

LÊ MẠNH THẮT

LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM

I

Từ Khởi Nguyên đến thời Lý Nam Đế (544)



NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

LÊ MẠNH THẮT

LỊCH SỬ
PHẬT GIÁO VIỆT NAM

TỪ KHỞI NGUYÊN ĐẾN THỜI LÝ NAM ĐẾ

*

(In lần thứ 2 có sửa chữa, bổ sung)

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHI MINH – 2003

MỤC LỤC

Lời giới thiệu	10
Phàm lệt	14
Chương I	
Phật giáo thời Hùng Vương	17
Sư Phật Quang và di tích đầu tiên của Phật giáo Việt Nam	19
Về nhà sư Phật Quang	26
Chữ Đồng Tử, người Phật tử Việt Nam đầu tiên	29
Uất kim hương, hoa cúng Phật	33
Thành Nê Lê và đoàn truyền đạo thời vua A Dục ...	36
Bối cảnh văn hóa tín ngưỡng thời Hùng Vương	42
Bài <i>Việt ca</i> và ngôn ngữ Việt thời Hùng Vương	44
<i>Lục độ tập kinh</i>	52
Ngôn ngữ Việt	54
Quan niệm về chữ hiếu của dân tộc Việt Nam	57
Quan niệm về chữ nhân	61
Tín ngưỡng	63
Lịch pháp Việt Nam	68
Tư tưởng quyền năng	77
Chương II	
Phật giáo sau thời Hai Bà Trưng	85
Quan niệm về hạnh	89
Lý tưởng Bồ tát	91

Phê phán Nho giáo	92
Về nguyên nhân mất nước.....	94
Về việc thành lập <i>Lục độ tập kinh</i>	103
Về <i>Cựu tập thí dụ kinh</i>	107
<i>Cựu tập thí dụ kinh</i> và văn học Việt Nam.....	120
<i>Tập thí dụ kinh</i>	125
Vấn đề niên đại và ngôn ngữ trong <i>Tập thí dụ kinh</i>	135

Chương III

Khâu Đà La, Man Nương và đức Phật Pháp Vân ...	141
Việc xuất hiện của Phật Pháp Vân	142
Phật Pháp Vân của <i>Cổ châu lục</i>	145
Truyện Man Nương của <i>Lĩnh nam chíc quái</i>	149
Đị biệt của hai truyền bản	151
Niên đại Khâu Đà La.....	157
Phép tu đứng một chân.....	158
<i>Cổ châu lục</i> và Lý Tế Xuyên	159
<i>Pháp Vân cổ tự bi ký</i>	161
Viên Thái và đức Phật Pháp Vân thời Lê	162
Cơ chế bản địa hóa	167

Chương IV

Mâu Tử và <i>Lý hoặc luận</i>	179
Sự xuất hiện của Mâu Tử lý hoặc luận trong các thư tịch	180
Các quan điểm hiện đại về <i>Mâu Tử lý hoặc luận</i> ..	186
Về niên đại của <i>Lý hoặc luận</i>	201
Cuộc đời và tên tuổi Mâu Tử	221
Nội dung <i>Lý hoặc luận</i>	294

Chương V

Khương Tăng Hội.....	311
Khương Tăng Hội ở Việt Nam.....	320
Khương Tăng Hội ở Trung Quốc.....	364
Sự nghiệp phiên dịch và trước tác.....	381

Chương VI

Đạo Thanh, Chi Cương Lương Tiếp và	
<i>Pháp Hoa tam muội kinh</i>	402
<i>Thỉ hưng lục</i> và trúc đạo tổ.....	404
Tình hình chính trị.....	406
Về Đạo Thanh.....	413
Về Đào Hoàng.....	414
Về Cương Lương Tiếp.....	416
Nội dung <i>Pháp Hoa tam muội</i>	420

Chương VII

Tình trạng Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ IV.....	
Về Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy.....	425
Về kỳ vực.....	432
Quan hệ giữa Kỳ Vực, Vu Pháp Lan	
và Vu Đạo Thúy.....	438
Xu hướng Phật giáo quyền năng.....	444

Chương VIII

<i>Sáu lá thư</i> và cuộc khủng hoảng của nền Phật giáo	
thế kỷ thứ V.....	448
<i>Sáu lá thư</i>	452
Nguồn gốc Việt Nam về mặt điển cố lịch sử.....	466
Nguồn gốc Việt Nam về mặt điển cố thư tịch.....	482

•

Về tác giả và niên đại của <i>Sáu lá thư</i>	507
Về Đạo Cao	508
Về Pháp Minh	533
Về Lý Miễu	538
Huệ Lâm và lý do ra đời của <i>Sáu lá thư</i>	553
Niên đại của Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu	571
Về Hiền pháp sư	573
Nội dung cuộc khủng hoảng	582
Những đóng góp của <i>Sáu lá thư</i>	619

Chương IX

Sơ khảo về Huệ Lâm và <i>Quân thiện luận</i>	668
Về cuộc đời Huệ Lâm	669
Về <i>Quân thiện luận</i>	718
Phản ứng của trí thức đương thời đối với <i>Quân thiện luận</i>	759
Những vấn đề tranh cãi	783

Chương X

<i>Sáu lá thư</i> và vụ tự thiêu của Đàm Hoàng	794
Tiên Sơn và chùa Tiên Sơn	798
Tư tưởng tịnh độ	805
Đàm Hoàng và <i>Quân thiện luận</i>	811

Chương XI

Những ngọn đèn cuối cùng: Huệ Thắng và Đạo Thiền	818
Về Huệ Thắng	818
Về Đạo Thiền	831
Về nền nghệ thuật Tiên Sơn	843

Chương XII

Về Trí Bản và <i>Giải hàn thực tán phương</i>	850
Về Trí Bản	851
Về Hàn thực tán phương.....	861
Phụ lục.....	881
Nguyên bản Hán văn của <i>Sáu lá thư</i>	881

LỜI GIỚI THIỆU

Phật giáo tuy là một hiện tượng văn hóa nước ngoài truyền vào nước ta, đã được nhân dân tiếp thu và vận dụng vào đời sống dân tộc và đóng một vai trò lịch sử nhất định trong công cuộc dựng nước và giữ nước của dân tộc ta. Cho nên nghiên cứu lịch sử dân tộc không thể không nghiên cứu lịch sử Phật giáo. Lịch sử Phật giáo Việt Nam đã trở thành một bộ môn của lịch sử dân tộc.

Kể từ ngày tác giả *Phật giáo nam lai khảo* và Trần Văn Giáp cho công bố những thành quả nghiên cứu đầu tiên về lịch sử Phật giáo Việt Nam, bộ môn lịch sử Phật giáo Việt Nam dần dần được nhiều người chú ý và để tâm tra khảo¹. Kết quả là sự ra đời cuốn sử đầu tiên *Việt Nam Phật giáo sử lược* trình bày lịch sử Phật giáo từ khởi nguyên cho đến những năm đầu của thập niên 1940². Nó thể hiện một nỗ lực tổng hợp tất cả tư liệu Phật giáo cho tới thời ấy. Tuy nhiên, do

¹ Nguyệt danh, *Phật giáo nam lai khảo*, *Nam phong* 128 (1928) 45-48; Trần Văn Giáp, *Le Bouddhisme en Annam dès origines au XIII^e siècle*, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* XXXII (1932) 191-268.

² Mật Thế, *Việt Nam Phật giáo sử lược*, Hà Nội: 1943.

những hạn chế lịch sử về quan điểm và phương pháp luận nghiên cứu, tác giả sách này chưa triển khai hết những ưu điểm của các tư liệu và dữ kiện mà ông sở hữu.

Hơn ba mươi năm qua, đâu có một số phát hiện¹ đầy khởi sắc đã được công bố, vẫn chưa có một nỗ lực tổng kết sơ bộ về tình hình tư liệu của một giai đoạn Phật giáo nhất định, để lập cơ sở cho việc đánh giá vai trò của Phật giáo trong giai đoạn đó. Trước năm 1975, một số sách xuất bản về lịch sử Phật giáo Việt Nam đã ra đời² với những mục đích khác nhau, nhưng chúng phần lớn ít có giá trị sử liệu khoa học, chỉ lặp lại chủ yếu những gì mà các công trình nghiên cứu trước đã xuất bản. Thậm chí, đôi khi những tư liệu bất xác và những đánh giá sai lầm vẫn tiếp tục được sử dụng, làm cho những gì đã sai càng sai thêm. Đương nhiên, thỉnh thoảng cũng có một vài đóng góp đạt đến trình độ khoa học nào đó, song ưu điểm ấy chưa được khai thác hết.

Trước tình hình nghiên cứu trên, việc tiến hành biên soạn một bộ lịch sử Phật giáo Việt Nam trở nên cần thiết cho việc tìm hiểu lịch sử dân tộc ta. Để biên soạn, chúng ta cần phải giải quyết một số vấn đề liên

¹ Hà Văn Tấn, *Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư, Nghiên cứu lịch sử* 76 (1965) 39-50.

² Minh Tuấn và Chánh Trí, *Lược sử Phật giáo Việt Nam*, Hội Phật học Nam Việt xuất bản, 1958; Nguyễn Lang, *Phật giáo sử luận*, Saigon: Lá Bối, 1974.

hệ đến vấn đề lập trường và phương pháp luận nghiên cứu lịch sử dân tộc, từ đó coi lịch sử Phật giáo như một bộ phận không thể tách rời lịch sử dân tộc Việt Nam. Chúng ta nghiên cứu lịch sử dân tộc qua những phương diện có liên hệ với Phật giáo Việt Nam. Cho nên, phương pháp của chúng tôi là phương pháp lịch sử tổng hợp, sử dụng tư liệu từ nhiều bộ môn khoa học khác nhau.

Trên cơ sở lý luận đó, chúng tôi khởi sự biên soạn bộ *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* từ năm 1972. Theo chúng tôi, lịch sử Phật giáo Việt Nam có thể chia làm năm thời kỳ lớn: *Thời kỳ thứ nhất*, từ khởi nguyên cho đến khi Lý Bôn xưng đế lập nên Nhà nước Vạn Xuân. *Thời kỳ thứ hai*, bắt đầu từ lúc dòng thiền Pháp Vân ra đời cho đến thời vua Lý Thái Tông. *Thời kỳ thứ ba*, từ đời vua Lý Thánh Tông đến vua Trần Thánh Tông. *Thời kỳ thứ tư*, từ vua Trần Nhân Tông đến chúa Nguyễn Phúc Thái. *Thời kỳ thứ năm*, từ chúa Nguyễn Phúc Chu đến khi vua Bảo Đại thoái vị năm 1945. Mỗi một thời kỳ có mỗi nét đặc trưng và một quá trình phát triển tất yếu của nó.

Thời kỳ đầu này đánh dấu sự xuất hiện Phật giáo trên đất nước ta, cách thức tiếp thu tư tưởng và nhận thức Phật giáo của nhân dân ta. Nó sẽ cho chúng ta thấy Phật giáo đối với dân tộc ta là gì, đã có những đóng góp vào sự nghiệp đấu tranh giải phóng đất nước và duy trì bản sắc truyền thống văn hóa Việt Nam như thế nào. Những vấn đề này chưa được

những người nghiên cứu chú ý tra khảo đúng mức. Hy vọng tập sách này bổ khuyết một phần nào những thiếu sót mà những công trình nghiên cứu trước để lại.

Mùa Phật đản Phật lịch 2543-1999

Lê Mạnh Thát

PHẠM LỆ

Tư liệu sử dụng trong tác phẩm này chủ yếu lấy từ các nguồn viết bằng chữ Hán. Cho nên, để người đọc tiện theo dõi, chúng tôi có một số quy định sau:

1. Về phía tư liệu Phật giáo, chúng được trích dẫn từ bản in *Đại chính tân tu đại tạng kinh* viết tắt ĐTK. Bản này được in đi in lại nhiều lần, nhưng số quyển số trang số dòng vẫn thống nhất với nhau. Sau chữ viết tắt ĐTK có con số La Mã là chỉ số của một tác phẩm trong một quyển. Thí dụ, quyển 3 của ĐTK có *Lục độ tập kinh*, *Tạp thí dụ kinh*, *Soạn tập bách duyên kinh* v.v... Cho nên, khi ghi ĐTK 152 là chỉ *Lục độ tập kinh*, còn ĐTK 200 là chỉ *Soạn tập bách duyên kinh*.

2. Về phía tư liệu Trung Quốc, chúng tôi sử dụng bản in của bộ *Tứ bộ bị yếu*, trừ những trường hợp có ghi khác đi.

3. Về số từ, sách chữ Hán mỗi từ thường có 2 mặt a và b, trong khi ĐTK mỗi từ lại có ba cột ngang a, b và c. Số đi trước các mặt a, b hay c là chỉ số từ, số đi sau là chỉ số dòng.

4. Về các tư liệu bằng chữ Anh, Pháp, Đức, Nga, Nhật và tiếng Hán hiện đại, chúng tôi có ghi đầy đủ xuất xứ.

5. Về các tư liệu tiếng Phạn và Pali, chúng tôi sử dụng cách đánh số tiêu chuẩn của loại tư liệu này. Nghĩa là theo chương hồi và số câu thơ, hoặc văn xuôi thì theo số trang. Thí dụ, khi trích dẫn Mahābhārata, chúng tôi ghi 1.1.35 là chỉ câu thơ 35 của hồi thứ nhất thuộc chương thứ nhất.

6. Về các tư liệu Hán Nôm nước ta, chúng tôi ghi rõ xuất xứ.

7. Ngoài tư liệu kể trên thì về nội dung, đối với phần cổ sử, chúng tôi quan niệm triều đại Hùng Vương kéo dài đến năm 43 sđl, sau cuộc chiến tranh vệ quốc của Hai Bà Trưng thất bại mới chấm dứt.

CHƯƠNG I

PHẬT GIÁO THỜI HÙNG VƯƠNG

Sau khi đức Thế Tôn thành đạo dưới gốc cây bồ đề vào năm 533 tdl, tư trào tư tưởng Phật giáo hình thành và phát triển từ Ấn Độ lan dần ra các nước xung quanh và cả thế giới. Trong quá trình phát triển và lan dần này, Phật giáo đã đến nước ta, và hình thành nên Phật giáo Việt Nam. Thế thì, Phật giáo đã truyền vào nước ta từ lúc nào?

Đây là một câu hỏi, không phải đợi đến thời chúng ta mới đặt ra, mà đã xuất hiện từ hàng ngàn năm trước. Tối thiểu, vào năm 1096, hoàng thái hậu Ý Lan đã nêu lên và được Thông Biện Quốc sư trả lời như sau, dẫn lời của Đàm Thiên và Quyền Đức Dư trong *Thiên uyển tập anh* từ 20b7-21a7:

“Một phương Giao Châu, đường thông Thiên Trúc, Phật pháp lúc mới tới, thì Giang Đông chưa có, mà Luy Lâu lại dựng chùa hơn hai mươi ngôi, độ Tăng hơn 500 người, dịch kinh 15 quyển, vì nó có trước vậy. Vào lúc ấy, thì đã có Khâu ni danh, Ma Ha Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác tại đó. Nay lại có Pháp Hiền thượng sĩ, đặc pháp với Tì Ni Đa Lưu Chi, truyền tông phái của tam tổ, là người trong hàng Bồ tát, đang ở chùa Chúng Thiện dạy dỗ học trò. Trong lớp học

đó không dưới 300 người, cùng với Trung Quốc không khác. Bệ hạ là cha lành của thiên hạ, muốn bố thí một cách bình đẳng, thì chỉ riêng khiến sứ đưa Xá lợi đến, vì nơi ấy đã có người, không cần đến dạy dỗ’.

Lại bài tựa Truyền pháp của tướng quốc Quyền Đức Dư¹ đời Đường, nói: ‘Sau khi Tào Khê² mất đi, thiên pháp thịnh hành, đều có thừa kế. Chương Kính Uẩn thiên sư³ dùng tâm ấn của Mã Tổ hành hóa ở Ngô, Việt. Vô Ngôn Thông đại sĩ, đem tôn chỉ của Bách Trượng khai ngộ tại Giao Châu. Đó là những chứng cứ vậy’.

Theo như câu trả lời này, thì trước khi Phật giáo truyền vào Trung Quốc, Việt Nam đã có một nền Phật giáo tương đối hoàn chỉnh, tức bao gồm chùa chiền, một đoàn thể Tăng sĩ và kinh sách đầy đủ. Theo Thông Biện, thì ở nước ta lúc bấy giờ “có chùa hơn 20 ngôi, độ Tăng hơn 500 người, dịch kinh 15 quyển”. Điều đáng tiếc là Thông Biện không cho ta biết nền Phật giáo hoàn chỉnh này, với số chùa chiền kinh sách và Tăng sĩ như vậy, xuất hiện vào lúc nào. Ông chỉ bằng lòng lập

¹ Xem Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Thiên uyển tập anh*, Tp. Hồ Chí Minh: NXB Tp. Hồ Chí Minh, 1999, chú thích 20, Tr. 204; Quyền Đức Dư (757-818) làm tể tướng dưới thời Đường Hiến Tông. Bài tựa cho cuốn sách nhan đề *Truyền pháp* này ngày nay đã thất lạc.

² Tức Lục tổ Huệ Năng.

³ Tức thiên sư Hoài Uẩn (?-818) chùa Chương Kính ở Kinh Triệt. Xem *Truyền đăng lục* 7 tờ 252b19-c23.

lại lời của Đàm Thiên¹, báo rằng đó là vào lúc “Giang Đông chưa có” Phật giáo. Giang Đông chưa có Phật giáo, thì ngay bản tiêu sử của Khương Tăng Hội (?-280) trong sách *Xuất tam tạng ký tập* 13, ĐTK 2145, tờ 96a29-97a17 và trong *Cao tăng truyện* 1, ĐTK 2059 tờ 325a13-326b13, cũng báo “bấy giờ Tôn Quyền² xưng đế Giang Tá (năm 222 sdl) mà Phật giáo chưa lưu hành”. Thế cũng có nghĩa ngay vào những năm 220 sdl, Phật giáo chưa có mặt ở Giang Đông. Vậy phải chăng nền Phật giáo hoàn chỉnh vừa nói chỉ tồn tại vào thế kỷ thứ II-thứ III sdl?

SỨ PHẬT QUANG VÀ DI TÍCH ĐẦU TIÊN CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Trả lời câu hỏi này, ta may mắn có một tài liệu viết gần cùng thời với *Thiên uyển tập anh* là *Lĩnh Nam chích quái*. *Truyện Nhất dạ trạch* của *Lĩnh Nam chích*

¹ Tiêu sử Đàm Thiên đời Tùy được ghi trong *Đàm Thiên pháp sư truyện*, *Tục cao tăng truyện* 18 tờ 571b12-574b6, sinh năm 542 mất năm 607, thọ 66 tuổi. Còn một Đàm Thiên khác người Kinh sư, đời Tề, được ghi trong *Cao tăng truyện* 13 tờ 413a18-26, nhưng không phải là Đàm Thiên đời Tùy vốn có nhiều quan hệ mật thiết với Tùy Cao tổ và đặc biệt về việc cúng dường xá lợi như kể trong tiêu sử Thông Biện trên đây. Xem Lê Mạnh Thát, *Thiên uyển tập anh*, ghi chú 15, 16 & 19, tr. 204-207

² Túc Ngô Tôn Quyền, lên ngôi năm 222 mất tháng 4 năm Thần Phùng thứ nhất (252), thọ 70 tuổi.

quái ghi lại việc Chử Đồng Tử đã được nhà sư Phật Quang tại núi Quỳnh Viên (cũng có bản viết là Quỳnh Vi) truyền dạy giáo lý Phật giáo. Xưa nay *Lĩnh Nam chích quái* thường được xếp vào loại truyện thần thoại hay huyền sử. Thậm chí bộ *Việt Nam Hán văn tiểu thuyết tùng san* ¹, mới xuất bản gần đây cũng làm thế. Tuy nhiên, khi đi sâu vào nghiên cứu nội dung của *Lĩnh Nam chích quái*, ta mới thấy rõ *Lĩnh Nam chích quái* không chỉ đơn thuần là tập hợp những chuyện thần thoại, thậm chí những chuyện thần thoại hoang đường. Trái lại, nó chứa đựng nhiều sự kiện có thực, mà trường hợp núi Quỳnh Viên của chúng ta đây là một thí dụ cụ thể.

Núi Quỳnh Viên này, những người chủ biên *Thơ văn Lý Trần* đã chú thích là: “*Một quả núi trong truyện thần thoại*”². Dầu thế, nếu chịu khó đọc *Minh lương cấm tú* do Lê Thánh Tông viết về 13 cửa biển của đất nước ta trong khi tiến quân chinh phạt Chiêm Thành vào năm 1470, thì ta gặp bài thơ thứ 7, nói về *Nam giới hải môn lữ thứ*, trong đó có 2 câu:

*Di miếu man truyền kim Vũ Mục
Danh sơn do thuyết cổ Quỳnh Viên.*

Dịch: *Di miếu còn truyền nay Vũ Mục
Danh sơn vẫn nhắc cổ Quỳnh Viên*

¹ Đài Loan, Học sinh thư cục ấn hành, 1986, do Trần Khánh Hạo chủ biên, theo Publications de l'École française d'Extrême-Orient, gồm 7 tập.

² Viện Văn học, *Thơ văn Lý Trần III*, Hà Nội: NXB Khoa học xã hội, 1978, tr. 657.

Vũ Mục đây tức chỉ tướng Lê Khôi, cháu ruột của Lê Lợi. Năm Thái Hòa thứ 2 (1444) đi đánh Chiêm Thành, bắt được vua Chiêm là Bí Cai, khi trở về đến cửa biển Nam Giới thì mất. Dân thương nhớ, lập đền thờ tại cửa biển này. Cửa biển này còn được gọi nôm na là cửa Sốt. Còn núi Quỳnh Viên thì nằm ở phía Nam cửa bể này và từ thời Lê Thánh Tông đã được xác nhận là một danh sơn, tức một hòn núi có tiếng tăm của đất nước. Và tiếng tăm này là có từ xưa, chứ không phải đợi đến thời Lê Thánh Tông, tức từ năm 1460 trở đi mới có. Ngay cả khi ta đồng ý với Lê Quý Đôn trong *Toàn Việt thi lục* và Bùi Huy Bích trong *Hoàng Việt thi tuyển* và xếp các bài thơ về 13 cửa biển này vào loại “vô danh thị”, thì việc nói “*ông Vũ Mục ngày nay*” (kim Vũ Mục) và “*núi Quỳnh Viên thuở xưa*” (cổ Quỳnh Viên) vẫn không đánh mất ý nghĩa thời điểm của bài thơ. Lý do nằm ở chỗ nếu đã nói Lê Khôi là ông Vũ Mục thời nay, và Lê Khôi mất vào năm 1444, thì rõ ràng tác giả của nó cũng phải sống vào thời của Lê Khôi này, tức khoảng từ 1444 trở đi hay không lâu sau đó.

Việc đồng nhất núi Quỳnh Viên là ngọn núi nằm ở phía nam cửa Sốt ngày nay không phải là mới mẻ gì. Ngay từ thời Phan Huy Chú, khi viết *Lịch triều hiến chương loại chí* 2 tờ 15b1 đã đồng nhất và cho ta biết là Uyên sơn ở hữu ngạn của cửa Nam Giới: “*Uyên sơn ở bên phải cửa Nam Giới. Tương truyền có nền nhà của Chủ Đồng Tử ở tại đó. Thơ vua Thánh Tông có câu: ‘Danh sơn vẫn nhắc cổ Quỳnh Viên’ tức chỉ núi ấy vậy*”. Nói thẳng ra, vào thế kỷ thứ XV, khi Kiều Phú và Vũ Quỳnh hiệu đính và cho ra đời hai bản *Linh Nam chí*

quái khác nhau, Quỳnh Viên đã thật sự là một danh sơn, một ngọn núi nổi tiếng đối với dân ta thời đó và trước kia. Nó dứt khoát không phải là một ngọn núi thần thoại, càng không phải là một ngọn núi không có địa điểm cụ thể tại đất nước ta. Nó quả là một ngọn núi nằm tại cửa Sốt. Và trên núi Quỳnh Viên này còn có ngôi chùa cổ. Bản *Linh Nam chích quái* mà ta có ngày nay hoặc do Kiều Phú kiêu chính lại vào năm 1490 hoặc do Vũ Quỳnh san định vài năm sau đó, vào năm 1493, từ một bản *Linh Nam chích quái* của Trần Thế Pháp đời Trần. Như vậy, nếu *Linh Nam chích quái* nói tới núi Quỳnh Viên, thì dứt khoát núi Quỳnh Viên này phải có một địa chỉ cụ thể. Vì thế, khi Chử Đồng Tử đã được nhà sư Phật Quang truyền dạy đạo Phật tại núi Quỳnh Viên, ta có thể chắc chắn sự việc này đã xảy ra tại cửa biển Nam Giới hay cửa Sốt.

Ta có thể đặt vấn đề là nếu quả có ngọn núi Quỳnh Viên tại cửa Sốt, thì việc truyền dạy giáo lý của nhà sư Phật Quang cho Chử Đồng Tử chắc gì đã xảy ra ở đó, bởi vì việc truyền dạy đó xảy ra quá xa thời điểm nó được ghi lại trong *Linh Nam chích quái*. Nói cụ thể hơn, *Linh Nam chích quái* đã ghi lại một sự việc xảy ra cách nó gần tới cả ngàn rưỡi năm. Tất nhiên, trừ phi ta thực hiện một cuộc khai quật khảo cổ học tại núi Quỳnh Viên ở cửa Sốt và tìm thấy di vật liên hệ với Chử Đồng Tử, thì vấn đề mới được giải quyết một cách dứt điểm. Nhưng trước mắt, nếu chưa làm được, song qua phân tích những truyện khác trong *Linh Nam chích quái*, ta thấy dù *Linh Nam chích quái* có được Trần Thế Pháp

biên tập lại vào nửa sau thế kỷ thứ 14, thì những dữ kiện trong đó vẫn có một tính cổ sơ đáng muốn.

Chẳng hạn, khi nghiên cứu về truyền thuyết Trăm trứng trong truyện họ Hồng Bàng, ta thấy truyền thuyết này đã xuất hiện trong *Lục độ tập kinh* 3 ĐTK152 từ 14a26-cl8 truyện 23 do Khương Tăng Hội dịch ra chữ Hán vào khoảng những năm 220-250¹. Cũng một cách, truyện Tây Qua của *Lĩnh Nam chích quái* là một dị bản của truyện 7 trong *Cựu tập thí dụ kinh*, ĐTK206 từ 512a16-b7, cũng do Khương Tăng Hội phiên dịch, v.v. Nói khác đi, dù những truyện do Trần Thế Pháp tập hợp lại trong *Lĩnh Nam chích quái* xảy ra tương đối muộn, nhưng có những dữ kiện đã được chứng minh là xuất hiện rất sớm trong lịch sử văn học nước ta. Do thế, truyền thuyết về Chử Đồng Tử được nhà sư Phật Quang dạy đạo Phật cũng có khả năng xảy ra rất sớm trong lịch sử dân tộc, chứ không phải vì sự xuất hiện muộn màng trong *Lĩnh Nam chích quái* mà mất đi tính chân thực và cổ sơ của nó.

Vậy nhà sư Phật Quang này xuất hiện ở cửa Sốt vào thời nào? Qua những chứng cứ ngoại tại, gián tiếp vừa kể trên, tối thiểu ta biết là những gì *Lĩnh Nam chích quái* ghi lại chưa hẳn là không xảy ra, hay không có từ xưa. Cụ thể là truyện về truyền thuyết Trăm trứng. Không kể các dã sử hay những thông tin bên ngoài, cứ theo chính sử Trung Quốc cũng đã ghi là có các chính quyền phương Nam đi thông qua nước ta để đến phương Bắc, đó là chính quyền nước Hoàng Chi.

¹ Lê Mạnh Thát, *Khương Tăng Hội toàn tập*, I, tr. 358-361.

Bình Đế Kỷ trong *Tiền Hán thư* 12 tờ 4a3 ghi: “*Nguyên Thủy thứ 2 (năm thứ 2 sđl), mùa xuân, nước Hoàng Chi dâng tê giác và bò*”. Rồi đến quyển 28 hạ, *Tiền Hán thư* tờ 32b2-3, nơi chuyện Vương Mãng, cũng ghi: “*Trong khoảng Nguyên Thủy (1-6 sđl) của Bình đế, Vương Mãng phụ chính, muốn làm rạng rỡ uy đức của mình đã gửi biểu hậu hỷ vua Hoàng Chi khiến cho gửi sứ cống tê giác và bò sống*”. Nước Hoàng Chi này, theo *Tiền Hán thư* 28 hạ, tờ 32b3-5, còn ghi tiếp: “*Từ Hoàng Chi đi thuyền có thể tám tháng đến Bì Tôn, rồi đi thuyền hai tháng có thể đến biên giới Tượng Lâm của Nhật Nam. Phía nam Hoàng Chi có nước Di Trình Phát. Dịch sứ của Hán từ đó về*”.

Thế rõ ràng Hoàng Chi là một nước rất xa nước Hán, đi thuyền phải mười tháng mới đến. Ghi nhận đầu tiên của chính sử Trung Quốc về sự liên hệ giữa chính quyền Trung Quốc và chính quyền Hoàng Chi là Hoàng Chi ở phía Tây nước ta và phải đi thông qua nước ta mới đến Trung Quốc được. Hoàng Chi là nước nào? Có khả năng Hoàng Chi đây là một trong những nước ở Ấn Độ. Cho nên, nói cách khác, từ những năm đầu Dương lịch, quan hệ chính thức giữa Ấn Độ và Trung Quốc đã có về đường biển và đã được chính sử Trung Quốc ghi lại. Sau đó, từ thế kỷ thứ hai trở đi thì quan hệ giữa Ấn Độ và Trung Quốc đã được ghi rất rõ, cho nên khả năng trước khi có quan hệ chính thức trên bình diện chính quyền thì phải có quan hệ giữa nhân dân; tức quan hệ giữa hai dân tộc với nhau rồi hai chính quyền mới theo đó, hoặc để bảo trợ quyền lợi của dân tộc mình hoặc để thiết lập quan hệ liên lạc ngoại giao. Cho nên, khả

năng những thương thuyền buôn bán của người Ấn Độ đã đến Trung Quốc trước thời Vương Mãng từ lâu là một sự thật.

Thực tế thì ngay trong *Sử ký* ta đã tìm thấy những từ tiếng Phạn được phiên âm ra tiếng Trung Quốc, cụ thể như từ lưu ly, *vaidurya*, điều đó cho thấy nước Trung Quốc đã biết nước Ấn Độ từ lâu. Nói cách khác, từ những thế kỷ đầu Dương lịch, quan hệ giữa Ấn Độ và Trung Quốc đã thiết lập và có quan hệ buôn bán giữa thương nhân hai nước¹. *Tiền Hán thư* 9 tờ 3a3-6, truyện Tây nam di, lưỡng Việt Triều tiên đã nói tới việc thương nhân đất Thục đem vải và gậy trúc Thân độc về Trung Quốc bán vào năm Nguyên Thú thứ nhất (120 tdl). Và chuyện Vương Mãng ghi vì “*muốn làm rạng rỡ uy đức của mình, (ông) đã hậu hỷ vua nước Hoàng Chi và khiến dân tề giác và bờ sống*”, có nghĩa là hai chính quyền đã có quan hệ bang giao từ lâu. Mà trước khi Vương Mãng biết đến nước này thì người nước này đã có quan hệ với Trung Quốc rồi, cho nên Vương Mãng mới biết để khiến dân vật cố gắng với mục đích làm cho hai nước quan hệ chính quyền với nhau. Nói cách khác là vào những thế kỷ trước và sau Dương lịch, đã có những quan hệ giữa Trung Quốc và các nước khác về đường biển thông qua Việt Nam. Cho nên giả thiết sự tồn tại của nhà sư Phật Quang giữa thế kỷ thứ III hay thứ II tdl có thể chứng thực được.

¹ Sầm Trọng Miên, *Nha phiến chiến tranh dĩ tiền Hán ngữ trung đích tá tử*, Trung Sơn Đại học học báo 4 (1959) 146-154.

VỀ NHÀ SƯ PHẬT QUANG

Truyện Nhất dạ trạch trong *Linh Nam chích quái* kể lại việc Chử Đồng Tử học đạo Phật như sau:

“Thương nhân nước ngoài tới lui buôn bán, kính thờ Tiên Dung (và) Đồng Tử làm chúa. Có một khách buôn lớn đến bả Tiên Dung rằng: ‘Quý nhân hãy bỏ ra một dật vàng, năm nay cung thương nhân ra nước ngoài mua vật quý, đến sang năm được lãi mười dật’. Tiên Dung vui mừng báo Đồng Tử: ‘Vợ chồng ta là bởi Trời mà nên. Nhưng cái ăn cái mặc là do người làm lấy. Nay nên đem một dật vàng cùng thương nhân ra nước ngoài mua vật quý để sinh sống’. Đồng Tử bèn cùng thương nhân đi buôn bán lênh đênh ra khắp nước ngoài. Có núi Quỳnh Viên trên núi có am nhỏ. Thương nhân ghé thuyền vào lấy nước. Đồng Tử lên am dạo chơi. Trong am có một tiểu Tăng tên Phật Quang truyền pháp cho Đồng Tử. Đồng Tử ở lại để nghe pháp, đưa vàng cho thương nhân đi mua hàng. Đến lúc thương nhân trở về lại tới am đó chỗ Đồng Tử trở về nhà. Nhà sư bèn tặng cho Đồng Tử một cây gậy và một cái nón, vừa bảo: ‘Các việc linh thông đều ở đó rồi’. Đồng Tử trở về, đem đạo Phật nói hết với Tiên Dung. Tiên Dung giác ngộ, bèn bỏ cả quán chợ, nghề buôn để cùng Đồng Tử du phương tìm thầy học đạo”.

Việc Chử Đồng Tử và Tiên Dung, những người Việt Nam đầu tiên mà ta biết tên, tiếp thu đạo Phật là như thế. Có hai đặc điểm mà ta cần lưu ý. Thứ nhất, việc

tiếp thu này đã xảy ra tại núi Quỳnh Viên. Núi Quỳnh Viên từ thời Lê Thánh Tông ta đã biết là nằm tại cửa Nam Giới, hay cửa Sót. Ngày nay, tại bờ nam của cửa Sót, còn có một hòn núi gọi là Nam Giới sơn¹. Phải chăng đây là địa điểm cần tìm hiểu khảo cổ học để khai quật xem có vết tích gì của Chử Đồng Tử và Phật Quang chăng? Trước mắt, ít nhất ta đã xác định được là Quỳnh Viên không phải là một ngọn núi thần thoại, mà thật sự là một hòn núi có tên tuổi tại cửa Sót. Do những dấu vết của Chiêm Thành còn tồn tại đến ngày nay, ta cũng hiểu thêm từ cửa Sót về nam là miền đất thuộc vương quốc Chiêm Thành. Như thế, đất nước Việt Nam thời Hùng Vương phải chăng đã lấy cửa Sót làm một địa điểm ở miền cực Nam của tổ quốc ta?

Cần lưu ý, từ vùng cửa Sót trở ra miền Bắc, ta không tìm thấy có bất cứ di chỉ nào liên hệ với nền văn hóa của Chiêm Thành. Ngược lại, từ cửa Sót trở về Nam, cụ thể là các vùng phía nam tỉnh Nghệ An, tức từ Vinh trở về nam và các tỉnh Hà Tĩnh, Quảng Bình, Quảng Trị và Thừa Thiên, cho đến ngày nay, vẫn còn những vết tích của nền văn hóa Chiêm Thành. Nói thế, tức là muốn nói Phật giáo truyền vào nước ta, căn cứ vào *Linh Nam chích quái*, là từ phía Nam, qua trung gian nhà sư Phật Quang ở núi Quỳnh Viên, tại Nam Giới hay cửa Sót, giáp giới với Chiêm Thành. Nhà sư này chắc hẳn không phải là người Việt, vì rằng truyện Chử Đồng Tử nói “*Đồng Tử lệnh đĩnh ra khắp nước*

¹ Henri Le Breton, *Le vieux An Tĩnh* trong *Bulletin des Amis du Vieux Hue*, 22 (1935) 2.

ngoài” (phù du xuất hải ngoại). Vùng núi Quỳnh Viên này có khả năng vào thời Chử Đồng Tử chưa thuộc vào bản đồ của nước ta. Nhà sư Phật Quang này có thể là một người Chiêm Thành, hoặc là người Ấn Độ, đang tìm cách truyền bá Phật giáo vào Việt Nam. Và Chử Đồng Tử là người Việt Nam đầu tiên đã đến tiếp xúc với ông, để rồi sau đó, trở thành người Phật tử Việt Nam đầu tiên có tên tuổi. Truyện Chử Đồng Tử này sau đó được *Thiên Nam vân lục*¹ của một tác giả vô danh chép lại.

Thế thì Chử Đồng Tử đã tiếp thu đạo Phật như thế nào? Đây là đặc điểm thứ hai mà ta cần lưu ý. Truyện Chử Đồng Tử chỉ nói khi Đồng Tử trở về quê “*nhờ sư bèn tặng cho Đồng Tử một cây gậy và một cái nón, vừa bảo: Mọi việc linh thông đều đã ở đấy cả*”. Nói vậy, *Lĩnh Nam chích quái* báo cho ta biết là truyền thống Phật giáo, mà Chử Đồng Tử tiếp thu, là một truyền thống Phật giáo quyền năng, đề cập đến những vấn đề linh dị và thần thông (linh thông). Truyền thống Phật giáo này, như ta sẽ thấy, xuất hiện trong Mâu Tử cũng như trong Khương Tăng Hội, và tồn tại cho đến thời một truyền thống Phật giáo mới ra đời, đó là truyền thống Phật giáo Thiên của Pháp Vân. Cần nhấn mạnh truyền thống Phật giáo quyền năng này cho đến thế kỷ thứ VI được bổ sung bởi truyền thống Phật giáo Thiên, nhưng không vì thế mà mất đi ảnh hưởng cơ bản của nó. Nó vẫn tồn tại như một lớp truyền thống đầu tiên của Phật giáo Việt Nam, một lớp cơ bản để từ đó

¹ Nhất dạ trạch truyện, *Việt Nam Hán văn tiểu thuyết tùng san* 2, Đài Loan: Học Sinh thư cục ấn hành, 1992. 202-204.

xây dựng nên những truyền thống Phật giáo mới, bổ sung cho nó qua lịch sử phát triển của Phật giáo ở Việt Nam. Nhận thức điều này, ta sẽ dễ dàng hiểu được những hiện tượng đặc thù của những truyền thống khác nhau của Phật giáo Việt Nam trong lịch sử. Ta sẽ đi sâu vào vấn đề này dưới đây.

CHỮ ĐỒNG TỬ, NGƯỜI PHẬT TỬ VIỆT NAM ĐẦU TIÊN

Trước mắt, nếu Chữ Đồng Tử là người Phật tử Việt Nam đầu tiên, thì vấn đề người Phật tử đầu tiên này đã sống vào lúc nào? Truyện Nhất dạ trạch chỉ viết một câu hết sức mơ hồ, là: “*Vua Hùng truyền đến cháu đời thứ 3*” (Hùng Vương truyền chí tam thế tôn). Ta biết lịch sử nước ta, tên hiệu Hùng Vương được dùng để gọi cho nhiều đời vua thời cổ đại. *Đại Việt sử ký toàn thư* 1 từ 2b9-5b, ghi nhận Hùng Vương là triều đại đầu tiên của họ Hồng Bàng, và bảo: “*Họ Hồng Bàng từ Kinh Dương Vương năm Nhâm Tuất thụ phong cùng với Đế Nghi cùng thời, truyền đến đời Hùng Vương cuối cùng gặp năm 257 tdl của Noãn Vương nhà Chu, là năm Quý Mão thì chấm dứt, gồm 2622 năm*”. Nhưng trong phần phàm lệ, từ 2a1-2, Ngô Sĩ Liên đã nhận xét: “*hoặc có người nói (Hùng Vương) có 18 đời, sợ chưa phải là thế*”.

Đi sâu vào vấn đề này, ta biết hiện có 3 bản ngọc phả khác nhau liên hệ đến triều đại Hùng Vương. Bản thứ nhất là một bản chép của thời Lê Hồng Đức bắt đầu từ năm 1470, rồi được chép lại vào thời Lê Kính Tông

(ở ngôi 1600-1618), niên đại Hoàng Định. Bản thứ hai là bản chép tay đời Khải Định được bảo là chép lại từ một bản thuộc niên đại Thiên Phúc (980-988) của Lê Đại Hành (ở ngôi 980-1005). Cả hai bản này hiện tàng trữ tại đền Hùng ở Vinh Phú, Phú Thọ. Bản thứ ba hiện tàng trữ tại chùa Tây Thiên trên núi Tam Đảo, không có ghi ngày tháng. Vấn đề văn bản học của các ngọc phá này ta chưa cần đề cập tới ở đây. Chỉ dựa vào chúng, ta biết tối thiểu mỗi triều đại Hùng Vương có thể có nhiều người cùng mang một tên hiệu. Chẳng hạn, đời Hùng Vương cuối cùng là Hùng Duệ Vương thì ta có Duệ Vương thứ nhất, thứ hai, thứ ba, v.v. Vì thế, mười tám đời Hùng Vương trải dài trên hai ngàn năm là có thể hiểu được. Riêng đối với vấn đề quan tâm của chúng ta ở đây là cháu đời thứ ba của Hùng Vương là cháu của đời Hùng Vương nào?

Nếu Phật giáo xuất hiện vào năm 528 (hoặc 529?) tdl ở Ấn Độ và bắt đầu truyền bá qua các nước xung quanh vào những năm 247-232 tdl vào thời của vua A Dục khi vua này lệnh cho các phái đoàn Tăng lữ đi khắp nơi để truyền bá đạo Phật, trong đó đặc biệt là phái đoàn của Sona đi về vùng Đất vàng (Suvanabhumi). Vùng Đất vàng này có phải là vùng Đông Nam Á hay vùng Đông Dương hay không? Đây là một vấn đề đang còn tranh cãi. Tuy nhiên căn cứ vào những sử liệu cổ sơ của Trung Quốc, cụ thể là *Sử ký* và *Tiền Hán thư* cùng *Hậu Hán thư*, cũng như các di liệu khảo cổ học, như di liệu khảo cổ học Óc Eo, thì vào những thế kỷ đầu Dương lịch, vùng biển phía Nam nước ta đã rộn rịp những thương thuyền, không những của các quốc gia thuộc nền

văn minh Ấn Độ, mà ca những quốc gia xa xôi của nền văn minh La Mã. Cho nên, truyền bá Phật giáo vào những vùng đất này là một sự kiện chắc chắn đã xảy ra.

Hơn nữa, vùng đất miền nam nước ta từ phía nam cửa Sốt trở vào đã mang nặng những vết tích của nền văn hóa Ấn Độ. Chiếc bia Võ Cảnh tìm thấy tại làng Võ Cảnh ở Nha Trang, thường được các nhà nghiên cứu xác định là xuất hiện vào thế kỷ thứ II sđl, viết bằng Phạn văn. Để cho Phạn văn trở thành một ngôn ngữ được khắc trên đá vào thế kỷ ấy, nền văn minh Ấn Độ vào thời điểm đó chủ đạo là Phật giáo, phải truyền bá tại vùng đất này qua một thời gian tương đối dài, tối thiểu cũng phải mất một vài ba trăm năm. Nói thẳng ra, văn minh Ấn Độ phải tồn tại ở phía nam nước ta vào những thế kỷ trước và sau Dương lịch. Cho nên, vị Hùng Vương của thời Chử Đồng Tử ta cũng có thể xác định vào những thế kỷ tđl, có khả năng là Hùng Nghị Vương thứ nhất hoặc thứ hai, tức khoảng thế kỷ II-III tđl.

Đoán định này của chúng ta về niên đại của việc Chử Đồng Tử tiếp thu Phật giáo là hoàn toàn phù hợp với quan điểm của thiền sư Chân Nguyên (1647-1728) trong *Thiên Nam ngữ lục*¹. Sau khi kể chuyện Lữ Gia bị quân của Hán Vũ đế đánh bại, Chân Nguyên viết:

“Gia bỏ cửa móc nhà rêu

Hang thân trật lối, hồn phiêu đường nào

· Nước nèn thấy những đồng dao

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập III, Thiên Nam ngữ lục*, Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1983.

*Cõi bờ tác đất vào châu Hán gia
Non Sài tuyệt chẳng vào ra
Thấy còn một dấu vườn là Trúc viên
Điêu hiu ngoài cảnh thiên thiên
Thuở trưa quỳn khóc, thuở đêm hạc sầu”*

Viết thế, Chân Nguyên muốn nói rằng ngôi chùa Trúc Viên đã có từ thời Lữ Gia, tức khoảng năm 110 tdl tại núi Thầy (Sài Sơn), ở Sơn Tây. Điều này cũng có nghĩa Phật giáo đã tồn tại ở nước ta vào thế kỷ thứ II tdl. Đây là một điểm khá lôi cuốn. Bởi vì nó cho thấy đã từ lâu lưu hành quan điểm cho rằng Phật giáo đã du nhập vào nước ta từ rất sớm. Đến thời An Thiên viết *Đạo giáo nguyên lưu*¹ vào năm 1845, ở quyển thượng, tờ 9a11-b5 dưới mục *Đại Nam thiên học sơ khởi*, ông đã kể lại truyện tích Chử Đồng Tử như đã ghi lại trong *Linh Nam chích quái*:

“Thời Hùng Vương, núi Quỳnh Vi, có Đồng Tử lên thảo am. Trong am có nhà sư tên Phật Quang. Đó là người Thiên Trúc, tuổi hơn 40, truyền pháp cho Đồng Tử một cái nón và một cây gậy, nói rằng: ‘Linh dị và thần thông ở đây cả’. Đồng Tử đem đạo Phật truyền cho Tiên Dung. Vợ chồng Tiên Dung bèn học đạo. Đến buổi chiều ngày trở về, giữa đường cần làm nơi tá túc, bèn dựng gậy che nón, đến canh ba thì thành quách lâu đài, màn gấm màn the, kim đồng ngọc nữ, tướng sĩ thị vệ đầy cả sân châu...”

¹ Lê Mạnh Thát, *An Thiên thiên sư toàn tập; Đạo giáo nguyên lưu*, 3 quyển. Cảo bản.

An Thiên cũng đề ra mục *Hùng Vương Phạn Tăng*, tức các nhà sư Ấn Độ thời Hùng Vương, ở từ 9b6-9, và kể tên nhà sư Khâu Đà La đến thành Luy Lâu của Sĩ Nhiếp vào cuối thời Hán Linh đế (168-189 sđl). Xác định Khâu Đà La vào thời Hán Linh đế dĩ nhiên không thể xếp Khâu Đà La vào loại các nhà sư vào thời Hùng Vương được.

Ngoài ra, trong các loại thần tích của các xã, ta biết trong số các tướng của Hai Bà Trưng, sau khi bị Mã Viện đánh bại, một số đã mai danh ẩn tích trong các giáo đoàn Phật giáo. Một trong những vị này được biết tên là Bát Nàn phu nhân đã xuất gia. Như sẽ thấy, chính những vị này cùng người kế nghiệp họ đã tập hợp những văn bản kinh điển Phật giáo lưu hành lúc ấy, những bộ kinh đầu tiên hiện còn và được biết mà sau này Khương Tăng Hội đã dịch thành Hán văn dưới nhan đề *Lục độ tập kinh* và *Cựu tập thí dụ kinh*.

UẤT KIM HƯƠNG, HOA CÚNG PHẬT

Như vậy, qua lịch sử nước ta đã tồn tại và lưu hành tương đối phổ biến trong giới sử học Phật giáo Việt Nam một quan điểm cho rằng Phật giáo đã truyền vào nước ta từ thời Hùng Vương. Vấn đề bây giờ là thử xem xét quan điểm này có giá trị hay không. Ta phải xem xét, bởi vì tất cả các sử liệu đề cập đến vấn đề này đều xuất hiện khá muộn màng, cách xa sự việc được ghi lại tới cả hàng nghìn năm, từ *Thiên uyển tập anh*, *Lĩnh Nam chích quái*, *Thiên Nam vân lục* cho đến *Thiên Nam ngữ lục* và *Đạo giáo nguyên lưu*, những văn bản

này đều ra đời vào thế kỷ thứ XIV trở về sau. Vậy, ta có thể tìm ra những chứng cứ nào xuất hiện trong những văn bản sớm hơn, gần gũi hơn, với những sự kiện đã xảy ra hay không? Trả lời câu hỏi này, ta hiện có tối thiểu hai cứ liệu.

Thứ nhất, là một câu trích dẫn của Lý Thời Trân (1518-1593) trong *Bản thảo cương mục* 14, tờ 69b4-5 dưới mục Uất Kim Hương: “*Dương Phù Nam Châu dị vật ký vân: Uất Kim xuất Quyết Tân quốc, nhân chủng chi, tiên dĩ cúng Phật, sở nhật nuy, nhiên hậu thủ chi, sắc chính hoàng, dự phù dung hoa lý nộn liên giả tương tự, khá dĩ hương từu*”. (Nam Châu dị vật chi của Dương Phù nói: Uất Kim đến từ nước Quyết Tân, người ta trông trước để cúng Phật, vài ngày thì héo, sau đó giữ lại, màu nó vàng rộm, cùng với nhụy hoa phù dung và sen non tương tự, có thể dùng để ướp rượu).

Dương Phù, theo *Quảng châu tiên hiền chí* của Hoàng Tá (1490-1560) và *Bách việt tiên hiền chí* do Âu Đại Nhiệm viết năm 1554, ghi rằng: “(Dương Phù) tên tự Hiếu Nguyên, người Nam Hải. Triều vua Chương đế tìm người tài giỏi, ông đối đáp trúng cách, nên phong làm Nghị văn. Hòa Đế tức vị, dùng quân đánh Hung Nô. Phù tâu rằng: ‘Gây dựng cơ nghiệp thì dùng võ, giữ lấy cơ nghiệp thì dùng văn, nên khi nhà Châu thắng nhà Ân thì có việc ca ngợi sự chấm dứt chiến tranh (...), vậy xin bệ hạ hãy noi theo nếp đẹp của tổ tông, đừng khinh dùng việc võ’. Năm Vĩnh Nguyên thứ 12 (100 sđl) có hạn, vua gọi Phù đến triều đình bàn việc được mất của chính lệnh. (...) Lúc bấy giờ, Nam Hải thuộc Giao Chỉ bộ. Thứ sử Hà Tắc đi tuần bộ của mình. Mùa đông

Tác trở về, tâu rằng: Chính quyền trung ương chọn thứ sử không đúng phép, nên họ sau đó đã tranh dành nhau tôn thờ việc người khác, dâng tặng đồ trân quý. Phù bèn lựa những đặc tính của sự vật, chỉ cho hiểu tính khác lạ của chúng; nhằm nói rõ ra, ông viết sách *Nam Duệ dị vật chí* (...) Sau đó ông làm Thái thú quận Lâm Hải, lại làm sách *Lâm Hải thủy thổ ký*. Người đời phục ông cao thức và không khinh thường sự dạy dỗ”.

Bản tiểu sử vừa được dịch là lấy từ *Bách việt tiên hiền chí* 2, tờ 5b9-6b10. Nhưng tất cả các cuốn sử về nhà Hậu Hán như *Hậu Hán ký* của Viên Hoảng (328-376) và *Hậu Hán thư* của Phạm Việp (398-445) đều không thấy nhắc tới tên Dương Phù. Chỉ đến *Lệ Đạo Nguyên viết Thủy kinh chú trước năm 529*, quyển 36 tờ 30a6 và quyển 37 tờ 6a8 mới dẫn một *Dương thị Nam Duệ dị vật chí*. Rồi đến *Tuỳ thư kinh tịch chí* 33 tờ 133a4-5 mới ghi tên “*Dương Phù soạn Giao Châu dị vật chí một quyển*” và “*Hán nghị lang Dương Phù soạn Dị vật chí một quyển*”. Sau đó, *Nghệ văn loại tự* do Âu Dương Tuấn soạn năm 624, quyển 84 và 95 và *Sơ học ký* do Từ Kiên chủ biên năm 659, quyển 9, cũng như *Thái bình ngự lãm* quyển 395, 890 v.v. do Lý Phưởng (926-996) biên soạn, mới bắt đầu trích dẫn *Nam Châu dị vật chí* hay *Nam Duệ dị vật chí* và *Giao Châu dị vật chí*. Như vậy Nam Châu, Nam Duệ hoặc Giao Châu đều chỉ chung cho một vùng đất thuộc miền Bắc nước ta hiện nay. Vì thế, nếu *Nam Châu dị vật chí* của Dương Phù bảo rằng “người ta” trồng Uất Kim Hương để cúng Phật, thì “người ta” đây chính là người nước ta. Đây là chứng cứ đầu tiên, xuất hiện tương đối sớm nhất, tức khoảng

năm 100 sđl, xác nhận có một bộ phận người Việt đã theo Phật giáo, đã biết trồng hoa Uất Kim Hương để cúng Phật.

THÀNH NÊ LÊ VÀ ĐOÀN TRUYỀN ĐẠO THỜI VUA A DỤC

Thứ hai, là một câu viết của Lưu Hân Kỳ trong *Giao Châu ký*, nói rằng: “*Thành Nê Lê ở phía đông nam huyện Định An, cách sông bảy dặm, tháp và giảng đường do vua A Dục dựng vẫn còn. Những người đốn hái củi gọi là Kim tượng*”. (Nê Lê thành tại Định An huyện, đông nam cách thủy thất lý, A Dục vương sở tạo tháp giảng đường thượng tại hữu, thái tân giả vân thị kim tượng).

Thế thì thành Nê Lê của Định An huyện nằm ở đâu? Tài liệu sớm nhất nhắc tới thành này là *Thủy kinh chú* 37 tờ 6b4-6 của Lê Đạo Nguyên: “*Bến đò Quan Tắc xuất phát từ đó, sông nó từ phía đông huyện đi qua huyện An Định và Trường Giang của Bắc Đái. Trong sông, có nơi vua Việt vương đúc thuyền đồng. Khi nước triều rút, người ta còn thấy dấu vết. Sông lại chảy về phía đông, cách sông có thành Nê Lê, người ta bảo là do vua A Dục dựng*”. (Độ Quan Tắc phố xuất yên, kỳ thủy tự huyện đông kinh An Định huyện Bắc Đái Trường Giang. Giang trung hữu Việt Vương sở đào đồng thuyền, triều thủy thoái thời, nhân hữu kiến chệ dã. Kỳ thủy hựu đông lưu, cách thủy hữu Nê Lê thành, ngôn A Dục vương sở trúc dã).

Tên huyện An Định xuất hiện sớm nhất trong *Tiền Hán thư* 28 hạ, tờ 10b9-11a25; ở đó nó là một trong mười huyện thuộc quận Giao Chỉ, mà ngoài nó ra còn có Luy Lâu (Liên Lâu), Cú Lậu, Mè Linh, Khúc Dương, Bắc Đái, Khể Từ, Tây Vu, Long Biên và Chu Diên. Nhưng đến khi Tư Mã Bưu viết *Hậu Hán chí* vào giữa những năm 245 đến 305 và Lưu Chiếu chú thích đầu thế kỷ thứ VI sđl, thì ta không biết vì lý do gì mà huyện An Định lại trở thành huyện Định An trong *Hậu Hán thư* 33 tờ 21a8-b5. Dann xưng Định An đến thời Tam Quốc vẫn còn được dùng như Hồng Lượng Cát đã ghi nhận trong *Tam Quốc cương vực chí* quyển hạ tờ 33a6. Đến đời Tấn thì tên An Định lại được dùng như trong *Tấn thư* 15 tờ 8b13-9a2. Qua đời Lưu Tống, An Định lại được đổi thành Định An mà chứng cứ có thể thấy trong *Tống thư* 38 tờ 40b1. Vậy trong vòng 5 thế kỷ, danh xưng Định An hay An Định cứ thay đổi nhau để chỉ cho một vùng đất, một huyện của Giao Chỉ. Thế thì vùng đất này nằm ở đâu tại miền bắc nước ta hiện nay?

Trước đây, Claude Madrolle¹ căn cứ vào tên thành Nê Lê, và hiểu là thành bùn đen, để giả thiết thành Nê Lê ở chính vùng Đồ Sơn của thành phố Hải Phòng. Nê Lê hiểu như nghĩa bùn đen tất nhiên không phù hợp với văn phạm chữ Hán. Bởi vì nếu hiểu Nê là bùn, và Lê là màu đen, thì thành này phải có tên là Lê Nê, chứ không phải là Nê Lê. Hơn nữa, cụm từ Nê Lê trong Hán

¹ C. Madrolle, *Le Tonkin ancien*, BEFEO XXXVII (1937) 263-332.

văn thường được dùng như một phiên âm của chữ *naraka* của tiếng Phạn. Và *naraka* lại có nghĩa là địa ngục. Tại vùng núi Tam Đảo có ba ngọn cao nhất là Thạch Bàn, Phù Nghĩa và Thiên Kỳ, trong đó, giữa chân ngọn Thạch Bàn, tại làng Sơn Đình, có ngôi chùa Tây Thiên. Chùa này tương truyền là liên hệ với vua Hùng và có một bản ngọc phả về vua Hùng thờ tại đây. Điểm lồi cuốn là bên cạnh chùa Tây Thiên lại có một ngôi chùa tên Địa Ngục như Lê Quý Đôn đã mô tả trong *Kiến văn tiểu lục* 6 tờ 5a2-4 mục Phong vực tỉnh Sơn Tây: “Chùa bên phải này vuông vắn, phòng hơn một trượng, tường nhà toàn bằng đá, hai cánh cửa khóa chặt lại bằng khóa sắt lớn, trên có viên đá khắc chữ triện là ‘địa ngục tự’ (chùa Địa Ngục), không biết dựng từ đời nào”. Đã là chùa thì thiếu gì tên, tại sao lại có tên Địa Ngục, phải chăng là do từ chữ *naraka* mà ra? Huyện An Định do thế có khả năng nằm tại vùng núi Tam Đảo này chăng? Muốn trả lời dứt khoát câu hỏi này, ta phải đợi một cuộc điều tra khảo cổ thực địa.

Trước mắt, chùa Địa Ngục mà cũng gọi là chùa Tây Thiên này đã ám chỉ ít nhiều đến thành Nê Lê của huyện An Định. Cần lưu ý huyện An Định ở quanh vùng núi Tam Đảo, vì cũng chính tại đây, đã có thành Cổ Loa xưa, mà việc khai quật được những mũi tên đồng đã biểu hiện ít nhiều tính cổ sơ của huyện này. Nói thẳng ra, những di liệu khảo cổ học như thế chứng tỏ vùng đất này từ thời Hùng Vương đã từng là trung tâm chính trị quân sự của chính quyền Lạc Việt. Xác định thành Nê Lê ở vào vùng này, do đó hoàn toàn phù hợp với việc

đặt thành Nê Lê vào huyện Tống Bình của Nhạc Sử trong *Thái bình hoàn vũ ký* 170 tờ 7a2-4.

Nếu vậy, Lưu Hân Kỳ và *Giao Châu ký* xuất hiện vào lúc nào? Tăng Chiêu vào năm Đạo Quang thứ nhất (1820) đã cố gắng tái thiết *Giao Châu ký* từ những đoạn phiến trích dẫn rải rác trong các tác phẩm Trung Quốc như *Hậu Hán thư*, *Thủy kinh chú*, *Tế dân yếu thuật*, *Bắc Đường thư sao*, *Nghệ văn loại tụ*, *Sơ học ký*, *Thái bình ngự lãm*, v.v. Trong lời bạt cho quyển *Giao Châu ký tái kiến* này, Tăng Chiêu đã vạch ra là *Kinh tịch chi* của *Tùy thư* cũng như *Cựu Đường thư* và *Nghệ văn chi* của *Tân Đường thư* đều không có một mục nào về *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ hết. Ngay cả *Thái bình ngự lãm kinh sử đồ thư cương mục* cũng không có mục nào giữa hơn một ngàn bảy trăm mục dành cho những quyển sách mà Lý Phưởng đã dẫn trong *Thái bình ngự lãm*. Tuy vậy, *Thái bình ngự lãm* đã dẫn ít nhất 32 đoạn phiến dưới tên *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ, 18 đoạn phiến dưới tên *Giao Châu ký* và 1 dưới tên *Giao Châu tập ký*. Sự im lặng ấy tạo ra không ít những khó khăn trong việc xác định một niên đại phải chăng cho Lưu Hân Kỳ và tác phẩm của ông. Dầu thế, với những dẫn chứng của Lê Đạo Nguyên, một người mất năm 529, trong *Thủy kinh chú*, của Giả Tư Hiệp trong *Tế dân yếu thuật*, Lưu Chiếu trong *Hậu Hán thư*, Lý Thiện trong *Ngô Đô phú chú* của *Văn tuyển*, v.v. thì rõ ràng *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ đã ra đời trước thế kỷ thứ VI sđl. Không những thế, nhờ vào việc phân tích những bằng cứ nội tại của chính *Giao Châu ký tái kiến* trên, Tăng Chiêu có thể đẩy niên đại vừa giả thiết về một

thế kỷ sớm hơn.

Trước hết, *Thái bình ngự lãm* 947 có một câu trích từ *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ nói rằng: “Trong niên hiệu Thái Hòa có người đến hang Vũ Linh trong đó có con kiến càng rất lớn”. (Thái Hòa trung, hữu nhân chí Vũ Linh huyệt, trung hữu đại tư phù thậm đại).

Thái Hòa là niên hiệu của Ngụy Minh đế bắt đầu từ năm 227, hoặc của Tây Hải công nhà Đông Tấn giữa những năm 366-371. Niên đại đầu có thể loại ra một cách dễ dàng, bởi vì *Thái bình ngự lãm* 49 tờ 10b có nhắc đến việc Lý Tồn đánh Châu Nhai, mà việc này đã xảy ra vào mùa đông tháng 10 năm Thái Nguyên thứ 5 (380) của nhà Tấn, như *Tư trị thông giám* 104 tờ 3247 đã liệt.

Nghệ văn loại tự 95 tờ 1659 dẫn chuyện “Chuột tre giống như chó con, ăn gốc tre, sinh sản ở huyện Phong Khê” và bảo trích từ *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ. Phong Khê không được liệt ra như một địa danh trong phần Địa lý chí của *Tống thư*. Do đó nhà Lưu Tống chắc đã bỏ tên này. Nhưng *Tấn thư* 14 tờ 9a lại có địa danh ấy như một huyện của quận Vũ Bình. Nhà Lưu Tống thành lập năm 420, chuyện chuột tre như vậy phải được ghi lại trước niên đại đó, tức phải vào đời Đông Tấn (308-420). Bằng vào những dữ kiện nội tại này, Tăng Chiêu đã kết luận là *Giao Châu ký* được viết vào thời nhà Tấn và Lưu Hân Kỳ là người Đông Tấn. Điều này có nghĩa Lưu Hân Kỳ phải sống và viết vào những năm 360-420.

Cách xác định niên đại này của Tăng Chiêu kể ra

khá lời cuốn. Điều cần ghi là vì những bằng cứ vừa kể tuy ít ỏi, đã thỏa mãn cả điều kiện cần cũng như đủ nên niên đại vừa nêu là có thể chấp nhận được. Tuy nhiên, bản *Giao Châu ký* do Tăng Chiêu tái lập không phải đã thu thập hết những đoạn phiên đã được trích dẫn của Lưu Hân Kỳ. Chẳng hạn, Ngũ Sùng Diệu vào năm 1840 đã viết trong lời bạt cho *Giao Châu ký tái lập* của Tăng Chiêu cho rằng Chiêu đã không thu thập chính câu mà chúng ta trích dẫn ở đây, do Nhạc Sử (930-1007) dẫn trong *Thái bình hoàn vũ ký* 170, tờ 7a2-4.

Vậy, cho tới ít nhất những năm 380 đến 420 những người đi hái củi ở nước ta còn thấy được chùa và tháp do vua A Dục dựng tại thành Nê Lê ở huyện An Định. Kết luận này có thể đáng tin đến mức độ nào? Có thật có tháp do vua A Dục dựng ở thành Nê Lê của nước ta hay không? Tất nhiên đây là những câu hỏi chính đáng. Đặc biệt khi nghiên cứu tư liệu lịch sử Phật giáo Trung Quốc, ta thấy vào khoảng hai thế kỷ thứ IV và V sđl, tức gần cùng thời với niên đại của Lưu Hân Kỳ, nổi bật một phong trào đi tìm chùa vua A Dục ở Trung Quốc. Thí dụ, việc tìm chùa vua A Dục ở Bành Thành, Thạch Lạc và Thạch Hồ đào chùa vua A Dục ở Lâm Tri, Đào Khản tìm cách nghinh tượng Phật của vua A Dục từ chùa Hàn Khê, v.v. Cả một thời đại đi tìm chùa vua A Dục ở Trung Quốc như thế ắt không thể nào không ảnh hưởng đến việc tìm chùa vua A Dục ở nước ta. Dầu thế, cũng cần lưu ý việc đề cập đến sự có mặt của Chùa Tháp liên hệ đến vua A Dục tại Việt Nam có thể coi là một trong những thông tin sớm nhất thuộc loại ấy ở vùng Đông Nam Á. Nó ít nhiều có thể ám chỉ đến phái đoàn

truyền giáo của Sona do vua A Dục phái đi. Vì vậy, không phải hoàn toàn vô lý khi *Linh Nam chích quái* ghi lại việc Chử Đồng Tử được nhà sư Phật Quang truyền đạo Phật cho. Nói khác đi, những truyền thuyết về sự du nhập Phật giáo vào Việt Nam vào thời Hùng Vương, tuy ghi chép tương đối chậm, vào đầu thiên niên kỷ thứ 2 trở đi, không phải không có chứng cứ xuất hiện tương đối sớm trong các tư liệu Trung Quốc. Trong khi chờ đợi khai quật được những di vật khảo cổ học tại cửa Nam Giới và núi Tam Đảo, ta có thể có một số ý niệm khá chính xác về sự hiện diện của Phật giáo tại nước ta vào những thế kỷ trước Dương lịch.

BỐI CẢNH VĂN HÓA TÍN NGƯỠNG THỜI HÙNG VƯƠNG

Hai vấn đề tiếp theo là nếu Phật giáo truyền vào nước ta vào thời điểm đó, tức vào những thế kỷ trước Tây lịch, tình trạng văn hóa tín ngưỡng của dân tộc ta vào thời ấy như thế nào và những kinh điển gì của Phật giáo được dân tộc ta tiếp thu?

Về vấn đề thứ nhất, ta biết nền văn hóa Hùng Vương đã đạt được một số thành tựu rực rỡ. Trước tiên, nền văn hóa này đã xây dựng được một bộ máy công quyền dựa trên luật pháp, để bảo vệ biên cương và điều hành đất nước. Dấu vết cụ thể là bộ *Việt luật*, mà vào năm 43 sdl, sau khi đánh bại được đế chế Hai Bà Trưng, Mã Viện đã phải điều tấu: "*Hơn mười điều của Việt luật khác với Hán luật*", như *Hậu Hán thư* 54 tờ 9a8-10 đã

ghi. Sự kiện “điều tấu” này về *Việt luật* đối lập với *Hán luật* xác định cho ta một số điểm. Thứ nhất, việc Lưu Tú sai Mã Viện dẫn quân đánh Hai Bà Trưng vào năm Kiến Vũ thứ 18 (42 sđl), thực chất không phải là một đàn áp khởi nghĩa đơn thuần, mà là một cuộc xâm lược đối với một đất nước có chủ quyền dưới sự lãnh đạo của Hai Bà Trưng trên cơ sở luật pháp của bộ *Việt luật*. Bộ *Việt luật* này ngày nay đã mất, giống như số phận của *Hán luật*. Tuy nhiên, chỉ một việc đặt *Việt luật* ngang với *Hán luật* cho phép ta giả thiết nó là một bộ luật hoàn chỉnh với các quy định và điều khoản được ghi chép rõ ràng, để cho Mã Viện đem so sánh với *Hán luật* và phát hiện có “hơn mười điều” sai khác. Với một bộ luật như thế tồn tại, tất nhiên một chính quyền khởi nghĩa như Hai Bà Trưng không thể có đủ thời gian để thiết lập. Một khi đã vậy, *Việt luật* là một điểm chỉ chắc chắn về sự tồn tại của một chính quyền Hùng Vương độc lập năm 110 tđl cho đến 43 sđl. Chỉ một tồn tại liên tục lâu dài cỡ đó mới cho phép ra đời một bộ luật hoàn chỉnh và có tác động rộng rãi trong xã hội. Chính vì tác động rộng rãi này mà Mã Viện bắt buộc phải bắt tay ngay vào việc điều chỉnh các điều khoản của *Việt luật* cho phù hợp với *Hán luật*, như đã thấy.

Hai là, để có một bộ máy công quyền quản lý bằng luật pháp, xã hội Việt Nam thời Hùng Vương phải có một bước phát triển cao, một cơ cấu tổ chức phức tạp cần quản lý bằng luật pháp. Nếu căn cứ vào truyện 87, tức *Ma Điều Vương kinh*, của *Lục độ tập kinh* 8, ĐTK 152 từ 49a10-12, ta có thể thấy một phần nào cách quản lý bằng luật pháp này: “Có kẻ không thuận hóa thì tăng

nặng thuế và việc công ích, đem một nhà này sống giữa năm nhà người hiền, khiến năm nhà này dạy một nhà kia, người thuận theo trước thì thưởng. Bề tôi giúp việc thì dùng người hiền, mà không dùng dòng dõi quý phái” (hữu bất thuận hóa giá trùng dao dịch chi, dĩ kỳ nhất gia xử vu hiền giả. Ngũ gia chi gian lệnh ngũ hóa nhất gia, tiên thuận giả thưởng. Phụ thần dĩ hiền, bất dĩ quý tộc).

Ba là để duy trì cho một cơ cấu xã hội phức tạp như vậy tất nhiên đòi hỏi phải có một nền kinh tế phát triển đa dạng, năng động, một nền văn hóa có bản sắc đặc tính riêng. Và cuối cùng, để có một bộ luật như *Việt luật*, ngôn ngữ tiếng Việt thời Hùng Vương quyết đã đạt đến một trình độ phát triển chính xác, đủ để phát biểu những quy định thành một văn bản pháp quy. Và để ghi những văn bản pháp quy đó, tiếng Việt phải có một hệ thống chữ viết riêng, mà dấu tích ngày nay ta có thể thấy qua bài *Việt ca*¹ ghi trong *Thuyết uyển* 11 từ 6a11-7a4.

BÀI VIỆT CA VÀ NGÔN NGỮ VIỆT THỜI HÙNG VƯƠNG

Thuyết uyển là bộ sách duy nhất đã chép lại nguyên văn một tác phẩm văn học khác với tiếng Trung Quốc, đó là bài *Việt ca*, mà có khả năng là Lưu Hưởng

¹ Xem chi tiết trong: Lê Mạnh Thát, *Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên dân tộc ta*, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972, tr. 290-317 & 430-439.

(77-6 tdl) đã rút tư liệu tư bí phủ nhà Hán. Khi mới lên ngôi năm 33 tdl, Hán Thành đế đã giao cho Lưu Hưởng giữ chức Hiệu trung ngũ kinh bí thư, như *Tiền Hán thư* 36 tờ 5b4-10 đã ghi. Văn nghệ chí trong *Tiền Hán thư* 36 tờ 1a11-b7 cũng chép: “Đến đời Hiếu Vũ (140-86 tdl), Thi thiếu, Thư rơi, Lễ nát, Nhạc đổ. Thánh thượng bùi ngùi nói: ‘Trẫm rất đau xót’. Do thế, đưa ra chính sách cắt sách, đặt quan chép sách, dưới tới truyền thuyết các nhà đều sung bí phủ. Đến thời Thành đế (32-6 tdl) cho là sách đã tán vong nhiều, bèn sai yết giả Trần Nông tìm sách sót ở thiên hạ, ra chiếu quang lục đại phu Lưu Hưởng hiệu đính kinh truyện chú tử thi phú (...) Mỗi một sách xong, Hưởng bèn xếp đặt thiên mục, tóm tắt đại ý, chép ra sáu vua”.

Cũng *Tiền Hán thư* 36 tờ 22a7: “Hưởng thu tập truyện ký hành sự viết Tân tự, *Thuyết uyển* gồm 50 thiên, sáu vua”. Bản thân Lưu Hưởng trong lời sáu dâng sách *Thuyết uyển* ở *Thuyết uyển tự* tờ 2a13-b6 cũng nói: “Bề tôi Hưởng nói *Thuyết uyển* tập sự của Trung thư¹, do (Hưởng) hiệu đính (...) sự loại lắm nhiều, chương cú hỗn tạp...”.. Riêng Tăng Cung, khi viết về *Thuyết uyển*, trong *Thuyết uyển tự* tờ 1a5-7, cũng đề cập xa gần tới bài Việt ca: “(Lưu) Hưởng lựa chọn sự tích hành trạng do truyện ký trăm nhà chép lại, để làm ra sách *Thuyết uyển* sáu lên, muốn lấy làm phép răn”.

Thuyết uyển được viết vào những năm 18-12 tdl. Về một bài ca của người Việt gọi là Việt ca, *Thuyết uyển* 11 tờ 6a11-7a4 ghi thế này: “*Tương Thành Quân* bái

¹ Trung thư là một loại thư viện hoàng cung

đầu ngày được phong mặc áo thụy, đeo kiếm ngọc, đi giày the, đứng trên sông Du. Quan đại phu ôm dùi chuông, huyện lệnh cầm dùi trống, ra lệnh bảo: 'Ai có thể đưa vua qua sông?'. Quan đại phu nước Sở là Trang Tân đi qua nói chuyện. Bèn đến già bộ vái ra mắt, đứng lên nói: 'Thần xin cầm tay vua, được không?' Tương Thành Quân giận, đổi sắc mà không nói gì. Trang Tân né chiếu, chấp tay nói: 'Chắc có mình ngài không nghe việc Ngạc quân Tử Tích thả thuyền chơi trong giòng Tân ba, cưỡi thuyền Thanh hàn rất lộng lẫy, trang lộng thụy, cầm đuôi tê, trải chiếu vật đẹp. Khi tiếng chuông trống xong, thì chèo thuyền. Người Việt ôm mái chèo ca. Lời ca nói:

Lạ hê biên thảo
Lạ dư xương hộ
Trạch dư xương châu
Châu khán châu
Yên hồ tân tư
Tư mạn dư
Hồ chiêu thiên tân dư
Sám thật tùy hà hồ'.

Ngạc quân Tử Tích nói: 'Ta không biết lời ca Việt. Ông thử vì ta nói bằng tiếng Sở'. Lúc đó mới gọi Việt dịch, bèn nói tiếng Sở rằng:

Kim tịch hà tịch hê khiển trung châu lưu
Kim nhật hà nhật hê đắc dự vương tử đồng chu
Mông tu bi hảo hê bất tí cấu sĩ
Tâm cơ ngoan nhi bất tuyệt hê tri đắc vương tử

*Sơn hữu mộc hề mộc hữu chi
Tâm duyệt quân hề quân bất tri*

Dịch:

*Chiều nay chiều nào hề nhớ dòng trung châu
Ngày nay ngày nào hề được cùng thuyền với vua
Được ăn mặc đẹp hề không trách nhục hổ
Lòng từng ngang mà không dứt hề biết được vương
tử*

*Núi có cây hề cây có cành
Lòng thích vua hề vua chẳng rành'.*

Lúc đó, Ngạc quân Tử Tích dơ tay áo dài đi mà che, đưa mền gấm mà phủ. Ngạc quân Tử Tích là em mẹ vua Sở Thân, làm quan đến lĩnh doãn, tức là chấp khuê. Một lần chèo thuyền, mà người Việt còn được vui hết ý. Nay ngài sao vượt hơn Ngạc quân Tử Tích, bề tôi sao riêng không bằng người chèo thuyền? Xin cầm tay ngài, sao lại không được?

Tương Thành Quân bèn đưa tay mà đi lên, nói: "Ta thuở nhỏ cũng thường nổi tiếng sang trọng về đối đáp, chưa từng bỗng bị nhục nhã như thế. Từ nay về sau, xin lấy lễ lớn nhỏ, kính cẩn nhận lệnh' ".

Thông tin về bài Việt ca này, được ghi trong truyện Nguyên hậu trong *Tiền Hán thư* 98 từ 8b4-6 như sau: "Nguyên trước Thành đô hầu Thương thường bệnh, muốn tránh nóng, theo vua, mượn cung Minh Quang, sau lại đục thành Trường An dẫn nước sông Phong đổ vào hồ lớn trong nhà mình, để đi thuyền, dựng lọng

lông chim, trướng màn vây khố, chèo thuyền hát lời Việt" (tráp dịch Việt ca).

Thành đô hầu Thương tức Vương Thương (?-14 tdl) làm Đại tư mã đại tướng quân, phụ chính cho Hán Thành đế những năm 17-14 tdl. Việc Thương lấy thuyền cho dựng lọng lông chim gợi cho ta hình ảnh các thuyền với người mặc áo mũ lông chim trên những hoa văn trống đồng Ngọc Lũ, một trống đồng có niên đại gần gũi với Vương Thương. Không những thế, Thương lại cho người cầm chèo hát bài hát tiếng Việt mà từ đây gọi là bài *Việt ca*. Thương lại là đồng đại của Lưu Hương (77-6 tdl) người viết *Thuyết uyển* và đầu tiên chép trọn bài *Việt ca* bằng tiếng Việt và dịch ra tiếng Sở như ta đọc ở trên. Một người tầm cỡ như Vương Thương làm Đại tư mã đại tướng quân từ năm 17-14 tdl tất không thể nào Hương không biết tới. Cho nên, nếu Thương đã đọc cả "thành vua" (đế thành) để dẫn nước sông vào hồ mình cho người ta "*chèo thuyền hát Việt ca*", thì những bài "*Việt ca*" này không thể không lôi cuốn sự chú ý của Hương, một người "*chuyên dồn lòng vào kinh thuật, ngày đọc sách truyện, đêm xem trăng sao, có khi không ngủ đến sáng*". Như thế, bài "*Việt ca*", mà Lưu Hương chép luôn cả nguyên văn chữ Việt của nó vào *Thuyết uyển*, dù có xuất phát từ bí phủ đi nữa, thì ít nhiều cũng chịu ảnh hưởng của lối hát Việt ca thịnh hành tại kinh đô Trường An nhà Hán trong các gia đình quyền quý thời đó, trong đó có Vương Thương.

Bài *Việt ca* này không thể xuất hiện chậm hơn năm 13 tdl, năm Lưu Hương hoàn thành *Thuyết uyển*. Ta biết Trang Tân và Tương Thành Quân là những

nhân vật thế kỷ thứ IV tdl, còn Ngạc quân Tử Tích là con thứ tư của Sở Cung vương và tự sát lúc Bình vương lên ngôi. Sở Cung vương trị vì giữa những năm 590-560 tdl, còn Sở Bình Vương lên ngôi năm 528 tdl¹. Việc lưu hành của bài *Việt ca* do thế, phải xảy ra vào thế kỷ thứ VI-V tdl, nếu không sớm hơn, để cho chuyện Trang Tân và Tương Thành Quân ghi lại và được nghe đến. Tiếng Việt như thế không chỉ hiện diện như một ngôn ngữ của giống người Việt, mà còn như một ngôn ngữ có chữ viết tương đối hoàn chỉnh, để cho Lưu Hương có thể chép lại nguyên văn cùng bản dịch “tiếng Sở” của nó có từ một bản văn nào đó trong bí phủ của hoàng cung nhà Hán. Sự kiện *Việt ca* được chép cả nguyên bản lẫn dịch bản chứng tỏ người viết bản gốc ấy tương đối thông thuộc cả hai ngôn ngữ cùng hệ thống chữ viết của chúng. Và người này tối thiểu phải sống trước thời Lưu Hương, để cho tác phẩm của ông có đủ thời gian đi vào “bí phủ” và “trung thư” của nhà Hán.

Bài *Việt ca* này, có thể đọc, chảm câu và cắt nghĩa như sau:

Cách đọc tiếng Việt theo đề nghị của chúng tôi:

Lắm buổi bên đảo

Lắm giờ chung gọ

Nước giờ chung đước

Đước cành đước

Yên dạ gìn vua

¹ Lê Mạnh Thát, *Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên dân tộc ta*, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972, tr. 437.

*Vua vẫn vờ
Đạ sao thân gìn vua
Xiêm thực vị há hổ.*

Để tiện cho công tác tham khảo, chúng tôi nhân đây viết bài ca này theo hệ phát âm tiếng Trung Quốc thời Hán theo nghiên cứu của Karlgren:

*glâm jieì b'ian ts'òg
glâm dio t'iang g'o
d'àk dio t'iang tiôg
tiôg kâm tiôg
gian g'o dz'ien siwo
siwo mwân dio
g'o t'jog d'ân dz'ien diu
ts'âm ziek zwie g'â g'o*

Theo cách cắt nghĩa và chấm câu như trên thì bản dịch chữ Hán trên phải tổ chức lại cho tương đương với bài ca chữ Việt như thế này:

Bản dịch chữ Hán:

*Kim tịch hà tịch hệ khiển trung châu lưu
Kim tịch hà nhật hệ đắc dự vương tử đồng chu.
Sơn hữu mộc hệ
Mộc hữu chi
Tâm duyệt quân hệ
Quân bất tri
Tâm cơ ngoan nhu bất tuyệt hệ đắc tri vương tử
Mông tu bị hảo hệ bất tí cầu sĩ*

Như thế là vào những năm 40-1 tdl, loại hình âm nhạc *Việt ca* đã bắt đầu chiếm lĩnh sinh hoạt văn hóa của một bộ phận quý tộc Trung Quốc, cụ thể là Vương Thương, làm đại tư mã đại phụ chính vào những năm 17-14 tdl. Lưu Hướng, với tư cách Hiệu trung bí thư, và trong quá trình “đi tìm di thư trong thiên hạ”, như *Tiền Hán thư* 10 tờ 5a8-9 ghi, đã sưu tầm và chép bản *Việt ca* này vào trong *Thuyết uyển*. Cũng có khả năng là người Việt tại nước ta đã chép và gửi lên Trung Quốc những bản văn tiếng Việt đó làm quà cống. *Thuyết uyển* không phải là một bộ sách thường, mà là một bộ sách dâng lên vua. Vì thế, việc chép bài *Việt ca* bằng tiếng Việt vào *Thuyết uyển* chứng tỏ rằng bài *Việt ca* này đã phổ biến khá rộng rãi trong giới quý tộc Trung Quốc chứ không phải chỉ trong quần chúng, và tình trạng phổ biến đó đưa đến sự quen thuộc của người yêu thích đối với cả nhạc lẫn lời của các bài *Việt ca*. Trong thời cổ đại, đây có thể nói là trường hợp đầu tiên và duy nhất, mà một bài thơ nước ngoài chép bằng tiếng nước ngoài cùng với bản dịch tiếng Hán xuất hiện trong một tác phẩm cổ điển Trung Quốc.

Qua bài *Việt ca* như thế, ta có thể khẳng định là vào thời Hùng Vương đã xuất hiện một ngôn ngữ Việt Nam, mà ta có thể tìm thấy trong *Lục độ tập kinh*, trong đó còn bảo lưu trên 15 trường hợp các cấu trúc ngữ học theo văn pháp tiếng Việt, cung cấp cho chúng ta một số lượng đáng kể các tá âm cho việc nghiên cứu tiếng Việt cổ và phục chế lại diện mạo tiếng nói ấy cách đây hai ngàn năm.

LỤC ĐỘ TẬP KINH

Lục độ tập kinh là văn bản đầu tiên và xưa nhất, ngoài bài *Việt ca*, tập thành những chủ đề tư tưởng lớn của dân tộc như nhân nghĩa, trung hiếu, đất nước, mất nước, v.v. làm cột sống cho chủ nghĩa nhân đạo Việt Nam và truyền thống văn hóa Việt Nam¹. *Lục độ tập kinh* được Khương Tăng Hội dịch vào thời Tam Quốc, từ một nguyên bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt, gồm có cả thảy 91 truyện.

Bản kinh lục xưa nhất hiện còn là *Xuất tam tạng ký tập 2*, ĐTK 2145 tờ 7a27-b1 ghi về *Lục độ tập kinh* như sau: “*Lục độ tập kinh 9 quyển, hoặc gọi là Lục độ vô cực kinh... Thời Ngụy Minh đế (228-240) Sa môn Thiên Trúc Khương Tăng Hội dịch ra vào đời Ngô chúa Tôn Quyền (222-252) và Tôn Lượng (253-258)*”. Cao tăng truyện 1, ĐTK 2059 tờ 326a21 ghi thêm là Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập* ở chùa Kiến Sơ. Pháp Kính viết *Chúng kinh mục lục 6*, ĐTK 2146 tờ 144a11, năm Khai Hoàng 14 (594), trong mục *Tây phương chư thánh hiền sở soạn tập* ghi: “*Lục độ tập 8 quyển, Khương Tăng Hội đời Ngô dịch*”. Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký 5*, ĐTK 2034 tờ 36b24, năm Khai Hoàng 17 (597), viết: “*Năm Thái Nguyên thứ nhất (251 sđl), ở Dương Đô chùa Kiến Sơ, dịch các kinh Lục độ tập, v.v. 4 bộ 16 quyển*”. Đạo Tuyên soạn *Đại Đường nội điển lục 2*

¹ Xem chi tiết trong: *Khương Tăng Hội toàn tập I*, cùng tác giả. tr. 130-281

ĐTK 2149 từ 230a6-c23 ghi: “*Lục độ tập kinh 9 quyển, một chỗ gọi Lục độ vô cực kinh, một gọi Độ vô cực kinh, một gọi Tập vô cực kinh. Xem Trúc Đạo tổ lục và Tam tạng ký... Đời Tề Vương nhà Ngụy trong năm Chính Thủy (241-249) Sa môn Thiên Trúc Khương Tăng Hội ở chùa Kiến Sơ dịch...*.. Các nhà viết kinh lục khác, như Minh Thuyên trong *Đại châu san định chúng kinh mục lục*, Ngạn Tôn trong *Chúng kinh mục lục 2*, ĐTK 2147 từ 161b7 ở mục *Hiền thánh tập truyền*, Trí Thăng trong *Khai Nguyên thích giáo lục 2*, ĐTK 2154 từ 490b4-491b23, Tỉnh Mại trong *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ 1*, ĐTK 2151 từ 352a26-b22, Tỉnh Thái trong *Chúng kinh mục lục 2*, ĐTK 2148 từ 195a28, v.v., cũng đều có liệt kê *Lục độ tập kinh* hoặc 8 hoặc 9 quyển, và đều nhất trí là được Khương Tăng Hội dịch.

Văn từ và nội dung *Lục độ tập kinh* chứa đựng một số nét khiến ta nghi ngờ nó không phải là một dịch phẩm từ nguyên bản tiếng Phạn. Chẳng hạn, truyện 49 của *Lục độ tập kinh 5*, từ 28a22-24, có câu phát biểu của anh thợ săn nói rằng: “(Tôi) ở đời lâu năm, thấy nho sĩ tích đức làm lành, há có bằng đệ tử Phật quên mình cứu mọi người, ở ẩn mà không dương danh ư?”, thì rõ ràng nếu *Lục độ tập kinh* do “thánh hiền soạn ra”, thì chắc chắn không phải là “thánh hiền phương Tây” (tức Thiên Trúc, hay Ấn Độ) vì “phương Tây” thời ấy làm gì có “nho sĩ” như phương Đông? Do vậy, đây phải là một phát biểu của “thánh hiền phương Đông”, mà trong trường hợp này, lại là một “thánh hiền” của nước ta, để đến năm 251, Khương Tăng Hội mới dịch nó ra tiếng Trung Quốc. Và cũng chính dựa vào bản *Lục độ tập*

kinh tiếng Việt này mà bản dịch ra tiếng Trung Quốc của Khương Tăng Hội mới mang tính “văn từ điển nhã” như Thang Dung Đồng nhận định trong *Hán Ngụy lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*¹ và dẫn đến việc họ Thang giá thiết là bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc này không phải do Hội dịch, mà có khả năng là do Hội viết ra. Thực tế là Khương Tăng Hội đã dùng một bản đáy tiếng Việt, chứ không phải tiếng Phạn, để dịch *Lục độ tập kinh* ra tiếng Trung Quốc. Vì vậy khi đọc lên ta nghe gần gũi, có cảm tưởng như một bản văn viết, chứ không phải là một bản dịch từ nguyên bản chữ Phạn hay một phương ngôn nào đó của Ấn Độ. Nếu đọc kỹ hơn, ta phát hiện thêm một sự kiện hết sức lạ lùng, nhưng rất quan trọng và có nhiều ý nghĩa đối với không những lịch sử Phật giáo Việt Nam mà còn với lịch sử văn hóa và ngôn ngữ Việt Nam nữa.

NGÔN NGỮ VIỆT

Sự kiện đó là trong một số câu của *Lục độ tập kinh*, Khương Tăng Hội đã không viết đúng theo ngữ pháp Trung Quốc mà lại theo ngữ pháp Việt Nam, ta có cụ thể các đoạn:

1. Truyện 13, từ 7c13: “Vương Cập phu nhân, tự nhiên hoàn tại bản quốc *trung cung* chính điện thượng tọa..”.

2. Truyện 14, từ 8c5: “Nhĩ vương giả chi tử, sinh ư

¹ Bắc Kinh, Trung Hoa thư cục, 1963, tr. 137.

vinh lạc, trường ư *trung cung*..”; cùng truyện, tờ 9b27: “Lưỡng nhi đồ chí, *trung tâm* đất cụ..”.

3. Truyện 26, tờ 16b2: “...Thủ thám tâm chí, tức hoạch sắt hỷ, *trung tâm* sáng nhiên, cầu dĩ an chí..”.

4. Truyện 39, tờ 21b27: “...*trung tâm* hoan hi”.

5. Truyện 41, tờ 22c12: “Vương bôn nhập sơn, đồ kiến *thần thọ*”

6. Truyện 43, tờ 24b21: “... *trung tâm* chúng uế..”.

7. Truyện 44, tờ 25a26: “*trung tâm* nục nhiên, dê thú bất vân”

8. Truyện 72, tờ 38b25: “...tuyệt diệu chí tượng lai tại *trung đình*, thiệp kim cung sự”.

9. Truyện 76, tờ 40a8: “... cứu tộc quyền chí, viễn trước *ngoại dã*”; cùng truyện, tờ 40b5: “Vị chúng huấn đạo *trung tâm* hoan hi”

10. Truyện 83, tờ 44c1: “... dĩ kỳ cốt nhục vi *bệ thăng thiên*”; cùng truyện, tờ 45a19: “Ngô đương dĩ kỳ huyết, vi *bệ thăng thiên*”

11. Truyện 85, tờ 47b26: “... *trung tâm* gia yên”; cùng truyện, tờ 47c16: “... *trung tâm* đài yên”.

Như thế, qua 11 truyện với 15 trường hợp, ngữ pháp tiếng Trung Quốc thời Khương Tăng Hội đã không được chấp hành; ngược lại, chúng được viết theo ngữ pháp tiếng Việt, như ta biết hiện nay. Trong số 15 trường hợp này thì có đến 11 trường hợp liên quan đến chữ “*trung tâm*”. Muốn nói “*trong lòng*” mà nói “*trung*

tâm”, theo ngữ pháp tiếng Trung Quốc là không thể chấp nhận. Chữ “*trung*” với nghĩa chỉ nơi chốn, “*trong*”, đến thời Vương Dật (khoảng 89-158) chú thích *Sở từ* và Trịnh Huyền (127-200) chú thích *Kinh Thi* đã được quy định là luôn luôn đứng sau danh từ hay đại danh từ chỉ nơi chốn. Qua những phân tích chi tiết¹, cụm từ “*trung tâm*” từ thế kỷ thứ VI tdl cho đến thế kỷ I sdl về sau cho đến thời Khương Tăng Hội, việc sử dụng nó cực kỳ hiếm hoi, thực tế chỉ có ba lần. Thế mà trong giai đoạn đó, một tập sách ngắn như *Lục độ tập kinh* lại có đến 8 trong số 15 trường hợp ngôn ngữ bất bình thường sử dụng cụm từ “*trung tâm*”. Do vậy, những trường hợp “*trung tâm*” vừa dẫn phải được viết theo ngữ pháp tiếng Việt. Những trường hợp “*thần thọ*” để diễn tả ý niệm “*thần cây*” và “*bệ thăng thiên*” để diễn tả “*bệ thăng thiên*” cũng thế. Từ đó, đưa đến một kết luận rằng là có khả năng Khương Tăng Hội đã sử dụng một nguyên bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt để dịch ra bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc mà ta hiện đang dùng làm nguyên bản để dịch lại ra tiếng Việt, bởi vì phải có một nguyên bản tiếng Việt như vậy mới giải thích nổi tại sao ngữ pháp tiếng Việt đã ảnh hưởng một cách có hệ thống và toàn diện đối với dịch bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc hiện có.

¹ Xem Lê Mạnh Thát, *Khương Tăng Hội toàn tập*, tập I. tr. 150-170

QUAN NIỆM VỀ CHỮ HIẾU CỦA DÂN TỘC VIỆT NAM

Về tư tưởng hiếu đạo, tối thiểu căn cứ vào cuộc tranh luận do *Mâu Tử Lý hoặc luận* ghi lại xung quanh truyện thái tử Tu Đại Noa và căn cứ vào chính truyện Tu Đại Noa, trong *Lục độ tập kinh* 2, ĐTK 152 tờ 8b7, ta biết có sự khác biệt cơ bản giữa tư tưởng hiếu đạo của người Việt Nam và hiếu đạo của người Trung Quốc. Hiếu đạo của người Trung Quốc theo câu mở đầu của *Hiếu kinh* là: “*Thân thể tóc da, nhận từ cha mẹ, không dám tổn thương, đó là khởi đầu của hiếu. Lập thân hành đạo, dương danh với hậu thế, đó là kết cục của hiếu*” . (Thân thể phát phu, thọ chi phụ mẫu, bất cảm tổn thương, hiếu chi thủy. Lập thân hành đạo, dương danh ư hậu thế, hiếu chi chung).

Người vấn nạn nơi điều 9 trong *Mâu Tử Lý hoặc luận* cũng dựa vào lý lẽ trên để bài bác Mâu Tử, thì Mâu Tử chỉ ngay: “*Thái Bá cắt tóc, vẽ mình, tự theo tục của Ngô việt, trái với nghĩa thân thể tóc da; vậy mà Khổng Tử ca tụng, cho có thể gọi là chí đức. (...) Dự Nhung nuốt than, sơn mình. Nhiếp Chính lột mắt, tự vẫn. Bá Cơ đâm lửa, hạnh cao cắt mắt. Quân tử cho là dũng và chết vì nghĩa, không nghe ai chê là tự hủy hết*”.

Lại nữa, một quan niệm đạo hiếu như trong *Hiếu kinh* như thế không thể nào phù hợp với ngay chính tập tục sống rất phổ biến của người Việt Nam vào thời Hùng Vương mà *Tiền Hán thư* 28 hạ tờ 31a5-12 đã ghi lại: “*Đất Việt (...) nay là Thương Ngô, Uất Lâm, Hợp*

Phổ, Giao Chỉ, Cửu Chân, Nam Hải, Nhật Nam, đều là phần của Việt... xâm mình cắt tóc để tránh hại của giao long”.

Nhan Sư Cổ (581-645) dẫn Ứng Thiệu (khoảng 130-190), giải thích tục xâm mình cắt tóc của người Việt, nói: *“Thường ở trong nước, nên cắt tóc xâm mình, cho giống với con rồng, để không bị thương hại”.*

Tục cắt tóc xâm mình của người Việt như vậy xuất hiện rất sớm, từ thế kỷ trước Dương lịch người Trung Quốc đã biết đến và ghi lại, để cho sau này Ban Cố (32-92 sđl) chép vào *Tiền Hán thư*. Một khi tục cắt tóc xâm mình đã phổ biến như thế, thì ngay câu đầu của thuyết hiếu đạo Trung Quốc nghe đã không lọt tai đối với người Việt. Người Việt làm sao giữ hiếu đạo được theo *Hiếu kinh* nếu họ đã cắt tóc xâm mình? Từ thực tế đó, bắt buộc người Việt phải có một đạo hiếu khác với đạo hiếu của người Trung Quốc. Và đạo hiếu này được công bố rõ ràng trong kinh Tu Đại Noa của *Lục độ tập kinh* 2, ĐTK 152 từ 8b7: *“Giúp nghèo cứu thiếu, thương nuôi quần sinh, là đứng đầu của hạnh”.* (Chấn cùng tế phạp, từ dục quần sinh, vi hạnh chi nguyên thủ).

Khi xác định đứng đầu mọi hạnh (hạnh chi nguyên thủ) là việc *“giúp nghèo cứu thiếu, thương nuôi quần sanh”*, thì đây là một định nghĩa hoàn toàn mới về chữ hiếu, bởi vì theo Đỗ Khâm trong *Tiền Hán thư* 60 từ 9a12 thì *“hiếu đứng đầu mọi hạnh của con người”* (hiếu, nhân hạnh chi sở tiên), và đây cũng là ý chính của *Hiếu kinh*, mà *Tiền Hán thư* 71 từ 9a9-10 đã dẫn: *“Hiếu kinh*

nói: Tính của trời đất, con người là quý. Hạnh con người không gì lớn hơn hiếu”.

Nội dung đạo hiếu của người Việt Nam thời tiền Phật giáo như thế hoàn toàn khác hẳn đạo hiếu của người Trung Quốc. Cần nhớ là chữ hiếu trong tiếng Phạn không có một từ tương đương với chữ hiếu của tiếng Hán. Từ một nội dung chữ hiếu như thế, ta mới thấy *Lục độ tập kinh* 5 ĐTK 152 từ 28a22-24, truyện 49, đã lên tiếng phê phán đạo hiếu của người Trung Quốc: *“Tôi ở đời lâu năm, tuy thấy Nho sĩ tích đức làm lành, há có ai như đệ tử Phật quên mình cứu người, âm thầm mà không nêu danh ư?”* (Xử thế hữu niên, tuy đồ Nho sĩ tích đức vi thiện, khởi hữu nhược Phật đệ tử, thứ ký tế chúng, ẩn xử nhi bất dương danh dã hồ?).

Hai thành tố chính của đạo hiếu Trung Quốc là *“thân thể tóc da không dám tổn thương”* và *“lập thân hành đạo, nêu tên với hậu thế”* từ đó đã bị khái niệm đạo hiếu của người Việt Nam phản bác. Và không chỉ hai thành tố này của *Hiếu kinh* bị phê phán, một quan niệm khác do Mạnh Tử nêu lên, đó là *“bất hiếu có ba, không người nối dõi là lớn nhất”* (bất hiếu hữu tam vô hậu vi đại) cũng bị *Lục độ tập kinh* ở truyện 86, từ 48a7-10, mạnh mẽ phê phán: *“Người đạo cao thì đức rộng. Ta muốn cái đạo vô dục, đạo đó mới quý. Đem đạo truyền cho thân, đem đức trao cho thánh, thân thánh truyền nhau cái sự giáo hóa vĩ đại không hư nát, đó mới gọi là sự nối dõi tốt lành. Nay người muốn lập nguồn đạo, chặt gốc đức, thì không đáng gọi là kẻ vô hậu ư?”* (Đạo cao giả quyết đức thâm, ngô dục vô dục chi đạo, quyết dục thân hĩ. Dĩ đạo truyền thân, dĩ đức thọ

thánh, thân thánh tương truyền ảnh hóa bất hủ, khả vị lương tự giả hồ ! Nhữ dục điền đạo chi nguyên phật đức chi căn, khả vị vô hậu giả hồ !).

Vấn đề vô hậu của đạo hiếu từ bình diện sinh lý đã chuyển sang bình diện đạo đức và học thuật, không nhất thiết phải có sự thừa tự về mặt sinh vật học mới gọi là hiếu, đạo hiếu theo quan niệm của Mạnh Tử, mà còn có một lối thừa tự khác, sự nối dõi khác, nối dõi về chân lý, nối dõi về học thuật, nối dõi về đạo đức. Quan niệm nối dõi này của người Việt thời kỳ tiền Phật giáo hoàn toàn phù hợp với quan niệm thừa tự Pháp của Phật giáo.

Nhưng không chỉ có thế, quan niệm nối dõi này mang hai đặc tính cần lưu ý trong cuộc đấu tranh để giữ gìn nòi giống của người Việt. Thứ nhất, để bảo vệ sự tồn tại như một dân tộc, người Việt phải xác định mình có một nền văn hóa, một nền đạo đức học thuật cần phải nối dõi, cần phải bảo vệ, mà nếu không nối dõi được thì dân tộc không thể tồn tại với tư cách là một dân tộc được. Xuất phát từ quan điểm nối dõi như thế, người Việt không đi đến một chủ nghĩa nối dõi cực đoan, như sự nối dõi về mặt sinh vật học của chủ nghĩa ưu sinh (eugenics) hiện đại, gây tác hại và tổn bao sinh mạng đối với những dân tộc khác. Bảo vệ nền văn hóa của mình, bảo vệ lối sống (hạnh) của mình, người Việt sẵn sàng mở rộng đôi tay đón nhận những người từ dân tộc khác đến sống chung, trở thành một bộ phận của dân tộc mình.

Đây là đặc điểm thứ hai của quan niệm thừa tự của người Việt tiền Phật giáo. Họ có quan niệm như thế cũng phải thôi, bởi vì địa bàn sinh tồn của họ, cụ thể là vùng trung du và đồng bằng Bắc bộ vào thời xa xưa, đã tồn tại những dân tộc khác. Cho nên, những giao lưu về huyết thống giữa các dân tộc khác nhau tất phải xảy ra. Do đó, nếu chỉ dựa vào sự nối dõi theo quan điểm sinh vật học, thì người Việt đã không phát triển và hình thành được một cộng đồng dân tộc thuần nhất. Họ phải dựa vào một quan điểm khác để có sự thuần nhất ấy, đó là, sự thuần nhất về mặt văn hóa và lối sống.

Trong bối cảnh của một nền chính trị, kinh tế và văn hóa như thế, đã nổi bật lên một số tư tưởng, tín ngưỡng của người Việt đời Hùng Vương mà ngày nay ta còn tìm thấy trong các thư tịch cổ và được chứng thực một phần nào bởi các di liệu khảo cổ học.

QUAN NIỆM VỀ CHỮ NHÂN

Về quan niệm “*trị dân, giúp nước*” thì từ thời Hùng Vương xa xưa, ta đã thấy xuất hiện một lý thuyết nhân nghĩa hoàn toàn khác với quan điểm nhân nghĩa của người Trung Quốc, và được tìm thấy trong *Lục độ tập kinh*. Tư tưởng nhân nghĩa này đề cập đến lòng thương, nhưng lòng thương này, “*không chỉ giới hạn trong việc thương người mà còn bao trùm hết cả sinh vật cho chí đến cả cỏ cây*” (Hoài vô ngoại chi hồng nhân, nhuận đãi thảo mộc). Đây là một tư tưởng hết sức rộng lớn, không có trong Nho giáo. Đối với Nho giáo,

nhân nghĩa có một nội dung hết sức hạn chế. Thiên *Tân tâm chương cú thượng* trong *Mạnh Tử* nói rất rõ: “Lòng nhân của Nghiêu Thuấn không yêu khắp mọi người, mà trước hết yêu bà con và người tài giỏi”. Cho nên, dù *Mạnh Tử* có thể dễ dàng đồng ý với tư tưởng nhân nghĩa của *Lục độ tập kinh*, là: “(Vua) lấy nhân từ trị nước, dùng thứ dạy dân” ((vương) trị dĩ nhân hóa dân, dĩ thứ cư bĩ), quyển 4, tờ 22a19; hay “lấy điều nhân để trị nước” (trị quốc dĩ nhân); vì *Mạnh Tử* cũng chủ trương “tam đại được thiên hạ là nhờ nhân, mất thiên hạ cũng vì bất nhân”, nhưng ta thấy quan điểm nhân nghĩa của hai bên cách xa nhau một trời một vực. Và sự khác biệt này vẫn tồn tại qua hàng ngàn năm, mà ta có thể phát hiện không mấy khó khăn trong trường hợp Nguyễn Trãi, như chúng tôi đã có dịp chứng tỏ¹, dấu từ nhân nghĩa vẫn được sử dụng.

Cần nhớ là giống như trường hợp chữ hiếu, chữ nhân nghĩa không có từ tương đương trong tiếng Phạn. Do thế, tư tưởng nhân nghĩa phát biểu trong *Lục độ tập kinh* phản ánh khá trung thực tư tưởng nhân nghĩa của dân tộc ta thời tiền Phật giáo, tức tư tưởng thời Hùng Vương, lúc Phật giáo từ Ấn Độ bắt đầu truyền bá khắp nơi. Từ một định nghĩa đơn giản như: “Phù hiếu sát giả bất nhân” (thích giết là không có lòng nhân), theo *Lục độ tập kinh* 4, tờ 19a, cho đến một khẳng định cương

¹ Lê Mạnh Thát, *Vấn đề thừa kế văn hóa dân tộc nơi Nguyễn Trãi*, trong *Nguyễn Trãi*; tham luận Hội nghị khoa học về Nguyễn Trãi, kỷ niệm lần thứ 600 năm sinh. Viện Khoa học Xã hội Tp Hồ Chí Minh, 1980. tr. 249-260.

quyết như: “Ngô ninh tổn xu mệnh bất khứ nhân đạo dã” (ta thà chịu tổn mạng chứ không bỏ đạo nhân) ở tờ 18c17-18; hoặc “bất nhân nghịch đạo ninh tử bất vi dã” (bất nhân trái đạo thà chết chứ không làm), quyển 2 tờ 6b22, đưa đến quan niệm Bồ tát vì lòng nhân, nhân cho đến loài sâu bọ cũng không giết được ghi trong truyện 32, tờ 19a3: “*Quản Bồ tát chi thanh nhân, quyền phi kỳ hành nhu động chi loại, ái nhi bất sát*” (thấy sự nhân từ trong sạch của Bồ tát, các loài bò bay máy cựa uốn trườn, đều thương không giết).

Truyện 48, tờ 27c13 cũng nói về chữ nhân theo phản cách: “*Tham dục là người điên, nào có lòng nghĩa nhân*” (tham dục vì cuồng phu, phi hữu nhân nghĩa tâm).

Chữ Nhân như thế được đề cao qua nhiều cụm từ khác nhau, thể hiện không những giáo lý tình thương của Phật giáo, mà còn truyền thống nhân đạo thời Hùng Vương của dân tộc Việt Nam. Cụ thể là từ “nhân ái” trong truyện 68, tờ 36c20; từ “nhân nghĩa” trong truyện 48 tờ 27c13; từ “nhân từ” trong truyện 91 tờ 52a16; từ “nhân đạo” trong truyện 31 tờ 18c17-18, v.v.

TÍN NGƯỠNG

Tin quý là một nét đặc trưng của tín ngưỡng người Việt. Từ đó, tối thiểu cho đến năm 110 tdl mới bắt đầu truyền qua Trung Quốc do Dũng Chi thực hiện. Theo Tự Thiếu Tôn, sống khoảng 43-06 tdl, làm quan dưới thời Hán Nguyên đế (43-32 tdl), viết phần Vũ Đế bản kỷ

trong *Sử ký* 12 tờ 16b8-17a1, và mục *Giao tự chí* của *Tiền Hán thư* 25 hạ tờ 1a5-10, kể là sau khi nghe người Việt tên Dũng Chi nói về sự hiệu nghiệm của việc thờ quỷ: “*Người Việt tục tin quỷ, kẻ thờ đều thấy quỷ, nhiều lần có hiệu nghiệm. Xưa vua Đông Âu kính quỷ, thọ đến 160 tuổi. Đời sau khinh lười nên suy vì*”.

Hán Vũ đế bèn “*khiến thầy bói Việt lập đền thờ (quỷ) Việt, dựng đài mà không đàn, cúng thờ trời, thần, thượng đế và trăm quỷ, nhưng dùng gà để bói. Vua tin. Thờ quỷ Việt và bói gà bắt đầu dùng (từ đó)*”.

Thế rõ ràng tục thờ quỷ theo lối người Việt, từ sau khi Nam Việt diệt vong năm 110 tdl, mới bắt đầu phổ biến ở Trung Quốc với sự ủng hộ tín thành của người lãnh đạo cao nhất nước là Hán Vũ đế và do người Việt là Dũng Chi truyền vào. Trước thời Hán Vũ đế, còn có tục lên nóc nhà gọi hồn người chết, được ghi lại trong *Lễ ký*. Về việc thờ quỷ và gọi hồn người chết này, về sau đã được Mâu Tử đề cập tới, khi có người vấn nạn vì sao ông không tin vào thuyết “*người chết sẽ sống lại*”. Điều thứ 12 của *Lý học luận* đặt vấn đề:

“*Đạo Phật nói người ta chết thì phải sinh lại. Tôi không tin điều ấy đúng thế. Mâu Tử trả lời: Người đến lúc chết, người nhà trèo lên nóc nhà mà gọi. Chết rồi thì còn gọi ai? Bảo là gọi hồn phách nó. Mâu Tử nói: Thân hồn trở lại thì sống, không trở lại thì thân hồn đi đâu? Trả lời: Thành quỷ thần*”¹.

¹ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử*, tr. 563-568.

Tục người Việt tin quý như vậy, thực tế là tin người chết không phải chết là hết, mà những người chết đã thành quý thân, và đáng được thờ phụng. Đây có thể nói là những thông tin bằng tư liệu thành văn đầu tiên nói về tục thờ cúng tổ tiên của dân tộc Việt.

Những thông tin này ngày nay có thể được chứng thực bởi các di liệu khảo cổ học tìm thấy trong các ngôi mộ ở Lũng Hòa (Phú Thọ)¹, Thiệu Dương (Thanh Hóa)², Việt Khê (Hải Phòng)³ và Lạch Trường (Thanh Hóa)⁴, mà về mặt thời gian trải dài từ thiên niên kỷ thứ II tđl đến thiên niên kỷ thứ I tđl. Đó là các vật tùy táng từ thô sơ dân dã như rìu, đục, nôi, bát, hạt chuỗi, hoa tai, suốt xe chỉ v.v... của Lũng Hòa cho đến hiếm quý sang trọng như trống đồng, đèn đồng, đồ sơn then, đỉnh, bình, ấm v.v..., và thậm chí cả vũ khí nữa như dao, dao găm, giáo, mũi tên v.v... Tất cả đồ tùy táng này có ý nghĩa gì, nếu không phải để cho những người đã chết có dịp dùng chúng, để phục vụ họ bên kia thế giới. Nói khác đi, đã từ lâu tổ tiên người Việt quan niệm chết

¹ Hoàng Xuân Chinh, *Báo cáo khai quật đợt một di chỉ Lũng Hòa*, Hà Nội: NXB Khoa học xã hội, 1968.

² Thanh Duy, *Một vài nét về di tích khảo cổ thuộc thời đại đồng thau ở Thiệu Dương* (Thanh Hóa) trong *Một số báo cáo về khảo cổ học Việt Nam năm 1966*, Hà Nội: Đội khảo cổ xuất bản, 1966, tr. 216.

³ Viện Bảo tàng lịch sử Việt Nam, *Những hiện vật tàng trữ tại Viện Bảo tàng lịch sử về ngôi mộ cổ Việt Khê*, Hà Nội, 1965.

⁴ Olov Jansé, *Archaeological research in Indochina* 1. Cambridge, MA. Harvard U.P. 1956. Ảnh 146, 1.

không phải là hết. Cho nên, khi một thành viên của gia đình và của cộng đồng vĩnh viễn ra đi, người ta cần đưa tiễn họ với một số vật dụng thân thiết, để họ có cơ hội dùng tới. Tục tin quý của người Việt như thế đã tồn tại lâu đời, trước khi Phật giáo truyền vào và Tự Thiếu Tôn ghi lại.

Việc kết hợp thờ người chết và bói gà này cho đến ngày nay vẫn còn tồn tại trong tập tục tang ma của người Việt Nam. Chẳng hạn khi cúng người chết thì dùng ba trứng gà; khi mở cửa mả thì dùng con gà kéo lỏi ba vòng rồi thả đi, tin rằng hồn người chết sẽ theo gà đó mà ra khỏi mả. Ngay cả việc cúng ông bà vào ba mươi tết hay tảo mộ cũng phải có cúng một con gà, v.v.

Tục bói gà này, khi Trương Thủ Tiết viết *Sử ký chính nghĩa* 12 tờ 16b12-13 ghi nhận là vào năm 736 còn lưu hành ở Việt Nam: "*Phép bói gà, dùng gà một con, chó một con, đang sống thì chú nguyện, xong liền giết. Gà chó đem nấu chín, lại đem cúng. Riêng lấy gà, trên xương hai mắt nó từ có lỗ nứt giống hình vật người là tốt. Nếu không đủ là xấu. Nay Lĩnh Nam còn làm phép đó*".

Đến thời thiền sư Chân Nguyên (1647-1726) viết *Thiên Nam ngữ lục* vào năm 1685, thì thay vì bói gà bằng lỗ nứt ở tại con mắt, đã ghi nhận phép bói gà bằng chân trong liên quan tới việc Lý Phục Man chống lại Trần Bá Tiên khi vua Lý Nam đế (ở ngôi 544-547) thất trận:

"Chiêm Thành tuy nhỏ ở xa

*Sợ Trung Quốc loạn nó hòa dã hay
Bằng con nó động đến nay
Nó xưa trong náu, nó rày ngoài xung
Cái ngùi cái ất khôn mong
Phục Man dầu có anh hùng mà chi¹.*

Trong đó các từ *con, cái, trong, ngoài, náu, xung, động, ngùi*, là những từ chuyên môn trong khoa bói chân gà tại Việt Nam, nếu không phải là của thời Lý Phục Man, tức khoảng năm 548, thì cũng là của thời thiên sư Chân Nguyên ở thế kỷ XVII. Điểm cần lưu ý ở đây là việc thờ quỷ, cúng bói gà, là nhằm phục vụ cho việc được sống lâu, cho việc thấy được quỷ, cho việc tiên đoán một số sự kiện trong tương lai, v.v. Nói cách khác, đây là một tín ngưỡng có tính cách quyền năng để phục vụ cho những yêu cầu tìm đến quyền năng của dân Việt từ thời cổ xưa.

Trên bối cảnh của một nền tín ngưỡng và tư tưởng học thuật như vậy, Phật giáo đã truyền vào nước ta. Thế thì, Phật giáo truyền vào Việt Nam với một hệ thống giáo lý nào? Việc nhà sư Phật Quang trao cho Chủ Đồng Tử một cây gậy và một chiếc nón lá thần, mà không có một lời giảng thuyết giáo lý nào, càng làm cho vấn đề rắc rối thêm. Ta chỉ biết sau đó Chủ Đồng Tử cùng Tiên Dung dựng gậy và nón lên thành phố xá lâu đài. Và điều này cũng báo cho ta biết ít nhiều về tính chất của nền Phật giáo Chủ Đồng Tử, Tiên Dung, đó là tính chất quyền năng. Tuy nhiên, để hiểu rõ hơn nội dung giáo lý

¹ Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiên sư toàn tập III*, Tr. 332.

của nền Phật giáo thời Hùng Vương, ta phải trở lại phân tích thêm *Lục độ tập kinh*, mà bản dịch ra tiếng Trung Quốc do Khương Tăng Hội dịch từ tiếng Việt hiện còn được bảo lưu trong Đại Tạng.

LỊCH PHÁP VIỆT NAM

Lục độ tập kinh ngày nay có cả thảy 91 truyện. Trong số các truyện này có một số truyện ta có thể truy về thời các vua Hùng còn nắm giữ quyền hành, nghĩa là trước biến cố năm 43 sđl, khi cuộc kháng chiến vệ quốc do Hai Bà Trưng lãnh đạo thất bại. Cơ sở cho một việc truy tìm như vậy dựa trên một hiện tượng khá đặc thù của những truyện này. Đó là hiện tượng sử dụng lịch pháp. Trong *Lục độ tập kinh* có 10 truyện đề cập đến đơn vị thời gian, tức các truyện:

Truyện 9, ĐTK152, từ 4b19, c1 và c9: “*Một thời 90 ngày*” (nhất thời cửu thập nhật), “*hai thời 180 ngày*” (nhị thời bách bát thập nhật), “*thỉnh ở lại ba thời*” (thỉnh lưu tam thời);

Truyện 14, từ 9a13 “*Hai mươi mốt ngày thì đến núi Đàn Đặc*” (Tam thất nhị thập nhật nãi chí Đàn Đặc sơn);

Truyện 24, từ 14c23: “*Bỏ tất thấy Phật, vui vẻ quy y, thỉnh Phật và Tăng ở lại nhà mình bảy ngày cúng dường trọn lễ*” (Bỏ tất đố Phật, hân nhiên tự quy, thỉnh Phật cập Tăng thất nhật lưu gia, dĩ lễ cúng dường); cùng

truyện, tờ 15a2: “*Bảy ngày như thế, đều không lười mỗi*” (thất nhật nhược tư đồ vô giải);

Truyện 25, tờ 15c27: “*Ở thai mười tháng*” (xử thai thập nguyệt);

Truyện 54, tờ 31b12: “*Sau đó bảy ngày*” (kiếp hậu thất nhật);

Truyện 61, 34a2: “*Mười ngày sau*” (thập nhật chi hậu);

Truyện 76, tờ 40b12: “*Bé trong bụng mẹ... ba tám tuần ngày, thân thể thành hình*” (nhi tại mẩu phực...tam thập bát thất nhật, thân thể giai thành);

Truyện 79, tờ 42b9-12: “*... Rông vui về làm mưa gió bảy ngày bảy đêm. Đức Phật ngồi ngay không động không lay, không thở, không hít. Bảy ngày không ăn thì được thành Phật. Lòng vui, không còn tưởng. Rông rất vui mừng, cũng bảy ngày không ăn, mà không có niệm đói khát. Hết bảy ngày, mưa gió tạnh*” (...Long hỉ, tác phong vũ thất nhật thất dạ. Phật đoan tọa, bất động bất dao bất suyễn bất tức. Thất nhật bất thực, đắc Phật. Tâm hỉ, đồ vô hữu tưởng. Long đại hoan hỉ, diệp thất nhật bất thực, vô cơ khát niệm. Thất nhật tốt, phong vũ chỉ).

Truyện 83, tờ 44c17: “*Vua vui về bày tiệc, rượu nhạc bảy ngày*” (Vương hỉ, thiết tửu vi nhạc thất nhật); cùng truyện tờ 45a8: “*Bê trúc để ghi thì đi đường bảy ngày mới về tới vương quốc*” (dĩ trúc vi soán hành đạo thất nhật, nãi chi vương quốc); tờ 46a14-16: “*Vua nói: Hãy ở lại bảy ngày nữa (...) sau bảy ngày có đại thần*

vương đến chỗ vua trời chúc mừng". (Vương viết thả lưu thất nhật (...), thất nhật chi hậu, hữu đại thần vương chí thiên vương sở hạ viết...); tờ 45c1: *"Bố thí bảy ngày, không ai thiếu thốn mà không được đầy đủ"* (bố thí thất nhật, vô phạm bất túc).

Truyện 88, tờ 50b13-23: *"Trong một trăm năm, phạm có ba trăm mùa xuân, hạ, đông. Mỗi mùa có một trăm. Lại trong 1200 tháng, các tiết xuân, hạ, đông, mỗi thứ bốn trăm tháng. Trong ba vạn sáu ngàn ngày, xuân một vạn hai ngàn ngày, hạ nóng, đông lạnh, mỗi thứ một vạn hai ngàn ngày. Trong một trăm năm, một ngày hai bữa... Trong 100 năm, đêm ngủ trừ năm mươi năm... Con người thọ 100 tuổi chỉ vui có mười năm"* (bách tuế chi trung phạm cánh tam bách thời, xuân hạ đông nguyệt các cánh kỳ bách dã. Cánh thiên nhị bách nguyệt xuân hạ đông tiết các cánh tứ bách nguyệt. Cánh tam vạn lục thiên nhật, xuân cánh vạn nhị thiên nhật, hạ thứ đông hàn, các vạn nhị thiên nhật. Bách tuế chi trung, nhất nhật tái phạm... Bách tuế chi trung, dạ ngoạ trừ ngũ thập tuế... Nhân thọ bách tuế, tài đắc thập tuế lạc nhĩ).

Ta thấy truyện 88 này ghi nhận một năm có 360 ngày, chia thành ba mùa (thời), mỗi mùa có 120 ngày, vậy mỗi mùa có 4 tháng: *"Trong một trăm năm phạm lại có 300 mùa, xuân hạ đông mỗi mùa lại có 100, tức 1200 tháng, xuân hạ đông tiết, mỗi tiết có 400 tháng, tức 36.000 ngày, mùa xuân lại có 12.000 ngày, mùa hạ nóng, mùa đông lạnh, mỗi mùa 12.000 ngày"*. Rõ ràng, một ghi nhận như thế bộc lộ quan điểm lịch pháp của Phật giáo Ấn Độ, mà ta ngày nay còn tìm thấy trong *Xá*

đâu luyện thái tử nhị thập bát tú kinh ĐTK1501 từ 419c1-2 và b4-6 và Phạn bản *Sārdulakarnāvadāna* của nó hiện còn bảo lưu: “*Ba mươi ngày là một tháng, kể 12 tháng là một năm*”, và một năm chỉ có ba mùa là đông, xuân và hạ. Điểm lỗi cuốn là *Xá đầu luyện thái tử nhị thập bát tú kinh* do Trúc Pháp Hộ dịch vào khoảng những năm 265-313, thì trước đó hơn nửa thế kỷ, Trúc Luật Viêm và Chi Khiêm lại thực hiện một bản dịch sớm hơn dưới tên *Ma đàng già kinh* gồm hai quyển thượng hạ. Ngoài chuyện ghi nhận ở quyển hạ ĐTK1500 từ 409a13-4 là “*ba mươi ngày đêm gọi là một tháng, 12 tháng này gọi là một năm*”, còn nói ở tờ sau (410a18-9): “*Hễ năm thì có 365 ngày..., tháng có 30 ngày*”. Dẫu sao đi nữa, việc chia một năm có 360 ngày thành 12 tháng và ba mùa của *Lục độ tập kinh* có vẻ là một phản ảnh khá trung thành quan điểm lịch pháp của Phật giáo vào những thế kỷ trước và sau Dương lịch.

Tuy nhiên, nếu tìm hiểu tiếp, ta thấy truyện 9 của *Lục độ tập kinh* 1 ĐTK152 từ 4b19 và 4c1 và c9 lại nói đến “*một mùa 90 ngày*” (nhất thời cửu thập nhật) và “*hai mùa 180 ngày*” (nhị thời bách bát thập nhật). Thế cũng có nghĩa một năm có tới bốn mùa, chứ không phải ba mùa. Lịch pháp Ấn Độ thời tiền Phật giáo của giai đoạn Vệ đà tiền kỳ, tức khoảng những năm 1500-1000 tdl, thường chia 12 tháng của một năm thành 6 mùa là lạnh (*si'sira*), xuân (*vasanta*), hạ (*grisma*), mưa (*varsa*), thu (*sarad*) và rét (*hemanta*), như *Rigveda* x.90, 6; i. 131, 4 v.v... đã ghi. Đến giai đoạn Vệ đà hậu kỳ (1000-300tdl), sáu mùa vừa kể rút gọn lại còn ba mùa là đông, hạ và mưa, và xếp đặt các tháng lại cho phù hợp, mà ta

có thể thấy trong *Taittiriya samhita*. Việc rút gọn lại còn ba mùa này sau đó đã được nền lịch pháp Phật giáo chấp nhận, như đã nói trên. Vậy, rõ ràng sự kiện truyện 9 nói tới bốn mùa dứt khoát không liên hệ với lịch pháp Ấn Độ và Phật giáo. Thế phải chăng nó chịu ảnh hưởng của lịch pháp Trung Quốc?

Đúng là lịch pháp Trung Quốc từ thời Ngũ đế (2550-2140 tdl) đã đề cập tới bốn mùa xuân hạ thu đông, như Nghiêu Điển trong *Thuận thư chú* số 2 tờ 5b10-6b3 đã viết: “(Vua Nghiêu) bèn sai hai họ Hy, Hòa xét chuyển vận của trời, trăng và sao, để thể mệnh trời, mà báo cho dân biết thời tiết (....) Khi ngày dài trung bình, sao là Đẩu, thì là giữa xuân (...) Khi ngày dài nhất, sao là Hỏa, thì là giữa hạ (....) Khi đêm dài nhất, sao là Hư, thì là giữa thu (.....) Khi ngày ngắn nhất, sao là Mão, thì là giữa đông..(...)”. Tuy vậy, nó cũng viết tiếp: “Vua nói: Nay các người Hy, Hòa, năm quay lại sau ba trăm với 6 tuần và 6 ngày, lấy tháng nhuận đặt đúng bốn mùa, để nên năm”.

Viết như thế, không những lịch pháp Trung Quốc từ xa xưa đã xác định mỗi năm có 366 ngày, mà còn dùng chế độ 10 ngày là một tuần. Chế độ 10 ngày một tuần này được sử dụng rất phổ biến. Đọc *Tả truyện chú* số 43 tờ 2b11 và 44 tờ 2b5 các năm Lỗ Chiêu Công thứ 5 và 7, ta thấy nói “số của ngày là mười” (nhật chi số thập), “trời có mười ngày” (thiên hữu thập nhật). Thiên Chu quan của Lễ ký cũng ghi nhận: “Họ Phùng tương giữ các việc 12 năm, 12 tháng, 12 giờ, 10 ngày (thập nhật), 28 ngôi sao”. Đặc biệt, hệ thống 10 ngày đây không chỉ tồn tại trên sách vở hiện lưu truyền, mà còn

thấy trên các văn tự giáp cốt mới khai quật, như Quách Mạt Nhược¹ đã chứng tỏ. Nói khác đi, lịch pháp Trung Quốc chỉ dùng hệ thống 10 ngày, để chia ngày của tháng, mà thời Nghiêu Thuấn đã gọi là tuần. Hệ thống này *Lục độ tập kinh* 6 ĐTK 152 từ 34a2 trong truyện 61 chỉ sử dụng một lần, và chỉ dùng chữ 10 ngày trợn, tức “sau mười ngày”, mà không dùng đến chữ tuần. Ngược lại, hệ thống tuần 7 ngày được nói đến một cách rộng rãi. Cụ thể là các truyện 14 từ 9a13, 24 từ 14c23, 54 từ 31b12, 79 từ 42b9-12, 83 từ 44c17, 45a8 và c1 và từ 46a15. Đặc biệt, truyện 76 từ 40b12, để tính thời gian thai nhi ở trong bụng mẹ, đã dùng số 38 tuần ngày (tam thập bát thất nhật). Điều này có nghĩa dù truyện 9 có nói tới hệ thống bốn mùa, hệ thống ấy không nhất thiết phải xuất phát từ lịch pháp Trung Quốc.

Kết luận này hoàn toàn phù hợp với một báo cáo của Lưu An (?-122 tdl) về quan hệ lịch pháp giữa Trung Quốc và Việt Nam thời cổ đại còn ghi lại trong *Tiền Hán thư* 64 thượng từ 2a10-b1 nói rằng: “Việt là đất phương ngoài, là dân cắt tóc xăm mình, không thể lấy phép tắc của nước mũ đai mà xử lý nó. Từ thời Tam đại hưng thịnh, Hồ và Việt không chịu nhận chính sóc, chẳng mạnh không thể phục chúng, chẳng uy không thể ngăn chúng, cho là đất không thể ở, là dân không thể chăn, không đáng làm phiên Trung Quốc”.

Bảo là “từ thời Tam đại, Hồ và Việt không chịu nhận chính sóc”, Lưu An muốn xác nhận rằng từ những

¹ Quách Mạt Nhược, *Giáp cốt văn tự nghiên cứu*, Bắc Kinh: Nhân dân xuất bản xã, 1952.

triều đại nhà Hạ (2140-1711 tdl) nhà Thương Ân (1711-1066 tdl) và nhà Chu (1066-256 tdl), người Việt ta đã không “chịu chính sóc”, tức đã không dùng lịch pháp Trung Quốc. Do thế, việc truyện 9 chia 360 ngày của một năm thành 4 mùa, mỗi mùa 90 ngày, phải nói là xuất phát từ lịch pháp Việt Nam thời Hùng Vương hậu kỳ, nếu không phải là tiền kỳ cùng lúc với thời Ngũ đế (2550-2140 tdl) bên Trung Quốc.

Xác định này càng được củng cố thêm, khi ta phân tích lịch pháp Ấn Độ, để xem thử tình trạng sử dụng rộng rãi hệ thống 7 ngày có xảy ra, như đã xảy ra trong *Lục độ tập kinh* hay không. Đúng là người Ấn Độ từ xa xưa rất thích con số 7, mà chứng cứ có thể tìm thấy dễ dàng trong *Rigveda* i.62,7 (nói đến 7 phần của thế giới, 7 rặng núi, 7 tiên nhân), i.63,7 (7 tuổi, 7 đại dương, 7 thành phố), i.72,6 (7 ngọn lửa, 7 âm, 7 lễ, 7 bước lên trời...) v.v... Tuy nhiên, trong lịch pháp của họ không dùng tới hệ thống tuần 7 ngày. *Mahàbhàrata* 1.1.35, sau khi kể về sự hình thành thế giới và mọi vật sinh xuất, đã viết:

samvatsarartavo màsàh paksàhoràtrayah kramàt/

yac cànnyad api tat sarvam sambhùtam lokasàk sikam//35

năm, mùa, tháng, tuần, ngày, đêm cũng lần lượt xuất sinh, và đó là sự sinh của tất cả mọi vật được biết trên thế gian này.

Chữ mà chúng tôi dịch là tuần, trong tiếng Phạn là paksa. Và chữ paksa thực tế không có nghĩa là tuần, như ta thường hiểu theo dạng 10 ngày của tuần Trung

Quốc hay dạng 7 ngày của tuần hiện nay. Ngược lại, trong lịch pháp Ấn Độ nó dùng để chỉ đơn vị 15 ngày, mà trong lịch pháp tiền kỳ gọi là nguyệt tiền (pūrva/apūryamāna-pakṣa) và nguyệt hậu (apara/apakṣyamāna), rồi sau đó gọi là bạch nguyệt ('sukla'/'suddha) và hắc nguyệt (kṛisna/ tāmīra), như có thể thấy trong *Áo nghĩa thư Kausitaki-upanisad*, các kinh *Kausika*, *Kātyāyanasrauta*, *'Sankhāya-nasrauta*, bộ luật *Manu* v.v... Đặc biệt lối chia hắc nguyệt bạch nguyệt này được sử dụng rất phổ biến trong lịch pháp Phật giáo, để quy định các lễ tiết của mình, cụ thể là lễ bố tát (posadha) trong Luật tạng và các lễ khác trong mật giáo. *Văn Thù Sư Lợi Bồ tát cập chư tiên sở thuyết cát hung thời nhật thiên ác tú diệu kinh*, quyển thượng ĐTK 1299 tờ 393a1-2, viết rất rõ:

“Hễ tháng thì có hai phần hắc và bạch. Từ ngày mồng một đến ngày 15 là bạch nguyệt. Từ ngày 16 đến ngày 30 là hắc nguyệt”.

Thế rõ ràng trong lịch pháp Ấn Độ và Phật giáo rất ít sử dụng hệ 7 ngày. Cần chú ý ngay trong tạng kinh Nam truyền bằng tiếng Ba lý, thời gian thai nhi nằm trong bụng mẹ cũng chỉ dùng hệ 9 hay 10 tháng (M.i.4.8. *Mahātanhā sankhayasuttam*: mātā nava và dasa và māsē gab-bham kucchinā pariharati...), chứ không dùng hệ 7 ngày. Còn tuần của lịch pháp Trung Quốc thì dứt khoát có 10 ngày, như câu trong Nghiêu điển dẫn trên cho thấy.

Nói tóm lại, theo chúng tôi, hệ thống lịch chia năm ra làm 360 ngày, rồi phân bố thành bốn mùa, mỗi

mùa gồm ba tháng, mỗi tháng có 30 ngày cùng với việc dùng hệ 7 ngày làm tuần là một di sản của lịch pháp thời Hùng Vương còn được bảo lưu trong *Lục độ tập kinh* qua 10 truyện đã dẫn trên, trừ truyện 88 phản ảnh hệ thống lịch pháp của Phật giáo Ấn Độ. Và để bảo lưu được một hệ thống lịch như thế, các truyện ấy phải lưu hành vào thời hệ thống lịch đó đang còn hiệu lực, tức đang còn sử dụng chính thức và công khai. Đổi cách nói, chúng phải xuất hiện tại Việt Nam trước biến cố năm 43 sđl, khi nhà nước Hùng Vương bị quân đội nhà Hán dưới sự chỉ huy của Mã Viện đánh bại. Nếu xuất hiện sau, khi bộ máy cai trị đàn áp của Mã Viện đã thiết lập, thì dứt khoát một bảo lưu như thế không thể nào xảy ra, vì Viện đã cố tình thực hiện một chính sách hủy diệt tàn bạo chưa từng thấy trong lịch sử, như bắt đầy những người lãnh đạo chính trị và tinh thần (cử soái), điều tấu lại *Việt luật* “hơn mười việc” và thu gom trống đồng, ngoài việc giết sạch những người chống đối vũ trang và xây dựng thêm đồn canh để bảo vệ cho bạo quyền do Viện mới thiết lập.

Xác định được một phần nào hệ thống lịch pháp thời Hùng Vương như vậy không những giúp ta sửa sai một quan niệm lưu hành khá phổ biến trước đây là “*nay không thấy dấu tích gì giúp ta biết cách xếp đặt ngày tháng của dân Lạc Việt xưa*”, mà còn giúp khẳng định lời đoán của Hoàng Xuân Hãn rằng: “*Văn hóa Trống đồng của nước Văn Lang chắc đã dùng năm 12 tháng*,”

*tháng lân lượt 29-30 ngày cũng không hẳn là vô lý*¹. Nhưng quan trọng hơn đối với chúng ta là việc xác định được hệ thống lịch vừa nói đưa ta đến một nhận thức mới không những về Phật giáo nước ta, mà còn về thời đại Hùng Vương cùng những thành tựu nhiều mặt của nó, trong đó có cả tư tưởng, văn học và khoa học kỹ thuật. Riêng đối với Phật giáo, nhờ xác định hệ thống lịch, ta cũng xác định được những kinh truyện nào đã truyền vào và lưu hành ở nước ta, khi triều đại Hùng Vương đang còn tồn tại. Và do việc nghiên cứu các kinh truyện ấy, ta sẽ biết học thuyết nào của Phật giáo được nhân dân ta chấp nhận và sinh hoạt Phật giáo vào giai đoạn ấy ra sao. Hiện có 7 truyện như thế đang có mặt trong *Lục độ tập kinh* và chúng tất phải lưu hành, khi hệ thống lịch Việt Nam đang có hiệu lực, nghĩa là trước năm 43 sđl, lúc triều đại Hùng Vương còn thực hiện chức năng quản lý đất nước của mình.

TƯ TƯỞNG QUYỀN NĂNG

Qua việc phân tích 7 truyện này, ta thấy trong truyện 9 từ 4a17-5a20 giới thiệu hình ảnh và vai trò của một nhà tu Phật giáo. Đây là hình ảnh của một người “*năm có mười tuổi, điển tịch của Phật, các thuật của đời, không gì là không nắm hết, rồi lớn lên*”, “*giã từ cha mẹ*”, “*xin làm Sa môn, xin cho áo Phật, bình bát và tích*

¹ Hoàng Xuân Hãn, *Lịch và lịch Việt Nam, Tập san khoa học xã hội* (Paris) 9 (1982) 54.

trượng, để ra giúp người". Và vai trò của họ là "muốn khiến chúng sinh sớm rời tám nạn, lòng bỏ niệm ác, gặp Phật, thấy Pháp, cùng chúng Sa môn, được nghe đạo sáng vô thượng chính chân, lòng mở, dơ trừ". Không những thế, họ còn "muốn cứu giúp chúng sanh khốn thiếu" và "đem năm giới mười lành làm chính sách quốc gia". Tiếp đến, truyện 14 từ 7c28-11a 26, phác họa một mẫu người Phật tử lý tưởng qua hình ảnh thái tử Tu Đại Noa "thờ cha mẹ mình như thờ trời" (sự thân đồng chi ư thiên), lấy đạo hiếu truyền thống của người Việt Nam kết hợp với giáo lý bố thí của Phật giáo là "cứu nghèo giúp thiếu, thương nuôi mọi người", để làm cơ sở cho một lối sống mới của Phật tử Việt Nam.

Tuy có phân biệt ra hai mẫu người là Sa môn và cư sĩ, nhưng tất cả hai hạng người đều bình đẳng, đều có trách nhiệm về chính mình ngang nhau và đều có khả năng thành Phật giống nhau, như truyện 24 từ 14c19-15a15 kể chuyện vị Phạm chí cúng dường đức Phật Tiệp, rồi suy nghĩ: "Ngài đã được Phật thì ta tất cũng được thôi" (bỉ kỳ đắc Phật, ngô tất đắc dã). Quan niệm bình đẳng này phải nói là dũng cảm và hào hứng, phản ánh một nét đặc trưng của không những một đạo Phật sơ kỳ chưa tăng lữ hóa, mà còn của chính đạo Phật Việt Nam lúc mới truyền vào. Chủ trương ai cũng có thể thành Phật này, ta sẽ thấy xuất hiện lại trong *Lý hoặc luận* ở điều 14 của Mâu Tử với câu: "*Kinh Phật giảng dạy, trên dưới trùm khắp, loài vật hàm huyết đều thuộc về Phật*" (Phật kinh sở thuyết, thượng hạ chu cực, hàm huyết chi loại vật giai thuộc Phật yên).

Trần Nhân Tông còn đi xa hơn, đặt gánh nặng truyền bá và bảo vệ Phật giáo lên hẳn vai các tầng lớp cư sĩ Phật tử tại gia với chủ trương: “Việc duy trì Phật pháp là nằm ở quốc vương đại thân” (duy trì Phật pháp tại quốc vương đại thân)¹. Điều này có thể thấy dễ dàng, khi ta đọc lại truyện Chử Đồng Tử đã nhắc trên. Chử Đồng Tử sau khi học đạo với nhà sư Phật Quang, đã với cây gậy và chiếc nón cũng hóa ra được thành quách lâu đài, và khi làm thế, chắc hẳn là nhằm biểu dương và truyền bá đạo Phật. Rồi lúc hữu sự có thể bay về trời. Và chuyện bay về trời này không phải là một sự tưởng tượng, mà là một hiện thực có thể thực hiện được bằng một số biện pháp, như truyện 83 sẽ đề cập tới dưới đây.

Truyện 83 từ 44b9-46b3 đề ra cho ta một số biện pháp hết sức cụ thể để con người có thể lên trời được. *Lục độ tập kinh* 8 từ 45b13-23, viết:

“Hễ muốn lên trời, phải quy y Tam Bảo, hiểu bốn vô thường, dứt hết xan tham, nuôi chí thanh tịnh, liễu mình cứu người, ơn khắp chúng sinh, đó là một. Thương xót sinh mạng, quên mình cứu người, lòng hằng biết đủ, không phải của mình không lấy, giữ trinh không dâm, tin không lừa dối, rượu là độc dữ, khô nát đạo hiểu, tuân giữ mười lành, lấy chính dẫn bà con, đó là hai. Nhẫn nhục chúng sanh (...) đem ba ngôi báu mà dẫn dụ (...) Giữ đức lớn này, trước sau không lỗi, cầu làm vua pháp ba cõi, thì có thể được lên trời, khó gì”. (phù dục thăng thiên giả, đương quy mệnh tam tôn, giác tứ phi

¹ Lời bạt của Trần Khắc Chung, trong *Trần triều Tuệ Trung thượng sĩ ngữ lục*.

thường, đô tuyệt xan tham, thực chí thanh tịnh, tổn kỹ tế chúng, nhuận đãi chúng sinh tư nhất dã. Từ mẫn sinh mệnh, thứ kỹ tế bi, chí hằng chỉ túc, phi hữu bất thủ. Thủ trình bất thất, tín nhi bất khi, tửu vi loạn độc, hiểu đạo khô hủ (...). Hoài tư hoàng đức chung thủy vô vu, tố vi tam giới pháp vương khả đắc thăng thiên hà nan !).

Lối lên trời của Phật giáo đời Hùng Vương là thế. Nó bao gồm những phẩm chất của con người bình thường ở đời, duy trì một lối sống lành mạnh, nhận thức được sự vật trong quá trình diễn biến của nó. Nói khác đi, về Phật giáo bấy giờ, muốn lên trời tương đối dễ. Họ chỉ cần quy y Tam bảo, tuân giữ năm giới, đó là không giết, không trộm cắp, không tà dâm, không gian dối, không uống rượu và làm mười điều lành. Vậy, khi Chủ Đổng Tử và Tiên Dung được truyền cho cây gậy và chiếc nón thần thông, thì cây gậy và chiếc nón thần thông này chính là năm giới cấm và mười điều lành vừa kể. Nội dung giáo lý Phật giáo đời Hùng Vương từ đó có thể suy ra bao gồm: thứ nhất, là bốn vô thường; thứ hai, do từ bốn vô thường, nhận thức duyên sinh của các tồn tại thường; do nhận thức như thế, con người tự phấn đấu để cải thiện bản thân mình thông qua con đường lên trời bằng năm giới và mười lành; và cuối cùng, sau quá trình cải thiện cuộc sống, con người đi đến một nhận thức trọn vẹn “học rộng không gì ngăn che, cầu nhất thiết trí” (bác học vô cái, cầu nhất thiết trí). Đây có thể nói là mẫu người Phật tử lý tưởng thời Hùng Vương.

Người Phật tử lý tưởng ấy, ngoài các biện pháp lên trời vừa thấy, có thể thực hành một số các biện pháp khác như truyện 76 từ 40a4-41a20 đã đề ra. Cụ thể là có 3 phương pháp chính: 1. Bất tịnh quán; 2. 16 thắng xứ; 3. phương pháp tứ thiền. Về bất tịnh quán, tức Tứ niệm xứ, quán thân, quán thọ, quán tâm, quán pháp, như được diễn đạt nơi các trang 499-504 trong *Khuông Tăng Hội toàn tập*.

Mười sáu thắng xứ là quán: “*Hơi thở dài ngắn liền tự biết; hơi thở động thân liền tự biết; hơi thở nhỏ lớn liền tự biết; hơi thở mau chậm liền tự biết; hơi thở dừng đi liền tự biết; hơi thở vui buồn liền tự biết; tự nghĩ vạn vật vô thường, hơi thở tự biết; vạn vật quá khứ không thể đuổi theo, hơi thở tự biết; lòng không chỗ suy, vứt bỏ chỗ nghĩ, hơi thở tự biết; buông bỏ thân mạng, hơi thở tự biết; người học đạo nghĩ sâu: có đó tức được đó, không đó không được đó; hễ sống tất có nạn già chết, hồn linh không mất, liền phải thọ thân; không sinh thì không già, không già thì không chết, một lòng nghĩ vậy thì được thiên; người học đạo dùng mắt xem sự sống chết ở đời chỉ quán mười hai nhân duyên, một lòng nghĩ vậy thì được thiên; người học đạo lấy năm việc tự quán hình thể: một là tự quán mặt mày nhiều lần biến đổi, hai là khổ vui nhiều lần thay đổi, ba là tâm ý nhiều lần biến chuyển, bốn là thân thể nhiều lần đổi khác, năm là thiên ác nhiều lần cải đổi, đó gọi là năm việc có nhiều biến đổi, như dòng nước chảy trước sau dồn dập, nghĩ vậy một lòng thì được thiên. (...)*”

Mười sáu thắng xứ này, nếu so với truyền thống 16 thắng xứ của văn bản Pàli hình thành vào khoảng trước

hay sau thế kỷ thứ nhất Dương lịch, kinh *Nhập tức xuất tức niệm*, *Ànàpànasatisuttam*, M.III.118.82-83 thì bản liệt kê sau đây cho ta một thống nhất:

“So sato va assasati, sato passasati; digham và assasanto: Digham assasàmìti pajànàti; digham và passasanto: Digham passasàmìti; rassam và assasanto: Rassam assasàmìti pajànàti; rassam và passasanto: Rassam passasà-mìti pajànàti; Sabbakàyapatisamvedi assasissàmìti sikkhati, Sabbakàyapati-samvedi passasissàmìti sikkhati; Passambhayam kàyasamkhàram assasissàmìti sikkhati, Passambhayam kàyasamkhàram passasissàmìti sikkhati; Pìtipati-samvedi assasissàmìti sikkhati, Pìtipatisamvedi passasissàmìti sikkhati; Sukha-patisamvedi assasissàmìti sikkhati, Sukhapatisamvedi passasissàmìti sikkhati; Cittasamkhàrapatisamvedi assasissàmìti sikkhati, Cittasamkhàrapatisamvedi passasissàmìti sikkhati; Passambhayam cittasamkhàram assasissàmìti sikkhati, Passambhayam cittasamkhàram passasissàmìti sikkhati; Cittapatisamvedi assasissàmìti sikkhati, Cittapatisamvedi passasissàmìti sikkhati; Abhippamodayam cittam assasissàmìti sikkhati, Abhippamodayam cittam passasissàmìti sikkhati; Samàdaham cittam assasissàmìti sikkhati, Samàdaham cittam passasissàmìti sikkhati; Vimocayam cittam assasissàmìti sikkhati, Vimocayam cittam passasissàmìti sikkhati; Aniccànupassì assasissàmìti sikkhati, Aniccànupassì passasissàmìti sikkhati; Viràgànupassì assasissàmìti sikkhati, Viràgànupassì

passasissàmiti sikkhati; Nirodhànupassì assasissàmiti sikkhati, Nirodhànupassì passasissàmiti sikkhati; Patinissag-gànupassì assasissàmiti sikkhati, Patinissaggànupassì passasissàmiti sikkhati;-evam bhàvità kho, bhikkhave, ànàpànasati, evam bahulikata mahapphalà hoti mahànisamsà”

Mười sáu tháng xứ này làm cơ sở cho pháp thiền quán niệm hơi thở là phương pháp tu tập tứ thiền được kể đến trong phương pháp thứ ba, được mô tả như sau: *“Người học đạo nghĩ rằng một việc, tâm dừng, ý sạch thì đạt được đạo chân La hán diệt độ. (Lại hỏi): Ở thiền thứ nhất, muốn đắc quả La hán được không? Đáp: Trong ấy có người được, có người không được. Làm gì thì được, làm gì thì không được? Trong thiền thứ nhất, có niệm có ái thì đạo không thành. Trời đất không thường, hư không khó giữ, hết lòng bấn loạn, không niệm tham ái, lòng sạch như vậy, mới đắc La hán. Từ thứ hai, thứ ba đến thiền thứ tư, giữ tâm như ở thiền thứ nhất, chỉ hằng nhớ thiền thứ nhất, dù chưa đắc La hán, thì khi mệnh chung, cũng có thể đến được, liền lên cõi trời thứ bảy, thọ mạng một kiếp. Tại thiền thứ hai, mệnh chung lên cõi trời thứ mười một, thọ mạng hai kiếp. Ở thiền thứ ba, mệnh chung, liền lên cõi trời thứ mười lăm, thọ mạng tám kiếp. Ở thiền thứ tư, mệnh chung, liền lên cõi trời thứ mười chín, thọ mạng mười sáu kiếp”,* như truyện 76 tờ 40c25-41a5 viết.

Nói tóm lại, đây là những phương pháp giác ngộ cơ bản mà Phật giáo đã truyền vào Việt Nam vào thời Hùng Vương. Chúng cho ta một bức tranh tương đối hoàn chỉnh cả về lý thuyết và thực tiễn. Về lý thuyết,

đó là những quan điểm về bốn vô thường, khổ, không, vô ngã. Về thực tiễn, thì các phương pháp để đạt được lý tưởng đã được diễn đạt cụ thể và khúc chiết. Và ta có thể giả thiết rằng, các phương pháp đó đã được Phật tử Việt Nam đưa vào đời sống bằng những thực hành cho chính bản thân họ. Nói cụ thể ra, người Phật tử Việt Nam đã quy y Tam Bảo, giữ năm điều răn, thực hành mười điều lành và tu tập các con đường đưa về giác ngộ.

Có thể nói đây là tầng nền đầu tiên của Phật giáo Việt Nam, để từ đó các phát triển về lý thuyết và thực hành về sau sẽ dựa trên đó để hoàn chỉnh thêm. Ngoài ra ta cần chú ý sự kết hợp chặt chẽ giữa nền văn học Phật giáo vào thành tố của nền văn hóa Hùng Vương, tạo điều kiện cho các thành tố đó, nâng chúng lên và phát huy tác dụng bảo vệ bản sắc dân tộc. Cụ thể là đạo hiếu mà truyện 14 đã nói tới ở trên. Như vấn đề truyền thống tin quỷ của người Việt mà ta đã có dịp phân tích. Phật giáo thời Hùng Vương do vậy vừa truyền đạt quan điểm giáo lý vừa thành công trong kết hợp với nền văn hóa bản địa, tạo nên một sắc thái mới cho nền văn hóa Hùng Vương thời hậu kỳ, ít nhất là từ thế kỷ thứ II trước Dương lịch trở đi cho đến khi cuộc chiến tranh vệ quốc của Hai Bà Trưng bị thất bại vào năm 43 sđl.

Nền Phật giáo này đã kết hợp với nền văn hóa Hùng Vương để xây dựng một lực lượng mới, chuẩn bị cho cuộc đấu tranh sắp tới, gay go quyết liệt, với nền văn hóa phương Bắc ào ạt truyền vào phương Nam.

CHƯƠNG II

PHẬT GIÁO SAU THỜI HAI BÀ TRƯNG

Chính quyền Hùng Vương cho đến những năm đầu của thế kỷ thứ I sđl là một chính quyền hoàn chỉnh với bộ máy công quyền thực hiện chức năng quản lý và bảo vệ đất nước bằng một hệ thống luật pháp, trên cơ sở một nền văn hóa có kết hợp với những thành tố Phật giáo vừa mới đưa vào từ mấy trăm năm trước. Nhưng cũng chính vào thời điểm này ở phương Bắc đã xảy ra những cuộc khủng hoảng lớn. Đất nước Trung Quốc chia thành nhiều mảnh khác nhau, với các sứ quân cát cứ. Về phía Bắc, Vương Mãng chiếm ngôi nhà Hán và thiết lập một triều đại mới, quân khởi nghĩa Xích Mi chống lại. Phía Tây, đám Khôi Hiệu, Quách Ngỗi, đứng lên hùng cứ một phương. Phía Nam, con cháu nhà Hán đứng đầu là Lưu Tú ra sức phục hồi triều đại đã mất của ông cha mình. Phía Tây Nam thì Công Tôn Thuật muốn vươn lên để chiếm lĩnh toàn bộ Trung Nguyên. Cả một nước Trung Quốc rộng lớn đã tan rã và đánh giết lẫn nhau.

Vào hai mươi năm đầu này của thế kỷ thứ I sđl, chính quyền Hùng Vương sau bao lần chi viện cho các nước Nam Việt và Mân Việt, cụ thể là lần chi viện cuối

cùng vào năm 110 tdl, để giữ vững các quốc gia Việt miền bắc. Lần này, nhân sự phân rã của đế chế nhà Hán, chính quyền Hùng Vương đã cho tiến hành việc thu phục lại các đất đai người Việt đã bị chiếm đóng từ thời Tần Thủy Hoàng và Hán Vũ đế. Quân Lạc Việt được đưa lên đóng tận bờ sông Dương Tử tại huyện Trung Lô. Nhưng từ năm 34 sdl khi Sầm Bành cùng Tạng Cung tiến đánh tướng Điền Nhung của Công Tôn Thuật, rồi một năm sau hợp cùng Ngô Hán bực Thành đô, giết Công Tôn Thuật. Thế là về cơ bản Lưu Tú đã bình định Trung Quốc, thâu tóm giang san về một mối và lên ngôi tự xưng Quang Vũ đế. Kế hoạch được nhà Hán vạch ra từ đó là phải lấy lại đất đai mà người Việt Hùng Vương đã chiếm¹.

Giai đoạn đầu, do nhận thức sai lầm về khả năng cũng như lực lượng tác chiến của quân đội Hùng Vương, Lưu Tú đã sai một tướng vô danh tiểu tốt là Tô Định đem quân xuống miền nam giao tranh. Trận đầu, tướng của Hùng Vương là Thi Sách bị tử trận. Hai Bà Trưng bèn huy động lực lượng tiến lên đánh đuổi Tô Định và thâu phục lại 65 thành trì của người Việt cũ. Thế là nhà Hán đặt ra một kế hoạch mới, chiếu cố tới các khả năng chính trị, quân sự của người Việt. Lưu Tú đã để cử một tay lão tướng quen với trận mạc và rất rành về chính trị, đó là Mã Viện (13 tdl-49 sdl). Viện, thời Vương Mãng cầm quyền (9-24 sdl), đã từng làm thái thú Hán trung. Đến khi Khôi Hiêu xưng đế, Viện lại được Hiêu phong cho làm Tuy Đức tướng quân và được Hiêu cử đại

¹ Lê Mạnh Thát, *Lục độ tập kinh*, tr. 244-252

diện tiếp xúc với Công Tôn Thuật. Thuật bấy giờ đã xưng đế ở Thành đô, là người cùng quê với Viện. Mục đích của Hiêu là nhằm kết hợp với Thuật thành một mặt trận chung để đối phó với Vương Mãng và các thế lực thù địch khác. Năm 28 sđl, Hiêu sai Viện tiếp xúc với Lưu Tú; Viện trở về khuyên Hiêu đưa con là Khôi Tuấn đến Lạc Dương làm con tin của Lưu Tú. Viện tình nguyện đem gia đình mình đi cùng Tuấn. Bốn năm sau, năm 32 sđl, Lưu Tú tiến đánh Hiêu, Viện được cử làm tham mưu. Trận đánh thắng lợi, Viện được Lưu Tú phong làm Thái trung đại phu. Năm 35 sđl, làm thái thú Lũng Tây, đánh dẹp các dân tộc thiểu số Tây Khương. Năm 36 sđl, sau trận quyết chiến chiến lược toàn bộ quân khởi nghĩa của Công Tôn Thuật, thì Lưu Tú đối diện với các đạo quân Bắc tiến của Hai Bà Trưng.

Trong trận ra quân đầu tiên, tuy chính quyền Hùng Vương không may do việc tử trận của tướng Thi Sách, nhưng Hai Bà Trưng đã kịp thời chặn đứng những bước thắng lợi của Tô Định và cuối cùng đánh bại hoàn toàn đạo quân do Tô Định cầm đầu. Do đó, Lưu Tú đã rút Mã Viện từ Lũng Tây đưa xuống phía nam và phong cho làm Phục Ba tướng quân để cùng với Phù lạc hầu Lưu Long và Lâu thuyền tướng quân Đoàn Chí làm phó tiến công quân Việt. Ta cần nhớ rằng Mã Viện đã từng là người cùng quê với Công Tôn Thuật và trong khi quân Lưu Tú tiến đánh Thuật đã gặp phải quân của Lạc Việt. Từ đó ta có thể suy ra rằng chính quyền Hùng Vương vào thời Hai Bà Trưng đã có một liên minh nào đó với chính quyền của Công Tôn Thuật. Và do Mã Viện

có quan hệ với Thuật nên có thể là Thuật đã trình bày ít nhiều về thực lực của quân đội Hùng Vương. Vì vậy, khi chính thức nhận chức Phục Ba tướng quân, chỉ huy đạo quân tiến đánh Hai Bà Trưng, Mã Viện đã có trong tay một số thông tin về phía quân ta. Dẫu thế, qua cách trình bày của chính sử Trung Quốc, ta thấy Mã Viện đã mất rất nhiều thời gian để tổ chức mạng lưới tiến đánh các đạo quân Lạc Việt. Mùa xuân năm 42 sđl, Lưu Tú ra lệnh huy động quân các quận Trường Sa, Quế Dương, Linh Lăng, Thương Ngô hơn vạn người. Chúng còn dựng thành quách, đắp cầu đường, mở kinh đào, để vận chuyển lương thực và từng bước tiến đánh quân đội Hai Bà Trưng đến hơn một năm mới được thành công.

Năm 43 sđl, quân Hai Bà rút về vùng Lăng Bạc, nơi đây đã xảy ra một trận huyết chiến. Trận này, chính bản thân Mã Viện sau này nhớ lại vẫn phân vân không biết thắng bại thế nào. Nhưng cuối cùng, vào mùa hè tháng tư năm 43 sđl, Hai Bà Trưng bị đánh bại, phải rút về Cẩm Khê và hy sinh nơi đó. Quân Mã Viện triển khai thắng lợi Lăng Bạc bằng cách đưa quân vào Cửu Chân (Thanh Hóa), tiến đánh quân đội của tướng Đô Dương tại Vô Công và Cư Phong. Sau thắng lợi này, Mã Viện tiến hành một loạt các biện pháp để đặt nền cai trị nhà Hán lên dân tộc ta bằng cách bắt đầy những người lãnh đạo chính trị mà chúng gọi là cừ soái, thu gom tất cả trống đồng, cải tổ *Việt luật*, xây dựng các thành quách, đồn bót mới để trấn áp dân Việt.

Đất nước lâm nguy, các tướng của Hai Bà Trưng một số hy sinh, hoặc bị bắt đi đầy vùng Linh Lăng. Nhưng còn một số khác đã rút về các làng quê Việt

Nam, sống hòa mình vào dân nơi các ngôi chùa, mà ta biết tối thiểu là Bát Nàn phu nhân, hiện còn đền thờ ở xã Tiên La, huyện Diên Hà, nay là huyện Hưng Hà, tỉnh Thái Bình. Theo thần xã, bà là công chúa Tiên La, là nữ tướng của Hai Bà Trưng, sau các trận đánh, bà bị thương, rút về chùa xã Tiên La và mất tại đó. Chính các vị tướng lãnh đạo chính trị quân sự như Bát Nàn phu nhân này, sau sự kiện 43 sđl, đã đưa Phật giáo vào một vai trò mới. Trước hiểm họa diệt vong của dân tộc, các biện pháp diệt chủng do Mã Viện thực hiện nhằm Hán hóa người Việt, những vị này đã tiến hành một loạt các đối pháp để chống lại các âm mưu thâm độc vừa nói.

QUAN NIỆM VỀ HẠNH

Thứ nhất, thông qua các kinh sách Phật giáo, họ kêu gọi “*mất nước chớ không mất hạnh*”, “*bỏ mình chớ không bỏ hạnh*”. Đây là những khẩu hiệu trong phong trào bảo vệ ý chí độc lập toàn dân từ sau thời Bát Nàn phu nhân trở đi như truyện 10 của *Lục độ tập kinh 2* từ 6a5 đã ghi lại. Hạnh đây là lối sống, là cách cư xử, là cung cách thể hiện tính người, thể hiện ý chí riêng của từng người, từng dân tộc trong việc đối phó với tự nhiên và xã hội, đối phó với nhu cầu cá nhân và đòi hỏi của tập thể mà mỗi cá nhân, mỗi cộng đồng người đều có. Hạnh do thế là một dạng hạnh nguyện. Cho nên, đánh mất hạnh là đánh mất văn hóa, đánh mất ý chí tự tôn, đánh mất hạnh nguyện, biến cá nhân ấy, cộng đồng ấy thành một cá nhân mới, một cộng đồng mới, sống theo

một lối sống mới, một cung cách hành xử mới. Vì vậy, dân tộc ta lúc nào cũng nối tiếp nhau, kiên trì bảo vệ hạnh nguyện, bảo vệ lối sống văn hóa điển huấn của mình. Nỗ lực kiên trì bảo vệ này, đến thời Mâu Tử đã tỏ ra thành công hoàn toàn.

Thực tế, một chính quyền độc lập đã tồn tại vào thời điểm đó, kéo dài trên nửa thế kỷ (k. 180-230), trên vùng đất sau này thành lãnh thổ của quốc gia Đại Việt. Dân tộc ta đã giữ được “hạnh” và nhanh chóng phục hồi nền độc lập, như vậy phải nói là nhờ có một bề dày văn hóa đáng kể. Và bề dày này không phải một sáng một chiều mà có thể tạo nên. Nó có cả một quá trình hình thành sáng tạo lâu dài và liên tục trong sự nghiệp hoàn thiện đời sống dân tộc ta qua lịch sử. Mã Viện, ngay sau khi đánh đổ chính quyền cuối cùng của Hùng Vương năm 43 sđl, đã không những phải vây bắt hàng trăm “cừ soái” dày dãi Linh Lăng, thu gom trống đồng để đúc ngựa, mà còn “*điều tấu Việt luật hơn 10 việc khác với Hán luật*”. Tàn phá triệt để toàn bộ kiến trúc thượng tầng của chính quyền Hùng Vương, nhằm xây dựng một bộ máy kìm kẹp nô dịch theo lối “Hán pháp”. Nhưng chưa đầy 60 năm sau, vào năm 100 sđl, bộ máy nô dịch này đến lượt nó bị đánh phá mạnh mẽ qua cuộc khởi nghĩa Tượng Lâm, dẫn đến kết quả cuối cùng là sự tan rã hoàn toàn vào những năm 180 sđl, với sự hiện diện của Chu Phù Sĩ Nhiếp và nhất là sự ra đời của *Mâu Tử Lý học luận*.

Một nhà nước Việt Nam kiểu mới xuất hiện trên cơ sở nền văn hóa Hùng Vương, được tăng cường và củng cố bởi tư tưởng và văn hóa Phật giáo mới hội

nhập. Nền văn hóa này không những thành công tạo nên sự sụp đổ của bộ máy kim kẹp phương Bắc, mà còn biểu lộ tính ưu việt của dân tộc ta bằng cách đồng hóa ngược lại những người Trung Quốc vì nhiều lý do khác nhau đang sinh sống tại nước ta, làm cho họ thành người Việt, chấp nhận lối sống và phong cách Việt, chấp nhận “hạnh” Việt.

LÝ TƯỚNG BỒ TÁT

Thứ hai, họ kêu gọi toàn dân chống lại bộ máy đàn áp của người Hán, mà ngày nay ta có thể tìm thấy một số những rơi rớt trong truyện số 68 trong *Lục độ tập kinh* từ 36c24-25, với chủ trương “*Bồ tát thấy dân kêu ca, do vậy gạt lệ, xông mình vào nơi chính trị hà khắc để cứu dân khỏi nạn lâm than*” (Bồ tát đổ dân ai hiệu vì chỉ huy lệ đầu thân mệnh hồ lệ chánh, tế dân nạn ư đồ thán). Đây là một chủ trương mà các kinh sách Phật giáo khác tồn tại ở Trung Quốc lẫn Việt Nam vào ba thế kỷ đầu sau Dương lịch không thấy nói tới. Rõ ràng, đây là một gợi ý của những người Phật tử Việt Nam đối với tình hình đất nước lúc bấy giờ. Thậm chí, ngay cả khi ta nghiên cứu quá trình hình thành truyện 68 này, ta sẽ thấy điểm này không thể xuất phát từ nguồn gốc Ấn Độ được, bởi vì truyện đã nói đến phong tục địa táng và bỏ vàng vào miệng người chết. Ngay cả chi tiết bỏ vàng vào miệng người chết này, thì tục lệ Trung Quốc vào thời này cũng không thấy nói tới.

Lễ nghi chí của *Hậu Hán thư* 16 tờ 1b13 viết, khi vua chết thì “*com ngâm châu ngọc như lễ*”. *Đàn cung* của *Lễ ký chính nghĩa* 8 tờ 7a1 cũng nói khi người chết thì dùng “*gạo sò làm com, không nỡ để miệng trống*”. *Tạp ký* ở *Lễ ký chính nghĩa* 43 tờ 2a7 chép rõ hơn: “*Thiên tử com chín vỏ sò, chư hầu bảy vỏ, đại phu năm vỏ, sĩ ba vỏ*”. Khổng Đình Đạt (574-640) dẫn *Điển thụy*, bảo: “*Đại tang thì com đều ngọc, ngâm đều ngọc*”. Tư liệu Trung Quốc do thế không nói gì đến việc bỏ vàng vào miệng người chết, như truyện 68 này. Do thế, chắc chắn nó đã tồn tại ở nước ta trước biến cố năm 43 sđl. Và những người Phật giáo đã huy động những tập tục loại ấy để họ tạo nên những truyện Phật giáo vừa giảng giải đạo lý vừa tuyên truyền và gửi gắm những hoài bão của người Việt Nam khi đất nước ta bị quân thù chiếm đóng.

PHÊ PHÁN NHO GIÁO

Thứ ba, ngoài truyện 68 này, *Lục độ tập kinh* còn đầy đầy những truyện hoặc do chính một tác giả Việt Nam sau thời Hai Bà Trưng viết nên hoặc cải biên những truyện Phật giáo đang được lưu hành trước đó, mà bấy giờ do yêu cầu của đất nước và cuộc đấu tranh sống còn với kẻ thù, được biên tập nên. Một số những truyện này, ta có thể chỉ ra một cách dễ dàng. Thí dụ, truyện 49 và 86, hai truyện này thẳng thừng phê phán Nho giáo hết sức nghiệt ngã. Truyện 49 ở *Lục độ tập kinh* 5, ĐTK 152, tờ 28a 22-23, viết: “*Tôi ở đời lâu năm, tuy thấy nho sĩ chứa đức làm lành, há có bằng được đê*

tử của Phật quên mình cứu người, âm thầm mà không nêu tên” (xử thế hữu niên, tuy đổ nho sĩ tích đức vi thiện, khởi hữu nhược Phật đệ tử thứ kỳ tế chúng, ân xử nhi bất dương danh dã hồ).

Truyện 86 từ 48a3-6 viết: “... Các nho sĩ hỏi đạo cạn thì (Phạm chí) đáp đạo sâu, hỏi nghĩa hẹp thì giải nghĩa rộng. Các nho sĩ nói: ‘Người này đạo cao trí xa, có thể làm thầy’. Họ đều cúi đầu hàng phục”. (... chúng nho nạn thiên nhi đáp đạo hoàng, vấn hiệp nhi thích nghĩa quảng. Chư Nho viết: đạo cao minh hà giả, khả sư yên. Thiêm hàng khê thủ). Đây quả là một đòn sấm sét đánh bạt những xum xoe của hàng Nho gia sĩ thứ.

Viết như thế rõ ràng không thể xuất phát từ một văn bản Ấn Độ nào được, mà là một cái biên của một tác giả Việt Nam nêu lên quan điểm phê phán tư tưởng đạo đức về hiếu đễ của các nhà nho mà sau biến cố 43 sdl đã ồ ạt tràn sang nước ta. Người phê phán này quả nghiệt ngã bởi vì đã nhắm vào một trong những trụ cột của tư tưởng hiếu đạo mà các nhà nho thời Tây Hán đã ra sức cố gắng dựng nên. Đó là việc nêu tên đối với đời sau. Ta cần nhớ *Hiếu kinh* mở đầu bằng câu: “*Thân thể tóc da nhận tự cha mẹ không dám tổn thương, đó là bắt đầu của hiếu; lập thân hành đạo nêu tên hậu thế đó là kết cục của đạo hiếu*” (Thân thể phát phụ thọ chi phụ mẫu, bất cảm tổn thương, hiếu chi thủy; lập thân hành đạo, dương danh ư hậu thế, hiếu chi chung).

Không những phê bình chung cuộc của đạo hiếu là nêu tên đối với hậu thế, truyện 86 còn phê phán mạnh mẽ quan niệm vô tự mà Mạnh Tử nêu lên, đó là “bất

hiếu có ba, vô hậu là lớn nhất” (bất hiếu hữu tam vô hậu vi đại). *Lục độ tập kinh* 8, từ 48a7-10 viết: “*Ta muốn cái đạo vô dục, ý muốn ấy mới quý. Dem đạo truyền cho thân, đem đức trao cho thánh, thân thánh truyền nhau giáo hóa rộng lớn không bao giờ hư, đó mới gọi là sự thừa tự tốt. Bây giờ các người ngăn nguồn đạo, chặt gốc đức, có thể gọi là kẻ vô hậu đó vậy*”.

Khảng định có một cách thừa tự tốt, đó là đem đạo đức truyền cho nhau và đồng thời phê phán khái niệm thừa tự hẹp hòi của quan niệm vô tự mà Mạnh Tử nêu lên, hiển nhiên đã nhắm thẳng vào chính những tư tưởng Nho giáo đang lưu truyền tại nước ta, báo động cho quần chúng biết về những thiếu sót mà nền văn hóa nô dịch Trung Quốc đang tìm cách thâm nhập vào đời sống dân Việt.

VỀ NGUYÊN NHÂN MẤT NƯỚC

Thứ bốn, không những phê phán nền văn hóa nô dịch đang tràn sang, người Phật tử Việt Nam còn đủ bản lĩnh để suy gẫm nguyên nhân thất bại và sụp đổ của chính quyền Hùng Vương. *Lục độ tập kinh* có ít nhất 7, 8 truyện nói đến việc lấy lòng nhân để trị nước, đến sự mất nước và nguyên do vì sao mất nước. Mất nước có thể vì do kẻ thù muốn chiếm nước mình, cụ thể là các truyện 10, từ 5a20-6a20; truyện 11, từ 6a24-c9, v.v. Các truyện này mô tả việc đi cướp nước cuối cùng dẫn đến thất bại. Kẻ đi cướp nước cuối cùng phải trả nước lại cho người bị cướp và hoàn toàn bị chinh phục

bởi người bị cướp. Đây là một nguyên lý có tính quy luật khách quan, đó là việc cướp nước bao giờ cũng đưa đến sự thất bại hoàn toàn, “*phi nghĩa không bao giờ thắng được chính nghĩa*”. Cho nên, để giữ chính nghĩa, phải lấy lòng nhân để trị nước.

Lục độ tập kinh 4, ĐTK 152, truyện 31, từ 18c17-18: “*Chư Phật cho lòng nhân là món quý nhất của ba cõi, ta thà bỏ thân này, chứ không bỏ đạo nhân*” (chư Phật dĩ nhân vi tam giới thượng bảo; ngô ninh tổn xu mệnh, bất khứ nhân đạo dã).

Truyện 84, từ 47a12-14: “*Đem lời Phật dạy dẫn dụ: Làm trời chấn dân, phải dùng nhân đạo, mà nay nổi giận, giận lớn thì họa to, họa to thì mất thân. Hễ mất thân thì mất nước, đều do danh sắc cả*”. (dụ dĩ Phật giáo: vi thiên mục dân, đương dĩ nhân đạo nhi kim hưng nộ, nộ mãnh tức họa giả, họa giả tức thân táng. Phù táng thân thất quốc kỳ do danh sắc hồ!).

Chữ nhân theo lời Phật dạy do đó không chỉ áp dụng cho cá nhân, mà là một chính sách sáng suốt để trị nước, dùng điều nhân để làm hoài bão xây dựng một quốc gia lý tưởng dựa trên lòng thương về năm giới và mười điều lành, và được lập đi lập lại nhiều lần trong *Lục độ tập kinh*¹. Sự lập đi lập lại này thể hiện một mối quan tâm đặc biệt của cả một thế hệ người Việt Nam thời *Lục độ tập kinh* đối với vấn đề xây dựng một chính quyền bền vững, có khả năng giữ nước, không còn

¹ Xem thêm ở các truyện 3, 8, 9, 11, 12, 15, 23, 30, 31, 38, 40, 43, 53, 57, 67, 70, 81, 84, 87 và 91 trong *Lục độ tập kinh*.

để cho mất nước nữa. Để giữ nước, phải dùng đến lòng nhân, như trong truyện 11, tờ 6a25 ghi: “*Lấy nhân trị quốc*” (trị quốc dĩ nhân); hay truyện 9, tờ 5a12-13 viết: “*Lấy năm giới mười lành làm quốc chính*” (ngũ giới thập thiện dĩ vi quốc chính). Họ mong mỗi có được: “*Vua nhân, tôi trung, cha nghĩa, con hiếu, chồng tín, vợ trinh*” (quân nhân, thần trung, phụ nghĩa, tử hiếu, phu tín, phụ trinh), như truyện 70 tờ 37a24-25 đã ghi. Hay “*Theo trời làm điều nhân, không giết dân mạng, không tham bậy làm khổ dân đen, kính người già như cha mẹ, thương dân như con, cẩn thận thực hành giới răn của Phật, giữ đạo cho đến chết*” (tác thiên hạnh nhân, vô tàn dân mệnh, vô cấu tham khổn lê thứ, tôn lão nhược thân, ái dân nhược tử, thận tu Phật giới, thủ đạo dĩ tử), như truyện 30 tờ 18a6-8 đã chép.

Quan hệ vua tôi, cha con, chồng vợ, và đạo lý nhân nghĩa, trung hiếu, thành tín, trinh tiết, tiếp thu từ nền văn hóa truyền thống Hùng Vương bây giờ như vậy được xây dựng trên đạo lý năm giới và mười lành của Phật giáo, hoàn toàn mang tính cách dân tộc và Phật giáo của đất nước Việt Nam, không còn bị đo lường theo tiêu chuẩn Trung Quốc nữa. Mà sự giáo hóa chân chính của Phật không gì hơn là “*chịu đựng gian khổ để thể hiện lòng thương*” (hoài nhẫn hành tử) như truyện 82 tờ 44a23-27 đã viết: “... Vì vua nói rộng việc trị nước, phải đem lòng từ từ chẳng không ngăn, khuyên giữ năm giới, vâng làm mười lành. Vua cùng quần thần, đồng vui thọ giới. Vua về kinh xuống chiếu: Người không kể tôn ti, phải mang kính năm giới, mười lành, dùng làm chính sách của nước. Từ đó về sau, ơn vua thấm đến cỏ cây,

trung thân vừa thành thật, vừa trong sạch, khiêm nhường, cha đúng phép, mẹ đúng nghi, vợ chồng đều chuộng giữ đạo trinh tìn, nhà có con hiếu” (... vì vương trăn trị quốc, dương dĩ tứ đẳng vô cái chi tử, cần phụng ngũ giới đái thập thiện nhi hành. Vương cập thân dân, thêm nhiên thọ giới. Vương hoàn quốc hữu chiếu viết: Nhân vô tôn tiện đái ngũ giới thập thiện kinh dĩ vi quốc chánh. Tự tư vi hậu, vương nhuận đái thảo mộc, trung thân thành thả thanh nhượng, phụ pháp mẫu nghi, thất gia các thượng, thủ đạo trinh tìn, gia hữu hiếu tử).

Truyện 91, tờ 52a17-21: *“Lấy năm giáo làm trị chính, không hại nhân dân: một là nhân tử không giết, ơn tới quần sinh; hai là thanh nhượng không trộm, quên mình cứu người; ba là tinh khiết không dâm, không phạm các dục; bốn là thành tìn không dối, lời không hoa sực; năm là giữ hiếu không say, nét không dơ dáy”.*

Truyện 41, tờ 22c1: *“Bậc vương giả, làm đức theo nhân” (vương giả vi đức nhân pháp)*

Truyện 15, tờ 11b5: *“Hạnh vua nhân đạo công bình, thương dân như con, dùng chính pháp trị nước” (vương hạnh nhân bình, ái dân như tử, chánh pháp trị quốc).*

Truyện 40, có đến ba nơi nói về lấy lòng nhân trong đạo pháp mà trị nước. Nơi tờ 22b7-8, viết: *“Đân bốn thiên hạ quý sự dạy bảo nhân tử, vâng thờ ba ngôi báu, làm mười lành, lấy đó làm phép trị nước, đến được hạnh phúc mãi mãi” (tứ thiên hạ dân tôn kỳ nhân hóa phụng tam tôn hành thập thiện dĩ vi trị pháp, toại chí*

vĩnh phúc). Tờ 22a19, chép: “*Vua lấy nhân từ trị nước, dung thứ dạy dân*” (vương trị dĩ nhân hóa dân dĩ thứ cư bỉ). Cùng truyện, tờ 22a19: “*Vua dùng chính pháp giáo hóa dân*” (vương trị dĩ nhân hóa dân).

Tóm lại, bỏ nhân đạo tức bỏ lời dạy sáng suốt của Phật, mà bỏ lời dạy sáng suốt của Phật thì chuyện mất nước cũng không xa. Truyện 27, tờ 17a9-10 nói: “*Hễ bỏ nét hạnh của Phật pháp mà đi làm điều tà ngụy của quỷ yêu, thì chuyện mất nước nhất định phải xảy ra*” (phù xá Phật pháp chi hạnh, nhi vi quỷ yêu chi ngụy giả, quốc tang tất hĩ). Bởi vì, mất nước là do “*tham tàn, không nhân đạo, chuộng sắc, khinh bạc người hiền, khinh dân*” (kỳ vương vô đạo, tham tài trọng sắc, bạc hiền tiện dân), theo truyện 68, tờ 36c2-3.

Truyện 83, tờ 44c4 nói rõ ra: “*Hễ làm vua bỏ sự giáo hóa chân chính của Phật mà đi tôn sùng yêu quỷ, thì đó là nền tảng của sự mất nước*” (phù vi vương giả, bôi Phật chân hóa nhi hưng yêu cổ, táng quốc chi cơ giả).

Do đó, để không mất nước, thì “*việc trị nước phải dùng lòng thương vô bờ bến bốn bực, khuyên giữ năm giới, vâng đợi mười lành*” (dĩ tứ đẳng vô cái chi từ, cần phụng ngũ giới đái thập thiện nhi hành), như truyện 82, tờ 44a23-24 chép.

Qua những khẳng định như thế, ta thấy chủ trương của dân tộc ta qua những người lãnh đạo chính trị văn hóa lúc bấy giờ là việc mất nước chỉ tạm thời và việc khôi phục chủ quyền đất nước tất yếu sẽ đến. Đó là mất nước về mặt khách quan, còn có nguyên nhân mất

nước khác, đó là về mặt chủ quan, tức do lòng tham của người lãnh đạo đưa đến sự mất nước. Truyện 40, từ 22b3-4, kể chuyện một thánh vương tên Đảnh Sanh sau khi đã làm vua đất nước mình đã đi chiếm các nước khác, cuối cùng mới nhận ra một sự thật là: *“Lòng tham là lưỡi dao giết người, là nền tảng của sự mất nước”* (phù tham tàn mạng chi đao, vong quốc chi cơ dã). Vậy thì việc mất nước không thể xảy ra chỉ do những yếu tố khách quan, do sự tham lam xâm chiếm của kẻ thù, mà còn về phía chủ quan là do chính lòng tham của những người lãnh đạo nước đó.

Có thể nói, suy nghĩ này một phần nào phản ảnh luồng tư tưởng của những người Việt Nam sau sự sụp đổ của triều đại Hùng Vương vào thời Hai Bà Trưng. Tìm hiểu nguyên do vì sao mất nước, mới có cơ hội để phục hồi lại đất nước. Nói tóm lại, dù chủ quan hay khách quan, mất nước là do lòng tham. Vì vậy muốn khôi phục và xây dựng lại đất nước thì phải phát triển lòng nhân, thương người, thương vật, phải có một lòng nhân tử như trời đất mà rất nhiều truyện trong *Lục độ tập kinh* lặp đi lặp lại, cụ thể là truyện 11, từ 6b9: *“Ta thà bỏ mạng sống một đời chứ không bỏ chí lớn, quên mình để yên ổn quần sinh, đó là lòng nhân bao trùm trời đất vậy”* (Ngô ninh khứ nhất thể chi mệnh, bất khứ đại chí, thứ dĩ an quần sanh, cái thiên chi nhân dã).

Tư tưởng nhân đạo này của *Lục độ tập kinh* không tìm thấy trong tư tưởng Ấn Độ. Nó đã xuất hiện trước và sau khi đế chế của Hùng Vương đã bị quân xâm lăng miền bắc càn quét vào năm 43 sđl. Khi Chu Phù nói: *“Đọc sách đạo tà tục giúp cho việc trị dân”*, chính là đọc

bản kinh *Lục độ tập* này đây. Và thực tế sau biến cố 43 sđl, thì không đầy 60 năm sau từ khởi nghĩa Tượng Lâm thứ nhất năm 100 sđl, cho đến phong trào độc lập của Khu Liên vào năm 138 sđl, cả một cuộc vận động độc lập vĩ đại đã nổ ra đưa tới điểm cuối cùng là sự thiết lập chính quyền độc lập dưới thời Sĩ Nhiếp vào những năm 170 trở đi.

Việc hình thành *Lục độ tập kinh* như thế là cả một quá trình cải biên kinh sách Phật giáo nhằm phục vụ cho yêu cầu vừa truyền bá Phật pháp vừa thực hiện chức năng gửi gắm chủ trương đấu tranh cho độc lập đất nước đến với dân tộc. Chính trong *Lục độ tập kinh* ta sẽ tìm ra những đức tin bản địa như tin quỷ, bói gà, gọi hồn, v.v.

Thứ năm, ngoài đạo lý nhân nghĩa, *Lục độ tập kinh* còn ghi lại những yếu tố nói đến truyền thống dân tộc, mà điểm thứ nhất là truyện 23, quyển 3, ĐTK 152 từ 14a26-c18, về truyền thuyết Trăm Trứng. Truyện này ta thấy có tương đương trong thiên Anh hùng ca *Mahàbhārata* của văn học Ấn Độ. Truyền thống Ấn Độ thì gọi là một trăm cục thịt (*mamsapesi*), đến truyện trăm con của Avadana-jataka thì vẫn giữ nguyên lại một trăm cục thịt này, mà Chi Khiêm dịch thành nhục đoàn trong truyện Bách tử đồng sản duyên của *Soạn tập bách duyên kinh* 7, ĐTK 200 từ 237a20-b29, thực hiện khoảng năm 230 sđl. Thế mà truyện 23 này của *Lục độ tập kinh* thì vẫn giữ nguyên là một trăm trứng (noãn bách mai). Vậy thì truyền thuyết về bà Âu Cơ sanh *Trăm trứng* này dứt khoát là phải tồn tại trước thời Hai Bà Trưng khi biến cố năm 43 xảy ra. Đứng trước hiểm

họa bị diệt vong và các truyền thống đó bị mai một nên truyền thống này đã được lồng vào khung cảnh Phật giáo, và các yếu tố bản địa Việt Nam như thế xuất hiện khá nhiều trong các truyện của *Lục độ tập kinh* hiện còn. Tất cả yếu tố bản địa này phản ánh phần nào sinh hoạt của người Việt Nam thời Hùng Vương, trước lúc chính quyền ngoại tộc do Mã Viện thực hiện. Yếu tố bản địa cuối cùng là ngôn ngữ của *Lục độ tập kinh*, mang sắc thái đậm đà, điển nhã, chính điều này cho phép ta nhận ra rằng *Lục độ tập kinh* là một trong các bản kinh tiếng Việt hiện còn và được biết đến.

Truyện 52, kinh *Lỏa Quốc*, từ 29c11-30a9, là một truyện hư cấu kêu gọi bảo vệ văn hóa và tập tục của dân tộc, cảnh cáo và răn đe những kẻ xâm lược đất nước. Cần chú ý đến kinh *Lỏa Quốc* này, vì *Lỏa Quốc* chính là tên mà *Sử ký* của Tư Mã Thiên 113, từ 3a3, dùng để gọi ngay chính nước ta: “*Phía tây Âu Lạc Lỏa Quốc xưng vương*”. Đây là một câu trích trong thư Triệu Đà gửi cho Hán Văn đế vào năm 179 tdl, mà theo *Tiền Hán thư* 95 từ 9a13-b1 có câu tương đương là: “*Phía tây có Tây Âu, chúng nó nửa gầy, nam diện xưng vương*”. Vậy, khi *Lục độ tập kinh* truyện 52 có kinh *Chi Lỏa Quốc*, ta phải hiểu *Lỏa Quốc* đây chính là chỉ nước ta. Nội dung của nó không phải để răn đe các nhà sư, mà thực tế để nhắc nhở người phương Bắc muốn đem văn hóa xuống cải tạo người phương Nam, bảo cho họ biết một nỗ lực như thế tất yếu sẽ đưa đến thất bại và chỉ có thất bại mà thôi. Những người em thúc bá trong truyện muốn bán được hàng phải tôn trọng phong tục tập quán ở nơi mình buôn bán. Đó cũng là để nói rằng, nếu muốn cho người

phương Nam tiếp thu tinh hoa của văn hóa phương Bắc tất yếu phải biết tôn trọng nền văn hóa phương Nam này. Rõ ràng kinh *Chi Lỏa Quốc* là một nhấn nhủ xa gần đối với những người làm văn hóa phương Bắc, khẳng định rằng người Việt Nam không bài ngoại nhưng dứt khoát không để cho bất cứ ai có thể xúc phạm đến nền văn hóa của đất nước mình.

Đây là điểm lôi cuốn đối với chúng ta, vì kinh này là một trong số rất ít kinh có tác động lớn đến suy nghĩ của người Việt Nam vào những thời sau. Cụ thể là Tuệ Trung thượng sĩ Trần Tung (1230-1291) đã lấy hứng từ bản kinh này để viết nên bài thơ *Vật bất năng dung*¹:

*Lỏa Quốc hân nhiên tiện thoát y
Lễ phi vô dã, tục tùy nghi
Kim xuyên thốc ẩu vi huyền đặc
Minh kính manh nhân tác cái chi
Ngọc tháo nhập cảm ngưng bất thính
Hoa trang anh lạc tượng hà tri
Hu ta nhất khúc huyền trung điệu
Hợp bả hoàng kim chú Tử Kỳ*

Dịch:

*Vui xử mình trần cõi áo đi
Phải đâu thất lễ chỉ tùy nghi
Trâm vàng, nụ hái treo làm mồi
Gương sáng, anh mù lấy dậy ly
Đàn ngọc gieo lên trâu chẳng nghe*

¹ Lê Mạnh Thát, *Tuệ Trung thượng sĩ toàn tập*. Cảo bản, 1979.

*Chuỗi hoa kết ngọc tượng hay chi
Hồi ôi một khúc huyền trung điệu
Dồn hết vàng kia đúc Tử Kỳ*

VỀ VIỆC THÀNH LẬP LỤC ĐỘ TẬP KINH

Qua phân tích trên ta thấy *Lục độ tập kinh* do Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc thực tế là từ một bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt, chứ không phải từ bản tiếng Phạn như bao học giả xưa nay lầm tưởng. Bản *Lục độ tập kinh* này với 91 truyện của nó rõ ràng là một tập hợp các kinh truyện Phật giáo lưu hành từ thời Hùng Vương cho đến thời Hai Bà Trưng. Ta đã phát hiện có ít nhất 7 kinh đã lưu hành từ thời nhà nước Hùng Vương thực hiện chức năng quản lý và bảo vệ đất nước cho đến năm 43 sđl. Đó là các truyện 9, 14, 24, 25, 54, 61, 76, 79, 83, 88. Còn một số truyện khác xuất hiện sau thời Hai Bà Trưng, tức từ năm 43 sđl trở về sau, dứt khoát không thể có nguồn gốc Ấn Độ, cụ thể là truyện bỏ vàng vào miệng. Điều này chắc chắn là một sáng tạo của Phật tử Việt Nam sau thời Hai Bà Trưng nhằm phê phán hiện thực chính trị hà khắc của quân thù, và kêu gọi Phật tử, những vị Bồ tát, vì giải thoát những đau khổ của người dân lầm than, mà xông vào nơi chính trị hà khắc. Ngoài những truyện này, ta thấy hàng loạt truyện, tuy có nguồn gốc Ấn Độ, nhưng chúng đã được cải biên và nhào nặn lại cho hợp với khẩu vị thưởng ngoạn của người Phật tử Việt Nam, làm cho Phật giáo mang một khuôn mặt quen thuộc gần gũi đối với người dân bản xứ. Từ cải biên và nhào nặn này, một hệ thống

đạo lý và điển huấn Việt Nam đã được kết hợp chặt chẽ với tư tưởng Phật giáo, tạo thành một hệ thống điển huấn Việt Nam mới, làm cơ sở cho việc xây dựng một nhà nước Việt Nam sau thời Hai Bà Trưng và kéo dài cho đến tận ngày hôm nay.

Tư tưởng nhân nghĩa, thành tín, hiếu đạo, nhân ái, v.v. đã được ghi lại đầy đủ trong bản kinh này, được truyền bá rộng rãi trong mọi tầng lớp quần chúng và tác động sâu sắc tới những suy nghĩ và cách cư xử của người đương thời. Đến nỗi sau này, khi viết *Lý hoặc luận*, Mâu Tử đã dành hơn năm điều trong số 37 điều của luận để bàn về kinh *Tu Đại Noa*, tức truyện 14 của *Lục độ tập kinh*. Việc xác định *Lục độ tập kinh* là một tập hợp các kinh điển lưu hành tại nước ta sau thời Hai Bà Trưng giúp ta hình dung lại được tình trạng của Phật giáo sau chính biến năm 43 sđl. Đó là những người Phật tử đầy bản lĩnh, tích cực tham gia vào quá trình đấu tranh giành độc lập cho tổ quốc và biến nền văn hóa Hùng Vương, kết hợp chặt chẽ với Phật giáo, trở thành một thành trì chống lại chính sách diệt chủng đồng hóa của nhà Hán. Họ đã thành công trong sự nghiệp này. Cụ thể là Dương Phù viết *Nam châu di vật chí* vào năm 100 sđl, ghi nhận người nước ta đã biết trồng hoa Uất Kim Hương (tức hoa Tulip) để cúng Phật, thì cũng vào năm đó cuộc khởi nghĩa Tượng Lâm đầu tiên nổ ra báo hiệu sự ra đời của một nhà nước Việt Nam độc lập mới.

Lục độ tập kinh có khả năng là được tập thành khi nhà nước độc lập do anh hùng Khu Liên thành lập vào khoảng những năm 138 trở đi, vì đây là thời điểm cần tập hợp lại tất cả các kinh điển đang phổ biến theo

yêu cầu thực tế của cuộc đấu tranh, xây dựng một nhà nước mới. Các kinh điển trước đây lưu hành rời rạc đã được tập hợp lại trở thành những bộ tập và công tác này được tiến hành một cách khẩn trương. Ngoài *Lục độ tập kinh* ra, ta còn thấy ở Việt Nam các kinh *Tạp thí dụ* và *Cựu tạp thí dụ*. Hai bản kinh này sau đó cũng được dịch ra chữ Hán. *Cựu tạp thí dụ kinh* do chính Khương Tăng Hội dịch, còn *Tạp thí dụ kinh* thì do một dịch giả vô danh, nhưng các nhà kinh lục thường xếp vào các bản thất dịch của đời Hán, nghĩa là phải xuất hiện trước năm 220 sđl. Như vậy, ta được biết vào năm 138 sđl, ít nhất có ba bộ kinh bằng tiếng Việt đã được lưu hành trong dân gian.

Cho nên, câu Đàm Thiên nói: “*Một phương Giao Châu, đường thông Thiên Trúc, Phật pháp lúc mới tới, thì Giang Đông chưa có, mà Luy Lâu lại dựng chùa hơn hai mươi ngôi, độ Tăng hơn 500 người, dịch kinh 15 quyển, vì nó có trước vậy*” trong *Thiền uyển tập anh*, như đã ghi ở trên, hoàn toàn có thể tin được. Và trong *Lý hoặc luận*, Mâu Tử ghi: “*Kinh do Phật viết, gồm đến 12 bộ, hợp tám ức bốn ngàn vạn quyển. Quyển lớn vạn lời trở xuống, quyển nhỏ ngàn lời trở lên*” ở điều 1 là điều không cần bàn cãi. Con số tám vạn bốn ngàn quyển của toàn bộ kinh Phật, khi lập lại những thông tin này là Mâu Tử nghe các nhà sư Phật giáo Ấn Độ truyền lại. Nhưng khi ông viết, “*quyển lớn vạn lời trở xuống, quyển nhỏ ngàn lời trở lên*”, thì rõ ràng Mâu Tử đã có trong đầu óc mình hình ảnh của những bản kinh tập hợp lại trong *Lục độ tập kinh*, *Cựu tạp thí dụ kinh* hoặc *Tạp thí dụ kinh*. Thực tế, ngày nay nếu ta đếm các

kinh dài của *Lục độ tập kinh* như các truyện Tu Đại Noa, Phổ Minh, v.v., thì số chữ của các kinh này không quá hơn một vạn, còn các kinh nhỏ, như truyện số 3, số 4 thì khoảng một ngàn chữ trở lên, hay ít hơn.

Tóm lại, sinh hoạt Phật giáo sau thời Hai Bà Trưng thật là sôi nổi phong phú. Sự phong phú sôi nổi này là do yêu cầu đấu tranh chống nô dịch mà chính quyền nhà Hán đã cố tình ra sức áp chế lên đầu lên cổ dân tộc ta. Trong sinh hoạt Phật giáo ấy, ta thấy có vấn đề Quy y Tam Bảo, các giới cấm, mười điều lành, phương pháp tu thiền, tu Bát quan trai, vấn đề phụ nữ có thể thành Phật hay không. Về mặt giáo lý, các khái niệm về vô thường, khổ, không, vô ngã, đều được phổ biến rộng rãi. Tư tưởng nhân ái, hiếu nghĩa, thành tín, lấy đạo nhân để trị nước, đã lưu hành và được áp dụng trong đời. Nói tóm lại, một hệ thống điển huấn và pháp luật Việt Nam đã được hình thành. Phật giáo sau thời Hai Bà Trưng đã góp phần xứng đáng vào sự nghiệp đấu tranh và bảo vệ độc lập dân tộc và vào sự hình thành một nhà nước Việt Nam kiểu mới mà sau này Chu Phù đã phải chấp nhận, thay thế cho điển huấn của Trung Quốc và pháp luật của nhà Hán.

Ngoài *Lục độ tập kinh*, còn có hai bản kinh khác cũng hình thành vào giai đoạn này, đó là *Cựu tập thí dụ kinh* và *Tập thí dụ kinh*.

VỀ CỤ TẬP THÍ DỤ KINH

Cụ tập thí dụ kinh hiện nay chia làm hai quyển thượng và hạ. Quyển thượng gồm từ truyện 1 đến 34. Quyển hạ từ 35 đến 61. Nó như vậy có cả thảy 61 truyện theo cách đánh số của bản in Đại Chính ngày nay. Nhưng một kiểm tra kỹ cho ta đến 65 truyện bởi vì bốn truyện 8,9,14 và 39 là bốn truyện đôi. Trừ 7 truyện cuối sách có tiêu đề riêng là truyện “*thí dụ bẻ gãy La hán*” nhằm nêu những giới hạn của quả vị La hán, và hai truyện 2 và 45 là những truyện Tiên thân đích thực, 56 truyện còn lại là những truyện thí dụ thuần túy. Gọi là thí dụ, thực tế chúng là những truyện ngụ ngôn, ngắn có dài có, với mục đích nhấn gởi một lời khuyên, một cảnh giác thông qua câu truyện. Những lời nhấn gởi này đôi khi không nhất thiết có nội dung đặc biệt Phật giáo, mà chỉ bộc lộ một sự khôn ngoan chung, một dạng minh triết, mà bất cứ dân tộc nào cũng có thể có.

Vì thế trong 56 truyện loại ngụ ngôn trên, có những truyện xuất hiện trong nhiều dân tộc khác nhau, như truyện 39 cò đem rùa đi kiếm ăn. Có truyện không giống nội dung Phật giáo và cũng chẳng có thông điệp nhấn gởi gì đặc biệt Phật giáo, như truyện 10, 19, 26 chẳng hạn. Có những truyện có nguồn gốc địa phương, nhưng đã được Phật giáo hóa để gửi gắm một đạo lý, một quan điểm sống Phật giáo, như truyện 7, 29 v.v... Cuối cùng, có những truyện xuất phát từ đời sống Phật giáo thực được viết thành truyện để gửi gắm một tư

tưởng, một nhận định thực tiễn có giá trị khuyên răn, cảnh giác như truyện 36, 49...

Nói vậy, cũng có nghĩa về mặt nội dung *Cựu tập thí dụ kinh* tuy tự thân mang danh một bản kinh, nhưng thực tế là một tác phẩm văn học chứa đựng nhiều nhân tố phi Phật giáo. Nó do thể phong phú hơn nhiều so với các bản kinh khác. Ngay cả khi đối chiếu với *Lục độ tập kinh*, nó dù đơn giản, vẫn vượt trội ở tính đa dạng không chỉ về mặt giáo lý, mà còn về mặt tư tưởng chung. Sự thực, ta phân tích nội dung của một truyện như truyện 39 kể việc cò đem rùa đi kiếm ăn. Rùa do không giữ được miệng mình, nên đã bị rơi mất xác, thì ý nghĩa truyện không còn đơn thuần giới hạn vào trong giáo lý đặc biệt đạo Phật nữa, mà đã tỏa ra mang một tính nhân loại phổ quát.

Tuy nhiên, với tư cách một bản kinh, *Cựu tập thí dụ kinh* tự bản thân có những lời giáo huấn đặc biệt Phật giáo. Ngay truyện đầu, nó muốn nhấn mạnh đến giá trị của việc tuân thủ các điều răn của Phật giáo thông qua việc thắng được cả quỷ dữ. Đề cao vai trò của giới luật là một thông điệp giáo lý đầu tiên của *Cựu tập thí dụ kinh*. Ngoài truyện 1, nó còn có các truyện 13, 40, 41. Việc nhấn mạnh này có thể hiểu được, khi ta nhớ rằng quan hệ xã hội bình thường phải dựa trên một số nguyên tắc. Mà các nguyên tắc này, người Phật giáo gọi là giới, một dạng pháp quy bắt buộc, nhưng lại mang tính tự nguyện.

Thực tế, đúng với tinh thần *Lục độ tập kinh*, những dạng pháp quy này không chỉ áp dụng giới hạn

thuần túy vào cách hành xử của từng cá nhân, mà còn có tham vọng trở thành kha thi đối với toàn xã hội: “Năm giới, mười lành làm quốc chính, làm chính sách quốc gia” (truyện 41). Quan niệm giới này vượt ra ngoài phạm vi của khái niệm giới nguyên thủy với nội hàm “phòng phi chỉ ác” đơn giản tôn giáo. Ngược lại, nó muốn vươn tới việc biến hệ thống giới luật Phật giáo thành một hệ thống pháp luật chính trị. Đây là một nét đặc trưng của *Cựu tạp thí dụ kinh* cũng như *Lục độ tập kinh*, hai bộ kinh xuất phát từ nước ta.

Thực tế này phải chăng không chỉ phản ánh ước muốn xây dựng một hệ thống pháp luật dựa trên đức lý Phật giáo, mà còn thể hiện một thái độ chính trị đối với hệ thống pháp luật Trung Quốc đã được đưa vào nước ta, sau khi Mã Viện đánh bại Hai Bà Trưng vào năm 43 sđl. Hệ thống pháp luật Việt Nam trước năm 43 ta biết tồn tại qua bộ *Việt luật*. Nhưng nội dung bao gồm những điều khoản gì thì ngày nay ta chưa truy ra được do thiếu tư liệu. Chỉ biết sau năm 43, truyện Mã Viện trong *Hậu Hán thư* 54 tờ 8b6-7 nói Viện “*điều tâu Việt luật với Hán luật sai khác hơn 10 điều. Bèn cùng người Việt giải rõ cựu chế để ước thúc. Từ đó về sau, Lạc Việt vắng làm việc cũ của Mã tướng quân*”.

Hán luật ngay từ thời Lý Hiền (651-684) viết chú thích *Hậu Hán thư* 1 hạ tờ 1a11 đã nói: “*Hán luật nay mất*”. Cho nên, ta hiện khó có thể giả thiết điều khoản nào của *Hán luật* có khả năng khác với *Việt luật*. Điều ta có thể chắc chắn là người Việt đã có một bộ luật gọi là *Việt luật* và họ có một tổ chức chế độ chính trị pháp quy gọi là “cựu chế”. Và Mã Viện đã tiến hành cải cách

“hơn 10 điều”, dựa trên cơ sở *Hán luật*. Việc đưa những yếu tố *Hán luật* vào *Việt luật*, sau khi đánh đổ hệ thống nhà nước Hùng Vương, tất không thể nào được nhân dân ta đón nhận một cách vui vẻ và biết ơn.

Từ đó, tất yếu phải hình thành một thái độ chính trị đối kháng chống lại hệ thống pháp luật mới đưa vào ấy thể hiện qua việc kêu gọi sử dụng “*năm giới mười lành làm quốc chính*” của Phật giáo. Việc kêu gọi này thực chất là một phê phán nghiêm khắc hệ thống pháp luật Trung Quốc do Mã Viện đặt, coi nó không xứng đáng để làm “quốc chính”. Lời biểu thị này vào giai đoạn lịch sử ấy là một hệ quả tất nhiên, một mặt do hệ thống kìm kẹp của kẻ thù, và mặt khác do lực lượng đối kháng dân tộc chưa biến thành sức mạnh vũ trang đập tan được hệ thống kìm kẹp đó.

Nói khác đi, nếu trước mắt chưa thể làm sống lại hệ thống pháp luật dân tộc của *Việt luật*, thì ít nhất cũng biểu lộ một quan điểm chống đối lại hệ thống pháp luật do Mã Viện cải cách. Việc này được thực hiện bằng cách kêu gọi sử dụng hệ giới luật “*năm giới mười lành làm quốc chính*”, để “*đưa nước tới thái bình*” (truyện 1), “*tới long bình*” (truyện 41). “*Năm giới mười lành*” do vậy không chỉ làm cho mỗi cá nhân trở nên tốt lành thánh thiện, mà còn tạo nền thái bình cho quốc gia, cho dân tộc. Khẳng định như thế cũng có nghĩa quốc gia này, dân tộc này không thể thái bình được, nếu cứ sống dưới hệ thống *Hán luật* của Trung Quốc.

Vậy việc biến một hệ giới luật mang tính tôn giáo thành một hệ “quốc chính”, một hệ pháp quy chính trị

nhà nước rõ ràng vượt ra ngoài ý nghĩa “phòng phi chỉ ác” nguyên thủy của quan niệm giới luật Phật giáo và bộc lộ một thái độ chính trị phê phán *Hán luật* đương thời của dân tộc ta thông qua kinh điển Phật giáo. Chỉ nhìn dưới góc độ này ta mới thấy tại sao *Lục độ tập kinh* và *Cựu tạp thí dụ kinh* lại đầy dẫy những phát biểu về việc sử dụng “năm giới mười lành làm quốc chính” mà các bản kinh khác dịch ở Trung Quốc không có hoặc có một cách hết sức mờ nhạt.

Ngay trong truyền thống văn học bản sinh Phạn văn hay Pàli, quan niệm “quốc chính” “đưa nước tới thái bình” ấy cũng vắng mặt một cách đáng tò mò. Phân tích truyện 1 của *Cựu tạp thí dụ kinh* và truyện *Pañcavudhajātaka* của văn học bản sinh Pàli chẳng hạn, ta thấy quan niệm này không xuất hiện trong văn học bản sinh Pàli, trong khi truyện 1 nói rất rõ “*vâng giới (năm giới mười lành...) nước đi tới thái bình*”. Đây là một cải biên có hàm ý chính trị, chứ không phải đơn thuần có tính ngẫu nhiên, tùy tiện. Nó nhằm bộc lộ một ước muốn, một thái độ chính trị của người tiến hành cải biên, khẳng định có một lối quản lý đất nước, ngoài phương thức quản lý hiện hành của chính quyền Hán tại nước ta và ưu việt hơn nó.

Khuynh hướng chính trị hóa hệ tư tưởng Phật giáo, đặc biệt hệ thống giới luật, là một nét đặc trưng của các tác phẩm Phật giáo tại nước ta trong mấy thế kỷ đầu. Khi buộc phải xác định cái đạo của ông là gì, Mâu Tử trong điểm 4 của *Lý học luận* đã nói: “(Cái đạo đó) ở nhà có thể dùng để thờ cha mẹ, giúp nước ta có thể trị dân, ở riêng một mình có thể dùng để tu thân”.

Thế là đạo đức Phật của Mâu Tử trong những năm 198 được xác định rõ ràng là một đạo có thể đề tu thân, tề gia và trị quốc, một đường lối để hoạt động chính trị. Có tu thân đi nữa cũng để nhằm mục đích trị quốc, giúp nước. Cần ghi nhận là vào lúc đó, Mâu Tử chưa nói tới “*bình thiên hạ*”.

Đến *Lục độ tập kinh*, không những lý tưởng và mục đích “*dân giàu nước mạnh*” (truyện 8, 11, 15 và 53), “*đất nước thái bình*” (truyện 10, 15) được khẳng định mạnh mẽ, mà phương thức để tới lý tưởng ấy cũng được chỉ ra rõ ràng. Đó là phải “*lấy năm giới mười lành làm quốc chính*” (truyện 9), lấy “*mười lành làm minh pháp*” (truyện 15), “*lấy mười lành làm quốc pháp*” (truyện 23), “*thực hiện mười lành làm trị pháp*” (truyện 82), lấy “*năm lời dạy làm trị chunh*” (truyện 91). Và khi “*mọi người giữ mười hạnh*” thì “*vua nhân, tôi trung, cha nghĩa, con hiếu, chồng tín, vợ trinh*” (truyện 70).

Thế là Phật giáo được trình bày như một hệ thống điển huấn, một hệ thống pháp luật có thể sử dụng để quản lý đất nước, quản lý xã hội, chứ không phải chỉ như một hệ thống niềm tin, hệ thống giáo lý. Khi làm vậy, dù không nói thẳng ra, tác giả *Lục độ tập kinh* chắc chắn có một mục đích. Mục đích đó là kiên quyết không để cho hệ thống điển huấn Trung Quốc cùng hệ thống pháp luật nhà Hán áp đặt lên dân tộc ta, hạn chế tới mức tối đa những nọc độc nô dịch do chúng phun ra, và chuẩn bị cơ sở lý luận cho một hệ thống nhà nước Việt Nam mới, khi hệ thống nhà nước Hùng Vương đã bị đánh đổ và chưa được phục hồi.

Như vậy, trong những giờ phút đùng độ đầu tiên đầy gay go khốc liệt này của dân tộc ta với kẻ thù phương Bắc, Phật giáo đã xuất hiện như một vũ khí sắc bén, có khả năng tác chiến cao. Thực tế, đến khoảng những năm 190 hệ thống điển huấn và pháp luật Phật giáo đã tỏ ra có một sức lôi cuốn mạnh mẽ, đến nỗi một thứ sử như Chu Phù đã “*vứt điển huấn của tiên thánh, bỏ pháp luật của Hán gia*”, để chấp nhận nó nhằm cho việc “trợ hóa”, như *Giang biểu truyện* đã ghi, mà Bùi Tùng Chi trong *Ngô chí* 1 từ 12a9-10 và Lý Hiền trong *Hậu Hán thư* 60 hạ từ 20a1-2 đã dẫn ra. Đây là một sự trưởng thành vượt bậc của không chỉ Phật giáo, mà cả của nền văn hóa dân tộc.

Sự trưởng thành ấy không chỉ của Phật giáo, bởi vì hệ thống giới luật Phật giáo, tuy có những tác động xã hội chính trị nhất định, nhưng đó không phải là chủ yếu. Điểm chủ yếu là đời sống của từng cá nhân. Cho nên, nói đến “*quốc chính*”, “*quốc pháp*” và muốn “*năm giới mười lành thành quốc chính, quốc pháp*” rõ ràng phản ánh một nỗ lực vận dụng lý thuyết và tư tưởng Phật giáo vào thực tiễn chính trị nước ta, vào nền văn hóa dân tộc ta nhằm đáp ứng yêu cầu bức thiết của các sinh hoạt ấy vào thời điểm đó. Nó biểu lộ một cố gắng tổng hợp hệ thống đức lý của Phật giáo với tinh hoa văn hóa và thực tiễn chính trị nước ta, lúc *Cựu tạp thi dụ kinh* ra đời.

Nhưng *Cựu tạp thi dụ kinh* vẫn là một bản kinh Phật giáo. Cho nên, những gở gắm chính trị vừa nêu không đánh mất được quan tâm giáo lý của nó, mà nổi bật nhất là các chủ đề tham dục, bố thí, nghiệp quả và

giác ngộ. Tham dục là lòng ham muốn có thể do “*mùi thơm của vài ba hạt cơm*” đối với một chú tiểu trong truyện 21, đối với nam nữ, trong truyện 20 đối với người nữ hay truyện 21 đối với người nam. Một khi đã lầm lạc, lòng ham muốn ấy nhất định dẫn đến các hậu quả nghiêm trọng tai hại đau thương. Vì thế phải làm chủ lòng ham muốn, đừng để bị lầm lạc. Nói như vị thầy của chú tiểu, “*phải giữ lòng đừng dẫn, đừng để dao động*”. Dao động thì dễ sa ngã.

Bên cạnh lòng ham muốn cho chính mình là lòng nghi tới người khác, lòng vị tha, muốn giúp đỡ cúng dường những người khác. Một loạt gồm những truyện số 3, 6, 7, 9, 12, 14, 15, 32, 42 v...v... trình bày những khía cạnh khác nhau của sự biểu lộ lòng vị tha đó, từ việc cúng dường thức ăn cho Sa môn Phạm chí (truyện 3) đến việc cho chó ăn vẩn tiếc (truyện 15), việc đem “quả ngọt” trị bệnh cho người đau (truyện 9) v...v.. Chúng mô tả những dạng thức tâm lý phức tạp liên hệ đến lòng ham muốn của cái, trở ngại số một trên con đường đi đến giác ngộ của những người Phật giáo. Sắc đẹp, danh vọng, ăn và ngủ luôn luôn đứng sau lòng ham muốn số một ấy. Và bố thí là một phương thuốc đối trị hữu hiệu trên đường dẫn đến giác ngộ.

Dẫu thế phải công bằng mà nói, con đường giác ngộ Phật giáo không đòi hỏi nhất thiết phải vượt qua một quá trình trị liệu lâu dài, tập hợp được nhiều công đức, làm được nhiều việc thiện. Chỉ cần nghe tiếng và chạm chiếc vòng tay của người con gái giặt áo quần bên sông, người ta cũng có thể giác ngộ (truyện 28). Hay buổi sáng nhìn vườn nho đầy trái, hồ sen đầy hoa, buổi

Như vậy, trong những giờ phút đùng độ đầu tiên đầy gay go khốc liệt này của dân tộc ta với kẻ thù phương Bắc, Phật giáo đã xuất hiện như một vũ khí sắc bén, có khả năng tác chiến cao. Thực tế, đến khoảng những năm 190 hệ thống điển huấn và pháp luật Phật giáo đã tỏ ra có một sức lôi cuốn mạnh mẽ, đến nỗi một thứ sử như Chu Phù đã *“vứt điển huấn của tiên thánh, bỏ pháp luật của Hán gia”*, để chấp nhận nó nhằm cho việc “trợ hóa”, như *Giang biểu truyện* đã ghi, mà Bùi Tùng Chi trong *Ngô chí* 1 từ 12a9-10 và Lý Hiến trong *Hậu Hán thư* 60 hạ từ 20a1-2 đã dẫn ra. Đây là một sự trưởng thành vượt bậc của không chỉ Phật giáo, mà cả của nền văn hóa dân tộc.

Sự trưởng thành ấy không chỉ của Phật giáo, bởi vì hệ thống giới luật Phật giáo, tuy có những tác động xã hội chính trị nhất định, nhưng đó không phải là chủ yếu. Điểm chủ yếu là đời sống của từng cá nhân. Cho nên, nói đến *“quốc chính”*, *“quốc pháp”* và muốn *“năm giới mười lành thành quốc chính, quốc pháp”* rõ ràng phản ánh một nỗ lực vận dụng lý thuyết và tư tưởng Phật giáo vào thực tiễn chính trị nước ta, vào nền văn hóa dân tộc ta nhằm đáp ứng yêu cầu bức thiết của các sinh hoạt ấy vào thời điểm đó. Nó biểu lộ một cố gắng tổng hợp hệ thống đức lý của Phật giáo với tinh hoa văn hóa và thực tiễn chính trị nước ta, lúc *Cựu tạp thí dụ kinh* ra đời.

Nhưng *Cựu tạp thí dụ kinh* vẫn là một bản kinh Phật giáo. Cho nên, những giới gắm chính trị vừa nêu không đánh mất được quan tâm giáo lý của nó, mà nổi bật nhất là các chủ đề tham dục, bố thí, nghiệp quả và

chiều có kẻ đến bẻ hái sạch, người ta cũng giác ngộ. Đây là mầm mống của việc giác ngộ Thiên về sau mà nhiều người thường lầm tưởng là một nét đặc trưng của Phật giáo Thiên Trung Quốc. Thậm chí do ngộ nhận, mà vẫn giác ngộ, như trường hợp hai vợ chồng của truyện 9b. Lạ lùng hơn là ba anh say rượu vẫn được Phật dự kiến sẽ giác ngộ (truyện 8a). Ngay cả một anh thấy chùa có chiếc vạc bằng vàng muốn ăn cắp, bèn vào tu với mục đích đó, vậy mà nhờ nghe thầy giảng, bèn lại giác ngộ (truyện 36). Mâu nhiệm và dị thường không kém là việc con chó nằm dưới giường nghe chủ nó là một Sa môn tụng kinh, thoát được kiếp chó, tái sinh làm một người con gái và cuối cùng cũng giác ngộ (truyện 8b).

Con đường giác ngộ của Phật giáo do thế muôn hình vạn trạng, không nhất thiết có một định thức nào. Có người rất nhanh chóng, trong sát na nghe tiếng vòng va chạm là giác ngộ. Nhưng có người phải trải qua một quá trình đấu tranh gian khổ chống lại những thói hư tật xấu của bản thân mình như Y Ly Sa của truyện 15. Cuộc tranh cãi đốn tiệp về sau trong thiên giới, bao gồm cả thiên của Trí Khải lẫn thiên của Bồ Đề Đạt Ma như vậy là đã có giải pháp trong *Cựu tạp thí dụ kinh*, dù trên thực tế nó chưa sử dụng tới những thiên ngữ chuyên môn. Giải pháp ấy nằm trong việc thừa nhận tính đa dạng của quá trình giác ngộ. Nói như truyện 36, “*mỗi một giác ngộ có nguyên nhân của nó*” (giác ngộ các hữu nhân).

Quá trình giác ngộ đa dạng, cho nên mức độ giác ngộ có khác nhau. Chỉ có một giác ngộ trọn vẹn, đó là

sự giác ngộ của Phật. Đây hẳn là quan điểm của *Cưu tạp thí dụ kinh*, bởi vì bảy truyện cuối cùng của nó là để “bẻ gãy La hán”. Gọi “bẻ gãy La hán” thực chất nhằm chứng minh quả vị La hán chưa phải là quả vị tuyệt đối của sự giác ngộ hoàn toàn. Bắt đầu với truyện 55, nó đánh giá trí tuệ của La hán Xá Lợi Phất như “sắt đồng chì thiếc”, khi so với “vàng ròng” của trí tuệ đức Phật. Tiếp đến, truyện 56 đánh giá thần thông của Mục Kiền Liên với câu: “*Thế Tôn nói ta thần thông số một, thế vẫn chưa đáng nói. (...) Ai phát tâm nên có chí như Phật, chứ đừng bắt chước ta, mà thành thứ giống hư*”.

Truyện 57 kể chuyện một nạn La hán thấy rồng Bạt Kỳ bạo ngược, muốn đi cứu nó. Không những không cứu được, mà còn suýt bị nó chế ngự, nếu không có sự can thiệp của đức Phật. Cuối cùng, đức Phật kết luận: “*Một nạn La hán đó muốn cứu các tội của rồng, nhưng sức không gánh nổi*”...Truyện 58 kể có một nước “*nhân dân giàu có..., nhưng tính hạnh ngang ngược, hung bạo, khó dạy*”. Đức Phật bèn gửi Mục Kiền Liên, Xá Lợi Phất, rồi Ca Diếp, cả ba La hán đều thất bại. Cuối cùng đức Phật sai Bồ tát Văn Thù Sư Lợi và thành công. “*Năm trăm La hán gục xuống đất, rơi lệ, nói: Oai thần Bồ tát dạy dỗ còn như vậy, huống nữa là đức Như Lai có thể kể hết sao được? Chúng ta là giống hư, không ích lợi cho mọi người*”.

Quan điểm La hán là một thứ “bại chủng”, truyện 59 nhấn mạnh bằng hình ảnh đức Phật rơi lệ, khi thấy các đệ tử “không thể kể xiết” lại hướng đến quả La hán. Truyện 60 ghi nhận phước báo to lớn của việc cúng dường dấu chân Phật, trong khi truyện 61 kể chuyện

một thiên thân xuống đầu thai, mà Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên không biết. Điểm cần lưu ý là truyện 60 là văn bản đầu tiên hiện biết nhắc tới danh hiệu đức Phật A Di Đà trong lịch sử Phật giáo nước ta. Tín ngưỡng A Di Đà từ đó xuất hiện khá sớm và đến khoảng năm 450 đã chiếm lĩnh được một vị thế trọng yếu ở trung tâm Tiên Sơn, để cho Đàm Hoằng đến tu học như sẽ bàn ở sau.

Toàn bộ bảy truyện cuối của *Cựu tạp thí dụ kinh*, như vậy, phê phán quả vị La hán là một “giống hư” (bai chúng), mạnh mẽ ca ngợi lý tưởng Bồ tát như *Lục độ tập kinh* đã làm, đó là “quên mình cứu người”, dù có chịu bao gian khó. Quan điểm Phật giáo của *Cựu tạp thí dụ kinh* do thế cực kỳ rõ ràng; nó đứng hẳn về hệ tư tưởng đại thừa, tiếp thu và quảng bá hệ tư tưởng này. Thực tế, quan niệm “mười lành” như một hệ giới luật, để cho *Lục độ tập kinh* tuyên bố “lấy mười lành làm quốc pháp” (truyện 23) là một nét đặc trưng của tư tưởng giới luật nền văn học Bát nhã¹, mà Khương Tăng Hội có tham gia phiên dịch qua bản *Ngô phẩm*.

Điểm đáng tò mò là bảy truyện trên được gom lại dưới tên *Chiết La hán thí dụ sao*. Thế phải chăng tự nguyên thủy chúng là một bộ phận rời lưu hành bên ngoài *Cựu tạp thí dụ kinh* và có tên *Chiết La hán thí dụ sao*, để sau này được một tác giả nào đó thu vào *Cựu tạp thí dụ kinh*? Trong tình hình tư liệu hiện tại ta chưa thể có một câu trả lời dứt khoát. Tuy vậy, bảy truyện

¹ Lê Mạnh Thát, *Lịch sử hình thành văn hệ Bát nhã*, Sài Gòn: Tu thư Vạn Hạnh, 1971.

vừa tóm tắt trên rõ ràng phản ảnh một quan điểm nhất quán về tính ưu việt của lý tưởng Bồ tát và phê phán nặng nề quả vị La hán.

Điều này hiển nhiên ám chỉ ít nhiều về một cuộc đấu tranh nội bộ trong lịch sử Phật giáo nước ta trong những thế kỷ đầu liên quan đến lý tưởng Bồ tát mà *Lục độ tập kinh* đã xác định là: “*Xông vào nơi lệ chính để cứu dân ra khỏi lầm than*” như đã nhắc đến ở trên, nhằm đáp ứng yêu cầu chính trị thực tiễn của dân tộc ta thời bấy giờ. Do thế *Chiết La hán thí dụ sao* có thể từng được lưu hành độc lập bên ngoài *Cựu tập thí dụ kinh*, trước khi được gộp vào.

Ngoài những truyện thuyết giảng mang tính giáo lý Phật giáo trên, *Cựu tập thí dụ kinh* còn chứa đựng một số truyện, mà thông điệp gởi gắm không nhất thiết có tính Phật giáo hay chỉ duy nhất có tính Phật giáo. Chẳng hạn, các truyện từ số 17 đến 23 và 25, 26, 39. Các truyện này, có truyện có thể dùng để minh họa cho giáo lý tham dực Phật giáo, nhưng cũng có thể coi như một loại truyện cảnh giác về mưu mẹo đàn bà hay đàn ông. Song cũng có truyện có lời khuyên mang tính phổ quát. Thí dụ, truyện 19 nói đến việc “*học thì nên lấy ý mà suy*”, đã được lưu hành trong các tập truyện “*ngàn lẻ một đêm*” mà sau này Voltaire đã sử dụng lại để viết thành truyện Zadig, mà A. Pearson người dịch bản tiếng Anh do trường đại học Oxford xuất bản nói là có hơi hám của truyện trinh thám Sherlock Holmes.

Thậm chí có truyện có ý nghĩa rất mơ hồ, cụ thể là truyện 26. Truyện này tự nguyên thủy có thể phản

ảnh một phong tục nào đó mà ngày nay đã biến mất, nên những tình tiết bên trong truyện không có gì có vẻ hấp dẫn, nếu không nói là nhạt nhẽo. Cũng có thể cốt truyện bị đơn giản hóa quá mức, chỉ còn lại bộ sườn, do thể trông có vẻ khảng khiu, khắc khổ. Điểm lôi cuốn là lời bình luận của vị thầy của Khương Tăng Hội, trong ấy ông dẫn ý kiến của những người khác. Điều ấy chứng tỏ truyện 26 đã lưu hành rộng rãi và thu hút sự chú ý của nhiều người, trước khi ông đem giảng cho Hội và đưa ra nhận xét của riêng ông. Đây là một chứng cứ khác xác định không những *Cựu tạp thí dụ kinh* phải lưu hành trước thời Khương Tăng Hội, mà còn phải lưu hành dưới một bản kinh tiếng Việt. Bởi vì chỉ khi lưu hành dưới dạng bản kinh tiếng Việt, nó mới được bàn cãi nhiều và sau đó mới được Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc. Chứ nếu nó lưu hành dưới dạng bản tiếng Phạn hay Pàli, tất nhiên không thể có việc nhiều người tham gia ý kiến. Còn nếu lưu hành bằng tiếng Trung Quốc thì không có việc Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc một lần nữa làm gì.

Trên đây là một tóm tắt sơ bộ những nét chính của nội dung *Cựu tạp thí dụ kinh*. Nó hiển nhiên là không đầy đủ, nhưng cũng đủ để cho ta một ý niệm về các quan điểm phát biểu trong bản kinh đó. Điểm lôi cuốn đối với chúng ta là *Cựu tạp thí dụ kinh* cùng với *Lục độ tập kinh* giúp định vị lại, nếu không phải là thời điểm ra đời thì cũng là thời điểm lưu hành của một số tác phẩm văn học dân tộc, thường được xếp vào loại “truyện cổ tích”, mà cho đến nay chưa được nghiên cứu một cách dứt khoát và nghiêm túc.

CỰU TẬP THÍ DỤ KINH VÀ VĂN HỌC VIỆT NAM

Trong lịch sử văn học dân tộc có một mảng thường được gọi là nền văn học dân gian bao gồm các truyện thần thoại, cổ tích, tục ngữ, ca dao, mà về mặt lịch sử cho tới nay chưa được định vị thời điểm ra đời một cách chính xác. Lý do, theo cách nghĩ của một số rất nhiều người, nằm ở chỗ nó là nền văn học truyền khẩu do dân gian truyền miệng cho nhau đời này qua đời khác và không biết ai là tác giả. Vấn đề xác định niên đại từng tác phẩm hay tiểu phẩm của nó do thế cực kỳ khó khăn. Cho nên, đến nay vẫn chưa có một kết luận xác định một cách có căn cứ thời điểm ra đời hay lưu hành của một số tác phẩm ấy, đặc biệt những thời điểm xa xưa lên tới một vài nghìn năm, để làm cột mốc cho việc viết lại lịch sử văn học dân tộc.

