờ ta cũng chưa có một áng văn thuật sự trường thiên, một cuốn tiểu thuyết nào kết cấu hay đến như thế. Nó có thể sánh với cách kết cấu của những áng văn vĩ đại muôn đời của nhân loại Đông Tây kim cương.

Có một định luật hoặc thành văn hoặc bất thành văn đã làm tiêu chuẩn cho mọi sáng tác là sự nhất trí. Nếu không thực hiện được hoàn toàn thì ít nhất cũng phải là lý tưởng nhằm đạt tới. Học giả Jean Suberville trong cuốn *Lý Thuyết Nghệ Thuật Và Những Loại Văn Chương* đã phản ảnh quan niệm chung đó vào những lời minh bạch khúc chiết sau đây :

« Sự nhất trí kết cấu cốt tại chỗ lệ thuộc mọi hành vi và công nghiệp vào một hành vi trung tâm. Nói cách khác, cái gì cũng phải rút vào tác động chính đó, kèm theo nó hay xuất ra từ nó. Vậy anh hùng ca chỉ có thể kham nổi một hành vi chủ yếu và phát sinh mọi hành vi khác diễn ra chung quanh nó như những việc xảy ra đồng thời và tất tòng. Đó cũng là

nguyên tắc của khung cốt văn chương, áp dụng cho mọi đề và trong mọi loại ».

Nguyên tắc và lý tưởng thi như thế nhưng trong thực tế hiếm có tác phẩm thực hiện được, nhiều danh tác cũng vi phạm hoặc ít hoặc nhiều.

Trước khi nói đến những sự vi phạm, ta hãy nhắc đến những tác phẩm thực hiện được. Thì ta phải nói rằng người Hy Lạp là thầy của nhàn loại về phương diện này.

Cuộc Chiến Tranh Thành Troie với những sự việc liên quan đã được diễn tả tuyệt diệu trong hai cuốn anh hùng ca *Iliade*, *Odyssée* và những vở bi kịch. Biết bao nhiêu sự việc ngỗng ngang trong mười năm ấy thế mà Homère chỉ lấy chủ đề ở cuộc nỗi giận của Achille đã khiến cho quân Hy Lạp suýt thua, và sự nguội giận của Achille lại nhập cuộc khiến quân Hy Lạp phản công và Achille giết được Hector đệ nhất anh hùng của thành Troie. Anh hùng ca *Iliade* chấm dứt ở tang lễ Hector chứ chưa đến chiến thắng cuối cùng.

Nhưng trong *Iliade* đã tập trung những cảnh tượng điên hinh nhất, mãnh liệt nhất của chiến tranh cũng như tâm tình chinh phụ qua *Andromaque*. Anh hùng ca uyển chuyển nhiều sắc thái hơn bi kịch ấy thế mà ta cảm thấy sự căng thẳng và nhất trí của bi kịch. Cuộc trở về của vua Ulysse, cuộc phiêu lưu với bao khúc gian nan lại làm chủ đề cho anh hùng ca *Odyssée*. Mà cái chết của vua Agamemnon ngày trở về, vì vợ có gian tình hợp lực với gian phu ám sát, lại làm chủ đề cho bi kịch *Orestie* của Eschyle. Nếu những anh hùng ca là những tòa kiến trúc thì bi kịch là những công trình điêu khắc tinh trung đến tột độ.

Quay sang anh hùng ca *Roland*, ta không thấy sự nhất trí dầu bộ này ngắn hơn *Iliade* đến mấy lần. Tác phẩm chia làm ba phần : phần thứ nhất, sự phản bội của Ganelon, phần thứ hai, cái chết của Roland, phần thứ ba, sự trừng phạt. Phần này dài 1606 câu mà toàn bộ chỉ có 4002 câu. Sau khi vai chính không còn mà còn kéo dài đến quá một phần ba tác phẩm thì thực lồng léo hết mực. Bởi thế cho nên không đồng ý với Brunetière về sự phê bình khe khắt toàn bộ *Roland* nhưng tôi cũng nhận định về cách kết cấu vì ông coi tác phẩm không có trung tâm bởi cái chết của Roland không chiếm chỗ nhiều hơn cuộc chiến tranh của Charlemagne với quân Sarrasins.

Nhưng cách kết cấu của anh hùng ca *Roland*, chỉ mới là lồng léo chứ chưa đến nỗi đầu ngò minh sở như *Đoạn Trường Tân Thanh* mà chủ đề nêu lên là thuyết tài mệnh tương đố chủ trương sự bất lực của con người lại tận cùng bằng tái hợp chủ trương thiện tam của con người xoay chuyển được số mệnh. Nhìn những tác phẩm như *Hoa Tiên* được coi là đệ bát tài tử, ta cũng chẳng thấy trọng tâm đâu, mà chỉ thấy một mớ hình ảnh yêu đương hoa mỹ, không chủ đề, không đầu mối mà trung, hiếu, tiết, nghĩa là những cái cớ rất lồng léo. Đến bây giờ lại cũng tệ. Những tác phẩm chân chính như *Tội Ác Và Hình Phạt* của Dostoevski, *Số Không Với Vô Tận* của Koestler không có là bao so với trận lụt lớn của những tác phẩm gồm toàn những chi tiết vô nghĩa của cuộc đời chông chất mà chủ đề chỉ là những cái cớ lồng léo.

Bây giờ ta hãy trở về với cách kết cấu của Phạm Công Cúc Hoa.

Khi bàn đến luận đề, nói rằng tất cả mọi tinh tiết xoay quanh trọng tâm, thiện nghiệp thắng được tất cả, cả cái chết,

là chúng tôi đã khái quát cả về nghệ thuật kết cấu. Đến bây giờ tóm lại và vào những chỗ tể nhị. Cha mẹ Phạm Công vì làm lành nên mới sinh quý tử, mà chính chàng vì hiếu với cha mẹ, vì nhân với ông lão ăn mày là Phật Di Đà hóa thân, lại vừa vi nghiêm chỉnh với nữ sắc, vừa muốn tròn đạo hiếu mà không màng tiên nữ, nên học hành tài giỏi được Cúc Hoa thương lấy làm chồng. Chàng thi đỗ Trạng Nguyên ở hai nước, không phụ vợ lấy các công chúa nên một lần bị đi dày, một lần bị cực hình mà vẫn sống nguyên lành vì trời có giúp. Ra đánh giặc, giặc cũng cảm phục mà lui quân, khi thành công lại từ quan, xuống âm phủ tìm vợ.

Đến phần này, nghệ thuật vô cảnh bay cao đến mức độ tuyệt vời khiến ta nghĩ đến sự nhất trí căng thẳng và linh động của cô kịch Hy Lạp. Tác phẩm dài 4012 câu thi phần này dài 1542 câu tức già một phần ba tác phẩm và dài gần bằng nửa cuốn *Đoạn Trường Tân Thanh* 3254 câu.

Chàng qua năm cửa ngục với mấy cảnh khác gian nan. Công Chúa Xuân Dung ngồi bên xác chàng Phạm Công thiếp xuống âm phủ, cầm kính nhìn vào và dõi theo chàng từng bước. Đó là một thứ « ra đà » huyền bí như quả cầu bằng thủy tinh của những nhà tướng số Tây Phương. Tả đã một lần rồi, tác giả lại cho Xuân Dung ở trên này nhìn vào kính tả lại, tóm tắt nhắc lại và gợi cảm tưởng sâu xa lạ lùng của sự có thực, sự sống động đến mức độ đáng kinh ngạc. Chẳng những thế lại còn gợi cho ta một mối tình bên một mối tình, một người ở thế giới bên này dõi theo một người sang thế giới bên kia tìm kiếm một người, những chân trời kỳ diệu mở ra, sự thông giao của hai thế giới âm dương với một sức tin tưởng sâu xa mãnh liệt tuyệt đối của người tả truyền cho người nghe, khác với

cảnh du địa phủ của Dante mà từ tác giả đến độc giả đều hiều với nhau là tượng trưng, không có thực.

Sau hai ngày cung lề, linh hồn Phạm Công mới lia khói xác ra đi cưỡi ngựa ruồi đến cửa Long Vương, đếu ngục A Tỳ :

« Thấy người trong ngục thảm phiền,
Gầy gò nhơ nhuốc gông xiềng gớm ghê.

Mấy nơi kinh khiếp ra vào
Tưởng rằng đây có Cúc Hoa thêm sầu,
Chung quanh lửa đốt vạc dầu,
Tim nàng chẳng thấy biết đâu chốn nào ?

Trạng Nguyên mới hỏi âm hao :
« Điện này tùy thuộc vị nào Long Vương ?
Muốn ra mắt hỏi tò tường
Các ngươi hãy tạm trả đường cho ta ! »

Quỷ tốt chỉ trả gần xa
Phạm Công tới đó vào tòa một khi
Chàng Cả ra đón một khi :
« Chào quan Phò mã xuống chi chốn này ? »
Trạng Nguyên bái tạ tò bày :
« Chuyết kinh thoát đã âu rầy Diêm la
Tên nàng là ả Cúc Hoa,
Chàng hay giam cầm ở trong tòa nào ?
Xin người thứ lỗi đột xông,
Bảo cho tôi rõ vân mòng một khi »

Minh vương tra sổ túc thi
Cúc Hoa tên ấy thực thi không đây.
Trạng Nguyên nghe nói buồn thay :
« Chàng ở chốn này biết kiém đâu ra ? »
Lại đi xem xét gần xa

Thấy người tội lôi nghĩ đà lầm sao.

Tứ bể lửa cháy hồng hào

Chân tay trói buộc ném vào, ghê thay !

Cháy chân thôi lại cháy tay

Xương da máu thịt hóa rãy ra tro,

Thấy người bị tội thêm mo

Bực mình tìm vợ thăm dò không ra :

Bấy giờ mới hỏi gần xa :

« Tù này dương thế ở ra thế nào ? »

Quỷ sứ cứ thực trình thưa :

« Tù này nói thiếu nói thừa bấy lâu »

Cùng là trộm cướp hiềm sâu,

Cho nên phải tội trước sau chốn này »

Trạng Nguyên than thở khi nay :

Đạo trời quả báo rất hay nhiệm mầu ! »

Phạm Công đi đến lầu cao,

Hỏi thăm : « Nàng ở ngực nào bảo tôi »

Diêm Vương mới nói một lời :

« Năm sáu cửa ngực đó thời vượt qua »

Trạng Nguyên bái tạ bước ra

Lại lên quất ngựa vội hòa một khi.

*

* * *

Vua Dương hỏi kinh một khi :

« Xuân Dung con hỡi ! Trạng đi phương nào ? »

Công chúa tò hết âm hao :

« Trạng Nguyên mới vào chàng Cà Long Vương

Tim không thấy Cúc Hoa nương

Trạng lại lên đường tìm kiếm các nơi ! »

Phạm Công lại đến cửa thứ hai thấy những người đội chậu mầu bàn chòng vì ở trên dương thế đong đầy bán voi, cho vay thóc lép một vốn mười lời.

Hồi chàng Hai thì Cúc Hoa cũng không có, và lại theo sang cửa ngục thứ ba.

Vua Dương phán hỏi thử qua :
 « Xuân Dung con hỡi ! Trạng đã đến đâu ? »
 Tức thì Công chúa quỳ tâu
 « Trạng Nguyên còn ở dưới lầu chàng Hai
 Tìm nàng chẳng thấy tăm hơi
 Lệ châu chan chứa mấy hồi sầu bi.
 Tạ từ Trạng sắp ra đi
 Chàng Ba chưa rõ đi về nơi nào ? »

Mặc dầu chàng Hai nói hết sức khó khăn nguy hiểm vì :

Ván mỏng như giấy bắc sông Ngân Hà
 « Dưới thời những rắn mang xà
 Thấy người cắt cồ bằng ba con sào
 Dở mình sấm chớp mưa rào
 Trạng Nguyên khó nỗi đi sao vẹn tuyển ».

Tuy nhiên Phạm Công cứ đi nhưng vào chỉ thấy những người bị trói buộc cưa xẻ vì ở trên dương thế kẻ thi bỏ chồng theo trai, kẻ thi sinh sát nhiều phương. Những kẻ trộm cướp làm càn, ăn cắp trứng gà, kẻ thi bị cưa xẻ đầu, kẻ thi bị gà mồ dêm ngày. Những người phi của đồ cơm cầu ao, xuống dày phải tội ăn cơm hầm lại nhò ra.

« Vua Dương phán hỏi một khi :
 Xuân Dung con hỡi ! Trạng đi phương nào ? »

Ngồi đồng ba tháng tiêu hao
Trạng đi phương nào ? Con nói cùng cha ! »
Xuân Dung đặt gối tâu qua :
« Trạng Nguyên ở cửa chàng Ba bây giờ
Còn ăn cơm nước chưa ra
Chàng Ba lại bảo xuống tòa chàng Tư
Thực ra, cửa ấy không tường
Nhận mà chưa thấy chàng vô xứ nào ? »

Đến cửa chàng Tư không thấy gòng tù mà chỉ thấy đào
thảm liễu xanh nhưng cũng không thấy Cúc Hoa.

Vua Dương phán hỏi chương tòa :
« Xuân Dung con hỡi ! Chàng đã đi đâu ? »
Vội vàng Công chúa quỳ tâu :
« Trạng Nguyên còn ở dưới lầu chàng Tư,
Nhưng mà cửa ấy không tù,
Chàng Tư mới bảo đến tòa chàng Năm.
Tôi nghe tiếng nói ân cần
Đàn bà xuống tắm duyên giang hàng ngày,
Trạng Nguyên ở đấy dần dà
Bấy giờ chưa biết đi đà phương nao ? »

Trước khi đến cửa chàng Năm, Phạm Công phải qua những
chỗ có rồng rắn đầy đường, tới nơi chỉ thấy những kẻ bị cưa
xě vì bỏ chồng mình, ước ao chồng người. Những kẻ mới sinh
con giặt đồ nhơ uế và tắm rửa cũng phải tội, nhưng được
Phạm Công xin cho, còn những kẻ khác phải bỏ vạc dầu và cưa
xě. Những thầy phù thủy hay đòi hỏi sát sinh lợn gà phải tội
cũng được Phạm Công xin cho. Những nhà sư hồ mang thi
chàng dễ mặc. Những thầy bói nói thực về quẻ xấu cũng được
chàng xin nên nhởn nhơ múa hát.

Này đoạn vua ngự dương tòa
Đêm ngày cầu khàn cho hòa Trạng nay,
Mới hỏi đồng kính lời này :
« Hiện thực ngày rầy hồn Trạng ở đâu ? »
Vậy nàng Công chúa quỳ tâu :
« Trạng Nguyên còn ở dưới lầu chàng Năm
Người đâu nhân đức săn lòng
Cứu đoàn thầy bói khỏi vòng Diêm la,
Còn đương cứu tội người ta,
Kính tối chưa thấy Trạng ra phương nào »
Trịnh Vương nước mắt tuôn giào,
Ngồi kính ba tháng Trạng sao chưa về ?
Thương nàng Công chúa nhiều bể,
Kính ngồi ba tháng mặt thì xanh sao ».

Chứng kiến vài cảnh nữa, Phạm Công từ biệt chàng Năm, đến cửa vua cha Long Vương không còn địa ngục ám u nữa.

Này đoạn vua Dương đơn trì
Phán hỏi đồng kính : « Trạng đi phương nào ?
Ngồi đồng bốn tháng tiêu hao
Quả báo đời nào chẫu chực ăn chay ? »
Thời nàng công chúa trình bày :
« Trạng Nguyên mới đến cửa rày Long Vương.
Tôi nghe tiếng nói rõ ràng
Rằng vua làm yến vẻ vang những là »
Này lời Công chúa nói ra :
« Tôi coi trong tòa nhác thấy vắng tanh »
Vua hỏi : « Trạng về hay không ? »
Công chúa tâu trước bệ rồng vân vi :

« Động đình làm yến một khi
Cúc Hoa vậy thì có đó, chàng ơi ! »

Lại một cuộc thử thách vì Long Vương bảo Phạm Công nếu chịu lấy Công chúa sẽ được nối ngôi nhưng chàng lại chối từ. Chàng tiếp tục đi tìm cung điện Diêm Vương là cha Cúc Hoa nhưng lại sa vào tay yêu tinh giả làm Cúc Hoa.

Xuân Dung công chúa nghe trình :
« Trạng Nguyên thôi đã mắc mình yêu tinh ! »

Vàng bạc đem đi lộ hành,
Kịp sai lôi đình Đại Thánh Tề Thiên :

« Đi mau cứu lấy Trạng Nguyên,
Kéo còn tiệc rượu dưới đèn yêu ma ! »

Giấy vàng mua đốt hằng hà,
Mới sai thái tử Na Tra tức thì
Các tướng chẳng dám ra đi,
Tề Thiên Đại Thánh tức thì liền ra ».

Tề Thiên Đại Thánh biến làm con muỗi vào chén rượu để yêu tinh uống phải. Đại Thánh vào gan nó, nó dám đâm xiên gan nó, Đại Thánh hiện lên trên đầu làm cho nó phát nhức và cuối cùng đành theo lời Đại Thánh mà đè Trạng Nguyên đi.

Đến cung điện Diêm Vương, lại gặp chuyện rắc rối với bọn nữ tỳ bị bọn này vu khống là chửi Diêm Vương.

Vua Dương hỏi kính vân vi :
« Xuân Dung con hời ! Trạng đi phương nào ? »
Kính ngồi canh Trạng lao đao.
Vua sầu quan Trạng biết bao nhiêu ngày.
Ở nhà cầu khàn ăn chay,
Thăm hỏi bấy chầy mong Trạng bình yên.

Vậy nàng Công chúa thưa lên :

« Trạng Nguyên đã xuống đến đền Cúc Hoa,
Thưa nhau tụng kiện đang tra,
Cũng vì đầy tớ Cúc Hoa phen này ».

Đức vua thấy nói hỏi ngay :

« Thưa kiện làm vầy trái phải về ai ? »

Công chúa tâu hết mọi lời :

« Lỗi tội đầy tớ người của Cúc Hoa ! »

Sau khi Hà Bá làm chứng là lỗi tự ba mươi đứa nữ tỳ còn chàng không dám phạm thượng thì Phạm Công Cúc Hoa nhận ra nhau và được Diêm Vương cho nàng trở về trần.

Vua nghe phán hỏi ân cắn :

« Cha cho con lại dương trần tái sinh,

Cùng chàng cho vẹn chữ tình,

Sáu mươi tuổi lại Thiên đình thì thôi.

Bấy giờ con sẽ tái hồi,

Có dây, có rẽ, nối ngôi cửu trùng ».

Chàng liền bái tạ đền rồng,

Tức thì xe ngựa thẳng dong Trịnh thành.

*

* * *

Vua Dương hỏi kính sự tình :

« Chẳng hay quan Trạng lộ trình đến đâu ? »

Xuân Dung Công chúa quỳ tâu :

« Trạng Nguyên chồng vợ gặp nhau vừa rồi.

Diêm Vương cho cả tái hồi,

Độ ba giờ nữa tới nơi cõi trần ».

Chàng lại lấy công chúa Xuân Dung để trả nghĩa cầm kinh với sự tán thành của Cúc Hoa. Cuối cùng lại được nhường ngôi.

Vua thời mến cảnh già lam,
Nhường ngôi cho Trạng lứa hương sau này.
Tân vương nối tri khi nay.
Trăm quan phủ phục đến ngày chúc mừng.
Tôn vua cha Thái Thượng Hoàng
Cùng là Thái hậu nương nương trọn tình.

Chúng tôi đã đọc cảnh du địa phủ trong *Odyssée* của Homère, trong *Thần Linh Kịch* của Dante nhưng không bao giờ thấy linh động căng thẳng hồi hộp như ở đây. Việc Xuân Dung cầm kinh cứ sau một cửa ngục lại một lần tóm tắt nhắc nhở cho vua cha, khiến ta cảm thấy tính cách nhất trí, hơn thế nữa, tính cách nhất khi của luồng diễn tiến mỗi lúc một gay go. Hai cảnh sau năm cửa ngục là gấp yêu tinh và tới cung điện Diêm Vương cũng vậy. Riêng cảnh này lại hai lần nhắc nhở, một lần hồi đầu cho đến khi mời Hà Bá làm chứng và một lần hồi cuối hai bên nhận ra nhau được trở về trần. Ta cảm thấy có một con mắt, một tâm thức dõi theo không dứt, từng bước lại từng bước, sự căng thẳng đến tột độ như bi kịch Hy Lạp nhờ ở đó. Và ta cũng cảm thấy sự tương giao của hai thế giới âm dương như những thực thể hiền nhiên tuyệt đối.

Đó là sáng tác độc đáo của một thiên tài nhưng cũng tự nhiên vì do tín ngưỡng tập thể bao ngàn năm chung đúc lại mà thiên tài là con đồng được hồn dân tộc ốp vào. Ngoài tất cả mọi ảnh hưởng ngoại lai và kỹ thuật.

Những nhà chuyên khảo cũng phân loại hai thứ : một là anh hùng ca tự nhiên xuất ra từ linh hồn những dân tộc như

Iliade, *Odyssée* bên Hy Lạp, hai là anh hùng ca bác học do kỹ thuật tinh toán của những cá nhân như *Énéide* của Virgile bên La Mã xưa, *Thần Linh Kinh* của Dante bên Ý. Nhưng loại này kém xa loại trước, ai cũng phải công nhận.

Tả Phạm Công du địa phủ với Xuân Dung ở thế giới bên này dõi theo từng bước trong một phần dài bằng nửa *Đoạn Trường Tân Thanh* như vậy, thì chính tác giả đã phải sống hết, đã thèm nhập triền miên với nhân vật và thế giới của truyện. Đến đây bước vào bản thể của nghệ thuật và đụng vào tâm lý những người mù nghệ sĩ, nó cũng là nguồn gốc của sáng tạo.

NGUỒN GỐC CỦA HÌNH ẢNH KHUẾCH ĐẠI MÀ CŨNG CỦA SỰ TRIỀN MIỀN TẠO THÀNH SỰ NHẤT KHÍ CĂNG THẮNG.

Đọc hết 3254 câu thơ của *Đoạn Trường Tân Thanh*, ta thấy không có câu nào là không hay mà đọc hết 4012 câu thơ của *Phạm Công Cúc Hoa* ta không tìm ra được một câu hay. Toàn những lời mộc mạc quê mùa tuy không đến nỗi khô độc như đấm vào tai kiểu anh hùng ca *Roland* theo nhận xét của Brune-tière. Vậy cái hay của nó là ở nội dung. Nhưng thế nào là nội dung nếu không phải tư tưởng hoặc cách quan sát ngoại giới túc tả cảnh, quan sát nội giới túc tâm lý nhân vật ? Ở đây, về tư tưởng, không có gì cao xa, về tả cảnh thiếu quan sát, về tâm lý nhân vật thực ấu trĩ và có chỗ phi lý. Vậy *Phạm Công Cúc Hoa* có gì độc đáo ?

Ấy là cường độ sâu xa của cảm xúc và tin tưởng. Nó đã tạo ra sự linh động phi thường, tạo ra một thế giới đặc biệt, thế giới tượng trưng, bắt rẽ từ sự thực nhưng vượt lên sự thực và chân hơn sự thực. Nó đã có yếu tố cần thiết nhất, lớn lao

nhất của những truyện thần kỳ, của những anh hùng ca Đông Tây muôn thuở. Chính những nhược điểm kẽ trên lại biến thành ưu điểm nếu ta biết đo nó bằng tiêu chuẩn thích nghi chẳng khác gì người do lồng ngực không thể dùng thước thẳng bằng gỗ, bằng sắt mà thước vải.

Một điều đáng lưu ý là Homère được coi như tác giả hai cuốn anh hùng ca vĩ đại không tiền tuyệt hậu của Tây Phương là một người mù, mà một người được Homère nhắc đến trong anh hùng ca *Odyssée* cũng là một thi sĩ mù lòa, Démodocos ca hát cho Ulysse nghe về *Chiến Tranh Thành Troie*. Đồ Chiêu soạn *Lục Văn Tiên* vào lúc đã lòa, đại thi sĩ Anh Milton soạn *Thiên Đường Lõ* vào thời bị lòa.

Chúng tôi không dám rút ra định luật chung là muôn soạn những anh hùng ca phải mù lòa vì tác giả anh hùng ca Ba Tư, *Chư Đế Vương Kinh*, là Firdousi sáng mắt, còn tác giả hay những tác giả anh hùng ca Ấn Độ *Mahabharata* không có tài liệu nào bảo mù lòa. Nhưng hiện tượng những tác giả vĩ đại nhất về loại này của Hy Lạp, Việt Nam, Anh Cát Lợi đều mù lòa khiến chúng ta phải suy nghĩ về bệnh mù có thể là một trợ duyên mãnh liệt cho những tài năng thiên phú.

Chính nó đã khuếch đại những hình ảnh rút ra từ thế giới thực tại để tạo thành một thế giới riêng biệt, thế giới huyền thoại, thế giới tượng trưng.

Làm sao trong thực tế lại có được một Achille cất lên một tiếng thét vang dội bãi biển với chiến trường và tinh thành làm khiếp dâng hàng ngũ địch quân ? Làm sao trong thực tế lại có một Ajaxe đương đầu nỗi với bao nhiêu trăm địch quân không phải vô danh tiêu tốt ? Mà cũng làm sao có một Ajax ngốn một

minh hết bộ lưng bò trong một bữa tiệc ? Mà làm sao, một đoàn quân như Hy Lạp lại xây xong một tòa thành trong một ngày để ngăn giữ cuộc phản công thực lớn của quân thành Troie ? Ấy thế mà Homère đã tưởng tượng nỗi. Quay về tác phẩm mình, ta thấy :

Phạm Công vâng lệnh bước ra
 Vai mang hòm cốt Cúc Hoa lên đường.
 Đem quân năm vạn rõ ràng
 Cờ mao trống trận ầm vang cõi ngoài.
 Hai con thì công hai vai,
 Việc này thấu đến tận trời cao xa.

Nghĩa là vai chàng công một quan tài và hai đứa con. Vai nào mang nỗi mà ai cho chàng làm ?

Trước đó cũng đã một sự phi lý là đám tang mẹ Phạm Công :

Độ tùy chọn đủ trăm ba,
 Tám mươi cờ đã đưa ra rõ ràng.

Độ tùy là phu khiêng quan tài, quan tài nào mà dài lớn như vậy ? Người ta có thể coi tác giả muốn nói chung những người phục dịch đám ma, mà dùng chữ sai. Nhưng xét toàn bộ thi ta thấy những cái phi lý là hiện tượng rất thường ở đây.

Việc du địa phủ gặp những người chết thi ta cũng thấy trong anh hùng ca *Odyssée*, mà việc Cúc Hoa chết rồi còn hiện hồn lên bắt chấy cho hai con thi ta cũng thấy sự tương đương ở *Iliade*, là nữ hải thần Thétis đã lên quần sơn Olympe nhờ thần Héphaïtos đúc những binh khí cùng khôi giáp nhiệm màu rồi trở lại cõi trần trao cho con là Achille. Mà việc Phạm Công thấy được vợ và Diêm Vương cho trở về trần đoàn tụ khiến ta

nghĩ đến cảnh trong anh hùng ca Ấn Độ *Mahabharata* mà công chúa Sàvitri thiết tha dai dẳng khẩn cầu Diêm Vương cho chồng đã chết được sống lại và đã được sống lại.

Nếu tác giả *Phạm Công Cúc Hoa* thiếu quan sát ngoại giới là tả cảnh, thiếu quan sát nội giới là tâm lý thì bù lại những hành vi và tính tình nhân vật lại bắt rẽ từ chõ thâm sâu của tinh thần dân tộc. Nó khuếch đại, nó tượng trưng, nó huyền thoại hóa nhưng nó bắt nguồn từ một cái rất thực, nó đã khai triển tiềm năng, khuynh hướng, nguyện vọng, lý tưởng của tiềm thức tập thể. Những nhà chuyên khảo về anh hùng ca đã rút ra định luật là những vai chính đều có tinh chất dân tộc, đều hiện thân cho những đức tính của giống nòi. Bởi thế cho nên những anh hùng ca tự nhiên của Homère hay tác giả Roland đã vượt xa những anh hùng ca bác học của Virgile, Dante, Milton, Victor Hugo đã mô phỏng hoặc suy diễn về những hạng người ở những xứ sở hoặc thời đại quá xa họ hoặc không mang bản sắc dân tộc.

Anh hùng ca *Chư Đế Vương Kinh* — Châh Nâmè — thuộc loại bác học của thi sĩ Ba Tư trung cổ là Firdousi được coi là vĩ đại vì ông đã thề nhập với Hồn Dân Tộc thâm sâu, làm sống lại thời Zoroastre huy hoàng trước Hồi Giáo đã khiến ông bị ruồng bỏ khổn nghèo giữa xã hội mà để vương Hồi Giáo ngự trị.

Bởi thế cho nên không thể nào có cảnh mẹ chết rồi lại hiện hồn lên bắt cháy cho hai con mồ côi đi ăn mày trốn di ghê, thế mà người Việt Nam đã thồn thức, bao nhiêu triệu người Việt Nam từ trẻ tới già ở biết bao thể hệ đã thồn thức. Mà kể viết nghiên cứu này hồi mới lên năm đã thồn thức, và bây giờ đến độ ngũ tuần cũng còn xúc động. Nó thực hơn sự thực, nó đã diễn được tinh mẫu tử tội nghiệp thâm sâu của giống Việt.

Làm sao có chuyện chồng xuống Âm Phủ tìm vợ và lại tìm được trở về trần ? Ấy thế mà người ta đã tin vì lòng tin đó bao hàm lòng tin ở sức vạn năng của tinh nghĩa, của thiện nghiệp, của thiện tâm, không thể nào thua được, nó thắng tất cả, thắng cả cái chết. Mà nếu nhìn rộng ra, thấy hiện kiếp chỉ là một giai đoạn, một mốc xích trên cái dòng chuyền kiếp luân hồi, mà con người chịu kết quả của việc mình làm thì nhân quả, thì thắng bại nếu không nhẫn tiền, nếu không ngay trong hiện kiếp sẽ nhất định phải trong kiếp lai sinh. Nó chỉ là ngày trước ngày sau, bước trước bước sau trên quá trình chuyền kiếp luân hồi hằng hà sa số kiếp. Người bình dân không lý luận, người bình dân không chẽ sợi tóc làm tư, không tinh tế như giỗng cú đếm được từng cọng cỏ trong đêm khuya mà ban ngày núi Thái Sơn lù lù trước mặt không trông thấy. Người bình dân chất phác ngày ngò đã bắt gặp, đã linh cảm thấy điều minh giác của những bậc thượng tri.

Trước khi chết Đạo Hạnh thiền sư đã nhủ dặn tử rắng :

Thu lai bắt báo nhạn lai qui.
Lãnh tiểu nhân gian tạm phát bi,
Vị báo môn nhân hưu luyến chước,
Cồ sư kỳ độ tác kim sư.

Phiên dịch

Thu yè chẳng báo nhạn theo bay,
Cười nhạt người đời uồng xót vay,
Thôi hối môn đồ đừng quyền luyến,
Thày xưa mấy lượt hóa thày nay.

