

Tác giả: Dương Lực



kịch điện
văn hoá

5000 năm

TRANG
HÓA

Tập 4

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN



***KINH ĐIỂN VĂN HOÁ
5000 NĂM TRUNG HOA***

Dịch theo bản gốc : "ZHONG HUA WU QIAN NIAN WEN HUA JING DIAN"
Nhà xuất bản Khoa học Kỹ thuật Bắc Kinh, tháng 7 năm 1999.

DƯƠNG LỰC

KINH ĐIỂN VĂN HOÁ 5000 NĂM TRUNG HOA

TẬP IV

Chủ tịch Hội đồng dịch thuật:

TRẦN THỊ THANH LIÊM

Hiệu đính:

NGUYỄN BÍCH HẰNG



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HOÁ - THÔNG TIN

HỘI ĐỒNG DỊCH THUẬT

Chủ tịch
TRẦN THỊ THANH LIÊM

CÁC ỦY VIÊN
(Xếp theo thứ tự A, B, C)

1. TẠ NGỌC ÁI
2. TRẦN THỊ HẢI ANH
3. VƯƠNG MỘNG BƯU
4. NGUYỄN VIỆT DẪN
5. ĐỖ VIỆT ĐIỆU
6. THÁI TÂM GIAO
7. NGUYỄN BÍCH HẰNG
8. TRỊNH VĨNH HẠNH
9. NGUYỄN THU HIỂN
10. NGUYỄN NGỌC LÂN
11. TRẦN THỊ THANH LIÊM
12. THÍCH ĐẠO LIÊN
13. LÊ DUY MINH
14. THÍCH THANH NINH
15. ĐÀO HÀ NINH
16. TRẦN ĐỨC THÍNH
17. LUYỆN XUÂN THU
18. BÙI TƯỜNG VIỆT
19. NGUYỄN ANH XUÂN
20. TRẦN HẢI YẾN

LỜI NÓI ĐẦU

Nhà nay, giao lưu văn hoá giữa các quốc gia trên hành tinh ngày càng được mở rộng. Việc tìm hiểu, nghiên cứu nền văn hoá lâu đời, rực rỡ của Trung Quốc, một nền văn hoá vĩ đại và là một trong những cái nôi của văn hoá thế giới, đã và đang được các nước trên thế giới và Việt Nam quan tâm.

Đáp ứng nhu cầu của đông đảo bạn đọc, Nhà xuất bản Văn hoá - Thông tin trân trọng giới thiệu cuốn "KINH ĐIỂN VĂN HOÁ 5000 NĂM TRUNG HOA", một trong ba công trình khoa học hàng đầu của nữ tác giả nổi tiếng Trung Quốc - Giáo sư Dương Lực.

Giáo sư Dương Lực đã dồn hết tâm lực, trí tuệ, đọc tới hàng vạn cuốn sách, vượt muôn ngàn khó khăn gian khổ, tìm tòi, nghiên cứu, kéo dài 30 năm mới hoàn thành bộ sách vào đúng dịp kỷ niệm 50 năm ngày thành lập nước Cộng hoà Nhân dân Trung Hoa.

"Kinh điển văn hoá 5000 năm Trung Hoa" là bộ sách có giá trị văn hoá lớn, đã giới thiệu tóm lược toàn bộ nền văn hoá lâu đời của nước Trung Hoa một cách đầy đủ, sâu sắc, khoa học trên nhiều bình diện. Bằng hình thức : Hệ thống, trình bày phân tích, nghiên cứu, lập luận thông minh sắc sảo, tác giả đã dẫn dắt người đọc đến với các chủ đề : lịch sử văn hoá, điển tịch, nhân vật, triết học, tư tưởng,

tôn giáo, nghệ thuật, văn tự, v.v... một cách khoa học, cụ thể, đầy hào hứng.

Các nhà nghiên cứu văn hoá Trung Quốc cho rằng : đây là bộ sách quý mang tính thư tịch đại chúng và là tác phẩm giàu tính văn hoá lịch sử lưu truyền muôn đời.

Bộ sách được hội đồng dịch thuật gồm 20 dịch giả là giáo sư, giảng viên tiếng Trung Quốc, các cộng tác viên trung tâm dịch thuật của Trường Đại học Ngoại ngữ Hà Nội cùng chuyên gia Hán ngữ Nhà xuất bản Văn hoá - Thông tin chuyển sang tiếng Việt một cách công phu, cẩn trọng.

Hy vọng cuốn sách sẽ là tài liệu tham khảo bổ ích đối với các nhà nghiên cứu và đông đảo bạn đọc muốn chiêm ngưỡng, tìm hiểu một cách tổng thể nền văn hoá đặc sắc muôn màu của nước Trung Hoa đặt trong bối cảnh và tương quan với nền văn hoá cổ truyền Việt Nam, phương Đông và thế giới.

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HOÁ - THÔNG TIN

MỤC LỤC

QUYỂN TÁM NHÔ GIÁO

CHƯƠNG 107 : Quan hệ trọng đại giữa Chu Dịch và Nho học Trung Quốc.	28
81. Chu Dịch là kinh điển chính thống của Nho học.	29
82. Tiêu điểm của mối quan hệ Dịch - Nho	31
I. Mối quan hệ về quan điểm chính trị.	31
II. Mối quan hệ về quan điểm triết lý.	37
III. Tương thông trong quan niệm luân lý	53
83. Những gợi mở.	58
I. Gợi mở về tương thông luân lý của Nho Dịch	58
II. Gợi mở của sự tương thông triết lý của Nho Dịch	58
CHƯƠNG 108 : Hệ thống tư tưởng cơ bản của Nho gia.	61
81. Khái luận.	61
I. Nho gia là học phái tư tưởng quan trọng của các thời đại lịch sử Trung Quốc.	62
II. Nho học, Kinh học và Khổng học.	63
82. Nhân là cốt lõi của hệ tư tưởng Nho học	64
I. Phân tích Nhân là cốt lõi của hệ tư tưởng Nho học.	64
II. Khổng Tử người sáng lập đạo Nhân	65
III. Nho gia phát triển đạo Nhân.	67

83. Lễ là tượng trưng cho văn minh văn hoá Nho gia.	70
I. Lễ là bộ phận cấu thành quan trọng của hệ tư tưởng Nho học.	70
II. Khái niệm Lễ và Khổng Tử tạo ra lễ.	71
III. Sự phát triển của Lễ chế Nho gia.	73
84. Hiếu là gốc rễ của Nho học.	76
I. Nội hàm của Hiếu.	76
II. Sự phát triển của đạo Hiếu.	77
III. Ảnh hưởng của đạo hiếu Nho gia.	78
85. Trung dung là thước đo tư tưởng Nho gia	79
I. Khái niệm trung dung.	79
II. Sự phát triển của đạo trung dung.	80
III. Trung dung là sự trung kiên của hệ tư tưởng Nho học.	83
IV. Đạo trung dung là triết lý quan trọng của Nho học.	85
V. Tư tưởng trung dung ảnh hưởng đến Trung Quốc.	85
CHƯƠNG 109 : Lịch sử phát triển Nho học và ảnh hưởng của nó.	87
81. Khái thuật	88
82. Khổng Tử sáng lập học phái Nho gia và ảnh hưởng của nó.	90
I. Người tiên phong tạo nên tư tưởng Nho gia.	90
II. Từ Chu Công đến Khổng Tử.	91
III. Khổng Tử đặt nền móng cho tư tưởng cơ bản của Nho học.	92
83. Học trò của Khổng Tử truyền bá và phát triển học phái Nho gia	96
I. Dịch truyền ra đời là đóng góp vĩ đại đối với truyền bá và phát triển tư tưởng Nho gia.	96
II. Tử Tư làm sách Trung dung bổ sung rất lớn cho Nho học.	97
III. Ảnh hưởng của Trung Dung đối với Nho học.	100
84. Mạnh Tử trung hưng Nho học.	101

<i>I. Khai thuật.</i>	101
<i>II. Công hiến của Mạnh Tử đối với tư tưởng học thuật Nho học.</i>	102
<i>III. Ảnh hưởng của tư tưởng Mạnh Tử đối với sự phát triển Nho học.</i>	107
85. Đồng Trọng Thư có tác động rất lớn đến việc Nho học làm cho trở thành chính thống.	109
<i>I. Đồng Trọng Thư đề xuất "Độc tôn Nho thuật"</i>	110
<i>II. Đồng Trọng Thư nêu cao "Xuân Thu Công Dương truyện"</i>	111
<i>III. Đồng Trọng Thư đề xuất "Tam cương ngũ thường"</i>	113
<i>IV. Đồng Trọng Thư tác động tích cực đến sự hưng thịnh mạnh mẽ của Kinh học.</i>	114
86. Thời kỳ hưng thịnh đỉnh cao của Nho học Chu Hy đời Tống.	115
<i>I. Chu Hy đưa Tam cương ngũ thường Nho gia đến đỉnh cao của thiên lý.</i>	116
<i>II. Chu Hy kinh điển hoá Tứ Thư, đặt cơ sở vững chắc cho luân lý Nho gia.</i>	118
<i>III. Chu Hy lý học hoá nho học, từ đó đưa Nho học hướng đến đỉnh cao của xã hội phong kiến trung hậu kỳ.</i>	119
87. Sự hưng thịnh suy vong của Nho học thời Minh Thanh	120
<i>I. Triết lý hoá cao độ Nho học Minh Thanh.</i>	121
<i>II. Nho học thời Thanh được Kinh học hoá cực độ.</i>	122
<i>III. Giáo huấn cương thường của Nho học đời Thanh bị cực đoan hoá.</i>	124
CHƯƠNG 110 : Ảnh hưởng của Nho học trong lịch sử văn hoá Trung Quốc.	125
81. Vị trí chủ lưu của Nho học trong lịch sử văn hoá Trung Quốc.	126
82. Vấn đề kế thừa luân lý truyền thống Nho gia.	127
<i>I. Ý nghĩa phổ biến của luân lý Nho gia</i>	127
<i>II. Ưu thế của quan niệm "Đại thống nhất" trong tư tưởng Nho gia.</i>	128

<i>III. Giá trị của tư tưởng Nho gia.</i>	132
CHƯƠNG 111 : Dịch học, Nho gia với văn hoá phương Đông và văn hoá thế giới.	136
81. Khái niệm chung	137
82. Dịch học, Nho gia truyền bá và ảnh hưởng ở Đông nam Á.	137
<i>I. Việc truyền bá văn hoá Dịch, Nho ở Nhật bản và ảnh hưởng của nó.</i>	138
<i>II. Truyền bá văn hoá Dịch, Nho ở Triều Tiên và ảnh hưởng của nó.</i>	147
<i>III. Việc truyền bá văn hoá Dịch, Nho ở Việt Nam và ảnh hưởng của nó.</i>	149
<i>IV. Truyền bá văn hoá Dịch, Nho ở Singapo và ảnh hưởng của nó.</i>	150
83. Việc truyền bá văn hoá Dịch, Nho ở Âu Mỹ và ảnh hưởng của nó.	151
<i>I. Dịch, Nho đến Italia, Pháp đầu tiên.</i>	151
<i>II. Truyền bá Dịch Nho ở Đức, Anh và ảnh hưởng của nó.</i>	153
<i>III. Truyền bá tư tưởng Dịch, Nho ở Mỹ và ảnh hưởng của nó.</i>	156
<i>IV. Truyền bá Dịch học, Nho gia ở Bắc Âu và ảnh hưởng của nó.</i>	157
<i>V. Truyền bá tư tưởng Dịch, Nho ở Nga và ảnh hưởng của nó.</i>	158
84. Truyền bá tư tưởng Dịch học, Nho gia trên thế giới.	159
<i>I. Nho gia và việc gợi mở tinh thần xí nghiệp Đông Nam Á.</i>	159
<i>II. Truyền bá tư tưởng Nho gia Khổng Tử ở phương Tây.</i>	164

QUYỂN CHÍN ĐẠO GIA

CHƯƠNG 112 : Đạo gia và hệ thống tư tưởng học thuật	169
81. Khái luận	170
82. Hệ thống tư tưởng học thuật đạo gia	171

<i>I. Đạo là hạt nhân của hệ thống học thuật đạo.</i>	171
<i>II. Quan điểm Hữu - Vô của Lão Tử và chủ nghĩa tương đôi của Trang Tử.</i>	182
<i>III. Quan điểm Vô Vi của đạo gia.</i>	184
<i>IV. Quan điểm Vô Vi, Vô dãi, Vô kỳ của Trang Tử.</i>	186
<i>V. Quan điểm tự nhiên học thuyết tính khí của đạo gia.</i>	188
83. Đánh giá đạo gia như thế nào.	189
CHƯƠNG 113 : Chu Dịch và văn hoá đạo gia	192
81. Dịch đạo tương thông.	193
<i>I. Đạo của đạo giáo.</i>	195
<i>II. Tư tưởng thần tiên của đạo giáo.</i>	197
82. Chu Dịch với tu luyện nội đan của đạo gia	199
<i>I. Quan điểm tính mệnh của Chu Dịch và song tu tính mệnh của đạo gia.</i>	201
<i>II. Chu Dịch và lý luận phản hoàn của đạo gia.</i>	208
<i>III. Chu Dịch và trình độ nội luyện của đạo gia</i>	210
83. Đạo bắt nguồn ở Dịch.	212
<i>I. Hạt nhân của quan hệ Dịch - Đạo là tương thông Dịch Đạo, Đạo bắt nguồn ở Dịch.</i>	212
<i>II. Lão Tử và Chu Dịch</i>	213
<i>III. Chu Dịch với nguồn gốc sâu xa của đạo gia</i>	222
84. Điều chỉ dẫn quan trọng của quan hệ Dịch - Đạo.	225
<i>I. Sự nhận thức về nguồn gốc vũ trụ có ảnh hưởng quan trọng đối với thế giới quan.</i>	225
<i>II. Nhận thức về điều kiện chuyển hoá mâu thuẫn đối với ý nghĩa quan trọng của nhân sinh quan.</i>	226
<i>III. Quan điểm phủ định biện chứng đối với ảnh hưởng quan trọng của triết lý nhân sinh.</i>	226
CHƯƠNG 114. : Lý luận cơ bản về tu luyện nội đan của đạo gia.	229
81. Lý luận cơ bản tu luyện nội đan của đạo gia.	230

<i>I. Song tu tính mệnh của đạo đan.</i>	230
<i>II. Lý luận phần hoàn nội đan đạo gia.</i>	233
<i>III. Lý luận tu luyện tinh khí thần.</i>	237
82. Công pháp nội đan đạo gia.	239
83. Chu Dịch tham đồng khế và nội đan tu luyện.	241
84. Thuật kim đan trong "Bão Phác Tử" của Cát Hồng.	244
CHƯƠNG 115 : Công pháp cơ bản tu luyện nội đan của đạo gia.	247
<i>I. Đặt lò bày lư hương.</i>	247
<i>II. Trúc cơ luyện kỹ</i>	249
<i>III. Sinh được thái được</i>	251
<i>IV. Đại tiểu Chu thiên</i>	257
<i>V. Huyền quan nhất khiêu</i>	260
<i>VI. Văn vũ hoá hậu.</i>	262
<i>VII. Chính hoạt tỷ thời.</i>	266
<i>VIII. Quang cảnh nội chiếu</i>	268
<i>IX. Sấm quan quá kiêu</i>	269
<i>X. Bão nguyên thủ nhất</i>	271
<i>XI. Nữ kim đan tu</i>	275
<i>XII. Âm dương song tu</i>	279
CHƯƠNG 116 : "Chính thống đạo tàng" và dưỡng sinh.	282
81. Quan niệm về nuôi dưỡng cơ thể của thư tịch dưỡng sinh.	283
<i>I. Quan niệm về dưỡng sinh ăn uống.</i>	283
<i>II. Quan điểm thân dưỡng của đạo tàng.</i>	286
<i>III. Những quy định hình dưỡng của đạo tàng.</i>	289
82. Nguyên lý và phương pháp khí công trong đạo tàng.	291
<i>I. Thực khí công.</i>	291
<i>II. Thôn tâm công</i>	292
<i>III. Thổ nạp công và thai tức công.</i>	293

83. Luận thuyết về mối liên quan với thuật phòng trung của Đạo tông.	297
CHƯƠNG 117 : Đạo gia, những tác phẩm nổi tiếng và những công pháp tu luyện chủ yếu.	303
81. Thái bình kinh.	304
I. Khái quát chung.	304
II. Tư tưởng cơ bản trong Thái bình kinh	305
III. Những tinh túy của phép tu luyện trong Kinh Thái bình.	312
82. Lý luận cơ bản trong "Hoàng đế âm phù kinh".	316
I. Khái quát chung.	316
II. Tư tưởng cơ bản trong Hoàng đế âm phù kinh.	317
III. Lý luận về nội đan trong "Hoàng đế âm phù kinh"	324
83. Bao phác tử nội thiên.	330
I. Khái quát chung.	331
II. Tư tưởng thần tiên trong Bao phác tử.	332
III. Nét đặc sắc về tu luyện trong sách Bao phác tử.	338
IV. Bao phác tử với kim đan.	341
84. Linh bảo tất pháp và lý luận nội đan.	343
I. Khái quát chung.	344
II. Lý luận luyện đan chủ yếu trong Linh bảo tất pháp	344
85. Vô cực đồ.	351
I. Khái quát chung.	352
II. Tư tưởng chủ yếu trong vô cực đồ.	352
III. Ý nghĩa gợi mở của vô cực đồ.	366
86. "Ngộ Chân thiên" và những tư tưởng cơ bản.	367
I. Khái quát chung.	368
II. Tư tưởng cơ bản trong Ngộ chân thiên.	368
III. Tinh thần nội đan trong Ngộ chân thiên.	382
87. "Tuệ mệnh kinh" với lý luận nội đan	386

<i>I. Khái quát chung</i>	387
<i>II. Lý luận nội đan của Tuệ mệnh kinh</i>	388
88. Lý luận nội đan của "Kim tiên luận chứng".	395
<i>I. Khái quát.</i>	395
<i>II. Tinh hoa nội đan của "Kim tiên luận chứng".</i>	395
89. "Tinh mệnh khuê chỉ" và lý luận cơ bản.	402
<i>I. Khái quát.</i>	402
<i>II. Lý luận nội đan và sự gợi mở trong Tinh mệnh khuê chỉ.</i>	403
<i>III. Nội đan luyện tinh của Tinh mệnh khuê chỉ.</i>	414
810. "Thiên tiên chính lý" và tu luyện nội đan.	418
<i>I. Khái quát.</i>	419
<i>II. Tư tưởng cơ bản của Tiên thiên chính lý.</i>	419
<i>III. Bí quyết luyện được của Tiên thiên chính lý.</i>	425
811. Tiên phật hợp tông	426
<i>I. Khái quát.</i>	426
<i>II. Tư tưởng cơ bản của Tiên phật hợp tông.</i>	427
<i>III. Tinh túy luyện thân của Tiên phật hợp tông.</i>	431
CHƯƠNG 118 : Đạo Chú	434
<i>81. Khái thuật</i>	434
<i>82. Đạo chú, đạo phù và đạo quyết.</i>	439
<i>83. Chỉ dẫn của đạo chú.</i>	442

QUYỂN MƯỜI PHẬT GIA

CHƯƠNG 119 : Quan hệ chủ yếu giữa Chu Dịch và văn hoá phật giáo.	445
81. Khái quát.	446
<i>I. Phật giáo với văn hoá cổ đại Trung Quốc.</i>	446

<i>II. Nền tảng tư tưởng của sự phát triển Phật giáo ở Trung Quốc.</i>	447
<i>III. Nguồn gốc xã hội của sự hình thành Phật giáo ở Trung Quốc</i>	450
82. Mối quan hệ giữa Phật giáo và Chu Dịch	454
<i>I. Phật học du nhập và phát triển.</i>	454
<i>II. Thiền tông và Huyền học thời Ngụy Tấn</i>	459
<i>III. Thiền tông và Nho học mới thời Tống Minh</i>	460
<i>IV. Tiêu điểm của mâu thuẫn giữa Phật giáo với Nho dịch.</i>	462
<i>V. Quan hệ giữa Mật tông và Dịch đạo</i>	463
83. Ba tông phái lớn của Phật giáo Trung Quốc.	464
<i>I. Duy thức tông</i>	467
<i>II. Thiền tông</i>	467
<i>III. Mật tông và Phật giáo tượng trưng.</i>	469
<i>IV. Tượng trưng Phật giáo</i>	470
CHƯƠNG 120. Khái niệm về Phật giáo	475
81 Khái quát chung	476
82. Phật giáo với văn hoá Trung Quốc.	477
<i>I. Khái quát.</i>	479
<i>II. Phật giáo và triết học.</i>	481
<i>III. Ảnh hưởng của Phật giáo đối với tâm lý và luân lý</i>	485
<i>IV. Ảnh hưởng của Phật học đối với văn học nghệ thuật Trung Quốc.</i>	486
83. Hệ phái trong Phật học.	488
<i>I. Khái quát</i>	488
<i>II. Tư tưởng chính của các tông trong Phật giáo</i>	489
CHƯƠNG 121 : Cơ sở lý luận và hệ thống tư tưởng Phật giáo.	493
81. Tư tưởng quan điểm "Không" trong Phật giáo	494
<i>I. Hàm nghĩa quan điểm "không"</i>	494
<i>II. Cơ sở lý luận của Không tông.</i>	496

III. Các phái chủ thể của Không tông, Hữu tông và hệ thống tư tưởng của các phái này.	500
82. Tư tưởng quan điểm "Bì khổ" trong Phật học	501
I. Hàm nghĩa của quan điểm "Bì khổ".	501
II. Mục đích và mức độ khổ của tu Phật	502
III. Ý nghĩa hiện đại của quan điểm Bì Khô.	505
83. Lý luận dung thức trong Phật học	506
I. Tư tưởng chủ yếu của dung thức luận.	506
II. Lý luận chủ yếu thuyết "Chủng tử" trong A lại da thức.	507
III. Ý nghĩa của dung thức luận trong Phật học	508
84. Lý luận "Nghệp lực luân hồi" trong Phật học.	509
I. Hàm nghĩa của lý luận "nghệp lực" Phật học	509
II. Giá trị triết học và ý nghĩa xã hội trong lý luận "Nghệp lực" nhà Phật.	512
85. Lý luận duyên khởi trong Phật học	514
I. Hàm nghĩa lý luận duyên khởi.	514
II. Các lý luận duyên khởi và tư tưởng chủ yếu của nó	515
III. Ý nghĩa của lý luận duyên khởi trong Phật học	520
86. Lý luận thiện trong Phật học	521
I. Hàm nghĩa của thiện.	521
II. Lý luận thiện và tu thiện.	522
III. Ý nghĩa lý luận thiện trong Phật học	527
87. Nội dung cơ bản của Giới, Định, Tuệ trong Phật học	528
I. Hàm nghĩa cơ bản của Giới, Định, Tuệ	528
II. Ý nghĩa của Giới, Định, Tuệ	531
CHƯƠNG 122 : Thiền Tông Trung Quốc.	534
81. Thiền và thiền tông.	535
82. Thiền định và tọa thiền.	538
I. Thiền định	538
II. Tọa thiền	540

83. Khái quát thiên tông Trung Quốc	542
84. Nam thiên và Bắc thiên	550
85. Lý luận cơ bản của thiên Trung Quốc	557
I. Không Thủ bả sử	557
II. Tự tại tự nhiên	560
III. Tự tính tự do	561
IV. Vật - Ngã quan của thiên	564
V. Vô trụ quan của thiên	565
VI. Sát na quan của thiên	567
VII. Nghi ngộ quan của thiên	569
VIII. Tự lực quan của thiên	570
86. Sự hưng suy của thiên tông.	572
I. Nguyên nhân thiên tông đại hưng	572
II. Nguyên nhân thiên tông suy thoái	575
III. Phân tích về những nguyên nhân	576
CHƯƠNG 123 : Thiên và văn hoá Trung Quốc	579
81. Quan hệ của thiên đối với tư duy	581
82. Thiên với khoa học nghệ thuật	586
83. Gợi ý của thiên với văn học Trung Quốc	590
84. Quan hệ của thiên với Y học	596
85. Gợi ý của thiên với giáo dục học	598
I. Giám vượt qua	598
II. Một chia mở một khoá	599
III. Đi thẳng vào vấn đề	600
86. Ảnh hưởng của thiên đối với tâm lý học thời Tống Minh.	601
I. Khái quát chung	601
II. Mối quan hệ giữa Tâm tính của thiên với Tâm học thời Tống Minh.	603
CHƯƠNG 124 : Tạng mật học	608
81. Khái quát Tạng mật giáo	609

82. Khái quát phương pháp tu trì của Tạng mật học.	612
I. "Tam mật gia trì" là phương pháp tu trì đặc hữu của mật tông	612
II. "Tứ du gia pháp" là giai đoạn chủ yếu của tu trì mật giáo.	615
83. Tạng mật tam mật	616
I. Ấn mật	616
II. Chú mật	618
III. Tam mật	620
84. Tạng mật. Tâm mật tam quán	621
I. Bản tôn quán	622
II. Tự luân quán	622
III. Số tức quán	625
85. Ưu thế bồi bổ cơ thể trong tu trì của phật giáo.	631
I. Nội dung của "Thân tam giải thoát"	631
II. Nội dung của "Nhập ngã ngã nhập"	632
III. Nội dung của "Tức thân thành phật"	634
CHƯƠNG 125 : Tâm kinh tinh nghĩa	637
81. Khái quát về tâm kinh	638
82. Tư tưởng căn bản và chú thích của tâm kinh	640
I. Quan điểm chủ yếu	640
II. Những lý luận khác.	647
83. Kết luận.	653
I. Tóm lược hiển kinh	654
II. Tóm lược mật kinh	656
CHƯƠNG 126 : Kim cương kinh tinh nghĩa	658
81. Khái quát	659
82. Tư tưởng cơ bản của kim cương kinh	661
I. Đoạn tướng nghị	661
II. Đoạn tâm nghị	664

III. Đoạn pháp nghi	668
IV. Đoạn tỉnh nghi	669
V. Đoạn sắc nghi	671
VI. Chứng đắc a nậu đa la tam miểu bồ đề.	672
83. Kết luận.	673
CHƯƠNG 127 : Đàn kinh tỉnh nghĩa	676
81. Khái quát	677
82. Tư tưởng cơ bản của đàn kinh	679
I. Quan điểm "Không" trong đàn kinh	679
II. Tâm tính quan trọng đàn kinh	682
III. Quan điểm "Bất lập văn tự"	684
IV. Quan điểm đều thành lập cả "Đốn" và "Tiệm" trong Lục tổ đàn kinh.	688
V. "Bình thường tâm quán" trong "Đàn kinh"	693
CHƯƠNG 128 : Bốn đại sư phật học nổi tiếng của Trung Quốc.	695
81. Huyền Trang	696
I. Thân thế và hoạt động chủ yếu	696
II. Tư tưởng học thuật chủ yếu	700
III. Những cống hiến và sự ảnh hưởng với phật học	704
82. Tông khách ba	707
I. Thân thế và hoạt động chủ yếu.	707
II. Tư tưởng học thuật.	709
III. Những cống hiến và sự ảnh hưởng	711
83. Tuệ Viễn	713
I. Thân thế và hoạt động chủ yếu .	713
II. Tín ngưỡng chủ yếu	715
III. Những cống hiến và sự ảnh hưởng	719
84. Tuệ Năng	722

<i>I. Thân thể và hoạt động chủ yếu</i>	722
<i>II. Tư tưởng học thuật</i>	725
<i>III. Những cống hiến đối với Phật học</i>	729
CHƯƠNG 129 : Phật Chú	732
81. Chú, mật ngữ và chân ngôn	732
<i>I. Chú.</i>	733
<i>II. Mật ngữ.</i>	734
<i>III. Chân ngôn.</i>	735
82. Phân loại Phật chú	736
83. Công dụng của thân chú	739
<i>I. Chú cầu nguyện</i>	739
<i>II. Tiêu tai</i>	743
<i>III. Hàng phục</i>	744
84. Những gợi ý của Phật chú	745
<i>I. Gợi ý của Phật chú với văn hoá Trung Quốc</i>	745
<i>II. Gợi ý của Phật chú với tâm lý học</i>	746
<i>III. Phật chú với Y học</i>	748
85. Đại tạng Kinh - Chú kinh tuyển liệt	749
<i>I. Chú Phật tâm đà la ni kinh</i>	749
<i>II. Lục tự đà la ni chú kinh</i>	750
<i>III. Bát tế khổ nạn đà la ni kinh</i>	753
<i>IV. Phật thuyết bát trừ tội chứng chú Vương kinh</i>	754
<i>V. Thập phương chư Phật cứu hộ chúng sinh thân chú</i>	755
<i>VI. Hoa nghiêm kinh tâm đà la ni.</i>	756
<i>VII. Phật thuyết lục tự thân chú vương kinh</i>	757
<i>VIII. Phật thuyết đại luận kim cương tổng trì đà la ni kinh.</i>	760
<i>IX. Đại luận kim cương đà la ni tâm chân ngôn</i>	760
<i>X. Xô năng thắng đại minh đà la ni kinh.</i>	761

QUYỂN MƯỜI MỘT
NGHỆ THUẬT

Phần hai mươi

NGHỆ THUẬT CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC.

CHƯƠNG 130 : Mỹ thuật cổ điển Trung Quốc.	767
81. Mỹ học Chu Dịch và mỹ thuật Trung Quốc	767
I. Nguyên lý âm dương cương nhu của Chu Dịch và hội hoạ Trung Quốc.	768
II. Nguyên lý âm dương hư thực của Chu Dịch với hội hoạ Trung Quốc	774
III. Quan điểm động tĩnh của Chu Dịch và hội hoạ Chu Đôn Di.	777
IV. Cái hồn tượng hình của Chu Dịch với cái đẹp kết nối mỹ thuật.	780
82. Nghệ thuật hội hoạ cổ điển Trung Quốc	785
I. Sự giống nhau về hình thức ở mức độ cao	785
II. Thần khí.	788
III. Ý cảnh.	791
83. Phân tích một số tác phẩm hội hoạ nổi tiếng	794
I. Cố Khải Chi đời Tấn với ba bài lý luận về hoạ.	794
II. Tạ Hách với cổ hoạ phẩm lục.	795
III. Kinh Hạo với "Bút pháp kỷ"	799
CHƯƠNG 131 : Nghệ thuật âm nhạc cổ điển Trung Quốc.	805
81. Khái niệm.	805
I. Nguồn gốc của âm nhạc cổ điển Trung Quốc	805
II. Những nét đặc sắc của âm nhạc cổ điển Trung Quốc	806
III. Mỹ học âm nhạc cổ đại Trung Quốc với lý luận Dịch.	811
82. Xã hội âm nhạc	824
I. Âm nhạc là người tiên phong của sự giao lưu văn hoá.	825

<i>II. Tâm lý học âm nhạc.</i>	826
<i>III. Mười bản nhạc nổi tiếng của Trung Quốc</i>	829
83. Âm nhạc dân tộc Trung Quốc và sự hấp dẫn của nó.	831
<i>I. Ảnh hưởng của âm nhạc dân tộc thiểu số và sức hấp dẫn nghệ thuật của nó đối với âm nhạc Trung Nguyên.</i>	831
<i>II. Nét đặc sắc nghệ thuật của âm nhạc dân tộc thiểu số.</i>	833
84. Tư tưởng âm nhạc của Luận Ngữ	838
<i>I. Mở ra một hướng mới trong việc đánh giá mỹ học âm nhạc cổ đại Trung Quốc</i>	839
<i>II. Đặt nền móng cho tư tưởng âm nhạc Nho gia.</i>	840
CHƯƠNG 132 : Nghệ thuật thư pháp Trung Quốc	846
81. Khái quát.	846
82. Đặc điểm thư pháp của các thời đại	847
83. Các loại thư pháp của Trung Quốc	852
<i>I. Triện thư.</i>	852
<i>II. Lệ thư.</i>	853
<i>III. Khải thư.</i>	853
<i>IV. Thảo thư.</i>	854
<i>V. Hành thư.</i>	854
84. Dịch pháp và bút pháp	855
<i>I. Đường tròn khép kín trong Dịch lý và nguyên tắc vận dụng ngòi bút.</i>	855
<i>II. Dịch đạo với cương nhu trong thư đạo</i>	857
<i>III. Dịch lý và thực hư trong cách viết</i>	858
85. Dịch lý và thư pháp Đối Công	860
<i>Phụ lục</i>	861

Phần hai mươi mốt
NGHỆ THUẬT ĐÓN HOÀNG

CHƯƠNG 133 : Nghệ thuật Đón Hoàng	884

81. Nghệ thuật bích họa Đôn Hoàng	886
<i>I. Khái quát.</i>	886
<i>II. Những nét đặc sắc của nghệ thuật bích họa Đôn Hoàng.</i>	887
82. Nghệ thuật âm nhạc Đôn Hoàng	891
<i>I. Âm nhạc Đôn Hoàng là một viên ngọc sáng trong nghệ thuật Đôn Hoàng</i>	891
<i>II. Những gợi ý trong tranh âm nhạc Đôn Hoàng.</i>	894
<i>III. Ca từ Đôn Hoàng</i>	898
83. Nghệ thuật điêu khắc Đông Hoàng.	899
<i>I. Khái quát</i>	899
<i>II. Đặc trưng nghệ thuật khắc đồng Trung Quốc</i>	900
<i>III. Những gợi ý của nghệ thuật Đôn Hoàng</i>	904
84. Nhạc múa Đôn Hoàng	907

Phần hai mươi hai

NHẠC KÝ

CHƯƠNG 134 : Những điển tịch của âm nhạc cổ đại Trung Quốc.

81. Nhạc ký	913
<i>I. Khái quát.</i>	913
<i>II. Nhạc ký và Kinh Dịch</i>	914
<i>III. Lý luận âm nhạc của Nhạc ký</i>	924
<i>IV. Ý tưởng âm nhạc của Nhạc ký.</i>	929
<i>V. Giá trị nghệ thuật của Nhạc ký.</i>	932
82. Tư tưởng âm nhạc của Sử Ký - Nhạc Thư	937
<i>I. Đề xướng Lễ Nhạc.</i>	937
<i>II. Nhấn mạnh Tiết Nhạc</i>	938
<i>III. Coi trọng Chính Nhạc</i>	938
83. Nguyễn Tịch với Nhạc luận	940

<i>I. Hình giáo nhất thể lễ nhạc ngoại nội</i>	940
<i>II. Thủ trị thiên chi đạo, nhạc chi sở thủy dã.</i>	942

**Phụ đề : PHÂN TÍCH VỀ SỰ TINH TUÝ CỦA NGUYÊN VĂN
BẢN GỐC CHU DỊCH**

CHƯƠNG 135 : Phân tích nguyên văn Dịch Kinh	944
81. Quẻ Cần.	944
82. Quẻ Khôn.	960
83. Quẻ Truân.	978
84. Quẻ Phục.	984
85. Quẻ Cấn.	988
86. Quẻ Thái.	992
87. Quẻ Bĩ.	998
88. Quẻ Hàm.	1003
89. Quẻ Hằng.	1005
810. Quẻ Tổn.	1009
811. Quẻ Ích.	1013
812. Quẻ Ký Tế.	1018
813. Quẻ Vĩ Tế.	1021
814. Quẻ Khảm.	1025
815. Quẻ Ly.	1028
CHƯƠNG 136 : Phân tích tinh hoa của bản gốc Dịch Truyện.	1032
81. Chọn phân tích nguyên văn "Dịch. Hệ từ".	1032
82. Chọn phân tích nguyên văn. "Dịch. Hệ từ hạ".	1043
83. Chọn phân tích nguyên văn "Dịch thuyết quái".	1048
84. Chọn phân tích nguyên văn "Dịch. Tự quái" và "Dịch. Tạng quái".	1052

QUYỂN TÁM

NHO GIÁO

*N*ho học là chủ thể của văn hoá truyền thống Trung Quốc, "Chu dịch" là kinh điển chính thống của Nho gia. Cho nên Nho gia và "Chu dịch" có quan hệ huyết thống trực tiếp. "Chu dịch", từ đầu đến cuối, đều có ảnh hưởng rất quan trọng đối với sự hình thành và phát triển của Nho học. Mấy nghìn năm nay Nho, Dịch tương phụ tương thành cùng tạo nên cột trụ của văn hoá truyền thống Trung Quốc, ảnh hưởng rất sâu rộng đến lịch sử văn minh, Trung Quốc, và có tác dụng tích cực cả với sự phát triển của lịch sử Trung Quốc. Nho học và "Chu dịch" như môi với răng, đã từng cùng chung vận mệnh, cho nên một bộ lịch sử "Chu dịch" trên thực tế cũng là bộ phận lớn của lịch sử Nho học.

Nho học không chỉ là cột trụ của văn hoá cổ truyền Trung Quốc mà còn là cốt lõi của văn hoá phương Đông, bộ phận cấu thành quan trọng của văn hoá thế giới. Một bộ lịch sử Nho học cũng là một bộ lịch sử văn hoá phương Đông. Không hiểu Nho học sẽ không hiểu được văn hoá Trung Quốc và văn hoá phương Đông.

QUAN HỆ TRỌNG ĐẠI GIỮA "CHU DỊCH" VÀ NHO HỌC TRUNG QUỐC

*C*hu dịch" là kinh điển chính thống của Nho học. Từ sau khi Khổng Tử xếp "Chu dịch" vào hàng lục kinh, "Chu dịch" ngày càng có địa vị đầy đủ hơn trong Nho gia.

Ở mỗi thời kỳ lịch sử cổ đại Trung Quốc, Dịch học và Nho học dường như đều là chủ lưu của tư tưởng văn hoá của thời kỳ ấy, vì vậy trong lịch sử, sự hưng suy của Dịch học và Nho học dường như cũng chung vận mệnh.

"Chu dịch" sở dĩ có ảnh hưởng quan trọng đến Nho học là vì Nho Dịch tương thông, về quan niệm triết học, xã hội và luân lý Nho Dịch đều có quan điểm nhất chí. Hai hệ tư tưởng này càng chủ trương tích cực nhập thế, nhấn mạnh trách nhiệm của cá nhân trong xã hội, đưa ra quan điểm luân lý đạo đức nhân nghĩa, vì thế Dịch học từ đầu đến cuối đều là cơ sở tư tưởng của Nho học, ảnh hưởng sâu sắc đến sự hình thành và phát triển của hệ tư tưởng Nho học.

Quan hệ Dịch - Nho cho thấy rõ triết học là cơ sở của hệ tư tưởng, triết học chỉ có kết hợp với thực tiễn xã hội mới có thể bộc lộ rõ sức sống không cùng của mình.

§1. ""CHU DỊCH" LÀ KINH ĐIỂN CHÍNH THỐNG CỦA NHO HỌC

Lịch sử quan hệ "Chu dịch" và Nho gia đã trải qua nhiều cao trào :

Cao trào thứ nhất, thời Xuân Thu Khổng Tử đưa "Kinh Dịch" vào làm một trong lục kinh, và còn đưa cả tư tưởng Nho gia vào chú giải ở phần "Dịch truyện", từ đó "Chu dịch" trở thành kinh điển chính thống của Nho học, cùng với "Thi", "Thư", "Lễ", "Nhạc", "Xuân thu".

Cao trào thứ hai, thời Chiến quốc, nhờ sự nỗ lực của các học trò Khổng Tử, "Chu dịch" trở thành kinh điển quan trọng của Nho gia. Nhưng ngay sau khi "Chu dịch" trở thành kinh điển chính thống của Nho gia, Khổng Tử cùng học trò làm "Dịch truyện" thì Khổng Tử và môn nhân liền đưa tư tưởng Nho gia vào "Dịch truyện", khiến "Chu dịch" trở thành kinh điển quan trọng của Nho gia. Nhưng Chiến quốc là thời kỳ tao loạn, thời kỳ Bách gia nổi lên còn chưa hình thành tư tưởng thống nhất. Do đó "Chu dịch" chỉ là kinh điển trọng yếu của Nho gia chứ chưa thành kinh điển thứ nhất.

Cao trào thứ ba, thời Hán, Hán Vũ Đế thu nạp quân điểm "Bãi chuất bách gia Độc tôn Nho thuật" do Đổng Trọng Thư đưa ra, khiến cho "Chu dịch" vượt qua các kinh trở thành kinh điển thứ nhất của Nho học. Do thời Hán thực hiện được sự thống nhất quyền lực nên tư tưởng cũng

dần dà tập trung lại, nhờ đó địa vị chính thống của Nho gia được đề cao, "Chu dịch" cũng bắt đầu trở thành kinh điển mở đầu của Nho học.

Cao trào thứ tư, thời Đường, theo sự phát triển của Kinh học, "Chu dịch" trở nên đứng đầu Kinh học, quan hệ với Nho học càng mật thiết hơn. Thời Đường Huyền học của Ngụy Tấn suy tàn tụt hậu ; giai đoạn Trung và Vãn Đường do kinh tế phát đạt văn hoá cổ truyền cũng phát triển hơn hẳn trước đó, địa vị của Nho học trong Kinh học cũng càng được đề cao, "Chu dịch" được liệt vào đứng đầu ngũ kinh, quán xuyên cả 13 kinh.

Cao trào thứ năm, thời Tống Minh, "Chu dịch" thành cốt lõi của Tống Nho. Trình Chu được coi là đứng đầu Nho học, làm xuất hiện Lý học Tống Minh tức Tống Nho (Tân Nho giáo). Học phái này trở thành quyền uy tuyệt đối của tư tưởng văn hoá Trung Quốc. Tống Nho tiến một bước biến "Chu dịch" thành cốt lõi, khiến Nho học càng trở thành một thể thống nhất vững chắc.

Cao trào thứ sáu, thời Minh Thanh, là thời kỳ thịnh đạt của Nho học, là kinh điển chính thống của học thuyết chính thống ở Trung Quốc "Chu dịch" cũng phát triển thành đại biểu của văn hoá truyền thống Trung Quốc. Sau khi tiếp tục Tống Nho, Nho học được đẩy lên một bước, xác nhận đây là thời kỳ chính thống của văn hoá Trung Quốc. Dịch học đã có tác động rất lớn đến việc triết lý hoá một bước Nho học. Cuối thời nhà Thanh do Tây học tràn vào phương Đông triều đình Thanh lúng túng, cương thường của chế độ phong kiến và đạo Khổng Mạnh bị rung chuyển, Nho học cũng bắt đầu theo hướng suy yếu. Thời cận đại Nho học lại bắt đầu trở dậy hơn nữa còn cho thấy

những đặc điểm mới và xu thế phát triển mới. Đặc biệt nổi lên tính quốc tế của Nho học, phản ánh ảnh hưởng trong nước và ngoài nước của Nho học. Là kinh điển chính thống của Nho học Dịch học cũng khôi phục lại sức mạnh kỳ lạ của mình. Thời cận đại Dịch học lại phát triển nhanh chóng chưa từng thấy trên toàn cầu.

Như vậy Dịch học và Nho học tương phụ tương thành, hai ngàn năm nay cùng trở thành cốt lõi của văn hoá chính thống Trung Hoa, hai ngàn năm nay như môi với răng, cùng chung vận mệnh, trở thành cột trụ vững chắc của văn hoá truyền thống Trung Quốc.

§2. TIÊU ĐIỂM CỦA MỐI QUAN HỆ (TƯƠNG THÔNG) DỊCH, NHO

I. MỐI QUAN HỆ VỀ QUAN ĐIỂM CHÍNH TRỊ

1. Mối quan hệ về quan điểm chính trị nhập thế tích cực.

"Chu dịch" và Nho gia đều chủ trương quan điểm chính trị nhập thế tích cực, ra sức tham gia vào chính trị và đóng góp cùng xã hội. Đây là chỗ tương thông quan trọng nhất của hai luồng tư tưởng này, là báu vật vô cùng quý giá, có ảnh hưởng lớn đến quan niệm "Quốc gia hưng vong, thất phu hữu trách" (Quốc gia hưng thịnh hay suy vong, kẻ tầm thường cũng có trách nhiệm) của hậu thế. Nhưng "Chu dịch" chủ trương tích cực thay đổi và đấu tranh vượt rất xa quan niệm bảo thủ giữ gìn cái cũ của Nho gia. Đây cũng là lý do quan trọng giải thích các ma lực không suy giảm của "Chu dịch", "Chu dịch" nói :

Trời đất đổi thay nên tạo ra bốn mùa. Thang Vũ cách

mạng thuận theo trời mà hợp lòng người, thời thế để đổi thay thật là lớn vậy ! (Dịch. Cách. Soán truyện)

Việc "Chu dịch" tán dương cuộc cách mạng của Thang Vũ phản ánh quan niệm chính của "Dịch truyện" là quan điểm chính trị có tính cách mạng. Bởi vì cuộc cách mạng Thang Vũ là để chỉ cách mạng bạo lực : Thang diệt Hạ và Chu Vũ Vương diệt Thương Trụ, là sự thay đổi lớn từ chế độ xã hội nô lệ sang chế độ xã hội phong kiến. "Chu dịch" thực sự ủng hộ cách mạng xã hội, thúc đẩy quan điểm chính trị đi trước lịch sử.

"Chu dịch" còn kiên quyết chủ trương cải cách, như :

Thay đổi sự vật không gì bằng đỉnh, cho nên phải dùng đỉnh để có được sự biến đổi (Dịch. Tụ quái).

Vương Bật chú rằng : "Thay đổi cái cũ, tạo dựng cái mới", nghĩa là phá cũ xây mới, vì đỉnh trong xã hội cổ đại tượng trưng cho quyền lực, thay đổi đỉnh có nghĩa là thay triều đổi đại, lập lại kỷ cương.

Thế nhưng Nho gia lại chủ trương duy trì giềng mối cũ, nhất là thời Tiên Tần quan điểm chính trị của Nho gia càng rõ rệt. Chẳng hạn Khổng Tử, Mạnh Tử tuy chủ trương quan tâm đến đại sự quốc gia, tích cực tham gia vào chính sự nhưng đối với cái cảnh xã hội thì lại không giữ thái độ tích cực mà khá bảo thủ, chủ trương trung quân tôn vương phản đối cải cách. Khổng Tử nói :

Dùng đức làm chính trị sự giống như sao Bắc Đẩu cứ ở chỗ của nó mà quần sao đều châu về (Luận ngữ. Vi chính)

Nho gia đặc biệt phản đối hành vi tiếm Việt "bê tôi giết vua". Quan điểm này, nhất là lại ở vào bối cảnh thời đại thay đổi nhanh chóng từ chế độ nô lệ sang chế độ

phong kiến, không chỉ là vấn đề bảo thủ mà đã thành trở lực của sự phát triển xã hội.

Mạnh tử cũng phản đối "bê tôi giết vua", công kích "phạm thượng" mà chủ trương nền chính trị nhân chính. Quan điểm này ở vào thời đại có nhu cầu thống nhất, ổn định là đúng đắn nhưng vào thời kỳ xã hội suy yếu cần có sự cải cách thì duy trì loại quan điểm ấy lại là bảo thủ. "Chu dịch" vào thời kỳ lịch sử cần có sự cải cách thì tích cực ủng hộ cách mạng, chủ trương tranh đấu, mà vào lúc xã hội cần ổn định thì lại nhấn mạnh "giữ gìn sự thái hoà... mọi nước đều yên ổn". (Dịch. Càn. Soán truyện). Vì thế quan điểm chính trị của "Chu dịch" là quan điểm thống nhất giữa cách mạng, đấu tranh và hoà bình. "Chu dịch" ở ba ngàn năm trước có một quan điểm chính trị xác thực như vậy thực sự đã tổng kết được kinh nghiệm đấu tranh chính trị cổ đại Trung Quốc mấy ngàn năm.

2. Nhấn mạnh đức trị để phụ giúp chính sự (phụ chính)

"Chu dịch" coi trọng đức trị để phụ giúp chính sự. Chẳng hạn :

Người quân tử chăm lo nuôi dưỡng đức để hành động được quả quyết. (Dịch. Mông. Tượng truyện)

Người quân tử chăm lo nuôi dưỡng đức để trị yên dân chúng. (Dịch. Cổ. Tượng truyện)

Nói cụ thể thì "Đức trị" của "Chu dịch" bao gồm chuộng hiền tài, tôn sùng lễ, nhân trị và trung chính. Chuộng hiền tài (thượng hiền) là "Người quân tử cư xử hiền đức để biến phong tục thành thuần hậu (Dịch. Tiện. Tượng truyện) ; tôn sùng lễ (sùng lễ) như "Bạc Thánh

nhân nhờ tôn sùng đức nên mở mang được sự nghiệp, trí cao vời mà cư xử theo lễ thì khiêm cung (Dịch. Hệ từ) ; nhân trị, như : Đạo làm người là nhân và nghĩa (Dịch. Hệ từ) ; trung chính, như : nói năng cẩn trọng, làm trung chính vậy (Dịch. Cấn. Tượng truyện), nghĩa là : ở giữa (trung) cho nên thực hiện được sự đúng đắn (chính) vậy. (Dịch. Vi tế. Tượng truyện)

Nói về tính người thời cổ thì "Chu dịch" đạt đến thành tựu cao nhất, nó cho rằng tính người không hoàn toàn như Mạnh Tử, Tuân Tử nói, nghĩa là không phải tính thiện của Mạnh Tử, cũng không phải tính ác như Tuân Tử, lại cũng không phải là "đạo dựa theo tự nhiên" (đạo pháp tự nhiên) của Lão Trang. Mà là ở giữa con người và trời đất, đào luyện trong lò lửa lớn của xã hội rồi xuất hiện, cho nên nói "Đạo sinh ra trời gồm âm và dương, đạo sinh ra đất gồm cương và nhu, đạo làm người là nhân và nghĩa".

Quan điểm về phương diện đức trị nhân chính, Dịch và Nho tuyệt đối thống nhất. Ví dụ : theo đức trị Khổng Tử trọng lễ quý nhân, Khổng Tử nói :

Dẫn dắt bằng đức, làm cho ngay ngắn bằng đức. (Luận ngữ. Vi chính)

Đấng quân vương sai khiến bề tôi bằng lễ, bề tôi phụng sự quân vương bằng đức trung. (Luận ngữ. Bất dật)

Mạnh Tử cũng chủ trương nhân chính, ông nói :

Vua hà tất phải nói đến lợi ? Chỉ nói nhân nghĩa mà thôi. (Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng)

Nay nhà vua làm chính sự thì hành điều nhân, khiến kẻ sĩ trong thiên hạ đều muốn đến đứng quanh vua. (Như trên)

Nhất là ở phương diện hiền đức, Dịch và Nho đều tương thông với nhau, chẳng hạn "Chu dịch" nói :

Bậc quân tử cư xử hiền đức để phong tục thành thuần hậu (Dịch. Tiệm. Tượng truyện)

Nhà nào tích lũy điều lành ắt có thừa phúc, nhà nào tích lũy điều chẳng lành ắt thừa tai ương (Dịch. Khôn. Văn ngôn)

Quan điểm đức trị của Nho gia nhất chí với "Chu dịch" : Khổng Tử đề xuất *nhân*, "Đại học", "Trung dung" của Tử Tư đưa ra *thành*, Mạnh Tử thì nhấn mạnh *thiện*. *Nhân* của "Luận ngữ" tức yêu người, *thành* của "Đại học", "Trung dung" là thành ý. *Thiện* của Mạnh Tử là lương tri, tôn chỉ của ông là ở chỗ làm lợi cho người khác, mục đích của ông là ở chỗ vì dân. Khổng Tử nói :

Phàm người có đức nhân là muốn mình đứng vững thì cũng làm cho người đứng vững, muốn mình thành đạt thì cũng cho người khác thành đạt (Luận ngữ. Ung dã)

Mạnh Tử cũng nói :

Kẻ bất nhân mà có được nước, thì cũng đã có rồi ; nhưng kẻ bất nhân mà có được thiên hạ, thì chưa từng có vậy. (Mạnh Tử. Tận tâm)

3. Chú trọng pháp trị để an bang

"Chu dịch" quý trọng đức trị nhưng cũng chú trọng pháp trị. Chẳng hạn :

Tiên vương làm sáng tỏ sự trừng phạt và răn bảo bằng pháp luật. (Dịch. Phê hạp. Tượng truyện)

Nghĩa là khi đã định ra pháp luật nào thì cũng cần phải quy chế chính thức và còn phải bố cáo công khai để

trăm họ hiểu rõ. Nhưng pháp luật không phải là căn bản của việc trị quốc mà chỉ là sách lược, dựa theo pháp luật coi trọng đức mới là cái gốc của sự lập quốc, pháp luật chỉ là phương pháp phụ trợ và do đó tất phải cần có hình phạt đúng mực.

Bậc quân tử công bằng và thận trọng khi dùng hình phạt thì không nên giữ tội nhân trong ngục lâu. (Dịch. Lữ. Tượng truyện)

Tóm lại nguyên tắc trị quốc của "Chu dịch" tuy coi trọng đức trị nhưng cũng cho rằng cần phải có một thứ pháp luật nhất định làm phụ trợ. Nghĩa là đức trị và pháp trị có sự thống nhất.

Quan điểm pháp trị của Nho gia ăn khớp với "Chu dịch", nghĩa là cùng có sự thống nhất giữa đức trị và pháp trị nhưng coi trọng đức trị. Về phương diện pháp trị, Mạnh Tử thiên về ôn hòa, còn Tuân Tử theo khuynh hướng nghiêm khắc của Phi Tử, chẳng hạn :

Nhà vua làm chính sự, sao lại dùng đến sự giết chóc ? Vua muốn điều thiện thì dân sẽ làm điều thiện. (Luận ngữ. Nhan Uyên)

Đức của Người quân tử như ngọn gió, đức của kẻ tiểu nhân như cọng cỏ. Ngọn gió lướt trên cỏ, cỏ ắt rạp xuống.

Để dân mắc phải tội lỗi sau đó mới theo tội mà trừng phạt, thế là đánh lừa dân vậy. (Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng)

Ý muốn nói đạo Khổng Mạnh vẫn nhấn mạnh đức trị hơn pháp trị. Người nắm quyền thi hành điều thiện, trăm họ tự nhiên không làm điều ác. Quan lại thi hành đức sẽ như ngọn gió, toàn dân như cỏ, ngọn gió đức thổi đến cỏ ắt

đổ rạp xuống. Lúc thường nếu không chú trọng giáo dục, đợi đến khi mắc tội mới xử tội há chẳng phải là gây tổn hại cho trăm họ sao ! Hàn Phi Tử thuộc tư tưởng Nho gia mở rộng, nguyên tắc trị quốc của ông là pháp trị cao hơn đức trị. Chẳng hạn ông chủ trương "không thi hành đức mà theo pháp luật", "luôn đầy đặn thì đáng tin, hình phạt nặng là cần" (Định pháp). Ông còn kiến nghị Hàn vương dùng biện pháp, coi trọng hình phạt ; trong đó việc trọng hình phạt phản ánh nguyên tắc trị quốc lấy pháp trị làm gốc của ông.

Còn Tuân Tử là tông phái khác của Nho gia, quan niệm của ông dường như ở giữa Nho và Pháp, khuynh hướng cơ bản là pháp trị, song lại nhấn mạnh lễ và pháp nhất chí với nhau, dùng lễ thay cho pháp.

Như vậy về phương diện quan điểm chính trị Dịch, Nho cơ bản tương thông với nhau, chủ yếu là quan điểm chính trị nhập thế, quan điểm đức trị và pháp trị ba mặt đó ăn khớp với nhau. Sự tương đồng về quan điểm chính trị là tiêu điểm chủ yếu của sự tương thông Dịch - Nho, phản ánh đầy đủ quan hệ mật thiết Nho - Dịch.

II. MỐI QUAN HỆ VỀ QUAN ĐIỂM TRIẾT LÝ

1. Mối quan hệ về quan điểm thiên đạo

a. *Quan điểm Thiên đạo của "Chu dịch"* : Quan điểm Thiên đạo có liên quan với nhận thức về bản thể luận. Đây là đề tài chủ yếu của triết học Nho gia. Lịch sử Nho gia rất coi trọng quan điểm Thiên đạo. Bắt đầu từ "Kinh dịch" đã tiến hành tìm hiểu bản thể luận vũ trụ. Ví dụ "Kinh dịch" đã đề xuất quan niệm về tự nhiên qua phạm trù "thiên", đặc biệt đáng quý là không nhân cách hoá "thiên". "thiên"

trong "Kinh dịch" chỉ là trời xanh của tự nhiên, chứ không phải là vị thần nhân cách hoá. Ví dụ : "Tiếng gà bay lên đến trời, dù có chính đáng vẫn là xấu" (Dịch. Trung phu. Thượng cữu hào). trong câu đó "thiên" là trời của giới tự nhiên. Đặc biệt "Kinh dịch" đã rất coi trọng quan hệ giữa người và trời đất, và còn dùng trời làm căn cứ cho con người hoạt động thay đổi. Ví dụ quẻ Càn của "Kinh dịch" dùng "thiên" làm căn cứ hoạt động do rồng (dùng rồng để nói người), phản ánh quan hệ thiên - nhân mật thiết thời cổ đại.

Đến "Dịch truyện" phát triển thêm một bước quan trọng Thiên đạo của "Kinh dịch" : Thứ nhất, "Dịch truyện" đề xuất Thiên đạo mờ mịt. *Thiên* của "Dịch truyện" đã phát triển thành Thiên đạo, bao gồm cả việc tìm hiểu bản nguyên của trời, đặc biệt "Dịch truyện" đã dùng cái "thiên" mờ mịt để làm thành bản nguyên của vũ trụ. Chẳng hạn : "Thiên địa mờ mịt, vạn vật trở thành thuần khiết" (Dịch. Hệ từ), "Thiên địa tương ngộ, phẩm vật trở nên rực rỡ" (Dịch. Quẻ Cấu. Soán truyện) đặt cơ sở cho khí bản thể mang tính duy vật chủ nghĩa của Trương Tải, Vương Phu Chi. Thứ hai, "Dịch truyện" nhấn mạnh đạo âm dương của trời đất. Ví dụ : "Đạo làm nên trời gồm âm và dương" để đối lập với luận thuyết về mâu thuẫn âm dương, đặt cơ sở cho quan niệm "Thiên đạo" biện chứng của Nho gia. Thứ ba, "Dịch truyện" đưa ra quan niệm Thiên đạo về con người. "Dịch truyện" rất chú trọng quan hệ trời - người, đưa ra quan niệm về quan hệ mật thiết tương ứng giữa con người và trời đất ; đặc biệt trong quan niệm tam tài : thiên - địa - nhân. "Dịch truyện" đã dùng "đạo làm người là nhân và nghĩa" để nhấn mạnh quan hệ trời - người là quan hệ tương ứng giữa người và trời đất xã hội chủ không phải là sự cảm ứng trời - người, đặt cơ sở cho việc đề cao

đạo người hơn đạo trời của Nho gia. Đạo người (nhân đạo) cao hơn đạo trời (thiên đạo) là tinh túy của hệ tư tưởng Nho, Dịch, cũng là sự phân biệt cơ bản mối quan hệ trời - người của Dịch - Nho với Đạo gia.

b. Quan niệm Thiên đạo của Nho gia : Quan niệm Thiên đạo của Nho gia không có được tính duy vật triệt để như "Chu dịch" mà mang tính lưỡng đôi : Trời vừa là chủ thể vừa là tự nhiên. Thứ nhất, luận về thiên mệnh của Khổng Tử : Thiên ở thời đại Khổng Tử còn là thời đại của chữ "thiên" như là chủ thể. Chẳng hạn "Khổng Tử nói : Người quân tử sợ ba điều : sợ mệnh trời, sợ bậc đại nhân, sợ lời nói của thánh nhân" (Luận ngữ. Quý Thị) song Khổng Tử dù sợ mệnh trời mà lại bị mệnh trời khuynh đảo nhưng vẫn nhấn mạnh sự hăng hái phấn đấu. Nó phản ánh tinh thần tiến thủ của thời đại nào đó đang khiêu chiến thiên mệnh, nó cũng chứng thực quan niệm Thiên mệnh của thời đại Khổng Tử có tính song trùng. Thứ hai, quan niệm Thiên - nhân cảm ứng của Đồng Trọng Thư, Chu Hy và quan niệm Thiên lý. Thời Hán, Đồng Trọng Thư ra sức hô hào thiên - nhân cảm ứng, cho rằng "người ứng với số trời", nghĩa là trời và người cùng loại, hình thể con người do số trời biến hoá mà thành, "đồng loại tương động", trở thành nền móng cho thiên - nhân tương cảm. Quan niệm này phản ánh quan niệm thiên mệnh chủ nghĩa thần bí đời Hán. "Thiên bất biến, đạo cũng bất biến", chính là tôn chỉ của thiên - nhân cảm ứng. Thời Tống, Chu Hy đưa ra khái niệm "duy trì thiên lý, diệt trừ nhân dục", phát triển trời thành một ông trời có ý chí, ông trời là chủ thể, cho rằng thiên lý cao hơn tất thấy. Tóm lại Đồng Trọng Thư và Chu Hy đã ý chí hoá ông trời tự nhiên, để biến thành ông trời chủ thể của con người. Đây hoàn

toàn là từ nhu cầu chính trị lúc bấy giờ, và tương phản với tôn chỉ của quan niệm Thiên đạo Dịch học. Thứ ba, quan niệm Thiên đạo duy vật của Tuân Tử, Trương Tá, Vương Phu Chi. Thời Chiến quốc Tuân Tử đề xuất "nhân định thắng thiên", tiến hành một cuộc khiêu chiến nhằm vào quan niệm Thiên mệnh. Trương Tá thời Bắc Tống dùng thiên bản thể mờ mịt của "Chu dịch" phát triển thành khí bản thể, đề xuất "thái hựu tức khí" (chính mông. Thái hoà), một vấn đề hết sức nổi tiếng, làm cơ sở cho quan niệm Thiên đạo đã khí hoá của Vương Chu Chi đời Minh. Chẳng hạn : "Phàm là vật sống của trời đều thay đổi không ngừng" (Thái giáp nhị. Thượng thư dẫn nghĩa, quyển 3). Vương Phu Chi với quan niệm thiên bản thể luận đến tận cùng này đã đưa thiên bản thể luận của "Chu dịch" đến đỉnh cao nhất của nó, đồng thời cũng đại diện cho sự phát triển sớm nhất của bản thể luận Nho gia.

Như vậy về quan niệm Thiên đạo, Nho và Dịch cơ bản là tương thông. Trên cơ sở duy vật chủ nghĩa Tuân Tử, Trương Tá, Vương Phu Chi đã tạo ra sự phát triển quan trọng cho quan niệm Thiên đạo của Dịch học. Khổng Tử tuy có sợ thiên mệnh nhưng vẫn tích cực khiêu chiến với nó. Duy có Đồng Trọng Thư, Chu Hy - do yêu cầu chính trị - nên đã tạo ra sự tương phản với "Chu dịch" về quan niệm Thiên mệnh. Tóm lại, thông qua nhận thức của Nho Dịch về mối quan hệ tương hỗ Nho - Dịch về Thiên đạo càng chứng tỏ, về quan niệm Thiên đạo, tính tiên tiến của "Chu dịch" đã có ảnh hưởng tích cực đến sự ra đời Thiên đạo của Nho gia.

2. Mối quan hệ về quan niệm phát triển

Nhấn mạnh sự phát triển của sự vật là nguyên lý quý báu nhất của "Chu dịch" và cũng là ảnh hưởng quan trọng

nhất của "Chu dịch" đối với hệ tư tưởng Nho gia. Ảnh hưởng này quyết định quan niệm triết lý và xã hội nhập thể tích cực của Nho gia.

a. Quan niệm phát triển của "Chu dịch" :

Một là, nhấn mạnh sự vật trong sự biến hoá và phát triển không ngừng "Chu dịch" nhấn mạnh trời ở trạng thái vận động, đất ở trạng thái biến hoá, vạn sự vạn vật trong vũ trụ đều vận động, biến hoá không ngừng. Như :

Mặt trời lặn thì mặt trăng mọc, mặt trăng lặn thì mặt trời mọc, mặt trăng mặt trời đẩy nhau mà sinh ra ánh sáng. Lạnh đi thì nóng đến, nóng đi thì lạnh đến, nóng lạnh đẩy nhau sinh ra năm tháng. (Dịch. Hệ từ)

Tức là đã nhấn mạnh sự vận động của sự vật là tuyệt đối, và còn có quan hệ với nhau "Chu dịch" còn trình bày sự vật trong trạng thái biến hoá không ngừng. Như :

Biến động không ngừng xoay quanh 6 cõi (lục hư). (Dịch. Hệ từ)

Đặc biệt "Chu dịch" đã phát hiện ra quy luật biến hoá của sự vật là lấy tiến thoái làm biểu hiện. Ví như :

Biến hoá là tượng của tiến thoái. (Dịch. Hệ từ)

Hai là, sự vật ngày càng thay đổi và tạo ra thay đổi không ngừng. Quan niệm vận động của "Chu dịch" có giá trị quan trọng ở chỗ cho rằng vận động của sự vật không phải là sự vận động lặp lại mà là không dừng, ngày càng thay đổi. Vì vậy "Chu dịch" hoàn toàn nhấn mạnh sự thay đổi mỗi ngày. Như :

Biến hoá không ngừng nên bảo rằng đức của nó thịnh. (Dịch. Hệ từ).

Đặc biệt nhấn mạnh sự sản sinh ra cái mới (tân sinh) :
(Âm dương) sinh sinh (hoá hoá) gọi là dịch. (Dịch. Hệ từ)

nghĩa là cho rằng sự vật thông qua vận động không ngừng mà sản sinh ra vật mới và sự vật tiềm ẩn trong mình cái cũ. Từ đó "Chu dịch" đưa ra quan niệm nổi tiếng về sự phát triển "Đức lớn của trời đất là sinh hoá", quy định quan niệm xã hội quý trọng sự sống coi nhẹ cái chết.

Ba là "Chu dịch" đưa ra quan niệm phát triển : sự thay đổi về lượng dẫn đến sự thay đổi về chất. Quan niệm phát triển của "Chu dịch" đã hoàn toàn coi trọng quy luật lượng đổi chất đổi này. Như :

Biết lúc lờ mờ biết lúc đã rõ ràng, biết khi cương biết khi nhu. (Dịch. Hệ từ)

Do "Chu dịch" rất coi trọng "biết lúc lờ mờ biết lúc đã rõ ràng" như vậy nên về mặt dự liệu nó có ưu thế quan trọng, bất kể ở tự nhiên hay xã hội, phương diện nhân sự đều biểu hiện rõ khả năng dự liệu tuyệt vời của "Chu dịch". Đặc biệt "Hình nhi thượng" gọi là "đạo", hình nhi hạ gọi là "khí" của "Chu dịch" trở thành cách phân chia quan niệm phát triển duy tâm chủ nghĩa và duy vật chủ nghĩa của Nho gia.

Những điều nói trên chứng tỏ quan niệm phát triển của "Chu dịch" hình thành trên cơ sở vận động, là quan niệm phát triển đổi mới không ngừng và liên hệ không ngừng. Quan niệm này quyết định quan niệm nhân sinh tích cực của "Chu dịch", đặt cơ sở luân lý cho quan niệm nhập thế Nho gia.

b. Quan niệm phát triển của Nho gia :

Nho gia cũng rất coi trọng quan niệm phát triển sự

vật. Nhưng do bối cảnh lịch sử không giống nhau nên biểu hiện thành quan điểm bất đồng.

Một là quan niệm phát triển của Khổng Tử, Mạnh Tử, Đổng Trọng Thư, Chu Hy. Về nhận thức Khổng Tử, Mạnh Tử, Đổng Trọng Thư và Chu Hy đều nhấn mạnh quan niệm phát triển, nhưng về quan điểm chính trị thì lại bảo thủ. "Luận ngữ" ghi lại câu "Chu dịch" Khổng Tử bên bờ con sông lớn chỉ dòng nước chảy mạnh rằng : "Khổng Tử bên bờ sông nói : Như dòng nước này trôi chảy bất kể ngày đêm" (Luận ngữ. Tử Hãn). Ý nói sự vật như sông nước đều vận động không ngừng, biến hoá và phát triển không ngừng. Quan điểm triết học của Khổng Tử tuy là quan điểm phát triển nhưng chính trị thì lại bảo thủ. Thời đại Khổng Tử là thời kỳ đang chuyển nhanh từ xã hội nô lệ sang xã hội phong kiến, còn Khổng Tử lại phản đối cuộc biến cách này, chứng tỏ quan điểm chính trị và nhận thức luận của ông mâu thuẫn nhau. Đương nhiên điều này có quan hệ nhất định với cục diện lịch sử mà ông tiếp nhận.

Quan niệm phát triển của Mạnh Tử cũng không thoát khỏi thuyết thiên mệnh, biểu hiện chủ yếu qua nhận thức tính người là thiên chức. Song Mạnh Tử giống như Khổng Tử, cho dù mang quan niệm thiên mệnh nhất định vẫn rất coi trọng tác dụng của nhân vi, nghĩa là nó thể hiện đầy đủ ý nghĩa quyết định của tính xã hội ở người trong sự phát triển nhân tính và nhân sinh. Mạnh Tử nói :

Cho nên trời định giao trọng trách cho người nào đó thì trước hết làm cho người ấy phải khổ não tâm trí, nhọc nhằn gân cốt, đói khát thân thể, thiếu hụt trước sau, làm rối loạn công việc của người ấy. Như vậy là để lay động tâm, kiên nhẫn tính, lấp đầy những chỗ khiếm khuyết của

người ấy. (Mạnh Tử. Cáo Tử hạ)

Mạnh Tử do không đổi niềm tin "con người đều có thể là Nghiêu Thuấn" (Mạnh Tử. Cáo Tử hạ) nên quan niệm phát triển của ông và "Chu dịch" là nhất chí, tức là nhấn mạnh quan niệm phát triển của nhân tính trong mối liên quan giữa con người với trời đất xã hội. Quan niệm phát triển nhân tính của Mạnh Tử là bộ phận kiệt xuất nhất trong quan niệm phát triển của ông, đặt cơ sở cho sự phát triển của tư tưởng nhân nghĩa Nho gia.

Bậc đại Nho thời Hán là Đổng Trọng Thư tuy cũng thừa nhận sự vật phát triển nhưng quan niệm phát triển của ông lại đi ngược lại quan niệm thiên nhân của "Kinh dịch" : Cốt lõi quan niệm phát triển của Đổng Trọng Thư là "Thiên bất biến, đạo cũng bất biến", so với thuyết thiên mệnh" của Khổng Tử đã có chỗ vượt qua nhưng lại không bắt kịp. Khổng Tử mang những hạn chế của thời đại, Đổng Trọng Thư lại xuất phát từ yêu cầu chính trị thời Hán. Ông biến trời thành vị chúa tể tối cao, và còn kết hợp với thần quyền nhà Hán, do đó trên thực tế quan niệm phát triển của ông là một loại gông cùm.

Là một đại tư tưởng gia thời Tống quan niệm phát triển của Chu Hy là duy tâm chủ nghĩa. Chu Hy tuy là Dịch học lớn nhưng quan điểm Dịch học của ông lại duy tâm. Ông phát triển "Hình nhi thượng gọi là đạo" của "Chu dịch", biến thiên lý thành khái niệm tối cao, đưa ra ý tưởng "bảo tồn thiên lý, tiêu diệt nhân dục", đỉnh cao của quan niệm phát triển duy tâm chủ nghĩa thời cổ. Quan niệm thiên lý duy tâm chủ nghĩa của Chu Hy kết hợp với tam cương (quân quyền, phụ quyền, phu quyền), ngũ thường (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín), thống trị Trung Quốc đến

700 năm, có tác dụng trói buộc sự phát triển của tư tưởng con người mà ta không dễ thấy ngay. Quan niệm phát triển của Chu Hy có cùng bối cảnh chính trị và không tách khỏi sự thống trị phong kiến của nhà Tống lúc bấy giờ.

Những điều nói trên chứng tỏ quan niệm phát triển của Khổng, Mạnh, Đổng, Chu sở dĩ chủ yếu phát triển quan điểm duy tâm "Hình nhi thượng gọi là đạo" của "Chu dịch" là do không ra khỏi bối cảnh chính trị và hạn chế thời đại, không ra khỏi sự thống trị phong kiến của nhà Tống đương thời.

Hai là quan niệm phát triển của Tuân Tử, Trương Tá, Vương Phu Chi. Quan điểm này là sự kế thừa và phát triển quan niệm duy vật chủ nghĩa của "Chu dịch" về sự phát triển, phản ánh mối quan hệ mật thiết giữa tư tưởng triết học Nho gia và Dịch học. Thời Chiến quốc, tư tưởng gia Tuân Tử có thể gọi là người tập thành của chủ nghĩa duy vật thời Tiên Tần, quan niệm phát triển của ông là bước phát triển đối với "Chu dịch". Chẳng hạn : ông đề xuất quan điểm "chế ngự thiên mệnh" ("chế ngự thiên mệnh rồi sử dụng nó", Tuân Tử, Thiên luận), ra sức khẳng định tính năng động chủ quan của con người trong sự phát triển của sự vật. Quan niệm phát triển của Tuân Tử đại biểu cho tính tích cực của giai cấp địa chủ mới lên đang cần phát triển.

Trương Tá là nhà tư tưởng duy vật chủ nghĩa thời Bắc Tống, chịu ảnh hưởng của "Chu dịch" ông nhấn mạnh "Thái hư tức khí", đưa ra quan niệm, sự vật phát triển là do có sự đột biến từ lượng sang chất, một quy luật có thể nhận thức được, rồi từ đó ông đề xuất quan điểm nhận thức luận tích cực "Người quân tử phòng ngừa ở chỗ chưa

đáng lo" (Mục 367 *Trương Tải tập*).

Nhà tư tưởng đời Thanh Vương Phu Chi là tập đại thành của tư tưởng triết học duy vật chủ nghĩa thời cổ. Ông kế thừa và phát triển quan niệm về khí bản thể mờ mịt của "Chu dịch", nhấn mạnh vạn sự vạn vật đều vận động không dừng, phát triển không ngừng, cho nên nói : "động rồi lại động, không nghỉ không ngừng" (Chu dịch ngoại truyện. Hệ từ hạ truyện).

Những điều nói trên chứng tỏ quan niệm phát triển của Tuân, Trương, Vương, đặc biệt là Vương Phu Chi quan hệ mật thiết với khí bản thể mờ mịt của "Chu dịch", là sự phát triển trên cơ sở "Hình nhi hạ gọi là khí" của "Chu dịch". Ngoài ra, Tuân, Trương, Vương cùng là Nho gia nhưng quan điểm phát triển lại là duy vật, chứng tỏ quan điểm phi chính trị gia chịu sự can thiệp của chính trị càng nhỏ thì tính duy vật càng mạnh mẽ.

Thứ ba là quan niệm phát triển của "Đại học", "Trung dung". Là kinh điển Nho gia, quan niệm phát triển của "Đại học", "Trung dung" cùng chịu ảnh hưởng sâu sắc của "Chu dịch", Ví dụ : "Đại học", theo quan điểm "Ngày ngày đổi mới thì đức sẽ thịnh" trong "Dịch. Hệ từ", đề xuất :

Ngày ngày đổi mới, càng ngày càng đổi mới, lại càng ngày đổi mới. (Đại học)

Nghĩa là kiên trì quan điểm phát triển ngày càng thay cũ lập mới.

"Trung dung" thì căn cứ vào quan niệm phát triển biến hoá "Dịch cùng tác biến, biến tác thông, thông tác cửu" của "Dịch. Hệ từ" mà đưa ra :

Chí thành thì không dừng, không dừng thì trường cửu, trường cửu thì đi xa. (Trung dung)

Nghĩa là dùng hình ảnh đức đi không dừng để biểu thị sự phát triển của vạn vật là vô hạn. Song quan niệm phát triển của "Trung dung" quá cường điệu việc giữ trạng thái dừng giữa, thấy ngay sự biến đổi về chất cho nên lại không theo kịp quan niệm phát triển biến dịch của "Chu dịch".

Những trình bày trên chứng tỏ kinh điển Nho gia không chỉ "Luận ngữ", "Mạnh Tử" mà cả "Đại học", "Trung dung" đều tương thông với quan niệm phát triển của "Chu dịch", phản ánh sự thâm thấu sâu rộng của quan niệm phát triển ở "Chu dịch" đối với Nho học.

Như vậy quan niệm phát triển của Nho Dịch phản ánh quan hệ sâu sắc giữa chúng, chứng tỏ quan niệm phát triển của "Chu dịch" ảnh hưởng sâu sắc đến tư tưởng Nho gia.

c. Mối quan hệ ở quan niệm về mâu thuẫn của Dịch - Nho

Quan niệm về mâu thuẫn là hệ thống biện chứng pháp tinh tế nhất của "Chu dịch". Chủ yếu là lấy mâu thuẫn âm dương làm quy luật đối lập thống nhất căn bản, là tinh túy của biện chứng pháp "Chu dịch".

Một là quan niệm mâu thuẫn âm dương của Dịch - Nho. Đây là tinh túy trong tinh túy của biện chứng pháp "Chu dịch". Lý luận của nó lấy âm dương làm cốt lõi, tĩnh động cương nhu làm hệ thống đối lập thống nhất các phạm trù cấu thành. Hệ thống đối lập thống nhất này bao gồm trời đất, nhật nguyệt tối sáng, nóng lạnh, tiến thoái, nam nữ... tất cả đều lấy âm dương làm đại biểu. Sự thống nhất

đối lập âm dương có tác dụng thúc đẩy quan trọng vạn vật phát triển. Quan niệm mâu thuẫn lấy âm dương làm đại biểu của "Chu dịch" đặt cơ sở pháp lý cho luật mâu thuẫn của Trung Quốc thời cổ, là nguồn sức mạnh sâu xa của biện chứng pháp tự nhiên Trung Quốc.

Âm dương tương bổ là nội hàm quan trọng của quan niệm mâu thuẫn âm dương. Nguyên lý âm dương tương bổ của "Chu dịch" đã ngấm sâu vào tư tưởng biện chứng pháp lấy luân lý chính trị làm hình thức của Nho gia. Lễ, nhân, trung, hiếu, trí, dũng của Nho gia đều hàm chứa nguyên lý âm dương tương bổ, ảnh hưởng quan trọng đến sức sống của luân lý chính trị Nho gia. Quan niệm âm dương mâu thuẫn "Chu dịch" ảnh hưởng sâu sắc đến tư tưởng văn hoá, khoa học xã hội, khoa học tự nhiên Trung Quốc, khiến văn hoá Trung Quốc trở thành nền văn hoá âm dương lấy mâu thuẫn âm dương làm đặc tính. Bất kể Nho gia hay Đạo gia, không gì không là biểu hiện của văn hoá âm dương bao gồm quan niệm luân lý chính trị Nho gia, quan niệm nuôi dưỡng tự nhiên của Đạo gia, đều là hình thức biểu hiện khác nhau của văn hoá âm dương. Do vậy bất kể tư tưởng Nho gia hay tư tưởng Đạo gia đều thấm thấu triết lý âm dương, đều có quan hệ không tách rời với "Chu dịch".

Hai là quan niệm mâu thuẫn cương nhu của Dịch - Nho. Đây là phạm trù đối lập thống nhất lấy cương nhu làm cốt lõi, là nội hàm quan trọng của luật mâu thuẫn ở "Chu dịch". Cốt lõi bên trong của quan niệm mâu thuẫn cương nhu là quy luật đối lập thống nhất lấy dương cương âm nhu, cương kiện nhu thuận làm nguyên lý. Cương nhu tương phụ tương thành, cùng ảnh hưởng đến sự phát triển

của vạn vật. Cương nhu tương tế là sự thống nhất của mâu thuẫn cương nhu, có tác dụng quan trọng đến sự phát triển của sự vật. Cương nhu tương tế là một hình thức biểu hiện nữa của âm dương tương bổ là nguyên lý của việc lấy âm dương kiện thuận làm cốt lõi, ảnh hưởng sâu sắc đến tư tưởng văn hoá Trung Hoa.

Nguyên lý cương nhu của "Chu dịch" ảnh hưởng sâu sắc đến hai phái Nho gia Đạo gia, trong đó Nho gia chủ trương cương kiện, Đạo gia tôn sùng nhu thuận, hai phái Nho gia Đạo gia thực sự là âm dương tương bổ lớn nhất trong tư tưởng văn hoá Trung Quốc. Bản thân Nho gia Đạo gia đều có cương nhu hổ tế, do đó mà cái này cái kia ràng buộc cân đối, vì thế Nho Đạo cùng tồn tại, có quan hệ mật thiết với nguyên lý âm dương cương nhu tương bổ của "Chu dịch".

Nho gia cũng có sự tương tế của cương nhu, quan hệ tương bổ tương thành giữa lễ nhạc và hình pháp của nó có tác dụng cân đối quan trọng đến luân lý chính trị của Nho gia, chứng tỏ quan niệm mâu thuẫn cương nhu của "Chu dịch" tương thông với tư tưởng biện chứng pháp trong luân lý Nho gia, phản ánh mối quan hệ mật thiết của sự tương thông Nho - Dịch.

Ba là tương thông trong quan niệm mâu thuẫn động tĩnh của Dịch - Nho. Đây là một phạm trù quan trọng nữa của mâu thuẫn âm dương trong "Chu dịch". Quan niệm mâu thuẫn động tĩnh trong Dịch học là lấy sự đối lập và thống nhất của quan niệm dương động và âm tĩnh làm biểu hiện. Động tĩnh tương kiêm là sự thống nhất trên cơ sở tiền đề dương động âm tĩnh của "Chu dịch" ; động và tĩnh tương bổ tương thành cùng có tác dụng chế ước quan

trọng sự phát triển của vạn vật. Tác dụng chế ước của động tĩnh tương kiêm phản ánh mối quan hệ tương hỗ giữa quan niệm biến dịch và quan niệm quân bình. Cụ thể là sự thống nhất giữa "nhật tân" (ngày ngày đổi mới) của biến dịch và "trung hành", "trung chính" của quân bình, nguyên lý mâu thuẫn này của "Chu dịch" ảnh hưởng sâu sắc đến quy luật tiến thoái của sự vật.

Kinh điển Nho gia là "Đại học" và "Trung dung" chỉ rõ nguyên lý động tĩnh tiến thoái của "Chu dịch", và còn tạo ra sự thống nhất trong mâu thuẫn giữa "ngày ngày đổi mới" và "giữ trạng thái ở giữa". Đây là ứng dụng quan trọng của triết lý "Chu dịch" trong Nho gia, phản ánh ý nghĩa chỉ đạo của nguyên lý Dịch học đối với tư tưởng biện chứng pháp Nho gia.

Đặc điểm của quan niệm mâu thuẫn Nho gia, ở chỗ đem quan niệm mâu thuẫn của "Chu dịch" tiến hành phát triển trên phương diện ứng dụng xã hội, là việc xã hội hoá quan niệm - mâu thuẫn này. Qua việc phân tích sự tương thông trong quan niệm mâu thuẫn Dịch - Nho có thể thấy rõ ý nghĩa chỉ đạo quan trọng của triết học trong lĩnh vực khoa học xã hội :

(1). Quan niệm mâu thuẫn giữa nhân nghĩa và trung hiếu. Nhân nghĩa và trung hiếu là một thể thống nhất đối sánh và mâu thuẫn : nhân nghĩa là dương đạo biểu hiện ra bên ngoài, trung hiếu là âm đức hàm chứa bên trong. Chúng tương thành tương bổ, cùng cấu thành cốt lõi của chính trị luân lý đạo đức Nho gia. Nhân nghĩa thuộc về người, trung hiếu ở trong ta, sự thống nhất của chúng là quy phạm đạo đức tối cao về quan hệ người - ta của Nho gia. Nhân nghĩa và trung hiếu là thể thống nhất của đạo

đức âm dương. Trước hết, quan hệ giữa nhân nghĩa thì một là yêu người, một là để làm chính mình ngay ngắn, nhân là dương đạo làm lợi cho người, nghĩa là âm đức ngay ngắn ở ta sự thống nhất giữa chúng là phạm vi tối cao của quan hệ người - ta, giống như "vì đại nghĩa quên người thân" là sự thống nhất tối cao của quan hệ nhân nghĩa. Trung và hiếu cũng là một thể thống nhất đối với dương đạo âm đức. Trung đối với bên ngoài đối với bề trên là dương đạo, hiếu đối với bên trong nội tộc là âm đức, chúng tương bổ tương thành, nhưng "tự cổ hai đạo trung hiếu khó trọn vẹn". Trung và hiếu vươn đến sự thống nhất giữa lợi ích quốc gia và lợi ích gia đình cho nên sự thống nhất trung hiếu cũng là thang bậc cao nhất của quan hệ người - ta.

Nhân và lễ cũng là một thể thống nhất mâu thuẫn, cụ thể là thống nhất giữa luân lý tính người và chính trị, nhân là lõi bên trong, lễ là vỏ bọc bên ngoài. Không có nhân thì không thể nói đến lễ. Đúng như Khổng Tử nói : "Người không có đức nhân thì làm sao có lễ ? " (Luận ngữ. Bát dật), chúng tỏ nhân là cơ sở của lễ, lễ là hình thức biểu hiện của nhân, nhân chịu sự ước thúc của lễ, lễ giúp nhân phát triển, chúng trưởng thành tương bổ cùng là sự thống nhất của làm người và trị quốc.

Tóm lại nhân nghĩa trung hiếu Nho gia là thể thống nhất dương đạo âm đức, tương thông với quan niệm mâu thuẫn âm dương của "Chu dịch", là ứng dụng tuyệt vời của quan niệm mâu thuẫn âm dương trong lý luận chính trị.

(2). Quan niệm mâu thuẫn lễ nhạc và hình pháp. Lễ nhạc và hình pháp là lõi bên trong nữa của luân lý chính trị Nho gia. Lễ nhạc và hình pháp, một cương một nhu,

cùng tạo nên thể thống nhất trong cơ cấu chính quyền Nho gia. Chúng cùng tương thành tương bổ, không thể thiếu một. Lễ và pháp cùng là chế độ nhưng lễ là chế định mềm mại, pháp là kỷ cương rắn chắc, mục đích thống nhất của lễ nhu pháp cương đều ở chỗ ước thúc và cai trị dân.

Lễ, nhạc, hình và pháp đều có quan hệ thống nhất mâu thuẫn cương nhu. Như giữa lễ và nhạc lễ là cương chế còn nhạc lại thuộc nhu ước, lễ biểu hiện ra bên ngoài còn nhạc hàm chứa ở bên trong. Trong xã hội phong kiến sự phối ứng của lễ nhạc đều có tính đẳng cấp. Sự thống nhất của lễ nhạc còn có tác dụng đệm không thể thiếu đối với trật tự xã hội phong kiến.

Lễ nhạc còn có mặt tương bổ tương thành khác, nhạc có tác dụng quan trọng tạo ra sự trang nghiêm và hài hoà cho lễ.

Hình và pháp cùng là thể thống nhất của cặp mâu thuẫn cương nhu. Chúng tương hỗ chế ước lại cùng có quan hệ nương tựa nhau. Trong lịch sử Nho gia trọng lễ Pháp gia trọng pháp, Tuân Tử là người thống nhất lễ và pháp. Tóm lại sự thống nhất giữa lễ và hình pháp hàm chứa nội hàm quan niệm thống nhất mâu thuẫn cương nhu của "Chu dịch", phản ánh tác động biện chứng của lý luận Dịch học trong chính trị luân lý Nho gia.

(3). Quan niệm mâu thuẫn đổi mới mỗi ngày và giữ gìn sự trung dung.

Trong Kinh điển Nho gia "Đại học" nhấn mạnh đổi mới mỗi ngày (nhật tân), "Trung dung" đề xuất giữ trạng thái ở giữa (thủ trung). Trong đó "Đại học" Phát triển quan niệm biến dịch của "Chu dịch", kế thừa và khuếch trương quan niệm đổi mới mỗi ngày của "Chu dịch", đề xuất :

Ngày ngày đổi mới, ngày càng đổi mới, lại ngày ngày đổi mới. (Đại học)

"Trung dung" thì phát triển quan niệm trung hành, trung chính của "Chu dịch", kiên trì giữ "dụng trung" và "chấp trung". "Nhật tân" và "thủ trung" là một cặp thống nhất mâu thuẫn, về thực chất là bước phát triển của quan niệm biến dịch và quan niệm quân bình của "Chu dịch" ở mặt ứng dụng. Cũng tức là sự thống nhất của ứng biến và bất biến. Trong chữ "thời" của Khổng Tử cũng là chấp trung giữa thường và biến. Chẳng hạn như :

Biến hoá là (hình) tượng của tiến thoái vậy

"Trung dung" ra sức hô hào "thủ trung" tức là trọng tĩnh, trọng sự cân bằng mà đánh giá thấp sự biến hoá của vạn vật, còn "Chu dịch" là sự thống nhất động tĩnh. "Nhật tân" và "thủ trung" là sự thống nhất động tĩnh, hài hoà của tiến thoái. Hai trạng thái đó chỉ có tương phụ tương thành, có động có tĩnh, tiến được thoái được thì mới có thể phù hợp với quy luật phát triển của sự vật : Biến hoá là (hình) tượng của tiến thoái vậy.

Những trình bày trên chứng tỏ "Nhật tân" và "thủ trung" của "Đại học" và "Trung dung" đều phát triển từ quan niệm biến dịch và cân bằng của "Chu dịch", phản ánh sự ứng dụng của quan niệm mâu thuẫn động tĩnh của "Chu dịch" trong quan niệm chính trị luân lý Nho gia.

III. TƯƠNG THÔNG TRONG QUAN NIỆM LUÂN LÝ

"Chu dịch" là kinh điển Nho gia, sự tương thông tương ứng của luân lý "Chu dịch" và luân lý Nho gia phản ánh vùng tư tưởng chung của hai phái tư tưởng này.

Quan niệm luân lý của "Chu dịch" và Nho gia trải

qua 2000 năm nay đã thành cốt lõi của luân lý truyền thống dân tộc Trung Hoa, đóng góp quan trọng vào nền văn minh dân tộc Trung Hoa.

1. Mối quan hệ trong quan niệm nhân nghĩa của Dịch - Nho

Một là hàm nghĩa nhân của "Chu dịch" nhất trí với "ái nhân" (yêu người) của Khổng Tử. "Chu dịch" nhấn rất mạnh đạo đức nhân nghĩa, và còn dùng nhân nghĩa làm gốc của việc làm người. Như :

Đạo làm người là nhân và nghĩa. (Dịch. Thuyết quái)

Đối với nhân hàm ý của "Chu dịch" là chỉ vào lòng yêu thương. "Vui với trời biết mệnh nên không lo buồn. Ở yên ổn năng làm điều nhân nên có thể yêu thương ? (Dịch. Hệ từ thượng) nhất trí với quan điểm "Người có lòng nhân là yêu thương kẻ khác" của Khổng Tử (Luận ngữ. Nhan Uyên).

Hai là sự tương đồng của Mạnh Tử với nhân nghĩa tương kiêm của "Chu dịch". Mạnh Tử phát triển chữ "nhân" của Khổng Tử, ra sức hô hào nhân nghĩa, đây là chỗ Mạnh Tử nhất trí với nhân nghĩa tương kiêm của "Chu dịch". Như :

Nhà vua cần gì phải nói đến lợi ? Chỉ nói nhân nghĩa mà thôi ! (Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng)

"Chu dịch" là "Mạnh Tử" nhấn mạnh nhân nghĩa, định ra cốt lõi của quan niệm đạo đức Nho gia, ảnh hưởng sâu sắc đến trạng thái luân lý Nho gia của Trung Quốc.

Ba là sự tương thông của quan niệm nghĩa lợi của "Chu dịch" nói Nho gia. Nghĩa là lợi của "Chu dịch" là nhất trí. "Chu dịch" tuy trọng nghĩa nhưng không phủ

định tính tất yếu của lợi. Chẳng hạn :

Lợi là hoà của nghĩa. (Dịch. Càn. Văn ngôn)

Khổng Tử và Mạnh Tử đều quan niệm nghĩa và lợi là đối lập nhau. Ví dụ Khổng Tử nói : "Quân tử nói về nghĩa, tiểu nhân nói về lợi" (Luận ngữ. Lý nhân). Mạnh Tử cũng nói : "Nhà vua cần gì phải nói đến lợi ? Chỉ nói nhân nghĩa mà thôi !" (Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng) mặc dù quan niệm nghĩa lợi của Mạnh Tử khá nghiêng sang tả. Quan niệm "thấy lợi nghĩ đến nghĩa" của Khổng Tử (luận ngữ. Hiến vấn) là ngọn roi quất thẳng vào "thấy lợi quên nghĩa" của hậu thế, đã trở thành chân lý vĩ đại ngàn đời không thay đổi.

Mặc Tử có quan điểm nhất trí với "Chu dịch", chủ trương nghĩa lợi thống nhất. Ông nói :

Nghĩa là lợi vậy (Mặc Tử. Kinh thượng)

Mặc Tử còn cho rằng mục đích của nghĩa là vì lợi. Ông nói : "Việc của người có đức nhân phải là dốc sức cầu thêm lợi cho thiên hạ" (Mặc Tử. Kiêm ái).

Như vậy Khổng Mạnh trọng nghĩa khinh lợi. Mặc Tử trọng lợi khinh nghĩa, "Chu dịch" thì nhất trí nghĩa lợi, chúng tỏ "Chu dịch" không chỉ có triết lý là luân lý tối cao của Trung Quốc cổ đại mà quan niệm luân lý cũng hết sức toàn diện, cũng cho thấy rõ ảnh hưởng sâu sắc của triết lý đối với luân lý.

2. Mối quan hệ trong quan niệm trung hiếu của Nho - Dịch.

Quan niệm trung hiếu cũng là tiêu điểm tương thông Nho Dịch. Từ lâu trong "Kinh dịch" đã rất coi trọng đạo hiếu, tế lễ của "Kinh dịch" bao gồm tế lễ tổ tiên, do đó đã

ghi chép những hoạt động của đạo hiếu, như "Dịch. Quê Tuy" nói : "Vua đến Thái miếu (ra mắt đại nhân)", ý nói nhà vua đến miếu thờ dòng họ làm lễ tổ tiên.

Đặc biệt quan niệm trung hiếu của "Dịch truyện" đã nhất trí với Khổng Tử, như :

Cha ra cha, con ra con, anh ra anh, em ra em, chồng ra chồng, vợ ra vợ. (Dịch. Gia nhân. Soán truyện)

Song quan niệm trung hiếu của "Chu dịch" còn đi đến chỗ coi dòng máu cao hơn tất cả, chẳng hạn :

Có cha con rồi mới có vua tôi, có vua tôi rồi mới có trên dưới. (Dịch. Tự quái)

Còn "Luận ngữ" trên cơ sở huyết thống đẩy trung hiếu theo hướng xã hội, cụ thể là đặt quân thần (vua tôi) trước phụ tử (cha con), phản ánh bước phát triển của luân lý chính trị ở "Luận ngữ" so với "Dịch truyện". Ví dụ :

Vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con. (Luận ngữ. Nhan Uyên)

Nhưng hiếu là tiền đề của trung, "Chu dịch" lấy hiếu để làm gốc của nhân luân, nguồn của nhân nghĩa, do đó lại đặt cơ sở cho luân lý nhân nghĩa của Nho gia. Đặc biệt, "Chu dịch" đã đề xướng trung hiếu lại còn tán dương cách mạng. Như : Thang Vũ làm cuộc biến cách vừa thuận ý trời vừa thuận lòng người" (Dịch. Cách. Soán truyện) là đã đem trung hiếu và cách mạng thống nhất với nhau, xác nhận một sáng tạo lớn cho lịch sử.

Tóm lại trung hiếu tương thông là tiêu điểm quan trọng của tương thông luân lý Nho Dịch nhưng do quan điểm triết học bất nhất : "Chu dịch" chủ biến, Khổng Mạnh. coi trọng giữ yên, nên việc xử lý mối quan hệ trung

hiếu và biến cách vẫn lấy "Chu dịch" làm hơn. Thêm một lần nữa ta thấy rõ mối quan hệ trọng yếu giữa triết lý và luân lý.

3. Mối quan hệ trong quan niệm lễ khiêm của Dịch - Nho

Tương thông lễ khiêm là tiêu điểm nữa của sự tương thông luân lý Nho Dịch. Trung Quốc là nước của lễ nghi, có quan hệ mật thiết với lễ khiêm của Nho Dịch. Lễ khiêm là tính chất quan trọng của Nho Dịch. "Chu dịch" là "Luận ngữ" đều nêu ra mối quan hệ mật thiết giữa hành vi của con người và lễ. Như :

Người quân tử thấy phi lễ thì không làm. (Dịch. Đại tráng. Tượng truyện)

Phi lễ không nhìn, phi lễ không nghe, phi lễ không nói, phi lễ không làm. (Luận ngữ. Nhan Uyên)

Nho Dịch còn nhấn mạnh tính chất đẳng nghiêm mật, như :

Có vua tôi rồi mới có trên dưới, có trên dưới rồi mới có chỗ cho lễ nghĩa vay mượn. (Dịch. Tụng quái)

Khổng Tử cũng nhấn mạnh tính chất đẳng cấp của lễ, phản đối tiếm việt, tuân thủ nguyên tắc nhân lễ "quân thân phụ tử". "Chu dịch" còn có riêng đề xuất mỹ đức của khiêm. "Kinh dịch" đặt ra quẻ khiêm và tôn xưng người có khiêm hư mỹ đức là "khiêm khiêm quân tử". Tiến trình của nó tất nhiên là rộng mở, chẳng hạn : "Vất vả mà nhún nhường (lao khiêm) người quân tử sẽ giữ được đến cùng. Điềm tốt". (Dịch. Khiêm. Tượng truyện).

Khổng Tử còn nhấn rất mạnh vấn đề xã hội hoá lễ. Ông nói : "Trị quốc bằng lễ" (Luận ngữ. Tiên tiến).

Nho gia phát triển mạnh lễ của "Kinh dịch" và Khổng

Tử, và còn tập hợp thành một bộ sách gọi là "Chu lễ". Diễn chương lễ chế trong "chu lễ" trở thành thước đo hành lễ của Nho gia, hơn thế còn là nơi tham chiếu cho quốc lễ.

Tóm lại sự tương thông lễ khiêm của Dịch - Nho cùng có tác dụng quan trọng đối với sự hình thành và phát triển của hệ tư tưởng Nho gia, và còn đóng góp rất lớn cho nền văn minh cổ đại Trung Hoa.

§3. NHỮNG GỢI MỞ

I. GỢI MỞ CỦA SỰ TƯƠNG THÔNG LUÂN LÝ CỦA NHO DỊCH

Việc phân tích sự tương thông về quan niệm luân lý của Nho Dịch cho thấy một vấn đề quan trọng : mọi người dần dần chỉ thừa nhận "Chu dịch" là bộ sách triết lý tối cao mà bỏ qua quan niệm luân lý của "Chu dịch". Kỳ thực quan niệm luân lý của "Chu dịch" so với Khổng Mạnh còn toàn diện hơn, chứng thực ý nghĩa chỉ đạo quan trọng của triết lý ở phương diện luân lý, từ đó chỉ rõ muốn đạt đến luân lý tối cao thì phải có triết lý làm điểm tham chiếu.

II. GỢI MỞ CỦA SỰ TƯƠNG THÔNG VỀ TRIẾT LÝ CỦA NHO - DỊCH.

Một là gợi mở của sự tương thông về quan niệm bản thể. Về phương diện bản thể quan, nhận thức của Nho gia thời kỳ trước có tính lưỡng đôi, tức là vừa không vượt ra được những hạn chế của thời đại vừa phủ nhận "thiên mệnh quan" song lại không khuất phục trước sự an bài của thiên mệnh. Do đó, dù là Khổng Tử hay Mạnh Tử đều rất coi trọng phát huy tính năng động chủ quan của con người, chủ trương tích cực hữu vi, ra sức hô hào nhập thế, tham chính.

Nho gia thời kỳ sau như Đồng Trọng Thư, Chu Hy cùng thừa nhận ông trời là chủ thể nhưng vẫn chưa chịu sự câu thúc của thiên mệnh mà nhấn mạnh tác dụng của nhân vi. Đồng Trọng Thư tuy cổ xúy cho quân quyền thiên mệnh cùng thần quyền nhưng cũng nhấn mạnh đáng quân vương cần "cùng dân ham muốn", "yêu dân và thích đất đai". Chu Hy hô hào "duy trì thiên lý" cũng không quên khuyến khích "diệt trừ nhân dục".

Từ sự tương thông về bản thể quan có thể thấy rõ "Chu dịch" tuy sớm đưa ra tư tưởng bản thể luận duy vật về khí bản thể mờ昧, song chưa thể tiếp thu được Nho gia thời kỳ trước. Điều này tất nhiên có liên quan với sự phát triển của thời đại. Nhưng Nho gia thời kỳ sau ắt phải theo nhu cầu chính trị, chúng tổ nghiên cứu học thuật tư tưởng cần phải xem xét vấn đề lịch sử.

Hai là gợi mở của sự tương thông về quan niệm phát triển. Qua phân tích quan niệm phát triển Nho - Dịch chúng ta thấy Khổng, Mạnh, Đồng, Chu cùng Tuân, Trương, Vương đều là các bậc đại Nho, hơn thế đều là các nhà đại Dịch học nhưng nhận thức lại khác xa nhau. Nguyên do ở chỗ các chính trị gia và phi chính trị gia tiếp nhận ảnh hưởng của các nhân tố chính trị không như nhất. Các chính trị gia thường từ yêu cầu chính trị mà quyết định quan điểm riêng, chúng tổ tư tưởng học thuật và chính trị quan hệ với nhau mật thiết. Từ đó khơi mào phát triển nghiên cứu tư tưởng học thuật, trước hết là nghiên cứu lịch sử phát triển xã hội, hiểu được những thay đổi chính trị của các triều đại, có như vậy mới thâm nhập được tri thức học thuật tư tưởng.

Ba là gợi mở của sự tương thông về quan niệm mâu

thuần. Thời kỳ Ngụy Tấn, chính trị luân lý Nho gia hàm chứa tư tưởng biện chứng pháp phong phú. Qua việc phân tích sự tương thông về quan niệm mâu thuẫn của Nho Dịch ta thấy rõ tư tưởng biện chứng pháp trong quan niệm luân lý chính trị của Nho gia là sự ứng dụng và Nho có quan hệ mật thiết ở phương diện tư tưởng biện chứng. Đồng thời cũng phản ánh lý của Dịch không chỉ có tác dụng gợi mở quan trọng về mặt khoa học tự nhiên mà còn có ý nghĩa chỉ đạo vô cùng to lớn đối với khoa học xã hội.

Quan niệm luân lý chính trị của Nho gia sở dĩ thống trị Trung Quốc đến 2500 năm tuy nguyên nhân là tổng hợp nhưng là bộ phận không tách rời triết lý "Chu dịch" chứng thực sức sống mãnh liệt của tư tưởng biện chứng trong "Chu dịch".

Những trình bày trên chứng tỏ nghiên cứu học thuật tư tưởng ngoài việc phải chú ý đến thời đại lịch sử, bối cảnh chính trị còn cần chú ý đến ảnh hưởng của mặt bằng phát triển triết học. Sự hưng suy của tư tưởng học thuật trường phái nào cũng đều không ra khỏi những nhân tố này, nhất là nhân tố triết học vốn là nhân tố quan trọng quyết định sức sống của tư tưởng học thuật của một trường phái lại càng không thể thấy ngay được.

Tóm lại việc nghiên cứu sự tương thông Nho - Dịch chứng tỏ sự phát triển của tư tưởng học thuật và lịch sử chính trị, mặt bằng triết học có quan hệ rất mật thiết, cho thấy nghiên cứu sự phát triển của học thuật tư tưởng trước hết là nghiên cứu thông sử và lịch sử triết học, có như vậy mới hiểu được tính tất yếu của sự phát triển tư tưởng học thuật ở từng giai đoạn lịch sử, và cũng mới thâm nhập được sâu hơn vào việc tìm hiểu học thuật.

HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA NHO GIA

*N*ho học là để chỉ trường phái học thuật vĩ đại lấy hệ tư tưởng Khổng Mạnh là trung tâm kéo dài vài ngàn năm kể từ thời Khổng Tử, bao gồm cả trường phái học thuật Lý học thời Tống Minh.

Trong lịch sử Trung Quốc Nho gia từng có thời kỳ thành hiển học và không xa rời hệ tư tưởng của nó.

Nhân là cốt lõi của hệ tư tưởng Nho gia, lễ là nội hàm quan trọng của hệ tư tưởng này, Trung dung là thước đo của tư tưởng Nho học.

Nho học, Dịch học, Kinh học, Khổng học bốn thứ này phân ra thành bốn, hợp lại thì là một. Chúng tương phụ tương thành, cùng tạo nên trụ cột của tư tưởng văn hoá cổ đại Trung Hoa.

§1. KHÁI LUẬN

Làm người thật khó ! Nho học là cái học về quan hệ con người, bao gồm cái học về quan hệ xã hội, cái học về

gia đình. Trong nguyên lý Nho học có đáp án về việc làm người ra sao và làm con người nào. Nho học là học vấn nghiên cứu quan hệ con người và xã hội. "Luận ngữ", "Mạnh Tử" đều là khoa học xã hội về cách giải quyết quốc sự, nhân sự và gia sự, tràn đầy triết lý nhân sinh, triết học xử thế nhân đạo chủ nghĩa...

"Trong lịch sử phát triển tư tưởng và văn hoá của dân tộc Trung Hoa, tư tưởng Khổng Tử và học thuyết Nho gia có ảnh hưởng sâu xa nhất. Trên thế giới, Trung Quốc được gọi là "Văn minh cổ quốc" - đất nước văn minh cổ xưa (câu nói của Chu Cốc Thành trong cuộc hội thảo khoa học quốc tế về Nho học).

I. NHO GIA LÀ HỌC PHẢI TƯ TƯỞNG QUAN TRỌNG CỦA CÁC THỜI ĐẠI LỊCH SỬ TRUNG QUỐC.

Ở các triều đại lịch sử Trung Quốc Nho gia đều được suy tôn, đưa lên làm chính thống, coi Khổng Tử là bậc tôn sư khai sáng, đặt nền móng vào thế kỷ 6 trước Công nguyên. Sau đó Mạnh Tử, Tuân Tử đều là những nhân vật hiển hách của Nho gia, và đưa Nho học phát triển lên một bước quan trọng.

Nho gia mở đầu với Khổng Phu Tử ở thời Xuân Thu nhưng xem xét kỹ nguồn gốc của nó thì thực tế là mở đầu ở thời Chu : thoát đầu các bậc Nho gia lấy lục thuật, tức "lễ, nhạc, xạ, ngự, thuật, số" làm thành nội dung. Thời Chiến quốc đã trở thành hiền học, thời Hán được độc tôn, thời Ngụy Tấn có phần bị sao lãng. Đến Tống Minh nhờ lý học nổi lên Nho học lại hưng thịnh mạnh mẽ. Hơn 2000 năm nay Nho học đã có tác dụng rất lớn đến sự phát triển của lịch sử, văn hoá, tư tưởng Trung Quốc.

Học thuyết Nho gia là sự kết hợp của luân lý và chính

trị, ảnh hưởng sâu sắc đến tư tưởng chính trị, văn hoá tinh thần của đất nước chúng ta. Nho gia là những người coi Khổng Tử làm tôn sư. Nho gia có rất nhiều người học rộng đa tài, tinh thông văn - sử - triết. Người đại biểu là Khổng Tử - một nhà tư tưởng, nhà chính trị, nhà giáo dục vĩ đại. Đặc điểm của ông là ở việc duy trì và mở mang tư tưởng, văn hoá truyền thống.

Nho gia đã từng chia làm 8 lưu phái, là : "phái Tử Trương, phái Tử Tư, phái Nhan Thị, phái Mạnh Tử, phái Tất Điều, phái Trọng Lương, phái Nhạc Chính ; coi Nhan Tử, Tăng Tử, Tử Tư, Mạnh Tử là 4 phái chính thống ; Nhan Tử là người số một trong tứ koa thập triết của cửa Khổng" (Phong Điền Vũ Nhan - người Nhật), tất cả đều coi trọng kinh học. Hơn 70 đệ tử danh tiếng của Khổng Tử là những rường cột của Nho gia. Trong đó Mạnh Tử và Tuân Tử là hai người đại diện cho lưu phái lớn của Nho gia, học phái Tuân Tử có quan niệm duy vật tương đối mạnh.

Văn hoá truyền thống Trung Quốc tuy có nhiều hệ tư tưởng là Nho, Mặc, Pháp, Đạo, Phật... nhưng Nho học luôn luôn giữ vị trí chủ đạo, hệ tư tưởng này kế thừa và mở rộng văn hoá truyền thống, có tác dụng tích cực trong việc kích thích tinh thần dân tộc Trung Hoa. Đây cũng là nguyên do để tư tưởng Nho gia luôn luôn đại diện cho tư tưởng chính thống của Trung Quốc qua các thời kỳ lịch sử.

II. NHO HỌC, KINH HỌC VÀ KHỔNG HỌC

Nho học, Kinh học cùng Khổng học đều có quan hệ mật thiết. Cái gọi là Nho gia là để chỉ lưu phái học thuật lớn kể từ thời Khổng Tử; về sau trải mấy nghìn năm luôn

lấy hệ tư tưởng Khổng Tử làm trung tâm mà sinh sôi ra, bao gồm cả Lý học của Tống Minh.

Gọi là Khổng học là để chỉ hệ tư tưởng lấy tư tưởng luân lý của Khổng Tử làm trung tâm, chủ yếu lấy nhân, lễ làm cốt lõi. Gọi là Kinh học là để chỉ lưu phái học thuật thời Tây Hán dùng Ngũ kinh (Dịch, Lễ, Thi, Thư, Nhạc, Xuân thu) làm cốt lõi, Kinh học vẫn coi cái học của Khổng nho là trung tâm. Vì thế Nho học, Kinh học, Khổng học là những hệ thống học thuật có quan hệ mật thiết nhưng lại không đồng đẳng.

Nho gia sùng bái Tứ thư, Ngũ kinh tức Đại học, Trung dung, Luận ngữ, Mạnh Tử (Tứ thư), Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Dịch, Xuân Thu (Ngũ kinh) và học 6 thuật tức ; lễ, nhạc, xạ, ngự, thuật, số.

Vì lẽ đó Nho gia là một học phái trọng tri thức. Là phái học thuật lớn giảng giải về nhân lễ Nho gia có quan hệ mật thiết với chính trị của các thời đại lịch sử Trung Quốc, cho nên trên thực tế Nho học còn là một học phái có tính chất chính trị.

82. NHÂN LÀ CỐT LÕI CỦA HỆ TƯ TƯỞNG NHO HỌC

I. PHÂN TÍCH NHÂN LÀ CỐT LÕI CỦA HỆ TƯ TƯỞNG NHO HỌC

Nhân là chỉ nhân ái, nhân nghĩa và nhân chính. Đầu tiên Khổng Tử tạo ra nhân học và lấy đó làm thành tư tưởng cốt lõi của Khổng học, nội hàm chủ yếu là nhân ái, ái nhân, nhân nghĩa, trợ nhân (giúp đỡ người khác). "Ái nhân" của Khổng Tử là phát hiện quan trọng về giá trị con

người. Vì thế Khổng học là học vấn kế tiếp quá khứ mở đường tương lai mang ý vị nhân tình cao nhất. Mạnh Tử sau đó đề xuất quan niệm nhân nghĩa, nhấn mạnh nhân nghĩa là ngang nhau, rồi tiến một bước làm thăng hoa quan niệm nhân học của Khổng Tử.

Đặc điểm nhân học của Khổng Mạnh là ở chỗ kết hợp đạo đức luân lý và chính trị với nhau, rồi biến chúng thành chuẩn mực nguyên tắc cai trị bằng đức. Khổng Tử chủ trương nhân chính, phản đối hà chính (chính sự hà khắc). Mạnh Tử đề xuất Vương đạo, phản đối bá đạo, chủ trương "trọng dân khinh quân", có ảnh hưởng nhất định đối với lịch sử Trung Quốc. Từ đó trở đi bất kể Khổng học, Kinh học, hay Nho học, đều quán xuyên quan niệm nhân nghĩa Khổng Mạnh, quan niệm nhân nghĩa trở thành hệ thống cốt lõi của tư tưởng Nho học, là quan niệm đạo đức tối cao của Nho gia, chiếm địa vị trọng yếu trong hệ tư tưởng Nho học.

Nhân và lễ, hai thứ này tương phụ tương thành, cùng có quan hệ nhân quả với nhau, trở thành chuẩn mực luân lý tối cao của Nho gia. Nhân của Nho gia bao hàm : nghĩa, tín, huệ, cung, dũng, khoan, trí - cấu thành hệ thống nhân nghĩa học nổi tiếng của Nho học, 2000 năm qua đặt cơ sở cho đạo đức luân lý truyền thống của nhân dân Trung Quốc.

II. KHỔNG TỬ, NGƯỜI SÁNG LẬP ĐẠO NHÂN

Nhân, xuất hiện đầu tiên là "Dư nhân nhược khảo" (Thượng thư. Kim Đằng), chỉ một loại lương đức (đức tốt lành). Nhưng biến nhân thành một hệ thống tư tưởng và quy phạm luân lý trong quan hệ con người thì người khai sáng là Khổng Tử. Thoạt đầu Khổng Tử sáng tạo ra đạo

nhân, rồi dùng nó làm tư tưởng cốt lõi của Khổng học. Cống hiến lớn lao nhất của Khổng Tử đối với nhân là thăng hoa điều nhân từ trong quan hệ huyết thống, và xã hội hoá, luân lý hoá nó. Nội hàm chủ yếu của đạo nhân là nhân ái, ái nhân, nhân nghĩa, trợ nhân. Chẳng hạn :

Phản Tri hỏi về nhân. Khổng Tử đáp : Ái nhân. (Luận ngữ. Nhan Uyên)

Như thế nào là ái nhân ? Khổng Tử trả lời rằng :

Phàm người có đức nhân thì mình muốn đứng vững phải làm cho người khác đứng vững, mình muốn thành đạt phải làm cho người khác thành đạt. (Luận ngữ. Ung dã)

Thực chất là vì người, cũng tức là làm lợi cho người khác. Nội hàm nhân của Khổng Tử còn bao gồm nhân tính, nhân đạo. Ví như :

Điều mình không muốn thì chớ làm cho người. (Luận ngữ. Vệ Linh Công)

Cũng chính là điều Mạnh Tử nói : "Lòng nhân chính là con người vậy" (Mạnh Tử. Tận tâm hạ). Ở đây Mạnh Tử nhấn mạnh nhân là bản tính con người. Mạnh Tử còn nhấn mạnh : "Nhân là yêu thương người" (Mạnh Tử. Ly lâu hạ) nghĩa là ông trình bày tôn chỉ tối cao của nhân là coi yêu thương và bảo vệ người khác là ý mình. Khổng Mạnh dùng nhân làm địa phận tư tưởng tối cao của con người, đặt nhân (người có lòng nhân), thánh nhân và hiền nhân ngang nhau, và nhấn mạnh địa vị nhân nhân là không dễ đạt được, bản thân Khổng Tử cũng không kém tự cho mình là nhân nhân. Ông nói :

Còn như thánh và nhân (lòng nhân) thì ta đâu dám (sánh) ! (Luận ngữ. Thuật nhi)

Nghĩa là Khổng Tử tự nhún nhường cho rằng bản thân không đủ phẩm cách như thánh nhân, nhân. "Chu dịch" đưa nhân nghĩa lên thành đạo đức xã hội tối cao của con người. Chẳng hạn :

Đạo làm người là nhân và nghĩa. (Dịch. Thuyết quái)

Mạnh Tử cũng nhấn mạnh nhân là chuẩn mực tối cao của luân lý Nho gia. Như :

Tính cách người quân tử : nhân, nghĩa, lễ, trí - đặt rất cao trong lòng. (Mạnh Tử. Tận tâm thượng)

Những điều nói trên chứng tỏ Khổng Tử thoát đầu sáng tạo ra đạo nhân của Nho gia, "Chu dịch" ra sức nhấn mạnh nó. Từ đó đạo nhân trở thành cốt lõi của hệ tư tưởng Nho gia và chuẩn mực tối cao của luân lý con người.