Vấn đề này, *Cựu tập thí dụ kinh* cùng với *Lục độ tập kinh* giúp ta giải quyết một phần nào trong số 200 truyện do Nguyễn Đồng Chi thu thập lại trong *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam*¹, hiện có 4 truyện có thể truy một phần hay toàn bộ cốt truyện về *Cựu tập thí dụ kinh*. Đó là các truyện 1, 15, 60 và 142. Truyện 1 “sự tích dưa hấu” thực chất là một thuyết giảng về giáo lý nhân quả “ở hiền gặp lành” của Phật giáo dân gian. Nó gồm hai đoạn. Đoạn 1 kể An Tiêm gốc là một nô bộc, được lấy con gái nuôi của vua Hùng, ăn mặc sung sướng, của cải giàu có. Có người khen, Tiêm nói đó là “vật tiền

¹ Nguyễn Đồng Chi, *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam*, I-V Hà Nội: Văn Học, 1957.

thân” của Tiêm. Vua Hùng nổi giận, dày Tiêm ra đảo. Đoạn 2 kể Tiêm ở đảo, nhờ chim đem hạt dưa hấu đến, trở nên giàu có và được gọi về.

Tóm tắt như thế, rõ ràng cốt lõi truyện An Tiêm đã xuất hiện trong truyện 7 của *Cựu tạp thí dụ kinh* với những cải biên tình tiết. Thứ nhất, cũng hai nhân vật là con gái (nuôi) vua và chàng rể nghèo khó (bên nợ, bên ăn xin), nhưng truyện An Tiêm thì cho chàng rể nói, còn *Cựu tạp thí dụ kinh* thì để con gái Nguyệt Nữ nói. Thứ hai, vì nói “*mọi của cải là vật tiền thân*”, là “tự nhiên” và bị đuổi đi, An Tiêm trở nên giàu có nhờ dưa hấu, còn vợ chồng Nguyệt Nữ lại làm vua. Hai cải biên tình tiết vừa nêu tuy thế vẫn che khuất một cốt truyện chính, mà cả hai cùng chia xẻ. Do vậy, truyện An Tiêm là một biến dạng của truyện 7 *Cựu tạp thí dụ kinh*.

Truyện 15 “*Sự tích con dã tràng*” cũng thế, khi so với truyện 21 của *Cựu tạp thí dụ kinh*. Truyện 15 kể Dã Tràng thấy một cặp vợ chồng rần, khi vợ thay vô chồng sẵn sóc che chở hết mực. Đến lúc chồng thay, vợ lại dẫn tình địch về giết chồng. Dã Tràng giận, giương cung bắn, không may, tên trúng cô vợ. Chồng thể trả thù, tìm đến ở trên máng nhà Dã Tràng, nhờ thế biết sự tình, bèn trả ơn bằng cách nhả cho Dã Tràng một viên ngọc mà nếu mang theo mình thì hiểu được tiếng chim muông. Một bữa, quạ bảo ông có thịt dê trên núi, ông đi lấy một ít và mách cho xóm giềng. Họ lấy hết dê. Quạ tức, trả thù, cắm mũi tên có tên ông vào một xác trôi sông. Ông bị bắt, đang ở ngục, ông nghe chim sẻ bảo nước sắp bị tấn công, ông báo quan và được tha. Trên đường về, nhờ cứu ngỗng do bạn bắn chết, ngỗng đền bù

ông một viên ngọc đi được vào nước. Ông đi thăm Long vương. Sau vợ trộm hai viên ngọc để đi làm hoàng hậu.

Truyện 21 kể con gái Long vương đi chơi, bị đám chần trâu đánh, vua người can thiệp, được tha, lại vu là vua người đánh. Long vương điều tra, biết rõ sự tình, bèn đền ơn, làm cho vua người hiểu tiếng chim muông. Vua nghe ruồi đục cái bảo nhau rồi cười. Bà vợ đòi biết lý do, nếu không nói, bà tự sát. Long vương hóa bầy dê dạy vua. Vua bèn bảo bà chết đi, tôi còn những cung nữ khác. Một lần nữa, rõ ràng cốt truyện 21 đã được vay mượn và hoán vị để có truyện Dã Tràng với những sắc thái và thêm thắt địa phương.

Truyện 60 cũng vậy. Nó là một mở rộng của truyện 24 trong *Cựu tạp thí dụ kinh*. Truyện 24 chỉ kể ba người đi đường thấy một đồng vàng, cùng lấy. Một người được cử đi mua cơm, muốn chiếm hết vàng, bèn trộn thuốc độc vào. Hai người còn lại cũng không muốn chia, nên khi mới đem cơm về, liền giết anh ta, rồi ăn cơm và ngã lăn ra chết. Truyện 60 mở rộng ra, đưa thêm người nghèo khổ mò cua được vàng. Tên trọc phú chiếm lấy, rồi quan huyện, lái buôn. Cuối cùng, bốn tên cướp giết lái buôn, lấy vàng và bốn tên đều chết do giết nhau bằng bỏ thuốc vào rượu và dùng dao đâm. Thế nhưng chưa hết, truyện còn xuất hiện một khách thương lấy số vàng vô chủ đó, đi buôn bằng thuyền. Bị bão, thuyền chìm, mất sạch của cải. Khách thương lại về tay không.

Truyện 142 “Hai con cò và rùa” và truyện 39 của *Cựu tạp thí dụ kinh* về cốt lõi thống nhất với nhau, tuy

thân” của Tiêm. Vua Hùng nổi giận, đày Tiêm ra đảo. Đoạn 2 kể Tiêm ở đảo, nhờ chim đem hạt dưa hấu đến, trở nên giàu có và được gọi về.

Tóm tắt như thế, rõ ràng cốt lõi truyện An Tiêm đã xuất hiện trong truyện 7 của *Cựu tạp thi dụ kinh* với những cái biên tình tiết. Thứ nhất, cũng hai nhân vật là con gái (nuôi) vua và chàng rể nghèo khó (bên nợ, bên ăn xin), nhưng truyện An Tiêm thì cho chàng rể nói, còn *Cựu tạp thi dụ kinh* thì để con gái Nguyệt Nữ nói. Thứ hai, vì nói “*mọi của cải là vật tiền thân*”, là “tự nhiên” và bị đuổi đi, An Tiêm trở nên giàu có nhờ dưa hấu, còn vợ chồng Nguyệt Nữ lại làm vua. Hai cái biên tình tiết vừa nêu tuy thế vẫn che khuất một cốt truyện chính, mà cả hai cùng chia xẻ. Do vậy, truyện An Tiêm là một biến dạng của truyện 7 *Cựu tạp thi dụ kinh*.

Truyện 15 “*Sự tích con dã tràng*” cũng thế, khi so với truyện 21 của *Cựu tạp thi dụ kinh*. Truyện 15 kể Dã Tràng thấy một cặp vợ chồng rần, khi vợ thay võ chồng sẵn sóc che chở hết mực. Đến lúc chồng thay, vợ lại dẫn tình địch về giết chồng. Dã Tràng giận, giương cung bắn, không may, tên trúng cô vợ. Chồng thể trả thù, tìm đến ở trên máng nhà Dã Tràng, nhờ thế biết sự tình, bèn trả ơn bằng cách nhả cho Dã Tràng một viên ngọc mà nếu mang theo mình thì hiểu được tiếng chim muông. Một bữa, quạ bảo ông có thịt dê trên núi, ông đi lấy một ít và mách cho xóm giềng. Họ lấy hết dê. Quạ tức, trả thù, cắm mũi tên có tên ông vào một xác trôi sông. Ông bị bắt, đang ở ngục, ông nghe chim sẻ bảo nước sắp bị tấn công, ông báo quan và được tha. Trên đường về, nhờ cứu ngỗng do bạn bắn chết, ngỗng đền bù

ông một viên ngọc đi được vào nước. Ông đi thăm Long vương. Sau vợ trộm hai viên ngọc để đi làm hoàng hậu.

Truyện 21 kể con gái Long vương đi chơi, bị đám chần trâu đánh, vua người can thiệp, được tha, lại vu là vua người đánh. Long vương điều tra, biết rõ sự tình, bèn đền ơn, làm cho vua người hiểu tiếng chim muông. Vua nghe ruồi đục cái bảo nhau rồi cười. Bà vợ đòi biết lý do, nếu không nói, bà tự sát. Long vương hóa bầy dê dạy vua. Vua bèn bảo bà chết đi, tôi còn những cung nữ khác. Một lần nữa, rõ ràng cốt truyện 21 đã được vay mượn và hoán vị để có truyện Dã Tràng với những sắc thái và thêm thắt địa phương.

Truyện 60 cũng vậy. Nó là một mở rộng của truyện 24 trong *Cựu tạp thí dụ kinh*. Truyện 24 chỉ kể ba người đi đường thấy một đồng vàng, cùng lấy. Một người được cử đi mua cơm, muốn chiếm hết vàng, bèn trộn thuốc độc vào. Hai người còn lại cũng không muốn chia, nên khi mới đem cơm về, liền giết anh ta, rồi ăn cơm và ngã lăn ra chết. Truyện 60 mở rộng ra, đưa thêm người nghèo khổ mò cua được vàng. Tên trọc phú chiếm lấy, rồi quan huyện, lái buôn. Cuối cùng, bốn tên cướp giết lái buôn, lấy vàng và bốn tên đều chết do giết nhau bằng bỏ thuốc vào rượu và dùng dao đâm. Thế nhưng chưa hết, truyện còn xuất hiện một khách thương lấy số vàng vô chủ đó, đi buôn bằng thuyền. Bị bão, thuyền chìm, mất sạch của cải. Khách thương lại về tay không.

Truyện 142 “*Hai con cò và rùa*” và truyện 39 của *Cựu tạp thí dụ kinh* về cốt lõi thống nhất với nhau, tuy

về tình tiết có một vài thêm bớt. Thứ nhất, truyện 142 cho Rùa là đầu thai của một người đàn bà lẩm miệng, một tình tiết không có trong truyện 39. Thứ hai, Cò phải thuyết phục Rùa đi khỏi ao, trong khi truyện 39 kể Rùa gặp khô hạn, xin Cò giúp mình đi chỗ khác. Thứ ba, Cò bay qua quán nước và chợ, người ta bàn tán, Rùa không đẹp được tật “ngoa môm” của mình, nên bị rơi xuống đất và bị ăn thịt. Truyện 39 kể Rùa bay qua kinh thành, bèn hỏi, liền rơi và bị bắt làm thịt.

Qua phân tích bốn truyện có đối bản trong *Cựu tạp thí dụ kinh*, điểm lý thú là ba truyện có tương đương trong văn học bản sinh Pàli, đó là các truyện 15, 60 và 142. Do thế, chúng rất có khả năng là đã xuất phát từ *Cựu tạp thí dụ kinh*. Đặc biệt là truyện 60 và 142, dù mở rộng và cải biên tới đâu, vẫn có cốt truyện hoàn toàn thống nhất với truyện 24 và 39 của *Cựu tạp thí dụ kinh* và với các truyện *Vedabhhajàtaka* và *Kacchapajàtaka* của văn học bản sinh Pàli. Vì vậy chúng cùng với các truyện 25 và 49 của *Lục độ tập kinh* có thể nói là các tác phẩm văn học truyện kể xưa nhất hiện biết của lịch sử văn học dân tộc ta. Thời điểm lưu hành của chúng từ đó không thể chậm hơn năm 200 sđl, nếu không là sớm hơn vào thế kỷ thứ II, thậm chí thứ nhất sđl.

Thế ai viết chúng? Tất nhiên, Khương Tăng Hội không viết chúng. Ngay cả vị thầy của Hội cũng không tham gia viết chúng, dẫu một số lời bình của ông đã được Hội ghi lại. Kể từ ngày Pháp Kinh viết *Chúng kinh mục lục* 6 ĐTK 2146 tờ 144b13 và xếp *Cựu tạp thí dụ kinh* vào loại “*Tây phương chư thánh hiền sở soạn*

tập”, các nhà kinh lục về sau như Ngạn Tôn trong *Chứng kinh mục lục* 2 ĐTK 2147 từ 161b3-25, Tinh Thái trong *Chứng kinh mục lục* 3 ĐTK 2148 từ 195c21-196a23, Đạo Tuyên trong *Đại Đường nội điển lục* 9 ĐTK 2149 từ 312a20-b11, Trí Thăng trong *Khai Nguyên thích giáo lục* 13 ĐTK 2145 từ 621c12-623a5 v..v.. cũng thông nhất xếp nó vào loại “*thánh hiền tập truyền*” hay “*thánh hiền truyện ký*” hay “*thánh hiền soạn tập*”, nhưng không nói đến “*phương Tây*” nữa.

Điều này cũng có nghĩa *Cựu tập thí dụ kinh* phải do một vị “*thánh hiền soạn tập*”. Và vị “*thánh hiền*” đây có thể là một tác giả Việt Nam, chứ không ai khác, bởi hai lý do sau: Thứ nhất, *Cựu tập thí dụ kinh* đã lưu hành bằng tiếng Việt; thứ hai, nó có những truyện như truyện 19 chẳng hạn không đặc biệt mang tính thuyết giảng Phật giáo, mà chỉ có tính ngụ ngôn chung chung. Do vậy, tuy chưa có những bằng chứng rõ rệt đặc trưng Việt Nam như *Lục độ tập kinh*, chúng ta có thể hình dung quá trình hình thành của *Cựu tập thí dụ kinh* tiếng Việt này, trừ bảy truyện cuối cùng của *Chiết La hán thí dụ sao*.

Ban đầu, khi Phật giáo mới truyền vào nước ta, một số truyện có nguồn gốc Phật giáo Ấn Độ xuất phát từ nền văn học bản sinh Phạn văn hay các phương ngôn như Pàli đã được dùng để thuyết minh giáo lý trong những buổi giảng. Một thời gian, một tác giả Việt Nam vô danh nào đó đã tập hợp chúng lại, gồm luôn các truyện có nguồn gốc địa phương và biên tập thành *Cựu tập thí dụ kinh* tiếng Việt, để sau đó đã trở thành bản đáy cho Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc.

Một khi đã thế, người viết các truyện trên không thể ai khác hơn là vị “thánh hiền” Việt Nam sống khoảng giữa thế kỷ thứ nhất và thứ hai sau Dương lịch, mà ta hiện chưa truy tìm được tên tuổi.

Dân tộc ta thường tự hào là có bốn nghìn năm văn hiến. Mà đã nói đến văn hiến là nói đến văn học hiến chương điển huấn. Thế thì, văn học hiến chương điển huấn trong bốn nghìn năm đó là gì, bao gồm những chủng loại học thuyết gì? Đây là những câu hỏi không phải dễ trả lời. Tuy nhiên, với việc tiến hành nghiên cứu *Lục độ tập kinh*, *Cựu tập thí dụ kinh* cùng một số tác phẩm khác như bài *Việt ca*, *Tập thí dụ kinh* và *Lý hoạc luận*, chúng ta đang từng bước tìm lời giải đáp cho những câu hỏi vừa nêu. Diện mạo văn hiến dân tộc ta cách đây hai nghìn năm đang dần dần được phác vẽ lại. Việc xác định thời điểm lưu hành và xuất hiện bốn truyện “cổ tích” trên như vậy không chỉ quan trọng đối với lịch sử văn học dân tộc ta, mà còn đối với lịch sử văn hiến Việt Nam. Những đóng góp của *Cựu tập thí dụ kinh* do đó là vô giá và đáng trân trọng.

TẬP THÍ DỤ KINH

Tên gọi *Tập thí dụ kinh* 2 quyển, xuất hiện lần đầu trong *Xuất tam tạng ký tập* 4 ĐTK 2145 từ 22a5 và được xếp vào loại “*thất dịch tập kinh*”. *Chủng kinh mục lục* 6, ĐTK 2146 từ 144b7 của Pháp Kinh ghi tên “*Tập thí kinh 2 quyển, một tên là Bồ tát độ nhân kinh*”. *Chủng kinh mục lục* 2 của Ngạn Tôn, ĐTK 2147 từ

161b19 cũng ghi thế và xếp vào loại “trùng phiên”. *Chung kinh mục lục* 3 của Tỉnh Thái, ĐTK 2148 từ 196a241, thay vì tên *Tạp thí dụ*, lại ghi *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển, một tên *Bồ tát độ nhân kinh*, 26 tờ, và cũng xếp vào loại “trùng phiên”. Đạo Tuyên viết *Nội điển lục* 7 ĐTK 2149 từ 301c23 và 9 từ 325b21 ghi *Tạp thí dụ* 2 quyển 26 tờ, một tên *Bồ tát độ nhân kinh* và xếp vào loại “*Tiểu thừa tạng kinh*” và “*cử yếu chuyển đọc*”. Tỉnh Mai viết *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 từ 350b27 ghi *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển vào loại “thất dịch nhân danh” của đời Hán. Đây là lần đầu tiên *Tạp thí dụ kinh* được xếp vào loại “*thất dịch đời Hán*”. Đến Minh Thuyên soạn *Đại Châu san định chung kinh mục lục* 11 ĐTK 2153 từ 438b20 và 442a17 cũng xếp nó vào loại “thất dịch” thuộc đời Hán. *Tạp thí dụ kinh* 1 bộ 2 quyển, một tên là *Bồ tát độ nhân kinh* 26 tờ. Trí Thăng viết *Khai Nguyên thích giáo lục* 13 ĐTK 2154 từ 623a10 chép: “*Tạp thí dụ kinh* 2 quyển, một tên *Bồ tát độ nhân kinh*, thất dịch, tại Hậu Hán lạc...” *Trình Nguyên tân định thích giáo mục lục* 2 ĐTK 2157 từ 781a6 của Viên Chiếu cũng xếp vào loại “thất dịch” đời Hán.

Qua các bản kinh lục, *Tạp thí dụ kinh* như thế được xác định là một bản “thất dịch nhân danh” từ lâu và đến Tỉnh Mai thì được xếp hẳn vào loại “thất dịch” của đời Hán. Minh Thuyên, Trí Thăng và Viên Chiếu đồng ý với lối xếp loại và niên đại đó. Về tên gọi, ngoài tên *Tạp thí dụ kinh*, từ Pháp Kinh trở đi, nó còn tên *Bồ tát độ nhân kinh*. Tên gọi này rõ ràng là lấy bốn chữ đầu của bản kinh mà đặt. Điều đó chứng tỏ có lúc người ta đã không biết tên chính thức của bản kinh là gì. Cho

nên họ lấy bốn chữ bắt đầu bản kinh để đặt tên cho nó. Và cũng nhờ tên gọi bốn chữ này, ngày nay ta có thể chắc chắn là truyền bản *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển, mà Pháp Kinh chỉ chép là *Tạp thí kinh* và Ngạn Tôn cũng như Tịnh Thái đều làm như thế, thực sự là chỉ bản *Tạp thí dụ kinh* của Tịnh Mai, Minh Thuyên, Trí Thăng, Viên Chiếu và bản in *Tạp thí dụ kinh* hiện nay.

Phân tích nội dung truyền bản hiện nay gồm hai quyển thượng và hạ, có cả thảy 32 truyện. Quyển thượng có 14 truyện, từ 1 đến 14. Quyển hạ gồm 18 truyện còn lại, từ 15 đến 32. Gọi là “truyện”, nhưng thực chất có những “truyện” không phải là truyện. Cụ thể là các truyện đánh số 1, 2 và 32. Đó là các lời nói ví von, “thí dụ”, mà *Lý hoặ luận* có dịp đề cập và phê phán tới (điều 18). Còn lại như vậy là 29 truyện. Trong 29 truyện này, 11 truyện là những ngụ ngôn, nói lên một khía cạnh của giáo lý, gồm các truyện 4, 8, 16, 23, 24, 25 và 27 đến 31. Thí dụ, truyện 4 nói đến lý thuyết 4 “đại” là bốn con rắn độc cắn chết người. Hay truyện 23 ghi nhận một sự thực là con người ai cũng phải chết qua việc người mẹ đi xin không được lửa từ một nhà “không có ai chết”, xác nhận cho tuyên bố của Mâu Tử trong *Lý hoặ luận* là “không có cái đạo bất tử” (điều 34). Nói tóm lại chúng chủ yếu là những truyện ngụ ngôn, minh họa cho một luận đề giáo lý.

Còn lại 18 truyện. Nét nổi bật của các truyện này là việc nhấn mạnh đến “oai thần” của đức Phật, “thần thông” của các nhà sư. Đây phải nói là một khía cạnh đặc trưng của nền Phật giáo quyền năng truyền vào nước ta ở những thế kỷ đầu. Tuy cũng quan tâm một

cách nồng nhiệt đến những vấn đề thiết thân của đời sống như vấn đề đất nước, chính quyền, phẩm chất đạo đức của từng con người v.v... như đã thấy trong *Lục độ tập kinh*, nên Phật giáo ấy không quên trình bày mặt “siêu phàm” của đời sống Phật giáo với một đức Phật có “oai thần” và các phương pháp để đạt tới một số phẩm chất “siêu phàm” đó. Tình trạng này phản ảnh quan niệm Phật thể của Mâu Tử trong điều 2 của *Lý hoặc luận*, theo đó “Phật là nguyên tố của đạo đức, là đầu mối của thân mình, nhanh chóng biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay lớn hay nhỏ, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay hiện, đập lửa không bỏng, đi dao không đứt, muốn đi thì bay, ngồi thì phóng quang...”

Và phương pháp để đạt đến những phẩm chất ấy không phải không được đề ra. *Lục độ tập kinh* 7 ĐTK 152 từ 39b16-23 viết: “Bồ tát tâm tịnh, đạt được tứ thiên kia thì tự do theo ý, cát nhẹ bay bổng, đập nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn cách, ra vào liên tục nơi không hở, còn mất tự do, rờ trời trăng, rung đất trời, nghe thông thấy suốt, không gì là không thấy nghe...” Đó là phương pháp “sáu mẫu nhiệm” mà Khương Tăng Hội giới thiệu trong *An Ban thủ ý kinh tự do* Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 từ 43a1-c3, bao gồm số, tùy, chỉ, quán, hoàn và tịnh. Những phẩm chất “siêu phàm” đó do thể không chỉ là những phẩm chất giả định biểu lộ một ước mơ. Ngược lại, chúng là những phẩm chất có thực, có thể đạt được thông qua một quá trình luyện tập sáu phương pháp “mẫu nhiệm” (lục diệu pháp môn) vừa nói, chứ không

phải bằng việc tắm “nước sông Hằng” để được thần thông, như truyện 14 đã ghi. Chúng là những phẩm chất phụ của một người giác ngộ, có tác dụng giác ngộ người khác như truyện 11, 12 và 13 mô tả. Nhưng những người chưa giác ngộ vẫn có thể sở hữu chúng, và đem phục vụ những mục đích phàm tục, thậm chí tội ác, như truyện 13 và 15 chứng tỏ. Chúng có những hạn chế của chúng với một xác nhận là “*sức mạnh của thần thông không bằng sức mạnh của trí tuệ*”, như truyện 10 đã long trọng tuyên bố.

Điểm lôi cuốn là xác nhận ấy lại chính do một người nổi tiếng là thần thông số một của Phật giáo nói ra, đó là Mục Liên. Điều này phản ánh một thực tế là Phật giáo tuy có nói đến thần thông, nhưng bản chất vẫn là đạo trí tuệ, coi trí tuệ vừa là phương tiện vừa là mục tiêu của giác ngộ, là “thành tất vân nhã”, đầy đủ mọi thứ, “không gì là không có” như truyện 18 đã nói. 4. Tất vân nhã là phiên âm của tiếng Phạn *sarvajñā* và thường dịch là “nhất thiết trí”, trí hiểu biết hết thấy. Nó thường dùng để tôn xưng đức Phật. Do thế, vai trò trí tuệ vẫn được chú trọng và đề cao.

Vậy, nền Phật giáo những thế kỷ đầu tại nước ta, dù có một Phật thể quan mang tính quyền năng, vẫn không để vượt mất sợi chỉ đỏ xuyên suốt lịch sử Phật giáo, đó là trí tuệ và việc nhấn mạnh đến vai trò của trí tuệ. Cho nên, bên cạnh công trình tôn thờ “tứ pháp” của *Linh Nam chích quái*, ta vẫn có những tác phẩm mang đầy tính trí tuệ như *Lý học luận* của Mậu Tử, trình bày hết sức khúc chiết, minh bạch quan điểm của người Phật giáo Việt Nam trước những vấn nạn đưa tới cho

họ. Bên cạnh việc nói đến thần thông, người ta vẫn nhấn mạnh đến sự nghiệp, “vâng lời thánh giáo, giữ thân miệng ý” (truyện 18), đến công tác chọn bạn mà chơi (truyện 2), đến việc gây dựng công đức (truyện 6), tuân giữ “năm giới”, mười lành, bốn đẳng, sáu độ (truyện 8, 16) v...v... Đặc biệt việc xác nhận “được năm thần thông không phải là đạo kiên cố, không thể nhờ cậy được” (truyện 15).

Ngoài ra, một nét nổi bật khác của *Tạp thí dụ kinh* này là sự kiện nhấn mạnh đến việc cúng dường và những lợi ích của nó. Trong 12 truyện đề cập đến khía cạnh này, ba truyện nói tới việc cúng dường đức Phật (truyện 10, 17 và 28), hai nói tới việc cúng dường tháp tượng. Bảy truyện còn lại đề cập tới việc cúng dường cho các đệ tử Phật, các “đạo nhân”. Có hai điểm thú vị của việc đề cập này. Thứ nhất, nó đặt vấn đề “vô ích” của các “Sa môn đạo nhân”, đó là họ “*không làm ruộng, không đi lính, không làm bề tôi cho vua*” (truyện 7). Vấn đề này được đặt ra vào thời điểm ấy là thú vị, vì sau biến cố năm 43 sđl, tất nhiên đất nước ta đang mất chủ quyền thì làm gì có vua để cho nhân dân ta làm bề tôi và đi lính, thì bảo vệ quyền lợi của dân tộc nào. Do thế, ngay vào những thế kỷ đầu của Phật giáo nước ta, nó đã được bàn tới một cách công khai thì không gì thú vị hơn. Cuối cùng nó cũng đề ra một biện pháp giải quyết khá triệt để, ấy là nạp xác cho “quỷ ăn thịt”. Cuối cùng, bằng thần thông, một “Sa di mới 13 tuổi” đã bắt hết quỷ, cạo đầu, giảng đạo cho chúng và chúng đã chứng quả. Tất nhiên, đó là một lối giải quyết theo truyện kể. Thực tế có thể phức tạp hơn nhiều. Cho nên,

đối diện với vấn đề ấy, Mâu Tử một mặt thừa nhận “*Sa môn giữ 250 giới, ngày ngày ăn chay, (...) suốt ngày đầu đêm giảng đạo, tụng kinh, không dự việc đời*” (điều 1) và “*Sa môn mặc áo đỏ, ngày ăn một bữa, đóng cửa sáu tình, tự dứt với đời*” (điều 19). Nhưng mặt khác ông cũng ghi nhận tình trạng “*Sa môn mê thích rượu ngon, hoặc nuôi vợ con, mua rẫy bán đất, chuyên làm đối trá*” (điều 16).

Điều này cho thấy, đứng trước hai yêu cầu đôi khi mâu thuẫn nhau của đời sống Phật giáo, đó là yêu cầu tĩnh tu truyền giáo và yêu cầu tham gia lao động sản xuất, người Phật tử Việt Nam đã sớm nhận ra vấn đề và cách thức giải quyết, mà sau này Đạo Cao đã nói rõ trong lá thư gửi Lý Miểu của ông: “*Có người ngồi thiền trong rừng rú, có kẻ tu phước bên cạnh thành phố, ca tán tụng vịnh đều là làm việc đạo cả*”. Yêu cầu nào cũng đều thể hiện đời sống đạo, nên phải được đáp ứng một cách thỏa đáng và chứng tỏ đời sống đạo là hữu ích. Điểm thứ hai là khi nói đến cúng dường, *Tạp thí dụ kinh* đã có một quan tâm đặc biệt đến những người nghèo, đến những người với những phương tiện hạn chế, như ba tiểu phụ của truyện 31, thậm chí không có một phương tiện gì như lão mẫu của truyện 3. Đây là một mối quan tâm đặc biệt, bởi vì theo truyện 21, nó là bản nguyện của vị đệ tử số một của đức Phật, là Ma Ha Ca Diếp. Ca Diếp chỉ muốn “*độ người bán cùng, một mình không chịu nhận*” sự cúng dường của nhà giàu. Phải nói đó là một nét đặc trưng khá lời cuốn của bản kinh này. Nó nói lên một thực trạng là vào những ngày tháng đầu tiên lúc mới truyền tới nước ta, Phật giáo đã chọn đứng

về phía những người nghèo (truyện 3, 21, 28, 30 và 31), bất hạnh đang khổ đau (truyện 20, 23), không hưởng tới những kẻ giàu keo kiệt bủn xỉn (truyện 17), những kẻ y quyền vào sức mạnh (truyện 13), bạo lực (truyện 8).

Nó xác định cho Phật giáo một chỗ đứng giữa lòng dân tộc Việt Nam, đặc biệt sau sự biến năm 43 sđl, khi nhà nước Hùng Vương bị quân đội Mã Viện đánh sụp, kéo theo một loạt đổ vỡ dây chuyền trong đời sống kinh tế, xã hội và văn hóa, mà phải mất hàng chục năm mới có thể ổn định lại được. Trong cơn lốc chính trị, kinh tế, văn hóa đó, việc chọn đứng về phía những người nghèo, người bất hạnh, khổ đau nhất định đem lại cho Phật giáo một vị thế có được những tiếng nói có quyền uy giữa đại đa số quần chúng. Đây cũng là lý do tại sao Phật giáo trở thành nơi gửi gắm những đạo lý tinh hoa của dân tộc, những truyền thống ngàn đời của người Việt, như ta đã thấy trong *Lục độ tập kinh*.

Ngoài hai nét đặc trưng vừa nói, *Tạp thí dụ kinh* với chức năng là một bản kinh, tất phải truyền đạt một hệ thống giáo lý. Tuy đơn giản, hệ thống này tương đối hoàn chỉnh với các giáo lý “bốn sự thật, khổ, không, phi thân” (truyện 4) “năm giới, mười lành, bốn đẳng, sáu độ” (truyện 8), “bốn đẳng, sáu độ, 37 phẩm trợ đạo” (truyện 18), “ngu không biết gì là gốc của 12 nhân duyên” (truyện 22), “năm ám không có gì” (truyện 27), “năm ám, bốn đại, khổ, không” (truyện 29). Và đặc biệt nó nhắc tới Duy Ma Cật và giáo lý bốn ơn (truyện 27 và 2).

Như vậy, ngay từ những thế kỷ đầu của Phật giáo ở nước ta, không chỉ những giáo lý cơ bản chung cho các hệ phái như bốn sự thật, mười hai nhân duyên, khổ, không, vô ngã, bốn đẳng, sáu độ, 37 phẩm trợ đạo, năm giới, 10 lành được thuyết giảng, mà một số tư tưởng đặc biệt đại thừa đã truyền vào và phổ biến rộng rãi. Cụ thể là việc nhắc đến Duy Ma Cật và lời phát biểu của ông: “Thân như đám bọt” (truyện 27).

Nhân vật Duy Ma Cật là một nhân vật đặc biệt đại thừa và tư tưởng ông cũng là một hệ tư tưởng đặc biệt đại thừa. Nó tiêu biểu cho khuynh hướng thế tục hóa Phật giáo, xác định một lối sống Phật giáo lấy thế tục làm mục đích và chỉ hiện diện ở thế tục. Đó vừa là bản chất vừa là diệu dụng của giác ngộ, là cốt lõi của tư tưởng “*Phật giáo bất ly thế gian giác*” của Huệ Năng và chủ trương “*Cư trần lạc đạo*” của Trần Nhân Tông. Việc xuất hiện khá sớm của nhân vật Duy Ma Cật rất là lôi cuốn, dù lúc ấy bản kinh *Duy Ma Cật* được dịch qua tiếng Trung Quốc, nếu không phải do Nghiêm Phù Điều vào năm 188, như *Cổ kim dịch kinh đô ký* 1 ĐTK 2141 từ 350a29-b1 và *Nội điển lục* 1 ĐTK 2149 từ 224c5 đã ghi, thì cũng không thể chậm hơn năm 250, khi Chi Khiêm dịch nó, như Chi Mẫn Độ nói trong *Hợp Duy Ma Cật kinh tự* của *Xuất tam tạng ký tự tập* 8 ĐTK 2148 từ 58b25 đã xác nhận.

Việc xuất hiện khá sớm này là lôi cuốn, vì nó giải thích không ít cho ta quan điểm “đạo” của Mâu Tử trong điều 4 của *Lý học luận* là “ở nhà có thể dùng để thờ cha mẹ, giúp nước có thể dùng để trị dân, sống riêng có thể dùng để tu thân”. Nó cũng lý giải cho ta tại sao lại

tồn tại hai hình ảnh trái ngược về “Sa môn”, về những người lấy Phật giáo làm lẽ sống duy nhất của đời mình, của Phật giáo nước ta thời Mâu Tử. Một bên là các Sa môn “*mê thích rượu ngon, hoặc nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm dối trá*” (điều 16), và bên kia cũng là “*các Sa môn mặc áo đỏ, ngày ăn một bữa, đóng cửa sáu tình, tự dứt với đời*” (điều 19). Như vậy bên cạnh những Phật tử tự dứt với đời để đi tìm giác ngộ, vẫn có những Phật tử đi tìm giác ngộ giữa cuộc đời và trong cuộc đời muôn mặt của nó.

Dù lối sống của những Phật tử dạng sau bị người đời thời Mâu Tử cho là “đại ngụy”, trái với lý tưởng “vô vi” của đạo Phật thời ấy, sự thật vẫn cho thấy có một khuynh hướng sống đạo theo điều 16 mô tả. Phải chăng họ là những Duy Ma Cật bằng xương bằng thịt tồn tại ngay giữa cuộc sống Việt Nam thời Mâu Tử? Đây là một có thể, vì hiện nay ta chưa có đầy đủ dữ kiện để phủ định hay hoàn toàn khẳng định. Điều thú vị là người Phật giáo thời ấy vẫn có một quan tâm đặc biệt về cuộc đời, về đất nước, như chính *Lục độ tập kinh* đã chứng tỏ, nếu họ không vươn lên để trở thành Duy Ma Cật Việt Nam. Đây là một điểm cần lưu ý khi tìm hiểu Phật giáo nước ta những thế kỷ đầu. Và chính họ đã tạo nên mô hình sống đạo cho những người Phật giáo về sau như Lý Miễu, Vạn Hạnh, Trần Nhân Tông, Lương Thế Vinh, Ngô Thì Nhiệm v..v..

Kinh *Tạp thí dụ* như thế tỏ ra khá lôi cuốn cho việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo nước ta. Không chỉ có thế, kinh *Tạp thí dụ* còn có những đóng góp cho việc nghiên cứu ngôn ngữ, tư tưởng, và văn học Việt Nam.

VẤN ĐỀ NIÊN ĐẠI VÀ NGÔN NGỮ TRONG *TẠP THÍ DỤ KINH*

Ta biết từ thời Tĩnh Mai trở đi, *Tạp thí dụ kinh* được xếp vào loại “thất dịch” của đời Hán. “Thất dịch” nói cho đủ là “thất dịch nhân danh”, nghĩa là “mất tên người dịch”. Như thế, đối với Tĩnh Mai, *Tạp thí dụ kinh* phải được dịch từ những năm 220 trở về trước. Tất nhiên, khi xếp loại kiểu ấy, Tĩnh Mai, Minh Thuyên, Trí Thắng và những người về sau đã thực hiện công tác, mà Tăng Hựu của *Xuất tam tạng ký tập* 4 tờ 21b22 đã gọi là “thù giáo hiệu”, tức là so sánh các bản văn với nhau, đánh giá khả năng xuất hiện của chúng vào thời điểm nào. Bản thân Tăng Hựu chắc chắn đã làm công tác ấy, nhưng hẳn vì thiếu dữ kiện, nên chưa đi đến một kết luận về thời điểm xuất hiện của *Tạp thí dụ kinh*. Ông viết: “*Rời đạo lớn truyền vào, qua sáu đời, soạn ghi các sách, chỉ thấy An công*”. An công đây là Đạo An và bản *Tổng lý chúng kinh mục lục* của ông.

Thế nhưng, đến Phí Trường Phòng soạn *Lịch đại tam bảo ký* và Đạo Tuyên viết *Đại Đường nội điển lục* 10 ĐTK 2149 tờ 336b11 họ kể một loạt tên “*24 nhà, xét truyện ghi thì có, mà chưa thấy văn bản, nên chỉ kê mà thôi*”, như *Cổ kinh lục* có vẽ của Thích Lôi Phòng thời Tấn, *Cựu lục* có vẽ của Lưu Hương thời Hán, *Hán thời Phật kinh mục lục* có vẽ do Ca Diếp Ma Đằng soạn, *Hán lục* của Chu Sĩ Hành, *Chúng kinh lục* của Trúc Pháp Hộ v.v... Những liệt kê này, chắc chắn họ đã tiếp thu thành quả từ các kinh lục của Bảo Xương, Lý Quách, Pháp Thượng, ngoài Tăng Hựu và *Chúng kinh biệt học*

của một tác giả vô danh đời Lưu Tống. Như thế, đến thời họ, đặc biệt sau khi Dương Kiên đã thống nhất Trung Quốc và lập nên nhà Tùy, một loạt các kinh lục đã xuất hiện.

Do vậy, việc xếp *Tạp thí dụ kinh* như một dịch phẩm đời Hán chắc chắn đã có một lịch sử lâu dài, chứ không phải chỉ đến thời Tĩnh Mai trở đi. Có khả năng Tĩnh Mai đã tiếp thu ý kiến của một số kinh lục trước. Dù tiếp thu hay tự nghiên cứu để có kết luận về thời điểm đời Hán của *Tạp thí dụ kinh*, Tĩnh Mai đã không để lại lý do cho một xếp loại như thế. Tuy nhiên, ta ngày nay có thể đoán ra là ông phải dựa vào việc phân tích ngôn ngữ và tư tưởng của bản kinh để có kết luận trên. Cụ thể là việc sử dụng một số từ đặc thù dùng cho một thời kỳ nhất định trong lịch sử dịch thuật Trung Quốc. Thí dụ những cụm từ “*phát vô thượng chánh chân đạo ý*” (truyện 9, 10, 11, 13), “*ngũ âm, lục suy, khổ, không, phi thân*” (truyện 4), “*vô thân chi quyết*” (truyện 29) v.v... những phiên âm “*a duy tam Phật*” (truyện 8), “*tát vân nhā*” (truyện 18) v.v... những quan điểm “*đời sau thọ phước thiên đường*” (truyện 16), “*năm giới mười lành không phá mất, được cùng ở với Phật*” (truyện 16) v.v... Thông qua những vết tích như thế, bất cứ một người nghiên cứu nào, chứ không nhất thiết là Tĩnh Mai, cũng có thể kết luận *Tạp thí dụ kinh* là một bản kinh thuộc về thời kỳ cổ dịch, tức thời kỳ Hán Ngụy.

Vấn đề niên đại của *Tạp thí dụ kinh* tự thân nó do thế không lôi cuốn chúng ta cho lắm. Điểm lôi cuốn nằm ở chỗ với một niên đại thuộc đời Hán như thế, nó cung cấp cho chúng ta những tín hiệu gì về bản thân

nó? Về mặt ngôn ngữ, nó hiện chứa đựng một số cấu trúc ngữ học không được viết theo ngữ pháp Trung Quốc. Trái lại, chúng được viết theo ngữ pháp tiếng Việt. Nổi bật và điển hình nhất là cấu trúc “tượng Phật” của truyện 31 trong *Tạp thí dụ kinh* quyển hạ từ 510a5. Cấu trúc này, các bản khắc đời Tống (1239), Nguyên (1290) và Minh (1601) có điều chỉnh lại thành “Phật tượng” theo đúng ngữ pháp tiếng Trung Quốc. Nhưng các bản khắc Cao Ly (1151 và sau đó) trước các bản khắc Trung Quốc hiện còn vẫn giữ nguyên cấu trúc cũ.

Cấu trúc cũ đó phải chăng là do một sự khắc chép sai lầm cần điều chỉnh, như các bản in Tống, Nguyên, Minh đã làm? Bình thường người ta sẽ nghĩ như thế, bởi vì *Tạp thí dụ kinh* là một bản văn tiếng Trung Quốc. Cho nên, nếu có những cấu trúc viết không đúng theo ngữ pháp tiếng Trung Quốc chúng phải được xem như những sai lầm lệch lạc cần điều chỉnh lại cho đúng. Tuy nhiên, do hiện tượng *Lục độ tập kinh* có quá nhiều cấu trúc viết theo ngữ pháp tiếng Việt, ta không thể đơn giản coi những cấu trúc kiểu “tượng Phật” ở trên, tuy đơn độc, là những khắc chép sai của những người làm công tác khắc chép trong quá trình lưu truyền bản kinh. Ngược lại, phải đánh giá chúng như những chứng tích còn sót lại báo cho chúng ta biết việc từng tồn tại một thời một văn bản viết theo ngữ pháp của những cấu trúc đó.

Đúng là cấu trúc “tượng Phật” là cấu trúc duy nhất rõ ràng viết theo ngữ pháp tiếng Việt không thể nào chối cãi được, trong toàn bộ bản văn *Tạp thí dụ kinh*. Nó có vẻ đơn độc và dễ đưa ta đến nhận định nó là một

lệch lạc, một khắc chép sai trong quá trình lưu truyền. Thực tế, nếu không có bản khắc Cao Ly, mà chỉ có các bản khắc Tống, Nguyên, Minh, thì ngày nay chắc chắn không thể có cấu trúc “tượng Phật” để ta bàn cãi, chứ khoan nói chi tới chuyện xác định xem *Tạp thí dụ kinh* xuất phát từ đâu? Tuy vậy, như đã nói, việc tồn tại một loạt các cấu trúc tiếng Việt trong *Lục độ tập kinh* buộc ta phải xem xét các cấu trúc có vẻ lệch lạc, đơn độc trên với một nhãn quan mới đầy trân trọng, nghiêm túc. Phải thừa nhận sự xuất hiện của chúng là có tính hệ thống và phản ánh một hiện thực. Thế cấu trúc “tượng Phật”, báo cho ta điều gì?

Thứ nhất, nó là một cấu trúc thuần túy theo ngữ pháp tiếng Việt, phản ánh một phần nào hiện thực tiếng nói dân tộc ta cách đây trên 1800 năm vào thế kỷ thứ II sđl. Thứ hai, nó giúp ta giả thiết, như trường hợp *Lục độ tập kinh*, tồn tại một nguyên bản tiếng Việt của *Tạp thí dụ kinh* làm bản đáy cho việc dịch lại bản *Tạp thí dụ kinh* tiếng Trung Quốc hiện còn. Thứ ba, người dịch có thể là một dịch giả Việt Nam. Cho nên, ngoài cấu trúc “tượng Phật” đây, ta thấy còn có một số cấu trúc khác mang dáng dấp ngữ pháp tiếng Việt. Cụ thể là câu “hành đạo trì trì” (từ 508a17 truyện 22) và “sử ngã hậu thế nhiều tài bảo” (truyện 31 từ 510a9).

Rõ ràng câu “hành đạo trì trì” với nghĩa tiếng Việt “đi đường chậm chậm”, phản ánh cấu trúc ngữ pháp tiếng Việt nhiều hơn tiếng Trung Quốc dù nó đã xuất hiện trong *Kinh Thi*. Câu sau cũng thế, “sử ngã hậu thế nhiều tài bảo” nghĩa là “khiến ta đời sau nhiều của báu”. Đặc biệt việc dùng lượng từ “nhiều”, mà ngày nay

đã trở thành một lượng từ tiêu chuẩn của tiếng Việt hiện đại. Lượng từ này không thấy xuất hiện trong các dịch phẩm của An Tường v.v., nhưng lại có mặt trong các dịch phẩm của Chi Khiêm. Cụ thể là *Soạn tập bách duyên kinh*, và trong *Lý hoặc luận* điều 17 (*Hoàng Minh* tập 1 ĐTK 2102 từ 4b5) của Mậu Tử. Điều này chứng tỏ khả năng từ “nhiều” từ nguyên thủy là một lượng từ của tiếng Việt được sử dụng rộng rãi trong các vùng đất tổ tiên của người Việt bao gồm cả miền nam của Trung Quốc từ sông Dương Tử cho đến nước ta.

Chính sự sử dụng rộng rãi này mới tạo cơ hội cho việc xuất hiện khá thường xuyên của lượng từ ấy trong các tác và dịch phẩm thực hiện tại miền nam Trung Quốc và nước ta vào giai đoạn đó. Điều thú vị là trong các tác phẩm và dịch phẩm của Khương Tăng Hội, lượng từ đó không thấy có mặt. Đây có thể do yêu cầu văn bản cũng như văn phong của Khương Tăng Hội. Nhưng cũng có thể từ khoảng 250 sđl trở về sau, quá trình Hán hóa xảy ra mạnh mẽ ở miền nam Trung Quốc, nên đưa đến việc loại bỏ một số từ ngữ ngoại lai xâm nhập vào Hán ngữ. Dù với trường hợp nào đi nữa, việc vắng mặt lượng từ “nhiều” trong các tác dịch phẩm của Khương Tăng Hội là một sự thật cần quan tâm xử lý một cách dứt điểm nhằm đóng góp cho việc tìm hiểu quá trình tiến hóa của tiếng nói dân tộc ta mà giới hạn ở đây không cho phép làm ngay bây giờ.

Tất nhiên, với một bản kinh lưu hành trên quê người, mà còn bảo tồn cho ta một số cấu trúc mang tính ngữ pháp tiếng Việt như thế, thì đó là những đóng góp to lớn và quý giá. Tuy ít ỏi, chúng vẫn mang tính hệ

thống, vì chúng xuất hiện trên một bối cảnh, trong đó những tác dịch phẩm khác cũng có những cấu trúc tương tự và được biết chắc chắn xuất phát từ đất nước ta như *Lục độ tập kinh*, *Cựu tập thí dụ kinh*, *Lý hoặc luận* v.v... Chính nhìn trên bối cảnh các tác dịch phẩm vừa nêu, mà những chứng tích như cấu trúc “tượng Phật” trên mới không tỏ ra rời rạc, lạc lõng giữa một biển toàn các cấu trúc tiếng Trung Quốc. Không những thế, chúng không bị nhận chìm, mà qua gần 1000 năm tồn tại luôn luôn có nguy cơ, chúng còn bộc lộ một sức sống riêng, một nét đặc trưng đôi khi có vẻ huyền bí.

Chúng tôi nói “huyền bí”, vì những cấu trúc có tính ngoại lai ấy, tại sao các độc giả và nhà sao chép Trung Quốc không điều chỉnh lại? Tại sao chúng có thể tồn tại trong một biển các cấu trúc Trung Quốc? Dĩ nhiên quá trình điều chỉnh không phải đã không xảy ra. Và đây là một nguy cơ, mà các cấu trúc ngoại lai ấy phải thường xuyên đối phó. Ta đã thấy trường hợp “tượng Phật”, ở trên. Nếu không có bản khắc Cao Ly, nguy cơ điều chỉnh đã trở thành hiện thực, và cấu trúc “tượng Phật” theo ngữ pháp tiếng Việt vĩnh viễn bị nhận chìm trong biển các cấu trúc Trung Quốc “Phật tượng”. Sự tồn tại các cấu trúc như “tượng Phật” do thế đôi khi có vẻ như một “mâu nhiệm”, một “huyền bí”. Dẫu sao đi nữa, dẫu có huyền bí hay không, thì sự thật vẫn là việc tồn tại các cấu trúc như “tượng Phật”, và sự kiện ấy chứng tỏ *Tập thí dụ kinh* đã từng một thời lưu hành ở nước ta và lưu hành vào một giai đoạn khá sớm trong lịch sử Phật giáo dân tộc ít lắm là vào thế kỷ thứ II sđl.

CHƯƠNG III

KHÂU ĐÀ LA, MAN NƯƠNG VÀ ĐỨC PHẬT PHÁP VÂN

Mẫu người lý tưởng của Phật giáo thời Hùng Vương cho đến thời Mâu Tử vẫn là hình ảnh một người có thể lên trời, sở hữu một số quyền năng mà chính *Lục độ tập kinh* đã mô tả và sau này Mâu Tử đã lặp lại. Con người sau khi thực hành một số các phương pháp thiền định, thì có thể đạt tới một số quyền năng. Một con người như thế, theo *Mâu Tử Lý hoặc luận* hay *Lục độ tập kinh* truyện 74 từ 39b16-20, là mẫu người lý tưởng của thời đại này, sau khi thực hành các phương pháp đó, thì được: “*Lòng sạch, được bốn thiền kia, theo ý tự do, nhẹ nhàng bay nhảy, đạp nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn hình, ra vào không hở, còn mất tự do, rờ mó trời trăng, chấn động đất trời, trông suốt nghe khắp, không đâu là không thấy nghe, lòng sạch thấy sáng, được nhất thiết trí..*”. ((Bồ tát) tâm tịnh đắc bỉ tứ thiền, tại ý sở do, khinh cử thắng phi, đạp thủy nhi hành, phân thân tán thể, biến hóa vạn đoan, xuất nhập vô gián, tồn vong tự do, mạc nhật nguyệt, động thiên địa, động đồ triệt thính my bất văn kiến, tâm tịnh quán minh, đắc nhất thiết trí).

Những phẩm chất của một vị Bồ tát đã chứng đạt thiền được Mâu Tử coi như phẩm chất của một vị Phật như ông định nghĩa Phật trong *Lý học luận* điều 2: “*Phật là nguyên tố của đạo đức, là đầu mối của thân mình. Nói Phật có nghĩa là Giác, biến hóa nhanh chóng, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, nhỏ được lớn được, tròn được vuông được, già được trẻ được, ẩn được hiện được, đập lửa không bỏng, đi (trên) đao không đau, ở dơ không bẩn, gặp họa không mắc, muốn đi thì bay, ngồi thì lóe sáng, nên gọi là Phật vậy*”.

Như vậy trong sơ kỳ Phật giáo tại Việt Nam, sự giác ngộ luôn luôn được gắn chặt với một số phẩm chất có tính quyền năng, như có thể lớn có thể nhỏ, có thể đi trong nước, v.v. Và vị Phật có quyền năng này đã xuất hiện ngay vào thời Mâu Tử tại ngôi chùa Pháp Vân nổi tiếng, tương truyền là do Sĩ Nhiếp (137-226) dựng nên.

VIỆC XUẤT HIỆN CỦA PHẬT PHÁP VÂN

Về sự xuất hiện của vị Phật đây, văn bản sớm nhất mà ta hiện sở hữu được đó là *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*. Tác phẩm này, về vấn đề tác giả và năm soạn, sau khi nghiên cứu về nội dung, niên đại chậm nhất mà nó đề cập tới là niên hiệu Đại Khánh cửu niên (1322), ta có thể giả thiết nó viết sau thời gian 1322 sđl trở đi. Và do vì văn thể của nó có nhiều tương đương với *Thiền uyển tập anh*, cho nên tác giả *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* cũng có thể là tác giả

Thiền uyển tập anh, đó là thiền sư Kim Sơn mất vào khoảng 1360 trở đi.

Ngoài văn bản này ra, Trần Thế Pháp¹ khi viết *Lĩnh Nam chích quái* cũng đưa truyện Pháp Vân này vào và gọi là *Man Nương truyện*. Cả hai bản do Vũ Quỳnh² và Kiều Phú³ hiệu đính đều có truyện Man Nương này. Về cơ bản, truyện Man Nương của hai bản hiệu đính đều thống nhất với nhau. Nếu so với *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* thì Trần Thế Pháp đã rút ngắn truyện lại còn một phần ba. Tức là truyện trong *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* có tới hai ngàn chữ trong khi truyện Man Nương của Trần Thế Pháp chỉ khoảng trên dưới bảy trăm chữ. Đến đầu đời Lê, khi nền Phật giáo dân tộc phục hưng mạnh mẽ và rầm rộ, Phật Pháp Vân được nhiều lần thỉnh về Hà Nội để cầu đảo và tôn thờ, Lý Tử Tấn (1378-1460) đã viết một bài ký về đức Phật Pháp Vân này nhan đề là *Pháp Vân cổ tự bi ký* chép trong *Toàn Việt thi lục* và *Kiến văn tiểu lục* 9, tờ 14b5-15b9, cả hai đều do Lê Quý Đôn biên soạn.

¹ Trần Thế Pháp, không rõ niên đại, hiệu Thức Chi, người quê Thạch Thất, tỉnh Hà Tây.

² Vũ Quỳnh (1452-1516), tự Thủ Phác, hiệu Trạch Ổ, người làng Mộ Trạch, huyện Đường An, tỉnh Hải Hưng. Ông đỗ Hoàng giáp năm 1478, làm quan đến chức Thượng thư bộ Công, bộ Lễ, bộ Binh, kiêm Quốc tử giám tư nghiệp, Sử quán tổng tài.

³ Kiều Phú (1446-?), tự Hiếu Lễ, hiệu Ninh Sơn, người làng Lạp Hạ, phủ Quốc Oai, nay thuộc tỉnh Hà Tây.

Về mặt chính sử thì Phật Pháp Vân xuất hiện lần đầu tiên vào năm 1073 dưới thời vua Lý Nhân Tông khi vua mới lên ngôi. *Đại Việt sử ký toàn thư* 3, tờ 6b8 viết: “*Thái Ninh năm thứ hai, năm Quý Sửu, lúc bảy giờ mưa dầm bèn rước Phật Pháp Vân về kinh đô cầu tạnh*” (Quý Sửu Thái Ninh nhị niên, dầm vũ, nghinh Pháp Vân Phật phó kinh từ tỉnh).

Việc này sau đó *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* 3, tờ 31b6 ghi: “*Thái Ninh năm thứ hai, năm Quý Sửu, mưa dầm không ngớt, vua sai cầu tạnh tại chùa Pháp Vân*” (Quý Sửu, Nhân Tông hoàng đế Thái Ninh nhị niên, dầm vũ bất chỉ, đế mệnh từ tỉnh vu Pháp Vân tự).

Tuy nhiên, nếu căn cứ *Đại Việt sử lược* 2 tờ 15a7 lại ghi sự việc này vào năm Nhâm Tý khi Lý Nhân Tông vừa lên ngôi, Thái Ninh nguyên niên (1072): “*Mùa thu, tháng bảy, (...), rước Phật Pháp Vân về kinh sư cầu tạnh*” (thu, thất nguyệt, (...)) nghinh Pháp Vân Phật phó kinh sư từ tỉnh). Điều này hoàn toàn phù hợp với sự ghi chép trong *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* tờ 13b1-3: “*Lý Nhân Tông năm mới lên ngôi, mùa thu, mưa lâu cả tháng, vua sai rước Phật Pháp Vân về chùa Báo Thiên, quốc vương bản thân đến lễ bái cầu tạnh*” (Lý Nhân Tông tức vị chi niên, thu, cửu vũ liên nguyệt, vương mệnh nghinh Phật phó Báo Thiên tự; quốc vương thân lâm lễ bái, khát tỉnh).

PHẬT PHÁP VÂN CỦA CỔ CHÂU LỤC

Việc ghi chép của *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* như thế tỏ ra có cơ sở dựa trên một truyền thống tôn thờ Phật Pháp Vân rất lâu đời. Và cũng theo sách này thì việc ra đời của Phật Pháp Vân được ghi lại như sau: “Vào khoảng năm cuối Hán Linh đế (189 sđl) có nhà sư Kỳ Vực và sư Khâu Đà La, chống gậy vân du đến thành Luy Lâu là trị sở của Sĩ Vương. Bấy giờ trong thành có Ưu bà tắc Tu Định thấy hai sư thỉnh ở lại. Kỳ Vực không chịu, chống gậy đi về phía Đông. Chỉ Khâu Đà La theo lời mời của Tu Định đến ở nhà. Sư sống thường tĩnh tọa, nhiều ngày không ăn. Tu Định thấy vậy lòng sinh ngưỡng mộ. Tu Định có một con gái, năm ấy mới 12 tuổi, thường thờ sư, thấp đèn hái rau, cung kính có lễ phép. Sư lấy làm lạ, đặt tên là A Man. Sư ở được tháng hơn bèn từ giả trở về. Tu Định cúi đầu, xin làm đệ tử, nguyện được một lời nửa câu để làm sạch mình. Sư dạy: ‘Sảy cám lấy tấm, ngày tối bốn phương đối ngôi, vì chùng lòng mê. Lòng mê thì mắc phàm trái thánh. Nay ngươi ở trong phép ta bởi vì có duyên xưa vậy. Nhưng còn con gái A Man tuy là thân nữ song rất có phần đạo, nếu gặp được một người nam, thì thành nên một pháp khí lớn. Ngày nay ta độ cho ngươi như chỗ ngươi mong muốn’. Do thế, lưu ở lại thêm. Sáng chiều trì kinh, sư nhắc chân lên, kéo dài trái bảy ngày. Bèn gọi A Man đến trước mặt. Sư đưa tay xoa đầu mà nói: ‘Con đã thành pháp khí của ta’. Nhân đó lại bảo: ‘Sau đây ba năm, trời tất có hạn lớn, chẳng phải chỉ mùa lúa khô kéo, mà người vật đều không có

chỗ uống. Ta giúp nhà con một việc sức khí'. Sư ở trong vườn lấy gậy cắm xuống đất mất dạng. Rồi thì nhỏ ra, nước theo đó mà phun lên, bèn khiến Tu Định đào giếng ở đó, để chuẩn bị cho thiên tai hạn hán sắp tới. Nói rồi, sư từ giã ra đi. Thẳng vào trong núi xanh. Tu Định dắt A Man theo gót đến chân núi, biết chỗ sư ở, ngồi dưới gốc cây, lấy hang đá làm nhà. Tu Định thường đem rau trái cúng dường, trái năm không mệt. Có khi sai A Man đi một mình; sáng đi chiều về. Đến tuổi cập kê, chưa chồng, ở vậy mà có mang. Tu Định xấu hổ, đến chỗ sư hỏi: 'Gái không chồng mà chứa, lỗi ấy tại ai?'. Sư biết ý, mỉm cười mà nói rằng: 'Nhẫn, nhẫn, nhẫn. Tất cả oan gia từ đây hết. Ta với người, sạch dứt ở đây. Chẳng biết lỗi gì phải đến'. Ngày sau Tu Định trở về, giữ gìn nuôi dưỡng A Man. Thai đến mười bốn tháng thì vào ngày mồng tám tháng tư, giờ ngọ, sinh ra một bé gái. A Man bỗng đem vào núi đến chỗ sư, gọi con mình là con của Khâu Đà La. Sư bảo rừng cây: 'Các cây đại thọ đây, có cây nào vì ta nuôi dưỡng đứa trẻ này thì hãy mở lòng chứa nó, ngày kia tất có thể vì trời người mà ra lệnh, muôn đời được tôn trọng'. Liền có một cây lớn đáp lời, mở toác ra. Sư đem đứa bé đó đặt vào trong chỗ mở thì cây liền khép lại. Sư bèn nói kệ rằng:

Hình hài như nghịch lữ,
Tâm không cảnh cũng không,
Quán quýt một mùi đạo,
Đáp vật muôn duyên cùng'.

'Nói kệ xong, sư ẩn mình không thấy, chỉ nghe tiếng tụng niệm ở hòn núi phía tây, rừng rú rậm rạp, A

Man lượng sức mình không thể tới, bèn lay vọng mà trở về. Sau đó gặp phải hạn hán, ba năm không mưa. Khe đầm khô cạn, nhiều người chết khát, riêng nhà A Man, giếng múc không tuyệt, người ở trong thành phần lớn nhờ ơn giếng ấy. Sĩ Vương nghe biết, kêu người đến hỏi. A Man tâu vua đầy đủ. Sĩ Vương bèn khiến sứ vào núi tìm đến chỗ sư. Sứ giả ba lần trở về mà không biết chỗ. Sĩ Vương nhân đó gọi A Man đến hỏi, để biết ý của sư và mượn A Man đi thỉnh lệnh. A Man đến núi gặp sư ở dưới cây đại thụ, bèn đem lệnh vua trình bày đầy đủ cho sư biết. Sư đứng dậy, nhắc chân, chỉ trong nháy mắt bỗng nhiên mưa lớn. Người cả nước không ai là không ngưỡng mộ. Sĩ Vương do thế đem hết mọi người mang hương tiền hiến cúng, chát đầy cửa núi. Sư không một chút ngó tới, chỉ dưới gốc cây ngày đêm kinh hành, thường lấy niềm vui thiền định làm thức ăn, lấy nỗi sáng Phật pháp làm thú an lạc.

‘Sau đó, gió đen nổi lớn, xô đổ đại thụ, nước lụt đầy trời, chảy về sông Long Biên, đến bến thành Luy Lâu thì dừng lại. Nghe trong cây âm thầm có tiếng âm nhạc, ánh sáng rực rỡ, mùi thơm phảng phất. Người trong châu thấy vậy đem trình với Sĩ Vương. Vương rình biết, trong lòng lấy lạ, sai lục sĩ kéo đến bên bờ sông thấy cây gỗ cứng chắc đáng yêu, ý muốn lấy làm gỗ dùng mà lòng chưa quyết. Bỗng đêm ban đêm nằm mơ thấy một người to lớn đến bảo rằng: ‘Ngày nay cùng với ông nở mặt mày. Nhìn lui, nhắm mà đi, trong tám ngàn năm’. Sĩ Vương tỉnh dậy bảo khắp quần thần. Có người dâng lời nói rằng: ‘Gỗ này là gỗ thiêng, bởi muốn tạc tượng thần ư?’. Nhân đó tìm thợ giỏi, mời tạc tượng

Phật để thờ. Do thế Sĩ Vương mời thợ mộc Đào Tư Lượng cắt gỗ làm bốn đoạn, tạc bốn tượng Phật. Khi cắt bên trong cây thì được một khối đá, bèn đem xuống sông rửa sạch. Tay không lạnh lẽ, nên mất khối đá trong sông. Ngay chỗ khối đá rớt xuống thì riêng gọi tên là “vực Phật ở”. Còn bốn tượng Phật thì phân cho bốn phường, sáng lập bốn chùa, là Thiên Định, Thành Đạo, Phi Tướng và Trí Quả để thờ. Ngày mới khánh thành, lúc chưa đưa vào chùa, thì gặp nạn nắng hạn lớn. Lặng xin thăm cảm, bỗng nhiên mưa to rơi xuống. Nhân thế đặt tên là Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện. Đến lúc đưa vào chùa, thì ba tượng một lúc đưa lên nhẹ nhàng. Riêng Phật Pháp Vân thì nặng không thể dời được. Sĩ Vương gọi thợ đến hỏi. Họ tâu đầy đủ nguyên do hòn đá. Sĩ Vương sai người đánh cá lặn vào trong nước của vực để tìm, thấy có ánh sáng tỏa ra xuyên suốt. Họ sợ, không dám đến gần. Trở về báo lại cho Sĩ Vương biết. Rồi sau tìm khắp thì được hòn đá. Họ bèn đặt trước tượng, thì tượng bỗng nhiên đưa lên một cách nhẹ nhàng. Người ta khen việc lạ lùng, ngẫm nghĩ lâu mới biết cây gỗ đó chính là cây đã mang giữ con của Khâu Đà La, tức con gái của Man Nương vậy. Sĩ Vương nhân đó nghĩ đến công ơn của sư, sai sứ đem của cải hương đèn vào núi kiếm sư. Nhưng tìm không ra tung tích. Duy chỉ thấy nơi cây lưu để một bài kệ:

Kham ta tuế mạo lão dư linh
Thả hỉ bang gia tứ hải thanh
Yếu sử mộ niên quy xứ sở
Bạch vân thâm xứ từng đình đình

Dịch:

*Thương thay chín chục tuổi dư hơn
Mừng được nước nhà bốn biển trong
Già đến những mong về đất cũ
Rõng sâu maây trắng vuột tởng không*

Hoặc có người nói sư đã hóa thân. Hoặc có người nói sư đi giáo hóa nước khác. Không ai biết sư mất lúc nào. Ngày nay, trước chùa Thiên Định có một ngôi mộ. Người đời gọi đó là mộ của A Man, cũng gọi là mộ của Phật mẫu. Mỗi năm, vào ngày 17 tháng giêng là ngày kỵ của A Man. Thường dùng cỗ chay để cúng". (...)

(Đoạn sau ghi những sự kiện linh ứng của Phật Pháp Vân và các cuộc rước xách đời Lý và Trần)

TRUYỆN MAN NƯƠNG CỦA LĨNH NAM CHÍCH QUÁI

Trong lúc đó truyện Man Nương trong Lĩnh Nam chích quái quyển 2, chép với một số dị biệt đáng chú ý: "Vào thời Hán Hiến đế, thái thú Sĩ Nhiếp xây thành ở phía nam sông Bình Giang (nay là sông Thiên Đức). Phía nam thành có ngôi chùa thờ Phật tên là chùa Phúc Nghiêm. Có nhà sư từ phương tây đến, hiệu là Ca La Xà Lê, trụ trì chùa này. Sư chuyên pháp tu đứng một chân; trai gái già trẻ đều tin thành kính thờ, gọi là Tôn sư. Người người đều đến cầu học Phật đạo.

'Bấy giờ có cô gái tên Man Nương, cha mẹ đều mất, trong nhà nghèo khổ, cũng quyết cầu học đạo. Nhưng vì nói năng chậm chạp không thể cùng chúng

tụng kinh, thường ở dưới bếp, giã gạo, hái củi, tự mình nấu nướng để cúng dường thức ăn cho chư Tăng trong chùa cùng khách bốn phương đến học. Vào tháng năm, đêm ngán thâu canh, Man Nương nấu các món ăn đã chín, Tăng tụng kinh chưa xong, chưa rảnh để ăn cháo. Man Nương ngồi chờ, ngủ gật bên bậc cửa, bất ý quên đói ngủ say. Chư Tăng tụng kinh xong, ai về phòng nấy, Man Nương một mình nằm ngay cửa. Thấy Xà Lê không ngờ Man Nương nằm đó, nên bước chân qua người Man Nương. Man Nương khấp khởi động lòng, bụng bỗng thọ thai. Ba bốn tháng sau, Man Nương xấu hổ bỏ về, thầy Xà Lê cũng then muốn bỏ đi. Man Nương đi đến ngôi chùa ở ngã ba sông thì ở lại đấy. Man Nương đến tháng sinh được một gái, tìm thầy Xà Lê để trả con gái. Đang đêm, vào lúc canh ba, thầy Xà Lê đem đứa gái đến dưới gốc cây ở ngã ba sông, đặt nó vào cây mà nói: 'Ta gửi đứa con này của Phật cho người giữ, rồi sau sẽ nên danh đạo Phật'. Xà Lê, Man Nương từ giã nhau đi. Xà Lê cho Man Nương một chiếc gậy, bảo: 'Ta cho người vật này, về khi thấy thời tiết đại hạn, thì lấy gậy chọc xuống đất, sẽ có nước để cứu sinh dân'. Man Nương kính nhận mang về, trở lại ở ngôi chùa cũ. Mỗi khi gặp năm hạn hán, Man Nương thường dùng gậy chọc xuống đất, mạch nước tự nhiên cuộn cuộn chảy ra, dân chúng nhờ cậy nhiều.

'Khi Man Nương đã ngoài tám mươi tuổi, cây kia bị đổ, trôi đến bên sông trước chùa, quanh quẩn ở đấy không đi. Dân chúng tranh nhau chặt làm củi, nhưng riu búa đều sút mẻ hết. Bèn rủ nhau hơn ba trăm người trong xóm đến kéo vẫn không chuyển. Gặp lúc Man

Nương xuống bên rửa tay, lay động thủ chơi, cây bèn di chuyển. Mọi người đều kinh ngạc, nhân đó bảo Man Nương kéo lên bờ. Chư Tăng cùng Man Nương ngay nơi bờ sông gọi thợ mộc đến tạc bốn pho tượng Phật. Khi chặt cây, trúng đoạn thứ ba, nơi đặt đứa bé gái nay đã hóa thành một tảng đá rất rắn chắc, rìu búa của thợ đều mẻ. Dem vứt xuống vực sâu, đá phóng ra những tia sáng rực rỡ, khoảnh khắc mới chìm xuống nước. Bốn thợ đều ngã ra chết. Bèn mời Man Nương đến lễ bái, rồi nhờ dân chài lặn xuống nước vớt lên, rước vào điện Phật, mạ vàng để phụng thờ. Thấy Xà Lê trước đặt tên cho bốn tượng Phật là Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện. Bốn phương đến cầu mưa không lúc nào là không ứng nghiệm. Gọi Man Nương là Phật Mẫu. Ngày mồng tám tháng tư, Man Nương tự nhiên mà thác sinh lên trời, linh xác gói chôn trong chùa. Nhân dân lấy đó làm ngày sinh của Phật. Hàng năm cứ đến ngày này trai gái già trẻ bốn phương tụ tập về chùa để vui chơi, ca múa các trò đàn địch mãi thành tục lệ, gọi là “hội tám Phật”, đến nay vẫn còn”.

DI BIỆT CỦA HAI TRUYỀN BẢN

So sánh hai bản truyện về Man Nương, một của Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục và một của Lĩnh Nam chích quái, ta thấy có nhiều sai khác, nhất là về văn cú. Lĩnh Nam chích quái của Trần Thế Pháp chắc chắn không phải lấy từ bản Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục. Như vậy trong sự truyền thừa về truyện Man Nương, tối thiểu là ta có hai dị bản. Bản

Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục dựa vào *Báo cực truyện*, còn bản của Trần Thế Pháp thì không cho biết rõ xuất xứ. Các chi tiết sai khác như:

Thứ nhất, về tên của nhân vật chính của truyện này, *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* ghi là Khâu Đà La, còn *Linh Nam chích quái* lại ghi là Ca La Xà Lê; theo tiếng Phạn có thể viết là Kàla-acàrya. *Thiên Nam vân lục*, một dị bản của *Linh Nam chích quái* gọi là Ca Xà Lê. Theo tên này thì rõ ràng sau này Trần Thế Pháp sửa lại, không phải rút ra từ *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*. Chi tiết thứ hai về Man Nương, *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* nhắc là có một thời gian, nhưng không nói khi đó Man Nương bao nhiêu tuổi, khi cây đổ, trôi về Long Biên thành Sĩ Nhiếp. Trong khi *Thiên Nam vân lục* và *Linh Nam chích quái* nói là khi đó Man Nương đã tám mươi tuổi, thì cây nuôi con Man Nương mới đổ. Từ đó đưa tới chuyện đốn cây và bốn vị Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện. Thứ ba là ngày mất của Man Nương, *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* nói là ngày 17 tháng giêng, trong lúc *Linh Nam chích quái* lại ghi là ngày mùng tám tháng tư.

Về vấn đề tên người, nhân vật Khâu Đà La, ta thấy trong sử Trung Quốc không được đề cập tới. Điều này cũng dễ hiểu vì đây là truyện xảy ra tại Việt Nam, với các nhân vật Việt Nam, cho nên không cần được Trung Quốc biết đến. Ngay như sách *Mâu Tử Lý hoặc luận*, các học giả về Phật học Trung Hoa xưa nay cũng đặt vấn đề tại sao không được ghi lại trong các kinh lục sớm như của Đạo An (312-385). Nếu quả thật *Mâu Tử*

Lý hoặc luận xuất hiện khoảng cuối thế kỷ thứ II thì sao *Tổng lý chúng kinh mục lục* của An (còn được gọi là An lục) tập hợp các kinh điển tồn tại từ nhà Hán đến 374 lại không ghi vào. Do đó họ kết luận *Mâu Tử Lý hoặc luận* phải là một tác phẩm xuất hiện sau 374. Câu trả lời dứt khoát là, *Mâu Tử Lý hoặc luận* là một tác phẩm của người Việt Nam, thời đó chưa phổ biến bên Trung Quốc cho nên phải đến ba bốn trăm năm sau các nhà kinh lục Trung Quốc mới biết mà ghi lại. Chuyện Khâu Đà La cũng thế, không được nhắc tới trong sử liệu Trung Quốc vì chuyện xảy ra tại Việt Nam, và trong các văn bản Việt Nam ghi là không biết Khâu Đà La vào cuối đời ra sao.

Riêng Ma Ha Kỳ Vực thì *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo ghi một người tên Kỳ Vực, trong khoảng Tấn Huệ đế, năm 306, có đi ngang qua nước ta. Khi qua Trung Quốc thì tiểu truyện của ông ghi là “chữa bệnh bằng phép, bằng quyền năng”. Ở nước ta cũng có một ông Ma Ha Kỳ Vực, nhưng lại sống trước hơn trăm năm, khi *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* ghi là vào cuối đời Linh đế, tức khoảng 189. Như vậy có khả năng là có hai ông khác nhau. Nếu giả thiết là vì có thần thông nên sống trên trăm năm thì ta không cần bàn tới, nhưng nếu giả thiết là một con người bình thường thì hai ông này phải khác. Cái tên Kỳ Vực có thể là một tên phổ biến tại Ấn Độ, như vào thời đức Phật cũng có người tên Kỳ Vực, là thầy thuốc chữa bệnh cho đức Phật. Cho nên không có lý do gì mà ta phải giả thiết là Ma Ha Kỳ Vực sống thời Linh đế và Kỳ Vực sống thời Tấn Huệ đế là một người. Theo chúng tôi, Kỳ Vực cùng

đến Giao Châu với Khâu Đà La là một nhân vật khác với Ma Ha Kỳ Vực kia. Trên mặt văn bản cho phép chúng ta giả thiết đây là điều có thể tin được. Nội dung sử kiện cũng cho phép ta giả thiết rằng đây là một việc có thật, vì có thật ngôi chùa, có thật Khâu Đà La, cho nên không cần phải bịa đặt thêm một Ma Ha Kỳ Vực làm gì. Và không có lý do gì mà ta cần phải xem Ma Ha Kỳ Vực đời Hán Linh đế và Kỳ Vực của Tấn Huệ đế là một người.

Cho nên chuyện này, có người nói là có sự lầm lẫn, cho rằng Kỳ Vực sống thời Tấn Huệ đế mà lại chép lầm ra là sống vào thời Sĩ Nhiếp. Điều này cũng có thể. Nhưng trong tình trạng hiện nay có khả năng là có hai người cùng mang tên Kỳ Vực, sống vào hai thời khác nhau. Về mặt khoa học, thì ta không cần phải dùng dao mổ trâu để cắt tiết con gà, điều ít cần nỗ lực nhất.

Vậy thì sau các Phật tử Việt Nam như Chử Đồng Tử, Tiên Dung, Bát Nàn phu nhân, sau nhà sư Phật Quang, đến lượt hai nhà sư nước ngoài tên Khâu Đà La và Ma Ha Kỳ Vực đã đến nước ta vào nửa sau thế kỷ thứ II, cùng với Tu Định và Man Nương là lớp Phật tử kế tiếp. Man Nương sau trở thành Phật mẫu, được thờ tại chùa Phúc Nghiêm, làng Mãn Xá, còn gọi là Kẻ Mèn, thuộc huyện Siêu Loại, gần thành Luy Lâu. Cô người Mèn, với tên A Man cũng xuất phát từ tên làng này. Ta thấy những nhân vật đây là người Việt Nam, là Phật tử Việt Nam. Và hai nhà sư này có thể được xem như những người mà trong tiểu truyện của Sĩ Nhiếp, *Ngô chí* từ 7b9-10 mô tả là mỗi khi Nhiếp ngồi xe ra

đường, đều có “những người Hồ đi theo chung quanh xe, thấp hương, thường đến mấy chục”.

Viên Huy viết thư cho Tuân Úc (163-212) khi Úc đang làm Thượng thư lĩnh khoảng từ năm 196, ghi rằng: “Sĩ phủ quận Giao Chỉ học vấn đã ưu bác, lại từng chinh thành công, ở trong đại loạn, bảo toàn một quận, hơn hai mươi năm, cương trường vô sự, dân không thất nghiệp, bọn đến trợ ở đều được nhờ ơn. Tuy Đậu Dung giữ Hà Tây, há hơn được ư?”. “Bọn đến trợ ở” đây tất nhiên không phải là binh dân bá tánh, mà là “Sĩ nhân Trung Quốc đến để tỵ nạn”, đến hàng trăm người như thế, như Ngô chí 4 tờ 7a12-13 đã ghi. Cũng theo Ngô chí 4 tờ 7b7-11 thì “Nhiếp và anh em đều là anh hùng các quận, đứng đầu một châu, khắp ở muôn dặm, uy tôn vô thượng (...), đương thời quý trọng, chấn phục trăm man, Ủy Đà không đủ hơn”, đủ xác nhận sự thật của một nền độc lập của nước ta thời đó.

Nói chung là không có những sự kiện nào chống lại sự có mặt của những người Ấn Độ tại Việt Nam vào thế kỷ thứ II-III sđl. Nước ta như thế vào thế kỷ thứ II đã mở cửa tiếp đón những dân tộc khác, và thực tế là một nước giàu mạnh, nông nghiệp và thủ công nghệ như ngành dệt vải rất phát triển kéo theo nền thương nghiệp hưng thịnh vì chúng đi chung với nhau; có sản xuất thì phải có phân phối, sản xuất nhiều thì phân phối cũng phải mạnh, và tăng lên nhu cầu sản xuất. Nói cách khác, nước ta vào thời đó là một nước độc lập, phồn thịnh, và chính nhờ vào nền độc lập đó, tự chủ đó, phồn thịnh đó, mà ta có khả năng tiếp thu và bản địa hóa những tư tưởng văn hóa ngoại lai để biến chúng

thành của mình, từ đó đủ bản lĩnh để tự hào, tiếp thu văn hóa ngoại lai và biến nó thành văn hóa của mình.

Qua các sử liệu trên, ta thấy kinh tế nước ta trong giai đoạn 180-230 sdl đang phát triển mạnh với nền nông nghiệp đa dạng, ngoài việc trồng lúa mỗi năm hai mùa, còn trồng các cây ăn quả khác, đồng thời khai thác các nguồn lợi lâm hải sản. Các ngành nghề thủ công nghiệp, chủ yếu là ngành dệt "*mỗi năm tám đợt kén tằm*" được đề cao. Trên cơ sở một nền nông nghiệp thủ công nghiệp phát triển như thế, công tác mậu dịch và buôn bán được đẩy mạnh, mở cửa đón chào giao lưu hàng hóa giữa các quốc gia khác. Chính sự mở cửa đó đã tiếp nhận các thương nhân và thuyền buôn nước ngoài, mà các nhà sư truyền bá đạo Phật đã tháp tùng theo, xác định một nền kinh tế phồn vinh của đất nước ta vào thời điểm đó và sự có mặt của những nhà sư Phật giáo đầu tiên như trước kia là Phật Quang và bây giờ là Khâu Đà La.

Cho nên sau khi Phật Quang bản địa hóa giáo lý và tư tưởng thành công thì Khâu Đà La là nhà sư thứ hai với thời bản địa hóa Phật giáo. Phật giáo Việt Nam ở giai đoạn đầu, yếu tố Ấn Độ và yếu tố bản địa rất lớn và cũng từ đây ta thấy sau khi vấn đề bản địa hóa xong thì Mâu Tử sẽ làm một tổng kết toàn diện cho sự thành tựu của Phật giáo Việt Nam, đối kháng lại nền văn hóa Trung Quốc, tiếp thu và ngăn chặn, cố gắng không để nền văn hóa nô dịch đó đồng hóa dân tộc ta. Mâu Tử từ chuyện học tập tứ thư ngũ kinh, công kích đám trường sinh bất tử cho đến khi quay lại học Phật, quay lưng lại ngũ kinh, cho thấy ý nghĩa sự xuất hiện của Phật giáo

này, ngoài việc bản địa hóa, nó còn phục vụ cho yêu cầu đấu tranh. Cho nên từ Phật Quang, Chử Đồng Tử, Tiên Dung, cho đến Bát Nàn rồi Tu Định, Man Nương và nhà sư Khâu Đà La, Phật giáo Việt Nam đã hoàn chỉnh giai đoạn đầu làm nền tảng cho sự phát triển của Phật giáo Việt Nam ở những giai đoạn về sau.

NIÊN ĐẠI KHÂU ĐÀ LA

Nay bàn về niên đại của Khâu Đà La. Khâu Đà La được cho là đến Giao Châu vào đời Hán Linh đế, tức khoảng năm 189. Man Nương bấy giờ mới 12, 13 tuổi, như vậy sanh khoảng 175. Nếu dựa vào *Linh Nam chích quái* nói rằng Man Nương sống đến 80 tuổi, thì ngoài nhân vật Mâu Tử ra ta có một Phật tử nổi tiếng thứ hai, sống đồng thời, tức là Man Nương, sanh khoảng năm 175 và mất năm 255. Khâu Đà La có để lại câu kệ: "*Kham ta tuế mạo lão dư linh*" (thương thay chín chục tuổi dư hơn), có nghĩa ông sống đến 90 tuổi. Giả thiết ông đến Việt Nam khoảng 40 hay 50 tuổi, vào năm 189, thì ông sinh khoảng 150 sđl và mất khoảng 240 sđl, tức đồng đại với An Thế Cao. Như thế, sau nhà sư Phật Quang, cùng Chử Đồng Tử, Tiên Dung, Bát Nàn phụ nhân ở những thế kỷ trước, Phật giáo Việt Nam vào thế kỷ II-III đã xuất hiện thêm nhiều người, như Khâu Đà La trong truyện này và Mâu Tử viết *Lý học luận*. Ngoài ra ta còn có Man Nương, thêm vào đó lại có Trần Huệ và Bì Nghiệp mà Khương Tăng Hội đã từng nhắc đến trong bài tự cho *An ban thủ ý kinh*.

PHÉP TU ĐỨNG MỘT CHÂN

Về phép tu đứng một chân của Khâu Đà La, ta có thể phán định đây không phải là một pháp tu đặc biệt của Phật giáo. Ngay cả như phương pháp tứ thiền của Phật giáo, vào thời đức Phật, trước khi Thái tử Tất Đạt Đa thành Phật cũng đã xuất hiện rồi, khi Ngài học phép thiền này với đạo sư Alàra-kalama. Cho nên trong Phật giáo những phương pháp hay giáo lý nào có giá trị thực tiễn và phù hợp thì được tiếp nhận và cải biên. Như về tư thiền, Phật giáo tiếp nhận đến giai đoạn sắc cứu cánh thiền đi đến giải thoát, không đi đến vô sắc giới để hưởng thụ. Thực tế là ngay chính đức Phật cũng đã phê phán các phép tu Kỳ na giáo, trong đó có phép tu đứng một chân, cũng như đức Phật phê phán tứ thiền của Alàra-kalama, nhưng điều này không nhất thiết là các đệ tử về sau của Ngài không tiếp thu, cải biên và thực hành cho riêng cá nhân họ. Trong Phật giáo có nhiều phương pháp của nhiều học phái khác nhau. Bản thân Phật giáo cũng thừa nhận là có những người giác ngộ bên ngoài Phật giáo, tức những vị Bích Chi Phật, hay Duyên Giác, hoặc Độc Giác. Cho nên ta không thể quả quyết pháp tu đứng một chân của Khâu Đà La là của Kỳ na giáo, không phải là Phật giáo hoặc là Kỳ na giáo truyền qua Việt Nam trước Phật giáo. Bởi vì Khâu Đà La nếu thuộc Kỳ na giáo thì phải lỏa thể vì hoàn toàn lỏa thể là điểm đặc trưng của Kỳ na giáo. Cho nên phương pháp độc cước hay đứng một chân của Khâu Đà La chỉ là một trong tám vạn bốn ngàn pháp môn của

Phật giáo mà thôi. Ngay trong tiểu sử của Khâu Đà La cho ta thấy ông nguyên là người Bà la môn, ở miền nam Thiên Trúc, do đó có thể ông vẫn tiếp tục lối hành độc cước này sau khi đã trở thành nhà sư Phật giáo.

CỔ CHÂU LỤC VÀ LÝ TẾ XUYÊN

So sánh hai truyền bản về truyện Man Nương thì bản *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* có khả năng xuất hiện sớm hơn vì ghi liên tục các sự câu đả qua suốt hơn ngàn năm, từ khi Đào Hoàng làm thứ sử Giao Châu vào cuối thế kỷ III sđl cho đến niên hiệu Đại Khánh thứ 9 (1323) của Trần Minh Tông. Về lối hành văn thì bản *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* có cùng một thể với lối hành văn của *Thiền uyển tập anh*, cho nên tác giả *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* này cũng có khả năng là thiền sư Kim Sơn, tác giả *Thiền uyển tập anh*. Với những sai khác nêu trên ta biết trong dân gian có nhiều truyền bản khác nhau. Hơn nữa, trong *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* có nhắc đến Lý Tế Xuyên¹, chứng tỏ là tuy hiện nay *Việt điện u linh tập* của Lý Tế Xuyên không thấy có chép chuyện Man Nương, nhưng có thể truyện ấy đã được Xuyên ghi lại như một đơn hành bản hay như một biệt truyện của *Việt điện u linh tập* mà nay đã bị rơi

¹ Lý Tế Xuyên, không rõ niên đại, quê quán. Viết *Việt điện u linh tập* năm 1329, trong lời tựa, ông được biết là giữ chức Thủ đại tạng, Thư hỏa chính chương, Trung phẩm phụng ngự, dưới triều nhà Trần.

rót. *Đại Nam nhất thống chí*, tỉnh Bắc Ninh, khi viết về chùa Diên Ứng, đã cho trích câu của Lý Tế Xuyên do *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* dẫn ra và nói là từ *Thập di ký* của Lý Tế Xuyên. Vậy, ngoài *Việt điện u linh tập*, Lý Tế Xuyên còn viết *Thập di ký* mà vào cuối thế kỷ thứ XIX, khi *Đại Nam nhất thống chí* ra đời, vẫn còn lưu hành, nhưng ngày nay ta không còn thấy nói tới. Việc trích dẫn từ *Báo cục truyện* thì *Việt điện u linh tập* cũng có làm nhiều lần, như trong các truyện *Minh chủ linh ứng chiêu cảm bảo hựu đại vương* (hay *Đồng cổ sơn thần*), truyện *Nam quốc chủ đại địa thần* (tức *Ứng thiên hóa dục nguyên trung hậu thổ địa chi thần quân*), truyện *Xung thiên dũng liệt chiêu ứng uy tín đại vương*, truyện *Phù đồng thiên vương*. Theo nội dung các truyện này thì chúng phải xuất hiện vào giữa đời Lý trở đi, vì có nhắc đến Lý Thái Tôn, Lý Thánh Tôn, Nam quốc chủ, tức vào khoảng 1072 về sau.

Cho nên, rõ ràng khi dựa vào *Báo cục truyện*, tác giả *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* dứt khoát là phải có tăng thêm một số dữ kiện, như nhắc đến Đào Hoàng, Tăng Cổn và sách *Giao Châu ký*, mà bên *Việt điện u linh tập* cũng có nhắc đến nhiều lần. Nguồn gốc tư liệu của các tác phẩm này, từ *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*, đến *Lĩnh Nam chích quái* và cả *Việt điện u linh tập*, do đó phải phát xuất từ nguồn gốc xưa hơn. Theo tựa của *Việt điện u linh tập* là viết vào năm Khai Hựu (1329-37) trở đi, còn trong *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* thì sau Đại Khánh thứ 9 (1323) đời Trần Minh Tông (ở ngôi 1314-1329) không ghi thêm nữa. Như vậy, vào năm 1323, có

khả năng là Lý Tế Xuyên có dự định đưa truyện Man Nương vào *Việt điện u linh tập*, cũng có khả năng là hoặc bị mất hoặc bị loại bỏ. Dù thế nào đi nữa, khi có nhắc đến Lý Tế Xuyên thì *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* phải viết từ năm 1330 trở đi, hoặc có thể là sau khi Lý Tế Xuyên phụng mệnh vua Trần Hiến Tông (ở ngôi 1329-1341) soạn *Việt điện u linh tập* vào năm Khai Hựu sơ niên (1329).

PHÁP VÂN CỔ TỰ BI KÝ

Ba điểm khác nhau giữa *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* và *Lĩnh Nam chích quái*, cùng nội dung văn bản dài ngắn khác nhau cho ta thấy là *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* không thể viết sau *Lĩnh Nam chích quái* được. Dù thế nào đi nữa, trước mắt ta có hai truyền bản khác nhau về truyện Man Nương. Ngoài ra, ta còn có *Pháp Vân cổ tự bi ký* của Lý Tử Tấn (1378-1460), do Lê Quý Đôn chép lại trong *Kiến văn tiểu lục* 9 tờ 14b5-15b9, và *Toàn Việt thi lục*. Có khả năng là Lý Tử Tấn viết bi ký này sau khi Lê Lợi đã đánh thắng quân Minh, vào những năm Lê Nhân Tông mới lên ngôi và rước Phật Pháp Vân về Thăng Long để cầu mưa. Trên cơ bản thì bi ký của Lý Tử Tấn thống nhất với truyện *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*, vì tuy Lý Tử Tấn tự xưng là nho sinh nhưng cũng ca ngợi:

Cang dương tứ ngược cữu bất vũ
Kỳ đảo tiếp ứng như thủ thường

*Cổ lão tương truyền lệ như thử
Khủng thiệp thần quái phi kinh thường
(Khi nào gặp tiết trời hạn hán,
Cầu đảo liền linh cảm luôn luôn
Vốn xưa kể cả tương truyền
E rằng thần quái chẳng thường chuyện xưa)*

Tuy về nội dung, tác phẩm của Lý Tử Tấn có một số chi tiết khác với *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* và *Lĩnh Nam chích quái*, như nhắc đến cha mẹ của Man Nương mà không ghi tên, nhắc đến Hồ Tăng cũng không nêu tên gì, nhưng đây chỉ là những chi tiết không đáng kể. Cho nên ta có thể nói rằng *Lĩnh Nam chích quái* đã dân gian hóa truyện Man Nương đó. Bản thân Trần Thế Pháp chắc chắn là không tiếp xúc trực tiếp với *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* mà là viết truyện Man Nương do từ một truyền bản khác, mà sau này ta thấy lại xuất hiện trong *Tứ pháp phủ lục* chẳng hạn, với những chi tiết khác như việc bà Man Nương sinh ra một hòn đá thay vì một đứa con. Vì thế ta biết chắc chắn là truyện Man Nương trong *Lĩnh Nam chích quái* xuất hiện sau bản *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*.

VIÊN THÁI VÀ ĐỨC PHẬT PHÁP VÂN THỜI LÊ

Lại nữa *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* đã được Viên Thái dịch ra thành tiếng Việt, một trong những tác phẩm văn xuôi đầu tiên hiện còn của

lịch sử văn học Việt Nam. Viên Thái thiên sư đã được chúng tôi chứng minh trong *Viên Thái thiên sư toàn tập*¹ là sống vào khoảng 1400-1460. Tất nhiên những điều này bộc lộ yêu cầu dân tộc hóa mọi mặt của đời sống xã hội, trong đó có Phật giáo vào thời Lê sơ, khi mới lập lại nền độc lập của dân tộc dưới sự lãnh đạo của một người Phật tử như Lê Lợi, và những danh thần khác như Lê Sát, Trần Nguyên Hãn, Lê Ngân v.v... Sự tình này chứng tỏ thời Lê là thời đại Phật giáo Việt Nam phát triển rầm rộ, do đối kháng lại với nền Phật giáo mà nhà Minh đưa qua. Cho nên, Phật giáo chùa Dâu và Phật Pháp Vân đã trở thành đối tượng được từ vua tới dân tôn thờ. Chính trong thời đại này một loạt bài thơ vịnh về chùa Pháp Vân ra đời với niềm tin sâu xa vào sự linh ứng của Phật Pháp Vân mà ngày nay ta còn đọc được trong *Hồng Đức quốc âm thi tập*. Ở đây ta chỉ cần trích một bài để thấy không khí thịnh vượng của một thời vàng son Phật giáo Việt Nam sau những chiến thắng Chúc Động, Tốt Động, Chi Lăng, Xương Giang sấm sét, đập tan ý chí xâm lược của quân thù và nền độc lập của tổ quốc được văn hồi và xây dựng:

*Dây đức thân cơ chí mở mang
công thu thu vẹn chính triều cương
Kính bày dờn dọn đồ khuê bích
Gìn giữ khăng khăng chốn (...) thường
Nhờ phúc trùng trùng so địa hậu
Tưởng ơn đặc đặc sánh thiên trường*

¹ Lê Mạnh Thát, *Viên Thái thiên sư toàn tập*. Saigon, Tu thư Vạn Hạnh, 1977.

*Tinh phò thế nước dường như tại
Thăm thăm cao trông nữa thái dương.*

Sự hiện diện của Phật Pháp Vân đối với dân tộc ta ở thế kỷ thứ XV như vậy là một sự hiện diện vừa gần gũi vừa vĩ đại. Gần gũi bởi vì:

*Nghiêm xem ám tí thần thông ấy
Phổ độ nào đâu chẳng phỉ nguyện*

như *Hồng Đức quốc âm thi tập* đã ghi nhận trong một bài thơ khác. Và vĩ đại bởi vì ngài “*tinh phò thế nước dường như tại*” (lặng lẽ phò trì cho đất nước như thường luôn đứng một bên). Và chính trong bầu không khí tràn đầy niềm tin đối với Phật Pháp Vân mà thiền sư Pháp Tính (1470-1550) đã dịch *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* ra tiếng Việt, gọi là *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh* như chúng tôi đã chứng minh. Có thể nói đây là một trong những truyện Việt đầu tiên hiện biết, trong đó ta tìm thấy cảnh rước Phật Pháp Vân một cách sinh động đầy màu sắc vào những năm cuối cùng của đời vua Lê Thánh Tông (ở ngôi 1460-1497):

*Đến đời Hồng Đức niên gian,
Dựng làm lễ hội đưa con lên chùa
Tán vàng tán tía khoe đua
Bụt Ả là chị lên chùa đưa con
Người ta sum họp dư muốn
Cờ bằng bươm bướm tiến lên rợp đường
Gác cao chuông giếng tiếng vang
Hai bên phố xá tựa đường tiên bay*

*Phát hành ba tiếng lớn thay
Cờ vàng tán tía nghiêm thay But Di
Người ta xem hội đà ghê
Bà Út con họ hội lẽ đua nhau
Được mùa ai cấm ai đâu
Việt Nam đón hội chùa Dầu dậy dàng*

Khi viết vậy, thì có khả năng là Pháp Tính đã đích thân chứng kiến, vì hiện tại ta không có bản văn nào khác tả lại cuộc rước xách như thế, ngoài bản của Pháp Tính. Hơn nữa, căn cứ vào những bài thơ vịnh chùa Pháp Vân mà ta hiện còn bảo lưu được trong *Hồng Đức quốc âm thi tập*, chứng tỏ sự quan tâm đặc biệt của vua quan triều Lê đối với ngôi chùa này, thì chắc chắn một cuộc rước xách rầm rộ kiểu Pháp Tính mô tả dứt khoát đã xảy ra. Cần nhớ *Hồng Đức quốc âm thi tập* là một tập hợp những bài thơ của Tao Đàn nhị thập bát tú do Lê Thánh Tông thành lập. Bản thân Pháp Tính là một tác giả cuối đời Lê Thánh Tông và sống đến đầu đời Mạc. Còn căn cứ trên văn cú, văn phong và các từ ngữ sử dụng, ta có thể chứng minh *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh* rất gần gũi và tỏ ra cùng một tác giả với *Ngọc âm chỉ nam*¹. Cuối thế kỷ XVI, *Việt sử diễn âm* của một tác giả hiện chưa biết tên, còn nhắc đến:

*Siêu Loại có làng Cổ Châu
Làm bốn tượng Phật nhẵn sau còn truyền
Hiệu là Pháp Vũ, Pháp Vân
Pháp Lôi, Pháp Điện còn truyền đến nay.*

¹ Lê Mạnh Thát, *Pháp Tính thiền sư toàn tập*, Cảo bản, 1982.

Đến giữa thế kỷ thứ XVII, khi tác giả *Thiên nam minh giám* viết những bài thơ bình luận về các nhân vật lịch sử Việt Nam, cũng đã không quên dành ít lời để nói về Phật Pháp Vân cùng sự linh thiêng của ngài:

Đời rằng có bụt đâu ở thế?

Năm chị em chịu khi cầu thiên

Dù ai tiên kính luật tin

Tai nguyên giáng phúc hạn nguyên xuống mưa

Vai trò Phật Pháp Vân qua lịch sử, như vậy, có một vị trí hết sức to lớn. Cho nên nguồn gốc tuy có vài sai khác, nhưng xuất phát từ tư liệu xưa nhất như *Báo cục truyện*, *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*, với khả năng là do thiền sư Kim Sơn viết, là bản văn cổ xưa nhất về bốn vị Phật bản địa của Phật giáo Việt Nam. Và tuy có sai khác với các truyền bản khác, *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* có một mức độ tin cậy rất cao.

Về đức Phật Pháp Vân này, chắc chắn là Phật giáo đã tiếp thu những yếu tố Việt Nam để có thể tồn tại và thâm nhập vào tâm tư và nguyện vọng của người Việt Nam và từ đó dần dần cải tạo và truyền bá tư tưởng theo hướng Phật giáo. Cho nên sau biến cố năm 43 sđl, thời Hai Bà Trưng, thì Phật giáo bắt đầu bản địa hóa để thích nghi với truyền thống văn hóa thời Hùng Vương. Do tình hình đất nước bị xâm chiếm và nguy cơ truyền thống văn hóa bị hủy diệt trước nỗ lực đồng hóa của phương Bắc, người Việt sau thời Hai Bà Trưng càng cố gắng chống lại quá trình gọi là hủy diệt và đồng hóa đó bằng cách gửi gắm tư tưởng của mình, gửi gắm một

số yếu tố Việt Nam, vào trong kinh điển Phật giáo, như *Lục độ tập kinh* và *Cựu tập thí dụ kinh*.

Đây là giai đoạn Phật giáo dứt khoát bản địa hóa giáo lý, bản địa hóa tư tưởng. Sau khi bản địa hóa giáo lý và bản địa hóa tư tưởng thì quá trình thứ hai, hệ luận thứ hai và tiếp theo, là phải bản địa hóa luôn thần tượng, nói chung là hình tượng đức Phật, cho phù hợp với quan niệm tư tưởng người Việt Nam. Đặc biệt là giáo lý Phật giáo khi truyền vào Việt Nam cho thấy rất rõ trong *Lục độ tập kinh* là mọi người đều có mang tính Phật cả, và mọi người đều bình đẳng. Ngay trong *Lục độ tập kinh*, ta thấy đức Phật Tiệp là đức Phật đã thành, còn chúng ta đây, những người Việt lúc bấy giờ, cũng là những đức Phật sẽ thành thôi. Cho nên người Việt xuất phát từ tư tưởng *Lục độ tập kinh* đều tin tưởng mình cũng sẽ thành Phật. Vấn đề bản địa hóa, hay Phật hóa những người Việt tất nhiên phải xảy ra. Đây là quá trình đã xảy ra trong truyện *Man Nương*. Thế thì quá trình ấy đã xảy ra như thế nào? Xuyên qua một cơ chế gì?

CƠ CHẾ BẢN ĐỊA HÓA

Cơ chế đó, một mặt đòi hỏi về phía người Việt phải có những vị thần cũ của mình, tức là những vị thần của một nước nông nghiệp. Từ lâu, trong những tài liệu xưa cũ nhất, ta biết người Việt đã có Lạc điền. Mà Lạc điền thì tùy theo mực nước lên xuống mà cấy ruộng, như *Giao Châu ngoại vực chí* do Lê Đạo Nguyên (?-529) dẫn lại trong *Thủy kinh chú* 37: "*Giao Chỉ xưa khi chưa*

có quận huyện, đã có ruộng Lạc. Ruộng ấy tùy nước triều mà lên xuống. Dân khẩn ăn ruộng ấy, nhân vậy mà gọi là Lạc dân, đặt ra Lạc vương, Lạc hầu làm chủ các quận huyện. Huyện phần nhiều do Lạc tướng làm. Lạc tướng có ấn đồng giải xanh". Tư liệu này, sau đó Quảng Châu ký do Tư Mã Trinh (655-735) dẫn lại trong lời chú ở Sử ký 113 tờ 2b3-6: "Giao Chỉ hữu Lạc điền, ngưỡng triều thường hạ, nhân thực kỳ điền, danh vi Lạc hầu, chư huyện tự danh vi Lạc tướng, đồng ấn thanh tụy, tức kim chi lệnh". (Giao Chỉ có ruộng Lạc, hứng nước triều lên xuống. Người ăn ruộng ấy, gọi là Lạc hầu, (ăn) các huyện thì tự gọi là Lạc tướng, ấn đồng giải xanh, tức nay là (huyện) lệnh).

Nam Việt chí do Thẩm Hoài Viễn viết vào khoảng những năm 454, mà sau này Lý Phưởng (926-996) trong Thái bình quảng ký 428 tờ 4a10-b6; Nhạc Sử (930-1007) trong Thái bình hoàn vũ ký 170 tờ 7a6-b7 và Tăng Tháo (1090?-1155) trong Loại thuyết 24 tờ 19b6 cho trích ra, ghi nhận: "Đất Giao Chỉ rất là màu mỡ, có quân trưởng gọi là Hùng Vương, phụ tá gọi là Hùng hầu, đất vua gọi là ruộng Hùng" (Giao Chỉ chi địa, tối vi cao dũ, hữu quân trưởng viết Hùng Vương, kỳ tá viết Hùng hầu, kỳ địa vi Hùng điền). Chúng ta sẽ không bàn ở đây về vấn đề ruộng Lạc hay ruộng Hùng, về Hùng Vương hay Lạc Vương; chỉ cần nói ngay ở đây là chữ Hùng không phải là chữ viết sai của Lạc, như H. Maspéro đã chủ trương¹. Thẩm Hoài Viễn có đủ tư cách

¹ Henri Maspéro, *Le Royaume de Van lang*, BEFEO XVIII (1918) 1-38.

để gọi Lạc Vương thành Hùng Vương, vì ông đã có dịp sống ở Quảng Châu, gần gũi với miền Bắc nước ta, và ở vào thời điểm khi nước ta là một nước độc lập với Lý Miểu là vị hoàng đế của mình. Thông tin về triều đại Hùng Vương chắc chắn đã được ghi chép qua các nhà sử trí thức như Đạo Cao và Pháp Minh¹. Và thông qua các nguồn tin này, Thẩm Hoài Viễn đã có những thông tin chính xác hơn.

Như vậy, không còn nghi ngờ gì nữa, vào thời Hùng Vương, nước ta là một nước nông nghiệp tương đối phát triển, huy động được những kiến thức về thủy triều để phục vụ cho công cuộc canh tác. Và ngay vào thời Sĩ Nhiếp, ta biết rằng nền nông nghiệp này rất phát triển, một năm có một mùa lúa hay hai mùa lúa, có mùa tằm, mùa dâu, v.v... Sự phát triển kinh tế ở nước ta vào thời này, đã có những sử liệu ghi chép. *Ngô chí* 4 tờ 8b1-3 nói về những cống vật mà Sĩ Nhiếp gửi cống Ngô Tôn Quyền: “*Nhiếp mỗi sai sứ đến Quyền đều dâng tạy hương, vải mỏng thường tới số ngàn. Món quý mình châu, sò lớn, lưu ly, lông thú, đồi mồi, sừng tê, ngà voi, các thứ vật lạ quả kỳ như chuối, dưa, long nhãn, không năm nào không đưa đến*”. Tiết Oánh, con của Tiết Tôn, mất năm 283, viết *Kinh Dương dĩ nam dị vật chí*, chép: “*Lúa Giao Chỉ mùa hè chín, nông dân một năm trồng hai lần*”. Lý Thiệu dẫn để viết chú thích cho *Văn tuyển* 5 tờ 9b4, nói: “*Một năm tám lứa kén tằm là đến từ Nhật Nam*”.

¹ Xem chương về Sáu lá thư ở sau.

Nói cách khác, đây là một nền kinh tế phát triển, cho nên yếu tố thời tiết, yếu tố khí hậu rất quan trọng. Đối với nền nông nghiệp của người Việt Nam xưa, cũng như nay với bao máy móc tiến bộ, bốn yếu tố chính cấu tạo nên nền nông nghiệp cũng vẫn phải là nước, phân, cần và giống. Yếu tố đầu tiên để tiến hành được công tác nông nghiệp là phải có nước, thứ hai là có phân bón, thứ ba là lao động con người và thứ tư là giống cây. Yếu tố nước từ đó là yếu tố số một, của bất cứ nền nông nghiệp nào. Vì thế, vị thần trong thần điện của người Việt Nam tất nhiên là thần mây (vân) và thần mưa (vũ), vì có mây mới có mưa, tiếp đến mới có sấm (lôi) và có chớp (điện). Tại sao ta không thờ thần nước ở sông ở giếng, vì biết rằng nước sông nước giếng có thể khô, còn một khi có mưa thì nhất định là có nước. Mà muốn có mưa thì phải nhờ nơi có mây, đi chung với mưa hay trước khi mưa thì phải có sấm có chớp. Do đó mà thần điện Việt Nam được tôn thờ qua hình ảnh thần mây, thần mưa, thần sấm và thần chớp từ lâu, như là đòi hỏi của cư dân nông nghiệp.

Khi Phật giáo truyền vào Việt Nam và củng cố giáo lý Phật giáo rồi thì tất nhiên, những vị thần người Việt Nam tôn thờ, được Phật giáo với tinh thần bao dung đã không loại trừ mà còn tiếp nhận họ vào trong hệ thống giáo lý tư tưởng và Phật điện của mình. Đó là quá trình bản địa hóa giáo lý của Phật giáo, và cũng là quá trình tiếp thu các hệ thống tôn thờ các thần của dân bản địa, tạo cho những vị thần này có bộ mặt Phật giáo và Phật giáo có bộ mặt của người bản địa.

Nhưng cơ chế xảy ra như thế nào? Cơ chế xảy ra, một bên là Phật giáo mà như ta đã thấy, khi truyền vào Việt Nam từ thời Chủ Đồng Tử với nhà sư Phật Quang cho đến thời Mậu Tử, là một nền Phật giáo có tính cách quyền năng, có những phương pháp dạy cho con người thủ đắc được những quyền lực siêu nhiên. Quyền phép siêu nhiên này là dùng để phục vụ cho con người, chứ không phải để xóa bỏ cuộc đời này đi. Như khi nói, muốn lên trời phải làm gì, thì giải quyết rằng muốn lên trời phải có hiếu, có nhân, có nghĩa, đừng có giết người, đừng có trộm cướp, đừng có uống rượu say sưa, v.v.... Phương pháp giúp ta đạt được đến quyền phép siêu nhiên như đi được nhẹ nhàng trên hư không, trên trời, cũng được *Lục độ tập kinh* mô tả. Có khả năng là phẩm chất quyền năng theo ý muốn của mình của Phật giáo này vào thời Mậu Tử đã phát triển cao độ theo ý muốn. Đây có thể nói là biến thái thứ nhất của giai đoạn Phật giáo trong quá trình bản địa hóa cho nên đòi hỏi phải có những vị Phật gắn gũi với người Việt Nam. Đức Phật Thích Ca là đức Phật lịch sử, nhưng đối với người Việt Nam thì phải có những vị Phật mà người Việt Nam có thể cầu, những vị Phật quen thuộc đối với họ. Ta sẽ thấy là đến một ngàn năm sau, Trần Nhân Tông cũng được tôn xưng là Thích Ca tái thế. Cho nên các vị Phật mà người Việt Nam tôn thờ này phải mang bộ mặt Việt Nam, có hình dạng quen thuộc với người Việt Nam. Vì vậy mà thần mây, thần mưa, thần sấm và thần sét đã trở thành Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện. Đặc biệt khi trong thần điện người Việt Nam đã có sẵn những vị thần đó rồi.

Làm thế nào để bốn vị thần đó trở thành bốn vị Phật? Ta có chuyện nhà sư Khâu Đà La và Man Nương. Cô gái trẻ Man Nương này có thể nói là một đại biểu, một khái niệm cho sự đồng trinh, để cho sự sinh sản hòa hợp âm dương được thực hiện một cách linh thiêng tức là còn trinh nguyên mà sinh sản được một vị Phật, gọi là Thạch Quang Phật, mà đến thời Pháp Tính viết *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* vào khoảng năm 1521 còn nhắc đến: "*Thạch Phật bọt đá giống thầy Đà La*", cùng bốn vị Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện. Bốn vị Phật này rất linh thiêng cho sự cầu đảo của người Việt. Việc thờ phụng vị Phật đây tới thế kỷ XVIII vẫn còn. Đến khi kinh đô Việt Nam được dời vào Huế thì bốn vị Phật này vẫn được vua chúa Việt Nam cầu nguyện. Như vậy thì hai bên, một bên là Phật giáo phải có quyền năng nào đó, một bên là Việt Nam đã có sẵn những vị thần bản địa cũng có quyền năng để phối hợp nhau và sản sinh ra một thần tượng mới. Thần tượng mới này chính là các Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện.

Cũng cần chú ý là đối với bốn vị Phật này, qua lịch sử chỉ có Phật Pháp Vân là còn được tôn thờ cho đến ngày nay, còn ba vị thần kia hầu như ít được tôn thờ hơn và ít được nhắc đến hơn. Bởi vì tất cả các Phật Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện phải tùy thuộc vào Phật Pháp Vân; phải có mây mới có mưa. Vì thế trong sự hình thành bốn vị Phật này, Phật Pháp Vân (Phật Mẫu), được xem như Phật lãnh tụ của ba vị Phật kia. Do đó cũng không mấy sai lầm khi ta nhận định qua lịch sử, ngôi chùa thờ Phật Pháp Vân vẫn liên tục được tôn

tạo và sửa chữa, trong khi những nơi thờ các vị Phật khác ít được chiếu cố đến. Ngôi chùa này vẫn tiếp tục giữ vai trò quan trọng khi một cuộc đổi mới Phật giáo, vào thế kỷ thứ VI, một cuộc cách mạng mới xảy ra. Đó là nơi chứng kiến sự ra đời của dòng thiền do Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền truyền bá, nên cũng còn gọi là dòng thiền Pháp Vân. Về âm vang của dòng thiền Pháp Vân này vẫn còn dội tới thời đại chúng ta ngày nay.

Vào thời điểm ấy, bên cạnh những yếu tố duy lý, như khi người đau phải dùng thuốc, con người sanh ra là phải chết, không thể khác hơn được, mà Mâu Tử đã khẳng định trong *Lý hoặ luận*, thì vẫn có những yếu tố quyền năng như cầu đảo. Tuy rằng chúng ta chưa thể giải thích được hiện tượng vì sao cầu đảo được thiêng, nhưng không thể vì thế mà phủ nhận hoàn toàn hiện tượng này. Cũng không thể cho đó là ngẫu nhiên. Nếu giải thích bằng ngẫu nhiên thì cũng chẳng giải thích được gì. Như có mưa xuống thì cứ biết là có mưa, đâu cần cầu đảo, nhưng tại sao khi hạn nắng thì phải đi cầu để có mưa. Do những trùng hợp thế nào đó mà khi cầu đảo trong cơn hạn nắng để có mưa thì ta chưa giải thích được, nhưng cũng không nên vội vã cho đó là chuyện ngày xưa của ông cha ta, là những chuyện vu vơ, không đáng làm.

Lần đầu tiên trong một đất nước độc lập, sau khi diễn huấn và pháp luật Việt Nam được phục hồi sau sự biến năm 43 sđl thì Phật giáo Việt Nam tiến hành ngay vấn đề bản địa hóa Phật điện. Điều này có nghĩa là người Việt đã hoàn chỉnh được hệ thống tín ngưỡng Phật giáo tại Việt Nam, qua sự ra đời của Phật Pháp

Vân. Vì ngoài vấn đề giáo lý và tư tưởng, còn có vấn đề tôn thờ các thần bản địa. Cho nên Phật giáo phải Phật hóa các vị thần này, để cho họ vừa mang tính Phật giáo vừa mang tính Việt Nam. Tính ngoại lai và tính bản địa được tập hợp lại, như hai mặt của một thể thống nhất, tức không thể tách rời Phật Pháp Vân mà có thể có Phật Ấn Độ, hay ngược lại. Nếu chỉ là thần mây không thôi mà không có Phật thì thần mây này chỉ là một thần mây của người Việt Nam, không có những lý giải rõ ràng của giáo lý Phật giáo. Phật Pháp Vân do thế có những yếu tố mới, những phương cách cầu đảo mới, mà qua các tư liệu như *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*, ta thấy từ đời Trần vẫn còn tiếp tục cho đến đời Lê, như *Đại Việt sử ký toàn thư* đã ghi. Cho nên, trong lịch sử Việt Nam nói chung và lịch sử Phật giáo Việt Nam nói riêng, vị Phật bản địa hóa Pháp Vân này có một vị trí đặc biệt, có thể nói là ngay bản thân đức Phật Thích Ca hay đức Phật Di Đà cũng không được rước xách như đức Phật Pháp Vân.

Yếu tố mới vừa nói không phủ nhận yếu tố cũ mà tăng cường thêm yếu tố cũ, hỗ tương với nhau. Nói cách khác, truyền thống bản địa vẫn giữ được sắc thái của nó, trong khi tiếp nhận một nội dung mới mang tính Phật giáo đưa vào. Đây là những yếu tố cơ bản làm lớp nền để cho những phát triển về sau phải dựa trên nền tảng đó mà phát triển. Lớp nền này không phải thuần túy Phật giáo mà bao gồm cả yếu tố bản địa. Vì thế, ta cần quan tâm đến lớp nền này. Phật giáo Việt Nam phát triển được là nhờ bám chặt vào yếu tố bản địa hóa giáo lý tư tưởng và ngay cả Phật điện, tức là bám chặt

vào gốc rễ Việt Nam. Có người hỏi tại sao những thay đổi về sau không thể trút bỏ hết lớp nền trước được. Đó là vì nó đã nằm sẵn trong tín ngưỡng của người Việt Nam thời xa xưa mà tổ tiên bao đời đã quan niệm và tôn thờ, cho nên chúng quyện chặt vào nhau. Qua yếu tố quyện chặt đó mà về sau có những thêm thắt mới thì những thêm thắt mới đó hội nhập vào và phủ lên trên lớp nền cũ chứ không loại bỏ nó. Không giống như một cuộc cách mạng văn hóa trong đó ào ạt tiếp thu cái mới và thẳng thừng loại bỏ cái cũ. Trong lớp nền căn bản này có những nơi rạn nứt thì cần bổ sung để củng cố, còn chỗ nào vững chắc thì tiếp tục bồi đắp.

Xã hội nông nghiệp Việt Nam vẫn tiếp tục làm cơ sở cho sự phát triển lịch sử Việt Nam, không thay đổi được. Cho nên lớp nền vững thì những thay đổi về sau không tan vỡ. Văn hóa ngoại lai không thể nào loại bỏ hẳn được truyền thống bản địa của người Việt. Nếu truyền thống đó hoàn toàn bị hủy bỏ, thì người Việt không còn là người Việt nữa. Cho nên Phật giáo phải sẵn sàng tiếp thu truyền thống của người Việt Nam mới mong tồn tại lâu dài trong tâm hồn của họ. Về phía người Việt cũng thấy cần tiếp thu Phật giáo để làm phong phú thêm đời sống văn hóa của mình.

Ta phải thấy rằng những tư tưởng Nho Lão chỉ tồn tại một cách mập mờ, là vì không bản địa hóa được yếu tố văn hóa của chính nó. Không người Việt Nam nào có thể nói rằng trước khi học đạo Khổng thì người mình không biết nhân nghĩa là gì. Vậy là mình cho tổ tiên mình không biết nhân nghĩa, là cầm thú hay sao? Không lý nào mình lại hạ thấp mình, tự làm nhục mình

như vậy sao? Thất bại của Nho giáo ở Việt Nam là không bản địa hóa được các yếu tố văn hóa của chính nó. Cho nên, có ra công hò hét như Lưu Hy từ cả hơn ngàn năm trước để nô dịch văn hóa nước ta, thì đến thời Lê Quát vào cuối thế kỷ thứ XIV cũng vẫn phải than thở: *“Ta thuở trẻ đi học, chỉ dốc vào cổ kim, cũng biết qua về đạo thánh, muốn lấy đó mà dạy dân, thế mà rốt cuộc không một làng nào tin theo cả. Ta cũng thường dạo chơi sông núi, dấu chân khắp nửa thiên hạ, thế mà chưa từng gặp một trường học hay văn miếu nào. Ta vì thế hết sức xấu hổ đối với các tín đồ của nhà Phật”*, như Đại Việt sử ký toàn thư 7 tờ 36a11-b3 đã ghi lại.

Từ đó, ngay cả trong một bộ tộc lạc hậu cũng có văn hóa của họ, không ai có thể chụp lên họ một nền văn hóa mới. Thực tế là bộ lạc nào dù không có chữ viết cũng có văn hóa, văn hóa bất thành văn. Phật giáo thành công vì Phật giáo khiêm tốn khép mình, không lên tiếng dạy đời, không bắt người Việt Nam bỏ hết phong tục tập quán bản địa, mà vẫn tiếp thu quá khứ của người Việt, uốn nắn quá khứ đó theo giáo lý căn bản của đạo Phật, nâng cái quá khứ đó lên để biến thành một hiện tại có lợi cho cả hai. Cho nên người Việt Nam chấp nhận Phật giáo như là một yếu tố bản địa và không xem là phần tử ngoại lai. Những người ngoại quốc đến Việt Nam, như các nhà sư Ấn Độ, Chiêm Thành, Khương Cư, đều cũng phải khép mình vào văn hóa của người Việt, yêu thương đất nước Việt như đất nước họ. Quan hệ đó dần dần tự kết chặt họ vào mảnh đất này và Việt hóa họ.

Vấn đề bản địa hóa, cơ chế bản địa hóa đã xảy ra như thế. Bất cứ hệ tư tưởng nào không trân trọng hệ văn hóa tư tưởng bản địa của người dân Việt thì trước sau gì cũng phải bị đào thải, dù có hiện diện trên đất nước này bao lâu đi chăng nữa. Hệ tư tưởng ấy tất yếu phải kết hợp với nền văn hóa bản địa của người Việt nếu muốn tồn tại. Tổ tiên người Việt có một nền văn hóa cần phải được tôn trọng, hệ tư tưởng mới nào cũng phải tìm cách nâng nền văn hóa đó lên trong một giới hạn có thể chấp nhận được cho cả hai hệ tư tưởng văn hóa, tức hệ bản địa và hệ ngoại lai. Trường hợp vị Phật Pháp Vân đã được bản địa hóa như thế.

Trên đây là một số vấn đề để chúng ta suy nghĩ, những vấn đề vừa là lịch sử vừa là lý luận mà ta đã thấy. Ta có thể hỏi vấn đề bản địa hóa này có tính lịch sử bao nhiêu? Như đã nói, quá trình bản địa hóa đó có một số dữ kiện như sau. Thứ nhất, truyện Phật Pháp Vân được dịch trực tiếp từ văn bản *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* cho thấy rằng, truyện này có xuất xứ và có cốt chuyện. Thứ hai, *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* ghi lại một số sử kiện mà ta có thể kiểm tra qua lịch sử để xem có hay không, cụ thể là những sử kiện từ thời Ngô Quyền trở đi cho đến đời Trần. Văn bản này viết vào thời Trần, tức khoảng 1322, mà tất cả sử kiện được ghi liên quan đến Phật Pháp Vân có thể kiểm chứng qua các sử sách khác một cách chính xác. Sau đó, Phật Pháp Vân vẫn còn được rước xách, cầu đảo vào thời nhà Lê cho đến cuối thế kỷ XVIII. Do đó, sự kiện đức Phật này được tôn thờ trước đó trong gần một ngàn năm như thế cho thấy vấn đề

được tôn thờ trước và sau khi *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* ra đời, đều có thể có cơ sở.

Như vậy, lịch sử của đức Phật Pháp Vân tương đối rất rõ ràng, chứng tỏ sự xuất hiện của ngài vào thế kỷ thứ hai là có thể tin được. Ít ra là ngôi chùa Pháp Vân đã có từ đó. Hơn nữa, truyện này lại được ghi riêng ra trong *Lĩnh Nam chích quái* như ta đã thấy. Những truyện ghi trong *Lĩnh Nam chích quái* như truyện Trăm trứng, Chử Đồng Tử và núi Quỳnh Viên, nay đều được chứng minh là có trong sử liệu. Vì vậy không có lý gì mà ta chỉ xem đây là một truyền thuyết, hay chuyện hoàn toàn bịa đặt, mà ngược lại phải xem nó phản ảnh ít nhiều lịch sử của Phật giáo Việt Nam, có giá trị sử liệu với một số sử kiện được minh xác.

CHƯƠNG IV

MÂU TỬ VÀ LÝ HOẶC LUẬN

Sau quá trình bản địa hóa giáo lý tư tưởng và Phật Điện thành công với sự ra đời của *Lục độ tập kinh*, *Cựu tập thí dụ kinh*, *Tập thí dụ kinh*¹ và các vị Phật Việt Nam như Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, thì đây cũng là thời điểm để người Phật giáo Việt Nam thực hiện công cuộc tổng kết nhằm nhận định vị trí và vai trò của Phật giáo cùng văn hóa Việt Nam trong quan hệ với nền văn hóa phương Bắc đang ào ạt tràn sang nước ta lúc đó. Cuộc tổng kết ấy đưa đến sự xuất hiện một khuôn mặt mới, tức là Mâu Tử cùng tác phẩm *Lý hoặc luận* nổi tiếng của ông.

Vì thế, trước khi xác định vai trò của Mâu Tử trong lịch sử văn học tư tưởng Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, ta không thể không nghiên cứu *Lý hoặc luận*. Và nghiên cứu *Lý hoặc luận*, ta không thể không bàn cãi tới các quan điểm khác nhau về tác phẩm này cũng như về tác giả của nó.

¹ Lê Mạnh Thát, *Khuông Tạng Hội toàn tập* I, II, Saigon: Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975.

SỰ XUẤT HIỆN CỦA MÂU TỬ LÝ HOẶC LUẬN TRONG CÁC THƯ TỊCH

Mâu Tử và *Lý hoặc luận* lần đầu tiên được ghi lại trong *Pháp luận* do Lục Trừng (425-494) viết theo lệnh của Minh đế nhà Lưu Tống trong khoảng những năm 465-470 với lời chua “*Mâu Tử không ghi vào Giáo môn, mà ghi vào Duyên tự vì nó đặc biệt chép về tượng pháp lúc mới truyền vào thời Hán Minh đế*”¹. Sau đó, Tăng Hựu cho “sao soạn” lại trong *Hoàng minh tập* và bảo tồn cho đến ngày nay để làm cơ sở nghiên cứu của ta về *Mâu Tử* cũng như *Lý hoặc luận*. Tuy nhiên, căn cứ vào những trích dẫn của các tác gia khác, cụ thể sớm nhất là Lưu Hiếu Tiêu trong chú thích *Thế thuyết tân ngữ*, rồi Dữu Trọng Dung trong *Tử sao*, Đỗ Đài Khanh trong *Ngọc chúc bảo điển*, Lý Thiện trong *Văn tuyển chú*, Đạo Tuyên trong *Tập cổ kim Phật đạo luận hành*, Trạm Nhiên trong *Chỉ quán phụ hành truyền hoằng quyết*, Thần Thanh trong *Bách sơn lục*, bản Đôn Hoàng của *Lịch đại pháp bảo ký*, Cự Bình thân vương trong *Hoằng quyết ngoại điển sao*, Lý Phưởng trong *Thái bình ngữ*

¹ Tăng Hựu, *Xuất tam tạng ký tập* 12 ĐTK 2145 tờ 82c29-83a1. Theo *Pháp luận mục lục* do Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 12 thì *Pháp luận* gồm cả thảy 16 tập là: 1. Pháp tính, 2. Giác tính, 3. Bát nhã, 4. Pháp thân, 5. Giải thoát, 6. Giáo môn, 7. Giới tạng, 8. Định tạng, 9. Huệ tạng, 10. Tập hạnh, 11. Nghiệp báo, 12. Sắc tâm, 13. Vật lý, 14. Duyên tự, 15. Tập luận, 16. Tà luận.

lām, Đức Khuê trong *Bắc sơn lục tùy hàm* và Trần Bành Niên (1008) trong *Quảng vận*, thì hiện nay có những đoạn dẫn dưới tên *Mâu Tử* trong các tác phẩm vừa nêu, mà hiện bản *Lý hoặ luận* của *Hoàng minh tập* không có. Điều này chứng tỏ, khi tiến hành “sao soạn” *Lý hoặ luận* vào *Hoàng minh tập*, Tăng Hựu đã cho lược bớt một số chữ hay thậm chí cả một số đoạn của nguyên bản *Lý hoặ luận*.

Cho nên, từ thế kỷ thứ VII trở đi, các bản thư tịch cũng như các tác phẩm khác, mỗi lần nói tới *Lý hoặ luận*, đều ghi nhận nó gồm có hai quyển. Bắt đầu với *Đồ thư mục lục* của Tùy Dạng đế, mà sau này làm cơ sở cho việc viết kinh tịch chí của *Tùy thư* do Đường Thái Tông sai soạn vào năm 636 và hoàn thành năm 641 dưới mục *Tử bộ nho gia* có ghi: “*Mâu Tử 2 quyển thái úy nhà Hậu Hán là Mâu Dung soạn*”. Pháp Lâm mất năm 640 viết *Phá tà luận* quyển thượng cũng nói: “*Từ thơ Mâu Tử 2 quyển, bàn nhiều về Phật pháp*”. Nhưng Kinh Khê Trạng Nhiên trong *Chỉ quán phụ hành truyền hoàng quyết* 5/1 lại nói có 3 quyển: “*Sau khi vua Linh đế nhà Hậu Hán băng, vào thời vua Hiến đế có Mâu Tử sấu tin đạo Phật, chê bai Trang Lão, viết luận 3 quyển 37 thiên*”. Thân vương Cự Bình, khi viết *Hoàng quyết ngoại điển* sao vào năm 991, cũng chỉ biết ghi lại: “*Mâu Tử 2 quyển, hoặ nói 3 quyển*”. Sự thật như Fukui đã chứng tỏ trong *Dokyò no kishò teki kenkyù*¹, chữ “ba” (tam) của Trạng Nhiên thì quả là một viết lộn chữ “hai” (nhị) mà ra, bởi

¹ Fukui Kojun, *Dokyò no kishò teki kenkyù*, Tokyo: Shoshiki bunmotsu ryùshokai, 1952, t.363.

vì những viết lộn như thế thường xảy ra với *Chi quán phụ hành truyền hoàng quyết*, mà cụ thể là thiên 22 (nhị thập nhị) thì dẫn thành thiên 21 (nhị thập nhất). Và Fujiwara, người đồng thời với Cự Bình thân vương, khi thiết lập *Nhật Bản quốc kiến tại thơ mục lục*, cũng chỉ thấy lưu hành bản *Mâu Tử 2 quyển*, như ông đã ghi lại: “*Mâu Tử 2 quyển*”.

Qua thế kỷ thứ X và XI, lúc viết kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* và *Nghệ văn chí* của *Tân Đường thư*, các tác gia đã sử dụng tư liệu của *Cổ kim thơ lục* của Vô Cảnh và *Khai Nguyên thư mục* để viết, nên còn ghi: “*Mâu Tử 2 quyển*” và liệt vào mục Đạo gia. Đến Mã Tổng dựa vào *Tử sao* để viết *Ý lâm* hiện còn 5 quyển chỉ có 71 “nhà”, cộng với quyển thứ 6 do Tưởng Quang Hủ bổ khắc Tống bản gồm thêm 41 “nhà” nữa, cũng không thấy có *Mâu Tử*. Đến đầu đời Tống viết bản thư tịch đầu tiên *Sùng văn tổng mục*, mà sau đã làm cơ sở cho kinh tịch chí của *Tống sử* không còn thấy chép *Mâu Tử* nữa, chứng tỏ biệt bản 2 quyển lưu hành bên ngoài bản *Mâu Tử* của *Hoằng minh tập* đã thất lạc, nhưng Mã Đoan Lâm viết *Kinh tịch chí* của *Văn hiến thông khảo* 18 còn ghi *Mâu Tử 2 quyển*. Và đặc biệt Đức Khuê viết *Bắc sơn lục tùy hàm* quyển thượng, để giải thích một đoạn trích từ điều 5 của *Mâu Tử* trong *Bắc sơn lục* 3, thiên Pháp tịch điển, đã cho dẫn phần trước của điều 5 và dẫn thêm điều 37 của bản *Hoằng minh tập* hiện nay. Nhưng sau khi trích dẫn điều 37, Đức Khuê cho dẫn tiếp một đoạn, hiện không tìm thấy trong bản hiện nay. Thế có khả năng tại một số địa phương vẫn còn lưu hành bản *Mâu Tử 2 quyển*. Đến Chí Ban viết *Phật tổ thông*

kỷ 35, tuy không nói rõ sử dụng bản *Mâu Tử* nào, ông đã trở nên người đầu tiên đề nghị một niên đại cho *Mâu Tử* đó là năm Sơ bình thứ 2 (191), dù sai lầm và không nói lý do.

Qua đời Nguyên, Niệm Thường viết *Phật tổ lịch đại thông tải* 5 tiếp tục ghi lại những mẩu tin của Chí Ban. Tới Diệu Minh tử Tử Thành viết *Chiết nghị luận*, qua những tương đồng văn tự, chứng tỏ ông có tham khảo *Lý hoạc luận* của *Hoằng minh tập*. Nhưng phải đợi tới đời Minh, Hồ Nguyên Thụ sinh năm 1551, mới đặt lại vấn đề *Mâu Tử* là ai và *Lý hoạc luận* ra đời vào thời nào. Dưới đề mục “*Tứ bộ chính ngữ*” của *Thiếu thất sơn phòng bút tông* 32, Hồ Nguyên Thụ viết: “*Tùy chí* nho gia có *Mâu Tử* 2 quyển, nói (do) thái úy *Mâu Dung* đời Hán (soạn). *Khảo Hậu Hán thư* thì có truyện của *Dung* sống trước đời Hán Minh đế, đến lúc ấy Phật giáo chưa truyền vào Trung Quốc. Nay sách ông đã mất. Còn *Mâu Tử* của *Hoằng minh (tập)* thì bài tựa của (*Lý hoạc*) luận nói thời *Linh đế* gặp đời loạn ly... rất nghiên cứu đạo Phật, soạn *Lý hoạc luận* 37 thiên, ông chẳng phải *Mâu Tử* của nho gia rõ lắm. Và lại, các chí đời *Tùy* và *Đường* đều không có sách này. Thường nghị văn sĩ thuộc lục triều Tấn Tống, nhân nho gia có *Mâu Tử*, soạn luận này để giúp đỡ Phật giáo. Đọc văn nó, tuy rườm rà, nhưng lời khá gần *Đông kinh*... Sách vốn chép trong *Thích tạng*, nên *Tùy chí* không ghi giống như *Tham đồng khê*”. Như vậy, Hồ Nguyên Thụ là người đầu tiên có vinh dự đặt vấn đề không những với *Mâu Tử* mà cả với *Lý hoạc luận*.

Đến đầu thế kỷ XIX, Tôn Tinh Diễn cho in *Lý hoạc luận* của *Hoàng minh tập* thành một biệt bản của *Bình tân quán tông thư*, có nhờ Hồng Di Huyền¹ viết lời tựa vào năm Gia Khánh thứ 11 (1806). Hồng Di Huyền cũng không đưa ra được ý gì mới ngoài việc xác định Mâu Dung viết *Lý hoạc luận* không phải là Mâu Dung làm thái úy nhà Hậu Hán mất năm Kiến Sơ thứ 4 (79), và Tùy Đường chỉ có ghi *Mâu Tử* tức *Lý hoạc luận*. Đây là điểm khác với Hồ Nguyên Thụỵ. Tất nhiên, nói thế hẳn muốn đưa đến thuyết có hai Mâu Dung. Đó chính là quan điểm của Châu Quảng Nghiệp trong *Ý lâm chú*: “*Đông Hán có hai Mâu Tử, đều tên Dung. Một người thời Chương đế, truyện trong Hậu Hán thơ nói: ‘Tự là Tự Ưu người An khưu Bắc hải, nhỏ học rộng, đem Thượng thư của Hạ Hầu (Thắng) ra dạy, rõ kinh cao hạnh, Túc Tôn lấy làm thái úy thượng thư sự, Kiến Sơ năm thứ tư mất’. Một người thời Hán mạt, không rõ tên chữ, viết Lý hoạc luận, tự tự vân vân. Hai người sinh không đồng thời, chỉ xuất xứ mỗi khác. Tùy chỉ ghi Mâu Tử là do thái úy viết, còn Cựu Đường chỉ đưa vào đạo gia, Tân Đường chỉ nhập vào thân tiên gia, đó là Lý hoạc luận không nghi ngờ gì nữa*”²

Đây chính là thuyết “lưỡng Mâu Dung” của Tôn Chí Tổ trong *Độc thư tòa lục* 6, coi *Lý hoạc luận* không phải là một ngụy tạo thời Hán về sau, mà là một tác phẩm của một Mâu Dung khác với thái úy Mâu Dung

¹ Hồng Di Huyền, *Mâu Tử*. *Bình tân quán tông thư*.

² Châu Quảng Nghiệp, *Ý lâm chú*, Gia khắc bản.

của nho gia sống vào thời Hán mạt¹. Tôn Di Nhượng trong *Mâu Tử Lý học luận thơ hậu* cũng có quan điểm tương tự, nên đã nghiêm túc nghiên cứu bản tự truyện của Mâu Tử và phát hiện được quan hệ giữa thái thú Dự Chương là Trúc Dung và “mục đệ” Chu Hạo, mà Mâu Tử nói tới². Có thể nói Tôn Di Nhượng là người đầu tiên nghiên cứu tới bản tự truyện của Mâu Tử, dù nó trước đó cũng được Hồ Nguyên Thụ, Hồng Di Huyền, Châu Quảng Nghiệp và Tôn Chí Tổ dẫn qua.

Ở nước ta, *Thiên uyển tập anh*³ coi như là tác phẩm đầu tiên nhắc tới Mâu Tử. Trong truyện Thông Biện, nhân trả lời câu hỏi của thái hậu Ý Lan về lai lịch của Phật giáo ở Việt Nam, Thông Biện đã dẫn lời của Đàm Thiên và nhắc đến Mâu Bác và Khương Tăng Hội.

Như thế, kể từ ngày nhà “thạc học” Lục Trưng ghi vào *Pháp luận, Mâu Tử Lý học luận* có một vị trí quyền uy trong học giới qua việc nó được dẫn dụng một cách rộng rãi. Nhưng đến khi Hồ Nguyên Thụ đặt vấn đề chính nguy của “tứ bộ”, nó trở thành một chủ đề tranh cãi, mà đỉnh cao là sự ra đời của 4 quan điểm khác nhau.

¹ Tôn Chí Tổ, *Độc thư tòa lục* 6, Gia khắc bản.

² Tôn Di Nhượng, *Sưu cảo thuật lâm* 6, Gia khắc bản.

³ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Thiên uyển tập anh*, Tp. Hồ Chí Minh: Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1999. Tr. 203.

CÁC QUAN ĐIỂM HIỆN ĐẠI VỀ MÂU TỬ LÝ HOẶC LUẬN

1. QUAN ĐIỂM CỦA LƯƠNG KHẢI SIÊU¹

Kế thừa học phong của Hồ Nguyên Thụ, Lương Khải Siêu trong *Mâu Tử Lý hoặc luận biện ngụy* cho rằng *Lý hoặc luận* không phải là tác phẩm của một người tên Mâu Tử thời Hán mạt, mà là một “*tác phẩm của người quê mùa không giỏi viết văn của thời Lương Tán, lục triều*”. Lý do: một là, “*cứ Hoàng minh tập đề Mâu Dung đời Hán soạn*”, phụ thêm là “*một thuyết nói thái thú Thương Ngô Mâu Tử Bác truyện*”, nhưng Dung tên tự là Tử Ưu, chứ không phải là Tử Bác và “*cứ tự tựa trong sách thì Mâu Tử là dân thường của Thương Ngô, chứ không phải thái thú, nên chỉ cứ tiêu đề mà bàn, thì đã chi li không thể tra cứu được*”. Hai là “*sách này khăng khăng giải thích giáo lý di dịch không phải là không dùng được, nên nó ra đời trước sau Di hạ luận của Cố Hoan*”. Ba là văn từ nó tầm thường, “*bậc hiền đời Hán quyết không có bút pháp đó*”. Bốn là “*Hán Ngụy đều cấm người Hán xuất gia. Thời Linh đế và Hiến đế há có người Trung Quốc làm sa môn. Cứ văn ấy (Mâu Tử) nói kỹ phong tăng đồ đó rất bại hoại, chắc phải sau thời Thạch Triệu và Diêu Tần cực lực cổ xúy*

¹ Lương Khải Siêu, *Mâu Tử Lý hoặc luận biện ngụy* trong *Phật giáo chi sơ du nhập của Âm băng thất hợp tập 14* và *Lương Nhiệm công cật trước 1*. Thượng Hải: Thương vụ ấn thư quán, 1925-1928.

phong trào, mới có hiện tượng đó

Chu Thúc Ca¹ trong *Lương Nhiệm công Mậu Tử biện nguy chi thương xác* đã “*thương xác*” lại kết luận của Lương Khải Siêu và vạch ra khả năng *Lý hoặc luận* không phải là tác phẩm nguy tạo và càng không phải là tác phẩm “nguy tạo của người đời Đông Tấn Lưu Tống” bằng cách phân tích những dữ kiện nêu lên trong tự truyện của Mậu Tử ở *Lý hoặc luận*.

Thứ nhất, về Mậu Tử “bình nhân” và Mậu Tử “thái thú”, Chu Thúc Ca cho câu chủa “Thương Ngô thái thú Mậu Tử Bác truyện” có nghĩa là “truyện Mậu Tử Bác do thái thú Thương Ngô viết”. Do thế, không còn vấn đề nữa. Thứ hai, về nội dung *Lý hoặc luận* bàn đến giáo lý mọi rợ, thì không nhất thiết chúng tỏ nó phải ra đời sau *Di hạ luận*. Thứ ba, văn từ của *Lý hoặc luận*, tuy có người cho tầm thường, nhưng một số khác lại khen là thuộc loại văn từ điển nhã của đời Hán. Thứ tư, về lý do “người Hán không làm sa môn”, Chu Thúc Ca cho lời tâu của Vương Độ không đủ làm bằng, vì có Nghiêm Phật Điều xuất gia làm sa môn và Trúc Dung dựng chùa “há có chùa mà không có thầy”.

Fukui² còn đưa thêm 5 lý do nữa để phản bác thuyết nguy tạo thời Đông Tấn Lưu Tống này, ngoài những lý do ông đã nêu ra để phê phán quan điểm của Tokiwa Daijò dưới đây. Thứ nhất, Mậu Tử còn khu biệt

¹ Chu Thúc Ca, *Lương Nhiệm công Mậu Tử biện nguy chi thương xác* trong *Mậu Tử tông tàn*, Bắc Kinh: II-II Tông thư 1, 1931.

² Fukui Kojun, *Dokyò no kishò teki kenkyu*, tr. 347-353.

giữa Lão Tử và thần tiên, trong khi vào thời Tấn Tống một sự kết hợp đã xảy ra, cuối cùng dẫn đến thuyết Lão Tử hóa hồ, do Vương Phù truyền bá thời Tấn Huệ đế. Thứ hai, những câu hỏi và trả lời trong Mâu Tử còn ngây thơ, mà cụ thể là câu hỏi về đức Phật, về việc “*sa môn có đạo hay, sao không ngồi mà làm, lại còn bàn luận phải trái, thẳng cong*” ở điều 1 và 22. Vào thời Tấn Tống, sự tích đức Phật biết khá rõ ràng với các kinh *Tu hành bản khởi, Trung bản khởi, Thụy ứng bản khởi, Phổ diệu* v.v... và không thiếu những nhà tu Phật giáo nổi tiếng như Đạo An, Huệ Viễn v.v... Thứ ba, điều 29 của Mâu Tử đề cập đến “Thần thư bách thất thập quyển”. “Thần thư” đây là “*Thái bình kinh, mà vào thời Tấn Tống chỉ còn 50 quyển lưu hành*”. Thứ tư, việc Mâu Tử tổ chức *Lý hoặc luận* theo “37 thiên của Đạo kinh họ Lão” không thể xảy ra vào thời Tấn Tống, như Tôn Di Nhượng trong *Mâu Tử Lý hoặc luận thư hậu* của *Sứu cáo thuật lâm* 6 đã nhận thấy. Và cuối cùng, điều 21 của *Lý hoặc luận* nói về truyền thuyết cầu pháp của Hán Minh đế, mà Maspéro nghiên cứu, không thể xuất hiện vào thời Tấn Tống, vì nó khá xưa. Tóm lại, quan điểm nguy tác thời Tấn Tống của Mâu Tử khó có thể đứng vững.

2. QUAN ĐIỂM CỦA TOKIWA DAIJÒ

(Thường Ban Đại Định)

Giống như Hồ Nguyên Thụy, Lương Khải Siêu chỉ giả thuyết *Lý hoặc luận* là nguy tác của người thời Đông Tấn Lưu Tống, nhưng không chỉ ra được ai đã thực hiện

việc ngụ tác. Năm 1910, trong một nghiên cứu về truyền thuyết du nhập Phật giáo vào Trung Quốc dưới thời Hán Minh đế, Tokiwa¹ đã không những đồng ý với giả thuyết ngụ tác đời Lưu Tống, mà còn tìm được tên người thực hiện việc ngụ tác đó, đấy là Huệ Thông chùa Trì Thành. Chứng cứ để đi tới kết luận ấy là sự nhất trí của một số câu và chữ trong *Mâu Tử Lý hoặc luận* với *Bác Di hạ luận* của Huệ Thông. Mà cụ thể là câu “Mâu Tử viết khinh vũ tại cao” của thiên 35 nhất trí với “thí nhược khinh vũ tại cao” của *Bác Di hạ luận*, câu “*Mâu Tử viết chỉ nam vi bắc...*” của điều 36 với “*Ngạn viết chỉ nam vi bắc*” của *Bác Di hạ luận*. Sự nhất trí này không thể là ngẫu nhiên, mà phải có lý do, và lý do đó là *Mâu Tử Lý hoặc luận* phải do cùng một tác giả với *Bác Di hạ luận* viết. Vì thế, *Lý hoặc luận* là do Huệ Thông viết, rồi gán tên Mâu Tử vào.

Fukui Kojun đã mạnh mẽ phê phán kết luận vội vã vừa nêu trên của Tokiwa². Ông đưa ra một số chứng cứ. Thứ nhất, việc “nhất trí câu chữ” giữa tác giả này với tác giả khác không phải là hiếm thấy trong lịch sử văn học Trung Quốc. Cụ thể là Hịch ma văn của Thích Trí Tịnh trong *Hoằng minh tập* 14 và Hịch ma văn của Thích Đạo An thời Bắc Chu trong *Quảng Hoằng minh tập* 29, Chính nhị giáo luận của Minh Tăng Chiếu trong *Hoằng minh tập* 6 và Nhị giáo luận của Thích Đạo An

¹ Tokiwa Daijō, *Kanmin guhosetsu no kenkyū*, Toyogakuho X (1910) 1-49. Xt. *Shina ni okeru Bukkyō to Jukyō Dokyō*, Tokyo, 1937, tr. 89-100.

² Fukui Kojun, *Dokyō no hisō teki kenkyū*, tr. 332-45.

trong *Quảng Hoằng minh tập* 8 là những thí dụ. Rồi sự nhất trí của một số văn cú của bài Hậu tự trong *Hoằng minh tập* 14 của Tăng Hựu với *Minh Phật luận* của Tôn Bính cũng trong *Hoằng minh tập* 2 là thí dụ thứ 3. Ngoài ra, *Chiết nghị luận* của Diệu Minh tử Tử Thành đời Nguyên có nhiều đoạn văn cú hoàn toàn giống với *Mâu Tử Lý học luận*, như đoạn Tự vấn đệ nhất hoàn toàn đồng dạng với tự truyện của *Lý học luận*, đoạn Thánh sanh đệ nhị nhất trí với điều 2, đoạn Văn Phật đệ tam tương đương với điều 2, 3 và 4, đoạn Dụ cử đệ tứ với điều 5 và 6, đoạn Tôn sư đệ ngũ với điều 7, đoạn Thông tướng đệ lục với điều 8, đoạn Hiếu luận đệ thất với điều 9 v.v... Tất cả sự nhất trí vừa nêu không thể dẫn ta đến kết luận là *Mâu Tử Lý học luận* là do Tử Thành viết được. Cho nên, không thể dựa vào sự tương tự văn cú giữa *Lý học luận* và *Bác Di hạ luận* để kết luận *Lý học luận* là do Huệ Thông viết.

Thứ hai, Lục Trừng (425-494), mà tiểu truyện có trong *Nam Tê thư* 39 và *Nam sử* 48, nổi tiếng là một tay “thuở nhỏ hiếu học, bác lãm, không gì mà không biết... đời gọi là thạc học”. Tính chất thạc học là có thử thách. Truyện Trừng ghi lại trong trường hợp “Vương Kiệm tự cho mình học rộng biết nhiều, đọc sách hơn Trừng... *Kiểm tập hợp học sĩ Hà Hiến v.v... chủ yếu để tự thương xác. Trừng đứng hầu, Kiệm nói xong, Trừng sau đó (vạch ra) mấy trăm ngàn điều thiếu sót, mà Kiệm chưa thấy, do thế thân phục*”. Vương Kiệm được thời bấy giờ gọi là danh sĩ “độc học”, tác giả của bộ *Thất chí* 40 quyển (*Tùy chí* nói là 70 quyển) và *Nguyên huy tử bộ thư mục* 4 quyển nổi tiếng. Thêm vào đó, Lục

Trùng còn bàn đến vấn đề ngụ tác của bản chú thích *Hiếu kinh* tương truyền do Trịnh Huyền viết với Vương Kiệm. Không những thế, “nhà Trùng có nhiều sách vở mà người ta ít thấy”, nên Liễm đã gọi là “bếp sách của ông Lục” (Lục công thư trù). Hồ Nguyên Thuy trong mục *Hoa dương bác nghị* của *Thiếu thất sơn phòng bút tông* 38, trong hơn 10 người được xếp là “từ xưa bác học mà giỏi văn từ”, ngoài Tả Khưu Minh, Tư Mã Thiên, Hàn Dũ, còn kể tới Lục Trùng và Lý Thiện v.v... Cho nên, ngụ thơ, ngụ tác không thể qua mắt Lục Trùng một cách dễ dàng, và còn khó khăn hơn, khi ngụ tác ấy lại của một người đồng thời với Lục Trùng, và Trùng có quen biết chút ít. Đó là Huệ Thông.

Truyện Huệ Thông trong *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 374c28-375a8 viết: “*Thích Huệ Thông, họ Lưu, người nước Bái, nhỏ mà thần tình sáng phát, tuấn khí hư huyền, ở chùa Trì thành, mỗi lần lên giảng, thì xe lọng đầy đường. Từ Trạm Chi đất Đông hải và Viên Xán đất Trần quận kinh trọng bằng lễ sư hữu. Hiếu Vũ hoàng đế ban nhiều ân sủng, sai làm bạn với 2 vương Hải Lăng và Tiểu Kiến Bình, Viên Xán viết Đề nhan luận trình Thông. Thông vận hỏi tới lui, viết thành văn lưu hành ở đời. Lại viết Sở nghĩa cho kinh Đại phẩm, Thắng man, Tạp tâm a tì đàm cùng Bác Di hạ luận, Hiển chứng luận, Pháp tính luận và Hào tượng ký đều truyền ở đời. Trong khoảng Thăng Minh đời Tống thì mất, thọ 63 tuổi*”.

Căn cứ sự nghiệp trước tác và quan hệ xã hội, Huệ Thông như thế là một nhân vật tầm cỡ của Phật giáo Kiến Nghiệp. Cho nên không dễ dàng viết một tác

phẩm, rồi gán tên cho người khác. Và điều này thực khó mà thực hiện ở chùa Trì Thành, vì đây là nơi ở của Tăng chủ Tăng Cẩn, vừa là nơi của Tăng Nhã, một người bạn thân giao của Lục Trừng, như *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 373c6-4a5 và *Tục cao tăng truyện* 5 ĐTK 2060 đã ghi.

Thêm vào đó, theo *Phật tổ thông ký* thi năm Thái Thi thứ 3 (467), Cổ Hoan viết *Di hạ luận*, nên sớm lắm thì năm sau, tức năm 468 Huệ Thông mới viết *Bác Di hạ luận*. Trong khi đó, Lục Trừng lại viết *Pháp luận* vào giữa những năm 465-469, nghĩa là trong khoảng ông giữ chức trung thư thị lang hay gọi tắt là trung thư lang, như *Xuất tam tạng ký tập* hiện có. Vì thế, Huệ Thông có viết *Lý hoạc luận* thì cũng phải viết trước khoảng năm 465. Nhưng Lục Trừng không phải là một người không biết đến vấn đề văn bản học, mà cụ thể việc ông bàn vấn đề ngụy tác của bản chú thích *Hiếu kinh* tương truyền của Trịnh Huyền là một thí dụ. Hơn nữa, Huệ Thông có những quan hệ xã hội rộng rãi, nên khó cho phép ông viết tác phẩm rồi gán tên cho một người khác, mà các “thạc học” và “đốc học” đương thời không biết. Tấm gương Lô Thử Tôn đang còn đó. *Cao tăng truyện* 6 ĐTK 2059 tờ 361a25-27 kể truyện Tôn học *Tang phục kinh* với Huệ Viễn, sau viết nghĩa sớ, đề tên tác giả là Lô Thử Tôn. Tôn Bính chọc nói: “*Xưa tôi với túc hạ cùng trước mặt Thích hòa thượng hỏi nghĩa đó, bây giờ ở đâu sách lại đề tên họ Lô ư?*” Kinh tịch chỉ của Tùy thư về kinh tịch bộ có ghi “*Lược chú Tang phục kinh truyện 1 quyển, Lô Thử Tôn chú*”. Rõ ràng, việc ghi lại lời thầy mình giảng, rồi đề tên mình vào, còn bị người

đương thời phê phán. Huống nữa là mình viết ra, rồi gắn tên người khác vào.

Nói tóm lại, thuyết Huệ Thông ngụ tạo *Lý hoặ luận* của Tokiwa đã tỏ ra là một kết luận vội vã và thiếu những chứng cứ chắc chắn, như Fukui đã phê phán, mà chúng tôi cho tóm tắt ở trên.

3. QUAN ĐIỂM CỦA MATSUMOTO BUNZARO

Trước hết, quan điểm của Matsumoto là một tiếp thu thành quả nghiên cứu của Maspéro với kết luận là *Lý hoặ luận* không thể xuất hiện sớm hơn niên đại kinh *Thụy ứng bản khởi*, tức khoảng năm 222-228, vì điều 1 kể truyện đức Phật rất gần về mặt văn từ với kinh ấy, và cũng không thể sớm hơn năm 251 khi *Lục độ tập kinh* được dịch, vì điều 15 dẫn truyện thái tử Tu Đại Noa, mà *Lục độ tập kinh* là bản dịch xưa nhất được biết. Tiếp đến, Matsumoto¹ đưa thêm ba chứng cứ mới để khẳng định *Lý hoặ luận* ra đời trong khoảng 20 năm từ năm Nguyên Huy thứ 2 (474) đời Tống đến năm cuối Vĩnh Minh (493) nhà Tề.

Chứng cứ thứ nhất là *Lý hoặ luận* điều 1 khi trình bày sự tích đức Phật, đã nói Ngài mất vào ngày 15 tháng 2. Ngày mất này theo Matsumoto là xuất phát từ kinh *Đại bát niết bàn* của Phật giáo đại thừa, mà kinh này thì do Pháp Hiển dịch không sớm hơn năm

¹ Matsumoto Bunzaro, *Boshirihoku no jusakunendai ko*, Toyogakuho XII (1942) 1-40. Xt. *Yojunishokyo seiritsu nendai ko*, Toyogakuho XIV (1944).

Nghĩa Hy thứ 14 (418) đời Đông Tấn. Do vậy không những *Lý hoặc luận*, phải xuất hiện sau năm 251, mà còn phải xuất hiện sau năm 418 đời Đông Tấn.

Chứng cứ thứ hai là điều 21 của *Lý hoặc luận*, khi nói về việc Hán Minh đế sai Phó Nghị, đã ghi chức vụ của Nghị là thông sự xá nhân, mà chức này đến đời Đông Tấn mới đặt ra. Vì thế *Lý hoặc luận* phải “ra đời từ thời Đông Tấn trở về sau”.

Chứng cứ thứ ba, văn cú của *Lý hoặc luận* có nhiều nhất trí với *Bác Di hạ luận* của Huệ Thông, vì nó đã “lén lấy” (tập thủ) văn cú “giản khiết” của Huệ Thông mà “phụ diễn” ra. Và vì nó “lén lấy” *Bác Di hạ luận*, nên phải ra đời sau tác phẩm ấy, tức từ những năm 474 đến 493.

Phê bình 3 chứng cứ trên, Fukui đã vạch ra truyền thuyết về ngày nhập diệt của đức Phật vào rằm tháng 2 không nhất thiết là của Phật giáo đại thừa, mà còn của Phật giáo tiểu thừa nữa. Cụ thể là *Thiện kiến luật tì bà sa* 1, một tác phẩm của nhà chú giải truyền thống Phật giáo tiểu thừa nổi tiếng Buddhaghosa, và được dịch ở Quảng Châu năm Vĩnh Minh thứ 6 (488) nhà Tề, đã ghi lại: “*Rạng đông ngày 15 tháng 2, (đức Phật) nhập vô dư niết bàn*”. Và cũng không đợi đến Pháp Hiển, Phật giáo Trung Quốc mới biết đến ngày rằm tháng 2 là ngày đức Phật nhập diệt. Bạch Pháp Tổ dịch *Phật bát nê hoàn kinh* vào đời Đông Tấn, và cuối bản kinh này có lời ghi của tỳ kheo Khương Nhật thế này: “*Từ ngày Phật nhập niết bàn đến ngày 11 tháng 2 năm Vĩnh Hưng thứ 7 là có 887 năm dư 7 tháng 11 ngày, đến năm Bình Tuất*”

cộng lại là 915 năm, đây là điều ghi lại của tỳ kheo *Khuong Nhật*". Vinh Hưng thứ 7 là niên hiệu của Tấn Huệ đế, nhằm năm 298, và năm Bính Tuất là năm Hàm Hòa thứ 1 (326) của Tấn Thành đế. Vậy đức Phật nhập diệt vào năm 589 tdl, một niên đại hoàn toàn phù hợp với truyền thống Phật giáo Miến Điện, tức Phật giáo tiểu thừa. Ngày 11 vừa nêu là một ghi lộn của ngày rằm.

Không những thế, trước Pháp Hiển, theo *Khai Nguyên thích giáo lục* có 4 bản dịch liên hệ đến việc nhập diệt của đức Phật, đó là 1. *Hồ bát nê hoàn kinh* 2 quyển của Chi Lôu Ca Sấm, 2. *Đại bát niết bàn kinh* 2 quyển của An Pháp Hiền, 3. *Đại bát nê hoàn kinh* 2 quyển của Chi Khiêm, và 4. *Phương đẳng bát nê hoàn kinh* 2 quyển của Pháp Hộ. Trong số 4 dịch giả này, Sakaino¹ cho rằng toàn bộ dịch bản của Chi Lôu Ca Sấm là liên hệ với Phật giáo đại thừa. Cho nên, *Hồ bát nê hoàn kinh* hẳn là một kinh bản đại thừa. Mà dù đại thừa hay tiểu thừa, thì truyền thuyết về ngày nhập diệt rằm tháng 2 vẫn được lưu hành. Do vậy, lấy ngày rằm tháng 2 làm chứng cứ để đẩy *Lý hoặc luận* xuống niên đại của Pháp Hiển là không có căn cứ chắc chắn.

Tiếp đến, về chức vụ thông sự xá nhân, thì bản duy nhất có chức đó là *Lịch đại pháp bảo ký* được tìm thấy tại Đôn Hoàng. Còn toàn bộ tư liệu hiện có về *Lý hoặc luận* từ nguyên bản trong *Hoàng minh tập* cho đến *Cao tăng truyện*, *Hán pháp bản nội truyện*, *Lịch đại*

¹ Sakaino Koyo, *Shina Bukkyo shikowa* (quyển thượng), Tokyo: 1935, tr. 46.

tam bảo ký v.v... tất cả chỉ có chức thông nhân. *Tây Vức truyện* của *Hậu Hán thư*, *Hậu Hán ký* và *Thích Lão chí* của *Ngụy thư* chỉ ghi đơn giản tên Phó Nghị, mà không ghi chức vụ ông. Do thế, chỉ dựa vào bản Đôn Hoàng của *Lịch đại pháp bảo ký* để khẳng định tự nguyên thủy Phó Nghị của *Lý hoặc luận* có chức vụ thông sự xá nhân, rồi từ đó kết luận *Lý hoặc luận* viết vào hay sau thời Đông Tấn là một nỗ lực vô vọng không có sức sống.

Cuối cùng, về sự nhất trí văn cú giữa *Lý hoặc luận* và *Bác Di hạ luận*, thì tuy Matsumoto không đi đến kết luận vội vã của Tokiwa, nhưng lại nói *Lý hoặc luận* “lấy lén” (tập thủ) văn cú của *Bác Di hạ luận*, rồi “phụ diễn” ra, nên ông cũng đã phạm sai lầm, như Tokiwa. Hơn nữa, nếu *Lý hoặc luận* xuất hiện giữa những năm 474-493, làm sao Lục Trưng viết *Pháp luận* vào khoảng 465-469 lại có thể ghi vào *Pháp luận*? Nói tóm lại cả 3 chứng cứ của Matsumoto đều tỏ ra khá èo uột, không đủ sức để chống đỡ cho kết luận *Lý hoặc luận* là một nguy tác thời Tống Tề.

4. QUAN ĐIỂM CỦA H. MASPÉRO, FUKUI KOJUN VÀ ZÜRCHER

Maspéro¹ trong lúc nghiên cứu về giấc mộng Người vàng của Hán Minh đế và việc truyền bá Phật giáo ở Trung Quốc đã đề cập đến lai lịch của *Lý hoặc luận* vì nó là tài liệu đầu tiên ghi lại truyền thuyết về giấc mộng đó. Khi tiến hành phân tích *Lý hoặc luận*,

¹ H. Maspéro, *Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming*, étude critique des sources, BEFEO X (1910) 95-130.

Maspéro phát hiện ra những chỉ dẫn khá lồi cuồn. Thứ nhất, điều 1 của *Lý hoặç luận* khi kể lại sự tích đức Phật, đã có những văn từ gần với kinh *Thụy ứng bản khi* do Chi Khiêm dịch vào khoảng những năm 222-228. Thứ hai, điều 15 của *Lý hoặç luận* có dẫn chứng truyện thái tử Tu Đại Noa mà truyện này hiện có trong *Lục độ tập kinh* do Khương Tăng Hội dịch vào năm 251, như truyền thống đã có. Từ hai chỉ dẫn này, Maspéro đi tới kết luận là *Lý hoặç luận* ra đời vào nửa cuối thế kỷ thứ III, tức năm 251 trở đi.

Fukui¹ thừa nhận chỉ dẫn về truyện thái tử Tu Đại Noa có một giá trị quyết định trong việc xác định niên đại của *Lý hoặç luận*, tức Mâu Tử được viết ra khoảng trung đại nhà Ngô thời Tam quốc, tức khoảng năm Thái Nguyên thứ 1 (251) của Tôn Quyền. Nhưng ông tiến xa hơn Maspéro trong việc phân tích tự truyện của *Lý hoặç luận*, ghi nhận những gì viết trong đó là phản ảnh một nhân vật Mâu Tử được sống vào thời Hán mạt cho đến năm 251 ấy. Nghĩa là Mâu Tử có thể sinh năm Diên Hy thứ 8 (166) và viết *Lý hoặç luận* sau năm 251 ấy, lúc đã hơn 80 tuổi. Xác định năm viết *Lý hoặç luận* sau sự xuất hiện của truyện thái tử Tu Đại Noa như vậy là mấu chốt của vấn đề. Và chính ở điểm mấu chốt này, mà Fukui tỏ ra yếu nhất, bởi vì một ông già hơn 80 lại có thể viết một tác phẩm lý luận tương đối đanh thép, rành rọt như *Lý hoặç luận*.

Không những thế, chính phần tự truyện của *Lý hoặç luận* nói Mâu Tử, sau khi Chu Phù nhờ đi Dự

¹ Fukui Kojun, *Dokyo no kiso teki kenkyu*, tr. 369.

Chương, nhưng vì tang mẹ, nên không thể khởi hành, đã nhận định “đời nay nhiều nhương, không phải là lúc hiển kỷ”. Vì thế, ông đã “đốc chỉ vào đạo Phật, gồm khảo Lão Tử năm ngàn chữ, ngâm lấy huyền diệu như rượu ngon, thường ngoạn năm kinh làm đàn sáo. Bọn thế tục cho ông bỏ năm kinh mà theo đạo khác... Bèn lấy bút mực, lược dẫn lời lẽ của thánh hiền để chứng giải, đặt tên là *Mâu Tử lý hoặc*”. Như vậy, rõ ràng Mâu Tử không thể viết *Lý hoặc luận* vào lúc đã già, chú khoan nói chỉ tới lúc đã hơn 80 tuổi, như Fukui đã đề nghị.

Có lẽ vì thấy nhược điểm đó, nên Maspéro đã phớt lờ không bàn đến tự truyện của Mâu Tử và chỉ kết luận nó phải viết sau khi truyện thái tử Tu Đại Noa ra đời, tức sau năm 251, một kết luận, mà hơn 60 năm sau lúc phỏng dịch *Hán Ngụy lương Tấn Nam bắc triều Phật giáo sử* của Thang Dụng Đồng ra tiếng Anh, Zürcher chỉ biết lặp lại¹.

Sự xung khắc giữa phần tự truyện và nội dung của *Lý hoặc luận* chính đã tạo nên điểm khó khăn, mà đã dẫn một số nhà nghiên cứu từ Hồ Nguyên Thụ, Lương Khải Siêu cho đến Tokiwa và Matsumoto đi tới kết luận *Lý hoặc luận* là một ngụ tác của người này hay người khác, thời này hay thời khác. Cũng chính điểm khó khăn đó đã làm cho những kết luận đầy khởi sắc và sáng tạo của *Phật tổ thống kỷ* 35 cho đến Pelliot, Hồ Thích, Chu Thúc Ca, Dư Gia Tích và Fukui chưa có được

¹ E.Zurcher, *The Buddhist conquest of China*, Leiden: E. J. Brill, 1972. tr. 13-15.

sức thuyết phục của chúng. Phải giải quyết sự xung khắc đó một cách dứt khoát, thì kết luận về niên đại *Lý hoạc luận* và con người Mâu Tử mới được chấp nhận.

5. QUAN ĐIỂM CỦA PELLIOT, CHU THỨC CA, HỒ THÍCH VÀ DƯ GIA TÍCH

Pelliot khi dịch và chú thích *Lý hoạc luận* ra tiếng Pháp, đã viết một nghiên cứu khá nghiêm túc về niên đại của *Lý hoạc luận* và con người Mâu Tử¹. Ông phê phán mạnh mẽ thuyết Huệ Thông ngụ tác của Tokiwa, và tiến hành phân tích phần tự truyện của Mâu Tử, để cuối cùng đi đến kết luận là *Lý hoạc luận* phải do Mâu Tử viết khoảng năm 196 sđl. Đây phải nói là một kết luận khởi sắc và sáng tạo, vì lần đầu tiên Pelliot đã xác định một cách có chứng cứ một niên đại, mà trước đó *Phật tổ thống kỷ* 25 đã ghi là năm Sơ Bình thứ hai (191) nhưng không nói lý do và không có căn cứ lắm. Điều đáng tiếc là Pelliot không đề cập và giải quyết thỏa mãn sự kiện truyện Tu Đại Noa, mà Maspéro đã chỉ ra và lấy làm cơ sở cho việc xác định niên đại *Lý hoạc luận* của ông. Chính không giải quyết được sự kiện ấy, nên quan điểm của Pelliot mất đi nhiều sức thuyết phục, mà đáng lẽ nó phải có.

Chu Thúc Ca, trong khi “thương xác” với Lương Khải Siêu về Mâu Tử² đã phân tích tự truyện của *Lý*

¹ P. Pelliot, *Meou-tseu ou les doutes élevés, traduit et annoté*. T'oung Pao XVIII (1918-1919)

² Chu Thúc Ca, Lương Nhiệm Công, *Mâu Tử biện ngụ chi*

hoặc luận và nêu lên khả năng của nó có thể không phải là một ngụ tác, mà là một tác phẩm của thời Hán mạt. Nhưng phân tích của Chu Thúc Ca vào hồi ấy chưa đầy đủ lắm, nên sau đó Hồ Thích truy khảo các sử liệu Trung Quốc, đặc biệt *Tam quốc chí*, đã phát hiện thêm tên tuổi ghi trong phần tự truyện là hoàn toàn có căn cứ và chính xác¹. Việc này đã dẫn Hồ Thích đến chỗ ít nhiều đồng tình với quan điểm của Chu Thúc Ca, giải tỏa được thắc mắc, mà Lương Khải Siêu cứ ám ức trước đây về sự xuất hiện các “*sa môn ham thích rượu ngon, hoặc nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm điều dối trá*”.

Dư Gia Tích bổ sung cho các “thương xác” của Chu Thúc Ca, cũng bày tỏ quan điểm Mâu Tử là do “*người Hậu Hán viết (v.v.) tuy không thể chứng minh, nhưng từ Tống, Tề cho đến Đường, Tống vẫn đều không có ai dị nghị. Nếu bảo là người Đông Tấn và Lưu Tống viết ra thì đều không có chứng cứ có sức mạnh*”. Nhưng ông không đồng tình với họ Chu để cắt nghĩa “*Thương Ngô thái thú Mâu Tử Bác truyện*” là “*Truyện Mâu Tử Bác do thái thú Thương Ngô đương thời viết*”. Ngược lại, ông cho đó là một tên gọi khác của *Mâu Tử Lý hoặc luận*, như Lưu Hiếu Tiêu đã gọi là *Mâu Tử truyện ký* và *Mâu truyện* trong lời chú *Văn học thiên* phần hạ quyển thượng của *Thế thuyết tân ngữ*. Điểm đặc sắc hơn nữa

thương xác, trong *Mâu Tử tông tàn*, Bắc Kinh: II-II Xà tùng thư, 1930.

¹ Hồ Thích, *Dự Chu Thúc Ca luận Mâu Tử thư*, Bắc Bình đồ thư quán quán san V (1933) và trong *Hồ Thích văn tồn*.

là Dư Gia Tích đã truy ra tại sao việc tranh biện về tác giả vào thời đại của Mâu Tử lại bắt đầu với Hồ Nguyên Thụ. Ấy là do tạng bản đời Minh khắc tạo ra với việc đề: “*Lý hoặc luận, Hán Mâu Dung soạn*”.

Nói chung, tuy cả bốn người Pelliot, Chu Thúc Ca, Dư Gia Tích¹ và Hồ Thích đều muốn đặt *Lý hoặc luận* vào thời Hán mạt, nhưng họ chưa giải quyết hết được những thắc mắc của chính nội dung *Lý hoặc luận* đưa ra, mà nổi bật nhất là truyện thái tử Tu Đại Noa đã nói ở trên. Nói khác đi, họ chưa giải quyết tốt sự xung khắc giữa phần tự truyện và phần nội dung của *Lý hoặc luận*.

VỀ NIÊN ĐẠI CỦA LÝ HOẶC LUẬN

Sự thực, xung khắc ấy Fukui đã nhận thấy từ lâu và vạch ra một chi tiết lôi cuốn là những nhà nghiên cứu Trung Quốc đa số tập trung vào phần tự truyện và có khuynh hướng khẳng định *Lý hoặc luận* xuất hiện vào thời Hán mạt, trong khi đó các nhà nghiên cứu Nhật Bản lại chú tâm vào phần nội dung và phần lớn kết luận *Lý hoặc luận* là một ngụy tạo. Tuy thế, bây giờ ta đã thấy các quan điểm của Tokiwa và Matsumoto cũng như Lương Khải Siêu tỏ ra không còn đứng vững được nữa. Những phê phán và nhận xét của Pelliot, Chu Thúc Ca và đặc biệt là Fukui đã đủ sức mạnh thuyết

¹ Dư Gia Tích, *Mâu Tử Lý hoặc luận kiểm thảo*. Yên kinh học báo XX (1935) 1-23, và trong *Dư Gia Tích luận học tạp trước* I, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1963. tr. 109-132.

phục chúng ta về sự sai lầm của các quan điểm ấy. Tuy nhiên, họ vẫn chưa giải tỏa hết những khó khăn đang làm trở ngại việc xác định niên đại của *Lý hoặc luận*, mà nổi bật nhất là sự xuất hiện của truyện thái tử Tu Đại Noa trong điều 15 của nó.

Sự xuất hiện của truyện Tu Đại Noa này đã làm cho Maspéro, Fukui và Zürcher coi *Lý hoặc luận* không thể nào xuất hiện sớm hơn năm 251, năm truyện đó, theo truyền thống, được dịch trong *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội. Không những thế, nó còn gây cho người đọc những nghi ngờ về sự chính xác của các quan điểm của Pelliot, Chu Thúc Ca, Dư Gia Tích và Hồ Thích. Và sự thật các vị này đã không đề ra được một phương cách gì nhằm xử lý, để tạo cho quan điểm mình có một độ tin cậy đáng mong. Vì thế, người hoàn toàn đồng ý với những phân tích về phần tự truyện của Pelliot là Fukui cũng đành phải nói quan điểm của ông là “*gần với Maspéro hơn là Pelliot với những chứng cứ khác*”. Vấn đề do vậy tập trung ở việc giải quyết niên đại truyện Tu Đại Noa vừa nêu.

Từ Maspéro cho đến Matsumoto và Fukui, ai cũng biết chuyện Tu Đại Noa này xuất hiện trong *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội. Mà *Lục độ tập kinh* theo truyền thống lại được Hội dịch vào năm Thái Nguyên thứ nhất (251) đời Tôn Quyền nhà Ngô thời Tam quốc. Chính niên đại 251 của *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội đã làm cho việc xử lý những mẫu tin trong phần tự truyện của *Lý hoặc luận* càng thêm rắc rối, vì những sự việc được kể trong đó không có sự việc nào xảy ra muộn hơn năm 195, tức năm Hưng Bình thứ 2

đời Hán Hiến đế. Điều này đã dẫn một số người như Maspéro và Zürcher bỏ qua phần tự truyện, hay đã đưa đến kết luận là Mâu Tử phải sống tới hơn 80 tuổi để viết *Lý hoạc luận*, như Fukui đã làm.

Đáng lẽ với một chứng cứ có tính quyết định như truyện Tu Đại Noa và *Lục độ tập kinh*, những người nghiên cứu phải bình tâm nghiêm túc xem xét lại truyện đó, coi có cách nào để xử lý nó khác nữa không. Song việc này đã không được tiến hành. Cho nên, niên đại 251 cứ trở thành như một ám ảnh. Sự thực, khi cho thực hiện nghiên cứu lại không những truyện thái tử Tu Đại Noa, mà toàn bộ *Lục độ tập kinh*, chúng tôi đã phát hiện một loạt những hiện tượng ngôn ngữ và tư tưởng bất bình thường xảy ra trong tập kinh ấy, và đặc biệt trong truyện thái tử Tu Đại Noa.

Lục độ tập kinh hiện nay có cả thảy 91 truyện. Kiểm tra 91 truyện này ta thấy xuất hiện một hiện tượng ngôn ngữ khá bất bình thường, đó là những cấu trúc ngôn ngữ học không theo ngữ pháp tiếng Trung Quốc. Ngược lại, những cấu trúc được xây dựng theo ngữ pháp tiếng Việt. Chúng bao gồm 15 trường hợp, mà ta đã đề cập trên.

Trong số 15 trường hợp này rõ ràng ngữ pháp tiếng Hán Trung Quốc đã không được tuân thủ. Muốn nói “trong lòng” mà nói “trung tâm” theo ngữ pháp tiếng Trung Quốc là không thể chấp nhận. Như thế, những trường hợp “trung tâm” vừa dẫn phải được viết theo ngữ pháp tiếng Việt. Những trường hợp “thần thọ” để diễn tả ý niệm “thần cây” và “bệ thăng thiên” để diễn tả “bệ

thăng thiên” cũng thế. Chúng đã được xây dựng một lần nữa theo ngữ pháp tiếng Việt. Những trường hợp ngôn ngữ khá bất bình thường này chỉ cho ta điều gì? Làm sao lý giải sự có mặt của những cấu trúc ấy?

Thứ nhất, Khương Tăng Hội đã sinh ra, lớn lên và học hành thành đạt ở Việt Nam. Thân mẫu ông có khả năng là một người Việt, như chúng tôi đã chỉ ra khi nghiên cứu về Khương Tăng Hội trước đây¹. Do vậy, những cấu trúc bất bình thường trên có thể do thói quen ngôn ngữ tiếng Việt của Hội. Tuy nhiên, vì những cấu trúc ấy xuất hiện trên một diện rộng bao trùm toàn bộ bản kinh, cho nên, theo chúng tôi nghĩ thói quen ngôn ngữ phải có thêm một nhân tố khác tác động. Và nhân tố ấy là sự có mặt của một bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt. Nói khác đi, Khương Tăng Hội dịch bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc hiện còn đến bây giờ, không phải từ một nguyên bản tiếng Phạn, mà từ một nguyên bản tiếng Việt. Chính sự hiện diện trước mặt Khương Tăng Hội thường xuyên của một nguyên bản tiếng Việt đã tạo cơ hội thuận lợi cho thói quen ngôn ngữ phát tác hết sức mạnh của nó, nên đã để lại cho chúng ta một loạt những cấu trúc bất bình thường trên mang dấu ấn của ngữ pháp tiếng Việt.

Thứ hai, chính sự hiện diện của một nguyên bản tiếng Việt như thế mới giải thích cho ta một hiện tượng ngôn ngữ khác khá đặc thù của *Lục độ tập kinh*, đó là tính “*văn từ điển nhã*” của nó, mà trước đây Thang Dụng

¹ Lê Mạnh Thát, *Khương Tăng Hội toàn tập* 1, Saigon: Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975.

Đồng¹ đã nhận ra và đi đến giả thiết *Lục độ tập kinh* hiện còn là một tác phẩm do Khương Tăng Hội viết, chứ không phải là một dịch phẩm của ông. Tính văn từ điển nhã này là một thực tế củng cố thêm cho giả thiết do ta đưa ra ở trên. Đó là vì xuất phát từ một bản kinh tiếng Việt, nên *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc hiện nay mới có được tính điển nhã văn từ vừa kể. Nói khác đi, Khương Tăng Hội đã sử dụng một nguyên bản kinh *Lục độ tập* tiếng Việt, do thế ta mới thấy một số lượng lớn những thành ngữ có tính Viễn Đông như nhân nghĩa, trung hiếu xuất hiện trong bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc hiện còn.

Thứ ba, không những về cú pháp và văn từ, *Lục độ tập kinh* hiện nay về mặt nội dung có những cải biên đáng chú ý, mà nổi bật nhất là việc đưa truyền thuyết trăm trứng vào truyện một trăm người con. Ta biết truyền bản tiếng Phạn *Avadānasataka* của truyện này cũng như bản dịch tiếng Trung Quốc *Sọan tập bách duyên kinh* của nó do Chi Khiêm dịch trước thời Khương Tăng Hội đều ghi là một trăm cục thịt (nhục đoàn), trong khi đó truyện của *Lục độ tập kinh* lại có một trăm trứng (bách noãn). Tình tiết một trăm trứng này vì thế không thể xuất phát từ truyền bản Phạn văn và Phật giáo Ấn Độ. Do thế, dù truyện của truyền bản *Avadānasataka* không hoàn toàn nhất trí với truyện của *Lục độ tập kinh*, ta cũng không thể giả thiết Khương Tăng Hội đã dựa vào một truyền bản tiếng Phạn khác

¹ Thang Dụng Đồng, *Hán Ngụy lương Tấn Nam bắc triều Phật giáo sử*, Thượng Hải: Thương Vụ ấn thư quán. 1937.

có tình tiết trăm trứng. Tình tiết trăm trứng vì thế là một cải biên. Thế ai đã thực hiện việc cải biên? Tất nhiên không thể là Khương Tăng Hội, vì với tư cách một nhà sư và một nhà phiên dịch Hội không thể cải biên một tình tiết mà những yêu cầu truyền giáo và đạo đức văn hóa không đòi hỏi tới. Một trăm cục thịt cũng như một trăm cái trứng, không có yêu cầu bức thiết phải cải biên.

Hơn nữa, khi phiên dịch *Lục độ tập kinh* ra tiếng Trung Quốc, đối tượng mà Khương Tăng Hội nhắm tới là các Phật tử Trung Quốc, thì việc gì phải cải biên một trăm cục thịt thành một trăm cái trứng. Bản dịch tiếng Trung Quốc của *Avadānasataka* là *Soạn tập bách duyên kinh* do Chi Khiêm dịch đã lưu hành vào thời Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh*. Cho nên, việc cải biên, nếu do Khương Tăng Hội tiến hành, thì chỉ gây thêm rối rắm, tạo nên mối ngờ vực trong lòng người đọc Phật tử chân thành và tin đạo. Vì vậy, việc cải biên không thể do Khương Tăng Hội thực hiện, mà phải do một người khác. Người này khi cải biên một trăm cục thịt thành một trăm trứng, phải có những đối tượng nghe giảng và đọc kinh quen thuộc với truyền thuyết một trăm trứng đó. Và những đối tượng này, chắc chắn không phải là người Trung Quốc, mà là người Việt Nam, người thuộc một dân tộc tự nhận tổ tiên mình sinh ra từ một trăm cái trứng. Đây là lý do thứ ba cho phép ta khẳng định Khương Tăng Hội đã dịch *Lục độ tập kinh* của mình không phải từ một nguyên bản tiếng Phạn, mà từ một nguyên bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt. Và việc cải biên đã xảy ra trong bản tiếng Việt ấy.

Quá trình cải biên này không chỉ xảy ra với truyện một trăm người con vừa phân tích, mà còn xảy ra ở những truyện khác một cách phổ biến, thậm chí có trường hợp hư cấu nên một chuyện mới hoàn toàn. Trong số 91 truyện hiện còn của *Lục độ tập kinh* có đến 31 truyện có tương đương trong văn học bản sinh Jataka của truyền thống Pàli, như chúng tôi đã phân tích trong phần nghiên cứu về *Lục độ tập kinh*. Qua những tương đương đó, ta phát hiện một số lớn các cải biên là nhằm mục đích địa phương hóa các tình tiết có thể địa phương hóa được để cho người địa phương đọc kinh Phật giáo không còn cảm thấy ngỡ ngàng với các phong tục, tập quán, truyền thống văn hóa xa lạ. Thí dụ truyện 90 kể chuyện người chồng bỏ vợ với truyện Bandhanagara của Jākata, trong đó tình tiết về ngôi đình đã được đưa vào chẳng hạn.

Không những chỉ cải biên, *Lục độ tập kinh* hiện còn có một số truyện, mà tự nguyên ủy không phải xuất phát từ truyền thống văn học và Phật giáo Ấn Độ. Cụ thể là truyện 41 kể chuyện một ông vua độc ác thâu vàng của dân để hối lộ âm ty. Có một người con hỏi xin phép mẹ cho quật mộ cha để lấy phân vàng liệm trong miệng cha, đem dâng vua, nhân đó thuyết phục vua về sự sai trái của ông. Rõ ràng, tục chôn người chết và đem vàng ngọc bỏ vào miệng người chết không thể xuất phát từ Ấn Độ, mà lại rất phổ biến ở Việt Nam và Trung Quốc. Nghi lễ chí của *Hậu Hán thư* 16 tờ 1b3-4 viết về đại tang của hoàng đế đã chép: “*Cơm ngậm châu ngọc như lễ*”. Lý Hiến giải thích: “*Lễ khế mạng trưng nói: Cơm thiên tử dùng châu, ngậm dùng ngọc. Cơm chu*

hầu dùng châu, ngậm dùng ngọc. Khanh đại phu, sĩ, com dùng châu, ngậm dùng vỏ sò". Theo qui định của nghi lễ Trung Quốc như vậy chỉ dùng châu ngọc và vỏ sò để đặt vào miệng người chết. Vậy việc đặt vàng phải chăng là một tập tục của người Việt Nam? Ngày nay ta hiện không có các tư liệu thành văn để trả lời câu hỏi vừa nêu. Tuy nhiên, những khai quật khảo cổ học xác minh cho ta sự kiện là tục chôn người của người Việt có dùng các minh khí bằng kim loại, chủ yếu là đồng. Việc cho người chết ngậm vàng từ đó là một có thể.

Truyện 41 do thế, không phải được hoàn toàn hư cấu, thì cũng phải có một độ hư cấu rất cao của một tác giả Việt Nam, người đã hình thành bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt.

Sau khi đã khẳng định thông qua ba chứng cứ nêu trên sự kiện là Khương Tăng Hội đã sử dụng một nguyên bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt để dịch ra bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc hiện có, ta tất nhiên phải đi đến một kết luận là ở Việt Nam, cụ thể là ở Giao Chỉ, đã lưu hành một bản kinh *Lục độ tập* tiếng Việt. Niên đại xuất hiện của bản kinh tiếng Việt này không thể chậm hơn năm 247, tức trước năm Khương Tăng Hội đông du qua Kiến Nghiệp, và do thế có thể lưu hành trước năm đó cả năm bảy chục năm. Nói cách khác, nó có thể tồn tại vào thời Mâu Tử viết *Lý hoạc luận* tức khoảng vào năm 198.

Sự thực, vào thời Mâu Tử không phải chỉ một mình bản *Lục độ tập kinh* tiếng Việt lưu hành, mà còn nhiều bản kinh khác nữa mà ngày nay chúng tôi truy ra

ít nhất được thêm tên tuổi 2 bản. Đó là *Cựu tạp thí dụ kinh* cũng do Khương Tăng Hội dịch và *Tạp thí dụ kinh* mà các kinh lục từ *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ* 1 ĐTK 2151 từ 350b27 và *Khai Nguyên thích giáo lục* 1 ĐTK 2154 từ 483c14 đều liệt vào loại “thất dịch” của đời Hán. Cơ sở cho công tác tiến hành việc truy tìm và nhận dạng 2 bản kinh trên là sự tồn tại các cấu trúc ngôn ngữ bất bình thường, như đã xảy ra trong bản *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc của Khương Tăng Hội. *Cựu tạp thí dụ kinh* thượng ĐTK 206 từ 515a20 có cấu trúc “thần thọ”, kiểu cấu trúc “thần thọ” của *Lục độ tập kinh*, còn bản *Tạp thí dụ kinh* hạ ĐTK 205 từ 510a5 thì có cấu trúc “tượng Phật” của ngữ pháp tiếng Việt, thay vì “Phật tượng” theo ngữ pháp tiếng Trung Quốc.

Cấu trúc ngữ học bất bình thường này không chỉ giúp ta biết được lai lịch của người dịch, mà còn lai lịch của chính bản văn. Về người dịch *Cựu tạp thí dụ kinh*, thì rõ ràng là Khương Tăng Hội. Vì thế, lai lịch bản văn, mà Khương Tăng Hội dùng để dịch, chắc cũng phải xuất phát tại Việt Nam. Điểm đặc biệt là một số truyện của bản *Cựu tạp thí dụ kinh* này, ở cuối mỗi truyện Khương Tăng Hội có ghi lại lời bình luận của thầy mình với câu “Thầy nói” (sư viết) về truyện đó. Sự kiện này biểu thị tự nguyện ủy đó là những bài giảng do thầy của Khương Tăng Hội thực hiện ở Việt Nam, và được Khương Tăng Hội ghi lại, rồi sau đó mới được ông mang qua Kiến Nghiệp, lúc cất bước đông du để truyền giáo. Có thể vì là bản ghi lại lời giảng của thầy, nên khi dịch, Khương Tăng Hội có một bản *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Việt trước mặt. Vì thế, ảnh hưởng ngữ pháp tiếng Việt ở

bản kinh này rất giới hạn. Cả bản kinh, ta hiện chỉ tìm thấy một cấu trúc ngữ học bất bình thường duy nhất, đó là “thần thọ” với nghĩa “thần cây”.

Ngoài ra, cần chú ý đến khả năng thông thạo tiếng Trung Quốc của Khương Tăng Hội. Nếu Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh* vào năm 251, tức 4 năm sau khi đến Kiến Nghiệp, một thời gian tương đối ngắn để Hội làm chủ tiếng Trung Quốc trọn vẹn, thì tuy ngày nay không biết đích xác *Cựu tập thí dụ kinh* được dịch vào năm nào, ta vẫn có thể ghi giả thiết khoảng từ những năm 258 trở đi, khi ông đã dịch xong *Lục độ tập kinh* và *Đạo phẩm*. Nói cách khác, Khương Tăng Hội lúc bấy giờ đã có một thời gian dài để luyện tập tiếng Trung Quốc của mình, nên những tàn dư cấu trúc tiếng Việt đã bị hạn chế.

Về bản *Tập thí dụ kinh*, các nhà kinh lục đều nhất trí xếp vào loại “thất dịch” của đời Hán. Điều này rõ ràng xác định niên đại lưu hành của bản kinh, tuy những người làm kinh lục không biết ai đã dịch nó. Hán đây tất nhiên là nhà Hậu Hán và thời điểm xuất hiện chắc chắn không thể muộn hơn năm 220, khi Tào Phi phế vua Hán Hiến đế và lên ngôi thành lập nhà Ngụy. Khả năng nó lưu hành vào thời Mâu Tử viết *Lý học luận*, vào khoảng năm 198 là một hiện thực khá chắc chắn. Điểm thú vị là một bản kinh được xác nhận thuộc đời Hậu Hán thế này lại có một cấu trúc ngôn ngữ không theo ngữ pháp tiếng Hán, mà lại theo ngữ pháp tiếng Việt, đó là cấu trúc “tượng Phật”.

Hiển nhiên, cấu trúc này không thể giải thích bằng cách nào hơn là bằng giả thiết, hoặc *Tạp thí dụ kinh* đã do một người Việt Nam dịch, nên mới có rơi rớt cấu trúc tiếng Việt như thế, hoặc do một người Hán biết tiếng Việt và dựa vào một nguyên bản tiếng Việt để dịch ra, nên tàn dư tiếng Việt đã không loại bỏ hết được. Dù với giả thiết nào đi nữa ta vẫn thấy *Tạp thí dụ kinh* tiếng Trung Quốc hiện còn có khả năng được dịch từ một bản nguyên tiếng Việt, nếu không phải do một người Việt dịch ra. Chỉ với một nhận định như thế, ta mới lý giải được tại sao một cấu trúc theo ngữ pháp tiếng Việt lại xuất hiện trong một bản dịch tiếng Hán.

Như vậy, với *Tạp thí dụ kinh* ta có được một xác nhận về sự lưu hành của một bộ kinh Phật giáo tại nước ta vào thời Hậu Hán. Chính sự lưu hành này giúp củng cố thêm giả thiết về sự tồn tại của các nguyên bản tiếng Việt của *Tạp thí dụ kinh* và *Lục độ tập kinh* cũng như việc phổ biến rộng rãi của chúng. Sự thực thì nguồn tin về sự tồn tại của kinh điển Phật giáo tại nước ta vào thế kỷ thứ hai sau Tây lịch không phải là mới mẻ gì. *Thiền uyển tập anh*¹, ghi lại lời tâu của Thông Biện năm 1096 cho thái hậu Ý Lan, dẫn Đàm Thiên nói “*khi Phật pháp tới Giang Đông chưa đủ, thì ở Luy Lâu đã có 20 ngôi bảo sát, độ được hơn 500 tăng và dịch được 15 bộ kinh*”.

Khảo truyện Đàm Thiên trong *Tục cao tăng truyện* hiện nay ta không tìm thấy lời này. Tuy nhiên, với sự

¹ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh*, Tp. Hồ Chí Minh: Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1999.

phát hiện ba bản kinh có các cấu trúc tiếng Việt trên, bây giờ ta có thể khẳng định những gì mà Đàm Thiên nói và Thông Biện nhắc lại là hoàn toàn có căn cứ và phản ánh được thực trạng của Phật giáo Việt Nam trong hai thế kỷ đầu của Tây lịch.

Thật ra, sự tồn tại 15 bộ kinh tại Giao Châu, như Đàm Thiên nói, đáng lẽ không gây cho ta một ngạc nhiên nào. Bởi vì nếu Phật giáo không truyền vào nước ta thời vua A Dục thì chắc chắn vào nửa đầu thế kỷ thứ nhất sau Tây lịch Phật giáo đã tồn tại, để cho truyền thuyết dân gian Việt Nam ghi lại sự xuất gia của một nữ tướng của Hai Bà Trưng là Bát Nàn phu nhân, sau khi cuộc kháng chiến vệ quốc năm 39-43 thất bại và việc trồng hoa Uất Kim Hương để cúng Phật do Dương Phù chép lại vào năm 100 sau Dương lịch¹. Nếu Phật giáo đã hiện diện tại nước ta vào thế kỷ thứ nhất sau Tây lịch, thì trong một khoảng thời gian dài như thế không thể nào không có việc phiên dịch kinh điển Phật giáo ra tiếng Việt để truyền bá giáo lý và hướng dẫn phương thức tu tập cho các Phật tử Việt Nam. Sự tồn tại một nền văn học Phật giáo tiếng Việt vào thế kỷ thứ II sđl do vậy là một tất yếu về lịch sử. Không thể có một phong trào Phật giáo ở Giao Châu vào thế kỷ thứ II, mà không có lý luận Phật giáo. Và không thể có lý luận Phật giáo, mà không có kinh sách Phật giáo được viết do người Giao Châu.

¹ Lê Mạnh Thát, *Phật giáo truyền vào nước ta lúc nào?* Tư tưởng 5-6 (1973) 105-117.

Khẳng định về sự tồn tại một hệ thống kinh điển Phật giáo vào thế kỷ thứ II, vì thế, mang tính tất nhiên và đúng ra không gây ngạc nhiên cho ai cả. Khẳng định ấy cũng không phải mới mẻ gì, vì cách đây gần một ngàn năm Thông Biện đã nhắc lại và gần một ngàn rưỡi năm trước Đàm Thiên đã nhận ra. Chính sự tồn tại đó làm cơ sở cho việc học tập của Khương Tăng Hội, hai mươi năm sau mà kết quả là “hiểu rõ ba tạng” và đủ tự tin để “chống gậy đông du” để truyền bá Phật giáo ở Kiến Nghiệp. Và đây là chưa kể tới Mâu Tử đến Giao Châu học Phật và cuối cùng để lại cho ta tác phẩm nổi tiếng *Lý hoạc luận* đang bàn cãi.

Như thế, một hệ thống kinh điển đã tồn tại ở nước ta vào thế kỷ thứ II, mà quyển số theo Đàm Thiên có thể lên tới “15 bộ”. Điểm đáng tiếc là “15 bộ” này gồm những kinh gì, thì Đàm Thiên, rồi sau đó Thông Biện đã không kể ra. Điều may mắn là hiện nay ta có thể truy ra được ít nhất ba bộ kinh đã lưu hành vào thời đó, tức là *Cựu tạp thí dụ kinh*, *Tạp thí dụ kinh* và *Lục độ tập kinh*. Một khi đã xác nhận ba bộ kinh ấy, đặc biệt là *Lục độ tập kinh* với truyện thái tử Tu Đại Noa của nó, đã xuất hiện trước thời Khương Tăng Hội và lưu hành rộng rãi vào nửa sau thế kỷ thứ II sđl, thì việc bàn cãi truyện Tu Đại Noa trong *Lý hoạc luận* là một điểm dễ hiểu. Từ đó, ta không cần phải kéo niên đại của *Lý hoạc luận* xuống sau năm 251 như Maspéro, Fukui và Zürcher đã làm và cũng không cần phải bắt Mâu Tử sống tới năm đó trong một thân thể già nua trên 80 tuổi để viết *Lý hoạc luận* như Fukui đã đề nghị.

Ngoài ba bộ kinh trên, bản thân *Lý hoặc luận* có nêu đích danh tên một bản kinh khác được dịch ở Trung Quốc, đó là *Tứ thập nhị chương*. Thực tế, nó chỉ nói đến Thái Hâm, Tần Cảnh và Vương Tuân “ở nước Đại Nguyệt Chi, chép kinh Phật 42 chương, đem cất ở gian thứ 14 nhà đá Lan Đài”. *Tứ thập nhị chương kinh* tự trong *Xuất tam tạng ký tập 6* ĐTK 2415 từ 42c16-26 cũng nói thế. Nhưng *Xuất tam tạng ký tập 2* ĐTK 2415 từ 5c17, khi thiết lập *Tân tập kinh luận lục*, đã ghi: “*Tứ thập nhị chương kinh 1 quyển. Cựu lục* nói Hiếu Minh hoàng đế *tứ thập nhị chương*. Bản mục lục do An pháp sư soạn thiếu kinh này. Trên đây là một bộ một quyển, Hán Hiếu Minh đế mộng thấy Người vàng, xuống chiếu sai sứ giả Trương Khiên, vũ lâm trung lang tướng Tần Cảnh đến Tây vực, bắt đầu ở nước Nguyệt Chi, gặp sa môn Trúc Ma Đằng dịch chép kinh này, đem về Lạc Dương, cất ở trong gian 14 nhà đá Lan Đài. Kinh này nay truyền ở đời”.

Điều này chứng tỏ Tăng Hựu đã biết Trúc Ma Đằng dịch *Tứ thập nhị chương kinh*. Điểm đáng ngạc nhiên là trong phần dành cho tiểu sử các nhà phiên dịch Phật giáo Trung Quốc của *Xuất tam tạng ký tập 13-15* không một mục để dành cho Ma Đằng. Hơn hai mươi năm sau, khi viết *Cao tăng truyện 1* ĐTK 2059 từ 322c13-323a7, Huệ Hạo đã mở đầu với tên Ma Đằng:

“*Nhiếp Ma Đằng vốn người trung Thiên Trúc, giỏi phong nghi, rành kinh đại, tiểu thừa, thường lấy việc du hóa làm nhiệm vụ. Trước đó đi qua tiểu quốc phụ thuộc Thiên Trúc giảng kinh Kim quang minh, gặp lúc có địch quốc xâm lăng, Đằng suy nghĩ: ‘Hay giảng kinh*

này thì được địa thần che chở, khiến cho chỗ ở an lạc. Nay gươm giáo mới bắt đầu, nên làm chuyện có ích'. Bên thê quên mình, tự thân đến giải hòa khuyên nhủ, hai nước lại hòa vui. Do thế, tiếng tăm nổi rõ. Trong khoảng Vĩnh Bình, đời Hán Minh đế, đêm nằm mơ thấy Người vàng bay giữa trời mà đến, bèn nhóm hết quần thần để đoán điềm mộng. Thông nhân Phó Nghị vàng đáp: 'Thần nghe Tây Vực có vị thần, tên gọi là Phật, việc bệ hạ mơ thấy chắc là điều ấy ư?'. Vua cho là phải, liền cho lang trung Thái Hâm, bác sĩ đệ tử Tần Cảnh v.v... khiến đến Thiên Trúc tìm hiểu Phật pháp. Hâm v.v... ở kia gặp được Ma Đằng, họ mời về đất Hán. Đằng thệ nguyện hoằng pháp không sợ khó nhọc, mạo vượt lưu sa, thì đến Lạc ấp. Minh đế khen thưởng tiếp đãi rất hậu, ở ngoài cửa thành Tây dựng tinh xá cho Đằng ở. Đất Hán mới bắt đầu có sa môn. Nhưng đại pháp mới truyền, chưa có qui tín, nên Đằng giấu sự hiểu sâu của mình, mà không tuyên thuật điều gì. Ít lâu sau mất ở Lạc Dương. Có Ký nói: 'Đằng dịch Tứ thập nhị chương kinh một quyển xưa cất trong gian 14 nhà đá Lan Đài. Chỗ Đằng ở nay là chùa Bạch Mã, ngoài cửa Tây Ung thành Lạc Dương...'

Sau truyện của Ma Đằng, Huệ Hạo ghi tiếp truyện của "Trúc Pháp Lan cũng được mời đến một lượt với Đằng và đã phiên dịch năm bộ Thập địa đoạn kết, Phật bản sinh, Pháp hải tạng, Phật bản hạnh và Tứ thập nhị chương. Nhưng bốn bộ thất bản không truyền ở Giang Tô, chỉ Tứ thập nhị chương kinh này còn thấy, còn hơn hai ngàn lời. Đất Hán hiện còn các kinh, chỉ kinh này là đầu".

Vậy, từ thời Tăng Hựu và Huệ Hạo, *Tứ thập nhị chương kinh* được xác nhận là do hai nhà dịch kinh đầu tiên ở Trung Quốc là Ma Đằng và Pháp Lan thực hiện. Tư liệu để cho họ đi đến xác nhận ấy là *Cựu lục* và *Ký*, cả hai tác phẩm ta hiện không thể qui định dứt khoát thời điểm xuất hiện, nhưng chắc chắn không thể xuất hiện chậm hơn nữa đầu thế kỷ thứ V sau Tây lịch. Điểm đặc biệt hơn nữa là một câu đã được dẫn trực tiếp trong lá số của Tương Giai gửi lên cho Hoàn đế vào năm Diên Hy thứ 9 (167) ở *Hậu Hán thư* 60 hạ tờ 19a1-2: “*Thiên thần đem gái đẹp gửi đến. Phù đồ nói: ‘Đó là túi dơ, đầy máu’, bèn không thềm nhìn*”. Câu này, ngay từ thời Lý Hiền (651-685) chú thích *Hậu Hán thư* đã biết là một trích dẫn trong *Tứ thập nhị chương*, nên mới chua: “*Kinh Tứ thập nhị chương: Thiên thần dâng gái ngọc cho Phật. Phật bảo: Đó là túi da đựng mọi thứ dơ*”.

Kinh *Tứ thập nhị chương*, vì thế từ thế kỷ thứ II sđl trở đi đã phổ biến rộng rãi trong giới trí thức Trung Quốc từ bình nguyên phía bắc, quê hương của Tương Giai, cho đến nước ta ở phía nam để cho Mâu Tử nhắc tới. Nó cũng là bản kinh đầu tiên được trích dẫn và nêu tên sớm nhất trong lịch sử kinh điển Phật giáo Trung Quốc. Cho nên, dù truyền bản hiện nay có chứa đựng một số nhân tố văn bản học đáng nghi ngờ gì đi nữa, thì sự thật trên về sự tồn tại và phổ biến rộng rãi của kinh này vào thế kỷ thứ II sđl là không thể chối cãi. Và dù Ma Đằng và Pháp Lan có dịch *Tứ thập nhị chương* hay không, tự bản thân *Tứ thập nhị chương* là một dịch phẩm đời Hán. Do đó, Mâu Tử dẫn nó ra trong *Lý hoạc luận* là một điều đương nhiên không rắc rối gì.

Thế mà, Matsumoto xuất phát từ những kết luận sai lầm về *Lý hoặc luận*, đã cố gắng bàn cãi về niên đại thành lập kinh *Tứ thập nhị chương* và *Tứ thập nhị chương kinh tự* để cuối cùng kết luận *Tứ thập nhị chương* được thành lập vào đời nhà Tấn, và *Tứ thập nhị chương kinh tự* được viết “sớm lắm là vào nửa sau niên đại năm 400”¹. Phương thức để đi đến kết luận vừa nêu trong trường hợp này tương đối giản đơn, đó là sử dụng một số câu trong bản *Tứ thập nhị chương kinh* hiện còn có những tương tự văn cú với những dịch bản kinh điển Phật giáo đời Tấn, rồi vội vã kết luận, như đã thấy. Chúng ta không cần phải bàn cãi dài dòng ở đây từng điểm một, mà chỉ nói một cách tổng quát là tại sao ta không giả thiết ngược lại, để khẳng định rằng những tương tự văn cú như vậy là một biểu hiện ảnh hưởng sâu rộng của *Tứ thập nhị chương kinh* lên những người dịch kinh về sau? Chính một số trong họ, đặc biệt là những người bút thọ, do đã đọc *Tứ thập nhị chương kinh* để học thêm tiếng Trung Quốc, đã vô hình trung bị chính văn từ của *Tứ thập nhị chương kinh* ảnh hưởng, mà không ý thức. Hay nếu có ý thức, thì họ cho việc làm đó cũng có lý do giống như Goeth đã chép lại một số câu của Shakespeare, khi viết tuyệt tác *Faust* của mình.

Nói tóm, qua những phân tích sơ bộ trên, tối thiểu cho đến ngày nay ta có thể truy tìm lại được bốn bộ kinh đã tồn tại trong hệ thống kinh điển Phật giáo tại

¹ Matsumoto Bunzaro, *Yojunishokyo seiritsu nendaiko*, Tohogaku ho XIV (1914).

nước ta vào thế kỷ thứ II sđl. Trong bốn bộ kinh ấy, ngoại trừ *Tứ thập nhị chương kinh*, ba bộ còn lại đều thuộc loại kinh thí dụ. Trong điều 18 của *Lý hoặc luận*, người hỏi đã nêu vấn đề: “*Hễ làm việc không gì hơn là lòng thành, nói chuyện không gì hơn là sự thật. Lão Tử bỏ lời hoa sức, mà chuộng tiếng chất phác. Kinh Phật giảng thì không chỉ vào việc, mà chỉ rộng dùng thí dụ. Thí dụ chẳng phải cốt lõi của đạo. Hợp khác làm giống, chẳng phải huyền diệu của sự việc. Tuy nhiều lời rộng tiếng, cũng giống một xe bụi ngọc, chẳng ai cho là quý*”. Phải chăng vấn nạn về việc kinh Phật “*rộng dùng thí dụ*” này ám chỉ sự lưu hành rộng rãi của các bản kinh thí dụ, mà ta vừa thấy chẳng? Câu trả lời rõ ràng là phải khẳng định.

Cuối cùng, cũng nên nói thêm chút ít về quan hệ giữa lời kể sự tích đức Phật của *Lý hoặc luận* với kinh *Thụy ứng bản khởi* của Chi Khiêm, mà Maspéro đã vạch ra ở trên. Sự thực, đứng về mặt văn từ, nếu đọc kỹ *Thụy ứng bản khởi kinh* và sự tích đức Phật ở điều 1 của *Lý hoặc luận*, ta thấy *Lý hoặc luận* gần gũi với *Lục độ tập kinh* hơn là *Thụy ứng bản khởi kinh*. Cụ thể chẳng hạn, lời than của vua Tịnh Phạn (*Hoằng minh tập* 1 ĐTK 2102 từ 1c20-21):

*Vị hữu nhĩ thì
Đào thành thần kỳ
Kim ký hữu nhĩ
Như ngọc như khuê
Đương tục lộc vị
Nhi khứ hà vi?*

Có khác gì mấy lời khóc của mẹ Tu Đại Noa khi Tu Đại Noa vào chào già biệt để đi đày (*Lục độ tập kinh* 2 ĐTK 152 từ 8c25-27):

*Vị hữu tử thì
Kết nguyện cầu tự
Hoài nhậm chi nhật
Như thụ hàm hoa
Nhật tu kỳ thành
Thiên bất đoạt nguyện
Lịnh ngô hữu tư
Kim dục thành tựu
Nhi đương sinh ly*

Và lời của Thiên vương nói với Tu La, khi Tu La rời bỏ cõi trời về trần gian với vợ mình là Tợ Nhân Hình Thần (*Lục độ tập kinh* 8 ĐTK 152 từ 46a14).

*Tư quốc chúng chư
Kim dĩ phó tử
Nhi khứ hà vi?*

Trước đây, Hồ Thích, khi đọc những lời văn trên của *Lý hoặ luận*, đã đưa ra giả thuyết là có một truyện thơ về sự tích đức Phật lưu hành ở Giao Châu, khi Mâu Tử viết *Lý hoặ luận*, vì theo ông nếu không tồn tại một truyện như vậy thì thật khó mà tưởng tượng có những đoạn văn hay trong *Lý hoặ luận*, như vừa dẫn. Thực tế, điều cuối cùng của *Lý hoặ luận*, Mâu Tử có nói tới sự tồn tại một tác phẩm có tên *Phật kinh chi yếu* hay *Yếu lý kinh Phật* gồm 37 phẩm. Chính tổ chức 37 phẩm này của *Phật kinh chi yếu*, cộng với tổ chức 37 thiên của

Đạo (đức) kinh của Lão Tử, đã làm khuôn mẫu cho việc Mâu Tử tổ chức *Lý hoạc luận* thành 37 điều của ông. Thế là, phải chăng tiểu truyện đức Phật, Mâu Tử ghi lại trong *Lý hoạc luận* được rút ra từ *Phật kinh chi yếu* này. Đây là một có thể, vì đã là một tác phẩm về yếu lý của kinh Phật, nó hẳn phải có phần trình bày về đức Phật rồi mới đến giáo lý và tổ chức tăng đoàn.

Dĩ nhiên, có người nghi 37 phẩm của *Phật kinh chi yếu* là chỉ 37 phẩm trợ đạo trong Phật giáo, tức 4 niệm xứ, 4 như ý túc, 4 chính cần, 5 căn, 5 lực, 7 bồ đề phần, và 8 thánh đạo phần. Hơn nữa, *Phật kinh chi yếu* là một vẻ đối của *Lão thị đạo kinh* mà *Lão thị đạo kinh* là cuốn *Đạo đức kinh* của Lão Tử, thì ta không có lý do gì để không giả thiết *Phật kinh chi yếu* là cuốn “*Yếu lý kinh Phật*” tồn tại ở nước ta và làm cuốn kinh gối đầu giường cho những người theo Phật giáo. Có thể nói, vị trí nó tương đương với vị trí kinh 42 chương ở Trung Quốc. Sự tích đức Phật và định nghĩa về Phật có dấu ấn những bài thơ chắc đã được Mâu Tử rút ra từ cuốn *Phật kinh chi yếu* ấy. Và hẳn cuốn *Phật kinh chi yếu* này đã giúp Mâu Tử lĩnh hội Phật giáo để trở thành một Phật tử.

Bây giờ với những kết quả sơ bộ do công tác truy tìm vừa nói đem lại, chúng ta thấy giả thiết trên của Hồ Thích ít nhất đã được chứng minh một phần nào, và diện mạo của một hệ thống kinh điển Phật giáo tồn tại ở nước ta vào nửa sau thế kỷ thứ II sđl bắt đầu lộ dạng. Sự gần gũi văn từ của ba lời than trên quả đã xác nhận tính nhất quán của hệ kinh điển như thế. Chúng xuất phát từ một đại tạng kinh Phật giáo Việt Nam sơ kỳ

tồn tại vào hậu bán thế kỷ thứ II, mà trong tình trạng văn bản hiện đã tìm thấy, mang hai đặc trưng lớn.

Thứ nhất, đại tạng kinh ấy thiên nặng về nền văn học bản sinh, hay nói như *Lý hoặc luận*, về nền văn học thí dụ. Ba trong bốn bản kinh truy tìm được đều thuộc nền văn học bản sinh. Thứ hai, đại tạng kinh ấy đã thực sự dùng tiếng Việt như một chuyển ngữ để phiên dịch, mà chứng cứ là những cấu trúc ngôn ngữ còn sót lại trong ba bản kinh trên đều viết theo ngữ pháp tiếng Việt. Chúng sẽ có những đóng góp to lớn cho việc viết lại lịch sử ngữ học và văn học Việt Nam, không phải bắt đầu với Nguyễn Trãi hay Trần Nhân Tông, thậm chí cả Từ Đạo Hạnh. Lịch sử ấy bắt đầu ít nhất với bài *Việt ca* và ba bộ kinh ta vừa nói.

Chứng cứ về sự gắn gũi văn từ giữa *Thụy ứng bản khởi kinh* và *Lý hoặc luận* do thế không còn giá trị nữa. Và ta không cần phải bận tâm gì thêm về quan hệ niên đại của bản kinh ấy với *Lý hoặc luận*. Vậy thì niên đại của *Lý hoặc luận* chắc chắn phải rơi vào những năm cuối cùng của thế kỷ thứ II sau Tây lịch, mà cụ thể là năm 198. Để làm rõ thêm niên đại 198 này, chúng ta hãy trở lại phân tích phần tự truyện do chính Mâu Tử viết.

CUỘC ĐỜI VÀ TÊN TUỔI MÂU TỬ

Trong phần mở đầu *Lý hoặc luận*, Mâu Tử có nói ít nhiều về quá trình học tập và chuyển hướng theo

Phật giáo của mình, đồng thời trình bày lý do tại sao mình lại viết *Lý hoạc luận*. Phần này các nhà nghiên cứu thường gọi là phần tự truyện.

Phân tích phần này sẽ cho chúng ta những cột mốc niên đại khá chính xác về cuộc đời của Mâu Tử, và từ đó của *Lý hoạc luận*. Bắt đầu giới thiệu, Mâu Tử viết:

“Mâu Tử đã đọc kinh truyện Chu tử, sách không kể lớn nhỏ, không sách gì là không thích. Tuy không ưa binh pháp, mà vẫn đọc nó. Tuy đọc sách thần tiên bất tử, ông dẹp đi không tin, cho là dối trá.

Thời ấy, sau khi Linh đế băng hà, thiên hạ nhiễu loạn, chỉ có Giao Châu tạm yên. Người lạ phương Bắc đều đến để ở, phần lớn luyện phép tịch cốc trường sinh của thần tiên. Người bấy giờ phần nhiều là kẻ có học. Mâu Tử thường đem năm kinh vặn hỏi. Đạo gia thuật sĩ không ai dám đáp, vì ông với Mạnh Kha cự Dương Chu, Mặc Địch.

Trước thời ấy, Mâu Tử đem mẹ tránh nạn ở Giao Chỉ. Năm 26 tuổi về Thương Ngô cưới vợ. Thái thú nghe tiếng học giỏi, đến thăm và mời làm quan. Bấy giờ tuổi mới lớn, chỉ ham việc học, lại thấy đời loạn, không có ý làm quan, nên rút cuộc không đến. Lúc ấy, các châu quận nghi nhau, cách trở không thông, thái thú cho ông học rộng biết nhiều, sai đi Kinh Châu dâng lễ. Mâu Tử cho vinh tước dễ nhượng, nhưng sứ mệnh khó từ. Bèn chuẩn bị lên đường, thì gặp lúc châu mục ưu vấn đãi sĩ, bỏ làm quan. Ông lại cáo bệnh, không đến.

Người em châu mục làm thái thú Dự Chương bị trung lang tướng Trúc Dung giết. Bấy giờ châu mục sai kỵ đô úy Lưu Ngạn đem binh đến đó, nhưng sợ cõi ngoài nghi ngờ, quân không tiến được. Châu mục mới mời Mâu Tử, nói: 'Em tôi bị nghịch tặc ám hại, nỗi đau cốt nhục uất phát tim gan, phải sai kỵ đô úy Lưu đi, sợ cõi ngoài nghi nan, người đi không thông. Ngài văn võ gồm đủ, có tài chuyên đối. Nay muốn dẹp bỏ, mượn đường Linh Lăng Quế Dương để cho thông lộ, thì thế nào?' Mâu Tử nói: 'Chịu nghĩa, thụ ân dài ngộ lâu ngày, liệt sĩ quên mình, hứa chắc đi được'. Bèn chuẩn bị ra đi, thì gặp mẹ mất bất ngờ, nên không đi được.

Lâu rồi, rút lui nghĩ: 'Mình vì giới biết mà được giao sứ mạng. Đời nay nhiều nhưng, chẳng phải lúc làm rõ mình'. Rồi than: 'Lão Tử dứt thánh bỏ trí, tu thân giữ chân, vạn vật không ngăn chi ông, thiên hạ không đối niềm vui ở ông, thiên tử không được bề tôi, chư hầu không được người bạn. Nên gọi là quý'.

Do thế ông dốc chí vào đạo Phật, gồm ngâm Lão Tử năm ngàn chữ, ngâm huyền diệu làm rượu ngon, chơi năm kinh làm đàn sáo. Bọn thế tục phần nhiều cho là không phải, bảo là bỏ năm kinh mà theo đạo khác. Muốn cãi thì không phải đạo, mà muốn im thì không thể, nên dā lấy bút mực, gọt dẫn lời thánh hiền để chứng giải, đề tên Mâu Tử Lý hoặc luận".

Qua những lời tự sự vừa dịch ta thấy trong số các nhân vật liên hệ với cuộc đời của ông, Mâu Tử nêu rõ tên hai người, đó là trung lang tướng Trúc Dung¹, và kỵ

¹ Chữ Trúc: Bùi Tùng Chi chú thích Ngô chí phiên âm là

đô úy Lưu Ngạn. Về trung lang tướng Trúc Dung, đây là một nhân vật lịch sử có tiếng tăm thời Hán mạt. Tiểu sử của Trúc Dung hiện được ghi kèm trong truyện Đào Khiêm của *Hậu Hán thư* 103 tờ 11a3-12 và truyện Lưu Do của *Ngô chí* 4 tờ 2a10-b8. Hai bản tiểu sử này chủ yếu thống nhất với nhau, nhưng so ra bản của *Ngô chí* đầy đủ chi tiết hơn, nên chúng tôi cho dịch lại ở đây để tìm hiểu về Trúc Dung.

“Trúc Dung người Đan Dương, ban đầu họp chúng được mấy trăm người, đến dựa vào châu mục Từ châu Đào Khiêm. Khiêm sai coi vận tào Quảng Lăng Bành Thành, bèn phóng túng tự do giết hại, ngỗ quyết đoán việc bỏ hay thu thuế ba quận, để tự đem vào cho mình. Rồi dựng lớn chùa Phật, lấy đồng đúc làm người, vàng ròng thếp mình, mặc dùng gấm màu, treo mâm đồng chín từng, dưới làm lầu đôi có bao lan, có thể chứa tới hơn ba nghìn người. Tất cả từng buổi đọc kinh Phật, khiến người trong quận mình và các quận bên có ai thích Phật giáo, cho phép đến theo đạo, tha hết các phu dịch khác để lôi kéo họ. Nhờ vậy, xa gần, trước sau, người đến hơn năm nghìn hộ người. Mỗi lễ tắm Phật, thì phân nhiều dọn cơm rượu, trải chiếu giữa đường, dài mấy chục dặm. Người dân đến xem và tới ăn cả vạn người, phí tổn kể cả ức. Tào công đánh Đào Khiêm, đốt Từ dao động. Dung đem trai gái một vạn khẩu, ngựa ba nghìn con, chạy đến Quảng Lăng. Thái thú Quảng Lăng

“tráng lực phản”, nên đọc là *Trúc*, còn Lý Hiến chú thích *Hậu Hán thư* đọc là “trắc cách phản”, tức *Trắc*. Ở đây chúng tôi đọc *Trúc* theo Bùi Tùng Chi, đôi khi đọc *Trắc* theo Lý Hiến, chứ không đọc *Sạ* một cách sai lầm.

là Triệu Dục lấy khách lễ đối đãi. Trước đó, tướng Bành Thành là Tiết Lễ bị Đào Khiêm ép qua đóng Mạt Lãng. Dung lợi dụng dân chúng Quảng Lãng nhân say rượu, giết Dục, thả linh cước sạch, nhân đó chở đi, qua giết Lễ, rồi sau giết Hạo”.

Sau câu cuối “giết Hạo” này, Hậu Hán thu thêm: “Vào chiếm thành của Hạo, sau bị thứ sử Dương Châu Lưu Do đánh phá, chạy vào trong núi, bị người ta giết”. Chi tiết này Ngô chí 4 từ 2a3-10 truyện Lưu Do nói rõ hơn: “Tôn Sách vượt sông về đông, đánh Trương Anh và Phàn Năng v.v... Lưu Do chạy tới Đan Đổ, rồi qua sông về nam giữ Dự Chương, đóng ở Bành Trạch. Trước Dung đến trước, giết thái thú Chu Hạo, vào ở trong quân. Do tiến quân đánh Dung, bị Dung đánh bại, lại tập hợp các huyện thuộc mình đánh Dung, Dung bại, chạy vào núi, bị dân giết”.

Việc Lưu Do chạy về giữ Dự Chương, Hán ký của Viên Hoàng do Bùi Tùng Chi dẫn trong Ngô chí 4 từ 2a3-6 nói: “Lưu Do sắp chạy qua Cối Kê. Hứa Từ Tương nói: ‘Cối Kê giàu có, là chỗ Sách tham. Hơn nữa, nó nằm kẹt ở góc biển, không thể đến được. Không chi bằng Dự Chương, bắc giáp đất Dự, tây tiếp Kinh Châu, nếu thu được quan dân, sai sứ cống hiến thì có thể liên lạc vào Tào Duyệt châu. Tuy có Viên Công Lộ nằm cách ở giữa, nhưng người này sài lang, không thể tồn tại lâu. Túc hạ lại nhận lệnh vua, Mạnh Đức và Cảnh Thăng tất phải đến cứu’. Do làm theo”.

Khi đến Dự Chương, đóng tại Bành Trạch, theo Hiến để xuân thu của Viên Việp, mà Bùi Tùng Chi dẫn

trong Ngô chí 4 2a7-8 thì “năm đó Do đồn Bành Trạch, lại sai Dung giúp Hạo đánh Gia Cát Huyền do Lưu Biểu dùng. Hứa Tử Tương bảo Do: ‘Trúc Dung ra quân, không quan tâm đến chính nghĩa. Chu Văn Minh khéo suy sự thành thật để tin người. Nên sai lên đề phòng’. Dung đến, quả giết Hạo, thay năm việc quận”.

Giang biểu truyện do Bùi Tùng Chi dẫn trong truyện Tôn Sách của Ngô chí 4 từ 8a4-10 kể rõ hơn quan hệ Tôn Sách, Lưu Do, Trúc Dung và Tiết Lễ như sau: “Sách vượt sông đánh doanh Ngưu Chử của Do, lấy sạch kho lương gạo chiến cụ. Năm ấy là năm Hưng Bình thứ 2 (195). Bấy giờ tướng Bành Thành là Tiết Lễ, tướng Hạ Bì là Trúc Dung, dựa Do làm minh chúa. Lễ cứu thành Mạt Lãng, Dung đồn huyện nam. Sách trước đến đánh Dung. Dung ra quân giao chiến. Sách chém được 500 thủ cấp. Dung bèn đóng cửa không dám hành động. Sách nhân đó vượt sông đánh Lễ. Lễ bồng bỏ chạy. Nhưng Phàn Năng, Vu My v.v... lại tập hợp lính, tập kích, đoạt lại đồn Ngưu chử, Sách nghe trở về, đánh phá được Năng v.v... bắt được trai gái hơn vạn người, lại trở xuống đánh Dung, bị tên bắn trúng thương bắp vế, không thể cỡi ngựa, nhân đó tự trở về doanh Ngưu Chử. Hoặc có kẻ phản báo Dung: ‘Chàng Tôn bị tên đã chết’. Dung rất mừng, liền sai tướng đi nghe ngóng Sách. Sách sai bộ kỵ mấy trăm khiêu chiến, dặt mai phục ở sau. Giặc ra đánh, gươm dao chưa chạm nhau thì giã bỏ chạy. Giặc đuổi theo vào trong chỗ mai phục, bèn đánh lớn, chém hơn một ngàn thủ cấp. Sách nhân đó đi đến dưới doanh của Dung, ra lệnh cho tả hữu hô lớn: ‘Chàng Tôn cuối cùng thế nào rồi?’.

Giặc do thế kinh sợ, ban đêm trốn đi. Dung nghe Sách vẫn còn, càng xây dựng hào sâu, lũy cao, sửa soạn để giữ. Sách cho thế đất chỗ Dung đồn hiểm trở, vững chắc, bèn bỏ đi đánh một tướng khác của Do ở Hải Lăng, rồi chuyển qua đánh Hồ Thục, Giang Thừa đều hạ cả”.

Qua những tư liệu vừa dẫn, ta thấy tự truyện của Mâu Tử nói tới “người em của châu mục làm thái thú Dự Chương, bị trung lang tướng Trúc Dung giết”, thì người em này không ai khác hơn là Chu Hạo. Truyện Chu Tuấn trong *Hậu Hán thư* 101 từ 11a10-11 xác nhận Hạo là con của Tuấn “cũng có tài hạnh làm quan tới thái thú Dự Chương”. Hiến đế Xuân thu ghi thêm tên Chu Văn Minh. Văn Minh như vậy là tự của Hạo. *Tạ thị Hậu Hán thư* bỏ đi 5 nhận xét: “(Hạo) đức hạnh thuần tốt, văn học xuất sắc”.

Thế thì Trúc Dung giết Chu Hạo vào thời điểm nào? Truyện Gia Cát Lượng trong *Thục chí* 5 từ 1a6-12 viết: “ *Lượng sớm mồ côi, từng phụ Huyền được Viên Thuật bổ làm thái thú Dự Chương. Huyền đem Lượng và em Lượng là Quân đến chỗ làm quan. Gặp lúc triều Hán lại chọn Chu Hạo thay Huyền, Huyền vốn có quen biết cũ với Kinh châu mục Lưu Biểu, đến dựa vào Biểu”.* Ở đây, Bùi Tùng Chi dẫn Hiến đế xuân thu nói: “ *Trước đó thái thú Dự Chương là Châu Thuật bệnh chết. Lưu Biểu dâng sớ cử Gia Cát Huyền làm thái thú Dự Chương đóng ở Nam Xương. Triều Hán nghe Châu Thuật chết, sai Chu Hạo thay Huyền. Hạo theo thái thú Dương Châu Lưu Do xin lĩnh đánh Huyền. Huyền rút về đóng Tây thành. Hạo vào Nam Xương. Tháng giêng*

năm Kiến An thứ 2 (197) dân Tây Thành phản, giết Huyền, đưa đầu đến Do”.

Vậy, theo *Giang biểu truyện*, Tôn Sách vượt sông đánh Lưu Do vào năm Hưng Bình thứ 2 (195), Lưu Do mới chạy đến Dự Chương, vì ngoài lời khuyên của Hứa Tử Tương còn có liên hệ với Chu Hạo, khi Hạo xin Do quân để đánh Gia Cát Huyền. Việc xin quân này chắc chắn phải xảy ra trước khi Tôn Sách vượt sông vào năm 195, tức trước năm 195 này. Vì năm 195 là năm Tôn Sách vượt sông đánh Do, cho nên Do không thể đưa quân chi viện cho Hạo, vậy Hạo phải xin Do vào khoảng năm 193-194, nhân đó, Do sai Trúc Dung đem quân đến giúp Chu Hạo. Nhưng khi tới, Dung đã giết Hạo và nắm lấy quận Dự Chương. Chính vì thế mà *Ngô chí* viết khi Lưu Do “*qua sông về nam giữ Dự Chương đóng Bành trạch, Trúc Dung đã đến trước, giết thái thú Chu Hạo, vào ở trong quận”.*

Việc Trúc Dung giết Chu Hạo chắc phải xảy ra trước năm 195. Nhưng Trúc Dung xuất thân là cấp dưới của Đào Khiêm. *Truyện* của Dung dẫn trên nói khi Tào Tháo đến đánh Khiêm, Dung đã “*dem trai gái một vạn khẩu, ngựa nghìn con, chạy đến Quảng Lăng”.* Bản kỷ của Tào Tháo trong *Ngụy chí* 1 từ 7a3 và 7a12 ghi Tào Tháo đem quân đánh Khiêm 2 lần. Một lần vào mùa thu năm Sơ Bình thứ 4 (193) và một vào mùa hè năm Hưng Bình thứ 1 (194). *Truyện* Đào Khiêm cũng trong *Ngụy chí* 8 từ 7a10-9a9 nói “*năm đó Khiêm bệnh chết, thọ 63 tuổi”.* Thế thì, Trúc Dung có đến thờ Lưu Do làm minh chúa cùng với Tiết Lễ, như *Giang biểu truyện* đã ghi, việc này ít lắm cũng phải xảy ra vào

mùa thu năm 193 và mùa hè năm 194, khi Tào Tháo bắt đầu đánh Từ châu và Đào Khiêm chết, nếu không phải từ mùa hè năm 194 trở đi¹.