(Ngô Tất Tố dịch)

Nghệ sĩ mù sống hết giờ này đến giờ khác, hết ngày này sang tháng khác với một ý tưởng cố định, với một thế giới riêng

biệt nên họ thấy rất sâu xa, rất mãnh liệt, rất linh động những hình ảnh trong tâm tư. Bởi thế mới tạo nên cảnh qua năm cửa ngục và hai cảnh sau với những lời nhắc nhở của Xuân Dung cầm kinh ở trên này khiến ta cảm thấy sự nhất khí, sự căng thẳng, sự sống hết, sự thênh tháp, sự cùng thở từng phút từng giây của tác giả để truyền cho độc giả.

Mấy tiêu thuyết gia cõi lớn quốc tế đã từng nói rằng minh sống với thế giới nhân vật trong tri minh còn thân mật hơn, hiền nhiên hơn những người trông thấy trước mắt ở ngoài đời.

Mà xét cho kỹ, tất cả mọi nghệ sĩ đều phải biết sống trong thế giới tâm tưởng, phải biết mù theo một nghĩa.

Những tác phẩm vĩ đại nhất của nghệ thuật Đông Tây kim cô đều biến diện thực tại, đều là những cái bắt nguồn từ thực tại, vang vào tâm tư nghệ sĩ để dội lại, phóng ra vĩ đại và ý nghĩa hơn thực tại.

Nhin những bức tranh của họa sĩ Greco, mà lấy thực tại làm tiêu chuẩn thì thấy sai và phi lý. Bởi làm sao trong thực tại có những người mảnh mai và vút cao lên như những làn ánh sáng thăng thiên. Đã có người bảo Cézanne bậc thầy họa phái Tân ấn tượng là hỏng mắt vì màu sắc, ánh sáng, hình ảnh trong tranh ông đã đảo lộn thực tại.

Nhin những bức tranh thủy mặc tuyệt diệu, ta cũng thấy sự biến diện thực tại. Một họa sĩ đời Minh vẽ một con sóng giõ lên khi vàng trăng cuối tháng đỏ lù lù hiện ở trên cồn khiến ta nghĩ đến một con rồng giõ lên trước một con mắt hay đớp một hồng ngọc. Nó đã diễn sự tương cảm trong ứng của mọi yếu tố hoàn vũ, nó là một *Nam Hoa Kinh* sống, nó bao hàm

vật chất sinh hồn luận (Hylozoïsme) chủ trương vật chất cũng có hồn sống.

Xưa kia, một vị vua Tàu ủy cho hai họa sĩ đến một xứ có nhiều thắng cảnh. Ai cũng được trao cho nhiều tiền bạc để sống phong lưu mà thưởng ngoạn sáng tác. Sau thời gian hàng năm họ trở về. Kể đưa vài chục tấm tranh vẽ ngay tại chỗ, người thì nói rằng sẽ vẽ. Nhà vua miễn cưỡng nhận lời khất của ông này. Nhưng mấy tuần sau, ông ta đưa đến hàng chục bức khiến nhà vua kinh ngạc hân hoan vì linh động lạ lùng, thu được hết cái thần của cảnh. Thi ra ông sau này chờ công trình tái tạo của tám từ đến độ chín muồi mới vẽ, còn ông trước chụp ngay lấy cảnh chỉ ghi được cái vỏ ngoài.

Thiên Khải Huyền, Apocalypse, của Saint Jean kết thúc Thánh Kinh được coi là một thiên cổ kỳ bút vì diễn được thân phận của nhân loại qua những hình ảnh tượng trưng. Con quái vật bảy đầu từ đáy biển nhô lên thực kỳ dị khủng khiếp nhưng nó cũng bao hàm thực trạng của văn minh thế giới thời Mạt Kiếp. Saint Jean đã viết thiên đó hồi bị cầm tù ở đảo Patmos vì Đức Tin, đã sống trong cảnh xa xã hội, mình lại với mình, sống với thế giới tàm tưởng, đã mù theo một nghĩa.

Saint Jean dùng tượng trưng mà cũng không đánh lừa ta, muốn ta hiểu ý nghĩa bên trong, nhưng sức tin tưởng mãnh liệt khiến những hình ảnh đó không như mọi lối bóng bẩy vi von cho tri óc mà gày xúc động vào trái tim, vào tâm linh hơn cả những hình ảnh thực tại.

Đọc cảnh du địa phủ của Dante trong *Thần Linh Kịch*, chúng tôi không thấy sống động như đọc cảnh du địa phủ của Homère trong *Odyssée* hay của ông xâm mù lòa trong *Phạm Công Cúc Hoa*.

Vì Dante không tin là thực như hai tác giả này, chỉ diễn một quan niệm, một thái độ đối với thời thế. Và tất nhiên cũng không thể so với *Khải Huyền* của Saint Jean. Nghệ thuật của Dante rất tinh nhạy và phong phú nhưng chỉ thiếu một sức tin mãnh liệt này là thiếu yếu tố quyết định.

Gần ba nghìn năm xưa, Homère ôm đàn đi các thị trấn kề ca *Iliade* với *Odyssée*, mà trước sau người cũng có nhiều thi nhân duy trì truyền thống miên trường. Mà từ thế kỷ thứ VI trước Cơ Đốc, để vương Pisistrate đã cho gọi nhiều ca nhân lập thành một ủy ban để chắp nối kết tập thành văn hai bộ anh hùng ca còn lưu truyền khắp Tây Phương đến chúng ta ngày hôm nay. Và tên tuổi Homère rực rõ đến mức độ bảy tỉnh giành vinh dự làm quê hương thi sĩ. Đến bây giờ không biết bao nhiêu công trình nghiên cứu của các học giả cũng như không biết bao nhiêu công trình nghệ thuật lấy đó làm nguồn cảm hứng. *Phạm Công Cúc Hoa* của ta gần đây đã được Phủ Quốc Vụ Khanh Đặc Trách Văn Hóa cho xuất bản in kèm bản nôm xưa. Việc này thực ý nghĩa vì tỏ lòng ưu ái của quốc gia muốn nêu cao tác phẩm có chân giá trị mà bao năm nay chỉ được in trong những bản bình dân. Nhưng chưa đủ. Chúng ta còn phải khai thác thực sâu rộng tác phẩm dân tộc này và cũng chẳng nên quên nhiều tác phẩm nữa.

Mà đầu tiên hãy tưởng niệm đến tác giả hay mấy tác giả vô danh nhưng có hàng trăm nghìn hóa thân là những ông xầm mù lòa ôm đàn ngồi nơi quán chợ đầu đình hoặc trên những con đò với những bến đò. Những mái tóc bạc phơ ánh bóng tịch dương hay bóng trăng thanh, những con mắt mù lòa nhìn vào cõi vô hình, vào thế giới bên trong, mù lòa nhưng thấu thị cả thế giới người sống với thế giới người chết, thành một thế giới tinh linh,

thế giới u linh mà linh hồn họ đã thê nháp với Đại Linh Hồn Dân Tộc, nói lên tiếng nói của Dân Tộc, nói lên nỗi thảm tinh thương, nói lên niềm tin, nói lên ước vọng của những kẻ hiện sống, của những người đã chết, của mấy mươi trùng con người đã tạo nên lịch sử của giải đất bến bờ Thái Bình Dương mênh mang thăm thẳm.

THẠCH TRUNG GIÁ

*Trong Tiểu ban Nghiên Cứu
Văn Chương Truyền Khẩu
của Tông Vu Văn Hóa Phật Giáo.*

Quan Hệ Phật Giáo Dân Tộc Thời Lập Quốc

* HOÀNG VĂN GIÀU

I.— HIỆN TƯỢNG PHÁT TRIỂN SONG HÀNH VÀ QUAN HỆ PHẬT GIÁO DÂN TỘC.

VỀ dân tộc. Thời tiền sử Việt Nam bắt đầu từ khoảng 500 năm trước với các nền văn minh Hòa Bình, Bắc Sơn, Đông Sơn và Lạch Trường, nhưng lịch sử Việt Nam thì có thể nói chỉ thực sự bắt đầu với Triệu Đà năm 208 trước T.L. Giai đoạn lịch sử từ Triệu Việt Vương đến Ngô Vương Quyền là giai đoạn Trung Hoa dò hộ, nhưng đồng thời cũng là giai đoạn lập quốc và đấu tranh tự chủ của xã hội Việt Nam. Giai đoạn này kéo dài 10 thế kỷ cụ thể là từ cuộc quật khởi của Trưng Vương (năm 40 trước T.L) đến chiến thắng của Ngô Quyền (năm 938).

Trong 10 thế kỷ đó thì 5 thế kỷ đầu, người Việt đã gần như hoàn toàn thụ động trước sự dò hộ của Trung Hoa và chỉ có 2 cuộc nổi dậy ngắn ngủi của Trưng Vương và của Triệu Âu (năm 248). Nhưng từ thế kỷ thứ 6 trở đi, tương quan quyền lực Hoa — Việt đã thay đổi. Xã hội Việt Nam đã liên tục quật khởi với những thắng lợi ngày càng lâu bền hơn: năm 542 với Lý Bôn và Việt Nam hưởng được tự chủ 60 năm, năm 722 với Mai Hắc Đế,

năm 791 với Phùng Hưng, năm 906 với Khúc Thừa Dụ với 21 năm tự chủ, năm 931 với Dương Diên Nghệ, khai mào chiến thắng quyết định của Ngò Quyền, đặt nền móng cho hai triều đại tự chủ đầu tiên là Đinh và Tiền Lê.

Về Phật Giáo. Về Phật Giáo thì « Việt Nam ta khi còn là Giao Chỉ (111 trước TL đến 203 sau TL) thì Phật Giáo đã truyền sang rồi » (Cần Chi, *Phật Giáo Khái Luận*). Nhưng tuy được gọi là... Phật Giáo, kỳ thực không phải là Phật Giáo » (Nguyễn Đăng Thực — *Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam*, I, tr. 65).

Nhưng đến thế kỷ thứ 3, theo Mâu Bác thì có được 500. Thế kỷ thứ 3 cũng là thế kỷ Thiền Tông bắt đầu có mặt thực sự ở Việt Nam với nhà sư Khương Tăng Hội người « đã xuất gia tại đây và lầu thông Tam Tạng thành điền » (Trần Văn Giáp — *Phật Giáo Việt Nam*, tr. 54) Như vậy, đến thế kỷ thứ 3, Phật Giáo đã có một thế đứng để phát triển, và cho đến thế kỷ thứ 6 Thiền phái đầu tiên được chính thức thành tựu với Tì Ni Đa Lưu Chi (năm 580). Cho đến thế kỷ thứ 10 thi Phật Giáo mà cụ thể là Thiền Tông đã được chính thức thừa nhận như một tôn giáo quốc gia khi Đinh Tiên Hoàng Đế liên tiếp phong cho đệ tử truyền thừa thứ tư của Thiền phái Vô Ngôn Thông là sư Ngò Chân Lưu hai tước vị Tăng Thống và Khuông Việt Đại Sư.

Như vậy, theo quan điểm liên hệ với lịch sử lập quốc và tranh đấu tự chủ của Việt Nam mà xét thì giai đoạn đặt nền móng của Phật Giáo Việt Nam có thể nói đã kết thúc với cuộc quật khởi của Lý Bôn và sự xuất hiện của Lý Phật Tử trên chính trường Việt Nam. Và giai đoạn từ sự hình thành chính thức của Thiền phái Tì Ni Đa Lưu Chi đến khi Phật Giáo được chính thức thừa nhận cũng chính là giai đoạn đấu tranh tự chủ liên tục của xã hội Việt Nam từ Lý Bôn đến Ngò Quyền.

Song Hành và Quan Hệ. Từ sự song hành giữa hai diễn trình phát triển quốc gia Việt Nam độc lập và phát triển Phật Giáo Việt Nam như vừa kể, một vấn đề được nêu ra là hai diễn trình này đã quan hệ với nhau thế nào, hay nói thế khác, Phật Giáo đã đóng góp gì vào diễn trình lập quốc và vận động tự chủ của xã hội Việt Nam.

Đã hẳn, đặt câu hỏi như vậy không có nghĩa là xác nhận chỉ có quan hệ một chiều từ Phật Giáo đến quốc gia Việt Nam mà thôi. Quốc gia Việt Nam quả thật cũng đã đóng góp nhiều vào diễn trình hình thành của Phật Giáo Việt Nam. Sự kiện đó không chỉ thể hiện qua những quyết định chính thức thừa nhận « Giáo Hội » Phật Giáo như trường hợp nhà Đinh nhưng còn là qua những hành vi khác nhằm yểm trợ tích cực Phật Giáo như cử phái bộ ra nước ngoài tìm kiếm kinh sách, xây chùa, dựng tháp, cấp ruộng, cấp tiền, miễn thuế, miễn phu dịch, v.v... nhưng đó lại là vấn đề khác. Ở đây chỉ nhằm nghiên cứu quan hệ Phật Giáo với dân tộc Việt Nam thời lập quốc và vận động tự chủ kết thúc ở thế kỷ thứ 10 mà thôi. Và muốn xét vấn đề này thì phải trả lời một số câu hỏi chi tiết như :

Thứ nhất. Xã hội Việt Nam không thể trở thành một quốc gia độc lập nếu người Việt Nam không có ý thức quốc gia dân tộc, không có ý chí tự chủ. Vậy thì yếu tố nào tạo nên, nuôi dưỡng và phát triển ý thức và ý chí ấy và Phật Giáo đã góp phần duy trì và phát triển yếu tố nào?

Thứ hai. Nếu sự đóng góp hữu hiệu, cụ thể của Phật Giáo là thuộc phạm vi tâm linh, tư tưởng, mà cụ thể hóa là phạm vi xã hội, chính trị — thì tâm linh và tư tưởng Việt Nam có

những đặc sắc gì có những chủng tử hay cơ duyên nào để sự đóng góp của Phật Giáo có thể khả hữu và hữu hiệu ?

Thứ ba. Sự đóng góp chỉ có khi người ta muốn đóng góp. Và ý muốn đóng góp không chỉ tùy thuộc ý muốn của chủ thể mà còn tùy cả hoàn cảnh đã phát sinh ra nhu cầu đóng góp. Tại sao Phật Giáo có ý muốn ấy ? Trả lời câu hỏi này tức là trả lời câu hỏi về bản chất hành thiện của Phật Giáo mà cụ thể là Thiền Tông, cũng như đường hướng đóng góp của Phật Giáo cho dân tộc Việt Nam thời lập quốc và đấu tranh tự chủ vậy.

Thứ tư. Nhiệm vụ của Phật Giáo và riêng Thiền Tông có phải chỉ là đối với nền độc lập Việt Nam hay còn nhiệm vụ nào khác ? Qua kinh nghiệm về quan hệ giữa Phật Giáo với dân tộc thời tự chủ, chúng ta có thể rút tóm bài học nào cho hoàn cảnh Việt Nam hiện tại ?

II.— NHỮNG YẾU TỐ TẠO DỤNG Ý THỨC QUỐC GIA DÂN TỘC VÀ Ý CHÍ TỰ CHỦ.

Xã hội Việt Nam không thể trở thành một quốc gia độc lập như Đại Cồ Việt của Đinh Bộ Lĩnh hay Đại Việt của nhà Lý, nếu người dân Việt không có ý thức quốc gia dân tộc, không có ý chí đấu tranh tự chủ. Yếu tố nào đã tạo nên ý thức và ý chí đó ?

Chúng ta có thể chia các yếu tố này làm hai loại là yếu tố thiên nhiên và yếu tố nhân văn.

Yếu tố thiên nhiên như lãnh thổ, chủng tộc, ngôn ngữ. v.v... xét về những điểm này thì phải nhận là người Việt đã có những lợi điểm trong việc vun xới ý thức dân tộc và gầy dựng quốc gia nhờ có được một lãnh thổ liền, một ngôn ngữ và

chủng tộc khá thuần nhất. Mãi cho đến thời hiện đại, nhiều xã hội đã không tranh thủ hoặc duy trì độc lập được, đã không hoàn thành được công cuộc lập quốc cũng chỉ vì thiếu những lợi điểm kể trên. Tinh chất thuần nhất về lãnh thổ, chủng tộc, ngôn ngữ đã giúp cho ý thức quốc gia dễ phát triển, cho ý chí quật khởi tự chủ dễ tựu thành và bộc phát nhiều khi chỉ với một cảm nghĩ đơn sơ là «nhiều điều phủ lấy giá gương» hoặc «môi hở răng lạnh».

Nhưng ý thức quốc gia dân tộc và biểu hiệu cụ thể là hành động chung lưng đùi cật để dựng nước, giữ nước lại không chỉ tùy thuộc những yếu tố thiên nhiên kề trên mà thôi, dù người ta có thể tin là có «đất hứa» hoặc có «định phận tại thiên thư». Ý thức quốc gia dân tộc và ý chí độc lập tự chủ còn tùy thuộc những yếu tố nhân văn như xã hội, chính trị, kinh tế, văn hóa, v.v. Về điểm này thì phải nhận là quá trình đỡ hộ của Trung Hoa quả đã góp một phần đáng kể, dù có thể là tiêu cực đi nữa, trong việc phát triển các yếu tố nhân văn vừa kề, thành những động lực huy động ý thức quốc gia dân tộc và ý chí quật khởi tự quyết của người Việt.

Quả vậy kinh tế thời lập quốc là nông nghiệp. Địa bàn lập quốc là châu thổ Nhị Hà màu mỡ nhưng kỹ thuật canh tác, nông cụ lại thô sơ, các công trình thủy lợi còn thiếu thốn nên năng xuất nông nghiệp đã không được bao nhiêu. Từ khi thực sự giao tiếp với Trung Hoa cuối đời Hùng Vương thì nông cụ và kỹ thuật canh tác cải tiến của Trung Hoa mới được du nhập nhờ vậy mà bộ mặt xã hội Việt Nam mới dần dần đổi khác. Năng xuất nông nghiệp tăng và diện tích canh tác cũng tăng để đáp ứng nhu cầu gia tăng dân số nhờ đời sống định cư nông nghiệp phát đạt. Chính Trung Hoa cũng đã nhận thấy

hậu quả tiêu cực của sự phát triển đó đối với chính sách đòn bẩy cho nên ngay từ thời Triệu Đà, Trung Hoa đã có lệnh cấm xuất cảng những sản phẩm chiến lược như vàng, sắt, nông cụ, dê ngựa và trâu cái sang Việt Nam. Tóm lại yếu tố kinh tế nói chung, và riêng kinh tế nông nghiệp, cũng là một yếu tố tạo nên ý thức quốc gia dân tộc và mầm phản kháng của người Việt đối với Trung Hoa vậy.

Thứ đến là yếu tố chính trị xã hội. Xét về phương diện ngoại tại thì đường lối cai trị của các quan lại Trung Hoa dù khắt khe bóc lột, dù ôn hòa khai phóng thì cũng đều đưa đến những hậu quả như nhau. Hà khắc bóc lột thì tạo ra ý chí bất phục trong dân chúng chống đối trong hàng ngũ lãnh đạo bản xứ để bảo vệ quyền lợi như trường hợp Tô Định với Trưng Vương, Lục Dận với Bà Triệu, Cao Chính Bình với Phùng Hưng; đòn bẩy ôn hòa thì lại gây nên ý chí tự chủ tự lập đối với Trung Hoa. Quả vậy, các cuộc quật khởi của người Việt trong giai đoạn lập quốc đều thường bùng nổ sau một thời gian dài xã hội Việt Nam được hưởng một hoàn cảnh ổn định và bán tự trị; 244 năm từ Trưng Vương đến Triệu Âu, 294 năm từ Triệu Âu đến Lý Bôn, 180 năm từ Lý Bôn đến Mai Hắc Đế, 184 năm từ Mai Hắc Đế đến Khúc Thừa Dụ...

Mặt khác, xét về phương diện nội tại, nếu cơ chế xã hội « phong kiến », bộ lạc của Lạc Vương, Lạc Hầu, Lạc Tướng không tàn lụi thì quốc gia Việt Nam khó mà khởi sự tựu thành. Sự tàn lụi đó đã khởi sự với Thục Phán và càng trầm trọng thêm sau khi Trung Hoa dẹp tan được cuộc nổi dậy của Hai Bà năm 40 trước TL. Quyền lực bộ tộc phong kiến của Lạc Hầu, Lạc Tướng bị triệt hạ qua chính sách đòn bẩy trực tiếp của Mã Viện. Hậu quả của sự kiện này là đã khơi nguồn cho ý thức và khuynh

hướng về một quyền lực xã hội bao quát hơn và vốn là một trong những yếu tố cần thiết để xây dựng quyền lực quân chủ sau này. Ý thức và khuynh hướng đó không phải một sớm một chiều mà thành tựu được. Loạn 12 sứ là một bằng chứng về nhu cầu thống nhất dân tộc, thống nhất ý chí quốc gia cụ thể hóa vào một uy quyền quốc gia tối thượng. Không thực hành được sự thống nhất đó và không củng cố được uy quyền tối thượng đó thì khó mà nói chuyện đấu tranh tự chủ và giữ vững độc lập. Điều này phần lớn đã giải thích hiện tượng gắn bó giữa Phật Giáo và vương quyền kể từ thời Lý Phật Tử và mãi cho đến các triều đại phát huy tự chủ Lý, Trần về sau: bởi quốc gia dân tộc đã đồng nhất với nhà vua và triều đình, và nền độc lập quốc gia đồng nhất với sự tự chủ của triều đại cho nên phục vụ quốc gia dân tộc trước tiên là bồi đắp và củng cố cho triều đại vậy.

Nhưng từ sự hình thành của ý thức quốc gia dân tộc đến việc hình thành một dân tộc tự chủ, một chủ quyền quốc gia tự quyết người Việt đã phải mất trên 10 thế kỷ từ cuộc khởi nghĩa của Trung Vương đến việc thành lập quốc gia Đại Cồ Việt của Đinh Bộ Lĩnh. Suốt 10 thế kỷ đó, mà người Việt đã được hưởng những giai đoạn tự chủ ngắn ngủi cộng lại chỉ hơn 100 năm, người Việt hẳn đã không thể nào diễn trì được tinh thần quốc gia, ý thức dân tộc và ý chí tự chủ nếu không có thêm những yếu tố khác những yếu tố tự nhiên như đã kể trên. Yếu tố khác đó là yếu tố tâm linh, tư tưởng vậy. Khảo sát tư tưởng và tâm linh truyền thống Việt Nam sẽ giúp chúng ta hiểu được tại sao người Việt Nam lại có thể kiên trì tranh đấu tự chủ, tại sao xã hội Việt Nam thất bại trước thế lực văn

hoa Trung Hoa, những chủng tử nào tạo điều kiện cho sự đóng góp của Phật Giáo khả năng và hữu hiệu vậy.

III.— TƯ TƯỞNG VÀ TÂM LINH TRUYỀN THỐNG VIỆT NAM

Tình trạng vắng thiểu những chứng tích văn minh, văn hóa, những tài liệu văn học đòi khi đã gày ra cảm nghĩ rằng tư tưởng, văn hóa, văn minh Việt Nam quả chẳng có gì đáng nói hoặc có chẳng thì đó cũng chỉ là những hình thái địa phương của tư tưởng, văn minh, văn hóa Trung Hoa mà thôi. Mặt khác, giai tầng lãnh đạo lầm khi hầu như đã gián tiếp phủ nhận lịch sử Việt Nam qua quyết định loại Việt sử khỏi chương trình thi Hương. Tình trạng lè thuộc tinh thần đó đã còn thể hiện rõ trong một số lớn thành phần tri thức thẩm nhuần văn hóa Trung Hoa. Hết mỗi lần dụng đến thơ văn, chữ nghĩa Trung Hoa là số này đã hầu như mất hẳn nhàn cách Việt Nam, quên hẳn hoàn cảnh Việt Nam để tự đồng hóa với người Trung Hoa không những trong nội dung suy tư mà cả trong lối diễn đạt.

Nhưng xuất lượng văn hóa nghèo nàn, hư hỏng đó lại cũng là một sự kiện dê hiều. Hư hỏng vì căn bệnh sùng thượng Trung Hoa, nghèo nàn vì bao nhiêu tám súc đều đã được tập trung cả vào lưỡi cày nên đã không còn thời giờ để « gò câu, đúc chữ, xây đèn, tạc tượng » (A. Pazzi — Người Việt Cao Quý).

Sinh hoạt tri thức, tâm linh của người Việt hẳn không có những biểu hiện và thành quả to tát, rực rỡ về tôn giáo, triết học, văn học, kiến trúc hay khoa học, kỹ thuật. Nhưng tư tưởng, văn hóa và văn minh lại không chỉ là những thứ đó. Văn hóa và văn minh của một dân tộc trước tiên phải được hiểu như là toàn bộ những gì mà, trong một hoàn cảnh nào đó, dân tộc

ấy đã thực hiện với mục đích làm cho cuộc sống trở nên dễ thở và có ý nghĩa hơn. Hiểu theo nghĩa này thì có thể nói chính quốc gia Việt Nam và nền tự chủ Việt Nam mà người Việt đã nối tiếp nhau trong hơn mươi thế kỷ mới đạt được là thành quả tư tưởng, văn minh, văn hóa sống động cự thê nhất vậy. Nếu tư tưởng Việt Nam không có khả năng sáng tạo và dung hợp, nếu tâm tư Việt Nam không kiên định, nếu tinh thần Việt Nam không thuần thực thì có lẽ xã hội Việt Nam đã chỉ còn là một tỉnh hoặc một quận của Trung Hoa sau 10 thế kỷ lệ thuộc gần như liên tục.

Thành quả của văn minh, văn hóa là thành quả của tư tưởng. Và tông quát mà xét thì người ta chỉ tư tưởng khi gấp trở lực đối với sự sống còn và với nỗ lực theo đuổi ý nghĩa của cuộc sống mà thôi. Đã hẳn nói như thế thì không có nghĩa là quả quyết người Việt không có khả năng suy tư về những vấn đề vĩnh cửu, phồn biển. Tuy nhiên, thông thường và tiên quyết thì người Việt vẫn phải suy nghĩ và tìm lối giải quyết những trở ngại Việt Nam đã. Không một xã hội loài người nào không có những trở ngại đặc thù, những hoài bão riêng tư. René Grousset gọi chủ tâm giải quyết trở ngại và theo đuổi hoài bão tập thể đó là ý lực (*idée-force*) của một xã hội, một dân tộc trong khi José Rizal lại gọi đó là một động cơ, một kích lực mà đánh mất đi thì con người sẽ chỉ còn là một cái xác không hồn thối tha. (Nguyễn Đăng Thực trích dẫn — Văn Hóa Việt Nam và Đông Nam Á). Đối với người dân bình thường của Việt Nam thi đó là ước vọng « Nam Đế » vậy. Hiểu theo nghĩa này thì có thể nói đặc sắc lịch sử của tư tưởng Việt Nam chính là ước vọng dân tộc tự quyết đối với Trung Hoa.

Thế nhưng, ước vọng đó có thể bùng lên rồi tan biến nếu xã hội Việt Nam không có được thế nhất trí, nếu tâm tư mỗi người Việt Nam không thuần thực kiên định. Điều gì đã góp phần tạo nên tinh cách nhất trí, thuần thực đó? Những điều quan trọng nhất có thể kể chính là ý thức đạo đức và tâm linh tin ngưỡng của Việt Nam vậy. Có thể nói như thế vì quả thực phần lớn những xã hội, những quốc gia hoặc những đế quốc đã hưng thịnh hoặc suy tàn chẳng phải vì nguyên nhân kinh tế, chính trị hay quân sự nhưng trước tiên chính là sự hưng thịnh hay suy đổi hoặc bế tắc phong hóa, đạo đức tập thể. Trường hợp các đô thị Hi Lạp, nước Do Thái xưa kia, đế quốc La Mã, đế quốc Bizance hoặc đế quốc Mésopotamie hay xã hội Trung Hoa cuối đời nhà Thương, nhà Thành v.v... là những ví dụ.

Trước khi tiếp xúc với những tôn giáo, những hệ thống đạo đức vi tế như Nho Giáo, Lão Giáo, Phật Giáo... tâm linh Việt Nam đã có những hình thái đặc thù từ tín ngưỡng vật linh da thần, bái vật, thờ Trời, thờ người chết và biến thái là thờ đất.

Quả vậy, xã hội Việt Nam đã chớm phát trong một giai đoạn mà lịch sử nhân loại vừa bước vào thời khuyết sỉ và tâm linh đang ở trong trình độ huyền thoại, vật linh. Cũng vì thế, nhận xét về tâm linh gốc của người Việt, L. Cadière đã nói :

« ... Người Việt sống trong một không khí siêu nhiên. Bất cứ ở đâu họ cũng nhìn thấy ảnh hưởng của thế lực bí ẩn tác động đời sống của họ tốt hoặc xấu. »

(Léopold Cadière — *Croyances et Pratiques Religieuses des Vietnamiens*).

Và bởi sống đời du mục Nam tiến nên những trở ngại, bí ẩn được những người Việt đầu tiên phong thần nhiều nhất là « hòn đá lớn, gốc cồ thụ, rừng sâu, sông vực, núi cao, vũng nước giữa đồng... » (L. Cadière, *Sđd*). Nhưng đến khi sinh hoạt định cư nông nghiệp bắt đầu thành hình ở địa bàn Bắc Việt thì những vị thần cũ vừa kề cũng dần dần nhường chỗ cho thần sông, thần mưa bão, thần che chở hỏa hoạn, hạn hán, bệnh thời khí. Và cũng trong giai đoạn này thần bảo hộ tập thể và việc phụng thờ người chết cũng khởi sự hình thành.

Cao điểm của tục thờ thần của cộng đồng này chính là tục thờ báu vật Trống Đồng mà di tích đã được khám phá ở Đông Sơn vậy. Tín ngưỡng báu vật này biến dạng khi cơ chế bộ lạc « Phong kiến » tan rã nhưng tín ngưỡng này thì đã thấm sâu vào ký ức và vở thức lịch sử của người Việt. Chuyện vua Hùng Vương và Lý Thánh Tôn khi còn là thái tử viễn chinh Chiêm Thành đêm nằm mộng thấy Thần Trống Đồng giúp sức thắng trận, chuyện các triều nhà Lý lập đền thờ Trống Đồng và dùng đó làm nơi tuyển thệ hằng năm cho triều đình v.v... là bằng chứng tác dụng của vở thức tập thể và ký ức lịch sử liên hệ đến tín ngưỡng báu vật Trống Đồng vậy. Ngoài tín ngưỡng báu vật đó, sinh hoạt định cư nông nghiệp cũng tạo cơ hội phát sinh những hình thái tín ngưỡng khác là thờ Trời, thờ người chết mà biến thái là thờ đất.

Thờ Trời có thể nói là nỗ lực tổng hợp tâm linh đầu tiên của người Việt nhằm quy kết những hình thái tín ngưỡng vật linh dị biệt khi xã hội Việt Nam chuyển vào nếp sống nông nghiệp, do đó, tục thờ Trời của người Việt không hẳn là tín ngưỡng vật linh hay báu vật thuần túy, cũng không phải là tôn giáo thờ mặt trời với những tin lý, nghi lễ chính thức mặc dù :

« Nghiêng vai ngửa vái Phật, Trời,
Trong cơn hoạn nạn, độ người trầm luân. »

(Ca Dao)

Người Việt đã thờ Trời một cách thực tiễn, dung dị như thế nào thì họ cũng đã thờ người chết, tổ tiên như thế ấy.