III. NHO GIA PHÁT TRIỂN ĐẠO NHÂN

Từ sau khi Khổng Tử khai sáng đạo nhân, đạo nhân liền trở thành nội dung chủ yếu của hình thái ý thức xã hội phong kiến. Sự phát triển của đạo nhân chủ yếu bao gồm ba nội dung thiết cốt : nhân nghĩa, nhân lễ, nhân chính.

1. Nhân nghĩa :

Nhân nghĩa là sự phát triển quan trọng nhất của nhân học. Đầu tiên "Chu dịch" dùng nhân nghĩa làm kết cấu cốt lõi của đạo nhân. "Lễ ký" cũng nhấn mạnh quan niệm nhân học gồm cả nhân và nghĩa. Ví dụ : "Nhân nghĩa lễ trí, đạo người thế là đầy đủ" (Lễ ký. Tang phục tứ chế). Quan niệm nhân nghĩa của "Dịch", "Lễ" đặt cơ sở quan trọng cho hệ thống nhân nghĩa do Mạnh Tử kiến lập. Công hiến lớn lao nhất của Mạnh Tử cho chữ nhân là xác định quan niệm nhân nghĩa là cốt lõi của luân lý Nho gia. Ví dụ :

Nhà vua cần gì phải nói đến lợi ? Chỉ nói nhân nghĩa mà thôi ! (Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng)

Mạnh Tử còn tiến thêm một bước trình bày quan niệm nhân nghĩa là "lòng trắc ẩn là đầu mối của điều nhân ; biết xấu hổ về điều ác là đầu mối của nghĩa" (Mạnh Tử. Công Tôn Sửu thượng), nghĩa là ông đã kết hợp nhân nghĩa và tính thiện với nhau, nhấn mạnh nhân nghĩa là bản tính con người. Như vậy ông đã đặt cơ sở cho thuyết tính thiện nổi tiếng và nhân chính vì dân của mình.

2. Lễ nhân :

Đây lại là một sự mở rộng nội hàm nhân học, lễ nhân đều do Khổng Tử thủ xuống. Ông nói : Chế ngự mình quay về với lễ là nhân. (Luận ngữ. Nhân Uyên)

Nghĩa là ông coi khôi phục trách nhiệm của Chu lễ là điều nhân, từ đó xã hội hoá hơn nữa hàm nghĩa của nhân. Đây là sự phát triển trọng đại của Khổng Tử đối với đạo nhân. Ngoài ra từ góc độ của lễ mà xem xét, Khổng Tử đã kết hợp nhân lễ với nhau lấy lễ làm hình thức, nhân làm nội dung, làm cho lễ càng thêm thực tế, càng có thêm sức sống. Kết hợp nhân lễ là công hiến rất lớn của Nho gia đối với xã hội, cũng là bước phát triển quan trọng của Khổng Tử đối với lễ.

3. Nhân chính :

Nhân chính là đạo nhân của Nho gia đã được chính trị hoá, cũng là xã hội một bước điều nhân. Nhân chính cũng do Khổng Tử đề xuống :

Làm chính sự phải bằng đức. (Luận ngữ. Vi chính)

Nghĩa là ông nhấn mạnh phải lấy nhân đức làm gốc của việc trị quốc. Mạnh Tử cũng nói :

Không dùng nhân chính không thể bình trị và khiến thiên hạ tin theo (Mạnh Tử. Ly lâu)

Dùng lòng bất nhẫn của người thi hành trong chính sự thì việc cai trị thiên hạ có thể như xoay vần trên lòng bàn tay. (Mạnh Tử. Công Tôn Sửu thượng)

Mạnh Tử đặc biệt đưa trọng tâm của nhân chính lên vị trí vì dân, đây là bước phát triển quan trọng đối với nhân chính. Chẳng hạn :

Nếu nhà vua thi hành nhân chính đối với dân... Người xưa nói : "Người có lòng nhân không ai thắng nổi ? nhà vua chớ nghi ngờ. (Mạnh Tử. Lương Huệ Vương thượng)

Thi hành nhân chính mà dựng nghiệp vương thì không ai có thể chế ngự được

(Mạnh Tử. Công Tôn Sửu thượng)

Trên cơ sở nhân chính Mạnh Tử đề xuất tư tưởng khinh quân trọng dân (coi nhẹ vua, trọng dân chúng), có ý nghĩa xã hội tích cực :

Dân là quý, xã tắc ở sau dân, đáng quân vương là nhẹ. (Mạnh Tử. Tận tâm hạ)

Ngoài ra Mạnh Tử còn đề xướng giao nhiệm vụ cho người hiền, tôn trọng người hiền, từ đó phát triển hơn nữa nhân chính, như :

Vì thiên hạ mà dùng người nhân thì gọi là nhân vậy. (Mạnh Tử. Đằng Văn Công thượng)

Những điều nói trên chứng tỏ nhân chính là quan điểm chính trị trọng yếu của Nho gia, qua sự phát triển của Mạnh Tử nó trở thành đỉnh cao phát triển nhất của đức nhân ở Nho gia, và cũng trở thành tôn chỉ tối cao của hệ tư tưởng Nho gia.

4. Giá trị của nhân trong Nho gia và ảnh hưởng của nó

Nhân là trung tâm của hệ tư tưởng Nho gia, đạo nhân tuy là hình thái ý thức của xã hội phong kiến nhưng trải qua 2500 năm khảo nghiệm đã có tác dụng bất hủ đối với việc hun đúc nên những tố chất của dân tộc Trung Hoa. Ở một số thời đại nó đã tạo ra ngàn ngàn vạn vạn các bậc nhân nhân chí sĩ và những anh hùng hảo hán xả thân vong tử, đương nhiên cũng đào luyện những trung quân hiền nhân cho tầng lớp thống trị phong kiến. Đặc biệt trong lịch sử, luân lý lấy chữ nhân làm cốt lõi có tác dụng tích cực trong việc duy trì sự ổn định xã hội và thống nhất Trung Quốc.

§3. "LỄ" TƯỢNG TRƯNG CHO VĂN MINH VĂN HOÁ NHO GIA

I. LỄ LÀ BỘ PHẬN CẤU THÀNH QUAN TRỌNG CỦA HỆ TƯ TƯỞNG NHO HỌC

Lễ là chỉ chế độ lễ nghi, là sự ước thúc đối với điều nhân. Nó có quy định trật tự nghiêm cẩn giai tầng trên dưới, cao thấp lớn nhỏ, vì vậy cũng có thể nói đó là một loại trật tự chính trị. Lễ là một loại thể chế, nhân - nghĩa - hiếu - trung là cơ sở của lễ. "Lễ ký" phản ánh tư tưởng lễ nghi của Khổng Tử, là tập đại thành về lễ chế từ Chu cho đến Tần Hán. Lễ của Khổng Tử chủ yếu là duy trì Chu lễ : Khổng Tử thuộc nước Lỗ do chiến tranh loạn lạc "lễ hoại nhạc băng" Khổng Tử vô cùng bất mãn nên đã đưa ra yêu cầu "chính danh", khôi phục quan hệ đẳng cấp tôn ti

"quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử". (Luận ngữ. Nhan Uyên). Lễ chế của Khổng Tử có mặt bảo thủ nhưng đáp ứng được sự mong đợi của lịch sử.

Lễ tế của Nho gia ngoài nội hàm chính trị cũng bao gồm của quan hệ con người, trong đó có nội dung quan trọng của quan hệ gia đình. Nhấn mạnh "trong khi vận dụng lễ phải coi hoà là quý" là nhấn mạnh lễ nghi trong quan hệ giữa người với người có thể tăng cường biện pháp tập trung sức mạnh duy trì sự hài hoà. Khổng Tử nhấn mạnh "chế ngự bản thân quay về với lễ", tức là thông qua việc tiết chế bản thân sẽ đạt được sự khôi phục lễ chế.

Lễ của Khổng Tử tuy là duy trì lễ nhà Chu là bảo thủ nhưng lễ của Nho gia có thể theo nếp cũ Trung Hoa đời này sang đời khác, chứng tỏ nó có những hạt nhân hợp lý. Lễ của Khổng Tử có ý nghĩa tích cực nhất định. Hãy thử hình dung một quốc gia, một đoàn thể, một gia đình, một cá nhân nếu như không có lễ nghi đạo đức nhất định làm sao có thể ứng xử với nhau một cách hài hoà ? Lễ do Nho gia đề xướng lên vài nghìn năm nay đã ảnh hưởng sâu sắc đến diện mạo phong tục của dân tộc Trung Hoa. Cần nói rằng lễ của Nho gia là văn minh tinh thần sớm nhất của phương Đông. Phương Tây nhấn mạnh cá nhân, còn phương Đông lại nhấn mạnh tập thể và mối quan hệ quần thể do Nho học đặt ra là không thể tách rời. Dù là quan hệ sản xuất cũ hay quan hệ sản xuất mới đều không tách khỏi chữ "lễ". Lễ là điều kiện tất yếu cho quần thể cùng chung sống. Lễ của Khổng Tử có chỗ có thể vay mượn nhưng không thể giữ lại toàn bộ.

II. KHÁI NIỆM LỄ VÀ KHỔNG TỬ TẠO RA LỄ

Lễ là phạm trù quan trọng của tư tưởng Nho gia, chỉ

quy phạm cho hành vi của con người và chế độ điển chương của xã hội quốc gia, là biểu tượng của văn minh.

Lễ có nguồn gốc từ xa xưa và lưu truyền lâu đời ở Trung Quốc. Vào thời Tây Chu lễ, đã trở thành dòng chủ lưu của văn minh văn hoá Tây Chu. Thời Xuân thu Khổng Tử đã có những tác động quan trọng đến việc duy trì và phát triển lễ của Tây Chu. Khổng Tử đưa ra câu nói nổi tiếng về lễ :

Khắc kỷ phục lễ (Luận ngữ. Nhan Uyên)

Nghĩa là chế ngự bản thân, khiến cho lời nói hành động của bản thân đều hợp với lễ. Sở dĩ Khổng Tử dốc hết sức đề cao lễ, và còn coi "khắc kỷ phục lễ" là trách nhiệm của mình là do ông bất mãn với những biến động của xã hội Tây Chu làm suy yếu lễ nhạc. Điều đó chứng tỏ việc Khổng Tử chế lễ có mặt tích cực là duy trì văn minh xã hội nhưng cũng có mặt bảo thủ là thủ cựu. Từ việc Khổng Tử cho rằng những biến động xã hội thời Tây Chu là "lễ băng nhạc hoại" cho đến việc ông căm ghét sự "tiếm việt" đều có thể chứng thực cho điều đó. Nhưng phạm vi tư tưởng của lễ do Khổng Tử đề xướng rất cao. Ông nói :

Trị quốc bằng lễ (Luận ngữ. Tiên tiến)

Chúng ta nội hàm lễ do Khổng Tử đề xướng không chỉ ở quan hệ giữa con người mà quan trọng hơn là nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của lễ đối với việc phục hưng đất nước.

Nho học rất coi trọng lễ. "Chu lễ", "Nghị lễ", "Lễ ký" là điển chế chính trị đối với Tây Chu, đến thời Tây Chu và Xuân thu lễ nghĩa được tập hợp và bổ sung. Trong đó "Chu

lễ" được liệt vào một trong "Thập tam kinh chú số" ba cuốn sách về lễ được liệt vào hàng kinh điển Nho gia. Đặc biệt "Lễ ký" trở thành kinh điển tiêu biểu cho chính sách "lễ trị" của Nho gia, ảnh hưởng rất lớn đến lễ chế về quốc gia và cá nhân của xã hội phong kiến.

III. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA LỄ CHẾ NHO GIA

Tây Chu là thời kỳ hưng thịnh của Trung Hoa cổ đại, có lễ chế nghiêm cẩn, phản ánh trình độ văn minh, xã hội thời bấy giờ. Một mặt nó phản ánh quan hệ con người, mặt khác thể hiện chế độ đẳng cấp phong kiến. Chu lễ, từ sau khi được Khổng Tử ra sức đề xướng, đã đạt đến sự phát triển cực đại, mang hai nội dung chủ yếu là lễ nhạc và lễ nghĩa.

1. Lễ nhạc :

Nhạc tức âm nhạc, cùng với lễ, được xã hội Tây Chu coi trọng ngang nhau. Lễ nhạc cùng là hình thái ý thức xã hội quan trọng của chính trị và luân lý Nho gia. Lễ và nhạc tương phụ tương thành, lễ làm nên vẻ bên ngoài, nhạc là âm thanh bên trong, hai cái đó cùng trở thành tiêu chí của văn minh xã hội Nho gia. Khổng Tử đưa nhạc vào một trong lục nghệ, là : lễ - nhạc - xạ, ngự - thư - số, trở thành một trong những dung giáo hoá chủ yếu của luân lý Nho gia. Đặc biệt, Khổng Tử nhấn rất mạnh ý nghĩa chính trị của Nhạc.

Khổng Tử nói : Lễ ư lễ ư ? đấy là nói về ngọc quý lụa tốt đó thôi ! Nhạc ư nhạc ư ? đó là nói về chuông trống đó thôi ! (Luận ngữ. Dương Hoá)

Trên cơ sở chủ trương "Lễ trị" của Khổng Tử, Mạnh Tử tiến thêm một bước chính trị hoá nhạc, nhấn mạnh

"vui cùng dân", "lo cùng dân", bổ sung cho nhân chính của Khổng Tử, phát triển nhạc lên thêm một bước. Việc chính trị hoá nhạc cũng tiến một bước bổ sung cho lễ, hợp nhất lễ nhạc, đưa nhạc của Nho gia theo hướng chính trị hoá ở phạm vi cao nhất. "Kinh nhạc" là tập hợp những chế định về nhạc thời cổ đại, đã từng được đưa vào một trong lục kinh, phần "Lễ ký. Nhạc ký" đã mất.

2. Lễ nhạc hình chính :

Lễ nhạc và hình chính kết hợp với nhau là một trong những nội dung trọng yếu của lễ trị Nho gia. Nho gia nhấn mạnh tính thống nhất của Chu lễ và hình chính. Như "lễ ký. Nhạc ký" nói :

Cho nên lễ để dẫn dắt chí, nhạc để hài hoà âm thanh, chính để hành động, hình để phòng sự gian dối. Lễ nhạc hình chính xét đến cùng là một, cho nên khiến dân đồng lòng mà cai trị vậy.

Nho gia chính trị hoá và pháp chế hoá nhạc, kéo dài tác dụng chính trị của nhạc, đặt cơ sở cho tư tưởng hình chính lễ nhạc của xã hội phong kiến. Nếu như Khổng Tử kiên quyết phản đối âm thanh thái quá (dâm thanh) :

Nhạc Trịnh thái quá, kẻ nịnh nọt thì xấu xa. (Luận ngữ. Vệ Linh Công)

Thì Tuân Tử hết sức vì nghi lễ long trọng, đưa lễ nhạc hình chính của Nho gia lên một bước phát triển quan trọng. Chẳng hạn ông nói :

Vận mệnh quốc gia là ở lễ. (Tuân Tử. Cường quốc)

Và còn cố gắng đề xuất : "lễ pháp là bộ phận rất trọng đại" (Tuân Tử. Thành tướng), phản ánh đầy đủ quan niệm "long lễ chí pháp" của ông.

Những điều trình bày ở trên chứng tỏ lễ của Nho gia sau khi đã được kết hợp thành lễ hợp và lễ nhạc hình chính, đã có một bước tiến xa về tính luân lý, khiến nó thăng hoa thành thể chế lễ nhạc được chính trị hoá, nhờ đó thể chế lễ của Nho gia càng có thêm sức mạnh.

3. Giá trị lễ của Nho gia và ảnh hưởng của nó.

Lễ, là phạm trù quan trọng được Nho gia tôn sùng, là nội dung được Khổng Tử nhấn mạnh. Nho gia cho rằng lễ là cốt lõi của văn minh nhân loại, và còn đặt lễ và nhân ngang hàng nhau, biến thành gốc rễ của đạo đức luân lý. Khổng Tử đề xuất "Trị quốc bằng lễ" không chỉ là xã hội hoá cao độ lễ mà còn tiến thêm một bước chính trị hoá lễ, đề cao cực độ giá trị của lễ. Khổng Tử còn đề xuất thuyết chính danh "quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử", từ đó làm cho lễ trở thành sợi dây kết nối quan hệ con người, có tác dụng quan trọng đến việc củng cố thượng tầng kiến trúc của xã hội phong kiến.

Với Nho gia, lễ còn là lễ nghi, cương lĩnh của lễ chế, là tiền đề cho mối quan hệ qua lại quốc tế, và chế tác ra một lượt lễ nghi, lễ chế. Tóm lại, Nho gia cho rằng lễ là tiêu chí đo lường văn minh của một quốc gia, một dân tộc, rồi đến một cá nhân. Nó cũng là tiêu chuẩn quan trọng để xác định giá trị luân lý đạo đức. Vì thế, lễ của Nho gia tuy là lễ của xã hội phong kiến nhưng lại có giá trị quan trọng, ảnh hưởng rất lớn đến sự hình thành văn minh của Trung Quốc cổ đại và gây trồng đạo đức luân lý của người Trung Quốc. Lễ do Nho gia đề xướng, vì vậy, cần kế thừa có phê phán, loại bỏ bộ phận có tính chất phong kiến, và phát triển nội hàm hợp lý của nó.

§4. HIẾU LÀ GỐC RỄ CỦA NHO HỌC

I. NỘI HÀM CỦA HIẾU.

Chữ hiếu mở rộng nghĩa là trung hiếu, thu hẹp lại chỉ gồm hiếu để. Trung là phương châm ứng xử của bề tôi đối với vua, kẻ dưới đối với người trên và trong quan hệ bằng hữu, còn hiếu để chỉ lòng tôn kính con cái dành cho cha mẹ, để là chỉ tình cảm anh em. Nho gia nhấn rất mạnh chữ hiếu, cho rằng đạo hiếu là gốc rễ của nhân luân.

Nho gia hết lòng đề cao hiếu để, Tứ thư Ngũ kinh đều nói đến hiếu. Như "Kinh Thi. Lục nga" nói : "Rau nga đã mọc dài, chẳng phải là rau nga xưa kia nữa mà là cây úy. Thương thay cha mẹ, đau đớn nhọc nhằn sinh ra ta !"

"Lễ ký. Văn tế" cũng nói : "Đạo hiếu có ba : lớn là tôn trọng cha mẹ, thứ đến là không làm nhục (cha mẹ) ; dưới nữa là có thể phụng dưỡng (cha mẹ)". Khổng Tử, Mạnh Tử đặc biệt nhấn mạnh đạo hiếu. Về việc này "Luận ngữ" và "Mạnh Tử" đều có rất nhiều chỗ nói đến. Như :

Người có hiếu ngày nay là có thể phụng dưỡng (cha mẹ). Đến như chó ngựa còn có thể nuôi dưỡng. (Nếu nuôi dưỡng cha mẹ) mà bất chính thì lấy gì để phân biệt ? (Luận ngữ. Vi chính)

Chỗ chí hiếu của người con không gì bằng tôn trọng cha mẹ. Lòng chí tôn với cha mẹ không gì lớn bằng đem cả thiên hạ mà phụng dưỡng. Làm cha thiên tử là biểu hiện của sự chí tôn, phụng dưỡng bằng cả thiên hạ là phụng dưỡng đến chí cực vậy. (Mạnh Tử. Vạn Chương thượng)

Ý nói người không có đạo hiếu chẳng khác gì chó ngựa, đứa con có hiếu không có gì trọng đại hơn việc tôn

trọng cha mẹ. Vì thế "Luận ngữ. Học nhi" nhấn mạnh "Là con em, trong nhà phải hiếu, ra ngoài phải lễ".

Đặc biệt "Kinh hiếu" còn ghi lại cuộc đàm luận của Khổng Tử và môn đệ Tăng Tử về đạo hiếu. Tuy chỉ có 1800 chữ nhưng đó lại là tập đại thành của Nho gia về đạo hiếu, trở thành kinh sách chính thống của việc giáo hoá đạo hiếu qua các thời kỳ lịch sử. Đường Huyền Tông còn đặc biệt coi trọng, tự mình chú giải "Hiếu kinh chú sớ", đưa vào bộ "Thập tam kinh chú sớ", mở rộng hơn ảnh hưởng của "Kinh hiếu" đối với hậu thế. "Kinh hiếu" đề xuất :

Hiếu là gốc của đức, giáo hoá từ đó mà sản sinh.

Hành vi của con người không gì lớn bằng hiếu.

Khổng Tử nói : Năm hình phạt nằm trong ba ngàn (hình phạt) nhưng tội thì không gì lớn bằng bất hiếu.

Nghĩa là đề xuất quan niệm hiếu là bản nguyên của toàn bộ đạo đức, cơ sở của giáo hoá nhân luân. Đạo hiếu bao gồm việc kế thừa di chí và sự nghiệp của cha mẹ, bao gồm cả việc làm rạng rỡ tổ tiên và phụng dưỡng, kính ái, lo tang ma, tế lễ cho cha mẹ.

II. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA ĐẠO HIẾU.

Đạo hiếu của Nho gia còn bao gồm cả hiếu để và hiếu hữu. Hiếu để chỉ sự kính trọng của em đối với anh, hàm nghĩa của hiếu để được "Luận ngữ" đưa ra rất sớm, đó là :

Là con em, trong nhà phải hiếu, ra ngoài phải lễ.

Hiếu hữu chỉ sự trung kính trong quan hệ với bạn bè, ý nói bạn bè thân thiết như anh em. Đặc biệt Nho gia chú trọng nhất đến đạo hiếu ở trung hiếu, tức là lòng trung và sự tôn kính đối với bậc quân vương, trưởng

thượng. Đây là quan niệm hiếu để của Nho gia mở rộng từ huyết thống gia đình tông tộc đến quốc gia xã hội, là bước chuyển vượt bậc khỏi huyết thống tông tộc. Trong lịch sử, quan niệm này đã tác động rất lớn đến việc duy trì xã hội phong kiến.

Tóm lại, đạo hiếu là quan niệm luân lý Nho gia coi quan hệ huyết thống là mối dây kết nối, trên cơ sở đạo hiếu mở rộng ra quan niệm trung hiếu, tạo nên hình thái ý thức quan trọng của xã hội phong kiến. Đạo hiếu, đạo làm người lấy trung hiếu làm cốt lõi trở thành gốc rễ của nhân dân, cội nguồn của đạo đức.

III. ẢNH HƯỞNG CỦA ĐẠO HIẾU NHO GIA

Trung Quốc là một quốc gia cổ có lịch sử văn minh hơn 6000 năm. Đạo hiếu có tác dụng rất to lớn đến văn minh Trung Quốc, và cũng có tác dụng không thể huỷ diệt đối với sự ổn định gia đình và xã hội Trung Quốc.

Một là củng cố gia đình : đạo hiếu của Nho gia có ảnh hưởng lớn nhất là trở thành gốc rễ của nhân nghĩa, không có đạo hiếu thì không thể nói đến gia đình, cũng không thể nói đến quốc gia, do đó nói đạo chuẩn mực cho việc tề gia trị quốc của Nho gia. "Đại học", kinh điển Nho gia, nói : "Tề gia, trị quốc, bình thiên hạ". Quan niệm này có tác dụng rất lớn đối với việc củng cố gia đình và ổn định xã hội Trung Quốc.

Hai là ổn định xã hội : Hiếu của Nho gia là hiếu để trong gia đình, tông tộc quan hệ theo huyết thống, thăng hoa thành trung hiếu vượt qua huyết thống, gia đình, tông tộc. Sự thăng hoa này có ý nghĩa quan trọng đối với ổn định xã hội.

Ba là duy trì quốc gia : Đạo hiếu là biểu hiện đạo đức không thể thiếu của một dân tộc. Đạo hiếu Nho gia của Khổng Tử là tác động quan trọng đến việc củng cố ổn định xã hội và duy trì thống nhất quốc gia.

§5. TRUNG DUNG LÀ THUỐC ĐO TƯ TƯỞNG NHO GIA

I. KHÁI NIỆM TRUNG DUNG

Trung là trung chính không thiên lệch. Dung, "Nhĩ nhĩ. Thích hỷ" giải thích "là thường vậy", hằng thường bất biến. Ý nói đại đạo luôn chính trực không thay đổi. Trung dung là chuẩn mực đạo đức quan trọng, là thước đo phương pháp luận của Nho gia. Trung dung, tức trung đạo (đạo ở giữa), còn gọi đạo Trung dung. Trung, tức trung hành, trung chính, xuất hiện đầu tiên ở "Kinh dịch"

Trung hành không sai lầm (Dịch. Quyết. Hào cửu ngũ)

Trung đạo của "Kinh dịch" bao gồm hai nội hàm là : chuẩn mực đạo đức và phương pháp tư tưởng. Khổng Tử có bước phát triển quan trọng trung hành, trung chính của "Kinh dịch", và còn bổ sung đầy đủ cho đạo Trung dung. Đạo Trung dung của Khổng Tử cũng bao hàm hai phương diện. Về tư tưởng, Khổng Tử đề xướng : Trung dung là trung hành, như :

Thái quá cũng giống như bất cập (Luận ngữ. Tiên tiến)

Trên cơ sở phương pháp luận Khổng Tử còn nhấn mạnh ý nghĩa đạo đức của Trung dung. Ông nói :

Trung dung là đức hạnh cao nhất (Luận ngữ. Ung dã)

Tóm lại, Khổng Tử, về phương pháp tư tưởng, giữ thái độ chấp trung, cũng tức là không lệch không nghiêng. Còn về đạo đức dùng nguyên tắc trung chính. Chính là nói chính trực, chính phái. Như vậy đức Trung dung, từ chỗ biến Trung dung thành phương pháp luận lại dùng làm tiêu chuẩn đạo đức tối cao, đã đặt cơ sở tư tưởng cho đạo Trung dung của Nho gia. Khổng Tử đã có đóng góp quan trọng cho việc triết học hoá quan niệm luân lý của Nho gia.

II. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA ĐẠO TRUNG DUNG

Đạo Trung dung vốn xuất phát từ "Kinh dịch". Khổng Tử tạo nên bước phát triển quan trọng, tiến một bước trong việc đạo đức hoá, chính trị hoá Trung dung từ phương pháp luận. Cho nên quan niệm Trung dung của "Luận ngữ" và "Dịch truyện" đã tạo nên hệ thống tư tưởng trung đạo hoàn mỹ cho Nho gia.

Trung chính để quan sát thiên hạ (Dịch. Quan. Soán truyện)

Trung chính nên thông suốt (Dịch. Tiết. Soán truyện)

"Dịch truyện" phát triển quan niệm trung hành của "Kinh dịch" thành trung chính. Đó là sự thăng hoa của Trung dung, xác định rõ nội hàm cơ bản của tư tưởng trung đạo. Theo sau "Dịch truyện" môn sinh Tử Tư của Khổng Tử làm sách "Trung dung" từ phương diện luân lý tạo thành hệ thống, luận thuyết sâu sắc cho đạo Trung dung. Cụ thể là trình bày nội hàm song trùng của Trung dung, nghĩa là đưa ra khái niệm trung hoà trung dung, đặt cơ sở cho hệ tư tưởng của đạo Trung dung.

1. Trung đạo :

Chính là Trung dung trong bước phát triển quan trọng quan niệm luân lý. Trung đạo, tức chung chính, để

chỉ sự trung lập chính trực, không lệch không nghiêng. Đúng như câu nói của Mạnh Tử :

Khổng Tử không có được những đệ tử đạt đến mức Trung dung để truyền đạo thì phải dùng đến hạng cuồng, quuyến vậy (Mạnh Tử. Tận tâm hạ)

Ý nói ngôn từ là hành động cần phải gặp nhau ở ngay thẳng, có được lý đúng đắn. Mở rộng trung đạo đức là mở rộng Trung dung về mặt chính trị quốc gia, xã hội con người. Trung đạo, do đó, đã trở thành chuẩn mực quy phạm của luân lý Nho gia. Trung đạo đúng như Chu Hy đã nói rõ :

Trung dung là không nghiêng không lệch, không thái quá không bất cập.

Nghĩa là về phương diện chính trị và lập trường về con người cần phải "chấp lưỡng dụng trung" (nắm hai đầu mỗi nhưng dùng ở giữa), "trung lập bất ý" (đứng ở giữa không dựa bên nào), từ đó mà phán đoán trung chính. Nhưng trung đạo tuyệt đối không phải là chiết trung, trung đạo là trung chính có nguyên tắc không nghiêng không lệch còn chiết trung là điều hoà về nguyên tắc. Cho nên quan niệm trung đạo của Nho gia lấy trung chính làm chuẩn mực cho quan hệ chính trị và con người. Không nghiêng không lệch, phản đối tất tả khuynh tả khuynh hữu. Sách "Trung dung" còn nhấn mạnh : chỉ có bậc thánh mới có thể đạt đến đỉnh cao nhất của đạo Trung dung, như :

Bậc Quân tử nương theo Trung dung... chỉ thánh nhân mới có thể Trung dung.

2. Trung hoà :

Trung hoà là sự phát triển một bước đạo Trung dung

qua sách "Trung dung" của Tử Tư. "Trung dung" cho rằng trung hoà là bản tính của con người, cùng tồn tại với sự sống :

Hỷ, nộ, ai, lạc chưa phát ra thì gọi là trung, phát ra nhưng đều đúng mức gọi là hoà. Trung là gốc lớn của thiên hạ, hoà là đạt đạo của thiên hạ.

Như vậy trung là trạng thái bản lai của thiên đạo nhân tính, hoà là chỉ tiết độ của việc thủ trung. Chỉ có duy trì được đạo trung hoà thì mới có thể phù hợp được với quy luật phát triển của trời đất sự vật. Đúng như "Trung dung" nói :

Đạt đến trung hoà thì trời đất yên định muôn vật sinh sôi.

Đúng như Chu Hy nói :

Hỷ nộ ai lạc là tình cảm. Lúc chưa phát gọi là tính. Không có chỗ nghiêng lệch nên gọi là trung. Phát ra nhưng đều đúng mức thì tình cảm chính đính. Không có chỗ rơi lệ nên gọi là hoà (Chu Hy "Tứ thư chương cú". Trung dung).

Chúng tôi trung hoà là nguyên tắc phương pháp luận của đạo Trung dung; cái gọi là "chấp lưỡng dụng trung" mục đích là hoà là độ, Trung dung bao gồm thái độ đối với sự vật, cũng bao gồm "thời trung", thời trung là chỉ theo thời mà dừng lại, đồng thời cũng thuộc vấn đề phương pháp, như "Trung dung" nói : "Trung dung của quân tử là lựa theo thời mà giữ Trung dung".

Những điều nói trên chúng tôi đạo Trung dung qua sự phát triển của "Dịch truyện" và "Trung dung" đã trở thành một thể thống nhất của hai nội hàm song trùng nhau, là nhận thức luận và phương pháp luận, trở thành một trong

những cốt lõi của hệ thống tư tưởng quan trọng Nho gia. Tóm lại hàm nghĩa Trung dung gồm ba nội hàm đã nói ở trên, là "chấp lưỡng dụng trung", "chí trung hoà" và "trung đạo thường hành".

III. TRUNG DUNG LÀ SỰ TRUNG KIÊN CỦA HỆ TƯ TƯỞNG NHO HỌC

Trung dung là hệ thống cốt lõi của tư tưởng triết học Nho học, không chỉ được luận bàn trong "Luận ngữ" mà còn được cháu Khổng Tử là Tử Tư bàn riêng trong cuốn "Trung dung" nổi tiếng của ông. Được đưa vào "Lễ ký" là một trong bốn kinh điển lớn của Nho học. Quan điểm chủ yếu của nó là trung hoà, tri trung (giữ cái ở giữa), thích trung (vừa phải), hài hoà ; nó chủ trương dù sự tình nào cũng đều phải có mức độ thích hợp nhất định, vừa vặn thì dừng lại không nghiêng không lệch, không thái quá cũng không bất cập. Mức độ thích hợp này hay còn gọi là Trung dung cũng bao gồm cả hành vi xử thế của con người.

Khổng Tử nói : "Thái quá cũng như bất cập" (Luận ngữ. Tiên tiến), thiên "Tử Lộ" trong "Luận ngữ" cũng nói : Không có được đệ tử đạt đến mức Trung dung để truyền đạo thì phải dùng đến hạng cuồng quỵến vậy", đều nhấn mạnh Trung dung là không thiên không lệch. Trung hành là chỉ hành vi của con người nên giữ trung đạo. Sách "Trung dung" chép : "Trọng Ni ⁽¹⁾ nói : Quân tử mà Trung dung được thì đấy là thánh nhân". "Không gắng gượng mà ở giữa" là nói về triết lý Trung dung.

Tư tưởng Trung dung có nguồn gốc sâu xa ở "Kinh dịch". Nghĩa là tư tưởng Trung dung của Khổng Tử cũng

⁽¹⁾ Tức Khổng Tử (chú thích của người dịch).

là sự phát triển từ tư tưởng trung hoà của "Chu dịch" mà ra. Tư tưởng trung hoà của "Kinh dịch" trong "Dịch truyện" và "Luận ngữ" được phát triển rất mạnh mẽ : Trung, trung chính, trung đạo, trung hoà, trì trung, hài hoà, điều trung. Trong "Kinh dịch" quan niệm Trung dung chủ yếu thể hiện trong hào trong quẻ, tiếp đó được phản ánh trong hào từ. Đặc biệt qua sự xếp đặt 8 quẻ cân bằng, vị trí các hào cao thấp vừa phải, chẵn lẻ đối ứng, âm dương tương hợp, cương nhu tương ứng... đều phản ánh tư tưởng lấy "trung" làm độ, lấy "hoà" làm quý, cũng có nghĩa là nhấn mạnh hai mặt âm dương đối lập nhau nhưng lại cần phải thống nhất, đó là tư tưởng hợp hai thành một.

Trung dung lấy trung hoà làm đạo thường (không thay đổi), đúng giữa là giới hạn tốt đẹp nhất của sự vật, là hạn độ về lượng. Quan hệ giữa Trung dung và độ là vừa phải, độ là giới hạn về lượng để sự vật duy trì được tính ổn định về chất của chính nó, là sự quy định của chất, về phạm vi hoạt động của lượng.

Trung dung là một loại mức độ cao của triết lý, không dễ đạt đến. Như Khổng Tử nói : "Có thể bình trị quốc gia thiên hạ, có thể chối từ tước lộc, có thể dẫm lên vật nhọn nhưng Trung dung thì không thể".

Thế nào là chiết trung chủ nghĩa ? Là đem những tư trào, luân lý, quan điểm khác nhau, căn bản là đối lập nhau, hợp lại làm một cách vô nguyên tắc. Trung dung không phải là thuyết điều hoà chiết trung chủ nghĩa. Độ, tức chuẩn mực trong Trung dung khác một cách căn bản với thuyết điều hoà của chủ nghĩa chiết trung, không thể trộn làm một.

Quan niệm Trung dung quán xuyên sự phát triển của

Nho học từ đầu đến cuối, là chuẩn mực hành động, hàm ẩn triết lý biện chứng, là linh hồn của Nho học và cũng là phương pháp luận quan trọng của xã hội học Nho học. Triết lý này làm phong phú ngành học biện chứng, từ lâu có ảnh hưởng nhất định đến phương pháp luận Trung Quốc.

IV. ĐẠO TRUNG DUNG LÀ TRIẾT LÝ QUAN TRỌNG CỦA NHO HỌC

Trung dung chỉ mức độ vừa phải trong xử lý sự vật, là một loại phương pháp và triết lý. Hạn độ này đúng như Khổng Tử nói : "Không thái quá không bất cập" (không nghiêng không lệch), "thái quá cũng như bất cập".

Trung dung là mức độ tối cao của triết lý Nho gia ; tục ngữ có câu : Chân lý vượt quá một bước thì thành ngay sai lầm, chứng tỏ tính quan trọng của vừa độ. Trung dung là linh hồn sống của phép biện chứng Nho học. Trung dung dứt khoát không thể đồng nhất với chủ nghĩa chiết trung.

Tóm lại tư tưởng Trung dung của Nho gia là triết lý làm người, xử lý vạn sự vạn vật. đã từng được lớp lớp người Trung Quốc và người nước ngoài tiếp thu.

V. TƯ TƯỞNG TRUNG DUNG ẢNH HƯỞNG ĐẾN TRUNG QUỐC

Tư tưởng Trung dung vốn xuất phát từ quan niệm trung hành của "Kinh dịch". Sau khi được Khổng Tử phát hiện Trung dung dần dần thành đạo Trung dung. Đầu tiên "Dịch truyện" phát triển quan niệm trung hành của "Kinh dịch" thành trung chính, từ đó đặt cơ sở cho quan niệm trung đạo của Nho gia.

Tử Tư làm sách "Trung dung" đưa ra quan niệm trung hoà, bổ sung cho quan niệm trung đạo về mặt phương pháp.

Chu Hy đòi Tống làm sách "Tứ thư chương cú" trong đó nhấn mạnh : "trung là chính đạo của thiên hạ ; dung là lý đã định của thiên hạ", và đưa ra nội hàm cơ bản của Trung dung là : "Không nghiêng không lệch, không thái quá không bất cập".

Đặc biệt Chu Hy đưa "Trung dung" từ "Lễ ký" gộp vào "Tứ thư chương cú" và dùng "Tứ thư chương cú" làm sách học bắt buộc cho quan học, từ đó đạo Trung dung gọi đơn giản là trung đạo, trở thành chính đạo vĩnh hằng bất biến của Nho gia, ảnh hưởng sâu sắc đến phương pháp tư tưởng và chuẩn mực luân lý của người Trung Quốc.

Những điều nói trên chứng tỏ Nho học là hệ tư tưởng lấy tư tưởng Khổng Mạnh làm cốt lõi. Nhân, lễ là nội hàm cơ bản, tích cực nhập thế là quan niệm xã hội chủ yếu của nó. Nhân - lễ - nghĩa - trung - hiếu của Nho gia đã ảnh hưởng sâu sắc đến sự phát triển của văn hoá cổ đại Trung Quốc.



LỊCH SỬ PHÁT TRIỂN NHO HỌC VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

*N*ho học là cốt lõi của văn hoá Trung Hoa. Lịch sử hưng suy của Nho học và phát triển xã hội Trung Quốc có quan hệ rất lớn với nhau, có thể nói một bộ lịch sử Nho học là một bộ lịch sử phát triển xã hội Trung Quốc.

Bốn học phái lớn Nho, Dịch, Kinh học, Khổng học cấu thành xã hội phong kiến Trung Quốc, là trụ cột tư tưởng suốt 2500 từ thời Khổng Tử đến cuối Thanh, trở thành kỳ quan trong lịch sử xã hội phong kiến Trung Quốc.

Một học phái học thuật đã chi phối và ảnh hưởng đến tư tưởng một quốc gia tới hai ngàn mấy trăm năm thì không chỉ là độc nhất vô nhị ở Trung Quốc mà còn tuyệt nhiên vô song trên thế giới. Vì vậy chúng ta không thể không thừa nhận địa vị của tư tưởng này trong văn hoá truyền thống Trung Quốc.

81. KHÁI THUẬT

Nho gia Trung Quốc là học phái tư tưởng lấy luân lý chính trị làm cốt lõi, một bộ lịch sử phát triển Nho gia tương đương với một bộ lịch sử phát triển chính trị xã hội Trung Quốc. Vì vậy chúng ta không thể không thừa nhận ảnh hưởng của tư tưởng Nho gia đối với lịch sử xã hội Trung Quốc. Đúng như người nắm quyền thống trị triều Nguyên nói :

Cai trị thiên hạ tất phải dùng Nho gia.

Lá rụng về cội, đứa trẻ ở hải ngoại dù bay cao bay xa đến đâu rốt cục đều quay về tổ quốc. Đây là lý do để Nho gia mấy ngàn năm nay với sức mạnh hướng tâm và gắn kết riêng của mình đã để lại dấu ấn cha truyền con nối cho dân tộc Trung Hoa.

Trên thế giới, bốn quốc gia cổ có nền văn minh vĩ đại là Trung Quốc, Ai Cập, Ấn Độ, Hy Lạp nguồn mạch xa tồn tại lâu đều có những nền văn hoá truyền thống rạng rỡ đóng góp cho văn hoá thế giới. Hiện tại văn hoá Ai Cập, văn hoá Hy Lạp, văn hoá Phật giáo Ấn Độ đều đang còn tiếp diễn, toả ánh sáng rực rỡ không phai mờ vậy nên văn hoá Nho Dịch đại biểu văn hoá truyền thống Trung Quốc cũng cần được kế thừa và phát huy có phê phán.

Hiện nay trên thế giới tồn tại ba loại tình huống : một là một số quốc gia có nền kinh tế phát đạt, khoa học tiên tiến nhưng văn hoá truyền thống không phát triển; ngược lại, có những quốc gia có nền văn hoá lâu đời song kinh tế, khoa học kỹ thuật lại lạc hậu rất xa so với văn hoá như

Trung Quốc, Ấn Độ, Ai Cập ; còn một số quốc gia vừa có nền kinh tế phát triển, khoa học kỹ thuật tiên tiến lại vừa duy trì được văn hoá truyền thống đặc sắc của dân tộc, như Nhật Bản, Hy Lạp, La Mã. Đương nhiên loại quốc gia thứ ba là lý tưởng nhất.

Nho học phát triển chủ yếu qua năm giai đoạn phát triển quan trọng Khổng Tử khai sáng, Mạnh Tử trung hưng, thời Hán độc tôn, Tống Thanh cực thịnh và cuối Minh suy tàn ; phản ánh trạng thái phát sinh, hưng thịnh và suy tàn 2500 năm của Nho học.

Tư tưởng Nho gia do chỗ đã có tư tưởng nhất thống phong kiến lại có ưu thế duy trì được tiểu gia đình phong kiến, nên rất thích hợp với quan hệ sản xuất của xã hội phong kiến, vì vậy một khi đã ra đời nó liền lọt ngay vào con mắt xanh của các nhà thống trị Trung Quốc đời này sang đời khác. Tư tưởng Nho gia vì thế có tính song trùng, nghĩa là vừa có tính giai cấp lại vừa có tính đại chúng nhất định. Đây là nguyên cơ để tư tưởng Nho gia có thể tiếp tục kéo dài.

Với sức mạnh cố kết của mình, Nho gia đưa gốc rễ văn hoá Trung Quốc ngày càng bám sâu hơn vào mảnh đất phương Đông, đặt cơ sở cho việc văn hoá Trung Hoa trở thành cội rễ căn bản của văn hoá phương Đông. Trong lịch sử Trung Quốc 2500 năm nay, văn hoá phương Đông lấy văn hoá Trung Hoa làm đại biểu luôn luôn đứng sừng sững ở phía Đông bán cầu, cùng văn hoá phương Tây đấu tranh, và cùng có đóng góp không thể phủ nhận cho sự phát triển của văn minh nhân loại, điều này có quan hệ mật thiết không thể tách rời khỏi Nho học.

82. KHỔNG TỬ SÁNG LẬP HỌC PHÁI NHO GIA VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

Khổng Tử là bậc tôn sư của học phái Nho gia. Cống hiến chủ yếu của ông với Nho học là đặt nền móng cho tư tưởng cơ bản của Nho học, xác định hệ thống kinh điển chủ yếu của Nho học, và mở mang truyền bá Nho học.

I. NGƯỜI TIÊN PHONG TẠO NÊN TƯ TƯỞNG NHO GIA

Nho, tức văn minh nho nhã, đúng như Tư Mã Thiên khái quát :

Cánh rừng Nho nhã là tổng hợp cổ văn, làm rạng rỡ nghề cũ, cũng khuyến khích nhà Nho, để gây dựng cho sự nghiệp vương hoá (Sử ký. Nho lâm liệt truyện).

Tư tưởng Nho gia bắt rễ sâu xa lưu truyền lâu bền, ngay từ thời Nghiêu Thuấn đã lưu truyền chính thức tư tưởng trung hiếu. "Kinh thi", "Thượng thư", "Kinh dịch" đều có ghi chép.

Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thang Văn Vương, Vũ Vương, Chu Công đều là những người mở đường tiên phong của tư tưởng Nho gia cổ đại. Trong đó Nghiêu, Vũ, Thuấn, tương truyền là hiền quân thời cổ ; Nghiêu Thuấn thi hành nhân chính : Đại Vũ trị thủy ; Thang tiêu diệt vua Kiệt nhà Hạ sáng lập ra nhà Chu ; Văn Vương dùng người hiền lương thi hành nhân chính khiến người Chu trở nên cường thịnh ; Vũ Vương tiêu diệt Ân dựng lên nhà Tây Chu ; Chu Công phụ chính cho Thành Vương "chế lễ tác nhạc" và "kính đức bảo dân" (Thượng thư). Nhân chính do họ thi hành đều trở thành nguồn mạch sâu xa của tư tưởng Nho gia thời kỳ đầu, đúng như Khổng Tử tổng kết :

Nổi dõ đạo đức Nghiêu Thuấn, nêu rõ hiến chương Văn Võ (Lễ ký. Trung dung).

Căn cứ vào những ghi chép về văn minh chứng tỏ vào thời Văn, Vũ tư tưởng Nho gia không đơn thuần là duy trì chế độ tông pháp lấy quan hệ huyết thống làm sợi dây ràng buộc mà đã bắt đầu giai đoạn quá độ văn minh theo hướng xã hội hoá, toàn dân hoá, chứng tỏ đến Tây Chu hệ thống lễ nhạc nhân hiếu Nho gia với Chu Công là đại biểu đã khá thuần phục, vì vậy Khổng Tử mới không ngừng "Mộng thấy Chu Công" và "Ta theo nhà Chu".

Còn nữa, Kinh Thi ca tụng người hiền đức là "thực nhân quân tử".

Tóm lại, những điều trình bày ở trên chứng tỏ trước Khổng Tử thời Văn Vương nhà Tây Chu, Chu Công đã hình thành tư tưởng Nho gia sơ kỳ lấy hiếu - lễ - nhân - lễ làm cốt lõi, đặt nền tảng cho Khổng Tử sáng lập hệ tư tưởng Nho gia lấy nhân - lễ - hiếu - lễ làm trung tâm.

II. TỪ CHU CÔNG ĐẾN KHỔNG TỬ

Cho dù sản sinh ra một học phái tư tưởng như thế nào, cũng đều có quan hệ mật thiết đến sự phát triển của kinh tế xã hội thời bấy giờ. Đến thời Khổng Tử, chính là thời Xuân Thu, thời kỳ biến đổi : chế độ xã hội nô lệ suy tàn, thể chế kinh tế phong kiến sơ kỳ bắt đầu.

Việc sử dụng đồ sắt thúc đẩy sự phát triển của sức sản xuất, chế độ nô lệ quý tộc chuyển thành địa chủ phong kiến, nông dân thay cho nô lệ, chế độ tỉnh điền tan rã, quan hệ sản xuất mới bắt đầu, quan hệ sản xuất mới tất nhiên cần có ý thức thượng tầng mới thích ứng, cũng tức là cần có sự bảo hộ cho hệ thống chính trị mới của xã hội phong kiến và hệ thống tư tưởng mới của kết cấu kinh tế.

Nhưng tư tưởng Nho gia sơ kỳ với Chu Công là đại diện đã không thể thích ứng được với tình hình mới. Giai cấp địa chủ phong kiến mới lên cần có đại biểu tư tưởng mới.

Ở vào thời kỳ biến đổi nhanh chóng này Khổng Tử cũng khó thích ứng nổi, ông hoàn toàn quay về thời Tây Chu, đề xuất "khắc kỷ phục lễ", nhưng Khổng Tử đã ý thức được thời kỳ hiện tại "lễ nhạc băng hoại" không tiến hành những cải biến thực sự thì khó có gì để phục "lễ", từ đó ông đề xuất nhân, để rồi cứu vãn lễ. Mục đích là bổ sung và tăng cường nội hàm của lễ, như Khổng Tử nói :

Người mà không có đức nhân thì lễ sẽ thế nào ? Người mà không có đức nhân thì nhạc sẽ thế nào ? (Luận ngữ. Bát dật)

Việc Khổng Tử nhấn mạnh nhân là đóng góp vĩ đại nhất của ông đối với hệ tư tưởng Nho gia. Từ lễ nhạc Chu Công đến nhân lễ của Khổng Tử là bước nhảy quan trọng của hệ tư tưởng Nho gia, khiến tư tưởng học thuật Nho gia có sự đột biến từ trọng hình thức đến trọng nội dung; ảnh hưởng sâu sắc đến văn minh của dân tộc Trung Hoa.

Việc Khổng Tử nhấn mạnh nhân có ý nghĩa thời đại. Hình thức và nội dung của nhân và lễ thống nhất tạo thành cốt lõi của hệ tư tưởng Nho học, ảnh hưởng sâu xa đến việc Nho học trở thành tư tưởng chủ đạo của Trung Quốc hơn 2.000 năm.

III. KHỔNG TỬ ĐẶT NỀN MÓNG CHO TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA NHO HỌC

· 1 - Khổng Tử đặt nền móng tư tưởng cơ bản Nho học lấy nhân làm cốt lõi, lễ làm hình thức :

Khổng Tử đưa lễ lên thành đạo đức tối cao, lại dùng

nhân làm giới hạn cao nhất của việc làm người, từ đó thăng hoa nhân lễ lên làm cột trụ của hệ tư tưởng Nho gia. Đây là sự thúc đẩy phát triển lớn nhất của Khổng Tử đối với Nho học. Nội hàm chủ yếu của nhân theo Khổng Tử là : yêu thương người khác, vì người và trồng người. Quan niệm yêu thương người khác (ái nhân) của Khổng Tử bao gồm bác ái, là tư tưởng nhân ái sớm nhất trên thế giới, là tình yêu thương siêu quan hệ dòng máu. Việc Khổng Tử xã hội hoá tình yêu thương theo huyết thống là đóng góp lớn nhất đối với văn minh nhân loại. Lòng yêu thương người của Khổng Tử cao hơn hết thấy biểu hiện ở việc sau khi chuồng ngựa của ông bị cháy, câu hỏi đầu tiên của ông là có người bị thương không chứ không phải là câu hỏi về ngựa của mình. Quan niệm "đạt nhân", "lập nhân", "kỷ sở bất dục vật thi ư nhân" của Khổng Tử đều phản ánh tôn chỉ yêu người, vì người, trồng người của ông.

Lễ của Khổng Tử là Chu lễ, tức "khắc kỷ phục lễ" nhưng ông cũng nhấn mạnh lễ có nội hàm nhân. Đặc biệt ông đưa ra :

Trị quốc bằng lễ (Luận ngữ. Tiên tiến)

Phản ánh ranh giới lễ của Khổng Tử.

Việc ông đề xuất "chính danh" đặc biệt gia tăng nội hàm của lễ. Tinh thần của thuyết chính danh ấy thực chất là tuân theo danh vị "quân quân, thân thân, phụ phụ, tử tử", nghĩa là vua phải đúng là vua, tôi phải đúng là tôi, cha phải đúng là cha, con phải đúng là con, nếu không sẽ nảy sinh tiếm việt, sẽ nảy sinh tình trạng "thiên hạ vô đạo".

Tóm lại, Chu lễ sau khi được Khổng Tử bổ sung đã trở thành một thứ lễ phù hợp với việc bảo vệ chế độ kinh

tế xã hội phong kiến, tác động quan trọng đến từng giai cấp của xã hội phong kiến. Những điều nói trên chứng tỏ Khổng Tử đã có bước phát triển trọng đại nhân lễ của thời đại Chu công, đặt cơ sở cho tư tưởng Nho gia, lễ đưa tư tưởng Nho gia từ thời đại Chu công bước vào thời đại Khổng Tử.

2. Chấp trung của Khổng Tử tạo nền cho phương pháp tư tưởng của đạo Trung dung của Nho gia

Khổng Tử đề xuất : thái quá giống như bất cập (Luận ngữ. Tiên tiến).

Có nghĩa là dùng phương pháp tư tưởng trung hành, trung chính của "Kinh dịch", không nghiêng không lệch, khuếch trương trung đạo.

Đặc biệt trên cơ sở trung hành, trung chính của "Kinh dịch" và chấp trung của "Thượng thư" Khổng Tử phát triển, đề xuất "đạo Trung dung", khiến "trung hành" thăng hoa từ phương pháp nhận thức lên phạm vi tư tưởng, từ đó tạo ra tính song trùng phương pháp luận và đạo đức quan cho Trung dung, là điều kiện phát triển của đạo Trung dung của Nho gia về sau. Như Khổng Tử nói :

Trung dung là đức tốt đến cực điểm, nhưng người dân lâu rồi ít ai đạt đến (Luận ngữ. Ung dã).

Việc đề xuất ra đức của Trung dung chỉ rõ muốn làm người phải có "công chính", tức là chính trực, ngay thẳng, từ đó lại khiến cho hàm nghĩa của nhân tăng thêm một bậc.

Việc Khổng Tử đề xuất đạo "Trung dung" đã bổ sung và hoàn chỉnh hệ tư tưởng Nho gia, tạo điều kiện cho Mạnh Tử đề xuất trung đạo và Tử Tư làm sách "Trung

dung". Từ đó đạo Trung dung không chỉ thành chất riêng của Nho học mà còn là phẩm chất quý báu của văn hoá truyền thống Trung Quốc.

Tóm lại, Khổng Tử dùng nhân, lễ, Trung dung làm cốt lõi, tạo cương lĩnh cơ bản cho hệ tư tưởng Nho gia, cũng có ý nghĩa là học phái Nho gia đã thành thực.

3. Khổng Tử dùng hiếu để làm thành bộ phận cấu thành quan trọng của tư tưởng Nho học

Hiếu để tuy sớm được truyền tụng là mỹ đức thời cổ đại nhưng người phát triển hiếu để mạnh mẽ nhất là Khổng Tử. Cống hiến lớn nhất của Khổng Tử với hiếu để là đặt trung và hiếu ngang nhau, từ đó đưa hiếu để vượt lên trên giới hạn tông pháp huyết thống hướng sang đột biến có tính xã hội. Trung hiếu là bước nhảy của hiếu để, tượng trưng cho sự tiến bộ của văn minh nhân loại. Khổng Tử đề xuất hiếu để là gốc của việc thi hành điều nhân :

Hiếu để phải chăng là gốc của việc thi hành điều nhân (Luận ngữ. Học nhi).

Nghĩa là nhấn mạnh hiếu là gốc của việc thi hành điều nhân, mà nhân là nội hàm của lễ nên hiếu - nhân - lễ cùng là trung tâm của luân lý chính trị Nho gia.

Trong phạm vi lý luận phong kiến hiếu để của Khổng Tử có ý nghĩa tích cực, rực rỡ ánh sáng của văn minh nhân loại, tăng thêm rất nhiều ý vị nhân tình và gia đình của tư tưởng Nho gia. Đây cũng là nguyên nhân quan trọng tạo nên sự bền vững không suy tàn của tư tưởng Nho gia.

Như đã nói ở trên, trên cơ sở tư tưởng Nho gia sơ kỳ của Văn Vương, Chu Công thời Tây Chu, Khổng Tử đã phát triển một cách sáng tạo ra học thuyết về điều nhân,

kiến tạo nên cốt lõi của hệ tư tưởng Nho gia lấy nhân nghĩa làm cơ sở, đặt nền móng cho việc sáng lập học phái Nho gia.

§3. HỌC TRÒ CỦA KHỔNG TỬ TRUYỀN BÁ VÀ PHÁT TRIỂN HỌC PHÁI NHO GIA

Sau Khổng Tử học qua đời học trò của ông đã có những đóng góp quan trọng cho việc truyền bá và phát triển tư tưởng Nho gia.

I. "DỊCH TRUYỆN" RA ĐỜI LÀ ĐÓNG GÓP VĨ ĐẠI ĐỐI VỚI TRUYỀN BÁ VÀ PHÁT TRIỂN TƯ TƯỞNG NHO GIA.

"Dịch truyện" là kết tinh tư tưởng của Khổng Tử và các học trò của ông (quan hệ giữa Khổng Tử và "Dịch truyện" trình bày rõ ở chương 63 sách này), nhưng người tuyển lựa và viết chủ yếu có khả năng là Tử Hạ và Thương Cù. Tử Hạ là môn sinh của Khổng Tử, chỉnh lý văn hiến ; ông có "Tử Hạ dịch truyện" là cuốn Dịch truyện cá nhân sớm nhất Trung Quốc. Thương Cù cũng là môn sinh giỏi nhất, là một trong những rường cột của Khổng Tử trong việc truyền thụ Dịch học. Trước hết "Kinh dịch", với Nho gia là sự phát triển tuyệt vời, Nho gia sau khi đưa tư tưởng lý luận vào chú giải trong "Dịch truyện" đã làm cho "Dịch truyện" thoát khỏi lớp áo ngoài bói toán, thăng hoa thành một hệ trước tác triết học vĩ đại. Cũng do lý luận nhân nghĩa và quan niệm hữu vi tích cực của Nho gia thâm nhập vào mà "Dịch truyện" đột nhiên biến trở thành một bộ sách xã hội học vĩ đại, trăm ngàn năm nay được quảng đại nhân dân tiếp thu, và ảnh hưởng to lớn đến tinh

thần khí chất của dân tộc Trung Hoa. Sự ra đời của "Dịch truyện" ảnh hưởng rất quan trọng đến sự phát triển của Dịch học. Ngược trở lại, sự ra đời của "Dịch truyện" lại có tác động quan trọng đến sự phát triển của tư tưởng Nho gia. Việc triết lý tinh diệu của "Dịch truyện" khiến Nho gia được triết lý hoá ở mức rất cao đã ảnh hưởng đến sự phát triển của lý luận Nho học ; đặc biệt, tư tưởng biện chứng pháp, nguyên tắc âm dương mâu thuẫn, nguyên lý âm dương cương nhu, nguyên lý tượng số, quan niệm biến dịch và bản thể luận vũ trụ của "Dịch truyện" đều trở thành cơ sở lý luận quan trọng của Nho học.

Đặc biệt, việc "Dịch truyện" trở thành kinh điển của Nho học đã tăng thêm tính lý luận của tư tưởng Nho học, "Dịch truyện" và Tứ thư Ngũ kinh tạo thành kinh học, trở thành lý luận chỉ đạo của tư tưởng Nho học, tác động rất lớn đến việc mở rộng Nho học.

Thời Hán trở đi "Chu dịch" trở thành sách đứng đầu lục kinh, ảnh hưởng không thể lường đến Nho học. Nhờ đó tư tưởng Dịch Nho tương phụ tương thành, cùng là cốt lõi của văn hoá truyền thống Trung Hoa, làm chủ thể văn hoá tư tưởng Trung Quốc đến hơn 2000 năm.

II. TỬ TƯ LÀM SÁCH "TRUNG DUNG" BỔ SUNG RẤT LỚN CHO NHO HỌC

1 - Khái lược về Tử Tư :

Tử Tư (483 - 403 trước Công nguyên), cháu Khổng Tử, tức con Lý Ngư, tên là Cấp, người nước Lỗ. Cống hiến chủ yếu của Tử Tư đối với Nho học là làm "Trung dung", bổ sung rất lớn cho lý luận Nho học. Mục "Nghệ văn chí" của "Hán thư" chép 23 thiên "Tử Tư", "Trung dung thuyết"

2 thiên, nhưng trong "Lễ ký" chỉ giữ được "Trung dung" và mấy thiên khác. Trong sách "Mạnh Tử" có chép vài đoạn liên quan đến Tử Tư, như : Phí Huệ Công tôn Tử Tư làm thầy. Phí Huệ Công nói : Ta đối đãi với Tử Tư như thầy (Mạnh Tử. Vạn Chương hạ). "Sử ký" của Tư Mã Thiên có ghi chép liên quan đến Tử Tư :

Khổng Tử sinh ra Lý, tự là Bá Ngự. Bá Ngự chết năm 50 tuổi, trước Khổng Tử. Bá Ngự sinh ra Cấp, tự Tử Tư, thọ 62 tuổi. Tử Tư có lần gặp khốn ở đất Tống. Tử Tư làm sách "Trung dung" (Sử ký. Khổng Tử thế gia).

2. Đóng góp của "Trung dung" đối với Nho học :

a. Phát triển tư tưởng Trung dung :

Việc "Trung dung" đề xuất "trung lập bất ỷ" (đứng giữa không dựa bên nào) đã thuật rõ quan niệm Trung dung của Khổng Tử. Tử Tư đưa ra nguyên tắc Trung dung của Khổng Tử tức "Trung lập bất ỷ" gọi là trung lập, nguyên văn sách ""Trung dung" giải thích rằng :

Đứng giữa mà không dựa bên nào. (Trung dung)

"Đứng giữa mà không dựa bên nào" là sự trình bày rõ "thái quá giống như bất cập" của Khổng Tử. Như thế nào mới có thể đứng giữa ? Tử Tư đề xuất "trung hoà", "thời trung" và "trung tiết". Cái gọi là trung hoà do "Trung dung" đề xuất, thì "trung là gốc lớn của thiên hạ ; hoà là đạo của thiên hạ", "trung hoà đến cực điểm thì trời đất đứng vững, vạn vật sinh sôi". Nói "trì trung" (giữ ở giữa) là chuẩn mực của đạo lớn thiên hạ. Thời trung, trung tiết là chỉ mức độ thích hợp mầu chốt là ở "Nắm lấy hai đầu mỗi nhưng dùng cái ở giữa cho dân".

Nguyên tắc bao trùm là Trung dung thiết yếu ở chỗ

nắm vững và tạo ra điều kiện thời gian không gian để chuyển hoá mâu thuẫn : cần phải chiếu theo tính tự nhiên để giữ vững trạng thái trung lập lại vừa phải nắm chắc điều kiện chuyển hoá mâu thuẫn, tức là thông qua hai cực của sự vật nắm lấy điều kiện chuyển hoá, tiến hành chuyển hoá để làm dịu mâu thuẫn. Cụ thể là khi quan niệm lý luận nhân nghĩa trung hiếu phát sinh mâu thuẫn cần phải nắm chắc điểm giữa của mâu thuẫn ấy để làm dịu nó đi.

Tóm lại "trung lập bất ý" của "Trung dung" phát huy đạo Trung dung của Khổng Tử, trên cơ sở nhận thức luận, phương pháp luận phát triển tư tưởng Nho gia lên một bước quan trọng, khiến lý luận Nho gia càng thêm phong phú về ý vị triết lý và sức hấp dẫn.

b. Sách "Trung dung" đưa ra khái niệm "thành" (thành thực), làm phong phú cho "nhân" của Khổng Tử :

Việc đưa ra khái niệm "thành" lại là một bổ sung nữa cho học thuyết về chữ nhân của Khổng Tử. Thành là gì ? Sách "Trung dung" nói : "Thành là đạo trời ; thành thực hết mức là đạo người". "Trung dung" đặt thành và đạo trời ngang nhau và đưa ra quan niệm "chí thành" :

Duy kẻ chí thành trong thiên hạ mới có thể hiểu hết tính của mình. Hiểu hết tính mình mới có thể hiểu hết tính người.

Duy kẻ chí thành trong thiên hạ mới có thể sửa sang đại kinh của thiên hạ, lập được gốc lớn của thiên hạ, biết được lẽ hoá dục của trời đất.

Tức là nhấn mạnh thành là đạo người cao nhất, người chí thành mới có thể nắm vững đại đạo của thiên hạ.

Ngoài ra, "chí thành" của Tử Tư tuy siêu nhân hoá sức mạnh con người nhưng lại phát triển quan niệm "có đức nhân là người" của Mạnh Tử, nghĩa là nhấn mạnh tầm quan trọng của quan hệ con người.

Đặc biệt "Trung dung" còn đề xuất quan hệ "thành" và "thiện", như :

ảnh hưởng đến việc ra đời của luận thuyết về nhân và tính thiện. "Chí thành" của Tử Tư ảnh hưởng rất lớn đến Lý học của Chu Hy đời Tống, chẳng hạn ông đề xuất "chí thành" là "thiên lý".

III. ẢNH HƯỞNG CỦA "TRUNG DUNG" ĐỐI VỚI NHO HỌC

"Trung dung" của Tử Tư phát triển Nho học chủ yếu ở việc đề xuất "trung lập bất ý", làm rõ đạo Trung dung của Khổng Tử, và đưa ra chữ "thành" làm phong phú thêm nhân học của Nho học. Do đó "Trung dung" lại là một kiệt tác nữa của Tử Tư kế sau "Dịch truyện".

Sự ra đời của "Trung dung" đã phát triển tư tưởng của Khổng Tử lại còn gợi mở cho Mạnh Tử. Tử Tư là người tiếp thu người trước gợi mở cho người sau trong việc truyền bá học phái Nho học từ Khổng Tử đến Mạnh Tử. Quan niệm *thành* và *nhân* của sách "Trung dung" ảnh hưởng rất lớn đến Mạnh Tử, như "Mạnh Tử an liệt truyện" của "Sử ký" nói : "Mạnh Tử thụ nghiệp ở môn nhân của Tử Tư". Người đời sau gọi quan niệm của Tử Tư và Mạnh Tử là học phái Tư Mạnh, những quan niệm này ảnh hưởng rất lớn đến sự phát triển của Nho học Tiên Tần và Lý học Tống Minh.

"Trung dung" ảnh hưởng tương đối nhiều đến Nho gia là sau thời Tống. Chu Hy đời Tống đưa "Trung dung" gộp

vào "lễ ký", cùng "Đại học", "Luận ngữ", "Mạnh Tử" thành Tứ thư, và định thành kinh điển Nho gia, thành nội dung thi cử của xã hội phong kiến, khiến cho địa vị của "Trung dung" rất được đề cao. Chu Hy còn làm sách "Trung dung chương cú", làm cho đạo Trung dung trên cơ sở của Tử Tư phát triển thêm một bước, ảnh hưởng sâu sắc đến sự định hình hình thái ý thức của xã hội phong kiến Trung Quốc.

84. MẠNH TỬ TRUNG HUNG NHO HỌC

I. KHÁI THUẬT :

Mạnh Tử (372 - 289 trước Công nguyên) tên Kha, kế thừa truyền thống của thầy. Suốt đời ông sùng bái nhất Khổng Tử, giống như Khổng Tử sùng bái Chu Công, ông nói : "Còn sơ nguyên của ta là học Khổng Tử" (Mạnh Tử. Công Tôn Sửu thượng).

Cuộc đời Mạnh Tử trải qua giống như Khổng Tử, cũng du thuyết ở các nước để tuyên truyền chủ trương chính trị của mình, cuối đời vẫn chưa đạt được ý nguyện, tuổi xế chiều cùng học trò Vạn Chương chỉnh lý Thi, Thư, kế thừa tư tưởng Khổng Tử và làm thành bảy chương sách "Mạnh Tử" để trình bày rõ quan điểm của mình. Sách "Mạnh Tử" là thư tịch quý báu của tư tưởng học thuật Nho gia.

Thời đại Mạnh Tử sống là thời kỳ của những cuộc chiến tranh giữa các nước chư hầu tranh giành vương bá giữa thời chiến quốc, thể chế kinh tế phong kiến đã hình thành, sức sản xuất đã bước vào thời kỳ đồ sắt, các nước chư hầu để củng cố sự thống trị phong kiến cần có ý thức thượng tầng mới, tư tưởng Mạnh Tử sinh ra chính trong

những điều kiện lịch sử mới đó. Yêu cầu mới của lịch sử cần có được sự đáp ứng thích hợp của tư tưởng vì thế việc Mạnh Tử tạo ra bước phát triển mới từ tư tưởng Khổng Tử cũng thuộc lẽ tất nhiên của lịch sử. Đối với sự phát triển tư tưởng Khổng Tử và Nho học Mạnh Tử có những đóng góp chủ yếu như sau :

II. CỐNG HIẾN CỦA MẠNH TỬ ĐỐI VỚI TƯ TƯỞNG HỌC THUẬT NHO HỌC

Cống hiến của Mạnh Tử chủ yếu ở việc phát triển một bước học thuyết nhân của Khổng Tử và đề xuất quan niệm nhân nghĩa và vương đạo nhân chính, từ đó đặt cơ sở cho hệ thống tư tưởng Nho gia.

1 - Mạnh Tử nhấn mạnh "Nhân nghĩa", làm tăng thêm giá trị đạo đức của luân lý Nho gia, đóng góp rất lớn vào sự phát triển của học phái Nho gia.

Mạnh Tử đặt nghĩa và nhân liên nhau, đề xuất cốt lõi của luân lý Nho gia là "nhân nghĩa", làm tăng thêm giá trị đạo đức luân lý Nho gia.

Trước hết ông nhấn mạnh nhân, phát triển nó trên cơ sở nhân ái của Khổng Tử, nâng cao quan hệ huyết thống của nhân ái, khiến nhân ái của Nho gia càng có thêm dư vị nhân tính và nhân tình. Chẳng hạn ông đề xuất "thân thân" nhân ái ("thân với người thân là nhân vậy" - Mạnh Tử - Tận tâm thượng). Mạnh Tử còn trình bày quan niệm giá trị của con người trong điều nhân, ví dụ : "Có điều nhân là con người vậy", phản ánh toàn diện quan niệm nhân ái của Mạnh Tử, tức là vừa coi trọng tình thân ái huyết thống có tính khách quan vừa coi trọng nhân ái của hành vi làm người một cách chủ quan.

Sự phát triển của Mạnh Tử so với tư tưởng Khổng Tử chủ yếu ở việc đả phá quan niệm nhân lễ của Khổng Tử, đề xuất nhân nghĩa và đem nhân nghĩa làm thành cốt lõi của luân lý Nho gia, đóng góp rất lớn cho sự phát triển hệ thống tư tưởng Nho học.

Nội hàm chủ yếu của "nghĩa" ở Mạnh Tử là : "nghĩa là đường đi" (Mạnh Tử. Cáo Tử thượng), "nghĩa là chính đạo của con người" (Mạnh Tử. Ly Lâu thượng) Ý nói nghĩa là chuẩn mực quy phạm của đạo đức con người. Quan niệm "Xả thân chủ nghĩa" do Mạnh Tử đề xuất và "sát thân thành nhân" của Khổng Tử tượng trưng cho mức độ cao nhất của đại nhân đại nghĩa.

Về quan niệm nghĩa - lợi, Khổng Tử trọng nghĩa khinh lợi, Mạnh Tử đặt nghĩa trước lợi, chứng tỏ về phương diện thống nhất nghĩa - lợi Mạnh Tử đã tiến một bước so với Khổng Tử. Chẳng hạn :

Nếu đặt nghĩa sau lợi thì chưa chiếm đoạt được sẽ chưa vừa lòng. Trái lại chưa từng có kẻ có đức nhân mà lại bỏ rơi cha mẹ mình, chưa từng có kẻ có nghĩa mà lại coi nhẹ việc vua việc nước vậy.

Những điều trên chứng tỏ quan niệm nhân nghĩa của Mạnh Tử là nhiều tầng bậc và ở cấp độ cao, nâng thêm giá trị luân lý Nho gia, ảnh hưởng sâu xa đến hình thái ý thức thượng tầng của xã hội Trung Quốc.

2 - Mạnh Tử đề xuất "Vương đạo chủ nghĩa" là sự phát triển "Nhân đạo chủ nghĩa" của Khổng Tử.

Vương đạo của Mạnh Tử là sự thể hiện việc chính trị hoá quan niệm nhân nghĩa của ông. Nghĩa là Mạnh Tử đã đưa nhân nghĩa từ phạm trù luân lý sang chính trị, dùng

nhân nghĩa không chỉ làm quy phạm cao nhất của nhân luân mà còn là chuẩn mực trị quốc của đấng quân vương.

Nhà vua cần gì phải nói đến lợi ? Chỉ cần nhân nghĩa mà thôi. Từ đó Mạnh Tử tạo dựng chủ nghĩa vương đạo lấy nhân nghĩa làm cốt lõi. Việc Khổng Tử nói về nhân đạo, xác lập đức chung cơ bản của con người tức là nhân, lễ, hiếu, hiền giúp Mạnh Tử có cơ sở để phát triển thêm một bước, từ công đức cơ bản của đạo làm người đến đức hạnh cao của đạo làm vua, có ý nghĩa thăng hoa nhân luân. Bởi vậy nguyên tắc vương đạo của Mạnh Tử là nhân, nghĩa, lễ, trí chính là việc chính trị hoá một bước luân lý của Khổng Tử. Vương đạo chủ nghĩa của Mạnh Tử trên thực tế cũng là sự phát triển thuyết "chính danh" của Khổng Tử. Quan niệm "quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử" của Khổng Tử là sự nhấn mạnh đòi hỏi quân thần phụ tử phải giữ đúng vị thế của mình, phải giữ đúng tên gọi của mình : quân vương phải giữ ngôi vị thiêng liêng của quân vương, bề tôi phải giữ đúng danh phận của kẻ làm tôi. Quan niệm vương đạo của Mạnh Tử là bước tiến vượt bậc so với quan niệm thiên mệnh của Khổng Tử, từ thiên đạo phát triển theo hướng vương đạo, phản ánh quan điểm tư tưởng của Mạnh Tử đối với chủ trương tích cực hữu vi và nhấn mạnh chủ nghĩa nhân vi của Nho gia.

Vương đạo chủ nghĩa của Mạnh Tử còn có cơ sở quan trọng ở người dân, tư tưởng trọng dân của ông cũng có tính tất nhiên của sự phát triển lịch sử. Mạnh Tử ở vào thời Chiến quốc, chiến tranh liên miên, đem lại cho người dân nỗi thống khổ cùng cực, nhân dân mong mỏi nền nhân chính, phản đối chính trị hà khắc, vì thế Mạnh Tử kiên quyết chủ trương "dân là quý", "vua là nhẹ" (Mạnh Tử.

Tận tâm hạ) là phù hợp với trào lưu lịch sử. Tóm lại, việc Mạnh Tử nhấn mạnh vương đạo là bước phát triển quan trọng quan niệm luân lý và chính trị Nho gia.

3 - Mạnh Tử đề xuất "Nhân tính thiện" là sự phát triển rất to lớn của thuyết tính người Nho gia.

Về phương diện tính người, Khổng Tử chỉ đề xuất :

Tính người gần nhau nhưng dần dà qua rèn rũa mà xa nhau (Luận ngữ. Dương Hoá).

Mà chưa chỉ rõ thiện, ác của tính người. Như vậy Mạnh Tử là người mở đầu việc đề xuất "nhân tính thiện" (tính người là thiện) :

Mọi người đều có thể là Nghiêu Thuấn (Mạnh Tử. Cáo Tử thượng).

Mạnh Tử đề xuất nhân tính thiện dưới ảnh hưởng của "Tính tương cận" của Khổng Tử. Mạnh Tử cho rằng : "Phàm là đồng loại đều hành động giống nhau" (Mạnh Tử. Cáo Tử thượng) : con người đều là đồng loại vì thế cũng nên tương đồng, từ đó ông đề xuất :

Tính người thiện, giống như nước chảy xuống chỗ thấp.

Người không có ai là bất thiện, nước không khi nào không chảy xuống chỗ thấp. (Mạnh Tử. Cáo Tử thượng) có quan hệ đến thuyết tính thiện của Mạnh Tử.

Mạnh Tử nhấn mạnh tính thiện, hết sức coi trọng bản chất tự nhiên của con người nhưng bỏ qua bản chất xã hội của con người cũng tức là bỏ qua tính giai cấp của tính người, do vậy mà thuyết tính người của ông trừu tượng. Đặc biệt ông phủ nhận tính qui định của tính người, nghĩa là hết sức nhấn mạnh sự đồng nhất của tính người mà bỏ qua tính sai biệt của nó. Thực tế tính người, ở mức độ rất

cao chịu ảnh hưởng của giai cấp, chịu sự giới hạn của thời đại. Thuyết tính người khách quan cần phải là sự thống nhất giữa bản chất tự nhiên và bản chất xã hội, do đó thuyết tính người cần bổ sung thêm tính sai biệt.

Mạnh Tử đề xuất tính thiện, Cáo Tử nói tính ác, thực tế con người ban đầu có thiện mà cũng có ác. Bản chất tự nhiên ban đầu của con người có khác nhau, việc tiếp nhận ảnh hưởng của bản chất xã hội lại càng không cần nói đến, do đó việc Mạnh Tử chỉ thừa nhận tính người vốn thiện là phiến diện. Nhưng thuyết tính thiện của Mạnh Tử cũng có ý nghĩa tích cực của nó, ở chỗ chính trị hoá thuyết tính thiện, đưa lên làm cơ sở luận lý của nhân chính vương đạo, từ đó nhấn mạnh việc thi hành nhân chính. Ông nói :

Con người đều có cái lòng bất nhẫn (không nỡ) của con người. Tiên vương có lòng bất nhẫn của con người nên cũng có chính sự bất nhẫn của con người. Đem cái lòng bất nhẫn của con người để thi hành chính sự bất nhẫn của con người thì việc bình trị thiên hạ có thể như xoay vần trên lòng bàn tay vậy (Mạnh Tử. Công Tôn Sửu thượng).

Vì vậy "Mạnh Tử chủ trương tính thiện, thì lời nói tất phải đề cao Nghiêu Thuấn". Ông chủ trương nhân chính, đề xuất lấy dân làm gốc, như : "dân là quý, xã tắc đứng sau dân, vua là nhẹ", đều phản ánh nhân chính của ông lấy tính thiện làm cơ sở.

Tóm lại việc Mạnh Tử kết hợp chặt chẽ thuyết tính thiện với nhân chính vương đạo là chính trị hoá, xã hội hoá cao độ thuyết tính người, là sự phát triển so với luận lý tính người của Nho gia, và cũng là bước đột phá trọng đại tư tưởng luận lý chính trị Nho gia.

III. ẢNH HƯỞNG CỦA TƯ TƯỞNG MẠNH TỬ ĐỐI VỚI SỰ PHÁT TRIỂN NHO HỌC.

1. Mạnh Tử tạo nên một sự tác động mang tính trung hưng quan trọng đối với tư tưởng Nho gia.

Từ sau khi Khổng Tử qua đời, tư tưởng của ông được 72 học trò truyền bá, tư tưởng Nho gia lập tức phân tán, chia thành 8 phái :

Có Nho của Tử Trương, có Nho của Tử Tư, của họ Nhan, của họ Mạnh, của Tất Điều, của họ Trọng Lương, của họ Tôn, của họ Nhạc chính (Hàn Phi Tử. Hiền học).

Trong đó Tử Tư có tác động chấn hưng lại Nho gia. Sau khi Tử Tư mất, Nho học lại lâm cảnh phân tán, việc Mạnh Tử trung hưng khiến Nho học chiến thắng được các học phái của thời kỳ Chiến quốc, nhất là chiến thắng được Mặc gia, Đạo gia, học phái Dương Chu, để có được địa vị hiển học. Tư tưởng Nho gia có thể trung hưng vào thời kỳ Chu từ Bách gia nổi lên như ong ở thời Chiến quốc không thể tách rời những nỗ lực của Mạnh Tử.

2 - Mạnh Tử có tác động quan trọng đến việc biến đạo Khổng Mạnh trở thành Nho học chính tông.

Khổng Tử dùng nhân lễ làm cốt lõi của tư tưởng Nho học, Mạnh Tử đề xuất "nghĩa", dùng nhân nghĩa lễ làm Trung dung của tư tưởng Nho gia, từ đó đặt nền móng vững chắc cho việc biến đạo Khổng Mạnh thành tư tưởng chính tông của Nho gia.

Hậu nho thừa nhận Mạnh Tử là môn đệ tái truyền của Tử Tư, là học phái chính thống của Khổng Tử, Mạnh Tử cũng chính là người kế thừa và phát triển kiệt xuất nhất tư tưởng Khổng Tử. Bởi vậy sau thời Ngụy Tấn

Khổng Mạnh cùng được tôn xưng, đời Hán được tôn làm Á thánh, thời Tống cũng được Chu Hy suy tôn, đời Thanh càng được đề cao.

Mạnh Tử phát triển nhân chính của Khổng Tử, và coi việc bảo vệ tư tưởng Khổng Tử là trách nhiệm của mình. Ông đã được tôn xưng là học phái Tư Mạnh lại được xếp hàng đạo Khổng Mạnh. Tư tưởng học thuật của ông vừa mở rộng Nho học trước đó lại vừa khơi gợi cho học phái sau này. Đặc biệt "Tựa Thi, Thu" của Mạnh Tử đã thuật lại ý tưởng của Trọng Ni, làm ra 7 chương sách Mạnh Tử" (Sử ký. Mạnh Tử Tuấn Khanh liệt truyện). "Mạnh Tử" được Chu Hy liệt vào Tứ thư cùng Luận ngữ, Đại học, Trung dung, trở thành kinh điển của Nho gia, nhờ đó đạo Khổng Mạnh cũng cố được địa vị chính tông của mình trong Nho học, ảnh hưởng rất lớn đến hậu thế.

3 - Mạnh Tử có tác động quan trọng đến việc học phái Nho gia trở thành chính thống.

Việc trung hưng Nho học của Khổng Tử là một đỉnh cao nữa của học phái Nho gia sau Khổng Tử. Đặc biệt, trên cơ sở chính trị hoá luân lý Khổng Tử, Mạnh Tử đã phát triển lên một trình độ rất cao, nhấn mạnh vương đạo nhân chính và tư tưởng dân là gốc, đóng góp quan trọng cho chính trị, được các đấng vua hiền trong lịch sử chú ý, được không ít các bậc thống trị trong lịch sử suy tôn, tác động rất lớn đến việc học phái Nho gia trở thành chính thống.

Mạnh Tử cũng như Khổng Tử, tuyên truyền tư tưởng Nho gia là thực hiện hoài bão chính trị của chính mình. Trên cơ sở của Khổng Tử, Mạnh Tử kết hợp luân lý và chính trị ở mức độ cao, trình bày ưu thế của hữu vi tích

cực theo tư tưởng Nho gia và trị quốc trị dân, từ đó xây đắp nền tảng cho tư tưởng Nho gia trở thành tư tưởng chính thống của Trung Quốc hơn 2.000 năm.

Những điều nói trên chứng tỏ Mạnh Tử kế thừa tư tưởng Khổng Tử và phát triển truyền bá nó không chỉ khiến Nho học được trung hưng mà còn đặt cơ sở cho Nho học trở thành chính thống của tư tưởng Trung Quốc cổ đại trên 2000 năm. Vì vậy ảnh hưởng của Mạnh Tử đối với Nho học và cả tư tưởng Trung Quốc cổ đại ngang hàng với Khổng Tử.

85. ĐỒNG TRỌNG THƯ CÓ TÁC ĐỘNG RẤT TO LỚN ĐẾN VIỆC NHO HỌC TRỞ THÀNH CHÍNH THỐNG

Đồng Trọng Thư là nhân vật quan trọng của Nho học thời kỳ giữa, ông có những tác động mang tính thời đại đến sự phát triển của Nho học. Sự phát triển Nho học của Đồng Trọng Thư bao gồm : đề xuất "độc tôn Nho thuật", đặt ra "tam cương ngũ thường", ra sức hô hào "đại thống nhất" và hết sức chấn hưng kinh học. Những thực thi quan trọng này đều gặt hái được sự tán thưởng chung của các giai tầng khác nhau, hơn thế còn có ảnh hưởng sâu sắc đến xã hội Trung Quốc 2000 năm sau phản ánh ý nghĩa phổ biến của tư tưởng Nho gia, đồng thời cũng chỉ rõ Đồng Trọng Thư là người đặt nền móng quan trọng cho tư tưởng Nho gia, nếu nói Khổng Tử là người sáng lập tư tưởng Nho học thì Đồng Trọng Thư cũng đáng được đề cao là bậc thầy lớn khai phá cho sự phát triển của Nho gia.

Tư tưởng Nho học của Đồng Trọng Thư là sự phản

ánh bước phát triển kinh tế chính trị thời Tây Hán trên lĩnh vực thượng tầng ý thức, là sự ra đời theo nhu cầu phát triển xã hội lúc bấy giờ. Cân nhắc bằng những điều kiện lịch sử đương thời, Đồng Trọng Thư đã có những tác động đến sự phát triển kinh tế chính trị Tây Hán, do đó tư tưởng của ông có tính tích cực nhất định.

Tóm lại ảnh hưởng của Đồng Trọng Thư đối với Nho học là không thể đo đếm được, ông đưa Nho học đến một bước phát triển mới, ảnh hưởng rất lớn đến quá trình Nho học trở thành tư tưởng chính thống của xã hội phong kiến Trung Quốc 2000 năm.

I. ĐỒNG TRỌNG THƯ ĐỀ XUẤT "ĐỘC TÔN NHO THUẬT", TÁC ĐỘNG RẤT LỚN ĐẾN VIỆC NHO GIA TRỞ THÀNH CHÍNH THỐNG.

Trung Quốc cổ đại trải qua thời kỳ Xuân Thu Chiến quốc phân liệt và chiến tranh kéo dài. Tần Thủy Hoàng tuy thống nhất được đất nước nhưng lại rất nhanh chóng trở về tình trạng phân liệt. Đến thời Hán mặc dù về mặt chính quyền đã có được sự thống nhất nhưng chính quyền trung ương tập quyền còn bất ổn định. Đặc biệt tư tưởng học thuật trong thời kỳ chiến quốc bách gia tranh minh đấu tranh rất gay gắt, Nho, Mặc, Pháp, Đạo, Dương, Chu... không nhân nhượng. Sự phân liệt tư tưởng gây trở ngại nghiêm trọng đến việc củng cố chính trị.

Đầu thời Tây Hán gặp đúng lúc chính trị thống nhất, kinh tế có nhu cầu phát triển, tránh được sự cát cứ và phân liệt, đặt vấn đề thống nhất tư tưởng, vì thế Đồng Trọng Thư đề xuất "Độc tôn Nho thuật" chính là một tất yếu của phát triển lịch sử.

Ý kiến của Đồng Trọng Thư rất nhanh chóng được

Hán Vũ Đế thấu nạp. Vậy đặc tôn Nho học vì cớ gì ? Do từng học phái bấy giờ khác biệt nhau : Pháp gia theo sự diệt vong của nhà Tần mà suy tàn, chủ trương vô vi vô trị của Hoàng lão hiển nhiên không phù hợp với sự hưng thịnh mới của thời Hán, Mặc gia bị hạn chế bởi tư tưởng thể chế kinh tế của chính nó nên thiếu cái chí lớn, quan điểm vị ngã vị kỷ, theo tự nhiên của Dương Chu Trang Chu không thể đảm đương được việc chỉ đạo dẫn dắt cai trị một nước lớn.

Duy có tư tưởng Nho gia chủ trương tích cực hữu vi đại thống nhất có khả năng nhất để đáp ứng yêu cầu phát triển chính trị kinh tế thống nhất thời Hán, vì thế tư tưởng Nho gia trở thành sự lựa chọn đầu tiên của Hán Vũ Đế. đó vừa do ưu thế của tư tưởng Nho gia quyết định lại vừa là sự tất yếu của lịch sử. Tuyệt nhiên không phải là năng lực của cá nhân Đồng Trọng Thư nhưng sự đề xuất và cố gắng tích cực của ông, về khách quan, đã đóng góp rất lớn cho việc đưa Nho gia trở thành tư tưởng chính thống của thời Hán, và từ đó mở đường cho Nho gia trở thành tư tưởng chủ đạo của xã hội phong kiến Trung Quốc 2000 năm.

II. ĐỒNG TRỌNG THƯ NÊU CAO "XUÂN THU CÔNG DƯƠNG TRUYỆN", ĐÓNG GÓP RẤT LỚN CHO VIỆC HOÀNG DƯƠNG TƯ TƯỞNG ĐẠI NHẤT THỐNG NHO GIA.

Tư tưởng đại nhất thống là nội dung quý báu của tư tưởng học thuật Nho gia, tư tưởng đại nhất thống có nguồn gốc sâu xa và lưu truyền dài lâu. Từ sau khi Viêm Hoàng nhị đế (Viêm đế, Hoàng đế) thống nhất Trung nguyên dân tộc Trung Hoa mới bắt đầu cuộc đấu lớn giữa thống nhất và phân liệt, triều đại nào, thời đại nào dân tộc nào cũng đều

phải trả giá cho điều này, xuất hiện hàng loạt những thống nhất gia và người phân liệt. Chu Công trong lịch sử là một người thống nhất quốc gia nổi tiếng. Sau khi Chu Vũ Vương qua đời, Bình Vương còn nhỏ, Chu Công để củng cố sự thống nhất đã đích thân xuất chinh dẹp yên phản loạn, đặt cơ sở chắc chắn cho việc thống nhất nhà Tây Chu, đồng thời cũng trở thành người khai phá cho công cuộc đại nhất thống của Nho gia.

Khổng Tử sau khi đã trải qua loạn lạc thời Xuân Thu cảm nhận sâu sắc tính tất yếu của việc thống nhất quốc gia, tư tưởng thống nhất của ông được đưa vào sách "Xuân thu", truyền đến Tử Hạ, Tử Hạ lại truyền đến Công Dương. Công Dương làm sách "Xuân thu Công Dương truyện" nhấn mạnh "đại nhất thống". Mạnh Tử cũng nói : "Yên định ở chỗ thống nhất" (Đằng Văn Công thượng), chứng tỏ thời Tiên Tần tư tưởng đại nhất thống Nho gia đã cơ bản hình thành.

Đổng Trọng Thư dùng tư tưởng đại nhất thống của "Xuân thu Công Dương truyện" làm ngọn cờ, đề xuất "bãi truất bách gia, độc tôn Nho thuật". Sau cuộc vấn đáp "Thiên nhân tam sách" của Đổng Trọng Thư với Hán Vũ đế, tư tưởng đại nhất thống của ông được Hán Vũ đế thu nạp. Sự thống nhất và hưng thịnh của Tây Hán lại một lần nữa chứng thực tư tưởng đại nhất thống Nho gia có ích đối với việc thống nhất dân tộc và quốc gia.

Từ đó tư tưởng đại nhất thống nhất Nho gia ảnh hưởng sâu xa trong lịch sử, bao gồm cả tư tưởng đại đồng của Khang Hữu Vi và thiên hạ vi công của Tôn Trung Sơn thời cận đại, tác động tích cực đến việc thống nhất Trung Quốc và đoàn kết dân tộc.

III. ĐỒNG TRỌNG THƯ ĐỀ XUẤT "TAM CƯƠNG NGŨ THƯỜNG", TÁC ĐỘNG QUAN TRỌNG ĐẾN VIỆC CHÍNH TRỊ HOÁ LUÂN LÝ CƯƠNG THƯỜNG NHO GIA.

Tư tưởng Nho gia là hệ thống lấy tư tưởng luân lý xã hội làm trung tâm, Nho gia rất coi trọng luân lý cương thường. Luân lý Nho gia từ Khổng Tử đến Mạnh Tử đã trải qua giai đoạn từ nhân đạo chủ nghĩa đến vương đạo chủ nghĩa, nghĩa là luân lý Nho gia từ Khổng Tử xã hội hoá đến Mạnh Tử chính trị hoá đã trải qua những quá trình phát triển quan trọng, còn Đồng Trọng Thư thì nâng cao mức độ chính trị hoá nó.

Trên cơ sở "quân thân phụ tử" của Khổng Tử và "thân thân", "tôn tôn" của Mạnh Tử, Đồng Trọng Thư đề xuất "tam cương ngũ thường", định vị chúng làm cốt lõi của nhân luân. Tam cương chỉ ba loại quan hệ nhân luân và quan hệ con người : vua - tôi, cha - con, chồng - vợ. Tôn chỉ yêu cầu vua hiền tôi trung, cha từ con hiếu, chồng có nghĩa vợ thuận tòng, mục đích để cao quyền quân chủ, để duy trì sự thống trị của chế độ chuyên chế quân chủ phong kiến. Chẳng hạn :

Thiên tử nhận mệnh ở trời, chư hầu nhận mệnh ở thiên tử, con nhận mệnh ở cha, tôi nhận mệnh ở vua, vợ nhận mệnh ở chồng (Xuân thu phồn lộ. Thuận mệnh).

Ngũ thường là nhân, nghĩa, lễ, trung, tín.

Tam cương ngũ thường củng cố thêm quan niệm đẳng cấp phong kiến, tác động quan trọng đến việc bảo vệ chế độ đẳng cấp tông pháp phong kiến. Do tam cương ngũ thường của Đồng Trọng Thư khái quát được chủ thể luân lý Nho gia, hết sức phù hợp với quan hệ con người theo yêu cầu của xã hội phong kiến, cho nên được giới thống trị

phong kiến coi trọng. Đặc biệt còn kết hợp quân quyền thần quyền với tam cương ngũ thường, đề xuất "thiên bất biến, đạo diệc bất biến" (trời bất biến, đạo cũng bất biến), từ đó thần quyền hoá chính trị hoá cao độ luân lý Nho gia, ảnh hưởng sâu sắc đến chủ trương của Chu Hy đời Tống "Tôn thiên lý, diệt nhân dục" (Bảo vệ duy trì thiên lý, diệt trừ nhân dục), tác động quan trọng đến sự phát triển của hình thái ý thức thượng tầng của xã hội phong kiến.

IV. ĐỒNG TRỌNG THƯ TÁC ĐỘNG TÍCH CỰC ĐẾN SỰ HUNG THỊNH MẠNH MỀ CỦA KINH HỌC.

Thời Tây Hán theo sự độc tôn Nho học, kinh điển trước tác Nho học cũng được cổ xúy mạnh mẽ. Chịu ảnh hưởng của Đồng Trọng Thư, Nho học được nhà hùng tài đại lược Hán Vũ đế định làm chính thống ; Kinh điển Nho học gồm Thi, Thư, Lễ, Dịch, Xuân thu cũng được đưa vượt lên làm pháp điển, trở thành thư tịch quyền uy mang tính quan phương do vua đặc định. Đồng Trọng Thư đặc biệt suy tôn "Xuân thu" của Khổng Tử và "Xuân thu Công Dương truyện" của Công Dương. Ông cho rằng "Xuân thu" là những lời vi diệu mang ý nghĩa to lớn về việc trị quốc, "Xuân thu Công Dương truyện" là lời lẽ cao rộng về đại nhất thống. Việc Đồng Trọng Thư khuếch trương "Xuân thu" mở ra cục diện phục hồi Kinh học, tác động quan trọng đến việc đưa Kinh học Trung Quốc ra khỏi hang sâu của thời Tần Thuỷ Hoàng "đốt sách chôn nhà Nho".

Sở dĩ Ngũ kinh có thể vừa được các phần tử trí thức tán đồng lại vừa được đấng quân vương thưởng thức là do "Xuân thu" đại diện cho tư tưởng đại nhất thống, phù hợp với yêu cầu phục hưng của thời Hán. Đặc biệt theo kiến nghị của bậc đại sư Kinh học Đồng Trọng Thư, Hán Vũ đế

tích cực phát triển Kinh học, khiến cho Kinh học đời Hán hưng thịnh mạnh mẽ, trở thành chính thống của văn hoá xã hội phong kiến Trung Quốc. Theo lệnh Hán Vũ đế, Đồng Trọng Thư lập ra 12 bách sĩ về Kinh học để truyền thụ kinh điển Nho gia, giảng giải rõ những lời lẽ vi diệu mang ý nghĩa to lớn trong Ngũ kinh, tác động đến sự phát triển của Kinh học kim văn. Kinh học kim văn cùng với kinh học cổ văn viết theo lối chữ triện tìm thấy trong vách tường nhà Khổng Tử gộp lại gọi là Kinh học; kinh học kim văn trọng lối giảng giải, kinh học cổ văn quý sự huân hũ. Kinh học thời Hán còn được bậc đại sư về Kinh học là Trịnh Huyền chú giải, tạo nên bước phát triển rất lớn cho Kinh học.

Tóm lại, Đồng Trọng Thư độc tôn Nho thuật, ra sức hô hào tôn Khổng và đọc kinh điển, ra sức truyền thụ kinh điển Nho gia, tác động rất quan trọng đến sự phát triển của Kinh học Trung Quốc.

Như vậy thời Hán lại là một thời kỳ quan trọng nữa của sự phát triển Nho học. Sự phối hợp giữa Đồng Trọng Thư và Hán Vũ đế mở ra kỷ nguyên mới của việc Nho học trở thành chính thống. Từ đó Nho học chính thức bước lên vũ đài chính trị của xã hội phong kiến Trung Hoa, tác động mạnh mẽ đến sự củng cố xã hội phong kiến Trung Quốc.

§6. THỜI KỲ HƯNG THỊNH ĐỈNH CAO CỦA NHO HỌC CHU HY ĐỜI TÔNG

Chu Hy là nhân vật thời hậu kỳ của xã hội phong kiến Trung Quốc có ảnh hưởng lớn nhất đến sự phát triển của

Nho gia. Chu Hy vừa là tập đại thành của Nho học cho đến trước thời Tống, vừa là nhân vật có tính sáng tạo cao nhất về Nho học sau đời Tống. Ông đưa Lý học Trình Chu vào Nho học, đưa Nho học đến bước phát triển cực thịnh. Sau đó, từ thời hậu Tống đến Nguyên Minh Thanh, thời gian 700 năm, Nho học luôn là học phái quan phương, giữ địa vị thống trị. Hiện trạng này không tách rời vai trò của Chu Hy.

Thời Tống, tình trạng phân chia Nam - Bắc kéo dài, nhân dân nóng lòng mong mỗi một sự thống nhất, tư tưởng Nho gia có sức mạnh cố kết và sức hướng tâm mạnh mẽ, vì thế tư tưởng Nho gia có ưu thế trong việc củng cố chính quyền phong kiến trung ương tập quyền, phù hợp với yêu cầu của chế độ phong kiến quân chủ chuyên chế.

Quan trọng hơn là vì Chu Hy đã lý học hoá, thiên lý hoá tư tưởng Nho học, tuyên truyền cho quân quyền thần quyền, nên Nho học càng được các đấng quân vương phong kiến ưa chuộng. Mặt khác, tư tưởng Nho gia mặc dù duy trì lợi ích chính thống phong kiến nhưng do ưu thế đại nhất thống nên cũng phù hợp với yêu cầu của dân chúng trung và hạ lưu, mà đây là chỗ Đạo gia Hoàng Lão và các học phái khác không thể đáp ứng được.

Vì lẽ đó vào thời kỳ xã hội phong kiến đã chuyển sang giai đoạn hậu kỳ Chu Hy vẫn có thể đưa Nho gia một lần nữa lên đến đỉnh cao. Đây thực sự không phải là năng lực của cá nhân Chu Hy mà là tính tất yếu của sự phát triển lịch sử.

I. CHU HY ĐƯA "TAM CƯƠNG NGŨ THƯỜNG" NHO GIA ĐẾN ĐỈNH CAO CỦA THIÊN LÝ.

Ông cho rằng luân lý phong kiến và Thiên lý cùng tồn tại ngang nhau, và tiến thêm một bước cường điệu hoá vị

trí chủ thể của luân lý Nho gia trong hình thái ý thức phong kiến Trung Hoa. Chu Hy đề xuất "Tĩnh tức lý" đưa thuyết nhân tính lên vị trí cao trong vũ trụ quan. Mặc dù mang tính duy tâm chủ nghĩa khách quan song triết lý hoá nhân tính, bản thể hoá vũ trụ, cường điệu hoá vị trí của luân lý là bước phát triển mới của quan niệm luân lý Nho gia.

Trên cơ sở tam cương ngũ thường của Đổng Trọng Thư đời Hán, Chu Hy nhấn mạnh thêm một bước. Chu Hy cho rằng tam cương là :

Cương là sợi dây lớn trên chiếc lưới. Tam cương là : quân là cương của bề tôi, cha là cương của con, chồng là cương của vợ (Luận ngữ tập chú. Vi chính).

Tam cương bao gồm 3 yếu tố cơ bản của đạo đức luân lý phong kiến là trung, hiếu, tiết. Ngũ thường là nhân, nghĩa, lễ, trí, tín, là tính của ngũ hành. Ngũ thường bao gồm những chuẩn mực cơ bản của quan hệ con người trong xã hội phong kiến. Chu Hy nhấn mạnh :

Chấn hưng lại kỷ cương.

Coi tam cương ngũ thường là "kỷ cương của đất nước", việc chấn hưng lại kỷ cương là bảo vệ sự thống trị của xã hội phong kiến. Chu Hy đưa tam cương ngũ thường vào Thiên lý, thần thánh hoá thượng tầng ý thức xã hội phong kiến, cho rằng cương thường của luân lý phong kiến là "thiên kinh địa nghĩa", tam cương ngũ thường là Thiên lý :

Cái gọi là Thiên lý là gì vậy ? Nhân, nghĩa, lễ, trí há chẳng phải là Thiên lý sao ? Quân thần, phụ tử, huynh đệ, phu phụ, bằng hữu há chẳng là Thiên lý sao ?

Cái gọi là "nhân dục" Chu Hy cho là :

Nhân dục là căn bệnh trong lòng, theo nó ắt lòng sẽ riêng tư và lệch lạc.

Nghĩa là "nhân dục" chỉ tà niệm đi ngược lại luân lý phong kiến.

Tóm lại, Chu Hy cho rằng làm trái tam cương ngũ thường là đại nghịch, là bất đạo; ắt bị trời chu đất diệt, qua đó ông chính trị hoá cao độ luân lý Nho gia từ nhân luân, củng cố thêm một bước địa vị quan phương của tư tưởng Nho gia. Từ đó tam cương ngũ thường trở thành công cụ bảo vệ sự thống trị phong kiến.

II. CHU HY KINH ĐIỂN HOÁ "TỨ THƯ", ĐẶT CƠ SỞ VỮNG CHẮC CHO LUÂN LÝ NHO GIA.

Một đóng góp rất to lớn nữa của Chu Hy đối với sự phát triển Nho học là kinh điển hoá Tứ thư, cụ thể là tách "Trung dung" ra khỏi "Lễ ký", cùng "Đại học", "Luận ngữ", "Mạnh Tử" làm thành "Tứ thư" cho san khắc lưu hành, và cùng với Ngũ kinh trở thành sách vở rèn tập. Từ đó trong suốt 700 năm của trung hậu kỳ xã hội phong kiến "Tứ thư" trở thành sách học và nội dung thi cử chính thức, ảnh hưởng rất to lớn đến giáo dục của chế độ phong kiến.

Sau khi cho san khắc "Tứ thư", Chu Hy lại làm sách "Tứ thư tập chú" nổi tiếng, truyền bá tư tưởng Lý học của Trình Chu, đặt cơ sở cho hệ thống Lý học khiến cho tư tưởng Nho gia được Lý học hoá, bước vào giai đoạn phát triển mới.

Việc kinh điển hoá, Lý học hoá Tứ thư lại làm chắc chắn thêm cho cơ sở luân lý của cương thường luân lý phong kiến Nho gia. Do Tứ thư là điển tịch chủ yếu cho việc tu dưỡng luân lý, và phổ cập dễ hiểu hơn Ngũ kinh

nên Chu Hy dùng Tứ thư làm kinh điển Nho gia, chính thức làm sách học, có tác dụng tích cực đến việc phổ biến và mở mang tư tưởng Nho gia.

Kinh học là nội dung chủ yếu của Nho học. Chu Hy trên cơ sở coi trọng Ngũ kinh đời Hán nhấn mạnh thêm Tứ thư, làm cho Tứ thư Ngũ kinh cùng trở thành cột trụ của Kinh học, tăng thêm rất nhiều cho bình diện luận lý của Nho học. Việc này đã đặt cơ sở cho Tứ thư Ngũ kinh trở thành sách học do vua quy định, Kinh học được coi trọng, củng cố thêm địa vị chính thống của tư tưởng Nho gia, ảnh hưởng rất lớn đến sự hình thành tố chất văn hoá dân tộc Trung Hoa trong lịch sử.

III. CHU HY LÝ HỌC HOÁ NHO HỌC, TỪ ĐÓ ĐƯA NHO HỌC HƯỚNG ĐẾN ĐỈNH CAO CỦA XÃ HỘI PHONG KIẾN TRUNG HẬU KỲ.

Chu Hy làm sách "Tứ thư tập chú" chú thích đầy đủ tư tưởng Lý học của mình, đặt cơ sở cho Nho học Lý học. Lý học của Chu Hy đề xuất "Tồn thiên lý, diệt nhân dục": Thiên lý tức những quy phạm đạo đức luân lý phong kiến, nhân dục chỉ những quan niệm nghịch lý với thượng tầng ý thức phong kiến. "Tồn thiên lý, diệt nhân dục" nếu trái nghịch thiên lý ắt khó dung, cốt cường điệu hoá quan niệm ý thức thượng tầng phong kiến, trở thành cốt lõi của Lý học Nho học.

Tóm lại ý nghĩa chủ yếu của việc Lý học hoá Nho học là ở chỗ Thiên lý hoá, Thánh thần hoá cương thường luân lý Nho học, có tác dụng quan trọng đến việc bảo vệ hình thái ý thức phong kiến và củng cố xã hội phong kiến. Sau khi Chu Hy qua đời tư tưởng của ông ngày càng được tăng lớp thống trị phong kiến suy tôn và được nâng lên mức độ cao nhất của hình thái ý thức phong kiến, từ đó biến tư

tưởng Nho gia trở thành tư tưởng chính thống quan phương trải mấy triều đại lớn Tống Nguyên Minh Thanh, kéo dài gần 800 năm.

Trong xã hội phong kiến hậu kỳ do xác lập được sự thống nhất lớn về tư tưởng Nho gia, trở thành triết học quan phương nên hệ tư tưởng này đã có tác dụng lịch sử đến sự thống nhất lâu dài của xã hội phong kiến.

"Thiên lý" của Chu Hy bao hàm tư tưởng bản thể hoá vũ trụ, mặc dù là duy tâm khách quan chủ nghĩa song việc ông triết lý hoá tư tưởng Nho gia, đề cao đến tâm vũ trụ quan đã có tác dụng kích thích sự phát triển của tư tưởng duy vật chủ nghĩa của các hậu Nho như Vương Phu Chi. Ngoài ra còn ảnh hưởng đến việc nâng cao trình độ học thuật của Nho gia, mở rộng tư tưởng Nho gia.

Tóm lại, Chu Hy là đại biểu của Nho học đời Tống, là nhà Nho có ảnh hưởng và cống hiến lớn nhất đối với Nho gia. Đóng góp chủ yếu của ông là ở việc đưa Nho gia vào quan niệm Thiên lý của Trình Chu, qua đó tăng thêm tính tư tưởng của Nho học, nâng cao mức độ triết lý và tính biện chứng của tư tưởng Nho học, mở rộng ảnh hưởng của Nho học. Từ đó ảnh hưởng cực lớn đến việc Nho học trở thành tư tưởng chính thống của xã hội phong kiến Tống Nguyên Minh Thanh Trung Quốc. Đây sẽ là lý do để hậu thế đặt Chu Hy sánh ngang Khổng Tử.

§7. SỰ HƯNG THỊNH VÀ SUY VONG CỦA NHO HỌC THỜI MINH, THANH

Minh Thanh là thời kỳ Nho học cực thịnh rồi suy vong. Công tích của Nho học giai đoạn này bao gồm : một

là Vương Phu Chi đưa trình độ triết học duy vật chủ nghĩa của Nho học lên đến đỉnh cao của thời cổ đại ; hai là Hoàng Tông Hy phát triển Nho học đến độ cao của Kinh học kim văn ; ba là các đảng quân vương phong kiến biến cương thường Nho gia thành cương lĩnh của các quy định lập pháp quân chủ.

I. TRIẾT LÝ HOÁ CAO ĐỘ NHO HỌC MINH, THANH

Trên cơ sở của Trương Tải, Vương Phu Chi thông qua việc phát triển triết học duy vật chủ nghĩa của Dịch học nâng cao trình độ triết học của Nho học, từ đó giải thoát Nho học khỏi Lý học Tống Minh, khôi phục nguyên mao Kinh học Nho học. Đóng góp lớn nhất của Vương Phu Chi đối với Nho học là phủ định Thiên lý của chủ nghĩa duy tâm khách quan của Chu Hy và quan niệm "tâm tức lý" duy vật chủ quan của Lục Vương, nhấn mạnh "lý là lý của khí". Trên cơ sở bản thể mờ mịt của "Chu dịch" Trương Tải đã đề xuất vũ trụ bản thể quan duy vật chủ nghĩa "Thái hư tức khí", rồi trên cơ sở này Vương Phu Chi đề xuất sự thống nhất lý - khí "lý ở trong khí, không có khí thì không có lý".

Luận về khí bản thể của Vương Phu Chi là sự phủ định lý bản thể của Lý học Trình Chu và tâm bản thể của Lục Vương. Trên cơ sở phê phán chủ nghĩa duy tâm khách quan của Trình Chu và chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Lục Vương, ông đưa ra quan niệm về bản thể mang tính duy vật chủ nghĩa, đưa tư tưởng triết học Nho gia lên một tầm cao mới.

Quan niệm duy vật chủ nghĩa của Vương Phu Chi vừa đạt đến trình độ cao nhất của triết học duy vật chủ nghĩa cổ đại vừa là nấc thang cao nhất của triết lý Nho gia. Thảo luận về thuyết vũ trụ bản thể là nhận thức cao

nhất của giới triết học về thế giới quan, phản ánh nhận thức về bản thể luận dần dà trở thành bình diện triết học của một học phái tư tưởng. Để tiến thêm một bước trong việc tìm hiểu về bản thể luận, Vương Phu Chi còn làm rõ quan niệm "Hình nhi thượng gọi là đạo, hình nhi hạ gọi là khí" của "Chu dịch", cho rằng đạo và khí là thể thống nhất của âm dương. Chu Hy phát triển "đạo" thành "lý", nhấn mạnh "hình nhi thượng" của đạo, cho rằng đạo là thoát ly ra ngoài khí mà độc lập tồn tại, tách riêng đạo với khí, chứng tỏ đầy đủ hệ thống tư tưởng duy vật chủ nghĩa khách quan của ông. Vương Phu Chi đề xuất "Đạo là đạo của khí", nhấn mạnh "đạo là gốc khí là ngọn", đạo là tổng thể khí là cá biệt, phản ánh đầy đủ quan niệm duy vật triết để của ông.

Tóm lại, việc Vương Phu Chi lý giải một cách duy vật chủ nghĩa về bản thể luận vũ trụ đã nâng trình độ triết lý của Dịch học lên một tầm cao nữa, đồng thời cũng Nho học đến đường viên xa nhất của triết học cổ đại, và từ góc độ triết học lại tiến thêm một bước trong việc mở rộng ảnh hưởng của Nho học.

II. NHO HỌC THỜI THANH ĐƯỢC KINH HỌC HOÁ CỰC ĐỘ.

Kinh học là chủ thể của Nho học, là cốt lõi của hình thái ý thức xã hội phong kiến. Từ Khổng Tử mở đầu việc đưa Thi, Thư, Lễ, Dịch, Xuân thu làm cơ sở của Kinh học. Thời Hán Vũ đế độc tôn Nho thuật, coi Khổng Tử là đại diện, Lục kinh mới chính thức trở thành kinh điển pháp định. Thời Hán Kinh học lại chia ra thành Kinh học kim văn thời Hán Vũ đế suy tôn việc dùng lối văn đương thời để giải thích Lục kinh, và Kinh học cổ văn cuối thời Tây Hán do Vương Mãng mượn Lưu Hâm để xướng dùng cổ

văn Tiên Tần chú thích những sách vở tìm thấy trong vách tường nhà Khổng Tử.

Thời Đường Kinh học có bước phát triển quan trọng : Đường Thái Tông ngự sách Khổng Dĩnh Đạt chủ biên "Ngũ kinh chính nghĩa" khiến Kinh học có thêm một đỉnh cao nữa.

Thời Tống với Chu Hy là đại biểu, chế định ra Tứ thư : "Đại học", "Trung dung", "Luận ngữ", "Mạnh Tử", từ đó xác lập hệ thống Kinh học lấy Tứ thư Ngũ kinh làm cốt lõi, sau đó Tứ thư Ngũ kinh liền được chế định thành chính Thống của Kinh học.

Triều Thanh là đỉnh cao của sự phát triển Kinh học cổ đại. Cố Viêm Võ và Hoàng Tông Hy, Hoàng Tông Viêm đều có tác động rất lớn đến việc chấn hưng Kinh học. Kinh học của Cố Viêm Võ lấy Dịch học làm cốt lõi, ông hết sức suy tôn "Chu dịch" : Ông nói : "Tất cả mọi sách vở trong thiên hạ đều để chú giải cho "Dịch" ; nhưng hết cả mọi sách vở chú giải cho "Dịch" trong thiên hạ cũng không thể nói hết về "Dịch"... Thi, Thư dùng văn của Lễ không lời nào không là "Dịch" ; xuống đến "Xuân thu" nói chính thống đời trong 242 năm, Tần Hán ra sách sử ghi sự biến tồn vong trăm đời, có chỗ nào không chú ở "Dịch" ?

Kinh học thời Thanh chú trọng khảo chứng, huấn hồ cho nên còn được gọi là phác học, có tác động quan trọng đến sự phát triển của phái (cổ văn kim học) Kinh học Càn Long thời Thanh với đại biểu là Cố Viêm Võ. Vua Càn Long lệnh tu bổ "Tứ khố toàn thư" dùng nội dung của 44 quyển làm tên sách, Kinh học có thể nói là cực thịnh.

"Tứ khố toàn thư" phân Kinh học làm 10 loại : Viết

Dịch, viết Thi, viết Lễ, viết Xuân thu, viết hiếu kinh, viết Ngũ kinh tổng nghĩa, viết Tứ thư, viết Nhạc, viết Tiểu thuyết.

Sự hưng thịnh của Kinh học đời Thanh chứng tỏ Nho học đã được Kinh học hoá cao độ, đánh dấu thêm một bước phát triển của Nho học.

III. GIÁO HUẤN CƯƠNG THƯỜNG CỦA NHO HỌC ĐỜI THANH BỊ CỤC ĐOAN HOÁ.

Nho học Minh Thanh tuy thoát khỏi Lý học về phương diện triết học nhưng về phương diện tư tưởng chính trị nhất là luân lý cương thường thì lại là sự tiếp nối lâu dài lý học. Mức độ quán triệt tam cương ngũ thường của nó so với thời Tống Nguyên có chỗ vượt quá chứ không phải bất cập, hơn thế còn mở đầu cho quá trình xơ cứng. Lễ giáo phong kiến trở thành cương lĩnh bảo vệ dân dất chế độ chuyên chế phong kiến.