Hơn nữa, khi Lưu Do được bổ làm thứ sử Dương Châu, thì châu ly ở Thọ Xuân đã bị Viên Thuật chiếm. Cho nên, theo truyện Tôn Sách trong *Ngô chí* 1 từ 7b5-11, Do đã vượt sông qua đóng ở Khúc A. Truyện Lưu Do ở *Ngô chí* 4 từ 1b11-12 nói cậu của Sách là Ngô Cảnh và anh chú bác Tôn Bí đã đón Do vào Khúc A, nhưng khi đến rồi, Do cho Cảnh và Bí là người của Viên Thuật, bèn đuổi đi. Cảnh, Bí rút về Lịch Dương. Do sai Phàn Năng, Vu My, Trần Hoàn đóng ở Giang Tân (hay Giang Biên), Trương Anh đóng ở Dương Lợi khẩu. Cảnh và Bí đánh Phàn Năng, Trương Anh cả năm hơn vẫn không thắng. Cho đến năm 195, Tôn Sách vượt sông đánh dẹp Năng và Anh, Lưu Do mới qua Dự Chương. Vay Chu Hạo nếu đến xin quân của Do, cũng phải đến lúc Do đang đóng ở Khúc A, tức trước năm 195. Có thể việc xin quân đã xảy ra năm 193 và chắc chắn năm 194 Trúc Dung đã được Lưu Do gửi qua giúp cho Hạo. Và Dung đã giết Hạo vào năm 194 này, để đến năm 195 khi Lưu Do chạy đến Dự Chương, thì Hạo đã chết, và Do phải đem quân trừng phạt Dung.

¹ *Tư trị thông giám* 6 viết: “*Năm Hưng Bình thứ 2 (195) Đào Khiêm lấy Trúc Dung làm tướng Hạ Bi*”. Đây hẳn là một sai lầm của Tư Mã Quang, vì năm 193 Tào Tháo đã đánh vào huyện Phó Dương của Bành Thành, nên Dung đã rút quân qua Quảng Lăng.

Khi nghe tin Trúc Dung giết Chu Hạo ở Dự Chương, châu mục Giao Châu vì “nổi đau cốt nhục” đã “sai kỵ đô úy Lưu Ngạn đem binh đến đó. Nhưng sợ cõi ngoài nghi ngờ, quân không đến được, nên châu mục mới mời Mâu Tử, nói: Em tôi bị bọn nghịch tặc giết, nổi đau cốt nhục dẫn vật tâm can, nay sắp sai Lưu kỵ đô úy đi, lại sợ cõi ngoài nghi nan, người đi không thông. Ngài văn võ gồm đủ, có tài đối đáp, nay muốn dẹp bỏ nghi ngờ, để mượn đường thông qua Linh Lăng, Quế Dương, ngài nghĩ thế nào ?” Mâu Tử đã hứa đi.

Nhân vật kỵ đô úy Lưu Ngạn là người thứ hai, mà *Lý hoạc luận* nêu rõ tên. Truyện Tiết Tôn trong *Ngô chí* 8 từ 7b7-10, khi ghi lại lá sớ của Tôn viết cho Tôn Quyền về việc chọn người gửi qua cai trị Giao Châu, có đoạn: “*Lại cố thứ sử Chu Phù đất Cối Kê phần lớn dùng người cùng quê là bọn Ngu Bào, Lưu Ngạn, phân làm trưởng lại, xâm lược bá tánh, ép thuế lên dân. Một con cá vàng, thâu thuế gạo một hộ. Bá tánh oán phẫn, giặc núi cùng nổi lên, đánh châu phá quận. Phù chạy vào biển, lưu lạc chết mất*”.

Như thế, kỵ đô úy Lưu Ngạn là một thuộc hạ của thứ sử Giao Châu Chu Phù. Chu Phù do vậy là anh cùng cha của Chu Hạo và là con của Chu Tuấn. Truyện Tuấn trong *Hậu Hán thư* 101 từ 7b1-9 nói năm Quang Hòa thứ 1 (178) Tuấn được bổ làm thứ sử Giao Châu, và ghi Hạo là con của Tuấn, nhưng không ghi Phù.

Truyện Giả Tôn trong *Hậu Hán thư* 6/1 từ 14a1-b1 nói: “*Năm Trung Bình thứ nhất (184) đồn binh Giao Chỉ nhân bắt thứ sử và thái thú Hiệp Phố, tự xưng*

Thiên Trụ tướng quân, Linh đế ra lệnh đặc biệt cho ba phủ tỉnh tuyển quan có năng lực. Hữu ty đề cử Tôn làm thứ sử Giao Chỉ”.

Truyện Sĩ Nhiếp trong Ngô chí 4 từ 7a5-11 chép: “Em (Nhiếp) là Nhất trước làm đốc bưu của quận. Thứ sử Đinh Cung được gọi về kinh đô, Nhất hầu hạ đưa tiễn ân cần. Cung cảm động. Đến khi chia tay, gọi bảo: ‘Thứ sử nếu được đãi làm tam công, thì sẽ bỏ nhiệm cho’. Sau Cung làm tư đồ, bèn bỏ nhiệm Nhất. Nhất vừa đến, Cung đã miễn quan. Hoàng Uyển thay Cung làm tư đồ, đãi ngộ Nhất rất có lễ. Đồng Trác làm loạn, Nhất trốn về quê. Thứ sử Giao Châu Chu Phù bị giặc mọi giết. Châu quận nhiễu loạn, Nhiếp dâng biểu xin cho Nhất giữ thái thú Hiệp Phố, em kế Tử Văn lĩnh Vĩ giữ thái thú Cửu Chân, và em Vĩ là Vũ giữ thái thú Hải Nam”.

Vậy, Chu Tuấn được bổ làm thứ sử Giao Châu năm 178, thì người kế nhiệm là Giả Tôn rồi Đinh Cung. Và Đinh Cung làm thứ sử cho tới khoảng năm 187, khi ông trở về Lạc Dương làm tư đồ. Sau Cung chắc hẳn phải là Chu Phù. Dấu sao đi nữa, cho đến năm 193-194, Chu Phù đang làm châu mục Giao Châu. Nên khi được tin Chu Hạo bị Trúc Dung giết, Chu Phù vì lý do cốt nhục, đã cử Lưu Ngạn đem quân đi trả thù. Nhưng do đường sá cách trở, Chu Phù đã nhờ đến Mâu Tử, một con người “văn võ kiêm bị, lại có tài ăn nói”.

Mâu Tử đồng ý giúp Chu Phù và chuẩn bị ra đi, thì gặp lúc mẹ mất nên chuyến đi không thành. Việc Chu Phù nhờ Mâu Tử như vậy phải xảy ra trong khoảng

những năm 194-195. Năm 195 này cũng chắc chắn là năm mất của mẹ Mâu Tử. Sau biến cố mẹ mất này, Mâu Tử “lâu rồi rút lui nghĩ”: “*Minh vì giỏi giang, hiểu biết, mà bị sai khiến. Nay đời nhiều nhương, chẳng phải lúc làm rõ mình*”. Rồi than: “*Lão Tử dứt thánh bỏ trí, tu thân giữ chân, vạn vật không ngăn chí mình, thiên hạ không đổi niềm vui mình, thiên tử không có được bề tôi, chư hầu không có được người bạn, nên mới gọi là qui*”. Từ đó, ông dốc chí học Phật, nghiền ngẫm thêm Lão Tử và ngũ kinh. Khi ông dốc chí như thế, “*bọn thế tục phần lớn cho ông bỏ năm kinh, mà theo đạo khác*”. Cho nên, ông đã viết *Lý hoạc luận* để trả lời.

Rõ ràng, việc viết *Lý hoạc luận* xảy ra không lâu sau đám tang của mẹ Mâu Tử, có thể vào khoảng năm 198, vì Mâu Tử với tư cách một người con có hiếu chắc chắn phải dành 3 năm cư tang cho mẹ mình. Cho nên, khi tự truyện viết: “*Lâu rồi rút lui nghĩ*” (cửu chi thời niệm), chữ “lâu” trong câu ấy hẳn để chỉ thời gian cư tang vừa nói. Sự thực, đúng theo tập tục thời đó, mà ta thấy qua trường hợp của Ngu Phiên ở *Ngô chí* 12 từ 1a8-9, Mâu Tử phải dành một thời gian mặc áo tang cho mẹ mình. Vì thế, hẳn không có việc viết sách tranh luận với người khác, trong lúc cư tang. Do vậy, *Lý hoạc luận* khó mà ra đời trước năm 198 vừa nói được.

Tất nhiên, không phải đến khi mẹ mất, Mâu Tử mới biết Phật giáo. Ông đã biết Phật giáo từ trước, và biến cố ấy tạo cơ hội cho ông “dốc chí vào đạo Phật”, sau khi đã quyết định là thời buổi nhiều nhương không ra làm quan nữa. Căn cứ vào tự truyện, Mâu Tử là người

hiếu học, “sách không kể lớn nhỏ, không gì là không đọc”, đọc cả sách quân sự và thuật thần tiên trường sinh bất tử. Đối với thuật thần tiên này, điều 31 của chính *Lý hoặ luận* ghi lại lời tự thuật của Mâu Tử nói: “Tôi lúc chưa hiểu đạo lớn, cũng thường học phép tịch cốc có mấy ngàn trăm thuật, thực hành thì không hiệu nghiệm, làm theo thì không kết quả, nên tôi bỏ. Xem ba ông thầy tôi theo học, mỗi ông hoặ tự xưng 700, 500, 300 tuổi. Nhưng tôi theo họ học chưa đầy 3 năm, thì mỗi một ông đã tự chết. Sở dĩ như vậy là do tuyệt cốc không ăn, mà lại đi ăn trăm thứ trái cây, nhậu thịt nướng thì nhiều mỡ, uống rượu thì nhiều vô. Tinh thần hỗn loạn, cốc khi không đủ, mắt tai làm lạc, dâm bậy không cấm. Tôi hỏi lý do vì sao, thì được đáp: ‘Lão Tử bảo bớt đi lại bớt, cho đến vô vi, trò phải ngày một bớt’. Nhưng tôi thấy ngày chỉ một thêm chứ không bớt. Vì thế; họ mỗi người không đến tuổi tri thiên mạng (50 tuổi) mà đã chết. Và lại, Nghiêu Thuấn Châu Khổng không một ai có thể sống tới trăm tuổi. Thế mà, đời sau ngu hoặ lại muốn ăn uống tịch cốc để tìm tuổi thọ vô cùng. Thương thay!”.

Thế thì, trước khi “hiếu” Phật giáo, Mâu Tử đã từng học sách thần tiên, tịch cốc trường sinh bất tử 3 năm. Thời điểm xảy ra việc học này chắc chắn phải trước năm 26 tuổi, khi Mâu Tử trở về Thương Ngô lấy vợ. Phần tự truyện viết: “Thời ấy sau khi Linh đế băng hà, thiên hạ nhiễu loạn, chỉ Giao Châu tạm yên. Người tài phương Bắc đều đến để ở, phần lớn học phép tịch cốc trường sinh của thần tiên. Người bấy giờ phần đông là có học. Mâu Tử thường đem năm kinh lại hỏi. Đạo

gia thuật sĩ không ai dám trả lời, sánh ông với Mạnh Kha cự Dương Chu Mặc Địch. Trước thời ấy, Mâu Tử đem mẹ qua lánh nạn ở Giao Chỉ. Năm 26 tuổi về Thương Ngô cưới vợ”.

Hán Linh đế băng hà vào năm Trung Bình thứ 6 (189). Vào năm này xảy ra một loạt các biến cố. Đó là loạn Thập thường thị, dẫn đến cái chết của Hà Tiến, rồi Đổng Trác vào kinh đô, tư đồ Vương Doãn nhờ Điều Thuyền giết Đổng Trác năm 192, và sự xuất hiện trên vũ đài chính trị Trung Quốc 3 nhân vật sau này thành lập 3 triều đại kinh chống nhau, đó là Tào Tháo, Lưu Bị và Tôn Quyền. Đây là thời mà Mâu Tử gọi là “*thiên hạ nhiễu loạn*”. Thời này, những người tài (dị nhân) phương Bắc đổ dồn về sống ở Giao Chỉ. Tiểu sử của Sĩ Nhiếp trong *Ngô chí* 4 tờ 7a12-13 viết: “*Nhiếp tinh khí khoan hậu, khiêm hư hạ sĩ, sĩ nhân Trung Quốc đến dựa tị nạn kể cả số trăm*”. Trong số này có những người đã làm nên sự nghiệp lớn ở Trung Quốc như Tiết Tôn, Hứa Tĩnh, Hứa Từ v.v... Điểm đặc biệt họ là những người có học và qua nước ta lại “*học thuật thần tiên trường sinh bất tử*”.

Bản thân Mâu Tử “*khi chưa hiểu đạo lớn*” (Phật giáo) cũng từng bỏ ba năm học phép tịch cốc. Và *Thần tiên truyện* của Cát Hồng, mà Bùi Tùng Chi dẫn trong *Ngô chí* 4 tờ 7b11-12 truyện Sĩ Nhiếp kể: “*Nhiếp thường bệnh, chết đã 3 ngày. Tiên nhân Đổng Phụng đem cho một viên thuốc, lấy nước ngâm uống, dở cổ lên lắc lắc. Uống một lúc, thì mở mắt động tay, nhan sắc dần dần phục hồi. Nửa ngày thì có thể đứng lên ngồi xuống.*

Bốn ngày thì nói năng lại được, rồi trở nên bình thường. Phụng, tự là Quán Dị, người Hầu Quan”.

Thần tiên truyện 6 hiện còn kể rõ thêm: “Sĩ Nhiếp được sống, nhân đó đứng dậy tạ ơn nói : ‘Rất đội ơn lớn, biết lấy gì đền đáp’. Bèn dựng cho Phụng một tòa lầu trong sân. Như vậy hơn 1 năm, Phụng từ biệt Nhiếp mà đi. Nhiếp khóc lóc giữ lại không được... Phụng chết, Nhiếp lấy hòm tẩm liệm đem chôn. Bảy ngày sau, phá quách mở hòm xem, chỉ còn một giải lụa, một mặt vẽ hình người, một mặt viết chữ đỏ làm bùa”.

Đổng Phụng, người Hầu Quan, tức huyện Mân Hầu, tỉnh Phúc Kiến bây giờ, đã sang sống ở nước ta, để chữa bệnh cho Sĩ Nhiếp và sau đó được Sĩ Nhiếp chôn cất lúc chết. Trong khi còn ở Trung Quốc, Phụng đã từng dạy dỗ cho Bạch Hòa, như truyện Bạch Hòa trong Thần tiên truyện 7 chép. Tam động châu nang 1 nói rõ thêm: “Can quân người Bắc Hải mắc ung thư mấy chục năm, trăm thứ thuốc không thể chữa lành, thấy trong chợ một ông bán thuốc, họ Bạch, tên Hòa. Can quân đến hỏi: Ông nói: ‘Bệnh anh có thể chữa. Anh nếu muốn được lành, ngày mai lúc gà gáy, đến gập dưới cây lan lớn phía bắc cầu lớn, ta sẽ dạy anh’. Ngày mai gà gáy, Can quân đến chỗ hẹn, thì ông Bạch đã ở đó trước, giận nói: ‘Không muốn lành bệnh ư, sao lại đến sau?’. Lại hẹn nửa đêm ngày mai. Do thế, Can quân lúc mặt trời lặn đến chỗ hẹn. Chốc lát ông đến, đem Tố thư 2 quyển trao cho Can quân... Can quân vái hai vái nhận sách. Ông Bạch lại nói: ‘Anh trở về chép sách này thành 150 quyển’. Can quân nghĩ được ý ông Bạch, trong để

trị thân dưỡng tánh, ngoài để tiêu tai cứu bệnh, không ai là không chữa lành...”

Tiên uyển biên châu quyển trung do Vương Tùng Niên đời Hậu Đường (thế kỷ thứ X) dưới mục Thiên sư chánh nhất Can Cát Thái bình cũng kể lại truyện Can Cát được Thái bình kinh. Nhưng câu “Về chép sách này thành 150 quyển”, thì nó sửa thành “Về chép sách này thành 170 quyển”. Và thêm câu “Đến nay có núi Thái bình và khe Can ở đó”.

Chi lâm của Ngu Hỷ do Bùi Tùng Chi dẫn trong Ngô chí 1 tờ 12a12 nói: “Xưa thời Thuận đế, Cung Sùng đất Lang nha đến kinh đô dâng Thần thư do thầy mình là Vu Cát được ở Tuyền thủy của Khúc Dương, giấy trắng bìa son, gọi là Thái bình thanh lĩnh đạo phạm trăm quyển hơn”. Biện chính luận 6 ĐTK 2110 lại chép: “Đời Noãn Vương, Thiên Thất vì tật bệnh, cảm tới Lão quân dạy 180 giới cùng Thái bình kinh một trăm bảy mươi thiên”. Thiên Thất đây là viết lầm của Can Thất, mà Hỗn nguyên thánh kỷ 7 của Tạ Thủ Hạo đời Nam Tống nói: “Can Thất, sau đổi tên Cát”¹. Truyện Cung Sùng của Thần tiên truyện 10 chép: “Thiên tiên trao cho Cát Thái bình kinh 10 bộ lụa xanh chữ đỏ”. Văn kíp thất thiên 1 dưới điều Tam động kinh giáo bộ tứ phụ viết về Thái bình kinh chính kinh ghi: “Quyển số nó hoặc có chỗ không giống nhau. Nay giáp ất 10 bộ, hợp làm 170 quyển, nay thì còn lưu hành. Theo Chính nhất kinh nói: Có Thái bình động cực một trăm bốn

¹ Chúng tôi đồng ý với cách đọc tên Can Cát của Fukui. Xem Fukui Kojun, *Dokyò no kiso teki kenkyu*, tr.63.

mười quyển. Nay kinh này đã trôi mất đến gần hết". Mạnh An Bài đời Lương viết Đạo giáo nghĩa xu 2, sau câu vừa dẫn, nói thêm: "Đến thời Hàn Thuận đế, Cung Sùng đến kinh đô dâng thần thơ một trăm mười quyển do thầy ông là Can Cát tìm được gọi là Thái bình kinh. Vua không tin, kinh ấy bèn ẩn".

Vậy, tiên nhân Đông Phụng sống và chết ở nước ta đã có một liên hệ mật thiết với Bạch Hòa, thầy của Can Cát. Và Can Cát là người truyền bá thần thơ *Thái bình kinh* 170 quyển. *Giang biểu truyện* do Bùi Tùng Chi dẫn trong truyện Tôn Sách của Ngô chí 1 tờ 12a5-11 kể chuyện Sách giết Can Cát. *Sứu thần ký* cũng do Bùi Tùng Chi dẫn trong Ngô chí 1 tờ 13b10-12 lại viết: "*Sách đã giết Vu Cát. Mỗi khi ngồi một mình thì phảng phất thấy Cát ở bên phải bên trái mình, lòng rất ghét... Sau trị vết thương mới lành, đem gương soi mình, thấy Cát trong gương, nhìn kỹ thì không thấy. Như thế ba lần. Nhân đó vứt gương, kêu lớn. Vết thương lại vỡ ra, chốc lát thì chết".*

Tôn Sách chết tháng tư năm Kiến An thứ 5 (200). Vậy Can Cát chắc cũng bị Sách giết vào năm này. Cả Chi lâm lẫn *Đạo giáo nghĩa xu 2* đều nói học trò của Can Cát là Cung Sùng đem thần thơ *Thái bình kinh* của Cát hơn một trăm quyển dâng cho vua Thuận đế nhà Hán trong khoảng những năm 130. Điều 29 của *Lý hoạc luận* cũng nhắc tới "*Thần thơ một trăm bảy chục quyển*". Việc này chứng tỏ một trong những văn kiện chính yếu của đạo giáo là *Thái bình kinh* đã lưu hành rộng rãi ở nước ta, khi Mâu Tử viết *Lý hoạc luận*. Có thể chính *Thái bình kinh* là một trong các "*sách thần*

tiên bất tử” mà Mâu Tử đọc và “đẹp đi mà không tin, cho là đối trá”.

Như thế, “*khi chưa hiểu đạo lớn*”, Mâu Tử đã từng đọc sách vở đạo giáo và bỏ ra ba năm luyện phép tịch cốc. Nhưng do không có hiệu quả, Mâu Tử sau đó đi đến kết luận các sách vở ấy là “*đối trá*”. Tuy nhiên phần lớn, “*người tài*” Trung Quốc sang tị nạn tại nước ta lại theo học đạo đó. Cho nên Mâu Tử đã đem “*năm kinh*” Nho giáo ra vận hỏi. Đám “*đạo gia thuật sĩ*” không ai dám trả lời. Dầu vậy, cần chú ý là dù họ không trả lời, không có nghĩa họ khuất phục. Do đó, đến khi đã theo Phật giáo và viết *Lý hoặc luận*, Mâu Tử phải dành 9 trong 37 điều của tác phẩm ấy để kích bác đám “*đạo gia thuật sĩ*” và những thuật “*tịch cốc trường sinh bất tử*” của họ, biểu thị một mối quan tâm đặc biệt đối với học thuyết và phương thức tu hành của đám ấy.

Sự kiện Mâu Tử đem “*năm kinh*” ra vận hỏi đám này chứng tỏ họ không những là những “*người có học*” như *Lý hoặc luận* ghi, mà còn là những kẻ theo Nho giáo, những sĩ nhân, như truyện Sĩ Nhiếp của *Ngô chí* đã chép. Thời điểm xảy ra sự kiện ấy Mâu Tử nói là sau khi Hán Linh đế băng hà, tức sau năm 189, một thời điểm hoàn toàn phù hợp với những tư liệu hiện có. *Ngụy chí* 1 từ 36b9-11 dưới mục bản kỷ của Tào Tháo viết: “*Trước đó Viên Trung làm tướng đất Hải, thường muốn dùng luật trị Thái Tổ. Hoàn Thiện nước Bái cũng khinh. Đến khi ở Duyện Châu, Biên Nhung đất Trần Lưu ăn nói nhiều lần rất dụng chạm Thái Tổ. Bèn giết Nhung, tru di cả gia đình. Trung và Thiện đều tị nạn ở Giao Châu. Thái Tổ sai sứ đến thái thú Sĩ Nhiếp đều*

giết hết. Hoàn Thiện được đầu thú, ra vái tạ trong sân, Thái Tổ bảo: 'Quý mà được thoát chết sao?'. Bèn giết đi". Tào Tháo được bổ làm thứ sử Duyện Châu năm Sơ Bình thứ nhất (190), Viên Trung và Hoàn Thiện phải chạy đến nước ta năm đó.

Truyện Viên Trung trong *Hậu Hán thư* 75 từ 7a10-b4 chỉ nói: "Sau Tôn Sách phá Cối Kê, Trung v.v... vượt biển về nam đến Giao Chỉ. Hiến đế đóng đô ở Hứa, trưng làm vệ úy, chưa đến thì mất". Vậy, chưa hẳn Trung đã đến khoảng năm 190 và bị Sĩ Nhiếp giết. Viên Trung do thế đã sống ở nước ta một thời gian.

Nếu Hoàn Thiện không may mắn thì Hoàn Việp may mắn hơn. Việp là chất của Hoàn Vinh, thầy học của Minh đế. *Hậu Hán thư* 67 từ 7b1-12 ghi truyện Việp: "Việp tự là Văn Lâm, một tên là Nghiêm, rất giữ ý chí. Cô là phu nhân của tư không Dương Tử. Khi Loan (cha của Việp) chết, cô đi điếu. Sắp đến (nhà) thì nghỉ ở quán trọ, chỉnh đốn lại những người đi theo, rồi sau mới vào. Lòng Việp cho là không phải, đến cô hỏi thăm Việp rốt cuộc không nói một lời, chỉ khóc lóc mà thôi. Tử sai quân lính dâng đồ cúng, nhân ra huyện lấy chén đĩa. Việp cự không nhận. Sau mỗi khi đến kinh, chưa từng đến ở nhà họ Dương. Kiên trinh là thế. Khách khứa đi theo đều khâm phục chí hạnh ông. Một bữa ăn không nhận ở người khác. Làm quan đến quận công tào. Sau cử hiếu liêm hữu đạo phương chính mậu tài. Tam Công bổ ra làm quan, đều không nhận. Trong khoảng Sơ Bình (190-193) thiên hạ loạn lạc, lánh nạn Cối Kê, rồi vượt biển đến ở khách Giao Chỉ. Người Việt

thay đổi khí tiết ông, đến xóm làng không hay tranh cãi. Ông bị người tù vu cáo, bèn chết ở ngục Hợp Phố”.

Hoàn Việp tuy may mắn đến được nước ta, nhưng cuối cùng cũng chết trong ngục Hợp Phố. Chỉ có Hứa Tĩnh là may mắn hơn. Truyện Hứa Tĩnh trong *Thực chỉ* 8 tờ 195-b9 nói: “Linh đế băng hà, Đồng Trác nắm quyền, Hứa Tĩnh cùng Châu Bí để cử Hoàn Phúc làm châu mục Ký Châu, Lưu Đại làm thứ sử Duyên Châu v.v... Khi đến nhậm chức rồi, Phúc cùng những người khác đem quân về đánh Trác. Trác giận chém Bí. Hứa Tĩnh cùng từng huynh Hứa Dương chạy đến thứ sử Dự Châu là Khổng Do. Do chết lại qua nhờ thứ sử Dương Châu Trần Vĩ. Vĩ chết, Hứa Tĩnh lại đến chỗ quen biết trước là đô úy Ngô quận Hứa Cống và thái thú Cối Kê Vương Lăng. Tôn Sách vượt sông về đông, họ đều chạy đến Giao Châu để tỵ nạn. Tĩnh ngồi trên bờ, trước cho chõ bà con thân sơ theo đi hết, rồi sau mới theo đi. Đương thời ai thấy không ai là không khen ngợi. Khi đến Giao Chỉ, thái thú Sĩ Nhiếp kính đãi nồng hậu. Viên Huy đất Trần Quốc đã ngụ cư Giao Châu. Huy viết thư cho thượng thư lệnh Tuân Hoắc nói: ‘Hứa Văn Hưu anh tài vĩ sĩ, trí lược đủ để gánh vác công việc, từ ngày lưu lạc đến nay đã cùng đám sĩ phu theo nhau. Mỗi có hoạn nạn thường trước giúp người, sau mới lo mình, cùng chín họ trong ngoài chịu đói, rét, kỷ cương với đồng loại, nhân thứ trắc ẩn, đều có kết quả, không thể đem một hai việc nói hết được”.

Tôn Sách vượt sông về đông năm Hưng Bình thứ 2 (195), nên Hứa Tĩnh cũng phải chạy qua nước ta năm ấy. Và chạy qua năm ấy không phải một mình Hứa

Tĩnh, mà còn có Viên Bái, Đặng Tử Hiếu, Từ Nguyên Hiền v.v... ngoài bà con thân thuộc của Tĩnh, như lá thư của Tĩnh viết cho Tào Tháo năm 205 trong *Thực chí* 8 từ 2a3-3b8 đã nói. Điểm đáng ghi nhận là khi Tĩnh đến nước ta năm 195, thì Viên Huy đã có mặt. Truyện Viên Hoán trong *Ngụy chí* 11 từ 3b6-10, chỉ nói Huy gặp thiên hạ loạn, ty nạn Giao Châu nhưng không nói năm nào. Bây giờ ta biết là phải trước năm 195. Hãn Huy qua một đợt với Hoàn Việp vào năm 190.

Ngoài Hứa Tĩnh, Viên Huy, Viên Bái... *Thực chí* 12 từ 4a5-b4 còn ghi: “*Hứa Từ tự Nhân Đốc, người Nam Dương, thờ Lưu Hy làm thầy, giỏi môn học họ Trịnh, trị Dịch, Thượng thư, Tam lễ, Mao thi, Luận ngữ. Trong khoảng Kiến An (196-220) cùng Hứa Tĩnh v.v... đều từ Giao Châu vào Thục*”. *Ngô chí* 8 từ 4b8-10 lại chép: “*Trình Bình, tự Đức Xu, người Nam Đốn, Nhữ Nam, vốn thờ Trịnh Huyền, sau ty nạn Giao Châu, cùng Lưu Hy khảo luận đại nghĩa, nên bác thông năm kinh. Sĩ Nhiếp bổ làm trường sử. Tôn Quyền nghe tiếng danh nho, dùng lễ trung Bình. Bình đến, phải làm thái tử thái phó*”. Cũng *Ngô chí* 8 từ 6a7-4 chép thêm: “*Tiết Tôn, tự Kinh Văn, người Trúc ấp, Bái quận, nhỏ theo người bà con, ty địa Giao Châu, theo Lưu Hy học. Sĩ Nhiếp đã theo Tôn Quyền, mời Tôn làm ngũ quan trung lang, rồi thái thú Hợp Phố, Giao Chỉ*”.

Thế thì, ngoài những người kể trên, ta còn có ba người học trò của Lưu Hy là Hứa Từ, Trình Bình và Tiết Tôn, và bản thân người thầy là Lưu Hy. Trình Bình trở về Trung Quốc, chắc chắn trước năm Hoàng Vũ thứ 4 (225) khi Tôn Quyền gả con gái của Chu Du cho Tôn

Đặng làm vợ, và Bình với tư cách thái tử thái phó đã răn dạy Đặng. Còn Tiết Tôn được triệu về Trung Quốc, khi Sĩ Nhiếp đặt quan hệ với chính quyền Tôn Quyền vào năm Kiến An thứ 15 (210), như truyện Sĩ Nhiếp của *Ngô chí* 4 từ 8a8 đã ghi. Về Hứa Từ, vì theo Hứa Tĩnh lên Thục, mà Hứa Tĩnh năm Kiến An 16 (211) từ thái thú Ba quận chuyển làm thái thú Thục quận, và năm Kiến An thứ 10 (205) đang còn ở Giao Châu viết thư cho Tào Tháo, cho nên Hứa Từ phải rời Giao Chỉ vào khoảng giữa những năm 205-210.

Do vậy, tuy ngày nay ta không biết chính xác Lưu Hy qua bị nạn nước ta vào năm nào, điều chắc chắn là phải trước những năm 200 sđl. Nghiêm Khả Quân trong *Toàn hậu Hán văn* 86 và Diệp Đức Huy sau đó trong *Chấp Mạnh Tử Lưu Hy chú* đã nghiên cứu sự tích và công trình trước tác của Hy khá tường tận. Đặc biệt là Diệp Đức Huy đã viết *Lưu Hy sự tích khảo* và chép vào trong tác phẩm vừa kể. Kết quả là Lưu Hy “trong khoảng Trung Bình trung làm bác sĩ, đồng bổ làm An Nam thái thú, sau tránh giặc ở Giao Châu, nên Trình Bình, Tiết Tôn, Hứa Từ cùng theo để học. Hy chết vào năm Xích Ô của nhà Ngô”.

Niên hiệu Trung Bình của Hán Linh đế bắt đầu vào năm 184 đến 189. Nếu trong khoảng những năm này Lưu Hy được trưng làm bác sĩ, thì việc tránh nạn sang nước ta cũng có thể xảy ra sau năm 189, tức như Mâu Tử nói, “sau khi Linh đế băng hà, thiên hạ nhiều loạn, chỉ Giao Châu tạm yên, người tài phương Bắc đều đến để ở”. Sự thật, ngay từ khi Linh đế đang sống, tức trước năm 189, một số người Trung Quốc đã muốn đến

ty nạn Giao Châu. Truyện Lưu Yên trong *Thục chí* 1 từ 1a9-12 đã chép: “*Yên thấy chính trị Linh đế suy khuyết, nhà vua nhiều nạn, bèn kiến nghị nói thữ sử thái thú dùng tiền của hối lộ để làm quan, nên cất lột bá tánh, làm cho trăm họ ly phản, vậy nên chọn trọng thần tiếng tốt để làm mục bá, trấn an đất nước. Yên bèn trong xin làm châu mục Giao Chỉ, muốn tránh nạn đời*”.

Rõ ràng, không chỉ sau năm 189, mà trước đó những “dị nhân” phương Bắc đã tìm về nước ta. Và sau năm ấy, dòng chảy “dị nhân” về phương Nam càng dồn dập hơn. Số “dị nhân” này đến nước ta, theo Mâu Tử, “phần lớn thực hành thuật thần tiên tịch cốc trường sinh”. Mâu Tử đã dùng “ngũ kinh” để vận hỏi và họ đã “không dám trả lời”.

Trước năm 189, Mâu Tử nói ông đem mẹ qua ty nạn ở Giao Chỉ, năm 26 tuổi về Thương Ngô cưới vợ. Việc đem mẹ qua nước ta và việc trở về Thương Ngô lấy vợ như thế chắc chắn xảy ra trước năm 189. Giả như năm 189, ông về cưới vợ, thì Mâu Tử phải sinh vào khoảng năm 165, tức năm Diên Hy thứ 7 đời Hán Hoàn đế. Tuy nhiên, vì Mâu Tử nói “trước thời đó”, tức trước thời Linh đế băng hà năm 189, nên có khả năng Mâu Tử phải sinh vào khoảng những năm 160, tức Diên Hy thứ 2, và trở về Thương Ngô cưới vợ khoảng năm 186. Lý do cho giả thiết thời điểm này sẽ nói sau.

Khi về Thương Ngô cưới vợ, Mâu Tử kế tiếp là ông được “thái thú (Thương Ngô) nghe tiếng ông học giỏi, mời đến thăm và bổ làm quan. Nhưng “lúc ấy tuổi đang cường tráng, chí lăm việc học, lại thấy đời loạn, Mâu Tử

không có ý làm quan", nên Mâu Tử từ chối không nhận. Tuy không nhận quan tước với thái thú Thương Ngô, song khi ông này nhờ ông đi Kinh Châu "trí kính", Mâu Tử đã nhận lời. Truyện Sĩ Nhiếp trong *Ngô chí* 4 từ 7a13-8a10 ghi nhận quan hệ giữa Thương Ngô và Kinh Châu như sau:

"Chu Phù chết, Hậu Hán sai Trương Tân làm thứ sử Giao Châu. Tân sau đó lại bị tướng của mình là Khu Cảnh giết, mà châu mục Kinh Châu Lưu Biểu sai Lại Cung đất Linh Lăng thay Tân. Lúc ấy, thái thú Thương Ngô Sử Hoàng chết, Biểu lại sai Ngô Cự thay Hoàng, cùng Cung đi đến. Nhà Hán nghe Trương Tân chết, ban tì thơ cho Nhiếp nói: 'Giao Châu đất xa, nam tiếp sông biển, ăn trên không tuyền, nghĩa dưới ùn tắc, biết nghịch tặc Lưu Biểu lại sai Lại Cung dòm ngó đất nam. Nay cho Nhiếp làm Tuy nam trung lang tướng, đồng đốc bày quân, giữ thái thú Giao Chỉ như cũ'. Sau Nhiếp lại sai lại Trương Văn dâng cống đến kinh đô. Lúc ấy thiên hạ tán loạn, đường sá cắt đứt, mà Nhiếp không bỏ chức cống, nên đặc biệt lai hạ chiếu phái làm An viễn tướng quân, phong Long độ đình hầu. Sau Cự với Cung mất lòng nhau. Cự đem quân đuổi Cung. Cung chạy về Linh Lăng. Năm Kiến An 15 (210) Tôn Quyền sai Bộ Chất làm thứ sử Giao Châu. Chất đến, Nhiếp đem anh em vâng nhận sự điều khiển, nhưng Ngô Cự có dị tâm. Chất chém Cự".

Qua lời sơ của Tiết Tôn và truyện Sĩ Nhiếp dẫn trước, ta biết Chu Phù đã sử dụng đám "hương nhân" của mình là Ngu Bào và Lưu Ngạn đi "xâm ngược bá tánh", nên bị nhân dân ta, mà Trần Thọ gọi là "giặc

mọi" (di tặc) giết. Giết vào năm nào? Chắc chắn là sau năm 194, năm Chu Hạo bị Trúc Dung giết và Chu Phù nhờ Mâu Tử đi mở đường. Chu Phù cô thế bị giết năm 195 trở đi cho đến 197.

Sau khi Phù bị giết, triều Hán cử Trương Tân qua làm thứ sử. *Giảng biểu truyện* do Bùi Tùng Chi dẫn trong *Ngô chí* 1 tờ 12a5-11 nói: "Bấy giờ có đạo sĩ Vu Cát đất Lang nha, ngụ cư phương đông, đi lại Ngô Hội, lập tinh xá, đốt hương, đọc sách đạo, chế làm nước bùa (phù thủy) để trị bệnh. Người Ngô Hội phần nhiều thờ ông. Sách thường ở trên lầu cửa thành quận, tập họp khách khứa các tướng. Cát bèn ăn mặc xum xoe, chống gậy nhỏ¹ sơn vẽ gọi là gậy người tiên, đi qua dưới cửa. Khách khứa các tướng hai phần ba xuống lầu đón lạy. Quan chưởng tân cấm la, cũng không thể ngăn. Sách liền hạ lệnh bắt Cát. Những người thờ Cát sai vợ và con gái vào gặp mẹ Sách xin cứu Cát. Bà mẹ gọi Sách nói: 'Vu tiên sinh cũng giúp quân làm phước, chữa giúp tướng sĩ, không nên giết'. Sách nói: 'Tên này yêu vọng, có thể huyễn hoặc lòng người, xa khiến các tướng không còn quan tâm đến lễ nghĩa vua tôi, đều bỏ Sách, xuống lầu lạy nó, không thể không trừ nó'. Các tướng lại liên danh trình bày sự việc xin tha. Sách nói: 'Xưa Trương Tân đất Nam Dương làm thứ sử Giao Châu, vút điển huân thánh trước, bỏ pháp luật nhà Hán, thường mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà

¹ Chúng tôi đồng ý cách đọc chữ *Hàm* như một viết lộn chữ *Tháp* của Fukui và dịch là "gậy nhỏ". Xem Fukui Kojun, *Dokyo no kiso teki kenkyu*, tr. 65.

tục, bảo để giúp giáo hóa, cuối cùng bị mọi nam giết. Điều đó rất vô ích, các vị chỉ chưa hiểu thôi. Nay tên này đã ở trong sách quĩ, đừng tốn thêm giấy bút với nó'. Liền lôi ra chém, treo đầu ở chợ. Những người thờ Cát vẫn không nói là chết, mà bảo là thi giải, rồi cúng vái cầu phước”.

Ngu Hỷ viết *Chi lâm dẫn* trong *Ngô chí* 1 tờ 12b1-3 đã nhận xét: “*Hỷ khảo cứu Hoàn vương chết ngày 4 tháng 4 năm Kiến An thứ 5 (200). Lúc ấy Tào, Viên đánh nhau chưa có thắng bại. Cớ thơ của Hạ Hầu Nguyên Nhung viết cho Thạch Uy Tắc sau khi phá Viên Thiệu, thơ nói: ‘Đem Trường Sa trao cho Tôn Bí, lấy Linh Quế làm cơ nghiệp cho Trương Tân’.* Điều này là chỉ Hoàn vương mất trước, Trương Tân chết sau, không được tương nhượng, ý nói vị Tân chết”.

Bùi Tùng Chi trong *Ngô chí* 1 tờ 12b3-4 nói rõ ra là *Giang biểu truyện* sai, khi bảo Trương Tân chết trước Tôn Sách: “*Theo Giao Quảng nhị châu xuân thu do đại trung chính Quảng Châu Vương Phạm dâng lên vào năm Thái Khương thứ 8 (287), thì Kiến An năm thứ 6 (201) Trương Tân còn làm châu mục Giao Châu. Giang biểu truyện sai, như Chi lâm đã nói*”.

Fukui¹ bình luận về báo cáo của *Giang biểu truyện*, dẫn thêm *Địa lý chí hạ* của *Tấn thư* 15 nói Trương Tân làm thứ sử Giao Châu năm Kiến An thứ 8 (203), mà Hồ Tam Tỉnh đã tán đồng khi chú thích *Tu trị thông giám* 66, rồi kết luận: “*Trương Tân làm thứ sử Giao Châu*

¹ Fukui Kojun, *Dokyo no kiso teki kenkyu*, tr. 375-376.

trong khoảng năm Kiến An thứ 6 (201), còn năm Chu Phù bị giết là trước năm Kiến An thứ 5 (200)". Điểm đáng ngạc nhiên là trong khi nhận ra nhân vật, mà Tôn Sách dẫn ra trên, dứt khoát không phải Trương Tân, vì Tân còn làm thứ sử Giao Châu sau khi Sách chết, thế mà Fukui vẫn bình luận tiếp về lối sống "vứt điển huấn thánh trước, bỏ pháp luật Hán gia, thường mặc áo đỏ gach, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục" là của Trương Tân, mà không tìm thử xem người sống lối sống đó là ai.

Theo chúng tôi, thứ nhất, ngoài chứng cứ của *Chi lâm*, *Giao Quảng nhị châu xuân thu* và *Tấn thư* địa lý chí, xác nhận Trương Tân còn làm thứ sử Giao Châu, sau khi Tôn Sách chết vào năm 200, ta còn có lá thư của Hứa Tĩnh viết cho Tào Tháo vào năm 205, mà truyện Hứa Tĩnh trong *Thực chí* 8 từ 203-3b7 đã chép lại, nói: "Đường đời gai góc, họa loạn cùng hợp, khủng khiếp lên sống, tự trốn mọi rợ, thành hết mười năm... Lại có Trương Tử Vân xưa ở kinh đô, chỉ phò vương thất, nay tuy đến cõi hoang, không được tham dự bản triều, thì cũng là phiên trấn của quốc gia, ngoại viện của túc hạ...". Sau câu vừa dẫn, Bùi Tùng Chi chua: "Tử Vân, tên Tân, người Nam Dương, làm thứ sử Giao Châu. Xem *Ngô chí*".

Vậy, sau khi Hứa Tĩnh đến Giao Châu năm 195 và ở đó "thành hết mười năm", mới viết thư cho Tào Tháo, và trong thư có nhắc đến vai trò của Trương Tân đang còn sống đối với Tháo, thì rõ ràng đến năm 205, khi lá thư viết, Trương Tân đang còn là thứ sử Giao Châu. Như thế, nhân vật mà Tôn Sách nêu ra trong lời nói của ông

trong *Giang biểu truyện* dứt khoát không phải là Trương Tân đất Nam Dương. Ấy thì, người đó là ai?

Đây là điểm thứ 2 chúng tôi muốn đề cập tới. Thật ra, người đó không ai xa lạ hơn là Chu Phù. Đáng lẽ, *Giang biểu truyện* phải viết Cối Kê Chu Phù, thay vì Nam Dương Trương Tân, mới hợp với cái chết của Tôn Sách vào năm 200. Lý do cho chúng tôi nghĩ nhân vật ấy là Chu Phù gồm hai yếu tố. Một là *Hậu Hán thư* im lặng không nói tới quan hệ của Chu Phù với Chu Tuấn và Chu Hạo. Đây là một hình thức bào biếm mà bút pháp viết sử Trung Quốc thường vận dụng đối với các nhân vật mà người viết sử có những vấn đề không tán thành. Trong trường hợp này nếu lối sống "vứt điển huấn thánh trước, bỏ pháp luật Hán gia" quả là của Chu Phù, thì Chu Phù tất nhiên phải chịu một hình phạt tức cho quên lãng vào lịch sử bằng cách không nhắc tới. Hai là quan hệ của Chu Phù với Mâu Tử. Vào năm 194, Mâu Tử lúc ấy đã là một Phật tử xác tín. Sau khi Trúc Dung giết Chu Hạo, Chu Phù đã nhờ Mâu Tử, một Phật tử, giúp mình đi trả thù cái chết của Chu Hạo. Quan hệ này phải nói không những có tính chính trị, mà còn có tính tôn giáo nữa vào lúc ấy. Ta có trường hợp Trúc Dung quan hệ với Triệu Dục của Quảng Lăng và Tiết Lễ của Bành Thành. Viết *Di mạch truyện* vào cuối thế kỷ thứ IV, mà Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 5 ĐTK 2145 tờ 41b-11, Tăng Duệ đã nhắc tới việc "*Hán mạt Ngụy sơ, hai tướng Quảng Lăng và Bành Thành xuất gia*".

Bản thân Trúc Dung là một Phật tử nhiệt thành. Trong thời gian làm đốc vận tào ba quận Quảng Lăng,

Bành Thành và Hạ Bì, Trúc Dung đã cho xây chùa lớn, đúc tượng cao và gầy dựng một phong trào Phật giáo mạnh mẽ, không những ở Hạ Bì, mà các quận bên cạnh, như truyện Trúc Dung dẫn trên đã nói. Khi Tào Tháo đánh Đào Khiêm vào năm 193, Dung rút quân về Quảng Lăng. Tướng Quảng Lăng là Triệu Dục đã đón tiếp Dung nồng hậu.

Truyện Trương Chiêu trong *Ngô chí* 7 từ 1a6-b8 nói: *"Trương Chiêu, tự Tử Bó, người Bành Thành, nhỏ hiếu học, giỏi chữ lệ, theo Bạch Hầu Tử Am học Tả thị xuân thu, rộng xem các sách, cùng Triệu Dục đất Lang Nha, Vương Lăng đất Đông Hải, đều nổi tiếng bạn tốt... Thứ sử Đào Khiêm cử mạo tài, Chiêu không ứng. Khiêm cho là khinh mình, nên Chiêu bị bắt, Dục hết mình tìm cách cứu, Chiêu mới được miễn"*.

Triệu Dục cùng các danh nho Trương Chiêu (155-235), Vương Lăng (?-229) làm bạn, do thế xuất thân cũng là một nhà nho, và đã có cơ hội cứu Trương Chiêu khỏi hình phạt của Đào Khiêm, điều này chứng tỏ Dục ra làm quan với Đào Khiêm tương đối sớm. Đến năm 193 Tào Tháo tấn công Đào Khiêm, Dục đã làm thái thú Quảng Lăng, để đón tiếp Trúc Dung, lúc Dung rút quân tới. Tuy cuối cùng Dung đã giết Dục, việc Dung tìm tới Dục biểu thị một quan hệ mật thiết giữa họ đã được thiết lập từ trước. Quan hệ này là quan hệ chính trị, nhưng không loại trừ khả năng tôn giáo. Bản thân Trúc Dung, như đã thấy, là một Phật tử nhiệt thành. Bây giờ qua *Di mạch truyện* ta biết Quảng Lăng tướng Triệu Dục "xuất gia". Quan hệ giữa họ như vậy mang nặng dấu ấn Phật giáo.

Tất nhiên, Triệu Dục không "xuất gia", theo kiểu Nghiêm Phật Điều, người Trung Quốc đầu tiên được lịch sử Phật giáo Trung Quốc xác nhận là "xuất gia". Trái lại, ông "xuất gia" theo kiểu *Giang biểu truyện* mô tả về Chu Phù nói trên theo lời của Tôn Sách, đó là "*vứt điển huấn của thánh trước, bỏ pháp luật của Hán gia, mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục, bảo để giúp giáo hóa*". Ý nghĩa chữ "xuất gia" đã được mở rộng và qui chiếu theo một số tiêu chuẩn mới: Thứ nhất là khước từ những tư tưởng khuôn phép cũ, biểu thị ở đây bằng việc "vứt điển huấn của thánh trước, bỏ pháp luật của Hán gia". Và thứ hai là chấp nhận những tư tưởng lối sống mới, thể hiện bằng việc "mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục".

Sự kiện "mặc áo đỏ, bịt đầu" này đối với người Trung Quốc là một chuyện lạ, như truyện Lưu Bằng của *Thần tiên truyện* 5 đã ghi: "Điện hạ có chuyện lạ (quái), rồi có mấy mươi người áo đỏ bịt tóc". Và chỉ có những người "lập dị" mới làm như truyện Hương Hú của *Hậu Hán thư* 111 tờ 19a7-8 đã nói: "Lạ giống như kẻ cuồng, thích cắt tóc, bịt đầu" là không đúng với "phép tắc nhà Hán", và chỉ "cuồng sanh" mới làm. Trong khi đó, ở nước ta, điều 11 của *Lý học luận* nói: "Nay sa môn cạo tóc đầu, mặc áo đỏ, thấy người không có lễ nghi qui đứng, không có dung mạo đoan trang, sai trái với phép mạo phục, sai với cách ăn mặc vậy".

Đó là về hình thức lối sống. Còn về tư tưởng, thì "đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục". Sách đạo tà tục (tà tục đạo thơ) nói ở đây không chỉ và không có

ngĩa là kinh sách đạo giáo, mà chỉ kinh sách Phật giáo. *Hậu Hán thư* 118 tờ 18b6-7 trong phần *Tây Vực truyện*, khi bình luận về kinh Phật, đã nói: "(Kinh Phật) làm rõ lời dạy lắng lòng cõi lụy, làm rõ tôn chỉ về không hữu gồm sai, thuộc dòng sách đạo" (đạo thơ chi lưu). Vậy "đọc sách đạo tà tục" đây chính là đọc sách kinh Phật giáo.

Như thế, khi đọc kinh Chu Phù đã "mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương", thì về ngoại hình, thực không khác gì một nhà sư. Có lẽ, lúc kinh Phật mới truyền vào Viễn Đông những thế kỷ đầu tây lịch, việc ăn mặc lúc đọc kinh của những người tại gia cũng như xuất gia không khác nhau lắm. Chính vì vậy, *Di mạch truyện* mới nói tới sự xuất gia của Triệu Dục và Tiết Lễ.

Việc thế Chu Phù vào nhân vật Trương Tân của câu nói Tôn Sách dẫn trên, như vậy, không những phù hợp với thời điểm Tôn Sách chết, mà còn hoàn toàn được lý giải qua quan hệ của Chu Phù với Mâu Tử do *Lý hoặc luận* ghi lại. Tôn Sách mất năm 200, mà *Giao Quảng nhị châu xuân thu* của Vương Phạm lại nói năm 201 "Trương Tân còn làm thứ sử Giao Châu". Thế thì Trương Tân đã làm thứ sử Giao Châu trước năm 201, tức ít lắm là vào năm Tôn Sách mất, nếu không là sớm hơn.

Theo chúng tôi, Trương Tân qua làm thứ sử Giao Châu sớm hơn nhiều, có thể là vào năm 197, sau khi Chu Phù bị "mọi man" giết vào khoảng năm ấy, như đã giả thiết ở trên. Giả thiết này là dựa trên câu nói của Tôn Sách trong *Giang biểu truyện* dẫn trước. Sách nói:

“Xua Trương Tân đến Nam Dương làm thứ sử Giao Châu, vút điển huấn của thánh trước, bỏ pháp luật của Hán gia...” Bây giờ ta đã biết “Nam Dương Trương Tân” là một chép lộn của “Cối Kê Chu Phù”, thì việc Chu Phù chết phải xảy ra trước năm Tôn Sách mất một thời gian đáng kể, để cho Tôn Sách dùng chữ “xua” (tích), khi đề cập đến Chu Phù. Và ta cũng biết Chu Phù không thể mất trước năm 195, khi Chu Hạo bị Trúc Dung giết và Chu Phù đã yêu cầu Mâu Tử giúp đỡ. Vậy, nếu Tôn Sách mất vào năm 200, thì năm 197 có khả năng là thời điểm Chu Phù bị giết, để ba năm sau đó, khi kể lại sự kiện Chu Phù, Tôn Sách đã dùng chữ “xua” (tích).

Chu Phù mất năm 197, Trương Tân qua làm thứ sử thế, cho đến ít lắm là năm 205, khi Hứa Tĩnh viết thư giới thiệu Tân với Tào Tháo, như đã thấy. Đồng thời, Tân phải mất trước năm 208 năm Lưu Biểu mất, như truyện Lưu Biểu trong *Hậu Hán thư* 104 hạ tờ 10a8-9 và *Ngụy chí* 6 tờ 12b2 đã ghi, để cho Lưu Biểu cử Lại Cung làm thứ sử Giao Châu thay Tân và Ngô Cự làm thứ sử Thương Ngô thay Sử Hoàng. Năm ấy Kiến An thứ 13 (208) Lưu Bị ở với Lưu Biểu khuyên Biểu đánh Hứa. Biểu không nghe. Tào Tháo lại dẫn quân nam chinh thì Biểu mất, nhân đó lấy được Kinh Châu.

Giang biểu truyện do Bùi Tùng Chi dẫn trong truyện Lưu Bị của *Thục chí* 1 tờ 6a12-b4 nói: *“(Khi Biểu mất) Tôn Quyền sai Lỗ Túc đi điều Lưu Biểu, thăm hai con Biểu, cùng lệnh kết liên với Lưu Bị. Túc chưa đến, mà Tào công đã vượt qua Hán tân. Túc cố tiến về trước để gặp Bị ở Đương Dương, nhân nói ý của Quyền, bàn sự thế thiên hạ, tỏ lòng ân cần, đồng thời hỏi Bị: ‘Dụ*

Châu nay muốn đi đâu? Bị đáp: 'Vì có quen với thái thú Thương Ngô, Ngô Thần, nên muốn đi đến đó'. Túc nói: 'Tôn Thảo lạc thông minh nhân huệ, kinh hiền dãi sĩ, anh hào Giang Biểu đều về qui phục, đã chiếm sáu quận, quân giỏi, lương nhiều đủ để dựng việc. Nay vì Ngài đưa kẻ thì không còn gì hơn là sai người phúc tâm, khiến tự liên kết với phía đông, tôn trọng sự liên lạc, cùng cứu cơ nghiệp mấy đời. Còn nói muốn đến Ngô Thần, thì Thần là một người tâm thường làm việc tại một quận xa, sắp bị người ta thôn tính, há đủ để dựa vào ư?' Bị rất mừng, tiến đến ở Ngạc huyện, liền sai Gia Cát Lượng theo Túc đến Tôn Quyền thể kết đồng minh".

Rõ ràng, Ngô Thần mà Lưu Bị muốn đến nương tựa ở đây, là Ngô Cự của truyện Sĩ Nhiếp của Ngô chỉ dẫn trước, như *Thục chí quyển nhị khảo chứng* từ 1b2-3 đã nhận ra, vì chữ *thần* 臣 và chữ *cự* 巨 dạng chữ rất giống nhau. Và năm mất của Lưu Biểu phải là năm Kiến An 13 (208), chứ không phải 12, như truyện Lưu Bị ở đây đã có. Vậy, Lưu Biểu mất năm 208 và Trương Tân còn sống tới năm 205, thì việc Trương Tân và Sử Hoàng mất chắc phải vào năm 206 và Lại Cung cùng Ngô Cự xuống thế năm 207. Để năm sau khi Lưu Biểu mất, Lưu Bị đã có ý đến ở nhờ Ngô Cự, lúc ấy đã thay Sử Hoàng làm thái thú Thương Ngô.

Vậy thì, nếu Mâu Tử về Thương Ngô cưới vợ vào khoảng những năm 186, thời điểm đó Sử Hoàng đã làm thái thú Thương Ngô chưa? Câu hỏi này ta hiện không thể trả lời dứt khoát. Tuy nhiên, giống như trường hợp Sĩ Nhiếp làm thái thú Giao Chỉ hơn 40 năm, tức từ khoảng năm 180 đến năm Hoàng Vũ thứ 5 (226), ta có

thể giả thiết Sử Hoàng cũng làm thái thú Thương Ngô trong khoảng từ 180 đến khi mất khoảng 207. Nếu chấp nhận giả thiết này, thì vị thái thú muốn mời Mâu Tử làm quan ở Thương Ngô, không ai khác hơn là Sử Hoàng.

Chúng tôi phải nêu lên giả thiết vì lá thư do Hứa Tĩnh viết cho Tào Tháo trong truyện Hứa Tĩnh cho *Thực chí* 8 tờ 2a12-b3 nói năm Hứa Tĩnh chạy qua nước ta có ghé lại Nam Hải nghe tin Tháo phò vua Hán bèn “*vừa buồn vừa vui, liền với Viên Bái, Từ Nguyên Hiền lại cùng chuẩn bị, tính lên Kinh Châu phía bắc. Gặp lúc các huyện Thương Ngô, mọi Việt nổi lên như ong, châu phủ đổ nhào, đường sá cắt đứt, Nguyên Hiền bị hại, già trẻ đều bị giết. Tĩnh lặn theo bờ mé, 500 dặm hơn, lại gặp đau ốm, bác gái mất mạng cùng với những người đi theo vợ con, một lúc chết sạch. Lại phải bồng bế nhau, đi về phía trước thì đến quận này*” (tức Giao Chỉ). Vậy ngay năm 195, ở Thương Ngô đã xảy ra cuộc khởi nghĩa của những người Việt, “lật nhào châu phủ”, thì không biết thái thú lúc ấy là Sử Hoàng hay là một người khác nữa, cứ tạm cho là Sử Hoàng vẫn làm thái thú¹.

Sau khi Mâu Tử từ chối làm quan, Sử Hoàng lại nhờ Mâu Tử đi Kinh Châu để “trí kính”. Truyện Lưu Biểu trong *Ngụy chí* 6 tờ 12a1-b2 nói Lưu Biểu làm thứ sử Kinh Châu từ năm 190.

Hiển đế kỹ trong *Hậu Hán thư* 9 tờ 2b13 đều nói thái thú Trường Sa Tôn Kiên giết thứ sử Kinh Châu

¹ Chớ không phải Sĩ Nhiếp, như có người đã hiểu.

Vương Duệ vào mùa đông năm Sơ Bình thứ nhất (190), trong khi truyện Lưu Biểu cũng của *Hậu Hán thư* 104 hạ từ 7a13-8a2 lại nói: “*Năm Sơ Bình thứ nhất thái thú Trường Sa Tôn Kiên giết thứ sử Kinh Châu Vương Duệ, chiêu thư lấy Biểu làm thứ sử Kinh Châu*”. Truyện Biểu trong *Ngụy chí* 12 từ 12a1 cũng nói thế. Truyện Sĩ Nhiếp trong *Ngô chí* 4 từ 7a13-8a10 lại cho biết thêm Lưu Biểu đã từng có ý đồ riêng đối với Giao Châu, để sau này khi Trương Tân chết vào khoảng năm 205, Biểu đã cử Lại Cung đến thế Tân làm thứ sử, dẫn tới việc Tào Tháo coi Biểu là một tên “nghịch tặc”.

Trước đây, vì ý đồ và hành động dòm ngó của Lưu Biểu, cộng thêm với việc coi câu nói của Tôn Sách trong *Giang biểu truyện* về Trương Tân chứ không phải về Chu Phù, Fukui¹ đã giải thích sự kiện thái thú Thương Ngô nhờ Mâu Tử đi “trí kinh” Kinh Châu, chính là đi “trí kinh” Lưu Biểu. Giải thích này không phải là không có những khó khăn của nó. Lý do là vì phần tự truyện của *Lý hoặc luận* nói việc Mâu Tử trở về Thương Ngô lấy vợ và được thái thú nhờ đi “trí kinh” Kinh Châu là phải xảy ra “trước lúc đó” (tiên thị thời), tức trước lúc Linh đế băng hà. Linh đế băng hà vào ngày Bính Thìn tháng tư năm Trung Bình thứ 6 (189). Vậy nếu Mâu Tử có được nhờ đi trí kinh Kinh Châu, thì cũng phải được nhờ vào khoảng trước năm 189. Mà năm này Vương Duệ chắc chắn phải còn làm thứ sử Kinh Châu, vì Duệ đến tháng 10 năm Sơ Bình thứ nhất (190), tức hơn một năm sau mới bị Tôn Kiên giết. Cho nên, không thể có chuyện

¹ Fukui Kojun, *Dokyo no kiso teki kenkyu*, tr. 476.

Mâu Tử được nhờ đi Kinh Châu để "trí kính" Lưu Biểu. Khi Biểu tới nhận chức, tình hình Kinh Châu cực kỳ rối loạn, đến nỗi "Biểu không thể đến được, bèn một ngựa vào Nghi thành, cho mời Bằng Việt người Nam quận, Thái Mạo người Tương Dương, cùng đến định mưu kế hoạch", như truyện Biểu trong *Hậu Hán thư* 104 hạ tờ 8a3-5 đã ghi. Phải trải qua hơn 8 năm, sau khi đã dẹp bọn giặc Tôn, giết Tôn Kiên và Trương Tế, đến năm Kiến An thứ 3 (198), thái thú Trường Sa Trương Tiện đem ba quận Linh Lăng, Quế Dương phần, Biểu sai lính đánh vây, phá Tiện, bình định được, do thế mở đất rộng ra, nam tiếp với Ngũ Lĩnh, bắc cứ Hán Xuyên, đất đai mấy ngàn dặm, quân đội mười vạn hơn.

Thế có nghĩa phải đến năm 198, tức hơn 8 năm sau khi nhậm chức, Kinh Châu của Lưu Biểu mới ổn định. Và đặc biệt vào những năm đầu, nhất là năm 190, khi mới đến, tình hình quá phức tạp đến nỗi Biểu phải "đơn mã" vào Nghi thành, thì việc "trí kính Lưu Biểu" do thái thú Thương Ngô nhờ Mâu Tử không thể nào xảy ra được. Chính vì thế, việc đi "trí kính" này, một mặt phải xảy ra trước năm 189, như tự truyện của *Lý học luận* đã ghi, và mặt khác nhân vật được "trí kính" không phải là Lưu Biểu, mà là Vương Duệ. Dẫu sao đi nữa, Mâu Tử đã không đi trí kính Kinh Châu, và sau khi cưới vợ ở Thương Ngô đã đem vợ trở về Giao Chỉ để ở với mẹ mình.

Việc đem vợ trở về này hẳn đã diễn ra trước những năm 189. Đây là thời điểm bùng nổ hiện tượng các "dị nhân phương Bắc" đổ về nước ta để tránh nạn và đua nhau "thực hành thuật thần tiên tịch cốc trường

sinh", đến nỗi Mâu Tử phải đóng vai Mạnh Kha chống lại phong trào học tập thuật ấy như ta sẽ thấy ở dưới đây. Đó đồng thời cũng là lúc Chu Phù tiếp xúc với Mâu Tử, dẫn tới việc nhờ vả Mâu Tử sau này trong vụ Chu Hạo bị Trúc Dung giết ở Dự Chương, thế Chu Phù đến làm thứ sử nước ta lúc nào?

Hậu Hán thư 63 tờ 1a6-6b5 có chép lại truyện của một người tên Chu Phù. Nhưng Chu Phù đây là đại tư không Chu Phù thời Lưu Tú, chứ không phải là Chu Phù làm thứ sử nước ta. Lá số của Tiết Tôn trong *Ngô chí* 8 tờ 7b7-10 ngược lại có ghi tên một Chu Phù làm thứ sử Giao Châu, gốc người Cối Kê và có những "hương nhân" như Ngu Bào, Lưu Ngạn. Lưu Ngạn này, phần tự truyện của *Lý hoạc luận* có nhắc tới như kỵ đô úy Lưu Ngạn và được Giao Châu mục giao cho nhiệm vụ mang quân qua Dự Chương đánh trả trung lang tướng Trúc Dung để trả thù cho việc Dung đã giết "người em của châu mục" (mục đệ) lúc ấy đang làm thái thú Dự Chương.

Truyện của Trúc Dung trong *Hậu Hán thư* 103 tờ 11a3-12 và trong *Ngô chí* 4 tờ 2a10-38 có chép việc Dung giết "quận thú Dự Chương Chu Hạo". Và việc này phải xảy ra giữa những năm 193 và 194. Lý do là vì truyện Đào Khiêm trong *Hậu Hán thư* 103 tờ 10b7-11a3 nói: "*Năm Sơ Bình thứ 4 (193) Tào Tháo đánh Khiêm, phá huyện Phó Dương của Bành Thành. Khiêm lui giữ Diệm. Tháo đánh không thể thắng, bèn trở về đi qua đánh lấy Thủ Lự, Thủ Lăng, Hạ Khu, đều giết hết, phàm giết trai gái mấy chục vạn người, gà chó không còn. Sông Tứ vì thế không chảy (...)* Hưng Bình năm thứ nhất (194) Tào Tháo lại đánh Khiêm, lược định Lang

nha, Đông hải các huyện. Khiêm sợ không thoát, muốn chạy về Đan Dương (...) Năm đó Khiêm bệnh chết”.

Trong khi đó, truyện Trúc Dung lại chép: “Đến khi Tào Tháo đánh Khiêm, vùng Từ không yên, Dung bèn đem trai gái vạn người, ngựa ba nghìn con, chạy đến Quảng Lăng. Thái thú Quảng Lăng Triệu Dục dùng tân lễ đãi Dung. Dung ham lợi của cải của Quảng Lăng, bèn thừa lúc say rượu giết Dục, thả lính cướp hết, nhân đó qua sông chạy về ở Dự Chương, giết quận thú Chu Hạo, vào chiếm lấy thành. Sau bị thú sử Dương Châu Lưu Do đánh bại, Dung chạy vào trong núi, bị người ta giết”.

Truyện Do trong Hậu Hán thư 106 tờ 14b8-11 nói: “Trong khoảng Hưng Bình, Do làm chấn uy tướng quân Dương Châu mục. Bấy giờ Viên Thuật chiếm Hoài Nam. Do bèn dời đến ở Khúc A. Gặp lúc Trung Quốc tán loạn, sĩ phu phần lớn chạy về nam. Do nhận tiếp đãi nuôi dưỡng, cùng họ lo lắng, rất được tiếng khen. Viên Thuật sai Tôn Sách đánh thẳng Do. Do nhân thế chạy đến Dự Chương, bệnh chết”. Truyện Do trong Ngô chí 4 tờ 2a3-10 nói chi ly hơn: “Tôn Sách vượt sông về đông, đánh Trương Anh và Phàn Năng v.v... Lưu Do tới Đan Đồ, rồi qua sông về nam giữ Dự Chương, đóng ở Bành Trạch. Trúc Dung đến trước, giết thái thú Chu Hạo, vào ở trong quận. Do tiến quân đánh Dung, bị Dung đánh bại, lại tập hợp các huyện thuộc quyền mình đánh Dung. Dung bại, chạy vào núi, bị dân giết”.

Còn Hậu Hán thư 9 tờ 5b10 dưới mục năm Hưng Bình thứ nhất (194) viết: “Năm đó thú sử Dương châu Lưu Do cùng với tướng Viên Thuật là Tôn Sách đánh ở

Khúc A, quân Do bại tích, Tôn Sách chiếm cứ Sơn Đông”.

Bùi Tùng Chi lại dẫn *Giang biểu truyện* chú thích truyện Tôn Sách, nói Sách "vượt sông" đánh Lưu Do vào năm Hưng Bình thứ 2 (195). Điều này có nghĩa là Do đến Dự Chương không thể chậm hơn 195. Chính tại Dự Chương này, Do hẳn đã đánh Trúc Dung. Do thế, Trúc Dung có thể bị đánh và sau chết năm 195. Cho nên, việc Dung đánh Chu Hạo không thể xảy ra chậm hơn năm 195 và có khả năng xảy ra vào năm 194, vì đó là năm Tào Tháo đánh Đào Khiêm tại hai quận Bành Thành và Hạ Bì do Dung cai trị. Từ ấy Dung chạy qua Quảng Lăng giết Triệu Dục, rồi đến Dự Chương giết Chu Hạo. Việc Hạo chết phải xảy ra như thế vào khoảng năm 194 đã gây cho Chu Phù "nổi đau cốt nhục, uất phát tim gan", khiến Phù phải sai kỵ đô úy Lưu Ngạn đem quân trả thù và nhờ Mâu Tử đi mở đường.

Vào khoảng những năm 193-195 Chu Phù đã có mặt tại nước ta với tư cách một châu mục. Thế Phù đến nước ta lúc nào? Năm 178, cha của Chu Phù là Chu Tuấn đã được cử làm thứ sử Giao Chỉ để đánh dẹp cuộc khởi nghĩa của Lương Long. Đến năm 184 Giả Tôn lại được cử làm thứ sử để đánh dẹp cuộc khởi nghĩa của Trụ Thiên tướng quân. Đó là theo truyện của Chu Tuấn và Giả Tôn trong *Hậu Hán thư* 101 tờ 7b1-9 và 61 tờ 14a1-b1. Ba năm sau, Giả Tôn được gọi về, tức năm 186. Căn cứ truyện Sĩ Nhiếp trong *Ngô chí* 4 tờ 7a5-11 nói thì em Sĩ Nhiếp là Sĩ Nhất đã quen biết Đinh Cung khi Cung làm thứ sử Giao Chỉ. Căn cứ Linh đế kỷ của *Hậu Hán thư* 8 tờ 11b2 và 12b8, tháng 5 năm Trung Bình thứ 4

(187) Đinh Cung làm tư không, tháng 8 năm sau (188) Cung được cử làm tư đồ. Như thế, nếu Cung có làm thứ sử Giao Chỉ, thì cũng chỉ làm trong một thời gian ngắn, tức khoảng giữa năm 186 đến giữa năm 187.

Chính trong thời gian ấy, cũng theo truyện của Giả Tôn đã xảy ra một cuộc "sa thải thứ sử hai ngàn thạch, lại chọn các quan lại trong sạch có khả năng". Hẳn qua cuộc thanh lọc này, Chu Phù như một thành phần quan lại trẻ đã được đề bạt làm thứ sử Giao Chỉ. Hơn nữa, đó cũng là thời điểm cha của Phù là Chu Tuấn đang có uy tín lớn do những chiến công trong việc đánh dẹp cuộc khởi nghĩa Hoàng Cân và các cuộc khởi nghĩa khác như Trương Phi Yến, Trương Bạch Kỳ v.v... Đến lúc Đồng Trác nắm quyền vào tháng 8 năm Trung Bình thứ 6 (189), sau cuộc nổi loạn Thập thương thị của Trương Nhung Đoàn Khuê, Chu Tuấn đã được Trác mời làm phó tướng quốc cho Trác, nhưng Tuấn từ chối. Đào Khiêm, Khổng Dung và những người khác đã tôn Tuấn làm thái sư để đánh Trác. Chưa thực hiện, thì Vương Doãn đã giết Trác vào tháng tư năm Sơ Bình thứ 3 (192). Tháng 5 năm sau (193) Chu Tuấn được trưng làm thái úy. Tháng 7 năm Hưng Bình thứ nhất (194) miễn làm thái úy, trao lại cho Dương Bưu, Tuấn được chiếu cùng Dương Bưu và 10 người khác đi hòa giải Lý Thôi Quách Phiếm. Năm đó Tuấn mất.

Vậy Chu Phù hẳn đã đến làm thứ sử nước ta khoảng năm 187 trở đi, thay cho Đinh Cung về Lạc Dương làm tư không. Điểm đáng nói là truyện Chu Tuấn trong *Hậu Hán thư* 101 tờ 11a10-11, sau khi Chu Tuấn mất đã viết: "*Con Hạo cũng có tài hạnh, làm quan*

đến thái thú Dự Chương". Thế phải chăng Chu Phù không phải là con của Chu Tuấn? Tất nhiên, việc Phạm Việp không kể tên Chu Phù vào những người con của Tuấn không có nghĩa Phù không phải là con Tuấn, mà chỉ phản ánh một quan điểm đánh giá lịch sử đối với từng nhân vật như chính Việp đã chủ trương trong lời Tư tự của mình là "dĩ văn truyền ý". Ý của Phạm Việp thế nào, để dẫn đến việc loại bỏ tên Chu Phù, chúng ta ngày nay khó có thể biết được.

Nhưng cứ vào câu nói của Tôn Sách dẫn trước về sự kiện Phù "vứt điển huấn của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia, thường mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục", ta có thể đoán ra một phần nào. Đó là việc Phù đã chối bỏ toàn bộ hệ ý thức, mà ông có chức năng phải đại diện, để đi theo Phật giáo, và quan hệ thân thiết với những phần tử, mà "đám thế tục" cho là "quay lưng với năm kinh, mà đi theo đạo khác", như là Phật tử Mâu Tử. Một khi đã thế, có thể trong quan điểm của Việp, Phù không còn xứng đáng để ghi vào sử sách Trung Quốc, đặc biệt ghi vào bảng tên những người con của một danh tướng như Chu Tuấn, mà Việp bình luận là "đem thao lược của thượng tướng, nhận đánh dẹp vào lúc thắng thốt, đến khi công thành quân thắng, tiếng uy đồn thiên hạ..." (*Hậu Hán thư* 101 từ 11a12-b1).

Như thế, Chu Phù sang làm thứ sử Giao Châu khoảng những năm 187-188. Năm sau khi đem vợ từ Thương Ngô về Giao Chỉ, Mâu Tử đã gặp Chu Phù, một con người "ưu văn xử sĩ" biết trân trọng chất xám nhân tài và có ý mời Mâu Tử làm quan. Một lần nữa ông lấy

cơ bệnh tật, mà không ra (xung tật bất khởi). Tuy nhiên, một quan hệ tốt đẹp đã được duy trì giữa hai người. Và quan hệ này đã trở nên gắn bó hơn, khi Phù thực hiện việc "vứt điển huấn của tiên thánh, bỏ pháp luật của Hán gia" để đọc sách "đạo tà tục" của Phật giáo, để đi theo Phật giáo và sống đời sống của một Phật tử. Chính việc ấy của Chu Phù đã tạo môi trường thuận lợi cho mối quan hệ mật thiết giữa hai người, mà sau đó Mâu Tử đã phải thú nhận là đã diễn ra trong một thời gian dài (bị mặt phục lịch, kiến ngộ nhật cứu).

Thời gian dài này có thể đôi ba năm hay hơn nữa. Mâu Tử tuy không ra làm quan, Chu Phù vẫn đãi ngộ một cách trọng hậu. Điều này có nghĩa dù không công khai cộng tác, Mâu Tử vẫn có quan hệ với Phù. Quan hệ này do thế phải dựa trên một cơ sở riêng tư, cơ sở niềm tin Phật giáo, mà cả hai người đều chia sẻ. Cho nên, khoảng những năm 193, 194, khi em mình là Chu Hạo bị Trúc Dung giết ở Dự Chương, Chu Phù liền sai kỵ đô úy Lưu Ngạn đến đó, song sợ côi ngoài nghi nhau, binh không được tiến. Châu mục bèn mời Mâu Tử nói: "Em ruột bị nghịch tặc giết hại, nỗi đau cốt nhục, uất phát tim gan, phải sai Lưu đô úy đi nhưng sợ côi ngoài nghi ngờ, người đi không thông. Ngài văn võ gồm đủ, có tài chuyên đối phó. Nay muốn giúp nhau, mượn đường Linh Lăng Quế Dương, lộ trình được thông suốt. (Ngài nghĩ) thế nào?" Mâu Tử trả lời: "Chịu nhờ ơn nghĩa, đãi ngộ lâu ngày, liệt sĩ quên mình, hẹn dứt khoát ra đi". Thế là dù không làm quan với Chu Phù, khi Phù có việc nhờ vả, Mâu Tử đã nồng nhiệt đáp ứng. Sự tình này cho phép ta giả thiết Mâu Tử và Chu Phù đã có những quan

hệ thân tình đặc biệt, vượt ra ngoài quan hệ bình thường cấp trên cấp dưới. Không những thế, Chu Phù đánh giá cao khả năng của Mâu Tử, một người "văn võ kiêm bị, có tài chuyên đối". Và thực tế, việc Mâu Tử đem mẹ từ Thương Ngô xuống tỵ thế ở nước ta, rồi về Thương Ngô lấy vợ, chứng tỏ ông là người có khả năng như thế. Cho nên, việc mượn đường để dẫn quân đi, trong tình hình các địa phương châu quận nghi ngờ nhau, Chu Phù tất phải chọn một nhân vật tầm cỡ "văn võ kiêm bị, có tài chuyên đối", mới thực hiện chu toàn nhiệm vụ. Phù đã chọn Mâu Tử và mời (thỉnh) ông.

Quá vậy, con đường từ nước ta đi lên phía bắc Trung Quốc, khoan nói tới tình hình chính trị bất ổn "châu quận nghi nan" thời Chu Phù, đã đưa ra không ít khó khăn cho những ai không thông thuộc nó. Truyện Trịnh Hoằng trong *Hậu Hán thư* 63 từ 12b11-13a3 nói: "*Năm Kiến Sơ thứ 8 (83) Hoằng sai Trịnh Chung làm đại tư nông. Ngày trước bảy quận Giao Chỉ cống hiến, chuyển vận đều do Đông Dã vượt biển mà đến, sóng gió gian hiểm, chết chìm nối nhau. Hoằng tâu mở đường núi Linh Lăng Quế Dương, do thế suốt thông, đến nay trở thành thường lộ*". Con đường Linh Lăng Quế Dương, mà Chu Phù nhờ Mâu Tử đi mượn, chính là con đường này. Tuy gọi là "suốt thông" (di thông) và "thường lộ", nó không phải không đầy hiểm nguy và trắc trở.

Chỉ cần đọc lại truyện Hứa Tĩnh trong *Thực chí* 9 từ 2a12-b3, chúng ta không cần đợi lâu để thấy thực tế đó xảy ra ngay vào thời Mâu Tử. Hứa Tĩnh kể sau khi Vương Lăng thất thủ ở Cối Kê vào năm 195, Hứa Tĩnh đã cùng gia đình thân thuộc với một số bạn bè như Viên

Bái, Từ Nguyên Hiền xuống thuyền chạy về nam. Đến Quảng Châu, được tin Tào Tháo phò Hiến đế, Tĩnh bèn tìm đường trở về bắc. Đến Thương Ngô, gặp "mọi Việt" (di Việt) khởi nghĩa đánh Thương Ngô. Một số thân thuộc và bạn bè bị mất mạng. Tĩnh bảy giờ mới tìm đường xuôi về nam, đến nước ta. Rõ ràng con đường lên phía bắc không phải bình thường chút nào, vào thời Mâu Tử. Nó không phải là một "thường lộ" như Phạm Việp đã nhận xét vào thời mình, mà đầy bất trắc và hiểm nguy chết người.

Ngay hai chục năm sau khi Trịnh Hoàng mở đường, vào năm Nguyên Hưng thứ 1 (106) trưởng huyện Lâm Vũ là Đường Khương, nhân việc "*lệ cũ Nam Hải dâng long nhân, lệ chi, 10 dặm đặt một trí, 5 dặm đặt một hầu, đi lại hiểm trở, người chết nối nhau dọc đường. Bảy giờ trưởng huyện Lâm Vũ là Đường Khương, người Nhữ Nam, có huyện mình tiếp giáp với Nam Hải, bèn dâng thư bày tỏ tình trạng, vua xuống chiếu, nói: Vật quý lạ nước xa vốn để dâng cúng tôn miếu. Nếu có thương hại, há đó là gốc thương dân. Ra lệnh thái quan không được nhận đồ dâng*". Đó là theo *Hậu Hán thư* 4 từ 15b8-b1 do Phạm Việp ghi lại.

Chú thích đoạn văn vừa dẫn ở từ 15a1-5, Lý Hiền đã cho dẫn *Hậu Hán thư* của Tạ Thừa nói càng rõ hơn: "*Đường Khương tự là Bá Du, giao việc công, bổ làm trưởng huyện Lâm Vũ. Huyện tiếp Giao Châu. Xưa dâng long nhân, lệ chi và đồ tươi sống. Dâng rồi, ngày. đêm chạy ngựa chuyển đưa, đến nỗi có người gặp cọp sói độc hại gục ngã tử vong không dứt. Con đường đi qua Lâm Vũ, Khương bèn dâng thư can vua nói: 'Thần nghe trên*

không lấy việc ném mùi ngon làm đức, dưới không đem việc dâng thức ngon làm công. Nền thiên tử ăn thì thịt bẻ là cao nhất, không lấy quả hạt làm qui. Nếp thấy bảy quận Giao Chỉ dâng long nhãn tươi v.v... thì chim sợ, gió nổi. Đất đai nam châu, trùng độc thú dữ không hết ở dọc đường đến nỗi xúc phạm, gây hại chết chóc. Người chết rồi thì không thể sống lại, nhưng kẻ sắp chết thì có thể cứu được. Hai món ấy (tức long nhãn và lệ chi-Lê Mạnh Thát chú) dâng lên đến thì vua chưa chắc dài năm thêm thọ'. Vua nghe theo".

Ngay trong giai đoạn đang còn tương đối ổn định như thế, và chỉ cách thời gian Trịnh Hoàng mở đường mới 20 năm, mà con đường Qué Dương Linh Lãng đi từ nước ta lên đã gây ra không biết bao nhiêu chết chóc kinh hoàng, đến nỗi một người huyện trưởng có lương tri như Đường Khương phải viết thư xin bỏ lệ cống long nhãn lệ chi của Giao Chỉ. Hống nữa là đến giữa những năm 193-195, khi toàn bộ đất nước Trung Quốc đang kinh qua một loạt các bạo loạn và khởi nghĩa khắp nơi. Từ Viên Thiệu, Viên Thuật, Tào Tháo phía bắc, đến Tôn Sách, Tôn Quyền phía nam, Trương Hồ, Hàn Toại, Mã Đằng, Mã Siêu và Lưu Bị phía tây. Trung Quốc đang sục sôi trong biến động.

Cho nên, để thực hiện việc đưa quân lên Dự Chương, nhằm trả thù cho Chu Hạo, Chu Phù phải nhờ đến Mâu Tử. Trong khi Mâu Tử chuẩn bị lên đường, thì mẹ mất. Thế là ông phải ở nhà chịu tang, và cuộc hành trình lên phía bắc từ đó không thành. Sự thật, không hẳn chỉ vì tang mẹ, mà Mâu Tử đành đình chỉ cuộc đi. Thực tế, vào thời óng có những người có tang cha hay

tang mẹ, mà vẫn tiếp tục thi hành nhiệm vụ do tình hình chính trị hay quân sự cấp bách đòi hỏi, chứ không ở nhà cư tang. Ta có trường hợp điển hình Ngu Phiên, mà *Ngô chí* 12 từ 1a8-9 đã ghi lại.

Ngư Phiên làm công tào cho Vương Lăng ở Cối Kê. Khi Tôn Sách vượt sông tiến đánh. Lăng thất thủ xuống thuyền cùng bạn bè như Hứa Cống định chạy về nam đến nước ta. Ngư Phiên dù cha vừa mất cũng xuống thuyền đi theo, bàn với Lăng không nên chạy về Giao Chỉ. Lăng nghe theo, lên phía bắc đầu quân với Tào Tháo. Còn Ngư Phiên bèn trở về Diêu Dư tiếp tục cư tang cha, rồi sau này ra làm việc với Tôn Sách và Tôn Quyền. Điều này rõ ràng chứng tỏ dù có tang cha hay mẹ, khi việc nước cấp bách, người ta phải tạm lo việc nước trước, rồi sau mới tính đến chuyện để tang. Cho nên, nếu công tác tiến quân đi Dự Chương có tính cấp bách, hãn Mâu Tử có thể tạm thời hoãn việc cư tang, để thi hành nhiệm vụ mà Chu Phù đã nhờ và ông đã hứa với lời hứa: "*Liệt sĩ quên mình, hẹn dứt khoát ra đi*". (Liệt sĩ vong thân, kỳ tất sinh hiện).

Song, khi xảy ra tang mẹ, tính cấp bách của việc tiến quân đi Dự Chương có lẽ không còn nữa, nên Mâu Tử quyết định ở nhà cư tang. Cuộc đi lên phía bắc do thế không thành. Lý do cho sự mất tính cấp bách này, ngoài việc cư tang mẹ của Mâu Tử về mặt khách quan, ta có thể truy ra ít nhất về hai biến cố, tác động trực tiếp đến quyết định của Mâu Tử cũng như Chu Phù. Thứ nhất, nếu Trúc Dung giết Chu Hạo vào khoảng 193-194 thì không lâu sau đó Dung đã bị Lưu Do đánh bại và bị giết khoảng những năm 194-195. Điều này có ý nghĩa

khi Mậu Tử và Chu Phù chuẩn bị xong quân đội và phương tiện, họ chắc đã nhận được tin Trúc Dung đã bị giết, nên không còn lý do chính đáng để ra đi. Thứ hai, cũng trong khoảng năm 195 người Việt ở Thương Ngô đã khởi nghĩa, chặn đường về bắc của Hứa Tĩnh. Tình hình Thương Ngô, cửa ngõ đi lên phía bắc không an toàn. Do thế, Mậu Tử có thêm lý do để đình chỉ.

Ngoài ra, về phía chủ quan của bản thân Chu Phù, theo Tôn Sách, ta biết Phù "cuối cùng bị man di giết", như *Giang biểu truyện* nói, mà Bùi Tùng Chi dẫn trong *Ngô chí* 1 tờ 12a5-11 và Lý Hiền dẫn trong *Hậu Hán thư* 60 hạ tờ 19b11-20a3, song không biết tại sao. *Truyện Sĩ Nhiếp* của *Ngô chí* 4 tờ 7a9 cũng nói Phù bị đánh "chạy vào biển" nhưng không nói lý do. Lá sớ của Tiết Tôn trong *Ngô chí* 8 tờ 7b7-10 mới nói rõ cho biết Chu Phù tin dùng đám người cùng quê với mình (hương nhân) như Lưu Ngạn sách nhiễu dân chúng, đánh thuế quá cao. Do thế, dân chúng cuối cùng đã nổi lên đánh đuổi Chu Phù phải chạy vào biển mà chết: "*Lại cố thứ sử Chu Phù đất Cối Kê phân nhiều dùng người cùng quê là bọn Ngu Bào, Lưu Ngạn, phân làm trường lại, xâm ngược bá tánh, ép thuế lân dân. Cá vàng một con, trâu thuế gạo một斛. Bá tánh oán phẫn, giặc núi cùng nổi lên đánh phá châu quận. Phù chạy vào biển lưu lạc chết mất*".

Như vậy, bản thân Chu Phù lúc ở nước ta vẫn có nhiều vấn đề, mà một trong đó là sự tin dùng hương nhân của Phù và sự sách nhiễu của đám này. Có thể là một trong những lý do tại sao Mậu Tử đã không chịu ra làm quan với Chu Phù, dù Phù vẫn đối đãi trọng hậu

với Mậu Tử. Dầu không làm việc với Phù, ông hẳn đã tham mưu cho Phù nhiều việc, đặc biệt là việc "vứt điển huấn của tiên thánh, bỏ pháp luật của Hán gia", để đi theo Phật giáo của Phù. Sự việc này cho phép chúng ta khẳng định chính quyền Chu Phù Sĩ Nhiếp trong khoảng những năm 187-197 là một chính quyền độc lập thực sự Việt Nam mang tính Phật giáo. Có thể nói đó là chính quyền Phật giáo Việt Nam đầu tiên được thành lập. Nói là một chính quyền Việt Nam, vì người đứng đầu chính quyền này, dù thuộc Hán tộc, đã "bỏ pháp luật của Hán gia", do thế phải dùng tới pháp luật của người Việt hay Việt luật. Và là một chính quyền mang tính chất Phật giáo, vì người đứng đầu ấy đã "vứt điển huấn của tiên thánh" người Hán, do thế tất phải dùng điển huấn của người Việt. Mà điển huấn của người Việt lúc đó đã được hóa thân vào trong điển huấn của Phật giáo.

Dù chính quyền Chu Phù là một chính quyền Việt Nam độc lập và Phật giáo như vậy, Mậu Tử vẫn không ra phò tri. Lý do bây giờ đã rõ. Đó là sự có mặt của đám hương nhân của Chu Phù, một đám hương nhân chỉ biết đi sách nhiễu và gây bất mãn trong dân chúng bằng sưu cao thuế nặng. Đám này vào khoảng năm 195, để có tiền và lương cho việc chuẩn bị gửi quân đi Dự Chương, hẳn đã đặt ra nhiều loại thuế, cụ thể là việc một con cá chép lấy một học gạo, mà Tiết Tôn đã nói tới, là một thí dụ điển hình. Chính những loại thuế như thế đã gây phần nộ trong dân, cuối cùng dẫn tới việc đánh đuổi không chỉ đám hương nhân này, mà cả Chu Phù nữa.

Điểm lý thú là trong khi Chu Phù bị đánh đuổi, Sĩ

Nhiếp với tư cách là thái thú của quận Giao Chỉ vẫn tiếp tục công việc cai trị của mình, coi như không có một sự biến gì xảy ra. Truyện Sĩ Nhiếp trong *Ngô chi* 4 từ 8b3-4 nói Nhiếp làm thái thú Giao Chỉ "hơn bốn mươi năm", tức khoảng giữa những năm 185-226. Trong hơn bốn mươi năm này, nó cũng nói tiếp "cương trường vô sự", nghĩa là không có sự việc gì đáng kể đã xảy ra. Do thế, việc đánh đuổi Chu Phù và dâm hương nhân hãn không phải là một biến cố gì ghê gớm và chắc chắn có sự tham gia của Nhiếp. Bởi nếu Nhiếp không tham gia, thì khi Chu Phù bị đánh đuổi, chính quyền của Nhiếp tất không thể tồn tại.

Sự tình này cho phép ta rút ra một kết luận khá lồi cuồn về các chính quyền thứ sử và thái thú Trung Quốc ở nước ta, sau năm 43 khi Hai Bà Trưng bị đánh bại và trước khi Chu Phù, Sĩ Nhiếp dựng nên một chính quyền Việt Nam độc lập. Đó là sự tồn tại một hệ thống chính quyền hai đầu, một đầu do các quan lại Trung Quốc bổ nhiệm sang, và một đầu do chính các quan lại người Việt nắm giữ. Hệ thống chính quyền do các quan lại người Việt nắm giữ đóng vai trò người đại diện và bảo vệ thực sự quyền lợi của người Việt, còn hệ thống thứ sử và thái thú Trung Quốc chỉ đóng vai trò tượng trưng cho quyền hành Trung Quốc. Và vai trò này trong khoảng thời gian từ năm 43 đến năm 190, tức hơn 150 năm, các quan lại Trung Quốc đã không thực hiện một cách nghiêm túc, như ta sẽ thấy dưới đây, đến nỗi Tiết Tôn phải than là "trởng lại đặt ra, tuy có cũng như không".

Tới đây, ta thấy khi mất mẹ vào khoảng năm 195

và cư tang với một thời gian lâu (cửu chi) hẳn cho tới lúc Chu Phù bị đánh đuổi vào khoảng năm 197 và cũng là lúc Mâu Tử vừa cư tang mẹ xong, Mâu Tử đi đến một quyết định là không bao giờ ra làm quan nữa. Quyết định này được đưa ra qua một phân tích tỉ mỉ tình hình chính trị thời ông và một sự cân nhắc kỹ càng về những mặt lợi hại. Mâu Tử viết: *"Lâu (sau) đó rút lui nghĩ rằng 'Vi lý do thông giỏi, mà được giao sứ mạng, nay đời nhiều nhuong, chẳng phải là lúc làm rõ mình'. Bèn than nói: 'Lão Tử dứt thánh bỏ trí, sửa thân, giữ chân, muôn vật không ngăn chỉ ông, thiên hạ không đổi niềm vui của ông, thiên tử không được bề tôi, chư hầu không được kết bạn, nên mới có thể quý'. Do thế, ông dốc chí vào đạo Phật, gôm nghiền ngẫm Lão Tử năm ngàn lời, ngâm huyền diệu làm rượu ngon, chơi năm kinh làm đàn sáo. Bọn thế tục phẫn nhiều cho không phải, cho ông quay lưng với năm kinh mà đi theo đạo khác"*.

Viết như thế, phải chăng Mâu Tử muốn nói sau ba năm cư tang mẹ xong, nhân lúc Chu Phù bị đánh đuổi phải chạy vào biển, Mâu Tử mới "đi theo đạo khác", mới đi theo Phật giáo? Nghĩa là, phải chăng Mâu Tử đi theo Phật giáo vào khoảng năm 197? Tất nhiên là không phải. Năm 197 đây là thời điểm ông "dốc chí vào đạo Phật" (nhuệ chí ư Phật đạo) chứ không phải bắt đầu tin hiểu và đi theo Phật giáo, như chính ông đã xác nhận. Vậy, ông bắt đầu theo Phật giáo từ bao giờ và tại sao ông đi theo Phật giáo? Đây là những câu hỏi khó trả lời nhất, đặc biệt là trả lời một cách chính xác và có cơ sở, do tình hình tư liệu hạn chế và thiếu thốn.

Tuy nhiên, nếu phân tích những gì chính Mâu Tử

ghi lại trong *Lý hoặc luận*, ta có thể biết một phần nào câu trả lời cho những vấn nạn vừa nêu. Mở đầu phần tự truyện, Mâu Tử nói: “Mâu Tử đã học kinh truyện, chư tử, sách không kể lớn nhỏ, không gì là không ham. Tuy không thích binh pháp, song vẫn đọc. Tuy đọc sách thần tiên bất tử, ông đẹp mà không tin, cho là dối trá”. Thế là khi viết *Lý hoặc luận*, Mâu Tử đã đọc kinh truyện, chư tử cùng binh pháp và sách thần tiên bất tử. Vậy, Mâu Tử bắt đầu học kinh truyện, chư tử từ bao giờ?

Điều 14, 25 và 31 xác nhận là Mâu Tử đã học kinh truyện, chư tử cũng như binh pháp thần tiên, trước khi ông biết đến Phật giáo. Điều 14 Mâu Tử viết: “Chúng ta tuổi trẻ học đạo Nghiêu Thuấn Châu Khổng, mà nay bỏ nó, lại học thuật mọi rợ, không làm lắm sao?” Chư tuổi trẻ dùng ở đây để chỉ dịch chữ nhược quán của Mâu Tử. “Nhược quán” là “mũ yếu”. Theo *Lễ ký* con trai 20 tuổi làm lễ đội mũ, và mũ đây là thuộc dạng “mũ yếu”. Cho nên, nói “nhược quán”, học đạo Nghiêu Thuấn Châu Khổng, Mâu Tử hẳn lúc đó đã 20 tuổi. Do đó, Mâu Tử viết thêm, sau câu vừa dẫn: “Đó là dư ngữ của tôi lúc chưa hiểu đạo lớn”. Đạo lớn đây là Phật giáo. Vậy vào khoảng 20 tuổi Mâu Tử đã biết đến sự có mặt của Phật giáo, nhưng vẫn chưa chấp nhận đi theo, thậm chí còn công kích là mọi rợ là đàng khác.

Từ công kích, lại do thói ham đọc sách, “sách không kể lớn nhỏ, không sách gì là không thích”, Mâu Tử tiến sâu vào việc tìm hiểu và đọc sách vở Phật giáo, mới phát hiện một sự thật. Đó là Phật giáo không phải là một đạo mọi rợ, mà còn là một thuật làm cho con người “thấy rộng” (kiến bác). Điều 25 Mâu Tử viết:

“Thấy rộng có thuật không? Mâu Tử nói: Do kinh Phật. Tôi khi chưa hiểu kinh Phật, làm còn hơn ông nhiều. Tuy đọc năm kinh, hợp lấy làm hoa mà chưa nên quả. Đến khi tôi đã xem học thuyết của kinh Phật, nắm yếu lý của Lão Tử, giữ tính điềm đạm, xét hạnh vô vi, rồi về trông sự đời, như đèn trời cao mà ngoi xuống hang suối, lên Tung Đại mà thấy gò đồng vậy. Tôi từ nghe đạo đến nay, như vén mây thấy mặt trời tỏ, cầm đuốc vào nhà tối vậy”.

Vậy là từ một quan điểm cho Phật giáo là một “thuật của mọi rợ” (di dịch chừ thuật), Mâu Tử đã tìm hiểu và cuối cùng thấy còn hơn cả đạo Nghiêu Thuấn Châu Khổng của Hoa Hạ nhiều. Trong thời gian chưa đi theo Phật giáo này, Mâu Tử, ngoài việc học đạo Nghiêu Thuấn Châu Khổng, còn tìm nghiên cứu thuật tịch cốc trường sinh thân tiên. Điều 31 Mâu Tử viết: “Khi tôi chưa hiểu đạo lớn, cũng thường học phép tịch cốc. Phép tịch cốc kể ra ngàn trăm thuật, thực hành không có hiệu quả, làm không có chứng nghiệm, nên tôi bỏ. Xem ba người thấy tôi theo học, hoặc tự xưng bảy trăm, năm trăm, ba trăm tuổi. Nhưng tôi theo họ học, chưa đầy ba năm, ai nấy đều chết hết. Sở dĩ như thế là do nhịn gạo không ăn, mà đi ăn trăm quả. Nhậu thịt thì nhiều mâm, uống rượu thì nghiêng vò, tinh loạn thân mờ, hơi gạo không đủ, tai mắt lâm lạc, dâm tà không kiêng. Tôi hỏi lý do vì sao. Đáp rằng: ‘Lão Tử nói: Bớt đi lại bớt, cho đến vô vi. Trò nên ngày bớt’. Nhưng tôi thấy thì ngày chỉ thêm, mà không bớt. Vì thế, ai nấy đều không biết mệnh, mà đã chết”.

Rõ ràng trước khi đến với Phật giáo, Mâu Tử đã

không những học đạo "Nghiêu Thuấn Châu Khổng" mà còn học cả thuật thần tiên của đạo giáo. Ông đọc "*Thần thư*" 170 quyển của Can Cát, như điều 29 đã ghi, và bỏ 3 năm thực hành phép tịch cốc trường sinh bất tử. Như thế, nếu vào tuổi "nhược quán", tức 20 tuổi, đã học đạo Nghiêu Thuấn Châu Khổng, và ba năm dành cho phép tịch cốc và đọc "*Thần thư*" 170 quyển, thì có khả năng Mâu Tử đã theo Phật giáo khoảng lúc ông dưới 23 tuổi. Đây là thời điểm ông chính thức theo Phật giáo, chứ không phải thời điểm ông biết Phật giáo, mà tới thời ông đã phát triển mạnh và bắt đầu thâm nhập vào cung đình.

Truyện Tương Giai của *Hậu Hán thư* 60 hạ từ 14b8-19a4 chép lại lá sớ do Giai gửi lên cho Hoàn đế vào năm Diên Hy thứ 9 (167) có đoạn viết: "*Lại nghe trong cung dựng miếu thờ Hoàng Lão Phù Đồ. Đạo đó thanh hư quý chuộng vô vi, hiếu sinh ghét giết, bớt dục bỏ xa xỉ. Nay bệ hạ ham muốn không bỏ, giết phạt quá lễ, đã trái với đạo ấy, há nhận được phúc ư? Lại nói Lão Tử đi vào mọi rợ mà thành Phù Đồ. Phù Đồ không nghỉ ba đêm dưới cây dâu, vì không muốn lâu sinh ra tình ân ái. Thiên thần đem gái đẹp gửi đến, Phù Đồ nói: 'Đó là túi da đầy máu'. Bèn không thèm nhìn. Phù Đồ thủ nhất như vậy, mới có thể thành đạo. Nay bệ hạ, gái dâm, bà đẹp, vượt hết vẻ đẹp của thiên hạ, đồ ngon thức ngọt, chót hết mùi của thiên hạ, thì làm sao mà muốn như Hoàng Lão ư?"*

Điểm lời cuốn của lá sớ không chỉ nằm ở chỗ xác nhận tình trạng đang phát triển mạnh mẽ của Phật giáo ở Trung Quốc, đang xâm nhập sâu vào đời sống

cung đình của tầng lớp thượng lưu. Không chỉ thế, nó còn chứa đựng hai câu trích từ kinh *Tứ thập nhị chương*, mà chính Mâu Tử có nêu đích danh trong điều 21 *Lý hoặc luận* của ông. Đó là “Phù Đồ không nghĩ ba đêm dưới cây dâu, vì không muốn lâu sinh ra ân ái. Thiên thần đem gái đẹp gởi đến, Phù Đồ nói: ‘Đó là túi dơ đầy máu’. Bèn không thèm nhìn”. Câu về gái đẹp, ngay từ thời Lý Hiền (657-685) chú thích *Hậu Hán thư*, đã biết là một trích dẫn từ kinh *Tứ thập nhị chương*, nên mới chua: “Kinh *Tứ thập nhị chương*: Thiên thần dâng gái ngọc cho Phật, Phật bảo: Đó là túi da đầy mọi thứ dơ”.

Nhắc tới kinh *Tứ thập nhị chương* ở đây gợi cho ta một nhận định khá thú vị về những kinh sách Phật giáo, mà Mâu Tử có thể tiếp xúc và tìm hiểu, trước khi trở thành một người Phật giáo. Tất nhiên, để trở thành một Phật tử, Mâu Tử phải tìm đọc nhằm biết Phật giáo là gì và tại sao có sự tồn tại của nó. Thực tế, như đã thấy trên, điều 14 xác nhận là trong khi theo học đạo Nghiêu Thuấn Châu Khổng, Mâu Tử đã biết đến Phật giáo. Nhưng do quan điểm Khổng Mạnh hẹp hòi và kỳ thị về việc “lấy Hạ để biến Di”, chứ chưa bao giờ có việc “lấy Di biến Hạ”, Mâu Tử đã cho Phật giáo là một thứ “thuật di dịch”, nên không đáng học tập.

Như vậy, trong giai đoạn đầu khi mới tiếp xúc với kinh sách Phật giáo, Mâu Tử còn bị quan điểm di dịch lạc hậu của Khổng Mạnh khống chế. Dần dà về sau, do tính ham đọc sách và nền văn hóa Việt Nam mang tính Phật giáo, ông đã thoát ly khỏi sự khống chế của quan điểm di dịch sai lầm ấy và nhận chân được sự đứng đắn

cao siêu của giáo lý Phật giáo, vượt lên trên những quan điểm Khổng Mạnh mang tính dân tộc hẹp hòi chủ quan. Quá trình vươn lên và vượt qua sự khống chế của Khổng Mạnh này chỉ có thể xảy ra sau ba năm theo học phép tịch cốc trường sinh của thuật thần tiên. Mà việc theo học thần tiên lúc đó đã trở thành một phong trào đang rầm rộ phát triển hẳn dưới sự lèo lái của Đổng Phụng với sự giúp đỡ ít nhiều để trả ơn của Sĩ Nhiếp do việc cứu sống Nhiếp tại nước ta.

Điều này có nghĩa, nếu Mâu Tử sinh vào khoảng năm 160, thì khoảng 178 đến 180 ông đã đem mẹ ông qua nước ta lánh nạn, để vào những năm trước sau 180 ông có dịp thấy được hào quang của đám thần tiên qua con người Đổng Phụng lúc ấy đang sống ở Giao Châu. Từ đó, ông mới sẵn sàng dành ba năm của tuổi thanh xuân mình cho việc theo đuổi thực hành phép tịch cốc. Nhưng với cái chết của Phụng và “ba người thầy” của ông, Mâu Tử nhận ra tính “yêu vọng” của cái “đạo bất tử”, giác ngộ được một sự thực là “con người đều phải chết, không ai có thể tránh được” (điều 37), do Phật giáo đem lại. Đây phải chăng là thời điểm Mâu Tử chính thức theo Phật giáo, sau những năm tháng tiếp xúc và tìm hiểu.

Đó là một có thể, đặc biệt nếu những nhận định trên của chúng ta về các hoạt động của Đổng Phụng được chấp nhận và nếu ta nhớ tới một biến cố Phật giáo có ý nghĩa lớn đang xảy ra ở Trung Quốc, tức việc vua Hoàn Đế “trong cung dựng miếu thờ Hoàng Lão Phù Đồ”, mà lá sớ viết năm Diên Hy thứ 9 (167) của Tương Giai nói tới. Phật giáo bây giờ đang trên đường trở

thành một tôn giáo nhà nước qua sự tôn sùng công khai Phật giáo của người đứng đầu nhà nước ấy là Hoàng đế nhà Hán. Việc tôn sùng này tất nhiên phải tác động đến các hoạt động Phật giáo như dịch kinh, làm chùa, tổ chức lễ lược v.v... Cho nên, nếu những năm 181-183 Mâu Tử trở thành một Phật tử ở nước ta, thì không có gì đáng ngạc nhiên lắm.

Thời gian sau khi theo Phật giáo này, Mâu Tử chắc tiếp tục đọc các kinh sách Phật giáo, mà chính ông ghi nhận là “quyển số kể tới vạn” (điều 5) trong đó “quyển lớn vạn lời trở xuống, quyển nhỏ ngàn lời trở lên” (điều 1). Những “cuốn kinh nhỏ” này có thể là kinh *A ly niêm di*, *Sát vi vương*, *Kính diện vương* v.v..., và cuốn lớn có thể là *Lục độ tập kinh*, *Tạp thí dụ kinh*, *Cưu tạp thí dụ kinh*, *Tứ thập nhị chương kinh* v.v... Đặc biệt là cuốn *Phật kinh chi yếu* gồm 37 phẩm, mà Mâu Tử có niềm tôn kính và mến yêu lạ thường, để sau này khi viết *Lý hoạc luận*, ông đã lấy nó làm mẫu cùng với *Đạo đức kinh* của Lão Tử.

Từ sau năm 185 đến khoảng 187, ông trở về Thương Ngô cưới vợ. Đây phải nói là một “mối tình thế kỷ”, bởi vì chỉ với một mối tình như thế, nó mới đủ sức mạnh thúc đẩy Mâu Tử vượt qua một khoảng không gian vời vợi từ nước ta về Thương Ngô, mà 10 năm sau Hứa Tĩnh trong lá thư viết cho Tào Tháo bảo là “hơn 5 nghìn dặm” và “*đường thủy bộ không có, trạm ngựa cõi Giao đứt tuyệt*”, như *Thực chí* 8 từ 2b3-5 đã ghi. Do thế, nếu Mâu Tử chỉ lấy vợ để có con, thì đã không cần phải trở về Thương Ngô làm gì. Nước ta thời ấy chắc không thiếu con gái cho Mâu Tử lấy. Việc về Thương Ngô vì

vậy cho phép ta giả thiết Mâu Tử đã quen và yêu cô gái Thương Ngô trước khi đem mẹ đến nước ta. Và hẳn đã cùng cô hẹn ước thề nguyện.

Giả thiết này đưa ta đến ba nhận định lồi cuốn sau. Thứ nhất, vì đã yêu thương hẹn ước với một cô gái Thương Ngô, nên việc Mâu Tử đưa mẹ qua nước ta không thể trước 18 tuổi được. Năm Mâu Tử đưa mẹ xuống Giao Chỉ như thế có thể là năm 178. Thứ hai, vì năm 178 này Mâu Tử chỉ đưa một mình mẹ xuống, điều ấy chứng tỏ cha Mâu Tử mất hay đã ly khai khỏi gia đình Mâu Tử. Thứ ba, gia đình Mâu Tử tại nước ta phải có một cuộc sống ổn định, mới cho phép Mâu Tử vừa đưa mẹ xuống Giao Chỉ, đã trở về Thương Ngô cưới vợ. Do sự tình này, ta có thể nói Mâu Tử có quê quán và cơ sở kinh tế ở nước ta, nên mới đến tỵ nạn trong mấy năm để đủ khả năng tài chính để trở về Thương Ngô. Thứ tư, để có thể tiến hành cưới hỏi vợ mình ở Thương Ngô, phía nhà Mâu Tử cũng như nhà người vợ tương lai phải tối thiểu là khá giả về mặt kinh tế, nếu không nói là có tiếng tăm ở địa phương. Sự thật, khi Mâu Tử mới về Thương Ngô, thái thú Thương Ngô nghe tiếng sức học của Mâu Tử, đã đến thăm và mời Mâu Tử ra làm quan. Sự kiện này cho phép giả thiết gia đình Mâu Tử và có thể gia đình bên vợ là những vọng tộc của đất Thương Ngô, đến nỗi Mâu Tử chân ướt chân ráo từ Giao Chỉ tới đã có sự quan tâm vừa thấy của thái thú.

Chính tại Thương Ngô, sau khi từ chối ra làm quan, Mâu Tử được nhờ đi “trí kính” Kinh Châu. Người nhờ đây là thái thú Thương Ngô, chứ không thể là thái thú Giao Chỉ Sĩ Nhiếp. Bởi vì thời gian này, tức khoảng

năm 184-187 Giả Tôn và Đinh Cung đang làm thứ sử nước ta và Sĩ Nhiếp đang làm thái thú Giao Chỉ, thì bản thân Sĩ Nhiếp chưa có yêu cầu khách quan gì để đi “trí kính” Kinh Châu cả. Trong khi đó, thái thú Thương Ngô lại có một yêu cầu như thế, bởi vì Thương Ngô tiếp giáp với đất của Kinh Châu là quận Quế Dương. Cho nên, để giữ cho quan hệ trị an giữa hai địa phương được tốt đẹp, thái thú Thương Ngô rõ ràng có một yêu cầu khách quan để đi “trí kính” Kinh Châu.

Tất nhiên Mâu Tử lên Thương Ngô để cưới vợ. Vì thế, khi thái thú Thương Ngô nhờ ông đi “trí kính” Kinh Châu và ông đã nhận lời, thì điều này không có nghĩa ông phải ra đi “trí kính” từ Thương Ngô. Trái lại, ông phải đem vợ mình về Giao Chỉ để ra mắt mẹ và bà con ở Giao Chỉ. Chính trong khi đem vợ về Giao Chỉ ở với mẹ mình, và chuẩn bị lên Thương Ngô lại để thực hiện việc đi “trí kính” Kinh Châu, Mâu Tử đã gặp Chu Phù khoảng những năm 187-189. Một lần nữa, Mâu Tử lại được Chu Phù mời ra làm quan. Vì từ chối không làm quan với Chu Phù, lẽ dĩ nhiên Mâu Tử không thể thực hiện việc đi “trí kính” Kinh Châu được.

Dù không làm quan với Chu Phù, quan hệ giữa Phù và Mâu Tử vẫn thắm thiết và diễn ra trong một thời gian dài. Chứ mà Mâu Tử dùng để mô tả mối quan hệ này là “bị mặt phục lịch, kiến ngộ nhật cửu”.⁶ Thế đã rõ, tuy không đáp lại lời mời làm quan, Mâu Tử vẫn có những ơn nghĩa với Phù. Trong những ơn nghĩa qua lại này nếu Mâu Tử “bị mặt phục lịch”, thì hẳn Phù cũng nhận được những sự giúp đỡ khác của Mâu Tử, trong đó có cả việc giúp Phù “vứt điển huấn của tiền thánh, bỏ

pháp luật của Hán gia” và “đọc tà tục đạo thư”. Nói cách khác, Mâu Tử đã lôi kéo Phù vào các sinh hoạt Phật giáo nước ta, tham gia các buổi thuyết giảng lễ lược v.v... Thông qua đó thực hiện chức năng “trợ hóa” sẵn có của Phật giáo, mà Tôn Sách bảo là chủ trương của Chu Phù đưa Chu Phù đi theo một lối sống mới.

Không chỉ Chu Phù “vượt điển huấn tiên thánh, bỏ pháp luật Hán gia” để chấp nhận lối sống mới, mà Sĩ Nhiếp cũng thế. Truyện Sĩ Nhiếp của *Ngô chí* 4 tờ 7a1-8b5 nói: “*Sĩ Nhiếp tự Uy Ngạn, người Quảng Tín, Thương Ngô. Tổ tiên vốn người Mấn Dương nước Lỗ, đến loạn Vương Mãng ty nạn Giao Châu, tới Nhiếp là sáu đời. Cha là Tử, thời Hoàn đế (147-167) làm thái thú Nhật Nam. Nhiếp nhỏ du học ở kinh đô, thờ Lưu Tử Kỳ đất Dĩnh Xuyên, trị Tả thị Xuân thu xét hiểu liêm, bổ thượng thư lang công sự, từ quan vì tang cha là Tử. Sau đó cử mậu tài, bổ Vu Lĩnh, đổi làm thái thú Giao Chỉ...*”

Bản thân Sĩ Nhiếp như thế ngay từ nhỏ đã du học tại Lạc Dương được đào luyện trong nền giáo dục Trung Quốc tiêu chuẩn, chuyên giỏi về *Tả thị Xuân thu*. Viên Huy viết thư cho Tuân Úc, dẫn trong truyện Sĩ Nhiếp của *Ngô chí* 4 tờ 7b1-7 nói: “*Sĩ phủ quân của Giao Chỉ học vấn đã ưu bác, lại thành công về chinh trị, ở trong đại loạn, bảo toàn một quận hơn 20 năm, cương trường vô sự, dân không thất nghiệp, những bọn lệ thuộc đều được nhờ ân. Tuy Đâu Dung giữ Hà Tây, há hơn được ư?*”

Việc quan chút rảnh, liền xem luyện thơ truyện. Xuân thu Tả thị truyện, lại càng luyện lựa tinh vi. Tôi

nhều lần đem những chỗ nghi trong Tả truyện ra hỏi, đều được trả lời có cơ sở, ý tứ rất chắc chắn. Còn Thượng thư, ông gồm thông cổ và kim văn, ở Kinh đô cãi nhau phải trái kịch liệt, nay ông muốn liệt kê trường nghĩa của Tả thị và Thượng thư để dâng lên...”

Thế nhưng, Sĩ Nhiếp với anh em mình có một lối sống khá xa lạ với tập tục truyền thống Trung Quốc mà cũng truyện Sĩ Nhiếp của Ngô chí 4 tờ 7b7-10 đã ghi lại như sau: “Anh em Nhiếp đều là người hùng các quận, làm tướng một châu, riêng ở vạn lý, uy tôn vô thượng. Ra vào đánh chuông khánh, đầy đủ uy nghi, kèn sáo cố xuy, xe ngựa đầy đường. Người Hồ theo sát xe đốt hương, thường có mấy mươi. Thê thiếp đi xe màn, tử đệ theo lính kỵ. Đương thời quý trọng, chấn phục trăm mọi. Ủy Đà cũng không đủ hơn”.

Trước đây, việc có “người Hồ đi sát xe đốt hương” vừa thấy, Hồ Thích nghĩ¹ những người Hồ của Giao Chỉ phải chăng là thương nhân Ấn Độ, Ba Tư..., tức đó là “những Sa-môn cạo tóc đầu, mặc áo đỏ, ưa thích rượu ngon hoặc nuôi dưỡng vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm dối trá mà Mâu Tử từng thấy”. Sau đó, Fukui² thử so sánh với cách thức đi ra ngoài của vua chúa Nhật Nam, mà Di mạch truyện thượng của Nam sử 78 đã ghi: “Vua có mặc áo pháp, có thêm anh lạc, như phục sức của tượng Phật, đi ra thì cưỡi voi, thổi la, đánh trống, che bằng lọng vỏ sò, lấy vỏ sò làm cờ quạt”.

¹ Hồ Thích, *Dự Chu Thúc Ca luận Mâu Tử thơ*, Bắc Bình đồ thư quán, quán san V.

² Fukui Kojun, *Dokyo no kiso teki kenkyu*, tr. 391-395.

Fukui thấy phảng phất một số nét giống việc đi ra của Sĩ Nhiếp với vua Nhật Nam, và khác với phong tục của vua chúa Trung Quốc.

Tuy nhiên, còn vấn đề “người Hồ đi sắt xe, đốt hương” thì thế nào? Để trả lời, Fukui tiến xa thêm một bước so sánh lễ “hành tượng” do Pháp Hiển ghi lại trong *Phật quốc ký*: “*Pháp Hiển mong muốn xem hành tượng, dừng lại vào ngày tháng 3... Từ ngày mồng một tháng tư trong thành quét tước đường sá, trang hoàng các đường xóm... Vua rất kính trọng nên trước hết để hành tượng thì cách thành ba bốn dặm, làm một chiếc xe bốn bánh, cao hơn ba trượng, hình thù giống như hành điện, trang hoàng bảy báu, treo phan lọng có dẹt hình, để tượng đứng trong xe, hai bò tót đứng hầu, làm hình chư thiên theo hầu... Tượng cách cửa thành một trăm bộ, vua cỡi vương miện, thay mặc áo mới, đi chân không, cầm hoa hương, có người theo sau, ra thành đón tượng, dầu mặt lạy xuống, rải hoa, đốt hương. Tượng vào thành rồi, trên lầu cửa thành, phu nhân thể nữ vung rải các thứ hoa, lững lờ bay xuống... Mỗi chùa hành tượng một ngày, bắt đầu từ ngày mồng một đầu tháng, đến ngày 14 thì hành tượng mới xong”.*

Đây là lễ hành tượng Pháp Hiển thấy ở Vu Điền. Còn ở thành Ba-liên-phất (Pataliputra) của Ấn Độ, *Phật quốc ký* từ 862b ghi: “*Hàng năm thường vào ngày mồng 8 tháng 2 thì hành tượng. Làm xe bốn bánh... hình nó giống như một chiếc tháp... đều có Phật ngồi, Bò tót đứng hầu. Có thể có đến 20 xe... Vào ngày đó, đạo tục trong nước đều tập hợp lại ca hát nhảy múa, cúng dường hương hoa”.*

Gần ba thế kỷ sau, Nghĩa Tịnh trong *Nam hải ký qui nội pháp truyện* 1 từ 210c dưới điều thọ trai phở thỉnh đã mô tả những lễ ấy với tình tiết sau: “Mười châu biển nam cúng trai tăng càng thêm nồng hậu... Ngày thứ nhất... thau vàng đầy nước, phải trước làm sạch đất, để mời chúng Tăng. Ngày thứ hai, sau khi qua ngọ, thì đánh nhạc trống, bày hương hoa, thỉnh tượng Phật quý lên xe kiệu về, cờ phan rạng trời, đạo tục họp lại dẫn đến gia đình, trưng bày màn lọng, tượng quý vàng đồng, trang hoàng rực rỡ... Đến ngày thứ ba... các Tăng tắm rửa xong, dẫn đến nhà trai tăng... hương hoa trống nhạc gấp bội sáng qua... Ở hai bên tượng, mỗi bên có đồng nữ nghiêm trang đứng... Đó là cách thức nhận trai tăng ở một chỗ của mười châu biển nam”.

Còn về lễ Tự tứ, *Nam hải ký qui nội pháp truyện* 1 từ 217c viết: “Vào giờ đó tục sĩ họp lại, đạo đồ vân tập, đốt đèn sáng tiếp, cúng dường hương hoa. Sáng hôm sau, tất cả cùng đi ra, nhiều quanh phố xóm, rước tượng bằng xe, đánh nhạc dấy trời, phan lọng rợp đất, phát phối che cả ánh mặt trời, gọi là tam-ma-cận-ly (samagri), dịch là hòa tập. Hễ những ngày lễ lớn thầy đều làm thế, tức đó là phép hành thành của Thần châu”.

Di nhiên, sử dụng tư liệu cách một sự việc hàng trăm năm để giải thích về sự việc đó tất không thể đạt được độ chính xác đáng muốn. Dầu vậy, nó cho thấy việc Sĩ Nhiếp ra vào đánh chuông khánh, đầy đủ uy nghi, đèn sáo cổ xúy, xe ngựa đầy đường, người Hồ theo sát xe đốt hương thường có mấy mươi, thê thiếp đi xe màn, tử đệ theo lính kỵ có những quan hệ với các lễ

nghe Phật giáo, đặc biệt khi có “người Hồ theo sát xe đốt hương thường có mấy mươi”. Đây có thể là một lễ rước Phật (hành tượng) theo kiểu Pháp Hiển đã thấy, mà cũng có thể là lễ Tự tứ hay đi trai tăng do Nghĩa Tịnh ghi lại.

Dù với trường hợp nào đi nữa, điểm đáng nói với chúng ta là Sĩ Nhiếp đầu được đào luyện trong khuôn mẫu văn hóa Trung Quốc, đã có những hành xử và lối sống xa lạ với phong tục tập quán Trung Quốc. Ông do thế cùng với Chu Phù, đã ít nhiều “vứt điển huấn của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia”. Nói rõ ra, ông đã được Phật giáo hóa và Việt hóa. Như vậy, vào giữa những năm 180-190 ở nước ta, cụ thể là ở Giao Chỉ đã hình thành hoàn tất một nền văn hóa mới, nền văn hóa Phật giáo Việt Nam, kết hợp thành công nền văn hóa Lạc Việt với nền văn hóa Phật giáo từ Ấn Độ đưa vào. Nền văn hóa mới này đủ sức không những đánh trả lại bằng những đòn sấm sét, những đợt tấn công của nền văn hóa Trung Quốc đang dồn dập dội vào nước ta qua những tay như Lưu Hy, mà còn lôi cuốn và đồng hóa một bộ phận lớn người Trung Quốc đang sống và làm việc tại nước ta, mà cụ thể là Chu Phù.

Việc Chu Phù “vứt điển huấn của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia”, rồi “mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục” rõ ràng khẳng định quá trình đồng hóa đã thành công mỹ mãn. Và làm việc đó, Chu Phù không nghĩ là để thỏa mãn những nhu cầu tôn giáo trí thức cá nhân, mà thực tế là để nhằm “trợ hóa”. “Trợ hóa” đây thực chất là để “giúp đỡ cho nền cai trị”. Mà nền cai trị này không còn dựa vào “điển huấn

của tiền thánh”, “pháp luật của Hán gia” nữa, trái lại đã dựa vào những điển huấn mới, pháp luật mới. Đó là điển huấn và pháp luật của nền văn hóa mới vừa Việt Nam đồng thời vừa Phật giáo.

Cũng chính vì xuất phát từ nền điển huấn và pháp luật mới này, Sĩ Nhiếp mới có các cuộc “rước tượng” “hành thành” khá xa lạ với phong tục Trung Quốc, có cả “người Hồ đi sát xe đốt hương”. Và uy tín của Nhiếp đủ để “chấn phục trăm mọi”, đến nỗi “Úy Đà không đủ để vượt qua” Nhiếp. Việc *Ngô chí* so sánh Sĩ Nhiếp với Triệu Đà cho thấy nền cai trị nước ta thời bấy giờ đã độc lập tới mức nào. Thực tế, có thể nói chính quyền độc lập đầu tiên sau chính quyền Hai Bà Trưng là chính quyền của Chu Phù Sĩ Nhiếp trong khoảng những năm 187-197 và trở về sau, khi Phù chết và Trương Tân đến thay. Ngay vào thời này, không chỉ nước ta, mà các địa phương khác của Trung Quốc cũng rơi vào tình trạng cát cứ, như Trần Thọ (233-297) trong *Ích châu kỳ cựu truyện* dẫn trong *Thực chí* 8 tờ 3b12-13 đã nhận xét: “*Lúc ấy, đường vua cách tuyệt, mục bá các châu giống như chu hầu bấy nước*”.

Sự thực, ngay tới năm 195, khi đến nước ta, Hứa Tĩnh phải thừa nhận: “*Tĩnh bèn với Viên Bái, Đặng Tử Hiếu v.v... vượt biển xanh về nam đến Giao Châu, trải qua nước Đông Âu, Mân Việt, đi qua muôn dặm, không thấy đất Hán, phiêu bạt sóng gió, hết lương ăn cỏ, đói kém tràn lan, chết hơn phân nửa*”. Hứa Tĩnh qua muôn dặm, “không thấy đất Hán”. Điều này phải chăng muốn nói Tĩnh không thấy chính quyền Hán tồn tại ở những vùng đất ấy. Hay muốn nói nơi những vùng đất ấy nền

văn hóa người Hán vắng bóng? Có thể cả hai trường hợp đều đúng.

Đối với nước ta, khi một người đại diện cho chính quyền nhà Hán như Chu Phù đã “vứt điển huấn của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia”, lại đi “mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách tà tục, bảo để trợ hóa”, thì dứt khoát chính quyền ấy do Chu Phù đứng đầu không còn là chính quyền của nhà Hán nữa. Làm sao có thể bảo đó là chính quyền của nhà Hán, khi người đứng đầu nó lại “vứt bỏ pháp luật nhà Hán”? Chính quyền ấy phải nói là một chính quyền Việt Nam độc lập dựa trên những điển huấn và pháp luật mới, dựa trên một nền tảng lý luận chính trị mới phù hợp với yêu cầu và nguyện vọng người dân thời bấy giờ.

Có thể vì muốn xây dựng một chính quyền kiểu mới ấy, Chu Phù ngay từ đầu muốn mời Mâu Tử ra làm quan với mình, như tự truyện của Mâu Tử trong *Lý học luận* đã ghi. Nhưng Mâu Tử đã từ chối. Lý do là đau yếu. Sự thực, khi được nhờ đi Linh Lăng vì vụ Chu Hạo, Mâu Tử lại nhận lời. Như thế, đau yếu chỉ là một cái cớ để từ chối. Còn lý do thật phải nói là Mâu Tử đã chứng kiến cách dùng người của Chu Phù, mà sau đó không lâu Tiết Tôn đã nhận xét là “phần lớn dùng người cùng làng (hương nhân) là bọn Ngu Bào, Lưu Ngạn, phân làm trưởng lại, xâm ngược bá tánh, ép thuế lên dân. Cá vàng một con, thâu thuế gạo một hộ”, như đã nói trên.

Thấy cảnh dùng người này, Mâu Tử tất nhiên không thể đồng tình, lại càng không thể tham gia vào bộ máy chính quyền do Chu Phù dựng nên với những

con người như bọn Ngũ Bào, Lưu Ngạn. Tuy vậy Mâu Tử sẵn sàng giúp Chu Phù trong các công tác có chính nghĩa, như việc Chu Hạo bị giết. Điều này chứng tỏ Mâu Tử vẫn có cảm tình đặc biệt với Chu Phù. Và cơ sở cho mối cảm tình ấy hẳn là nỗ lực “vứt điển huấn của tiên thánh, bỏ pháp luật của Hán gia”, sống và suy nghĩ theo lối sống và suy nghĩ mới của đất Giao Châu, mà Mâu Tử cổ vũ chấp nhận và tha thiết bảo vệ.

Rốt cuộc, việc đi Linh Lăng, Quế Dương vẫn không thành, vì gặp lúc mẹ Mâu Tử mất. Và sau đó không lâu trong năm 197, Chu Phù bị giết. Sau tang mẹ và cái chết của Chu Phù, “Mâu Tử càng dốc chí vào đạo Phật” và dứt khoát với tư tưởng ra làm quan, vì “nay đời nhiều nhương, chẳng phải thời hiền kỷ”. Trong khi ông làm thế, “bọn thế tục” cho ông bỏ năm kinh, mà theo đạo khác. Để trả lời cho họ, ông đã viết *Lý hoạc luận*.

Kết thúc *Lý hoạc luận*, người đối thoại Mâu Tử đã thú nhận:

*Bỉ nhân lừa mù
Sinh nơi tâm tối
Dám thốt lời ngu
Không lo họa phúc
Nay được nghe dạy
Chợt như tuyết sạch
Xin được đổi tình
Rửa lòng tự nhắc.*

và đặc biệt xin:

Nguyện nhận năm giới

Làm Ưu bà tặc.

Thế phải chăng khi viết *Lý hoặc luận*, Mâu Tử đã xuất gia, để cho người đối thoại mình “*xin nhận năm giới, làm Ưu bà tặc?*” Đây là câu hỏi khó trả lời nhất. Có thể Mâu Tử xuất gia. Nếu vậy, việc ông quyết định không ra làm quan và “đốc chí vào đạo Phật” chắc là một cách nói bóng bẩy để diễn tả sự kiện ông xuất gia. Để trả lời, ta không thể khẳng định, nhưng vẫn có thể giả thiết. Dầu sao, ông cũng vẫn phải cư tang mẹ xong, rồi sau đó mới viết *Lý hoặc luận*¹.

Vậy, *Lý hoặc luận* được viết sau khi mẹ Mâu Tử mất vào năm 195, có thể vào năm 198 lúc thời gian cư tang xong. Bấy giờ, Mâu Tử khoảng 37, 38 tuổi. Ông sinh vào khoảng những năm 160-164. Có thể tại Quảng Tín, thủ phủ của quận Thương Ngô lúc bấy giờ, mà cũng có thể trong nước, hoặc trong một gia đình khá giả, nếu không là vọng tộc của vùng đất ấy. Cho nên, thuở nhỏ ông nhận được một nền giáo dục chính quy, theo học *thi, thơ, lễ, nhạc* ở Thương Ngô cho đến khoảng năm 20 (nhược quán) tuổi. Trong thời gian này, ông có ít nhiều tiếp xúc với Phật giáo. Nhưng do quan điểm “*đi Hạ biến Di*” của Khổng Mạnh, ông cho Phật giáo là một thứ “*thuật mọi rợ*” (di dịch chi thuật). Đến khoảng năm 178 có lẽ sau khi cư tang cha xong, do tình hình Thương Ngô quá loạn lạc, như sẽ thấy, Mâu Tử đem mẹ xuống tị nạn tại nước ta. Bấy giờ Đông Phụng đang hoạt động mạnh ở Giao Chỉ và gây nên một phong trào thần tiên rầm

¹ Lê Mạnh Thát, *Khuông Tăng Hội toàn tập* II, Sài Gòn: Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975.

rộ.

Mâu Tử hưởng ứng phong trào này. Sau ba năm theo học, ông nhận ra tính “yêu vọng” của đạo thần tiên bất tử và chính thức trở về với Phật giáo vào khoảng năm 183. Đến giữa những năm 185-186, ông trở về Thương Ngô cưới vợ. Người vợ này, nếu gia đình hai bên không đính ước với nhau trước, thì hẳn đã được Mâu Tử quen biết và thể nguyện từ lúc ở Thương Ngô. Chỉ một nhận định như thế mới giúp ta hiểu tại sao Mâu Tử đã phải vượt vạn dặm đường nguy hiểm để về Thương Ngô cưới vợ. Từ nhận định này ta mới hiểu thêm tại sao Mâu Tử đem mẹ qua nước ta khoảng năm ông 18 tuổi, lứa tuổi của tình yêu trong sáng và lý tưởng đang phát triển mạnh mẽ.

Gia đình Mâu Tử và có thể gia đình vợ Mâu Tử, nếu không là vọng tộc, thì hẳn là những gia đình khá giả đất Thương Ngô. Cho nên, khi mới chân ướt chân ráo về đến quê cũ, có thể là Quảng Tín, thái thú Thương Ngô là Sử Hoàng, nghe tiếng học vấn của ông đã đến thăm, muốn bổ làm quan, nhưng Mâu Tử từ chối. Sau đó, Sử Hoàng nhờ đi Kinh Châu “trí kính”, Mâu Tử nhận lời. Bèn đem vợ về nước ta khoảng năm 187 và chuẩn bị ra đi, thì gặp Chu Phù mời ra làm quan. Ông lại từ chối. Đến năm 194 Chu Hạo bị Trúc Dung giết ở Dự Chương, Chu Phù đến nhờ Mâu Tử đi mượn đường. Một lần nữa, Mâu Tử nhận lời, nhưng lại gặp tang mẹ mất đột ngột khoảng năm 195. Từ đó ông dốc chí vào đạo Phật, viết *Lý hoặ luận* để trả lời cho “bọn thế tục cho ông bỏ năm kinh mà theo đạo khác” vào khoảng năm 198, sau thời gian cư tang xong. Sau năm 198 này,

có lẽ Mâu Tử tiếp tục việc nghiên cứu Phật giáo của mình và đóng góp vào việc xây dựng một nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, tạo cơ sở đào luyện những con người sau này làm rạng rỡ cho lý tưởng, mà suốt cuộc đời Mâu Tử ôm ấp, như Khương Tăng Hội, Đạo Hành v.v... Ông mất khoảng những năm 220-230. Và Khương Tăng Hội có thể đọc, nếu không là học với ông, qua *Lý hoặc luận*, mà dấu vết ảnh hưởng còn lộ rõ trong văn chương và tư tưởng của Hội sau này.

Thế Mâu Tử tên gì? Bản mục lục xưa nhất ghi lại *Lý hoặc luận* là *Pháp luận* của Lục Trừng trong *Xuất tam tạng ký tập* 12 ĐTK 2145 tờ 82c29 và 85a13 chỉ chép tên Mâu Tử, rồi chưa thêm: “*Một chỗ khác nói: thái thú Thương Ngô Mâu Tử Bác truyện*”. Đến Tăng Hựu soạn *Hoàng minh tập* 1 ĐTK 2102 tờ 1a28-29 cũng chỉ ghi: “*Mâu Tử Lý hoặc luận, một chỗ nói thái thú Thương Ngô Mâu Tử Bác truyện*”. Qua đầu thế kỷ thứ VI, Lưu Hiếu Tiêu chú *Thế thuyết tân ngữ*, Dữu Trọng Dung viết *Tử sao* và Đỗ Đà Khanh soạn *Ngọc chúc bảo điển* cũng chỉ dẫn tên Mâu Tử.

Tới nửa đầu thế kỷ thứ VII, khi viết *Biện chính luận* 4 ĐTK 2110, Pháp Lâm dẫn trực tiếp tên Mâu Dung: “Mâu Dung nói Hán Minh đế mơ thấy người vàng”, trong khi *Phá tà luận* quyển thượng ĐTK 2109 tờ 478c7 chỉ viết: “*Từ thư Mâu Tử 2 quyển, thanh luận Phật Pháp*”. Pháp Lâm mất năm 640. Năm sau Trinh Quán thứ 15 (641), *Kinh tịch chí* của Tùy thư dưới mục Tử bộ nho gia lại ghi: “*Mâu Tử 2 quyển, Hậu Hán thái úy Mâu Dung soạn*”. Ghi chú này của *Tùy thư* đến thế kỷ XVI đã trở thành khởi điểm cho những bàn luận của

Hồ Nguyên Thụ trong *Thiếu thất sơn phòng bút tông* 32, dẫn tới các thuyết có “hai Mâu Dung”, “*Ngụy tác thời Đông Tấn Lưu Tống*” v.v... như ta đã thấy.

Tuy nhiên *Phá tà luận* nói tới *Tử thơ Mâu Tử* 2 quyển và *Biện chính luận* lại dẫn Mâu Dung. Cho nên, *Tùy thư* ghi “*Mâu Tử 2 quyển, Hậu Hán thái úy Mâu Dung soạn*”, thực tế không phải là không chỉ Mâu Tử và Mâu Dung của Pháp Lâm. Điểm gây hoang mang của *Tùy thư* là việc nó ghi chức thái úy của Mâu Dung. *Hậu Hán thư* 56 tờ 15a5b7 có truyện của Mâu Dung, nói Dung làm tới chức thái úy dưới thời Hán Minh đế và mất năm 79. Thái úy Mâu Dung này như vậy chắc chắn không thể viết *Lý hoạc luận* được. Nhận định của Hồ Nguyên Thụ về điểm này do thế là hoàn toàn xác đáng.

Từ đó, phải có một Mâu Dung viết *Lý hoạc luận* như *Biện chính luận* đã ghi, và sau này Đạo Tuyên trong *Quảng Hoằng minh tập* 5 ĐTK 2103 tờ 118b25 dưới mục *Biện hoạc mục lục* đã lập lại “*Mâu Dung biện hoạc*”. Lục Trưng viết *Pháp luận*, dưới mục Mâu Tử, đã chua thêm: “*Một chỗ khác nói thái thú Thương Ngô Mâu Tử Bác truyện*”. Lời chua này sau đó Tăng Hựu đã chép lại trong *Hoằng minh tập*. Vậy, trước thời Pháp Lâm và *Tùy thư* đã lưu hành một truyền thuyết về chức vụ thái thú của Mâu Tử. Và *Tùy thư* ghi “*Hậu Hán thái úy Mâu Dung soạn*”, đúng ra phải ghi “*Hậu Hán thái thú Mâu Dung soạn*”. Việc chép lộn thái thú thành thái úy đã gây nên hoang mang và bàn cãi của Hồ Nguyên Thụ. Thực chất không có một tác phẩm Mâu Tử do thái úy Mâu Dung viết. Ngược lại có Mâu Tử do thái thú

Mâu Dung viết.

Song nếu nói Mâu Dung làm thái thú, phần tự truyện *Lý hoặc luận* lại bảo Mâu Tử không bao giờ làm quan, càng không bao giờ làm thái thú Thương Ngô. Mâu Tử có về Thương Ngô cưới vợ, quả có được thái thú Thương Ngô mời ra làm quan, nhưng đã từ chối. Dĩ nhiên, văn cú của *Lý hoặc luận* hiện còn đã bị Tăng Hựu cho soạn lại, nên đã bị tước bỏ một phần nào. Sự tước bỏ đó không chỉ xảy ra trong phần nội dung, mà ngay cả trong phần tự truyện. Cụ thể là *Hoàng quyết ngoại điển* sao 5 dẫn lại *Tử sao* của Dữu Trọng Dung về tự truyện của Mâu Tử, tới câu “tu thân giữ chân”, nó có thêm hai câu “thần đạm bạc vi đức, quách nhiên tinh tu”, trước khi tiếp câu “vạn vật không ngăn chí ông”.

Giả như phần tự truyện có đầy đủ đi nữa và vẫn không nói gì hết về chức thái thú Thương Ngô của Mâu Tử, thì truyền thuyết về chức ấy của Mâu Tử vẫn có thể hiểu được. Ngay vào thời Mâu Tử, Lưu Hy, cứ theo những nghiên cứu của Diệp Đức Huy dẫn trước, lại có chức thái thú An Nam, mà về mặt chính sử không bao giờ thấy có ghi. Tất nhiên, *Hán Ngụy bác sĩ khảo* của Vương Quốc Duy¹ đã vạch ra là vào thời Hán Ngụy, nếu ai được trưng làm bác sĩ, thì khi bổ nhiệm ra ngoài, thường làm thứ tướng các quận quốc hoặc làm thái phó cho các vua chư hầu, rồi sau đó đổi làm thứ sử hay châu mục. Lưu Hy trong khoảng Trung Bình được trưng làm bác sĩ, do thế được truyền tụng làm thái thú An Nam là

¹ Vương Quốc Duy, *Hán Ngụy bác sĩ khảo*, trong *Quan đường tập lâm* 4, Di thơ bản.

một điều có thể thông cảm. Vì vậy, dù không có ghi nhận nào về việc Mâu Tử được trưng làm bác sĩ, nhưng với sở học của ông, mà cả thái thú Thương Ngô lẫn thứ sử Chu Phù đều cảm phục, thì việc đồn đãi về chức thái thú Thương Ngô, là một chuyện bình thường. Cũng có thể, dù Mâu Tử không nhận, Chu Phù đã đề nghị Mâu Tử làm thái thú Thương Ngô khi nổ ra việc khởi nghĩa của những người Việt ở Thương Ngô “lật nhào châu phủ” vào năm 195, mà lá thư Hứa Tĩnh viết cho Tào Tháo dẫn trên đã nói tới.

Dẫu với trường hợp nào đi nữa, bây giờ ta biết Mâu Tử tên Dung. Đạo Tuyên viết *Quảng Hoằng minh tập* 5, dưới mục Biện hoặc thiên mục lục, đã ghi: “*Mâu Dung biện hoặc*”. Đến Kinh Khê đại sư Trạm Nhiên trong *Chỉ quán phụ hành truyền hoằng quyết* 5/1 ĐTK 1912 tờ 279a14-16 nói: “*Sau khi Linh đế nhà Hậu Hán băng hà, vào thời Hiến đế có Mâu Tử, thâm tín đạo Phật, chê bai Trang Lão, viết luận 3 quyển 37 thiên*”. *Kinh tịch chí* của Cựu Đường thư và *Nghệ văn chí* của Tân Đường thư đều xếp vào mục đạo gia, cả hai đều không ghi ai soạn. Lời chua của *Tùy thư* đã bị tước bỏ, có lẽ do các tác giả hai bộ sử ấy thấy được sự bất ổn của hai chữ “thái úy”, nên mặc nhiên không ghi. Tới Chí Ban viết *Phật tổ thống kỷ* 35 ĐTK 2035 lại chép “Thương Ngô nho sanh Mâu Tử”, mà không nói tên gì. Chỉ *Hoằng quyết ngoại điển* sao thấy ghi tên Mâu Quảng. Fukui¹ gợi ý đó có thể là một “viết lộn” (tả ngộ)

¹ Fukui Kojun, *Dokyo no kiso teki kenkyu*, Tokyo: Shoshiki bunmotsu ryushokai 1952. tr. 409.

của Mâu Dung, dù nó rất thích hợp với tự của Dung là Tử Bác.

Danh xưng Mâu Tử Bác, như đã thấy, xuất hiện khá sớm trong *Pháp luận* của Lục Trừng và *Hoằng minh tập* của Tăng Hựu. Nếu Mâu Tử có tên là Dung, như Pháp Lâm, Đạo Tuyên và *Tùy thư* đã ghi, thì Tử Bác trong *Mâu Tử Bác* là tự của Mâu Tử. Việc sử dụng tên chữ để viết thư cho nhau, thậm chí ghi vào sử sách là khá phổ biến vào thời Hậu Hán. Ta có trường hợp Viên Huy viết thư cho Tuân Úc, gọi Hứa Tĩnh là Hứa Văn Hưu. Hoặc truyện Sĩ Nhiếp ghi Nhiếp đã học với Lưu Tử Kỳ là tự của Lưu Đào.

Cuối cùng cần nói đôi lời về tên gọi *Lý hoặc luận*. Tên chính thức hiện nay trong bản in *Đại chính tân tu Đại tạng kinh* của *Hoằng minh tập* là *Mâu Tử lý hoặc*. Đây cũng là tên *Mâu Tử* ghi lại trong phần tự truyện. Tuy nhiên, *Pháp luận* của Lục Trừng chỉ ghi tên *Mâu Tử*, rồi chưa thêm “*Một chỗ nói Thương Ngô thái thú Mâu Tử Bác truyện*”. Lời chưa này, hiện nay bản *Hoằng minh tập* cũng có. Vậy, ngoài tên *Mâu Tử*, *Mâu Tử lý hoặc* cũng có tên *Thương Ngô thái thú Mâu Tử Bác truyện*. Tên này, Dư Gia Tích trong *Mâu Tử lý hoặc luận kiểm thảo* dẫn trước đã nhận xét một cách đúng đắn, đó là một tên gọi khác của *Mâu Tử*, rồi dẫn lời chú thích của Lưu Hiếu Tiêu trong *Thế thuyết tân ngữ về Mâu Tử truyện ký* và *Mâu truyện* để làm chứng. Đến *Quảng hoằng minh tập* 5, Đạo Tuyên gọi *Mâu Dung biện hoặc*. Tử sao mục lục do Cao Tợ Tôn ghi lại mục lục *Tử sao* của Dữu Trọng Dung lại ghi *Mâu Tử luận*. Tới Đức Khuê viết *Bắc sơn lục tùy hàm* có tên *Mâu Tử*

trị hoặc luận. Một lần nữa Dư Gia Tích cho đó mới đúng là tên nguyên thủy của *Mâu Tử*, vì chữ “trị” đến đời Đường Cao Tôn, để tránh húy của Lý Trị, đã bị đổi thành “lý”. Tới đời Tống, người ta “hồi cải” “lý” thành “trị”, nhưng không hồi cải hết nên bây giờ vẫn còn chữ “lý” của *Lý hoặc luận* và một số điều như 26, 37 v.v...

Vậy, Mâu Tử có tên Dung, tự Tử Bác, sinh khoảng năm 160, viết *Lý hoặc luận* khoảng năm 198 và mất vào những năm 230.

NỘI DUNG LÝ HOẶC LUẬN

Lý hoặc luận bao gồm những câu hỏi và trả lời, mà căn cứ vào chính qui định của Mâu Tử ở điều cuối cùng, là có cả thấy 37 điều. Phân tích 37 điều này, ta có thể chia thành 3 nhóm chính. Nhóm 1 gồm từ điều 1 đến 3 trình bày vài nét tổng quát về Phật giáo, từ sự tích đức Phật (điều 1) đến Phật là gì (điều 2) và đạo thế nào (điều 3). Trong đó điều 1 không chỉ đơn thuần mô tả cuộc đời đức Phật, mà còn ghi nhận kinh điển do Ngài trước tác, “gồm 12 bộ, tập hợp tám ức bốn ngàn muôn quyển, quyển lớn vạn lời trở xuống, quyển nhỏ ngàn lời trở lên”, và lối sống do Ngài thiết định cho những người tin theo. “Người giữ 5 giới, một tháng sáu ngày chay, ngày chay chuyên tâm nhất ý, hối lỗi tự đổi mới ; Sa môn giữ 250 giới, ngày ngày đều chay, giới của họ, người ưu bà tắc không được nghe”.

Nhóm thứ 2 gồm điều 4 đến 28, tập trung bàn về quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo. Nhóm này có thể chia làm 3 phần. Phần 1 bắt đầu từ điều 4 đến điều 8 giải tỏa thắc mắc về tư tưởng chính yếu của Phật giáo và các kinh điển ghi chép nó. Điều 4 hỏi “con đường” Phật giáo là gì? Mâu Tử trả lời “*con đường đó ở nhà thì có thể thờ cha mẹ, làm chủ nước thì có thể trị dân, ở một mình thì có thể trị thân*”. Điều 5 thắc mắc, nếu vậy sao kinh điển quá nhiều, như điều 1 nói, lúc so với bảy kinh. Mâu Tử bảo “bảy kinh” như “kênh rạch”, “gò đồi”, trong khi kinh điển Phật giáo như sông biển, như “Ngũ nhạc”, cao lớn mênh mông. Điều 6 ghi nhận kinh điển Phật quá nhiều, thế yếu chỉ nó là gì? Mâu Tử nói: “*Phật kinh tuy nhiều, chỉ quy về một, giống bảy kinh tuy khác nhau, việc chúng quý đạo đức nhân nghĩa cũng là một*”. Điều 7 hỏi nếu đạo Phật chí tôn chí đại thì cần gì làm theo Nghiêu Thuấn Châu Khổng và sao không thấy bảy kinh ghi? Mâu Tử nói có nhiều việc bảy kinh không ghi, nhưng cũng nên học. Nhân đó nói đến 32 tướng tốt của Phật trong điều 8.

Phần 2 gồm từ điều 9 đến 19 xử lý nhiều thắc mắc về lối sống Phật giáo trong liên hệ các tiêu chuẩn lễ nghĩa Trung Quốc. Điều 9 giải tỏa quan hệ giữa việc cạo bỏ râu tóc của các nhà sư Phật giáo với quan điểm “thân thể tóc da nhận từ cha mẹ không dám tổn thương” của *Hiếu kinh*. Điều 10 về tình trạng không vợ con của cải của sa môn với đạo lý vô hậu của Mạnh Tử. Điều 11 về lối phục sức “áo đỏ” và lễ nghi đi đứng khác thường của họ với các chế định của Hoàng đế, Lão Tử và Khổng Tử. Điều 12 về vấn đề “*người chết sẽ lại sinh*”

lại”, vấn đề qui thân. Điều 13 dẫn quan điểm “chưa biết thờ người, làm sao thờ qui, chưa biết sự sống, sao biết sự chết” của Khổng Tử và giải thích của Mâu Tử. Điều 14 giải quyết quan hệ Di Địch và Trung hạ của Khổng Tử và Mạnh Tử với Phật giáo. Điều 15 đặt vấn đề bố thí của Tu Đại Nọa trên cơ sở Kinh Lễ, nhân đó phê phán lối sống “mua rẻ bán đắt, nuôi dưỡng vợ con” của các sa môn trái với đạo lý bố thí ở điều 16, dùng quan điểm Khổng Tử và Thúc Tôn phê phán bố thí là xa xỉ ở điều 17. Điều 18 chỉ trích lối nói dùng nhiều thí dụ của Phật giáo là không thành thật, khác với kinh điển Nho giáo. Điều 19 phê phán lối sống của Sa môn “mặc áo đỏ, ngày một bữa ăn, đóng sáu tình, tự cắt đứt với đời”.

Phần 3 gồm điều 20 đến 28 nêu vấn đề nếu Phật kinh hay đẹp, sao không thấy bàn ở triều đình, bằng hữu (điều 20), nhân đó kể chuyện Phật giáo du nhập triều đình Trung Quốc do lệnh của Hán Minh đế (điều 21), và sao không thực hành đi, mà lại tranh luận (điều 22) do vậy đặt câu hỏi chỉ cần giải biện luận thôi ư? (điều 23). Nếu Phật giáo “chỉ tôn chỉ khoái” sao các học sĩ hủy báng (điều 24), sao dùng kinh truyện để xử lý lời Phật (điều 25), dùng Thi Thơ để giải đáp thắc mắc (điều 26), ở kinh đô không ai nghe “tu đạo Phật là quý, tự tổn dung nhan là cao thượng”, mà chỉ thấy tuấn sĩ nho lâm ở Thái học (điều 27), và sao dùng lời hoa lệ của kinh truyện để ca ngợi Phật (điều 28).

Nhóm 3 gồm từ điều 29 đến 37, tập trung phê phán Đạo giáo. Điều 29 đặt vấn đề *Thần thư* 170 quyển trong quan hệ với kinh Phật qua nhận xét là “sách thần tiên nghe thì mênh mông đầy tai, nhưng tìm hiệu lực

thì như nắm bóng bắt gió”. Điều 30 đề cập vấn đề tịch cốc, nhân đó nêu câu hỏi có thể tịch cốc được không (điều 31), có trị được bệnh không (điều 32). Điều 33 nêu vấn đề tại sao phân biệt Phật giáo và Đạo giáo, mà theo người hỏi là thống nhất với nhau. Điều 34 ghi nhận sự đồng ý của người hỏi với việc phê phán thần tiên bất tử, nhưng đặt câu hỏi tại sao Mâu Tử chỉ xem kinh sách Phật giáo mà tin Phật giáo là đúng, trong khi điều 35 nói ông đến Vu điền thuyết phục các nhà sư nước đó bỏ Phật giáo. Điều 36 đặt vấn đề với “*thuật thu đông nhập thất không ăn của thần tiên*”. Điều 37 phê phán truyền thuyết “*Nghiêu Thuấn Châu Khổng và 72 đệ tử đều bất tử thành tiên*” và khẳng định theo “*nhà Phật là người ai cũng sẽ chết, không ai miễn được*”. Điều cuối cùng trình bày lý do tại sao Mâu Tử tổ chức *Lý hoạc luận* thành 37 phẩm, *Đạo kinh* họ Lão cũng 37 thiên nên ông làm theo, và kết thúc bằng việc người hỏi nhận ra sai lầm của mình, “*nguyện thọ năm giới làm ưu bà tặc*”.

Tóm lại sơ bộ 37 điều của *Lý hoạc luận* vừa thấy cho ta một số điểm thú vị. Thứ nhất, trong số 37 điều ấy, trừ 3 điều khởi đầu trình bày về Phật giáo, và 9 điều dành cho việc phê phán Đạo giáo và điều kết thúc cuối cùng, còn lại 25 điều hoàn toàn dành cho việc xử lý những thắc mắc về quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo. Thứ hai, với một số lượng lớn dành cho việc xử lý quan hệ ấy, ta thấy rõ đối tượng chính của *Lý hoạc luận* là Nho giáo, mà trong phần tự truyện Mâu Tử đã gọi là “*bọn thế tục phần lớn chê bai ông, cho ông quay lưng với Ngũ kinh để đi theo đạo khác*”, và chính vì

bọn này ông đã phải viết *Lý hoặc luận*. Thứ ba, nếu trong 9 điều dành cho việc phê phán Đạo giáo, Mâu Tử đã có thái độ dứt khoát, không thừa nhận vị trí của giáo này, như chính ông đã nói trong phần tự truyện là “đẹp đi mà không tin, cho là dối trá”, trong 25 điều xử lý Nho giáo, Mâu Tử ngược lại cố gắng chỉ vạch ra giới hạn của những điển huấn Nho giáo, thậm chí chỉ ra những chỗ yếu cũng như chỗ bất nhất, mâu thuẫn, thiếu sót của chúng, cần phải tăng cường bổ sung và điều chỉnh.

Để thực hiện công tác ấy, Mâu Tử sử dụng một số thủ pháp. Thủ pháp thứ nhất là vạch ra một số sự việc, mà ai cũng biết, nhưng kinh điển Nho giáo không thấy ghi. Thí dụ, điều 7 hỏi tại sao đạo Phật chí tôn chí đại, mà không thấy bảy kinh nói tới. Mâu Tử trả lời bằng cách dẫn việc “*Nghiêu học với Doãn Thọ, Thuấn học với Vụ Thành, Đán học Lữ Vọng, Khâu học Lão Đàm*”, mà bảy kinh đều không chép.

Thủ pháp thứ hai là nêu lên tính giới hạn của các qui định điển huấn. Thí dụ điều 9 nêu vấn đề chữ hiếu với qui định “*thân thể tóc da nhận từ cha mẹ, không dám tổn thương*”, mà “*nay sa môn cạo đầu, sao trái với lời thánh nhân*”. Mâu Tử kể câu chuyện “người Tề đi thuyền, cha rơi xuống sông uống nước. Người con xách cha mình chúc đầu lộn ngược cho nước từ trong miệng chảy ra”. Người cha sống được. Nhưng “*chúc đầu cha lộn ngược thì không gì bất hiếu lớn hơn*”. Mà nếu không làm thế thì người cha sẽ chết. Qui định điển huấn như vậy có những giới hạn, mà nếu tuân thủ cứng nhắc sẽ dẫn đến những hậu quả vô cùng tai hại.

Thủ pháp thứ ba là khai thác tính mâu thuẫn vốn có của các điển huấn. Cụ thể là điều 15 sử dụng qui định của *Kinh Lễ* về của cải cha mẹ, người con không được lấy cho, để phê phán việc bố thí của Tu Đại Noa. Mâu Tử nêu lên ba qui định khác cũng của *Kinh Lễ* để vạch ra rằng có những trường hợp của lịch sử Trung Quốc không tuân thủ chúng, mà vẫn đưa đến các kết quả tốt. Qui định thứ nhất là luôn lập đích làm trưởng, nhưng Thái vương đã bỏ đích lập thứ “*mà thành sự nghiệp nhà Châu, đưa đến thái bình*”. Qui định thứ hai là cưới vợ phải thừa với cha mẹ, nhưng vua Thuấn lấy vợ không thừa với cha mẹ, mà vẫn “*thành mẫu mực lớn*”. Qui định thứ ba là trung sĩ hiền thần phải có mời mới ra làm quan, nhưng Y Doãn thì vác vác, Ninh Thích thì gõ sừng mà ca để xin làm quan, mà đã thành được nghiệp lớn. Qui định thứ tư là “*nam nữ thụ thụ bất thân*”, nhưng chị dâu chết đuối em chồng phải thò tay cứu.

Thủ pháp thứ tư là nhấn mạnh tính bổ sung điều chỉnh của kinh điển Phật giáo cho những thiếu sót, giới hạn và mâu thuẫn vừa nêu của hệ thống điển huấn Trung Quốc. Cụ thể là điều 25 hỏi vì sao biện luận được lưu loát, Mâu Tử nói mình nhờ thấy rộng thông qua việc xem kinh Phật.

Bốn thủ pháp trên Mâu Tử sử dụng lặp đi lặp lại, xen kẽ lẫn nhau để từng bước đánh vỡ từng mảng cảm thức tự tôn dân tộc của người Trung Quốc nói chung, và cảm thức tự tôn hệ tư tưởng Châu Khổng nói riêng. Điều 14 dẫn lời Khổng Tử nói: “*Di Địch có vua không bằng các Hạ mất vua*”, và lời Mạnh Tử tuyên bố: “*Ta*

nghe dùng Hạ biến Di, chứ chưa nghe dùng Di biến Hạ” để đặt vấn đề theo Phật giáo phải chăng là “*học thuật của Di Địch*”, là một “sai lầm”. Trả lời câu hỏi, Mâu Tử một mặt đem chính một câu khác cũng của Khổng Tử nói: “*Quân tử ở đó có xấu gì?*”, khi ông muốn sống với đám Di Địch, rồi mặt khác kể luôn việc vua Vũ lập nhà Hạ đến từ Tây Khương. Do Dư làm bá nước Tân “*sinh ở nước mọi*”. Từ đó, dẫn một câu từ Tả truyện nói rằng “*Sao bắc đẩu ở trung tâm của trời, nhưng lại ở phía bắc của người*”, Mâu Tử nhận xét: “*Đất Hán chưa chắc là trung tâm của trời đất*”.

Nhận xét này của Mâu Tử phải nói là một đòn đánh chí tử vào cảm thức tự tôn dân tộc của người Hán thời bấy giờ, đặc biệt lúc mà cụm từ “*Trung Quốc*”, nước ở giữa, trung tâm không chỉ của con người, mà còn của “*trời đất*”, được phổ biến và lưu hành rộng rãi để xác định vị trí của người Hán đối với các dân tộc khác. Ta đã thấy, để diễn tả việc người Hán đến nước ta tỵ nạn, truyện Sĩ Nhiếp của Ngô chí 4 đã viết: “*Sĩ nhân Trung Quốc đến dựa tỵ nạn lên đến số trăm*”. Trong khi đó, cùng mô tả sự kiện ấy, Mâu Tử xuất phát từ nhận xét trên chỉ đơn giản nói: “*Di nhân phương Bắc đều đến để ở*”.

Tất nhiên, một khi đã xác định “*đất Hán chưa chắc là trung tâm của trời (đất)*”, thì nó hẳn phải ở một phương nào đó, mà trong trường hợp này đối với Mâu Tử đang sống tại nước ta, phải là phương Bắc. Và khi đã gọi người Hán là người phương Bắc, Mâu Tử cũng như những người khác đang sống tại nước ta, tất phải nhận mình là người phương Nam, dù trong *Lý hoặc luận*

không một lần đề cập tới. Xác định nam bắc này về sau đã trở thành một phạm trù chính trị xung yếu trong lịch sử dân tộc ta, mà đỉnh cao là sự xuất hiện của đế hiệu Nam đế của Lý Bôn năm 544 và quốc hiệu Nam Quốc của bản tuyên ngôn độc lập năm 980 của Lê Đại Hành:

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

Nó đòi hỏi một lối nhận thức mới, một đánh giá mới về vị trí của một quốc gia ở phía Bắc nước ta, cũng như vị trí của dân tộc ta trong quan hệ với quốc gia đó. Điều này đánh dấu trình độ nhận thức chính trị của người Việt vào thời Mậu Tử đã đạt tới một mức cao để vượt lên và định ra được vị trí của mình cũng như của kẻ thù mình và quan hệ tương tác của chúng. Nó thể hiện nỗ lực kiên trì xây dựng một nền văn hóa mới, kết hợp nền văn hóa Hùng Vương với nền văn hóa Phật giáo mới đưa vào đã hoàn toàn thành công. Chính xuất phát từ nền văn hóa ấy, một hệ thống lý luận mới ra đời, tạo cơ sở cho một lối nhận thức chính trị mới, trong đó xác định Bắc Nam trở nên một phạm trù chính trị xung yếu.

Mậu Tử Lý học luận xuất hiện muộn tại Trung Quốc, chứng tỏ đây là một tác phẩm Việt Nam. Cho nên, Đạo An không biết đến để ghi vào trong *Tổng lý chúng kinh mục lục* của ông. Trong lúc có thể có những tác phẩm ca tụng Trung Quốc làm xong đưa lên phương

Bắc để được khen thưởng, thì *Lý hoặc luận* của Mâu Tử lại cố ý xúc phạm đến văn hóa Trung Quốc, bài bác Nho Lão, cho Phật giáo là hay hơn, ở vào buổi giao thời đó, cho nên trong một thời gian dài nó chỉ lưu hành tại đất nước ta. Phong trào lúc đó là phong trào Di Hạ, xem Phật giáo là mọi rợ, không đáng để cho người theo. Thế nên sự xuất hiện của một tác phẩm thuộc Phật giáo Việt Nam như *Lý hoặc luận* tất sẽ kéo theo nhiều phiền phức. Do đó, không ai bỏ công đưa lên phương Bắc. Cũng vì vậy mà những học giả nghiên cứu về Mâu Tử cứ thắc mắc mãi về lý do sự không có mặt của *Lý hoặc luận* trong *Tổng lý chúng kinh mục lục* của Đạo An để đi đến giả thiết là *Lý hoặc luận* được viết sau thời An.

Mâu Tử là người Việt. Cho nên, khi đấm “thế tục” phê phán Mâu Tử bỏ đạo năm kinh mà đi theo đạo khác, thì Mâu Tử đã thẳng thừng tuyên bố nơi điều 7: “*Năm kinh chưa hẳn là lời thánh hiền*”! Khi người Hán có mặt trên đất Việt thì nhất định có một số người Hán đã Việt hóa, cũng như có một số người Việt đã Hán hóa như Lý Tiến, Lý Cầm, đã cầu cạnh xin làm quan với nhà Hán. May mắn là đất nước ta chỉ có một số rất ít những tên như bọn chúng, nếu trọn cả một dân tộc đều như thế thì phải chẳng chúng ta đã mất nước từ lâu rồi không ? Sử ta có chỗ lại ghi những tên trí thức bán nước cầu vinh này là những người Việt ưu tú vì được Trung Quốc trọng dụng, trong khi đáng lý nếu chúng có một chút quan tâm tới quê hương thì phải biết đứng lên tranh đấu khi đất nước đang bị khổ đau dưới ách thống trị của phương Bắc. Sao lại có chuyện cúi đầu xin vua

Trung Quốc để làm quan, tự đồng hóa mình thành người Trung Quốc như bọn chúng?

Cho nên chuyện người Việt, đại biểu là Mâu Tử, kiên quyết chống lại chính sách “đức giáo” nô dịch của người Trung Quốc để đồng hóa dân tộc ta, bằng cách thẳng thừng vạch ra những thiếu sót trong năm kinh, là một cuộc chống đối quyết liệt, trực diện, để tổng kết một giai đoạn Phật giáo Việt Nam tham gia đấu tranh giành độc lập cho đất nước. Người Trung Quốc vì muốn áp đảo nước ta mà đem *Kinh Thi*, *Kinh Thư* ra dạy, chỉ với mục đích nô dịch văn hóa dân tộc ta. Tuy nhiên, người Việt nói chung qua điển hình con người trí thức của Mâu Tử lại có lập trường khẳng định rằng chúng ta sẵn sàng kiên quyết và thẳng thắn chống lại chính sách văn hóa nô dịch nhưng không bao giờ chống lại văn hóa tự nó. Người Việt bao giờ cũng cởi mở để đón nhận và tiếp thu tinh hoa văn hóa của các dân tộc khác. Trong lịch sử, bất cứ giai đoạn nào mà dân tộc ta rộng rãi mở cửa tiếp nhận văn hóa của những dân tộc khác thì trong giai đoạn đó dân tộc ta thường phát triển mạnh mẽ. Còn trong giai đoạn nào mà nhà cầm quyền có chính sách bài ngoại cực đoan thì thường dẫn đến những giờ phút lâm nguy cho đất nước và phải trả bằng máu bằng xương của dân tộc.

Cho nên, khi có người hỏi rằng tại sao *Lý hoặc luận* không nói gì đến Phật giáo cả, ta có thể khẳng định rằng mục đích của *Lý hoặc luận* là để “trị hoặc”, tức để giải thích những nhận thức sai lầm về văn hóa Việt Nam của Đạo giáo và Nho giáo. Trong 37 điều, trừ 5 điều đầu nói về Phật giáo và 7 điều nói về Lão giáo,

còn lại 25 điều hoàn toàn nói về Nho giáo, rằng Đạo giáo hay Nho giáo đều không quan hệ với Phật giáo và văn hóa Việt Nam. Trong bối cảnh văn hóa Việt Nam thời Mậu Tử, *Lý hoạc luận* không phải viết để xiển dương Phật giáo, mà là một cuộc tổng kết cuộc đấu tranh về văn hóa, giữa văn hóa Việt Nam đối với văn hóa phương Bắc, mà chủ yếu là Phật giáo đối với Nho giáo. Khi nói lên những câu bài bác Nho giáo, không phải là Mậu Tử không có tư tưởng chỉ đạo, xuyên suốt của Phật giáo.

Điểm thứ nhất, Mậu Tử hiểu rất rõ về Phật giáo. Cụ thể là Mậu Tử đã tổ chức *Lý hoạc luận* thành 37 điều, không chỉ vì Trung Quốc có *Lão Tử Đạo đức kinh* có 37 điều, mà còn vì trong Phật giáo có “*tam thập thất kinh chi yếu*”, 37 điểm trọng yếu của giáo lý đạo Phật. Quan điểm rằng toàn bộ kinh điển của Phật giáo tập trung trong 37 điều là quan điểm hết sức cơ bản của văn học A tỳ đàm. *A tỳ đạt ma đại tỳ bà sa luận* quyển 183, ĐTK 1545 từ 917b7-918a17 viết rất rõ: “*Chánh pháp là gì ? Đáp: Là căn, lực, giác chi, đạo chi vô lậu (...). Hỏi: Niệm trụ, chánh đoạn, thân tức, cũng là chánh pháp không ? (...)* *Đáp: Kia cũng là chánh pháp (...)*”.

Quan điểm này sau đó ta sẽ thấy Mậu Tử đã truyền lại cho Khương Tăng Hội khi viết *An ban thủ ý kinh chú giải* ĐTK 602 từ 172c4-5: “*Mười hai bộ kinh thầy đều nằm trong ba mươi bảy phẩm kinh, ví như muôn suối bốn sông đều chảy về biển lớn*”. Viết thế, rõ ràng Khương Tăng Hội đã ghi nhận rằng kinh điển Phật giáo giống như biển, nhưng tập trung lại gồm 37

điều, đó là: bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy phần trợ Bồ-đề và tám thánh đạo. Tóm lại, Phật giáo tuy có rất nhiều lý thuyết, nhưng giáo lý cơ bản vẫn là 37 điều kể trên đây. Thí dụ như tứ niệm xứ, bốn chủ đích mà người Phật tử phải nhớ nghĩ, là thân thể không trong sạch (quán thân bất tịnh), cảm thọ mình thường không vui (quán thọ thị khổ), lòng mình không bao giờ nằm một chỗ cả (quán tâm vô ngã) và mọi vật đều không có gì vững chãi (quán pháp vô thường), là căn bản của tất cả phương pháp thiền Phật giáo thuộc mọi trường phái cả Nam lẫn Bắc tông.

Điểm thứ hai sau khi xác định toàn bộ cốt lõi của tư tưởng Phật giáo là gì rồi thì Mâu Tử xác định ngay lý tưởng mà Phật giáo phải đạt đến, đó là sự giác ngộ, tức là Phật. Bởi vì Phật là gì? Mâu Tử định nghĩa, theo điều 2: *“Phật là nguyên tố của đạo đức, đầu mối của thân mình. Nói Phật nghĩa là giác, biến hóa nhanh chóng, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, có thể lớn có thể nhỏ, ẩn được hiện được, đập lửa không bỏng, đi dao không đau...”* Đây là một đức Phật có tất cả mọi quyền năng, không phải là đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni. Quan niệm về Phật của Mâu Tử do thế hoàn toàn phù hợp với cuộc tổng kết quá trình bản địa hóa giáo lý và bản địa hóa tư tưởng từ thời Chủ Đổng Tử thông qua Bát Nàn, cho đến Khâu Đà La với quá trình bản địa hóa Phật điện, xuyên trọn ba bốn trăm năm hiện hữu của Phật giáo tại Việt Nam. Cuộc tổng kết này thành hình trong bối cảnh giao lưu với những nền văn hóa khác.

Điểm thứ ba trong Mâu Tử là bình đẳng, “*tất cả mọi loài hàm huyết đều thuộc về Phật cả, đều có Phật tánh cả*” (điều 14). Dân tộc ta không sợ bất cứ nền văn hóa nào muốn áp đặt lên đất nước chúng ta, cũng không đi đến chỗ cực đoan là tự kỳ thị những dân tộc khác, chính là vì quan niệm ai cũng có Phật tánh, mọi người đều thuộc về Phật này. Để trả lời câu của Lưu Hy, nói là dân tộc ta không có lễ nghĩa, vượt quá lễ nghĩa, Mâu Tử khẳng định tính bình đẳng của con người. Và dân tộc ta đã giữ vững quan điểm đó và chống lại bất kỳ một áp đảo nào.

Từ khái niệm bình đẳng đó phát sinh một khái niệm mới, là khái niệm bao dung. Vì tất cả mọi người đều có Phật tánh cho nên ta phải bao dung, phải tôn trọng tánh Phật nơi người khác và chấp nhận họ một cách dễ dàng dù hình thù, quan điểm, giới tính, ngôn ngữ, chủng tộc, văn hóa, tôn giáo, v.v..., họ có khác ta. Trong lịch sử Việt Nam, dân tộc ta chưa bao giờ đi đến cực đoan về mọi phương diện; về phía Phật giáo lại càng không bao giờ có chủ trương cực đoan, loại bỏ những gì bất đồng chính kiến với đạo Phật. Dân tộc ta lớn mạnh cũng nhờ vào sự sẵn sàng chấp nhận và bao dung những người khác, những văn hóa khác. Đây có thể nói là ba đóng góp lớn của Mâu Tử đối với dân tộc ta.

Ngoài ra, từ quan điểm bao dung về Phật tánh, xuất phát một quan điểm mới đối với phương Bắc, là “*Hán địa vị tất là trung tâm của trời (đất)*”. Mọi người đều bình đẳng như nhau thì không có lý do gì mà có một người ngồi chính giữa (trung tâm) để khinh rẻ những người chung quanh là man di mọi rợ; không thể

có một nước xưng là trung tâm của trời đất để gọi nước ta là Nam Dao hay Nam Hoang, như Tiết Oánh, con Tiết Tôn, từng có Chái độ, để phải bị Mâu Tử bài bác. Phải nhìn cái không khí đầy hận thù dân tộc, đầy kỳ thị văn minh như thế, ta mới thấy việc Mâu Tử nêu ra khái niệm “đất Hán không phải là trung tâm của trời đất” là một đóng góp to lớn đối với dân tộc ta, không những vào thời đó mà ngay cả đến bây giờ và đối với cả các dân tộc khác. Tình hình học thuật thời Mâu Tử là như thế.

Tóm lại, phải đặt những quan điểm của Mâu Tử qua *Lý học luận* trong không khí học thuật thời đó mới thấy được giá trị của nó. Tách rời nó ra ngoài không khí học thuật và hoàn cảnh mà nó ra đời thì ta không hiểu gì được. Những sai lầm của các học giả trước đây là đã quên mất điểm này, chỉ biết nhìn *Lý học luận* từ góc độ của người Trung Quốc. Tuy có người như Fukui Kojun đã đề cập tới hoàn cảnh chính trị của Giao Châu thời đó, nhưng cũng chỉ qua loa mà không phân tích sâu, nên cũng không nhận định rõ giá trị đóng góp của Mâu Tử vào nền văn hóa của đất nước Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Những người khác đều không ai thấy được điểm này.

Chỉ khi đặt Mâu Tử vào trong không khí học thuật và hoàn cảnh chính trị thời ấy, ta mới thấy rõ và mới có thể phục chế phần nào bối cảnh lịch sử và tình hình nước ta vào lúc đó. Phục chế tình hình chính trị, tình hình tư tưởng, tình hình học thuật, tình hình kinh tế, tình hình văn hóa, bên

ngoài những sử liệu giới hạn hiện có. Một bên thì sách vở thời bấy giờ hết sức cực đoan. *Thi Thu* được dạy như là những lời phán truyền bất di bất dịch của thánh hiền, cộng thêm những người diễn giảng như Lưu Hy và Tiết Tôn bảo phải sùng bái *Thi Thu* như chân lý, và tôn kính “*đất Hán là trung tâm của trời đất*”, ngoài đất Hán ra thì không còn đất nào khác. Một bên là Mâu Tử thẳng thừng tuyên bố “*Thi Thu chưa hẳn là lời thánh hiền*” và “*đất Hán chưa hẳn là trung tâm của trời đất*”, làm nên những cú đánh sấm sét đả phá ngay quan niệm hẹp hòi, độc tôn vừa nói.

Chỉ từ một quan điểm như thế, mới hiểu tại sao một dân tộc bé nhỏ như dân tộc ta có thể thành công trong công cuộc đối đầu tư tưởng với một dân tộc lớn gấp nhiều lần như dân Hán. Mâu Tử đã đạt được thành công, đến thời Khương Tăng Hội rồi sau này đến Đạo Thanh cũng đã thành công qua việc đưa địa bàn văn chiến lên phương Bắc. Khương Tăng Hội chống gậy bắc du giảng đạo, cùng đem sách vở dịch phẩm lên Trung Quốc. Sau đó mấy mươi năm, Đạo Thanh lại tiếp nối cuộc văn chiến đó bằng cách đưa bản dịch *Pháp Hoa tam muội kinh* lên. Cả một cao trào khẳng định vị trí văn hóa của dân tộc ta, chống lại nền văn hóa nô dịch của phương Bắc là như thế. Không thấy được điều này, không đặt Mâu Tử vào trong hoàn cảnh đất nước lúc bấy giờ thì ta không thể nào hiểu

được *Mâu Tử Lý học luận*, và cứ cho đây là tác phẩm của người Trung Hoa. Vị thế và những quan điểm lớn của Mâu Tử là thế.

CHƯƠNG V

KHƯƠNG TĂNG HỘI

Cuộc đời và sự nghiệp của Khương Tăng Hội, ta hiện biết qua hai bản tiểu sử xưa nhất, một của Tăng Hựu (445-518) trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 96a29-97a17 và một của Huệ Hạo (496-553) trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 325a13-326b13. Bản của Huệ Hạo thực ra là một sao bản của bản Tăng Hựu với hai thêm thắt. Đó là việc thêm tiểu sử của Chi Khiêm ở đoạn đầu và việc ghi ảnh hưởng của Khương Tăng Hội đối với Tô Tuấn và Tôn Xước ở đoạn sau, cùng lời bình về sai sót của một số tư liệu. Việc chép thêm tiểu sử của Chi Khiêm xuất phát từ yêu cầu ghi chép lại cuộc đời và những đóng góp to lớn của Khiêm đối với lịch sử truyền bá Phật giáo của Trung Quốc, nhưng vì Khiêm là một cư sĩ và *Cao tăng truyện* bản thân là một ghi chép về các cao tăng, nên không thể dành riêng ra một mục, như Tăng Hựu đã làm trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 97b13-c18, cho Khiêm.

Còn việc thêm chi tiết về Tô Tuấn và Tôn Xước, điều này chứng tỏ Huệ Hạo đã tham khảo nhiều sử liệu khác, mà Tăng Hựu có thể đã bỏ qua. Trong bài tựa cho *Cao tăng truyện* cũng như trong hai lá thư trao đổi giữa

Vương Mạn Đình và Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 14 DTK 2059 từ 418b5-423a10, Huệ Hạo đã xác định mình tham khảo “*hơn mấy chục nhà tạp lục*” (sứu kiểm tạp lục số thập dư gia) cùng “*sử sách các triều Tấn, Tống, Tê, Lương, Ngụy sử các nhà Tần, Triệu, Yên, Lương, tạp thiên, địa lý, văn lễ, đoạn ghi*”, và hỏi thêm các bậc cổ lão tiên đạt. Cụ thể là tác phẩm của các tác gia Pháp Tế, Pháp An, Tăng Bảo, Pháp Tấn, Tăng Du, Huyền Sướng, Tăng Hựu, Lưu Nghĩa Khánh, Vương Diệm, Lưu Tuấn, Vương Diên Tú, Chu Quân Đài, Đào Uyên Minh, Vương Cân, Tiêu Cảnh Lăng vương, Khích Cảnh Hưng, Trương Hiếu Tú, Lục Minh Hà, Khương Hoàng, Đàm Tôn, Dữu Trọng Ung v.v..., mà Huệ Hạo có dịp nêu rõ tên tuổi cũng như tác phẩm.

Ngoài hai bản tiểu sử vừa nêu, các Kinh lục về sau, cụ thể là *Chúng kinh mục lục* của Pháp Kinh, *Lịch đại tam bảo ký* của Phí Trường Phòng, *Đại Đường nội điển lục* của Đạo Tuyên, *Khai Nguyên thích giáo lục* của Trí Thăng, cũng ít nhiều có ghi chép về Khương Tăng Hội, song chủ yếu là tóm tắt các tư liệu do hai bản tiểu sử vừa nói cung cấp, do thế cũng không góp thêm điều gì mới chắc chắn vào việc nghiên cứu cuộc đời và sự nghiệp của Khương Tăng Hội. Cho nên, chúng chỉ được sử dụng như những tài liệu tham khảo thêm khi cần thiết.

Do thế, để tiến hành nghiên cứu, chúng tôi lấy hai bản đó làm căn bản. Và vì bản của Huệ Hạo tự thân là một bản sao của bản Tăng Hựu, có tham khảo thêm tư liệu của Tôn Xước, nên chúng tôi cho dịch lại đây bản của Huệ Hạo. Đoạn nào cho in thụt vào là đoạn tăng bổ

của Cao tăng truyện.

“Khuong Tăng Hội, tổ tiên người Khuong Cư, mấy đời ở Thiên Trúc, cha nhân buôn bán, đời đến Giao Chỉ. Hội năm hơn 10 tuổi, song thân đều mất, khi chịu tang xong, bèn xuất gia, siêng năng hết mực. Là con người rộng rãi, nhã nhặn, có tầm hiểu biết, đóc chỉ hiểu học, rõ hiểu ba tạng, xem khắp sáu kinh, thiên văn đồ vĩ, phần lớn biết hết, giỏi việc ăn nói, rành việc viết văn. Bấy giờ Tôn Quyền xưng đế Giang Tả, mà Phật giáo chưa lưu hành.

Trước đó có ưu bà tặc Chi Khiêm, tự Cung Minh, một tên là Việt, vốn người Nguyệt Chi, đến chơi đất Hán. Xưa đời vua Hoàn, vua Linh nhà Hán có Chi Sám dịch ra các kinh. Có Chi Lượng, tự Kỳ Minh, đến học với Sám. Khiêm lại thọ nghiệp với Lượng, rộng xem sách vở, không gì là không nghiên cứu kỹ càng, các nghề thế gian, phần nhiều giỏi hết, học khắp sách lạ, thông tiếng sáu nước. Ông thì nhỏ con, đen gầy, mắt trắng, con người vàng, nên người thời đó nói: Mắt anh Chi vàng, thân hình tuy nhỏ, ấy túi trí khôn. Cuối đời Hán Linh đế loạn lạc, ông lánh xuống đất Ngô. Tôn Quyền nghe tiếng ông tài trí, triệu đến gặp, vui vẻ, phong làm bác sĩ, phụ đạo thái tử, cùng với người như Vi Diệu, hết sức kính phò. Nhưng vì ông đến từ nước ngoài, nên Ngô chi không ghi.

Khiêm nghĩ giáo pháp vĩ đại tuy lưu hành, nhưng kinh điển phần nhiều tiếng Phạn, chưa dịch ra hết, bèn nhờ giỏi tiếng Hán, gom các bản

Phạn, dịch ra tiếng Hán. Từ năm đầu Hoàng Vũ (222) đến khoảng Kiến Hưng (252-253) nhà Ngô, ông dịch Duy Ma, Đại bát nê hoàn, Pháp cú, Thụy ứng bản khởi v.v... gần 49 bộ kinh, gom được nghĩa thánh, lời ý đẹp nhā. Lại dựa kinh Vô Lượng Thọ và Trung bản khởi, ông viết ba bài Phạn bối bồ đề liên cú và chú thích kinh Liễu bản sinh tử đều lưu hành ở đời.

Bấy giờ đất Ngô mới nhiệm giáo pháp vĩ đại, phong hóa chưa tròn, Tăng Hội muốn khiến đạo nổi Giang Tả, dựng nên chùa nước¹ liền chống gậy đông du, vào năm Xích Ô thứ 10 (247), mới đến Kiến Nghiệp, xây cất nhà tranh, dựng tượng hành đạo. Lúc ấy nước Ngô vì mới thấy sa môn, trông dáng mà chưa kịp hiểu đạo, nên nghi là lập dị. Có ty tâu lên: ‘Có người Hồ nhập cảnh, tự xưng sa môn, mặt mày áo quần chẳng thường, việc nên kiểm xét’. Quyền nói: ‘Xưa Hán Minh để mộng thấy thần, hiệu gọi là Phật. Kẻ kia thờ phụng, há chẳng là di phong của đạo ấy ư?’. Bèn cho gọi Hội đến hỏi: ‘Có gì linh nghiệm?’. Hội nói: ‘Như lai qua đời, thoát hơn nghìn năm, để lại xá lợi, thần diệu khôn sánh. Xưa vua A Dục dựng tháp đến tám vạn bốn ngàn ngôi. Phàm việc dựng xây chùa tháp là nhằm để làm rõ phong hoá còn sót lại ấy’.

Quyền cho là khoa đản, bảo Hội: ‘Nếu có được xá

¹ Những câu in chữ đậm là phần thêm của Huệ Hạo, không có trong bản của Tăng Hựu. Còn giữa bản Huệ Hạo và bản Tăng Hựu có một vài chữ sai khác, chúng tôi bỏ qua, không ghi chú ở đây.

lợi, ta sẽ dựng tháp, nhưng bằng dối trá thì nước có phép thường'. Hội hẹn bảy ngày. Bèn gọi người theo mình nói: 'Đạo pháp hưng phế, chính ở một việc này. Nay nếu không chí thành, sau hối sao kịp'. Rồi cùng chạy tịnh ở tịnh thất, lấy bình đầy để trên bàn, đốt hương lay xin. Hạn bảy ngày hết, mà vắng vẻ không ứng. Bèn lại xin thêm bảy ngày nữa, cũng lại như thế. Quyền nói: 'Đó thật là dối trá'. Sắp định kết tội thì Hội xin thêm bảy ngày nữa. Quyền lại đặc biệt đồng ý. Hội bảo đồ đệ mình: 'Khổng Tử có nói: Vua Văn đã chết, vẫn không có dây ư! Phép thiêng phải giáng, mà chúng ta không cảm được thì sao mượn được phép vua, nên hẹn phải thể chết'.

Đến chiều ngày thứ bảy cuối cùng vẫn không thấy gì, không ai là không run sợ. Khi tới canh năm, bỗng nghe có tiếng loảng xoảng trong bình. Hội tự đến xem, quả được xá lợi. Sáng hôm sau đem trình cho Quyền. Cả triều tự xem thấy tia sáng ngũ sắc rọi sáng trên miệng bình. Quyền tự tay cầm bình đổ ra mâm đồng, xá lợi lăn tới đâu thì mâm đồng vỡ nát. Quyền hết sức kinh ngạc, đứng lên nói: 'Điềm lành hiếm có'. Hội tới nói: 'Oai thần xá lợi, há chỉ tia sáng thôi sao? Hãy đem đốt đi, lửa không làm cháy. Chày vô kim cương đánh không thể nát'. Quyền sai làm thử. **Hội lại thề: 'Mây pháp mới phủ, dân đen nhờ ơn, nguyện thêm dấu thần, để rộng tỏ uy thiêng'**. Bèn đem đặt xá lợi trên đe sắt, sai lực sĩ đánh. Thế mà đe chày đều vỡ, xá lợi không sao. Quyền rất thần phục, nhân đó dựng tháp. Vì mới có chùa Phật, nên gọi là chùa Kiến Sơ. Chỗ đất ấy gọi là xóm Phật. Do thế, đạo pháp ở Giang Tả mới thịnh.

Đến khi Tôn Hạo cầm quyền, chính sách bạo ngược, phá bỏ dâm từ. Đến cửa chùa Phật, cũng muốn hủy phá. Hạo nói: ‘Nó do đâu mà nổi lên? Nếu lời dạy nó chân chính, cùng hợp với sách vở thánh hiền thì nên giữ theo thờ đạo đó. Nếu nó không thật, thì đốt phá hết’¹. Quân thần đều nói: ‘Uy lực của Phật không giống các thần. Khương Hội cảm thụ, thái hoàng dựng chùa. Nay nếu khinh suất phá đi, sợ sau hối hận’. Hạo sai Trương Dục đến chùa hỏi Hội. Dục vốn có tài ăn nói, hỏi vận tung hoành. Hội truy câu tìm chữ, lời lẽ phóng ra. Từ sáng tới tối, Dục không thể bề được. Khi về, Hội đưa đến ngô. Lúc ấy cạnh chùa có dâm từ, Dục hỏi: ‘Sự giáo hóa sâu mầu đã thịnh, sao còn để dâm đó ở bên mà không bỏ đi’. Hội đáp: ‘Tiếng sét vỡ núi, kẻ điếc không nghe, thì không phải tiếng nó nhỏ. Khi đã thông thì muôn dặm đáp lại, còn nếu ách tắc, gan mật (gần mà vẫn xa như) Sở Việt’.

Dục về khen: ‘Hội tài ba sáng suốt, chẳng phải thân lượng được, xin bệ hạ xem xét lấy’. Hạo đại hội triều thần, đem ngựa xe đón Hội. Khi Hội đã ngồi, Hạo hỏi: ‘Phật giáo dạy rõ thiên ác báo ứng, có phải thế không?’ Hội đáp: ‘Hễ chùa sáng dùng hiểu từ dạy đời, thì chim đỗ bay đến và sao người già hiện ra, dùng nhân đức nuôi vật thì suối ngọt chảy và mầm tốt mọc. Lành đã có điềm, thì ác cũng thế. Cho nên, làm ác nơi kín thì quỷ bắt giết đi, làm ác nơi rõ thì người bắt giết đi’. Dịch nói: ‘Chùa lành vui còn’. Thi khen: ‘Cầu phước

¹ Chi tiết này, Tăng Hựu chỉ viết: “Đến Tôn Hạo hôn ngược, muốn đốt tháp chùa, quân thần...”

không sai'. Tuy là cách ngôn của sách nhỏ, cũng là minh huấn của Phật giáo'. Hạo nói: 'Nếu vậy, thì Chu Khổng đã rõ, còn dùng gì đến Phật giáo?' Hội đáp: 'Lời nói của Chu Khổng bày sơ dấu gẩn. Còn lời dạy của đức Thích Ca thì đầy đủ tới chỗ u vi. Cho nên, làm ác thì có địa ngục khổ mãi, tu thiện thì có thiên đường sướng luôn. Dem điều đó ra làm rõ việc khuyến thiện ngăn ác, là không vi đại u!' Hạo bấy giờ không có câu gì để bắt bẻ lời Hội. Hạo tuy nghe chính pháp, mà tính hôn bạo, không thắng được sự hà ngược. Sau sai lính túc vệ vào hậu cung làm vườn, đào đất được một tượng vàng đứng cao mấy thước, đem trình Hạo. Hạo sai đem để chỗ bất tịnh, lấy nước dơ tưới lên, cùng quần thân cười, cho đó là vui¹. Trong khoảnh khắc, cả mình sưng to, chỗ kín càng đau, gào kêu tới trời. Thái sử bốc quẻ nói: 'Phạm phải một vị thần lớn'. Bèn câu đảo các miếu vẫn không thuyên giảm. Thế nữ, trước có người theo đạo Phật, nhân đó hỏi: 'Bệ hạ đã đến chùa Phật cầu phước chưa?'. Hạo ngẩng đầu hỏi: 'Phật là thần lớn ư?'². Thế nữ thưa:

¹ Chi tiết này, Tăng Hựu viết: "Hạo sai đem để trước nhà xí. Đến ngày mồng tám tháng tư, Hạo đến nhà xí làm dơ tượng, nói: 'Tắm Phật xong', trở về cùng quần thân cười cho là vui. Chưa tới chiều, búi dái sưng đau, kêu la không thể chịu nổi".

² Câu này nguyên bản của Tăng Hựu trong *Xuất tam tạng ký* tập 13 ĐTK 2145 từ 16c27 và Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 từ 326a7 đều viết: "Phật thần đại gia?" Việc để tính từ "đại" sau chữ "thần", phải chăng xuất phát từ một bản tiểu sử của Khương Tăng Hội do người Việt viết và dịch lại tiếng Trung Quốc?

'Phật là thân lớn'. Lòng Hạo hiểu ra, nói hết ý mình. Thẻ nữ liền nghênh tượng đặt trên điện vua, lấy nước thơm rửa qua mấy chục lần, rồi đốt hương sám hối. Hạo cúi đầu trên gối, tự kể tội mình, khoảnh khắc bớt đau, sai sứ đến chùa, hỏi thăm nhà sư, mời Hội thuyết pháp.

Hội liền theo vào, Hạo hỏi hết nguyên do của tội phước. Hội bèn trình bày căn kẽ, lời rất tinh yếu. Hạo vốn có tài hiểu biết, hơn hờ rất vui, nhân đó xin xem giới luật của sa môn. Hội cho giới văn cấm bí, không thể khinh truyền, nên lấy một trăm ba mươi lăm nguyên của kinh Bản nghiệp chia ra làm 250 điều, đi đứng nằm ngồi, đều cầu nguyện cho chúng sinh. Hạo đọc thấy lời nguyện thương rộng khắp, càng thêm lòng lành, liền đến Hội thọ năm giới. Mười ngày bệnh lành. Hạo bèn ở chỗ Hội trú sửa sang làm đẹp thêm, ra lệnh cho tôn thất, không ai là không phụng thờ¹.

Hội ở triều Ngô, giảng nói chính pháp, nhưng tính Hạo hung cạn, không hiểu nghĩa mầu, nên chỉ mô tả việc gần báo ứng, để mở lòng Hạo. Hội ở chùa Kiến Sơ, dịch các kinh, đó là A Nan niệm di, Kinh điện vương, Sát vi vương, Phạm hoàng. Lại dịch các kinh Tiểu phẩm, Lục độ tập, Tạp thí dụ, cũng khéo được thể kinh, lời ý chính xác. **Lại truyền bài Nê hoàn bối, réo rất trầm buồn, làm mầu mực cho một thời đại. Lại chú thích ba kinh An ban thủ ý, Pháp kính và Đạo thọ,**

¹ Chi tiết này, Tăng Hựu viết: "Mười ngày bệnh lành, Hạo cho sửa sang chùa Hội ở, gọi là chùa Thiên tử, ra lệnh cho trong cung tôn thất, quán thân, không ai là không phụng thờ".

cùng viết lời tựa cho các kinh ấy, lời lẽ vừa đẹp, ý chỉ vi diệu, cũng thấy ở đời.

Đến tháng 4 năm Thiên Kỷ thứ tư (280), Hạo hàng nhà Tấn. Tháng 9 Hội mắc bệnh rồi mất. Năm ấy là năm Thái Khương thứ nhất nhà Tấn.

Đến khoảng năm Hàm Hòa (326) vua Tấn Thành đế, Tô Tuấn làm loạn, đốt tháp do Hội dựng. Tư không Hà Sung lại sửa dựng lại. Bình tây tướng quân Triệu Dụ, mấy đời không thờ Phật, ngạo mạn Tam bảo, đến chùa đó, gọi các sư nói: “Từ lâu nghe nói tháp này nhiều lần phóng ra ánh sáng, hư dân dị thường, nên chưa thể tin. Nếu được tự mình thấy thì chẳng phải bàn luận gì nữa”. Mới nói xong, tháp liền phóng ra ánh sáng ngũ sắc, rọi tỏ cả chùa. Dụ ngạc nhiên rỏn tóc gáy, do thế mà tin kính, nên ở phía đông chùa, lại dựng thêm một tháp nhỏ, ấy xa là do thần cảm của đáng Đại thánh, và gần là do sức của Khương Hội. Cho nên, vẽ hình tượng Hội, truyền cho đến nay. Tôn Xước làm bài tán cho bức tranh nói:

Ông Hội hieu hất
Thật bậc linh chất
Lòng không cận luy
Tình có dư dật
Đêm tối này dạy
Đám tội kia vớt
Lừng lững đi xa
Cao vời nổi bật

Có ký nói Tôn Hạo đập thử xá lợi, cho không phải việc của Quyền. Tôi xét Hạo khi sắp phá chùa, quần thần đều đáp: ‘Khương Hội cảm thuy, Thái hoàng lập chùa’, thì biết việc cảm xá lợi xưa là phải ở vào thời Tôn Quyền. Cho nên, truyện ký của một số nhà đều nói: ‘Tôn Quyền cảm Xá lợi ở cung Ngó’. Sau đó mới ỉu sự thân nghiệm. Có người mới đem gán cho Hạo vậy”.

KHƯƠNG TĂNG HỘI Ở VIỆT NAM

Bản tiểu sử trên về cuộc đời Khương Tăng Hội có thể chia làm ba phần. Phần đầu mô tả Khương Tăng Hội cho đến khi “chấn tích đông du” qua truyền giáo ở Kiến Nghiệp vào năm 247. Phần hai ghi lại những hoạt động của Hội ở Trung Quốc trong khoảng hơn 30 năm cho đến lúc viên tịch vào năm Thái Khang thứ nhất nhà Tấn (280). Phần ba là ghi lại những tác phẩm do Hội dịch và viết.

Trong phần đầu, nó cho ta biết tổ tiên Khương Tăng Hội gốc người Khương Cư, nhưng đã mấy đời đến ở Ấn Độ. Tới thời cha Hội vì buôn bán lại di cư sang nước ta và sinh sống tại Giao Chỉ. Việc người Ấn Độ đến nước ta vào nửa cuối thế kỷ thứ hai đến đầu thế kỷ thứ ba sau dương lịch là một sự thực. Tây Vực truyện của *Hậu Hán thư* 88, khi viết về nước Thiên Trúc, đã nói: “*Thiên Trúc... vào năm Diên Hy thứ hai (158) và thứ tư (160) đời Hoàn đế đã từng từ ngoài vùng Nhật Nam đến cống*”. Chư di truyện của *Luang thư* 54 và Di mạch truyện của *Nam sử* 78 cũng viết: “*Các nước biển*

nam đại để ở trên các đảo biển lớn phía nam và tây nam của Giao Châu... Đời Hoàn đế nhà Hậu Hán, Đại Tần Thiên Trúc đều do đường đó sai sứ đến cống". Và không chỉ "đến cống", Lương thư 54 còn ghi thêm về nước Đại Tần là "người nước đó làm nghề buôn bán, thường đến Phù Nam, Nhật Nam, Giao Chỉ".

Việc cha Hội đến Giao Chỉ để buôn bán, phải chăng đã xảy ra trên các chuyến tàu buôn và đến cống này của Thiên Trúc và Đại Tần? Chắc chắn là phải như thế. Vậy thì, ông đã đến nước ta vào lúc nào? Ta hiện không biết rõ đích xác, nhưng hẳn đã đến sau các năm 158-160 nói trên và trước năm 224, năm Duy Kỳ Nạn từ Thiên Trúc đến Vũ Xương, như *Pháp cú kinh tụng* trong *Xuất tam tạng ký tập 7* từ 50a9 và tiểu sử của Duy Kỳ Nạn trong *Cao tăng truyện 1* từ 326b23 đã ghi.

Điểm đáng lưu ý là cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đều nói chỉ một mình cha Hội đến Giao Chỉ buôn bán (kỳ phụ nhân thương cổ, di vu Giao Chỉ). Vậy phải chăng khi đến Giao Chỉ buôn bán một thời gian, cha Hội mới lập gia đình và có khả năng cưới một cô gái người Việt bản xứ làm vợ và sau đó trở thành mẹ của Hội? Trả lời câu hỏi này, hiện không có những bằng chứng trực tiếp, nhưng qua một vài dấu hiệu ta có thể giả thiết một sự tình như thế đã xảy ra. Thứ nhất, cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đều nói: "*Cha Hội vì buôn bán đến ở Giao Chỉ*" (Kỳ phụ nhân thương cổ, di vu Giao Chỉ). Nghĩa là đến buôn bán ở Giao Chỉ, chỉ một mình cha Khương Tăng Hội.

Thứ hai, qua các tác phẩm để lại có nhiều dấu vết chứng tỏ Hội đã chịu ảnh hưởng truyền thống Lạc Việt

một cách sâu đậm. Một là về mặt ngôn ngữ, hiện nay *Lục độ tập kinh*, một dịch bản của Khương Tăng Hội, chứa đựng nhiều cấu trúc mang ngữ pháp tiếng Việt cổ, mà ngoài lý do Hội phải dùng một nguyên bản tiếng Việt, như sẽ thấy dưới đây, còn có yếu tố thói quen ngôn ngữ hình thành từ chính mẹ đẻ mình, mới mạnh mẽ như thế để có thể lưu lại dấu ấn trong tác phẩm. Hai là về mặt nội dung và tư tưởng, Khương Tăng Hội đã chứng tỏ một lòng yêu mến tha thiết truyền thống văn hóa người Việt đến nỗi truyền thuyết Trăm trứng, một truyền thuyết đặc biệt Việt Nam nói về nguồn gốc của dân tộc Việt, vẫn không bị Hội cải biên khi dịch truyện *Lục độ tập kinh* ra tiếng Trung Quốc cho phù hợp với truyền thống văn hóa Trung Quốc và đúng với văn bản truyền thống tiếng Phạn. Và văn bản truyền thống tiếng Phạn của truyện ấy lần dịch bản tiếng Trung Quốc của nó không phải là không lưu hành ở Trung Quốc vào thời Hội dịch *Lục độ tập kinh*.

Chi Khiêm trong khoảng từ năm 222 đến 253, tức trước khi Khương Tăng Hội đến Kiến Nghiệp 30 năm, đã liên tiếp dịch 49 bộ kinh, trong đó có *Soạn tập bách duyên kinh*, và truyền thuyết Trăm trứng đã không xuất hiện trong bản kinh này. Cho nên, không có lý do gì, mà Hội không biết tới chi tiết một trăm cục thịt của truyền thống Phạn văn và bản dịch chữ Trung Quốc đã lưu hành, trước khi Hội dịch *Lục độ tập kinh* vào năm 251. Việc bảo lưu chi tiết Trăm trứng trong *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc do thế không biểu lộ gì khác hơn là lòng yêu mến tha thiết nói trên đối với truyền thống văn hóa và lịch sử người Việt.

Vậy thì, qua những dấu vết gián tiếp vừa nêu, ta có thể giả thiết mẹ Hội có khả năng là một cô gái người Việt. Và nhờ người mẹ Việt này, Hội mới có được những ảnh hưởng sâu đậm về mặt ngôn ngữ cũng như tình cảm tư tưởng, như đã nói. Thế cuộc hôn nhân Khương-Việt ấy chỉ sản sinh được một mình Khương Tăng Hội sao? Cả Tăng Hựu và Huệ Hạo đều im lặng không những về bà mẹ, như ta đã thấy, mà còn về anh chị em của Hội. Tuy nhiên, chính tác phẩm của ông là bài tựa cho kinh *An ban thủ ý trong Xuất tam tạng ký tập 6 ĐTK 2145* tờ 43b24 đã viết: “*Tôi sinh muộn màng*” (Dư sinh muộn tung). Chữ “*muộn tung*”, mà chúng tôi dịch là “*muộn màng*” ở đây, nghĩa đen là “*dấu vết cuối ngọn*”, và nghĩa bóng có thể chỉ dấu vết cuối ngọn của đạo Phật, tương đương với khái niệm “*mạt pháp*” của Phật giáo. Và ý của Hội muốn nói tới việc mình sinh ra cách Phật quá xa về mặt thời gian. Nhưng cũng có thể chỉ sự kiện Khương Tăng Hội là người con cuối ngọn của gia đình.

Ý nghĩa thứ hai này, chúng ta có thể suy ra từ câu tiếp theo: “*mới biết vác củi, cha mẹ đều mất*” (thỉ năng phụ tân, khảo tỳ trở lạc). Thế là vì “*sinh muộn màng*”, nên “*mới biết vác củi*” thì cha mẹ Hội đã mất. “*Mới biết vác củi*” là mấy tuổi?

Trả lời câu hỏi này ta có qui định của thiên *Khúc lễ* trong *Lễ ký chính nghĩa* 5 tờ 9a8-11: “*Hỏi tuổi của thiên tử thì trả lời: ‘Nghe mới mặc áo mấy thước’. Hỏi tuổi vua chư hầu lớn thì nói: ‘Có thể theo việc tôn miếu xã tắc’, nhỏ thì nói: ‘Chưa thể theo việc tôn miếu xã tắc’. Hỏi con đại phu, lớn thì nói: ‘Có thể*

cầm cương (làm việc), nhỏ thì nói: ‘Chưa thể cầm cương’. Hỏi con kẻ sỹ, lớn thì nói: ‘Có thể giữ việc mời mọc’, nhỏ thì nói: ‘Chưa thể giữa việc mời mọc’. Hỏi con thứ nhân, lớn thì nói: ‘Có thể vác củi’, nhỏ thì nói: ‘Chưa thể vác củi’.

Giải thích đoạn văn vừa dẫn, Khổng Dĩnh Đạt (574-640) đã viết: “(...) Hỏi tuổi vua chư hầu cũng có nghĩa vua ấu thiếu mới lên ngôi, mà người khác hỏi bề tôi của vua. Lớn thì nói có thể theo việc tôn miếu xã tắc, nhỏ thì nói chưa thể theo việc tôn miếu xã tắc. Không nói: ‘nghe mới mặc áo’, mà nói việc có thể làm chủ nước, là tránh thiên tử vậy. Nước giữ tôn miếu xã tắc, nên đem việc giữ ấy mà đáp. Vua (chư hầu) 15 tuổi có lễ dương tử, lớn thì có thể làm chủ nước. Nghe vua có thể làm chủ nước thì biết 15 tuổi trở lên là lớn. Nghe chưa thể làm chủ đất nước thì biết 14 tuổi trở xuống là nhỏ (...) Hỏi con thứ nhân, thứ nhân là thuộc hạ của phủ sử, thì cũng có đồng liêu hoặc người nước khác hỏi đồng liêu phủ sử. Họ Hùng (An) nói: ‘Thứ nhân tuổi không lớn nhỏ cũng hỏi con họ thì theo đại phu sỹ ở trên mà nói. Lớn thì nói có thể vác củi, nhỏ nói chưa thể vác củi’.

Cuối cùng Khổng Dĩnh Đạt nhắc đến qui định của thiên Thiếu nghi của Lễ ký chính nghĩa 25 từ 7a13-b4, mà khi so với Khúc lễ ở trên, có những sai khác đáng chú ý. Thiếu nghi qui định: “Hỏi con vua chư hầu lớn nhỏ, lớn thì nói có thể theo việc xã tắc, nhỏ thì nói có thể làm việc, chưa thể làm việc. Hỏi

con đại phu lớn nhỏ, lớn thì có thể theo việc nhạc thân, nhỏ thì có thể sửa với nhạc nhân, chưa thể sửa với nhạc nhân. Hỏi con kẻ sỹ lớn nhỏ, lớn thì nói có thể cày, nhỏ thì nói có thể vác củi, chưa thể vác củi". Rõ ràng, những qui định của Thiệu nghi tỏ ra mập mờ thiếu chính xác. Sau khi dẫn câu cuối cùng về con kẻ sỹ, Đạt đã nhận xét: "Cùng với đây không giống". "đây" là chỉ *Khúc lễ*.

Căn cứ *Khúc lễ*, "con thứ nhân lớn nói có thể vác củi". Kết hợp qui định này với giải thích của Khổng Dĩnh Đạt về con vua chư hầu, "15 tuổi trở lên là lớn" và "14 tuổi trở xuống là nhỏ", ta có thể suy đoán "con thứ nhân lớn nói có thể vác củi" là phải 15 tuổi trở lên. Vậy khi Khương Tăng Hội viết: "Mới có thể vác củi, cha mẹ chết mất", ta có thể kết luận Hội lúc ấy mới 15 tuổi. Kết luận này hoàn toàn phù hợp với câu "tuổi hơn mười" (niên thập dư tuế) của Tăng Hựu và Huệ Hạo.

Điểm lồi cuốn là nhờ câu "mới biết vác củi" ấy của chính Hội, ta bây giờ có thể bác bỏ được một cách dứt khoát nguồn tin của *Ngô thư* do Pháp Lâm dẫn trong *Phá tà luận* quyển thượng ĐTK 2109 tờ 480c2-3 viết năm 622 và Tỉnh Mai đã lặp lại một cách sai lầm trong truyện Khương Tăng Hội của *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ* 1 ĐTK 2151 tờ 352a2b. Theo Lâm, "*Ngô thư* nói: Ngô chúa Tôn Quyền năm Xích Ô thứ tư (241) Tân Dậu có sa môn Khương Tăng Hội là trưởng tử của Đại thừa tướng nước Khương Cư ban đầu đến

đất Ngô dựng nhà tranh, thiết tượng hành đạo”. Nguồn tài liệu *Ngô thu* này tỏ ra không đáng tin lắm, như sẽ thấy dưới đây. Hiện tại việc bảo Hội là “trưởng tử của Đại thừa tướng nước Khương Cư” thực tế không có cơ sở, vì chính Hội đã thừa nhận mình là con nhà “thứ nhân” hay cùng lắm là con kẻ “sỹ” khi dùng thành ngữ “mới biết vác củi” để ghi số tuổi của mình.

Quả vậy, nếu Hội là con đầu của “đại thừa tướng nước Khương Cư”, thì không có lý do gì để ông che giấu và dùng thành ngữ “mới biết vác củi” ấy. Và việc sử dụng thành ngữ đó cũng không phải tình cờ mang tính ngẫu nhiên. Như sẽ thấy, *An ban thủ ý kinh tự* đã được viết với một bút pháp hết sức điêu luyện, dày đặc những câu và chữ vận dụng từ các tác phẩm kinh điển Trung Quốc một cách quá nhuần nhuyễn đến nỗi người đọc, nếu không có kiến thức quảng bác, không thể nào nhận ra. Khương Tăng Hội đã huy động vốn từ từ *Kinh Thi* cho đến *Lễ ký*, từ *Luận ngữ* cho đến *Đạo đức kinh* v.v... để khéo léo diễn tả ý mình muốn một cách chính xác.

Cho nên, khi viết “tôi sinh muộn màng, mới biết vác củi”, Khương Tăng Hội xác nhận cho ta hai thực tế. Thứ nhất, về thành phần gia đình, “Hội phải thuộc một gia đình thứ dân, đúng như Tăng Hựu và Huệ Hạo đã nói, cha ông làm nghề buôn bán. Thứ hai, vì “mới biết vác củi”, Hội chắc chắn mới 15 tuổi, khi cha mẹ ông mất. Như thế, có khả năng Hội là con út trong

gia đình. Mà cũng có thể cha mẹ Hội lấy nhau khá muộn, nên khi sinh Hội, họ cũng đã lớn tuổi. Do đó, lúc Hội “*hơn mười tuổi*”, họ đã mất.

Cha mẹ mất rồi, chôn cất xong, Hội đi xuất gia. Việc xuất gia này chứng tỏ Phật giáo nước ta vào thế kỷ thứ ba sau dương lịch đã có một hệ thống chùa chiền và sư tăng khá phát triển để làm nơi cho Hội xuất gia và học tập. Thực trạng này thực ra không đáng ngạc nhiên cho lắm, vì ngay từ thời Mâu Tử viết *Lý hoặ luận* vào khoảng năm 198 sđl, ta đã thấy nói tới hiện tượng “nay Sa môn mê thích rượu ngon, hoặ nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm điều dối trá”, mà *Lý hoặ luận* trong *Hoàng minh tập* 1 ĐTK 2102 tờ 4a15-6 đã ghi lại. Và chính Khương Tăng Hội cũng thừa nhận trong lời tựa viết cho kinh *An ban thủ ý*, ĐTK 2145 tờ 43b24-26: “Tôi sinh muộn màng, mới biết vác củi, cha mẹ đều mất, ba thầy viên tịch, ngược trông mây trời, buồn không biết hỏi ai, nghẹn lời trông quanh, lệ rơi là chả”. (Dư sinh mặt tung, thi năng phụ tân, khảo tử trở lạc, tam sư điêu táng, ngưỡng chiêm vân nhật bi vô chấp thọ, quyện ngôn cố hi, sần nhiên xuất thế)

Sự thực, từ “*ba thầy*” (tam sư) là một bộ phận của thành ngữ giới đàn Phật giáo “*tam sư thất chứng*” về sau, có nghĩa trong nghi thức truyền giới Tỳ kheo hay Tỳ kheo ni, tiêu chuẩn đòi hỏi phải có sự hiện diện của ba thầy là Hòa thượng, kiết ma và a xà lê, và bảy thầy làm chứng (hay gọi là thất chứng). Việc nhắc đến “*ba thầy*” này, phải chăng ám chỉ đến việc thọ đại giới trong khi tuổi “*mới biết vác củi*” của Hội. Tất nhiên, nếu đứng về mặt những tiêu chuẩn để được thọ đại giới, cứ

theo luật tạng, thì Hội phải có số tuổi từ 20 trở lên, chứ không thể dưới được, dù cũng có trường hợp ngoại lệ. Nhưng ta hiện nay không biết Khương Tăng Hội có thuộc trường hợp ngoại lệ không. Cho nên, phải kết luận, không thể có chuyện “*ba thầy điều táng*”, khi Hội “*mới biết vác củi*”. Hay nói theo Tăng Hựu và Huệ Hạo, Hội chỉ mất cha mẹ ở cái tuổi “*mới biết vác củi*”. Rồi khi cư tang xong, mới xuất gia. Và chắc chắn là mấy năm sau, Hội thọ đại giới trở thành một nhà sư.

Việc Khương Tăng Hội phải thọ đại giới, tức thọ giới phẩm Tỳ kheo ở nước ta là sự kiện chắc chắn, vì những lý do sau. Thứ nhất, không thể có chuyện Hội thọ giới ở Trung Quốc được, vì vùng mà Hội đến là Giang Tả “*Phật giáo chưa lưu hành*”, “*mới thấy Sa môn, trông dáng mà chưa kịp hiểu đạo, nên nghi lập dị*”. Thứ hai, Biệt truyện của An Thế Cao do Huệ Hạo dẫn trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 từ 324a11-18, tuy chứa đựng những mẩu tin sai lạc, như Huệ Hạo đã chỉ ra, nhưng đã nói tới việc một “*An Hâu đạo nhân*” để lại một lời tiên tri, ghi rằng: “*Tôn đạo ta là cư sĩ Trần Huệ, người truyền thiên kinh là Tỳ kheo Tăng Hội*”. Điều này chứng tỏ khi lên Kiến Nghiệp truyền giáo, Khương Tăng Hội đã là Tỳ kheo, do thế phải thọ đại giới ở nước ta. Thứ ba, chính tiểu sử của Khương Tăng Hội dịch trên kể tới chuyện Tôn Hạo đòi xem “*giới luật của Sa môn*”, Hội không thể không cho Hạo xem, nên đã lấy 135 nguyện của Kinh *Bản nghiệp* viết thành 250 giới của Tỳ kheo. Thời Hội như vậy đã biết giới luật của Tỳ kheo khá rõ. Và điều này thật không đáng ngạc nhiên, vì ngay khi viết *Lý hoặc luận* năm 198 trong

Hoàng minh tập 1 ĐTK 2102 tờ 2a23, Mậu Tử đã biết “Sa môn giữ 250 giới, ngày ngày ăn chay”. Cho nên, Hội đã thọ đại giới Tỳ kheo ở nước ta, và “ba thầy” chính là một bộ phận của thành ngữ “tam sư thất chứng” của giới đàn Tỳ kheo tiêu chuẩn.

Dẫu sau khi thọ giới ba thầy của Hội “điều táng”, nên thời gian thọ giáo có ngắn ngủi tới đâu chăng nữa, các vị thầy này đã để lại những dấu ấn sâu đậm trên con người Tăng Hội. Trong các tác phẩm hiện còn được biết chắc chắn của ông, có ba tác phẩm đã nhắc đến họ một cách đầy kính mến và yêu thương. Đó là *An ban thủ ý kinh tụng*, *Pháp kính kính tụng* và *Tạp thí dụ kinh*. *An ban thủ ý kinh tụng*, ta đã dẫn ở trên. Còn *Pháp kính kính tụng* trong *Xuất tam tạng ký tập 6 ĐTK 2145 tờ 46c9-10* viết: “*Tang thầy nhiều năm, (nên) không do đâu mà hỏi lại được. Lòng buồn, miệng ghen, dùng bút râu rĩ, nhớ thương thánh xưa, nước mắt dàn dụa*”.

Rõ ràng tình cảm của Khương Tăng Hội đối với các thầy mình thật thấm thiết, mà mỗi lần nhắc tới là “nước mắt dàn dụa”, đúng như bài tán do Tôn Xước đề trên bức tượng ông, “*Tâm vô cận lụy, tình hữu dư dật*”. Tình cảm này dẫn đến một niềm kính mến sâu xa và lâu dài đến nỗi về sau khi biên soạn *Tạp thí dụ kinh*, cứ sau một số câu truyện, Hội đều có ghi lại những bình luận của thầy mình về truyện đó với câu mở đầu: “*Thầy nói*”. Trong số truyện của *Tạp thí dụ kinh*, có tới 12 truyện có ghi lại những nhận xét bình luận vừa nêu. Những nhận xét bình luận ấy có thể là những bài giảng giáo lý đầu tiên còn ghi lại được của lịch sử truyền giáo Phật giáo Việt Nam.

Và ngay cả khi viết chú thích cho kinh *An ban thú ý*, tuy có “thỉnh vấn” (xin hỏi) Hàn Lâm, Bì Nghiệp và Trần Huệ, và tuy có nói: “*Trần Huệ chủ nghĩa, tôi giúp châm chước*”, Khương Tăng Hội vẫn không quên thêm câu: “*Không do thầy thì không truyền, không dám tự do*”. (Phi sư bất truyền, bất cảm tự do). Nói cách khác, những chú thích kinh *An ban thú ý* hiện còn thực tế là một ghi chép lại những giải thích của thầy truyền cho Khương Tăng Hội, do đó phần nào phản ánh quan điểm giáo lý và tư tưởng của vị thầy này. Vì vậy, ta có thể kết hợp bản chú thích ấy với những câu bình luận nhận xét do Hội tự chép lại trong *Tạp thi dụ kinh* để nghiên cứu tình hình tư tưởng và Phật giáo của người thầy của Khương Tăng Hội và qua đó tình hình của Phật giáo nước ta trước khi Hội ra đời, tức trước thế kỷ thứ ba sau Dương lịch.

Vị thầy, mà Khương Tăng Hội nhắc đến trong ba tác phẩm trên của mình, như vậy đã để lại một học phong khá rõ nét, có thể xác định một cách tương đối chắc chắn và cụ thể. Học phong này về mặt thực tế dựa trên phương pháp tu tập thiền định an ban theo kiểu An Thế Cao, và về mặt lý luận thì tập trung trình bày giáo lý và tư tưởng qua các truyện kể mang tính ngụ ngôn hay cổ tích. Nó như vậy đã cột chặt tư tưởng với thực tế, tư duy với cuộc sống, lấy thực tiễn kiểm nghiệm chân lý, như đức Phật đã căn dặn trong Kinh *Kalama*. Nó không cho phép lý luận suông, không cho phép tư duy mông lung huyền ảo, mà vào thời đó đã bắt đầu manh nha, rồi phát triển mạnh ở Trung Quốc qua phong trào huyền học thanh đàm. Học phong ấy có thể nói đã khẳng định

bản lĩnh văn hóa Việt Nam, đại diện cho học phong Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thời bấy giờ, tương phản với học phong “huyền học thanh đàm” đương đại của Trung Quốc, và biểu thị tính độc lập cũng như khả năng tiếp thu sáng tạo của văn hóa Việt Nam lúc tiếp xúc với Phật giáo và nền văn hóa Trung Quốc.

Kế thừa học phong này, Khương Tăng Hội phát triển nó thành nguyên tắc chỉ đạo trong công tác phiên dịch trước tác của mình, mà đỉnh cao là *Lục độ tập kinh*, khi thực hiện sứ mệnh truyền giáo ở Trung Quốc. Theo *Lịch đại tam bảo ký* và các kinh lục về sau như *Đại Đường nội điển lục* và *Khai Nguyên thích giáo lục*, Hội đã dịch *Lục độ tập kinh* vào năm Thái Nguyên thứ nhất (251), tức bốn năm sau khi đến Kiến Nghiệp. Như sẽ thấy dưới đây, *Lục độ tập kinh* tiếng Trung Quốc hiện nay không phải là một tác phẩm dịch từ tiếng Phạn, mà cũng chẳng phải là một tác phẩm do chính Khương Tăng Hội viết ra, như Thang Dụng Đồng¹ đã chủ trương, mà là một dịch bản của Hội từ một nguyên bản kinh *Lục độ tập* tiếng Việt. Việc chọn bản kinh này để dịch ra tiếng Trung Quốc, như vậy, là một thể hiện nhất quán tính kế thừa nói trên, vừa là một biểu trưng cho lòng trung thành của Khương Tăng Hội đối với truyền thống văn hóa giáo dục Việt Nam của mình. Chính sự kế thừa và trung thành này đã giữ Khương Tăng Hội không điều chỉnh những sự kiện mang tính

¹ Thang Dụng Đồng, *Hán Ngụy lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, I-II, Thượng Hải: Thương vụ ấn thư quán, 1936, tr.101.

đặc thù địa phương Việt Nam như truyền thuyết Trăm trứng cho phù hợp với truyền thống văn học và lịch sử Trung Quốc.

Nói thẳng ra, Khương Tăng Hội đã thừa hưởng một nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam khá trọn vẹn và vững vàng, nên đã để lại những dấu ấn sâu đậm và mạnh mẽ trên con người ông, dẫn đến sự kế thừa cực kỳ trung thành vừa nói. Một mặt, đó là những tình cảm ngưỡng mộ thắm thiết đối với các vị thầy mà mỗi lần nhắc tới là “nước mắt lai láng”. Và mặt khác, đó là các tác động tư tưởng lâu dài và liên tục trong nếp sống và suy nghĩ cũng như trong công tác truyền giáo của ông. Vì thế, Khương Tăng Hội có thể nói là một thành tựu đầu tiên và xuất sắc của nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, khác hẳn các sản phẩm của nền giáo dục nô dịch Trung Quốc đang hoạt động mạnh mẽ vào thời đó như Tiết Tôn, Hứa Tinh, Hứa Từ v.v.. ở nước ta. Lịch sử giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thật đáng tự hào với những thành tựu đầu tiên như thế. Nó đã tự xác định cho mình một sứ mạng thiêng liêng cao quý là gắn bó thịt xương với dân tộc để phục vụ dân tộc, và không bao giờ đi ngược lại sứ mệnh ấy. Cho nên, trong lịch sử dân tộc không bao giờ thiếu những khuôn mặt anh tài từ Lý Miểu, Đinh Tiên Hoàng, Lý Thái Tổ cho đến Nguyễn Trãi, Nguyễn Huệ, Ngô Thì Nhiệm v.v..

Nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thời ấy có nội dung gì? Cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đều nói Hội “*hiểu rõ ba tạng, xem khắp sáu kinh, thiên văn đồ vĩ, phần lớn biết hết, giỏi việc ăn nói, lanh việc viết*

văn”. Ba tạng đây là kinh, luật, luận của Phật giáo. Sáu kinh là Thi, Thơ, Lễ, Nhạc¹, Dịch, Xuân Thu của Nho giáo. Thiên văn, đồ vĩ là các môn học của các nhà âm dương, mà qua lịch sử Trung Quốc cũng như Việt Nam, đóng một vai trò hết sức quan trọng và có tính quyết định. Ngay trước khi Khương Tăng Hội ra đời, trong dân gian đã lưu hành câu sấm, tức một loại đồ vĩ, nói rằng “*Hán hành dĩ tận, Hoàng gia đương lập*”, mà đọc ngoa thành “*Thương thiên dĩ tử, Hoàng thiên đương lập*”, như *Ngụy chí 1* mục *Vũ đế kỷ năm Sơ Bình* thứ ba (192) đã ghi chẳng hạn. Cho nên, khi Tào Phi lên ngôi thành lập nhà Ngụy, bèn đặt niên hiệu là Hoàng Sơ (221). Còn Tôn Quyền xưng đế thì đặt Hoàng Vũ (221). Rõ ràng hai niên hiệu Hoàng Sơ và Hoàng Vũ chứng tỏ đã chịu ảnh hưởng nặng nề của câu sấm “*Hoàng gia đương lập*”. Rồi việc xem sao để tiên đoán các biến động chính trị xã hội và cá nhân cũng như những thay đổi khí hậu mưa nắng là đối tượng nghiên cứu của khoa thiên văn thời Hội. Chỉ cần đọc lại lời biểu xin Lưu Bị lên ngôi hoàng đế của đám Lưu Báo, Hướng Củ, Trương Duệ, Hoàng Quyền v.v... ta thấy nói đến Hà đồ Lạc thư,

¹ Nhạc kinh của Nho giáo đã mất khá lâu trước Khương Tăng Hội. Cho nên, nhạc đây không hẳn là của Nho giáo, mà là của đời thường và của Phật giáo. *Xuất tam tạng ký tập 12* tờ 92b3 có ghi Khương Tăng Hội truyền *Nê hoàn bối ký*, còn *Cao tăng truyện* nói Hội “*truyền Nê hoàn bối tiếng réo rất trầm buồn, làm mẫu mực cho một thời*”. Lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam đã có một nhạc sĩ tên tuổi xuất hiện khá sớm. Xem thêm những bàn cãi ở sau.

ngũ kinh sấm vĩ và đám Hứa Tĩnh, My Trúc, Gia Cát Lượng v.v... nói đến “*phù thủy đồ sấm minh trung*” và *Hà lạc Khống Tử sấm ký* do “*quần nho anh tuấn dăng*”, thì khoa thiên văn đồ vĩ vào thời Hội quan trọng tới mức nào. Nhưng không chỉ học tam tạng, sáu kinh và thiên văn đồ vĩ, Khương Tăng Hội còn được dạy cả khoa ứng đối ăn nói (xu cơ), viết văn và viết chữ (văn hàn). Nội dung giáo dục Phật giáo Việt Nam vào thời Khương Tăng Hội, như thế, không phải là một nền giáo dục thuần túy Phật giáo hay tôn giáo, mà là một nền giáo dục tổng hợp toàn diện, có thể nói đại diện cho nền giáo dục Việt Nam thế kỷ thứ III. Nền giáo dục này không chỉ giới hạn trong chức năng truyền giáo, đào tạo ra những con người Phật giáo, mà trên hết và trước hết là đào tạo ra những trí thức dân tộc toàn diện có tính bách khoa am hiểu và lãnh hội được hết tinh hoa dân tộc và nhân loại của thời đại mình, rồi trở lại đóng góp bằng những thành quả của mình cho kho tàng hiểu biết của loài người. Cho nên, Khương Tăng Hội không chỉ học ba tạng kinh điển của Phật giáo, không chỉ học sáu kinh của nho giáo, và chắc chắn là các giáo khác nữa, mà còn học tới cả thiên văn đồ vĩ, khoa ăn nói và nghệ thuật viết lách. Chính nền giáo dục tổng hợp toàn diện và phóng khoáng này đã đào tạo cho lịch sử dân tộc những thiên tài trong các lĩnh vực khác nhau, thậm chí đối lập nhau, như nghệ thuật và khoa học, chính trị và âm nhạc, văn chương và kỹ thuật, từ Lý Miểu cho đến Lý Công Uẩn, từ Lương Thế Vinh cho đến Ngô Thì Nhiệm, từ Lê Ích Mộc cho đến Trần Cao Vân, từ Tuệ Tĩnh cho đến Võ Trứ, chú khoan nói chi tới Vạn Hạnh, Chân Lưu, Pháp Thuận, Quảng Đức v.v... Dựa trên học phong thiết

thực, nó đã trang bị cho những đối tượng cần đào tạo những kiến thức rộng rãi phóng khoáng của tất cả các ngành tri thức của nhân loại thời nó, mà không nhất thiết đóng khung vào một chủ thuyết nào, nên đã tạo được những vùng trời tự do cho khả năng tư duy hành động sáng tạo của con người.