Quả vậy, tục thờ người chết có lẽ cũng chỉ là một hình thức tín ngưỡng vật linh : không hiểu nỗi cái chết nên dám ra sợ « thần chết » và sợ thần chết nên thờ người chết. Tục bôi mặt hay đắp tang có lẽ đã bắt nguồn từ sự lo sợ khi có người chết đó : làm cho khác lạ để khỏi bị thần chết bắt theo ! Tuy nhiên, thờ người chết không chỉ là một cách bù đắp sự sợ hãi mà còn là một cách thỏa mãn tình thương mến của người sống. Thông thường, việc thờ người chết đã không tránh khỏi khủng hoảng, bế tắc đến độ có thể không vượt qua được dễ rồi phải biến mất luôn khi lý trí trưởng thành và đặt câu hỏi : linh hồn là gì, có hay không ? Nếu chỉ đúng trên quan điểm thần học độc tôn hoặc siêu hình học duy lý thì hẳn người ta sẽ không tránh khỏi một thế vô cùng khó xử ; nhận có thì nghịch với lý trí, bảo không thi nghịch với tình cảm. Tục thờ người chết của Việt Nam, và cả đạo gia tiên của Trung Hoa, đã tránh được cơn khủng hoảng đó đề tồn tại chính là nhờ chủ trương tín ngưỡng dung dị và thực tiễn : thờ người chết không được xem như một tôn giáo mà trái lại là một nhu cầu đạo đức cá nhân cũng như xã hội của người sống. Quên tổ tiên là bất hiếu, bất hiếu là vô hạnh, vô hạnh là vô dụng, nếu không phải là trở ngại, đối với nhân quần xã hội.

Tuy nhiên, nếu thờ Trời chỉ có những hệ luận cá nhân thì trái lại thờ người chết đã có những hệ luận quan trọng về mặt quốc gia, xã hội. Hệ luận đó là ý chí phát triển giống nòi (xem

tuyệt tự là một trọng tội đối với gia tiên, một điểm nhục đối với xã hội) ; là giảm bớt binh đằng kinh tế (đất hương hỏa là tài sản bất khả nhượng mãi, và do đó đã trở thành tư hữu tối thiểu đồng đều) ; là hụn đúc tình yêu làng nước.

Sau hết, cũng vì chủ trương dung dị thực tiễn như thế nên, cũng như đạo thời Trời, việc thờ người chết đã không những không trở thành yếu tố độc tôn bài tha đổi với các tôn giáo khác mà trái lại còn biết nương theo các tôn giáo đó để tồn tại một cách phong phú và có ý nghĩa hơn. Tang lễ chẳng hạn chính là một biểu tượng dung hợp tín ngưỡng sống động giữa tín ngưỡng gốc của người Việt với đạo Hiếu và nghi lễ Trung Hoa, với phù chú và thuật địa lý của Lão, với lễ chung thất và Vu Lan Bồn của Phật Giáo...

Những điều nêu trên đã thể hiện những nét đặc trưng của tư tưởng và tâm linh gốc Việt Nam : một tư tưởng thiên trọng về quốc gia xã hội, một ý thức đạo đức dung dị thực tiễn, một tín ngưỡng còn mang vết tích sâu đậm của trình độ vật linh, bài vật. Nhưng những điểm đặc sắc này chỉ giúp trì dưỡng một ý thức đạo đức cá nhân thuần thành, một tư tưởng cộng đồng thuần nhất trên đại thể chứ không thể trở thành một vũ khí ý thức hệ giúp Việt Nam đương cự với các áp lực văn hóa đang tích tụ, xung khắc và tác hại ở Việt Nam, là nơi được xem như cửa ngõ, như bàn đạp phát triển của ba khối văn hóa lớn là Trung Hoa, Ấn Độ và Thái.

Muốn đương cự được thì Việt Nam hoặc phải có một nền văn hóa vượt hẳn các nền văn hóa xung đối, hoặc phải dung hợp được các nền văn hóa đó thành một ý thức hệ của riêng mình. Trường hợp thứ nhất, không có được. Trường hợp thứ hai thi Việt Nam chỉ có được một hạ tầng, một nền tảng để

dung hợp. Nền tảng đó là tâm linh thiêng trọng tín ngưỡng nhưng cởi mở, không độc tôn và nền đạo đức xã hội thuần thành, ái quốc. Có nền tảng, có chất liệu chưa đủ mà phải cần kỹ thuật dung hợp nữa. Nỗ lực dung hợp qua sự thờ người chết chỉ có tác dụng với cá nhân, nỗ lực dung hợp qua hình thức bài vật cộng đồng của văn minh Đông Sơn và văn minh Lạch Trường đã tàn lụi với cuộc chinh phục của Mã Viện. Nỗ lực có tính cách toàn diện và đầu tiên của Mâu Bác cũng thất bại một phần vì nặng trí thức, phần khác vì dựa trên căn bản Nho Giáo.

Chính trong hoàn cảnh đó mà vấn đề đóng góp của Phật Giáo cụ thể là của Thiền Tông được đặt ra.

III.— PHẬT GIÁO VIỆT NAM: ĐẠI THÙA THIỀN TÔNG

Như đã nói, sự hình thành của Phật Giáo Việt Nam đã song hành với diễn trình lập quốc và vận động tự chủ: xã hội Việt Nam trở thành một quốc gia Việt Nam độc lập và Phật Giáo ở Việt Nam trở thành Phật Giáo Việt Nam.

Phật Giáo tại Việt Nam trong giai đoạn tiền khởi không chỉ là Đại Thùa. Hình ảnh những nhà sư « mặc áo vàng... chỉ khất thực đủ sống, mỗi ngày ăn một bữa, ngủ mỗi đêm dưới một gốc cây mà Mâu Bác phác họa đã phần nào chứng tỏ điều ấy. Mặt khác, đến khi Thiền Tông xuất hiện vào thế kỷ thứ ba thì đó cũng chưa hẳn là Đại Thùa Thiền Tông. Bằng chứng chủ trương Tứ Thiền của Khương Tăng Hội vốn là một chủ trương Thiền của Tiểu Thùa. Hoạt động của Phật Giáo thời sơ khai có chăng chỉ là cách sống đạo của các nhà sư, một số hoạt động cứu tế và nhất là nỗ lực đào tạo tăng sĩ bản xứ cũng vì vậy quyền Kinh lưu hành đầu tiên ở Việt Nam là Tứ Thập

Nhị Chương vốn là Kinh dành cho hàng xuất gia. Cũng nhờ vậy mà đến thế kỷ thứ 2, Tăng già Việt Nam đã có đến 500.

Lối hành đạo của Phật Giáo là tùy hoán cảnh mà khế cơ khế hợp hành vi. Và bởi lý tâm linh tín ngưỡng của địa phương thời này vẫn còn thấm nhuần truyền thống vụ thần, vật linh cho nên thần với Phật cũng chẳng khác gì nhau như lời xác nhận của Mâu Bác. Và bởi lý hình ảnh của Phật được vẽ ra và được ghi nhận là hình ảnh một kẻ « biến hóa không cùng, phân thân tán thể, khi cò đó khi không đó, khi lớn khi nhỏ, khi vuông khi tròn, khi già khi trẻ, khi ăn khi hiện, lửa không đốt được, dao không đâm được... » (Mâu Bác – *Lý Hoặc Luận*) cho nên chúng ta không lạ gì khi ký ức của người Việt về những nhà sư đầu tiên đã chỉ ghi nhận Ma Ha Kỳ Vực sang sông không cần thuyền, một Khâu Đà La dùng thuyền trượng cắm xuống đất rút lên thành giếng, một Khương Tăng Hội chủ trương đạt đến Tứ Thiền thi « làm gì cũng được, phi hành nhẹ nhàng trên không, đi dưới nước, phân tán thân thể, biến hóa vạn cách », (Khương Tăng Hội – *Lục Độ Tập Kinh*) hay chuyện Man Nương với Khâu Đà La, chuyện Chử Đồng Tử được một nhà sư Thiên Trúc cho nón phép và gậy phép. Truyền thống hiện hành và phồ độ bằng thần thông ma thuật vẫn còn kéo dài mãi đến thế kỷ 10 và 11 qua chuyện một nhà sư vò danh đã khích động và vạch đường tiến thủ cho Đinh Bộ Lĩnh thời Vạn Thắng Vương còn hàn vi lang bạt, một Tăng Thống Ngò Chàm Lưu dùng thần thông chống lại quân Tống, một Pháp Thuận đã dùng sấm ký giải đoán tương lai và khuyên nhủ Lê Đại Hành, một Vạn Hạnh đã dùng chiến dịch sấm truyền để chuẩn bị ngai vàng cho Lý Công Uẩn.

Song song hoặc sau giai đoạn tùy duyên phô độ nặng tính chất thần linh và thần thông đó là nỗ lực tin lý hóa Phật Giáo hay nói cách khác, hệ thống hóa và bình dân hóa giáo thuyết bằng sớ giải, bằng dịch kinh hoặc sang Trung Hoa đem kinh về. Nỗ lực hệ thống hóa giáo thuyết đầu tiên được ghi nhận là của Mâu Bác và kinh đầu tiên du nhập vào Việt Nam là *Tứ Thập Nhị Chương*. Chính nhờ những nỗ lực tương tự nên từ thế kỷ thứ 3 trở đi, khuynh hướng Đại thừa mới hình thành rõ rệt; thứ đến chính nhờ nỗ lực này mà Phật Giáo đã dần dần thoát khỏi sự lệ thuộc về ngôn từ và biểu tượng vay mượn của Nho Giáo và Lão Giáo trong khi hoằng đạo; sau hết chính nỗ lực này đã góp phần tạo nên một tầng lớp trí thức Phật học — Nho học, mở đường cho Phật Giáo giữ một vai trò quyết định thời lập quốc, nhất là từ thời Lý Bôn trở đi vậy.

Nói đến những đóng góp của Phật Giáo đối với dân tộc thời lập quốc Việt Nam người ta thường chỉ nhắc đến địa vị titch cực của một số tăng sĩ hoặc cư sĩ như Lý Phật Tử, như nhà sư vò danh với Đinh Bộ Lĩnh, như Ngũ Chân Lưu, Pháp Thuận, Lý Giác với Lê Đại Hành, như Vạn Hạnh với Lý Công Uân... dù cho ngai vàng là biểu tượng của quốc gia dân tộc trong thời quân chủ chăng nữa thì việc xác định những đóng góp của Phật Giáo đối với dân tộc Việt Nam bằng cách đan cứ những sự kiện kè trên vẫn chưa phải là đầy đủ vì một đảng người ta đã thiếu sót trong nhận định về những đóng góp thế trị cũng như về phương diện đạo đức xã hội của Phật Giáo và đảng khác cũng đã không cho thấy rõ sắc thái của sự đóng góp đó là thế nào.

Quả vậy, bất cứ một sự đóng góp nào cũng đều tùy thuộc ít ra là ba yếu tố: nhu cầu của người đóng góp, nhu cầu của

người được đóng góp và hoàn cảnh đã làm phát sinh nhu cầu của người được đóng góp.

Kể từ hậu bản thế kỷ thứ 6, xã hội Việt Nam quả đã dần dà bị đẩy đến bờ đường cùng một mặt vì chính sách đò hở ngày càng khắt nghiệt của Trung Hoa, mặt khác vì thời đó Việt Nam đã trở thành địa bàn tranh chấp ác liệt và dai dẳng giữa ba thế lực Trung Hoa từ phương Bắc, Chân Lạp từ phương Nam và Thái tộc từ Tây Bắc. Cả ba thế lực văn hóa này đều muốn dành cho được Việt Nam làm địa bàn chiến lược về cả hai phương diện văn hóa và kinh tế. Trong hoàn cảnh nghiệt ngã đó người Việt quả chỉ còn một ước vọng: phải tồn tại trước đã. Với người dân, tồn tại có nghĩa là thoát khỏi cuộc đời cơ cực lầm than trong tăm tối; với thành phần lãnh đạo, trước tiên là phải dành được quyền tự chủ, phải cởi bỏ được nền đòn hở của Trung Hoa. Cũng vì ước vọng trong cảnh cùng đường đó trong 10 thế kỷ lệ thuộc, 5 thế kỷ đầu chỉ có xảy ra hai cuộc khởi nghĩa của Trung Vương và Triệu Âu trong khi 5 thế kỷ sau lại có đến 7 lần quật khởi và kết thúc bằng chiến thắng Bạch Đằng của Ngô Quyền thực sự mở đầu giai đoạn tự chủ.

Chính hoàn cảnh đó đã cho thấy rõ nhu cầu đóng góp hay dẫn thân: với *giai tầng ái quốc lãnh đạo* thì phải làm thế nào giúp giai tầng này hoàn thành công cuộc vận động tự chủ, tự quyết do đó mà có sự gắn bó giữa các nhân vật sơn mòn với triều đình vua chúa như đã kể trên, với *quần chúng* thì phải làm thế nào thực hiện công cuộc tế độ và đồng thời phổ biến công cuộc hoằng đạo để bồi đắp cho tính cách thuần thực của nền đạo đức xã hội vốn không chỉ cần cho nhu cầu giải thoát cá nhân mà còn cần cho sự thành công của công cuộc dựng

nước và đấu tranh tự chủ của giai tầng lãnh đạo; sau hết là với hoàn cảnh Việt Nam thì phải làm thế nào vượt lên trên thế tranh chấp giữa các thế lực văn hóa xung đột đang diễn ra một cách ác hại ngay trên đất Việt. Nhu cầu nhập thể để hỗ trợ (giai tầng lãnh đạo) và tế độ (quần chúng) chính là một trong những nguyên nhân quan trọng đẩy Phật Giáo về khuynh hướng Tịnh Độ và, qua Tịnh Độ, liên kết với Mật Tông. Nhu cầu vượt lên trên thế xung khắc văn hóa đã là một trong những nguyên nhân chính làm phát sinh khuynh hướng dung hợp tôn giáo mà Mâu Bác là kẻ khởi đầu và Vạn Hạnh là người thành tựu vậy. Thế liên kết Thiền Mật đã vừa do những hậu quả lịch sử của diễn trình phát triển Phật Giáo ở Nam Á và riêng Việt Nam, nhưng đồng thời cũng còn do hậu quả đương nhiên của quyết định nhập thể sống đạo nữa. Quả vậy, đã dấn thân thì không thể không dùng đến biện chứng Mật Pháp, không thể tránh thực hành Bồ Tát Hạnh và sau hết, không thể tránh khỏi lê nghi thức vốn sẵn tinh chất thần bí dù là của Tông phái hay tôn giáo nào cũng thế cả. Thế liên kết Thiền Mật này không chỉ diễn ra trong phạm vi lý thuyết khi thầy trò Khương Tăng Hội làm phép là để dựng bảo tháp Kiến Sơ và Khương Tăng Hội, Trần Tuệ không những chỉ theo khuynh hướng Bát Nhã mà còn chấp nhận cả Duy Thức, khi Chi Cương Lương Tiếp, Đạt Ma Đề Bà và Huệ Thắng theo Thiền Pháp Hoa, khi Ti Ni Đa Lưu Chi dịch kinh *Tòng Tri* vốn là Kinh của Mật Tông và nói chung thì những người thuộc Thiền Tông Ti Ni Đa Lưu Chi như Vạn Hạnh, Thiền Nam, Sùng Phạm, Đạo Hạnh v.v... đều chẳng xa lạ gì với Mật Tông.

Tóm lại, sự đóng góp của Phật Giáo thời lập quốc và vận động tự chủ đã được thực hiện bằng nhiều hình thức. Thứ

nhất là phục chính sự bằng sở học nhưng chẳng phải vì quyền lợi riêng của tôn giáo hay cá nhân nhưng vì quan niệm đó là một phương thể tu chứng. Cũng vì vậy mà tuy trọn đời lận đận với chính sự nhưng tâm niệm của Ngò Chân Lưu lại là « Thủy chung vò vật diệu hư không », Pháp Thuận thi ôm ấp hoài bảo làm sao tạo được điều kiện cho một quân vương có thể « Vô vi cư điện các » trong khi Vạn Hạnh đã xem vinh quang thành đạt ở đời chỉ « như lọ thảo đầu phò »... Thứ hai là cung ứng nhu cầu cứu tế và đạo đức xã hội của quần chúng. Thứ ba, hóa giải những xung khắc văn hóa, tin ngưỡng để củng cố và phát huy một ý thức hệ Việt Nam cần cho công cuộc dựng nước và vận động độc lập quốc gia. Thứ tư, đào tạo tầng lớp trung gian lãnh đạo. Và trên tất cả những đóng góp vị tại ấy là sự đóng góp cho tự thân, cho nhu cầu tu chứng của mỗi Thiền sư, mỗi Phật Tử. Đóng góp đó nhằm vào mục đích gì ? Nhu cầu tu chứng đó nhằm cái gì ? Đó là những câu hỏi liên hệ đến bản chất của Phật Giáo Việt Nam, của Đại Thừa, của Thiền Tông vậy.

Ý thức giải thoát của nhân loại khởi từ kinh nghiệm về những trở ngại mà lý trí vừa không thể đương cự được, vừa không thể giải thích được. Đó là nguyên lai của ý niệm « linh thiêng », « thần linh » biểu hiện qua hình thái tín ngưỡng sơ thủy là vật linh. Hiểu được thần linh, thu ngắn được những khoảng cách giữa ta với thần linh để đồng thời triệt hết những trở ngại vốn là nguồn đau khổ của hiện hữu. Đó là giải thoát.

Dần dà tinh thần nhân loại tiến hóa và các chủ trương giải thoát cũng trở nên bội tạp tùy theo những quan niệm khác nhau về thần linh, về người, về tương quan giữa người với thần linh, cũng vì thế mà có những quan niệm như nhất thần,

phiếm thần, vò thần. Nếu nhất thần chủ trương nhờ thần mà giải thoát thì vò thần lại là chủ trương giải thoát trước tiên là giải thoát khỏi ám ảnh thần linh. Giữa hai chủ trương cực đoan ấy là quan niệm phiếm thần : giải thoát tùy ở thần mà cũng tùy ở người. Tổng quát mà xét thì truyền thống Ấn Độ đã làm ẩn cả ba chủ trương đó. Khuynh hướng nhất thần có đọng trong kinh *Vệ Đà* và tương tự với quan niệm giải thoát của Thiên Chúa Giáo : sống làm việc thiện để khi chết được về cõi vĩnh phúc. Khuynh hướng vò thần : giải thoát là thể nghiệm bản chất thuần khiết bất hoại của tâm linh bằng cách tự mình gạt bỏ hết mọi chướng ngại do cuộc đời và chính tự thân gây nên. Đây là chủ trương giải thoát của *Áo Nghĩa Thư* và cụ thể qua các bộ phái Sankhya, Yoga và Jaina. Ở Tây Phương, quan niệm giải thoát của Platon cũng theo một chủ trương tương tự : thân xác là tù ngục, là nguồn sa đọa của tâm linh.

Giữa hai chủ trương đó là chủ trương giải thoát của Phật Giáo : không thể nói chỉ có thần hoặc hoàn toàn không có thần, cũng không thể nói chỉ có người hoặc hoàn toàn không có người. Trong thực tế thì Phật Giáo gần với chủ trương của *Áo Nghĩa Thư* : khởi từ chô kiểm soát tự thân đến chô triệt bỏ tự thân để cho Đại Ngã hay Chân Như có thể tự hiện. Đó là giải thoát. Con đường thành đạt lý tưởng đó là con đường « mâu ni », xa lánh thế tục để tìm nơi vắng vẻ cô tịch.

Thế nhưng Phật Giáo đã không hoàn toàn đi vào con đường của *Áo Nghĩa Thư* dù cho lý tưởng Niết Bàn của Phật Giáo vẫn là tịch diệt, là dập tắt. Sự khác biệt này là do mấy quan niệm như sau : thứ nhất, kinh nghiệm thành đạo và hành đạo của Phật Thích Ca. Phật đã chỉ từ bỏ nhân quần, tìm nơi thanh vắng để chứng ngộ chỉ có 6 năm, 45 năm tiếp đó là nhập thế,

lấy các trung tâm thị tú làm nơi hành đạo. Nói thế khác, Phật đã không chỉ nghĩ đến tự giác mà còn bận tâm nhiều đến vấn đề giác tha. Đó chính là ý nghĩa của Từ Bi, đặc sắc của khuynh hướng Đại Thừa. Khuynh hướng Từ Bi làm phát sinh chủ trương Tịnh Độ và Mật Tông nhấn mạnh đến tha lực tể độ và thần lực. Thứ hai, sự phủ nhận cuộc đời và tự thân như là những chướng ngại giải thoát không chỉ là công việc duy nhất và có thể thực hiện một lần xong xuôi ở đời này. Nói thế khác, nếu đã chấp nhận Phật tính hay khả năng tự giải thoát như là thực tại thì đồng thời cũng phải chấp nhận những trở ngại đối với giải thoát nghĩa là tự thân và cuộc đời như là thực tại vậy, sắc đã là *không* thì *không* cũng là *sắc* và như vậy thì hiểu được *sắc* là *không* tức là cũng phải sống với *sắc* như là *không*. Phải phủ nhận thực tại của trở ngại bằng cách chấp nhận trở ngại như là thực tại nhưng không để cho trở ngại còn có tác dụng trở ngại nữa. Nói thế khác, là chấp nhận thực tại như là «chân như» và không còn là nguồn của vò minh, chấp trước, tham luyến, thành kiến nữa. Đó chính là khuynh hướng Đại Thừa.

Thiền Tông: Viên thành Phật tính không chỉ là tuẫn thế, yểm thế, hoặc cầu Quan Thế Âm hoặc niệm A Di Đà nhưng còn là «đốn cùi, gánh nước». Phật Giáo Việt Nam đã thể hiện hết các khuynh hướng giải thoát đó, bởi vậy Phật Giáo Việt Nam mới vừa là Tiểu Thừa và Đại Thừa như trước thế kỷ thứ ba; từ thế kỷ thứ ba, Đại Thừa Thiền Tông tuy đã thành hình rõ rệt nhưng Tịnh Độ Tông và Mật Tông không phải là đã bị gạt hẳn.

Chỉ đứng trên quan điểm tri thức hay tín lý người ta mới có thể phân tách hẳn Thiền với Tịnh, Thiền với Mật. Thực tế thi Thiền không chỉ là một hình thức tín ngưỡng biệt thuộc, một giai đoạn chứng ngộ đặc thù mà còn là một lối nhìn, lối

sống thực tiễn theo quan điểm trung đạo phả chấp và theo tinh thần từ bi của Phật Giáo. Vì chủ trương trung đạo, không chấp trước nên lối sống này đã không gạt bỏ, và cũng không thể nghĩ đến việc gạt bỏ, hay thiên trọng về một trong ba lực động của hiện hữu là tâm linh, trí thức và tình cảm, hoặc một trong ba khía cạnh của thực tại là siêu nhiên, vật giới và nhân giới. Tâm linh hướng hiện hữu về siêu nhiên, trí thức đặt hiện hữu đối diện với vật giới và tình cảm nối kết hiện hữu với nhân giới. Được như vậy thì mới có một hiện hữu toàn diện và hiện hữu đó mới lãnh hội được một thực tại toàn diện không chỉ đúng với ý thức mà cả vô thức, tiềm thức, không chỉ hợp với lúc thức mà cả lúc mộng và ngủ say. Giải thoát phải là giải thoát toàn diện đòi hỏi một nỗ lực toàn diện, có nỗ lực toàn diện mới có thể đạt đến thực tại toàn diện. Chạy theo thực tại toàn diện thì thực tại đó sẽ biến mất. Nói lên thực tại đó thì sẽ làm cho thực tại đó không còn toàn diện nữa, đường lối trung đạo do đó là sống với thực tại như thực tại toàn diện, nghĩa là *như không có* thực tại toàn diện. Cũng vì vậy mà các Thiền sư, cụ thể là các Thiền sư Việt Nam thời lập quốc đã không chỉ tu chứng bằng Thiền quán nhưng đã quan niệm đốn cùi gánh nước, hành nhân nghĩa, làm thơ, họa, dạy học, phục vụ triều chính, xây dựng triều đại v.v... cũng đều là những cách tu chứng tùy duyên, tùy hoàn cảnh. Và bởi lý nhu cầu hoàn cảnh cũng như nhân duyên hành vi thời lập quốc là xã hội Việt Nam phải tồn tại, và tồn tại đúng với danh nghĩa một quốc gia độc lập nên sắc thái tu chứng của người Phật Tử Việt Nam thời lập quốc và vận động tự chủ là sắc thái nhập thế, ái quốc vậy.

*IV.— BÀI HỌC KINH NGHIỆM CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM
THỜI LẬP QUỐC ĐỐI VỚI HÔM NAY.*

Người Việt đã không thể lập quốc, không thể vận động tự chủ nếu không có một ý thức hệ cũng như những phương tiện bảo trì và thực hiện ý thức hệ đó. Và quả thực thì trong thời vận động tự chủ, tại Việt Nam cũng đã có một ý thức hệ phát triển rồi : ý thức hệ Nho Giáo.

Nhưng ý thức hệ Nho Giáo đã không thực hiện được vai trò lịch sử đối với dân tộc Việt Nam, nghĩa là đã không thể trở thành một động lực để quy tụ thế lực cần thiết cho công cuộc lập quốc và vận động tự chủ. Sự bất lực ấy là do nhiều duyên do mà những duyên do chính có thể kể là : thứ nhất, ý thức hệ này phiến diện, chỉ thiên trọng về xã hội nên không đáp ứng được nhu cầu của con người toàn diện trong khi Lão Giáo cũng không đáp ứng được nhu cầu đó ; thứ hai, đó là ý thức hệ của thành phần thống trị và đang xung khắc, tranh chấp với những ý thức hệ và văn hóa khác bất phân thắng bại là văn hóa Án ở phía Nam Việt Nam, văn hóa Thái ở Tây Bắc Việt Nam ; thứ ba, ý thức hệ này chỉ phát triển hạn hẹp trong thượng tầng xã hội Việt Nam đa số là thành phần thống trị hoặc thỏa hiệp với thống trị trong khi ý lực của xã hội Việt Nam thời bấy giờ là sống còn trong tư chủ đúng với hoài bảo « Nam quốc », « Nam Đế » hình thành từ thời đại Đồng Sơn qua hình thái tin ngưỡng bài vật tập thể là Trống Đồng.

Vai trò lịch sử của Phật Giáo thời bấy giờ là một đóng góp phần phát triển ý thức hệ « Nam quốc », « Nam Đế » đó và mặt khác cung ứng phương tiện để thực hiện ý thức hệ đó. Phát triển bằng cách dung hợp các ý thức hệ và văn hóa xung đột

đang đè nặng xã hội Việt Nam thời bấy giờ. Chính theo nghĩa này mà chúng ta có thể nói ý thức hệ Việt Nam cũng là ý thức hệ Tam Giáo. Cung cấp phương thức và phương tiện bằng cách phát triển đạo đức xã hội để từ đó vừa quy hướng khuynh hướng bạo hành của thành phần lãnh đạo vào một điểm nào đó thôi (ở đây là nền đô hộ Trung Hoa), vừa gián tiếp vạch chính sách và kế hoạch ích thiện công cộng cho thành phần lãnh đạo này, thứ đến là trực tiếp góp phần điều hành chính sự, và sau hết là chuyên tâm đào luyện công cụ lãnh đạo hay thành phần lãnh đạo trung gian là sĩ phu tri thức.

Quả thực thì những công việc vừa kể ai cũng có thể làm được cả, không riêng gì Phật Giáo. Thế nhưng thời lập quốc và vận động tự chủ, xã hội Việt Nam đã không có được một thế lực văn hóa nào hùng hậu và tích cực cho nên nhiệm vụ lịch sử của văn hóa đối với chính trị rốt cuộc đã rơi vào tay Phật Giáo mà các nhân vật Thiền môn vốn là thành phần chủ lực văn hóa thời bấy giờ. Đó chính là khía cạnh khác biệt lịch sử của Phật Giáo Việt Nam thời lập quốc và hôm nay vậy.

Xưa, Phật Giáo Việt Nam trở nên một sự cần thiết lịch sử vì tình trạng chậm phát ý thức hệ và khan hiếm chủ lực văn hóa. Nay thi Phật Giáo Việt Nam cũng trở thành một sự cần thiết lịch sử vì có quá nhiều ý thức hệ, nhiều trung tâm quyền lực văn hóa, tin ngưỡng. Hơn một phần tư thế kỷ chiến tranh đã cho thấy rõ sự bế tắc ý thức hệ và tình trạng từ mệnh của đa số các trung tâm quyền lực văn hóa, lịch sử. Người dân Việt như đang bị kềm kẹp giữa hai ý thức hệ với những xung khắc toàn diện là hữu thần và vô thần, cá nhân và xã hội, tư lợi và công lợi, quốc tế và quốc gia... Thế xung đột này đã vừa tạo nên khổ đau, vừa làm suy phai ý chí tự lực, vừa đẩy

con người đến chở quả khích cục bộ. Những điều đó quả đã đi ngược với tinh thần từ bi, tự lực và trung đạo của Phật Giáo. Động lực dấn thân như vậy là đã sẵn. Dấn thân không phải trong chủ trương triệt hạ những thế lực xung đối nhưng là để triệt hạ những nguyên ủy xung đối và bảo hợp những phần tích cực của mỗi phe xung đối. Nói thế khác, dấn thân để dung hợp, để hóa giải vậy.

Và như thế thi, sắc thái đóng góp của Phật Giáo Việt Nam xưa nay tuy có khác nhau, nhưng chiều hướng và dụng tích thì trước sau vẫn là một: góp phần dung hợp và hóa giải các thành tố xung đối để dân tộc có thể sống còn và sống xứng đáng về phuông diện quốc gia cũng như cá nhân. Và như vậy thì quan hệ Phật Giáo dân tộc thời nay quả cũng chẳng khác gì thời lập quốc và vận động tự chủ.

HOÀNG VĂN GIÀU

HẢI TRIỀU ÂM Số 8 LỄ THÀNH ĐẠO 2518 và XUÂN ẤT MÃO

- Một hình thức trang nhã,
- Một nội dung phong phú, đặc sắc.

Tình Mẹ Trong Sự Nghiệp Dựng và Giữ Nước Qua Ca Khúc Việt Nam

* PHẠM THÈ MỸ

NÓI đến Mẹ Việt Nam là nói đến lòng hy sinh, chí kiên nhẫn và sức chịu đựng của Mẹ. Đó cũng chính là tình yêu thương của Mẹ đối với Quê Hương, Dân Tộc trong sự nghiệp dựng và giữ nước.

Thật vậy, từ ngàn xưa đến nay, từ thuở thanh bình cho đến thời chinh chiến, nhất là với cuộc chiến tranh dai dẳng kéo dài suốt gần 30 năm nay, Mẹ Việt Nam vẫn là :

« Mẹ Việt Nam không son không phấn...

Mẹ Việt Nam chân lấm tay bùn

Mẹ Việt Nam không mang nhung gấm

Mẹ Việt Nam mang tấm nâu sòng»...