Việc cục đoan hoá những giáo huấn cương thường phong kiến là do tam cương ngũ thường trở thành yêu cầu chính trị của thời kỳ này, do đó mà cũng trở thành gông cùm trên cổ người dân. Bởi thế tất yếu sẽ bị đả phá.

Những điều nói trên chứng tỏ sự phát triển của Nho học đã trải qua bước sáng lập của thời Khổng Tử, phát triển của thời Hán, độc tôn ở thời Đồng Trọng Thư, đạt đỉnh cao nhất ở thời Chu Hy, cực thịnh đời Thanh và suy tàn ở cuối Minh. Mặc dù Nho học đã hoàn thành sứ mệnh lịch sử của mình nhưng cũng đủ để chứng tỏ tư tưởng Nho gia dường như ảnh hưởng đến các triều đại xã hội cổ đại Trung Quốc, một bộ lịch sử Nho học hẳn sẽ là một bộ lịch sử xã hội cổ đại Trung Quốc. Câu nói này không quá chút nào.

ẢNH HƯỞNG CỦA NHO HỌC TRONG LỊCH SỬ VĂN HOÁ TRUNG QUỐC

Nho học do Khổng Tử sáng lập vào thời Xuân thu vốn là trường phái học thuật tư tưởng chia thành nhiều dòng, từ Hán Vũ đế tiến hành thể chế trung ương tập quyền, sau khi tiếp thu đề xuất "Bãi truất bách gia, độc tôn Nho thuật" của Đổng Trọng Thư, Nho học liền từ vị trí một học thuật tiến lên địa vị chính trị. Từ đó trở đi, trong quá trình lịch sử, Nho học đều ở địa vị thống trị.

Trong lịch sử Trung Quốc đã tồn tại một thực tế, đó là dù triều đại nào, dù thời đại nào, bất kể Nho gia ở vào địa vị nào, ảnh hưởng của luân lý Nho gia đối với tinh thần thời đại đều không thay đổi. Luân lý Nho gia vượt không thời gian, vượt qua ảnh hưởng mang tính lịch sử của các triều đại càng đi xa khỏi địa vị chính trị của nó.

Tư tưởng đại nhất thống của Nho gia có tác động rất lớn đến việc bảo vệ sự thống nhất của quốc gia, tư tưởng "nhân, nghĩa, trung, hiếu" của nó tuy có mặt hạn chế và bảo thủ, song sức mạnh hướng tâm của nó lại có lợi cho việc cố kết dân tộc và ổn định xã hội.

§1. VỊ TRÍ CHỦ LƯU CỦA NHO HỌC TRONG LỊCH SỬ VĂN HOÁ TRUNG QUỐC

Nho học, Nho gia trong lịch sử Trung Quốc mấy nghìn năm trải qua các triều đại và địa vị không giống nhau. Duy có thời Tần do Tần Thủy Hoàng tôn sùng Pháp gia, đốt sách chôn nhà Nho khiến Nho gia một thời phải lâm cảnh khốn cùng. Thời Hán Vũ đế, do tiến hành thể chế trung ương tập quyền, tiếp thu đề xuất của Đổng Trọng Thư "Bãi truất bách gia, độc tôn Nho thuật", khiến Nho học được nâng lên địa vị chính trị. Từ đó trở đi Nho gia luôn ở địa vị chính thống chính tông. Như vậy, với nhân dân Trung Quốc, hệ thống tư tưởng và luân lý đạo đức của Nho học liên hệ mật thiết, không thể tách rời.

Ngoài thời Hán được độc tôn Nho học, ở đời Tống cũng được đề cao. Bậc đại Nho thời Tống là Chu Hy đã đưa *Luận ngữ*, *Mạnh Tử*, *Đại học*, *Trung dung* lên làm Tứ thư, và bội phần suy tôn. Nhà Nho dùng *Đại học*, *Trung dung* chống lại Phật giáo lưu truyền vào Trung Quốc lúc bấy giờ. Nho học trong lòng và trong mắt mọi người không ngừng được đề cao. Việc tôn sư của Nho gia - Khổng phu tử cũng được đưa lên làm Khổng thánh nhân, kéo dài cho đến tận khi có chủ trương "Đả đảo Khổng gia diêm" của phong trào Ngũ Tứ, địa vị truyền thống của Nho học mới bị hạ thấp, song ảnh hưởng sâu sa của nó đều không suy giảm.

Ngày nay chúng ta dùng quan điểm của chủ nghĩa duy vật lịch sử để giải quyết văn hoá truyền thống Trung Quốc nên càng cần phải có thái độ nghiêm cẩn, chính xác để xem xét Nho học với tư cách là một học phái có ảnh

hưởng hết sức to lớn đất nước tư tưởng văn hoá luân lý đạo đức, diện mạo phong tục của dân tộc, tổ chất tinh thần của Trung Quốc.

Còn về phương diện tôn giáo hoá của Nho học thì không thuộc phạm vi bàn bạc ở quyển sách này, ở đây chỉ bàn đến tư tưởng học thuật của Nho giáo mà thôi.

82. VỀ VẤN ĐỀ KẾ THỪA LUÂN LÝ TRUYỀN THỐNG NHO GIA

I. Ý NGHĨA PHỔ BIẾN CỦA LUÂN LÝ NHO GIA

Cốt lõi của luân lý Nho gia là *nhân*, *lễ*, *trung*, *hiếu* do Khổng Tử đưa ra. Tinh thần của *nhân* là yêu người và làm lợi cho người, vì thế thực chất của *nhân* là nhân ái. *Nhân* là nội dung, *lễ* là hình thức, cho nên cốt lõi luân lý của Nho gia là sự thống nhất giữa *nhân* và *lễ*. Không kể là người man di hay người văn minh; vô luận triều đại vào, xã hội có giai cấp hay không giai cấp, chỉ cần có xã hội con người sống thành quần thể là không thể không có nhân ái, cũng không thể không có hiếu kính ; nếu không vậy, có khác gì khuyến mã ?

Lễ là một tiêu chí của trình độ văn minh quốc gia. Vô luận cá nhân, quần thể hay quốc gia, đều phải có một thứ lễ nhất định. *Lễ* là đỉnh cao tối thượng, ngay như lễ của Nho gia dù cao thấp về đẳng cấp vẫn cần kế thừa nó, song việc lễ có chế độ đẳng cấp nhất định còn là một tất yếu.

Về mặt tinh thần, tính phổ biến của luân lý Nho gia khái quát cái đức chung cơ bản của đời sống nhân quần. Do đó quan sát trong lịch sử *nhân*, *nghĩa*, *lễ*, *trung*, *hiếu* không những không bị sự hạn chế của triều đại mà còn

không bị giới hạn của những tập đoàn, đảng phái không giống nhau. Hơn thế cả hai phái chính - phản đều lấy đó làm tiêu chuẩn phán xét trạng thái tinh thần. Nguyên do là ở ý nghĩa phổ biến của luân lý Nho gia.

Trong lịch sử, cho dù là hai triều chính đối địch nhau, nhưng "Quốc gia hưng vong, thất phu hữu trách" họ sẽ cùng ngồi lại với nhau. Hai đội quân đối lập chiến hào nhưng những người "sát thân thành nhân, xả sinh thủ nghĩa" của hai bên đều được ngợi ca là tráng sĩ. Gia Cát Lượng là người của Lưu Bị nhưng với nước Thục ông ta vẫn trung hiếu và tận tụy hết lòng, ngay cả đối thủ của ông ta cũng không thể không khâm phục. Điều này chứng tỏ rõ cái đức chung (công đức) có ý nghĩa phổ biến, và không chịu sự hạn chế về lợi ích của các tập đoàn khác nhau.

Từ cổ xưa các giai cấp, tập đoàn khác nhau đều lấy *nhân, nghĩa, trung, hiếu* làm nguyên tắc đào luyện tiết tháo, chứng tỏ đức chung là siêu giai cấp, siêu tập đoàn. Bởi vậy tư tưởng Nho gia dần dần trở thành nhận thức chung của các tập đoàn khác nhau. Từ đó cũng chứng thực một chân lý : Tài sản tinh thần của truyền thống một khi đã có ý nghĩa phổ biến, nhất là bộ phận ưu tú trong tư tưởng Nho gia là tài sản tinh thần thuộc sở hữu chung của người Trung Quốc, cũng không nên bị giới hạn trong lợi ích tập đoàn.

II. ƯU THẾ CỦA QUAN NIỆM "ĐẠI NHẤT THỐNG" TRONG TƯ TƯỞNG NHO GIA

Nho gia lấy quan hệ huyết thống làm cơ sở cấu thành, làm sợi dây ràng buộc ; lấy gia đình, tông tộc làm cốt lõi của đạo hiếu ; thăng hoa lên đã lấy quốc gia, dân tộc làm Trung dung của trung hiếu, do đó khiến cho đạo hiếu

của Nho gia phát triển đột biến, khuếch trương sang xã hội, và xếp sắp lại dân tộc Trung Hoa.

Mặc dù trung hiếu trong xã hội phong kiến cũng là duy trì, bảo vệ lợi ích giai cấp thống trị phong kiến, nhưng về khách quan trung hiếu lại cũng có tác dụng quan trọng trong việc củng cố gia đình và ổn định xã hội. Gia đình là đơn vị cơ bản nhất của xã hội, không có gì phải nghi ngờ là, sự ổn định của gia đình là điều kiện trọng yếu để ổn định xã hội.

Trung hiếu của Nho gia tuy có hạn chế và có mặt bảo thủ, nhưng sức mạnh hướng tâm của nó có lợi cho việc cố kết dân tộc. Trong lịch sử, sự thống nhất của nước Trung Hoa, về khách quan, có tác dụng thúc đẩy to lớn đối với việc đoàn kết dân tộc và mở mang quốc gia.

Tư tưởng đại nhất thống Nho gia có nguồn mạch sâu xa và tuôn chảy lâu dài. Khổng Tử là tư tưởng Nho gia đầu tiên tích cực chủ trương thống nhất, ví như ông đã ra sức ca ngợi sự nhất thể của Tế Hoàn Công :

"Quản Trọng làm tướng cho Hoàn Công, giúp cho (Hoàn Công) làm bá chủ các nước chư hầu, (nhờ đó) giúp thiên hạ yên bình, (khiến cho) người dân đến nay còn hưởng ân đức của người" (Luận ngữ. Hiến vấn).

Mạnh Tử cũng ra sức hô hào thống nhất, ca tụng "ổn định nhờ ở vị thống nhất" (Mạnh Tử. Lượng Huệ Vương thượng) bởi thế ông là người trước nhất sáng lập ra học phái Công dương - cũng thuộc hệ thống Nho gia - chủ trương "đại nhất thống".

Cái gọi là "đại nhất thống" là phản đối chia cắt cũ, chủ trương các chư hầu thống nhất trong tay thiên tử. Trong lịch

sử Trung Quốc, đại nhất thống với cống hiến bất hủ và ảnh hưởng của tư tưởng Nho gia có quan hệ mật thiết. Chẳng hạn : Tây Chu thống nhất, (nhờ đó) Chu diệt Thương, lập tức coi Chu Công là đại biểu của tư tưởng trung hiếu sớm nhất của Nho gia. Tây Hán củng cố đại nhất thống lại coi bậc đại nho Đồng Trọng Thư là đại biểu cho ảnh hưởng của tư tưởng Nho gia. Đồng Trọng Thư đề xuất :

"Đại nhất thống của "Xuân thu" là sợi dây lâu bền, là tình gia hảo vậy" (Hiên lương đối sách. Đề tam sách).

Đồng Trọng Thư có cống hiến lớn nhất đối với Nho gia là vì đã dùng tư tưởng Nho gia để thống nhất nhà Hán, do đó làm cho tư tưởng Trung Quốc có được sự thống nhất, đồng thời làm cho Nho gia trở thành tư tưởng chính thống trong lịch sử Trung Quốc. Thời kỳ Đại Đường, tuy đạo Phật hưng thịnh nhưng Nho học, Kinh học vẫn có tác dụng củng cố sự thống nhất Đại Đường giống như Phật giáo. Thời Tống kinh tế tuy không phồn vinh như thời Đại Đường song học thuật tư tưởng lại vô cùng sôi nổi.

Do việc coi Chu Hy là đại biểu do tư tưởng Tống Nho chiếm địa vị thống trị nên khi người Kim tràn vào, mâu thuẫn dân tộc bị đe dọa, việc dùng Chu Hy để phấn phát tinh thần dân tộc, khôi phục lòng tự tôn dân tộc và thống nhất quốc gia có tác dụng tích cực. Thời nhà Thanh, Khang Hữu Vi đề xướng thế giới đại đồng, tôn chỉ cuốn "Đại đồng thư" của ông cường điệu sự thống nhất của chính trị và văn hoá. Tất cả đều chứng thực tính liên tục của tư tưởng đại nhất thống Nho gia.

Từ thượng cổ Viêm đế, Hoàng đế bắt đầu thống nhất Trung Nguyên lịch sử Trung Quốc đều phát triển trong quá trình thống nhất và phân liệt không ngừng đấu tranh

với nhau. Thời kỳ Xuân thu Chiến quốc các nước chư hầu cát cứ, Tần Thủy Hoàng kiêm tính sáu nước lập ra một vương triều phong kiến, đạt được sự đại nhất thống đầu tiên của Trung Quốc. Cuối thời Tần sự thống nhất bị Hạng Vũ và Lưu Bang phá vỡ, Lưu Bang nhà Hán lại thống nhất Trung Quốc, "Tam sách" của Hán Vũ đế đưa ra chủ trương nhất thống.

Thời Ngụy Tấn ba nước ở thế chân kiềng. Tào Tháo, Tôn Quyền, Lưu Bị tạo ra tình trạng cát cứ, phá vỡ nhất thống, cha con Lý Thế Dân nhà Đường lại thống nhất thiên hạ, lập ra vương triều Đại Đường. Thời Văn Đường An Lộc Sơn xuất hiện, làm rung chuyển sự thống nhất của Đại Đường, từ đó Trung Quốc một lần nữa rơi vào thời kỳ dài phân liệt. Triệu Khuông Dã nhà Tống phát động cuộc "binh biến Trần Kiều", đoạt lấy chính quyền, lập ra triều Tống, một lần nữa mở đầu sự nhất thống mới.

Thời Bắc Tống người Kim tràn vào, sự thống nhất của nhà Tống bị phá vỡ. Năm 1276 Hốt Tất Liệt diệt Tống, kết thúc cục diện hai nước Tống, lập ra nhà Nguyên, kết thúc tình trạng Trung Quốc trường kỳ bị phân liệt từ thời Ngũ đại, làm cho Trung Quốc lại một lần nữa được thống nhất. Hơn thế còn là một dịp thống nhất quốc gia đa dân tộc, làm cơ sở cho sự thống nhất của triều Minh, Thanh.

Trong lịch sử, nguyên nhân dẫn đến tình trạng phân liệt thường do người nắm quyền thống trị thiếu tư tưởng đại nhất thống Nho gia, chẳng hạn các chư hầu của Đông Chu phân phong tạo ra sự cát cứ, lý do thực sự là nắm thiên hạ rồi lại phân chia thiên hạ, cuối cùng dẫn đến việc thiên tử nhà Chu mất thiên hạ. Hạng Vũ cùng Lưu Bang chiếm nửa giang sơn nhưng Hạng Vũ phân phong còn Lưu

Bang năm quyền, rốt cục Hạng Vũ do lực lượng phân tán mà phải cáo chung ; thời kỳ Tam quốc ba nước Ngụy, Ngô, Thục chia ba thiên hạ, đều chứng tỏ rõ vấn đề này.

Như đã nói rõ ở trên, Trung Quốc cho dù trải qua vô số lần chịu cảnh phân liệt nhưng rốt cùng đều thống nhất, chiến thắng sự phân liệt, nguyên do đương nhiên không tách rời ảnh hưởng của tư tưởng đại nhất thống Nho gia.

Luân lý cho chúng ta hiểu rằng sự thống nhất về tư tưởng có tác dụng thúc đẩy quan trọng đối với sự thống nhất chính trị, sự thống nhất chính trị hiển nhiên ảnh hưởng có tính quyết định đối với sự thống nhất quốc gia. Điều này có thể giải thích vì sao các triều đại có các bậc đế vương tài giỏi mưu lược đều tôn tư tưởng Nho gia là chính thống và không tách rời hệ thống tư tưởng đại nhất thống Nho gia, cho dù tư tưởng Nho gia có giam hãm nhưng nó lại thực sự có tác dụng quan trọng làm gia tăng chính quyền trung ương, duy trì và bảo vệ sự thống nhất quốc gia khiến cho Trung Quốc không sinh cảnh phân liệt mà giữ được trạng thái nước lớn.

III. GIÁ TRỊ CỦA TƯ TƯỞNG NHO GIA.

Giá trị của tư tưởng Nho gia có tác dụng tích cực đối với văn hoá truyền thống Trung Quốc. Do yếu tố tiêu cực của nó, tức là duy trì tác dụng đã một đi không trở lại đối với xã hội phong kiến, nên tư tưởng Nho gia không thể phục hưng, cũng không nên một lần nữa trở thành tư tưởng thống trị của Trung Quốc. Song tư tưởng Nho gia tạo nên trạng thái tinh thần dân tộc Trung Hoa, và giá trị nuôi dưỡng chuẩn mực luân lý cho người Trung Quốc

ngược lại cũng không thể tiêu diệt được.

Chấn chỉnh luân lý Nho gia không nên lo biến nó thành tư tưởng chủ đạo. Tư tưởng Nho gia có thể gây tác dụng ở khu vực quốc gia và địa phương của "bốn con rồng nhỏ" châu Á có nền kinh tế đang cất cánh bay lên thì khó nói là ở nơi phát nguyên của nó là Trung Quốc lại không thể kế thừa ? Nhiều xí nghiệp của Singapore, Hàn Quốc, Nhật Bản lấy quan hệ con người và chuẩn mực luân lý Nho gia làm tinh thần xí nghiệp, hình thành quan hệ sản xuất chỉ riêng phương Đông mới có, thúc đẩy sự phát triển sức sản xuất.

Kinh nghiệm nước ngoài chứng thực tư tưởng Nho gia có mặt bùng bít kìm hãm nhưng một khi được giải phóng, luân lý Nho gia hoàn toàn có thể chuyển hoá thành một loại quan hệ sản xuất kiểu phương Đông mới mẻ, từ đó phát huy tư tưởng tập thể Nho gia, kết hợp hài hoà quan hệ con người với ý thức trách nhiệm cá nhân đối với đoàn thể, dẫn đến cảnh quan một nền kinh tế thống nhất lợi - nghĩa. Các nước ngoài đã có được kinh nghiệm, là nước phát nguyên của tư tưởng Nho gia. Nhiều nước đều lấy đó làm tấm gương để nghiên ngẫm !

Thực tế, đem bộ phận hợp lý của tư tưởng Nho gia và những nhân tố có tác dụng tích cực ở ngoại quốc cùng kết hợp với cải cách giải phóng thể chế kinh tế hiện đại, khiến cho chúng phát huy tác dụng - đó cũng là khuếch trương luân lý ưu tú truyền thống.

Đặc biệt là theo sự phát triển của kinh tế thị trường, việc phát huy hợp lý bộ phận tích cực trong luân lý Nho gia - không phải là không bổ ích đối với phát triển kinh tế

và ổn định xã hội của Trung Quốc.

Căn cứ vào kinh nghiệm lịch sử, phạm đời thịnh đều phát triển Nho gia, đời loạn là phế bỏ Nho gia. Trong tình hình kinh tế phát triển rất nhanh chóng, nguyên tắc luân lý khó bắt kịp, đem tinh thần "thấy điều nghĩa dùng cảm làm", "thấy điều lợi nghĩ đến nghĩa", "nhân nghĩa ái nhân", "điều mình không muốn không làm cho người khác"... trong tư tưởng Nho gia để kế thừa hiển nhiên sẽ có ích cho xã hội.

"Dịch truyện" có cống hiến vĩ đại đối với tư tưởng Nho học. Nếu nói nửa bộ sách "Luận ngữ" của Khổng Tử có thể bình trị được thiên hạ thì cả bộ "Dịch truyện" ắt bình trị thiên hạ được. "Dịch truyện" cống hiến chủ yếu cho Nho học ở chỗ : *"Dịch truyện" triết lý hoá tư tưởng Nho học.*

Nếu nói tư tưởng Nho gia của Khổng Tử chủ yếu bị chính trị hoá và luân lý hoá thì "Dịch truyện" đã triết lý hoá tư tưởng Nho gia. "Dịch truyện" ra đời đánh dấu bước đột phá trọng đại hệ thống luân lý Nho gia, chứng thực lẽ phải, luân lý một khi lấy triết lý làm chủ đạo ắt được ban cho ma lực càng lớn. Nhất là sự thâm nhập của tư tưởng biện chứng pháp ở "Dịch truyện" còn làm tăng thêm sức tư duy biện chứng và thuyết phục của hệ thống tư tưởng Nho gia.

Quy luật âm dương mâu thuẫn của "Chu dịch" khiến cho hệ thống tư tưởng Nho gia càng có thêm tính triết lý. Phương pháp luận và nguyên lý âm dương cương nhu của "Chu dịch", nguyên tắc tượng số biến dịch trở thành căn cứ luân lý của tư tưởng Nho học. Nhất là từ thời Tống trở đi, tư tưởng vật biện chứng pháp rực rỡ của "Dịch truyện" trở thành cơ sở tư tưởng cho Lý học Tống Minh nghiên cứu vũ

trụ thì việc đề cao mức độ triết học Nho học và sự hình thành phát sinh của tư tưởng biện chứng duy vật Nho học là điều không thể ước lượng được tầm ảnh hưởng.

Tóm lại, tư tưởng cốt lõi của Nho gia : Nhân, nghĩa, trung, hiếu có tác dụng nhất định đối với việc duy trì gia đình và ổn định xã hội, chúng tỏ ưu thế của quan điểm chính trị Nho gia so với luân lý Nho gia, chỉ rõ ý nghĩa to lớn của luân lý trong việc củng cố chính quyền.



CHƯƠNG 111

DỊCH HỌC, NHO GIA VỚI VĂN HOÁ PHƯƠNG ĐÔNG VÀ VĂN HOÁ THẾ GIỚI

*D*ịch học, Nho gia có từ thế kỷ 2 sau công nguyên, nghĩa là đã vượt qua ranh giới một nước, đi qua thời gian không gian, ảnh hưởng rộng lớn đối với sự phát triển của thế giới, giá trị của chúng đã không chỉ là chủ thể văn hoá truyền thống Trung Quốc mà còn là cốt lõi của văn hoá phương Đông, là bộ phận cấu thành quan trọng của văn hoá thế giới, có tác dụng không phai mờ đối với văn minh nhân loại.

Ngày cả thời hiện đại, luân lý Nho gia vẫn có ảnh hưởng ma lực như cũ không suy giảm đối với thế giới, có quan hệ mật thiết với sự tăng trưởng kinh tế và tinh thần xí nghiệp ở Đông Nam Á.

Tư tưởng Nho gia cũng như Phật giáo Ấn Độ nảy sinh ở bản quốc nhưng lại khai hoa kết quả ở các nước lân cận. Nho học Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam hình thành có những sắc thái riêng, tựa như hoa lạ ngọc quý rực rỡ nơi đất lạ, rút cục tất sẽ phản hồi về cho đất nước phát nguyên.

§1. KHÁI NIỆM CHUNG

Dịch học Trung Hoa và tư tưởng Nho gia của Khổng Tử hơn hai ngàn năm nay không chỉ là chủ đạo về mặt tư tưởng của xã hội phong kiến Trung Quốc, ảnh hưởng sâu sắc nhất đến sự sinh trưởng của văn hoá Trung Quốc mà còn là cốt lõi của văn hoá phương Đông, từng trở thành tư tưởng thống trị của các nước láng giềng Đông Á. Có tác dụng hết sức to lớn đối với sự hình thành truyền thống văn hoá, kết cấu kinh tế xã hội, tâm lý dân tộc, tính cách của các quốc gia phương Đông như Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam, Singapore v. v...

Tư tưởng Dịch học Nho gia đã thành di sản quý giá của dân tộc Trung Hoa, và cũng là tài sản tinh thần của cộng đồng thế giới. Một bộ lịch sử Nho gia cũng là một bộ lịch sử văn hoá phương Đông, không hiểu Nho gia cũng sẽ không hiểu văn hoá phương Đông.

Thế kỷ 21 là thời kỳ bùng nổ của văn hoá phương Đông và phương Tây cũng là thời điểm tái hoà hợp của truyền thống và hiện đại. Dịch học Nho học sẽ tiếp tục trở thành biểu tượng của văn hoá phương Đông, sẽ có những đóng góp mới cho văn minh nhân loại thế kỷ 21. Đó cũng là tất yếu lịch sử.

§2. DỊCH HỌC, NHO GIA TRUYỀN BÁ VÀ ẢNH HƯỞNG Ở ĐÔNG NAM Á

Giá trị to lớn của tư tưởng Nho gia Khổng Tử không những là chủ thể văn hoá truyền thống Trung Quốc 2000

năm nay mà còn là cốt lõi của văn hoá phương Đông.

Văn hoá phương Đông, bao gồm Trung Quốc, Nhật Bản, Triều Tiên, Singapore Việt Nam được gọi là các nước thuộc văn hoá Trung Quốc hay văn hoá Khổng Tử, đều có chung yếu tố văn hoá, trạng thái luân lý, trạng thái tinh thần, do đều thoát thai từ nền văn hoá tư tưởng Nho gia Khổng Tử là đại biểu.

Từ thế kỷ 1 tư tưởng Khổng Tử đầu tiên truyền đến Triều Tiên, thế kỷ 4 lại từ Triều Tiên đến Nhật Bản. Từ Đường Tống trở về trước, bán đảo Triều Tiên là cầu giao lưu kinh tế văn hoá Trung - Nhật, vào thời kỳ nhà Lý của Triều Tiên tư tưởng Nho gia đã hưng thịnh 500 năm. Thời kỳ Tokugawa Nhật Bản Nho gia đã thịnh hành 200 năm. Thời Lê Việt Nam đã là 300 năm.

Nho học của Khổng Tử với hệ thống tư tưởng rộng lớn, với lực lượng bám rễ sâu không ngừng hướng sang phương Đông, đã có ảnh hưởng sâu sắc và to lớn đối với kết cấu xã hội và hình thái ý thức của các nước phương Đông. Ngày nay Nho học cùng với văn hoá phương Đông như sữa hoà tan trong nước : khó phân khó giải, mà tiếp tục bức xạ thành ánh sáng mới rực rỡ.

I. VIỆC TRUYỀN BÁ VĂN HOÁ DỊCH, NHO Ở NHẬT BẢN VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ.

1. Tư tưởng "Dịch truyện", Nho gia được Nhật Bản hết sức coi trọng.

Nhật Bản là nước chịu ảnh hưởng rất lớn của tư tưởng Dịch học, Nho học. Tư tưởng Dịch, Nho trước hết được hoàng gia Nhật Bản, chú ý tới : Hoàng tử Dật Đạo Nhã Lang Tử, Thánh đức Thái Tử, Nhân đức Thiên

Hoàng, Cúc Trì thị Tướng quân đều là thuộc tông phái của tư tưởng Nho gia Khổng Tử. Trong đó Hoàng tử Dật Đạo Nhã Lang Tử của Thiên hoàng Ung Thần đã tôn bái bậc đại sư về Nho học của Triều Tiên là Vương Nhân làm thầy, sâu sa là vì bái phục tư tưởng chính trị luân lý của Khổng Tử, rồi vì tôn sùng luân lý Nho gia mà tự sát để nhường cho anh trai mình lên ngôi, đủ thấy hai anh em đã tiếp thu được chiều sâu ảnh hưởng tư tưởng Khổng Tử.

Thánh đức Thái Tử Nhật Bản (574 - 622) rất coi trọng chính trị luân lý Nho gia Khổng Tử, coi nhân nghĩa lễ trí trung hiếu của Khổng Tử là cơ sở, định ra "đức, nhân, lễ, tín, nghĩa, trí" làm cấp bậc quan vị, để đề cao địa vị giáo hoá Nho gia.

Ngoài Hiếu Liêm Thiên hoàng Nhật Bản, để củng cố chế độ phong kiến, đã đem luân lý cương thường Nho gia làm thành định chế giáo hoá còn có Hiếu Liêm Thiên hoàng Thiên Bình Bảo Tự năm thứ nhất (757) đã hạ chiếu lệnh cho mỗi nhà phải giữ một quyển "Hiếu kinh". Mục đích là thực thi tư tưởng trung quân.

Các Shogun Bakuyu thời Muromachi lập miếu thờ Khổng Tử, lại phái sứ giả đến Trung Quốc tiếp thu hiếu nghĩa Nho gia, đem kinh điển Nho gia về để tăng cường sự giáo hoá của Khổng Tử trong nước. Đặc biệt Shogun Bakuyu Tokugawa Ieyasu (1542 - 1616) thời Edo bài trừ dị giáo, đưa Nho gia Chu Hy độc tôn làm tư tưởng chính thống, định ra quan học, ra sức tuyên truyền cho "Luận ngữ" và "Chu dịch", đặt cơ sở cho sự thịnh hành của tư tưởng Dịch học Nho gia ở thời Edo. Từ đó các nhà thống trị Nhật Bản không ai không đề cao Nho học, rồi đặt ra các chức quan truyền dạy Nho học, tác động rất lớn đến việc

truyền bá Nho học tại Nhật Bản.

Đến thời kỳ Meiji (Minh Trị) Thiên hoàng Nhật Bản vẫn theo lệ cũ dùng chính trị luân lý Nho gia - Nhân nghĩa lễ trung hiếu - làm cương lĩnh giáo hoá toàn dân. Không chỉ kết hợp việc giáo hoá của Nho gia với tinh thần trung hiếu của võ sĩ đạo trong nước mà còn du nhập tư tưởng dân quyền phương Tây tạo nên trạng thái luân lý độc đáo của Nhật Bản thời cận đại, ảnh hưởng sâu sắc đến sự phát triển kinh tế chính trị cận đại Nhật Bản.

Những điều trình bày trên đây chứng tỏ tư tưởng Nho Dịch sở dĩ tạo ra ảnh hưởng sâu sắc tại Nhật Bản chủ yếu do tư tưởng Nho gia và kinh tế chính trị của xã hội phong kiến Nhật Bản thích ứng với nhau, vì thế được những nhà lãnh đạo ở đó suy tôn, khác với phương Tây chỉ truyền bá trong giới học thuật. Đây là nguyên cơ giải thích vì sao Nho học ảnh hưởng đến Nhật Bản lớn hơn nhiều so với Âu Mỹ.

Tư tưởng Dịch Nho trong giới học thuật, trí thức được coi trọng như nhau. Chẳng hạn ở thế kỷ 7 Nhật Bản đã truyền thụ "Luận ngữ" và "Chu dịch". Các sứ giả đời Tuỳ Đường sau khi về nước đều đem theo Nho học Dịch học Trung Quốc du nhập vào Nhật Bản.

Bậc đại Nho Nhật Bản thời Edo Lâm La Sơn (1583 - 1657) từng được Tokugawa Ieyasu thăm hỏi, đã viết các bộ sách "Nho môn tư vấn lục", "Tứ thư ngữ kinh yếu ngôn", "Cực thư tập chú sao"... Tác động rất lớn đến việc truyền bá nhanh chóng Nho học ở Nhật Bản. Trung Giang Đằng Thụ (1608 - 1648) là người du nhập học phái Nho gia Vương Dương Minh đời Tống vào giới có học Nhật Bản, tác động lớn đến việc làm cho Lý học của Chu Hy và Vương Dương Minh đời Tống hưng thịnh tại Nhật

Bản. Trong lịch sử Nhật Bản, có không ít những học giả đã viết một số lượng lớn sách vở Nho gia, làm chiếc cầu quan trọng truyền bá Nho học. Chẳng hạn Y Đằng Nhân Trai (1627 - 1705) viết "Luận ngũ cổ nghĩa", "Mạnh Tử cổ nghĩa", ảnh hưởng đến việc phổ biến và phát triển đạo Khổng Mạnh. Đặc biệt, Vũ Dã Triệt Nhân (1875 - 1974), Chủ Kiều Triệt Thứ (1883 - ?), Vũ Nội nghĩa Hùng (1886 - 1966), A Bộ Cát Hùng (1905 - ?), Bình Chung Ích Đức (1907 - ?), Liễu Đình Đạt Dã (1911 - ?), đều là những giảng viên, tiến sĩ giảng dạy Hán học, truyền bá tư tưởng Nho gia, bồi dưỡng tài năng về Nho gia tại các trường Cao đẳng, Đại học. Họ còn viết nhiều trước tác tuyên truyền tư tưởng Nho gia và "Kinh Dịch". Như "Nho học sử", "Luận ngũ tân thích", "Luận ngũ giảng thoại" của Vũ Dã Triệt Nhân ; "Dịch kinh giảng thoại", "Luận ngũ giảng thoại", Khổng Tử dữ Lão Tử", "Nho gia dịch chủ ấn đề", "Kinh sử luận khảo" của Chủ Kiều Triệt Thứ, "Dịch dữ Trung dung", "Luận ngũ nghiên cứu", "Mạnh Tử", "Chư Tử khái luận" của Vũ Nội Nghĩa Hùng, "Trung Quốc triết học" của A Bộ Cát Hùng... đều có chiều sâu nhất định, phản ánh thành tựu của Hán học Nhật Bản, kích thích sự phát triển của Nho học tại Nhật Bản.

Ngoài ra về mặt nhà nước, Nhật Bản còn lập ra hàng trăm tổ chức nghiên cứu Khổng Tử và Hán học, để đào tạo nhân tài tiếp nối việc nghiên cứu Nho học, tác động mạnh đến sự thâm nhập của Nho học vào Nhật Bản.

Đồng thời với việc truyền bá tư tưởng Nho gia, "Chu dịch" cũng được coi trọng ở Nhật Bản. Triết lý và tư tưởng của "Chu dịch" ảnh hưởng đến sự ra đời, phát triển của triết học Nhật Bản. Xuất hiện những Dịch học gia Nhật Bản như Dịch học gia nổi tiếng Linh Mộc Do Thứ Lang

(1901 - ?), tiến hành nghiên cứu "Dịch truyện" trong một thời gian dài, viết thành các bộ sách "Dịch kinh dịch chú", "Hán Dịch nghiên cứu", "Khổng Tử dữ Dịch", "Dịch dữ nhân sinh" và "Phục Hy"... ảnh hưởng rất lớn ở Nhật Bản.

Các giảng viên, các nhà Hán học của các trường Cao đẳng Đại học cũng nghiên cứu rất sâu về Dịch học, tạo ra những thành tựu khá đồ sộ bao gồm cả trước tác lẫn giảng dạy. "Dịch kinh giảng thoại" của Chu Kiều Triệt Thứ,

"Dịch dữ Trung dung" của Vũ Nội Nghĩa Hùng, "Dịch Kinh dịch chú", "Dịch dịch gia quan", "Dịch dịch tư tưởng", "Dịch dịch hình thượng học" của Cao Điền Chân Trị (1893 - 1975), "Dịch kinh chú giải sử cương" của Hộ Điền đầu Tam Lang (1905 - 1973), "Chu dịch tham đồng khế hiệu bản", "Tổng đại dịch học nghiên cứu" của Kim Tĩnh Vũ Tam Lang (1910 - ?), "Chu dịch, Thượng thư dịch chú", "Thư kinh, Dịch kinh", "Dịch kinh dịch chú" của Mộc Điền Tế (1920 - ?)... đều là những trước tác khá ảnh hưởng đến Dịch học, có tác dụng thúc đẩy nhất định việc truyền bá Dịch học ở Nhật Bản.

Tóm lại tư tưởng Nho gia và Dịch học được coi trọng cao ở Nhật Bản, từ cung đình đến chúng dân tư tưởng Nho - Dịch đều bị biến thành tư tưởng chính thống thời đại của xã hội phong kiến Nhật Bản, ảnh hưởng sâu sắc đến việc duy trì sự thống trị xã hội phong kiến, bồi đắp khí chuât luân lý của xã hội Nhật Bản.

2. Lịch sử truyền bá tư tưởng Dịch học, Nho gia tại Nhật Bản

Từ thời Đường Tống trở về trước, Triều Tiên là chiếc cầu giao lưu văn hoá Trung Nhật. Thời Tam quốc của Triều Tiên học giả nổi tiếng Vương Nhân, vào thế kỷ 4 đã

dem "Luận ngữ" về Nhật Bản, dâng lên Hoàng tử Dật Đạo Nhã Lang Tử (? - 312). Vị Hoàng tử này do chịu ảnh hưởng của tư tưởng hiếu lễ của Khổng Tử đã tự sát để nhường ngôi báu cho anh trai là Nhân Đức Thiên Hoàng, từ đó bắt đầu kỷ nguyên mới của giao lưu văn hoá Trung Nhật.

Sau đó Bách Tế phái các học giả nổi tiếng đến Nhật Bản truyền thụ Nho học. Năm 610 Thánh Đức Thái tử chấp chính, định ra bản Hiến pháp 17 điều tiến hành một cuộc cải cách gọi là "Đại hoá cải tân", và dùng luân lý chính trị của Nho gia là : Đức, nhân, lễ, tín, nghĩa quy định thành quan chế. Thời Tuỳ Đường Nhật Trung đều phái sứ giả và lưu học sinh qua lại. Tư tưởng Khổng Mạnh nhờ đó càng truyền bá sâu rộng hơn vào Nhật Bản, ảnh hưởng hết sức to lớn đến quá trình chuyển từ chế độ nô lệ sang chế độ phong kiến ở Nhật Bản.

Khi Trung Quốc đã là một nước lớn mang kết cấu xã hội phong kiến thì Nhật Bản còn trong thời kỳ phân liệt từ nô lệ sang phong kiến. Tư tưởng Nho gia, vào Nhật Bản có tác dụng thúc đẩy quan trọng đối với sự thống nhất Nhật Bản và hình thành xã hội phong kiến tôn tộc, tác động đến việc chuyển hoá từ chế độ nô lệ sang phong kiến. Đặc biệt vào thời kỳ "Đại hoá cải tân" của Nhật Bản, đúng thời điểm quá độ chuyển từ nô lệ sang phong kiến, tư tưởng đại nhất thống và luân lý chính trị Nho gia phát huy tác dụng tích cực.

Thời kỳ 859 - 876 ảnh hưởng của tư tưởng Nho gia đạt đến đỉnh điểm. Việc tế lễ Khổng Tử trở thành chế định. Thiên Hoàng Hiếu Liêm còn dùng "tam cương ngũ thường" Nho gia làm vũ khí văn hoá để củng cố việc thống trị xã hội phong kiến. Nhật Bản đặc biệt tôn sùng "trung, hiếu". Tình

thần võ sĩ đạo Nhật Bản (Giới thống trị Bakuyu quy định các võ sĩ phải có tinh thần vì chủ coi chết như một sự trở về) là quan niệm hình thành trên cơ sở "nhân, nghĩa, trung, hiếu", của Nho gia. Tóm lại, cương thường của Nho gia ảnh hưởng vô cùng lớn đến việc đào luyện nên tố chất trung quân hiếu quốc của dân tộc Nhật Bản.

Thời kỳ Edo (thế kỷ 16) Nho học Chu Hy lại trở thành luân lý của chính quyền trung ương tập quyền trong xã hội phong kiến thống nhất Bakuyu. Tướng quân Ieyasu đem Lý học của Chu Tử định thành tư tưởng chính thống, bắt chước Hán Võ Đế độc tôn Nho học, coi "Luận ngữ", "Chu dịch", "Đại học", "Trung dung"... là kinh điển.

Từ đó Nho học ở Nhật Bản đạt đến đỉnh cao của thịnh hành của chế độ quan học, ảnh hưởng sâu sắc đến chính trị, kinh tế, tư tưởng, văn hoá. Thời kỳ này tầng lớp thống trị Nhật Bản duy trì chế độ cai trị phong kiến, gia tăng tập quyền trung ương, do đó đã dùng tam cương ngũ thường của Nho gia, nhất là tư tưởng trung quân và quân quyền thần quyền, làm triết học chính thống, nhằm kiểm chế tư tưởng dân chúng, tăng cường tính chất quân chủ chuyên chế. Thời Edo tư tưởng Chu Hy giữ địa vị chủ đạo.

Nhật Bản còn triển khai rất nhiều hoạt động tế lễ Khổng Tử. Thánh đường Đông Kinh là miếu thờ Khổng Tử lớn nhất, ở đây năm 1922 đã từng cử hành đại lễ kỷ niệm 2400 năm Khổng Tử. Các thành phố khác cũng có không ít miếu thờ Khổng Tử thường xuyên cử hành đại lễ tế Khổng Tử.

Tứ thư và "Chu dịch" thịnh hành một thời kỳ khá dài. "Luận ngữ", "Mạnh Tử", "Đại học", "Trung dung" được coi là sách giáo khoa tại các trường công và tư.

Đến thời kỳ Minh Trị duy tân, những nhà cách tân Nhật Bản đề xướng chủ trương "Tôn vương nhường di, Vũ trang đảo Mạc, Vương chính phục cổ". Trạng thái văn hoá tư tưởng thời kỳ này nhanh chóng chuyển sang Âu hoá, hoàn thành quá trình chuyển hoá Nhật Bản từ hình thái ý thức phong kiến sang tư bản chủ nghĩa. Chế độ phong kiến Bakuyu nghiêng ngả rồi sụp đổ, chính quyền mới Minh Trị ra đời, Nho học bắt đầu mất địa vị thống trị.

Sau thế kỷ 17 Tâm học của Vương Dương Minh (tức Vương Thủ Nhân) hưng thịnh ở Nhật Bản. Câu nói "Tâm minh tiện thị thiên lý", "Vạn sự vạn vật chi lý bất ngoại ngô tâm" (Tâm sáng, đó là lý của đời, Lý của vạn sự vạn vật không ở ngoài tâm ta) cũng là luận điểm chủ yếu của ông. Đặc biệt ông đã kết hợp cương thường luân lý Nho gia với Tâm học, đề xuất quan niệm "chí lương tri" (Đưa lương tri đến tận cùng), cho rằng "nhân, nghĩa, trung, hiếu" là "lương tri" của các sinh thể. Từ đó ông đưa ra phương pháp giáo huấn luân lý tự ý thức tự rèn luyện: "tri hành hợp nhất" (Biết và làm thống nhất với nhau như một). Thời nhà Minh, lý thuyết này du nhập vào Nhật Bản cũng có ảnh hưởng rất lớn.

Tuy nhiên không phải toàn bộ Nhật Bản đều Nho hoá mà là kết hợp tư tưởng trung nghĩa của Nho gia với tinh thần Thần đạo; võ sĩ đạo Nhật Bản ảnh hưởng sâu sắc đến việc hình thành một quốc gia quân sự đế quốc mang tính chất chuyên chế phong kiến.

3. Ảnh hưởng của Nho học cận đại đối với kinh tế Nhật Bản

Thời cận đại kinh tế Nhật Bản phát triển rất nhanh chóng khiến Nhật Bản nhanh chóng trở thành cường quốc

kinh tế tư bản chủ nghĩa, và đương nhiên có quan hệ mật thiết với tác dụng của Tana Nho học. Nhật Bản, một mặt tiếp thu sáng tạo kỹ thuật và kinh nghiệm đi trước của phương Tây, một mặt lại kết hợp phẩm chất truyền thống với tinh thần xí nghiệp Nho gia, sáng tạo ra phương pháp quản lý và quan hệ con người hơn hẳn phương Tây.

Chẳng hạn, các chủ xí nghiệp phát huy tinh thần hăng hái với tinh thần tập thể "trung quân sự chủ" (trung với vua, phụng sự chủ), tác phong "hoà vi quý" và triết lý "trung dung ngoại sự", từ đó tạo thành nét đặc sắc của xí nghiệp phương Đông vừa cạnh tranh vừa hài hoà. So với Nhật Bản coi trọng đồng tiền chứ không coi trọng con người thì đây là một kiểu tổ chức đem lại nhiều lợi ích cho các xí nghiệp. Nhật Bản dùng phẩm chất Nho học sâu rễ bền gốc với sự hoà hợp của các xí nghiệp tạo ra tinh thần xí nghiệp chỉ có ở phương Đông, góp phần vào sự phát triển kinh tế, đồng thời cũng gieo trồng những điển phạm cho việc hiện đại hoá Nho học.

Như vậy tư tưởng Dịch học Nho gia của Trung Quốc đã qua Triều Tiên du nhập vào Nhật Bản, thành tư tưởng chính thống ở Nhật Bản trong một thời gian, và đối với nước Nhật thời phong kiến có tác dụng rất lớn trong việc thống nhất quốc gia và ổn định xã hội. Đặc biệt tư tưởng Nho gia Khổng Tử đã đi vào tư tưởng dân tộc của Nhật Bản một cách êm thấm, tạo nên truyền thống trung hiếu và tinh thần Võ sĩ đạo, có tác dụng làm nên một dân tộc hùng mạnh, thời cận đại lại ảnh hưởng sâu sắc đến sự sinh thành nên kinh tế phát triển nhanh và tinh thần xí nghiệp phương Đông. Tóm lại Nho học bắt rễ ở Trung Quốc, mở mang tại Nhật Bản. Nho học tại Nhật Bản phát

triển và gây ảnh hưởng, ngược lại cũng có thể thành tấm gương nước phát sinh noi theo.

II. VIỆC TRUYỀN BÁ VĂN HOÁ DỊCH, NHO Ở TRIỀU TIÊN VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ.

Thời kỳ Tam quốc ở Triều Tiên là thời kỳ Tân La, Bách Tế, Cao Ly tạo thành thế chân vạc, Nho học đã du nhập vào Triều Tiên ngay từ thế kỷ 1. Ở Cao Ly thời kỳ mới lập nước, theo sự du nhập của chữ Hán, kinh điển Nho gia : "Dịch", "Luận ngữ", "Kinh Hiếu", đã vào Triều Tiên. Thế kỷ 4 Cao Ly đặt ra các tổ chức Thái học chuyên giảng dạy "Kinh Dịch", "Luận ngữ", "Xuân thu", "Kinh Thi", "Kinh Thư", tập trung truyền bá tư tưởng Nho học.

Từ đó Nho học có địa vị quan học ở Triều Tiên, rồi nhanh chóng phát triển thành tư tưởng thống trị. Khi Nho học trở thành tư tưởng chủ đạo của Triều Tiên thì nó cũng thành tiêu chí văn hoá Triều Tiên về Nho học ở xứ sở này. Bộ sách "Tam quốc sử ký" ghi chép việc "Lập thái học, giáo dục tử đệ" sau đó lại du nhập đến Bách Tế rồi Tân La.

Thời Tam quốc của Triều Tiên, tức giai đoạn chế độ nô lệ chuyển sang phong kiến, việc du nhập tông pháp, đẳng cấp, cương thường, luân lý Nho gia đã có tác dụng rất lớn đối với việc hình thành và củng cố xã hội phong kiến Triều Tiên, và cũng để lại dấu ấn sâu sắc lên phẩm cách dân tộc Triều Tiên.

Việc phổ biến nhanh chóng của Nho học thời Tam quốc làm xuất hiện không ít Nho gia nổi tiếng, như : Vương Nhân của Bách Tế thế kỷ 4. Ông đem "Luận ngữ" truyền bá vào Triều Tiên, mở đầu cho việc đưa Nho học đến Nhật Bản, từ đó Nho học không ngừng du nhập vào

Nhật Bản. Cả danh nho của Bách Tế là Cao Hưng, Quốc vương Bách Tế là Đông Hải Tăng Tử, Nghĩa Tề... đều là những danh Nho có cống hiến kiệt xuất cho việc truyền bá Nho học của Khổng Tử.

Ngoài ra các danh Nho của Tân La là Cường Thủ, Tiết Thông... cũng đều là những bậc Nho học nổi tiếng của Triều Tiên thời Tam quốc, có tác động quan trọng đến việc truyền thụ, giáo hoá Nho học. Tân La còn đặt ra các trường học bậc cao chuyên giảng dạy tư tưởng Khổng Nho, dùng kinh điển Nho học làm sách vở cao cấp nhất. Dù thấy thời kỳ Tam quốc Nho học có địa vị như thế nào ở Triều Tiên.

Vào thế kỷ 10 Triều Tiên từ thời kỳ Tam quốc chuyển sang thời kỳ Cao Ly, đây là thời kỳ Nho Phật song tồn. Song Nho học vẫn được coi là một trong những tư tưởng thống trị chính thống. Tư tưởng của nó được biến thành "Gốc rễ của việc trị quốc". Đặc biệt là thời Thái Tổ, Thành Tôn, Cao Ly tiến hành tạo lập nền văn hiến, thực thi kế sách "Sùng văn, Sùng Nho", lập ra trường học ở cấp quốc gia : Quốc Tử Giám, đào tạo các tiến sĩ, dùng tư tưởng Dịch Nho làm nội dung giáo dục ở bậc cao, và dùng kinh điển Dịch Nho làm nội dung khoa cử.

Từ đó Nho học bước vào thời kỳ thịnh trị. Và lại sinh ra các đại nho Thôi Thừa Chí, Thôi Xung Đẳng. Nho học đã tác động rất lớn đến việc thống nhất, hưng thịnh, ổn định xã hội phong kiến và củng cố chính quyền phong kiến Triều Tiên.

Sau năm Canh Quý thuộc vương triều Cao Ly nổ ra bạo loạn của các võ thần các bậc văn thần bị khống chế, Nho học cũng suy yếu nghiêm trọng, cho đến sau thời kỳ

nhà Lý tiếp thu tư tưởng Dịch học của bậc đại nho Chu Hy tư tưởng Nho gia mới bắt đầu được chấn chỉnh trở lại. Do đó vào thế kỷ 14 - 20 khi chính quyền Triều Tiên củng cố lại, Nho học cũng đạt đến thời kỳ thịnh trị, nhất là sau khi Dịch học của Chu Tử du nhập vào. Sách vở Nho học Dịch học cũng nối tiếp nhau ra mắt, như "Thánh học tập yếu", "Ngũ kinh thiên kiến lục", "Tam cương hành thực đồ", "Tứ lễ huân mộng", "Tứ lễ toàn thuyết", "Tứ thư tư biện lục", "Dịch học tự ngôn"...

Như vậy Nho học Dịch học từ thế kỷ 1 đã du nhập vào Triều Tiên, hai ngàn năm nay ảnh hưởng sâu sắc đến việc củng cố xã hội phong kiến, thống nhất dân tộc, văn hoá tư tưởng và đặc tính luân lý của Triều Tiên ; đặc biệt tư tưởng trung quân ái quốc của Nho gia, phẩm chất tự cường không mệt mỏi đã có tác dụng quan trọng đến việc tạo ra một dân tộc anh hùng là dân tộc Triều Tiên.

Đến nay vẫn tiếp tục ảnh hưởng đến kinh tế, phong tục, văn hoá Triều Tiên. Trên cơ sở ảnh hưởng lâu dài của Nho học, tạo ra những nền văn hoá tư tưởng đặc sắc riêng, song vẫn không xa rời nội hàm cốt yếu của Nho học là nhân, nghĩa, lễ, trí. Điều đó chứng tỏ tư tưởng Nho gia đã vượt qua thể chế xã hội, ảnh hưởng đến thế giới.

III. VIỆC TRUYỀN BÁ VĂN HOÁ DỊCH, NHO Ở VIỆT NAM VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

Việt Nam và Trung Quốc liên kề cương vực, từ xưa đến nay qua lại hữu hảo, quan hệ gắn bó, lịch sử giao lưu văn hoá hai nước đã tồn tại ngàn năm, văn hoá Việt Nam cùng nằm trong vùng văn hoá phương Đông chịu ảnh hưởng của văn hoá Trung Quốc.

Các triều đại phong kiến Việt Nam để thực thi chính

trị luân lý Nho gia đã cho du nhập vào một số lượng lớn kinh điển Nho gia. Theo sự phát triển của Nho học các bậc thầy Nho học cũng nối tiếp nhau xuất hiện, như : Nguyễn Bỉnh Khiêm, Phan Phu Tiên, Ngô sĩ Liên, Lê Quý Đôn... Họ đều là bậc đại sư nổi tiếng vào triều Lê. Trước tác liên quan đến Nho học và kinh Dịch không ngừng ra mắt, như : "Dịch kinh tăng thuyết", "Xuân thu lược luận"... không thể kể hết được.

IV. VIỆC TRUYỀN BÁ VĂN HOÁ DỊCH, NHO Ở SINGAPORE VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ.

Sự phát triển Nho học ở Singapore có truyền thống tốt đẹp. Tháng 2. 1982 Phó Thủ tướng nhất kiêm bộ trưởng Bộ giáo dục, Tiến sĩ Ngô Khánh Thụy, tuyên bố đưa "Luân lý Nho gia" vào chương trình giáo dục đạo đức cho học sinh trung học" (Theo Đỗ Duy minh, "Sự khiêu chiến của Singapore : Luân lý Nho gia mới và tinh thần xí nghiệp", xuất bản năm 1987, mục 1).

Ở Singapore, Nho học có ảnh hưởng rất sâu sắc, được truyền bá rất rộng rãi. Nhân dân Singapore hết sức sùng bái Khổng Tử. Singapore hết sức tôn sùng kinh điển Nho gia, như : "Kinh Dịch", "Luận ngữ". Đặc biệt đã biến luân lý cương thường Nho gia nhân, lễ, trung, hiếu thành trọng trách của mình. Ngoài ra còn đưa những thành công của luân lý Nho gia vào tinh thần xí nghiệp, tạo thành điển phạm tinh thần xí nghiệp của Đông Á, nhằm tác động tích cực đến sự phát triển nhanh mạnh của kinh tế Singapore.

Tuy đời sống xã hội Singapore không thiếu những ảnh hưởng của phương Tây, song tính cách đạo đức Nho gia vẫn còn khá đậm đà; nhất là quan hệ con người trong xí nghiệp đã ganh đua quyết liệt nhưng vẫn không mất đi hoà khí.

3. VIỆC TRUYỀN BÁ VĂN HOÁ DỊCH, NHO Ở ÂU MỸ VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

I. DỊCH, NHO ĐẾN ITALIA, PHÁP ĐẦU TIÊN.

Thế kỷ 15 tư tưởng Khổng Tử, Dịch học du nhập vào Âu Châu, chủ yếu qua sự truyền đạt của vị giáo sĩ Italia là Lợi Mã Đậu (1552 - 1610).

Lợi Mã Đậu là tín đồ Cơ đốc giáo Italia, giáo sĩ Gia tô giáo năm Vạn Lịch thứ 10 triều Minh (1582) đã đến Trung Quốc. Năm 1594 ông dịch Tứ thư sang tiếng Latin, truyền bá Nho học vào Italia trước tiên, nhờ đó trở thành người tiên phong truyền bá Nho học Trung Quốc vào phương Tây. Lợi Mã Đậu cũng là người phương Tây đọc và nghiên cứu "Kinh dịch" sớm nhất.

Khi Lợi Mã Đậu truyền bá đạo Thiên chúa ở Trung Quốc, đã gặp phải trở lực to lớn của tư tưởng Nho gia. Để tôn giáo ngoại lai đứng chân được ở Trung Quốc, ông nhanh chóng tiếp thu và học hỏi phương pháp của tư tưởng Nho gia. Trước hết, ông hết mức tôn sùng Khổng Tử, coi Khổng Tử là Thượng đế trong đạo Thiên chúa, và đánh giá cao kinh điển Nho gia, đem "Kinh thánh" và "Luận ngữ" hoà quyện vào nhau, rồi dốc lòng tô vẽ cho những chỗ giống nhau của hai quyển sách này.

Nhờ nỗ lực của Lợi Mã Đậu, Nho gia bắt đầu truyền đến phương Tây. Sau ông các tín đồ Thiên chúa giáo là Ngải Nho lược (1582 - 1649), Đoàn Đạc Thạch, Mẫn Minh Ngã, Kim Nê Các, Bạch Tấn, Mã Nhược Sát, Phục Nhĩ Thái, những giáo sĩ Italia và Pháp có những đóng góp mới cho việc truyền bá Nho học vào phương Tây và kết hợp Nho học với Thiên chúa giáo.

Trong số đó Đoàn Đạc Thạch còn dịch "Luận ngữ", "Đại học", "Trung dung" sang tiếng Latin ; Kim Nê Các (1577 - 1628), giáo sĩ Gia tô giáo nước Pháp năm 1626 dịch "Kinh Dịch" và Ngũ kinh sang tiếng Latin và truyền bá đến Tây Âu. Giáo sĩ Gia tô giáo người Pháp, Bạch Tấn rất coi trọng "Kinh Dịch", chủ trương đồng nhất Nho gia và Thiên chúa giáo, đóng góp quan trọng vào việc truyền bá Nho, Dịch ở Pháp và Tây Âu.

Bạch Tấn nghiên cứu lâu "Chu dịch", phát hiện ra những chỗ chung nhau giữa Dịch học và Thiên chúa giáo. đặc biệt ông là người đầu tiên chú ý đến hào âm (-) trong Dịch đồ tương đương với số 0 trong số học, hào dương (—) tương đương với số 1, so với sáng kiến của Lại Bối Nê Tư về phép nhị phân thì phát hiện này của ông mang ý nghĩa gọi mở quan trọng. Bộ "Bách khoa toàn thư" nước Pháp cũng suy tôn tư tưởng Nho gia, cho rằng trong tư tưởng Khổng Tử có "một thế giới tinh thần và vật chất mới cao chất nhất".

Như vậy các giáo sĩ đã có tác dụng bắc cầu cho Nho học, Dịch học truyền bá vào châu Âu thế kỷ 17, 18. Ở Pháp còn kế tiếp nhau xuất hiện những bậc đại sư về Dịch và Nho, như : Mã Bá Nhạc (1883 - 1945), Sa Uyển (1865 - 1918). Đó là những người đã đóng góp rất lớn cho việc nghiên cứu và truyền bá Nho học, Dịch học. Khoa nghiên cứu Trung Quốc thuộc Đại học Paris của Pháp cũng coi nghiên cứu kinh điển Nho học là trọng tâm, chẳng hạn có bộ môn nghiên cứu Kinh học bộ môn nghiên cứu "Xuân thu phồn lộ", đủ thấy nước Pháp rất coi trọng nghiên cứu Nho học.

Họ tiến hành đánh giá cao Nho học, Dịch học từ các

phương tiện triết lý, chính trị, luân lý, và bị thuyết phục bởi sự giáo hoá của phương Đông coi Nho học, Dịch học là cốt lõi và họ cho rằng : nhân, nghĩa của Khổng Tử và triết lý của "Kinh dịch nên trở thành điển phạm của châu Âu.

Tóm lại giáo sĩ truyền đạo Italia, Thiên chúa giáo vào cuối thế kỷ 15 đã dịch kinh điển Nho học là Tứ thư sang tiếng Latin rồi truyền bá vào châu Âu trước tiên, mở đầu công cuộc truyền bá Nho học sang phương Tây, sau đó lại dịch "Kinh Dịch" cùng Ngũ kinh sang tiếng Latin để truyền bá vào Tây Âu. Thế kỷ 17 giáo sĩ Pháp là Lôi Hiếu Ân, Phùng Bình Chính đã dịch "Kinh Dịch" sang tiếng Latin đưa đến Tây Âu, Tống Quân Vinh liền dịch sang tiếng Pháp đưa đến nước Pháp. Nhà Hán học Ha Lôi Tư cũng dịch Kinh Dịch sang tiếng Pháp hiện nay là bản dịch thông dụng ở phương Tây, có ảnh hưởng rất lớn.

Như vậy vào thế kỷ 17, 18 việc truyền bá Nho học, Dịch học ở châu Âu đã đạt đến cao trào, tạo nên những đóng góp vĩ đại giúp Nho học, Dịch học tiến ra thế giới, vì sự giao lưu và hoà nhập văn hoá Đông Tây.

II. VIỆC TRUYỀN BÁ DỊCH, NHO Ở ĐỨC, ANH VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

Nước Đức cũng là một trong những quốc gia truyền bá khá rộng rãi, nghiên cứu khá sâu Nho học, đặc biệt là Dịch học. Người có cống hiến lớn nhất là *Lại Bố Nê Tư*. Ông là bậc tiên phong vĩ đại trong việc dùng phép nhị phân chế ra điện tử, và là người làm rõ phương pháp đó từ tư duy biện chứng của "Kinh Dịch". Qua Bạch Tấn (1656 - 1730, vị giáo sĩ người Pháp được vua Lui 14 phái đến Trung Quốc thời Hoàng đế Khang Hy để tìm hiểu Nho học, nghiên cứu sâu "Kinh Dịch", có cống hiến kiệt xuất trong

việc phổ biến Nho, Dịch tại Pháp) ông được tặng một bản phương vị 64 quẻ bính âm là O, dương là 1 thì sẽ được phép nhị phân, từ đó ông đưa ra sáng kiến của mình về quy tắc làm phép tính đối với số nhị phân.

Trên cơ sở đề xuất về phép nhị phân của Lai Bố Nê Tư, đại triết gia Khang Đức lại phát triển "nhị luật bội phân". Thầy của Khang Đức - Thụ Nhĩ Tư - là học trò tái truyền của Lai Bố Nê Tư, vì thế Khang Đức tiếp thu cùng một loại ảnh hưởng Nho học, Dịch học. Đại triết học gia Hắc Cách Nhĩ cũng đưa vào chương trình triết học sử của mình triết học Nho gia, Dịch học.

Nhà triết học Đức Hắc Cách Nhĩ đánh giá cao "Kinh Dịch", cho rằng Chu dịch là đại biểu cho tư duy trừu tượng Trung Quốc, và theo lối gợi ý của "Chu dịch" ông đã phát hiện ra tính hai mặt phù hợp với định luật biện chứng logic. Giáo sĩ Vệ Lễ Hiên (1873 - 1930), người Đức đã đến Trung Hoa, dịch "Luận ngữ", "Kinh Dịch", "Mạnh Tử", "Khổng Tử gia kinh" sang tiếng Đức, và đánh giá đầy đủ địa vị quan trọng của "Luận ngữ", "Kinh Dịch" trong 13 bộ sách kinh. Ông là người có tác động quan trọng đến việc truyền bá Nho học ở châu Âu.

Giáo sĩ người Anh Mã Lễ Tôn (1782 - 1834) đã đem một vạn quyển sách Trung Quốc bao gồm các kinh điển Nho gia như "Kinh Dịch", "Luận ngữ", Ngũ kinh về Anh, ảnh hưởng sâu rộng đến việc truyền bá Nho học và văn hoá Trung Quốc ở phương Tây.

Ngoài ra giáo sĩ người Anh Lý Nhã Các (1814 - 1897) còn dịch "Thập tam kinh", bao gồm : "Kinh Dịch", "Luận ngữ", "Đại học", "Trung dung", "Kinh hiếu", "Kinh Thi", "Xuân thu"... tới 10 loại sách, sang tiếng Anh, ảnh hưởng

sâu xa đến việc lưu truyền Nho học ở phương Tây. Giáo sĩ người Anh Hưu Trung Thành (1883 - 1956) viết "Trung Quốc cổ đại triết học", tuyên truyền mạnh mẽ cho tư tưởng Nho gia. Mạch Cách Cơ (Đức cha Mcclatani, 1813 - 1885) người đầu tiên dịch "Kinh Dịch" sang tiếng Anh, đóng góp quan trọng vào việc đưa "Kinh Dịch" đến Âu Mỹ.

Giới chuyên gia về khoa học tự nhiên của nước Anh cũng không thiếu những người nghiên cứu sâu Nho, Dịch, như Lý Ước Sắt (1900 - ?), uỷ viên học hội Hoàng gia Anh quốc, nhà sử học nổi tiếng về khoa học kỹ thuật Trung Quốc. Ông đánh giá cao tác dụng chính thống của Nho học Khổng Tử và Chu Dịch trong lĩnh vực tư tưởng chính trị, triết học Trung Quốc. Đặc biệt, ông nhấn mạnh giá trị vô cùng to lớn của "Kinh Dịch" trong môn số học, và cho rằng sách "Kế tử toán" của Đằng Nguyên Thông Hiến người Nhật là do tiếp thu gợi ý của 64 quẻ kinh Dịch mà thành. Ngoài ra, Lý Ước Sắt còn đề cao "Chu Dịch tham đồng khế". Tác giả các bộ sách "Trung Quốc chí tân văn hoá", "Tự nhiên khoa học sử" đều khẳng định Dịch, Nho và khoa học tự nhiên, khoa học xã hội có mối quan hệ mật thiết.

Như vậy Nho, Dịch truyền bá như nhau ở Đức, Pháp đã ảnh hưởng sâu xa đến việc truyền bá, hình thành và phát triển thành cao trào của Nho, Dịch ở châu Âu thế kỷ 17, 18. Nho gia, Dịch học có ảnh hưởng sâu sắc đến tinh thần ngoan cường hăng hái của dân tộc Đức. Nước Anh không chỉ chú trọng ảnh hưởng của việc Nho gia bình trị thiên hạ mà còn đặc biệt coi trọng ảnh hưởng sâu xa của mối qun hệ giữa "Kinh Dịch" và khoa học tự nhiên đến việc truyền bá rộng khắp Dịch học, Nho gia ở châu Âu.

III. VIỆC TRUYỀN BÁ TƯ TƯỞNG DỊCH, NHO Ở NƯỚC MỸ VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

Thế kỷ 18, cuối triều nhà Thanh, tư tưởng Nho gia bắt đầu truyền sang nước Mỹ. Thời kỳ này các nhà truyền giáo Mỹ đến Trung Hoa như : Tỳ Trị Văn (1801 - 1861) và Tiết Tam Úy (1812 - 1884), Lý Giai Bạch (1857 - 1927) cùng Hằng Mộ Nghĩa (1884 - 1975) cho rằng Nho gia là trở lực lớn nhất cho việc truyền bá Cơ đốc giáo, rằng để xoá sạch trở lực này thì phải hoà trộn đạo Cơ đốc với tư tưởng Nho gia. Việc đó, về khách quan, đã có tác dụng nhất định đối với việc truyền bá Nho học.

Trong số đó Tỳ Trị Văn thành lập Học hội Đông phương của Mỹ, thông qua sách báo đưa tư tưởng Nho Dịch du nhập vào nước Mỹ. Tiết Tam Úy, sau khi về Mỹ, đảm nhiệm chức giảng viên Trung Quốc học tại Đại học Da Lỗ, giảng dạy tư tưởng Nho gia, lập ra phòng nghiên cứu Hán ngữ và thư viện Đông phương học, ảnh hưởng sâu sắc đến việc phổ biến tư tưởng Nho gia ở Mỹ. Cuốn sách "Tôn Khổng" của Lý Giai Bạch (1857 - 1927) hết lòng tuyên truyền cho sự hợp nhất Nho gia và Cơ đốc giáo.

Các nhà giáo dục, các học giả về văn - sử - triết của Mỹ rất nhiều người suy tôn Nho gia, như Ngải Mặc Sinh (1803 - 1882) hết sức suy tôn Tứ thư của Nho gia, cho Khổng Tử là vị thánh phương Đông, là mẫu mực cao nhất của nhân cách con người, "trung tâm của văn hoá Trung Quốc" sự tuyên truyền của ông khiến cho nhân dân Mỹ hiểu Khổng Tử như bậc thánh hiền.

Sau thế kỷ 19, thông qua sự truyền bá của các học giả và quan chức ngoại giao Mỹ ảnh hưởng của Nho học, Dịch học ở nước Mỹ đạt đến đỉnh cao, các tác phẩm "Việc lý giải

chữ "nhân" của Trung Quốc và phương Tây", "Những câu nói hướng đạo về chủ nghĩa nhân văn của Khổng Tử" của Trần Vinh Tiệp, "Nước Trung Hoa từ Khổng phu tử đến tư tưởng Mao Trạch Đông", "Đạo Khổng Tử và Trung Quốc", "Khổng Tử trong truyền thuyết" của Cố Lập Nhã, "Khổng Tử và văn hoá Trung Quốc", "Học thuyết Nho gia và văn minh Trung Quốc", "Nho giáo trong hành động" của Nhuế Ốc Thọ... đều là những trước tác tương đối có ảnh hưởng, tác động tích cực đến việc lưu truyền tư tưởng Khổng Tử và Nho gia ở Âu Mỹ.

IV. VIỆC TRUYỀN BÁ DỊCH HỌC, NHO GIA Ở BẮC ÂU VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

Dịch học vào thế kỷ 18 từ Tây Âu theo hướng Bắc truyền đến Thụy Sĩ. Carl Gustav Jung (1875 - 1961) là đại biểu cho các học giả Dịch học, chủ yếu nghiên cứu phương diện bói toán của "Chu dịch", và tiến hành tìm hiểu trạng thái tâm lý do dự cùng tiềm thức của con người, dịch "Kinh Dịch" sang tiếng Anh. Ông cho rằng "Chu dịch" có giá trị rất to lớn trong việc tìm hiểu tâm lý, trạng thái do dự.

Như vậy Nho học Khổng Tử sau khi vào phương Tây thế kỷ 17, 18, đã được sự đánh giá cao của các quốc gia Âu Mỹ. Đặc biệt, tư tưởng chính trị luân lý và giá trị nhân cách của Khổng Tử tác động mạnh mẽ đến sự hình thành chủ nghĩa dân quyền của các nước phương Tây. Nó cũng ảnh hưởng lớn đến tinh thần cố kết dân tộc của các quốc gia Mỹ, Anh, Đức. Tóm lại, việc đưa Nho học Khổng Tử - cốt lõi văn hoá phương Đông - sang phương Tây đã có tác dụng thúc đẩy quan trọng mối giao lưu văn hoá Đông - Tây.

V. VIỆC TRUYỀN BÁ TƯ TƯỞNG NHO GIA DỊCH HỌC Ở NGHA VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ

Thế kỷ 17 tư tưởng Dịch học Nho học, thông qua các nhà truyền giáo được chính quyền Nga phái đến Trung Hoa, du nhập vào nước Nga. Những giáo sĩ này tiến hành nghiên cứu sâu Hán học, và trước hết dịch kinh điển Nho gia sang tiếng Nga rồi truyền bá vào nước Nga. Đầu thế kỷ 19 (1829) đã dịch Tứ thư sang tiếng Nga, sau đó còn có thêm một vị sĩ quan và là học giả cũng dịch Tứ thư sang tiếng Nga. Sau đó là "Mạnh Tử", "Lũn ngữ", cũng được dịch sang tiếng Nga. Những hoạt động này tác động rất lớn đến việc truyền bá tư tưởng Nho gia ở nước Nga.

Thế kỷ 18, 19 Hoàng đế Khang Hy nhà Thanh tăng cường giao lưu văn hoá Trung Nga ; vào thời Ung Chính ở Bắc Kinh đã đặt sứ quan của Nga, nước Nga bắt đầu cử lưu học sinh và giáo sĩ đến Trung Quốc. Sau đó tư tưởng Nho gia tiến thêm một bước vào nước Nga. Các học giả nổi tiếng, các nhà Hán học của nước Nga Sa hoàng đánh giá cao tư tưởng Nho gia của Khổng Tử, thừa nhận Khổng Tử và tư tưởng Nho gia có tác động quyết định đến văn hoá Trung Quốc. Trước tác của Khổng Tử và Nho gia cũng nối tiếp nhau ra mắt, như "Luận về cơ sở Trung Quốc của Khổng giáo" của Cái Sa Linh (1880 - 1946), "Khổng phu tử" của Khang Lạp Đức (1891 - 1970), "Cơ đốc giáo và Học thuyết Nho gia" của Ngô Tây Lý Da Phu (1930 - ?).

Đặc biệt, giới văn chương Nga thế kỷ 19 rất hào hứng với tư tưởng Nho gia, có tác dụng thúc đẩy nhất định việc tuyên truyền tư tưởng Nho gia Khổng Tử. Chẳng hạn tác gia nổi tiếng Thác Nhĩ Tư Thái rất sùng bái Khổng Tử, cho rằng Khổng Tử, Mạnh Tử, Lão Tử là những người ảnh

hưởng vô cùng sâu sắc đến tư tưởng của ông. Ông nói : "Cuộc sống của nhân dân Trung Quốc rất hấp dẫn tôi. Tôi đã mong muốn lý giải những điều mình có thể hiểu được trong đời sống Trung Quốc, những điều này chủ yếu là triết luận tôn giáo của Trung Quốc : trước tác của Khổng Tử, Mạnh Tử, Lão Tử và là chủ lưu của họ". Thác Nhĩ Tư Thái viết "Luận về trước tác của Khổng Tử" và "Cuộc đời Khổng Tử và học thuyết của ông".

Như vậy tư tưởng Nho gia Dịch học từ thế kỷ 17 đã du nhập vào Nga, sau đó được phổ biến nhanh chóng, ảnh hưởng rất lớn ở Nga, trở thành chủ đề giao lưu văn hoá tư tưởng Trung Nga. Do sự truyền bá Khổng Tử Nho Dịch ngày càng sâu rộng, nước Nga hiểu được văn hoá Trung Quốc và tác động tích cực đến giao lưu văn hoá hai nước Trung - Nga.

84. TRUYỀN BÁ TƯ TƯỞNG DỊCH HỌC NHO GIA TRÊN THẾ GIỚI

I. NHO GIA VÀ VIỆC GỢI MỞ TINH THẦN XÍ NGHIỆP ĐÔNG NAM Á

Thời hiện đại, tư tưởng Nho gia tại các quốc gia Đông Nam Á là Nhật Bản, Hàn Quốc, Singapore cho đến cả vùng Hương Cảng, Đài Loan có được những phát triển mới, tạo nên tinh thần xí nghiệp Đông Tây không giống nhau.

Hiện tại tư tưởng Nho gia Đông Á đang phát huy ưu thế của mối quan hệ ưu đãi và bổ sung lẫn nhau, tinh thần phấn đấu vươn lên, đạo lý "trung quân sự chủ", tác động tích cực đến sự tăng trưởng kinh tế nhanh của các quốc gia Đông Á, góp phần hình thành "bốn rồng nhỏ"

châu Á và "5 con rồng" kinh tế phương Đông.

Các cường quốc kinh tế phương Đông có riêng kiểu quan hệ con người trong xí nghiệp, tạo nên sức mạnh tập hợp và hướng tâm cho các tập đoàn kinh tế mới, tác động thúc đẩy sự phát triển kinh tế mà phương Tây không cách nào so sánh được.

Dương nhiên, sự tăng trưởng kinh tế nhanh mạnh của bốn rồng nhỏ châu Á là do nhiều nhân tố. Song ít người có thể nhận ra đạo lý nhân nghĩa Nho gia và tinh thần phấn đấu vươn lên của Nho gia là nội hàm chủ yếu tạo nên sự đặc sắc của tinh thần xí nghiệp phương Đông.

Phương Tây tuy kinh tế phát triển cao nhưng quan hệ đồng tiền cao hơn hết thảy, tình người lạnh lẽo, xí nghiệp chỉ đơn thuần là quan hệ làm thuê. So sánh với quan hệ xí nghiệp Đông Á sẽ có ý nghĩa tương đối tích cực. Do đó, từ mối quan hệ giữa Nho gia và tinh thần xí nghiệp Đông Nam Á cho thấy các quốc gia phương Đông muốn phát triển kinh tế cần phải tạo ra tinh thần xí nghiệp và quan hệ con người đặc sắc kiểu phương Đông, mà tư tưởng Nho gia chính là một trong những nội hàm tạo nên văn minh xí nghiệp phương Đông.

1. Suy ngẫm về luân lý Nho học Singapore

Quá trình phát triển Nho học của Singapore đặt ra những suy nghĩ mới, đó là việc Singapore từ một xã hội của thực dân bước vào công nghiệp tư bản chủ nghĩa không qua xã hội phong kiến. Cương thường luân lý của xã hội phong kiến có thể đứng chân ở Singapore chứng thực cốt lõi của luân lý Nho gia là cái đức chung cơ bản của cuộc sống nhân quần, là yếu tố cơ bản của tính người, vượt ranh giới quốc

gia và siêu giai cấp ; chứng tỏ nhân, lễ của Nho gia không chỉ thích hợp với thể chế xã hội phong kiến.

Kinh nghiệm của Singapore cho thấy rõ sự thể chế phong kiến Trung Hoa đã kết thúc, song văn hoá ưu tú trong xã hội phong kiến bao gồm truyền thống luân lý tốt đẹp của Nho gia như : Nhân, nghĩa, lễ, trung, hiếu là báu vật gia truyền không nên trở thành vật chôn theo cùng chế độ phong kiến. Báu vật văn hoá truyền thống có tác dụng bất hủ từng hun đúc nên phong cách đạo đức của dân tộc Trung Hoa này đã có thể tiếp tục phát huy tác dụng ở bên ngoài thì càng nên viết ra những chương sử mới ở miền đất phát nguyên.

2. Sự gợi mở của tư tưởng Nho gia ở Hàn Quốc

Hàn Quốc có lịch sử văn minh 5000 năm, là quốc gia có bối cảnh văn hoá phong kiến rất sâu đậm, luân lý Nho gia sâu rễ bền gốc, song kinh tế và công nghiệp Hàn Quốc lại cùng đột khởi mãnh tiến, trở thành một trong bốn con rồng nhỏ ở châu Á. Năm 1984 Seoul còn tổ chức thành công Thế vận hội Olympic, xác nhận thực lực của Khổng Tử Hàn Quốc. Điều này cho chúng ta thấy luân lý Nho gia không phải là trở lực phát triển kinh tế, nhân tố phát triển kinh tế có nhiều phương diện, nguyên nhân tác động đến phát triển kinh tế cũng phức tạp và đa dạng.

Ý nghĩa tích cực và tác dụng tiêu cực của luân lý Nho gia đều không do bản thân Nho học quyết định mà do bị giai cấp nào đó lợi dụng. Trong xã hội phong kiến luân lý Nho gia bị đấng quân vương chuyên chế lợi dụng, đương nhiên tính bảo thủ và nô lệ của nó có tác dụng tiêu cực nhưng luân lý Nho gia một khi đã được quan hệ sản xuất mới phát triển thì lại có thể phát huy mặt hăng hái và

nhân nghĩa của nó. Bước tiến của tinh thần xí nghiệp Hàn Quốc chứng thực luân lý Nho gia một khi vượt qua được bối cảnh chế độ phong kiến lại có thể trở thành một loại yếu tố cơ bản của đạo đức chung và nhân tính, sẽ phát huy tác dụng đối với quan hệ sản xuất mới.

3. Xem xét lại tình huống phát triển Nho gia Nhật Bản

Nhật Bản sớm là nước có chế độ tư bản chủ nghĩa nhưng lại phát triển thành cường quốc kinh tế thế giới mà tư tưởng Nho gia Khổng Tử vẫn bền vững. Đặc biệt nét đặc thù của quốc gia này không chỉ ở phương diện luân lý sâu đậm duy trì được truyền thống xưa : nhân, nghĩa, lễ, hiếu của Nho gia mà còn ở phương diện thể chế chính trị vẫn tiếp tục chế độ Thiên hoàng Nhật Bản : tận trung với vua với chủ. Điều này lại đặt ra một vấn đề cho chúng ta suy nghĩ, đó là luân lý Nho gia có thể tồn tại lâu dài trong xã hội phong kiến mà cũng có thể cùng tồn tại với chế độ xã hội tư bản chủ nghĩa.

Ngoài ra, xem xét việc Nhật Bản xoá bỏ sự phong bế thì thấy họ sử dụng khoa học kỹ thuật phương Tây nhưng lại vẫn tiếp tục phát huy tác dụng của luân lý Nho gia. Điều này cũng chứng thực cốt lõi của luân lý Nho gia không phong bế, bởi vì tôn chỉ nhân, nghĩa, lễ, trí là chủ nghĩa đem lợi đến cho người khác chứ không phải là chủ nghĩa cá nhân cực đoan phương Tây : làm lợi cho bản thân mình. Bởi thế bản thân tư tưởng Nho gia không phải là phong bế tự thủ, nếu không làm sao có thể tiếp tục "ái nhân", "phiếm chúng ái" (yêu người, yêu thương rộng rãi) được. Kinh tế thời Hán hưng thịnh nhất là do sự cởi mở, kinh tế thời nhà Đường cũng đều là cởi mở, điều này chỉ rõ

kế thừa luân lý tốt đẹp nhất của tư tưởng Nho gia không chỉ không tạo ra sự phong bế bảo thủ mà còn có thể thúc đẩy sự cởi mở và nói rộng giao lưu giữa con người.

4. Tư tưởng Nho gia và xí nghiệp Đài Loan Trung Quốc

Đài Loan những năm 60 - 80 là trung tâm phát triển tư tưởng tân Nho gia. Sự phát triển này ảnh hưởng rất lớn đến vùng Đông Nam Á bao gồm Nhật Bản, Hàn Quốc, Việt Nam và Âu Mỹ.

Kinh tế khu vực Đài Loan phát triển rất nhanh chóng và sớm đặt mình vào hàng bốn con rồng nhỏ châu Á, lại một lần nữa chứng thực văn hoá truyền thống không chỉ là nguyên nhân căn bản ảnh hưởng đến sự phát triển kinh tế mà còn có thể tác động tích cực đến việc hình thành tinh thần xí nghiệp mới.

Nho gia với nét riêng tự cường phấn đấu và quan hệ con người theo tư tưởng nhân, nghĩa, trung, hiếu, đã tạo nên tinh thần xí nghiệp Đài Loan không giống với phương Tây, ảnh hưởng nhất định đến sự ra đời của kinh tế Đài Loan. Đặc biệt, tinh thần này ảnh hưởng tích cực đến các quốc gia Đông Nam Á, và cùng với tinh thần xí nghiệp của Nhật Bản, Hàn Quốc, Singapore tạo nên tinh thần xí nghiệp Nho gia chỉ riêng các quốc gia Đông Nam Á mới có, có sức tác động đến sự phát triển kinh tế văn hoá ở Đông Nam Á.

Như vậy việc phân tích sự phát triển kinh tế Đài Loan gắn liền với tư tưởng Nho gia cho thấy rõ không thể phủ định hoàn toàn văn hoá truyền thống, lại cũng không thể ấn định nguyên nhân lạc hậu về kinh tế hoàn toàn cho văn

hoá truyền thống, kinh nghiệm kết hợp văn hoá truyền thống với kinh tế hiện đại đang được suy ngẫm kỹ càng.

II. TRUYỀN BẢ TƯ TƯỚNG NHO GIA KHỔNG TỬ Ở PHƯƠNG TÂY

1. Văn hoá phương Đông và phương Tây có thể hoà nhập, và cần bổ sung cho nhau.

Tư tưởng Nho gia Khổng Tử sở dĩ được đánh giá cao ở các quốc gia phương Tây có chế độ xã hội khác nhau là do phương Tây nhất quán coi trọng giá trị cá thể, nhấn mạnh sự vươn lên của cá nhân, coi nhẹ gia đình, không trọng huyết thống, miệt thị người đương quyền, vì thế gia đình dễ tan rã, chính trị có khuynh hướng bất ổn, quốc gia dễ phân liệt.

Trái ngược với tình hình đó, tư tưởng Nho gia Khổng Tử lấy nhân, nghĩa, lễ, trung hiếu làm cương lĩnh, lấy quan hệ gia đình tông tộc huyết thống làm sợi dây ràng buộc, do đó việc coi trọng gia đình, nhấn mạnh "quần thể", quan tâm đến xã hội, duy trì sự thống nhất tuyệt đối chiếm ưu thế. Đây là chỗ bất cập của phương Tây.

Cho nên "Luận ngữ", Tứ thư vào phương Tây câu nói "kỷ sở bất dục vật thi ư nhân" (điều mình không muốn thì đừng làm cho người khác) của nó đã chấn động phương Tây, còn "nhân giả ái nhân" (lòng nhân là yêu, thương người khác) là sự khiêu chiến của chủ nghĩa làm lợi cho người khác ở phương Đông với quan niệm làm lợi cho mình ở phương Tây. Đến cả "Tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ" trong "Đại học" cũng kích động quan niệm gia đình bị tàn lụi ở phương Tây. "Đại học" nhấn mạnh muốn cai trị đất nước tất phải trước hết làm cho gia đình bình trị, dùng việc trị gia làm tiền đề cho trị quốc, đây chắc chắn là chỗ

khuyết của phương Tây. Quan niệm Nho gia nói trên một khi đã vào phương Tây liền được coi trọng, chúng tỏ văn hoá phương Đông phương Tây cần bổ khuyết cho nhau.

Bất kể văn hoá Nho gia thế kỷ 17, 18 lao "từ Đông sang Tây", hay dòng chảy đầu thế kỷ này "qua Đông hướng về Tây" dẫn theo sự hâm mộ của người phương Tây. Hai lần văn hoá Đông Tây va chạm với "sức nóng Trung Hoa" đều khiến cho người phương Tây mở to mắt, làm xuất hiện tâm lý phản nghịch "luận về những sai lầm" nhưng cũng chưa thể ngăn cản được những người phương Tây có nhận thức quan tâm đến văn hoá phương Đông. Họ tiếp thu nhân sinh quan Nho gia và ý thức âu lo đến đất nước, tác động tích cực đến sự giao hoà tinh thần Đông - Tây.

2. Sự tương thông giữa tư tưởng Nho gia Khổng Tử và đạo Cơ đốc phương Tây

Khổng Tử và "Luận ngữ" của phương Đông, Gia Tô và "Kinh Thánh" của phương Tây là hai cột trụ của văn hoá phương Đông phương Tây. Trong hai cột trụ này, một là tín ngưỡng tôn giáo, một là luân lý chính trị, lưu hành khác nhau nhưng nền tảng tư tưởng lại có chỗ tương thông. Một là "Luận ngữ" và "Kinh Thánh" đều đặt trên cơ sở quan hệ nhân luân, đều lấy nhân ái, bác ái làm cốt lõi. Chẳng hạn "Luận ngữ" nhấn mạnh "Nhân giả ái nhân", "Phiếm ái chúng" thì "Kinh Thánh" lập tức đưa ra lòng bác ái : "Yêu người như yêu chính mình". Hai là cả hai đều coi trọng việc tu sửa bản thân. Ví dụ "Luận ngữ" nói : Kỷ sở bất dục, vật thi vu nhân", "Kinh Thánh" liền đề xướng làm điều thiện, sống nhân từ. Ba là "Luận ngữ" và "Kinh Thánh" đều nhấn mạnh sự hoà hợp giữa con người, đưa ra ý niệm tình người, như : "Luận ngữ" rất coi trọng hiếu đễ,

giữ mối liên hệ tình cảm gia đình và bè bạn, "Kinh Thánh" nhấn mạnh sự tự do bình đẳng giữa nam và nữ, giữa già và trẻ. Tóm lại, nhìn từ tổng thể, nền tảng tư tưởng lấy nhân ái làm cốt lõi của Nho gia và đạo Cơ đốc có thể tương thông tương ứng. Đương nhiên Nho gia lấy người làm gốc, Cơ đốc giáo khởi nguyên bằng thần ; Nho gia trọng thực tế hiện tại còn Cơ đốc giáo tin vào cái vị lai ; Nho gia giảng giải về sự "khắc kỷ" (chế ngự bản thân) còn đạo Cơ đốc nói đến cấm dục. Mặc dù vậy, cả hai vẫn cùng chung nền tảng tư tưởng. Đây là nguyên nhân khiến các giáo sĩ truyền đạo phương Tây chú ý trước nhất đến Nho gia.

Tác dụng to lớn của "Luận ngữ" là ở chỗ bằng tình thần thiết thực chủ nghĩa mạnh mẽ đã tránh cho Nho gia không trở thành một thứ tôn giáo trong lịch sử, đồng thời cũng hạn chế khả năng một tôn giáo khác ở Trung Quốc trở thành tư tưởng chính thống, giúp Trung Quốc tránh bị rơi vào thời kỳ thần học, giáo hội thống trị như phương Tây thời Trung cổ. Ưu thế của học phái này là ở sự khác nhau về bối cảnh xã hội, phương Tây không thể học theo. Lý do là vì phương Tây không trải qua giai đoạn đại thống nhất của xã hội phong kiến. Thế nhưng việc Cơ đốc giáo tuyên truyền tự do, đề xướng bình đẳng lại là thứ lễ giáo tôn tộc của Nho gia không sao bắt kịp, đủ thấy hai luồng tư tưởng đều có ưu thế và mỗi hại riêng, nghĩa là tương thông rồi bổ trợ cho nhau mới có thể tạo ra được ánh sáng mới.

3. Nho gia và phương Tây soi xét lẫn nhau về phương pháp tư tưởng

Nho gia coi trọng đạo trung dung, chủ trương không thiên không lệch, đem đạo trung dung làm quy tắc làm

người và xử sự. Thực hiện lâu dài đạo trung dung, tuy tạo được cho người Trung Quốc lối xử sự ngay thẳng đáng hoàng, phong tục ổn định nhưng vô hình trung lại tạo ra cái hại của sự bảo thủ. Vì bảo thủ, ru rú một nơi dù rất kiên gan ngoan cường nhưng lại thiếu đi sự dũng cảm dám tiến, lâu dài như thế sẽ tạo nên một kiểu quan niệm văn hoá khư khư nếp cũ không nhìn ra bên ngoài. Đây cũng là cái dở của văn hoá phương Đông.

Phương pháp tư tưởng của phương Tây thì không thế, thiên lệch và dũng tiến ưa thích sáng tạo cái mới và tìm tòi. Phương pháp như vậy tạo ra cho phương Tây ưu thế hướng ngoại, thích cải cách đổi mới. Đương nhiên nó cũng sản sinh ra mối lo phản truyền thống, cắt đứt lịch sử.

Hai kiểu tư duy Đông - Tây đương nhiên có quan hệ mật thiết với truyền thống văn hoá, kết cấu xã hội và cả tâm lý dân tộc của mỗi bên, từ đó tạo ra những trái ngược rõ ràng. Thế nhưng trái đất tròn, văn hoá Đông - Tây rốt cục tất phải đi đến chỗ cùng nhau, hai hệ thống văn hoá lớn đi theo con đường khác nhau nhưng sẽ cùng quay về, ở điểm quay về ắt va chạm để tạo ra tia lửa mới.

Như vậy, thông qua việc truyền bá và ảnh hưởng của Nho học đối với các nước phương Đông và phương Tây, chúng ta thấy rõ tư tưởng Dịch học Nho học không chỉ ở phương Đông mà cả phương Tây đều chiếm vị trí quan trọng trong lịch sử văn minh. Thế kỷ 21 là thế kỷ mà văn minh vật chất và văn minh tinh thần của nhân loại có những xung động lớn, việc hiện đại hoá Nho học ắt sẽ có những đóng góp mới mang tầm lịch sử cho việc sáng tạo ra văn minh nhân loại.

QUYỂN CHÍN

ĐẠO GIA

*V*ăn hoá Đạo gia là hiện tượng văn hoá được hình thành bởi hệ thống tư tưởng học thuật lấy tư tưởng Lão Trang làm hạt nhân.

Hạt nhân của tư tưởng Đạo gia là "Đạo", nội hàm quan niệm tự nhiên về đạo của Lão Tử là "Đạo pháp tự nhiên", tôn chỉ về quan niệm xã hội là "Vô dục vô vi" (chẳng muốn cũng chẳng làm).

Do coi nhẹ sự sáng tạo điều kiện chuyển hoá, nên đã dẫn đến mức thực chất quan niệm tự nhiên của Lão Tử là tiêu cực, bảo thủ, tính ý, quan niệm về xã hội là xuất thế và bàng quan.

Tư tưởng lý luận gốc của Lão Tử bất kể duy tâm hay duy vật đều in dấu triết học Trung Quốc đã tiến đến một giới hạn khá cao.

Đạo gia là một nội dung chủ yếu của văn hoá truyền thống Trung Quốc, chiếm địa vị quan trọng trong văn hoá truyền thống Trung Quốc, trải qua hàng vạn năm, dù là tiêu cực hoặc tích cực đạo gia đều có ảnh hưởng rất sâu xa đối với nền văn hoá Trung Hoa.

ĐẠO GIA VÀ HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG HỌC THUẬT

*Đ*ạo gia là trường phái khoa học lấy tư tưởng Lão Trang làm hạt nhân.

Đạo, là hạt nhân của hệ thống triết học Lão Tử, là sự tìm tòi khám phá đối với nguồn gốc vũ trụ của Lão Tử, cho dù Đạo của Lão Tử không phải là quan niệm gốc của chủ nghĩa duy vật nhưng ngược lại đã mở ra một lĩnh vực mới nghiên cứu về bản chất nguồn gốc sự vật từ thời xưa của Trung Quốc.

Tư tưởng biện chứng pháp là tinh hoa của Đạo gia Lão Tử, ông nhận mạnh mặt đối lập của sự vật, nhưng lại coi nhẹ điều kiện chuyển biến về sáng tạo sự vật, nên quan điểm đại biểu trong tác phẩm "Lão Tử" là "Đạo pháp tự nhiên", đã là năng động lại là tiêu cực...

Vô dục vô vi là luận điểm cơ bản về quan niệm xã hội của Lão Tử, là sự mở rộng về tuyệt học Khí trí (bổ học vật trí), không tranh chấp đấu lại là một sự thể hiện về của loại tư tưởng này.

Chủ trương "Vô Kỳ", "Vô đãi" (Không có ta, không chờ đợi) của Trang Tử là dựa vào chủ nghĩa tương đối và tuyệt đối này, lại duy tâm hoá một cách triệt để luân lý của Đạo về những thành phần duy vật nhất định mà vốn Lão Tử đã có nêu ra, từ đó mà đã lặn sâu xuống hang kín của chủ nghĩa hư vô. Sự hư vô về tư tưởng đã dẫn đến sự xa lánh trần thế đời sống xã hội.

Bởi vậy nên kết cục của tư tưởng học thuật Đạo gia cuối cùng tất nhiên đã trượt theo thứ nhân sinh quan xã hội xa rời trần thế một cách triệt để.

§1. KHÁI LUẬN

Từ hai trường phái về diên sinh (Sống lâu tốt đẹp) trong sách "Kinh dịch", phái Nho gia Khổng Mạnh đổ ra lần đầu tiên về quẻ Càn trong "Kinh dịch", quý dương cương kiện (coi trọng cuộc sống mạnh khoẻ) coi trọng sự phát triển xã hội và đạo đức luân lý. Học phái Khổng Mạnh, Lão Trang là hai cột trụ giữa Nho học và Đạo học Trung Quốc. Tư tưởng Lão Trang là trường phái quan trọng đặc biệt của hệ thống dịch học. Lão Trang đề cao quẻ Khôn trong "Kinh Dịch", tôn sùng Khôn âm nhu thuận, miệt thị quỷ thần, phát triển thế giới quan tự nhiên duy vật, có ảnh hưởng sâu rộng đối với các ngành khoa học tự nhiên, văn hoá và triết học của Trung Quốc. Quan niệm triết học của hai trường phái nói trên đã có từ xưa và ảnh hưởng sâu sắc đối với văn hoá Trung Quốc.

Đạo học lấy tư tưởng Lão Trang làm chủ thể, là một nội dung chủ yếu của văn hoá truyền thống Trung Quốc,

chiếm một địa vị nhất định trong lịch sử văn hoá Trung Quốc. Hàng chục vạn năm đã trải qua, dù cho là tiêu cực hoặc tích cực đều đã có ảnh hưởng sâu xa đối với lịch sử văn hoá của dân tộc Trung Hoa.

§2. HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG HỌC THUẬT ĐẠO GIA

I. "ĐẠO" LÀ HẠT NHÂN CỦA HỆ THỐNG HỌC THUẬT ĐẠO

"Đạo" được xuất hiện đầu tiên trong "Chu Dịch". Như quẻ lý trong "Kinh Dịch" viết : "Lữ đạo thần thần" (đường đi bình thần, bằng phẳng), đường chỉ đại lộ. Trong "Dịch truyện" có nói : "nhất âm nhất dương chi vị Đạo" (nhất âm nhất dương được gọi là Đạo). Đạo, ở đây được khái quát là sự tác dụng hỗ trợ của âm dương.

"Đạo" là hạt nhân của hệ thống triết học Lão Tử, "Đạo" đã xuất hiện tất cả 74 lần trong "Đạo đức Kinh", chủ yếu được luận bàn ở các chương viết về "Đạo đức Kinh" - "Đạo Kinh". Bài viết sau đây là "Đức Kinh".

"Đạo" của Lão Tử, là vấn đề khá phức tạp, nhưng tổng quy lại không ngoài hai hàm nghĩa: một là chỉ bản thể của sự biến hoá phát sinh của vũ trụ, là loại vật thực cụ thể.

Đạo, là mẹ của vạn vật, rồi mới có vật hỗn hợp mà thành, trước tiên là do trời đất sinh ra. ("Đạo đức Kinh", chương 1).

Đạo vốn là vật, duy hoảng duy hốt, hốt hể hoảng, trong đó có tượng ; hoảng hể hốt, trong đó có vật ; diệu hể minh. (im lặng thì không rõ sự vật), trong đó có tình, sự tình tường đó là rất thật, trong đó có tín. ("Đạo đức Kinh" trang 21.)

Thuyết minh về Đạo tuy không trông thấy, tay không sờ được, nhưng lúc ban đầu, vẫn là một thực thể hỗn độn, là mẹ của sự hoá sinh vạn vật. Một hàm nghĩa khác của "Đạo" Lão Tử cũng là một phân huy hoàng sáng chói nhất của "Đạo" và những quy luật phát triển của sự vật. Nếu nói hàm nghĩa thứ nhất của "Đạo" Lão Tử còn có một số điều hỗn độn và mâu thuẫn, thì hàm nghĩa thứ hai của "Đạo" Lão Tử đã vượt lên xa của hàm nghĩa thứ nhất.

Hàm nghĩa thứ nhất của "Đạo" Lão Tử đã đề ra khái niệm vi vật (là vật) ("Có vật hỗn thánh, trong đó có vật") và tin chắc rằng ("trong đó có tinh", trong tinh đó rất thật", "trong đó bảo đảm sự tin") và ngược lại cho rằng thứ vật này "đầu tiên là trái đất sinh" "duy hoảng duy hốt" (chỉ có sự hoảng hốt, thần trí bất ổn), chứng tỏ Lão Tử đối với bản thể của vũ trụ còn có hiện tượng mâu thuẫn tự tại bên trong.

Vì vậy nên rất nhiều học giả đã nhận định đánh giá Lão Tử đã duy tâm lại duy vật, trong hệ thống chủ nghĩa duy vật bao hàm cả thành phần chủ nghĩa duy tâm, trong hệ thống chủ nghĩa duy tâm lại ẩn hàm cả nội dung của chủ nghĩa duy vật và vì quan niệm đầu tiên do trời sinh ra" của "Đạo" Lão Tử, mà làm cho giới triết học duy vật chủ nghĩa cho đến ngày nay.

Khái niệm thứ hai của "Đạo" Lão Tử, cho rằng đạo là quy luật của sự phát sinh phát triển của sự vật. Quan điểm này đúng là duy vật, vì căn cứ theo chương 24 "Đạo đức Kinh" đã viết : "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật, vạn vật mang âm mà bao dương xung khí để vi hoà". Qua đó mà xem xét, nếu như "Đạo" ở đây chỉ "là vật của đạo" và không phải "đầu tiên do trời

sinh ra", vậy thì có thể nói rõ "đạo" của Lão Tử không phải là chỉ thứ tinh thần tuyệt đối.

Nhưng như Lão Tử đã nói "Đạo sinh nhất" vậy là "Đạo" có trước "nhất", tất nhiên "Đạo" là nguồn gốc của "nhất". "Nhất" hiển nhiên là chỉ "phụ âm bao dương", do tác dụng tương hỗ âm dương tái sinh ra nhị, tái sinh tam, và cứ thế đến vạn vật. Vậy "Đạo" tất nhiên là thứ có trước sự bao hợp âm dương, Lão Tử đã gọi là vật, tức là nói rõ một loại thực thể, nhưng Lão Tử chưa phân tích rõ thứ vật này là gì. "Đạo đức Kinh" cũng chưa trình bày rõ điều này.

Vì vậy đối với sự bình luận "Đạo" của Lão Tử không có thể chỉ căn cứ từ một số chương, nhưng câu đơn lẻ đứt đoạn để kết luận vấn đề, mà cần đi sâu nghiên cứu về "Đạo" liên quan toàn bộ nội dung của "Đạo đức Kinh", và phân tích tổng hợp đối với toàn bộ nội dung "Đạo" của đạo phái Lão Trang. Vì "Đạo" của Lão Trang là hạt nhân của hệ thống học thuật đạo phái, và còn là chỗ dựa chủ yếu để tranh luận là duy tâm hay là duy vật đối với Lão Trang đạo gia. Vì vậy cần phải đi sâu nghiên cứu và khảo sát đối với vấn đề này. Phái học giả Đạo gia, chủ yếu lấy "Đạo đức Kinh", "Trang Tử", "Quản Tử" làm đại biểu qua đó tiến hành phân tích về "Đạo" đối với ba tác phẩm Kinh điển có tính đại biểu của đạo gia.

1. "Đạo" của "Đạo đức Kinh"

"Đạo" của Lão Tử trong "Đạo đức Kinh" chủ yếu được luận thuật như sau :

Đạo, khả đạo (xứng đáng là đạo), phi thường đạo. Danh, khả danh (xứng danh), phi thường danh, Vô danh thiên địa chi thủy (vốn từ xưa của trời đất), hữu danh, vạn vật chi mẫu (mẹ của muôn vật).

Thường vô dục, (thường không muốn), dĩ quan Kỳ diệu ; (xem để thấy vẻ đẹp mỹ miều đó) ; thường hữu dục, để quan kỳ vi (để thấy được sự tinh tế đó). Hai vật này cùng sinh ra mà khác tên, cùng là huyền diệu, huyền diệu lại thâm thúy, là của thần kỳ của chúng ... ("Đạo đức Kinh chương 1").

Cửa tạo hoá sinh ra muôn vật, là nguồn gốc của trời đất. ("Chương 6. "Đạo đức Kinh").

Đạo, đó là vật, chỉ là mơ hồ hoảng hốt. Sự hốt hoảng, trong đó có tượng ; sự hoảng hốt, trong đó có vật ; sự trầm tĩnh u mê, trong đó có tinh tế, tinh vi đó rất thật, trong đó có tượng ; sự hoảng hốt ; trong đó có vật ; sự trầm tĩnh u mê, trong đó có tinh tế tinh vi đó rất thật, trong đó có sự tín. ("Chương 21. Đạo đức Kinh").

Có vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh. Sự tĩnh mịch và trống không, độc lập và không thay đổi. Cuộc chu du đi khắp chốn mà không gặp nguy hiểm. Có thể là mẹ của thiên hạ, ta không biết danh đó, chữ đó viết là : "Đạo", cường điệu lên danh đó nói là đại. Đại viết thệ (là đi), Thệ viết viễn (na), viễn viết phản (hồi trở về). Nên đạo là to lớn, trời to, đất rộng, vua cũng vĩ đại, hoặc trong một người có tứ đại mà vua đứng đầu vậy ! Người có phép của đất, đất theo phép của trời, trời có phép của đạo, đạo theo phép của tự nhiên. ("Đạo đức Kinh, chương 25").

Đạo thường là vô vi và vô bất vi. ("Chương 37. Đạo đức Kinh").

Phân giả, đạo chi động, nhược giả, đạo chi dụng. Vật trong thiên hạ sinh vu hữu, hữu sinh vu vô. ("Chương 40, Đạo đức Kinh"). Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật, vạn vật phụ âm mà bao dương

xung khí để vi hoà. ("Chương 42. Đạo đức Kinh").

Đạo sinh chi, đức súc chi, vật hình chi, thế thành chi. Là vạn vật không thể không tôn đạo và quý đức. Đạo chi tôn, đức chi quý và mạc chi tước là lẽ thường tự nhiên vậy. ("Đạo đức Kinh, chương 51").

Vậy nên đạo sinh chi, súc chi, trưởng chi, dục chi, thành chi, thực chi, dưỡng chi, phúc chi. (Vật sinh ra qua các quá trình sinh ra, lớn lên, nuôi dưỡng, trưởng thành, đến độ chín, nuôi dưỡng, che chở.

Vật tráng (khoẻ mạnh) rồi sẽ già, là nói bất đạo, bất đạo sẽ sớm kết thúc vậy. ("Chương 55 - Đạo đức Kinh").

Đạo giả vạn vật chi áo (sâu kín). ("Chương 62 - Đạo đức Kinh").

Trong 81 chương "Đạo đức Kinh" của Lão Tử, có 10 chương chuyên đề bàn về "Đạo".

Qua phân tích trên, có thể quy nạp làm mấy điểm sau :

a. Đề ra thuyết vạn vật trong trời đất được tạo hoá ra do "Đạo".

Nói : "Đạo sinh chi", "Đạo sinh nhất... tam sinh vạn vật". "Đạo giả vạn vật chi áo" (sâu kín) là cương điệu một loại chủng vật. ("Đạo chi vi vật", "trong đó có vật", "trong đó có tinh", "loại tinh này rất thật, trong đó có sự tín", "bên trong đó có tượng"), đó là những phần viết huy hoàng nhất của "Đạo đức Kinh" Lão Tử. Tại sao vậy ? Bởi vì Lão Tử tin chắc rằng vạn vật trong vũ trụ bắt nguồn từ một loài vật, mà không phải là loại quỷ thần nào. Đây là duy vật, là tư tưởng về vô thần luận ngời sáng của Lão Tử, cũng là thành tựu chủ yếu của tư tưởng Lão Tử. Đây là đại biểu cho nhân dân Trung Quốc trước đây hơn 2000 năm đã

bắt đầu nghiên cứu vấn đề cơ bản nhất này về nguồn gốc thế giới của giới triết học.

Đối với nhận thức về nguồn gốc thế giới là vật chất hay là tinh thần, đó chính là ranh giới phân chia chủ nghĩa duy tâm hoặc chủ nghĩa duy vật, đánh dấu sự nghiên cứu triết học Trung Quốc đã tiến đến giới hạn cao hơn. Lão Tử vào thời kỳ trước đây hơn 2000 năm đã có quan điểm về vũ trụ mạnh mẽ và kiên định như vậy là thật đáng quý, cũng là niềm tự hào của người Trung Quốc, là điều cần được khẳng định.

b. "Đạo" của Lão Tử cuối cùng là gì ?

Căn cứ theo luận thuyết của "Đạo đức Kinh" như "Đạo chi vi vật, duy hoảng duy hốt", "hốt hê hoảng", "hoảng hê hốt", có thể thấy "Đạo" của Lão Tử là một thứ đạo lý thuyết không rõ ràng, xem không thấy, nói rằng Lão Tử tuy đã nhận thức được vạn vật là do "Đạo" mà biến hoá sản sinh, nhưng "Đạo" cuối cùng là gì, ngay Lão Tử cũng thuyết không rõ ràng.

c. "Đạo" và "nhất" của Lão Tử :

"Đạo đức Kinh" viết : "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật, vạn vật phụ (mang) âm nhi bao dương" đã nói rõ mối quan hệ giữa "Đạo" và "nhất" (một là từ số "nhất" mà sinh ra "Đạo", "nhất" (số một) là khởi thủy đầu tiên của vạn số, ở đây là số đại biểu mở đầu của vạn vật, vậy "Đạo" tức là sự mở đầu trước tiên của sự mở đầu khai sáng việc nghiên cứu sự mở đầu trước tiên của sự mở đầu này cuối cùng là gì ? "Đạo đức Kinh" chưa có đáp án. Lão Tử chỉ nói lơ mơ rằng : "Đạo, cường chi danh viết đại, đại viết thệ (là đi) thệ viết viễn, (là xa), viễn viết phản, (hồi, trở lại, trở về). (Chương 25). Vậy cuối cùng

sự mở đầu của đạo cuối cùng là vô cực, hay là không có gì ?

d. "Đạo đức Kinh" nói : "Vạn vật phụ (mang chứa) âm nhi bao dương", và "Dịch truyện" nói : "Thái cực âm dương hợp bao :

"Dịch truyện" nói : "Thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái", tức đã khẳng định vạn vật là do sự vận động âm dương thái cực mà sản sinh ra, và không nhận định lại rằng tiền thân của thái cực (tức số "nhất") còn có vật gì (tức "Đạo"). Vì vậy sự nhận thức đối với bản thể luận và sự vận động vũ trụ thì "Dịch truyện" còn tiên tiến hơn nhiều so với Lão Tử".

"Đạo đức Kinh" tuy đã đề ra vạn vật phụ (mang) âm mà bao dương ("nhất"), nhưng trước số "nhất" (một) còn có một vật ("Đạo"), và còn nhấn mạnh "tiên thiên địa sinh". ("Có vật hỗn thành, trước tiên do trời đất sinh ra"). Vì vậy, do "Đạo đức Kinh" cho rằng xưa kia sự vận động của trời đất biến hoá sinh ra còn có một thứ "Đạo" từ đó làm cho "Đạo đức Kinh" có điểm gần với duy tâm, suốt từ đó về sau này được nhận định là chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

2. Trang Tử đối với sự nhận thức của "Đạo".

Trang Tử tiến thêm một bước khẳng định đạo của Lão Tử không phải là thần linh ? Trong "Trang Tử đại tông sư" viết :

Đạo vốn có tính có tín, vô vi vô hình, có thể truyền mà không thể thu nạp, có thể nắm bắt được mà không thể trông thấy, tự bản (gốc) tự căn rễ, chưa có trái đất, tự cổ dĩ cố tồn. Thần quý thần đế (thiên thần), tiên thiên sinh địa, tổ tiên của thái cực mà không làm cao, bậc dưới của Thái cực mà không sâu, trước tiên do trời đất sinh mà không lâu.

lớn lên từ thượng cổ mà không làm lão. Trong đó, "Thần quý, thần đế, tiên thiên tiên địa", tức nói về "Đạo của Trang Tử đã khẳng định là thứ có trước quý, thần, nói "đạo" quyết không phải là bậc tiền bối của Thần linh.

Lão Tử chỉ nói : "hữu vật hỗn tồn, tiên thiên địa sinh". Chưa nói đến mối quan hệ giữ vật của tiên thiên địa sinh với quý thần, và vật đó đã sớm đạt đến trình độ như thế nào. Trang Tử đã chứng minh thêm một bước về vật so với thần của tiên thiên địa sinh và thần hoàn tiên tổ, đồng thời nói rõ vật có sớm từ xa xưa so với thiên địa quý thần là có trước tiên của thái cực mà không làm cao, ở dưới thái cực mà không ở sâu". ("Đại tông sư"), "Đạo vô thủy chung, ("Sách Thu Thủy") nói rõ thứ "đạo" (vật) là xa vô hạn, là lâu vô hạn những điều nhận thức về khởi nguồn đối với vũ trụ, đều là chủ nghĩa duy vật, là tiên tiến, và đã tiến thêm một bước (đề xuất mới mẻ : đạo có trước cả quý thần) là sự nhận thức vạch thời đại vậy !

Nhưng "Trang Tử" lại nói : "Đạo có tình mà vô hình" ("vô vi vô hình, khả truyền nhi bất khả thực, có thể nắm bắt được mà không thể thấy"). Nếu không liên hệ toàn văn chỉ dựa vào một câu nói này, thực sự là làm cho mọi người dễ lý giải đạo là một loại thần linh hữu tình và vô hình, nhưng thực tế điều mà Trang Tử chỉ ra quyết không phải là một thứ thần linh, Trang Tử đã tiến thêm một bước khẳng định Đạo là một thứ vật.

Trong quyển "Lão Tử" của Trang Tử nói : Trên cơ sở của "hữu vật hỗn tồn, tiên thiên địa sinh... độc lập như bất cải", phát triển lên một bước thứ vật (tức Đạo) đứng độc lập này làm thành điển hình để học tập. "Trang Tử" cho rằng thứ "Đạo" đứng độc lập này thiên cổ bất biến ("tự cổ

đĩ cổ tồn" (tồn tại vững chắc) "trương vu thượng cổ nhi bất vi lão") lại là phi biện chứng pháp.

Vạn vật trên thế giới đều ở trong sự vận động biến hoá không ngừng, Lão Trang cho rằng : sự vật khách quan là phát triển biến hoá không ngừng thể hiện : ("Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật, vạn vật phụ (mang chứa âm mà bao dương), nhưng lại cho rằng : "Vạn vật phụ âm nhi bao dương") ("Thái cực" số "nhất" (một)) "hữu thiên địa sinh giả vật yên" (trước tiên là trời đất sinh ra vật vậy) (tri bắc du), "tự cổ dĩ cổ tồn" (từ xưa vẫn còn cố định), trước cả thời thượng cổ mà không giá ("đại tông sư"), tức cho rằng xưa kia trước khi có sự vận động của vật chất còn có một thứ "Đạo" - là mẹ của vạn vật trời đất vĩnh tồn bất biến chí cao chí viễn. Đó là nhược điểm làm tổn thất cả tính mệnh của triết học Lão Trang - Siêu hình (là chỉ một loại phương pháp nghiên cứu hiện tượng tự nhiên theo phương pháp của chủ nghĩa duy tâm luận.

Vì vậy, triết học Lão Trang là duy vật, thừa nhận vật chất là tính thứ nhất, nhưng ngược lại có sắc thái duy tâm, đương nhiên đây là do thời đại lịch sử và trình độ phát triển khoa học lúc bấy giờ quyết định, mặc dù trong luận thuyết đạo của Lão Trang có phần mâu thuẫn nội tại, nhưng vẫn bao hàm một thành phần nhất định về chủ nghĩa duy vật.

"Tê vật luận, Trang Tử" nói đến : "hữu thủy (khởi đầu) dã giả, hữu vị thủy hữu thủy dã giả (chưa và có bắt đầu), hữu vị thủy phục vị thủy hữu thủy dã giả ; hữu hữu dã giả, hữu vô dã giả, hữu vị thủy hữu vô dã giả, hữu vị thủy hữu phụ vị thủy hữu vô dã giả". Và "Tri bắc du" có nói "hữu thiên thiên địa sinh giả vật tà ? Vật vật giả phi

vật, vật xuất bất đắc tiên vật dã, do kỳ hữu vật dã, do (giống như) kỳ hữu vật dã, vô kỳ (tự thân)".

Tức truy hỏi sự bắt đầu của ngày xưa trước khi có sự bắt đầu nguồn gốc vũ trụ là cái gì ? Trả lời của "Tri bắc du" là "phi vật" (Vật chi giả phi vật), trước khi có sự sản sinh ra vật không thể có khả năng còn có vật trước đó là cái gì ("vật xuất bất đắc tiên vật dã"). Sự sản sinh ra vật là không có giới hạn. ("do (giống như) kỳ hữu vật dã, vô kỳ (tự thân).