Nền giáo dục Phật giáo này không chỉ tồn tại vào đời Khương Tăng Hội, mà còn được tiếp tục kế thừa tiếp nối cho đến ngày hôm nay, dù ở thời điểm này khác, nó đôi khi cũng bị khủng hoảng, dẫn đến những hậu quả vô cùng tai hại. Nó qua các khoa thi tam giáo đời Lý, Trần, Lê, qua bài thi của trạng nguyên Lê Ích Mộc và tác phẩm *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* của Ngô Thì Nhiệm, đã thể hiện tính nhất quán của mình. Nó đã thiết kế được một cơ cấu giáo dục tương đối hoàn chỉnh, đủ mức thước để đào tạo ra những trí thức gương mẫu gánh vác trách nhiệm trước dân tộc và lịch sử và đủ phóng khoáng cho những hoạt động tự do sáng tạo của con người. Và đặc biệt là yếu tố dân tộc thường xuyên hiện diện làm cột sống cho cơ cấu giáo dục đó. Không có yếu tố dân tộc này, nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam đã không bao giờ thực hiện được thiên chức cao quý là dạy dỗ đào tạo những con người trí thức Việt Nam biết gánh vác trách nhiệm trước dân tộc và lịch sử dân tộc mình như Đinh Tiên Hoàng, Lý Thái Tổ, Nguyễn Trãi, Nguyễn Huệ, Ngô Thì Nhiệm. Quá lắm thì nó chỉ cho xuất xưởng những mẫu người như Hứa Tĩnh, Tiết Tông thời Khương Tăng Hội, rồi Khương Công Phụ, Bùi Bá Kỳ... ở những thời kỳ sau, chỉ biết cúi đầu cam tâm phục vụ cho quyền lợi nước ngoài.

Chính cái cột sống dân tộc ấy đã nâng đỡ cho những người con xa quê khỏi ngã gục trước gánh nặng của trách nhiệm và trước những cám dỗ tha hóa của vật chất. Họ có thể đứng thẳng người lên trông ngắm giang sơn gấm vóc và nhớ thương quê hương diệu vợi. Mà quê hương là gì? Là câu hò của mẹ, là vẻ mặt của cha, là lời dạy của thầy, và là nhiều thứ nữa. Trong các tác phẩm hiện còn của Khương Tăng Hội, có hai tác phẩm Khương Tăng Hội viết ở Trung Quốc và nhắc tới bản thân mình một cách minh nhiên, đó là hai bài tựa viết cho kinh *An ban thủ ý* và kinh *Pháp kính*, mà chúng ta đã có dịp dẫn nhiều lần ở trên. Trong cả hai, Hội đã bày tỏ tình cảm của riêng mình, không chỉ đối với cha mẹ, mà đặc biệt đối với “vị thầy” của ông. Vì “*ba thầy điều tâng*” (*An ban thủ ý kinh tự*), vì “*tang thầy nhiều năm*” (*Pháp kính kinh tự*), mà bây giờ gặp khó khăn, “*buồn không biết hỏi ai*” (*An ban thủ ý kinh tự*), “*không do đâu mà hỏi lại được*” (*Pháp kính kinh tự*), nên “*nghe lời trông quanh, lệ rơi lả chả*”, “*dùng bút buồn bã... nước mắt lai láng*”. Viết như thế, Khương Tăng Hội rõ ràng biểu lộ không che dấu lòng nhớ thương vô hạn của mình đối với miền đất nơi mình sinh ra, nơi cha mẹ và thầy mình đang yên nghỉ vĩnh viễn.

Đọc những câu ấy của Khương Tăng Hội, ta thấy tương phản hoàn toàn với lá sớ của Tiết Tôn trong *Ngô chí* 8 tờ 6b8-8a13 đầy những lời lẽ thóa mạ, hằn học, khinh mạn, biểu thị náo trạng Đại Hán kỳ thị chủng tộc: “*Dân như cầm thú, già trẻ không khác... Hai huyện Mê Linh của Giao Chỉ và Đô Bàn của Cửu Chân, thì anh chết em lấy chị dâu làm vợ, đời lấy đó làm tục,*

trường lại nghe tới cũng không thể cấm chỉ, trai gái quận Nhật Nam lỏa thể không lấy làm thẹn. Do thế mà nói, chúng có thể gọi là sâu bọ chôn cáo, mà trông có mặt mũi con người”. Không những thế, Tiết Tôn còn bày mưu vẽ kế cho đám Tôn Quyền để nô dịch lâu dài dân tộc ta. Còn Hứa Tinh tìm đến nước ta để tránh nạn, lại bảo “tự trốn ở mọi rợ”. Đến đời con của Tiết Tôn là Tiết Oánh, tuy biết cha mình nhờ cơm áo của đất Giao Chỉ để lớn lên và học hành, cũng vẫn bảo cha mình “Khốn đốn ở cõi mọi” (khốn vu man thù).

Cho nên, khi Khương Tăng Hội viết những hàng trên bày tỏ niềm nhớ thương vô hạn đối với Giao Châu xa xôi, trong bối cảnh những lời công kích thóa mạ đất nước ta, như đã thấy thì chỉ việc nêu những dòng ấy cũng phải nói là một thành tựu kiệt xuất của nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Yếu tố dân tộc đã được khắc sâu vào tâm khảm những người con xa quê vì một lý do nào đó và để lại trong lòng những tình cảm nhớ thương da diết khôn nguôi. Trong lịch sử dân tộc, không chỉ một mình Khương Tăng Hội vì sứ mệnh truyền giáo, mà phải xa quê, mà sau này khi vị tả tướng quốc Hồ Nguyên Trừng lúc bị bắt đưa qua Trung Quốc, đã tự gọi mình là Nam ông, và để lại cho ta *Nam ông mộng lục*, tức cuốn sách viết trong mộng của một ông già người Nam.

Nói tóm lại, Phật giáo Việt Nam vào thời Khương Tăng Hội đã xây dựng thành công một cơ cấu giáo dục tổng hợp khá hoàn chỉnh và đa dạng, bao gồm toàn bộ tất cả các ngành tri thức có mặt ở thời đó, mà không đóng khung vào một giới hạn chật hẹp nào. Người ta

không chỉ học ba tạng kinh điển Phật giáo, sáu kinh của Nho giáo, mà còn học tới cả khoa sách vĩ thiên văn, thậm chí cả khoa học ứng đối, và đặc biệt truyền thống dân tộc Việt Nam. Nền giáo dục ấy vì vậy có thể nói là đại diện cho nền giáo dục Việt Nam thế kỷ thứ II và thứ III đối lập lại với nền giáo dục nô dịch Trung Quốc đang tồn tại song song cùng nó. Nhờ thế, qua lịch sử nó đã đào tạo ra những thiên tài đáp ứng được yêu cầu của đất nước, và được tiếp nối cho đến ngày nay.

Thừa hưởng một nền giáo dục như thế, có thể nói Khương Tăng Hội đã được trang bị khá đầy đủ những kiến thức và kỹ năng cần thiết cho những công tác đang chờ trước mặt. Lại thêm bản thân Khương Tăng Hội là một người "*rộng rãi nhả nhận, có hiểu biết độ lượng, dốc chí hiếu học*". Cho nên, việc học hành của ông đã diễn ra khá thuận lợi và êm đẹp. Tất nhiên, giống như bất cứ bản tiểu truyện nào về các vị thánh của phương Đông hay của phương Tây, *Cao tăng truyện* cùng *Xuất tam tạng ký tập* có khả năng cường điệu một số nét các nhân vật. Tuy nhiên, với trường hợp Khương Tăng Hội ở đây, ta có thể kiểm tra những gì Tăng Hựu và Huệ Hạo viết qua chính các công trình do chính Khương Tăng Hội để lại như *Lục độ tập kinh*, *Cựu tập thí dụ kinh*, *An ban thủ ý kinh tự* và *Pháp kính kinh tự*. Các tác phẩm này quả đã xác minh cho thấy ít nhiều bản thân con người và trình độ giáo dục văn hóa của Khương Tăng Hội, ghi nhận giúp ta những gì Tăng Hựu và Huệ Hạo viết là hoàn toàn có thể biện minh được.

Ngoài ra, truyện Sĩ Nhiếp trong *Ngô chí* 4 từ 7b10, khi mô tả một buổi lễ hành thành của Nhiếp, đã viết:

“*Người Hồ mấy chục, đi sát theo xe, đốt hương..*”. ta ngày nay không thể xác định chính xác lễ hành thành này xảy ra vào năm nào, ta có thể chắc chắn nó diễn ra không muộn hơn năm 226, bởi đó là năm Sĩ Nhiếp mất, đồng thời là thời điểm muộn nhất. Còn thời điểm sớm nhất có khả năng rơi vào những năm 195, khi Chu Phù đã “*bỏ điển huấn của tiên thánh, vứt pháp luật của Hán gia*”, để đi theo Phật giáo và liên kết chặt chẽ với những người Phật giáo như Mậu Tử, mà *Lý học luận* đã ghi lại, từ đó tạo nên một bầu không khí chính trị thuận lợi cho những hoạt động Phật giáo, trong đó có lễ hành thành rước Phật của Sĩ Nhiếp. Dù với trường hợp nào đi nữa, trong hơn 30 năm từ 195-226 đã có mặt tại nước ta một tập thể người Ấn Độ nói chung tới “*mấy chục nhân khẩu*”. Trong số “*mấy chục*” người Hồ này, có thể cha của Khương Tăng Hội đã hiện diện, đặc biệt khi ta giả thiết Hội sinh vào khoảng những năm 200. Ở đây, ông có thể đã lấy một cô vợ người Việt và sinh ra Khương Tăng Hội.

Như thế, mẹ Khương Tăng Hội có thể là một cô gái Việt. Còn cha Hội chắc chắn là một nhà buôn gốc Khương Cư ở nước ta. Tất cả các tài liệu từ Tăng Hựu, Huệ Hạo cho đến *Lịch đại tam báo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 36b24, *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 tờ 490b14-491b23 và *Trinh nguyên tập định thích giáo mục lục* 3 tờ 787c13-788c21 đều nhất trí với nhau. Chỉ *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352a26 lại nói: “*Khương Tăng Hội là con dâu của đại thừa tướng nước Khương Cư*”, còn *Đại Đường nội điển lục* 2 tờ 203a21-23 thì hoàn toàn im lặng về nguồn gốc của Hội.

Dựa vào đâu để viết như vậy, Tỉnh Mai không báo cho ta biết. Điều chắc chắn là với một người như Tỉnh Mai, ông không thể quan niệm nổi một nhân vật tâm cơ như Khương Tăng Hội lại có thể phát xuất từ một miền đất “mọi rợ” như Giao Chỉ. Tăng Hựu viết tự cho *Xuất tam tạng ký tập* 1 ĐTK 2145 từ 1a16-17 đã coi Hội như một trong hai người đặt nền móng cho Phật học Trung Quốc: “Xưa đời Châu Phật giáo nổi lên, nhưng bên thiên còn cách, đời Hán tượng pháp diệu diệu mới đưa vào, giáo pháp phải đợi cơ duyên mới rõ (...) Đến cuối Hán, An (Thế) Cao tuyên dịch rõ dần, đầu đời Ngụy, Khương (Tăng) Hội chú thích thông thêm..”.

Huệ Duệ viết *Dụ nghi luận* chép trong *Xuất tam tạng ký tập* 5 từ 41b13-14 đã khen Hội là người “soạn tập các kinh, tuyên dương nghĩa sâu”. Pháp Kinh viết *Chúng kinh mục lục* 7 ĐTK 2146 từ 148c18 cũng ghi nhận “Chi Khiêm, Khương Hội đến giảng ở Kim Lăng”. Còn Huệ Hạo soạn *Cao tăng truyện* 3 ĐTK 2059 từ 245c5 đã xếp Hội ngang hàng với An Thế Cao, Chi Lôu Ca Sám và Trúc Pháp Hộ. Vị thế Khương Tăng Hội trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc trong những thế kỷ đầu là cực kỳ to lớn. Cho nên, sau khi Hội mất không lâu, người ta đã vẽ tượng để thờ, Tôn Xước đã đề lời tán, mà Hạo đã cho dẫn trên.

Đến thời Huyền Trang, trên vách viện Phiên kinh của chùa Đại Từ Ân, người ta cho vẽ tượng các nhà phiên dịch Phật giáo Trung Quốc xưa nay, “bắt đầu từ Ca Diếp Ma Đằng đến tới Đại Đường tam tạng, Mai công nhân soạn (tiểu truyện) đề lên trên vách”, như Trí Thăng đã nói trong *Tục cổ kim dịch kinh đồ ký* ĐTK

2152 từ 367c22-24 và *Khai Nguyên thích giáo lục* 10 ĐTK 2152 từ 578c1-6. Và trong số các bức tượng đó có cả tượng Khương Tăng Hội. Hẳn vì muốn “phong thần” cho Hội, làm cho Hội xứng đáng để người Trung Quốc tôn thờ, Tỉnh Mai đã tước bỏ nguồn gốc Giao Chỉ của Hội và biến Hội thành “*trưởng tử của đại thừa tướng nước Khương Cư*”.

Điểm lý thú là Đạo Tuyên khi soạn *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2149 từ 230a21-c23, cũng hoàn toàn im lặng về sinh quán của Khương Tăng Hội. Ông viết: “*Đời Tê vương nước Ngụy, trong năm Chánh Thi, Sa môn Thiên Trúc Khương Tăng Hội, học thông ba tạng, xem khắp sáu kinh, thiên văn đồ vĩ, phần nhiều hiểu biết, ừng đối lanh lợi, giỏi việc viết văn. Lúc ấy Tôn Quyền chiếm lấy Giang Biểu, uy vũ bao trùm khắp cả ba Ngô. Trước có thanh tín sĩ Chi Khiêm tuyên dịch kinh điển. Nhưng mới nhiệm đạo lớn, phong hóa chưa đủ. Tăng Hội muốn khiến đạo nổi Giang Hoài, dựng lập chùa tháp, bèn chống gậy đông du, vào năm Xích Ô nhà Ngô thì tới Kiến Nghiệp*”.

Dẫu không đi xa tới chỗ xuyên tạc sự thật như Tỉnh Mai, để nói Khương Tăng Hội là “*con trưởng của đại thừa tướng nước Khương Cư*”, Đạo Tuyên, với tư cách một luật sư giữ giới nghiêm ngặt, đành phải im lặng. Sự im lặng này đánh dấu thứ bối rối của các nhà trí thức Phật giáo Trung Quốc, khi nhận ra Phật giáo Trung Quốc một phần nào là sản phẩm của nền Phật giáo Việt Nam. Mà nước ta vào thời ấy đã bắt đầu giai đoạn hùng cứ để vương với việc xưng đế của Lý Bôn vào năm 544, nếu không là của Lý Miểu một trăm năm

trước đó. Và hình ảnh một nước Vạn Xuân với các đế vương của nó đang thách thức triều đình Trung Quốc vẫn còn ám ảnh những người viết sử như Đạo Tuyên. Cho nên, ông đành im lặng chứ không thể ăn nói như Tĩnh Mai sau này đối với nguồn gốc quê quán của Khương Tăng Hội.

Nhân đây, cần nói trước một chút về mẩu tin của Tĩnh Mai có liên quan đến thời điểm Khương Tăng Hội đến Kiến Nghiệp. Mai nói: “*Vào năm Xích Ô thứ 4 nhằm Tân Dậu (241), Hội chống gậy đến Kiến Khương, dựng lập lầu tranh, thiết tượng hành đạo. Tới năm thứ 10 nhằm năm Đinh Mão (247) nước Ngô cho là lạ lùng. Có ty tâu lên, Vua cho gọi Hội hỏi..*”. Vậy Khương Tăng Hội đến Trung Quốc từ năm 241, chứ không phải năm 247, như các tư liệu trước và sau thời Tĩnh Mai đã có. Tuy nhiên, do Mai không cho biết xuất xứ của mẩu tin cùng với việc sai lầm về sinh quán của Khương Tăng Hội, chúng ta chỉ nhắc tới ở đây để tham khảo thêm. Khi Hội hơn 10 tuổi, cả cha mẹ Hội đều mất. Chôn cất xong, ông xuất gia ở trong một ngôi chùa Việt Nam, và được dạy dỗ cẩn thận không chỉ ba tạng kinh điển của Phật giáo, mà còn cả sáu kinh của Nho giáo, cả thiên văn đồ vĩ, thậm chí khoa ăn nói và nghệ thuật viết lách. Sau đó, ông thọ đại giới Tỳ kheo. Rồi đến năm 247 ông qua Trung Quốc truyền giáo ở Kiến Nghiệp. Năm 247 là một thời điểm đáng chú ý, vì *Đại Việt sử ký toàn thư* và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* ghi là năm sau, 248, hai anh em Triệu Quốc Đạt và Triệu Thị Trinh khởi nghĩa, đánh chiếm Giao Châu thành công. Đây là một cuộc khởi nghĩa lớn đã làm toàn bộ “*Giao*

Châu tao động” như Ngô chí 16 từ 10a5 đã ghi: “*Tôn Quyền sai Lục Dận làm An Nam hiệu úy qua nước ta đánh dẹp*”. Nhưng truyện của Lục Dận trong Ngô chí 16 từ 10a 4-9 nói: “*Xích Ô năm 11 (248) giặc mọi Giao Chỉ, Cửu Chân đánh chiếm thành ấp, Giao bộ tao động, lấy Dận làm Giao Châu thứ sử An Nam hiệu úy. Dận vào cõi Nam, dùng ân tín dụ dỗ, nhằm mục đích chiêu nạp. Chi đảng của cừ soái Cao Lương là Hoàng Ngô.v.v. hơn ba nghìn nhà đều ra hàng. Rồi dẫn quân nam tiến, lại tuyên bố sự chi thành (của triều đình) dùng tiền của dứt lốt, tướng giặc hơn trăm người, dân hơn 5 vạn nhà lánh sâu không chịu lệ thuộc, không ai là không cúi đầu (theo). Cõi Giao yên bình, được phong An Nam tướng quân. Lại đánh giặc Kiến Lăng của Thương Ngô, phá được. Trước sau ra quân hơn 8000 người, sung làm quân dụng*”.

Như vậy, cuộc khởi nghĩa của Bà Triệu, dựa chính ngay tài liệu của kẻ thù, không phải bị vũ trang “đánh dẹp” mà đã được “thương thảo” trước thì bằng “ân tín” rồi sau dùng “tiền của” (tài tệ) dứt lốt. Đây phải nói là một phương thức đánh dẹp khá khác thường. Song đối với Lục Dận ta có thể hiểu được vì bản thân Dận vào khoảng những năm 242-245 đã bị tù và tra khảo suốt chết do dính líu vào việc phế lập Tôn Hòa. Do thế, có thể Lục Dận không mấy đậm đà với chính quyền nhà Ngô, và có khả năng có cảm tình với phe khởi nghĩa. Thêm vào đó cũng do dính líu vào vụ phế lập Cố Đàm và em ruột là Cố Thừa bị đày và chết ở nước ta. Đàm là cháu nội của thừa tướng Cố Ung và cháu ngoại của thừa tướng Lục Tốn (183-245), bị đày khoảng năm 245 và

mất hai năm sau trong niềm uất hận, hưởng dương 42 tuổi. Cuộc khởi nghĩa năm 248 như thế bùng nổ ra không chỉ với lực lượng chủ lực là sự bất mãn và đòi độc lập của nhân dân ta, mà còn được tiếp sức thêm với lực lượng các thành phần người Trung Quốc bất mãn trốn sang hay bị đày sang nước ta. Ngoài ra, phải kể đến vai trò những người như Khương Tăng Hội trong việc ảnh hưởng tới các nhân vật lịch sử như Lục Dận. Ngày nay không có một tư liệu nào nói xa gần đến mối liên hệ có thể ấy một cách minh nhiên. Nhưng trong *Thiên Nam ngữ lục* khi mô tả cuộc khởi nghĩa của bà Triệu, có hai câu:

Những tài sãi vãi đi tu

Nam Mô lạy Bụt đi cho khỏi mình.

Điều này rõ ràng Chân Nguyên muốn nói đến vai trò các nhà sư Phật giáo trong cuộc khởi nghĩa ấy với việc Bà Triệu thúc đẩy một số họ qua Trung Quốc thực hiện nhiệm vụ dàn xếp chằng. Ta thực khó trả lời.

Dẫu sao, sau khi “thương thảo” thành công với phe khởi nghĩa và trở về Kiến Nghiệp, Lục Dận lại xin trở sang làm việc lại ở Giao Châu, nhưng không phải ở nước ta, mà ở Quảng Châu, vì theo bài biểu của Hoa Hoạch trong *Ngô chí* 16 tờ 10b3 thì “*thủ phủ của châu ngó ra biển, sông chảy ra biển mùa thu mận, Dận lại trở nước, dân được ăn ngọt*”. “*Thủ phủ của châu*” (châu trị) mà “*ngó ra biển*” (lâm hải) thì chắc chắn không phải Long Biên hay Luy Lâu được, mà phải là Quảng Châu.

Điều đáng tiếc là phần đầu này đã không cho biết

ông sinh năm nào và khi qua Trung Quốc vào khoảng mấy tuổi. Tuy nhiên, căn cứ vào năm qua Kiến Nghiệp là Xích Ô thứ 10 (247) đời Tôn Quyền và năm mất là Thái Khương thứ nhất (280) nhà Tấn, ta thấy Khương Tăng Hội hoạt động ở Trung Quốc hơn 40 năm. Vậy thì, ông qua Kiến Nghiệp ít lắm cũng phải vào khoảng 30 tuổi, nếu không là lớn hơn, bởi vì khi qua đó, ông đã có những đồ đệ của mình. Do thế, Khương Tăng Hội có thể sinh vào khoảng những năm 200 sđl. Niên đại này có thể chứng thực thêm bởi một chứng cứ khác. Đó là câu phát biểu của Đạo An trong *An ban chú tự* trong *Xuất Tam tạng ký tập 6* ĐTK 2154 tờ 43c22-23: “Ngụy Sơ, Khương Hội viết chú nghĩa. Nghĩa hoặc ẩn mà chưa rõ. An trộm không tự lượng, dám nhân người trước, viết giải thích vào dưới”.

Đạo An, căn cứ vào tiểu sử trong *Cao tăng truyện* ở ĐTK 2059 tờ 351c3-354a17, mất năm Thái Nguyên thứ 10 (385) nhà Tấn, thọ 72 tuổi. Vậy An sinh năm 314, ba mươi bốn năm sau khi Khương Tăng Hội mất, một khoảng thời gian không xa lắm. Không chỉ sống không xa Hội và viết *An ban chú*, Đạo An còn viết *Tổng lý Chúng kinh mục lục*, mà Trí Thăng trong *Khai nguyên thích giáo lục 10* ĐTK 2154 tờ 572c29-573a6 đã ca ngợi là: “Đủ để lại mẫu mực cho đời sau” và Huệ Hạo trong *truyện An* đã nhận xét: “Các kinh có chứng cứ, thật do công của An”. Cho nên, khi An nói: “Ngụy Sơ, Khương Hội viết chú nghĩa cho kinh (*An ban*)”, mẫu tin này có một độ tin cậy cao và hoàn toàn phù hợp với những dữ kiện do chính Khương Tăng Hội để lại trong

tác phẩm của mình.

Chẳng hạn, *An ban thủ ý kinh tự* trong *Xuất Tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2154 tờ 43b18, khi viết về An Thế Cao, đã nói Cao “bèn ở kinh sư”. Kinh sư đây chỉ thủ đô Lạc Dương của nhà Hán và Ngụy, chứ không thể chỉ Kiến Nghiệp, kinh đô nhà Ngô của Tôn Quyền. Do vậy, không thể xảy ra việc Khương Tăng Hội đã viết những dòng ấy ở Kiến Nghiệp sau năm 247, khi Quyền đã xưng đế. Từ đó, rõ ràng *An ban thủ ý kinh tự* và *An ban thủ ý kinh chú giải* không thể được soạn sau năm 247, mà phải trước năm ấy, nghĩa là vào thời “Ngụy Sơ”, vào “những năm đầu nhà Ngụy”, như Đạo An đã nói.

Nhà Ngụy do con Tào Tháo là Tào Phi (188-227) thành lập năm 221, kéo dài được 45 năm, đến năm Hàm Hy thứ nhất (265) của Nguyên đế Tào Hoán thì mất. Vì thế, nếu Khương Tăng Hội viết *An ban thủ ý kinh chú giải* “vào đầu nhà Ngụy”, tất nhiên nó không thể xảy ra sau năm 247, mà phải vào những năm 221 - 230. Một khi đã ra đời vào thời điểm đó, nó chắc chắn được thực hiện ở Việt Nam, chứ không thể ở Trung Quốc, như Tăng Hựu, Huệ Hạo, và các nhà kinh lục về sau đã nêu.

Việc viết *An ban thủ ý kinh chú giải* vào những năm 221-230 như vậy, chứng tỏ một mặt Phật giáo nước ta đã phát triển tới một trình độ cao mới có khả năng cho ra đời loại văn học chú giải này. Mặt khác, nó hoàn toàn phù hợp với những gì Huệ Hạo nói về nền văn học chú giải ấy của Trung Quốc trong *Cao tăng truyện* 5 ĐTK 2059 tờ 352 a21-27: “*Xưa kinh dịch ra đã lâu, mà*

cựu dịch có khi sai lầm, đến nỗi khiến nghĩa sâu chìm ẩn chưa thông. Mỗi đến giảng thuyết, chỉ tả đại ý, rồi quay qua tụng thôi. An xem hết kinh điển, tìm sâu với xa, chú các kinh Bát nhã đạo hành, Mật tích, An ban, đều tìm văn so câu, nêu hết các nghĩa, bề nghi giải rõ, phàm 22 quyển. Thử lớp sâu giàu, khéo hết thâm ý, điều khoản đã tả, lẽ văn đều thông. Nghĩa kinh được sáng, bắt đầu từ An”.

Viết thế, Huệ Hạo rõ ràng muốn nói nền văn học chú giải Phật giáo Trung Quốc đã bắt đầu với Đạo An. Và khi nói vậy, Hạo không phải không biết Khương Tăng Hội đã chú giải các kinh *An ban*, *Pháp kinh* và Đạo thọ trước An hơn cả trăm năm. Điều này chứng tỏ Phật giáo Việt Nam như một bộ phận chính yếu của văn hóa Việt Nam đã phát triển tới một trình độ cao, độc lập bên ngoài nền Phật giáo Trung Quốc đang mạnh nhen, đúng như nhận xét của Đàm Thiên, mà Thông Biện quốc sư đã dẫn ra trong *Thiền uyển tập anh*¹: “*Phật giáo truyền đến Giao Châu trước khi truyền đến Giang Đông*”.

Sự kiện đó cũng dễ hiểu thôi, bởi vì chỉ với một trình độ phát triển cao như thế, Phật giáo Việt Nam mới có thể đào tạo ra được những nhà truyền giáo tầm cỡ như Khương Tăng Hội. Và hẳn cũng vì xuất phát từ yêu cầu truyền giáo, mà Hội đã chọn những bản kinh đã dịch ra tiếng Trung Quốc có mức độ phổ biến và nội

¹ Lê Mạnh Thát, *Thiền uyển tập anh*, TP. Hồ Chí Minh: NXB Thành phố Hồ Chí Minh, 1999.

dung giáo lý thích hợp để viết chú giải và viết nó bằng tiếng Trung Quốc. Trong công tác này, vai trò các vị thầy của Khương Tăng Hội tỏ ra vô cùng quan trọng. Và điểm này Hội ghi nhận rõ ràng trong *An ban thủ ý* kinh chú giải.

Trong lời tựa viết cho bản chú giải, sau khi đau buồn ghi lại việc mất cha mẹ và “ba thầy” khá sớm trong cuộc đời, Hội đã nói: “Nhưng phước xưa chưa mất, may gặp Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Đinh Xuyên, Trần Tuệ từ Cối Kê, ba vị hiền này, tín đạo dốc lòng, giữ đức rộng thẳng, chăm chăm khăng khăng, chí đạo không mới. Tôi theo xin hỏi, tròn giống vuông hợp, nghĩa không sai khác. Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước, chẳng phải (lời) thầy không truyền, không dám tự do”. Nói thế, Hội báo cho ta biết quá trình hình thành *An ban thủ ý kinh chú giải* có sự tham gia của nhiều người, trong đó chủ yếu là “ba vị hiền” Hàn Lâm, Bì Nghiệp. (*Cao tăng truyện* chép là Văn Nghiệp), Trần Tuệ và vị “thầy” của Khương Tăng Hội.

Về “ba vị hiền” này, ngoài Khương Tăng Hội, mà sau này *Cao tăng truyện* dẫn lại, không tư liệu nào khác đề cập tới, trừ Trần Tuệ. Huệ Hạo trong truyện An Thế Cao của *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 từ 324a-b5 có dẫn một *Biệt truyện* có giá trị sử liệu đáng nghi ngờ chép lại lời tiên tri của một An Hầu vào những năm cuối của Thái Khương nhà Tấn (287-289), nói rằng: “Tôn đạo ta là cư sỹ Trần Tuệ, truyền *Kinh thiên* là tỳ theo Tăng Hội”. Đây hẳn chỉ là một phản ảnh sự hâm mộ rộng rãi đối với *An ban thủ ý kinh chú giải* ở Trung Quốc, khi

Hội đã đưa ra phổ biến ở Kiến Nghiệp sau năm 247. Và dù Hội nói: “Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước”, *An ban thủ ý kinh chú giải*, vẫn là một tác phẩm của Hội, như *An ban chú tự* của Đạo An đã xác nhận.

Điểm lồi cuốn là do viết *An ban thủ ý kinh chú giải* vào những năm 221-230, Khương Tăng Hội chắc hẳn đã gặp “ba vị hiền” của mình tại nước ta. Như thế, vào mấy chục năm đầu của thế kỷ thứ III, tại Việt Nam có một cộng đồng Phật giáo mạnh mẽ, mà ngoài Mâu Tử, Sỹ Nhiếp cùng gia đình, ta còn có ba vị hiền Hàn Lâm, Bì Nghiệp và Trần Tuệ. Họ đến từ ba vùng đất nhiều anh tài nhất thời đó của Trung Quốc là Nam Dương, Dĩnh Xuyên và Cối Kê. Vậy, phải chăng họ đã theo Phật giáo từ những vùng quê của họ, hay đến nước ta mới chính thức trở thành Phật tử? Trả lời câu hỏi này ta hiện không có một tư liệu nào. Có khả năng họ đã theo Phật giáo ở Việt Nam trong cao trào trở lại đạo do Chu Phù khởi xướng năm 190 với việc “bỏ điển huấn của tiên thánh, vứt pháp luật của Hán gia, mặc áo đỏ, bịt đầu, đánh đàn, đốt hương, đọc sách đạo tà tục”, để tạo nên cuộc tranh cãi dữ dội, mà đỉnh cao là sự ra đời của Mâu Tử *Lý hoạc luận*¹. Dù với trường hợp nào đi nữa, Trần Tuệ khó có thể học trực tiếp với An Thế Cao, như có người đã chủ trương. Bởi vì Khương Tăng Hội gặp Trần Tuệ sau năm 220, trong khi theo *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 từ 324a8-10 dẫn *Tống lý Chúng*

¹ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử*, Sài Gòn: Tu thư Vạn Hạnh, 1982.

kinh mục lục của Đạo An nói: “Xét kinh lục của Thích Đạo An nói rằng An Thế Cao từ năm Kiến hòa thứ 2 (152) của Hán Hoàn đế đến trong khoảng Kiến ninh (169-172) của Linh đế, hơn hai mươi năm dịch hơn 30 bộ kinh”. Như thế, An Thế Cao đến Lạc Dương khoảng năm 150 và mất khoảng năm 170-172. Chỉ khi ta giả thiết Trần Tuệ phải gần 80 tuổi, lúc Hội gặp để “thỉnh vấn” về An ban thủ ý kinh, thì việc Huệ học Phật với An Thế Cao mới có khả năng. Và giả thiết đó không bình thường tí nào. Cho nên, không có việc Khương Tăng Hội viết An ban thủ ý kinh chú giải theo tinh thần của vị thầy Trần Tuệ là An Thế Cao truyền lại.

Thế thì ai là người thầy, mà Khương Tăng Hội nói đến, khi ông viết: “Chẳng phải (lời) thầy thì không truyền, không dám tự do”? Trả lời câu hỏi này chúng ta may mắn có mấy điểm chỉ sau. Thứ nhất, khi nói về các đặc tính của tâm, trong *An ban thủ ý kinh tự*, Hội đã viết: “Tâm chi dật dăng, vô vi bất hiệp, hoảng hốt phảng phát, xuất nhập vô gián, thị chi vô hình, thính chi vô thanh, nghênh chi vô tiền, tâm chi vô hậu, thâm vi tế diệu, hình vô ty phát...” Rồi cũng tâm đó khi chứng thiên, Hội viết tiếp: “Quyết tâm tức minh, cử minh sở quan, vô u bất đồ (...) vô hà bất kiến, vô thanh bất vấn, hoảng hốt phảng phát, tồn vong tự to, đại bi bát cực, tế quán mao ly...”

Bây giờ đem những câu ấy so với những gì Mâu Tử viết về Phật và Đạo trong *Lý học luận* của *Hoàng Minh tập* 1 ĐTK 2102 từ 2a9-17: “Phật chí ngôn giác dã, hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc tồn

hoặc vong, năng tiểu năng đại, năng phương năng viên (...). Đạo chi ngôn đạo dã (...). Khiên chi vô tiền, dẫn chi vô hậu, cử chi vô thượng, ức chi vô hạ, thị chi vô hình, thính chi vô thanh, tứ biểu vi đại, uyển diên kỳ ngoại, hào ly vi tế. gián quan kỳ nội, cố vị chi đạo”. Ta thấy Khương Tăng Hội chắc chắn có tiếp thu văn phong và quan điểm của Mâu Tử. Thế có khả năng cả Mâu Tử lẫn Khương Tăng Hội đều tiếp thu văn phong và quan điểm ấy từ một nguồn chung nào không?

Câu trả lời là một khẳng định, bởi trong *Lục độ tập kinh* 7 ĐTK 152 từ 39b 16-20, khi viết về các bồ tát chứng được tứ thiên, ta cũng gặp những câu tương tự: “*Bồ tát tâm tịnh, đắc bỉ tứ thiên, tại ý sở do, khinh cử dăng phi, lý thúy nhi hành, phân thân tán thể, biến hóa vạn đoan, xuất nhập vô gián, tồn vong tự do, mô nhật nguyệt, động thiên địa, đồng thị triệt thính, mỵ bất vấn kiến...*” Vậy đã rõ, cả Mâu Tử lẫn Khương Tăng Hội đều tiếp thu quan điểm và văn phong mình từ *Lục độ tập kinh*. Tuy nhiên, khi phân tích sâu hơn nữa, ta thấy Khương Tăng Hội đã tiếp thu quan điểm của Mâu Tử hơn là tiếp thu quan điểm của *Lục độ tập kinh*. Và đây là điểm chỉ thứ hai chứng tỏ Mâu Tử là vị thầy mà Hội nói đến trong *An ban thủ ý kinh tự*.

Lục độ tập kinh 3 ĐTK 152 từ 15c12-16a17 qua truyện 25 lúc hỏi về “yếu quyết” của Phật giáo, đã nêu ra các lý thuyết vô thường, khổ, không và vô ngã. Trong *Lý hoặc luận* trái lại để trả lời vì sao chỉ có 37 điều, Mâu Tử nói: “Tôi xem Phật kinh chỉ yếu có 37 phẩm”. Vậy, “yếu quyết” của Phật giáo đối với Mâu Tử không

phải là “giáo lý vô thường, khổ, không, vô ngã”, mà là 37 phẩm trợ đạo. Quan điểm coi 37 phẩm trợ đạo là “yếu quyết” này của Mâu Tử, ta lại thấy trong *An ban thủ ý kinh chú giải* ĐTK 602 từ 172c4-5: “Mười hai bộ kinh thầy đều nằm trong ba mươi bảy phẩm kinh, ví như muôn suối bốn sông đều về biển lớn”.

Khi viết *An ban thủ ý kinh chú giải*, Khương Tăng Hội nói: “Chẳng phải (lời) thầy thì không truyền, không dám tự do”. Như thế, vị thầy mà lời dạy do Hội ghi lại trong bản chú giải ấy có khả năng không ai khác hơn là Mâu Tử. Ta đã biết¹, Mâu Tử sinh khoảng năm 160 và viết *Lý hoặc luận* khoảng năm 198, lúc 38 tuổi. Cho nên, trước sau những năm 220, Mâu Tử có thừa điều kiện để làm thầy Khương Tăng Hội. Và làm thầy của Hội không nhất thiết phải là những vị sư. Tuy nhiên, vì nội dung *Lý hoặc luận* có một quan tâm cao độ về lối sống xuất gia, và vì điều 27 nói thẳng ra: “Tôi xưa ở kinh sư, vào Đông quan, chơi Thái học, thấy nề nếp của tuấn sỹ, nghe bàn luận của Nho lâm, chưa nghe nói tu độ Phật cho là quý, tự tôn dung nhan cho là cao thượng, ông bạn sao lại đam mê đến thế?”, thì rõ ràng Mâu Tử có khả năng đã xuất gia, đã “tự tôn dung nhan”, để trở thành một vị sa môn.

Dấu sao, một trong “ba vị thầy”, mà Khương Tăng Hội nhắc đến với một niềm nhớ thương vô bờ và chúng tôi chỉ đề cập tới nhưng không bàn cãi ở trên, bây giờ

¹ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử*, Sài Gòn: Tu thư Vạn Hạnh, 1982.

ta đã tìm lại được tên tuổi một phần nào. Điểm lồi cuốn là nếu Mâu Tử quả đã làm thầy Khương Tăng Hội, thì chắc chắn ông phải mất vào khoảng năm 220, thọ trên dưới 60 tuổi, như chính *An ban thủ ý kinh tự* đã ghi nhận. Và một khi Mâu Tử đã dạy cho Hội *An ban thủ ý kinh* để sau này viết thành *An ban thủ ý kinh* chú giải, thì cũng có thể ông đã dạy *Pháp kinh kinh* và *Đạo thọ kinh* cho Hội để soạn nên *Pháp kinh kinh* giải tử chú và *Đạo thọ kinh* chú giải cùng những lời tựa trước năm 247, lúc đang còn ở Việt Nam.

Ngoài ba bản chú giải vừa kể, *Cựu tập thí dụ kinh* ngày nay trong số 61 truyện của nó có 13 truyện, cuối mỗi truyện kết thúc bằng một lời bình luận Khương Tăng Hội bảo là do “thầy nói”. (Riêng truyện 7 có hai lời bình luận, nên 13 truyện mà có tới 14 lời). Một lần nữa, vị thầy đây là ai? Qua 14 lời bình luận này, ta không có một điểm chỉ cụ thể nào để trả lời câu hỏi ấy. Tuy nhiên, nếu Mâu Tử đã dạy *An ban thủ ý kinh* cho Khương Tăng Hội, thì cũng có thể ông dạy *Cựu tập thí dụ kinh* và dạy cho Hội lúc Hội còn rất trẻ, vì đó tương đối là những truyện kể dễ hiểu thích hợp cho tuổi thơ. Đặc Biệt truyện 7, mà sau này *Lĩnh Nam chích quái* đã sưu tập lại thành truyện An Tiêm, có đến hai lời bình luận.

Quá trình hình thành *Cựu tập thí dụ kinh* ngày nay có thể diễn ra thế này. Khoảng trước những năm 220, Khương Tăng Hội đã chép một bản *Cựu tập thí dụ kinh* tiếng Việt. Và lần lượt vị thầy của ông, mà ở đây có thể là Mâu Tử, đã từng buổi học giảng cho ông mỗi

lần một truyện trong đó. Xong bữa học, Hội đã ghi lại lời nhận xét của thầy mình sau mỗi truyện. Nhưng mới tới truyện 13 thì thầy mất. Đến khi có dịp dịch *Cựu tạp thí dụ kinh* ra tiếng Trung Quốc, Hội vì lòng tôn trọng và quý mến thầy, đã không quên dịch luôn những lời bình luận của thầy mình ở cuối những 13 truyện ấy. Do thế, dầu ta hiện không thể xác định chính xác Hội đã dịch *Cựu tạp thí dụ kinh* vào năm nào, điểm chắc chắn là Hội đã chuẩn bị cho bản dịch đó từ nước ta và trước khoảng năm 220.

Qua những phân tích trên, ta như vậy có thể kết luận là trước khi qua Kiến Nghiệp truyền giáo vào năm 247, tại nước ta Khương Tăng Hội đã hoàn thành một số tác phẩm, mà ngày nay ta có thể kể là *An ban thủ ý kinh chú giải*, *Đạo thọ kinh chú giải* và *Pháp kinh kinh giải tử chú* và một phần nào *Cựu tạp thí dụ kinh*. Số tác phẩm này chủ yếu viết bằng tiếng Trung Quốc, chứng tỏ việc “chống gậy đồng du” truyền giáo của Khương Tăng Hội được chuẩn bị khá kỹ càng chu đáo từ lâu và được tiến hành một cách có kế hoạch qua hàng chục năm. Và những người thầy của Hội như Mâu Tử có một vai trò quyết định trong việc thực hiện kế hoạch đó, nhằm đưa địa bàn tác chiến của cuộc đấu tranh văn hóa giữa dân tộc ta và Trung Quốc lên miền nam Trung Quốc.

Kể từ ngày Giả Quyên Chi dâng sớ cho Hán Nguyên đế (48-33tdl), nói: “Người Lạc Việt cùng cầm thú không khác”, mà Ban Cố đã chép trong Hán thư, quan điểm này đến đời Lưu Hy và Tiết Tôn (+243) vẫn được lặp lại trong lá sớ của Tôn viết khoảng năm 231,

như *Ngô chí* 8 từ 6b12 đã ghi. Trước đó khi chú thích câu: “Khởi như trạch trung nhi đồ đại” của Đông kinh phú của Trương Hằng (80-141), Tôn không ngần ngại gì mà không khẳng định kinh đô Lạc Dương của nhà Hán là “trung tâm của trời đất” (Đông kinh cư thiên địa chi trung) trong *Văn tuyển* 3 từ 4a7. Nào trạng Đại Hán này, vào năm 198 đã bị Mâu Tử đánh gục trong *Lý hoạc luận* với lời tuyên bố đồng dạng là “đất Hán chưa chắc là trung tâm của trời đất” (Hán địa vị tất vi thiên trung, điều 14)¹.

Tuy nhiên, trong bất cứ cuộc đấu tranh nào, chỉ lời tuyên bố không thôi là chưa đủ, mà phải có hành động minh chứng cụ thể cho những lời tuyên bố đó. Một kế hoạch đào tạo lâu dài đã hình thành với sự tham gia của những người có tầm cỡ như Mâu Tử. Và kế hoạch này chỉ được thực hiện trong tình hình chính trị của một nước Việt Nam độc lập. Thực tế, trong hơn nửa thế kỷ, đặc biệt từ năm 190 khi chính quyền Chu Phù, Sỷ Nhiếp thành lập cho đến năm 230 khi Sỷ Huy bị Lữ Đại giết, nước ta là một nước độc lập, mà ngay chính sử của Trung Quốc là *Ngô chí* 4 từ 7b7-11 cũng phải thừa nhận: “*Nhiếp (và) anh em đều là anh hùng các quận, đứng đầu một châu, khắp ở muôn dặm, uy tôn vô thượng (...) đương thời quý trọng, chấn phục trăm man, Ủy Đà không đủ hơn*”. Đem Sỷ Nhiếp mà so sánh với Triệu Đà là xác nhận sự thật của nền độc lập đó.

¹ Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử*, Sài Gòn: Tu thư Vạn Hạnh, 1982.

Và một nền độc lập chỉ thực sự độc lập, khi có một nền kinh tế phát triển tương đương, bởi vì nếu nghèo đói, mọi kế hoạch đều không thể thực hiện được, đặc biệt trong lĩnh vực đào tạo giáo dục vừa nêu. Nền kinh tế nước ta giai đoạn 180-230 phải nói là một nền kinh tế phồn vinh. Lá thư do Viên Huy viết cho Tuân Húc (163-212), Khi Húc đang làm thượng thư lệnh, tức từ năm 196 trở đi, ghi nhận: *“Sỹ phủ quân Giao Chỉ học vấn đã ưu bác, lai từng chính thành công, ở trong đại loạn, bảo toàn một quận, hơn 20 năm, cương trường vô sự, dân không thất nghiệp, bọn đến trợ ở đều được nhờ ơn”*. Và sự phồn vinh này, ta có thể thấy qua ba dấu hiệu sau.

Thứ nhất, những cống vật do Sỹ Nhiếp gửi cho Trung Quốc. Trong những đợt gửi cho vua Hán, người ta không ghi rõ. Nhưng những lần gửi cống Tôn Quyền, Ngô chí 4 tờ 8b1-3 đã chép: *“Nhiếp mỗi sai sứ đến Quyền đều dâng tạp hương, vải mỏng thường tới số ngàn. Món quý mình châu, sò lớn, lưu ly, lông thúy, đồi mồi, sừng tê, ngà voi, các thứ vật lạ quả kỳ như chuối, dưa, long nhãn, không năm nào không đưa đến”*. Thứ hai, Tiết Oánh, con của Tiết Tôn mất năm 283, viết Kinh Dương di nam dị vật chí, gọi tắt Dị vật chí, nói: *“Lúa Giao Chỉ mùa hè chín, nông dân một năm trồng hai lần”*. Lý Thiệu dẫn viết chú thích cho Văn tuyển 5 tờ 9b4 năm Hiên khánh thứ 3, ngoài việc dẫn mẫu tin vừa rồi của Tiết Oánh, còn dẫn Giao Châu ký của Lưu Hân Kỳ sống khoảng những năm 380-420, nói rằng: *“Một năm tám lúa kén tầm là đến từ Nhật Nam”*. Thứ

ba, *Ngô chí* 4 từ 7b9-10, khi tả một buổi lễ rước Phật của Sĩ Nhiếp đã chép: “*Người Hồ theo xe đốt hương, thường có máy chục*”. Người Hồ đây không chỉ ai hơn là những người Ấn Độ đến buôn bán ở nước ta, như cha của Khương Tăng Hội, mà *Xuất Tam tạng ký tập* và *Cao tăng truyện* ghi là “*máy đời ở Thiên Trúc, nhân buôn bán đời đến Giao Chỉ*”.

Qua ba dấu hiệu vừa kể, ta thấy kinh tế nước ta trong giai đoạn 180-230 đang phát triển mạnh với nền nông nghiệp đa dạng, ngoài việc trồng lúa mỗi năm hai mùa, còn trồng các cây ăn quả khác, đồng thời khai thác các nguồn lợi lâm hải sản. Các ngành nghề thủ công nghiệp, chủ yếu là ngành dệt với việc “mỗi năm tám đợt kén tằm” đã được đề cao. Trên cơ sở một nền nông thủ công nghiệp phát triển như thế, công tác mậu dịch và buôn bán mới được đẩy mạnh, mở cửa đón chào giao lưu hàng hóa giữa các quốc gia khác. Chính sự mở cửa, sự có mặt các thương nhân nước ngoài của một nền kinh tế xác định tình trạng sức khỏe của nền kinh tế đó, xác nhận nó phồn vinh.

Với một nền kinh tế phồn vinh như thế trong giai đoạn 180-230 nước ta mới đủ khả năng đón nhận hàng trăm sỹ nhân Trung Quốc đến để tỵ nạn”, như *Ngô chí* 4 từ 7a12-13 đã ghi, bao gồm những anh tài như Hàn Lâm, Trần Tuệ và những kẻ bội ơn như Lưu Hy, Tiết Tôn v.v...Ngoài đám sỹ nhân này, chắc chắn còn có hàng trăm, nếu không là hàng ngàn hàng vạn, người khác đến để làm ăn buôn bán sinh sống, như cha của Khương Tăng Hội. Như vậy, thông qua một nhà nước

Việt Nam độc lập và một nền kinh tế vững mạnh, kế hoạch và hướng đào tạo cho Khương Tăng Hội cũng như những người cùng trang lứa Hội như Đạo Hình v.v... đã vạch ra và thực hiện tương đối thành công, dù sau đó “ba thầy” của ông có từ trần đột ngột.

Mức độ thành công của kế hoạch ấy ngày nay ta có thể đánh giá qua chính tác phẩm mà ta biết chắc chắn Khương Tăng Hội đã viết ở nước ta. Đó là *An ban thủ y* kinh chú giải. Chỉ cần đọc lời tựa thôi, ta thấy văn của Hội đúng là “điển nhã” theo tiêu chuẩn tu từ thời bấy giờ với việc vận dụng một cách nhuần nhuyễn điều luyện các câu chữ từ sách vở kinh điển Trung Quốc. Chẳng hạn, để mô tả nỗi buồn cô đơn, Hội dùng hai câu “nghe lời nhìn quanh lệ tuôn lã chã” của *Kinh thi* trong bài thơ Đại đồng (*Mao thi chính nghĩa* 13/1 từ 4b 1-3):

Châu đạo như chí
Kỳ trực như thi
Quân tử sở lý
Tiểu nhân sở thị
Quyện ngôn cố chi
Sạn nhiên xuất thế

Rồi khi nói đến công tác truyền giáo của An Thế Cao, Hội viết: An “muốn (cho dân) thấy rõ nghe thông”. Bốn chữ “thấy rõ nghe thông” này, Hội đã lấy từ câu “Quân tử hữu cửu tư, thị tư minh, thính tư thông” của

*Luận ngữ*¹. Cho nên, khi ghi lại buổi đàm đạo giữa Hội và Tôn Hạo, về quan hệ Nho Phật, cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đều nói Hội trích câu “tích thiện dư khánh” của Kinh dịch và “câu phước bất hồi” của *Kinh thi*. Việc này, ta có thể hoàn toàn hiểu được và xác nhận là của Hội, chứ không phải do những người sau thêm thắt vào. Câu trích từ Kinh dịch đọc cho đủ là: “Tích thiện giả tất hữu dư khánh, tích bất thiện giả tất hữu dư ương”. Về câu trích từ *Kinh thi* thì rút từ bài thơ Hạng lộc (*Mao thi chính nghĩa* 16/3 từ 6b7-8):

Mạc mạc cát lữ

Thi vu điều mai

Khải để quân tử

Câu phước bất hồi

Còn nhiều trường hợp nữa, nhưng ta không kể hết ra đây được. Chỉ đơn cử những thí dụ điển hình để cho thấy nhận định trên về nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thời Khương Tăng Hội là có cơ sở, chứ không phải do cảm tính chủ quan. Tuy nhiên, nếu Hội được giáo dục một cách hoàn chỉnh và có hệ thống về nền học thuật Trung Quốc, thì về nền học thuật Ấn Độ, chủ yếu là tiếng Phạn, hình như không được sâu sắc lắm. Trong *An ban thủ ý kinh chú giải* hiện nay có bốn giải thích liên quan đến bốn phiên âm tiếng Phạn là an ban, y để bát, thuật xà và sa la nọa đãi. Y để bát,

¹ Hoặc từ câu “thị bất minh, thính bất thông, hành bất chính, bất trị ai, quân tử bịnh chi” của *Lễ thiên tạp kỹ* của *Lễ ký chính nghĩa* 42 từ 8b4.

Khương Tăng Hội viết: “Y đề là chỉ, bát là thần túc”.

Rõ ràng, viết thế là không thỏa mãn lắm bởi vì y đề như một phiên âm của rddhi tiếng Phạn hay iddhi tiếng Prakrt và Pàli, mà giải thích là “chỉ” và bát như một phiên âm của pada tiếng Phạn và Pàli, mà giải thích là “thần túc” là không chính xác. Rddhi với nghĩa “quyền năng”, “sức mạnh siêu nhiên” phải chú thích là “thần” còn pada với nghĩa “chân”, “bộ phận” phải chú thích là “túc”, như ta thường có. Việc chú thích y đề bằng “chỉ” và bát bằng “thần túc” phải chăng là một sai lầm do quá trình sao chép của truyền bản hay do chính Khương Tăng Hội? Đứng trước câu hỏi này, ta hiện không thể có câu trả lời dứt khoát vì thiếu tài liệu chứng cứ.

Điểm đáng lưu ý là khởi đầu bản chú giải, Hội không giải thích an ban như một phiên âm Trung Quốc của tiếng Phạn. Ngược lại, ông đã dành một đoạn dài trình bày về nghĩa bóng có thể của hai chữ đó kiểu “an là thân, ban là hơi thở”, “an là sinh, ban là diệt”, “an là số, ban là tương tùy”, “an là niệm đạo, ban là giải kết” v.v...Lối cắt nghĩa này, nếu Khương Tăng Hội đã nhận từ vị thầy mình truyền lại, mà trong trường hợp đây có khả năng là Mâu Tử, biểu thị không gì hơn là một quan tâm không tha thiết đối với tiếng Phạn. Thậm chí ta có thể nghi là không quan tâm và quen thuộc với lối văn chú giải tiếng Phạn. Nói cách khác, cả vị thầy lẫn Khương Tăng Hội đều biết chữ Phạn, nhưng không sâu lắm, mới có dạng cắt nghĩa như ta vừa thấy.

Cho nên khi Tăng Hựu và Huệ Hạo bảo Hội “hiểu

rõ ba tạng” (minh giải tam tạng) thì kinh điển của ba tạng này, Hội chủ yếu học và đọc qua các bản dịch tiếng Việt và tiếng Hán. Về tạng kinh tiếng Hán, vào thời Hội không chỉ các dịch phẩm của An Thế Cao, mà chắc chắn của Chi Lôu Ca Sấm, Trúc Phật Sóc, An Huyền, Nghiêm Phật Điều v.v... cũng truyền đến nước ta. Hội đã viết chú giải cho *An ban thủ ý* kinh của An Thế Cao và *Pháp kinh kinh* của An Huyền và Nghiêm Phật Điều. Về *Đạo thọ kinh*, mà cả hai chú giải lẫn bài tựa của Hội cùng bản kinh ngày nay đã mất. Thời Đạo An viết *Tổng lý Chúng kinh mục lục* và Tăng Hựu soạn *Xuất Tam tạng ký tập* 3 ĐTK 2145 từ 16c19 ghi nhận nó đang tồn tại, nhưng không biết ai dịch và có tên *Bồ tát đạo thọ kinh* hay Đạo thọ tam muội kinh. Hựu còn ghi thêm ở từ 6c23 kinh *Bồ tát đạo thọ* này cũng là kinh *Tu a mật* do Chi Khiêm dịch và hiện còn. Nhờ thế, ta cũng có thể biết ít nhiều nội dung có thể của nó.

Về tạng kinh tiếng Việt, ta hiện truy lại qua các bản dịch tiếng Trung Quốc được ba bản, đó là *Lục độ tập kinh*, *Cựu tập thí dụ kinh* và *Tập thí dụ kinh*, dựa trên những cấu trúc ngữ học viết theo ngữ pháp tiếng Việt, như sẽ thấy dưới đây. Thêm vào đó, những bản kinh như *Cựu tập* chi thí dụ với việc ghi lại những lời nhận xét bình luận của thầy Khương Tăng Hội sau một số truyện chứng tỏ rõ ràng chúng không thể được dịch trực tiếp từ một nguyên bản tiếng Phạn ra tiếng Trung Quốc, vì nguyên bản ấy làm sao có những lời bàn và lời bàn của thầy. Sự có mặt của những lời bàn ấy xác nhận cho ta hai điều.

Thứ nhất, Khương Tăng Hội đã được thầy mình dạy cho kinh đó không phải bằng văn bản tiếng Phạn hay tiếng Hán. Vì nếu bằng văn bản tiếng Phạn thì bản dịch *Cựu tập thí dụ kinh* hiện nay phải đề tên thầy của Hội chứ không phải tên Hội. Còn nếu đã có văn bản tiếng Hán, thì Hội còn dịch bản kinh đó ra tiếng Hán làm gì? Và thứ hai, Hội đã học *Cựu tập thí dụ kinh* từ một nguyên bản tiếng Việt do thầy mình dạy. Trong quá trình học tập, Hội đã ghi lại một số lời bàn của thầy mình, để sau này, khi có dịp, Hội dịch ra tiếng Trung Quốc kèm theo luôn những lời bàn ấy và tổ chức thành *Cựu tập thí dụ kinh*, như ta có hiện nay.

Ngoài ba kinh nói trên, nhờ vào *An ban thú ý* kinh chú giải, ta còn biết ở nước ta trước Khương Tăng Hội khá lâu đã lưu hành bản Tam thập thất phẩm kinh, mà khi viết *Lý hoặc luận*, Mâu Tử đã sử dụng lấy làm khuôn mẫu để hình thành 37 điều của tác phẩm mình. Quan điểm cho rằng “*Phật kinh chi yếu* có 37 điều của Mâu Tử” và “mười hai bộ kinh thấy đều nằm trong Tam thập thất phẩm kinh” là một quan điểm đặc biệt a tỳ đàm của Đại tỳ ba sa luận. Quan điểm này có thể Mâu Tử đã tiếp thu từ các dịch phẩm của An thế Cao, nhất là khi ta biết Cao “đặc chuyên về a tỳ đàm”, như Đạo An đã nhận xét trong *An ban chú tự* của *Xuất Tam tạng ký tập* 6 tờ 43c20. Tuy nhiên, thời Tăng Hựu vẫn còn lưu hành một bản Tam thập thất phẩm kinh, mà *Xuất Tam tạng ký tập* 4 tờ 30b18 xếp vào loại “thất dịch”. Do thế, có khả năng đây là một bản kinh tiếng Việt đã tồn tại ở nước ta, mà Mâu Tử đã tâm đắc và truyền dạy lại

cho Khương Tăng Hội và sau đó cũng được dịch ra tiếng Trung Quốc, như trường hợp bản *Tap thí dụ kinh* thất dịch đời Hán, chúng tôi cho nghiên cứu và in kèm vào trong toàn tập này.

Đến đây, khoảng đời Khương Tăng Hội ở Việt Nam bây giờ có thể phác họa lại một cách tương đối rõ nét. Hội sinh vào khoảng năm 200 từ một người cha gốc Khương Cư qua nước ta buôn bán và một bà mẹ có khả năng gốc gác người Việt. Năm 15 tuổi, cha mẹ Hội mất. Cư tang xong, 18 tuổi Hội xuất gia và được “ba vị thầy” dạy dỗ cẩn thận về cả ba tạng kinh Phật giáo tiếng Phạn, tiếng Việt và tiếng Hán cùng với sáu kinh Nho giáo, thiên văn đồ vũ và các ngành học khác, gồm cả khoa ứng đối và viết lách. Trong ba vị thầy này, ta hiện có thể tìm lại tên một người, đó là Mâu Tử.

Khoảng năm 220 Hội thọ giới tỳ kheo và chính thức trở thành một vị sư. Thời điểm này cũng xảy ra biến cố viên tịch của ba vị thầy ông. Cư tang thầy xong, Hội bắt đầu bắt tay vào công tác biên soạn, chuẩn bị cho kế hoạch qua Trung Quốc truyền giáo sắp tới. Trong khi sửa soạn chú giải *An ban thủ ý kinh* theo những gì Mâu Tử đã truyền dạy, Hội may mắn gặp “ba vị hiền” là Hàn Lâm từ Nam Dương, Bi Nghiệp từ Dĩnh xuyên và Trần Tuệ từ Cối Kê, để “thỉnh vấn”, nhằm so những điều Hội đã học với thầy mình có gì khác không. Kết quả là khoảng 225-230 Hội đã viết xong *An ban thủ ý kinh chú giải* và sửa soạn tài liệu để viết tiếp *Pháp kinh kinh* giải tử chú cùng *Đạo thọ kinh* chú giải cho những năm sau.

Riêng *Cựu tạp thí dụ kinh* và *Lục độ tập kinh* chắc chắn Khương Tăng Hội cũng được thầy mình dạy cho lúc còn trẻ, bằng những văn bản tiếng Việt. Những lời thầy bình luận về một số truyện của *Cựu tạp thí dụ kinh* đã được Hội ghi lại cuối mỗi truyện liên hệ. Nhưng để dịch hẳn ra tiếng Trung Quốc, như ta có ngày nay, hẳn phải xảy ra trên một thời gian dài. Đặc biệt ta biết nước ta lúc ấy không phải không cần đến các bản dịch chữ Hán, tối thiểu là để phục vụ cho một cộng đồng người Trung Quốc lúc ấy đang đến tỵ nạn và sinh sống tại Việt Nam. Cho nên, ngoài việc chuẩn bị cho công tác truyền giáo ở Trung Quốc, việc dịch tiếng Hán các kinh điển Phật giáo tại nước ta là một thực tế, vì thế không loại trừ khả năng một số truyện của hai kinh đó đã được dịch và lưu hành ở Giao Châu. Đến năm 247, Hội qua Trung Quốc.

KHƯƠNG TĂNG HỘI Ở TRUNG QUỐC

Năm 247, Khương Tăng Hội, lúc ấy khoảng 30-50 tuổi, đã đến Kiến Nghiệp. Khi Hội “*đến Kiến Nghiệp, dựng lên lều tranh, đặt tượng hành đạo*”, thì các viên chức báo cho Tôn Quyền. Tất cả các tiểu truyện của Hội trong *Xuất tam tạng ký tập*, *Cao tăng truyện* cho đến *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2149 từ 230a21-c23, *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 từ 352a26-b22, *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 từ 490b14-491b23 và *Trình Nguyên tân định thích giáo mục lục* 3 ĐTK 2157 từ 787c13-788c21 đều nhất trí nói, khi nghe tin báo,

Quyền cho mời Hội đến hỏi trực tiếp. Riêng trong lời tựa cho phần *Nam ngô Tôn thị truyền dịch Phật kinh lục* của Đại Đường nội điển lục 2 tờ 227b7-13, Đạo Tuyên, không biết lấy tư liệu ở đâu, lại viết: “Đến khi Tăng Hội mới tới đặt tượng dãi chay, bấy giờ cho là lạ lùng, đem hỏi thượng thư lệnh Hám Trạch: ‘Theo Phật lan tràn từ đời Hán Minh, truyền vào đã lâu, sao bây giờ mới đến Giang Đông?’ Trạch trả lời: ‘Từ lúc Ma Đằng mới đến Lạc Dương, khi đạo sĩ mười tám đạo quán núi Ngũ Nhạc độ sức, đạo sĩ không bằng. Đạo sĩ Nam Nhạc Tự Thiên Tín tự cảm mà chết. Đệ tử đem thây về chôn Nam Nhạc. Không người truyền bá, nên nay mới đến đây’”.

Khảo truyện Hám Trạch trong *Ngô chi* 8 tờ 5a9-64b không thấy ghi Trạch có tham gia việc bàn luận sự có mặt của Khương Tăng Hội ở Kiến Nghiệp, dù đó là một có thể, bởi bản thân Trạch, dẫu là một nhà nho, cũng có khuynh hướng muốn học những phương thuật “dị đoan”. Truyện Triệu Đạt của *Ngô chi* 18 tờ 3b3 chép việc Hám Trạch đòi học phép bói biến hóa của Đạt, nhưng bị Đạt từ chối.

Dẫu sao đi nữa, khi đến Kiến Nghiệp, Tôn Quyền đã cho mời Hội đến. Tăng Hựu trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐKT 2145 tờ 96b5-6 viết: “Bấy giờ Tôn Quyền xưng đế Giang Tả, mà chưa có Phật giáo. Hội muốn chuyển đưa đại pháp đến, nên chống gậy đông du”. Viết thế này, rõ ràng Tăng Hựu muốn nói Phật giáo chưa có mặt ở Kiến Nghiệp, khi Tôn Quyền cầm quyền vào năm 281. Tất nhiên, viết vậy là không đúng lắm, bởi vì chính bản thân Tăng Hựu cũng biết và đã ghi lại tiểu sử

của Chi Khiêm trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐKT 2145 tờ 97b13-c18 Hựu nói: “Sau Ngô chúa Tôn Quyền nghe Khiêm học rộng có tài trí, cho mời gặp, nhân đó hỏi nghĩa sâu kín trong kinh. Khiêm tùy cơ giải thích, không có nghi ngờ gì là không bề gãy. Quyền rất vui, phải làm bác sĩ, sai phụ đạo đông cung... Từ Hoàng Sơ năm thứ nhất (221) đến trong khoảng Kiến Hưng (252-3) ông dịch ra được 27 kinh như *Duy ma cật*, *Đại bát nê hoàn*, *Pháp cú*, *Thụy ứng bản khởi* v.v..”.

Hơn nữa, khi Khương Tăng Hội viết *An ban thủ ý kinh* chú ông đã may mắn gặp Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên và Trần Huệ từ Cối Kê, như *An ban thủ ý kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký tập* 16 tờ 43b26-29 đã ghi: “Song phước xưa chưa hết, may gặp Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên, Trần Huệ từ Cối Kê... tôi theo xin hỏi, ý đồng lý hợp, nghĩa không sai khác, Trần Huệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước...”. Điều này chứng minh ở các địa phương khác nhau của miền nam Trung Quốc, mà cụ thể là Nam Dương, Dĩnh Xuyên và Cối Kê, Phật giáo đã lan truyền khá mạnh mẽ, có những người theo đạo một cách chân thành và có học thức như Hàn Lâm, Bì Nghiệp và Trần Huệ, mà Khương Tăng Hội đi theo để “thỉnh vấn” về kinh điển. Ba người này có thể Hội gặp ở nước ta, nhưng cũng có thể gặp ở Kiến Nghiệp. Khả năng gặp ở Kiến Nghiệp là khá lớn, vì lúc bấy giờ ở nước ta thì ngoài “ba thầy” của Hội ra, hẳn phải còn những vị thầy khác có học thức, mà Hội có thể đến hỏi, như vị thầy của Đạo Thanh, người bút thọ bản kinh *Pháp Hoa tam*

muội của Chi Cương Lương Tiếp năm 256, mà vào thời Hội chuẩn bị qua Kiến Nghiệp chắc hẳn còn sống.

Như vậy, khi Tôn Quyền “*xung để Giang Tả*” vào năm 222, ở Kiến Nghiệp đã có Phật giáo và đang hoạt động một cách rộn rịp với sự nghiệp dịch thuật của Chi Khiêm. Cho nên, nói như Tăng Hựu lúc ấy Kiến Nghiệp “*chưa có Phật giáo*” là không chính xác. Có lẽ vì nhận ra thiếu sót này của Tăng Hựu, Huệ Hạo đã cho điều chỉnh lại một câu “*mà chưa có Phật giáo*” của *Xuất tam tạng ký tập* thành câu “*mà Phật giáo chưa hoạt động*” (nhi Phật giáo vị hành). Rồi sau câu đấy, Huệ Hạo cho bắt đầu tiểu sử của Chi Khiêm. Tới hết tiểu sử của Khiêm, Huệ Hạo một lần nữa lại thêm một câu, mà bản tiểu sử của Khương Tăng Hội do Tăng Hựu viết không có, đó là: “*Bấy giờ đất Ngô mới nhiễm giáo pháp vĩ đại, phong hóa chưa tròn. Tăng Hội muốn khiến đạo nổi Giang Tả, dựng xây quốc tự*”. Sau câu này, Huệ Hạo mới tiếp lại câu “*nên chống gậy đồng du*”

Điều chỉnh lại như thế, Huệ Hạo rõ ràng muốn xác nhận Phật giáo đã có mặt ở Kiến Nghiệp, nhưng chưa phải tôn giáo của triều đình. Cho nên chỉ có chùa của dân lập mà chưa có quốc tự, tức chùa của nhà nước. Nhiệm vụ của Khương Tăng Hội vì vậy là nhằm thuyết phục Tôn Quyền tin theo Phật giáo và công nhận Phật giáo như một tín ngưỡng nhà nước thể hiện bằng việc xây chùa dạng quốc tự. Khương Tăng Hội thực hiện nhiệm vụ này như thế nào?

Sau khi đến Kiến Nghiệp “*cất nhà tranh, bày tượng hành đạo*”, Khương Tăng Hội được đảm quan chức

nhà Ngô báo lên Tôn Quyền là “có người Hồ nhập cảnh, tự xưng Sa môn, mặt mày áo quần chẳng thường”. Tôn Quyền biết đó là một người Phật giáo, bèn cho gọi Hội đến hỏi: “Có gì linh nghiệm”. Hội bảo: “Đức Phật mất thoát hơn nghìn năm, nhưng Xá lợi vẫn còn, thần diệu khôn sánh”. Quyền nói: “Nếu được Xá lợi, thì sẽ dựng tháp thờ”. Qua ba tuần, đến canh năm ngày 21 thì Hội cầu được Xá lợi, mà lửa đốt không cháy, chày kim cương đập không nát. Quyền xem thần phục, nên xây tháp nơi chỗ nhà tranh của Hội và gọi chùa là Kiến Sơ, còn vùng đất xung quanh gọi là xóm Phật (Phật đà lý).

Căn cứ vào Tăng Hựu và Huệ Hạo, việc Khương Tăng Hội thuyết phục Tôn Quyền theo Phật giáo biểu lộ qua việc dựng chùa và tháp là hoàn toàn thành công và thành công rực rỡ. Tuy nhiên, căn cứ vào chính bản kỷ của Tôn Quyền trong *Ngô chí* 2 ta không có một thông tin nào về biến cố theo đạo Phật của Tôn Quyền cả. Dầu vậy, qua những nguồn khác ta biết Tôn Quyền bản thân là một người có ít nhiều khuynh hướng tôn giáo, hay ít nhất, có khuynh hướng tâm lý thích những việc “linh nghiệm”. *Ngô chí* 12 từ 4a6-9 khi nói về lý do Ngu Phiên (164-233) bị dày ra Giao Châu, đã viết: “Phiên tính thẳng thắn dễ dãi, nhiều lần uống rượu say. Quyền cùng Trương Chiêu bàn đến thần tiên. Phiên chỉ Chiêu nói: ‘Chúng đều là người chết, mà nói chuyện thần tiên. Đời há có người tiên ư?’ Quyền nên giận nhiều lần, bèn dày Phiên ra Giao Châu... Ở miền nam mười năm hơn, mất lúc 70 tuổi”.

Việc Ngu Phiên bị dày, tất không phải chỉ phát xuất từ chuyện phê phán thần tiên, mà còn vì tính

Phiên “sơ trực” và “có tửu thất”. Điểm lồi cuốn ở chỗ Tôn Quyền với tư cách một người kinh bang tế thế lúc bấy giờ đang nắm hết quyền hành ở miền nam Trung Quốc và tuổi tương đối còn trẻ, khoảng 39 tuổi (Quyền sinh năm 182 và mất năm 252), thế mà vẫn quan tâm đến bàn luận thần tiên và bàn luận với một trọng thần của mình là Trương Chiêu. Điều này phơi bày ít nhiều khuynh hướng tâm lý thích những việc “linh nghiệm” của Quyền, bởi vì chuyện “thần tiên” mà Quyền và Trương Chiêu bàn ở đây thuộc dạng chuyện thần tiên của những người tiên như Can Cát, kẻ bị chính anh ruột Tôn Quyền là Tôn Sách giết, và Đồng Phụng, người có công đưa thuốc cứu sống Sĩ Nhiếp. Dạng thần tiên này mang tính pháp thuật linh nghiệm, mà phía Phật giáo như Mâu Tử cũng như phía Nho gia như Ngu Phiên đều không đồng tình và phê phán mạnh mẽ.

Không những thích bàn chuyện “thần tiên”, Tôn Quyền còn đòi học những phép thuật linh nghiệm. Truyện Ngô Phạm trong *Ngô chí* 18 tờ 1b11-13 ghi Phạm “*chiêm nghiệm rõ đúng như thế, Quyền cho Phạm làm họ đô úy lĩnh chức thái sử lệnh. Quyền nhiều lần thăm hỏi muốn biết bí quyết. Phạm giấu, tiếc phép thuật của mình, nên không đem điểm chí yếu nói cho Quyền. Quyền do thế tức giận*”. Rồi truyện Triệu Đạt cũng trong *Ngô chí* 18 tờ 3b13-4a1 ghi: “*Quyền hỏi phép thuật của Đạt, Đạt rút cuộc không nói, do thế bị đối xử tệ bạc, bổng lộc và địa vị không tới*”. Trong các phép thuật của Đạt, truyện kể có hôm Đạt được mời ăn, chủ nhà nói vì gấp nên thiếu rượu, Đạt lấy một chiếc đĩa làm phép, bảo chủ nhà đào dưới vách phía đông nhà thì

được một hộc rượu ngon và cân thịt nai. Vậy, những phép thuật của Ngô Phạm và Triệu Đạt đều thuộc loại phép thuật linh nghiệm. Và Tôn Quyền ưa thích không những trong việc dùng chúng, mà còn muốn học nữa.

Chính khuynh hướng tâm lý ưa thích những việc linh nghiệm đó của Tôn Quyền giúp ta lý giải quan hệ giữa Khương Tăng Hội và Tôn Quyền có khả năng xảy ra, như Tăng Hựu và Huệ Hạo đã ghi, chứ không phải là các sự kiện hư cấu thường gặp trong các tác phẩm lịch sử tôn giáo. Khuynh hướng ấy tạo thời cơ thuận lợi cho Khương Tăng Hội phát huy hết tác dụng những phương tiện thuyết phục của mình, mà trong đó nổi bật nhất là việc cầu Xá lợi. Qua 21 ngày Khương Tăng Hội đã thành công, cầu được Xá-lợi, từ đó thuyết phục được Tôn Quyền theo Phật giáo và dựng chùa. Cho nên những sự kiện liên hệ đến quá trình thuyết phục Tôn Quyền của Khương Tăng Hội bây giờ ta thấy có dáng dấp của sự thật và thực tế phản ánh được ít nhiều quan điểm giáo lý của chính bản thân Khương Tăng Hội.

Cốt lõi của quan điểm này là lòng chí thành và tư tưởng cảm ứng. Nó đã trở thành cột sống của nền Phật giáo nước ta từ thế kỷ thứ III đến thứ V, mà cụ thể khoảng năm 450, khi những người Phật tử Việt Nam bắt đầu nghi ngờ và gây ra cuộc tranh cãi giữa Lý Miểu và hai pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh trong sáu lá thư xưa nhất của văn học và Phật giáo nước ta. Chủ đề của cuộc tranh cãi xuất phát từ câu hỏi của Lý Miểu là "*Tại sao tu mà không thấy Phật?*" Câu trả lời của cả Đạo Cao lẫn Pháp Minh là vì ta chưa đủ chí thành, nên chưa cảm ứng được Phật. Câu trả lời nghe sao gần gũi với câu

than của Khương Tăng Hội hai trăm năm trước: *“Phép thiêng phải xuống mà chúng ta không cảm được !”*

Thông thường về sau người ta quan niệm phạm trù cảm ứng là một bộ phận của tín ngưỡng dân gian mang tính quần chúng chất phác. Nhưng ở đây vào thời Khương Tăng Hội, Đạo Cao và Lý Miểu, nó là một chủ đề tư tưởng hàng đầu, một tín niệm xuyên suốt của không những các Phật tử bình thường, mà còn của giới trí thức, của nền tư duy bác học. Nó thể hiện được học phong của giới Phật giáo thời đại đó, một học phong cột chặt tu với học, đạo với đời, tư duy với thực tiễn, tín ngưỡng với thể nghiệm. Không những thế, nó còn được xử dụng như một phương tiện để thuyết phục người ngoài Phật giáo tin vào Phật giáo, trao cho họ một niềm tin để sống và hành xử ở đời.

Tất nhiên, cảm ứng như một phạm trù tư tưởng không phải là mới mẻ gì, và nhất thiết không phải là một phạm trù đặc thù của Phật giáo. Nó đã tồn tại rất lâu trước khi Phật giáo truyền vào nước ta và Trung Quốc, thể hiện qua những ước mơ kiểu:

*“Trông trời, trông đất, trông mây,
Trông mưa, trông gió, trông ngày, trông đêm
Trông cho chân cứng đá mềm
Trời êm bể lặng mới yên tấm lòng”.*

Việc cầu có mưa, có nắng, có con trai, có tiền bạc của cải chắc hẳn đã tồn tại trước thời Khương Tăng Hội. Điểm đáng chú ý là nếu ngày trước người ta cầu xin trời đất, quỷ thần thì bây giờ người ta cầu xin đức Phật. Đức Phật được quan niệm lại, để có thể đưa vào thần điện

bản xứ, nhằm Phật giáo hóa thần điện ấy. Đối với Tôn Quyền, việc Khương Tăng Hội cầu được xá lợi đã thiết thực xác lập tính ưu việt và chính thống của niềm tin Phật giáo, của thần điện mới này, trong đó đức Phật là nhân vật trung tâm.

Việc cầu xá lợi ấy, Khương Tăng Hội tiến hành trong ngôi nhà tranh, mà ông cho “thiết tượng” để hành đạo. Tượng đây có thể là một bức tranh vẽ, mà cũng có thể là một pho tượng gỗ, đất hay đồng do Khương Tăng Hội mang theo từ Việt Nam. Dù tượng vẽ, gỗ, kim loại hay đất, điểm lõi cuốn vẫn là nó phải được mang từ Việt Nam sang Kiến Nghiệp, bởi vì Khương Tăng Hội qua để truyền giáo, thì không lý do gì mà không mang theo những đồ thờ cúng và sách vở, mà ông biết ở đó không có, hoặc có đi nữa thì cũng giới hạn. Do thế, bức tượng hay pho tượng này là thông tin thành văn đầu tiên hiện biết về nghề làm tượng và nghệ thuật tranh tượng của Phật giáo Việt Nam và lịch sử nghệ thuật Việt Nam.

Thế thì sau khi đến Kiến Nghiệp “dựng nhà tranh, thiết tượng hành đạo”, Khương Tăng Hội đã thuyết phục thành công Tôn Quyền theo đạo Phật qua việc cầu xá lợi Phật. Việc cầu này Khương Tăng Hội không tiến hành một mình, mà tiến hành cùng với các “pháp thuộc” của ông, như cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đã ghi. Điều đó chứng tỏ khi sang Kiến Nghiệp, ông không đi một mình, mà còn có các đệ đệ, tức các “pháp thuộc”. Các pháp thuộc này hẳn phải đến từ Việt Nam, để sau đó khi xây dựng xong chùa Kiến Sơ do lệnh Tôn Quyền, họ đã ở lại quanh chùa và lập thành một xóm gọi là “xóm Phật” (Phật đà lý).

Nhiệm vụ đầu tiên thuyết phục Tôn Quyền theo Phật giáo của Khương Tăng Hội như thế đã được hoàn thành thắng lợi. Cuộc sống của ông và những môn đồ đi theo bây giờ ổn định. Quyền đã xây dựng xong chùa Kiến Sơ, để thờ Xá lợi và để Hội ở. Các môn đồ thì được phép ở quanh chùa. Cho nên, Hội bắt đầu tiến hành công tác thứ hai là phiên dịch các kinh điển Phật giáo và trước tác các tác phẩm để phổ biến giáo lý và tư tưởng cho những người tin theo.

Xuất tam tạng ký tập 2 nói Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh* và *Ngô phẩm* vào “đời Ngô chúa Tôn Quyền và Tôn Lượng”. Tôn Quyền lên ngôi năm 222 và mất năm 252 thọ 70 tuổi. Mà Khương Tăng Hội qua Kiến Nghiệp năm Xích Ô thứ 10 (247), lúc Quyền đã 65 tuổi. Theo *Lịch đại tam bảo ký* cũng như *Đại Đường nội điển lục* và *Khai Nguyên thích giáo lục* thì Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh* xong vào năm Thái Nguyên thì chết (251), tức một năm trước khi Quyền mất. Vậy, việc tiến hành phiên dịch *Lục độ tập kinh* có thể xảy ra sau khi Khương Tăng Hội cầu Xá lợi thành công và dựng chùa, tức khoảng từ năm 248 trở đi. Và công tác này được thực hiện một cách tuần tự bằng cách cho dịch các kinh trọng yếu trong *Lục độ tập kinh* như *A ly niệm di*, *Kinh diện vương*, *Sát vi vương* và *Phạm hoàng vương* trước, để đáp ứng yêu cầu học tập và giảng dạy giáo lý cấp thiết trước mắt, rồi sau mới tiếp tục và hoàn thành vào năm Thái Nguyên thứ nhất (251)

Đến tháng tư năm Thần Phùng thứ nhất (252), Tôn Quyền mất, Tôn Lượng lên thay, Tôn Lâm giết Toàn Thượng, Lưu Thừa, phế Lượng làm Cối Kê vương,

tôn người con thứ 6 của Tôn Quyền là Tôn Hưu lên làm vua. Như thế, nếu *Lục độ tập kinh* được dịch vào năm 251, thì *Đạo phẩm* phải dịch vào khoảng những năm 251 đến 258, khi Tôn Lượng bị phế và Tôn Hưu lên ngôi.

Năm 258 này, lịch sử Phật giáo Trung Quốc có một biến cố lớn, đó việc Tôn Lâm (231-258) ra lệnh “đốt miếu Ngũ Tử Tư ở đầu Cầu Lớn, lại phá chùa Phật, giết các sư” (thieu Đại Kiêu đầu Ngũ Tử Tư miếu, hựu hoại Phù đồ ty, trăm đạo nhân), như truyện Tôn Lâm trong *Ngô chí* 19 tờ 17a6 đã ghi. Tiểu sử của Khương Tăng Hội trong *Xuất tam tạng ký tập* cũng như trong *Cao tăng truyện* lại nói việc “phế bỏ dân tử, cho đến chùa Phật cũng muốn hủy hoại”. Xảy ra vào lúc “Tôn Hạo lên ngôi”, nhưng nhờ quần thần can gián, nói “Khương Tăng Hội cảm thụy, Thái hoàng (tức Tôn Quyền) dựng chùa”, nên Hạo mới không phá chùa của Hội.

Khảo chính bản kỷ của Hạo trong *Ngô chí* 3 và các nhân vật liên hệ với triều đại của Hạo như thừa tướng Bộc Dương Hưng, tả tướng quân Trương Bố v.v... thì trong thời gian Hạo trị vì từ năm 264-280, không một lần Hạo ra lệnh “phế bỏ dân tử, cho đến chùa Phật cũng muốn hủy hoại”. Việc “phế bỏ dân tử” và “muốn hủy hoại chùa Phật” này cũng không xảy ra trong đời Tôn Quyền và Tôn Lượng. Vậy nó chỉ xảy ra vào đời Tôn Hưu (258-264) do Tôn Lâm ra lệnh, như đã thấy. Ngày Mậu Thìn 27 tháng 9 năm Thái Bình thứ 3 (258), Tôn Lâm bắt Toàn Thượng đày ra Linh Lăng, sai em Tôn Ân giết Lưu Thừa, rồi đưa con của Tôn Quyền là

công chúa Lỗ Ban ra Dự Chương, Tôn Lương làm Cối Kê vương. Xong Tôn Lâm sai Tôn Giai và Đồng Triều ra Cối Kê đón Tôn Hưu về. Ngày Kỷ Mão 18 tháng 10, Hưu về đến Kiến Nghiệp, nhận tể phù lên ngôi. Thực hiện hoàn tất việc phế lập thì Lâm càng phóng túng, khinh mạn dân thần, bèn đốt miếu Ngũ Tử Tư ở đầu Cầu Lớn, lại phá hủy chùa Phật, chém các nhà sư. Lệnh đốt miếu phá chùa này như vậy không thể xảy ra sớm hơn ngày Kỷ Mão 18 tháng 10, vì đây là ngày Tôn Giai đưa Tôn Hưu từ Cối Kê đến Kiến Nghiệp, nhận “tể phù” lên ngôi, và phải trước ngày Mậu Thìn 7 tháng 12 cùng năm, khi Tôn Hưu bắt và giết Lâm tại triều. Lệnh ấy do Tôn Lâm ra, chứ không phải Tôn Hạo, như Tăng Hựu và Huệ Hạo đã ghi. Có thể Tăng Hựu và Huệ Hạo không sai, nhưng việc truyền tả *Xuất tam tạng ký tập* và *Cao tăng truyện* về sau đã chép lộn Tôn Lâm thành Tôn Hạo, như đã thấy, nên mới có sự kiện lệnh trên được gán cho Tôn Hạo.

Dẫu sao, lệnh “*phá hủy chùa Phật, chém các nhà sư*” chỉ tồn tại trong một thời gian ngắn ngủi chưa tới hai tháng, và bản thân Tôn Lâm lại có quá nhiều kẻ thù, từ người mà Tôn Lâm phò lên làm vua là Tôn Hưu (235-264) cho đến các đại thần như Trương Bố, Đinh Phụng, Ngụy Mạo v.v... và có quá nhiều công việc từ chuyện bố trí lại quân đội cho đến việc sắp xếp tổ chức lại chính quyền trung ương. Cho nên, lệnh ấy không phát huy được hiệu lực của nó, mà dấu hiệu cụ thể và hùng hồn là chùa Kiến Sơ không thấy ghi bị phá và Khương Tăng Hội vẫn sống cho tới tuổi già của mình để

mất vào năm 280, hơn 20 năm sau khi Tôn Lâm đã chết.

Điểm lôi cuốn là tại sao Tôn Lâm lại ra lệnh cho đốt miếu Ngũ Tử Tư và phá chùa giết sư? Trả lời câu hỏi này, hiện không có những bằng chứng rõ rệt. Tuy nhiên, qua lệnh đó ta thấy Phật giáo Kiến Nghiệp mười năm sau khi Khương Tăng Hội qua truyền giáo đã phát triển mạnh mẽ trong giới cầm quyền và có một ảnh hưởng nhất định, đến nỗi Tôn Lâm phải ra lệnh triệt hạ. Sự thực, trong các nhân vật mà Tôn Lâm xử lý, bao gồm thái thường Toàn Thượng, tướng quân Lưu Thừa, đại tư mã Đằng Dận, tướng quân Lữ Cứ, Vương Đôn, Vĩnh Khương, Hầu Tôn Hiến và đặc biệt công chúa Lỗ Ban, con gái của Tôn Quyền, một số các nhân vật này chắc chắn phải có liên hệ với Phật giáo, nếu không trong tư cách chính trị, thì cũng trong tư cách Phật tử. Và một số nhà sư chắc chắn đã có quan hệ với họ vượt ra ngoài giới hạn quan hệ Phật tử bình thường. Có lẽ vì thế, mà bản thân mạng sống họ và chùa chiền đã bị đe dọa bởi lệnh nói trên của Tôn Lâm. Nói cụ thể hơn, Phật giáo Kiến Nghiệp, nếu không nói là Phật giáo miền nam Trung Quốc, đã trở thành một thế lực có một sức mạnh chính trị phải quan tâm.

Sau khi lệnh phá chùa giết sư được dẹp bỏ nhờ đám quần thần can gián, theo Tăng Hựu và Huệ Hạo, thì Tôn Hạo sai Trương Dực đến chùa hỏi chuyện Khương Tăng Hội. Dực trở về báo với Hạo là Hội “tài giỏi sáng suốt”, bản thân Dực không thể lường được, và xin Hạo trực tiếp thẩm xét lấy. Hạo cho xe đến chùa đón Hội về cung. Hạo hỏi Hội: “*Phật giáo dạy rõ việc*

thiện ác báo ứng, có phải thế không?” Hội trả lời là đúng thế, giống như *Kinh Dịch* nói “*tích thiện dư khánh*” và *Kinh Thi* khen “*câu phước không lui*”, “*cách ngôn của sách nho, tức là minh huấn của Phật giáo*”. Hạo hỏi tiếp: “*Nếu vậy, thì Chu Khổng đã rõ, còn dùng Phật giáo làm chi?*”. Hội trả lời Chu Khổng “*bày sơ giáo gần*”, còn Thích giáo thì “*đầy đủ cả tới chỗ u vi*”. Hạo thỏa mãn, hết chỗ bắt bẻ.

Nhân vật Trương Dục và cuộc đàm đạo giữa Khương Tăng Hội và Tôn Hạo không thấy có trong *Ngô chí*. Điểm đáng lưu ý ở đây là dù có xảy ra hay không, nó vẫn ít nhiều phản ảnh trung thực quan điểm của Khương Tăng Hội đối với Nho giáo, bởi vì quan điểm này Khương Tăng Hội cũng đã có dịp phát biểu ở một nơi khác, đó là *Lục độ tập kinh*, qua miệng của anh thợ săn, Hội đã nói: “*Tôi ở đời đã lâu, thấy Nho gia không bằng Phật tử*”. Do thế, quan hệ Phật giáo và Nho giáo ngay từ buổi đầu của lịch sử Phật giáo Việt Nam đã được xác định một cách minh bạch. Tư tưởng Nho giáo có thể là “*minh huấn của Phật giáo*”, nhưng không thể ngược lại. Phật giáo còn đề cập đến nhiều vấn đề nữa mà Nho giáo không nói tới. Vì vậy, Nho giáo là một hệ tư tưởng chưa hoàn chỉnh, chưa đầy đủ, còn nhiều mắc mứu. Chỉ có Phật giáo là hoàn chỉnh, đầy đủ, giải đáp được hết mọi mắc mứu của con người.

Xác định quan hệ Nho Phật như thế tất không phải là một sáng tạo của Khương Tăng Hội, khi qua truyền giáo ở Kiến Nghiệp, mà là một kế thừa học phong độc lập của nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thời ông. Như đã thấy, Khương Tăng Hội khi

xuất gia, không chỉ học ba tạng kinh điển của Phật giáo, ông còn học sáu kinh của Nho giáo và nhiều thứ khác nữa. Lúc học sáu kinh này, chắc chắn các vị thầy, mà sau này mỗi khi nhắc tới Hội đều chảy nước mắt thương nhớ, đã dạy cho ông quan điểm của họ về Nho giáo. Quan điểm này, ngày nay ta không chỉ biết qua những ghi chép lại của Khương Tăng Hội, mà còn biết qua *Lý hoặc luận* do Mâu Tử viết trước khi Khương Tăng Hội sinh một thời gian. Nó xác định Phật giáo như “sông biển”, còn bầy kinh của Nho gia thì như ngòi rạch, giếng suối, Phật giáo sáng như mặt trời mặt trăng, còn Nho giáo như đèn như đóm v.v... Không những chỉ khẳng định tính ưu việt của Phật giáo, *Lý hoặc luận* còn đi xa hơn đánh một đòn trí mạng vào não trạng Đại Hán của người Trung Quốc thời bấy giờ với câu: “*Đất Hán vị tất là trung tâm của trời đất*”.

Xuất phát từ một học phong độc lập như thế, nên thái độ và quan điểm của Khương Tăng Hội đối với Nho giáo tất nhiên phải chịu ảnh hưởng một phần nào, nếu không là trọn vẹn. Với tư cách một người Phật giáo và một nhà truyền bá, Khương Tăng Hội hẳn không thể chấp nhận tính ưu việt của Nho giáo, càng không thể chấp nhận Nho giáo ngang với Phật giáo. Điều thú vị ở chỗ không chỉ xác định Nho giáo thiếu sót, mà còn đi xa hơn tới việc phủ nhận Trung Quốc không còn là “trung tâm” của thiên hạ, là cái rốn của trời đất. Chính bởi được hun đúc trong một học phong như thế, Khương Tăng Hội mạnh dạn cất bước “đông du”, làm nhiệm vụ khai hóa của mình đối với Kiến Nghiệp, khẳng định một sự thực, mà sau này Lý Giác vào đời Lê Đại Hành

đã mô tả một cách ví von và thơ mộng, là “ngoài trời còn có trời” (thiên ngoại hữu thiên), tức là ngoài trời Trung Quốc ra, còn có trời Đại Việt.

Qua buổi đàm đạo nói trên không biết bao lâu, Tăng Hựu và Huệ Hạo kể tiếp là Tôn Hạo sai lính túc vệ vào hậu cung làm vườn. Họ được một tượng đứng bằng vàng cao mấy thước, đem trình Hạo. Theo Tăng Hựu, Hạo bảo “*đem để trước nhà xi, đến ngày 8 tháng 4, Hạo đến nhà xi làm ô uestượng rồi nói: ‘Tắm Phật xong’, trở về cùng với quần thần cười làm vui. Chưa tới chiều, bùi dái sưng đau, kêu la không chịu nổi*”. Nhưng theo Huệ Hạo, thì Tôn Hạo “*sai đem để chỗ bất tịnh, lấy nước dơ tưới lên, cùng quần thần cười, cho là vui. Trong chốc lát, cả mình sưng to, chỗ kín càng đau, gào lên tới trời*”. Như thế, theo Huệ Hạo, Tôn Hạo không phải đợi đến ngày 8 tháng 4, ngày đức Phật đản sanh, mới vào nhà xi làm “ô uest” tượng, mà có lẽ ngay khi đào được, Hạo đã “*lấy nước dơ tưới lên*” tượng.

Việc “*làm vườn hậu cung*”, mà đào được một tượng đứng bằng vàng cao mấy thước, chắc đã xảy ra trong thời gian Tôn Hạo cho xây dựng cung Chiêu Minh ở phía đông cung Thái Sơ của Tôn Quyền vào tháng 6 năm Bảo Định thứ hai (267). Theo *Giang biểu truyện* do Bùi Tùng Chi dẫn trong *Ngô chí* 3 từ 13a9-10, “*Hạo dựng cung mới... mở rộng vườn hào, dựng núi đất lâu đài cực kỳ khéo lạ*”. Có thể vì “*mở rộng vườn hào*”, nên Tôn Hạo mới sai “*lính túc vệ làm vườn*” và đào được một pho tượng như trên. Đây là một pho tượng đứng bằng vàng tương đối lớn, vì “*cao tới mấy thước*” Trung Quốc.

· Khi linh đền tượng đến trình Hạo, Hạo đã sai đem để ở nhà xí, rồi làm lễ “tắm Phật” theo kiểu của Hạo. Kết quả là “*bìu dai sưng to*” (Tăng Hựu) “*cả mình sưng to, chỗ kín càng đau*” (Huệ Hạo). Hạo cho thái sử bóc quẻ, bảo Hạo đã làm xúc phạm một vị thần lớn. Hạo cầu đảo vẫn không bớt. Cuối cùng trong đám cung nhân có người theo Phật giáo, mới hỏi Hạo đã đến chùa Phật cầu phước chưa. Hạo hiểu ý, rước tượng đặt lên chính điện, lấy nước thơm rửa qua mười lần, rồi thắp hương sám hối. “*Hạo cùi dầu trên gối bày tỏ tội lỗi của mình*”, chốc lát thì bớt đau.

Hạo cho sứ đến chùa mời Hội vào cung thuyết pháp, nhân đó xin Hội cho xem các giới cấm của Tỳ kheo. Hội nghĩ giới cấm Tỳ kheo không thể cho Hạo xem được, nên đã điều chỉnh 135 nguyện của *Kinh Bản nghiệp* thành 250 giới của Tỳ kheo, để đưa cho Hạo xem. Xem xong Hạo càng thêm “ý lành”, đến Hội xin thọ năm giới trong vòng 10 ngày, Hạo hết bệnh, cho sửa đẹp lại chỗ Hội ở, mà theo Tăng Hựu gọi là chùa Thiên Tử, và ra lệnh cho tôn thất quần thần theo Phật giáo.

Một lần nữa, tất cả các biến cố của cuộc đời Tôn Hạo vừa ghi đã không thấy xuất hiện trong bản kỷ của Hạo ở *Ngô chí* 3, kể từ năm Hạo lên ngôi là Nguyên Hưng thứ nhất (264) cho đến khi đầu hàng nhà Tấn vào tháng tư năm Thiên Kỷ thứ 4 (280). Tháng 9 năm ấy, Khương Tăng Hội đau, rồi mất, không biết thọ bao nhiêu tuổi, nhưng chắc phải từ 60 tuổi trở lên, nếu giả thiết ông sinh khoảng những năm 200-220 nói trước được chấp nhận.

Phần hai của bản tiểu sử Khương Tăng Hội nói tóm, đã ghi lại các hoạt động truyền giáo của ông ở Trung Quốc tương đối khá tỉ mỉ. Từ chuyện thuyết phục Tôn Quyền dựng chùa Kiến Sơ đến việc quy y Tôn Hạo, nó cho thấy sự nghiệp hoằng pháp của ông thành công rực rỡ, dù chính sử hiện còn của nhà Ngô là *Ngô chí* không có một ghi chép nào.

SỰ NGHIỆP PHIÊN DỊCH VÀ TRƯỚC TÁC

Không chỉ làm công tác truyền giáo, Khương Tăng Hội còn tiến hành sự nghiệp phiên dịch và trước tác. Như đã thấy, theo tư liệu Trung Quốc, ông dịch *Lục độ tập kinh* vào năm Thái Nguyên thứ nhất (251) đời Tôn Quyền và *Đạo phẩm* vào đời Tôn Lượng (252-258). Theo *Xuất tam tạng ký tập* 2 ĐTK 2145 tờ 7a27-b1, Khương Tăng Hội đã phiên dịch hai bộ kinh là *Lục độ tập kinh* 9 quyển và *Ngô phẩm* 5 quyển “vào đời Ngô chúa Tôn Quyền và Tôn Lượng”. *Xuất tam tạng ký tập* là một bản kinh lục xưa nhất hiện còn đáng tin cậy, vì khi viết Tăng Hựu có tham khảo bản kinh lục của Đạo An và một số kinh lục khác. Tuy nhiên, trong bản tiểu sử của Khương Tăng Hội ở *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 97a13-16, Tăng Hựu lại viết: “*Hội ở chùa Kiến Sơ, dịch ra kinh pháp (như) A nan (?) niệm di kinh, Kinh diện vương, Sát vi vương, Phạm hoàng vương kinh, Đạo phẩm và Lục độ tập kinh, đều khéo được thể kinh, văn nghĩa doãn chỉnh. Lại chú thích ba kinh là An ban thú ý, Pháp kinh và Đạo thọ, cùng viết lời tựa cho các kinh*

áy, lời lẽ đẹp đẽ, nghĩa lý vi diệu, đều được hậu thế kính trọng”.

Vậy, không chỉ dịch *Lục độ tập kinh* và *Ngô phẩm* hay *Đạo phẩm*, Khương Tăng Hội còn dịch các kinh *A ly niệm di*, *Kính diện vương*, *Sát vi vương* và *Phạm hoàng vương*. Kinh *A ly niệm di*, mà *Xuất tam tạng ký tập* và *Cao tăng truyện* đều viết thành *A nan niệm di*, ngày nay có mặt trong *Lục độ tập kinh*. Các kinh *Kính diện vương*, *Sát vi vương* và *Phạm hoàng vương* đều cũng thế. Hiện chúng cùng kinh *A ly niệm di* đã tạo nên bộ phận cuối cùng của *Lục độ tập kinh*. Vậy phải chăng tự nguyên thủy *Lục độ tập kinh* không có các kinh này? *Xuất tam tạng ký tập* 4 ĐTK 2145 tờ 25b8-9 trong mục Tân tập tục soạn thất dịch tạng lục đã ghi “*Kính diện vương kinh 1 quyển xuất từ Lục độ tập kinh, Sát vi vương kinh 1 quyển xuất từ Lục độ tập*”. Thế thì, tự nguyên thủy *Lục độ tập kinh* tự bản thân đã có các kinh đó, rồi sau mới tách rời ra thành từng bản đơn hành.

Một kiểm soát sơ bộ chính *Xuất tam tạng ký tập* cũng cho thấy, ngoài hai kinh vừa nói, *Lục độ tập kinh* còn có 20 kinh lưu hành dưới dạng đơn hành bản, mà Tăng Hựu ghi rõ xuất phát từ nó. Cụ thể là *Di liên kinh* (tờ 16b25), *Tát hòa đàn vương kinh* (tờ 17c6), *Mật phong vương kinh* (tờ 17c23), *Phật dĩ tam sự tiểu kinh* (22a26), *Nho đồng Bồ tát kinh* (22c18), *Bồ tát dĩ minh lý quý thê kinh* (23a25), *Điều đạt giáo nhân vi ác kinh* (23c18), *Kiệt tham vương kinh* (25b11), *Sát thân tế cổ nhân kinh* (26c25), *Sát long tế nhất quốc nhân kinh* (26c26), *Bồ tát thân vi cấp vương kinh* (27b5), *Tước*

ương kinh (27b10), *Trung tâm chính hạnh kinh* (29a12), *Già la vương kinh* (34a6), *Cần di vương kinh* (34a11), *Thái tử Pháp thí kinh* (34a23) *Tiên thân kinh* (34b9), *Bồ tát tác quy bản sự kinh* (34c29), *Bồ tát vi ngư vương kinh* (35a2), *Bố thí độ vô cực kinh* (36a11).

Vậy, các kinh *A ly niệm di*, *Kinh diện vương*, *Sát vi vương* và *Phạm hoàng vương* là những đơn hành bản của *Lục độ tập kinh*. Bản thân *Lục độ tập kinh* là một “*tập kinh*” nên các kinh trong nó có thể được tách ra và lưu hành độc lập, mà không ảnh hưởng gì đến nội dung của chúng. Vì thế, ta mới thấy lưu hành một số lượng lớn đơn hành bản như vừa thấy. Nếu vậy, tại sao cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đều viết: “*Hội ở chùa Kiến Sơ dịch ra kinh pháp (như) A ly niệm di kinh, Kinh diện vương, Sát vi vương, Phạm hoàng vương kinh, Đạo phẩm và Lục độ tập kinh*”. Việc ghi tên bốn kinh *A ly niệm di*, *Kinh diện vương*, *Sát vi vương*, *Phạm hoàng vương* tách riêng ra với *Lục độ tập kinh* như thế này hẳn để báo cho chúng ta biết quá trình phiên dịch của *Lục độ tập kinh*. Nói cách khác, trong khi tiến hành phiên dịch *Lục độ tập kinh*, Khương Tăng Hội đã chọn bốn kinh vừa nêu dịch và cho lưu hành trước, rồi mới tiếp tục dịch tiếp toàn bộ bản *Lục độ tập kinh* còn lại. Sự thực, bốn kinh có một nội dung triết học sâu xa, đặc biệt kinh *A ly niệm di* và *Sát vi vương*. Cho nên, có thể vì yêu cầu học tập và phổ biến giáo lý cho các tầng lớp trí thức cỡ từ Tôn Quyền trở xuống, Khương Tăng Hội phải cho chọn và dịch ra một số kinh cần thiết nhằm đáp ứng đòi hỏi trước mắt. Do thế, mới có việc Tăng

Hựu và Huệ Hạo ghi tên các kinh ấy trước *Lục độ tập kinh*.

Sau năm 251 đến năm 258, Khương Tăng Hội dịch *Đạo phẩm*. *Đạo phẩm*, mà *Xuất tam tạng ký tập* 2 gọi là *Ngô phẩm* vì nó được dịch ở triều Ngô của Tôn Quyền, thực chất là bộ kinh *Bát nhã tám ngàn kệ*, đúng như *Cao tăng truyện* đã nói là Khương Tăng Hội dịch *Tiểu phẩm*. *Tiểu phẩm* đây là *Tiểu phẩm bát nhã tám ngàn kệ*, mà Kumarajiva (Cưu Ma La Thập) dịch về sau. Vào thời Tăng Hựu viết *Xuất tam tạng ký tập*, *Đạo phẩm* đang còn lưu hành. Đến khi Phí Trường Phòng hoàn thành *Lịch đại tam bảo ký*, nó đã thất lạc. Cho nên, *Đại Đường nội điển lục* và *Khai Nguyên thích giáo lục* đã xếp vào loại khuyết bản.

Như thế, theo Tăng Hựu, sự nghiệp dịch thuật của Khương Tăng Hội chỉ giới hạn vào *Lục độ tập kinh* và *Đạo phẩm*. Và vì *Đạo phẩm* thất lạc sớm, nên hiện nay chỉ còn *Lục độ tập kinh*. Tuy nhiên, theo Huệ Hạo, Khương Tăng Hội còn dịch *Tạp thí dụ kinh*. *Xuất tam tạng ký tập* 42 ĐTK 2145 hiện có bốn mục ghi *Tạp thí dụ kinh*, nhưng không ghi tên dịch giả. Ở quyển 4 từ 21c11, nó ghi dưới mục Tân tập tục soạn thất dịch tạp kinh lục: "*Tạp thí dụ kinh* 6 quyển, hoặc gọi là *Chư tạp thí dụ kinh*". Cũng dưới mục ấy ở từ 22a5 ghi: "*Tạp thí dụ kinh* 2 quyển". Rồi ở từ 31a11, nó ghi: "*Tạp thí dụ kinh* 1 quyển, phàm 11 việc. An pháp sư chép *Trúc Pháp Hộ kinh* mục có *Thí dụ kinh* 300 chuyện 25 quyển, xen lẫn không có danh mục, khó có thể phân biệt. Bản mới soạn vừa có được đều liệt định các quyển để người xem hiểu. Tìm hiểu các bản này phần lớn xuất

phát từ các kinh lớn, có lúc mất tên người dịch, nhưng bản Hộ cũng dịch ra, hoặc có ở trong đó”.

Ba bản *Tạp thí dụ kinh*, mà Tăng Hựu vừa liệt kê, đó là các “tân tập mới được, nay đều có bản của chúng, tất cả đều ở kinh tạng” (từ 32a1-7). Cũng ở quyển 4 từ 32a 3-4, dưới mục Điều tân soạn mục lục khuyết kinh. Tăng Hựu viết: “*Tạp thí dụ kinh 80 quyển. Cựu lục có ghi*”. Bản *Tạp thí dụ kinh* này Tăng Hựu bảo là “chưa thấy kinh văn” của nó.

Trong *Đại Chính đại tạng kinh* đang lưu hành hiện nay, có một bản *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển thượng hạ, ghi là do Khương Tăng Hội dịch. Vậy, trong bốn bản *Tạp thí dụ kinh* do Tăng Hựu kể trên, phải chăng bản 2 quyển là bản của Khương Tăng Hội? Câu hỏi này hiện không thể trả lời dứt khoát được, vì Tăng Hựu làm việc khá nghiêm túc, và ông đã không biết ai là dịch giả của bản 2 quyển ấy. Dẫu thế, ngày nay nếu căn cứ vào nội dung và văn phong của chính bản *Cựu tạp thí dụ kinh* hiện còn, ta vẫn có thể kết luận nó là do Khương Tăng Hội dịch, đặc biệt trong đó có dấu vết của các câu tiếng Việt cổ, mà cụ thể là chữ “thần thọ”, tức thần cây, như ta đã gặp trong *Lục độ tập kinh*. Sự nghiệp dịch thuật của Khương Tăng Hội, như vậy, ngoài bản *Đạo phẩm* đã mất, hiện đang tồn tại trong *Lục độ tập kinh* và *Cựu tạp thí dụ kinh*.

Bản *Cựu tạp thí dụ kinh* này có thể là một bản phác thảo, chứ không phải là một bản phiên dịch thực thụ, bởi vì nếu phân tích kỹ, một số truyện ta thấy chúng được giản lược tối đa, và cuối truyện có khi

Khương Tăng Hội ghi lại lời bình luận của vị thầy của ông qua câu “Thầy nói” (sư viết). Điều này chứng tỏ ông có thể đã nghe thầy ông giảng những chuyện ấy và ông ghi lại trong khi ở Việt Nam. Đến lúc qua Kiến Nghiệp, trong những thời gian rảnh rỗi, ông đem ra nhuận chính và tổ chức lại bản phác thảo ấy và biến thành *Cựu tập thi dụ kinh*. Có lẽ vì tính chất phác thảo này, nên cho đến thời Tăng Hựu nó vẫn chưa được thừa nhận là một dịch phẩm của Khương Tăng Hội. Phải đợi hơn ba mươi năm sau, khi Huệ Hạo viết *Cao tăng truyện*, tính kinh điển của nó và tác quyền của Khương Tăng Hội mới được thừa nhận.

Với tư cách một bản phác thảo được nhuận chính, *Cựu tập thi dụ kinh* chắc hẳn phải được hoàn thành trong một thời gian dài. Điều này có nghĩa nó đã được ghi chép ở Việt Nam, rồi sau đó qua Trung Quốc mới nhuận chính. Và việc nhuận chính chắc chắn phải xảy ra sau năm 258 cho đến khi Khương Tăng Hội mất vào năm 280, bởi vì những năm trước đó ông còn lo phiên dịch *Lục độ tập kinh* và *Đạo phẩm*.

Không những phiên dịch, cả Tăng Hựu lẫn Huệ Hạo đều nói Khương Tăng Hội còn viết chú thích cho ba kinh *An ban thủ ý*, *Pháp kính* và *Đạo thọ* cùng lời tựa cho chúng. Trong ba bản này, ngày nay bản chú thích cho kinh *An ban thủ ý* đang còn, còn hai bản kia đã thất lạc. Về phần ba bài tựa, hiện được bảo lưu hai bài trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 42c29-43c3 và tờ 46b19-c11. Qua hai bài tựa này, ta có thể giả thiết ba bản chú thích vừa nói phải được viết ở Việt Nam. Lý do thứ nhất nằm ở chỗ Đạo An (314-385) nói Khương

Tăng Hội viết *Chú An ban thủ ý kinh* vào thời Ngũ sơ, tức khoảng những năm 221-230 sđl, như đã thấy. Thứ hai, trong *Pháp kinh kinh tự*, Khương Tăng Hội nói ông “*mất thấy trái năm*” (táng sư lịch tải). “Trái năm” đây tất nhiên không thể là năm mươi năm, mà phải là một vài năm trở lên.

Cuối cùng, trong khi viết chú thích cho *An ban thủ ý kinh*, theo *An ban thủ ý kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 43b26-29, Khương Tăng Hội đã gặp ba “người hiền” là Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên và Trần Huệ từ Cối Kê. Trong ba nhân vật này, hai người đầu là Hàn Lâm và Bì Nghiệp không thấy các tài liệu khác nói tới. Còn Trần Huệ, thì trong truyện An Thế Cao của *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 324a11-18, Huệ Hạo đã dẫn một Biệt truyện của An Thế Cao, nói rằng: “*Người trọng đạo ta là cư sĩ Trần Huệ, người truyền kinh thiên là Tỳ kheo Tăng Hội*”. Điều này chứng tỏ Trần Huệ là một nhân vật có một vai trò khá quan trọng trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc. Dầu thế, với quê quán ở Cối Kê, Trần Huệ có nhiều khả năng đã gặp Khương Tăng Hội ở Việt Nam chứ không phải ở Kiến Nghiệp. Việc viết các bản chú thích trên như vậy chắc chắn xảy ra ở Việt Nam, rồi sau đó Khương Tăng Hội có thể mang theo một số ghi chép qua Trung Quốc.

Cũng căn cứ vào chính *An ban thủ ý kinh tự*, “*Trần Huệ chú nghĩa*”, còn Khương Tăng Hội thú nhận chỉ “*giúp châm chước*”. Thế phải chăng bản chú thích kinh *An ban thủ ý* là do Trần Huệ? Trả lời câu hỏi này, ta có *An ban chú tự* của Thích Đạo An cũng trong *Xuất*

tam tạng ký tập 6 ĐTK 2145 từ 43c22-23. Thích Đạo An viết: “*Ngụy sơ Khương Hội vì kinh làm chú nghĩa. Song nghĩa hoặc tối chưa rõ, An tội trộm không tự lượng, dám nhân người trước, làm giải thích ở dưới*”. Thế rõ ràng viết chú thích cho *An ban thú ý kinh* không phải là Trần Huệ, mà chính là Khương Tăng Hội. Cho nên khi Khương Tăng Hội chỉ nhận mình “châm chước”, có thể ông muốn biểu lộ một sự khiêm tốn đối với Trần Huệ.

Và điều này càng rõ hơn, lúc ta đọc hết lời tựa. Sau khi nói: “*Trần Huệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước*”, Khương Tăng Hội còn viết tiếp một câu: “*Chẳng do thầy thì không truyền*” (phi sư bất truyền). Như vậy, những chú thích do Khương Tăng Hội viết cho *An ban thú ý kinh* là lấy từ những lời dạy của thầy ông, chứ không phải là từ ba “vị hiền” là Hàn Lâm, Bì Nghiệp và Trần Huệ, mà ông đi theo thỉnh vấn. Chính điều này đã cho ta giả thiết là Khương Tăng Hội khi qua Kiến Nghiệp có mang theo một số ghi chép lời giảng của các vị thầy ở Việt Nam của ông.

Cần nói thêm là những lời tựa bạt do Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký tập* đã chịu một quá trình “sao soạn”, như Huệ Hạo đã nhận xét trong truyện của Tăng Hựu ở *Cao tăng truyện 11 ĐTK 2059* từ 402c29-403a1: “*Xưa khi Hựu đã tập hợp tạng kinh xong, bèn sai người sao soạn yếu sự làm Tam tạng ký, Pháp uyển ký, Thế giới ký, Thích Ca phổ và Hoàng minh tập v.v... đều lưu hành ở đời*”. Quá trình sao soạn này đã làm mất đi bao nhiêu diện mạo thực của các văn bản, ta hiện nay không thể xác định được một cách chính xác.

Tuy nhiên, căn cứ vào những gì đang có trong tay, ta có thể nói Tăng Hựu đã ít nhiều cải đổi bộ mặt của văn bản, mà ông cho người “sao soạn”.

Chỉ cần đọc lại *Lý hoạc luận* trong *Hoàng minh tập* 1 ĐTK 2102 từ 1a28-7a22 và các trích dẫn của Kinh Khê đại sư Trạm Nhiên trong *Ma ha chỉ quán phụ hành huyền hoằng quyết* và *Hoằng quyết ngoại điển* sao thì thấy ngay. Trong trường hợp *An ban thủ ý kinh tự* ở đây, ta may mắn có một câu trích của Huệ Hạo trong truyện của An Thế Cao ở *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 từ 324a27-b1, nói rằng: “*Chú An ban thủ ý kinh tự của Khương Tăng Hội nói: ‘Kinh này do Thế Cao dịch ra, lâu bị chìm che, may có Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Đinh Xuyên, Trần Huệ từ Cối Kê, ba vị hiền này tin đạo dốc lòng, Hội cùng họ thỉnh thọ, nên Trần Huệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước’*”. Rõ ràng bản *An ban thủ ý kinh tự* hiện nay không có hai câu “*kinh này do Thế Cao dịch ra, lâu bị chìm che*”.

Dẫu sao đi nữa, ta ngày nay vẫn ít nhiều có được hai bài tựa viết cho kinh *An ban thủ ý* và kinh *Pháp kinh*, cùng với bản chú thích kinh *An ban thủ ý*. Bản chú thích kinh *An ban thủ ý* này hiện gây không ít khó khăn, vì có sự nhập nhằng giữa lời chú của Khương Tăng Hội và lời giải của Thích Đạo An, mà *An ban chú tự* dẫn trên đã nói tới. Tuy vậy, dù có khó khăn nhập nhằng, điều may mắn là nó đã tồn tại và sẽ là đối tượng nghiên cứu của chúng ta, để tìm lại những gì mà thấy của Khương Tăng Hội đã truyền cho ông, và từ đó xác định hệ tư tưởng nơi vị thầy này cũng như của Phật giáo Việt Nam thời Hội.

Ngoài việc viết ba bản chú thích và ba bài tựa vừa bàn, *Cao tăng truyện* còn nói Khương Tăng Hội “*lại truyền lời bói Nê hoàn réo rất trầm buồn, làm mô thức cho một thời*”. Tiểu sử của Khương Tăng Hội trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 không ghi sự kiện này. Nhưng quyển 12 ĐTK 2145 tờ 92b3, khi chép lại nội dung *Pháp uyển tạp duyên nguyên thủy tập mục lục* có ghi Khương Tăng Hội truyền *Nê hoàn bói ký*. Điều này chứng tỏ Tăng Hựu có biết việc truyền bá *Nê hoàn bói* của Khương Tăng Hội, nhưng đã không ghi vào tiểu sử. Có thể Tăng Hựu cho *Nê hoàn bói* tự bản thân là một bài ca bày tỏ cảm tình về sự viên tịch của đức Phật, nên không xứng đáng để vào sự nghiệp trước tác của Khương Tăng Hội. Thêm vào đó, tiểu truyện trong các quyển 13, 14 và 15 của *Xuất tam tạng ký tập* đều xoay quanh chủ đề phiên dịch và chú thích kinh điển. Cho nên, có lẽ Tăng Hựu thấy nó không hợp để ghi vào tiểu truyện một tác phẩm âm nhạc. *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo ngược lại đã dành hẳn một mục gọi là kinh sư, để ghi lại những Cao Tăng giỏi về lễ nhạc Phật giáo Trung Quốc. Cho nên, Huệ Hạo ghi *Nê hoàn bói* như một tác phẩm của Khương Tăng Hội là điều tự nhiên.

Khi nói về lịch sử của nền lễ nhạc này, Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 13 ĐTK 2059 tờ 415b23-29 đã viết: “*Khởi nguyên của Phạn bói vốn bắt nguồn từ Trần Tư Vương khởi đầu viết Thái tử tụng và Thiệm tụng... Sau đó cư sĩ Chi Khiêm cũng truyền Phạn bói ba bài đều mai một không còn... Chỉ Khương Tăng Hội sáng tạo Nê hoàn phạn bói đến nay vẫn truyền, tức Kinh yết một bài, lời lấy từ bản kinh Nê hoàn hai quyển, nên gọi*

là *Nê hoàn bối*". Rồi khi ca ngợi lễ nhạc của Chi Đàm Thước là tuyệt vời ở từ 413c11-12, Huệ Hạo lại nói: "*Tuy có Đông a (tức Tào Thước) bắt đầu ở trước, Khương Hội sáng tạo về sau, đầu cuối tiếp nhau, cũng chưa có ai tuyệt vời như Thước*".

Bối hay Phạn bối là một loại nhạc bản dùng trong lễ nhạc Phật giáo. Chính Huệ Hạo đã phân biệt nhạc và bối khác nhau như thế nào ở từ 414c22-28: "*Cho nên lời tựa kinh Thi nói: 'Tinh động ở trong, thì biểu hiện thành lời nói, lời nói không đủ, nên vịnh ca'. Song lời ca của Đông quốc là kết vận để thành vịnh, còn tán của phương Tây là làm kệ để hòa thanh. Tuy ca tán khác nhau, nhưng đều lấy việc hiệp hài chung luật, phù hợp cung thương thì mới nên hay ho thấm thía. Cho nên, tấu ca vào kim thạch thì gọi nhạc, diễn tán bằng ống dây thì đặt tên là bối*".

Rõ ràng, nói đến bối hay Phạn bối phải giả thiết người ta biết xử dụng nhạc lý và nhạc cụ, phải hiểu khả năng diễn xuất và tiết tấu của từng nhạc khí, vì "*diễn tán bằng ống dây thì đặt tên là bối*". Ống dây là các loại tiêu, địch, kèn, tù và v.v... Và dây đây là các loại đàn từ một dây, như đàn độc huyền, mà *Soạn tập bách duyên kinh* đã nói tới, cho tới nhiều dây như tranh, nguyệt, tỳ bà, mà ta thấy khắc trên bệ đá chùa Phật Tích.

Cho nên, *Nê hoàn bối* có thể nói là một phổ nhạc lời ai điệu của chư thiên trong kinh *Niết bàn* bản hai quyển. Lời văn như thế không phải là một sáng tạo của chính Khương Tăng Hội. Điểm Khương Tăng Hội sáng tạo là biến nó thành một bản nhạc, và trở thành *Nê*

hoàn bối. Nê hoàn bối còn có tên *Kinh yết*. Gọi là *Kinh yết* hẳn ám chỉ đến việc đến yết kiến đức Phật. Nhưng vì yết kiến Ngài qua Xá lợi còn để lại, nên có lẽ Khương Tăng Hội mới làm bài *Nê hoàn bối*, diễn tả cảm tình nhớ thương vô hạn của những người con Phật về sau khi chiêm ngắm di cốt của Ngài qua Xá lợi. Nếu giả thiết này đúng, thì có thể *Nê hoàn bối* là một trong những sáng tác phẩm đầu tiên được viết ở Trung Quốc của Khương Tăng Hội, khoảng những năm sau khi cầu được Xá lợi, tức từ năm 247 đến năm 251.

Vậy, viết *Nê hoàn bối*, Khương Tăng Hội chứng tỏ không những ông là một trong những người đặt nền móng cho nền lễ nhạc Phật giáo Trung Quốc, mà còn là một thành tựu kiệt xuất của nền âm nhạc và giáo dục âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam. Lịch sử và truyền thống âm nhạc Việt Nam trước năm 939 khi Ngô Quyền đánh bại quân Nam Hán, không phải hoàn toàn trống vắng. Với những thành tựu như Khương Tăng Hội, ta thấy giả thiết về một nền giáo dục Việt Nam và Phật giáo Việt Nam hoàn chỉnh đa dạng và khai phóng ở trên là hoàn toàn có thể biện minh và đúng đắn. Chính nền giáo dục hoàn chỉnh đa dạng cởi mở đó đã tạo nên được những thiên tài có những đóng góp nhất định cho dân tộc và nhân loại.

Đó là kết quả thiết lập theo Tăng Hựu và Huệ Hạo. Đến năm cuối Khai Hoàng đời Tùy (600) Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký* ĐTK 2034 đã kê khai tác phẩm của Khương Tăng Hội gồm “14 bộ hợp thành 29 quyển” như sau:

1. <i>Lục độ tập kinh</i>	9 quyển
2. <i>Ngô phẩm kinh</i>	5 quyển
3. <i>Bồ tát tịnh hạnh kinh</i>	2 quyển
4. <i>Tạp thí dụ tập kinh</i>	2 quyển
5. <i>A Nan (sic) niệm di kinh</i>	2 quyển
6. <i>Kinh diện vương kinh</i>	1 quyển
7. <i>Sát vi vương kinh</i>	1 quyển
8. <i>Phạm hoàng vương kinh</i>	1 quyển
9. <i>Quyển phương tiện kinh</i>	1 quyển
10. <i>Tọa thiên kinh</i>	1 quyển
11. <i>Bồ tát nhị bách ngũ thập pháp kinh</i>	1 quyển
12. <i>Pháp kinh kinh giải tử chú</i>	2 quyển cùng tựa
13. <i>Đại thọ kinh chú giải</i>	1 quyển cùng tựa
14. <i>An ban kinh chú giải</i>	1 quyển cùng tựa

Bản kê khai này, khi viết *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2149 từ 230a6-c23 vào năm Lân Đức thứ nhất (679), Đạo Tuyên đã cho chép lại, mà không bình luận gì thêm. Sau đó Tĩnh Mai viết *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ* 1 ĐTK 2151 từ 352a26-28 cũng làm thế. Nhưng đến năm Khai Nguyên thứ 18 (738) Trí Thăng viết *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 từ 490b4-491b23 đã rút lại còn “7 bộ 20 quyển”.

1. *Lục độ tập kinh* 8 quyển hoặc 9 quyển. Hoặc *Lục độ kinh*. Hoặc gọi *Độ vô cực tập*. Hoặc gọi *Tạp vô cực kinh*. Xem *Trúc Đạo Tổ Ngô lục* và *Tăng Hựu lục*.

2. *Cựu tạp thí dụ kinh* 2 quyển

Nội điển (lục) có chữ “cựu”, trong *Phòng lục* thì không. Cùng gọi *Tạp thí dụ kinh*. Hoặc không có chữ tập. Xem *Cao tăng truyện* và *Trường Phòng lục*.

3. Ngô phẩm kinh 5 quyển

Hựu lục không có chữ *kinh*, nói gồm có 10 phẩm, dịch lần thứ ba. (Phí Trường) Phòng nói: “*Tức là Tiểu phẩm Bát nhã*”. Xem *Tăng Hựu lục*.

4. Bồ tát tịnh hạnh kinh 2 quyển.

Là bản dịch khác của phẩm Bảo Kế của *Đại tập (kinh)*, hoặc gọi thẳng là *Tịnh luật kinh*. Dịch năm Xích Ô. Xem *Trúc Đạo Tổ Ngô lục*.

5. Quyền phương tiện kinh 1 quyển.

Đồng bản với *Thuận quyền phương tiện kinh* v.v... Dịch lần đầu. Xem *Ngô lục* và *Biệt ký*.

6. Bồ tát nhị bách ngũ thập pháp kinh 1 quyển

Hoặc 2 quyển. Dem kinh này thế 250 giới của đại tăng, để trình với (Tôn) Hạo. Xem *Cao tăng truyện* và *Trường Phòng lục*.

7. Tọa thiền kinh 1 quyển.

Xem *Trường Phòng lục*

Rồi trình bày lý do tại sao phải rút lại còn “7 bộ 20 quyển”, như: “*Kinh lục của (Phí) Trường Phòng* v.v... lại có *A Nan niệm di kinh, Kính diện vương kinh, Sát vi vương kinh, Phạm hoàng vương kinh*. Bốn kinh trên đây, tuy nói là *Hội dịch*, nhưng cũng xuất hiện trong *Lục độ tập*, không hợp với số chính dịch. Nay chép

trong Biệt sinh lục. Lại có Pháp kính kinh chú giải 2 quyển, Đạo thọ kinh chú giải 1 quyển, An ban kinh chú giải 1 quyển. Ba kinh trên đây, Hội cũng viết tựa. Ba kinh, Hội tuy chú giải, nhưng vốn không phải do Hội dịch, nên cũng không thể xếp vào số dịch của Hội. Cộng 7 bộ trên đây, nay đều san bỏ”.

Thế đã rõ, đứng về mặt thiết lập mục lục phiên dịch, ba bản chú giải về các kinh *Pháp kính*, *Đạo thọ* và *An ban* thừa ý tất không thể nào xếp vào số kinh do Khương Tăng Hội dịch. Còn bốn kinh *A ly niệm di*, *Kính diện vương*, *Sát vi vương*, *Phạm hoàng vương* thì đúng là đã xuất hiện trong *Lục độ tập kinh* 8 ĐTK 152 từ 49b24-52b1 truyện số 88 đến 91. Vì vậy, tuy do Khương Tăng Hội dịch, chúng chỉ nên xếp vào loại “biệt sinh” tức các bản kinh được trích ra từ một bản kinh gốc và cho lưu hành riêng lẻ. Nói một cách khác, chúng chỉ là những đơn hành bản. Việc san bỏ chúng từ đó là hoàn toàn tất nhiên.

Quan điểm san bỏ này của Trí Thắng, Viên Chiếu đã lập lại trong *Trình Nguyên tân định thích giáo mục lục* 3 ĐTK 2157 từ 787c4-788c21 viết vào năm Trình Nguyên thứ 11 (801), mà không có nhận xét gì. Rõ ràng đứng về mặt kinh lục, một quan điểm như vậy là hợp lý và có thể biện minh được. Tuy nhiên, đứng về mặt thiết lập danh mục các tác phẩm của Khương Tăng Hội, việc loại bỏ ba bản chú giải cùng các lời tựa là không thể chấp nhận. Cho nên, để tiến hành nghiên cứu sự nghiệp của Hội, việc điều tra và dựng lại đầy đủ bảng danh mục toàn bộ các dịch phẩm và tác phẩm của ông là một đòi hỏi cấp bách. Thông qua các mẫu tin của Tăng Hựu

và Huệ Hạo, chúng tôi đã bước đầu dựng nên bảng danh mục ấy ở trên. Bây giờ với những đóng góp của Phí Trường Phòng, Đạo Tuyên và Trí Thăng, bảng danh mục được mở rộng thêm với các bản dịch:

1. *Bồ tát tịnh hạnh kinh* 2 quyển
2. *Quyền phương tiện kinh* 1 quyển
3. *Bồ tát nhị bách ngũ thập pháp kinh* 1 quyển
4. *Tọa thiền kinh* 1 quyển

Nhưng thực chất nó không thay đổi bao nhiêu, bởi vì các bản này ngày nay đã mất và qua thời gian đã không được trích dẫn trong các tác phẩm của người khác. Do thế, trong tình trạng tư liệu và hiểu biết hiện tại, bản danh mục các dịch và tác phẩm của Khương Tăng Hội do chúng tôi thiết lập ở trước vẫn giữ nguyên giá trị của nó và căn bản phản ảnh được sự nghiệp dịch trước tác của Hội, mà ta có thể dùng để nghiên cứu những cống hiến của ông không chỉ đối với lịch sử Phật giáo Việt Nam và Trung Quốc, mà còn đặt biệt đối với lịch sử dân tộc ta qua nhiều mặt từ tư tưởng, lịch sử, cho tới ngôn ngữ và khoa học kỹ thuật.

Điểm đáng ngạc nhiên là các kinh lục từ *Xuất tam tạng ký tập* cho đến *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* đều hoàn toàn im lặng về một tác phẩm, mà Đạo An khi viết *Thập pháp cú nghĩa kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký tập* 10 ĐTK 2145 từ 70b11-13 đã có nhắc tới, đó là *Lục độ yếu mục*: “*Xưa Nghiêm Điều soạn Thập huệ chương cú, Khương Tăng Hội tập Lục độ yếu mục, rồi tìm dấu chúng, vui vì có hiểu, nhưng vẫn có thiếu, truyền lâu chưa chép. Nay sao sắp xếp, đặt tên*

Thập pháp cú nghĩa”. Vậy, ngoài 10 tác dịch phẩm đã biết, ta phải kể thêm *Lục độ yếu mục*.

Lục độ yếu mục có lẽ đã thất lạc rất sớm. Cho nên, đến giữa thế kỷ thứ IV, Đạo An còn nhắc tới và dùng làm tài liệu để viết *Thập pháp cú nghĩa*. Nhưng qua thế kỷ thứ V và VI, khi Tăng Hựu soạn *Xuất tam tạng ký tập* và Huệ Hạo viết *Cao tăng truyện* đã không nhắc tới nữa. Các bản kinh lục về sau thì hoàn toàn im lặng. Phải chăng đó là vì *Lục độ yếu mục* là những đoạn giải thích về sáu độ, như ta có ngày nay trong *Lục độ tập kinh*? Ta không thể trả lời được. Dầu sao đi nữa, ta biết thêm một công trình khác của Khương Tăng Hội và ảnh hưởng của Hội đến những gương mặt anh tài của Phật giáo Trung Quốc với tầm cỡ như Đạo An. Nói tóm lại, căn cứ vào những bản kinh lục xưa nhất, mà cụ thể là *Xuất tam tạng ký tập*, cùng tham khảo thêm *Cao tăng truyện*, ta hiện biết sự nghiệp phiên dịch và trước tác của Khương Tăng Hội tồn tại trong các tác phẩm sau:

1. *Lục độ tập kinh*
2. *Đạo phẩm*
3. *Tạp thí dụ kinh*
4. *An ban thủ ý kinh chú*
5. *Pháp kính kinh chú*
6. *Đạo thọ kinh chú*
7. *An ban thủ ý kinh tự*
8. *Pháp kính kinh tự*
9. *Đạo thọ kinh tự*

Trong đó hiện thất lạc *Đạo phẩm*, *Pháp kinh kinh chú*, *Đạo thọ kinh chú* và *Đạo thọ kinh tự*. Thế nghĩa là qua thời gian đã mất đi gần một nửa sự nghiệp phiên dịch trước tác của Khương Tăng Hội. Tuy nhiên, với hơn một nửa còn lại, nó cung cấp cho ta khá nhiều thông tin về cuộc sống vật chất và tinh thần của cha ông ta vào thế kỷ thứ III sđl.

Về mặt lịch sử, Khương Tăng Hội, thông qua *Lục độ tập kinh*, là người bảo lưu đầu tiên hiện biết của truyền thuyết Trăm trứng của dân tộc ta. Truyền thuyết chắc hẳn đã lưu hành rộng rãi vào thời *Lục độ tập kinh* trong nhân dân người Việt để giải thích cho nguồn gốc Bách Việt của họ. Rồi trong quá trình Việt hóa Phật giáo, những trí thức Phật giáo Việt Nam đã dựa vào để cải biên. Đến sau này khi phiên dịch *Lục độ tập kinh* ra tiếng Trung Quốc, Khương Tăng Hội vẫn bảo lưu tình tiết một Trăm trứng này, dù chắc chắn ở Kiến Nghiệp hồi bấy giờ đã biết tới truyện một trăm người con từ một trăm cục thịt do Chi Khiêm dịch trong *Soạn tập bách duyên kinh* vào khoảng từ 222 đến 253.

Về mặt ngôn ngữ, *Lục độ tập kinh* cùng với *Cựu tạp thi dụ kinh* đã để lại cho ta một loạt những cấu trúc tiếng Việt cổ quý giá, mà từ đó tham khảo thêm bài *Việt ca* do Lưu Hưởng chép lại trong *Thuyết uyển* ta có thể phục chế lại một phần nào diện mạo của tiếng nói dân tộc ta cách đây hai nghìn năm. Đây phải nói là một đóng góp vô giá đối với khoa ngữ học lịch sử tiếng Việt.

Về mặt tư tưởng, những phạm trù và quan hệ xã hội cơ bản đã được thiết định theo nhân sinh quan

người Việt và Phật giáo một cách minh nhiên trong *Lục độ tập kinh*, đồng thời tiến hành phê phán hệ tư tưởng người Hán, mà đại biểu cụ thể ở nước ta thời bấy giờ là các tay Nho cỡ như Lưu Hy, Hứa Tĩnh, Tiết Tôn, Ngu Phiên v.v... Những phạm trù nhân nghĩa, trung hiếu, thành tín v.v... những quan hệ vua tôi, cha con, vợ chồng, thầy trò này được thổi vào một nội dung mới, dựa trên cơ sở những thành tựu của nền văn hóa Việt Nam và tiếp thu những đóng góp của hệ tư tưởng Phật giáo. Chính xuất phát từ những lý luận mới được thiết định này, dân tộc ta phản công lại các luận điệu vu vơ do các tay ấy tung ra với ý đồ nô dịch lâu dài, nếu không là đồng hóa vĩnh viễn dân tộc.

Về mặt văn học, những cống hiến của sự nghiệp dịch thuật và trước tác của Khương Tăng Hội càng khởi sắc, vì ở đây Khương Tăng Hội đã bảo lưu cho chúng ta một số các tác phẩm văn học dân tộc, mà sau này đã trở thành loại hình văn học dân gian vô danh không niên đại. Truyện người mù rờ voi, truyện giết rồng cứu một nước của *Lục độ tập kinh* chẳng hạn, hay truyện cò đem rùa đi chơi của *Tập thí dụ kinh*... là những thí dụ điển hình. Chúng sẽ là đối tượng nghiên cứu của khoa lịch sử văn học Việt Nam, nhằm xác định lại quá trình hình thành và phát triển của lịch sử văn học dân tộc. Lịch sử văn học dân tộc ta như vậy không phải bắt đầu với Trần Nhân Tông và Nguyễn Trãi, hay xa hơn với Từ Đạo Hạnh với bài thơ mở đầu tuồng chèo, thậm chí với cả Đạo Cao, Pháp Minh, Lý Miểu. Nó đã bắt đầu với các truyện của *Lục độ tập kinh*, nếu không là bài *Việt ca* do Lưu Hương ghi lại trong *Thuyết uyển*.

Về mặt khoa học kỹ thuật, *Lục độ tập kinh* và *Cựu tạp thí dụ kinh* sẽ cung cấp cho ta các dữ kiện trong các lĩnh vực khoa học tự nhiên, xã hội và kỹ thuật, giúp ta không những hiểu được trình độ khoa học kỹ thuật của dân tộc ta thời bấy giờ, mà còn giúp ta xây dựng lại lịch sử khoa học kỹ thuật Việt Nam. Những tri thức khoa học tự nhiên như quá trình phát triển thai nhi, thời gian hoàn tất mỹ mãn quá trình v.v... những hiểu biết về khoa học xã hội như quan hệ hôn nhân, tập tục cưới xin, những kiến thức kỹ thuật như rèn, đúc, làm gốm... với trình độ ngày nay, phải nói đã đạt được một sự chính xác khá cao đáng khâm phục.

Về mặt nghệ thuật âm nhạc, với sự xuất hiện của các tượng Phật và *Nê hoàn bối*, ngày nay ta biết lịch sử nghệ thuật và âm nhạc Việt Nam không trống vắng, vào những thế kỷ đầu của cuộc đấu tranh một mất một còn với kẻ thù phương Bắc, như trước đây nhiều người đã lầm tưởng. Đặc biệt về âm nhạc Việt Nam và lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, bây giờ ta có thêm tên tuổi của một nhạc sĩ tầm cỡ, từng làm "*khuôn mẫu cho một thời*", đó là Khương Tăng Hội, dù Khương Tăng Hội chỉ làm công tác "truyền", chứ không phải sáng tác loại nhạc Phật bối đó.

Như vậy, sự nghiệp phiên dịch trước tác của Khương Tăng Hội không chỉ giới hạn vào việc hoằng dương chính pháp ở Trung Quốc, mà đối với lịch sử dân tộc ta đã để lại nhiều cống hiến quý báu. Tất nhiên, đối với lịch sử Phật giáo Trung Quốc, Khương Tăng Hội có một vị trí và ảnh hưởng lớn lao, mà những nhân vật lớn của nền lịch sử ấy không ai là không nhắc tới. Từ Đạo

An cho đến Huệ Duệ, từ Tăng Hựu cho đến Huệ Hạo, từ Tôn Xước cho đến Phí Trường Phòng, từ Đạo Tuyên cho đến Trí Thắng, họ đã dành cho Khương Tăng Hội một niềm kính trọng sâu xa và một lòng ngưỡng mộ thắm thiết.

Còn đối với lịch sử Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, vị thế của Khương Tăng Hội nằm ở chỗ đây là lần đầu tiên Phật giáo nước ta đã thành công thực hiện nghĩa vụ hoàng pháp của mình đối với thế giới và dân tộc ta đã khẳng định mạnh mẽ bản lĩnh văn hóa ưu việt của mình qua việc đồng du khai hóa của Khương Tăng Hội. Dĩ nhiên, Khương Tăng Hội không phải là người duy nhất đi ra khỏi nước để làm nhiệm vụ truyền giáo. Sau ông có Huệ Thắng, Đạo Thiên, rồi Đại Thừa Đăng v.v... Điểm lồi cuốn là vào cuối thế kỷ thứ II đầu thế kỷ thứ III, dân tộc ta thông qua và kết hợp chặt chẽ với Phật giáo đã xây dựng xong bức tường thành văn hóa có khả năng chặn đứng mọi âm mưu xâm lược và đồng hóa của kẻ thù, mà Khương Tăng Hội là một cột mốc trong bức tường thành đó.

Sự nghiệp phiên dịch và trước tác của Khương Tăng Hội đáng cho ta nghiên cứu nghiêm túc hơn nữa để làm rõ thêm những thành tựu mà dân tộc ta đã đạt được trong những ngày tháng đầu tiên đấu tranh đầy cam go và khốc liệt, nhưng cũng đầy hào hùng và hoành tráng ấy.

CHƯƠNG VI

ĐẠO THANH, CHI CƯƠNG LƯƠNG TIẾP VÀ PHÁP HOA TAM MUỘI KINH

Lịch đại tam bảo ký 5, ĐTK 2034, tờ 56c19-24, chép: “Pháp Hoa tam muội kinh, 6 (quyển, một) bộ, một bản có chữ “chánh”. Tăng Hựu nói đã thất dịch. Trên đây là một bộ 6 quyển. Đời Cao Quý Hương công, năm Cam Lộ thứ nhất (256), tháng 7, Sa môn nước ngoài là Chi Cương Lương Tiếp, có nghĩa Chánh Vô Úy, đến Ngụy, dịch ở Giao Châu. Sa môn Đạo Thanh bút thọ. Tăng Hựu bảo là thất dịch. (Phi Trường) Phòng tôi kiểm đến, thấy ở Ngụy thế lục và Thi hưng lục của Trúc Đạo Tổ. Nếu cứ vào Giao Châu và đất Thi Hưng thì nên nhập nó vào Ngô lục. Nay cứ vào Ngụy lục mà thâu phụ vào đây”.

Vậy, vào thế kỷ thứ V-VI, ở Trung Quốc đã lưu hành một bản dịch gọi là *Pháp Hoa tam muội kinh*. Thời Tăng Hựu (...) thì bảo đã thất dịch, nghĩa là không biết người dịch kinh này là ai, nhưng đến thời Phí Trường Phòng thì nhờ phát hiện ra kinh lục của Trúc Đạo Tổ là *Ngụy thế lục* mà được biết đến. Mẩu tin này sau đó được Đại Đường nội điển lục 2, ĐTK 2149, tờ 227a23-28, chép y theo: “*Pháp Hoa tam muội kinh 6*

quyển, một bản có chữ 'Chánh' (...)" . Khai Nguyên thích giáo lục 2, ĐTK 2154, tờ 491b24-29 ghi rằng: "Pháp Hoa tam muội kinh 6 quyển. Một bản có chữ 'chánh'. Lúc mới ra đời, cùng một bản với Chánh Pháp Hoa của Pháp Hộ. Xem Ngụy lục của Trúc Đạo Tổ, và cũng xem Thi hưng lục. Trên đây một bộ 6 quyển, văn bản đã khuyết. Sa môn Chi Cương Lương Tiếp, tiếng Ngô gọi là Chánh Vô Úy, người Tây Vực, vào năm Ất Hợi Ngũ Phụng thứ 2 (256) của Tôn Lương, thời Giao Châu, dịch Pháp Hoa tam muội kinh. Sa môn Trúc Đạo Hình bút thọ. Hai bản lục của Trường Phòng và Nội điển chép vào đời Tào Ngụy. Nay cứ vào đất Giao Châu và Thi Hưng, cắt chép vào Ngô lục".

Đại Châu san định chúng kinh mục lục 2, ĐTK 2153, tờ 385b15-17, ghi: "Pháp Hoa tam muội kinh, một bộ 6 quyển. Một bản có chữ 'chánh'. Trên đây là kinh đời tiền Ngụy, năm Cam Lộ thứ nhất (256), Sa môn Chi Cương Lương Lâu ở thành Giao Châu dịch. Thích Đạo Thanh bút thọ. Lấy từ Trường Phòng lục".

Cổ kim dịch kinh đồ kỷ 1 ĐTK 2151, tờ 352b23-25, viết: "Sa môn Chi Cương Lương Tiếp, đây gọi là Vô Úy, vào năm Ất Hợi, Ngũ Phụng thứ 2, ở Giao Châu, dịch Pháp Hoa tam muội kinh 6 quyển. Sa môn Trúc Đạo Hình bút thọ".

Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục 3 ĐTK 2157 tờ 788c22-27 chép giống như Khai Nguyên Thích giáo lục.

Dựa vào các thông tin trên, ta biết là vào năm 256 tại nước ta, Chi Cương Lương Tiếp (có bản chép là Chi

Cương Lương Lôu) đã cùng với Đạo Thanh hay Đạo Hình dịch kinh *Pháp Hoa tam muội*. Bản kinh này, đến đầu thế kỷ VIII, khi Trí Thăng viết *Khai Nguyên thích giáo lục* thì đã bị liệt vào loại “khuyết bản”, tức văn bản đã mất. Có nghĩa là từ thế kỷ VII về trước, văn bản đang còn, như khi Tăng Hựu viết *Xuất tam tạng ký tập* thì ông có thấy văn bản nhưng lại không biết người dịch là ai, nên liệt vào loại “thất dịch”. Trong lúc Phi Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký* vào năm 597, nhờ tìm được *Ngụy thế lục* của Trúc Đạo Tổ và *Thỉ hưng lục* mới biết là do Chi Cương Lương Tiếp cùng Trúc Đạo Thanh dịch ra. Thế thì Trúc Đạo Tổ là ai và *Thỉ hưng lục* là tác phẩm nào?

THỈ HƯNG LỤC VÀ TRÚC ĐẠO TỔ

Về *Thỉ hưng lục*, thì *Khai Nguyên thích giáo lục* 10, ĐTK 2154, tờ 573a26 ghi: “*Thỉ hưng lục 1 quyển, chưa rõ soạn giả, cũng gọi là Nam lục*”. Tuy nhiên, ta biết Thỉ Hưng là một huyện của quận Nam Hải, như Địa lý chí của *Tùy thư*, 31, tờ 5b5-7 ghi, và đã được Phí Trường Phòng dẫn trong *Lịch đại tam bảo ký*, cho nên tác phẩm này phải ra đời từ thế kỷ VI trở về trước. Còn về *Ngụy thế lục* của Trúc Đạo Tổ, thì *Đại Đường nội điển lục* 10, tờ 336c16-22 ghi:

“*Thời Đông Tấn, Sa môn Trúc Đạo Tổ soạn Chúng kinh lục gồm 4 bộ là Ngụy thế kinh lục mục 1 quyển, Ngô thế kinh lục mục 1 quyển, Tấn thế tạp lục mục 1 quyển và Hà tây kinh lục mục 1 quyển. Trên đây là 4*

lục; căn cứ vào sự kiểm tra thì do đệ tử của Viễn công chùa Đông Lâm núi Lô thời Đông Tấn là Thích Đạo Lưu sáng soạn, nhưng chưa xong thì mất. Bạn đồng học là Đạo Tổ vì Đạo Lưu mà hoàn thành”.

Khai Nguyên thích giáo lục 10, từ 573a11-13, cũng chép tương tự: “Chúng kinh lục 4 quyển, là Ngụy thế lục, Ngô thế lục, Tấn thế tạp lục và Hà tây lục. Trên đây là do đệ tử của Viễn công chùa Đông Lâm núi Lô thời Đông Tấn là Thích Đạo Lưu sáng soạn, nhưng chưa xong thì mất. Bạn đồng học là Trúc Đạo Tổ tiếp tục hoàn thành”.

Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục 17, từ 897b10-13 chép lại y nguyên.

Như thế Đạo Lưu và Đạo Tổ đều là đệ tử của Huệ Viễn, mà niên đại Huệ Viễn theo *Cao tăng truyện* 6 từ 357c-361b thì rơi vào những năm 334-416. Còn Trúc Đạo Tổ, theo *Phật giáo sử niên biểu*, sống vào những năm 347-419, thọ 73 tuổi. Ngày nay, *Ngụy thế lục mục* đã mất, nhưng theo những thông tin vừa nêu thì Đạo Lưu và Đạo Tổ chắc chắn đã có tiếp xúc với những tư liệu tồn tại trong thời đại mình. Điểm lôi cuốn đối với chúng ta là tại sao *Pháp Hoa tam muội kinh* lại được xếp vào kinh lục của nhà Ngụy, trong khi nó được dịch ở nước ta. Theo quan niệm của người Trung Quốc thì nó đúng ra phải thuộc về kinh lục nhà Ngô, mà Trúc Đạo Tổ có viết riêng một quyển gọi là *Ngô thế lục mục*. Đây cũng là câu hỏi mà các nhà kinh lục từ Phí Trường Phòng cho đến Đạo Tuyên đã đặt ra, và sau đó Trí Thắng và Viên Chiếu đã xếp vào mục lục kinh điển của

nhà Ngô. Ngày nay ta có thể ở vào vị trí để trả lời câu hỏi vừa nêu nhờ vào việc phân tích tình hình chính trị Việt Nam vào những năm trước và sau khi bản kinh được dịch ra.

TÌNH HÌNH CHÍNH TRỊ

Tình hình chính trị Việt Nam sau cái chết của Sĩ Nhiếp vào năm 226 có những biến động sâu xa. Thứ nhất, Tôn Quyền lúc ấy đã chiếm cứ phía nam Trung Quốc để tranh hùng với Tào Tháo và Lưu Bị, nên nhân cái chết của Sĩ Nhiếp, muốn thôn tính vùng đất người Việt mà trước đó Chu Phù và Sĩ Nhiếp đã chính thức quản lý như một quốc gia độc lập dựa theo điển huấn và pháp luật của người Việt. Do thế Tôn Quyền đã chia vùng đất này thành hai châu. Từ Hợp Phố về bắc gọi là Quảng Châu và cử Lữ Đại làm thứ sử. Còn lại ba quận Giao Chỉ, Cửu Chân và Nhật Nam thì gộp thành Giao Châu, cử Tả Lương làm thứ sử và Trần Thì làm thái thú Giao Chỉ. Trước âm mưu thôn tính và hành động xác xược này của Tôn Quyền, con Sĩ Nhiếp là Sĩ Huy cương quyết chống lại. Tuy nhiên, trong nội bộ của chính quyền Sĩ Huy có đám Hoàn Lân can gián Huy không nên làm thế và khuyên Huy nên tiếp đón Tả Lương. Huy nổi giận đánh chết Lân. Anh Lân là Hoàn Trị và con là Hoàn Phát bèn đem quân đánh Huy. Ngô chí 4 tờ 8b10-11 chép: *"Huy đóng cửa thành để giữ. Bọn Trị đánh mấy tháng không thể hạ thành bèn ước hòa thân, mỗi bên bãi binh rút về. Trong khi đó, Lữ Đại được chiếu (của Tôn Quyền) đi đánh Huy, từ Quảng*

Châu đem quân ngày đêm đi vào, qua Hợp Phố cùng với Tài Lương điều khiển quân lên. Con của Sĩ Nhất (em Sĩ Nhiếp), là Trung lang tướng Sĩ Khuông cùng với Đại là chỗ quen biết cũ. Đại phong Khuông làm Sư hữu tòng sự, trước gửi thư cho Giao Chỉ dỗ dành về chuyện họa phúc, lại gửi Khuông đến gặp Huy bàn bạc, khiến cho Huy phục tội, thì tuy mất chức Thái thú (quận Giao Chỉ), nhưng được bảo đảm (an toàn), không phải lo gì. Đại tiếp theo Khuông đến sau. Anh Huy là Kỳ, em là Cán, Tùng, v.v., sáu người cời trần đón tiếp Đại tạ tội. Đại khiến ăn mặc lại như cũ để đến quận. Sáng sớm hôm sau, Đại cho vây màn trướng, kêu anh em Huy theo thứ tự vào ra mắt. Tân khách đầy nhà, Đại đứng đây cầm tiết, đọc chiếu thư kể tội Huy. Bọn tả hữu của Đại nhân thế bắt trói bọn Huy đem ra, tức thì đều bị giết, gửi đầu về Vũ Xương”.

Truyện Đại ở Ngô chí 15 từ 6b12-7a2 còn chép tiếp, “sau khi đã gửi đầu bọn Huy về Trung Quốc, thì đại tướng (của Huy) là Cam Lệ, Hoàn Trị, v.v., đã đem dân đánh Đại. Đại đánh hăng, phá lớn (...). Lại tiến quân đánh Cửu Chân, chém bắt đem tới số vạn”. Thế là, gia đình họ Sĩ đều tự tiêu diệt mình bằng vào sự cả tin vào miệng lưỡi của kẻ thù, mà không lo phòng bị và quyết tâm chiến đấu, đúng như thiển sư Chân Nguyên đã diễn tả trong *Thiên Nam ngữ lục*:

*Sĩ Huy nghiệp cả vào vâng
Mềm tay yếu sức không bang vạc trời
Lại thêm ủy mị bất tài
Tôi cũ hết người tôi mới chưa ai*

*Bê bê những kẻ giữ ngôi
Trẻ thơ bỗng đại thiếu người lo toan
Sức đâu gánh được giang san
Cây chông Sĩ Ngũ còn gan anh hùng
Huy chẳng nghe chước Ngũ dùng
Bình chẳng thiết phòng, việc chẳng dự lo.*

Đây là một kinh nghiệm lịch sử đau đớn, nhưng đã trở thành một gương sáng cho dân tộc ta ngày sau soi vào, để rút ra kết luận là dứt khoát phải bảo vệ độc lập dân tộc cho đến giọt máu cuối cùng. Vì mất độc lập, tức phải chết. Thắng lợi này của Lữ Đại tuy nhanh chóng do không có sự quyết tâm chiến đấu của Sĩ Huy, nhưng không phải là một chiến thắng dứt khoát và lâu dài. Nói rằng chiến thắng không dứt khoát, bởi vì như lá số của Tiết Tôn viết gửi cho Tôn Quyền vào năm 231, theo *Ngô chí* 8 từ 8a6-7, đã ghi nhận là: “*Ngày nay, Giao Châu tuy gọi là tạm ổn định, nhưng vẫn còn đám giặc truyền kiếp Cao Lương*”. Nói rõ ra, Lữ Đại chỉ chiếm được những thành phố chính của nước ta, tức Luy Lâu ở Giao Chỉ và Cửu Chân, nhưng các cuộc khởi nghĩa vẫn tiếp tục, như Cao Lương, ở khắp nơi. Và cũng không phải là lâu dài, vì chưa đầy 18 năm sau, năm 248, bà Triệu Thị Trinh cùng anh là Triệu Quốc Đạt đã nổi lên khởi nghĩa, đánh chiếm Giao Châu thành công. Tôn Quyền sai Lục Dận làm An Nam hiệu úy và thương thảo với quân khởi nghĩa bằng ấn tín và tiền của. Đây là một lối đánh dẹp khá lạ kỳ, hiếm thấy trong lịch sử Trung Quốc đối với nước ta. Và cuối cùng Lục Dận cũng có thể báo cáo là đã “*đẹp yên được giặc Giao Chỉ*”, và được

phong làm thứ sử Giao Châu. Nhưng châu trị của Giao Châu lần này không phải ở nước ta, mà phải ở Quảng Châu, vì nó ngó ra biển (lâm hải), như bài biểu của Hoa Hoạch trong *Ngô chí* 16 từ 10b3 đã ghi nhận.

Nói cách khác, nước ta từ năm 248 tiếp tục là một nước độc lập và Bà Triệu tiếp tục đứng đầu đất nước, cho đến khi Tôn Hưu sai Đặng Tuân (*Ngụy chí* 4 từ 27a3 viết là Đặng Cú) đến Giao Chỉ vào năm 257, ra lệnh cho thái thú Giao Chỉ bắt dân đưa lên Kiến Nghiệp làm lính. Và như *Thiên Nam ngũ lục* đã ghi nhận là Bà Triệu đã bị tử trận trong một cuộc chiến đấu với chính Đặng Tuân sau khi đã tiêu diệt Lục Dận:

Lục Dận mất vía binh lui

Nàng xông voi sấn, thác tươi giữa đường

Đặng Tuân lại tiến binh sang

Bộ chạt ngā đường, thủy chạt dòng sông

Thuyền thuyền ngựa ngựa đua dong

Đã thôi tiếng trống, lại buông tiếng công

Gió đưa cờ cuốn khúc rồng

Giơ đồng thiên chiến, trương cung nguyệt đầu

....

Ngày sau ra trận chiến tiền

Nàng mong tin cũ, bỗng quên quan phòng

Đến gần, Tuân giữ nói cùng

Người Ngô nó bắn tên cung phải nàng

Quân binh thất thế loạn hàng

...

Những mô tả này của Chân Nguyên hoàn toàn phù hợp với tư liệu của *Ngụy chí* 4 từ 27a2-27b5, đặc biệt là tờ chiếu năm Hàm Hi thứ nhất (264) của Tào Hoán, nói rằng: “*Chính hình bọn giặc Ngô bạo ngược, thuế má vô cùng. Tôn Hưu sai sử Đặng Cú đến ra lệnh cho thái thú Giao Chỉ bắt dân mình đưa đi làm lính. Tướng Ngô là Lữ Hưng nhân lòng dân phản nộ, lại thừa lúc quân nhà vua bình định Ba Thục, bèn tập hợp hào kiệt diệt trừ bọn Cú, xua đuổi thái thú trưởng lại, vỗ về quân dân, để đợi lệnh nước. Các quận Cửu Chân, Nhật Nam, nghe Hưng trừ diệt nghịch tặc, tức thì thuận theo, cùng lòng hưởng ứng cùng Hưng diệt độc. Hưng gửi thư cho châu quận Nhật Nam mở bày kế lớn. Khi quân đến Hợp Phố, đem họa phúc ra bảo ban, sai đô úy Đường Phố, v.v., đến huyện Tấn Thừa, nhân lúc Nam trung đô đốc hộ quân Hoắc Dặc dâng biểu tự trình bày, nói: Tướng lại Giao Chỉ, mỗi dâng biểu nói Hưng sáng tạo sự nghiệp lớn nhỏ đều thừa lệnh nước. Quận có giặc núi, vào phá các quận liên tục, sợ chúng kế khác, mỗi có hai lòng, nên tạm thời quyền nghi để Hưng làm Đốc Giao Chỉ chu quân sự thượng đại tướng quân Định An huyện hầu, xin ban khen thưởng, để làm yên lòng miền biên hoang. Lòng nó thành khẩn hiện ra ở nơi lời ý. Xưa Nghi Phụ châu Lỗ, sách Xuân thu khen hay. Đậu Dung quy phục nhà Hán, được đổi đai bằng lễ đặc biệt. Nay oai nước xa vang, vỗ về sáu cõi, thì nên bao dung nước khác, hợp nhất bốn phương. Hưng từ đầu đã hướng về sự giáo hóa của nhà vua đem dân theo phục (...)*”.

Lời chiếu này, Tào Hoán viết vào năm 264. Tư liệu *Ngô chí* 3 từ 9a3-8 lại ghi: “*Năm đó (tức năm Vĩnh An 5*

của Tôn Hưu, 262), sai Sát Chiến đến Giao Chỉ đòi heo lớn. Năm Vĩnh An 6, tức 263, tháng 5, quận lại Giao Chỉ là Lữ Hưng, v.v., làm phản, giết thái thú Tôn Tư. Tư trước đó đã bắt những tay thợ giỏi của quận hơn ngàn người về Kiến Nghiệp, nên khi Sát Chiến đến sợ lại bị bắt. Do đó bọn Hưng, v.v., nhân thế phiến động quân dân, chiêu dụ các mọi (...). Hưng khi đã giết Tôn Tư, sai sứ đến Ngụy xin làm thái thú (...). Nhân vật Sát Chiến trong đoạn này của Ngô chỉ chắc chắn không ai khác hơn là Đặng Cú của Ngụy chỉ và Đặng Tuân của Thiên Nam ngũ lục. Về sự kiện này, Đại Việt sử ký toàn thư 4, tờ 4a5-9 viết: “Quý Mùi (263), mùa xuân, tháng 3, nguyên trước nhà Ngô lấy Tôn Tư làm thái thú Giao Châu. Tư tham tàn bạo ngược, làm khổ bá tánh. Đến lúc ấy, vua Ngô sai Đặng Tuân đến quận. Tuân lại đòi chim công ba mươi con đưa về Kiến Nghiệp. Dân sợ đi xa, nhân thế âm mưu làm loạn. Mùa hạ, tháng tư, quận lại Lữ Hưng giết Tư và Tuân mà xin chức thái thú với nhà Tấn. Cửu Chân Nhật Nam đều hưởng ứng theo”.

Thế đã rõ, quan hệ nước ta với Trung Quốc vào giữa những năm 248 cho đến 264 là rất phức tạp. Những người lãnh đạo dân tộc, để mưu cầu và bảo vệ độc lập đất nước, đã có những quan hệ chằng chịt với các thế lực đang qua phân nước Trung Hoa. Mà trong trường hợp này, đó là quan hệ với nhà Ngụy để chống đối lại với nhà Ngô, vì lúc bấy giờ nhà Ngụy, sau khi diệt Thục vào năm 263, đã tiến quân sát tới biên giới tây bắc nước ta, nếu không là sớm hơn. Chính trong khoảng thời gian có quan hệ cụ thể này mà *Pháp Hoa tam muội kinh* do Chi Cương Lương Tiếp cùng Đạo

Thanh dịch đã được đưa lên phía bắc Trung Quốc của nhà Ngụy và sau đó đã được Trúc Đạo Tổ liệt vào *Ngụy thế lục mục*, tức bản mục lục các kinh tìm thấy trong kho sách và vùng đất do nhà Ngụy quản lý. Cần nhớ rằng, chỉ một năm sau thôi, tức 265, Tào Hoán đã nhường ngôi lại cho Tư Mã Viêm và chấm dứt sự tồn tại của nhà Ngụy để bắt đầu thời đại mới, thời đại của nhà Tấn.

Sự xuất hiện của *Pháp Hoa tam muội kinh* trong *Ngụy thế lục mục* báo cho ta một số hệ luận khá lôi cuốn. Thứ nhất, từ một quyển kinh chỉ dịch trước khi nhà Ngụy diệt vong chưa tới 10 năm, mà đã được đưa lên đất Ngụy xa xôi để nhập vào kinh lục của nhà Ngụy, điều này có nghĩa một quan hệ văn hóa chặt chẽ đã xuất hiện giữa nước ta và nhà Ngụy. Và quan hệ văn hóa này không thể tồn tại nếu không có một quan hệ chính trị yểm trợ. Nói thẳng ra, quan hệ văn hóa đôi khi cũng được sử dụng để phục vụ một số mục tiêu chính trị nhất định, dù dài hay ngắn hạn. Một khi nhận định như thế, thì vai trò của Phật giáo trong công cuộc vận động độc lập của dân tộc ta rõ ràng phải được khẳng định. Điều này hoàn toàn phù hợp với xu thế của Phật giáo Việt Nam vào những thế kỷ này, khi Phật giáo cùng với văn hóa dân tộc đã trở thành một lực lượng vừa hậu bị vừa tiên phong cho sự nghiệp giải phóng dân tộc. Điều này ta có thể thấy rõ ràng, khi phân tích sự hình thành *Lục độ tập kinh* cũng như sự ra đời của *Lý hoặc luận* và việc chống gậy Đông du truyền giáo của Khương Tăng Hội.

VỀ ĐẠO THANH

Ngày nay ta hầu như không có một chi tiết cụ thể nào về nhà sự kiêm dịch giả Việt Nam đầu tiên có tên tuổi là Đạo Thanh, cũng có khi gọi là Đạo Hình. Tuy vậy, chỉ một việc xuất hiện của *Pháp Hoa tam muội kinh* trong *Ngụy thế lục mục* cũng đủ để xác nhận vai trò của Đạo Thanh trong phong trào vận động giải phóng dân tộc giữa những năm 248 cho đến 272. Đây là giai đoạn của các chính quyền độc lập liên tục từ bà Triệu (248-257), Lữ Hưng (258-265) và Lý Thống (266-272). Ta có thể xác nhận được vai trò này bởi vì với tư cách là một người bút thọ cho Chi Cương Lương Tiếp khi dịch *Pháp Hoa tam muội kinh*, Đạo Thanh dứt khoát phải là một trí thức, không những biết chữ Việt mà còn biết chữ Hán và chữ Phạn để có thể cộng tác với Chi Cương Lương Tiếp trong việc dịch một bản kinh Phạn văn ra tiếng Hán. Nói cách khác, đây là một trong những phần tử trí thức ưu tú của dân tộc và những trí thức này đã đóng góp sức mình cho sự nghiệp đấu tranh bảo vệ độc lập của đất nước.

Ngoài ra, Đạo Thanh, để có thể tham gia bút thọ *Pháp Hoa tam muội kinh* vào năm 256, phải sinh ra vào khoảng những năm 220, và có thể học tập với Khương Tăng Hội vào khoảng những năm 240 và dưới sự hướng dẫn thêm của những vị thầy khác. Đạo Thanh có thể sống những năm cuối cùng của đời mình vào giai đoạn đất nước đang bị giành giật giữa những thế lực cát cứ

của Trung Quốc, tức khoảng những năm 270-300. Đây là thời gian khi Tôn Hạo gửi đám *“thứ sử Giao Châu Lưu Tuấn, tiên bộ đốc Tác Tu, v.v., đến đánh Giao Chỉ, bị tướng Tấn là Mao Đài, v.v., phá, đều chết, quân tan trở về Hợp Phố”*. Tháng 11 năm sau, tức năm 269, *“sai giám quân Ngụ Phiếm, uy nam tướng quân Tiết Vũ, thái thú Thương Ngô Đào Hoàng do đường Kinh châu, giám quân Lý Úc, đốc quân Từ Tôn theo đường biển Kiến An, đều đến Hợp Phố, đánh Giao Chỉ”*. Mùa xuân năm Kiến Hành thứ 2 (270) *“Lý Úc cho đường Kiến An không lợi, giết tướng dẫn đường Phùng Phi, dẫn quân về”*. Mùa hè tháng 4 năm đó, *“Điện trung liệt tướng Hà Đình trình Thiệu phủ Lý Úc giết oan Phùng Phi, tự ý rút quân về. Úc và Từ Tôn, gia thuộc đều bị giết”*. Năm 271, *“Phiếm, Hoàng phá Giao Chỉ, bắt giết thủ tướng do nhà Tấn đặt, Cửu Chân, Nhật Nam đều trở về lệ thuộc”*.

VỀ ĐÀO HOÀNG

Chín năm sau, Tôn Hạo đầu hàng nhà Tấn. Đào Hoàng lại trở về đầu phục tân triều. Có lẽ do cảm thấy bất ổn đối với triều đại mới, Đào Hoàng đã có một chính sách hết sức cởi mở đối với nước ta, cố gắng thu phục lòng dân, tự mình Việt hóa để củng cố cho vị thế và quyền lực bản thân qua việc cho tu sửa lại chùa Pháp Vân và ca ngợi sự linh nghiệm của đức Phật chùa này. Văn bia của lần trùng tu này, theo *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* chép lại, đọc như sau: *“Phật Pháp Vân đất Cổ Châu là thiêng nhất ở trong nước. Hễ*

gặp năm nắng nôi, sâu bọ, ốm đau, vãng mệnh nhà nước để mà cầu đảo thì bao nhiêu tai nạn đều khỏi. Cho đến công khanh sĩ dân, những người hiếm con, đến Phật cầu đảo đều được cảm ứng. Đến tới quan trên cùng đám buôn bán chần nuôi lựa tầm hễ cầu xin khẩn vái, đều được như nguyện”.

Đây có lẽ là văn bia đầu tiên được chép lại trong lịch sử kim thạch học của nước ta, nếu ta giả thiết tác giả *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục*, nếu không phải là chính tác giả *Báo cục truyện*, đã trực tiếp nhìn thấy bia văn ấy còn tồn tại ở chùa Dầu của Luy Lâu vào những thế kỷ XI-XIV. *Đại Việt sử ký toàn thư* 4 từ 6b8-7a3 viết về sự cai trị của Đào Hoàng ở nước ta như sau: “Đến khi Ngô chúa dã hàng, nhà Tấn viết thư tay, sai Mã Dung ra lệnh cho Đào Hoàng quy thuận. Hoàng chảy nước mắt mấy ngày, sai sứ đưa ấn và đai đến Lạc Dương. Vua Tấn xuống chiếu cho Hoàng phục chức, phong là Uyển lãng hầu, rồi cải phong Quán quân tướng quân. Hoàng ở châu ba mươi năm, ân uy rất nổi, làm cho người khác tục rất hâm mộ. Đến khi chết, cả châu khóc lóc như thương cha mẹ mình”. Viết như thế, Ngô Sĩ Liên có lẽ là đã quá lời khi dùng chính ngay những lời lẽ của kẻ thù. Dầu vậy, việc Đào Hoàng đã biết cúi đầu trước vị Phật bản địa Pháp Vân, đã nói lên quá trình vừa muốn Việt hóa vừa muốn giữ vững vị thế của mình của Đào Hoàng. Tất nhiên trong những năm tháng này, những người trí thức ưu tú như Đạo Thanh hoặc học trò của ông có thể đã đóng một vai trò nào đó trong quá trình Việt hóa những phần tử như Đào Hoàng. Cần nhớ là trong cuộc tiến quân vào năm 269,

cùng với Đào Hoàng có Tiết Vũ, người con của Tiết Tôn, vẫn tiếp tục coi nước ta là “cõi mọi rợ” (man thù). Cho nên việc cúi đầu ca ngợi đức Phật Pháp Vân linh thiêng là một biểu thị ít nhiều quá trình Việt hóa của bản thân Đào Hoàng.

VỀ CƯƠNG LƯƠNG TIẾP

Cuối cùng, vị sư Chi Cương Lương Tiếp với chữ Chi đi đầu biểu thị nguồn gốc dân tộc Scyth, một dân tộc ở phía tây bắc Ấn Độ, dịch là xứ Nguyệt Chi. Còn tên “Cương Lương Tiếp”, ta được biết tiếng Hán dịch là Chính Vô Úy. Chữ *cương lương* có thể tái thiết lại là Kalyàna, và từ này trong tiếng Hán cũng thường được dịch là chánh chân, chân thiện, chân thật, v.v. Còn *tiếp* thì có thể tái thiết tiếng Phạn lại là 'siva, mà tiếng Hán thường dịch là an ổn, cát tường, v.v. Cương Lương Tiếp như vậy có tên tiếng Phạn là Kalyàna'siva, chứ không phải như Bagchi¹ đã đề nghị là Kàla'siva. Tuy nhiên, Phí Trường Phòng trong *Lịch đại tam bảo ký* 6 tờ 65a8-11 có ghi là một “*Sa môn ngoại quốc tên Cương Lương Lôu Chi, tiếng Tấn gọi là Chân Hỉ, vào năm Thái Thủy thứ 2 (266) từ Quảng Châu*” dịch *Thập nhị du kinh*, và nói là căn cứ vào *Thỉ hưng lục* và *Bảo xướng lục*. Mẩu tin này, sau đó *Đại Đường nội điển lục* 3 tờ 243b6-9, *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ* 2 tờ 354a26-28, *Đại Châu san định chúng kinh mục lục* 9 tờ 431a11-13,

1 P.C. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine* 2 vols. Paris, 1927-1938, tr. 308.

Khai Nguyên thích giáo lục 2 tờ 497b18-22 và *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* 4 tờ 794c6-10 đã chép lại. Cho nên Pelliot trong bản nghiên cứu về *Thập nhị du kinh*¹ đã đồng nhất Chi Cương Lương Tiếp với Cương Lương Lâu Chí. Điều này đã dẫn Trần Văn Giáp ghi nhận sự có mặt của Cương Lương Lâu Chí tại nước ta và sau đó những người viết lịch sử Phật giáo Việt Nam đều lặp lại sai lầm này. Zurcher² cũng muốn đồng nhất hai người này với nhau, nhưng vì có tộc danh Chi (ethnikon) đứng trước Cương Lương Tiếp và vì nghĩa của hai tên Cương Lương Tiếp và Cương Lương Lâu Chí khác nhau nên cũng không biết giải quyết ra sao.

Chúng tôi nghĩ rằng Cương Lương Tiếp và Cương Lương Lâu Chí là hai nhân vật khác nhau. Một nhân vật sống tại nước ta vào khoảng những năm 256, tên Chi Cương Lương Tiếp, mà chữ Phạn là Kalyāna'siva, còn nhân vật Cương Lương Lâu Chí sống tại Quảng Châu 10 năm sau đó (266), có tên chữ Phạn là Kalyānaruci. Dù cho bản in đời Nguyên và Minh của *Đại Đường nội điển lục* 2 tờ 226c10 có Cương Lương Tiếp viết thành Cương Lương Lâu và *Đại Châu san định mục lục* có Cương Lương Lâu dịch kinh *Pháp Hoa tam muội*, thì toàn bộ các kinh lục khác từ *Lịch đại tam bảo ký* cho đến *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* cũng như các bản in của những kinh lục này từ Cao

¹ P. Pelliot, *La théorie des Quatres Fils du Ciel*, T'oung Pao XXII (1923), 97-126, đặc biệt tr. 100.

² E. Zurcher, *The Buddhist conquest of China*. Leiden, Brill, 1959. 2 vols. note 258, chapter II, tr. 345.

Lệ, Tống cho đến Nguyên, Minh, trong đó gồm có bản in đời Tống và Cao Lệ của *Đại Đường nội điển lục*, đều nhất trí ghi tên Cương Lương Tiếp đã cùng với Đạo Thanh dịch *Pháp Hoa tam muội kinh*. Cương Lương Tiếp và Cương Lương Lôu Chí do thế dứt khoát là hai nhân vật khác nhau.

Vì Cương Lương Tiếp, Kalyāna'siva, có tước danh là Chi, cho nên quan hệ giữa Đạo Thanh và vị Sa môn này không phải là quan hệ thầy trò mà chỉ là một quan hệ hợp tác trong việc dịch thuật. Ta biết điều này bởi vì các kinh lục đều ghi Đạo Thanh với tư cách là Sa môn Đạo Thanh hay Sa môn Thích Đạo Thanh, như *Lịch đại tam bảo ký* và *Đại Đường nội điển lục* ghi, trong khi đó *Cổ kim đồ thư ký*, *Khai Nguyên thích giáo lục* và *Trình Nguyên tân định thích giáo mục lục* đều nhất trí ghi là Sa môn Trúc Đạo Thành. Với tước danh Trúc đứng trước tên mình, Đạo Thanh dứt khoát phải là đệ tử của một nhà sư Ấn Độ tại nước ta vào nửa đầu thế kỷ III sđl. Ai có thể là vị thầy này của Đạo Thanh? Trong số những nhà sư Phật giáo có mặt tại nước ta trong nửa đầu thế kỷ III này, ngoài Mâu Tử, Khương Tăng Hội, mà cả hai người đều không có họ Trúc được, ta có vị sư Thiên Trúc nổi tiếng Khâu Đà La (Ksudra).

Trong chương trên, chúng ta đã ghi nhận là Khâu Đà La mất khi đã hơn 90 tuổi và niên đại ông có thể rơi vào khoảng những năm 160-255. Và nhà sư này dựa vào *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* là người Tây Thiên Trúc và đã có một quan hệ mật thiết với trung tâm Phật giáo Luy Lôu, đặc biệt với sự hình thành truyền thống Phật giáo Tứ Pháp của chùa Dâu. Có khả

năng rất lớn là Đạo Thanh đã học tiếng Phạn với Khâu Đà La, để sau này có thể bút thọ *Pháp Hoa tam muội kinh* với Cương Lương Tiếp.

Bút thọ là một hiện tượng dịch kinh đặc thù của Phật giáo nước ta và sau này của Trung Quốc. Trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc, hiện tượng bút thọ đầu tiên được ghi nhận là xảy ra vào ngày rằm tháng 5 năm Nguyên Khương thứ nhất (291) ở tại chùa Thủy Nam, đất Thương Viên của Trần Lưu, khi Sa môn Moksala người Vu Điền (Khotan) cầm bản Phạn, Ưu bà tắc Trúc Thúc Lan khẩu truyền, còn Chúc Thái Huyền và Chu Huyền Minh bút thọ. Hiện tượng bút thọ xảy ra là do sự không thông hiểu lắm tiếng bản địa của người dịch, cho nên cần một trung gian vừa hiểu tiếng của bản văn cần dịch vừa hiểu tiếng bản địa để có thể truyền đạt và ghi chép lại ý nghĩa của bản văn cần dịch ra tiếng bản địa. Ở nước ta, khi Đạo Thanh bút thọ *Pháp Hoa tam muội kinh* thì điều này có nghĩa Cương Lương Tiếp không rành tiếng Hán cho lắm. Và về bản thân Đạo Thanh thì ông phải một phần nào biết chữ Phạn và một phần nào biết chữ Hán để có thể bút thọ bản kinh này. Bản kinh này dứt khoát là phải được ghi bằng chữ Hán vì sau này nó đã xuất hiện ở Trung Quốc để được ghi vào *Ngụy thế lục mục*. Ngoài ra, cũng vì hiện tượng bút thọ này ta có thể giả thiết hoặc là Cương Lương Tiếp mới đến nước ta cho nên không rành tiếng Hán, và phải nhờ sự trợ giúp bút thọ của Đạo Thanh. Hoặc cũng có thể Cương Lương Tiếp đã đến nước ta lâu ngày, sống trong các ngôi chùa Việt, rành tiếng Việt nhưng không rành tiếng Hán, vì thế đến lúc do yêu cầu chính trị của việc dịch kinh điển

Phật giáo ra tiếng Hán, Đạo Thanh đã giúp Chi Cương Lương Tiếp, bút thọ *Pháp Hoa tam muội kinh*. Giả thiết này không phải là hoàn toàn vô bằng, khi ta chú ý đến sự xuất hiện của *Pháp Hoa tam muội kinh* trong *Ngụy thể lục mục*.

NỘI DUNG PHÁP HOA TAM MUỘI

Điều đáng tiếc là *Pháp Hoa tam muội kinh* đã khuyết bản từ lâu. Do vậy ta không thể nào biết nội dung nó gồm những gì. Tuy nhiên với đầu đề *Pháp Hoa tam muội* thì đây chắc hẳn phải ít nhiều liên hệ đến các phương pháp thiền định. Điểm lồi cuốn đối với chúng ta là khi chú thích kinh *An ban thủ ý*, Khương Tăng Hội đã nêu ra cái gọi là lục diệu pháp môn: tức, số (ganana), tùy (anugama), chỉ (sthana), quán (upalaksana), hoàn (vivartana), tịnh (pari'suddhi) như đã thấy. Đến thời Trí Khải (538-597) thành lập phái Thiên Thai ở Trung Quốc, lấy kinh *Pháp Hoa* làm chủ đạo, lại viết *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1918 từ 555a15-29 đã ghi nhận: “Sao gọi là tương tự viên chứng sáu diệu môn? Như kinh *Pháp Hoa* nói: “Trong nhân căn thanh tịnh có thể đếm số lượng pháp ngang với sắc và tâm của phàm và thánh của mười phương, nên gọi là số môn. Tất cả sắc pháp tùy thuận ở nhân căn, mất không trái với sắc pháp, cùng tùy thuận nhau, nên gọi là tùy môn. Như thế, lúc thấy, nhân căn biết vắng lặng bất động, nên gọi là chỉ môn. Không dùng hai tướng mà thấy các nước Phật, thông đạt vô ngại, khéo léo phân biệt, soi rõ pháp tính,

nên gọi là quán môn. Trở về trong cảnh giới của nhân căn, thấu suốt cảnh giới của các căn tai, mũi, lưỡi, thân, ý, hết thấy hiểu rõ vô ngại tướng không một không khác, nên gọi là hoàn môn. Lại khi đã thấy cảnh giới nhân căn, trở về xuất hiện trong nhân giới của phạm thánh mười phương, đó cũng gọi là hoàn môn. Tuy rõ rệt thấy thấu suốt việc như thế mà không dấy lên vọng tưởng phân biệt, biết bản tính thường tịnh là pháp không thể bị nhiễm, không trụ không bám, không dấy khởi pháp ái, nên gọi là tịnh môn'. Đó là nói tóm tắt về việc chứng tương tự tướng sáu diệu môn trong nhân căn thanh tịnh. Năm căn còn lại cũng như vậy, nói rộng như kinh Pháp Hoa đã chỉ rõ".

Như vậy kinh Pháp Hoa có liên hệ chặt chẽ với phương pháp thiền định an ban mà vào thời Hùng Vương đã truyền vào nước ta và sau đó đã được Khương Tăng Hội xiển dương mạnh mẽ qua việc chú giải An ban thủ ý kinh mà ta đã bàn trên. Tuy nhiên một số nhà tư tưởng đã thấy ngay phương pháp ấy cần có một sơ sở lý luận sâu hơn. Từ đó Đạo Thanh đã tham gia vào việc dịch Pháp Hoa tam muội kinh với Cương Lương Tiếp. Trí Khải trong Lục diệu pháp môn ĐTK 1918 từ 555a29-b19 giải thích tiếp cho ta biết thế nào là tam muội Pháp Hoa: "Sao gọi chân thật viên chứng sáu diệu môn? Có hai thứ. Một là biệt đối. Hai là thông đối. Biệt đối là: mười trụ là số môn, mười hạnh là tùy môn, mười hồi hướng là chỉ môn, mười địa là quán môn, đẳng giác là hoàn môn, diệu giác là tịnh môn. Hai, thông đối có ba thứ. Một là sơ chứng. Hai là trung chứng. Ba là cứu cánh chứng. Sơ chứng là có Bồ tát nhập A tự môn, cũng

gọi sơ phát tâm trụ, chứng được tuệ chân vô sinh pháp nhãn. Lúc ấy có thể ở trong một tâm niệm đếm các tâm hạnh và đếm vô lượng pháp môn của chư Phật, Bồ tát, thanh văn, duyên giác của các thế giới như hạt bụi nhỏ không thể nói hết, nên gọi là số môn. Có thể trong một tâm niệm tùy thuận sự nghiệp của pháp giới, nên gọi là tùy môn. Có thể trong một tâm niệm nhập trăm ngàn tam muội và hết thấy tam muội, hư vọng và tập đều ngưng dứt, nên gọi là chỉ môn. Có thể trong một tâm niệm hiểu rõ hết thấy pháp tướng, đầy đủ mọi thứ quán trí tuệ, nên gọi là quán môn. Có thể trong một tâm niệm thấu suốt các pháp rõ ràng phân minh, thần thông chuyển biến, điều phục chúng sinh, quay về nguồn gốc, nên gọi là hoàn môn. Có thể trong một tâm niệm thành tựu các việc như trên đã nói, mà tâm không nhiễm trước và không bị các pháp làm nhiễm ô, có thể làm sạch nước Phật, khiến chúng sanh đi vào đường sạch của ba thừa, nên gọi là tịnh môn. Sơ tâm Bồ tát vào pháp môn ấy, như kinh dạy, cũng gọi là Phật, đã được chính tuệ **BÁT NHÃ**, nghe Như Lai tạng, rõ chân pháp thân, đầy đủ (định) thủ lãng nghiêm, thấy rõ tính Phật, ở đại niết bàn, vào cảnh giới không thể nghĩ bàn của tam muội Pháp Hoa”.

Đó là quan hệ giữa tư tưởng Pháp Hoa và tam muội Pháp Hoa với phương pháp an ban. Ngày nay, tuy kinh *Pháp Hoa tam muội* do Cương Lương Tiếp và Đạo Thanh dịch đã mất, nhưng vào thời Trí Khải, nó chắc chắn vẫn còn lưu hành, bởi vì *Đại Đường nội điển lục* của Đạo Tuyên chưa ghi nó vào loại “khuyết bản”. Chỉ từ thời Trí Thăng trở đi, *Pháp Hoa tam muội kinh* mới bị liệt vào “khuyết bản” trong *Khai Nguyên thích giáo*

lục. Do thế, những lý giải vừa trích của Trí Khải, cũng có thể cho ta thấy một số ý niệm về tam muội Pháp Hoa, mà ông có khả năng rút ra từ kinh ấy. Điểm đặc biệt là việc kết nối phương pháp tam muội Pháp Hoa với Lục diệu pháp môn ít nhiều bộc lộ khuynh hướng giải thích lối thiên định an ban mà vào thời điểm dịch kinh *Pháp Hoa tam muội* đã có một số sơ hở cần phải xử lý. *Pháp Hoa tam muội kinh* đã giúp xử lý các sơ hở ấy. Cho nên, khoảng nửa thế kỷ sau khi Đạo Thanh mất và sự ra đời của các nhân vật Đạo Cao (k. 360-450), Pháp Minh (k. 370-460) và Lý Miểu (k. 380-465), vấn đề “tại sao không thấy Phật” đã được nêu ra, và Đạo Cao đã liên tục trích dẫn kinh *Pháp Hoa* từ các phẩm “Như Lai thọ lượng” và “Hóa thành” để trả lời câu hỏi vừa nêu. Kinh *Pháp Hoa* và *Pháp Hoa tam muội* như vậy có một vị thế rất xung yếu trong lịch sử tư tưởng giai đoạn đầu của Phật giáo tại nước ta. Dầu thế, câu hỏi ấy chỉ được trả lời dứt khoát và giải tỏa với sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân qua sự hiện diện của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền mà ta sẽ đề cập ở dưới.

CHƯƠNG VII

TÌNH TRẠNG PHẬT GIÁO VIỆT NAM THẾ KỶ THỨ IV

Sau cái chết của dịch giả Việt Nam đầu tiên được biết tên là Đạo Thanh vào năm 300 cho đến khi những tác giả *Sáu lá thư* ra đời khoảng vào những năm 360-380, trong giai đoạn gần một trăm năm này, sinh hoạt Phật giáo ở nước ta ít được các tư liệu hiện còn đề cập tới. Chúng ta ngày nay chỉ vồn vẹn có tiểu sử của ba vị do *Cao tăng truyện* ghi là có một số liên lạc nào đó với nền Phật giáo Giao Châu, ấy là chuyện của Vu Pháp Lan mà tác giả lá thư thứ sáu dưới đây nhắc đến, chứng tỏ ông đã có những ảnh hưởng khá sâu rộng đối với Phật giáo Việt Nam. Về Ma Ha Kỳ Vực thì những hoạt động của ông tại nước ta, *Cao tăng truyện* chỉ nói tóm tắt là “đều có linh dị”, chứ không mô tả gì thêm. Tài liệu nước ta như *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* lại bảo Ma Ha Kỳ Vực đến Giao Châu vào thời Hán Linh đế, tức những năm 168-189, trong khi *Cao tăng truyện* chép vào khoảng 290-306. Phải chăng có hai Kỳ Vực khác nhau? Ta hiện chưa thể trả lời được. Ngoài ra, có một người tên Chí Hàm viết *Triệt tâm ký* chép lại chuyện của Khương Tăng Hội, mà sau này Ân Nghệ cho trích ra trong *Tiểu thuyết*. Chí Hàm này, chưa ai biết

người gốc gác ở đâu và sống vào thời nào. Tuy nhiên, vì có kết liên với Khương Tăng Hội, chúng tôi tạm xếp Hàm vào những người có hoạt động Phật giáo tại nước ta giữa những năm 300 đến 360.

VỀ VU PHÁP LAN VÀ VU ĐẠO THỨY

Cao tăng truyện 4 từ 349c23-350a10 viết: “Vu Pháp Lan, người Cao Dương, nhỏ có tiết tháo khác thường. Năm 15 tuổi xuất gia, bèn lấy việc tinh cần làm nhiệm vụ, nghiên đọc kinh điển cả ngày lẫn đêm, hỏi đạo cầu pháp tất trước mọi người. Đến tuổi đội mũ, tinh thần thanh thoi, đạo phong vang tới ba sông, tiếng tăm lừng khắp bốn xứ. Tính ưa núi khe, ở nhiều hang động. Có lần vào một tháng mùa đông, băng tuyết trong núi rất buốt, bấy giờ có một con cọp đen, đi vào phòng Lan. Lan thân sắc không đe dọa, cọp cũng lại rất thuần, tới sáng hôm sau, tuyết hết rơi, cọp lại ra đi. Quý thần trong núi thường đến lãn pháp. Đức của Lan trùm tới hôn thiêng, đều giống loại đó cả. Sau nghe nước non Diệm huyện ở Giang Đông rất đẹp, bèn lần bước tới Đông Âu, xa ngắm Ngạc Thặng, ở dưới chân núi Thạch Thành, tức nay là chùa Nguyên Hoa ấy vậy. Người đương thời đem phong độ của Lan so với Dữu Nguyên Quy. Du hiển luận của Tôn Xước đem ông sánh với Nguyễn Tự Tôn, luận rằng: ‘Lan công bỏ mình, cao chuộng dấu máu, ấy hạng chí nhân. Nguyễn Bộ binh kêu ngạo một mình, không chịu theo nhóm, cũng là bạn của Lan vậy’. Ở Diệm huyện ít lâu, bèn búi ngài

than rằng: ‘Đại Pháp tuy thịnh, kinh điển thiếu nhiều, nếu nghe được Viên giáo một lần, thì chiếu chết cũng được’. Bèn ra đi Tây Vực xa xôi, muốn cầu nghe lạ. Đến Giao Châu, mắc bệnh, chết ở Tượng Lâm. Sa môn Chi Tuần truy lập tượng, ca ngợi rằng:

‘Họ Vu vượt đời
Huyền chỉ nắm cả
Ưa lánh rừng đồi
Lành nhiếp cạp dữ’

Biệt truyện nói: Lan cũng cảm suối khô thành dòng nước lũ. Việc này giống chuyện Trúc Pháp Hộ, chưa rõ ra sao”.

Viết tiểu truyện vừa dẫn, Huệ Hạo chắc chắn đã dùng đến Minh tường ký của Vương Diệm mà Hạo có liệt ra như một sách tham khảo trong lời tựa ở Cao tăng truyện 14 tờ 418b29-c1. Diệm đã viết về Vu Pháp Lan như sau: “Đời Tấn, Sa môn Vu Pháp Lan, người Cao Dương, 15 tuổi xuất gia, khi thức thêm trăm dày dạn, tiết tháo trình ngay, làm chùa vào trong núi sâu, thường đêm ngồi tịnh, có cạp vào nhà, nhân ngồi trước giường. Lan lấy tay xoa đầu cạp, cạp dương tai, nằm mọp xuống, vài ngày đi. Trúc Pháp Hộ, người Đôn Hoàng, tinh thần dào dạt, cùng một loại người với Lan (.....) Họ đều là người Tấn Vũ đế và Tấn Huệ đế (265-306)..”.

Minh tường ký ngày nay đã tán thất, những gì còn lại phần lớn đều xuất xứ từ những trích dẫn của Đạo Thế trong Pháp uyển châu lâm. Đoạn vừa dẫn là đến từ quyển 63 tờ 764c29-765a11. Ngoài đoạn ấy, Đạo Thế còn trích hai đoạn khác nữa có liên quan tới Vu Pháp

Lan cũng từ *Minh tường ký*. Đoạn thứ nhất ở quyển 28 từ 492a25-b8 viết: “*Đỗ Thế Thường* đời Tấn là người Trung Sơn, của nhà giàu có. Trong khoảng Thái Khương (280-289) có lệnh cấm người Tấn làm Sa môn. Thế Thường vâng đạo tinh tấn, lên ở trong nhà, dựng lập tinh xá, cúng dường Sa môn. Vu Pháp Lan cũng ở trong số đó. Tăng chúng ai đến, đều không từ khước. Có một Tỳ kheo, hình dung xấu xí, áo quần rách nhóp, băng vượt bùn nhơ, tới chỗ Thế Thường. Thường ra làm lễ, sai đưa ở lấy nước rửa chân cho sư. Vị Tỳ kheo nói: ‘Thế Thường nên tự chính mình rửa chân ta’. Thường đáp: ‘Tuổi già mỗi mệt, nên lấy đứa ở thay mình’ Vị Tỳ kheo không chịu. Thế Thường bèn lên chửi mà bỏ đi. Vị Tỳ kheo liền hiện thần thông, biến làm thân tám thước, dung nhan đẹp đẽ, bay ra mà đi. Thế Thường vỗ ngực hối tiếc, tự chìm mình vào bùn. Bấy giờ, Tăng Ni trong nhà họ Đỗ cùng những kẻ đi đường năm sáu chục người, đều được xem trông thấy giữa trời, trên vài mươi trượng, rõ ràng phán mình, hương thơm khí lạ, trải tháng không hết. Pháp Lan là vị pháp sư danh lý kiến tôn, có ghi ở quyển sau. Truyện này Lan đem nói với đệ tử Pháp Giai. Giai mỗi lần kể lại, đạo tục phần nhiều tin nghe”.

Pháp uyển châu lâm 54 từ 694c22-695a1 cũng dẫn một đoạn khác ý nghĩa hoàn toàn nhất trí với đoạn của *Minh tường ký* nhưng văn cú gọn gàng và trau chuốt hơn, và bảo là từ *Phụng pháp nghiệm*. *Phụng pháp nghiệm* như vậy có thể là một sao xuất từ *Minh tường ký*. Danh Tăng truyện sao do Tôn Tánh chép ra từ *Danh*

Tăng truyện của Bảo Xương có ghi Vu Pháp Lan của chùa núi Trường An.

Căn cứ vào những tài liệu hiện còn vừa dẫn, ta có thể viết lại tiểu sử của Vu Pháp Lan. Lan người Cao Dương tại miền bắc tỉnh Hà Bắc của Trung Quốc ngày nay. Năm 15 tuổi ông xuất gia, rất có thể tại “chùa núi Trường An” và chăm chú học hỏi Phật pháp, nên lúc 16 tuổi tiếng tăm đã vang khắp. Trong khoảng những năm 280-289 ông đã ở ẩn trong nhà của Đỗ Thế Thường khi có lệnh cấm làm Sa môn. Tính ông ưa núi rừng, nên sau đó ông xuống trú tại chùa núi Thạch Thành tại miền Tây tỉnh Chiết Giang hiện nay. Ta không biết ông xuống vào khoảng nào, nhưng rất có thể vào khoảng năm 306 trở đi. Ít lâu sau, ông muốn đi Ấn Độ học đạo, bèn cùng với đệ tử là Vu Đạo Thúy tới Giao Châu, hai thầy trò đều mắc bệnh. Lan mất tại Tượng Lâm, tức khoảng vùng Nghệ Tĩnh ngày nay của nước ta. Niên đại ông, ta sẽ bàn kỹ khi nói về Vu Đạo Thúy. Ở đây, ta cần chú ý là “*người đương thời đã so sánh Ông với Dữu Nguyên Quy*”. Dữu Nguyên Quy tức Dữu Lượng (289-340). Điều này chứng tỏ ông hẳn phải là người đồng đại với Lượng, tức cũng sống vào giữa những năm 270-320.

Vu Pháp Lan có nhiều đệ tử, mà trong số đó xuất sắc nhất là nhà y dược nổi tiếng Vu Pháp Khai và Vu Đạo Thúy. Đạo Thúy đã đi với Lan và đã bỏ mình tại miền bắc nước ta. Cuộc đời của Thúy, *Cao tăng truyện* 4 tờ 350b13-28 nói thế này: “*Vu Đạo Thúy, người Đôn Hoàng, nhỏ mất cha mẹ, được chủ đem về nuôi, Thúy hiếu kính hết lòng, như thờ cha mẹ mình. Đến năm 16 xuất gia thờ Lan công, xin làm đệ tử. Học nghiệp Thúy*

cao minh, sách vở trong ngoài đều xem hết, giỏi thuốc men, khéo viết lách, thông rõ phong tục nhiều xứ, càng sành ăn nói. Hộ công thường khen Thúy thanh cao giản dị, có phong độ của người xưa, nếu không chết sớm thì có thể làm rường cột cho pháp lớn. Sau cùng Lan công qua Giang Tô, Tạ Khánh Tự rất đổi kính trọng. Tính Thúy ưa núi đồi. Trong khi ở miền đông, nhiều lần đi chơi các ngọn núi nổi tiếng. Thúy làm người, không bận chuyện khen chê, chưa từng đem vết bụi trải lòng. Sau theo Lan đi Tây Vực, ở Giao Chỉ mắc bệnh mà chết, xuân thu 31. Hy Siêu vẽ lại chân dung Thúy. Chi Tuấn làm bài minh, ca ngợi rằng:

Lông lộng thượng nhân
Biết rõ lẽ trong
Chất sáng ngọc ánh
Tiếng đức lan thơm'

Tôn Xước đem Thúy sánh với Nguyễn Hàm. Có người nói: 'Hàm có lời chê về khổ ngựa, Thúy được tiếng khen là trong nhạt, thì sao so sánh nhau được'. Tôn Xước đáp: 'Tuy dầu có thấp cao, nhưng phong độ cao khiết là một vậy'. Dự đạo luận nói: 'Gần đây tại Lạc Dương có Trúc Pháp Hành, người bàn cho làm vương nhạc lệnh, Giang Nam có Vu Đạo Thúy, kẻ biết đem đổi thặng lưu, đều là những vị người đương thời đều nghe thấy, chẳng phải là lời khen riêng của các đồng chí mình".

Như ta sẽ thấy, Trúc Pháp Hộ mất vào năm 308. Vu Đạo Thúy đi xuất gia năm 16 tuổi. Vậy, để cho Hộ khen Thúy, Thúy phải xuất gia trước năm 308. Do đó,

ông tối thiểu cũng phải sinh vào năm 290. Mà Thúy có lẽ phải rời Trường An trước khi Kỳ Vực tới Lạc Dương, để cho cả Vu Pháp Lan lẫn Thúy không có dịp gặp như những người đồng đạo của họ là Chi Pháp Uyên và Trúc Pháp Hưng cùng Trúc Pháp Hành. Vậy Thúy chắc phải sinh năm 285. Năm Thúy mất mới 31 tuổi, thế thì niên đại Thúy phải là 285-315. Niên đại Lan do đó phải ở vào khoảng 270-320 vì Lan mất sau Đạo Thúy.

Thúy là một người có một sở học uyên bác, có nhiều tài nghệ và giỏi luôn cả việc thuốc men. Giống như thầy, Thúy có sự mẫn phục của những tay cự phách của lớp sau như Chi Tuân (313-366), Hy Siêu (336-377), Tôn Xước (khoảng 300-380) và Tạ Khánh Tự tôn kính ngưỡng mộ. Nhưng hơn cả Vu Pháp Lan, Thúy đã đưa ra một cách cắt nghĩa quan niệm Không của Phật giáo, mà đến thời Lưu Tống đã trở thành một trong bảy trường phái Bát nhã học của Trung Quốc.

Trong *Triệu luận sơ*, Nguyên Khương đã dẫn *Lục gia thất tôn luận* của Thích Đàm Đế, nói rằng có sáu người chủ trương đến bảy học thuyết khác nhau về Không¹.

Người chủ trương

Học thuyết

- | | |
|-------------------|---------------------------------------|
| 1. Thích Đạo An | Vốn Không nên không (bản vô) |
| 2. Trúc Pháp Thân | Vốn không khác nên Không (bản vô dị). |

¹ Thang Dụng Đồng, *Hán Ngụy lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, tr.167-202

- | | |
|-------------------|--|
| 3. Chi Đạo Lâm | Không tức sắc (tức sắc) |
| 4. Vu Pháp Khai | Lật đổ mê hoặc diệt thức thì thấy ba cõi là Không (thức hàm) |
| 5. Thích Đạo Nhất | Huyễn hóa là Không (huyễn hóa). |
| 6. Trúc Pháp Ôn | Tâm Không thì gọi là không (tâm vô) |
| 7. Vu Đạo Thúy | Nhân duyên tập hợp nên gọi là Không (duyên hội) |

Trung luận sơ của Cát Tạng viết: “*Thuyết thứ bảy của Vu Đạo Thúy nói nhân duyên tập hợp thì hiện hữu, gọi là tục đế, đến khi nhân duyên tan rã, trở thành không thì gọi là đệ nhất nghĩa đế*”. An Trừng trong *Trung tâm sơ ký dẫn (Sơn môn) huyền nghĩa* nói càng rõ: “*Thứ bảy là Vu Đạo Thúy viết Duyên hội nhị đế luận nói rằng: “Nhân duyên hội đủ thì hiện hữu là tục (đế), phá bỏ thành không, thì gọi là chân (đế). Ví như ngói gỗ hợp lại thì thành nhà, nhà không có cái thể trước, nó có tên mà không có thực, cho nên Phật bảo La Đà: hoại diệt sắc tướng thì không còn chỗ thấy*”.

Như thế, ngoài việc giải thuốc men, một nét đặc trưng của những đệ tử Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy còn tham dự vào những bàn cãi ý nghĩa cách thức lý hội quan niệm Không của Phật giáo. Như sẽ thấy, quan niệm Duyên Hội của Thúy đã trở thành đối tượng phê bình gắt gao của *Quán thiện luận* sau này, bị đánh giá là “*không có gì yên tâm*”, mang tính chất phù phiếm, bởi vì “*phân tích một cái cây ra thành những phân tử để làm cho nó không, thì việc ấy cũng không tổn thương*

một chút nào sự tốt đẹp của việc nó cho bóng mát”, hay “tách rời săng gỗ để làm cho cái nhà trở thành hư vô, thì việc ấy cũng không làm hao tổn một tí gì sự nó đẹp đẽ lộng lẫy”.

Học phong của trường phái Vu Pháp Lan là Bát nhã học, nhưng bản chất nó là một thứ Phật giáo quyền năng, ước mơ về những khả năng cảm ứng biến hóa. Cho nên khi đến nước ta, điếm lồi cuốn sự chú ý của người Phật tử Việt Nam không phải là cái học phong Bát nhã, là những lý luận về cách lý giải đúng đắn quan niệm Không, mà là những khả năng cảm hóa người vật, phục vụ thiết thực cho những nhu cầu cấp bách của cuộc sống thường ngày. Pháp Minh sau này nhớ đến Vu Pháp Lan, vì Lan đã “phủi tuyết buốt che thú dữ”, mà không nhắc tới Vu Đạo Thúy. Thúy như ta đã thấy, rất được những tay trí thức cự phách Trung Quốc về sau trọng vọng, không kém gì Lan. Và Thúy đã bỏ mình tại bình nguyên Bắc bộ. Điều này để cho thấy xu thế chung của Phật giáo nước ta vào thời ấy là một xu thế Phật giáo quyền năng thiết định theo quan niệm của Mâu Tử và Khương Tăng Hội, mà sự xuất hiện của nhà sư Kỳ Vực cũng chỉ làm rõ thêm thôi.

VỀ KỲ VỰC

Trong *Thiên uyển tập anh*, Thông Biện dẫn lời của Đàm Thiên nói lúc Phật pháp mới đến Trung Quốc thì “*đã có Khâu Đà La, Ma Ha Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác tại Giao Châu*”. *Cổ Châu*

Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục nói Khâu Đà La và Kỳ Vực đã cùng nhau đến Luy Lâu trị sở của Sĩ Nhiếp vào cuối đời Hán Linh đế, tức khoảng những năm 168-189. Vị sư tên Kỳ Vực đây của tài liệu nước ta sống và làm gì, ta không được báo rõ ràng. Chỉ biết rằng khi đến Giao Châu thì Khâu Đà La đã ở lại, còn Kỳ Vực thì ra đi tiếp. Chi tiết cuối cùng này lại phù hợp với tiểu sử của Kỳ Vực trong *Cao tăng truyện* 9 từ 388a16-c5, theo đó thì trước khi tới Trung Quốc, Vực đã có đi qua Giao Châu. Nhưng ta gặp phải khó khăn là vấn đề niên đại. Kỳ Vực của ta thì đến vào thời Hán Linh đế, còn của *Cao tăng truyện* lại xảy ra thời Tấn Huệ đế tức giữa những năm 290-306. Phải chăng có hai Kỳ Vực khác nhau? Đây là một có thể. Nhưng cũng có thể chỉ có một Kỳ Vực thôi, và sự lầm về niên đại thì hoặc do tại quá trình truyền thừa văn bản về phía ta, hoặc về phía Trung Quốc. Trong tình trạng tư liệu hiện tại, dù không phải không ý thức sự có thể sai lầm của những niên đại do *Cao tăng truyện* ghi lại, một điều thực sự đã xảy ra. Chúng tôi tạm thời căn cứ vào những gì Huệ Hạo viết để bàn cãi về vị sư Kỳ Vực ở đây.

“Kỳ Vực người Thiên Trúc, đi khắp Trung Quốc và các xứ mán mọi, không có chỗ ở thường, nhưng thông dong thân kỳ, theo tính khác tục, hành tích không thường, người đương thời không thể làm sao đo lường được. Phát xuất từ Thiên Trúc, rồi đến Phù Nam, trải qua các bờ biển, bèn tới Giao và Quảng, đều có linh dị. Khi tới Tương Dương, muốn nhờ chở qua sông, người chèo thuyền thấy Sa môn Ấn Độ, áo quần xấu xí, khinh mà không chở. Thuyền đến bờ bắc thì đã thấy Vực vượt

qua rồi. Đi tới trước, thấy hai con hổ rung tai vẩy đuôi, Vực lấy tay xoa đầu, cọp liền xuống mé mà đi. Người hai bên bờ thấy, theo nhau thành bọn.

Đến cuối đời Tấn Huệ đế, Vực tới Lạc Dương. Các vị sư ra làm lễ, Vực cùng quì xuống lạy lễ, nhan sắc không đổi thay. Bấy giờ bèn nói tiên thân của từng người đã trải qua. Vực bảo Chi Pháp Uyên đến từ loài trâu, Trúc Pháp Hưng đến từ loài người. Lại chê chúng Tăng, nói họ áo quần hoa lệ, không đúng phép sạch. Thấy cung thành Lạc Dương, bèn bảo nó phảng phất giống cung trời Đao Lợi, chỉ việc tự nhiên và nhân sự là không giống nhau. Vực bảo Sa môn Kỳ Xà Mật: 'Thợ xây cung ấy là đến từ trời Đao Lợi, nên thật sự bèn phải về trên, dưới ngói trên nóc nhà phải có 1500 đồ dùng'. Mọi người bấy giờ đều nói: 'Xưa nghe người thợ đó thiết có đem đồ dùng để dưới ngói'. Lại nói: 'Sau cung thành bỗng nhiên sẽ bị hoại'.

Bấy giờ thái thú Hoạn Dương là Đằng Vĩnh Văn từ Nam Dương đang ở Lạc Dương, trú ngụ tại chùa Mãn Thủy, mắc bệnh kinh niên không bớt, hai chân co quắp lại, không thể đứng dậy mà đi. Vực đến thăm, nói: 'Ngài có muốn được lành bệnh không?' Nhân đó lấy một chén nước trong và một cành dương liễu, đem cành dương liễu dúng nước đưa tay hướng Vĩnh Văn mà đọc chú. Như vậy ba lần, nhân thể lấy tay xoa hai đầu gối Vĩnh Văn, bảo đứng dậy. Văn liền đứng dậy, đi đứng như xưa. Trong chùa có cây tư duy vài mươi cành đã khô chết. Vực hỏi Vĩnh Văn cây ấy chết lâu chưa. Văn đáp: 'Lâu lắm rồi'. Vực tức hướng cây đọc chú, như đọc chú cho Vĩnh Văn, cây bỗng nhiên mọc lá cành sum sê

tươi tốt. Trọng Thủ ở Thượng Phương có người bệnh trường sắp chết, Vực lấy bình bát để trên bụng người bệnh, vài trắng ph. hết, chú nguyện vài ngàn lời, tức có khí thổi xông nặc cả nhà. Người bệnh nói: 'Tôi sống rồi'. Vực sai người dỡ tám vải thì trong bình bát có thứ như bùn đen vài thăng, thổi không thể gần được. Người bệnh bèn sống.

Khi Lạc Dương binh loạn, bèn từ giã về Thiên Trúc. Bấy giờ tại Lạc Dương có Sa môn Trúc Pháp Hành là vị sư cao đạo, người đương thời chịu vui nghe theo, nhân xin Vực nói: 'Thượng nhân là vị sư đã đắc đạo, xin lưu lại một lời để mãi mãi làm lời răn'. Vực đáp: 'nên hợp hết mọi người'. Khi mọi người đã họp, Vực lên tòa giảng nói: 'Giữ miệng, nhiếp thân ý, cẩn thận chớ phạm ác, tu hành hết thầy thiện, như vậy độ được đời'. Nói xong, bèn lặng lẽ nhập định. Hành lại xin: 'Nguyện thượng nhân nên truyền cho điều chưa từng được nghe. Còn như nghĩa câu ấy thì con nít tám tuổi cũng đọc thuộc lòng rồi, chẳng phải là điều mong cầu ở bậc đắc đạo'. Vực cười đáp: 'Tám tuổi tuy đọc, trăm tuổi không hành, thì đọc ích gì. Mọi người ai cũng biết kính trọng người đắc đạo, nhưng không biết làm để tự mình đắc đạo. Đáng thương thay ! Lời ta tuy ít, người làm, lợi càng nhiều'.

Rồi bèn từ giã bỏ đi. Vài trăm người ai cũng mời Vực trưa tới ăn nhà mình. Vực đều hứa hết. Sáng mai, 500 nhà mỗi nhà đều có một Vực. Ban đầu ai cũng nói Vực chỉ đến nhà mình, nhưng sau hỏi lại nhau, mới biết Vực phân thân giảng xuống. Khi đã đi, các nhà tu hành đưa Vực đến thành Hà Nam. Vực đi chậm chậm, mà

người đuổi theo không kịp. Vực bèn lấy gậy vờ xuống đất, nói: 'Tù biệt ở đây'. Ngày đó có người từ Trường An đến, nói thấy Vực tại chùa ấy. Lại có khách buôn Hồ Thấp Đẳng tức vào ngày đó gặp Vực lúc sắp tối ở sa mạc, kể ra đã đi hơn 9000 dặm. Khi đã trở về Thiên Trúc, không biết mất ở đâu”.

Đó là hành trạng của Kỳ Vực trong *Cao tăng truyện*. Mặc dù chúng chứa đựng nhiều yếu tố khó tin có tính chất mê hoặc, chúng tôi vẫn dịch hết và công bố ra đây, nhằm cho thấy phần nào những gì Kỳ Vực đã có thể làm khi ông tới nước ta. Không những thế, bản tiểu sử đó chứa nhiều liên hệ với bản tiểu sử của Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy, mà chúng ta đã thấy trên. Những liên hệ ấy chủ yếu quy về tên những vị sư có tiếp xúc với Kỳ Vực. Chúng sẽ giúp cho thấy tại sao Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy đã tìm đến nước ta để đi Ấn Độ và đã bỏ mình.

Vậy thì, Kỳ Vực đã làm những gì tại nước ta, mà *Cao tăng truyện* cho là “đều có linh dị”? Giải đáp câu hỏi này ta hiện không có những trả lời trực tiếp. Nhưng căn cứ vào những hành động của Vực tại Lạc Dương, ta có thể biết một phần nào những hoạt động của Vực tại Giao Châu. Trước khi tới Lạc Dương, Vực đã vượt sông mà không cần dò. Đến Lạc Dương, ông chứng tỏ có thể biết chuyện đời trước của mọi người là thế nào và việc sắp xảy ra trong tương lai. Ông có thể bảo lai lịch của các vị sư Pháp Hưng và Pháp Uyên không những của đời này, mà thậm chí về tới cả đời trước nữa. Ông cũng đã tiên đoán thành phố Trường An sẽ bị hủy hoại. Ông đã chữa bệnh cho những người nguy kịch sắp chết và

kinh niên không lành, chủ yếu bằng những phương pháp chú thuật thần thông của mình. Ông đã chữa cho Đàng Vĩnh Văn kinh niên liệt giường không đi được, và cho người bị bệnh trứng bụng sắp chết, chỉ cần giơ tay đọc chú. Không những thế, ông còn cùng một lúc phân thân đi ăn tại năm trăm nhà khác nhau. Ông có thể đi chậm chậm, mà người ta đuổi theo mãi cũng không kịp.

Hoạt động của Vực tại Trường An là như thế. Chúng rõ ràng chứng tỏ Vực có *“kỹ thuật biến hóa để mê hoặc tai mắt của dân thường”*, *“có uy to thế lớn để chinh thắng trụt trời của bọn nhỏ”*, như Tập Tạc Xi đã ám chỉ xa gần. Nhưng đồng thời chúng cũng xác định Vực là hiện thân trọn vẹn của quan niệm Phật giáo quyền năng. Người đắc đạo của quan niệm đó phải là kẻ *“muốn làm gì cũng được, bay lượn trên không, đập nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn cách, vào ra không ngại, còn mất tự do, (...) biết chúng sanh đổi thay lúc chưa có trời đất, lòng người trong mười phương hiện tại đang nghĩ những việc chưa manh nha”*, như Khương Tăng Hội đã mô tả trong *Lục độ tập kinh* 7 tờ 39b16-23.

Như một hiện thân của quan niệm Phật giáo quyền năng, tại Lạc Dương, Vực đã có những hành tích trên, thì tại nước ta Vực chắc cũng thi thố những quyền năng tương tự đối với người Giao Châu, để cho Hạo đã nhận xét là *“đều có linh dị”*. Viết nhận xét đó, Hạo chắc hẳn phải có đọc được những tư liệu có ghi chép hành tích của Vực một cách chi tiết ở tại nước ta. Rất tiếc là ngày nay ta hiện không có những tư liệu ấy, và Hạo thì

chỉ bằng lòng chép chuyện của Vực từ lúc đến Tương Dương trở đi mà thôi.

Qua tiểu sử trên, Kỳ Vực là người Ấn Độ, đã đi tới nhiều nước. Ông đã qua Phù Nam rồi men theo ven biển tới nước ta. Ông đến vào lúc nào? Hạo nói ông đến Lạc Dương khoảng những năm 306. Vậy chắc hẳn ông đã đến Giao Châu cũng khoảng năm 300 hay sau đó không lâu, vì ông còn phải trải qua thời gian ở Quảng Châu và Tương Dương trước khi lên kinh đô nhà Tấn. Tại nước ta, ông hẳn đã sống ở thủ phủ Long Biên hay tại một ngôi chùa nào gần đó. Theo *Cổ Châu Pháp Vân Phật bản hạnh ngữ lục* thì Vực đã sống chính tại chùa Pháp Vân. Việc Vực đến nước ta đáp ứng đúng yêu cầu của tình trạng văn hóa và tín ngưỡng thời bấy giờ. Đó là sự xuất hiện thực sự của những quyền năng, mà phương pháp Phật giáo do Khương Tăng Hội truyền thụ hứa hẹn. Nhưng rồi Kỳ Vực cũng đã ra đi như muốn để lại những nỗi tiếc cho những người hâm mộ ở bản xứ.

QUAN HỆ GIỮA KỲ VỰC, VU PHÁP LAN VÀ VU ĐẠO THÚY

Kỳ Vực ra đi không lâu, thì Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy đến. Ban đầu, ta tưởng những người này không có quan hệ gì với Kỳ Vực. Nhưng đọc kỹ lại ba bản tiểu sử của họ trong *Cao tăng truyện*, ta nhận ra một nét nổi bật là những người có quan hệ với Kỳ Vực lại đồng thời cũng có quan hệ đối với Vu Pháp Lan và

Vu Đạo Thúy. Đây là một trường hợp khá lạ lùng gây sự chú ý cho chúng ta.

Những vị sư Kỳ Vực tiếp xúc ở Lạc Dương đầu tiên là Chi Pháp Uyên và Trúc Pháp Hưng. Hai người này, *Cao tăng truyện* 4 từ 350a10-12 lại chép ngay sào truyện của Pháp Lan: “*Lại có Trúc Pháp Hưng, Chi Pháp Uyên, Vu Pháp Đạo đều là những vị đồng thời sánh đức với Lan. Hưng vì thấy xa, mà nổi tiếng. Uyên nhờ tài hoa mà được khen. Đạo vì hiểu nghĩa kinh, mà vang danh*”. Hưng và Uyên đều là những người cùng thời với Lan, và chắc có quen biết ông. Họ lại là những người mà Kỳ Vực bảo là biết tiền thân. Sự liên kết giữa những người ấy với Lan và Kỳ Vực, như vậy, điểm chỉ cái gì?

Không những người có liên hệ với Lan lại có liên hệ với Vực, mà cả những người đem sánh với Vu Đạo Thúy cũng có những liên hệ với Vực. Trong bản tiểu sử của Thúy ở trên, Tôn Xước đã sánh Thúy với Vu Pháp Hành. Truyện Kỳ Vực vừa dẫn lại nói Trúc Pháp Hành là vị sư cao đạo ở Lạc Dương, đã xin Vực dạy cho những điều “chưa từng được nghe”. Vực đọc bốn câu kệ mà Hành cho là đứa con nít tám tuổi cũng đã học thuộc lòng chứ không phải đợi đến vị đã đắc đạo như Vực. Vực trách Hành là không chịu thực hành để tự mình đắc đạo, lại muốn đi nghe người đắc đạo nói mà thôi. Vực tỏ ra như vậy không đánh giá cao đối với Hành. Thúy với Hành từ đó lại có những liên hệ với Vực. Liên hệ ấy có ý nghĩa gì?

Thứ nhất, việc Kỳ Vực đến Giao Châu rồi mới tới Lạc Dương, chắc đã mang đến Lạc Dương những mẫu tin lời cuốn và thần kỳ về dải đất xa xôi nằm tận ở ngoài miền hoang phục, nơi Dương Hùng cho là “châu báu sinh ra”. Giao Châu nổi tiếng là đất thần kỳ, ta có thể thấy rõ trong trường hợp Cát Hồng (283-363)¹. Không những Hồng đã xin vua Tấn đi Cú Lậu để làm huyện lệnh, vì “Giao Chỉ sản xuất linh đan”, như *Tấn thư* 72 tờ 7b11-9a9 đã ghi. Trong *Báo pháp tử*, Hồng còn báo cáo cho người dân Trung Quốc biết Giao Chỉ có thể nấu cát thành thủy tinh để làm cho họ tin rằng việc luyện linh đan không phải là không thể thực hiện. Nếu truyền thuyết về An Kỳ Sinh đến tu tiên tại núi Yên Tử là không thể tin được, thì việc Hồng muốn đến luyện đan ở Giao Chỉ là một chuyện thực. Do thế Kỳ Vực từ Giao Châu tới Tương Dương, rồi Lạc Dương, hẳn số người có khuynh hướng kiểu Cát Hồng đã đến tìm hỏi Vực về đất Giao Chỉ. Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúy là những người đồng đại của Hồng, chắc cũng đã nghe đến tiếng núi non linh thiêng ở tại dải đất xa xôi ấy. Họ nói họ là những người ưa núi rừng thì không thể nào họ không chú ý đến Giao Chỉ, nhất là khi ở đấy lại có những người như Kỳ Vực đi qua.

¹ **Tiểu sử của Cát Hồng trong *Tấn thư* không nói rõ năm sinh và mất. *Thái Bình ngự lãm* 328 dẫn một câu trong *Báo pháp tử ngoại thiên*, nói: “Năm Tấn Thái An thứ 2 (303) tôi 21 tuổi”. *Tấn thư* nói “Hồng mất lúc 81 tuổi”. Cho nên niên đại Hồng phải là 283-363. Tiền Đại Hân trong *Nghi niên lục* cho Hồng mất khoảng Hàm Hòa (326-334) là sai.**

Thứ hai, Kỳ Vực là một người thần dị, có nhiều quyền năng biến hóa như đã thấy. Vu Pháp Lan lại là người tin tưởng vào sự hiện hữu của những khả năng thần dị như vậy mà Vương Diệt đã ghi lại trong *Minh tường ký* dẫn trên. Thêm vào đó, bản thân ông lại là một người thực hiện và cố gắng thực hiện những thần dị. *Cao tăng truyện* chép việc ông phải tuyết buốt cho cọp, làm cho quỷ thần trong núi thường đến nhận lấy giáo pháp ở nơi ông. Xu hướng và quan niệm Phật giáo của ông vì thế có những nét tương tự không thể chối cãi được với Kỳ Vực. Họ đều là những người có thể xoa đầu cọp, làm cho cọp tránh xa không hại người, thậm chí có thể vận động cả được những quỷ thần của núi non. Cho nên, nếu Lan đã biết Chi Pháp Uyên và Trúc Pháp Hưng, thì những người này tất cũng có một khuynh hướng chuộng mền phương pháp Phật giáo quyền năng của Kỳ Vực và Pháp Lan. Do thế khi Kỳ Vực đến Lạc Dương, họ là những người sẵn sàng tiếp nhận đón chào. Xu hướng Phật giáo của Lan qua những liên hệ ấy là một xu hướng Phật giáo quyền năng.

Về Vu Đạo Thúy, thì những gì ta biết về ông không điểm chỉ sự có mặt của một xu hướng như vậy. Thúy giỏi thuốc men, khéo viết lách, sành ăn nói, học thức rộng rãi. Không những thế, ông còn là một lý thuyết gia Trung Quốc đầu tiên về quan niệm Không, mà tác phẩm *Duyên hội nhị đế luận* qua bao thế kỷ đã được nghiên cứu, học tập và trích dẫn. Thế thì, ông làm sao lại kết liên với Trúc Pháp Hành, một người có liên hệ với Kỳ Vực? Thêm vào đó, ta thấy Hành lại có xu hướng Phật giáo quyền năng, thì Thúy không chịu ảnh

hướng sao? Chúng tôi nghĩ rằng Đạo Thúc cũng có xu hướng ấy, dù những tư liệu hiện còn không nói ra.

Sự thực, cả Pháp Lan lẫn Đạo Thúc đã được Huệ Hạo xếp vào hạng hiệu rõ kinh điển. Điều này, Tập Tạc Xi (?-383) xác nhận trong một lá thư ông gửi cho Đạo An vào khoảng năm 373, mà *Cao tăng truyện* 5 tờ 352c10-17 đã ghi lại: “*Thích Đạo An, (...) không biến hóa kỹ thuật để mê hoặc tai mắt của dân thường, không uy to thế lớn để chinh trụt trời của bọn nhỏ; (...) sách vở trong ngoài thấy đều xem hết, âm dương toán số cũng lại hay thông, kinh Phật nghĩa mầu, ấy chỗ thông dong, giải nghĩa bèn giống Pháp Lan, Pháp Đạo*”. Về vấn đề kinh học, Pháp Lan được Tập Tạc Xi đưa lên làm mẫu mực, để đem Thích Đạo An mà so sánh. Ta đủ thấy học phong của Vu Pháp Lan đã có một ảnh hưởng lâu dài như thế nào. Tuy vậy, xu hướng quyền năng vẫn là đại biểu cho chính bản chất của học phong ấy. Một khi Lan đã thế, Vu Đạo Thúc dù có chủ trương thuyết Duyên Hội đi nữa, cũng chưa hẳn đã không có xu hướng Phật giáo quyền năng. Huống nữa, ông không những sống thân thiết với thầy ông là Vu Pháp Lan, mà còn kết liên với Trúc Pháp Hành, người thỉnh Kỳ Vực thuyết đạo. Xu hướng Phật giáo của Vu Đạo Thúc do thế cũng không khó để xác định.

Nếu Vu Pháp Lan và Vu Đạo Thúc đã có một xu hướng như vậy và đã kết liên với những người như Trúc Pháp Hưng, Chi Pháp Uyên và Trúc Pháp Hành, thì khi Kỳ Vực đến Lạc Dương, họ tất phải gặp. Nhưng họ đã không gặp, như bản tiểu sử trên cho thấy. Do thế, Lan và Thúc chắc đã vượt Dương Tử xuống sống tại chùa núi

Thạch Thành rồi. Và họ thực hiện việc dời chỗ này phải trước năm 306, năm cuối cùng Kỳ Vực lên Lạc Dương. Mặt khác, vì Lan và Thúy quen những người vừa kể, mà sau này Kỳ Vực gặp tại Lạc Dương, thế phải chăng Kỳ Vực đã có dịp gặp họ để họ giới thiệu những người ấy? Chúng tôi nghĩ đó là một có thể. Như vậy, nó là một bằng cứ khác cho phép ta giả thiết Vu Đạo Thúy phải sinh chậm lắm là vào khoảng năm 285, để có thể vượt sông trước năm 306 và gặp Kỳ Vực tại Tương Dương, hoặc tại ngay Diệm huyện hay tại một địa điểm nào đó trên đường từ miền nam lên Lạc Dương. Thế thì Lan và Thúy đến nước ta vào năm nào?

Cao tăng truyện nói Lan ở “*Diệm huyện ít lâu*” (cư Diệm thiếu thì), thì muốn đi Tây Vực. Bèn ra đi, đến Giao Châu mắc bệnh và mất ở Tương Lâm. Vậy, khi Lan và Thúy vượt sông Dương Tử đến Chiết Giang, họ đã không ở lâu tại núi Thạch Thành mà lại ra đi nữa. Họ đến Thạch Thành chậm lắm là năm 306, nên họ hẳn phải đến nước ta khoảng năm 307 trở đi. Nếu thế, Lan và Thúy đã sống ở nước ta một thời gian dài sao? Có thể họ ở lại để học tập thêm những kiến thức về phương nam, trong đó có cả ngôn ngữ. Thời ấy nước ta đang có những giao thương mạnh mẽ với các nước Nam Á, đặc biệt là Ấn Độ, nên hẳn không thiếu người biết tiếng Phạn và những địa phương ngữ khác mà điển hình là Kỳ Vực. Có thể họ ở lại cho quen khí hậu nhiệt đới. Cả Lan và Thúy đều là người miền Bắc Trung Quốc, quen sống với khí hậu ôn đới. Khi tới Giao Chỉ, Thúy đã ngã bệnh, rồi chết. Lan cũng bệnh theo và mất sau đó ở

Tượng lâm. Họ đã chết có lẽ vì không chịu nổi khí hậu của miền Nam.

Điều đáng chú ý là, cả Lan lẫn Thúy đã chọn con đường phương Nam để đi Ấn Độ. Lan là người Cao Dương và đã từng sống tại vùng Trường An, như *Minh tường ký* dẫn trên cho thấy. Còn Thúy là người Đôn Hoàng và đã quen biết Trúc Pháp Hộ. Trường An là nơi những người Trung Á cũng như Ấn Độ lui tới buôn bán khá thường xuyên. Và Đôn Hoàng là cửa ngõ đi về miền Tây của Trung Quốc và là nơi tập trung sinh sống của nhiều người có gốc Trung Á và Ấn Độ. Thế thì, Lan và Thúy chắc có dịp hỏi han biết rõ con đường dẫn về Thiên Trúc hơn là chọn con đường phương Nam, mà hai người đều xa lạ. Đâu phải vì đến Chiết Giang, Lan mới có ý định đi Thiên Trúc, nên bắt buộc phải đi bằng con đường phương nam? Chúng tôi nghĩ họ chọn con đường ấy vì những lời cuốn của nó, đặc biệt của những địa phương họ sẽ đi qua, trong đó có Giao Châu.