(Mẹ Việt Nam — P.D)

Ngay trong thời kỳ son trẻ, Mẹ đã phải « chân lấm tay bùn » cần cù, chịu đựng. Nhưng đâu biết Mẹ còn phải âm thầm chịu đựng hơn nữa :

« Từ chàng ra đi, lưng khoác chiến y
hồn chàng vương bóng quốc kỳ...
nàng ngừng con thoi có khi nhớ chàng
có thấy gì đâu lệ thăm tơ vàng. »

(Chinh Phu Ca — P.D)

Những giọt nước mắt đó không với mục đích níu kéo chàng
ở mà chỉ để voi đi nỗi lòng mong nhớ để đủ sức chịu đựng
chờ đợi ngày chàng trở về :

« Chợt nhìn bên song bỗng thấy trước sân
ngựa hồng âu yếm bước sang
trên lưng có chàng trai trắng
mang theo biết bao nhiêu mộng vàng. »

(Chinh Phu Ca — P.D)

Trong thời chinh chiến, ngày về chỉ là sự báo hiệu cho
một cuộc phân ly mới, nỗi nùng hơn, sầu thảm hơn :

« Anh đi giết giặc ngoài xa
em về mang áo gởi ra sa trường
tay cầm tấm áo nhớ thương
người đi một bước trăm thương ngàn sầu... »

(Mùa Đông Chiến Sĩ — P.D)

Rồi lòng hy sinh, sức chịu đựng của Mẹ càng ngày càng
nặng thêm khi Mẹ đã có đứa con đầu lòng :

« Đêm khuya trăng tà, Mẹ ru con ngủ :

Chinh chiến miền xa
Con ơi, cha con chinh chiến miền xa...
mong sao con trè quê nhà được vui...

Ngoan ngoan con nhoèn miệng cười
trông con Mẹ tưởng tơi bời ruột gan... »

(Ru Con — P.D)

Rồi những đứa con khác nỗi tiếp ra đời. Mẹ càng vất vả, càng khổ nhọc trăm chiều :

« Mẹ quê, mẹ quê vất vả trăm chiều
nuôi đàn, nuôi đàn con chắt chiu...
Bà bà mẹ quê gà gáy trên đầu ngọn tre
Bà bà mẹ quê chợ sớm đi chưa thấy về...
Bà bà mẹ quê ngày tháng không ao ước gì
nhỏ giọt mồ hôi, vì đời trẻ vui... »

(Bà Mẹ Quê — P.D)

Tình Mẹ thương con như thế đó. Suốt đời Mẹ chỉ nghĩ đến con, lo âu vì con. Bàn tay Mẹ là « hơi ấm trong cơn bão đêm đông ». Ánh mắt Mẹ là « ngọn đuốc soi đường trong đêm lắc lối ». Lời ru Mẹ là « lọn mía ngọt ngào »... Và tình thương Mẹ là « bóng mát trên cao » là « vốn liếng yêu thương cho ta vào đời. »

(Bóng Hồng Cài Áo — P.T.M)

Nhưng khi đến tuổi trưởng thành, những đứa con của Mẹ lại phải ra đi theo lời sông núi. Và Mẹ lại phải tiếp tục chịu đựng với lòng kiên nhẫn vò bờ :

« Mẹ già cuốc đất trồng khoai
nuôi con đánh giặc đêm ngày...
cho dù áo rách sờn vai
cơm ăn bát voi bát đầy... »

(Bà Mẹ Gio Linh — P.D)

Đôi khi Mẹ cũng quên đi nỗi nhọc nhằn vì niềm vui ra đi, của con và cũng là niềm vui lý tưởng của Mẹ :

« Con vui ra đi chí lớn đã ước thề
 Mẹ già nhìn con phơi phới lúc chia ly
 đêm nghe xa xa tiếng súng thức xóm làng
 Mẹ nguyện cầu cho con sống rất hiên ngang... »

Rồi những đứa con khác của Mẹ cũng nổi gót ra đi trong niềm vui của Quê Hương, của Dân Tộc :

« Năm độc lập kia trong nước Việt Nam
 mấy con của Mẹ đầu quân chiến trường
 đều vui lên đường theo chí người dân... »

(Lòng Mẹ Việt Nam — Lê Thương)

Nhưng trên con đường giành độc lập đầy chông gai và gian khổ, Mẹ lại phải chịu đựng hơn nữa, phải hy sinh hơn nữa ; lòng hy sinh và sức chịu đựng chỉ có ở lòng Mẹ Việt Nam :

« Mẹ già tưới nước trồng rau
 nghe tin xóm làng kêu gào :
 quân thù đã bắt được con
 đem giữa chợ bêu đầu...

Nghẹn ngào không nói một câu
 mang khăn gói đi lấy đầu
 đường về thôn xóm buồn teo
 xa xa tiếng chuông chùa gieo... »

(Bà Mẹ Gio Linh — P.D)

Nước mắt Mẹ đã khóc nhiều cho người chinh phu ra đi và không ngày về trong thời kỳ Mẹ còn son trẻ. Nay giờ Mẹ vẫn còn đủ nước mắt để khóc đứa con yêu vừa nằm xuống cho Quê Hương. Nhưng Mẹ đã chỉ « nhìn đòn con », và « rơm rớm nước mắt » mà không nói thêm lời nào. Phải chăng Mẹ đã nói với

con quá nhiều từ thuở còn thơ ấu qua ca dao, lời ru của Mẹ? Hay chính vì tình yêu thương của mẹ đối với con, với quê hương quá nặng, quá thâm sâu nên Mẹ đã đủ sức chịu đựng đau khổ để không thốt lên lời bi thương?...

Riêng mẹ, tiếng chuông chùa buỗi chiều với xác con trong tay trên đường về đã là ánh sáng yêu thương càng lúc càng rạng ngời trong trái tim đau thương đang rướm máu của Mẹ đối với những đứa con còn lại:

« Mẹ gọi con vang trên đỉnh núi
 Mẹ gọi con vang trên ruộng đồng
 Mẹ gọi con giữa sớm tinh sương
 và hồn con như ngọn đèn vàng
 lịm vào tim chợt bừng sáng... »

(Xin Mẹ Ngủ Yên — P.T.M)

Từ ánh sáng yêu thương của Mẹ, đã thức dậy tình thương trong lòng những đứa con của Mẹ, những đứa con Việt Nam trong đêm tối hận thù:

« Mẹ ơi con sẽ về thăm lúa chín sương mai
 Mẹ ơi con sẽ về thăm vườn cam của ngoại
 và dòng sông tuổi thơ ấu
 với cánh biếc chim sâu...
 Mẹ ơi con sẽ về dù chân con nay đã cụt
 nhưng trái tim con vẫn còn...
 còn bàn tay đem nước sông lên
 rồi vườn cam cây trái xanh thêm...
 trời đang đêm... chờ nắng đến
 Con sẽ về...
 bây giờ xin mẹ ngủ yên, xin mẹ ngủ yên... »

(Xin Mẹ Ngủ Yên — P.T.M)

Con sẽ về vì quê hương của Mẹ chẳng còn gì. Lửa đạn chiến tranh đã làm khò cạn dòng sữa mẹ. Hận thù đã làm mẹ thân phơi xương, gầy còm. Mẹ cũng chẳng còn gì ngoài trái tim yêu thương của Mẹ đối với lũ con cùng chung một giòng máu, một màu da, một ngôn ngữ :

« Rồi con sẽ lớn lên và màu da con sẽ vàng

Con sẽ đến trường học tiếng Việt Nam »

(Thơ Trụ Vũ — P.T.M phổ nhạc)

Một Việt Nam đáng yêu với ngôn ngữ Nguyễn Du — Truyện Kiều, đáng kính với ngôn ngữ Lục Văn Tiên — Nguyễn Đình Chiểu.

Một Việt Nam đau thương nhưng không thiếu hào hùng qua hình ảnh Mẹ :

« Việt Nam có lũy tre xanh ôm con đường máu
với xác em thơ chôn bên vồng săn...

Việt Nam lửa cháy trong tim sôi lên hồn nước
với máu dân tôi tưới lên ruộng vàng... » *

Một Việt Nam nhỏ bé, nhưng vô cùng bất khuất. Với sức chịu đựng vô bờ của Mẹ đã vượt qua mọi cuộc xâm lăng và đứng vững cho đến hôm nay :

« Việt Nam đã đứng bốn ngàn năm để
giành lại non sông.

Việt Nam sẽ còn đứng vững giữa
mặt trời phương Đông... » *

Và với truyền thống bất khuất đó, ngôn lửa Quảng Đức, Nhất Chi Mai, Morisson, với ánh sáng Tình thương rạng ngời trong tim của Mẹ đã thắp sáng lên tinh người Việt Nam, tinh người nhân loại :

« Việt Nam Việt Nam
 Thăm trên mây vinh quang giọng nói
 Việt Nam Việt Nam cháy trong tim yêu thương
 Quảng Đức...
 Lửa Nhất Chi Mai tiếp lửa Morisson,
 lửa yêu thương sáng cả bầu trời
 lửa yêu thương sáng cả thế giới
 thắp sáng lên trong tim tình người
 từ Đông Kinh
 Mẹ say mơ xếp chim bồ câu tung lên rợp phố
 dừng đi thôi
 Việt Nam ơi máu với xương đã rời nhiều rồi... »

* (Trang Sứ Mới — P.T.M)

Ánh sáng của Mẹ đã thức dậy tình người. Lời kêu than đó
 đã xúc động cả thế giới :

« Cả thế giới cả thế giới đều kêu vang
 Cả thế giới cả thế giới đều kinh hoàng
 Vì Việt Nam đó Việt Nam ơi!... »

(Trang Sứ Mới — P.T.M)

Sự sống còn của một dân tộc nhỏ bé, xa lạ với thế giới,
 bỗng trở nên có ý nghĩa cho sự sống còn của cả nhân loại. Và
 mọi người đã bắt đầu run sợ trước sự giết chóc lẫn nhau :

« Cho tôi xin mở mắt, nhìn tay người đang run
 chiến công nào cao lớn...
 hơn mạng người đau thương... »

(Lời Nguyễn — Luân Hoán)

Với sự thức tỉnh đó, với tình thương muôn đời của Mẹ,
 một quê hương của vùng đất chết đã hồi sinh trở thành vùng

đất xanh tươi đầy sức sống qua sự tiếp sức của những đứa con đã dứt khoát ra đi. Ra đi ở đây cũng đồng nghĩa với sự trở về... không phải sự trở về « *đứa con hoang* » trong truyện của André Gide. Ở đây, sự trở về khởi đi từ một *Ước mơ* chung của dân tộc : *Ước mơ hòa bình.* »

« Ta đã thấy gì trong đêm nay
cờ bay trăm ngọn cờ bay
rừng núi loan tin đến mọi miền
gió hòa bình bay về muôn hướng
ngày vui con nước trôi nhanh
nhịp sóng bao la xóa bỏ hận thù
Gặp quê hương sau bão tố
Giọt nước mắt vui lay lòng gỗ đá... »

(Ta Đã Thấy Gi — T.C.S)

Trong giấc mơ — dù trong phút giây — Mẹ đã quên đi thực sự những nhọc nhằn, gian nan :

« Mẹ già cười xanh như lá mới trong khu vườn...
ruộng đồng Việt Nam lên những búp non đầu tiên
một đoàn tàu đi nhà khói ấm hai ven rừng
một đàn gà, cao tiếng gáy đánh thức bình minh... »

(Ta Đã Thấy Gi — T.C.S)

Một bình minh sẽ thực sự đến với những đứa con của Mẹ khi những đứa con của Mẹ đã thực sự ra đi.

« Con đi qua đồng lúa
chân không lo đạn mìn
chân vui niềm thơ ấu... »

(Giấc Mơ Của Mẹ — S.d)

Và khi Mẹ cũng đã thực sự nhìn thấy những đứa con của Mẹ « trở về » — không phải trong giấc mơ — ngay chính trong lòng quê hương Mẹ :

« Mẹ ôm con vào lòng
đầu hè dể hát vang...
.

Mẹ nhìn tay con
không súng không dao...
nụ cười trên môi
ôi trái tim người... »

(Giấc Mơ Của Mẹ — S.d)

Chắc chắn ngày đó không xa. Để mẹ lại thấp nến giao thừa. Mẹ sẽ trồng lại cây xoài qui lá lụa có con chim tu hú hót vang buổi sớm, buổi chiều. Mẹ sẽ hát cho con nghe lời ca dao mới của Mẹ. Những câu ca dao nói về tình người nói về quê hương trong phút hồi sinh :

« Chim ơi... con ơi !...
hãy xích gần lại đây xem ngọn cỏ vàng
trong giây phút hồi sinh đang trở màu xanh sáng... »

(Tiếng Chim Vườn Cũ — N.M.G)

Sức sống đang vươn lên. Cả một dân tộc đang bước tới trong tình thương bao dung của Mẹ. Nhưng những đứa con của Mẹ có dám ngẩng mặt nhìn nhau có dám bước đi chung trên một con đường :

« đường thống nhất
đường vinh quang
đường sáng chói trong trang sử mới... »

Cùng nhau đê đi đến mục đích của một ước mơ chung :

“rồi sẽ thấy anh em hai miền
về dưới bóng tre xanh dịu hiền
từng chiếc lá...
từng bông hoa
cười đón bước chân vui Mẹ già...

(Rồi Sẽ Thấy, Rồi Sẽ Có — P.T.M)

Ước mơ đó trước, sau rồi cũng thành sự thật. Và trong niềm vui sẽ đến của ngày hội lớn đó, những đứa con của Mẹ bây giờ phải làm gì để xứng đáng với sự hy sinh cao cả, với sức chịu đựng vô bờ của Mẹ để Việt Nam được sống còn và sống mạnh mẽ đến mai sau ?

Saigon, mùa Vu Lan 74

PHẠM THÊ MỸ

Con Người với Thiên Nhiên

★ LÊ TÔN NGHIÊM

THIÊN NHIÊN NHƯ MỘT TIỀM NĂNG BẤT TẬN

T ừ ngàn xưa, bên Đông cũng như bên Tây, thiên nhiên thường được coi là gần gũi với con người nhất : trời và đất, cỏ cây và sinh vật, đêm tối và ánh sáng, nắng nóng và băng tuyết, mưa thuận và gió hòa, xuân hạ và thu đông... là khung cảnh sống và giải khuây cho con người, trong những lúc nhàn rỗi cũng như trong những ngày giờ làm việc mệt mỏi nhất hay cả những đau khổ triền miên nhất.

Nhưng một cách thiết cốt hơn nữa, thiên nhiên còn là *nguồn sống và nghị lực vô song* cho sự sinh hóa và tăng trưởng của thân xác và tinh thần con người. Không có thiên nhiên thì cỏ cây cũng rủ héo, sinh vật và con người cũng chết yểu : « Trời che đất chở » con người không khác gì « cha sinh mẹ dưỡng ». Cơm ăn nước uống... nhất nhì cái gì con người cũng phải cầu khẩn với thiên nhiên :

« Lạy trời mưa xuống
Lấy nước tôi uống
Lấy ruộng tôi cày
Lấy đầy bát cơm
Lấy rơm đun bếp ».

Hên xui may rủi, hy vọng tràn trề hay tai họa bi thương, con người đều quan niệm rằng chỉ có thiên nhiên ban bố được

hay cướp giật mất, nên họ mới bày tỏ những ước vọng sâu thẳm nhất rằng :

« Người ta đi cấy lấy công
 Tôi nay đi cấy còn trông nhiều bè
 Trông trời trông đất trông mây
 Trông mưa trông gió trông ngày trông đêm
 Trông cho chân cứng đá mềm
 Trời yên biển lặng mới yên tâm lòng. »

Một cách suy tư hơn, trong kho tàng văn hóa nhân loại xa xưa nhất, thiên nhiên như một « Đức » (hiểu như *Virtu* của người Ý) là một tiềm lực « Đức lớn của *trời đất* là sự sinh » : vạn vật sở dĩ có là nhờ sự sinh của đất trời. Hay « Khi *trời đất* nghi ngút, trên dưới giao hợp, vạn vật bởi cái khí tinh thuần ấy mà hóa ra, rồi giống đực giống cái giao cấu với nhau mà sinh mãi » (Dịch : Hệ từ học)

Người Hi Lạp xưa cũng gọi Thiên nhiên bằng một tiếng « *Phusis* » đầy thi vị và súc tích với những ý nghĩa khác nhau từ động từ « *Phuein* » là « *Sinh trưởng* » (croître) ». Nhưng người Hi Lạp hiểu chữ « *sinh trưởng* » này như thế nào ? nghĩa là không phải một sự gia tăng theo lượng ; cũng không phải một « sự tiến hóa » ; cũng không phải một sự tiếp nối của « *bien* dịch » ; trái lại, *Phusis* là bước tới, là đứng dậy, và tự khai mở ra, nhưng trong khi tự khai mở thì đồng thời lại *trở lùi* trong chính sự tiến tới. » (1) Ý nghĩa ấy còn vang vọng hầu hết trong

(1) « *Phusis, phnein* signifie la croissance. Mais comment les Grecs entendent-ils ce croître ? Non pas comme une augmentation quantitative, ni comme « évolution » ; pas davantage comme la succession d'un « devenir ». *Phusis* c'est s'avancer, lever, et s'épanouir, ouverture qui, s'épanouissant, retourne en même temps dans l'avancée ».

M. Heidegger ; *Approche de Holderlin* trang 73-74.

các tác phẩm của thời kỳ khai nguyên triết lý Hi Lạp ví dụ với một Thalès khi ông cho rằng : trong « Thiên nhiên » có sức hút như nam châm và kỳ diệu như thần thánh. (1)

Hay *Phusis* còn là cái gì có tính cách « trường sinh » (immortel) và « luôn luôn trai trẻ » (toujours jeune) (2). Đôi khi giữa lòng tư tưởng, Aristote hình như vẫn còn giữ lại ý niệm « *Phusis* » ấy và hiểu là « *Energeia* » = năng lượng.

Với các trường phái *Khoái cảm* (Epicuriens) và *Khắc kỷ* (Stoiciens). Thiên nhiên vẫn còn là một ý niệm quan trọng vì theo họ lý sống của con người « phải là sống sao cho phù hợp với thiên nhiên ». Những thiên nhiên ở đây lại phải hiểu theo một nhất tính vừa *ma thuật* lại vừa *thần bí*, đòi hỏi theo trường phái khoái cảm vừa có tính cách *cơ máy*.

Người La Mã thì gọi thiên nhiên là « *Nature* », từ đó mới có những tương đương trong các tiếng Âu Mỹ hiện đại. Ý niệm ấy có lẽ đã được kết tinh nhất trong Bản trường ca cao thượng của Lucrèce nhan đề là « *De Rreum natura* » (về Thiên nhiên tính của vạn vật).

Không vật gì dừng trụ, mọi sự đều tuôn chảy
 Mảnh này bám lấy mảnh kia ; vạn vật cứ thế lớn dần
 Cho đến khi ta biết và đặt tên chúng.
 Dần dần chúng tan rã và không còn là những vật ta biết
 Được kết thành hình cầu từ những nguyên tử rời nhanh hay chậm
 Tôi thấy những thái dương hệ thành hình ;
 Và ngay những thái dương hệ cùng những mặt trời ấy

1) Lê Tôn Nghiêm : *Lịch Sử Triết Học Tây Phương I*, Lá Bối 1971 trang 51.

(2) Lê Tôn Nghiêm, sd. trang 43 trích dẫn Burnet.

Sẽ từ từ trở về chu kỳ vẫn xoay bất tận
 Người nữa, hối quả đất — để quốc người, đất biển và những
 ngôi sao, nhỏ nhất trong ngân hà,
 Cũng như chúng, người thành hình từ cơn xoay vẫn và cũng
 như chúng
 Người sẽ đi. Người đang đi, từng giờ một
 Không vật gì dừng trụ. Biển của người từ từ biến mất
 Những bãi cát trắng soi rọi bỏ chõ chúng,
 Và nơi hoàng sa kia sẽ có những biển khác đến xóa tan bờ vịnh
 bằng những lưỡi hái trắng ngần ».

(Trí Hải dịch, *Câu Truyện Triết Học*, trang 121-122)

Nói tóm, theo một ý nghĩa nguyên thủy nhất của người Hi Lạp và La Mã xưa, thiên nhiên thường được coi là một *tiềm năng bất tận*, nằm sâu trong mỗi sự vật và toàn thể vạn vật. Tiềm năng bất tận ấy lại vừa có tính cách *thần bí* vừa có tính cách cưỡng chế như *ma thuật*, đòi khi tàn ác vô tư như « *Máy móc* » và *định mệnh*.

Đối với người Tây Phương ngày nay, một ý niệm khởi thủy như vậy hình như chỉ còn rời rót lại trong một số nhà thơ hay nghệ sĩ hoặc từ tưởng già lăng mạn nào đó thôi ví dụ trong Jean Jacques Rousseau khi ông gọi thiên nhiên là một bà mẹ che chở ông :

« Hỡi thiên nhiên, hiền mẫu của ta ơi ! này đây ta sống dưới sự che chở của một mình người mà thôi. » (1)

Một cách thâm thúy hơn ở hậu bán thế kỷ 19, với Rimbaud, tình cảm thực sự lăng mạn đối với thiên nhiên đã nhập thể khi Rimbaud tự hình dung mình đi lang thang « dài dọc trong thiên

(1) (O nature, ô ma mère, me voici sous ta seule garde).

nhiên, sung sướng như với một người đàn bà » (par la nature heureuse comme avec une femme).

Hay trong *Illuminations*:

« Chỉ ở người rất nhiều, hỡi Thiên nhiên
Phải ! mà ta chết ít cô đơn và ít vô nghĩa hơn ! » (1)

Nhưng thường thường thì với Rimbaud, Thiên nhiên là một cuồng lực càn quét, nghiền nát mọi sự ; hay như một biển cả hung bạo muốn nuốt trửng con tàu say sóng. Với cuồng lực ấy con người luôn luôn phải phấn đấu không ngừng. Tuy nhiên, mục tiêu cuối cùng của Rimbaud là tự đồng hóa với cuồng lực ấy để biến chế nó trở thành « tia sáng vàng óng ánh đầy ánh sáng Thiên nhiên. »

Rồi một Goethe trong bài thơ « *La Nature* » đã miêu tả sự hiện diện của Thiên nhiên :

« Từng giây phút một Thiên nhiên khởi đầu một du hành rất dài và cũng từng giây phút, nó đã ở tận điểm rồi... Tất cả đều hiện diện trong nó từ ngàn xưa, vì nó đâu có biết dĩ vãng hay tương lai. Hiện tại là ngàn xưa của nó vậy. » (2)

Với Nietzsche, chỉ trên những đỉnh núi cao và băng tuyết của Thiên nhiên mới nảy sinh được những tư tưởng cao cả và sâu xa. Hay một Cézanne đã muốn tìm lại được « sự trinh nguyên của Thiên nhiên » hoặc một Van Gogh muốn khơi động lại được sự giao động nằm sâu trong đáy lòng của Thiên nhiên.

(1) (Que par toi beaucoup ô Nature

Ah ! moins seul et moins nul je meure !)

(2) (A chaque instant elle entame un très long trajet et à chaque instant elle est au terme... Tout est éternellement présent en elle, car elle ne connaît ni passé ni futur. Le présent est son éternité).

Nói tóm, qua một số thi sĩ, nghệ sĩ và tư tưởng gia theo khuynh hướng lãng mạn, Thiên nhiên chỉ còn là một nguồn cảm hứng dào dạt cho tình từ của con người mà thôi. Nhưng một tình cảm như vậy rất dễ bị khống chế bởi một đà tiến tư tưởng duy lý và khoa học cực đoan.

Do đó, khi ghi lại một số ý tưởng lãng mạn về Thiên nhiên ở đây, bài này không muốn đề cập tới sự cần thiết của một Thiên nhiên bằng tình cảm. Trái lại, trong khi bằng một vài nét lớn sẽ ôn lại sự quên lãng Thiên nhiên trong lịch sử tư tưởng Tây Phương, chúng tôi chỉ cố ý nhấn mạnh tới sự cần thiết phải hồi phục lại một vài nguyên tắc của tư tưởng Đông Phương nhất là Phật Giáo đối với Thiên nhiên, mà chính người Tây Phương ngày nay đang ước vọng.



THIÊN NHIÊN NHƯ MỘT YẾU TÍNH HAY ĐỊNH LUẬT HAY SỰ QUÊN LÃNG THIÊN NHIÊN.

Nhưng vì một ngẫu tính lịch sử với sự trùng hợp của ba khuynh hướng căn bản tạo nên văn minh Tây Phương hiện tại là tinh thần *Duy lý* của Hi Lạp sa đọa, tinh thần *Siêu nhiên* của Do Thái Giáo và tinh thần *Thượng Tôn pháp luật* của người La Mã, ý niệm Thiên nhiên nguyên thủy đã bị hiếu làm và dần dà hầu như đã bị khống chế hẳn.

Khởi đầu nhất là phong trào «duy lý» của triết học Platon — Aristote (có lẽ đã du nhập từ các tư tế Ai Cập, nếu nhận xét của Nietzsche là chính xác khi Platon hiểu «*Phusis*» là «*Eidos*» hay «*Ousia*» tức là «yếu tính» cố định của tư tưởng,

theo tinh thần hình học của Academos : « Đừng ai vô duyên nếu họ không là nhà hình học. »

Rồi quá si mê với quan niệm « *Phusis* » theo tinh thần mới của Platon, Aristote đã gạt bỏ hẳn những gì còn rói rót từ ý niệm « *Phusis* » cõi xưa qua tiếng « *Energeia* » vừa nói trên để chỉ quan niệm « *Phusis* » là « *Morphè* » tức là Mô thức (*Forme*). Vì vậy khi nhắc nhở tới ý niệm này, Aristote mới nói : « Bất cứ yếu tính nào cũng là thiên nhiên tính ; hay thiên nhiên tính đầu tiên là yếu tính. » (1)

Như thế có thể nói rằng : quan niệm Thiên nhiên « khích động » của Hi Lạp cõi xưa đã bị thay thế bằng quan niệm Thiên nhiên Duy lý « tịch tĩnh » của Platon, Aristote.

Với sự xuất hiện của Thiên Chúa Giáo, ý niệm Thiên nhiên nguyên thủy càng bị hiểu lầm hơn nữa. Đó là một sự kiện hiển nhiên. Nhưng hình như đã có 2 lối giải thích khác nhau : một là của Heidegger, hai là của giáo sư Jean Wahl và nhà thần học Tin Lành Alan W. Watts. Với Heidegger, vì chỉ tiếp tục tinh thần « duy lý » của trường phái Platon, Thiên Chúa Giáo đã bị sa lầy trong một viễn tượng thần học có tính cách cũng « duy lý » như vậy, qua ảnh hưởng của 2 vị Thánh vĩ đại nhất trong tư tưởng triết học Thiên Chúa Giáo : một là St. Augustin do ảnh hưởng của Plotin, hai là St. Thomas d'Aquin do ảnh hưởng của Aristote. Do đó, ý niệm Thiên nhiên cõi xưa đã bị hoàn toàn bóp méo bởi khuynh hướng được Heidegger gọi là « Hữu thể – Thần học – Luận lý ».

(1) « Toute essence est nature, la nature première est essence ». Jean Wahl, *Traité de Métaphysique* (sẽ viết tắt TM.) trang 651.

Đó là giải thích theo diễn tiến của lịch sử triết học Hi Lạp Tày Phương. Trái lại, với Jean Wahl và Alan W. Watts, theo lịch sử thuận tự, Thiên Chúa Giáo đã đầy ý niệm Thiên nhiên ra ngoài cuộc sống của con người. Thực vậy, một cách đơn giản và hời hợt, Giáo sư Jean Wahl đã nhận định rằng: « Chúng ta phải chú ý tới việc du nhập lịch sử của quan niệm Thiên Chúa Giáo như một *thiên nhiên* được *thiết định* bởi ý muốn của Thiên Chúa. » (1)

Từ nhận xét vắn tắt ấy ta có thể ghi nhận hai điều: một là quan niệm Thiên Chúa siêu việt của Do Thái Giáo mà ta mới gọi là siêu nhiên ở trên, vì chỉ có một Thiên Chúa siêu việt Thiên nhiên tức trần thế này mới có khả năng thiết định được Thiên nhiên theo ý muốn của mình; hai là một sự thiết định như vậy cần thiết phải được xây dựng bằng những gì thực vững chắc, đó là những *quy luật luân lý* tương tự như những *định luật vật lý* vậy; vì thế Jean Wahl mới viết tiếp:

« Chính quan niệm (Thiên nhiên) này sẽ được gặp lại trong những đại triết gia duy lý thế kỷ 17 ví dụ Descartes đã diễn dịch *những định luật của Thiên nhiên* từ những phản tinh của Thiên Chúa. Thực ra người ta đã nói tới *những định luật* của Thiên nhiên cũng chỉ vì nó đã được quan niệm như một đại xã hội mà Thiên Chúa là đấng ban bố định luật. » (2)

(1) « Nous devons tenir compte de l'entrée dans l'histoire de la conception chrétienne de la nature comme établie par la volonté de Dieu » (TM. trang 652)

(2) « C'est encore cette conception qui se verra dans les grands philosophes rationalistes du XVII^e siècle. Descartes déduisait les lois de la nature des propriétés de Dieu. En fait on a parlé des lois de la nature surtout parce que celle-ci était conçue comme une grande société dont Dieu est le législateur » (TM. trang 652)

Ý tưởng « ban bố định luật » trên phần nào nói lên ảnh hưởng của tinh thần *Pháp luật* của La Mã, nhưng ý tưởng mông lung ấy đã được Alan W. Watts giải thích một cách khá đầy đủ trong tác phẩm thời danh của ông nhan đề : « *Nature, Man and Woman* » (1) — một tác phẩm đã gây chấn động trong tư tưởng giới Mỹ Châu hiện đại và cả Âu Châu — Những dẫn chứng và lập luận của ông thực phirc tạp dàn trải ra trên gần 200 trang giấy. Muốn thông hiểu được tinh thần ông và sự sùng mộ của ông đối với tư tưởng Đông Phương và đặc biệt của Lão Tử, Trang Tử và Thiền Phật Giáo, không những cần đọc trọn vẹn tác phẩm này mà còn cần đọc nhiều tác phẩm khác của ông.