Ở đây, Trang Tử đã nhận thức được nguồn gốc của vạn vật là vô hạn (của "vô kỳ"), vô thủy vô chung, ngược lại cho rằng sự bắt đầu của bắt đầu không phải là vật là mâu thuẫn về nhận thức luận của Trang Tử, trong hệ thống chủ nghĩa duy vật lại có thành phần của chủ nghĩa duy tâm.

Trong "Tri bắc du. Trang Tử" nói : "vật vật giả, dữ vật vô tế (với vật không có giới hạn). Như vật hữu tế giả sở vi nô tế giả dã, bất tế chi tế, tế chi bất tế giả dã. Vị doanh (đầy đủ) hư suy sát, bỉ vi danh hư, phi doanh hư ; bỉ vi suy sát, phi suy sát ; bỉ vi bản mạt (gốc ngọn), phi bản mạt ; bỉ vi tích tán, phi tích tán dã". tức thứ sản sinh ra vật là vô giới hạn, vạn vật là có hạn tế, và tồn tại cả sinh, lão, suy, sát (làm chết), có thủy có chung, có tích có tán. Mà vật của sản sinh ra vật tức là vô hạn tế, bất biến, cố định, vô sinh cũng vô diệt.

"Thu thủy Trang Tử" "Đạo vô thủy chung, vật hữu tả sinh", phân rõ tuyệt đối sự khác biệt giữa "đạo" và "vật", càng nói rõ sự tuyệt đối hoá về đạo, và tuyệt đối bài xích những thứ bên ngoài của vạn vật. "Tri bắc du. Trang Tử" Tinh thần sinh ra đạo, hình bản sinh vụ tinh, nhi vạn vật

đĩ hình tương sinh". (tinh thần sinh bởi ở đạo, hình thể sinh bởi ở tinh mà vạn vật lấy hình cùng sinh).

Tóm lại, những điều mà đạo của Lão Tử đề cập đến là vấn đề khởi nguồn của thế giới. Vấn đề này vốn đã là hòn đá thử vàng của triết học để phân biệt một cách căn bản nhất giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật. "Đạo đức Kinh" cho rằng sự bắt đầu của nguồn gốc bắt đầu sinh ra vạn vật là đạo, tuy chỉ ra "đạo" là vật, nhưng lại cho rằng "tiên thiên địa sinh" (trước tiên là trời đất sinh ra, điều cần khẳng định là Lão Tử đã phủ định vạn vật tạo hoá ra do thần linh, còn nói "vật" đó cụ thể là gì, nên dùng quan điểm lịch sử để xem xét.

Về sự khởi nguồn của thế giới, quan điểm ngày nay đương nhiên đã biết được khởi nguồn của thế giới là vật chất, đó là tuyệt đối, và là vô thủy vô chung, tức vạn vật thế giới là vô hạn tiểu cũng vô hạn đại.

Quan điểm nhận thức của loài người dần dần được phát triển, trước thế kỷ 20 còn cho rằng vật chất nhỏ nhất là nguyên tử, ngày nay còn biết được những hạt nhân còn nhỏ hơn nguyên tử như : Prôtôn, Ion... con người có thể nhận thức được là quyết định bởi sự phát triển của khoa học. Lão Tử trước đây hơn 2000 năm có thể biết được sự bắt đầu của bắt đầu có vạn vật - "Đạo" là một vật (mà không phải là thần linh) quả là tài giỏi, với điều kiện khoa học đương thời, Lão Tử chỉ có thể nhận định được những thứ còn nửa thực nửa hư chưa rõ nét, mà vô phương pháp khẳng định được là vật gì.

Dù cho ngày nay là thế kỷ 20 cũng không có phương pháp khẳng định chính xác là thứ vật gì. Vì vậy đối với "đạo" của Lão Tử cần nhận định theo quan điểm lịch sử

một cách khách quan. Rõ ràng là, "Đạo" của "Đạo đức Kinh" căn bản là duy vật, ít nhất cũng nên cho rằng sự mạnh mẽ của duy vật, mà không có thể hạ kết luận là chủ nghĩa duy tâm.

Vì vậy, bộ sách "Đạo đức Kinh" này là chính xác đối với sự nhận thức của phát triển vũ trụ. Nhưng đối với sự khởi nguồn của vũ trụ lại là mâu thuẫn, khẳng định không phải là thần linh, là vật, nhưng cuối cùng là vật gì ? Giới hạn trong điều kiện lịch sử đương thời và trình độ hiểu biết, việc trả lời đối với "đạo" của Lão Tử là mơ hồ, đây cũng là điều có thể lý giải. Không thể nhận định tùy tiện "Đạo" của Lão Tử là thứ tinh thần tuyệt đối, cũng không thể thoát ly khỏi thời kỳ Lão Tử đương sống; càng không thể lấy quan điểm của hiện đại để biện chứng duy vật hoá "Đạo" của Lão Tử, mà cho rằng đạo của Lão Tử là phi thân; trái lại có đầy đủ sự khởi đầu của quan điểm duy vật về nguồn gốc đó mới là đánh giá khách quan.

II. QUAN ĐIỂM "HỮU VÔ" CỦA LÃO TỬ VÀ CHỦ NGHĨA TƯƠNG ĐỐI CỦA TRANG TỬ.

Về quan hệ "Hữu" - "Vô", "Đạo đức Kinh" đã có luận giải cụ thể như chương thứ 11 : "Tạc hộ dự (dự của sổ) dĩ vi thất (để làm nhà), đương kỳ vô, hữu thất chi dụng" (làm chỗ không có đó để có nhà dùng) tức cường điệu không gian trong nhà sự đặc dụng của ngôi nhà, không có không gian, cửa ra vào, cửa sổ, tường vách cũng không thể hiện được tác dụng của cái nhà... đã đề ra sự thống nhất biện chứng giữa hữu và vô (có và không), đây là một quan niệm hết sức quan trọng. Nhưng về phương diện bản thể của vũ trụ "vô" cuối cùng là gì, sự trả lời của Lão Tử là mâu thuẫn như quan điểm hữu vô của Lão Tử là : "Vô" của Lão

Tử là vô cực ? vô hạn ? hay là "Không tồn tại" ? "Chương 40 - Đạo đức Kinh" : "vật sinh vu hữu, hữu sinh vu vô" "vô" là gì ? Chương 28 nói : "phục quy vu vô cực", tức nói : "vô" là "vô cực". Lại kết hợp chương thứ 20 : "Đạo chi vi vật... kỳ trung hữu vật, kỳ trung hữu tinh, kỳ tinh thậm chân, Kỳ trung hữu tín", và chương 25 "Đạo cường vi chi viết đại, đại viết thệ (đi), thệ viết viễn, viễn viết phản" (hồi, trở về).

Tức chỉ "Đạo" lớn vô cùng, xa vô hạn, cuối cùng thì cũng trở về. Lại nói : "Phản giả động chi động". Chương 40, tức nói sự vật từ tĩnh lại biến quay về động, nói lên cái vô không của Lão Tử, nên thấy là "vô cực" là mâu thuẫn. Chỉ ít "Đạo đức Kinh" không có câu trả lời rõ ràng.

Vậy quan điểm hữu vô (có không) của Trang Tử là gì ?

Trang Tử đã phát triển cái vô của Lão Tử vốn không được rõ ràng, và thủ tiêu cái hữu và cái vô của Lão Tử làm lu mờ tính quy định bản chất gián cách giữa có và không. Từ đó mà sa xuống vũng lầy của chủ nghĩa tương đối. Như trong "thiên tử vật", Trang Tử có nói : "phương sinh phương tử, phương tử phương sinh". "Thiên tử vật" còn nói : "hữu dĩ vi vị thủy hữu vô giả, chí hĩ tận hĩ, bất khả dĩ gia hĩ" "tế vật luận" nói : Hữu thủy đã giả, hữu vị thủy (chưa bắt đầu) đã giả, hữu vị thủy hữu phụ vị thủy hữu thủy đã giả. Hữu hữu đã giả, hữu vô đã giả. Hữu vị thủy hữu vô đã giả, hữu vô thủy hữu phụ vị thủy hữu vô đã giả. Ngã (thời gian ngắn ngủi) nhi hữu vô hĩ, nhi vị tri hữu vô chi quả thực hữu thực vô hĩ, nhi vị tri hữu vô chi quả thực hữu thực vô dã. (Có là cái gì vậy).

Đủ thấy rằng Trang Tử hoài nghi sự tồn tại của cái "hữu", và làm tương đối hoá khái niệm cái "vô" của Lão Tử

vốn không rõ ràng với cái có, trên thực chất đã thủ tiêu sự tồn tại của cái "vô".

Vì vậy quan điểm hữu vô, sai lầm của Trang Tử đã dẫn đến căn nguyên sinh ra chủ nghĩa tương đối của Trang Tử ? Rồi từ đó Trang Tử thủ tiêu giới hạn giữa tất cả các sự vật, sáng lập ra cái gọi là tề vật luận của cá nhân như "Thiên tề vật" viết : "Vật vô phi "bỉ" (cái đó), "vật vô phi" "thị" (là, phải, đúng hợp lý), "phi sinh phương tử, (không sinh nên mới chết) phương tử phương sinh, "phương khả phương bất khả, phương bất khả phương khả" "nhân (vì) thị nhân phi", "nhân phi nhân thị".

Đủ thấy Trang Tử đã khoác lên bề mặt vẻ tính tương đối của sự vật, xoá nhoà sự tồn tại tuyệt đối của sự vật, làm tăng thêm một dấu hiệu "đẳng" (đẳng cấp vị) cho tất cả các sự vật, thậm chí thành sự hoang đường đến đạo ngã, trình độ nhất thể hoá của vật ngã, cuối cùng lao xuống vực sâu của chủ nghĩa hư vô.

III. QUAN ĐIỂM VÔ VI CỦA ĐẠO GIA.

1. Vô vi là một trong những hệ thống hạt nhân của đạo gia.

Vô vi của Dương Châu - hệ thống vi ngã (tức là "vì mình", "vì tôi". Vô vi bắt đầu được sáng tạo bởi Dương Châu, ông là ẩn sĩ học phái Dương Châu, là học phái có khá sớm của đạo gia.

Tư tưởng của ông, chủ yếu được tìm thấy trong "Thiên Dương Châu". Liệt Tử, thứ đến bản khác trong "Mạnh Tử", "Tuân Tử", "Trang Tử", "Lã Thị Xuân Thu" và "Hoài nam tử" v. v... Hệ thống tư tưởng của phái Dương Châu là "chủ nghĩa vi ngã", chủ nghĩa vi ngã của ông được

xây dựng trên cơ sở của vô vi, lánh xa trần thế là chủ trương chính trị của ông, chủ trương "vô vi - vi ngã" của ông đến mức : "bạt nhất mao nhi lợi thiên hạ bất vi" (nhổ một cái lông mà lợi thiên hạ không làm) (tận tâm thượng - Mạnh Tử).

Trang "Lã Thị Xuân Thu" cũng nói : "Đương sinh quý kỷ".

Ông chủ trương không hỏi "Chu Dịch" thiên hạ, nhưng cầu "toàn tính bảo chân". Ông phản đối hữu vi nhi vi "Thê Thê hoàng hoàng" (dáng bất yên vội vã bận rộn), đối với Nho gia, cũng là một loại phản kháng tiêu cực bất mãn đối với xã hội đương thời, loại tư tưởng này được hình thành đương nhiên không tách rời bối cảnh lịch sử sôi động của xã hội thời đại chiến quốc mà với ông không có thể thích ứng.

Ông phản đối hữu sở vi nhi vi (có nơi làm mà làm), chủ trương vô vi, nhất thiết nghe từ tự nhiên, là một loại quan điểm xử thế bảo thân (giữ thân) minh triết. Ông cường điệu "vô vi" mà "tượng sinh", là một điển phạm trong học phái đạo gia, có ảnh hưởng sâu sắc đối với "trùng sinh" của Trang Tử.

2. Hệ thống tư tưởng vô vi tự nhiên của "Lão Tử".

Vô vi của Lão Tử là vô vi tự nhiên. "Đạo pháp tự nhiên của đề xuất "Đạo đức Kinh" tức Lão Tử tôn chỉ của Lão Tử. Vô vi vô bất vi của Lão Tử, tức là sự giải thích cụ thể của tự nhiên đạo pháp, tức thuận ứng với quy luật tự nhiên. Không làm rối loạn vị tài năng vạn vi. Đó là luận đoán khoa học sáng ngời, có ý nghĩa rất lớn về mặt chỉ đạo đối với khoa học tự nhiên.

Nhưng Lão Tử đã chiếu quan điểm vô vi tự nhiên vũ trụ vào lĩnh vực khoa học xã hội, tức đã sa vào tình huống thoái lui tiêu cực. Quan điểm vô vi xã hội của Lão Tử chủ yếu bao gồm : vô vi, vô dục, vô trí, vô tranh cử hạ... (ở yên một nơi), - mục đích cuối cùng là cần rút lui về tiểu quốc của dân và xã hội thị tộc kết thùng nguyên thủy của "kê khuyến chí thanh tương vãn, lão tử bất tương vãng lai". (cùng nghe tiếng chó sủa gà gáy, người già chết chẳng ai qua lại thăm).

Chủ trương của Lão Tử là thoái lui về thời đại viễn cổ, sức sinh sản thấp xuống, nhân dân vô kế truy cầu đời sống loài người với tiêu chuẩn thấp nhất của sự phát triển tri trệ trong xã hội. Vì Lão Tử nhìn nhận, nếu xã hội cần phát triển, nhân loại cần tiến bộ, thì tất nhiên cần có nơi để làm, cần phải đấu tranh, tình thế tất sẽ dẫn đến chiến tranh, sẽ gặp phải tàn sát. Vì vậy, ông kiên quyết chủ trương vô dục (không muốn) thì có thể vô vi (không làm) vô vi thì có thể không tranh nhau, không tranh thì mới có thể vô sự. Và cường điệu vô dục thì tất phải vô trí. Cần phải trừ bỏ đi căn nguyên của vô dục thì nên "vô trí" - "tuyệt học" (chương 20) "Khí trí" (chương 19).

IV. QUAN ĐIỂM VÔ VI, VÔ ĐÃI, VÔ KỶ CỦA TRANG TỬ.

Trang Tử đã phát triển "vô vi" của Lão Tử và "trùng sinh" của Dương Châu, sáng lập quan điểm vô vi, vô dãi, vô kỷ đặc biệt độc đáo. Tức do ty thế (trốn thế) vô dục (không muốn) phát triển là vô kỷ du thế. Tức dùng phương thuốc "toạ vong" (ngồi quên), đem tinh thần của mình thoát ly khỏi phần thể xác. ("vô kỷ") mà chu du đi khắp trời cao biển rộng, đây là một loại phương thức thoát ly xã hội một cách tự do độc đáo của Trang Tử. Giới hạn cao nhất mà ông đi tìm là "chí nhân", tức là một thứ tự do tinh

thần tuyệt đối không có bất cứ sự ràng buộc nào, bất cứ điều kiện gì. ("vô dãi").

Trang Tử cho rằng đây là mục tiêu cao nhất "Đạo" giới hạn tâm linh của ông. Quan điểm vô vi "vô dãi", "vô kỷ" của ông trong "Tiêu dao du" thêm "Trang Tử" đã biểu đạt đến mức lâm ly tâm chí. (lâm ly đến tột đỉnh). Tác phẩm này mượn hình ảnh con chim đại bàng bay liệng trên trời cao chín vạn dặm, thả sức tinh thần tự do bay bổng, và cho rằng xếp thành hàng tuy có thể đẳng vân giá vũ (cuối mây đập gió), vẫn là "hữu dãi" (có hạn chế nhất định) còn không như chim đại bàng bay liệng tự do.

Chim đại bàng là (vô hạn chế) của "vô dãi", mà số chim gì, qua con đó càng là vô nghĩa hót đầu mỏ. Đó tức là quan điểm tự do tự tại của Trang Tử, cũng là quan điểm vô vi, vô dãi vô kỷ của Trang Tử. Để cần đạt đến giới hạn "Vô dãi" lý tưởng tức (sinh nhai tự do vô hạn chế) của Trang Tử, thời đại kết thúc mà Trung Quốc hướng tới so với Lão Tử (tức xã hội nguyên thủy), còn căn nguyên gốc tối sơ, bất giác đề ra cần hồi phục thời đại siêu nguyên thủy loài người và cầm thú cộng cư (đồng dư cầm thú cư, tộc dư vạn vật tính" (cả gia tộc cùng vạn vật tồn tại sống chung) theo quyền ("Mã đề" (móng ngựa). Trang Tử"), thậm chí còn phản đối việc đề cao sức sinh sản, phản đối phát triển kinh tế, phản đối học văn hoá. "Khư khiết (mở hòm) Trang Tử", những luận điệu hoang đường phản đối đề cao sức sinh sản đó bộc lộ ra không thất tán. Như nói : "Phu cung nô (cung nô) tất qua (đao kích) cơ biến chi trí đa, tắc điểu (chim) loạn vu thượng hĩ, (nếu cung nô hết, qua kích biến đi, thì chim trên trời sẽ loạn), câu nhiếp vông cổ lưu cù chi trí đa, tắc ngư loạn vu thủy hĩ (nếu không còn các dụng cụ đánh bắt cá

như : lưới câu, xiên kẹp, lưới vông, nơm úp... thì cá sẽ loạn dưới sông nước ; các dụng cụ tước, cách, la, lạc trí phù (dao vót tước, đánh bắt đập, quây bắt không còn, thì thú vật sẽ loạn ở đầm hồ ; trí trá tiềm độc hiệt vị kiên bạch giải cấu đồng dị chi biến đa, tác tục hoặc vu biện hĩ (lừa dối gian trá độc ác biến loạn làm cho phong tục có tranh cãi huyền hoặc), nên thiên hạ thường thường đại loạn, tội tại ở hiểu trí". Đây là sự phát triển từ chủ nghĩa hư vô đến luân thuyết bất khả tri của Trang Tử ?

Tóm lại, tôn chỉ tổng quát quan điểm vô vi của đạo gia là theo "Lão Tử" : nói "Đạo pháp tự nhiên" bao gồm cả quan điểm vô vi vũ trụ và quan điểm vô vi xã hội. Trong đó, quan điểm vô vi vũ trụ của Lão Tử là huy hoàng, tích cực nhất, có ảnh hưởng to lớn đối với khoa học tự nhiên, có quan hệ mật thiết với Trung y học. Về quan điểm vô vi xã hội, vô luận là "Lão Tử" của Dương Châu hoặc "Trang Tử" đều là tiêu cực, là thứ triết học ẩn sĩ dữ thế vô tranh, và vô dụng vô vi.

Bộ môn triết học xử thế này tuy là tiêu cực, nhưng trong trường hợp nhất định, cũng có thể mang lại hiệu quả tích cực, vì vậy cũng có một bộ phận người tiếp thu, và sáng tạo nên một sách lược xử thế đặc biệt. Như rất nhiều người nói "tiểu bất nhân tác loạn đại mưu", "dĩ thủ vi công", "dĩ thoái vi tiến" "dĩ nhu khắc cương", so sánh với mũi dao nhọn của Nho gia tự thân có thêm một ý nghĩa triết lý. Vì vậy trải qua mấy nghìn năm vẫn có ảnh hưởng sâu sắc đối với tâm lý nhân dân Trung Quốc.

V. QUAN ĐIỂM TỰ NHIÊN HỌC THUYẾT TÌNH KHÍ CỦA ĐẠO GIA.

Tình khí trong "Dịch truyện" đã có bàn luận tới, như "Hệ từ Dịch" nói : "tình khí vi vật du hồn vi phục". Trong

"Mạnh Tử" đề xuất cần tu dưỡng "hạo nhiên chi khí" và đã chỉ ra đặc trưng của hạo nhiên chi khí là "Kỳ vi khí dã, chí đại chí cương, dĩ trực dưỡng nhi vô hại, tắc tắc vu thiên địa chi gian (thì sẽ không thông giữa trời đất). Kỳ vi khí dã, phối nghĩa dĩ đạo, vô thị nổi dã. (Không nhụt khí) ("Mạnh Tử" Công tôn sửu thượng).

Tinh khí trong đạo gia đã có sự phát triển quan trọng như "Trang Tử, tri bắc du" có nói : "Nhân chi sinh, khí chi tụ dã, tụ tắc vi sinh, tán tắc vi tử, cố viết thông thiên hạ nhất khí nhĩ (nên nói là một loại khí thông thiên hạ vậy). Quản Tử cũng nói : thân thể người do khí nào tổ thành. ("khí giả, thân chi khí dã" "Quản tử, tâm thuật"). Học thuyết tinh khí sau này được giữ dài lâu, rất có ảnh hưởng đối với học thuyết tinh khí của Trung Y học.

§3. ĐÁNH GIÁ ĐẠO GIA NHƯ THẾ NÀO.

Đạo gia là học phái lấy tư tưởng Lão Trang làm hệ thống hạt nhân, chiếm địa vị quan trọng trong lịch sử văn hoá Trung Quốc, mấy nghìn năm qua đã trở thành đại học phái thứ hai của Trung Quốc, vô luận từ phương diện tích cực và tiêu cực, đều có ảnh hưởng to lớn đối với nền văn hoá Trung Quốc.

Tiên sư của Đạo gia - Lão Đan là một nhà tư tưởng kiệt xuất, là một triết học gia theo chủ nghĩa tự nhiên, tư tưởng chủ yếu của ông đều được phản ánh trong "Lão Tử". Sách "Lão Tử" thành thử vào hậu kỳ chiến quốc, với 5000 chữ là một bộ Kinh điển Đạo gia đồ sộ, là tập đại thành đạo đức của tư tưởng Đạo gia. Với 5000 tự về đạo lý tinh

thâm từ ý được chọn lọc, cô đọng những triết lý tự nhiên thật phong phú, có ảnh hưởng sâu sắc đối với các bộ môn triết học, tư tưởng, văn hoá, khoa học và tôn giáo của Trung Quốc. Trang Tử là nhân vật kiệt xuất thứ hai của Đạo gia, là nhà tư tưởng trứ danh thời cổ đại, một nhà triết học chủ nghĩa tự nhiên, là người cốt cán khai lối mở đường của đạo gia. Quyển "Trang Tử" là một cự tác kế thừa và phát huy tư tưởng của Lão Tử, văn thể ưu mỹ, cấu tứ lãng mạn, không những là chuyên tác triết học, là một điển phạm văn học lãng mạn của Trung Quốc, có ảnh hưởng quan trọng đối với tư tưởng, văn hoá, văn học, nghệ thuật Trung Quốc.

"Chính thông Đạo tạng" là một bộ trước tác siêu cự của Đạo gia ; nội dung bộ sách bao quát một cách rộng lớn toàn bộ trước tác văn hoá của Đạo gia, là một bộ sách lớn tráng quan hùng vĩ, tinh thâm bác đại, là một bộ siêu tập đại thành về đạo đức của đạo gia.

Học phái Đạo gia, tuy một lần có đối lập với Nho gia, nhưng một giai đoạn dài ở địa vị học phái "dị đoan", nhất là dưới sự ảnh hưởng của "Bãi truat (đình chỉ, bài xích) bách gia, độc tôn nho thuật" thời Hán Vũ Đế, Đạo gia phải một độ ẩn cư nơi cùng cốc, nhưng Đạo gia cũng bắt đầu công danh. đi khám phá tình thao của trần thế (tình thao là danh từ về tâm lý học chỉ phản ứng tình cảm đối với một quan niệm làm trung tâm), làm cường nền văn hoá Trung Quốc, âm thầm làm nên một sự cống hiến bất hủ.

Học thuyết Đạo gia là một bộ phận tổ thành của nền văn hoá truyền thống Trung Quốc, cũng là nền văn hoá truyền thống ưu tú của Trung Quốc, đồng thời cũng là

niềm tự hào của con cháu vạn đại Viêm Hoàng (Viêm đế - Hoàng đế).

Tóm lại, quan điểm vô vi xã hội của Đạo gia là tiêu cực, thoái lui, và gây ảnh hưởng tiêu cực về phương diện khoa học xã hội. Nhưng về quan điểm vô vi tự nhiên, triết học Đạo gia lại là kiệt xuất, đã kiến thụ công huân tuyệt tác cao siêu về phương diện khoa học tự nhiên. Vì vậy, học phái đạo gia không những cần kế thừa, mà còn phát huy cho hiển minh thịnh đại, hãy để cho đạo học và nho học toả ra ánh sáng càng tươi mầu trong lịch sử nền văn hoá Trung Quốc.



"CHU DỊCH" VÀ VĂN HOÁ ĐẠO GIA

*T*hời xưa chỉ nhận định "Chu Dịch" là cơ sở tư tưởng của Nho gia, nhưng sự thực "Chu Dịch" và luân lý đạo gia cũng có mặt tương đồng và liên quan mật thiết. Đại bộ phận văn hiến lịch sử và sự thực thực tiễn đã chứng minh quan điểm này.

Luân lý chủ yếu của đạo gia ngoại đàn và nội đàn đều xây dựng trên cơ sở âm dương bát quái của "Kinh Dịch", bốn trước tác đại kinh điển của đạo gia cũng đều lấy dịch lý làm cơ sở chỉ đạo, nói rõ tư tưởng đạo gia không những lấy tư tưởng Lão Trang làm cơ sở mà còn có mối quan hệ rất mật thiết với "Chu Dịch".

Quan hệ giữa "Chu Dịch" và đạo gia chứng thực lý luận tương thông với dịch đạo. Sự tương thông dịch đạo là ở chỗ đạo bắt nguồn từ dịch, còn có sự dung nhất đời sống quan điểm âm dương và quan điểm tính mệnh. Mặc dù đối với việc nghiên cứu quan điểm bản thể vẫn tồn tại sự khác biệt rất xa nhau giữa "hữu" và "vô" nhưng không hề cản trở sự hợp phách của thái cực bát quái, nên thực chất sự tu

luyện của đạo gia là lấy dịch lý làm trung tâm, tổ của đan kinh - "Chu Dịch tham đồng khế", đã chứng minh cho phân luân lý này.

Sự dẫn tiến của dịch lý, đã mở ra tấm bia lộ trình mới cho tu luyện đạo gia, nói rõ luân lý đạo gia đã bắt nguồn từ thuyết của Hoàng Lão, cũng bắt nguồn từ dịch lý.

Dịch đạo tương thông còn thể hiện ở chỗ đại biểu cho "Dịch truyện" của tư tưởng Nho gia và đại biểu cho sách "Lão Tử" của tư tưởng Lão Tử, hai điều này đều bắt nguồn từ "Kinh Dịch" mà có lộ trình khác nhau.

81. DỊCH ĐẠO TƯƠNG THÔNG

Trong quá trình đi sâu nghiên cứu kho báu của đạo học - "Chính thống đạo tạng" càng làm rõ mối quan hệ mật thiết giữa đạo học và dịch học ngoại đan; lý luận chủ yếu của đạo gia và lý luận nội đan đều xây dựng trên cơ sở âm dương bát quái của Kinh dịch, có quan hệ mật thiết với dịch lý; hơn nữa bốn trước tác đại kinh điển của đạo gia, như "Hoàng đế âm phù Kinh", "Hoàng đình Kinh" "Ngộ chân thiên", "Thái bình Kinh", cơ sở luân lý được xây dựng theo dịch lý, thậm chí lời chú giải của các nhà đạo cũng hầu như đều lấy dịch lý làm chỉ đạo, tỏ rõ đạo học và dịch học là tương thông.

Đạo gia không những có mối tương quan mật thiết giữa lý luận kinh điển với "Chu Dịch", mà phương pháp tu trì, tu luyện nội đan cũng lấy dịch lý làm cơ sở, từ thuở vạn cổ đan Kinh chỉ Vương - "Chu dịch tham đồng khế", sau khi ứng dụng một cách đầy đủ dịch lý vào thuật luyện

đan, đã xúc tiến sự hình thành lý luận nội đan. Nhất là sau thời kỳ Đường Tống, một số nhà nho lớn đối với sự nghiên cứu tập luyện thuật nội đan, càng thúc đẩy sự phát triển lý luận nội đan như Chu Hy nhà nho lớn thời Tống cũng cầu đan ở đạo học. Ngoài ra, quyển "Vô cực đồ" của đạo sĩ Trần Đoàn cùng bài Nho học có ảnh hưởng nhiều nhất, là tập đại thành từ sau khi kế tiếp "Chu Dịch tham đồng khế" đã tiến thêm một bước đem dịch lý ứng dụng vào đan đạo, do vậy đã có cống hiến quan trọng đối với sự phát triển luân lý nội đan của đạo gia.

Trước kia cho "Chu Dịch" là cơ sở tư tưởng của Nho gia, nhưng sự thực "Chu Dịch" và lý luận đạo gia càng có quan hệ mật thiết, đạo gia được khởi nguồn ở Trung Quốc cũng là phát triển từ giáo phái Trung Quốc, đã từng nhất đạo hoà Nho, thích tương đỉnh lập, nên có ảnh hưởng sâu sắc đối với nền văn hoá Trung Quốc.

Nghiên cứu những trước tác Kinh điển của đạo gia mà từ quyển "Chính thống đạo tàng" đã thu thập được, lý luận đạo học không những có quan hệ mật thiết với "Lão Tử", mà còn càng là mật thiết với "Chu Dịch" nên văn hiến lịch sử to lớn và sự thực thực tiễn đã chứng minh "Chu Dịch" là cơ sở lý luận của đạo học, đây là nền văn hoá Tây Ấn, nhất là từ sau khi Phật giáo thâm nhập vào Trung Quốc đã là nguyên nhân đạo giáo giữ được thế đứng y nguyên vững vàng như vậy. Do đạo học đã có một bộ hệ thống lý luận xây dựng trên cơ sở dịch lý vì vậy đạo gia không bị các tôn giáo khác đập đổ, đây cũng nói lên "Chu Dịch" đối với thực tại sâu xa của sự ảnh hưởng văn hoá Trung Quốc thật là tận thiện tận mỹ - và hơn nữa là sự thực khách quan không thể biện bác.

Thuật tu luyện của đạo gia là thuật nội dưỡng đã nổi

dậy sau sự thất bại của thuật ngoại đan có ảnh hưởng sâu sắc đối với khí công và võ thuật của Trung Quốc, và gợi mở những ý quan trọng cho thuật dưỡng sinh, đã từng có tác dụng rất lớn đối với sức khỏe nhân dân Trung Quốc. Cần phải khai thác thêm thuật nội đan của đạo gia - một nụ hoa kỳ thú trong thuật dưỡng sinh phương đông, tất sẽ có cống hiến xứng đáng cho sức khỏe và sự phồn vinh của nhân loại toàn thế giới.

Đạo gia là bộ phận tổ thành quan trọng của nền văn hoá Trung Quốc, ẩn chứa một bảo tàng phong phú; các thuật dưỡng sinh trong đó là lớp lớp những viên ngọc sáng ngời, nhất là thuật nội đan càng là một nụ hoa đặc biệt. Về phương diện dưỡng sinh diên mệnh (sống lâu) có ý nghĩa mở đường rất quan trọng, là sự việc cần được khai thác. Công trình khai thác những kho báu này, có ý nghĩa nhất định đối với sự nghiệp bảo kiện của toàn thể dân tộc Trung hoa.

I. "ĐẠO" CỦA ĐẠO GIÁO.

Đạo là hạt nhân hệ thống tư tưởng của đạo giáo; thế nào là đạo ? "Chu Dịch" nói : "nhất âm nhất dương chi vị đạo" và ý nghĩa các câu : "dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái" là giống nhau, tức đạo là chỉnh thể bao hàm âm dương, nguồn gốc sinh hoá vạn vật, là tượng trưng của sinh cơ, cũng là chỉ quy luật tác dụng tương hỗ âm dương.

"Lão Tử" cho rằng : "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật", tức nói đạo là trạng thái hư không ẩn náu sâu kín trong mây mưa của âm dương. Vì vậy "Đạo" là căn cứ lý luận "hữu sinh vu vô" của "Lão

Tử". Tức là chỉ sự sinh, có ẩn nấu tiềm tàng, cũng tức là bản thể của vũ trụ, nên "Lão Tử" nói : "Đạo xung (đầy sinh khí)... vạn vật chi tông" (Chương bốn) tức nói "Đạo" là nguồn gốc diễn sinh của vạn vật. Ở đây "Thái cực" của "Chu Dịch" với nguồn gốc của vạn vật là nhất trí. Thái cực của "Chu Dịch" tức "Đạo" là thể hợp bao của âm dương, tượng trưng của sinh cơ vạn vật. Nên "Chu Dịch" và "Lão Tử" đều cho rằng đạo là bản thể và nguồn gốc của vạn vật vũ trụ.

Trang Tử đã phát triển trên cơ sở của "Dịch" và đạo "Lão" và trở thành đạo nhân của đạo gia và là cơ sở tư tưởng của tiên nhân, tức "Trang Tử" đã phát triển lý luận gốc tự nhiên vũ trụ của "Dịch" và "Lão" thành đạo của tâm tính và đạo của tinh thần. Đạo của "Trang Tử" được gọi là đạo của tiên nhân, đạo của chân nhân, tinh thần chủ yếu là sự thống nhất của thế giới về quan điểm chủ khách, tức tư tưởng "Dư đạo hợp nhất", đúng như "Trang Tử. Tề vật luận" đã có nói : "Thiên địa dư ngã tính sinh, vạn vật dư ngã vi nhất". Sự tự do tự tại dao du của "Trang Tử" đã phản ánh một cách đầy đủ tư tưởng "Dư thiên địa hợp nhất", như nói :

Thừa vân khí, ngự phi long, nhi du hồ tứ hải chi ngoại.

(Ngồi trên mây bay, cưỡi rồng lượn, đi chu du ra ngoài bốn bề) - "Tiêu dao du".

Đằng thiên du vụ, não khiêu vô cực, tương vong dĩ sinh vô sở chung cùng (Đi gió về mây làm não động đến tận cùng, quên nhau cho sự sống, không có điểm tận cùng)
- "Đại tông sư".

An bài nhi khứ hoá, nãi nhập vu liệu thiên nhất (Sắp xếp mà hoá đi, mà đi nhập vào khoảng trống không của bầu trời) - "Đại tông sư"

Làm cho tinh thần thoát ly khỏi sự ràng buộc của hình thể để dung hợp với trời đất, từ đó mà kéo dài sinh mệnh tinh thần, đó tức là cơ sở tư tưởng tiên nhân của Trang Tử. Giống như nhà Phật là vượt qua sinh tử, cũng là vượt qua hiện thực, đây là "Đạo" của "Trang Tử", cũng là giới hạn cao nhất của tu trí đạo gia.

"Lão Tử" nhấn mạnh "phục quy vu vô cực", "phục quy vu phác", tức trở về với sự "chân phác" của giới đại tự nhiên, có ý chỉ sự nổi bật của "xã hội ngã" quay trở lại sự chất phác của tự nhiên ngã". "Tự nhiên ngã", tức là sự dung hợp tự-nhiên giữa ta và trời đất, cái gọi là dư đạo hợp nhất, đây là tôn chỉ thật của "Đạo pháp tự nhiên" Lão Tử, cũng là hàm nghĩa tầng thứ cao nhất của đạo vậy.

II. TƯ TƯỞNG THẦN TIÊN CỦA ĐẠO GIÁO.

Tu đạo thành tiên là điểm mốc cuối cùng của đạo gia tu luyện, giống như Phật giáo tu thành Phật, Bồ Tát vậy. Tư tưởng Thần tiên là tư tưởng chủ yếu của Đạo gia, tư tưởng cao nhất của thần tiên là trường sinh bất tử, ngoại đan của Đạo gia, nhất là tu luyện nội đan là con đường tất tu tri thành tiên của đạo gia. Lý luận tư tưởng Thần Tiên có nguồn gốc từ quan điểm trường sinh bất tử thời cổ đại Trung Quốc.

Thời đại viễn cổ Trung Quốc đã sớm tôn sùng quan điểm Thần Tiên bất tử, như trong "Sơn hải Kinh" đã ghi lại chúc long bất tử, bất tử quốc, bất tử thụ... và còn nữa, xa hơn là thời nhà Tần đã chịu ảnh hưởng của trường sinh

bất tử, Tần Thuỷ Hoàng đã từng phái Từ Phúc soái lĩnh 3000 đồng nam đồng nữ vượt biển đi tìm Tiên đảo bồng lai trường sinh bất tử, và một đi không trở lại, đều là phản ánh tư tưởng trường sinh bất tử thời cổ đại, nói lên nguồn gốc sâu xa tư tưởng của Trung Quốc đi cầu tìm mong được trường sinh bất tử, có qun hệ mật thiết với tư tưởng thần tiên của Đạo gia.

"Lão Tử" và "Trang Tử" về mặt lý luận đã có ảnh hưởng sâu sắc đối với tư tưởng thần tiên của Đạo gia, và đưa quan niệm thần tiên của đạo gia lên thành tinh thần, cao hơn sự truy cầu trường sinh bất tử đơn thuần thăng hoa thành "tiên nhân", "Chân nhân", trở thành hạt nhân của hệ thống tư tưởng đạo gia. Đây là cống hiến quan trọng của tư tưởng Lão, Trang đối với đạo gia. Tôn chỉ chủ yếu về tư tưởng thần tiên của Lão, Trang là cần đạt tới đỉnh của thần tiên, tức ngộ "đạo" (giác ngộ về Đạo) đây là giới hạn cao nhất tu luyện thành tiên của đạo gia.

Đạo, "Lão Tử" nói : "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật". (Chương 42) tức chỉ "Vạn vật chi mầu" trước khi đạo ra đời thế giới còn âm u chưa khai sáng. (Chương 1), thuộc trạng thái hư vô, gọi là "huyền tẩn chi môn" (của đạo sinh ra muôn loài). (Chương 60) tu đạo, tức vạn vật hoàn tam (hoàn : trả lại), tam hoàn nhị, nhị hoàn nhất, nhất hoàn đạo, tức quy hoàn trạng thái hư không trước khi vũ trụ bắt đầu phân hoá, cũng tức là nói : "phản bản hàn hư" (trở về nguồn gốc trả lại hư vô).

"Phục quy vu phác", "phục quy vu vô cực" tức là trở lại sự chân thật chất phác của thời cổ xưa sơ khai âm u chưa khai hoá. trừ đi sự hạn chế giữa tinh thần chủ quan và vật chất khách quan, mà thu lại được sự đại tự tại, đại lạc

dung; như "Lão Tử" nói : "Vô dục, vô vi, vô tranh", "Cam Kỳ Thục, mỹ kỳ phục, an kỳ cư, lạc kỳ tặc". (Chương 18).

Trang Tử phát triển trên cơ sở tư tưởng của Lão Tử có phần siêu việt, hướng tới sự tự do tự tại, không bị ràng buộc giữ trói, như "Trang Tử. Tiêu dao du" nói : "Mao cô sạ chi sơn, hữu thần nhân cư yên ; cơ phu nhược băng tuyết, xước ước nhược xứ tử, bất thực ngũ cốc, hấp phong ẩm lộ, thừa vân khí, ngự phi long nhi du hồ tứ hải chi ngoại, kỳ thần ngưng, sử vật bất tỳ lệ (bệnh hoạn nặng ác tính) nhi niên cốc thực" (Ở núi Mao Cô sạ có thần nhân cư trú, thịt da như băng tuyết, nhà cửa rộng cả một xứ sở. Không ăn ngũ cốc, hít gió ngậm sương, cười mây bay, ngự rồng lượn mà đi chu du tứ hải bốn bể, Kỳ thần ngưng tụ, làm vật không bị ốm đau bệnh hoạn mà hàng năm cho mùa lúa chín), nên khiến tự thể và vũ trụ trời đất hợp nhất, tức "đư đạo hợp nhất", đây là giới hạn tư tưởng cao nhất của tiên nhân và chân nhân đạo gia).

Tồn chỉ chân chính thần tiên của đạo gia còn có giới hạn của tâm thần và hình thể vô cùng nổi bật, tức thần tiên chân chính cần phải vượt lên thân xác hình thể nên đạo gia thành tiên cường điệu tâm thần phải tách rời khỏi thân xác hình thể mới có thể dung hợp với thiên địa, cũng mới có thể thu được thiên địa trường tồn.

§2. "CHU DỊCH" VỚI TU LUYỆN NỘI ĐAN CỦA ĐẠO GIA

"Chu Dịch" và tu luyện nội đan đạo gia có mối quan hệ mật thiết, kể từ sau khi Ngụy Bá Dương thời Đông Hán

với trước tác : "Chu Dịch tham đồng Khế" đưa dịch lý dẫn nhập vào tu luyện nội đan, dịch lý đã có ý nghĩa chỉ đạo trực tiếp đối với lý luận nội đan, tu luyện nội đan do có sự chỉ đạo lý luận chính xác mà đã đạt được những bước tiến mới. Âm dương, bát quái của "Chu Dịch" được kết hợp trực tiếp theo khuôn mẫu lý luận nội đan, đã đạt định theo cơ sở lý luận tu luyện nội đan. Ngoài vạn tổ đan Kinh Vương của Đạo gia "Chu Dịch tham đồng Khế" có luận thuật tinh trạm (trong sáng), bộ sách Kinh điển của đạo gia hầu như đều lấy dịch lý làm chỉ đạo, như "Âm phù Kinh", "Ngộ chân thiên", "tính mệnh khuê chỉ", "hoàng đình Kinh", "thái bình Kinh", "Vô cực đồ" v. v... tất cả đều lấy dịch lý làm cơ sở, mấy trăm loại đan thư đều có thẩm thấu nội dung dịch lý, như "Đan phòng tu tri" nhấn mạnh : "Tham đồng lục viết tu luyện chí sĩ - tu thượng tri thiên văn, hạ chi địa lý, đạt âm dương cùng quái tượng". "Đan pháp bí quyết" cũng nói : thủy bảo trầu thiên (lấy thêm), âm dương vận phiên (xoay vận cánh quạt), chu tam bách lục tuần chi nội, lịch Khảm Kinh ly du (nhảy vượt qua thất thập nhị hậu chi trung (72 tình huống), tạo bát quái chi môn dung (tường vách), tiến hoá phát hào,... không chế âm dương, giáng phục long hổ... Cương nhu chi được vật, mãn càn khôn chi đỉnh lô tư chi, dĩ dương hoá âm phù quyền tạo hoá ... hình thân...

"Nội đan hoàn nguyên quyết" cũng nhấn mạnh nói : "Phu tu đạo giả, tiên minh ngũ hành, thứ hiệu tứ tượng, biện âm dương diễn đảo chi thuật, thức thất bảo ứng dụng chi pháp, cứu tiên chân vô ? tu bằng dựa vào tạng phủ chi trung, bát quái nội hạt". Không thể cử ra hết, đủ thấy rõ mối quan hệ mật thiết giữa dịch lý và lý luận đạo đan.

Sự tu luyện nội đan của đạo gia chủ yếu là song tu tính mệnh, nguồn gốc lý luận này trừ người Hoàng Lão ra, với "Chu Dịch" có mối quan hệ rất mật thiết, lý luận song tu tính mệnh đó có nguồn cội sâu xa trực tiếp với "Chu Dịch", lý luận phản hoàn và bát quái, thái cực hà đồ lạc thư của "Chu Dịch" đều rất có quan hệ với nhau, tỏ rõ "Chu Dịch" và đạo học có mối quan hệ sâu xa mật thiết. Cụ thể như sau :

I. QUAN ĐIỂM TÍNH MỆNH CỦA "CHU DỊCH" VÀ "SONG TU TÍNH MỆNH" CỦA ĐẠO GIA.

"Chu Dịch tham đồng Khế" lấy Càn Khôn trong bát quái của "Chu Dịch" làm lò luyện đan quan trọng, Khảm ly làm nguyên liệu luyện đan, chấn tốn làm cái túi cấm nang luyện đan, đã làm hoàn bị lý luận lò luyện nội đan, nhất là đã xây dựng bộ môn lý luận phản hoàn nội luyện của "Khảm ly - càn Khôn - thái hư" xác lập đại tôn chỉ tu trì nội đan.

Ngoài ra còn kết hợp sự tương ứng giữa 12 quẻ bích với chu kỳ vận hành của nhật, nguyệt, đã đặt định sự vận động biến hoá báo tin âm dương của nội đan, đã thúc đẩy thêm sự dung nhất đồng bộ giữa tiểu vũ trụ tu trì nội đan với đại vũ trụ giới tự nhiên, trở thành tiêu chuẩn tối cao về tu trì nội đan của đạo gia, chỗ dựa về lý luận ("thành tiên thanh thiên") vật ngã dung nhất, làm cơ sở vững bền cho sự hình thành và phát triển của lý luận nội đan đạo gia.

1. Lý luận tính mệnh của "Chu Dịch".

Tu tính mệnh là lý luận cao nhất của đạo gia cũng là lễ giáo trên hết của tu luyện nội đan, tức tầng thứ cao nhất, là mục đích cuối cùng của tu luyện nội đan thành tiên. Nguyên

lý tính mệnh có sớm nhất bắt nguồn từ "Chu Dịch" :

Tích giả thánh nhân chi tác dịch dã, u tán vu thần minh nhi sinh thi (cổ thi, loại cổ dùng để bốc phệ, bói toán), tham thiên lưỡng địa nhi kỳ sở, quan biến vu âm dương nhi lập quái (quẻ), phát huy vu cương nhu nhi sinh hào, hoà thuận vu đạo tức nhi lý vu nghĩa, cùng lý tận tính dĩ chí vu mệnh.

Tích giả thánh nhân chi tác dịch dã, tương dĩ thuận tính mệnh chi lý, dĩ lập thân chi đạo, viết âm dư dương, lập địa chi đạo, viết nhu dĩ cương, lập nhân chi đạo, viết nhân dư nghĩa.

Hai đoạn nguyên văn trên, là nói rõ tầm quan trọng về lý luận tính mệnh của "Chu Dịch". "Chu Dịch" đã chỉ ra khái niệm của tính mệnh, mối quan hệ giữa tính mệnh, và lý lẽ của tính mệnh như thế nào là thuận chiều.

Nguyên văn nêu lên : "Thuận tính mệnh chi lý" và "cùng lý tận tính dĩ chí vu mệnh", là cơ sở lý luận quan trọng về "tính mệnh song tu" đan pháp của đạo gia.

2. Khái niệm của "tính mệnh" mà "Chu Dịch" đã trình bày.

"Kinh Dịch" nhấn mạnh rằng quy luật thuận chiều tương ứng với sự biến hoá âm dương trời đất là tính mệnh. Mệnh là thiên mệnh, tính là nhân tính, lý lẽ thuận tính mệnh tức thuận theo tự nhiên thiên đạo đó, như Lý Quang Địa trong "Ngự soạn Chu dịch triết trung" có nói : "Thuận tính mệnh tác dịch trung sở ngôn chi lý, giai tính mệnh dã, nhiều sở vị "tính mệnh chi lý", tức âm dương nhu cương nhân nghĩa thị dã". Lý lẽ của "Dịch Kinh" nêu ra một cách minh xác về tính mệnh tức chỉ quy luật nhân

nghĩa nhu cương âm dương của giới tự nhiên. Lý lẽ của tính mệnh thuận cũng tức là lý lẽ thuận ứng với thiên địa tự nhiên và quy luật tính mệnh tự nhiên của con người.

Nói một cách khái quát : tính mệnh là nhân tính thiên mệnh, lý lẽ thuận tính mệnh tức thuận ứng theo nhân tính thiên mệnh, đúng như trong "Chu Dịch nghĩa hải toát yếu" của Lý Hoành đã có nói : "Tri mệnh tri nhân nghĩa (tính) tức thiên chi âm dương, địa chi nhu cương, tắc tri tính mệnh chi lý, bất thuận hồ tính mệnh chi lý nhi hành chi, tương hà sở đào vu thiên địa chi gian hồ". (làm sao có thể chạy chốn giữa trời đất này).

Tổng quát lại, tính mệnh theo nghĩa rộng là chỉ (tính) quy luật tự nhiên của vũ trụ và (mệnh) mệnh lý của sinh linh, tính mệnh theo nghĩa hẹp là chỉ (tính) ý thức tinh thần của con người và (mệnh) công năng sinh lý của con người. Quan hệ giữa tính và mệnh vô luận nghĩa rộng hoặc nghĩa hẹp đều không thể phân cách, tức tính vô mệnh bất lập, mệnh vô tính bất tồn ("Trung hoà tập. Quyển 4") Trong đó, tính lại là một chủ đạo của thể thống nhất là mệnh lý của sinh linh quyết định ở quy luật biến hoá tự nhiên của vũ trụ (tiểu vũ trụ tòng thuộc ở đại vũ trụ), công năng sinh lý của con người chủ thể (chủ trì, giữ vững được) ý thức tinh thần của con người.

Điều mà bộ "Chu Dịch" đã giảng giải là quy luật vận động biến hoá của âm dương, và mối quan hệ của quy luật đó với vạn sự vạn vật, cũng tức là nói những điều "Chu Dịch" thảo luận đến đều là quy luật khoa học tự nhiên. khoa học xã hội và mối quan hệ tương hỗ của chúng với nhau, tức mối quan hệ giữa giới tự nhiên và con người, nói ngắn gọn lại : vô phi ngôn tính (nhân tính) và mệnh (thiên mệnh) vậy.

Quan điểm tính mệnh của "Chu Dịch" có giá trị chỉ đạo quan trọng đối với việc tu tính mệnh, học thuyết nội đan của đạo gia đã được chứng minh và ứng dụng một cách tinh tường và mở rộng. Vì vậy đối với việc nghiên cứu về lý luận tính mệnh của "Chu Dịch" là đã phát triển tìm ra con đường tất phải qua rất quý báu để biết được "tính mệnh song tu" của nội đan đạo gia.

3. Sự khác biệt giữa tính và mệnh.

"Chu Dịch" đã chỉ ra sự cương nhu âm dương thiên địa ("thiên chi đạo, viết âm dư dương, địa chi đạo, viết nhu dư cương") vì mệnh, nhân nghĩa của con người ("nhân chi đạo, viết nhân viết nghĩa") vì tính tức tại thiên tác viết mệnh, tại nhân tác viết tính. Vì vậy phạm vi tính mệnh của "Chu Dịch" có ý nghĩa vô cùng rộng lớn tức quy luật của người với trời đất bao la rộng lớn, trong đó có sự liên quan đến sự tu dưỡng tinh thần của con người. Xét đến tính mệnh theo nghĩa hẹp, đây là chỉ tính mệnh, đạo đức của người, nên là tính mệnh chân chính, không phải là sự diên mệnh (kéo dài tính mệnh) đơn thuần, mà là "nhân mệnh" (mệnh có nhân có đức), và "nghĩa mệnh", tức quan điểm đề cao giá trị của mệnh.

Quan điểm tính mệnh của "Chu Dịch" là cơ sở đặt định việc song tu tính mệnh của đạo gia. "Chu Dịch" nhấn mạnh ý nghĩa chủ đạo trong việc tu tính mệnh về phẩm hạnh của tu nhân, và làm nổi bật quy tắc chuẩn mực cao nhất của nhân nghĩa là việc tu tính nết con người.

"Chu Dịch" đề xướng nhân nghĩa, nho gia tôn sùng nhân nghĩa Khổng Tử nhấn mạnh "nhân giả hiếu" và về cả chân nhân, Tiên nhân mà đạo gia tôn kính phụng thờ là rất nhất trí với nhau.

Tất cả đều chung một điểm, tức mục đích cuối cùng của diên mệnh không phải là tính song tu mệnh, trở thành giới hạn tư tưởng của tiên nhân, chân nhân ; tiên nhân mới là tiêu chuẩn tối cao của song tu tính mệnh. Cũng tức là tính và mệnh đã liên quan với nhau lại ảnh hưởng lẫn nhau cái có tác dụng chủ thể là tính, thiên mệnh tuy không có thể phản kháng, nhưng phân tích là có thể thay đổi, đây tức là sự tính tuy chủ yếu của tu tính mệnh.

"Chu Dịch" nhấn mạnh :

Cùng lý tận tính dĩ chí vu mệnh.

Đạo đức tức ở điểm tu luyện cho làm nổi bật tính nét, thuận được lý của tính mệnh mới có thể đạt đến sự thăng hoa lâu dài của mệnh. Nên trong "Tính mệnh khuê chỉ" có nói : "Hữu tính tiện (thì) hữu mệnh, hữu mệnh tiện hữu tính, dẫn (nhưng) dĩ kỳ tại thiên tác vị chi mệnh, tại nhân tác vị chi tính... tính vô mệnh bất lập, mệnh vô tính vô tồn". Nên "Dịch" có nói : "Cần đạo biến hoá các chính tính mệnh" là vậy.

Tu luyện nội đan của đạo gia sau đó lại phát triển tiếp đến thời Bắc Tống. Bắc Tống lấy tu tính làm tôn chỉ, Nam Tống lấy tu mệnh làm tập giáo, nhưng Nam Tống bị ảnh hưởng của tu tâm tính thiên tôn Phật giáo cũng chuyển thành lấy tu tính làm chủ đạo.

Về tính mệnh của "Chu Dịch" và đạo đức của "Lão Tử" : Tính mệnh tức là đạo đức, tính tức đức, mệnh tức đạo, tu tính mệnh của "Chu Dịch" và tu đạo đức của "Lão Tử" là nhất trí, "Chu Dịch" đã sớm đề ra mối quan hệ của đạo đức và tính mệnh. Như nói :

Hoà thuận vu đạo đức nhi lý vu nghĩa.

Cùng lý tận tính dĩ chí vu mệnh ("Dịch, Hệ từ").

Tức nói "Chu Dịch" cho rằng đạo đức và tính mệnh là có sự liên quan mật thiết, từ đó nhấn mạnh "thiên địa chi đại đức viết sinh" và "Đức Viên" ("Đức viên nhi thần quái (quẻ thần) chi đức phương (mới) dĩ hoà (lấy lửa) và làm nổi bật tính quan trọng của tích đức, hằng đức, như nói :

Thị cố lữ đức (thực hành tu đức) chi cơ dã, khiêm đức chi bính dã (nắm quyền bằng khiêm nhường giữ đức). Phục đức chi bản dã, hằng đức (giữ đức lâu dài) chi cố dã, tổn đức (làm tổn thất đức) chi tu dã, ích đức chi dục dã, (làm phong phú lợi ích của đức), khốn đức chư biện dã, (phân biệt sự khốn cùng của đức) tỉnh đức chư địa dã, tổn đức (đức thuận hoà) chi chế dã. ("Dịch. Hệ từ").

Trong 5000 tự của "Lão Tử" không hề có hai chữ tính mệnh, như vậy tính mệnh thực sự tức là đạo đức, mệnh thực tế tức là đạo. "Lão Tử" giảng "Đạo pháp tự nhiên" tức hàm nghĩa của ngôn đạo là chỉ quy luật tự nhiên của vũ trụ, vì vậy đạo tức là tính. Đức "Đạo đức Kinh" "Lão Tử" nói là chỉ việc nắm bắt được vạn sự vạn vật của giới tự nhiên, đương nhiên bao gồm cả con người trong đó, nên đức tức là tính vậy. Đúng như Lý Quang Địa trong "Ngự soạn Chu dịch triết trung" đã nói : tính tức đức dã, mệnh tức đạo dã. Vì vậy tu tính mệnh trên thực tế cũng tức là tu đạo đức. Như "Đạo đức Kinh" :

Đạo sinh chi, đức súc chi, (súc : tích tụ, hun đúc) Thị dĩ vạn vật mạc bất tôn đạo nhi quý đạo. (Chương 51) (là lấy vạn vật không thể không tôn đạo và quý đạo).

4. Nguyên lý tu tính mệnh của "Chu Dịch".

Nguyên lý tu tính mệnh của "Chu Dịch" tức tu thiên

đạo và nhân đạo (đạo trời và đạo làm người) nguyên tắc của tu thiên đạo là nắm vững quy luật cương nhu âm dương, nguyên tắc của tu nhân đạo là nhân nghĩa. Đúng như nguyên văn sách nói :

Lập thiên chi đạo viết âm dư dương, lập địa chi đạo viết nhu dư cương, lập nhân chi đạo viết nhân dư nghĩa.

Trong đó, thiên đạo chủ yếu chỉ quy luật biến hoá tiêu trưởng của âm dương thuận ứng nhau, quy luật này được thể hiện rõ trong dịch thượng số của "Chu Dịch" ; toàn bộ "Kinh Dịch" tức là một bộ chuyên luận về âm dương. Văn từ về quẻ bói của "Chu Dịch" và bát quái, 64 quẻ, thái cực đồ, hà đồ lạc thư đều phản ánh một cách tinh tế đầy đủ quy luật biến hoá vận động của âm dương.

Những quy luật này đều trở thành cơ sở lý luận của thuật nội đan đạo gia, như quy luật tiêu trưởng âm dương của 64 quẻ được dùng với trình độ cao siêu của tu luyện nội đan, quẻ cần, quẻ khôn được dùng làm lò đỉnh luyện đan, quan hệ hào quái cần khôn đã trở thành nguyên lý của phản hoàn nội đan.

Như vạn đan chi vương (như vua của vạn đan). "Chu Dịch tham đồng Khế", đem 12 quẻ tịch của "Chu Dịch" làm tiêu chuẩn phân chia "tiến dương hoả" và "thoái âm phù", tức quẻ phúc quẻ cấu tức là thời kỳ thoái âm phù. Nguyên lý cương nhu của "Chu Dịch" lại được lý luận nội đan của đạo gia mượn làm thước đo của vũ hoả và văn hoả. Về việc lấy 64 quẻ cần, khôn làm cơ sở lý luận của phản hoàn nội đan, tác giả Ngu Phan sớm đã đề ra:

Dĩ cần suy khôn vị chi cùng lý, dĩ khôn biến cần vị chi tận tính, tính tận lý cùng cố chí vô mệnh. Tàn đạo

biến hoá các chính tính mệnh, dĩ dương thuận tính dĩ âm thuận mệnh.

Trên nói cần suy khôn, khôn phản cần tức lý luận phản hoàn của "Cần đạo biến hoá các chính tính mệnh". Ngụy Bá Dương trong sách "Chu Dịch tham đồng Khê" đã có phát triển quan trọng, đặt nền móng lý luận phản hoàn nội đan của đạo gia.

Về phương diện tu tính, "Chu Dịch" nhấn mạnh "Lập nhân chi đạo viết nhân dư nghĩa". Tức nhân nghĩa nổi bật lên là tiêu chuẩn tối cao của tu nhân tính, nên tu nhân của Nho gia là lấy nhân (người) làm giới hạn cao nhất. Khổng Tử đề ra "nhân (nhân đức) giả thọ" tức tỏ rõ mối quan hệ tương hỗ giữa tính và mệnh. Tức phẩm tính của người : (tính) có ảnh hưởng quan trọng đối với công năng sinh lý, (mệnh) của người.

II. "CHU DỊCH" VÀ LÝ LUẬN PHẢN HOÀN CỦA ĐẠO GIA.

Lý luận phản hoàn là nguyên lý quan trọng về tu luyện nội đan của đạo gia, ngoài sự bắt nguồn từ "phục quy vu phác, phục quy vu anh nhi" (ấu nhi), còn có mối quan hệ mật thiết với cần khôn khảm ly, tiên hậu thiên bát quái và hà đồ lạc thư. Về lý luận phản hoàn của "Chu Dịch", tác giả Ngu Phiên đã sớm có luận thuật, như nói :

Dĩ cần suy khôn vị chi cùng lý, dĩ khôn biến cần vị chi tận tính.

Cần đạo biến hoá các chính tính mệnh, dĩ dương thuận tính dĩ âm thuận mệnh, nói là "Cần suy Khôn" tức chỉ lúc con người mới sinh ra, Khảm ly tương giao, thủy hoả ký tế (giúp đỡ nhau), tức cần khôn giao cấu, (tính giao, hoà cấu), một hào dương của quẻ cần quy vào quẻ khôn trở

thành quả Khảm, một hào âm trong khảm, đặt lên trên trong quả càn mà trở thành quả ly, như vậy tiên thiên bát quái sẽ trở thành hậu thiên bát quái, tức trở thành phạm nhân (người bình thường), như vậy là thuận.

Lý luận phản hoàn, là thông qua lấy phép khảm điền vào quả ly khiến cho càn khôn phục nguyên, tức thành tiên nhân, như vậy là đạo, tức gọi là "Khôn biến càn".

Đúng như "Tĩnh mệnh Khuê chỉ" đã nói : "Khảm trong dương hào, nguyên thuộc vu càn, ngộ hãm vu khôn, càn chi trung hào tổn nhi thành ly ; ly trung âm hào, nguyên thuộc vu khôn, đắc phối vu càn, khôn chi trung hào, thực nhi vi khảm, ... thánh nhân dĩ ý vi Hoàng Bà, dẫn khảm nội hoàng dịch phối ly trung huyền nữ, phu thê nhất cấu, tức biến thuận càn, vị chi thủ khảm điền ly, phục ngã tiên thiên bản thể". (Hào dương trong quả khảm, vốn được quả càn ngộ sa vào khôn, hào trong của càn, tổn thất mà thành quả ly ; hào âm trong ly, vốn thuộc khôn, được phối hợp thành càn, hào trong của khôn, thực sự mà thành khảm... thánh nhân lấy ý là Hoàng Bà, dẫn Hoàng dịch trong khảm phối huyền nữ trong ly, phu thê nhất cấu (giao cấu) tức biến thành thuận càn, đó là lấy khảm điền ly, giúp ta trở lại gốc ban đầu của tiên thiên (trước khi sinh ra). Từ góc độ lý luận của thái cực mà nói, "Dịch" nói : "Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái"... phản bản tức quy về với mốc giới hạn viên mãn chất phác của sự hỗn độn thái hư. Nhất là quyển "Vô Cực đồ" của Trần Đoàn thời nhà Tống đã ứng dụng đầy đủ lý luận thái cực với đạo gia nội luyện, làm cho lý luận tu luyện nội đan đạo gia được đề cao lên một bước mới. Trần Đoàn lấy thái cực làm thủ khảm điền

lý đồ của lý luận, thể hiện đầy đủ đạo gia phản bản hoàn hư, (quay về nguồn gốc và trả lại hư vô) phục qui với lý luận vô cực, là sự ứng dụng kiệt xuất về phương diện đan đạo của dịch lý.

Lấy hà đồ lạc thư mà nói : Hà đồ lạc thư sinh thành số có mối quan hệ mật thiết với ngũ tạng thân thể con người, vì vậy lý luận luyện đan rất có quan hệ với Hà đồ lạc thư, như thiên nhất sinh thủy ứng với thận, địa nhị sinh hỏa ứng với tâm, thiên tam sinh mộc ứng với can (gan), địa tứ sinh kim ứng với phế (phổi), thiên ngũ sinh thổ ứng với tỳ (lá lách). Trong đó số kim và số hỏa của Hà đồ lạc thư được các nhà nội luyện đan mượn dùng làm kim hỏa phản hoàn, ngũ khí quy nguyên, được gọi là kim hỏa phản hoàn lại xưng là "thất phản cửu hoàn", tức chỉ Hà đồ đại biểu tiên thiên ngũ hành, lạc thư đại biểu hậu thiên ngũ hành.

Trong đó, thất phản ngũ hoàn tức chỉ số 9 (hỏa), số 7 (kim) của hậu thiên lạc thư phản hoàn làm số y (hỏa), số 9 (kim) của tiên thiên hà lạc. Ngũ khí quy nguyên, chỉ hậu lạc thư và ngũ khí của "thất phản ngũ hoàn", tức số ngũ tạng phối ngũ hành : bắc phương nhất (thận khí), đông phương tam (can khí), nam phương thất (tâm khí), tây phương cửu (phế khí), trung ương ngũ (tỳ khí) với ngũ khí của Hà đồ phục qui vì nhất, được gọi là nguyên lý nội luyện ngũ khí quy nguyên.

Lại trong tỳ thổ ngũ số không định vị, ký vương tứ phương, phản hoàn trung ngũ tức phản hoàn là trung hư, cũng tức là ý trong hư đó.

III. "CHU DỊCH" VÀ TRÌNH ĐỘ NỘI LUYỆN CỦA ĐẠO GIA.

Nắm vững kiến thức toàn diện ở trình độ cao là điều

quan trọng của nội đan đạo gia, cũng là sự tinh túy của nội luyện đạo gia, lý luận đó bắt nguồn từ cơ sở lý luận âm dương tiêu trưởng 64 quẻ của "Chu Dịch" 64 quẻ "Chu Dịch" là đỉnh điểm thời gian không gian của biến hoá tiêu hưởng âm dương... Các nhà dịch học thời Hán như Mạnh Hy Kinh Phòng đã gọi 12 đỉnh điểm chủ yếu của "Chu Dịch" là 12 quẻ bích (quẻ tịch) và tương phối với can chi, được gọi là nạp giáp, nạp chi, từ đó càng phát huy được ưu thế ứng dụng của 64 quẻ.

Nguy Bá Dương thời Đông Hán đem 12 bích quái của "Chu Dịch" dẫn giải đến lý luận nội luyện đạo gia. Từ đó, dịch lý được đạo gia kế thừa tăng tiến trở thành cơ sở lý luận chủ yếu của nội luyện đạo gia.

Sự dẫn tiến của dịch lý, đã mở ra con đường tới đích của tu luyện đạo gia, đã đem lại sức sinh mệnh mới cho nội luyện của đạo gia, làm cho đạo gia có số người tiếp thụ càng nhiều hơn, đồng thời cũng đặt nền móng dung hợp cho cả hai nhà đạo Nho.

Hoả hậu (sự hiểu biết toàn diện đạt trình độ cao) là "tiến dương hoả" của thiên thời vòng nội luyện đạo gia và thước đo của "tiến dương hoả" và "thoái âm phù".

12 quẻ bích (quẻ tịch), cũng gọi là 12 quẻ tiêu tức, gọi là tiêu tức, là tính từ quẻ phục đến quẻ càn là thời kỳ dương tức (tiến) âm tiêu, là giai đoạn một năm từ đông đến mùa hạ, một tháng từ sóc đến ngày vọng, một ngày từ giờ tý đến giờ ngọ, thích nghi dùng vũ hoả (là nhịp hô hấp khá mạnh) làm thăng đốc mạnh (mạnh đốc). Ngược lại, từ quẻ càn đến quẻ khôn là thời kỳ âm tiêu (thoái), và tính giai đoạn trong một năm từ mùa hạ đến mùa đông, một tháng từ vọng đến ngày sóc, một ngày từ giờ ngọ đến giờ

tý, nên dùng văn hoá (tiết tấu hô hấp âm áp vừa phải) để hạ xuống mạch nhâm.

Như "Chu dịch tam đồng Khế" có nói : "Điều đình hoá hậu thác âm dương", "Khảm mậu nguyệt tinh, ly kỷ nhật quang, nhật nguyệt vi dịch, cương nhu tương dương đều là lấy sự vận động của mặt trời, mặt trăng, tiêu trường âm dương làm chỗ dựa cho văn hoá lại là lấy sự tương tế cương nhu của "Chu Dịch" làm cơ sở cho lý luận.

Như vậy từ cơ sở lý luận chủ yếu của tu luyện nội đan của đạo và dịch lý có mối quan hệ mật thiết bao gồm sự song tu tính mệnh, phản lý luận hoàn, bổ khảm diễn lý rất quan trọng của đạo gia đã nói rõ lý luận đạo gia không những bắt nguồn từ thuyết của Hoàng Lão, mà còn chỉ ra dịch lý còn là đầu nguồn chủ yếu của đạo, đủ thấy "Chu Dịch" là trung tâm lý luận quan trọng của đạo gia.

§3. ĐẠO BẮT NGUỒN Ở DỊCH.

I. HẠT NHÂN CỦA QUAN HỆ DỊCH ĐẠO LÀ TƯƠNG THÔNG DỊCH ĐẠO, ĐẠO BẮT NGUỒN Ở DỊCH.

Dịch đạo tương thông, duyên do đó là ngược dòng nguồn gốc ở "Kinh Dịch". "Dịch truyện" của tư tưởng mà Khổng Tử là đại biểu và quan hệ giữa "Lão Tử" và "Kinh Dịch" mà tư tưởng chủ đạo do Lão Tử là đại biểu đều cùng một nguồn gốc nhưng với đường đi riêng. Trong đó, "Dịch truyện" tôn trọng "Dịch" cần thiên dương động. "Lão Tử" lại tôn sùng khôn địa âm tĩnh. Vì vậy, lấy "Dịch truyện" là cương mục kiện toàn kinh điển, quý giá của Nho gia, và lấy "Lão Tử" làm phép tắc chuẩn mực về sự

nhu thuận ghi chú đúng đắn của đạo gia, từ đó đã hình thành lưỡng đại gia Nho đạo đối lập nhưng lại thâm thấu tương hỗ cho nhau trong lịch sử tư tưởng văn hoá Trung Quốc.

Lưỡng gia Nho, Đạo đều chiếm địa vị quan trọng trong nền văn hoá Trung Quốc, có ảnh hưởng quan trọng đối với sự phát triển của văn hoá Trung Quốc. Do lưỡng gia Nho Đạo cùng một nguồn mà lại chia hai nhánh có quan hệ vô cùng mật thiết với "Chu Dịch", hai đạo tương phản tương thành, có ảnh hưởng sâu sắc đối với văn hoá tư tưởng, tín ngưỡng tôn giáo. Vì vậy việc nghiên cứu học "Dịch" không những cần phải nghiên cứu Nho học mà cần nghiên cứu cả Đạo học, đồng thời nghiên cứu tư tưởng Đạo gia cũng cần nghiên cứu sự ảnh hưởng của Nho "Dịch".

Từ góc độ tư tưởng triết học mà xem xét quan điểm "hình nhi hạ giả vị chi khí (khí quan giác quan)" của "Dịch truyện" mà Nho gia đã phát triển đạo gia đã phát triển tư tưởng "hình nhi thượng giả vị chi đạo", mà từ đó có ảnh hưởng sâu sắc đối với thế giới quan duy vật và quan điểm duy tâm của nhị gia Nho, Đạo, đồng thời cũng vì vậy mà quyết định sự khác nhau xa giữa triết học nhân sinh nhân thế hữu vi tích cực của Nho gia và triết học nhân sinh xuất thế vô vi tiêu cực của đạo gia.

II. "LÃO TỬ" VÀ "CHU DỊCH".

Sự sản sinh tư tưởng "Lão Tử" không những có sau khi "Kinh Dịch" ra đời rất xa mà niên đại thành thư cũng chậm so với "Dịch truyện", nên tư tưởng của "Lão Tử" đối với "Chu Dịch" đã có sự kế thừa và phát triển rất quan trọng.

1. Tư tưởng triết học "Lão Tử" phát triển bất nguồn sâu sa từ "Dịch".

Tư tưởng triết học của "Lão Tử" chủ yếu là tư tưởng lý luận gốc của đạo và biện chứng pháp của đạo, nên đều bất nguồn sâu sa ở "Dịch" và đã có bước phát triển quan trọng. "Lão Tử" bản thể luận và "Chu Dịch" có đề cập : Đạo của "Lão Tử" chỉ ra bản thể luận vũ trụ, tức chỉ ra nguồn gốc của vạn vật trong trời đất. Về sự nghiên cứu bản thể luận vũ trụ, thời đại "Kinh Dịch" còn chưa đạt được trình độ khái quát và trừu tượng cao độ, nhưng đã phản ánh khái niệm cho rằng vạn vật bất nguồn từ sự biến hoá âm dương và cần thiên khôn địa bát quái là nền móng của quan điểm thiên đạo "Lão Tử".

Từ sau khi có "Kinh Dịch", Khổng Tử nhấn mạnh quan điểm nhân đạo lấy quốc sự, nhân sự làm hạt nhân mà Lão Tử đã phát triển quan điểm nhân đạo, "Dịch truyện" tức là người và trời đất, là quan điểm tam tài của sự thống nhất hỗ tương toàn xã hội. Và lấy bản thể sâu kín (như khói may mù mịt) tức là để nhấn mạnh bản thể "hữu", đặt nền móng cho quan điểm duy vật của bản thể luận, đã có ảnh hưởng rất lớn đối với sự phát triển bản thể luận lý học thời Tống, Minh.

Như sự ảnh hưởng có tính quyết định đối với sự hình thành bản thể luận chủ nghĩa duy vật của Trương Tải, Vương Phu. Quan điểm tam tài của "Dịch truyện" là sự siêu việt đối với nhân sinh quan thiên đạo (đạo trời) của "Tả truyện" và "Quốc ngữ". "Tả truyện" nhấn mạnh "lễ dĩ thuận thiên, thiên chi đạo dã". ("Văn Công năm 15"), "Quốc ngữ" làm nổi bật "tất thuận vu thiên" ("Quốc ngữ, Việt ngữ hạ"), đều là sự kính phục đối thiên (đối với trời cao).

"Lão Tử" làm nổi bật thiên đạo, quan điểm thiên đạo của "Lão Tử" tuy là duy tâm, không triệt để, nhưng đã giành được sự tiến triển cuộc sống tính đột phá đối với sự nghiên cứu tìm tòi bản thể luận cổ đại, dẫn đến tác dụng quan trọng đối với sự phát triển của triết học cổ đại.

Tóm lại, bản thể luận của "Lão Tử" thoát thai ở "Dịch", có sự phát triển bất đồng phương hướng. "Chu Dịch" làm nổi bật "hữu" (có), "Lão Tử" cường điệu "vô" (không), cùng chung nâng lên tầm vóc cao về sự nghiên cứu bản nguyên thể giới cổ đại, nên đã có ảnh hưởng sâu sắc đến sự thăng hoa của lý luận nguồn gốc thời nhà Tống.

2. Tư tưởng biện chứng pháp của "Lão Tử" và "Chu Dịch".

Tư tưởng biện chứng pháp của "Lão Tử" vô cùng tinh tế và sáng sủa, nhưng vẫn là sự kế thừa và phát triển tư tưởng biện chứng pháp của "Chu Dịch".

a. Quan điểm biến dịch của "Lão Tử" bắt nguồn sâu xa ở "Chu Dịch".

Quan điểm trọng yếu nhất của "Chu Dịch" tức là quan điểm biến dịch, cho rằng tất cả sự vật trên thế giới đều luôn vận động không ngừng, luôn biến hoá và phát triển. Quan điểm này làm cho "Chu Dịch" trở thành sự khai sáng của biện chứng pháp cổ đại, có ảnh hưởng sâu sắc đối với tư tưởng biện chứng pháp cổ đại. Quan điểm này của "Chu Dịch" là sự thể hiện hào biến thông theo quy luật nhất định.

Quan điểm biến dịch của "Lão Tử" thừa xa sự phong phú của "Chu Dịch" và giàu tính triết lý. Quan điểm biến dịch của "Chu Dịch" nhấn mạnh nhiều sự biến tân (như

làm nổi bật "Nhất tâm", còn "Lão Tử" lại đề xướng hồi quý, phản hoàn và thủ cực. Túc "Lão Tử" tuy tiếp thụ tư tưởng biến dịch của "Chu Dịch", nhưng về phương hướng phát triển so với "Chu Dịch" lại có sự khác biệt rất lớn, còn trái với cả đạo trong thực hành, đây cũng là sự đảo ngược đối với quan điểm biến dịch của "Chu Dịch".

b. Quan điểm mâu thuẫn của "Lão Tử" và "Chu Dịch".

Quan điểm mâu thuẫn của "Chu Dịch" là lấy sự thống nhất đối lập âm dương làm hạt nhân, và lấy hào âm "--", và hào dương "-." để thể hiện, đã đặt định ra phép tắc mâu thuẫn cổ đại.

Quan điểm mâu thuẫn của "Lão Tử" đã kế thừa nguyên lý mâu thuẫn của "Chu Dịch" và đã trình bày sáng tỏ một cách phong phú về : cong và thẳng, hoạ và phúc, nhu và cương, sinh và tử, nhược và cường, chính và phản... là sự phát triển đối với quan điểm mâu thuẫn của "Chu Dịch", nhưng về phương diện chuyển hoá mâu thuẫn, "Lão Tử" lại có sự theo hướng bội đạo "Chu Dịch" (quy lưng lại với "Chu Dịch"), "Chu Dịch" nhấn mạnh sự chuyển hoá tích cực, làm nổi bật tính năng động chủ quan con người, quan điểm chuyển hoá của "Lão Tử" lại vì quá nhấn mạnh sự chuyển hoá tự nhiên coi thường ý nghĩa quan trọng của tác dụng năng động chủ quan con người trong sự chuyển hoá mâu thuẫn. Vì vậy, tư tưởng mâu thuẫn của "Lão Tử" tuy phong phú, nhưng sự chuyển hoá song phương mâu thuẫn đó lại dẫn đến sự thống nhất của tiêu cực.

Như nói "vô vi vô bất vi", trên thực tế là chịu sự ảnh hưởng của tể vật luận cổ đại, đã thủ tiêu điều kiện chuyển hoá giữa vô vi và hữu vi, cho rằng vô vi và hữu vi bằng nhau, từ đó đã dẫn đến triết học nhân sinh tiêu cực của

"Lão Tử", đủ thấy quan điểm mâu thuẫn của "Lão Tử" bắt nguồn sâu xa từ "Chu Dịch" nhưng lại đã phát triển ngược lại với phương hướng của "Chu Dịch".

c. Quan điểm về trung hoà của "Lão Tử" với "Chu Dịch"

"Kinh Dịch" nhấn mạnh trung hành, trung hoà và trung chính và thông qua hào quái phản ánh một cách đầy đủ nguyên lý này, đã đặt nền móng cho trung hoà quan cổ đại và thuyết cân bằng, không những có ảnh hưởng sâu sắc đối với đạo trung dung Nho gia, mà còn có tác dụng quan trọng đối với trung hoà quan (quan điểm trung hoà) của đạo gia. Như "Lão Tử" nói : "Vạn vật phụ âm nhi bao dương, xung khí dĩ vi hoà". ("Chương 42").

Quan điểm trung hoà của "Chu Dịch" nhấn mạnh dương và âm hoành, cương và nhu hoà, còn "Lão Tử" lại thiên về âm và dương bình, nhu và cương cường.

"Chu Dịch" nhấn mạnh nêu bật cương, "Lão Tử" lại chú trọng thuận, sùng thượng thuỷ, nên "nhu nhược thắng cương cường" của "Lão Tử" là sự hài hoà lấy nhu khắc cương, mà không phải là sự cạnh tranh nhược nhục cường thực (mạnh nuốt yếu, lấy thịt đè người).

Trung hoà quan của "Chu Dịch" là sự trung hoà trên cơ sở làm nổi bật "hữu vi", trung hoà quan của "Lão Tử" lại là sự trung hoà với tôn chỉ nhấn mạnh "vô vi". Vì vậy, cùng là trung hoà nhưng lại có sự cách biệt trời và đất. "Chu Dịch" cường điệu cách mạng tự cường, nhấn mạnh, phấn phát, đấu tranh, như "Dịch" nói : "Thiên địa cách nhi tứ thời thành", Thang Vũ cách mạng, ("Dịch. Cách quái thoán truyện"). Còn "Lão Tử" lại chủ trương nhượng, thủ, (giữ), thoái, đã (chờ đợi), bất tranh bất đấu, bất học, khuất khúc, có ý chỉ lấy thoái là để tiến, lấv thủ làm thế công, từ

đó giành lấy thế cân bằng.

Tóm lại, quan điểm trung hoà của "Lão Tử" kế thừa từ "Chu Dịch", nhưng lại đi theo con đường phát triển kiểu khác, tức là sự hài hoà lấy thoái lui làm chủ, mà không tính toán lấy tiến làm trọng. Trung hoà quan của "Lão Tử" và của "Chu Dịch" tương phản tương thành, cùng đã trở thành hai loại phương pháp tư tưởng khác nhau của quan điểm trung hoà cổ đại.

Theo trên, tư tưởng triết học của "Lão Tử" bắt nguồn sâu xa từ "Dịch", nhưng lại phát triển theo phương hướng trái ngược nhau, cùng với "Chu Dịch" đã trở thành con đường mở rộng với hai hệ thống đại triết học duy vật và duy tâm hai bộ phận tương phản tương thành, cùng có sự ảnh hưởng sâu sắc đối với sự phát triển của triết học Trung Quốc.

3. Quan điểm xã hội của "Lão Tử" và "Chu Dịch"

Quan điểm xã hội và quan điểm triết học của "Lão Tử" hoàn toàn trái ngược với "Chu Dịch", quan điểm xã hội của "Chu Dịch" là tích cực hữu vi, còn "Lão Tử" lại là tiêu cực vô vi, chủ trương xuất thế.

a. Quan điểm xuất thế của "Lão Tử".

Do quan điểm vũ trụ của "Lão Tử" là "Vô" (không) như nhấn mạnh "thiên địa vạn vật sinh vu hữu, hữu sinh vu vô" (Chương 40). Vì vậy, nhận thức đối với tồn tại là huyền hư, như nhấn mạnh cái gốc của trời đất là chí hư, và cho rằng : "huyền tần (con cái) chi môn thị vị thiên địa căn" (chương 6) "Chí hư cực thủ tĩnh độc thành thực hậu đạo" (Chương 16), từ đó đã quyết định xã hội quan của "Lão Tử" là xuất thế quan. Trái hẳn với trọng nhân thế

của Nho gia. Quan điểm chính trị của "Lão Tử" là "tiểu quốc quả (ít) dân", "bất lương vãng lai", nhân sinh quan là thế ngoại đào viên, như nói : "Cam kỳ thực, mỹ kỳ phục, an kỳ cư, lạc kỳ dục". (Chương 80) (ăn ngon, mặc đẹp, ở yên, hưởng lạc).

b. Quan điểm vô vi của "Lão Tử"

Do quan điểm xã hội của "Lão Tử" là xuất thế, vì vậy nhân sinh quan đó là quan điểm vô vi, và cho rằng vô vi và vô vi, bất tranh và tranh, không có sự khác nhau gì, tức gọi là : "vô vi nhi vô bất vi" (chương 48), "phu duy bất tranh, nên thiên hạ mạc năng dư chi tranh". (Chương 22). Dưới tiền đề vô vi, "Lão Tử" đề ra tuyệt học vô tri, như "tuyệt học vô ưu" (Chương 20), vì vậy vô vi cũng tức chủ trương "bất tranh" bất đấu, tất cả nghe theo tự nhiên, gọi là "đạo pháp tự nhiên" (Chương 25).

Tóm lại, quan điểm xã hội của "Lão Tử" và của "Chu Dịch" tuyệt nhiên bất đồng, "Chu Dịch" nhấn mạnh thống nhất thiên hạ, ("Dịch, càn, thoán (quẻ bói)) : "Kiến vạn quốc" (vạn thừa chi đại quốc) "thân chư hầu (hộ kiến bang giao) ("Dịch, tỹ, thoán truyện") : "Đại nhân dĩ kế minh chiếu tứ phương"), ("Dịch, ly, thoán truyện sách bói của Khổng Tử), tức có một khí thế hăng hái tiến lên, đây là so với quan điểm vô pháp hệ thống tư tưởng của Lão Tử.

c. Quan điểm dĩ thiên vi trị của "Lão Tử"

Nho gia "Chu Dịch" là dĩ thiên vi trị (trời là thống trị), dĩ nhân vi hạc tâm (lấy người làm hạt nhân) quan điểm tam tài của "Chu Dịch" nhấn mạnh người và trời đất; xã hội là một chỉnh thể thống nhất, con người trong chỉnh thể thống nhất này rất có bản lĩnh và biện pháp, mục đích của biện pháp là tiêu chuẩn làm người.

Đạo gia của "Lão Tử" lại có sự tương phản thích đáng trong quan điểm tam tài thiên địa nhân, nhấn mạnh đạo pháp tự nhiên, chủ trương dĩ thiên vi trị, chính sách ngu dân, như "thường làm cho dân vô tri vô dục, sử phu trí giả bất cảm vi dã" (Chương 3) (khiến cho người trí thức không dám làm gì). Đạo giáo cuối cùng đã đem quan điểm vô vi của "Lão Tử" phát triển đến giới hạn thần tiên dung nhất với trời, cũng tức làm cho lý thế xuất trần (tục), tu thân dưỡng tính làm thành kết cục của nhân sinh (cuộc đời), cuối cùng đem vô vi trị phát triển thành tôn giáo tín ngưỡng, triệt để bước lên tiên diện của tôn giáo.

4. Quan điểm lý luận của "Lão Tử" và "Chu Dịch".

Quan điểm lý luận của "Lão Tử" rất khác với "Chu Dịch", "Chu Dịch" giảng nhân nghĩa, nhấn mạnh "Lập nhân chi đạo viết nhân dư nghĩa" ("Dịch. thuyết quái"), trọng lễ thiện, như viết : "quân tử dĩ phi lễ pháp lý" (người quân tử lấy phi lễ là không thực tiễn) ("Dịch, đại tráng, tượng truyện") "tích thiện chi gia, tất hữu dư khánh, tích bất thiện chi gia tất hữu dư ương" ("Dịch, khôn, văn ngôn"), ưu quốc ưu dân, như viết : "Quân tử an nhi bất vong nguy, tồn nhi bất vong vong (quên chết) trị nhi bất vong loạn, thị dĩ thân an nhi quốc gia khả bảo dã (người quân tử được sống yên ổn thì không quên lúc nguy nan; tồn tại mà không quên sự tử vong, trị nước mà không quên lúc loạn ly, là lấy thân an mà quốc gia có thể bảo vệ được). ("Dịch, hệ từ hạ"), và giữ được hiếu đạo chính gia, như nói : "Gia nhân hữu nghiêm quân yên, phụ mẫu chi vị dã". ("Người trong nhà có nghiêm quân đó là cha mẹ").

Phụ phụ (cha), tử tử (con), huynh huynh (anh), đệ đệ

(em), phu phu (chồng), phụ phụ (vợ) đó là gia đạo chính. Chính gia là do thiên hạ định vậy ("Dịch, gia nhân, thoán truyện") thuyết minh rõ luân lý của "Chu Dịch" là thứ luân lý được xây dựng trên nguyên tắc vì quốc vì gia, thuộc luân lý của xã hội hoá cao độ.

Lý luận của "Lão Tử" thuộc loại lý luận quần thể xã hội siêu thoát. Bộ môn luân lý cá thể nhấn mạnh tự ngã, nên kiên quyết chủ trương "tuyệt nhân khí nghĩa", "tuyệt thánh khí trí" (bỏ nhân từ nghĩa, bỏ thánh từ trí tuệ) (Chương 19), "tuyệt học vô ưu. (bỏ học chẳng ưu phiền) (Chương 20), tức xuyết học tuyệt tri, về cá tính chủ trương vô vi vô dục, uỷ khác (uyển chuyển khúc triết) cầu toàn, nhu thuận như thủy, như nói : "Khúc tắc toàn, uốn (uốn cong) tắc trực (thẳng), oa tắc doanh (chỗ sâu thì sẽ đầy tràn), tẻ tắc tân (bỏ cũ sẽ thành mới), thiếu tắc đa, đa tắc hoặc (mệnh hoặc nghi hoặc) (Chương 22).

Về phương diện khí chất nhân sinh chủ trương "bao phác" (giữ sự chất phác) về thể vô tranh (chương 19), "phục quy vu anh nhi" (trở về với trẻ sơ sinh - Hoàn đồng), "phục quy vu phác" (quay về sự chất phác, ngây thơ), tức cường điệu luân lý quy phác tự nhiên, phản đối đạo đức tu dưỡng, chủ trương tu thân dưỡng tính, mục đích là thu hoạch được sự siêu thoát tinh thần và sự tự do tuyệt đối của cá tính.

Tóm lại, quan điểm luân lý của "Lão Tử" chủ trương xây dựng luân lý quần thể xã hội siêu việt, tức không trái ngược với luân lý trách nhiệm xã hội, một nền luân lý cá thể hoá và tự do hoá cao độ, khác với "Chu Dịch", đã đặt nền móng cho loại luân lý tinh thâm của xã hội Trung Quốc.

III. "CHU DỊCH" VỚI NGUỒN GỐC SÂU XA CỦA ĐẠO GIA.

"Chu Dịch" là cội nguồn của văn hoá truyền thống Trung Quốc, "Chu Dịch" không những là kinh điển của Nho gia mà còn là cội nguồn của lý luận Đạo gia, có quan hệ mật thiết vô cùng với đạo gia. Dù là với lý luận Đạo gia hoặc phương thuật đều có mối quan hệ máu thịt trực tiếp.

1. "Chu Dịch" là cốt lõi đầu tiên của quan niệm xã hội Đạo gia.

"Chu Dịch" không những là gốc rễ của tư tưởng chính trị Nho gia, mà còn là nguồn gốc tạo nên của quan niệm xã hội đạo gia.

Tư tưởng xã hội của "Chu Dịch" là quan điểm thống nhất tam tài của đạo, nhân đạo và địa đạo : lập thiên chi đạo, viết âm dư dương, lập địa chi đạo, viết nhu dư cương, lập tông chi đạo, viết nhân dư nghĩa. ("Dịch. thuyết quái") (xây dựng đạo trời, nói âm và dương, lập đạo với đất, nói nhu và cương, di theo đạo, nói nhân và nghĩa).

Đã nhấn mạnh quan hệ tự nhiên giữa người và trời đất, cũng coi trọng mối quan hệ giữa người và quần thể xã hội. Trong đó, Nho gia phát triển một cách đầy đủ mối quan hệ giữa người và xã hội của "Chu Dịch", còn đạo gia lại kế thừa sự dung nhất giữa người và tự nhiên của "Chu Dịch". Nên Nho gia làm nổi bật sự nhập thể, chủ trương, tham dự, nhấn mạnh trách nhiệm của cá thể đối với quần thể, còn đạo gia lại lựa chọn xuất thể, chủ trương siêu việt, làm nổi bật nhân sinh quan cá thể không chịu bất cứ trách nhiệm gì đối với quần thể.

Nho gia nhấn mạnh đại quốc, coi trọng sự phát triển xã hội, sự đổi thay; còn đạo gia lại truy tìm "tiểu quốc quả

dân", "Kê khuyến chi thanh tương vãn, lão tử bất tương vãng lai". (tiếng gà gáy chó sủa cùng nghe, người già chết không đi lại với nhau).

Nho gia cường điệu lễ chế quân thần phong kiến, chế độ xã hội đẳng cấp tôn tộc, còn đạo gia lại đi tìm cảnh giới thần tiên tự do tự tại, vì vậy quan điểm xã hội chính trị của Nho gia là tích cực, là giấu có tinh thần trách nhiệm xã hội và sứ mệnh lịch sử phải gánh vác, còn quan điểm xã hội chính trị của đạo gia là tiêu cực hoàn toàn không có tinh thần trách nhiệm và sứ mệnh lịch sử đối với xã hội.

Theo trên, thấy rõ tư tưởng Nho và Đạo sở dĩ có sự khác nhau một trời một vực, căn nguyên là ở tại nhận thức đối với bản thể luận "hữu" và "vô" : Nho gia cho rằng thực hữu, đạo gia chủ trương hư vô, dẫn đến sự khác biệt căn bản về quan điểm xã hội của Nho và Đạo.

2. "Chu Dịch" là nguồn gốc sâu xa của quan niệm nhân sinh của đạo gia.

Quan điểm luân lý của hai phái Nho và Đạo kỳ thực đều bắt nguồn từ "Chu Dịch", không có sự đồng đồ (cùng đường) mà bất đồng quy, xem như một nguồn mà rẽ đôi ngã vậy. Trong đó, triết lý nhân sinh của Nho gia phát triển từ càn thiên cương kiện, còn chuẩn tắc sinh hoạt của đạo gia lại là lấy khôn địa nhu cương làm phép tắc tiêu chuẩn.

Nên Nho gia cường điệu dương động, chủ trương phấn đấu, cạnh tranh, cương cường, còn đạo gia lại phải trương âm tĩnh, thôi sùng khiêm nhường, dung nhẫn, nhu thuận. Như là Nho gia chú trọng học tập, nhấn mạnh dục nhân, (giáo dục người) ra giáo để xứng vi quốc, vi xã hội ;

còn đạo gia lại đề xướng bất học, ra sức phế trừ giáo dục, chủ trương vi kỷ, vi tự nhiên. Thế là Nho gia nhấn mạnh "tự cường bất tức", đạo gia lại sùng phụng "vô vi vô dục".

Với tiền đề như trên, Nho gia nhấn mạnh trọng nhân nghĩa, tôn thánh hiền, còn đạo gia lại chủ trương chê bai nhân nghĩa, phế bỏ thánh hiền. Do vậy, giáo hoá của Nho gia là lấy "đại nhân kể dĩ minh vũ (trụ) chiếu tứ phương" làm tôn chỉ, còn tu dưỡng của đạo gia là chủ trương "bất cảm vi thiên hạ tiên" (không giám làm tổ tiên thiên hạ).

Theo đó nói rõ triết lý nhân sinh của nhị gia nho và đạo đã chọn lựa phương hướng phát triển dương cương âm nhu của "Chu Dịch", con đường nhân sinh của Nho gia là coi trọng cương cường, đạo gia lại chú trọng nhu nhược, vì vậy triết lý nhân sinh của nhị gia Nho, Đạo, cuối cùng đều thoát thai ra từ "Dịch". Quan điểm nhân sinh của đạo gia tuy khác xa so với tính tích cực của Nho gia, nhưng cùng chung một xã hội là thể thống nhất của âm dương động tĩnh, cần giữ được cân bằng động tĩnh, nhân sinh quan của đạo gia không thể thiếu sót, nếu không xã hội khó có thể dung hợp được.

3. "Chu Dịch" là nền tảng của triết lý "Lão Tử".

"Lão Tử" là bộ sách lớn hoàn mỹ nhất về tư tưởng biện chứng pháp thời kỳ chiến quốc, ngụ ý trong đó một triết lý vô cùng phong phú, nhưng tư tưởng triết lý của "Lão Tử" là bắt nguồn sâu xa ở "Dịch". Như trên đã đề cập, tư tưởng triết học của "Lão Tử" đối với "Chu Dịch", chủ yếu là sự kế thừa, phát triển quan trọng đối với tư tưởng biện chứng pháp và giao huy tương ấn với "Chu Dịch".

§4. ĐIỀU CHỈ DẪN QUAN TRỌNG CỦA QUAN HỆ DỊCH ĐẠO

Đạo gia và Nho gia cùng xuất xứ từ "Chu Dịch", nhưng về mặt nhận thức luận, quan điểm xã hội và nhân sinh quan lại có sự khác nhau xa một trời một vực. Trong đó chỉ ra một số điểm như sau :

I. SỰ NHẬN THỨC VỀ NGUỒN GỐC VŨ TRỤ CÓ SỰ ẢNH HƯỞNG QUAN TRỌNG ĐỐI VỚI THẾ GIỚI QUAN.

Dẫn đến sự đối lập sâu sắc về các mặt thế giới quan, nhân sinh quan và quan điểm lý luận giữa "Chu Dịch" và "Lão Tử", căn nguyên là do có sự khác nhau rất xa đối với nhận thức nguồn gốc vũ trụ, cũng tức là sự nhận thức đối với thế giới bản nguyên là có hay là không, là thực hay là hư, là duy vật hay là duy tâm ? Do nhận thức của "Chu Dịch" đối với nguồn gốc vũ trụ là thực có, vì vậy đã quyết định thứ nhân sinh quan này là tích cực và của đời người hữu vi (có làm việc, có chí khí).

Ngược lại, "Lão Tử" do nhận thức đối với nguồn gốc vũ trụ là hư vô, từ đó mà quyết định thái độ nhân sinh là tiêu cực, xuất thế và vô vi, dẫn đến ý nghĩa quan trọng đối với nhận thức nguồn gốc vũ trụ. Vì vậy vấn đề căn bản này quyết định tất cả các mặt nhận thức về nhân sinh. Trong lịch sử Trung Quốc sở dĩ có sự bất đồng về nhân sinh quan giữa Nho gia và hai phái Phật Đạo, nguyên nhân là ở sự nhận thức khác nhau đối với quan điểm hữu, vô và không quan, (quan điểm không thiết thực, xa thực tế), từ đó dẫn đến nhận thức về nguồn gốc vũ trụ gây nên ảnh hưởng to lớn đối với sự hình thành thế giới quan.

II. SỰ NHẬN THỨC VỀ ĐIỀU KIỆN CHUYỂN HOÁ MÂU THUẤN ĐỐI VỚI Ý NGHĨA QUAN TRỌNG CỦA NHÂN SINH QUAN.

Biện chứng pháp của "Chu Dịch" và "Lão Tử" đều là những tác phẩm rất kiệt xuất, nhưng kết quả lại hình thành hai thái độ nhân sinh tuyệt nhiên không giống nhau là tích cực và tiêu cực, căn nguyên là ở chỗ nhận thức bất đồng đối với điều kiện chuyển hoá mâu thuẫn. "Chu Dịch" nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng trong chuyển hoá mâu thuẫn của tính năng động chủ quan, vì vậy chủ trương tích cực nhập thế, nhấn mạnh hữu vi, nhấn mạnh sự thay đổi. Còn "Lão Tử" thì hoàn toàn trái ngược lại, thư tiêu điều kiện chuyển hoá mâu thuẫn, quá nhấn mạnh tự nhiên, sự chuyển hoá, coi thường tác dụng của năng lực con người trong sự chuyển hoá mâu thuẫn, đây cũng là nguyên nhân dẫn đến thủ triết học về nhân sinh quan tiêu cực.

III. QUAN ĐIỂM PHỦ ĐỊNH BIỆN CHỨNG ĐỐI VỚI SỰ ẢNH HƯỞNG QUAN TRỌNG CỦA TRIẾT LÝ NHÂN SINH.

Quy luật phát triển của sự vật là quy luật phủ định của phủ định, tức quy luật sự vật cũ không ngừng bị phủ định mà chuyển hoá thành sự vật mới; sự vật cũ tất nhiên diệt vong, sự vật mới tất nhiên giành được vị trí thay thế, đó là quy luật tất nhiên của phát triển sự vật. Sự mâu thuẫn sự vật mới cũ là nguyên nhân căn bản của phát triển sự vật.

"Chu Dịch" rất coi trọng sự sản sinh ra sự vật mới, làm nổi bật cao độ sự sinh (tương sinh bất tuyệt) và nhật tân (nhật nhật canh tân, đổi mới hàng ngày) mà còn làm nổi bật lên quan điểm phủ định của biện chứng. Tức nhấn mạnh sự phủ định tự ngã (tự mình) bằng thông qua sự

tiến hành vận động mâu thuẫn nội tại, mà không phải dựa vào ngoại lực, nên rất coi trọng dùng nỗ lực hữu vi để thực hiện sự chuyển hoá từ sự vật cũ sang sự vật mới, cũng tức là sự phủ định bằng nỗ lực chủ quan thực hiện sự vật mới thay cho sự vật cũ.

Vì vậy, "Chu Dịch" làm nổi bật tân sinh, cường điệu thượng tiến (nỗ lực hướng lên phía trước), dùng nhật tân để tượng trưng cho phủ định cụ sự vật, dùng hữu vi làm điều kiện cho sự chuyển hoá sự vật mới cũ.

Còn biện chứng pháp của "Lão Tử" sử dụng lại là lấy phủ định tuyệt đối làm hạt nhân, không có cảm tình hứng thú đối với tân sinh, chủ trương độn thế khứ tục (trốn tránh cuộc đời, xã hội), phế trừ nhân nghĩa trị quốc, lễ nghĩa hưng bang, phủ định toàn bộ đối với xã hội đương thời, nhất là phản đối hữu vi (có làm việc, có chí khí). Do "Lão Tử" đem phủ định và khẳng định đối lập lại với nhau, vì thế đã sử dụng quan điểm tiêu cực, khám phá nguyên tắc vô vi ẩn cư của xã hội, và đã đi theo con đường siêu thoát tinh thần của dưỡng tính và tu thân. "Lão Tử" đã trượt theo con đường của quan điểm phủ định siêu hình, là vì sự chán ghét đối với thời đại Xuân Thu chiến quốc, các chư hầu hỗn chiến cá lớn nuốt cá bé và sự thất vọng đối với sự nhân ái lễ nghĩa của Nho gia đương thời, đã nói rõ quan hệ mật thiết của sự hình thành hệ thống tư tưởng "Lão Tử" và bối cảnh xã hội đương thời.

Như trên đã nói rõ mối quan hệ giữa bối cảnh xã hội, nhân sinh quan và nhận thức triết học là rất mật thiết, mà còn có quan hệ nhân quả với nhau. Tức bối cảnh xã hội có thể cải biến nhận thức triết học, nhận thức triết học lại quyết định thái độ nhân sinh. Ngược lại, thái độ nhân sinh

quyết định đối với nhận thức của triết học và cả sự ảnh hưởng đối với xã hội. Khổng Tử và Lão Tử tuy sinh trưởng trong cùng một thời đại, trải qua cùng một hiện thực xã hội, nhưng ngược lại có thái độ nhân sinh bất đồng, nhất là về nhận thức biện chứng pháp duy vật, vũ trụ quan duy vật nên đã có ảnh hưởng quan trọng đối với sự hình thành nhân sinh quan chính xác.

Tóm lại, "Chu Dịch" không những là bộ kinh điển của Nho gia, cũng là bộ kinh điển đầu tiên của đạo gia, đã tỏ rõ quy luật cùng nguồn gốc và con đường đặc thù của nền văn hoá truyền thống Trung Quốc. "Lão Tử" kế thừa và phát triển tư tưởng biện chứng pháp và làm phát ra ánh sáng huy hoàng của "Kinh Dịch".



LÝ LUẬN CƠ BẢN VỀ TU LUYỆN NỘI ĐAN CỦA ĐẠO GIA

*T*huật tu luyện nội đan Đạo gia là thuật dưỡng sinh nội luyện được phát triển lên sau khi đã tổng kết sự giáo huấn của tu luyện ngoại đan và tiếp thu kinh nghiệm của ngoại đan mà tạo thành. Do đã dẫn ra đầy đủ về dịch lý, thu nạp học thuyết của Hoàng lão (tức học thuyết của đạo gia), lại tiếp thu luân lý của Trung y, từ đó đã làm cho tu luyện nội đan trở thành đoá hoa đặc sắc về dưỡng sinh có một hệ thống lý luận hoàn chỉnh và đã tích lũy được những kinh nghiệm tu luyện phong phú. Tu luyện nội đan đạo gia là của báu kỳ vĩ trong thuật dưỡng sinh truyền thống của Trung Quốc, thật rất đáng khai thác, như một tôn chỉ chân chính, là một phép vô thuật tuyệt diệu xác thực đối với sức khoẻ sống lâu trường thọ.

81 : LÝ LUẬN CƠ BẢN TU LUYỆN NỘI ĐẠO CỦA ĐẠO GIA

Theo văn hiến cổ đại đã ghi lại, các vị chân tu xưa kia đều trường thọ sống lâu, các vị danh sư tu luyện nội đan đạo gia đều cao thọ, như tương truyền Bành Tổ đã sống tới 800 tuổi, vì vậy, đây là một bảo tàng thư tịch không thể xoá nhoà, cần được coi trọng xứng đáng.

Ngày nay, giới khí công đã bắt đầu tiếp thu ưu điểm trong tu luyện nội đan của đạo gia, nội luyện của đạo gia không phải là khí công, là phương thức kiên trì tu luyện đặc hữu của tôn giáo, nhưng có ý nghĩa mở đường đối với khí công.

Do lý luận nội luyện của đạo gia sâu xa bí hiểm, thuật ngữ cũng rất đặc biệt, phương pháp tu luyện lại khó nắm vững, vì vậy cần phải nói rõ nguyên lý cơ bản, thuật ngữ chủ yếu và phương pháp tu luyện kiên trì của bộ môn này một cách tường tận.

I. SONG TU TÍNH MỆNH CỦA ĐẠO ĐAN.

Song tu tính mệnh là công phu cao nhất của nội luyện đạo đan; song tu tính mệnh là giáo huấn của pháp sư luyện đan. Vậy tính mệnh là gì ?

Tính là chỉ tâm tính, là tư duy tâm lý của người, tức tính là tâm chi thể, tâm là tính chi dụng (tính là thể hiện của tâm lòng, lòng là dùng tính để tỏ rõ). Mệnh là sinh mệnh, là công năng sinh lý của con người. Tức tính là thần chi mẫu, là tiên thiên chí thần ; mệnh là tổ của khí, đó là tiên thiên chi tinh. Như tác phẩm "Tính mệnh khuê chỉ" nổi tiếng về tính mệnh có nói : "tính giả, thần chi thủy,

thần bản vu tính ; Mệnh giả, khí chi thủy, khí thể vu mệnh". (tính là thủy tổ của thần, thần có gốc từ tính : mệnh là khởi thủy của khí, khí có gốc từ mệnh).

Phép nội đan đạo gia chia làm tam phẩm (3 đẳng cấp) thượng phẩm đan pháp, lấy thiên địa càn khôn làm đỉnh, thái cực vi lô (lò lửa, bếp lửa), nhật nguyệt vi thủy hỏa, di tính mệnh vi diên hống (chì và thủy ngân), như Lý Đạo Thuần nói :

Tối thượng nhất thừa giáo pháp dĩ thái hư vi đỉnh, thái cực vi lô, thành tịnh vi đan cơ, vô vi vị đan điền, tính mệnh vi diên hống, định tuệ vi thủy hỏa. ("Trung hoà tập. thí kim thạch").

Trung phẩm đan pháp lấy thần làm diên hống (chì và thủy ngân) lấy tý ngọ làm thủy hỏa, lấy tu tính khí làm mục đích Hạ phẩm đan pháp, lấy tinh huyết làm diên hống, lấy tâm thận làm thủy hỏa, lấy tu ngũ tạng làm mục đích.

Song tu tính mệnh là nguyên tắc tổng hoà nội đan đạo gia, như trong đó lại vì có sự lựa chọn tu tính mệnh mà có hai phân chi Nam Tống (lấy tu mệnh là chủ) và Bắc Tống (lấy tu tính là chủ), mặc dù có sự lựa chọn, nhưng song tu tính mệnh vẫn là tôn chỉ nội luyện chung của cả hai phái Nam Bắc Tống.

Song tu tính mệnh, gọi là tính theo nghĩa rộng mà nói là chỉ đức tính, bao gồm giữ đức của trời và đức tính của người, tức năng lực của đại tự nhiên. Theo nghĩa hẹp mà nói, chỉ đạo đức của người, Đạo gia chú trọng tu tính, quyết không phải là diên mệnh ích thọ (sống lâu có ích) một cách đơn thuần, mà là có cả thành phần tôn giáo tín ngưỡng trong đó, tức trở thành tiên nhân, thăng thiên, là tôn chỉ tối cao của tu tính đạo gia.

Tu tính đạo gia là chỉ sự tu luyện ý thức tư tưởng, điểm mốc cao nhất của tính tu luyện đạo gia là quay trở về với giới hạn vô tà vô vọng (không có tà ma hỗn độn) ở thời kỳ trước sơ khai hỗn độn thái hư, đạo gia cho rằng lúc bấy giờ là ở thời điểm đức toàn trí viên vậy (đức trí toàn vẹn đầy đủ). Đúng như "Lão Tử" đã nói : "Phục quy vu phác", "phục quy vu anh nhi hài nhi" là như vậy. Cũng đúng như "tính mệnh khuê chỉ" đã nói :

Phu học chi đại, mạc đại vu tính mệnh, tính mệnh chi thuyết,... hà vị chi tính, nguyên thủy chân như, nhất linh quỳnh quỳnh thị dã. Hà vị chi mệnh, thương nhiên chí tính, nhất khí nhân vân thị dã. (Việc lớn là học, không to hơn tính mệnh, nói về tính mệnh,... tính là gì, thời nguyên thủy còn thiên chân, sáng suốt quang minh thông thái, thế nào là mệnh, như trời xanh, chí tính, là khí trời mây bay tản mạn).

Mệnh của đạo gia là chỉ công năng sinh mệnh của nhân thể, vì thuộc ở tiên thiên trời phú, nên gọi là thiên mệnh. Tu mệnh tức chỉ thân tính khí của tu nhân, bao gồm luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần và luyện thần hoàn hư qua 3 giai đoạn, đạt đến giai đoạn hoàn hư tức là giai đoạn thăng thiên thành tiên. Vì vậy, tính và mệnh là hai bộ phận tổ thành của một quá trình nội luyện đạo gia, hai cái có mối liên quan hỗ trợ nhau. Tu tính là tiền đề của tu mệnh, tu mệnh là cơ sở của tu tính, vô tính mà mệnh bất lập, vô mệnh mà tính vô tồn. Đúng như "Trung hoà tập" đã nói : tính vô mệnh bất lập, mệnh vô tính bất tồn. Cũng như trong "Tính mệnh khuê chỉ" nói :

Có tính sẽ có mệnh, có mệnh ắt có tính, tính mệnh vốn không có thể phân tách, như lấy đó nói mệnh tại trời (tại thiên tác vị chi mệnh), nói tính là chỉ ở tại người (tại

nhân tặc vị chi tính), tính mệnh thực không phải là có hai, vậy nên tính vô mệnh bất lập, mệnh vô tính vô tồn.

Do đó gốc hỗ trợ cho cả tính mệnh, nên nguyên tắc nội đan đạo gia là tính mệnh song tu, nhưng cũng nên vì người mà lựa chọn về một bên. Mệnh đái nằm ở bụng dưới đan điền, là nguyên tinh nguyên khí chỉ hải, bình thường thể chất yếu kém, người mà tinh khí không đủ thì nên lựa chọn để tu mệnh, tính căn tại thượng đan điền nên hoàn cung, là gốc của thần, như trực tiếp tu tâm tính thì chọn bộ phận trên đầu người, nên đạo đan hữu lấy phái biệt Bắc tông hậu mệnh tiên tính của Khâu xử cơ làm đại biểu, và lấy phái biệt Nam Tống tiên mệnh hậu tính do Trương Bá Doan đứng đầu, mặc dù hai phái có sự chú trọng lệch nhau, nhưng đều là nhiệm vụ sửa cả tính và mệnh.

Các vị tu đan gia công phu cao kiến, việc tu luyện khí công về mệnh được chọn đúng lúc, thì luyện tập khí công về tính là thời khắc không thể tách rời nhau.

II. LÝ LUẬN PHẢN HOÀN NỘI ĐAN ĐẠO GIA.

Đạo gia rất chú trọng mối quan hệ tiên hậu thiên cho rằng tiên hậu thiên có mối quan hệ với nhau rất mật thiết. Và cho rằng tiên thiên là thể của hậu thiên, hậu thiên là vật dụng của tiên thiên, đây là cơ sở lý luận tu luyện phản hoàn của đạo gia. Vì vậy nhấn mạnh song tu tiên hậu thiên, mục đích là hậu thiên phản hoàn tiên thiên, bao gồm phản hoàn của âm dương thủy hỏa, của sinh trực tinh, của nội tạng khí cả phản hoàn của tinh khí thần, chủ yếu được trình bày thông qua bát quái, hà đồ lạc thư Kinh lạc, ngũ tạng của Trung y.

Phản hoàn nội đan đạo gia hàm nghĩa rất rộng, là lý

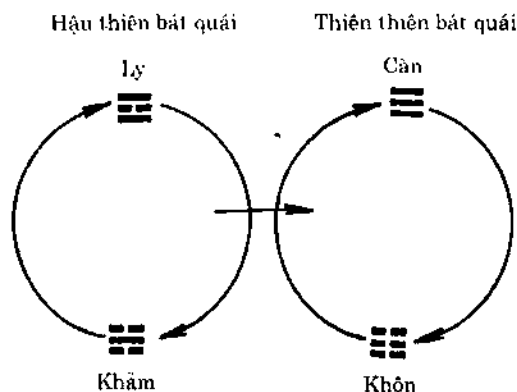
luận quan trọng của đạo gia. Đúng như Minh Trương Tam Phong đã nói : "Thuận vi phạm, nghịch vi tiên", đây là mối quan hệ rất lớn về quan điểm "quy căn phục mệnh" của "Lão Tử".

Quan điểm tổng quát lý luận phản hoàn của đạo gia là "phản phác hoàn chân", "phản phác quy anh" (hài nhi). Như "kim đan chính tông" nói : "về tu luyện nội đan chi pháp, theo phép rèn luyện và sự thành công đó, có thể hồi sinh khỏi tử, phản lão hoàn anh (cải lão hoàn đồng)". (Hồ hống thành biên, đăng tải trong "chính thống đạo tạng" quyển 40 trang 32230) quy nạp lại, chủ yếu bao gồm mấy nội dung như sau :

1. Lý luận tiên thiên phản hoàn chủ yếu bao gồm hai nội dung :

Bát quái hậu thiên phản hoàn bát quái tiên thiên : tức chỉ hai quẻ khảm ly, bát quái hậu thiên phản hồi căn khôn bát quái tiên thiên; con người sau khi sinh ra, khảm ly thủy hỏa giao tế, một hào dương trong căn sa xuống cung khôn mà thành quẻ khảm, một hào âm trong khảm giúp đỡ cho cung căn mà thành quẻ ly, như là căn khôn mất đi vẻ viên mãn mà thành khảm ly. Xem Hình 114 - 1.

Con đường tắt của bát quái tiên thiên phản hoàn là phép bổ khảm điền ly, tức đem hào dương trong khảm điền và trong ly, làm cho hư trong ly hoàn nguyên thành căn tam mãn, đem hào âm trong ly giao lưu với khảm, làm cho quẻ khảm phục quy về quẻ khôn. Kết quả là trong hai quẻ ly và quẻ khảm đổi chỗ cho nhau, từ đó mà làm cho ly thành căn, khảm thành khôn, như vậy, khôn đỉnh căn lô (lò lửa của cung căn) trước khi khảm ly chưa trao đổi cho nhau đổi thành căn đỉnh khôn lô (lò lửa của cung khôn).



Hình 114-1
Bổ khảm diễn ly.

Lấy quẻ khảm điền vào quẻ ly, tức là đem dương khí của tiên thiên; khảm thông qua vòng trời tiểu chu mạch nhâm đốc tàng chứa ở hạ đan điền, đi qua trung đan điền lại quay về thượng đan điền (nê hoàn cung), đây là quá trình thuộc về luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần, và quá trình luyện thần hoàn hư, đây cũng tức là bát quái hậu thiên quay trở về bát quái tiên thiên.

Đúng như "tính mệnh khuê chỉ" đã nói : "dẫn khảm nội hoàng nam (như con trai hùng) phối (hợp), ly trung huyền nữ (như gái đảm), phu thê nhất cấu (giao cấu) tức biến thuần càn, vì chi thủ khảm điền ly, phục ngã tiên thiên bản thể", (trở về gốc rễ tiên thiên). Trong sách "ngô chân thiên" của Trương Bá Đaoan cũng nói : "Thủ tương khảm vị trung tâm thực, điểm hoá ly cung phục lý âm, tông thư biến thành càn quái thể, tiềm tàng phi được tông do tâm". ("Hãy đặt thực lòng trong quẻ khảm, điểm hoá cung ly bụng hoà âm, từ đó biến thành càn quái thể, tiềm

tàng nhảy vọt vốn "do tâm").