XU HƯỚNG PHẬT GIÁO QUYỀN NĂNG

Tại Giao Châu, lúc đó Khương Tăng Hội vừa chết, Đạo Thanh mới qua đời, nên Phật giáo quyền năng do họ gây dựng đang phát triển mạnh mẽ. Kỳ Vực lại mới đi qua. Cho nên một quan niệm Phật giáo quyền năng càng trở nên có giá trị. Hơn một trăm năm trước, Mâu Tử đã phát biểu rõ ràng quan niệm ấy trong *Lý hoặc luận* của ông, mà Tăng Hựu đã chép lại trong *Hoàng minh tập* 1 từ 2a7-13: “Phật gọi là giác ngộ, hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay

nhỏ hay lớn, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay hiện, đập lửa không cháy, đi dao không đứt, ở đơ không nhớp, gặp rủi không xui, muốn đi thì bay, ngồi thì tỏa sáng, nên gọi là Phật”.

Đây là một quan niệm rõ ràng tách rời Phật ra khỏi những chi phối của những định luật thực tại khách quan, của những giới hạn sinh vật lý. Phật bây giờ trở thành một quyền năng muốn làm gì thì làm, muốn thay đổi gì thì thay đổi, vượt ra khỏi chế định của thế giới khách quan. Quan niệm như vậy là hoàn toàn chống lại mọi quan điểm về Phật, theo đó “*có Phật hay không có Phật, pháp giới vẫn thường trú*”. Nói cách khác, theo những quan niệm tiêu chuẩn ấy, Phật dứt khoát có những hạn chế nhất định trước thực tại khách quan không thể nào thay đổi được. Vấn đề này, ta sẽ có dịp bàn kỹ hơn ở dưới đây. Chỉ cần vạch ra ngay lúc này là quan niệm một đức Phật quyền năng tất sẽ dẫn đến những mâu thuẫn nội tại không thể giải quyết nổi, để cuối cùng phải nhường bước cho một quan niệm mới về Phật phù hợp với yêu cầu khách quan của thời đại.

Không những đề xuất một quan niệm Phật giáo quyền năng như vậy, Phật giáo Giao Châu qua con người Khương Tăng Hội còn bạo dạn cung hiến những phương pháp để biến quan niệm ấy thành hiện thực. Hội đã nêu lên phương pháp thiền bốn nấc, mà ông tuyên bố những ai thực hành nó theo tiến trình đã định sẽ đạt được những kết quả như “*muốn làm gì cũng được, bay lượn trên không, đập nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn cách, vào ra không ngại, còn mất tự do...*”, mà ông mô tả trong *Lục độ tập kinh* 7 từ 39b16-23. Ông

cũng giới thiệu phương pháp thiền *An ban thủ ý* do An Thế Cao du nhập cả hơn một trăm năm trước đó và cũng hứa hẹn những kết quả phi thường không kém. Trong lời tựa do ông viết cho bản dịch *An ban thủ ý* của An Thế Cao do Tăng Hựu sưu tập lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 tờ 43b7-13, Hội viết: “*Người được hạnh an ban thì lòng liền sáng, đưa mắt nhìn xem, không chỗ tối nào không thấy, việc từ vô số kiếp đến nay, hiện tại các cõi, trong đó có đức Thế Tôn giảng pháp, đệ tử tụng tập, không nơi xa nào mà không thấy, không một tiếng nào là không nghe, hoảng hốt phảng phất, tự do còn mất... chế phục trời đất, diên trì mạng sống, quý thân kinh rợn, lính trời rụng rời... Phạm thiên không lường nổi, quý thân không hạn chế*”.

Như vậy, những phương pháp do Hội đưa ra có thể tạo cho người ta những quyền năng phi thường, vượt ra ngoài mọi giới hạn sinh vật lý, mọi câu thúc của thế giới khách quan. Điều này chứng tỏ họ rất tin tưởng vào quan niệm quyền năng đó. Họ không cần tra vấn xem những quyền năng phi thường như thế có hợp lý hay không, có thể thực hiện hay không? Họ đã có những phương pháp do Khương Tăng Hội đề ra với một xác tín vững chắc và họ tin vào sự hợp lý và có thể thực hiện của phương pháp đó.

Quan niệm Phật giáo tại Giao Châu là như thế. Cho nên, khi Kỳ Vực đến với những sự linh dị của ông thì chúng càng làm cho quan niệm ấy trở nên xác lập. Kỳ Vực cũng có khả năng đạp nước mà đi, phân thân tán thể, muốn làm gì cũng được, biết trước những việc từ vô số kiếp đến nay. Vu Pháp Lan có khả năng “*làm*

cho quý thân kinh rợn”, làm cho cọp dữ phải thuần. Vu Đạo Thúy, tuy không có những hành tích gì để lại, nhưng với khả năng y dược của ông, thì đối với nhân dân, chắc cũng đã bày tỏ một ít nhiều quyền năng phi thường của mình. Những nhà sư Phật giáo đến nước ta vào đầu thế kỷ thứ IV như vậy đáp ứng đúng theo yêu cầu của quan niệm Phật giáo thời đại đó.

Trong *Tiểu thuyết* của Ân Vân (471-529) viết vào năm 516, có dẫn việc Tôn Hạo được tượng Phật, rồi làm lễ tắm Phật theo lối của Hạo nên bị bệnh âm, sau nhờ có thế nữ theo Phật giáo bày cách cúng Phật mới lành. Ân Vân bảo trích đoạn dẫn văn có từ *Triệt tâm ký* của Chí Hàm. Cả sách lẫn người dưới tên Chí Hàm, ta hiện không tìm thấy trong sử sách nào cả. Nhưng vì sự việc dẫn đó liên quan với Khương Tăng Hội, và viết với một giọng điệu khâm phục, Chí Hàm này có thể là một nhà sư nước ta. Ông có thể sống trước Tăng Hựu (445-519) bởi vì sự việc đó Tăng Hựu cũng có nói đến trong *Xuất tam tạng ký tập*, nhưng đã không được Ân Vân dẫn ra. Trong *Lá thư thứ sáu*, Pháp Minh đã dẫn Tăng Hội với một niềm kính trọng đặc biệt. Thế phải chăng Minh đã học được từ Chí Hàm những truyền thuyết thần kỳ về Hội? Đây là một có thể. Nếu vậy, Hàm phải sống vào thế kỷ thứ IV, khi uy danh của Hội đang còn sống động trong lòng mọi người, để viết ra những ghi chú như ghi chú trong *Tiểu thuyết* về Hội¹

¹ Dư Gia Tích, *Ân Vân tiểu thuyết chấp chứng*, trong *Dư Gia Tích luận học tập trước*, 1, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1963, t. 317

CHƯƠNG VIII

SÁU LÁ THƯ VÀ CUỘC KHỦNG HOẢNG CỦA NỀN PHẬT GIÁO THẾ KỶ THỨ V

Nền Phật giáo do Mâu Tử và Khương Tăng Hội gây dựng đến thế kỷ thứ IV vẫn đang còn có những ảnh hưởng mạnh mẽ. Chí Hàm viết *Triệt tâm ký* mà chúng tôi đã có dịp giới thiệu ở trên đã nhắc đến Khương Tăng Hội với lòng ngưỡng mộ đặc biệt. Tuy nhiên, bước sang thế kỷ thứ V thì một số phạm trù cơ bản của nền Phật giáo Mâu Tử, Khương Tăng Hội đã biến thành đề tài tranh cãi, trong đó vấn đề then chốt nhất đối với những người Phật giáo là tại sao thực hành theo Phật giáo mà lại không thấy chân hình của đức Phật ở đời. Đây là đề tài bàn cãi của *Sáu lá thư* trao đổi giữa hai pháp sư tên Đạo Cao, Pháp Minh và một “sứ quân” tên Lý Miếu. Sáu lá thư này là những áng văn xưa nhất của Lịch sử văn học Phật giáo nước ta, quan trọng không những đối với tự thân lịch sử văn học và Phật giáo, mà còn đối với lịch sử chính trị và văn hóa Việt Nam một cách tổng quát.

Sáu lá thư này bày tỏ cho thấy Phật giáo đã được dân ta tiếp thu như thế nào, những vấn đề gì mà họ

quan tâm nhiều nhất, từ đó, giúp ta xác định được sinh hoạt trí thức và văn hóa chung của thời đại. Thực sự mà nói, chúng đã phơi trần một cuộc khủng hoảng có tính chất căn bản đối với toàn bộ tư tưởng và tín ngưỡng Phật giáo vào thời ấy, vì chúng chia mũi dùi tra hỏi đến vấn đề người theo Phật giáo thực sự có thể thấy Phật được không? Đặt vấn đề như thế là nhắm đến trọng tâm của toàn bộ sinh hoạt Phật giáo, vì sinh hoạt Phật giáo đâu có ý nghĩa gì khác ngoài mục đích làm cho những người thực hành nó giác ngộ, nghĩa là tìm lại bản thân đức Phật của mình, tìm lại bản chất Phật của mình. Do vậy, hỏi sao không thấy chân hình của Phật đối với người Phật giáo là nêu lên những nghi vấn về chính cái mục đích mình đang theo đuổi, là tự hỏi về sự hiện hữu của chính mục đích đó. Có thể nào ta thấy đức Phật chẳng? Có thể nào ta giác ngộ chẳng?

Nghi vấn và tự hỏi về mục đích như vậy bao gồm luôn một nghi vấn và tự hỏi về giá trị phương pháp nhằm đạt đến mục đích đó. Một mặt, ta hỏi mục đích có hiện hữu không. Mặt khác giá như mục đích đó hiện hữu mà ta không đạt đến được, phải chăng vì phương pháp của ta đã sai lầm? *Sáu lá thư* này sẽ giúp cho thấy những câu hỏi như thế cần phải giải quyết ra sao trong bối cảnh lịch sử Việt Nam thời đó. Chúng sẽ phơi bày không những nghi vấn về giá trị của những phương pháp thực hành Phật giáo đang lưu hành vào giai đoạn ấy mà còn biểu lộ cho thấy cái quan niệm về Phật do nền Phật giáo Mậu Tử và Khương Tăng Hội thiết định đang mang trong mình một số những mâu thuẫn cần giải quyết.

Sáu lá thư ấy ngày nay xuất hiện trong *Hoàng minh tập* 11 ĐTK 2102 bản in Đại chính 11 dưới nhan đề “*Cao minh nhị pháp sư đáp Lý Giao Châu Miếu nạn Phật bất kiến hình sự*”. Việc này có thể làm cho ta nghĩ rằng, chúng đã được Hựu sưu tập sau năm 513, nếu không là sau năm 495-498¹, bởi vì Hựu đã cho trích lời tựa của *Hoàng minh tập* trong *Xuất tam tạng ký tập* quyển 12 ĐTK 2145 từ 93b12-94a23 viết xong khoảng những năm ấy và bảo là *Hoàng minh tập* chỉ có 10 quyển chứ không phải có 11 quyển như bản in Đại chính ngày nay điểm chỉ.

Tuy nhiên, nếu ta đọc hết lời tựa cùng bảng liệt kê nội dung của nó, thì *Sáu lá thư* ấy lại được xếp vào quyển thứ bảy cùng với những đối đáp giữa Hà Thượng Chi và Tống Văn đế và một số những văn bản khác của Tiêu Tử Lang v.v... Trong đó, Hựu cho ta biết tại sao và bằng cách nào cuốn *Hoàng minh tập* ra đời. Ông viết ở từ 93b26-c3: “*Hựu dĩ mạt học, chí thâm hoằng hộ, tinh ngôn phù tục, phán khái vu tâm, toại dĩ dục tât vi gian, sơn thê dư hà, soạn cổ kim chi minh thiên, sao*

¹ Theo *Lịch đại tam bảo ký* 15 ĐTK 2034 từ 125c16 thì Tăng Hựu viết xong bộ *Xuất tam tạng ký tập* vào thời Tể Kiến Vũ, tức khoảng những năm 495-498. Nhưng trong *Chúng kinh mục lục* 3 ĐTK 2146 từ 127b10 dưới mục *Tất bà nhã đa quyển thuộc trang nghiêm kinh*, nó dẫn Hựu lục và bảo là dịch vào năm Thiên Giám thứ 9, tức năm 511. Như vậy, *Xuất tam tạng ký tập* chắc đã được Tăng Hựu khởi thảo trước năm 495 và thêm bớt cho đến khoảng năm 515. Niên đại khởi thảo 495 này chỉ cho thấy, những lá thư của chúng ta trong *Hoàng minh tập* phải được sưu tập trước năm ấy.

*đạo tục chi nhā luận, kỳ hữu khắc ý tiên tà kiến ngôn vậ pháp, chế vô đại tiểu, mạc bất tất thám, hựu tiên đại thảng sĩ thơ ký văn thuật, hữu ích tam bảo giả, diệc giai biên lục, loại tụ khu quân, liệt vi thập quyển; phù đạo dĩ nhân hoằng, giáo dĩ văn minh, hoằng đạo minh giáo, cố vị chi Hoằng minh tập”. Sáu lá thư do “Cao minh nhị pháp sư đáp Lý Giao Châu Miếu nạn Phật bất kiến hình sự” như vậy chắc chắn phải thuộc loại “tiên đại thảng sĩ thơ ký văn thuật”, và chắc chắn là được sưu tập nếu không trước những năm 495-498 thì cũng trước năm 513, năm Hựu hoàn thành bộ *Xuất tam tạng ký tập*.*

Tăng Hựu sinh năm 445 và mất lúc ông 74 tuổi vào năm 519. Hai vị pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh cũng như người đệ tử của họ tên Lý Miếu, ngày nay chúng ta không biết một chút gì về họ. Những tư liệu lịch sử Trung Quốc và Phật giáo Trung Quốc, từ *Cao tăng truyện* cho đến *Tống thư*, đã không có một người nào với những tên ấy. Những tư liệu lịch sử nước ta và Phật giáo nước ta cũng không có. Dẫu thế, vì Tăng Hựu sinh và mất giữa những năm 445-519, niên đại của những vị “tiên đại thảng sĩ” này phải rơi vào khoảng thế kỷ thứ V. Điều này bản in đời Minh đã xác nhận với những tiêu đề cho những lá thư ấy như “*Đáp Lý Giao Châu thơ Tống Thích Đạo Cao*” hay “*Dự Đạo Cao pháp sư thơ Lý Miếu*” v.v..., định tự một cách rõ ràng, những người liên hệ quả đã sống vào thời Lưu Tống, tức giữa những năm 420-478. Nghiêm Khả Quân (1762-1843) trong *Toàn thượng cổ tam đại Tân Hán tam quốc lục triều văn* cũng đã xếp họ vào trong tập *Toàn Tống*

văn dành cho văn chương nhà Lưu Tống¹. Và những niên đại đây có thể đẩy về một vài chục năm sớm hơn, như chúng tôi sẽ có dịp chứng tỏ dưới đây, trong đoạn thử truy nhận gốc tích những pháp sư và người đệ tử của họ cùng hành trạng có thể của những người này trong lịch sử nước ta. Ở giai đoạn này, chúng tôi cần cho bạn đọc thấy những lá thư ấy.

SÁU LÁ THƯ

Những lá thư này viết bằng Hán văn và xuất hiện trong *Hoàng minh tập* 11 ĐTK 2102 từ 70a26-72a19 của bản in Đại Chính². Vì chúng khá dài, chúng tôi do thể chỉ cho in bản dịch tiếng Việt và xin bạn đọc tham khảo bản chữ Hán ở bản in vừa nêu. Một số điển cố trong chúng, chúng tôi xin để nguyên trong khi dịch và sẽ bàn tới trong những chương tiếp theo.

Những lá thư này, theo chúng tôi biết, thì chưa một cuốn văn học sử nào của ta, ngay cả những cuốn mệnh danh viết về “*Việt Nam cổ văn học sử*” hay “*Lịch*

¹ Nghiêm Khả Quân, *Toàn Thượng cổ tam đại Tân Hán tam quốc lục triều văn* tập 3, bản in Quảng Nhã thư cục, Trung Hoa thư cục ảnh ấn, Bắc Kinh: 1952.

² Chúng tôi không kể đến những bản in của *Hoàng minh tập* trong *Tứ bộ tùng san* và *Tứ bộ bị yếu* cùng những sao trích của Nghiêm Khả Quân trong *Toàn thượng cổ tam đại Tân Hán tam quốc lục triều văn*, tập 3, vì chúng xuất hiện quá muộn nên không có giá trị văn bản gì nhiều.

sử văn học Việt Nam thời Bắc thuộc”¹ kể tới. Chúng vì vậy nên được công bố toàn vẹn ở đây để làm tư liệu cho việc viết một cuốn Văn học sử Việt Nam đầy đủ hơn và giúp cho việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam một cách nghiêm chỉnh hơn sau này.

Lá thư thứ nhất

Lý Miếu của Giao Châu
viết cho Cao pháp sư

Rằng, chỗ đạo trong vắng, bốn đại lễ thường, nhưng giáo pháp nhiệm mầu lan khắp mọi cõi. Nếu bảo lời dạy ấy khéo hay lợi vật, độ thoát nhiều người thì sao chân hình nó lại không hiện ở đời? Ấy phải chăng chẳng qua là nói suông không thật? Nay chính là lúc phải nên tìm nguồn gốc phương Tây của nó. Nguyên xin đại Hòa thượng rủ lòng thương xót, nhận lấy lòng con, mà không tiếc lời dạy thần tình.

Đệ tử Lý Miếu cúi đầu dâng lễ.

¹ Nguyễn Đồng Chi, *Việt Nam cổ văn học sử*, Hà Nội: 1942; Lê Văn Siêu, *Lịch sử văn học Việt Nam thời Bắc thuộc*, Sài Gòn: 1958. Những bộ Văn học sử xuất bản gần đây cũng không có.

Lá thư thứ hai

Đáp lại thư của Lý Giao Châu

Thích Đạo Cao thưa rằng:

Nhận được câu hỏi về dấu tích ẩn hiện của đấng Chí Thánh, lý vị đã sâu rộng, mà từ nghĩa lại rõ ràng, trân trọng xem qua đọc lại, thì lời hay càng thêm. Sử quân, thành quách cao sâu, nhận được giáo pháp mà tự hỏi, thì xin đem hết ống ngu của mình, để làm chuyện võng tượng đi tìm huyền châu.

Rằng, đức Như Lai ứng vật, phạm có ba cách, một là hiện ra xác thân, phóng quang động địa; hai là để lại Chính pháp, như khi Phật còn tại thế; ba là để lại tượng giáo tòa tựa, Pháp tắc tòa tựa. Pháp tắc ngày nay đang đáp lại nhân tình, nhân tình đang cảm lấy tượng giáo thì ai làm cho Phật hiện ra ư? Cho nên kinh Tịnh Danh nói rằng: “Khéo hiểu được pháp tướng thì biết được căn cơ của chúng sinh”. Đến khi có ba hội Long Hoa ở thành Sĩ-đầu-mạt, nhân tình cảm lấy sự hiện thân thì ai làm cho Phật ẩn đi ư? Cho nên kinh Pháp Hoa nói rằng: “Lúc bảy giờ đức Phật cùng chúng Tăng đều ra khỏi núi Linh Thứu”. Cung vua Nhưạng Khu đương nhiên có thể định kỳ như thế, thì nguồn gốc phương tây sao lại không thấy? Nhưng kẻ nghi ở đời phần nhiều nói lời kinh không hợp, nên mắc phải sự ám muội thiếu tình, ấy là vì lấy chuyện không thấy mà sinh trệ.

Rằng, Tam hoàng Ngũ đế, Tam đại Ngũ bá, Cơ Đán Khổng Khuu san kinh Thi chế sách Lễ, đều chỉ nghe ở sử sách, có ai thấy đâu? Họ Thích giống trống Pháp tại vườn Nai, đức Phu Tử dương lời đức ở Trâu Lỗ, ấy đều là những việc tai mắt không biết được và đều phải tin vào sách vở. Nếu không tin việc sau, thì chẳng nhọc lòng nghi chuyện trước. Nhưng nếu đã hay rõ được việc sau thì sao lại chỉ trệ ở chuyện trước?

Sứ quân nghi suy sâu rộng, xem suốt ba đời, thì xin hãy tìm xem lời dạy của Thọ Lượng chưa dứt, gần theo dấu Định Quang Nho Đồng, giữa suy tập Đại Thông Trí Thắng, để cởi mở chỗ trệ mọi người. Như đem mây mù che lấy thái dương, lời cạn vãn què của bản đạo nói không hết lòng. Mong đến ngày gặp nhau, thì sẽ nói rõ ràng hơn về vấn đề trên.

Kính bạch.

Lá thư thứ ba

Thư của Lý Miếu
viết cho Pháp sư Đạo Cao

Lý con xin cúi đầu đánh lễ,

Con xem đi xem lại lời bàn thanh nhã của thầy vị thứ đã khu biệt, mà lời lẽ lại sâu đẹp. Con mong đến ngày gặp rất nhiều. Cái gọi là “cảm hóa có lúc khác nhau, chánh pháp và tượng pháp lời lẽ hơi khác”, thầy đã viện việc ngoài để rõ nghĩa trong, trung lấy vấn đề

nghiệm sự thật, cẩn thận theo lối mà dẫn tới đích, tất cả chúng không có chỗ nào hở hang hết.

Song rằng, căn do của sự giác ngộ tất phải nhờ nhìn thấy, khi đã mắc vào ám muội thì phải sinh nghi. Nghi ngờ không phải là cội nguồn của sự giác ngộ. Nếu sách vở đang còn, thì những đời khác đều có thể hiểu được, và vạn thế về sau có thể không đợi một bậc thánh để làm thầy. Nếu nay đã nhờ đến cả tiếng tăm lẫn dấu tích, thì lời nói và hiện thân phải giúp đỡ cho nhau. Đại nghĩa đã bị khó khăn, bọn Nho Mặc đang tranh nhau nổi lên, thì há để cho chính tín lu mờ, làm cho sự hủy báng hiểu lầm càng tăng hấn sao? Có thể nào không thấy sự thị hiện và ẩn ký để làm chúng nhằm giữ lấy mình sao? Đấng Đại Thánh ban ra cái trí vô ngại, dưới lòng thương không cầu, thì sao lại tiếc cái ánh sáng rực rỡ của mình, để làm tăm tối hơn những tài năng đi tìm hiểu, dứt hết cả hy vọng của mọi người sau khi nhập diệt, và gia thêm tội lỗi trước lúc có ba hội Long Hoa? Chớ rơm suông đặt, thì ai mà có thể giác ngộ được? Nghi tượng giả bày, thì ai mà có thể tin được?

Đến cái chuyện đế vương Cơ Khổng, thì lời dạy của họ đều dừng lại ở đời này. Việc lai sanh, họ để ra mà không bàn tới. Cho nên, sự ẩn hiện phế hưng quyền thật của họ không cần phải nói. Nay đức Như Lai đạo nghiệp bao gồm cả ba đời, lòng thương thấm nhuần khắp cả, thì không được lấy đời hiện tại mà làm giới hạn. Mọi người mê muội đang tìm xin hiểu biết, thì không được lấy việc nhập diệt mà cho là chỗ cùng. Vì thế, mà việc hóa độ không thể hạn cục vào sách vở, và việc Phật la liệt bày ra hàng vạn. Xin hỏi rằng, cái gọi

là việc Phật ấy ngày nay nằm ở đâu ư? Nếu như dẫn chuyện tin bên này, nghiệm bên kia, nhưng đấng Chí Thánh không ra đời, Khổng và Thích hai đường khác nhau, tức sự mà bàn không phải là không mâu thuẫn, thì chúng có cái gì có thể chứng nghiệm cho nhau ư?

Vì chưa thể im lặng bỏ đi, nên con lại phải mượn lời, xin thầy giải rõ thêm một lần nữa, trong khi chờ đợi gặp nhau cho việc trình bày rõ ràng hơn.

Lá thư thứ tư

Lại đáp thư của Lý Giao Châu

Thích Đạo Cao thưa rằng:

Lại nhận được lời dạy sâu sắc. Ý nghĩa đã đẹp đẽ, mà tôn chỉ lại cao xa, ba đọc chín suy mới nắm hết chỗ uyên áo. Cho nên biết rằng, điều chí lý thì không phải người tầm thường thiên cận có thể lường đo, lẽ vi tế ẩn khúc thì không phải kẻ cận cợt đốt nát có thể tham hiểu. Nay xin đem sự thường thiên mà trình bày sơ cái sở hoài của mình.

Rằng, lấy muôn điều lành làm lời dạy thì đường đi không phải là một. Có kẻ ngồi thiền trong rừng rú, có người tu đức ở bên cạnh thành, hoặc cung kính chấp tay, hoặc ca hát tán tụng ngâm vịnh, đều là những việc tai mắt cùng biết, và người thực hành chúng cũng rất nhiều. Đó là bến bờ của sự thọ ngộ. Gọi việc mắc sự ám

muội, sao lại là nguồn gốc của sự thọ ngộ, ấy là vì nếu đã nhìn thấy thì hà tất lại có sự mắc phải ám muội. Có mắc ám muội thì mới sinh nghi. Nghi ngờ do thế cũng là cội gốc của sự giác ngộ. Xin đáng bàn rõ điều này. Có nghi ngờ thì người ta đi tìm sự hiểu biết. Có hiểu biết thì người ta có thể giác ngộ. Đã giác ngộ thì vào đạo. Nếu không phải gốc thì nó là gì?

Tuy Nho Mặc đang tranh nhau nổi lên, các học phái cãi cọ phải trái, ấy là vì ngọn đuốc cháy mãi không dứt, chứ đâu phải trời trăng không sáng chiếu, thì sao lại phải gấp gáp trong việc thị hiện và hấp tấp trong việc đồng quy? Nay không phải là giống lúc đời mạt không chứng. Chứng nghiệm là để bày tỏ sự chân thành, đồng thời cũng để tỏ ra nó không phải là lỗi của đấng Chí Thánh đây đây ánh sáng rực rỡ. Nhưng kẻ nghi cứ lấy việc không thấy bản thân Ngài, rồi dài mề trong đại mộng, ngang ngạnh chìm trôi, để mà chết đắm trong sanh tử. Tiên Nho vãng triết đều có nói sơ điều này từ lâu. Đường không khác lối. Họ chỉ thuật lại mà không làm.

Rằng, quên mình mà đem hết lòng thành thì tất có cảm. Có cảm tất phải có thấy. Không có cảm thì không thấy. Người có thấy đem nói với kẻ không thấy, kẻ không thấy cuối cùng cũng không tin sự thấy. Thánh nhân đâu phải là không thường ở với quần sanh, đâu phải là không thường thấy ư? Nghe Pháp âm mà bảo là hay, thì chó rom không thể nói là đặt sưng, thấy hình tượng mà cung kính thì linh nghi há là bày giả.

Cơ Khổng cứu đời dọa lạc không nổi, thì rảnh đâu mà bày tỏ sự việc của lai sinh? Nếu Khâu và Đán sinh gặp thời kết nốt, họ đã nói rõ chuyện ba đời chẳng thôi. Ngài hỏi, nay việc Phật nằm ở đâu ư, thì cúi đầu chấp tay, không gì là không phải việc Phật. Chúng chỉ nhằm khiến người ta thâm ngộ một cách có phương pháp. Chúng thù đồ mà đồng quy. Thu trước đã dẫn bên này bên kia, kể nghi người tin, ấy chính vì người đời hễ không thấy thì cho là không có thật. Cho nên phải nói chuyện không thấy của Chu và Khổng để làm mực thước vậy. Đây là để dắt dìu mà cùng theo nhau, há có thể gọi là mâu thuẫn sao?

Sứ quân sinh ra đã biết sự không giả dối. Với tài năng phú bẩm, ở vào địa vị của một đấng thiên tử, dùng lấy sự nghĩ suy dĩnh thoát, bơi lội trong rừng nghĩa, đi lại tại vườn sách, thì ngài có thể nghĩ ăn búi tóc tiếp khách, có rồi bàn hay suốt ngày. Lời hay đã nói thì không thể không lắng nghe. Bản đạo học nghiệp thô thiên, rất thẹn lá thư. Trả lời xằng gợn, sợ làm bẩn vẻ đẹp của văn đầy. Nghĩ lại càng thêm thẹn thùng, mồ hôi lấm tấm.

Kính bạch.

Lá thư thứ năm

**Thư của Lý Miếu
viết cho Pháp sư Đạo Cao**

Lý con xin cúi đầu đánh lễ.

Lời bàn thanh nhā của thầy đã làm rõ bến bờ của sự thọ ngộ, ấy là sự tự nghi. Được mắc ám muội có thừa, chứ không cần phải nhìn thấy, có cung kính tán tụng thì đều đủ để dẫn vào đạo vậy. Xem đi đọc lại, con càng thấy sự sâu sắc của nó.

Song, cái gọi là tượng pháp và chính pháp trái nhau, nên đi tìm sự giác ngộ, vì lý thô, phải mượn nom để chỉ bày tôn chỉ mà không cần phải nhờ đến sự thị hiện, điều này vẫn giống như lý do Cơ và Khổng đã ban ra lời dạy của họ và ánh sáng đã tỏ ra sự chiếu mình của nó. Một khi đã bày tỏ thì ai cũng nhận được. Điểm này, sách vở đời ghi chú cũng đã nhiều đủ. Thế thì phóng quang động địa mà làm chi ư?

Nếu chính tín không dừng lại ở sự lay lục, và việc Phật gồm đủ cả sự thực hành lẫn giáo hóa, thì nguyên do của sự đại giác phải làm thần diệu cái nét đẹp của nó, để cho việc đi tìm có thể định được sự bất nguồn. Cho nên, biết rằng, người tin thì tất phải dùng đến Nho Mặc để giải quyết những nghi ngờ, và kẻ học thì sẽ do dự không chứng mà tự hối hận. Tam hoàng Ngũ đế, dù có bốn sèn sự minh triết, cũng không phải là lỗi của họ. Mười hiệu của đức Phật, tuy thâm lộng chiếu sáng, đã diễn hết mọi đạo đức. Chúng há lại không thể sao?

Còn về chuyện Cơ và Khổng chỉ chú trọng đến cứu đời đọa lạc, mà không rảnh để đề cập tới lai sinh, và chuyện giả như họ sống vào thời kết nốt thì đã tự nói rõ cả việc ba đời, những chuyện này lại cũng không phải thế. Bây kinh trình bày, ý nghĩa gồm cả tới những gì chưa đến. Sách Phật phu diễn sự việc thì dừng lại ở duyên báo. Cho nên kinh Dịch nói rằng: “Chứa lành thừa vui, chứa dữ thừa khổ”, và kinh Phật dạy: “Không có chủ thể làm, không có đối tượng làm, không có kẻ bị làm, hành động lành và dữ cũng không mất”. Điều này chứng tỏ lời dạy về duyên báo là một lẽ thường mà giáo huấn cả hai bên đều đã truyền rộng, há có thể bảo bên này vụ điểm này, bên kia chú trọng điểm kia ư?

Bàn lại những điểm ấy càng hay, nên con xin nói lại chúng vậy. Hy vọng thầy lại đem điều mới trình bày những chỗ khác để gột rửa cái trệ của xưa nay, khiến cho đường cong thành thẳng, chướng ngại lại thông. Thâm nguyện Đại hòa thượng đuổi lòng thương rộng nhận chút lòng con.

Đệ tử Lý Miểu kính trình.

Lá thư thứ sáu

Đáp lại thư của Lý ở Giao Châu

Thích Pháp Minh thưa rằng:

Lá thư dài vừa mới tới, trân trọng xem nó suốt ngày. Nó thơm tựa lan rừng, thanh như gió huệ. Bản đạo tài năng không phải là của Sương Đình, thời vận

không phải là của Bào Sinh, việc làm thì sai trái, lý luận thì hờ hang, chỉ vấp phải nghi ngờ từng đống, ấy đều vì lời dốt ý trệ. Song đã gắt hỏi thì xin trình tử mĩ vụn vắn như sau:

Kẻ ngu này cho rằng, nghi ngờ điều mờ ám, ghi nhớ sự lạ lùng, nhìn thấy việc thị hiện, cung kính tán tụng, cảm động linh biến, đều là bến bờ dẫn về chỗ đạo, là cơ hội đẹp đẽ cho sự thăng hoa. Cho nên thắc mắc và nhìn thấy đáng được nêu đề, nghi ngờ và chứng nghiệm đáng phải đi đôi, thì há có thể quăng phăng sự thị hiện, mau tiết lộ vô thần thái, để đặt đức Phật ngang hàng với Cơ và Không, xếp giáo pháp cùng với lời dạy của đời được sao? Phóng quang động địa đều là lời suông.

Rằng, pháp thân ngưng tịch, sắc màu sáng trong, cho nên có thể ẩn hiện theo thời, hành tàng chẳng biết. Hiện thì dựa theo sự thật mà ra. Ẩn thì khéo trôi mà đi. Thế, đã nói đi tìm tôn chỉ, sao lại phải dòng dài về mười hiệu? Tia lóe của một ánh thừa cũng đủ làm sáng rạng cả cái đời đối trụy này thì người tin há đi lấy một đóm lửa leo lét để làm tăng thêm nỗi nghi ngờ của mình sao? Chỉ cần hướng đến mặt trời mới rạng thì trắng đen sẽ sinh vai nhau. Tháp tượng kinh sách đầy khắp cả thế giới, kẻ học há lại đi lấy điều không chứng để tự hối hận sao?

Ngài lại dẫn đến bảy kinh, ý nghĩa gồm cả những gì thuộc vị lai như “chứa lành thừa vui, chứa dữ thừa khổ”, thì tuy nói thế, chúng đã không nói đến việc sinh diệt mỗi mới, đổi vai gánh thay, hành động lành dữ

không thể không chịu báo được. Điều này quả đã rõ cả ba đời, càng rộng rãi sâu sắc hơn cả bảy kinh. Dù vậy, trung văn để nghiệm lấy sự thật, điểm ấy vẫn được lắm. Thư trước ngài nói rằng: “Đế vương Cơ Khổng lời dạy dừng lại ở đời này, việc lai sinh họ để riêng ra mà không bàn tới, cho nên sự ẩn hiện phế hưng quyền thật của họ không cần phải rõ”, thì tựa hồ như có vẻ mâu thuẫn. Song, ý nghĩa nó bây giờ đã ổn kỹ thì đáng lòng thương không nên trách. Chỉ xin nghe rõ hơn nữa điều sâu sắc.

Thơ đáp trước có nói sơ đến đáng Chí Thánh và sự chìm nổi của chúng sinh, nhưng nghĩa cứ chưa rõ ràng, lời lẽ chưa thông suốt, nên nay xin bàn rõ lại, để cùng nhau rộng truyền đạo lớn.

Rằng, quân sinh dài mê trong ba cõi, chúng thức tối mờ trước sáu trần, trôi chìm với sinh tử là ông chúa của việc cấu xé ăn nuốt, tương tục ở tâm thức là bánh xe của sự lăn lóc luân hồi, xác thân thì đầy đầy quán trọ của nghịch lữ, tâm hồn thì chỉ đáng cho khách khứa nghỉ chân, lui tới trong ba ác mà khổ sở, qua lại trong tám nạn mà chua cay, hân lạc thì tạm vui mà lo sợ lại suốt kiếp; một thân chết đi lại chịu một thân khác. Dầu thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua, biết sống chết có mạng, giàu sang tại trời, quý thân không thể ngăn cản, thánh hiền không thể biết trước, ấy cũng chưa thoát khỏi sự sai lầm để che lấp tâm tình hay sự nghi ngờ tựa tựa để lo nghĩ lông bông. Rồi phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy chuyện bậy để hy vọng điều phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trù

trừ đôi ngã, thì Phật dù có phóng quang động địa, ai mà có thể thấy cho ư? Sở dĩ sách Phật lưu bố, ấy là giống như bày nôm mà chờ cơ. Căn cơ động thì tất có cảm. Có cảm thì sau đó tất có ứng vậy.

Tự khi đặt chí vào nhà huyền, dốc hết lòng vào chỗ uyên áo, rõ được mạng người như giọt sương mai, hiểu được ba đời là không giả, thì phải tung mở cái thuật thanh chân, kiểm chận lấy con đường trước giả, gãy đứt nhỏ tà mà tà vẫn um tùm, trông phước vun chính mà chính vẫn thua thớt, khổ tiết giành lấy thời gian với tắc bóng, sạch mình tranh lại phút giây với già nua, ôm ấp lòng thành, bảo hoài chí hướng, cho đến khi có cảm thì mọi việc liền thông. Há lại không tự mình đem lấy ánh sáng quang minh mà thấy được sự linh biến của nó đó hay sao? Hoặc qua sự chứng kiến rõ ràng của tai mắt hoặc qua sự mơ thấy trong giấc mộng như Hán Minh để nhơn mộng mà thấy được đấng Chí Thánh, đại pháp do thế mà đã du nhập Trung Quốc, vua chúa đem hết lòng thành để trở về với bậc đức, anh hào vén áo để được giáo hóa, Sa môn sánh vai với vương công, tưng ni thắng người trước thiên tử. Đối với 96 thứ ngoại đạo thì ai là cao hơn?

Tống Vũ Hoàng đế, khi mới lên ngôi, nằm mộng thấy một thầy tu mang bát đến xin, nhân thế mà nói rằng: “Ông đời trước vì bố thí cho Phật Di Vệ một bát cơm, nên nay mới được ở ngôi này”, bèn sai đến hỏi Nghiêm công giải bày thực giả. Nghiêm công liền đưa kinh Bảy Phật cho xem. Chúa Ngô là Tôn Quyền ban đầu nghi Phật pháp không nghiêm, đáng nên đình chỉ bãi bỏ, thì liền nhận được ngọc xá ly, chiếu sáng rực rỡ,

vàng sắt không thể đập nát, lò nung không thể thiêu chảy, nay đang còn thấy ở chùa Kiến Sơ tại kinh đô. Ngô quận có một tượng Phật đá, nổi trên nước biển, đạo sĩ đồng cốt, người theo hàng trăm, ra vẽ phù đọc chú, đánh trống nhảy múa, không một tên có thể làm nhúc nhích. Năm sáu thầy tu cùng Chu Trương và khoảng bốn người đã nhẹ nhàng nâng lên và cùng nhau bưng đi một cách dễ dàng, tức nay thấy tại chùa Ngô quận Bắc. Thuần thành chi đạo, thì không gì là không có cảm ứng. Nhà Chu Trương suốt đời thờ Phật, do thế mà thấy được sự ứng nghiệm. Quách Văn Cử sùng phụng Tam bảo, chính tín kiên minh, tay rời họng cọp, rất biết sự an nguy. Lan công phải tuyết buốt cho thú dữ, Hộ công cảm suối khô thành dòng nước lũ, họ đều là những bậc cao hạnh siêu quần, thanh trần thoát tục mà hành tích khác thường đều có ghi lại ở đời vậy. Ngoài họ ra còn không biết bao nhiêu nữa.

Bần đạo lúc nhỏ học hành nhác nhém, nên đến khi bạc đầu trở thành quê mùa cạn cợt; tỏ rõ lòng thành của mình, thì lời thẳng vẫn vụn, vị tất có thể hoa mỹ nên sợ không duẩn dáng. Suy đi nghĩ lại càng thêm thẹn thùng.

Kính bạch

Hậu bút:

Tống cư sĩ ở Kinh Châu làm ra quyển Minh Phật luận, bảo rằng, theo lời thuật của Bá Ích trong Sơn hải kinh thì nước Thân Độc gần người mà thương người.

Quách Phác chú thích là, Thân Độc tức là Thiên Trúc, nơi Phù đồ đang nổi lên-Phù đồ tức Phật đó vậy. Liệt tiên truyện của Lưu Hưởng kể lại 47 người tiên trong kinh Phật. Đó phải là do cái nhìn hẹp hòi về vấn đề ấy của những học giả, chứ không phải là Phật giáo bắt đầu với Hán Minh đế. Nhà sư nhân từ thánh thiện tên Trưng vào thời Thạch Lạc và Thạch Hồ đã gọi Hồ bảo rằng: 'Tại chỗ chùa vua A Dư xưa trong thành Lâm Truy còn có cái tháp hững sương có một bức tượng ở dưới một góc cây lớn tại rừng sâu cách đất khoảng hơn 20 trượng'. Hồ sai sứ giả y theo bản đồ đào tìm thì được đúng như lời nói: Vua A Dư tức là vua A Dục vậy. Chú của Diêu Lược là Tấn vương ở Phố Pha Hà Đông. Ở chỗ mà những người già gọi là chùa vua A Dục, ông thấy có ánh sáng lóe ra, bèn đục tìm được xương Phật trong một hộp bạc tại một tráp đá sáng tỏa lạ thường, theo đường nghênh về kinh đô ở Nghiệp, dâng lên cho các Tỳ kheo, nay thấy tại chùa Tân. Do đó, thấy rằng, Phật sự có khắp đất Tấn đã lâu vậy. Sở dĩ nó không được nói đến ở thời Tam đại, ấy cũng giống như các cuốn sử của Can Bảo và Tôn Thạnh đã không nói đến sự diệu hóa thật rõ của đức Phật đã có tiên bộ và thanh hành ở Giang tả vậy.

NGUỒN GỐC VIỆT NAM VỀ MẶT ĐIỂN CỔ LỊCH SỬ

Đây là *Sáu lá thư* được xem là những thành quả còn lại của những trao đổi giữa Lý Miểu của Giao Châu và hai pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh. Sau lá thư thứ

sáu, có một đoạn văn mà chúng tôi gọi là “Hậu bút”, và nó không gì hơn là một trích dẫn từ *Minh Phật luận* của Tôn Bính (374-443) do Tăng Hựu sưu tập lại trong *Hoàng minh tập* ĐTK 2102 từ 12c12-18. Bính viết *Minh Phật luận* nhằm trả lời những vấn đề do *Quân thiện luận* của Huệ Lâm nêu lên. Trong đoạn trích trên, chủ ý của Bính là nhằm chứng minh rằng, Phật giáo đã được biết tới và xuất hiện rất lâu trong lịch sử Trung Quốc, ngay cả vào thời Tam hoàng Ngũ đế. Chẳng hạn Bính kể đến câu “*đông hải chi nội, bắc hải chi ngưng, hữu quốc viết Triều tiên Thiên đạo, kỳ nhân thủy cư, ôi nhân ái nhân*” của *Sơn hải kinh* trong *Sơn hải kinh tiền* số 18 từ 1a, thường truyền tụng là do Bá Ích, người con thứ hai của vua Thuấn, viết có lẽ vào thế kỷ thứ XXII tdl (!), tuy rằng *Sơn hải kinh*, dựa vào những bằng cứ nội tại của nó, thì phải được viết vào khoảng thế kỷ thứ I tdl hay sdl, và Quách Phác (276-324 tdl) hơn ba trăm năm sau đã viết một chú thích.

Về quyển *Liệt tiên truyện* của Lưu Hương, Chí Bản cho biết trong *Phật tổ thống ký* viết năm 1269 quyển 35 ĐTK 2035 từ 329a17-21 là: “*Hồng Hy năm thứ hai Quang lục đại phu Lưu Hương kiểm sách ở các Thiên bộc, thỉnh thoảng có thấy kinh Phật. Hương viết Liệt tiên truyện, nói rằng: Tôi tìm xem trong thư viện, lục truy Liệt đồ do Thái sử soạn thì thấy, từ Hoàng Đế trở xuống cho đến nay 700 người đã đắc đạo tiên. Xét sự thật giả của số đấy thì còn lại được 148 người, trong đấy 74 người đã tìm thấy trong kinh Phật*”. Hồng Hy năm thứ hai nhà Tây Hán tức là năm 19 tdl.

Về chuyện Thạch Hổ và người chú của Diêu Lược, thì tuy chuyện chú Diêu Lược ngày nay ta không biết một tí gì rõ ràng, chuyện Thạch Hổ ta có thể tìm thấy trong bản tiểu sử của Phật Đồ Trưng ở *Cao tăng truyện* 9 ĐTK 2060 từ 38b13-387a29. Thạch Lạc và Thạch Hổ lập nên nhà Hậu Triệu và trị vì giữa những năm 329-350, trong khi Phật Đồ Trưng mất vào năm 348, lúc ông 117 tuổi.

Viện dẫn những chứng cứ vừa nêu, Tôn Bính nhằm trả lời câu hỏi, nếu Phật giáo có mặt ở Trung Quốc từ xưa thì tại sao lại không thấy nói đến ở thời Tam đại tức thời nhà Hạ, Thương và Chu? Bính bảo là, ngay cả những cuốn sử của Can Bảo và Tôn Thạnh, mà tiểu sử ta tìm thấy trong *Tấn thư* quyển 82 từ 8a1-9a3 và 6b10-7b7 kiểu *Tấn ký* hay *Ngụy thế xuân thu* cũng không nói gì đến chuyện “*Phật diệu hóa thật chương hữu tiên nhi thanh ư Giang Tả*”, nghĩa là, những cuốn sử viết cách Bính và những người thời ông không bao xa. Tôn Thạnh sinh năm 302 và mất năm 373, một năm trước khi Tôn Bính ra đời. Vạch ra những điểm này, chúng tôi có ý cho thấy những truyền thống lịch sử Phật giáo và văn hóa khác nhau giữa những người viết *Sáu lá thư* và tác giả *Minh Phật luận*. Để rõ hơn, chúng ta phải phân tích những chứng cứ, mà Pháp Minh đã dẫn ra trong lá thư thứ sáu, cho việc chứng minh sự cảm ứng linh biến của đức Phật “*hoặc qua sự chứng kiến rõ ràng của tai mắt, hoặc qua sự mơ thấy trong một giấc mộng*”, và chúng gồm 7 thứ sau:

Thứ nhất là chuyện Hán Minh đế mộng thấy Người Vàng và Phật giáo đến Trung Quốc. Từ khi

Tokiwa vội vàng giả thiết *Mâu Tử Lý hoặc luận* là một ngụ tạo của Huệ Thông và từ đó kết luận chuyện “*Hán Minh đế mộng thấy Người Vàng*” cũng thế, hầu hết những người nghiên cứu, dù có bất đồng ý kiến và chỉ trích Tokiwa đi nữa, ít khi thử vạch ra sự sai lầm dữ kiện của người này.

Theo *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 từ 374c28-375a6 thì Huệ Thông “*đến dừng lại ở chùa Trì thành... Từ Trạm Chi từ Đông Hải, Viên Xán từ Trần quận kinh trọng, dùng lễ thấy bạn. Hoàng đế Kiến Vũ gia hậu sủng ái, sai làm bạn với hai vương Hải Lăng và Tiểu Kiến Bình. Viên Xán viết Cừ nhan luận đem đưa cho Thông coi... Thông viết nghĩa số cho những kinh Đại phẩm và Thắng man, những luận Tạp tâm và Tỳ đàm, cùng Bác Di hạ luận, Hiển chứng luận v.v... đều có truyền ở đời, đến Tống Thăng Minh ông mất, thọ 63 tuổi*”.

Thăng Minh là niên hiệu của Tống Thuận đế, kéo dài từ năm 477 đến 478. Nếu Thông mất khoảng Thăng Minh, thế có nghĩa niên đại của Thông phải rơi vào khoảng 415-478. Xác định kiểu này thì ngay cả khi *Mâu Tử Lý hoặc luận* là một ngụ tạo của Thông, một luận đề hoàn toàn sai lầm, mà chúng tôi có dịp chứng tỏ, ta cũng không thể khẳng định là, thuyết “*Minh đế mộng kim nhân*” đã ra đời với Huệ Thông, bởi vì pháp sư Pháp Minh đã kể đến nó và pháp sư này phải sống vào khoảng những năm 370-456.

Nói thế, chúng ta dĩ nhiên chưa kể đến chú thích của Lục Trừng về *Mâu Tử Lý hoặc luận* trong cuốn

Pháp luận của ông, mà Tăng Hựu đã cho thu thập lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 12 ĐTK 2145 từ 82c29-83a, theo đây “*Mâu Tử bất nhập giáo môn, nhi nhập duyên tự, dĩ đặc tãi Hán Minh chi tượng pháp sơ truyền cổ giả*”. (*Mâu Tử* không xếp vào loại sách dạy, mà vào loại sách nhập đề, bởi vì nó đã đặc biệt ghi lại lúc tượng pháp mới truyền vào thời Hán Minh đế). Những dòng này, Trưng phải viết trước năm 470, bởi vì khi Tống Minh đế ra lệnh soạn cuốn *Pháp luận* ấy thì ông đang còn ở tại chức Trung thư thị lang, như Tăng Hựu đã ghi, trong khi vào năm 470 ông đã bị đổi qua chức Ngự sử trung thừa vì mắc tội.

Và đó cũng chưa kể đến thuyết của Viên Hoàng (328-376) trong *Hậu Hán ký*. Dầu sao đi nữa, với những cú soát vừa thấy, ta có ít nhất là hai truyền thuyết khác về giấc mộng Người Vàng của Hán Minh đế, ngoài truyền thuyết của Huệ Thông, vào thế kỷ thứ năm. Những truyền thuyết này, tất cả chúng đều phải rút ra từ *Mâu Tử Lý hoặc luận*, và giữa chúng thì thuyết của Pháp Minh có lẽ là xưa nhất, một điều không có gì đáng ngạc nhiên cho lắm nhưng rất lời cuốn bởi *Lý hoặc luận* đã được viết tại nước ta và là một sản phẩm văn hiến đầu tiên của Phật giáo Việt Nam. Ý nghĩa của nó sẽ trở nên rõ ràng hơn với những bàn cãi về những chứng cứ tiếp theo.

Chứng cứ thứ hai Pháp Minh dùng là chuyện Tôn Quyền tin Phật vì viên ngọc Xá lợi. Như Zurcher đã nhận thấy¹, lá thư của Pháp Minh là văn kiện đầu tiên

¹ E. Zurcher, *The Buddhist conquest of China*, Leiden: E.

kể đến chuyện thần dị này, mà sau đó ta thấy xuất hiện trong hầu hết những bản tiểu sử của Khương Tăng Hội, bắt đầu với *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 96a29-97a17 của Tăng Hựu và *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2060 tờ 325a13-326b13 của Huệ Hạo.

Khương Tăng Hội từ thời Đàm Thiên và Thông Biện trở đi thường được coi như một người truyền đạo đầu tiên ở nước ta cùng với Mâu Bác, Chi Cương Lương và Ma Ha Kỳ Vực. Quan niệm lịch sử này về vai trò của Hội ngày nay đã chứng tỏ là không chính đáng, nếu không nói là hoàn toàn sai, như chúng tôi đã vạch ra.

Trong *An ban thủ ý kinh tự* mà Tăng Hựu sưu tập lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 6, ĐTK 2145 tờ 43b24-c1 và Thang Dụng Đồng¹ coi như viết vào khoảng năm 229, Hội đã cho biết về tình trạng Phật giáo nước ta qua lời tự bạch sau: “*Tôi sinh muộn màng, nên tuổi mới vào thời vác củi thì hai thân đều mất, ba thầy đã táng, ngược trông mây trời, buồn rầu không biết hỏi ai, nghẹn lời nhìn quanh, lệ tuôn lã chã. Song phúc xưa chưa hết, nên gặp được bạn Hàn Lâm từ Nam Dương ...*”.

Rồi, trong *Pháp kinh kinh tự* ở *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2154 tờ 46c2-11 Hội cũng đã lập lại những cảm hoài đầy nước mắt ấy về những vị thầy của ông tại nước ta: “*Kỳ đô úy An Huyền và Nghiêm Phù Điều từ Lâm An, hai vị hiền đây... đã đem hết trí óc mình, dịch lấy cuốn kinh này... Lời nó đã đúng theo văn xưa, mà ý*

Brill, 1959 tr. 424, chú thích 169.

¹ Thang Dụng Đồng, *Hán Ngụy lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1962. t. 63.

lại vi diệu... nhưng nghĩa nó đã bị chặn đứng không thông, nên tôi mạo muội đem hết chỗ ngu của mình làm lấy chủ nghĩa này. Tang thấy đã nhiều năm, nên không do đâu mà hỏi lại được. Lòng rười rượi, miệng tám tức, dùng bút xót thương những ai theo dõi dấu xưa, quyển luyện thánh giáo, nước mắt bỗng tự nhiên chảy ròng. Nay xin ghi lại những điều mình biết, giúp giải quyết những nghi ngờ, đợi chờ những bậc cao minh về sau. Giả như có sự xướng thành, ấy là nhằm làm rõ Tam bảo vậy”.

Chứng cứ thứ ba của Pháp Minh là pho tượng thờ ở chùa Ngô quận Bắc. Một lần nữa, Pháp Minh là người đầu tiên ghi lại sự thần dị của tượng Phật này cũng như sự thành công của Chu Trương trong việc vớt nó lên, trong khi những bọn đồng cốt thầy pháp đều thất bại, và sau đó Huệ Hạo đã ghi lại trong *Cao tăng truyện* 13 ĐTK 2060 từ 409b6-410a7 tại bản tiểu sử của Thích Huệ Đạt, tuy đã đổi tên Chu Trương thành Chu Ứng.

Hạo kể lại chứng cứ này một cách chi tiết như sau: “Đạt... lại đồng du tới Ngô huyện, bái thạch tượng, vì bức tượng ấy vào năm Quý Dân niên hiệu Kiến Hưng thứ nhất (313) thời cuối nhà Tây Tấn nổi lên tại cửa Hồ Thục của sông Ngô Tùng. Những người đánh cá cho đó là vị thần biển, tìm đến để nghênh thì sóng gió nổi lớn; họ khiếp sợ trở về. Lúc ấy có những kẻ thờ phụng Hoàng Lão cho đó là hiển thân của vị Thiên sư của họ, lại cùng nhau đến nghênh, sóng gió vẫn như xưa. Sau đấy có một cư sĩ thờ Phật là dân Ngô huyện tên Chu Ứng nghe, bèn than rằng: ‘Ấy nếu không phải là đáng Đại Giác thì ai mà ứng hiện ra đó?’. Rồi trai giới cùng

với Bạch Ni chùa Đồng Vân và vài tín giả đến cửa Hồ Thục, cúi đầu chí thành, ca tụng lời nguyện rất khẩn, thì sóng gió đều dứt, xa thấy hai người nổi trên sông mà đi, ấy là những tượng đá, sau lưng một có tên Ca Diếp, một có tên Duy Vệ; họ liền nghênh về an trí ở chùa Huyền Thê”.

Trước khi kể câu chuyện này, Hạo cũng cho biết thêm là, Đạt đã xuống miền nam Trung Quốc, đặc biệt là Hợp Phố, để chiêm bái một tượng Phật bằng châu do một người mò châu ở Hợp Phố tìm thấy và trao lại cho thứ sử Giao Châu lúc bấy giờ là Đào Khẩn vào năm 318. Cuối đời Đạt, Hạo bảo là ông không biết Đạt đi đâu và mất vào năm nào hay thọ bao nhiêu tuổi, dù vào khoảng niên hiệu Ninh Khương, nghĩa là khoảng giữa năm 373-375, Đạt đã tới Kiến Nghiệp trên đường xuống chiêm bái ở Hợp Phố và Ngô quận. Huệ Đạt do thế rất có thể đã đến nước ta, nhất là vào khoảng thế kỷ thứ IV và V, Giao Chỉ đã là một nơi nổi tiếng với những danh địa của nó, như ta sẽ có dịp thấy khi bàn tới Quách Văn Cử.

Chúng cố thứ tư là chuyện Quách Văn Cử thò tay vào họng cọp mà không sợ. Văn Cử là tự của một dật dân tên Quách Văn, mà tiểu sử đã được ghi lại trong *Tán thư* 94 tờ 9a5-10a8, do Đường Thái Tông (597-649) viết. Căn cứ vào tiểu sử ấy, thì Văn là một người tu tiên làm nhà trong núi và không dính líu gì đến Phật giáo hết, tuy *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 369c26 có dẫn tên ông. Về chuyện thò tay vào họng cọp, thì truyện thuật rằng, một hôm Văn đang ở trong rừng, gặp một con cọp há miệng ra, ông liền thò tay vào và lấy một thanh xương đang chận họng ra cho cọp. Cọp biết ơn

nên thường bắt nai đem đến trả ơn. Người ta hỏi, ông không sợ cọp sao, ông đáp “*nếu mình không có lòng sát hại nó thì nó không làm gì mình*”. Khi ông mất, có lẽ vào khoảng năm 320-330, Cát Hồng và Dữu Xiển đã viết tiểu sử lưu lại, ca ngợi sự đẹp đẽ của cuộc đời ông.

Hoạt động của Văn Cừ như vậy hầu như hoàn toàn giới hạn ở vùng rừng núi Trung Quốc. Việc tiếng tăm ông vang đến cả nước ta chắc chắn phải qua trung gian của Cát Hồng. Tiểu sử của Hồng nằm ở *Tán thư* 72 tờ 7b11-9a9, theo đó thì Hồng, khi về già muốn luyện đơn để cầu sống lâu, đã xin Tấn Thành đế, vào khoảng những năm 326-336, ra làm quan lĩnh tại huyện Cú Lậu của quận Giao Chỉ nước ta. Thành đế không cho, vì nghĩ rằng Hồng là một bậc đại thần của triều đình thì sao lại nhận một chức nhỏ bé như quan lĩnh. Hồng trả lời là, vì ông nghe Giao Chỉ sản xuất linh đơn, nên muốn ra đó mà luyện đơn. Vua bằng lòng. Nhưng khi tới Quảng Châu, viên thứ sử ở đó tên Đặng Nhạc không cho phép ông đi, nên ông phải dừng lại và luyện đơn tại núi La Phù.

Một lần nữa, bản tiểu sử của Hồng ở *Tán thư* không nói gì về những liên lạc của ông với Phật giáo. Tuy nhiên, dựa vào *Phật tổ thống ký* 36 ĐTK 2035 tờ 339c5-8, thì Cát Hồng đã viết một tấm biển cho chùa Linh Ấn do một nhà sư Ấn Độ dựng ở núi Vũ Lâm tại Tiên Đường vào năm 326. Và chú thích ở quyển 37 tờ 348a7-15 cũng ghi lại chuyện Hồng muốn làm quan lĩnh tại huyện Cú Lậu ở nước ta, để luyện đơn. Hồng viết để lại nhiều sách và mất vào tuổi 81, khoảng năm 363.

Chứng cứ thứ năm là chuyện Lan công phủ tuyết buốt cho thú dữ. Lan công đây dĩ nhiên là Vu Pháp Lan, vị sư đã đến nước ta khoảng những năm 320 trên đường đi tham bái Phật tích ở Ấn Độ, nhưng không may đã mắc bệnh và mất tại vùng Nghệ Tĩnh ngày nay, mà ta đã có dịp nhắc tới ở trên. Việc phủ tuyết buốt cho thú dữ, *Cao tăng truyện* 4 tờ 349c29-350a3 viết: “*Tinh Lan ưa núi sông hang động. Thường vào những mùa đông tuyết lạnh buốt xương, có cọp vào phòng mình. Thần sắc Lan không đe dọa, nên cọp cũng rất thuận, đến sáng hôm sau tuyết hết rơi, cọp ra đi*”. Nói như vậy không rõ Lan có trực tiếp phủ tuyết cho cọp. Dầu vậy, vào cuối thế kỷ thứ IV, người ta đang còn truyền tụng về khả năng “*lành nhiếp cọp dữ*” của Lan, từ đó giả thiết Lan đã có những giao tiếp như thế nào đó với cọp. Chi Tuần (314-366) đã vẽ tượng Lan để thờ, viết bài tán ca ngợi cuộc đời Lan thế này:

*“Họ Vu vượt đời
Nám cả huyền chi
Ưa lánh rừng đồi
Lành nhiếp cọp dữ”*

Việc Lan phủ tuyết cho cọp do thế đang còn phổ biến nhiều trong nhân gian.

Chứng cứ thứ sáu là chuyện Trúc Pháp Hộ làm cho suối khô trở thành có nước. Căn cứ *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 326c2-327a12 và *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 97c19-98b2 thì câu chuyện này được mô tả như sau:

“Đến cuối đời Tấn Vũ đế, Hộ vào ở ẩn rừng sâu, rừng có một suối nước trong, mà ông thường đến tắm giặt. Sau có một người hái củi tới phóng uế bên bờ, nó bỗng nhiên khô cạn đi. Hộ bèn ngồi than: ‘Người chi mà thất đức, đến nỗi khiến cho giòng nước hết chảy, nước nếu khô mãi, thì mình thực không tự cung cấp được, chính là lúc nên dời đi’. Than xong, thì suối bỗng trở thành một dòng nước chảy mạnh. Ấy chính là lòng thành của Hộ đã làm cho có sự cảm như vậy. Cho nên, khi Chi Tuân làm tượng ông, đã ca ngợi rằng:

Hộ công trong vắng

Đạo đức đẹp sâu

Hang cùng nhẹ vãn

Tuôn nước suối khô

Cao thay ông Hộ

Tư chất tuyệt luân

Chân ruổi cát dôn

Học lấy huyền đạo”

Hộ, tuy có chữ Trúc như họ của ông, thực sự là người sinh ở Đôn Hoàng, và cha mẹ gốc người Nguyệt Chi. Như đã nói ở trên, ông mất lúc 78, tuổi khoảng năm 308 và đã quen thân với Vu Đạo Thúy. Thúy cũng là người Đôn Hoàng giống Hộ. Vì vậy, mặc dù Hộ không bao giờ xuống miền Nam Trung Quốc và nước ta, tiếng tăm và sự nghiệp dịch thuật vĩ đại của ông chắc chắn đã được người nước ta biết một cách khá tường tận qua những trung gian đắc lực như Đạo Thúy.

Hơn thế nữa, như Huệ Hạo đã ghi ở trên, thì *Biệt truyện* về Vu Pháp Lan cũng đã kể chuyện “cảm có

tuyên nhi hồng lưu” của Lan, dẫu có lẽ không chính đáng cho mấy, bởi vì không những lời ngợi ca Lan của Chi Tuần chỉ nói đến chuyện phủ tuyết cho cạp và không nói gì tới chuyện “*cắm có tuyên*”, trong khi lời tán Hộ lại nói đến sự cắm ấy, mà còn vì Pháp Minh đã xác định một cách rõ ràng là “*Hộ công cắm có tuyên nhi hồng lưu*”. Như vậy, theo tài liệu xưa nhất của Chi Tuần và Pháp Minh thì chuyện “*cắm suối khô*” phải là của Hộ, và nó được người nước ta biết đến chắc chắn phải qua trung gian Vu Đạo Thúy, mà họ đã đặt nhiều tin tưởng, khi Thúy đến nước ta.

Chứng cứ thứ bảy là chuyện nằm mộng thấy một nhà sư của Tống Vũ đế và Vũ đế hỏi Huệ Nghiêm. Chuyện này ghi lại trong bản tiểu sử của Huệ Nghiêm ở *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 367b18-368b7. Huệ Nghiêm mất vào năm Nguyên Gia thứ 20, tức năm 443, lúc ông 81 tuổi. Niên đại của ông do thế rơi vào khoảng 362-443. Năm 420, Lưu Dụ lật đổ vị vua cuối cùng của nhà Đông Tấn và lên ngôi, lấy hiệu là Tống Vũ đế. Dù có sự huyền khái của nhà sư về việc bố thí một bát cơm cho Phật Di Vệ nên mới có được ngôi thiên tử, Tống Vũ đế trị vì không quá hai năm. Đến năm 423 thì Vinh Dương vương lên thay đế rồi năm sau bị Tống Văn đế lật đổ.

Chứng cứ cuối cùng này, về phương diện lịch sử Phật giáo Việt Nam, không có gì đáng lời cuốn sự chú ý của chúng ta cả. Tuy nhiên, trên khía cạnh xác định niên đại có thể của những bức thư cùng những tác giả của chúng ở đây, nó tỏ ra có một giá trị vô cùng quý báu bởi vì ít nhất là với tính thời sự của nó, cho biết những

lá thư ấy phải được viết sau khoảng Lưu Dụ lên ngôi, nghĩa là sau năm 420, nếu không là sau khi Huệ Nghiêm chết vào năm 433. Niên đại sớm nhất của chúng do đó phải là khoảng những năm 420-443. Về niên đại muộn nhất, chúng tôi sẽ có dịp bàn tới dưới đây, khi nói về hai lai lịch của những bức thư cũng như niên đại có thể của những tác giả chúng.

Đây là bảy chứng cứ do Pháp Minh dẫn trong lá thư trả lời Lý Miểu. Chúng tôi đã cố gắng truy tìm gốc tích và bàn cãi giá trị của từng chứng cứ một với mục đích trước hết là trả lời câu hỏi, phải chăng đoạn văn, mà chúng tôi gọi *Hậu bút*, là một thêm thắt của những người sau, đặc biệt là của người Trung Quốc, và tiếp đến nhằm cho thấy, những chứng cứ ấy thuộc về một truyền thống lịch sử và văn hóa khác với những chứng cứ của *Hậu bút*.

Về mục đích đầu, câu trả lời là một khẳng định. *Hậu bút* là một thêm thắt của những người sau. Nói là khẳng định, bởi vì, như đã vạch ra, những chứng cứ của Tôn Bính là nhằm chứng minh Phật giáo đã được người Trung Quốc biết từ thời Tam đại, tức thời những nhà Hạ, Thương và Chu, với quyển *Sơn hải kinh* của Bá Ích, người con thứ hai của vua Thuấn. Những chứng cứ về Phật Đồ Trưng và ông chú của Diêu Hưng do Bính dẫn ra là để chứng minh rằng, thậm chí những người này sống vào thời Tấn, cách Can Bảo và Tôn Thạnh không bao nhiêu năm, mà cũng không bao giờ được họ nói tới trong những cuốn sách họ viết như *Tấn kỷ* của Can Bảo hay *Ngụy thế xuân thu* của Tôn Thạnh. Do thế, tuy Bá Ích đã biết đến nước "*Thân độc ở đó đạo Phù đồ đang*

nổi lên”, nhưng Phật giáo đã không được nói tới qua những đời nhà Hạ, Thương và Chu, ấy là lỗi “*nhỏ nhen thiếu sót của các học giả*” sử gia, chứ đâu phải “*Phật giáo chỉ bắt đầu với Hán Minh đế*”.

Chứng minh như thế, những bằng cứ của Tôn Bính đi ngược lại ngay cả một chứng cứ của Pháp Minh, ấy là chuyện Phật giáo đến Trung Quốc với giấc mộng Người Vàng của Hán Minh đế. Từ đó tạo nên một mâu thuẫn nội tại trong chính ngay bức thư, một điều không thể xảy ra được, nếu căn cứ vào sự sáng sủa mạch lạc của lối hành văn cũng như cách lý luận diễn đạt chặt chẽ của Pháp Minh. Thế thì, trên phương diện chủ đích cũng như trên phương diện lý luận, chúng ta phải loại đoạn *Hậu bút* ra và coi nó không gì hơn là một thêm thắt của những người sau.

Những người sau này là ai? Chúng tôi nghĩ, họ là người Trung Quốc, tại vì, nếu ta so sánh những bằng cứ của đoạn *Hậu bút* với bảy chứng cứ của Pháp Minh, thì điểm nổi bật nhất sau đây đã lộ ra. Đó là, trong số bảy chứng cứ ấy, trừ chứng cứ cuối cùng có tính chất thời sự về Tống Vũ đế, sáu chứng cứ kia, dưới một dạng hình này hay một dạng hình khác, liên quan tới lịch sử nước ta và Phật giáo nước ta. Từ thuyết “mộng kim nhân” của Mâu Tử cho đến chuyện “cầm cô tuyền” của Trúc Pháp Hộ qua Chu Trương, Quách Văn Cử, Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy và Khương Tăng Hội, mỗi một chứng cứ đã có những dấu tích đặc biệt đối với người Phật tử Việt Nam. Trái với đặc tính này, những bằng cứ của Tôn Bính như Phật Đồ Trưng và người chú của Diêu Hưng hầu như không có một liên lạc nào hết. Do thế, khi người Trung

Quốc đọc những lá thư trao đổi trên chắc phải thấy điểm nổi bật vừa nêu và phải ngạc nhiên là, chúng không nói gì hết đến những thần dị khác ngoài những thần dị liên quan với Giao Châu. Lúc đã nhận thấy điều đó, họ chắc không ngần ngại cho trích một số văn cú từ *Minh Phật luận* của Tôn Bính và làm thành đoạn *Hậu bút* nói trên. Chúng tôi vì vậy đề nghị loại bỏ đoạn *Hậu bút* và chỉ giữ lại sáu lá thư mà thôi.

Đĩ nhiên, kết luận này không có gì mới mẻ cho lắm, bởi vì trước đây Nghiêm Khả Quân khi cho trích *Sáu lá thư* trong *Toàn Tổng văn* đã loại bỏ phần mà chúng tôi gọi là *Hậu bút* trên. Tuy nhiên, chúng tôi vẫn cho dịch và bàn cãi, vì đoạn "*Hậu bút*" ấy, một mặt chứng thực nguồn gốc Việt Nam của *Sáu lá thư*. Mặt khác, vì "*Hậu bút*" là một trích dẫn từ *Minh Phật luận* do Tôn Bính viết để trả lời lại *Quân thiện luận*, nó giúp ta kết nối sự ra đời của *Sáu lá thư* với những vấn đề do *Quân thiện luận* đề ra. Do thế, dù loại bỏ, chúng tôi vẫn cho dịch kèm theo với *Sáu lá thư*.

Về mục đích thứ hai, qua những phân tích sáu chứng cứ của Pháp Minh ta thấy chúng vẽ nên không ít một bức tranh khá sinh động về lịch sử Phật giáo Việt Nam trước thế kỷ thứ V. Chúng ta có Mậu Tử vào thế kỷ thứ II, Khương Tăng Hội vào thế kỷ thứ III và Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy, Quách Văn Cử, Chu Trương và Cát Hồng của thế kỷ thứ IV. Bức tranh ấy càng linh động hơn khi chúng ta phân tích hết toàn bộ *Sáu lá thư* với những dẫn chứng và điển cố của chúng.

Ngay lúc này, ta chỉ cần nhận xét là, nếu đem những chứng cứ của Pháp Minh so sánh với những chứng cứ của Tôn Bính trong *Minh Phật luận* cũng như của Tôn Xước trong *Dụ hiền luận*, thì chúng ta phải giả thiết sự hiện diện của những truyền thống văn hóa và lịch sử khác nhau giữa Pháp Minh và hai người ấy. Chính vì sự khác nhau đó mà khi những lá thư này được mang lên Trung Quốc, có lẽ qua những trung gian như Huệ Thắng và Đạo Thiên vào cuối thế kỷ thứ V, những người Trung Quốc đã phải thêm vào đoạn *Hậu bút*, để tô điểm một sắc màu Trung Quốc cho bối cảnh Việt Nam của chúng.

Sự khác biệt truyền thống này không chỉ giới hạn vào lãnh vực tôn giáo. Nó còn lan ra nhiều lãnh vực khác, mà quan trọng nhất là lãnh vực chính trị và độc lập chính trị. Chẳng hạn trong đoạn kết của lá thư thứ tư, Đạo Cao đã không ngần ngại bảo người đệ tử Lý Miểu của mình là “*đang ở vào địa vị thiên tử*” (cư đại bảo chi địa). Dĩ nhiên, người ta có thể hỏi, nếu Lý Miểu “*cư đại bảo chi địa*” thì sao Đạo Cao lại cứ xưng Miểu bằng “*sứ quân*”, chứ không bằng những mỹ hiệu như “*bệ hạ*” v.v...? Chữ “*sứ quân*” dùng để gọi những người ở vào địa vị thứ sử hay chư hầu, kiểu hai câu nói sau đây do Tiêu Tử Hiến ghi lại trong *Nam Tề thư* 58 tờ 16a-9-b2, khi thứ sử Giao Châu Phòng Pháp Thừa xin sách xem từ trường sứ Phục Đăng Chi: “*Sứ quân ký bị tật, bất nghi lao*” và “*sứ quân tỉnh xứ, do khủng động tật, khi khả khán thư?*” mà *Đại việt sử lược* 1 tờ 8b3 đổi thành “*sứ quân an cư, do khủng động tật, khi khả khán thư*”.

Vấn đề “sứ quân” và “cư đại bảo chi địa” này, chúng tôi sẽ có dịp bàn rõ hơn dưới đây. Ở đây ta chỉ cần vạch sơ ra như thế, để cho thấy rằng, sự khác biệt truyền thống giữa những lá thư và các tác giả Trung Quốc là một sự thực và là một điểm nổi bật cần chú ý. Nó sẽ hướng dẫn ta khá nhiều trong việc nghiên cứu những lá thư ấy.

NGUỒN GỐC VIỆT NAM VỀ MẶT ĐIỂN CỔ THƯ TỊCH

Nếu những phân tích về bảy chứng cứ của Pháp Minh đã điểm chỉ cho ta một cách lồi cuồn nguồn gốc Việt Nam của những người viết thư, thì những phân tích tiếp theo về thư tịch và điển cổ do họ dẫn sẽ soi sáng không ít cái nguồn gốc ấy, nhất là những loại thuộc Phật giáo.

Về những loại thư tịch điển cổ ngoài Phật giáo, chúng gồm hai thứ sau. Một thứ, chúng ta ngày nay không thể truy ra nguồn gốc Trung Quốc của chúng và do thế rất có thể đã phát xuất từ thư tịch điển cổ xưa nhất của nước ta. Một thứ, chúng ta có thể truy nguyên và tìm lại trong các sách vở Hán văn.

Về thứ đầu, chúng ta có hai loại điển cổ “Sương Dĩnh” và “Bào Sinh” trong câu “Bần đạo, khí phi Sương Dĩnh, vận phi Bào Sinh” của đoạn mở đầu lá thư thứ sáu. Sương Dĩnh và Bào Sinh là ai? Không một cuốn tự điển nào đã ghi lại. Phải chăng chỉ là những từ chung? Chúng tôi ban đầu nghĩ vậy, nhất là khi những bộ tự

điển lớn tiếng Trung Quốc¹ có từ ngữ “bào sương”, mà chúng cắt nghĩa như “đao nhà bếp”-bào đao, và cho dẫn hai thí dụ chứng minh. Một từ bài ngụ ngôn của Hoàng Đình Kiên, theo đó:

Bào sương đao lạc quả

Cháp ngọc tử minh thuyền

và một bài từ Đường luật của Chu Tùng:

Áp tào ngọc diện thiên nhai kiến

Trác tuyết bào sương chiếu nhãn minh

Chúng tôi ban đầu nghĩ “sương dĩnh” và “bào sinh” có thể là một điển ngữ của bào sương. Do thế câu “khí phi sương dĩnh, vận phi bào sinh” có thể cắt nghĩa như “bản đạo không có tài năng sắc bén”. Nhưng vì chưa thể tìm ra một dụng ngữ nào thuộc loại *sương dĩnh* và *bào sinh*, nên chúng tôi, vì cẩn thận phải giả thiết chúng như hai điển cố cần khảo tra thêm. Dĩ nhiên, người ta cũng có thể dịch theo chữ câu ấy thành “*bản đạo, tài năng không phải là bút sương, vận mệnh thì không phải là sinh vật dùng cho nhà bếp*”, rồi để nguyên như vậy cho ai muốn hiểu sao thì hiểu.

Ngoài ra, *Tiền Hán thư* 39 tờ 2b9-12 cũng có nói tới Bào Sinh; dù chữ Bào ở đây viết bằng bộ “ngư”, như một cố vấn của Tiêu Hà. Nó viết: “*Vua nhiều lần sai sứ đến vấn lao thừa tướng. Bào Sinh gọi Hà nói: ‘Nay vua*

¹ Morahashi Tetsuji, *Dai Kan Wa jiten* I-XII, Tokyo, 1959-1961; Trương Kỳ Quân, *Trung văn đại từ điển* I-XL, Đài Bắc: Trung Quốc văn hóa nghiên cứu sở, 1963-1968. Xem quyển thứ 11 tờ 384a11-13.

áo chiêu sương phủ, đã nhiều lần đến vấn lao ông, ấy vì người có ý nghi ngờ lòng ông. Kế cho ông bây giờ không gì hơn là ông hãy sai con cháu em út ông, đưa nào giới về việc binh đều đến ở trong quận sở của vua thì vua càng tin ông'. Từ đó, Hà làm theo kế của Bào. Hán Vương rất vui lòng". Bào Sinh của Tiêu Hà này là ai? Câu hỏi này cho đến thời Nhan Sư Cổ (581-645) thì đã hoàn toàn không thể trả lời được. Trong các chú thích về chữ đó, Cổ chỉ biết viết: "*Sư Cổ nói: Bào Sinh là một bậc hữu thức thời bấy giờ, họ Bào là người học trò vậy*". Do thế, ngày nay dù ta có đồng nhất Bào Sinh ở đây với Bào Sinh trong những lá thư của chúng ta, một điều rất có thể, chúng ta cũng không thể biết gì thêm hơn về ý nghĩa câu "Vận phi Bào Sinh", ngoài điều suy đoán rằng, Pháp Minh có thể ví mình không có cái may mắn kiểu của Bào Sinh được phục vụ Tiêu Hà.

Dù với trường hợp nào đi nữa, chúng tôi cũng không loại bỏ khả năng Sương Dĩnh và Bào Sinh rất có thể là tên của hai người nổi tiếng nước ta vào một thời gian nào đấy trước khi những lá thư trên xuất hiện; vì họ là người nước ta, nên đã không bao giờ được ghi lại trong sách vở Trung Quốc và trở thành mai một với thời gian. Cho đến khi một trong những trường hợp trước được xác nhận, khả năng này đáng nên chú ý.

Về các thư tịch điển cố ngoài Phật giáo có thể truy về sách vở Trung Quốc, gồm có bốn nhóm chính sau: Nhóm thứ nhất là chữ "*võng tượng huyền châu*" trong câu "*chiếp khánh ngu quân, võng tượng huyền châu*", mà chúng tôi dịch thành "*thì xin đem hết ống ngu cũ*"

mình để làm chuyện vông tượng đi tìm huyền châu”, ở đoạn mở đầu của lá thư thứ hai.

Bốn chữ này dĩ nhiên là một mượn ý từ câu chuyện Hoàng đế sai vông tượng đi tìm huyền châu trong *Nam hoa kinh thiên* Thiên địa XII tờ 29 của Trang Tử: “Hoàng đế du hồ Xích thủy chi bắc, dâng hồ Côn lân chi khuu, nhi nam vọng, hoàn quy, di kỳ huyền châu, sử tri sách chi nhi bất đắc, sử lý châu sách chi nhi bất đắc, sử kiệt cấu sách chi nhi bất đắc dã; nãi sử tượng vông, tượng vông (bk. Vông tượng) đắc chi. Hoàng đế viết: Di tại, tượng vông nãi khả dĩ đắc chi hồ”. Câu chuyện này, người ta thường cắt nghĩa và dịch thành “Hoàng đế, trong khi đi chơi ở miền Bắc sông Hồng, đã lên đồi Côn Lôn, mà ngó về miền Nam, rồi trở về, để viên huyền châu lại. Ông sai hiểu biết đi tìm, nó tìm không được. Sai cái có hình dáng đi tìm, nó tìm không được. Sai ngôn từ đi tìm, nó tìm không được. Bèn sai cái không dáng hình đi tìm, không dáng hình tìm được. Hoàng đế nói: Lạ thay, không hình dáng mà có thể tìm được huyền châu ư?”.

Quách Tượng đời Tấn chẳng hạn đã giải nghĩa chữ “ly châu” như “sắc hình”. Hay Thành Huyền Anh đời Đường đã chú thích chữ vông tượng thành “ly thanh sắc tư lự”, như Lý Thiện đã làm, khi ông bàn tới câu “bạc sách hiệp đạp, vông tượng tương cầu” trong bài phú *Động tiêu* của Vương Bào ở *Văn tuyển*: “Thiện nói: Hu vô là vông tượng ấy vậy”. Điều đáng chú ý là, chữ vông tượng hay tượng vông ấy lại có dịp xuất hiện ở thiên *Đạt sinh* của Trang Tử, tức thiên XIX tờ 49, theo đó Hoàn công đi chơi gặp quỷ, về quá sợ nên phát bệnh,

bèn hỏi Cáo Ngao có quỷ hay không, Ngao trả lời là có như “*dâm có con Lý, bếp có con Kết, rác rưởi bèn trong cửa là chỗ ở của Lôì đình, phía dưới phương đông bắc con Bội a và con Khúc long nhảy lượn, phía dưới phương tây bắc là chỗ của con Dật dương, sông có con vồng tượng, đồi có con Sân, đồng bằng có con Bàng hoàng, núi có con Quý, vũng có con Rắn ủy*”.

Cố nhiên, việc kết nối Hoàn công với vồng tượng của Trang Tử ở đây điểm chỉ cho ta không ít cái kết nối giữa vồng tượng, Khổng Tử và Hoàn công, mà Tư Mã Thiên đã ghi lại trong Khổng Tử thế gia của *Sử ký* 47 từ 6a6-10. Một hôm, Hoàn Tử đào giếng gặp được một vật trông giống con dê trong một bình đất. Để thử Khổng Tử, Hoàn bảo mình gặp được một con chó. Khổng trả lời: “*Theo chỗ Khuu biết thì nó là con dê vậy, vì Khuu nghe rằng, quái vật của núi là con quì và con vồng lạng, quái vật của sông là con ám và con vồng tượng, quái vật của đất là con dê chôn*”.

Vồng tượng do thế tự nguyên ủy rất có thể không chỉ gì hơn là tên một con vật, ngay cả trong trường hợp câu “*vồng tượng đi tìm huyền châu*”. Những chữ “tri”, “ly châu” và “kiết cấu” ở đoạn ấy của thiên Thiên địa cũng phải coi như tên những con vật, rất có thể là ngoại lai, mà Trang Tử đã phiên âm ra tiếng Trung Quốc. Dù với trường hợp nào đi nữa, điển cố “vồng tượng huyền châu” của Đạo Cao nhằm nói rằng, nếu Đạo Cao đem hết chỗ ngu của ông trình bày và người đọc nắm được ý tưởng, thì điều ấy thật là không ngờ được, thật hy hữu như chuyện con vồng tượng đã tìm được huyền châu, mà

người ta, ngay cả Hoàng đế, đã không ngờ là nó có thể làm được.

Nhóm thứ hai gồm bốn chữ “thổ ác dư hà” nhà thức ăn, búi lấy tóc, mà vẫn còn rời ở đoạn cuối cùng của lá thư thứ tư. Điển “*nhà miếng ăn, búi lấy tóc*” này, Đạo Cao phải lấy từ Chu công thế gia của *Sử ký* 33 tờ 3a9-b2, theo đó khi Chu công nghe Bá Cầm được phong đất Lỗ, ông liền dặn Bá Cầm thế này: “*Ta là con của Văn vương, em của Vũ vương và chú của Thành vương; đối với thiên hạ, ta do thế cũng không hèn hạ gì. Thế mà, ta một lần tắm thì ba lần búi tóc, một bữa ăn thì ba lần nhà miếng, đứng dậy, để đợi kẻ sĩ, vậy mà ta còn sợ mất kẻ hiền trong thiên hạ; con khi đến Lỗ, nên cẩn thận, đừng đem thế nước ta ra mà kiêu ngạo với người*”.

Sự rút gọn điển này thành hai chữ *thổ ác* ít nhất đã bắt đầu với Ban Cố trong tiểu sử của Tiêu Vọng ở *Tiền Hán thư* 78 tờ 1b5-9; khi Vọng trách Hoắc Quang là “*khủng phi Chu công tướng Thành vương cũng thổ ác chi lễ, trí bạch ốc chi ý*”, và dùng trong *Hậu Hán thư* 66 tờ 18b3-5 ở tiểu sử của Trần Nguyên: “*Cố nhân quân hoạn tại tự kiêu, bất hoạn kiêu thân, ưng tại tự nhiệm, bất tại nhiệm chân, thị dĩ Văn vương hữu nhật ngô chi lao, Chu công chấp thổ ác chi thuật*”.

Nhóm thứ ba là những dẫn chứng từ kinh Dịch và *Lược ngữ*. Trong lá thư thứ năm, Lý Miêu cho dẫn câu “*Tích thiện dư khương, tích ác dư ương*”, và bảo là từ kinh Dịch. Câu ấy quả đến từ phần văn ngôn của quẻ khôn, mà theo bản in *Chu Dịch* của cụ Phan Bội Châu đọc như “*Tích thiện chi gia tất hữu dư khương, tích bất*

thiên chi gia tất hữu dư ương, thân thí kỳ quân, tử thí kỳ phụ, phi nhất triêu nhất tịch chi cố, kỳ sở do lai tiêm hỷ”.

Trong lá thư thứ sáu, Pháp Minh nói đến “sống chết có mạng, giàu sang tại trời” và “quỷ thần không thể cản ngăn, thánh nhân không thể tiên đoán”. Câu “tử sinh hữu mạng, phú quý tại thiên” đây đương nhiên là một trích dẫn từ câu trả lời của Tử Hạ cho Tư Mã Ngưu Ưu ở thiên Nhan Uyên của *Luận ngữ*, khi Ưu phàn nàn là “nhân giai hữu huynh đệ, ngã độc vong”, theo đây “*thương giai chi hỷ, sinh tử hữu mạng, phú quý tại thiên, quân tử cầu cập nhi vô thất, dự nhân hào nhi lễ, tử hải chi nội giai huynh đệ dã, quân tử hà hoạn hồ vô huynh đệ dã*”.

Còn câu “quỷ thần không thể cản ngăn, thánh nhân không thể tiên đoán” được Pháp Minh lấy từ *Chinh tây phú* của Phan Nhạc (?-300), mà *Văn tuyển* 10 tờ 1b10-2a3 đã ghi: “*Thử tam tài giả, thiên địa nhân, đạo duy sinh dự vị, vị chí đại bảo, sinh hữu tu đoán chi mạng, vị hữu thông tắc chi ngẫu, quỷ thần mạc năng yêu, thánh trí mạc năng dự*”¹.

Nhóm cuối cùng gồm những tên Cơ, Khổng, Đán, Khuu, và từ “Thất kinh”. Cơ Đán là tên của Chu công, còn Khổng Khuu là tên của Khổng Tử. *Thất kinh* là bảy bộ điển tịch tiêu chuẩn của lịch sử Trung Quốc cổ đại, gồm bốn kinh thường xuyên là *Dịch*, *Thi*, *Thơ* và *Lễ*, và

¹ *Văn tuyển*, bản in đời Tống Thuận Hy của họ Hồ ở Phiên Dương, Kyoto: Trung văn xuất bản xã ảnh ấn, 1971.

ba kinh có thể thay đổi giữa *Nhạc*, *Tả truyện*, *Xuân thu*, *Luận ngữ*, *Mạnh Tử*, *Hiếu kinh*.

Đó là sơ lược về những thư tịch điển cổ ngoài Phật giáo dùng trong *Sáu lá thư*. Về thư tịch điển cổ Phật giáo, một số chúng tôi đã phân tích ở trên. Số còn lại có thể chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất gồm những tên họ sách vở do Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miểu dẫn, và là nhóm quan trọng nhất. Trước hết là những tên Sĩ đầu mật, Nhượng Khư và Long Hoa. Một cú soát những kinh điển Phật giáo cho thấy những tên vừa nói đã xuất hiện trong các bản văn liên quan tới sự ra đời của đức Phật Di Lặc trong tương lai.

Những bản văn ấy là *Maitreyavadāna*¹ cùng năm bản dịch Hán văn của nó, đó là *Phật thuyết Di Lặc hạ sinh kinh* do Trúc Pháp Hộ thực hiện vào năm 303, *Phật thuyết Di Lặc hạ sanh thành Phật kinh* và *Phật thuyết Di Lặc đại thành Phật kinh* do Cưu Ma La Thập dịch giữa những năm 402-412, kinh *Di Lặc hạ sinh* của Tăng nhất A hàm kinh ĐTK 125 do Cồ Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào năm 397, và *Phật thuyết Di Lặc hạ sinh kinh* ĐTK 457 do Nghĩa Tịnh dịch vào năm 703.

Trong số những bản dịch ấy, chúng ta có thể loại bỏ bản của Nghĩa Tịnh, bởi vì chúng không liên quan gì hết với những bức thư của ta. Nguyên bản Phạn văn, tuy không hoàn toàn đồng nhất với những bản dịch Hán văn, có thể giúp ta nhận ra những danh từ Phạn văn, mà người Trung Quốc đã cho phiên âm và đã xuất hiện

¹ *Maitreyavadāna*, trong *Divyavadāna*, P.L. Vaidya in, Darbhanga: Mithila Sanskrit Institute, tr. 34-40.

trong những lá thư. Bốn bản dịch còn lại, tất cả chúng đều được dịch trước năm 412 và hầu như hoàn toàn đồng nhất với nhau, mặc dù ngắn dài hơi khác.

Thế thì, Đạo Cao có dùng những bản văn dịch này không? Hay ông dùng một nguyên bản Phạn văn nào đó do người Ấn Độ mang tới nước ta cho việc nói về thành Sí đầu mặt và vua Nhượng Khư trên? Chúng tôi không thể trả lời câu hỏi sau được, vì không một dữ kiện nào hiện còn cho phép ta giả thiết. Về câu hỏi trước, chúng tôi nghĩ, chúng ta phải trả lời khẳng định, vì tối thiểu một bằng cứ trong lá thư của Đạo Cao đã xác nhận như vậy.

Bằng cứ đó là chữ *Sí đầu mặt*. Trong bản dịch của Trúc Pháp Hộ, thành mà Phật Di Lặc sẽ sinh vào, được gọi là thành Kê Đầu. Bản dịch của Tăng Già Đề Bà ở quyển thứ 44 của *Tăng nhất a hàm kinh* ĐTK 125 từ 787c2-789c28 cũng cũng có tên Kê Đầu. Hai bản dịch của La Thập, ngược lại gọi nó là thành Sí đầu mặt, mà ta thấy xuất hiện trong lá thư của Đạo Cao. Vậy thì, với bằng cứ này, chúng ta có thể giả thiết là Đạo Cao đã biết đến một trong hai bản dịch của La Thập, đặc biệt là bản dịch đầu. La Thập, đầu thực hiện công tác dịch thuật ở miền Bắc, đã có những liên lạc mật thiết với những người Phật giáo miền Nam, mà thí dụ điển hình nhất là những trao đổi thư từ giữa ông và Huệ Viễn của Lô Sơn, tạo nên tập *Đại thừa nghĩa chương* sau này. Về phía nước ta, vào khoảng năm 425, Đàm Hoàng từ miền Bắc xuống ở tại chùa Tiên Sơn ở Bắc Ninh, nên một số bản dịch của La Thập chắc hẳn đã tìm đường tới Việt Nam không lâu sau khi chúng được dịch.

Sí đầu mặt với những biến thái của nó như Kê Đầu, Kê đầu mặt, Kê Viên, Kê Lân v.v... cố nhiên vừa là một phiên dịch vừa là một phiên âm Trung Quốc của chữ *kurkutàrama* hay *kukkutàrama* tiếng Phạn. *Kurkutàrama* là tên của tu viện nổi tiếng do vua A Dục dựng tại thành Pataliputra, mà Huyền Tráng, hơn tám trăm năm sau khi Pusyamitra phá hủy trong cuộc đàn áp Phật giáo khoảng năm 187 tdl.¹, vẫn còn nhận ra cái nền, như *Đại Đường tây vực ký* 8 ĐTK 2087 tờ 912b14-17 ghi lại.

Điểm đáng ngạc nhiên là, nguyên bản Phạn văn chuyện thần thoại Maitreya, như nó đã xuất hiện ngày nay trong bản in của Viện Phạn ngữ học Mithila, đã không có tên Sí đầu mặt này². Tên Nhưạng Khư, ngược lại, với những biến thái *Nhượng Già*, *Hướng Khư* v.v... đã có mặt trong đó và không gì hơn là một phiên âm Trung Quốc của chữ *sāṅkha* tiếng Phạn và *sankha* tiếng Pàli. Tất cả những bản Hán văn dẫn trên đều thống nhất Nhưạng Khư là vị vua ở thành Sí đầu mặt và là người sẽ nhường ngôi cho đức Di Lạc nhằm thực hiện giấc mộng một thế giới, ở đó mọi người đều sống lâu và giác ngộ qua ba hội thuyết pháp dưới gốc cây Long Hoa.

¹ Về cuộc đàn áp này, xem Lê Mạnh Thát, *Bối cảnh lịch sử và địa lý của văn hệ Bát nhã*, Cảo bản, 1968.

² Tuy rằng có mặt ở truyện thứ 38 nhan đề *Maitrakanyakāvadhāna* trong cùng tập *Divyāvadhāna* nói trên.

Việc Đạo Cao đem vua Nhượng Khư, thành Sí đầu mặt và ba hội Long Hoa, để chứng minh tính có thể thấy được của “tây phương căn nguyên”, phải kể là khá lôi cuốn cả về phương diện tín ngưỡng lẫn cắt nghĩa. Về khía cạnh tín ngưỡng, nó cho thấy, những người thời ấy đã có một tin tưởng sâu sắc vào sự xuất hiện sắp đến của Phật Di Lặc. Về phương diện cắt nghĩa, nó vạch ra sự hàm hồ không rõ ràng của câu hỏi do Lý Miễu nêu lên. Trong lá thư thứ nhất, Miễu nói: “*Đây chính là lúc phải tìm nguồn gốc phương tây của giáo pháp*”. Ở lá thư trả lời, Đạo Cao chia câu đáp của mình thành hai đoạn. Đoạn thứ nhất, ông dùng chứng cứ Phật Di Lặc. Do thế, ta có thể giả thiết là, nguồn gốc phương tây của Miễu đây muốn nói đến nguồn gốc Tây phương cực lạc tịnh độ, như người dịch bản tiếng Nhật trong *Quốc dịch nhất thiết kinh* đã hiểu. Nhưng đến đoạn thứ hai, Cao dẫn tới chuyện “*Họ Thích giống trồng Pháp ở vườn Nai, đức Phu Tử dương lời đức tại Châu Lô*”. Điều này có nghĩa nguồn gốc phương tây ấy không chỉ muốn nói Tây phương cực lạc, mà còn muốn nói đến nguồn gốc Ấn Độ của Phật giáo như một thực tại lịch sử, như thực tại lịch sử của Tam hoàng Ngũ đế và Chu Khổng.

Tiếp đến là những dẫn chứng và điển cố liên hệ với kinh *Pháp Hoa*. Trong lá thư thứ hai, Đạo Cao cho dẫn câu “*Thời ngã cập chúng tăng, câu xuất Linh Thứu sơn*” và bảo là từ kinh *Pháp Hoa*. Khi cử soát những bản dịch hiện còn, đây là chính *Pháp Hoa kinh* của Trúc Pháp Hộ, *Diệu pháp Liên hoa kinh* của Cưu Ma La Thập và *Thiệm phẩm Diệu pháp Liên hoa kinh* của Xà Na Khuất Đa, chúng ta đã gặp câu ấy trong bản của La

Thập 5 ĐTK 262 tờ 43b24 và của Xà Na Khuất Đa 5 ĐTK 24 tờ 177c13 ở phẩm thứ 16 của bản trước và 15 của bản sau, mà chúng đều được gọi là “*Như Lai thọ lượng phẩm*”. Câu tương đương trong bản dịch của Trúc Pháp Hộ 7 ĐTK 263 tờ 114c17-18 phẩm thứ 15 là “*Như Lai hiện thọ*” đọc như: “*Nhiên hậu Như Lai, hiệp tập chúng âm, năng tự thị hiện, hiển đại Phật đạo*”.

Nguyên bản Phạn văn hiện nay do Wogihara và Tsuchida xuất bản trong *Saddharma-pundarikà-sùtram* ở Đông Kinh năm 1934-1936, trang 276, đã chứng tỏ La Thập và Xà Na Khuất Đa dịch sát với nguyên văn hơn; câu trên theo Phạn văn là: *Tato aham śrāvaka-sangha kīrtvā àtmāna darśeny ahu Gīdhrakūte*.

Vậy thì, trong các bản dịch hiện còn, Đạo Cao phải dẫn bản của La Thập và Xà Na Khuất Đa. Nhưng vì Xà Na Khuất Đa thực hiện bản dịch của mình vào năm 601, bản này do thế không thể là tài liệu cho việc dẫn chứng của Cao. Còn lại như vậy là bản do La Thập dịch vào năm 406. Câu ấy La Thập xếp dưới phẩm “*Như Lai thọ lượng*” như đã nói. Điều này giúp ta thấy là, tên “*Thọ Lượng vị tận*” trong câu “*Nguyện tin lời của Thọ Lượng vị tận*” phải đến từ phẩm ấy. Và chúng ta không sai cho mấy, bởi vì đầu phẩm danh gọi là Như Lai thọ lượng, nội dung nó đã nói tới chuyện Như Lai thọ lượng chưa hết. Chúng tôi nghĩ, tên Thọ lượng vị tận đây do đó đáng nên dịch ra Thọ lượng chưa hết, và coi Đạo Cao như muốn đề cập tới phẩm Như Lai thọ lượng của bản dịch La Thập.

Dù có sự giống nhau về văn cú giữa câu dẫn của Đạo Cao và bản dịch của La Thập, chúng ta có nên loại hẳn khả năng về việc Cao dùng một bản dịch khác không, nhất là khi ta có tên *Thọ lượng vị tạn* không hoàn toàn đồng nhất với phẩm danh của La Thập và vào thời Cao đang có những dịch phẩm khác lưu hành như của Pháp Hộ và Chi Cương Lương? Chúng tôi nghĩ là nên, vì Đạo Cao hình như có một đánh giá cao về dịch phẩm của La Thập và rất ưa dùng chúng, mà điển hình là bản dịch *Kinh Duy Ma Cật* sẽ thấy dưới đây hay truyện thần thoại Maitreya trên.

Ngoài tên "*Thọ lượng vị tạn*" và câu "*Thời ngã cập chúng tãng câu xuất Linh Thúu sơn*", Cao cũng nói đến chuyện "*Trung suy Đại Thông Trí Thắng chi tập*". Đại Thông Trí Thắng là tên một vị Phật trong kinh *Pháp Hoa* ở phẩm "Hóa thành" của bản dịch La Thập 5 tờ 22a18-27b8 và bản dịch của Xà Na Khuất Đa 5 tờ 88b22-94b20. Tên "Vãng cổ" của Hộ tỏ ra khá gần với phẩm danh *Pūva-yoga* của nguyên bản Phạn văn kinh *Pháp Hoa* hiện nay do Wogihara và Tsuchida xuất bản trang 141-175.

Nội dung của phẩm này, như nhan đề cho thấy, là nhằm nêu lên tính chất hóa thành của mọi lý thuyết Phật giáo và có thể tóm tắt thế này. Đại Thông Trí Thắng là một vị vua, có mười sáu người con. Sau ông bỏ ngôi đi tu và thành Phật, hiệu là Đại Thông Trí Thắng. Mười sáu người con của ông dần dà được hóa độ và người con thứ mười lăm sau này trở thành Phật dưới tên Thích Ca Mâu Ni. Sự giác ngộ của những người con này đều được thực hiện bằng những phương tiện diễn

giảng thí dụ của Đại Thông Trí Thắng. Dẫn chuyện này ra, Đạo Cao chắc muốn cho Lý Miểu hiểu một sự định kỳ xuất hiện những đức Phật và nhắc nhở Miểu về việc không nên đặt quá nhiều tin tưởng vào chuyện thị hiện và nhìn thấy.

Một lần nữa, với những dẫn chứng từ kinh *Pháp Hoa*, Đạo Cao đã cho thấy một phần nào tình trạng tín ngưỡng nhiệt thành và sâu sắc về kinh *Pháp Hoa* của những người thời ông, bởi vì để có thể chấp nhận giá trị bằng cố của chúng, nó giả thiết cả người đọc lẫn người viết phải có một niềm tin nào đó vào sự chân thật của cuốn kinh cùng những câu chuyện thần thoại nó kể. Sự thực, ta có Huệ Thắng (440-510) đã “*tụng kinh Pháp Hoa ngày kể một biến*” như *Tục cao tăng truyện* 16 ĐTK 2060 tờ 550c9 đã ghi. *Hoằng tán Pháp Hoa truyện* 5 ĐTK 2067 tờ 24c10-13 cũng chép lại chuyện một tín sĩ của huyện Bình Lục thuộc Giao Châu “*đời Lương đã nhân tụng kinh Pháp Hoa, hăm mộ sự tích Dược Vương. Sau khi thiêu mình, nơi thiêu bỗng nổi gò cao, dáng giống hình người. Người cha đến đào thì được tượng vàng một pho lớn bằng người thật, ôm vào, trước muốn cất lên, bỗng nhiên không thấy*”.

Cuối cùng là những dẫn chứng từ *Tịnh Danh* và điển cổ “*Định Quang Nho Đồng*”. Trong lá thư thứ hai, Đạo Cao cho dẫn câu “*Thiện giải pháp tướng, tri chúng sanh căn*” và bảo là trích từ kinh *Tịnh Danh*. Một kiểm soát những bản dịch tiếng Trung Quốc của cuốn kinh này cho thấy câu đó chỉ xuất hiện trong *Duy Ma Cát sớ thuyết kinh* ĐTK 475 tờ 537a14 phẩm “Phật quốc” do Cưu Ma La Thập dịch năm 406, bởi vì bản *Duy Ma Cát*

kinh do Chi Khiêm dịch khoảng năm 222-229 quyển thượng phẩm “Phật quốc” ĐTK 474 từ 519a15-16 có ghi “tùy chúng nhân tướng vi hiện huệ đức, tại chư chúng vi chính đạo”, còn bản *Thuyết vô cấu xưng kinh* ĐTK 476 từ 557c17-18 do Huyền Tráng dịch năm 650 đổi thành “*Thiện tri hữu tình chư căn thắng liệt, nhất thiết đại sở bất năng phục*”. Căn cứ vào sự đồng nhất văn cú, chúng ta phải kết luận là, Đạo Cao đã dẫn câu chứng của mình từ bản dịch của La Thập.

Tuy nhiên, vì Cao đã dẫn nó dưới tên kinh *Tịnh Danh*, chúng ta cần phải kiểm thêm xem có bản dịch nào mang cái tên ấy không? Dựa vào những thư tịch Phật giáo Trung Quốc từ Tăng Hựu cho đến Viên Chiếu, cái thường biết như kinh *Tịnh Danh* được dịch cả thấy 7 lần đây là lần dịch năm 188 dưới tên *Cổ Duy Ma Cật kinh* của Nghiêm Phật Điều, năm 291-296 mang tên *Duy Ma Cật kinh* của Trúc Thúc Lan, năm 280-300 có nhan đề *Duy Ma Cật kinh* của Kỳ Đa Mật và năm 303 dưới tên *Duy Ma Cật kinh* của Trúc Pháp Hộ, cộng thêm với ba bản dịch hiện còn vừa kể. Bốn lần dịch này cùng với *San Duy Ma Cật kinh* của Trúc Pháp Hộ và *Hiệp Duy Ma Cật kinh* của Chi Mẫn Độ ngày nay đã tán thất. Dù còn hay mất, tất cả chúng không một bản nào đã mang cái tên *Tịnh Danh kinh*. Chúng ta do thế phải kết luận cái tên ấy là một sáng tạo của Đạo Cao.

Cố nhiên, đây là một điều tương đối dễ hiểu, bởi vì nó không gì hơn là một dịch ngữ của đầu đề *Vimalakīrti-sūtra* tiếng Phạn. Thế thì, dựa vào sự đồng nhất văn cú, câu dẫn trên của Đạo Cao phải đến từ bản dịch của La Thập. Khẳng định này về việc dùng bản

dịch La Thập của những người viết *Sáu lá thư* còn có thể làm vững với một bằng cứ sau.

Trong lá thư thứ năm, để chứng minh Phật giáo cũng chỉ nói đến duyên báo như Nho giáo, Lý Miểu cho dẫn câu “vô ngã vô tạo vô thọ giả, thiện ác chi nghiệp diệc bất vong” và bảo là “kinh nói”, chứ không nói rõ “kinh nói” ấy là kinh nào. Người dịch tiếng Nhật cuốn *Hoàng minh tập* là ông Thái Điền Thế Tạng trong *Quốc dịch nhất thiết kinh hộ pháp bộ* quyển 1 từ 260 cũng bảo, ông không biết “kinh nói” ấy là kinh nào, và cho chú là “vị tương”.

Điều đáng ngạc nhiên là, dịch giả này đã thành công trong việc nhận ra câu “thiện giải pháp tướng, tri chúng sanh căn” nói trên là xuất phát từ phẩm Phật quốc của kinh *Tịnh Danh*. Nói là ngạc nhiên, bởi vì nếu đã thành công trong việc truy nhận câu ấy, thì làm sao ông Thái Điền lại có thể chú là “vị tương” cho câu dẫn “vô ngã vô tạo vô thọ giả, thiện ác chi nghiệp diệc bất vong”. Nếu đọc hết phẩm “Phật quốc” của bản dịch La Thập hay Huyền Tráng, người ta không đợi lâu để gặp nó. Nó nằm ở từ 537c16 của bản La Thập và từ 558c4 của bản Huyền Tráng. Chỉ bản dịch của Chi Khiêm là dịch khác đi một chút và làm cho nó trở thành khó hiểu như “*phi ngã bất tạo dĩ bất tri, như Phật thanh tịnh vô ác hạnh*” ở từ 519c19.

Vậy thì, trừ khi đọc bản dịch của Chi Khiêm, ông Thái Điền mới có thể chú là “vị tương” cho câu dẫn của Lý Miểu. Chứ nếu xem hoặc bản dịch của La Thập hoặc bản của Huyền Tráng thì khó mà có thể không nhận ra

được. Không những thế, nếu đã nhận ra được câu “thiện giải pháp tướng, tri chúng sanh căn”, điều này chứng tỏ rằng, ông Thái Điền đã dùng bản dịch của La Thập, bởi vì như đã thấy, câu đó chỉ xuất hiện trong bản dịch ấy mà thôi. Việc xuất hiện chú thích “vị tướng” của ông Thái Điền do thế quả là đáng ngạc nhiên.

Dù với trường hợp nào đi nữa, câu dẫn chứng của Lý Miểu, vì sự đồng nhất văn cú của nó, phải đến từ bản dịch của La Thập. Chúng ta không kể tới bản dịch của Huyền Tráng, vì Tráng chỉ chép lại của La Thập và đã ra đời quá muộn.

Về điển “Định Quang Nho Đồng”, chúng không gì hơn là dịch ngữ của hai cái tên Phạn văn *dīpamkara* và *mānava*. Như những dịch ngữ độc lập, chúng đã xuất hiện khá sớm trong nhiều bản dịch khác nhau, nhất là những bản dịch phát nguyên từ nước ta và miền Nam Trung Quốc như *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội chẳng hạn.

• Song, như hai dịch ngữ kết nối với nhau trong một trình tự kể chuyện, chúng chỉ xuất hiện một cách đáng chú ý trong bản *Phật thuyết thái tử thụy ứng bản khởi kinh* ĐTK 185 từ 472c1-483a13 do Chi Khiêm dịch vào khoảng những năm 222-229. Nội dung cuốn kinh này có thể nói không gì hơn là một mô tả khá chi tiết và hoa mỹ cuộc đời đức Phật từ sơ sinh cho đến nhập diệt, bắt đầu với một câu chuyện nhập đề về cuộc gặp gỡ giữa đức Phật Định Quang và vị Sa môn Nho Đồng. Câu chuyện này thực thi vị. Sa môn Nho Đồng, vì muốn cúng hoa cho đức Phật Định Quang, đã phải mua hoa từ một cô

hái hoa với một giá rất đắt. Cô hái hoa ngạc nhiên, bèn hỏi lý do rồi cúng không lấy tiền hai cành hoa với lời nguyện xin là, nàng và vị Sa môn luôn luôn kết nghĩa vợ chồng trong mọi kiếp sau. Phật Định Quang không ai khác hơn là Phật Nhiên Đăng, và Sa môn Nho Đồng không ai khác hơn là Phật Thích Ca với cô hái hoa là công chúa Da Du Đà La.

Việc Đạo Cao cho dẫn điển cổ “Định Quang Nho Đồng” ở đây có cùng một mục đích như những dẫn chứng về Nương Khư và Đại Thông Trí Thắng, đó là nhằm cho thấy sự xuất hiện của đức Phật là một chắc chắn, dù năm tháng có xa xôi tới đâu đi chăng nữa. Câu chuyện ấy ngày nay nằm trong bản dịch kinh *Phật thuyết thái tử thụy ứng bản khởi* của Chi Khiêm. Bản này là bản dịch duy nhất tại Trung Quốc. Do thế, ta phải kết luận, Đạo Cao dùng nó cho việc nói tới điển Định Quang Nho Đồng của ông.

Điều này càng rõ hơn với một vay mượn sau trong lá thư thứ sáu của Pháp Minh. Trong đoạn thứ ba của lá thư ấy, khi bàn về sự chìm nổi của chúng sinh, Minh đã nói tới chuyện “*nhất thân tử hoại, phục thọ nhất thân*” (một thân chết đi, lại nhận một thân khác). Nếu đọc qua bản dịch của Khiêm, ta thấy Minh dẫn trực tiếp không thay đổi câu ấy từ tờ 472c5-6. Điểm này chứng tỏ bản dịch của Khiêm đã được cả Minh và Đạo Cao, nếu không là toàn thể những người học Phật thời họ, biết đến. Và sự tình ấy không có gì lạ cho lắm, bởi vì nó có thể nói là một cuốn sách trình bày cuộc đời đức Phật với tất cả những đẹp đẽ và thi vị, mà những Phật tử Ấn

Độ trước thời Chi Khiêm đã có thể vận dụng và thực hiện.

Rồi trong lá thư thứ tư, Đạo Cao lại so sánh Phật giáo với “mặt trời mặt trăng” và các luồng tư tưởng khác với ngọn lửa leo lét (Cửu lưu chi thị phi, nãi trước chúc chi bất tức, phi nhật nguyệt chi bất hung). Hình ảnh này Cao rút ra từ *Mâu Tử Lý hoặc luận* trong *Hoàng minh tập* 1 tờ 6b23: “*Nhật nguyệt phi bất minh, chúng ám tậ kỳ quang, Phật đạo phi bất chính, chúng tư yếm kỳ công*” (trời trăng không phải không sáng, bóng tối nhiều che mất sáng, đạo Phật không phải không chính, ý riêng nhiều ám mất ý công). Cũng trong lá thư ấy, Cao lại nói đến việc “*người có thấy đem nói với kẻ không thấy thì kẻ không thấy cuối cùng cũng không tin sự thấy*”. Ý kiến này cũng xuất phát từ câu: “*Sự thường cùng kiến giả, khả thuyết dĩ thật, nhất nhân kiến nhất nhân bất kiến giả, nan dĩ thành ngôn dã*” (Việc thường cùng thấy thì có thể nói cho là thật, một người thấy một người không thấy thì khó mà nói với nhau) trong *Mâu Tử Lý hoặc luận* 1 tờ 4b18-19.

Trên đây là những thư tịch điển cố của nhóm thứ nhất. Nhóm thứ hai gồm những kê khai danh số, mà phần lớn đã xảy ra trong lá thư thứ sáu của Pháp Minh. Ở đoạn thứ ba của nó, Minh nói tới ba cõi, sáu trần, ba ác, tám nạn và chín mươi sáu thứ ngoại đạo.

Ba cõi hay tam hữu là ba thứ thế giới, đây là thứ thế giới xây dựng trên cơ sở tình yêu (dục giới), thứ thế giới trên cơ sở hình tướng và thứ thế giới trên cơ sở phi hình tướng.

Sáu trần hay lục trần là sáu thứ đối tượng của sáu giác quan, đấy là đối tượng của thị giác, của thính giác, của khứu giác, của vị giác, của xúc giác và của não giác.

Ba ác hay tam ác là ba con đường sống khổ sở, đấy là con đường sống địa ngục, con đường sống quỷ đói và con đường sống súc vật.

Tám nạn tức tám khó khăn ngăn cản sự tiến triển trên đường về giác ngộ, đấy là sinh vào địa ngục, vào quỷ đói, vào thú vật, vào cõi trời sống lâu, vào nơi biên địa hạ tiện, vào tình trạng đui mù câm điếc, vào những kiến giải sai lầm và vào thời trước hay sau Phật.

Chín mươi sáu thứ ngoại đạo tức 96 thứ học thuyết sai lầm vào thời đức Phật, mà người ta thường cắt nghĩa như gồm 90 trường phái do 6 vị thành lập sáu học phái của triết học Ấn Độ chủ trương, theo đấy mỗi một vị có 15 thứ lý thuyết khác nhau (15x6: 90) cộng thêm với 6 học phái do sáu người đệ tử của sáu vị ấy xướng xuất: (15x6)+6: 96. Tuy một số kinh điển Phật giáo khác lại chỉ nói có 95 thứ, và học thuyết thứ 96 chính không gì khác hơn là Phật giáo, những bộ sách như *Phân biệt công đức luận* 2 ĐTK 1507 từ 34c 22-23 hay *Tăng nhất A hàm kinh* 20 ĐTK 125 từ 651c29 lại khẳng định là 96 thứ, không kể Phật giáo.

Con số 96 thứ ngoại đạo ấy cũng xuất hiện trong *Đại trí độ luận* do La Thập dịch năm 406 quyển 22 ĐTK 1509 từ 228b25, quyển 27 từ 261a15-16, quyển 34 từ 309b, quyển 36 từ 325c11, quyển 40 từ 349b22, quyển 49 từ 412b5, quyển 74 từ 581b18, v.v... Và tác giả những lá thư chắc hẳn đã biết tới bản dịch đó và đã dẫn số 96

thứ ngoại đạo từ nó, căn cứ vào việc họ thường dẫn văn cú từ những bản dịch của La Thập nói trên. Nhưng điều đáng chú ý là *Mâu Tử Lý hoặc luận* trong *Hoàng minh tập* 1 từ 6a8-15 đã hai lần nhắc đến con số 96 ấy, và theo nó 96 thứ “đạo” này không thứ nào “chí tôn chí đại”, không thứ nào “đạm bạc vô vi” bằng đạo Phật. Do đó, việc nói tới 96 thứ ngoại đạo trong lá thư Pháp Minh có thể đã rút ra từ *Mâu Tử Lý hoặc luận* hay từ truyền thống học tập Phật giáo danh số tại Việt Nam.

Cố nhiên, việc kể đến những danh số loại này không có gì lôi cuốn lắm. Điểm lôi cuốn nằm ở chỗ, nó cho thấy những người viết thư đã bằng lòng chịu khó đi sâu tới mức nào vào việc học tập và nghiên cứu lý thuyết Phật giáo, nhất là Phật giáo danh số. Thứ Phật giáo ấy không những vừa khô khan vừa kỹ thuật mà đôi khi còn phi lý và phiền nhiễu, ngoài ra còn đòi hỏi những người học tập một thời gian khá dài cho trí nhớ ghi lại những phạm trù và danh số của nó. Pháp Minh, Đạo Cao chắc có đủ thời gian và chịu khó. Điều đáng nói là, hình như Lý Miểu cũng tương tự, để có thể hiểu được lá thư một cách hoàn toàn. Và nó cho thấy một phần nào tình trạng giáo dục Phật giáo nước ta vào thời những vị này đã phát triển đến một trình độ tương đối cao.

Với những phân tích thư tịch điển cổ và danh số Phật giáo này, một nét nổi bật đáng được nêu lên, đấy là trong thời kỳ Nam Bắc phân tranh của Trung Quốc, nước ta hình như đã có một liên lạc hầu như thường xuyên với miền Bắc, mặc dù tình hình chính trị đã đôi lần đặt quan hệ quyền hành chính trị của người nước ta

với miền Nam. Bằng cứ cho khẳng định này dĩ nhiên là việc Đạo Cao và Lý Miểu cũng như Pháp Minh đã dẫn những văn cú phần lớn từ những bản dịch của La Thập, như đã thấy. Hệ luận tất nhiên là, vào khoảng thế kỷ thứ IV-V, quyền hành chính trị nước ta đã đạt đến một mức độ tự trị khá cao, cuối cùng dẫn đến sự xưng đế của Lý Bôn vào năm 544.

Sau thất bại của cuộc khởi nghĩa do Lữ Hưng lãnh đạo vào năm 280, Đào Hoàng đã phải viết trong bản báo cáo cùng năm về người nước ta như: "*Thử châu chi nhân, thức nghĩa giả quả, yếm kỳ an lạc, hảo vi học loạn*" (người châu này, biết nghĩa thì ít, chán ghét yên sướng, ưa làm họa loạn). Và tổ tiên ta không đợi lâu để làm thực lời báo cáo này. Đến cháu của Hoàng thì quyền hành đã hoàn toàn thuộc nhà khởi nghĩa Lương Thạc, tuy Thạc không bao giờ giữ chức thứ sử. Năm 322 Tấn Nguyên đế cử Vương Lương sang làm thứ sử, Thạc không ưa, nên giết Lương. Năm sau, Cao Bảo tiến quân đánh Thạc.

Từ năm 323 cho đến khi Lý Tồn chống lại sự đảo nhiệm của Đằng Độn Chi vào năm 380, sử Trung Quốc không ghi rõ tên những người được mệnh danh làm thứ sử Giao Châu. Các cuốn sử ta như *Đại Việt sử ký toàn thư* và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* thì chỉ ghi có hai người, đấy là Nguyễn Phóng và Nguyễn Phu. Song, *Đại Việt sử lược* 1 từ 6b11 liệt thêm một người thứ ba, đấy là Chu Phụ, và chú là "làm thứ sử thời Tấn Phù Kiên". Tấn Phù Kiên lập nên nhà Diêu Tấn ở miền Bắc và trị vì giữa những năm 357-386.

Chu Phụ là ai? Không một cuốn sử nào, trừ chi tiết vừa nêu của *Đại Việt sử lược* đã nói đến. *Tấn thư* 97 từ 9a7-10a9 có ghi lại tên một Chu Phiên, theo đó “*Vĩnh Hòa năm thứ 3 Văn đem bè lũ hãn hãm Nhật Nam, hại thái thú Hạ Hầu Lãm, giết năm sáu ngàn người, số còn lại chạy trốn đến Cửu Chân; Văn lấy thủy Lãm để tế trời, cắt bình huyện Tây Quyên, rồi chiếm Nhật Nam, nói với thứ sử Giao Châu là Chu Phiên xin lấy Hoàn Sơn phía bắc Nhật Nam làm biên giới*”. Vĩnh Hòa thứ 3 tức năm 348. Chu Phiên, căn cứ vào niên đại này, tất không thể là Chu Phụ được, bởi vì 1. Phụ làm thứ sử đời Tần Phù Kiên, tức giữa những năm 357-386, và 2. sau năm 348 ta có Dương Bình giữ chức ấy vào năm 352, Nguyễn Phu vào năm 355 và Nguyễn Phóng hay theo *Tấn thư* Ôn Phóng Chi vào năm 359.

Điều chắc chắn là, Tần Phù Kiên quả đã mở rộng ảnh hưởng quyền hành của ông xuống cho tới Ích Châu, khi ông cử Đặng Khương xuống dẹp loạn bọn “mọi Ba Thục”, mà *Thập lục quốc xuân thu* quyển 36 từ 962-4 đã ghi lại như “*ba di hiểm nghịch, khấu loạn Ích Châu, chiêu dân Ngô quân vi thần xử xử chi thế, đặc tiến chấn Nam quân tướng quân lệ phong hiệu úy Đặng Khương khả soái giáp sĩ ngũ vạn, tinh dạ phó thảo*”, theo trích dẫn của Nghiêm Khả Quân trong *Toàn Tấn văn* 151 từ 4a10-11¹.

¹ *Toàn thượng cổ Tam đại Tần Hán tam quốc lục triều văn tập* 3 bản in Quảng Nhân thư cục, Trung Hoa thư cục ảnh ấn, Bắc Kinh: 1958.

Một trích dẫn ở từ 2b7-9 liên quan đến việc thăng chức cho Khương viết: “*Khuong hữu liêm lý chi tài, trẫm phương dĩ chi phạt chi sự; bắc bình Hung nô, nam dăng Dương Việt, Khuong chi nhiệm dã*”, xác nhận như vậy nỗ lực thâm nhập vào miền Nam của Tần Phù Kiên, đặc biệt là miền Dương Việt.

Chu Phụ hẳn đã thiết lập những liên lạc ngoại giao với Kiên có lẽ vào sau khoảng năm 360 qua những cuộc hành quân vừa kể của Khương. Chúng ta không biết Phụ giữ chức thứ sử bao lâu, nhưng chắc phải chết trước năm 380, khi nhà Tấn cử Đằng Độn Chi qua làm thứ sử và Lý Tồn đã cất binh chống lại. Năm sau, thái thú Giao Chỉ Đỗ Viện giết Tồn và đón Chi tới. Hai người con của Tồn là Lý Dịch và Lý Thoát trốn vào núi tiếp tục kháng chiến, cho đến năm 412 khi họ liên lạc được với Lư Tuần ở Hợp Phố và tiến đánh Đỗ Huệ Độ, con của Viện đã thay thế Viện, vào năm 411, năm Viện chết lúc 81 tuổi. Họ bị Đỗ giết trong trận đánh tại bên Nam thành Long Biên.

Trong khoảng thời gian kháng chiến giữa năm 380-412 tại nước ta thì ở miền Bắc, Diêu Hưng đã làm cho Phù Kiên tự thất cố ở chùa Tân Bình và lập nên nhà Hậu Tần vào năm 386, mở đầu cho việc đón tiếp và giúp đỡ Cưu Ma La Thập thực hiện sự nghiệp dịch thuật vĩ đại của ông sau này vào những năm 402-412.

Từ năm 412 trở đi cho đến khoảng năm 450, về phương diện chính trị mặc dù nhà Tấn và Tống tiếp tục cử hay phong thứ sử cho Giao Châu, nước ta thực sự là một nước độc lập với vị Hoàng đế Lý Miểu của mình,

tạo điều kiện cho phong trào kháng chiến công khai và thành công sau này của Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến vào năm 468 cho đến năm 485 cũng như Phục Đăng Chi hai năm tiếp đó.

Về phương diện văn hóa và tôn giáo, chúng ta có Đàm Hoàng từ miền Bắc xuống tu học tại chùa Tiên Sơn khoảng năm 425. Vị Tăng chính nhà Tống và đồng thời vị lương y Trí Bản đã đến nước ta khoảng 466-468, căn cứ theo một ghi chú của *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 373c11-15. Và trước Bản ta có Huệ Lâm, người viết luận văn nổi tiếng khiêu khích nhan đề *Quân thiện luận* đã là động cơ cho sự ra đời *Sáu lá thư* trên của ta. Huệ Lâm đã đến Bắc bộ có lẽ vào khoảng những năm 454. Cho nên, sự xuất hiện của những bản dịch của La Thập ở nước ta vào khoảng sau năm 412 cho đến 450 không có gì đáng phải ngạc nhiên hết, nếu chỉ dựa vào những liên lạc chính trị và văn hóa vừa nói giữa hai miền Trung Quốc với người nước ta.

Đến đây, người đọc chắc cũng tự hỏi, tại sao chúng tôi đã phải dài dòng truy nguyên từng điển cố thư tịch trên một cách tỉ mỉ chi tiết như vậy. Một trong những mục đích đã nêu ra, đó là nhằm chứng minh nguồn gốc Việt Nam của những lá thư. Việc ấy, chúng tôi tin tưởng bây giờ đã đạt được. Ngoài điển cố Sương Dĩnh và Bào Sinh, mà ngày nay hiện chưa truy ra, những phân tích về thư tịch điển cố Phật giáo cho thấy những tác giả của *Sáu lá thư* tỏ ra rất quen thuộc với điển tịch Phật giáo nước ta và miền nam Trung Quốc mà trường hợp điển hình là việc Đạo Cao ba lần đã dẫn *Mâu Tử Lý hoặc luận*, việc Pháp Minh dẫn từ bản dịch *Phật thuyết thái*

tứ thư ứng bản khởi kinh của Chi Khiêm, hay tên “Thọ lượng vị tận” rất có thể đến từ bản dịch của Cương Lương Tiếp và Đạo Thanh v.v... Việc họ xử dụng những bản dịch của La Thập, căn cứ vào tình trạng chính trị và văn hóa vừa mô tả, thực tế là một điều khá tự nhiên. Nếu so sánh cách dùng điển cố thư tịch trong *Sáu lá thư* với cách dùng trong những tác phẩm đồng thời với chúng như *Minh Phật luận* của Tôn Bính, *Quân thiện luận* của Huệ Lâm, và nhất là những lá thư trao đổi giữa Tôn Bính và Hà Thừa Thiên, thì nguồn gốc Việt Nam của *Sáu lá thư* càng trở nên minh nhiên.

Tuy vậy, làm rõ nguồn gốc Việt Nam của *Sáu lá thư* không phải là mục đích duy nhất. Không phải chỉ vì muốn làm rõ điều này, mà chúng tôi đã dài dòng phân tích những chứng cứ thư tịch điển cố chứa đựng trong sáu lá thư ấy, dù rằng đó là một ý muốn cần thiết cho việc xác định quê quán các tác giả của chúng, như người đọc sẽ thấy dưới đây. Chúng tôi còn muốn, bằng những phân tích trên, đạt đến hai mục đích quan trọng và lời cuốn hơn, ấy là thử xác định niên đại ra đời của *Sáu lá thư* cũng như vấn đề chúng ta có thể biết gì về tác giả của chúng hay không. Chúng tôi đề nghị theo đuổi hai mục đích này trong những bàn cãi tiếp theo.

VỀ TÁC GIẢ VÀ NIÊN ĐẠI CỦA SÁU LÁ THƯ

Như đã nói ngay từ đầu, tung tích của những người mang tên Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miểu ngày nay chúng ta không biết một tí gì hết. Kiểm soát toàn bộ

những tư liệu lịch sử Trung Quốc và Phật giáo Trung Quốc cũng như tư liệu lịch sử Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, chúng ta không tìm thấy một thông tin nào về những người có các tên ấy. Kiểm soát *Tấn thư*, *Tống thư*, *Nam Tề thư*, *Lương thư*, *Ngụy thư*, *Bắc sử*, *Nam sử* và *Tư trị thông giám* cũng như *Đại Việt sử lược*, *Đại Việt sử ký toàn thư*, *Việt sử tiêu án*, và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, chúng ta đã không gặp một “sứ quân” nào với cái tên Lý Miểu. Kiểm soát *Cao tăng truyện* và *Tục cao tăng truyện* cũng như *Thiên uyển tập anh*, chúng ta cũng không tìm thấy một pháp sư nào có tên Đạo Cao hay Pháp Minh.

VỀ ĐẠO CAO

Trong *Toàn Tấn văn* 157 tờ 15a12-12, Nghiêm Khả Quân có liệt ra tên một Thích Đạo Cao. Nhưng kiểm tra bản mục lục của *Toàn Tấn văn* 157 tờ 17a5 cũng như xuất xứ của tên ấy, tức *Cao tăng truyện* 5 tờ 355b15-17, thì chúng ta có Thích Đạo Tung chứ không phải Thích Đạo Cao. Cố nhiên, chữ 嵩 mà cách phát âm tiêu chuẩn luôn luôn là *tung* đôi khi có thể đọc thành *cao*, như trường hợp chữ *cao* trong cái tên Trần Cao của lịch sử nước ta chẳng hạn. Như thế, chữ *cao* 嵩 ở quyển 157 tờ 15a12, dựa vào kiểm tra vừa thấy, chắc chắn là một khắc lầm.

Ngoài ra, *Toàn Tống văn* 63 tờ 11a3-13a1 có một đoạn nói về tung tích Thích Đạo Cao, tác giả những lá thư của chúng ta. Nghiêm Khả Quân đã chú thích là

“*Đạo Cao Giao Châu pháp sư*”, trong khi Thích Đạo Tung mà người khắc bản *Toàn Tấn văn* đã đổi thành Thích Đạo Cao, được Quân cũng như *Cao tăng truyện* bảo là “ở chùa Ngõa Quan”. Điều này chứng tỏ, theo Quân, Thích Đạo Tung của *Toàn Tấn văn* không thể là Thích Đạo Cao của *Toàn Tống văn*.

Cần thêm rằng *Cao tăng truyện* 12 từ 408b5-12 có ghi lại tiểu sử của một vị sư tên Thích Đạo Tung khác. Vị sư này chắc chắn không thể là Thích Đạo Tung, mà *Toàn Tấn văn* đã dẫn ra, cũng như *Cao tăng truyện* 5 từ 355b 15-17 nói tới. Bởi vì Đạo Tung sau là người đồng thời với Thích Đạo An (314-386) và Trúc Pháp Thái (320-388) và sống tại chùa Ngõa Quan, trong khi Đạo Tung trước đã đến Kinh sư vào năm 473-476 và mất năm ông 49 tuổi tại chùa Định Lâm núi Chung. Cái tên Đạo Cao của chúng ta do thế không thể tìm thấy trong các sách sử hiện còn của Trung Quốc hay nước ta.

Việc bản in Quảng Nhã thư cục của *Toàn Tấn văn* có tên Thích Đạo Cao, từ đó, không thay đổi tình trạng sử liệu về vấn đề Đạo Cao. Chúng ta phải tìm cách mở rộng giới hạn truy tầm tư liệu mới hy vọng giải quyết một phần nào những bí ẩn vây quanh *Sáu bức thư* ấy.

Trong khi điều tra những tư liệu Nhật Bản viết giữa những thế kỷ thứ VIII và thứ X cho việc nghiên cứu Định pháp sư và Duy Giám pháp sư, chúng tôi đọc kỹ lại *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*¹ do chính

¹. Fujiwara no Sukeyo (?-894), *Nihonkoku genzaisho mokuroku*, Hanawana Kinoichi (1746-1821) in trong *Zoku Gunsho Ruiju* 884, Tokyo: Rôku gunsho kanseikai, 1930; Lê

ngũ vị hành Lục viết thủ kiêm Thượng dã quyền giới
Đặng Nguyên Tá Thế soạn và đã tìm thấy những dữ
kiện rất lôi cuốn sau về một người mang tên Đạo Cao
pháp sư hay Thích Đạo Cao. Trước hết, dưới mục thứ
mười mang tên Tiểu học gia, liệt ra ở tờ 34b4-5 một bộ
sách nhan đề “*Tá âm, một quyển, Thích Đạo Cao soạn*”
(*Tá âm nhất quyển, Thích Đạo Cao soạn*). Rồi dưới mục
Biệt tập ở tờ 48a14 lại ghi: “*Đạo Cao pháp sư tập, một
quyển*” (Đạo Cao pháp sư tập, nhất quyển) Như vậy,
theo *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, một tăng sĩ
được biết dưới tên Thích Đạo Cao hay Đạo Cao pháp sư
đã là tác giả hai tác phẩm nhan đề *Tá âm* và *Đạo Cao
pháp sư tập*. Câu hỏi bây giờ đương nhiên là Thích Đạo
Cao đây có phải là pháp sư Đạo Cao của *Sáu lá thư*
chúng ta không?

Trả lời câu hỏi này, chúng ta biết, *Nhật Bản quốc
kiến tại thư mục lục* đã được Vũ Điền thiên hoàng sắc
cho Đặng Nguyên Tá Thế viết năm 889-890, nhằm ghi
lại tất cả những bộ sách Trung Quốc còn sót trong thư
viện hoàng gia sau vụ cháy năm 887¹. Kể từ ngày Địch
Cốc Dịch Trai lần đầu tiên chú giải nó cho tới những
nghiên cứu gần đây nhất của Tiểu Trường Cốc Huệ Cát

Thứ Xương (1837-1897) in trong *Cổ dật tùng thư*, Nghiêm
Xuất Bình xuất bản, Đài Bắc: Bách bộ tùng thư tập thành,
1961. Số tờ chúng tôi dẫn là dùng bản in của *Zoku Gunsho
Ruiju*.

¹. Wada Enmatsu, *Nihonkoku genzaisho mokuroku ni tsuite*,
Shigaku Zasshi XII (1930) 1080-1093. ss. Yajima Genryô,
Nihonroku genzaisho mckuroku shushô, Tokyo: Sendai,
1960.

và Thi Đảo Huyền Lương¹ thì giữa 1586 bộ 17.106 quyển sách của nó quả thực nó là một bản thư tịch những tác phẩm do người Nhật mang từ Trung Quốc về Nhật Bản. Chỉ trừ bảy bộ sách sau, mà Tiểu Trường Cốc và Thi Đảo đã chứng minh là do người Nhật sáng tác và Đằng Nguyên ghi lầm vào, đấy là: 1. *Hoàng đế phạm* 3 quyển, 2. *Nhiếp dưỡng yếu quyết* 22 quyển, 3. *Tân tu nhạn kinh* 3 quyển, 4. *Luật phụ thích* 10 quyển, 5. *Đại luật* 6 quyển, 6. *Tân luật* 10 quyển và *Tân lệnh* 10 quyển và 7. *Biên sắc lập thành* 1 quyển. Hai tác phẩm *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập* do đó chắc chắn không phải do người Nhật soạn thảo và phải được họ mang về Nhật Bản từ Trung Quốc, sau khi đã in, thỉnh, sao hay mua được chúng tại Trung Quốc. Thật vậy, một kiểm soát toàn thể tài liệu Phật giáo Nhật Bản, không một tăng sĩ Nhật Bản nào đã có tên Đạo Cao². Nếu vậy, thì *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập* được mang về Nhật Bản lúc nào?

Một kiểm soát toàn bộ những thư tịch Nhật Bản viết trước và sau *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*

¹. Kariya Ekisai (1775-1835), *Nihonkoku genzaisho mokuroku shochubō*, Masamune Atsuo in trong *Nihon Koten Zenshu*, Tokyo: Nihon Koten zenshu kanseikai, 1929; Yamada Yoshio, *Nihonkoku genzaisho mokuroku kaisetsu*, Tokyo: Koten basen kai, 1925; Kobase Keikichi, *Nihonkoku genzaisho mokuroku kaisetsukō*, Tokyo: Komiyashoten, 1956; Yajima Genryō, *Nihonkoku genzaisho mokuroku shushō*, Tokyo: Sendai, 1960.

². Washio Junkei (1868-1941), *Nihon bukke jinmei jisho*, Tokyo: Tokyo Bijitsu: 1966, in lần ba, Tăng đính tái bản.

không lâu đã không cho biết một tí gì cả, và chúng gồm những bản sau:

<u>Tên sách</u>	<u>Tác giả</u>	<u>Năm viết</u>
1. <i>Tối Trùng mục lục</i>		
a. <i>Truyền giáo đại sư tương lai Thái châu lục ĐTK 2159</i>	Tối Trùng (767-822)	805
b. <i>Truyền giáo đại sư tương lai Việt châu lục ĐTK 2160</i>		
2. <i>Ngự thỉnh lai mục lục ĐTK 2161</i>		
3. a. <i>Huệ Vận thiên sư tương lai giáo pháp mục lục ĐTK 2168a</i>		
b. <i>Huệ Vận luật sư thứ mục lục ĐTK 2168b</i>	Huệ Vận (789-869)	847
4. <i>Nhật Bản quốc thừa hòa ngũ niên nhập Đường cầu pháp mục lục ĐTK 2165</i>		
5. <i>Nhập Đường tân cầu kinh giáo mục lục ĐTK 2167</i>		
6. <i>Từ Giác đại sư tại Đường Tống Tấn lục ĐTK 2166</i>		
7. <i>Linh Nham tự Hòa thượng thỉnh lai pháp môn đạo cụ đăng mục lục ĐTK 2164</i>		
8. <i>Thường Hiểu Hòa thượng</i>		

- thỉnh lai mục lục ĐTK 2173* (?-865)
9. a. *Tân thơ tả thỉnh lai pháp môn đẳng mục lục ĐTK 2174a* Tôn Duệ (809-884)
- b. *Thiền Lâm tự Tôn Duệ tãng chỉnh mục lục ĐTK 2174b*
10. *Trì Chứng đại sư thỉnh lai mục lục ĐTK 2173¹* Viên Trân (814-891)
11. *Phúc châu Ôn châu Thai châu cầu đắc kinh luật luận sơ ký ngoại thư đẳng mục lục ĐTK 2170* Viên Trân 891
12. *Nhật Bản Tỷ kheo Viên Trân nhập Đường cầu pháp mục lục ĐTK 2172* Viên Trân
13. *Thanh Long tự cầu pháp mục lục ĐTK 2171* Viên Trân
14. *Khai Nguyên tự cầu đắc kinh sở ký đẳng mục lục ĐTK 2169* Viên Trân
15. *Căn Bản đại Hòa thượng chân tích sách tử đẳng mục lục ĐTK 2162*

¹. *Bukkyô shoseki moku rôku* trong *Dai Nihon Bukkyôzensho*, Nanjio Bunyiu in Tokyo: Bussho Kankaikai, 1914.

16. *Thông Hiển nhập đạo
tạng thư mục lục*¹

Trong số 16 bản mục lục vừa liệt, chỉ trừ bản của Hòa thượng Căn Bản và một số bản của Viên Trân, còn lại chúng đều được viết và xuất hiện trước thời của Đàng Nguyên Tá Thế và *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, như người đọc có thể thấy và ghi lại những sách vở Trung Quốc do người Nhật mang về Nhật Bản. Dẫu vậy, chúng đã không ghi một tác phẩm nào mang tên *Tá âm* hay *Đạo Cao pháp sư tập*, cũng như không một tác giả nào mang tên Thích Đạo Cao hay Đạo Cao pháp sư. Do thế, câu hỏi nêu trên, ta không thể nào trả lời được. Nói cách khác, ta không biết *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập* đã tới Nhật Bản hồi nào. Điều chắc chắn là, chúng phải tới trước năm 889, để cho Đàng Nguyên ghi vào trong bản thư mục của ông.

Về khía cạnh Trung Quốc, như đã nói, không một tư liệu Phật giáo cũng như không Phật giáo, dĩ nhiên trừ bộ *Hoằng minh tập* và những tài liệu lấy từ nó ra như *Toàn thượng cổ Tam đại Tần Hán tam quốc lục triều văn* của Nghiêm Khả Quân, đã đề cập hay kể ra tên Thích Đạo Cao. Chúng tôi đã kiểm soát lại bảng tên những cao tăng trong *Danh tăng truyện* do Bảo Xướng viết năm 515, mà bản mục lục mệnh danh *Danh tăng truyện mục lục* đã được Tôn Tánh sao y nguyên lại vào năm 1235 trong *Danh tăng truyện sao* TeT 134 tờ 5a1-

¹. Saichô, *Saichô daishi zenshu* IV, trong *Dai Nihon Bukkyô zensho*, Tokyo: 1918.

6a2 của ông¹, nhưng đã thất vọng như trong những lần kiểm soát *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo (?-549) và những kinh lục khác. Chúng tôi cũng đã kiểm soát lại những bản thư tịch liệt kê những tư liệu tìm được tại Đôn Hoàng hiện tàng trữ ở các nước Anh, Pháp, Liên Xô, Trung Quốc và Nhật Bản², và đã không tìm thấy một tư liệu nào mang tên Đạo Cao cả. Dầu việc điều tra tỉ mỉ ấy đã đưa tới cho ta những thất vọng vừa thấy, hai tác phẩm *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập*, tuy sẽ không được xác định với một mức độ chính xác nào, cũng gợi lên nhiều bàn cãi đáng chú ý.

Trước hết, về *Tá âm*, Đằng Nguyên liệt nó vào loại Tiểu học gia. Nó như vậy, căn cứ định nghĩa của *Tùy*

¹. Shushu, *Meishodensho*, trong *Tục tạng kinh* (viết tắt TcT) quyển 134, Hương Cảng: Ảnh ấn Tục tạng kinh hội ấn hành, 1970.

². L. Giles, *Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London: The Trustees of the British Museum, 1957; Vương Trọng Dân, *Đôn Hoàng di thư dẫn mục sách dẫn*, Bắc Kinh: Khoa học xuất bản xã, 1962; M. I. Vorob'eva-Desyatovskaya, I.S. Gurevic, L.N. Mensikov, V.S. Spirin và S.A. Skolyar, *Opisanie kitaiskix rukopisei Dun'xuanskogo fonda Instituta Narodov Aziie*, I.L.N. Mensikov in, Moskva: Izd Nauka, 1963; Vorob'eva Desyatovskaya, I.T. Zograf, A.S. Martinov, Mensikov và B.L. Smirnov, *Opisanie kitaiskix rukopisei Dun'zvangskogo fonda Instituta Narodov Aziie II*, Mensikov in, Moskva: Izd. Nauka, 1967; P. Démiéville *Catalogue des manuscrits de Touen-houang conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris: Librairie Orientale Maisonoevre, 1973.

thư kinh tịch chí 32 từ 18b1-20b4, tất phải là một tác phẩm về ngôn ngữ. Trong bản chú giải đầu tiên về *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* nhan đề *Nhật Bản kiến tại thư mục chứng chú cảo*, Dịch Cốc Dịch Trai, dưới mục “*Tá âm nhất quyển, Thích Đạo Cao soạn*”, đã ghi thêm: “*Tùy chí Tá âm tự nhất quyển, bất trước tánh danh*”- Kinh tịch chí của *Tùy thư* có ghi *Tá âm tự* một quyển, nhưng không ghi họ tên người viết¹. Sau Dịch Cốc, những nhà chú giải nghiên cứu khác của Nhật Bản như Tiểu Trường Cốc và Trĩ Đảo cũng không thêm được một chú thích gì mới lạ. Tiểu Trường Cốc thực sự đã không có một chú thích nào hết dưới mục *Tá âm* của Thích Đạo Cao, còn Trĩ Đảo thì đem ngay cả cái ghi chú vừa dẫn trên của Dịch Cốc, để chú thích mục *Tá âm* ba quyển và hoàn toàn để trống mục *Tá âm* một quyển của Thích Đạo Cao². Về mặt những người chú thích Trung Quốc, thì như ghi chú trên của Dịch Cốc cho thấy, Kinh tịch chí của *Tùy thư* 32 từ 19a4 là quyển sách đầu tiên ghi lại một tác phẩm nhan đề *Tá âm tự* nhất quyển, nhưng không cho biết tên họ người soạn. Những bản thư tịch tiếp theo *Tùy thư* như *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* không còn nói đến tác phẩm ấy nữa³ v.v... Nó cũng không được những cuốn tự điển bách khoa kiểu *Bắc Đường thư sao* của Ngô Thế Nam (558-638), *Nghệ*

¹. Kariya Ekisai *Nihonkoku genzaisho mokuroku shôchukô*, Masamune Atsuo in, Tokyo: 1929, tr.77.

². Yajima Genryô, *Nihonkoku genzaisho mokuroku shushu*, Tokyo: 1960, tr.29.

³. Về *Tùy thư*, *Cựu Đường thư*, *Tân Đường thư* v.v chúng tôi dùng bản *Tứ bộ bị yếu*.

văn loại tự của Âu Dương Tuân (557-641), *Sơ học ký* của Từ Kiên (659-729), *Thái bình ngự lãm* của Lý Phưởng (925-996) v.v.. đề cập tới¹. Rồi, những cuốn tự điển nổi danh như *Ngọc Thiên* của Cố Dã Vương (519-581), *Nhất thiết kinh âm nghĩa* do Huyền Ứng viết năm 664 v.v.. lại không dẫn ra một tác phẩm nào mang tên *Tá âm* hay *Tá âm tự* hết². Cho nên, với một bộ sách gần tới 50 quyển chuyên khảo về những loại sách được các bản thư tịch liệt vào loại Tiểu học gia mang tên *Tiểu học khảo*, Tạ Khải Côn (1737-1802) chỉ biết viết ở quyển 29 tờ 8a5-7 về cuốn *Tá âm tự* như sau: “*Vô danh thị Tá âm tự, Tùy chí, nhất quyển, dật*”- Không tên họ *Tá âm tự*, Kinh tịch chí của *Tùy thư* ghi 1 quyển, (nay) đã mất³. Mãi đến Diêu Chấn Tôn (1842-1906), nó mới được bàn cãi rộng ra một chút. Trong *Tùy thư kinh tịch chí khảo chứng* 2 tờ 5216b27-c4, lợi dụng được những tư liệu Nhật Bản, đặc biệt là cuốn *Nhật Bản quốc kiến tại thư*

-
1. Ngô Thế Nam, *Bắc Đường thư sao*, Khổng Quảng Đào in, 1888; Âu Dương Tuân, *Nghệ văn loại tự*, Ưông Thiệu Doanh in, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1965; Từ Kiên, *Sơ học ký*, Hồng Hạo Hạo in. Đài Bắc: Tân hưng thư cục, 1966; Lý Phưởng, *Thái bình ngự lãm* I-IV, Nhiếp Sùng Chính in, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1965.
 2. Cố Dã Vương, *Ngọc Thiên*, *Tứ bộ bị yếu*; Okai Shingo, *Gyokuhon no kenkyu*, Tokyo, 1933; Huyền Ứng, *Nhất thiết kinh âm nghĩa*, Chu Pháp Cao in, Đài Bắc: Trung ương nghiên cứu viện lịch sử ngôn ngữ nghiên cứu sở, 1962.
 3. Tạ Khải Côn, *Tiểu học khảo*, Kiểu diễn quán ảnh ấn, Đài Bắc: Quảng văn thư cục, 1967.

mục lục, Tôn đã viết như sau về *Tá âm tự*: “*Tá âm tự*, 1 quyển, không ghi tên người soạn. *Tiểu học khảo* nói: không tên họ *Tá âm tự*, *Tùy chỉ* ghi 1 quyển, mất. Nay xét *Nhật Bản thư mục* nói *Tá âm* ba quyển, không ghi người soạn; lại nói *Tá âm* một quyển, Thích Đạo Cao soạn. Một quyển (*Tá âm tự*) đây hoặc tức cũng là sách của Đạo Cao. Nhưng Đạo Cao lại không biết người thời nào”- *Tá âm tự* nhất quyển, bắt trước soạn nhân. *Tiểu học khảo* viết: Vô danh thị *Tá âm tự*, *Tùy chỉ* nhất quyển, dật. *Án Nhật Bản thư mục*, *Tá âm* tam quyển, bắt trước soạn nhân, hựu viết: *Tá âm* nhất quyển, Thích Đạo Cao soạn. Thứ nhất quyển hoặc tức Đạo Cao chỉ thời; Đạo Cao diệc bất tri hà thời nhân dã¹.

Căn cứ chú thích này, Tôn như vậy muốn coi *Tá âm tự* do *Tùy thư* liệt ra là một tác phẩm khác của Thích Đạo Cao do *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* nói tới, dẫu ông thú nhận “Không biết Đạo Cao là người thời nào”. Chúng ta ngày nay nhờ khám phá ra được *Sáu lá thư*, đã biết không những một cách chắc chắn là, “Đạo Cao người thời đại nào”, mà còn biết thêm một phần nào cuộc đời, tư tưởng và sự nghiệp của ông. Tuy nhiên, vì đang thiếu những tư liệu cần thiết về *Tá âm* cũng như *Tá âm tự*, chúng ta không thể biết gì hơn về những liên hệ có thể giữa chúng cũng như giữa *Tá âm tự* và Thích Đạo Cao. Có lẽ chúng ta chỉ nên nói như Tôn: “Hoặc giả *Tá âm tự* cũng là sách của Đạo Cao”. Mà

¹. Diêu Chấn Tôn, *Tùy thư kinh tịch chỉ khảo chứng*, trong *Nhị thập tứ sử hồ biên*, Thượng Hải: Khai minh thư điếm, 1938.

thực vậy, nếu kiểm soát toàn bộ những từ vựng Trung Quốc, ta tất không thể tìm thấy một danh từ nào mang tên *Tá âm* hết. Một danh từ như thế không bao giờ được dùng¹. Về tác phẩm thì chỉ duy nhất Kinh tịch chí của *Tùy Thư* là có nói tới cuốn *Tá Âm tự* như đã thấy. Danh từ *Tá âm* và tác phẩm mang tên *Tá âm* do thế có thể nói hầu như không được dùng hay không được biết tới ở Trung Quốc.

Trong khi đó, theo *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* từ 34b4-5 thì trong số sách do người Nhật Bản mang về từ Trung Quốc, tối thiểu có hai tác phẩm nữa được mang tên *Tá âm*, ngoài cuốn *Tá âm* của Thích Đạo Cao, đó là *Tá âm* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển. Điều này chứng tỏ ít nhất là, trước năm 889 tại Trung Quốc đã có những cuốn sách nhan đề *Tá âm* hay *Tân sao tá âm*, để cho người Nhật có thể mang về Nhật Bản và được ghi lại trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, chứ không phải là không có, như sự im lặng về chúng trong các bản thư tịch Trung Quốc như đã điểm chỉ. Và giả như nếu ta đồng ý với Tri Đảo, để ghi *Tân sao tá âm* năm quyển là do “người Nhật tân sao”, thì nó càng tỏ ra rằng, thứ sách mệnh danh *Tá âm* đâu chắc hẳn xuất hiện nhiều tại Trung Quốc, để cho người Nhật mang về nước mình và sao thành những tới năm quyển. Dầu sao chẳng nữa, chúng ta hiện biết một cách chắc

¹. Morahashi Tetsuji, *Dai Kan Wa jiten* I-XII, Tokyo, 1958-1961; Trương Kỳ Quân, *Trung văn đại từ điển* I- XL, Đài Bắc: Trung Quốc văn hóa nghiên cứu sở, 1963-1968. *Tiền Hán thư* 99 hạ từ 7a8 có cụm từ *giả tá âm* do Nhan Sư Cổ (581-645) dùng.

chấn là, ngoài cuốn *Tá âm tự* ra, tại Trung Quốc trước năm 889 tối thiểu đã hiện diện những bộ sách *Tá âm* sau, đó là *Tá âm* ba quyển, *Tá âm* một quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển. Thế thì, tại sao chúng lại không được kể đến trong Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư*, Nghệ văn chí của *Tân Đường thư* và các bản thư tịch khác của Trung Quốc vào thời Đường và đầu thời Tống?

Đĩ nhiên, không phải là các tác giả những bản thư tịch Trung Quốc không biết đến chúng, bởi vì chúng đã hiện diện ở Trung Quốc trước năm 889 không phải chỉ một hai bộ mang tên *Tá âm*, mà tới những ba bộ hay nhiều hơn nữa cùng tên với một vài thêm thắt, như Đẳng Nguyên đã ghi lại. Và cái tên *Tá âm* cũng không phải mới lạ gì, bởi vì nó đã xuất hiện trong *Tùy thư kinh tịch chí*, như đã nói. Giả như có ai cãi rằng, Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* và Nghệ văn chí của *Tân Đường thư* không liệt ra những bộ sách *Tá âm* trên, với lý do là, những bộ sách ấy xuất hiện dù trước năm 889, nhưng lại sau năm 742. Cho nên, vì xuất hiện sau năm ấy, chúng tất không thể được ghi lại, do vì cả *Cựu Đường thư* lẫn *Tân Đường thư* đều sao lại những bản thư tịch của mình từ những bản thư tịch viết dưới thời Khai Nguyên, tức trong những năm 712-742. Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* sao y lại bản *Cổ kim thư lục* của Vô Cảnh, còn *Tân Đường thư* thì dựa vào *Khai Nguyên thư mục* để viết nên phần Nghệ văn chí.¹ Giả như có ai

¹ *Cựu Đường thư* 46 tờ 1b2-2a4 viết: “Khai Nguyên năm thứ ba (715) tả tán ký thường thị Tự Vô Lương và Mã Hoài Tổ hầu yển, đề cập tới chuyện kinh tịch, Huyền Tôn nói: ‘Sách cũ trong Nội khố là của các đời Thái Tôn, Cao Tôn trước và

lý luận như thế, thì họ chắc có thể dùng cùng một lý luận để có kết luận rằng, trước năm 889 những bộ sách *Tá âm* trên chưa bao giờ xuất hiện và được đem tới Nhật Bản, bởi vì những bản mục lục viết cho tới lúc đó, đã không một bản nào ghi lại sự có mặt của chúng. Hơn nữa, quả thật là một ngẫu nhiên kỳ lạ, nếu từ năm 742 đến năm 889 có những ba bộ sách *Tá âm* ra đời, trong khi đó từ năm 742 trở về trước cho tới tối thiểu năm 622, lúc *Đồ thư mục lục* của Tùy Dạng đế được quân đội

*đã thường sai quan nhân coi sóc. Song những gì mất thiếu thì chưa từng được viện bổ vào, thiên quyển lộn xộn khó coi. Các Khanh thử vì trăm chỉnh đốn lại chúng'. Đến năm thứ bảy (719) vua ra chiếu cho các nhà công Khanh sĩ thứ nào có sách lạ thì cho triều đình mượn để chép đóng lại. Tới khi bốn bộ đã thành, vua ra lệnh bách quan vào hành lang phía đông điện Càn Nguyên xem thì không ai là không khiếp sợ nhiều rộng của chúng. Năm Khai Nguyên thứ chín (721) Ân Tiễn Du, Vương Hiệp, Vy Thuật, Dư Khâm, Vô Cảnh, Lưu Ngạn Châu, Vương Loan, Lưu Trọng và những người khác sửa sang lại thành *Quần thư tứ bộ lục* 200 quyển. Hữu tán kỵ thường thị Nguyễn Hành Xung tâu dâng lên. Về sau, Vô Cảnh lại rút gọn nó thành 40 quyển, đặt tên *Cổ kim thư lục*. Nay xin ghi lại các sách của bốn bộ trong thời thịnh Khai Nguyên để tỏ rõ sự thịnh vượng của nghệ văn vậy". Tân Đường thư 57 tờ 1a13-1b5 viết: "Việc chứa sách không lúc nào thịnh hơn thời Khai Nguyên. Người ta ghi lại tới những 53.915 quyển, mà sách do học giả đời Đường tự làm ra tới những 28.469 quyển. Ô hô, thế không đáng gọi là thịnh sao?... Nhưng chúng điều linh ma diệt cũng không thể kể xiết... Nay ghi vào sách sổ đây thì có tên chúng, nhưng sách chúng thì đã mất 10 phần hết năm sáu rồi há không tiếc sao?"*

của Lý Uyên tịch thâu làm cơ sở cho việc viết nên *Tùy thư kinh tịch chí* sau này và đã nói tới một cuốn sách *Tá âm*, lại không có một tác phẩm nào liên quan đến *Tá âm* xuất hiện. Ngoài ra, nếu lý luận kiểu trên, người ta phải giải thích ra sao sự vắng mặt của những bộ sách *Tá âm* trong các bản thư tịch viết sau năm 890 tại Trung Quốc như *Thái bình ngự lãm kinh sử đồ thư cương mục* do Lý Phưởng và những người khác thiết lập năm 977 hay *Sùng văn tổng mục* của Vương Nghiêu Thần (1001-1056) và đồng lieu viết xong giữa những năm 1034-1038 v.v..¹ Không lẽ nào lại bảo chúng đã tán thất, chỉ hơn tám chục hay một trăm bốn mươi năm sau khi chúng ra đời và được sao đem về Nhật Bản?

Việc chúng không được các bản thư tịch của Trung Quốc, ngoài *Tùy thư kinh tịch chí* với cuốn *Tá âm tự*, nói tới, do thế phải đến từ một căn do khác. Và căn do đó theo chỗ chúng tôi nghĩ, không gì hơn là những loại sách *Tá âm* trên không phải nhằm đến ngôn ngữ Trung Quốc như chính nó, trái lại, nhằm đến một ngôn ngữ khác với ngôn ngữ Trung Quốc, nhưng có một liên lạc nào đó với ngôn ngữ ấy, như việc dùng những ký hiệu ngôn ngữ của nó chẳng hạn. Thực vậy, danh từ *Tá âm* chỉ xuất hiện một lần độc nhất trong các sách vở Trung Quốc, ấy là tại *Tùy thư kinh tịch chí* 32 tờ 19a4 trong liên hệ với bộ sách *Tá âm tự* như đã nói. Xét lý do, tại sao nó xuất hiện ở các bản kinh tịch chí đó mà không

¹. Lý Phưởng, *Thái bình ngự lãm* I, Nhiếp Sùng Chính ảnh ấn, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1965; Vương Nghiêu Thần, *Sùng văn tổng mục*, trong *Nhã Việt đường tùng thư*, Ngũ Sùng Diện in, Quảng Đông: 1854.

xuất hiện ở các bản kinh tịch chí khác, sẽ chứng thực một phần nào cái ý nghĩ vừa nêu của chúng tôi.

Lấy thí dụ Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* và Nghệ văn chí của *Tân Đường thư*, cả hai bản thư tịch này, dưới mục Tiểu học của chúng đã không liệt kê bất cứ một cuốn sách ngôn ngữ nào, mà không liên quan tới tiếng Trung Quốc. Ngược lại, nếu đọc mục Tiểu học của Kinh tịch chí *Tùy thư*, ta không những gặp nhan nhản những quyển sách về những ngôn ngữ khác với tiếng Trung Quốc như tiếng Phạn, tiếng Tiên Ty v.v.. mà còn được cho biết tại sao nó lại có những cuốn sách đó. Nó viết ở tờ 20a9-12: “*Từ thời Hậu Hán, Phật pháp lưu hành ở Trung Quốc, lại có được sách Hồ của Tây Vực chỉ dùng mười bốn mẫu âm mà gồm hết tất cả mọi âm. Văn nó đã gọn, mà nghĩa lại rộng, gọi là chữ Bà la môn. So với nghĩa của tám thể sáu văn thì nó khác biệt. Nên nay xếp nó vào dưới mục Thể thể. Lại lúc nhà Hậu Ngụy mới bình định Trung nguyên, việc quân hiệu lệnh đều dùng tiếng mọi, sau nhiễm thói Tàu, đa số không thể hiểu được. Nên bèn chép tiếng mình ra, dạy dỗ cho nhau, gọi là quốc ngữ, nay xếp nó vào cuối mục Âm vận*”.¹

¹. *Tùy thư* 32 tờ 20a9-12: “*Tự Hậu Hán Phật pháp hành ư Trung Quốc, hiệu đặc Hồ thư, năng dĩ thập tứ tự, quán nhất thiết âm, văn tinh nhi nghĩa quảng, vị chi Bà la môn tho, dự bát thể lục văn chỉ nghĩa thủ biệt. Kim thủ di phụ thể thể chi hạ. Hữu hậu Ngụy sở định Trung nguyên, quân dụng hiệu lệnh giai dĩ di ngữ, hậu nhiễm Hoa tục, đa bất năng thông, cổ lục kỳ bản ngôn, tương truyền giáo tập, vị chi quốc ngữ, kim thủ phụ âm vận chi mạt*”. Thật ra, câu

Đọc lời giải thích ấy ta có thể thấy, vào những thế kỷ trước thời Tùy nhiều tác phẩm về các ngôn ngữ khác ngôn ngữ Trung Quốc đã xuất hiện và *Tùy thư* không chỉ bằng lòng ghi lại những cuốn sách thuần túy về tiếng Trung Quốc, như sau này *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* đã làm, mà còn ghi thêm luôn cả những “sách *Hồ của Tây vực*” và những sách “*dùng tiếng mọi*” của nhà Hậu Ngụy. *Tá âm tự* được *Tùy thư* liệt ra, do thế, chắc chắn phải thuộc cùng một thứ với những loại “sách dùng tiếng mọi” và “chữ Bà la môn” vừa nói. Nói cách khác, *Tá âm tự* không phải là một cuốn sách về tiếng Trung Quốc, mà là về một ngôn ngữ dùng tiếng Trung Quốc như một thứ *Tá âm*. Chỉ một kết luận như thế mới có thể giúp ta giải đáp câu hỏi, tại sao *Tá âm tự* được *Tùy thư* chép ra và tại sao vào năm 889 Đãng Nguyên còn ghi lại những hơn ba tác phẩm mang tên *Tá âm* lấy được từ Trung Quốc về, trong khi đó *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* hoàn toàn im lặng.

Vậy, nếu *Tá âm tự* là một tác phẩm về một ngôn ngữ khác với ngôn ngữ Trung Quốc, thì ngôn ngữ đó là gì? Như đã thấy, *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*

“*năng dĩ thập tứ tự*” phải đọc thành “*năng dĩ tứ thập tự*” mới đúng, vì mẫu tự Ấn Độ có tới 40 chữ. Việc “*Hồ thư năng dĩ thập tứ tự*” này chắc chắn đã đến từ *Đại bát Niết bàn kinh* 8 ĐTK 375 từ 652c23-655b6 do Huệ Nghiêm và Tạ Minh Vận dịch nhuận. Bởi vì trong phần *Văn tự* của nó, mặc dù nó viết: “*Hữu thập tứ âm, danh vi tự nghĩa*”, song tiếp đó nó lại liệt kê tới những 40 mẫu âm chính của Phạm ngữ. Việc chúng tôi sửa “*thập tứ*” thành “*tứ thập*” do thế không phải là không lý do.

hiện ghi ba tác phẩm mang tên *Tá âm*, đây là *Tá âm* ba quyển, *Tá âm* một quyển, và *Tân sao tá âm* năm quyển, mà riêng về cuốn *Tá âm* một quyển thì biết chắc chắn là Thích Đạo Cao soạn. Bây giờ, ta đồng thời cũng biết, trong lịch sử Phật giáo Nhật Bản, Triều Tiên¹ cũng như Trung Quốc không có một tăng sĩ nào mang tên Đạo Cao hết. Ngược lại, lịch sử Phật giáo Việt Nam lại có một người có tên Đạo Cao sống giữa những năm 370-460 và đã viết hai lá thư trả lời cho những câu hỏi của người nạn vấn Lý Miếu. Thế thì, với chừng ấy sự kiện, ta không có lý do gì mà không đồng nhất vị pháp sư Đạo Cao của *Sáu lá thư* với Thích Đạo Cao soạn giả của *Tá âm* một quyển trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*. Với một đồng nhất như vậy, nó trở thành rõ ràng là, *Tá âm* một quyển chắc phải là một cuốn sách về cách mượn âm chữ Hán để viết tiếng nước ta, còn *Tá âm tự* là một cuốn sách về những chữ mượn âm chữ Hán ấy. Nói thẳng ra, *Tá âm* là một cuốn ngữ học về tiếng quốc âm, và *Tá âm tự* là một cuốn tự điển về thứ tiếng quốc âm đó. Cả hai đều do pháp sư Đạo Cao soạn.

Vào thời Đạo Cao, tiếng quốc âm tương đối đã có một lịch sử lâu dài và đã có một tính phổ quát đáng muốn. Ngày nay, mỗi khi nói đến nguồn gốc và lịch sử tiếng quốc âm, người ta không bao giờ đẩy nó qua thời Sĩ Nhiếp (137-226). Và giả như có đẩy tới được thời Sĩ Nhiếp kiểu của Pháp Tính (1470-1550?) và Nguyễn Văn San, thì cũng bị cho là phỏng đoán vô bằng, không có

¹. Lý Năng Hòa, *Triều Tiên Phật giáo thông sử* I-III, Hán Thành: Khánh Hy xuất bản xã ảnh ấn, 1967.

chứng cứ gì chính xác rõ ràng khách quan. Cho nên nhiều người chỉ coi tiếng quốc âm như bắt đầu với danh hiệu “Bố Cái đại vương” của Phùng Hưng, hay gần hơn, với bài thơ đuối cá sấu của Hàn Thuyên. Họ đâu biết rằng, nguồn gốc và lịch sử tiếng quốc âm có thể truy về một cách đích xác tới năm 17 tdl, khi Lưu Hưởng soạn xong bộ *Thuyết uyển*, nếu không là sớm hơn tới những thế kỷ thứ VI-V tdl, với bài thơ tiếng quốc âm nằm trong đó.¹ Rồi đến thời Sĩ Nhiếp, ta biết Sĩ Nhiếp đã mượn tá âm chữ 耶 của tiếng Trung Quốc để ghi lại tên một món đồ giữa những cống vật Nhiếp gửi cho Tôn Quyền những năm 210-226, mà sau này các nhà chú giải Trung Quốc đã không ngần ngại đồng nhất với chữ “da” là “dừa”² với bộ mộc 木 bên cạnh. Nhiếp, như vậy, có thể nói là người dùng tá âm đầu tiên được biết một cách minh bạch không thể chối cãi trong lịch sử văn học quốc âm. Kết luận này của chúng tôi không phải mới, khi ta nhớ rằng cách đây hơn 400 năm, Pháp Tính (1470-1550?) cũng đã ghi nhận như thế trong bài tựa viết cho *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* và còn nói thêm Nhiếp viết *Chỉ nam phẩm vưng* 2 quyển³. Cũng vào thời Nhiếp hay trước đó không lâu, một số cứ liệu khảo cổ được tìm thấy tại Bắc Ninh đã có những dòng chữ gồm

¹ Lê Mạnh Thát, *Về bài thơ xưa nhất tiếng ta và nguồn gốc chữ quốc âm*, Cáo bản, 1971.

² Ngô chí 4 tờ 8b1-3: “Nhiếp mỗi khiên sử Nghệ Quyền, trí tạp vật hương tế cát, chiếm di thiên số, minh châu, đại bối, lưu ly, phi thủy, đôi môi, tề tượng chi trân, kỳ vật dị quả, tiêu, dừa, long nhân chi thuộc, vô tuế bất chi”.

³ Lê Mạnh Thát, *Toàn tập thiên sư Pháp Tính* (sắp xuất bản)

cả chữ Hán và những chữ viết theo lối chữ Hán, nhưng người Trung Quốc đọc không ra.¹ Từ khi Sĩ Nhiếp mất cho tới khoảng lúc pháp sư Đạo Cao sắp mất, chúng tôi hiện chưa tìm thấy những dấu tích chữ quốc âm điển hình nào. Nhưng với sự ra đời *Bản thảo tập chú* của Đào Hồng Cảnh (452-538), chúng ta lại có những chữ tá âm mới của tiếng quốc âm.

Giữa những năm 901-922, lúc đang còn giữ chức đại thần bác sĩ, Thân Căn Phụ Nhân đã viết khoảng năm 918 một bộ sách thường được biết như *Bản thảo hòa danh* hay *Phụ Nhân bản thảo*², trong đó ở quyển thượng tờ 381a9-12 dưới mục về Ý dĩ tử, Phụ Nhân đã viết: “Ý dĩ tử, một tên là giải lã... một tên là ốc thắm... một tên là cống. Nhân nói: âm là cống, một tên là cống châu. Tên người Giao Chỉ gọi nó, căn cứ bản chú Đào Hồng Cảnh, một tên là yếu châu, một tên can châu căn cứ Khiêm danh uyển, một tên là cảm châu căn cứ Thiên kim phương”. Nay xét *Chính hòa kinh sử chứng loại bị dụng bản thảo*³ 6 tờ 42a2-43a7 do Tào Hiếu Trung thực hiện năm 1116, Trường Tôn Huệ trùng tu năm 1249, dưới mục Ý dĩ nhân, ta đọc: “Đào ẩn cư nói rằng: *Huyện*

¹. O.Jansé, *Archaeological research in Indochina* 1, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1956, ảnh 146. 1.

². Sukemoto, *Honzô Wanyô*, Moriki E (1802-1885) chú và in, Tokyo: Nihokoten Zonchu, 1939, *Fukai Honzô*, trong *Zoku Gunsho Ruju* quyển 892.

³. Đường Thận Vi, *Trùng tu chính hòa kinh sử chứng loại bị dụng bản thảo*, Bắc Kinh: Nhân dân vệ sinh xuất bản xã ảnh ấn, 1957.

Chân định thuộc quận Thường Sơn, đường gần quận, chỗ chỗ đều có chúng, phần nhiều sinh tại vườn nhà người ta. Trái của thứ cây Giao Chỉ là lớn nhất. Xứ đó gọi là Cán Châu, Mã Viện lấy nhiều đem về, người ta nói dèm nó là chân châu. Hột nó nặng, để lâu ngày càng tốt, dùng thì nhắm trúng người. Nay trẻ con có bệnh sán, lấy gốc nó nấu với nước cơm, rồi ăn thì rất thom, mà lại trừ được bệnh sán rất hiệu nghiệm”.

Ý dĩ tử hay ý dĩ nhân dĩ nhiên là một thứ cây, mà ngày nay ta thường gọi là cây bo bo (?) *Coix agrestis*. Nếu theo lời dẫn trên của *Phụ Nhân bản thảo* và *Trùng tu Chính hòa kinh sử chứng loại bị dụng bản thảo*, ta biết vào thời Đào Hoàng Cảnh, tức nửa sau thế kỷ thứ V đầu thế kỷ thứ VI, nó còn được người nước ta gọi là *cán châu*. *Cán châu*, chỉ cần nhìn mặt chữ, chúng ta cũng có thể thấy đây là một phiên âm của chữ *con châu* - ở miền Trung nước ta thay vì gọi cây mít, cây xoài, người ta gọi *con mít*, *con xoài*. Và phiên âm cán châu đây rõ ràng là một tá âm, một mượn âm hai chữ Trung Quốc để ghi lại một danh từ Việt Nam. Danh từ ấy, do đó phải đến tay Đào Hoàng Cảnh qua trung gian những cuốn sách kiểu *Tá âm* hay *Tá âm tự*. Mà thực vậy, chỉ khi nào một ngôn ngữ phải ở vào một cái thế tá âm đối với một ngôn ngữ khác như ngôn ngữ nước ta với ngôn ngữ Trung Quốc, bấy giờ những cuốn sách tá âm mới trở thành một cần thiết. Điều này một lần nữa sẽ giải thích thêm cho rõ hơn cái sự tình, tại sao các bản thư tịch Trung Quốc không chú trọng gì hết tới những cuốn sách tá âm, trong khi đó *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* lại liệt ra đến những ba cuốn khác nhau, như đã thấy.

Cũng nên nhớ, vào thời Đàng Nguyên Tá Thế, phong trào tá âm của Nhật Bản đối với Trung Quốc đang phát triển mạnh, mà điển hình nhất không gì hơn là bộ *Vạn diệp tập* viết trước đó không lâu, hay bộ *Bán thảo hòa danh* của Thân Căn Phụ Nhân dẫn trên.

Cuốn *Tá âm* của Thích Đạo Cao do vậy có thể coi như một tác phẩm viết về cách thế mượn âm, còn *Tá âm tự* là một cuốn tự điển những chữ có mượn âm. Nói cách khác, *Tá âm* là một cuốn văn phạm, trong khi cuốn *Tá âm tự* là một cuốn tự điển. Việc Diêu Chấn Tôn giả thiết Thích Đạo Cao cũng là tác giả của *Tá âm tự*, do thế không phải là hoàn toàn bất khả chứng. Ngày nay tại Nhật Bản cũng như các nơi khác không một di liệu mang tên *Tá âm* hay *Tá âm tự* đã được tìm thấy. Song giữa những thủ bản Đôn Hoàng trong Thư viện Stein tàng trữ tại Bảo tàng viện Anh có một thủ bản mang ký hiệu S. 5731 nhan đề *Thời yếu tự dạng*, mà Giles đã mô tả như: “*Một bản những chữ, trong đó nhiều chữ khá lạ, được xếp ít nhiều theo vận hay âm của chúng. Mỗi một chữ lại có một hay nhiều chữ đi theo sau nhằm giải thích sơ ý nghĩa của nó; trong nhiều trường hợp, những giải thích đó lại có những con số (thay đổi từ số 1 đến số 6, với một trường hợp số 8) với những ý nghĩa mơ hồ đi theo sau. Nó bị rách nát rất nhiều, hầu hết phần dưới của nó bị xé đi. Thủ bản tầm thường. Mặt trái: Có ngày (ngày 10 tháng 12 năm Càn Phù thứ sáu, tức ngày 25 tháng 1 năm 880) và một vài ghi chú đoạn phiên khác. Giấy vàng xám, dài ba bộ*”.¹

¹. Giles, sđd, 1. 267b: “A list of characters, many rather

Căn cứ mô tả này, *Thời yếu tự dạng* với “nhiều chữ khá lạ, được xếp ít nhiều theo vận hay âm của chúng, mỗi một chữ lại có một hay nhiều chữ đi theo sau nhằm giải thích sơ ý nghĩa của nó”, phải chăng là một tác phẩm chữ quốc âm hiện còn? Phải chăng nó là một tên gọi khác của *Tá âm* hay *tá âm tự* của Thích Đạo Cao? Chúng tôi hiện chưa có trong tay thủ bản Stein số S. 5731, nên chưa thể trả lời được về những câu hỏi vừa nêu. Chúng tôi chỉ xin nêu lên, để khơi sự chú ý của những người nghiên cứu khác.

Về những cuốn *Tá âm* còn lại trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, đây là *Tá âm* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển, chúng ta hiện chưa có những bàn cãi rõ ràng gì về chúng cả. Trĩ Đào trước đây đã muốn kết nối *Tá âm* ba quyển với cuốn *Tá âm tự* của *Tùy thư kinh tịch chí* trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* của ông, như đã thấy, nhưng ông đã không có những ghi nhận gì đáng chú ý, nên ta cũng không cần phải dài dòng bàn cãi. Dĩ nhiên, nếu *Tá âm* và *Tá âm tự* là những tác phẩm của Đạo Cao, thì đương nhiên *Tá âm tự* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển tất phải có một liên lạc nào đó với Đạo Cao, nếu không phải do

uncommon, arranged more or less according to rhymes or phonetics. Each is followed by one or more chars giving a rough due to the sense, and in many cases the explanatory term is followed by a number (varying from 1 to 6, with one 8) of doubtful import. Badly mtd, most of the lower portion torn away. Indifferent Ms. Verso: A date (10th of the 12th moon of the 6th year of Ch'ien fu (25 Jan 880) and a few fragmentary notes: Buff paper. 3ft.

chính Đạo Cao soạn, bởi vì cho đến lúc này ta biết Đạo Cao cùng cuốn *Tá âm* một quyển là người đầu tiên đã thực sự viết và nghĩ về *Tá âm*. Nói trắng ra, *Tá âm* ba quyển và *Tán sao tá âm* năm quyển chắc chắn phải được soạn ra trong truyền thống và tinh thần ngữ học *Tá âm* của Đạo Cao, nếu chúng đã không phải do Cao soạn.

Tác phẩm *Tá âm* của Thích Đạo Cao là như thế. Bây giờ về *Đạo Cao pháp sư tập*, nó tất nhiên là một tác phẩm của pháp sư Thích Đạo Cao, như chính tên gọi cho thấy. Và chúng ta hẳn phải đồng nhất pháp sư Đạo Cao này với Thích Đạo Cao của *Tá âm* cũng như pháp sư Đạo Cao của *Sáu lá thư*. *Đạo Cao pháp sư tập* được Đăng Nguyên xếp vào loại *Biệt tập*. Theo Kinh tịch chí của *Tùy thư* quyển 35 từ 111b6-9 thì “tên *Biệt tập*, ấy bởi do thời Hán Đông kinh tạo ra. Từ Linh Quán trở xuống, người viết văn nhiều, nhưng chỉ thượng họ không giống, phong độ họ khác biệt. Những quân tử về sau, vì muốn xem cái thể thể để thấy tâm linh họ, nên riêng nhóm lại văn họ, đặt tên là *tập*. Nhà văn rất ưa lối đấy, tự họ chép lấy để thành bộ sách. Năm tháng đổi dời, chúng cũng đã tán thất đi nhiều, song loại cao xứng tuyệt tục, nói tắt, thì đều đang đủ cả”.

Linh Quán là một biệt hiệu của Khuất Nguyên (340-377 tdl). *Biệt tập* ra đời là bởi từ thời Hậu Hán, nhiều nhà văn xuất hiện, nên muốn biết mỗi nhà văn nghĩ và viết gì, người ta sưu tập lại hết những gì họ viết và đặt nó vào loại *biệt tập*. Rồi sau đó, mỗi nhà văn chính tự mình tạo nên *biệt tập* của mình. *Đạo Cao pháp sư tập* là một *biệt tập*, như đã thấy. Cho đến lúc này,

Biệt tập ấy hiện đang tán thất. Do thế, không thể bàn cãi về nó được. Dầu vậy, với hai lá thư Đạo Cao viết cho Lý Miểu, chúng ta có thể một phần nào được an ủi, để biết sơ cái “chí thượng” cũng như “phong độ” của Cao, để thấy “tâm linh” của Cao qua việc xem thể thế do những lá thư ấy phát biểu. Như cuốn *Quan âm linh nghiệm ký* của Phó Lượng (374-426), mà từ lâu người ta nghĩ là đã hoàn toàn tán thất nhưng đã được Tsukamoto tìm thấy và xuất bản¹, chúng ta hy vọng một ngày nào đó *Đạo Cao pháp sư tập* cũng như *Tá âm* sẽ có cùng một số phận may mắn. Cần nói thêm là, sau mọi tra cứu những bản thư tịch Trung Quốc, Nhật Bản cũng như Triều Tiên và nước ta, không có một bản nào kê ra một tác phẩm mang tên *Đạo Cao pháp sư tập* hết, dĩ nhiên trừ *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*.

Pháp sư Đạo Cao, như vậy ngoài hai lá thư viết cho người đệ tử là Lý Miểu, còn là tác giả hai tác phẩm khác, mà ngày nay ta biết được tên, đó là *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập*. Thế thì, Cao viết chúng vào lúc nào? Câu hỏi này dĩ nhiên không phải là dễ giải quyết, nhất là khi những tác phẩm ấy hiện đã tán thất chưa tìm thấy. Tuy nhiên, vì *Tá âm* là một tác phẩm ngôn ngữ học, nó hẳn phải được viết lúc Cao đang còn trẻ, khoảng trên dưới ba mươi tuổi. Nếu ta coi *Tá âm tự* cũng là một tác phẩm của Cao, như Diêu Chấn Tôn đã giả thiết, thì nó chắc cũng được soạn vào khoảng đó. Còn về *Đạo Cao pháp sư tập*, với danh nghĩa một biệt

¹. Tsukamoto Zenryo, *Kannon rinenki ni tsuite*. Tôhōgakuho 25 (1954).

tập tất phải nói lên cái “chí thượng”, cái “phong độ” của người viết nó. Hơn nữa, là một biệt tập, nó dĩ nhiên bao gồm phần lớn những gì do Đạo Cao viết nhằm cho người xem “nhìn cái thể thế để thấy cái tâm linh của Cao”. Nó do đó có thể coi như một tuyển tập những tác phẩm của pháp sư Đạo Cao, nếu không là một toàn tập. Với tư cách một tuyển tập hay một toàn tập, nó thường thường phải xuất hiện vào cuối đời của tác giả. *Đạo Cao pháp sư tập* do đó tất phải ra đời vào khoảng những năm cuối cùng của cuộc đời Đạo Cao, nghĩa là khoảng những năm 450-460, và có thể gồm cả hai lá thư viết cho Lý Miểu.

VỀ PHÁP MINH

Về Pháp Minh, một kiểm soát *Cao tăng truyện* và *Tục cao tăng truyện* đã cung cấp hai thông tin sau:

Cao tăng truyện 12 từ 408b13-24, sau khi đã kể xong tiểu sử của Thích Siêu Biện, viết tiếp: “*Thời hữu Linh Căn Thích Pháp Minh, Kỳ Hoàn Thích Tăng Chí. Ích Châu Thích Pháp Định, tịnh tụng kinh thập dư vạn ngôn, hoang khổ hữu chí đức*”. Thế cũng có nghĩa, Pháp Minh, Tăng Chí v.v.. là những người trẻ tuổi đồng thời của Siêu Biện. Biện mất lúc ông 73 tuổi, vào năm 492. Đây là thông tin thứ nhất.

Thông tin thứ hai nằm trong *Tục cao tăng truyện* 1 ĐTK 2060 từ 431a7-432a8 ở bản tiểu sử của Thích Pháp Thái. Sau khi cho biết Thái mất vào năm 567 thọ 51 tuổi, nó nói: “*Bấy giờ có sa môn Tri Phu chùa Bình Đăng Tuấn Châu, tuổi nhỏ đến chùa Diên Tộ học*

Thành thật luận với hai thầy Đạo và Duyên, rồi lay tạ, mà đến Bắc thổ học Kim Cang, Bát nhã luận với sa môn Pháp Minh, lại đến hai thầy Hy và Kiên nghe giảng luận Tì bà sa và Trung luận v.v ...". Trí Phu theo đó thì mất vào năm 601, không biết thọ bao nhiêu tuổi. Giả như ông ta sống tới 80 năm, thì năm sinh của ông phải là 521. Sa môn Pháp Minh mà ông đến học luận Kim Cang bát nhã, tất phải sống vào khoảng 530-550. Như vậy, Minh có thể sinh vào khoảng năm 500, nếu không là sớm hơn, khoảng năm 480-490.

Dù với năm sinh nào đi nữa, ông đã ra đời quá muộn, để có thể viết lá thư thứ sáu kể trên cho Tăng Hựu sưu tập vào *Hoàng minh tập*, mà ta biết Hựu phải khởi thảo khoảng năm 494 trở đi, nếu không là sớm hơn, và để có thể được Tăng Hựu coi như "tiền đại thắng sĩ". Xin nhắc lại, Hựu sinh năm 445 và bắt đầu thảo *Xuất tam tạng ký tập* giữa những năm 494-498. Chúng ta do thế không cần phải đi sâu vào việc bàn cãi về tung tích của vị sa môn từ Bắc thổ tên Pháp Minh này.

Về sa môn Pháp Minh trong bản tiểu sử của Siêu Biện nói trên, một khối những mập mờ đang vây phủ ông. Trước hết, ta biết ông ở tại Linh Căn. Linh Căn dĩ nhiên là tên một ngôi chùa nổi tiếng ở Dương Đô, Trung Quốc. Thứ hai, ông nổi tiếng vì "đã tụng hơn mười vạn lời kinh". Cuối cùng, ông là một người đồng đại trẻ tuổi của Siêu Biện. Chúng tôi nói "đồng đại trẻ tuổi", bởi vì những người được *Cao tăng truyện* cũng như *Tục cao tăng truyện* giới thiệu bằng hai chữ "thời hữu" trong bản tiểu sử của một người khác thì những người ấy thường

sống sau kẻ được nói tới trong bản tiểu sử. Trường hợp Pháp Thái và Trí Phu là một thí dụ điển hình của *Tục cao tăng truyện*. Trường hợp Vu Pháp Lan và Vu Pháp Đạo là một thí dụ điển hình của *Cao tăng truyện*. Siêu Biện mất năm 493 và thọ 73 tuổi như đã nói. Năm sinh của ông như thế rơi vào khoảng 420. Pháp Minh, Tăng Chí v.v.. do vậy phải ra đời sau năm đó, có lẽ khoảng những năm 425-450.

Một lần nữa, nếu chấp nhận năm 450 như năm sinh Pháp Minh đây, thì ông ta khó có thể được coi như đồng nhất với Pháp Minh của lá thư thứ sáu, vì Pháp Minh của lá thư ấy đã thú nhận là ông đã bạc đầu, khi viết nó, và để bạc đầu, ông ít nhất cũng phải là trên dưới 60 tuổi, lúc khoảng năm 510, một năm quá gần Tăng Hựu, để có thể cho phép Hựu gọi là “tiền đại thắng sĩ”. Ngược lại, nếu chấp nhận năm 534, thì hai Pháp Minh ấy có thể đồng nhất, nhưng ta lại gặp phải vấn đề gần gũi thời gian của Pháp Minh và Siêu Biện, hai người chỉ cách xa nhau khoảng 5 năm, một điều thường không thấy trong những trường hợp bắt đầu với chữ “thời hữu”.

Dù bằng khả hữu nào đi nữa, sự đồng nhất ấy cũng không đem lại một kết quả nào đáng chú ý, bởi vì ta sẽ không biết rõ ông sinh và mất năm nào, đến từ đâu, làm những gì. Ngay cả việc ông ở chùa Linh Căn tại Dương Đô cũng không nhất thiết ông phải là người Trung Quốc. Vì Huệ Thắng chẳng hạn, tuy là người nước ta, đã được *Tục cao tăng truyện* kê ra như “*Chung sơn Duyên hiện tự Thích Huệ Thắng*”. Nó tương tự việc *Cao tăng truyện* 11 từ 399c19-400a4, khi đã mô tả xong tiểu

sử của Thích Tăng Phú và cho biết Phú mất năm 487 thọ 75 tuổi, nói tiếp theo, “*thời hữu Tăng Khiêm, Diêu Chí, Pháp Đạt, Huệ Thắng, tinh nghiệp thiền, diệc các hữu dị tích*”, theo đây Huệ Thắng chắc phải là Huệ Thắng của chùa Tiên (Châu) Sơn.

Không những thế, nếu Huệ Hạo và Đạo Tuyên đã liệt ra hai vị pháp sư khác nhau có cùng tên Pháp Minh, thì ta không có lý do gì mà không giả thiết sự hiện diện của một người thứ ba cũng có tên Pháp Minh, nhất là khi sự trùng tên loại này đã xảy ra một cách khá thường xuyên. Riêng chỉ *Cao tăng truyện* thôi, chúng ta đã có những trường hợp cùng tên khác người như Thích Pháp Độ ở quyển 1 từ 320c16-28 và quyển 8 từ 380b15-22, Thích Huệ Thông quyển 7 từ 374c28-375a6 và quyển 10 từ 393c21-394a14 chứ khoan nói chi tới chuyện kiểm điểm thêm *Tục cao tăng truyện* mà kết quả cũng sẽ tương tự, như trường hợp một người tên Pháp Độ ở quyển 5 ĐTK 2060 từ 461a10-11 chẳng hạn.

Thực vậy, bản danh sách các danh tăng trong *Danh tăng truyện* của Bảo Xương do Tôn Tánh sao vào trong *Danh tăng truyện* sao cũng có một nhà sư tên Pháp Minh ở chùa Linh Căn tại Dương Đô. Nhưng chúng ta vẫn không thể quyết chắc gì được hết về nhà sư Pháp Minh ấy.

Còn những thủ bản được tìm thấy tại Đôn Hoàng, chỉ trong *Sưu tập Stein* thôi cũng đã có tới ba người tên Pháp Minh.¹ Tập ký hiệu S. 523 đã ghi Pháp Minh

¹. Giles, *Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London; The

tham dự vào việc dịch kinh *Kim quang minh tối thắng vương* của Nghĩa Tịnh vào năm 703. Tập ký hiệu S. 2278 lại ghi Pháp Minh tham dự vào việc dịch *Phật thuyết báo vũ kinh* của Đạt Ma Lưu Chi vào năm 695. Tập ký hiệu S. 890 là bản chép một chương của luận *Đại thừa khởi tín* và cuối chương có ghi tên Tỳ kheo Pháp Minh. Trong ba Pháp Minh này, thì hai Pháp Minh đầu có lẽ chỉ một người vì cùng ở Trường An tham dự vào việc dịch kinh và có niên đại suýt soát nhau, với những năm 695 và 703. Còn Tỳ kheo Pháp Minh thì hiện không rõ niên đại tung tích.

Ngoài sưu tập Stein, sưu tập của Thư viện Leningrad cũng có một thủ bản mang tên Pháp Minh tham dự vào việc dịch kinh của Nghĩa Tịnh,¹ Chúng tôi đoán Pháp Minh này cũng là Pháp Minh năm 703. Còn những sưu tập khác như sưu tập Pelliot của Thư viện quốc gia Pháp, sưu tập của Trung ương đồ thư quán Trung Hoa và sưu tập Nhật Bản không có những đóng góp gì đáng chú ý.

Bằng những dữ kiện và lý luận vừa nêu, chúng ta có lẽ tốt hơn là đồng ý ở giai đoạn này với cái chú thích nghèo nàn trong *Toàn Tạng văn* 63 tờ 13a3 của Nghiêm Khả Quân về vị pháp sư của lá thư thứ sáu trên như “Pháp Minh, Giao Châu pháp sư”- Pháp Minh, pháp sư của Giao Châu.

trustees of the British Museum, 1957.

¹. M.1. Vorob'eva Desyatovskaya và những người khác, *Opisanie Kitaiskix rukopisei Dun'xuanskogo fonda Intituta Norodox Aziie II*, Moskva: Izd. Nauka, 1967.

VỀ LÝ MIẾU

Cuối cùng, về nhân vật sử quân Lý Miếu, như đã nói, ngày nay chúng ta không tìm thấy một người nào mang tên ấy được ghi lại trong các sách sử Trung Quốc và nước ta.

Chữ “Sứ quân” có hai nghĩa. Nó chỉ sứ giả do thiên tử gửi ra bốn phương, như sự xuất hiện của nó trong cuộc đối thoại giữa Khâu Tuấn và sứ giả của Hoài Dương Vương nhà Tây Hán trong *Hậu Hán thư* 46 tờ 24a6-8: “*Tuân lược binh, nhập kiến sứ giả, tỵu thỉnh chi, sứ giả bất dụ. Viêt, Thiên vương sứ giả, công tào dục hiếp chi gia? Tuân viêt, phi cảm hiếp, sứ quân, thiết thương kế chi bất tương giã*”. Nó cũng chỉ những quan lại đứng đầu các châu quận, đặc biệt là chức thứ sử, như thí dụ chúng tôi đã dẫn ở trên về Phòng Pháp Thừa hay trong truyện Viên Áng ở *Tiền Hán thư* 49 tờ 3b8-4a7 “*Áng... tử vi Ngô tướng... Áng tháo qui, đạo phùng thừa tướng Thân Đồ Gia... nhân qui viêt, nguyên thỉnh nhân; thừa tướng viêt, sứ quân sở ngôn công sự chi tào dụ trường sứ nghị chi*”.

Chữ “sứ quân” trong lá thư của chúng ta có thể nói là chứa đựng cả hai nghĩa vừa kê, bởi vì trong giai đoạn giữa những năm 43-939 những thứ sử thường là kẻ đại diện chính quyền Trung Quốc đến đứng đầu nước ta, dù rằng phần lớn việc đứng đầu này chỉ có danh hơn là thực và đôi khi kẻ đứng đầu ấy là người Việt. Thế thì, ở thời kỳ ra đời của *Sáu lá thư*, ai là những sứ quân? Như

những phân tích chứng cứ và thứ tự điển cố trên cho thấy, những lá thư ấy phải viết sau năm 420, nếu không là năm 443, lúc Huệ Nghiêm mất. Giai đoạn giữa năm 420 cho đến khi Phục Đăng Chi thay thế Phòng Pháp Thừa vào năm 488, căn cứ vào những báo cáo của *Tống thư* cũng như *Nam Tê thư* và *Nam sử* tham khảo thêm các sử ta như *Đại Việt sử lược*, *Đại Việt sử ký toàn thư*, *Đại Việt sử ký*, *Việt sử tiêu án* và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* thì có cả thấy 26 người làm thứ sử như sau:

<u>Năm</u>	<u>Thứ sử</u>	<u>Bi chú</u>
411-423	Đỗ Huệ Độ	Cuộc khởi nghĩa năm 412 của Lý Dịch, Độ chết, Văn thay.
423	Đỗ Hoàng Văn	
428	Vương Huy Chi	
432	Nguyễn Di Chi	
433	Lý Tú Chi	
435	Lý Đam Chi	
436	Cầu Đạo Phúc	
438	Từ Sâm Chi	
444	Đàn Hoa Chi	
446	Tiêu Cảnh Hiến	
456	Viên Hoảng	Tháng 5 Hoảng thay Hiến, tháng 12 Hiến thay
456	Tiêu Cảnh Hiến	

- 457 Phi Yêm
- 458 Viên Hoằng
- 462 Đàn Dực Chi
- 464 Trương Mục
- 468 Tôn Phụng Bá
- 468 Lưu Bột
- 469 Trần Bá Thiệu
- 477 Trần Cảnh Đức
- 478 Triệu Siêu Dân
- 478 Trần Hoán
- 479 Lý Thúc Hiến
- 485 Lưu Giai
- 488 Phòng Pháp thừa
- Khoảng tháng 2 Mục chết, Lý Trường Nhân giết bộ khúc Trung Quốc của Mục và xưng thứ sử. Tháng 3 Bá được cử, nhưng nghe Nhân cự, không dám qua.
- Thừa thấy Chi chuyên quyền, bắt bỏ tù Chi. Chi hối lộ người em rể của Thừa, được thả ra. Chi liền bắt Thừa bỏ tù, rồi gửi thư xin chức thứ sử với nhà Tề. Mãi đến tháng

12 năm Vinh Minh thứ 8 (492) Chi mới được trao chức thứ sử. Theo *Nam Tề thư*, quyền hành từ năm 488 trở đi đã thuộc về Chi.

488 Phục Đăng Chi

Với bảng liệt kê trên, chúng ta thấy không có một sử quân nào tên Lý Miểu hết. Trong khoảng thời gian gần một thế kỷ giữa những năm 420-520, ta có thể nói hơn nửa thế kỷ, nước ta là một nước độc lập và có những triều đại xưng đế xưng vương, như trường hợp hoàng đế Lý Miểu của chúng ta, dù các chính sử của nước ta và Trung Quốc đã không ghi lại một thông tin nào. Đặc biệt trường hợp giết “bắc lai bộ khúc” của Mục do Lý Trường Nhân thực hiện năm 468. Để có thể làm thế, trước năm 468 này thanh thế và quyền hành của Nhân chắc đã mở rộng rất nhiều, nếu không là mở rộng toàn diện.

Việc vua chúa nhà Tống tiếp tục cử những quan lại qua làm thứ sử Giao Châu từ năm 468 cho đến năm 479, nghĩa là trong giai đoạn nước ta hoàn toàn độc lập, đưa ra khá nhiều tiền lệ về giá trị thực sự của những bổ cử trước năm 468 đó. Chúng chắc hẳn chỉ có danh, mà không có thực. Tình trạng này không có gì khó hiểu hết. *Tùy thư* 24 tờ 3b3-10 về Thực hóa chí cho biết: “Nhà Tấn từ khi Trung Nguyên tán loạn, Nguyên đế dời xuống Giang tả... Những bọn mọi rợ núi động đã thấm nhuần vương hóa, thì mỗi một chúng tự tùy nặng nhẹ,

thu lấy vật thuế, để giúp bổ quốc dụng. Thêm vào đó, các cử soái ngoài Ngũ lĩnh, nhân vì sự phong phú của nhân khẩu, phi thúy, minh châu, voi tê, thì kẻ nào hùng giữa những hương khúc, triều đình phần nhiều nhân đây mà giao chức cho họ, nhằm thu lấy một phần lợi. Những đời Tống, Tề, Lương và Trần đều nhân theo mà không đổi. Quân đội và nhà nước cần tạp vật, thì tùy thổ sản của từng nơi, đến lúc chia khóa ra mà lấy, nên không có định lệnh pháp thường. Các châu, quận và huyện nhất loạt tự định lấy mức sản xuất những nhiệm thổ của mình, để làm chuyện đóng thuế”.

Nguyên đế đời nhà Tấn xuống miền Nam Trung Quốc năm 317 và biến nó thành nhà Đông Tấn. Nhà Trần bị Tùy Văn đế diệt năm 590. Như vậy, dựa vào báo cáo vừa dẫn của *Tùy thư*, thì trong khoảng hai thế kỷ từ năm 317 đến tối thiểu năm 590, nếu không là năm 602, khi Lưu Phương dụ hàng Lý Sư Lợi, quan chức ở các châu, quận và huyện nước ta đều là “*hùng cư hương khúc giả, triều đình đa nhân nhi tự chi*”, và mục đích là để chia xẻ một phần nào những thổ sản và lợi lộc của chúng. Nói cách khác, ngay cả trước lúc Lý Bôn xưng đế, nước ta đã là một nước tự trị tới một mức độ nào đó.

Tình hình ấy, Tiêu Tử Hiến (489-537) có thể chứng thực cho ta trong *Nam Tề thư*. Như đã thấy, năm 468 Lý Trường Nhân giết “bắc lai bộ khúc” của Mục, rồi tự xưng làm thứ sử. Nhà Tống tiếp tục cử thứ sử của mình, nhưng không một tên nào dám qua. Vào khoảng trước hay sau năm 470, Nhân mất, từng tử Lý Thúc Hiến lên thay, Hiến gửi thư xin chức thứ sử. Nhà Tống chỉ lảng lờ phong cho Hiến làm thái thú hai quận Vũ Bình và

Tân Xương và chức Ninh viễn Tư mã tướng quân, đồng thời cử Trần Hoán làm thứ sử. Hiến nhận được chỉ của Tống, liền cự Hoán, Hoán sợ không dám tới.

Năm 479, Tiêu Đạo Thành diệt nhà Tống, lập nên nhà Tề. Thành đòi đánh Hiến. Lưu Thiện Minh can Thành. Trong số 11 lý do Minh nêu ra, lý do cuối cùng theo *Nam Tề thư* 28 tờ 12b2-6 là như thế này: “*Vì Giao Châu hiểm trở xa xôi ở ngoài miền hoang yếu, cuối đời Tống chính trị hà khắc, bèn nổi giận làm phản, nay đại nghiệp đã mở ra thì nên lấy ân đức mà làm cho nó mong nhớ, chưa nên xa nhọc tướng sĩ, làm giao động biên dân; hơn nữa, thổ sản của xứ ấy chỉ có châu báu, thật không phải là những thứ cần dùng khẩn cấp của triều đình; việc thảo phạt do đó đáng nên đình chỉ*”. Thế cũng có nghĩa, lý do việc thảo phạt dưới thời Tề phần lớn là nhằm chiếm đất để thu thổ sản, đặc biệt là những miền đất không chịu cống hiến như nước ta dưới thời Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến.

Và ngay khi đánh được, việc cai trị chưa chắc đã thực hiện được, như trường hợp Phòng Pháp Thừa và Phục Đãng Chi. Năm 485, Tề Vũ đế lấy cớ Hiến không những không chịu cống hiến, mà còn ăn gian của cống do những nước miền Nam đến cống cho Trung Quốc như Phù Nam, Chân Lạp v.v.. bèn cử Lưu Giai ra đánh Hiến. Giai ở chưa tới ba năm thì Phòng Pháp Thừa ra thay. Khi Thừa đến, Phục Đãng Chi đã tự chuyên quyền, nhưng Thừa không biết. Khoảng tháng sau, có người mách với Thừa, Thừa nổi giận, bắt tù Chi. Chi hối lộ, nên được thả ra, lại bắt tù Thừa. Nhà Tề cho Chi làm thứ sử.

Quá thật, nước ta vào những năm ấy thực không khác gì với nhận xét của Dương Hùng, mà *Nam Tề thư* cho dẫn ở quyển 14 từ 24b1-3: “*Giao Châu hoang độ, thủy dự thiên tế, ngoại tiếp man di, bảo hóa sở xuất, sơn hải trân quái, mặc dự vi tỷ, thị hiểm viễn, sở hảo phán loạn*”, một tiếng vang xa xôi của cái báo cáo năm 280 của Đào Hoàng: “*Thử châu chi nhân, thức nghĩa gia quả, yếm kỳ an lạc, hảo vi họa loạn*”.

Những phân tích ấy như thế cho thấy, các chức thứ sử tại nước ta vào thế kỷ thứ V-VI chỉ có danh nhưng không có thực, và chúng ta đã không thể tìm thấy một người nào mang tên Lý Miểu. Phải chăng đã có một sự viết lầm nào đó? Chẳng hạn chữ *Miểu* 淼 rất có thể là một viết lầm của chữ *Sâm* 森 hay chữ *Tú* 秀. Trường hợp chữ *Sâm* là rất có thể, nhưng ta lại phải giả thiết thêm sự viết lầm chữ *Tú* 秀 thành chữ *Lý* 李, để có thể cho phép ta đồng nhất Lý Miểu 李 淼 với Từ Sâm Chi 徐 森 之, vị thứ sử năm 438 cho đến năm 444. Đồng nhất này dĩ nhiên đòi hỏi quá nhiều giả thiết và quá nhiều viết lộn, do đó khó có thể đứng vững được. Trường hợp chữ *Tú* 秀 trong cái tên Lý Tú Chi 李 秀 之 của vị thứ sử năm 433, mặc dù nó yêu cầu ít giả thiết và viết lầm hơn, cũng không thể chấp nhận được một cách dễ dàng, bởi vì chữ *Tú* 秀 khó viết lầm thành chữ *Miểu* 淼, và ta chưa giải quyết được sự thiếu chữ *Chi* 之 trong tên của Lý Miểu.

Dù với trường hợp nào đi nữa, chúng ta tốt hơn hết nên nhận lấy dữ kiện, như sử liệu ngày nay cung hiến, và khẳng định là, không một Lý Miểu nào đã xuất hiện giữa bản danh sách những thứ sử do vua chúa

Trung Quốc cử nhiệm. Từ khảng định này, ta có thể hỏi thêm, thế thì phải chăng Lý Miếu là một trong những trường sử hay quận sử hay thái thú, nằm đằng sau cái chính quyền thứ sử và giạt dây nó, như Lương Thạc đã làm vào năm 317 và Lý Trường Nhân kế tập gần 150 năm sau?

Trả lời câu hỏi này, chúng ta ngày nay không có đủ thông tin đáng muốn. Từ năm 420 cho đến khoảng năm 468, chúng ta chỉ biết được một số những anh em bà con của Đỗ Huệ Độ làm thái thú, cộng thêm với Lý Đàm Chi thái thú Giao Chỉ trước năm 435 cùng tên Khương Trọng Cơ của vị thái thú Ái Châu và Phó Ủy Tổ của vị thái thú Cửu Chân kể ra trong cuộc hành quân năm 446 của Đán Hòa Chi, thế thôi. Ngay cả cái tên Lý Trường Nhân cũng không bao giờ xuất hiện cho tới năm 468. Trước những im lặng và thiếu sót ấy, việc thiết lập nên một bảng danh sách thái thú hay trường sử do thế không thể thực hiện được, và chúng ta không bao giờ có thể trả lời một cách dứt khoát câu hỏi vừa nêu.

Tuy nhiên, còn có thể giả thiết, Lý Miếu rất có thể là một tên khác của Lý Trường Nhân. Thí dụ Miếu là tên húy, còn Trường Nhân là tên tự, như trường hợp Văn Cử là tên tự của Quách Văn mà những sử liệu như *Cao tăng truyện* 7 tờ 369c26 hay *Bảo phác tử* dẫn trong *Thái bình ngự lãm*¹ 666 tờ 2a5-6 đều gọi là Quách Văn Cử, chứ không phải Quách Văn. Lý do cho một suy nghĩ như thế trước hết nằm ở sự có thể của một đồng nhất

¹ *Thái bình ngự lãm*, bản ảnh ấn do Nhiếp Sùng Kỳ đề tựa và Trung Hoa thư cục xuất bản ở Bắc Kinh năm 1963

kiểu đó, như đã vạch ra trong trường hợp Quách Văn. Hơn nữa, trong quan hệ lịch sử giữa Việt Nam và Trung Quốc về sau, thì các hoàng đế Việt Nam thường dùng một tên khác với tên chính của mình để thư từ với các hoàng đế Trung Quốc. Thí dụ, vua Trần Thái Tông, tên trong sử ta là Trần Cảnh, nhưng trong các văn kiện với Trung Quốc thì ký tên là Trần Quang Bình, như *An Nam chí lược* tờ 1b3 đã ghi. Tiếp đến, tình hình chính trị nước ta vào thế kỷ V, căn cứ những mô tả trên của chúng tôi, cho phép sự hiện diện của những người mệnh danh “sứ quân” đứng đằng sau giặc dầy. Và cuối cùng, còn vì một lý do quan trọng sau.

Chúng tôi đã nói ở trước là, trong lá thư thứ tư, Đạo Cao, ngoài chuyện gọi Lý Miểu là sứ quân, đã cho biết thêm, Miểu “ở vào địa vị của một bậc thiên tử” (cư đại bảo chi địa) và “thổ ác dư hà”. Chữ “đại bảo” thường có hai nghĩa chính, đây là chỉ địa vị hoàng đế thiên tử hay chỉ một vật gì rất quý trọng. Nghĩa thứ hai ở đây dĩ nhiên không thích hợp với ý của câu “cư đại bảo chi địa” của Lý Miểu, do thế có thể loại ra. Còn lại như vậy là nghĩa thứ nhất.

Nghĩa này xuất phát từ câu “*Thiên địa chi đại đức, viết sinh; thánh nhân chi đại bảo, viết vị; hà dĩ thử vị, viết nhân; hà dĩ tu nhân, viết tài; hiện tài, chính từ, lân dân vô phụ, viết nghĩa*” của Hệ từ hạ trong *Chu dịch*. Thế thì, “cư đại bảo chi địa” phải có nghĩa là “ở vào địa vị của thiên tử”. Đây cũng là cách cắt nghĩa của ông Thái Điền Thế Tạng trong bản dịch tiếng Nhật nói trên.

Thêm vào đó, trong lá thư thứ hai, Đạo Cao khi nhắc đến học thức của Lý Miểu thì dùng 4 chữ “thánh tư uyên viễn”. Chữ “thánh tư” này tất nhiên không có nghĩa thông thường là suy nghĩ của bậc thánh, mà phải hiểu là suy nghĩ của một vị hoàng đế. Do thế, ta có đủ chứng cứ để khẳng định Lý Miểu là một vị hoàng đế của Việt Nam.

Song, nếu Lý Miểu “ở vào địa vị thiên tử”, thì tại sao những lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh lại gọi Miểu bằng “sứ quân”, chứ không bằng một xưng hiệu thích hợp với thiên tử? Chữ “sứ quân” như chúng tôi đã có dịp phân tích, thường để chỉ sứ giả của thiên tử hay những quan lại đứng đầu các châu quận. Để giải quyết rắc rối này, chúng ta có nhiều cách.

Cách thứ nhất, ta có thể cắt nghĩa câu “*cư đại bảo chi địa*” thành “*ở vào đất đai của thiên tử*”, nghĩa là ở tại cung vua. Nhưng làm thế, chúng ta tất không thể giải thích được cái đề danh “Lý Giao Châu” của Miểu, và nhất là hai chữ “sứ quân” vừa nói. Bởi vì, nếu ở tại cung vua thì sao lại gọi là “sứ quân”, và giả như Miểu đã đi sứ rồi trở về, thì sao lại có cái đề danh “Lý Giao Châu” trong bản sao của Tăng Hựu. Nếu cắt nghĩa đất đai của thiên tử có nghĩa là vương đế, đất đai của nhà vua, thì chúng ta lại không thể giải thích được những câu “*lưu lãng nghĩa uyển, thiệp sậu thơ viên*” tiếp theo cũng như nguyên lai của Đạo Cao. Bởi vì nếu mọi chỗ “*mạc phi vương thổ*” thì hà tất đất vua đâu đâu cũng có vườn sách và Đạo Cao ở đâu ngoài “*vương thổ*”, để bảo Miểu ở vào “*đại bảo chi địa*”. Cách thứ nhất như thế là không xong.

Cách thứ hai, ta có thể cắt nghĩa chữ đại bảo bằng một trong những nghĩa phụ của nó, mà đáng chú ý nhất dĩ nhiên là nghĩa “Bồ tát”. Trong *Diệu pháp Liên hoa kinh* 2 tờ 11b26-27 cũng như *Chính Pháp hoa kinh* 6 tờ 100c23-24 và *Thiệm phẩm Diệu pháp Liên hoa kinh* 2 tờ 144b14-15, chúng ta có những câu như “*kỳ quốc trung dĩ bồ tát vi đại bảo giáo hóa chúng sinh*” hay “*tư tộc tánh tử tư tộc tánh nữ tắc vi đại bảo đáng vi tác lễ*” v.v... Chữ đại bảo trong những câu này đồng nhất với chữ Bồ tát. “*Lấy Bồ tát làm đại bảo*” đương nhiên có thể cắt nghĩa như “*lấy Bồ tát làm những người cai trị*”; như vậy, nghĩa “Bồ tát” của chữ đại bảo chưa hẳn đã thoát ra ngoài cái nghĩa “thiên tử” nói trên.

Cách cuối cùng có lẽ tương đối thỏa mãn nhất, đấy là giả thiết sự thêm thắt của Tăng Hựu hay một người có ý thức chính trị Trung Quốc nào đó, và nó có thể xảy ra như sau. Từ nguyên ủy những lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh rất có thể chỉ xưng Lý Miểu như “quân” hay “quân vương”. Đến khi chúng lọt vào tay những người Trung Quốc, họ liền thêm vào chữ “sứ” trước chữ “quân” và bỏ chữ “vương” đi, đưa đến sự xuất hiện cái danh hiệu “sứ quân”, trong khi lá thư vẫn tiếp tục nói đến chuyện “*cư đại bảo chi địa*” và “*thổ ác dư hà*” của Lý Miểu¹.

¹ Trường hợp điển hình của sự tình này ta có thể tìm thấy trong *Đại Việt sử lược*, ở đó một số những từ đã bị quan lại nhà Thanh lược bỏ vì chúng đụng chạm tới hệ ý thức của bọn chúng.

Nói cách thứ ba này là tương đối thỏa mãn nhất, bởi vì nó không cho phép hiểu câu “cư đại bảo chi địa” và tình hình chính trị nước ta ở thế kỷ V một cách dễ dàng, mà còn để lộ ra một phần nào thái độ chính trị và cảm thức chính trị của dân ta trong thế kỷ ấy. Đây là tiếp tục gọi lãnh tụ của mình là thiên tử, dù ông chỉ là thứ sử hay thái thú trong các sử sách Trung Quốc, và từ đó để lộ thêm nguồn gốc Việt Nam của những lá thư.

Sự tình này 500 năm sau vẫn còn diễn ra. Chỉ cần đọc lại *Tống sử* 488 tờ 5a1-2 và 11a9-10, sẽ thấy các vua ta như Lê Đại Hành và Lý Thái Tổ chỉ được vua Tống phong cho chức Tiết độ sứ, đứng đầu một châu quận, cụ thể là Kiểm hiệu thái bảo sử trị tiết đô đốc Giao Châu chư quận sự An Nam đô hộ sung tỉnh hải quân tiết độ Giao Châu quản nội quan sát xử trí đẳng sứ và Đặc tiên kiểm hiệu thái phó sung tỉnh hải quân tiết độ quan sát xử trí đẳng sứ.

Cố nhiên, ta có thể hỏi, nếu Lý Miểu đối với Đạo Cao và Pháp Minh là ở vào địa vị thiên tử, thì sao hai vị ấy chỉ gọi Miểu là “quân”? Trả lời câu hỏi này, chúng ta không cần phải đi tìm đâu cho xa. Vào thế kỷ thứ V, tổ chức Phật giáo Trung Quốc dưới sự lãnh đạo của Huệ Viễn đã xướng lên thuyết bất kính vương. Thuyết đó nói rằng, Tăng Ni Phật giáo không cần phải làm lễ hay xưng mình là thần hay khanh trước vua chúa. Cuối cùng dẫn đến sự ra đời *Bất kính vương luận* của Huệ Viễn và cuộc bàn cãi sôi nổi về nó, mà Tăng Hựu cho sưu tập lại trong *Hoằng minh tập*.

Chúng tôi nghĩ, cách cắt nghĩa thứ ba đây đáng nên chấp nhận, và chúng ta có lẽ nên đổi chữ “sứ quân” trong những lá thư thành chữ “quân”. Trong liên hệ này, cần thêm là, bản tiếng Nhật của ông Thái Điền Thế Tạng đã dịch một cách bí hiểm hai chữ “sứ quân” thành một chữ, đấy là chữ “quân”. Bí hiểm, bởi vì ông không nói lý do tại sao.

Như vậy, chi tiết về chuyện Lý Miểu “cư đại bảo chi địa” này giả thiết ông là người đứng đầu chính quyền nước ta, một chính quyền độc lập, dù có sự hiện diện đồng thời và song song của những thứ sử Trung Quốc hữu danh vô thực vào thời những lá thư được viết. Như đã nói trên, chúng tôi nghĩ, Lý Miểu rất có thể là Lý Trường Nhân, tuy rằng không một dữ kiện xác đáng nào có thể tìm thấy cho một suy nghĩ như vậy, ngoài những lý do ngẫu nhiên và ngoại tại vừa kể.

Đĩ nhiên, Lý Miểu cũng rất có thể là một người khác Lý Trường Nhân, như Miểu là cha hay chú hay gì đó của Nhân chẳng hạn. Trong tình trạng khiêm khuyết tư liệu và thiếu thốn dữ kiện hiện tại, mọi giả thiết đều có thể.

Lý Trường Nhân xuất hiện trong sử sách Trung Quốc qua việc ông giết những bộ hạ Trung Quốc của Mục, sau khi Mục chết, vào khoảng tháng 2 năm 468. Sau biến cố này, *Tống thư* không nói gì hết về những biến cố tiếp theo và chỉ bằng lòng ghi lại những bổ nhiệm hữu danh vô thực của những thứ sử Giao Châu, như đã liệt kê ở trên. Chúng ta phải đợi đến *Nam Tê thư*, mới thấy nói tới chuyện Lý Thúc Hiến cầu phong

với nhà Tống và chuyện Hiến chống lại tên thứ sử do Tống bổ nhiệm làm cho tên này sợ không dám đến, cũng như chuyện Lý Trường Nhân đau và mất khoảng vài năm sau khi giết bộ khúc của Mục.

Ngày nay chúng ta không biết Nhân chết lúc nào và thọ bao nhiêu tuổi. Căn cứ vào chữ “sổ niên” của Tiêu Tử Hiến, thì Nhân có lẽ mất khoảng năm 470 hay sau đó không lâu. Ngay cả khi Nhân thọ không hơn 50 tuổi, chúng ta có thể đặt năm sinh của ông vào khoảng năm 420. Ông như vậy rất có thể là một bà con gì đấy với Lý Tồn cũng như Lý Dịch, hai người lãnh đạo cuộc khởi nghĩa năm 380 và 412. Nếu chấp nhận năm 420 là năm sinh của ông, sự tham dự chính trị có lẽ đã xảy ra khoảng từ năm 440 trở đi.

Những lá thư của chúng ta dựa trên chính những bằng cứ nội tại của chúng, phải được viết ra khoảng sau năm 435, nếu không là 453 như đã thấy, và chắc hẳn phải trước năm 455. Chúng tôi nghĩ trước năm 455, bởi vì nếu sau đó, thì Pháp Minh phải kể việc thiêu thân của Đàm Hoằng tại chùa Tiên Sơn, mà sự thần dị vang lừng, đến nỗi hơn nửa thế kỷ sau Huệ Hạo còn ghi lại trong *Cao tăng truyện* của ông. Đặc biệt là khi cả Tăng lẫn tục tại chùa Tiên Sơn đều chứng kiến nó và khi Pháp Minh đã dùng đến những thần dị của những người đã có một kết nối đậm đà với nền Phật giáo nước ta như Vu Pháp Lan.

Việc Đàm Hoằng tự thiêu vào năm 455, rất có thể là vì những bàn cãi kiêu bàn cãi trong sáu lá thư trên, những bàn cãi về sự không thấy bản thân đức Phật và

sự không có cảm ứng. Nó nhằm chứng minh sự chân thật của điều khẳng định, mà Đạo Cao và Pháp Minh lặp đi lặp lại mấy lần, đấy là “vong thân đầu thành thì tất có cảm, có cảm thì tất đều thấy, không cảm thì tất không thấy”. Hoàng quả đã vong thân đầu thành, nên đã thấy được đức Phật và hiện về cho mọi người cùng thấy. Hành động của Hoàng không những cung hiến sự minh chứng, mà còn cho thấy một phần nào sự gắn gũi đậm đà của Phật tử nước ta đối với Hoàng.

Vậy, nếu chấp nhận năm 455 ấy cho thời điểm muộn nhất của những lá thư, thì sự đồng nhất Lý Miểu với Lý Trường Nhân có lẽ không xa vời cho lắm, khi coi Nhân sinh vào khoảng năm 420, như đã vạch ra. Không xa vời, bởi vì những lá thư của Miểu tuy khá rõ ràng mạch lạc, đã tỏ ra không già giặn. Chẳng hạn lá thư thứ ba, Miểu nói tới chuyện “Đế vương Chu Khổng huấn chỉ đương thế”, trong khi lá thư thứ năm ông nói ngược lại, và Pháp Minh đã không quên vạch ra sự mâu thuẫn ấy. Chúng do thế có lẽ do một người trên dưới ba mươi tuổi viết, khi khí hăng đang còn mạnh và sẵn sàng thay đổi ý kiến.

Dù Lý Miểu và Lý Trường Nhân là một hay hai người, điều chắc chắn vẫn là, những lá thư trên phải được viết sau năm 435 và có lẽ trước năm 455, tác giả Lý Miểu phải đang còn thanh niên, và đang ở ngôi vị Hoàng đế của một đất nước độc lập. Từ đó, năm viết chỉ có thể rơi vào những năm 435-440. Tất nhiên, chúng ta không thể loại hẳn khả năng Lý Miểu có thể là người đứng tuổi hay một người già khi viết chúng.

Niên đại 435-455 của giả thiết này cho những lá thư có thể làm vững thêm, khi ta trả lời câu hỏi sau: *“Tại sao chúng đã ra đời và lại bàn về chủ đề không thấy bản thân đức Phật?”*

HUỆ LÂM VÀ LÝ DO RA ĐỜI CỦA SÁU LÁ THƯ

Về câu hỏi sau, đề trả lời, chúng ta cần nhớ đến nghệ thuật Tiên Sơn. Chúng tôi gọi nghệ thuật Tiên Sơn những gì tìm thấy trên bệ đá chùa Vạn Phúc, mà trước đây chúng tôi đã đặt tên là nền nghệ thuật Vạn Phúc một cách không chính đáng cho lắm. Đặc điểm của nền nghệ thuật này nằm ở chỗ, đức Phật không bao giờ được tượng trưng bằng hình người, mà bằng một cánh hoa sen đặt vào giữa lòng một trang trí theo dáng hình lá Bồ đề. Quan niệm đức Phật của người nước ta vào thế kỷ thứ V như vậy biểu lộ không ít qua nền nghệ thuật ấy. Và cố nhiên là có thể truy tối thiểu về thuyết *“thánh nhân năng thụ nhân đạo, bất năng sử nhân lý nhi hành chi giả”* của Mâu Tử vào thế kỷ thứ II trong *Mâu Tử Lý học luận*, theo đó, giá trị của Phật giáo không nằm đâu xa hơn là chính lý thuyết Phật giáo và sự thực hành nó.

Điểm này giải thích cho ta khá nhiều những bản khoản về chuyện không thấy bản thân đức Phật của những Phật tử thời bấy giờ như Lý Miểu, tạo cơ hội cho sự ra đời *Sáu lá thư* của chúng ta.

Đương nhiên, sự mong ước nhìn thấy bản thân đức Phật ấy không chỉ giới hạn vào, hay hậu quả của quan

niệm đức Phật phát biểu trong nền nghệ thuật Tiên Sơn tại nước ta. Nó cũng xuất hiện ở Trung Quốc với trường phái Tịnh độ của Huệ Viễn tại Lô Sơn, mà bằng chứng còn sót lại trong những lá thư do ông và Cưu Ma La Thập viết, lưu truyền dưới tên *Đại thừa nghĩa chương*. Những bản khoản ấy do đó rất có thể đã nảy nở từ niềm tin nhiệt thành của Phật tử Việt Nam và Trung Quốc thời bấy giờ, chứ chưa hẳn đã là con đẻ của một quan niệm lý thuyết về bản chất đức Phật.

Dẫu với trường hợp nào đi nữa, niềm bản khoản này đã không những được họ phát biểu một cách hùng hồn và kỳ diệu bằng nghệ thuật, mà còn bằng văn tự và lý luận minh nhiên, khúc chiết. Nghệ thuật là tiếng nói của con tim và niềm tin; văn tự là tiếng nói của trí óc và hiểu biết. Tuy thế, niềm bản khoản ấy chưa hẳn là động cơ duy nhất cho sự xuất hiện những lá thư trên. Nói là chưa hẳn, bởi vì trong những lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh ta thấy họ đề cập đến nhiều vấn đề, mà Lý Miễu không bao giờ nêu ra hay nhắm tới.

Chẳng hạn, ở lá thư thứ tư Đạo Cao nói về sự “*hấp tấp trong việc đồng quy*”; hay ở lá thư thứ sáu, Pháp Minh khiển trách những kẻ “*tuy thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua, biết sống chết có mạng, giàu sang tại trời, quý thân không dễ cản ngăn, thánh hiền không thể dự đoán, cũng không thoát khỏi sự sai lầm để che lấp tâm tình hay sự nghi ngờ tựa tựa để lo nghĩ mông lung, rồi phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy chuyện bậy để hy vọng điều phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chân chờ hai lòng, trừ trừ đôi ngã*”. Những vấn đề

cũng như những khiển trách loại ấy chỉ có thể hiểu được, nếu ta giả thiết, chúng không chỉ nhằm tới cá nhân Lý Miếu của chúng ta, mà còn tới một số người khác. Thế thì, những người khác này là ai?

Kiểm soát văn cú và vấn đề trong *Sáu lá thư* trên, ta thấy chúng có những tương tự đáng chú ý với *Quân thiện luận* của Thích Huệ Lâm do Thẩm Ước (441-513) ghi lại trong *Tống thư* 97 từ 14b7-19b8 và Nghiêm Khả Quân trích trong *Toàn Tống văn* quyển 63 từ 5b6-8a3. Cho nên không phải là hoàn toàn không lý do, khi ta có thêm đoạn “hậu bút” trích từ *Minh Phật luận* của Tôn Bính sau lá thư của Pháp Minh.

Quân thiện luận hay *Quân thánh luận* là một tác phẩm nhằm chứng minh thuyết thần diệt và thuyết Phật giáo và Khổng giáo đều hay, giả trang dưới hình thức một cuộc đối thoại giữa một Bạch học tiên sinh và một Hắc y đạo sĩ. Hắc y đạo sĩ dĩ nhiên là một tên gọi khác chỉ những nhà tu hành Phật giáo. Thí dụ, trong *Đoạn tửu nhục văn* ở *Quảng hoàng minh tập* 26 ĐTK 2103 từ 294b18-19, Lương Vũ đế nói: “*Phù khôn chính Phật pháp thị hắc y nhân sự, nãi phi đệ tử bạch y sở cấp*”.

Cuốn luận đó kết thúc với sự thua lý của Hắc y đạo sĩ và lời đoán án thắng trận sau đây của Bạch học tiên sinh: “*U minh chi lý, cố bất cực ư nhân sự; Chu Khổng nghi nhi bất biện, Thích Ca biện nhi bất thật, tương nghi phệ kỳ hiển hối chi tích, tôn kỳ sở yếu chi chỉ..., dẫn tri lục độ dự ngũ giáo tịnh hành, tín thuận dự tử bi tề lập nhĩ, thù đồ đồng quy giả, bất đắc thu kỳ phát*

luân chi triệt dã".

Đoán án này do một nhà sư Phật giáo viết ra tất phải tạo nên những phản ứng trong hàng ngũ Phật giáo, nhất là câu "*Thích Ca biện nhi bất thật*". Thẩm Ước, sau khi cho chép lại toàn bộ *Quân thiện luận*, đã phải viết: "*Luận hành ư thế, cựu tăng vị kỳ biếm truat Thích thị, dục gia tấn xích*".

Và bằng cứ chúng ta không cần phải đợi lâu, bởi vì cách Ước không xa, Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 7 tờ 369a11-21 viết về Lâm thế này: "*Sau lại làm ra quyển Bạch hắc luận, trái với lý thuyết Phật giáo, thái thú Hoành dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm độ giáp, giúp nhau kích dương, làm ra quyển Đạt tính luận, cũng câu trệ về một phía, mà mắng chê Phật giáo..., Lâm khi đã tự phá hủy pháp bị của mình, bị đuổi ra Giao Châu*".

Thế là, như một nhà sư Phật giáo, Lâm đã phê bình Phật giáo một cách gay gắt, tạo nên những phản ứng trong hàng ngũ Phật giáo, đến nỗi họ đã gọi một cách khinh thường *Quân thiện luận* thành *Bạch hắc luận*, để cuối cùng bị đuổi ra nước ta, mặc dù một số Phật tử đồng thời như Thẩm Ước và những nhà sư Phật giáo về sau như Đạo Tuyên (596-667) đã tha thứ cho Lâm, điển hình qua dẫn chứng trên của Ước và tóm tắt tiểu sử và tư tưởng đầy thiện cảm về Lâm trong *Quảng hoằng minh tập* 9 tờ 132b29-c4¹.