Ở đây trong liên hệ với vấn đề, chúng tôi chỉ có thể tóm tắt một đòi lập luận của ông : trước hết, theo ông, chỉ vì rập mâu theo tinh thần La Mã mà Thiên Chúa Giáo đã trở thành một tôn giáo có tính cách *đô thị* và do đó vũ trụ theo quan niệm ấy mới trở thành một vũ trụ luận có tính cách *chính trị*. Ông viết : « Thoạt khi những người Thiên Chúa Giáo bắt đầu tự phân biệt mình với những người « vò đạo », thi tiếng « vò đạo » có nghĩa là « người đồng quê ». Vì những trung tâm đầu tiên của Thiên Chúa Giáo trong Đế quốc La Mã đã là những đại đô thị như Antioch, Corinth, Ephesus, Alexandria, và chính La Mã. Hơn nữa, trong những thế kỷ khi Thiên Chúa Giáo khai sinh và được truyền bá rộng ra khắp Đế quốc, thì sự phồn thịnh về thương mại của La Mã đã là yếu tố lôi cuốn dân quê ồ ạt tuôn về các *đô thị*, đến nỗi rất sớm vào năm 37 trước Tây lịch, chính thề của Đại đế Augustus đã lo ngại cho sự suy sụp của nền nông nghiệp. Tập thơ *Georgics* của thi sĩ Vergil đã trực

(1) x.b. trong Tập san A mentor book, 1958, New York ; Bd. Pháp *Amour et Connaissance*, Gonthier, 1966, Paris

tiếp biều thị sự lo ngại ấy — một tập thơ được viết ra do lời yêu cầu của chính thè đề ca tụng đời sống của đồng quê, trong đó nói :

« Hỡi những anh em nông phu thực sung sướng
nếu họ ý thức được hạnh phúc của họ ! » (1)

« Theo toàn diện, tôn giáo Ky Tô mang một bản sắc *đô thi rõ rệt.* » (2)

Tinh chất *Đô thi* nguyên thủy ấy đã biến đổi con người tin hữu dần dà xa với sự hồn nhiên, phóng khoáng, tự do của cảnh Thiên nhiên đồng quê, thôn dã. (3)

Bằng chứng là những *tinh cảm thẩm mỹ* bị thay thế bằng tri thức theo lý tri, có khi còn bị phủ nhận hoàn toàn. Ông Watts viết :

« Người ta thường nhắc đi nhắc lại rằng : chú ý tới những khía cạnh thẩm mỹ của Thiên Chúa Giáo là lầm lẫn. Hay người

(1) « When Christians first distinguished themselves from pagans, the word « pagan » meant « country-dweller ». For the first centers of Christianity in the Roman Empire were the great cities — Antioch, Corinth, Ephesus, Alexandria, and Rome itself. Furthermore, during the centuries in which Christianity was born and spread throughout the Empire, the growing mercantile wealth of Rome was attracting population to the cities, so that as early as 37 B. C. The government of the Emperor Augustus showed concern for the decline of agriculture. The Georgics of Vergil were a direct expression of this concern — poems written at the behest of the government in praise of the rural life :

O fortatos nimium, sua si bona norint Agricolas ! » (tr. 30)

(2) « For Christianity as a whole has a decidedly *urban* style. » (tr. 30)

(3) Trong một thiên báo nhan đề « Le christianisme et la vie des champs » (đăng trong tạp chí Vie intellectuelle, juillet 1953), Cô Simone Weil cũng đã trách cứ Thiên Chúa Giáo hiện đại rằng : « Đa số những ân dụ về *dồng áng* không còn được nói tới trong phụng vụ ngày chủ nhật nữa ; nên phụng vụ này không có những liên hệ với từ *tiề bát tiết*... Do đó, yếu tố vũ trụ Thiên nhiên đã khiếm diện hẳn trong Ky Tô Giáo. »

ta còn luôn nhắc lại rằng: sự sống Ky Tô Giáo không phải điều người ta *cảm nghiệm* mà là điều người ta *quyết chí* dưới áp lực của những cảm tình, vì theo thần bí chiêm niệm, *tri thức* Thiên Chúa, tức nhiên không phải là *cảm nghiệm* Ngài; mà là *tri thức* Ngài bằng tình yêu của ý chí trong một mây mù của sự ngu dốt, » trong đêm tối âm u của tri óc nơi đây Thiên Chúa hoàn toàn vượt khỏi những giác quan và sự cảm nghiệm. Nói tóm, người ta quả quyết rằng: hiểu biết Thiên Chúa Giáo theo từ ngữ của thẩm mỹ có nghĩa là lầm hiểu nó ». (1)

Do đó luôn luôn có một sự khác biệt, xa lạ hoàn toàn giữa tôn giáo ấy và thế giới tự nhiên. Thực vậy, « không thể nói liền Thiên Chúa Ngôi Cha, Jésus Christ, các Thiên thần và chư Thánh với thế giới ta sống được. Nên mỗi khi ta nhìn cỏ cây, sông núi, mây xanh hay các vì sao trên trời, hay khi nhìn biển cả và thân xác lõa lồ của con người thì ta như sống trong một thế giới không thích hợp chút nào cả với tôn giáo đó. » (2)

Thực ra sự khác biệt, xa lạ ấy đã là điều từ lâu được chấp nhận và đã có chứng lý giảng nghĩa sự kiện ấy, nghĩa là người ta đã thường nói: một bèn vẻ đẹp và kiều thức của thế giới

(1) « It is often said that the aesthetic atmosphere of christianity is a mere irrelevance. The christian life is not what one feels, but what one wills, usually in the teeth of one's feelings. The contemplative mystic would say that to Know God is precisely not to feel him; it is to Know him by the love of the will in a « cloud of unknowing », in the dark night of the spirit where, to seem and feeling, God is utterly absent. Therefore he who Knows christianity in terms largely of its aesthetic glamour knows it not at all ». (tr. 31)

(2) « It has seemed well-nigh impossible to relate God the Father, Jesus Christ, The angels, and rocks, at the sky with its clouds or stars, at the sea, or at a naked human body, I find myself in a world where this religion simply does not fit » (tr. 32)

vật chất thì « *tự nhiên* », trái lại vẻ đẹp Ky Tò Giáo thì có tính chất « *siêu nhiên* » (1). Vì một lẽ rất đơn giản rằng : « Đế quốc của Ta không thuộc trần thế này. »

Từ sự kiện ấy đến quan niệm vũ trụ thiên nhiên như một tổ chức *chính trị* chỉ còn một bước, hơn nữa ảnh hưởng tổ chức pháp luật và hành chánh La Mã còn là yếu tố quyết liệt tăng cường cho *vũ trụ luận chính trị* (political cosmology).

Nhưng *một vũ trụ có tinh cách chính trị* là gì ? Thưa là, một vũ trụ được cấu thành bởi những sự vật, những biến cố và những sự kiện được quy định bởi thế lực của *những định luật* (2) kiến trúc và phụng vụ của Thiên Chúa Giáo để thể hiện điều đó một cách cụ thể và huy hoàng khôn tả : từ các ngôi nhà thờ nhỏ đến những vương cung thánh đường thật nguy nga đều được rập theo mẫu hoặc của La Mã hoặc của Do Thái, trong đó : « Thiên Chúa được quan niệm như một Đế vương ngự trên ngai vàng và tập nghi lễ được rút ra từ những nghi lễ của triều đình thượng cổ Hi Lạp La Mã. Rồi trong tôn giáo Hi bá cổ xưa, « Hòm bia thánh » cũng đã được hình dung như một Ngai vàng ẩn dấu ở trọng tâm của Cung điện Thánh siêu Thành, trong cung thánh được kiến thiết theo hình thức lập phương, tượng trưng cho sự chung tất và hoàn hảo ». (3)

(1) « It is said that whereas the beauty and the style of the physical world is natural, the beauty of Christianity is supernatural » (tr. 32)

(2) « A political universe is one in which separate things , facts and events are governed by the force of law ». (tr. 52).

(3) « God is conceived in the image of a throned monarch, and the rituals of the church are patterned after the court ceremonials of the Greco-Roman emperors. Likewise, in the ancient Hebrew religious the Ark of the Covenant was essentially a thron hidden in the Holy of Holies which was built in the form of a perfect cube — symbol completeness and perfection » (tr. 40)

Nói tóm, với Thiên Chúa Giáo, Thiên nhiên đã được quan niệm như một tông số các sự vật hợp lại tương tự một xã hội được cai trị bởi một số những định luật tìm ẩn do một Thiên Chúa như đãng ban bố những định luật.

Thực ra, chính quan niệm Thiên nhiên ấy đã phần nào ảnh hưởng cho sự phát triển của khoa học thực nghiệm ngày nay. Đó là ưu điểm của Thiên Chúa Giáo, tuy rằng lịch sử khoa học là lịch sử ghi nhiều máu thuẫn và tranh chấp với Giáo Hội Kỳ Tò Giáo. Thực vậy, Jean Wahl : « theo nghĩa đó, sự xuất hiện của Kỳ Tò Giáo một cách nào đã giúp vào việc phát triển khoa học ; dầu sao cũng nên ghi nhận rằng : chỉ trong những văn minh trước hết được thống trị do Kỳ Tò Giáo, khoa học mới phát triển được ». (1)

Ý niệm Thiên nhiên như một xã hội có thể chia thành hai ý niệm Thiên nhiên như một yếu tinh của Platon, đã mở đường cho sự phát triển khoa học. Từ đây, yếu tinh khoa học về vũ trụ Thiên nhiên đã được đặt lên hàng đầu. Trong số các thiên nhiên tinh đơn giản (*natures simples*) của Descartes chỉ có một cái đơn giản nhất gọi là trường độ (*étendue*). Nó sẽ là đối tượng cho khoa vật lý học và theo ngôn ngữ của trường phái Pythagorisme và Platonisme trong tinh thần Kỳ Tò Giáo, một Galilée mới có thể khẳng định rằng : cuốn sách Thiên nhiên quả đã được viết toàn bằng ngôn ngữ toán học (*scritta in lingua matematica*) (2) nghĩa là bằng những tam giác, hình tròn và hình cầu.

(1) T. M. trang 652, Alan W. Watts cũng ghi nhận cùng sự kiện ấy, trang 51 và 52.

(2) Oswald Spengler : *Le déclin de l'Occident*, I, tr. 20.

Như thế, thay vì như một tiềm năng bất tận, hiện diện nơi mọi sự vật như một nhựa sống của triết học Hi Lạp trước Socrate, dần dà khoa học đã chỉ coi Thiên nhiên là *tổng số những định luật*.

Theo Heidegger, nguyên nhân của sự làm lẩn đó là vì tiếng « *Phusis* » đã bị dịch làm thành « *Physique* » — vật lý học.

Như thế, phải gọi đây là « *sự hủy diệt Thiên nhiên* » (*Une dénaturation de la nature*) (1).

* * *

TƯ TƯỞNG DUY LÝ VÀ QUAN NIỆM THIÊN NHIÊN.

Với những dữ kiện trên nhất là giải thích theo lịch sử, vẫn đề xem ra vẫn còn được nhìn một cách hời hợt. Trước hết, một ngẫu tính lịch sử như trên không thể đủ gây một ảnh hưởng sâu rộng nhất là lâu bền trong một văn minh như Tày Phượng hiện đại được ; thứ đến sự kiện lịch sử đến chấn ngang ảnh hưởng Duy lý của Platonisme mà không hề bị lệ thuộc nó là một điều khó hiểu, nhất là ý niệm Thiên nhiên như một xã hội được thống trị bằng những định luật lại rất phù hợp với tinh thần duy lý và khoa học. Vì vậy tuy không thể đề vào chi tiết, nhưng theo Heidegger, ta có thể cho rằng : chính *cách thức tư tưởng biểu tượng theo duy lý* đã là nền tảng cho sự xuyên tạc Thiên nhiên khi nó biến tất cả tư tưởng của Hi Lạp và Thiên Chúa Giáo rồi cận đại thành một « cơ cấu siêu hình học có tính cách hữu thể — thần học — luận lý » (1). Bằng

(1) Jean Wahl : TM. tr. 652.

(1) Die onto — theo — logische Verfassung »
M. Heidegger, Identität und Differenz.
Neske, 1957. tr. 5

tinh thần ấy những gì *hồn nhiên, đơn sơ, huyền bí, thần linh* nhất trong thiên nhiên thường được gọi là « ý nghĩa tinh thể » (Seinssinn) hay « tinh thể » (Sein) đã bị đồng hóa với một « hữu thể » ý niệm lấy tri thức luận lý làm nền tảng. Và cũng từ đó một khuynh hướng tư tưởng mới đã khởi đầu, theo đó, trong mọi gắp gỡ và đối xử với thực tại và thợ nhàn, con người chỉ sử dụng duy cỏ *kiến thức duy lý* thay cho mọi kiến thức khác và coi đó là *hình thức, kiến thức hoàn hảo nhất*, vì chỉ ở đây kiến thức mới được xây dựng trên một căn bản vững chãi nhất là *phản quyết luận lý*. Nhờ phản quyết ấy, lý trí con người tự hào rằng : có khả năng nhìn đúng thực tại theo khuôn mẫu của chính trị khôn minh. Với tư cách ấy, lý trí đã khám phá ra được số mệnh cao cả đích thực nhất của mình trong *tư tưởng toán học*, một tiêu biều hoàn hảo cho mọi kiến thức, một thế giới gồm toàn những ý tưởng minh bạch và khúc chiết trong tương quan với tư tưởng toán học ấy, không còn một cái gì thuộc thời gian được chấp nhận nữa. Ở đây muôn người như một đều cùng tham dự một ánh sáng như nhau và chỉ bằng ánh sáng ấy mới giải quyết được mọi vấn đề một cách dứt khoát và chung cục.

Alan W. Watts gọi đây là *một tư tưởng trừu tượng* (of abstract thought). Chính khuynh hướng tư tưởng này mới là điều kiện đủ và nguyên nhân giảng nghĩa hợp lý được sự đồng hóa *định luật Thiên nhiên* với *nguyên lý chính trị* (1).

Giải thích bộ máy tư tưởng duy lý trừu tượng ấy, ông viết :

(1) « Yet the notion of natural law is not fully accounted for by a primitive analogy between the world and a political kingship. There must also be taken into consideration a mode of thought apart from which such an analogy would hardly suggest itself » tr. 52

« Một thiên kiến đã rất phò biến muốn rằng : trí óc ta chỉ có thể suy tưởng duy có một sự vật mỗi lần và *cơ cấu ngôn ngữ* — dụng cụ chính yếu của tư tưởng — còn kiện chứng hoàn toàn cho thiên kiến ấy, vì ngôn ngữ này chỉ được xây dựng toàn bằng những ký hiệu *đường thẳng* sắp đặt theo từng loạt. Những ký hiệu ấy lại được người ta tưởng rằng : Có thể đọc và phát biểu ra mỗi lần từng cái một » (1)

Đó là một hình thức cụ thể và còn thô sơ của tri thức theo triết học Tày Phương gọi là tư tưởng biểu tượng theo luận lý. Hình thức ấy đòi hỏi hai điều : Một là chỉ suy nghĩ mỗi lần duy có một sự vật thôi. Theo đòi hỏi ấy chủ tri phải lùi xa hay tách rời khỏi đối tượng mới hy vọng nhìn nó một cách trực tiếp, nghĩa là chỉ duy có nó, mỗi lần. Điều ấy tri thức luận cõ diễn thường gọi là sự phân ly chủ tri - khách tri. Trong tư thế phân ly ấy, trí khôn của chủ tri tự hào rằng ít ra trong giây phút biểu tượng sự vật, có thể bắt xét tới những điều kiện chung quanh hay tiềm tàng của sự vật, do đó, ra như chủ tri thắng vượt được những điều kiện phức tạp vô hạn như quay cuồng với sự vật, để nhìn được chúng tận mặt. Nói tóm, ở phía chủ tri, mọi ưu thế hầu như có tính cách áp đảo được sự vật theo ý muốn của mình đã rõ rệt được đề cao. Thế thì, về phía đối tượng, nếu có thể hoàn toàn hiện diện trực tiếp trước chủ tri được thì sự vật chỉ còn là *những yếu tinh thường hằng*; hoàn toàn được giải tỏa khỏi mọi chán trói, mọi cơ cấu phức tạp. Những yếu tinh ấy chỉ là những yếu tinh được triết học gọi là « trừu tượng ». Như thế, chủ tri có khả năng biểu tượng mới có thể làm tưởng rằng : Mọi sự vật và vạn vật nói chung như

(1) « It is commonly felt that the mind can think only of one thing at a time, and language, in so far it is the main instrument of thought, confirmed this impression by being a linear of signs or sounded one at a time » (tr. 52).

tự chúng đứng vững một mình như những đơn vị bản thể trong một hiện tại sáng ngời tự trình diện với chủ tri.

Nói tóm, cả về phía chủ tri cả về phía đối tượng, chỉ còn lại một « bộ xương » ốm o, không thịt không máu của thực tại, nên chỉ phù hợp cho một tư tưởng chỉ biết có « nhìn xem » (Voir = noein, Heidegger gọi đó là khả thị tính của sự vật, Sichtbarkeit). Alan W. Watts gọi là *một chú ý bằng chọn lựa*, vì theo sự giải thích tư tưởng trùu tượng của ông, một tư tưởng như thế phải có tính cách hữu thức nghĩa là được tập trung và hướng dẫn thẳng vào đối tượng nó muốn lãnh hội. Vì vậy « sự chú ý đòi hỏi phải lựa chọn và mỗi trường đối tượng của sự chú ý đó phải được phân phối thành những đơn vị hay những toàn khối và chúng phải được xếp đặt như thế nào mà những thành phần của chúng có thể được lãnh hội bằng một nháy mắt. » (1)

Như thế, với tư tưởng biểu tượng theo luận lý nghĩa là bằng một chú ý chọn lựa, vạn vật tức Thiên nhiên chỉ còn là ý niệm phù hợp với tri óc của chủ tri hay người chú ý lựa chọn mà thôi. Heidegger gọi đó là « Hữu thể thường hằng » vì « Hữu thể ấy đã chỉ được biểu tượng » (Esse — Percipi) (Berkeley) (2).

Hơn nữa, điều kiện thứ hai đòi hỏi do hình thức tư tưởng biểu tượng là *ngôn ngữ* cũng trùu tượng như khả năng biểu tượng và sự vật đã được biểu tượng. Đó là *ngôn ngữ luận lý* xây dựng toàn bằng ký hiệu được Aristote gọi là nhất nghĩa (univoques), theo đó muốn có được một *lập luận* thi phải có

(1) « Attention therefore requires selection. The field of a awareness must be divided into relatively simple unities or wholes, so structured that their parts can be taken in at one glance » (tr. 53).

(2) Martin Heidegger : *Essais et Conférences* bài Moira.

một *mệnh đề* làm nền tảng, mà muốn có mệnh đề làm nền tảng thi phải có *tiếng* làm nền tảng. Vậy muốn cho *tiếng* là một căn bản vững chãi *hợp lý* mỗi *tiếng* đều phải loại bỏ mọi *đa nghĩa* (multivoques), mọi *hàm hồ* (équivoques), *lưỡng tính* (ambigus)... có thể ngôn ngữ luận lý mới minh bạch, khúc chiết, khách quan, do đó mới diễn tả sự vật một cách chính xác như những yếu tính thường hằng hay những đơn vị thuần túy được.

Luận lý ký hiệu ngày nay càng đầy mạnh khuynh hướng biều tượng ấy đến cực độ.

Nói tóm, « những đơn vị của chú ý đã được sàng sảy từ toàn bộ của mọi trường ý thức sẽ được gọi là *nhiều sự vật, nhiều biến cố và nhiều sự kiện* » (1), nhất là khi chúng còn được diễn tả bằng một ngôn ngữ luận lý mà thức cực đoan đến như thế thì làm gì còn Thiên nhiên ?

* * *

THIÊN NHIÊN LÀ ĐẠO, LÝ, ĐỨC, VỚI TRỰC GIÁC, THÔNG HIỀU VÀ « QUAN ».

Sau một « giấc ngủ vô đoàn » triền miên do sự trùng hợp giữa một vũ trụ luận chính trị Do Thái, La Mã và một khuynh hướng tư tưởng Duy lý cực đoan của tư tưởng biều tượng, từ đầu thế kỷ 20 trở đi, Tây Phương mới bừng tỉnh ngỡ ngàng trước ý thức không gian và thời gian mở rộng do các khoa học « Lượng tử », « Bất định » và « Tương đối thuyết ». Từ đó, thực tại tức Thiên nhiên mới bắt đầu mở ra những chân trời bao la, sâu kín, huyền diệu thăm thẳm đối với con người.

(1) « Now the simplified units of attention thus selected from the total field of awareness are what we call things and events, or facts » (tr. 53).

Viễn tượng ấy đã gây một khủng hoảng trầm trọng tâm hồn con người Tày Phương : thay vì một yếu tinh thường hằng hay bản thể tinh tịch như những đơn vị trừu tượng do luận lý kiến tạo nên thì thực tại hình như chỉ còn là « *Vô thường* » — nhưng không phải « *vô thường* » theo lẽ luân lý và đề khơi động tâm thức đạo đức mà là « *Vô thường* » trong bản chất hay hữu thể của sự vật. « *Vô thường* » ấy khoa học bắt đầu khám phá thấy trong « *Vật chất* » khi không còn nhìn thấy vật chất là « *nợa tinh* » như bản thể cung nhắc hay như nguyên tử không còn thể phân tán, mà là khi bắt đầu kinh hoàng trước sự trạng « *Vật chất là Năng lượng.* »

Nhưng nếu theo viễn tượng trí thức luận thi đó mới là « *Vô thường* » ở phía đối tượng khách tri thôi. Nếu vậy, vẫn còn một cái gì thường hằng ở phía chủ tri chăng ? hay cũng phải nói là « *Vô thường* » hay « *Vô ngã* » ? Có lẽ sự ích kỷ và kiêu hãnh của Tày Phương chưa cho phép họ dám nghĩ tới điều đó, hơn nữa, chính tôn giáo của họ cũng không thể cho phép nghĩ như thế. Ở đây chúng tôi xin miễn đề cập tới tác dụng của « *Vô thường* » tức « *Vô ngã* » này, để trở về với « *vô thường* » của vạn vật trong đường hướng nhìn Thiên nhiên. Hơn ai hết và cũng như bất cứ thời đại nào, người triết gia thế kỷ 20 đã ý thức được lẽ « *Vô thường* » ấy. Các khuynh hướng triết học sự sống (Lebensphilosophie) hay triết học Hiện sinh (Existenzphilosophie) đã phân tích và khai triển đề tài ấy qua những chủ trương tiến hóa liên miên, biến dịch thường xuyên trong phong trào hò hào trở về với Heraclite, hay mọi sự đều phi lý v.v... Thế rồi một cách nào đó, *Hiện tượng luận* của Husserl, *Tinh thể luận* của Heidegger và *Thông diễn luận* của triết lý ngôn ngữ hiện nay đã ý thức và đặt trọng

tâm vào lẽ « Vô thường » ấy của vạn vật, trong đường hướng xây dựng tri thức luận của họ.

Một cách thực vẫn tắt, có thể nói : vì ý thức được sự *phitc tap, đa tinh* có khi còn phải nói là *huyền diệu* của thực tại, tất cả những phong trào này mới phân tích lại lãnh vực tri thức luận cả về phía chủ tri cả về phía đối tượng sao cho phù hợp với thực tại sự Thiên nhiên.

Trước hết là Bergson và Nietzsche nói đến « trực giác » thay vì « lý luận » cổ điển. Phân tích tri giác trực tiếp của Bergson rất phù hợp với khám phá mới của các khoa học thế kỷ 20 vừa nói trên, vì Bergson cũng chống đối sự vật như bản thể của triết học cổ điển. Thay vào đó ông chủ trương *trực giác* như một cách thái tri thức hoàn hảo hơn, vì đối với Thiên nhiên ngoại tại nhờ trực giác của con người chủ tri như được di chuyển vào nội tâm của sự vật để như đồng hóa với cái gì duy nhất và không thể diễn tả ở đó ». Tuy không trực tiếp bàn tới trực giác nhưng Nietzsche đã có những nhận định về sự chậm chạp, trì trệ của tư tưởng luận lý gọi là « sự bò sát của các khoa học » (*reptation des sciences*) hay « những giàn leo của luận lý » (*échafaudage du raisonnement*) ; trái lại *trực giác* hay *tri thirc han hoan* (*Gai savoir*) thì không tự giam hãm mình trong những khuôn khổ, không bò sát mà bay bổng, biết len lỏi, o bế vi « chân lý là đàn bà ! »

Rồi Schopenhauer chủ trương tri thức Thiên nhiên không thể là « biến tượng » mà chỉ là « ý dục ». Hay Dilthey chủ trương còn phải dùng « Tham thông ». Kierkegaard gọi tác động lãnh hội chân lý trung thực nhất phải là « chủ tri tự đồng hóa với đối tượng » (*appropriation subjective de la vérité*)...

Tất cả những triết lý sự sống và hiện sinh ấy mặc nhiên đều công nhận rằng : trong sự vật tức đối tượng bên ngoài chủ trì vẫn còn một cái gì khó lãnh hội, bằng lý luận ngoại tại của chủ trì mang tới. Do đó bằng cách này hay cách khác chúng đã hô hào chủ trì phải tự đồng hóa với đối tượng. Nhưng vì chúng thường ghé sang cực đoan của tinh cảm, của phi lý, nên tri thức luận của chúng thường có tinh chất chủ quan lầm khi cực đoan. Phong trào *Hiện tượng luận* nói chung, trong khi hô hào « *trở về với sự vật* », đã thiết yếu là một chủ trương tiêu diệt biểu tượng và đối tượng có tính cách được biểu tượng. Nó lên án thái độ chiêm niệm đối tượng bằng lý trí chỉ vì thái độ này lầm tưởng rằng : đối tượng được biểu tượng kia xuất hiện với chủ trì một cách trực tiếp như đã nói trên kia. Trái lại, với *Hiện tượng luận*, « *trở về với sự vật* » là trở về với những tác động của ý thức ý hướng tinh, vì chỉ trong những tác động ấy mới có sự hiện diện trực giác về những sự vật, nghĩa là ngay từ những « *nghiên cứu luận lý* » (*Logische Untersuchungen*) đã có những khẳng định hình như thống trị tất cả cách thức hoạt động sau này của các nhà *Hiện tượng luận* ví dụ khẳng định sau đây : « *tiến tới đối tượng phải có nghĩa là cùng tham gia vào thực tại đối tượng* » (*l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet*) (1). Do đó, điều được Husserl gọi là « *sự kiến tạo hay kết dệt* (*Leistung — constitution*) phải được hiểu là một sự khôi phục lại hữu thể cụ thể của đối tượng, một sự *trở về* với tất cả những gì đã bị quên lãng trong thái độ chỉ chú ý đến đối tượng trực tiếp. » (2)

(1) Emmanuel Levinas, *En décourant l'existence avec Husserl et Heidegger*, tr. 115.

(2) La constitution husserlienne est une reconstitution de l'être concret de l'objet, un retour vers tout ce qui a été oublié dans l'attitude braquée sur l'objet ». E. Levinas, sd. tr. 116.

Nhờ tác động kết dệt ấy, ý thức sẽ khám phá thấy rằng: đối tượng hay đúng hơn *tinh thể* của đối tượng không còn là một đơn vị đã bị trùu tượng hóa và đồng hóa với hiện tại do đó ngoại tại với *tinh thể* của đối tượng là cái gì tự xuất hiện ra là thời gian như một tấn kịch. Nói khác, với Hiện tượng luận không có đối tượng lý thuyết thuần túy do biểu tượng của chủ tri suy diễn ra mà chỉ có đối tượng như một thành phần cùng tham dự trong một thế giới mà nó che giấu. (1) Như thế, Hiện tượng luận đòi hỏi rằng: chủ tri đương nhiên là thành phần *tinh thể* của đối tượng hay sự hiện diện của chủ tri bên cạnh những sự vật tự xuất hiện như tấn kịch chính là định nghĩa của ý thức rồi. Ý hướng tính chẳng qua chỉ là một liên hệ với đối tượng, nhưng là một tương quan thế nào mà trong nó thiết yếu thai nghén một ý nghĩa mặc nhiên. Sự khám phá ra ý nghĩa mặc nhiên ấy trong Hiện tượng luận không bị coi là một « thiếu sót » hay « sa sảy » của cái minh nhiên, như trong viễn tượng của tư tưởng biểu tượng, trái lại cái « mặc nhiên » nằm tiềm ẩn trong đối tượng xuất hiện như tấn kịch cũng thiết yếu như cái « minh nhiên » vậy. Do đó, tư tưởng thiết yếu lệ thuộc một sự sống vô danh và u tối hay những hiền nhiên đã bị quên lãng, nhưng là những gì cần phải được khôi phục về cho đối tượng. Đó là con đường « trở về với thực tại » và cũng là con đường từ « *tôi suy tư* » trở về với « *tôi hiện hữu* » như một « Hiện (linh) thể » (Dasein) của Heidegger. Do đó, một tâm lý học về vô thức và về miền sâu mới thực sự

(1) « L'être d'une entité est le drame » hay « L'objet de notre vie théorétique n'est qu'un fragment d'un monde qu'il dissimule » hay « Le drame doit être retrouvé par les phénoménologues, car il détermine le sens de cet objet abstrait, car il en est la vérité ».

E. Lévinas, sd. tr. 116

thành hình được và nhất là một *Tinh thể học căn nguyên* mới có cơ thành tựu và trở nên dễ hiểu, vì chỉ ở đây, tinh thể sẽ không còn bị biểu tượng một cách hợp luận lý như tương đương của một tư tưởng nữa mà như là yếu tố nền tảng cũng thuộc thành phần của tư tưởng. Nói khác, tư tưởng chỉ có thể « kiến tạo » đối tượng bằng cách hay chính vì đã tham gia tinh thể đối tượng từ bao giờ rồi. Từ đây, hiện hữu và tư tưởng không còn phải là hai mà là một, vì *hiện hữu mới là tư tưởng*. Triết gia chỉ tư tưởng thực sự bằng hiện hữu.

Có lẽ chỉ bằng con đường Hiện tượng luận này chúng ta mới khám lại được kho tàng minh triết của Đông Phương. Tuy không theo những phân tích tỉ mỉ của Hiện tượng luận, nhưng bằng một vài phân tích cụ thể khác dễ hiểu hơn, Alan W. Watts đã giúp ta khám phá ít ra một hai sợi dây chuyền dẫn tới đó, ví dụ khi ông chỉ trích tư tưởng chú ý bằng lựa chọn rồi viết rằng :

« Đó là một điều ta thấy hiện tại hay nghe một cách vô tận hơn là ta chăm chú và lắng nghe ». (1)

Phải ! nếu chỉ *thấy* và *nghe* thực tại nhất là Thiên nhiên như thái độ chú ý bằng lựa chọn tức bằng tư tưởng biểu tượng thì đương nhiên ta chỉ có được một đối tượng hiện diện trực tiếp. Có lẽ đó là điều luôn luôn Phật Giáo gọi là « vô minh » (Avidya) : không biết mà tưởng mình biết thì không còn gì ngu dại bằng, vì « Thiên nhiên » theo nghĩa thực tại nào bất cứ là một cái gì huyền bí như Đạo, như Đắc, như Lý, nên cần phải có thái độ *chăm chú và lắng nghe* của chủ tri theo nghĩa một

(1) « It is thus that we actually see or hear infinitely more than we attend to or think about » (tr. 53)

« *tối hiện hữu* » vì nếu thực tại chỉ là thực tại khi nó tự xuất hiện như tấn kịch thành thời gian với những khía cạnh « mặc nhiên » *huyền chi hưu huyền* thì cũng cần một kẻ biết lắng nghe, biết o bế, như *Dasien* mới lãnh hội được. Chỉ ở đây sáo ngũ « *A bon-entendeur salut !* » mới thực có ý nghĩa sâu xa của nó.

Vì một môi trường của sự chú ý mà quá phức tạp thì thái độ chú ý bằng tập trung (của lựa chọn) rất khó khăn hay không thể lãnh hội được » (1).

Quả vậy, Thiên nhiên không phải một tổng số những đối tượng hay đơn vị được đặt cạnh nhau một cách máy móc, để rồi lại được liên kết lại được với nhau như kiểu những thành phần của một toàn bộ hay những quân cờ của một bàn cờ. Trái lại, Thiên nhiên cũng như mọi thực tại căn bản không phải những sự vật biệt lập mà chỉ là những môi trường, những tương quan, những nhất trí gồm cả những gì « minh nhiên » lý trí ta có thể phân tích, cả những gì « mặc nhiên » nhất, mà tư tưởng bằng hiện hữu cũng thiết yếu là thành phần của chúng y như những gì « minh nhiên » do nó kiến tạo.