Lý luận về lạc thư hậu thiên trở về với hà đồ tiên thiên :

Ngũ tạng của thân thể con người đều có sự tương ứng về chữ số phân biệt với hà đồ lạc thư. Trong đó, thận thủy vị nhất, là phương bắc, can mộc vị tam vị trí là phương đông, tâm hỏa vị nhị vị trí là phương nam, phế kim vị tứ vị trí là phương tây, thành số vị sinh số thêm thổ số là ngũ (năm), tức thành số của thận là lục (sáu), thành số của can (gan) là bát (tám), tâm là thất (bảy), phế là cửu (chín), tỳ là thập (mười).

Lạc thư phản hoàn tiên thiên hà đồ tức chỉ chín số kim quay trở về thành số bảy, bảy số hỏa phục quy về số chín, lại thất phản cửu hoàn", ngũ khí quy nguyên, như sách "Kim đan tứ bách tự" của Trương Bá Doan nói : "thất nãi (tức là) hỏa số, cửu nãi kim số, lấy hỏa luyện kim, đây là kim đan phản bản hoàn nguyên vậy". (Kim đan quay trở về gốc hoàn nguyên).

2. Lý luận phản hoàn của tinh.

Tu luyện nội đan đạo gia rất coi trọng sự phản hoàn của tinh, và xem là nội dung chủ yếu của diễn tinh bổ não và chu thiên công nhâm đốc (công năng của mạch nhâm đốc). Phản hoàn của tinh, chủ yếu chỉ sự phản hoàn của sinh trực tinh. Đạo gia cường điệu trong quá trình luyện đan, như xuất hiện động khí, biết là tính động thì dùng vũ hỏa (nhịp tiết tấu hô hấp khá mạnh lấy thở ra là chủ yếu) như đem nó tổng qua cửa cống, sau đó dựa ven theo mạch đốc đưa qua cửa ngọc chằm nhập lên đan điền, lại cho đi qua mạch nhâm hạ nhập trung đan điền rồi giữ chứa ở hạ đan điền, đạo gia gọi quá trình này là "thái dục" (lấy

thuốc), lấy giữ tập trung lại đến một trình độ nhất định thì kết đan hoàn thành sự tu luyện nội đan.

3. Phản hoàn tinh khí.

Phản hoàn của tinh như trước đã trình bày, là chỉ tính của dục động, kinh qua tiểu chu thiên phản hoàn thành nguyên tinh, rồi tàng quy về hạ đan điền. Phản hoàn của khí, là chỉ khí của hậu thiên phản hoàn thành "khí" của tiên thiên, khí của tiên thiên là nguyên khí, giống như vậy, kinh qua chu thiên công đem khí của ngũ tạng chuyển đổi thành nguyên khí, quy tàng về vùng đan điền ở dưới rốn. Phản hoàn của thần, thuộc về hoàn hư, tức phản hoàn thành nguyên thần thái hư, cũng tức là theo ý "phục quy vu phác" của "Lão Tử".

"Lão Tử" : "Chí hư cực, thủ tĩnh yên" (chương 16), "hữu sinh vu vô". (Chương 40) "Cực chí hư, là giữ yên tĩnh", "hữu sinh ở vô" là cơ sở lý luận hoàn-hư của đạo gia. Tức là trong quá trình tu luyện đem ngũ thần : (gồm : Thần, hồn, phách, ý, chí) phục quy ở nguyên thần và tàng chứa ở đan điền.

III. LÝ LUẬN TU LUYỆN TINH KHÍ THẦN.

Bộ môn lý luận tu luyện tinh khí thần của đạo gia là một hệ thống lý luận tu luyện đã tổng kết về Trung y học, triết học và tôn giáo tín ngưỡng mà xây dựng nên. Mục đích tu luyện tinh khí thần là đem tinh khí thần hậu thiên phản hoàn thành nguyên tinh, nguyên thần, nguyên khí. Tức luyện khí công đến một lúc có một trình độ nhất định, nguyên tinh, nguyên khí đã (du ly) tách rời ra và nguyên thần đã bắt đầu loé sáng, thu vào giữ kín được chắc chắn và phân biệt phong giữ tàng chứa được tam ở đan điền.

Như quyển "tính mệnh khuê chỉ" đã nói :

Nguyên tinh giả, luyện nguyên tinh, trừu (thu giữ) khâm trung chi nguyên dương dã, nguyên tinh cố tắc giao cảm chi tinh tự bất tiết lộ. Luyện khí giả, luyện nguyên khí, bổ ly trung chi nguyên âm dã, nguyên khí trú (đứng lại) tắc hô hấp chi khí tự bất xuất nhập. Luyện thần giả, luyện nguyên thần, khâm ly hợp thể nhi phục càn nguyên, nguyên thần ngưng (tinh thần tập trung lại) tắc tư lự (suy nghĩ kỹ) chi thần tự nhiên thái định (thư thái khoẻ mạnh ổn định), nội ngoại kiêm tu thành tiên hĩ (tu luyện được cả trong ngoài để thành tiên vậy), (nội ngoại nhị được thuyết).

Tinh khí thần là tam bảo của nhân thể (ba thứ của báu của con người) là thể thống nhất không thể tách rời, từ xưa "Kinh Dịch" đã chỉ rõ tam bảo này dựa vào nhau để tồn tại. Như nói : tính khí vi vật, du hồn vi phục ("Dịch". Hệ từ).

Tức nói : tinh khí thần là tam hợp nhất thể (một thể ba hợp) tinh khí là thể, thần là thứ được sử dụng (thần vi chi dụng), trong đó thần lại là chủ thể. "Chu Dịch" còn nhấn mạnh : "tẩy tâm" (rửa lòng), như nói : "thánh nhân dĩ thủ tiên tâm, (tẩy tâm), thoát tàng vu mật", (thôi cất dấu ở chỗ kín)... Tẩy tâm tức ý nói giữ ý niệm suy nghĩ yên tĩnh, (địch niệm tĩnh lự), là điểm quan trọng nhất trong tu luyện tinh khí thần, và "huyền kỷ" (huyền tự mình) của đạo gia là nhất trí.

Luyện tinh khí thần chia làm ba giai đoạn : luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần và luyện thần hoá hư. Luyện tinh hoá khí ước cần 100 ngày, nên lại gọi là bách nhật quan (của 100 ngày). Luyện khí hoá thần ít nhất cần

theo lịch pháp vào tháng 10, nên còn gọi là thập nguyệt quan (cửa tháng 10). Luyện thần hoàn hư thì cần phải công phu tập 9 năm nên gọi là cửu viên quan (cửa chín năm), mục đích cuối cùng nhất là kết đan thành tiên.

§2 : CÔNG PHÁP NỘI ĐAN ĐẠO GIA.

Công pháp nội đan đạo gia là tinh hoa trong tinh công đạo giáo, là công pháp tối cao của tu luyện đạo gia. Mục đích không những là bảo dưỡng thân thể, chủ yếu còn ở chỗ có kiên trì tu luyện của đặc điểm tôn giáo, thuộc tiên thuật của đạo học. Tu trì đạo gia chủ yếu có hai nội dung : một là tiên thuật của tu luyện nội đan, một là thần thuật của phù chú đạo triện tức đan đỉnh phái và phù triện phái. Mục đích tu luyện đạo gia là cần phải đạt đến điểm mốc "tiên nhân" và tiến tới giới hạn địa vị "Nhân nhân" (người có nhân) của Nho gia, thành phật".

Tu luyện nội đan là nói một cách tương đối so với ngoại đan, là chỉ phương pháp tu luyện của quá trình đạt được kết đan thành tiên thông qua xây dựng cơ sở nội đan và luyện tinh hoá khí... Tu luyện nội đan là tinh túy của phái đan đỉnh. Chỉ đạo lý luận của tu luyện nội đan là ông tổ của đan kinh : "Chu dịch tham đồng Khế".

Chính giữa lúc thuật ngoại đan thành tiên nhiều lần bị thất bại, luôn luôn phát sinh phục đan trúng độc, đến mức uy tín đan thuật đạo giáo bị hạ thấp, thì Ngụy Bá Dương thời Đông Hán đem dịch lý dẫn đưa vào nội đan thuật, và kết hợp với tư tưởng của "Lão Tử" xây dựng nên một bộ môn lý luận nội đan hoàn chỉnh, đã cứu vãn sự suy

sự của thuật nội đan, thúc đẩy sự phát triển của phái nội đan. Từ đó, tu luyện nội đan đã tiến sang một chân trời mới.

Tác phẩm đan kinh vĩ đại có tính vạch thời đại "Chu dịch tham đồng Khế" của Ngụy Bá Dương, sự ứng dụng tinh tế xuất sắc của dịch lý trong tu luyện dưỡng sinh, đã làm cho bộ môn này trở thành "Vạn cổ đan Kinh Chi Tổ". Từ đó lấy dịch lý làm chỉ đạo sách viết về tu luyện nội đan đạo gia trở thành khuôn mẫu của bát quái, thái cực đồ và hà đồ lạc thư, nhất là cuốn "vô cực đồ" của Trần Đoàn thời Tống đã phát triển sự ứng dụng lý luận tiên hậu thiên bát quái của dịch lý và lý luận thái cực trong tu luyện nội đan, hoàn bị lý luận phản hoàn của tu luyện nội đan, trở thành sự tu trì tối thượng thừa của đạo gia lý luận song tu tính mệnh, và trở thành một bộ sách vĩ đại về tu luyện nội đan đạo gia kế tiếp sau quyển "Chu dịch tham đồng Khế".

Hai quyển "Chu dịch tham đồng Khế" và "Vô cực đồ" đã có ảnh hưởng sâu sắc đối với thuật nội đan đạo gia, làm cho lý luận của thuật nội đan không ngừng được nâng cao, theo sự thăng hoa của lý luận nội đan, phương pháp tu luyện của nội đan không ngừng được cải tiến, và dần dần trở thành bảo tàng dưỡng sinh Trung Quốc có ảnh hưởng sâu rộng, đóng góp cho sự nghiệp chăm sóc sức khỏe của toàn dân tộc Trung Hoa. Đồng thời do sự lưu truyền của thuật tu luyện nội đan, đã có tác dụng thúc đẩy to lớn về mặt khách quan đối với sự phát triển của đạo gia.

Tu luyện nội đan đạo gia là lấy "Chu dịch" làm lý luận chỉ đạo, thủy tổ của nội đan đạo gia - "Chu dịch tham đồng khế", tỏ rõ minh xác thuật luyện đan của đạo gia là lấy "Thái dịch", "Hoàng lão" và "Lô hoả" (chỉ tu dưỡng

thành công), làm cơ sở của lý luận như "tham đồng Khế, ngũ tương loại" nói : "tam đạo do nhất, cụ xuất kính lộ" (3 con đường do từ 1, có đầy đủ lối ra đi theo đường tắt). Cái gọi là "tham đồng Khế" tức chỉ sự hợp nhất khế ước ba thứ như trên đã nói : "tham đồng Khế" đã khéo dung hợp thông suốt một cách kiệt xuất đưa dịch lý vận dụng trong thuật luyện đan, đã làm giàu có thêm sức lực sinh mệnh của tu luyện nội đan làm cho thuật nội đan đạo giáo do có sự thăng hoa của thuật ngoại đan là tu luyện nội công ở vị trí cao đã trở thành bảo bối trong đạo học. Đến ngày nay vẫn có giá trị quan trọng trong tu luyện dưỡng sinh.

§3. "CHU DỊCH THAM ĐỒNG KHẾ" VÀ NỘI ĐAN TU LUYỆN

"Chu dịch tham đồng Khế" là thủy tổ của vạn đan, tức là Kinh điển của luyện ngoại đan (Kim đan), là trước tác tu tiên luyện nội đan, đặc biệt là tác phẩm chuyên luận về luyện đan.

Quyển sách đã vận dụng lý luận bát quái của "Chu dịch", đem dịch lý và Hoàng Lão dung hoà vào một lò luyện, là một bộ tập đại thành tổng kết lý luận nội ngoại đan lịch đại, là trước tác quan trọng của phái đan đỉnh đạo giáo. Sự thành công bậc nhất là "Chu dịch tham đồng Khế" đã dẫn nhập dịch lý vào trong thuật luyện đan nội ngoại, làm cho lý luận thuật luyện đan được thăng hoa, nhất là về mặt luyện nội đan càng thêm tinh thâm thấu đáo. Có giá trị quan trọng trong phương diện kiện thân nội dưỡng (dưỡng sinh bên trong có thể khoẻ mạnh).

"Chu dịch tham đồng Khế" cho rằng thân thể người giống như một cái lò đỉnh nhỏ, âm dương vận biến trong đó không xa rời nhau, và lấy cân khôn của "Chu dịch" làm sáng đỉnh lò, lấy cân làm nổi trên, khôn làm nổi dưới, và trời ở bên trên, đất ở dưới đều nhất trí, và đỉnh khí của luyện đan là lò ở trên, và đỉnh ở dưới là tương đồng, cũng tức là "âm tại thượng, dương hạ hôn" của "tham đồng Khế" (âm ở bên trên, dương chạy ở phía dưới).

"Chu dịch tham đồng Khế" cho rằng khảm ly là "được vật" (chất thuốc), bởi vì khảm là nước, ly là lửa, (thủy - hoả) sự biến hoá của được vật trên thực tế cũng tức là sự biến hoá của âm dương thủy hoả, như chì và thủy ngân, hai cái là sự giống nhau về tính của thủy hoả âm dương. Sự thích ứng tương thông về thuật luyện nội ngoại đan của "tham đồng Khế" đúng như hai loại giống nhau của Khảm ly chì và thủy ngân. Vô phi tính chì dư khí, thủy chì dư hoả nhi dĩ kỷ, (có tính thì được khí, có nước thì được lửa) tức chỉ thủy hoả sự biến hoá thăng giáng của tính khí âm dương, thủy hoả.

Hoả hậu (lượng nhiệt của lửa) của "Chu dịch tham đồng Khế" là lấy bát quái nạp giáp nạp chi của "Chu dịch" và sự tương ứng với ngày tháng làm nguyên tắc và nguyên lý là ở chỗ âm dương tiêu tức. Tức khi dương trưởng âm tiêu thì "tiến dương hoả". Khi dương tiêu âm tức (trưởng) thì "thoái âm phù", mục đích là làm cho sự tiêu trưởng tính khí nhân thể cùng với sự vận chuyển của ngày tháng tạo thành sự đồng bộ với chu kỳ tiêu ứng âm dương, từ đó làm cho hoàn cảnh trong ngoài cùng nhất trí, đây là nguyên tắc quan trọng của tu luyện nhân thể ? Vô luận lấy mặt trời thay mặt trăng làm hệ tham chúc, sự nắm

vững hoá hậu đó đều có tính chu kỳ nghiêm khắc, đây cũng là sự tinh túy của "Chu dịch tham đồng Khế", như lấy sự tương ứng giữa 64 quẻ và ngày, tháng, tức lấy 12 quái có tính chất đại biểu giai đoạn trong đó, gồm các quẻ : phục, lâm, thái, đại trang, quái, càn, cấu, độn, phủ, quan bóc, khôn tạo thành 12 quẻ tiêu tức nổi tiếng (thập nhị tịch quái), có thể đại biểu cho chu kỳ tiêu tức âm dương của ngày, tháng, năm, từ đó mà năm vững được hoá hậu. Như tiền lục quái (6 quẻ trước) (từ quẻ phục tháng 11 đến quẻ càn năm sau) là thời kỳ dương trưởng âm tiêu, hậu lục quái (6 quẻ sau) (từ quẻ cấu tháng 5 đến quẻ khôn tháng 10) là giai đoạn âm trưởng dương tiêu ; giai đoạn dương trưởng thích nghi với "tiến dương hoá" (hô hấp lấy hấp (hít vào) làm chủ, cường độ hô hấp và nhịp thở đều tăng lên), tinh khí là thời kỳ do mạch đốc thượng thăng, giai đoạn âm trưởng thích nghi với "thoái âm phù" (hô hấp lấy hô làm chủ (thở ra là chính), cường độ hô hấp và nhịp thở yếu dần đi), tinh khí là thời kỳ do mạch nhâm hạ xuống.

Như lấy ngày làm hệ tham chiếu, tức thời gian từ giờ tý đến giờ ngọ trong một ngày, thời tiết mùa xuân, hạ trong một năm thích nghi với "tiến dương hoá", mà từ giờ ngọ đến giờ tý, và thời tiết thu đông thì thích nghi với "thoái âm phù". Như lấy tháng làm hệ tham chiếu thì lấy bát quái để phân biệt nạp giáp. Tức : Càn, Khôn phân biệt là mãn nguyệt (đầy tháng) và hồi nguyệt (cuối tháng), là cực điểm của âm dương, quẻ cấn và quẻ đoài phân biệt là thượng, hạ huyền (thượng bán nguyệt hạ bán nguyệt) là trung điểm của âm dương, quẻ tốn và quẻ chấn phân biệt là nguyệt sinh phách (khí phách) và nguyệt tiêm sinh minh cả thấy tám tháng nguyệt tượng, trong đó, từ hồi đến vọng là dương tức âm tiêu đúng với "tiến dương hoá". Từ vọng đến

hối lại là âm tức dương tiêu ứng với "thoái âm phù".

Theo trên "Chu dịch tham đồng Khế" dẫn đến sự vận dụng bát quái của "Chu dịch" và lý luận âm dương tiêu tức của 64 quẻ bói, kết hợp với chu kỳ vận hành của ngày tháng, để lấy đó làm tiêu chí cho hoả hậu âm dương, tiến thoái luyện đan nội ngoại. Chỉ ra nhân thể con người không phải là một cá thể đơn độc, mà là một chỉnh thể có tương quan với hoàn cảnh trong ngoài, luyện đan dưỡng sinh chỉ có thể dung hợp với hoàn cảnh bên ngoài (xung quanh) mới có thể đạt đến trình độ cao của dưỡng tính diên mệnh (sống lâu mạnh khỏe). Đây cũng là giá trị chủ yếu của "Chu dịch tham đồng Khế".

84. THUẬT KIM ĐAN TRONG TẬP "BẢO PHÁC TỬ" CỦA CÁT HỒNG

Thành tựu dưỡng sinh của Cát Hồng chủ yếu có ba phép : một là đề xuất thai tức công chuyện công thổ trợ thai, hai là coi trọng phòng trung công, ba là đặc biệt đề xướng thuật luyện đan.

Nội thiên "Bảo phác tử" của Cát Hồng gồm 10 quyển lấy "Kim đan" và "Hoàng bạch" làm tác phẩm chuyên về luyện đan.

Sự cống hiến chủ yếu ở đây là đã nêu bật được phương pháp cụ thể của luyện đan, đã bổ sung những điểm chưa đầy đủ của "tham đồng Khế", đồng thời về mặt khách quan đã mở ra con đường sớm nhất cho sự thực nghiệm hoá học thời kỳ đầu tiên của Trung Quốc. Nguyên nhân của Cát Hồng coi trọng luyện đan là việc

phản đối dùng thuốc thảo mộc (cây cỏ), như ông nói : "Thảo mộc chỉ được, mai chi tức phụ (hủ), chủ chi tức lan, thiêu chi tức tiêu, bất năng tự sinh, hà năng sinh nhân hồ ? " (Bào phác tử. Kim đan) (Loại thuốc cây cỏ, nếu chôn vùi nó xuống sẽ bị mục, nấu lên sẽ nát, thiêu đốt đi sẽ bị cháy thành tro, không có khả năng tự sinh làm sao có thể làm sống người được ?).

Còn "Phụ kim đan chi vi vật, thiêu chi du cửu, biến hoá du diệu". Còn kim đan vốn là vật chất, đốt lửa càng lâu, thì sự biến hoá càng kỳ diệu (thần kỳ).

"Hoàng kim nhập hoả, bách luyện bất tiêu, mai chi, tốt thiên bất hủ... thử cái giả cầu vu ngoại vật dĩ tự kiên cố, hữu như chi (chỉ) chi dưỡng hoả nhi bất khả diệt", (như vàng cho vào lửa, luyện hăm lần không bị tiêu tan, còn nó đi, suốt ngày không bị hoen rỉ, ... ở đây vì muốn mong cầu ở ngoại vật để lấy được sự kiên cố cho mình, giống như chất mỡ dầu được cháy không thể dập tắt", cho rằng sau khi đã tin phục kim đan thì có thể đạt được diên niên ích thọ, thậm chí đạt được phản lão hoàn đồng.

Như nói : "Phàm là thảo mộc đốt đi sẽ thành tro bụi, còn đan sa đốt nó đi sẽ thành thủy ngân, tích biến lại hoàn thành đan sa... nên có thể làm cho con người sinh trường, thần tiên độc kiến thử lý hĩ", (thần tiên chỉ thấy điều lý lẽ này vậy), rồi chuyên tâm với luyện đan thạch, và trong quá trình luyện đan đã phát hiện được hiện tượng thăng hoa trong phản ứng hoá học chất khoáng, đã quan sát được phản ứng hoàn nguyên giữa chất đan sa với Oxy hoá thủy ngân, về mặt khách quan đã tích lũy được nhiều kinh nghiệm cho các bộ môn luyện kim bào chế thuốc, và hoá học của Trung Quốc.

Như vậy "Bảo phác tự nội thiên" của Cát Hồng đã trở thành pho sách lớn của thuật luyện đan Trung Quốc, nên cũng có thể gọi đó là Bộ Kinh điển của phép ngoại đan.

Tóm lại, kinh điển tu luyện nội đan của đạo gia - "Chu dịch tham đồng Khế" là bắt nguồn từ dịch lý. Bộ môn pháp bảo tu luyện nội đan này có giá trị quan trọng trong tu luyện dưỡng sinh, và hoàn toàn có thể thấy được sự dưỡng tính diên mệnh, tức là sống lâu trường thọ vậy.



CÔNG PHÁP CƠ BẢN TU LUYỆN NỘI ĐAN CỦA ĐẠO GIA

Tu luyện nội đan đạo gia vốn là phương pháp tu luyện thành tiên của đạo giáo, không phải giống hệt như khi công, nhưng hoàn toàn có thể dựa vào đó mà xem xét thấy được phép nhiếp sinh dưỡng tính, tức là phép dưỡng sinh tăng sức khoẻ con người. Nội đan tu luyện tuy phức tạp, nhưng tôn chỉ đó không bị những ý niệm khống chế, mà là được tiến hành dưới trạng thái của vô ký, vô niệm, vô dục (tức là quên đi mọi ham muốn, mọi lo nghĩ, và quên luôn cả chính bản thân), đây cũng là sự khác biệt căn bản so với khí công.

I. ĐẶT LÒ BÀY ĐỈNH LƯU HƯƠNG.

Lô đỉnh tức là cái nổi và cái bấp của luyện đan, phái đan gia lấy thân thể của chính mình làm cái đỉnh lò, lấy hai quả càn khôn làm phương vị của lô đỉnh, đúng như sách đan thư đã nói : "An lô lập tảo pháp càn khôn". (Phép dựng lò đặt bếp càn khôn).

Tu luyện nội đan đạo gia đem trời đất vũ trụ ví như

một lò nung lớn, và so sánh bản thân người như một đỉnh lư hương nhỏ bé của luyện đan : nên thuật nội đan được gọi là đan đỉnh thuật, giữa đỉnh lò nhỏ và đỉnh lò to lại có sự thông ứng với nhau... Tinh khí thần làm được vật, sau khi Kinh qua tu luyện, đem tinh khí thần chuyển hoá thành nguyên thanh, nguyên khí, nguyên thần quy tàng ở trong đan điền, kết thành kim đan, từ đó mà đặt định cơ sở vật chất cho sự thành tiên.

Phái nội đan lấy đan điền làm đỉnh lò, thượng đan điền làm đỉnh, hạ đan điền làm lò, đợi đến khi tu luyện đạt mức đan kết thành thai, thì lò đỉnh thay thế cho nhau thành thượng đan điền là lò, hạ đan điền là đỉnh. Cuối cùng ly hoán cho càn, khảm hoàn cho khôn, tức đạt tiêu chí hậu thiên hoàn xuyên tiên thiên. Đỉnh lò của đạo đan còn dựa vào sự chuyển hoá chu thiên to nhỏ mà phát sinh xô dịch vị trí, như tiểu chu thiên thời đỉnh lò tại phúc bộ đan điền (đan điền bụng), đại chu thiên thời ở đan điền ngực, giai đoạn hoàn hư thì di chuyển đi lên đan điền ở bộ phận đầu não.

Cụ thể là đem càn khôn ví như đỉnh lò nội luyện, lấy khảm ly thuỷ hoả (tinh khí thần) làm được vật, (vị thuốc), lục thập tứ quái (64 quẻ) làm hoả hầu pháp độ, làm tinh khí thần ngưng kết lại ở đan điền, kết thành kim đan, như "Chu dịch tham đồng Khế" đã nói :

Càn khôn giả, dịch chi môn hộ, chúng quái chi phụ mẫu. Khảm ly khuông quách, vận cốc chính chu. (Khảm ly làm vành xe, vận chuyển quay vòng, theo trục chính giữa), tấn mẫu tứ quái, (con cái con dục bốn quẻ), dĩ vi thác thuốc dịch vị (nói là) khảm ly (cho là túi ống dịch là khảm ly) khảm ly giả càn khôn nhị dụng... chu lưu hành lục hư... thăng giáng vu trung, bao nang vạn vật, vi đạo kỷ cương. (toàn thể vạn vật bao la là kỷ cương của dịch đạo).

Túc nói cần khôn là đỉnh lò luyện đan, khảm ly là được vật (vị thuốc) thăng giáng giữa các quẻ : Chấn, đoài, tốn, cần làm thành pháp độ để nắm vững hoả hâu, như "Tĩnh mệnh khuê chỉ" đã nói : "Phàm là tu kim dịch (tĩnh dịch Kim khí) đại đan tất phải trước tiên đặt lò dựng đỉnh,... vị trí của cần là đỉnh (lư hương), vị trí của khôn là lò, (lò lửa), trong lò dương thăng âm giáng không sai... hoả hâu điều đỉnh, luyện thành chí bảo, nên Thanh Hà Tử nói : "đỉnh phi kim đỉnh, lô phi ngọc lô, hoả tòng tê hạ phát, thuỷ hướng đỉnh trung phù... thủ vị chi đại đỉnh lô dã". (đỉnh không phải là đỉnh vàng, lò không phải là lò ngọc, lửa từ phía ... rốn mà phát ra, thuỷ phù hợp theo hướng đỉnh trung... Ở đây nói là đỉnh lò cỡ đại vậy").

Ngoài đó ra, nội trong đỉnh lò thân thể con người, còn có tiểu đỉnh lò, ("Tĩnh mệnh khuê chỉ") lấy hoàng đình làm đỉnh (lư hương), lấy khí huyết làm lò, vì là sự liên quan với nhau giữa các vị trí hoàng đình và hệ kinh lạc, và là vị trí của giao hội bách mạch của cơ thể con người, nói rõ điều căn bản của luyện nội đan, là luyện tập cho khí huyết lưu thông, chỉ ra ở đỉnh lô nội luyện chu thiên công, nói rõ là : Khí lưu. (Khí lưu động).

II. TRÚC CƠ LUYỆN KỶ. (XÂY NỀN TỰ LUYỆN)

Trúc : Kiến trúc, cơ : cơ sở. Trúc cơ địa tức huyện Kỷ, chỉ sự chuẩn bị trước khi luyện công nội đan, chủ yếu là minh tâm lự niệm (bình yên suy ngẫm - tâm niệm), như phép "Thử tình" của Lão Tử, "Toạ vong" của Trang Tử, và "Thủ nhất" của "Thái bình Kinh".

Luyện Kỷ, tức "tẩy tâm" mà "Chu dịch" đã chỉ ra. Từ đó nên gọi là luyện Kỷ, là bởi do "Kỷ" và quẻ ly trong bát quái nạp giáp phối thuộc với nhau, còn quẻ ly và tâm của

lòng người lại đối ứng với nhau, nên "luyện Kỷ" là thuật ngũ luyện đan của đạo gia này tức nói đến tu tâm vậy.

Mấu chốt của luyện kỷ là ở chỗ "hoàn hư", gọi là hoàn hư tức là tiến đến giới hạn của sự hỗn độn chưa bị phá xua tan của "thái hư", như thái cực của dịch lý, sự vô dục của "Lão Tử" ở trạng thái chân phác. (Chân thật chất phác).

Trúc cơ (cơ sở Kiến trúc) cần phải qua một giai đoạn gây men nên còn gọi là bách nhật trúc cơ. Có thể phụ trợ giúp vào để đạt được nội thị phản chiếu, vong tình nội quang Thủ nhất tâm thư (ăn chay), tồn tâm minh tướng (giữ lòng suy nghĩ sâu xa) hoặc số tức điều đình. (tính toán điều đình giải hoà)... như "Hoàng đình Kinh" có nói :

Hư vô tịch không trung tố, Sử hình như thị bất đương ô;

Cửu thất chính toạ thần minh sát, tồn tâm bách niệm thị tiết độ. ("Thường niệm chương")

(Hư vô tịch mịch một màu giữa không trung làm cho hình ảnh như là không có vết nhơ.

Cửu thất đặt giữa nhà thần minh ;

Còn lại trong lòng trăm lời tâm niệm đúng đắn.)

Cũng như quyển "ngộ chân thiên" có nói :

Tâm tâm tâm vườn phương thốn cơ,

Tam thiên công phu dư thiên tế,

Tự nhiên hữu đỉnh phan long hổ,

Hà tất đảm gia lự tử thê.

Tắm lòng người vườn thật thông minh (cơ linh)

Công phu gấp ba nghìn lần với tế thiên (bằng trời)

Tự nhiên có đỉnh lò đốt thiêu long hổ,

Hà tất gánh vác gia đình lo tử thê (vợ con)

Điều đó chỉ ra luyện Kỷ định thần có ý nghĩa quan trọng trong tu luyện nội đan.

III. SINH ĐƯỢC THÁI ĐƯỢC (THUỐC SỐNG VÀ TÌM CHỌN THUỐC)

"Được" của nội đan là nguyên lựu của đỉnh nội tu luyện, chỉ nguyên tinh, nguyên thần, mà xa rời ám muội, mà ly khai đan điền, mà xa rời chân âm chân dương của nơi cơ thể nội tại, lại còn gọi là tiên thiên linh, khí, thần. Chỉ khi luyện công đến trình độ nhất định, mới có thể phát hiện được nguyên tinh, nguyên khí, nguyên thần của sự du ly (xa rời ra khỏi). Dem các thứ đó thu vào đan điền phong giữ lại thì gọi là "thái được" như "Quy trung chỉ nam nói": "thái được giả, thái thân trung chi được vật giả. Thân trung chi được giả, thần khí dinh dã". ("chọn dùng thuốc là chọn lấy vị thuốc ngay trong cơ thể người. Thuốc trong cơ thể người, là thần khí tinh vậy").

"Được" tuy có phân nội ngoại, thực tế đề từ nội sinh mà ra, cái gọi là ngoại được là chỉ thứ "được" sau khi luyện đan đã di tản ra ngoài đan điền rồi lại phục quy vào nội. Nội được tức là chỉ tiên thiên tinh khí thần được tàng trữ trong đan điền.

Như quyển "Tĩnh mệnh Khuê chỉ" nói: "dĩ ngoại được ngôn chi, giao cảm chi tính tiên yếu bất tả, tứ lự chi thần quý tại an tĩnh. Dĩ nội được ngôn chi, luyện tinh giả luyện nguyên tinh, án khảm trung chi nguyên dương dã, nguyên tinh có tác giao cảm chi tính tự bất tiết lậu." ("Lấy ngoại được mà nói, tính ngoại cảm trước tiên không bài tiết ra ngoài, thần tứ lự quý là ở sự yên tĩnh. Lấy nội được mà nói, người luyện tinh là luyện nguyên tinh, là theo quẻ dương đầu trong chỗ sâu kín, nguyên tinh cố kết thì tinh

của giao cảm sẽ không bị tiết lậu ra ngoài". Tiểu dược là chỉ thứ "dược" (thuốc) được thu thập lại của vòng tiểu chu thiên, đại dược là chỉ thứ dược (thuốc) được sản sinh ra sau khi luyện tinh hoá khí. "Dược" được tích lũy lại đến một trình độ nhất định thì thành kim đan và là cơ sở vật chất của thành tiên.

Lại như quyển "Kim đan chính tông" đã nói : "Kết tụ lại các vị thuốc (dược vật) giữ lại một điểm tiên thiên thuần dương tổ khí, là khí sinh đầu tiên ở dạng vô hình vô tượng, tụ lại bên trong của vô cực thái cực, phụ mẫu vi sinh (cha mẹ chưa sinh) tinh diệu (Kỳ diệu) của nhị ngũ (số hai - năm) hợp mà ngưng lại, Không có ở trong thân thể người ...này tức có khí này, đã có thứ khí này tức có ở thân thể này, loại khí vận hành theo vòng chảy lục hư, hình theo đó mà lập thành, tâm cũng lấy đó mà linh ứng, tai mắt cũng do đó mà trở nên thông minh, nguyên thần cũng do đó mà được vận hành, ngũ hành cũng lấy đó mà hoá sinh, nếu tản mạn ra thì sẽ hỗn loạn gián cách. (hỗn dung vô gián), nếu tụ hội lại thì sẽ ngưng kết thành dược (thuốc), thì đó là đại dược của tu luyện kim đan vậy". (đăng tải trong "Chính thống đạo tàng" (Sách 40).

Sinh dược cảnh tượng : (Cảnh tượng phát sinh ra thuốc) Khi luyện công đến một trình độ nhất định, thì bỗng nhiên có cảm giác một luồng khí nóng toả ra (như tuôn chảy) trong đan điền phía dưới rốn, trong chốc lát cảm giác toàn thân thư giãn thoải lạc, tức là cảnh tượng thuốc (dược) sẽ sắp sinh ra, phái đan gia gọi đó là "nhất dương sinh". Như quyển "Tĩnh mệnh khuê chỉ" nói : "Ngã khuynh tướng sinh, hào khiêu chi thể như miên, tâm giáo hoảng hốt, như dương vật bột nhiên cử dã.." ("trong thời gian ngắn ngủi đã

sinh ra tốt đẹp, thân thể tứ chi các lỗ khiếu (tai, mắt, mũi, miệng) mềm như bông, trong tim có cảm giác hoảng hốt, mà dương vật lại bột phát cường lên.")

Lại như Liễu Hoa Dương nói :

"Khi luyện công đến, khi vật này đang sản sinh ra bất tri bất giác, bỗng nhiên đan điền có cảm giác phấn chấn hoà hợp, toàn thân có cảm giác phấn chấn đầy sức sống, các khiếu hoạt động tốt lên, tim trong người không tự chủ được, đan điền nóng ấm lên, dần dần nở ra, dương vật bỗng nhiên cường dương lên." ("Tuệ Mệnh Kinh")

Theo thể nhiệm của nhà khí công học Mã Tế Nhân xem đó gọi là "Tuý" (say sưa), như ông đã nói : từ tuý ở đây đương nhiên không phải là tuý đảo (say đổ người), mà là có ý chỉ say ngà ngà say ở mức 6, 7 phần. Đang trong lúc này, hạ đan điền có cảm giác ấm nóng lên, nội khí tự hạ đan điền đến mao tế thượng hạ vàng phản (đi ngược lại), mà thông thoáng trong người, như mê như say, da thịt siêu thoát vô cùng thoải mái, thậm chí cảm thấy ngoại thân dục cử - (thận hứng khởi lên)

Thái được phương pháp (phương pháp chọn lấy thuốc): Nguyên tắc là phòng chỉ được. (nguyên tinh) từ dương quang nhật quan (cửa trời ánh sáng thái dương) (tinh quan) lộ thoát ra ngoài, mà đem ánh sáng này hoá thành nguyên khí. Cụ thể là trong quá trình luyện công hoặc lúc nửa đêm xuất hiện dương vật cử động, lập tức dùng vũ hoá (hô hấp nhịp mạnh) đem động khí vận hành mạnh thông qua vĩ xương quan, (cửa mở phía sau, (cuối), tức dùng ý niệm do hội âm huyết đem tinh đẩy qua vĩ xương quan dùng phương pháp thở hít khí mạnh, dựa theo nhâm mạch thượng đạt đến nê hoàn (não bộ), lại dùng phép thở ra

thay vào văn hoá (Hô hấp chậm đều lấy thở ra làm chủ), do mạch nhâm hạ xuống nhập vào hạ đan điền được tàng trữ giữ lại. Có thể phối hợp liễm (bằng lưỡi), lưỡi từ lên ngặc, thở hít (bụng dưới thóp lại), dồn (gom) lại. (thắt chặt ở hậu môn) bế (bịt lại) (đóng cửa), (nút lại), bằng nhiều phương pháp làm dồn thúc cho dương vật quy lò (vị thuốc vào lò). Quyển "chí đạo tâm truyền" cũng nói : "Cần kíp phải lựa chọn thuốc, thì phải dùng tay nắm được long đầu hổ vể (đầu rồng đuôi hổ - ý nói nắm được những điều trọng yếu) thu nhỏ cốc đạo. (phần ruột già - phương pháp luyện tập để đạt được trường sinh bất lão) thóp lại bụng dưới, dựng đứng sương sống, hai mắt nhìn vào nê hoàn (thượng đan điền) dương hoá đó tự hô hấp mà nâng lên thượng đan điền.

Điều mấu chốt của lựa chọn thuốc là khi đan điền bụng dưới muốn có động khí, không hề có thể làm cho khí thoát ra từ cửa dương quan, nên cần nắm vững thì cơ dùng vũ hoả đem khí đẩy ra khỏi dương quan đưa vào chu thiên quỹ đạo, không để từ dương quan mà chảy suốt xuống thuận dòng, đẩy tức là đạo lý của "thuận tắc phạm, nghịch tắc tiên" (xuôi thì bình thường, ngược thì sẽ thành tiên). Đúng như Ngũ Trọng Thư đã nói :

Dược sinh thời, dương khởi hoả quy lò ; dĩ phòng kỳ do thực lộ tẩu thất. ("Kim Tụ Tiên Chứng luận. Tham luyện đan đệ nhất") (Khi thuốc nảy sinh, vừa lúc lửa bốc lên vào lò, là để phòng khí thoát ra theo đường đã thông thuốc).

Phép chọn lựa thuốc còn gọi là : "Hoả bức Kim hành", Hoả là chỉ tâm niệm (suy nghĩ trong lòng), Kim sinh thuỷ, Kim là nguyên nhân chính sinh ra tinh thận. Mục đích là

ở đồng thì dương khí phát động sau khi luyện công, sẽ tránh được tinh thoát ra ngoài.

Ấn tượng được vật quy lò :

Như tinh đã động dục muốn thoát ra, Kinh qua vòng chu thiên công quay trở lại là "Khí" sau khi phục quy về hạ đan điền, trong suốt sẽ tự cảm thấy nhẹ nhàng như trút gánh nặng. Lúc bấy giờ dương vật bình ổn, đầu óc thanh thản mới mẻ, tinh thần bội tăng vì đã vượt qua thể nghiệm công phu là được vật trở về lò. Được vật về lò đánh dấu bước thành công của luyện tinh hoá khí, tức được vật tàng ẩn như một con ngựa, dương vật yên tĩnh bình ổn, tâm niệm thoát dục, đầu não thông suốt đối mới tinh lực dồi dào sung thịnh.

Phép tìm chọn thuốc đã lộ và chưa lộ ra :

Đạo gia tìm chọn thuốc còn phân chia thành hai loại tu pháp đã lộ và chưa lộ đồng chân (chưa thành thân hình), như thuộc hình thể toàn chân rõ nét còn chưa giao cấu, tức lấy luyện khí hoá thần làm chủ, là đồng thân tu pháp, đã lộ hình thì tìm chọn đó để bổ sung cho đầy đủ (bổ túc) như quyển "Kim đan tập thành." viết "Tu chân chi sĩ, (người tu thân) tìm chọn lấy tiên thiên thuỷ khí (khí ban đầu) cho rằng Tổ của Kim đan như không chọn lấy được, tất dẫn đến một ngày mai khô chết, nên hô hấp quy đến cùng là mẹ của Kim đan. Về phép chưa lộ ra, tìm chọn thuốc để an thần, hình thể của đồng chân chưa lộ, tức dùng phép tu luyện đồng chân. Về phép đã lộ ra, tìm chọn thuốc để bổ túc, như lúc sơ bộ của sự hữu sinh bảo toàn được sự sơ sinh tiên thiên hậu thiên mà phụng tiên (phụng mệnh trời) vậy".

Phân biệt chân được, giả được :

Đan gia nhấn mạnh cần tìm chọn được "Chân được", đó gọi là thuốc thật, là chỉ "được" lấy từ chân công (tinh). Tức là thứ được tự nhiên xuất hiện trong quá trình luyện công mà có được, và không phải thứ được do vọng tưởng (nghĩ miên man) dùng cử động mạnh mà sinh ra được. Như "Kim đan tập thành" có nói : "Cần nhất là có thời cơ chân động chân tĩnh. (động thật tĩnh thật), nếu không cũng không có thể tìm chọn lấy được, chân khí chưa đến hư cực tĩnh độc (chưa hành thực hậu đạo), khi vô tri giác, không làm yên tĩnh thực sự, lúc chưa có tri giác, mà có cảm giác kỳ diệu trong hốt hoảng. lúc chưa đến mức vô tri giác, mà có cảm giác hoang đường về cường sinh (sự sống mạnh mẽ, mãnh liệt) trong vọng tưởng, thì là phi chân động. Động đã không chân thật, thì không có chân khí vậy". Vậy nên giả được chẳng khác nào như nồi đun nấu không như "Ngộ chân thiên" nói : "Trong đỉnh nếu như không có loại giống thật, cũng giống như thuỷ hoả thiêu đốt nồi không, (chảo cạn không.)

Phong bọc lò :

Sau khi tìm chọn thuốc hoàn đan, tiếp tục dùng vũ hoả để củng cố, (tức tiếp tục luyện cho chín). Chọn lựa thuốc cần phải chú ý tự nhiên ; công đạo được tự sinh. Được gọi "Là khí tự thông, cảm giác (thị khí tự thông, ngũ giác nhi động, thực động nhi giác), không có thể đốt đỉnh trống không, hoặc cưỡng hành sinh tinh. (tiến hành miễn cưỡng để sinh ra tinh dịch).

Sau khi chọn được hoàn đan, cần phong được ngay lập tức, tức sau khi ý niệm được đem dòng khí nóng ấm đưa xuống hạ đan điền, lập tức dùng động tác ổ bụng dưới

bằng cách hít thở, nâng, thu, bế phối hợp với hô hấp và ý niệm trong suy nghĩ, phong bao một cách chặt chẽ đan điền, không để cho tinh khí tái phục xuất (lại quay trở ra). Tức không để cho dục niệm tái sinh. (những ý niệm lại nảy sinh), dương vật lại hoạt động, (dương vật tác động) chọn lựa dùng vũ hoá, và bao phong dùng văn hoá.

IV ĐẠI TIỂU CHU THIÊN. (VÒNG TRỜI TO NHỎ)

Chu thiên công là chỉ quá trình chuyển hoá tinh, khí, thần của tiên hậu thiên.

Chu thiên : Nguyên ý là vòng vận hành của mặt trời mặt trăng, như một vòng vận hành trên hoàng đạo của thái dương (quỹ đạo của của thái dương), là 360, 25 độ, 28 vị tinh tú phân bố gián cánh nhau, cần có 360 ngày và có một vòng tương ứng di động trong một năm của đại chu thiên và thái dương, tiểu chu thiên và một vòng tương ứng di động ngày đêm của tinh cầu. Dùng chu thiên mệnh danh để tu luyện nội đan, là thể hiện rõ sự tương ứng giữa tiểu và vũ trụ cơ thể con người và đại vũ trụ. Một vòng tuần hoàn theo mạch nhâm đốc của tinh khí trong cơ thể người được gọi là tiểu chu thiên.

Về nghĩa rộng mà nói, đại, tiểu chu thiên là đại biểu của hai giai đoạn luyện tinh hoá khí. Trong đó, tiểu chu thiên tượng trưng cho giai đoạn luyện tinh hóa khí, thuộc vào cửa đầu tiên (sơ quan) của luyện đan, ước cần 100 ngày, nên lại gọi là "bách nhật trúc cơ" (100 ngày xây nền móng). Trọng điểm là luyện hạ đan điền bộ phận bụng, tìm hiểu được luyện tiểu đan. Đại chu thiên là giai đoạn luyện khí hoá thần, thuộc của giữa (trung quan) của luyện đan, ước cần 4 năm, trọng điểm là tại đan điền bộ phận ngực, hà xa được di chuyển vận hành qua 24 kinh mạch.

tìm chọn đại được luyện đại đan.

Còn về giai đoạn luyện thần hoàn hư thì chu thiên càng lớn, tức thuộc thượng quan của luyện đan (cửa trên của luyện đan), ước cần khoảng 9 năm. Giữa giai đoạn này thuộc thượng thăng tính công, luyện công mang tính vượt lên trên), chủ yếu luyện ở đan điền bộ phận đầu, cuối cùng phải đạt đến mức độ hoàn hư dung hoà thống nhất giữa vật và bản thân tự mình, cũng là giai đoạn tối cao của hoàn hư nhập đạo. Tiểu chu thiên tập tiểu được và đại chu thiên tập đại được dùng hoàn đan thành thai (thai nhi). Nội đan gia cho rằng tiểu chu thiên là hà xa của Khảm ly giao cấu, thủ Khảm điền ly vận chuyển xê dịch nhỏ đi và đại chu thiên thì thuộc hà xa của càn khôn giao cấu được chuyển dịch đi lớn hơn.

Nói một cách cụ thể, Chu thiên là con đường tắt vận chuyển khí luyện nội đan tìm chọn thuốc vào lò. Phân chia thành tiểu chu thiên và đại chu thiên.

Do bởi "được" (là tinh khí) bắt nguồn từ thận thủy (nước thận) hạ đan điền, nên lại gọi là : "Hà xa chu thiên, trong đó tiểu chu thiên được gọi là : "Tiểu hà xa", chủ yếu vận hành tinh, đại chu thiên gọi là "đại hà xa", lấy vận khí làm chủ. Quỹ đạo chuyển đưa chủ yếu của "được" tiểu chu thiên là mạch đốc và mạch nhâm. Tức do hội âm đi qua cửa tiểu tiện ven theo mạch đốc lên lưng dọc cột sống (giáp tích) vào thượng ngọc chăm quan nhập thượng đan điền. (nê hoàn), sau khi đến bách hội từ mạch nhâm qua trung đan điền quy vào dưới rốn, vào trong hạ đan điền, con đường tiểu chu thiên qua ba cửa : vĩ xương quan (cửa bài tiết), giáp tích quan (cửa cột sống), và ngọc chăm quan (cửa hậu chăm đầu). Hai cái cầu (nhị Kiều) : thượng

thuốc kiêu và hạ thuốc kiêu. (cầu thuốc trên và cầu ô thuốc dưới)

Tiểu chu thiên chủ yếu là quỹ đạo lựa chọn lấy thuốc, vận chuyển thuốc của luyện tinh hoá khí. Đại chu thiên là đặt trên cơ sở của tiểu chu thiên, sau khi nối tiếp với mạch nhâm, mạch đốc lại xuyên thông với 12 kinh và 8 mạch kỳ kinh, tức chạy thông suốt kinh mạch ...toàn thân. Lại được gọi là hà xa, cũng gọi là càn khôn giao cấu, kim dịch hoàn đan. Đại chu thiên là một giai đoạn cuối của luyện khí hoá thần, luyện thần hoàn hư.

Lấy thuốc bắt đầu dùng tiểu chu thiên, đến giai đoạn nhất định đại chu thiên rất tự nhiên xuất hiện tức được đã thông, đó gọi là thủy đáo cử thành. (đủ điều kiện dẫn đến thành công)

Đại tiểu chu thiên của tu luyện nội đan đạo gia :

Do tiểu chủ thiên là thủ khảm điền ly phục toàn càn không nhìn từ tiên hậu thiên bát quái mà xem xét thì các quẻ ly, càn và khảm khôn đều phân biệt vị trí phương hướng nam bắc chỗ đứng và thời khắc giờ tý, ngọ, nên tiểu chu thiên lại gọi là : "Tý ngọ chu thiên".

Tiểu chu thiên chú trọng hoạt tý thời. (giờ tý linh hoạt) chú trọng sự tu luyện hoàn cảnh bên trong ; đại chu thiên thì chú trọng chính tý thời, chú ý đến hoàn cảnh bên ngoài, trọng tâm tu luyện lựa chọn năng ở thân, và đạt được sự thống nhất bao nhau giữa thân và khí.

Đan gia còn nhấn mạnh thời giờ đại chu thiên phải làm được "lục căn bất lậu" (sáu chân gốc không bị lộ ra), tức : mục bất ngoại thị là nhãn căn bất lậu. (mắt không phình ra ngoài là chân gốc mắt không bị lộ) ; không nghe

thiện lệnh về bên ngoài là nhĩ căn bất lậu. (tai không lộ). Mũi hô hấp được phong giữ lỗ, là ty mũi căn bất lậu ; (là Cổ mũi không để lộ ra) ; thiết để thượng ngạc (lưỡi cong chống lên thượng ngạc) làm cuống lưỡi không lộ ra ; nâng đỡ đoạn một giả, là thân căn bất lậu ; nhất niệm bất sinh làm ý căn bất lậu.

Quý đạo hà xa của đại chu thiên sau khi mạch nhâm đốc hà xa vận chuyển, hút khí và dẫn khí từ huyết dừng tuyến (suối nước tung lên) rồi ven theo cổ đùi (cổ bả) chân lạch bên trong tam âm kinh rồi thượng thăng (bay lên), đến hội âm hoà hợp nhập phục (hoà hợp vào bụng). Sau đó nâng hậu môn đồng thời thóp bụng, khí từ mạch nhâm đi lên đến trong lòng ngực "thượng khí hải". Thay đổi khí thở ra, làm cho khí từ trong lồng ngực qua phía bên trong của cánh tay, theo tam âm kinh đến đầu ngón tay. Lại thay đổi khí hít vào, từ đầu ngón tay, qua trắc thủ ngoài cánh tay tam dương kinh đến huyết đại truy hội hợp lại, rồi nhập huyệt (chỗ gáy cổ) đến bách hội. Sau đó thở ra, cho phóng thoáng nhẹ nhàng. Sau khi kinh qua hướng thượng thuốc cầu (cầu ô thuốc) nhập vào mạch đốc, rồi kết hợp với hàng quang kinh, đản kinh, vị kinh (mật, dạ dày) đến võ lư (cửa bài tiết ra). Sau khi phân hàng lối ở đùi (cổ bả), ngoại, tiên trắc truyền xuống đến lòng bàn chân, như vậy thông qua ý niệm điều khiển không chế hô hấp, dẫn khí vận hành một vòng tất cả 14 kinh mạch. (2).

Sự vận hành hà xa của tiểu chu thiên là mạch đốc thăng mạch nhâm giáng, còn vòng hà xa của đại chu thiên thì hoàn toàn ngược lại, là nhâm thăng đốc giáng.

V. HUYỀN QUAN NHẤT KHIẾU. (LỖ THÔNG CỦA HUYỀN)

Huyền quan nhất khiếu là điểm chốt sâu kín nhất của

nội đan đạo gia. Huyền quan là sâu xa thâm kín vậy, như "Lão Tử" nói : "Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chí môn". Huyền quan cuối cùng là gì ? Tác thuyết của đạo gia không đồng nhất, có phái cho rằng huyền quan chỉ hạ đan điền, có thuyết nói huyền quan là tổ khiếu, có thuyết chỉ ra là thượng đan điền, có thuyết cho rằng là trung đan điền, còn có phái cho rằng huyền quan tức là hoạt lý thời.

Căn cứ theo công pháp nội đan và các thuyết của đạo gia, qua phân tích, huyền quan xác định là hệ quan khiếu, nhưng tuyệt đối không phải chỉ một bộ vị nào cụ thể, cũng không phải chỉ một thời khắc nào cụ thể, mà là chỉ sự cảm thụ của một thời khắc mà nội đan công phu sắp đến nhà. Như "Kim đan chính tông" nói : "Thủ huyền quan nhất khiếu, là khiếu được tàng ẩn trong sự hỗn độn của tiên thiên, ở trong sự vô hữu hữu vô. (Không có có không), phụ mẫu vị sinh thủ sinh tức hữu thủ khiếu, tức là có thủ khiếu tức thì có thủ thân, gọi là sự sinh ra toàn thân thể người vậy.... thượng thông vĩ cung và thấu nê hoàn, hạ tiếp đan điền mà đến hoàng tuyền (vào lòng đất), thượng triệt (để) hạ không mà thông trong hoàng đạo. Chỉ một vòng lớn trên bầu trời (thiên cầu), ở đây là thánh địa của tu hội được vật," (ghi trong "chính thống đạo tàng" quyển 40, trang : 32230.)

Huyền quan nhất khiếu cũng không phải là nào khiếu của cơ quan vạn khiếu chủ tế nhân thể về mặt y học. "Huyền quan" có bao hàm nghĩa cảnh thượng thừa đặc hữu của tôn giáo, tức chỉ đạt đến cảm xúc quan trọng mấu chốt của cảnh giới tín ngưỡng. Cửa nhà Phật gọi đó là trí tuệ, liễu ngộ (giác ngộ), thiên tông gọi đó là nhập thiên hoặc trực thủ nhân tâm, đạo gia thì gọi là huyền quan

nhất khiếu. Túc cũng giống như các tôn giáo khác, Huyền quan nhất khiếu là chỉ môn hộ của nhập đạo, như Phật giáo chỉ huyền quan là : "nhập đạo môn", Như Phật kinh "Phổ đẳng lục" nói : "Huyền quan đại khái, chính nhân lưu thông" (quyển 17) (Cửa huyền mở rộng, điều quan trọng chính sẽ lưu thông.)

Huyền quan chỉ thông hướng theo đường ngầm trong tim của phép tu luyện đạo gia. Chính là giới hạn tối cao của tu luyện đạo gia - luyện thần hoàn hư, hoàn hư nhập đạo. Đến thời gian này, tức là đã tiến tới thái hư của học "Dịch", hư vô của "Lão Tử" và "toạ vong" (nhân hồi ngũ) suy tôn sùng bái của "Trang Tử", tức đến mức độ thiên địa hợp nhất, đạo gia xưng danh thánh tiên, như Trương Bá Đoan đã nói : "Cái (nguyên nhân) hư cực tĩnh đốc (sự yên tĩnh toàn tâm toàn ý) vô phục ngã thân, nhưng cảm giác tĩnh mịch mờ mịt (diểu diểu minh minh), hợp nhất với trời đất, mà thần khí trong trạng thái ấp ủ gây men, đó là điểm kỳ diệu nhất của tu luyện, nên gọi đó là huyền quan nhất khiếu", (Theo "Chân thuyên").

Người tu luyện đến trình độ nhất định của huyền quan nhất khiếu mới có thể phát hiện, mà là tự nhiên dẫn đến, không bị ý niệm khống chế, chỉ có trong tình hình không có ý niệm mới có thể xuất hiện, đây cũng là sự khác biệt căn bản với môn khí công nói chung.

VI. VẤN VŨ HOẢ HẬU (VẤN VŨ TU LUYỆN CAO SIÊU)

Hoả là chủ thần dụng của luyện đan như "Kim Tiên chính luận" nói : "Hoả giả, thần dã". ("Lửa là thần vậy") phong (gió) tức là hô hấp, nên hoả hậu lại được gọi là phong hoả tương phiên (quạt gió). Hoả hậu, là chỉ sự khống chế cường độ và tiết tấu tu luyện khi tu luyện nội

đan, vì quá trình hoàn nguyên thuộc tinh khí nên lại gọi là văn vũ phong luyện (luyện chín - tinh luyện). Bao gồm sự chặt chẽ và buông lỏng của ý niệm, và sự mạnh yếu của nhịp hô hấp. Như "Tu đạo toàn chỉ" đã nói : "Nguyên nhân của vũ hoá tức là khí cần kíp lại thổi mạnh bức bách, để tìm chọn lấy sự luyện tập chín chắn, còn về văn hoá, tức là khí thổi nhẹ nhàng đưa nhỏ dần đến cho hô hấp."

Vũ hoá là ý niệm khống chế mạnh để hô hấp nhanh dùng hít vào là chủ yếu ; văn hoá là sự khống chế của ý niệm yếu, tiết tấu hô hấp chậm, dùng thở ra là chủ yếu. Vũ hoá nói chung dùng để vận chuyển "được" (tinh khí) khi mạch đốc thẳng lên, sấm tam quan thời đặc biệt quan trọng, (sấm = đột nhập), dùng cách đột nhập "vũ lưu quán" là điểm mấu chốt quan trọng nhất. Vì lúc này được mới sản sinh đan điền mạnh động (bắt đầu phát động) toàn thân mềm nhũn dương vật dựng lên, tinh muốn từ dương quan (cửa dương) mà xuống, cần phải dùng ngay lập tức vũ hoá và phối hợp các động tác : liêm, hít, kéo về, bắt "được" phải vận hành đi ngược lại theo vĩ quan (cửa bài tiết), thì việc tìm chọn được mới hoàn thành được bước thứ nhất.

Văn hoá, là "được" sau khi đã vượt qua ba cửa (vũ xương quan) giáp bối quan và ngọc chẩm quan, đến huyết bách hội, qua mạch nhâm đi xuống, lúc bấy giờ nên dùng ý niệm yếu đi, nhịp điệu hô hấp chậm lại, lấy thở ra là chủ yếu, dần dần vận chuyển đưa trả vào trong hạ đan điền. Vũ hoá lại có tên "tiền dương hoá", và văn hoá lại gọi là : "thoái âm phù". Như đan gia nói : "Vận chuyển hoá (lửa) bắt đầu từ giờ tý quẻ phục khởi đầu tiến nhanh đến dương hoá, hành phù (làm thư phù, làm dấu hiệu); vào giờ ngọ quẻ cẩu dụng sự (để được việc) thì tiến được đến âm phù".

(ghi trong "Chín thống đạo tàng", quyển 40 tr : 32163.)

Ngoài ra sau khi "Được" vẫn chuyển qua giáp tịch quan (cửa xương sống) và tính hoá thành khí, chuyển quy vào hạ đan điền, thư quan hô hấp chậm lại, tẩy tâm dịch niệm (làm trong sạch ý niệm), được gọi là : "tắm gội".

Năm vũng văn vũ hoả hậu là lấy 12 tiêu tức quái của "Kinh dịch" làm chỗ dựa, tức là từ quẻ phục nhất dương sinh đến quẻ càn là thời kỳ dương trưởng âm tiêu, là từ mùa đông đến mùa hạ trong một năm, từ sóc đến vọng trong một tháng, từ giờ tý đến giờ Sửu trong một ngày, thì thích nghi dùng vũ hoả để thuận theo khí dương trưởng âm tiêu. Vì nhân thể tiểu vũ trụ và thiên địa đại vũ trụ là cùng hoà hợp gắn bó với nhau. Từ quẻ cẩu nhất âm sinh đến quẻ Khôn là giai đoạn âm trưởng dương tiêu, là từ mùa hạ đến mùa đông của một năm từ ngày vọng đến ngày sóc của một tháng, từ giờ Ngọ đến giờ tý trong một ngày, lại thích đáng dùng văn hoả để thuận theo tiêu trưởng của âm dương.

Nửa giai đoạn trước gọi là "tiến dương hoả", thích nghi dùng vũ hoả ; nửa giai đoạn sau gọi là "thoái âm phù", thích hợp dùng văn hoả. "Mộc dục" (tắm gội) cũng có thể nói là giai đoạn duy trì văn vũ hoả, còn gọi là "bất tăng hoả bất giảm hoả là mộc dục." ("Ngộ chân thiên")

Còn về hoả hậu "mộc dục" lại thích hợp ở giờ Mão và giờ Dậu, nên lại gọi là : "Mão Dậu mộc dục" tương đương với thời khắc quẻ thái và quẻ bĩ trong 12 tiêu tức, bởi vì hai thời khắc này là giai đoạn bình hoà âm dương nên hoả thể có hoà hoãn, không tăng cũng không giảm như "tiểu khê" (ngủ ngơi). Hàm ý của "mộc dục" cũng chỉ ra sự điều chỉnh giữa văn vũ hoả, như thời nhà Nguyên, Đời Khởi

Tông có nói : "Tý tiến dưỡng hoả, tức hoả vị chi mộc dục, ngộ thoái âm phù, đình phù diệc vị chi mộc dục". ("Ngộ chân thiên chú số").

Ngoài ra, đan già còn rất nhấn mạnh sự già, non của tìm lấy thuốc. Gọi là già, non là chỉ vũ vũ hoả không thái quá hoặc bất cập, cụ thể là chỉ đan điển bắt đầu mạnh nha, còn chưa ấm áp dung hoà đã chọn lấy thuốc thì quá non cũng tức là thời gian còn quá sớm ; nhất dương còn chưa sinh ra như dương vật cử động mà tinh thoát lộ ra rồi thì đó là quá già, chọn lấy thuốc là vô ích, chỉ rõ tinh đã lộ thoát ra, tái luyện đan thì không có thể thành được. Ngoài ra, có một sợi tơ dương động thì chọn lấy được chỉ bằng đun nấu nổi không cần uống công vô ích, nên như "Ngộ chân thiên" có nói : "Đỉnh trung nhược vì chân chủng tử, do như thuỷ hoả chủ "không sanh". (trong đỉnh (lư hương) nếu không có loại giống thật, giống như nước lửa nếu sanh (chảo không.)

Có lửa (hoả) còn cần có gió trợ lực, "thác thuộc" (cái túi tay nải) khó bì với thùng gió (phong sương) lại được gọi là đốn phong thẳng giáng do luồng gió này mà vận chuyển. Trong giai đoạn vũ hoả tiến đến dương hoả, tức vào giai đoạn hà xa vận được (thuốc) chuyển lên mạch đốc thường cần phải có trí tổn phong trợ lực cho hoả hậu, khi vượt qua giáp tích quan cần phải gia tốc hô hấp hít vào thở ra để qua cửa. Giáp tích đang ở trong bộ phận trung tâm cơ thể người, là dùng tổn phong thẳng giáng là vậy. (thác thuộc" là một từ có nguồn gốc của "Lão Tử" "Thiên địa chi gian, kỳ do thác thuộc hồ, hư nhi bất khuất, động nhi du xuất." (chương V) (trong thiên hạ, ở đây giống như một cái túi vậy, hư mà bất khuất (không gập lại được), động mà

càng muốn xuất ra). Có hàm ý của một cái hòm, được đạo gia mượn để sử dụng vậy.

Như "Kim tiên chính luận" nói : "Thác thược này (là cái túi tay nải) tức vãng lai du hô hấp, (sự hô hấp thở ra hít vào), cổ nhân chỉ rõ cho thấy là tổn phong thăng giáng rồi do đây mà vận hành đi. Không được luồng gió này, thì guồng bánh xe không quay theo phép" (bức trụ bất như pháp).

Theo "Kim hoả đan quyết" cũng nói : "Trúc cơ tu dụng hữu vi công, thúc thược suy hư đỉnh nội phong khí quy nguyên hải yếu lưu thông, đan điền ôn nhuận lão hoàn đồng." (bài 16, thơ thất luật) Đây tức là lý luận hoả phong luyện được kết đan đỉnh nội của trường phái đan già vậy.

("Xây nền móng dùng phép luyện công,
Túi khí trong lòng thổi tựa phong,
Khí về nguyên hải (biển khí ban đầu) phải lưu thông,
Đan điền (bụng dưới cánh rốn 3 thốn) ấm áp lão hoàn đồng.)

VII : CHÍNH HOẠT TÝ THỜI (HOẠT ĐỘNG ĐÚNG GIỜ TÝ)

Tý thời (từ 11 giờ đêm đến 1 giờ sáng là giờ tý) ở đây là chỉ thay cho thời khắc đạo gia nội đan sản sinh ra được (thuốc), tức ở thời khắc chính tý nói chung của luyện đan gia ; người bắt ngồi dậy luyện đan chọn lấy được (thuốc). Bởi vì nửa đêm là thời khắc âm dương tương giao, giờ tý là nhất dương sinh, nên lúc này dễ xuất hiện đan điền mạnh động (bắt đầu phát động), dương vật tự cử động, nên lập tức bắt người dậy tìm chọn thuốc luyện tinh, đây gọi là luyện chính tý thời, mục đích ở chỗ không làm cho tinh lộ xuất ra, kịp thời gặt hái lấy được để "luyện tinh hoá khí"

quy lò hoàn đan. Hoạt tý thời, là chỉ lúc 12 giờ trong ngày tu luyện đan đều có thể sinh được, tức là thời gian tĩnh động dương củ, thì nên lập tức vũ hoả tìm chọn. Trong "Lĩnh bảo tất pháp" có nói : "Lạc dương quan nhi luyện đan được" (của hãm dương vật mà luyện đan được"). Tức : tuyển chọn cho hợp tất phải đúng lúc (này), thần thức (nhận thức) một thủ (giữ bên trong), tỵ tức miên miên (mũi thở miên man liên tục), dùng bộ phận bụng ấn nhẹ (vi hiệp), bộ phận thận, rốn cảm giác nóng mạnh lên, nếu nóng dần lên thì giữ bình thường (thủ thường) nên hoạt tý thời (giờ tý) tức là lúc "Khởi hoả". Đúng như : "Kim tiên chính luận" đã nói : "ngoại thận dục củ chi thời, tức chi thân trung hoạt tý thời". "Lúc ngoại thân muốn dâng lên, tức là giờ tý hoạt động trong người). Tý thời thật đúng nhất nên là hoạt tý thời, tức khi luyện công đến một trình độ nhất định, trong giờ thìn (của một ngày 12 giờ) đều có thể là cảnh tượng "sinh được" xuất hiện. Vì vậy thời gian luyện đan bất tất câu nệ ở đúng giờ tý, nếu nửa đêm không xuất hiện cảnh tượng sinh hoả (dương động), thì thúc dậy luyện công vào giờ mao (buổi sáng từ 5 - 7 giờ) là hợp nhất.

Đạo gia còn cho rằng giờ tý nên thuận với sự tăng trưởng và sự cải biến (hậu di) của tuổi tác con người. Sinh lý trước tuổi thành niên thì giờ tý và giờ chính tý nhất trí với nhau, sau tuổi thành niên thì mỗi biên tăng thêm 10 tuổi; tức giờ tý thuận kéo dài thời gian là 1 giờ. (2 tiếng đồng hồ) nên giờ tý sinh lý sau tuổi trung niên, nói chung đều sau giờ mao, tức 5 - 7 giờ, nên đối với người trung lão niên thúc dậy lúc 6 - 8 giờ để luyện công thì phù hợp với mình nhất.

VIII. QUAN CẢNH NỘI CHIẾU (QUAN CẢNH SOI CHIẾU BÊN TRONG)

Nội chiếu pháp là một loại cảnh tượng của thời gian nội đan tu luyện của đạo gia, còn gọi là phản quan nội chiếu. Chỉ khi tu luyện đến một trình độ nhất định thì có nội đẳng chuyển (đèn sáng rõ uyển chuyển) như ánh trăng sáng trong đêm đen xuất hiện hải não (hạnh tông) lần chiếu đến tam cung nội cảnh. Như "âm phù kinh" nói : "tâm sinh ở vật, tử ở vật, có tại mục (mắt)." (Tập hạ), đây nói có tại mục, tức nói hai con mắt là bộ phận cơ yếu của người, tập đại của dương khí, tức phản quan nội thị (ánh sáng quay về bên trong mắt) nội chiếu pháp, dựa theo nội chiếu tam cung thứ hai, gọi là : "tẩy tẩy pháp", "tẩy tâm pháp", "tĩnh hải pháp". Mục đích là để xem xét thẩm tra sự tẩy tâm, tịnh hoá làm trong sạch cơ thể, trước tiên là nội thị nê hoàn cung, xuất hiện ở não thất như thuỷ tinh tức xê dịch xuống tâm cung, giáng cung quang bạch như tẩy rửa thì hạ di xuống đan điền, đan hải trong suốt thấy đến đáy thì tồn tại tưởng tượng một vầng trắng sáng chìm dưới đáy bể, có dấu ấn như vầng trắng sáng trên bầu trời, ánh sáng mặt trăng sáng trong suốt như tẩy rửa, chiếu thấu suốt toàn thân, hoặc ánh sáng mặt trời ở trên, ánh sáng mặt trăng ở dưới, màu sắc rực rỡ hoà hợp với nhau. Tóm lại, dẫn đến những tia sáng thái hư chiếu theo hướng nam bắc rộng mở cả bốn phương. (quảng mậu thái hư quang mang) toả đi tất thấy mọi nơi không tướng niệm đến sự hắc ám, như "nội quan kinh" nói :

Quan sát tấm thân này từ trong hư vô mà ra, vì duyên vận hội mà tích tinh tụ khí, thừa hoa (nhân sự phần hoa) mà giáng thân, hoà hợp thụ sinh, pháp thiên

tượng địa, (trời có phép, đất có hình), phát triển âm dương phân dựa ngũ hành, để ứng với bốn mùa, mắt là mặt trời, mặt trăng, phát ra thành tinh tú, (phát vi tinh thìn), my mắt làm mũi che, (my vi hoa cái), đầu là núi Côn Lôn, bố lợi cung khuyết, (phân bố cung điện cát tường, có lợi lộc), an trí tinh thần, vạn vật chi trung nhân tối vi linh, tính mệnh hợp đạo, nhân đáng ai chi, nội quan kỳ thân.

("Nội quan kinh" đăng trong "Chính thống đạo tàng", quyển 19 tr : 14794.)

Đây là ý nghĩa cao nhất của cảnh tượng nội quan. Ngoài ra, đạo gia còn các loại nội chiếu có sự kết hợp những ý tưởng tồn tại trong người, ánh sáng chiếu rọi cả ngũ tạng của toàn thân. Như "vân cập thất giám" có nói về bảo chiếu pháp :

Vào lúc nửa đêm, ngồi bình yên, tay nắm chặt, tịnh tâm tư lự suy nghĩ, (tức lự), giữ sự suy tưởng trong hai mắt bỗng nhiên xuất hiện bạch khí như kê đàn đại (gà gáy sáng mai), treo lên ở phía trước mặt, cần giữ trong chốc lát sẽ biến thành hai mặt kính sáng, đường kính khoảng 9 tấc, một cái trước, một cái sau, dùng chiếu sáng thân thể mình.

Tóm lại, quan cảnh nội thị (nhìn bên trong) tuy phương pháp có nhiều, nhưng ý nghĩa tổng quát là không có phương pháp nào là không dẫn tiến đến ánh sáng thái hư chiếu rọi tam cung ngũ tạng, di trừ khử hết âm u hắc ám (đen tối).

IX. SÁM QUAN QUÁ KIỀU (XÔNG QUA CỬA VƯỢT CẦU ĐI)

Sám quan quá kiều là chỉ khi luyện nội đan phải xông qua ba cửa một qua hai cầu.

Xông qua ba cửa, là cửa võ lư, cửa giáp tích, và cửa

ngọc chấm, lại còn là cửa qua đường kiểm tra thứ nhất tìm chọn được (thuốc) phải đi qua, là đốt thứ ba trên xương sống (từ đốt cuối cùng ở khu dít lên), là chỗ giao hội của mạch nhâm, do bởi dương vật hững cử, tình muốn thoát ra, lúc này cần phải hãm chặt dương quang, xông vào mô võ lư quan trên, thực tế là ý chí quang hể qua được cửa võ lư thì đã thành công một nửa rồi.

Sấm tam quan có hai phương pháp giản tiện là : Khi có sự trở ngại ở cửa giáp tích có thể làm hai con quay để kéo, đôi tay giữ chắc duỗi thẳng, (quạt cổ bình thân) lòng bàn tay nắm quay xuống dưới đất, quyền nhãn tương đối (2 lỗ giữa nắm tay đối nhau), hai cánh tay giạt kéo con quay như khi mức nước dưới giếng sâu, và tận lực lắc động xương bả vai phía sau lưng, tập trung ý niệm làm từ 12 - 36 lần, phương pháp này được gọi là châu hậu phi kim tinh ở sau cùi tay. Kiên trì nhẫn nại làm nhiều lần sẽ có hiệu quả. Khi bị trở ngại ở cửa ngọc chấm, thì trước tiên xát tay vào huyết phong trì dùng ngón thứ 2,3,4 (ngón trỏ, ngón giữa, ngón đeo nhẫn) của cả hai bàn tay, đồng thời theo hướng từ dưới lên từ trên xuống xát đi xát lại 12 - 36 lần vào huyết phong trì tại điểm phía dưới xương hậu chấm và phía trên đại cân (gân cốt). Lại nhắm mắt hướng mặt lên, sau đó dẫn nội khí đi qua, làm 9 lần. Ngọc chấm quan lại có tên là thiết bích (vách mắt), vùng thuộc cửa khó qua, vì có cao cốt (xương cao) ngăn trở, phải dùng trọng hoả thuỷ có thể xuyên thấu qua cửa. Khi xông tới "mắt nhắm mặt hướng lên, mũi thở hít vào không thở ra". (bế mục thượng thị, tỵ hấp mạc hô). Trong "Tám xa bí chỉ" đã ví sấm tam quan như dương xa, lộc xa và ngư xa. (xe dê, xe hươu (nai) và xe trâu (bò). Qua cửa võ lư như dương (dê) đạp bộ, bước vào thực địa mà qua, không dễ mấy may

phân tâm, nếu không thì đục hoả lại động. Qua cửa giáp tích, như con hươu thảo chạy quyết không quay đầu lại, qua cửa ngọc chẩm thì như trâu (bò) kéo xe, phải vung roi quật mạnh, mới có thể vượt lên nê hoàn, bồn tập thẳng đến đỉnh cao của núi Côn Lôn.

Cầu ô thước (thước kiêu) là nơi mạch nhâm, đốc nối liền với nhau. Người trước khi sinh ra hai mạch nhâm, đốc nối liền với nhau; sau khi sinh bị tách ra, nên nhà luyện công cần bắc lại cầu thước từ trên xuống dưới, làm thượng sau mũi của huyết ấn đường, một cái thực hư, cái sau nằm ở giữa huyết cốc đạo và vĩ lư, cũng một cái hư, một cái thực. Do thực hư chen nhau, dễ bị lộ thoát xuống, nên chia từ cốc đạo thoát ra ; qua thượng kiêu thì đặt lưỡi tỳ lên ngạc trên (tức bắc cầu ô thước), nén thổ thu thần (súc tức liễm thần), phòng tránh thất thoát từ lỗ mũi ra. Vòng tiểu chu thiên càng cần phải đề phòng chảy thoát ra từ hạ thước kiêu, vòng đại chu thiên càng nên gia cố thượng thước kiêu hơn.

Khi đan thứ (sách luyện đan) nói về đan khí đi qua thước kiêu thì ánh sáng chiếu rọi giữa vòng mi như sao sa, khi đi qua hạ thước kiêu huyết hải (bể máu) như trào dâng, nên "nhập được kính " nói : "thượng thước kiêu, hạ thước kiêu, thiên ứng tinh, địa ứng triều"

X. BẢO NGUYÊN THỦ NHẤT. (ỒM CÁI ĐẦU TIÊN GIỮ CÁI THỨ NHẤT)

Từ đan điển thuở xa xưa tuy đã thấy ở sách "Lão Tử minh" của Biên Thiệu, nhưng sự quan hệ với tính mệnh con người đã có từ lâu trong sách "Nan Kinh" của Trng y học. Như nhân nan thuyết nói : "12 kinh mạch đó đều có nguồn cội của sinh khí là gốc rễ của 12 kinh, là sinh khí

vận động trong thân người vậy, đó cũng là gốc của lục phủ ngũ tạng, và là rễ của 12 kinh mạch, cửa ra vào của hô hấp, nguồn của tam tiêu, nhất danh thư tả chi thần." (thần chống tà khí). "Nam Kinh" nói về các bộ vị, là nơi hạ đan điền của đạo gia, đủ thấy tính quan trọng của đan điền với sinh mệnh.

Trong quá trình nội đan cần giữ sự tồn tâm, có ý nghĩa tam đan điền. (ý thủ tam đan điền) Đan điền là chỉ bộ vị của đan điền (nê hoàn), trung điền (phục trung - trong bụng), hạ đan điền là chủ yếu. Các đan gia cho rằng sinh mệnh là có quan hệ với đan điền, là nơi nguyên khí sinh ra phát đi như "Ngọc lịch kinh" nói : "Hạ đan điền là gốc cội của đại mệnh công và thượng đan điền của tu tính công.

Trong tam đan điền, hạ đan điền "luyện tinh hoá khí" làm chủ, trong đan điền "luyện khí hoá thân", hạ đan điền thì lấy "luyện thần hoàn hư" làm trọng yếu. Hạ đan điền nằm ở dưới rốn cách 2 tấc đến 4 phân (thước ta) tương đương với bộ vị của mạch nhâm qua huyết thạch môn của châm cứu Trung y học. Trung đan điền nằm ở giáng cung (cung mẫu đỏ) phía dưới tim, tức tương đương với bộ vị huyết phục trung của mạch nhâm huyết nằm giữa 2 vú. Thượng đan điền ở sâu hàng mi mắt, đúng với bộ (não) nê hoàn, nên gọi là nê hoàn cung, hoàn tình bổ não chính là chỗ này.

Như "Bao phác tử" nói : "Hoặc ở dưới rốn 2 tấc 4 phân là hạ đan điền ; hoặc ở giáng cung phía dưới tim, hoàng cung vàng, là trung đan điền ; hoặc vào 2 thốn là động phòng (phòng cưới, tân phòng), cách của hạ đan điền không cần phải cầu toàn nhất trí, mà cần lý giải bộ vị hoạt

đan điền. Như là, tam đan điền phân biệt đặt ở ba vị trí với những bộ phận quan trọng lớn là bụng, ngực đầu của cơ thể người, thượng đan điền nội là não hải, tinh hải, ba bộ phận đều có tương ứng với thận, tim, não, đủ thấy mối quan hệ quan trọng của tam đan điền.

Một điều huyền bí sâu xa đặc thù của đan gia là : thứ nhất, khi bụng dưới khí động dương cử (dương vật cử động), thì sau khi dùng vũ hoả đem tinh muốn dục động từ của võ lư đưa đến hoàn đan lại giữ lại quy vật, võ lư và nê hoàn, dùng trợ lực, "phong cố" đến thẳng mà âm thành dương mà hình thành mới thôi. (tức âm thu rồi phục lại).

XI. KẾT ĐAN THÀNH THAI.

Kết đan, tức là đem các được vật (gồm nguyên tinh, nguyên khí, nguyên thần) đã tìm chọn được luyện chín bằng phép văn vũ, từ chu thiên xông vận trở về hạ đan điền, phép này gọi là chọn được kết đan. Đem nguyên tinh, nguyên khí đã kết tinh và nguyên thần vận dụng quy về lò gọi là tìm chọn nội được. Nội được và sự tụ tập ngoại được, luyện chín, hoàn đan, phong cố. (phong chặt) là quá trình từ được đến đan (phương thuốc do phối chế mà thành).

Thành thai : cũng là quan trọng "luyện tinh hóa khí, luyện khí hoá thần, luyện thần hoá hư", tức là quá trình từ đan thành thai, do đan thành thai còn cần phải hoàn thành một quá trình quan trọng nữa là tinh khí của hạ đan lên cao, nguyên thần thượng đan xuống thấp, tinh, khí, thần cả ba dung hợp thành một thể thống nhất mới là "Thành thai" tức là công thành viên mãn, bao gồm :

1. Mã âm thành tướng (ngoại thận quy súc, (đầu quy thu lại)

2. Kim, ngọc dịch hoàn đan. (trở về đan)

Khi luyện tiểu chu thiên công thành, nước dãi bọt phân tiết nhị khiếu (hai lỗ) kim tân ngọc dịch trong mồm, được từ từ nuốt xuống nhập vào đan hải, gọi là ngọc dịch hoàn đan. Khi luyện đại chu thiên viên mãn, tinh khí trong thận dâng lên nhập vào huyền khẩu, lập tức có cảm giác đầy mồm ợ ra nước dãi, gọi là kim dịch hoàn đan.

3. Dương quang tam hiện.

Còn gọi là bạch quang hoàng nha (ánh sáng trắng mầu vàng), tức khi luyện đan sắp hoàn tất thì xuất hiện loé sáng lên trong ấn đường, như giữa hai hàng mi mắt xuất hiện ba lần loé sáng, đó là tiêu chí của tiểu chu thiên công thành. Đan gia cho rằng, tiểu chu thiên công đầy một trăm ngày, chu thiên 300 lần tức xuất hiện dương quang tam hiện.

4. Hoàng nha bạch tuyết.

Quang cảm vì xuất hiện khi vận chu thiên công, thì tiểu chu thiên thời quang như hoàng nha (mầu mầu vàng), đại chu thiên thời quang sáng như bạch tuyết, ánh sáng từ vàng nhạt đến trắng như tuyết, tỏ rõ từ mầu nhạt đến độ thắm của công phu.

5. Lục căn chấn động.

Lục căn là chỉ 6 bộ phận cảm quan : mắt, tai, mồm, mũi, lưỡi, thân người, như "Tiên Phật hợp tông" đã nói : "Đan điển hoả xí, lưỡi thận thăng tiền, nhãn thổ kim quang, nhĩ hậu sinh phong, não hậu tụ minh, thân dung tỵ súc". (Đan điển lửa đốt, hai thận rang khô, mắt đỏ đom đóm, sau tai gió thổi ù ù, sau não tiếng chim diều độc ác, thân rung lên mũi nghẹt thở.) tức xuất hiện dưới rốn ôn hoà khu 2 quả thận ấm áp, mắt hiện kim quang, tai như gió nổi, trong não như có tiếng chim, thân thể chấn động,

mũi nghet hít thở rung động, tức là tượng trưng đại được đã luyện thành.

6. Mã âm tạng tướng.

Nam tử âm tạng không cử động, đã không có ý niệm tả khí (không chính đáng). Tức ngoại thận quy vật co rút, là một tiêu chí của thành công.

7. Anh nhi hiện tượng.

Căn cứ lý luận là từ "Phục quy vu anh nhi", và "như anh nhi chỉ vị hài" của Lão Tử. Anh nhi tượng trưng sự hỗn độn, thuần phác, là sự tượng tượng nhớ lại của đạo gia đối với sự thuần phác tự nhiên. Đan gia nhấn mạnh khi luyện đan đến một trình độ nhất định, từ kim đan kết thành thánh thai, xuất hiện hiện tượng anh nhi, tức là tiêu chí tu luyện công thành viên mãn. Sau khi chu thiên ngọc dịch hoàn đan, ước chừng 10 tháng mới có thể thành thai, sau khi thành thai còn phải bồi bổ bú sữa 3 năm (tức tiếp tục tu luyện 3 năm).

Như lời tựa của "Kim hỏa đan quyết" có nói : "Khi dương vật hưng thịnh, thì là dịp tiến hoá, lấy ý tổng quát là thần hợp khí, đợi đến hoàn nguyên phục mệnh, tức do vỹ lư quang ngược lại, giáp tích qua ngọc chẩm, đến nê hoàn, xuống giáng cung (cung mầu đỏ), vẫn lại quay về huyệt khí, gọi tên là ngọc dịch hoàn đan, trong vòng một năm kết thành thánh thai, chờ 10 tháng thì bắt đầu hoàn bị chu toàn, mới thượng thăng thiên cốc, tuy là hiện tượng anh nhi (trẻ sơ sinh), cần bú sữa 3 năm. Đến thoát thai thần hoá, có ý chỉ là yên tĩnh, ổn định để đạt được bảo nguyên nhất, (ôm cái ban đầu giữ cái thứ nhất).

XI. NỮ KIM ĐAN TU.

Nữ tử tu luyện và nam tử có khác nhau, bởi vì nam tử

chủ yếu tổn hao thận tinh, nên dùng phép tu hạ đan điền mệnh công làm chủ yếu, nữ tử do tổn thất về can huyết, nên phải tu luyện bộ phận "nhũ khê" (nằm ở huyết thiện trung) giữa hai bầu vú, cách 1 thốn 3 phân nhập nội giữa hai vú sữa. Nữ tu luyện so với nam thì khác nhau, nữ nặng ở luyện hình, nam thì chú trọng luyện tinh hóa khí, đạt được hiệu quả "bạch hổ giáng" (tinh bất lậu). Nam tiên luyện kết đan ở hạ đan điền, nữ tu tiên luyện hoá khí, tức đưa khí quy về "giáng cung" (cung mầu đỏ) (huyết thiện trung), công thành viên mãn là thành "trảm xích long" (đoạn kinh nhũ súc), tức tắt kinh vú sữa xẹp.

Mục đích nữ giới tu luyện nội đan là đem kinh huyết hạ đan điền hoá thành khí, quán xuyên ở trung đan điền khoảng giữa hai vú - (thiện trung). Nên từ hạ đan điền thở hít khí tìm chọn được là một bước tối quan trọng, còn về động tác nâng xoa bóp nhẹ đầu vú là chuẩn bị trước cho hạ đan điền nhất dương sinh. Đó gọi là luyện kinh hoá khí, tồn khí ở nhũ (bầu vú). Ngoài ra phép chu thiên công pháp giống như nam, như "thái âm luyện hình pháp" nói : "Bắt đầu bỏ xuôi hai tay nhắm mắt định thần (tồn mục tồn thần), nghỉ ngơi một hồi, làm cho tâm tĩnh thở đều, rồi sau đó tập trung định thần nhập khí huyết, vòng hai tay bắt chéo, ôm hai vú nhẹ nhẹ xoa bóp đều 360 lần, đưa khí từ hạ đan điền nhẹ nhẹ thở hít vào 24 hớp miệng, vẫn dùng tay nâng vú, điều hoà hô hấp trở lại, (phản chiếu điều tức), một lúc lâu tự nhiên hô hấp thực sự qua trở lại nhất khai nhất hợp (một hơi thở vào một hơi thở ra), dưỡng thành ngân ngạc (dưỡng khí thành quen), thần khí sung túc đầy đủ, chân dương tự vượng (khí dương thịnh vượng lên), lúc này kinh thuỷ tự tuyệt, chỉ tập trung, tinh thần ở khí huyết, ánh sáng phản chiếu trở lại, đó là cửa sinh ra của

huyền tấn vậy (sinh ra của giống con cái). Hô hấp thở đều đều thoải mái, (chân túc du du), hư cực tĩnh đốc, (suy yếu quá cần yên tĩnh tránh bệnh phát trầm trọng), dương khí tuần chung (khí dương nóng hừng hực) hà xa nghịch lưu. (chảy ngược trở lại), vận hoá tử vân triều (hướng theo) ngọc vũ, thiên điều bách mạch chủng nê hoàn, trăm xích long chi công; (phép công phá trăm (chép) xích long), có hiệu nghiệm như vậy, nên nữ giới tu luyện, dùng phép trăm xích long (rồng đỏ) là chủ yếu.

Tu luyện nữ đan, ngoài những phép giống như nam giới, mấu chốt là từ hạ đan điền, khí vận động được dẫn đến trung đan điền, không đưa hoàn lại hạ đan điền, khi đưa xuống tân dịch nước bọt) cũng không đưa hạ đan điền, mà đưa đến giáng cung, tức đem đan kết ở trung đan điền ở giữa hai vú. Sau một ngày trăm xích long (kinh tuyết) thì bắt đầu luyện dịch hoá khí, và liễm (thu) thần hoàn hư, thì đem trọng tâm ý thủ từ thiện trung hạ đi đến hạ đan điền, tất các phép khác như chọn được, luyện được, chu thiên và luyện thần hoàn hư... cả quá trình đại, tiểu chu thiên đều giống như phép tu luyện của nam giới.

Sách "Tây vương mẫu nữ tu chính đồ thập tắc" có nói : "Nữ tử thiên quý dĩ hạ, chân khí dĩ phá, chân huyết dĩ khuỵ (đã cần bồi bổ hao tổn) bát sự tu kinh,... Kỳ quyết duy hà ? Đó phải chăng là phương pháp cao kiến duy nhất. Phàm hữu nguyệt tín giả, tiên trăm xích long. Vô nguyệt tín giả, lại cần phải tiên phục mà tái trăm. Cuối cùng khởi thủ (đơ tay) đều dùng phép chu thiên ? Tức là nói đạo gia nữ đan tu luyện cường điệu đoạn kinh, như người đã đoạn kinh thì tiên phục tái đoạn. Đây là một tiêu chuẩn tu luyện nữ đan, còn một tiêu chuẩn khác là súc nhũ (vú thu xếp lại).

Như "Tây Vương mẫu nữ tu chinh đồ thập đắc" nói :
"Luyện được nhũ phòng (buồng vú) như hình tiểu nhi xử nữ (gái tân chưa chồng), thì sẽ là nữ hoán nam thể, công phép đó không ngoài tứ tắc ngũ tắc. (đẳng cấp 4,5), nữ tử lấy huyết làm gốc mà quy tắc này là để chỉ, cuối cùng là ở luyện xích phản bạch." (luyện đồ để quay trở về trắng), tức là luyện cho được song nhũ thu lại như hình trạng thân thể lúc tuổi nhi đồng. Và còn nói :

Sau khi nữ tử hoàn đan, tinh khí sung túc, đồng thể chất với nam", nói rõ tu nữ đan đạo gia vô cùng coi trọng "trăm xích long" (đoạn kinh), như "Bài thơ Tôn bát nhị nữ công đan thứ đệ", lời trăm long thứ tư bài thứ 14 :

Tinh cực năng sinh động, âm dương tương dữ mô.

Phong trung cầm ngọc hổ, Nguyên lý tước kim ô.

(Cực tinh có thể minh động, âm dương xoa bóp cho nhau.

Trong phong ba bắt ngọc hổ, giữa vàng trắng tóm kim ô) (mặt trời).

Tức là nói đan đạo cho rằng, âm dương dựa vào nhau sống tồn tại bên nhau, phong hoả tương trợ, thần khí tương ứng, (phong vi phế kim (phong là vàng trong phổi), vi khí vi ngọc hổ ; hoả vi lý tâm, vi thần vi kim ô), nên khi nhất dương sinh (nhân uẩn hậu : tình hướng mây mù u ám), cần lưu thần thuận nghịch, thuận tắc phạm (bình thường) nghịch tắc tiên (tiên du). Nói là nghịch tức ổn định được kinh quan (của xuất kinh), sau khi đan khí qua cầu ô thước, đan được của nam nữ mỗi bên đều kết tụ ở đan hải (Nam kết ở hạ đan điền, nữ thì tập trung ở suối sữa vú trung đan điền). Nói ngắn gọn lại điểm qua những điều quan trọng của nữ kim đan tu luyện.

Tóm lại, công pháp cụ thể của nữ đan tu luyện là :

1. Tồn tư bế địa hộ.

Ngồi xếp bằng tròn, lấy gót chân đè lên huyết hội âm, mắt để ý ổ hợp âm cổ khí, sau đó nhắm mắt tĩnh tâm suy tư. (Khí đặc)

2. Khẩu xỉ nhu nhũ. (gõ 2 hàm răng xoa bóp vú). Hai tay nâng vú ấn nhẹ 36 vòng, gõ răng 7 lần, trống trời vang lên 24 lần. (minh thiên cổ 24 biến)

3. Yết tân hoàn đan.

Nuốt nước miếng 9 hớp, tùy ý niệm tưởng từ từ đưa trút vào đan điền.

4. Chu chiêm phản đan.

Khi đan điền hoà hợp ấm nhất dương sinh, dùng ý niệm dẫn khí qua tiểu chu thiên để hà đạo vận chuyển đi, rồi qua vĩ lư quan lên mạch đốc đến giáp tích quan ngọc chầm quan thượng đạt nê hoàn, qua côn lân rồi từ mạch nhâm rót vào nhũ khê (trung đan điền) để tồn khí ở nhũ.

5. Tái yết tân nhu nhũ thu công.

Cuối cùng xoa bóp vú, cần phải trước tiên xoa xát hai bàn tay nóng lên, sau đó xoa bóp từ mặt đến vú rồi đến bụng dưới, xoa đi xoa lại 100 lần, đạt đến mức toàn thân khí huyết lưu thông nhũ bộ thư giãn dễ chịu, gọi là : "uy ma tam tiêu", "nhũ phản vi cao" (là xát tam tiêu, vú bụ nở nang đẹp trở lại).

XII : ÂM DƯƠNG SONG TU.

Lý luận về âm dương song tu của đạo gia bắt nguồn từ "Dịch" và "Lão". Như "Chu dịch" nói : "Cần đạo thành nam, khôn đạo thành nữ", "âm dương hợp đức mà cương

nhu hữu thể". "Vạn vật phụ âm nhi lão dương" (vạn vật nâng đỡ âm và âm bế dương) trong "Lão tử" đều nói rõ : "âm dương hợp đức", "cương nhu hữu thể" là quy luật của vạn vật vạn sự trong giới tự nhiên. Trong "Chu dịch" nói : "nhất âm nhất dương chi vị (nói là) đạo", trong "Lão Tử" : "Huyền tần chí môn (của con cái huyền diệu) là nói gốc của trời đất". (thiên địa căn). (chương thứ 6), huyền tần chí môn hộ (của nhà trời đất), chỉ ra "âm dương hợp đức" là gốc rễ của sinh mệnh, nguồn của sinh cơ nếu cô âm thì bất trưởng, độc dương thì bất sinh, âm dương song tu của đạo gia là kiến lập trên cơ sở của "âm dương hợp đức" vậy.

Sự huyền bí sâu xa âm dương song tu của đạo gia là ở chỗ thân giao mà hình bất giao, tức là mượn hình của đối phương dất dẫn nhất dương sinh của bản thân mình, sau đó kinh qua hà xa vạn chuyển đến đại tiểu chu thiên, đem tinh hoá thành khí tồn giữ ở đan điền hoàn thành đường tu đạo luyện đan, không giống với hình giao của tục nhân (người thường) (giao: nam nữ tích giao, giao cấu). Đây là chính đạo âm dương song tu của nội đan đạo gia, không thể nói cùng một trời chung với phái oai môn tà đạo. (môn đạo bất chính méo mó).

Đạo gia cho rằng âm dương song tu mới có thể đạt được thành tựu chân chính "thư Khảm điền ly", âm dương hộ bổ, mượn cái bên ngoài đưa vào làm đỉnh lô (lư hương), thủ thân giao mà khi hình giao, mục đích ở tại âm dương hỗ trợ nhau cùng tu đạo "thành tiên", không phải là tầm hoan ngự nữ chi bỉ đạo. (thủ đạo thô bạo dã man tìm hoan lạc cưỡng dâm nữ tinh giao), như Trần Chí Hư nói : "Là người hành tà đạo không có thể kiến Như Lai", (tượng phật) theo "Ngộ chân thiên tam chú". Đây là phương pháp

tu luyện huyền bí của đạo gia mà không truyền thụ được. Tức là hai bên nam nữ chỉnh lại quần áo ngồi nghiêm trang ngay ngắn, vô tà niệm, vô vọng tư. (không suy tư nghĩ ngợi hỗn loạn), chỉ tập trung vào thần hợp thủ khí, là sự giáo đường cao của tu đạo. Loại lý luận này dần dần đã được sở phòng trung thuật áp dụng, nhưng tuyệt nhiên không ngang bằng với phòng trung tu luyện.

Tóm lại, tôn chỉ của đạo gia nội đan tu luyện là ở giới hạn mức độ cần đạt đến vô dục, vô vi, đó là điểm mức độ tối cao của đạo đan tu luyện, cũng là bộ phận khác biệt lớn với khí công phạm nhân (người thường).



"CHÍNH THỐNG ĐẠO TÀNG" VÀ DƯỠNG SINH

*Đ*ạo Tàng" là bộ sách kinh điển lớn của Đạo giáo, cũng là vật báu kỳ vĩ của văn hoá truyền thống Trung quốc, thành sách từ triều đại nhà Đường, sau đó sách bị đốt. Đến Kinh Minh chính thống thứ 10 thì được biên tập lại, bộ "Chính thống đạo tàng" đến ngày nay toàn thư có 1476 loại. Nội dung của "Chính thống đạo tàng" được kỳ trân quan đồ sộ, trong đó ngoài nội dung thu thập ghi lại thành sách kinh thư đạo giáo, còn có một khối lượng lớn kiến thức của tiên Tần chư tử bách gia văn tập Trung y học thư tịch. Bộ sách lớn "Đạo Tàng" không những là Kinh điển nghiên cứu đạo giáo, mà còn là bảo tàng của văn hoá truyền thống Trung hoa. Bộ sách này không những là tư liệu quý báu để nghiên cứu về tôn giáo, triết học, lịch sử, văn hoá, mà trong đó còn ẩn tàng các bộ môn về dưỡng sinh, khí công, phòng trung (tức là chuyện quan hệ nam nữ) và mối quan hệ rất lớn của Trung y học, nhất là kinh nghiệm dưỡng sinh đặc biệt của đạo gia rất có ý nghĩa mở đường trong phép dưỡng sinh học, là văn hiến tham khảo quan trọng của nghiên cứu dưỡng sinh học.

81. QUAN NIỆM VỀ NUÔI DƯỠNG CƠ THỂ TRONG THƯ TỊCH DƯỠNG SINH CỦA "ĐẠO TÀNG"

I. QUAN NIỆM VỀ DƯỠNG SINH ĂN UỐNG CỦA "ĐẠO TÀNG".

"Đạo Tàng" là bộ thư tịch dưỡng sinh, nhấn mạnh ẩm thực có ý nghĩa quan trọng đối với nhân sinh, chỉ ra tính nguy hại của ẩm thực không tiết chế đối với cơ thể người; ẩm thực không điều tiết có thể sinh bách bệnh, giảm nguyên thọ, nên ẩm thực thực sự có ý nghĩa số một đối với nhân sinh. Như lời tựa của Lý Bằng Phi trong cuốn "Tam nguyên diên thọ tham tán thư" có nói : "ẩm thực bất tiết, thì tuổi thọ của nhân nguyên sẽ giảm đi". Trần Kỷ Nguyên Phương cũng nói : "Bách bệnh hoành hành hay đoản mệnh chết non, đa phần do ẩm thực, hoạn nạn do ẩm thực, quá vụ thanh sắc (tiếng nói và màu da thay đổi) ("Dưỡng sinh diên mệnh lục").. Vì vậy, thời xưa rất chú trọng thực dưỡng, nhất là chú trọng tiết thực, ẩm thực không thích hợp, quá no. Như "nguyên dương kinh" có nói : "Đang thiếu ẩm thực (tức đói bụng) ẩm thực nhiều thì khí nghịch, bách mạch bế lại, bách mạch bế thì khí bất hành, khí bất hành thì sinh bệnh". (Dưỡng tính diên bệnh lục, phục khí hiệu bệnh thiên"). Trong "Huyền thư" cũng nói : "thiếu thực tự tiết". (cùng như trên), đều rất tiết chế ẩm thực.

Thứ hai là chú trọng vị bạc hà, vị hậu (nhiều quá) sẽ làm thương tổn nội tạng, như : "Hỗn tục di sinh lục" quyển thượng nói : "ngũ vị sảo bạc (hơi vừa phải nhạt), linh nhân thần sáng" (làm tinh thần sáng khoái nhẹ nhàng) nếu quá nhiều thì tạng phủ tất sẽ có tổn thất". Còn nói : "đại khát bất đại ẩm, đại cơ bất đại bão" (quá khát không uống nhiều,

đói quá không ăn quá no) ("ẩm thực tiêu tức đệ nhất") "Bào phác tử dưỡng sinh luận" cũng đề ra cần "tôn tự vị" (giảm bớt các vị thực vật). Đào Ẩn Cư những nói : "Cửu vị thiên đa bất ích nhân, khủng tuý tạng phủ thành ương cữu, (chín vị quá nhiều chẳng ích thân người, sợ vì tuý tạng phủ mà thành tội vạ tai ương). Lý Bằng Phi nói : Theo 5 vị (ẩm thực, và nhật, làm tinh thần sáng khoái, đắng cay quá nhiều (khổ sảo thiên đa), sẽ tổn thương tạng phủ, cái lý tự nhiên của ngũ hành, lúc đầu thì bất giác chưa thấy, lâu sẽ thành hoạn nạn, (ghi trong "Tam nguyên diên thọ tham tán thu". Quyển 3, Lý Bằng Phi tập).

Lý thị còn dẫn "Hoàng đế nội kinh" nói : "Cẩm hoà ngũ vị, cốt dĩ cân nhu, khí huyết dĩ lưu, thấu lý dĩ mật, trường hữu thiên mệnh", (cần thận dùng ngũ vị, xương cứng gân mềm, khí huyết lưu thông, da dễ cân giữ không nhăn nheo, sống lâu có mệnh trời). Và nhấn mạnh toan đa thương tỳ. Thịt nhân mà môi cong, mặt nhiều thì tổn thương tim, huyết ngưng khắp (chảy nước mắt) mà biến sắc, ngọt nhiều thì tổn thương vị, xương đau mà răng rụng, lao khổ, bị thương nhiều thì tổn thất gan, gân co móng khô. Cần nêu bật một lần nữa về vị ẩm thực không thích nghi, tránh thái quá để tránh mối lo tạo thành tổn thương tạng phủ.

Thứ ba là : nhấn mạnh ẩm thực thích nghi và kiêng kỵ, như "Bảo sinh yếu lược" đề xuất : "nghi thực tương dương chi vị là trợ chủ khí". Tức là chiếu theo nguyên lý tương sinh ngũ hành, mà điều hoà ẩm thực. Như nói : "là dĩ thiên hữu ngũ hành, nhân hữu ngũ tạng, thực hữu ngũ vị, nên can pháp mộc, tâm pháp hỏa, tỳ pháp thổ, phế pháp kim, vị pháp thủy, chưa nạp can, đắng nạp tâm ngọt

nap tỳ, đắng nap phế, mặn nap thận... nên tứ thời vô đa thực sở vương tính (hợp) sở chế chi vị, đều có thể làm tổn thương tạng của Sở Vương.... Vương tạng bất thường, vương khí lãng ích, ẩm thực hợp độ, hàm ôn đắc nghi (lạnh nóng thích nghi), thì các bệnh tật không sinh ra, hà linh tự liệu hĩ", (lớn tuổi có thể tự chữa lấy) ("Luận ẩm thực môn") Bối Kiên quán soạn).

Sách dưỡng sinh "Đạo Tàng" về mặt thực dưỡng đề xướng bạc vị (vị nhạt), tiết thực (điều tiết ẩm thực) và chú ý ngũ hành sinh khắc nghi kỵ của ẩm thực. Những quan điểm này cơ bản nhất trí với quan điểm của "Hoàng đế nội kinh", là đáng tham khảo. "Hoàng đế nội kinh" về mặt thực dưỡng có một luận thuyết rất phong phú và tinh thông. Như phản đối ẩm thực không tiết chế đã đề ra : "ẩm thực tự bội, trường vị sẽ tổn thương". ("Tố vấn, lý luận"). Và cáo giới nói : "Bởi vì ăn no, cân mạch hoành giải, trường tịch vị tri "Tố vấn, sinh khí thông thiên luận".

Ngoài ra, còn nhấn mạnh tính nguy hại của ngũ vị do háu ăn làm tổn thương đến tạng phủ. Như nói : "vị quá vu toan, can khí dĩ tâm. (ra nước miếng), tỳ khí đoản cơ, tam khí ức (ức chế) ; vị quá vu cam, tâm khí suyễn mãn (khí nghịch hô hấp khó khăn), sắc hắc (màu đen) thân khí bất hoành ; vị quá vu khổ (đắng), tỳ khí bất nhu, vị khí nãi hậu (khí trường dạ dày) ; vị quá vu tân (cay), cân mạch tử tri (bại hoại tinh thần nãi ương." (tai ương) ("Tô Vấn. sinh khí thông thiên luận")

Trong "Tố vấn, ngũ tạng sinh thành thiên" cũng nói : "Ăn mặn nhiều, thì mạch bị ngưng tụ, chảy nước mắt và mặt biết sắc ; ăn đắng nhiều thì da khô và lông rụng (mao

bạt), ăn cay nhiều thì mạch bị thất lại và móng khô ; ăn chua nhiều, thì dạ dày đau và suy yếu (phát lạc)." nhất là về sự tổn hại đối với tạng phủ do ẩm thực thiên vượng không điều hoà. Trong "Nội kinh" cũng nhấn mạnh : "Cửu nhị tạng khí, vật hoá chi thường dã, khí tăng nhi cửu, yếu chi do dã". (lâu mà tạng khí lên là vật hoá bình thường, (nhưng nếu) tạng khí lâu quá thì là chết yếu (chết non), đều tỏ rõ quan điểm thực dưỡng của sách dưỡng sinh "Đạo Tàng" và còn nói quyển "Hoàng đế nội Kinh" là nhất trí.

II. QUAN ĐIỂM THẦN DƯỠNG CỦA "ĐẠO TÀNG".

Sách dưỡng sinh "Đạo Tàng" chú ý đến ý nghĩa quan trọng trong nhiếp sinh của thần dưỡng. Như "Bảo sinh yếu lược" nói : "tình hình bệnh trạng ở bên trong mà hiện hình ra ngoài, tức biết hỉ nộ ai lạc ninh (mừng vui, giận dữ, buồn đau, khoái lạc, bình an), không tổn thương đến người, nên tâm không nao núng, thần không mệt mỏi, thần không mệt mỏi thì khí bất loạn, khí bất loạn thì thân thái (bình an) thọ diên (sống lâu dài) vậy. ("Dưỡng thần khí môn"). Tức làm nổi bật tác dụng tâm lao trong thể lao. Nên trong "Dưỡng sinh tập" của Trương Trạng đem nhiếp thần liệt vào ý nghĩa quan trọng số một của dưỡng sinh, như nói : "dưỡng sinh đại yếu, nhất nhật sắc thần" (dưỡng sinh điều quan trọng lớn nhất là tiết kiệm thần).

Vì vậy, các nhà dưỡng sinh đề ra : "thần cường giả, trường sinh, khí cường giả đoản thọ". ("thái thượng bảo chân dưỡng sinh luận"). Và chỉ ra 12 điều có ý nghĩa trọng yếu mà phép dưỡng sinh cần phải "tiết tư thiếu niệm" (bớt suy tư ít tưởng niệm). Tức là, nên bảo hoà toàn chân giả, thì phải thiếu tư, thiếu tiểu, thiếu ngôn, thiếu hỷ, thiếu nộ, thiếu lạc, thiếu sầu, thiếu hảo, thiếu ác, thiếu sự, thiếu

cơ, và đa tư thì thần tán, đa niệm thì tâm lao, đa tiểu thì tạng phủ lộn ngược lên trên, đa ngôn thì khí hải hư thoát ra, đa hỷ thì bàng quang nạp khách phong, (phong khí), đa nộ thì thấu lý bồn huyết đa lạc thì tâm thần tà đảng, đa sầu thì gian tấn duy khô (như rợn tóc gáy) đa hạo thì chí tràn trề (khuyh dật), đa ác thì tinh sang lên đảng, đa sự thì cần (gân) cách can cấp (gân cốt khô cứng), đa cơ thì trí lự trầm mê" ("Bảo phác tỷ dương minh luận")

Lại còn nhấn mạnh cần phải điều lý thất tình. (bảy điều lý lẽ về tình) như nói : "Tích ưu bất dĩ hôn thần suy, Tích ác bất dĩ phách thần tán, Hỷ nộ quá đa thần bất quy thất. Ái tăng vô định thần bất thủ hình, Cấp cấp sở dục thần tác phiên (phiên muộn), Thiết thiết sở từ thần tác bại, cửu ngôn cửu tiểu tâm khí thương" (thương tổn). Bành Tổ cũng cho rằng : "Tích ưu bất dĩ, tác hôn thần thương hĩ. Tích bi bất dĩ, tác phách thần tán hĩ. Hỷ nộ quá đa, thần bất quy thất (vào nhà), tăng ái vô định, Thần bất ninh hình, cấp cấp nhi dục thần tác phiên, thiết thiết sở tư thần đắc bại." ("Bành Tổ nhiếp sinh dưỡng tính luận").

Về phương tiện thần dưỡng, trong tập "Tam nguyên diên thọ tam tán như, quyển II" của cửu Hoa trường tâm lão nhân Lý Bằng Phi đã cảnh giới cho mọi người rất nhiều điều về phương pháp dưỡng sinh. Như : "Tôn chân nhân mình" nói : "nộ thậm thiên thương khí, tư đa thái tổn thần". (phẫn nộ quá sẽ tổn thương khí, suy tư nhiều sẽ tổn thương thần.) Sách còn nói : Hỷ lạc vô cực tác thương phách, phách thương tác cuồng, cuồng giả ý bất tồn, bì mao tiêu (cháy vàng). Sách "Hoài nam tử" nói : Đại hỷ thắng dương. Còn nói : phẫn nộ tác khí nghịch, thậm tác ẩu huyết. (thổ ra huyết) nói tiếp : đại nộ thương can.

Sách "Hoài nam tử" nói : đại nộ phá âm.

Sách còn nói : Bi ai thái quá, thì bào lạc (bạo thai mạch lạc) tuyệt, và dương khí nội động, phát tác tâm hạ hội (tim sẽ rối loạn), thì tiểu tiện nhiều và ra máu. (sửu sở huyết dã).

Sách "Linh xu" nói : Tư lự (thuật thích) sợ hãi quá thì tổn thương thần, thần thương thì kinh sợ, tự thất phá khốn (mất sự thành ý), thoát nhục, mạo tuy sắc yếu. (người tiểu tuy mất sắc nguy hiểm). nói tiếp : ưu sầu bất giải, tác thương ý, hoảng hốt bất ninh (không yên định, bình an), tứ chi bất nại. (không chịu được) lại nói : Kinh (Kinh sợ, kinh hoảng) tác tâm vô sở ý (không chỗ dựa), thần vô sở quy, lục vô sở định, khí nãi loạn hĩ. (Khí sẽ bị rối loạn vậy).

Quan điểm thần dưỡng của sách dưỡng sinh "Đạo Tàng" và sách "Nội Kinh" là nhất trí giống nhau. Sách "Nội Kinh" nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng trong toàn bộ cơ thể con người về nhiếp dưỡng của tâm thần. Như "Linh xu, Khẩu vấn" nói : "Tâm giả, lục phủ ngũ tạng là chủ yếu, ... nên bi ai sầu ưu thì tâm động, tâm động thì ngũ tạng lục phủ đều dao động." "Hỷ tác khí hoà chí đạt, dinh (dinh dưỡng thất bổ) vệ thông lợi, nên khí sẽ từ từ hoàn hoàn". ("Tổ Vấn, cửu thống luận"). "Nội Kinh" đặc biệt chú ý đến mối quan hệ mật thiết của nội tạng và thất tình (7 loại tình cảm) (chỉ 7 loại tình cảm là : hỷ, nộ, ai, cụ, ái, ác, dục.). Như "Tổ vấn. Cửu thống luận" nói : "Nộ tác khí thượng, hỷ tác khí hoàn, bi tác khí tiêu, khủng tác khí hạ, kinh tác khí loạn, tư tác khí kết".

Lại như "Tổ vấn, âm dương tượng đại luận" nói : "Nhân hữu ngũ tạng háo ngũ khí, lấy sinh hỷ nộ bị ưu khủng". Tức là nói giữa thất tình và tạng phủ đều có ảnh

hưởng lẫn nhau về sinh lý và bệnh lý. Là mối quan hệ nhân quả với nhau. Không những thất tình có thể ảnh hưởng tạng phủ dẫn đến sinh bệnh, bệnh tạng phủ thay đổi, giống như vậy có thể dẫn đổi và gây nên thất tình dị dạng. Như "Linh xu. Bản thân" nói : "Can khí hư tắc khùng" (cười không vui, không tốt). Vì vậy, sách "Nội Kinh" đã bàn định đến cả bảy loại tình cảm một khối lượng lớn bệnh trạng liên quan để dẫn đến sự cảnh giới bệnh biến của tạng phủ. Như "Tổ vấn. âm dương tượng đại luận" nói : "Nộ thương can hỷ thương tâm, tư thương tỳ, ưu thương phế, khùng thương thận."

Lại như : "Bi tắc tâm tượng cấp, phế bố diệp cử, nhi thượng tiêu bất thông, dinh vệ bất tán, nhiệt khí tại trung, nên khí tiêu đi." ("Tô vấn. Cử thông luận.") đều đã thuyết minh rõ tính nguy hại của thất tình thương tạng, đủ để nói rõ ý nghĩa quan trọng của thần dưỡng trong nhiếp sinh. Nên nhấn mạnh nói : "là lấy sự việc thánh nhân là vô vi, là khả năng điềm đạm vui vẻ. (lạc điềm đạm chi năng), từ muốn khoái chí ở việc giữ được hư vô, nên thọ mệnh vô cùng. Và cuối cùng với cả trời đất, đây là việc trị thân của thánh nhân." ("Tổ vấn. Âm dương ứng tượng đại luận").

III. QUY ĐỊNH HÌNH DƯỠNG CỦA "ĐẠO TÀNG".

Trong sách dưỡng sinh của "Đạo Tàng", có rất nhiều nội dung nhấn mạnh hình dưỡng, chủ trương chỉ dẫn đường, vận động, dễ xương tập đi bộ sau bữa ăn. Như sách "Dưỡng tính diên mệnh lục quyển thượng" nói : "dưỡng tính chỉ đạo, là không muốn ăn no thì nằm và suốt ngày ngồi một nơi (ngồi lâu), đều là tổn thọ, nhân dục tiểu lao (người muốn là lao động nhẹ), nhưng không đến mức chịu mệt, và mạnh (khỏe) mà lại không có thể chịu thắng.

Người ăn xong, nên đi bộ từ từ ung dung, (đang hành bộ trừ trừ), có phép tu là vì khoái (vì khoái lạc). Nên nước chảy không bắn đục. (lưu thủy bất phụ), của nhà không bị một nát, và là duyên cớ của lao động. (lao động sở cố)... thực tất đương hành, ăn xong tập đi bộ 100 bước rất bổ ích vậy.

Đế xướng ngũ cầm hỷ của Hoa Đà, như có ghi lại : gọi là tiền ngày xưa, vào thời nhà Hán có đạo sĩ Quân Sảnh, làm thuật đạo dẫn, (đạo dẫn chỉ thuật), làm hùng kinh chí cố, dẫn đến tổn thất yếu thể (bộ phận lưng) làm động các quan tiết, (các khớp xương), để cầu mong khó sớm già. Ngô hữu nhất thuật (ta có một thuật) có tên là : ngũ cầm hỷ. Một nói con hổ, hai nói con hươu ba nói con gấu, bốn nói con vượn, năm nói con chim, cũng để trừ tật bệnh, kiêm lợi thủ túc, để thường xuyên tập đạo dẫn khí". Và nói đến : Ngô Phổ hành chi, năm hơn 90 tuổi, tai mắt sáng suốt thông minh, hàm răng vẫn cứng đều không rụng, ăn thức ăn như thanh thiếu niên vậy".

Ngoài ra còn chú ý thuận ứng nhật dương và nguyệt dưỡng, như nói : "từ sau đông chí, nửa đêm nhất dương sinh, dương khí thổ, âm khí nạp." Sau hạ chí, nửa đêm nhất âm sinh, nghi phục nhiệt vật (thích nghi với vật nóng), kiêm uống thuốc bổ thận" ("Hỗn tục di sinh lục" quyển thượng).