¹ Nói thế này không có nghĩa toàn bộ tập thể Phật giáo về sau đã tha thứ cho Lâm. Hoài Tín viết *Thích môn tự cảnh lục* quyển thượng tờ 809c29-c8 vào năm 843 đã không quên nói đến chuyện "*Huệ Lâm hủy pháp, bị lưu, mục manh*", dù

Trong lời đoán án vừa nêu, Lâm đã nói tới chuyện “hiển hối chi tích” và “thù đồ đồng quy”. Về “thù đồ đồng quy”, chúng ta đã nhận ra trong lời phê bình của Đạo Cao về sự “hấp tấp trong việc đồng quy”. Còn chuyện “hiển hối chi tích”, thì tuy Lâm đòi hãy bỏ nó đi, Đạo Cao đã mở đầu lá thư đầu tiên của mình với chính những chữ ấy: “Phụng thù vãn chi thánh hiển hối chi tích”.

Những lá thư của Đạo Cao do thế có thể nói không phải chỉ trả lời cho những vấn nạn của Lý Miểu, mà còn trả lời cho kết luận trên của *Quân thiện luận* của Huệ Lâm. Những lời khiển trách trong lá thư của Pháp Minh về chuyện “thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua”, do thế phải kể là nhắm tới Huệ Lâm nhiều hơn là Lý Miểu, mà sự non nớt đã được chính Pháp Minh vạch ra trong cái mâu thuẫn về lý thuyết của Nho giáo.

Mà quả thực, những lá thư của Lý Miểu đã chứa đựng một phần nào ngôn từ và quan điểm của không những *Quân thiện luận*, mà còn của những lá thư trao đổi giữa Hà Thừa Thiên và Tôn Bính. Chẳng hạn trong lá thư thứ ba, Lý Miểu nói tới việc “đấng đại thánh ban cái trí vô ngại, đuổi lòng thương không cầu, thì sao lại tiếc cái ánh sáng rực rỡ của mình..”. Trong lá thư viết trả lời Tôn Bính ở *Hoàng minh tập* 2 ĐTK 2102 từ 19b27-28, Hà Thừa Thiên viết: “*Hà Thích Ca* chỉ không

rằng ông hình như lấy làm hãnh diện về sở học và kiến thức của Lâm, bởi vì ông xếp Lâm vào loại “tục học vô ty” (sở học thế gian không thua ai).

tiếp những giảng dạy dài dòng vào mười trăm vạn lời, mà lại đi tiếp một chút ánh thần trong giây lát..”.

Vậy thì Huệ Lâm bị đuổi ra nước ta vào lúc nào và ở đâu?

Trả lời câu hỏi ấy, ngày nay chúng ta không có một thông tin nào chắc chắn hết. Ngay cả việc Lâm bị đuổi ra nước ta cũng đã không được ba trong số năm bản tiêu sử về Lâm nói tới, đây là *Tống thư* của Thẩm Ước, *Quảng hoàng minh tập* của Đạo Tuyên và *Nam sử* 78 từ 17a9-18a1 của Lý Diên Thọ. *Cao tăng truyện* ghi lại nó, nhưng không cho biết nó xảy ra vào năm nào. *Thích môn tự cảnh lục* quyển thượng ĐTK 2083 từ 809b29-c8 cũng thế, dấu có thêm là, Lâm bị mù mắt vài năm rồi buồn mà chết.

Chúng ta do đó phải dựa vào một số những bằng cứ sau cho việc phỏng đoán thời điểm Lâm đến nước ta. Thứ nhất, Huệ Lâm đã viết lụy văn cho hai người chết vào năm 435, đây là Trúc Đạo Sinh và Thích Pháp Cương, mà nguyên bản Đạo Tuyên sưu tập lại trong *Quảng hoàng minh tập* 23 từ 265b3-c12 và Nghiêm Khả Quân trích trong *Toàn Tống văn* 63 từ 8a4-10a10. Lâm như vậy cho đến năm 435 đang còn ở Trung Quốc và đang có những liên lạc mật thiết với hàng ngũ Phật giáo.

Nói thế, chúng tôi không kể đến lụy văn do một người mang tên Thích Huệ Lâm, mà các ấn bản Trung Quốc khắc thành 琳 hoặc như 林 viết cho Thích Huyền Vận mất vào năm 498 và xuất hiện trong *Quảng hoàng minh tập* 23 từ 268a25-c11, bởi vì nó không quan trọng

cho lăm với đối vấn đề của chúng ta ở đây. Nghiêm Khả Quân, trong khi cho trích nó ở *Toàn Tề văn* 26 từ 24a4-25a12, đã chú thích Huệ Lâm ấy như “vị tướng”. Đạo Tuyên đã xác định Lâm ấy là Lâm của thời Nam Tề, ngoài chuyện viết nó thành 林, căn cứ theo ấn bản *Đại tạng kinh* ngày nay. Chúng tôi nghĩ, chúng ta có thể giả thiết sự có mặt của hai người cùng tên Thích Huệ Lâm.

Thứ hai, Lâm phải viết cuốn *Quần thiện luận* của mình vào trước năm 434, bởi vì nó là chủ đề bàn cãi của *Minh Phật luận* hay cũng gọi là *Thần bát diệt luận*, do Tôn Bính viết. Bính mất năm 443 lúc ông 69 tuổi. Việc này, Hà Thượng Chi nói rõ trong lá thư ông viết cho Tống Văn đế vào năm 435, mà Tăng Hựu sưu tập dưới nhan đề *Hà lệnh Thượng Chi đáp Tống Văn hoàng đế tán dương Phật sự ở Hoằng minh tập* 11 ĐTK 2102 từ 69a13-14, như “Lúc bấy giờ có Sa môn Huệ Lâm giả mặc áo thầy tu, mà hủy báng giáo pháp của mình, làm ra quyển *Bạch hắc luận*; thái thú Hoành dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm đọ giáp, giúp nhau kích dương, làm quyển *Đạt tính luận*, cũng câu nệ một phía mà máng chê Phật giáo. Thái thú Vĩnh gia Nhan Diên Chi và thái tử trung xá nhân Tông Bính đều là những người tin tưởng giáo pháp, kiểm soát và bác bỏ hai cuốn luận ấy, mỗi một người hơn một vạn lời. Lâm ban đầu cũng có thư từ qua lại, nhưng sau vì hết lý, bèn thôi, Bính nhân đó làm quyển *Minh Phật luận* để mở rộng tôn chỉ của mình; vua khen hay”.

Thứ ba, căn cứ vào lời dẫn của Hà Thượng Chi, thì Huệ Lâm đã bị coi là “*giả phục tăng thứ nhi hủy kỳ pháp*”, ngay trong lúc Tống Văn đế đang còn sống,

ngĩa là bị coi giả mặc áo thầy tu ngay trước năm 454, năm Văn đế chết. Đây là một điểm đáng chú ý, bởi vì, theo *Tống thư* của Thẩm Ước thì chính trong thời Tống Văn đế này, mà cuốn *Quán thiện luận* của Lâm “ban hành ở đời, các cụ tặng cho nó là chề bỏ Thích thị, muốn đòi tẩn xuất đuổi đi; Thái tổ thấy cuốn luận, bèn khen; trong khoảng Nguyên Gia, Lâm tham gia chính quyền, mọi việc lớn ở triều đình đều cùng nghị bàn, khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường có vài chục cặp, bốn phương nối nhau gửi tặng của cải, thế khuyh một thời”¹.

Nguyên Gia, mà bản in Bách Nạp viết thành Nguyên Trực, là niên hiệu suốt giai đoạn ngự trị từ năm 424 đến năm 454 của Thái Tổ và Thái Tổ là niên hiệu của Tống Văn đế. Trong khoảng những năm 424-454, Lâm như vậy đã đóng một vai trò quan trọng giữa triều đình của Tống Văn đế. Nhưng đồng thời cũng tại khoảng đó Hà Thượng Chi đã viết những dòng trên. Việc “*Thái tổ thấy cuốn luận bèn khen*” đây chắc hẳn phải xảy ra trước khi Nhan Diên Chi và Tôn Bính bác bỏ vào khoảng trước năm 435 không lâu. Một khi đã thế, Huệ Lâm có bị đuổi ra Giao Châu chăng nữa thì cũng phải xảy ra sau khi Văn đế chết, tức sau năm 454.

¹ *Nam sử* 78 từ 17a9-18a1, sau khi cho chép y lại đoạn ấy của Thẩm Ước, đã thêm “*phương diên thất bát, tòa thường hằng mãn, Lâm trước cao kịch, phi diệu cừu, tri thông trình thơ tá, quyền mâu tế phụ. Hội khế Khống Khải thường nghệ chi, ngộ tân khách trân yết huyền lương nhi dĩ. Khải khái viết: “Toại hữu hắc y tế tướng, khá vì quan lý thất sở hĩ”*”

Căn cứ vào ba bằng cứ vừa dẫn, chúng ta có thể giả thiết Huệ Lâm đã đến nước ta vào khoảng sau năm 454.

Từ đó, năm sinh của ông có lẽ rơi vào khoảng 380. Đặt vào khoảng ấy, bởi vì Lâm viết lụy văn cho Pháp Cương vào năm 435 với tư cách một người bạn, mà Pháp Cương vào năm 388 đã là một pháp sư nổi tiếng tại giảng trường của Vương Tuân. Cương do thế phải sinh khoảng 360. Tuổi Lâm vì vậy cũng phải không cách Cương quá xa, nghĩa là, Lâm sinh khoảng năm 380 nếu không là sớm hơn. Ngoài ra, vào năm 423 Lâm đã tham dự vào những tranh luận đương thời với Pháp Cương và Tạ Linh Vận, mà thư từ qua lại giữa họ đã được Đạo Tuyên sưu tập trong *Quảng hoàng minh tập* 8 tờ 226b6-227a25, đặc biệt là khi Vận gọi Lâm bằng Lâm công. Thêm vào đó, Lâm là đệ tử của Đạo Uyên, cứ vào tiểu sử của Uyên ở *Cao tăng truyện* 7 tờ 368a1-11, thì ông mất lúc 78 tuổi, dưới thời Tống Văn đế. Giả như Uyên mất vào khoảng năm 430, thì ông sinh khoảng những năm 350-360. Năm sinh 380 của Lâm như vậy không đến nỗi xa vời cho lắm. Bằng vào những phân tích ấy, niên đại 370-470 có thể được rút ra cho Huệ Lâm, mặc dù câu “sổ tuế phần kết nhi tốt” của Hoài Tố nói trên.

Lâm có lẽ là một người dễ tạo hiểu lầm và bàn cãi, do thế ngày nay ta có ít nhất hai hình ảnh khá trái ngược về ông.

Huệ Hạo, trong *Cao tăng truyện* đã cho biết: “Đệ tử của Uyên là Huệ Lâm, vốn họ Lưu, người Tân quận, giỏi biết các kinh và *Trang Lão*, bày chuyện khôi hài, ưa nói cười, sở trường về viết lách; cho nên có tập làm 10

quyển, nhưng tính ngông ngạo, lại tư hay khoe khoang. Uyên thường đến Phó Lượng, Lâm ban đầu đang ngồi; tới khi Uyên đến, Lâm không chịu tri lễ. Uyên nổi giận, đả cả mặt. Lượng bèn phạt Lâm hai mươi trượng. Tống Thế tổ nhà Tống Lâm, khi tới thăm, thì thường một mình lên trên giường. Nhan Diên Chi, mỗi lúc đem điều này ra chê trách, vua liền không vui. Sau Lâm viết Bạch hắc luận, trái với lý thuyết Phật giáo. Thái thú Hoành dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm đọ giáp, cùng nhau kích dương, làm Đạt tính luận, cũng câu nệ một phía, chê mắng Thích giáo. Nhan Diên Chi và Tôn Bình kiểm bác hai cuốn luận ấy, mỗi một người hơn một vạn lời. Lâm, khi đã hủy báng pháp bị của mình, liền bị đuid ra Giao Châu. Đời nói: Uyên công thấy ma tinh, tức là người này vậy”.

Câu nhận xét cuối cùng nói lên không ít thái độ đầy tức giận của Huệ Hạo và hàng ngũ Phật giáo thời ông và trước ông. Về phía khác, Tống thư và Nam sử không ghi lại một điểm gì làm cho ta nghĩ Lâm là một người “*ư khoe khoang ngông ngạo đũa bõn*”. Hơn nữa, chúng cũng chép lại hoàn toàn nguyên văn của *Quân thiện luận*, nhờ thế, ngày nay ta mới biết một phần nào tư tưởng của Lâm, và cho những thầy tu muốn tấn xuất Lâm vì cuốn sách đó là những “*cựu tăng*”. Chúng viết: “*Huệ Lâm, người huyện Tân, quận Tân, nguyên họ Lưu, thuở nhỏ xuất gia ở chùa Trị Thành, có tài chương, học gồm cả trong ngoài, là chỗ sở tri chân nghĩa của Lô Lăng vương. Ông từng viết Quân thiện luận, lời nó thế này (...) Luận ban hành ra ở đời, cựu tăng cho là chê trách Thích thị, muốn tấn xuất Lâm. Thái tổ thấy cuốn*

luận, bèn khen. Trong khoảng Nguyên gia, Lâm tham dự vào quyền yếu, triều đình đại sự đều dự vào mà bàn cãi, khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường có vài chục cặp, bốn phương nối nhau gửi tặng của cải, thế khuyñh một thời. Ông chủ thích Hiếu kính và thiên Tiều điều của Trang Tử, văn luận còn truyền ở đời”.

Với hai bản tiểu sử này, ta có thể thấy, những người đồng đại trẻ tuổi của Lâm đã nhìn Lâm như thế nào. Điểm lồi cuốn nằm ở chỗ, họ để Lâm lộ ra như một người trung thực và có can đảm nói ra sự trung thực của mình. Là một người trung thực, bởi vì ông dám bảo “*Thích Ca biện nhi bất thật*”, dù ông là một nhà sư Phật giáo và thừa nhận giá trị đạo đức của Phật giáo về khía cạnh “*lục độ dự ngũ giáo tịnh hành, tín thuận dự từ bi tế lập*”, cuối cùng dẫn đến sự ra đời của thuyết “thù đồ đồng quy”. Là can đảm, bởi vì ông dám viết ra nó một cách công nhiên. Đây cũng là lối đánh giá của Hà Thừa Thiên. Trong lá thư gửi cho Tôn Bính ở *Hoàng minh tập* 3 tờ 20a14-16, Thiên viết: “*Lâm Tỳ kheo tuy mặt mũi là thầy tu, nhưng tính tình ngay thẳng, hình như sâu biết sự chân giả khác nhau, nên không kiêng kinh, giúp thầy, để mà tô vẽ cho một học thuyết sai. Tôi vì thế kính trọng ông*”.

Với những đánh giá như thế, việc Lâm nêu lên thuyết “thù đồ đồng quy” không những nhằm địa phương hóa lý thuyết Phật giáo cho những người Phật tử thuộc văn minh viễn đông, mà còn tượng trưng một nỗ lực đầu tiên trong việc xã hội hóa Phật giáo, biến nó thành một thứ Phật giáo dẫn thân với một lý thuyết xã

hội dẫn thân. Và điểm này phải kể là một đóng góp đặc sắc của Lâm.

Nhưng trong khi làm thế, nhất là khi ông ra mặt thẳng thắn phê bình Phật giáo thời ông, Lâm đồng thời tạo nên những phản ứng quá khích từ hàng ngũ Phật giáo Trung Quốc, mà bằng chứng ta đã có dịp thấy qua những nhận xét trên của Hà Thượng Chi và Huệ Hạo. Phản ứng ấy cũng như quan niệm Phật giáo của Lâm chắc hẳn đã được biết đối với hàng ngũ Phật giáo nước ta, căn cứ vào sự giao thương diễn tịch và tin tức mà chúng tôi phân tích ở trước.

Một khi đã thế, chúng ta không có gì phải ngạc nhiên về việc Đạo Cao cảnh cáo Lý Miếu đừng có “hấp tấp trong việc đồng quy”, mặc dù ông vẫn cứ nhắc lại chuyện “*tiên nho vãng triết đều có nói sơ điều ấy từ lâu, đường không khác lối, họ chỉ thuật lại mà không làm ra*”. Khẳng định như vậy, Nho giáo không gì hơn là một nối dài của Phật giáo.

Và chúng ta cũng không có gì phải ngạc nhiên, khi Pháp Minh đã khiển trách một cách bóng gió những kẻ “*tuy thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua... mà cũng chưa thoát khỏi sự sai lầm để che lấp tâm tình hay sự nghi ngờ tựa tựa để lo nghĩ mông lung, rồi phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy chuyện bậy để hy vọng điều phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trừ trừ đôi ngã..*”.

Những phê bình và khiển trách như vừa kể, hẳn một phần nào nhắm tới Huệ Lâm. Khẳng định như vậy,

có người sẽ hỏi, thế thì ta có thể biết gì về những liên lạc giữa Lâm và Lý Miểu cùng những lãnh tụ chính trị khác của nước ta thời bấy giờ, nhất là khi ta không biết một cách chắc chắn Lý Miểu là ai.

Trước câu hỏi này, chúng tôi tất không thể bàn luận gì thêm, bởi vì ngoài chuyện không biết một cách chắc chắn về Lý Miểu, chúng ta không có một dữ kiện nào, thành văn hay bất thành văn, về họ. Tuy thế, nếu Lâm, trong khi còn ở Trung Quốc, đã giữ vai trò trọng yếu tại triều đình, thì ta có thể hy vọng là, lúc bị đuổi ra nước ta, người nước ta, đặc biệt là những người có trách nhiệm khởi nghĩa, đón nhận ông như một đóng góp mới cho thành phần trí thức và lãnh đạo Việt Nam.

Việc những lãnh tụ của nước ta vào thế kỷ thứ V là những người Phật giáo và cần đến sự giúp đỡ của những thành phần tu sĩ Phật giáo Việt Nam chống Trung Quốc, có thể thấy qua mẩu chuyện sau đây về sự liên lạc giữa Lý Thúc Hiến và một nhà sư tên Huệ Đào.

Như đã thấy, Lý Thúc Hiến là tòng tử và là người kế tục sự nghiệp khởi nghĩa của Lý Trường Nhân. Trong *Pháp uyển châu lâm* 36 ĐTK 2122 tờ 572a20-b3 viết vào năm 666, Đạo Thế cho trích từ *Lương kinh tự ký* câu chuyện sau: "*Chùa Nam Minh Chân đời Lương tại huyện Mạt Lăng làng Trung Hưng vào năm Phổ Thông thứ năm (525), Sa môn Huệ Đào khởi tạo. Đào lúc sinh vốn họ Từ, đầu đời Tề, bèn theo cậu mình ra ở Lô Lăng, giữa đường lượm được một cái xiêm, bên trong cái xiêm có một cái khăn năm màu, bên trong cái khăn có chỉ ngũ sắc, mỗi một chúng làm thành một gói. Bèn bắt*

đầu mở chúng ra, tới bốn vòng thì đều không thấy chúng đâu cả. Cuối cùng ông mở cái vòng chỉ dưới hết, thì thấy bóng sáng chớp, chiếu sáng cả một nhà. Nhân thế ông đồng thời cảm thấy cái điều tốt của thân, vào nước không chết, vào lửa không cháy. Người nhà cho ông là phát cuồng, bắt đầu làm lồng cũi, đóng khóa rất chặt. Nhưng bỗng chốc ông lại lọt ra. Họ liền biết ông có thần lực, như đó họ thiết ghế trống, xin ông làm phước, thì trên không có tiếng nói rằng: ‘Ta là Bồ tát Trường Sinh, ứng ra để làm lợi ích đất nước; các người nên quy y Phật pháp, mà thanh tịnh cúng dường’. Từ đó, họ giành nhau đem hoa hương dâng cúng, mỗi mỗi đều có linh nghiệm. Người miền Nam là Lý Thúc Hiến kết nguyện xin mời về châu mình, sau Hiến quả nhiên được làm thứ sử Giao Châu, bèn liền tạo bức thần ảnh bằng trầm hương. Người đời cho thần là quý bông đẹp, nhân thế họ gọi là thần Hoa nương. Trăm họ gửi đồ đến cúng đầy nức, sau khi trai hội có dư, Huệ Đào dạy cho tất đều đem làm chùa”.

Đây có lẽ là một mẩu chuyện duy nhất trước thời Đinh Tiên Hoàng nói tới những liên lạc cụ thể giữa những lãnh tụ chính trị nước ta và hàng ngũ Phật giáo một cách công nhiên. Nó được Đạo Thế bảo là trích từ *Lương kinh tự ký*. Ngày nay chúng ta không biết cuốn *Lương kinh tự ký* này do ai viết và viết lúc nào. Điều chắc chắn là, nó phải ra đời khoảng giữa những năm 525 và 666, bởi vì Thế viết xong quyển *Pháp uyển châu*

làm trước năm 666, còn nó lại nói đến năm Phổ thông thứ 5 của Lương Vũ đế, tức năm 525¹.

Căn cứ vào mẩu chuyện này, thì Lý Thúc Hiến đã mời Huệ Đào, mà trong những cơn “phát cuồng” được biết như Bồ tát Trường Sinh, đến nước ta và sau đó được chức thứ sử Giao Châu. Và Huệ Đào vào khoảng “Tề sơ” mới bắt đầu phát cuồng.

Đây là một điểm đáng chú ý, bởi vì Tiêu Đạo Thành lên ngôi vào tháng 4, thì tháng 6 ông đã ra chiếu cho Hiến làm thứ sử Giao Châu: “*Giao Chỉ và Tì cảnh riêng cách thơ sóc, ấy là vì vận của triều trước mới suy, nên chúng ý thể biển, mà không vào châu, nhân mê muội, chúng đi quá, không còn quy khoản; nay đáng tha thứ cho Giao Châu, trong xứ ấy chỉ có một người Lý Thúc Hiến tức có thể yên phủ nam thổ, văn vũ rõ tài tuyển dụng, cùng sai đại sứ nêu rõ lại ân đức của triều đình, nên lấy Thứ thủ Vũ bình thái thú hành Giao Châu phủ sự Lý Thúc Hiến làm thứ sử Giao Châu*”.

Nếu vào khoảng Tề sơ Huệ Đào mới có thần lực, thì phải chăng chỉ trong khoảng 2 tháng, mà tiếng vang đã đến tai Lý Thúc Hiến, để Hiến xin về châu mình? Huyện Mạt Lăng ở tại phủ Khai Phong tỉnh Hà Nam và huyện Lô Lăng ở tại phủ Cát An tỉnh Giang Tây, cả hai khá xa xôi với người nước ta. Dầu sao đi nữa, Lý Thúc

¹ Bản in Đại Chính ngày nay có một cuốn *Lương kinh tự ký* ĐTK 2094 tờ 1014a15-b26, nhưng không có câu chuyện này của chúng ta. Chắc hẳn đây không phải là toàn bản. Cuốn này phải viết vào năm 535, căn cứ vào niên đại muộn nhất do nó kể ra.

Hiền là một Phật tử và đã có liên lạc với hàng ngũ Phật giáo thời ông. Thái độ tôn giáo của Hiền biểu lộ không ít trong việc tạo ra một thân ảnh của bồ tát Trường Sinh bằng trầm hương. Trầm hương dĩ nhiên là một thổ sản nổi tiếng của nước ta. mà *Nam châu dị vật chí* do Vạn Chấn viết vào khoảng năm 290 và Đạo Thế dẫn trong *Pháp uyển châu lâm* quyển 36 từ 573c24-574a3 cho biết thế này: “*Mộc hương sản xuất ở Nhật Nam, muốn lấy nó thì nên trước phải chặt cây cho nó nằm trên đất khá lâu, vỏ bên ngoài hủ xám đi, cái lòng bên trong của nó cứng, để vào nước liền chìm, nên gọi là trầm hương, cái khúc giữa cái lòng và vỏ thì không cứng thuần cho lắm, để vào nước thì không nổi không chìm, cùng ngang với nước, nên gọi là chiêm hương, còn cái vỏ rất thô vụn thì gọi là tàm hương*”.

Câu chuyện vừa dẫn không những cho thấy một phần nào khía cạnh tôn giáo của những lãnh tụ khởi nghĩa nước ta vào thế kỷ thứ V, nghĩa là, cho biết họ là những Phật tử, mà còn bày tỏ khá nhiều sự cần đến nhân tài trong những cuộc vận động độc lập chống Trung Quốc của họ. Và những nhân tài ấy đôi khi gồm cả người Trung Quốc như trường hợp Huệ Đào vừa kể trên.

Sự tình này giải thích không ít, tại sao Huệ Lâm có thể tham dự vào phong trào vận động độc lập tự trị kiểu của Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiền. Nếu Lý Miểu là Lý Trường Nhân và Huệ Lâm, sau khi bị đuổi ra nước ta vào khoảng năm 454, đã làm việc với Miểu, thì chuyện Nhân giết “bắc lại bộ khúc” của Trương Mục vào năm 468 không có gì lạ hết. Lâm đã bị tập thể tăng

lữ cũng như chính trị xứ mình khai trừ và đuổi đi, tất có đủ mọi lý do để hợp tác với những phong trào chống lại tập thể tăng lữ và nhất là tập thể chính trị đó.

Về phía nước ta, Lâm quả là một nhân vật đáng chú ý. Ông không những là một nhà sư nổi tiếng và một học giả với một kiến thức sâu rộng, biểu hiện qua việc ông viết chú thích cho *Hiếu kinh* và thiên *Tiêu diêu* của Trang Tử, mà còn là một người tham dự vào chính trị tại triều đình Trung Quốc, mà người đương thời như Khổng Khải đã gọi là một “hắc y tế tướng” (vị tế tướng thầy tu) và thụ hưởng sự sùng ái kính trọng của kẻ đứng đầu triều đình ấy, tức Tống Văn đế. Yếu tố sau đối với những lãnh tụ cuộc khởi nghĩa năm 468 chắc hẳn là một yếu tố quan trọng, bởi vì nó giúp họ thấy một phần nào cái cơ chế và diễn trình quyết định chính trị của chính quyền Trung Quốc đối với nước ta, từ đó họ có thể đề ra những biện pháp đối phó thích hợp.

Việc Lý Trường Nhân thành công trong công tác giết “bắc lại bộ khúc” của Mục, mà không tạo nên một phản ứng đáng kể nào từ chính quyền của Tống Minh đế, không phải là không có lý do của nó. Và việc Nhân đơi cho Mục chết, để làm chuyện ấy, cũng không phải là hoàn toàn vô cớ. Mục là người Trung Quốc và là một Phật tử thuần thành, bởi vì người con gái của ông đã đi tu, trở thành một ni cô. Dưới sự lãnh đạo của Thích Pháp Độ, cô đã tạo khá nhiều tiếng tăm bàn tán, mà dấu tích ta còn tìm thấy trong một bài do Tăng Hựu sưu tập lại ở *Xuất tam tạng ký tập* 5 từ 40c19-42c¹, và

¹ Nhan đề *Tiểu thời mê học Trúc Pháp Độ tạo dị nghị ký*

trong bản tiểu sử của Pháp Độ ở *Cao tăng truyện* 1 từ 329c16-28.

Căn cứ vào hai tài liệu ấy, Pháp Độ đã phê bình chế độ sống của tập thể tăng lữ Phật giáo Trung Quốc thời bấy giờ, nhất là chế độ ăn, mặc và trì giới, và cổ vũ việc trở về với đời sống tăng già Ấn Độ của Phật giáo, đó là quán y và xin ăn. Những Phật tử đương thời chỉ trích lại cách sống quán y và xin ăn ấy, đặc biệt là cảnh các ni cô quán y xin ăn và trật bả vai trong khi Bố tát. Trong liên hệ đó, họ kể đến những người đi theo cách sống quán y xin ăn man rợ này của Pháp Độ và than vãn là, chúng gồm cả những con nhà quyền quý như ni cô Phổ Minh ở chùa Hoàng Quang, người con gái của thứ sử Giao Châu Trương Mục.

Việc Huệ Thắng chỉ sống nhờ phần vệ và Đạo Thiên hoang thực tệ y, mà ta gặp sau này, như vậy không phải là những thí dụ ngoại lệ. Chế độ quán y xin ăn do đó rất có thể là khá phổ biến ở nước ta vào thế kỷ thứ V.

Trương Mục đến nhậm chức thứ sử ở nước ta vào năm 464. Bốn năm sau Lý Trường Nhân nổi lên. Bối cảnh Phật giáo của Mục từ đấy chắc hẳn đã đóng góp không ít cho sự thành công của Nhân và một lần nữa cái chức thứ sử của ông chỉ có danh nhưng chắc không có thực, như phần lớn những người trước và sau ông. Tóm lại, nếu Nhân đã thành công mở đầu cho một giai đoạn độc lập khá dài đầu tiên, thì ông hẳn đã được những người như Huệ Lâm, Đạo Cao hay Pháp Minh giúp sức như Huệ Đào đã giúp người kế nghiệp Lý Thúc

Hiển, dù ngày nay ta không có một tư liệu thành văn nào công khai khẳng định như thế.

NIÊN ĐẠI CỦA ĐẠO CAO, PHÁP MINH VÀ LÝ MIỂU

Qua những bàn luận trên, bây giờ nó có thể trở nên rõ ràng là, trong tình trạng tư liệu và dữ kiện hiện tại, chúng tôi không thể xác định được một cách chắc chắn như mong muốn những tác giả của *Sáu lá thư* trên là những người ra sao, sống vào những năm tháng nào và viết những lá thư tại những thời điểm nhất định nào. Điểm chắc chắn là, họ phải viết chúng sau năm 435, năm *Quân thiện luận* lưu hành, và trước năm 455, năm Đàm Hoằng tự thiêu tại chùa Tiên Sơn. Từ những dữ kiện chắc chắn ấy, chúng tôi đã dựa vào một số những bằng cứ nội tại và rút ra niên đại 454-455 như là khoảng thời gian ra đời của *Sáu lá thư*.

Nếu chấp nhận khoảng thời gian đó, niên đại của Lý Miểu, Đạo Cao và Pháp Minh có thể giả thiết như thế này. Miểu có lẽ sống vào khoảng 400-470 và rất có thể đồng nhất với Lý Trường Nhân. Lý Đàm Chi, trước khi làm thứ sử Giao Châu vào năm 435 đến 437, đã làm thứ sử Giao Chỉ. Ông do đó, căn cứ vào nguyên lai của những thái thú, tất có thể là người nước ta. Ông cùng với Lý Miểu và Lý Trường Nhân có những liên lạc gì, ngày nay chúng ta không thể bàn cãi được. Nếu Lý Đàm Chi là Lý Miểu, thì cố nhiên niên đại của Lý Miểu phải mở rộng ra và thành khoảng 390-470. Nói cách khác,

niên đại của Lý Miểu có lẽ nên đặt trong khoảng 390-470, ngay cả khi ông chỉ sống giữa những năm 420-470.

Niên đại của Pháp Minh, nếu lá thư thứ sáu của ông viết vào khoảng 434-455, thì chúng ta có thể đặt ông giữa khoảng 370-460, bởi vì khi viết nó, ông đã “*dầu bạc*”. Về niên đại của Đạo Cao, tuy Cao không cho biết tước vị của ông thế nào, nhưng với cách xưng danh “*dại hòa thượng*” của Lý Miểu, ta có thể giả thiết ông sống cùng thời với Pháp Minh, và chắc già hơn Pháp Minh. Hơn nữa, hai lá thư đầu trả lời cho Lý Miểu thì do Đạo Cao viết, nhưng đến lá thư thứ ba, Pháp Minh phải viết. Tại sao? Có thể Cao vì đau yếu hay không muốn trả lời, nên đã giao cho Pháp Minh viết hộ. Hay cũng có thể Đạo Cao đã chết, nên không thể viết được. Dù với trường hợp nào chăng nữa, thì rõ ràng Đạo Cao với chức vị “*dại hòa thượng*” của mình cũng phải già hơn Pháp Minh. Vì vậy, chắc Đạo Cao phải sống giữa những năm 365-455.

Bây giờ, phối hợp niên đại này với những phê bình và dữ kiện nêu trên, ta có thể vẽ sơ lại cuộc đời của Đạo Cao thế này. Sinh khoảng năm 365. Ông viết *Tá âm* và *Tá âm tự* khoảng những năm 390-400. Khoảng những năm 435-455 ông viết những lá thư cho Lý Miểu. Ông mất khoảng năm 455 hay trước đó, khi đang có những trao đổi thư tín giữa ông và Miểu. Cuộc đời ông chắc viết nhiều, nên đã có *Đạo Cao pháp sư tập* lưu truyền ở Trung Quốc cho đến khi nó lưu lạc đến Nhật Bản và được ghi vào *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* vào thế kỷ thứ 9.

Một lần nữa, những niên đại ấy là những niên đại giả thiết. Nếu nay mai những dữ kiện mới tìm thấy, như việc khai quật gập ngôi mộ hay bia văn của một trong những người vừa kể chẳng hạn, chúng ta đương nhiên phải tái kiểm và tái cải định chúng. Ở giai đoạn này, nếu chúng có thể được chấp nhận, thì ít nhất trước Huệ Thắng và Đạo Thiên, Phật giáo nước ta còn có hai vị sư khác, đó là Đạo Cao (365-455?) và Pháp Minh (370-460?).

Trong khi Đạo Cao và Pháp Minh đối diện với cuộc khủng hoảng niềm tin do *Quân thiện luận* gây ra dưới ngòi bút của Lý Miểu, thời một vị sư khác vẫn tiếp tục lối tín ngưỡng thực tiễn của nền Phật giáo truyền thống. Vị sư ấy ngày nay được biết dưới tên Hiền pháp sư. Để thấy rõ những xu hướng cũng như những thái độ phản ứng chung của Phật giáo thời bấy giờ đối với vấn đề tín ngưỡng, ta nên tìm hiểu về vị sư này.

VỀ HIỀN PHÁP SƯ

Hiền pháp sư lần đầu tiên được Maspéro nêu ra trong bài nghiên cứu về giấc mộng người vàng của Hán Minh đế trong liên hệ với câu chuyện giấc mộng người vàng do Vương Diệm ghi lại ở *Minh tường ký*. Có lẽ là Maspéro đã Trung hóa cách đọc tên của pháp sư thành *Kien*, nên cả Trần Văn Giáp lẫn thầy Mật Thế, mặc dù có kể đến bản nghiên cứu vừa nói của Maspéro, đã không liệt ra tên Hiền pháp sư, và không tra khảo nó,

trong những luận văn của họ¹. Thêm vào đó, vì chú trọng đến giấc mộng người vàng, Maspéro không bao giờ thử nghiên cứu vị sư tên Hiền pháp sư ấy, trừ chuyện kể tới tên, như đã nói.

Ngày nay, chúng ta có cả thấy ba tư liệu cho việc nghiên cứu vị sư này, đó là một tóm tắt của Đạo Tuyên trong *Tập Thần châu tam bảo cảm thông lục* quyển trung ĐTK 2106 tờ 419a15-b6 viết năm 664, mà hai năm sau Đạo Thế cho chép lại trong *Pháp uyển châu lâm* 14 tờ 388c10-29 và tạo nên tư liệu thứ hai. Cuối cùng là lời tự của chính Vương Diệm cho tác phẩm *Minh tường ký* của ông, mà may mắn là Đạo Thế đã cho trích một cách hoàn toàn cũng trong *Pháp uyển châu lâm* 17 tờ 411a8b13.

Căn cứ vào tóm tắt của Đạo Tuyên thì “vào khoảng đầu Tề Kiến Nguyên, Vương Diệm xưa khi tuổi còn nhỏ dại, ở Giao Chỉ thọ ngũ giới với Hiền pháp sư. Sư cho một tượng Quan Âm bằng vàng bảo cúng dường, Diệm ban ngày ngủ, mộng thấy tượng đứng ở một góc nhà, bèn cho là thật lạ, liền đến chùa thỉnh về nhà. Chiều đó, Nam Giản mất hơn 10 tượng, người ta ăn trộm, để hủ mà đúc tiền. Đến mùa thu Tống Đại Minh năm thứ 7, nó liền phóng quang, rơi tới 3 thước, ánh vàng rơi lóa mắt, cả nhà đều thấy. Sau đem tượng gửi ở chùa Đa

¹ H. Maspéro, *Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming*, BEFEO X (1910), 112-3, Trần Văn Giáp, *Le Bouddhisme en Annam*, cc XXXII (1932), 198-268, Mật Thế, *Việt Nam Phật giáo sử lược*, Hà Nội, 1943.

Bảo, vì Diệm đi lên đất Sở châu kinh. Trải gần 10 năm, không biết tượng ở đâu. Đến khi về lại Dương Đô, bèn mộng thấy tượng rõ ràng ở giữa những tiểu tượng tại phía đông của điện chùa. Sáng mai bèn đến chùa thì tìm được như trong mộng, ấy là ngày 13 tháng 7 năm Kiến Nguyên thứ nhất. Cho nên lời tựa của Diệm trong Minh tường ký nói rằng..”.

Đây là lời tóm tắt của Đạo Tuyên, mà Đạo Thế đã trích dẫn. Chúng tôi cho dịch hết, trừ đoạn dẫn lời tựa tựa của Vương Diệm. Chúng tôi không cho dịch đoạn dẫn ấy, bởi vì nó chỉ là một trích dẫn ngắn không đầy đủ và vì chúng tôi có ý dịch cả lời tựa tựa dưới đây.

Với tóm tắt vừa nêu, thì Vương Diệm là người Thái nguyên, lúc nhỏ đến ở nước ta và thọ năm giới với một vị sư, mà ký ức bé nhỏ của Diệm chỉ cho biết là tên Hiền pháp sư. Vị sư cho Diệm một tượng Quan âm và sau đó những thân dị đã xảy ra giữa khoảng Tống Đại minh và Tề Kiến Nguyên, tức giữa khoảng năm 457-483. Lời tóm tắt này như vậy quá đại lược. Vì nó quá đại lược và vì tầm quan trọng của việc xác định niên đại của vị sư, toàn lời tựa tựa của Diệm đáng được dịch ra đây.

Lời tựa tựa ấy như đã nói, may mắn được Đạo Thế cho dẫn một cách đầy đủ trong bộ *Pháp uyển châu lâm* của ông. Nó như thế này:

“Diệm dưới thời Tống lúc nhỏ ở tại Giao Chỉ. Xứ ấy có Hiền pháp sư là một vị sư chùa Đạo Đức (hay một vị sư đạo đức) bèn thấy trao cho Diệm ngũ giới, rồi lấy một cái tượng vàng Quan Thế Âm đem cho, bảo cúng

dương. Hình của tượng làm khác với ngày nay, nhưng không phải là loại rất xưa. Nó được đúc trong khoảng Nguyên Gia, thêm công trau chuốt nên tựa như có sự chân hảo. Diệm thỉnh về Dương Đô, thì lúc đó tuổi mới lên tám, cùng với hai người em, thường hết lòng siêng năng chuyên tình cúng dường không mệt. Sau nhà hư phải sửa, nên không có chỗ an thiết, phải đem gởi trong chùa Nam Giản ở Kinh sư. Bấy giờ, trăm họ đua nhau đúc tiền, cũng có kẻ ăn trộm vàng về phá ra mà đúc. Khi ấy, tượng ở tại chùa đã trải vài tháng. Diệm ban ngày nằm ngủ thì mộng thấy tượng đứng ở một góc nhà, ý cho là rất lạ. Lúc ấy ngày đã chiều, Diệm lập tức chạy đến chùa xin nghênh về. Tối hôm đó, hơn mười cái tượng tại Nam Giản bị ăn trộm mất. Sau đấy khá lâu vào lúc hoàng hôn, tượng phóng ánh sáng, chiếu dọi hơn ba thước, ánh vàng đẹp dẫy, sáng chói cả mắt. Anh em của Diệm và nô bộc trong nhà đều thấy, cả thấy hơn mười người. Bấy giờ vì Diệm đang còn bé nhỏ, không thể lập tức ghi chép, sau đó viết ra thì đã quên ngày tháng; chỉ nhớ là ở vào mùa thu năm Tống Đại Minh thứ 7 thôi. Đến cuối đời Thái Thỉ, Diệm dời đến ở chùa Chu Toàn phố Ô Y. Nhà sư chùa ấy đem tám tượng ấy quyền ngụ chùa Đa Bảo. Diệm lúc đó tạm lên ở Giang Đô, vị sư ấy đồng thời cũng đi lên Kinh sở, nên không biết tượng ở nơi đây, trải gần mười năm, thường sợ thần tượng nhân đó mất tuyệt. Đến cuối đời Tống Thăng Minh, lại lướt gót tới Giáp Biểu, trong khi đi ngang qua Giang Lăng, thì gặp vị Sa môn ấy, mới biết cái tượng ở đâu. Năm ấy Diệm trở về kinh sư, liền đến chùa Đa Bảo hỏi. Vị chủ chùa là Ái Công nói 'không có cái tượng ấy'. Diệm trở về nhà, nghĩ vị sư đó đi đứng đó đây nên làm

mất cái tượng ấy, lòng buồn vô hạn. Đêm ấy nằm mộng thấy một người hiện ra nói rằng: 'Tượng ở tại Đa Bảo, Ái Công quên đó thôi, đáng nên được đó'. Rồi hiện đem Diệm tới chùa, người ấy tự tay mở điện, thì thấy tượng rõ ràng rành rành giữa những tượng nhỏ tại phía đông của điện. Đến sáng mai Diệm liền đến chùa nói cho Ái Công biết hết thấy những gì mình mộng thấy. Ái Công liền vì thế mở điện, thì quả nhiên thấy tượng tại phía đông của điện, như ở trong mộng, liền đem tượng về. Lúc bấy giờ là ngày 13 tháng 7 năm Kiến Nguyên thứ nhất. Tượng ấy, Diệm ngày nay thường tự cúng dường, gần như là ruộng cật cho suốt đời mình. Chép lại việc này, lòng tôi vẫn xúc động sâu xa, nhân đó đem những gì mình đã thấy, dặt thành cuốn ký này. Rằng soi nhận tình gần, không gì hơn là nghi tượng; thuy nghiệm phát ra, phần lớn từ đáy mà nổi lên. Kinh nói rằng: 'Những loại hình tượng đúc, đẽo, vẽ, dặt đều có hành động và phát ra ánh sáng'. Nay hai bức tượng Thích Ca và Di Lặc ở Tây vực đã phát ra ánh sáng như ánh bình minh, ấy bởi thuộc loại hình tượng đáy ư? Nay Hoa Hạ đã rộng noi theo, nên thân ứng rất hiển trước, ấy cũng vì qua năm, quân sinh nhận gộp mà cảm, thì thánh linh liền mượn nhờ ở gỗ đá mà hiện ra sự u di, mà không cần phải hình dung cho đẹp đẽ mới có thể được vậy. Cho nên, đá chìm nổi đáy, thật làm rõ sự giáo hóa của Mân Ngô; bụi vàng dờn dựa, dùng chỉ ra cái họa của Hành Tống. Số còn lại giải bày cũng có liên hệ, tuy khó cắt nghĩa một cách khúc chiết, nên đem hết chỗ hay của chúng cùng hợp lại thành từng mục. Rằng, nếu kinh tháp có hiển hiệu thì sự chỉ chứng của chúng cũng giống thế. Về những chuyện không được nhất quán cho

lắm, tôi xếp chúng tiếp theo ở cuối sách”.

Đây là toàn bộ lời tự tựa của Vương Diệm viết cho cuốn *Minh tường ký* của ông vào khoảng những năm 479-502. Chúng tôi cho dịch hết, không những vì nó sẽ giúp xác định niên đại của vị sư tên Hiền pháp sư mà còn vì Vương Diệm là một người đã sống tại nước ta và tiên phong khai sáng ra nền văn học tiểu thuyết của Trung Quốc.

Nguyên bản *Minh tường ký* ngày nay đã tán thất, nhưng được nhiều tác phẩm Phật giáo trích dẫn, mà với một kiểm điểm sơ sài, chúng tôi đã đếm tới hơn một trăm câu chuyện của nó xuất hiện trong *Pháp uyển châu lâm*. Nó chắc chắn phải được viết vào thời Nam Tề, tức khoảng năm 479-502, bởi vì Huệ Hạo đã dẫn nó như một nguồn tài liệu trong lời tựa ông viết vào năm 519 cho *Cao tăng truyện* 14 tờ 418b29-c1.

Căn cứ vào lời tự tựa trên thì trong khoảng Nguyên Gia, Diệm đang ở tại nước ta và thọ giới với một Hiền pháp sư. Pháp sư cho ông một cái tượng đức Quan Thế Âm bằng vàng. Đến tám tuổi, ông trở về Dương Đô, đem theo cái tượng vàng ấy. Số tuổi này, chúng tôi dịch sát nghĩa đen của chữ “điều sấn” trong câu “thời niên đại điều sấn”, dựa trên định nghĩa của *Hàn thi ngoại truyện*, theo đó “con trai tám tháng thì sinh răng, tám tuổi thì điều răng; con gái bảy tháng thì sinh răng, bảy tuổi thì sấn răng”. *Thuyết văn giải tự* cho biết “sấn” có nghĩa “rụng”.

Đến năm Tống Đại Minh thứ bảy, tức năm 463, Diệm đang còn than vãn là “ấu tiểu” nên không thể làm

chuyện “đề ký tử gia soạn lục”, đến nỗi sau khi lớn lên, quên cả ngày tháng xảy ra cái biến cố thần dị, ở đó cái tượng Quan Thế Âm do Hiền pháp sư cho phóng quang, và chỉ nhớ là năm Đại Minh thứ 7 vừa nêu.

Bằng hai chi tiết này, chúng ta có thể giả thiết là, Diệm ở tại nước ta vào khoảng năm 445-450. Hiền pháp sư của chú bé Diệm như vậy chắc phải sống giữa những năm 360-450. Vì Hiền pháp sư truyền giới cho Diệm, lúc Diệm còn quá nhỏ, nên trong lúc viết về nhà sư này, ông không có một ký ức rõ ràng nào cho việc mô tả, mà chỉ có thể viết một cách ngắn ngủi: “*Hiền pháp sư giả, đạo đức tăng dã*”.

Bốn chữ “đạo đức tăng dã” này, ở trên chúng tôi cho dịch thành hoặc như “là một nhà sư chùa Đạo Đức” hoặc như “là một nhà sư đạo đức”. Hai trường hợp này đều có thể. Nếu là trường hợp đầu, chúng ta biết thêm một ngôi chùa xưa nhất của nước ta, đấy là chùa Đạo Đức. Nếu là trường hợp sau, giá trị tin tức của nó không nhiều, đấy là cách hiểu thông thường về bốn chữ ấy. Dù với trường hợp nào đi nữa, Hiền pháp sư đã phải sống vào khoảng 360-450 và đã có một ảnh hưởng sâu đậm đối với nhà văn nổi tiếng Trung Quốc qua bức tượng Quan Âm.

Về Vương Diệm, một số người viết văn học sử Trung Quốc đã coi ông như một nhà sư xuất gia tại nước ta¹, và như vậy là một đệ tử của Hiền pháp sư. Nhưng

¹ Xem chẳng hạn Chen Shou Yi, *Chinese literature*, 1961, New York “*Ordained as a Buddhist monk when he was young, he was as a devout Buddhist especially impressed by*

căn cứ vào lời tự tựa trên, thì điểm này không rõ ràng gì hết, ít nhất là trước lúc Diệm tới ở chùa Ô Y khoảng những năm 470-472, bởi vì ông không những nói tới căn nhà tranh của ông, mà còn nói tới những nô bộc trong nhà. Trước năm 470-472, Diệm chắc hẳn đang còn ở nhà, và Hiền pháp sư không gì hơn là một Bổn sư Quy y, chứ không phải là một Bổn sư thọ giới.

Với sự có mặt mới này của Hiền pháp sư, lịch sử Phật giáo nước ta trước năm 440 bây giờ có thêm một người nữa. Điều đáng tiếc là, trong tình trạng nghiên cứu và tư liệu hiện tại, chúng ta không thể biết gì hơn ngoài tên của nhà sư. Và ngay cả cái tên ấy, nó cũng không phải là một cái tên tiêu chuẩn đầy đủ ý nghĩa như đa số những tên Phật giáo tiêu chuẩn khác.

Cố nhiên, việc Diệm nhớ cái tên ấy như Hiền pháp sư, chứng tỏ, vị sư ấy chắc hẳn được gia đình cha mẹ Diệm kính trọng và tin tưởng một cách đặc biệt. Ông rất có thể có một liên lạc mật thiết với gia đình Diệm, điển hình là bức tượng ông cho Diệm và bảo Diệm hãy cúng dường.

Trong lời tự tựa trên, Diệm không cho ta biết nguyên quán ở đâu. Theo Huệ Hạo, thì Diệm đến từ quận Thái Nguyên tỉnh Sơn Tây. Một lần nữa, đó là tất cả những gì chúng ta biết về nhà văn, và rất có thể nhà sư này, vì thế không thể bàn cãi gì thêm. Tuy thế,

the Buddhist miracles" (tr.271); xt. Hồ Hoài Trâm, *Trung Quốc tiểu thuyết luận*, 1967, Đài Bắc; tr. 43; Chu Tổ Truyền và Trần Tân Trung, *Trung Quốc văn học sử*, 1965, Hạ môn Đại học hàm thụ bộ xuất bản, tr. 74

chúng tôi nghĩ, dù phát tích từ Trung Quốc, Diệm rất có thể đã sinh ở nước ta, căn cứ vào sự thọ giới sớm kể trước.

Điều đáng ngạc nhiên là, trừ bức tượng Quan Âm thần dị ấy, những trích dẫn còn lại hiện nay trong những bộ sách Phật giáo Trung Quốc như *Tập Thần châu tam bảo cảm thông lục* hay *Pháp uyển châu lâm* v.v... không một câu chuyện nào đã liên hệ với tình trạng Phật giáo nước ta. Trong khi nước ta chắc chắn không phải là thiếu những chuyện thần dị kiểu của *Minh tường ký*.

Sự vắng mặt này không biết đã đến chính từ Diệm hay từ những người trích dẫn Trung Quốc, vì nguyên bản của *Minh tường ký* ngày nay đã tán thất, như đã nói¹. Dù không có một bằng cứ hiển nhiên nào, chúng tôi nghĩ, sự vắng mặt xảy ra vì những người trích dẫn. Bởi vì về một mặt Diệm nói tới chuyện ông “*tu phục kỳ sự, hữu cảm thân hoại, diên thử trung dịch*”, để “*chuyết thành*” cái cuốn *Ký* của ông. Về mặt khác, nước ta có những chuyện thần dị xuất hiện vào thời Diệm làm chuyện chuyết thành đó, kiểu câu chuyện Lý Thúc Hiến và Huệ Đào, mà chúng ta đã có dịp thưởng thức ở trên.

Dù với những thiếu thốn và bất xác đáng tiếc ấy, việc có một pháp sư tên Hiến sống vào khoảng những năm 360-450, là một điều chắc chắn. Qua những phân tích trên, ta thấy dù có những luận điểm do những lá thư của Lý Miểu nêu lên, niềm tin vào sự thần dị linh

¹ Về *Minh tường ký*, xem thêm K. Syogi, Meizoki ni tsuite, *Shukan Tôyôgaku* 22 (1969) 41-65

ứng vẫn tiếp tục được ngợi ca và cổ xúy. Dĩ nhiên, xu hướng chung hẳn phải là chống một niềm tin như vậy, nên sau này Vương Diệm, vị học trò của Hiền pháp sư, đã phải viết *Minh tường ký* để xác định và tuyên truyền niềm tin tưởng vào u minh, vào những điềm lành, điềm gỡ. Điều này, ta sẽ thấy rõ, khi phân tích nội dung của cuộc khủng hoảng.

NỘI DUNG CUỘC KHỦNG HOẢNG

Qua những phân tích lịch sử trên, ta thấy *Sáu lá thư* ra đời biểu hiện những mâu thuẫn nội bộ của tình trạng lý luận và tín ngưỡng Phật giáo nước ta, mà vào lúc ấy đã đạt đến một mức độ gay gắt khó giải quyết. Nó gay gắt đến nỗi không có một cách thức giải quyết nào hơn là chính Đàm Hoằng phải tự thiêu mình nhằm chứng minh luận điểm “*quên mình mà đem hết lòng thành thì tất có cảm, có cảm tất có thấy*” được Phật của Đạo Cao là đúng, và khẳng định “*nay học đòi theo ánh thân mà chẳng có một tác sáng*” của Huệ Lâm là sai lầm. Dĩ nhiên, những mâu thuẫn ấy đã hiện diện trong quá trình hình thành lịch sử Phật giáo Việt Nam, mà đến thời Đạo Cao đã chín mùi, để chỉ cần một kích thích bên ngoài cũng đủ làm cho chúng tạo nên một tình trạng khủng hoảng. Xét nội dung sáu lá thư, vấn đề xoay xung quanh câu hỏi, tại sao không thấy chân hình Phật ở đời?

Lý Miếu, người đầu tiên nêu lên vấn đề, đã phát biểu trong lá thư thứ nhất: “*Nếu giáo pháp là khéo hay*

lợi vật độ thoát nhiều người, thì tại sao lại không thấy chân hình nó ở đời? Ấy phải chăng chẳng qua là lời nói suông không thật? Nay chính là lúc phải cần tìm nguồn gốc phương Tây của nó?”. Trong lời đáp, Đạo Cao trả lời là, nếu chúng ta chưa thấy chân hình Phật ở đời, ấy vì chưa phải là lúc. Cho nên, trong lá thư tiếp theo, Miếu nói: “Đại nghĩa đã bị khó khăn, bọn Nho Mặc đang tranh nhau nổi lên, thì há để cho chính tín bị lu mờ, làm cho sự hủy báng hiểu lầm càng thêm tăng hẳn sao? Có thể nào không lấy sự thị hiện và ấn ký để làm chứng, nhằm giữ lấy mình ư? Đáng Đại Thánh ban cái trí vô ngại, đuổi lòng thương không cầu, sao lại hà tiện cái ánh sáng rực rỡ của mình để làm tối tăm những tài năng đi tìm hiểu...”. Nói cách khác, Lý Miếu muốn hỏi tại sao là chưa phải lúc? Nếu đức Phật sẵn lòng từ bi vô hạn, sao lại không hiện ra cho mọi người thấy, để dứt hết mọi nỗi nghi ngờ? Để trả lời, Cao đưa ra thuyết cảm ứng, nói rằng “quên mình mà đem hết lòng thành thì tất có cảm, có cảm tất có thấy, không có cảm thì không thấy, người có thấy đem nói với người không thấy thì người không thấy rốt cuộc cũng không tin có thấy, (nên) thánh nhân đâu phải là không thường ở với quần sanh, đâu phải là không thường thấy”. Trong lá thư thứ sáu, Pháp Minh đã cho thấy cụ thể thuyết cảm ứng vừa nói là gì.

Giải quyết vấn đề Lý Miếu nêu ra bằng thuyết cảm ứng, Đạo Cao đã tự đặt mình vào truyền thống tín ngưỡng nhân gian của dân ta, mà từ thời Tăng Hội trở đi đã trở thành một bộ phận không thể thiếu được trong toàn bộ tín ngưỡng Phật giáo. Sự thực, Tăng Hội là

người đầu tiên xướng thuyết cảm ứng. *Cao tăng truyện* 1 từ 325b22 trong khi mô tả việc cầu xá lý của Hội, đã ghi câu nói của Hội rằng: “*Phép thiêng ứng xuống, nhưng chúng ta không cảm thấy*” (pháp linh ứng giáng nhi ngô đẳng vô cảm).

Như vậy, vấn đề không phải là không có Phật hay không có những thị hiện của Ngài ở đời, bởi vì “*Ngài đâu phải là không thường ở với chúng sanh, đâu phải là không thường thấy*”. Ta không thấy là vì không cảm thấy đó thôi. Trong lá thư thứ sáu, Pháp Minh đã đưa ra làm chứng cứ cho sự đúng đắn của luận điểm ấy, mà chúng ta đã phân tích ở trên.

Ngoài chúng ra, không phải là chúng ta không có những chứng cứ khác. *Tập Thân châu tam bảo cảm thông lục* quyển thượng từ 411a7-14 và 414b11-15 do Đạo Tuyên viết khoảng năm 664 đã ghi lại ít nhất hai trường hợp. Về trường hợp đầu, nó viết: “*Tán Nghĩa hưng năm thứ nhất (405), có người Lâm Ấp thường có một viên Xá lợi, mỗi khi đến ngày chay thì phóng tỏa sáng. Sa môn Huệ Thủy theo thứ sử Quảng Châu là Nhẫn Quý sống tại miền nam, vì kính mộ ánh sáng đó, ý muốn thỉnh, nhưng chưa kịp nói ra thì viên Xá lợi đã phân làm hai. Quý nghe nói, lòng vui vẻ, lại xin lưu để kính thờ, thì nó lại phân làm ba. Quý muốn phòng tượng chùa Trường Can, chủ chùa cố chấp không cho, thì đêm ngủ mộng thấy một người cao vài trượng, nói: ‘Tượng cốt để tuyên truyền hướng dẫn thì sao lại bôn sên đến thế’. Hôm sau, bèn báo, đồng ý cho Quý mô phòng tượng. Khi phòng tượng xong, Quý đem Xá lợi gắn trên nhục kế của tượng. Các tượng từ Tây Trúc tới*

có phóng ánh sáng, ấy vì phần lớn đều có gắn Xá lợi”.

Trường hợp thứ hai kể lại chuyện một người đi mò ngọc trai thấy được ánh sáng nổi trên mặt biển. Nó viết: “Đến năm Hàm An thứ nhất (371), người đi mò ngọc trai ở Hợp Phố của Giao Châu ở biển nam tên Đồng Tôn Chi, thường thấy đáy biển có ánh sáng nổi lên tới trên mặt nước, tìm kiếm thì được ánh sáng từ một tượng Phật bèn đem báo cáo lên trên. Vua Giản Văn cho kéo tượng lên, lỗ huyết đều giống, sắc sáng không khác..”.

Ngoài hai trường hợp đây, ta còn có trường hợp của Huệ Đào và Đàm Hoàng, mà chúng tôi đã có dịp bàn sơ.

Ta còn có báo cáo của Lưu Hân Kỳ trong *Giao Châu ký* và bản tiểu sử của Đạo Thiên trong *Tục cao tăng truyện*. Viết *Giao Châu ký* vào khoảng cuối thế kỷ thứ III đầu thế kỷ thứ IV, Kỳ nói: “*Mẹ đá chín con, ngồi cao 7 thước, nay ở trong chùa của châu, chín con đều bám vào hình đá, tương truyền là trôi từ biển vào, sĩ phu thứ dân cầu đảo xin có con trai, phần lớn đều hiệu nghiệm, đến nay chưa dứt*”. Nhạc Sử đã dẫn truyện này vào dưới mục huyện Long biên trong *Thái bình hoàn vũ ký* 170 tờ 7b10-8a2, xác nhận ngôi chùa đó thuộc vào vùng Long Biên. Cũng chính trong vùng Long Biên ấy, khoảng một thế kỷ sau, Đạo Thiên (457-527) đã đến trú ngụ trong chùa núi Tiên Châu, một nơi thường có “hồ hại”, và Thiên đã làm “tai ách ấy đi xa”, như *Tục cao tăng truyện* 21 tờ 607b117 đã ghi. Như vậy, nêu lên thuyết cảm ứng nhằm giải đáp vấn đề tại sao không

thấy Phật do Lý Miếu đề ra, Đạo Cao đã xuất phát từ xu thế tin tưởng chung của thời đại mình. Nhưng với sự xuất hiện của câu hỏi tại sao không thấy Phật ấy, cơ sở lý luận của xu thế tin tưởng vừa nói đã bị lay động mạnh mẽ trước sự chuyển mình của một xu thế tư duy mang một màu sắc ít nhiều duy lý hơn, trước sự trỗi dậy của một khả năng tự ý thức sâu xa. Thế thì, cơ sở lý luận của xu thế tin tưởng đó là gì?

Khi nêu lên câu hỏi tại sao không thấy chân hình của Phật ở đời, Lý Miếu đương nhiên phải có một quan niệm nào đó về Phật, nghĩa là Phật là gì, mà có thể hiện ra đời cho ta thấy. Cũng thế, khi Đạo Cao trả lời câu hỏi ấy với thuyết cảm ứng của mình, thì ông tất phải có một số ý niệm về khả năng ứng của Phật cũng như cách thức cảm của những người trần. Ấy vậy mà trong *Sáu lá thư* không một lần ta tìm thấy một định nghĩa rõ ràng về Phật. Điều này giả thiết rằng cả Lý Miếu và Đạo Cao chắc chắn phải có một quan niệm chung về Phật. Vào thế kỷ thứ V, khi kinh điển Phật giáo đã truyền tới Trung Quốc một cách tương đối đầy đủ, thì từ những dịch phẩm cũng như những gì do các tác gia Trung Quốc viết ra, Phật đã được quan niệm như sau.

Trong *Giáo hóa bệnh kinh* của Trung A hàm kinh 6 từ 459c24-27 do Sanghadeva dịch giữa những năm 397-398, Phật được định nghĩa thế này: “*Có dòng giống Thích mà bỏ họ hàng Thích, cạo bỏ râu tóc, mặc áo Cà sa, rất mực tin tưởng đến bỏ nhà cửa, mà trở thành không nhà cửa để học đạo, đạt được sự giác ngộ đúng đắn chính xác không gì hơn, thì gọi là Phật*”. Nguyên

bản Phạn văn của *Giáo hóa bệnh kinh* ngày nay hiện chưa tìm thấy. Bản tương đương trong tạng Pàli là *Anathapindikavada-sutam* của *Trung bộ kinh* lại không có một nghĩa như vậy. Do đó, định nghĩa vừa dẫn có thể là một thêm thắt của Sanghadeva, hay những vị đã truyền đạt văn bản Phạn văn của *Trung A hàm kinh*. Dù với trường hợp nào đi nữa, nó rõ ràng thể hiện một cách khá trọn vẹn và tương đối khá chính xác một quan niệm lịch sử cụ thể về Phật, trong khi định nghĩa. Thực vậy, định nghĩa Phật là người “*có giòng giống Thích mà bỏ họ hàng Thích để cạo hết râu tóc, bỏ nhà ra đi học đạo và thành vị giác ngộ đúng đắn chính xác không gì hơn*” thì quả đã tóm tắt một cách khá đầy đủ và đại cương chính lai lịch của vị đã khai sáng đạo Phật.

Xuất phát từ một quan niệm cụ thể lịch sử về Phật như thế, các dịch phẩm Phật giáo ở Trung Quốc cho đến giữa thế kỷ thứ năm đã coi Phật như một vị đã giác ngộ về sự thật của mọi vật, như một vị “nhận thức tất cả”. Kinh 299 của *Tap A hàm kinh* 12 từ 85b24-27 do Gunabhadra dịch giữa những năm 436-443 đã viết: “*Phật bảo một Tỷ kheo: Pháp duyên khởi không phải do ta tạo ra, cũng không phải người khác tạo ra. Nhưng các Như Lai ra đời hay chưa ra đời, pháp giới vẫn thường trú, vị Như Lai kia tự giác ngộ được pháp đó thì trở thành giác ngộ một cách đúng đắn chính xác*”. Quan niệm Phật như một người hiểu biết trọn vẹn về thực tại khách quan này là một quan niệm hầu như phổ biến khắp các kinh điển truyền dịch ở Trung Quốc.

Phẩm Thích tướng của *Đại trí độ luận* 90 từ 549a24-25, nhân viết về hiện tượng không, hiện tượng

bát nhã v.v... cũng nói: “*Có Phật hay không Phật, các hiện tượng đó đều thường trú, Phật có thể biết tướng đó, nên gọi là Phật*”. Nó xác định Phật như vậy thuần túy trên phương diện tri thức. Điều này phản ảnh xu thế chung của những quan niệm về Phật trong các dịch phẩm thực hiện ở Trung Quốc thời Đạo Cao và Pháp Minh. Phẩm Đạo hạnh của *Ma Ha Bát nhã Ba la mật đa kinh* 22 từ 379a14-17 do Kumàraji và dịch khoảng năm 408, trả lời câu hỏi Phật là gì, đã viết: “*Biết thật nghĩa của các pháp cho nên gọi là Phật; lại nữa, hiểu được thật tướng của các pháp, cho nên gọi là Phật; lại nữa, thông đạt được thật nghĩa, cho nên gọi là Phật*”. Rồi Trì phẩm của *Đại minh độ kinh* 2 từ 403c3-4 do Chi Khiêm dịch khoảng năm 222-257 cũng viết: “*Thiên trung thiên có giữ được trí tuệ vĩ đại, vì nhận được sự nhận thức tất cả*” (Thiên trung thiên hữu trì đại minh giả, vị thọ nhất thiết trí hỉ).

Và những dịch phẩm đầu tiên của Phật giáo Trung Quốc, mà quan trọng nhất trong chúng là của Chi Lô Ca Sấm (Lokaksema) đã mở đầu cho cái xu thế chung vừa thấy về quan niệm Phật. Dịch *Đạo hành Bát nhã kinh* 1 từ 426a23-24 khoảng năm 179, Lokaksema đã nêu lên quan điểm là, vị Bồ tát “*nếu không thực hành bát nhã Ba la mật thì không được tất vân nhã*”. Tất vân nhã, dĩ nhiên, là một phiên âm xưa của chữ *sarvajña*, mà những nhà cựu dịch và tân dịch đã nhất trí phiên thành *nhất thiết trí* “sự nhận thức tất cả”. Như thế, trung thành với truyền thống tri thức bát nhã Lokaksema đã truyền đạt cho độc giả Phật giáo Trung Quốc một khái niệm thuần túy tri thức về Phật. Phật

thể quan này dần dà chiếm ưu thế trong giới tư tưởng Phật giáo với sự du nhập và phiên dịch ngày càng nhiều những kinh điển thuộc văn hệ Bát nhã¹, và hoàn toàn phù hợp với tư trào chung của thời đại là huyền học thanh đàm, chú trọng khía cạnh tìm hiểu về lý lẽ xa rời huyền diệu của trời đất, về bản chất thực sự của con người và sự sống một cách triết lý.

Đương nhiên, song song với truyền thống Phật thể quan chiếm ưu thế này, một số Phật thể quan khác đã xuất hiện, nhưng tựu trung vẫn quy về Phật thể quan ấy. Chẳng hạn, Tôn Xước trong *Dụ đạo luận* do Tăng Hựu chép ở *Hoằng minh tập* 3 từ 17a7-10 dù chủ trương quan điểm “*Chu Khổng tức Phật, Phật tức Chu Khổng*”, vẫn tiếp tục định nghĩa Phật thể này: “*Phật là tiếng Phạn, Tấn dịch là giác, nghĩa của giác tức nói hiểu sự vật như Mạnh Kha cho thánh nhân là bậc tiên giác, ý chỉ nó là một vật*”. (Phật giả Phạn ngữ, Tấn huấn giác giả, giác chi vi nghĩa, ngộ vật chi vị, do Mạnh Kha dĩ thánh nhân vi tiên giác kỳ chỉ nhất giả). Rõ ràng đối với Xước, dẫu Phật có được đồng nhất với Chu Khổng đi nữa thì vẫn còn là một vị giác ngộ về sự thật của mọi vật. Nói cách khác, Xước vẫn nằm trong truyền thống Phật thể quan của thời đại mình và trung thành với

¹ Tiếp sau những bản dịch của Lokaksema, Chi Khiêm dịch *Đại minh độ kinh* khoảng giữa những năm 222-257, Pháp Hộ dịch *Quang tán Bát nhã Ba-la-mật kinh* khoảng năm 286, Mộc Xoa La dịch *Phóng quang Bát nhã Ba la mật kinh*, khoảng năm 291, Đàm Ma Ti và Trúc Phật Niệm dịch *Ma Ha Bát nhã sao kinh* khoảng năm 382, rồi những bản dịch của Kumarajiva.

truyền thống đó để nhìn Phật như một bậc “nhận thức tất cả”, một bậc nhất thiết trí. Cho nên, khi gặp phải những yêu cầu của thực tế khách quan bắt buộc phải đồng hóa Phật với Chu Khổng của nền văn hóa Trung Quốc, thì quan niệm Phật như một nhất thiết trí vẫn đóng một vai trò chủ chốt và tức khắc được coi như đồng nhất với quan niệm tiên giác của Nho gia. Xu thế định nghĩa Phật một cách cụ thể và lịch sử mang tính chất tri thức luận này, như vậy, là một xu thế chủ yếu và nổi bật của những tác phẩm Phật giáo viết và dịch ở Trung Quốc, đại biểu trung thực cho quan niệm Phật của giới Phật giáo Trung Quốc thời ấy.

Với một quan niệm Phật kiểu vừa dẫn, dĩ nhiên vấn đề thấy chân hình Phật ở đời tất không thể nào được đặt ra. Bởi vì Phật vừa được quan niệm một cách lịch sử cụ thể như một cá nhân thuộc một dòng họ nào đó, lại vừa mang một nội dung tri thức luận, nghĩa là, Phật được hiểu như một người có khả năng nhận thức hiểu biết thực tại khách quan một cách chân thật. Phật do thế không thể nào đòi hỏi phải hiện thân ở đời. Sự kiện Lý Miểu viết thư hỏi Đạo Cao về vấn đề sao không thấy chân hình Phật ở đời, từ đó, phải xuất phát từ một quan niệm khác về Phật, từ một xu thế lý luận Phật giáo khác với xu thế chung của nền Phật giáo Trung Quốc từ khởi nguyên cho đến lúc bấy giờ. Quan niệm khác ấy đương nhiên phải bắt nguồn trong quá trình hình thành Phật giáo của dân tộc ta, như nó đã phản ảnh trong những tác phẩm viết và dịch tại Việt Nam cho đến thời của Lý Miểu và Đạo Cao. Trước hai người này, hai tác phẩm nổi bật nhất đương nhiên là *Mâu Tử*

Lý hoặc luận của Mâu Bác và *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội. Những tác phẩm này đã bày tỏ một quan niệm gì về Phật? Mâu Tử, trong khi trả lời câu hỏi sao gọi là Phật và Phật có ý nghĩa gì, đã viết trong *Mâu Tử Lý hoặc luận* do Tăng Hựu chép lại ở *Hoàng minh tập* 1 tờ 2a7-13: “Phật là thụy hiệu giống như gọi Thần Tam Hoàng, Thánh Ngũ Đế vậy. Phật là nguyên tổ của đạo đức, là mối giềng của thân mình. Phật có nghĩa là giác ngộ, hoằng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay nhỏ hay lớn, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay hiện, đập lửa không cháy, đi dao không đứt, ở nhớp không dơ, trong rủi không xui, muốn đi thì bay, ngồi thì phóng quang, nên gọi là Phật”¹.

Đọc qua định nghĩa vừa dẫn, hiển nhiên Phật không còn được quan niệm như một nhân vật lịch sử thuộc một giòng giống cụ thể nhất định, mang một số khả năng tri thức đáng muốn. Phật không còn “có giòng giống Thích”, mà đã trở thành “nguyên tổ của đạo đức và giềng mối của thân mình”. Phật không còn là một vị nhất thiết trí, một vị nhận thức tất cả trong giới hạn của thực tại khách quan, một thực tại luôn luôn có mặt,

¹ *Hoàng minh tập* 1 tờ 2a7-13. “Phật giả thụy hiệu dã, do danh Tam hoàng thần Ngũ đế thánh dã. Phật nãi đạo đức chi nguyên tổ, thân mình chi tôn tự. Phật chi ngôn giác giả, hoằng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc tồn hoặc vong, năng tiểu năng đại, năng viên năng phương, năng lão năng thiếu, năng ẩn năng chương, đập hỏa bất thiêu, lý nhẫn bất thương, tại ô bất nhục, tại họa vô ương, dục hành tắc phi, tọa tắc dương quang, cố hiệu vi Phật dã”.

dù có Phật hay không có Phật. Trái lại, Phật là một vị có thể hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể của mình, có thể lớn có thể nhỏ, có thể già có thể trẻ, thậm chí có thể tròn hay có thể vuông, có thể còn hay có thể mất, đi trên lửa thì không sợ cháy, đạp lên lưỡi dao thì không sợ đứt. Định nghĩa Phật như vậy tức đã đưa Phật ra khỏi thế giới loài người và khoác lên Ngài bộ áo của một vị thần linh, tước bỏ hết bản chất con người của Ngài với tất cả những giới hạn của cuộc sống con người, để trở thành một bậc có những khả năng siêu nhân, nếu không nói là một bậc vạn năng.

Với định nghĩa ấy, quan niệm Phật của Mâu Tử dứt khoát không thể xuất phát từ xu thế chung về quan niệm Phật của nền Phật giáo Trung Quốc, bởi vì chúng không có những điểm gì tương đồng với nhau cả¹. Thang Dung Đồng² trước đây đã đồng hóa quan niệm Phật của Mâu Tử với quan niệm Phật của Chi Khiêm, rồi dẫn đến câu sau đây từ bản dịch *Đại minh độ kinh* 1. từ 478a8-17 của Khiêm làm bằng: “*Thiên Nghiệp ngôn: Như Thế Tôn giáo, lạc thuyết bỏ tất minh độ vô cực, dục hành đại đạo đương tự thử thí. Phù thế đạo vi bỏ tất, thị hư không dã, tư đạo vi bỏ tất, diệc không hư dã (...)* Ngô u

¹ Đó là chưa kể một số từ Mâu Tử dùng để mô tả Phật được các dịch giả Trung Quốc dùng để mô tả con người. *Ban châu tam muội kinh* ĐTK 417 từ 899a1-4 do Chi Lôu Ca Sâm dịch vào khoảng năm 179 đã viết về thân người như sau: “*Liễu thân bản, do như huyễn..., vi vô thường, vi hoảng hốt,...*”.

² Thang Dung Đồng, *Hán Ngụy lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, tr. 101.

tư đạo, vô kiến vô đắc, kỳ như bồ tát bất khả kiến, minh độ vô cực diệc bất khả kiến. Bi bất khả kiến, hà hữu bồ tát đương thuyết minh độ vô cực. Nhược như thị thuyết, bồ tát ý chí, bất di bất xả, bất kinh bất đàn, bất dĩ khùng thọ, bất bì bất tức, bất ác nạn. Thử vi diệu minh độ, dụ chi tương ưng, nhi dĩ phát hành, tắc thị khả vị tùy giáo giả dã". Đọc qua đoạn văn vừa dẫn, mà chúng tôi để nguyên không dịch nhằm cho người đọc có thể trực tiếp tiếp xúc với nguyên bản và tự mình nhận ra những hàm ý của nó, ta không thể nào tìm thấy một dấu vết gì cho phép khẳng định "giải thích" của Mâu Tử về Phật giáo là có thể "tìm thấy" trong *Đại minh độ kinh* của Chi Khiêm. Điều này tất không có gì đáng ngạc nhiên lắm, bởi vì như đã thấy, quan niệm Phật của Khiêm cũng nằm trong xu thế chung của quan niệm Phật của nền Phật giáo Trung Quốc thời đó. Chỉ có điểm đáng ngạc nhiên là, Thang Dụng Đồng lại đi đồng nhất quan niệm Phật của Mâu Tử với quan niệm của Khiêm, khi chúng không có một liên hệ thực sự nào.

Không những liên kết đối với Khiêm, Thang Dụng Đồng¹ còn móc nối quan niệm Phật của Mâu Tử với quan niệm "đại nhân" của Nguyễn Tịch (210-263) trong *Đại nhân tiên sanh truyện* và cho chúng là "phù hợp với nhau". Theo Tịch thì "*đại nhân là kẻ cùng tạo hóa đồng thể, cùng sinh với trời đất, tiêu điều thoát đời, cùng đạo đều thành, biến hóa tự tại, hình nó không thường, trời đất hạn chế mình vào trong, nhưng thân mình mở vượt tới bên ngoài*". Dẫn định nghĩa đó của Tịch, dưới những

¹ Thang Dụng Đồng, sdd, tr. 102.

chữ “*biến hóa tự tán hình nó không thường*”, Đồng chua vào những từ Mâu Tử dùng để định nghĩa Phật: “*Hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể, năng tiêu năng đại*”, nhằm cho thấy những gì Mâu Tử nói về Phật và những gì Tịch viết là đại nhân, “*lý thú chúng là hợp với nhau*”.

Trong một giới hạn nhất định nào đó, sự phù hợp không phải không có. Điểm quan trọng là, sự phù hợp có mang một liên hệ tất yếu lịch sử và luận lý không, hay chỉ là một sự phù hợp ngẫu nhiên, biểu hiện cho tính nhân loại và quốc tế của một số tư tưởng loài người. Về điểm ấy, như chính Đồng đã mặc nhiên nhận ra, sự phù hợp vừa nói chỉ là ngẫu nhiên, bởi vì một số phát biểu của Tịch đã có những tương tự với quan niệm *logos* của Thiên Chúa giáo nguyên thủy, và đương nhiên không ai lại bảo giữa Tịch và Thiên Chúa giáo nguyên thủy đã có những ảnh hưởng hổ tương. Do thế, một số chữ của Tịch có thể cắt nghĩa theo những từ mô tả Phật của Mâu Tử, sự kiện ấy không nhất thiết điểm chỉ Mâu Tử đã chịu một truyền thống học thuật cùng với Tịch, chứ khoan nói chi tới việc chịu cùng một quan niệm về Phật hay đại nhân. Rất có thể đã xảy ra một quá trình “sao tập thiết thủ”, và quan hệ giữa Tịch và Mâu Tử là thứ quan hệ đó, không hơn không kém. Nói thẳng ra, có thể Tịch đã sao tập, nếu không là “thiết thủ” quan niệm Phật của Mâu Tử để viết nên định nghĩa đại nhân của mình.

Như vậy, trong khi ta rất khó mà tìm được một tư liệu Phật giáo Trung Quốc nào có một định nghĩa về Phật mang những nét giống với định nghĩa Phật của Mâu Tử, thì những kinh điển dịch và viết xuất phát từ

nước ta đã bằng bạc một quan niệm kiểu Mâu Tử về Phật. Kinh 79 và kinh 81 trong *Lục độ tập kinh 7* của Khương Tăng Hội là những thí dụ điển hình. Kinh 19 Hội viết: “Đạt được sự không lạnh không nóng, không đói không khát, công nghiệp và phước đức hội tụ, mọi thứ độc không thể gia hại, ở đời làm Phật, ba cõi đặc biệt tôn trọng”¹. Ở kinh 81, Hội càng nói rõ hơn: “Tôi sinh phải thời đáng oán, không gặp đời Phật, không nghe kinh Phật, bậc thế tôn chỉ chân hiện tại ở mười phương thấy khắp nghe hết, đều biết tất cả, hoảng hốt phảng phất, hào quang không đâu không tới, nguyện hiện tôn linh, khiến ta thấy Phật”².

Qua hai mô tả vừa nêu, rõ ràng quan niệm Phật của Khương Tăng Hội hầu như đồng nhất với quan niệm của Mâu Tử, chỉ ngay trên phương diện ngôn từ thôi, chứ khoan nói tới ý tứ. Phật đối với Hội cũng “hoảng

¹ *Lục độ tập kinh 7* từ 42b14-15: Đắc vô hàn, vô nhiệt, vô cơ, vô khát, công phước hội tụ, chúng độc bất gia, xử thế vi Phật, tam giới đặc tôn.

² *Lục độ tập kinh 7* từ 43a27-1b: Ngô sanh oán hồ, bất tri Phật thế, bất văn Phật kinh, thập phương hiện tại chí chơn Thế Tôn, đồng thị triết thính, giai nhất thiết tri, hoảng hốt phảng phất, huy my bất chi, nguyện hiện tôn linh, lịnh ngô đồ Phật. Định nghĩa này Khương Tăng Hội cũng có phần nào tiếp thu xu thế chung của quan niệm Phật giáo Trung Quốc, để quan niệm Phật có thêm yếu tố “đều biết tất cả” (nhất thiết tri), nhưng đã lồng yếu tố này vào trong cái khung của một quan niệm Phật quyền năng với những đặc tính như không đói không khát, không bị nóng bị lạnh, hoảng hốt phảng phất, khi ẩn khi hiện.

hốt phảng phất”, cũng có hào quang “không đâu không tới”, cũng “hiện tôn linh”, “mọi thứ độc không thể gia hại”, “đạt được sự không lạnh không nóng, không đói không khát”. Đúng là Phật nếu không là “nguyên tố của đạo đức”, thì ít nhất với những đặc tính vừa liệt, cũng phải là “tông tự của thần minh”, phải là một vị có quyền năng biến hoá ẩn hiện, một khả năng vượt ra ngoài những giới hạn sinh vật lý của thế giới loài người để thực hiện những trạng thái sống và hoạt động không thể thực hiện được đối với những con người thông thường.

Quan niệm Phật một cách tổng quát với những khả năng như thế, cho nên mới dẫn đến vấn đề sao chân hình Phật không hiện ra ở đời, sao ta lại không thấy Phật, mà Lý Miếu đã nêu ra đối với Đạo Cao và Pháp Minh. Cần chú ý là, cả Mậu Tử và Khương Tăng Hội lẫn Lý Miếu cùng Đạo Cao và Pháp Minh đều nói Phật một cách tổng quát, chứ không nhắm đến một đức Phật nhất định nào. Đối với họ, nếu đã là Phật thì phải hội tụ đủ một số những đặc tính và khả năng như họ quan niệm, mà không cần phải phân biệt sự khác nhau giữa các đức Phật. Điểm này ta cần chú ý, bởi vì vấn đề thấy Phật không phải là không đạt ra trong xu thế quan niệm Phật một cách lịch sử cụ thể và mang tính chất tri thức luận của nền Phật giáo Trung Quốc. Nhưng nó đã đặt ra trong khung cảnh của một phân biệt giữa quan niệm lịch sử cụ thể về Phật Thích Ca, và quan niệm có vẻ siêu hình đối với các đức Phật khác như Phật A Di Đà hay Di Lặc mà các truyền thống chưa bao giờ minh nhiên xác định là hiện hữu một cách lịch sử cụ

thể kiểu Phật Thích Ca.

Kể từ ngày tín ngưỡng các đức Phật Di Đà và Di Lạc truyền vào Trung Quốc, vấn đề thấy các đức Phật ấy đã trở thành một chủ đề bàn cãi khá sôi nổi. Về tín ngưỡng Phật Di Đà chẳng hạn, kinh *Ban chu tam muội* ĐTK 417 từ 899a10-14 mà các kinh lục và các ấn bản nhất trí cho là do Lokaksema dịch tại Lạc Dương vào năm 179, đã viết: “*Nếu có Tỳ kheo, Tỳ kheo ni, Ưu bà tặc, Ưu bà di, như phép đó hành trì..., qua bảy ngày rồi, sau đó thấy Phật A Di Đà, giống như chỗ thấy của người trong mộng...*”. Viết thế, kinh *Ban chu tam muội* tự nó gây nên nhiều thắc mắc rất khó giải quyết, đến nỗi cuối thế kỷ thứ IV đầu thế kỷ thứ V, Huệ Viễn (334-417) đã phải viết thư hỏi Kumarajīva (Cưu Ma La Thập). Trong *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển trung từ 134b4-135a11, Viễn đã viết: “*Niệm Phật tam muội, trong chương niệm Phật của kinh Ban chu nói, phần nhiều dẫn mộng làm thí dụ. Mộng là cảnh của phàm phu... Nếu Phật là giống với chỗ thấy mộng, thì đó là cái tướng được chiêm tưởng của tướng ta chuyên chú thì thành định, định thì thấy Phật, đức Phật được thấy không từ ngoài đến, ta cũng không đi, chỉ là chuyên chú tưởng tượng mà lý hội... Phải chăng là đức Phật ở trong định? Phải chăng là đức Phật từ ngoài đến? Nếu là đức Phật ở trong định, ấy là do ta tưởng tượng mà dựng nên, rốt cục lại trở về ta. Nếu là đức Phật từ ngoài đến, ấy là vị thánh nhân ngoài giấc mộng, thì không được đem mộng ra để chứng minh. Niệm Phật tam muội; pháp pháp lại như vậy ư?”.*

Trước những câu hỏi đó Cưu Ma La Thập phải

phân loại và đánh giá phương pháp niệm Phật: “*Tam muội thấy Phật có ba thứ. Một là, vị bồ tát hoặc có được mắt trời, tai trời, hoặc hay đến chỗ Phật mười phương, thấy Phật gặng hỏi, cắt hết mọi lưới ngờ. Hai là, tuy không có thần thông, thường tu niệm các đức Phật hiện tại như Phật A Di Đà v.v..., lòng ở một nơi thì được thấy Phật xin hỏi chỗ ngờ. Ba là, học tập niệm Phật, hoặc đã ly dục, hoặc chưa ly dục, hoặc thấy tượng Phật, hoặc thấy sanh thân, hoặc thấy các đức Phật quá khứ, vị lai, hiện tại. Đó là ba thứ định, đều gọi là niệm Phật tam muội, nhưng sự thật chúng không giống nhau. Thứ cao là có được thần thông thấy Phật ở mười phương, số còn lại đều là thấp*”. Sau khi phân loại đánh giá như vậy. Cưu Ma La Thập tiếp theo xác định phương pháp niệm Phật tam muội là có thể giúp người ta thấy Phật, và đức Phật ấy hiện hữu một cách khách quan “*tại phương tây trải qua mười vạn cõi Phật*”. Do vậy, vì sợ “*người không tin, mà không thực hành phương pháp thiền định ấy, nghĩa rằng chưa được thần thông thì làm sao ở xa mà thấy Phật được, nên Phật mới đem mộng làm thí dụ*”.

Cốt tủy câu trả lời của Cưu Ma La Thập là thế đối với câu hỏi thấy Phật có phải như nằm mộng không của Huệ Viễn. Rõ ràng, vấn đề thấy Phật ở đây đặt ra và giải quyết đúng theo xu thế quan niệm của nền Phật giáo Trung Quốc, mà ta đã mô tả ở trên. Nó không liên hệ với đức Phật cụ thể lịch sử Thích Ca Mâu Ni, trái lại có một liên hệ mật thiết với các đức Phật huyền sử kiểu Di Đà và Di Lạc. Và những Phật tử Trung Quốc chủ yếu chỉ đòi thấy các đức Phật này mà thôi. Đồng thời với Huệ Viễn, Vương Mật (360-407) cũng đã viết thư hỏi

Cưu Ma La Thập về việc “*sao không thấy Di Lạc và các nghìn đức Phật*”, toàn văn lá thư ngày nay đã mất, nhưng đầu đề “*Vấn bất kiến Di Lạc bất kiến thiên Phật*” được Trưng ghi lại trong *Pháp luận* và Tăng Hựu sao vào *Xuất tam tạng ký tập* 12 tờ 83c29, bày tỏ một phần nào nội dung vấn đề Vương Mật muốn nêu ra. Từ những dữ kiện ấy, yêu cầu thấy các đức Phật huyền sử là một xu thế chung của Phật giáo Trung Quốc thời đại ấy.

Đối với đức Phật lịch sử cụ thể Thích Ca Mâu Ni, vấn đề ấy ta chưa thấy đề ra. Ngay cả những khả năng biến hóa, những “*oai thần*”, cũng chỉ được quan niệm trong liên hệ với chân pháp thân của Phật thôi. Trong lá thư gửi cho Cưu Ma La Thập ở *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển thượng tờ 125b22-c4 Huệ Viễn nêu lên câu hỏi các hình tượng do các nhà sư đức vẽ đẽo gọt có tả hết được thân tướng của Phật không. Trong lời đáp cũng ở quyển thượng tờ 125c5-126b2 Cưu Ma La Thập nói: “*Thân Phật Thích Ca Mâu Ni có thể cùng một lúc ở một vạn quốc độ, đều làm việc Phật, có đủ thứ tên gọi, có đủ thứ xác thân, để giáo hóa chúng sinh*”. Cho nên, kinh *Mật tích* nói: “*Thân Phật ứng hiện không phân biệt địa phương, chúng sinh trong một hội, có người thấy thân Phật màu vàng, có người thấy màu bạc, hoặc các loại màu xa cừ, mã não v.v..., hoặc có chúng sinh thấy thân Phật không khác con người, hoặc có người thấy thân Ngài một trượng sáu, hoặc thấy ba trượng, hoặc thấy hình ngàn vạn trượng, hoặc thấy như núi Tu-di v.v... hoặc thấy vô lượng vô số biến thân. Đó là thần lực của pháp thân không gì là không có thể*”. Vì thế, thân Phật không phải là không thể quan niệm theo

hình ảnh con người và biểu tượng theo quan niệm ấy. Và chúng sanh “*không có thể thấy đủ thân Phật, vì công đức chưa đầy đủ*”, như Cưu Ma La Thập đã viết ở một lá thư khác cũng trong *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển thượng từ 129b26-28. Nói tóm lại, đối với đức Phật lịch sử cụ thể thì không có vấn đề thấy, càng không có vấn đề hiện ra. Có thấy và có hiện ra chăng, ấy là Phật thân hay pháp thân của Phật, nghĩa là, giảm trừ đức Phật cụ thể lịch sử thành một đức Phật huyền sử. Cho nên, ngay khi đề cập tới vấn đề thấy Phật hay vấn đề Phật hiện ra, những người Phật tử Trung Quốc vẫn bị giới hạn trong xu thế chung của quan niệm Phật một cách lịch sử cụ thể mang tính chất tri thức luận. Thực ra, không phải họ không có một số ý niệm nào đó về một đức Phật thần thông biến hóa. Nhưng số ý niệm ấy không chiếm một ưu thế lý luận tư tưởng và tín ngưỡng để trở thành chi phối toàn bộ tư tưởng Phật giáo Trung Quốc.

Trong lá thư thứ bảy viết cho Cưu Ma La Thập ở *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển trung từ 129c18-130a6 Huệ Viễn đã nêu lên vấn đề “*pháp thân cảm ứng*”, xác định rõ là có thần thông mới có cảm ứng, bởi vì “*thần thông đã rộng thì tùy cảm ứng*”. Nhưng tiếp theo, Viễn đã không nói thẳng ra là đức Phật có thần thông không. Trái lại, ông vẫn rơi vào quỹ đạo của quan niệm Phật mang tính chất tri thức luận. Ông viết: “*Cho nên kinh nói đức Như Lai có các thông huệ. Thông huệ tức là biến nhất thiết trí. Ấy là mỗi nhóm của muôn dòng, là chỗ ra của mây lành pháp thân*”. Có lẽ thấy Viễn mắc kẹt vào xu thế quan niệm Phật chung của Phật giáo

Trung Quốc, Cưu Ma La Thập có khơi ra ý niệm một đức Phật thân thông. Ông viết trong lá thư đáp cũng ở *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển trung từ 130b2-3: "*Thiền định là cội gốc của thân thông, Phật biến hóa các thứ thân ở khắp các nước mười phương để làm các việc Phật*". Ý niệm đức Phật thân thông này, đến giữa thế kỷ V, chưa trở thành một ý niệm chủ đạo của nền tín ngưỡng Phật giáo Trung Quốc, như cái định nghĩa thông huệ vừa nêu của Huệ Viễn là một điểm chỉ.

Trong khi đó, ở nước ta ý niệm đức Phật thân thông ấy đã nâng lên hàng một quan niệm để định nghĩa và mô tả về Phật, và quan niệm này đã xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo du nhập tại Viễn đông. Đối với cả Mâu Tử lẫn Khương Tăng Hội, Phật phải là bậc có những quyền năng "*có thể còn, có thể mất, có thể già, có thể trẻ, có thể ẩn, có thể hiện, không bị nóng, không bị lạnh, không đói khát, biến hóa không chừng, hoảng hốt phảng phất*". Đúng là Phật thì phải là một vị Phật thân thông biến hóa. Quan niệm Phật này hoàn toàn phù hợp với những truyền thuyết dân gian của dân ta về các đức Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, mà *Linh Nam chích quái* cùng bài thơ cổ phong của Lý Tử Tấn trong *Kiến văn tiểu lục* 9 từ 14b5-15b9 đã ghi lại. Chỉ với một quan niệm về Phật đầy quyền năng biến hóa như vậy; vấn đề tại sao Phật không hiện ra và sao không thấy Phật mới được nêu lên. Nhưng thấy bằng cách nào?

Mâu Tử không nói rõ phương pháp mà ta có thể thực hiện để thấy Phật. Song Khương Tăng Hội thì nói rất rõ, rõ đến từng bước. Trong *An ban thủ ý kinh tự* ở

Xuất tam tạng ký tập 6 tờ 43b7-13, Hội viết: “Người được hạnh an ban thì lòng liền sáng, đưa mắt nhìn xem, không chỗ tối nào mà không thấy, việc từ vô số kiếp đến nay, hiện tại các cõi, trong đó có đức Thế Tôn giảng pháp, đê tử tụng tập, không nơi xa nào không thấy, không một tiếng nào là không nghe, hoảng hốt phảng phất, tự do còn mất, lớn trùm tám phương, nhỏ lọt mấy lông, chế phục trời đất, diên tri mạng sống, thân đức rợn rùng, binh trời bại hoại, thế giới chấn Động, các cõi đổi dời, có tâm chẳng nghĩ nghĩ, Phạm thiên chẳng lường nổi, thân đức không giới hạn. Ấy đều do sáu hạnh mà ra”. Vậy thì, theo Hội, để có những khả năng nghe xa trông ngái, còn mất tự do, để thấy Phật hiện đang giảng pháp, ta chỉ cần thực hành sáu hạnh của phương pháp an ban (ànàpànasati).

Hạnh thứ nhất là “buộc ý vào hơi thở, đếm 1 đến 10, đến 10 không sai, thì ý định tại đó, định nhỏ ba ngày, định lớn 7 ngày, vắng lặng không có niệm nào khác, nhạt nhẽo như người chết, gọi là nhất thiên”. Hạnh thứ hai là “chuyển niệm vào tùy... ý định tại tùy là do đếm, bụi dơ tiêu hết, lòng dần trong sạch, gọi là nhị thiên”. Hạnh thứ ba là “dồn ý vào đầu mũi, thì gọi là chỉ... hành thiền dừng ý, treo nó vào đầu mũi, đó gọi là tam thiên”. Hạnh thứ tư là “trở về xem lại thân mình từ đầu đến chân, xem đi xét lại chi li dơ bẩn trong thân tiết ra, lông lá mọc đầy, như thấy nước mắt nóng hổi, rõ soi đầy đủ với chúng thì trời đất người vật, thịnh cũng như suy, không gì tồn tại mà không hủy mất, tin Phật Tam bảo, mọi tối đều rõ, ấy gọi là tứ thiên”. Hạnh thứ năm là “buộc tâm về niệm, các ám đều diệt, ấy gọi là

hoàn”. Hạnh thứ sáu là “*uế dục lộng hết, lòng mình không tưởng, ấy gọi là tịnh*”. Đây là sáu hạnh, hay cũng gọi là “*sáu cửa nhiệm mầu*” tức sáu tiến trình của phương pháp an ban thú ý mà An Thế Cao truyền dịch vào Trung Quốc và Khương Tăng Hội giới thiệu và giải thích. Người nào thực hành nó theo sáu tiến trình ấy thì đạt “*được hạnh an ban*” và có những khả năng phi thường mô tả ở trên.

Phương pháp đây với sáu tiến trình của nó, mặc dù được Hội giới thiệu và giải thích nhưng về sau vẫn xảy ra truyền thuyết cho rằng chính Hội là người kế thừa và quảng bá tư tưởng và phương pháp thiền của An Thế Cao, như *Cao tăng truyện* 1 từ 324a17-18 ghi lại. Trong lời mở đầu cho chương Thiền độ vô cực của *Lục độ tập kinh* 7 từ 39a13-c2, Hội trình bày quan điểm và phương pháp thiền của mình, mà không kể gì đến phương pháp an ban cũng như sáu tiến trình của nó. Thiền của *Lục độ tập kinh* là nhằm “*chính tâm, nhất ý, tập hợp mọi lành duy trì trong tâm, ý thức các xấu bản, để đem điều lành mà tiêu trừ*”. Và tiến trình nó gồm có bốn nấc, chứ không phải kiểu sáu nấc của phương pháp an ban.

“*Việc làm của nấc thiền thứ nhất là khử bỏ tham ái, nãm yêu tà sự, như mắt thấy sắc đẹp, tâm sinh dâm cuồng, khử bỏ thanh hương vị xúc đối với tai mũi lưỡi thân. Người có chí hành đạo tất phải xa lánh chúng. Lại có năm ngăn che (phải khử bỏ): tham tài, giận dữ, mê ngủ, dâm lạc và nghi ngờ hối hận. Đối với những vấn đề như có đạo hay không có đạo, có Phật hay không có Phật, có kinh hay không có kinh, khi tâm ý thức niệm đã trong sạch không bụi bặm, tâm sáng thấy được*

chân lý thì đạt đến sự không gì là không biết, mà trời rộng quý yêu không thể đánh lừa được. Giống như người có mũi kẻ thù lánh mình thoát khỏi, một mình ở trong núi chẳng ai hay biết, thì không còn sợ nữa. Người xa lánh tình dục, nội tâm tịch tịnh. Đó gọi là thiên thứ nhất”.

“Nác thiên thứ hai giống như người trốn tránh oán thù, tuy ở núi sâu, còn sợ kẻ thù tìm thấy, càng tự trốn sâu. Người hành thiên, tuy đã xa mũi kẻ thù, còn sợ giặc dục ấy tìm theo phá hoại chỉ đạo của mình. Được thiên thứ hai thì tình dục xa dần, không còn có thể làm dơ mình được. Ở nác thiên thứ nhất thì thiện ác tranh nhau, đem thiện để trừ ác, ác lui thì thiện tiến. Ở nác thiên thứ hai, lòng vui lặng dừng, không còn đem thiện để diệt ác nữa. Hai ý vui và thiện đều tự nhiên diệt, mũi điều ác đã dứt tuyệt, không còn nhân duyên nào bên ngoài xâm nhập vào nữa. Giống như núi cao trên đỉnh có con suối, không còn khe nào chảy vào, cũng không do rừng mưa, nước từ nó chảy ra, nước sạch suối đầy. Điều thiện đã từ trong tâm ra thì các điều ác không còn do mắt tai mũi miệng mà vào được. Chế ngự tâm như vậy mà hướng đến thiên thứ ba”.

“Nác thiên thứ ba gồm giữ tâm ý kiên cố, thiện và ác không thể xâm nhập. Tâm yên vững như núi Tu di, bên trong các thiện không phát xuất, bên ngoài thiện, ác và tịch diệt không xâm nhập. Tâm giống như hoa sen, gốc lành ở dưới nước, khi hoa búp chưa nở thì bị nước phủ lấp. Người thực hành thiên thứ ba thanh tịnh như hoa, xa lìa mọi ác, thân tâm an ổn. Chế ngự tâm như vậy mà hướng đến thiên thứ tư”.

“Bỏ hết thiện ác, tâm không nhớ thiện cũng không nhớ ác, trong tâm sáng sạch như ngọc lưu ly... Bỏ tất tâm tịnh, đạt thiên thứ tư, thì muốn làm gì cũng được, bay lượn trên không, đập nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn cách, vào ra không ngại, còn mất tự do, rờ mó trời trăng, chấn Động trời đất, thấy thông nghe suốt, không gì là không thấy nghe, tâm tịnh quán minh, được nhất thiết trí (biết) chúng sanh đổi thay lúc chưa có trời đất, tâm người trong mười phương hiện tại đang nghĩ những việc chưa manh nha... Hễ được thiên thứ bốn, muốn được sự sáng sủa của đức Phật Như Lai chính nhân bình đẳng giác ngộ chính xác không gì hơn, cầu nó thì liền được...”.

Phương pháp bốn thiên của Lục độ tập kinh như vậy cũng đạt được những kết quả giống như phương pháp an ban với sáu tiến trình. Việc Hội đề tựa và viết chú thích cho *An ban thủ ý kinh* chắc hẳn nhằm giải thích phương pháp thiên của An Thế Cao cho những Phật tử Trung Quốc, mà cho đến thời Hội đã chịu ảnh hưởng nặng nề của phương pháp thiên đó. Nói khác đi, mặc dù truyền thuyết Trung Quốc xuất hiện khá sớm khoảng năm 290, cho Hội là người kế thừa và quảng bá thiên kinh của An Thế Cao, nhưng ta có thể nói Hội đã có một truyền thống tư tưởng và phương pháp thiên khác với An Thế Cao. Thế thì, dẫu với phương pháp nào đi nữa, kết quả tu thiên vẫn là một. Đó là đạt được một số những quyền năng phi thường, mà quan trọng nhất dĩ nhiên là quyền năng thấy Phật. Cần chú ý các từ dùng để mô tả các quyền năng ấy hoàn toàn đồng nhất với những từ Mâu Tử cũng như Khương Tăng Hội dùng

để định nghĩa Phật.

Như thế, trong quan niệm của nền Phật giáo Mâu Tử Khương Tăng Hội, những người thực hành Phật giáo không những có thể thấy Phật, mà thực sự có thể trở thành Phật, một vị Phật ở chính ngay cuộc đời hiện tại này. Hội đã đề ra một phương pháp và một phương án thực tiễn và chi tiết nhằm hiện thực quan niệm đó. Xuất phát chính từ cơ sở lý luận về Phật và một phương pháp nhằm thực hiện Phật kiểu ấy, ta bây giờ mới thấy tại sao Lý Miểu đã nêu lên câu hỏi không thấy chân hình Phật ở đời. Cơ sở lý luận trên cho biết Phật là gì, và phương pháp thiền mà Khương Tăng Hội hứa hẹn ta sự thành công của việc hiện thực quan niệm Phật đó bây giờ và ở đây. Nhưng kể từ khi Hội chết đi vào năm 280, trải qua hơn cả 150 năm chưa thấy có một thành công nào cả, thì đương nhiên các Phật tử như Lý Miểu tất phải nêu lên vấn đề. Phải chăng quan niệm Phật do Mâu Tử Khương Tăng Hội thiết định là sai lầm? Phải chăng phương pháp nhằm thực hiện Phật là vô hiệu quả?

Những câu hỏi này Lý Miểu đã nêu ra, và Đạo Cao cùng Pháp Minh đã tìm câu giải đáp bằng cách nhắc đến thuyết cảm ứng cũng do Khương Tăng Hội dựng nên. Dù có giải đáp gì chăng nữa, thì chúng cũng đã bắt đầu khơi dậy cả một quá trình và cuối cùng dẫn đến sự sụp đổ và biến thân của nền Phật giáo do Mâu Tử và Khương Tăng Hội làm đại biểu, và tạo cơ hội cho sự ra đời của một quan niệm Phật giáo mới với dòng thiền Pháp Vân của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiển. Chúng đánh dấu một sự mất tin tưởng vào quan niệm cũng như

phương pháp hiện thực của nền Phật giáo Mậu Tử Khương Tăng Hội, mà nhà sử học Phật giáo Thông Biện (?-1134) gọi là giáo tôn. Chúng chỉ cho thấy quan niệm và phương pháp giáo tôn về Phật không còn có thể đảm trách đáp ứng những yêu cầu của thời đại nữa. Thực vậy, đến giữa thế kỷ thứ Vãn, khi *Quân thiện luận* của Huệ Lâm đã gióng lên tiếng chuông dòn dã báo hiệu một sự tra hỏi duy lý vào toàn bộ tư tưởng và nếp sống Phật giáo, thì làm sao một quan niệm quyền năng và một phương pháp nhằm thực hiện quyền năng về Phật có thể đảm trách nhiệm vụ lịch sử của mình được?

Quan niệm quyền năng và phương pháp quyền năng ấy vào cuối thế kỷ II đầu thế kỷ III, khi nền văn hóa Lạc Việt đang giãy giụa trước những tấn công điên cuồng và man rợ của nền văn hóa xâm lược Trung Quốc, thì có thể đề xuất, một mặt nhằm tiếp thu những di sản tư tưởng và nhận thức do nền văn hóa Lạc Việt truyền thụ, và mặt khác, nhằm chống đối lại hữu hiệu những cuộc tấn công vũ bão đó. Dân tộc ta, sau cuộc bại trận của Hai Bà Trưng và những cuộc khởi nghĩa tiếp theo, đang bàng hoàng gương mình đứng dậy đi tìm những sức mạnh mới, những sức mạnh có tính chất phi thường để chống đỡ trong cuộc đấu tranh cam go và gian khổ cùng một lúc đối với hai kẻ thù, đó là kẻ thù thiên nhiên và kẻ thù xâm lược. Quan niệm và phương pháp quyền năng về Phật của Mậu Tử và Khương Tăng Hội là một thể hiện ước mơ đi tìm sức mạnh đó, là một thể hiện sức mạnh ước mơ đó. Phật phải là một vị có mọi khả năng phi thường, có mọi quyền năng vô địch, có thể chấn động trời đất, có thể chuyển đi mọi quốc độ, có thể

làm rùng rợn cả quý thần. Tin vào Phật là tin vào một sức mạnh như vậy, là tham dự và chia phần với nó, lấy lại cho mình một phần nào sức mạnh đã bị kẻ địch thiên nhiên cũng như xâm lược tước đoạt.

Nhưng với đà tiến của lịch sử, qua kinh nghiệm những cuộc đấu tranh chống kẻ thù thiên nhiên và xâm lược của mình, dân tộc ta đã dần dần nhận ra những sức mạnh phi thường và quyền năng ấy chính là sức mạnh của bản thân. Chính là sức mạnh của bản thân bị tha hóa vào một đối tượng ngoài bản thân mình. Nhận thức được sức mạnh quyền năng bị tha hóa đó là sức mạnh và quyền năng của chính bản thân, thực sự đánh dấu một sự chuyển mình rất vĩ đại của quá trình tự ý thức về sức mạnh, biến sức mạnh tự mình thành một sức mạnh cho mình. Đây là nội dung cốt tủy của ý thức mới làm cơ sở cho cuộc vận động độc lập và xưng đế của Lý Bôn sau này.

Từ một sức mạnh chưa được ý thức là một sức mạnh của tự mình, dân tộc ta kinh qua những cuộc đấu tranh gay go và đa dạng, đã nhận ra sức mạnh ấy là của mình và cho mình, để sử dụng cho việc khẳng định sự độc lập của dân tộc. Kể từ khi Khương Tăng Hội chết vào năm 280, nhiều cuộc khởi nghĩa liên tục nổ ra, khẳng định dần dần khả năng chiến đấu và ý thức về mình và cho mình của dân tộc. Ý thức và khả năng ấy đã trưởng thành đến đầu thế kỷ thứ V và trở thành một thực tại kết tinh lại trong những con người lãnh tụ kháng chiến như Lý Bôn, Lý Dịch và đặc biệt là hai chú cháu Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến. Họ ý thức rõ rệt về sức mạnh và quyền năng của chính mình. Từ một

sức mạnh và quyền năng tự mình, họ đã biến chúng thành sức mạnh và quyền năng cho mình, cho dân tộc mình để xử dụng chúng nhằm xây dựng và bảo vệ một tổ quốc, một cuộc sống tươi đẹp hơn. Cho nên, nếu quan niệm Phật của Mâu Tử và Khương Tăng Hội biểu hiện một ước mơ về sức mạnh và quyền năng, thì vào thế kỷ thứ V, ước mơ ấy đã trở thành một hiện thực lịch sử.

Do đó, tra hỏi về việc tại sao chân hình Phật lại không hiện ra ở đời tức tra hỏi về hiện thực lịch sử của sức mạnh và quyền năng ấy, tra hỏi về vai trò và vị trí của nó trong sự nghiệp giải phóng dân tộc. Mặt khác, vì ước mơ đã trở thành hiện thực, nên tra hỏi về ước mơ tức biểu hiện một sự nghi ngờ về tính thực của ước mơ, về sự không cần thiết của ước mơ nữa. Khi ước mơ trở thành hiện thực thì cũng chính là lúc tự nó hủy mình để thành hiện thực. Khi đức Phật ước mơ của sức mạnh và quyền năng đã trở thành một hiện thực lịch sử của sức mạnh và quyền năng, thì tra hỏi về đức Phật ấy là một biểu lộ cáo chung của đức Phật ước mơ ấy.

Vậy thì, khoan nói chi tới những diện khác, chỉ xét trên diện giải thích ý nghĩa lịch sử của quan niệm Phật giáo Mâu Tử và Khương Tăng Hội, ta thấy quan niệm ấy vào giữa thế kỷ thứ V bắt đầu mất dần ý nghĩa. Nó đã đóng xong vai trò lịch sử của nó.

Nói thế, đương nhiên phải giả thiết nó đã xuất sinh trong một hoàn cảnh lịch sử kinh tế chính trị nhất định, nhằm đáp lại một số yêu cầu nhất định của hoàn cảnh lịch sử ấy, chứ không thể nào quan niệm về nó một cách thoát ly, không có một liên hệ gì với thực tiễn.

Cũng chính vì xuất sinh trong một hoàn cảnh kinh tế chính trị nhất định, cho nên tới một giai đoạn nào đó, khi quá trình phát triển lịch sử đang bước qua những khúc quanh, nó bắt buộc phải chấm dứt vai trò lịch sử của mình.

Mà đúng thế. Sau cuộc xung đột của Lý Bôn và sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân của Trì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, thì ta không bao giờ thấy nêu lên câu hỏi thấy Phật nữa. Đức Phật tự mình của giai đoạn Phật giáo Mâu Tử Khương Tăng Hội đã trở thành đức Phật cho mình của giai đoạn Phật giáo Pháp Vân. Vấn đề do thế nằm ở chỗ thực hiện đức Phật đó cho mình, chứ không còn tra hỏi dò thấy. Cũng thế, sức mạnh và quyền năng tự mình bây giờ đã biến thành sức mạnh và quyền năng cho mình. Vì vậy, làm sao để vận dụng sức mạnh và quyền năng ấy trong công cuộc giải phóng và bảo vệ dân tộc, chứ không còn ở trong quá trình đi tìm sức mạnh và quyền năng ấy. Các vị sư dòng thiền Pháp Vân đã thể hiện rõ rệt xu thế ấy của thời đại. Họ đã thực hiện đức Phật của họ với những câu sấm vĩ vận động giải phóng dân tộc. Sấm vĩ là một công cụ để vận động và sử dụng sức mạnh cùng quyền năng cho mình đó.

Ấy chỉ là nhìn theo diện giải thích lịch sử. Nếu đứng trên lập trường nghiên cứu lý luận, quan niệm Phật theo Mâu Tử và Khương Tăng Hội tất phải dẫn đến những mâu thuẫn giữa quan niệm ấy và thực tiễn thực hành Phật giáo. Thực tiễn thực hành Phật giáo hứa hẹn một phương pháp giúp ta có những quyền năng phi thường, bao gồm cả quyền năng thành Phật như họ

quan niệm, chứ không phải chỉ thấy Phật thôi đâu. Nhưng trong lịch sử đã có người nào đạt đến những quyền năng phi thường ấy chưa? Theo Pháp Minh trong lá thư thứ sáu thì đã có một số người đạt đến chúng dưới hình thức này hay khác, mà ông cho dẫn ra bảy trường hợp ta thấy ở trên. Nhưng thực sự có ai bằng thực hành phương pháp được đề ra, đã sở hữu những quyền năng phi thường trong lịch sử nước ta? Câu hỏi này Pháp Minh cũng như Đạo Cao không có một lời giải đáp nào. Nói cách khác, có một sự tách rời giữa thực tế và lý luận giữa ước mơ và đời thật, giữa quan niệm và cụ thể, giữa phương pháp và kết quả do phương pháp đem đến. Cho nên, dù Đạo Cao và Pháp Minh có tiếp tục tin tưởng vào truyền thống Phật giáo Mậu Tử Khương Tăng Hội và dù cho có thuyết phục được Lý Miểu về sự đúng đắn của những quan điểm của họ, thì câu hỏi sao chân hình Phật không hiện ra ở đời đã đánh dấu sự ra đời của một xu thế Phật giáo mới xuất phát từ những yêu cầu mới của thời đại.

Thời đại của Lý Miểu, tuy đang đầy dẫy những tín ngưỡng thần kỳ theo thuyết cảm ứng của Khương Tăng Hội, đã mang trong mình một số hạt nhân duy lý. Vì thế, không phải ai cũng giống như Hiền pháp sư và Vương Diệm, tin tưởng *“thánh linh nhờ gỗ đá mà hiện ra sự u dị”*. Cũng không phải ai cũng làm theo lối Lý Thúc Hiến là cho mời Huệ Đào về thờ cúng mà được chức thứ sử. Lý Miểu nêu câu hỏi sao Phật không hiện chân hình ở đời, thực sự đại biểu cho một xu thế đang lên, để sau này kết tinh trong dòng thiền Pháp Vân. Chính nó đã báo hiệu cho sự cáo chung của tình trạng

tín ngưỡng vừa nói và mở màn cho một nền Phật giáo mới, một nền Phật giáo cho mình. Do vậy, vấn đề không phải nằm trong những câu giải đáp và những điểm thỏa thuận giữa ba người Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miểu.

Sự thực, Đạo Cao đã giải đáp được những thắc mắc của Lý Miểu. Về phía Lý Miểu cũng đã chấp nhận phần lớn những gì Cao đưa ra. Hai lá thư cuối cùng trao đổi giữa Miểu và Pháp Minh mang tính chất những lá thư tổng kết, xác định một lần chót khả năng tiếp thu của Phật giáo đối với các học thuyết khác và tính ưu việt của nó đối với chúng. Điểm cốt tủy vẫn nằm trong câu hỏi Miểu đề xuất. Nó gây nên những chấn động mạnh mẽ ngay giữa trung tâm của nền tín ngưỡng trên, cuối cùng đưa đến sự sụp đổ và thay thế bằng một nền Phật giáo mới của thời đại.

Nền Phật giáo mới này, do yêu cầu của lịch sử, không còn chú trọng đến những quan niệm quyền năng cũng như những phương pháp quyền năng về Phật giáo nữa. Nó không còn đặt lên hàng đầu sự thực hiện những khả năng phi thường cá nhân bằng an ban thủ ý hay tứ thiên. Cộng thêm với sự xuất hiện của *Quân thiện luận* và sự có mặt của Huệ Lâm, nó càng vững bước phát triển, để kết tinh vào dòng thiền Pháp Vân sau đó, song song với sự lớn mạnh của phong trào giải phóng dân tộc, mà đỉnh cao là sự nghiệp xưng đế của Lý Bôn. Đối với Huệ Lâm, có thể khi đến nước ta, được Lý Miểu tiếp đón và yêu cầu cộng tác, Lâm đã tự đứng vào hàng ngũ những người Trung Quốc được Việt hóa, như nhà trí thức nổi tiếng Đàm Hoàng trước ông, ly khai ra khỏi

những ràng buộc và gấn cuộc sống cùng đặt quyền lợi của mình với cuộc sống và quyền lợi của dân tộc ta. Từ sự gấn bó đó, Lâm hấn đã chinh phục được sự ngưỡng mộ và tin tưởng của những người có trách nhiệm điều hành bộ máy nhà nước như Lý Miểu. Điều này tạo cơ hội cho Miểu học tập và suy niệm về những vấn đề Phật giáo đang thịnh hành thời ấy, mà nổi bật nhất dĩ nhiên là tình trạng tin tưởng phổ quát vào một thứ Phật giáo quyền năng. Rất tiếc là ngày nay ngoài *Sáu lá thư*, ta hiện chưa có những tài liệu khác để xác minh. Nhưng có thể nói chính những học tập và suy niệm vừa nói đã khiến Miểu viết những lá thư cho Đạo Cao và Pháp Minh. Và tư tưởng và học phong của Huệ Lâm, như sẽ thấy dưới đây, mang nặng màu sắc duy lý và duy vật, một thứ duy lý và duy vật thô sơ đối với những hiện tượng và vấn đề tôn giáo. Cho nên, tư tưởng và học phong ấy tất không thể nào không ảnh hưởng đến Lý Miểu. Chính Lâm đã viết trong *Quân thiện luận*: “*Kê cần thành không thấy được mặt người thiện cứu*” gợi nên như vậy một sự nghi ngờ trực tiếp về khả năng hiện hình của Phật ở đời, nếu không về sự hiện hữu của một vị Phật loại ấy. Từ đó, yêu cầu thấy chân hình Phật ở đời của Lý Miểu không phải đã không nằm trong xu thế chung của một nền tư tưởng và học phong kiểu ấy.

Thế thì, xét trên diện nghiên cứu lý luận, những lá thư trao đổi giữa Đạo Cao và Pháp Minh với Lý Miểu, thể hiện một cuộc đấu tranh giữa khuynh hướng duy lý và duy vật và khuynh hướng thần bí duy tâm của không những Phật giáo, mà còn của toàn bộ nền học thuật thời họ ở tại nước ta. Cuối cùng, về lâu về dài khuynh hướng

duy lý duy vật đã thắng. Thắng lợi này, diễn hình qua sự cáo chung của nền Phật giáo quyền năng do Mâu Tử và Khương Tăng Hội phát huy với sự ra đời của nhà nước Vạn Xuân và dòng thiền Pháp Vân. Quả thực, nếu khi nêu lên câu hỏi thấy Phật, Lý Miễu đặt mình vào xu thế tư tưởng và học phong duy lý của Huệ Lâm, thì Đạo Cao, khi cật đến thuyết cảm ứng của Khương Tăng Hội để giải đáp, tức đã nhận mình thuộc khuynh hướng thần bí duy tâm của nền Phật giáo quyền năng. Đương nhiên, tới một giới hạn nào đó, thuyết cảm ứng cũng có tính chất duy lý của nó. Trong một số lãnh vực khoa học ngày nay, thuyết ấy vẫn có những áp dụng khá đặc lực cho sự tìm hiểu ngoại giới và con người. Tuy nhiên, ta đồng thời phải công nhận thuyết cảm ứng của Hội, như *Cao tăng truyện* 1 từ 325b17 ghi lại, dứt khoát mang màu sắc thần bí duy tâm. Nó thần bí, bởi vì nó từ chối khả năng lý hội và tái thực hiện khách quan của con người. Ta không bao giờ khách quan lý hội và tái thực hiện hành động “*phủi tuyết buốt cho cộp dũ*” của Vu Pháp Lan, hay hành động làm cho “*suối khô phút chốc vọt nước*” của Trúc Pháp Hộ. Trong cuộc đấu tranh giữa hai khuynh hướng duy lý và thần bí, khuynh hướng duy lý đã thắng thì ấy cũng là điều tất nhiên, vì nó đã phát triển theo đà phát triển chung của lịch sử.

Thắng lợi đó đặt cơ sở cho sức mạnh và quyền năng tự mình biến thành sức mạnh và quyền năng cho mình, cho nền Phật giáo quyền năng trở nên nền Phật giáo xã hội. Nền Phật giáo quyền năng, khi tước bỏ lớp áo thần bí của nó, tất phải phơi bày những mâu thuẫn lý luận trong nội bộ. Những mâu thuẫn ấy chỉ có thể

giải quyết trên nền tảng sinh hoạt xã hội. Như sẽ thấy khi viết *Quán thiện luận*, Huệ Lâm đã nhận ra điểm đó, nên đã phê phán một cách thành công những thứ Phật giáo không xã hội, và đưa ra truyền thống Phật giáo xã hội của mình. Phật giáo xã hội là một Phật giáo nhìn như thuyết lý chính trị xã hội, và Phật giáo không xã hội là thứ Phật giáo không mang tính chất thuyết lý chính trị xã hội đó, trong ấy bao gồm cả loại Phật giáo quyền năng. Điều này giải thích cho ta sự xuất hiện của khuynh hướng tham dự chính trị rất nổi bật của nền Phật giáo Pháp Vân, từ Tì Ni Đa Lưu Chi đến Trần Nhân Tông, của một sự gắn bó gần như keo sơn giữa đời sống tu hành và sự nghiệp giải phóng dân tộc cùng bảo vệ tổ quốc của các vị thiền sư.

Cho nên, khi Lý Miếu nêu lên câu hỏi thấy Phật, ý nghĩa nó không thuần túy giới hạn vào việc tra hỏi một chủ đề Phật giáo, trái lại đã để lộ ra cả một xu thế chung của thời đại. Vào thế kỷ thứ V, qua những bằng chứng trên, Phật giáo đã trở nên quảng bá rộng rãi trong quần chúng. Và nhân dân ta lúc ấy, ngoài những nhu cầu trực tiếp của cá nhân, còn có một nguyện vọng, một ước muốn sâu xa, bức thiết, đó là thiết lập và duy trì một nước Việt Nam độc lập và vững mạnh. Nguyện vọng và ước mơ sâu xa đó, đến lúc ấy, nền Phật giáo quyền năng không còn đáp ứng hoàn toàn được nữa với những phương pháp thiền và những trạng thái thiền của mình. Phải có một nền Phật giáo mới. Phải có những phương pháp hữu hiệu và có tính quần chúng hơn. Chính đòi hỏi này đã đẩy nền Phật giáo quyền năng vào hậu trường để mở đường cho một loại hình

Phật giáo mới. Lý Bôn khi xưng đế đã dựng nên ngôi chùa “Mở nước” đầu tiên, chùa Khai Quốc, tại kinh đô của mình. Sự kiện này chứng tỏ Phật giáo đã đóng một vai trò tích cực như thế nào vào sự nghiệp giải phóng dân tộc năm 544. Nhưng bất hạnh là, ngày nay không còn một tư liệu nào điểm chỉ cho thấy sự tham dự ấy ra sao, để qua quá trình tham dự, cuối cùng kết tinh nên dòng thiền Pháp Vân mang tính chất chính trị và ý thức lịch sử sâu xa.

Sự khủng hoảng của quan niệm về Phật do thế là hậu quả của cả một quá trình phát triển và đấu tranh trong nội bộ Phật giáo Việt Nam cũng như trong khả năng nhận thức và tiếp thu Phật giáo của dân tộc ta. Nó điển hình cho một sự lớn mạnh chung của cả Phật giáo lẫn dân tộc. Nó đánh dấu sự cáo chung của một giai đoạn và một nền Phật giáo hết khả năng đáp ứng yêu cầu của thời đại và báo hiệu sự xuất hiện của một nền Phật giáo mới, của một giai đoạn lịch sử mới.

Tất nhiên, trước sự thiếu thốn tài liệu, mọi tổng hợp đều mang tính trừu tượng và rất dễ sai lầm vì thoát ly thực tại. Người ta có thể tự hỏi, ngoài *Sáu lá thư* trên, Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miểu có còn viết những lá thư nào khác không? Những lá thư ấy có bàn về cùng chủ đề quan niệm Phật, hay bàn đến những vấn đề khác nữa. Với sáu lá thư hiện còn, Lý Miểu đã hoàn toàn chịu sự thuyết phục của Đạo Cao và Pháp Minh chưa? Có những vấn đề gì đang tồn tại giữa ba người ấy? Nên lên những câu hỏi như vậy tức đồng thời cũng nêu lên nghi vấn về kết luận có một sự khủng hoảng sâu xa trong bản thân lý thuyết Phật giáo Việt Nam

song song với sự phát triển có tính chất nhảy vọt của lịch sử dân tộc. Bởi vì trong một tình trạng tư liệu khi mà những câu hỏi loại đó chưa thể giải quyết một cách thích đáng và thỏa mãn, thì làm sao có thể có những kết luận khái quát về một giai đoạn lịch sử?

Chúng tôi nghĩ rằng, ta cần nhận rõ khả năng cũng như những giới hạn của ta, nhưng điều đó không có nghĩa ta phải thúc thủ, đành để cho những gì hiện còn lưu giữ cứ ở trong tình trạng tản mạn lơ lửng không có kết liên gì với thực tại lịch sử của dân tộc, mà tự nguyên ủy đã là mảnh đất khai sinh ra chúng. Cho nên, dù có đứng trước những khó khăn tư liệu, chúng tôi vẫn nêu ra một số cách nhìn vấn đề như trên.

Chúng tôi ý thức rằng còn có nhiều yếu tố khác tham dự vào cuộc khủng hoảng. Chẳng hạn, sự phá giá của đồng tiền Trung Quốc, mà vào thời đó cũng là tiền tệ cơ sở của người nước ta, từ thế kỷ thứ II trở đi, đến thế kỷ thứ V đã trở nên rất trầm trọng, gây nên một tình trạng kinh tế bất ổn định triền miên, làm cội gốc cho sự thăng trầm liên tục của các triều đại ở Trung Quốc và những cuộc khởi nghĩa cũng như các chính quyền khởi nghĩa kế tiếp ở nước ta. Phải chăng sự phá giá ấy kéo theo luôn sự phá giá của các quan niệm thuộc thượng tầng kiến trúc, trong đó chủ yếu là quan niệm về Phật, mà ta thấy thể hiện trong *Sáu lá thư*?

Dẫu sao chẳng nữa, *Sáu lá thư* đã gợi cho ta một số suy nghĩ không những về lịch sử Phật giáo Việt Nam, mà còn chính bản thân lịch sử Việt Nam. Căn cứ vào tình trạng nghèo nàn tư liệu hiện tại, chúng có những

đóng góp nhất định cho công tác nghiên cứu bản thân lịch sử đó. Đương nhiên, hiện đang còn có nhiều vấn đề mà ta chỉ có thể giải quyết theo những quy định phải chăng. Ví dụ về chính quyền nhà nước độc lập của Lý Miếu. Những làn cãi trên cho thấy Lý Miếu có thể là một vị hoàng đế Việt Nam khi viết những lá thư của mình. Thế thì nếu một chính quyền độc lập như vậy hiện hữu, nó đã xuất hiện như thế nào trong quá trình tự ý thức của sức mạnh tự mình biến thành sức mạnh cho mình mà ta đã nêu lên ở trước. Nó xuất hiện lúc nào và ở đâu? Ta ngày nay không thể nào trả lời một cách chắc chắn được.

Trong liên hệ này cần vạch ra là vì Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miếu đã viết thư trao đổi với nhau, điều này giả thiết họ phải sống cách xa nhau. Thế thì, Đạo Cao và Pháp Minh đã sống ở đâu, tại ngôi chùa nào? Còn Lý Miếu với chính quyền đế vương của mình đã đóng đô ở đâu? Vào thế kỷ V, ta hiện biết có một ngôi chùa tên Tiên Sơn hay Tiên Châu Sơn. Tiên Sơn là nơi đã xảy ra cuộc tự thiêu của Đàm Hoằng. Tiên Châu Sơn là nơi tu học của Huệ Thắng và Đạo Thiên cũng như nơi hoằng hóa của một vị sư người Ấn Độ tên Dharmadeva (Đạt Ma Đề Bà). Đây là hai tên chùa xưa nhất do những sử liệu xưa ghi lại. Như sẽ thấy dưới đây, hai tên này có thể chỉ nói tới một ngôi chùa duy nhất nằm tại vùng núi Lạn Kha huyện Tiên Sơn tỉnh Hà Bắc ngày nay, là trung tâm giáo dục Phật giáo nổi tiếng của nền Phật giáo thế kỷ ấy. Phải chăng Đạo Cao và Pháp Minh cũng sống tại chùa này? Còn Lý Miếu phải chăng đã đóng đô cũng tại Luy Lâu, tức vùng Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh

hiện nay?

Đó là một vấn đề lịch sử mà ngày nay ta chưa thể giải quyết. Nhưng *Sáu lá thư* đã có những đóng góp nhất định cho việc nghiên cứu những khía cạnh khác nhau của lịch sử Việt Nam.

NHỮNG ĐÓNG GÓP CỦA SÁU LÁ THƯ

Bây giờ, để kết luận về những nghiên cứu trên, chúng tôi thấy cần nói sơ về những đóng góp có thể của những văn kiện vừa nêu cho công tác tìm hiểu những vấn đề khác trong lịch sử Việt Nam như nghệ thuật, âm nhạc, văn học, Phật giáo, chính trị và tư tưởng.

1. VỀ NGHỆ THUẬT

Vấn đề lịch sử của nghệ thuật, chúng tôi đã có dịp xác định là phải bắt đầu tối thiểu ở nửa đầu thế kỷ thứ V với địa điểm là ngôi chùa Tiên Sơn của nền nghệ thuật Tiên Sơn. Đặc điểm của nền nghệ thuật này nằm ở chỗ, đức Phật không bao giờ được nhân cách hóa bằng một hình người, ngược lại luôn luôn được tượng trưng bằng một cánh hoa sen đặt vào giữa lòng một trang trí theo dáng hình lá bồ đề.

Cơ sở lý thuyết cho cách tượng trưng này, ngày nay vẫn chưa được lý giải một cách thỏa mãn. Nó rất có thể xuất phát từ thái độ và tư tưởng chống ngẫu tượng của những Phật tử thế kỷ thứ IV và thứ V ở nước ta, mà

diễn hình là những câu kiểu “*chó rom đật suông*” hay “*nghi tượng bày giã*” của Lý Miểu chẳng hạn trong những lá thư trên. Có lẽ vì thái độ chống ngẫu tượng và nghi tượng này, nên Vương Diệm qua kinh nghiệm của ông đã phải viết *Minh tường ký*, nhằm chứng minh rằng, “*soi nhân tình gần thì không gì hơn nghi tượng, điềm tốt ứng nghiệm phát ra, phần lớn bắt nguồn từ chúng, cho nên kinh nói: Những loại hình tượng đúc, đẽo, vẽ, dệt đều có thể hành động và phát ra ánh sáng*”.

Cách tượng trưng ấy cũng rất có thể xuất phát từ một quan niệm Phật thể, đặc biệt là khi Phật thể ấy lại dựa trên cơ sở kinh *Pháp Hoa*, như P. Mus đã có dịp vạch ra trong bản nghiên cứu về nền nghệ thuật Barabudur của ông. Cứ theo đấy thì đức Phật đồng nhất với xác thân nhiệm thể. Nhưng với xác thân nhiệm thể, Ngài trở thành bất khả tư nghì, vượt mọi diễn đạt tượng trưng hình ảnh, Ngài vượt lên hết mọi thứ, và mọi thứ không thể tượng trưng Ngài, nên chỉ có thể diễn đạt bằng ẩn dụ. Cái hoa sen nằm giữa lòng một ngọn lá bồ-đề là ẩn dụ đó.

Điều này không phải là không có thể, bởi vì kinh *Pháp Hoa* trong lịch sử Phật giáo nước ta, từ ngày Đạo Thanh cho dịch toàn bộ nó ra tiếng Trung Quốc vào năm 255 cho đến lần in năm 1848 bản dịch tiếng quốc âm đầu tiên hiện còn của Pháp Liên, đã là một bộ kinh quan trọng, mà hầu hết những cao tăng Việt Nam còn lưu tên lại không một người nào không từng say sưa đọc tụng. Từ Đạo Cao, Huệ Thắng cho đến những người đứng chủ in bản tiếng quốc âm năm 1848, nó đã là một nguồn cảm hứng vô biên đối với niềm tin của họ. Thêm

vào đó, cái Phật thể quan ấy cũng đã được những tác giả sáu lá thư của ta quen thuộc, mà bằng cứ là câu viết sau đây của Pháp Minh: “*Rằng, pháp thân ngưng tịch, diệu sắc sáng trong, nên có thể ẩn hiện theo thời, hành tàng khó biết*”.

Như vậy, dù bằng cắt nghĩa nào đi nữa, rõ ràng là những lá thư ấy đóng góp không ít cho sự hiểu biết của ta về cơ sở lý thuyết nằm đằng sau những biểu hiện nghệ thuật vĩ đại thần tình của nền nghệ thuật Việt Nam và Phật giáo Việt Nam tại chùa Tiên Sơn. Chúng đồng thời cũng là một chứng cứ dữ kiện khác làm vững thêm cái niên đại thế kỷ thứ V, nếu không là sớm hơn, của nền nghệ thuật ấy mà chúng tôi đã dó dọp nêu lên¹.

2. VỀ ÂM NHẠC

Về vấn đề âm nhạc, những đóng góp của *Sáu lá thư* ấy lại càng đặc sắc và quý giá hơn. Quý giá, bởi vì chúng là những văn kiện xưa nhất và duy nhất nói đến sự hiện diện một cách không chối cãi ở nước ta của những “ca tán tụng vịnh”. Từ đó, cho thấy tối thiểu vào thế kỷ thứ V, âm nhạc Việt Nam và âm nhạc Phật giáo Việt Nam gồm những thứ gì. Đặc sắc, bởi vì nếu phối hợp báo cáo âm nhạc vừa nói với những hình ảnh nhạc cụ trên những bệ đá của nền nghệ thuật Tiên Sơn, chúng ta có thể rút ra những kết luận rất lời cuốn về

¹ P. Mus, Barabudur, *BEFEO XXXIV* (1934) 175-400, đặc biệt là chương 8 và 9; Lê Mạnh Thát, *Góp vào việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V*, *Tư tưởng* 1 (1972), 69-88 và *Tư tưởng* 2 (1972), 57.

lịch sử âm nhạc Việt Nam và lịch sử âm nhạc Phật giáo Việt Nam, đồng thời giải thích cho thấy, tại sao trên những bộ đá ấy chúng ta chỉ có mười nhạc thần và chín thứ nhạc cụ tấu nhạc, để ngợi ca cúng dường Người giác ngộ.

Thế thì, bốn chữ “ca tán tụng vịnh”, đặc sắc và quý giá ấy, mà có bản viết thành “ca tụng ngôn vịnh”, có ý nghĩa gì? Trả lời câu hỏi này, một bình luận khá dài của Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 13 từ 414c21-415c7 đáng nên được mọi người đọc, bởi nó cho ta biết một cách khá khúc chiết lịch sử của lễ nhạc Phật giáo ở Trung Quốc cho đến thời ấy. Vì thế chúng tôi cho dịch những đoạn chính yếu ở đây, nhằm làm tài liệu một phần nào cho những nhà nhạc học nghiên cứu lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

“Rằng, tạo ra văn chương là vì muốn nêu rõ hoài bão, phô bày tình hướng; làm ra ca vịnh là vì muốn cho ngôn vị lưu loát, từ vận nối nhau. Cho nên lời tựa kinh Thi nói: tình động ở bên trong thì hiện ra ở lời nói, lời nói không đủ thì tất phải có vịnh ca vậ. Song, ca của Đông quốc thì do kết vận để mà vịnh, tán của phương Tây thì do làm kệ để mà hòa thanh. Tuy ca và tán là khác nhau, nhưng chúng đều lấy sự hiệp hài với chung luật và sự phù mỹ với cung thương, thì mới trở thành hay ho áo diệu được. Cho nên, tấu ca bằng đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc, chơi tán bằng đồ ống đồ dây thì đặt tên là bối...”

Từ khi Đại giáo lưu nhập phía đông, kinh dịch ra tuy đã nhiều, nhưng truyền thanh thì lại rất ít, lương do

Phạn âm trùng phức, còn Hán ngữ đơn kỳ. Nếu dùng Phạn âm và vịnh Hán ngữ, thì thanh rườm rà, mà kệ bị áp bức. Nếu dùng Hán khúc mà vịnh Phạn văn, thì vận ngắn ngủi, mà từ lại dài dòng. Vì thế, lời vàng tuy đã có dịch, mà Phạn hưởng không truyền. Tới khi có Trần Tư Vương nhà Ngụy là Tào Thực, sâu học thanh luật, thuộc ý kinh âm, đã thông được cái hưởng hay của Bàn già, lại cảm được nhạc thần chế ở Ngưu sơn, khi ấy bèn san trị Thủy ứng bản khởi để làm tôn chỉ cho những học giả về sau, truyền thanh thì gồm hơn 3.000 bài, nhưng số còn lại thì chỉ đếm tới 42. Sau đó có Bạch Kiêu, Chi Thục, cũng nói tổ thuật theo Trần Tư Vương, nhưng đã ưa thích sự thông linh và riêng cảm nhạc thần chế, chế biến thanh xưa, số còn lại nay chỉ có 10 hay 1000 bài mà thôi. Đến trong khoảng Bình Trung của Thạch Lạc có thiên thần giáng xuống ở sảnh đường của ấp An, phúng vịnh kinh âm tới 7 ngày mới dứt; lúc bấy giờ có những bản truyền ra, nhưng đều là ngoa tác, nên phải bỏ. Tới thời Tống Tề có Đàm Thiên, Tăng Biện, Thái Truyền, Văn Tuyên v.v...

Nhưng theo tục lệ địa phương của Thiên Trúc, hễ ca vịnh pháp ngôn thì đều gọi là bối. Tới khi ở xứ này thì vịnh kinh gọi là chuyên đọc, còn ca tán thì gọi là phạn bối. Ban đầu, các thiên thần tán bối thì đều lấy vận mà phổ vào đồ ống đồ dây. Vì ngữ chúng đã trái với đời tục, nên phải lấy thanh khúc mà làm sự hay. Nguyên lai là, phạn bối bắt đầu, đến từ Trần Tư. Ông ban đầu làm những bài Thái Tử công tụng và Diệm tụng v.v... nhân thế mà chế ra thanh. Sau ông, cư sĩ Chi Khiêm cũng truyền lại phạn bối ba bài, nhưng đều bị

chôn vùi mất mát không còn. Đời còn bàn đến một bài, e đấy là một bài còn lại của Khiêm vậy. Chỉ Nê hoàn phạm bói do Khương Tăng Hội làm ra là đang còn truyền tới cho đến ngày nay, nó gồm có chỉ một bài, lời nó rút ra từ hai quyển Nê hoàn, cho nên gọi là Nê hoàn bói. Đến thời Tấn có pháp sư Cao Tòà truyền ra Mich lịch. Hành địa ấn văn ngày nay tức là làm theo phương pháp của ông vậy. Lục ngôn do Thước công làm ra tức là bài Đại từ ai mãn, một kệ, cho đến lúc này vẫn có người làm theo. Gần đây có Lương châu bói. Nó nguyên làm ra ở Quan hữu, mà truyền tới Tấn dương, tức là bài Diện như mãn nguyệt ngày nay vậy. Phàm những khúc dây đều do những danh sư chế tác ra. Sự chế tác của người sau phần nhiều là ngoa dờ, rồi có lúc chỉ những chú sa-di và những đứa con nít truyền thọ cho nhau, và điều này dần dà thành thói, nên không còn lại một bài. Thật đáng tiếc thay”.

Dù đã lược dịch, đoạn bình luận vừa thấy của Huệ Hạo đã tỏ ra khá dài dòng. Chúng tôi vì thế không thể bàn cãi hết được những chi tiết và nhân vật lịch sử cùng những vấn đề xoay quanh họ do ông nêu ra. Chẳng hạn, vấn đề phải chăng Tào Thực (192-232), người con thứ tư của Tào Tháo và có tước Trần Tư Vương, là thí tử của môn phạm bói tại Trung Quốc? Hay phải chăng Thái tử công tụng của ông không phải là một bài tụng Thái tử Thụy ứng của Phật thuyết thái tử Thụy ứng bản khởi kinh mà là về Hoàng thái tử Tào Phương, đứa con của người anh Tào Thực là Tào Phi, như một vài người

nghiên cứu đã chủ trương¹.

Mặc dù, sự lôi cuốn của những vấn đề này cũng như nhiều vấn đề khác trong đoạn bình luận vừa dẫn, chúng tôi sẽ không bàn đến và xin gác lại cho một nghiên cứu tương lai, bởi vì giới hạn không gian của bản nghiên cứu này không cho phép. Do thế, ở đây chúng tôi chỉ bàn sơ qua những chi tiết và vấn đề liên quan tới bốn chữ “ca tán tụng vịnh” trên và lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

Căn cứ vào lời bình luận ấy, thì bốn chữ “ca tán tụng vịnh” trên chỉ bốn thứ âm nhạc khác nhau, bởi vì “ca của Đông quốc thì do kết vận mà thành vịnh, còn tán của phương Tây thì do kệ mà hòa thanh” (Đông quốc chỉ ca giả, tắc kết vận dĩ thành vịnh; Tây phương chỉ tán giả, tắc tác kệ dĩ hòa thanh). Ca và tán như vậy khác nhau. Tụng và vịnh cũng thế. Tụng cố nhiên không gì hơn là một dịch ngữ Trung Quốc của chữ *gāthā* tiếng Phạn, mà người ta cũng phiên âm thành “kệ”. Câu của Huệ Hạo do thế có thể đổi thành “đông quốc chi ca giả, tắc kết vận dĩ thành vịnh, tây phương chi tán giả, tắc tán tụng dĩ hòa thanh”.

Vậy thì, ca vịnh và tán tụng khác nhau như thế nào? Hạo viết tiếp: “Tấu ca vào đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc, chơi tán bằng đồ ống đồ dây thì đặt tên là bối” (tấu ca ư kim thạch tắc vị chi dĩ vi nhạc, thiết tán ư quản huyền tắc xưng chi dĩ vi bối). Như vậy, tối thiểu

¹ Xem chẳng hạn K.P.K. Whitaker, Tsaur Jyr and the introduction of Fannbay into China, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XX (1957) 585-587.

cho đến năm 519 sự khác nhau giữa ca và tán đã được xác định trên cơ sở của sự khác nhau về những nhạc cụ dùng để phổ chúng. Hay ít nhất đây là cách hiểu của Hạo và những người thời ông về sự khác nhau giữa ca vịnh và tán tụng, dựa vào những hiểu biết vào thời họ về âm nhạc Phật giáo Ấn Độ.

Những hiểu biết này đôi khi tỏ ra không được chính xác cho lắm. Chẳng hạn, Hạo viết về thứ âm nhạc gọi là *bối* thế này: “*Theo tục lệ địa phương của Thiên Trúc, hễ lời ca vịnh lời kinh thì đều gọi là bối, còn ở xứ này, vịnh kinh thì gọi là đọc chuyển và ca tán thì gọi là phạm bối*”. Bối cố nhiên là một phiên âm Trung Quốc của chữ *bhanna* tiếng Phạn, và *bhanna* có nghĩa là đọc văn xuôi một cách đều đều, trái với *gāthā* hay kệ, một cách vần vắn với những nhịp điệu khác nhau. Một khi đã thế, nếu bảo “*tán của phương Tây thì do kệ mà hòa thanh*”, người ta tất không nói tiếp theo là “*ca tán thì gọi là phạm bối*”, mặc dù “*ca vịnh lời kinh đều gọi là bối*”, vì lời kinh thường thường là văn xuôi.

Sự không chính xác ấy phần lớn xảy ra vì không có chính danh nhiều hơn là vì họ không có những kiến thức thực sự về cái thứ âm nhạc, mà họ gọi là phạm bối. Điều này tương tự như cái chú thích gần đây cho hai chữ phù đồ và bảo tháp, theo đây phù đồ là *stūpa* và bảo tháp là *pagoda*, trong khi chúng thực sự phải ngược lại, để bảo tháp là *stūpa* và phù đồ là *pagoda*, bởi vì tháp đến từ *stūpa* qua trung gian *thūpa* tiếng Pàli, còn *pagoda* đến từ *buddha* tiếng Phạn qua trung gian *bud* tiếng Ba Tư, như phù đồ là phiên âm Trung Quốc của *buddha*.

Nói Huệ Hạo và những người thời ông có một kiến thức thực sự về thứ âm nhạc, mà ông gọi là phạn bối, bởi vì một ghi chú trong *Pháp uyển châu lâm* 36 từ 576a2-12 cho biết phạn bối không phải là một cách đọc văn xuôi đều đều, mà là một thứ âm nhạc gồm tới những 7 thanh khác nhau và có thăng giáng. Nó viết: “Tào Thực mỗi khi đọc kinh Phật, liền rờng rã thường ngoạn, cho đấy là tôn cực của đạo lớn, bèn chế ra 7 thanh mới với những âm hưởng thăng giáng khúc chiết khác nhau; người đời phụng tụng, đều làm theo cách của ông”. Nói khác đi, cái mà người Trung Quốc gọi là bối, không có liên quan gì hết với *bhanna* của Ấn Độ, dù bối là một phiên âm của *bhanna*.

Căn cứ vào những phân tích sơ lược vừa nêu, bây giờ ta có thể tạm thời xác định bốn chữ “ca tán tụng vịnh” gồm có những nghĩa gì. Ca là bất cứ một lời gì, mà người ta có thể hát được. Khi nó tấu bằng đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc. Khi lời hát có vần điệu thì gọi là vịnh. Khi lời hát ấy có vần có điệu và có thanh thì gọi là tán. Và khi vịnh được viết theo vần điệu Ấn Độ thì gọi là tụng. Tụng có thanh cũng gọi là tán. Tán như vậy có thể nói là cao nhất và phức tạp nhất đối với ca, tụng và vịnh. Nếu tán được chơi bằng đồ ống đồ dây thì gọi là bối, nên lúc “các thiên thần tán bối thì đều lấy vận mà phổ vào đồ ống đồ dây”.

Bằng vào những xác định này, rõ ràng là âm nhạc Phật giáo Việt Nam cho đến thế kỷ thứ V có đến bốn thứ khác nhau, đó là ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tấu nhạc, hay đúng hơn là nhạc bối. Nó như thế không phải chỉ thường gồm có niệm, tụng và tán mà thôi, như

những mô tả của ông Trần Văn Khê¹, và quan niệm ca hát hay ngâm vịnh không phải là thuộc loại lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, mà là những nhập cảng mới của thế tục Tây phương hay Đông phương. Ca hát và ngâm vịnh do đó là một thành phần quan trọng trong lễ nhạc Phật giáo và ngày nay chúng ta có bổn phận phục hồi lại địa vị chính đáng của chúng trong lễ nhạc Phật giáo nước ta.

Việc những thiếu sót và sai lầm đã xảy ra trong quan niệm hay mô tả lễ nhạc Phật giáo, dĩ nhiên đến chính từ sự bỏ rơi quên lãng của hàng ngũ Phật giáo, mà vào năm 519 Huệ Hạo đã phải than vãn là, “*người về sau chế tác dở dang, rồi có lúc chỉ những chú sa di và những đứa con nít truyền thọ cho nhau, lâu thành thói quen, đến nỗi không còn có một bài hay bản nhạc*”. Nó vì vậy không có gì đáng ngạc nhiên hết.

Điều may mắn là, ngày nay chúng ta đang còn có được một đôi chữ kiểu những chữ trên, nhờ đấy một phần nào sinh hoạt âm nhạc Việt Nam cũng như Phật giáo Việt Nam được biết, giúp ta không những viết lại lịch sử âm nhạc Việt Nam và lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, mà còn mở đường cho thấy âm nhạc Phật giáo và lễ nhạc Phật giáo Việt Nam ngày nay phải như thế nào, để đáp lại lịch sử âm nhạc và lễ nhạc vĩ đại đó. Thí dụ, chúng ta phải đưa những bài hát và trường ca vào

¹ Trần Văn Khê, *Musique bouddhique au Vietnam*, trong *Encyclopédie des musiques sacrées* I.J. Porte in Paris in, 1968, Paris tt 222-240; *Les traditions musicales: Vietnam*, 1967, Buchet Chastel, tr. 141-142.

những buổi lễ hiện nay, mà không sợ bị chỉ trích là “tân hóa” hay “hiện đại hóa” hay “làm theo tây phương” v.v... hay thiếu “cung kính”. Ngay cả việc tấu nhạc hay đại hòa tấu tại những buổi lễ Phật giáo cũng có thể được đưa vào, nếu ta đủ người, bởi vì “*tấu ca bằng đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc... và phổ tán bằng đồ ống đồ dây thì gọi là bói*”. Tấu nhạc và ca hát như thế là những yếu tố quan trọng của âm nhạc và lễ nhạc Phật giáo, chứ không phải chỉ có tán, tụng, hay những thứ như niệm hương, thỉnh hương v.v...

Một khi đã nói tới tấu ca và phổ tán, thì dĩ nhiên phải có nhạc cụ. Trên cơ sở những báo cáo của Huệ Hạo thì để làm những chuyện đó, người ta phải có những nhạc cụ bằng kim loại, bằng đá, bằng ống và bằng dây. Bốn thứ nhạc cụ này, Hạo biết chúng ở Trung Quốc. Ở nước ta, *Sáu lá thư* trên không cho ta một thông tin nào hết. Nhưng một lần nữa, chúng ta may mắn có được những cái bệ đá chùa Vạn Phúc với những nhạc thần và nhạc cụ của chúng.

Như đã nói, những bệ đá ấy mỗi một mặt được khắc với một hình hoa sen ở giữa nằm trong một trang trí theo dáng lá bồ đề và hai bên gồm có 5 nhạc thần tấu nhạc mỗi bên. Ông Trần Văn Khê là người đầu tiên phân tích cho thấy mười nhạc thần ấy chơi chín thứ nhạc cụ khác nhau, đây là phách, hồ cầm, sáo, kìm, hoàng sênh, tỳ bà, ống tiêu, đàn nguyệt và trống cơm. Nhưng ông đã không phân tích tiếp theo nhằm giải thích tại sao lại chỉ vốn vẹn có 9 thứ nhạc cụ đó. Trong số 9 nhạc cụ này, không cái nào có thể coi như làm bằng kim loại hay làm bằng đá, ngược lại chúng hoàn

toàn hoặc thuộc loại làm bằng dây như hồ cầm, kim, tỳ bà v.v... hay thuộc loại làm bằng ống như ống sáo, hoàng sênh v.v...

Tại sao lại xảy ra sự tình này? Phải chăng vì vào thế kỷ thứ V người nước ta chỉ biết chín thứ nhạc cụ ấy mà thôi? Cố nhiên là không phải, bởi vì họ đã biết tối thiểu là một hai nhạc cụ khác, ngoài 9 nhạc cụ vừa kể, và thuộc về loại đồ kim đồ đá, đấy là trống đồng ghi lại trong *Hậu Hán thư* và khánh đá ghi ở *Ngô chí* cũng như trong *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ, mà *Sơ học ký* 16 tờ 15b2 và *Nguyên hòa quận huyện đồ chí* 38 tờ 15b10 đã cho dẫn.

Như vậy, trống đồng và khánh đá đã xuất hiện ở nước ta vào cuối thế kỷ thứ IV đầu thứ V, căn cứ vào tình trạng tư liệu vừa dẫn. Thế thì, nếu chín thứ nhạc cụ ấy đã được khắc ra, đấy không phải vì người nước ta và Phật tử nước ta chỉ biết có 9 thứ đó mà thôi.

Để giải thích sự hiện diện của chúng, chúng ta phải trở về đoạn bình luận trước của Huệ Hạo. Theo Hạo “*tự nguyên ủy các thiên thần tán bối thì đều lấy vận mà phổ vào đồ ống đồ dây*”. Chín nhạc cụ của ta, như đã nói; đều thuộc đồ ống và đồ dây. Do vậy, mười nhạc sĩ chơi chín nhạc cụ ấy là những thiên thần, và những nhạc thần này đang tán bối. Tán bối từ đó phải nói là đã thông dụng và phổ biến ở nước ta.

Điều này cũng không có gì lạ cho lắm, bởi vì, nếu Tào Thực không phải là người khai sáng ra khoa phạm bối Trung Quốc, thì chính những Phật tử nước ta và miền nam Trung Quốc đã phổ biến nó, và họ không ai

khác hơn là Chi Khiêm (180-257?) và Khương Tăng Hội (190?-280).

Về Khiêm, cả *Cao tăng truyện* 1 tờ 325b3 và *Xuất tam tạng ký tập* 13 tờ 97c12-13 đều cho biết Khiêm “hựu y Vô lượng thọ trung bản khí, chế tán Bồ tát liên cú phạn bối tam khê” (lại dựa vào câu chuyện bản khởi trong kinh *Vô lượng thọ* làm ra ba lời tán phạn bối *Bồ tát liên cú*). Còn Hội thì *Cao tăng truyện* 1 tờ 326a22-23 bảo “hựu truyền Nê hoàn bối thanh chư mỵ ai lượng, nhất đại mô thức” (lại truyền *Nê hoàn bối*, thanh vận lưu loát buồn bã trầm hùng, làm mô thức cho một thời đại). Hội, như đã nói, là một người xuất gia, tu học và thọ giới tại nước ta. *Nê hoàn bối* do ông truyền cho Trung Quốc như thế rất có thể là một xuất phẩm văn hóa của tập thể Phật giáo Việt Nam.

Lịch sử lễ nhạc Phật giáo Việt Nam vì thế có thể nói là đã bắt đầu vào thế kỷ thứ II, nếu không là bắt đầu với *Nê hoàn bối* và Khương Tăng Hội. Một khi đã nói bối, người ta phải có chín nhạc cụ trên để tán nó hay phổ nó. Chín nhạc cụ ấy do đó rất có thể xuất hiện trước thế kỷ thứ V, nếu không là vào khoảng thế kỷ thứ II hay thứ III. Chúng giúp tạo nên nền lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, và phân biệt nó với những thứ âm nhạc khác.

Trong liên hệ này, cũng cần thêm rằng một lý do khác cho những nhạc cụ bằng đồ đá và đồ kim không xuất hiện trong chín thứ nhạc cụ ấy rất có thể là sự phân biệt của Hạo về nhạc và bối. Bối là một thứ lễ nhạc do phổ tán bằng đồ ống đồ dây mà thành, còn

nhạc thì do “*tấu ca bằng đồ kim đồ đá*” mà nên. Vì chỉ do tấu ca bằng đồ kim đồ đá mà nên, nên nhạc có thể là bất kỳ một thứ nhạc nào, từ nhạc sâu nhạc oán cho đến nhạc vui nhạc cợt hay nhạc để cúng dường đức Phật. Theo mô tả này, nhạc có thể nói là âm nhạc tổng quát, còn bồi là lễ nhạc tổng quát. Có lẽ vì phân biệt ấy, mà những nhạc cụ thuộc loại đồ kim đồ đá đã không xuất hiện trong chín thứ nhạc cụ của ta.

Bằng những bản cãi sơ sài trên, điều trở thành rõ ràng là, một phối hợp những mẫu tin về âm nhạc của những lá thư với hình ảnh những nhạc cụ của nền nghệ thuật Tiên Sơn đã đem lại cho ta những kết luận khá lồi cuốn về lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

Đầu tiên, dĩ nhiên là những kết luận về lịch sử âm nhạc Việt Nam một cách tổng quát. Theo ông Trần Văn Khê, thì lịch sử âm nhạc nước ta có thể chia làm 4 giai đoạn, đấy là: Giai đoạn từ khởi nguyên đến thế kỷ thứ X, giai đoạn từ thế kỷ thứ X đến thế kỷ thứ XV, giai đoạn từ thế kỷ XV đến thế kỷ thứ XVIII, giai đoạn từ thế kỷ thứ XVIII cho đến bây giờ.

Về giai đoạn đầu, hay đúng hơn về giai đoạn từ năm 111 tdl cho đến năm 939, ông viết trong bản nghiên cứu đầy khởi sắc và rất lồi cuốn của ông là, “*không một mẫu tin về âm nhạc*” đã tìm thấy¹. Bây giờ

¹ Trần Văn Khê, *La musique Vietnamiene traditionnelle*, Paris: 1962, t.15: “Pendant cette période obscure, aucun document ne nous permet d’avoir une idée sur la musique vietnamiene”. Về những bản cãi rộng hơn cùng những tư

khác hơn là Chi Khiêm (180-257?) và Khương Tăng Hội (190?-280).

Về Khiêm, cả *Cao tăng truyện* 1 từ 325b3 và *Xuất tam tạng ký tập* 13 từ 97c12-13 đều cho biết Khiêm “hựu y Vô lượng thọ trung bản khí, chế tán Bồ tát liên cú phạn bối tam khế” (lại dựa vào câu chuyện bản khởi trong kinh *Vô lượng thọ* làm ra ba lời tán phạn bối *Bồ tát liên cú*). Còn Hội thì *Cao tăng truyện* 1 từ 326a22-23 bảo “hựu truyền Nê hoàn bối thanh chư mỵ ai lượng, nhất đại mô thức” (lại truyền *Nê hoàn bối*, thanh vận lưu loát buồn bã trầm hùng, làm mô thức cho một thời đại). Hội, như đã nói, là một người xuất gia, tu học và thọ giới tại nước ta. *Nê hoàn bối* do ông truyền cho Trung Quốc như thế rất có thể là một xuất phẩm văn hóa của tập thể Phật giáo Việt Nam.

Lịch sử lễ nhạc Phật giáo Việt Nam vì thế có thể nói là đã bắt đầu vào thế kỷ thứ II, nếu không là bắt đầu với *Nê hoàn bối* và Khương Tăng Hội. Một khi đã nói bối, người ta phải có chín nhạc cụ trên để tán nó hay phổ nó. Chín nhạc cụ ấy do đó rất có thể xuất hiện trước thế kỷ thứ V, nếu không là vào khoảng thế kỷ thứ II hay thứ III. Chúng giúp tạo nên nền lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, và phân biệt nó với những thứ âm nhạc khác.

Trong liên hệ này, cũng cần thêm rằng một lý do khác cho những nhạc cụ bằng đồ đá và đồ kim không xuất hiện trong chín thứ nhạc cụ ấy rất có thể là sự phân biệt của Hạo về nhạc và bối. Bối là một thứ lễ nhạc do phổ tán bằng đồ ống đồ dây mà thành, còn

căn cứ những trình bày trên của chúng tôi, chúng ta không thể lặp lại kết luận ấy của ông Khê, bởi vì chúng ta có khá nhiều “thông tin về âm nhạc”, không những trên những bệ đá chùa Vạn Phúc, mà còn trong những lá thư của Đạo Cao và ghi chú của những người khác. Chúng ta biết sự có mặt của ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tấu nhạc cũng như của những nhạc cụ đồ ống, đồ dây, đồ kim và đồ đá vào thế kỷ thứ V tại nước ta.

Sự có mặt phong phú và đa dạng này của âm nhạc Việt Nam thời đó không có gì đáng ngạc nhiên cho lắm để có thể nghi ngờ. Viết giữa những năm 380-420, *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ, dẫn theo bản do Tăng Đào tái kiến năm 1820 quyển 1 từ 2a9-10 đã phải nhận xét về tình trạng âm nhạc nước ta thế này: “*Phong tục Giao Châu thích đánh trống gảy đàn, những đứa mục đồng cuỡi trâu ở đồng lạch cũng hát nghêu ngao những bài ca xa xa, trẻ con nhóm lại ở dưới trăng, vỗ tay tạo nhịp râm rộ để khiến cho bài ca hay*” (tục hạo cổ cầm, mục thụ ư dã trạch thừa ngư, xướng liêu liêu chi ca, đồng lệ ư nguyệt hạ, phủ chưởng phát lệ dao dĩ lĩnh mỹ ca).

Với những nhận xét đoạn phiên này, rõ ràng là, không chỉ Phật giáo, mà còn cả nhân gian Việt Nam đã ưa đánh trống gảy đàn, xướng ca hát bội. Chúng như thế chứng thực một cách không chối cãi và độc lập với những phân tích trên của chúng tôi về tình trạng âm

liệu mới, xem Lê Mạnh Thát và Lê Thị Chung, *Vài tư liệu mới cho việc nghiên cứu âm nhạc Việt Nam giai đoạn trước năm 939*, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1970.

nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V¹

Sự ưa thích âm nhạc Phật giáo cũng như không Phật giáo ấy giải thích cho ta không ít, tại sao từ sau năm 939 trở đi nhân dân ta từ vua cho đến dân ai ai cũng ưa nhạc và nhạc đã thường là một vấn đề khá khó khăn cho những nhà cầm quyền về phương diện luật pháp cũng như chính trị. Nó cũng giải thích không ít, tại sao người nước ta lại hay thiên trọng về thơ và vận văn.

Cố nhiên, để lý giải một cách đầy đủ và thấu triệt những vấn đề này cũng như lịch sử âm nhạc Việt Nam giai đoạn 111 tdl - 939, người ta phải nghiên cứu hết mọi tư liệu thành văn và không thành văn hiện còn, một việc chúng tôi không thể làm ở đây. Tất cả những trình bày cho tới lúc này nhằm cho thấy, không nên kết luận một cách vội vàng rằng, giai đoạn 111 tdl-939 không có những mẫu tìn về âm nhạc của nó, như ông Khê đã làm, đồng thời nêu lên một số những dữ kiện cho việc nghiên cứu lịch sử âm nhạc nước ta ở giai đoạn đó.

Tiếp theo là những kết luận liên quan tới lễ nhạc Phật giáo Việt Nam và âm nhạc Phật giáo Việt Nam. Và chúng có thể được nhìn từ hai khía cạnh khác nhau, đấy là khía cạnh lịch sử và khía cạnh thực tiễn.

¹ Đấy là không kể đến chuyện Chu Phù “*cổ cầm thiêu hương, đọc tà tục đạo thơ*” lúc ông nhậm chức thứ sử tại Giao Châu khoảng năm 189-198. Việc “*đánh trống gậy đàn*” như vậy đã xảy ra khá sớm ở nước ta.

Về khía cạnh lịch sử, chúng ta biết lễ nhạc Phật giáo Việt Nam bắt đầu với *Nê hoàn bối* “do *Khuong Tãng Hội truyền*” vào đầu thế kỷ thứ III, nếu không là sớm hơn vào thế kỷ thứ II. Nó phát triển để trở thành tròn đầy vào thế kỷ thứ V với sự ra đời của việc phân biệt ca vịnh ra khỏi tán tụng cũng như ca ra khỏi vịnh và tán ra khỏi tụng, dựa trên thanh vận cũng như nhạc cụ. Vào thế kỷ ấy, tối thiểu chín thứ nhạc cụ đã được coi như cần thiết cho việc thực hiện thứ lễ nhạc Phật giáo được biết như là tán bối hay phạn bối. Những chuông và khánh chắc cũng phải có mặt lúc đó. Còn về nhạc bản, thì ngoài *Nê hoàn bối*, chúng ta chắc có nhiều bối khác. Nhưng ngay như cả thời Huệ Hạo, cái tình trạng, “*người về sau chế tác đã dờ dang, rồi có lúc chỉ những chú tiểu hay những đứa con nít truyền thọ cho nhau, lâu thành thói quen, đến nỗi không còn lại được một bài*”, đã xảy ra. Cho nên, ngày nay chúng ta không biết một tí gì hết về nhạc bản của thế kỷ thứ V và trước đó trong tình trạng tư liệu hiện tại. Dẫu sao đi nữa, lễ nhạc Phật giáo Việt Nam tối thiểu đã có một lịch sử, và đây phải kể là một may mắn.

Về khía cạnh thực tiễn, việc nghiên cứu những thành tố của lễ nhạc Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V mở ra cho ta những con đường mới dẫn tới công tác xác định tình trạng lễ nhạc Phật giáo nước ta hiện nay cùng những nhu cầu cần thay đổi của nó.

Chúng tôi đã dẫn ra là, cứ theo ông Trần Văn Khê thì lễ nhạc Phật giáo Việt Nam ngày nay chỉ gồm có tán và tụng. Ông không kể đến những loại âm nhạc khác, điển hình như bài *Văn tế thập loại chúng sinh* của

Nguyễn Du hay bài trường ca *Hào quang máu lửa* của Nguyễn Thông. Có lẽ ông nghĩ, loại âm nhạc của văn tế là một du nhập thế tục Đông phương, còn thứ của trường ca là một du nhập của Tây phương hiện đại. Chúng vì thế không đáng được coi là thuộc loại âm nhạc Phật giáo, chứ khoan nói chi tới lễ nhạc Phật giáo Việt Nam.

Bấy giờ, nếu từ thế kỷ thứ V Đạo Cao đã phân biệt cho ta tối thiểu bốn thành tố khác nhau của nền lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, đấy là ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tán bổi, thì ta không có lý do gì mà không gồm những thứ như văn tế, trường ca v.v... vào loại lễ nhạc Phật giáo Việt Nam hiện nay.

Kết luận này là sát hợp, không những vì nó dựa trên tình trạng âm nhạc thực tiễn của Phật giáo nước ta, mà còn vì muốn thay đổi cái khung cảnh thực tiễn ấy nhằm chính thức đưa những bài văn tế và trường ca đầy ý nghĩa và nhạc điệu trầm hùng kiểu bài *Hào quang máu lửa* vào trong những buổi lễ cầu nguyện trước đấng từ phụ của Phật tử chúng ta ngày nay.

Lễ nhạc Phật giáo Việt Nam có một dòng sinh mệnh đặc thù của nó, và việc đưa vào những bài ca như thế không gì hơn là một phát triển của dòng sinh mệnh đó, mà từ thời Đạo Cao trở đi đã được xác định một cách khá rõ ràng, như đã thấy. Và không cần phải nói, cao điểm của nền lễ nhạc cũng như âm nhạc Phật giáo Việt Nam là tấu nhạc hay tán bổi, nghĩa là, “*đem vận mà phổ vào đồ ống đồ dây*”. Những nhạc sĩ Phật giáo Việt Nam hiện nay có thể viết ra những bản hòa tấu

dùng cho những buổi lễ Phật giáo, như tổ tiên ta từ hơn một ngàn năm trăm năm trước đây đã làm, mà không sợ bị phê bình là “*làm theo Tây phương*”.

Cuối cùng là những kết luận về âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam một cách tổng quát. Âm nhạc Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ IV đầu thế kỷ thứ V, như những mô tả đoạn phiến của Lưu Hân Kỳ giữa những năm 380-420 trong *Giao Châu ký* cho thấy, là một thứ âm nhạc khá phát triển.

Trước hết, người nước ta ưa “*đánh trống gảy đàn*”. Nói vậy dĩ nhiên ta không thể biết trống gồm những thứ trống gì và đàn gồm những đàn gì. Tuy thế, căn cứ vào những phân tích của chúng tôi ở trên về âm nhạc Phật giáo Việt Nam, đặc biệt là về những nhạc cụ của nền nghệ thuật Tiên Sơn, ta có thể khẳng định là, về trống nó phải gồm những thứ trống cơm, trống đồng và trống da, còn về đàn nó phải gồm tối thiểu hồ cầm, kim, tỳ bà và đàn nguyệt. Ngoài ra, muốn đầy đủ, người ta phải kể thêm chuông, mõ và khánh.

Tiếp đến, chuyện mục đồng hát những “*bài ca xa xa*” và những đứa con nít vỗ tay dưới trăng “*phát ra bài dao đẹp để khiến cho bài ca hay*”. Về chuyện mục đồng hát những “*bài ca xa xa*”, trên phương diện cắt nghĩa không gặp một khó khăn đáng chú ý nào. Chỉ đáng tiếc là, *Thái bình ngự lãm* trong khi cho dẫn “*bài ca xa xa*” này đã tóm tắt nó thành “*ca khúc nói về sức trâu mạnh yếu tùy theo đồ cày nặng nhẹ*”, mà không chép nguyên văn nó ra. Dầu sao đi nữa, đây là bài ca dao đầu tiên được biết về niên đại và về nội dung. Nó là bài ca của

những người nông dân lao động.

Nhưng về chuyện những đứa con nít v.v... chúng ta gặp một vài trở ngại cần nói. Nguyên văn chữ Hán trong *Thái bình ngự lãm* quyển 572 từ 5b3-6a1 là: “*Đồng lệ u nguyệt hạ phủ chương phát lệ dao dĩ lĩnh mỹ ca*”, mà ta có thể dịch thành “*những đứa trẻ con dưới trăng vỗ tay phát ra bài dao đẹp để khiến bài ca hay*”. Dịch như thế, người ta có thể cắt nghĩa nó theo nhiều cách, đặc biệt là đối với chữ “dao”. Dao là một bài hát không có chương khúc, còn ca là một bài hát có chương khúc. Với định nghĩa này, thì làm sao “*phát lệ dao dĩ lĩnh mỹ ca*” hiểu như “*phát ra hay hát ra những bài dao đẹp để khiến cho bài ca hay*” lại có thể được. Dao và ca là hai thứ khác nhau. Vậy, cách cắt nghĩa kết nối hai vế “*phát lệ dao*” và “*dĩ lĩnh mỹ ca*” với nhau tỏ ra không xuôi cho lắm, dù nó vẫn có thể. Cách thứ nhì là cắt chúng thành hai vế độc lập kết nối trực tiếp với vế “*vỗ tay*”. Câu dẫn trên có thể hiểu thành: “*Nô lệ trẻ con dưới trăng vỗ tay làm phát ra vẻ đẹp của bài dao hay để làm hay bài ca của chúng*”.

Nếu chấp nhận cách hiểu này, chúng ta có thể thấy là, vào khoảng những năm 380-420, về phía âm nhạc bình dân, ca và dao ít nhất là hai thứ được họ ưa thích nhất. Phải chăng vì tính chất bình dân và ưa chuộng này mà ca hát đã trở thành một phần của lễ nhạc cũng như âm nhạc Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V và là một đóng góp đặc biệt của quần chúng Phật tử bình dân Việt Nam? Hay sự ưa thích và phổ biến những thứ âm nhạc loại ấy là một thành quả của nỗ lực truyền bá và đại chúng hóa của Phật giáo tại nước ta

vào thế kỷ ấy? Những câu hỏi này, ngày nay chúng ta không thể trả lời một cách chính xác đáng muốn, bởi vì về một phía chúng ta không có tư liệu, và về phía khác những bài ca và những bài dao được bảo tồn cho tới bây giờ đã không thể định tự thời gian xuất hiện một cách chắc chắn.

Chắc hẳn một diễn trình hỗ tương nào đấy đã xảy ra giữa âm nhạc Phật giáo và âm nhạc dân tộc ta cho sự ra đời của thứ ca hát Phật giáo trong lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, và đang chờ đợi người nghiên cứu nó. Quan hệ giữa dân ca và dân nhạc, giữa giáo ca và giáo nhạc đáng được chú ý một cách sâu sắc hơn.

Sau cùng, căn cứ vào những phân tích dân ca và giáo ca vừa thấy, thì việc Đạo Cao liệt ra thứ tự “ca tán tụng vịnh” không phải là không có ý nghĩa của riêng nó. Nếu Phật giáo là nhằm cho hết mọi người và nếu ngay cả những trẻ mục đồng chăn trâu cũng nghêu ngao “hát những bài xa xa”, thì ca hát phải là một phương tiện truyền giáo đầu tiên nhằm diễn đạt nó. Âm nhạc Phật giáo Việt Nam mở ra một phần nào cách thế truyền bá Phật giáo của những thế kỷ trước.

Mặc dù đã cố gắng sơ lược hết sức trong việc trình bày giá trị của những lá thư đối với việc nghiên cứu lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam bằng cách bỏ qua một số lớn vấn đề và chi tiết, chúng tôi cũng vẫn không thể rút gọn một cách đáng muốn. Có lẽ lịch sử âm nhạc nước ta trước năm 939 là quá phức tạp để có thể viết gọn trong một hai dòng. Bởi ngay lúc bấy giờ, chúng đã cho thấy ít nhất là, lịch sử âm nhạc nước ta,

thể nhạc cũng như giáo nhạc, trước năm 939 không phải là không có những tư liệu của nó cho chúng ta nghiên cứu.

Cố nhiên, nhiều vấn đề hiện đang vây phủ nó, như đã nói, và chỉ một khảo cứu mới trong tương lai hoàn toàn dành cho nó mới có thể soi sáng được, đặc biệt là vấn đề liên quan giữa dân ca và dân nhạc nước ta với ca vịnh của Trung Quốc và tán tụng của Ấn Độ. Đó là vấn đề đặc biệt quan trọng, bởi vì nó sẽ giúp ta nhận ra âm nhạc của dân tộc ta gồm những thứ gì trước khi chịu ảnh hưởng của âm nhạc Trung Hoa và Ấn Độ.

Ở trên, chúng tôi nhấn mạnh đến thứ tự “ca tán tụng vịnh” do Đạo Cao liệt ra, ấy là nhằm cho thấy âm nhạc Phật giáo Ấn Độ và Trung Quốc chắc đã bị Việt hóa, trước lúc trở thành lễ nhạc và âm nhạc Phật giáo Việt Nam, bởi vì ca hát đã được đặt vào địa vị đầu tiên, trên cả tán và tụng của Ấn Độ và vịnh của Trung Quốc. Hy vọng những nghiên cứu tiếp theo sẽ giúp giải quyết một phần nào những vấn đề liên hệ vừa kể. Qua tất cả những bàn cãi, kết luận và gợi ý ấy, bốn chữ “ca tán tụng vịnh” của Đạo Cao trong lá thư trên quả thật là bốn chữ đặc sắc và quý giá đối với lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

3. VỀ VĂN HỌC

Về khía cạnh văn học, *Sáu lá thư* là những tác phẩm xưa nhất của lịch sử văn học nước ta được phát hiện cho tới ngày nay. Đây không phải là chỗ cho chúng tôi bàn cãi xem, những tác phẩm Hán văn do người

nước ta sáng tác có nên coi là thuộc lịch sử văn học nước ta hay không. Chỉ cần nói ngay lúc này, nếu như ta dựa trên tính có thể hiểu được của những tác phẩm ấy, nghĩa là, tính thông đạt ngôn ngữ học của chúng đối với người Việt Nam ngày nay, để chối từ địa vị của chúng trong lịch sử văn học Việt Nam, thì xin nhớ cho rằng, có nhiều nền văn học trên thế giới, ở đó người đọc trong một ngôn ngữ đã không có thể hiểu được một tác phẩm viết bằng ngôn ngữ đó, nếu nó được viết trước người đọc khoảng năm bảy trăm năm.

Ngược lại, nếu như ta dựa vào tính có thể hiểu được của những tác phẩm ấy đối với người Việt Nam sống vào thời điểm chúng ra đời, để loại chúng ra khỏi văn học Việt Nam, thì một lần nữa phải đưa ra tư liệu chứng minh rằng, người nước ta vào lúc bấy giờ không hiểu thứ ngôn ngữ xuất hiện trong những tác phẩm ấy, đặc biệt là khi ngôn ngữ ấy có nhiều liên lạc với ngôn ngữ của ta bây giờ. Thêm vào đó, những người tham dự vào cuộc trao đổi thư từ giữa họ đã có thể hiểu nhau một cách khá dễ dàng.

Lý luận như thế, chúng tôi không phải là không ý thức sự khác nhau giữa ngôn ngữ ta và ngôn ngữ Trung Quốc. Nhưng với những phức tạp của vấn đề nguồn gốc ngữ tộc của ngôn ngữ ta ngày nay, người ta không thể đơn thuần khẳng định một cách vô bằng về nguồn gốc của sự khác nhau vừa nói, nhất là khi nhiều ngôn ngữ trên thế giới đã chứng tỏ có một khả năng biến tính hầu như ma quái, tạo nên những tình trạng như tình trạng Chaucer đối với người Anh ngày nay.

Ai có thể bảo là, ngôn ngữ nước ta và dân tộc ta không biến thiên trong hơn một ngàn rưỡi năm từ thời Đạo Cao cho tới bây giờ? Do thế, chúng tôi nghĩ những tác phẩm Hán văn viết cách xa ta như của Đạo Cao đáng lý phải coi như thuộc lịch sử văn học Việt Nam. Bằng xác định niên đại 454-455 trên của chúng tôi, những lá thư ấy như vậy có thể nói là những tác phẩm xưa nhất hiện còn của lịch sử văn học nước ta.

Nếu lịch sử Việt Nam có thể chia ra làm ba thời đại chính, đó là: thời đại độc lập nguyên thủy từ khởi nguyên cho đến năm 43, thời đại giải phóng dân tộc từ năm 43 cho đến năm 939 và thời đại hùng cứ đế vương từ năm 939 đến bây giờ, thì lịch sử văn học nước ta ở giai đoạn thứ hai có thể vạch ra một cách sơ lược như sau:

Năm	Tác phẩm văn học chính
16 tdl	<i>Việt ca</i> được ghi.
50-150 sdl	Kết tập các kinh <i>Lục độ tập</i> , <i>Cựu tập thí dụ</i> và <i>Tập thí dụ</i> .
180	Sĩ Nhiếp viết <i>Chỉ nam phẩm tụng</i> .
198	Mâu Tử viết <i>Lý hoạc luận</i> và những bài thơ chữ Hán xưa nhất.
230-280	Khuông Tăng Hội dịch <i>Lục độ tập kinh</i> , <i>Cựu tập thí dụ kinh</i> , viết chú giải <i>An ban thủ ý kinh</i> , <i>Pháp kính kinh</i> , v.v...
259	Đạo Thanh dịch kinh <i>Pháp Hoa tam</i>

	<i>muội</i> với Chi Cương Lương Tiếp.
k.350?	Chí Hàm viết <i>Triệt tâm ký</i> .
390-404	Đạo Cao viết <i>Tá âm</i> và <i>Tá âm tự</i> .
k.400	Xuất hiện truyện An Dương vương và Triệu Đà phỏng theo bản <i>Anh hùng ca Mahàbharatà</i> của Ấn Độ.
433-459	<i>Sáu lá thư</i> của Đạo cao, Pháp Minh và Lý Miểu.
450-464	<i>Đạo Cao pháp sư tập</i> .
487-527	Đạo Thiên tham gia soạn <i>Giới quả trang nghiêm</i> , <i>Thọ giới tịnh hoằng giới thức</i> , chú <i>Ưu bà tắc giới</i> , v.v...
580-600	Những bài thơ của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền.
660	Đại Thừa Đăng ¹ viết <i>Câu xá luận ký</i> ,

¹ Về việc đồng nhất Đại Thừa Đăng với Phổ Quang và Đại Thừa Quang cùng những tác phẩm *Câu Xá luận ký*, *Duy thức chỉ nguyên* v.v... xem Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Đại Thừa Đăng*. Bài thơ *Thương pháp sư Đạo Hy* của Đại Thừa Đăng đáng được chép ra đây, vì không một cuốn sách nào nói về Đăng đã chép ra.

"Ta hỷ tử vương

Kỳ lực di cường

Truyền đăng chi sĩ

Yếm dĩ vân vong

Thần châu vọng đoạn

	<i>Duy thức chỉ nguyên, Đại thừa bách pháp minh môn luận thuật ký</i>
675	Bài thơ <i>Thương Đạo Hy pháp sư</i> của Đại Thừa Đăng.
780-805	Những bài thơ của Định Không và những bài văn của Khương Công Phụ ¹ với bài minh chuông chùa Thanh Mai.
815	Bài thơ của Liêu Hữu Phương ²
850	Bài thơ của Cầm Thành và chuyện

Thánh cảnh hồn dương
Quyển dư trường nhi lưu thế
Khái bố tố nhi tình thương.
 (Khốn nỗi tử vương
 Sức vẫn còn cường
 Truyền đăng một đấng
 Bồng chốc vân vong
 Châu thần vọng đoạn
 Cảnh thánh hồn dương
 Đoái trong buồn mà rơi lệ
 Nghĩ khổ cực mà tình thương)

Chép theo *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* quyển thượng từ 4c11-13.

¹ Lê Mạnh Thát, *Khương Công Phụ và những bài đối phú đầu tiên*, Cao bản, 1970.

² Lê Mạnh Thát, *Về nhà thơ Liêu Hữu Phương*, bản đánh máy, 1969.

Tám Cám lưu hành trong dân gian¹

860 Bài thơ của một cử nhân vô danh

900 Những bài thơ của La Quý.

4. VỀ LỊCH SỬ PHẬT GIÁO

Về khía cạnh Phật giáo, những lá thư trên đã đóng góp vào sự soi sáng nhiều phương diện khác nhau của những vấn đề đa biệt của lịch sử Phật giáo nước ta từ nghệ thuật cho đến âm nhạc như đã chứng tỏ. Do thế, chúng tôi ở đây chỉ đề cập thuần túy đến phương diện lịch sử được quan niệm như một thiết lập thứ tự thời gian của những nhân vật và biến cố lịch sử cùng phương diện tín ngưỡng được định nghĩa như thái độ tin tưởng của tập thể quần chúng thời bấy giờ.

Về phương diện lịch sử, một số vấn đề chúng tôi đã dài dòng bàn cãi trên, do thế không có gì để nói thêm ở đây và chỉ chú trọng đến vấn đề thiết lập một bảng niên biểu sơ lược về những nhân vật và biến cố Phật giáo cho đến khi Lý Bôn xưng đế năm 544.

<u>Năm</u>	<u>Biến cố nhân sự</u>
Tk III- I tdl	Phật giáo thời Hùng Vương
43	Bát Nàn phu nhân đi tu
100	Người nước ta trồng Uất kim hương trước để cúng Phật.

¹ Lê Mạnh Thát, *Truyện Tám Cám lưu hành ở nước ta vào lúc nào*, cảo bản, 1970.

137	Sĩ Nhiếp sinh.
k.165	Mâu Tử sinh.
180- 200	Lễ hành thành của Sĩ Nhiếp ¹
k.189	Khâu Đà La đến Việt Nam
k.198	Mâu Tử viết <i>Lý hoạc luận</i> . Khương Tăng Hội sinh.
k.215	Đạo Thanh sinh.
k.229	Khương Tăng Hội viết <i>An ban thủ ý kinh tự</i> , Lễ nhạc Phật giáo Việt Nam phát triển.
k.240	Khương Tăng Hội dịch <i>Lục độ tập kinh</i>
255	Đạo Thanh và Chi Cương Lương Tiếp dịch kinh <i>Pháp Hoa tam muội</i> . Khâu Đà La mất.
k.265	Vu Pháp Lan sinh.
280	Khương Tăng Hội mất.
k.290	Vu Đạo Thúc sinh, Ma Ha Kỳ Vực đến nước ta.
300	Đạo Thanh mất, Ma Ha Kỳ Vực về Ấn Độ.
k.320	Vu Đạo Thúc mất tại Giao Chỉ
k.325	Vu Pháp Lan mất tại Tượng Lâm

¹ Lê Mạnh Thát, *Phật giáo truyền vào nước ta từ lúc nào? Tư tưởng* 3 (1973) 145-160; 5 (1973) 105-126; 7(1973) 75-92; 8-9(1973) 171-206 và *Sơ thảo lịch sử Phật giáo Việt Nam I* Cáo bản, 1976

350	Chí Hàm viết <i>Triệt tâm ký?</i>
k.360-390	Hiền pháp sư, Pháp Minh và Đạo Cao sinh.
k.390	Huệ Lâm sinh.
425	Đàm Hoằng đến chùa Tiên Sơn, Nghệ thuật Tiên Sơn phát triển. chín nhạc cụ xuất hiện.
439	Huệ Lâm viết <i>Quân thiện luận</i>
k.440	Huệ Thắng sinh tại vùng Từ Liêm.
k.445	Hiền pháp sư thọ giới cho Vương Diệm.
k.434-455	Hiền pháp sư mất. <i>Sáu lá thư</i> ra đời. Ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tán bồi được kể đến.
454	Huệ Lâm đến nước ta.
455	Đạo Cao mất, Đàm Hoằng tự thiêu.
457	Đạo Thiên sinh.
k.460	Pháp Minh mất.
465	Trí Bản bị đui ra nước ta.
479	Huệ Đào ảnh hưởng Lý Thúc Hiến.
485	Huệ Thắng bị bắt về Trung Quốc.
487	Đạo Thiên đến giảng ở Nam Kinh.
510	Huệ Thắng mất.
527	Đạo Thiên mất tại chùa Tiên Châu Sơn.

Về phương diện tín ngưỡng, người dân Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ IV cho đến cuối thế kỷ thứ V đã tỏ ra phần lớn theo Phật giáo. Chúng tôi đã có dịp vạch ra việc “*cận thôn thiết hội, cử tự giai phó*” trong bản tiểu sử Đàm Hoàng và ý nghĩa nó hàm ngụ đối với tình trạng tín ngưỡng Phật giáo của nhân dân ta vào đầu thế kỷ thứ năm. Chi tiết này bây giờ có thể được kiểm thảo và làm vững thêm với hai dữ kiện sau.

Thứ nhất là dữ kiện liên quan tới chuyện thọ ngũ giới của Vương Diệm và gia đình Diệm vào khoảng năm 445-450 và chuyện Lý Thúc Hiến làm một thần ảnh của bồ tát Trường Sinh bằng trầm hương mà thờ. Bằng dữ kiện này người nước ta vào thời ấy không những là Phật tử trên danh nghĩa, mà còn có những tập thể Phật tử thực hành chịu thọ ngũ giới và tin tưởng thần linh. Dữ kiện thứ hai nằm trong một báo cáo của Lưu Hân Kỳ ở *Giao Châu ký*, mà *Thái bình hoàn vũ ký* 170 tờ 7b10-8a2 đã cho dẫn như sau: “*Thạch cửu tử mẫu giả tọa cao thất xích, tại kim châu tự trung; cửu tử tất phụ ử thạch thể; truyền vân phù hải nhi chí; sĩ thứ đảo kỳ cầu tử đa nghiệm, ư kim bất tuyệt*” (Mẹ đá chín con, ngôi cao 7 thước, nay ở tại trong ngôi chùa của châu; chín đứa con bám vào hình viên đá, người ta bảo rằng viên đá trôi từ biển mà đến; sĩ phu và thứ dân đến cầu đảo; xin có con trai, phần lớn đều có nghiệm, tới nay không dứt).

Dữ kiện ấy phải kể là lời cuốn, bởi vì lần đầu tiên nó nói tới sự hiện diện của hai lớp người tin Phật giáo khác nhau ở nước ta, đấy là sĩ phu và thứ dân, và họ đã kết nối với nhau qua trung gian của niềm tin Phật giáo. Viết giữa những năm 380-420 nó như vậy cho thấy

người nước ta và Phật tử nước ta không phân biệt trình độ trí thức đã có những thái độ tín ngưỡng nào.

Kết nối những dữ kiện nêu ra trong lá thư thứ tư của Đạo Cao, ở đây Phật tử nước ta “*có kẻ ngồi thiền trong rừng rú, có người tu đức bên cạnh thành, hoặc cung kính chấp tay hoặc ca hát tán tụng ngâm vịnh*”, nó làm rõ thêm cái khía cạnh tín ngưỡng thực tiễn, mà vẫn còn ảnh hưởng cho tới ngày nay. Từ đây, ta có thể nói là, vào đầu thế kỷ thứ IV đa số người nước ta đã chấp nhận Phật giáo hiểu theo dưới khía cạnh thực tiễn của nó, nếu không là theo khía cạnh lý thuyết. Thứ niềm tin thực tiễn ấy giải thích cho ta không ít, tại sao Đạo Cao đã dùng những loại bằng chứng kiểu *Phật Di Lạc* hay *Định Quang* cho việc trả lời câu hỏi của Lý Miểu.

Trong liên hệ này, cần chú ý là, một số tín ngưỡng Phật giáo khác đã tương đối phổ cập trong quần chúng như tín ngưỡng Long hoa và tín ngưỡng Tịnh độ. Bên cạnh đó, những trường phái thiền cũng như luật đã hoạt động mạnh mẽ để sau này ta có những người đại biểu như Huệ Thắng và Đạo Thiên. Ngoài ra, tình trạng trí thức nói chung đã đạt đến một trình độ cao. Với những phân tích điển cố và thư tịch ở trên, ta thấy những người viết *Sáu lá thư* đã có một sự giáo dục tương đối toàn diện rộng rãi và chắc chắn về cả Phật giáo lẫn Nho giáo và các kiến thức tổng quát khác. Kinh sách Phật giáo và ngoài Phật giáo tại nước ta lúc bấy giờ tương đối khá nhiều. Ngoài những kinh điển tiêu chuẩn, ta còn có các sách vở thi ca của tác giả đồng đại cũng như thuở trước. Đối với Phật tử như Lý Miểu, họ đã có một sự giáo dục Phật giáo khá vững chãi. Đối với các

nhà tu hành như Đạo Cao và Pháp Minh, họ đã có một trình độ văn hóa khá phổ quát. Họ đã biết chắc đến thơ văn của Phan Nhạc, dẫn tới cả những sách vở của Nho gia, sử dụng những phạm trù của Lão Trang.

Giá trị của những lá thư dưới ánh sáng của những dữ kiện ngoại tại vừa nêu càng tăng lên vì sự trung thực và đúng đắn của chúng trong việc phản ảnh tình trạng tổng quát về niềm tin của Phật tử Việt Nam vào thế kỷ thứ V và trước đó.

5. VỀ LỊCH SỬ CHÍNH TRỊ

Về khía cạnh chính trị, người đọc chắc có thể thấy, những lá thư đã đưa ra những mập mờ và khó khăn nào. Ngay cả cái tên Lý Miểu, chúng ta cũng không thể tìm ra một người nào mang cái tên ấy trong lịch sử nước ta. Tuy thế, chúng ta không có lý do gì để nghi ngờ về sự có mặt của một “*Lý Giao Châu Miểu*” và những pháp sư, mà Lý Giao Châu này đã viết thư, trong khi chờ đợi gặp.

Tăng Hựu, cả trong *Xuất tam tạng ký tập lần Hoàng minh tập*, xác định một cách rõ ràng là Lý Miểu đến từ Giao Châu với cách xưng hô quen thuộc Lý Giao Châu, như ông đã làm ở trường hợp Hà Thừa Thiên và Nhan Diên Chi, với Hà Hoạch Dương và Nham Vĩnh Gia. Và những người nghiên cứu sau như Nghiêm Khả Quân trong *Toàn Tóng văn* 57 tờ 6b1-8b5 và 63 tờ 11b3-142b cũng đồng ý coi Miểu là “*Giao Châu thứ sử*” và hai pháp sư Cao và Minh là “*Giao Châu pháp sư*”.

Vậy thì, căn cứ những phân tích trên của chúng tôi, người ta có thể rút ra những kết luận nào về tình trạng chính trị nước ta vào thế kỷ thứ V, theo tác giả những lá thư? Trước hết, những chữ “*cu đại bảo chi địa*” điểm chỉ một cách tương đối đáng tin là, vào thế kỷ thứ V, mặc dù người Trung Quốc không ghi lại một cuộc khởi nghĩa hiệu vương xưng đế nào, một số người đứng đầu chính quyền được nhân dân ta coi như thiên tử của họ, ngay cả khi có sự hiện diện của những tên mệnh danh thứ sử có danh không thực và ngay cả khi họ chỉ được chính quyền Trung Quốc thừa nhận như những thái thú hay tư mã hoặc những chức tương tự không hơn không kém.

Giả thiết này có thể đứng vững được không? Cố nhiên, với sự thiếu thốn tư liệu hiện nay, một giả thiết loại đó rất khó mà chối bỏ hay chấp nhận một cách dễ dàng trên cơ sở những bằng chứng trực tiếp. Chúng ta do thế để có thể rút ra một kết luận nào, phải dựa vào những chứng cứ trường hợp ngoại tại, đặc biệt là những chứng cứ thuộc về những thời kỳ sau, khi lịch sử nước ta được ghi lại một cách tương đối minh bạch và đầy đủ.

Điểm đầu tiên liên quan với hai cái nhìn khác nhau về người đứng đầu chính quyền nước ta, đó là việc người Trung Quốc coi vị ấy như một thứ quan chức của Trung Quốc và việc người dân nước ta xem vị ấy như một thiên tử ngang hàng với thiên tử của Trung Quốc. Cái cách nhìn nhị nguyên này, nếu đã xảy ra vào thế kỷ thứ V, thì cũng không có gì đáng ngạc nhiên hết, bởi vì năm thế kỷ sau nó vẫn tiếp tục tồn tại. Thí dụ điển hình cho khẳng định này không gì hơn là việc vua Tống

phong chức cho Lê Đại Hành. Năm 980 Lê Hoàn phế Đinh Vệ vương và lên thay, xưng hiệu là Hoàng đế Minh cần ứng vận thần vũ thắng bình chí nhân quảng hiếu. Nhưng đến năm 985 vua Tống vẫn không cho một chức gì hơn là Tĩnh hải quân tiết độ sứ như đã nói. Giả như người nước ta không ghi lại những sự việc của Lê Hoàn và chúng ta phải nghiên cứu qua tư liệu của người Trung Quốc, thì một đoán án đương nhiên phải xảy ra, đó là Lê Hoàn không xưng đế xưng vương hay đặt quốc hiệu lập xã tắc gì hết, ngược lại chỉ là một tiết độ sứ, một quan chức của nhà Tống.

Điểm thứ nhì liên quan tới cái tên Lý Miếu. Như đã nói, cái tên này không thể tìm thấy trong các sách sử Trung Quốc-chúng tôi không nói đến sử sách hậu kỳ của ta như *Đại Việt sử lược* hay *Đại Việt sử ký toàn thư*, vì phần lớn chỉ chép lại sử sách Trung Quốc những sự việc của giai đoạn chúng ta đề cập tới. Sự tình này một lần nữa cũng không có gì làm chúng ta ngạc nhiên, bởi vì nó không phải là một sự tình duy nhất vô tiền khoáng hậu. Chúng ta có trường hợp những vua chúa nhà Trần chẳng hạn. Giả như chúng ta không có *Đại Việt sử ký toàn thư* cùng những hậu duệ của nó và lại tìm thấy một số những bức thư do người Trung Quốc bảo tồn của một trao đổi giữa Trần Giao Châu Khâm với Tuệ Trung thượng sĩ và phải dựa vào những sử liệu Trung Quốc cho việc nghiên cứu chúng, thì hẳn nhiên chúng ta đã phải nói là, không thể tìm thấy một người nào tên Trần Khâm giữa những sử liệu Trung Quốc ở giai đoạn liên hệ.

Chúng tôi đã có dịp vạch ra tính không thể tin

được một cách hoàn toàn của những sử liệu Trung Quốc. Vạch ra điểm này là nhằm cho thấy, nếu ngày nay chúng ta không thể truy nguyên được cái tên Lý Miếu là thuộc về ai, thì đấy không phải vì một người như thế đã không hiện hữu, ngược lại vì đã hiện hữu trong một đất nước độc lập nên sử liệu Trung Quốc không nói tới. Còn sách vở của ta thì vì thời gian và ký ức phai mờ, cũng im lặng theo.

Hai điểm trên như vậy đã bổ túc cho nhau một cách bất ngờ. Vì Miếu xưng thiên tử, nên thay đổi tên mình. Vì sử gia Trung Quốc giận ghét kẻ xưng thiên tử, nên không chịu ghi chép lại. Tình trạng nước ta như một nước độc lập và lãnh tụ nước ta như một lãnh tụ độc lập vào thế kỷ thứ V này còn có thể làm vững thêm, khi chúng ta phân tích chính cái nhìn của chính quyền Trung Quốc về tình trạng ấy.

Thứ nhất, chúng ta có tờ chiếu của Tiêu Đạo Thành viết năm 479 phong chức thứ sử cho Lý Thúc Hiến, mà chúng tôi đã cho dẫn ở trên, theo đó liên lạc giữa nước ta và Trung Quốc trước thời nhà Tề không gì hơn là một liên lạc “thơ sóc”. Thơ sóc theo chú thích của Hồ Tam Tỉnh trong *Tự trị thông giám* 135 tờ 4230¹ có nghĩa “*Cố giả Thiên tử thường dĩ quý đông ban lai tuế thập nhị nguyệt thơ sóc vu chư hầu; chư hầu thập nhị tạng chi tổ miếu chi nguyệt sóc tắc dĩ đặc dương cáo miếu, thỉnh nhi hành chi*”. Liên lạc thơ sóc như vậy không gì hơn là một liên lạc chư hầu.

¹ Tiêu điểm *Tự trị thông giám* tiểu tổ hiệu đính. Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục cổ tịch xuất bản xã, 1956

Và liên lạc này chỉ có thể thiết lập, khi chính quyền trung ương quá yếu và chính quyền địa phương quá mạnh. Chính quyền trung ương có thể ra bất cứ lệnh gì và gửi đi bốn phương tới bất cứ sứ giả và thứ sử nào, nhưng quyền quyết định tối hậu vẫn là chính quyền tự trị địa phương. Điều này giải thích tại sao Lý Trường Nhân, Lý Thúc Hiến và Phục Đăng Chi đã hành động, như họ hành động. Vì là chư hầu, nhiệm vụ của họ không gì hơn là gửi cho chính quyền trung ương một số nguồn lợi và hàng năm một số những trao đổi cần thiết cho việc cúng tế sự thần phục và chấp nhận. Nhiệm vụ này có thể thấy một cách rõ ràng trong khía cạnh thứ hai của tình trạng ấy, đó là khía cạnh kinh tế.

Phần trên, chúng tôi đã cho dẫn tóm tắt lịch sử tài chính Trung Quốc từ thời Tấn Nguyên đế cho đến thời Tùy của *Tùy thư*. Theo đó thì trong khoảng thời gian từ năm 317 đến 602, cái chế độ mà ở đó “*kẻ hào hùng giữa hương khúc, triều đình phần nhiều hơn đầy mà giao chúng cho họ, nhằm thu lấy một phần lợi*”, đã trở thành phổ biến. Và ngay cả việc “*thu lấy một phần lợi*” này cũng không bao giờ được thực hiện một cách đáng muốn, bởi vì “*không một định lệnh lệ phép thường*” đã đặt ra. Cho nên, xứ nào muốn nạp gì thì nạp, dẫn đến sự ra đời của tiền tệ và tình trạng lạm phát do nó đề cương, tạo nên những bất ổn chính trị với sự thay ngôi đổi họ liên tiếp nhau từ năm 420 đến năm 618 ở Trung Quốc và những vận động độc lập liên tiếp nhau từ năm 380 cho đến năm 602 tại nước ta.

Chính dưới ánh sáng của thực trạng kinh tế và chính trị này, ta mới có thể hiểu, tại sao Tề Vũ đế tổ

cáo Lý Thúc Hiến không những không chịu nộp thổ sản, mà còn ăn gian và ăn bớt của cống của những nước khác gửi cho triều đình qua trung gian Giao Châu, và tại sao Lý Thúc Hiến, khi nghe tin Vũ đế cử Lưu Giai đem binh từ những địa điểm Nam Khương, Lô Lăng và Thỉ Hưng tới đánh, liền gửi sứ “*xin nộp thay những đồ cống những năm qua, dâng hai mươi dĩa mũ dậu màu bằng bạc ròng và lông chim sẻ*”. Khi sứ không thành và Giai vẫn tiến quân, Hiến tự thân về châu, nhưng cũng không thành. Năm 485 Giai trở thành thứ sử Giao Châu. Chúng ta phải đợi thêm ba năm nữa, lúc Phòng Pháp Thừa tới thế Giai, chính quyền tự trị nước ta mới thành công thực hiện nhiệm vụ của nó trong con người của Phục Đăng Chi.

Bằng những phân tích ấy, điều trở thành rõ ràng là một chế độ chính trị nhị nguyên đã hiện diện ở nước ta vào thế kỷ thứ V, một bên gồm chính quyền người nước ta, mà người lãnh tụ được dân ta gọi là “*cư đại bảo chi địa*”, và bên kia gồm chính quyền của tên thứ sử cùng những “*bắc lai bộ khúc*” của nó. Chế độ thứ sử trong khoảng thời gian ấy không gì hơn là một chế độ hữu danh vô thực¹

Tình trạng này bộc lộ rất rõ trong trường hợp Lưu Giai. *Nam Tê thư* 58 từ 7a10-13 nói Giai được cử làm thứ sử vào năm 483 nhưng đến năm 486 Tiêu Tử Lương

¹ Lê Mạnh Thát và Lê Xuân Liêu, *Thử viết lại lịch sử dân tộc ta*, Cảo bản, 1968; Lê Mạnh Thát, *Khía cạnh kinh tế của những cuộc vận động độc lập thế kỷ thứ V-VI*, Cảo bản, 1972.

còn viết sớ tâu xin đừng đi đánh Giao Châu vì sợ “*sự toàn thắng khó mà tất yếu*”, như *Nam Tề thư* 40 tờ 3a13-b4 đã chép. Do thế, nếu Giai có tiến đánh Thúc Hiến cũng không thể sớm hơn năm 486. Năm 485 Huệ Thảng bị ép mời về Trung Quốc có lẽ do yêu sách của Lưu Giai.

Cuối cùng, cần nói sơ đến vai trò Phật giáo trong những cuộc vận động độc lập thế kỷ thứ V. Như những liên lạc giữa Lý Thúc Hiến và Huệ Đào cho thấy, Phật gia chắc hẳn đã tham dự một cách tích cực vào những cuộc vận động giải phóng dân tộc của nhân dân ta vào thế kỷ thứ V. Có lẽ vì sự tham dự ấy, mà những người như Huệ Thảng đã bị bắt ép về Trung Quốc, vào khoảng năm 485 khi Lưu Giai tiến quân đánh Hiến.

Và việc Đạo Thiên đến giảng ở Nam Kinh vào năm 483, thì như ta sẽ thấy, là do chính chính quyền Lý Thúc Hiến gửi đi để vận động ngoại giao cho mình. Nên khi tiến quân đe dọa chính quyền Lý Thúc Hiến vào năm 485, Giai đã thành công và bắt được Huệ Thảng đưa về Trung Quốc. Hai năm sau Giai còn lấy được “*Một viên ngọc châu cao hai tấc đủ làm một tượng Phật ngồi*” dâng cho vua Tề, như *Lịch đại tam bảo ký* quyển 3 ĐTK 2034 tờ 44a3 của Phí Trường Phòng ghi lại: “*Vĩnh Minh ngũ niên chính nguyệt, Giao Châu hiến nhất châu cao nhị thốn, cụ tác Phật tọa hình tượng*”.

Điểm Huệ Thảng bị bắt ép đây như vậy giúp ta không ít trong việc hiểu tại sao Thảng, lúc ở Trung Quốc, đã “*thao minh che kín, thường tỏ như ngu*”, lại không ăn cơm chùa, mà chỉ ăn đồ khát thực được.

Tình trạng người nước ta bị bắt đưa về làm việc ở Trung Quốc, dù nhiều hay ít, cố nhiên không phải là một tình trạng mới mẻ và chỉ xảy ra với nhà Tề. Nếu *Ngô chí* có thể tin được, thì gần hai trăm năm, trước khi Thiên ra đời, hơn một ngàn công nhân nước ta đã bị bắt đưa về Kiến Nghiệp cho việc xây dựng cung điện, tạo cơ hội cho cuộc vận động độc lập có quy mô và thành công của nước ta sau Hai Bà Trưng do Lữ Hưng lãnh đạo.

Không những thế, vào thế kỷ thứ V, nước ta cũng là nơi trú ẩn cho những phần tử Phật giáo người Trung Quốc bị bạc đãi hay bắt nạt, mà điển hình nhất cố nhiên là trường hợp Huệ Lâm, ngoài tăng chính Trí Bản. Chúng tôi sẽ phân tích khá kỹ về Lâm dưới đây, do thế không có gì để nhận xét thêm.

Chỉ cần nhấn mạnh là, với sự đổ nát của một Trung Quốc thống nhất, tinh thần cát cứ trở nên mạnh mẽ, nhất là dưới sự thúc đẩy của quan niệm xã hội Phật giáo, theo đấy người nước ta không có một lý do gì mà phải trung thành và lệ thuộc vào Trung Quốc, bởi vì mỗi người phải có trách nhiệm trước hành động của mình và trước tập thể, mà hành động mình ảnh hưởng. Do thế, vào thế kỷ thứ V, việc tập thể Phật giáo thừa nhận ở nước ta những người ở vào “đại bảo chi địa” không có chi là lạ hết.

Nói tóm lại, cơ sở kinh tế, chính trị và văn hóa tại Việt Nam trong khoảng thời gian ấy quả đã vững chắc cho những cuộc vận động độc lập bắt đầu với Lý Tồn vào năm 370 cho đến tối thiểu năm 602, khi Lý Sư Lợi thua hàng. Có thể nói, giai đoạn ấy là một giai đoạn độc

lập của nước ta. Năm chữ “cư đại bảo chi địa” của Đạo Cao trong lá thư thứ tư do thế thật là quý giá cho việc nghiên cứu lịch sử chính trị Việt Nam.

6. VỀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG

Về khía cạnh tư tưởng, những đóng góp của *Sáu lá thư* càng trở nên khởi sắc, vì chúng là những văn kiện đầu tiên còn sót lại với những ghi chú đáng quan tâm do người nước ta viết về không những thực tế quan niệm của Phật tử Việt Nam vào thế kỷ thứ V, mà còn về thực tế quan niệm của những người không Phật giáo nước ta cùng lúc bấy giờ. Chúng từ đó sẽ giúp đánh tan hết mọi khẳng định vô bằng về quá trình phát triển của những trào lưu tư tưởng và văn hóa khác nhau tại Việt Nam kiểu “*Nho học chưa đào tạo được một nhân tài bác học nào*” v.v... như người đọc sẽ có dịp thấy.

Về thực trạng tư tưởng của những Phật tử, họ đặt ra một số vấn đề, mà cho đến nay vẫn chưa được giải quyết một cách thỏa đáng. Thứ nhất, đâu là cơ sở cho những thứ niềm tin như Tây phương cực lạc hay ba hội Long Hoa? Thứ hai, đâu là cơ sở cho những giá trị lịch sử của những khẳng định trong các kinh điển Phật giáo? Thứ ba, Phật giáo có một địa vị tín ngưỡng và tư tưởng nào giữa những thứ tín ngưỡng và tư tưởng khác? Ba vấn đề này, mặc dù được đặt ra từ hơn một ngàn rưỡi năm trước đây, vẫn đang có tất cả tính hiện đại của chúng đối với những người Phật tử chúng ta hôm nay, bởi vì nếu hỏi tới, người ta phần lớn tất không thể làm gì hơn là lập lại những câu trả lời tương tự kiểu của

Đạo Cao và Pháp Minh.

Về câu hỏi thứ nhất, Cao cho rằng, sự chân thật của những thứ niềm tin như Tây phương cực lạc hay ba hội Long hoa nằm ở chỗ, nó sẽ hiện thực như những tiên đoán về Phật Thích Ca đã hiện thực trong cá nhân của Phật Thích Ca. Trả lời thế này dĩ nhiên không thể hoàn toàn thỏa mãn. Bởi vì giả như chúng đã hiện thực với Phật Thích Ca, thì ta có gì bảo đảm là chúng sẽ hiện thực ở những trường hợp khác. Để đánh tan nghi ngờ ấy, Đạo Cao lập lại thuyết hành phổ cảm ứng của Khương Tăng Hội và Pháp Minh quảng diễn nó vào một số trường hợp cụ thể để nói rằng sự không thấy hiện thực trong những trường hợp khác vì người ta đã *“phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy điều bậy để hy vọng chuyện phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trừ trừ đôi ngã”*. Nói như vậy, Minh thật sự không khác gì mấy với một số người nước ta hiện nay chủ trương cái thuyết “lãnh noãn tự tri”, theo đây muốn hiểu Phật giáo thì phải sống như lời Phật dạy.

Nhưng khẳng định thế, người ta phải biết lời Phật dạy gồm những gì. Và đây chính là chủ đề câu hỏi thứ hai: Đây là cơ sở cho giá trị lịch sử của những khẳng định trong các kinh điển Phật giáo? Trả lời câu hỏi này, một ngàn rưỡi năm trước đây Đạo Cao đã có một ý thức lịch sử và một quan niệm lịch sử cao và đáng ca ngợi.

Nói ý thức và quan niệm lịch sử của Cao là cao và đáng ca ngợi, bởi vì đứng trước câu hỏi về giá trị lịch sử của những kinh sách Phật giáo, Cao nêu lên một câu hỏi

tổng quát hơn, đây là, những dữ kiện của quá khứ có thể tin được tới mức nào, một câu hỏi, mà hai trường phái lịch sử quan đã không ngừng bàn cãi, trường phái chủ lịch sử tương đối và trường phái chủ lịch sử tuyệt đối. Cố nhiên, nêu lên câu hỏi tổng quát ấy, Cao muốn cho thấy rằng người ta không cần phải tra hỏi về giá trị lịch sử Phật giáo, nếu họ đồng thời không tra hỏi về giá trị lịch sử của những thứ sách vở khác, như sử sách Trung Quốc hay Chu Khổng chẳng hạn.

Song, làm vậy tuy Cao tránh được câu hỏi của Lý Miểu, đã không đối diện trực tiếp với vấn đề. Lỗi lầm này của Cao đương nhiên không đáng trách cho lắm. Vì không đối diện trực tiếp và chỉ dùng những bằng cứ ngoại tại, người ta tất phải hỏi Phật giáo và những thứ bằng cứ ngoại tại ấy có những liên lạc gì? Lý Miểu vạch ra một cách linh động, khi ông hỏi: *“Nếu như dẫn chuyện tin bên này, nghiệm bên kia, như đấng chỉ thánh không ra đời, Khổng Thích hai đường khác nhau, tức sự mà bàn không phải là không mâu thuẫn, thì chúng có cái gì có thể chứng nghiệm cho nhau ư?”*

Quả thật, giá trị lịch sử của những khẳng định trong các kinh điển Phật giáo có thể coi như có cùng một cơ sở như những thứ khẳng định của những văn kiện lịch sử khác hay không? Chẳng hạn, người ta phải xác định giá trị lịch sử của những mô tả về cuộc “leo thang chín tầng trời” của đức Phật trước lúc nhập diệt trong kinh *Đại bát niết bàn* thế nào? Cuối cùng, người ta hình như bắt buộc trở lại thuyết “lãnh noãn tự tri” của Pháp Minh. Những vấn đề tư tưởng liên quan đến Phật giáo do *Sáu lá thư* nêu ra do thế có tất cả tính

hiện đại và tất cả sự khó khăn của chúng, mà những người nghiên cứu Phật giáo có ý thức hiện nay đáng nên suy ngẫm.

Về những vấn đề tư tưởng ngoài Phật giáo, chúng ta có một báo cáo tương đối khá tường tận, dù rất tổng quát, trong lá thư thứ 3 của Lý Miếu. Theo Miếu, vào thế kỷ thứ V “*đại nghĩa đã bị khó khăn, Nho Mặc đang giành nhau nổi lên, thì há lại để cho chính tín bị lu mờ làm cho sự hủy báng hiểu lầm càng tăng hấn sao?*”.

Câu hỏi này của Miếu cho ta biết hai điểm. Điểm thứ nhất, các học thuyết Nho và Mặc đang nổi lên ở nước ta. Điểm thứ hai, chúng đang tấn công hủy báng Phật giáo. Hai điểm này vạch ra một cách không chối cãi không những Phật giáo đã phát triển trong những tình cảnh và nghịch cảnh nào, mà còn Nho giáo và Mặc giáo đã có những vận mệnh gì trong những thế kỷ trước thế kỷ thứ mười. Nho và Mặc không những đã trưởng thành cho việc “*đào tạo được một nhân tài bác học*”, ngược lại, đã thành công trong việc làm cho một số “*nhân tài*” ấy phê bình và theo Miếu “*hủy báng*” Phật giáo.

Vấn đề tại sao Nho giáo và Nho sĩ đã không đóng một vai trò đáng chú ý nào trong những cuộc vận động độc lập của nước ta cũng như trong thời kỳ dân tộc ta lập quốc, như vậy không thể giải thích bằng việc Nho giáo thiếu nhân tài hay tương tự. Ngoài khẳng định của Lý Miếu và Đạo Cao, bằng chứng rõ rệt nhất dĩ nhiên là sự thành công của anh em Khương Công Phụ ở tại sân vua Đường. Lý do cho sự vắng mặt của Nho giáo do

thế phải bắt nguồn từ một cơ sở sâu xa hơn. Và nó theo chỗ chúng tôi nghĩ không gì hơn là sự liên hệ giữa Nho giáo và Nho sĩ với người nước ta.

Chính dưới thời Sĩ Nhiếp với sự phá sản của quyền hành nhà Hán và sự xuất hiện của những chính quyền phân tranh, mà Nho giáo và Nho sĩ đã du nhập vào nước ta một cách đáng chú ý. Một số tác phẩm do Nho sĩ viết vào thời này tại nước ta ngày nay đang còn được bảo tồn, nhờ đấy ta có thể thấy một phần nào quan niệm của họ về người nước ta và giúp so sánh nó với quan niệm trong một số sách vở Phật giáo viết cùng thời cùng chỗ.

Về phía Nho sĩ, tác phẩm tiêu biểu nhất cố nhiên là bộ *Thích danh* do Lưu Hy viết khoảng những năm 196-219¹. Ở đoạn *Thích châu quốc*, nó giải thích chữ

¹ Kobayashi Toshio, *Ryushi no shiseki ni tsuite, Shinagaku* 15 (1946) 1-22; Hồ Sở Sanh, *Thích danh khảo, Đài Loan tỉnh lập Sư phạm Đại học quốc văn nghiên cứu sở tập san* 8 (1964) 1-218; Lê Mạnh Thát, *Lịch sử manh động của Nho giáo tại Việt Nam*, Cáo bản, 1970; Lưu Hy, *Thích danh*, Vương Văn Ngũ in, 1936, Thượng Hải, tr. 90; N.C. Bodman, *A linguistic study of the Shih Ming initial and consonant clusters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954. Về việc, *Thích danh* chỉ nói đến cách phát âm địa phương Tế của miền Bắc Trung Quốc, đưa ra một vài nghi vấn về nguồn gốc hoàn thành của nó. Xem G.E. Sargent, *The Intellectual atmosphere in Lingnan at the time of the Introduction of Buddhism*, trong *Symposium on Historical, Archaeological and Linguistic studies on Southern China, Southeast Asia and the Hong Kong region*, Hongkong:

“việt” bằng những chữ sau: “*Di man chi quốc, độ Việt lễ nghĩa, vô sở câu giã*”. Thế có nghĩa, trong thời kỳ tự trị dân chủ từ năm 43-939 quan niệm chính thống trong những sách vở Nho giáo về nước Việt, mà người nước ta sau này đã đồng nhất vào, không gì hơn là một “*nước mọi rợ, vượt khỏi lễ nghĩa, không có câu thúc*”¹.

Bây giờ, nếu đem so sánh với quan niệm trong các sách vở Phật giáo như *Mâu Tử Lý học luận* chẳng hạn, thì ta có một tình trạng trái ngược.

Lý học luận không những dám cả gan vào cuối thế kỷ thứ II, khẳng định Trung Quốc chưa chắc đã là trung tâm của trời đất (Hán địa vị tất vi thiên trung) ngược lại còn dùng ngay cả những “Ngô Việt chi tục” nhằm biện minh cho lối sống của những tu sĩ Phật giáo. Nói cách khác, về một mặt nó vạch trần tính địa phương của tôn giáo và học thuyết Trung Quốc, và về mặt khác ca ngợi những tục lệ địa phương của người nước ta. Phật giáo như vậy ngay từ đầu những thế kỷ có mặt của nó đã tự chọn đứng vào hàng ngũ dân tộc và xuất hiện như một chất xúc tác cho dân tộc ta trong việc thấu nhập văn hóa ngoại lai, đồng thời giữ lại bản sắc của mình. Thêm vào đó, nó tự xem như một khí cụ nhằm khẳng định chính bản sắc ấy.

Hongkong University Press, 1967, tr. 161-171.

¹ Về điểm này, xem Lê Mạnh Thát, *Lịch sử manh động của Nho giáo tại Việt Nam*, Cáo bản 1970; Miyakawa Hisayuki, *The Confucianization of South China*, trong *The Confucian Persuasion*, A. Wright in, Stanford: Stanford University Press, 1960 tr. 21-46.

Nếu truyền thống thần phổ có thể tin được về chuyện Bát Nàn phu nhân sau cuộc thất bại của Hai Bà Trưng đã đi tu vào năm 43, và trở thành một vị ni cô Phật giáo đầu tiên của nước ta, thì điều này cũng không có gì đáng ngạc nhiên hết, căn cứ theo những phân tích vừa nêu.

Chính hai quan niệm khác nhau về người nước ta này của Nho giáo và Phật giáo, mà Nho giáo đã bị người nước ta nhìn với một cặp mắt đầy nghi ngờ và thiếu tin tưởng trong thế kỷ đầu của thời lập quốc, mặc dầu họ không ngừng dùng chính lý thuyết chính trị Nho giáo cho việc biện minh những hành động chính trị thông thường của mình. Và đấy là chưa kể đến việc Nho sĩ thường có nhiều cơ hội để hợp tác và đồng lõa với bọn xâm lược cùng quan liêu và chính quyền do Trung Quốc dựng nên hơn là những tu sĩ Phật giáo. Có lẽ vì cả sự tình lý thuyết lẫn thực tiễn ấy, mà qua lịch sử Phật giáo chùa chiền và hội hè Phật giáo cứ tiếp tục mọc lên như nấm và diễn ra như hoa, không kể luật lệ cấm đoán gì hết.

Điều đáng chú ý hơn nữa là thái độ của tập thể Phật giáo trước những phê bình và hủy báng của các học phái Nho Mặc. Căn cứ vào giọng điệu của Lý Miểu thì một mặt Miểu muốn dẹp bỏ nạn Nho Mặc đi một cách miên viễn. Mặt khác, Miểu lại muốn dựa vào Nho Mặc để tìm hiểu Phật giáo, để làm cơ sở cho niềm tin đó. Giọng điệu của Đạo Cao, ngược lại muốn kết chặt Nho Mặc với Phật giáo, mặc dù ông cảnh cáo Miểu đừng có *“hấp tấp trong sự đồng quy”*. Tại sao lại có một úp mở kiểu thế này? Tại sao bảo một đảng là, *“đường*

không khác lối, họ chỉ thuật lại mà không làm ra”, rồi dâng kia thì nói đừng vội “*đặt giáo pháp Phật xuống ngang hàng với Chu Khổng*”. Câu hỏi này, nên đáng bàn rộng ra ở đây.

Lý do cho sự úp mở đó, chúng ta có lẽ không phải tìm đâu cho xa. Nó nằm ngay trong cuốn *Quân thiện luận* của Huệ Lâm. Lâm nói chuyện Nho giáo và Phật giáo “*thù đồ nhi đồng quy*”. Nhưng trong khi xác nhận vậy, ông không quên vạch ra nhược điểm của cả hai, đây là về chuyện u minh thì “*Chu Khổng nghi nhi bất biện*”, còn “*Thích Ca biện nhi bất thật*”. Có lẽ vì muốn cảnh cáo Miếu và những Phật tử nước ta về những thứ lập luận kiểu đó, nên Cao đã phải bảo là đừng “*hấp tấp trong sự đồng quy*”, nhất là thứ đồng quy kiểu của Lâm, dẫu ông thừa nhận “*đường không khác lối*”. Đây có thể nói là một nỗ lực tiếp thu có ý thức, có phê phán đầu tiên được ghi lại trong lịch sử Phật giáo Việt Nam đặt vào những học thuyết đương thời.

Bằng nỗ lực tiếp thu có ý thức, có phê phán này, mà khi người nước ta bắt đầu hùng cứ đế vương, tập thể Phật giáo đã có thể đóng góp một cách tích cực vào việc giải phóng và bảo vệ đất nước trước những tham vọng thôn tính của tập đoàn thống trị phong kiến Trung Quốc. Cũng nhờ nỗ lực ấy, mà nó đã thấm thấu đời sống thường ngày của mọi người dân Việt Nam. Trong liên hệ này, cần nói thêm là, sự tiếp thu đó không chỉ xảy ra ở một lãnh vực. Ngược lại, căn cứ vào những lá thư trên, thì nó đã thể hiện dưới nhiều góc độ khác nhau, mà một trong số đó là âm nhạc, ở đây không chỉ tán tụng ngâm vịnh là Phật giáo mà ngay cả ca hát cũng được Phật

giáo hóa và trở thành một bộ môn của lễ nhạc Phật giáo, như đã vạch ra ở trên. Đạo Cao cũng như Pháp Minh nhấn mạnh thêm là, nếu sự tiếp thu đã xảy ra, thì đây chính là khả năng tiếp thu độc lập của Phật giáo, chứ không phải tiếp thu vì những áp bức. Đối với họ, Phật giáo là “*mặt trời mặt trăng*”, còn những thứ khác thì như những “*bóng đèn leo lét*” hay những “*ngọn đuốc leo lét*”. Đây phải kể là một thái độ đáng chú ý, nhất là trong giai đoạn mà ở đây “*đại giáo đã bị khó khăn*” và “*sự hiểu lầm và hủy báng tăng hấn*”. Nó vì vậy có thể nói là một thái độ tự tin của một tình trạng Phật giáo đang lên và của một dân tộc đang tỉnh giấc.

Nhưng đồng thời với nỗ lực đồng hóa ấy, họ phê bình một cách khá gay gắt về chuyện “*phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú*”. Vào thời họ, hẳn nhiên Phật giáo không thiếu những pha trộn của nó, mà sự thần dị của Huệ Đào là một thí dụ. Điều đáng tiếc là, trong tình trạng nghiên cứu hiện tại chúng ta đang thiếu tư liệu cho việc kiểm tra những phê bình ấy. Điểm lồi cuốn nằm ở chỗ, ngay vào thế kỷ thứ V, những phê bình loại ấy về đồng bóng và phù chú lại đã có thể được nêu lên. Đây có lẽ là một xác định giới hạn và mức độ có thể đồng hóa của Phật giáo và phải đồng hóa theo chiều hướng nào. Ngoài ra, cùng với những thí dụ lẻ tẻ như trường hợp Huệ Đào và Lý Thúc Hiến hay báo cáo của Lưu Hân Kỳ, nó cho thấy một phần nào sự phổ biến của đồng bóng và phù chú, một tình trạng không có gì đáng ngạc nhiên, và khuynh hướng muốn chấp nhận một cách dễ dàng chung của những Phật tử. Thái độ, tư tưởng của tập thể Phật giáo do thế phải nói là đáng

quan tâm.

Chính nhờ vào tình trạng tín ngưỡng chung này, mà những nỗ lực cuối cùng của nền Phật giáo quyền năng của Mâu Tử và Khương Tăng Hội đã thể hiện qua những con người như Đàm Hoàng, Huệ Thắng và Đạo Thiên. Đàm Hoàng đã tự thiêu, để chứng minh quyền năng cảm ứng là một sự thực. Đạo Thiên vẫn tiếp tục cố gắng đi theo con đường tu thiền do Khương Tăng Hội mở ra. Nhưng họ là những ánh lửa cuối cùng leo lét trước cơn gió đang lên của thời đại Phật giáo mới.

CHƯƠNG IX

SƠ KHẢO VỀ HUỆ LÂM VÀ QUÂN THIỆN LUẬN

Qua nghiên cứu về *Sáu lá thư* xưa nhất của lịch sử văn học và Phật giáo nước ta ở trên, chúng tôi đã có dịp giới thiệu và phân tích sơ về một nhà sư Trung Quốc bị đuid ra nước ta vào giữa thế kỷ thứ V tên Huệ Lâm và tác phẩm *Quân thiện luận* của ông. Con người cũng như tác phẩm của nhà sư này qua bao thế kỷ đã gây ra nhiều bàn cãi khá lôi cuốn. Không những thế, chính trong những phát biểu ở *Quân thiện luận* đã tạo cơ hội cho sự ra đời của sáu lá thư vừa nói, nhằm trả lời và bác bỏ những kết luận mà *Quân thiện luận* nêu lên. Ngoài ra, Huệ Lâm có thể đã đóng góp không ít vào sự thành công của cuộc khởi nghĩa Lý Trường Nhân. Do vậy, con người và tác phẩm của Huệ Lâm càng lôi cuốn hơn nữa đối với công tác nghiên cứu văn học Phật giáo và chính trị Việt Nam. Chúng tôi vì thế đề nghị tìm hiểu ở đây cuộc đời của Huệ Lâm và dịch lại bản *Quân thiện luận* vừa nêu nhằm cung cấp một phần nào tư liệu cho những khảo cứu sau.

VỀ CUỘC ĐỜI HUỆ LÂM

Cuộc đời của Huệ Lâm, theo *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 từ 369a11-21, thì như thế này: “Đệ tử của Đạo Uyên là Huệ Lâm vốn họ Lưu, người Tần quận, giỏi hết các kinh điển và Trang Lão, hay đùa giỡn, ưa nói cười, sở trường về việc viết lách nên có Huệ Lâm tập 10 quyển, nhưng tính kiêu ngạo, lại hay tự khoe khoang. Uyên thường đến thăm Phó Lượng, Lâm tới chỗ trước, bèn ngồi. Đến khi Uyên tới, Lâm không trí lễ. Uyên giận, nóng cả mặt, Lượng bèn phạt Lâm 20 trượng. Tống Thế Tổ kính trọng Lâm, cho dẫn tới thăm thì Lâm thường lên ngồi trên cái giường một. Nhan Diên Chi, mỗi khi có dịp, đều chê trách. Vua liền không vui. Sau đó, Lâm viết Bạch hắc luận, trái với lý nghĩa Phật giáo. Thái thú Hoành Dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm đọ giáp, giúp nhau kích dương, làm ra Đạt tín luận, cũng câu nệ một bên, mà chê trách Thích giáo. Nhan Diên Chi và Tôn Bình kiểm bác hai cuốn luận ấy, mỗi người hơn một vạn lời. Lâm, khi hủy phá áo pháp của mình, bị đuổi ra Giao Châu, đời nói: Uyên công thấy ma tinh tức là con người này vậy”.