Nói khác, theo Alan W. Watts, phương thức trực hệ của lý trí không cho phép nó *thông hiểu* thực sự được một hệ thống tương quan mà *trong đó mọi sự cùng xảy ra đồng thời nhau; cùng giả lầm nó chỉ biếu tượng được nó một cách thực phiến diện* » (2).

(1) « Such concentration of our awareness is difficult or impossible when the field of attention is too complex. »

Alan W. Watts, sd, tr. 53.

(2) « Once again, because the order of thought is a linear, bit-by-bit series, it can approximate but never comprehend a system of relations in which everything is happening simultaneously. » tr. 67.

Thiên nhiên hiều như « Đạo trời » cũng thế, nó hoạt động một cách bí mật và huyền diệu, không bao giờ có hình thức cố định, cũng không bao giờ theo những định luật lập sẵn, nhưng nó lại quá vĩ đại không sao đิ chung quanh được, hay nó quá sâu xa đến nỗi không sao dò xét được.

Điều đó rõ rệt nói lên sự liên hệ giữa vạn vật với nhau mới tạo nên lẽ tuần hoàn sinh động của Thiên nhiên được, như Lão Tử viết :

• Hữu vật hồn thành,
Tiên thiên địa sanh.
Tịch hế liêu hế,
Độc lập bất cải,
Châu hành nhi bất đãi.
Khà dī vi thiên hạ mẫu.
Ngô bất tri kỳ danh,
tự chi viết Đạo,
Cưỡng vi chí danh viết Đại. »

(ĐĐK, Chương 25)

Trong đó cái « minh nhiên » và cái « mặc nhiên » cản tới nhau hay đúng hơn, cái « minh nhiên » tức cái « hữu vi » cản thiết tới cái « mặc nhiên » và « vô vi » :

« Vô danh thiên địa chi thủy
Hữu danh vạn vật chi mẫu. »

(ĐĐK, Chương 1)

Minh nhiên hóa lẩn với mặc nhiên, Hữu vi hóa lẩn với vô vi tao nên một thể Đạo ảo diệu vô cùng lúc có thể có, lúc có thể không nhưng kết quả là một Thiên nhiên :

« Cốc thần bất tử,
 Thị vị Huyền tần
 Huyền tần chi môn,
 Thị vị thiên địa căn.
 Miên miên nhược tồn,
 Dụng chi bất căn ».

(ĐĐK. Chương 6)

Do đó, Đạo có 3 đặc tính : trông không thấy, nghe không được, nắm bắt không kham :

« Thị chi bất kiến
 Thính chi bất văn
 Bác chi bất đắc ».

(ĐĐK. Chương 4)

Ba đặc tính ấy, Lão Tử gọi là « Di », « Hy », « Vi ».

Cái gốc sinh ra vạn vật là Đạo, nhưng Đức lại là cái làm cho vật nào thành vật này và tồn tại trong vũ trụ được :

« Đạo sinh chi
 Đức súc chi »

(ĐĐK. Chương 51)

Hay :

« Sinh nhi bất hữu,
 Vi nhi bất thị,
 Trưởng nhi bất tề,
 Thị vị Huyền đức ».

(ĐĐK. Chương 10)

Nói tóm, Đức là tiềm năng tàng ẩn và cũng là công dụng của Đạo, như đã nói, nên mới :

« Huyền chi hữu huyền,
 Chúng diệu chi môn ».

(ĐĐK. Chương 1)

Đó là nguyên lý của vũ trụ, như Joseph Needham nhận định : « Trong quan niệm của Khổng Học mới (và Phật Học) triết lý Trung Hoa có được ý thức về sự liên hệ sinh hóa đó và diễn tả nó trong ý niệm *Lý*, mà tương đương ít sai thù nhất với nó, trong Anh ngữ là *nguyên lý*. Nên *Lý* là *nguyên lý cho trật tự vạn vật* ». (1)

Muốn nhìn được *Lẽ* huyền vi của *Đạo* và *Đức* ấy cần phải có một khả năng đặc biệt hơn trí năng của luận lý. Người Trung Hoa gọi là « *Quan* » tức một thái độ chiêm niệm bằng im lặng và ngoan ngử, mà không có mục tiêu đặc biệt nào (silent contemplation) (2) cũng gọi là đắm chiêu vào Thiên nhiên mà không suy tư theo nghĩa chú ý hẹp hỏi. Nói tóm, *Quan* chỉ có nghĩa là quan sát bằng im lặng, mở toang, và không tìm kiếm một kết quả đặc biệt nào cả (3). (« *Vô cầu* ».

Thái độ tri thức này đòi hỏi một trình độ « thanh tẩy » nội tâm tự nhiên tương tự như trong tôn giáo, vì vậy Lão Tử mới nói :

« Thường vô dục, dĩ *quan* kỳ diệu ;
 Thường hữu dục, dĩ *quan* kỳ kiếu. »

(ĐĐK. Chương 1)

(1) & (2) « Chinese philosophy provides this in the Neo - Confucian (and Buddhist) conception of *Li* for which there has been no better English equivalent than « principle ». *Li* in the universal principle of order. » (tr. 67)

(3) « Or looking nature without thinking in the sense of narrowed attention » « *Kwan* is, then, simply to observe silently, openly, and without seeking any particular result. » (tr. 68)

« Hữu dục » không chỉ có nghĩa luân lý mà thôi mà còn có nghĩa tri thức, nhất là hữu thể : một vân đục nào cũng có thể làm mờ ám ánh sáng của Đạo, tức là « Kiến ». Đó là trình độ tri thức có lẽ tương đương với « Định » của Phật Giáo mà thôi. Trái lại, « Thường vô dục » thì mới thấy được sự kỳ diệu của Đạo, đó là « Huệ » (Prajnā).

Trang Tử thi gọi là sự đối lập giữa « Tiều tri » và « Đại tri » :

« *Đại tri* hàn hàn.

Tiêu tri nhàn nhàn »

(Chương Tề vật luận)

Do đó, Alan W. Watts thấy cần phải giải thích thêm rằng : « Quan » không những chỉ thị một tri óc trống không không có nội dung mà còn chỉ thị *một tri óc trống không tri óc* » (1). Trạng thái đó, Phật Giáo gọi là « *vô niệm* », tại Mỹ quốc ngày nay, nơi « Institute for advanced studies ». Princeton, một số đại toán học gia của thời đại, ngồi lặng thính hai tay ôm trán, nhìn vào « trống không » và ra như được trả lương rất hậu để không làm gì cả. Giáo sư R. G. H. Sin gọi đó là « *The Tao of science* » (New York 1957) vì ở đây « *vô niệm* » cũng được coi là điều kiện sáng tạo hoàn hảo nhất cho khoa học.

Nhưng cả « *Quan* », cả « *Vô niệm* » không được hiểu là hình thức tri thức đòi hỏi nỗ lực hay khắc khổ nào cả mà lại là một hành vi rất tự nhiên, như Lão Tử nói :

« Nhơn pháp Địa,
Địa pháp Thiên,

(1) « Kwan is not so much a mind empty of contents as a mind empty of mind ». (tr. 70-71)

Thiên pháp Đạo,
Đạo pháp *tự nhiên*

(ĐĐK. Chương 25)

Hay :

« Cưỡng chi vi danh viết Đạo.

Đạo viết Đại,

Đại viết Viễn,

Viễn viết phản,

Phản viết *tự nhiên.* »

(ĐĐK. Chương 15)

Đó cũng chính là « Ngộ » trong Thiền Phật Giáo mà người Nhật ngày nay gọi là « Satori ». Đây ta nghe giáo sư Suzuki định nghĩa : « Ngộ có thể định nghĩa là một trực giác phóng thẳng vào bản thể của muôn vật, khác với sự hiểu biết bằng phân tách, bằng luận li. Trên thực tế, đó là khám phá ra một thế giới mới chưa bao giờ hiện lộ đến cho một tâm thức đảo điên của những người chuyên luyện tri bằng luận giải nhị nguyên. Hoặc nói khác hơn, hễ ngộ rồi thì muôn vật quanh ta sẽ hiện ra dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ chẳng ngờ ». (1)

Chỉ với tri thức bằng *Quan* và *Ngộ* như thế, Thiên nhiên với tất cả những gì *bí ẩn* trong nó mới sẵn sàng tự khai mở ra với con người.

LÊ TÔN NGHIÊM

(1) *Thiền Luận*, I, bản dịch Trúc Thiền, Lá Bối, trang 367.

Văn Hóa và Văn Minh Truyền Thống và Biến Cải

★ TRẦN NGỌC NINH

*Người Hi Lạp xưa cũng sống như các người
mọi rợ ngày nay.*

(Thucydide — *Chiến tranh Peloponese 1, 6, 6.*)

*Sự biến hóa của loài người về phương diện văn
minh cũng không có tính cách dựng tâm hơn là sự
biến hóa từ các tổ tiên thuộc loài hồn đê thành người.
(His evolution as a civilized being was no more preme-
ditated than his rise from earlier simian ancestors).*

(J.H.Robinson — *Civilization and Culture,*
Encyclopaedia Britannica, 1929.)

ĐỊNH NGHĨA

SỐNG trong một môi trường, con người phải tự thích nghi bằng cách xây dựng một cuộc đời hợp với cái môi trường chung quanh mà họ biến đổi dần dần vì những nhu cầu của sự sống hàng ngày.

Sự xây dựng đời sống này có tính cách đoàn thể ngay từ khởi thủy. Con người là một con vật xã hội, nó sống trong một xã hội, và luôn luôn phải hòa hợp với xã hội, bằng cách theo và uốn cách sống của mình cho đúng với những khuôn mẫu đã được tạo lập trong những đời trước.

Nhờ xã hội và những định chế của xã hội, nên có được sự gìn giữ, tích lũy và lưu truyền những nếp sống đã được xây dựng trong quá khứ, và có được sự thu nhận một số những sáng tạo mới vào trong những cơ cấu của xã hội.

Cái toàn thể bao gồm những khả năng và tập quán thụ đắc bởi con người trong một xã hội, những kĩ thuật, nghệ thuật, phong tục, luật lệ, định chế, tín ngưỡng, hiểu biết và giá trị cai quản sự sinh hoạt của một người trong sự giao tiếp với những người khác và với thiên nhiên chung quanh, được gọi là *văn hóa*.

Những nền văn hóa liên hệ với nhau trong nguồn gốc, nảy nở trong những điều kiện thiên nhiên tương tự và gần gũi nhau về phương diện địa lý, thường có những điểm tương đồng. Dầu là do một cái vốn chung được truyền lại một cách liên tục từ khởi thủy, hay là do những sự trao đổi, xúc tác với nhau trong lịch sử, khi nhiều nền văn hóa trong một khu vực có những tính cách giống nhau, thì ta có thể bao gồm tất cả những cái giống nhau của các nền văn hóa này lại làm một khối mà ta sẽ gọi là một *văn minh*. Văn minh là một khu vực trong đó sự sống, mặc dầu đa diện và tạp biệt, đã được tổ chức trên một số căn bản tinh thần và vật chất chung, vượt lên trên những nét văn hóa đặc thù của các dân tộc và các từng lớp xã hội thuộc nền văn minh ấy. (1)

(1) Các định nghĩa về *văn hóa* và *văn minh* có rất nhiều và tùy thuộc vào thời đại, quốc gia và khuynh hướng của mỗi tác giả. Bài này không phải là để xét về lịch sử của hai tiếng ấy; các độc giả muốn khảo cứu về vấn đề này có thể tìm đọc hai cuốn cẩn bản sau đây:

- Febvre, L — (éd.) — *Civilisation : le Mot et l'Idée*, 1930, Centre Intern. Synthese, Paris.
- Kroeber, A.L. and Kluckhohn, C. — *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*. 1952, Peabody Museum, Harvard University, Boston.

VĂN HÓA VÀ VĂN MINH TRONG LỊCH SỬ

Lịch sử của con người trước hết là lịch sử của các nền văn hóa và văn minh mà con người đã xây dựng, bồi đắp, bảo vệ và phát triển. Trong muôn loài đã nối tiếp nhau mà sống trên mặt đất, người là loài độc nhất đã sáng tạo những văn hóa văn minh, và uốn nắn cách sống của mình trong những khuôn khổ ấy. Văn hóa và văn minh là những nhu cầu của đời sống đối với loài người. Không có văn hóa và văn minh, thì ngay cả sự tồn tại của con người trong cõi sống cũng là một nghi vấn: bằng chứng là sự tuyệt diệt của những giống người sơ thủy ở Olduvai ở Java cũng như ở Bắc Kinh, và nhiều nơi khác, và sự tàn lụi của một vài dân tộc bán khai trong chính thời đại của chúng ta và ở ngay trên đất nước của ta. Nền văn hóa phôi thai và những hiểu biết còn quá đơn giản của những giống người hay chủng tộc này không đủ để giúp cho họ giải quyết những vấn đề của sự sống trong những giai đoạn khủng hoảng. Văn hóa và văn minh, xây dựng một cách cực nhọc và liên tiếp từ đời này sang đời khác, đã liên tục bảo vệ con người trước những thiên nhiên khắc nghiệt và những loài vật nguy hại trong môi trường. Được bồi đắp lên dần dần, các nền văn hóa và văn minh đã trở thành những động lực lớn, làm cho lịch sử của con người vận chuyển không ngừng cho tới ngày nay.

SỰ XÂY DỰNG VĂN HÓA. TRUYỀN THỐNG VÀ BIẾN ĐỔI

Văn hóa đã xuất hiện như thế nào trong loài người, không ai biết. Sự vắng lặng của những di tích thuộc thời khởi thủy làm cho công việc tái lập vô cùng khó khăn.

Sự nảy nở của văn hóa không thể quan niệm được ở ngoài cái khung cảnh của một cộng đồng sinh hoạt. Ngay từ cái quâ

khứ xa xưa nhất, con người đã sống thành đàn, theo một cái bản năng đã được xây dựng bởi những loài tò trong đêm tối của thời gian. Rất có thể rằng đàn sơ thủy đã có một tổ chức và cũng đã xây dựng được một vài kĩ thuật tự vệ và săn mồi riêng. Bằng sự bắt chước và học tập, con người đã giữ lại những điều thu đặc ấy và truyền dạy lại cho con cái. Đó là những nét cốt sơ nhất của văn hóa nhân loại: cách ôm con, cách cho bú, cách ăn náp, cách bày tỏ tình cảm bằng nét mặt và dáng điệu, cách đào đất để lấy củ, cách hái một trái cây, cách bắt một con vật nhỏ, cách gặm một miếng xương, cách vốc nước để uống... Những nét ấy đã được xây dựng vào trong đời sống của con người một cách sâu xa đến nỗi rằng cái chất liệu văn hóa của chúng bị quên hẳn đi, và người ta nghĩ rằng đó là những hoạt động tự nhiên, do sinh lí của con người tạo ra.

Trên cái từng lớp sơ thủy ấy, là lớp văn hóa thực sự do con người sáng tạo. Tất cả những người thuộc một cộng đồng, đều được huấn luyện từ lúc mới sinh để có những tập quán thích hợp với sự sống chung trong cộng đồng ấy.

Cả đến cõi vòi thức của con người cũng hằn in những mẫu hình cốt sơ của nền văn hóa trong đó người ấy đã trưởng thành. Các định chế của tin ngưỡng lại bao trùm nền văn hóa với những màu sắc của linh thiêng.

Sự bảo thủ là tính chất của các cộng đồng con người. Tất cả các cá nhân sống trong một cộng đồng phải rập cái nếp sống của mình theo một mô hình qui ước, tức là nền văn hóa của cộng đồng, với những nét đặc thù và những cơ cấu trói buộc của nó. Đây là một điều kiện cần thiết của sự sống sơ

khai : văn hóa là một chất keo nỗi liền những người của một đàn trong sự đề kháng và phòng vệ ; văn hóa là cái dấu hiệu để nhận nhau và để phân biệt ta với kẻ kia, tức là những người thuộc những cộng đồng văn hóa khác ; văn hóa là cái căn bản để kiến trúc đời sống tập thể trong một cảnh giới riêng biệt. Và vì lẽ ấy, văn hóa của một cộng đồng được coi là biểu hiện của cộng đồng. Sự xâm phạm từ ngoài vào nền văn hóa ở bất cứ một lãnh vực nào, giọng nói, (1) quần áo, trang sức, bát đũa (2)... là một sự xâm phạm nặng nề đối với danh dự của cả cộng đồng.

Trong đàn người sơ thủy, cái tính cách nhào nặn và kết hợp của truyền thống hết sức là rất nặng nề và chặt chẽ. Một hành động sai lệch, một cử chỉ bất thường có thể làm cho cá nhân bị trùng trị hay hơn nữa, bị khai trừ, và trở thành một kẻ lạc loài sống vương vất lè loi ở ngoài khu vực sinh sống và sự che chở của bầy đàn. Những người đầu tiên sinh ra trong một bầy nhàn-hầu có thể khác các nhàn-hầu chung quanh ở một vài điểm thân thể, nhưng chắc chắn là vẫn sống như các nhàn-hầu, từ cách ăn, cách ngủ, cách săn mồi, đến cách kêu gọi nhau, cách nuôi nấng con cái, cách cư xử với đồng loại trong bầy, và như thế trong cả trăm ngàn năm, qua không biết bao nhiêu đời, trước khi đủ đông để có thể dẫn dắt được bầy vào những cuộc phiêu lưu mới. Nhưng sự đổi khác rất là chậm. Sau mỗi sự thay đổi nhỏ, cộng đồng văn hóa lại qua một thời ki-

(1) Tục ngữ Việt Nam có câu : « *Chỉi cha không bằng pha tiếng* », là theo ý đó. *Pha tiếng* tức là cố ý nói tiếng trẻ như giọng một « kẻ » khác (một thô ám) để chế riễu sở sỉn.

(2) Sau cuộc xâm lăng đời Minh, người Trung Hoa bắt người Việt Nam cũng phải cạo răng, bím tóc, như họ. Đó là một lý do đã làm cho dân Việt Nam công phẫn và đoàn kết lại để đánh đuổi bọn quan quân nhà Minh.

ngưng đọng dài, để củng cố sự đổi mới và tái tạo lại sự quân bình trong hệ thống. Tùy thuộc vào nhiều yếu tố, ở mỗi nơi, sự biến chuyển của văn hóa theo những nhịp độ khác nhau. Tuy nhiên, cho đến ngày nay, cái áp lực của xã hội, qua các tín ngưỡng, lệ luật, phong tục, và hệ thống giáo dục, bằng sự ảnh hưởng vào tâm thức và vòi thức của cá nhân, vẫn còn đè nặng để giữ sự thống nhất của cộng đồng về phương diện văn hóa.

Văn hóa, do bàn tay và khối óc của con người sáng tạo ra, là cái toàn thể đã được xây dựng vào trong đời sống của một cộng đồng trong một khung cảnh đặc biệt, bao gồm môi trường thiên nhiên và những đám người sinh hoạt ở chung quanh. Có thể nói rằng trên mặt đất, có bao nhiêu cộng đồng tự nhiên thì có bấy nhiêu nền văn hóa. Con người xuất hiện đột ngột ở một nơi nào đó thuộc Cựu thế giới, đã tản mác trên khắp địa cầu, từ miền xích đạo lên đến những vùng cực ki lạnh lẽo, ở lục địa và ở các đảo, trên đồi núi và dọc các sông ngòi. Ở mỗi nơi họ dừng lại, đàn người lại dựa vào những truyền thống đã cội mà tổ chức không gian sinh tồn và xây dựng một nếp sống chung cho cộng đồng, tùy theo cảnh trí, tùy theo hàn nhiệt và phong vũ, tùy theo những sinh vật thấy trong môi trường, và tùy theo thái độ của các đàn người - làn cạn nếu ở đây đã có những người lưu lạc tới để lập đời sống. Trong mỗi nền văn hóa, cái cũ và cái mới hòa hợp với nhau ; cái mới là do những nhu cầu mà đoàn thể và môi trường đòi hỏi phải có, để nuôi dưỡng và bảo vệ đời sống ; nhưng cái mới chỉ được cộng đồng chấp nhận nếu không đi ngược lại những truyền thống xưa và không thể làm tan rã tinh thần đoàn thể. Ngay cả trong các đàn người sơ khai, sáng kiến cũng vẫn có, sự làm mới cũng vẫn có, nhưng tất cả các cái mới vẫn phải do cái cũ hướng dẫn ;

chúng chỉ có, là theo những chiều hướng và trong những khuôn khổ được định bởi cơ cấu của nền văn hóa cũ.

SỰ BIẾN CẢI CỦA VĂN HÓA.

Văn hóa biến cải, trước hết là vì các lí do bất tận đó. Một môi trường sinh sống mới, và các sự gặp gỡ ở trong hay bên lề môi trường, là những thách thức và những kích động đối với đám người mà hoàn cảnh đã đưa tới đó để ở. Họ phải sống chung ở đó, kiếm ăn ở đó, tìm ra những vũ khí tự vệ và tạo ra những dụng cụ để làm việc ở đó. Tất cả những công việc này đòi hỏi sự đò xét, sự suy nghĩ, sự thử thách, sự sáng chế, và chắc chắn là đã phải có cả những cuộc bàn luận giữa người lớn của cộng đồng để đóng góp thêm kinh nghiệm. Nhưng các vấn đề gọi nhau và nối tiếp không cùng. Môi trường biến đổi vì cuộc nhân sinh, và môi trường biến đổi lại tạo ra những vấn đề mới và đòi hỏi mới cho cuộc nhân sinh. Thực phẩm và nhất là các con mồi cũng khan hiếm dần vì những hoạt động săn bắt của người và sự đói khác của môi trường; nếu không có những phát minh và những sáng chế mới, thì sự ăn uống của mọi người sẽ càng ngày càng thiếu thốn, và đời sống của cộng đồng sẽ bị đe dọa. Sự chung sống với các đàn người lân cận cũng có những vấn đề phức tạp, vì không phải là luôn luôn có sự nhường nhịn lẫn nhau ; những cuộc tranh dành có thể đưa đến sự tàn sát đẫm máu giữa hai đàn giáp giới. Tất cả các sự kiện này thúc đẩy sự suy tư, tạo ra những phản ứng thích hợp, và có thể đem lại những sự thay đổi quan trọng trong đời sống của một cộng đồng.

Tất cả những sự thay đổi này làm thành lịch sử của con người.

Ở đầu một sự thay đổi lịch sử, có thể là một sáng kiến : một kĩ thuật mới, một ý tưởng mới hay một thái độ mới. Sáng

kiến bao giờ cũng là của cá nhân, hoặc nhiều lăm, là của một nhóm nhỏ, vài ba người. Trong cuộc sống, nhữn^g người này đã gặp phải một vấn đề mà họ không thể giải quyết được với nhữn^g phương thức và lề lối mà họ đã được truyền thụ trong nền văn hóa của họ. Rất nhiều người có thể cũng đã vấp như họ và đã chịu khuất phục. Họ là một thiểu số, hay một cá nhân độc nhất, đã đi tìm một lối thoát. Trước sự nguy hiểm, họ tạo ra một khí giới ; trước sự khó khăn, họ làm ra một dụng cụ mới ; trước một trở ngại, họ đưa ra một ý nghĩ mới, trước một hoàn cảnh, họ có một thái độ mới. Bất cứ cái mới ấy là cái gì, khi phát hiện ra nó thì cộng đồng có phản ứng : hoặc bỏ qua, hoặc chấp nhận sau khi biến cải hoặc từ chối và trừng trị.

Sự phán xét của cộng đồng có thể thay đổi trong thời gian. Ngày hôm nay từ bỏ, ít lâu sau có thể lại đồng ý khi có thêm yếu tố quyết định. Nhưng sự đồng ý thường thì lảng lẽ, còn sự từ bỏ thì luôn luôn dữ dội và chưa đựng đe dọa đối với cá nhân đã làm mới. Trong các xã hội sơ khai, cá nhân này có thể bị trục xuất, nghĩa là bị một hình phạt tương đương với tử hình trong sự kinh hoàng và đau khổ. Các xã hội tiến bộ hơn cũng vẫn còn giữ một thái độ dè dặt, nghi ngờ trước sự mới. Ở Âu Châu, cho đến thế kỷ thứ mười lăm, nhữn^g người chủ trương một ý kiến khác thường về khoa học hay tôn giáo còn bị thiêu sống nếu không trốn được sang một nước khác để lánh nạn. Còn ở Á Đông, sự đàn áp tư tưởng bởi cường quyền trong các chế độ quân chủ đã thực sự giết chết sáng kiến. Người ta coi nhữn^g ý kiến mới là nhữn^g mầm mồi của sự nôï loạn ; sự trừng trị có thể là hình phạt chu di tam tộc, và nhẹ hơn thì cũng là nhữn^g cực hình xác thịt và nhữn^g ô nhục tinh thần, mà sỉ phu đều e sợ khi đã biết đến trường hợp của sứ gia Tư Mã Thiên

(1). Sự bảo thủ nghiêm khắc của các cộng đồng trong quá khứ đã giữ vững được các nền văn hóa cổ truyền và thành công trong việc buộc những người chung một văn hóa thành một khối mà ngày nay ta gọi là họ, là thị tộc, là bộ lạc, là bang, là sắc dân, là dân tộc hay là nước, tùy theo cách cấu tạo và sự tổ chức của mỗi khối. Trong cái khung cảnh ấy, vẫn có thể có sự thay đổi, và sự thay đổi cũng có thể là do sáng kiến của cá nhân. Nhưng chỉ khi nào có những nhu cầu khẩn thiết và trong những tình thế vô cùng thuận lợi, thì một cộng đồng sơ khai mới miễn cưỡng mà nhận một sự thay đổi nhỏ trên căn bản của một đề nghị cá nhân. Vì lý do ấy, sự tiến bộ rất chậm chạp và giải ra cả ngàn năm, dẫu ta đứng về mặt kĩ thuật, luân lí, tư tưởng hay tổ chức xã hội cũng vậy.

Một nguyên nhân khác của sự đổi mới trong một nền văn hóa là sự *bắt chước*. Những sự tiếp xúc giữa hai cộng đồng, văn hóa, hoặc trực tiếp giữa người và người, hoặc gián tiếp bằng sự trao đổi phầm vật, cho phép một số những nét văn hóa luân lưu từ nơi này sang nơi khác. Các huyền thoại và cổ tích được chở đi, các kĩ thuật được biến chế các tục lệ được mò phỏng, các tiếng nói được vay mượn, các ý tưởng được nhặt nhanh, các hình thái được sao chép. Trong thời tiền sử, một nét văn hóa đã có thể di chuyển đi rất xa, từ Lưỡng Hà Địa sang tới Nhật Bản Và Bắc Hoa, hoặc từ Việt Nam sang tới Anh Quốc, hoặc từ Ai Cập sang đến Trung Mĩ. Bằng cách nào và theo con đường nào, trong bao nhiêu lâu, không ai biết rõ. Nhưng sự trùng hợp thực là lạ lùng, giữa những hình trang trí, hay cách

(1) Tư Mã Thiên đã dâng sớ lên vua để trình bày về vấn đề dùng tướng; ý kiến của ông không giống ý kiến của triều đình, và ông đã bị thiến đê đèn tội.

dụng những đại thạch làm nơi thờ tự, và cách thiết lập những đèn dài trong hai nền văn hóa cách biệt bởi không gian.

Sự bắt chước tự nhiên đối với loài người đến nỗi rằng không ai có thể loại bỏ được cái lí do tâm lí ấy. Con người hay bắt chước và có thể tiếp tục sự bắt chước cho đến thành thói quen. Hơn nữa, sự bắt chước có thể lan rộng. Những khu vực bìa, ở đó có sự trao đổi thường xuyên và lâu dài giữa hai cộng đồng, là những khu vực giao động nhất, trước hết là vì lý do ấy. Học một số tiếng lạ cần thiết cho sự đổi khác, làm một vài vật dụng hợp với sở thích của kẻ kia, tập một vài cử chỉ để lấy lòng, là những sự bắt chước có lợi. Nhưng cũng có khi bắt chước chỉ vì tò mò hoặc vui thích, như bắt chước một vài cách nấu nướng, ăn mặc, trang điểm, bầy biện.... Các nét văn hóa tỏa từ cộng đồng này sang cộng đồng khác, một phần là vi thể.

Một lí do của sự khuếch tán văn hóa là những hôn nhân ngoại tộc. Trong các cộng đồng sơ khai, các qui ước về hôn nhân rất phức tạp: mỗi cộng đồng thường có những tục lệ riêng, cho phép hoặc không cho phép một người con trai và một người con gái lấy nhau. Có những cộng đồng theo tục nội hôn, nghĩa là hôn nhân giữa hai người cùng một thị tộc, theo những liên hệ qui định bởi mỗi tổ chức xã hội. (1) Phần lớn các cộng đồng chủ trương sự ngoại hôn, và bắt buộc hoặc khuyến khích sự lấy vợ lấy chồng với người ở một cộng đồng khác. (2) Trong thực tế, thì đây chỉ là những khuynh hướng, nhưng trong

(1) Như trong dân tộc Tikopia, thuộc quần đảo Polinesi; dân tộc Fulani ở Nigeria, Phi Châu ngày nay; hoặc ở Việt Nam, trong thị tộc họ Trần vào thế kỷ thứ 13.

(2) Như trong truyền thuyết khai quốc của Việt Nam; người tù trưởng của thị tộc Lạc lấy con gái của người tù trưởng của thị tộc Âu.

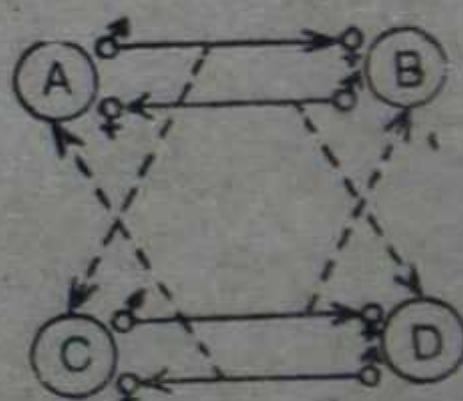
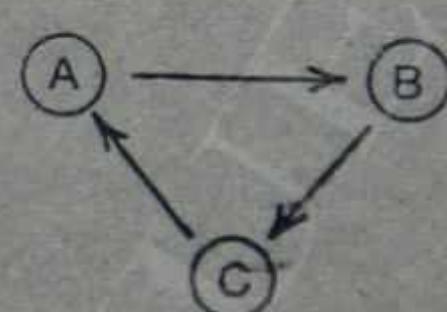
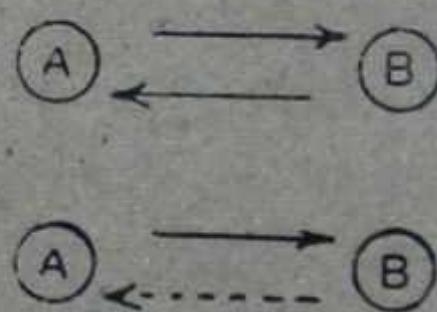
đời sống sơ khai thì những khuynh hướng này có tính cách gần như ép buộc. Lý do của những tục lệ này vẫn chưa được soi sáng : sự trao đổi đàn bà và sự ngăn chặn loạn luân là hai lý do xác đáng nhất (1). Nhưng các hình thức hôn nhân trong các bộ lạc sơ khai rất biệt tạp và không thể nào giảng giải hết được bởi một lý thuyết duy nhất. Những điều kiện dân số, sự cách biệt địa lý của một nhóm chắc chắn cũng là những yếu tố quan trọng.