"Tôn chân nhất nhiếp dương luận" còn bàn đến nguyên tác án nhật dương sinh, như nói : "Chính nguyệt (tháng giêng) hận khí thụ bệnh, phế tạng hí vi (suy nhược), táo khô dạ ngoạ (sớm dậy tối nằm). để hoãn hình thần. Nhị nguyệt (tháng 2) thận khí vi, can dương chính vượng, thích nghi với giảm chua tăng cay, trợ thận bổ can, thích nghi...".

Trên là nói về nguyên tắc hình dưỡng, về phương diện nhiếp sinh đều có ý nghĩa tham khảo nhất định.

§2. NGUYÊN LÝ VÀ PHƯƠNG PHÁP KHÍ CÔNG GHI LẠI TRONG "ĐẠO TÀNG"

I. THỰC KHÍ CÔNG. (KHÍ CÔNG VỀ KHÍ)

Thực thiên địa nhật nguyệt dư tinh khí để dưỡng sinh, là một trong những nội dung quan trọng của khí công Trung quốc, cũng là tinh hoa trong khí công Trung quốc. Đạo gia vô cùng chú ý thực khí nhiếp sinh, thực khí nhất pháp, từ lâu đã đăng trong "Sơn hải kinh" : "Hữu vô kế dân, vô kế dân nhiệm tính, vô cốt tử, thực khí, ngư". ("Đại hoang bắc kinh"). (Có dân vô kế, làm vô kế nhiệm tính, vô cốt tử, (không ...), Thực ký, ngư (cái) khí công đạo gia có rất nhiều sách ghi về thực khí nhiếp sinh. Như "Dưỡng tính diên mệnh lục", có nói : "Thực nguyên khí giả, địa bất năng mai, thiên bất năng sát." ("Thần nông kinh"). (người luyện thực nguyên khí, đất không thể chôn, trời không thể giết). "Thực khí giả, thần minh nhi thọ." Sau quyển ("Khổng Tử gia kinh") do "Thực khí" phát triển thành "Tịch cốc" tức một loại khí công không thực cốc vật (lúa gạo) mà thực tinh khí của thiên địa nhật nguyệt.

Như thực nhật nguyệt tinh pháp : Lấy khi mặt trời mới mọc, lúc giữa trưa, lúc mặt trời lặn chính lập hướng nhật thìn, lưỡng thủ bế khí cửu biến (hai tay bịt khí 9 lần), ngưỡng đầu lên hướng ánh sáng mặt trời mà nuốt (yên) khí 9 lần, ích tinh khí làm cho người cường tráng bất lão.

Lại lấy lúc mặt trăng lặn, đứng nghiêng hướng lên mặt trăng giang hai tay, bế khí 9 lần, ngưỡng đầu lên trời hấp nguyệt quang, nuốt khí, làm âm khí người thịnh lên, phụ nữ sẽ có sinh con ("Đạo tạng, chúng thuật loại, nhiếp sinh soạn lục").

II. THÔN TÂN CÔNG (PHÉP CÔNG NUỐT NƯỚC MIẾNG)

Tân dịch là cơ sở vật chất quan trọng của hoạt động sinh mệnh cơ thể con người, là tinh hoa của âm dịch nhân thể, nước bọt trong mồm là một chất tinh hoa. Là một chất kim tương ngọc dịch, được coi như là nhân thể cam lộ ngọc tuyến (suối ngọc sương cam của cơ thể người), vì tỳ khai khiếu ở khẩu, thận tỳ kinh mạch đều thượng trú ở lưỡi, nước bọt là tiên hậu nhị thiên chân tân, (nước miếng thật), nuốt xuống sẽ tưới nhuần cho ngũ tạng, là hiệu pháp kỳ diệu tưới nhuần bách mạch. Nên từ xưa đến nay các phái khí công gia đều rất coi trọng.

Thôn tân yên dịch (phép ngậm nuốt nước miếng) là một bộ phận tổ thành quan trọng trong khí công. Sách "Hoàng đế nội kinh" đã có ghi. Như "Tổ vấn. Thích pháp luận" nói: "Tất cả người bị bệnh lâu khỏi là do từ thận, có thể giờ dần diện (mặt) hướng nam tịnh thần bất loạn. (Chỉ thần bất loạn), tư bế bất tức thất biến, (suy tư nín thở 7 lần) để dẫn khí thuận qua cổ họng, như nuốt một vật quá cứng, sau khi làm như vậy 7 lần, lưỡi đưa nuốt bọt nuốt xuống nhiều lần".

Lại như : "Dưỡng tính diên mệnh lục" có ghi lại: "Thực ngọc tuyến giả, làm cho người sống lâu năm, trừ được bách bệnh, Ngọc tuyến giả, trong mồm luôn có nước bọt. Khi gà gáy (Kê minh, bình旦, nhật trung (giữa

trưa), nhật bô, hoàng hôn, nửa đêm, nhất nhật nhất tịch. Phàm thất lại ngọc tuyến thực chi, mỗi thực triếp mãn khẩu yết chi, diên niên". (Phàm là qua 7 tuổi ngọc tuyến có bãi cát nước chảy qua, mỗi lần thức ăn đầy mồm phải nuốt thì sống lâu năm" ("Tập giới kỵ nhượng hại kỳ thiện thiên đệ tam").

"Tam nguyên diên thọ tham tán thư" cũng nói: "Chân nhân nói: "Thường tập không nhổ nước bọt xuống đất, ngậm nước bọt trong mồm, là kim tương ngọc lễ (rượu ngọc tương vàng), có thể suốt ngày không nhổ ra, thường ngậm miệng và nuốt vào, làm cho tinh khí trong người thường được giữ lại, diện mục hữu quang" đều là như vậy.

III. THỔ NẠP CÔNG VÀ THAI TỨC CÔNG (PHÉP CÔNG THỔ RA NẠP VÀO VÀ HÔ HẤP TRỢ THAI).

Thổ nạp, chỉ thổ cố nạp tân, là bộ phận tổ thành quan trọng của khí công, khí công nhấn mạnh sự hô hấp trầm, chậm và đều đều, khí công đạo gia chủ trương bế khí nạp tức (hô hấp), Bành Tổ - dưỡng sinh gia viễn cổ đã chủ trương bế khí nạp tức (hô hấp). Tức từ bình dần đến nhật trung, là quý ngồi xoa mắt, xoa bóp thân thể, liếm môi nuốt nước bọt, phục khí mấy chục lần, thì khởi hành nói cười, mức độ cao nhất của bế khí nạp tức là thai tức công. (Khí công hô hấp trợ thai).

Thai tức công là mức độ cao nhất của nội bế nạp tức, là phương pháp hô hấp làm cho lỗ chân lông bì phu toàn thân mở ra. Thai tức công đã được ghi trong "Sơn hải kinh" từ xưa, nói về chúc long giả, bất thực (không ăn), bất tâm (không ngủ), bất tức (không thở) mà có thể trường sinh. ("Hữu thần, thân rắn mặt người mà đỏ, thân dài nghìn dặm, mắt nhìn thẳng ngồi ngay ngắn, kỳ minh nãi

hối, kỳ thị nãi minh. (Nhắm mắt là đêm tối, thấy sáng ban ngày) bất thực, bất tầm, bất tức, phong vũ là nhìn thấy, là chúc cầu âm, gọi là chúc long".

"Đại hoang bắc kinh" (Kinh: Trước tác kinh điển).

Phương pháp của thai tức công, trong tác phẩm "Bào pháp tử" của Cát Hồng đã bàn luận nói: "Người đặc khí pháp thai tức, có thể không cần hô hấp bằng mũi và môi, như trong bào thai, tức là đạo thành vậy. Sơ học hành khí trong mũi, dẫn khí mà bế khí, âm nhất tâm nhắm đến 120 hơi thở, rồi dùng mũi thôi nhẹ, nhổ nước miếng và dẫn khí đều không muốn tai mình nghe được thanh âm thở ra và hít vào thường làm cho người thở ra vào được nhiều, dùng mũi mũi thôi nhẹ qua hồng mao, thở khí mà hồng mao bất động là tình trạng thụ khí, (vi hậu) dần dà tập chuyển tăng lên nhịp số của tim, lâu dần có thể đến số nghìn, đến số nghìn thì lão giả canh thiếu (người già thay đổi càng ít), "nhật hoàn nhất nhật hi".

Chỉ ra nguyên tắc luyện thai tức công là: Trước nhất sau khi hấp thụ khí dùng ý niệm để gia tăng bế khí, làm cho khí được hấp thụ đầy đủ trong cơ thể người, lại từ từ cho ra, sau đó trong quá trình bế khí, dần dần đạt được mục đích mở ra lỗ chân lông trên bì phu, và quan bế mũi. "Đạo tạng. Động chân bộ" nói về "Thái tức kinh" là khái quát sự mở đầu tinh thâm của thai tức công đạo gia - Toàn văn như sau:

Trung kết phục khí (khí nóng) trong thai, khí từ có tức (hô hấp) trong thai, khí vào trong người là chủ yếu. Thần đi khỏi hình là vi tử. Biết thần khí có thể trường sinh, cố thủ hư vô, để dưỡng thần khí, thần hành tức khí hành, thần vắng tức khí chú (thần đi thì khí tập trung),

não muốn trường sinh, thần khí cùng đi lại với nhau. Tâm động bất niệm (không suy nghĩ), vô lai vô khứ, bất xuất bất nhập, tự nhiên thường trú, cân (nỗ lực), nhị hành chi, là chân đạo lộ (con đường chân chính). "Đạo tàng" của thai tức công còn có rất nhiều điều ghi trong văn hiến điển tịch. Như:

... Người ta có thể dựa vào đó để khử đi vạn thứ bệnh, thông thượng thanh thần tiên, phạm phục khí pháp, tồn tâm như thành tựu anh nhi đã thành thai 10 tháng, gân cốt hoà nhu (mềm mại) để minh tâm tức, (hô hấp trong tim tôi), niệm hoà khí tự chí hô hấp, như pháp yết chi bất cơ. (Không đói), bách mao khủng (trăm lỗ chân lông) khai nhập tức bất cùng trệ (không ôm lấy làm ngưng trệ, thường thủ lực dương thời (thường lấy 6 giờ dương) thực sinh khí, khí lực nhật tăng) (Khí lực hàng ngày sẽ tăng lên) "Đạo Tạng" phương pháp loại. Thái thanh đạo dẫn dưỡng sinh kinh".

Nói về dưỡng khí, trùng (lọc) thần luyện khí, tắc bách tiết khai trương (thì trăm khớp mở ra, gân cốt thông thoáng (thông sướng), tân dịch lưu chú dã. Thừa thủ (nhân đó) mà yên bế thập khí hoặc nhị thập khí, cũng đặc mỗi nhất yên, giai tu ngọt nhiên nhiệm khí bất đặc dự ý tương tranh, lương cứu (tốt lâu) tắc khí tông bách mao khủng (lỗ chân lông) xuất bất phục canh khẩu thổ dã ("Đạo tàng Diên Lăng tiên sinh tập tân cụ phục khí kinh").

Tu chân phục khí chi quyết (phương pháp giản tiện) mỗi nhật thường âu (ợ thổ ra), nhiếp tâm (bảo dưỡng tim) tuyệt tưởng bế khí ốc cố (nắm chắc), mũi dẫn mồm thở vô bệnh, nhĩ văn duy thị tế vi mãn tức bế, (là để hơi đầy rồi bịt lại), bịt lại làm cho tức tâm mồ hôi xuất ra một đến hai

số rồi đến trên một trăm thì bế cực vi (nhỏ) thổ chi (nhỏ ra ít nhất), dẫn thủ khí hoàn bế nhiệt tức kha chi (hư khí làm cho ấm lên), lãnh tức suy chi (lạnh thì thổi vào) có thể đến nghìn số tức không cần lương thực cũng không cần thuốc. ("Đạo tàng. Trang chu khí quyết thiên").

Thai thực thai tức pháp: Thường phải bế kỳ tâm, khử kỳ tư (giữ kín tim, bỏ suy tư), vi kỳ tức (thở nhẹ), tức dĩ ty (thở dùng mũi), không dùng mồm (vô dĩ khẩu), làm cho khí thường xuyên tích tụ, danh chi viết thai tức (hô hấp, trợ thai), tấu (súc miệng) kỳ thiết hạ tuyền yên chi, số (đếm) thập tức chi gian nhất tương kế, danh chi viết thai thực vi nhị giả bất tức khả dĩ bất cơ khả dĩ bất bệnh (gọi thai thực là hai phép tập luyện không hô hấp, có thể không đói, và có thể không bị bệnh) (Đạo tàng. Chúng thuật loại, nhiếp sinh soạn lục").

Tổng quát lại nói: Thai tức công trên thực tế là chỉ công pháp bế khí gia công ý thủ, mục đích là ở chỗ mở thông đạo càng nhiều, giới hạn cao nhất của thai tức công quyết không phải là tiêu cực tĩnh bế, mà là hoạt động ý niệm được tiến hành tích cực trong quá trình bế khí, làm cho ý niệm dẫn động khí hoá. Gọi là "Khí tông hữu thai trung tức" (Khí được hô hấp từ có trong thai), "Thần hành tức khí hành", "thần khí tương vãng" (thần khí đi qua lại với nhau) để điều động tiềm năng của nhân thể, để đạt được tiến hành hô hấp bên trong một cách tích cực là mục đích. Thai tức công có thể xúc tiến một cách... đầy đủ tác dụng đồng hoá và tác dụng dị hoá của cơ thể người, hấp thụ được đầy đủ thanh khí, để bổ sung nội thể bất tức, và trừ khử đi những chất bản dư nhiều ứ đọng để nắm chắc được quyết khiếu (phương pháp cao minh - bí quyết_ trong

đó, sẽ rất có ích cho sức khoẻ cường tráng của cơ thể người.

Cuối cùng có thể huấn luyện năng lực ứng cấp của nhân thể trong trạng thái dưỡng khí thấp và hạ thấp mức độ tiêu chuẩn thay cũ đổi mới, giảm bớt tiêu hao, tạo được tác dụng diên trường sinh mệnh (sống dài lâu).

§3. LUẬN THUYẾT VỀ MỐI LIÊN QUAN VỚI THUẬT PHÒNG TRUNG CỦA "ĐẠO TÀNG"

Thuật phòng trung (tức là quan hệ nam nữ, chuyện phòng the...) của "Đạo tàng", chủ yếu được ghi trong "Dưỡng tính diên mệnh lục". Trước hết nhấn mạnh sự ảnh hưởng của phòng sự đối với sức khoẻ nhân thể, như nói: "Phòng trung chi sự, năng sinh nhân, năng sát nhân.

Ví như thuỷ hoả, người biết dùng, có thể giúp cho dưỡng sinh, người không biết sử dụng có thể bị chết ngay tức khắc". Nên dẫn lời của Bành Tổ cảnh giới nói: "Thượng sĩ biệt sàng, trung sĩ dị bị, phục được thiên quả, bất như độc ngoạ" (Cách hay nhất là cách ly giường nằm, thứ đến là đắp riêng chăn, phục được thuốc thang nghìn gói, không bằng nằm một mình (độc ngoạ)". Yếu chỉ của phép dưỡng sinh đó là: "Số giao (hợp) nhi thời nhất tiết" tiết ra, tức hợp như bất tiết (không xuất ra), cho rằng có thể là "Tinh khí tuy trưởng, bất năng sử nhân hư tổn". Và chủ trương luyện tập khí công phòng trung (trong phòng động phòng), như dẫn "Tiên kinh" nói: "Nam nữ câu (đồng, giống) tiên chi đạo, thâm nội nhân vật động tinh), tập trung vào xích khí trong rốn (tứ tế trung xích khí), to như quả trứng gà, rồi đi từ từ xuất nhập, tinh động thì thoái (lui), nhất đán nhất tịch khả

sổ thập vi chú (một sớm một chiều có thể đếm đến 10 lần như vậy sẽ làm cho người trường thọ (ích thọ), nói là "Vật (không cần) động tinh) "từ từ xuất nhập", "tinh động tiện thọ", tức là nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của việc giao hợp bảo vệ tinh đối với diên niên ích thọ của người. "Đạo tàng" còn ghi lại ý nghĩa và phương pháp "hoàn tinh bổ não" của các nhà dưỡng sinh đề ra, như "Dưỡng sinh diên mệnh lục" ghi lại nói: "Hoàn tinh bổ não, khả đắc bất lão hĩ" (Trả tinh về bộ não, có thể đạt được trường sinh bất lão). "Tử đô kinh" nói: "Thi tả chi pháp (phép thực hành đi tả ra), cần phải hợp với nhược nhập cường xuất. (Hà vị (tại sao nói) nhược nhập cường xuất, nạp ngọc kinh vu cầm huyền (dây đàn) mạch xỉ (răng) chi gian, cập hồng đại tiện xuất chi (thì xuất ra), nhược nạp chi (yếu thì nạp vào), là nói về nhược nhập cường xuất. Tiêu tức chi, lệnh mãn, bất thập động (làm cho đầy đủ 80 động tác), tắc dương số bị (thì số dương đầy đủ), tức vi diệp dã" (thì là diệp kế). Nhược nhập cường xuất, cường nhập nhược xuất (vào mạnh ra yếu)... lương mệnh nãi tốt (hoàn kết, tử vong), thử chi vị dã".

Tức cường điệu "Hoàn tinh bổ não là nguyên tắc chủ yếu của phép thuật phòng trung, là chỉ ra phương pháp trong khi giao hợp thiếu tiết hoặc bất tiết (xuất tinh ra ít hoặc không xuất tinh), để cho tinh quay trở về bổ cho não (thực tế là không làm tổn thương bộ não). "Nhược nhập cường xuất" (vào yếu ra mạnh) là nguyên tắc "vẫn chưa cứng đã vào, còn cứng lại rút ra" (thương vị kiên tức nhập, thương kiên, tắc xuất), trên thực tế là nhấn mạnh phép "bách động nhi bất nhất tiết" (trăm lần động tác mà không xuất tinh một lần), mới có khả năng đem lại lợi ích cho cơ thể.

Thuật phòng trung vốn là di sản quý báu trong nền

văn hoá truyền thống Trung Quốc. Trong "Hán thư. Nghệ văn chí, phương kỹ lược" đã từng được liệt vào một trong tứ đại y thuật là y kinh, y phương và thần tiên (dưỡng sinh), đáng tiếc là nhiều lần đã gặp phải dị đoan và bài trừ đẩy ra ngoài cho là loại sách phi chính tôn. Hầu như bộ sách đã bị thất tán, mai một chôn vùi đi, chỉ còn số lượng ít ỏi, tản mạn ở trong "Đạo tàng", "Thiên kim phương" của Trung Quốc và "Y tâm phương" của Nhật Bản. Qua các bài chuyên luận về phép thuật phòng trung viết trên cơ sở các sách lựa khai quật mộ vua nhà Hán của Mã Vương Đồi ở Trường Sa năm 1973 như "Dưỡng sinh phương", "Hợp âm dương phương" "Thiên hạ chí đạo đàm" là những văn hiến quan trọng nghiên cứu về thuật phòng trung.

Trong đó, về phương diện hoàn tinh bổ não, đều nhấn mạnh về động nhi vô tiết (giao hợp mà không xuất tinh). Như: "Hợp âm dương phương" nêu ra: "thập động, bắt đầu là thứ 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100 bách xuất nhập nhi vô quyết (không cần quyết định), nhất động vô quyết, nhĩ mục thông minh (tai mắt sáng xanh màu lục); tái nhi âm (chương thanh; tam nhi bì cách quang (ánh sáng của màu da), tử nhi bối hiếp cường (lưng hông mạnh), ngũ nhi khao bế (bế) phương (xương đùi); lục nhi thủy đạo hành; thất nhi kiên dĩ cương; bát nhi tấu (vận dụng) (thấu: vết da nhăn) lý quang (ánh sáng nhiều tầng); cửu nhi thông thần minh; thập nhi vi thân thường. Thân thể vẫn như cũ. Thử vị (dạ dày) (vị: nói là) thập động". (Dạ dày này: 10 lần động).

"Dưỡng sinh phương" (phương pháp dưỡng sinh) đã cụ thể đề ra phương pháp dùng thập động nhi bất tiết (10 cử động mà không xuất ra). Như nói: "Đồng (động) dĩ ngọc

bế, khả dĩ nhất thiên (biến động, cải biến), nhất động nhĩ mục thông minh (tai mắt sáng xanh màu lục), tái động thanh âm chương (điều kiện âm thanh), tam động bì cách quang (áng sáng màu da), tứ động bối cốt cường (xương sống lưng mạnh), ngũ động khao bế phương (phương pháp động xương đùi), lục động thủy đạo hành, thất động chí kiên dĩ cường (dùng cứng để mạnh), bát động chí kiều dĩ dương (chí khí khái hùng tráng) để phát huy dương tính, cửu động thuận ba thiên cai (thuận sông trời che), thập động sản thần minh (chế tạo ra thần ánh sáng).

Thầy thuốc Tôn Tư Mạc thời nhà Đường cũng nói: "Nhân niên nhị thập giả, tứ nhật nhất tiết; (người 20 tuổi 4 ngày một lần xuất tinh ra); người 30 tuổi, 8 ngày một lần xuất ra, người 50 tuổi 21 ngày một lần xuất ra; người 60 tuổi thì kế tốt tinh (hết tinh), vô phục canh tiết dạ 9 không có khả năng khôi phục). Nếu người có thể lực cường tráng thì 1 ngày 1 lần tiết ra. Phàm người tự nhận xét có sức khoẻ cường thịnh nhưng ức chế chịu nhịn, lâu mà không tiết ra được thì dẫn đến ung thư (cửu nhị bất tiết chí ung trở). Nếu tuổi quá 60 mà số tuần không được giao tiếp, ý trung bình bình giả (người tâm thường có thể bế tinh không tiết ra) ("Thiên kim phương" quyển 27).

Như tại sao mới có thể làm được động nhĩ bất tiết phương pháp cụ thể đúng như "Y tâm phương" dẫn ghi trong "Ngọc phòng chỉ yếu" đã nói:

Hoàn tinh bổ não chỉ đạo, giao tiếp, tinh đại động dục xuất giả, cấp dĩ tả thủ trung ương nhĩ chỉ khuếch ức âm nang (nhánh chóng dùng hai ngón tay trái ấn vào âm nang), hai đại khổng tiền (to sau trước lỗ nhỏ), tính sự ức chi (việc giao hợp bị ức chế), trương thổ khí, tính đế xỉ, số

thập quá (và môm răng đếm quá 10), vật bế khí dã (thì không cần kế khí), tiện thi kỳ linh, linh diệp bất đắc xuất, dân (nhưng) từ ngọc kinh phục hồi, thượng nhập vu não dã... nhược (nếu) dục ngự nữ (muốn ngự nữ) thủ ích nhi tinh đại động giả, tạt (nhanh chóng) ngưỡng đầu trương mục tả hữu thượng hạ thị (nhìn trên dưới, trái phải) súc (thu lại) hạ bộ bế khí, tinh tự chỉ (tự dừng lại). Có thể một tháng lại thực hành, nhất tuế nhị thập tứ thi tinh (thực hành điều tinh), giai đắc nhất, nhị bách tuế, hữu nhan sắc, vô bệnh chấn (chấn đau). (Có thể thực hiện 1 tháng 1 lần, hoặc 1 năm 1 lần, có thể đạt 100 - 200 năm tuổi, có nhan sắc, vô bệnh tật).

"Ngọc phòng chỉ yếu" đã đề ra chỉ áp và thổ khí, các phương pháp ngừng xuất tiết bằng cách gõ hai hàm răng, có thể cung cấp để tham khảo.

Trong "Y tâm phương" quyển thứ 28 còn đề ra phương pháp hô hấp ức tiết "cửu thiên nhất thâm" (Chín cạn một sâu). Như nói: "Phụ âm dương chi đạo, tinh dịch vi trần (trần bảo quý báu), tức năng ái chi, tinh mệnh khả bảo (bảo vệ), phạm thi tiết chi hậu (phạm là sau khi xuất tinh), đương thủ nữ khí dĩ bổ trùng kiến (để xây dựng lại). Cửu giả nội dĩ tả thủ tay trái sát dương hạ hoàn tinh phục dịch dã (dùng tay trái hãm lại dương vật trả về tinh khôi phục lại dịch); thủ khí giả (người thủ khí), cửu thiên nhất thâm dã (là chín nông một sâu), dùng môm để hô hấp thổ ra và hấp thụ vào (đi khẩu dương địch khẩu khí hô dĩ khẩu hấp), vi dẫn nhị vô yên chi (dẫn nhẹ hai lần mà không nuốt vò), là để dẫn khí dùng ý đưa xuống (chỉ khó dĩ ý hạ dã), đưa đến bụng để trợ âm là âm bộ (chỉ phục sở dĩ trợ âm vì âm bộ), như vậy tam phản phát thâm (chín

nông một sâu), chín chín tám một ($9 \times 9 = 81$) dương số mãn hĩ (là số lượng đầy đặn). Ngọc kinh thụ xuất chi (Ngọc kinh dựng đứng dậy và xuất ra), nhược nội chi (trong yếu) đây là nhược nhập cường xuất; âm dương chi hoà tại vu cầm huyền mạch xỉ chi gian, dương khốn côn thạch, chi hạ, âm khốn mạch xỉ chi gian, thiển tắc đắc khí, nhất viễn tắc khí tán" (Khí âm bị vây giữa hai hàm răng mạch, ở độ nông thì đắc khí, ở độ xa thì khí tán).

"Dưỡng sinh phương" đã chỉ ra "Bạo tiến bạo thoái, lương khí bất tiết" (Hung bạo tiến thoái sẽ làm cho khí tốt không hạn chế được) và trong "Thiên hạ chí đạo đàm" cũng nói: "Tất từ dĩ cứu, tất vi dĩ trì" (nhất định động tác phải từ từ để được lâu, phải nhỏ nhẹ ít một để duy trì) đều là chỉ ra cần làm được "Từ hoãn" (từ từ chậm chậm) mới có thể đạt được "Động nhi bất tiết" (có cử động tác mà không tiết xuất ra). Trên đây là bộ sách dưỡng sinh đã được biên soạn của "Đạo tàng" và những tác phẩm lý luận về phép thuật phòng trung có quan hệ với phòng trung hoàn tinh bổ não mà nhiều lớp hậu thế đã đề cập.

Tổng quát lại những lý luận và phương pháp nhiếp sinh phong phú trong các bộ sách dưỡng sinh được ghi lại của "Chính thống đạo tàng" là di sản văn hiến tham khảo quan trọng của sự nghiên cứu dưỡng sinh và khí công.



ĐẠO GIA, NHỮNG TÁC PHẨM NỔI TIẾNG VÀ NHỮNG CÔNG PHÁP TU LUYỆN CHỦ YẾU

*T*rong số rất nhiều tác phẩm nổi tiếng về đan kinh của Đạo gia, thì phần bàn về việc tu luyện nội đan là có giá trị hơn cả. Trong chương này sẽ đề cập đến mười một bộ trong rất nhiều kinh sách đó.

Có bốn bộ sách được coi là tứ đại kinh điển về phép tu luyện nội đan của Đạo gia là "Chu Dịch tham gián khê", "Thái bình kinh", "Ngộ chân thiên" và "Bào phác tử", với đặc điểm chung là đều lấy "Chu Dịch và tư tưởng Lão Tử làm cơ sở lý luận. Đó đều là những tác phẩm nổi tiếng không chỉ về lý luận của Đạo gia mà còn cả về phép tu luyện nội đan nữa.

Trong hơn mười bộ sách về nội đan đề cập đến sau đây, hầu như đều lấy Dịch lý làm gốc, có kết hợp với tư tưởng Lão Tử, đồng thời cũng trích dẫn những nguyên lý tương số của "Chu dịch". Điều đó đã đủ nói lên rằng lý luận và phép tu luyện nội đan của Đạo gia có nguồn gốc sâu xa từ "Chu dịch" đồng thời càng chứng minh cho một sự thực lịch sử Dịch, Đạo tương thông, Đạo bắt nguồn từ "Dịch".

Ngoài ra, các bộ điển tịch về nội đan của Đạo gia còn có nhiều nét đặc sắc riêng, đó là đã phân tích tường tận về lý luận Đạo gia và phương pháp tu luyện nội đan. Tất cả đều là những tư liệu quý báu cho việc nghiên cứu về Đạo gia.

81. "THÁI BÌNH KINH"

"Thái bình kinh" là bộ kinh điển quan trọng của Đạo gia, nó không là một kinh điển cho một tôn giáo mà còn là một tác phẩm triết học ưu tú. Đó là một tư liệu quý để nghiên cứu về tư tưởng Đạo gia, phép tu luyện nội đan và tư tưởng triết học cổ đại.

Đặc điểm học thuật của bộ sách này là lấy lý luận âm dương của "kinh dịch" làm cơ sở. Vì vậy nó là tác phẩm tiêu biểu minh chứng cho một sự thực là Dịch, Đạo tương thông.

I. KHÁI QUÁT CHUNG

"Thái bình kinh" vốn có tên là "Thái bình thanh linh thư", là tác phẩm kinh điển sớm nhất của Đạo gia, nguyên tác gồm cả thảy 170 quyển; tác giả và niên đại ra đời không rõ lắm. Theo sự ghi chép lại trong thiên "Tương công truyện" sách "Hậu hán thư" cho thấy sách "Thái bình kinh" có thể ra đời muộn nhất vào thời Hán Thuận đế (125 - 144). Sách "Hậu Hán thư" chép rằng: "Trước đây, thời Thuận đế, có một viên quan tên Sùng, có nhặt được một bộ sách thần tại vùng Khúc - Dương tên là "Thái bình thanh linh thư", bộ sách gồm 170 quyển. Nội dung sách nói về âm dương ngũ hành, có thêm thất những lời bói toán. Có người tâu lên vua là Sùng đã dùng sách để làm nhiều điều mê tín nhằm nhĩ. Bộ sách bị thu lại, sau này chuyển đến tay Trương Giác.

Bộ "Thái bình kinh" được lưu giữ trong kho sách "Chính thống Đạo tạng" gồm 119 quyển, thực tế chỉ còn 57 quyển; nội dung phong phú, chủ yếu phản ánh tư tưởng thần tiên và quan niệm thái bình của Đạo gia buổi sơ khai, là tác phẩm tiêu biểu của phái phù thủy trong Đạo giáo.

"Thái bình kinh" được chia thành 10 bộ theo thứ tự của thiên can là giáp, ất, bính, đinh, mậu, kỷ, canh, tân, nhâm, quý, mỗi bộ gồm 17 quyển. Sách "Thái bình kinh sao" là bộ sách tóm tắt thu gọn lại của bộ "Thái bình kinh" do Lư Khâu Phương Viễn một đạo sĩ đời Đường biên soạn, cuốn sách gồm 17 quyển, được cất giữ trong "Chính thống Đạo tạng" đó là một tài liệu quý để bước đầu nghiên cứu "Thái bình kinh".

Tuy là một điển tịch về tôn giáo, song "Thái bình kinh" cũng còn là một tác phẩm triết học quý báu. Đó là một tư liệu quan trọng để nghiên cứu về tư tưởng Đạo gia, phép tu luyện nội đan và tư tưởng triết học thời cổ đại.

Dương nhiên, "Thái bình kinh" không phải không còn có những phần hạn chế như các phần phù chú, bùa thuật, cho nên nó được gọi là "Sách thần". Đúng như, lời bình trong sách "Hậu Hán thư" : "Sách bàn về âm dương ngũ hành nhưng cũng thêm thất nhiều lời bói toán nhảm nhí", lời bình đó không phải là vô căn cứ.

II. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN TRONG "THÁI BÌNH KINH"

1. Triết lý âm dương trong "Thái bình kinh"

"Kinh Thái bình" chịu ảnh hưởng sâu sắc tư tưởng âm dương trong "Chu Dịch" toàn bộ mọi luận thuyết ở đây đều lấy âm dương làm hạt nhân. Cho nên nói rằng "Kinh Thái bình" là một tác phẩm thấm nhuần triết lý âm dương.

Trên cơ sở "nhất âm nhất dương gọi là đạo" trong "Chu Dịch", "Kinh Thái bình" coi "nhất âm nhất dương là cái sử dụng", đem lý luận âm dương trong "Chu Dịch" thu nhập vào Đạo gia và vận dụng nó vô cùng khéo léo, nhất là những phần dẫn dụ tư tưởng "âm dương hợp đức" trong "Chu Dịch"; nhấn mạnh sự cân bằng của âm dương, đề xướng tư tưởng hoà hợp âm dương "hợp âm dương, thuận đạo đức", đều là những phần đặc sắc trong "Kinh Thái bình", đồng thời cũng là cơ sở lý luận đề xướng "Thái bình thế đạo". Tư tưởng "âm dương hợp đức" quán xuyên toàn bộ "Kinh Thái bình" là tôn chỉ thái bình của Đạo gia.

"Kinh Thái bình" luôn kiên trì tư tưởng hoà hợp âm dương, là có cơ sở xã hội của nó. Cuối thời Tây Hán, triều đình thối nát, giặc dã nổi dậy như ong, xã hội chao đảo, ước mơ cháy bỏng của nhân dân là được sống trong sự ổn định thái bình, nhấn mạnh tư tưởng âm dương hoà hợp trong lúc này là đúng đắn:

"Khí dương ổn định, vạn sự phát sinh; khí âm ổn định, vạn sự trưởng thành" (Tập 2 sách "Thái bình kinh sao").

"Âm dương cân bằng, thái bình ổn định; âm dương chênh lệch, sóng gió nổi lên" (Thiên Cửu thiên tiêu tiên vương viêm phát, "Kinh Thái bình").

Lý luận chủ yếu về âm dương hoà hợp trong "Kinh Thái bình" là âm dương tương giao và tương sinh, tức là trong âm có dương và trong dương có âm, âm dương bồi bổ lẫn nhau, ấy là cơ sở cho âm dương hoà hợp.

"Có dương không âm thì không có sự sống, tất bị diệt vong, trái lại, có âm không dương thì cũng vậy. Thế nhưng, có âm có dương, nhưng âm dương không hoà hợp thì làm

sao sinh sôi thịnh vượng được, rồi cũng suy tàn thôi" (Thiên tam hợp tương thông quyết, "Thái bình kinh").

"Trên trời dưới đất, âm dương tương giao mới có sự thuận hoà"

(Thiên tam hợp tương thông quyết, sách "Kinh Thái bình").

"Phàm mọi việc, một âm một dương mới có thể tương sinh, mới có thể bồi bổ lẫn nhau" (Tập 4 sách "Thái bình kinh sao").

"Ở phương nam, khí dương lên đến tột đỉnh, bắt đầu sinh khí âm, ở phương bắc, khí âm đến cùng cực, bắt đầu sinh khí dương" (Thiên Thiên thức chi can tương phối pháp, "Kinh Thái bình").

Âm dương thiên lệch là nguyên nhân chủ yếu để gây nên sự bất hoà giữa âm dương. "Dương thịnh, âm tắc suy", mà âm suy thì không thể hoà hợp được với dương thịnh. "Dương cực thì tất chuyển sang âm, và âm cực thì cũng vậy". Ngoài ra "Kinh Thái bình" còn dẫn dụ lý luận cương nhu trong "kinh dịch" để làm rõ tầm quan trọng của sự đáp đối lẫn nhau trong luật âm dương. "Có cương tất có nhu, có đục tất có cái... ấy là cái gốc của đạo vậy, sự vận hành của âm dương, ấy là sự tinh diệu của thần linh vậy" (Tập 10 sách "Thái bình kinh sao") "Yếu không thắng được mạnh, nhu không thắng được cương... ấy là sự đại loạn" (Thiên Tam ngũ ưu thế quyết, "Kinh Thái bình").

Chịu ảnh hưởng của tư tưởng trọng dương trong "Chu Dịch", quan niệm âm dương trong "Kinh Thái bình" cũng là trọng dương khinh âm. "Tại sao dương luôn được tôn vinh và coi trọng, âm luôn bị lép vế và coi thường. Vì rằng,

dương thường tràn đầy và chắc chắn, còn âm thường hư khuyết và yếu mềm...: (Thiên Dương tôn âm ty quyết, "Kinh Thái bình").

"Kinh Thái bình" đã đi sâu hơn, nhấn mạnh tầm quan trọng của lượng khí trong phép luyện đan, trong việc tu luyện ngoại đan, nếu biết kích dương kim âm, sẽ có hiệu quả sau: "Dương cực là tốt, âm cực là xấu, dương cực sinh tiên, âm cực thành quỷ" (Tập 8 "Thái bình kinh sao").

Tóm lại, luận thuyết về âm dương trong "Kinh Thái bình" vô cùng phong phú, nhất là những thiên luận bàn tính tế về sự hoà hợp âm dương, nó đã đặt cơ sở lý luận vững chắc cho tư tưởng thái bình của bộ kinh này.

2. Tư tưởng thái hoà trong "Kinh Thái bình".

Thời đại ra đời của bộ "Kinh Thái bình" vào khoảng cuối Tây Hán, đầu Đông Hán. Lúc đó, triều đình thối nát, xã tắc lung lay, xã hội loạn lạc, chiến tranh và thiên tai đã làm cho trăm họ lâm than. Tư tưởng trong "Kinh Thái bình" đã phản ánh thực tế nguyện vọng khao khát hoà bình của dân chúng thời đó.

Lời mở đầu của bộ kinh đã viết: "Ngày nay trời đất âm dương đều sai lệch cả, cho nên muôn vật tổn thương. Các bậc đế vương trị quốc bất hoà, lũ lụt hạn hán xảy ra liên tiếp, giặc dã nổi lên như ong vỡ tổ, triều đình lại gia tăng hình phạt, trấn áp nặng nề hơn, tội ác chất chồng tội ác, dân đen chỉ còn biết kêu trời. Lại thêm bọn quan lại hoành hành tham nhũng, đục nước béo cò, của cải ngày càng cạn kiệt, nỗi khổ của muôn dân chấn động cả trời xanh, làm cho nắng mưa cũng thay đổi thất thường, nhật nguyệt, tinh tú không vận hành theo thường lệ. Vì vậy xin

làm sách Thái bình này cơ hồ mong cứu vãn sự bất ổn động trời kia. Đó là bức tranh chân thực của xã hội thời bấy giờ, đó cũng là cơ sở xã hội để tư tưởng thái bình trong "Kinh Thái bình" sản sinh ra.

Vậy, thế nào là thái bình ? "Kinh Thái bình" viết:

"Thái là to lớn, bình là đứng đắn, vững vàng, khí làm cho vạn vật sinh sôi và thông thoáng, các bậc đế vương chăn dắt muôn dân, nếu làm được vậy thì không những thiên hạ thái bình, mà đại nghiệp cũng muôn đời ổn định".

(Thiên Tam hợp tương thông quyết, "Thái bình kinh").

Đồng thời với việc nêu ra một tôn chỉ công bằng và ổn định, cùng nhau vươn tới một cuộc sống hoà bình, thân ái và vui vẻ. Về mặt lý luận, "Kinh Thái bình" nêu ra quan điểm cùng nhau chung sống, tam hợp tương thông "Tam khí công nhất trị:

"Vua là cha, quan là mẹ, mà mọi thần dân đều là con cái, ba lực lượng đó hoà hợp với nhau, đồng tâm hiệp sức, cùng xây đắp cho một sự nghiệp chung, cùng chung sống trong một mái nhà, tương thân tương ái". (Thiên Tam hợp tương thông quyết, "Thái bình kinh").

Tư tưởng xã hội thái bình trong "Thái bình kinh" đã phù hợp với nguyện vọng cháy bỏng của nhân dân thời đó. Vì vậy nó đã trở thành cương lĩnh tư tưởng của "Đạo Thái bình" do Trương Giác cầm đầu.

3. Tư tưởng "Tam hợp tương thông" trong "Kinh Thái bình".

"Tam hợp tương thông" là một quan điểm nổi bật trong "Kinh Thái bình". Trong "Kinh Thái bình" khái niệm "tam hợp" được hiểu khá rộng rãi. Xét về nghĩa rộng, tam

hợp tức là thiên, địa, nhân hợp thành một thể. Cụ thể là, dương khí, âm khí và trung hoà khí, còn về cơ thể con người là tam khí: tinh, khí, thần.

Về tam khí thiên, địa, nhân, "Kinh Thái bình" nhấn mạnh con người và trời đất tương ứng với nhau và trời đất sinh ra con người. "Khí dương khí âm của trời đất tương hợp với nhua tạo ra con người, trời, đất, người, ấy là tam tài vậy". Con người do trời, đất sinh ra, do vậy trời đất cũng như con người đều cùng một gốc. Vì vậy con người đâu có phải là một cá thể hoàn toàn cô lập, con người với cái tiểu vũ trụ này luôn gắn bó chặt chẽ với sự thay đổi tự nhiên của đất trời.

"Trời, đất và người vốn cùng một nguyên khí, được chia thành ba thể, mỗi thể đều có riêng một sự khởi đầu". Sách "Thái bình kinh thánh quân mật chỉ" cũng viết: "Thánh quân nói rằng, tuy tam khí nhưng là một thể, tinh, thần, khí đều là một thể, nó vốn được bắt nguồn từ nguyên khí của thiên, địa, nhân; thần được tiếp nhận từ dương khí, tinh được tiếp nhận từ âm khí và khí được tiếp nhận từ khí trung hoà, tuy ba mà một vậy". Con người ta nhiếp sinh dưỡng tính đều gắn chặt với sự thay đổi của đất trời.

"Kinh Thái bình" cho rằng, trong trời đất luôn tồn tại ba khí: khí âm, khí dương và khí trung hoà, ba khí ấy tương hoà nuôi dưỡng vạn vật". Hai khí âm dương của đất trời tương giao với nhau tạo thành khí trung hoà, ba khí hợp lại với nhau nuôi sống vạn vật, và trong mỗi vật ba khí ấy luôn tương thông tương ái lẫn nhau" (Thiên Tam hợp tương thông quyết, "Thái bình kinh").

Tư tưởng "tam hợp tương thông" nay trong "Kinh Thái

bình" chịu ảnh hưởng sâu sắc quan niệm trung dung của nho gia, và quan niệm "xung khí dĩ vi hoà" của Lão Tử, trong đó phần nổi bật là khí trung hoà. "Khí trung hoà" là cơ sở cho tư tưởng thái bình trong "Thái bình kinh".

Về tinh, khí, thần, "Kinh Thái bình" đã thuyết minh rõ ràng sự thống nhất của ba khí đó. Việc ba khí đều thống nhất tại thần, đó là chỗ dựa cho tư tưởng "bảo thần", "thủ nhất" của "Thái bình kinh". "Con người ta vốn được sinh ra từ trong khí hỗn độn tự nhiên, khí sinh ra tinh, tinh sinh ra thần, thần sinh ra minh, vốn đều cùng một khí âm dương, thế rồi khí chuyển thành tinh, tinh chuyển thành thần, và thần chuyển thành minh, con người ta muốn trường sinh thì phải biết thủ khí, hợp thần".

Về tam bảo: tinh, khí, thần, nổi bật hơn cả đó là nguyên khí, sách "Thái bình kinh" cũng làm rõ mối quan hệ gắn bó giữa nguyên khí với tam bảo tinh, khí, thần trên. "Nguyên khí hoà mình chung sức cùng sinh ra với tứ diệp ngũ hành, cái thần ở con người được sinh ra từ thiên khí, thiên khí lại được sinh ra từ nguyên khí, thần dựa vào khí mà tồn tại. Vì vậy con người ta có khí tất có thần, có thần tất có khí, thần mất thì khí mất và khí mất thì thần cũng không còn" (Thiên Tứ hành bản mạt quyết, "Thái bình kinh").

Tóm lại, tư tưởng "tam hợp tương thông" đồng tâm hiệp lực, là một trong những tư tưởng trung tâm trong "Kinh Thái bình", cũng là cơ sở quan trọng cho tư tưởng thái bình vậy. Đó là lý do để "Kinh Thái bình" luôn nhấn mạnh "Vạn vật trong cõi trời đất này, tam hợp tương thông, đồng tâm hiệp lực".

III. NHỮNG TÍNH TÚY CỦA PHÉP TU LUYỆN TRONG "KINH THÁI BÌNH"

1. "Thủ nhất".

"Thủ nhất" tức là phải giữ lấy "tinh, khí, thần", tư tưởng này bắt nguồn từ quan niệm "ngã thủ kỳ nhất" (ta giữ lấy một" của Trang Tử (Thiên Tại hữu, sách "Trang Tử"). "Thủ nhất" là mục đích cơ bản trong phép tu luyện của "Thái bình kinh".

"Thủ" tức là giữ lấy, "nhất" theo nghĩa rộng chỉ tinh, khí, thần, cái gọi là "tam hợp dĩ vi nhất", nghĩa hẹp "nhất" chỉ thần. Mục đích của "Thủ nhất" là làm cho tinh, khí, thần hậu thiên trở lại thành tinh, khí, thần tiên thiên. Sách "Thái bình kinh mật chỉ" viết: "Con người ta vốn sinh ra từ trong khí hỗn mang, khí sinh ra tinh, tinh sinh ra thần và thần sinh ra mình, vốn là khí của âm dương. Thế rồi khí chuyển thành tinh, tinh chuyển thành thần và thần chuyển thành mình; con người ta muốn trường sinh phải thủ khí và hợp thần, tinh khí, hình thể và tư duy, ba cái hợp làm một.

Làm thế nào để "Thủ nhất" ?

Sách "Thái bình kinh mật chỉ" viết: "Phép thủ nhất, đầu tiên phải đưa sự suy nghĩ của mình về nơi thanh tĩnh, phải thiên định ở những nơi phòng kín tường cao để không còn nghe thấy những tiếng ồn ào ngoài cuộc sống" tức là đầu óc phải tập trung cao độ, rồi bắt đầu từ việc thủ thần, việc này đòi hỏi phải kiên trì kiên định. "Trong phép thủ nhất, một trăm ngày mới đạt được tiểu tĩnh, hai trăm ngày đạt trung tĩnh và phải đến ba trăm ngày mới đạt đến đại tĩnh". Hơn nữa, còn phải biết hoà mình cùng với sự biến hoá của trời đất âm dương. Phép "Thủ nhất" là phải

biết hoà đồng với sự chuyển hoá âm dương của đất trời.

"Thủ nhất" phải luôn luôn lấy việc thủ thần làm hạt nhân "Muốn thủ nhất thì phải giữ cho thần luôn tỉnh táo". "Thủ nhất" là phải giữ được thần, không để ngoại cảnh quấy rối nội thần sẽ sáng suốt, có vậy mới thành công. "Thủ nhất" là du ngoạn cùng thần, vạn vật quy tụ, hưởng thọ lâu dài.

Ngoài việc thủ thần, "Thái bình kinh" còn chú trọng việc thủ khí. "Cái đạo của trời đất sở dĩ trường tồn vĩnh cửu được là vì luôn giữ được khí không để mất đi. Cho nên trời lấy khí để gây việc vũ lành, vạn vật cũng làm theo. Không có khí thì vạn vật đều tuyệt diệt".

Đỉnh cao của phép thủ nhất là biết thu lại những tinh, khí, thần tiên thiên đã bị tán phát đi khắp nơi, nhất là thần khí. "Sở dĩ đạo sinh ra con người là do nhờ có tinh khí, mà tinh khí sinh ra thần... những kẻ ngu muội không biết cách thu lại thần khí, cho nên dễ mất đạo vậy. Thu lại được thần khí sẽ khoẻ mạnh sống lâu".

Về thủ khí, "Thái bình kinh" còn nêu ra phương pháp "thiếu thực" và "thực khí". Thiếu thực là ăn ít thức ăn, nhất là thịt cá, còn thực khí tức là luyện tập hít thở. Thuật ngữ "thiếu thực" sau này trở thành cơ sở cho phép "tịch cốc", còn thực khí trở thành một nội dung quan trọng trong luyện tập khí công. "Trời cũng dùng phép này để điều hoà không khí, các bậc cao sĩ trước khi nhập đạo cũng giảm việc ăn uống những vật hữu hình và tăng cường thực khí, nguyên khí hội hợp". (Thiên Cửu thiên tiêu tiên vương tai pháp, "Thái bình kinh").

Như vậy, nội dung "Thủ nhất" trong "Thái bình kinh" thực là sâu sắc. Bao gồm cả phạm vi đạo hợp: tinh, khí,

thần tam hợp vi nhất, chứ không chỉ một việc thủ thân. Trong quá trình thủ nhất có thể đạt đến trình độ "quang thông lục ngoại" (hiểu rõ mọi việc bên ngoài), "vạn thần tự lai" (sự thông minh sáng suốt hội tụ lại), "dữ thần thông" (hiểu được mọi lẽ huyền vi trong trời đất). Cuối cùng có thể đạt đến: "làm thay đổi cả ngoại giới, tiêu tai trừ bệnh, có thể giúp vua trị nước, có thể trường sinh bất tử, có thể nhìn thấu được mọi vật".

2. Thoát xác thành tiên

"Thái bình kinh" cho rằng hồn có thể lìa khỏi xác được, sự tu luyện đạt đến đỉnh cao, con người ta hồn có thể lìa khỏi xác thăng hoa lên trời thành tiên, nhưng chuyện đó thật khó, trăm vạn người không được một". Người mà lên trời giữa ban ngày, họ đã đạt đến mức chân nhân, tự tính đã thiện, tự tâm đã sáng, đất trời mến mộ, cho được thành công".

Tư tưởng thần học trong "Thái bình kinh" được thể hiện rõ trong phép tu luyện nội đan như vậy, nó mang đậm màu sắc tôn giáo.

Bay lên trời thành tiên, chuyện đó là hoang tưởng, nhưng tu luyện để đến mức tinh thần vĩnh hằng cùng trời đất, con người hoà hợp với tự nhiên, mục đích ấy đáng được xem xét. Cuộc sống con người là hữu hạn, nhưng cuộc sống ở mỗi con người có thể trường tồn. Để cho cuộc sống tinh thần được vĩnh viễn tồn tại, điều này không phải không làm được. Cao nhân của Nho gia, bồ tát của Phật gia và tiên nhân của Đạo gia trên thực tế họ đều là những con người có sức sống tinh thần vĩnh cửu. Tu luyện cho sức sống tinh thần trường tồn bất diệt, ấy là cảnh giới tối cao trong phép tu luyện của con người.

3. Phù chú, bùa thuật.

Chú có nghĩa là chúc, phù chú là cầu chúc vậy. Phù là bùa vẽ, chú là lời cầu. Phù chú là những lời cầu huyền bí của Đạo gia. Phù là dùng tay bắt quyết vẽ ra các chữ đại triện và các chữ thần bí của nhà trời, bùa là một tờ giấy trắng trên đó có ghi tên các vị thần linh. Phù chú có thể cảm thông được chư vị thần linh ở khắp đất trời, có thể diệt ma trừ tà đem lại những điều tốt lành cho tín chủ. Vì vậy, người theo Đạo gia trước hết phải biết thuật phù chú.

Trương Đạo Lăng - người sáng lập ra Đạo giáo là một người rất giỏi trong việc dùng phù chú để chữa bệnh, hoặc dùng bùa phù thủy để trừ tai giải hạn. Thiên Trương Lỗ truyện trong sách "Tam Quốc chí" có chép rằng: "Những người theo đạo Thái bình, khi chữa bệnh, ông thầy cầm một cây gậy trúc chín đốt, đọc những câu phù chú, bắt con bệnh cúi đầu suy nghĩ về tội lỗi của mình, sau đó đốt bùa hoà vào nước (phù thủy) cho uống, bệnh sẽ khỏi liền. Trương Đạo Lăng là người sáng lập ra đạo Ngũ đầu mễ (năm đầu gạo) đó là tiền thân của Đạo giáo, cũng là đại diện cho phái phù thủy của Đạo giáo sau này. Nó không giống với phái luyện đan mà lấy phù chú làm phép tu thân trừ bệnh, ai vào đạo này đều phải nhận bùa. Phép thuật phù chú bùa bàn trong "Thái bình kinh" đã trở thành một loại đạo thuật mà các tín đồ đạo Thái bình thành tâm sùng bái. Sách "Hậu Hán thư" còn chép lại rằng: "Thời bấy giờ, có Trương Giác - người đất Cự Lộc tự xưng là đại hiền lương sứ, theo học đạo Hoàng - Lão, dạy dỗ nhiều đệ tử, khi chữa bệnh thì quỳ lạy, và cái đầu suy nghĩ về tội lỗi, rồi dùng phù chú bùa để chữa bệnh, người khỏi bệnh rất nhiều, dân chúng tin phục và nô nức đi theo.

Tóm lại, "Kinh Thái bình" đã phát huy một cách tinh tế triết lý âm dương trong "Chu Dịch". Tư tưởng thái bình đã thấm nhuần toàn bộ tác phẩm, đã xác định một nhân sinh quan tích cực, sống yêu đời trong phép nội đan, có ý nghĩa quan trọng trong các thuật luyện đan sau này. Những lời phù chú thần bí được ghi lại trong "Thái bình kinh" đã trở thành những tư liệu điển hình cho phái phù thủy trong Đạo gia, cũng là những tư liệu cần thiết cho những ai muốn nghiên cứu về phép thuật phù thủy của những ông thầy trong Đạo giáo.

82. NHỮNG LÝ LUẬN CƠ BẢN TRONG SÁCH "HOÀNG ĐẾ ÂM PHÙ KINH"

Sách "Hoàng đế âm phù kinh" và sách "Lão Tử" có địa vị ngang nhau, đều là những điển tịch quan trọng của Đạo gia. Đạo gia còn được gọi là học thuyết Hoàng Lão, chính vì lẽ đó.

Cuốn sách này bao gồm ba quan điểm chủ yếu như sau:

1. Phát huy triết lý trong Kinh dịch.
2. Nêu ra nguyên tắc tu luyện nội đan và "Chu Dịch tham đồng khế".
3. "Chu Dịch tham đồng khế" đã làm rõ hơn quan niệm về sự sống trên cơ sở quan niệm về sự sống trong sách "Lão Tử" từ đó đặt cơ sở lý luận cho pháp thuật luyện đan.

I. KHÁI QUÁT CHUNG

"Hoàng đế tham đồng khế" là tác phẩm kinh điển quan trọng của Đạo gia, là tác phẩm thuyết minh cho lý

luận của Đạo gia, so với sách Lão Tử, địa vị không hơn kém là bao, vì vậy Đạo gia còn được gọi là học thuyết Hoàng - Lão. Cuốn sách ra đời vào khoảng thế kỷ thứ 5, thời Bắc triều, tác giả là ai, chưa được rõ lắm. Cuốn sách được chia làm ba phần: thượng, trung, hạ không những là kinh điển lý luận của Đạo gia mà còn là tác phẩm về tu luyện nội đan.

Cả cuốn chỉ gồm 450 chữ, nhưng hàm ý thật sâu xa và chất lọc. Tư tưởng của cuốn sách chủ yếu bắt nguồn từ "Chu Dịch" và "Lão Tử". Thiên "Âm phù kinh" đã tiếp thu quan niệm âm dương và quan niệm tam tài của "Chu Dịch", xác định tư tưởng duy vật và phép biện chứng của toàn bộ cuốn sách, đồng thời cũng đặt cơ sở lý luận cho phương pháp tu luyện nội đan, từ đó cũng nói lên được mối quan hệ gắn bó giữa "Chu Dịch" và lý luận Đạo gia.

Những sách chú giải "Hoàng đế âm phù kinh" khá nhiều, chỉ tính số sách được thu thập tại "Chính thống Đạo tạng" đã có đến hơn 20 quyển. Trong đó những tác phẩm nổi bật như: ""Hoàng đế âm phù kinh sơ" của Lý Thuyên, "Hoàng đế âm phù kinh tâm pháp" của Tu Nguyên Nhất; "Hoàng đế âm phù kinh chú" của Trương Quả và cuốn "Hoàng đế âm phù kinh tập giải" của Kịch Tùng Tử. Cách chú giải của những tác phẩm trên cơ bản dựa trên lý luận của "Chu Dịch" và "Lão Tử" phản ánh một sự thực khách quan là Nho đạo đồng nguyên.

II. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN TRONG "HOÀNG ĐẾ ÂM PHÙ KINH"

1. Quan niệm về âm dương trong "Âm phù kinh".

Quan niệm về âm dương là tư tưởng trung tâm trong "Âm phù kinh". Như câu:

"Thiên địa chi đạo tửm, cổ âm dương thảng; ("Hoàng đế âm phù kinh" phần hạ).

Chữ "tửm" ở đây được Trương Quả trong sách "Hoàng đế âm phù kinh chú" giải thích như sau: tửm là bé nhỏ, là bản thể của trời đất. Vạn vật đều có thể chia ra thành những phần bé nhỏ, vì vậy lưỡng nghi mới sinh ra tứ tượng... "Đạo" là quy luật, "Thảng" là thịnh vượng. Cả câu có nghĩa là, sự biến hoá trong trời đất đều do sự đáp đối thịnh suy của âm dương. Âm dương là từ suy đến thịnh, từ thịnh đến suy vạn vật biến đổi khôn cùng. Lại như:

"Âm dương tương thời nhi biến hoá thuận hĩ" ("Hoàng đế âm phù kinh" phần hạ).

"Chu Dịch" nói: "Dịch có thái cực, thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái". Sách "Lão Tử" cũng nói: "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật". Ngoài ra, quan niệm âm dương trong "Âm phù kinh" là quan niệm âm dương trong thể động "âm dương đáp đối lẫn nhau, biến hoá theo quy luật. Lại như:

"Viên hữu kỳ thí thị sinh vạn tượng, bát quái giáp tý thần cơ quỷ tàng, âm dương tương thảng chi thuật, chiêu chiêu hồ tiến hồ, tượng hĩ".

Chữ "thần" "Kinh dịch" giải thích rằng: "Thần là sự biến đổi khôn lường của âm dương", thần là chỉ sự vận động âm dương là vô cùng vô tận, "vạn tượng" vạn vật muôn hình vạn trạng do bát quái biến hoá mà thành, "âm dương thảng chi thuật" tức là quy luật biến hoá thịnh suy của âm dương. "Âm phù kinh" luôn nhấn mạnh quy luật tương sinh tương khắc, biến đổi thường xuyên và khôn cùng của âm dương.

Sách "Hoàng đế âm phù kinh tâm pháp" cũng viết: "Âm dương cũng có nghĩa là động tĩnh, thịnh suy có nghĩa là đáp đối lẫn nhau, đáp đối là cái này nương tựa cái kia, âm thắng dương thì tĩnh, dương thắng âm thì động, âm dương cân bằng thì hoà hợp, động đúng quy luật thì việc gì cũng thắng, động sai quy luật thì vạn vật đều hỏng, động gây hoạ phúc, động tạo ra hưng thịnh hay diệt vong là vì lẽ ấy. Cho thấy rằng, quan niệm âm dương trong "âm phù kinh" là quan niệm âm dương trong thể động.

Câu "Tự nhiên chi đạo tĩnh" không có nghĩa là trời đất vũ trụ luôn ở trong trạng thái tĩnh lặng mà là sự vận động của vũ trụ đất trời có động cũng có tĩnh. "Âm dương tương thắng" và "Âm dương tương thắng nhi biến hoá thuận hĩ" là chỉ trạng thái động của âm dương, vũ trụ không ngừng vận động và biến đổi. Thế nhưng, trong sự vận động của âm dương thì động có trước hay tĩnh có trước. Điều này thật khó, cũng giống như gà sinh ra trứng trước hay trứng sinh ra gà trước vậy. Điều đơn giản đó đã mấy ai nói được rõ ràng.

Sách "Hoàng đế âm phù kinh tâm pháp" cho rằng trước khi có động trong thời kỳ thai nghén cho động phát sinh ấy thì là trạng thái tĩnh. Cũng như trước khi có thái cực là "thái hư", trước khi nhất sinh nhị là "đạo" vậy. Khởi đầu của vũ trụ vạn vật là tĩnh hay là động, cho đến nay vẫn chưa có câu giải đáp thật rõ ràng. Thế nhưng, theo ý của "Âm phù kinh" thì tĩnh sinh ra động, động sinh ra muôn loài vật. Sách "Hoàng đế âm phù kinh tâm pháp" viết: "Tự nhiên vốn tĩnh, đó là cái gốc của đạo vậy, thế rồi động sinh ra trời đất, chia thành âm dương, tương sinh, tương khắc thúc đẩy lẫn nhau, thay đổi tương xuyên, biến

hoá khôn cùng... đó là cái đạo của tự nhiên vậy". Chứng tỏ rằng "Âm phù kinh" đã làm sâu sắc thêm quan niệm âm dương của "Chu Dịch".

2. Quan niệm về tam tài trong "Hoàng đế âm phù kinh".

Quan niệm tam tài trong "Âm phù kinh" được xây dựng trên cơ sở lý luận âm dương của "Chu Dịch", nó hoàn toàn nhất trí với lý luận đó. Tam tài là thiên, địa, nhân mà thiên, địa, nhân nhất thể, cùng chung một nguồn gốc.

"Thiên địa, vạn vật chi đạo; vạn vật nhân chi đạo,

Nhân, vạn vật chi đạo dã; Tam đạo ký nghi, tam tài ký an" ("Âm phù kinh" phần thượng).

"Thiên địa, chỉ âm dương; "đạo" trộm cướp, lấy đi, giết đi.

Sách "Hoàng đế âm phù kinh" của họ Thái chú giải câu nói trên như sau:

"Trời đất sinh ra vạn vật, rồi cũng lại tiêu huỷ vạn vật, vạn vật nuôi dưỡng con người, rồi cũng lại huỷ hoại con người, con người tạo ra vạn vật rồi cũng sát hại vạn vật. Lấy cái ý sinh ra rồi lại diệt đi ấy, cho nên ở đây dùng chữ "đạo" (cướp đi)... Sinh ra và diệt đi theo đúng quy luật tự nhiên thì trời đất vạn vật mãi mãi trường tồn và phát triển". Tiêu Chân Tử trong "Hoàng đế âm phù kinh giải nghĩa" cũng nói: "Gộp âm dương vào trong một đức, phải biết điều đó để phân giải cho rõ ràng, phân âm dương lưỡng nghi, có vậy mới nắm được cái đạo của tam tài... phàm trong trời đất, sự sinh sôi và huỷ diệt không gì lớn bằng âm dương... có bế tắc thì mới có sự thay đổi, có thay đổi mới có sự thông thuận, có thông thuận thì mới tồn tại được lâu

dài". "Dịch là thay đổi khôn cùng". Chỉ có người quân tử hiểu được lẽ đó mới vững vàng trong mọi nguy biến".

Họ Tiêu đã dùng lý luận của Kinh dịch để làm rõ sự biến hoá khôn cùng của âm dương trong trời đất, và những ảnh hưởng to lớn của nó đối với con người, làm rõ tác dụng chi phối nghiêm ngặt của thiên nhiên đối với con người. Trong mối quan hệ trời, đất và con người thì trời đất đóng vai trò chủ đạo. Vì vậy con người không thể làm trái với quy luật của thiên nhiên. Như phần thượng "Âm phù kinh" đã nói: "Quan thiên chi đạo, chấp thiên chi hành tận hĩ" tức là hãy xem xét quy luật của trời đất, thuận theo quy luật của trời đất mà làm.

Sách "Hoàng đế âm phù kinh tâm pháp" cũng viết: "Đất trời là mẹ cha của vạn vật, nhờ khí của cha mẹ mà con được sinh ra, cho nên nói rằng, đất trời là chúa tể của vạn vật, vạn vật đoạt khí của đất trời mà sinh ra, con người đoạt chất bổ của vạn vật mà sinh sống, vạn vật đoạt sức lực của con người để trưởng thành. Đó chính là cái lẽ tương sinh, tương dưỡng, tương thành của tam tài trời, đất, con người vậy".

Trong tam đạo: thiên đạo, địa đạo, nhân đạo thì thiên đạo vẫn đóng vai trò chủ chốt. Điều đó nói lên rằng Đạo gia đã tiếp thu và phát triển đầy đủ tư tưởng và quan niệm tam tài thiên địa nhân trong dịch lý.

3. Quan niệm về vận động trong "Hoàng đế âm phù kinh".

"Thiên nhân hợp phát, vạn biến định cơ" (Phần hạ "Âm phù kinh")

"Vạn biến" là chỉ sự vận động biến hoá không ngừng

của vạn vật, nó cũng giống như lý luận của "Chu Dịch": "Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu". "Âm phù kinh" còn làm sáng tỏ lý luận động tĩnh phối hợp trong "Chu Dịch", nhất là việc đem quan niệm động tĩnh phối hợp trong "Chu Dịch" ứng dụng vào giải thích trạng thái và quy luật động tĩnh trong tâm tính con người, đặt cơ sở cho lý luận nội đan của Đạo gia.

"Âm phù kinh" viết: "Cửu khiêu chi tà, tại hồ tam yếu khả dĩ động tĩnh" theo Trương Quả chú giải, "tam yếu" là cơ, tình và tính trên thực tế tức là sự thể hiện cụ thể của động và tĩnh của các bộ phận trong con người như mắt, mũi, miệng hay tâm, thần, tính.

Sách "Hoàng đế âm phù kinh tâm phát" cũng viết: "Tai, mắt, miệng: tai để nghe, mắt để nhìn, miệng để ăn và nói. Thông qua tai, mũi, miệng mà có sự rối loạn ở trong lòng, ham muốn trong ý nghĩ, lệch lạc trong tình cảm và xa rời bản tính tự nhiên, mọi điều tà muội đó đều do cửu khiêu mà nên". Cho nên đã gọi là động tĩnh, thì nên động hễ động, nên tĩnh phải tĩnh, trong tĩnh có động, trong động có tĩnh, như sách "Âm phù kinh" đã nói: "Thiên tính nhân dã, nhân tâm cơ dã".

"Con người ta bẩm sinh vốn tĩnh, đó là thiên tính trời phú cho, nên gọi là "thiên tính nhân dã", tính dần dần rời xa cái tĩnh, tính động ấy là tâm, mà tâm là chúa tể của con người, nó khởi động cho mọi sự biến hoá cho nên nói "nhân tâm cơ dã" sách Đại thông kinh cũng nói: "Tĩnh vị chi tính, tâm tại kỳ truy hĩ; động vị chi tâm, tính tại kỳ trang hĩ" tức là "tính" là thiên tính của con người, không dễ gì thay đổi được, thế mới nói rằng "tĩnh vị chi tính", tâm của cái máy khởi động cho vạn sự biến hoá, cho nên

nói rằng: "động vị chi tâm, do tâm động mà trăm điều ham muốn sinh ra, vạn điều ước ao trỗi dậy. Vì vậy "Âm phù kinh" cho rằng tâm thì dễ động dễ biến, còn tính thì vốn tĩnh, vốn kiên trung.

Sách "Âm phù kinh" viết: "Thiên nhân hợp pháp, vạn biến định cơ, tính hữu sảo chuyết, khả dĩ phục tàng" có ý là phải hiểu rõ chỗ huyền vi trong động tĩnh của tâm tính, từ đó mà điều chỉnh, "cửu khiêu, tam yếu" những cơ quan có ảnh hưởng rất lớn đến mọi sự động tĩnh của tâm tính, đó là mục đích dưỡng sinh của Đạo gia.

4. Quan niệm biện chứng trong "Âm phù kinh".

"Âm phù kinh" mang đậm tư tưởng phép biện chứng, được thể hiện chủ yếu trong những lời biện luận tinh tế về mối quan hệ tương hỗ giữa các mặt đối lập:

"Tâm sinh vu vật, tử vu vật,

Ân sinh vu hại, hại sinh vu ân,

Tử giả sinh chi căn, sinh giả tử chi căn".

Do vật dục mà tâm con người ta có thể tốt có thể xấu, người này được lợi thì kẻ kia bị thiệt, ngọn núi mòn đi, lòng sông đầy lên, chết là cội nguồn để sinh ra sự sống, sống là bắt đầu cho một sự chết trong tương lai. "Âm phù kinh" đã luận bàn đến những mối quan hệ tương hỗ giữa các mặt đối lập: chủ thể và ngoại cảnh, cái được và cái mất, sự sống và sự chết... tất cả đang gắn bó với nhau, đắp đổi cho nhau cùng tồn tại.

Với tiền đề "Nhất âm nhất dương chi vị đạo" trong "Chu Dịch", "Âm phù kinh" đã có những lời bình sáng tỏ về quy luật đối lập mà thống nhất trong vũ trụ: âm dương, động tĩnh, cương nhu, nước lửa, đông mở, sáng tối,

to nhỏ, đất trời, nam bắc... Sách "Lão Tử" cũng nói: "Vạn vật phụ âm nhi bảo dương" "Vạn vật sinh ra từ cái hữu hình, cái hữu hình lại sinh ra từ cái vô hình". Những lý luận biện chứng âm dương nổi tiếng ấy trong "Lão tử" và "Chu Dịch" đã đặt nền móng cho tư tưởng biện chứng trong "Âm phù kinh".

5. Quan niệm ngũ hành trong "Âm phù kinh".

"Hoả sinh vu mộc, hoả phát tất khắc,

Trầm thủy nhập hoả, tự thủ diệt vong".

Mỗi quan hệ trong ngũ hành: kim, mộc, thủy, hoả, thổ đã được nói rõ trong 64 mục bát quái "Chu Dịch", bản thân bát quái đã là sự tượng trưng của ngũ hành: khảm thuộc thủy, ly thuộc hoả, càn đoài thuộc kim, khôn坎坎 thổ, chấn屯屯 thuộc mộc. "Chu Dịch" nói: càn là trời, khôn là đất, chấn là sấm, khảm là nước, ly là lửa, cấn là núi. "Trời đất đối nhau, thủy hoả khắc nhau, gió mưa giúp nhau, núi sông nương tựa lẫn nhau". Mỗi quan hệ giữa càn khôn khảm ly, trời đất nước lửa trong "Chu Dịch" đã được Đạo gia coi là cơ sở lý luận trong thuật luyện nội đan. "Âm phù kinh" thông qua mỗi quan hệ giữa hoả và mộc, giữa thủy và hoả để thể hiện quy luật tương sinh tương khắc trong ngũ hành, điều đó phản ánh mỗi quan hệ gắn bó giữa lý luận Đạo gia với quan niệm ngũ hành trong "Chu Dịch".

III. LÝ LUẬN VỀ NỘI ĐAN TRONG "HOÀNG ĐẾ ÂM PHÙ KINH"

Sách "Hoàng đế âm phù kinh" đã cung cấp những phần lý luận quan trọng cho pháp thuật tu luyện nội đan của Đạo gia, cùng với sách "Chu Dịch tham đồng khế" đều là những kinh điển quý báu cho việc tu luyện của Đạo gia.

"Hoàng đế âm phù kinh" nặng về phần thuyết minh lý luận về việc tu luyện nội đan, đó là những nguyên tắc chỉ đạo quan trọng trong quá trình tu luyện. Những quan điểm chủ yếu như sau:

1. Xem xét kỹ sự vận hành của trời đất, hãy làm theo quy luật của tự nhiên.

Đây là nguyên tắc quan trọng trong lý luận nội đan. Tu luyện nội đan phải tuân theo quy luật tự nhiên. "Quan thiên chi đạo" là quan sát quy luật vận hành, động tĩnh, âm dương của trời đất, chữ "đạo", "kinh dịch" giải thích rằng: "Nhất âm nhất dương chi vi đạo có nghĩa là đạo là quy luật vận động biến hoá âm dương của thế giới tự nhiên. Lý Thuyên cũng nói: Hãy xem xét đạo trời và làm theo đạo trời...

Đạo âm dương, điều cốt yếu là ở chỗ quy luật biến hoá, thịnh suy của âm dương. Thái cực đồ cũng chỉ ra sự biến hoá không ngừng nghỉ của hai mặt âm dương. Lão tử cũng nói: vạn vật cộng âm và âm dương, sự biến hoá của âm dương huyền diệu vô cùng. "Kinh dịch" nói: "Âm dương biến hoá khôn lường, ấy là thần vậy". "Âm phù kinh" cũng lĩnh hội được điều đó:

"Nhân tri kỳ thần nhi thần, bất tri bất thần nhi sở dĩ thần dã" tức là con người ta có thể biết được sự biến hoá của quỷ thần, nhưng sự biến hoá chân chính của âm dương (bất thần) thì trái lại khó mà biết được (bất tri).

Sự khó lường trong biến hoá âm dương của thế giới tự nhiên ấy mới là "thần" chân chính. Câu nói ấy đã thể hiện tư tưởng duy vật sáng ngời của "Âm phù kinh". "Âm phù kinh" còn phân tích sâu sắc hơn sự khôn lường trong biến hoá âm dương của "Chu Dịch" cho rằng, sở dĩ khôn lường,

sở dĩ khó mà biết được, là vì trời không có ý chí.

"Thiên chi vô ân nhi đại ân sinh, tấn lôi liệt phong mạc bất xuân nhiên".

"Thiên chi chí tư, dụng chi chí công".

"Vô ân"; "đại ân" có ý là sự biến hoá âm dương trong trời đất không hề thay đổi theo ý chí của con người. Còn hai từ "chí tư" và "chí công" của trời, cũng có ý tương tự như vậy.

Còn như câu "ân sinh vu hại, hại sinh vu ân" là nhấn mạnh sự biến hoá trong tự nhiên không hề đơn độc, mà âm dương, được mất luôn song song tồn tại, nương tựa lẫn nhau. Và cuối cùng:

"Âm dương tương thắng chi thuật, chiêu chiêu hồ, tiến hồ tượng hĩ".

Có nghĩa là vạn sự muôn vật trong trời đất, bao gồm cả phép tu luyện nội đan, đều phải nắm chắc và tuân theo quy luật tương thắng âm dương của thế giới tự nhiên, có như vậy mới "chiêu chiêu hồ": sáng tỏ, thông thuận được. Tức là chỉ khi nào nắm chắc mối quan hệ của mọi sự vận động âm dương, thì mới có thể hiểu được mọi việc trên đời.

2. Nêu ra nguyên tắc lý luận tính mệnh song tu của Đạo gia.

"Âm phù kinh" đã phát huy một cách cụ thể hơn lý luận về tính và mệnh của "Chu Dịch", nêu bật sự tu luyện tâm tính:

"Tâm sinh vu vật, tử vu vật, cơ tại mục"

"Tâm" cũng có nghĩa là "tính" chỉ tâm tính, đại biểu cho các hoạt động tư duy, câu nói ấy hàm chứa một triết lý

sâu xa, và cũng thấm đượm ý nghĩa biện chứng. Cái gọi là "tâm sinh vạn vật" tức là ý thức duy vật bắt nguồn từ các hoạt động vật chất.

Mọi hoạt động tinh thần của con người đều là sự phản ánh lại hoạt động vật chất của thế giới khách quan, không tồn tại độc lập. Câu nói trên đã làm nổi bật mối quan hệ gắn bó giữa hoạt động tinh thần và thế giới khách quan. Tâm "tử vạn vật" nhấn mạnh rằng ý thức tinh thần của con người nếu chỉ biết phản ánh thế giới khách quan mà không biết tư duy, suy luận thì vô cùng tai hại.

Lý Thuyên trong "Hoàng đế âm phù kinh số" cũng nói: "Tâm quá tham lam ở thế giới vật chất thì cả tính và mệnh đều tổn thọ; mắt quá tham lam ở thế giới vật chất thì ý tưởng hoang đường, dục vọng nổi lên. Chỉ khi nào thu được tâm, ngăn được mục thì mới tránh khỏi được nhiều tai họa. Sách "Hoàng đế âm phù kinh giải" chú cũng viết: "Tâm giả vi vạn pháp chi nguyên" nhấn mạnh rằng ý thức tinh thần là khởi nguồn của mọi sự suy nghĩ, tư duy. Muốn tu luyện tính mệnh thì việc đầu tiên là phải cắt bỏ cội nguồn của mọi sự suy nghĩ lung tung gây nên sự khát thèm vật chất đó. Cho nên việc đầu tiên là phải tu luyện tâm tính, trong thuật luyện đan gọi đó là xây dựng cơ sở (trúc cơ). Trúc cơ tức là luyện mình, tu tính, đặt cơ sở cho việc tu luyện tinh, khí, thần (tu mệnh).

Sở dĩ "Âm phù kinh" luôn nhấn mạnh việc tu tính (tu luyện tinh thần ý thức). Chính vì con người ta tuy phân ra có tính (tâm thức tinh thần) có mệnh (tinh, khí, thần) nhưng mọi hoạt động sinh lý đều chịu sự chi phối của hoạt động tâm lý, cũng có nghĩa là cái có ý nghĩa quyết định lại là tâm tính, tâm lý tốt đẹp, mệnh sẽ vững vàng.

"Vũ trụ tại hồ nhân, vạn hoá sinh hồ thân".

Có nghĩa là tâm tính đã được tu luyện vững vàng, thì mọi cảm đồ vật chất đều không lay chuyển được. "Tâm bất tử vu vật" được như vậy, tâm sai khiến vật chứ không phải vật sai khiến tâm. Từ đó sẽ chủ động trong việc tu thân. "Âm phù kinh" nhấn mạnh "tâm sinh vu vật" đồng thời cũng nhấn mạnh "tâm tử vu vật" là vì vậy. Nguyên do là ở chỗ vừa phải tôn trọng thế giới khách quan, vừa không được để cho nó chinh phục lại, nhằm đạt đến mục đích chi phối vũ trụ ngay từ trong tinh thần.

"Thiên phát sát cơ, Long giao khởi lục,

Nhân phát sát cơ, Thiên địa phản lục,

Thiên nhân hợp pháp, vạn biến định cơ".

(Trời đã diên lên, rồng bay phượng nhảy. Người đã diên lên, trời đất đảo diên. Trời, người hợp sức, biến đổi khôn lường).

Về sức mạnh thực tế, con người không thể làm lay chuyển đất trời, nhưng về tinh thần thì có thể chinh phục được thế giới khách quan. Đó chính là những kiến giải sâu sắc của "Âm phù kinh" về lý luận nội đan.

3. Chủ trương tính phục tàng.

"Tính hữu sảo chuyết, khả dĩ phục tàng".

"Tính" là chính tính, là tâm tính, là hoạt động tinh thần. Tính khả phục tàng có nghĩa là trong hoạt động tinh thần, con người ta luôn phải khôn ngoan và thận trọng. "Chu Dịch" cũng nói: "Vua mà không nghiêm thì sẽ mất bề tôi; bề tôi mà không nghiêm thì sẽ mất cả tính mạng, làm mọi việc mà không nghiêm thì khó thành, điều đó để răn dạy các bậc quân tử làm việc gì cũng phải thận trọng và

nghiêm túc, không được hồ đồ, nóng nảy". Suy nghĩ không được nông nổi vội vàng. Cũng như "Âm phù kinh" nói: "Nhân phát sát cơ, thiên địa phản phục", con người ta khi có những ý nghĩ điên cuồng, thì nhục thể sẽ có những biến hoá như trời long đất chuyển. Cho nên "Hoàng đế âm phù kinh tâm pháp" nói: "Không để cho những dục vọng điên cuồng làm hại cái tâm, thì trong được bình an, ngoài không xâm nhiễu, thân tâm yên tĩnh, khí huyết bình hoà". Cũng tức là "con người ta mà tâm tĩnh tĩnh lặng vững vàng, thì nó sẽ trong xanh cao rộng như bầu trời xanh vậy".

"Cửu khiếu chi tà, tại hồ tam yếu, khả dĩ động tĩnh"

Trong con người, cửu khiếu là mắt, tai, mũi, miệng và nhị âm, 9 cửa ngõ của cơ thể con người. Tam yếu là tai, mắt, miệng, những cửa ngõ làm cho cơ thể lưu thông với bên ngoài, giữ cho sự giao thông và thích ứng của tinh, khí, thần với ngoại giới. "Khả dĩ động tĩnh" theo nguyên tắc động tĩnh đóng mở trong "Chu Dịch" thì: "Một mở một đóng gọi là biến, qua lại không ngừng gọi là thông". Một đóng một mở, một động một tĩnh, động tĩnh mà điều hoà thì vạn sự hanh thông, sự sống thịnh vượng có nghĩa là trong cơ thể con người, tai, mắt, miệng (tam yếu) phải có sự đóng mở điều hoà, bế tắc là hỏng việc.

"Lão tử" cũng nói: "Ngũ sắc làm con người mờ mắt, ngũ âm làm con người điếc tai, ngũ vị làm con người sướng miệng, các bậc thánh nhân cầu sự tốt đẹp bên trong chứ không cầu sự sung sướng bên ngoài. Vì vậy chỗ nên tham bát bửu mâm" có nghĩa là phải chú trọng tu luyện ngay trong nội tại, đừng để ngoại giới cám dỗ làm cho mê muội, đừng bỏ gốc mà cầu ngọn. Đó chính là nguyên tắc động tĩnh đóng mở của cửu khiếu tam yếu. "Âm phù kinh" nói tiếp:

Con người ta mắt mờ thì nhìn không rõ mọi vật, nhưng nếu biết tập trung tinh thần thì mắt vẫn nhìn sáng rõ, tai có điếc không nghe được điều gì, nhưng nếu biết tập trung nội lực thì vẫn thấy được mọi điều. Nghĩa là sự chuyên nhất của tinh thần có thể bù đắp được sự khiếm khuyết của cửu khiếu.

"Tuyệt lợi nhất nguyên, dụng sự thập bội" tập trung cao độ, hiệu suất bội phần. Quan điểm này của "Âm phù kinh" đã đặt cơ sở cho việc "thủ khiếu" trong nội đan của Đạo gia.

Tóm lại, sách "Hoàng đế âm phù kinh" với vai trò là một bộ kinh điển về lý luận của Đạo gia, đã nêu ra những triết lý thật là sâu sắc, và chứa đựng những tư tưởng biện chứng thật là phong phú, có ý nghĩa đặt nền móng cho lý luận cơ bản và phép thuật luyện đan của Đạo giáo. Đó là một tư liệu quý cho những ai muốn nghiên cứu Đạo học vậy.

§3. "BẢO PHÁC TỬ NỘI THIÊN"

Sách "Bảo phác tử" được chia thành hai bộ: "Nội thiên" và "Ngoại thiên". Trong đó "Nội thiên" là một tập đại thành về tu luyện nội đan của Đạo gia, còn "Ngoại thiên" thì lấy tư tưởng Nho gia làm trung tâm, luận bàn về lý luận và thời cuộc của xã hội.

Vì vậy "Bảo phác tử" được coi là một tác phẩm điển hình về ngoại Nho, nội Đạo. Tác phẩm này trọng tâm là làm rõ tư tưởng thần tiên của Đạo gia, đồng thời thông qua sự trình bày sâu sắc về "thai tức công" nêu ra yếu chỉ của việc luyện thở bên trong, "Bảo phác tử" xứng đáng là

một kinh điển về thuật tu luyện nội đan chỉ đứng sau "Chu Dịch tham đồng kế" mà thôi.

I. KHÁI QUÁT CHUNG

"Bao phác tử" là một kiệt tác về luyện đan của Đạo giáo đồng thời cũng là một kiệt tác về khoa học kỹ thuật mà tác giả là Cát Hồng, một danh y đời Tấn.

Sách "Bao phác tử" được chia thành hai bộ "Nội thiên" và "Ngoại thiên". "Nội thiên" là một tập đại thành về tu luyện nội đan của Đạo giáo, có giá trị sử liệu rất quý, đó là một tư liệu quan trọng để nghiên cứu về lý luận Đạo giáo và phép thuật tu luyện nội đan.

Cát Hồng, hiệu là Bao phác tử, tự là Tri Xuyên, người đất Câu Dung, đời Tấn, năm sinh khoảng 281, năm mất 341. Thuở thiếu thời Cát Hồng theo học đạo Nho, say mê pháp thuật thần tiên, từng theo học Trịnh Ân, một đệ tử phái huyền học. Tác phẩm của ông, ngoài "Bao phác tử" ra, còn có "Thần tiên truyện" và các sách về động y như: "Trừu hậu bị cấp phương", "Kim quỹ diệu phương" và một số bài thơ phú khác. Sách "Huyền phẩm lục" còn chép rằng: "Thời Nguyên đế Cát Hồng được gọi về kinh phong cho làm tướng, diệt giặc có công, được phong đến chức Quan nội hầu. Về sau nghe nói đất Giao Chỉ có nhiều Đan-sa, liền đến núi La Phù để luyện đan, công việc luyện đan thành công, thì ông cũng qua đời..."

Sách "Bao phác tử" Nội Thiên gồm 20 quyển, Ngoại thiên gồm 50 quyển, Cát Hồng là một nhà tư tưởng thần tiên, vì vậy tác phẩm của ông đều thấm đậm tư tưởng thần tiên. Người đời gọi sách "Bao phác tử nội thiên" là một tập đại thành của tư tưởng thần tiên.

Cát Hồng là một tín đồ của thuật kim đan, ông chủ trương chuyên dùng đan dược, phản đối bùa bèn phù chú. Ông là đại biểu cho phái đan đỉnh của Đạo gia, là người đối lập với Lý Khoan, thủ lĩnh phái phù chú.

"Bảo phác tử ngoại thiên" lấy tư tưởng Nho gia làm trung tâm, luận bàn về đạo lý của xã hội, sự thịnh suy của thời cuộc, và sự được mất của con người. Vì vậy, người đời coi Cát Hồng là đại biểu cho tư tưởng ngoại Nho, nội Đạo. Sách "Bảo phác tử" không chỉ có giá trị cho việc nghiên cứu tư tưởng Đạo giáo, mà còn có vai trò quan trọng trong sự phát triển chuyên ngành hoá học, hoá dược phẩm của Trung Quốc, thông qua những ghi chép tỉ mỉ về thuật luyện kim đan.

II. TƯ TƯỞNG THẦN TIÊN TRONG "BẢO PHÁC TỬ".

Tư tưởng thần tiên tuy vẫn được coi là tư tưởng chủ yếu trong việc tu luyện của Đạo giáo, nhưng thực ra nó đã có từ lâu. Sách "Sơn hải kinh" đã có hàng loạt chuyện về thần tiên bất tử: Tư tưởng thần tiên đã rất thịnh hành ngay từ những thời đại tiền Tần, những mẫu người biết đi mây về gió, biết ngoạn thủy du sơn, từng trường sinh bất lão như chân nhân, thần nhân và thánh nhân, đã được thời đó vô cùng ngưỡng mộ. Thiên Tiêu dao du, sách "Trang Tử" có chép rằng: "Trên núi, Diểu - cô sạ có thần nhân cư trú, da trắng như băng tuyết, ung dung tha thuật như ẩn sĩ, không ăn ngũ cốc, chỉ hít gió uống sương, dằng vân mà đi, cưỡi rồng mà lại, chu du khắp bốn biển năm châu, có phép ngưng thần làm cho cỏ cây không mục nát, hoa quả chín nhanh hơn".

Đến thời Tần Hán, do được bọn vua chúa sùng bái và nhiệt thành ủng hộ, trong đất nước cao trào câu tiên học

đạo đạt đến đỉnh cao chưa từng thấy. Ngay cả Tần Thủy Hoàng cũng từng "Sai hàng ngàn nam thanh nữ tú đất Từ thị, đi ra biển cầu tiên. Hán Vũ đế cũng là một ông vua rất cuồng nhiệt trong việc đi tìm thuốc trường sinh bất tử, từng "Sai nhiều đạo sĩ ra tận biển khơi để tìm gặp con cháu của An Kỳ Sinh trên đảo Bồng lai, và cũng sai người luyện đan sa làm thuốc tiên để uống...". Tất cả điều đó đều là những bối cảnh hùng hậu để tư tưởng thần tiên trong Đạo giáo ra đời. Tư tưởng thần tiên là tư tưởng trung tâm của Đạo giáo, vì vậy Đạo giáo còn được gọi là Đạo thần tiên. Tư tưởng thần tiên được phản ánh trong sách "Bảo phác tử nội thiên" của Cát Hồng chính là sự tổng quát tư tưởng thần tiên từ sau thời Tần Hán cho đến đời Tấn.

Tư tưởng thần tiên của Đạo giáo hoàn toàn khác lạ với tư tưởng tham sống sợ chết, hưởng lạc xa xỉ của giai cấp thống trị. Tư tưởng thần tiên của Đạo giáo là một sự kế thừa tình yêu cuộc sống, sự trân trọng sinh mệnh con người của con người thời viễn cổ. Mặt khác, trong chế độ phong kiến, sự áp bức và bóc lột vô cùng tàn ác của giai cấp thống trị, đời sống nhân dân vô cùng cực khổ, con người luôn khát khao một cuộc sống bình yên và tốt đẹp, họ gửi gắm niềm khát khao đó vào cuộc sống thần tiên trong mộng tưởng. Mặc dầu thoát khỏi cuộc sống hiện thực đen tối bay lên trời thành tiên là phi hiện thực. Thế nhưng lòng tin ngưỡng đối với một tôn giáo, dù sao cũng an ủi họ được phần nào.

Pháp thuật thần tiên của Đạo giáo được sáng lập ra để phục vụ sự tu luyện của các đạo sĩ, nó hoàn toàn khác xa với những việc làm chỉ để vui lòng bọn thống trị của một số phương sĩ nào đó.

Tư tưởng thần tiên của Cát Hồng chủ yếu được biểu hiện ở các mặt sau:

Trước tiên, "Bảo phác tử" trích dẫn một câu trong "Dịch" lý: "Thiên địa chi đại đức viết sinh" (Cái đức lớn của đất trời gọi là sự sống). Câu nói ấy thể hiện một khát vọng được sống thật mãnh liệt. Cái đức lớn nhất của trời đất là sự sống, sống để yêu vạn vật. Vì vậy cái điều huyền diệu nhất, cũng được sùng thượng nhất của Đạo gia không gì bằng được trường sinh bất tử. Cát Hồng còn khẳng định con người ta có thể do tu luyện mà thành tiên được. Sách "Bảo phác tử" nhấn mạnh rằng, điều đó rất hãn hữu, chỉ có những người có công phu tu luyện cực cao mới có thể trở thành "tiên nhân". Tư tưởng thần tiên của Cát Hồng tuy là siêu hình và duy tâm, như lời tác giả nói: Có thành tiên được hay không cũng còn phải nhờ vào tướng số của mỗi người. "Số mệnh của con người ta dài hay ngắn, đều đã được định sẵn, ngay từ khi thụ khí thành thai, mỗi người đều đã có số cả rồi". Tư tưởng thần tiên của Cát Hồng không có được tính nhân dân như trong "Thái bình kinh", nó nặng về phương diện thần tiên quý tộc. Mặc dầu vậy, pháp thuật tu luyện cầu tiên trong sách "Bảo phác tử" của Cát Hồng cũng vẫn là vô cùng sâu sắc, vẫn là tinh hoa trong các pháp thuật tu luyện nội đan của Đạo gia, vẫn đáng được khai thác và coi trọng.

Nói cách khác, Cát Hồng là một tín đồ của Đạo giáo, tu luyện thành tiên là một tín ngưỡng của tôn giáo, xét từ góc độ tôn giáo, tu luyện để được thành tiên đó là mục đích tối cao của tín ngưỡng Đạo giáo. Vì vậy phải trên quan điểm tôn giáo để nhìn nhận tư tưởng thần tiên. Tín ngưỡng thần tiên trong "Bảo phác tử" và phương pháp tu

từ của nó thật cũng giống như bồ đề và cảnh giới niết bàn trong Phật giáo, đều có một ý nghĩa tôn giáo đặc biệt, không thể lấy quan điểm của người đời để phán xét lòng tin của người đạo. Huống hồ tư tưởng thần tiên trong "Bao phác tử" lại là tinh hoa trong những tư tưởng thần tiên của Đạo giáo, nó chiếm một địa vị quan trọng trong Đạo học.

1. Quan điểm siêu hình trong "Bao phác tử"

"Huyền" (siêu hình) là quan điểm chủ yếu trong sách "Bao phác tử". Những luận thuyết về "huyền học" được sách "Bao phác tử" xếp vào ngay những chương đầu, chúng tỏ rằng Cát Hồng rất coi trọng huyền học. Về hàm ý của chữ "huyền", "Bao phác tử" nói: "Huyền là thủy tổ của tự nhiên, là đại tông của vạn vật". Có nghĩa là "huyền" là khởi thủy của vạn vật, là bản thể của vũ trụ nơi mà vạn vật sinh ra.

"Bao phác tử" còn giải thích: "huyền" là sâu xa, huyền diệu, khôn lường, cũng giống như hàm ý của "Lão Tử": "Huyền là huyền bí, huyền diệu, là cánh cửa của mọi sự huyền diệu vậy". "Bao phác tử" nói thêm: "Phù huyền đạo giả, đắc chi hồ nội, thủ chi giả ngoại, dung chi giả thần, vong chi giả khí, thủ tư huyền đạo chi yếu ngôn dã" có nghĩa là: huyền là cái gốc của vạn sự vạn vật, mà cái sở dụng của nó là thần diệu, cái hiện ra bên ngoài là vạn vật vậy.

Khái niệm "huyền" trong "Bao phác tử" trên thực tế là sự thuyết minh cho khái niệm "đạo" trong "Lão Tử". Lão tử nói: "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật", "Bao phác tử" phát huy thành: huyền đạo là bản thể của vũ trụ, là cội nguồn của vạn vật. "Đạo pháp tự

nhiên, đã chứa đựng ý nghĩa đạo vốn tự nhiên và chất phác, cái gọi là: trường sinh cửu thị chi "đạo", đạo là cái trường tồn bất biến, quan niệm ấy đã trở thành chỗ dựa của lý luận tu luyện thành tiên trong Đạo gia.

"Lão tử" nói: "Đạo, cái gì đã nói ra được, cái đó không phải đạo vĩnh hằng... Đạo là mẹ đẻ của vạn vật... là cái huyền vi nhất trong những cái huyền vi, là cánh cửa để hiểu được mọi lẽ huyền vi". Khái niệm "huyền" trong "Bao phác tử" và "đạo" trong "Lão tử" có quan hệ mật thiết với nhau, mối quan hệ này còn được chứng minh bằng quan niệm "thủ huyền" trong "Bao phác tử".

"Lão tử" nói: "Thường vô dục, dĩ quan kỳ diệu, thường hữu dục, dĩ quan kỳ vi. Thủ nhị giả, đồng xuất nhi dị danh, đồng vị chi huyền". Có nghĩa là, chỉ khi nào gạt bỏ được những dục vọng cá nhân và những suy nghĩ thấp hèn, thì đầu óc mới thông minh sáng suốt, mới có thể nhìn thấu được những lý lẽ huyền vi thần bí của vũ trụ, nếu còn bị những dục vọng tham lam và những ý nghĩ điên cuồng ngăn trở, thì làm sao thấy được quy luật của thiên nhiên. Hai chữ "thủ nhất" trong "Bao phác tử", "nhất" tức là "huyền" và cũng tức là "đạo", mục đích là ở chỗ, đó là cánh cửa để con người đi vào khám phá mọi sự huyền vi.

2. Quan niệm bao phác trong "Bao phác tử"

Cát Hồng lấy tên hiệu là Bao phác tử, tác phẩm của ông cũng lấy tên là "Bao phác tử", đủ thấy rằng, Cát Hồng sùng bái "Bao phác" đến mức nào.

"Phác" là một trong những tư tưởng chủ yếu trong sách "Lão tử", chương 28 sách "Lão tử" viết: "Vĩ thiên hạ, thường đức nãi túc, phục quy vu phác".

"Phác tán tắc vi khí" "vô danh chi phác", "vi thiên hạ cốc" tức là cõi thái hư, cốc là mệnh mông trống rỗng, tức là trạng thái chân phác còn đang hỗn độn mông lung. Khi trong cõi hỗn độn ấy đã hình thành nên vạn sự vạn vật trong vũ trụ (khí), thì nó bị cái "khí" ấy hạn chế, làm mất đi vẻ tự nhiên vốn có trong trạng thái chân phác lúc ban đầu. Vì vậy, "phác" là chân thực, là tự nhiên, là cái thô sơ của buổi ban đầu. Sách "Lão tử bản nghĩa" cũng nói: "Phác là cái gì đó chưa hề được trau chuốt gia công, nó nhỏ bé vô cùng, mắt không thể thấy được, cho nên nó vô danh, thế nhưng nó lại là cái khởi đầu của vạn vật, mọi vật có nó mới tồn tại".

Trên cơ sở khái niệm "phác" ấy trong sách "Lão tử", "Bão phác tử" phát huy lên một mức cao hơn, không chỉ làm rõ hơn hàm ý của "phác" mà còn nêu ra quan điểm "thủ phác", tức là "bảo phác" với mục đích là hãy quay trở về với sự chân phác buổi ban đầu. Quan niệm "Thủ nhất" trong "Bão phác tử" cũng tức là thủ phác, cũng có nghĩa là hoàn chân, quay trở về với sự chân phác buổi ban đầu:

"Thủ nhất tồn chân, nãi năng thông thần" (Thiên Địa chân sách "Bão phác tử").

Cái gọi là "Thủ nhất" tức là quay trở về với chữ "chân". Khái niệm "Bão phác" cũng giống như khái niệm "Bão nhất" trong sách "Lão tử". Chương 10 sách "Lão tử" cũng viết: "Tải doanh bảo nhất, năng vô ly hồ ? Chuyên khí chí nhu, năng như anh nhi hồ" "Anh nhi" (đứa trẻ sơ sinh) là sự tượng trưng cho "chân phác" cho nên "bảo nhất", "bảo phác" tức là "thủ nhất tồn chân"; trở về với trạng thái chân phác tự nhiên vốn chưa hề có sự gia công của con người.

III. NÉT ĐẶC SẮC VỀ TU LUYỆN TRONG SÁCH "BẢO PHÁC TỬ"

1. Phương pháp tu luyện độc đáo của "Thủ nhất tồn chân".

Phương pháp tu luyện dưỡng sinh trong sách "Bảo phác tử" vô cùng coi trọng sự "Thủ nhất" mà mục đích của nó là "tồn chân". Về "Thủ nhất", Thiên Địa chân sách "Bảo phác tử" luận bàn khá sâu sắc. Vì sao phải "Thủ nhất" ? Về ý nghĩa huyền diệu của chữ "nhất" sách "Bảo phác tử" viết "Nhân năng tri nhất, vạn sự tất" (Ai biết được "nhất" thì sẽ biết được muôn việc trên đời". "Đạo" bắt nguồn từ "nhất", sách "Lão tử" cũng nói: "Đạo sinh nhất" (Thiên Thiên văn sách "Hoài nam tử") cũng viết rằng "Đạo sinh vu nhất", chứng tỏ rằng "nhất" là chỉ bản thể của vũ trụ, là khởi nguồn của vạn vật.

Thiên Hộ từ sách "Chu Dịch" viết: "Thiên hạ hà tư hà hệ, thiên hạ đồng quy nhi thủ đồ, nhất chí nhi bách lự". Sách "Lão tử" thì nói: "Tích chi tắc nhất giả, thiên đắc nhất dĩ thanh, địa đắc nhất dĩ ninh, thần đắc nhất dĩ linh, cốc đắc nhất dĩ doanh, vạn vật đắc nhất dĩ sinh, hấu vương đắc nhất dĩ vi thiên hạ chính", "nhất" là cái hỗn nguyên, chân phác buổi ban đầu, mà trời nhờ nó mới trong sáng, đất nhờ nó mới vững vàng, thần nhờ nó mới linh thiêng, lúa khoai nhờ nó mới chín mẩy, vạn vật nhờ nó mới sinh thành, vua chúa nhờ nó mới bình yên được thiên hạ. Cái "nhất" hỗn nguyên ấy là viên dung nhất, nó là tượng trưng cho cái nhất của âm dương hoà hợp, tức là trạng thái viên mãn nhất của sự hoà hợp âm dương. Không xung khắc, không cực đoan, nó ung dung bình ổn, nên sức sống tràn đầy, mệnh mạng như vũ trụ mà đầy đặn dồi dào, ấy là "nhất" vậy.

Sách "Bảo phác tử" cũng nói: "Nhất có thể sinh dương

đề âm, hình thành ra nóng lạnh; mùa xuân nhờ nó mà sinh sôi, mùa hạ nhờ nó mà thành trưởng, mùa thu nhờ nó mà chín mẩy, mùa đông nhờ nó mà áp ủ được mầm non. Do đó "thủ nhất tồn chân" mới thông minh sáng láng, mới thấu hiểu hết mọi lẽ huyền vi, hiểu được "nhất" thì vạn sự đều hiểu được. "Nhân năng thủ nhất, nhất diệc thủ nhân". Con người có khả năng gìn giữ được sự chân phác ban đầu của "nhất" và đồng thời, "nhất" cũng có khả năng bảo vệ cho con người vững vàng yên tĩnh, nghìn dao không đâm thủng, trăm hại không tổn thương, chuyển bại thành thắng, biến nguy thành an, người thủ được "nhất" có khả năng đi ngày vạn dặm, vượt núi xuyên đèo, xông pha lửa đạn như vào chốn không người.

Sách "Bảo phác tử" không chỉ nhấn mạnh tầm quan trọng của sự "Thủ nhất" mà còn chỉ rõ, điều cốt yếu trong việc "Thủ nhất" là phải thủ thân khư dục,

giữ vững cái bản tính tiên thiên, gạt bỏ những ham muốn thấp hèn. Mục đích của thủ nhất dưỡng thần là để được trường sinh bất tử. Để làm được việc "thủ thân" trước hết phải "vô dục". Sách "Bảo phác tử" nói: "Dĩ tư thần thủ nhất", "tinh thần chuyên nhất" ("Minh bản"). Đồng thời lấy nhân nghĩa trong "Chu Dịch" làm tiêu chuẩn. "Bảo phác tử" cũng viết: "Âm dương là cái đạo khai sáng ra bầu trời, nhu cương là cái đạo tạo dựng nên trái đất, còn nhân nghĩa là cái đạo hun đúc nên con người". Và cũng nói: "Đạo là cái trong để tu thân, ngoài để trị quốc". Mục đích tu dưỡng trong "Bảo phác tử" là vừa phải tu thân, vừa phải dưỡng đức, thân đức cùng được coi trọng như nhau. Tiêu chuẩn tối cao của "Thủ nhất" là để trở thành "Thánh nhân": "Đắc đạo thánh thánh nhân, là mục đích tối cao

của đạo Hoàng Lão".

Phương pháp "Thủ nhất" cụ thể của "Bảo phác tử" là:

"Bưng tai bịt mắt, nghe nhìn thấu suốt từ bên trong, dẫn đạo hơi thở, cho thấu suốt đến từng thớ thịt, chạy tịnh lâu dài, đóng cửa luyện thân, lên núi hái thuốc, đếm hơi thở tập trung thần lực, ăn ít để cho lòng trong sạch" (Thiên Biện vấn "Bảo phác tử")

Đó là phương pháp quan trọng nhất trong việc "dưỡng thần" nhằm đạt đến trường sinh bất lão.

2. Thuật thai tức dưỡng thân.

Thuật thai tức dưỡng sinh là tinh hoa trong tu luyện dưỡng sinh của "Bảo phác tử". Công pháp thai tức (thở bên trong) được nêu ra trên cơ sở thuật "hành khí" của Cát Hồng. Cát Hồng rất coi trọng thuật "hành khí" tức vận khí. Muốn được thành tiên phải tu luyện đến mức "chí yếu", chí yếu là "bảo tinh hành khí" mà mức độ cao nhất của công pháp hành khí lại là thai tức.

"... Chỗ kỳ diệu của công pháp thai tức là không thở bằng mũi, miệng, thở như bào thai trong bụng mẹ vậy. Làm được như vậy thì đạo mới thành. Bước đầu tiên của công pháp hành khí là, hít thở thật sâu bằng mũi rồi dừng lại cho khí trời lan ngấm tràn đầy trong nội tạng, đếm thầm từ 1 đến 120 sau đó thở ra nhẹ nhàng qua miệng. Khi thở ra, mũi miệng không được phát ra tiếng gió, lấy một chiếc lông tơ đặt trước mũi miệng, nếu thở ra mà lông tơ không động là được, nên chú ý hít vào nhiều, thở ra ít.

Đó là yếu chỉ của công pháp thai tức, mục đích của nó là điều động toàn bộ các lỗ chân lông trên mặt da, mở rộng hàng triệu cánh cửa li ti ấy trên cơ thể. Những lỗ chân

lông ấy, đông y gọi là "thấu lý" và rất được coi trọng, cho rằng đó là nơi nguyên khí thông thương. Nó có vai trò vô cùng quan trọng trong việc điều tiết hơi khí trong cơ thể.

"Bảo phác tử" còn nhấn mạnh, vận khí phải kết hợp chặt chẽ với ý niệm, và còn phải biết theo thời tiết. Lúc sinh khí đang lên, dương thịnh âm suy, buổi sáng sớm, nên hành khí, còn lúc tử khí đang vượng, âm thịnh dương suy, buổi chiều tà, thì không nên. Trong một ngày từ nửa đêm đến giữa trưa đó là thời đoạn của sinh khí, còn từ giữa trưa đến nửa đêm là thời đoạn của tử khí. Hành tử khí vào người không những không có lợi mà còn có hại. Cố gắng luyện tập để thời gian lưu lại khí trong cơ thể càng lâu càng tốt. Nếu ai sau khi hít vào rồi, ngậm đếm đến 1000 rồi mới thở ra, thì già sẽ trẻ lại, yếu sẽ khoẻ ra.

"Bảo phác tử" còn dẫn một câu chuyện cổ: có một người đóng cửa hành khí (tập luyện khí công) một năm không ăn gì, mà da dẻ vẫn tươi nhuận, sức khoẻ vẫn bình thường. Vì vậy Cát Hồng muốn khuyên nhủ mọi người: "Con người ta sống giữa bầu không khí, và không khí luôn thấm đượm trong từng đường gân thớ thịt ở con người. Từ trời đất đến vạn vật, cái gì cũng phải nhờ không khí mới sống được. Biết vận hành không khí, thì nội có thể dưỡng thân, ngoại có thể đẩy lùi được bệnh tật. Hàng ngày ai cũng phải hít thở nhưng có mấy ai đã biết được điều này" (Thiên "Chí lý").

IV. "BẢO PHÁC TỬ" VỚI KIM ĐAN

Uống kim đan (ngoại đan) là tư tưởng chủ yếu trong sách "Bảo phác tử" của Cát Hồng. Sách để ra một chương riêng để bàn về "kim đan" và "Hoàng bạch" trong đó có ghi lại rất nhiều phương pháp luyện đan. Sách cho rằng uống

kim đan còn công hiệu mạnh hơn cả luyện khí công và uống thuốc thảo dược. Luyện khí công và uống thảo dược có thể kéo dài được tuổi thọ, nhưng không tránh được cái chết, uống thần đan thì có thể giúp con người trường sinh bất tử, tuổi thọ sánh cùng trời đất, có thể cưỡi mây đạp gió, bay lượn giữa không trung. "Thăng tiên chi yếu, tại thần đan dã" (Thiên "Kim đan").

Cát Hồng chia thuật dưỡng sinh thành ba cấp: Đan sa cao nhất, luyện khí bậc trung và thảo dược bậc thấp. Ông coi đan sa là tiên dược (thuốc tiên). "Trong hàng tiên dược, thứ nhất đan sa, thứ nhì là vàng, thứ ba là bạc" (Thiên "Tiên dược") "Không có đan sa, không trường sinh dược". (Thiên "Cần cầu").

Về tác dụng kéo dài tuổi thọ của đan sa, Cát Hồng cho rằng: Kim đan càng đốt càng sáng, biến hoá vô cùng tinh diệu, hoàng kim (vàng) cho vào lửa, luyện mãi không tan. chôn xuống đất, ngàn năm không mục, uống hai thứ đó, bồi bổ cơ thể, con người ta sẽ trường sinh bất lão. Pháp thuật đó là mượn ngoại vật để củng cố cơ thể, như lửa có dầu, lửa không tự tắt, đồng đen bôi vào chân, nhúng chân xuống nước, nước không thấm vào... phàm cỏ cây, đốt sẽ thành than, nhưng với đan sa, bản chất kiên cường của nó đã bỏ xa các loài thảo mộc. Vì vậy nó có thể làm con người ta trẻ mãi không già. Thuốc tiên chỉ thấy nó là một.

Mượn cái bản chất kiên cường của khoáng vật kim sa, để bồi bổ củng cố cho cơ thể, hy vọng rằng cơ thể con người cũng trường tồn bất biến như kim sa. Cát Hồng đã từ cái này suy đoán ra cái kia như vậy, nhưng ông đã quên mất rằng, cơ cấu sinh lý ở con người khác rất xa cơ cấu của các vật vô cơ, cho nên quan điểm kim sa không mục nát, uống

kim sa con người cũng sẽ không mục nát của Cát Hồng là quan điểm duy vật máy móc, không đúng vững được. Có đến 6 đời vua của nhà Đường chỉ vì uống kim đan mà đều trúng độc qua đời, chẳng được sống thêm lấy một ngày, còn nói gì đến mộng trường sinh.

Niềm tin dùng kim đan để kéo dài tuổi thọ trong sách "Bao phác tử" là không có căn cứ khoa học, nhưng cuốn sách cũng cho ta nhiều tư liệu quý về phản ứng hoá học trong những ghi chép quá trình luyện kim đan. Đồng thời cũng cung cấp nhiều phương pháp chế luyện kim loại, như tinh luyện, thủ pháp, phi pháp.

Đó là những ghi chép về quá trình phản ứng các hợp chất hoá học sớm nhất trên thế giới (thế kỷ thứ 2 sau công nguyên), ít nhất cũng đã đi trước 6 thế kỷ so với thuật luyện đan của A rập.

Như trên đã nói, ước mơ dùng kim đan để dưỡng sinh trong sách "Bao phác tử" là không bao giờ thực hiện được, thế nhưng những ghi chép về phương pháp luyện đan về khách quan đã nói lên một thành tựu tuyệt vời của thời cổ đại Trung Quốc về luyện kim, hoá học và hoá dược phẩm.

Tóm lại, quan niệm dưỡng sinh trong "Bao phác tử" và ước mơ thành tiên của Cát Hồng là nhất trí với nhau, cả hai đều coi trọng kim đan, kết hợp với các phương pháp: thủ nhất, phòng trung và thai tức.

54. SÁCH "LINH BẢO TẤT PHÁP" VÀ LÝ LUẬN NỘI DAN

"Linh bảo tất pháp" cũng là một bộ sách kinh điển về tu luyện nội đan của Đạo gia. Đặc điểm học thuật của nó

lý luận khí dịch tương sinh để chỉ đạo công pháp nội đan, bao gồm hai phần "kim dịch hoàn đan" và "ngọc dịch hoàn đan".

Bằng việc thuyết trình sâu sắc hơn sự gắn bó giữa khí dịch tương sinh với bát quái trong dịch lý, đã hình thành nên một loại công pháp nội đan khá riêng biệt, được các nhà tu luyện khí công khá coi trọng.

I. KHÁI QUÁT CHUNG

"Linh bảo tất pháp" là một trong những tác phẩm chủ yếu trong kho tàng kinh điển tu luyện nội đan của Đạo gia. Trong đó có một số công pháp đã trở thành căn cứ lý luận quan trọng cho các nhà khí công hiện đại.

Đây là tác phẩm của một chân nhân đời Đường, một đạo sĩ lừng danh, tự là Tịch đạo, hiệu là Chính Dương tử là thầy dạy của đạo sĩ Lã Động Tân. "Linh bảo tất pháp" được chia thành ba quyển, thượng, trung, hạ, cả thầy có 10 chương.

II. LÝ LUẬN LUYỆN ĐAN CHỦ YẾU TRONG "LINH BẢO TẤT PHÁP".

1. Phương pháp tu luyện "âm dương tương phối, khí dịch tương sinh".

· "Linh bảo tất pháp" đã có những luận thuyết khá đầy đủ về lý luận âm dương thăng giáng của khí dịch, chỉ rõ rằng đắc dương thì thăng và trúng âm thì giáng. Sách còn nhấn mạnh rằng, trong một năm "cứ sau mỗi kỳ đông chí, thì nhất dương phục sinh và cứ thế vận hành, quay vòng không bao giờ chấm dứt. Đông chí dương sinh, khí dương lên mãi đến kỳ tam phục thì nhất âm lại sinh ra. Hạ chí âm sinh, nhất âm sinh ra và cứ thế tăng mãi cho đến kỳ đông chí thì nhất dương lại sinh ra", âm dương đắp

đổi, cứ thế quay vòng, không bao giờ hết.

- "Linh bảo tất pháp" bàn về mối quan hệ tương sinh giữa khí và dịch: "Tích khí sinh dịch, tích dịch sinh khí", "Đến tiết hạ chí, khí dương tăng cao... trong dương có dương, khí cực nóng, dương đầy thì âm sinh, một âm sinh giữa hai dương,... đến tiết đông chí khí âm giáng xuống cực thấp, trong âm có âm, khí cực lạnh, âm đầy sinh dương, một dương sinh ra giữa hai âm, sự thăng giáng của khí dịch gắn bó chặt chẽ với sự thịnh suy của âm dương.

- "Linh bảo tất pháp" chỉ rõ rằng, sự tương sinh giữa khí và dịch trong cơ thể con người gắn bó chặt chẽ với sự thăng giáng âm dương trong trời đất. Vì vậy phải biết khéo léo tiếp nhận khí lành của trời đất, không được làm trái quy luật tự nhiên. Vì rằng "khí loãng khó sinh dịch, dịch ít khó sinh khí". Ví như: Giờ tý thì khí sinh tại thận, giờ mao khí sinh tại gan, gan thuộc dương, khí ấy rất ít vượng, dương thăng vào đúng vị trí của dương, cũng giống như khí dương trong tiết xuân phân vậy. Đến giờ ngọ thì khí sinh tại tim, khí đầy sinh dịch, cũng giống như đến tiết hạ chí, khí dương sinh đến cực điểm thì một khí âm lại sinh ra. Đến giờ Ngọ thì tim sinh dịch, đến giờ dậu thì dịch thịnh tại phổi, phổi thuộc âm, lúc này dịch cường nhất, khí âm đã trở về với vị trí của âm, cũng giống như khí âm trong tiết thu phân vậy. Đến giờ tý thì dịch đầy sinh khí, cũng giống như sau đông chí, khí âm cực thịnh thì khí dương bắt đầu nảy sinh, cứ thế quay vòng, không bao giờ hết.

Vì vậy sự hít thở nông sâu của con người phải được tiến hành đồng bộ với sự thăng giáng âm dương trong tự nhiên, khi khí đang vượng trong trời đất thì tăng hít giảm

thở và khí trong trời đất khí suy thì trái lại tăng thở giảm hít. Vì giờ mao là lúc dương thịnh âm suy thì trái lại tăng thở giảm hít. Vì giờ mao là lúc dương thịnh âm suy và giờ dậu là lúc âm thịnh dương suy... cho nên sách "Linh bảo tất pháp" nói: "Giờ mao khí dương đang thịnh, nên hít nhiều chính khí của đất trời, nên thở ra ít nguyên khí của chính mình, để 2 khí ấy tương hợp với nhau, khí đầy tất sinh dịch, dịch đầy sẽ sinh khí".