Đọc qua tiểu truyện này của Lâm, một kiểm soát tư liệu ngoại tại chứng thực cho ta những chi tiết sau. Thứ nhất, về truyện “Lâm lên ngồi trên cái giường một” và sự “chê trách” của Nhan Diên Chi, chúng ta có thể tìm thấy trong tiểu sử của Nhan Diên Chi ở *Tống thư* 73 từ 7a4-6: “Lúc bấy giờ Sa môn Thích Huệ Lâm vì có

tài ba và học thức nên được Thái Tổ quý trọng thương yêu. Mỗi khi cho gọi vào thăm, Lâm thường lên ngồi trên giường một. Diên Chi rất ghét, nhân đang say, bạch với vua rằng: ‘Xưa Đông tử Tham cùng cưỡi xe, Viên Ty nghiêm sắc mặt. Đây là chỗ ngồi của bậc tam thai, há lại có thể khiến kẻ hình dư cùng ở?’ Vua đổi sắc mặt”.

Tống thư do Tề Vũ đề vào mùa xuân năm Vĩnh Minh thứ 5 (487) ra lệnh cho Thẩm Ước viết và viết xong vào tháng 2 năm Vĩnh Minh thứ 6 (488), Huệ Hạo viết *Cao tăng truyện* khoảng năm 530 và chắc chắn là sau năm 519, do thế hẳn phải lấy chi tiết vừa nói ở *Tống thư*. Kiểm soát này giúp ta đính chánh một sai lầm khá to lớn, mà hình như tất cả những bản khắc từ thời Triệu Tống trở đi của *Cao tăng truyện* đều phạm phải, đấy là Tống Thái Tổ của nhà Lưu Tống yêu thương và quý trọng Lâm, chứ không phải là Tống Thế Tổ, như chúng đã có. Tống Thái Tổ tức Tống Văn đế, trị vì giữa những năm 424-453; còn Tống Thế Tổ tức Tống Hiếu Vũ đế, trị vì những năm 454-464.

Chi tiết thứ hai liên quan tới chuyện Lâm viết *Bạch hắc luận* và độ giáp với Hà Thừa Thiên. Văn cú của hai chi tiết này, Hạo chắc phải rút từ bài văn “*trả lời Tống Văn đế về việc tán dương Phật giáo*” của Hà Thượng Chi trong *Hoàng minh tập* 11 ĐTK 2102 từ 69a13-14: “*Lúc bấy giờ có Sa môn Huệ Lâm, giả mặc áo thầy tu, mà hủy báng giáo pháp của mình, viết ra cuốn Bạch hắc luận. Thái thú Hoạn Dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm độ giáo, giúp nhau kích dương, viết Đạt tính luận, cũng câu trệ về một phía, mắng chê Thích giáo.*

Thái thú Vinh Gia Nhan Diên Chi và thái tử trung xá nhân Tôn Bình đều là những người tín đạo, kiếm bác hai cuốn luận ấy mỗi người hơn một vạn lời. Lâm và Thiên ban đầu cũng có thư từ lui tới, nhưng cuối cùng bị bẻ lý, họ bèn thôi. Bình nhân đó viết quyển Minh Phật luận, để mở rộng tôn chỉ của mình. Vua khen hay”.

Hà Thượng Chi, căn cứ tiểu sử của ông trong *Tống thư* 66 từ 3a2-6b7, sinh năm 382 và mất lúc 79 tuổi vào năm 460.

Về những chi tiết khác, chúng ta không có những tư liệu ngoại tại, mà văn cú đã được Huệ Hạo dẫn nguyên văn như hai chi tiết vừa thấy. Tuy thế, đối với một số nhân vật và chi tiết như Đạo Uyên, liên lạc của Uyên với Phó Lượng, tài ba của Huệ Lâm và việc Lâm bị đuổi ra nước ta đều có thể kiểm chứng. Thứ nhất, về Đạo Uyên, thấy Huệ Lâm, Hạo đã ghi lại thế này trong *Cao tăng truyện* 7 từ 369a5-11: *“Thích Đạo Uyên, họ Quan, không biết người xứ nào, xuất gia dừng lại chùa Đông An ở kinh sư, nhỏ giữ giới luật, lớn học nghĩa tôn, các kinh những luật không gì là không thông đạt, nhưng tiềm quang ẩn đức, đời chẳng ai biết. Sau ở chùa Đông An mở hội giảng, Uyên phẫu chiết mọi nguyên uy, làm rõ hết những chỗ sâu sắc, khiến cho tất cả những tích trệ xưa nay đều bỗng nhiên bừng sáng băng giải. Từ đấy, học đồ đổi nhìn, ùa theo lập đức. Sau Uyên dời tới ở chùa Bành Thành. Tống Văn đế cho Uyên lấy đức hạnh làm vật quý, sắc đến ở chùa. Sau khi tới nhậm, Uyên mất ở chỗ mình ở, xuân thu 78 tuổi”.*

Bản tiểu sử này của Uyên không những thiếu

chính xác và không đầy đủ, mà còn quá ngắn, khi so với bản tiểu sử phụ tùy của người đệ tử ông là Huệ Lâm. Thiếu chính xác, bởi vì nó không nói rõ, chẳng hạn ngôi chùa mà Tống Văn đế sắc Uyên tới ở là chùa nào. Không đầy đủ, bởi dựa vào những tiểu sử khác, ta biết Uyên đã đến thụ giáo với Cưu Ma La Thập ở Trường An và tham dự vào những công tác dịch thuật vĩ đại của người này. Bản tiểu sử của Trúc Đạo Sanh trong cùng quyển đã ghi lại lời bình sau “*người đương thời bình luận rằng:*

*Sanh, Duệ phát thiên chân
Nghiêm, Quan oa lưu đặc
Huệ Nghĩa bành hành tấn
Quan Uyên vu mặc tặc”*

Quan Uyên tức Đạo Uyên họ Quan vừa nói. Ông như vậy được xếp ngang hàng với những danh sĩ Phật giáo đương thời. Đó là Trúc Đạo Sanh, Huệ Duệ, Huệ Nghiêm, Huệ Quan và Huệ Nghĩa. Và những người này đều là môn đồ của La Thập, sống tại miền nam. Sanh mất năm 435, Nghiêm năm 444, Nghĩa năm 445, còn Duệ và Quan thì chỉ biết mất trong khoảng Nguyên Gia, tức những năm 424-453. Uyên cũng mất trong khoảng Nguyên Gia. Niên đại ông do thế rơi vào khoảng 370-440.

Về chi tiết liên lạc giữa Huệ Lâm, Đạo Uyên và Phó Lượng, căn cứ tiểu sử của Lượng trong *Tống thư* 43 tờ 10a6-17b6 và *Nam sử* 15 tờ 11a3-12a5 thì không thấy nói. Lượng dĩ nhiên là vị công thần khai quốc của nhà Lưu Tống. Vì vụ phế thí Thiếu đế và lập ngôi Văn đế,

mà Lượng sau đó đã bị Văn đế giết lúc mới 53 tuổi cùng với Từ Tiệm Chi vào năm 426. Uyên và Lâm, nếu có đến thăm Lượng, thì chắc chắn phải trước năm ấy. Hơn thế nữa, chính vào năm 426, Văn đế cho gọi Huệ Lâm vào cung để bàn bạc triều chính. Căn cứ *Tư trị thông giám* 120 tờ 15a13-b7, “*Nguyên Gia năm thứ 3 (426) tháng 3 ngày Tân Tỵ, vua trở về Kiến Khương, trưng Tạ Linh Vận làm bí thư giám, Nhan Diên Chi làm trung thứ thị lang, thường đãi rất hậu. Vua cho nhà sư Huệ Lâm giới bàn luận, nhân thế cùng bàn nghị triều đình đại sự, từ đó tham dự vào quyền yếu, khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường có vài chục cặp, bốn phương nối nhau dâng gởi đồ biếu, chiếu vuông bảy tám chiếc luôn luôn đầy người. Lâm thường đi guốc cao, mặc áo lông chồn, đặt chức thông trình và thơ tá, Khổng Khải từ Hội Khế thường đến thăm, gặp khách khứa đầy nhà chào hỏi nhau mà thôi. Khải bùi ngùi nói: ‘Lại có tế tướng áo nâu sao, có thể nói là quan lý mất chỗ vậy’”.*

Về việc cho gọi Lâm cùng Tạ Linh Vận và Nhan Diên Chi vào làm việc này, Hồ Tam Tỉnh đã chú thích là, “*khi Lô Lăng vương bị phế thì người đầy bị đuổi đi, khi Từ Tiệm Chi và Phó Lượng bị tru thì ba người này được tiến, có thể nói là kiểu ủng quá chính vậy*”. Việc tham dự vào triều chính của Lâm, chúng ta sẽ có dịp bàn rộng hơn sau này. Ở đây, ta biết, nếu Lâm vào năm 426 đã tham dự vào “*triều chính đại sự*”, thì chắc hẳn Lượng không thể phạt Lâm hai mươi trượng vài năm trước đấy. Chuyện Lượng phạt Lâm do thế hẳn phải xảy ra khoảng trước năm 420, khi Lưu Dụ lên ngôi hoàng đế lập ra nhà Lưu Tống và Lượng đạt tột đỉnh quyền hành

của mình, nếu không là trước đó năm, mười hay mười lăm năm.

Chi tiết về tài ba của Lâm có thể kiểm soát qua nhiều tư liệu khác nhau. Thứ nhất, như những dẫn chứng trên từ Nhan Diên Chi cho tới Tư Mã Quang cho thấy, ai cũng nhận Lâm “vì có tài ba học thức”¹ nên được Văn đế kính trọng và hỏi bàn việc nước. Tiếp đến, cả *Tống thư* 97 từ 6b9-8b13 lẫn *Nam sử* 78 từ 10a12-b8 đều có tiểu sử của Lâm, một vinh dự ít thấy cho những nhà sư khác.

Vì bản tiểu sử trong *Nam sử* đầy đủ chi tiết và gọn ghẽ hơn là bản tiểu sử của *Tống thư*, dẫn chúng hoàn toàn đồng nhất với nhau, chúng tôi xin dịch nó ra đây: “Huệ Lâm người Tân huyện, Tân quận, nhỏ xuất gia ở chùa Trì Thành, có tài văn chương, học kiêm nội ngoại, là chỗ bạn bè của Lô Lăng vương Nghĩa Chân. Ông thường viết *Quần thiện luận*, rất chê bai Phật pháp, nói rằng: Có một bạch học tiên sinh cho thánh nhân Trung Quốc kinh luân bách thế, đức họ đã rộng, trí họ lại bao trùm mọi hiện tượng, nguyên lý của trời người họ đều rõ hết, đạo họ không có chỗ che giấu, giáo pháp họ không có chỗ thiếu sót hở hang, họ thông tuấn giới triết, thì cần gì phải nhờ đến những học thuyết khác. Có một hắc đạo sĩ khinh chê những vị đó, họ cho là không rõ con đường u minh, chẳng đề cập đến sự biến hóa của

¹ Đường hội yếu 47 từ 10b411a3 do Vương Phổ (922-982) viết (Vũ anh điện tự trần bản tàng thư), đã ghi lại lời khen của Ngụy Trung đối với Huệ Lâm: “Thích Huệ Lâm phi vô tài tuấn” (Thích Huệ Lâm không phải không tài giỏi tuấn tú).

đời sau, tuy có thể hư tâm, nhưng chưa chắc có thể hư sự, nên không thể bằng được sự thâm thúy của học thuyết Tây Vực. Rồi đặt hai người này làm chủ khách, đối đáp nhau, mà kết luận là 'Lục độ với ngũ giáo cùng được thực hành, tín thuận với từ bi đều được thiết lập'. Cuốn luận ấy ban hành ra ở đời, cựu tăng cho nó là biếm truất họ Thích, muốn gia tấn đuổi. Văn đế thấy nó khen thưởng. Trong khoảng Nguyên Gia; Lâm tham dự vào quyền yếu, triều đình đại sự đều cùng bàn cãi. Khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường vài chục cặp, bốn phương nối nhau gởi đồ dâng biếu, thế khuynh một thời, chiếu vương bảy tám chiếc, trên đó luôn luôn đầy người. Lâm mang guốc cao, mặc áo lông chồn, đặt chức thông trình và thơ tá, quyền hành sánh với bậc tể tướng. Khổng Khải từ Cối Kê thường đến thăm Lâm, gặp khách khứa chỉ ỏn ào hỏi thăm mà thôi. Khải bùi ngùi nói: "Lại có tể tướng áo nâu sao? Có thể nói quan chức không đúng chỗ vậy". Lâm chú thích Hiếu kinh và thiên Tiều điều của Trang Tử; văn luận của ông còn truyền ở đời".

Đó là cuộc đời Lâm theo Nam sử, *Tống thư* cũng chép chừng ấy chuyện, nhưng nó chấm dứt sau câu "thế khuynh một thời" để tiếp kể tác phẩm của Lâm. Chỉ khác một chỗ là, trong khi Nam sử tóm tắt *Quân thiện luận*, thì *Tống thư* cho chép lại hoàn toàn, đó sẽ là nguồn tư liệu của ta sau này.

Căn cứ tiểu sử ấy, thì Lâm là bạn bè của Lô Lăng vương Nghĩa Chân. Chân là người con thứ hai của Vũ đế. Khi Vũ đế băng, người anh lên ngôi tức Thiếu đế, nhưng vì hung bạo hoang tàn, nên bị phế vào năm 423.

Chân đáng lý kế ngôi, song bị Từ Tiệm Chi ghét, do thế bị giết vào cùng năm. Tiệm Chi cùng Phó Lượng rước người con thứ ba của Vũ đế tức Nghĩa Long về nối vị, lấy hiệu là Văn đế, cải nguyên là Nguyên Gia bắt đầu từ năm 424. Chân bị giết lúc mới 18 tuổi. Liên lạc của Chân với Huệ Lâm được *Tống thư* 61 tờ 2a13-b6 và *Nam sử* 13 tờ 7b5-11 viết thế này: “*Nghĩa Chân thông minh, ái mộ văn học, nhưng khinh cử không có đức nghiệp. Chân cùng với Tạ Linh Vận từ Trần quận, Nhan Diên Chi từ Lang Nha và sư Huệ Lâm đi chơi khắp chốn một cách khác thường, nói rằng: ‘Tới ngày đắc chí thì ta sẽ lấy Linh Vận hay Diên Chi làm tế tướng, Huệ Lâm làm đô đốc Tây Dự châu’.* Từ Tiệm Chi và những người khác rất ghét sự khinh nhờn quá sức của Nghĩa Chân và Linh Vận, Diên Chi, nên sai Phạm Yến nhẹ răn Nghĩa Chân rằng: ‘Linh Vận rộng thua, Diên Chi bạc bèo hẹp hòi’. Văn đế nhà Ngụy nói: ‘Văn nhân là những kẻ ít khi có thể dùng danh tiết của mình mà tự lập’. Nhưng tánh tình của Chân vì đã quen thói, chưa thể quên lời, khi gặp tặng thưởng, nên vẫn tiếp tục giao du, đem đến cùng trấn này bộ ngũ ở Đông phủ. Trước đó nước có quốc ai, thuyền của Nghĩa Chân đơn sơ không bằng thuyền của mẹ Chân là Tôn Tử Nghi. Nghĩa Chân cùng Linh Vận, Diên Chi, Huệ Lâm cùng ngồi xem ngũ bộ, nhân thế thiết yến ở trong thuyền, bèn sai tả hữu cắt thuyền của mình ra khỏi thuyền bà mẹ, đem thuyền ấy tới trình để xin lấy cái đẹp nhất..”.

Vì Chân chết lúc mới 18 tuổi, liên lạc giữa Chân và Lâm cũng như Tạ Linh Vận và Nhan Diên Chi chắc hẳn không bắt đầu thực sự khoảng ba bốn năm trước đấy, tức khoảng năm 420 trở đi. Lâm có liên lạc ấy, bởi vì

tài học của mình.

Tài ba và học thức ấy, bản tiểu sử của Tạ Linh Vận ở *Tống thư* 67 không nói đến, nhưng bản tiểu sử của Nhan Diên Chi đã nêu ra, như đã thấy ở trên. Không những thế, nó đã sáng chói, để một sử gia nổi tiếng kiểu Phạm Việp bình luận. Việp viết *Hậu Hán thư* quen thuộc ngày nay. Tiểu sử ông ở *Tống thư* 69 từ 9a4-10 cho biết một chi tiết lôi cuốn sau: “Việp tính tình vì, có nghĩ suy, dụng việc thì phần nhiều rất giỏi. Áo quần y phục của Việp không gì là không do Việp đo cắt, người đời đều lấy làm phép tắc. Việp soạn *Hoà hương phương*, viết tựa nói rằng: ‘Xạ vốn kỹ nhiều, dùng quá phân là giết. Trầm thật dễ hòa, nhiều cân không hại. Linh hoặc hễ khô là hư. Chiêm đường hễ ướt là rắn. Cam tùng, tô hiệp, an túc, uất kim và nại đa hòa la đều là những thứ quý giá ở nước ngoài, nhưng vô dụng ở đất Trung Quốc. Còn táo cao hễ kín thì đóng cục, giáp tiễn hễ cạn thì hôi, chúng không những không giúp ích gì cho sự thơm tho, mà còn làm cho bệnh càng nặng thêm nữa’. Cái, mà cái tựa đầu muốn nói, là muốn đem những gương ấy sánh với triều sĩ thời ông. Xạ vốn kỹ nhiều, tức muốn sánh với *Dữu Bình Chi*. Linh hoặc hễ khô là hư, tức sánh với *Hà Thượng Chi*. Chiêm đường hễ ướt là rắn, tức sánh với *Trần Diễn Chi*. Táo cao hễ kín thì đóng cục, tức sánh với *Dương Huyền Đảo*. Giáp tiễn hễ cạn thì hôi, tức sánh với *Tử Trạ Chi*. Cam tùng, tô hiệp, tức sánh với *Huệ Lâm đạo nhân*. Và trầm thật dễ hòa, tức sánh mình vậy”, Việp như vậy, mặc dù coi *Huệ Lâm* “bất thú ư trung thố”, khi so sánh với cam tùng và tô hiệp, đã coi *Lâm* là “những thứ quý giá ở nước ngoài”.

Về những liên lạc giữa Lâm và Tạ Linh Vận, tiểu sử của Vận trong *Tống thư* 67 lần *Nam sử* không nói gì đến. Nhưng một sưu tập của Đạo Tuyên trong *Quảng hoàng minh tập* đã giữ lại một số văn kiện trao đổi giữa hai người này. Như đã thấy trên, Vận là bè bạn của Nghĩa Chân. *Tống thư* 67 tờ 6b8-10 viết: “*Lô Lăng vương Nghĩa Chân nhỏ thích văn học, cùng Linh Vận tình khoản khác thường. Tới khi Thiếu đế tức vị, quyền hành đều tại tay những đại thần. Linh Vận gây xúi dục đồng, phê bình hủy báng những kẻ chấp chính. Tư đồ Từ Tiệ Chi và những người khác do thế không thích, bèn đổi Vận ra làm thái thú quận Vĩnh Gia*”. Thế cũng có nghĩa, Vận ra Vĩnh Gia vào năm 423. Trong khi làm thái thú quận này, ngoài việc du hí, Vận còn viết một tiểu luận nhan đề *Biện tôn luận*, mà *Quảng hoàng minh tập* 18 ĐTK 2103 tờ 224c25-225a9, đã ghi lại cùng với vấn nạn của những người khác, trong đó có trả lời vấn nạn của Huệ Lâm ở tờ 226b6-227a25.

Biện tôn luận viết: “*Cùng đi chơi với các đạo nhân đều là những vị chuyên tu đạo tâm thân, chuyên tìm hiểu điều ngoài lời nói. Tôi đau gối giường, việc ít, lại có nhiều ngày rảnh, nhân thế xin trình bày ý kiến của mình về do lai của đạo nhằm xác định sự tìm hiểu tôn chỉ*”.

Họ Thích bàn luận Thánh đạo tuy cao xa, nhưng phải học nhiều mới hay đến, ràng buộc hết thì sự rõ ràng mới sinh, mới có thể đáp lại sự tiệ ngộ. Họ Khổng bàn luận Thánh đạo đã hay, tuy Nhan Hối chờ nhiều, thế đạo không rõ khắp, nhưng lý về một cực, Có một đạo sĩ đưa ra học thuyết mới, cho rằng sự lặng soi

vi diệu không dùng từng bậc, học nhiều không hạn, sao phải tự dứt. Nên nay bỏ quan niệm tiệm ngộ của họ Thích mà dùng lấy quan niệm có thể đến, bỏ quan niệm chờ nhiều của họ Khổng mà giữ lại quan niệm một cực. Quan niệm một cực khác với quan niệm tiệm ngộ. Quan niệm có thể đến chẳng qua là quan niệm chờ nhiều. Cho nên, lý do cho việc bỏ đi tuy giống nhau, cho việc giữ lại thì Khổng Thích hai đường xa khác.

Tôi cho rằng hai bàn luận trên là những lời cứu vạt, xứng lên học thuyết đặc ý của các nhà tu hành. Tôi dám lấy chúng chiết trung, tự trộm gọi là học thuyết mới vậy, nhằm đáp lại những ý kiến thấp thời, đợi chờ có sự hiểu biết thêm về sau”.

Giữa những ý kiến mà Vận “xin đáp lại dưới đây, đợi chờ có thêm sự hiểu biết”, có cả những vấn nạn của Huệ Lâm và Pháp Cương, người Huệ Lâm sẽ viết truy diệu hơn mười năm sau. Trong câu mở đầu cho trả lời vấn nạn của hai nhà sư này, Vận đã viết: “*Vừa xem xong hai vấn nạn, mừng vui như được thấy mặt, vấn đẹp ý rộng, phát phối đầy mắt, có thể nói là chúng đến từ miệng của thắng nhân*” (phi lãm song nạn, hân như tạm đối, tháo phong luận bác, úy nhiên mãn mục, khả vị thắng nhân chi khẩu). Chỉ cần đọc một câu mở đầu này, ta cũng có thể thấy, Vận và Lâm đã có những tình khoản gì với nhau.

Qua những liên lạc mật thiết này với những danh sĩ thời ông, tài ba và học thức của Lâm tất không phải tầm thường gì. Ngoài *Quân thiện luận* mà ta sẽ cho bàn riêng dưới đây, cứ theo đoạn văn dẫn trên từ *Nam sử* và

Tống thư cùng *Cao tăng truyện*, Lâm đã chú thích *Hiếu kinh*, thiên Tiêu diêu của *Trang Tử* và có *Huệ Lâm tập* mười quyển. Một kiểm soát kinh tịch chí của *Tùy thư* 32, 34 và 35 cho thấy, những tác phẩm sau hiện còn tới giữa thế kỷ thứ 7: 1. *Hiếu kinh* 1 quyển, Thích Huệ Lâm chú, 2. *Lão Tử đạo đức kinh* 2 quyển, Thích Huệ Lâm chú, và 3. *Tống Sa môn Thích Huệ Lâm tập* 5 quyển, thư mục đời Lương có tới 9 quyển và 1 quyển lục. Thêm vào đó, ta phải kể 2 bài truy điệu do Lâm viết cho Trúc Đạo Sanh và Thích Pháp Cương, cùng với những trao đổi thư từ với Tạ Linh Vận, mà *Quảng hoàng minh tập* ghi lại. Ngoài ra, theo báo cáo trên của Hà Thượng Chi thì Lâm có trao đổi thư từ với Tôn Bính và Nhan Diên Chi về cuốn *Bạch hắc luận*, nhưng ngày nay không một lá thư nào đã được bảo tồn. Trong bản mục lục *Pháp luận* do Lục Trừng viết vào khoảng 465-469 và Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 12 ĐTK 2145 tờ 85a25-2a, ta thấy ngoài *Quân thiện luận*, Lâm còn là tác giả của 3 luận văn khác: 1. *Thích Huệ Lâm nạn*, 2. *Hôn nông vô thượng luận* và 3. *Vấn nạn*. Nhan đề của luận văn thứ hai tỏ ra lồi cuồn vì nó đề cập tới hôn nhân và nông nghiệp. Tóm lại, trừ *Bạch hắc luận* và những bài truy điệu cùng thư từ với Tạ Linh Vận, những tác phẩm của Lâm ngày nay hầu hết đã tán thất. Dầu thế, chỉ một cuốn *Bạch hắc luận* cũng đủ làm cho tiếng tăm Lâm vang dội và trở thành đầu đề bàn cãi của những trí thức lãnh đạo thời ông, đặc biệt là Hà Thừa Thiên.

Hà Thừa Thiên là một nhà thiên văn học nổi tiếng của Trung Quốc cổ đại. Tiểu sử của ông tìm thấy

trong *Tống thư* 64 tờ 6b13-13b1. Ông sinh năm 370 và mất năm 448, lúc 78 tuổi. Căn cứ vào tiểu sử này thì hình như Thiên không có một liên lạc nào hết với Huệ Lâm. Điểm may mắn là Tăng Hựu đã cho sưu tập lại phần lớn những phát biểu của Thiên về Phật giáo và dành hầu như toàn bộ hai cuốn thứ 3 và thứ 4 của *Hoàng minh tập* cho chúng. Chúng ta nhờ thế biết tường tận quan điểm và cảm nghĩ của Thiên đối với Lâm. Trong lá thư đầu tiên viết cho Tôn Bính, để gửi kèm cuốn *Bạch hắc luận* của Lâm, Thiên viết: “*Đạo nhân Huệ Lâm ở chùa Trì Thành, làm ra Bạch hắc luận, bèn bị chúng Tăng bài tẩn, may nhờ gặp Minh chúa khéo cứu, nên miễn được tội ba la di. Đã làm Tỳ kheo mà không chịu rõ điều ấy. Huống nữa hàng cư sĩ như tôi, sao lại không nói*”.

Trong lá thư trả lời, Bính không những phân tích một cách khá chi ly tác phẩm của Lâm và phê bình những kết luận của nó, trái lại còn dẫn những người từ Kỳ Vực cho tới Đạo An, Đạo Lâm và Huệ Viễn, rồi hỏi: “*Thần lý phong tháo của họ hình như rất không sau tỳ kheo Huệ Lâm, thì đâu lại có chuyện họ bỏ bậy thần lý, cạo vứt tóc râu, để tin theo sự giáo hóa của người không thật?*”. Đáp lại lá thư vừa dẫn của Bính, Thiên viết: “*Túc hạ đã biết, người thường không thể ngay cả lương đo việc gần, thì nay làm sao mà họ có thể hơn được trong việc lương đo việc trăm năm về trước hay ngàn dặm nước ngoài? Lâm tỳ kheo dù đáng mạo thầy tu, nhưng bảm tính ngay thật, hình như sâu biết sự chân nguy, lại rất không chịu kiêng sợ việc hộ kinh, thờ thầy, để ăn nói bằng những lời xảo mỹ. Tôi do đó mà có lòng*

kính trọng đối với ông ta". Hà Thiên đối với Lâm là thế.

Điểm đáng chú ý hơn nữa là thái độ của Tôn Bính trong câu trả lời nhận xét vừa nêu của Thiên. Bính viết trong lá thư trả lời cho Thiên rằng: *"Tôi quả không quen biết Lâm Tỳ kheo, lại cũng không từng bàn luận việc đời với ông ấy. Nhưng nếu túc hạ cho ông đó ngang hàng với Dữu Văn Bính, từ đó có thể không thua gì Đạo Thúy, thì cũng đang còn thua Trúc Pháp Hộ và Vu Pháp Lan. Lời bình trước chưa hẳn là đã thất ngôn. Nếu Lâm thật có thể có mặt mũi thầy tu, bầm tình ngay thẳng, sâu biết chân nguy, thì hà tất chẳng hóa làm Thiên để thích, để khích lệ người mau thành Phật sao?"*.

Nhận xét vừa nêu phải nói là đáng ngạc nhiên, nhất là khi Bính xếp Lâm lên ngang hàng với Vu Đạo Thúy, nếu không là với Vu Pháp Lan và Trúc Pháp Hộ. Đạo Thúy cố nhiên là một nhân vật quan trọng trong thời Phật giáo du nhập Trung Quốc. Ông mất trên đường qua Ấn Độ tại nước ta vào khoảng năm 320. Đạo Lâm đã ca ngợi ông với bài minh sau:

Anh anh thượng nhân

Biết rõ lẽ trong

Trí ngời ngọc chiếu

Tiếng đức thơm lan

Giả như Lâm ngang hàng với Thúy theo xác định của Bính, thì tối thiểu vị trí của Lâm trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc cũng không phải nhỏ mọn gì. Tôn Bính có tiểu sử trong *Tống thư* 93 và *Nam sử* 75 từ 3b3-4a6. Sống giữa những năm 374-443, Bính là một Phật tử

thuần thành, đóng góp không ít trong việc giải thích Phật giáo cho người Trung Quốc. Ông là đệ tử của Huệ Viễn (344-416), một nhân cách vĩ đại và hiếm có của lịch sử Phật giáo Trung Quốc và thế giới. Nhận xét của Bính về Lâm do thế không phải là thường.

Đối với vấn đề tham dự quyền yếu, tiểu sử của Lâm trong *Tống thư* chỉ bằng lòng ghi: “*Trong khoảng Nguyên Gia, Lâm tham dự quyền yếu..., thế khuynh một thời*”. Nhưng *Nam sử* đã thêm câu nhận xét của Khổng Khải về cuộc đời khá bận rộn và khá phong lưu của Lâm như đã thấy trên. Khổng Khải có tiểu sử ở *Tống thư* 84 tờ 15a5-21a3. Căn cứ theo đó thì Khải bị chém trong vụ gây hấn Nghĩa gia năm 466, lúc mới 51 tuổi. Năm Khải sinh như vậy rơi vào khoảng 416. Thời gian để Khải phát biểu nhận xét trên về Lâm chắc chắn phải sau năm 435 trở đi. Sau năm 435, Lâm do đó phải đang còn giữ chức “tể tướng áo nâu” tại triều Văn đế. Kết luận này có thể chứng thực một cách dễ dàng bằng cách đọc lại tiểu sử của Nghĩa Khương ở *Tống thư* 68 tờ 1a6-6a5 và *Nam sử* 13 tờ 8a9-10a9.

Khương là người con thứ tư của Vũ đế và là em khác mẹ của Văn đế. Trong khoảng thời gian từ năm 435 cho đến 440, Văn đế đau yếu, quyền hành đều do Nghĩa Khương sử dụng cùng với bộ hạ của mình là Lưu Trạ, Lưu Kính Văn và Khổng Dẫn Tú. Đến năm 440, khoảng tháng 4 bệnh bớt, Văn đế nghe phong phanh Dẫn Tú bàn việc lập Khương làm hoàng đế. Trạ lại gây oán với Ân Cảnh Nhân. Đến tháng 10, Nhân cùng Văn đế ra chiếu bắt Trạ cùng các con và đảng bộ giao cho đình úy xử. Khương khiếp sợ, dâng biểu tống vị, xin

đổi ra làm thứ sử Giang Châu. Trước lúc đi, "*Khuong lưu lại trong điện vua hơn 10 ngày. Quế Hương hầu Nghĩa Dung, Tân Du hầu Nghĩa Tôn, Bí thư giám Từ Trạm Chi đều lui tới thăm hỏi yên ủi. Đến ngày nhận chức, rời để xuống Chũ Thượng, Khuong tới gặp vua, chỉ nhìn và khóc, không biết nói gì. Vua sai Sa môn Thích Huệ Lâm đến xem. Nghĩa Khuong hỏi: 'Đệ tử có thể được trở về chăng?' Huệ Lâm trả lời: 'Chỉ tiếc ngài không chịu đọc vài trăm cuốn sách'. Khuong từ đấy trở đi thất sủng, để cuối cùng bị bàn tay của Văn đế giết mười năm sau vào năm 451, lúc ông 43 tuổi. Khuong bị chận cổ chết, vì ông từ chối uống thuốc do Văn đế gởi, bởi 'Phật dạy tự sát thì không được lại thân người'". Đến năm 440 như vậy Lâm đang còn làm việc cho Lưu Nghĩa Long. Kể từ ngày Long gọi Lâm cùng Tạ Linh Vận và Nhan Diên Chi vào triều cho tới lúc đấy đúng mười ba năm.*

Cuộc sống của Lâm trong giai đoạn ấy, như *Nam sử* cho biết, tương đối phong lưu, nếu không là khá thế tục. Ông mặc áo lông chồn, mang guốc gỗ cao, có những tên thư ký với những chức thông trình và thơ tá. Khách khứa lui tới nhộn nhịp, xe cộ đầy ngõ. Nhà cửa ồn ào tiếng người hỏi han. Cũng chính trong khoảng thời gian này, một vài chi tiết khá sinh động về đời sống và tính cách của Lâm được ghi lại. Tiểu sử của Tạ Hoàng Vi ở *Tống thư* 58 từ 2b6-3b10 kể chuyện, vào năm 427 anh của Vi là Tạ Diệu mất "*Hoàng Vi ăn chay lâu ngày, buồn rầu quá lễ, năm tang tuy đã hết, nhưng vẫn không chịu ăn thịt cá, Sa môn Thích Huệ Lâm đến thăm Hoàng Vi, Hoàng Vi cùng ngồi ăn, song vẫn một mình ăn đồ chay. Huệ Lâm nói: 'Đàn việt bản thân đã nhiều*

bệnh, lúc này xương thịt lại gầy gò; sau ngày tang, sao vẫn không chịu ăn uống như thường? Nếu lấy cái việc vô ích để làm hại đời sống, thì đâu có đúng lẽ được'. Hoàng Vi đáp: 'Việc đổi áo mũ tang, ấy bởi lẽ không vượt, nhưng lòng vẫn còn buồn chưa thôi, nên phải vậy'. Rồi bèn bỏ ăn, khóc lóc nghẹn ngào khôn xiết".

Từ chi tiết này, ta có thể rút ra hai kết luận sau: Thứ nhất, Lâm có một cái nhìn khá thực tiễn về lễ nghĩa. Hoàng Vi dĩ nhiên là một trong năm trọng thần của dẫu triều Nguyên Gia, cùng ngang bậc với Vương Hoa, Vương Đàm Thủ, Ân Cảnh và Lưu Trạ. Việc Lâm can gián Vi, chứng tỏ Lâm không những có liên lạc mật thiết với những người cao cấp này, mà còn có những quan hệ tình cảm riêng tư khá gần gũi, dẫn tới chuyện muốn đem quan niệm lễ giáo của mình để ảnh hưởng Hoàng Vi. Thứ hai, bữa ăn của Lâm với Vi chắc là một bữa ăn mặn, bởi vì trong bữa ăn hai người ấy thì "*Hoàng Vi dũ chi cộng thực, do độc tố thực*" chỉ một mình Vi ăn chay, giả thiết Lâm chắc ăn cá thịt. Cũng cần nhớ là, Vi rất giỏi nấu nướng, đến nỗi cả Văn đế cũng đến nhà Vi dùng bữa (thượng dĩ Hoàng Vi năng doanh thiện tu, thượng tự cầu thực). Bữa ăn do Vi đãi Lâm vì thế chắc là một bữa ăn mặn. Đương nhiên, việc ăn mặn này không có gì đáng quan tâm cho lắm, bởi vì thủ tục ăn chay chưa trở thành phổ quát vào thời ông. Tăng sĩ ăn chay là một ngoại lệ hơn là thông luật, nên Huệ Hạo đã có dịp ca ngợi một cách nồng nhiệt những vị sư triệt để thi hành ngoại lệ ấy trong *Cao tăng truyện*.

Chi tiết thứ hai được Giản Văn đế nhà Lương ghi

lại trong *Kim lâu tử* 6 từ 7b8-8a4. Nó như thế này: “*Hà Thừa Thiên ở tại ghê Thái Tổ nói giễu Dữu Đãng Chi rằng: ‘Nhân họa đổi thành phúc, ấy chưa chắc đều là thông minh’. Dữu Đãng Chi trả lời: ‘Tôi cũng từng với ba cây ấy cùng giết’. Thừa Thiên, khi Tạ Hối làm loạn, viết biểu cho Hối nói: ‘Đương thả thuyền xuống phía đông, giết ba cây ấy’. Cho nên ông Dữu lấy cái chuyện ba cây để giễu. Thừa Thiên thất sắc. Thừa Thiên lại cùng với đạo nhân Huệ Lâm ngồi với Thái Tổ. Thái Tổ sử hai người đánh cờ. Lâm công chỉ ba con cờ mà gọi Thừa Thiên nói: ‘Chỉ nên theo dòng thẳng xuống giết ba cây đó’. Lâm lập lời nói tới ba lần. Thừa Thiên lưng toát mồ hôi, hoảng hốt khiếp sợ, đến nỗi bèn thua cuộc”.*

Chi tiết này dĩ nhiên nhắc lại việc Thiên tham dự vào cuộc kháng chiến của Tạ Hối chống lại việc giết Từ Tiệp Chi và Phó Lượng của Văn đế vào mùa xuân năm 426. Hối đóng ở Giang Lăng, thả thuyền xuống phía đông, tức xuống Giang Khẩu, nhưng bị viện binh của Đàm Đạo Tế đánh lại. Hối chạy lên bắc Ngụy mượn viện binh. Thừa Thiên ra đầu hàng, được sống: Từ ngày ra hàng đến năm 430, Thiên được thăng từ chức như man phủ sự lên thượng thư điện trung lang kiêm tả thừa. Tới lúc Ân Cảnh Nhân được cất làm thượng thư bộc xạ vào năm 432 thì Thiên bị Ân đổi làm nội sử Hoành Dương, bởi vì “*tính Thiên cương trực, không chịu khuất ý, bần bề ở triều đình thường hay bị khinh vũ, nên đổng liệt không bàn tán Thiên cho Nhân biết*”. Đến năm 439, Thiên được gọi về triều, giao chức trước tác tả lang, để viết quốc sử. Qua năm 442, được bổ làm quốc tử bác sĩ giảng *Hiếu kinh* cho hoàng thái tử. Từ năm 446,

đổi làm đình úy. Chưa tới nhiệm sở thì vua muốn phong cho làm thượng thư bộ lại. Vì tiết lộ ý muốn đó, Thiên bị miễn quan, rồi mất hình như cùng năm, thọ 78 tuổi. Căn cứ vào bảng liệt kê vừa thấy, Lâm chỉ có thể đánh cờ với Thiên từ năm 439 trở về sau, khi Thiên đã hơn 70 tuổi và ở tại trong triều. *Tống thư* viết: “*Thừa Thiên rất ưa đánh cờ, thường hay đánh bỏ việc. Thái Tổ cho một bộ cờ. Thiên dâng biểu trần tạ. Vua đáp: Cho bộ cờ, sao quyết chẳng phải là thứ vàng Trương Vũ?*”. Việc Lâm lặp lại ba lần câu nói trào lộng của mình, có lẽ là nguồn gốc điều mô tả trên của Huệ Hạo về chuyện “*hay đùa giỡn, ưa nói cười*” của Lâm.

Cuối cùng, về chi tiết Lâm bị đuổi ra nước ta. Chi tiết gồm có hai vấn đề. Thứ nhất là vấn đề Lâm bị đuổi và thứ hai là vấn đề nơi Lâm bị đuổi đến. Vấn đề đầu, tất cả những tư liệu trước thời Huệ Hạo cũng như sau ông đều nhất loạt nói tới. Chúng ta có báo cáo của Hà Thượng Chi, Hà Thừa Thiên, Thẩm Ước, Lý Diên Thọ, Đạo Tuyên và Hoài Tín. Lý do cho việc đòi đuổi Lâm nằm trong chuyện Lâm viết *Bạch hắc luận* hay *Quân thiện luận*. Thế thì cuốn luận này được viết ra lúc nào? Ở trên, chúng tôi đã nêu ra những báo cáo của Hà Thượng Chi, nhưng mới nêu ra một cách nửa chừng, bởi vì trước khi bắt đầu với “lúc bấy giờ”, Chi đã cho ta biết “lúc bấy giờ” ấy là lúc nào.

Toàn bộ báo cáo đó bây giờ có thể đọc thế này: “*Nguyên Gia năm thứ 12 tháng 5 ngày Ất Dậu có ty tấu Đan dương doãn là Tiêu Mộ Chi dâng lời nói rằng: ‘Phật giáo đã phát triển tới Trung Quốc trải tới bốn triều đại, chùa tháp hình tượng ngày nay kể tới số*

ngàn, có thể làm động lòng dùn bước để được chiêu khuyến. Nhưng từ mấy lúc nay, lòng tin của người ta ít ỏi. Họ không lấy sự tinh thành làm mục đích, lại lấy sự cạnh tranh xa hoa là quý trọng. Chùa cũ đổ nát thì chẳng có ai sửa chữa, mà một người lại muốn riêng tạo ra một chùa mới, để tự khoe khoang với nhau. Nền đất đẹp nhà sang đến nay đều hết. Săng gỗ tre nửa, vàng đồng, gốm vôi, tốn không kể xiết. Thật là vượt sự vừa phải, trái với chế định, nên gia kiểm soát. Nếu không làm để ngăn ngừa giòng tục chưa dứt. Xin rằng, từ nay trở đi ai muốn đúc tượng đều phải đến kinh sư để xin phép, ai muốn tạo dựng chùa tháp tinh xá đều trước hết phải đến châu thú sở tại, trình bày đầu đuôi rõ ràng, y việc bày lời, các châu tất phải báo cho phép, sau đó mới được khởi công. Giả như có ai tự đúc tượng đồng, tự làm chùa tháp thì vì không dựa vào chiếu thư luật luận, đồng vàng săng gỗ ngói gạch đều thu nhập quan khố. Vua đồng ý với lời tấu. Lúc bấy giờ có Sa môn Huệ Lâm giả mặc áo thầy tu mà tự phá hoại đạo mình, làm ra quyển Bạch hắc luận. Thái thú Hoành Dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm đạo giáo, giúp nhau kích dương, viết Đạt tính luận..". Nguyên Gia năm thứ 12 tức năm 435. Vào năm 435 như vậy Bạch hắc luận đã ra đời, để cho Hà Thượng Chi kết tội Lâm là "giả mặc áo thầy tu mà tự phá hủy đạo mình". Do đó chúng ta biết chắc chắn là, Lâm phải viết nó trước năm 435.

Tiếp đến, trong những thư từ qua lại giữa Tôn Bính và Hà Thừa Thiên về cuốn Bạch hắc luận, mà Tăng Hựu đã cho sưu tập lại trong Hoàng minh tập 3, Bính luôn luôn gọi Thiên là Hà Hoành Dương, tức ông

họ Hà ở Hoành Dương. Căn cứ bảng liệt kê chức tước của Thiên trên, ta biết năm 432 Ân Cảnh Nhân đổi Thiên ra làm nội sử Hoành Dương. Thiên làm việc ở quận này cho tới năm 439 mới được gọi về triều. Như báo cáo của Hà Thượng Chi nêu lên, năm 435 Thiên đã cùng với Lâm giúp nhau kích dương *Bạch hắc luận*. Do vậy, mặc dù tiểu sử của Thiên không bao giờ nói Thiên giữ chức thái thú quận Hoành Dương, như Thượng Chi cho biết và Huệ Hạo ghi lại, điều chắc chắn là, *Bạch hắc luận* phải ra đời trước năm 435 và rất có thể là trước năm 433.

Rất có thể, bởi vì trong lá thư đầu tiên gửi kèm theo cuốn *Quần thiện luận* cho Tôn Bính đọc và phê bình, Hà Thừa Thiên có kể việc Huệ Lâm, sau khi viết *Quần thiện luận*, bị chúng tăng đòi tấn xuất, vì họ coi việc viết nó như một ba la di, nhưng nhờ che chở của Văn đế mà Lâm được cứu. Để một nhà sư có uy lực và danh tiếng như Huệ Lâm bị đòi lột áo thầy tu và trục xuất; đặc biệt khi chúng ta biết Lâm vào năm 426 đã chính thức vào làm cố vấn cho Văn đế và đã có những liên lạc khá mật thiết với những danh sĩ đương thời như Tạ Linh Vận, mà cao đức Huệ Viễn gần hai mươi năm trước đây đã cho người gọi về Lô Sơn viết tán, chắc hẳn một công luận đã được tạo ra. Thời gian để cho một công luận như thế thành hình, sau khi *Bạch hắc luận* ra đời tất không thể ngắn ngủi, căn cứ vào phương tiện truyền đạt và thông tin thời bấy giờ. Hà Thừa Thiên đã chú ý đến nó, sau lúc nó đã tạo ra những bàn tán xôn xao và dị nghị chỉ trích, như chính việc nói tới ba la di trong lá thư của ông. Vì vậy, giả như Thiên nhận được

cuốn luận của Lâm chậm nhất là vào năm 434, thì tối thiểu một năm phải trôi qua trước khi những sự việc do Thiên ghi lại xảy ra. *Quân thiện luận* do thế có thể được viết năm 433 hay sớm hơn.

Nói năm 434 là năm chậm nhất để Thiên nhận cuốn luận của Lâm, bởi vì mùa hè năm 435 Hà Thượng Chi và Tống Văn đế đã nói tới cuộc bút chiến giữa Tôn Bính, Nhan Diên Chi và Thiên. Năm 434 từ đó phải là năm cuộc bút chiến xảy ra. Ít nhất có 12 lá thư và luận văn đã viết về *Quân thiện luận* và vấn đề nó nêu lên, như *Hoàng minh tập* ngày nay đã có. Thời gian cho số lượng thư từ này lui tới tối thiểu cũng phải sáu tháng cho đến 1 năm, đặc biệt khi những người liên hệ không một ai đã sống tại kinh đô Kiến Nghiệp. *Quân thiện luận* như vậy phải được viết vào năm 433, nếu không sớm hơn, sau vụ bàn cãi về *Biện tôn luận* của Tạ Linh Vận vào năm 423.

Sau khi viết *Quân thiện luận*, Lâm gặp phải những phản ứng khá mãnh liệt từ tập thể tăng già Trung Quốc thời bấy giờ, biểu hiện qua việc đòi lột áo thầy tu của Lâm. Họ coi Lâm đã phạm một ba la di khi viết nó. Quả thật, nếu Lâm dám bảo "*Thích Ca biện nhi bất thật*", thì người ta có thể hỏi, sao Lâm vẫn còn nhận mình là "*người con tinh thần của đức Thích Ca*", là "*Thích tử*". Để hiểu tại sao một sự tình như thế này có thể xảy ra, ở đây mặc dù phê bình một số học thuyết của "Phật giáo", một số Phật tử vẫn nhận mình là "con Phật", chúng ta cần xem xét đến tình trạng Phật học tổng quát của giới trí thức và Tăng lữ lúc ấy.

Kể từ ngày Phật giáo truyền tới Trung Quốc, kinh điển thường là những suối nguồn của tin yêu nhiều hơn là bàn cãi. Nhưng bắt đầu từ cuối thế kỷ thứ III đầu thế kỷ thứ IV, một phong trào học Phật thực sự ra đời, phát triển song song với và cung cấp chủ đề nghĩ suy cho phong trào huyền học thanh đàm, mà Vu Đạo Thúy có thể coi là người khởi xướng, và chủ đề bàn cãi là vấn đề sắc không của kinh *Bát nhã*. Viết tựa cho *Tỳ ma la cát đế kinh nghĩa sớ* vào khoảng năm 409, Tăng Duệ nói: “*Từ gió huệ đông thổi, lời pháp chảy vang đến nay, tuy ngày càng thêm chỗ giảng, nhưng sự cất nghĩa xa vời, trái với lời cổ gốc, nên sáu nhà thiên chệch mà không rõ tôn chỉ của tính không*”.

Sáu nhà là ai? Nhờ một chú dẫn của Nguyên Khương đời Đường trong *Triệu luận sớ*, người ta biết, sáu nhà này là sáu nhà chủ trương những cất nghĩa khác nhau về vấn đề sắc không. Đó là thuyết bản vô của Đạo An, bản vô dị của Pháp Thân, tức sắc của Chi Đạo Lâm, thức hàm của Vu Pháp Khai, huyền hóa của Đạo Nhất, tâm vô của Pháp Ôn và duyên hội của Vu Đạo Thúy, trong đó thuyết của An và Thân hình như bị Duệ đồng nhất. Trong sớ sáu học thuyết về sắc không này, thuyết của Thúy dĩ nhiên là xưa nhất, bởi vì Thúy sinh khoảng năm 290 tại Đôn Hoàng và mất trên đất nước ta khoảng năm 320, lúc mới 31 tuổi. Căn cứ *Trung luận sớ ký*, Vu Đạo Thúy viết *Duyên hội nhị đế luận*, nói rằng: “*Duyên gặp nhau nên có, ấy là tục đế, suy chiết nó thì không, ấy là chân đế, ví như sãng gỗ hiệp lại làm thành nhà, nhà không có cái thực chất hiện hữu ở trước nó, nó do thế có tên mà không có thực, cho nên*

Phật bảo La đà: Sắc tướng diệt hoại thì thấy được cái không". Chỉ một vấn đề sắc không, mà trong một thế kỷ tối thiểu sáu học thuyết khác nhau đã ra đời.

Tình trạng ấy đến đầu thế kỷ thứ V càng trở nên trầm trọng hơn, vì những trường phái Phật giáo mới xuất hiện ở Ấn Độ và sự giao thương liên tục giữa Trung Quốc và Ấn Độ của những nhà truyền giáo và tìm đạo, dẫn tới việc truyền thừa nhiều kinh điển chứa đựng những học thuyết khác nhau. Mỗi một người theo một trường phái, kích bác những trường phái khác, cho chúng là tà thuyết. Mỗi một người theo một giới luật, kích bác những giới luật khác, cho chúng là phi pháp. Ta có trường hợp Giác Hiền, dịch giả của bộ *Hoa Nghiêm* vĩ đại, bị tấn xuất khỏi dịch trường La Thập. Ta có sự tình Đạo Sanh bị tấn xuất khỏi chùa Thanh Viên và phải đến ở núi Hổ Khuu, vì giảng thuyết xiển đề có thể thành Phật, mà Huệ Hạo viết: "*Cựu học cho là tà thuyết, chê bai tức giận rất nhiều, họ liền trình ra cho đại chúng, đại chúng lột áo đuổi cổ đi*". Thậm chí có cái thuyết khá tân kỳ của Pháp Độ, "*nói rằng, chỉ chuyên học tiểu thừa, cấm học Phương đẳng, chỉ lay Thích Ca, không lay thập phương Phật, ăn dùng bát đồng, không dùng gì khác, lại khiến các ni nắm tay nhau mà đi*". Huệ Hạo phải nhận xét, "*nhưng cũng may đạt lượng quân tử chưa từng quay gót bước lui, chỉ ni chúng dễ tin, trước theo sự giáo hóa của nó. Thật nữ nhân lý giải khó thỏa, sự tích dễ bày, nghe nhân quả thì tức khắc quay lưng, thấy biến thuật thì bốn ba theo chạy. Cái gọi là theo nhau mà rớt, chính là đây vậy*". Rồi có chuyện ngồi xoạc chân ra mà ăn, như những cái

cọ giữa Phạm Thái, cha của Việp, và Huệ Nghĩa, Huệ Quan, mà Tăng Hựu cho chép ra trong *Hoằng minh tập*. Cũng chính trong cuộc cãi cọ này, Thái ghi lại cái thuyết “*Vô sanh Phương đẳng giải thị ma thơ*”.

Quả thật, Phật giáo nửa đầu thế kỷ thứ V tại Trung Quốc đang rơi vào một giai đoạn trưởng thành mới. Trong tình trạng đó, nếu Huệ Lâm có bị tấn xuất, chúng ta cũng không có gì đáng ngạc nhiên hết. Ngay cả một người với phẩm cách của Đạo Sanh, mới chỉ nói tới xiển đề thành Phật, là đã bị gọi là nói tà thuyết và bị lột áo. Huống nữa là Lâm với những ăn nói kiểu “*Thích Ca biện nhi bất thật*”. Điểm đáng chú ý hơn nữa là, trong khi Hạo chỉ ghi Lâm bị “*đuổi ra Giao Châu*”, cả *Tống thư* lẫn *Nam sử* đều xác định một cách rõ ràng, kẻ chủ động trong vụ tấn xuất là “*cựu tăng*”, một từ ngữ, mà Hạo đã dùng khi mô tả việc Sanh bị đuổi.

Lâm viết *Quân thiện luận* năm 433. Những bàn cãi trên cho thấy, Lâm vẫn đang còn tại kinh đô Kiến Nghiệp cho tới tối thiểu khi Văn đế bị bàn tay con mình giết vào năm 453 và sự che chở của Văn đế chấm dứt. Như trường hợp của Đạo Sanh, khi bị đuổi, Lâm chắc rời chùa Trị Thành đến ở những chùa khác. Đạo Sanh sau lúc bị đuổi, tới núi Hổ Khuu, rồi một thời gian sau dời tới ở Lô Sơn và mất ở đấy vào tháng 10 năm Nguyên Gia thứ 11 (434). Đưa đám Sanh, Lâm đứng ra làm bài truy điệu. Một tháng sau, Pháp Cương, người đã viết thư chung với Lâm cho Tạ Linh Vận, cũng mất tại núi Hổ Khuu. Một lần nữa, Lâm nhận trách nhiệm viết truy điệu Cương. Cả hai bài truy điệu này, Đạo Tuyên đã bảo tồn lại trong *Quảng hoằng minh tập* 23 ĐTK

2103 từ 265b3-266b2. Đọc qua chúng ta sẽ có dịp thấy Lâm có những tình tự gì đối với đồng đạo của mình, sau khi lên tiếng phê bình gắt gao Phật giáo thời ông. Bài truy điệu về Sanh đã làm tư liệu cho Huệ Hạo, khi Hạo viết tiểu sử của Sanh trong *Cao tăng truyện* 7, nhưng không đóng góp một cách trực tiếp vào sự hiểu biết hành trạng của Lâm trong liên hệ với Sanh. Tuy thế, để cho thấy Lâm đã có những tình tự gì đối với đồng đạo mình và văn tài siêu việt thế nào, chúng tôi cho dịch lại ở đây.

“Nguyên Gia năm thứ 11 mùa đông tháng 10 ngày Canh Tý, Đạo Sanh pháp sư mất ở Lô Sơn. Ô hô ai tai! Người hiền cáo tận! Sự đau xót ấy không cạn, Lẽ chung bảo mất. Sự tiếc thương ấy lại sâu. Pháp sư vốn giòng họ Ngụy, người Bành Thành vậy. Cha là huyện lệnh Quảng Thích, nhỏ mà kỳ tài, dắt tới Pháp Thái pháp sư, đổi áo theo học, thiên bẩm thông mậu, ân ngộ xưa cao. Năm đang chí học, đã lên tòa giảng. Vọng đạo tài năng, sĩ phu tiếng nổi, thời ấy chẳng ai mà chẳng hết lời cùng nghĩ, phục sự tinh trí, Lỗ Liên làm chịu Điền Ba, Hạng Thác bẻ lý già Khổng, thật không kịp vậy. Gia dĩ tình tình trầm lặng và cương trực, khí ý hòa hiệp mà dễ theo, hỷ xả để mà cứu dụ, nên người càng trọng.

Đến tuổi trung niên, du học rộng tìm dị văn từ miền Dương Việt lên tới Tây Tần, trèo núi Lỗ Nhạc, đạp lối Hoành Sơn, ý nghĩa Đại thừa của La Thập, yếu chỉ tiểu đạo của Đề Bà, người đều rõ biết, rộng nắm sự sâu sắc. Chỗ nghe càng ưu, chỗ thấy lúc mỗi cao; nên đã hiểu rằng, hình tượng là chỗ nương của lý lẽ, ôm chặt hình tượng, lẽ tất phải mê, lời dạy là nhân có giáo hóa,

giữ chặt lời dạy, giáo hóa phải ngu. Do thế, trưng danh trách thật thì tất phải lầm sai ở việc hư dân, tìm tâm ứng sự thì tất phải mê muội trước lời cách nghĩa.

Từ ngày Phật giáo truyền tới, Trung Hoa học theo, chưa từng hay sản xuất một người thành công như thế đấy, bèn bắt mê riêng đối, để dấu còn tích, các kinh mây vạch, mọi nghi sạch rõ, ý chỉ Thích Ca nhạt tỏ dễ tìm, quái gở những lời, đều thành bàn suốt. Làm duổi danh giáo Đam Chu, nắm lấy huyền tâm Tú Bất, nhờ thế mà dễ.

Nhưng, vật sợ sáng lạ, người ghét cao trình, giận nhóm đồng phục, ưa bè kết lũ. Chúng bèn dang cánh co chân, đẹp ảnh người vào nơi hang huyệt, theo che chí đạo, quăng dấu người tới chốn ông Ngu. Vết chân lên thuyền, có đi không lại, mạng bỏ núi non, buồn khắp đô thị. Ô hô buồn thay !

Dòng trong Tứ Biện
Núi cao Lữ lương
Trong linh chốn ấy,
Đức minh tuần này
Như lan của cỏ
Như ngọc của đá
Chẳng phải xông khác,
Cũng thành sặc sỡ
Lúc nhỏ dốc học,
Lòng ôm huyền lý
Nghe qua đã rõ
Vạch văn tìm ý

Nhỏ dā giảng tòa,
Lời chương đều chẻ
Nói ít nhằm lành
Không kể vãn về
Người biết trọng theo
Trung niên xét đại
Chưa rõ hết lẽ
Vi thế ra đi
Tìm học uyên vi
Tuy gặp lời hay
Càng biết gần giống
Đường cùng hết ngõ
Quay xe trở lui
San bằng mọi khó
Xiển dương giáo pháp
Chân gì cũng tuôn
Tối gì cũng tỏ
Như trời mới rạng
Ánh tỏa sáng rõ
Tứ quả thập địa
Dựa để sóng gió
Đổi làm ngựa trâu
Chứa đựng chim cá
Ai vạch thật này
Chẳng mê đạo đó
Nghĩ mãi điều đây
Cùng người mờ nói

Đạo thành ở đây
Chúng nghe đều đông
Không chỉ chống lại
Trách chề đa văn,
Ta cho không hại
Khuyên nên nói truyền
Người biết trình thành
Hiểu dạy càng chuyên
Lặng lẽ bỏ lớn
Thôi không lên tiếng
Ở nhiều thành tật
Sống ẩn rừng tre
Nghĩ nắp đầu xuôi
Trải nhiều nhàn gởi
Nói: nhân giả thọ
Mạng sống sợi treo
Từng không vĩnh cửu
Lan bồ nói loại
Khí chợt bị thương
Ô hô buồn thay !
Nghĩ mới vừa thắm
Ba thu đang nhớ
Gió lạnh dòng trong
Mây cao rừng trắng
Đưa nhau bến nam
Chia tay rẽ ngõ
Đi đứng mang mang

Buồn buồn tình ngó
Ăn dật quen dòng
Mỗi theo lối cũ
Lo sợ mãi chia
Trở thành vĩnh cửu
Ô hô buồn thay !

Gió ngược lên làm tiếng dứt
Mây đưa đi khiến không còn.
Ba đông xa tít đã hết
Tuổi hiền chuyển tới xuân đang
Nghe chim ca mà lòng rộn
Ngắm khí trời mà hòa chan
Nghĩ sợ trường dưới trăng ấy
Tin đạo nghiệp vào lúc lành
Nớ giảng đường khi thắm vắng
Thương cao tòa lúc nghe không
Tham việc nhân để xót lý
Buồn duyên khá để nhớ ông

Ô hô buồn thay !
Trời đất mông mờ
Tin thuận khả thám
Lẽ không một mai
Chúng đều cùng nhớ:n
Ngấn ngủi gọn tình
Tình còn để lại
Ngấn lời không đủ
Nhờ để tả buồn

Ô hô buồn thay !”

Bài truy điệu này, như chính câu mở đầu thú nhận, viết vào tháng 10 năm Nguyên Gia thứ 11, tức năm 434. Một số văn cú đã để lộ ra không ít những quan hệ tình cảm và lý thuyết giữa Huệ Lâm và Đạo Sanh. Không khác gì Lâm, Sanh sau khi bị tẩn xuất khỏi chùa Thanh Viên, khi ông tuyên truyền thuyết xiển đề thành Phật, dựa trên quan niệm kinh *Niết bàn* do Pháp Hiền mang về Trung Quốc vào năm 412. Đây là theo báo cáo của *Cao tăng truyện*. Dựa vào chính bản truy điệu của Lâm, thì Sanh bị tẩn xuất vì đã phê bình một số nhà sư dùng “*tứ quả thập địa, dựa lên để làm sóng gió*” để “*mê hoặc mọi người với chuyện hư dân*”, ăn nói “*những lời quái gở*”. Chúng ta dĩ nhiên không thể xác định một cách dứt khoát sự thật. Còn Hạo, vì những ác cảm đối với Lâm, hẳn đã bỏ lý do cá nhân mà Lâm ghi lại.

Căn cứ vào bài truy điệu, Lâm đã có những liên lạc với Sanh, khi Sanh trở về Kiến Nghiệp, sau thời gian học với La Thập, lúc Sanh sống ở chùa Thanh Viên, khoảng những năm 414. Từ đấy cho tới khi Sanh chết trước 3 năm, chúng ta không biết một tí gì hết. Nhưng 3 năm trước khi Sanh mất, Lâm đến thăm, như những mô tả buổi chia tay đầy thương yêu và xót xa của Lâm chứng tỏ. Bằng những lời lẽ của bài truy điệu, đặc biệt là ở 4 câu cuối cùng “*ngấn ngủi gọn tình, tình còn để lại, đoản chương không đủ, nhớ để tả buồn*”, thì Lâm và Sanh vẫn tiếp tục thăm viếng nhau, kể từ khoảng năm 414 trở đi, khi Sanh bị đuổi khỏi chùa Thanh Viên, và đã có những tình cảm đậm đà với nhau. Lâm chắc hẳn đóng một vai trò nào đấy trong quyết định tuyên bố

quan điểm mình của Sanh, bởi Lâm viết: *“Ta cho không hại, khuyên nên nói truyền”*.

Bài truy điệu của Lâm như vậy nói lên khá nhiều tình tự của Lâm như một nhà sư Phật giáo. Nhưng bài truy điệu viết nhân lúc Pháp Cương mất lại càng để lộ ra nhiều hơn nữa, cho ta thấy một cách hầu như phơi bày tất cả tâm niệm khá đau lòng cũng như những u tình rất trắc ẩn của cuộc đời Lâm. Nó có thể nói phản chiếu trọn vẹn khuôn mặt nội tâm của một con người, mà Huệ Hạo đã mô tả một cách khá sai lầm là “ưa đùa giỡn, hay nói cười”. Nó như thế này:

“Nguyên Gia năm thứ 11 tháng 11 ngày Tân Tỵ, Pháp Cương pháp sư mất. Ô hô buồn thay ! Răng, đứng cao sửa vuông đa hại suốt thông, theo tháp sánh tròn lại thiếu cũng sạch; ở núi mắc cái tội ốm gầy, sống làng gặp cái bệnh ôn hẹp. Chọn lấy hai tình mà bỏ đi đôi việc, pháp sư quả đã có chúng vậy. Ít đến kinh thành, luôn ngại rừng thẳm, vui chỉ mà đi, theo tình mà đến, chán nhàm giòng đời, tìm nhân nơi cây đá, lòng luyến hang động, mong vui ở ngoại vật. Chúng cho không đặc tháo, ta thấy bậc làm thầy, thật vậy. Tính trời mình thông, luyện dần phong vị, tình lý thung dung, thường giỏi văn nghĩa. Giao du chân thật hết chỗ giống. Nhắm đích mến yêu đạo trường tồn. Chôn thân áo pháp, lụy cân đai sớm dứt. Cao gót đất thân, chướng dân vua xưa bỏ. Huống nữa, vết cao xa của tăng môn, há dẫn đường bọn xu phục? Xưa nhân gặp gỡ, đồ xe kết giao, cùng nhau xuống tóc, càng hiệp vui hơn, bày nhung giải nhớ, để gởi tháng năm. Bèn dắt tay đi Lương, đọ cánh đến Đặng, hưởng gió núi thiêng, mang đạo bến thẳm, so vui

bằng yến; ngàn dặm một khắc, từ đáy rừng đổ chim bay, bỗng chốc đầy tuổi. Người đậu cành cao, ta chìm bùn cạn, thường mong gặp Tạng Bốc cùng ở, thì hóa thành mối sông núi biệt ly của Lương Cao. Sóng đông không lại, tây cảnh chẳng thu, hết chỗ dòng trôi, cốt về đòi Tạng. Ô hô buồn thay ! Xin truy điệu rằng:

Dòng ông họ Ân
Thật con cháu Thang
Tiếng vinh dấu ẩn
Nguyên lưu sáng choang
Nhỏ gặp đau yếu
Nhà không áo manh
Cô hiền nuôi nấng
Nhờ thế dưỡng thành
Đến thời ba bốn
Dinh đặc thông minh
Sánh Song Kỳ đẹp
Ngang Ngẫu La thông
Lòng chê Trung Quốc
Tri với cảnh thân
Cởi bỏ đời gần
Mến yêu duyên vĩnh
Đã theo dấu huyền
Rõ hiệu danh tích
Nhân nghĩa bỏ ngoài
Toàn không chút tiếc
Ý nhà chẳng thừa

Rồi cũng phải thích
Không thêm quan chức
Chọn sống động hang
Đến không ướt chân
Đi không mất cánh
Lưng lưng bay lên
Tới lui thêm bớt
Ta ghét phù ba
Người hay tức tâm
Đồng vung ơn đạo
Cùng nhóm rừng đức
Gió hòa cùng phối
Cùng nghe tiếng bạc
Ta bước về đò
Người như trước mặt
Đi giăng xa xôi
Lòng nhớ dăng dặc
Đến khi rời xa
Đạo thời vắng vặc
Người xa núi xưa
Ta về cung bật
Vội nhau cùng xe
Dưới bóng nghỉ mát
Tro lạnh khói tàn
Lá rụng chẳng dứt
Ước trái không theo
Người bèn xuống đất

Chúng bảo mất mang

Gió nhớ ức uất.

Ô hô buồn thay ! Đêm đông lạnh lẽo, tiêu điều ven sông, gió se màn toạc, tuyết rớt vào tròng... mạng người ngán dứt, đường về ngái mong, xót xa kẻ mất, lặng lẽ khóc ròng, một mình cô lữ, trời đất chẳng trông. Ô hô buồn thay ! Mong đến sông đất Hồ Khuu, thương mất mờ nơi Lô Lĩnh, nghĩ hái lộc tại hoa kinh, nhớ dất tay ngoài phiên cảnh, tình phiêu diêu ở đôi sườn, tri triền miên miên Lương Tinh, sao ràng buộc hệ không dứt, lòng nhớ nhung hệ dần vật, gió đông hệ đã hết, nắng hệ hệ vừa mất, bốn mùa đổi thay rớt rit, tình càng sâu để dẫu lâu, nếu lai duyên quả chẳng mất, xin gói trọn sanh niên để xót xa. Ô hô buồn thay !”

Đấy là bài truy điệu do Lâm viết cho pháp sư Pháp Cương. Đọc nó, ta có thể thấy một cách khá trọn vẹn nỗi đớn đau tâm trạng của Lâm, không những đối với người bạn vừa chết, mà còn đối với thân phận của chính mình. So với bài viết cho pháp sư Đạo Sanh, mà như đã nói, Lâm hẳn đã có những liên lạc mật thiết, bài đây quả phải kể như một tiếng khóc thầm của lòng một con người mà bên ngoài “*ta nói cười, hay đùa giỡn*”. Nếu Lâm trong cuộc sống thường ngày có “*ta nói cười hay đùa giỡn*” thì đó là một che lấp những đớn đau tan nát của nỗi lòng bên trong.

Lâm, như đã nêu ra ở trên, là một nhân vật trọng yếu của chính quyền Nguyên Gia, là một tinh hoa không những của Phật giáo thế kỷ thứ V mà còn của nền trí thức Trung Hoa cùng thời. Ông đã có những liên lạc

thâm giao hầu như với tất cả những trí thức nổi tiếng của thời ông, từ khoa học cho đến thi ca, từ Hà Thừa Thiên cho tới Tạ Linh Vận. Thế mà, Lâm đã thổ lộ “*người đầu cành cao, ta chìm bùn cặn*”. (từ bạc cao kha, dư luân nê chỉ). Quả thật, thổ lộ ấy có thể tóm tắt hết cả tâm trạng đau thương của cuộc đời ông. Chưa bao giờ ta thấy một nhà sư viết truy điệu cho đồng đạo của mình đã nói lên những lời như vậy. Chưa bao giờ ta thấy một tiếng khóc đầy đau thương của một người, mà sử gia từ thời Thẩm Ước, Lý Diên Thọ trở đi đã được bảo là “*quyền mâu tử phụ*” và “*hắc y tử tướng*” thể hiện trong một truy điệu viết cho bạn mình.

Đọc những bài truy điệu loại này, ta mới hiểu tại sao Lâm đã viết những dòng đầy danh thép và có vẻ “hủy báng” Phật giáo trong cuốn *Quán thiện luận* của ông, và tại sao, sau khi viết chúng, Lâm vẫn tiếp tục sống cuộc đời của một nhà sư, dẫu những kẻ quyền thế khác kiểu Hà Thượng Chi năm sau đã chửi bới là “*giả làm thầy tu để tự hủy phá đạo mình*”. Huệ Lâm “*có tự hủy phá đạo mình*” hay không, chúng ta sẽ có dịp bàn cãi trong mục nói về *Quán thiện luận*. Ở đây, chỉ cần vạch ra là vai trò của Lâm trong việc phát triển và truyền bá Phật giáo tại Trung Quốc không phải nhỏ mọn gì, đến nỗi một người viết sử như thầy Mật Thế đã dành dịp kể tới tên ông trong bảng tóm tắt lịch sử Phật giáo Trung Quốc ngắn ngủi của thầy.

Thế thì, Pháp Cương là ai? Cho đến nay, ngoài bài truy điệu vừa kể và lá thư viết chung với Lâm cho Tạ Linh Vận, chỉ một mẩu tin khác đã tìm thấy liên quan tới ông trong thiên văn học của *Thế thuyết tân ngữ*

quyển thượng tờ 28a2-b1, mà Lưu Nghĩa Khánh (403-444) đã ghi lại và làm tư liệu cho tiểu sử của Tăng Già Đề Bà trong *Cao tăng truyện* 1 do Huệ Hạo viết sau đấy. Chuyện Nghĩa Khánh ghi lại thế này: “Đề Bà lúc mới tới kinh sư, giảng A tỳ đàm cho Đông Đình hầu ở nhà. Mời ngồi nghe giảng được một nửa thì Tăng Di liền nói: ‘Đều đã hiểu rồi’. Tức rời chỗ ngồi mình cùng sai bốn đạo nhân, đến nhà riêng của mình mà tự giảng. Đề Bà giảng xong, Đông Đình hỏi đạo nhân Pháp Cương: ‘Đệ tử đều chưa hiểu, em Di của đệ tử sao có thể hiểu liền ngay như vậy?’. Pháp Cương trả lời: ‘Đại khái thì những gì Di giảng đều đúng, chỉ có một số chi tiết nhỏ mọn là chưa vạch rõ thôi’”. Chú thích đoạn văn vừa dẫn, về Pháp Cương, Lưu Hiếu Tiêu (462-521) bảo “thị tộc chưa rõ”. Còn về sự tình chung, ông cho dẫn một đoạn văn từ *Xuất kinh tự*: “*Xuất kinh tự* nói rằng: Đề Bà vào khoảng đầu Long An đến kinh sư, Đông Đình hầu Vương Tuân đón đến nhà mình giảng A tỳ đàm. Đề Bà giải rõ tôn chỉ mà còn phát lộ nghĩa sâu. Vương Tăng Di chỉ một lần nghe, liền tự giảng. Sự rõ nghĩa để mở lòng người của ông là như vậy. Chưa rõ năm ông mất”.

Đúc kết hai mẫu tin vừa dẫn, Hạo viết trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 329a13-22: “Đến Long An năm thứ nhất, Đề Bà tới kinh sư. Vương công và phong lưu danh sĩ triều Tấn, chẳng ai là chẳng đến chỗ ông giảng trí kinh. Lúc bấy giờ, vệ quân Đông Đình hầu Vương Tuân đất Lang Nha hiền lành có lòng tin sâu sắc, phù trì chánh pháp, kiến lập tinh xá, rộng mời học chúng. Khi Đề Bà tới, liền cùng cung thỉnh, xin đến

giảng A tỳ đàm. Danh tăng đều nhóm nghe. Đề Bà đã rõ tôn chỉ, lời lẽ lại chính xác, nên nêu phát nghĩa lý, làm cho người nghe đều vui hiểu. Lúc ấy, Vương Tăng Trân (đúng ra phải sửa thành Vương Tăng Di, LMT chú) cũng tại giảng đường nghe giảng. Sau ở nhà mình, Di tự giảng. Tuân hỏi đạo nhân Pháp Cương: ‘Sở đặc của Tăng Trân thế nào?’ Cương trả lời: ‘Đại lược thì đều đúng, chỉ tiểu tiết là chưa xét’. Sự trình bày rõ ràng dễ làm lòng người hiểu của Đề Bà là như thế đấy”.

Vương Tuân và em là Vương Tăng Di dĩ nhiên đều là những danh thần của triều Đông Tấn. Tuân sinh năm 349 và mất năm 400. Di sinh năm 361 và mất năm 388. Long An nguyên niên tức năm 397. Do thế, Đề Bà không thể đến kinh sư nhà Tấn vào khoảng Long An được, bởi vì Vương Tăng Di đã mất gần 10 năm trước đó. Có lẽ ông phải giảng kinh chậm lắm thì cũng khoảng vào năm 388. Dẫu sao chăng nữa, Cương đã có những liên lạc với Tuân cũng như Đề Bà¹.

¹ Hạo bảo, Long An nguyên niên Đề Bà tới kinh sư, chắc hẳn là một sai lầm, bởi vì căn cứ tiểu sử của Vương Tăng Di, tức Vương Dân, trong *Tấn thư* 65 tờ 7b12-8a4 thì Thái Nguyên năm thứ 3 Dân mất, lúc 28 tuổi. Bản tiểu sử ấy cũng ghi lại chuyện Đề Bà giảng kinh thế này: “Lúc bấy giờ có Sa môn nước ngoài tên Đề Bà, rõ hiểu lẽ pháp, vì anh em Tuân giảng kinh Tỳ đàm. Dân lúc ấy còn trẻ. Giảng chưa xong nửa hội, Dân liền nói: ‘Đã hiểu rồi!’ Bên liền ở nhà riêng mình cùng Pháp môn Pháp Cương v.v... vài người tự giảng. Pháp Cương than rằng: ‘Đại nghĩa đều đủ, chỉ tiểu tiết là chưa tinh thôi !!!...’. Chữ “Pháp môn” trong đoạn vừa dẫn chắc hẳn là một viết sai của chữ ‘Sa môn’, chữ pháp và sa

Gần bốn mươi năm cho tới lúc chết năm 434, Cương như vậy đã là một “danh tăng”, như Hạo bảo. Mặc dù bài truy điệu Lâm viết không ghi rõ Cương mất lúc mấy tuổi, căn cứ vào dữ kiện vừa nêu, ta có thể giả thiết là, Cương tối thiểu cũng phải trên dưới ba mươi tuổi, lúc Tuân hỏi ông. Nói cách khác, Cương phải sinh khoảng năm 350-360. Bây giờ, bài truy điệu bảo, Cương sống ở Hồ Khu. Núi này Trúc Đạo Nhất của *Cao tăng truyện* 5 đã nhờ vào sự kính mộ của anh em Vương Tuân làm nên hai ngôi tinh xá, mà sau đấy thành chùa Đông và chùa Tây, vào khoảng năm 368. Em của Tuân dĩ nhiên là Vương Dân, tự Tăng Di. Đầu năm ấy, Nhất ra ở chùa Ngõa Quan tại Kiến Nghiệp để học với Pháp Thái. Đến khi Giản Văn đế mất, tức khoảng năm 372, Nhất về Hồ Khu. Khoảng năm 397-401, Nhất mắc bệnh, chết ở núi ấy, thọ 71 tuổi.

Pháp Cương với những liên lạc với Vương Tuân và Vương Dân do thế hẳn đã có một quan hệ nào đấy với Đạo Nhất, nhất là khi ông sống tại ngọn núi do Nhất khai sơn. Cương, căn cứ bài truy điệu, đã đi lên Lương Châu để sống ở núi Đạng. Ta không biết chuyến du cư này xảy ra năm nào. Nhưng bằng vào việc Đạo Sanh, khi bị đuổi khỏi chùa Thanh Viên, đã đến ở Hồ Khu, chúng ta có thể giả thiết, Cương đã có mặt tại núi này vào khoảng ấy, tức khoảng năm 414, bởi vì Cương là bạn của Lâm và Sanh lại tuyên giảng “tà thuyết” của mình dưới sự thúc đẩy của Lâm, Sanh đến ở như vậy qua trung gian của Lâm. Chính Lâm nhắc đến chuyện

có thể viết lầm.

Sanh mất ở Lô Sơn trong bài truy điệu Cương ở câu “thương mất mờ nơi Lô Lĩnh”, tỏ ra Cương, Lâm và Sanh có những tương giao rất mật thiết.

Những hiểu biết về Cương từ đó có thể nói gồm những chi tiết sau. Cương sinh khoảng năm 360, thuở nhỏ đau yếu, nhà nghèo, nhờ người cô nuôi. Lớn lên không chịu ra làm quan, mặc dầu Cương là con cháu một nhà quý tộc. Lưu Hiếu Tiêu bảo không rõ giòng họ của Cương, nhưng bài truy điệu nói, Cương “*quyết tộc thị Ân, thật Thang chi duệ*”. Cương đi tu, khoảng năm 397 Cương trở thành danh tăng ở kinh sư. Sau đấy ông chắc sống ở Hồ Khưu, khoảng trước năm 414 vài năm ông du lịch Lương Châu. Sau năm 414, ông sống ở Hồ Khưu với Trúc Đạo Sanh, và mất ở đấy năm 434 tháng 11 ngày Tân Mùi, sau Sanh một tháng.

Trong khi ông còn sống, Lâm chắc đến viếng thăm và tâm sự nhiều lần. Tình cảm giữa ông và Lâm thế nào, ngày nay ta không có một tư liệu nào khác, ngoài bài truy điệu trên. Theo đó thì Cương có thể nói là người tri âm và tri kỷ của Lâm, là một người hiểu Lâm và Lâm hiểu. Cho nên, khi ông mất, Lâm viết: “*Xót xa kẻ mất, lặng lẽ khóc ròng, một mình cô lữ, trời đất chẳng trông*” (muộn muộn tức tận, tịch tịch ai hào, cô lữ như bạc, quân hóa vô bào). Viết truy điệu cho Cương như vậy, Lâm không những truy điệu Cương, mà còn truy điệu chính cái chết của phần cuộc đời mình. Cương mất một tháng, sau khi Sanh mất năm 434. Đến năm 440, ta đang còn thấy Lâm làm việc với Văn đế, nhưng có lẽ làm việc như một cô lữ, làm việc cho tới khi Văn đế bị chính con mình giết năm 453, và để cuối cùng bị đuổi ra

nước ta, lúc Hiếu Vũ đế lên ngôi năm 454.

Đọc hai bài truy điệu trên, ta bây giờ mới có thể thấy tâm hồn Lâm dã chan chứa những cảm niệm nào đối với đồng đạo của mình. Ta cũng sẽ thấy, Phật giáo theo Lâm phải được định nghĩa ra sao. Cho nên, khi ông nói, *“Thích Ca biện nhi bất thật”* về chuyện u minh, ta phải hiểu ông nhắm đến một thứ Phật giáo nào đấy, chứ không phải là toàn thể Phật giáo. Hai câu cuối cùng trong bài truy điệu Pháp Cương *“nếu lai duyên quả chẳng mất, xin gói trọn sinh niên để xót xa”* (cầu lai duyên chỉ phỉ vong, quyền sinh niên dĩ tăng trắc) để lộ một phần nào quan niệm Phật giáo của ông. Chúng nói, nếu pháp sư sau khi chết, không hoàn toàn tận diệt, thì xin chứng dám cho tôi đây là, tôi xin đem gói hết những năm mình đang còn sống để thương nhớ pháp sư. Một nhà sư Phật giáo nghi ngờ về đời sau quả là một đặc biệt.

Cố nhiên, với những bạn bè của ông như Hà Thừa Thiên và Phạm Việp, chúng ta tất không có gì phải ngạc nhiên. Chuyện Thiên đã nói trước. Về Việp, có một cố sự do Thẩm Ước ghi lại trong *Tống thư* 69 tờ 8b11-12. Sau khi Nghĩa Khương bị truất chức ở kinh sư năm 440, Khổng Hy, một người chịu ơn Khương, bày mưu lật đổ Văn đế. Nhưng sự bại lộ vì việc phản gián của Từ Trạ Chi. Việp bị bắt, hạ ngục và bị giết năm 445, lúc mới 48 tuổi. Theo Thẩm Ước, thì *“Việp thường nói người chết, tinh thần sẽ mất, muốn viết sách Vô quỷ luận, đến đấy (tức lúc bị hạ ngục) bèn cùng với Từ Trạ Chi viết thư, nói: ‘Chúng ta sẽ phải cải án nhau ở dưới đất’*”. Ước bình luận thêm, *“kỳ mạo loạn như thử”*-Sự sai lầm

bây bạ của Việp là như thế đó-Lâm, như Việp, phải đợi tới khi đối diện với sự chết, mới hy vọng có đời sau, trong trường hợp Việp, để cãi về việc gian trá của Từ Trạng Chi, và trong trường hợp Lâm để mong pháp sư Pháp Cương hiểu sự xót xa của lòng mình. Quả là đặc biệt.

Việc Lâm bị đuổi như vậy thực sự đã xảy ra, như kiểu Đạo Sanh đã bị, vì họ đã có những quan niệm về Phật giáo khác với phần lớn những người làm nên tập thể tăng lữ và Phật tử thời bấy giờ. Nó vì thế không có một ảnh hưởng quyết định nào hết trên thâm cảm đối với Phật giáo, và bè bạn Phật giáo của họ. Sanh tiếp tục tin tưởng quan niệm Phật giáo của mình. Huệ Lâm cũng vậy. Nhưng đặc biệt hơn là, với Lâm, Huệ Hạo viết thêm: “Lâm khi đã hủy phá áo pháp của mình, bị đuổi ra Giao Châu”. Vấn đề thời gian và nơi chốn Lâm bị đuổi tới từ đây mang một ý nghĩa lôi cuốn với chúng ta. Như đã nói, mọi tư liệu đều nhất loạt ghi lại việc Lâm “bị gia tẩn xuất”. Nhưng địa điểm Lâm bị đuổi tới, thì cho tới nay chỉ hai trong hơn bảy nguồn tư liệu về cuộc đời Lâm nói đến, đây là *Cao tăng truyện* và *Thích môn tự cảnh lục*.

Thích môn tự cảnh lục do Hoài Tín viết khoảng năm 830 và như nhan đề nó cho thấy, chỉ là một cuốn sách đầy mùi vị đạo đức nhằm răn dạy đồng đạo của Tín về đức độ và hành động. Nó ghi lại tiểu sử của Lâm ở quyển thượng ĐTK 2083 từ 809b21-c8, trong đó ta biết thêm là “vài năm sau khi bị đuổi ra Giao Châu, Lâm bị mù mắt, kết phẫn rồi chết”, với mục đích cho thấy, mặc dù Lâm trải qua phần lớn cuộc đời mình trên nhung lụa

và quyền hành, cuối cùng ông ta cũng bị quả báo mù mắt và chết nơi xa xôi vì dám nói “*Thích Ca biện nhi bất thật*”. Chi tiết về những ngày cuối cùng của Lâm tại nước ta này, tuy quý giá, mang nhiều màu sắc đạo đức để được tin một cách hoàn toàn. Dù thế, vì để chứng minh quả báo, nó có thể có một phần nào sự thật. Lâm do đó chắc chắn phải mất tại nước ta và có lẽ bị mù trước khi mất. Trước Huệ Hạo như vậy không một tư liệu nào nói việc Lâm bị đuổi ra nước ta. Sau Hạo chỉ một cuốn sách đầy mùi vị đạo đức và răn đời chứng thực cho Hạo. Mẩu tin về địa điểm Lâm bị đuổi tới của Hạo do đó gặp phải khó khăn thứ nhất của nó.

Khó khăn thứ hai là, căn cứ theo báo cáo của Hà Thừa Thiên và Thẩm Ước, thì Lâm “bị chúng tăng bài tấn”, sau khi viết ra *Quân thiện luận*, nhưng nhờ “che chở của mình chúa nên được miễn ba la di”. Nói cách khác, viết xong *Quân thiện luận* khoảng năm 433, Lâm bị đuổi, nhưng Văn đế che chở nên khỏi. Đấy cố nhiên là một sự thực, bởi vì chúng ta đã thấy là cho tới giữa những năm 439-440 Lâm đang còn sống tại Kiến Nghiệp với “quyền mâu tế phụ”, đánh cờ với Hà Thừa Thiên và tra vấn Lưu Nghĩa Khương. Vậy thì, Lâm bị “đuổi ra Giao Châu” từ bao giờ?. Nếu chúng tăng hay cự tăng, sau năm 431, đã tấn xuất không thành công, vì sự can thiệp của Văn đế, thì phải chăng họ đợi khi Văn đế mất để làm một tấn xuất thứ hai? Hay Lâm đã bị tấn xuất vào những năm cuối cùng của Văn đế, khoảng từ 450 trở đi? Những câu hỏi này, ngày nay không thể nào trả lời được, và đó là khó khăn thứ hai của chuyện Lâm bị đuổi, bởi vì không tư liệu nào đã được bảo tồn. Những

bằng cơ trùng hợp như lá thư của Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miêu, không có một tính quyết định nào hết về việc Lâm có bị đuổi hay không bị đuổi ra nước ta. Tình trạng tổ chức quyền hành Phật giáo dưới thời Hiếu Vũ để lại không được biết một cách chi tiết rõ ràng. Thời gian Lâm bị đuổi từ đó hầu như hoàn toàn không thể giải quyết. Chúng tôi vì thế phải giả thiết là, Lâm bị đuổi ra nước ta, khi Hiếu Vũ đế lên ngôi, khoảng năm 454, bởi vì vào khoảng đấy sự che chở của Văn đế không còn và tập thể tăng lữ Phật giáo lúc bấy giờ thực sự thi hành quyết định tẩn xuất.

Căn cứ vào những phân tích trên, cuộc đời Lâm như vậy có thể trình bày thế này. Lâm sinh khoảng năm 380, cùng một khoảng với Tạ Linh Vận và Nhan Diên Chi, tại Tần huyện Tần quận, tức phía nam tỉnh Cam Túc ngày nay. Lâm xuất gia với Đạo Uyên, có lẽ ở chùa Đông An. Khoảng năm 400, Lâm đã có những liên lạc với Pháp Cương ở Hồ Khu. Khoảng năm 414, Lâm giúp Đạo Sanh tuyên giảng lý thuyết xiển đề thành Phật, dẫn tới việc Sanh bị trục xuất khỏi chùa Thanh Viên, và đến sống nhờ ở Hồ Khu với Cương. Khoảng những năm 420, Lâm có những giao du với Phó Lượng, nếu không là sớm hơn. Trong cùng thời, ông làm bạn với Lưu Nghĩa Chân, Tạ Linh Vận và Nhan Diên Chi. Năm 423, Lâm cùng Cương bàn cãi về *Biện tôn luận* với Vận. Khoảng 431, Lâm viết *Quán thiện luận*. Không lâu sau đấy, có lẽ sau quyết nghị tẩn xuất của tập thể tăng lữ thời bấy giờ, Lâm đến thăm Đạo Sanh ở Lô Sơn.

Ba năm sau, Sanh mất, Lâm đứng ra đưa đám và viết truy điệu cho Sanh. Một tháng sau, người bạn tâm

giao của Lâm là Pháp Cương theo gót Sanh và mất ở Hồ Khu. Một lần nữa, Lâm đưa đám và viết truy điệu cho Cương. Trong thời gian Cương còn sống, khoảng từ năm 410 trở đi, Lâm chắc đã lui tới Hồ Khu nhiều lần. Trong khoảng ấy, bài truy điệu Cương của Lâm có nói tới việc Lâm “phản hà duệ” (trở về từ miền xa). Chúng ta không biết “miền xa”, mà Lâm đề cập ở đây, muốn chỉ miền nào, và chuyện Lâm để chân lên nó xảy ra lúc nào. Có lẽ đó là miền Lương Châu, nhưng ta không chắc. Sau khi Cương mất, Lâm có lẽ tiếp tục sống tại chùa Trì Thành và ra vào cung cấm làm việc cho Văn đế.

Trong giai đoạn này, ngoài chùa Trì Thành, Lâm chắc có một nơi chốn làm việc của riêng ông, dẫn tới điều mô tả của *Tống thư* và *Nam sử* về chuyện “khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường có vài chục cặp, bốn phương nối nhau gửi dâng đồ biếu, thế khuyh một thời, chiếu vuông bảy tám chiếc, trên đó luôn luôn đầy. Lâm mang guốc gỗ cao, mặc áo lông chồn, đặt chức thông trình và thơ tá, quyền hành sánh với bậc tể tướng. Khổng Khải từ Cối Kê đến thăm Lâm, gặp khách khứa chỉ ồn ào hỏi thăm nhau mà thôi”.

Giai đoạn này nổi bật với ba chi tiết khá lôi cuốn. Chi tiết thứ nhất, xảy ra vào năm 428, khi Lâm đến thăm Tạ Hoàng Vi. Chi tiết thứ hai liên quan tới vai trò của Lâm trong vụ tranh chấp quyền hành giữa Văn đế và Lưu Nghĩa Khuông, dẫn tới sự tổn vị của Khuông và cái chết của Khuông với đồng đảng, vào năm 440. Và cuối cùng là chi tiết về chuyện Lâm đánh cờ với Hà Thừa Thiên trong khoảng thời gian từ 439 đến năm

447, lúc Thiên mất.

Sau năm 447 này, chúng ta không biết Lâm đã làm gì. Theo Huệ Hạo thì Lâm bị đuổi ra nước ta. Hoài Tín bảo, Lâm mất tại Bắc bộ trong tình trạng mù lòa, vài năm sau khi bị đuổi. Tất cả những việc này có lẽ xảy ra khoảng sau năm 454 và chắc chắn là sau năm 447. Hai chữ “vài năm” (số niên) của Tín có thể cất nghĩa như chỉ hai hay ba năm, nhưng có thể cất nghĩa như “nhiều năm”, nghĩa là bảy tám năm trở lên. Lâm do thế rất có thể sống tại nước ta cho tới lúc Lý Trường Nhân thực sự thành lập chính quyền độc lập của mình năm 468. Dẫu sao đi nữa, nếu Lâm tới nước ta năm 454, ông đã tạo nên khá nhiều bàn cãi giữa tập thể tăng lữ và Phật tử nước ta, dẫn tới sự ra đời của *Sáu lá thư* và cái chết tự thiêu của Đàm Hoàng.

Khi nghiên cứu về *Sáu lá thư* xưa nhất của lịch sử văn học và Phật giáo nước ta ở trên, chúng tôi đã giả thiết sự ra đời của *Sáu lá thư* có thể định tự vào khoảng giữa những năm 434, khi *Quân thiện luận* ra đời, và năm 456, khi Đàm Hoàng tự thiêu tại chùa Tiên (Châu) Sơn. Trong bản tiểu sử của Hoàng do Hạo ghi lại, chúng ta không được bảo tại sao Hoàng chọn năm 456 để tự thiêu, ngoài việc chép Hoàng thệ nguyện về An dưỡng. Lý Miểu nêu lên vấn đề “không thấy hình Phật”, dĩ nhiên là một tiếng vang khá rõ rệt câu nói sau đây của Lâm trong *Quân thiện luận*: “*Học đòi theo ánh thân mà không có một tác sáng, nghiệm lấy linh biến mà chẳng có một chút lạ, kẻ cần thành không thấy được mặt mũi của đáng thiện cứu, người dốc học không tìm được sự thật của chuyện lãng hư; bảo đại là có sự sống lâu vô*

lượng, nhưng ai thấy được một ông già trăm tuổi? thiết tha về sự kiên cố của kim cương, nhưng ai ngó được một vật không hủ?”.

Chính cái câu “*đồ xung vô lượng chi thọ, thực kiến kỳ di chi tâu*” với ý nghĩa của nó hiển nhiên nhắm tới những người tin tưởng Tịnh độ và đức Phật A Di Đà, có lẽ đã thúc đẩy Đàm Hoàng, một người tu tịnh độ và chuyên trì kinh *Vô lượng thọ*, tới việc tự thiêu năm 456, hai năm sau khi Lâm tới nước ta. Bản tiểu sử của Hoàng dĩ nhiên phải đến tay Huệ Hạo qua trung gian những Phật tử và tăng sĩ nước ta, chứ tất không thể qua ai khác. Và nó ghi việc “*ngày hôm ấy dân làng đều thấy Hoàng, thân vàng sắc vàng, cưỡi một con nai vàng, đi về phía tây rất nhanh, không dừng hỏi han; tăng và tục mới hiểu được sự thần dị, cùng nhau thu lượng tro cốt, để dựng tháp thờ*”, chứng tỏ tối thiểu là, chỉ sau khi Hoàng tự thiêu với những hiện tượng vừa mới dẫn thì tăng và tục mới hiểu được sự thần dị. Nói cách khác, trước khi Hoàng tự thiêu, tăng sĩ và Phật tử nước ta có người đã không tin vào sự thần dị, một điều khá điển hình những phát biểu của Huệ Lâm và Lý Miếu. Hoàng muốn chấm dứt sự hoài nghi của những người này, nên đã tự thiêu, để “*dĩ thân tác tặc*”, để làm gương. Chuyện đến nước ta của Lâm như vậy có thể coi như một biến cố.

Cố nhiên, *Sáu lá thư* có thể viết, vì sự có mặt của *Quán thiện luận*, chứ không cần phải có mặt của Lâm. Việc tự thiêu của Đàm Hoàng cũng thế. Nó rất có thể là một trả lời cụ thể cho những vấn đề *Quán thiện luận* nêu lên, chứ không cần phải có Lâm tại nước ta hay tại

chùa Tiên (Châu) Sơn. Dầu thế, căn cứ vào sự xa xôi giữa nước ta và Kiến Nghiệp cũng như giữa Phật giáo nước ta và Phật giáo Trung Quốc, nếu Lâm không hiện diện tại Việt Nam thì *Quân thiện luận* của ông khó mà có thể gợi lên những phản ứng đồng thời và đồng điệu kiểu *Sáu lá thư* và cái chết của Đàm Hoàng.

Hơn thế nữa, trong lịch sử nước ta chưa từng có một người được ghi lại là đã sống nhờ tổ chức Phật giáo, rồi sau phản lại nó, như câu ca dao khá hóm hỉnh “*ăn cơm Phật, đốt râu thầy chùa*” điểm chỉ. Câu ca dao này, chúng tôi nghĩ, rất có thể đã xuất hiện vào thời gian Huệ Lâm đến nước ta, tức khoảng năm 454. Nó có lẽ do một số tăng sĩ nước ta nói cho Phật tử nước ta thời bấy giờ, tại sao Lâm, một nhà sư quyền thế và uy danh của “thiên triều”, bị đuổi ra sống tại những ngôi chùa Việt Nam xa xôi, cắt nghĩa cho họ rõ Lâm đã làm và viết gì về Phật giáo.

Lâm, như ta sẽ thấy trong *Quân thiện luận*, chống lại việc làm chùa, chống lại việc đúc tượng, chống lại việc ăn nói những chuyện thiện ác thiên đường địa ngục kiếp trước kiếp sau. Tất cả chúng, theo ông là những xa xỉ vô ích, làm hại đạo đức xã hội. Cùng một lúc, Lâm lại đề ra quan niệm Phật giáo của mình, mà cốt tủy là “*ngũ giáo với lục độ cùng hành, tin thuận và từ bi đều đúng*”, khẳng định như vậy, đức Phật phải được tôn trọng, như tôn trọng Chu Công, Khổng Tử. Với những luận đề loại này, mà về một phía Lâm vẫn “*ăn cơm Phật*” vì nói tới lục độ và từ bi, và về phía khác Lâm lại muốn “*đốt râu thầy chùa*”, bởi Lâm chống những việc làm chùa đúc tượng cúng kính, ta có thể thấy, tại sao câu ca dao “*ăn*

com Phật, đốt râu thầy chùa” đã ra đời.

Hiển nhiên, khía cạnh hóm hỉnh của nó nằm ở chỗ, thầy chùa tất không bao giờ có râu, vì luật lệ Phật giáo không cho phép. Cho nên, khi nói “*đốt râu thầy chùa*”, các nhà sư nước ta không những cho Phật tử Việt Nam thấy là, râu thầy chùa không bao giờ có thể đốt, vì nó không bao giờ có, nghĩa là sự chống lại những việc như làm chùa đúc tượng tất không gì hơn là một việc làm hão không bao giờ thành công. Ngược lại, nó còn muốn làm cho họ cười một cách tha thứ và đầy tự tin, bởi giả như có người muốn đốt râu thầy chùa, thì cũng không hại gì, vì không bao giờ có thứ gọi là “râu thầy chùa”. Trong liên hệ này, cần vạch ra là, nếu phân tích và giả thiết vừa nêu là đúng, thì danh từ “thầy chùa” quả có một lịch sử khá lâu dài và vào thế kỷ thứ V chắc mang những ý nghĩa khá đặc biệt, khác với những gì ta hiểu ngày nay. Nó hình như có một diễn trình tồn tại ý nghĩa tương tự với chữ “thằng” ở thế kỷ thứ XII và hiện nay.

Căn cứ vào những bằng cứ và diễn dịch vừa nêu, chúng tôi do thế nghĩ rằng, việc Lâm bị đuổi ra nước ta khoảng năm 454 có một ảnh hưởng quyết định đến sự ra đời của sáu lá thư của Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miểu giữa những năm 454-456 và cái chết tự thiêu của Đàm Hoằng năm 456. Hành trạng những năm cuối cùng của cuộc đời Lâm tại nước ta do vậy vị tất là đã hoàn toàn bất khả thám. Sau khi Lâm bị đuổi ra nước ta, ông chắc chắn tiếp tục một cuộc sống tích cực, tạo nên những biến cố văn học và tôn giáo vừa kể.

Chúng ta không biết ông sống tới bao nhiêu tuổi, điểm đương nhiên là, ông phải mất sau năm 456. Nếu ông mất sau năm 456 một năm chẳng hạn, thì chữ “sổ niên” của Hoài Tín nói trên có thể cắt nghĩa một cách tương đối dễ hiểu và dễ nhận là “vài năm”. Giả như ông sống cho tới lúc Trí Bản tới nước ta giữa những năm 466-467 và đón mừng cũng như rất có thể làm cố vấn cho cuộc vận động độc lập thực sự của Lý Trường Nhân, thì “sổ niên” bấy giờ có nghĩa “nhiều năm”. Thông thường, “sổ niên” có nghĩa “vài năm” nhưng không nhất thiết là phải luôn luôn như thế.

Dẫu với trường hợp nào đi nữa, Lâm phải mất sau năm 456 và nếu Hoài Tín có thể tin được, thì ông đã mất trong một tình trạng mù lòa. Bệnh chứng mù lòa này dĩ nhiên không thể dựa vào để đoán định số tuổi của Lâm, lúc Lâm mất, nhất là khi ta không biết một chút gì hết về tình trạng sức khỏe của mắt Lâm cũng như thân thể Lâm trước đấy. Tuy thế, ta có thể giả thiết, Lâm rất có thể mắc chứng mất đục diễn tiến, mà hậu quả là mù lòa ở tuổi già. Nếu chấp nhận giả thiết ấy, Lâm có khả năng sống tới 80 tuổi và mất khoảng năm 468 hay sau đấy. Cuộc đời Lâm từ đó rơi vào khoảng những năm 385-470, một cuộc đời khá dài và sống đầy đủ. Ta có thể nói Lâm là một nhà tư tưởng Phật giáo sâu sắc và đi trước thời ông tới hàng ngàn năm. Sự kính trọng Lâm của những người như Hà Thừa Thiên tất phải là một điều khá tự nhiên.

VỀ QUÂN THIÊN LUẬN

Cuộc đời và tâm trạng Huệ Lâm chứa đựng khá nhiều bi đát và ẩn ức, như chính Lâm đã thú nhận ở trên. Một trong những bi đát và ẩn ức đấy là việc Lâm viết *Quán thiện luận*, chủ đề bàn cãi của những danh sĩ thời ông cũng như cội nguồn cho những than trách về sau của những sử gia Phật giáo. Ta đã thấy nó tạo nên những phản ứng gì. Ngay cả một người như Đạo Tuyên cũng đã không ngần ngại xếp Lâm vào cùng hạng với Phó Dịch trong *Quảng hoằng minh tập* 7 tờ 132b29-c4 và tước họ Thích của Lâm để thế bằng họ thường của Lâm là Lưu. Tuyên viết: “*Lưu Huệ Lâm người Tân quận, xuất gia ở chùa Trì Thành tại Dương Đô, có học thức tài ba, là chỗ quen biết của Lô Lãng vương nhà Tống. Ông viết Quán thiện luận, sự bàn luận của nó khá rõ hết, sau sẽ chép đủ lại ở thiên Pháp nghĩa, đại ý nói: ‘Chỉ biết lục độ với ngũ giáo cùng hành, tín thuận và từ bi đều đúng, thù đồ đồng quy, nên không được chấp lấy sự phát tích khác nhau của chúng’*”. Thiên Pháp nghĩa của *Quảng hoằng minh tập* ngày nay không thấy có bản *Quán thiện luận* của Lâm. Nó có lẽ đã bị những người như Hoài Tín loại bỏ vào những thế kỷ sau.

Mặc dù tước họ Thích của Lâm và xếp Lâm vào hàng Phó Dịch, Tuyên tỏ ra khá tiến bộ, khi ông chép lại bản *Quán thiện luận*, nếu so với sự im lặng của Tăng Hựu, tuy Hựu đã dành hầu như hoàn toàn 3 quyển *Hoằng minh tập* cho những trao đổi giữa Hà Thừa Thiên và Tôn Bính về nó. Như chính Tuyên thừa nhận, “*cuốn luận của Lâm thật khó rõ hết*” (kỳ luận nan cùng thông) (cần nói là câu vừa dẫn cũng có thể cắt nghĩa

như 'cuốn luận của ông tra hỏi về vấn đề cùng thông', nhưng có lẽ hơi quá xa vời). Quả vậy, dựa trên lập trường của một Phật giáo tổng quát định nghĩa theo lối giáo phán của Trí Khải hay Pháp Tạng, mà vào thời Tuyên đã tỏ ra được chấp nhận một cách khá rộng rãi, người ta có thể hiểu, tại sao Lâm phải viết *Quân thiện luận*, đặc biệt là khi kết luận vẫn là một lời tán dương Phật giáo và ông vẫn tiếp tục đời sống một nhà sư. Cổ nhiên, Lâm phê bình và vạch trần những cách phát ngôn và lý thuyết, mà người thời nay thường không tin tưởng hay cho là "dị đoan". Nhưng, sao ông phải dùng những lời khá nặng nề trong *Quân thiện luận*? Đây là khía cạnh bị đát và ẩn ức của tâm trạng Lâm.

Ngay khi *Quân thiện luận* ra đời, nó tức khắc trở thành chủ đề bàn cãi không những của tập thể tăng lữ Phật giáo, mà kết cục là quyết nghị tấn xuất Lâm, trái lại còn của những trí thức đương thời, như đã thấy. Giữa những bàn cãi này, quan trọng nhất dĩ nhiên là những trao đổi giữa Hà Thừa Thiên và Tôn Bính. Khoảng năm 433 Thiên gửi *Quân thiện luận* cho Bính nhằm có "nhai ngộ". Bính viết trả lời, mặc dù khen nó "từ thanh trí mỹ" (lời lẽ trong sáng, mục đích đẹp đẽ) và bảo mình chưa rõ hoàn toàn nghĩa, nhưng đã phân tích một cách khá chi ly nội dung của nó. Có thể nói, lá thư Bính viết cho Thiên đã thành công một phần nào trong việc soi sáng nội dung *Quân thiện luận* của Lâm, dẫu về khía cạnh phê bình, nó hình như không thành công cho lắm. Sự không thành công này, chúng ta có thể thấy một cách dễ dàng trong lá thư phúc đáp của Thiên.

Những lá thư tiếp theo, tuy lùi cuốn tới một mức

nào đó và có thể đọc một cách lợi ích, tỏ ra không lồi cuồn bằng hai lá thư vừa kể. Bính phê bình Lâm những điểm sau: 1. Vấn đề u minh không liên hệ với đời này; 2. Vấn đề nói suông về không hữu; 3. Vấn đề nói vô thường để dụ dỗ sự khát khao của người ta, chứ không có chi sâu sắc; 4. Vấn đề nói về chuyện “vô lượng thọ” và thần quang linh biến; 5. Vấn đề mâu thuẫn giữa lý thuyết “vô dục” và việc đem những thứ tân kỳ như niết bàn pháp thân để tăng trưởng lòng dục của Phật giáo; 6. Vấn đề làm chùa cho đẹp, đúc tượng cho khéo, để tăng trưởng lòng cạnh tranh bè phái; 7. Vấn đề nên bỏ đi những chuyện “hiển hối” và “lai sanh”.

Phân tích thành 7 vấn đề thế này, Bính tỏ ra hiểu *Quân thiện luận* một cách khá vững vàng. Điểm đáng tiếc là những trả lời của ông, có lẽ trừ vấn đề thứ 6, phần nhiều không thành công cho lắm, như phúc thư của Hà Thừa Thiên sẵn sàng vạch ra. Chẳng hạn, để trả lời những phê bình của Lâm trong vấn đề thứ 4, Bính vạch ra là, những cách phát biểu như “*có đức Phật sống lâu vô lượng*” hay “*có ánh sáng thân*”, người ta phải có lòng thành thì mới cảm và thấy được. Chứ những kẻ “*rơi vào vòng tà kiến, lại ngạo mạn khinh thường*” như Lâm thì bao giờ có thể thấy. Thiên vạch ra một cách chí lý là, “*giáo pháp của Thích Ca là một thứ quyền giáo, khảo cứu giúp mọi vật. Nếu quả có sự ứng nghiệm thì sao lại không hiện ra sự linh hiển, để làm rõ cho bọn tà kiến? Sao lại chỉ ưa nói tới hằng trăm vạn lời mà lại tiếc một chút ánh sáng thân?*”.

Vạch ra vấn đề thứ 4 là cho thấy, *Quân thiện luận* đã có những tiếng vang trung thành nào trong sáu lá

thư viết tại nước ta giữa Lý Miểu, Đạo Cao và Pháp Minh. Lá thư thứ 3, Miểu nói sao Phật “*lại tiếc chút ánh sáng thân*”. Lá thư thứ 4, Đạo Cao trả lời với quan niệm “cảm ứng”: “*Có lòng thành thì có cảm, có cảm thì có ứng, có ứng thì có thấy, không có cảm thì không có ứng, không có ứng thì không thấy, kẻ có thấy đem nói với kẻ không thấy, kẻ không thấy cuối cùng cũng không tin*”.

Không những vì những lời cuốn lịch sử này, mà *Quân thiện luận* kêu gọi sự chú ý và nghiên cứu của chúng ta, dấu nó phải kể là mục đích chính yếu và tiên yếu, *Quân thiện luận*, như bản liệt kê 7 vấn đề trên cho thấy, còn nêu lên thực sự những câu hỏi khá sâu sắc về Phật giáo, với tất cả tính hiện đại của chúng. Vấn đề mâu thuẫn giữa “vô dục” và “hữu dục” chẳng hạn. Nó cho tới ngày nay vẫn được một số người lặp lại với niềm tin tưởng ngây thơ, họ là những kẻ đầu tiên biết nói về Phật giáo “một cách triết học”, “một cách biện chứng”. *Quân thiện luận* do thế đáng nên công bố cho mọi người tìm hiểu. Căn cứ bản chép duy nhất của nó hiện nay là *Tống thư* 97 tờ 6b11-8b10, mà sau đó Nghiêm Khả Quân (1762-1843) đã cho trích lại trong *Toàn Tống văn* 63 tờ 5b6-8a3, tham khảo thêm những trích dẫn đoạn phiến của Tôn Bính trong lá thư của ông, thì *Quân thiện luận* nội dung thế này:

“*Có Bạch Học tiên sinh cho thánh nhân Trung Quốc kinh luân bách thế, đức họ rộng rãi, trí họ bao trùm vạn biển, lẽ trời người họ đều rõ hết, đạo họ không có ẩn chỗ, lời dạy họ chẳng có thiếu sót, họ thông minh đối triết, thì cần gì phải nhờ đến những học*

thuyết khác. Có Hắc học đạo sĩ khinh chê họ, nói họ không rõ con đường u minh, chẳng đề cập tới những biến hóa của đời sau, tuy ưa thích sự hư tâm, nhưng chưa chắc đã có thể hư sự, không bằng sự thâm thúy của học thuyết Tây Vực. Do thế, Bạch Học hỏi lý do tại sao mà không bằng lòng.

-Bạch hỏi: Họ Thích bàn không, cùng với họ Lão nói không, chúng giống hay khác?

Hắc trả lời: Khác. Họ Thích cho vật là không, không và vật là một. Hữu và vô của họ Lão đối với nhau, không và hữu là khác. Thì đâu có giống nhau được?

-Bạch: Họ Thích không vật, vật phải tin không sao?

-Hắc: Phải. Không lại không, nhưng không mắc vào không vậy.

-Bạch: Ba nghi dài thiêng trong vũ trụ, muôn vật sống đầy cả trời đất, thì cái gì là không ư?

-Hắc: Ấy là không có cái tự tính của chúng, mà không hại gì hết cái hình thể nhờ mượn nhân duyên của chúng. Chẳng hạn góp săng gỗ làm thành một cái nhà lớn, thì săng gỗ ấy thật không có cái tự tính làm chỗ ngủ ngáy. Hay chứa nhóm từng phân tử một để thành một cây đàn, thì phân tử ấy thực không có thể chất cây đàn. Mọi sự sống đều không khoảnh khắc dừng lại. Núi Thái chẳng kiên cố trong một hơi thở. Chúng đều sinh diệt vô thường, chỉ nhờ nhân duyên, mà không có chủ. Sự không của chúng thuộc về tính lý. Còn chỗ

hỏi của ngài là cứ vào sự ứng dụng. Tôi cho thế là sai lầm vậy.

-Bạch: Cái không thật tướng của ngài là như thế đó ư?

-Hắc: Phải.

-Bạch: Nó là những lý lẽ phù biến rộn rịp ở trước mắt, ai thấy nghe cũng đều biết hết. Hiểu nó để mà lên đạo tràng, trọng nó để mà khinh rẻ những học thuyết khác, chứ thực sự tôi chưa thấy nó có một sâu sắc gì.

-Hắc: Lẽ nó thì hình như có vẻ gân gũ, nhưng suy ra thì thực là cao siêu. Thật vậy, cái mà tình cảm coi trọng, tất phải giả dối. Cái mà việc làm có thể coi trọng, thì tất phải chân thật. Nay, bỏ những thứ chân thật này, rời khỏi những thứ giả dối ấy, thì sự sai lầm của ái dục tất phải trừ khử. Khi ái dục đã trừ khử, mà không lên đạo tràng, thì tôi không biết lấy gì để làm cho ngài hiểu.

-Bạch: Nay, phân tích một cây ra thành những phân tử để làm cho nó không, thứ việc ấy vẫn không làm tổn thương một chút nào hết sự tốt đẹp của sự nó cho bóng mát. Nay, tách rời săng gỗ trên để làm cho cái nhà trở thành hư vô, thì việc ấy cũng không hao tổn một tý gì sự đẹp đẽ lộng lẫy của cái nhà. Nói rõ sự vô thường do thế là nhằm làm tăng thêm cái lòng mong được nghỉ ngơi. Vạch ra sự không giả, do thế, là nhằm thúc đẩy cái trí nghĩ cạnh tranh với phút giây. Chúng thật giống như đan gắm để làm cho tám thảm xấu trở thành đẹp, đem muối tiêu để gia vị một bát canh dở dang, như Tề hầu mơ theo sự sung sướng của họ Sảng

Cưu, Yên vương không có được cái thuật sống lâu. Những lời lẽ hòa hiệp, những lời dạy sâu xa, chính đủ để tăng thêm cái lòng muốn sự xa hoa đẹp đẽ, chứ không phải là để lật đổ cái cảm thức ưa cạnh tranh.

-Hắc: Đây chính là những lý lẽ, mà sách vở Trung Quốc không có và chính đây là sự không bằng Tây Vực của chúng.

-Bạch: Những lời về 'núi cao nhờ thấp', những ca hát về 'cây sông chứa nhỏ', những ăn nói về 'thuyền hang lửa truyền', những bàn cãi về 'cứng trắng chợ búa', chúng đầy dẫy ở Trung Quốc, nhưng vì lẽ chúng không sâu, nên không nêu ra để làm cơ sở cho lời dạy vậy. Ngài vẫn cho bỏ lụy hư tâm làm đạo, nhưng cứ vào việc chia chẻ ở trên thì nó lại không cao xa chi hết, nó nằm trong khoảng giữa những ngón đốt bàn tay.

-Hắc: Lời dạy của Chu Khổng chính đề cập tới một đời thôi, mà không thấy gì hết những mối giường vô cùng của những đời sắp tới. Chứa lành thì chẳng qua sự sung sướng của con cháu. Nhóm dữ thì chẳng qua hình phạt của dư ương. Sự hiệu quả của báo ứng thì dừng lại ở việc giàu sang chức tước trách mắng tru di, quá lắm thì đến sự cùng hàn bản tiện. Những gì ở ngoài tai nghe mắt thấy thì họ hoàn toàn mịt mờ không biết. Thật là đáng thương thay: Đức Thích Ca làm rõ hết những nghiệp báo vô cùng, vạch lên hết những hiểm nguy của mấy ải, nên chỉ nấn ra một chút nghĩ suy thì vũ trụ không đủ để mà chứa ánh sáng, bày ra một tý cứu giúp vì lòng thương thì quần sanh không đủ để hơn được sự giáo hóa. Tả ra địa ngục thì dân sợ làm điều ác. Nói

lên thiên đường thì muốn vui làm việc phước, chỉ tới né hoàn để làm nơi về trường viển, nương vào pháp thân để có thể nhìn xa. Thần biến không đâu là không khắp, ơn linh không gì là không thấm, người hiểu trước lưng lụng ở thượng thế, người ngộ sau nhảy nhót tập bay mà không bị kết nối. Kẻ ngồi đáy giếng thì lấy gì mà biết được cái nhà to vuông rộng ư?

-Bach: Cho nên có thể ăn lớn nói lớn ! Nay, học đòi theo ánh thân mà không có một tác sáng, nghiệm lấy linh biến mà chẳng có một tí lạ. Kẻ cần thành không thấy được mặt người hiền cứu, người dốt học chẳng tìm được sự thật của chuyện lãng hư. Rêu rao về sự sống lâu không lường, nhưng ai thấy được một ông già trăm tuổi? Thiết tha về sự cứng rắn của kim cương, nhưng ai ngộ được một vật không thối mục? Nếu với sự thật, chúng không phù hiệp, thì nên đi tìm cái yếu chỉ lập ngôn của chúng và vạch cái lý thuyết chúng gài gắm. Song, nếu muốn thiên đường mà trở về với điều lành thì đâu có phải là chịu phục điều nghĩa để đi theo lối đạo? Nếu sợ địa ngục để mà bó thân không làm ác thì ai đã theo lẽ để làm ngay thẳng lòng mình? Lay lục để cầu miễn tội thì đâu có phải là do lòng cung kính? Cho một để mong trăm hơn thì đâu phải nương vào lòng không bỏn sẻn? Nói hay về sự sung sướng của nê hoàn để làm sinh ý đam dật. Ca ngợi về mỹ miều của pháp thân để đẩy lên lòng hiếu kỳ. Lòng dục gần chưa cất thì mới lợi xa đã đẩy. Tuy nói bỏ tất vô dục, nhưng quân sanh vẫn có dục. Bọn rộng ngăn luôn che do thể mở cửa ra cho cái tục giành lợi. Làm trong tâm hỗn để trở về với đạo như thế, há lại có thể được chăng?

-Hắc: Những gì ngài nói là không phải. Nếu không đem đời sau ra bày để gọi lòng dục, thì lấy gì mà đổi thay được cái tình trạng vướng mắc của đời nay? Lòng người không thể mau đổi. Cho nên phải chữa dần để mà dụ dỗ, giành lấy phút giây này để mà nắm được cái vô cùng kia. Nếu không đem việc xuân gieo thu gặt để mà thúc đẩy thì lúc nào làm cho người ta hết khoanh tay ngồi dưới đáy giếng, để mà dứt hết ý mong, rồi lâu chìm vào cửu tuyền?

-Bạch: Lạ thay ! Sao trái với nhiệm vụ của mình vậy ! Đạo mình ở tại vô dục, lại lấy sự hữu dục để mong đạt. Đi lên miền bắc, để tìm thành Dĩnh, hướng về ngã tây, để tìm phương Việt, Thì người ta sẽ luôn lạc u đồ, mãi sai rớt vào hang tối, xa xôi Mân Sở thì sao mà có thể đến được? Cái gọi là chứa dân, ấy phải là ngày giảm bớt, nghĩa là trước bỏ những gì nhẹ, rồi sau quên dần những gì nặng, khiến cho lợi dục ngày càng khừ trừ và sự trong trắng đó sinh ra vậy. Há có thể lấy ít đòi nhiều, đem thô đổi mịn? Ở trong vùng luân cú này hề chẳng phải lợi thì không ai động. Khi đã bị lợi động thì nó đâu có chỗ chấm dứt? Nên mới có việc đen đỏ xanh để làm mờ mắt kẻ khoái đẹp, lấy đất gổ để khoe lòng ưa lớn, dấy lên cái đạo phung phí, vét sạch của cả nước để dựng nên những việc vô ích, nạo hết đồ cần dùng của quần sanh, để đem thỏa những kế hoạch doanh tạo, biến chúng thành những quyền lợi riêng tư, chăm vào công tác quyền hóa, để kết thế bè đảng, chịu khổ tiết để mong lấy lời khen gắng giải, hộ pháp để mở rộng lòng lãng cạnh. Thật đáng thương thay ! Đạo há lại nằm trong chúng sao? Cho nên, Chu Khổng đôn tục

thì không thêm quan tâm đến những chuyện ngoài nghe thấy, Lão Trang luyện phong thì chỉ giữ tinh thần mà thôi.

-Hắc: Tam du dựa trên nhân nghĩa, trộm Chích nhờ đến năm thiện, thì cái tệ của dấu thánh há lại có trong ngoài? Hơn nữa, những tên Hoàng Lão đầy những phù chương giả, những thủy chúc lão, không thể bàn hết. Ngài thấy yên ổn với bên đó, mà lại kinh hãi bên này, vùng vẫy trong nước đục mà quay lưng lại với hồ nước trong sao?

-Bạch: Có dấu thì không thể không bị che lấp, có thuật thì không thể không bị giả dối, chứng quả là công cùm của thánh nhân vậy. Điều đáng tiếc ngày nay là người dùng tham lam để truyền giáo, đến nỗi biến nó thành một thứ phong tục. Đã không chịu chỉnh phong những tệ hại đó, người ta lại cho đời mạt, do thế không cần phải bàn luận thêm.

-Hắc: Thế thì, giáo lý họ Thích chỉ nhằm cứu phong tục mọi rợ mà thôi và không dùng gì được tại đất Trung Hoa sao?

-Bạch: Cố nhiên là không phải thế ! Hễ mở giềng thì người ta phải nhớ mối ! Yêu vật, bỏ giết, chuộng thì khắp người, dứt lòng bỏ nguyện vinh hoa, niệm cứu giúp khắp hết của bậc đạo sĩ, ấy là mặc nhiên đồng nhất với nhân nghĩa, thì có gì mà không chuộng trọng. Điều đáng tiếc là, vì u chỉ không sáng nên làm lụy kẻ mạt lưu.

-Hắc: Kết luận của ngài như vậy khá khéo đồng nhất với kết luận của tôi. Thế thì mọi việc chấm dứt ở

cuộc sống này sao?

-Bạch: Lẽ u minh thực ra không liên quan với nhân sự. Chu Khổng nghĩ mà không giải thích. Thích Ca giải thích mà không phải thực sự. Do thế, nên bỏ đi dấu vết mập mờ và giữ lại cái tôn chỉ cốt yếu. Xin nói rõ thêm điều này. Rằng, để dắt dẫn mọi người, ta phải dùng nhân nghĩa để làm cho họ chịu lẽ mà theo sự giáo hóa; để lãnh đạo mọi người, ta phải dùng khuyên răn để làm cho họ tránh lợi mà nghiêng về thiện. Cho nên, lời ngọt chỉ dấy lên khi còn hữu dụng, mà tức khắc lặn đi khi đã hiểu lẽ, lý thuyết đạm bạc lưu hành khi có thiên giải, nhưng tàn lụi ở trong tham lụy. Do thế, kẻ bày ra chuyện lai sanh, ấy là che lấp làm sứt mẻ đạo vậy. Thích giáo bất đắc dĩ bày ra chuyện u ám, ấy là mặc nhiên phụ hiệp với sự việc im lặng của Cơ Khổng. Cứ đó mà xét thì kẻ bàn về nó chưa chắc là cao siêu, kẻ biết chưa chắc là đúng, kẻ không biết chưa chắc là sai. Chỉ biết rằng, lục độ với ngũ giáo cùng hành, tín thuận và từ bi đều lập. Chúng thù đồ mà đồng quy. Cho nên, không được giữ chặt lấy vết phát tích khác nhau của chúng”.

Đó là *Quân thiện luận*. Đọc nó, ta có thể thấy, tại sao “cựu tăng vị kỳ biếm truất Thích thị” và “muốn gia tấn xích”. Đồng thời, chúng ta cũng có thể thấy, tại sao Lâm đã viết ra nó, mặc dù ông có lẽ ý thức một phần nào những phản ứng bất lợi nó sẽ gây ra cho chính ông. Diễn trình để Lâm đạt tới những kết luận phát biểu trong đó có thể nói bắt nguồn tối thiểu nhiều năm, trước khi *Quân thiện luận* ra đời. Trong bức thư gửi vấn nạn Tạ Linh Vận về *Biện tôn luận*, Lâm lúc đó đã nêu lên

cái nghịch lý giữa hữu dục và vô dục. Toàn lá thư như thế này: “Thích Huệ Lâm hỏi: ‘Bàn kỹ ba lần, biện cãi hai nhà, dẫn do Nho Thích, thì quả được ghi nhớ trong cuốn luận. Đến việc bỏ thuyết tiệm ngộ của họ Thích và bỏ thuyết dãi già của ông Khổng, tôi trộm nghĩ là một sai lầm. Họ Thích nói, có tiệm ngộ, ấy là đứng về phía hữu hình mà nói là có tiệm ngộ. Ông Khổng cho không có tiệm ngộ, ấy là đứng về phía đạo mà nói là có không tiệm ngộ. Làm sao biết như vậy? Họ Khổng dạy rằng, kẻ ở giữa có thể nói với người trên, tập lâu thì có thể đổi tánh. Đấng Thích nêu rằng, hiệp nhất ở đạo tràng, thì chẳng phải bước qua mười địa. Như vậy, Luận văn về tiệm thuyết, hai bậc thánh đã nói rõ rồi. Há chỉ bó chặt vào lời dạy, vào lý lẽ mà đem lời biện minh bắt bẻ dài dòng trong cuốn luận mới này ư?’.

Đạo nhân Pháp Úc đã hỏi: ‘Tuyệt dục ấy là do hiểu lý, thế cũng có nghĩa, người ta ngày phải giảm bớt dục đi, để lấy lý mà được giác ngộ’. Cuốn luận trả lời: ‘Đạo trái với đời, vốn không quan hệ, cho nên phải nhờ quyền biến, làm cho chúng thông nhau để giúp người trở về gốc. Xin hỏi, mượn quyền biến để luyện tâm thì cuối cùng không phải một mối lo sao? Đến ngày hiểu ngộ, há chẳng trái với lẽ không của kinh sao? Nếu mãi quay lưng bàn suông thì thành ra chưa nói gì hết. Nếu đầu cuối hỗ trợ nhau thì có thể tu tập theo giáo pháp để đạt đích’.

Trong lời đáp cho câu hỏi về giá trị của Tăng Duy và Huệ Lâm, lời văn nó quả rất đẹp đẽ, nhưng lập luận thì có chỗ trái sai. Có giả vì theo đuổi mê lầm, chôn vùi đạo lý, nên không lấy lửa bén để diệt sai lầm. Hễ hướng

về miền nam thì có thể đến đất Việt, quay lưng phương bắc thì có thể bỏ được nước Yên, ấy vì người ta tin nước Yên tại miền Bắc mà đất Việt ở phương Nam vậy. Cũng thế, hễ nghĩ về không thì có thể sạch lòng, giảm hữu thì có thể bỏ hết phiền lụy. Nên cũng có người ngu mà làm thánh không. Như thế, người ta chỉ cần siêng năng phát triển tri tuệ, để ngày quên dần, ngó lấy đường Đĩnh, để làm tiến bước, thì còn lo gì về việc chẳng đến nơi? Sự rằng, nêu lên việc nhất ngộ, thì càng mắc phải vấn đề nam bắc trong thí dụ vừa kể”.

Lá thư này, như đã nói, viết vào khoảng những năm 423-424, sau cái chết của Nghĩa Chân và Lâm ra ở với Pháp Cương tại núi Hồ Khuu. Đọc nó, ta thấy ngay những vấn đề nó nêu lên và vài năm sau hiện hình một cách đầy đủ trong *Quân thiện luận*. Pháp Úc đề ra vấn đề tuyệt dục, Huệ Lâm biến nó thành một mâu thuẫn giữa hữu dục với vô dục trong việc truy cầu vô dục và đặt vào trong khung cảnh của một phê phán toàn diện về lý thuyết Phật giáo theo quan niệm của những người Phật giáo thời ông. Căn cứ vào bảy vấn đề do Tôn Bính liệt ra và vào sự so sánh chúng với nội dung của bản dịch *Quân thiện luận* trên, nó trở thành rõ ràng, từ vấn đề tuyệt dục, Lâm khám phá ra sự mâu thuẫn của một số quan niệm khác như “vô thường”, “khổ đau”, “báo ứng” và nhất là quan niệm “không”, mà từ thời Chi Lôu Ca Sấm trở đi đã thành một chủ đề bàn cãi khá sôi nổi của tập thể giáo học Phật giáo Trung Quốc với kết quả là sự ra đời của sáu bảy trường phái nói trước.

Tất cả những quan niệm vừa kể, Lâm cho chúng không những là không có gì sâu sắc, ngược lại còn coi

chúng như những quan niệm nguy hiểm và đôi khi không thực. “*Nói rõ vô thường để làm tăng trưởng cái lòng mong được nghỉ ngơi; vạch lên sự khổ giả là để thúc đẩy cái trí cạnh tranh giây phút...; nói hay về sự sung sướng của nê hoàn, để làm sinh cái lòng mê khỏe; ca ngợi về mỹ miều của pháp thân, để đẩy lên ý hiếu kỳ...; lẽ u minh thực không liên quan với nhân sự, Chu Khổng nghi mà không giải thích, Thích Ca giải thích mà không thực..*”.. Viết những dòng này, tất Lâm không thể không gây ra những phản ứng quá khích từ những người, mà Phật giáo đối với họ phải gồm những quan niệm Lâm cho là sai lầm và nguy hiểm, dẫn tới việc họ lên án và đòi lột áo Lâm. Ngay cả vào thời đại này, khi đọc những câu ấy, một số người Phật giáo hiện nay vẫn rất có thể kết án Lâm theo cùng một cách.

Tuy nhiên, sau lúc viết chúng và bị ngay cả những Phật tử tại gia như Hà Thượng Chi coi như “*giả mạo áo thầy tu mà tự phá hủy đạo mình*”, Lâm vẫn không bao giờ cởi áo, vẫn tiếp tục sống với những đồng đạo cùng số phận như Trúc Đạo Sanh. Sanh chết một hai năm sau khi *Quân thiện luận* ra đời. Lâm đã khóc, và nói: “*Sự đau xót ấy không cạn..., sự tiếc ấy lại sâu*”. Rồi cách một tháng, người bạn tâm sự của Lâm là Pháp Cương theo gót. Lần này, Lâm không còn cầm nước mắt được nữa, không còn giữ kín tâm sự lòng mình nữa. Lâm nói ra hết, khóc ra hết trong bài truy điệu, mà chúng ta đã có dịp gặp trên. Cho tới khi bị đuổi ra nước ta, để cuối cùng chết trong một tình trạng mù lòa, Lâm vẫn tiếp tục cuộc đời tu hành của mình.

Viết *Quân thiện luận*, Lâm do thế không phải

nhằm đến việc phê phán Phật giáo như chính nó, nếu quả có một thứ Phật giáo như chính nó, bởi vì với tài ba và khả năng của Lâm, nếu Lâm quả coi Phật giáo như “sai lầm” và “nguy hiểm” thì ông có đủ cơ hội để chối bỏ nó và sống một cuộc đời trần tục và quyền quý như những người khác đồng thời. Nhưng Lâm đã không làm thế. Việc phê phán của ông vì vậy phải nhắm đến thứ Phật giáo theo quan niệm của phần lớn người Phật giáo thời ông và nêu lên quan niệm của ông về Phật giáo. Do đó, khi Lâm viết: *“Thích Ca giải thích nhưng không thực”*, nó không có nghĩa Lâm chỉ trích lý thuyết Thích Ca, như ông quan niệm, mà như phần lớn người đương thời giảng thuyết. Tình trạng này xảy ra, cố nhiên vì những phân hóa tư tưởng Phật giáo đang xảy đến cho Phật giáo Ấn Độ cũng như Trung Quốc cùng lúc.

Chúng ta nhớ rằng, trong khi phần lớn những nhà sư tại Kiến Nghiệp lên án thuyết xiển đề thành Phật là một tà thuyết và lột áo tẩn xuất Đạo Sanh khỏi tổ chức Tăng già của mình, để cho Sanh phải lưu lạc tới Hồ Khâu, sống nhờ vào sự giúp đỡ của Pháp Cương và sự can thiệp của Lâm, thì đồng thời cái mà Phật giáo đương tại gọi là tà thuyết, đã được chứng minh chính là lý thuyết của Thích Ca. Từ kinh nghiệm đầy đau thương này của Đạo Sanh, mà Lâm tham dự vào và đã khóc như *“vật sợ sáng lạ, người ghét cao trình, giận nhóm đồng phục, kết bè thích bè, chúng bèn dang cánh co chân, dẹp ảnh người vào nơi hang huyệt, theo che chỉ đạo, chúng quăng dấu người tới chốn ông Ngụ; vết chân lên thuyền, có đi không lại, mang bỏ núi sông, buồn khắp đô thị”*, chúng ta có thể thấy, tại sao Lâm đã viết

đây những giọng danh thép và đây những lời trích thượng về thứ Phật giáo của người thời ông.

Giáo lý đức Phật đối với ông không phải là một thứ lý thuyết, để người ta dựa vào mà kết bè làm bầy. Nó không phải là thứ lý thuyết đem ra để dọa mọi người với những thứ thiên đường địa ngục, với những thứ quả báo u minh. Nó cũng không phải là một thứ lý thuyết về diệt dục hay không diệt dục. Phật giáo với ông như vậy phải là một lý thuyết hướng dẫn con người về điều thiện, là một lý thuyết đầy cởi mở và tình thương, là một lý thuyết giúp đỡ con người có một đời sống xã hội tràn đầy và thỏa mãn.

Có thể nói Huệ Lâm là nhà tư tưởng Phật giáo Trung Quốc đầu tiên đặt Phật giáo trên một quan niệm xã hội chính trị và muốn biến Phật giáo thành một lý thuyết xã hội chính trị nhà nước. Chính chiều hướng chính trị hóa Phật giáo này đã mở đầu cho lý thuyết chính trị nhà nước Phật giáo của Vệ Nguyên Tung sau này, mà cả những người chống Phật giáo như Phó Dịch cũng như người bênh vực Phật giáo như Đạo Tuyên đều nhất loạt coi trọng. Dịch cho Tung là một trong 25 “cao thức” của lịch sử Trung Quốc. Tuyên nói Tung là “*hung long chi nhân, sùng kính Phật pháp*”. Lý thuyết xã hội chính trị nhà nước Phật giáo của Tung có thể tóm tắt thế này:

Thứ nhất, tiền đề gồm trong khẳng định rằng, “*tâm Phật lấy đại từ làm gốc*”, nên “*lợi dân ích quốc, tắc hội Phật tâm*”, chứ không cần phải làm “*khổ dịch lê dân, bất hạp phải cung đốn sằng gỗ ngói gạch*” để làm

chùa chiền. Tiếp đến, chính đề của nó là “không chia rẽ tầng và tục, không phân biệt oán và thân, lấy thành hoàng làm chùa tháp, coi Châu chúa là Như Lai, dùng thành thị làng mạc làm tăng phòng, nhận chồng vợ hòa hợp nhau làm thánh chúng, coi người đức cao làm tam cương, tôn bậc già cả làm thượng tọa, chọn kẻ nhân trí sung vào làm chấp sự, tìm người dũng cảm mưu lược làm pháp sư, thực hành thập thiện để chiêu phục những nơi chưa yên, đem trình bày thuyết vô tham để chấm dứt sự trộm cắp, làm như thế thì cả nước không có tiếng than oán giận, tám phương sẽ có lời hoan ca nhà Châu, chim cá sẽ an ổn trong hang tổ của chúng, vật trên đất dưới nước sẽ nhờ mãi mãi sinh sôi”. Cuối cùng, kết đề là một điều trần gồm 15 điều: “Khuyên thực hành bình đẳng thì chẳng diệt hoại Phật pháp, còn khuyên thực hành bất bình đẳng thì là diệt hoại Phật pháp, khuyên thực hành đại thừa, khuyên nhớ tới kẻ bản cùng; khuyên bỏ sự xan tham; khuyên người tự phê phán; khuyên làm lợi ích quốc dân; khuyên dân thiểu số hưởng mọi dân quyền, khuyên mọi người hòa hiệp; khuyên lập chợ búa để làm lợi; khuyên thực hành kính dưỡng; khuyên không đóng quân tại chùa; khuyên lập kho tàng để cho bản cùng không bao giờ xây ra; khuyên lập kho tàng dành cho trẻ em; khuyên thầy tu dạy thầy tu; khuyên kính giữ giới luật đại thừa, đấy là những sự điều, nếu phản lại chúng thì diệt hoại Phật pháp, làm theo chúng thì phục hưng đạo vậy”.

Đọc qua tóm tắt lý thuyết xã hội chính trị nhà

nước của Vệ Nguyên Tung¹, ta thấy ngay tại sao khi nhà Châu sụp đổ thì từ đồng gạch vụn đó nổi lên một khuôn mặt anh tài là Dương Kiên, người tin tưởng mãnh liệt vào Phật pháp và thống nhất toàn quốc Trung Hoa sau đúng ba trăm năm chia cắt, mở đường cho sự thành lập nhà Đường thịnh trị vĩ đại tiếp theo, đặt cơ sở cho sự nghiệp hoàng pháp dịch thuật vĩ đại của những vị như Huyền Tráng và tương tự. Chúng ta đồng thời cũng có thể thấy, Tung đã chịu ảnh hưởng lý thuyết xã hội chính trị của Huệ Lâm sâu sắc tới mức nào. Lâm chống lại việc làm chùa dựng tháp, đúc tượng nuôi tăng, vì tất cả những việc này đều là đường lối của “đạo phung phí”, là “vết sạch của cả nước..., nạo hết thức cần dùng của quần sanh”. Lâm chống lại việc “chăm vào sự quyền hóa..., chịu khổ tiết”, vì chúng không có một ích lợi gì. Như Vệ Nguyên Tung, Huệ Lâm chắc cũng muốn đời sống giới luật Phật giáo chỉ gồm có giới luật đại thừa, mà Long Thọ đã định nghĩa như “thường giới”, còn những thứ khác như Tỳ kheo giới v.v... đều nên hủy bỏ, vì chúng hại đạo và vô ích. Trong khuôn khổ của một giới luật như vậy, Duy Ma Cật mới có thể thuyết pháp, “chồng vợ hòa thuận mới trở thành thánh chúng, người đức cao mới làm tam cương, bậc già cả mới thành thượng tọa”, như Nguyên Tung mơ ước.

Lý thuyết xã hội chính trị của Lâm từ đó khó mà có thể coi như không phải Phật giáo, chứ khoan nói chi

¹ Xem thêm Dư Gia Tích, *Vệ Nguyên Tung sự tích khảo*, trong *Dư Gia Tích luận học tạp trước 1*, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1963, tr. 235-264

tới chuyện “biếm truất” chỉ trích Phật giáo kiểu những người Phật giáo thời ông, đặc biệt là tập thể tăng lữ tại Kiến Nghiệp, đã lên án nhằm lột áo Lâm. Chính trong một ước mơ đầy nhiệt thành về hiện thực của một thế giới, trong đó hẳn cùng khổ đau, gian tham trộm cướp không bao giờ xảy ra, mà Lâm đã viết *Quán thiện luận*, với tất cả giọng điệu nghiêm khắc thấy trên. Cũng chính trong ước mơ ấy, mà Lâm đã khóc về số phận “lặn chìm bùn cặn” của mình, khi viết truy điệu cho người bạn chí thân Pháp Cương. Trong liên hệ này, cần vạch ra là, nếu Lâm có một tâm hồn thực tế hầu như vũ bão ấy, trong cuộc đời cũng như văn luận, ấy là do ông đã đến từ đất Tần huyện, Tần quận, tức thuộc địa phận phía nam tỉnh Cam Túc ngày nay. Nói cách khác, ấy là vì Lâm đến từ miền Bắc.

Vào giai đoạn nam bắc phân tranh của lịch sử Trung Quốc, Phật giáo Trung Quốc có hai hiện thực phát triển khá khác nhau. Phật giáo miền Bắc là một thứ Phật giáo hành động và niềm tin, trong khi Phật giáo miền Nam là thứ Phật giáo lý luận và thi phú. Chẳng hạn, trong những công trình đúc tượng tạo hình vĩ đại nhất của lịch sử Phật giáo Trung Quốc, hầu như tất cả chúng đã xảy ra dưới triều Bắc Ngụy. Cùng một cách, nếu miền Nam có những người phê bình Phật giáo như Phạm Trấn, thì những phê bình ấy không gì hơn là những phê bình. Ngược lại, chính tại miền Bắc, mà những cái nạn “tam võ nhất tôn”, trừ trường hợp Vũ Tôn của nhà Đường, đã xảy ra. Phật giáo đối với người miền Bắc phải là một cái gì họ yêu hết lòng đến nỗi hầu như mù quáng. Họ hy sinh tất cả cho những gì

mình yêu. Như dân gian có câu “*yêu nhau lắm thì cắn nhau đau*”. Cho nên, hễ Phật giáo là một thứ đối tượng yêu tuyệt đối thì lâu lâu nó cũng là thứ đối tượng ghét một cách đặc biệt. Chùa chiền hoàn toàn bị phá hủy, tăng ni hoàn toàn bị lột áo hay cắt đầu, tượng Phật, kinh sách hoàn toàn bị đốt diệt.

Tại miền Nam, ta không bao giờ chứng kiến cảnh tượng như thế, dẫu rằng những phê bình gay gắt nhất về Phật giáo lại xuất hiện từ những ngòi bút của người miền Nam. Làm chùa đúc tượng cũng thế. Những triều đại tiếp nhau tại miền Nam đều là những triều đại tín đồ Phật giáo, đặc biệt là triều đại Vũ đế của nhà Lương. Ấy vậy mà không một công trình kiến trúc đỉnh cao nào được thành tựu. Trái lại, chính tại miền Bắc, mà những kiến trúc vĩ đại có một giá trị trường cửu đã hình thành. Chúng dĩ nhiên là những động đá Long Môn và Vân Cương với tất cả công đức và nghiệp tích sáng tạo, do Phật tử miền Bắc đầu tư.

Và Huệ Lâm lại phát tích từ miền Phật giáo được cảm tình đó. Chúng ta do thế có lẽ không có gì ngạc nhiên trước sự thẳng thắn và minh bạch của những lời Lâm phát biểu về Phật giáo. Phật giáo đối với ông là một cái gì sống động phát nguồn từ ngay đời sống thâm kín nhất của tâm tư ông. Nó, nếu cần phải làm cho trong trắng, thì, như hành động sa thải Tăng ni phá hủy chùa chiền kinh tượng của vua chúa miền Bắc, phải được chỉ thẳng ra những gì đã làm cho nó không còn trong trắng. Lời lẽ nặng nề của *Quán thiện luận*, vì vậy là một kết quả khá tự nhiên.

Tổng kết những lý do và hoàn cảnh nêu trên, người ta bây giờ có thể thấy Lâm viết *Quán thiện luận* trong ước mơ và điều kiện nào. Chính từ chúng, mà ta phải hiểu tại sao Lâm đã thốt những câu như “*Thích Ca biện nhi bất thật*”. Chúng nhằm vạch ra cho phần lớn tầng lớp thời ông thấy là, thứ “Thích ca” mà họ tôn sùng, đối với Lâm cũng thật sự không có một quyền uy phải kính trọng nào. Nỗ lực của Lâm có thể nói là đã nhằm đến mục đích hết sức vĩ đại và cao xa, đây là thực sự đồng hóa lý thuyết chính trị của Chu Khổng vào lý thuyết Phật giáo, để cuối cùng hoàn toàn thế chân Chu Khổng ngay cả trong lãnh vực lý luận và lý thuyết chính trị nhà nước.

Từ lợi điểm cái nhìn của một người sau, chúng ta có thể nói, Lâm hẳn phải cảm thấy một cách sâu sắc tình trạng, mà đã xảy ra đúng gần 700 năm sau khi Lâm mất. Tình trạng ấy là, nếu Phật giáo không thành công đồng hóa lý thuyết chính trị của Chu Khổng một cách hoàn toàn, thì cuối cùng thứ lý thuyết ấy sẽ có cơ hội nổi lên đồng hóa lý thuyết Phật giáo, mà chúng ta ngày nay có thể thấy, là đã xảy ra với Tống Nho, đặc biệt là với Chu Hy.

Lâm hẳn đã suy niệm khá nhiều về lịch sử phát triển của Phật giáo tại Trung Quốc và hẳn đã thấy một cách rõ ràng là, nếu Phật giáo đã thành công một cách thần tình và toàn diện trong việc đồng hóa người Trung Hoa cho tới thời ông, ấy là nhờ Phật giáo đã biết đồng hóa và sử dụng phong trào huyền học thanh đàm của thời Hậu Hán trở đi thành một lợi khí phổ biến về tuyên truyền Phật giáo. Tuy nhiên, đồng hóa và sử dụng

phong trào này chỉ mới là sử dụng và đồng hóa phân nửa tư tưởng hệ Trung Quốc, mặc dù vào thời Phật giáo du nhập nó đã đóng một vai trò quan trọng nổi bật. Nửa kia, đấy là tư tưởng hệ Chu Khổng, nếu Phật giáo muốn thành công một cách miên viễn, phải bắt đầu thực sự đồng hóa và sử dụng nó ngay từ thời ông.

Cố nhiên, sinh sống lâu năm tại Kiến Nghiệp, trí óc Lâm chắc bị ám ảnh bởi cuộc đối thoại lịch sử giữa Khương Tăng Hội và Tôn Hạo đúng khoảng hai trăm năm trước đó. Theo những gì ghi lại của *Cao tăng truyện* 1, thì nó xảy ra thế này: “Hạo lớn nhóm những người hiền giỏi tại triều đình, lấy xe đi đón Hội. Hội đến, ngồi xong, Hạo hỏi: ‘Phật giáo trình bày rõ ràng về thiện ác báo ứng, thì chúng là những thứ gì thế?’ Hội đáp: ‘Hễ mình chúa lấy hiếu thuận lòng thương dạy đời thì qua đở lưng lưng, mà người già thưa đi; lấy nhân đức nuôi vật thì suốt ngọt tuôn ra mà lúa ngon lại mọc. Thiện có điềm, thì ác cũng như vậy. Cho nên, hễ làm ác, dù đi trốn, quỷ cũng bắt được mà giết đi. Hễ làm ác mà dương dương ra, thì người bắt được mà giết đi. Kinh Dịch nói: Chứa lành nhiều vui. Kinh Thi khen: Tìm phúc không trở lại. Tuy nhỏ điển gọn lời, chúng tức là những lời dạy rõ ràng của Phật giáo vậy. Hạo nói: ‘Nếu thế, thì Chu Khổng cũng đã đủ rõ rồi, cần gì phải dùng Phật giáo?’ Hội trả lời: ‘Chu Khổng gọn lời, bày ra vết gân. Còn như Thích giáo thì đầy khắp cả u minh, cho nên làm ác thì có sự khổ mãi ở địa ngục, tu thiện thì có sự sướng luôn tại thiên cung’. Nêu lên những điểm này để khuyên người làm lành và chận người làm dữ, há không vĩ đại sao?’”.

Đây là cuộc đối thoại giữa Tăng Hội và Tôn Hạo. Đọc nó, ta nhận ra ngay nó đã có những sự tương tự văn cú và đặt tên những vấn đề nào cho suy niệm của Lâm. Nó vạch ra một cách minh nhiên là Lâm đã bất mãn với giải đáp của Tăng Hội về những liên lạc có thể giữa Phật giáo và Chu Khổng. Với Hội và tập thể Phật tử lúc Phật giáo mới bén chân đến đất Trung Quốc, lý thuyết Phật giáo hoàn toàn đồng nhất với Chu Khổng về khía cạnh điều hành xã hội, nhưng Phật giáo đi xa hơn Chu Khổng trong việc trình bày một cơ sở lý thuyết nhằm chống đỡ cho lý thuyết điều hành xã hội đó, mà Chu Khổng hoàn toàn thiếu sót. Nhưng, đến thời Lâm, khi Phật giáo đã trở thành một lực lượng đời sống phổ biến khắp nam bắc và giúp Lâm có được địa vị như Lâm đang nắm giữ, thì một quan hệ kiểu quan hệ do Hội thiết lập không còn thỏa mãn nữa. Tâm ý của Lâm, lúc viết *Quân thiện luận*, có lẽ nhằm chứng minh rằng, Phật giáo không cần phải nhờ ngay cả đến những chuyện u minh, thiên cung hay địa ngục, để chứng minh tính ích dụng của nó. Tính ích dụng của nó đã nằm ngay chính giữa lòng lý thuyết điều hành xã hội, mà nó đã thể hiện ra giữa lòng đời sống của mọi người Trung Quốc.

Vào thời Lâm, nó trở thành rõ ràng là Phật giáo uốn nắn tâm hồn và hành động của người Trung Quốc, không phải chỉ vì lý thuyết u minh hay quả báo của nó, ngược lại, chính vì nó là một lý thuyết xã hội lấy tình thương làm cơ sở và lấy cuộc sống an lạc cho tất cả mọi người làm mục đích. Cũng vào thời ấy, lý thuyết Chu Khổng đang tiếp tục đời sống leo lét của nó, sau những

đợt tấn công của những pháp gia chính trị thời Tần Thủy Hoàng và đặc biệt là sau vụ Vương Mãng cướp ngôi. Trước khi Phật giáo nổi lên, nó phải chống cự với những phương sĩ, đặc biệt là Hoàng lão, và phong trào huyền học thanh đàm. Tới lúc Phật giáo hưng thịnh, ở đây vua chúa quan lại cũng như nhân dân đa số là Phật giáo, nó biến thành một thứ lý thuyết hữu danh vô thực.

Trong một tình trạng như thế, chúng ta không có gì ngạc nhiên, khi Lâm đòi hỏi những người Phật giáo phải xóa bỏ hết những quan niệm, mà những nhà truyền giáo trước kiểu Khương Tăng Hội thiết lập, về quan hệ giữa Phật giáo và Chu Khổng, và thay thế nó bằng một quan niệm mới, trong đó Chu Khổng hoàn toàn trở thành không gì hơn là một tiểu bộ của tòa lâu đài lý thuyết xã hội chính trị Phật giáo. Lý thuyết của đức Phật đối với Lâm là một lý thuyết xã hội chính trị nhằm tới những vấn đề bây giờ và ở đây. Nó không gồm gì khác. Và nếu tập thể Phật giáo Kiến Nghiệp đã kết tội Đạo Sanh một cách sai lầm, thì có gì bảo đảm về những điều họ tuyên truyền và tin tưởng đối với Phật giáo ấy là không sai lầm và tà thuyết? Lâm do thế mạnh dạn vạch ra rằng, lý thuyết của đức “Thích Ca”, mà những đối phương của Lâm tin tưởng, quả thật “biện nhi bất thật”. Hiểu thế này, bây giờ ta có thể nhận ra, tại sao trong khi viết “*Thích Ca biện nhi bất thật*”, Lâm vẫn tiếp tục tin tưởng đức Phật và sống cuộc đời của một người phương ngoại. Đây chính là mối ẩn tình của cõi lòng Lâm.

Sự mong ước và mục tiêu của Lâm từ đó phải kể là cao xa và thực tiễn. Hiển nhiên, nay cả với lợi điểm của

một người sống sau, chúng ta cũng không thể định lượng được một cách chắc chắn đáng muốn là, nếu Phật giáo Trung Quốc đã biến mình theo chiều hướng do Lâm và sau đó Thích Nguyên Tung chỉ đạo, nó sẽ như thế nào ngày hôm nay. Chỉ cần nhìn đến số phận của lý thuyết Chu Khổng trong hình thái của Tống Nho, đặc biệt là hình thái Chu Hy, ta có thể có một vài ý niệm. Song, với một thời gian ngắn ngủi chưa đầy một thế kỷ, khi Chu Khổng bị đả phá như thần tượng của lý thuyết chính trị nhà nước, nó có lẽ quá sớm cho một nhận định dứt khoát và cáo chung về số phận của nó. Chúng ta cần nhớ lại nỗ lực tiêu diệt học thuyết Chu Khổng của những pháp gia đời Tần, gồm ngay cả việc đốt sách chôn học trò.

Tuy thế, nếu xét kỹ thứ Phật giáo do đối phương của Lâm duy trì, thì nó có lẽ không cao siêu cho mấy và đôi khi đầy dẫy những mâu thuẫn, như những phê bình của Lâm vạch ra. Nhưng khi đem nó thử sức can trường, nó tỏ ra có một sức mạnh bất khả kháng và bất khả diệt. Ngày nay tại Trung Quốc khó mà tìm thấy một người công khai nhận mình là học trò hay đệ đệ của thứ phong kiến Chu Khổng, nhưng lại có khá nhiều người tin mình là đệ tử Thích Ca. Sự can trường này đã xảy ra, chúng ta phải tìm nguồn gốc của nó trong tính chất đại chúng và bình dân của nó.

Thứ Phật giáo của Lâm có thể nói là một thứ triết học, là một thứ lý thuyết chính trị hay đạo đức dành cho một số ít người, đặc biệt một số ít người đứng vào giai cấp thống trị. Nó là một thứ Phật giáo "ê lít". Như thứ Phật giáo đó, nó tất nhiên phải sụp đổ, như lý

thuyết thống trị Chu Khổng đã sụp đổ, khi tầng lớp “ê lít” nâng đỡ nó tàn lụi qua thời gian hay qua một cuộc cách mạng. Thứ Phật giáo của đối phương Lâm chứa đựng đủ mọi mâu thuẫn và mọi sắc thái đặc thù, một điều khá tự nhiên, khi thừa nhận tính đa nguyên của đời sống nó, bởi vì sự tham dự của nhiều hạng người khác nhau, từ một kẻ mù lòa nghèo xơ xác cho tới một bậc quyền quý tiền trăm bạc vạn. Đời sống của nó do thế tùy thuộc nhiều yếu tố khác nhau, mà thời gian không thể nào tiêu mòn hết.

Căn cứ trên nhận xét đó, thứ Phật giáo do Lâm quan niệm và Vệ Nguyên Tung mô tả có lẽ không nhận được những đánh giá đúng đắn đáng muốn, mặc dù mục đích hết sức cao viễn và vĩ đại nó nhắm đến. Tất nhiên, chúng ta không thể nào xác định được một cách tương đối chắc chắn hành vi của thứ Phật giáo ấy trong lịch sử. Những gì vừa trình bày là dựa trên sự có thể so sánh của nó với lý thuyết Chu Khổng, do thế, vì tất đã xảy ra, nếu nó thực sự có một vận mệnh lịch sử kiểu của lý thuyết Chu Khổng. Tuy vậy, với một giám trừ làm theo loại Huệ Lâm, ở đây “*lục độ với ngũ giáo đồng hành, tín thuận và từ bi đều lập*”, Phật giáo quả đã mất khá nhiều bản sắc của nó, dẫu một phần nào tính mâu thuẫn đã được giải tỏa. Điểm đáng tò mò hơn nữa là, như một giám trừ vừa nói có thể thực hiện một cách thỏa mãn cho cả Phật giáo và Chu Khổng, thì Lâm phải định nghĩa thế nào cái tương quan hiện hữu của chúng.

Tương quan ấy phải chăng là một tương quan đồng nhất? Phải chăng Là một tương quan nhị nguyên? Lâm nói chúng “*thù đố nhưng đồng quy*”. Nhưng sao lại thù

đồ và sao lại đồng quy? Lục độ dĩ nhiên là sáu vượt bên, tức là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ. Ngũ giáo tức nhân, nghĩa, lễ, trí, tín, Lâm cho rằng, lục độ và ngũ giáo tuy “thù đồ” sẽ đồng quy ở mục đích tối hậu của chúng, đấy là sự thiện. Nhưng như thế thì người ta có thể lặp lại câu hỏi của Tôn Hạo dẫn trên: “*Nếu vậy, thì Chu Khổng cũng đủ rõ rồi, cần gì phải dùng Phật giáo?*” (Nhược nhiên tắc Chu Khổng dĩ minh, hà dụng Phật giáo). Hơn thế nữa, nếu Phật giáo là “*nhân nghĩa huyền nhất*” như Lâm đã nói, nó phải huyền nhất ra sao? Lục độ và ngũ giáo, dựa trên lý thuyết thông thường của Thích Ca và Chu Khổng nói về chúng, có thể để nhằm đến hai mục đích khác nhau. Ngũ giáo được định nghĩa trên cơ sở của trách nhiệm cá nhân đối với xã hội, trong khi lục độ được xác định trên cơ sở trách nhiệm cá nhân đối với cá nhân, dù cho tương quan cá nhân xã hội là một tương quan biện chứng xoắn xuýt lấy nhau. Chính Lâm đã nhận thấy điểm này, khi ông điều cốt lý thuyết nhân nghĩa bằng cách vạch ra rằng: “*Tam du bản ư nhân nghĩa, đạo Chích tư ư ngũ thiện*” (Tam du gốc ở nhân nghĩa, trộm Chích phải nhờ đến năm thiện).

Tam du cố nhiên là một ám chỉ tới câu nói của Khổng Khâu trong *Luận ngữ*, theo đó “*ba người cùng đi thì thấy có kẻ làm thầy ta, ta chọn lấy điều hay ở họ mà theo, và điều không hay của họ mà sửa đổi*” (Tử viết, tam nhân hành, tất hữu ngã sư yên, trạch kỳ thiện giả nhi tùng chi, kỳ bất thiện giả nhi cải chi)¹. Về chuyện

¹ *Sử ký* 47 từ '20a5: Khổng Tử thế gia.

“trộm Chích phải nhờ tới năm thiện” Lâm muốn nói tới điển trộm Chích của Chương Khu Khiếp trong *Trang Tử ngoài thiên* 4 từ 18a6b 2: *“Cho nên đồ đệ của Chích hỏi Chích rằng: trộm cũng có đạo ư? Chích trả lời: Sao lại chẳng không có đạo? Hễ làm cho người ta nói bậy ra của cải trong nhà là thánh vậy. Hễ vào trước là dưng vậy, hễ vào sau là nghĩa vậy, hễ hiểu biết phải chăng là trí vậy, hễ chia phần quân bình là nhân vậy. Đây là năm điều, nếu không đầy đủ mà có thể trở thành một kẻ trộm lớn là chuyện chưa bao giờ có trong thiên hạ vậy”*.

Vạch ra hai điển cổ ấy, Lâm nhằm mượn cái luận đề của Trang Tử là, *“người thiện ở thiên hạ thì ít mà kẻ bất thiện thì nhiều, tức cái lợi của thánh nhân đối với thiên hạ thì ít mà cái hại của họ đối với thiên hạ thì nhiều”*, để chứng minh rằng, giả như kẻ theo Phật giáo có làm sai, thì đấy chưa chắc đã là vì Phật giáo. Song, đồng thời Lâm cũng để cho thấy cơ sở của lý thuyết nhân nghĩa tự nguyên ủy là một cơ sở xã hội, mà ta có thể coi như một đối lập hoàn toàn với cơ sở lý thuyết lục độ, bởi vì cơ sở của lý thuyết này tự nguyên ủy là một cơ sở cá nhân. Lục độ là một trả lời cho quan niệm trách nhiệm hành động cá nhân, mà thông thường người ta gọi là quan niệm nghiệp báo. Nó không phải là một trả lời cho một trách nhiệm xã hội, và giả như trách nhiệm xã hội được bao hàm, thì ấy là một sản phẩm thứ cấp và hoàn toàn đạo dẫn. Nói như Lý Miểu *“Khổng và Thích hai đường khác nhau, tức sự mà bàn thì không phải là không mâu thuẫn”*.

Hiển nhiên, nếu thâm ý của Lâm là nhằm đến

việc đồng hóa lý thuyết Chu Khổng như đã nói trên, những khó khăn vừa nêu tất không đưa ra một trở ngại nào hết. Ngược lại, chúng có thể dùng như những xúc tác nhằm làm nhanh chóng hơn nữa phản ứng tổng hợp của việc đồng hóa. Phật giáo không còn phải viện dẫn gì đến những thứ như u minh hay thiên đường địa ngục, để chứng minh tính ích dụng của nó, kiểu Khương Tăng Hội hai trăm năm trước đã làm, vào thời Lâm, tính ích dụng ấy trở thành một thực tại với tín đồ chùa chiền tăng lữ khắp nơi. Lâm vì thế không cần phải bận tâm. Việc ông bận tâm là làm sao, sau khi đã đồng hóa một cách tài tình phong trào huyền học thanh đàm và lực lượng Lão giáo, Phật giáo bây giờ có thể đồng hóa lý thuyết chính trị nhà nước của Chu Khổng. Sự khác nhau giữa chúng, ngay cả về khía cạnh mục tiêu và ý hướng, cũng không tạo nên một chùn bước nào.

Từ quan điểm này, Lâm phải bắt đầu dọn sạch hết những dấu vết của giai đoạn đồng hóa huyền học thanh đàm của Phật giáo và sửa soạn cho nó một bộ áo mới dưới nhãn hiệu của thứ Phật giáo nhân nghĩa. Dấu vết của nền Phật giáo giai đoạn huyền học thanh đàm đương nhiên là những bàn cãi về vấn đề hữu, vô, u minh, pháp thân, niết bàn. Về vấn đề hữu, vô, Lâm đem quan niệm duyên hội của nhà bát nhã học đầu tiên là Vu Đạo Thúc, để phê phán. Cả Lâm lẫn Thúc đều lấy cái nhà làm thí dụ, chứng minh không tính của cái nhà, khi sáng gỗ tách rời ra. Thang Dụng Đồng¹ nhận xét về

¹ Thang Dụng Đồng: *Hán Ngụy lương Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1962.

phê phán của Lâm, bảo Lâm không hiểu quan niệm Không. Nói thế, Đồng tỏ ra không hiểu một cách đúng mức thâm ý của Lâm, bởi Lâm không nhằm đến phê phán thuyết Không như chính nó, mà là nhắm đến thuyết Không như một chủ đề bàn cãi của nền Phật giáo phong trào huyền học thanh đàm.

Bằng cứ cho một khẳng định như vậy nằm ở chỗ, sau khi dài dòng bàn cãi không và những vấn đề do nó đề ra, Lâm nói, những những phát biểu như *“núi cao nhờ thấp, cây sông chứa nhỏ, thuyền hang lửa truyền, trắng cứng chợ búa”* đều *“đầy đầy ở Trung Quốc, nhưng vì lý chúng không sâu nên không nêu lên làm cơ sở cho lời dạy”*. Rõ ràng, với một liệt kê kiểu đó, Lâm ám chỉ trực tiếp đến quan niệm của Phật giáo trong bộ áo của Trang Tử, mà những nhà huyền học thanh đàm trước ông, đặc biệt là những người như Chi Đạo Lâm, đã thường nói tới. Bởi vì trong số sáu tỷ dụ Lâm dẫn ra để so sánh với quan niệm không thì bốn trong số chúng đã rút ra từ *Trang Tử*, đó là thuyền hang, lửa truyền, trắng cứng và chợ búa.

Về tỷ dụ thuyền hang, Lâm rút nó từ chương Đại tôn sư của *Trang Tử nội thiên* 3 từ 8b6-9a1: *“Ràng, giấu thuyền ở hang, giấu núi ở đầm, có thể nói là kiên cố vậy, nhưng nửa đêm có lực sĩ đánh chúng cấp mà chạy, kẻ mờ không biết”*. Hình ảnh thời gian và sự chết cướp lấy sự sống như chàng lực sĩ công núi và thuyền mà chạy, thường gọi cho tôi hình ảnh trong *Pháp cú* 257: *“Sự chết đến và mang người ấy đi . . . như trận lụt quét sạch một ngôi làng đang ngủ”*.

Về tỷ dụ lửa truyền, nó xuất hiện trong chương Dương sanh của *Trang Tử nội thiên* 2 từ 6c3-6: “*Chỉ cùng ư vi tâm hỏa truyền giả, bất tri kỳ tận dã*”, nói rằng sự sống không bao giờ chấm dứt, như lửa lan từ củi chưa cháy, khi củi trước đã cháy.

Tỷ dụ về trống cứng nằm ở chương Tề vật luận cũng của *Trang Tử nội thiên* 1 từ 32a7-8, nhắc lại tính chất “muội chung” của lý luận Công Tôn Long.

Tỷ dụ chợ búa rút ra từ chương Điền Tử Phương của *Trang Tử ngoại thiên* 7 từ 32a8, vì đời sống con người đổi thay không lường như con ngựa qua chợ (nhân sanh nhược mã tri quá tử nhĩ, hằng vô trú tu du tân cố tri tương tục bất xả trú dạ giả), nói theo lời chú về “*tim ngựa ở chợ búa*” (câu mã ư đường từ giả).

Hai tỷ dụ còn lại, tuy xuất xứ của chúng chúng tôi hiện chưa tìm ra, ý nghĩa thực sự không có gì khó hiểu cho lắm. “*Núi cao nhờ thấp*” muốn nói núi cao phải nhờ những thành phần thấp của nó tụ hiệp lại. “*Sông cây chứa nhỏ*” có nghĩa, dòng nước sông gồm nhiều giọt nước nhỏ, và cây to là nhờ những thớ thịt nhỏ của nó làm thành.

Truy nhận nguồn gốc sáu tỷ dụ vừa dẫn cho thấy một cách không chối cãi thái độ của Lâm đối với thứ Phật giáo huyền học thanh đàm. Lâm bảo chúng là không có gì “sâu sắc” hết, nên không cần phải nêu lên làm lý thuyết. Cuốn sách, mà phong trào huyền học thanh đàm coi như gối đầu giường, từ đó bị ông coi là khá tầm thường. Việc tiểu sử của Lâm nói Lâm viết bình luận chú thích *Trang Tử* và *Đạo đức kinh*, vì vậy

không nhất thiết Lâm chấp nhận và coi chúng có một giá trị lý thuyết. Viết chúng, Lâm chắc chắn muốn đánh tan một cách vĩnh viễn sự lệ thuộc chúng của Phật giáo, mà những người Phật giáo trước thời ông đã tạo ra và đồng thời chắc chắn nhằm tới những công tác sửa soạn cơ sở cho việc đồng hóa lý thuyết Chu Khổng.

Thâm ý này biện minh giúp Lâm về giá trị quan niệm “đôn tục” của Chu Khổng và quan niệm “đào phong” của Lão Trang, mà Lâm tán thán và coi như một giá trị khả nhận. Thấm Ước cũng bảo Lâm chú thích *Hiếu kinh*. Một lần nữa, làm chú thích này Lâm chắc muốn giải thích không phải bản thân *Hiếu kinh*, mà có lẽ đồng thời nhằm trình bày lý thuyết “*tin thuận từ bi cùng lập*” của mình. Nói cách khác, Lâm muốn giải thích *Hiếu kinh* theo quan điểm Phật giáo như Lâm hiểu nó.

Có lẽ vì thâm ý ấy, mà ngày nay những bản bình luận về Lão Trang cũng như *Hiếu kinh* viết từ thời Đường đã không bản nào dẫn Lâm, dù những gì Lâm viết về chúng đang còn lưu hành vào lúc đó. Dầu trường hợp nào đi nữa, thì rõ ràng là, với những dẫn chứng từ *Luận ngữ* và *Trang Tử* nói trên, Lâm chắc không có một đánh giá khá cao quan niệm đức lý của Chu Khổng cũng như Lão Trang, tuy ông đã nhiều lần so sánh chúng với Phật giáo. Sự phê bình Phật giáo trong *Quán thiện luận* trong cùng một cách là nhằm tới phê bình thứ Phật giáo của những Phật tử thời phong trào huyền học thanh đàm, nhằm tách rời nó ra khỏi phong trào ấy và sửa soạn cho những đồng hóa của Chu Khổng sắp tới. Với ý đồ ấy, ông đã viết *Hôn nông vô thượng luận*, mà

Pháp luận của Lục Trùng đã dẫn ra và ngày nay đã tán thán, nhằm dẫn giải quan điểm Phật giáo của ông về những vấn đề hôn nhân và nông nghiệp. Chỉ dựa vào đầu đề, ta có thể giả thiết ông coi hôn nhân và nông nghiệp là những vấn đề tối thượng, những vấn đề “không gì hơn”, những vấn đề tối quan trọng cần giải quyết.

Trong liên hệ này, cần vạch ra là, trước khi nói tới sự không sâu sắc của những phát biểu như của Trang Tử, Lâm nêu lên những bàn cãi của thứ Phật giáo huyền học thanh đàm về vấn đề “vô thường, khổ, không và vô ngã”. Lâm phê bình rằng: “*Hay phân tích cái cây thành những phân tử để làm cho nó trở thành không, thì việc ấy cũng không tổn thương một chút nào hết sự tốt đẹp của việc nó cho bóng mát. Hay chia chẻ săng gỗ để làm cho cái nhà trở thành hư vô, thì việc ấy cũng không làm hao tổn tí gì sự nó lộng lẫy đẹp đẽ. Nói rõ, sự vô thường như thế là nhằm tăng trưởng cái lòng mong được nghỉ ngơi. Vạch ra sự không giả là nhằm thúc đẩy cái trí cạnh tranh với phút giây. Dùng sắc màu để làm đẹp tấm gấm đan, lấy muối tiêu để hòa tan cho vị ngon, làm Tề hầu mơ theo sự sướng của Sởng Cừu. Yên vương không được thuật muốn năm trường thọ, thì sợ rằng những bàn cãi về hòa hiệp, những lời dạy về sâu sắc chính đủ để làm lòng dục quyến luyến sự thị hiếu, chứ không phải là để lật đổ với ý muốn ưa cạnh tranh”.*

Viết như thế, Lâm đã rút những điển cố của mình từ những kinh sử Trung Quốc. Câu “*dùng nhiều vẻ vờ để làm tấm gấm đan đẹp đẽ*” (bồi cảm dĩ phần thái phát huy) dĩ nhiên được rút ra từ bài ca Hạng Bá của

thiên Tiểu nhã Kinh Thi: “*Thê hệ phi hệ, thành thị bối cảm, bỉ tán nhân giả, diệc dĩ đại thận*”. Bài ca này nằm trong bản in *Mao thi Trịnh thiên* 12 từ 18a10, bối cảm Mao chú thích là “*cảm văn, thi văn là như những đường văn vận của những dòng suối hay trùng kiến. Kẻ dấy lên nó là so với những người dèm pha, nhằm nhóm nhen những lỗi nhỏ của người khác để làm thành tội, như người con gái dệt nhóm những màu sắc để thành những văn của gấm*”. Dùng màu sắc để làm đẹp tấm gấm đan do thế có nghĩa dùng lấy những thứ không thật để thêu dệt lên lời bậy.

Thí dụ về muối cũng thế. Nó rút ra từ Kinh Thi, trong liên hệ với Tề hầu trong *Tả truyện*. Tề hầu đi săn về, Yến tử chạy ra đón. Tề hầu cho Yến tử “*cùng mình hòa*”. Tử Do trả lời: “*Yến tử muốn đồng chứ đâu phải hòa*”. Bởi sự khác nhau giữa đồng và hòa, Tử Do nói: “*Hòa là như hòa canh, người ta phải có lửa, nước, giấm, thịt ướp, muối, tiêu để nấu cá, thịt và củi để mà đốt nấu. . . Cho nên, Kinh Thi nói: Diệc hữu hòa canh, ký giới ký bình, tổng cả vô ngôn, thời mỹ hữu tranh*”. Cố sự này xảy ra vào năm Chiêu Công thứ 20. *Xuân thu kinh truyện tập giải* chép ở quyển 24 từ 15b4-17b8.

Cũng trong sự cố này, Tề hầu hỏi về sự sung sướng của những người không chết, Yến tử trả lời: “*Người xưa mà không chết, thì đấy là cái sung sướng của người xưa, chứ ngài có quan hệ gì mà muốn biết. Xưa họ Sảng Cừ sống ở đất này, Quý Sắc nối chân theo, rồi có Phùng Bá Lang tiếp theo, rồi họ Bồ Cô nối chân, sau cùng là Đại Công nối theo. Cho nên, nếu người xưa không chết thì đấy là sự sung sướng của họ Sảng Cừ, chứ đâu phải là*

chỗ sở nguyện của ngài". Nói cách khác, nếu Sáng Cửu thực không chết thì cố nhiên Tề hầu đâu có kế nghiệp Sáng Cửu được, nên sự sung sướng của Sáng Cửu không phải là sự sung sướng của Tề hầu.

Về cố sự "*Yên vương không có thuật sống lâu*", nó đến từ thiên Phong thiên của *Sử ký* 28 từ 8b3-9b2, kể chuyện "*Yên Chiêu sai người vào bể tìm ba ngọn núi thần Bồng Lai, Phương Trượng và Doanh Châu, truyền rằng nó ở trong Bột Hải, cách người không xa, chịu khó đến thì gió dẫn thuyền đi. Bởi thường có người đến, người tiên và thuốc tiên đều ở đấy. Vật loài và cầm thú của nó đều trắng. Còn cung khuyết thì làm bằng vàng ròng và bạc. Khi chưa tới thì trông như mây. Đến khi tới thì ba ngọn núi thần trở thành nằm ở dưới nước. Tới đấy thì bị gió dẫn đi nên cuối cùng không ai có thể đến*".

Dùng những điển tích và cố sự vừa dẫn, Lâm nhằm cho thấy việc nói tới những thứ như pháp thân, niết bàn, vô thường v.v... của thứ Phật giáo huyền học thanh đàm không gì hơn những thứ mơ tưởng hão huyền không liên quan gì hết tới đời sống và chỉ tượng trưng một nỗ lực cố làm "đồng" kiểu của Yến tử, chứ không phải là một nỗ lực cố làm hòa.

Những phê bình cũng như những ước muốn do *Quân thiện luận* bày tỏ liên quan tới Phật giáo như vậy vị tất là đã hoàn toàn không có giá trị, đặc biệt là khi đặt vào trong bối cảnh lịch sử của nó. Với một nền Phật giáo đào luyện và nung đúc trong bầu không khí của phong trào huyền học thanh đàm trong những thế kỷ

trước thế kỷ thứ V của Lâm, nó dần dần trở thành cục bộ và mất đi những liên hệ đời sống với hoàn cảnh trí thức và xã hội mới của nó. Phật giáo thế kỷ thứ V không còn giới hạn vào những bàn cãi huyền học thanh đàm. Nó đã lan tràn ra khỏi giới hạn của chúng và đã thâm nhập sâu sắc vào đời sống người Trung Quốc một cách toàn diện, từ âm nhạc, thi ca cho tới chính trị, khoa học kỹ thuật.

Chính trong hoàn cảnh này, mà một định nghĩa mới về Phật giáo theo Lâm cần phải được nêu lên. Nó thẳng thắn chối bỏ nền Phật giáo của một thời đại huyền học thanh đàm và thực sự chấp nhận một vai trò mới bằng cách biến thành lý thuyết xã hội chính trị nhà nước. Phật giáo của định nghĩa này không còn bận tâm tới những thứ như “*vô thường, khổ, không và vô ngã*”, hay tuyên truyền những loại “*thiên đường, địa ngục, pháp thân, niết bàn*”. Nó bây giờ chỉ còn bận tâm tới vấn đề lục độ và từ bi, hai yếu tố căn bản của lý thuyết xã hội chính trị nhà nước Phật giáo. Định nghĩa này của Lâm về Phật giáo phải nói là một khởi sắc, bởi vì ông trực tiếp cho biết tại sao ông đã đạt đến một định nghĩa như vậy. Ông vạch ra những mâu thuẫn về “*nội tại*”, về thứ Phật giáo huyền học thanh đàm và chỉ cho thấy nó hẳn không phải là thứ Phật giáo thực thụ.

Cố nhiên, như một luận văn phê phán hơn là trình bày, định nghĩa của *Quần thiện luận* về Phật giáo tất không thể tránh khỏi những mập mờ của nó. Chẳng hạn, nếu ông coi lục độ như có một giá trị, thì đương nhiên sự cất nghĩa lục độ không chỉ giới hạn vào phạm vi của ngũ giáo, dù ngũ giáo có thể coi như thuộc phạm

vi của lục độ, bởi vì quan niệm trí tuệ của lục độ tất không thể nào chỉ tương đương với quan niệm “trí” của ngũ giáo. Ngay cả danh từ lục độ cũng bao hàm những ý nghĩa riêng của nó, mà danh từ ngũ giáo không có. Lục độ tức “sáu vượt qua”. Mà đã vượt qua thì tất nhiên phải giả thiết có một cái gì cần vượt qua và bị vượt qua, một vấn đề Lâm chối từ không bàn đến.

Dù có những phiên diện ấy, có những vấn đề và phê phán cũng như những giải quyết có thể do Lâm đề ra trong *Quân thiện luận* vẫn đang có những mời gọi cho những người có suy nghĩ ngày nay. Chúng mang tính hiện đại đáng ngạc nhiên và đáng chú ý, đặc biệt là cái định nghĩa Phật giáo trên cơ sở lục độ và từ bi. Về những phê bình thực hiện trực tiếp trên liên quan tới tình trạng tôn giáo đương thời, chúng ta phải thừa nhận là Lâm không phải đặt chuyện ra để trách móc chỉ trích. Khi Lâm than vãn chuyện “*đem xanh đỏ để làm mờ mắt kẻ khoái đẹp, lấy đất gỗ để khoe lòng ưa lớn, đây là cái đạo phung phí, vét sạch của cả nước để dựng nên những việc vô ích, nạo hết đồ cần dùng của quần sanh để thỏa mãn kế hoạch doanh tạo*”, chúng không phải là không xảy ra.

Ở trên, chúng tôi đã cho dẫn bản tấu của Tiêu Mộ Chi theo bản chép của Tăng Hựu trong *Hoàng minh tập*. Về việc “*từ mấy lúc nay lòng kính tin của người ta ít ỏi, họ không lấy sự tin thành làm mục đích, lại cho sự cạnh tranh xa hoa là quý trọng. Chùa cổ đổ nát thì chẳng ai sửa chữa tu bổ, mà mỗi một người thì lại muốn riêng tạo một chùa mới để tự khoe khoang với nhau*”. Đây là lời tâu năm 435, khoảng 4 năm sau khi Lâm viết

Quân thiện luận. *Tống thư* 97 từ 5b8-6a1 và *Nam sử* 78 từ 10a1-3 đều có ghi lại.

Khi Lâm phê bình tình trạng “chăm vào công tác quyền hóa để kết bè đảng, chịu lấy khổ tiết để mong có lời khen gặng giỏi, làm việc hộ pháp để mở lòng lãng cạnh”, thì một lần nữa nó không phải là không có thực. Thí dụ rõ nhất cho nó không gì khác hơn là trường hợp kết án Lâm Đạo Sanh của tập thể tăng lữ Kiến Nghiệp, dù Sanh đã diễn thuyết và trình bày đúng lý thuyết Phật giáo. Ông đã bị bợn “vật sợ sáng lạ, người ghét cao trình, giận nhóm đồng phục, ưa bè kết lữ, chúng bèn dang cánh co chân, dẹp ảnh người vào nơi hang huyệt. Theo che chỉ đạo, quăng dấu người tới chốn ông Ngu. Vết chân lên thuyền, có đi không lại, mạng bỏ núi non, buồn khắp đô thị”, như Lâm đã truy điệu.

Cuối cùng Lâm nói đến “những tên Hoàng Lão đầy bùa ngãi giả, nước thải láo, không thể kể xiết” (Hoàng lão chi gia, phù chương chi ngụy, thủy chúc chi vu, bất khả thắng luận). Một lần nữa, sự tình này không phải là không thể kiểm chứng. Tiểu sử của Dương Hân ở *Tống thư* 62 từ 1a5-b12 đã ghi lại chuyện Hân “rất thích Hoàng Lão, thường chính tay viết ra chương phù, có bệnh thì không chịu uống thuốc, lại uống nước bùa mà thôi”. Hân sinh năm 360 và mất năm 432, đúng lúc *Quân thiện luận* ra đời không lâu. Hân là một trí thức đáng chú ý của thời Đông Tấn và Lưu Tống. Tác phẩm của ông gồm có *Dược phương* 10 quyển và *Cổ lai năng thơ nhân danh* 1 quyển. Hân là một người “rất giỏi viết lậ thư” và “rất giỏi y thuật” như *Tống thư* bảo. Nhưng đồng thời cũng chính từ con người này mà ta có chuyện

“viết phù chương” và “uống nước bùa”.

Cùng một cách, tiểu sử người con trưởng của Văn đế trong *Tống thư* 99 tờ 4a5-10b11 và *Nam sử* 14 tờ 1a12-5a7 ghi chuyện bà đồng Nghiêm Đạo Dục đã ảnh hưởng Lưu Thiệu và dẫn Văn đế tới dự tính phế địa vị hoàng thái tử của Thiệu và dẫn Thiệu tới hành động giết Văn đế vào năm 453, lúc Văn đế mới 43 tuổi. “*Bà đồng Nghiêm Đạo Dục vốn người Ngô hưng tự nói là thông minh có thể sai khiến quỷ vật . . . Thiệu và Tuấn kính trọng thờ cúng, gọi là Thiên sư, sau bèn làm bùa ngải, dùng người ngọc giống hình vua chôn ở trong cung*”.

Văn đế muốn phế Thiệu, nhưng chưa quyết định ai thế Thiệu làm hoàng thái tử, thì vào đêm Giáp Tý tháng 2 năm Nguyên Gia thứ 30 (453) Thiệu xua bộ hạ mình vào giết. Từ Dương Hân cho tới Nghiêm Đạo Dục, trong khoảng gần 100 năm này, đạo Hoàng Lão với những thứ “*phù chương giả, bùa ngải lão*” đang còn tồn tại và lưu hành khá mạnh tại một số địa điểm ở Trung Quốc.

Với những phân tích trên về phê phán lý thuyết và thực tiễn của Lâm trong *Quán thiện luận*, chúng ta phải nhận Lâm không phải là không có một lo lắng và yêu thương đối với Phật giáo. Việc ông gọi những người theo Hoàng Lão là “*bọn dâm vọng đời chúng đã thiếu cận bỉ ối, nguồn gốc chúng lại đốn mạt*” và sợ Phật giáo biến thành một thứ “*dâm vọng*” với những phát biểu về “*u minh*” hay “*quả báo*”, chứng tỏ Lâm không phải là không ý thức vai trò cải cách Phật giáo của mình. Có lẽ

vì quá ý thức vai trò ấy, mà Lâm đã dành hầu như toàn bộ cả *Quân thiện luận* để phê bình và mô tả thực trạng nhiều hơn là trình bày chính lý thuyết và đường lối của chính mình. Lâm chỉ bằng lòng nói: “*Chỉ biết lục độ với ngũ giáo cùng hành, tín thuận và từ bi đều lập*”. Nhưng, tóm tắt tất cả cơ sở của nền Phật giáo cải cách theo ông và không bàn cãi gì hết tới những vấn đề và quan niệm, mà ông mặc nhiên sử dụng, để phê bình và mô tả thực trạng Phật giáo thời ông.

Chẳng hạn, khái niệm “tính lý” và “lý” mà ông nói tới nhiều lần như một nguyên tắc chi phối con người và sự vật một cách tổng quát, kiểu trong những câu “*e sự không của mọi vật là thuộc về tính lý*” hay “*nếu sợ địa ngục để mà bó thân không làm ác, thì ai đã làm ngay thẳng lòng mình*”, hay “*lời ngọt chỉ dậy lên khi còn hữu dục, mà tức khắc lặn đi khi đã hiểu lý*”. Khái niệm “lý” và “tính lý” này ở những thế kỷ sau đã đóng một vai trò hầu như dẫn đạo và ngự trị hoàn toàn chiều hướng suy nghĩ của Tống Nho, đã không được Lâm giải thích một cách minh nhiên, nó có ý nghĩa gì trong hệ thống tư tưởng của ông.

Đĩ nhiên, căn cứ vào việc Lâm dùng nó trong những câu vừa dẫn, ta có thể giả thiết nó có một ý nghĩa nào đấy và có thể cắt nghĩa như nó muốn chỉ một nguyên tắc hữu lý vô ngã chi phối đời sống mọi con người và sự vật. Điều đáng tiếc là với một khái niệm quan trọng và lôi cuốn như “tính lý”, sự thiếu bàn cãi và trình bày của Lâm làm mất đi không ít giá trị và sự hiểu biết của chúng ta về nó cũng như về tư tưởng hệ của Lâm. Dầu thế, *Quân thiện luận* phải nói là một tác

phẩm khởi sắc và tiến bộ, đây những câu hỏi cho những người chịu suy nghĩ hôm nay.

PHẢN ỨNG CỦA TRÍ THỨC ĐƯƠNG THỜI ĐỐI VỚI *QUÂN THIỆN LUẬN*

Kể từ khi *Quân thiện luận* ra đời, nó không ngừng là chủ đề bàn cãi của những người Phật giáo và ngoài Phật giáo, như chúng ta đây có dịp thấy ở trên. Tuy nhiên, giữa những bàn cãi ấy, bàn cãi chi ly và dài dòng nhất là 5 lá thư trao đổi giữa Tôn Bính (374-443) và Hà Thừa Thiên (370-448), viết không lâu sau khi *Quân thiện luận* ra đời, khoảng những năm 433-435 do Tăng Hựu (445-519) sưu tập lại trong *Hoàng minh tập* 3 từ 7c26-21c10. Vì nhằm cho thấy một phần nào phản ứng của giới trí thức đương thời đối với *Quân thiện luận*, chúng tôi xin dịch chúng ra đây.

Thư Hà viết cho Tôn

*Gần đây tôi nhận được thư của tòng trung lang Hiền, nói tức hạ siêng năng làm việc đạo Tây phương. Người hiền chí lớn, há cho chuyện vạn kiếp là xa xỉ. Chỉ hận là đời sống ngắn ngủi nên không lấy đâu mà trắc lường được sự u linh. Đạo nhân Huệ Lâm chùa Trì Thành viết ra *Quân thiện luận*, bèn bị chúng tăng tấn xuất. May nhờ gặp sự khéo cứu của mình chúa, nên được miễn ba la di. Đã làm Tỳ kheo, ông ấy không chịu*

rõ về u minh, thì điều đó bọn người tục ta sao lại không bàn cãi. Túc hạ thử tìm hai học thuyết Nho Thích, xem ai là hay hơn. Tôi hoàn toàn mù tịt, nên hy vọng có được giải thích của ngài để hiểu hơn.

Hà Thừa Thiên bạch

Thư đáp Hà Hoành Dương

Bạch hác luận của Lâm đạo nhân do ngài gửi, văn nó đã thanh mà ý lại đẹp. Chỉ có điều là tôi đang lờ mờ hiểu những lý luận của nó, nên còn chưa rõ ý của ông ấy. Đã nói, “lẽ u minh không liên quan với nhân sự, Chu Khổng nghi mà không giải thích, họ Thích giải thích mà không đúng sự thực”, song nếu biểu tượng của nhân sự và lý lẽ của u minh là hoàn toàn rỗng không, sao lại còn có thần minh? Nếu hoàn toàn rỗng không, sao các thánh và Lão Trang đều nói có thần? Nếu có thần minh, thì lại lấy gì mà quyết đoán là không thật?

Như Phật dạy: Nay cùng nhau ở trong giới vực của người thường đây, dẫn đo những việc gần, mà có nhiều sai lầm để bị hãm vào họa họa. Cho tới những nghề tầm thường như cờ bạc, chú ý nghiên cứu, có kẻ bảo được thì trở ra là thua, nói thua thì thật ra là được. Trong việc gần ấy, chưa từng thấy kẻ thường được mà không bao giờ thua, thì lấy gì mà đoán quyết rằng, những giải thích về những việc bên ngoài trời đất, ngoài ức kiếp trong cõi mờ mờ là không thật. Nếu cứ suy từ việc làm mà không được sự thật thì nghi còn có thể được. Chừ nay hình người rất thô trong khi tinh thần

con người lại rất diệu. Dem xác thân đuổi lấy tinh thần thì đâu có cùng chấm dứt một điểm? Vì chỗ cảm của lòng, mà thành đổ xương rơi, vòng trắng cuộn mặt trời, thái bạch đưng sao mào. Vì thuốc cảm khi, tâm làm nước lửa, lạnh nóng liền ứng. Huống nay đem cái trí rất minh, cái chí rất tinh, chuyên thành diệu triệt, cảm lấy mà thọ thân, lai sinh ở đất thất bào, thì sao lại không có thể thật?

Lại nói: “Phân tích những phân tử ra cho cái cây trở thành không, điều ấy không tổn thương một chút nào sự tốt đẹp của việc nó cho bóng mát; hay chia chẻ sãng gỗ để làm cái nhà thành hư vô, điều đó cũng không làm hao tổn một tí gì sự lộng lẫy của nó; chúng là giống dùng nhiều màu để làm đẹp tấm gấm đan, đem muối tiêu để làm ngon một bát canh dờ, nhằm chận đứng lời dạy bản vô”. Nó lại không phải thế. Kinh Phật gọi ‘bản vô’, ấy chẳng có nghĩa “những gì do nhân duyên hòa hiệp thì đều không”. Cho bóng mát hay về lộng lẫy, vật tự chúng có thể có, cho nên gọi là sự thật về có; nhưng tính chúng vốn không, cho nên gọi là sự thật về không. Tôi, tuy không hiểu Phật lý, song cho rằng điều ấy thực rất là đúng. Sự có của thiên biến vạn hóa từ xưa bỗng chốc đều trở thành không. Đang lúc chúng có, há là không thường có, thì sự thật này thường có sự không, bỗng tự nhiên mà có không sao?

Điểm này cũng giống như cái mà Huệ Tử gọi vật mới sinh thì đã chết, trời mới đứng bóng thì đã chiều. Sự thật về chết và chiều luôn luôn tham dự một cách rõ ràng vào cái thời gian trước khi vật chưa sinh và chưa đứng bóng. Kẻ ngu không thấy cái nguyên lý ấy, mà chỉ

thấy cái sự có của chúng. Cho nên, Tề hầu nắm lấy sự giả thừa của Sảng Cửu để mà khóc thương sự sung sướng của nó. Kề hiên thì tâm và lý là một. Cho nên, Nhan Tử ngăn hết cho đến không, có như không, thật như giả. Từ Nhan trở xuống thì mỗi mỗi tùy theo khả năng sâu cạn, thường thức cái mùi vị của hư vô đó.

Nếu xuống tới những người dưới, túng sử họ không hay có thể tự làm trong mình theo lời dạy chí lý để lật đổ cái sai lầm của việc ưa tranh dành, thì cũng thường chẳng làm lu mờ nó đi một chút nào hết. Há đáng làm ngược lại, đem một chút lửa để tăng thêm lạnh, lại khiến cho lòng luyến theo cái dục thị hiếu? Đến nỗi phải khẳng định rằng: “Nói rõ vô thường để tăng trưởng cái lòng mong được nghỉ ngơi, vạch ra sự khổ già để thúc đẩy cái trí cạnh tranh với phút giây”. Lời nói đấy thật quá lắm.

Lại cho những bàn cãi về “thuyền hang chợ búa” là đầy đầy ở Trung Quốc, song chẳng có lý lẽ sâu sắc nên không nêu lên làm cơ sở của lời dạy, rồi nói sự chia chẻ những lý lẽ ấy là của bọn người chỉ tay. Rằng, thuyền ở hang lặng mát, ấy là điều kinh Phật gọi “hiện tại không dừng nghỉ”. Người thật sự có thể hiểu rõ điều đó thì ta và vật đều trở thành rỗng không. Lý của nó há lại không sâu sắc sao? Ấy bởi vì kẻ hiểu biết nó quá, nên không lấy nó làm cơ sở lời dạy vậy. Chu công có thể nói là chưa ngang đức Phật, thì sao lại đem ra đồn khắp Trung Quốc, và lại đi miệt thị lời dạy chí lý của Ngài?

Lại cho: “Học đòi theo ánh thân mà không có một

tác sáng. Nghiệm lấy linh biến mà chẳng có một ít lạ, nói đại là có sự sống lâu vô lượng, nhưng ai thấy được một ông già trăm tuổi”. Những thứ này đều bị nói là “không phù hiệp với sự thật”. Rằng ánh thần linh biến và sự sống vô lượng đều phải do thành tín và u kỳ mà ra. Cho nên sắp sinh đất Phật, thì chính thân mình sáng chói quang minh, sống lâu không lượng. Nay, đã rơi vào tà kiến, lại khinh nhờn sự linh hóa, lẽ đáng phải xa cách trời vực, thì do đâu mà thấy được việc chúng phù hiệp với sự thật? Rằng, lòng không ham muốn là cội gốc của mười điều lành, cho nên ngó xuống thì có thể dứt địa ngục, và trông lên thì có thể sinh tới thiên đàng. Đấy tức cũng là chịu phục điều nghĩa để đi theo lẽ đạo và làm ngay thẳng lòng mình. Nay, bèn trong mang niềm kiền thành ngưỡng mộ, cho nên lay bái để hối tội. Hiểu được sự vô thường, cho nên lòng mới không bền bền, đem chính vợ con mình ra làm của thí, há lại mong sự trăm hơn. Sao lại có thể nói được là nó không do niềm cung kính và chẳng nương lòng không san lẫn? Nê hoàn lấy sự không sung sướng làm sung sướng, pháp thân lấy sự không có thân làm thân. Nếu vốn không hy vọng làm theo thì cũng có thể làm tăng trưởng cái lòng đam dật và dấy lên cái tâm hiếu kỳ. Chứ nếu thực sự thực hành nó thì sự đam dật sẽ trừ diệt đi, và người ta hưởng được cái lợi ở nơi không có lợi, thì sao lại quan hệ với cái phong tục tranh dành quyền lợi?

Lại nói: “Đạo mình ở tại vô dục, mà lại đem sự hữu dục để đi tìm”. Ở trong vòng luẩn cúi này, hề chẳng phải lợi thì không ai động. Sao lại vu cáo đức

Phật sâu sắc đến thế ! Rằng, mục đích lớn của nhà Phật là vạch ra tám khổ đều do lòng dục và nói rõ lý 12 nhân duyên, khiến cho những người thuộc hạng cao diệu, phơi phơi tinh thần họ ở nơi vô sanh. Muốn cái đạo đó thì có thể nói là có lòng dục đối với cái không dục vậy. Đến như bày vẽ những việc thô gàn kiểu địa ngục thiên đường, chúng đều có những ảnh hưởng thực. Cũng như Vu công vì có nhân đức mà được sống lại và được phong chức. Họ Nghiêm vì hiếu sát đến nỗi bị tru di. Những kẻ sợ bị tru di và muốn được phong tước tất sẽ bỏ giết mà tu nhân. Gắng làm điều hay và hy vọng thiên đường, giữ ngũ giới vì muốn xa địa ngục, thì tuy có dục đối với cái đáng dục, nhưng thực sự đó là con đường trong trắng dẫn đến sự ngày càng ít đi. Ấy cũng là đi về phía Tây để tìm thành Dĩnh, lo gì mà không tới nó ư?

Lại ghét chuyện “Xanh đỏ làm mờ mắt người khoái đẹp, đất gồ để khoe khoang lòng ưa to lớn, thành lập những quyền lợi riêng tư kết thể bè đảng đua đòi theo tiếng khen gống giỏi gây nên cái chí dành giựt”. Đó vẫn là sự xấu của nạn sâu keo đen. Hoặc có thể nói người ta phải truyền giáo để làm cho những cái tệ như tham lam ít đi, chứ sao lại khinh mạn đức Phật để bảo rằng truyền giáo là nhằm tới chuyện gieo truyền những sự tham lam? Vương Mãng ăn trộm sáu kinh để cướp lấy ngôi đế. Tần Thủy Hoàng nhân lễ triều cận, để mà dựng nên cung A Phòng. Há có thể lại lấy những việc ấy để làm tội lễ giáo của tiên vương sao?

Lại nói: “Nên bỏ đi dấu vết mập mờ và giữ lại cái tôn chỉ cốt yếu, kẻ bày ra chuyện lai sanh, ấy là che lấp

và làm sứt mẻ đạo Thích, dù phải bất đắc dĩ". Xin hỏi rằng, cái tôn chỉ ấy muốn cốt yếu tới mức nào? Tất muốn khiến người ta tránh điều lợi mà nghiêng về điều thiện, để thỏa mãn cái bản tính của nó. Song bậc thánh không có thương tâm, họ đến với vạn vật và lấy vạn vật làm tâm của mình. Nếu xác thân chết đi, tinh thần hoại diệt là chân tính của mọi vật, thì chỉ đem cái tính tất diệt đó để cùng với Chu Khổng hết sức truyền dạy khiến cho mọi vật không bám thọ nó, thật có việc nghiêng về điều thiện, há không hay sao? Sao lấy bậy sự bất diệt để khi chế lý thuyết Phật giáo? Khiến sự cắt tóc đốt da, làm đoạn tuyệt thân người, chặn đứng miêu duệ số không thể lường, tai hại như vậy, thương tổn sự đẹp đẽ của thuyết tánh dứt, thì họ Thích đâu lại phải làm nó một cách bất đắc dĩ? Nếu bọn không có lòng tin thì chúng cũng không chịu lánh lợi để nghiêng về thiện. Rằng, những người có lòng tin thì tất phải như Kỳ Vực, Kiến Đà Lạc, Di Đà Mật, Trúc Pháp Thừa, Bạch Pháp Tổ, Trúc Pháp Hộ, Vu Pháp Lan, Trúc Pháp Hạnh, Vu Đạo Thúy, Quyết Công Tắc, Phật Đồ Trừng, Thi Lê Mật, Quách Văn Cử, Thích Đạo An, Chi Đạo Lâm và Viên hòa thượng. Họ là những người thần lý và phong thái hình như rất không đứng sau Lâm Tỳ kheo, thì há lại có chuyện họ bỏ bậy nhân lý để cạo tóc đi theo sự giáo hóa của người không thật sao? Họ đều chứng thật cho sự linh kỳ, nhằm dẫn những tâm hồn xa vợi để hoàn thành sự nghiệp rõ thân, trong chân.

Túc hạ đã vì sự không có lòng tin của ông ấy, xa gởi cuốn Luận tới cho tôi. Hơn nữa, người hoài nghi ở đời đều cho nó là hay ho. Cho nên tôi phải tự sức mình

bạch đáp, để bày tỏ mọi tình. Rằng, việc đời chấp nhận hay chối bỏ Phật pháp quả là to lớn như sự hưng táng của con người, thì tôi sao được ngồi yên trong vòng chấp nhận và chối bỏ đó. Tôi do thế đem hết chỗ ngu của mình ra, viết Minh Phật luận, để tự trình bày hoài bão. Mới viết xong, tôi đã sai người chép lại, nhưng không kịp lá thư này. Quá muộn cho nên tôi lại sai người đem thư đi. Khi nghe tin ngài, tôi sẽ gửi nó đến.

Tôn Bính bạch

Thư đáp Tôn cư sĩ

Trước đây tôi có gửi Quân thiện luận cho ngài cùng xin hỏi ngài chỉ giáo. Thư ngài đáp thật đầy đủ. Và vì cho lý lẽ nó liên quan tới sự hưng táng của con người, nên ngài phải vạch rõ mà không thể chỉ ngồi yên trong vòng chối bỏ hay chấp nhận đó. Tôi tuy không thể nhất thiết y phụ vào nó, cũng không hoàn toàn giữ chặt một thiên kiến, song chỉ vì muốn tìm một đốm lửa trong đêm tối giữa một biển lớn, mà chính tự mình chưa được đó thôi.

Người ta cho là kinh sách Phật giáo hay hơn cả những biệt gia của chính phái. Trộn lẫn với Đạo gia và Mặc gia thì từ bi và chuộng thí cố nhiên cùng với Trung Quốc không khác. Đại nhân quân tử lấy điều nhân làm chính nhiệm vụ mình, lòng không nhớ nghĩ. Song người ta lấy sự đẹp đẽ trau chuốt của hình tượng đem ra để làm vui tai mắt kẻ tâm thường. từ đây nổi

lên sự phung phí. Nó không những làm suy yếu đi sự hoằng ích của Phật giáo mà còn có kẻ bám vào nó để làm cho nó tồn tại càng nhiều thêm nữa. Thậm chí, kẻ hiểu sự lợi cho Phật giáo là siêu hơn Khổng và vượt hơn Lão, chỉ nó là quý hơn hết. Ấy quả là chưa hay tìm được cơ sở lập ngôn của nó, mà đã mờ mịt đi theo những lời nói ngọn ngành. Kẻ hiểu lời dạy nó đáng lý phải đợi người quên lời dạy nó. Nếu chỉ lấy việc tin tưởng sự báo ứng của thiên đường địa ngục, sự linh nghiệm của nhân duyên bất diệt để nén lòng ăn chay, hết sức lễ bái, hầu được che dưới lọng Bảo Tích, được lên tòa Đấng Vương, thì quả là một trò đùa dối lớn kiểu Thuần Vu Sanh.

Lá thư của ngài nói: “Các thánh và Lão Trang đều nói có thần minh, thì lấy gì mà quyết định là nó không phải như đức Phật giảng dạy”. Tôi xin trả lời rằng: “Sáng sửa thì có lẽ nhạc; u ẩn thì có qui thân; các bậc thánh vương vì thế đã đem ra dạy chứ đâu phải họ mờ mịt về sự không có. Nếu quả có báo ứng ở đời sau, thì sao Chu Khổng phải ngậm cảm mà không có nói một lời nào hết? Nếu người phạm ngay cả kinh hãi khi một đứa bé đang đến hố thẳm, thì các bậc thánh há lại chỉ một mình họ là bất nhân sao?”.

Lại nói: “Thân xác con người thì rất thô, trong khi tinh thần con người lại rất diệu, đem thân xác mà đuổi theo tinh thần, há lại có thể chấm dứt ở cùng một điểm sao?”. Tôi xin đáp rằng: “Thân xác và tinh thần giúp đỡ cho nhau. Người xưa ví chúng như lửa và củi. Củi còn thì lửa cháy, củi hết thì lửa tắt. Tinh thần, tuy có sự diệu của nó, há lại có thể một mình lan truyền đi chăng?”.

Lại nói: “Vì có chỗ cảm của lòng, nên thành đồ xương rơi, vòng trắng quàng lấy mặt trời, sao thái bạch đụng vào sao mảo; vì thuốc cấm khi nên lạnh nóng liền ứng nhau. Cũng thế, nếu chuyên thành diệu cảm để thọ thân, mà sinh ở đất thất bảo, thì sao lại không thể làm đặng?”. Tôi xin đáp rằng: “Về chuyện thành đồ xương rơi, quàng lấy mặt trời, đụng vào sao mảo, chúng không làm rõ ràng gì hết như những thí dụ cho đời sau, nên không đáng dẫn ra ở đây. Về chuyện nước lửa cấm kỵ nhau, mà hy vọng có thể sinh vào què hương thất bảo, nó như chỉ cần nhìn vàng nấu chảy ra, rồi hy vọng nó có thể tự đúc thành đồ, thì cuối cùng cũng không thể được. Việc không thể sinh què hương thất bảo do thế cũng có thể biết được vậy”.

Lại nói: “Sự thật về có và sự thật về không, lý thuyết đó rõ ràng rất vững. Tự xưa thiên biến vạn hóa đang có thì bỗng chốc đều trở thành không; do thế đang ở trong thời thịnh có của chúng, chúng ta lại không thường có sự thật về tính tất không sao? Kẻ ngu không biết cái lý đấy, mà chỉ thấy sự đang có của chúng thôi”. Tôi xin đáp rằng: Như lá thư của ngài nói, đang ở trong thời thịnh có của chúng, chúng đã có sự thật về tính tất không. Song vậy, thì tức vật thường không, không và vật là một vậy. Nay, trong khi sự không và có là chưa khác nhau thì kẻ hiền người ngu đã bị phân biệt ra khác nhau, sao thế? Cái gọi là đạo ngày xưa thì đối với hình, họ làm vô hình, đối với sự, họ làm vô sự, điềm nhiên lặng lẽ nuôi dưỡng chúng mình, thư thái tinh thần mình, há đâu phải chỉ việc trừ khử ái dục và lo sợ về túc duyên? Chỉ thấy sự có của nó, há lại đã vượt qua

nó, để đem nó ra mà cười Tề Hầu? Ấy cũng giống như người mới đi được năm mươi bước thì đã cười kẻ đi được một trăm bước vậy”.

Lại nói: “Thuyền hang lặng mát, đó là cái kinh Phật gọi là hiện tại không bao giờ dừng nghỉ; nếu người ta thực sự có thể rõ được điều ấy thì tâm và vật đều thường rỗng không”. Tôi xin đáp rằng: “Người ta có thể có sự kinh hãi xác thân mà không hao tổn tâm thân, người ta có thể có phần mộ mà không tức ghét cái chết. Giả•Sinh cũng có nói: ‘Đã trở thành một vật khác, thì sao lại phải lắng lo?’ Lời nói ấy quả là thấu được lẽ biến hóa của sống chết vậy. Sao lại khu khu cứ chạy đi lo lắng chuyện chết trong khi còn sống để cho tâm hồn vương mắc đến chuyện sống lâu không lường, để cho ý chí quyết sinh lên thiên đường? Bọn tôi thường lạ lùng trước điều ấy.

Lại nói: “Ánh thân, linh biến và sự sống lâu không lường đều phải do lòng thành tín đối với u kỳ thì chúng mới phát ra ánh sáng rõ ràng của chúng; nay đã rơi vào tà kiến, đúng lý thì xa cách trời vực”. Tôi xin đáp: “Nay, nếu vậy thì cũng có nghĩa người ta không theo kẻ trở thành kiêu mạn để mà tìm ánh sáng, nhưng tìm nó ở kẻ thành tín vậy. Tra khảo lời dạy của đức Thích Ca, thì nó dùng những phương tiện thiện quyền để cứu vật. Như vậy, nếu quả có sự ứng nghiệm, nếu thế, sao lại không thấy sự linh biến của nó, để tỉnh thức bọn tà kiến? Há đức Thích Ca chỉ không tiếc những giảng dạy dài hàng vài mươi trăm vạn lời, mà lại đi tiếc một chút ánh thân trong giây lát? Há chẳng hóa ra là những lời giải thích suông, mà rốt cuộc chẳng có một ít rõ ràng,

khi đối với chân trí? Suốt đời cực nhọc thực hành mà không biết đi về đâu, há không đáng thương lắm hay sao?”.

Lại nói: “Bèn trong mang lòng kiên thành gương mộ, cho nên lễ bái để sám hối tội lỗi, thấu rõ được sự vô thường, nên lòng không còn bốn sên; đem vợ con ra mà bố thí, há có việc mong chuyện trăm hơn”. Tôi xin đáp rằng: “Lắm xáo để mà gây chuyện, chưa chắc là trừ khử được tham dục để mà chấm dứt sự tranh dành. Chịu theo giới luật để mà rửa tội sám hối, chưa chắc bằng đã bỏ vinh hoa để bảo toàn chân phác. Huống nữa là du dỗ theo điều người ta ưa chuộng để mong cầu sự lợi, quên đi bản tính trời cho để mà xin lấy tiếng khen, rồi nói là không mong chuyện trăm hơn, tôi không tin vậy”.

Lại nói: “Nè hoàn lấy sự không sung sướng làm sung sướng; pháp thân lấy sự không có thân làm thân; nếu người ta thật sự có thể thưởng ngoạn nó thì sự đam dật dần trừ và nhận được cái lợi ở không lợi vậy”. Tôi xin đáp rằng: Nè hoàn lấy việc xa lìa sự khổ làm sung sướng, pháp thân lấy việc nhận sự thiện làm thân; chúng vì thế khiến bọn thưởng ngoạn không thể tự cắt đứt ra được vậy. Chứ nếu chúng quả dẫn về sự vô lợi thì người cần lao cho chúng nhận được cái gì, mà bảo là nhận được ở không lợi”? Đấy cũng là chứng cứ cho việc thân xác và tinh thần đều tận diệt. Sợ rằng, nó không phải là kết luận, mà bức thư hay của ngài đáng nên nói rõ ra”.

Lại nói: “Muốn cái đạo đó thì có thể nói là hữu

dục ở cái vô dục vậy. Đến như việc bày ra những chuyện thô gàn, để dắt dẫn mọi người, ấy chúng cũng có sự thật ảnh hưởng của chúng, cũng như Vu công vì lòng nhân đức mà đến khi sống lại liền được phong tước và họ Nghiêm vì hiếu sát đến nỗi chính mình bị tru di. Gắng làm điều hay để hy vọng thiên đường, giữ gìn năm giới vì muốn xa lánh địa ngục, thì tuy có dục đối với sự đáng dục, nhưng thực sự đó là con đường dẫn tới sự ngày càng ít đi. Ấy cũng là đi về phía tây để tìm thành Dĩnh thì lo gì mà không tới nó. Tôi xin đáp rằng: Nói là đem sự thô gàn để bày ra mà dắt dẫn, sánh báo ứng với vang bóng thì cũng không hay sao? Chỉ có điều là, cái nhân của bóng và vang tất phải là hình và tiếng. Với một cái hình tâm thường thì đâu có được cái bóng của tám vạn do tuần? Nếu chỗ bị vướng mắc là hữu dục ở cái vô dục, thì cũng đang còn mãi vướng mắc vào cái bị dục. Rằng, tai mắt mỗi cơ quan có riêng nhiệm vụ của nó. Công nghệ có những nghiệp nghề khác nhau. Nghề thợ còn có thể dùng mà suy nghĩ không thể sánh đôi. Do thế, nhạc cụ đồ kim đồ đá có thể hòa nhau; núi Thái không thể nói ra sự cao của nó; chim hồng, chim hộc mới nhóm mùa thu mờ không thể báo hiệu. Song, dục nhờ lấy hữu dục để trở thành vô dục, hy vọng để đi đến sự ngày càng ít đi, tuy nói đi về phía tây, người ta càng cách xa thành Dĩnh, như thế thì biết làm sao?.

Lại nói: “Nếu xác thân chết đi, tinh thần mất thật, là chân tính của mọi vật, thì nên đem hết sức cùng Chu Khổng ra giáo hóa, chứ sao lại đem thuyết tinh thần không diệt mà lừa dối, lấy Phật lý để mà khiến người cắt tóc đốt da, đoạn tuyệt xác thân làm cho tổn thương

cái đẹp của sự tận tnh?”. Tôi xin đáp rằng: “Trung Hoa và mọi rợ tự nó có sự không giống nhau. Sao vậy? Người Trung Quốc bầm khí trong trắng hòa hiệp, sống theo điều nhân, giữ lấy điều nghĩa. Cho nên Chu Khổng nói rõ lời dạy luyện tnh. Bọn người nước ngoài, vì bầm tnh cương cường, tham dục hung trái, cho nên họ Thích phải giới nghiêm bằng cách đề ra năm giới. Đây là cái mà lá thư ngài gọi gọi là “bậc thánh không có thường tâm, họ đến với vạn vật và lấy vạn vật làm tnh của mình” vậy. Răn đe để mà trừng trị sự hung bạo thì không có gì khổ hơn là địa ngục. Khuyên lơn để mà dụ dỗ sự làm việc thiện thì không có gì đẹp hơn là thiên đường. Sắp nhỏ sạch cội gốc của sự tàn hại thì tất không thể nói tới sự trung dung được. Chu Khổng thì không thế. Họ thuần theo thiên tnh của người Trung Quốc, mà bỏ đi những điều thái quá. Dâm trộm thì ghi vào ngũ hình, tội rượu thì làm rõ ở Chu Cán, ruộng xuân thì không chặn nước, thấy vật sống thì không nỡ giết, năm phạm ba khu là nhằm dẫn dắt, chứ không phải là bó cột. Do thế, nhân ái thấm khắp, ân trạch lan tới chìm cá, lễ đẹp thường có mâm cúng, người già thường có thịt ăn, xuân cày thu hái, nuôi tằm dệt vải đúng lúc, trời đất người cả ba linh cảm lấy nhau, trăm phần đều hưởng lộc. Việc làm của phương kia ấy há không rộng lớn sao? Lại nữa, bày ra sự tặng thưởng của việc dâng cúng là làm nghiêm hình phạt cho ai nghi ngờ giáo pháp. Kể lại lời hỏi của sư tổ làm căn bản của sự khuyến hóa, diễn lại lời đáp của Quán Hạo để làm rõ ra sự ứng nghiệm của đời sau, rồi mặc áo đơn, phùng mang trợn mắt mà khoe khoang cái thuyết của mình, cách xử tâm của họ quả thật cũng hung tợn như vậy”.

Lá thư lại gọi đến những lữ người như Kỳ Vực, Di Đà Mật, Thi Lê và bảo thân lý và phong thái họ không ở sau Lâm Tỳ kheo. Túc hạ đã quá biết là, người thường không thể dẫn đo ngay cả việc gân, thì nay sao đem ra nói cho họ sự hơn thua của những việc trăm năm về trước, ngàn dặm ở ngoài? Nếu Lâm Tỳ kheo, tuy mất mũi là thầy tu, nhưng tính tình ngay thẳng, hình như sâu biết sự chân giả khác nhau, nên rất không chịu kiêng kinh, giúp thầy, để mà tô vẽ cho thuyết ngụy. Tôi vì thế mà trọng ông ta. Cuốn luận của Tôn Hưng Công nói đến sự uyên đạt của Trúc Pháp Hộ và sự thuần bác của Vu Pháp Lan, túc hạ muốn sánh họ với kẻ sĩ nào của Trung thổ vậy? Cho đến việc tu nhân ty của Sở Anh, cấp đồ ăn cho Tỳ kheo của Trác Dung, thì há chúng lại có sự thanh chân phong tháo hay sao?

Trước đây, khi đang còn ở tại Đông áp, có sa môn Đạo Hàm từ miền Ngô đến, sâu thấy khuyển đồ, rất có kiên thành. Tôi nhân thế lưu lại ba đêm, cùng nhau nói chuyện rèn luyện thân xác để làm trong tinh thần và chuyện ứng nghiệm của tội phước dấy mất, đều có điều quán. Tôi vòng tay ngồi nghe lời thẳng tới sáng quên cả ngủ. Trở về, tôi nghĩ kẻ sĩ sở dĩ có thể lập thân, dương danh, giữ tín, mà hành đạo, ấy thực là nhờ ở lời dạy của Chu Khổng. Tử Lộ nói rằng, mình đã nghe nó, nhưng chưa có thể làm nó. Tôi chỉ sợ có nghe, nhưng điều phải làm đang còn nhiều vậy, thì sao phải vội vã bỏ bên này mà lo việc bên kia? Lại tìm lấy cách gọi tình mà lập văn, chỉ biết chuyện đời sau mà xa xỉ, tìm hiểu nó buồn bã suốt đời không thôi, hiểu được sự thọ thân là khó khăn, đã hai lần nói thánh nhân là thầy ta thì

Chu Khổng há lại đối lừa ta sao?

Vì tức hạ tình ngay, nên tôi giải bày đầy đủ đầu đuôi. Nghĩ rằng, bậc đại trí kỳ cựu dạy người không biết mệt, nên tôi chưa thể im lặng về những điều trên. Trước đây, tôi đã cho người đi lấy Minh Phật luận. Nó mới đến, tôi hy vọng nó có thể làm sáng lòng mình.

Hà Thừa Thiên bạch.

Thư đáp Hà Hoành Dương

Trọng xem lá thư mới đến thì ngài dứt tiết sự giáo hóa của Phật giáo, mà hết chí với Nho nghiệp. Ý nghĩa nó đã gẫn bó, mà tài bút lại rành rành, khéo có thể đem để kinh sách thế tình, thật là lối bàn đẹp của trung khu vậy. Xem ý của túc hạ thì chẳng phải nói Phật pháp là không phải thánh, chỉ rằng pháp của Phật là quyền mà không thật thôi. Song, chưa xét xong lấy gì mà rõ được sự không thật của nó? Nay xin cùng với ngài quyết đoán, nhìn thấy việc mà kể sơ thì được mát gấn nửa vậy.

Linh hóa vượt lên cả bên ngoài của Huyền cực, nguyên cơ nó kết liền ở trong u minh, và từng không có một thân nhân dơ tay cùng đối diện nói ra. Nó chẳng qua tin vào bằng sử liệu thành văn, đã bị khuyết đi sau vụ đốt thiêu (của Tần Thủy Hoàng). Thế mà đã muốn bỏ ngay sự thần hóa, giúp nhau làm lạnh lòng. Rằng, thánh nhân thấu lẽ rõ tình, cho đến vật mạng, có cái

không được nhằm chỗ thì giống như đem nhét xuống rãnh. Nay đem thuyết bát diệt để đối lừa, đem chuyện thành Phật để gạt gẫm khiến cạo đầu, quần áo vàng đỏ, thiêu thân, đốt ngón tay, không chịu gánh lấy công việc trời dành cho để nuôi dưỡng cái đạo cha mẹ, chồng vợ và cha con. Từ ngày Phật pháp đã đến, từ ông Sa trở về tây 36 nước cuối cùng nổi kịp Trung Hoa, ở chót mới đây ấy có tới hàng ức triệu người vậy. Đông di Tây khương hoặc được, chứ thánh hiền và những người như Do Dự, Kim Nhật Thiên, Đắc Lai sắp sinh mà không được sinh là nhiều vậy. Giả sử Phật pháp là không thật, thì sự thảm khốc của việc nhận người vào nơi hào lũy há có thể nói xiết. Và nếu kinh điển là quyền giáo thì chúng còn hiệp với đạo gì, mà nói là chúng muốn đem sự lừa dối quá chính để trị bọn dân cương cường hung bạo của ngoại quốc? Rằng, bọn hung bạo, ước thúc chúng dùng lấy ba chương, trao thưởng thấy phạt, chúng còn không tin sợ, huống nữa là lại đem ra những lời dạy về tức sắc bản vô, nê hoàn pháp thân, thập nhị nhân duyên, vì trần kiếp số, đáng để mà trị chúng sao? Nhận lấy những lời dạy đầy đều là những người, mà tức hạ gọi là “bẩm khí trong trắng hòa hiệp, sống theo điều nhân, giữ lấy việc nghĩa”. Nhờ có sự trong hòa để thông hiểu được lời dạy cao xa, gắng giữ lấy tính nghĩa để thực tập giới hạnh hay, nên họ có thể làm trong cái nhìn của mình mà nhìn rõ mọi vật. Khi mọi vật đã được nhìn rõ thì đều không, họ tức tới được đạo, mà kinh Phật đã ghi lại và tức hạ tin vào.

Đến như những bậc linh đức thân thông trong những khoảng gần đây, như tám vị hiền, mà Tôn Hưng

Công ca ngợi và năm triết nhân, mà Chi Đạo Lâm khen tụng, họ đều là những bậc người dương thời cùng tôn trọng. Cho nên, hai nhà vừa kể đã viết lời ngợi ca, lại có thể gọi họ là những người nói láo sao? Tôn khen Trúc Pháp Hộ là uyên đạt, Vu Pháp Lan là thuần bác. Tôi không quan hệ với nhà tục, nên không biết nên sánh họ với kẻ sĩ nào. Nhưng, đệ tử của Pháp Lan là Đạo Thúy, một kẻ chưa kịp vị thầy của ông; Tôn, khi bàn về ông ấy, đã đem ra để sánh với bậc thăng lưu, tên gọi là Dữu Văn Bình. Như thế, thì hai vị Hộ và Lan đáng phải vượt xa Bình nhiều lắm. Tôi hoàn toàn không quen biết Lâm Tỳ kheo, lại không rõ hết những dư luận của đời. Nếu túc hạ nói rằng, ông ấy ngang hàng với Văn Bình thì ông ấy tự mình có thể không sau Đạo Thúy, nhưng đang còn sau Hộ và Lan vậy. Lời bàn trước của túc hạ về ông ấy chưa hẳn đã sai lắm. Nếu ông ấy quả có mặt mũi thầy tu mà tính tình ngay thẳng, sâu hiểu sự chân nguy, thì sao chẳng phải là hóa thân của Thiên đế thích, để khích lệ mọi người thành Phật sao? Hắc bạch luận chưa có thể coi là (Luận) Thành thật vậy.

Lá thư đến nói ngài nghi rằng, nếu báo ứng đời sau quả thật có, thì sao Chu Khổng im lặng không nói một lời? Đây cũng là mối nghi thường của những kẻ thiên kiến. Nó do thế thật đáng cùng rõ. Rằng, thánh thần huyền phát, cảm rồi sau mới ứng, chứ không phải đi trước mọi người mà xướng lên vậy. Đương ở vào cuối thời nhà Thương và Chu, nhân dân rơi vào cảnh đồ thân; giết hại oán nghịch hoành hành khắp nơi. Nếu lên tình đời để cảm lấy bậc thánh, chính là loạn lạc.

Cho nên, lục kinh đáp ứng lại thì không gì hơn là trị mà thôi. Vì vậy, chúng không có những lời, mà đức Phật nói tới. Lưu Hưởng ca ngợi Cửu Châu của Vũ Công vì nó chép lại chuyện ghi của Sơn hải kinh nói rằng, dân Thân Độc mến người mà yêu người. Quách Phác nói, Thân Độc nó là nước Thiên Trúc, nơi Phù Đồ đang dấy lên. Tuy chỗ ấy là mọi rợ, nhưng muôn nước bày la liệt như sao trong vũ trụ, thì rốt cuộc biết ai là Trung Hoa? Suy từ cái cảm thức mến yêu ấy, cho nên sự giáo hóa của Phù Đồ đã đáp ứng lại. Cái thô bên kia lộn xộn có việc loạn ngược, vua tôi bất trị. Cái tinh bên này là tùy thời giữ đạo, việc Phật cũng bảo tồn, đây có thể có bẩm nhận pháp tính ở Y lạc, thường ngoạ chân tế ở Chu Tứ, dấu sử dật cho nó là không phải đường lối trị dân nên không ghi, Bốc Thương cho chúng trái với Nho thuật nên không chép. Giả như có được những ghi chú gì bảo tồn trong các sách ngoài những bức tường, chúng lại bị vua Tân đốt cháy, thì việc Chu Khổng không nói tới lại sinh, do vậy, vị tất xét đoán được. Rằng, đạo huyền hư, việc linh tiên, sách đời chưa thường là không có. Mà lời nói về đạo của phu tử đã xa thấy trong sách Trang Chu. Yến Điều Trì lại tìm ra từ Ba Trùng. Như thế thì học lấy năm kinh chưa chắc là đã có thể lấy đó mà che lấp hết được những kỳ hóa trong cõi trời đất này.

Vấn nạn lại nói: “Nếu tức vật thường không, không và vật là một; không và hữu chưa khác thì sao được gọi hiền và ngu khác nhau”. Rằng, kinh Phật nói, tức sắc là không, lại không khác nhau, đây chẳng phải có nghĩa không có, hữu mà không vậy. Vì hữu, nên hiền

và ngu được nói là khác nhau. Nói không ấy nên mọi khác nhau đều không. Rằng, hiện hữu là không tự hiện hữu, nên tuy hiện hữu mà không. Do nhân duyên hiệp lại mà có hiện hữu, nên tự nguyên ủy hiện hữu là không tự hiện hữu. Nó đều giống như những gì người làm huyền thuật tạo ra, như những gì do người nằm mộng thấy. Chúng tuy hiện hữu mà chẳng hiện hữu. Tương lai chưa đến. Quá khứ đã mất. Hiện tại không dừng. Thì quả là không có một sự hiện hữu cố định. Phàm vài nghĩa ấy đều là lý lẽ tri cực huyền thánh, lấy ngôn ngữ mà xích bác chúng thì quả thật khó mà rõ hiểu chúng được. Dùng chúng mà nhìn vật, ta biết được nó sự thực quá rõ ràng, lại càng rửa lọc lòng mình cho càng trong thêm. Túc hạ nương vào cái gì để có thể cảm thấy yên ổn'?

Lại nói: "Thân xác và tinh thần nương nhờ nhau; người xưa ví chúng như củi và lửa. Củi còn, lửa cháy, củi hết, lửa tắt. Tinh thần tuy có sự diệu của nó, há có thể một mình nó tự tồn tại sao? Rằng, lửa do củi sinh ra; nhưng tinh thần chẳng phải do thân xác tạo nên. Ý có tinh và thô, cảm thấy mà có được thân xác và thân xác tùy thuộc vào nó. Tinh thần đạt đến cực điểm của nó thì vượt lên cả thân xác và tồn tại một cách độc lập. Không thân xác mà còn lại tinh thần, thì gọi là pháp thân thường trụ vậy. Do thế, người ta có thể bắt đầu từ phàm phu và kết thúc là Như Lai. Tuy một đời chuộng thô, song có thức hướng, thì muôn kiếp cũng không mất, nếu thực hành thì tất có thể lấy đó mà thanh thăng. Con nhen có con, tò vò gánh lấy. Hướng nữa là tại lẽ thân mình. Sự được che dưới lọng Bảo Tích và sự được

lên tòa Đấng Vương của nó sao lại không có kỳ?

Lại nghi việc đức Thích Ca đem hết phương tiện quyền xảo ra cứu độ mọi vật thì há chỉ riêng không tiếc lời giảng hàng mười trăm vạn lời, mà lại đi tiếc một chút ánh thân trong phút giây, để không làm rõ cho bọn tà kiến. Rằng, tuy nói khéo quyền, song cảm và ứng, rõ và mờ, mỗi một nó đều dựa vào tội và phúc. Xưa đức Phật, vì mọi người thuyết pháp, lại phóng quang minh, chúng đều toàn chứa sự diệu thành, cho nên có được thân du. Nếu lúc này lời dạy đã thành, đã viết lên làm cái nôm, nên kẻ khinh mạn có thể xem thấy nguồn gốc phát xuất của sự quang minh, rõ được sự sai lầm của quan điểm không do đâu mà xem rài. Nay chúng xem kinh mà không chịu sửa đổi, sự khinh mạn lại hoành hành như trước, thì phóng quang minh lại có ích gì? Nếu người hiền thành tín riêng một mình họ sáng rõ với sự thân chiếu, thì tức hạ lại do gì mà biết, để cho rằng, người nói nó lại chỉ là nói dối? Trăng thượng tuần không hiện sáng vào đêm. Khảo niên đại của Ngài thì đức Phật sinh vào đêm phóng quang. Quân Ấu An ban đêm bị gió trôi nổi trên biển, đồng lũ đều bị chết chìm. An trong đêm tối thấy đốm sáng ném ánh sáng xuống đảo, nên riêng một mình An được cứu. Rằng, đức Phật không tây vì một ai, hễ người thiện thì được ứng mà đáp. Nếu người như Vương Tường và Quách Cử không thể nói ra, tức họ cũng thấy được ánh sáng phù hiệp. Há tức hạ, hễ chưa thấy, liền cho không có Phật sao?