Dẫu sao chăng nữa, thì sự ngoại hôn, hoặc thường xuyên, hoặc bất thường, cũng đem lại một kết quả vô cùng lớn lao, là sự xâm nhập hợp lệ của một số người ngoài vào trong một cộng đồng văn hóa. Những nghi lễ rất phức tạp của hôn nhân chứng tỏ rằng các xã hội sơ khai coi hôn nhân là một định chế vô cùng quan trọng : Hôn nhân là sự liên kết của hai gia đình, trong đó người con trai hoặc người con gái phải qua một nghi thức tượng trưng, có ý nghĩa là đổi đời : như ở Âu Châu, thì người con trai phải bỏng người vợ mới của mình bước qua ngưỡng cửa, còn ở Á Đông thì cô dâu phải bước qua cái hỏa lò để vào nhà chồng ; tục lệ của một vài bộ lạc Úc Châu còn dữ dội hơn, vì gia đình người con trai phải tống chúc cướp cô dâu bằng vũ lực. Tất cả những nghi lễ ấy là để buộc người con gái phải chuyển sang một nền văn hóa khác và từ bỏ cái nếp sống xưa trong gia đình hay thị tộc của mình.

Nhưng trong thực tế của đời sống thì sự ngoại hôn chính là một cách trao đổi văn hóa bình dị nhất và hiệu quả nhất. Là vì hôn nhân ngoại tộc thỏa thuận giữa hai cộng đồng xã hội, có tính cách hỗ tương trong lâu dài. Lévy-Strauss đã chứng

(1) Lévy-Strauss, Cl. — *Les Structures élémentaires de la Parenté*.

minh rằng định chế hôn nhân là để đảm bảo sự thông giao bởi các người đàn bà. Giữa các thị tộc hay bộ lạc có liên minh với nhau, đây là một điều cần thiết. Những qui ước rất phức tạp được đặt ra để cho sự đổi người có thể tương đối quản binh. Giữa hai nhóm có thể là trao đổi đối xứng, đồng thời hoặc không đồng thời; có khi lại trao đổi không đối xứng, giữa ba nhóm. Giữa bốn nhóm, sự trao đổi lại có những hình thức khác. Một người đàn bà, được chuyển sang một cộng đồng khác bằng đường lối hôn nhân, sẽ đem lại cho cộng đồng của người chồng không những là cái khả năng sinh đẻ của mình để thèm người trong gia đình, và cái khả năng sản xuất kinh tế



Hệ thống hôn nhân
trong dân tộc Haida
(Đảo Hoàng Hậu Charlotte):
Trao đổi đối xứng
không đồng thời
(tầng dưới)

Hệ thống hôn nhân trong
dân tộc Kariera (Úc Châu),
giữa bốn nhóm
A : Banaka
B : Burung
C : Karimera
D : Palyeri.

(theo Radcliffe-Brown).

mà chính mình (1) và con cái có thể có, mà cả một ảnh hưởng thâm trầm hơn về phương diện văn hóa. Theo về thị tộc của chồng, người đàn bà sẽ lấy họ của thị tộc, theo những huyền thoại của thị tộc, thờ những vị thần của thị tộc, tôn kính những biểu tượng của thị tộc, áp dụng những lễ nghi và phong tục của thị tộc và chịu những cấm kỵ riêng biệt của thị tộc bên chồng. Nhưng ngoài những điều thực là bắt buộc ấy ra, thi người đàn bà vẫn được hưởng một sự khoan dung và che chở của nhà chồng trong công việc hàng ngày, và nhất là trong cách bầy biện trang hoàng nhà cửa, cách nấu nướng thức ăn, và cách nuôi dạy con cái. Các nét văn hóa được nhào trộn theo đường lối ấy. Cả ngôn ngữ cũng biến đổi nhờ sự bồi đắp của tục ngoại hòn. Ngôn ngữ tự nhiên của mỗi người được gọi là « tiếng mẹ đẻ », vì mỗi người học nói trước hết là ở người mẹ, và những người mẹ có gốc ở một thị tộc khác luôn luôn dạy con nói một số tiếng của nhà mình, hát cho con nghe những bài hát dân minh, và âu yếm con như chính mình đã được cha mẹ mình âu yếm khi còn nhỏ. Cứ như thế, sự trao đổi và khuếch tán của các hình thức văn hóa và ngôn ngữ tiến hành một cách chậm chạp nhưng thâm đậm giữa các cộng đồng xã hội liên lạc với nhau bằng sự đổi người qua hòn phổi.

Các cuộc di dân là một nguyên nhân khuếch tán văn hóa nữa. Cũng như tất cả các sinh vật khác, con người hợp lại thành đàn để di chuyển đi một nơi khác khi phát hiện ra những nguy

(1) Đó là ý nghĩa nguyên thủy của thành ngữ *làm dâu* trong tiếng Việt: người đàn bà, trong xã hội thái cổ, phụ trách việc hải âu, nuôi tằm kéo tơ, trong khi người đàn ông *làm rể* nghĩa là lo việc đốt rú, làm rẫy để trồng lúa.

Trong văn hóa thái cổ của Trung Hoa, trước và trong đời Thương, cũng có sự phân công tương tự.

cơ có thực hay tưởng tượng, trong khu vực sinh sống của mình. Hầu hết nếu không phải là tất cả các cuộc di dân xảy ra trong thời tiền sử đều là vì lí do ấy. Sự khan cạn thực phẩm, sự đe dọa của thiên nhiên, thú dữ, hay một đàn người khác, sự sợ hãi tập thể trước một hiện tượng mà người ta không hiểu là những nguyên nhân thúc đẩy một cộng đồng đi tìm một đất sống mới. Về sau này, lại có thêm những cuộc phiêu lưu vì tham vọng để quốc, và những sự di dân ép buộc vì lý do chính trị (1). Những sự di chuyển lớn lao và lâu dài trong loài người là những sự kiện vô cùng quan trọng trong lịch sử các nền văn minh của nhân loại.

Ngay từ những thời nguyên thủy của con người, sự di dân đã có. Loài người từ cái địa điểm đầu tiên ở một nơi nào đó thuộc cựu thế giới, đã lan rộng ra trên khắp các đất ở được, và tạo thành những cộng đồng xã hội và những nền văn hóa thích hợp với thổ ngõi, thời tiết, cây cỏ và sinh vật của mỗi nơi. Nhưng rồi tình thế bắt buộc, một phần hay toàn thể cộng đồng lại phải rời bỏ nơi ấy đi một nơi khác. Bằng chứng của những cuộc di chuyển đó nhiều khi chỉ còn lại một phần rất nhỏ, chôn trong lòng đất: đó là những di chỉ mang những dấu tích của một

(1) Ở Việt Nam sự di dân vì lí do chính trị có từ thời khuyết sū, khi Triệu Đà, vua lệnh Tần Thủy Hoàng, đem một số dân bị tội đi tròng ở miền Nam núi Ngũ Lĩnh, tức là địa hạt của nước Âu Lạc. Việc ấy được gọi trong sử Trung Hoa là sự thực dân. Sau đó thì người Việt Nam luôn luôn bị bắt đem về Trung Hoa, trong cả ngàn năm của chế độ Bắc thuộc, hoặc bị cống cùng với các thô sản quý báu khác; những người bị đưa sang Trung Hoa đều là những thợ giỏi hay những người có một tài năng đặc biệt nào đó.

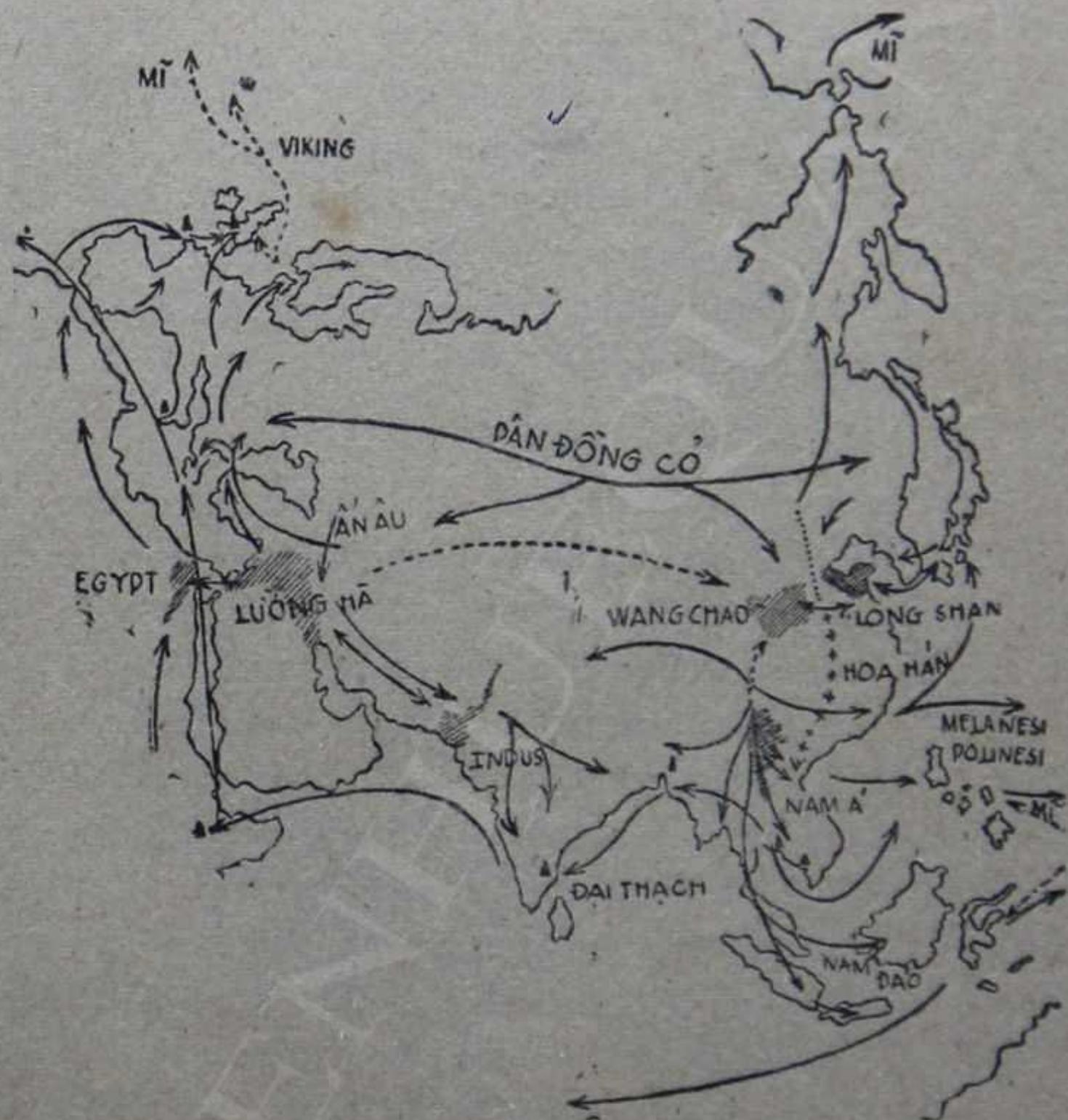
Nước Việt Nam cũng theo chính sách ấy đối với người Chàm khi chiến thắng dân tộc này. Thợ Chàm đã góp phần vào việc xây dựng chùa Huơng, là một thắng tích lớn của Việt Nam.

văn hóa đặc biệt, nhiều hơn là một vài bài cốt có những tinh cách của một chủng tộc rõ ràng.

Ngữ li học và dân tộc học đem lại thêm một số bằng chứng gián tiếp nữa, tuy không khêu gợi bằng những vật liệu thái cồ, nhưng lại có một tầm quan trọng khác. Đứng trên phương diện khoa học, thì cũng chưa chắc rằng tất cả những chứng tích này đều là dấu hiệu của những cuộc di dân; rất có thể đây chỉ là kết quả của sự khuếch tán văn hóa vì những nguyên nhân khác. Tuy nhiên, trên những con đường vận chuyển của văn hóa, có lẽ cũng có thể cho rằng đã có những dòng người di tản, nếu thấy được cả một bộ chứng cứ trùng hợp, từ những huyền thoại truyền thuyết, đến những nét văn hóa vật chất và những liên hệ ngữ lí, xây dựng lên trên những chứng tích địa khai của khảo cổ học.

Những cuộc di chuyển lớn lao nhất trong thời tiền sử mà ngày nay chúng ta có thể xây dựng lại được, đã làm cho một kĩ thuật đập đá lan tràn trên một cõi đất rộng từ Bimani đến Tây Âu; ngoài ra, lại còn có những kĩ thuật đập đá khác, ở Hoa Nam xuống Đông Dương và Nam Dương, và ở Hoa Bắc di chuyển sang Bắc Mĩ Châu qua eo biển Behring trong thời kì đóng băng cuối cùng. Sau đó, lại có những cuộc di chuyển bằng đường bờ, đem dân từ Đông Nam Á Châu đến Úc Châu, đến các quần đảo của Thái Bình Dương, và đến Nam Mĩ; và những luồng khác, giải rác vần minh đại thạch trên bờ Ấn Độ Dương và Địa Trung Hải, sang đến Nhật Bản ở đầu này và Anh đảo ở đầu kia.

Trong thời đại sau đó, các cuộc di chuyển dân tộc và văn minh bằng đường bộ lại trở thành ưu thắng: Ở Á Đông, văn minh Hoa Hạ bắt đầu cuộc Nam tiến, với kết quả là làm cho



Những con đường di chuyển
lớn của các dân tộc và văn
hóa trong thời tiền sử.

văn minh miền Nam phải chuyền xa hơn nữa về phía Nam ở miền Bắc Á Châu, các dàn đồng cổ đã khắc phục được loài ngựa và bắt đầu những cuộc chuyền động dài trong nhiều thế kỉ, từ Đông sang Tây, và một đời khi xuống cả miền Nam văn minh Lưỡng Hà, mọc ra ở khu lưỡi liềm phong phú của Trung Đông, đtoc truyền sang Ai Cập, Ấn Độ và Âu Châu. Và cuối cùng là những dàn người, nói chung một ngón ngữ, đã di tản qua rặng núi Caucase để chinh phục Ba Tư cùng Ấn Độ ở phía Tây, và toàn thể Âu Châu ở phía Đông, trước khi chiếm hữu Mĩ Châu và trở thành chủ nhân của cả Úc Châu lẫn Đại Dương Châu trong lịch sử cận đại.

VĂN HÓA ĐÓNG VÀ VĂN HÓA MỎ.

Tất cả những nguyên do trên sự sáng tạo, sự di dân, sự trao đổi người bằng hôn phối, và sự bắt chước, đã làm cho các nền văn hóa của con người khuếch tán và hòa hợp với nhau dần dần. Tuy nhiên, trong nhiều khu vực, như ở miền xích đạo Phi Châu, ở các vùng rừng núi Á Châu, Mĩ Châu và ở các đảo rải rác trên đại dương, vẫn còn cho đến ngày nay, rất nhiều những cộng đồng nhỏ nhặt, mỗi cộng đồng có một nếp sống riêng biệt. Đó là những *nền văn hóa đóng*; sự trao đổi với các nền văn hóa khác rất ít ỏi trong những khu vực này. Lý do có thể là vì môi trường thiên nhiên quá dày đặc và khó khăn, không cho phép những di động của con người; hoặc có thể là vì một tinh thể thù địch lâu dài giữa các bộ lạc cũng sống trong một khu; hoặc là vì tổ chức xã hội rất chật chẽ và khe khắt, hay vì cộng đồng nuôi dưỡng những tin tưởng làm trở ngại sự xâm nhập của các ý kiến và kỹ thuật mới. Các nền văn hóa này cũng có biến cải, nhưng sự biến cải chậm chạp và đã dải ra trong hàng thế kỉ, lâu đến nỗi rằng ở đây người ta không có

cả đến cái quan niệm về thời gian và lịch sử nữa. Đời sống, như được lưu truyền từ đời ông sang đời cha đến đời con, vẫn tiếp tục một cách băng phẳng, trong những khung cảnh xã hội và tinh thần ổn định.

Trong những điều kiện thiên nhiên và xã hội thuận lợi, thì sự biến cải văn hóa, từ trong phát ra hay xúc tác từ ngoài vào, có thể đem lại những sự thay đổi sâu xa trong đời sống của con người.

Những biến cải này, trong lâu dài, sẽ tạo ra những xã hội phức tạp bao trùm trên nhiều cộng đồng sinh hoạt nhỏ, và những văn hóa dân tộc trong đó có thể có nhiều nền tiêu văn hóa. Tới một trình độ nào đó, người ta có thể nói rằng văn minh đã bắt đầu.

Đây là những *văn hóa mở*. Văn hóa mở là những văn hóa chấp nhận sự biến cải để đổi mới, theo một đường hướng nào đó : hoặc là để tăng thêm hiệu năng trong việc khắc phục thiên nhiên, hoặc là để thỏa mãn tất cả những nhu cầu tự nhiên của số đông, hoặc là để tạo ra một ưu thế cho cái đoàn thể của mình so với những đoàn thể khác, hoặc là để tiến tới sự bình đẳng và hòa hợp trong loài người... Trong hiện tại thì tất cả những đường hướng này đều có, và ta có thể khẳng định rằng các cộng đồng văn hóa trong loài người đã bắt đầu có những khuynh hướng như thế từ lâu.

Vì sống trong những môi trường địa lý và những điều kiện lịch sử khác nhau, nên tự nhiên, các cộng đồng đã biến chuyển theo những đường lối khác nhau để xây dựng những nền văn hóa đặc biệt. Mặc dù có sự trao đổi, có sự xáp nhập, có sự bắt chước giữa các cộng đồng, làm cho văn hóa của loài người có

thể khuếch tán đến vò tận, nhưng sự tiếp thu văn hóa bao giờ cũng là một công việc chọn lọc, chế biến rồi sau cùng mới được hấp thụ. Một nét văn hóa được chấp nhận vào trong cơ cấu của một nền văn hóa bao giờ cũng là một sự sáng tạo, một sự làm mới, dầu nét văn hóa ấy đã được phát minh ra bởi một cá nhân, hay đã được cộng đồng vay mượn ở một nền văn hóa khác. Hơn nữa, sau khi hấp thụ một nét mới, nền văn hóa tiếp nhận còn phải chịu một sự biến cải cơ cấu, để làm cho nét mới thành ra thực sự là «của» mình chứ không phải là một vật ngoại dột nhập vào để phá hoại cái hệ thống giá trị truyền lại từ xưa.

Vì lẽ đó, trong sự khuếch tán văn hóa, nói chung thì một dụng cụ dễ được chấp nhận hơn là một kĩ thuật, một kĩ thuật hơn là một ý tưởng, và một ý tưởng hơn là một định chế. Ảnh hưởng của sự đổi mới cũng rất là phức tạp. Một mặt thì có thể có lợi: sự lao lực nhẹ đi, mức sống tăng lên, tư tưởng mở rộng, sự hòa hợp giữa các nền văn hóa được thắt chặt. Nhưng một đôi khi, sự đổi mới cũng có thể tạo ra một tảng trạng mất gốc, vì khi nền văn hóa biến cải quá nhanh, cộng đồng xã hội phải chịu một sự phân hóa và băng hoại trầm trọng.

Phần nhiều thì sự biến cải của một nền văn hóa có khả năng tự điều tiết để đem lại một thế quân bình mới. Vì vậy, mặc dầu các nền văn hóa có tiếp xúc với nhau, có trao đổi với nhau, và có khuếch tán từ cộng đồng này sang cộng đồng khác, nhưng mỗi nền văn hóa vẫn là một toàn khôi, với những nét riêng tư, những giá trị khác biệt, và những cơ cấu đặc thù không giống một nền văn hóa nào khác.

Sự phân biệt văn hóa đóng và văn hóa mở hay văn hóa ổn định và văn hóa bất ổn định là một sự phân biệt rất quan trọng

trên lập trường lịch sử. Tuy nhiên, chúng ta cần hiểu rõ rằng giữa sự đóng và sự mở của một nền văn hóa, có thể có tất cả các trạng thái ở trung gian. Hơn nữa, trong một dòng văn hóa, rất có thể, sau một thời kì tương đối ổn định, là một thời kì biến động trong đó văn hóa chuyên minh và hóa thân. Các nền văn hóa ở Tây Âu đã qua một sự thay đổi như thế khi từ Trung Cổ thời đại bước sang thời Phục Hưng. Ở Đông Á, sau khi tiếp xúc với Tây Phương và thất bại trong sự đe kháng, cũng có những sự thay đổi tương tự, ở những nơi chưa bị mất độc lập.

NHỮNG GIAI ĐOẠN PHÁT TRIỂN CỦA CÁC NỀN VĂN HÓA.

Các nhà dân tộc học của thế kỉ trước như Mc Lennan (1866), E.B Tylor (1865) và Lewis Morgan (1877) đã sắp xếp các nền văn hóa theo trình độ tiến bộ. Tin tưởng chung của thời ấy là sự biến cải của các cộng đồng phải theo những giai đoạn tuần tự từ sự dã man lên tới văn minh. Như Mc Lennan đã viết: « Nói chung thì tất cả các chủng tộc người đều đã trải qua một sự phát triển bắt đầu từ tình trạng dã man ». (1)

Một sơ đồ mẫu mực của sự phát triển văn hóa được phác họa ra bởi Morgan sau đó. Theo nhà dân tộc học này, thì bất cứ một nền văn hóa nào, trong sự thăng tiến cũng phải đi qua ba trình độ là dã man, mọi rợ và văn minh; mỗi trình độ này lại được phân ra thành ba giai đoạn.

(1) J. F. Mc Lennan — *Studies in Ancient History*, London, 1886.

Tylor, E.B. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, London, 1865.

Morgan, L. — *Ancient Society*, New York, 1877.

Trong tình trạng thấp của sự dã man (lower status of savagery), con người còn sống bằng sự nhặt-vặt-bắt ; trái cây, lá, quả, hạt đều được nhai sống, cũng như các con vật nhỏ mà người ta bắt được bằng sự vồ chộp (ốc, sên, chuột và chim muông non). Các đàn người còn lơ thơ và tản mác, nhưng tiếng nói đã xuất hiện.

Tình trạng giữa của sự dã man (middle status of savagery) bắt đầu với sự dùng lửa. Thức ăn được làm chín bằng sự nướng hay sự luồi. Một số khi cụ thò sơ bằng cành cây hay bằng đá được tạo ra và nhờ vậy, thức ăn thêm phong phú chút ít.

Lên đến *tình trạng cao của sự dã man* (upper status of savagery) thì người ta đã biết làm ra lửa và chế tạo ra cung tên để bắn. Dụng cụ làm theo kĩ thuật đá mài. Những lạt gỗ mỏng hoặc tre, nứa, được đan thành những đồ đựng, như rọ, rỗ, rá, nong, nia, lắng, tùy nơi. Nền kinh tế vẫn còn dựa vào sự nhặt-vặt, nhưng sự săn bắn có hiệu quả hơn và được hướng về những con mồi lớn như trâu, bò, heo, chó, ngựa và cả hổ, gấu voi nữa.

Tình trạng thấp của sự mịt mờ (lower status of barbarism) được đánh dấu bởi sự thuần hóa một vài loại lúa. Các đàn người bắt đầu đổi sống cổ thô khi vào nền kinh tế nông nghiệp, và từ đó các cộng đồng được tổ chức thành làng mạc. Sự chăn nuôi cũng chớm khởi, với vài con vật nhỏ như gà, chó, cừu. Các đồ gốm được chế tạo : cái nồi, cái niêu để nấu thức ăn, cái chum cái chậu để chứa nước, cái thạp để đựng thóc, v.v...

Qua *tình trạng giữa của sự mịt mờ* (middle status of barbarism), nông nghiệp phát triển mạnh hơn nhờ sự tát nước vào ruộng vườn. Nhà ở bắt đầu được xây cất bằng gạch nung hay bằng đá. Việc chăn nuôi được tổ chức và mở rộng đến những

vật lớn như trâu, bò, ngựa, lạc đà. Kim khí nguyên chất như đồng, vàng được dùng trong sự chế tạo dụng cụ.

Lên đến *tình trạng cao của sự mọi rợ* (upper status of barbarism) thì việc luyện sắt đã thành công, và cai cày được dùng trong việc canh điền. Ở một vài nơi, người ta làm ra cái xe để chuyên chở. Chữ viết được tạo ra, theo phép tượng hình.

Văn minh là trình độ cuối cùng của sự tiến bộ, và theo Morgan thì đã bắt đầu với chữ viết theo căn bản ngữ âm từ cái khởi điểm ấy, đã thúc đẩy một vài xã hội loài người tiến lên trong sự hiểu biết khoa học và kĩ thuật để làm chủ thế giới.

Sơ đồ phát triển của Morgan đã được xây dựng hoàn toàn trên căn bản kĩ thuật vật chất, nhưng dựa vào đó, ông đã lôi kéo cả một số ý kiến riêng về những biến đổi trong tổ chức xã hội và chế độ chính trị của loài người từ đản sơ thủy lên đến nền quân chủ và nền dân chủ. Nhiều sự kiện về đời sống của các dân tộc, như dân Polinesi, dân Bretagne, dân Úc, dân Tamil... không được kể lại một cách trung thực. Sự trình bày có tinh cách giáo điều lại làm cho thuyết của Morgan trở thành cứng rắn và khó cải thiện. Nhưng chính những lí do này đã làm cho một số lí thuyết gia như K. Marx và Engels hết sức thán phục Morgan và coi cuốn *Xã hội sơ thủy* (Ancient Society, 1877) là một quyển sách «vô cùng quan trọng trong sự phân tích chế độ cộng sản nguyên thủy theo phương pháp duy vật». Những ý kiến của Morgan đã thực sự hướng dẫn Engels khi ông này viết cuốn «*Nguồn gốc của gia đình, tư hữu và quốc gia*»* (1884), trong

* Engels, F.— *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. Hottingen — Zürich, 1884 — Bản dịch của nhà xuất bản Sư Thật, Hà Nội, 1961 lấy đầu đề là : «*Nguồn gốc gia đình, chế độ tư hữu và nhà nước*».

đó Morgan được coi là người đã « tái khám phá ra, ở bên Mĩ, bằng một đường lối riêng, cái quan niệm duy vật về lịch sử mà Marx đã tìm thấy bốn mươi năm trước ».

Ngày nay chúng ta biết rằng không có một sơ đồ nào có thể bao quát và giảng giải được những đường lối biến chuyen của các văn hóa và văn minh trong loài người, và cũng không có một tiêu chuẩn nào cho phép lượng giá một nền văn minh cả. Trong mỗi cảnh giới, một cộng đồng xã hội đã phản ứng một cách khác, tùy theo cái thái độ của nhóm trước thiên nhiên, cái nhận sinh quan của nhóm trước cuộc đời và những điều kiện vật chất của sự sống. Địa lí là một yếu tố quan trọng của văn minh, và trong thời xưa đã hướng dẫn một số dân tộc vào việc canh tác với một số khác vào việc chăn nuôi; sự đổi mới của hai cách sống khác nhau này đã là một động lực lớn trong lịch sử của loài người. Nhưng địa lí không giảng giải được tất cả, vì cho đến ngày nay còn có những dân tộc sống ở bên lề của những nền văn minh nông nghiệp, mà vẫn từ chối không chịu bồi đất để làm ruộng vì những lí do tinh thần, như những người Pysmée ở Phi Châu; dân Pysmée tiếp tục sống bằng sự nhặt vặt, và nói rằng đất là mẹ, người ta không thể cày da thịt mẹ lên để mà mưu lợi cho mình. Một thí dụ nữa là văn minh Cờ Hi Lạp; mặc dầu đã rất tiến bộ về văn chương, tư tưởng và khoa học, nhưng dân Hi Lạp cổ không chấp nhận sự sử dụng những cơ khí mà một vài kỹ thuật gia như Héron đề nghị, vì họ sợ rằng cơ khí có thể làm hại đời sống tinh thần của con người. Trong các cộng đồng văn hóa, những yếu tố quyết định một sự thay đổi rất nhiều và rất phức tạp.

Tinh thế mỗi lúc lại một khác trong cộng đồng. Vì vậy những đường hướng biến cải của các văn hóa rất là tạp biệt, làm thành tất cả những màu sắc khác nhau của các xã hội người.

Sự khuếch tán văn hóa lại đem vào trong các dòng biển chuyền một yếu tố bất ngờ nữa. Mỗi khi thu nhận một kĩ thuật hay một ý tưởng mới, nền văn hóa tiếp thu phải qua một thời kì biến động. Có thể rằng một thế quân bình mới sẽ được đạt tới sau đó. Nhưng cũng có thể rằng sẽ có một cuộc khủng hoảng làm lay chuyền nền văn hóa này đến tận cõi rẽ. Trong lịch sử cận đại, sự giao thông dễ dàng đã làm cho sự khuếch tán lên tới một mức độ chưa từng thấy trong lịch sử nhân loại. Ở một vài nơi như Nhật Bản, Hồng Kông, Trung Hoa, sự biến động có thể gần tương đương với sự đồi dời : nông nghiệp bị thất thế, nhiều giá trị tinh thần cũ bị gạt bỏ, phong tục thay đổi, văn chương và nghệ thuật chuyền hướng; nếu còn lại một cái gì của thời xưa, thì có lẽ chỉ ở hình thức mà thôi. Tại nhiều nơi khác, như Việt Nam, sự giao động đã thành một cuộc khủng hoảng văn hóa và tạo ra sự băng hoại của xã hội. Sự khuếch tán văn hóa không phải chỉ có một chiều, và nếu Đông Phương đã bị những làn sóng văn minh từ Âu Châu và Mĩ Châu sang làm tràn ngập, thì các xã hội Âu Mĩ cũng đã bắt đầu chịu ảnh hưởng của nếp sống Ấn Độ và nghệ thuật Hắc Phi. Các sự chuyền minh này là những sự kiện mới, nhưng chỉ mới vì tinh cách vĩ đại của chúng trong thế giới ngày nay. Trong lịch sử, chắc chắn là đã có những biến động giống như vậy, mà kết quả không luôn luôn là một sự tiến bộ theo một mô hình lý thuyết nào cả. Sự suy tàn, sự băng hoại, sự thoái hóa, sự tử vong cũng có, mà sự phát triển, sự nhảy vọt cũng có. Các dòng văn hóa biến chuyền theo những đường lối khác nhau, với những nhịp độ khác nhau.

dưới những trương lực và áp lực khác nhau, để tạo thành những nếp sống, nếp nghĩ, nếp làm việc vô cùng tạp biệt trong các cộng đồng xã hội của loài người.

VĂN MINH.

Văn minh không phải là trình độ cao nhất trong tiến trình của một nền văn hóa như Morgan viết, và cũng không phải là kết quả của một văn hóa đã vào thời kì suy tàn như Spengler nghĩ. Đó chỉ là hai lối nhìn, trong cốt túy thì cũng không khác nhau lắm, và cả hai lối nhìn này đều có phần phiến diện vì đề cao đời sống vật chất và lấy nền văn minh kĩ thuật thái tây làm li tưởng.