"Khi khí của đất trời đang vượng, ví như giờ mao, thì nên vận khí, nhập nhiều, xuất ít, cố nén ở trong người. Khi ấy cái chính khí từ bên ngoài vào bị nén lại, cái nguyên khí trong cơ thể không cho ra, hai khí ấy tương hợp với nhau sẽ tiết dịch nơi ngũ tạng. Đó chính là lý luận và công pháp "âm dương tương phối, khí dịch tương sinh" của Chung Ly Quyền vậy. Lý luận này được giới khí công tiếp nhận và coi là căn cứ lý luận để luyện tập khí công.

- Sách "Linh bảo tất pháp" còn bàn về mối quan hệ giữa sự tương sinh của khí dịch với yếu tố thủy hỏa trong tâm thận. Giờ tý thuộc quẻ khảm, thận sinh ra khí, giờ Ngọ thuộc quẻ lý, tâm sinh ra dịch, từ thận đến tâm, thận thủy gặp tâm hỏa tất sinh ra dịch. Khí từ thận ra, trong khí có nước, nước ấy là vô hình, gặp tâm quẻ lý, tiếp nhận tâm khí, khí đầy sinh dịch. Cũng như vậy, dịch từ tâm sinh ra đến thận, dịch ở tâm và thủy ở thận kết hợp với nhau, thái cực phục sinh ở khí cho nên khí lại sinh ra. Dịch từ tâm xuất ra, trong có khí, khí ấy vô hình, gặp thận quẻ khảm, dịch ấy hoà với nước ở thận, dịch đầy sinh khí ("Giao cấu long hổ đệ tam"). Ở đây nói long hổ giao cấu có nghĩa là thủy hỏa khí dịch trong tâm thận tương phối tương sinh vậy.

"Trong thận sinh khí, trong khí có nước, trong tâm sinh dịch, trong dịch có khí, khí ấy nước ấy chính là long và hổ. Vì vậy, trong phép luyện đan phải biết kết hợp giữa tâm dịch và thận khí, tức là "long hổ giao cấu" vậy.

2. Công pháp và lý luận về "tụ tán thủy hỏa".

"Tụ tán thủy hỏa" là một trong những công pháp độc đáo của đạo sĩ họ Chung, được bàn kỹ trong phần 2 thiên "Tụ tán thủy hỏa", rất có giá trị trong việc luyện khí công.

- Việc tích tụ hay tán phát chân khí trong cơ thể con người có quan hệ tương ứng với sự thay đổi khí âm dương trong trời đất. "Sau kỳ đông chí, một dương sinh ra, đến tiết xuân phân, âm dương cân bằng, sau đó dương mạnh hẳn, âm dần tàn lụi. Đến hạ chí, khí dương lên đến cực điểm thì một âm sinh ra, đến thu phân thì âm dương lại bằng nhau, sau đó thì âm mạnh lên và dương dần tàn lụi. Đến đông chí khí âm đạt đến cực điểm, thì một dương lại sinh ra, âm dương cứ luân hồi như vậy mãi. Sự thăng giáng âm dương của trời đất như vậy có quan hệ mật thiết đến cơ thể con người dù về phương diện bệnh lý cũng như sinh lý.

Về bệnh lý, "tâm thận ví như trời đất, khí dịch ví như âm dương". Xét theo hậu thiên bát quái thì "Trong một năm, tiết lập xuân ví như quẻ cấn trong một ngày (từ giờ Sửu đến giờ dần), lúc này thận khí truyền xuống bàng quang, nhưng còn rất yếu ớt ở trong dịch, cho nên dương khí khó mà lên được, còn tiết lập đông lại giống như quẻ càn trong một ngày (từ giờ Tuất đến giờ Hợi) dịch không nhập vào tâm, trả về cho thận, lúc này là lúc âm thịnh dương suy. Con người ta sở dĩ ốm đau chỉ vì âm dương bất hoà, dương yếu âm mạnh dễ sinh ra bệnh.

Về sinh lý, dương sinh thì khí tụ, dương tiêu thì khí tán, tương ứng với bát quái, quẻ khảm, khí âm đạt đến cực điểm, một dương sinh ra, đến quẻ cấn, dương khí tuy còn rất yếu, nhưng nó là cơ sở cho sự trưởng thành, lúc này nên bổ dưỡng khí, đến quẻ càn, tuy dương khí đã hoàn toàn thịnh vượng, nhưng dịch khí lại bắt đầu phân tán, vì vậy phải tụ khí. Vì vậy đạo sĩ họ Chung đã chỉ ra rằng, "Khi dương xuất, quẻ cấn, thì nên bổ dưỡng nguyên khí, khi dương thu lại, quẻ càn, thì nên tích tụ nguyên khí. Vì vậy việc bổ dưỡng hay tích tụ nguyên khí trong cơ thể con người, nhất thiết phải thuận theo sự tụ tán chân khí của trời đất, nếu làm trái sẽ có hại.

- Đạo sĩ họ Chung còn nêu ra một sự thể nghiệm về công pháp hoả khí: "Dùng quẻ cấn khi khí dương đang lên để dưỡng nguyên khí... nên khoác áo tĩnh tọa để dưỡng nguyên khí, quên hết mọi việc, tập trung tư tưởng, hít thở nhẹ nhàng, chân tay co duỗi nhẹ nhàng từ 3 đến 5 lần để nguyên khí trong cơ thể cũng sinh ra, giữ cho nguyên khí dâng lên, tụ lại nơi tâm phủ nuốt nước bọt một hai lần, lấy tay xoa nhẹ lên đầu và mặt khoảng 2 - 3 chục lần, thở sâu để những khí tích tụ trong cơ thể cả một đêm thoát ra ngoài. Làm nhiều lần như vậy thì da dẻ sẽ tươi nhuận, sắc mặt sẽ hồng hào. Khi khí dương thu lại quẻ khảm, thì nên thu lại nguyên khí, nên ngồi lặng lẽ trong phòng, nuốt khí vào, rung nhẹ nơi ngoại thận, nuốt khí tức là đun tâm hoả dồn xuống dưới, rung nhẹ nơi ngoại thận, tức là thu lại khí ở bàng quang nạp vào trong, làm cho hoả khí trên, dưới đều dồn về thận, gặp thận khí, ba loại khí hoả ấy hoà vào làm một, làm nóng lên nơi vùng rốn, khí tích lại tất sinh dịch, khi đã có dịch thì luyện dịch để sinh khí, phương

pháp đó gọi là tụ hoá cũng còn gọi là thái át sở chân khí. Buổi sáng sớm xoa mặt mũi, nuốt nước bọt, co duỗi nhẹ tay chân, phương pháp ấy gọi là tán hoá, còn được gọi là tiểu luyện hình.

- "Linh bảo tất pháp" nhấn mạnh rằng phải kiên trì luyện tập ít nhất ba trăm ngày mới thấy công hiệu "da dẻ hồng hào tươi nhuận, bụng dưới ấm nóng, tiểu tiện ít, toàn thân nhẹ nhõm, đầu óc sáng khoái, bệnh tật giảm nhẹ".

3. Lý luận và công pháp về "kim dịch hoàn đan" và "ngọc dịch hoàn đan".

Kim dịch hoàn đan và ngọc dịch hoàn đan là công pháp luyện nội đan, đưa kim dịch và ngọc dịch trở lại vùng khí hải của hạ điền đan (vùng dưới rốn).

a. Lý luận và công pháp "ngọc dịch hoàn đan".

Cái gọi là ngọc dịch, tức là nước bọt tiết ra do khí của thận dâng lên gặp khí của tâm, miệng ngậm chặt lại, hai khí ấy đi qua nơi cổ họng, đọng lại nơi khoang miệng mà thành. Khi nước bọt ấy đã nhiều, bèn nuốt lấy, gọi là ngọc dịch hoàn đan, quá trình hai khí dâng lên gọi là ngọc dịch luyện hình.

Phương pháp cụ thể là:

Đưa đầu lưỡi lên phía hàm ếch cứng, trước tiên nuốt sạch những dịch trong khoang miệng, sau đó hạ lưỡi xuống, trong khoang miệng dịch sẽ tiết ra, không được súc miệng và nuốt lấy ngay... Nếu trong khoang miệng không tiết ra dịch, thì ngậm chặt miệng lại, nuốt khí trong khoang miệng, vì khí cũng đã mang theo nước, đó là phương pháp ngọc dịch hoàn đan.

Ngoài ra "Linh bảo tất pháp" còn nói, người ta phải biết chọn thời điểm để tiến hành ngọc dịch hoàn đan. Trong năm chọn tháng, trong tháng chọn ngày, trong ngày chọn giờ. Trong ba tháng mùa xuân, can khí vượng, tỳ khí nhược, nên chọn ngày có quẻ ly. Trong ba tháng mùa hạ, tâm khí vượng, phế khí nhược, nên chọn ngày có quẻ tốn. Trong ba tháng mùa thu, phế khí vượng, can khí nhược, nên chọn ngày có quẻ坎. Trong ba tháng mùa đông, thận khí vượng, tâm khí nhược, nên chọn ngày có quẻ chấn. Phàm các tháng trong bốn mùa, tỳ khí vượng nhưng thận khí nhược, cho nên con người luôn lấy việc bồi bổ thận khí làm căn bản.

b. Lý luận và công pháp "kim dịch hoàn đan".

Kim dịch tức là phế dịch, tức là chất nước được hình thành tại phổi (kim) do thận khí kết hợp với tâm khí ngưng đọng tại phổi mà thành. Quá trình sản sinh ra kim dịch như sau: nguyên khí từ hạ điền đan (bụng dưới) từ huyết vĩ lữ đi lên, nhập vào cung nê hoàn ở não, rồi lại từ não chuyển xuống trở về hạ điền đan (bụng dưới) như vậy gọi là kim dịch hoàn đan. Sau đó lại từ hạ điền đan, toả ra khắp nơi trong cơ thể, quá trình ấy gọi là kim dịch luyện hình.

"Thận khí kết hợp với tâm khí bay lên ngưng đọng tại phổi, phổi là hoa cái, ở trên cả hai loại khí trên. Dịch phổi lại truyền xuống hạ điền đan tại cung Vĩ - lư, dịch đó sinh ra khí, từ cung vĩ lư đưa thẳng lên cung nê, hoàn tại não, rồi lại quay trở về hạ điền, gọi là kim dịch hoàn đan tức là trở lại vùng hạ điền để rồi lại được tái sinh, cuối cùng khí đó tràn ra khắp cơ thể, gọi là kim dịch luyện hình.

Công pháp cụ thể của kim dịch hoàn đan như sau:

Sáng sớm mới ngủ dậy hoá khí đang lên, ngồi ngay

ngán và tập trung tư tưởng, quên hết mọi sự bên ngoài, chỉ nghĩ đến việc luyện đan. Lúc ấy, quẻ坎, khí dương dâng lên. Hơi ngả đầu ra phía sau, rồi từ từ gập đầu trở lại phía trước, cứ cúi đầu như vậy, đưa đầu lưỡi lên phía hàm ếch mềm, chất dịch từ trong khoang miệng tiết ra, không súc miệng và nuốt ngay lấy, dịch ấy được trở lại hoàng đình, như vậy gọi là kim dịch hoàn đan.

Tóm lại, trên đây là những thể nghiệm về phép tu luyện nội đan của đạo sĩ Chung Ly quyền. Những công pháp và lý luận trên đây đều đáng được các nhà tu luyện nội đan xem xét và tham khảo.

§5. "VÔ CỰC ĐỒ"

"Vô cực đồ" là tác phẩm của đạo sĩ Trần Đoàn đời Tống. Tiếp theo các sách "Chu Dịch tham đồng khế", "Thái bình kinh" và "Ngộ chân thiên", sách "Vô cực đồ" cũng dùng tượng số trong dịch lý để làm rõ lý luận của Đạo gia.

Hai chữ "Vô cực đồ" thấy xuất hiện từ trong sách "Thái cực đồ thuyết" của Chu Đôn Di đời Tống, nguyên lý của nó được bắt nguồn từ các quan điểm "dịch hữu thái cực" trong "Chu Dịch" và "hữu sinh vu vô" trong "Lão tử".

"Vô cực đồ" là các giai đoạn tu luyện nổi tiếng trong thuật nội đan, hàm ý vô cùng sâu xa, được các nhà đan thuật nhiều đời rất sùng bái. Chu Đôn Di đời Tống đã đảo ngược thứ tự của "Vô cực đồ" biến lý luận đan đạo thành thuyết bản nguyên của vũ trụ, đó là một bước phát triển quan trọng đối với Thái cực đồ.

I. KHÁI QUÁT CHUNG

"Vô cực đồ" là tác phẩm của đạo sĩ nổi tiếng đời Tống tên là Trần Đoàn, được khắc trên vách đá núi Hoa Sơn, đó là tác phẩm nổi tiếng về luyện đan, kết hợp nhuần nhuyễn lý luận trong "Chu Dịch" và "Lão tử".

Trần Đoàn là đạo sĩ đời Tống, tác phẩm của ông gồm có "Vô cực đồ", "Thái cực đồ", "Tiên thiên đồ" và "Chỉ huyền thiên". Tư tưởng học thuật của ông sau này được Chu Đôn Di và Thiệu Ung tuyên truyền rộng rãi, đó là một bộ phận cấu thành của rất nhiều học thuyết thời Tống Minh. Nhất là việc Chu Đôn Di đã đảo ngược vị trí sắp xếp "Vô cực đồ" ban rộng ra, biến lý luận thuật luyện đan thành học thuyết về cội nguồn của vũ trụ, đó là một bước phát triển quan trọng của "Thái cực đồ".

Trần Đoàn là một nhà tư tưởng đời Tống, ngay từ nhỏ đã thông hiểu Kinh, thư, tinh thông dịch lý. Từng ẩn dật ở đất Vũ Dương tỉnh Hồ Bắc và ở cả Thục Trung. Ông hiểu sâu, biết rộng rất được Tống Thái Tông kính nể, nổi tiếng khắp trong triều ngoài nội.

Cũng do Trần Đoàn là con người sùng Nho, ham Dịch, thông hiểu sâu sắc, cho nên sau các sách "Chu Dịch tham đồng khế", "Thái bình kinh" và "Ngộ chân thiên" các tác phẩm của ông là những điển hình kiệt xuất của việc đưa dịch lý vào học thuyết Đạo gia. "Vô cực đồ" cũng là sự kết hợp nhuần nhuyễn giữa dịch lý và lý luận Đạo đan.

II. TƯ TƯỞNG CHỦ YẾU TRONG "VÔ CỰC ĐỒ"

"Vô cực đồ" tính từ dưới ngược lên, cả thảy gồm 5 bức vẽ. Bức thứ nhất: "Huyền tân chi môn" còn gọi là "đắc khiêu"; bức thứ hai: luyện tinh hóa khí, luyện khí hoá

thần, còn gọi là "luyện kỹ"; bức thứ ba: ngũ khí triều nguyên, còn gọi là "hoà hợp"; bức thứ tư: thủ khảm điền ly, còn gọi là "dắc được"; bức thứ năm: luyện thần hoàn hư phục quy vô cực, còn gọi là "Thoát thai cầu tiên".

Hai từ "vô cực" được xuất hiện sớm nhất trong chương 28 sách "Lão tử": "Phục quy vu vô cực" - Thực ra khái niệm đó đã được khởi nguồn từ "Kinh dịch". "Kinh dịch" viết: "Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái" lại viết: "Thiên địa nhân uẩn".

"Nhân uẩn (mở mịt), giai đoạn "nhân uẩn" này thực tế là giai đoạn đất trời mở mịt hỗn mang; chính là giai đoạn vô cực. Vô cực tức là giai đoạn như thực như hư trước khi đến thái cực. Cho nên mới nói rằng: "Thái cực bất nguồn từ vô cực, vô cực cũng chính là thái cực" ("Loại kinh đô dục" của Trương Cảnh Nhạc), cũng chính là cái gốc của âm dương, mẹ đẻ của vạn vật.

Nhà tư tưởng đời Tống Chu Đôn Di trong sách "Thái cực đồ thuyết" nói: "Vô cực làm nên thái cực", "Thái cực bất nguồn từ vô cực", khẳng định vô cực sinh ra thái cực. Điều này rất nhất trí với quan điểm "hữu sinh vu vô" (cái có được sinh ra từ cái không) trong sách "Lão tử". Trên thực tế, thái cực và vô cực vốn không có ranh giới rõ ràng, chẳng qua cũng chỉ là nhất động nhất tĩnh, nhất hư nhất thực mà thôi. Cho nên "Vô cực" cũng giống như "nhân uẩn" (mở mịt hỗn mang) trong "Chu Dịch", cũng như "đạo" (đạo sinh nhất) trong "Lão tử" vậy.

"Vô cực đồ" là một tổ hợp tranh vẽ gồm năm bức, ý nghĩa sâu xa của nó là ở chỗ đã cô đọng những lý luận về sự sống con người, cũng là sự tập trung cao độ những tinh hoa

của thuật luyện đan. Năm bức vẽ đại diện cho năm giai đoạn tu luyện trong phép nội đan, ý nghĩa sâu sắc vô cùng, giá trị rất cao, các nhà đan thuật nhiều đời nay vô cùng bái mộ.

1. Bức tranh thứ nhất: Huyền tần chi môn (đắc khiếu).

Cụm từ "Huyền tần chi môn" được lấy từ câu: Cốc thần bất tử, thi vị huyền tần, huyền tần chi môn, thi vị thiên địa căn" trong sách "Lão tử", chương thứ 6. "Cốc" có nghĩa là hư không, thâm thẳm xa vời, "Thần" kinh dịch giải thích rằng: "Sự biến hoá bất tận và khôn lường của âm dương ấy là thần", thần là biến hoá vô cùng. "Huyền thần chi môn", theo sách "Lão tử", "huyền" tức là "Sự huyền vi của mọi sự huyền vi, là cánh cửa để ra đời mọi sự huyền vi" (chương I).

Theo Dương Hùng: "Huyền là sự huyền bí ẩn tàng trong vạn vật, nhưng không bao giờ nhìn thấy trong bóng hình". (Sách "Thái huyền"). Huyền còn có nghĩa là bóng tối, là màu đen, tóm lại huyền là cái gì đó thâm u và huyền ảo. Còn "Tần" là giống cái, thiên Mẫu hệ trong Thư kinh có viết "Tần kê vô thần", tần ở đây có nghĩa là hư không. Thiên Dịch bản mệnh sách Đại đối lễ ký cũng nói: "Núi non là cha, sông suối là mẹ" (Khâu lăng vi mẫu, Khê cốc vi tần) tần ở đây là "hư tần" nghĩa là "mẹ". Vì vậy "huyền tần chi môn" có nghĩa là nơi cửa ngõ để sản sinh ra triệu triệu sinh linh, là mẹ đẻ của sự sống, là "thiên địa căn" (Cội nguồn của vũ trụ).

Nói rộng ra, sự vận hành của nhật nguyệt tinh tú, của vũ trụ đất trời là cội nguồn để sản sinh ra sự sống cho vạn vật. Cũng giống như "Chu Dịch": "Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng

sinh bát quái". Và cũng giống như "Lão tử": "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật". Thế thì "huyền tần chi môn" tức là "thái cực" cũng tức là "đạo" vậy. "Huyền tần chi môn" là mẹ đẻ của triệu triệu sự sống vô cùng vô tận trong vũ trụ này, là cội nguồn của vạn hoá. "Chu Dịch" nói: "Sinh sinh chi vi dịch" cũng để chỉ cái hàm ý ấy. Sự vận động không ngừng, sự biến hoá thường xuyên của âm dương đã tạo nên mọi sự sống.

Xét về cơ thể con người, "huyền tần chi môn" là chỉ cội nguồn của sự sống trong mỗi con người, là gốc rễ của chân thuỷ chân hoả, cũng là "mệnh môn" của thân thể. Sách "Nam kinh" - một tác phẩm kinh điển của đông y cũng nói "Mệnh môn là nơi cư trú của tất cả thần khí và tinh khí, là gốc rễ của mọi nguyên khí, là nơi cất giữ tinh khí của nam giới, là nơi nuôi dưỡng bào thai ở phụ nữ". Thuỷ hoả ở mệnh môn có quan hệ mật thiết đến sự sống chết trong mỗi con người. Một nhà y học lừng danh thời Minh là Trương Cảnh Nhạc cũng viết: "Mệnh môn là cái gốc của nguyên khí, là nơi trú ngụ của thuỷ hoả, âm khí của ngũ tạng, không có nó không sinh sôi, dương khí của ngũ tạng không có nó không sinh sôi, dương khí của ngũ tạng không có nó không nảy nở". Dựa trên "Dịch lý" ông đã luận thuyết sâu xa hơn:

"Mệnh môn có sức sống, đó là nơi khí căn nguyên phát triển không ngừng, mà khi nó đã ngừng thì sự sống cũng không còn nữa. Ở đó, khí dương chủ về động, khí âm chủ về tĩnh, khí dương bay lên, khí âm lắng xuống, động và bay lên, nhờ vậy mà khí dương có sinh khí, tĩnh và lắng xuống, vì vậy mà khí âm mang tử khí. Bởi vậy khí căn nguyên được sinh ra từ bên dưới và thịnh vượng ở bên

trên, bay lên là hướng về sự sống. Khí khôn nguyên được hình thành từ bên trên và thịnh vượng ở bên dưới, lắng xuống là hướng về cái chết. Bởi vậy, khí dương sinh ra từ giò tý, thăng trước giáng sau, còn khí âm sinh ra từ giò ngọ, giáng trước thăng sau" (Thiên "Truyền trung lục hạ", sách "Cảnh nhạc toàn thư").

Cảnh Nhạc đã hoàn tất phần lý luận về mệnh môn, nguyên âm nguyên dương là ngũ căn, cũng do thủy hỏa ở mệnh môn chính là âm dương trong lục kinh ngũ tạng, vì vậy lý luận được các nhà y học đời sau rất coi trọng. Lý luận mệnh môn đã dần phát triển thành học thuyết mệnh môn, là một bộ phận quan trọng trong lý luận cơ sở của y học. Điều đó cho thấy rằng, mệnh môn có vai trò quan trọng trong cơ thể con người.

Khái niệm "huyền tấn chi môn" trong "Vô cực đồ" thực chất chính là mệnh môn trong cơ thể con người, cũng chính là cội nguồn của chân thủy, chân hỏa, cội nguồn của chân âm, chân dương vậy. Vì vậy nó cũng là cơ sở cho việc tu luyện đạo đan, rất ăn khớp với quan niệm mệnh môn là cội nguồn của lục kinh ngũ tạng trong y học. Nói rằng, việc tu luyện của Đạo gia được bắt nguồn từ "huyền tấn chi môn" không phải là không có lý.

Quan niệm về "đắc khiếu".

Đắc khiếu tức là thủ khiếu, cũng tức là thủ nhất, chỉ các bộ vị để luyện mình của các nhà luyện đan. Sự "thủ khiếu" trong luyện đan tức là chỉ sự trầm tư thiền định, phần lớn chỉ phần bụng dưới (khí huyết) cách rốn về phía dưới khoảng 1 tấc 3 phân tương đương với huyết khí hải phần bụng dưới. Cũng có thuyết cho rằng, đó là huyết nê hoàn phần trên rốn, nhưng nhìn chung vẫn là, nhắm mắt

Khai thiên mục, tức là tập trung sự suy nghĩ vào khoảng giữa hai đầu lông mày, cho đến khi có cảm giác vùng đó bừng sáng như ánh mặt trời, như vậy là khai thiên mục.

Ngoài ra còn phương pháp "thủ tổ khiếu", tổ khiếu là vùng sơn căn (gốc của sống mũi), đây là nơi ăn thông giữa các luồng khí như thái hư, thái khí và phế khí, giữ được nó thì sẽ thông xuống huyết nê hoàn, thông suốt cả ba vùng đan điền.

2. Bức tranh thứ hai của "Vô cực đồ".

"Luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần" (luyện kỹ).

Đây là giai đoạn thứ hai trong việc tu luyện nội đan, tức là giai đoạn "luyện kĩ", mà luyện kĩ tức là luyện thuốc, gồm có hái thuốc và dùng thuốc. Mà thuốc ở đây tức là nguyên tinh, nguyên khí và nguyên thần, tức là chỉ quá trình tu luyện để cho tinh biến thành khí, và khí hoá thành thần. Đó là giai đoạn chuẩn bị cơ sở vật chất cho việc luyện đan.

Công việc này được chia thành hai giai đoạn: luyện tinh hoá khí và luyện khí hoá thần.

Luyện tinh hoá khí:

Tinh, khí, thần là ba vật bảo bối trong cơ thể con người, là yếu tố căn bản để duy trì sự sống, là một thể thống nhất không thể tách rời nhau, và mối quan hệ giữa chúng là khí sinh tinh, tinh hoá khí, khí sinh thần, thần lại sinh tinh... một mối quan hệ tương sinh tương hỗ, biến hoá không ngừng. Vì vậy trong phép luyện đan cũng phải nhất quán, không được tách rời.

Điều cốt yếu trong việc luyện tinh, khí, thần là ở chỗ

đem tinh, khí, thần hậu thiên tu luyện để nó trở lại với dạng tinh, khí, thần tiên thiên. Tinh, khí, thần hậu thiên vốn là cái sử dụng của tinh, khí, thần tiên thiên. Tinh, khí, thần tiên thiên là gốc rễ, là bản thể, thể thì tại sao lại phải phục hồi ? Phục hồi tức là thu gom, tích trữ lại dùng để nó hư hao phát tán ra ngoài, và con đường phục hồi của nó là "luyện khí". "Luyện khí" là "luyện ly" theo bát quái thì "ly" và "khí" luôn phối hợp với nhau, cho nên "luyện khí" chính là luyện tâm vậy.

"Luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần" mới chỉ là giai đoạn cơ sở của công việc phục hồi, còn "luyện thần hoàn hư, luyện hư hợp đạo" mới chính là giai đoạn nâng cao. Giai đoạn cơ sở mới chỉ là sự hình thành của "bào thai thần thánh", còn giai đoạn để cao khi "hài đồng" đó ra đời, bỗng trở thành tiên, bay vút lên trời xanh.

Quá trình luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần chính là quá trình hoàn tinh bổ não. Điều cốt yếu trong việc tu luyện ở quá trình này sinh thuốc, hái thuốc và dùng thuốc. Sinh thuốc tức là hiện tượng sinh khí.

Trong quá trình tập luyện, khi thấy có hiện tượng sinh khí, thì phải lập tức đứng dậy tiến hành vận khí, (hái thuốc và dùng thuốc) tức là bằng ý niệm bịt chặt lấy dương quan (tinh quan) để cho nguyên tinh đi qua ba cửa: Vĩ lư, giáp cật, ngọc chẩm, rồi lên đến huyệt nê hoàn, rồi lên tiếp đến huyệt Côn Lôn trên đỉnh đầu. Sau đó lại vận khí theo đường nhâm mạch tới trung điền đan (tâm môn) và cuối cùng tới hạ điền đan (mệnh môn) thì đóng lại. Việc đó gọi là "phong dược" (gói thuốc), cũng còn gọi là Chu thiên công.

Trong quá trình này, vì "ly" (tâm) có vai trò quan

trọng, vì vậy mới gọi là luyện kĩ. Vì rằng:

Thứ nhất: Phải "diệt tâm" trước, tức là phải tĩnh tâm, gạt bỏ mọi lo phiền và dục vọng thì mới có thể "kiến tính" được (kiến tính là "sinh được") tức là phải trên cơ sở "án thân" mới có thể làm cho chân tính (nguyên tính, nguyên khí, nguyên thần) phát huy tác dụng. Như các nhà luyện đan thường nói: "tâm diệt tác tính hiện". Khi chân tính phát huy tác dụng thì sẽ đạt được mức độ "tĩnh đầy nhưng không suy nghĩ lung tung, khí đầy mà không thấy thêm, ấn, thần đầy mà không thấy thêm" (ngũ).

Thứ hai: Tác dụng quan trọng thứ hai của việc "luyện kĩ" là tác dụng "hoả hầu" trong quá trình tu luyện tính, khí, thần. "Hoả" tức tâm thần và cũng tức là ý niệm, "hầu" tức là sự mạnh yếu của hơi thở dưới sự chỉ phối của ý niệm. Cụ thể là khi qua ba cửa thăng, đốc, sấm thì phải dùng "vũ - hoả", khi xuống đến điền đan thì dùng "vân - hoả". Sự điều tiết vân hoả và vũ hoả được quyết định bởi Ly kỷ (tâm thần), vì vậy mới gọi là "luyện kĩ" (lục).

Thứ ba: Tác dụng quan trọng thứ ba của phép "luyện kĩ" là hoàn tính bổ não, với mục đích là "thần khí hoá thân". "Ly kỷ" là tâm thần, thực ra đó là não bộ, mục đích của hoàn tính trước tiên là để bổ não, sau đó mới dồn về tàng trữ tại đan điền. Não là chúa tể của cơ thể, vì vậy nó chính là trung tâm của sự tu luyện (sáu).

Trên đây là ý nghĩa chủ yếu của bức tranh thứ hai trong "Vô cực đồ" đó là giai đoạn cơ sở trong quá trình tu luyện nội đan. Đó là giai đoạn biến hậu thiên tính, khí, thần thành tiên thiên tính, khí, thần. Đạo sĩ Lưu Nhất Minh trong sách "Tu chân Biện nan" có viết: "Luyện cái tính tiên thiên, mà cái tính trong giao cảm không hề bị

thất thoát, luyện cái khí tiên thiên mà hơi thở vẫn thanh
thần điều hoà, luyện cái thần tiên thiên mà cái thần trong
suy nghĩ vẫn bình yên ổn định!"

3. Bức tranh thứ ba trong "Vô cực đồ".

Ý nghĩa uyên thâm của "ngũ khí triệu nguyên" (hoà
hợp). "Ngũ khí" trời có ngũ hành, người có ngũ tạng, còn
ngũ khí tức là năm loại khí: kim, mộc, thủy, hỏa, thổ. Ngũ
khí bắt nguồn từ học thuyết ngũ hành. Khái niệm ngũ
hành được xuất hiện sớm nhất trong "Kinh dịch". Bát quái
trong "Kinh dịch" đã ngầm chứa những nguyên tố ngũ
hành: Càn (kim), khôn, cấn (thổ), khảm (thủy), ly (hỏa),
tốn chấn (mộc). Thiên thuyết quái trong "Kinh dịch" nói:
càn là kim, khôn là đất (thổ), tốn là mộc, là gió, khảm là
nước, ly là hỏa.

Thiên Hồng phạm sách "Thượng thư" có nói rõ hơn về
ngũ hành: mộc có thể uốn cong, có thể nắn thẳng, hỏa
nóng ấm và bay lên, thổ làm cho mùa màng tươi tốt, kim
thì cứng rắn, bền chắc; thủy thì mềm mại, mát mẻ. Sách
"Quốc ngữ" cũng nói: Ngũ khí là do hai nghi âm dương
biến hoá mà thành. Sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ" nói rõ hơn:
một khí tách thành lưỡng nghi, lưỡng nghi định rồi lại
phân ra ngũ thường. Thực tế, ngũ hành là sự hiện hình cụ
thể của âm dương vậy.

Khoa học đông y đã có những phát triển quan trọng
trong quan niệm ngũ hành thời cổ đại trên cơ sở "Chu
Dịch" và "Thượng thư". Ngũ khí trong thế giới tự nhiên
cũng tương đương như ngũ tạng trong cơ thể con người:
tâm hỏa, thận thủy, phế kim, tỳ thổ, can mộc, và giải thích
mối tương quan hài hoà giữa các bộ phận ấy với nhau
bằng quy luật tương sinh tương khắc của ngũ hành, từ đó

đã sáng lập ra học thuyết ngũ hành của đông y, và lý luận ấy được quán triệt trong cả phần lý luận đến phương pháp chữa trị của đông y. Học thuyết ngũ hành đông y và học thuyết âm dương đã trở thành trụ cột cho lý luận đông y.

Ngũ khí triều nguyên là sự ứng dụng lý luận ngũ hành trong pháp thuật tu luyện nội đan, là cách gọi khác đi của ngũ tạng theo quan niệm nội đan.

Ngũ khí triều nguyên có ba nội dung tu luyện chủ yếu:

Thế nào là triều nguyên ? Triều nguyên tức là quy nguyên, tức là tu luyện nguyên khí của ngũ tạng làm cho nó trụ lại ổn định, không bị thất thoát hư hao. Sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ" viết: "Thân bất động thì tinh ổn định và thủy triều nguyên; tâm bất động thì khí ổn định và hỏa triều nguyên; chân tĩnh tĩnh lặng thì tâm hồn ổn định và mộc triều nguyên, dục vọng không còn thì phách ổn định và kim triều nguyên, bốn cái đó mà bình yên hài hoà thì ý niệm sẽ ổn định và thổ triều nguyên".

Thứ nhất: Giữ được hạ điền đan thì được mậu thổ khí, làm cho cả ngũ khí trong cơ thể đều tiếp nhận được khí ấy, vì hạ điền đan nằm ở phần giữa bụng, thông với thổ khí ở tỳ, vì vậy dùng ý niệm để thủ hạ điền đan có thể làm cho ngũ tạng đều tiếp nhận được khí vùng trung thổ, tăng cường sinh khí cho từng tạng. Sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ" viết: "Kim đặc thổ sẽ sinh mộc, mộc đặc thổ sẽ tốt tươi, thủy đặc thổ sẽ bị ngăn chặn, hỏa đặc thổ sẽ bị dập tắt".

Thứ hai: "Thủ ngũ quan tàng ngũ khí": Ngũ quan là mắt, tai, mũi, miệng, lưỡi, là sự thể hiện ra bên ngoài của ngũ tạng: gan, thận, phổi, lá lách và tim. Thủ ngũ quan có tác dụng loại bỏ được mọi sự thêm muốn thấp hèn để cho

nguyên khí trở về ngũ tạng; "Mắt không tham lam, hồn quy tụ tại gan, tai không tham lam, tinh quy tụ tại thận, lưỡi không tham lam thần quy tụ tại tâm, mũi không tham lam phách quy tụ tại phổi, tứ chi tĩnh lặng, ý sẽ quy tụ tại lá lách".

Thứ ba: Thủ ngũ thần tạng. Thủ ngũ thần tạng là một nội dung quan trọng của phương pháp ngũ khí triều nguyên. Ngũ thần tạng là năm cái kho để cất giữ ngũ thần (thần, hồn, phách, ý, chí): tâm coi giữ thần, gan coi giữ hồn, lá lách coi giữ ý, phổi coi giữ vía (phách), thận coi giữ chí. Cái đặc sắc của ngũ thần tạng trong đông y là ở chỗ thần và hồn, tuy rằng nó trú ngụ tại tâm, nhưng nó lại chia ra cai quản cả ngũ tạng, chứ không phải chỉ mình tâm độc chiếm. Cho nên thủ ngũ thần tạng là biện pháp bắt buộc để ngũ khí triều nguyên: "Hồn trú tại gan mà không bị thoát ra bằng đường mắt, phách trú tại phổi mà không bị thoát ra bằng đường mũi, thần trú tại tâm mà không bị thoát ra bằng đường miệng, tinh trú tại thận mà không bị thoát ra bằng đường tai, ý trú tại lá lách mà không bị thoát ra bằng các lỗ chân lông của tứ chi. Năm cái đó không bị thất thoát hư hao, thì tinh, thần, hồn, phách, ý hoà hợp với nhau, hoá thành một khí và tụ lại ở đan điền".

"Hoà hợp".

Khái niệm hoà hợp là chỉ khí ở ngũ tạng sau khi đã được tu luyện tích tụ tại đan điền, hợp lại với nhau tạo thành "thánh thai" (thai tiên) đó là giai đoạn thứ ba trong quá trình tu luyện nội đan, tức là qua sự tu luyện ngũ khí lấy thổ làm trung tâm, cuối cùng đều được quy tụ tại hạ đan điền.

gọi là "Đắc được" (得氣) và gọi là "đắc khí" (得氣) (lấy được khí).

Khái niệm đắc được tức là chỉ kết quả của cả một quá trình: sinh thuốc, hái thuốc, luyện thuốc, gói thuốc và cất giữ trong tu luyện nội đan tức là sau khi đã "trúc cơ luyện kỹ" tự thấy vùng hạ điền đan nóng lên và rung động, dương vật cương cứng, tâm thần như say, đó chính là trạng thái sinh được. Khi ấy phải lập tức dùng vũ hỏa dẫn được về huyết, nê hoàn vùng thượng điền đan, sau đó lại đưa về cung khí hải vùng hạ điền đan, dọc đường có đi qua cửa Lạc khản dương (tinh quan) và ba cửa âm: Vĩ lư quán, giáp cật quan, ngọc châm quán, cuối cùng dẫn đến càn đỉnh, như vậy đã đạt được mục đích hoàn tinh bổ não.

Cứ làm như vậy, sau 300 lần là đã bước vào giai đoạn luyện khí hoá thân, đã đi qua giai đoạn cơ sở (luyện tinh hoá khí) đạt đến giai đoạn thứ hai (trung quan). Sau đó thuốc từ huyết nê hoàn thượng đan điền được chuyển xuống huyết Hoàng đình trung đan điền. Lúc này, việc tu luyện tinh, khí, thần đã từ chỗ tinh luyện thành khí và bước vào giai đoạn luyện thân. Giai đoạn này "thành thai" đã hình thành, kim đan đã sinh ra "thai nhi" dần lộ rõ.

5. Bức tranh thứ 5 trong "Vô cực đồ".

"Luyện thân hoàn hư, phục quy vô cực" (Thoát thai cầu tiên).

"Luyện thân hoàn hư, phục quy vô cực" thuộc về giai đoạn tu tính, là cảnh giới cao nhất trong quá trình tu luyện nội đan của Đạo gia.

"Hoán hư" là quay trở về thái cực, cũng tức là "Luyện tinh hoá khí, gộp ba thành hai, luyện khí hoá thân, gộp hai thành một". Một ở đây là nguyên thần tức là đã quay

trở lại với trạng thái tự nhiên trong vũ trụ, đi ngược lại con đường diễn sinh của "Lão tử": "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật", cũng tức là "Thuận là đời thường, nghịch là tiên cảnh".

Hoàn hư là trở về với "đạo" trong "Lão tử" với "thái cực" trong "Chu Dịch" trở về với cái bản nguyên chất phác ban đầu, như sặc "Lão tử" nói "Phục quy vu phác" "Phục quy vu vô cực" tức là vượt qua cái bản ngã trở về với "đạo".

"Thoát thai cầu tiên".

"Thoát thai cầu tiên" là quá trình thoát khỏi "tiên thai" trở thành tiên, muốn trở thành tiên, thoát ly trần tục về với trời xanh, thì không chỉ vượt qua cái bản ngã trong tinh thần mà còn phải vượt qua cái bản ngã nơi thể xác, tức là trước tiên về mặt tinh thần ý thức (thần) phải từ bỏ được cái bản ngã của mình để hoà đồng với tự nhiên, ta với đạo là một, sau đó về mặt thể xác (hình) càng phải rũ bỏ được cái thể xác phàm trần để tồn tại vĩnh hằng cùng trời đất.

III. Ý NGHĨA GỢI MỞ CỦA "VÔ CỰC ĐỒ".

"Vô cực đồ" của đạo sĩ Trần Đoàn, chỉ bằng năm bức hoạ cực kỳ đơn giản đã biểu đạt một cách chuẩn xác và rõ ràng cả năm giai đoạn trong quá trình tu luyện nội đan của Đạo gia, chứng tỏ rằng nó có một sức cô đọng cao độ. Tác giả Trần Đoàn ngay từ nhỏ đã say sưa Nho học, tinh thông dịch lý, với sự gợi mở của Thái cực đồ, ông đã sáng tạo ra tác phẩm "Vô cực đồ", ở đây ông đã chịu ảnh hưởng sâu sắc về các phù hiệu của bát quái trong "Chu Dịch". Bát quái trong "Chu Dịch" chính là thủy tổ của các loại văn tự bằng ký hiệu. Bát quái là ký hiệu hào âm, hào

dương là ký hiệu gốc. "Thái cực đồ" và "Hà đồ lạc thư" chính là sự bổ sung và phát triển những ký hiệu trong bát quái.

"Vô cực đồ" của Trần Đoàn đã tiếp thu được các tinh hoa của các tác phẩm trên, bức vẽ "thủ khảm điển lý" đã phát huy cao độ mối quan hệ của hào âm hào dương trong hai quẻ khảm, ly. Bức vẽ "Ngũ khí triều nguyên" là sự tiếp thu mối quan hệ giữa ngũ hành trong Hà đồ lạc thư.

Sự cô đọng đến mức tinh xảo của "Vô cực đồ" trong việc biểu hiện 5 giai đoạn tu luyện nội đan, đã chứng minh rằng, giá trị của nền văn hoá ký hiệu mà đại biểu là bát quái trong "Chu Dịch" là rất cao, rất đáng được khai thác. "Vô cực đồ" là một đại biểu về văn hoá ký hiệu trong phép tu luyện của các nhà đan thuật Đạo gia, là một sự khái quát cao độ về pháp thuật luyện đan, có ý nghĩa học thuật cao, nhất là những ưu thế lấy cái đơn giản nói cái huyền ảo phức tạp và lượng thông tin phong phú. Phương pháp "Vô cực đồ" đáng được phát huy.

§6. "NGỘ CHÂN THIÊN" VÀ NHỮNG TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA NÓ

"Ngộ chân thiên" là một trong bốn bộ kinh điển nổi tiếng về nội đan của Đạo gia. "Ngộ chân thiên" lấy tư tưởng trong "Chu Dịch" và "Lão tử" làm cơ sở lý luận, đồng thời cũng tiếp thu khéo léo những quan điểm trong các sách "Chu Dịch tham đồng khế" và "Âm phù kinh", trở thành một tập đại thành về lý luận nội đan. "Ngộ chân thiên" không chỉ là một chuyên luận về lý luận Đạo gia, mà còn là

một tác phẩm bất hủ về phương pháp tu luyện nội đan. Quan điểm cơ bản của tác phẩm là coi trọng tu luyện nội đan, kịch liệt chống lại phương pháp "Ngoại thiên". "Ngộ chân thiên" lấy dịch lý làm cơ sở để lập luận, lấy bát quái làm xương cốt cho kết cấu nội đan, trình bày sâu sắc về phương pháp tu luyện nội đan, đó là một tác phẩm rất có giá trị.

I. KHÁI QUÁT CHUNG

"Ngộ chân thiên" được ra đời vào thời Bắc Tống, tác giả là Trương Bá Doan, tự là Bình Thúc, hiệu là Tử Dương. Đây là một tác phẩm chuyên luận về phương pháp nội đan của Đạo giáo, là một tập đại thành về các thuật nội đan trước thời Bắc Tống, là kinh điển về nội đan của Đạo gia.

"Ngộ chân thiên" lấy tư tưởng trong Dịch lý và sách "Lão tử" làm cơ sở lý luận, đồng thời tiếp thu những quan điểm trong các sách "Chu Dịch tham đồng khế" và "Am phù kinh". Tác phẩm đã trình bày khá nhiều lý luận, nhất là về đan thuật đã có những nghiên cứu rất sâu xa, vì vậy được coi là một tác phẩm có giá trị về nội đan, có thể sánh được với "Chu Dịch tham đồng khế".

Người đời sau đều đánh giá cao tác phẩm này, và đã làm ra những tác phẩm chú sớ rất có giá trị như: "Tử dương chân nhân Ngộ chân thiên chú sớ", "Ngộ chân thiên tam chú", "Tư tưởng chân nhân Ngộ chân thiên thượng thuyết tam thức mật yếu" và "Ngộ chân thiên chú giải".

II. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN TRONG "NGỘ CHÂN THIÊN"

Cả phần tư tưởng và lý luận trong tác phẩm "Ngộ chân thiên" của đạo sĩ Dương Bá Doan đều được bắt nguồn

từ tư tưởng trong các sách "Chu Dịch" và "Lão tử", chịu ảnh hưởng sâu sắc của sách "Hoàng đế âm phủ kinh". Đây là tác phẩm lý luận của Đạo gia "Kinh Thái bình", kết hợp nhuần nhuyễn Dịch lý và tư tưởng Hoàng Lão. "Ngô chân thiên" thuyết minh sâu sắc hơn tư tưởng "Kinh dịch" và "Lão tử" có ý nghĩa gọi mở quan trọng đối với lý luận nội đan của Đạo gia. Vì vậy nó không chỉ là tác phẩm lý luận của Đạo gia mà còn là chỗ dựa cho lý luận tu luyện nội đan. Đây là tài liệu quan trọng cho những người nghiên cứu Đạo gia và thuật luyện đan.

I. Lấy tu luyện nội đan làm gốc

"Ngô chân thiên" phản đối "Ngoại thiên", nhấn mạnh việc tu luyện nội đan, toàn tác phẩm đều lấy việc tu luyện nội đan làm nền tảng.

"Con người ta ai chả có thuốc trường sinh, chỉ là chưa biết lấy nó ra mà thôi, nên cứ bỏ phí hoài,"

"Khí nước Cam Lô rơi xuống, trời đất hợp,"

"Nơi Hoàng Nha sinh ra ấy là nơi lý khảm gặp nhau,"

"Ếch ngồi đáy giếng cứ kêu rằng không có long huyết,"

"Chim sẻ tranh nhau rằng biết tổ của phượng hoàng,"

"Đan thuật luyện nội đan học đến, thì mới (I) vậy."

"Cần chú tâm mỗi ở đâu đâu,"

"Trường sinh dược" là chỉ cái thần của nguyên tinh, nguyên khí mà thuốc trường sinh này chỉ trong mỗi con người ai chẳng có. Cho nên mới gọi tinh khí thần là "tam bảo" của cuộc đời. Mấu chốt của vấn đề là ở chỗ có biết giữ nó hay không, hay là do mê muội mà vứt hoàn toàn bỏ phí. Nghiệm cần tu luyện đến một ngày nào đó thì mầm vàng

sẽ nở (lúc cơ thể sinh được, sức sống bùng lên) có nghĩa là âm dương đã giao hoà với nhau, cũng như là giọt nước cam lồ là dấu hiệu báo rằng trời đất đã giao hoà vậy.

Những người không hiểu được phép thuật nội đan chẳng khác nào ếch ngồi đáy giếng, đâu biết rằng trên đời còn có nơi rộng ở, lũ chim sẽ sao biết được trên trời còn có tổ phượng hoàng. Tu luyện thành công như vàng chứa đầy nhà, sự trường sinh tự đến, việc gì phải lặn lội đi tìm ở những phép ngoại đan, luôn coi nội đan là gốc.

Trương Bá Đoan còn chỉ ra rằng, thuốc tiên có ngay trong bản thân mình, việc gì phải tìm đến đá vàng cây cỏ. Khi hào dương trong quẻ khảm được phát động lên thì tâm, thận thuỷ hoả giao thái, tinh khí hội hợp tại cung nê hoàn và khí hải, thuốc tiên sẽ được sản sinh ra, chỉ có tinh, khí, thần được sản sinh ra sau quá trình "trúc cơ luyện kĩ" (luyện tinh hoả khí, luyện khí hoả thần, luyện thần hoàn hư) mới là thuốc tiên. Mọi người cứ uống công phí sức, lên rừng xuống biển cầu tìm tiên đan, kim thạch, sao họ không biết tìm ngay ở bản thân mình. Thiên định, đạo dẫn trở về với cội nguồn ban đầu, ấy là con đường đúng đắn để đến được với sự trường sinh.

2. Lấy Dịch lý làm cơ sở để lập luận.

a. Coi âm dương là cơ sở lý luận của nội đan.

Chịu ảnh hưởng sâu sắc nguyên lý âm dương trong "Chu Dịch", "Ngộ chân thiên" rất coi trọng lý luận âm dương, lấy âm dương làm cơ sở lập luận của Đạo gia. Sách nhấn mạnh: "Những người tu luyện kim dịch hoàn đan, phải thông hiểu luật âm dương, vận lý nguyên lý âm dương vào quá trình luyện nội đan, như: muốn hiểu rõ

phương pháp hoá hầu thì phải lấy sự thịnh suy tương hỗ của âm dương làm cơ sở, cái gọi là "Điều đình hoá hầu thác âm dương" là như vậy, hơn nữa còn chỉ ra rằng "Hãy học đạo ở những người quân tử, không biết nguyên lý âm dương chớ có làm liều:

*"Thảo mộc âm dương diệp lưỡng tề,
Nhược hoàn quyết nhất bất phương phi.
Sơ khai lục diệp dương tiên xướng,
Thứ phát hồng hoa âm hậu tùy.
Thường đạo tức tư vì nhật dụng,
Chân nguyên phản thử hữu thủy tri.
Báo ngôn học đạo chư quân tử,
Bất thức âm dương mạc loạn phi".*

Có nghĩa là, hãy lấy cỏ cây hoa lá làm ví dụ, sẽ thấy được tác dụng tương hỗ của âm dương đã thể hiện ra ngay từ căn nguyên của vạn vật. Chỉ riêng dương không có sự sinh nở, chỉ riêng âm không có sự trưởng thành.

Trở về với chân nguyên tức là trở về với luật tương sinh tương khắc của âm dương, cũng giống như "Kinh dịch" nói: "Nhất âm nhất dương chi vị đạo" và sách "Lão tử" "Vạn vật phụ âm nhi bảo dương".

Đạo sĩ Ông Bao Quang trong sách "Tử dương chân Ngô chân thiên chú sớ" cũng viết: "Khi cây cỏ mới sinh ra, hạt nảy một mầm non, ấy là nhất khí, tiếp theo hai lá xoè ra, ấy là lưỡng nghi (âm dương), kế đó, giữa hai lá non, một chồi non hé nhú, ấy là tam tài, khi đã có tam tài thì cành lá xum xuê đua nhau nảy nở. Mùa xuân là mùa sinh, lá cành rậm rạp; mùa hạ là mùa trưởng, hoa quả đua

chen; mùa thu là mùa tiêu, quả cây chín rụng; mùa đông là mùa sát, nhựa dồn nuôi gốc. Âm dương tương phối với nhau, sự hoá sinh không bao giờ ngừng nghỉ. Âm dương nếu thiếu một trong hai thứ đó thì sẽ không có sự sinh sôi. Vì vậy mới nói rằng "Cô âm bất tự sản, quả dương bất tự thành". Thiên địa âm dương giao phối, nhân sinh nam nữ giao phối, ấy là đạo vĩnh hằng trong sự sinh hoá của vạn vật.

"Ngô chân thiên" còn chỉ ra tính nguy hại của sự "âm dương tuyệt giao". Riêng dương không có sự sinh nở, riêng âm không có sự trưởng thành. Chỉ khi âm dương giao hoà vạn vật mới sinh sôi nảy nở. "Đạo từ hư vô sinh nhất khí, rồi từ nhất khí sinh ra âm dương, âm dương tái hợp thành ba thể, ba thể hoà trộn với nhau sinh ra vạn vật". Đây là sự thuyết minh thêm cho lý luận "Nhất âm nhất dương chi vi đạo" trong "Chu Dịch" và "Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật" trong sách "Lão tử". Từ đó cho rằng nguyên lý "phản bản hoàn nhất" trong việc tu luyện của Đạo gia tức là trở về với sự dung hoà của âm dương, trở về với cội rễ của âm dương.

Sách còn nhấn mạnh rằng, lý luận âm dương chung một gốc chính là căn cứ lý luận trong việc tu luyện của Đạo gia. Đây cũng là tư tưởng lý luận chủ yếu của tác phẩm "Ngô chân thiên":

"Ngư nữ tình duyên đạo hợp"

Quý sa loại bẩm thiên nhiên,

Thiền điều ngô sóc hợp thiên quyền,

Nhị khí tương tự vận chuyên,

Tổng thị cần khôn diệu dụng,

*Thùy nhân đạt thủ chân thuyên.
Âm dương phủ cách tức thành khiên,
Tổng đắc thiên trường địa viễn".*

Bài thơ trên mượn hình ảnh Ngưu lang Chức nữ, rùa rấn, cóc chim, trời đất... để ví với âm dương, âm dương hoà hợp, mọi sự thuận hoà viên mãn; âm dương cách trở, mọi sự trục trặc, suy thoái sẽ sinh ra. "Âm dương chi khí bất giao" Việc tu luyện nội đan khó mà thành công được.

b. Lấy bát quái trong "Chu Dịch" làm cái khung kết cấu cho nội đan.

Tác giả của "Ngộ chân thiên" Trương Bá Doan là một người tinh thông Dịch học, dưới ảnh hưởng của tác phẩm "Chu Dịch tham đồng kế" ông đã đi sâu hơn ứng dụng lý luận bát quái trong "Chu Dịch" vào việc tu luyện nội đan, xác định cho khoa học nội đan của Đạo gia một cái khung kết cấu. "Ngộ chân thiên" coi đất trời là một cái lò khổng lồ của nội đan, và âm dương là dược liệu :

*"Tiên bả càn khôn vi đỉnh khí,
Thứ tương đồ thổ dược lai phanh.
Ký khu nhi vật quy hoàng đạo,
Tranh đắc kim đan bất giải sinh.
An lô ứng đỉnh pháp càn khôn,
Đoạn luyện tinh hoa chế pháp hồn.
Tụ tán nhân uẩn thành biến hoá,
Cảm tương chi diệu đẳng nhân luận..."*

Lấy "càn khôn" làm lò nung (luyện đan) Càn: huyết nê hoàn trên đỉnh đầu, khôn: huyết đan phủ (điền đan) ở

bụng dưới. Đô thổ là chỉ kim ô và ngọc thổ. Kim ô là con chim thần ba chân, tượng trưng cho thần mặt trời, ngọc thổ, thổ ngọc tượng trưng cho mặt trăng, Lấy đô thổ tức là lấy khảm ly thuỷ hoả làm nguyên liệu để luyện đan. Sách "Tử dương chân nhân ngộ chân thiên chú số" cũng viết: "Mặt trăng mặt trời vốn là tinh hoa của trời đất. Vì vậy các bậc thánh nhân mới lấy trời đất ví như lò luyện đan, mặt trăng mặt trời ví như thuốc. Trời đất là chân long chân hổ, thuốc là hoàng khí của long hổ vậy".

Sách "Tử dương chân nhân Ngộ chân thiên giảng nghĩa" viết:

"Càn là trời, khôn là đất, càn thuộc dương, khôn thuộc âm, khí dương của trời thì bay lên, khí âm của đất thì lắng xuống, hai khí dưới trên đã định, cái đỉnh của trời đất đã hình thành, chim vàng là mặt trời, thổ ngọc là mặt trăng, mặt trời là dương, mặt trăng là âm, khí dương của mặt trời sinh ra ở phương đông, khí âm của mặt trăng sinh ra ở phía tây, đông tây đã chia, được liệu cũng tách, lò đặt ở bên ngoài, đỉnh đặt ở bên trong, tuy hình thể khác nhau nhưng cùng trong trời đất cả. Cho nên lấy đỉnh ấy mà ninh thuốc, thì được cái tinh của mặt trời. cái hoa của mặt trăng, cái hồn của mặt trời, cái phách của mặt trăng, hai khí ấy hợp lại làm một, ấp ủ biến hoá mà thành kim đan vậy.

Lấy càn khôn làm lò luyện, lấy khảm ly, âm dương, thuỷ hoả làm dược liệu để luyện đan, "Ngộ chân thiên" đã dựa vào tư tưởng của "Chu Dịch" với nguyên lý càn khôn giao cấu. khảm ly tương tế, xác định nên thể chế tu luyện nội đan.

"Ngộ chân thiên" không chỉ lấy càn khôn khảm ly

làm lò luyện thuốc mà còn lấy bát quái làm tiêu chí cho việc hoả hầu :

"Thiên địa doanh hư tự hữu trời,

Thảm năng tiêu tức thủy tri cơ.

Do lai canh giáp thân mình hĩ,

Sát tận tam thi đạo khả kỳ".

Sách "Tủ dương chân nhân Ngô chân thiên chú số" nói: Trong âm có một nửa dương ấy là quả thái khí của nó là hàn, hàn đã chuyển thành ôn, đây chính là lúc vạn vật sinh sôi. Trong dương lại có dương, ấy là thuần dương, quả càn khí của nó nóng, ấy là lúc vạn vật kết trái, cho nên gọi là doanh (đẩy dạn). Trong dương có một nửa âm, là quả bĩ, khí của nó mát mẻ, rồi chuyển sang nóng, cũng là lúc vạn vật kết trái. Trong âm lại có âm, ấy là thuần âm, quả khôn khí của nó chuyển từ mát sang lạnh lẽo, hàn gọi là đông, ấy là lúc vạn vật thu tàng, co lại, cho nên gọi là hư, thánh nhân tiêu tức, thiên địa doanh hư (thánh nhân thăng trầm, thiên địa đẩy vơi).

Quan niệm đẩy vơi thăng trầm trong "Ngô chân thiên" hoàn toàn nhất trí với quan điểm trong "Chu Dịch tham đồng khế", đều lấy 12 tích quái và nguyệt thể nạp giáp làm tiêu chí. Sách "Tủ dương chân nhân Ngô chân thiên chú số" viết: "Mặt trăng sinh ra từ mặt trời, ngày mồng 3 chấn canh xuất hiện hình hài, ngày mồng 8 đoài đình định hình, ngày 15 càn giáp tròn đầy, ấy là lúc trời đất đầy dạn. Ngày 16 tốn tân thụ thống, ngày 23 cấn bính thủ huyền, ngày 30 khôn ất lặn hết ấy là lúc trời đất hư hao. Thánh nhân có thể hiểu được cơ vận của đất trời..."

"Ngộ chân thiên" đã tiếp thu tư tưởng âm dương thăng trầm, sinh diệt trong "Chu Dịch" lấy sự thịnh suy, đầy vơi của âm dương trong vũ trụ làm tiêu chuẩn tiến thoái khí hoá hầu trong tu luyện nội đan. Xác định nguyên tắc, việc tu luyện nội đan phải tuân theo quy luật âm dương của trời đất.

c. Lấy quan điểm tính mệnh trong "Chu Dịch" để xác lập lý luận song tu.

Theo "Chu Dịch" tức là nhân tính, mệnh; tức là thiên mệnh, tính mệnh là thiên mệnh nhân tính, cái thâm ý ẩn tàng của nó là muốn hiểu thấu cái tính của vạn vật, cái mệnh của vạn vật sự sống thì phải tuân theo cái lý của tính mệnh, tức là thuận theo cái lý của tính và cái lý của mệnh, thuận theo cái lý của mệnh tức là thuận theo quy luật thiên địa âm dương, nhu cương, và mối quan hệ gắn bó của nó với sinh mệnh. Vì vậy cũng gọi là thuận theo cái lý của tính vậy.

"Cái đạo để lập trời là âm dương, cái đạo để dựng đất là cương nhu, cái đạo để thành người là nhân nghĩa". Thuận lý tính tức là làm theo nhân nghĩa. Điều cốt lõi về quan niệm "tính mệnh" trong "Chu Dịch" là ở đạo đức.

"Đạo" tức là "nhất âm nhất dương chi vi đạo". "Chu Dịch" nhấn mạnh phải xây dựng, phải thực hành và phải duy trì cái đức.

Tóm lại, quan niệm tính mệnh trong "Chu Dịch" là phải thuận với cái đạo của tự nhiên, trời đất; phải thực hành cái đức nhân nghĩa, như vậy sẽ trở thành thánh nhân, như vậy mới có thể hoà hợp được với quy luật của tự nhiên. Từ đó mới đạt tới cảnh giới tối cao là "hợp nhất với

trời đất". "Chu Dịch" viết:

"Hợp với cái đức của trời đất, hợp với sự sáng của nhật nguyệt, hợp với trật tự của bốn mùa, hợp cả với sự tốt xấu của quỷ thần, như vậy thì trời đất không phạt mà thiên thời không bỏ lỡ".

"Ngộ chân thiên" tuy rất coi trọng việc tu mệnh, nhưng cũng không xem nhẹ việc tu tính, có thể con người ta là một thể thống nhất, tính khí và tâm thần, tức tính và mệnh là không thể tách rời nhau được. Vì vậy tôn chỉ của "Ngộ chân thiên" vẫn là tính mệnh song tu, hơn nữa còn nhấn mạnh lấy tâm làm gốc. "Ngộ chân thiên" viết:

"Muốn đạt đến cái đạo của cơ thể, không gì bằng làm sáng tỏ cái tâm, bởi vì tâm là cái gốc của đạo, mà đạo là cái hiện hình của tâm..."

"Tính mà không có mệnh thì không xác lập được, mệnh mà không có tính thì mệnh không tồn tại", tính và mệnh luôn tồn tại bên nhau, vì vậy trong tu luyện phải tính mệnh song tu, bổ trợ cho nhau.

"Ngộ chân thiên" luôn coi trọng cả hai, tu tâm tính và tu mệnh, tức là tu cả tính cùng lẫn mệnh cùng, cả nguyên tính lẫn nguyên thần. Chỉ khi nào loại bỏ được mọi suy nghĩ vẩn vơ, để cho tâm hoàn toàn tĩnh lặng thì mới có thể sinh được "thuốc tiên".

"Ngộ chân thiên" vô cùng coi trọng việc tu tính, tích đức; tu tính và tu mệnh quan trọng như nhau, chỉ khi nào cái mệnh tiên thiên hài hoà với cái đức hậu thiên thì mới đạt được "Ta và vạn vật hoà thành một thể", mới đạt được cảnh tiên, đó là mục đích tối cao trong việc tính mệnh song tu của "Ngộ chân thiên".

3. "Ngộ chân thiên" lấy tư tưởng trong sách "Lão tử" làm hạt nhân.

a. *Lấy lý luận quay trở về với cội nguồn trong sách "Lão tử" làm tôn chỉ của việc tu luyện nội đan.*

Lý luận trở về cội nguồn của Đạo gia và tư tưởng trở về cội nguồn trong sách "Lão tử" có quan hệ mật thiết với nhau. Sách "Lão tử" nhiều lần nhấn mạnh "Trở về với cái nguyên sơ ban đầu", "Trở về với vô cực" (Phục quy vu phác, phục quy vu vô cực) cũng tức là "phản phác quy chân".

Về lý luận trở về với cội nguồn "Ngộ chân thiên" cũng còn chịu ảnh hưởng của "Chu Dịch tham đồng khế", dựa trên bát quái trong dịch lý, phát huy tư tưởng trở về với cội nguồn "thuận là phạm trần, nghịch là tiên cảnh". Các nhà tu tiên đạo phải biết đi ngược dòng trở về với cội nguồn, khôi phục lại sự đầy đặn hài hoà của âm dương cân khôn. Vì vậy "Ngộ chân thiên" viết:

"Có được thuốc tiên là nhờ biết phỏng theo quy luật của cân khôn, cân khôn vận hành được là nhờ có ngũ hành, ngũ hành phát triển xuôi chiều đó là nhờ đạo hữu sinh hữu tử, ngũ hành phát triển ngược chiều đó là thuốc tiên trường sinh bất diệt".

Thế nào là ngược và thế nào là xuôi ? (Sách "Ngộ chân thực chỉ" viết: "Gộp ba làm hai, gộp hai làm một, từ một thành hư vô" đây là giai đoạn nguyên sơ ban đầu, ta, thái hư và vạn vật đều cùng một thể. Sách "Tử dương chân nhân Ngộ chân thiên chú sớ" cũng viết:

"Trời đất là cha mẹ, trời đất ứng với hai khí âm dương rồi sinh hoá ra ngũ hành, rồi sinh vạn vật. Âm dương ngũ hành tạo ra con người, cơ thể con người là sự

kết hợp của âm dương, nhờ đó âm dương mới thành hình dạng. Âm dương tương giao mới có sinh có tử, dương sinh sự sống, âm sinh sự chết, một sống một chết, một qua một lại, ấy là thuận theo thường đạo, đó là cái lẽ tự nhiên của lý. Thánh nhân không làm như vậy, thánh nhân đi ngược lại sự tiến hoá của âm dương, lấy càn khôn làm lò nung, lấy nguyên khí của đất trời làm đan dược, đưa cái hữu hình vào trong cái vô hình, trở về với đạo, đạo là vô cực, thánh nhân làm sao mà có ngày tận cùng được. Vì vậy mới nói rằng, thường đạo là có sinh có tử, còn đạo đan thì trường sinh bất tử.

Như vậy có nghĩa là nếu lấy chính bản thân mình làm lò nung càn khôn để tiến hành tu luyện, lấy khảm điển ly, phục hồi tinh khí, thì có thể cải lão hoàn đồng, trở về với đạo.

"Ngộ chân thiên" cho rằng, nếu lấy một dương trong quẻ càn, hoá giải một âm trong quẻ ly (thủ khảm điển ly) thì quẻ ly ấy biến thành quẻ càn và ngược lại quẻ khảm ấy biến thành quẻ khôn. Càn, khôn nguyên khí của đất trời, sự nhảy vọt ấy đều phải dựa vào tâm. Vấn đề mấu chốt lại là ở tâm, đó là điều quan trọng nhất trong việc tu luyện để trở về với "phúc" cái nguyên sơ ban đầu vậy.

Sự sống tiên thiên khởi thủy từ càn khôn, khi sự sống ra đời thủy hoả tương giao tương tế, càn khôn từ thuần dương thuần âm, do sự sắp đổi của luật âm dương mà đã biến thành quẻ khảm hai âm một dương và quẻ ly hai dương một âm. Trải qua tu luyện nội đan ly, khảm được khôi phục lại thành càn khôn, cái hậu thiên trở lại cái tiên thiên. Trong quá trình phục hoàn ấy phải nhờ vào tỳ thổ, tỳ thổ là cái gốc để sinh ra khí huyết, càn khôn muốn khôi

phục lại sự viên mãn của âm dương phải dựa vào chân thổ, vì vậy mới nói rằng: "Chỉ duyên bỉ thử hoà chân thổ".

↳ *Lấy quan niệm vô dục trong sách "Lão tử" làm tôn chỉ tu luyện.*

Sách "Lão tử" viết:

"Thường vô dục, dĩ quan kỳ diệu, thường hữu dục, dĩ quan kỳ ngao". Có nghĩa là không để những dục vọng cá nhân thấp hèn xui khiến thì con người ta hoàn toàn sáng suốt thông minh, có thể nhìn thấu được bản chất của sự việc, còn nếu bị những dục vọng ấy che lấp quấy nhiễu thì trí tổn lực hao, nhìn sự vật thành ra méo mó.

Trong tu luyện chỉ khi gạt bỏ được mọi dục vọng thấp hèn đó thì mới có cơ hội trở về với cái nguyên sơ buổi ban đầu, thuần chân thuần phác.

Sách "Lão tử" còn viết:

"Chí hư cực, thủ tĩnh yên".

"Hư" tức là thái hư, "chí hư thực" tức là đạt đến độ chân phác như sự thanh khiết, tĩnh lặng và mệnh mông như bầu thái hư vậy "thủ tĩnh" là chuyên nhất, trong đầu không có những suy nghĩ lung tung, như sách "Lão tử" nói: "Chuyên khí chí nhu, năng như anh nhi hồ ? " phải ngây thơ chân chất như đứa trẻ mới ra đời, vô tà vô dục. Mà nguyên tinh nguyên thần trong cơ thể con người là một thể thống nhất, nên trong việc tu mệnh phải đồng thời tu luyện cả tâm, tính, thần và phách.

Những quan điểm ấy trong sách "Lão tử" đã có những gợi ý quan trọng cho "Ngộ chân thiên":

"Cửu chuyển" thời xưa, "cửu" là con số nhiều nhất, ở đây ý chỉ phải trải qua chín lần (nhiều lần, sự vận chuyển

của chu thiên hà ca mà việc đầu tiên phải tịnh hoá tâm mình, "luyện kỷ" "kỷ" là quẻ ly, (tâm), luyện kỷ là luyện tâm tu tính. Quan niệm luyện kỷ của Đạo gia thực chất là gạt bỏ mọi dục vọng, thanh tịnh trong tâm hồn, bao gồm các quá trình: nhập tĩnh, tồn tư, tức niệm, điều thần, quán cảnh và nội thị. Quan trọng là không để cho tâm ý thay đổi lung tung, chỉ chuyên tâm vào việc tích đức tu đạo, mới có thể không bị những tà ác quỷ chướng gây phiền nhiễu, mới đạt tới cảnh giới thần tiên.

Sách "Ngộ chân thiên" viết:

"Hư tâm thực phúc nghĩa câu thâm,

Chỉ vị hư tâm yếu thức tâm..."

Hai chữ "Hư tâm" là lấy từ trong sách "Lão tử": "Thị dĩ thánh nhân chỉ trị, hư kỳ tâm, thực kỳ phác" tức là phải làm cho tâm trí trong sạch và đậm bạc để tu luyện thần tiên. Có thể thấy rằng quan điểm vô dục trong sách "Lão tử" đã có ảnh hưởng sâu nặng đến việc tu luyện nội đan trong "Ngộ chân thiên" như thế nào.

c. *"Ngộ chân thiên" đã tuân thủ nguyên tắc "đạo pháp tự nhiên" trong sách "Lão tử".*

"Đạo pháp tự nhiên" (đạo mô phỏng theo tự nhiên) là tư tưởng lý luận sáng tỏ nhất trong sách "Lão tử":

"Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp đạo, đạo pháp tự nhiên".

"Đạo" là quy luật vận động của vạn vật trong vũ trụ, "đạo pháp tự nhiên" tức là đạo vốn có nguồn gốc từ tự nhiên, với ý sâu xa là hãy tuân theo những quy luật tồn tại vốn có của tự nhiên, vũ trụ, con người đừng có "hữu vi" phá hoại nó, cũng tức là phải tuân theo tính tự nhiên và

tự phát của thiên nhiên, cái đã tồn tại trong vũ trụ, không có bất kỳ một đẳng tối cao nào chi phối cả, tất cả đều bắt nguồn từ tự nhiên.

Sách "Ngộ chân thiên" tiếp thu tư tưởng đó, nhấn mạnh phải phỏng theo tự nhiên trong việc tu luyện nội đan, không được làm trái lại:

"Yếu tri luyện dưỡng hoàn đan pháp

Tu hướng gia viên hạ chủng tài,

Bất giả suy hư thịnh chúc lực,

Tự nhiên đan thực thoát linh thai".

Có nghĩa là trong việc tu luyện nội đan, chu thiên hoá hâu, phải tuân theo quy luật tự nhiên, không thể giả dối, không được nóng vội, cũng như cây cỏ, mùa thu thì kết trái, mùa xuân nảy chồi vậy.

Cái thần diệu của nội đan cũng chính ở chỗ tự nhiên, chân phác ấy.

III. TINH THẦN NỘI ĐAN TRONG "NGỘ CHÂN THIÊN".

"Ngộ chân thiên" là một tác phẩm nổi tiếng về nội đan thuần túy, là tập đại thành của các sách tu luyện nội đan trước đời Tống. Phần tinh hoa của sách có nhiều, nhất là các luận thuyết về đỉnh lô, chân hoá và chân được.

1. "Ngộ chân thiên" coi cơ thể con người là cái lò để tu luyện.

"Tiên bả càn khôn vi đỉnh lô,

Thử tương ô thố được lai phan h.

Ký khu nhị vật quy hoàng đạo,

Tranh đắc kim đan bất giải sinh".

Lấy huyết nê hoàn ở đỉnh đầu làm lò trời, lấy huyết khí hải vùng hạ đan điền làm lò đất, lấy kim ô (mặt trời) ngọc thổ (mặt trăng) để ám chỉ thuỷ hoả trong thận, tâm, ly khảm làm thuốc để tôi luyện. Lấy nguyên tinh, nguyên khí, tuân theo công pháp hoả hâu của Chu thiên (hoàng đạo) để tiến hành chuyển vận hà xa, nội luyện thành đan.

"Ngộ chân thiên" còn nhấn mạnh, phải dùng chân hoả để tôi luyện.

"Tự hữu thiên nhiên chân hoả dục,

Hà tu sài than cập suy hư".

Cái gọi là "chân hoả" tức là khí nguyên chân ở đan điền, tức là phát động một hào dương ở trong quẻ khảm sinh ra để bay lên đắp đổi với quẻ ly.

Có chân lô, chân hoả rồi thì phải có chân dược, nếu không thì nấu luyện cái gì:

"Đỉnh nội nhược vô chân chủng tử,

Do tương thuỷ hoả chứ không xanh".

"Chân chủng tử" là "chân dược" tức là thuốc được sinh ra từ sự sinh ra của một hào dương trong quẻ khảm, cũng tức là nguyên tinh, nguyên khí, nguyên thần, khi thuốc ấy sinh ra thì phải bắt ngay lấy đưa vào lò luyện. "Ngộ chân thiên" còn nhấn mạnh phải lấy cái nguyên khí nguyên thần ở trong tim, và nguyên khí nguyên thần ở trong thân để làm thuốc luyện đan bảo tồn "chân dược".

Tất cả dụng cụ và vật liệu để luyện nội đan đều phải "chân nguyên" chứ không thể là "phàm tục". "Chân" có hai hàm ý: một là chỉ tự thân, nhấn mạnh tu luyện nội đan phải dựa vào tự thân, hai là chú trọng tiên thiên tức là

nguyên khí tiên thiên là chân hoả, nguyên tinh là chân được. Bởi vậy, việc giữ gìn nguyên tinh, nguyên khí, nguyên thần tiên thiên là đạo lý xuyên suốt trong phép tu luyện nội đan.

2. "Ngộ chân thiên" chú trọng:

"Hoạt tý thời", "Hoạt hoả hầu" và "Hoạt hà xa".

Con người ta là một sinh linh sống, vì vậy hái thuốc vào giờ tý, luyện thuốc dùng hoả hầu, vận thuốc dùng hà xa tất cả đều phải là "hoạt" (sống động, linh hoạt) tức là phải tuân theo sự biến hoá âm dương trong tự nhiên và sự thay đổi tự nhiên trong cơ thể con người, lợi dụng điều kiện cụ thể mà tu luyện ấy là "hoạt".

"Yêu tri sản được xuyên nguyên xứ,

Chỉ tại tây nam thị bản hương.

Diên ngộ quý sinh tu cấp thái,

Kim phùng vọng hậu bất kham thường".

Nơi sinh ra quả khôn thuộc về tý thổ, vị trí nằm ở phía tây nam. Vùng diên đan ở khoang bụng là ngọn nguồn sản sinh ra được. Câu "Diên ngộ quý sinh tu cấp thái" nhấn mạnh ở chỗ "quý sinh cấp thái", cái gọi là "quý sinh", can quý trong thập can thuộc thuỷ cũng tức là chân thuỷ trong khảm vậy, "quý sinh" tức là "thiên quý nảy mầm, không giữ lấy sẽ mất". Vì vậy khi thuốc sinh ra tại khảm thì phải giữ lấy ngay kéo nó tan biến mất. Đó là lúc quý sinh, gọi là lúc sinh thuốc.

Khi nào sinh thuốc, lúc ấy phải lấy thuốc ngay. Năm chắc thời cơ để lấy thuốc. Điều đó "Ngộ chân thiên" gọi là "Diên ngộ quý sinh tu cấp thái" cũng tức là "hoạt tý thời". Cũng tức là khi thấy vùng đan diên nóng lên và hơi rung

động thì phải kịp thời hái thuốc rồi chuyển vận, không nên sớm quá, cũng không nên muộn quá, sớm quá thuốc chưa đủ chín, muộn quá thuốc lại trở về với cái tính hậu thiên.

Ngoài ra còn nhấn mạnh "Điều đình hoả hâu thác âm dương" tức là điều khiển hoả hâu khi luyện thuốc và phong thuốc phải linh hoạt, nên lấy sự thay đổi thịnh suy của âm dương trong tự nhiên làm thước đo tăng giảm khi hoả hâu, cái đó gọi là "hoạt hoả hâu". Sự thịnh suy của âm dương tuy có sự phân chia rạch ròi "Giờ chính tỵ" và "giờ chính ngọ" nhưng cũng phải lấy sự thịnh suy của âm dương trong bản thân từng người làm tiêu chuẩn.

Chọn một chu kỳ vận chuyển hà xa tốt nhất của từng người, tức là trong một ngày, khi ấy mình dễ phát động dương khí nhất, tức là khi mạch đang thăng, đốc. Khí dương khi đã bình lặng, hoặc muốn lui về nghỉ ngơi, là quá trình luyện tinh hoá khí sắp hoàn thành tức là lúc mạch giáng, nhậm. Khi đó các quá trình vận thuốc như thăng, giáng, qua cầu, vượt cửa ải... phải căn cứ vào trạng thái thịnh suy của âm dương trong cơ thể, cái đó gọi là "hoạt hà xa".

3. "Ngộ chân thiên" nói về tam hoá trong tu luyện: sinh, vận, cố.

Trong thuật nội đan, "Ngộ chân thiên" rất coi trọng khí hoá, khí có hai dạng: nguyên khí tiên thiên và tinh khí hậu thiên. "Ngộ thân thiên" chú trọng giữ gìn nguyên khí tiên thiên trong cơ thể, đồng thời cũng nhấn mạnh việc điều động cái khí hậu thiên trong tự nhiên vũ trụ, mục đích là để điều chỉnh âm dương trong cơ thể.

Lấy cơ thể làm lò luyện đan để tiến hành các hoạt động khí hoá: luyện tinh hoá khí, luyện khí hoá thần:

*"Đạo tự hư vô sinh nhất khí,
Tiên từng nhất khí sản âm dương.
Âm dương tái hợp thành tam thể,
Tam thể trùng sinh vạn vật xương".*

Vạn vật trong vũ trụ đều bắt nguồn từ hai khí âm dương của trời đất, hai khí âm dương của trời đất lại được sản sinh ra từ nguyên khí thái hư, đó là nguyên do để lấy ngoại khí nội luyện trong cơ thể. Nội khí và ngoại khí tương hợp, thuỷ hoả trên dưới bổ trợ lẫn nhau, tức là khi một khí chân dương trong quả khảm được phát động, mà một khí chân hoả của quả càn dương chiếu xuống, hai khí ấy tự lại với nhau, đan được tự nhiên kết lại.

"Ngộ chân thiên" không chỉ coi trọng thế giới tự nhiên mà còn coi trọng Phật giáo, tiếp thu nhiều phương pháp tu hành của Phật giáo: tu tâm tính, thiền tu trong việc luyện thiên hoàn hư. Có nhiều tư tưởng trong "Ngộ chân thiên" rất giống với tư tưởng nhà Phật, thậm chí còn thấm đượm tư tưởng Phật giáo.

Tóm lại, "Ngộ chân thiên" với vai trò là một trong bốn bộ kinh điển về phép nội đan của Đạo gia không chỉ có một hệ thống lý luận sâu sắc mà còn có những chỉ dẫn về phương pháp tu luyện khá cụ thể. Đó là một tư liệu quý đáng được các nhà nội đan tham khảo.

87. "TUỆ MỆNH KINH" VỚI LÝ LUẬN NỘI ĐAN

"Tuệ mệnh kinh" là một tác phẩm điển hình về Phật Đạo hợp nhất, là tư liệu quý để nghiên cứu về sự tu luyện

của Đạo gia và Phật giáo.

"Tuệ mệnh kinh" đã trích dẫn nhiều lý luận về tâm, tính của Phật giáo, bổ sung cho quan điểm tính mệnh song tu trong phép nội đan của Đạo gia, nhất là về lý luận tu "tính" đã làm hoàn bị thêm lý luận cơ bản của phép tu luyện nội đan, làm cho pháp thuật tu luyện nội đan ngày càng thành thực.

Ngoài ra, tác phẩm còn trình bày bức vẽ "lậu tận đồ" nêu ra lý luận của việc tu luyện "tuệ mệnh căn", đây là một tác phẩm nội đan khá đặc sắc.

I. KHÁI QUÁT CHUNG.

"Tuệ mệnh kinh" là một tác phẩm nội đan khá đặc sắc, tác giả của nó là Liễu Hoa Dương, một nhà đan thuật nổi tiếng đời Thanh. "Tuệ mệnh kinh" cả thảy gồm 20 chương như: "Lậu tận đồ", "Lục hậu đồ", "Hoàn hư đồ", "Tập thuyết Tuệ mệnh kinh", "Chính đạo tu luyện trực luận", "Chính đạo công phu trực luận", "Chính đạo thiên cơ trực luận", "Tập luận thuyết", "Khởi nghi",

"Trương tử dương bát mạch kinh", "Tiềm ứng ông điều tức", "Hựu luận điều tức", "Trương tam phong điều tức", "Lý Hàm hư hậu thiên xuyên thuật" và "Cửu tầng luyện tâm"...

Trên cơ sở của Đại tiểu Chu Thiên giai luận đặc biệt nói rõ về Đại Chu Thiên Công. Đặc biệt là nó đã du nhập vào trong lý luận tu luyện của đạo Phật (Thích gia), vì vậy "Huệ mệnh kinh" trở thành một trong những tác phẩm Thích - Đạo hợp nhất điển hình, là một trong những sử liệu để nghiên cứu sự tu luyện của Đạo gia và Phật học có giá trị tham khảo rất quan trọng.

Do cuốn sách có lý luận tương đối thành thực, rõ ràng lại tương đối thông tục cho nên được lưu truyền rộng rãi trong nhân gian, được sự tôn sùng của không ít đan gia.

II. LÝ LUẬN NỘI ĐAN CỦA "TUỆ MỆNH KINH"

1. Dẫn dắt lý luận tu tâm tính của Phật gia tiến đến tăng cường thêm.

Quan niệm tính mệnh của Đạo đan có tương đối nhiều chương nói đến việc luyện tâm của Đạo gia, nhiều nội dung nói đến việc tu "tính" của nội đan Đạo gia, để phát triển tu tính của Đạo đan. Ví dụ:

a. Dựa trên "Cửu tầng luyện tâm" để nói một cách sâu sắc về 9 giai đoạn luyện tâm. Ví dụ:

Tầng một (sơ tầng) luyện tâm, là ở mức luyện tâm chưa thuần.

Tầng hai (nhị tầng) luyện tâm, là luyện tâm nhập định.

Tầng ba (tam tầng) luyện tâm, là luyện tâm chưa phục.

Tầng tư (tứ tầng) luyện tâm, là luyện tâm thoái nhượng (nhường nhịn);

Tầng năm (ngũ tầng) luyện tâm, là luyện tâm trúc cơ (xây dựng cơ sở cho việc luyện tâm tính).

Tầng sáu (lục tầng) luyện tâm, là luyện bách tính của tâm.

Tầng bảy (thất tầng) luyện tâm, là luyện cho tâm sáng (minh tâm).

Tầng tám (bát tầng), luyện tâm, là luyện tâm đã phục (dĩ phục chi tâm).

Tầng chín (cửu tầng) luyện tâm, là luyện tâm đã linh (Sách "Cửu tầng luyện tâm").

b. Dem "tính mệnh" để so với "thiên cơ".

Ví dụ:

Nói "tính mệnh" rồi lại nói "thiên cơ" là như thế nào ?
Tức là: "tâm tĩnh thì gọi là thiên, thận động thì gọi là cơ", còn nói là: tĩnh mặc mà tịch chiếu thì gọi là thiên, hay còn gọi là tâm mục sở tại. Liễu Hoa Dương đem Thiên cơ của Phật giáo nhập vào với tu tính mệnh của Đạo đan, nhấn mạnh tính quan trọng của tu tâm tính của Đạo đan.

Trên cơ sở cùng luận thuyết về đại biểu Chu Thiên, sách "Tuệ mệnh kinh" bàn sâu hơn về đại chu thiên với đặc điểm là hoà trộn với lý luận tu luyện của nhà Phật. Vì vậy "Tuệ mệnh kinh" là một trong những tác phẩm điển hình về việc Phật Đạo hợp nhất. "Tuệ mệnh kinh" lý luận sâu xa, lời lẽ giản dị vì vậy nó được lưu truyền rộng rãi trong dân chúng, nhiều nhà luyện đan cũng rất xem trọng sách này.

"Tuệ mệnh kinh" đã tiếp thu quan điểm tu luyện tâm tính của nhà Phật, giành nhiều chương bàn về phép luyện tâm trong luyện đan, điều đó đã làm phong phú thêm cho nội dung tu tính trong luyện đan.

Thứ nhất, với lý luận "cửu tầng luyện tâm" đã bàn luận sâu sắc hơn về chín giai đoạn tu luyện tâm tính: Bước một, luyện cái tâm chưa thuần; bước hai luyện cái tâm nhập định; bước ba luyện cái tâm chưa hoàn phục; bước bốn luyện cái tâm thoái tàng; bước năm luyện cái tâm trúc cơ (đặt nền móng); bước sáu luyện cái tâm có tính; bước bảy luyện cái tâm đã sáng; bước tám luyện cái tâm đã phục; bước chín luyện cái tâm đã linh. ("Cửu tầng luyện tâm").

Thứ hai, coi "tính mệnh" như "thiên cơ". Tại sao đã nói đến tính mệnh, lại nói đến thiên cơ ? Sách Số chú viết: "Tâm đang tĩnh, ấy là thiên vậy, thận đang động ấy là cơ vậy. Lại nói: "Tĩnh lặng và sáng trong ấy là thiên vậy; cái đó gọi là tâm mục sở tại". Ông Liễu Hoa Dương đưa thiên cơ của nhà Phật vào trong việc tu luyện tính mệnh của Đạo gia, với ý muốn nhấn mạnh tầm quan trọng trong việc tu luyện tâm tính trong phép luyện đan.

c. Đưa tư tưởng không quan của Phật học vào chế hoàn hư đồ:

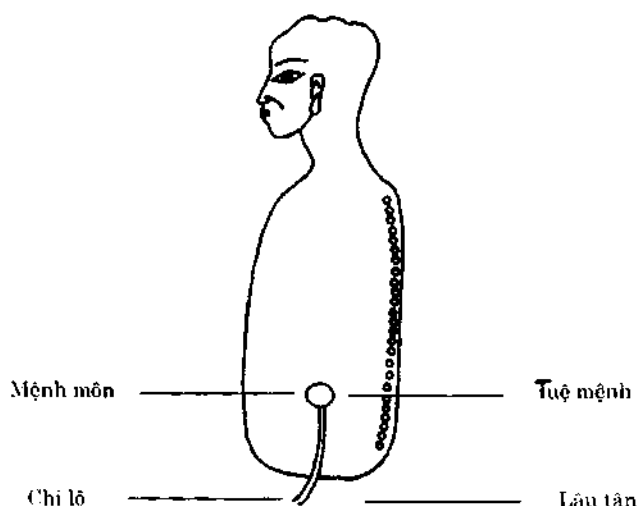
Liễu Hoa Dương chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật học đưa vào cơ sở "hư" của Đạo gia, lại tiếp thu quan điểm "không" của Phật gia để chế ngự "hư, không", đập tan "đồ" (hoàn hư đồ), thể hiện cảnh giới cao nhất của tu tính Đạo đan. Giống như lời từ viết rằng:

*"Nhất phiến quang huy Chu pháp giới
Hư không minh triệt thiên tâm diệu
Song vọng tịch tịnh tối linh hư
Hải thủy đăng thanh đầm nguyệt dung" ⁽¹⁾*

2. Tu luyện "Tuệ mệnh căn"

Đặc sắc của luyện đan "Tuệ mệnh kinh" là nằm ở tu "Tuệ mệnh căn". "Tuệ mệnh căn tức là nguồn gốc của Tuệ mệnh. Tuệ mệnh tức là tính mệnh. Tức là thần, mệnh tức là khí, thủy hỏa tương hợp với tâm thận làm thành thần khí nằm ở mệnh môn khí hải, đó là chân chủng. Như trong sách "Lậu tận đồ" viết rằng: Đưa thần khí của ta nhập vào trong huyết đó, hợp thành một đống thành nhân chủng.

⁽¹⁾ (Lời bài kinh - Giữ nguyên âm).



Hình 117.1
Lậu tận đồ

"Tuệ mệnh căn" theo Liêu Hoa Dương tự thuật thì:

Tính mệnh phong hoả là vật cùng nhau mà cùng có tác dụng, tâm thận tương hợp tức là tính mệnh hợp nhất. Mệnh có gốc từ thận, thận động tức là thuỷ; tính có gốc từ tâm, tâm động tức là thuỷ. Dem hoả nhập vào thuỷ tức là tuệ mệnh không cùng nhau thì dẫn đến ngoại hao, lấy phong mà thổi vào hoả, biến hoá mà thành chân chủng.

"Tuệ mệnh căn" tức là tính mệnh quy vào một nhà, nguyên tinh sinh ra từ đó, cũng lọt hết ra ngoài từ đó, lọt hết ra ngoài thì tức là người phạm, giữ lại được thì tức là tiên.

Vì vậy "lậu tận đồ" viết: "Khi bố mẹ chưa sinh ra mình, lúc còn đang mang thai thì sinh ra huyết này, mà

tính mệnh sinh ra ở trong đó, hai vật dung hợp mà trở thành một, giống như lửa ở trong lò".

Đối với tính quan trọng của "Tuệ mệnh căn", sách "Lậu tận đồ" nhấn mạnh: "Chân chúng do đó mà bị hỏng, lậu tận do đó mà thành, bỏ cái lợi ở đó mà luyện, đại đạo do đó mà thành". Từ đó mà nhấn mạnh cần phải chăm chỉ tu luyện "Tuệ mệnh căn". Theo sách "Lậu tận đồ" thì: "Muốn trở thành thể lậu tận kim cương, phải giữ tinh thần vui vẻ, chuyên cần luyện thuần thực Tuệ mệnh căn, sẽ đến lúc mình đạt được ẩn tàng cư thực sự".

Ngoài ra, còn chỉ ra rằng "Tuệ mệnh căn" là một loại huyết khí "như có như vô", tức là "khí phát thì thành huyết cơ tức (ngủ) thì mờ mịt". Trong đó, điều đáng quý là, Liễu Chân Nhân nhấn mạnh rằng tính mệnh chính là ở tại trong thân mình: "phàm, thánh từ đó mà sinh ra; không tu theo đạo này mà đi tu ở chỗ khác thì chẳng có ích gì cả", vì vậy thiên môn vạn hộ biết về điều này đều coi tuệ mệnh là chúa tể, nếu đi tìm ở bên ngoài thì chỉ phí công phí sức mà chẳng được việc gì cả. Từ đó dẫn dắt việc tu luyện nội đan đi đúng tư tưởng của Đạo gia.

3. Nét độc đáo của tu luyện âm kiểu mạch.

Một trong những thành tựu của "Tuệ mệnh kinh" là ở chỗ phát huy Đại chu Thiên Công. Sách "Hậu thiên xuyên thuật" và "Trương Tử Dương bát mạch kinh" đã chỉ rõ tính quan trọng của Đại Chu Thiên Công trong tu luyện nội đan.

Liễu Chân Nhân đã chú trọng ý nghĩa của kỳ kinh bát mạch trong Chu Thiên Công, nhất là cực kỳ coi trọng đối với âm kiểu mạch.

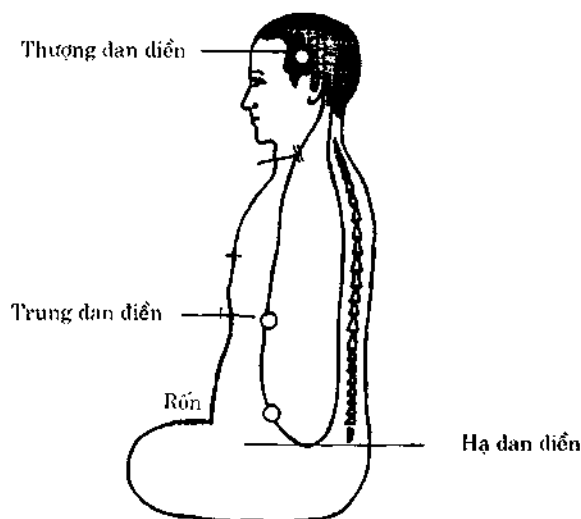
Đầu tiên, Liễu Chân Nhân chỉ ra bộ vị của âm kiều mạch là "đại tương hạ", công năng của nó là "thượng thông nê hoàn, hạ thấu dũng tuyến, dương kiều tại vĩ lư". Âm kiều mạch thuộc âm, thần bế mà không khai mở, duy chỉ có thần tiên dùng dương khí mở ra, nên có thể đắc đạo, dùng dương khí ở trước âm kiều, và lại nhìn thấy âm kiều mạch là nguồn gốc của sinh khí. (Âm kiều - mạch dần dần sinh ra nguyên khí của con người ta).

Vì vậy, khi luyện đan chủ trương: "điều tức (điều hoà khí) tức là điều độ khí âm kiều, tức là khí ở trong tâm ta, cùng với việc tập trung tinh thần vào huyết khí". Và điều tức, lấy khí hợp khí, không cần phải làm gì mạnh mẽ mà chỉ cần tập trung thần nhập vào khí huyết, thần quang hạ chiếu âm kiều mạch sẽ không phải đợi mà hội lại, sự cảm thông của một khí sẽ tự nhiên mà đến".

Âm kiều mạch thuộc một trong tám mạch kinh lạc kỳ kinh của Đông y, sự tuần hành bộ vị của nó như sách "Kinh xu, Mạch độ thiên" đã viết rằng: "Nó đi từ phía sau nhiên cốt, xuống mắt cá chân, thẳng lên đùi, lên não, nhập khuyệt bồn, lên mặt, lên mắt, hợp với dương nghiêu ở thái dương rồi cùng chuyển, khí tinh tương tạo ra nước mắt. Khí không nhiều thì mắt sẽ không tốt".

Lại theo sách "Kỳ kinh bát mạch khảo" thì dương kiều mạch còn "cùng với thủ túc thái dương, túc dương minh, dương kiều ngũ mạch hội thành tinh minh rồi cùng đi lên". Hơn nữa "đến cổ họng, giao quán xung mạch", âm kiều mạch thông qua huyết thiếu âm ở chân (túc thiếu âm), kinh mạch hạ thông dũng tuyến, thượng lên nê hoàn, giao quán khí âm dương trong toàn thân, đặc biệt là còn

làm cầu nối giữa âm mạch và dương mạch để bảo vệ khí trong toàn thân. Âm kiểu mạch có vai trò sinh lý rất quan trọng vì vậy Liễu chân nhân rất coi trọng âm kiểu mạch cũng là điều hợp lý !



Hình 117-2
Nhiệm đốc nhị mạch
(Theo "Huệ mệnh hình")

Phần trên đã nói rõ, "Tuệ mệnh kinh" là một bộ sách nói về việc luyện đan đã tổng hợp được tinh túy của hai đạo: Đạo gia và Phật gia - Là một tác phẩm Đạo đan thời kỳ cuối tương đối đã chín muồi, những điều nói trong bộ sách đó không phải là ý kiến chủ quan, độc đoán. Nó xứng đáng là một trong những tài liệu văn hiến chủ yếu, dùng để nghiên cứu về tu luyện Đạo đan của Đạo gia.

§8. LÝ LUẬN NỘI ĐAN CỦA "KIM TIÊN LUẬN CHỨNG"

"Kim tiên luận chứng" là một trong những điển tịch của Đạo đan, cuốn sách này nói về Tiểu Chu Thiên Công. Trong đó "Phong hoả kinh" là một chương hay nhất của sách, chủ yếu nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của hoả hâu.

Đây cũng là một cuốn sách để tham khảo nghiên cứu về tu luyện Đạo đan rất quan trọng.

I. KHÁI THUẬT.

"Kim tiên luận chứng" là sách của Liễu Hoa Dương thời nhà Thanh. Họ Liễu là một người triệt để giác ngộ Tiểu Chu Thiên công phu, vì vậy, những điều ông ta đề cập đến thấy đều lấy Tiểu Chu Thiên Công làm trung tâm, bao gồm luyện kỹ, dược vật, đỉnh khí, giao nghiệm, nhiệm đốc nhị mạch v.v... tổng cộng có 12 chương. Đây là một cuốn sách mà người nghiên cứu Đạo đan Tiểu Chu Thiên Công cần phải đọc đến.

II. TINH HOA NỘI ĐAN CỦA "KIM TIÊN LUẬN CHỨNG"

1. Lý luận nội đan của "Phong hoả kinh".

"Phong hoả kinh" là một chương hay nhất trong "Kim tiên luận chứng". Chương này chủ yếu nói về hoả hâu, nói một cách rất đầy đủ về tính quan trọng của hoả hâu trong luyện đan. Ví dụ, nói rằng: "Việc tu luyện hoàn toàn chỉ bằng phong hoả".

Thế nào là "hoả"? Tức là "ý niệm lúc luyện đan và hô hấp dưới sự chi phối của nó". Cái gọi là "phong", phong tức là hậu thiên chú. Chỉ sự hồi, hợp của hô hấp khi luyện nội đan công, gọi là dị phong.

Tính then chốt của phong hoả trong nội đan được Liễu Hoa Dương chỉ rõ như sau:

Thứ nhất, "cổ động dị phong, phiên khai hoả diệm".

"Phong hoả kinh" dẫn ngũ xung hư viết: "Nguyên vô cố nên phải nghịch tu, mà khí hô hấp cũng phải chuyển ngược, người ta chỉ biết xuất mà không biết nhập". Tức là nói luyện đan cũng giống như dị phong đã nổi lên, hoả lò dâng lửa lên vậy. Khí có thể "tự cổ, tự phiên, tự xuy, tự nghịch chuyển", hô hấp khi cần sâu thì phải sâu, phải tự mình có thể cảm giác được khí đi vào. Ví dụ như: "khi tập trung thần, vô huyết chi thần có thể cảm giác được khí đi vào". Cũng giống như Trang Tử đã nói rằng: "Hơi thở sâu thì hơi thở của chân nhân đã đủ". Đó chính là yếu chỉ thứ nhất của Liễu Dương trong "Phong hoả kinh".

Thứ hai, ví khí ở đan điền là "cao thượng".

"Phong hoả kinh" rất coi trọng khí ở đan điền, cho rằng đó là nguồn gió của Đan gia, cần phải dẫn động nó một cách khéo léo, giống như ông ta đã dẫn lời của Thê Vân tiên sinh rằng: "Chỉ dùng khí hô hấp một cách tự nhiên ở đan điền, thổi vào lửa ở trong đó, thuỷ tại thượng, hoả tại hạ, thuỷ đặc hoả tự nhiên sẽ hoá mà thành vô, cái vô đó bay lên trên hun đúc truyền thấu vào quan khiếu (hai mắt, hai tai, miệng và hai lỗ mũi) lưu thông trong các mạch, được dị phong thần hoả tôi luyện, tinh thần ắt sẽ trong sạch..." Tức là nói rằng nếu biết cách dẫn khí ở đan điền để thổi vào chân hoả thì sẽ tự luyện âm hoá vô.

Thứ ba, đề ra thời gian hít thở không khí (tức phong).

Tức phong, trên thực tế và dùng hoả. "Phong hoả kinh" nhấn mạnh việc khi nguyên tinh đã sinh ra, mới

vào, còn đang là hư thì lập tức tức phong. Ví dụ như "từ lúc ban đầu đang còn là hư (không có) để mà đợi nguyên tinh sinh, lấy thân hoả mà hoá để tức phong, thì lấy nó mà chế ra thuốc, đó chính là cách luyện đan".

Thứ tư, nói về cảnh tượng sinh hoả.

Các nhà luyện đan đều rất coi trọng cảnh tượng sinh hoả, tức cảm giác lúc dương khởi sơ sinh, nhưng lại cảm giác vô cùng khó nắm bắt. "Phong hoả kinh" đã miêu tả lại những điều mà đích thân Liễu Hoa Dương thể nghiệm được, đó là những điều mà việc luyện đan rất cần có, ví dụ:

"Ánh sáng âm dương lúc đầu biến hoá; không khí, trời đất quay tròn, người chân nhân cảm thấy đói, ngứa râm ran khắp các khiếu, cơ thể mềm như bông, tâm cảm thấy hoảng hốt bàng hoàng, Tử Dương Chân Nhân nói đó là thuốc sinh vô khiếu.

2. "Động tĩnh chi đạo" trong luyện đan.

Về vấn đề Tiểu Chu Thiên công pháp, trong cuốn "Kim tiên luận chứng" Liễu Hoa Dương có rất nhiều kiến giải hay, trong đó, quan hệ giữa động và tĩnh trong đạo Kim đan là độc đáo nhất. Ông ta cho rằng, trong đạo Kim đan "từ động mà nhập vào tĩnh", và chỉ ra rằng: luyện đan "bất tĩnh thì thần bất linh, và như vậy thì cái gọi là vô cũng lại không có thật".

Lại nói rằng: "Chỉ có tĩnh mới có thể luyện, nếu không tĩnh thì nhận thức sẽ tạp và cuối cùng sẽ phản lại đạo. Vì vậy ảo đan sẽ tẩu tiết mà đạo thì không thành là đều do chưa đạt được đến cái tĩnh. Nếu đạt được cái tĩnh thì sẽ đạt được kết quả tốt. Và nói thêm: "động, không phải là động tâm mà là "vô chi động". Trên cơ sở động tĩnh

xen kẽ với nhau để mà tiến một bước đưa ra quan hệ giữa động tĩnh không điều hoà và thuốc già hay non.

Đó là: "Vận động rồi lại trở về tĩnh, động rồi lại trở về thành vận động, cứ thế tuần hoàn không ngừng".

Trong Tiểu Chu Thiên công, Liễu Hoa Dương đã nói rất cụ thể về quan hệ giữa động tĩnh và kết quả làm ra sản phẩm thuốc. Ông ta đã thể nghiệm được rằng thần có tĩnh thì mới sinh ra được. Đó là: "Nếu muốn có được thuốc một cách thực sự, chỉ có cách là thần phải tĩnh, hư vô mới sinh ra. Xung vô thì gọi là động rồi mới cảm giác được, từ đó mới không kinh, không sợ, động rồi sau mới khởi rồi lại xung vô, gọi là phục giác, lúc đó thì mới có được thuốc".

Như vậy có nghĩa là động tĩnh sinh ra vô, thuốc có được làm ra hay không thì tùy thuộc ở sự động tĩnh của thần (tĩnh thần - tâm niệm).

Đặc biệt là, ông ta nói rằng, lúc sinh được (làm thuốc) và thái được (được thuốc) thì "động tĩnh vô tướng". Vô tướng, theo Đạo gia, có nghĩa là hư vô, đạo Phật thì coi đó là chân không. Vì vậy, lúc làm thuốc sẽ có một cảnh tượng "dường như động mà lại là không động", bản thân mình thì sẽ "biết mà lại không biết". Tất cả mọi chân ý đều phải hướng đến "vô tướng" để mà cầu. Liễu Hoa Dương nói rằng: "giác tức là biết, bất giác thì sẽ hôn mê, không biết được. Dương vô lúc đó mới như được hình thành, có thể biết được thì gọi là giác (cảm giác được). Ông ta còn nói rằng "phong luân kích động sản chân duyên, đồ chân tĩnh cực hoàn sinh động" có nghĩa là nhấn mạnh rằng thuốc sinh ra là do một quá trình tự tĩnh, đến cực tĩnh mà sinh ra động.

"Kim tiên luận chứng" còn nói rằng động sinh ra

trong tĩnh thì gọi là nguyên tĩnh, tức là dương vô do tĩnh mà phát động thì gọi là nguyên động". Tĩnh là nguyên vô, động là nguyên tĩnh, nhấn mạnh quan hệ giữa việc sản sinh nguyên tĩnh và động tĩnh.

3. Tiểu Chu Thiên chuyên luận.

"Kim tiên luận chứng" chính là chuyên luận về Tiểu Chu Thiên công, toàn bộ cuốn sách đều nói về Tiểu Chu Thiên công pháp, bao gồm các phần như nói về thuốc của Tiểu Chu Thiên, đỉnh lư của Tiểu Chu Thiên, hoả hầu của Tiểu Chu Thiên, và nhiệm đốc của Tiểu Chu Thiên v.v... tất cả đều có những vấn đề rất tinh vi.

- Về thuốc (dược vật) của Tiểu Chu Thiên, "Kim tiên luận chứng" viết: "dược vật tức là gốc ở nguyên tĩnh hay còn gọi là nguyên vô, cái vô đó ẩn ở vô huyết (đan điền) và vô động, nhưng lại có thể thay đổi theo tác động của bên ngoài", có nghĩa là chỉ ra tĩnh có tĩnh là nguyên vô, động chính là sự thay đổi của nguyên tĩnh, từ đó mà đề ra rằng thái thuốc luyện đan phải phụ thuộc vào thời cơ từ bên ngoài: phải nắm lấy thời cơ biến hoá, hồi quang phản chiếu, ngưng thần nhập vô huyết (đan điền) thì vô cũng theo thần trở về. Tĩnh sinh ra động, tĩnh tức là thần, động tức là vô. Vì vậy nói rằng "xung hư gọi là động mà giác, lúc đó tức là thời cơ để biến hoá thành thuốc".

- Nói về Tiểu Chu Thiên đỉnh khí:

Trong chương nói về Chu Thiên đỉnh khí, "Kim tiên luận chứng" nhấn mạnh đỉnh khí là ở trong thân thể mình, tức là: "lấy thần và vô, hai yếu tố hun đúc với nhau thì tạo thành lư đỉnh". Con đường luyện đan chân chính là phải tự trong thân mình. Đó là "thần thì làm hoả còn vô thì là lư" (thần khí, tinh thần của con người là ngọn lửa,

còn cái vô sẽ là cái lò để hun đúc ngọn lửa đó). Quan điểm "cần khôn vi đỉnh khí" là một quan điểm rất tích cực.

- Nói về Tiểu Chu Thiên hoá hầu:

Về hoá hầu của Tiểu Chu Thiên công, sách "Kim tiên luận chứng" lấy "Phong hoá kinh" để tiến hành bàn luận. Ví dụ như đề ra: Hoặc hiển vu hoá nhi mật vu phong, hoặc hiển vu phong nhi mật vu hoá" (hoặc là thể hiện ra ở hoá mà giấu kín cái phong đi; hoặc là thể hiện ở phong mà giấu kín cái hoá đi). Toàn bộ chương nói rất đầy đủ về bí quyết "Phong hoá hoá tinh".

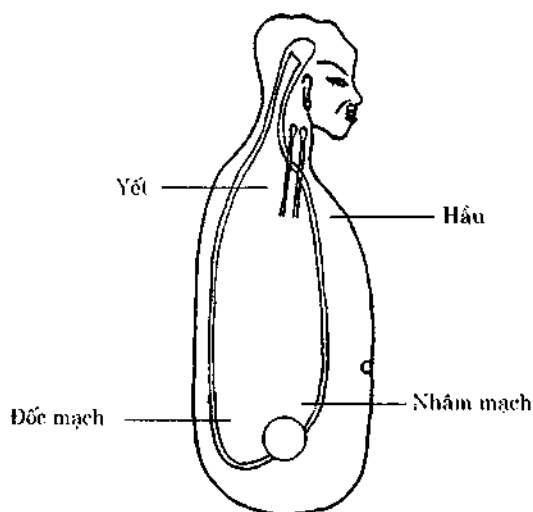
- Nói về Tiểu Chu Thiên nhiệm đốc :

Hai mạch nhiệm và đốc là hai con đường chính để luyện công vận thuộc của Tiểu Chu Thiên công. Nhưng, con đường cụ thể của hai mạch nhiệm, đốc này thì mỗi người nói một khác. Đa số là nói theo học thuyết kinh lạc của Đông y.

Theo quan điểm của "Tổ vấn - Cát không luận" thì mạch nhiệm là bắt đầu từ dưới trung cực, đi lên mao tế, vòng quanh bụng, lên quan nguyên, đến hầu, lên cổ, vòng quanh mặt, vào mắt. Mạch đốc bắt đầu từ dưới vùng xương chậu. Nữ thì qua các lỗ sinh dục, lên mật, lên thận. Nam thì qua dương vật, rồi cũng đi qua các lỗ sinh dục lên huyệt, lên miệng rồi ra hai mắt.

Như vậy tức là nhiệm mạch, đốc mạch đều cùng bắt nguồn ở hội âm, sau đó phân chia làm hai ngã, đi từ phía trước và phía sau của thân thể rồi đi lên. Nhiệm mạch đi qua mao tế - bụng - quan nguyên - yết hầu - má - mặt - dưới mắt, và cuối cùng dừng lại ở dưới mắt. Đốc mạch thì lại đi từ cột sống, đi lên trên phong phủ, vào não - lên đỉnh đầu - vòng quanh trán - xuống sống mũi.

Liễu Hoa Dương căn cứ vào sự thể nghiệm của sự luyện công của chính mình, cho rằng: "đốc mạch ở ngoài cột sống, nhiệm mạch dừng ở hai môi - đó đều là quan niệm sai lầm của y học trong thế tục". Ông ta đã tự mình vẽ ra một lược đồ về sự tuần hành của nhiệm, đốc mạch và chỉ rõ rằng: nếu đã là tiên gia nói về nhiệm đốc, tức là đã được chứng nghiệm ở trong chính bản thân mình, đã biết được sự huyền diệu của kim đan thần khí.



Hình 117-3
Sơ đồ vận hành của nhiệm đốc mạch

Có thể nói rằng, nội đan tu luyện trong sách "Kim tiên luận chứng" của Liễu Hoa Dương có rất nhiều ý kiến riêng, đặc biệt là trong vấn đề tu luyện Tiểu Chu Thiên công, tác giả đã kết hợp với kinh nghiệm của chính bản thân để đề ra một số quan điểm hay đáng được để tâm xem xét.

§ 9. "TÍNH MỆNH KHUÊ CHỈ" VÀ LÝ LUẬN CƠ BẢN

"Tính mệnh khuê chỉ" là một bộ đại thành trước tác về tu luyện nội đan của Đạo gia. Cuốn sách này nhấn mạnh "tính mệnh song tu", tông chỉ của nó là "tận tính liễu mệnh". Cuốn sách này phát huy lý luận về tính mệnh của "Chu dịch", làm cho lý luận về tu luyện nội đan càng thêm sâu sắc, trở thành một bộ sách rất có ý nghĩa trong việc tu luyện nội đan.

I. KHÁI QUÁT

"Tính mệnh khuê chỉ" là một tập đại thành về luyện đan của Đạo gia, là một tác phẩm tiêu biểu có trình độ cao trong lý luận về tu luyện nội đan. Cuốn sách này có nhiều lý luận tinh túy về tu luyện nội đan được lưu truyền rộng rãi, ảnh hưởng lớn.

Tác giả và niên đại của tác phẩm "Tính mệnh khuê chỉ" hiện chưa được biết rõ là ai, chỉ biết trong lời từ nói rằng: "Tính mệnh khuê chỉ" không biết người sáng tác, tương truyền là do Y chân nhân Cao Đệ viết. Có thể là đó là tác phẩm của Y chân nhân, nhưng Y chân nhân là ai thì cũng chưa khảo được. Sách được làm vào thời Minh Thanh, từ triều Thanh bắt đầu phát hành rộng rãi trong dân gian. Toàn sách lấy thứ tự bằng bốn chữ Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh trong "Chu dịch", chia làm bốn tập.

Tập thứ nhất là cơ sở lý luận của tu luyện nội đan, ba tập còn lại tập trung nói về phương pháp cụ thể để tu luyện nội đan. Toàn sách là sự phát huy tinh túy của tu luyện nội đan mà các phương pháp cụ thể của nó hoàn toàn không giống với những phương pháp của những người đi trước.

II. LÝ LUẬN NỘI DAN VÀ SỰ GỢI MỞ CỦA NÓ TRONG "TÍNH MỆNH KHUÊ CHỈ".

Tính mệnh song tu (tu luyện tính và mệnh song song với nhau) là phần sâu sắc nhất trong sách "Tính mệnh khuê chỉ". Phần phương pháp tu luyện theo quan điểm tính mệnh song tu cũng là phần rất độc đáo của sách.

1. "Tận tính liễu mệnh" song tu và sự gợi mở của nó.

Tên toàn bộ của "Tính mệnh khuê chỉ" là "Tính mệnh song tu vạn khôn khuê chỉ", từ đó có thể thấy được rằng cuốn sách đã rất coi trọng việc tu luyện tính và mệnh song song với nhau. Phần "Tính mệnh thuyết" trong sách có nói rằng: "Sự to lớn của học thuật không phải là ở tính mệnh". Sách cũng đã giải thích như sau:

"Tính là gì, là cái linh thiêng ban đầu. Mệnh là gì ? Đó là thiên và tính nhất vô ôn hoà với nhau. Từ đó nói rằng tại thiên là mệnh, tại nhân là tính. Tính mà vô mệnh thì không còn, mệnh mà vô tính cũng không có".

Trong đó, "Tính mệnh khuê chỉ" còn dẫn lý luận về tính mệnh trong "Chu dịch" để nhấn mạnh: "Tận tính nhi chí mệnh" (Cái cuối cùng của tính là mệnh).

Nói về quan hệ giữa tính và thần, khí và mệnh, thì:

"Tính là cái ban đầu của thần, bản chất của thần là ở tính; mệnh là cái ban đầu của khí, bản chất của khí là mệnh", và nhấn mạnh:

"Đạo Kim đan là lấy việc cùng tu luyện tính và mệnh làm tối thượng thừa pháp".

Đối với quan điểm: "tận tính vu mệnh" (cuối cùng của

tính là mệnh), "Tính mệnh khuê chỉ" cũng có những quan điểm độc lập của mình, trong tranh về "tận tính tiêu mệnh" lấy sự tuần hoàn của mặt trăng (sóc, vọng, hối) để chỉ sự biến hoá âm dương của con người và quan hệ của nó với tính và mệnh.

Thuyết "tận tính liễu mệnh" trong "Tính mệnh khuê chỉ" là sự phát huy tinh bích của lý luận về tính mệnh của "Chu dịch", trong đó, chỉ dẫn quan trọng nhất : mệnh là ở trời, tính là ở người; mệnh vô tính bất lập, tính vô mệnh bất tồn.

Mệnh của con người (nguyên tính, nguyên vô, nguyên thần) là tự ở trời sinh ra mà có, trong đó, ẩn giấu trong hiền có hạn, trong một đời người, từ nửa trước cuộc đời đến nửa sau cuộc đời cũng giống như từ mạnh đến yếu. Cũng giống như trẻ con và người già; trẻ con tuy hình thể bé nhỏ nhưng dương khí lại rất hưng thịnh, giống như một bó đuốc; người già hình thể tuy lớn nhưng dương khí đã gần cạn kiệt, giống như một tảng băng. Vì vậy nên nửa trước của cuộc đời phải giữ gìn được nguyên mệnh (nguyên tính, vô, thần). Khi càn khôn đã phá, tinh khí đã tiết lậu thì tâm tính cũng không còn toàn vẹn, vì vậy phải không ngừng hoàn tính bổ não, luyện tính hoá vô, luyện khí hoá thần.

Nửa sau cuộc đời mà tâm tính vẫn còn toàn vẹn thì có thể làm chủ được tính mệnh của mình. Nếu nguyên mệnh mà đã hao tổn nhiều thì khó mà phục hồi được. Vì vậy cần phải lấy cái vô hạn của tâm tính để bổ sung vào cái hữu hạn của nguyên mệnh. Tức là: thu tâm, chỉ niệm tức dục, luyện thần hoàn thư. Cố gắng tăng sức mạnh của ý chí để loại bỏ những suy nghĩ không đúng đắn mới có thể hạn chế được sự hao tổn nguyên mệnh, bảo vệ cái hữu hạn của

nguyên mệnh. Vì vậy mà nói rằng: "Giữ được tính toàn vẹn thì tính sẽ làm cho mệnh an toàn" Và đó chính là "tận tính rồi sau đó mới năng liễu mệnh".