Lại bày tỏ sự đầy đủ của Chu Khổng, chỉ so sánh với Phật đã là rộng rãi. Song, đây là sự đầy đủ của lý thuyết vua chúa lý quốc trị thế. Còn về việc tinh thần

không diệt, vận hành một cách mờ mịt mà thôi và việc tám khổ đầy có ngay cả trong một nháy mắt hơi thở của một cuộc đời này, thì tuy có chinh phục được nhỏ nghiệp để chinh đốn nó trong chốc lát, nó chưa chi đã mất tan. Cái nạn ba gián, cha con ngờ nhau, huynh đệ tương tàn, bảy mươi hai đệ tử thì tuy đã thẳng đường nhập thất, nhưng sống tới 50 tuổi từng không có vài người. Nhan chết yểu, Nhiễm có tật, Do bị ướp thịt, họ Du bị giết sạch, Tử mất râu, Phu tử chịu lấy cái khổ tại đất Trần, há có thể nói xiết? Chịu đói để hoàng đạo, thế mà các nước loạn lư rốt cuộc có nước nào được cứu đâu? Lấy Phật pháp mà xem, chỉ thấy sự buồn đau. Há chẳng phải là duyên xưa của thế vật nhen nhúm lên? Nếu chịu lấy cái thật lý về những điều đó, thì ấy cũng còn chưa là sâu rộng. Nếu bên ngoài giữ gìn lễ nhạc, bên trong thực hành sự vô sinh, để làm trong tinh thần mình nơi cảnh giới nê hoàn, để ức kiếp là những năm xưa, thì há là không rộng lớn sao?

Việc không truyền về sau, lẽ nó chưa có thể rõ được. Xin đừng dựa vào những chứng cứ thô thiển, để mà nói rằng Chu Khổng là đã không nghĩ thế. Ai cũng bảo là, đức Phật nói vậy. Nhưng Sơn hải kinh kể tới số người chết đi sống lại rất nhiều. Nó kể tới núi Côn Lôn, đông Quảng Đô, gò Hiên Viên, nước Bát Tử, ở đấy không khi không nóng không lạnh, chẳng phụng là thức ăn, cam lộ là đồ uống, nghỉ mát dưới cây Vu kỳ, tắm lấy nước suối Chu, người đều sống vài ngàn tuổi không chết, rồi hóa thành vàng để vào hồ Vũ Uyển. Chuyện kiểu của Thân Sinh và Bá Hữu, Tả Khuu Minh nói tới chúng cũng không ít. Người ta có thể suy từ chỗ thô

thiền này, để tin sự tinh diệu của bên kia. Nương lời mà có đạo, nghe Phật pháp mà trọng lễ, kẻ đấy tất không khác gì tạo ra cái chất của Bồ thành, kẻ sĩ có thể biết vậy. Ấy là đáng do sự nghe chưa cao vậy sao?

Chỗ nghe của túc hạ là cao, ngay lúc này có thể trở thành hiển đạt. Người là vật tinh thần, nay chỉ cần khiến trở về với sự tin linh cực, thô nhận sự giáo giới, thì giả sử ngay cả khi nó suy vi, nó cũng đủ làm cho linh cực cảm. Đã cảm thì người ta lên đài Di đấng. Há đấy chẳng phải là kẻ hay cho việc thoát khỏi mê lầm và đạt được sự bất diệt sao? Ngày xưa sự thật về bất diệt, việc đó như đức Phật đã nói. Song, đã quay lưng lại với hôn, tiêu cái tâm để tự đi ngược lại với u ty thì đâu mà biết được cái khổ độc của đời nay thì chẳng phải do những cố dĩ của đời trước? Lấy ý kiến của riêng mình mà khinh nhờn để ngạo mạn đối với lời dạy tôn thân thì sợ rằng sự mê lầm tự nó để lại như một trở ngại vậy.

Kinh Phật nói rằng, đức Thích Ca Văn ngày xưa làm tỳ kheo tiểu thừa mà hủy báng đại thừa, vì thế còn bị đũa khổ địa ngục trải qua hàng vạn kiếp, huống nữa là những kẻ bất tín? Họ lấy gì mà quyết đoán là cuốn kinh đó phải sai lầm? Trong lá thư trước, túc hạ nói, mình hỏi vì nhân những chương cú của Lâm đạo nhân. Ý của đạo nhân này tôi hiểu sơ, lại chỉ thể biện đáp không quá một hai điều. Minh Phật luận do tôi viết ra đã trình bày rõ từng việc một, nay xin gửi tới túc hạ. Tôi đã hết sức khéo tìm, bày nói sự phải trái. Tôi già sắp chết, viết lá thư này tiếp theo cuốn sách ấy. Cuốn sách đấy đến thì liền có thể dựa vào mà tìm giải đáp.

Cho nên tôi hoàn toàn làm rõ hết ở đây.

Tôn Bỉnh bạch.

Thư đáp Tôn cư sĩ

Xin đáp lại ngài. Tôi vừa xem xong bản luận lớn. Nó đặt trận giống như Hạng Tịch, đã đủ để làm giặc Hán tổ, huống nữa là kẻ sĩ yếu đuối này! Chứng minh và thí dụ cũng rần rờ ràng. Văn chương và lời lẽ sâu sắc phong phú. Tôi thật muốn rộng vung lợi trạch của nó cho tới dân thường. Sâu biết cái dụng tâm của người quân tử vậy. Tức hạ lại còn muốn ảnh hưởng đã làm thân lời dạy của Phật giáo, cho nên tôi đáng phải ngậm cảm trước cái đẹp của người làm thành nó. Chỉ có điều là, Phật giáo đáng gọi là việc của ngoại quốc. Có người nói nó chẳng phải là điều cho Trung Hoa lo tới. Vì thế, tôi mới có những lời trước. Nếu nay việc Trung Hoa và ngoại quốc nên đồng nhất, thì tôi thật là hẹp hòi cạn cợt vậy. Tôi xin tạ lỗi vì sự không sáng suốt của mình. Tuy nhiên, tôi đang còn có một vài dè dặt. Rằng, người rõ tính trời đất thì không đến nỗi bị mê lầm vì sự quái dân; kẻ hiểu được con đường thịnh suy thì không nô lệ lòng mình cho những việc ngoài lý lẽ, thắng hoặc, khiến lá thư hay của ngài đã không nhân khéo quyền rớt dạy, đều do tình cảm mà sinh ra, há đó không là mối tệ của một người đã thấu rõ sao?

Vì thiếu dịp gặp ngài để trình bày, tôi phải nhờ lấy lá thư này thay mặt mình vậy.

Hà Thừa Thiên bạch.

NHỮNG VẤN ĐỀ TRANH CÃI

Trên đây là năm lá thư còn được giữ lại liên quan đến vụ bàn cãi về *Quân thiện luận*. Căn cứ báo cáo của Hà Thượng Chi nói trước, thì Huệ Lâm cũng có tham dự vào cuộc bút chiến này, song đã không một lá thư còn lưu lại. Đây không phải là chỗ cho một nghiên cứu về Tôn Bính hay Hà Thừa Thiên. Vì thế, nếu năm lá thư trên đã được dịch ra trong khuôn khổ sơ khảo này, đó là nhằm cho thấy, người đương thời đã hiểu và đánh giá Lâm qua *Quân thiện luận* theo những chiều hướng nào. Do vậy, để kết luận tạm thời những tìm hiểu ở đây về Lâm, chúng tôi thử tóm tắt xem Lâm đã có những tư tưởng cốt yếu gì, sau khi tham khảo với những bàn cãi về chúng của Hà Thừa Thiên và Tôn Bính. Chúng tôi đã vạch ra bảy vấn đề, mà *Quân thiện luận* nêu lên và Bính cùng Thiên bàn cãi tới. Chúng tôi cũng đã nêu ra quá trình diễn tiến của công tác thiết lập ra bảy vấn đề đó của Lâm từ lá thư viết cho Tạ Linh Vận vào khoảng những năm 423-426 bàn về sự mâu thuẫn của vấn đề dục cho tới khi chính thức viết *Quân thiện luận*, khoảng năm 431. Song, như những lá thư trên cho thấy và như chính tiêu đề của *Minh Phật luận*, mà Tôn Bính nhắc tới nhiều lần, điểm chỉ. Điểm gợi lên nhiều bàn cãi nhất của *Quân thiện luận* nằm trong khẳng định về sự không có đời sau, về việc “u minh không liên hệ với nhân sự”. Khẳng định ấy dĩ nhiên có thể cắt nghĩa theo

nhiều cách khác nhau.

Nó có thể cắt nghĩa như muốn nói Lâm chủ trương bất khả tri luận kiểu “nghi nhi bất biện” của Chu Khổng. Nó cũng có thể cắt nghĩa như Lâm muốn chối bỏ hoàn toàn sự có mặt của đời sau, và như vậy là một người chủ trương thần diệt luận loại của Hà Thừa Thiên, mà danh từ triết học ngày nay gọi là chủ nghĩa duy lý. Dù với cắt nghĩa nào đi nữa, nó trở thành rõ ràng là, một khi khẳng định “*u minh không liên hệ với nhân sự*”, Lâm đã trực tiếp đập đổ ngay cơ sở của toàn bộ những lý thuyết của thứ Phật giáo dựa trên quan niệm dục.

Chính quan niệm dục này giải thích cho phần lớn sự có mặt của quan niệm “u minh” và đời sau, bởi nó giả thiết một dòng sống liên tục qua thời gian và xuất hiện hay chìm đi tùy theo sức chống đỡ của nó qua những thân xác biểu hiện khác nhau.

Từ một giả thiết như vậy, nỗ lực nhằm cải đổi dòng sống tất phải đề lên, cội nguồn cho những quan niệm địa ngục thiên đường và nhiều thứ liên hệ khác cùng loại. Một khi chối bỏ “u minh”, toàn bộ những lý thuyết và quan niệm dựa trên quan niệm dục như vậy hoàn toàn sụp đổ. Quan niệm dục trở thành chẳng là một thứ gì cả. Dùng chính ngay hình ảnh quen thuộc của Phật giáo đại thừa thì nó quả là “lông rùa sừng thỏ”. Sự khám phá ra tính mâu thuẫn của quan niệm dục ấy trong những bàn cãi về *Biện tôn luận* của Tạ Linh Vận do thế chỉ là một khởi điểm giúp Lâm suy nghĩ về toàn bộ lý thuyết chống đỡ nó, mà căn bản nhất

là khẳng định về “u minh” và đời sau. Từ những phê bình này về quan niệm dục, người ta có thể nói Lâm là một nhà chủ trương duy lý chủ nghĩa trong một ý nghĩa nào đó.

Cố nhiên, quan niệm duy lý chủ nghĩa thực sự không xa lạ gì mấy trong lịch sử Phật giáo Việt Nam và Trung Quốc. Ngay cả một người như Khương Tăng Hội, mà *Cao tăng truyện* ghi là có khẳng định về sự hiện hữu của thiên đường địa ngục, cũng đã có những phát biểu mang một yếu tố duy vật nào đó. Kinh Sát vi vương của *Lục độ tập kinh* 8 từ 51b9-12 nói: “*Sâu nhìn nguyên thủy con người thì nó do nguồn gốc hư vô mà sinh ra. Tính cương của nguyên khí gọi là đất, tính nhuỷễn của nó gọi là nước, tính nóng của nó gọi là lửa, và tính động của nó gọi là gió. Bốn tính này hòa hiệp lại thì thần thức sinh ra..., thần thức dựa vào bốn tính đấy mà thiết lập*”. Khẳng định rằng, thần thức do tứ đại sinh ra, dĩ nhiên phải coi như một khẳng định duy lý theo một nghĩa nào đó. Có thể nói Phật giáo những thế kỷ đầu ở nước ta, mang trong mình một số yếu tố duy lý chủ nghĩa. Tình trạng này, đôi khi tồn tại ngay cả ở những người như Ngô Chân Lưu với bài thơ:

*Trong cây vốn có lửa
Lửa vốn mới lại sinh
Nếu bảo cây không lửa
Cọ xát làm sao thành.*

Cố nhiên, bài thơ này có thể cắt nghĩa theo nhiều cách khác nhau. Chẳng hạn, người ta có thể nói, nó muốn khẳng định sự phổ quát của Phật tính kiểu thuyết

xiển để thành Phật của Trúc Đạo Sanh. Song, hình ảnh “lửa và củi” là đã quá quen thuộc với Hà Thừa Thiên và Tôn Bính cũng như Ngô Chân Lưu, để có thể cho phép cắt nghĩa khác đi. Nó phải nhắm đến việc giải quyết vấn đề thân diệt hay không diệt, chứ không gì hơn. Thiên cho lửa do củi sinh ra. Bính cho lửa khác củi. Lưu bảo lửa đã sẵn trong củi, mới có thể sinh ra. Quan niệm của Lưu có thể nói khá gần với quan niệm duy vật của Khương Tăng Hội, một điều không có gì đáng ngạc nhiên, dựa vào tình trạng Phật học của người nước ta vào thế kỷ thứ X, như Thông Biện báo cáo lại.

Từ quan niệm duy vật vừa nêu, Lâm khởi sự phê phán những quan niệm của thứ Phật giáo huyền học thanh đàm, đấy là quan niệm không và vô thường, và quan niệm pháp thân niết bàn. Lâm phê bình những quan niệm này không phải dựa trên đúng sai, mà là trên tính ích dụng và nguy hiểm của chúng. Quan niệm không và vô thường theo Lâm thì không có gì là đặc sắc hết, bởi vì về một phía khi nói “tức vật là không, không và vật là một” thì dù không hay bất không, sự vật là sự vật, và về phía khác, khi sự vật là sự vật, vấn đề không còn là nói suông về pháp thân hay niết bàn hay không và bất không, mà là làm sao con người sống một đời sống đầy đủ và làm sao sự vật có thể được biết.

Đây đương nhiên là một kết luận tất yếu. Và chúng ta vì thế không có gì phải ngạc nhiên, khi Lâm bắt đầu *Quần thiện luận* với một bàn cãi về vấn đề không và kết luận nó bằng một khẳng định về “chỉ biết lục độ và ngũ giáo đều hành, tín thuận với từ bi cùng lập”. Lý thuyết xã hội chính trị nhà nước Phật giáo của

Lâm như vậy xuất phát từ chính những phê phán triết học siêu hình của Lâm. Đó phải kể là điểm đặc sắc nhất của hệ thống tư tưởng của Huệ Lâm. Cố nhiên, Lâm cũng có một số những mập mờ của ông, kiểu quan niệm lý và lý tính, mà chúng tôi đã vạch ra. Nhưng với một kết quả lý luận vừa thấy, thiên tài triết học của Lâm đã xuất hiện. Xã hội của Lâm là một xã hội duy lý. Nhưng khi Sanh mất, Lâm đã phải khóc: “Sự đau xót ấy không cạn, đúng lý gọi là mất, nhưng sự tiếc ấy lại sâu”. Đây là nỗi khổ tâm của cuộc đời Lâm; sự mâu thuẫn giữa lý và tình.

Người ta cố nhiên có thể hỏi, Huệ Lâm có thực sự là một người chủ trương duy lý không? Phải chăng những phê bình của Huệ Lâm xuất phát từ quan niệm duy vật của ông? Đây là những câu hỏi khó trả lời nhất, bởi vì không những Lâm sống suốt đời mình như một nhà sư Phật giáo, mà còn vì những khẳng định khá mập mờ về việc “lục độ với ngũ giáo cùng hành, tín thuận và từ bi đều lập”. Khẳng định như thế, Lâm hẳn nhiên phải biết lục độ và từ bi của Phật giáo gồm những thứ gì cũng như ngũ giáo và tín thuận của Nho giáo nhằm tới những mục đích nào. Một khi Lâm đã biết chúng, thì hẳn nhiên Lâm không thể là một nhà duy lý thuần túy, tối thiểu là nhìn theo quan điểm thực tiễn. Ở trên, ta đã thấy sự xuất hiện của một trào lưu duy lý song song với những trào lưu khác của lịch sử tư tưởng Phật giáo trong những buổi đầu của lịch sử Phật giáo tại nước ta và tại miền Nam Trung Quốc. Lâm do thế có thể là một nhà duy lý hiểu theo quan điểm siêu hình.

Nói cách khác, Lâm có thể là một nhà duy lý thô sơ vì Lâm đã công nhiên không tin tưởng vào đời sau và mặc nhiên chấp nhận một phần nào thuyết thần thức do tứ đại sinh ra. Nhưng Lâm chưa hẳn là một nhà duy lý, bởi vì Lâm đang còn nói tới lục độ và ngũ giáo. Hiển nhiên, ngay cả khi là chưa hẳn, việc Lâm áp dụng lý do kinh tế và tâm lý cho công việc giải thích sự sai lầm của những quan niệm do lý thuyết “u minh” để ra, Lâm điếm chỉ một phần sự thiết lập khái niệm duy lý lịch sử thực sự đã bắt đầu nảy nở trong nhãn quan của ông. Một lần nữa, đây là một biểu lộ khác của thiên tài triết học Huệ Lâm. Điếm đáng tiếc là, như phần lớn những vấn đề do Lâm nêu ra trong *Quân thiện luận*, khái niệm duy lý không được phát triển một cách toàn diện đáng muốn. Câu hỏi về chủ nghĩa duy lý của Lâm vì vậy không thể trả lời được một cách dứt khoát, dẫu người ta có thể giả thiết sự có mặt của nó.

Sự không dứt khoát này lại càng được tăng lên với sự xuất hiện của khái niệm “lý”, mà Lâm đã xử dụng một cách khá thường xuyên trong hầu hết những tác phẩm hiện còn được bảo tồn của ông, từ lá thư viết cho Tạ Linh Vận cho tới bài truy điệu viết để khóc Trúc Đạo Sanh và dĩ nhiên *Quân thiện luận*, mà chúng tôi đã có dịp vạch ra. Khái niệm “lý” này có thể nói là khái niệm duy nhất, mà Lâm đã nêu ra khi bàn về những vấn đề siêu hình như “không” hay “vô thường” cũng như những vấn đề đức lý như bỏ ác làm lành. Nhưng quan trọng hơn là, Lâm đã coi nó như một biểu lộ trọn vẹn của sự thật, nên sự giác ngộ của Phật giáo bây giờ được Lâm định nghĩa trong giới hạn của nó. Trong văn kiện xưa

nhất của những tác phẩm Lâm hiện còn, đó là lá thư viết cho Tạ Linh Vận về *Biện tôn luận*, Lâm đã nói, dùng lời của Pháp Úc: “Tuyệt dục là do sự hiểu lý, thế cũng có nghĩa, người ta ngày càng phải giảm bớt dục đi, để lấy lý mà tự giác ngộ” (tuyệt dục do thể lý, đáng vi nhật tổn giả, dĩ lý tự ngộ giả).

Giác ngộ theo Lâm như vậy được định nghĩa trên cơ sở của việc hiểu được lý. Ở trên chúng tôi đã gợi ra là, vì Lâm không bao giờ định nghĩa “lý” trong những văn phẩm hiện còn, chúng ta có thể hiểu nó như một nguyên tắc phổ quát, vô ngã chi phối mọi hoạt động, vật lý cũng như không vật lý, nhiên giới cũng như nhân giới. Định nghĩa giác ngộ trên cơ sở và trong giới hạn của quan niệm “lý”, Lâm rõ ràng muốn tước bỏ hết những tính chất thần bí cũng như nhiệm mầu, mà nên Phật giáo thời ông, đặc biệt là nền Phật giáo của quan niệm dục, đã dùng để bao phủ nó.

Giác ngộ đối với ông là một sự hiểu biết thực sự và ích dụng về sự vật và con người bây giờ và ở đây. Sự hiểu biết này là thực sự và ích dụng, bởi vì nó đóng góp trực tiếp vào việc đổi thay chính sự sống con người. Nó không phải là một sự hiểu biết suông, một sự hiểu biết cần phải tôn thờ. Nó là một sự hiểu biết nhằm tới sự đổi thay sự không hiểu biết và những hậu quả tàn hại do sự không hiểu biết để ra. Có lẽ vì nhận ra được khía cạnh dục sắc này của tư tưởng Huệ Lâm, mà Hà Thừa Thiên, nhà thiên văn học nổi tiếng của nền khoa học Trung Quốc cổ đại, đã có những cảm tình nồng hậu đối với Lâm. Tư tưởng của Lâm trong lãnh vực này có thể nói là đại biểu cho hệ tư tưởng duy lý của nền Phật giáo

cổ đại.

Khái niệm “lý” ấy từ đó, nếu định nghĩa như một nguyên tắc vô ngã phổ quát, chi phối mọi vật, có thể coi như thể hiện chính ngay quan niệm duy lý của Lâm, dù rằng thứ duy lý này bây giờ không còn được hiểu hoàn toàn theo nghĩa thông thường của nó, theo lối “thần thức do tứ đại sinh ra” của Khương Tăng Hội. Nếu căn cứ chính ngay câu kết luận của *Quân thiện luận*, Lâm rất có thể đã không dựa trên một chủ nghĩa hay quan niệm chỉ đạo nào hết, duy lý hay không duy lý, trong việc phê bình những thứ Phật giáo khác với thứ Phật giáo do ông quan niệm, mặc dù những bàn cãi trên của chúng tôi đã giả thiết và đoán ngược lại. Khi nói rằng, Phật giáo đối với ông chỉ gồm có lục độ và từ bi, Lâm đương nhiên phải loại bỏ hết mọi thứ Phật giáo, mà Phật tử thời ông tin theo và bàn cãi. Thứ chủ nghĩa duy lý do chúng tôi gán cho Lâm vì vậy vị tất là hoàn toàn thỏa đáng, đặc biệt là khi Lâm không nói thẳng ra quan niệm của mình về những vấn đề kiêu dục, vô thường, pháp thân, niết bàn v.v...

Ngay cả vấn đề u minh, ông chỉ nói, ông không bàn về nó, vì nó không liên quan gì hết với cuộc đời này. Nói cách khác, dù có u minh hay không, cuộc đời này vẫn có thể điều hành. Sứ mệnh của Phật giáo do thế phải là nhắm đến công tác đóng góp vào sự điều hành đó, chứ không nên phung phí thời giờ và tiền của vào những bàn cãi và lo lắng về u minh cùng những vấn đề do nó đẻ ra. Nói tóm lại, Phật giáo đối với Lâm là một lý thuyết điều hành xã hội, không hơn không kém. Vì là một lý thuyết điều hành xã hội, Lâm kết luận là,

chỉ lục độ và từ bi mới đáng gọi lý thuyết Phật giáo, ngoài ra chỉ toàn là những nhảm nhí, không đáng bận tâm. Một lần nữa, đây phải kể là quan niệm khá đặc sắc về Phật giáo của tư tưởng Huệ Lâm.

Bàn về một quan niệm, người ta rất có thể sống với nó một cách duy lý. Nhưng khi đối diện với con tim, nó sụp đổ một cách đau thương, và đó chính là tình cảnh bi đát của Huệ Lâm. Nó lộ rõ trong hai bài truy điệu do chính Lâm viết để khóc hai đồng đạo của mình, mà chúng tôi đã cho dịch ở trên. Đọc hai bài truy điệu đó, ta mới rõ, Lâm cảm thấy thế nào về cuộc sống, chứ không chỉ nghĩ về nó. Mở đầu bài truy điệu Trúc Đạo Sanh, Lâm viết: *“Sự đau xót ấy không cạn, đúng lý gọi là mất, nhưng sự tiếc ấy lại sâu”* (Truy thuận giả vô thiên, hàm lý vân diệt, như tích giả hựu thâm). Và kết luận bài truy điệu Pháp Cương, Lâm nói: *“Nếu lai duyên quả chẳng mất, xin gói trọn sinh niên để xót xa”* (Cầu lai duyên phỉ vong, quỳên sinh niên dĩ tăng trắc). Hai câu đều khá tiêu biểu và tượng trưng.

Biết rằng, ai cũng phải chết vào một thời gian nào đó, vì *“hàm lý vân diệt”*, nhưng Lâm vẫn đau xót thương khóc. Biết rằng, lai sanh *“không liên hệ với nhân sự”*, nhưng Lâm vẫn xin nguyện đem những năm tháng còn lại của cuộc đời mình để xót xa trước cái chết của Pháp Cương. Sao lại có những mâu thuẫn này? Sao lại có cái cảnh *“củi một cành khô lạc mấy dòng”* này? Nó làm ta nhớ đến tâm trạng của Phạm Việp những ngày cuối cùng trước lúc bị hành hình và khiến ta tự hỏi, Lâm có bao giờ xao xuyên, như Việp đã xao xuyên hay không? Việp mất năm 448, lúc Lâm đang còn sống tại Kiến

Nghiệp và chắc hẳn đã có dịp đọc những thư từ trao đổi giữa Việp và Từ Trạng Chi.

Cho nên, lý luận rằng không có đời sau là một chuyện và tin rằng có đời sau là một chuyện khác. Đọc qua văn phẩm của Huệ Lâm cùng những gì mà người đương thời đã viết về ông, một mặt ta thấy Lâm là một người chủ trương không có đời sau và không cần gì phải bận tâm về đời sau. Ông quan niệm như Hà Thừa Thiên là thần thức con người không khác gì lửa và thân xác con người là một đồng củi. Hết củi thì lửa tắt. Xác thân này tan rã thì thần thức cũng hoại diệt. Nhưng mặt khác, ông chủ trương chuyện u minh không dính líu với nhân sự. Vậy chuyện u minh cũng có hay sao? Đương nhiên, Huệ Lâm, trong tư tưởng nhận thức và tình cảm, vẫn bị những giới hạn do thời đại mình đặt ra. Ông có thể có một số “*những yếu tố duy lý*”, những yếu tố tích cực trong hệ thống tư tưởng của ông. Nhưng không phải hệ thống tư tưởng đó đã vượt ra khỏi thời gian và không gian để đáp ứng yêu cầu của mọi thời đại.

Chúng ta nghiên cứu Huệ Lâm tương đối khá chi tiết, nhằm đặt cơ sở cho việc nghiên cứu kỹ hơn *Sáu lá thư* của lịch sử văn học và Phật giáo nước ta trong tương lai. Chúng tôi chưa tìm hiểu một cách sâu xa sự liên hệ văn từ và ý tứ giữa *Quân thiện luận* và *Sáu lá thư*, mà chỉ giới thiệu một cách khái quát. Với những tư liệu đã cống hiến trên của Huệ Lâm, chúng ta sẽ có dịp nghiên cứu đầy đủ vấn đề. Bây giờ, để truy lại phản ứng của giới Phật giáo đương thời đối với cuộc bàn cãi trong *Sáu lá thư*, chúng ta nghiên cứu cái chết của Đàm Hoàng cũng như học phong của Huệ Thắng và Đạo Thiên.

Qua nghiên cứu về *Sáu lá thư* xưa nhất của lịch sử văn học và Phật giáo nước ta ở trên, chúng tôi đã có dịp giới thiệu và phân tích sơ về một nhà sư Trung Quốc bị đuođi ra nước ta vào giữa thế kỷ thứ V tên Huệ Lâm và tác phẩm *Quân thiện luận* của ông. Con người cũng như tác phẩm của nhà sư này qua thế kỷ đã gây ra nhiều bàn cãi khá lôi cuốn. Không những thế, chính trong những phát biểu ở *Quân thiện luận* đã tạo cơ hội cho sự ra đời của sáu lá thư vừa nói, nhằm trả lời và bác bỏ những kết luận mà *Quân thiện luận* đề lên. Ngoài ra, Lâm có thể đóng góp không ít vào sự thành công của cuộc khởi nghĩa Lý Trường Nhân. Do vậy, con người và tác phẩm Huệ Lâm càng lôi cuốn hơn nữa đối với công tác nghiên cứu văn học Phật giáo và chính trị Việt Nam. Chúng tôi vì thế đề nghị tìm hiểu ở đây cuộc đời của Huệ Lâm và dịch lại bản *Quân thiện luận* vừa kể nhằm cung hiến một phần nào tư liệu cho những tra khảo sau.

CHƯƠNG X

SÁU LÁ THƯ VÀ VỤ TỰ THIÊU CỦA ĐÀM HOÀNG

Trong khi Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miểu đang viết thư hỏi nhau sao không thấy Phật, thì tại chùa Tiên Sơn, một vụ tự thiêu đã xảy ra, mà tiếng tăm vang lừng đến nỗi sau này viết *Cao tăng truyện*, Huệ Hạo đã phải ghi lại. Vụ tự thiêu đó do một vị sư tên Đàm Hoàng thực hiện vào năm 455. Trong phần trình bày *Sáu lá thư* ở trên, chúng tôi đã nhận định là, có một liên hệ nhất định nào đấy giữa vụ tự thiêu vừa nói và cuộc bàn cãi về vấn đề không thấy chân hình Phật đang diễn ra, mặc dù các ghi chép hiện biết về vụ tự thiêu, không một tài liệu nào ám chỉ xa gần về sự có mặt của một liên hệ như thế. Có thể vụ tự thiêu xảy ra với những thân dị của nó, đã làm cho những người tham dự cuộc bàn cãi chấm dứt sự tra hỏi của họ.

Cao tăng truyện 12 từ 405c19-28 ghi lại cuộc đời và vụ tự thiêu của Đàm Hoàng như thế này: “*Thích Đàm Hoàng, người Hoàng Long, nhờ tu giới hạnh, chuyên sành luật bộ. Trong khoảng Tống Vĩnh sơ (420-422) nam du Phiên Ngung, dừng lại ở chùa Đài, sau lại đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ, tụng Vô lượng thọ và Quán kinh, lòng thê về An dưỡng. Vào năm Hiếu Kiến*

thứ 2 (455), nhóm củi trên núi, lên vào trong củi lấy lửa tự thiêu. Đệ tử đuổi kịp, ôm giữ đem về, thì nửa mình đã cháy, trải tháng mới bớt chút ít. Sau đó, xóm gần có hội, cả chùa đều phó. Hoàng vào ngày ấy lại vào hang núi tự thiêu. Dân xóm đuổi tìm thì mạng Hoàng đã đứt. Do đó họ chất củi thêm, đốt lửa cháy đến ngày hôm sau mới tắt. Ngày hôm đó, dân xóm đều thấy Hoàng thân vàng sắc vàng, cưỡi một con nai vàng đi về phía tây rất nhanh, không nghĩ hỏi han. Tăng và tục mới hiểu sự thần dị, cùng lượm xương tro để dựng tháp thờ”.

Huệ Hạo (497-554) viết *Cao tăng truyện* vào khoảng năm 530, như vậy cách vụ tự thiêu của Đàm Hoàng 80 năm. Sử liệu Hạo thu thập để viết chắc phải qua trung gian những báo cáo của người khác, rất có thể là do những tác phẩm họ viết ra như *Cảm ứng truyện* của Vương Diêm Tú, *Trung ứng truyện* của Chu Quân Thai v.v... mà Hạo có liệt ra trong bài tựa của mình ở *Cao tăng truyện* 14 tờ 418b25-c10. Dầu với trường hợp nào đi nữa, ta ngày nay không thể chắc chắn Hạo đã sử dụng một nguồn sử liệu nhất định, để viết nên tiểu sử Đàm Hoàng. Tuy nhiên, nếu so với một tiểu sử khác của Hoàng được viết sau Hạo khoảng 500 năm, ta thấy có một số sai khác đáng chú ý.

Theo *Vãng sanh tịnh độ truyện* quyển thượng tờ 112a22-b7 do Giới Châu (986-1077) viết vào những năm 1068-1077, thì Đàm Hoàng đã sống và chết như sau: “Thích Đàm Hoàng, người Hoàng Long, hoặc nói là người Cao Bưu của Quảng Lăng, trong khoảng Tống Vĩnh sơ, nam du Phiên Ngung, dừng ở chùa Đài, sau đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ. Ngoài việc đèn nhang,

hoàn toàn không làm việc gì khác, chỉ tụng Vô lượng thọ và Quán kinh, không biết bao nhiêu lần. Hoằng mỗi lần niệm, nói: 'Một thân muôn mối, niệm chính khó giữ, có thể nương niệm chính, mới sớm thấy đức Di Đà'. Do đó, ở tại sơn am, bèn chắt củi thành đống, một hôm lên vào trong đống củi, miệng tự nói rằng: 'Xin bỏ thân này, mau gặp kim nhan, không còn ở trong ba cõi, để rơi vào các hữu'. Nhân thế, bèn phóng lửa đốt. Đệ tử đuổi kịp, bỗng đem về chùa, nhưng nửa người đã bị đốt cháy. Chưa qua hơn tháng, những nơi bị cháy đã bình phục. Sáng hôm sau, xóm làng tổ chức hội lớn, cả chùa đều đến, Hoằng vào ngày ấy, lại vào trong núi, nhóm củi thiêu mình. Dân làng chạy tới cứu thì Hoằng đã mất. Do đó, họ chắt củi thêm, đốt lửa, cháy đến hôm sau mới tắt. Đệ tử thu lấy di cốt, được xá lợi vài trăm, đánh vào đá, ánh lửa xẹt ra, rớt cuộc không sút mẻ. Ngày hôm sau, họ thấy Hoằng thân vàng sắc vàng, cười một con nai vàng đi về phía tây rất gấp. Có ai hỏi thì không đáp. Có hỏi nữa thì Hoằng chỉ đưa một tay chỉ về phía tây mà thôi. Có người ép đuổi theo thì cách nhau càng xa, cuối cùng cũng không kịp".

Trong bài tựa cho *Tịnh độ vãng sanh tập ĐTK 2071* từ 108c29-109a1, Giới Châu cho biết ông đã tham "khảo truyện từ đời Lương Tùy trở xuống như của Huệ Hạo và Đạo Tuyên soạn, gồm có 12 nhà", cộng thêm với *Tống cao tăng truyện* của Tấn Ninh, để viết nên tác phẩm của mình. Khi viết tiểu sử Đàm Hoàng, Châu chắc đã có dùng đến một tài liệu khác, ngoài *Cao tăng truyện* của Hạo, bởi vì cũng cách hành văn với những mẫu độc thoại của Đàm Hoàng được ghi lại, ta biết Hoằng không

nhất thiết có quê quán Hoàng Long ở miền bắc Trung Quốc, mà có thuyết nói Hoàng gốc người Quảng Lăng ở tỉnh Giang Tô ngày nay. Điều đáng tiếc là, Châu không ghi lại xuất xứ những mẫu tin sai khác vừa nêu.

Bây giờ, phối hợp hai bản tiểu sử trên, ta có thể biết về cuộc đời và vụ tự thiêu của Đàm Hoàng thế này. Không biết sinh vào năm nào, Hoàng gốc người Hoàng Long, tức thuộc tỉnh Hà Bắc gần thủ đô Bắc Kinh. Cũng có thuyết nói ông gốc người Cao Bưu của Quảng Lăng thuộc tỉnh Giang Tô hiện nay. Xuất gia từ nhỏ, ông rất sành về luật học Phật giáo. Có thể ông là một trong những người có công trong việc dựng nên truyền thống luật học nổi tiếng của nước ta, mà sau này đã hiện thân trong con người của Đạo Thiên.

Đến khoảng những năm 420-422, ông đi về phương Nam, dừng lại ở chùa Đài tại Phiên Ngung. Đây có lẽ chỉ là một trạm nghỉ chân trên con đường Hoàng tìm đến tu học tại nước ta. Sau đó ông đến chùa Tiên Sơn ở Giao Chỉ. Trong *Cao tăng truyện*, Huệ Hạo đã dùng chữ “văn”. Nhưng Giới Châu đã thay vào bằng chữ “hậu”. Do thế, chữ *văn* của Hạo không có nghĩa lại phải đợi đến “*tuổi xế chiều*”, đến “*gần cuối đời*” mình, Hoàng mới đến Tiên Sơn, trái lại, chỉ có nghĩa giống như chữ hậu, tức là sau khi đến Phiên Ngung không lâu, Hoàng lại cất bước ra đi. Hoàng đến Tiên Sơn như vậy tất phải rơi vào khoảng năm 425. Tới Tiên Sơn, Hoàng chỉ tập trung tụng kinh *Vô lượng thọ* và *Thập lục quán* với một ước mơ duy nhất là được vãng sanh về thế giới cực lạc ở phương tây.

Vào năm 455 ông hai lần tự thiêu. Lần thứ nhất, ông lén chất củi thành đống và tự đốt mình, nhưng dè tử Hoằng phát giác kịp và bồng trở về, khi nửa mình Hoằng đã bị cháy sém. Lần thứ hai, khoảng một tháng sau, khi làng gần chùa có hội, cả chùa đều phải đi dự, Hoằng lại tự thiêu. Đến lúc phát hiện thì Hoằng đã chết... và mọi người “*thấy Hoằng thân vàng sắc vàng, cưỡi một con nai vàng đi về phía tây rất gấp, không dừng lại mà hỏi han thăm viếng*”, họ mới biết Hoằng thân dị. Hành trạng Hoằng là như thế đấy. Nó có ba điểm cần nghiên cứu sâu hơn, để cho việc tìm hiểu lịch sử Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V được đầy đủ. Điểm thứ nhất liên quan với ngôi chùa Tiên Sơn ở Giao Chỉ.

TIÊN SƠN VÀ CHÙA TIÊN SƠN

Tiên Sơn là tên một ngọn núi khá quen thuộc của lịch sử nước ta. Lưu Chiếu, người đồng thời với Huệ Hạo, đã viết phần địa lý chí trong *Hậu Hán thư* 33 tờ 13a9-b1, đã nói: “*Quận Giao Chỉ có 12 thành*”. Về Long Biên, *Giao Châu ký* nói: “*Huyện phía tây tiếp giáp với sông, có núi Tiên (Tiên Sơn), vài trăm dặm có ba hồ, có hai sông Nguyên và Chu*”. *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* 38 tờ 12b9 do Lý Cát Phủ soạn giữa những năm 813-815 cũng xác nhận Tiên Sơn là “*cửa tây của Long Biên*”. Nó viết: “*Tiên Sơn ở phía đông bắc huyện (Bình Đạo) khoảng 13 dặm, cách đôi Ân khoảng vài trăm dặm, là cửa tây của Long Biên vậy*”. Điều đáng ngạc nhiên Phủ lại xếp Tiên Sơn vào loại những danh sơn của huyện Bình Đạo, chứ không phải của huyện Long

Biên. Sự kiện này đã dẫn Nhạc Sử đến chỗ cũng liệt Tiên Sơn thuộc huyện Bình Đạo như *Thái Bình hoàn vũ ký* 170 tờ 9b9 đã ghi. Thế thì huyện Bình Đạo ở đâu?

Theo Hồng Lượng Cát trong *Tam quốc cương vực chí* quyển hạ tờ 33a6-33b2 thì cái tên Bình Đạo xuất hiện lần đầu tiên vào năm 271, khi Tôn Hạo đánh bại cuộc khởi nghĩa của Phù Nghiêm. Chúng đặt ra quận Vũ Bình gồm tám huyện, đó là Vũ Bình, Phong Cốc, Bình Đạo, Vũ Hùng, Tân Sơn, Cam Ninh, An Vũ và Phù An. Qua đến nhà Tấn, Địa lý chí của *Tấn thư* 15 tờ 8b13-9a2 còn ghi quận Vũ Bình, nhưng chỉ gồm bảy huyện. Năm huyện sau của nó thì đồng nhất với năm huyện của nhà Ngô. Còn hai huyện Vũ Ninh và Phong Khê thì tương đương với ba huyện Vũ Bình, Phong Cốc và Bình Đạo. Tới nhà Lưu Tống, quận Vũ Bình chỉ còn lại có ba huyện, đó là Ngô Định, Tân Đạo và Tấn Hóa, như *Tống thư* 38 tờ 40a3-41b4 ghi lại. Bước sang đời Tề, Châu quận chí của *Nam Tề thư* 14 tờ 13b1-2 chép quận Vũ Bình có sáu huyện, tức Vũ Định, Phong Khê, Bình Đạo, Vũ Hùng, Căn Ninh và Nam Di. Nhà Lương, theo *Độc sử phương dư kỷ yếu* 112 tờ 6a5-7b7 chia nước ta làm 8 châu, trong đó Giao Châu có ba quận là Giao Chỉ, Tống Bình và Vũ Bình, và Vũ Bình lại có 6 huyện như đời Tề. Đời Trần không ghi rõ châu quận của nó. Nhưng Địa lý chí của *Tùy thư* 31 tờ 7b7-9 nhà Tùy chép quận Giao Chỉ có chín huyện, trong ấy có huyện Bình Đạo, mà nó viết: “*Cũ gọi là Quốc Xương, năm Khai Hoàng thứ 12 (600) đổi tên ấy*”.

Huyện Bình Đạo ấy đến đời Đường vẫn thuộc Giao Châu. *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* 38 tờ 12b4-9 viết:

“Huyện Bình Đạo ở phía tây bắc, cách phủ (Giao Châu) 50 dặm, vốn đất bọn mọi Phù Nghiêm, thời Ngô mở ra quận Vũ Bình, lập huyện Bình Đạo thuộc vào nó. Tiên Sơn ở phía đông bắc của huyện, cách đò Ẩn vài trăm dặm, làm cửa tây của Long Biên”. Phủ trị của Giao Châu thời Đường ở vào khoảng thủ đô Hà Nội ngày nay. Như vậy, nếu ở phía tây bắc của Hà Nội, huyện Bình Đạo tấp rơi vào tỉnh Vĩnh Phú ngày nay. Điều này, Cựu Đường thư 41 tờ 43a2-8 đã chứng thực, bởi vì theo nó thì chính tại huyện Bình Đạo có di tích thành “Chín vòng” của An Dương Vương, tức thành Cổ Loa và địa phận Cổ Loa ở về phía tây bắc Hà Nội. Nó viết: “Bình Đạo là đất huyện Phong Khê đời Hán, đến thời Nam Tề đặt huyện Xương Quốc. Nam Việt chỉ nói: Đất Giao Chỉ rất màu mỡ, xưa có quan trưởng gọi là Hùng Vương, kẻ phò tá gọi Hùng hầu. Sau vua Thục đem ba vạn lính đánh Hùng Vương, diệt được, cho con mình là An Dương Vương cai trị Giao Chỉ. Đất nước nó nay tại phía đông huyện Bình Đạo. Thành chín vòng, chu vi chín dặm. Dân chúng và sĩ phu đều làm phèn dậu. Ủy Đà ở Phiên Ngung sai đem binh đánh. Vua có nỏ thần, mỗi lần bắn giết quân Việt một vạn người. Triệu Đà xin hòa, cho con mình là Tử Thủy đi làm con tin. An Dương Vương đem Mỹ Châu gả cho. Tử Thủy được nỏ hủy đi. Quân Việt đến, bèn giết An Dương Vương, tóm thâu đất đai. Vũ Đức năm thứ tư (621) đặt Đạo Châu ở huyện gồm ba huyện Bình Đạo, Xương Quốc và Vũ Bình. Năm thứ sáu (623) cải làm Nam Đạo châu, lại cải làm Tiên Châu. Năm Trinh Quán thứ 10 (637) bỏ Tiên Châu, đem Xương Quốc nhập với Bình Đạo thuộc Giao Châu”. Tân Đường thư 43 thượng tờ 9b13-10a1 chỉ thêm được

một chi tiết là, Nam Đạo châu đối làm Tiên Châu cũng vào năm 623.

Những gì *Cựu Đường thư* viết về Bình Đạo, sau này Nhạc Sử cho chép lại y nguyên trong *Thái bình hoàn vũ ký* 177 từ 9a9-b9 với hai thêm thắt đáng chú ý. Thứ nhất, về phương hướng, nó ghi: “*Huyện Bình Đạo, đông nam 60 dặm 4 hướng*”. Phải chăng Bình Đạo ở phía đông nam của trị phủ Giao Châu? Đương nhiên là không, bởi *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* ghi nó ở phía tây bắc và những dữ kiện khác chứng thực hướng đó. Vậy “đông nam 60 dặm” chắc chắn có nghĩa trị phủ Giao Châu ở phía đông nam và cách nó 60 dặm, một điều khá tự nhiên. Thứ hai, về Tiên Sơn, nó viết: “*Các vị già cả nói: xưa có người vào trong núi đó chặt cây, gặp người tiên ở dưới cây quỉ mục (?) đánh cờ, gốc cây chẳng chặt hiện còn*”. Chi tiết thứ hai này, cộng với việc *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* bảo Tiên Sơn là cửa tây của Long Biên, giúp ta xác định Tiên Sơn, hay núi Tiên, tất phải thuộc vào một trong những ngọn núi của tỉnh Bắc Ninh cũ.

Khảo cứu các sách sử nước ta thì truyền thuyết do Nhạc Sử ghi lại về việc gặp người tiên tại Tiên Sơn càng xác định rõ hơn ngọn núi nào ở Bắc Ninh phải là Tiên Sơn. Phần dư địa chí trong *Lịch triều hiến chương loại chí* 3 từ 2a6-7 viết: “*Phật tích ở tại huyện Tiên Du, cũng gọi là núi Tiên Du. Xưa có khách hái củi Vương Chát vào gặp hai ông lão đánh cờ ở dưới cây tùng, bèn dựa búa mà xem, đến khi ván cờ hết, ngó trở lại thì không ngờ là cán búa đã bị cháy, nên lại có tên xóm Lạn Kha*”. Mục Sơn xuyên của tỉnh Bắc Ninh trong *Đại*

Nam nhất thống chí 38 mô tả chi tiết hơn ngọn núi Phật Tích này: “Núi Lạn Kha ở phía nam huyện Tiên Du 4 dặm, trên núi có ao Thú Long. Đỉnh núi Thạch Thất có bàn cờ đá. Tương truyền khách hái củi Vương Chát vào núi gặp hai ông lão đánh cờ dưới cây tùng, bèn chống búa đứng xem, khi tan ván cờ, không hay cán búa đã cháy. Nên dưới núi có sông Vạn Phúc, cảnh trí u nhã, tương truyền là tạo ra vào đời Lý. Sử ký chép Triệu Đà đóng quân ở núi Tiên Du, cùng đánh với An Dương Vương, tức đất này. Truyền kỳ lục chép Từ Thức cỡi áo cho tiên nữ, tức cũng tại núi này. Cũng có tên Tiên Du Vũ Sơn. Xét *Lễ minh chí* thì núi Tiên Du là một trong 21 ngọn núi nổi tiếng của An Nam. Năm Hồng Vũ thứ nhất (1368) xuống chiếu cùng hiệp tế ở giao đàn với sông núi của Trung Quốc. Năm thứ 3 (1370) sai sứ sang xem và khiến vẽ hình thế nó cùng các núi Vũ Ninh, Phố Lại và Vạn Kiếp đem về. An Nam chí của Cao Hùng Trưng nói: Vua Trần sáng lập thư viện Lạn Kha, cho danh nho Trần Tôn làm sơn trường, dạy dỗ học trò. Vào tiết Trùng dương, vua thường hay thăm viếng. Cách vài dặm về phía tây có chùa Vĩnh Phúc, lại cách vài dặm có am Nguyệt Thường. Góc bắc của núi có chùa Kim Ngưu, tức là nơi Cao Biền đào giếng thấy có con trâu vàng chạy ra, đá nó sắc đỏ như vàng, ban đêm có ánh sáng, nên gọi núi Kim Ngưu”.

Vậy thì truyền thuyết gặp người tiên do Nhạc Sử ghi lại cho Tiên Sơn là rất Phù hợp với truyền thuyết về núi Phật Tích hay Lạn Kha tại làng Phật Tích huyện Tiên Du tỉnh Bắc Ninh. Trong tất cả các núi non nước ta, chỉ ngọn núi này là có một truyền thuyết như thế.

Do đó, Tiên Sơn của huyện Bình Đạo thời Đường tất phải là núi Phật Tích tại Tiên Du, Bắc Ninh. Về Tiên Sơn của Giao Chỉ thời Lưu Tống cũng là chỉ ngọn núi ấy. *Cao tăng truyện* bảo Đàm Hoàng đến ở tại chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ, chắc hẳn đó phải là một ngôi chùa tại núi Lạn Kha đấy. Núi Lạn Kha như vậy là một trung tâm Phật giáo xưa nhất tại nước ta được biết một cách đích xác qua những sử liệu có tính cổ sơ đáng muốn.

Tuy nhiên, phần Dư địa chí của *Lịch triều hiến chương loại chí* 2 tờ 30b5-6 lại có một ngọn núi tên Tiên Sơn ở tại huyện Hoài An của trấn Sơn Nam. Nó viết: “*Tiên Sơn ở bên ngoài núi Hình Bông, phía nam ngó xuống Trường Giang, đá như bình phong, cây như tàn lọng, cảnh trí thanh u. Tỉnh Vương tuần du phương nam, lên đỉnh núi làm lễ đốt củi tế trời*”. Mục Sơn xuyên của tỉnh Hà Nội trong *Đại Nam nhất thống chí* cũng có ghi “*Tiên Sơn ở phía nam huyện Hoài An 11 dặm, ngó xuống Trường Giang, đá như bình phong bày hiện, cảnh trí xanh um*”. Bắc thành địa dư chỉ lục không có chép ngọn núi ấy. Bây giờ, căn cứ những dẫn chứng vừa nêu, thì Tiên sơn ở gần núi Hình Bông. Mà Hình Bông theo *Lịch triều hiến chương loại chí* 2 tờ 30b3 lại “ở ngoài núi Hương Tích”, và theo *Đại Nam nhất thống chí* thì “ở bên cạnh núi Hương Tích” (Hương Tích sơn chi bàng). Núi Hương Tích với ngôi chùa Hương nổi tiếng ở tại làng Yến Vĩ huyện Hoài An, tỉnh Hà Nội đời Nguyễn, tức nay thuộc địa phận tỉnh Hà Tây. Vậy Tiên Sơn tại Hà Tây này có phải là Tiên Sơn của Giao Chỉ xưa không? Trả lời câu hỏi này, chúng ta

hiện không có một tư liệu nào giúp xác định cái tên Tiên Sơn tại huyện Hoài An ấy xuất hiện từ bao giờ và có truyền thuyết gì liên hệ với nó. Do thế, xu thế tư liệu chung không cho phép ta đồng nhất Tiên Sơn tại huyện Hoài An với Tiên Sơn mà sử sách Trung Quốc nhắc tới. Dù vậy, chúng tôi vẫn ghi lại đây sự có mặt của cái tên Tiên Sơn, để làm tài liệu tham khảo thêm trong tương lai.

Với sự đồng nhất trên, Đàm Hoàng khi đến nước ta vào khoảng năm 425, đã đến sống tại một ngôi chùa ở núi Lạn Kha tỉnh Bắc Ninh. Nói vậy, tất nhiên giả thiết rằng chùa Tiên Sơn có nghĩa là chùa ở tại Tiên Sơn, và Tiên Sơn là một địa danh. Vì Tiên Sơn có ngôi chùa, nên gọi là chùa Tiên Sơn. Giả thiết này tỏ ra tương đối dễ chấp nhận, bởi vì các ngôi chùa Phật giáo tại Trung Quốc cũng như tại nước ta vào những thế kỷ đầu công nguyên đều thường lấy tên đất đặt tên chùa. Một kiểm soát *Cao tăng truyện* 5 từ 351c15 và 352b5, 7 từ 370b8, 9 từ 389b17 v.v... đã cho ta những tên như chùa Nghiệp Trung, chùa Đan Khê, chùa Hoài Nam Trung, chùa Lạc Dương đại thị, chùa Bái huyện trung v.v... Cho nên, dùng địa danh để đặt tên chùa là một tập quán phổ biến của Phật giáo Viễn Đông vào thời mới du nhập. Chùa Tiên Sơn do thế phải hiểu là chùa tại núi Tiên. Bây giờ, ta đã đồng nhất Tiên Sơn với núi Lạn Kha rồi, thì Hoàng đến nước ta tất phải đến ngọn núi Lạn Kha với ngôi chùa nổi tiếng của nó.

Như sẽ thấy, chính ngôi chùa ở ngọn núi ấy, mà Huệ Thắng và Đạo Thiên đã được giáo dục và tu dưỡng, trở thành những người nổi tiếng đến nỗi những nhà trí

thức Trung Quốc như Lưu Hội nghe tiếng đã phải đến mời sang Trung Quốc dạy, hay đã bị chính quyền chiếm đóng Trung Quốc bắt đưa về Kiến Nghiệp. Đàm Hoàng tự thiêu năm 455, vào lúc Huệ Thắng khoảng trên dưới 10 tuổi. Thế thì, ngôi chùa tại Tiên Sơn trước đó chắc chắn đã phải lừng danh là một trung tâm lớn của Phật giáo tại nước ta, một trung tâm lớn đến nỗi Đàm Hoàng sống tại miền Bắc Trung Quốc đã nghe tiếng để tìm đến tu học. Sự thực, trung tâm này vào thời Huệ Thắng đã có dịp đón một vị sư nước ngoài tên Dharmadeva ở lại nhằm dạy phép thiền cho đồ chúng, trong đó có cả Huệ Thắng. Xung quanh trung tâm này là những xóm làng Phật giáo. Những xóm làng này tương đối trù phú, để có thể tổ chức đại hội và mời hết cả chùa tới dự. Đây là những điểm chỉ đầu tiên về sự thâm nhập khá sâu của Phật giáo vào nhân gian Việt Nam. Giữa chùa và xóm làng hình như có một sợi dây kết thân gắn bó rất mực với nhau. Nên khi nghe Đàm Hoàng tự thiêu, không phải chỉ các nhà tu hành, mà tất cả dân làng đều chạy đi tìm cứu, một hình ảnh thực rất đẹp về tính đại chúng của nền Phật giáo thời bấy giờ.

TƯ TƯỢNG TỊNH ĐỘ

Vậy khi đến chùa Tiên Sơn, Đàm Hoàng làm gì? Cả *Cao tăng truyện* lẫn *Tịnh độ vãng sinh truyện* đều nhất trí nói Đàm Hoàng chuyên tụng kinh *Vô lượng thọ* và *Thập lục quán*, quyết chí thế về thế giới An dưỡng của Phật A Di Đà. Đây là điểm thứ hai ta cần bàn đến để một mặt thấy được tình trạng học lý và trí thức của

trung tâm Phật giáo Tiên Sơn và mặt khác của nền Phật giáo đương thời.

Kinh *Vô lượng thọ* (Sukhàvatì-vyùha-sùtra) cũng gọi là *Đại vô lượng thọ kinh* hay *Song quyển vô lượng thọ kinh* hiện còn trong bản in Đại tạng kinh ĐTK 360 do Khương Tăng Hội dịch vào khoảng những năm 252. Nhưng căn cứ nội dung của cuốn kinh này và những báo cáo của các kinh lục, thì vào thời Đàm Hoằng đã có cả thảy tối thiểu 10 lần dịch khác nhau.

Hai bản dịch đầu tiên là của An Thế Cao với tên *Vô lượng thọ kinh* 2 quyển, và của Chi Lôu Ca Sấm với tên *Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh* 4 quyển. Bản của An Thế Cao ngày nay đã mất, nhưng bản của Chi Lôu Ca Sấm thì đang còn trong Đại tạng kinh ĐTK 361. Vì hai bản dịch này không được ghi lại trong *Xuất tam tạng ký tập* và lần đầu tiên được kể tới trong *Lịch đại tam bảo ký* 4, nên có người nghi ngờ là không phải của An Thế Cao và Chi Lôu Ca Sấm. Điểm quan trọng đối với chúng ta là, chúng có lưu hành vào thời Đàm Hoằng chưa? Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký* vào năm 597. Như vậy, rất có thể hai bản trên, nhất là bản dịch của An Thế Cao với tên *Vô lượng thọ kinh*, đã lưu hành vào thời Hoằng.

Bản dịch thứ ba do Chi Khiêm thực hiện giữa những năm 222-257 với tên *Phật thuyết A di đà tam đa tam Phật tát lâu Phật đàn quá độ nhân đạo kinh* 2 quyển. Bản này hiện còn ở bản in Đại Chính của Đại tạng kinh ĐTK 262. Vì tất cả các kinh lục gồm luôn *Tống lý chúng kinh mục lục* của Đạo An trong *Xuất tam*

tạng ký tập 2 từ 6c27 có ghi là do Khiêm dịch và vì lời văn cổ kính của nó, nó được thừa nhận là của Khiêm dịch.

Sáu bản dịch tiếp theo ngày nay đã mất, đó là *Vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác kinh* 2 quyển của Bạch Diên thời Tào Ngụy, *Vô lượng thọ kinh* 2 quyển của Trúc Pháp Hộ, *Vô lượng thọ chí chân đẳng chánh giác kinh* 1 quyển của Trúc Pháp Lực đời Đông Tấn, *Tân vô lượng thọ kinh* 2 quyển của Phật Đà Bạt Đà La, *Vô lượng thọ kinh* 1 quyển của Cưu Ma La Thập, *Tân vô lượng thọ kinh* 2 quyển của Đàm Vân và *Tân vô lượng thọ kinh* 2 quyển của Đàm Ba La Mật, cả hai người sau này là đồng đại của Đàm Hoằng. Trong số những bản dịch kinh *Vô lượng thọ* bị mất này, Đàm Hoằng có dùng bản nào không, chúng ta ngày nay không thể nào xác quyết được. Nhưng dựa vào việc Hoằng sử dụng bản dịch *Thập lực quán kinh* của Kālayāsa dưới đây, ta có thể giả thiết Hoằng dùng những bản dịch đồng thời với ông, nhất là bản dịch do Bảo Văn thực hiện vào năm 421. Tuy nhiên, nếu căn cứ vào những trích dẫn của *Sáu lá thư* thì Hoằng cũng có thể đã dùng bản dịch của Kumarajīva, nếu không là của Chi Khiêm. Dầu với trường hợp nào đi nữa, vào thế kỷ thứ V, bản kinh *Vô lượng thọ* đã liên tục được người này đến người khác dịch, chắc chắn để đáp ứng đòi hỏi của Phật tử thời đó.

Chỉ cần nhìn vào tiến độ dịch kinh đây, ta có thể thấy một phần nào xu thế và yêu cầu tín ngưỡng của thời đại, một xu thế rất mạnh mẽ và một yêu cầu rất bức thiết đối với tín ngưỡng Tịnh độ. Với cái nhìn này, ta sẽ hiểu tại sao vấn đề phê phán tư tưởng Tịnh độ đã

xảy ra, và vấn đề tại sao không thấy Phật đã được nêu lên.

Dù sử dụng bản dịch nào đi nữa, thì nội dung kinh *Vô lượng thọ* vẫn là kể lại sự tích Phật A Di Đà cùng 48 lời nguyện của Ngài với thế giới Tịnh độ trong sạch trang nghiêm của cung vàng điện ngọc, cây báu ao báu v.v..., và kêu gọi mọi người nên tin tưởng vào lời của vị Phật ấy mà niệm Phật, đừng có nghi ngờ. Trong 48 lời nguyện ấy, có lời nguyện rằng tất cả chúng sinh, nếu ai niệm Phật A Di Đà thì sẽ được đức Phật ấy tiếp dẫn đưa về thế giới Tịnh độ đẹp đẽ khi lâm chung, ở đó họ vĩnh viễn sẽ không bao giờ bị đau khổ sinh tử nữa, họ gặp được Phật A Di Đà, nghe Phật dạy dỗ và đợi ngày thành Phật. Tư tưởng và tín ngưỡng Tịnh độ chủ yếu là thế, như nó xuất hiện trong kinh *Vô lượng thọ*, mà ta biết ngày nay.

Về kinh *Thập lục quán* hay *Quán kinh*, gọi cho đủ là *Quán vô lượng thọ kinh* (Amitâyur-buddha-dhyàna (?) -sùtra), cũng gọi *Vô lượng thọ Phật quán kinh*. Bản dịch duy nhất và hiện còn trong bản in Đại Chính của Đại tạng kinh ĐTK 365 là do Cương Lương Da Xá (Kàlayásas) thực hiện giữa những năm 424-442 tại tinh xá Đạo Lâm ở Chung Sơn¹. Tiểu sử của Kàlayásas trong

¹ Ở đây chúng ta không bàn tới vấn đề bản kinh này có phải Cương Lương Da Xá dịch hay không. Xem K. Fuyita, *The Textual Origins of the Kwan Wu-liang-shou ching: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism*, trong *Chinese Buddhist Apocrypha*, R.E. Buswell, Jr. in, Honolulu: University Hawaii Press, 1990, tr. 149-172.

Cao tăng truyện 3 từ 343c11-23 nói ông “gồm rô tam tạng nhưng lấy phép thiền làm chuyên nghiệp, mỗi một lần đi vào thiền quán, có khi bảy ngày không đứng dậy”. Kinh *Thập lục quán* là một bản văn trình bày quan điểm “tất cả chúng sanh quán vào thế giới Cực lạc ở phương Tây, thì nhờ sức Phật, mà được thấy cõi nước trong sạch kia”.

Thế thì quán bằng cách nào? Theo nó, “chúng sanh phải nên chuyên tâm cột niệm vào một chỗ, mà tưởng đến Tây phương”. Tưởng làm sao? “Tất cả chúng sanh, trừ phi tự mình sinh ra đã mù, tất có mắt, đều thấy mặt trời lặn, nên dấy lên cái niệm tưởng, ngời thẳng hướng về phương tây xem kỹ chỗ mặt trời muốn lặn, khiến lòng kiên trú, chuyên tưởng không đổi, thấy mặt trời muốn lặn, hình giống như cái trống treo, đã thấy mặt trời rồi, nhắm mắt, mở mắt, đều khiến rõ ràng, đó là tưởng mặt trời, gọi là quán thứ nhất”. Ấy là quán đầu trong 16 quán. Những quán tiếp theo, cứ thứ tự, là quán nước, quán đất, quán cây báu, quán ao báu, quán lâu đài báu, quán tòa hoa, quán tượng, quán Phật A Di Đà, quán Quan Thế Âm, quán Đại Thế Chí, quán khắp, quán tạp tưởng, quán tưởng thượng bối sanh, quán tưởng trung bối sanh và quán tưởng hạ bối sanh. Đó tức 16 quán.

Rõ ràng với 16 phép quán vừa kể, kinh *Thập lục quán* đúng là một bản kinh mô tả phương pháp thực hành niệm Phật, mô tả cách thức để làm sao những gì nói trong kinh *Vô lượng thọ* trở thành hiện thực, để làm cho việc thấy Phật trở nên một kinh nghiệm sống. Những vị tổ sư của trường phái Tịnh độ Trung Quốc như

Thiền Đạo đã coi đó là phương pháp niệm Phật tam muội, một phương pháp thiền định theo lối niệm Phật. Trong số 16 quán ấy, quán Phật A Di Đà dĩ nhiên là quan trọng nhất, và từ đó mà cuốn kinh có tên *Quán vô lượng thọ Phật kinh*. Nó xác định: “Ánh sáng, tướng hảo của Phật Vô lượng thọ cùng hóa thân của Ngài là không thể nói hết, chỉ nên nhớ tưởng, khiến cho con mắt lòng thấy. Người thấy việc đó tức thấy tất cả các đức Phật trong mười phương, vì nhờ đó mà thấy các đức Phật, nên gọi là niệm Phật tam muội”. Niệm Phật tam muội như vậy cũng giống như ban chu tam muội, là nhằm để thấy Phật một cách cụ thể và cá nhân. Nhưng nếu phương pháp ban chu tam muội không trình bày rõ ràng những bước tiến tuần tự của quá trình thực hành để thấy Phật, thì phương pháp niệm Phật tam muội của kinh *Quán vô lượng thọ Phật* ghi cho ta rõ từng bước của quá trình ấy từ thấp đến cao.

Đàm Hoằng và những người đệ tử của ông tại chùa Tiên Sơn vào thế kỷ thứ V đang mãnh liệt tin tưởng vào mục đích Tịnh độ do kinh *Vô lượng thọ* nêu ra và nghiêm túc thực hành phương pháp niệm Phật tam muội do kinh *Thập lục quán* đề xuất. Tiểu sử của Hoằng trong *Cao tăng truyện* chỉ nói khi Hoằng “đến chùa Tiên Sơn của Giao Chỉ, tụng kinh *Vô lượng thọ* và *Thập lục quán*”. Nhưng *Tịnh độ vãng sinh truyện* nói rất rõ là, Hoằng “không làm một việc gì khác” mà chỉ tụng hai kinh ấy thôi. Nói khác đi, Hoằng đã tập trung thực hành phương pháp niệm Phật tam muội. Với cách thực hành tập trung này, niềm tin của Hoằng về sự tất thấy Phật phải là một cái gì thiêng liêng không thể tra hỏi

xúc phạm được.

ĐÀM HOÀNG VÀ QUÂN THIÊN LUẬN

Nhưng với sự xuất hiện của *Quân thiên luận*, nhất là sự có mặt của Huệ Lâm tại nước ta, gây nên cuộc bàn cãi về việc không thấy Phật giữa Lý Miểu, Đạo Cao và Pháp Minh. Niềm tin tưởng thiêng liêng và phương pháp hiện thực về Phật A Di Đà của Đàm Hoàng không thể nào mà không bị tác động, ảnh hưởng. Và đây là điểm thứ ba ta cần tìm hiểu. Ta muốn tìm hiểu xem cuộc bàn cãi trong *Sáu lá thư* có một liên quan gì đến niềm tin của Hoàng không? Nó có gây ra những tác động trầm trọng đến nỗi Đàm Hoàng phải tự thiêu? Tự thiêu phải chăng là một đỉnh cao của chính những mâu thuẫn trong nội bộ lý thuyết Phật giáo thời bấy giờ? Có thể giả thiết *Quân thiên luận* và *Sáu lá thư* là nguyên nhân trực tiếp của vụ tự thiêu?

Trước những câu hỏi này, những tư liệu hiện có bao gồm *Cao tăng truyện* và *Tịnh độ vãng sinh truyện* không cho một ám chỉ xa gần nào. Chúng chỉ nói Hoàng “thệ lòng về An dưỡng”, nên đã lên mà tự thiêu, chứ không vì một nguyên do nào khác. Riêng *Tịnh độ vãng sinh truyện* có ghi lời tự trần của Hoàng rằng: “*Xin bỏ báo thân này để mau thấy kim nhan, không còn ở trong ba cõi để rơi vào các hữu*”, ý muốn nói Hoàng tự thiêu, trước hết để mau thấy Phật, và sau nữa để khỏi phải còn ở trong ba cõi để bị sinh tử. Về ý thứ nhất, phương pháp niệm Phật tam muội hứa chắc chắn với người thực

hành là, nếu thực hành nó đúng phép thì nhất định thấy Phật, chứ không cần phải thiêu thân. Không có một đoạn nào trong kinh *Thập lục quán* hay kinh *Vô lượng thọ* kêu gọi người thực hành phương pháp niệm Phật thiêu thân hết. Về ý thứ hai, muốn nói Hoàng tự thiêu vì sợ sinh tử, điều này *Tứ thập nhị chương kinh* ĐTK 784 từ 723b27-c1, mà Đàm Hoàng chắc chắn có đọc tới, xác định rõ là, người ta không thể tự thiêu để tránh sinh tử được, giống như người vì sợ lòng dâm của mình mà đã chặt đứt bộ phận sinh dục.

Hơn nữa, *Cao tăng truyện* nói Hoàng “*nhỏ tu giới hạnh, chuyên sành luật bộ*”, ghi rõ như vậy là Hoàng biết giới luật Phật giáo rất rõ ràng. Mà hành động tự thiêu của Hoàng, như tác giả *Cao tăng truyện* 12 từ 406a21-22 là Huệ Hạo nhận xét, trái với giới luật (vi giới), tuy rằng nó có cái đẹp ở chỗ “*quên mình, bỏ hết hình hài*”. Nó trái với giới luật không những vì mình tự giết mình, một điều giới luật Phật giáo cấm, mà còn vì trong khi giết mình, mình giết luôn những loài vật khác. Hạo viết: “*Phật dạy thân người có tám vạn hộ trùng, cùng sinh khí với người. Thân người đã chết thì trùng cũng chết theo. Cho nên... khi gieo mình vào đồng lúa, khi xé xác phân phát cho người, nên biết đó là tội giết trùng, mục đích nó thực rõ ràng*”. Đối cách nói, khi mình tự thiêu, mình không những tự giết mình, mà còn giết luôn những con vi trùng và sinh vật bám vào thân mình để sống nữa. Một người “chuyên sành luật bộ” như Đàm Hoàng tất không có những hành động mà ý nghĩa quá hàm hồ khó phân biệt như vậy. Nó đòi hỏi phải có những nguyên nhân khác, quan trọng và bức thiết hơn,

để ông tự thiêu, ngoài “thề lòng về An dưỡng”. Một trong những nguyên nhân đó có thể là *Quân thiện luận* và *Sáu lá thư*.

Quân thiện luận với khuynh hướng Phật giáo xã hội của tác giả nó, đã tiến công mạnh mẽ vào những thành trì quan niệm Phật giáo, mà từ trước cho tới thời nó được coi là đương nhiên Phật giáo và tất yếu Phật giáo. Nó đã tiến công vào những quan niệm vô thường, vô ngã, niết bàn, những quan niệm mà không có chúng, ta tưởng Phật giáo không thể tồn tại được. Nó cũng tiến công vào những tin tưởng như đời sau, kiếp sau, tịnh độ, và coi chúng như những thứ ăn lớn nói láo, những chuyện không có thực, mà người ta đặt điều nên, để mê hoặc thường dân. Đối với vấn đề đời sau, ông đã dám thẳng tay lên tiếng nói: “*Thích Ca giải thích mà không thật*”.

Đời sau đó khi ấy tạm thời là có thực đối với tín ngưỡng Tịnh độ, còn ông thì lại nói: “*Nay học đòi theo ánh thân, mà không có một tác sáng, nghiệm lấy linh biến, mà chẳng có một tí lạ, kẻ cần thành không thấy được mặt người hiền cứu, người dốc học chẳng tìm được sự thật của chuyện lãng hư. Nói đại là có sự sống lâu không lường, nhưng ai thấy được một ông già trăm tuổi? Thiết tha về sự cứng rắn của kim cương, nhưng ai xem được một vật không thối mục?*”. Viết như thế, rõ ràng Huệ Lâm đã chế diễu trực tiếp những người tin tưởng Phật A Di Đà là những kẻ nhẹ dạ cả tin.

Phật A Di Đà vào thời Lâm đã được quan niệm như một vị Phật “*ánh sáng không lường*” (amitabhà, vô

lượng quang) và “*sống lâu không lường*” (amitayus, vô lượng thọ). Và những kinh điển Tịnh độ, mà ta thấy trên, đã hứa hẹn là, nếu ai thực hành phương pháp niệm Phật tam muội thì do sức Phật mà thấy được Phật A Di Đà. Trước những quan niệm và hứa hẹn ấy, Lâm chỉ biết vạch ra sự phi lý đáng buồn cười của chúng. Làm gì có ông già trăm tuổi mà bảo có vị Phật “*sống lâu không lường*”. Bảo Phật là “*ánh sáng không lường*”, mà có ai thấy được một chút ánh sáng không? Nói là thấy Phật, mà người siêng năng chỉ thành có ai thấy được mặt đâu? Nêu lên những câu hỏi như thế là trực tiếp tra hỏi chính niềm tin Tịnh độ của những người như Hoàng, là xúc phạm vào chính sự thiêng liêng của một niềm tin như vậy. Những người tin tưởng như Đàm Hoàng còn có phương cách nào khác để trả lời những câu hỏi loại đó đâu. Lý luận làm sao được với những người, mà ngay cả đời sau họ còn không tin là có, huống nữa, là Tịnh độ và Phật A Di Đà.

Thêm vào đây, những câu hỏi trên đã khai màn cho những tra vấn tiếp theo về việc không thấy chân hình Phật hiện ở đời. Phải chăng giáo lý và phương pháp Phật giáo chỉ là “*những lời nói suông không thực*”, để cho những người theo Phật không thấy chân hình Phật, mà các kinh điển và phương pháp Phật giáo hứa hẹn? Phải chăng đó là một sự sai lầm về quan niệm và phương pháp thiền đã xưa cũ của Khương Tăng Hội. Phương pháp quán Phật *Vô lượng thọ* mới du nhập vào thời Hoàng lễ nào lại không có những hiệu quả sao? Tối thiểu qua chính bản thân những người chủ trương và du nhập nó, như Kàlayāśas, ta thực sự chứng kiến một vài

thần dị. Không lẽ nào, những người bán xứ thực tập nó lại vô hiệu chăng?

Đứng trước những câu hỏi như thế, Hoàng chỉ có cách giải quyết truyền thống duy nhất hữu hiệu là đem chính bản thân mình ra để thí nghiệm: Ông đã tự thiêu. Ông tự thiêu, để chứng tỏ cơ sở lý luận và phương pháp thực hiện niềm tin của ông là đúng đắn và chính đáng, việc vãng sinh về thế giới cực lạc là có thực. Như trên, chúng tôi đã giả thiết Đạo Cao và Pháp Minh có thể đã sống tại trung tâm Phật giáo Tiên Sơn. Khi Huệ Lâm bị đuổi ra nước ta, có thể Lâm cũng đến thăm hay ở tạm tại trung tâm ấy. Với một trung tâm tu học Phật giáo lớn, chắc chắn nhiều cuộc bàn cãi về nhiều vấn đề khác nhau đã xảy ra. Ngoài Đạo Cao, Pháp Minh, Huệ Lâm và Lý Miểu ra, Đàm Hoàng rất có thể tham dự vào. Nó tạo nên một bầu không khí sôi nổi về những cuộc bàn cãi và nghi vấn.

Thực sự, đối với những vấn đề siêu hình và tín ngưỡng, căn cứ vào xu thế của thời đại, chắc nhiều nghi vấn đã được đề xuất. Trong bản tiểu sử của Hoàng ở *Cao tăng truyện* dẫn trước, Huệ Hạo, khi nói “*dân ở xóm đều thấy Hoàng mình vàng sắc vàng, cưới một con nai vàng, đi về phía tây rất gấp, không nghĩ hỏi han*” đã viết: “*Tăng và tục mới hiểu sự thần dị của ông*” (đạo tục phương ngộ kỳ thần dị). Đọc câu này, ta có cảm tưởng là, cả những nhà tu hành lẫn những người trước đó không tin vào những sự thần dị, mà có lẽ trường phái Hoàng đã đem quảng bá, do niềm tin Tịnh độ và phương pháp *Quán kinh* đem lại. Chắc họ không tin những thứ thần dị như thế. Cho nên, bầu không khí tín ngưỡng và

trí thức bao trùm Hoàng là đẩy dẫy những nghi vấn và tra hỏi. Có thể chính nó đã nuôi dưỡng cho những suy nghĩ duy lý kiểu của Lý Miêu lớn thêm lên, để có đủ sức mạnh đề xuất ra những tra hỏi độc lập của mình về những vấn đề căn bản của tình trạng trí thức và tôn giáo đương thời.

Một mặt, Hoàng có thể đã tham dự vào những cuộc bàn cãi và qua đó đã để lộ ý định muốn chứng minh sự thật của những gì mình tin bằng cái chết của chính bản thân, nên những đồng đạo của Hoàng, trong đó có thể có Đạo Cao và Pháp Minh, đã ngăn trở. Mặt khác, Hoàng muốn làm thí nghiệm với chính mình, mà kết quả chưa có gì bảo đảm sự thành công của nó. Có lẽ, vì hai lý do ấy, Hoàng đã lặng lẽ và lén lút thực hiện cuộc tự thiêu của mình. Lần đầu, cuộc tự thiêu bất thành, nhưng nửa người Hoàng đã bị cháy. Lần thứ hai, Hoàng mới thành công và đã đạt đến những thành quả bất ngờ, làm cho "*cả tầng lẫn tục mới hiểu ra sự thần dị*" của tín ngưỡng và phương pháp Tịnh độ.

Cho nên, dù có những thần dị, nhưng về lâu về dài, cái chết của Đàm Hoàng đã không có những ảnh hưởng quyết định. Trước mắt, có thể nó đã làm cho cuộc bàn cãi về việc thấy Phật của Sáu lá thư chấm dứt. Với một mức độ nhất định, nó đã xác lập tín ngưỡng Tịnh độ và phương pháp quán tưởng niệm Phật tại trung tâm Tiên Sơn, tuy ta hiện chưa thể khẳng định tín ngưỡng và phương pháp Tịnh độ là do Hoàng du nhập vào Tiên Sơn hay chúng đã có mặt tại đó và Hoàng đến để học. Dù với trường hợp nào đi nữa, thì đây chỉ là đóng góp tức thời, không gây ra được một truyền thống vững

chắc, một học phong tự tín và sáng tạo.

Trong khi sống, dân *Tịnh độ vãng sanh* truyện nói Hoằng “*không làm gì khác*” ngoài việc tụng kinh *Vô lượng thọ* và *Thập lục quán*, ta có thể giả thiết Hoằng đã đóng một vai trò tích cực trong việc cổ xúy việc học tập giới luật, tạo cơ hội và không khí để sau này sản sinh được những người như Đạo Thiên. Đóng góp này của Hoằng phải nói là có giá trị, nhưng cũng không kéo dài, bởi vì không dựng nên một tư trào nghiên cứu và học tập có phê phán luật tạng.

Nhưng đó cũng là những sự thần dị cuối cùng. Xu thế của cả đời lẫn đạo, cả tạng lẫn tục, tuy “*hiểu được sự thần dị*” vẫn không đặt hy vọng và niềm tin của họ vào những thần dị như thế. Chúng không đại biểu cho một tư trào đi lên, một ý thức đang vươn lên trời dậy, mà tra hỏi và đặt vấn đề với tất cả những gì đang lưu hành. Cái chết của Đàm Hoằng vừa là một minh chứng vừa là một báo hiệu cho sự cáo chung của một thời đại Phật giáo.

CHƯƠNG XI

NHỮNG NGỌN ĐÈN CUỐI CÙNG: HUỆ THẮNG VÀ ĐẠO THIÊN

Vào năm 455, Tiên Sơn là một trung tâm giáo dục Phật giáo lớn, nơi đã chứng kiến cái chết đầy thần dị của Đàm Hoằng, nơi ở có thể của những pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh, và nơi tạm nghỉ chân có thể của Huệ Lâm. Tiên Sơn, như vậy, là nơi tập trung những nhân tài Phật giáo cũng như trí thức nước ta thuở ấy. Ta sẽ thấy, chính tại Tiên Sơn mà nền nghệ thuật Tiên Sơn thần tình và điêu luyện ra đời, thường được biết dưới tên là nền nghệ thuật Vạn Phúc. Trung tâm Tiên Sơn vẫn tiếp tục đóng vai trò giáo dục và tập trung nhân tài Phật giáo cho đến nửa đầu thế kỷ thứ VI với sự xuất hiện của những người kế tục không hổ thẹn quan điểm và lập trường của Đạo Cao và Pháp Minh và hơn nữa, của Mậu Tử và Khương Tăng Hội, đó là Huệ Thắng và Đạo Thiên.

VỀ HUỆ THẮNG

Cuộc đời Huệ Thắng, *Tục cao tăng truyện* 16 tờ 550c8-17 chép thế này: "*Thích Huệ Thắng, người Giao*

Chỉ, ở chùa núi Tiên Châu, lánh ngụ rừng dâm, thông dong ngoại vật, tụng kinh Pháp Hoa, ngày kể một biến, mỗi năm càng sâu. Ăn mặc tiết ước, tùy thân vui dùng, theo thiền sư nước ngoài, Đạt Ma Đê Bà, học các quán hạnh. Mỗi lần vào định, hết ngày mới đứng dậy. Lưu Hội của Bành Thành ra giữ Nam Hải, nghe tiếng khiến người đến mời, dắt theo cùng về, nhân đó đến ở chùa U Tê. Thao mình che kín, thường tỏ như ngu. Người ở lâu mới trọng. Kẻ học thiền kính mỹ. Tại chùa U Tê, tuyệt nhiên không đòi phần ăn, chỉ sống nhờ đồ khát thực, hoàn toàn tuân theo sự thanh liêm. Năm Vĩnh Minh thứ 5 (487) dời đến ở tinh xá Diên Hiền núi Chung. Từ nhỏ tới già, lòng Thắng trinh bạch thẳng ngay. Trong khoảng Thiên Giám (502-519) Thắng mất, xuân thu 70”.

Trong lời tựa cho *Tục cao tăng truyện* ĐTK 2060 từ 425b21-24, Đạo Tuyên nói ông viết truyện những cao tăng sống cho tới năm 646 gồm có 340 vị có chính truyện và 160 vị chép phụ vào. Một kiểm soát chính nội dung *Tục cao tăng truyện*, thì không những có đến 485 vị có chính truyện và 219 vị chép phụ vào, mà còn có những vị sống tới giữa những năm 664, như trường hợp truyện Huyền Tráng ở quyển 4 từ 446c8-459c10. Sự tình này chứng tỏ về đại thể Tuyên đã hoàn thành *Tục cao tăng truyện* vào năm 646, nhưng rồi ông tiếp tục bổ sung và chỉnh lý cho tới lúc ông mất năm 667. Truyện Huệ Thắng cũng như truyện Đạo Thiển sau này chắc đã được Tuyên khởi thảo ngay trong đợt đầu, dẫu ta không có một điểm chỉ dút khoát nào cho một khẳng định như vậy.

Bây giờ, theo Tuyên thì Huệ Thắng là người Giao

Chỉ. Theo *Cựu Đường thư* 41 tờ 42b8-10 nói: “*Giao Chỉ là đất Luy Lâu của quận Giao Chỉ đời Hán, nhà Tùy lấy tên quận đời Hán đặt làm Giao Chỉ. Năm Vũ Đức thứ tư (621) đặt ba huyện là Từ Liêm, Ô Diên và Vũ Lập. Năm thứ 6 (623) đổi làm Nam Từ châu. Năm đầu Trinh Quán (627) bỏ châu và bỏ ba huyện, sáp nhập làm Giao Chỉ*”. *Tân Đường thư* 43 thượng tờ 9b11-12 không nói gì mới, chỉ thêm là, huyện Từ Liêm có tên ấy vì có sông Từ Liêm chảy qua. *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* 36 tờ 9a2-5 và *Thái Bình hoàn vũ ký* 170 tờ 8a3-b8 cũng không cung cấp những dữ kiện gì đáng chú ý hơn. Bằng vào những tư liệu đây, Giao Chỉ đời Đường là một huyện của Giao Châu và gồm đất của ba huyện Từ Liêm, Ô Diên và Vũ Lập.

Thiên uyển tập anh chép tiểu sử của các thiên sư đời Lý đều ghi Từ Liêm và Ô Diên thuộc quận Vĩnh Khương. *Kiến văn tiểu lục* 6 tờ 2a6 nói: “*Thời Lý Trần, đặt trấn Vĩnh Khương ở Từ Liêm*”. Mục Kiên trí diên cách của tỉnh Hà Nội trong *Đại Nam nhất thống chí* đã đồng nhất Từ Liêm đời Đường với huyện Từ Liêm đời Nguyễn, tức thuộc huyện Hoài Đức tỉnh Hà Đông cũ. Còn Ô Diên, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục tiền biên* 4 tờ 12a4-6 nói: “*Ô Diên là đất Giao Chỉ xưa, năm Đường Vũ Đức thứ 4 (621) đặt huyện Ô Diên cùng với Từ Liêm và Vũ Lập làm ba huyện thuộc Giao Chỉ. Sử cũ chưa Ô Diên là xã Hạ Nổ ở Từ Liêm*”. Sử cũ nói đến đây tức *Đại Việt sử ký toàn thư* 4 tờ 20a1. *Kiến văn tiểu lục* 6 tờ 1b5-7 cũng nhất trí với *Đại Việt sử ký toàn thư*. Vậy thì, các tư liệu Việt Nam đều thống nhất là, Từ Liêm và Ô Diên đều thuộc huyện Từ Liêm. Mà huyện

Từ Liêm là thuộc đất huyện Hoài Đức cũ, nay là huyện Từ Liêm thuộc ngoại thành Hà Nội.

Huệ Thắng mà Đạo Tuyên ghi lại là người Giao Chỉ, tất phải sinh tại huyện Từ Liêm thuộc ngoại thành Hà Nội. Tuyên nói ông mất khoảng năm 502-519 và thọ 70 tuổi. Như vậy, ông ra đời khoảng những năm 432-449, tối thiểu cũng phải trước lúc Đàm Hoằng tự thiêu tới chín năm. Ông xuất gia lúc nào và ở chùa nào, Tuyên không nói rõ, nhưng đã ghi là ông có “ở chùa núi Tiên Châu”. Cho nên, ông có thể đã xuất gia và tu học từ đầu tại chùa núi Tiên Châu đó.

Tên Tiên Châu xuất hiện lần đầu tiên vào năm 623 và hết dùng vào năm 637. Đây là một điểm chỉ cho biết Đạo Tuyên phải viết truyện của Huệ Thắng cũng như Đạo Thiên vào khoảng giữa hai năm đó. Theo *Cựu Đường thư* 41 tờ 43a2-8, lai lịch Tiên Châu thế này: “*Bình Đạo là đất huyện Phong Khê đời Hán, nhà Nam Tề đặt huyện Xương Quốc (...) Năm Vũ Đức thứ tư (621) đặt Đạo Châu ở huyện lãnh ba huyện Bình Đạo, Xương Quốc và Vũ Bình. Năm thứ 6 (623) đổi làm Nam Đạo châu, lại đổi làm Tiên Châu. Năm Trinh Quán thứ 10 (637) bỏ Tiên Châu, đem Xương Quốc nhập Bình Đạo thuộc Giao Châu*”. *Tân Đường thư* 43 thượng tờ 9b13-10 cũng viết tương tự, chỉ xác định rõ hơn là, chính năm Vũ Đức thứ 6 (623) Nam Đạo châu đổi làm Tiên Châu. *Nguyên Hòa quận huyện đồ chí* 38 tờ 12b6-9 nói: “*Huyện Bình Đạo... ở tây bắc cách phủ 50 dặm, vốn là đất của mọi Phù Nghiêm, thời Ngô mở làm quận Vũ Bình, đặt huyện Bình Đạo thuộc nó. Tiên Sơn ở phía đông bắc của huyện 13 dặm, cách đồi Ân vài trăm dặm,*

làm cửa tây của Long biên”. Vì Long Biên ở sát huyện Bình Đạo và có Tiên Sơn làm “cửa tây” cho mình, nên nó cũng có giai đoạn bị sáp nhập vào Tiên Châu.

Cựu Đường thư 41 tờ 42b12-43a2 viết: “Long Biên vốn là *Luy Lâu*, thủ trị của quận *Giao Chỉ* đời Hán... Năm *Vũ Đức* thứ tư (621) đặt ba huyện Long Xuyên, Vũ Ninh và Bình Lạc. Năm *Trinh Quán* thứ nhất (627) bỏ Long Xuyên, đem Vũ Ninh và Bình Lạc nhập vào Long Biên, cắt thuộc Tiên Châu. Năm thứ 10 (637) bỏ Tiên Châu, đem Long Biên thuộc *Giao Châu*”. *Tân Đường thư* 43 thượng tờ 9b13 chép tương tự, chỉ trừ Long Xuyên, nó viết thành Long Châu. *Thái Bình hoàn vũ ký* 170 tờ 7a9-b3 và 9a9-b8 về huyện Long Biên và Bình Đạo, tổng hợp những nguồn tài liệu từ *Nguyên Hòa* quận huyện đồ chí cũng như *Cựu Đường thư*, đều nhất trí Tiên Châu là do Nam Đạo châu đổi thành vào năm 623, đến năm 627 sáp nhập thêm huyện Long Biên nữa. Cuối cùng, theo nó thì năm *Trinh Quán* thứ 12 (639) mới bỏ Tiên Châu, để tách thành huyện Long Biên và Bình Đạo.

Tiên Châu, như vậy, là đất hai huyện Bình Đạo và Long Biên, trên đó có núi Tiên hay Tiên Sơn. Chắc chắn, nó có tên Tiên Châu vì nó có Tiên Sơn. Mà Tiên Sơn theo những xác định do ta thiết lập ở trước là núi Lạn Kha tại tỉnh Bắc Ninh. Do thế, Tiên Châu phải chiếm một phần đất Bắc Ninh và Vĩnh Phúc. Tiên Châu một khi đã vậy, thì Tiên Châu sơn, hay núi Tiên Châu, tất không thể chỉ một ngọn núi nổi danh nào hơn là ngọn Tiên Sơn, tức núi Lạn Kha. Tiên Châu sơn từ đó cũng là Tiên Sơn. Và chùa núi Tiên Châu tất không thể

là chùa nào khác chùa Tiên Sơn, nơi đã xảy ra vụ tự thiêu của Đàm Hoàng mà ta đã bàn qua.

Sống tại chùa Tiên Sơn, hay Tiên Châu sơn, Huệ Thắng ưa thông dong trong rừng núi, tập trung sự chú ý của mình vào kinh *Pháp Hoa*, “*mỗi ngày tụng một biến, tích lũy theo tháng năm*”. Kinh *Pháp Hoa* vào thời Huệ Thắng đã có cả thấy ba lần dịch. Lần dịch đầu tiên do Cương Lương Lô Tiếp và Đạo Thanh thực hiện tại nước ta vào năm 255 dưới tên *Pháp Hoa tam muội kinh*. Bản này, khi Tăng Hựu viết *Xuất tam tạng ký tập* vào khoảng 497, thì đã mất, như Phí Trường Phòng ghi lại trong *Lịch đại tam bảo ký* 5 tờ 56c19-24. Cát Tạng viết *Pháp Hoa du ý* ĐTK 1722 tờ 649c25-29 vào năm 549 cũng nói nó với bản dịch của Chi Đạo Căn thực hiện năm 335, “*hai bản ấy miền nam không có*”. Bản thứ hai là của Trúc Pháp Hộ dịch năm 286 với tên chính *Pháp Hoa kinh* hiện còn. Bản thứ ba là của Chi Đạo Căn, và bản thứ IV là của Cư Ma La Thập dưới cái đầu đề nổi tiếng *Diệu pháp liên hoa kinh*. Trong số bốn bản dịch đó, ta hiện khó biết chắc Huệ Thắng dùng bản nào. Nhưng dựa vào tình trạng sử dụng dịch phẩm của La Thập trong việc trích dẫn của những tác giả sáu lá thư, ta có thể giả thiết Huệ Thắng hẳn đã dùng *Diệu pháp liên hoa kinh*.

Sau đó, Thắng đã theo học các “quán hạnh” với một vị thiền sư nước ngoài tên Đạt Ma Đề Bà (Dharmadeva). Tung tích vị thiền sư này ta hiện không biết một tí gì. Tên ông kể ở đây là lần duy nhất. Cho nên, quan điểm cũng như phương pháp thiền của ông, ta không thể nào xác định được. Tuy nhiên, nếu hiểu “quán

hạnh” là những phương pháp thiền quán như quán hơi thở, tức an ban thủ ý, quán bất tịnh, quán không v.v... thì thiền của Đạt Ma Đề Bà là một thứ thiền do Khương Tăng Hội truyền thụ. Ngược lại, nếu hiểu quán hạnh là “quán hạnh tức”, một trong sáu “tức” của giáo phái Pháp Hoa, thì quán hạnh của Đạt Ma Đề Bà là năm loại quán hạnh, mà phẩm Phân biệt công đức của kinh *Pháp Hoa* nói tới, đó là tùy hỷ, đọc tụng, thuyết pháp, thực hành hết lực độ, thực hành thực sự lực độ. Vì Huệ Thắng chuyên trì tụng *Pháp Hoa*, quán hạnh ông theo học, rất có thể là loại quán hạnh vừa nói. Nếu vậy Thắng là một trong những người đầu tiên nêu lên thuyết quán hạnh tức, mà sau này đã trở thành một bộ phận trọng yếu trong thuyết sáu tức của giáo phái Pháp Hoa. Dẫu thế, vì tiểu sử Thắng nói là “*Thắng mỗi lần vào định, hết ngày mới đứng dậy*”, nên quán hạnh do Đạt Ma Đề Bà truyền trao cho ông chắc vẫn là loại quán hạnh do Khương Tăng Hội quảng bá và chủ trì. Nó vẫn tiếp tục được thực hành như trường hợp Đạo Thiên, ta sẽ thấy dưới đây.

Với sự chuyên chú kinh *Pháp Hoa* và thực hành thiền quán đó, đạo phong của Thắng đã đồn xa. “*Lưu Hội của Bành Thành, khi ra làm thái thú Nam Hải, nghe đạo phong ấy, đã sai người đến mời, dắt theo cùng về*”. Chữ *hội* của Lưu Hội, bản Cao Ly chép bộ *mịch* với chữ *quý* nên các bản in khác đều chép nhầm thành chữ *tích*, tức gồm bộ *mịch* với chữ *trách*. Nhưng vì Đạo Tuyên xác định rõ Lưu Hội, người sai mời Huệ Thắng, là của Bành Thành, ta biết chữ *hội* đúng ra phải viết bên bộ *mịch* bên chữ *hội*. Kiểm tra lại các sách sử

Trung Quốc thời Huệ Thảng, ta thực sự có một Lưu Hội, gốc người Bành Thành. *Nam Tề thư* 48 tờ 5a7-6a11 chép: “*Lưu Hội tên chữ Sĩ Chương người Bành Thành*”.

Căn cứ tiểu sử của Hội ở *Nam Tề thư*, ông sinh năm 457 và mất năm 502, lúc mới 45 tuổi. Thuộc một gia đình quyền quý thời đó, lúc đầu ông làm tả quân chủ bộ cho Dự Chương vương Tiêu Đạo Ngưng, rồi thăng dần đến Lục sự. Nhưng vì có một sự xích mích giữa Ngưng và thái tử Văn Huệ. Hội sợ lụy đến thân, nên “riết xin” (khổ cầu) ra trấn nhiệm một quận biên giới. Ông bèn được cử làm tướng quận Nam Khương. Sự việc này xảy ra lúc nào? Khảo truyện của Tiêu Đạo Ngưng trong *Nam Tề thư* 22 tờ 3b10-11 thì sự xích mích xảy ra khoảng năm 485, vì tờ chiếu mở rộng phong ấp cho Ngưng của Tề Vũ đế. Do thế, việc di trấn Nam Khương của Hội chắc chắn phải vào năm ấy. Truyện của Huệ Thảng nói Hội “*ra làm thái thú Nam Hải*” (xuất thú Nam Hải). Nam Hải có thể là một viết lầm của Nam Khương, vì phần Châu quận chí của *Nam Tề thư* 14 tờ 10b9 và 11a7 liệt Nam Hải và Nam Khương làm hai quận của hai châu khác nhau. Nam Hải thuộc Quảng Châu, còn Nam Khương thuộc Giang Châu. Cũng có thể Nam Hải là một tên chung chỉ một dải đất phía nam nằm tiếp giáp với biển, như câu “*Quảng Châu trấn bờ biển Nam Hải*” (Quảng Châu trấn Nam Hải tân tế), mà *Nam Tề thư* dùng để mô tả Quảng Châu. Một khi hiểu như thế, nó có thể bao gồm luôn cả Nam Khương. Lưu Hội ra trấn Nam Khương năm 485.

Ở Nam Khương, Hội “*những lúc rảnh rỗi việc quân, chuyên ý giảng dạy*”, đến nỗi một tên tai mắt của

Vũ đế là Trần Hồng đã phải tâu: *“Nam Khương là cái cố họng của ba châu, nên cần phải có người giỏi việc cai trị, há có thể để cho thứ trẻ tuổi giảng học xử lý sao?”*. Như vậy, khi ra trấn Nam Khương, Hội đã tổ chức việc dạy học, say mê đến nỗi bị báo cáo về trung ương là chuyên lo việc dạy học, mà bỏ bê chính sự. Hội là một người *“giỏi ứng đối”, “thông minh nhạy bén, có văn nghĩa, giỏi viết chữ lệ, nhiều lần được gọi thưởng, đối đáp đẹp đẽ miễn tiếp, trong số đồng liêu, ít người được dãi ngộ kịp”,* có soạn *Năng thơ nhân danh*. Con người văn học của Hội là như thế, nên khi ra trấn nhiệm Nam Khương, ông tổ chức trường dạy học thì cũng không có gì đáng ngạc nhiên.

Chính tại trường học ở quận Nam Khương đó, mà Hội nghe *“đạo phong của Thắng, sai người đi mời, dắt theo cùng về”*. Hội ra Nam Khương năm 485. Đây cũng là năm chính quyền Vũ đế quyết định sai Lưu Giai ra đánh chiếm Giao Châu. Lý Thúc Hiến sau khi ngoại giao giải quyết không xong, đã để cho Lưu Giai tiến quân đến nước ta, và hẳn đã chuẩn bị người để chỉ ba năm sau Phục Đăng Chi đã phục hồi lại được chính quyền tự trị của mình. Trong thời gian chiếm đóng, Giai đã ra sức vơ vét tài nguyên và nhân tài của Giao Châu để cống nạp cho Trung Quốc. *Lịch đại tam bảo ký 3 tờ 44a3 ghi: “Tháng giêng năm Vĩnh Minh thứ 5 (487) Giao Châu dâng một viên ngọc châu cao hai tấc, đủ làm một tượng Phật ngồi”*. Tượng Phật ngồi bằng ngọc châu này chắc Giai đã cướp từ một ngôi chùa hay một nhà Phật tử của nhân dân ta. Không những cướp của, Giai còn cướp người. Việc Lưu Hội *“nghe tiếng sai người mời”*

Huệ Thắng, để “*dắt theo cùng về*” thực sự là một vụ cướp nhân tài của nước ta, là một vụ lưu đày đối với Huệ Thắng.

Đặt vào một khung cảnh lịch sử như vậy, ta bây giờ mới hiểu hành trạng và thái độ của Huệ Thắng lúc bị bắt về Trung Quốc. Về tới Trung Quốc, Hội đã đưa Thắng đến ở tại chùa U Tê. Chùa này cũng gọi là chùa U Thê, dựng vào năm 457 tại núi Ngưu Đầu ở 40 dặm phía nam huyện Thượng Nguyên phủ Giang Ninh tỉnh Giang Tô, tức không xa trị phủ của Nam Khương bao nhiêu. Hành động của Huệ Thắng lúc ở chùa này đã biểu lộ cao độ ý thức phản kháng và bất hợp tác, biểu lộ cao độ sự phẫn uất và chống đối của Thắng đối với chính Lưu Hội, tên đại diện trực tiếp của chính quyền Vũ đế.

Trước hết, Thắng đã “*thao mình che kín, thường tỏ như ngu*”: Thao mình là sự tài giỏi thông minh, Thắng đã giấu hết, coi mình như kẻ ngu. Nói rõ ra, Thắng đã không hợp tác với Lưu Hội trong giảng trường để giảng dạy. Có lẽ, đối với Thắng, làm sao có sự giảng dạy cho những tên xâm lược để nó đi xâm chiếm nước mình. Huệ Thắng sinh ra và lớn lên hầu như hoàn toàn trong giai đoạn đất nước ta độc lập. Thở hít được bầu không khí độc lập thực sự gần hai mươi năm ấy, Thắng đã ý thức nó quý giá đến mức nào. Cho nên, khi bị bọn xâm lược bắt về Trung Quốc, tất nhiên Thắng đã chống đối mãnh liệt. Thắng đã không hợp tác giảng dạy với Lưu Hội và thường tỏ ra như ngu. Chỉ những người ở lâu với Thắng, hiểu được tâm trạng và biết thực sự tài năng của ông, mới kính trọng. Những người Phật giáo học thiền

với ông, không những kính trọng, mà còn bị lôi cuốn trước vẻ đẹp của thái độ và cuộc đời Thắng. Nói khác đi, chỉ những người tin tưởng là có chí hướng và đồng tình ủng hộ mình, Thắng mới bày tỏ tâm sự và quan điểm cùng tài năng mình.

Có thể nói, Huệ Thắng đã thể hiện cao độ không những thái độ của người trí thức Phật giáo Việt Nam, mà còn của người trí thức Việt Nam trước kẻ thù. Đó là một thái độ kiên cường, bất hợp tác, chống đối đến cùng. Hình ảnh Huệ Thắng là một hình ảnh đẹp trong lịch sử chống ngoại xâm, đấu tranh giải phóng dân tộc của nhân dân ta và nó càng tương phản với những con người quỳ lụy, luôn lọt nhục nhã kiểu Lý Tiến, Lý Cầm.

Không những chống đối về phương diện trí thức, Huệ Thắng còn chống đối ngay trong nếp sống của mình. Ông đã không chịu ăn cơm do nhà chùa cung phụng, một nhà chùa do tên bắt mình là Lưu Hội giúp đỡ. Cho nên, cơm ấy là cơm kẻ địch. Thắng chỉ sống nhờ vào phần vệ. Phần vệ là một phiên âm chữ Phạn *pindapata*, chỉ những đồ ăn do Phật tử bỏ vào bình bát của các vị tăng mỗi buổi sáng họ đi khất thực. Như vậy, Thắng sống nhờ vào những đồ ăn mình xin được từ nhân dân, những đồ ăn do nhân dân Trung Quốc tự nguyện cúng cho Huệ Thắng. Về phương diện chính trị, ta có thể nói hành động ấy của Thắng thể hiện một quan điểm chống đối rất đáng chú ý. Đó là, ông chống đối đến cùng nhà nước và những tên thống trị xâm lược Trung Quốc. Nhưng đối với nhân dân Trung Quốc, ông không chống đối họ, ông coi họ như anh em, như những người cùng cảnh ngộ có thể giúp đỡ mình. Thái độ và

quan điểm này của Thắng giải thích rất rõ quá trình tiếp thu và đấu tranh của dân tộc ta, đã giúp nhân dân ta đánh giá và xác định đúng đắn kẻ thù truyền kiếp của mình là ai. Chúng tất không thể là nhân dân Trung Quốc, mà tuyệt đại đa số cũng bị bóc lột áp bức như nhân dân ta. Việc sống nhờ vào phần vệ của Thắng thực đầy ý nghĩa. Nhưng thực sự nó chỉ có ý nghĩa đó thôi sao? Chỉ vì quan điểm chính trị mà Thắng đã sống như thế sao? Đương nhiên, nó không chỉ có ý nghĩa đó và cũng không hoàn toàn vì quan niệm ấy. Nhưng mọi hành động của con người, nhất là người đã bị kẻ thù bắt và ý thức cao độ tình trạng bị bắt của mình, thì phải có một ý nghĩa chính trị và lý do chính trị nhất định, không thể chối cãi.

Chúng tôi không phủ định khía cạnh lịch sử của vấn đề sống nhờ phần vệ của Huệ Thắng. Vào thế kỷ thứ V, tại miền nam Trung Quốc có một phong trào do Pháp Độ chủ trương, kêu gọi tập thể tăng già Phật giáo hãy trở về nếp sống nguyên thủy của thời đức Phật, đây là quán y vàng và cầm bình bát đi xin ăn, chứ không ăn mặc theo lối Phật giáo Trung Quốc. Phong trào này lôi cuốn khá đông người, trong đó có cả người con gái đã đi xuất gia được biết dưới tên ni cô Phổ Minh là con của thứ sử Trương Mục, vị thứ sử cuối cùng của nhà Lưu Tống, khi Lý Trường Nhân khởi nghĩa. Cho nên, nó gây ra những bàn cãi cực kỳ xôn xao mà chúng tôi có nói qua ở trước. Phải chăng Thắng đã chịu ảnh hưởng của nếp sống tư trào đó? Hay sống nhờ phần vệ là một lối sống tương đối phổ quát của Phật giáo Việt Nam thời Thắng? Sự thiếu thốn tư liệu hiện nay không cho phép

trả lời một cách chắc chắn. Chúng tôi vẫn nghĩ, việc sống nhờ phần vạ của Thảng chủ yếu là do thái độ và quan điểm chính trị, biểu thị một sự chống đối lại những kẻ đã bắt mình, đã xâm lược nước mình.

Hẳn vì thái độ và hành động chống đối của Thảng, Lưu Hội tất không thể sử dụng Thảng theo ý đồ của mình được. Do vậy, hai năm sau, tức vào năm Vĩnh Minh thứ năm (487), chúng đã đưa Huệ Thảng về tinh xá Diên Hiền ở Chung Sơn, cách Kiến Nghiệp không xa. Từ đây cho đến lúc Thảng chết vào khoảng những năm 502-519, trong gần ba mươi năm này Thảng đã làm gì, Đạo Tuyên không cho biết. Ông chỉ viết: *"Từ trẻ tới già, lòng Thảng trịnh chính"*. Bình luận này rõ ràng không chỉ đơn thuần nhằm đến đời sống tu hành của Thảng, mà có thể đặc biệt nhằm đến thái độ và quan điểm chính trị của ông. Thảng không những trung trinh đối với đạo, mà còn đối với dân tộc, không những chính trực đối với đạo, mà còn thẳng thắn đối với kẻ thù.

Cuộc đời Huệ Thảng như vậy đó. Ông mất lúc 70 tuổi. Đạo Tuyên không cho biết ông chết ở đâu. Có thể tại Chung Sơn, nhưng cũng rất có thể tại Tiên Sơn. Trong trường hợp sau, Huệ Thảng hẳn đã trở về nước ta vào thời những chính quyền tự trị của Phục Đăng Chi và Lý Tắc. Có lẽ vì Thảng đã rời Trung Quốc nên hành trạng của ông ba mươi năm còn lại Tuyên đã không biết đề ghi. Dầu sao chẳng nữa, Huệ Thảng đã có một số ảnh hưởng nhất định nào đó đối với Phật giáo Trung Quốc, nhất là với phong trào thiền đang lên để tên tuổi của mình được xuất hiện trong sử sách Trung Quốc.

Huệ Thắng đã được Tuyên xếp vào hạng những người “tập thiền”, trước cả Bồ Đề Đạt Ma. Quan niệm và phương pháp thiền của ông đã có người học. Tuyên viết: “*Kẻ học thiền thì kính mỹ*”. Nhưng như đã nói trên, ta hiện khó mà biết đích xác nội dung và phương pháp thiền của ông. Về việc ai được truyền thụ quan niệm và phương pháp ấy, ta cũng không thể nào rõ. Chỉ biết Thắng có một uy tín và ảnh hưởng nhất định đối với giới Phật giáo, nên họ đã kính cẩn ghi lại tên ông.

Huệ Thắng đã sống và đã chết như thế. Học phong và tư tưởng của ông, dù trước những thiếu thốn tư liệu vừa nói, vẫn thể hiện thứ học phong và tư tưởng của nền Phật giáo Mâu Tử Khương Tăng Hội, sau khi bị Lý Miễu, Đạo Cao và Pháp Minh tra hỏi. Ông tiếp tục vào việc tin tưởng đọc kinh, vào việc ngồi thiền cả ngày, hẳn để muốn thấy Phật. Điều này, ta sẽ thấy rõ ở trường hợp Đạo Thiên.

VỀ ĐẠO THIÊN

Tục cao tăng truyện 21 tờ 607b1-17 đã viết thế này: “*Thích Đạo Thiên, người Giao Chỉ, sớm thoát lưới đời, lập tính phương nghiêm, tu thân giữ giới trong sạch sánh các cao đức, làng họ tăng tục đều quý Thiên khắc kỷ, mà trọng Thiên đốc hành. Chùa núi Tiên Châu xưa bị nhiều cọp hại, Thiên đến ở đó, nạn ấy liền xa. Khi nghe Cảnh Lăng vương nhà Tề rộng mở thiền luật, dựng nhiều chỗ giảng, người ta ngàn dặm ruổi xe, cùng đến Kim Lăng. Họ đều là tiêu lĩnh của bốn bể, người tài*

của đời và tay giỏi trong đạo. Thiền truyền dạy sách hay rất thông. Ban đêm không ngủ, tham khảo kinh mầu, vâng tìm lời thật. Đến năm Vĩnh Minh thứ nhất (483), du lịch qua nhà cửa của kinh đô, để đến ở chùa Vân Cư Hạ tại Chung Sơn. Thiền vâng điều khiển tăng chúng, nổi tiếng vì rộng dùng luật Thập tụng. Dạy đạo trải qua, tăng ni tin vâng, nên uy tín chấn phát, tiếng tăm biết khắp. Thiền điềm đạm dạy người, bàn cãi có phong thái, nên kẻ chịu thọ giới với Thiền ở tại kinh đô, số vượt quá ngàn. Học đồ thường đến nghe Thiền giảng không thiếu dưới một trăm. Thiền thích diệt giác và quán, luôn nấu núi xa, nếu ồn ào quá cảnh đêm, bèn tìm cách lui bước, lại ăn những thức hoang dã, mặc những đồ tồi tàn, miệng không bao giờ nói chuyện phù phiếm. Nếu có ai cho đồ ngon đẹp, bèn tùy theo mà cấp phát cho những người nghèo đau. Cái giàu của sự tri túc, há vượt được ư ! Cuối đời, Thiền đến ở nhà của chùa, chôn dấu mình ở núi rừng, không giao thiệp với thế cuộc cao sang, chịu khổ lập hạnh. Người ta lấy thế làm buồn, nhưng Thiền vẫn không thay đổi sự vui của mình. Vào năm Đại Thông thứ nhất (527) Thiền mất ở chùa núi, xuân thu 70”.

Thiền mất năm 527, lúc 70 tuổi, như vậy ông phải sinh vào năm 457. Như Huệ Thắng, ông người Giao Chỉ, tức quê quán vùng Từ Liêm thuộc ngoại thành Hà Nội hiện nay, như ta đã thấy bàn cãi. Ông xuất gia từ nhỏ, nổi tiếng là khắc kỷ và đốc hành đối với hàng xóm cũng như tăng tục. Đạo Tuyên không nói rõ Thiền xuất gia ở chùa nào, nhưng chắc chắn không phải là chùa núi Tiên Châu, để sau này ông đã đến ở và làm cho nạn cạo hại

người hết đi. Thiên ở chùa đó, bao lâu ta không biết, có thể tới những năm 479, lúc ông khoảng 25 tuổi. Khoảng năm 479, bởi vì Thiên phải qua Trung Quốc vào thời điểm đó, hay chậm lắm thì cũng một hai năm sau. Lý do cho khẳng định này, ta sẽ thấy dưới đây.

Theo Đạo Tuyên, thì Thiên qua Trung Quốc khi *“nghe Cánh Lãng vương nhà Tề rộng mở thiên luật, dựng nhiều nhà giảng”*. Cánh Lãng vương nhà Tề tên là Tiêu Tử Lương, người con thứ hai của Vũ đế, được phong Cánh Lãng quận vương năm 483, lúc Vũ đế lên ngôi. Tiểu sử của Lương trong *Nam Tề thư* 40 tờ 1a12-6b4 chỉ ghi hai lần Lương tổ chức những đại hội Phật giáo. Một xảy vào năm 487, mà Tiêu Tử Hiễn chép ở tờ 4b2-3: *“Mời danh tăng đến, giảng nói Phật pháp, tạo nên kinh bối theo nhạc điệu mới. Sự thịnh hành của đạo và đời ở Giang Tả chưa từng có”*. Và một vào những năm 488-489, mà *Nam Tề thư* 40 tờ 5b1-3 viết: *“Lại cùng với thái tử Văn Huệ cùng ưa đạo Thích vì hai người rất thiết với nhau, Tử Lương kính tin càng dốc lòng hơn. Nhiều lần tổ chức trai giới ở chùa Kỳ Viên, nhóm hết triều thần chúng tăng. Đến việc bưng đồ ăn đưa nước uống, hoặc tự mình làm việc đó. Đời phân nhiều cho là thất phép”*. Hai đại hội Phật giáo vừa ghi, Thiên chắc chắn có tham dự, nhưng chúng không phải là những đại hội đầu tiên, bởi vì năm 483 Thiên đã có mặt tại Kim Lăng, rồi đến ở tại chùa Vân Cư Hạ của Chung Sơn. Vậy thì, Thiên phải qua Trung Quốc trước năm 483 hay tối thiểu vào năm đó.

Quảng hoàng minh tập 19 tờ 323a27-b8 và 323b9-c4 có chép lại hai lá sớ do Thẩm Ước thảo. Lá sớ đầu

nhan đề Nam Tê hoàng thái tử giải giảng sớ nói rằng: “Hoàng thái tử vào ngày 15 tháng tư năm Kiến Nguyên thứ tư (482) nhóm các bậc vọng tằng Đại thừa ở vườn Huyền Phố, an cư trong ao bầu cấm uyển, đều đem cúng đủ lâu quý đài đẹp cho Phật và chúng tằng. Đến ngày rằm tháng bảy kính xin bỏ thân báu cúng xe mao cân đai phàm 99 vật. Nguyên đem sức đó, trùm khắp cõi chết người sống, khiến để thất vững bền như núi Tung núi Hoa, dân đen được hưởng cái phước nhân thọ..”. Lá sớ này như vậy, Thẩm Ước thảo cho Vũ đế, cha của Lương, xác định có một đại hội Phật giáo khác do Vũ đế tổ chức vào năm 482. Đạo Thiên chắc phải tham dự đại hội an cư kết hạ này.

Nhưng Đạo Tuyên nói Thiên qua Trung Quốc vì nghe Cảnh Lăng vương tổ chức trường giảng. Lá sớ thứ hai nhan đề “Tê Cảnh Lăng vương phát giảng sớ viết: (...) Cảnh Lăng vương điện hạ (...) bèn vào ngày mồng 8 tháng 2 năm Vĩnh Minh thứ nhất (483) đặt chiếu giảng ở kinh đô, nhóm danh tằng tại cung khuyết. Họ đều là những bậc sâu rõ chân tục, đo suốt danh tướng, chia chẻ nhỏ không bị vướng mắc, gặp mới ngờ thì liền hiểu, cùng nhóm ở tinh lô Pháp Vân trong kinh kỳ, nói tiếng huyền cho sáu loài, mở cửa pháp cho vạn đại”. Như thế, Đạo Thiên đã về Kim Lăng vào dịp tổ chức đại hội năm 483 này của Tiêu Tử Lương. Những gì Thẩm Ước viết về những người tham dự đầy hoàn toàn nhất trí với những mô tả của Đạo Tuyên về họ trong truyện của Thiên ở trên. Vậy, vào năm 483, lúc mới 28 tuổi, Thiên đã nổi tiếng là một danh tằng “sâu rõ chân tục, đo suốt danh tướng”.

Xuất tam tạng ký tập 12 từ 85b12-86b17 có chép một bản mục lục nhan đề *Tề Thái tổ Cảnh Lăng Văn tuyên vương pháp tập lục*. Trong lời tựa, Tăng Hựu có nói ông chép lại những sách vở còn lại sau “đại hội tốt đẹp” (gia hội) do Cảnh Lăng vương tổ chức. Phải chăng những sách vở liệt ra trong đó là thành quả của đại hội năm 483? Tiếc rằng Hựu không nói rõ niên đại của cái đại hội ông tham dự, nên ta không thể nào trả lời câu hỏi vừa nêu. Tuy nhiên ta có thể giả thiết một phần chúng là thành quả của đại hội đó, bởi vì đại hội năm 487 chỉ chủ yếu tạo nên một nền lễ nhạc Phật giáo mới. *Tề Thái tổ Cảnh Lăng Văn tuyên vương pháp tập lục* do thế là một tập hợp thành quả những đại hội do Tiêu Tử Lương tổ chức, trong đó những bản văn liên hệ tới giới luật, Thiền chắc tham dự soạn thảo, như *Chú Ưu bà tắc giới* 3 quyển, *Giới quả trang nghiêm* 1 quyển, *Thọ giới tinh hoàng giới thức* 1 quyển...

Đạo Thiền đến Trung Quốc do thế không thể nào sau năm 483. Đến năm này, nước ta vẫn là một nước độc lập dưới chính quyền độc lập của Lý Thúc Hiến. Thiền đến Trung Quốc do thế không phải do bọn xâm lược bắt ép đi, như trường hợp của Huệ Thắng. Ngược lại, Thiền có lẽ đã do chính quyền Lý Thúc Hiến gửi sang, nhằm thực hiện những sách lược ngoại giao của mình. Kể từ khi Tiêu Đạo Thành dựng nên nhà Nam Tề, đã nhiều lần vua Tề đòi đi đánh Giao Chỉ, để thu đất đai về cho Trung Quốc. Nhưng Lưu Thiện Minh, một khai quốc công thần của nhà Tề, đã viết một bản điều trần gồm 11 điều, trong đó điều 11 khuyên là không nên đánh nước ta. *Nam Tề thư* 26 từ 5b9-12 chép thế

này: “Điều thứ 11 cho rằng vì Giao Châu hiểm quanh ở ngoài chỗ yếu hoang, đến thời Tống mất, chính hình hà khác, bèn đi tới chỗ oán phản. Nay đại hóa mới bắt đầu, nên làm cho nó nhớ bằng ơn đức, chưa nên xa nhọc tướng sĩ, dao động biên dân. Hơn nữa, đất kia chỉ sản xuất những thứ châu báu thật chẳng phải những thứ thánh triều cần gáp. Việc đánh dẹp đáng nên thư thả đình lại”. Cho nên, mới lên ngôi vào tháng 4, tháng 6 Tiêu Đạo Thành đã ra chiếu nhận Lý Thúc Hiến làm thứ sử Giao Châu.

Khi Tiêu Đạo Thành chết vào năm 482, Tiêu Di nổi nghiệp dưới tên Vũ đế, chắc lại bàn tới việc tiến quân đánh nước ta. Việc Đạo Thiên qua Trung Quốc vào năm 483 do thế hấn nhằm vận động ngăn chặn những mưu đồ loại đó. Quả vậy, trong bản tiểu sử của Tiêu Tử Lương ở *Nam Tê thư* 40 tờ 3a13-b4 có một lời tâu của Lương viết vào năm 486 bàn về việc không nên đánh Giao Châu: “Giao Châu quanh hieu một dải, thật chỉ là hoang phục. Nó ý thế xa nên đến làm khách chậm, ấy cố nhiên là sự thường. Từ khi đức trong mở vận, nó đã nạp khoản về khuyết xin nhận chức, nên đặt nó ngoài việc lường đo, không cần phải nói nữa. Nay đem lính huyện mà đi đánh xa, đường qua muôn dặm, việc đông ít khác nhau, thế chủ khách không giống, đem nghỉ ngơi đợi nhọc mệt, thì sự toàn thắng khó mà tất yếu. Lại men theo đường mà tuyển quân cho đủ sức quân, thì dân dinh ô hợp, việc trái với sự luyện tập và tinh nhuệ. Quảng Châu chứa tuổi không có năm. Việt Châu binh lương sạch thiếu. Thêm vào đó, nếu đứng ra mượn thì chỉ dẫn đến chỗ phiền nhiễu dân. Ngụ tôi nói rằng việc

xin của (Lý) Thúc Hiến không nên nghe theo. Bất loạn thì hết khinh nhờn, nên đợi cơ hội sau. Tuy hoãn năm tháng, lẽ bất sống nó là tất yếu. Bớt dứt phát động việc nhọc nhằn của tốn hao lực dịch. Lưu Giai chuẩn bị giáp binh để giúp (đánh dẹp) miền Tương Châu. Uy lực khi đã đưa ra, bọn giặc kiến tất tự phục”.

Lời tâu vừa dẫn của Cánh Lãng vương Tiêu Tử Lương, như đã nói, là viết vào năm 486, tức bốn năm sau khi Nam Tề thư 56 tờ 7a10-13 nói nhà Tề đã cử Lưu Giai “*làm thứ sử Giao Châu, đem lính quận Nam Khương, Lô Lãng và Thỉ Hưng để đánh ở Giao Châu, Thúc Hiến nghe, sai sứ nguyện xin thay đổi, vài năm, dâng 12 đội đầu mâu bằng bạc ròng và lông chim công. Thế Tổ không chịu, Thúc Hiến sợ Giai đánh úp, đi đường tắt từ Tương Châu về châu*”. Rõ ràng, đến năm 486, vấn đề Giao Châu vẫn chưa giải quyết xong. Cho nên, tuy trên danh nghĩa, nhà Tề đã cử Lưu Giai làm thứ sử vào năm 483, nhưng trên thực tế, chính quyền độc lập Lý Thúc Hiến vẫn tiếp tục dằng co với bọn xâm lược bằng con đường ngoại giao, trong đó những người như Đạo Thiên giữ một vai trò tối quan trọng.

Dấu Đạo Tuyên nói, Thiên “*nghe Cánh Lãng vương nhà Tề rộng mở thiên luật, dựng nhiều chỗ giảng*”, ta thấy nhiệm vụ của Thiên không chỉ đơn thuần làm những việc như “*truyền dạy sách hay*”, hay “*tham khảo kinh mẫu, tìm vàng lời thật*”. Sự kiện Tiêu Tử Lương còn viết lời tâu trên vào năm 486 chứng tỏ giữa Thiên và Lương đã có những liên hệ chính trị nào đó, mà ngày nay ta không thể biết được. Cần chú ý là, Lương dùng một phần nào lý do mà Lưu Thiện trước ông đã dùng để

thuyết phục Tiêu Đạo Thành. Vì thế, tuy nói năm 483 giao Lưu Giai cất quân đánh Giao Châu, nhà Tề vẫn chần chừ không dám ra quân hẳn, tối thiểu cho tới năm 486. Có một vấn đề nêu ra là, khi hai bên đang dằng co, thì chắc Giai và nhà Tề cũng đưa ra một số yêu sách, trong đó có cả việc bắt ép Huệ Thắng về Nam Khương cho Lưu Hội, mà chúng tôi đã đặt vào khoảng năm 485.

Khác với Thắng, người bị bắt ép, Đạo Thiên đã tham dự tích cực vào đời sống văn hóa và tín ngưỡng của Trung Quốc, đặc biệt của giới thống trị, nhằm thực hiện đồng thời những nhiệm vụ chính trị có thể của mình. Do vậy, sau đại hội Phật giáo năm 483 và dời đến ở tại chùa Vân Cư Hạ, Thiên tiếp tục dự vào các đại hội Phật giáo tiếp theo của những năm 486, 488, 489 v.v... Thiên đã điều khiển đời sống chúng tăng ở tại chùa mình bằng luật Thập tụng, nổi tiếng đến nỗi Đạo Tuyên đã xếp ông vào hàng những “luật sư”. Thiên đã dạy dỗ, học trò không bao giờ dưới một trăm. Những kẻ quy y, tôn Thiên làm thầy không dưới một ngàn. Nhưng Thiên vẫn tiếp tục nếp sống “hoang thực tệ y” và ai có cho gì ngon đẹp thì liền đem cấp phát cho những người nghèo đau. Thiên đã thể hiện một tính nhân đạo sâu xa. Cuối cùng, Thiên ra ở ngôi chùa làm giữa rừng, để tránh giao thiệp với đời cao sang. Điểm này chứng thực cho giả thiết của ta về nhiệm vụ chính trị của Thiên. Trong khi sống cuộc đời nghèo khổ đầy tính nhân đạo vừa nói, Thiên đã “thích diệt giác và quán”. Thế thì, giác và quán là gì?

Đại trí độ luận 17 từ 186a14-21 viết: “*Thô tâm sơ niệm thì gọi là giác, tế tâm phân biệt thì gọi là quán. Ví*

như đánh chuông, tiếng đầu to thì gọi là giác, tiếng sau nhỏ nhẹ dần thì gọi là quán. Hỏi: A tỳ đàm nói từ dục giới đến sơ thiên, giác và quán tương ứng trong một tâm, nay sao nói thô tâm sơ niệm thì gọi là giác, tế tâm phân biệt thì gọi là quán? Đáp: Hai pháp tuy ở một tâm, nhưng hai tướng nó không cùng nhau, khi giác thì quán không rõ ràng, khi quán thì giác không rõ ràng, ví như mặt trời mọc thì các vì sao không hiện ra nữa”. Giác và quán như vậy, là những từ cựu dịch của *vitarka* và *vicāra* tiếng Phạn, mà sau này những người tân dịch như Huyền Tráng đã phiên dịch là tâm và tứ. Chúng là tâm sở rất quan trọng đối với những người tu thiền kiểu Khương Tăng Hội, bởi vì, như *Đại trí độ luận* 17 từ 186a26-28, viết “*kể thực hành thiền biết giác và quán tuy là thiện pháp, nhưng chúng nhiều loạn định tâm, tâm muốn rời chúng nên mắng chúng là giác và quán, dấy lên cái ý niệm: Giác và quán nhiều loạn thiền tâm*”.

Thực hành thiền do thế phải khu trừ giác và quán. Ấy thì, thiền đây là loại thiền gì? *Đại trí độ luận* 17 từ 168a4-6 nói: “*Nếu có Tỳ kheo rời các dục và các pháp ác bất thiện, có giác có quán, rời sống hỷ và lạc, thì vào được thiền thứ nhất*”. Nó viết tiếp ở từ 168b1-3: “*Nhờ những nhân duyên như vậy, mắng trách giác quán, khi giác và quán diệt thì bên trong thanh tịnh, cột tâm vào một chỗ, không còn giác, không còn quán, định sống hỷ và lạc, thì vào được thiền thứ hai*”. Vì giác và quán hay nhiều loạn định tâm, nên người ta phải diệt trừ. Khi diệt trừ chúng, người ta chứng được nấc thiền thứ hai của thứ thiền bốn nấc.

Đạo Tuyên nói Đạo Thiền “*thích diệt giác và*

quán". Như thế, rõ ràng, thiền của Đạo Thiền là thứ thiền do Khương Tăng Hội truyền thụ và quảng bá. Đạo Thiền muốn diệt giác và quán, để chúng không còn nhiều loạn định tâm nữa theo quan niệm thiền của bốn nấc ấy. Trường phái thiền do Hội truyền thụ trước đó hơn hai trăm năm như vậy vẫn tiếp tục được kế thừa. Nhưng đến Thiền, thì Thiền là người kế thừa cuối cùng, mà ta biết một cách đích xác. Có thể Quán Duyên là một vị thiền sư cuối cùng khác của thiền phái này. Song ta hiện không có một điểm chỉ gì cho thấy quan điểm và phương pháp thiền của Quán Duyên. Chỉ biết rằng, khi Tì Ni Đa Lưu Chi đến nước ta vào năm 560 thì người học trò của Quán Duyên là Pháp Hiền đã bỏ Duyên mà đến làm đệ tử của Chi, để kế thừa và quảng bá thứ thiền mới này, đại biểu cho một thứ Phật giáo mới, một giai đoạn Phật giáo mới.

Một khi đã xác định tư tưởng và phương pháp thiền của Thiền như vậy, việc coi Thiền là người kế thừa của thiền phái Khương Tăng Hội là một điều tất nhiên. Đạo Tuyên đã tỏ ra không chính đáng khi xếp Thiền vào hạng những người "rõ luật". "Rõ luật" (minh luật) thì Thiền đã thực sự nổi tiếng về việc đó. Ông có lẽ là một trong những người Phật giáo Viễn Đông đầu tiên áp dụng đời sống luật lý tưởng của Phật giáo vào đời sống thực sự của tập thể các nhà tu hành và đã áp dụng một cách thành công. Tuy nhiên, đời sống giới luật không phải là đời sống mà Thiền đã sống. Trái lại, chính thiền với phương pháp bốn nấc của nó đã được ông thực hành. Do vậy, ta phải coi Thiền như một thiền sư, và hơn nữa, một người kế tục dòng thiền của Khương

Tăng Hội.

Cuối cùng, Đạo Thiên đã mất vào năm 527, hưởng thọ 70 tuổi. Đạo Tuyên nói ông mất ở “chùa núi” (sơn tự). Phải chăng “chùa núi” đây là chùa núi Tiên Châu, mà ông từng ở bốn mươi năm trước đó? Phải chăng nó chỉ chùa Vân Cư Hạ tại Chung Sơn? Căn cứ vào mạch văn của Đạo Tuyên, ta hẳn phải nghĩ chùa núi tất phải chỉ chùa Vân Cư Hạ của Chung Sơn, bởi vì không những Thiên đã có đệ tử và học trò tại ngôi chùa ấy, mà sau này hình như sự “hoang thực tặc y” của ông cũng xảy ra tại đây. Tuy nhiên, cũng có thể chùa núi là chỉ chùa núi Tiên Châu. Vào thời Thiên, việc trở về quê hương của mình chưa tỏ ra khó khăn gì, như ta có thể biết. Những chính quyền tự trị hay nửa tự trị vẫn kế tục nhau cai trị nhân dân, cho tới khi Lý Bôn xưng đế, không đưa ra một ngăn cản nào. Dù với trường hợp nào đi nữa, Thiên đã chết. Cái chết của Thiên đã kéo theo cái chết, nếu ta có thể tạm gọi như vậy, của một thời đại Phật giáo, thời đại của Phật giáo quyền năng và của pháp thiên bốn nấc, lặng lẽ mở màn cho một thời đại Phật giáo mới. Cùng với Huệ Thắng, Đạo Thiên đã đại biểu về phương diện Phật giáo cho những gì đang đi xuống, cho những gì hết khả năng đáp ứng yêu cầu của thời đại.

Chúng tôi đã coi Huệ Thắng và Đạo Thiên là những ngọn đèn cuối cùng của một thời đại Phật giáo, như cái tiêu đề đã phản ánh một phần nào. Họ là những ngọn đèn cuối cùng, vì họ đã sinh ra và lớn lên trong tình trạng khủng hoảng của nền Phật giáo thời họ. Họ đã cố gắng, cùng với Đàm Hoàng, thực hiện những vớt vát cuối cùng của những gì nền Phật giáo đó

có khả năng đáp ứng. Nhưng những vót vát ấy cũng không cứu nổi một cái gì đang trên đà đi xuống tất yếu của nó.

Giống như Đàm Hoằng, họ đã có những đời sống rất đẹp, đầy tính nhân đạo. Họ biểu lộ một lòng yêu nước sâu xa, thể hiện được trọn vẹn tâm thức và thái độ của trí thức Phật giáo cũng như trí thức Việt Nam trước những vấn đề chung của đất nước. Mỗi người đều đã chứng tỏ cách thể đóng góp của mình vào sự nghiệp đấu tranh giải phóng của dân tộc. Họ đã có lập trường rõ rệt đối với kẻ thù. Họ yêu tổ quốc, nhưng đồng thời tình yêu của họ cũng mang tính nhân đạo sâu đậm. Họ đã bất khuất trước kẻ thù, nhưng họ cũng biết cách hợp tác từng giai đoạn với chúng vì quyền lợi của dân tộc.

Với tất cả nét đẹp ấy, họ cũng chỉ là những ngọn đèn cuối cùng, bởi vì học phong của họ vẫn chưa vượt ra khỏi những thiết định do Mậu Tử và Khương Tăng Hội xác lập mấy trăm năm về trước cho một giai đoạn lịch sử nhất định. Họ chưa đáp ứng nổi những yêu cầu của một thời đại đang lên của Phật giáo cũng như của dân tộc mà đỉnh cao là cuộc xung đột của Lý Bôn. Họ vẫn còn ôm ấp ước mơ về những quyền năng siêu nhiên, về những khả năng biến hóa thoát khỏi không gian và thời gian, không liên hệ với nhân dân và đất nước. Trong khi đó, các chính quyền tự trị và nửa tự trị vẫn tiếp tục ra đời, tập dượt dần dần cái quyền năng siêu nhiên, cái khả năng biến hóa xưa nay để ước mơ trở thành hiện thực, trở thành những sức mạnh của chính mình: Họ vẫn còn tiếp tục nếp sống thiền của Khương Tăng Hội, mà chưa thấy thời đại đang đòi hỏi những gì mới hơn.

Huệ Thắng và Đạo Thiên do vậy vẫn chỉ là những ngọn đèn cuối cùng.

VỀ NỀN NGHỆ THUẬT TIÊN SƠN

Qua những trình bày trên, Tiên Sơn tỏ ra là một trung tâm giáo dục Phật giáo lớn, là nơi tập trung phần lớn nhân tài Việt Nam thế kỷ thứ V. Ta biết chắc chắn những người như Đàm Hoảng, Huệ Thắng và Đạo Thiên đã xuất thân từ đó. Những người khác như Đạo Cao và Pháp Minh có thể cũng đã sống ở đó. Huệ Lâm và Trí Bản, khi bị đuổi khỏi Trung Quốc hẳn cũng đã đến viếng, nếu không là ở lại ngay tại trung tâm ấy. Đó là ngôi chùa Tiên Sơn hay Tiên Châu sơn. Chúng ta đã thành công khi đồng nhất Tiên Sơn với Tiên Châu sơn, và đã đặt nó ở nơi ngọn núi Lạn Kha hiện nay tại làng Phật Tích huyện Tiên Sơn tỉnh Hà Bắc.

Chính tại ngọn núi ấy, trên di chỉ chùa Vạn Phúc dựng từ thời Lý Thánh Tông năm 1057, mà vào những năm ba mươi của thế kỷ này, một số di liệu khảo cổ học đã được khai quật, trong đó có một số bệ đá với những hình khắc đáng chú ý. Cho đến nay, niên đại của những bệ đá ấy đều được nhất trí là vào khoảng thế kỷ thứ X-XI của thời Lý¹. Lý do để thiết định niên đại vừa nêu xuất phát từ sự tra cứu lai lịch ngôi chùa Vạn Phúc, mà Bezacier cho là không lên tới quá năm 865, khi Cao Biền dựng chùa Kim Ngưu của ông, vì “không một tư

¹ Ủy ban Khoa học xã hội Việt Nam, *Lịch sử Việt Nam I*, Hà Nội: Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1971, tr.166-167.

*liệu cho phép ta giả thiết một cách nào khác hơn*¹. Ngày nay, với sự phát hiện ra ngôi chùa Tiên Sơn hay Tiên Châu sơn, chúng ta bây giờ có thể đẩy lai lịch ngôi chùa Vạn Phúc cũ về thế kỷ thứ V, nếu không là sớm hơn. Vậy thì, những bệ đá tìm được tại chùa Vạn Phúc có thể là những gì còn lại của ngôi chùa Tiên Sơn, và phải thuộc thế kỷ thứ V. Coi những bệ đá ấy là của chùa Tiên Sơn và đặt nó vào thế kỷ thứ V sẽ soi sáng cho ta nhiều vấn đề hiện đang phủ kín.

Theo mô tả của chính Bezacier, mỗi mặt của bệ đá có khắc ở trung tâm một hình lá bồ đề có hình hoa sen ở giữa, hai bên là hình 10 nhạc công, mỗi bên 5 người, đang sử dụng những nhạc khí. Với những mô tả ấy, Bezacier đã nhận xét là, về phương diện thể tài và dáng điệu thì những hình khắc trên bệ đá có những nét rất gần với nền nghệ thuật Vân Cương và một phần nào nền nghệ thuật Long Môn của Trung Quốc. Nền nghệ thuật Vân Cương và Long Môn đều ra đời vào thế kỷ thứ V². Vì trước đây, Bezacier không thể truy nguyên chùa Vạn Phúc về một ngôi chùa nào sớm hơn ngôi chùa Kim Ngưu của Cao Biền, nên ông đã đề xuất ý kiến cho rằng nền nghệ thuật của những bệ đá tìm thấy tại di chỉ chùa Vạn Phúc không gì hơn là trải dài của nền nghệ thuật Long Môn và nhất là Vân Cương. Nhưng bây giờ ta đã tìm thấy Tiên Sơn hay Tiên Châu sơn xuất

¹ Bezacier, *L'Art Vietnamien*, Paris: 1955, tr.139-1144.

² Mizuno Seiichi và Nagahiro Toshio, *Thư Yun-Kang-caves*, I-XXXII, Kyoto, 1952-1956; *Ryumon sekkutsu no kenkyu* Tokyo, 1941.

hiện vào thế kỷ thứ V rồi, thì không có lý do gì mà phải giữ quan điểm ấy. Nền nghệ thuật của những bệ đá ra đời cùng một thời gian, nếu không là sớm hơn, so với nền nghệ thuật Vân Cương cũng như Long Môn tiền kỳ.

Không những thế, chính sự ra đời cùng một thời kỳ này giúp ta hiểu tại sao chúng có những nét giống nhau về thể tài và dáng điệu. Và đây là bằng cứ khác cho ta khẳng định những bệ đá tìm thấy tại Vạn Phúc phải thuộc về chùa Tiên Sơn và đã tạo nên nền nghệ thuật Tiên Sơn của thế kỷ thứ V. Ta biết vào cuối thế kỷ thứ IV đầu thế kỷ thứ V, nền nghệ thuật Phật giáo Trung Quốc chịu ảnh hưởng của nền nghệ thuật Phật giáo Ấn Độ, bởi vì chính những nhà sư Ấn Độ đã chỉ vẽ cho những nghệ sĩ Trung Quốc cách thức làm sao để tượng trưng Phật. Chuyện Huệ Viễn nhờ gặp “*một thiền sư Kế Tân và một đạo sĩ luật học nước Nam*” chỉ cho cách vẽ Phật, mà *Phật ảnh minh* của Viễn ghi lại trong *Quảng hoằng minh tập* 15 từ 198a10-13, là một thí dụ. Nền nghệ thuật nước ta vào thời ấy chắc cũng có một tình hình tương tự, tức những nhà truyền giáo Ấn Độ và cả các nước chịu ảnh hưởng Ấn Độ, đến chỉ bày cho nhân dân ta cách thức tượng trưng Phật theo quan điểm của nền nghệ thuật Phật giáo Ấn Độ.

Mà nền nghệ thuật Vân Cương là nền nghệ thuật Phật giáo xưa nhất Trung Quốc hiện còn, và nền nghệ thuật Tiên Sơn là nền nghệ thuật Phật giáo Việt Nam xưa nhất đang có, thì sự giống nhau về một số nét ở thể tài và dáng điệu là một lẽ tự nhiên. Tuy cảm hứng có khác nhau, nhưng chúng đều xuất phát từ một nguồn kiến thức cơ bản về ảnh tượng và biểu trưng. Cho nên,

việc tượng trưng Phật bằng hình lá bồ đề giữa lòng có hoa sen của nền nghệ thuật Tiên Sơn cũng như của Vân Cương và Long Môn tiền kỳ đã có những liên hệ mật thiết với cách thức tượng trưng Phật của nền nghệ thuật Sanchi¹. Rồi đến những nhạc thần, Bezacier nhận xét chúng có những nét giống với những hình khắc được tìm thấy tại chùa Cói ở tỉnh Vĩnh Yên, mà hình khắc tại chùa Cói với những *Garuda* lại có những liên hệ với nền nghệ thuật Chăm.

Vào thế kỷ thứ V và VI, tại miền nam Trung Quốc xuất hiện nền nghệ thuật Hương Tượng sơn. Những tượng Phật của nền nghệ thuật này có những nét tương tự với tượng Phật tìm thấy tại Đông Dương ở nước ta của nền nghệ thuật Chăm. Cả hai nền nghệ thuật đây đã phản ánh về thể tài và dáng điệu nền nghệ thuật tượng Phật Amaravati và Anuruddhapura của Ấn Độ². Như thế, những nhạc thần của bộ đá có những nét giống với những hình khắc tại chùa Cói chịu ảnh hưởng Chăm, thì đó cũng là lẽ tự nhiên, căn cứ vào tình trạng giao lưu văn hóa và nghệ thuật xảy ra khá thường xuyên vào thời ấy.

Nói tóm lại, những bộ đá tìm thấy trên di chỉ chùa

¹ H.G. Franz, *Buddhistische Kunst Indiens*, Leipzig, 1965.

² A. Soper, *South Chinese influence on the Buddhist art of the six Dynasties period*, Bulletin on the Museum of the Far Eastern Antiquities XXXII (1960) 47-112; Literary evidence for early Buddhist art in China, *Artibus Asia* XIX (1959) Supplement; Mizuno Seiichi và Nagahiro Toshio, *The Buddhist Cave-Temples of Hsiang t'ang ssu*, Kyoto, 1937.

Vạn Phúc, căn cứ vào những lý do vừa trình bày, phải trả lại cho nền nghệ thuật Tiên Sơn, mà từ trước tới nay đã bị quên lãng. Ngay cả lúc mà ta chưa thể áp dụng phương pháp niên định bằng đồng vị phóng xạ đối với chúng, thì chỉ cần dựa vào lai lịch chùa Vạn Phúc và thể tài cùng dáng điệu của những hình khắc trên bệ đá, ta cũng có thể tạm thời đề lên ý kiến vừa nêu. Kết luận này sẽ đưa ta đến một số hệ luận rất quan trọng đối với lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, mà chúng tôi đã bàn ở trước. Ở đây, chúng tôi chỉ cần thêm là, với tình trạng trí thức, tín ngưỡng cùng học thuật vừa mô tả, nhân dân ta vào thế kỷ thứ V đã thừa sức tạo dựng nên một nền nghệ thuật như nghệ thuật Tiên Sơn với những bệ đá được tìm thấy.

Để đóng góp tư liệu thành văn cho những điều tra khảo cổ học trong tương lai về núi Lạn Kha, chúng tôi thử tìm xem sau chùa Tiên Sơn hay Tiên Châu sơn, núi Lạn Kha còn có chùa nào khác nữa không? Truyện Pháp Hiền trong *Thiên uyển tập anh* nói Hiền (?-626) lập chùa Chúng Thiện trên núi Thiên Phúc ở Tiên Du. Núi Thiên Phúc này cũng là núi Tiên Du, bởi vì truyện Cứu Chỉ nói Chỉ đến ở chùa Quang Minh Tiên Du, trong khi truyện Đạo Huệ nói Huệ ở chùa Quang Minh núi Thiên Phúc. Mà núi Tiên Du, do những đồng nhất ở trước, lại là núi Lạn Kha. Do vậy, sau chùa Tiên Sơn, còn có chùa Chúng Thiện của Pháp Hiền. Ngoài ra, trong tình trạng tư liệu hiện tại, ta có chùa Kim Ngưu của Cao Biên. Rồi đến những chùa dựng xung quanh núi ấy vào thời nhà Lý.

Nền nghệ thuật Tiên Sơn đã chứng tỏ nền nghệ

thuật Việt Nam bước những bước dài từ nền nghệ thuật Đông Sơn Lịch Trường. Với nét khắc điêu luyện, với những bộ mặt người vui tươi khỏe mạnh, với những trang trí hình lá bồ đề với hoa sen, nó đã thể hiện một sức sống, một học phong và một thể nghiệm sâu xa của đời sống Phật giáo của nhân dân ta. Nó nói lên khả năng sáng tạo và biểu trưng đặc thù của quan niệm về nét đẹp của cái đáng mô tả. Nó bày tỏ một thái độ lành mạnh đối với mọi nghệ thuật của một thời đại. Và nghệ thuật ấy biểu tượng Phật giáo, nói lên không ít sức sống của Phật giáo thời bấy giờ.

Nền nghệ thuật đầy sáng tạo và điêu luyện này đương nhiên thể hiện khả năng mỹ cảm cao độ của nhân dân ta. Những người nghệ sĩ tham dự vào việc xây dựng nó, ta tất phải kể đến những vị Hòa thượng và thiền sư đã từng sống tại Tiên Sơn, như Đạo Cao, Pháp Minh, Huệ Thắng và Đạo Thiên. Đây là một lực lượng nghệ thuật tương đối mạnh mẽ, chứng tỏ sự phát triển đồng đều của nền văn hóa dân tộc ta, chuẩn bị cho sự ra đời của nước Vạn Xuân sắp đến. Nói tóm lại, nền nghệ thuật Tiên Sơn cũng là một biểu hiện cho một tư trào Phật giáo đang lên, rũ sạch hết những ước mơ về việc thấy một chân hình Phật ở đời. Phật bây giờ phải là một cái gì vô hình, nhưng có thể tìm thấy ở bất cứ nơi đâu, giống như sức mạnh của con người tuy không thể thấy được nhưng lại có những tác động vô cùng hiệu quả. Đó có thể coi là cơ sở lý luận của nền nghệ thuật Tiên Sơn này.

Chúng tôi đã bàn sơ sự liên hệ giữa Phật thế quan của *Sáu lá thư* và quan điểm lý luận của nền nghệ thuật

ấy. Ở đây chúng tôi chỉ nhấn mạnh thêm việc tượng trưng đức Phật bằng lá bồ đề ở tại Tiên Sơn đã thể hiện một Phật thể quan mới, mà sau này ta thấy xuất hiện rất rõ trong nền Phật giáo Pháp Vân.

CHƯƠNG XII

VỀ TRÍ BÂN VÀ GIẢI HÀN THỰC TÁN PHƯƠNG

Kể từ ngày Mậu Tử chống lại việc chữa bệnh bằng tân nhang nước thải và Quế Phụ khám phá được tính của quế chi cho tới Đạo Huệ được mời vào kinh đô chữa bệnh cho hoàng cơ của Lý Anh Tông, trong khoảng gần một ngàn năm này tình trạng y dược học tại nước ta chưa bao giờ được nghiên cứu tới. Chúng tôi do đó đề nghị cung hiến một vài tư liệu dưới đây về một nhà sư Trung Quốc bị đày ra Giao Châu và cuốn sách dược học của ông, giả thiết rằng, kiến thức y dược của ông quả đã ảnh hưởng tới tình trạng hiểu biết và phát triển y dược Việt Nam ở những thế kỷ sau. Giả thiết này dĩ nhiên không đến nỗi quá tương tượng hay xa vời, căn cứ vào thông lệ của những phát triển song song trong lịch sử Phật giáo Việt Nam kiểu Vô Ngôn Thông với Cảm Thành hay Tiêu Diêu với Tuệ Trung thượng sĩ. Hơn nữa, lịch sử y dược Việt Nam đạt đến đỉnh cao với sự ra đời *Nam dược thần diệu* của thiền sư Tuệ Tĩnh. Thế thì, tới thiếu ta phải giả thiết nó đã phát triển trong một truyền thống nào đó.

Trước Tuệ Tĩnh ta có Đạo Huệ, trước Đạo Huệ vì

vậy phải có một số người mà trong ấy ta phải kể tới nhà sư Trung Quốc bị dày nói trên. Ngoài ra, như sẽ thấy, nhà sư này là một đồng đại của Huệ Lâm. Và Huệ Lâm cũng như *Quân thiện luận* của ông đã là chủ đề bàn cãi khá sôi nổi trong *Sáu lá thư* xưa nhất của lịch sử văn học và Phật giáo nước ta, mà chúng tôi đã có dịp bàn cãi. Tác phẩm y dược của nhà sư ấy do thể chắc cũng gợi lên khá nhiều phản ứng giữa tập thể tăng già Việt Nam. Căn cứ vào bằng cứ trường hợp trên, nhà sư và tác phẩm y dược của ông đáng nên bàn cãi trong khuôn khổ của lịch sử phát triển y dược Việt Nam, dẫu ngày nay ta hiện chưa có một chứng tích nào bày tỏ ảnh hưởng thực sự của nó. Vậy thì, nhà sư ấy là ai và tác phẩm đó là gì?

VỀ TRÍ BÂN

Cao tăng truyện 7 ĐTK 2059 tờ 373c11-15, trong khi mô tả cuộc đời và sự nghiệp của Tăng Cẩn, đã thêm một đoạn sau: “*Trước đó Sa môn Trí Bân lần đầu tiên thay Đàm Nhạc làm tăng chính. Bân cũng là bực lấy đạo đức làm tôn chỉ, giỏi về Tam luận và Duy ma, Tư ich, Mao thi và Trang Lão; sau vụ Nghĩa Gia cấu hấn, người đương thời dèm pha Bân rằng ‘Bân hành đạo vì vụ Nghĩa Gia’; nên bèn bị đuổi ra Giao Châu*”. Hơn một trăm năm sau, mục y gia trong Kinh tịch chí của *Tùy thư* 24 tờ 16b8-9 đã ghi “*Giải hàn thực tán phương 2 quyển Thích Trí Bân soạn*”. Nhà sư cùng tác phẩm chúng tôi muốn nói tới, như vậy không ai khác hơn là Trí Bân và *Giải hàn thực tán phương*.

Về nhà sư Trí Bản, ngày nay ta không thể biết gì hơn là đoạn chêm thêm vừa dẫn của *Cao tăng truyện*. Chúng ta biết ông thay Đàm Nhạc làm tăng chính, nhưng không biết Đàm Nhạc là ai và ông thay người này vào lúc nào. Cùng một cách, mặc dù Huệ Hạo bảo ông thông thạo cả lý thuyết Phật giáo, mà *Tam luận*, kinh *Duy ma* và *Tư ích* là những thí dụ, lẫn những học thuật thế tục kiểu *Kinh Thi* với chú dẫn của họ Mao cùng *Lão Tử* và *Trang Tử*. Hạo không cho biết gì hết về kiến thức y dược của Bản. Cuối cùng, tuy ghi lại lý do tại sao Bản bị đuổi ra nước ta, đấy là vụ khởi hấn Nghĩa Gia, Huệ Hạo không ghi rõ Bản chính thức bị đuổi vào năm nào. Đứng trước những mập mờ thiếu thông tin này, việc viết lại cuộc đời của Trí Bản do thế tất không phải là dễ dàng. Tuy nhiên, dấu hai chi tiết đầu không ích lợi gì mấy, chi tiết cuối cùng về vụ gây hấn Nghĩa Gia có thể giúp ta xác định một cách khá tương đối thỏa mãn thời gian Bản bị đuổi ra nước ta. Thế thì, vụ khởi hấn Nghĩa Gia là vụ gì, để cho Bản vương mắc?

Như hầu hết các cuộc nổi ngời của những triều đại thời Nam Bắc phân tranh tại miền nam, những vua chúa nhà Lưu Tống trong hơn 50 năm trị vì của nó đã nổi ngời nhau qua những vụ phế lập đẫm máu. Thiếu đế bị giết khi Văn đế lên ngôi. Rồi Văn đế bị chính bàn tay con mình giết, khi Hiếu Vũ đế tự vị. Hiếu Vũ đế chết năm 464 lúc mới 35 tuổi. Đứa con trưởng của ông là Lưu Tử Nghiệp tức vị hoàng đế, một đứa trẻ 16 tuổi, mà đã hoang chơi tàn phá, như lời chiếu lên ngôi của Minh đế mô tả: "*Tử Nghiệp hung ác điều ngoa, chống lại tính trời, mặt người lòng thú, lúc mới 8 tuổi mà đã phản đạo*

bại đức, từ những năm này, xâm vũ ngũ thường, bỏ trệ tam chính”. Nghiệp lên ngôi tháng 5, thì đến tháng 11 năm sau, bị những bộ hạ Thọ Thúc Chi, Nguyễn Điền Phu, Lý Đạo Nhi giết. Tháng 12, Lưu Hữu Bính, người con thứ 11 của Văn đế tức vị, xưng Thái Tôn Minh hoàng đế, cải nguyên Thái Thi nguyên niên. Tử Nghiệp trở thành Tiên phế đế.

Trong khi những biến cố này xảy ra ở Kiến Nghiệp, một vận động đang thành hình chung quanh Lưu Tử Huân, nhằm phế Nghiệp và lập Huân làm hoàng đế, tại Tầm Dương, dưới sự lãnh đạo của Đặng Uyển. Nhưng trước khi Huân hành động, Nghiệp đã bị giết và Bính lên ngôi. Bính liền phong cho Huân làm xa kỵ tướng quân khai phủ nghi đồng tam ty. Song, như *Tống thư* 80 tờ 2b4-9 và *Nam sử* 14 tờ 17a1-3 viết: “Uyển không nhận lệnh. Thái Thi năm thứ 2 tháng giêng ngày mồng 7, Uyển phụng Tử Huân lên ngự vị hoàng đế ở Tầm Dương, đặt niên hiệu Nghĩa Gia, đặt đủ bách quan, bốn phương hưởng ứng; năm đó bốn phương triều cống, tất cả đều tới châu Tầm Dương. Đến khi quân của Uyển bại, Tử Huân bị giết, lúc bấy giờ tuổi mới 11, chôn ở Lô Sơn Tầm Dương”. Nghĩa Gia như vậy là niên hiệu của Lưu Tử Huân, người con thứ ba của Hiếu Vũ đế. Vụ khởi hấn Nghĩa Gia do đó chính là vụ dành ngôi giữa Huân và Bính, mà sau khi thắng lợi đã được biết là Minh đế. Vụ này xảy ra vào năm Thái Thi thứ hai, tức năm 466.

Bây giờ, căn cứ *Cao tăng truyện* thì Trí Bản bị đui ra nước ta vì vụ khởi hấn Nghĩa Gia. Bản đến nước ta do đó phải sau năm 466 không lâu. Không lâu, bởi vì:

1. khi đã lên ngôi, Minh đế liền sắc vị thầy của mình là Tăng Cấn làm “*thiên hạ tăng chủ*” thay thế Bán, và 2. thời gian cách vụ Nghĩa Gia không xa để cho lời dèm pha kiểu trên thực sự có một khả năng cảm kích nào đối với Minh đế và những người trong cuộc. Bằng vào lời dèm, thì Bán hình như đã có một tham dự vào vụ khởi hấn ấy. Nhưng nếu tìm xem những tư liệu liên hệ, đặc biệt tiêu sử những người chủ mưu như Đặng Uyển trong *Tống thư* 84 từ 1a5-12a13, chúng ta không tìm thấy một ghi chú nào về vai trò của Bán, trừ một ghi chú về việc thiết lập đàn tràng vào khoảng tháng 12 năm 465, mà thông thường thì phải đòi hỏi sự tham dự của những nhà sư¹. Đương nhiên, như *Cao tăng truyện* báo, nó là một lời dèm. Là lời dèm, nó tất không thể có một sự thật nào. Hơn nữa, Bán lại là một người “diệt ức vi tật tôn”, do thế, nếu báo cáo của *Cao tăng truyện* có thể tin được, ông chắc chắn không đến nỗi quá dính líu, kiểu lời dèm pha ám chỉ. Dầu vậy, với những mập mờ nói trên, dù dính líu hay không, Bán đã bị đuổi ra nước ta, khi vụ Nghĩa Gia tan rã. Năm bị đuổi, như đã nói, phải sau năm 466. Thời gian đến nước ta từ đó không thể xác định được một cách chính xác đáng muốn. Điềm chắc chắn là, ông phải đến trước tháng năm năm 468,

¹ *Tống thư* 82 từ 4a2-5: Uyển nãi xưng thuyết phù thủy, tạo thừa dư ngự phục, vân tùng tự huyện sinh báo tự lại, Tử tang huyện tổng trúc lại phụng thiên tử tự, hựu vân thanh long kiến Đông hoài, bạch lộc xuất Tây cương lĩnh cố chiêu chi soạn vi thủy mạng ký, lập tôn miếu thiết đàn tràng, kiểu tác Sùng hiến thái hậu tử, lĩnh quần liêu thượng nguy hiệu ư Tử Huân.

khi Trương Mục chết và Lý Trường Nhân giết “Bắc lai bộ khúc” của Mục để tự xưng làm thứ sử, mở đầu một giai đoạn tự trị khá lâu, kéo dài tới gần một thế kỷ với một vài đứt đoạn không đáng kể, tạo cơ hội cho việc xưng đế của Lý Bôn năm 544. Bôn phải đến trước năm 468, bởi vì sau năm đó, ngay cả thứ sử được cử cũng không dám tới nước ta, huống nữa là những kẻ bị đày như Bân.

Bân tới nước ta như vậy khoảng giữa những năm 466-468. Ông đã làm gì trong khoảng thời gian lưu trú này, chúng ta ngày nay không thể nào biết được. Nhưng căn cứ vào trường hợp của những nhà sư Trung Quốc khác, ông hẳn phải sống một cách tích cực và tiếp tục công cuộc dạy dỗ cũng như hành đạo của mình. Đặc biệt khi ông là một tăng chính của tổ chức Phật giáo Trung Quốc và có một kiến thức quảng bác gồm kiêm cả kiến thức Phật giáo và thế tục. Như Huệ Hạo đã bảo, ông “giỏi *Tam luận* và *Duy ma*, *Tư ích*, *Mao thi*, *Trang Lão*”. *Tam luận* dĩ nhiên là ba luận văn cơ sở của trường phái Trung đạo Long Thọ, đấy là *Trung luận*, *Thập nhị môn luận* và *Bách luận*. *Duy ma* tức kinh *Duy ma cát*. *Tư ích* tức kinh *Tư ích*. *Mao thi* tức *Kinh Thi* đọc theo bản sao và chú giải của Mao Hưởng và Mao Trường. *Trang Lão* tức *Trang Tử* và *Lão Tử*. Với một liệt kê này, người ta cũng có thể thấy, học thức của Trí Bân là một học thức tam giáo với một thiên trọng Phật giáo. Từ một học thức loại ấy, chúng ta tất không có gì ngạc nhiên nếu Bân đồng thời cũng là một y sĩ.

Tình trạng Phật giáo Trung Quốc vào thế kỷ thứ V, đặc biệt là vào nửa đầu thế kỷ đó, đã không phải

gồm những nhà sư chỉ biết tụng kinh điển. Ngược lại, họ phần lớn là những nhà sư sống một cuộc đời tích cực, tham dự hầu hết vào mọi sinh hoạt thế sự, tùy theo khả năng của từng người. Ai giỏi lý luận, học thức thì tham dự vào việc hoằng pháp, dịch kinh, dạy dỗ đồ chúng. Ai giỏi thuốc men thì đi chữa bệnh cho mọi người. Ai ít hiểu biết thì tham dự vào công việc cày cấy sản xuất. Chính vì sự sống đầy tích cực và vì tha nhân này của tầng lớp tăng già, mà Phật giáo thời Nam Bắc triều Trung Quốc là một nền Phật giáo hưng thịnh và mở đường cho những hưng thịnh về sau dưới thời Tùy Đường.

Viết *Thích tịch luận* vào khoảng năm 407, Đạo Hoàng đã phải ghi “*Hoặc có người khai khẩn cày cấy ruộng đất, cùng với nông phu một giòng; hoặc có kẻ bán buôn đối chác, cùng với mọi người tranh lãi, hoặc có vị rất chí nghiên cứu y học, khinh chế thuốc chữa lạnh nóng; hoặc chế tạo ra máy móc kỳ khôi, để giúp có một sinh nghiệp*”. Mặc dù những nhà sư sống cuộc đời vừa mô tả đã bị Hoàng ghép với những người “*hoặc chiêm tướng hồ hự, vọng luận cát hung; hoặc ngụ đạo giá quyền, yêu tạ thời ý; hoặc tư súc ủy tích di dưỡng hữu dư; hoặc chỉ chướng không đảm, tọa thực bách tánh*”, và lên tiếng chê trách là “*đức bất xứng phục, hành đa vi pháp, tuy tạm hữu nhất thiện, diệc hà túc dĩ tiêu cao thắng chi mỹ*”, chúng ta phải kể họ là những người đáng kính và đáng phục.

Chính trong bầu không khí “*hoặc có vị rất chí nghiên cứu y học, khinh chế thuốc chữa lạnh nóng*” này, mà Phật giáo Trung Quốc cùng một lúc đã đóng góp cho

y học nhiều tài ba hơn bất cứ thời nào hết. Chỉ cần kiểm soát lại mục Y gia trong Kinh tịch chí của *Tùy thư* 24 từ 16a8-19b13, tối thiểu 12 tác phẩm đã được ghi lại do những nhà sư Trung Quốc đích thân viết, nếu trừ những sách y học nhập cảng từ Ấn Độ. Đó là *Hàn thực tán đối liệu* 1 quyển của Thích Đạo Hồng, *Hàn thực giải tạp luận* 7 quyển của Thích Huệ Nghĩa, *Giải tán phương* 1 quyển của cùng tác giả, *Dược phương* 30 quyển của Thích Tăng Thân, *Chư dược dị danh* 10 quyển của Sa môn Hành Cử, *Đơn phúc yếu nghiệm phương* 2 quyển của Thích Mạc Mãn, *Thích Đạo Hồng phương* 1 quyển, *Liệu bách bệnh tạp hoàn phương* 3 quyển của Thích Đàm Loan, *Luận khí trị liệu phương* 1 quyển của cùng tác giả, *Nghị luận bị dự phương* 1 quyển của Vu Pháp Khai, và *Thích Tăng Khuôn châm chích* 1 quyển, cộng thêm với 2 cuốn *Giải hàn thực tán phương* của Trí Bản. Tất cả chúng đều được viết trước thế kỷ thứ VII. Ảnh hưởng của chúng đối với những nhà y học về sau quả là vĩ đại. Những người như Sào Nguyên Phương, Tôn Tư Mạo, Lý Đào, Trầm Quát v.v... đã tiếp tục dẫn chứng và bàn cãi trong tác phẩm của mình. Giữa 11 nhà sư y sĩ vừa kể, ngoài Bản ra, chỉ Vu Pháp Khai, Đàm Loan và hình như Huệ Nghĩa là đã được ghi lại trong *Cao tăng truyện* và *Tục cao tăng truyện*, trong đó tiểu sử của Khai là lời cuốn hơn hết về phương diện y học liên hệ với Phật giáo.

Cao tăng truyện 4 từ 35a13-b12 viết: “Vu Pháp Khai, không biết người xứ nào, đến làm đệ tử của Lan công, nghĩ sâu giải ngộ, thấy ý ngoài lời, giỏi Phóng quang và Pháp Hoa, lại học thuật của Kỳ bà, rõ thông y

pháp, thường đi khát thực, (một hôm) đến nhà một chủ nhân, gặp người vợ đang nguy cấp vì tảo sinh, mọi trị liệu đều không nghiệm, cả nhà đem trình Khai, Khai nói: ‘bệnh đây dễ trị’. Người chủ liền giết dê, muốn đem làm chuyện cúng kính bầy bọ; Khai bảo trước lấy một ít thịt nấu canh, đem cho uống; xong, Khai nhân đó khí châm, thì chỉ trong chốc lát một cái bào thai với thai nhi lòi ra. Năm Thāng Bình thứ năm (361) Hiếu Tôn đau, Khai xem mạch, biết là không khỏi chết, nên sau không chịu vào nữa. Hoàng hậu Khương Hiến ra lệnh nói: ‘Để nhô đại không khỏe, ngày hôm qua cho gọi Vu công vào xem mạch; thì Vu công chỉ tới trước cửa, mà không chịu vào, dùng mọi thứ từ chối sợ sệt, nên bắt giao ngục quan’. Bồng chốc, để băng; Khai do thế được miễn, trở về Thạch Thành vùng Diệm huyện, tiếp tục sửa sang chùa Nguyên Hoa. Sau Khai dời đến ở chùa Linh Thứu núi Bạch, thường cùng với Chi Đạo Lâm tranh luận về vấn đề tức sắc không nghĩa. Hà Mặc đất Lỗ Giang trình bày vấn nạn của Khai. Hy Siêu đất Cao Bằng tuyên thuật trả lời của Lâm. Nó đang còn truyền lại ở đời. Khai có đệ tử là Pháp Uy (...) Có người hỏi Khai: ‘Pháp sư cao minh cương giản, sao còn nghiên cứu y thuật’ Khai đáp: ‘Rõ lục độ để trừ bệnh bốn ma, tập luyện chín hầu, ấy để trị bệnh phong hàn; tự lợi, lợi người, ấy không được sao?’. Năm 61 tuổi, Khai mất ở Sơn Tự”.

Đọc qua tiểu sử ấy của Khai, ta đã thấy những nhà sư y sĩ Phật giáo vào thế kỷ thứ IV đã làm việc như thế nào, đặc biệt là việc Khai chữa bệnh tảo sinh cho một sản phụ. Đây phải kể là thí dụ đầu tiên trong lịch sử y

học về việc dùng phương loại nhân tạo để đỡ đỡ một người mắc chứng tảo sinh. Điểm lôi cuốn hơn nữa là, việc Khai một nhà sư Phật giáo đi đỡ đỡ cho một người đàn bà đang nguy cấp. Làm thế, dưới một góc độ nào đó Khai có thể phạm tội “Tăng tàn” nếu không là “ba la di”. Nhưng Phật giáo Trung Quốc thời ông và về sau đã không một lần lên tiếng, bởi vì họ biết rằng, chính bằng những hành động kiểu của Khai, mà những vị bồ tát và lý thuyết tình thương không bến bờ của Phật giáo Ấn Độ đã trở thành những hình ảnh sống động trong cuộc đời thường nhật của người Trung Quốc và lôi cuốn sự tưởng tượng của họ. Phật giáo đã thành công khi sống giữa lòng người Trung Quốc, ấy là nhờ đến những hành động nhỏ bé kiểu đó của những người nhỏ bé như Vu Pháp Khai.

Căn cứ tiêu sử trên, Khai là đệ tử của Vu Pháp Lan, như ta biết, đã bỏ mình trên đất nước ta cùng với đệ tử là Vu Đạo Thúy. Về Thúy, *Cao tăng truyện* bảo là “*thiện y dục*” (giỏi y dục). Vậy trước Bân của thế kỷ thứ V, vào khoảng năm 320, nước ta cũng đã có một nhà sư y sĩ Trung Quốc khác, đó là Vu Đạo Thúy, dù Thúy không thể chữa được bệnh của mình, nên phải mất lúc 31 tuổi. Hai đệ tử của Lan như vậy đều là những người giỏi việc chữa bệnh và cho thuốc.

Khai không những giỏi chữa bệnh, mà còn có một cái nhìn khá phóng túng về việc ăn uống. Căn cứ mô tả trên, thì người nhà giết dê, tưởng cách chữa bệnh Phật giáo của Khai giống như những thầy phù thủy cùng thời, đấy là cúng kính cầu trời, để cho Khai cầu đảo. Khai không những không ngăn cản, mà còn bảo lấy thịt nấu

canh. Báo thối, Khai có thể phạm sát sanh, một ba la di khu trục ông ra khỏi tổ chức Phật giáo, bởi vì ông đã tùy hý và tham dự trong hành động giết hại một sinh mạng lấy thịt nấu canh. Mặc dù Khai dùng thịt dê một cách đúng đắn, ấy là để ăn, chứ không phải để cầu đảo, ông hẳn phải mắc tội vừa nói. Một lần nữa, lịch sử Phật giáo không một lần lên tiếng. Nhưng điểm này vạch ra, ngoài ý nghĩa y học, nhằm cho thấy, tự nguyên ủy Phật giáo mang một tính chất bao dung và nhân đạo nồng nàn.

Chính trong truyền thống y học Phật giáo đó và trong bầu không khí đầy công tác y học của thế kỷ thứ V, mà sự nghiệp y học của Trí Bản hình thành. Nó ngày nay chỉ vồn vẹn còn lại trong hai cuốn *Giải hàn thực tán phương* do Kinh tịch chí của *Tùy thư* ghi ra. *Giải hàn thực tán phương* ngày nay đã thất lạc, nhưng vẫn còn tồn tại cho tới thế kỷ thứ XII, lúc Trịnh Tiểu (1104-1162) kê lại trong mục y gia ở phần Nghệ văn chí của *Thông chí*. Những tác phẩm y học viết từ thời Tùy trở về sau như *Chư bệnh nguyên hầu luận* của Sào Nguyên Phương đời Tùy. *Thiên kim phương* và *Y tâm phương* của Tôn Tư Mạo đời Đường sơ, *Ngoại đài bí yếu* của Vương Đào thời Trung Đường, *Tiểu phẩm phương* của Trần Diên Chi v.v... chắc có dẫn Bản, như một số nghiên cứu đã báo cáo. Thế thì *Hàn thực tán phương* là gì, mà Bản phải viết một cuốn sách về việc giải độc nó?

VỀ HÀN THỰC TÁN PHƯƠNG

Như Dư Gia Tích trong *Hàn thực tán khảo*¹ đã vạch ra, trong số những cuốn sách Trung Quốc hiện còn, *Thế thuyết tân ngữ* là cuốn xưa nhất nói đến tên *Hàn thực tán*. Nó nằm trong một chú thích của Lưu Hiếu Tiêu (462-521) cho một câu dẫn của Lưu Nghĩa Khánh (403-444) ở thiên ngôn ngữ của *Thế thuyết tân ngữ* quyển thượng tờ 23b4-7 về lời nói của Hà Yến (Bình Thúc), theo đấy “*phục ngữ thạch tán thì không phải chỉ nhằm trị bệnh mà cũng còn làm thần minh khai lãng*”. Để giải thích ngữ thạch tán là gì, Tiêu dẫn *Hàn thực tán luận* của Tân Thừa Tổ, nói rằng: “*Phương thuốc hàn thực tán, tuy xuất hiện từ đời Hán, nhưng người ta ít dùng, cho nên không truyền lại; tôi thượng thư Hà Yến đời Ngụy mới bắt đầu dùng có thần hiệu, do đó đại hành ở đời, người phục tiếp nối nhau*”.

Giải thích ngữ thạch tán bằng hàn thực tán, Tiêu như vậy đồng nhất hai tán ấy với nhau. Điểm này, hai thế kỷ sau, Tôn Tư Mạo trong *Thiên kim dược phương* 22 nói rõ lý do như sau: “*Phàm ngữ thạch tán, trước gọi là hàn thực tán, vì muốn nói, dùng thứ tán này người ta phải ăn lạnh, rửa bằng nước lạnh để lấy lạnh, chỉ rượu là uống trong khi nó đang nóng. Không thể thì trăm bệnh sinh ra. Phục hàn thực tán thì nghĩ ngơi lạnh nhằm giảm sức nóng của thuốc*”. Gọi hàn thực tán như vậy, bởi vì nó là một phương thuốc, mà nếu dùng, người

¹ Dư Gia Tích, *Dư Gia Tích luận học căn trước* 1, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1963, tr. 181-226.

ta phải ăn uống tắm rửa nghỉ ngơi trong những điều kiện lạnh, trừ rượu là phải uống nóng. Hàn thực là ăn lạnh. Lịch sử xuất hiện của nó, như Tân Thừa Tổ đời Lưu Tống đã vạch ra ở trên, bắt đầu từ thời Hán, nhưng phải đợi đến Hà Yến (?-249), người rể của Tào Tháo ứng dụng, mới phổ cập vì tính thần hiệu của nó.

Sào Nguyên Phương trong *Chữa bệnh nguyên hầu tổng luận* 6, dưới mục Hàn thực tán phát hầu thiên đã mô tả lịch sử ấy một cách chi tiết hơn bằng việc dẫn chính lời báo cáo của vị y sư nổi tiếng nhất thời Tấn là Hoàng Phủ Mật (212-282). Theo Mật thì “*phương thuốc hàn thực, người đời không biết nó. Có kẻ nói nó do Hoa Đà. Có người nói nó do Trọng Cảnh chế ra. Cứ sự thật mà khảo, thì Hoa Đà tinh vi về y thuật nhưng đơn giản về phương dược, còn Trọng Cảnh học dược hác tán và tử thạch anh phương của họ Hầu, dù có thay đổi đi một chút, nhưng tiết độ trong việc dùng chúng thì vẫn giống nhau. Như vậy, hai phương thuốc hàn thực loại thảo và loại thạch đều do Trọng Cảnh chế ra, không phải là Hoa Đà vậy. Hơn nữa, cách chữa trị của Đà lại gồm chỉ một việc mổ xẻ cắt xén ruột bụng, rửa ráy ngũ tạng, mà không thuần túy dùng dược phương. Trọng Cảnh tuy y thuật không tinh vi bằng Đà, song trong việc xác định mục đích của dược vật, bàn cãi điều kiện thích nghi của loại thảo và loại thạch, thì lại diệu tuyệt hơn hết mọi y sĩ. Đến việc chữa trị bằng phương hàn thực, Cảnh nghĩ, nó chỉ đem ra chống lại những bệnh chí nan, đánh lại những bệnh thậm khổ. Gần đây thượng thư Hà Yến, đam hiếu thanh sắc, mới bắt đầu phục thứ thuốc này, lòng thêm khai lãng, tin cậy chuyển mạnh. Người ở*

kinh sư ủa theo, nói đuôi truyền thụ cho nhau. Cái khổ suốt đời đều không làm cho người ta dứt việc dùng nó vào sự làm lành bệnh trong một buổi sáng. Mọi người đều ưa cái lợi trước mắt, mà không thấy được cái khổ hoạn về sau. Sau khi Yến chết, người phục càng nhiều, cho đến nay vẫn không hết. Tôi cũng có tham dự vào việc phục này. Có khi nó bạo phát không thường, làm cho người ta chết yếu. Nên người em bà con của tôi là Trường Hộ, lười trượt xuống cổ; Đông hải vương Lăng Phu, ung thư chặn lưng, Tần Trương Tự đất Lũng tây thịt xương sống bị cháy lở và Triệu Công Liệt đất Thục quận; sáu cái chết này ở Trung hạ đều do hàn thực tán gây ra cả. Người phục nó, kẻ sống lâu thì tới khoảng vài chục năm, kẻ sống gần thì khoảng sáu năm. Tôi tuy thấy được bệnh dứt, nhưng không khác gì cái cười của một người bị chết chìm. Dầu thế, kẻ bị bệnh ở đời không lấy thế làm điều răn; những kẻ phục nó bị thất tiết lại còn đến phần lớn hỏi tôi cách trị. Tôi bèn bùi ngùi than rằng: Y sĩ đời nay, y thuật thì không tinh vi bằng Hoa Đà, xác định thuốc thì không bằng Trọng Cảnh, thế mà lại tranh nhau phục lấy thứ thuốc chí nan, để chuốc lấy cái hoạn thậm khổ, số người chết yếu thật không thể kể xiết”.

Đó là báo cáo về nguồn gốc và tình trạng dùng hàn thực tán vào thế kỷ thứ III của nhà y dược nổi tiếng của Trung Quốc thời xưa. Phương thuốc tán hàn thực này là do Trương Trọng Cảnh học lấy từ một y sĩ họ Hâu rồi chế ra và có hai thứ. Một thứ gọi là hắc tán và thuộc về loại thảo. Thứ kia gọi là tử thạch anh phương và dĩ nhiên là thuốc về loại thạch. Căn cứ Kim

quỹ yếu lược quyển thượng dưới mục thứ năm về Trúng phong lịch tiết manh chứng tinh trị, thì phương Hắc tán của họ Hâu được xác định thế này: “*Phương Hắc tán của họ Hâu, dùng trị bệnh đại phong, từ chi khó chịu nặng nề, trong lòng ghét lạnh không đủ:*

<i>Cúc hoa</i>	<i>40 phân</i>
<i>Bạch truật</i>	<i>10 phân</i>
<i>Mẫu lệ</i>	<i>3 phân</i>
<i>Phòng phong</i>	<i>10 phân</i>
<i>Phân thạch</i>	<i>3 phân</i>
<i>Dương quy</i>	<i>3 phân</i>
<i>Khung cùg</i>	<i>3 phân</i>
<i>Tế tân</i>	<i>3 phân</i>
<i>Phục linh</i>	<i>3 phân</i>
<i>Kết cánh</i>	<i>3 phân</i>
<i>Nhân sâm</i>	<i>3 phân</i>
<i>Hoàng linh</i>	<i>5 phân</i>
<i>Càn cương</i>	<i>3 phân</i>
<i>Quế chi</i>	<i>3 phân</i>

Trên đây là 14 vị, nghiền nát thành tán, uống với rượu một thìa tấc vuông, uống một ngày một lần; trong 20 ngày đầu uống với rượu nóng, cấm tất cả thịt cá và tỏi lớn, thường phải ăn lạnh, 60 ngày thì thôi, tức thuốc chứa lại trong bụng không xuống. Hễ ăn nóng thì thuốc xuống. Ăn lạnh tức giúp sức thuốc vậy”.

Về thứ tử thạch anh phương, mục Tập liệu phương cũng của Kim quỹ yếu lược quyển hạ viết: *Trị thương hàn khiến không bao giờ đau trở lại là tử thạch hàn thực tán phương:*

<i>Tử thạch anh</i>	<i>10 phân</i>
<i>Bạch thạch anh</i>	<i>10 phân</i>
<i>Xích thạch chi</i>	<i>10 phân</i>
<i>Chung nhũ</i>	<i>10 phân nung rồi giã nhỏ</i>
<i>Quī cữu</i>	<i>10 phân</i>
<i>Thái nhất dư lương</i>	<i>10 phân đốt</i>
<i>Phụ tử</i>	<i>4 phân rang</i>
<i>Quát lữ căn</i>	<i>10 phân</i>
<i>Phòng phong</i>	<i>10 phân</i>
<i>Kết cánh</i>	<i>10 phân</i>
<i>Văn cấp</i>	<i>10 phân</i>
<i>Quế chi bỏ vỏ</i>	<i>4 phân</i>
<i>Cần cương</i>	<i>4 phân</i>

Trên đây là 13 vị, nghiền nát thành tán, uống với rượu một thìa tấc vuông". Bảng hai báo cáo này, nó trở thành rõ ràng là, hắc tán được gọi là hàn thực tán loại thảo, bởi vì hơn 4/5 trong số 14 vị của nó là thuộc về loại cỏ, trong khi chỉ hơn 2/3 trong số 13 vị của tử thạch hàn thực tán là thuộc cùng loại. Xếp tử thạch hàn thực tán vào loại thạch do thế không có gì đáng ngạc nhiên hết. Điểm đáng ngạc nhiên là, cả hai phương vừa kể đều nhằm tới những chủ trị như thương hàn và đại phong, nhưng không được ám chỉ một chút nào về khả năng làm cho "thần minh khai lãng" của chúng, mà lời của Hà Bình Thúc đã muốn nói. Có nhiên, chúng đều có tên hàn thực với lý do giản dị, là nếu ai dùng chúng tất phải ăn lạnh và sống trong những điều kiện lạnh, trừ rượu. Thế thì, phải chăng có những phương hàn thực tán khác với hai phương vừa liệt ra? Một điều tra sơ bộ cho thấy như sau:

Tôn Tư Mạo sau khi đồng nhất ngũ thạch tán “trước có tên là hàn thực tán” ở *Thiên kim dược phương* 22, đã chia ngũ thạch tán làm hai, một gọi là ngũ thạch cánh sanh tán và một gọi là ngũ thạch hộ mạng tán. Về ngũ thạch cánh sanh tán, ông viết: “Ngũ thạch cánh sanh tán trị bệnh ngũ lao thất thương của đàn ông, yếu ớt liệt giường, thuốc khác không thể chữa được, phục lấy phương sau đây thì không bệnh gì là không lành; chỉ có điều là phải bệnh lâu lắm mới phục; những người trẻ tuổi ít biết việc thì không được phục bậy, phải rõ ở trị lý và có thể nắm được khả năng của thuốc thì mới được phục; tuổi mới 30 thì không được phục; kẻ có thân lạnh, đít lở, âm sưng, thì phục nó càng hay.

Tử thạch anh	2 lượng rượu
Bạch thạch anh	2 lượng rượu
Xích thạch chi	2 lượng rượu
Chung nhũ	2 lượng rượu
Thạch lưu hoàng	2 lượng rượu
Hải cáp	2 lượng rượu
Phòng phong	2 lượng rượu
Quát lâu	2 lượng rượu
Bạch truật	7 phân
Nhân sâm	3 lượng
Kết cánh	5 phân
Tế tân	5 phân
Càn cương	5 phân
Quế tâm	5 phân
Phụ tử	3 phân rang bỏ vỏ.

Đây là 15 vị, giã nhỏ làm tán, uống với rượu một thìa tác vuông, ngày hai lần, tiết lượng trung bình thì

dùng ý mà chia ra. Hoàn toàn không có gì lạ xảy ra. Trong trường hợp có nóng nảy khó chịu buồn bực, có thể dùng nước lạnh rửa mặt và tay chân, cũng có thể tắm rửa cả thân mình. Nếu nóng, muốn bỏ thạch lưu hoàng và xích thạch chi, thì gọi là tam thạch cánh sanh tán, một phương nói là hàn thực tán, phương này do Hà hầu chế ra. Một lượng chia làm ba bọc (một bọc uống vào buổi sáng), đến khi mặt trời xế một trượng thì lại uống, khi trời xế hai trượng lại uống thêm một lần nữa”.

Về ngũ thạch hộ mạng tán, ông viết: “Ngũ thạch hộ mạng tán trị hư lao trăm bệnh, yếu ớt ho hen, đoản khí, khớp xương nóng, tứ chi khó chịu, đởn đau, hoặc ruột sôi, bụng trướng đau thắt, đại tiểu tiện không thông, cửt sắc vàng đỏ, rốn đau lúc ăn, mất mồ, đầu nhức, ghét lạnh, phong tê, ăn uống không tiêu, mau khát, mửa ẩu, bụng dưới sườn bị đầy, khí không được thở ra, cả mình phù thũng tê liệt nặng nề, không được co giãn, môi miệng xanh, chân tay co quắp, đau răng, sản phụ trúng phong, ruột dài lạnh, tuổi già mất mồ, ố phong, đầu phải che khăn, mình mặc áo dày mà ngồi gần lửa, đau lưng; trăm bệnh đều trị, không thể ghi hết, rất hay; phục lâu thì khí lực cường tráng, sống thọ lâu dài.

Tử thạch anh	2 lượng rưỡi
Bạch thạch anh	2 lượng rưỡi
Xích thạch chi	2 lượng rưỡi
Chung nhũ	2 lượng rưỡi
Thạch lưu hoàng	2 lượng rưỡi
Hải cáp	2 lượng rưỡi
Phòng phong	3 phân
Quát lâu	2 lượng rưỡi

Bạch truật	1 lượng rưỡi
Nhân sâm	5 phân
Kết cánh	5 phân
Tế tân	5 phân
Cần cương	1 lượng rưỡi
Quế tâm	3 phân
Phụ tử	3 phân rang bỏ vỏ.

Trên đây là 15 vị giã nhỏ thành tán, hai lượng làm một tễ chia làm 3 thiếp, buổi sáng trong dùng rượu thuần phục một thiếp, đến trời xế một trượng lại phục một thiếp khác, đến trời xế hai trượng lại phục một thiếp thứ ba. Như vậy đến khi ba thiếp đầu hết, thì tức khắc lấy nước lạnh rửa tay chân, khi thuốc đang phát ra hai bên thì đáng phải tề một chút, nhân thế cởi áo, lấy nước lạnh tắm hết cả mình, thế thuốc càng phát mạnh, cả thân đều cảm thấy mát mẻ, tâm ý khai lãng, mọi bệnh đều bớt, tuy đau liệt giường, nhưng chưa hết sáng thì đã lành. Con người có kẻ yếu kẻ mạnh, có kẻ chịu thuốc. Nếu người yếu ớt, thì có thể trước cho ăn một chút, rồi phục; nếu người mạnh thì không nên ăn; nếu có phục đều ba tễ mà không phát thì bệnh nhân quả là một người mắc chứng tức tích, không được phục ngay thêm, ngược lại phải trước hết phục tiêu thạch đại hoàn cho nó đi xong đã, rồi mới phục. Sau khi phục thuốc ấy, người ta phải chịu khó làm việc; nếu kẻ yếu ớt liệt giường không thể đi đứng được, thì bỗng đứng dậy dặt đi, thường phải mặc lạnh, ăn lạnh, ngồi lạnh, càng lạnh càng tốt. Nếu thuốc chưa tan thì không được tắm, tắm thì càng thêm lạnh, khiến thuốc ứ lại không phát, khiến người trần trở khó chịu, lúc ấy nên đun ấm rượu cho

lống, đứng dậy nhảy vọt hoạt động cho hết sức, khiến ch. ám rồi tẩm, khi đã giải thì ngừng, không được làm quá”.

Đây là hai phương hàn thực tán cùng cách dùng và chủ trị của nó theo *Thiên kim dược phương* của Tôn Tư Mạo. Mạo viết *Thiên kim dược phương* cùng những sách y học khác của ông trong khoảng những năm 627-649 dưới thời Lý Thế Dân. Nói thế này không có nghĩa, cách phân chia hàn thực tán thành hai loại với những tên cánh sanh và hộ mạng là một phát minh của Mạo và không dính líu gì hết với những nhà y học trước thời ông, bởi vì nó đã xuất hiện chính ngay trong *Phủ hậu bị cấp phương* 3 của Cát Hồng. *Phủ hậu bị cấp phương*, mà *Y tâm phương* đã dẫn thành *Phủ hậu cứu tốt phương*, viết: “*Phàm phục ngũ thạch hộ mạng cánh sanh cấp chủng nhủ hàn thực chư tán, thất tương hòa tiết độ, giai trí phát động*”, và như vậy liệt kê thêm một phương hàn thực tán thứ ba nữa gọi là chủng nhủ hàn thực, ngoài ngũ thạch hộ mạng và ngũ thạch cánh sanh. Hồng sinh năm 283 và mất năm 363, lúc ông 81 tuổi. Và trước Hồng không lâu, Tào Hấp cũng đã nói tới “*Hộ mạng thần tán*”, như *Ý tâm phương* 19 ghi lại, hay Tống Thượng đã viết; “*Thái nhất hộ mạng (ngũ) thạch hàn thực tán*” 2 quyển và *Tùy thư kinh tịch chí* 34 đã báo cáo. Đây là lịch sử của cái tên hộ mạng tán.

Về cánh tán, nếu trước Hồng ta không thấy ai nói tới, thì sau Hồng, Cận Thiệu đã chế ra một phương ngũ thạch sanh tán và gọi nó là cánh sanh tán. Thiệu, căn cứ *Thái bình ngự lãm* 722 dẫn lời nói của *Tấn thư* do Tạng Vinh Tự viết, thì đã “*sáng cho phương ngũ thạch*

tán, sĩ đại phu triều Tấn, không ai là không phục nó, đều được có hiệu quả khác thường”. Thiệu như vậy sống vào đời Tấn và chế ra ngũ thạch tán. Vai trò của Thiệu quan trọng đến nỗi, chính Tôn Tư Mạo trong *Thiên kim yếu phương* quyển 1 đã phải nói: “Phàm muốn trở thành đại y, thì quyết phải hiểu rõ cách bổ sách thuốc của Trương Trọng Cảnh, Vương Thúc Hòa, Nguyễn Hà Nam, Phạm Đông Dương, Trương Miêu và Cận Thiệu”. Sách thuốc của Thiệu do đó là một thứ sách cần thiết để trở thành những “đại y”. Rồi trong *Thiên kim dược phương*, Mạo ghi thêm phương cánh sanh tán thế này: “Cánh sanh tán trị bệnh đàn ông đàn bà lúc tật hư lao, ngực sườn ngược đẫy, tay chân khó chịu nóng nảy, tứ chi không hiệp, ăn uống khó tiêu, thân thể tật bệnh, chốc lạnh chốc nóng, đến nỗi liệt giường bốn năm mươi năm, phục mọi thứ thuốc không bớt, phương sau đây trị vạn bệnh không gì là không lành, nó là chủ phương.

Chung nhũ	2 lượng rượu (nghiên)
Bạch thạch anh	2 lượng rượu
Hải cáp	2 lượng rượu
Xích thạch chi	2 lượng rượu
Phòng phong	2 lượng rượu
Quát lâu	2 lượng rượu
Càn cương	1 lượng rượu
Bạch truật	1 lượng rượu
Kết cánh	5 phân
Tế tân	5 phân
Nhân sâm	3 phân
Phụ tử	3 phân (rang bỏ vỏ)

Đây là 13 vị, đều phải cần đến đất phù sa mới tốt, già nhỏ đi để làm tán, sàng một bao dầy, chia bốn lượng thành tám gói, dùng rượu nóng hòa mà uống một gói, chốc lát đứng dậy đi, tùy sức mà đi, trở về muốn ngồi nằm thì tùy ý mặc áo mà nằm, thích hợp với thân thể thì được. Lúc ăn thì phải lạnh, không được ăn nóng, chỉ được ăn rất lạnh, kỵ những thức ăn thịt heo, canh thịt, bún xào, không được giao cấu; những vật cấm kỵ đấy không được ăn. Phục thuốc sau 20 ngày mới được ăn uống nóng và giao cấu, có thể dần dần tùy ý, chỉ có điều là trong khi phục thuốc thì không được. Nếu đầu mặt bứt rứt, tóc rụng trùng phong, lược chải hơn trăm lần, thì một ngày có thể uống ba lần rượu, năm lần hiệp lại xong, đến chiều xuống, lại khát thì có thể uống rượu, ăn cơm chiều, thường khiến cho trong thân thể luôn luôn ấm áp có thể rượu; tay chân nếu có khó chịu nóng nảy thì có thể dùng nước lạnh rửa. Phương này, nếu gia thêm lưu hoàng tức là phương tán của Cận Thiệu vậy”.

Bằng câu cuối cùng này, Mạo cho ta thấy, cái gọi “cánh sanh tán” thực sự là phương ngũ thạch cánh sanh hàn thực của Cận Thiệu với sự loại bỏ vị lưu hoàng. Cánh sanh và hộ mạng hàn thực tán do thể thực sự có một lịch sử xưa hơn chính báo cáo đầy đủ và chi ly của Tôn Tư Mạo. Chúng tối thiểu đã xuất hiện một cách đầy đủ vào thời Cát Hồng và xác định một cách chi tiết với Cận Thiệu. Nói cách khác, chúng xuất hiện trước thời Thích Trí Bản.

Bây giờ so sánh tán phương của Cận Thiệu với

cánh sanh tán và hộ mạng tán do Mạo ghi lại, chúng ta có thể thấy r ngay là, chúng không khác nhau gì cho lắm. Giữa cánh sanh và hộ mạng tán sự khác nhau hoàn toàn nằm trong sự gia giảm những dược liệu liên hệ với không một loại bỏ nào. Ngay cả sự gia giảm cũng chỉ xảy ra một cách tương đối khá giới hạn. Trong 15 vị của chúng, chỉ 5 vị hay 1/3 là bị gia giảm và năm vị này, tức phòng phong, bạch truật, nhân sâm, cần cương và quế tâm, cũng không đóng một vai trò quyết định, khi đem so với ngũ thạch. Cánh sanh tán và hộ mạng tán từ đó có thể nói hầu như đồng nhất về phương diện hợp chất. Giữa tán phương của Thiệu và hai thứ tán vừa kể, một lần nữa sự khác nhau cũng không có gì đáng kể cho lắm.

Tán của Thiệu chỉ thiếu có vị tử thạch anh, ngoài ra thì hoàn toàn đồng nhất. Về phương diện gia giảm, nó gần giống với cánh sanh tán hơn là hộ mạng tán, một điều khá tự nhiên, dựa vào sự trùng tên. Cố nhiên, ngày nay chúng ta chưa thể nào xác định được ai là người đầu tiên thực sự đặt ra hệ thống phân chia kiểu của Tôn Tư Mạo. Như đã nói, những tác phẩm liên quan với hàn thực tán loại của Thích Trí Bản, Thích Huệ Nghĩa, Thích Đạo Hồng v.v... hiện đã thất lạc. Nhưng mấu tin đoạn phiến rời rạc còn lại phải hoàn toàn nhờ những trích dẫn của những người kiểu Sào Nguyên Phương, Tôn Tư Mạo, Vương Đào v.v... Dẫu thế, chúng ta đã biết một cách tương đối rõ ràng là, dưới tên Hàn thực tán tối thiểu năm phương thuốc, nếu không là nhiều hơn, đã được đề ra và được xác định một cách chi ly đáng muốn.

Ba phương vừa bàn đã tỏ ra có một liên hệ di truyền nào đấy giữa chúng kể từ thời Cát Hồng trở về sau. Nếu ta đem chúng so sánh với hai phương kể trước, tức hắc tán và tử thạch hàn thực tán của Trương Trọng Cảnh, ta thấy chúng có nhiều tương tự di truyền với Tử thạch hàn thực tán nhiều hơn là với hắc tán, một điểm khá tự nhiên. Trong 15 vị của ngũ thạch tán, chỉ 5 vị là thiếu mặt trong tử thạch hàn thực tán. Sự thiếu mặt này được đền bù với việc hiện diện của ba vị không thấy trong ngũ thạch tán, đấy là quĩ cứu, thái nhất dư lương và quế chi. Về hắc tán, ngay cả tử thạch hàn thực tán còn có những khác biệt khá lớn, hướng nữa là ngũ thạch tán và phương tán của Cận Thiệu. Chúng tôi do thế không cần phải nêu ra. Điểm cần nói là hắc tán và tử thạch hàn thực tán của Trương Trọng Cảnh thực sự nhằm đến những chủ trị thông thường, trong khi ngũ thạch tán và tán phương của Cận Thiệu là nhằm đến *“vạn bệnh không gì là không lành”*. Hơn thế nữa, Mạo bảo, phương cánh sanh tán của ông là do Hà hầu chế ra; và Hà hầu đây dĩ nhiên không ai khác hơn là Hà Yến, người đã khám phá ra tính chất *“làm cho tâm ý khai lãng”* của tử thạch hàn thực tán của Trọng Cảnh. Hàn thực tán trong chính nghĩa hẹp của nó do vậy phải giới hạn vào hai phương ngũ thạch cánh sanh và ngũ thạch hộ mạng do Tôn Tư Mạo ghi lại.

Hàn thực tán phương như thế có thể nói là gồm hai phương ngũ thạch cánh sanh tán và ngũ thạch hộ mạng tán. Cuốn sách Trí Bản viết là nhằm đến việc giải độc do hai thứ tán này tạo ra, nên nó gọi là giải hàn thực tán phương. Sao Bản phải bàn đến việc giải

độc chúng? Tôn Tư Mạo, mặc dù đã ghi lại cho ta khá nhiều mẩu tin quý giá trên về hàn thực tán, đã phải viết trong *Thiên kim yếu phương* 24 mục Giải ngũ thạch độc luận thế này: “Hàn thực ngũ thạch cánh sanh tán phương, xưa nói phương thuốc này đời thượng cổ không có, đời Hán mới có Hà hầu dùng nó, từ Hoàng Phủ Sĩ An trở xuống, có những kẻ dùng nó, không ai là không bày lưng xẻ mình để mà rước lấy sự sụp đổ. Tôi từ ngày có thức tính đến nay, chính mắt mình thấy sĩ nhân ở thành thị cũng như thôn quê, gặp lấy những trường hợp như thế không phải là một. Do thế, thà ăn lấy dây sắn hoang, chứ không phục thứ thuốc ngũ thạch, rõ nó là thứ thuốc độc mãnh liệt vĩ đại nhất, không thể mà không cẩn thận. Người hữu thức, nếu gặp phương này thì nên đốt đi, chớ để lại lâu làm gì. Nay chỉ ghi lại tính chủ đối của nó, ấy là đề phòng những người trước đã tự phục. Phương nó ngày nay đã theo nhau mất mát, không đáng để lại làm gì mà di hại cho hàm sanh”.

Đọc mấy lời nhận xét và kêu gọi đầy nhiệt tình này của một vị lương y vĩ đại như Tôn Tư Mạo, ta cũng đủ thấy người xưa coi hàn thực tán với một cặp mắt kính hãi như thế nào. Mạo ghi lại những phương của nó, ấy để phòng giúp những người tự phục lấy mà muốn tìm cách chữa, chứ không phải là muốn lưu lại như những phương có thể dùng cho mọi người. Ông kêu gọi những người “hữu thức” hãy gặp những phương thuốc do ông ghi liên hệ với nó thì đừng có để lâu, mà phải đốt đi ngay. Dầu có những lời kêu gọi và cảnh cáo này, chính thời Mạo cũng đang còn có nhiều người “phát bối giải thể nhi

thủ diên phú”, “bày lưng xẻ mình để mà rước lấy sự sụp đổ” cho chính mình. Trước thời ông, số người đó càng nhiều hơn nữa, như chính báo cáo dẫn trước của Hoàng Phủ Mật, hiệu Sĩ An, đã điểm chỉ. Sau khi Yên chết, người phục càng nhiều, cho tới nay vẫn không hết. Hai anh em Vương Huy là người đồng thời của Bân cũng đã chịu những cái chết thê thảm vì hàn thực tán. Huy bình sinh ưa phục thượng dược, đến khi em là Vương Tăng Liêm đau, Huy đem hết sức mình trị liệu. Nhưng Liêm “phục dược thất độ” nên chết. Huy than khóc dằn vặt, kêu gào tha thiết, kiểu “em bây giờ ở đâu, làm cho anh nhớ nhung xót xa, nghĩ em có tội gì mà phải chịu yếu khốc, để chết vì bàn tay anh, nên đừng việc thì xót xa tức giận, anh vốn rất thích y thuật, đã không khiến cho anh em con cái được bảo toàn, mà lại còn không tìm hiểu suy nghĩ chín chắn, đến nỗi làm quá, sinh uổng mạng, nghĩ một điều này, lại càng đau đớn xót xa hơn. Đau đớn xót xa làm sao đây? Tội lỗi của anh làm sao đây?”. Huy mất năm 444, lúc mới 29 tuổi, tiểu sử của Huy trong *Tống thư* 63. Huy phục thượng dược. Thượng dược như *Y tâm phương* dẫn Thích Huệ Nghĩa luận giải thích, là ngũ thạch hàn thực tán, ngũ thạch tán giả, thượng dược chi lưu. Song, để tả hàn thực tán là một “đại mãnh độc” như thế nào một cách sinh động, thì không ai có thể hơn chính Hoàng Phủ Mật, người đã thú nhận “tham dự việc phục nó”.

Chư bệnh nguyên hầu tống luận 6 dưới mục về Hàn thực tán phát hầu luận đã dẫn bàn luận của Hoàng Phủ Mật về hàn thực tán phát động chứng hầu thế này: “Nếu dùng hàn thực tán thất độ, thì hoặc tim đau như

dùi dâm, ngồi đáng ăn thì không ăn, đáng rửa thì không rửa, nóng lạnh thất nhau, khí kết không thông, tụ lại ở trong tim; miệng khóa lại không thể thở, phải mở miệng ra, dùng rượu nóng, tùy khả năng thu nhận ít nhiều mà đổ vào, khiến cho khí rượu phát ra hai bên, khí tự thông, được ưa, nhân thế lấy nước lạnh tắm ướt cái khăn tay, đắp lên chỗ đau, chỗ nóng lại dời đi, thế là tự giải. Đã giải thì phải gấp ăn đồ lạnh, có thể ăn nhiều càng tốt. Trong những thứ đau, đau tim là khẩn cấp nhất, phải cứu nó như cứu người lao vào nước sôi hay lửa bỏng, thì có thể cứu được. Hoặc có kẻ khi tuyệt không còn ý thức, mở miệng không thể ra, kẻ bị bệnh không tự ý thức, thì đáng phải nhờ người bên cứu, cốt yếu dùng rượu nóng làm cổ gốc của tỉnh mạng. Hễ đổ không xuống được, phải cạy răng mà lấy rượu đổ vào. Nếu yết hầu có bị chặn và rượu đổ vào lại trào ra, thì cũng không ngừng đổ. Trào ra lại đổ vào, như vậy có thể tới nửa ngày. Khi rượu xuống thì khí thông, người bệnh sẽ sống lại. Nếu không xuống và đổ không xuống thì liền giết người vậy. Hoặc có người tay chân đau khắp, cốt tiết muốn rời ra, thân thể phát ung nhọt cứng cục, ngồi nằm một chỗ không tự dời thì nóng bừng khắp mình, nhấm lại một chỗ, hoặc hạch cục cứng rắn đau nhức, quá lắm thì phát thành ung thư. Khi mới biết thì lấy nước lạnh rửa, lấy đá lạnh ướp lấy người. Người bị nhẹ thì chỉ một chốc hàn thực tán sẽ tan, nếu người bị nặng thì phải tắm nước vài ngày mới dứt, bấy giờ mới bớt. Tắm rửa không có hạn, chỉ cốt lấy sự bớt bệnh làm kỳ. Nếu đã làm hết sức mà không bớt, thì lấy một viên đá mài dao đốt lửa khiến cho nó nóng rồi đem bỏ vào trong rượu đẳng. Đá khi vào rượu đẳng thì đều tan vỡ

ra, nhân thể già nhỏ, lấy nước nhựa đó bôi lên chỗ giọt ba lần thì liền bớt. Cũng có thể bắt con tằm tào trong phần, già nhỏ khiến cho mịn, đem bôi lên giọt, thì cũng không quá ba lần, nó liền bớt, rất hay. Hoặc có người uống rượu không giải, ăn nuốt không xuống, chốc lạnh chốc nóng, không rửa thì nóng, mà rửa thì liền lạnh. Thứ nặng đến tới vài chục ngày, thứ nhẹ thì chỉ vài ngày. Ngày đêm không thể ngủ, buồn bã bức tức, tự nháy nhót khiếp sợ, hoảng hốt quên sai, ngồi phạm nóng chữa lâu ngày, chỗ nằm mất tiết, ăn nóng bị tích, bèn trong đặc lên, khiến cho sức nóng và thuốc cùng đi đôi, lạnh nóng giao tranh, tuy dùng phương pháp để cứu, rốt cuộc cũng không thể giải. Tôi thường như vậy, ngồi nhìn đồ ăn mà chảy nước mắt, cầm dao muốn tự cắt cổ mình, nhờ gia nhân thấy giằng lại, nên việc không thể làm được; trở về ngồi nghỉ, mới gượng ăn, uống nước lạnh, thì mới thôi. Tai họa này không thành, chỉ một sợi tóc tơ thôi. Hễ ai phục lấy hàn thực tán, dấu có rất thông minh, đến khi phát thì cũng ăn nói điều toa khoáng lác, bảo dạy khó hiểu. Chính vì điều này mà người phục nó chết không kể xiết. Phải gấp uống thang tam hoàng thì nó hạ ngay. Khi tôi đang ở trong khốn đốn ấy, cả nhà bà con, không ai có thể cứu. May nhờ vong huynh tôi là Sĩ Nguyên tìm phương dược thang tam hoàng, hiệp lại khiến tôi phục, khi xuống hết, liền bớt. Từ đấy, tôi thường lấy giúp cứu những người khác..”.

Tôi dịch một đoạn ngắn của báo cáo khá dài do Hoàng Phủ Mật viết về những phát chứng nguy hiểm của hàn thực tán và cách thức giải trị chúng. Chỉ cần

đọc đoạn “*tôi thường như vậy, ngồi nhìn đồ ăn mà chảy nước mắt, cầm dao muốn tự cắt cổ*”, cũng đủ thấy, tại sao Tôn Tư Mạo gọi nó là một “*dại mãnh độc*” và “*ai thấy thì đốt ngay chứ đừng để lâu*”. Trí Bản viết *Giải hàn thực tán phương*. Cuốn sách này, như đã nói, bây giờ bị tán thất, ta không thể nào biết Bản đã đề nghị những cách thức nhằm giải trị những chứng bệnh do việc phục hàn thực tán tạo ra thế nào. Ở đây, vì thế, sau khi trình bày sơ lược hàn thực tán là gì và tại sao Bản phải viết một cuốn sách về nó, chúng tôi chỉ cần vạch ra là, nền y học Phật giáo thời ông, đặc biệt trong liên hệ với vấn đề giải độc hàn thực tán, đã đưa ra những lý thuyết khá lôi cuốn, mà nổi tiếng nhất là thuyết “*dược dự dược tự tương đối*”. Căn cứ *Chư bệnh nguyên hầu tổng luận* Đạo Hoàng miền Giang Tả có viết *Giải tán đối trị phương*, nói rằng: “*Phương hàn thực tán, dùng thuốc cùng tự tương của thuốc mà đối nhau, mỗi thuốc độc thì phát ra mỗi bệnh, như chủng nhũ đối với bạch truật, nếu bạch truật dụng độ chủng nhũ thì ngực chận, đoạn khí, nếu chủng nhũ dụng độ bạch truật thì đầu nhức mắt đau*”.

Lý thuyết “*dược tự tương*” này, những nhà dược học Trung Quốc về sau đã phê bình vì không thấy nó trong *Thần nông bản thảo*. *Tiểu phẩm phương* của Trần Diên Chi đã viết: “*Thần nông bản thảo kinh mô tả tính vị của thuốc cỏ và thuốc đá, đã không nói chuyện hòa hiệp của việc đối trị, cũng không có thuyết đích chỉ phát động*”. Vương Đào viết *Ngoại đài bí yếu* vào năm 753 cũng lên tiếng nhận xét: “*Thần nông và Đông Quân sâu rõ dược tính, tinh chống nhau, ghét nhau, tránh nhau*”.

*của chúng đều đầy đủ ở Bản thảo. Chỗ truyền của Đạo Hồng căn cứ vào đâu?” Đến thế kỷ XI, Thẩm Quát trong *Mộng Khê bút đàm* 18 cho dẫn *Như thạch luận*, theo đấy “phục chủng nhữ thì suốt đời phải kỵ bạch truật”. Dựa trên quan niệm tác dụng đặc thù của từng dược tố ngày nay của chúng ta, quan niệm dược tự tương có thể nói là đã đi trước thời ông rất nhiều, bởi vì nó lần đầu tiên cho thấy, tại sao một hỗn hợp như hàn thực tán có thể làm tê liệt hay làm cho “*thần minh khai lãng*” cả thân người. Cả Đạo Hoằng lẫn Đạo Hồng như vậy chắc chắn phải có một ảnh hưởng và liên lạc nào đấy đối với những phát triển sau về vấn đề y dược và đặc biệt vấn đề giải độc hàn thực tán.*

Đạo Hồng, mặc dù hai cuốn sách của ông đã được *Tùy thư kinh tịch chí* kể tới, hiện nay chúng tôi chưa thể tìm ra một người cùng tên trong các cuốn sử Phật giáo trước thời Tống. Ông rất có thể là nhà sư Tăng Hồng, hoạt động vào khoảng những năm 407, mà *Biện chính luận* 7 và *Pháp Hoa kinh truyện ký* 5 nói tới. Về Đạo Hoằng, *Cao tăng truyện* 6 đã liệt ông như đệ tử của Huệ Trì (326-412) và bảo ông “*nghiệp hành thanh mãn*”, thế thôi. Ông do thế chắc sống vào khoảng những năm 350-430. Hoằng và Hồng từ đó đều là những người sống trước Bản. Cách thức giải độc của Bản trong *Giải hàn thực tán* vì thế rất có thể có những tương tự với quan niệm giải độc của hai vị vừa kể. Điểm đáng tiếc là, cách thức giải độc hàn thực tán của họ chúng tôi không có điều kiện bàn tới ở đây. Trong liên hệ này, cần vạch ra là, bản liệt kê thư tịch của *Tùy thư* đã tỏ ra không đầy đủ cho lắm. Cuốn sách của Hoằng không được liệt ra. Số

lượng sách y khoa Phật giáo có thể nhiều hơn số 12 hay 13 cuốn hiện biết.

Với sự có mặt của Trí Bản, lịch sử y học Việt Nam trong năm thế kỷ đầu công nguyên có thể ghi lại với những giới mốc sau.

Năm

Sự biến y học

- | | |
|----------|---|
| 8 tdl. | Quế Phụ phát hiện được tính của quế |
| 195 sdl. | Mâu Tử chống việc trị bệnh bằng phù phép. <i>Hoàng đế tổ vấn kinh</i> và <i>Thần nông bản thảo</i> xuất hiện. |
| 320 | Vu Đạo Thúc đến và mất tại Bắc bộ. |
| 466 | Trí Bản bị đày ra nước ta. |

PHỤ LỤC

NGUYÊN BẢN HÁN VĂN CỦA SÁU LÁ THƯ

(Đại chính Tân Tu ĐTK trong *Hoàng Minh tập 11*,
ĐTK 2102 từ 70a26-72a19)

T52n2102_p0070a26 || 高明二法師答李交州森難佛不見形事
 T52n2102_p0070a27 || (并李書)
 T52n2102_p0070a28 || 夫道處清虛四大理常。而有法門妙出群域。
 T52n2102_p0070a29 || 若稱其巧能。利物度脫無量爲教。何以不見
 T52n2102_p0070b01 || 眞形於世直空說而無實耶。今正就尋西方
 T52n2102_p0070b02 || 根源。伏願大和上。垂懷允納。下心無惜神
 T52n2102_p0070b03 || 誥。弟子李森和南
 T52n2102_p0070b04 || 釋道高白。奉垂問至聖顯晦之跡。理味淵博
 T52n2102_p0070b05 || 辭義昭洗。敬覽反覆彌高德音。使君垣牆崇
 T52n2102_p0070b06 || 邃得門自難。輒罄愚管罔象玄珠。夫如來應
 T52n2102_p0070b07 || 物凡有三焉。一者見身放光動地。二者正法
 T52n2102_p0070b08 || 如佛在世。三者像教彷彿儀軌彷彿。儀軌應
 T52n2102_p0070b09 || 今人情。人情感像。孰爲見哉。故淨名經云。善
 T52n2102_p0070b10 || 解法相知衆生根。至於翹頭末城龍華三會。
 T52n2102_p0070b11 || 人情感見。孰爲隱哉。故法華經云時我及衆
 T52n2102_p0070b12 || 僧。俱出靈鷲山。嬾佉之宮孱然可期。西方
 T52n2102_p0070b13 || 根源何爲不睹。而世之疑者多謂。經語不符
 T52n2102_p0070b14 || 闍寄情少咸以不睹生滯。夫三皇五帝三代
 T52n2102_p0070b15 || 五霸。姬旦孔丘刪詩制禮。並聞史籍。孰睹之
 T52n2102_p0070b16 || 哉。釋氏震法鼓於鹿園。夫子揚德音於鄒
 T52n2102_p0070b17 || 魯。皆耳眼所不得。俱信之於書契。若不信彼
 T52n2102_p0070b18 || 不患疑此。既能了彼何獨滯此。使君聖思淵
 T52n2102_p0070b19 || 遠洞鑒三世。願尋壽量未盡之教。近取定光
 T52n2102_p0070b20 || 孺童之跡。中推大通智勝之集。以釋衆人之
 T52n2102_p0070b21 || 幽滯。若披重霄於太陽。貧道言淺辭拙。語
 T52n2102_p0070b22 || 不宜心。冀奉見之日。當申之於論難耳。謹
 T52n2102_p0070b23 || 白
 T52n2102_p0070b24 || 李和南。旋省雅論。位序區別辭況沖美。欣

T52n2102_p0070b25 || 會良多。所謂感化異時像正殊俗。援外以映
T52n2102_p0070b26 || 內。徵文以驗實。敬範來趣無所間然。然夫受
T52n2102_p0070b27 || 悟之由必因鑿觀。闢寄生疑。疑非悟本。若書
T52n2102_p0070b28 || 契所在異代齊。解萬世之後可不待聖而師
T52n2102_p0070c01 || 矣。若乃聲跡並資言像相濟。大義既乖儒
T52n2102_p0070c02 || 墨競興。豈徒正信不朗。將亦謗誤增疊。得不
T52n2102_p0070c03 || 取證於示見印記以自固乎。大聖以無礙之
T52n2102_p0070c04 || 慧。垂不請之慈。何爲吝昭昭之明。晦倍尋
T52n2102_p0070c05 || 之器。絕群望於泥洹之後。興罪垢於三會之
T52n2102_p0070c06 || 先。獨狗空陳。其能悟乎。儀像虛設。其能信乎
T52n2102_p0070c07 || 至於。帝王姬孔訓止當世。來生之事存而不
T52n2102_p0070c08 || 論。故其隱見廢興權實莫辯。今如來軌業彌
T52n2102_p0070c09 || 貫三世。慈悲普潤。不得以見在爲限。群迷求
T52n2102_p0070c10 || 解。不可以滅盡致窮。是以化度不止於篇籍。
T52n2102_p0070c11 || 佛事備列於累萬。問今之所謂佛事者。其焉
T52n2102_p0070c12 || 在乎。若如雅況。所信在此所驗在彼。而聖不
T52n2102_p0070c13 || 世出。孔釋異塗。即事而談罔非矛盾矣。其可
T52n2102_p0070c14 || 相驗乎。未能默廢。聊復寓言。幸更詳究。遲睹
T52n2102_p0070c15 || 清釋
T52n2102_p0070c16 || 釋道高白。重奉深誨。義華旨遠。三讀九思
T52n2102_p0070c17 || 方服淵致故。知至理非庸近能測。微言奧辭
T52n2102_p0070c18 || 非鄙訥所參。今謹率淺淺臚陳所懷。夫萬善
T52n2102_p0070c19 || 爲教其途不一。有禪冥林藪。有修德城傍。或
T52n2102_p0070c20 || 曲躬彈指。或歌頌言詠。皆耳眼所共了爲者
T52n2102_p0070c21 || 亦無量。斯則受悟之津由闢寄之稱。何必受
T52n2102_p0070c22 || 悟於因。鑿觀何必闢寄。其則生疑。疑亦悟本。
T52n2102_p0070c23 || 請當論之。疑則求解。解則能悟。悟則入道。非
T52n2102_p0070c24 || 本如何。雖儒墨之競興。九流之是非。乃燭火

T52n2102_p0070c25 || 之不息。非日月之不輝。何急急於示現。而
T52n2102_p0070c26 || 促促於同歸哉。今不罔季俗無證。驗以徵
T52n2102_p0070c27 || 誠。亦不謬大聖吝昭昭之光明。而世之疑者
T52n2102_p0070c28 || 裾以不睹形。遂長迷於大夢。橫沈淪而溺生
T52n2102_p0071a01 || 死。先儒往哲粗有舊說。途無異轍。輒述而
T52n2102_p0071a02 || 不作。夫亡身投誠必感。感則俱見。不感不
T52n2102_p0071a03 || 見。其有見者以告不見。其不見者會不信見。
T52n2102_p0071a04 || 聖人何嘗不在群生。何常不見哉。聞法音而
T52n2102_p0071a05 || 稱善。芻狗非謂空陳。睹形像而曲躬。靈儀豈
T52n2102_p0071a06 || 爲虛設。姬孔救頹俗而不瞻。何暇示物以
T52n2102_p0071a07 || 將來。若丘旦生遇於結繩。則明三世而不已。
T52n2102_p0071a08 || 問今佛事其焉在乎。低首合掌莫非佛事。但
T52n2102_p0071a09 || 令深悟有方殊途同歸耳。前疏所弘彼此疑
T52n2102_p0071a10 || 信者。正爲世人不見便謂無佛。故取不見。周
T52n2102_p0071a11 || 孔爲其成准耳。此乃垂拱而相隨。豈矛盾之
T52n2102_p0071a12 || 謂哉。使君生知無假素氣天然。居大寶之地。
T52n2102_p0071a13 || 運穎脫之恩。流浪義苑涉驟書園。吐納餘
T52n2102_p0071a14 || 暇優遊永日。德音旣宣莫不側聽。貧道學業
T52n2102_p0071a15 || 黽淺。弘慚簡札。上酬謬略。懼塵盛藻。追增
T52n2102_p0071a16 || 悚愧。流汗[雨/(月*永)]深謹白
T52n2102_p0071a17 || 李和南。雅論明受悟之津。爰自疑得聞寄有
T52n2102_p0071a18 || 餘無取鑒觀。鞠躬讀誦咸足屈道。覽復往況
T52n2102_p0071a19 || 彌睹淵蹟。然所謂像法乖正求悟理。借筌
T52n2102_p0071a20 || 會旨無假示見。此固姬孔所以垂訓。輝光
T52n2102_p0071a21 || 所以垂示。表則取之世典綽焉足矣。放光動
T52n2102_p0071a22 || 地徒何爲乎。若正信不止於俯仰。而佛事備
T52n2102_p0071a23 || 舉於形聲。大覺所由妙其色涉求之可基
T52n2102_p0071a24 || 其始。故知信者必以儒墨致疑。學者將由無

T52n2102_p0071a25 || 證自悔。咨明無咎於三五。潛景道德愆於十
T52n2102_p0071a26 || 號矣。豈不然乎。又所謂姬孔務拯頽季。無暇
T52n2102_p0071a27 || 來生。設在結繩三世自明。亦又不然。七經所
T52n2102_p0071a28 || 陳義兼未來。釋典敷載事正緣報。故易云。
T52n2102_p0071a29 || 積善餘慶積惡餘殃。經云。無我無造無受者。
T52n2102_p0071b01 || 善惡之業亦不亡。此則緣教常緩兼訓已弘。
T52n2102_p0071b02 || 豈謂所務在此所闕在彼哉。來論雖美。故自
T52n2102_p0071b03 || 循環之說耳。望復擢新演異。以洗古今之
T52n2102_p0071b04 || 滯。使夷路坦然積礙大通也。深願大和上垂
T52n2102_p0071b05 || 納毫款。弟子李淼謹呈
T52n2102_p0071b06 || 釋法明白。巨論爰降。敬覽移日。馥若幽蘭。
T52n2102_p0071b07 || 清若蕙風。貧道器非霜穎運非庖生。動乖理
T52n2102_p0071b08 || 聞獨踴疑族。良由辭訥旨滯劇難呈陳。愚謂
T52n2102_p0071b09 || 貳暗寄奇鑿觀示見。鞠躬歌讚感動靈變。並
T52n2102_p0071b10 || 趣道之津梁。清升之嘉會。故宜寄觀雙舉疑
T52n2102_p0071b11 || 驗兩行。豈得罷絕示見頓漏神采。齊軌姬孔
T52n2102_p0071b12 || 同範世訓。放光動地徒爲空言。夫法身凝寂
T52n2102_p0071b13 || 妙色湛然。故能隱顯順時行藏莫測。顯則乘
T52n2102_p0071b14 || 如而來。隱則善逝而去。即言求旨何愆十號
T52n2102_p0071b15 || 哉。餘暉所映足光季俗。信者豈以熒燭增
T52n2102_p0071b16 || 疑。正向旦白黑比肩。塔像經書彌滿世界。
T52n2102_p0071b17 || 學者豈以無證自悔。又引七經義兼未來。積
T52n2102_p0071b18 || 善餘慶積惡餘殃。雖新新生滅交臂代謝。善
T52n2102_p0071b19 || 惡之業不得不受。此乃過明三世愈亮七經。
T52n2102_p0071b20 || 徵翰檢實則聞命矣。前論云。帝王姬孔訓止
T52n2102_p0071b21 || 當世。來生之事存而不論。故其隱見廢興權
T52n2102_p0071b22 || 實莫辨。似若矛盾義將安寄。當仁不讓。伏聽
T52n2102_p0071b23 || 淵蹟。前疏粗述至聖沈浮。而義据未照辭況

T52n2102_p0071b24 || 未泯。護更詳究共弘至道。夫群生長寢於三
T52n2102_p0071b25 || 有。衆識永愆於六塵。潛移爲吞噬之主。相續
T52n2102_p0071b26 || 爲迴轉之輪。形充逆旅之館。神當過憩之賓。
T52n2102_p0071b27 || 往來三惡而苦楚。經離八難而酸辛。欣樂暫
T52n2102_p0071b28 || 娛憂畏永劫。一身死壞復受一身。雖世智
T52n2102_p0071b29 || 辯聰群書滿腹。百家洞了九流必達。知死生
T52n2102_p0071c01 || 有命富貴在天。鬼神莫之要。聖哲不能豫。
T52n2102_p0071c02 || 未免謬見以翳情。疑似以干慮。寄懷於巫
T52n2102_p0071c03 || 精。投誠於符咒。執邪以望正。存僞以待眞。
T52n2102_p0071c04 || 遲迴於兩心。躊躇於二逕。放光動地。其可見
T52n2102_p0071c05 || 乎。所以玄籍流布列筌待機。機動必感。感而
T52n2102_p0071c06 || 後應者也。自有棲志玄宅下操淵達逾明。一
T52n2102_p0071c07 || 生若朝露。辯三世之不虛。縱譽於清真之
T52n2102_p0071c08 || 術。斂控於濁僞之衢。植德耘邪而蒼蔚。樹福
T52n2102_p0071c09 || 灌正而扶疏。苦節競辰於寸陰。潔己爭逝於
T52n2102_p0071c10 || 桑榆。懷誠抱向感而遂通。豈不親映光榮而
T52n2102_p0071c11 || 睹其靈變哉。若耳目所自了。或通夢之所
T52n2102_p0071c12 || 見。如漢明因夢以感聖。大法於是而來遊。帝
T52n2102_p0071c13 || 主傾誠以歸德。英豪斂衽以服化。沙門齊肩
T52n2102_p0071c14 || 於王公。僧尼直躬於天子。九十六種孰爲高
T52n2102_p0071c15 || 哉。宋武皇帝始登帝位。夢一道人提鉢就乞。
T52n2102_p0071c16 || 因而言曰。君於前世施夷衛佛一鉢之飯。
T52n2102_p0071c17 || 居得斯位。遣問嚴公徵其虛實。嚴公即送七
T52n2102_p0071c18 || 佛經呈聞。吳主孫權初疑佛法無驗。當停
T52n2102_p0071c19 || 罷省遂獲舍利。光明照宮。金鐵不能碎。爐冶
T52n2102_p0071c20 || 不能融。今見帝京建初寺是。吳郡有石佛。浮
T52n2102_p0071c21 || 身海水。道士巫師人從百數。符章鼓舞一不
T52n2102_p0071c22 || 能動。黑衣五六朱張數四。薄爾奉接遂相勝

T52n2102_p0071c23 || 舉。即今見在吳郡北寺。淳誠至到者莫不有
T52n2102_p0071c24 || 感。朱張連世奉佛。由睹驗。致郭文學祇崇
T52n2102_p0071c25 || 三寶正信堅明。手探虎鏝深識安危。蘭公拂
T52n2102_p0072a01 || 嚴雪於猛獸。護公慰枯泉而洪流。並高行逸
T52n2102_p0072a02 || 群清神邁俗。皆有異跡。世咸記焉。自茲以
T52n2102_p0072a03 || 外。不可勝論。貧道少情學業。迄于白首孤
T52n2102_p0072a04 || 陋寡聞。彰於己誠直言朴辭。未必可採不
T52n2102_p0072a05 || 亢當。伏慚悚。謹白
T52n2102_p0072a06 || 荊州宗居士造明佛論。稱伯益述山海。申毒
T52n2102_p0072a07 || 之國偃人而愛人。郭朴博古毒即天竺浮
T52n2102_p0072a08 || 圖所興(浮圖者佛圖也)劉向列仙敘七十四人在
T52n2102_p0072a09 || 佛經。學者之管闡於斯。又非漢明帝而始
T52n2102_p0072a10 || 也。道人澄公仁聖。於石勒虎之世。謂虎曰。臨
T52n2102_p0072a11 || 淄城中有古阿余王寺處。猶有形像承露
T52n2102_p0072a12 || 盤。在深林巨樹之下。入地二十餘丈。虎使
T52n2102_p0072a13 || 使者依圖掘求。皆如言得。(阿余王者阿育王也)姚略
T52n2102_p0072a14 || 叔父爲晉王於河東蒲阪故老所謂阿育王寺
T52n2102_p0072a15 || 處。見有光明。鑿求得佛骨於石函銀匣之中。
T52n2102_p0072a16 || 光曜殊常隨路迎睹於[深·木+(革*月)]上。比丘今見辛
T52n2102_p0072a17 || 寺。由此觀之。有佛事於齊晉之地久矣。所以
T52n2102_p0072a18 || 不說於三傳者。亦猶干寶孫盛之史無語稱
T52n2102_p0072a19 || 佛妙化實彰。有晉而盛於江左也

LỊCH SỬ PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẬP I

Lê Mạnh Thát

Chịu trách nhiệm xuất bản

Trần Đình Việt

Biên tập

Đỗ Loan

Sửa bản in

Quỳnh Trang

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai Q-1

ĐT: 8225340-8296764-8220405-8296713-8223637

Fax: 84.8.8222726

Email: nxbtpchem@bdvn.vnd.net

Thực hiện liên doanh:

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

716 Nguyễn Kiệm, Q. Phú Nhuận. Tp. Hồ Chí Minh

ĐT: 8448892 – Fax: 84.8.8443416

In lần thứ 2, số lượng 500 cuốn, khổ 14,5 x 20,5cm tại Xí nghiệp in Tân Bình. Giấy phép xuất bản số: 1519-61/XB-QLXB cấp ngày 22/12/1999. In xong và nộp lưu chiểu tháng 3 năm 2003.

Giá: 80.000 đ