Văn minh không phải là văn hóa, trong một nền văn hóa, không phải cái gì cũng là văn minh. Cái di sản của quá khứ rất nặng nề trong tất cả các văn hóa. Một phần rất lớn, nếu không phải là tất cả, cái di sản đó đã được xây dựng bằng những chấp định chồng chất lên từ muôn đời. Ngôn ngữ, phong tục, định chế, tư tưởng, nghệ thuật, tôn giáo đều mang tính cách nhân tạo, nghĩa là có cơ cấu và theo qui ước. Ngay cả đến những nền văn hóa được coi là cao nhất của loài người trong thời chúng ta hay một thời khác cũng chứa đựng những chấp kiến dày đặc và có những yếu tố không cho phép gọi là văn minh được.

Văn hóa là những thực thể mà người ta có thể miêu tả và định rõ biên giới được bằng sự khảo sát các hình thức chung của đời sống đẳng thời trong một cộng đồng. Văn minh là một trùu tượng có những sắc thái tản mác trong nhiều khu vực, dưới nhiều hình thức và ở nhiều trình độ. Trong mỗi nền văn hóa, khía cạnh văn minh chỉ là một phần nhỏ. Sự thực hiện văn minh không phải là mục tiêu chính yếu của các văn hóa. Văn

hóa là cái trói buộc các người trong một cộng đồng, từ thế hệ này sang thế hệ khác để làm thành một khối, khác biệt với các cộng đồng khác. Trong sự xây dựng văn hóa, nếu có một bước tiến lên về chiều hướng của văn minh, thì là một sự ngẫu nhiên của lịch sử. Và phải thu góp rất nhiều những bước tiến ấy, ở nhiều dân tộc trong nhiều giai đoạn lịch sử, để làm thành văn minh. Văn minh là một tập-dai-thành, mới chỉ được thực hiện trong một vài phần bởi loài người. Không có một nền văn hóa nào có thể tự nhận là đã thực hiện được văn minh.

Văn minh không chối bỏ các văn hóa. Cũng như sự đẹp có thể có nhiều hình thức và cấu tạo với nhiều màu sắc, văn minh thoát thai ra từ văn hóa. Ngay cả trong các nền văn hóa nguyên thủy của loài người, văn minh đã chớm nở. Và văn minh hiện hữu trong những văn hóa sơ khai cũng như trong những văn hóa tự nhận là tiến bộ. Trong thực tế của lịch sử nếu không có văn hóa thì cũng không có văn minh. Nhiều văn hóa hợp lại, mới thành được một khuynh hướng văn minh. Cũng như một bô đưức được truyền tay từ người này sang người khác để được đưa tới đích, một sự tiến bộ được khuếch tán và được nối tiếp để mỗi ngày một vẹn toàn hơn.

Trong lịch sử, văn minh đã được thực hiện mỗi lúc ở một khu vực khác, rồi từ đó đã lan rộng ra. Sự lan rộng của văn minh rất chậm và đòi hỏi nhiều thế kỷ trong thời thái cổ. Với những tiến bộ của kĩ thuật, thì sự tràn ngập của văn minh trong loài người càng ngày càng nhanh chóng, nhưng cũng lại càng hời hợt. Trong thời đại của chúng ta, nhân loại đã tới một lúc khủng hoảng, vì đã bắt đầu có những sự xung đột giữa những ý lực của văn minh và một số những giá trị văn hóa của các xã hội cổ truyền, mặc dù rằng trong cốt túy, văn minh và văn

hoa đều là những xây dựng nhân bản, lấy con người làm mục tiêu và cùu cánh.

Văn minh trước hết là sự giải phóng con người ra khỏi những cái sợ phi lí. Những hiện tượng thiên nhiên, đột ngột, dữ dội là những sự kiện chưa chấp sự đe dọa đối với con người sơ khai. Đất chuyển động, núi lửa bùng nổ, con nước cuốn người, giòng tố tàn phá, nước lũ tràn ngập là những thiên tai mà ngày nay người ta vẫn còn lí do để mà sợ hãi đã dành. Nhật thực, nguyệt thực, sao sa, sấm, sét, mây đen, nước xoáy, cũng đem lại sự kinh hoàng cho con người sơ khai. Họ sợ rằng mặt trời sẽ bị tắt, mặt trăng sẽ bị nuốt; họ tin rằng sao sa là sự hiền linh của một người mới chết; họ nghĩ rằng mây đen là rồng cuốn nước, nước xoáy là sự nỗi giận của thần sông, và sấm sét là những biểu hiệu của công li nhà trời, do một vị thần sử dụng để thi hành thiên ý. Những cái sợ phi lí của con người trước khi có được những hiểu biết khoa học không phải chỉ do những hiện tượng thiên nhiên tạo ra mà thôi. Bất cứ một cái gì có tính cách đột ngột và lạ lùng đều có thể làm cho người ta kinh hoàng: một hòn đá có một hình thù đặc biệt, một cái cây cổ thụ khác thường, một cái gò đơn độc giữa một miếng đất bằng hoẵng, một khu rừng bao phủ bởi khói lam của sương mù. Thế giới của người sơ khai là một thế giới trong đó, không biết vào lúc nào, không biết ở chỗ nào, một sự hiền linh cũng có thể xảy ra được và quật ngã người ta. Chung quanh con người, là sự bất trắc, che phủ bởi sự bí mật. Vì vậy nên các xã hội sơ khai tin rằng có một định mệnh mà không có ai tránh được, không có ai cưỡng được, và cũng không có ai giảng được. Thần lực, ma lực hay định mệnh đều chỉ là những cái sợ do sự vô minh tạo ra. Những cái sợ ấy dần dần đã mất đi,

khi sự hiểu biết cho phép giảng giải và tiên đoán những hiện tượng mà người ta gán cho những lực lượng thần bí, trong các nền văn hóa cổ sơ.

Văn minh không những là sự giải thoát con người ra khỏi những cái sợ phi lí, mà còn là sự *hướng dẫn con người ra khỏi cái đời sống lệ thuộc vào một thiên nhiên hoang dại*. Sự chế ngự và kiểm soát thiên nhiên cho hợp với cuộc sống là một sắc thái rất quan trọng của văn minh. Trong sự tiến hóa của loài người, sự thích nghi với thiên nhiên đã dần dần nhường chỗ cho sự biến đổi thiên nhiên, và sự sáng tạo những cảnh giới thuận lợi cho sự an ninh của đời sống.

Trên phương diện kĩ thuật, công cuộc văn minh hóa bắt đầu cùng với sự bắt đầu của loài người. Chúng ta ngày nay thường nói và nghĩ đến cái máy cày, cái xe hơi, cái đèn điện và những cái tiện lợi của đời tàn tiến, mà quên mất rằng người thợ cổ đã phát minh và để lại cho chúng ta cách nuôi lửa, làm ra lửa và dùng lửa, đã sáng chế ra những cách thức chính yếu để chế tạo và sử dụng những dụng cụ, đã lập ra ngôn ngữ, nghệ thuật và tín ngưỡng để xây dựng sự đoàn kết trong việc mưu sinh; trong thời khuyết sứ, kĩ thuật trồng lúa, triết cày, thuần hóa một số vật rừng thành gia súc, lấy lá cây và lạt cây để đan rổ rá, nung đất để làm nồi, niêu, gạch, ngói, nuôi tằm để lấy tơ và sáng chế ra những biểu tượng của tiếng nói là chữ viết. Cái thiên nhiên ở chung quanh ta ngày nay gần như đâu đâu cũng mang dấu vết của bàn tay con người. Rừng rậm và đất lầy đã biến thành ruộng vườn và đường sá; các lũy tre và những rặng cây được dựng lên để làm những hàng rào phòng vệ, chống lại những thiên tai và những cuộc xung kích từ ngoài vào; nhà cửa được xây đắp, ao ngòi được đào, sông có đê, có

đập, núi cò đường xuyên, đường vòng; chỗ nào cần rừng thi trồng cây để làm rừng; nếu cần chuyên nước, thi đào kênh hay xây cống để đem nước lại hay cho nước rút đi. Sự tò chửa không gian sinh tồn đã được thực hiện với những kĩ thuật và sức lao động của các đời trước, để làm thành một cõi sống an lành vĩnh cửu cho chúng ta ngày nay. Sự đói đã giảm đi và một ngày kia có thể sẽ mất hẳn. Sự rét đã bị chống, sự nóng bức và sự khô ráo cũng sẽ được kèm chế. Nước uống đã thanh khiết hơn. Không khí cũng có thể bớt ô nhiễm trong tương lai. Mọi trường sinh sống của con người đã được biến đổi và còn đang được cải tạo để diệt trừ các bệnh tật và đẩy lui tuổi già, cho đời sống của người ta với bớt những khổ đau vật chất.

Văn minh là sự chinh phục những năng lực tự nhiên và bắt những năng lực này làm việc thay người. Mọi sự tiến bộ về khoa học và kĩ thuật là một bước để giải phóng con người khỏi những công việc cực nhọc và mất nhân phẩm. Sự thuần hóa loài trâu bò ngựa chó đã giúp cho con người thoát khỏi sự kéo cày. Sự phát minh ra cái buồm đã làm cho các tàu biển không cần phải dùng đến những đoàn nô lệ để đầy mải chèo nữa. Nhờ máy móc, cả đến các giống vật cũng đỡ sự cực nhọc. Cái cối xay chạy bằng gió hay bằng sức nước đã cho con trâu, được thảm thoái hơn. Các tự động cơ đã làm cho các xe ngựa trở nên cồ lỗ và một ngày nào đó sẽ có thể làm mất hẳn những cái xe do người kéo và người đạp.

Các năng lực tự nhiên đã dần dần bị chế ngự: loài vật, gió, nước sông, thủy triều, ánh nắng. Sau đó là những nhiên liệu mà sự biến hóa làm ra sức mạnh: than, dầu hỏa, hóa chất, kim khí sinh điện, nguyên tố bức xạ, và trong tương lai, những hạch tám mà sự cộng hợp tạo ra năng lượng của mặt trời và các

định tinh. Mỗi sự sáng chế và phát minh có thể là khởi điểm cho một kỉ nguyên mới, trong đó con người được nhẹ bớt sự lao khổ để hướng về sự tăng tiến trên phương diện tâm trí nhiều hơn.

Văn minh là sự kinh trọng đời sống và những giá trị làm cho sự sống có một phẩm chất. Trong tuyệt đối, thi tất cả các sinh vật trên trái đất này đều có quyền sống ngang nhau. Sự giết hại nhau vì lí do sinh tồn là một sự kiện tự nhiên và không thể tránh được của các loài vật. Nhưng với loài người thì không những có sự giết để ăn hay để tự vệ, mà còn sự giết vì khoái lạc, sự giết vì hận thù, sự giết vì ý đồ tranh cướp, sự giết vì tư tưởng, và những sự giết này đã mở rộng ra đến cả đồng loại, đến cả đồng chủng, đến cả đồng tộc, đến cả đồng chí. Văn minh là cái ý thức và cái lương tri đã tiến lên dần dần để ngăn chặn những sự giết chóc và xóa bỏ cái thú tính còn tồn tại trong con người. Sự giết người để ăn thịt đã mất đi gần hết nhờ đời sống nông nghiệp và sự hoạt động của các tôn giáo. Trong các xã hội có tổ chức của ngày nay, giáo dục và luật pháp cũng đã làm giảm được khá nhiều những vụ đỗ máu vì thù hận hay vì tham vọng cá nhân. So với đời sống ngày xưa, thi sự tiến bộ đã rất lớn. Nhưng chiến tranh và tàn sát vẫn còn; những kĩ thuật tàn tiến để giết người không phân biệt vẫn tiếp tục được nghiên cứu và thực hiện; sự bạo động lại có những lí do mới để phát khởi, ở khắp nơi trên mặt đất. Trong những hình thức và phương lược tranh đấu của thời đại này, lòng nhân đạo luôn luôn phải lùi bước trước sự hiệu quả, và tính mệnh của người ta không đáng kể nếu làm cản trở bước tiến thủ của một tập đoàn.

Văn minh thực là còn xa lăm, và loài người còn phải làm nhiều lầm để tiến lên trong văn minh. Không những rằng sự giết chóc phải chấm dirt và sự sống phải được tôn trọng, mà cái phẩm chất của sự sống phải được nâng cao lên nếu nền văn minh của con người thực sự có tính chất nhàn bản. Đối với tất cả mọi người, một đời sống xứng đáng với con người là một đời sống hữu ích, đảm bảo một mức sống tối thiểu, trong đó không những các nhu cầu của sự sinh hoạt trong xã hội được thỏa mãn, mà các đòi hỏi tinh thần cũng được giải đáp ; sự công bình xã hội được thực hiện, và sự bình đẳng trước giáo dục và luật pháp được đảm bảo ; sự thăng tiến và lưu truyền trong xã hội được xây dựng trên căn bản của tài năng và sự cố gắng của cá nhân. Cái phẩm chất của đời sống đã dành trước hết là cơm áo, nhưng không phải chỉ là cơm áo, mà còn là sự hòa đồng và tình thương, sự tự do và lòng kính trọng sự an ninh và lòng tin tưởng, sự hi vọng và trí tiến thủ, sự thường thức và óc sáng tạo. Văn minh của loài người là để thực hiện sự sống cho đáng sống trên cõi thế.

Văn minh là sự tôn trọng những xây dựng của các người khác. Bắt đầu là bao dung. Sự bao dung là một bước tiến rất lớn để lên gần ánh sáng của văn minh. Bao dung là nhận rằng người khác có quyền có những tin tưởng khác những tin tưởng của ta, và có thể nói lên những ý nghĩ của họ mà không bị ngăn cản, không gây oán thù. Bao dung là ý thức về sự tương đối trong lãnh vực văn hóa, và đặc biệt là ở địa hạt tư tưởng. Bao dung là thái độ ngược lại với Tần Thủy Hoàng đã chôn sống các nho sĩ chống đối, ngược với cái tinh thần của đêm Thành Barthélémy trong đó những người theo đạo Gia Tó đã tàn sát những người theo đạo cải cách, ngược với các nhà truyền giáo

của Islam, một tay cầm cuốn Thánh kinh Coran, một tay cầm con dao nhọn, ngược với những hành động của một Cortes đã đốt sách và tàn phá đền đài của các dân tộc Trung Mĩ. Bao dung là tự tin, tự chủ, tự thắng. Bao dung là đức lớn của Phật Thích Ca, là thái độ của Khổng tử, là cuộc đời tranh đấu của Noltaire.

Sự bất bao dung đã chôn sống người ở Đông Phương, đã đốt sống người ở Tây Phương đã tạo ra không biết bao nhiêu đau khổ trong các nhà tù và trại giam, và đã ném cả triệu người vào trong những cuộc thánh chiến liên tiếp và trường kì. Sự bất bao dung ấy vẫn còn trên trái đất của loài người. Ở Tây Phương, thì từ địa hạt tôn giáo, sự bất bao dung đã chuyển sang địa hạt chính trị, và ở Đông Phương, thì sự bất bao dung chính trị bắt đầu có những sắc thái của sự cuồng tín về tôn giáo. Văn minh chỉ có khi nào tâm trí của con người đã được gọt sạch những tàn tích của sự bất bao dung, và các đoàn thể đầu là văn hóa, chính trị hay tôn giáo, đã từ bỏ cái tham vọng độc tôn trong xã hội loài người để bắt đầu đối thoại với nhau trong hòa bình.

Sự bao dung là một đức cả của con người, nhưng bao dung không thôi cũng không đủ. Người ta phải biết nhìn nhận và kính phục những xây dựng cao đẹp của con người ở tất cả mọi nơi và trong những dòng sống khác biệt hẳn với ta. Về vật chất cũng như tinh thần, trong những thực hiện của các dân tộc cũng như những thái độ của con người trước cuộc sống, các nền văn hóa đã tự dựng lên để đáp ứng với những sắc thái riêng biệt của thiên nhiên và những thời thúc bất ngờ của lịch sử. Bởi vậy, không thể nào chôn chặt mình trong một nền văn hóa đặc biệt để mà xét đoán những xây dựng của một nền văn hóa khác. Huyền thoại của thổ dân Úc, phương ngôn tục ngữ của

người Anh, văn chương của người Đức, tư tưởng của người Án, âm nhạc của người Nga, hội họa của người Ý, bút pháp của người Hoa, điêu khắc ở Phi Châu, kiến trúc ở Hoa Kì, vườn bàng ở Nhật Bản; hoặc cách biệt với ta trong thời gian, vũ điệu của người Chàm, đền đài của người Khmer, bích họa của thời Cựu Thạch ở Espana, luật pháp của Koma, triết học của Hi Lạp... tất cả đều là công trình của con người mà toàn thể loài người phải lấy làm hân diện. Và đó là một thái độ của văn minh: sự kính trọng những xây dựng và thực hiện của các người trong những truyền thống văn hóa tạp biệt, đi đôi với một sự khâm phục chân thành trước những cái hay, cái đẹp, cái cao quý của người.

Văn minh là sự ý thức về những cái trói buộc và sự cố gắng để vượt lên trên cái thân phận con người. Loài người đã được sinh ra và đã phân chia ra để sống ở những địa thế khác nhau, những khí hậu khác nhau, những điều kiện khác nhau; do đó đã tạo ra những kỹ thuật, những phong tục, những tín ngưỡng, và những ý thức khác nhau, để tồn tại. Các nhóm người biệt lập đã thành ra những chủng tộc, những dân tộc, những thị tộc, những bộ lạc, những cộng đồng văn hóa, những cộng đồng ngôn ngữ và những xã hội của ngày nay. Trong sự phát triển theo những đường hướng khác nhau ấy, con người được dạy dỗ và huấn luyện để nghĩ, nói, làm và cư xử theo những mẫu hình qui định trong mỗi nền văn hóa. Văn hóa là cái cơ cấu bao trùm đời sống của con người trong cộng đồng; văn hóa được xây dựng lên để liên kết mọi người trong sự tranh đấu thường trực và liên tục để sống còn với tính cách đoàn thể; nhưng văn hóa cũng là một cái mạng lưới trói buộc, để hướng dẫn tư tưởng và hành động của cá nhân theo một truyền thống và cấm

doản những ý nghĩ cùng cử chỉ lèch lạc. Trong rất nhiều trường hợp, văn hóa của cộng đồng có thể cản trở sự tiến bộ theo chiều hướng văn minh.

Ý thức những cái trói buộc con người không phải là phản nghịch lại nền văn hóa trong đó mình đang sống. Đời sống trong xã hội bắt buộc phải có những giới hạn đối với cá nhân. Luật pháp, tục lệ là những định chế mà không một cộng đồng nào bai bỏ được. Sự tự do cá nhân chỉ có thể có, khi mỗi người tự kèm chế mình để không phạm đến sự an ninh và tự do của người khác. Văn minh không phải là từ bỏ xã hội và đả phá truyền thống. Trái lại, văn minh bắt nguồn từ những thực thể văn hóa và được nuôi dưỡng bởi những tinh thế tạo vấn đề trong cuộc sống. Và văn minh chấp nhận những sự trói buộc của đời sống trong hiện tại để xây dựng cho con người tương lai.

Những khi có một tiên kiến xã hội ngăn chặn việc đi tìm sự thực, thi vượt qua là một điều cần thiết. Trên con đường văn minh, những người dẫn đầu không những là đã đả phá được một số hàng rào làm bởi những tiên kiến sai lầm mà còn nhìn thấy được những chấp kiến nghĩa là những ý tưởng đề lại từ thời xưa, tiềm tàng trong những cơ cấu của ngôn ngữ và văn hóa, và được chấp nhận vào đến cõi vò thíc của con người. Những chấp kiến ấy cũng được phơi ra ánh sáng và đập vỡ, để tư tưởng của ta có thể vươn lên được. Đức Phật dạy rằng phải phá chấp, bát chính đạo của Ngài bắt đầu bằng sự chinh kiến. Đó là một bước vô cùng quan trọng của văn minh.

TRẦN NGỌC NINH

THÔNG BÁCH

Do lời yêu cầu của Thượng Tọa Thích Thiên Ân, Viện Chủ Quốc Tề Thiền Viện (President, The International Buddhist Meditation Center), 928 South New Hampshire Avenue, Los Angeles, Tông Vu Văn Hóa sẽ gửi một Đại Hồng Chung sang tặng Chùa Quốc Tề Thiền Viện, nặng khoảng chừng 170 ký, nhân dịp lễ Vu Lan này.

Vậy, quý Phật Tử nào phát tâm muôn gop phần công đức cho Phật sự này và để nỗi tình thân hữu giữa Phật Tử Việt Nam và Phật Tử Hoa Kỳ, xin quý vị vui lòng liên lạc với chúng tôi bằng điện thoại số : 41-766 hoặc địa chỉ 222, Trương Minh Giảng, Sài Gòn 3.

Sài Gòn, ngày 06 tháng 08 năm 1974

Tổng Vu Trưởng Tổng Vu Văn Hóa,
Thượng Tọa THÍCH MÃN GIÁC

CÁO LỖI

Vì khuôn khổ có hạn, Hải Triều Âm phải dời lại các bài của Bình Nguyên Lộc và Chơn Hạnh cho một số tời.

Xin chân thành cáo lỗi cùng các Tác giả và Độc giả.

H. T. Â

GIỚI THIỆU SÁCH, BÁO

Tòa soạn *Hải Triều Âm* vừa nhận được các sách báo do quý vị đã gửi đến tặng, chúng tôi xin thành thực cảm ơn và xin àn cần giới thiệu đến cùng quý bạn đọc :

— *Thiền Lâm Bảo Huấn* (Hán Việt đối chiếu), Thượng Tọa Thích Thanh Kiêm phiên dịch, Vĩnh Tiến xuất bản, giá 900\$. Bản dịch giản dị, dễ hiểu, với một nội dung uyên thâm đầy thiền vị.

— *Tra Am và Sư Viên Thành*, Nguyễn Văn Thoa biên soạn, Môn đồ chùa Ba La và Tra Am Huế ấn hành. Sách do Hòa Thượng Thích Trí Thủ và Thượng Tọa Thích Tri Quang giới thiệu. Tâm hồn nghệ sĩ bàng bạc trong cốt cách tiền phong của một thiền sư, từ cảnh trí của ngôi chùa đến văn thơ đều nói lên nếp sống thanh đạm và giải thoát...

— *Hải Triều*, nội san của đoàn sinh viên Phật Tử Việt Nam tại Tokyo. Ghi lại những sinh hoạt văn hóa, nghệ thuật và các buổi sinh hoạt tập thể trong một khung trời thơ mộng của một nhà nghệ sĩ nổi danh Nhựt Bồn.

— *Nguyễn Tri Phương*, Đào Đăng Vỹ biên soạn, Nhà Văn Hóa xuất bản, giá 800\$. Chủ trọng về sử, có những bức hình nền rõ thành tích chống Pháp bảo vệ quê hương — những bức hình mà chúng ta ít thấy trong các bộ sử khác. Sách biên soạn rất công phu, đề kỹ niệm bách chu niên ngày tuân tiết của cụ

Nguyễn Tri Phương và do Linh Mục Bửu Dưỡng, Chủ tịch Hội Bảo Tôn Cố Đô giới thiệu.

— *Quốc Văn Diển Giảng* lớp 12 abcd, một nhóm Giáo sư Nghiên cứu Quốc văn biên soạn, Thiện Mỹ xuất bản, giá 680\$.

— *Pháp Luân*, nội san của Phật Tử Việt Kiều tại Paris, do ĐĐ. Thích Minh Tâm chủ trương. Gồm những bài giáo lý phổ thông và tin tức Phật sự. Trinh bày trang nhã.

HỘP THƯ TÒA SOẠN

— *Đại Đức Thích Đức Niệm* (Đài Loan). Đã nhận được thư. Cảm ơn tất cả lời chúc tụng. Không ngờ Hải Triều Âm vượt biên giới ảnh hưởng tới Taipei. Nghe tiếng sóng « gầm gừ » có hoảng không? Đã gửi số 6 sang rồi, nhận được chưa? Chúc nhiều an vui.

— *ĐĐ. Thích Minh Tâm* (Paris). Có nhận được bài. Cảm ơn đã nghĩ đến Hải Triều Âm. Nhưng bài đó bản chính gửi cho *Tư Tưởng*, nên Hải Triều Âm nhường cho Tư Tưởng đăng. Đang chờ những sáng tác mới, có tánh cách nghiên cứu về Phật Học Việt Nam, Quốc Học Việt Nam và Văn Hóa Việt Nam. Bản thảo gửi cho HTA xin đừng gửi cho bất kỳ báo nào và chưa đăng trên bất kỳ báo nào. Thăm tất cả bà con ở Paris.

— *Đạo Hữa Minh Quang* (Chợ Lớn). Báo số này có đề cập đến

Phan Kế Bình. Kỳ sau sẽ nói đến Nguyễn Cư Trinh, tác giả Sái Vài. Chắc Đạo Hữu vừa lòng ?

— *Đạo Hữu Tâm Như (Đà Nẵng).* Rất tiếc bài Ngũ Hành Sơn không đăng được, vì trước đây Thượng Tọa Tri Hữu đã xuất bản một tập sách tương tự dày đủ hơn nhiều. Ước mong Đạo Hữu hoàn hỷ và gửi cho sáng tác mới, chưa ai đề cập tới. Cám ơn lời nhận xét của Đạo Hữu.

— *Bạn Kim Ngân (Nha Trang).* Rất tiếc chủ trương của Hải Triều Âm không in thơ, dù Ban Biên Tập đa số là những kẻ sinh thơ. Hy vọng tài chánh dồi dào sẽ ra phụ trương

và lúc ấy sẽ giành cho văn nghệ và tin tức Phật sự. Thông cảm cho nhé.

— *Anh Huy Hoàng (Nha Trang).* Có lẽ bạn lo cho các em bụi đời, quên không gửi tiền cho Hải Triều Âm chăng ?

— *Bạn Tâm Giao (Long Xuyên).* Mong bạn đừng khó tánh. Ý kiến của bạn giống với ý kiến của một độc giả ở Quảng Ngãi, đã trả lời rồi. Muốn mua *Thiện Mỹ, Hải Triều Âm cũ và Giữ Thơm Quê Mẹ*, xin liên lạc với nhà xuất bản Lá Bối, Lô O, số 121, Chung Cư Minh Mạng, Chợ lớn. Trường hợp Nguyễn Lang có phải là Thầy N.H. hay không, cũng xin hỏi ở Lá Bối. Cám ơn.

NHỮNG ĐỊA CHỈ PHÁT HÀNH HẢI TRIỀU ÂM :

SAIGON

- *Tòng Phát Hành Nam Cường,*
185-187, Nguyễn Thái Học, Sài Gòn.
- *Phòng Phát Hành Kinh Sách Chùa Vĩnh Nghiêm,*
đường Công Lý, Sài Gòn.
- *Phòng Phát Hành Kinh Sách Chùa Xà Lợi,*
89, Bà Huyện Thanh Quan, Sài Gòn.
- *Phòng Phát Hành Kinh Sách Chùa Ân Quang,*
243, Sư Vạn Hạnh, Sài Gòn 10.
- *Chùa Thành Minh Thiền Viện,*
222, Trương Tấn Bửu, Phú Nhuận.
- *Thư Quán Viện Đại Học Vạn Hạnh,*
222, Trương Minh Giảng, Sài Gòn 3.

HUẾ

- *Trung Tâm Văn Hóa Liêu Quán,*
15-A, Lê Lợi, Huế.
- *Thích Khê Chơn,*
Chùa Linh Quang, Huế.

ĐÀ NẴNG

- *Đạo Hữu Luật Sư Hồ Công Lộ,*
2, Duy Tân, Đà Nẵng.

PHAN THIẾT

- *Chùa Bình Quang Ni Tì,*
đường Huyền Trần Công Chúa, Phan Thiết.
- *Đạo Hữu Lưu Thị Thuận,*
Trung Học Bồ Đề Phan Thiết.

Bài vở và thư từ liên lạc xin gửi về :

Thầy THÍCH MÃN GIÁC

Chủ Nhiệm kiêm Chủ Bút Tam Nguyệt San HẢI TRIỀU ÂM
222, Trương Minh Giảng, Sài Gòn 3.

Ngân phiếu xin gửi về :

GS. THÁI TƯỜNG

Quản Lý Tam Nguyệt San HẢI TRIỀU ÂM
399, Phan Thanh Giản, Sài Gòn 3.



Xin quý vị đọc và cờ động cho Hải
Triều Âm. Hải Triều Âm số 8 sẽ phát
hành vào dịp Lễ Thành Đạo.

Giấy phép số : 001-BTT/NBC/HCBC ngày 01 tháng 01 năm 1973

HẢI TRIỀU ÂM

Số 7 Vu Lan 2518, tháng 9, 10, 11, năm 1974

MỤC LỤC

1.— VỀ NHỮNG XỨC PHẠM VĂN HÓA	Hải Triều Âm	5
2 — PHAN KẾ BÍNH, ÔNG LÀ AI ?	Thích Mẫn Giác	9
3.— LÀM VĂN HÓA VÀ DẠY HỌC BUÔN LẬU MA TÚY VÀ CAI THUỐC PHIỆN	Thích Tiêu Phong	33
4.— TRƯỜNG CA DÂN TỘC PHẠM CÔNG CÚC HOA, TÌNH MẸ CON, NGHĨA VỢ CHỒNG	Thạch Trung Giả	38
5.— QUAN HỆ PHẬT GIÁO DÂN TỘC THỜI LẬP QUỐC	Hoàng Văn Giàu	73
6.— TÌNH MẸ TRONG SỰ NGHIỆP DỰNG VÀ GIỮ NƯỚC QUA CA KHÚC VIỆT NAM	Phạm Thế Mỹ	99
7.— CON NGƯỜI VỚI THIÊN NHIÊN	Lê Tôn Nghiêm	109
8.— VĂN HÓA VÀ VĂN MINH TRUYỀN THỐNG VÀ BIẾN CẢI	Trần Ngọc Ninh	138

In tại Án Quán VẠN HẠNH 222, Trương Minh Giảng — SAIGON 3.

Mùa thu ai gởi giò về
Trăng vàng dày cũng đê mê giếng vàng
Không thuyền chìm vẫn sang ngang
Không tàn mây cũng muôn ngàn bến sương.

HẢI TRIỀU ÂM

CƠ QUAN PHÁT KHỞI NỀN QUỐC HỌC,
PHẬT HỌC VÀ VĂN HÓA VIỆT NAM
DO TỔNG VỤ VĂN HÓA CHỦ TRƯỞNG

Hải Triều Âm :

- Môi trường sanh hoạt văn hóa chung cho tất cả Phật Tử,
- Nơi thâu gop tài liệu lịch sử văn hóa từ địa phương gởi về,
- Nơi đào bới những di sản xưa để tìm sanh khí mới,
- Nơi gop nhặt tất cả thao thức, tất cả niềm tin để phục vụ Dân Tộc và Đạo Pháp.

Tổng số này :

THÍCH MÃN GIÁC • THÍCH TIÊU PHONG • THẠCH
TRUNG GIÁ • TRẦN NGỌC NINH • LÊ TÔN NGHIÊM
PHẠM THÈM Y • HOÀNG VĂN GIÀU

GIÁ : 400\$