2. "Pháp luân tự chuyển" - Chu Thiên công và gợi mở của nó.

Phần lớn các đan thư và đan gia đều lấy thăng đốc giảng nhiệm để làm Chu Thiên công, riêng có "Tính mệnh khuê chỉ" lại lấy phục bộ chuyển pháp luân làm Chu Thiên công.

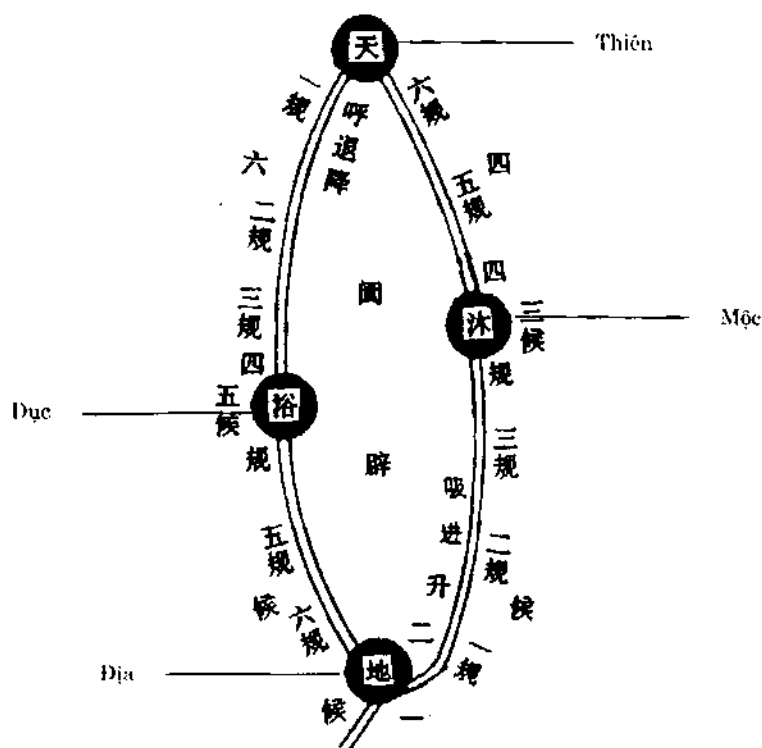
Pháp luân tức Chu Thiên, là thuật ngữ của nhà Phật được "Tính mệnh khuê chỉ" mượn dùng. Lý luận về pháp luân tự chuyển của "Tính mệnh khuê chỉ" bắt nguồn từ "Chu dịch", mượn "thiên hành kiện" của "Kinh dịch" để nói về tu luyện nội đan.

"Thiên hành kiện" của "Chu dịch" có nghĩa là "sinh sinh chi vi dịch" là "tính mệnh ở tại sự vận động", vận động sản sinh ra tính mệnh. "Chuyển pháp luân" chỉ phối Chu Thiên (Viên Chu). "Chuyển pháp luân" trong "Tính mệnh khuê chỉ" chính là một sự độc đáo của nội đan trong Chu Thiên.

Tâm pháp là ở chỗ coi bản thân mình là một tiểu vũ trụ, lấy thái cực làm hạt nhân, thái cực giống như hoàng đình của mình (thái dương), khí của ngũ tạng giống như mặt trăng và các vì sao (ngày, tháng) cứ luân chuyển không cùng. Phương pháp là:

"Dùng ý niệm dẫn khí xoay chuyển từ trong ra ngoài, từ nhỏ đến lớn, miệng thì niệm 12 chữ khẩu quyết: "bach hổ ẩn vu đông phương, thanh long tiềm vu tây phương", mỗi câu 1 lần, được 36 lần thì dừng. Lúc đó thu hồi khí từ

ngoài vào để chuyển bên trong, từ to đến nhỏ rồi lại niệm khẩu quyết: thanh long tiêm vu tây phương, bạch hổ ản vu đông phương, cũng niệm 36 lần, phục quy thái cực rồi dừng. Như vậy gọi là một Chu Thiên, lâu sẽ có hiệu nghiệm, khí sẽ tự luân chuyển, không ngừng, pháp luân tự chuyển.



Hình 117-4
Pháp luân tự chuyển đồ.

Chỉ dẫn.

Đây là công pháp dùng sự chuyển động ở trong bụng. Tỳ vị (trung thổ) là cội nguồn của khí huyết sinh hoá, vì vậy chuyển trung tâm của sự tu luyện vào bụng có ý nghĩa rất to lớn. Nếu đứng trên quan điểm về tính mệnh mà xem xét thì sau khi con người sinh ra, nguyên mệnh (nguyên tinh, nguyên vô, nguyên thần) không ngừng bị hao tổn do bị tiết lậu ra ngoài, vì vậy Đạo đan đốc sức tiến hành "thái được" (làm thuốc) "phong được" (giữ thuốc) để bảo vệ vững chắc nguyên mệnh, nhưng tinh khí do trời sinh ra ban đầu chỉ là có hạn, vì vậy một khi đã mất đi thì khó mà phục hồi lại được.

Tiên thiên khó phục, vì vậy phải tăng cường nguồn tinh lực hậu thiên. Dựa vào quan hệ tương hỗ giữa tiên thiên và hậu thiên thì con đường tu luyện này là hết sức cần thiết. Mặt khác, bụng là "tam âm" (gan, tụy, thận) ngoài tim, não, phổi ra, hầu hết các cơ quan quan trọng của cơ thể đều tập trung ở bụng. Vì vậy, Đạo đan phong "được" lại ở hạ đan điền không phải là không có lý do. Vì vậy, "Tính mệnh khuê chỉ" định vị Chu Thiên công ở vùng bụng là rất cần thiết.

Điều này cho thấy chúng ta phải tăng cường rèn luyện vùng bụng, chú ý giữ đan điền, ngoài việc dùng pháp chuyển luân công ra, còn phải tiến hành động công ở bụng bao gồm việc tập thu nhỏ, mở rộng, xoa bóp phần bụng để thúc đẩy việc lưu thông máu ở bụng, cải thiện công năng của các cơ quan vùng bụng, phải biến bụng làm nơi sản sinh và dự trữ tinh khí mà không phải là nơi tích trữ mỡ dư vô ích.

3. Chỉ dẫn về "nghịch thuận tam quan".

Trong Đạo đan, "nghịch thuận tam quan" bao gồm: "nghịch tam quan" chỉ đốt xương cùng - nơi khởi đầu của đốc mạch, giáp tích (xương sống) quan, và ngọc chẩm quan, còn gọi là hậu tam quan; "thuận tam quan" là nơi nhiệm mạch nhập vào gồm nhập não cung (thượng đan điền, nê hoàn); nhập tâm cung (trung đan điền, giáng cung), nhập kiên cung (hạ đan điền, vô hải), còn gọi là tiền tam quan. Khi đi qua "hậu tam quan" dễ bị trở lực, phải tập trung ý chí mạnh thì mới qua được. Khi nhập "tiền tam quan", tâm dễ bị phân tán phải thu ý chí dùng mọi ý nghĩ lại mới có thể vào được. Vì vậy, khi qua "hậu tam quan" phải đủ khí, nhập "tiền tam quan" phải niệm tĩnh.

Nghịch thuận tam quan trong "Tĩnh mệnh khuê chỉ" chủ yếu nhấn mạnh tiền tam quan, tức thượng quan (nê hoàn cung), trung quan (tâm cung), hạ quan (hạ đan điền). Trong đó đặc biệt thượng quan não cung và đặc biệt nhấn mạnh "luyện thần hoàn hư", "luyện hư hợp đạo". Vì vậy, "khuê chỉ" lấy vọng niệm và chỉ niệm của tâm tính (nê hoàn) có vi và vô làm tiêu chí của nghịch thuận. Ví dụ nói: "Thuận: tâm sinh ở tại tính, ý sinh tại tâm, ý chuyển thành tình, tình sinh vọng, vì vậy Linh Nhuận thiên sư nói: chỉ vì một ý nghĩ sai lầm sẽ xuất hiện vạn hình. Nghịch, kiểm vọng hồi tình, tình phản vi ý, nhiếp ý an tâm, tâm quy tính địa, vì vậy Bá Dương chân nhân viết kim lai, quy tính sơ thì sẽ được cái gọi là hoàn đan".

Theo lý luận: "Thuận tác phàm, nghịch tác tiên" của đạo đan. "khuê chỉ" nhấn mạnh: "túng dục vọng niệm" là thuận: "nhiếp ý niệm tâm" là nghịch, từ đó đề ra cách tu tâm tính. Tức là, đầu tiên tu thượng nhất quan, từ tâm

tính luyện thần hoàn hư, người luyện hư ở trình độ cao không nhất thiết phải bắt đầu từ luyện tinh hoá vô, luyện vô hoá thần" nữa, có thể "tu thượng nhất quan, kiêm hạ nhị quan - tuân pháp". Trên thực tế đó là phương pháp tu: tiến tính hậu mệnh.

"Nghịch thuận tam quan" của "Tính mệnh khuê chỉ" gợi ra cách tu dưỡng tinh thần, tu dưỡng đạo đức và ý nghĩa quan trọng của nó. Từ cổ đến nay, người phương Đông rất coi trọng việc tu dưỡng tinh thần và tu dưỡng đạo đức. Khổng Tử đã nhấn mạnh: "nhân giả thọ" (Người nhân nghĩa thì sống lâu),

Lão tử chủ trương "thiểu tư quả đức", tinh thần (tâm tính) là chúa tể của tính mệnh, chỉ cần tinh thần thoải mái, đầu óc khoáng đạt, đạo đức cao thượng thì con người ta sẽ trường thọ.

4. "An thần tổ khiếu" và chỉ dẫn của nó.

Tổ khiếu là một công pháp quan trọng hại trong tu luyện thủ khiếu của Đạo đan. Tổ khiếu tức huyền quan, tức huyền vô chi môn của Lão tử.

Huyền quan là quá trình tiến vào cảnh giới tối cao của tu luyện Đạo đan, thông qua đó để dần dần đắc đạo thành tiên. Đó đúng là một quan niệm huyền ảo. "Tính mệnh khuê chỉ" lấy Dịch lý đôi lập quan tổ khiếu để tiến hành phát vi:

"Dịch viết Chu lưu lục hư, nhiên Chu lưu ư lục hư chi ngoại, nhi phi bất túc, thối tàng vu nhất thân chi khuếu, nhi phi hữu dư, cố viết khuếu năng nạp Thái hư không trung".

(Kinh dịch viết Chu lưu lục hư, mà Chu lưu lại ở ngoài

lục hư, mà lại không phải là không đủ, lùi lại giấu ở trong khiêu (lỗ) ở trong thân thể mà không phải có dư. Vì vậy nói rằng một khiêu có thể thu nạp Thái hư không trung).

"Tính mệnh khuê chỉ" dẫn lời của Tử Dương Trương chân nhân kim đan tự viết: "Khiêu đó là khiêu phi phạm, cần khôn cộng hợp thành gọi là huyết thần khí, nội có khảm ly tinh, tự tông vô xuất nhập, tam giới độc xưng tôn".

Dù thấy huyền quan quả là phi phạm khiêu. Như vậy là không phải ở một chỗ cụ thể nào trong thân thể, nhưng lại không rời khỏi thân thể, phải đợi người ta tu từ đến một trình độ nhất định nào đó thì mới thông ứng".

Cảnh giới đó chính là "luyện thần hoàn hư" của Đạo gia. Cụ thể là đưa thân thể mình quy về chân phác của Thái hư, đồng nhất với "thiên địa hợp nhất với thái hư" thành tiên).

Cái gọi là "sự hư không của tâm là thông qua sự hư không của thân, sự hư không của thân là thông qua sự hư không của trời đất, sự hư không của trời đất là thông qua sự hư không của thái hư" tương đương với nhân nhân, thánh nhân của Nho giáo; Bồ tát, thành Phật của Phật giáo.

Huyền quan khai khiêu tức là thần cảnh thông ứng sát-na, cũng giống như đốn ngộ huệ khai của Phật giáo nhập thiên kiến tính của Thiên tông. Vì vậy "Tính mệnh khuê chỉ" đặc biệt nhấn mạnh điều thông huyền quan là phải giữ khiêu. Giữ khiêu bao gồm: "hư kỳ tâm, không kỳ niệm" kiên trì thủ khiêu mới có thể thông huyền quan, đạt được sự thông ứng với thần cảnh. Mục đích cuối cùng của sự tu trì là "người và đạo trời hợp nhất".

Chỉ dẫn:

"Huyền quan thủ khiếu" của "Tĩnh mệnh khuê chỉ" chỉ cho người ta thấy rằng bất kể làm việc gì cũng phải bỏ công phu nhiều thì mới đạt được cảnh giới cao nhất. Tu trì Đạo gia nhấn mạnh: thiếu khiếu bao nhất thì mới có thể thông "huyền quan". Nếu mượn ý này để nói việc ngoài đời thì là nguyên nhân để ra mọi sự thành công là ở sự kiên trì, kiên trì với mục đích của công việc. Lão tử nói: "vô vi nhi vô bất vi", khí công dưỡng sinh quý ở chỗ kiên trì.

Ngoài ra, huyền quan, huyền tức thâm sâu, ảo. Luyện khí công hoặc làm bất kể việc gì đều phải có sự nghiên cứu sâu sắc. Sự sâu sắc sẽ làm người ta đạt được đỉnh cao.

5. "Anh nhi - chân nhân tiên tử": Quá trình và chỉ dẫn trong "Tĩnh mệnh khuê chỉ".

Tiêu chí thành công viên mãn của Đạo đan là hợp đức cùng trời đất, hợp thể cùng thái hư. Đó cũng chính là tiêu chuẩn thành tiên của tu luyện theo phái tiên gia. Trong quá trình Đan gia thành tiên, sự hiện hình của "anh nhi" trong hạ đan điển là một cơ sở quan trọng. Tiêu chí của sự hiện hình của anh nhi trải qua "luyện tinh hoá vô" "luyện vô hoá thần", thai thánh sẽ kết (thai thánh còn gọi là kim đan). Đó cũng chính là trải qua quá trình "thập nguyệt hoài thai" (10 tháng mang thai: sinh được, thái được, luyện được, điều được, tồn được, phong được) thì thai thánh mới được nuôi dưỡng và hoàn thành).

Thế nhưng: mang thai 10 tháng, nuôi dưỡng anh nhi sơ sinh phải ngàn ngày (theo "Tĩnh mệnh khuê chỉ"). Tức là từ "anh nhi" đến "chân nhân tiên tử" (thành tiên, thăng thiên) còn phải trải qua quá trình tu luyện lâu dài.

Quá trình đó là quan trọng nhất trong suốt thời gian tu dưỡng thành tiên. "Tính mệnh khuê chỉ" gọi là luyện hình, trên thực tế đó là luyện thần.

Luyện được cái đó, Đạo gia cho là đã ở mức cao nhất, tức hình thể hoá thành tiên, thần vô thoát ra trên đỉnh rồi thăng lên, vĩnh viễn tồn tại cùng trời đất. Cái gọi là "hình quay về gọi là khí, khí quay về gọi là thần, thần quay về gọi là hư, nghịch thì thành tiên" - cũng giống như Trương Tử Dương đã nói: thiên nhân nhất khí vốn là đồng, là có hình hài ngưng đọng, không thông, luyện đến mức hình thần mình hợp làm một". Cũng là "tu đến đến tam thiên thì công đã vẹn". Anh nhi thăng đi lên thượng đan điền; có thể đạt được mức "quan sát được mình thì tâm sẽ hư không mà thông qua thân thành hư không sẽ thông với hư không của thiên địa, sự hư không của thiên địa sẽ thông với sự hư không của thái hư... lúc đó thì dương thần sẽ ra vào mà không có trở ngại..., thì luyện thần mà biết được có thể xuất thần".

Có nghĩa là tiến đến giai đoạn "đưa mình hoàn nguyên, phục quy thái cực".

Thế là "tam thiên công đã hoàn thành và bạch hạc sẽ đến đón, bát bạch hành viên sẽ có đan thư tuyên triệu". Lúc đó, chính là lúc đã trở thành tiên, đăng vãn giá hạc thăng lên thái cực.

Chỉ dẫn:

Quá trình tu luyện "anh nhi - chân nhân thiên tử" trong "Tính mệnh khuê chỉ" chỉ cho người ta thấy rằng, tuy việc thành tiên thăng thiên là một tầng thứ tu trì của tôn giáo, có thể lên trời được hay không, đó là tín ngưỡng của tôn giáo. Nhưng còn quá trình tu trì lâu dài trải qua

nhiều giai đoạn của Đạo gia đã đạt được thành công thì đúng là điều đáng xem xét.

"Cần khôn giao phối", để thu ngoại được; mảo dậu chu thiên, để thu nội được. Ngoại giao phối thì trước xuống sau lên, một thăng một giáng, nội giao phối thì trái xoay phải chuyển, một bổng một trầm. Hai loại giao phối đó luân chuyển tuần hoàn, kỳ diệu như máy toàn cơ, lục hào khó mà thấy được. Người đời thường chỉ thấy được sự giao phối của cần khôn mà không thấy được sự vẫn xoay của mảo dậu. Như vậy chẳng khác nào có xe mà không có bánh, có thuyền mà không có lái vậy".

Phương pháp Chu thiên của mảo dậu là: Cần khôn (nhậm đốc chu thiên, sau khi đã giao hoà tốt đẹp với nhau, để giữ lấy kim đan vừa được sinh ra trong sự giao hoà đó, phải tiến hành ngay mảo dậu Chu thiên. Cụ thể là phải vận chuyển từ trái qua phải, từ khôn (rốn, lên đến cần (đỉnh đầu), làm liên tục 24 lần, rồi lại vận chuyển từ phải qua trái, liên tục 36 lần, cuối cùng nhắm mắt thủ nhất.

"Trước tiên phải dùng pháp khí bịt chặt cửa thái - huyệt, sau đó lấy hành khí hạ chiếu đến khôn (rốn), rồi từ từ thượng chiếu đến cần (đỉnh đầu), qua đường bên trái, dừng lại chốc lát, rồi từ bên phải hạ chiếu đến khôn (rốn) như vậy là hết một vòng. Cứ như vậy làm liên tục 36 lần, gọi là nhập dương hoả. Sau 36 lần ấy, mở cửa thái huyệt để thoát hoả. Sau đó làm ngược lại, từ bên phải hành khí lên cần (đỉnh đầu), vòng qua bên trái, xuống đến khôn (rốn). Cứ như vậy làm 24 lần, gọi là thoát dương phù".

Đó là lý luận về việc tiếp thu ngoại được và nội được, thông qua cần khôn Chu thiên và mảo dậu Chu thiên trong sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ", nó có quan hệ gần gũi

với luận thuyết pháp chuyển, thể hiện rõ sự coi trọng đối với nhâm, phúc của sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ". Nhâm mạch là biển của âm mạch, ba vùng thượng, trung, hạ của đan điền là biển của tam âm, là nơi ngưng kết của kim đan, là nơi nuôi dưỡng thánh thai, luận thuyết này có một ý nghĩa huyền diệu sâu xa. "Tĩnh mệnh khuê chỉ" coi trọng nhâm mạch là vì lẽ ấy.

III. NỘI ĐAN LUYỆN TÌNH CỦA "TĨNH MỆNH KHUÊ CHỈ".

1. Nội, ngoại được luận của "Tĩnh mệnh khuê chỉ".

"Được" là một "nguyên liệu" tu luyện quan trọng của Đạo đan. Cũng là một nội hàm quan trọng trong tu luyện Đạo đan. Cụ thể có hai cảnh giới tu luyện không cùng tầng thứ như sau:

"Nội được vô hình vô chất mà thực có, ngoại được có thể dụng mà lại không có thực. Ngoại được có thể trị bệnh, có thể làm người ta sống lâu là điều lâu nay từng thấy; nội được có thể siêu việt, có thể ngoại hữu nhập vô".

Có nghĩa là tu luyện đến tầng nội được thì sẽ có tác dụng trị bệnh nhiều năm; mà đạt được hình thể siêu việt tức là đã thành tiên; lên trời thì phải tu luyện ngoại được có thể đạt đến mục đích xuất thế gian mà nội được chỉ có thể tu nhập thế gian. Cũng chính là:

"Ngoại được, ngoại âm dương di đến; nội được, nội khảm li phúc tấn".

Cụ thể mà nói, nội được, ngoại được đều chỉ tinh, khí, thần. Nguyên tắc tu luyện là: luyện tinh là luyện nguyên tinh, rút trong khảm ra nguyên dương, nguyên tinh sẽ giao cảm và tự nó sẽ giữ, không bị tiết lộ ra ngoài. Luyện khí là luyện nguyên khí, bổ trợ nguyên dương cho ·ly,

nguyên khí được giữ lại thì khí khi hô hấp ra sẽ tự giữ để khỏi vị tổn hao. Luyện thần là luyện nguyên thần, khám lý hợp nhất thể để phục hồi căn nguyên, nguyên thần ngưng đọng thì thần tự thái định, nội ngoại cùng tu thì sẽ thành tiên".

Thu ngoại được lấy căn khôn giao cấu, nhiệm đốc Chu thiên, thái nội được thì lấy sự chuyển động trong người pháp chuyển Chu nội.

Sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ" đã nói đến cả hai vấn đề : căn khôn Chu thiên lấy ngoại được và noãn tây Chu thiên để làm nội được.

Ngoài ra, sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ" cùng với việc nhấn mạnh sự tương hỗ lẫn nhau giữa âm dương thủy hoả, còn vận dụng quan điểm trọng dương của ngoại đan và việc tu luyện nội đan, từ đó nêu ra thuyết cửu đỉnh luyện tâm. Cõi tâm (quê ly) là dương hoả của mặt trời, nêu rõ tác dụng của căn dương ly hoả trong tu luyện nội đan.

"Mặt trời là đan được của bầu trời; tối đen và nước lỏng thì nó không còn là đan được nữa. Trái tim là đan được của thân người, bị vật dục làm tối tăm đi thì nó không còn là đan được nữa. Cho nên trong phép luyện đan, là tu luyện để trừ bỏ đám mây vật dục đó, đem lại sự trong sáng bản thể của con tim.

Sách "Tĩnh mệnh khuê chỉ" còn viết: "Dĩ nhân luân nhật dụng chi hoả chi nhật luyện chi khí chất chi tính nhật trừ. Khí chất chi tính nhật trừ tắc thiên mệnh chi tính tự hiện hĩ, có nghĩa là con người ta nếu biết tăng cường tu luyện ly hoả thì có thể tiêu trừ được mọi đám mây u ám và tính dương của mặt trời sẽ dần dần hiện ra.

"Khi dùng khí đó, thì làm thế nào để biết được cái chân của tiên thiên đã hiện ra. Khi tĩnh hư đến cực độ, trong đầu không vấn vương một chút lo nghĩ nào, không nghĩ đến mà thấy được, đó chính là cảnh giới của cái chân tiên thiên vậy. Nếu gặp lúc hỗn độn vừa phân ra, ấy là lúc chân tĩnh và chân khí vừa xuất hiện, cái đó gọi là khí tiên thiên. Người tu luyện phải chớp lấy thời cơ đó mà ra tay, phải nắm chắc thời cơ hái thuốc, phải biết được phương pháp phối hợp, và chân cơ tu luyện, có vậy mới được gọi là chân tiên đạo.

(Thiên tiên chính lý. Tiên thiên, hậu thiên nhị khí trực luận đệ nhất).

2. Coi trọng lư nội thủy hoả âm dương.

"Tĩnh mệnh khuê chi" rất nhấn mạnh nhân thân đỉnh lư, trong đó coi trọng tác dụng tương hỗ của thủy hoả âm dương bên trong lư. Ví dụ, cho rằng: "Vị trí của càn là đỉnh, vị trí của khôn là ở lư". Trong đỉnh có âm của thủy ngân, tức là hoả long tính càn; trong lư có dương của ngọc nhụy, tức là thủy hổ mệnh đế. Hổ tại hạ làm cơ sở để phát hoả, long cư thượng sẽ nổi sóng gió, nếu lư nội dương thăng âm giáng vô sai, thì thiên hỗn địa phách sẽ lưu luyến trong đỉnh, tức là càn khôn (long hổ) là căn cứ của dương thăng âm giáng trong lư nội, là nguồn gốc của thủy hoả chưng phát. Vì vậy nói:

"Hoả từ dưới rồn phát ra, thủy hướng đỉnh trung phù. Ngoài ra, lấy càn khôn ví với kim ô (trời) và thổ ngọc (trăng) từ đó hình dung ra sự tương giao của đỉnh lư trong con người, thủy hoả hoà nhập giống như "Thanh long và bạch hổ tương cấu, ngọc thổ và kim ô tương bào".

"Nhật là dương, trong dương có âm, âm vô dương thì

không thể thành ánh sáng. Nguyệt là âm, trong âm có dương, âm vô dương thì không thể sáng. Vì vậy nói rằng hùng kim chính là âm nội hàm dương, trong trắng có thể quẻ thuộc phương bắc chính là khảm nam vì vậy nói khảm phối thìn cung đó là nam" (Nhật ô nguyệt thổ thuyết).

"Tính mệnh khuê chỉ" còn lấy quan hệ âm dương giữa hai quẻ khảm và ly làm cơ sở để tiến hành một bước nói đến quan hệ âm dương thủy hỏa trong đỉnh lư của nội đan.

"Khảm ly giao nhau thì sinh, phân hoá thì tử, đó là lẽ tất nhiên. Ly là dương ở phía nam, ngoại dương là nội âm. Khảm là âm ở phía bắc, ngoại âm là dương... lấy khảm ly giao nhau tức là thiên địa giao nhau, tức là rồng hổ giao nhau mà hợp lại, hợp lại thành một thể thì tứ tượng sẽ sản sinh đại được. Đan pháp cũng lấy sự giao cấu của âm dương mà làm thuốc".

3. Hoả hầu luận trong "Tính mệnh khuê chỉ".

Hoả hầu luận là then chốt của luyện đan, sự nắm bắt hoả hầu của đan gia cũng rất ảo diệu, đa số là bất truyền. Vì vậy "Tính mệnh khuê chỉ" đã có rất nhiều điều tinh diệu về hoả hầu luận, không những nói đến tính quan trọng của hoả, quan hệ của hoả và phong, sự nắm bắt văn vũ hoả hầu, còn đề cập đến chân hoả, chân tức và chân thân với những quan hệ của nó với nhau. Ví dụ nói:

"Được phi hoả bất sản, được thực thì hoả sẽ hoá. Hoả phi được bất sinh, hoá đáo tất được thành".

Về yếu lĩnh điều tiết văn vũ hoả, "Tính mệnh khuê chỉ" đã điểm ra sự then chốt của nó là ở chỗ tiết chế hàn ôn.

Ở phương diện chân hoả, chân tức và chân thân, chỉ rõ chân hoả tức là tâm thần (ý niệm) của chính mình, như vậy

có nghĩa là hoả hầu dựa vào tâm thần của chính mình, chân hoả chính là thần của chính ta, nhất niệm bất rời một lý tắc nào là chân không, đó là chân hoả để dưỡng thai. Hầu, tức là hô hấp của chính mình. Thần chính là hoả hầu.

"Tính mệnh khuê chỉ" đã đặc biệt làm nổi bật sự then chốt của việc điều tiết hoả hầu là ở việc thuận theo tự nhiên. Đó là "thiên cơ diệu dụng, tự nhiên như nhiên", từ đó mà "hoả hầu" thuận theo thiên nhiên. Một là, thuận theo thiên nhiên tức là thuận theo âm dương của trời đất dựa vào tiêu chí "tiến dương hoả" và "thoái âm phù". Một nữa là ứng với sự tự nhiên của thân thể con người ta. Đại phạm là hái thuốc, ban được, điều được, phong được đều phải thuận theo tự nhiên, gọi là kế cơ âm hợp.

Tóm lại, "Tính mệnh khuê chỉ" rõ ràng là một kiệt tác về tu luyện nội đan của Đạo gia. Bất luận là về lý luận phân tích hay là phương diện tu luyện nội đan đều có những điều xuất sắc. Nó là một tài liệu có giá trị để nghiên cứu về lý luận của Đạo gia và về tu luyện Đạo đan.

§10. "THIÊN TIÊN CHÍNH LÝ" VÀ TU LUYỆN NỘI ĐAN

"Thiên tiên chính lý" là một bộ điển tịch về tu luyện nội đan có nhiều ý nghĩa độc đáo. Toàn bộ tinh túy của bộ sách là ở chỗ những lý luận nổi bật về "tiên thiên chi chân".

Cuốn sách nhấn mạnh "tiên thiên chi chân" mục đích là ở việc tu luyện đột xuất. Tổng chỉ là để phản hoàn tiên thiên, bản nguyên, đó là toàn bộ hàm ý của chữ "chân" trong "Thiên tiên chính lý".

"Thiên tiên chính lý" cũng là một bộ tư liệu quý về tu luyện nội đan.

I. KHÁI THUẬT

"Thiên tiên chính lý" là một tác phẩm tiêu biểu của Ngũ Xung Hư nhà Minh thuộc vào "Ngũ liễu tiên tông" và là một phần chủ yếu đã hợp thành nó.

"Ngũ liễu tiên tông" là một trước tác của Ngũ Xung Hư thời nhà Minh. "Ngũ liễu tiên tông", "Tiên Phật hợp tông" cùng với các tác phẩm "Tuệ mệnh kinh" và "Kim tiên luận chứng" của Liễu Hoa Dương thời nhà Thanh đã hợp thành một bộ sách viết về tu luyện của Đạo gia, là một bộ sách nghiên cứu về Đạo gia và khí công của Đạo giáo Trung Quốc rất nổi tiếng. Học thuật của hai người Ngũ và Liễu đều xuất phát từ phái Bắc tông môn, nhưng Ngũ Xung Hư thiên về tu luyện của Đạo gia, Liễu Hoa Dương lại hướng tới khuynh hướng tu trì của Phật gia. Sách của hai người đều có đặc điểm riêng nhưng đều trở thành tông chỉ tu luyện Đạo đan của Đạo gia.

II. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA "THIÊN TIÊN CHÍNH LÝ".

Sách "Thiên tiên chính lý" có 9 chương, nội dung là truyền bá đạo đan, có nhiều điểm độc đáo; tinh hoa của nó gồm:

1. Nhấn mạnh ý nghĩa của việc tu luyện "Thiên tiên chính lý".

Toàn bộ cuốn sách "Thiên tiên chính lý" được quán xuyên bởi một chữ "chân", bao gồm chân vô, chân thời, chân pháp (chân cơ) chân ý, chân được, chân đan...

Chân, tức là nguyên bản, tức là Tiên thiên chân bản,

tông chỉ tu luyện của Đạo đan là ở chỗ "phản phác quy chân", như Lão Tử viết: "Phục quy vu phác". Trang Tử viết: "cần thủ nhi vật thất, thị vị phản kỳ chân" (Thu Thủy).

Tiên thiên chi chân, bao gồm tinh, vô, thần sẵn có từ đầu, "Thiên tiên chính lý" đã khái quát thành cái vô đầu tiên và chỉ ra tu tiên thiên cảnh giới là ở chỗ nắm được chân tính, chân vô và chân thời.

Cái gọi là chân tính tức là chỉ bản nguyên, chân vô chính là cái nguyên vô, nguyên tinh, nguyên thần ban đầu do trời sinh ra. Chân thời là thời cơ lúc sản sinh ra thuốc, là lúc "tĩnh hư chí cực, không có một ý niệm nào". Lúc đó là chân cơ để luyện đan. Cái gọi là chân cơ không phải là lúc chân tĩnh vô động, lúc vô tri giác không phải là chân tĩnh mà là: "từ chỗ vô tri giác mà hoảng hốt có chút tri giác thì là chân động, chưa đến lúc vô tri giác mà đã vọng tưởng rồi sinh ra vọng giác thì đó không phải là chân động, nếu động mà không chân (không có thật) thì không thể có được chân vệt". Đúng như sách đã viết:

"Bất tri chân động chân tĩnh chi thời, diệc bất khả đặc chân vô" (không biết được lúc động thật, tĩnh thật, thì cũng không thể có được chân vô). Về chân được, thực ra là chân vô, "Thiên tiên chính lý" viết: "Người xưa nói rằng kim đan nội được từ ngoài đến, khi tổ vô từ lúc sinh ra thân thể mặc dù ẩn tàng ở đan điền nhưng lại phát ra bên ngoài, sau đó lại phục phản về bên trong, vì vậy nói là sinh ra bên trong nhưng lại là từ bên ngoài đến. Vậy nên nói là ngoại được luyện thành hoàn đan, cũng lại nói rằng đó là nội được hay đại được".

Như vậy là chân được ẩn tàng trong tiên thiên nguyên vô ở đan điền, do thường tiết lậu ra bên ngoài nên

thái chân được chính là thu lấy cái chân vô đã bị tán phát ra ngoài ấy vào trong đan điền, vì vậy tuy gọi là ngoại được nhưng thực ra là sinh ra từ bên trong.

Sách "Thiên tiên chính lý" nhấn mạnh rằng muốn tiên thiên chân nguyên phản hồi tất phải lấy "vô niệm" và "hư vô" để luyện đan thì nguyên khí đã phát tán ra ngoài mới có thể trở về đỉnh nội - đó chính là chân được.

Đó cũng chính là toàn bộ ý nghĩa của chữ "chân" trong "Thiên tiên chính lý".

Giờ tý quả phục, một dương sinh ra (tức là từ giờ tỵ đến giờ tị) lúc ấy nên nhập dương hoá; giờ ngọ quẻ cấn, một âm lớn lên (tức là từ giờ ngọ đến giờ hợi) lúc ấy nên thoái âm phù. Sự quay vòng trong phép hoá hầu khi luyện đan cũng gần giống như sự quay vòng trong độ số của trời vậy. Việc nắm được thời gian tẩm gọi vào các giờ mao dậu, được Ngũ chân nhân vô cùng coi trọng. Ông nói: "Thuần dương lão tổ từng nói: sắp xếp thời gian tiến thoái khi luyện huyền căn phải hiểu rõ bí quyết mao dậu. Về tầm quan trọng của việc tẩm gọi trong các giờ mao dậu, chi phái họ Ngũ có những kiến giải thật độc đáo. Sách Ngũ thủ hư chú viết:

"Nếu chỉ biết dương tiến hoá, âm thoái phù mà không biết phép tẩm gọi trong các giờ mao dậu thì cũng không thành đan được. Tẩm gọi là một công pháp cần thiết nhất và cũng huyền diệu nhất để thành tiên thành phật. Vì vậy đức thế tôn có nói nhiều đến việc xuống hồ tẩm gọi, tẩm gọi là công pháp quan trọng trong luyện đan, và tiến hoá thoái âm chẳng qua chỉ là một việc làm điều hoà trợ giúp cho việc tẩm gọi mà thôi. Điều hoà tiến thoái mà không biết tẩm gọi thì cũng là vô ích, tẩm gọi mà không biết

thuật tiến thoái thì cũng chẳng có công hiệu gì".

Lời nói trên đã chỉ rõ tầm quan trọng trong việc hoả hầu ở các giờ mao dậu. Từ đó nêu ra "Đán mộ dân thân tri hoả hầu" coi trọng việc hoả hầu tẩm gội vào các giờ "chính đán mộ" và "hoạt đán mộ". Gọi là "hoạt" vì khí dương của trời sinh ra từ giờ tỵ; khí dương của người sinh ra lại quyết định ở thân tâm. Vì vậy sách Tử Dương cũng nói: "Hoả hầu bất dụng thời đông chí bất tại tỵ, cập kỳ mộc dục thời mao dậu thời hư tỵ". Có nghĩa là, hoả hầu vào các giờ tỵ Ngọ còn phải dựa vào sự sinh ra và mất đi của khí dương trong bản thân mình, việc tẩm gội trong các giờ mao dậu cũng vậy thôi, không nên cứng nhắc, tức là không nên quá câu nệ ở thiên thời.

2. Điểm tinh túy của nội đan hoả hầu.

Chương "Hoả hầu kinh" trong sách "Thiên tiên chính lý" có rất nhiều điều đặc sắc khi nói đến nội đan hoả hầu.

Thứ nhất, cho rằng: "Hoả hầu là ở trong chân tức" Ngũ Xung Hư viết rằng:

"Chân tức - tức là sự hô hấp của chân nhân không phải là bằng mũi và miệng". Cái gọi là sự hô hấp của chân nhân khác với sự hô hấp của kẻ phàm chính là ở chỗ chân nhân hít vào ở "vô huyết" (hạ đan điền).

Thứ hai, phải "luôn luôn điều hoà để chân vô ngưng hết". Có nghĩa là một khắc cũng không được phép mất tập trung tư tưởng, nếu không sẽ mất đi chân hầu. Vì vậy nói rằng:

"Hoả hầu vốn chỉ là hô hấp, khí vào khí ra cũng chính là nó, sự kỳ diệu của chân hoả là do chính con người. nếu cố ý làm cho nó gấp gáp lên thì lửa sẽ bùng lên, nếu cố ý

hoãn lại thì lửa sẽ lạnh đi, sợ nhất là lúc để ý nghĩ bị phân tán. Bất thắng, bất tán thì đại đan sẽ không kết được".

Thứ ba, "tý ngọ mao dậu định chân cơ, diên đảo âm dương tam bách tức". Tức là phải nắm vững sự tiến thoái âm dương của tý ngọ mao dậu, cái gọi là diên đảo âm dương là chỉ lúc lục dương tiến dương hoá, lúc lục âm thoái âm phù, trong 300 hơi thở thì tiến một nửa, thoái một nửa, chính là "tam bách tức". Tý ngọ hoá hâu chính là hai giờ hoạt hâu chứ không phải là giờ tý lúc nửa đêm và giờ ngọ lúc ban ngày.

Thứ tư, "sát kỳ hoả nhi vô quá bất cập, minh kỳ hoả chi lão nân ôn vi", tức là để cảnh giác người luyện đan. Lúc luyện đan phải biết "dừng ở chỗ đủ", bởi vì "đan đã thành thực thì không cần hoả hâu, cứ tiếp tục hoả hâu thì sẽ làm đan bị tổn thương".

Thứ năm, "thánh thai ký ngưng dưỡng dĩ văn hoả, an thần định tức nhiệm kỳ tự nhiên", chỉ rõ rằng ảo ý chân chính của việc luyện đan hoả hâu là ở tự nhiên, trong đó sự tuỳ thuộc vào tự nhiên chính là then chốt để ôn dưỡng văn hoả. Vì vậy Ngũ Xung Hư viết: "Không cần làm hoả hâu, trong lư tự sẽ ấm áp".

Về sự non già của đan được, khi khí dương ở đan điền chưa kịp sinh ra, chưa bước vào giai đoạn thành thuốc mà đã vội đứng dậy thu được, như vậy gọi là hái non. Còn già, tức là để quá giai đoạn thuốc vừa chín tới, khi ấy khí tích đã lâu, dần dần hư tán đi rồi, tất cả đều do sự lười biếng của tâm mình. "Khí đã tan thì lực sẽ yếu đi, phối hợp thiếu nhịp nhàng, sẽ không thành đan được". Hơn nữa còn nhấn mạnh: "Nếu hoả hâu bị gián đoạn, tuy thuốc sắp thành nhưng cũng bị tiêu tan, nếu để quá lửa, thì thuốc đã chín

ről cũng bị tiêu tan". Luyện thuốc phải biết cách hoá hâu, mới thu được thuốc tốt.

Sách "Thiên tiên chính lý" cũng nói: "Các bậc tiên thánh đời sau khi tu luyện, luôn giữ được sự cân bằng của thần khí, sự thích hợp của lửa thuốc. Thở ra hoặc hít vào phải dựa vào sự động tĩnh của chân khí, lấy sự động tĩnh của chân khí làm gốc rễ cho chân tức, lửa và thuốc không được thiên lệch bên nào. Làm được như vậy mới đạt tới sự kỳ diệu của tiểu Chu thiên, mới thành thuốc trường sinh bất lão".

Có nghĩa là, muốn luyện được thuốc hay thì mấu chốt lại ở chỗ thai thần (tâm thần của chính bản thân mình). Thai thần điều hoà thì mới có chân tức (chân hoá), thì mới luyện được chân được (chân khí). Vì vậy mới nói rằng: "Nhiều người học đạo mà không biết được thế nào là chân được, tu luyện thế nào là đúng cách, họ không nắm được thời điểm diệu kỳ khi đạt đến sự tĩnh lặng cực độ, thời điểm ấy thân tâm đều cực tĩnh, nó là điểm khởi đầu cho một sự biến đổi vậy, "chung nhi cửu niên diên bích luyện thành hoàn hư chi quả giả, siêu xuất tận thiên địa vận chi thiên tiên dã" có nghĩa là, muốn có chân được phải dựa vào chân hoá, mà chân hoá được quyết định bởi chân thần. Việc tu luyện chân thần, chính là tiền đề quan trọng để luyện thành chân được. Mà chân thần tức là nguyên thần, luyện mình tức là luyện nguyên thần vậy.

Sách "Thiên tiên chính lý" viết: "bản tính tức là chân tính lúc mình tĩnh lặng, là chân lý trong lúc động đó cũng là tên gọi khác đi của nguyên thần vậy". Vì vậy "Người xưa nói rằng, muốn luyện hoàn đan trước tiên hãy luyện tĩnh, muốn luyện thuốc hay trước tiên hãy tu tâm" điều đó

đã nói rõ tầm quan trọng của việc tu tâm luyện kỹ trong việc luyện chân được vậy.

Tóm lại, sách "Thiên tiên chính lý" là một tác phẩm có giá trị về việc tu luyện nội đan của Đạo gia, những luận thuyết ở đây có nhiều nét rất độc đáo.

Trong đó, các phần chân khí, hoả hầu và luyện được luận bàn khá sâu sắc. Vì vậy "Thiên tiên chính lý" là một tư liệu quan trọng đối với những ai muốn hiểu biết về pháp thuật nội đan của Đạo gia.

III. BÍ QUYẾT LUYỆN ĐƯỢC CỦA "THIÊN TIÊN CHÍNH LÝ".

Trên cơ sở nhấn mạnh việc luyện tiên thiên tinh, khí, thần, "Thiên tiên chính lý" nhấn mạnh: "luyện tam hợp nhất".

"Tiên đạo lấy tam nguyên: tinh, vô, thần làm chính được, lấy ba luyện vào hợp thành một gọi là luyện được, cái lý đó vô cùng tinh vi, cái phương pháp đó rất bí mật" (Luyện được trực luận - đệ thất).

Tông chỉ chủ yếu để luyện thuốc của Đan gia là ở chỗ lái tinh khí thần bị tán phát ra ngoài, nội luyện thành tiên thiên nguyên tinh nguyên khí nguyên thần. Hoàn đan quy nhất tức là quá trình "luyện tam hợp nhất". Trong thời gian đó dứt khoát phải lấy "điện giác linh tâm" và "xung hoà" làm chính. Cái gọi là: "Lấy giác linh làm cái chính để luyện thuốc, lấy chung hoà làm thứ dùng để luyện thuốc" chính là như vậy. "Giác linh" được lấy ở giờ tý. Người luyện đan phải chú ý đến độ già, non của thuốc. Nếu lấy non thì khí ít, thuốc không linh, đan không kết. Nếu lấy già thì khí phân tán, và thuốc cũng bất linh, đan bất kết.

"Thiên tiên chính lý" còn nói rằng: điều then chốt để

luyện được đại được chính ở tại thai thần (tâm thần của mình). Thai thần mà điều hoà thì sẽ có chân tức (Chân hoả), có thể luyện được chân được (chân vô). Muốn đạt được chân được phải dựa vào chân hoả, chân hoả được lấy ở chân thần, vì vậy tu luyện chân thần chính là tiền đề quan trọng để luyện được chân được. Chân thần tức nguyên thần, luyện chân thần chính là luyện nguyên thần.

Vì vậy: "Muốn luyện được đan trước tiên phải luyện tính, muốn luyện đại được trước hết phải tu tâm".

Để nói rằng tu tâm luyện mình chính là bước quan trọng để luyện chân được.

§11. "TIÊN PHẬT HỢP TÔNG"

"Tiên Phật hợp tông" là một bộ sách về tu luyện Đạo đan.

Lý luận cơ bản của cuốn sách này nổi bật ở chỗ "thủy nguyên thanh trọc" và "chân đan ảo đan", "hoả tức cảnh tượng". Sự phát huy của nó đối với lý luận của Đạo đan đạt đến cảnh giới "nhập một tam phân" rất được nhân dân hoan nghênh.

I. KHÁI THUẬT.

"Tiên Phật hợp tông" là một trước tác của Ngũ Xung Hư về tu luyện đạo đan. Cuốn sách có 9 chương nên còn có tên gọi là "Ngũ chân nhân đan đạo cứu thiên", tức là: Tối sơ hoàn hư đệ nhất, chân ý đệ nhị, thủy nguyên thanh trọc chân đan ảo đan đệ tam, hoả tức hầu chỉ hoả cảnh thái đại được vô cơ đệ tứ, thất nhật thái đại được thiên cơ đệ ngũ,

đại được quá quan phục thực thiên cơ đệ lục, thủ trung đệ thất, xuất thần cảnh xuất thần thụ thần pháp đệ bát và mật hậu hoàn thư đệ cửu. Tất cả những điều đó đều rất tinh bí.

II. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA "TIỀN PHẬT HỢP TÔNG"

1. Lý luận đặc sắc về "thủy nguyên thanh trọc" và "chân đan, ảo đan".

Lấy sự trong đục của nguồn nước để nói về sự chân ảo của việc kết đan là một trong những kiến giải độc đáo của Ngũ Xung Hư. Ông nói: "Nguồn nước đã có sự trong đục khác nhau thì đan luyện thành cũng không thể không có sự khác biệt giữa chân và ảo". cái gọi là nguồn nước trong đục ấy chính là sự chỉ tĩnh hoặc nhiễm tạp của ý niệm. "Thanh" chỉ sự trong sạch khi mới sinh ra, tức là "vô niệm vô hư, bất thức bất tri, lúc hư cực tĩnh độc... dương tinh sinh ra từ thanh nguyên, thì thái phong luyện chỉ kiêm hợp với thiên cơ huyền diệu sẽ dần thành chân đan".

"Trọc" tức là hậu thiên trọc nguyên - sự vẩn đục về sau "phàm là có suy nghĩ, có tri thức, đã từng nghe thấy, nhìn thấy thì đều là trọc. Dương tinh sinh ra từ trọc nguyên, thì thái phong luyện chỉ tông hợp thiên cơ huyền diệu cuối cùng sẽ thành ảo đan".

Vì vậy, "Tiền Phật hợp tông" cực kỳ nhấn mạnh việc "luyện thuốc trước tiên phải học cách luyện tâm".

2. Nói về "hoả súc cảnh tượng".

Phần này nói về hoả súc cảnh tượng, phát hiện ra những điều mà người đi trước chưa phát hiện ra, rất có giá trị. Ngũ chân nhân đã đưa ra tiêu chuẩn của hoả hầu túc, miêu tả cảnh tượng hoả túc.

Thứ nhất, "huyền diệu cơ chi chu thiên yếu mãn tam bách hầu chi hạn số phương vi hoả tức chi hầu".

Tức là luyện tinh hoá vô, luyện vô hoá thần, quá trình chuyển vận Tiểu Chu Thiên này yêu cầu phải đủ 300 tuần. Nhấn mạnh lúc vận Chu thiên phải: "tâm không tán loạn, ý không chìm đắm hôn mê". Người giỏi dùng hoả thì phải biết cách thái phong lúc thuỷ nguyên thanh, chân, biết dùng đúng lúc.

Thứ hai, Ngũ chân nhân cho rằng tức chi hầu là do "hữu quy súc bất cử chi cảnh", tức là luyện đan đến mức "mã âm tàng tướng", lúc đó hoả tức đan thành.

Thứ ba, Ngũ chân nhân nhấn mạnh "dương quang tam hiệu" là tiêu chuẩn quan trọng của hoả tức. Trong đó: dương quang hiện lần thứ nhất là ở giữa hai mây (ấn đường), lúc đó ánh sáng như tia lửa điện, sáng như ban ngày. Dương quang hiện lần thứ hai là lúc chân dương tĩnh thính... giữa yên tĩnh bỗng nhìn thấy ánh sáng giữa hai mây. Lúc đó "dương quan dĩ bế", "đám căn tuyệt vô cử động". Điều này cho thấy dương vô đã đầy đủ. Dương quang hiện lần thứ ba là lúc giữa yên tĩnh bỗng loé sáng giữa hai mây. Đó là dấu hiệu đại được đã hình thành xong.

Dương quang hiện lần thứ hai tức là lửa đã đủ, bắt đầu phải dùng hoả, đến lần thứ ba tức là đã hết. Vì vậy lần thứ hai, lần thứ ba đều gọi là "chỉ hoả chi cảnh, chỉ hoả chi hầu".

Ngũ chân nhân còn nhấn mạnh rằng không thể xuất hiện dương quang lần thứ tư. Nếu dương quang hiện lần thứ tư tức là lửa đã bị quá, dễ dẫn đến nguy hiểm, đại được sẽ tùy theo ngọn lửa mà thể hiện ra ngoài hoả thành tinh hữu hình ở lúc hậu thiên (tiên thiên vô hình, hậu thiên hữu hình).

3. Nói về "sản được cảnh tượng" và "sấm quan quả thuốc".

Phần này nói về sự sản sinh đại được và "quá quan phục thực".

Về cảnh tượng sản sinh đại được, sách "Tiên Phật hợp tông" chỉ ra "lục căn thân động" và phong trừ "Lục căn lậu tiết".

Lục căn thân động.

Lục căn chỉ nhãn căn (mắt), tỵ căn (mũi), nhĩ căn (tai) thiệt căn (lưỡi), thân căn, ý căn. Cái gọi là "lục căn thân động" là chỉ cảnh tượng ngũ quan lúc đại được sắp sinh ra.

"Khi đại được sinh ra, lục căn tự chấn động, đan điền như bó lửa, hai thận như sôi, mắt thấy ánh sáng vàng, sau tai như có gió, trong tai như có tiếng chim hót, thân rung động, đều thấy được cảnh tượng đó".

(Thất nhật thái đại được thiên cơ đệ ngũ).

Phương pháp phòng "lục căn tiết lậu".

Khi đại được sinh ra, để phòng thuốc lọt ra ngoài phải có sáu cách phòng bị:

"Dưới thì dùng gỗ bịt chặt cốc đạo, để thân căn bắt lậu.

Trên thì dùng nút gỗ nút chặt hai lỗ, để tỵ căn bắt lậu.

Nhắm hai mắt không nhìn ra ngoài, để nhãn căn bắt lậu.

Bịt hai tai lại, không nghe để nhĩ căn bắt lậu.

Ngậm miệng, lưỡi dè xuống để thiệt căn bắt lậu. Không suy nghĩ gì cả để làm ý căn bắt lậu.

Về sấm quan quá liễu:

Sấm tam quan: chỉ quá trình vận chuyển hà xa: thuốc vận đến vĩ lư quan, giáp tích quan và ngọc chẩm quan cần phải có biện pháp nhất định. Khi qua các cửa mà bị trở ngại thì cần phải tập trung cao độ ý chí thì mới có thể qua được.

Điều quan trọng là trong lúc ngừng mọi ý niệm một cách cao độ thì phải nắm chặt lấy cơ hội lúc tự qua cửa sau đó dẫn dắt nó, như vậy gọi là "động mà hậu dẫn".

Quá nhị kiều.

Quá nhị kiều chỉ quá trình hà xa ban vận lên thượng, xuống thuốc kiều, gọi là thượng hạ thuốc kiều. Ngũ chân nhân nói rằng "Vĩ lư cốc đạo lúc thực lúc hư nên gọi là thuốc kiều... ấn đường tử khiếu lúc thực lúc hư nên cũng gọi là thuốc kiều. Trong Chu thiên công, khi làm được thuốc rồi rất dễ theo con đường thượng, hạ thuốc kiều này mà tiết lậu ra ngoài, vì vậy phải nghiêm ngặt đề phòng tinh khí mất đi, thượng thuốc kiều được (tinh khí) tiết ra ngoài qua hai đường dưới lỗ mũi, hạ thuốc kiều lậu ra ngoài qua cốc đạo tử khí".

Để đề phòng thượng thuốc kiều lậu tinh ra ngoài, "Tiên Phật hợp tông" chỉ rõ: "Muốn tinh khí không bị lậu ra ngoài qua lỗ mũi chỉ có một cách là không suy nghĩ, tập trung tinh thần, để đợi nó tự động, sau đó tùy theo cái động của nó mà nhẹ nhàng dẫn qua ấn đường, giáng hạ thập nhị trọng lầu".

Trên thực tế, điều này có nghĩa là Chu thiên vận được phải thuận ứng với thiên cơ tự nhiên.

Việc đề phòng tiết lậu tinh khí qua hạ thuốc kiều

tương đối khó, vì vậy "Tiên Phật hợp tông" chỉ ra rằng phải nội ngoại kiên cố, bên ngoài dùng gỗ để chặn: Ngồi trên ghế gỗ, không cho thuốc thoát ra ngoài. Bên trong phải để cho thuốc tự chuyển động, khi vừa cảm thấy thuốc hạ xuống vì lư thì nhẹ nhàng bịt cốc đạo lại. Đó là cách nội ngoại hợp lực để làm thành sự kiên cố, không cho thuốc lọt ra ngoài.

III. TÌNH TUÝ LUYỆN THẦN CỦA "TIÊN PHẬT HỢP TÔNG"

Thứ nhất, đối với chân ý (nguyên thần) phát huy động tĩnh phản quan nội chiếu trong các giai đoạn nội đan. Ngũ chân nhân chỉ rõ: "Thời gian đầu luyện tinh, chân ý thái luyện thuộc động, phong mộc thuộc tĩnh; sau ba năm, chân ý xuất thu thuộc động, quy cung hoàn hư thuộc tĩnh, lúc đó động tĩnh sẽ phát huy tác dụng xen kẽ nhau". Tức là chân ý ở tại giai đoạn luyện tinh hoá vô, động tĩnh tương kiêm, đến giai đoạn luyện khí hoá thần, luyện thần hoá hư thì tĩnh mà không động.

Như thế nào là chân ý ? "Tiên Phật hợp tông" viết: "Phản quang nội chiếu chính là sự diện dụng của chân ý, nguyên thần chân ý vốn là một, chân ý tức hư vô trung chi chính quyết, tức là biết được những ý rất nhỏ trong hư vô".

"Chân ý đệ nhị", chân ý (nguyên thần) phản quang nội chiếu như thế nào. "Tiên Phật hợp tông" viết: "Phản quang nội chiếu là đưa cái chân ý bên ngoài vào quan chiếu cái bên trong, lúc luyện tinh, chân ý quan chiếu vào trăm ngày luyện tinh, lúc luyện vô, chân ý quan chiếu vào 10 tháng luyện vô, lúc luyện thần, chân ý quan chiếu vào 3 năm luyện thần, đó chính là đại chỉ về phản quang nội chiếu".

Thứ hai, nói về "thủ trung"

"Tiên Phật hợp tông" cho rằng thủ trung là vòng tuần hoàn chủ yếu để luyện vô hoá thân. Thế nào là "thủ trung". Ngũ chân nhân chỉ rõ: "Trung không phải là ở giữa, trung là nói về hư không. Trung thủ không phải là giữ lại, mà là giữ ở lúc đạt đến cái vô.

Cái gọi là nhị diện, tức là chỉ khí hải ở hạ đan diện và hoàng đình ở trung đan diện. Ví dụ nói: "Vô huyết thuộc hạ diện, hoàng đình thuộc trung diện". Sở dĩ nội đan phải thủ nhị diện là do: lúc đầu, hoá đi theo đại Chu thiên, nguyên thần tuy ở trung diện nhưng lại liên hợp với hạ diện, nhị vô cho là diện dụng tất nguyên thần sẽ tịch chiếu và trung, hạ nhị diện, hoà với nhau thành đại cảnh hư không, làm nhị vô trợ thân kết thai, vì vậy nhị diện đều là lạc xứ, nếu chỉ thủ nhất diện thì thần sẽ mất đi sự toàn vẹn.

Làm thế nào để thủ nhị diện ? Sách viết rằng: "Không suy nghĩ, bất động, giữ cho đến lúc thực mạch lưỡng tuyệt rơi vào giấc ngủ toàn vô... giữ cho đến lúc nhị vô đều vô niệm vô sinh diệt... cứ giữ đến 6, 7 tháng thì sẽ đạt được toàn vô, giữ được 8, 9 tháng thì tịch chiếu đã lâu, bách mạch đều trụ, đến 10 tháng thì hầu tức thuần dương, thần quy đại định.

Thứ ba, nói về "xuất thần cảnh, xuất thần thu thần phát".

"Tiên Phật hợp tông" chỉ ra rằng luyện đan đến khi "xuất thần cảnh" xuất hiện thì biểu hiện là thần đã thuần toàn, thai đã mãn đầy thì không thể lưu lại lâu được nữa, phải tiến hành "thiên đan" (chuyển đan diện). Thế nào là "xuất thần cảnh" ? Nó chính là đang lúc tôn dưỡng công thuần đột nhiên nhìn thấy lục xuất phân phân, tức là

cảnh xuất thần đó. Biện pháp thu thần là: lúc đó, lấy thái hư làm cảnh siêu thoát, thu vào rồi thượng đan điền sẽ là nơi cất giữ. Phải biết rằng, thời gian xuất, thu đều rất ngắn mà thời gian cất giữ thì lại dài, xuất phải nhanh chứ không được lâu, phải gần chứ không được xa.

Vì sao phải thu thần vào thượng đan điền. Vì thượng đan điền là lão cung, vì vậy nguyên thần phải cất giữ ở đó. Thượng đan điền là nơi dương thần quy phục, khi đó dương thần chưa đủ mạnh, phải nuôi dưỡng. Sau khi đã nuôi xong thì phải chuyển lên thượng đan điền để nuôi dưỡng thêm ba năm nữa.

Điều đó chứng minh rằng giai đoạn cuối cùng của công phu luyện đan là ở việc thu dưỡng nguyên thần.

Thứ tư, nói về việc "hoàn hư"

Thời kỳ cuối của luyện đan thuộc "hoàn hư". Lúc đã vào giai đoạn cuối cùng, then chốt của giai đoạn này là ở chỗ trì hăng.

Như trên đã nói, "Tiên Phật hợp tông" tuy là một cuốn sách có tên là Đạo, Thích hợp tông quan điểm, nhưng trên thực tế chỉ nói về Đạo giáo, lấy quan điểm của Đạo gia làm hạt nhân. Sách không chỉ sâu sắc mà còn có những suy nghĩ độc đáo. Trên tất cả các mặt như "thủy nguyên đích thanh trọc", "hoả tức cảnh tượng", "sản được cảnh tượng", "sấm quan quá thước" và các phương diện về luyện thần đều rất có tính gợi mở. Vì vậy, cuốn sách này rất được hoan nghênh trong dân gian.

ĐẠO CHÚ

*Đ*ạo chú là phương pháp tu luyện độc đáo của Đạo giáo. Đạo chú tuy có mang màu sắc mê tín và thần học trong đó, nhưng bùa chú Đạo gia trên phương diện khí công nhiếp sinh có tác dụng thần bí, có chỗ đáng phải chú ý. Trong đó có những chỗ tương thông với "Hoàng đế nội kinh" (thiên "chúc do"), càng có thể mượn để hướng dẫn về tâm lý.

§1. KHÁI THUẬT

Đạo chú là công pháp thần bí độc đáo của Đạo giáo, bao gồm Đạo bùa, Đạo chú và Đạo lục. Đạo phù có họa phù, đạo chú có mật chú, đạo lục có mật văn được coi là thần thư, có thể thông thiên thần, thấu địa tử, trấn yên trừ tà, vì vậy người tu đạo gia phải học phù, lục.

Tương truyền, vị đạo sư đời đầu tiên khai sáng Đạo giáo là Trương Đạo Lăng, là một vị đạo sĩ phù chú cao tay. Sách viết rằng: Trương Thiên sư Đạo lăng đầu tiên hành đạo Thiên sư, thường lấy chú Huy thư phù để trị bệnh, người có bệnh uống nước chú sẽ khỏi.

Ảnh hưởng của phù chú trong Đạo giáo ở thời kỳ đầu mới hình thành và thời kỳ phát triển đã có một tác dụng nhất định. Ví dụ, trong "Tam Quốc chí - Trương Lỗ truyện" viết: đạo Thái bình, thầy chống gậy chín khúc, làm chú chúc, lấy nước đốt bùa cho uống để trị bệnh.

Phái chú lục là một phái chủ yếu của Đạo giáo, thuộc vào chính tông, kinh điển chủ yếu có "Thái bình kinh" tu trì chủ yếu là chi phù diễn pháp, lấy tế nhân độ quỷ làm mục đích.

Nội dung của phù, chú, lục của Đạo giáo vô cùng phong phú, có rất nhiều sách như: chú kinh, thần chú kinh, tiêu diệt kinh, châu phù, thần phù và mật lục. Ví dụ như: "Tam động thần phù ký", "Thái thượng động uyên thần chú kinh", "Thái thượng linh quân bảo ngũ phù tự", "Thái Thượng chính nhất giải ngũ âm chú chú mật lục", "Thái thượng tam động thần chú", "Thái thượng thăng huyền".

Ví như bài Kim quang thần chú:

*Thiên địa huyền tông, Vạn khí chi căn
Quảng tu vạn kiếp, chứng ngô thần thông
Tam giới nội ngoại, Duy ngô độc tôn
Thế hữu kim quang, Phục ấn ngô thân
Thị chi bất kiến, Thính chi bất văn
Bao la thiên địa, hữu dương quần sinh
Thụ trì vạn thiên, Thân hữu quang minh
Tam giới thị vệ, Ngũ đế tứ nghê
Vạn thần triều lễ, Dịch sử lời đình
Quỷ yêu diệt sảng, Tinh quái vong hình*

Nội hữu tích lịch, Lôi thần ẩn danh..

Động tuế giao triệt, ngũ khí đằng đằng

Kim quang tốc hiện, Phúc hộ chân nhân.

(Chính thống đạo tạng, Thái thượng tam
động thần chú - Kim quang thần chú).

Cầu chú là một loại phù chú chủ yếu của Đạo giáo, Trong đó có một phần nói rõ lý do cầu chú, có thể dùng chú để chữa bệnh. Trương Lăng - vị tổ sư của Đạo giáo đã từng kết hợp giữa Đạo chú và "chúc do" để chữa bệnh cho dân chúng. Nhờ đó mở rộng ảnh hưởng để rồi sau này phát triển thành "Đạo Thái bình, sách "Hán thiên sư thế gia" có ghi rằng: Thiên sư Trương Đạo Lăng, dạy dân tin theo đạo Hoàng Lão, thường dùng phù chú để chữa bệnh. Cho bệnh nhân uống phù thủy và niệm chú, bệnh sẽ mau lành.

Về cái gọi là "chúc do" sách "Hoàng đế nội kinh tố vấn có chép rằng: "Ta từng nghe về phương pháp chữa bệnh của người xưa, "chúc do" có thể khiến người bệnh di tinh biến khí được ("Di tinh biến khí luận thiên"). Do là nguyên do. Chúc do là một phương pháp chữa bệnh bằng tâm lý trong đông y thời xưa. Sau khi dự đoán được nguyên nhân gây bệnh của bệnh nhân, tiến hành dẫn dụ bằng tâm lý, làm như vậy có thể khiến người bệnh thay đổi được tính khí trong người, có tác dụng thư can lý khí, điều hoà khí huyết trong cơ thể, nhờ đó mà đạt được mục đích củng cố tinh chí thần. loại trừ bệnh tật.

Đạo ngũ đầu mã, khi chữa bệnh, trước hết họ bắt người bệnh phải tập trung suy nghĩ về những lầm lỗi của mình, sau đó đọc lời cầu chú, trên thực tế, đó là một phương thức chữa bệnh bằng tâm lý vậy.

Cũng vì cầu chú được sinh ra trên cơ sở sùng bái thiên nhiên, cho nên những lời cầu chú đều có sự liên quan đến trăng sao, sông núi, sấm sét, mặt trời... Các bài chú như Ngũ tinh thần chú, Cửu tinh đô chú, Thái dương chân quân thần chú, Thái âm chân quân thần chú... được ghi chép trong sách "nguyên thủy thái tôn thuyết nhất diệu đại tiêu tai thần chú kinh" đều là những lời gửi gắm vào thiên tôn thần chú.

Bài "Thái dương chân quân thần chú" :

*"Đông vọng phủ tạng cung, Khế thủ triều uất nghi
Thái dương động minh cảnh, Liêu liêu hà sở tư
Lệnh ngã bái kim sắc, Hậu thiên vọng anh tư
Hoàng hoa tương ngọc nữ, Lâm hiển giáng thủ thời."*

Bài "Thái âm chân quân thần chú" :

*"Ngưỡng vọng cố bát biểu, Duy đan dựng âm tình
Kỳ trung hữu thái hoàng, Phu nhân giá lục hiền
Diệu hoa quang nhị cực, Hồn minh chiếu chi thanh
Ham cần cầu chí đạo, Ngũ sắc há lai nghênh?"*

("Chính thống đạo tạng, Động thiên bộ, Nguyên thủy thiên tôn thuyết thập nhất diệu đại tiêu không thần chú kinh".

Những bài chú trên thường dùng để cầu mưa, tránh sét, trừ họa, cầu phúc...

Thứ hai, cũng vì Đạo chú chịu ảnh hưởng khá nặng nề của tư tưởng thần học thời xưa, cho nên nội dung phần nhiều là thần chú. Khái niệm thần, bao gồm các loại thần

thời xưa như Thiên tôn, Thiên đế... Họ cầu chú với ý nguyện muốn dựa vào uy lực của thần linh để trừ khử tà ma, cầu tài cầu phúc.

Ví như bài "Tập thần chú" có dựa vào sắc lệnh của thượng đế để triệu tập chư thần, thần lửa ở phương Nam, thần nước ở phương bắc thần sấm sét ở phương đông, thần gió ở đông Nam ... tất cả đều dồn về trừ mà tiêu quỷ, cứu giúp dân lành...

Lại như bài "Thái thượng động nguyên thần chú kinh":

"Thượng phương chư thiên đế, Xuất nhập đại la môn.

Âm dục diêm phù thú, Kiếp vận sử trường tồn

Vạn tà cảm bất kỳ, Tung độc sát nhân dân.

Sang tịch tử bệnh khổ, Oán cảm triệt thượng thiên

Thái thượng giáng đại bình, Trích hỏa thu bách ôn

Tam ngũ đoạn tà kinh, Thất tinh tái quỷ môn

Yểm phọc phó thiên ngục, Vạn dân phương bảo toàn.

(Bọn tà ma hãm hại dân lành, làm cho họ đau khổ và ốm đau và chết chóc, tiếng oan hồn vang tận trời xanh. thái thượng lão quân điều binh khiển tướng, ngăn đường bịt lối tà mà, ném lửa giết ông thần, bắt bọn chúng đem về giam ở ngục nhà trời. Nhờ đó dân được bình an).

Những bài chú trên đã phản ánh ước vọng bình an của dân chúng, họ gửi gắm mọi khao khát mọi sự tốt lành, niềm mơ ước đó ở các thiên thần. Đồng thời qua đó cũng thể hiện ước nguyện bình an của đạo Thái Bình.

"Tiêu diệt hộ mệnh diệu kinh", "Tam quang chú linh

tư phú diên thọ diệu kinh", "Nguyên thủy Thiên tôn thuyết thập, nhất diệu đại tiêu diệt thần chú kinh", "Đại thương hộ quốc kỳ vũ tiêu ma kinh"...

Điều đó nói lên vị trí quan trọng của Đạo chú trong Đạo giáo.

Tuy Đạo chú có mang màu sắc mê tín và thần học, nhưng cũng có những nội hàm đặc biệt trong đó. Phù lục phái là 1 trong 5 phái lớn của Đạo giáo, thuộc tông phái chính. Vì vậy nghiên cứu phù chú của Đạo gia là một nội dung chủ yếu trong nghiên cứu đạo giáo.

Ngoài ra, bùa chú Đạo gia ở phương diện nhiếp sinh khí công có nhiều tác dụng thần bí, rất đáng cho chúng ta xem xét.

82. ĐẠO CHÚ, ĐẠO PHÙ VÀ ĐẠO QUYẾT.

1. Đạo chú.

Đạo chú chủ yếu bao gồm kỳ chú, khư tà chú.

Đạo chú có những đặc điểm dưới đây:

Thứ nhất, nó sản sinh ra do sự sùng bái thiên nhiên của thời cổ đại, vì vậy đạo chú chủ yếu là kỳ chú. Đặc điểm của kỳ chú là mượn uy lực của thiên nhiên vì vậy kỳ chú mang đậm màu sắc sùng bái thiên nhiên.

Kỳ chú là loại chú chủ yếu trong Đạo giáo, trong đó có một bộ phận có thành phần chúc do, được dùng để trị bệnh. Ví dụ như Tổ sư của phái Trương Lăng trong Đạo giáo đã kết hợp đạo chú với "chúc do" để trị bệnh cho dân, từ đó mà mở rộng ảnh hưởng, phát triển thành "Thái bình đạo".

"Chúc do" là "di tích biến khí" do- chính là nguyên do, chúc do là liệu pháp tâm lý trị bệnh của Đông y. Sau khi biết được lý do bị bệnh, tiến hành dẫn dắt tâm lý để người bệnh thư giãn, điều hoà khí huyết từ đó đạt được mục đích sinh tinh ích thần.

Đạo Ngũ dẫu mẽ trị bệnh bằng cách để người bệnh tập trung suy nghĩ, sau đó thêm kỳ chú - trên thực tế đó là liệu.

Lão Tử là con người như trong thiên "Lão Tử Hàn phi liệt truyện" sách "Sử ký" đã viết: "Lão Tử người làng Khúc nhân, xã Lệ, huyện Sở khổ, ông họ Lý Tín Nhĩ, tự là Đàm - dưới thời nhà Chu làm quan giữ kho sách. Ông chuyên tu về đạo đức, luôn có ý muốn ẩn tích mai danh. ít lâu sau, thấy nhà Chu ngày một suy vi, ông liền bỏ đi. Đến cổng thành, viên quan coi cổng thành nói với ông: ngài định đi ở ẩn sao? Sao không viết sách cho mình? Thế là Lão Tử bèn viết sách bàn về đạo đức, sách dày khoảng hơn 5000 chữ. Viết rồi bỏ đi, người đời sau không biết ông đã đi về đâu. Cũng có sách nói: "Lão lai tử người nước Sở, viết 15 thiên sách bàn về cái sở dụng của Đạo gia, ông là người cùng thời với Khổng Tử. Lão Tử hưởng thọ hơn 160 tuổi, có lẽ vì biết tu đạo mà sống lâu vậy.

Điều đó chứng tỏ rằng, nhân vật Thái thượng lão quân trong Đạo chú đã được thần thánh hoá cao độ. Điều đó cũng thể hiện sự tin cậy tuyệt đối của Đạo gia đối với các vị thần tiên. Chính vì vậy, trong các bài đạo chú luôn có lời cầu nguyện sự trợ giúp, che chở của các vị thần tiên. Ví như bài: "Thái thượng động nguyên thần chú kính" có viết:

*"Đạo pháp thật là linh diệu,
Muôn oan tà ma đều bị diệt trừ*

*Yêu quái tà ma vốn bản thủ,
Bản tính của đạo vốn trong lành
Đạo pháp cứu muôn dân, Thái thượng đại từ bi.
Tà quỷ đều chạy trốn, khí độc tự lẩn mình...*

(Chính thống đạo tạng" quyển số 4).

Kỳ chú được thành lập trên cơ sở sự sùng bái thiên nhiên vì vậy đại đa số có liên quan đến sao, trời, núi sông, trời đất. Vì vậy có Thái dương chân quân thần chú, Thái âm chân quân thần chú...

Kỳ chú chủ yếu dùng vào việc cầu mưa, tránh sấm sét, tiêu diệt, cầu phúc...

Đạo chú do chịu ảnh hưởng của tư tưởng thần học thời cổ đại cho nên thành phần của nó rất lớn. Thần bao gồm các loại Nguyên thủy Thiên tôn,

Thiên đế chư hầu, mục đích là để dựa vào uy lực của các thần để trừ yêu ma, quỷ quái.

Từ đó có thể thấy rằng, chú ngữ (lời chú) phản ánh khát vọng bình an của nhân dân, sự uỷ thác của dân vào các thiên thần mong muốn điều tốt lành đồng thời cũng phản ánh tâm nguyện cầu an của đạo Thái Bình.

Do chịu ảnh hưởng của tư tưởng thần tiên nên đại bộ phận các lời chú của Đạo chú đều cầu sự bảo trợ của thần tiên và mượn sự giúp đỡ của thần tiên để cùng thành tiên bay lên trời.

Về phương diện nhân thần, đạo gia thờ phụng đáng Vô thượng chí tôn là Thái thượng lão quân - hay còn gọi là Hỗn nguyên hoàng đế Thái thượng lão quân. Thái thượng lão quân là hình tượng Lão Tử được Đạo gia thần hoá.

Nhưng, trên thực tế, Lão Tử là người có thật. Trong "Sử ký - Lão Tử Hàn Phi liệt truyện" có ghi Lão Tử là người ở Lý khúc Nhân, hương Lịch, huyện khổ Sở. Ông họ Lý, tên Nhĩ, tên tự là Đam... Lão Tử tu đạo đức, ở triều Chu làm quan Tàng thất chi sử. Sau khi ở Chu một thời gian, thấy chu suy bèn bỏ đi. Đến cửa quan, quan giữ ải vui mừng giữ lại. Lão Tử ở lại viết Đạo Đức kinh rồi đi. Không biết là cuối cùng ở đâu.

2. Đạo phù

Phù và Chú đều là hai nội dung chủ yếu của phái Đạo gia phù lục. Phù bổ trợ cho Chú, Phù là họa phù (vẽ bùa) người trì Chú niệm chú họa bùa để cử hành lễ. Bùa của Đạo gia bao gồm ty trai, giáng ma, tiêu diệt, trừ hại...

3- Thủ quyết (thủ ấn)

Thư quyết tức thủ ấn, là khi đạo gia hành pháp trì chú thì tay đưa ra để hết ấn, phương pháp là ngối xếp bằng mắt nhắm, sau đó giơ hai tay lên trời, mười ngón tay giao nhau kết thành các loại thư ấn, miệng tụng niệm bùa chú, đó gọi là đạo gia thủ quyết phù chú.

8.3. CHỈ DẪN CỦA ĐẠO CHÚ

Thứ nhất, theo ghi chép của sử liệu, Đạo giáo giới dùng phù chú, phù thủy để trừ bệnh cho người.

Người sáng lập đạo giáo là Trương Lăng đã học đạo ở núi Cao Minh, làm đạo thư, lấy phù chú trị bệnh nên đã chữa được nhiều bệnh nhân. Đây chính là phương pháp trị liệu bằng tâm lý của các đạo gia, là hoàn toàn có thật.

Việc dùng phù chú, chúc do trị bệnh đã có ý nghĩa

quan trọng trong việc nghiên cứu biện pháp chữa bệnh bằng chỉ dẫn tâm lý của y học Trung Quốc cổ đại. Nó có ảnh hưởng nhất định đến thành công của y học cổ truyền Trung Quốc.

Thứ hai, việc các Đạo gia dùng phù thủy, phù chú chữa bệnh có hiệu quả đã chỉ ra rằng thân thể người ta có khả năng tự chữa bệnh bằng khí công.

Thứ ba, Đạo chú bao gồm các loại kỳ chú, chúc từ đã thể hiện hiệu ứng tâm lý rất mạnh mẽ của nó. Nó có ảnh hưởng nhất định đến việc Đạo đan tu tính (tâm tính). Trong hệ thống đạo chú, kỳ chú bao hàm thành phần "Tẩy tâm tịnh niệm", thể hiện sự thành tâm của người tu luyện.

Kỳ chú Đạo gia đã có ảnh hưởng đối với việc tu tính hoàn hủ thành tiên của Đạo đan, thúc đẩy sự phát triển toàn diện của việc song tu tính mệnh của nội đan Đạo gia.



QUYỂN MƯỜI

PHẬT GIA

P

hật giáo là một trong những tôn giáo chính của Trung Quốc, cùng với Nho, Đạo tạo thành ba tôn giáo lớn của Trung Quốc. Phật giáo đã có ảnh hưởng sâu sắc đến tôn giáo và tư tưởng Trung Quốc.

Quan điểm "Từ bi" của Phật giáo có ảnh hưởng nhất định đối với luân lý của Trung Quốc, quan điểm "Tâm thức" của Phật giáo có vai trò thúc đẩy sự phát triển của Lý học, Tâm học Tống Minh. Kinh Phật cũng có ảnh hưởng sâu sắc đến những sách cổ về Kinh học của Trung Quốc, làm cho tôn giáo trở thành văn hoá Phật giáo có ảnh hưởng rất lớn.

Nếu nói ảnh hưởng của Phật giáo đối với Trung Quốc là một hiện tượng văn hoá sẽ chính xác hơn là quan hệ tôn giáo, ảnh hưởng to lớn của Phật giáo đối với văn hoá truyền thống Trung Quốc chỉ đứng sau Nho gia và Đạo gia.

QUAN HỆ QUAN TRỌNG GIỮA "CHU DỊCH" VÀ VĂN HOÁ PHẬT GIÁO

*P*hật giáo vốn bắt nguồn từ Ấn Độ, tại sao có thể thịnh thành ở Trung Quốc ?

Đó là do Phật giáo đã thông qua "Dịch", "Nho" hoà vào văn hoá Trung Quốc.

Trước hết, với tính "Thiện", "Hiếu" lấy từ "Dịch", "Nho", Phật giáo - một tôn giáo ngoại lai đã tạo cho mình một vị trí vững chắc ở Trung Quốc và "Nho", "Đạo" cũng tìm được những gì cần thiết trong Phật giáo. Do vậy, ba giáo phái "Nho", "Đạo", "Phật" cùng bổ sung cho nhau, giúp đỡ nhau trở thành một nội dung quan trọng có ảnh hưởng đến văn hoá Trung Quốc.

Quan điểm xuất thế của Phật giáo tuy rất mâu thuẫn với quan điểm nhập thế tích cực trong "Chu Dịch" nhưng chúng không phải là không liên quan đến nhau, nếu không có "Dịch" và "Nho", Phật giáo sẽ không thể Trung Quốc hoá và tồn tại được ở Trung Quốc.

Mặt khác, quan niệm "không" của Phật học rất gần

với quan niệm "hư vô" của Lão Tử, Trang Tử, đây cũng là một điều kiện để Phật giáo xác định vị trí ở Trung Quốc.

51. KHÁI QUÁT

I. PHẬT GIÁO VỚI VĂN HOÁ CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC

Phật giáo là một tôn giáo bắt nguồn từ Ấn Độ, tại sao lại có thể phát triển và thịnh hành ở Trung Quốc, và trong khi ở Ấn Độ, Phật giáo đã suy thoái, còn Phật giáo ở Trung Quốc lại chiếm vị trí hàng đầu, điều đó chứng tỏ Phật giáo và văn hoá Trung Quốc có sự tương đồng, tương ứng với nhau, đặc biệt là Phật giáo có quan hệ rất khăng khít với "Chu Dịch" - nguồn gốc của văn hoá Trung Quốc, đồng thời Phật giáo cũng có điểm trùng với Nho gia, Đạo gia. "Nho", "Đạo", "Phật" cùng bổ sung, hỗ trợ cho nhau, Phật giáo cũng đã vận dụng "hiếu" của Nho giáo, nhấn mạnh Phật giáo cũng trọng "Hiếu" và nói rõ Thích Ca Mâu Ni chính là Đại hiếu tử. Ngài xuất gia để giải cứu cho đông đảo chúng sinh, nhưng khi cha Ngài tạ thế, Ngài đã trở về nước túc trực bên linh cữu, nếu không như vậy, Phật giáo không thể tồn tại ở Trung Quốc.

Nho giáo lại học hỏi lý luận tâm tính (tự tính) của Phật giáo, mở ra một lĩnh vực tư tưởng mới của Nho giáo, tạo điều kiện cho nên Nho học mới phát triển. Đạo giáo lại học hỏi Thiên định của Phật giáo làm phong phú phương pháp tu luyện nội đan của mình. Tam giáo hỗ trợ lẫn nhau, thúc đẩy sự phát triển mạnh mẽ của Nho - Đạo - Thích ở Trung Quốc, trở thành một nội dung quan trọng trong nền văn hoá truyền thống Trung Quốc.

II. NỀN TẢNG TƯ TƯỞNG CỦA SỰ PHÁT TRIỂN PHẬT GIÁO Ở TRUNG QUỐC.

1. Nhân ái trong "Chu Dịch", Nhân Thiện trong "Nho gia" và Đại từ đại bi trong "Phật giáo".

"Chu dịch" đã đề xướng "Nhân nghĩa", ví dụ "Lập nhân chi đạo, viết nhân dữ nghĩa" ("Dịch - Thuyết quái") có nghĩa là "đạo làm người là nhân với nghĩa". "Cảm nhi tùy thông thiên hạ chi cố" có ý nói rằng "con người cần phải có lòng nhân ái bao la như trời đất, chỉ có lòng trắc ẩn mới có thể cảm thông với thiên hạ" và nhấn mạnh "quân tử dĩ đức mình chiến vu tứ phương" ("Dịch. Tượng - Li quái"). (người quân tử lấy đức của mình soi sáng bốn phương) và "quân tử dĩ hậu đức tải vật" ("Dịch - cần quái, tượng"), "quân tử dĩ hư thu nhận" ("Dịch - hàm quái, tượng"). "Tích thiện chi gia, tất hữu dư khánh" ("Dịch - Cần quái. Văn ngôn"), "tích bất thiện chi gia, tất hữu dư ương" ("Dịch. Cần quái, Văn ngôn")...

Như vậy, "Chu Dịch" nêu cao tinh thần Nhân ái, Nhân nghĩa của chủ nghĩa lợi tha, tức là, người quân tử phải sống chân thật với mọi người, xả thân vì người khác và nhấn mạnh sự báo ứng nhân quả của thiện và ác.

Với nền tảng lý luận là "Chu Dịch" và tư tưởng Khổng, Mạnh, Nho gia lấy Nhân, Thiện làm hạt nhân. Khổng Tử - người dẫn đường chỉ lối của Nho học đã đề xướng "Nhân" là tiêu chuẩn đạo đức cao nhất của con người, Khổng Tử viết "Nhân giả, nhân dã (kẻ nhân ái chính là con người)". Mạnh Tử cho rằng bản tính nhân ái ai ai cũng có, "Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, phi do ngoại luyện ngã dã, ngã cố hữu chi dã" (Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, không phải do bên ngoài vun đắp, rèn luyện cho, mà bản thân ta vốn đã có). "Nhân giai hữu

bất nhân nhân chi tâm" (mọi người ai cũng có lòng nhân ái), đây cũng là lý luận về tính bản thiện.

Đại từ đại bi trong Phật giáo là một trong hai tư tưởng chủ đạo của Phật học, Phật học lấy sự đau khổ, thương xót làm chuẩn tắc tồn tại và nhấn mạnh tất cả mọi người đều có Phật tính, "Nhất thiết chúng sinh tất giai hữu Phật tính". Do tư tưởng từ bi của Phật giáo, đặc biệt là tư tưởng "Độ tha" của Phật giáo Đại thừa và tư tưởng "Lợi tha" giúp người khác siêu độ có nhiều điểm tương đồng với văn hoá tư tưởng cổ đại Trung Quốc, nên Phật giáo nhanh chóng được Trung Quốc đón nhận và phát triển.

2. "Lập trung" trong "Chu dịch", "Trung dung" của Nho gia, "Xung hoà" của "Lão Tử" với Phật giáo.

"Chu Dịch" chủ trương Âm dương hợp đức, cương nhu tương tế, đề xướng "lập trung", "Dịch - hệ từ" viết: "Càn khôn thành liệt nhị dịch lập hồ kỳ trung ai", "Âm dương hợp đức nhị cương nhu hữu thể".

Khổng Tử đề xướng "Quá ưu bất cập", chủ trương "hoà vi quý", Tử Tư người học trò của Khổng Tử đã tiếp thu và kế thừa tư tưởng Trung dung của Khổng Tử.

Tư tưởng "xung khí dĩ vi hoà" và quan điểm nhường nhịn, không tranh giành của "Lão Tử đều thể hiện tôn chỉ "hoà vi quý". Vì vậy, chủ trương của Nho gia, Đạo gia là "điều hoà".

Quan điểm "không", không sát sinh và các "giới, cấm" trong Phật giáo thực tế cũng chính là "hoà", không tranh giành, đồng nhất với tư tưởng hoà bình của Trung Quốc cổ đại. Phật Bồ tát trở thành biểu tượng của lòng từ bi và hoà bình. Trong khi các triều đại Trung Quốc cổ đại tranh

quyền đoạt lợi, chiến tranh liên miên, đời sống nhân dân khổ cực, lòng từ bi Bồ Tát của Phật giáo phù hợp với tâm nguyện của nhân dân Trung Quốc. Như vậy, Phật giáo đã nhanh chóng đứng vững ở Trung Quốc.

3. Ảnh hưởng của sự vươn lên không ngừng của "Chu Dịch" đối với Thiên tông Trung Quốc.

Khi Phật giáo ở Ấn Độ đã suy thoái thì Thiên tông Trung Quốc - tôn giáo chính của Phật giáo Trung Quốc lại rất thịnh hành. Do đâu lại có hiện tượng này, chúng ta cần phải tìm hiểu tinh thần "vuơn lên không ngừng của Chu Dịch và Nho gia. Chu Dịch nhấn mạnh "quân tử dĩ tự cường bất tức", "sinh sinh chi vị dịch", "thiên địa chi đại đức viết sinh", chịu ảnh hưởng của "Chu Dịch", Phật giáo Ấn Độ dần dần trở thành Thiên tông Trung Quốc.

Đặc biệt trong thời Đường, Tống có rất nhiều văn nhân, nho sinh tham thiên, đưa tư tưởng Nho học vào Phật học. Thời kỳ Lý học Tống Minh có rất nhiều nhà tư tưởng đã học hỏi lý luận tâm tính của Phật học, phát triển tâm lý học, thúc đẩy sự hoà nhập giữa Nho và Phật, dần dần Trung Quốc hoá Phật giáo.

Do chịu ảnh hưởng của tư tưởng truyền thống Trung Quốc vươn lên không ngừng, Phật giáo Trung Quốc, đặc biệt là Thiên tông rất coi trọng cuộc sống ở kiếp này, đề cao tự lực cánh sinh. Nam thiên còn đặt ra Bách Trượng Thanh quy, Hoà thượng Bách Trượng tuy tuổi cao nhưng vẫn giữ đúng quy tắc "nhất nhật bất tác, nhất nhật bất thức (một ngày không làm, một ngày không ăn). Thiên phong tự làm tự ăn của Thiên tông đã thay đổi thói quen trước đây là hoá duyên khát thực và khuyên mọi người nên cần cù tiết kiệm, mọi người rất ủng hộ việc không xây

dựng chùa chiền miếu mạo mà chỉ lập Thiền đường, từ đó, vị thế của Thiền tông ngày càng cao, người quy y cũng vì thế mà ngày càng nhiều. Thiền tông coi trọng thực tiễn tự cung tự cấp, được coi như cuộc Cách mạng trong Phật học, đặt nền móng cho Phật giáo tồn tại lâu dài và phát triển ở Trung Quốc.

III. NGUỒN GỐC XÃ HỘI CỦA SỰ HÌNH THÀNH PHẬT GIÁO Ở TRUNG QUỐC.

1. Ảnh hưởng của xã hội phong kiến Trung Quốc đối với Phật giáo.

Phật giáo từ Ấn Độ được truyền bá sang Trung Quốc vào thời nhà Hán cách đây hơn 2000 năm, trải qua nhiều thăng trầm từ lúc ban đầu đến khi phát triển, thịnh suy... Phật giáo ở Trung Quốc trải qua hầu hết các triều đại phong kiến, các đế vương phong kiến sùng bái tôn giáo đương nhiên không phải xuất phát từ sự tôn trọng mà muốn lợi dụng tôn giáo, thu phục nhân tâm nhằm củng cố quyền lực thống trị cho mình. Chính vì vậy, Phật giáo cũng như các tôn giáo khác ở Trung Quốc cũng lúc chìm lúc nổi, lúc thịnh lúc suy tùy theo sự thay đổi chính trị. Như ở thời Đường, Phật giáo rất được coi trọng vì bọn thống trị muốn thông qua Phật giáo làm yên lòng dân.

Đường Cao Tông coi trọng Phật giáo, Đường Thái Tông Lý Thế Dân không bài xích Phật giáo vì các võ tăng Thiếu Lâm Tự đã có công phò giúp ông ta lên ngôi. Hoàng đế Võ Tắc Thiên hết sức ủng hộ Phật giáo vì Phật giáo có quan hệ mật thiết với bà lúc đi tu, Đường Huyền Tông lại đặc biệt tôn sùng Mật Tông.

Do nhận được sự tôn sùng của các Hoàng Đế nên Phật

giáo mới có thể ổn định và phát triển ở Trung Quốc. Nhưng ở thời Bắc Ngụy, Thái Vũ Đế lấy có Phật giáo không làm ăn nên đã phá huỷ rất nhiều chùa chiền trong phạm vi toàn quốc, đuổi các tăng ni, bức họ hoàn tục, làm cho Phật giáo trải qua một đại kiếp nạn.

Phật giáo Bắc Thiên tuy được sự tôn sùng của 3 vị Hoàng đế nhà Đường nhưng cũng gặp 4 lần ma nạn diệt Phật "Tam vũ nhất Tông", Thần Tú - vị tổ sáng lập ra Bắc Thiên và đại đệ tử của ông là Phổ Tịch được suy tôn làm vị tổ thứ 6 của Thiên Tông, nhưng cũng gặp tai ương trong Loạn An Lộc Sơn.

Lại như vị tổ thứ 3 của Thiên Tông (vị tổ thứ 1 của Trung Quốc). Bồ Đề Đạt Ma, lúc đầu tới Trung Quốc cũng vì không có cơ duyên nên phải chịu sự lạnh nhạt của Tấn đế, dẫn đến việc Ngài đi sang phía Nam đến Thiệu Lâm Tự ngồi quay mặt vào tường 9 năm. Vì vậy, Phật giáo có thời kỳ phục hưng nhưng cũng mấy lần suýt bị diệt vong.

Vì vậy, vận mệnh của Phật học có quan hệ mật thiết với giai cấp thống trị, mặt khác, vào thời kỳ cuối của chế độ Phong kiến, giai cấp thống trị đồi bại, trụy lạc, đời sống nhân dân khổ cực, không ít người vì muốn tìm sự giải thoát mà quy y của Phật, làm cho Phật giáo đang trong giai đoạn suy thoái lại hưng thịnh trở lại. Ở đây nói rõ bất kỳ sự thịnh suy hưng vong của một môn phái nào đều có liên quan đến xã hội. Tín ngưỡng của tôn giáo tuy siêu phàm, thoát tục, nhưng sự tồn vong của tôn giáo lại gắn liền với tình hình xã hội.

2. Đạo đức luân lý truyền thống của người Trung Quốc với Phật giáo

Chu dịch đề xướng "hậu đức", Nho giáo tôn sùng

"Nhân nghĩa", Lão Tử chú trọng "khiêm, hoà, nhẫn, nhượng", tạo thành nét đẹp trong đạo đức của người Trung Quốc. Đây cũng là một trong những nguyên nhân chủ yếu làm cho Phật giáo có thể đứng vững ở Trung Quốc. Khổng Tử nói: "Hữu bằng tự viễn phương lai, bất diệc lạc hồ (có bạn từ phương xa tới chơi, còn gì vui bằng), chúng tôi người Trung Quốc không phải là dân tộc bài ngoại mà là một quốc gia nhiệt tình, hiếu khách, khiêm nhường. Chính vì vậy, dù ở Trung Quốc đã có tôn giáo riêng nhưng vẫn mở cửa đón chào Phật giáo.

Trung Quốc vốn là một quốc gia am hiểu sử sách, hiểu biết lí lẽ, có nền lễ giáo truyền thống được Khổng - Mạnh duy trì bảo vệ, nên vẫn dùng lễ để tiếp đón văn hoá ngoại lai. Tuy cũng có sự đối lập giữa Nho, Đạo, Phật nhưng điều đó cũng liên quan đến giai cấp thống trị. Nói một cách tổng quát, tuy không thể coi Nho, Đạo, Phật là "tam giáo hợp nhất" như Tô Thức thời Bắc Tống là đại biểu cho việc đề xướng "tam giáo hợp nhất", nhưng cũng có thể nói là 3 giáo phái này không gây phiền cho nhau. Đây chính là vẻ đẹp trong đạo đức truyền thống của người Trung Quốc, cũng là một nguyên nhân chính để cho Phật giáo - một tôn giáo ngoại lai - có thể tồn tại trong Trung Quốc hơn 2000 năm.

3. Quan hệ giữa Nho giáo Khổng Tử coi trọng kinh điển với Phật giáo.

Trung Quốc là một đất nước cổ văn minh, từ xưa tới nay, dân tộc Trung Hoa vốn có truyền thống văn hoá cao, người Trung Quốc chuộng văn hoá, thích đọc sách, dân tộc Trung Hoa vốn có nhiều văn hiến kinh điển. Đây chính là điểm mà không một quốc gia nào, dân tộc nào trên thế giới

có thể so sánh được. Các bậc đế vương của các triều đại đều rất tự hào vì có nền văn hiến kinh điển, chỉ có Tần Thủy Hoàng đã đốt sách, chôn học trò, tạo nên một vết nhơ ngàn năm.

Do các tôn giáo của Trung Quốc đều có lý luận và kinh điển riêng của mình, như Nho giáo với Tứ thư (Kinh dịch, Luận ngữ, Đại học, Trung dung), Ngũ kinh (Mạnh Tử, Thượng thư, Thi Kinh, Lễ nghi, Xuân thu). Đạo giáo bắt nguồn từ lý luận "Chu Dịch" với kinh điển "Lão Tử, Trang Tử" và có rất nhiều "Đan thư Đạo gia", "Chính thống Đạo tàng". Do có hệ thống tư tưởng và kinh điển văn hiến hoàn chỉnh nên văn hoá tôn giáo Trung Quốc được trau dồi rất kỹ.

Phật giáo với Kinh Phật uyên bác, với Phật tính làm rung động lòng người, đã làm cảm động người Trung Quốc, họ rất coi trọng "Đại tạng kinh". Đây cũng là một trong những điểm chung của Nho, Đạo, Thích, các giáo cùng nhau so sánh kinh điển, khách quan mà nói, nó thúc đẩy sự phát triển văn hoá Trung Hoa, như Nho giáo chú trọng việc chỉnh lý, soạn chú văn hiến kinh điển, thúc đẩy sự xuất hiện Thư tịch Đạo gia.

Đường Huyền Trang sau khi sang Tây Vực lấy kinh trở về, được vua Đường Huyền Tông ủng hộ việc chỉnh lý, chú thích Kinh Phật, sự du nhập và phiên dịch nhiều Kinh Phật đã góp phần phát triển Nho giáo và Phật giáo. Ví dụ như sự phát triển Lý học thời Tống Minh chịu ảnh hưởng của học thuyết tâm tính nhà Phật, việc biên dịch "Đại tạng kinh" thúc đẩy sự hội tụ "Chính thống Đạo tàng" của Đạo giáo.

Tóm lại, do ảnh hưởng của truyền thống coi trọng văn

hiến kinh điển trong Nho giáo, kinh điển Phật giáo ở Trung Quốc được biên dịch rất công phu. Bắt đầu từ thời Nam Bắc triều, trải qua các triều đại phong kiến như Đường, Tống, Liêu, Kim, Nguyên, Minh, Thanh cho tới thời Cận đại, công tác biên dịch và in ấn đã hoàn thành 1076 bộ, 5048 quyển với 40.000 chữ. Hiện nay, Đảng Cộng sản và Chính phủ Trung Quốc vẫn đang tổ chức biên soạn và hoàn tất công việc. Đây cũng là một trong những căn cứ để nói rằng Phật học bắt nguồn từ Ấn Độ nhưng lại phát triển ở Trung Quốc.

Như đã nêu trên, tư tưởng truyền thống Trung Quốc với nền tảng "Chu Dịch",

"Lão Tử" "Nho giáo" và "Đạo giáo" đã tạo điều kiện cho Phật giáo Ấn Độ có thể phát triển ở Trung Quốc, giống như một hạt giống tốt được gieo trên mảnh đất phì nhiêu, màu mỡ.

§2. MỐI QUAN HỆ GIỮA PHẬT GIÁO VÀ CHU DỊCH

Quan điểm của Phật giáo với "Chu Dịch" tuy khác nhau một trời một vực, nhưng không phải là không liên quan đến nhau mà vốn có mối quan hệ mật thiết trong lịch sử văn hoá Trung Quốc. "Chu Dịch" có ảnh hưởng lớn đến việc lưu truyền và phát triển Phật giáo ở Trung Quốc, đồng thời, Phật giáo cũng góp phần phát triển "Chu Dịch". Hai hệ tư tưởng này có ảnh hưởng cực kỳ sâu sắc tới văn hoá Trung Quốc.

I. PHẬT HỌC DU NHẬP VÀ PHÁT TRIỂN.

Phật giáo được truyền bá tới Trung Quốc từ năm thứ

nhất Nguyên Thọ thời Hán Ai đế, trong "Tam quốc chí" ghi:

"Tích Hán Ai đế Nguyên Thọ nguyên niên, bác sĩ đệ tử cảnh lư thụ đại nguyệt thị vương sứ y tồn khẩu thụ "Phù đồ kinh".

"Thời Hán Ai Đế trị vì, các đệ tử, học trò nghe giảng "Phù đồ kinh" trong những ngôi nhà sơ sài (Trích "Tam Quốc Chí").

Thời Nam Bắc triều Ngụy Tấn, Phật giáo nhanh chóng được truyền bá ở Trung Quốc. Vì thời kỳ này chiến tranh liên miên, tinh thần nhân dân hư không, huyền học phát triển, Phật giáo nhân đó mà du nhập vào, "không" trong Phật giáo giống "hư" trong "Lão", vì vậy Phật giáo nhanh chóng được truyền bá trong dân gian Trung Quốc. Một bên là kỳ vọng vào kiếp sau, một bên là siêu thoát dân gian; một bên là "tứ đại giai không", một bên là "hữu sinh vu vô". Chính vì vậy, dưới ảnh hưởng của thuyết "không", "vô" mà tôn giáo đã có sự phát triển to lớn.

Thời Ngụy Tấn, do Phật giáo có mâu thuẫn với Nho giáo, "Chu Dịch" dẫn tới Phật giáo thoả hiệp, Nho học hoá và Trung Quốc hoá. Đây cũng là thời điểm quan trọng quyết định Phật giáo có thể tồn tại ở Trung Quốc. Người có công lớn nhất là đại sư Tuệ Viễn, ông đã đưa quan điểm luân lý Trung hiếu của Nho gia vào Phật giáo, làm cho Phật giáo cũng mang quan điểm Trung hiếu, thu nhận tư tưởng tông pháp của Nho gia, xây dựng chế độ Tông Tự của Phật giáo.

Từ đó, cửa phật "không quan bất không", cũng giống như trần tục, xảy ra cuộc chiến ác liệt vì tranh giành y bát truyền pháp. Như vì tranh giành "Thiên vị chính tông" mà giữa Thần Tú của Bắc Thiên tông và Tuệ Năng của Nam

Thiên tông đã xảy ra cuộc tranh đấu ác liệt, trường kỳ, cho tới khi Tuệ Năng qua đời thì phái Nam Thiên Tông mới có được ngôi vị chính tông.

Đặc biệt Phật tăng cũng tôn trọng vua như Nho gia, suy tôn các bậc quân vương lên vị trí cao nhất. Như vậy, Phật giáo phải triệt để Nho-hoá, Trung Quốc hoá mới thực sự có thể hoà nhập vào văn hoá Trung Quốc.

Ở thời nhà Đường, do các bậc vua chúa phát triển tôn giáo với mục đích chính trị riêng, nên Phật giáo cũng có sự đảm bảo về kinh tế cũng như địa vị.

Đương thời, cha con Lý Thế Dân muốn đề cao Lý Nhĩ nên tông sùng Đạo giáo, Võ Tắc Thiên vì muốn có quyền hành ngang với họ Lý nên hết sức ủng hộ Phật giáo. Ở đây muốn nói rõ, Phật giáo cũng như những tôn giáo khác, trên thực tế không thể tách khỏi chính trị mà luôn có quan hệ mật thiết với chính trị Trung Quốc. Đường Thái Tông là người tạo điều kiện cho tôn giáo phát triển hưng thịnh, Võ Tắc Thiên đã từng quy y của Phật nên sau khi lên nắm quyền đã xây dựng và tu sửa rất nhiều chùa chiền, Đường Huyền Tông mở rộng ngoại giao, du nhập rất nhiều văn hoá các nước Đông, Tây, Kinh Phật cũng theo đó du nhập vào Trung nguyên. Đây là thời kỳ phát triển rực rỡ của Phật giáo.

Trước thời Tống, Minh, tuy 3 giáo phái hình thành thế chân vạc, nhưng Phật giáo vẫn bị hạn chế bởi Nho, Dịch - đại diện cho văn hoá chính thống Trung Quốc. Dù Phật giáo được sùng ái ở thời Đường nhưng vẫn bị giai cấp thống trị lợi dụng, lúc bị khống chế, lúc được phát triển. Ví dụ như thời nhà Đường, Đường Thái Tông sùng ái Lý Nhĩ nên Đạo giáo phát triển, Võ Tắc Thiên đả kích Đạo giáo,

Phật giáo được coi trọng, Đường Huyền Tông coi trọng cả Đạo và Phật.

Thời Tống Minh, Phật giáo thực sự đi sâu vào trong lòng người, sau khi Phật giáo Thiền Tông hoà nhập với Nho Dịch Trình Chu, Phật giáo được giới tư tưởng học thuật Trung Quốc công nhận và sau khi Nho hoá sâu sắc mới thực sự đứng vững ở Trung Quốc. Nhưng quy luật phát triển của Phật giáo cũng giống quy luật "thịnh cực tất suy", từ sự đấu tranh giữa Phật - Nho đến sự thoả hiệp của Phật giáo cho tới lúc suy thoái đã chứng thực có sự kiên cố và chín mùi của văn hoá truyền thống riêng của Trung Quốc.

Phật giáo Trung Quốc chủ yếu coi trọng hai đại phái Không tông phái và Hữu tông phái của Phật giáo Ấn Độ. Trong đó:

"Không tông": Được sáng lập bởi Long Thụ, Đề Bà, dựa vào "Bát nhã kinh", chủ yếu là học phái Trung Quán, với các tác phẩm nổi tiếng "Trung Luận", "Thập nhị môn luận", "Đại trí độ luận", "Bách luận". Quan điểm chính là "Tự tính không", "Vạn pháp không". "Tính" là chỉ bản thể, "pháp" là chỉ vật chất, tức là mọi sự vật đều hư không, không thực sự tồn tại, gọi là "Vạn pháp tính không", "Duyên khởi tính không".

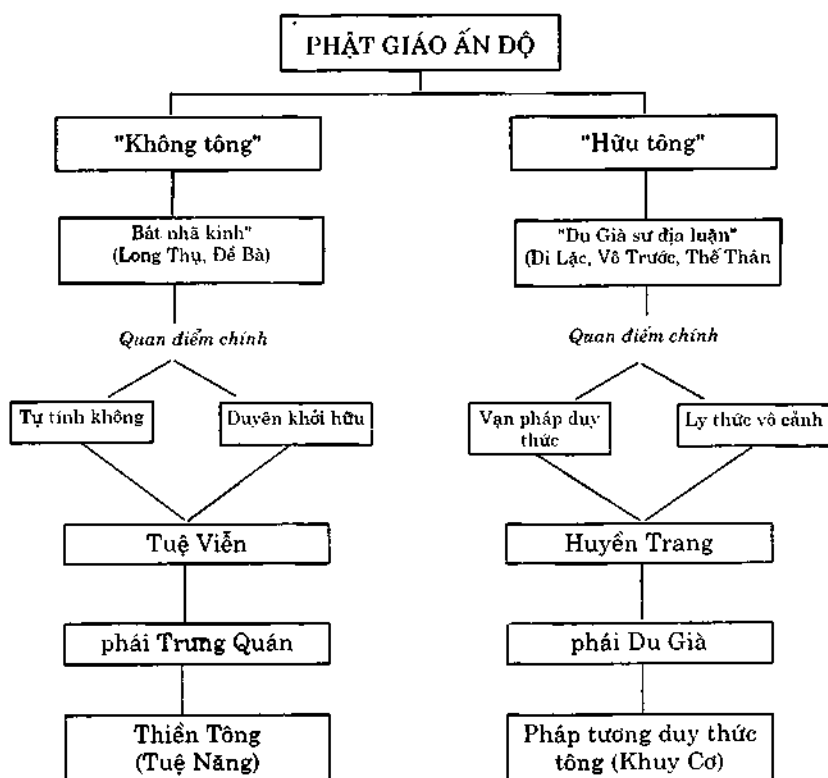
Long Thụ nêu lên "Duyên khởi hữu", tức giả hữu, vạn pháp là không tồn tại, chỉ tồn tại dựa trên một điều kiện nhất định. Thiền tông phát triển hưng thịnh vào các thời đại Nguyên, Tấn, Đường, Tống.

"Hữu tông": Lấy Vô Trước, Thế Thân là chính, thuộc Pháp tướng duy thức học thuộc phái Du Gia Ấn Độ. Tông

chỉ dựa vào "Du gia sư địa luận", "Giải thâm mật kinh". Lý luận Phật học là "Vạn pháp duy thức", tức có "thức" mới có "cảnh", không có "thức" thì không cảnh". Tông phái này do Huyền Trang đưa về và hưng thịnh vào thời Đường, chủ yếu phát triển "Pháp tướng duy thức tông".

Bảng 119-1

SƠ ĐỒ "KHÔNG HỮU TÔNG" CỦA PHẬT HỌC TRUNG QUỐC



II. THIÊN TÔNG VÀ HUYỀN HỌC THỜI NGUY TẤN

Thiên tông có quan hệ mật thiết với Huyền học thời Ngụy Tấn hơn với Nho học. Nếu như mối quan hệ giữa Thiên học và Nho học là sự biến hoá "tam bộ khúc", từ va chạm, xung đột đến không chế bài Phật rồi thống nhất, thì quan hệ giữa Thiên học và Huyền học lại rất tương đồng. Thiên học sở dĩ có thể phát triển mạnh ở thời Ngụy Tấn là bởi có Huyền học.

Nguyên nhân hoà nhập Thiên tông và Huyền học là:

1. Thiên tông và Huyền học thời Ngụy Tấn đều "Trọng bản khinh末".

Thiên tông và huyền học đều chú trọng nghiên cứu "Bản thể luận", tuy nhiên, Thiên tông chú trọng đến cái "Tâm" trong "Bản thể luận", cho rằng Phật tại tâm, thuộc "Bản thể luận" của chủ nghĩa duy tâm chủ quan, còn "Đạo" trong "Bản thể luận" của Huyền học lại cho rằng vạn vật phát sinh từ Đạo, thuộc "Bản thể luận" của chủ nghĩa duy tâm khách quan; nhưng cả hai đều "trọng bản khinh末", tức là coi trọng bản chất sâu xa mà xem nhẹ cái thực tại. "Tâm tính" trong Phật giáo và "Đạo thể" của Huyền học đều thuộc triết học duy tâm, vì vậy mới có thể nói Huyền học thời Ngụy Tấn đã tạo điều kiện cho Thiên tông phát triển.

2. Tranh luận về sự thống nhất trong nền tảng tư tưởng giữa "không - hữu" của Thiên tông và phân biệt "hữu vô" của Lão Trang.

Thiên tông giảng "Tự tính không" và "Duyên khởi hữu", tức chỉ bản tính của sự vật là "không", "hữu" cũng là do duyên mà có, không duyên tức là "không" nên "Hữu"

cũng chỉ là giả tạo. Vì vậy, sự tranh luận "không - hữu" cũng chỉ trên cơ sở "không". Sự phân biệt "hữu vô" của Đạo giáo Lão Trang nhấn mạnh "hữu sinh vu vô" nhưng thực chất là "vô". Vì vậy, xuất phát điểm "không - hữu" trong Thiên tông và "hữu vô" của Lão Tử đều gắn liền với chữ "hư". Sự ăn khớp trên nền tảng tư tưởng này đã tạo điều kiện hình thành Thiên tông.

3. Sự tương đồng trong quan điểm "yếm thế" của Thiên Tông và Huyền học.

Lìa bỏ cõi trần trong Thiên gia và ẩn ải của Huyền học gia đều là sự lựa chọn khi chán ghét cuộc sống hiện thực, sự chán ghét cuộc sống hiện thực ngoài sự bất mãn đối với hiện thực chính trị còn nằm trong nhận thức hư không đối với thế giới quan, nguồn gốc thế giới là hư vô nên cuộc sống hiện thực cũng không có thật, vì vậy hoàn toàn có thể vượt qua, cần phải giải thoát.

Tổng quát những điều nêu trên, Thiên tông sở dĩ có thể phát triển mạnh mẽ ở thời Ngụy Tấn là vì có nền tảng xã hội như vậy, mà nền tảng xã hội này lại quyết định bởi có điểm tương đồng trong nguồn gốc tư tưởng. Vì vậy, việc Thiên Tông và Huyền học nhanh chóng hoà nhập hoàn toàn không phải ngẫu nhiên.

III. THIÊN TÔNG VÀ NHO HỌC MỐI THỜI TỐNG MINH.

Thiên Tông bắt đầu hưng thịnh ở thời Đường, sau tới đời Tống, Thiên tông có ảnh hưởng sâu sắc đến Nho học. Nho học thời Tống Minh đã hấp thụ những tinh hoa của Thiên Tông, từ đó phát triển thành Nho học mới với đại diện là Lý học Trình Chu. Thiên Tông chủ yếu ảnh hưởng đến Nho học ở những phương diện sau:

1. "Tâm tính luận" của Thiền tông thúc đẩy sự nghiên cứu "Bản thể luận" của Nho học thời Tống.

"Tâm tính luận" của "Thiền tông tuy thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nhưng sự coi trọng "Bản thể luận" và "tư biện tính" của nó lại có ảnh hưởng tới Nho học thời Tống Minh đang đi sâu nghiên cứu "Bản thể luận".

Lý học Trình Chu tuy không chuyển "Bản thể luận" vào "Tâm tính", nhưng thông qua "tư biện tính" của Thiền tông trọng bản thể mà phát triển "lý bản thể", đưa "Lý bản thể" của Chu Hi đạt tới độ cao siêu. Còn "tâm học" của Vương Lục chịu ảnh hưởng của "tâm tính luận" phát triển cao thành "tâm bản thể".

Có thể thấy, dưới sự ảnh hưởng của Thiền tông "trọng bản thể", đưa việc nghiên cứu "Bản thể luận" Nho học đạt đến đỉnh cao, đưa sự phát triển "Bản thể luận" Nho học đạt được thành tựu to lớn chưa từng có.

2. Phương pháp giáo hoá linh hoạt của Thiền tông với việc phát triển Nho học thời Tống.

Vào thời Tống, do Nho học quá máy móc, cứng nhắc về học thuật trong khi Thiền tông với phương pháp giáo hoá linh hoạt lại thu phục lòng người, làm bừng tỉnh các sĩ phu Nho học, vô hình trung thúc đẩy phương pháp tư duy của Nho học. Nó có ảnh hưởng lớn tới việc hình thành Nho học Ngũ phái đời Tống Minh (gồm "lý học" Trình Chu, "Tâm học" Vương Lục... Đưa tư tưởng học thuật Nho giáo thời Tống đạt tới sự phát triển rực rỡ nhất.

3. Mở ra một kỷ nguyên mới cho việc hoà nhập giữa Nho học chính thống với văn hoá bên ngoài.

Thiền tông mang tới một không khí mới của văn hoá

bên ngoài, có tác dụng tích cực trong việc hình thành Tân Nho học. Ở thời Tống, do có sự "cột xát" giữa Phật học và Nho học, một mặt Thiền học bị Nho học đồng hoá mà sinh ra Thiền Nho hoá, mặt khác, Nho học hấp thụ những tinh hoa của Thiền Phật mà Nho Thiên hoá. Sự giao hoà này đã mở ra một kỷ nguyên mới tươi đẹp cho sự giao lưu văn hoá Trung Quốc với bên ngoài.

Với những quan điểm nêu trên, tuy sau đời Tống, Thiền tông bị suy thoái, nhưng chúng ta không thể đánh giá thấp những ảnh hưởng của Thiền tông trong lịch sử tư tưởng văn hoá Trung Quốc.

IV. TIÊU ĐIỂM CỦA MÂU THUẦN GIỮA PHẬT GIÁO VỚI NHO DỊCH.

Phật giáo vừa được truyền bá tới Trung Quốc đã có mâu thuẫn sâu sắc với Nho học - đại diện cho văn hoá chính thống Trung Quốc, thể hiện rõ nhất ở Thế giới quan, Nhân sinh quan và Luân lý quan.

1. Sự đối lập giữa "Thần luận" của Phật giáo và "Vô thần luận" của Nho Dịch:

Mâu thuẫn cơ bản giữa Phật giáo và Nho Dịch là "Tín thần" và "Bất tín thần", cũng như sự khác biệt cơ bản giữa thế giới quan chủ nghĩa duy tâm với thế giới quan chủ nghĩa duy vật. Dịch, Nho "bất tín thần" (không tin vào thần thánh), tôn trọng khách quan, nhấn mạnh "quan tượng thủ nghĩa" (xem hình mà đoán nghĩa), nhấn mạnh sinh mệnh ra đời là do trời đất âm dương khí hoá, bản chất vũ trụ là thể thái cực không rõ ràng. Nhấn mạnh việc tự lực, chủ trương mọi người đều như Nghiêu, Thuấn, tự mình hoàn toàn có thể giải trừ nỗi thống khổ.

Phật giáo lại dốc lòng tin Phật chính là Thần, cầu Phật có thể giúp đỡ giải trừ khổ nạn.

Vì vậy, dẫn đến sự đối lập sâu sắc giữa "hữu thần luận" và "vô thần luận", đây cũng chính là một trong những nguyên nhân làm cho Phật giáo bị kiểm chế.

Nhằm giảm sự mâu thuẫn này, Phật giáo đưa ra "Tam thế luân hồi", "Nhân quả báo ứng" để thay thế "Linh hồn thần luận", xác định vị thế vững chắc cho Phật giáo. Nhưng Nho Dịch lại cường điệu mâu thuẫn, Phật giáo lại phủ nhận sự thống nhất trái ngược của sự vật. Vì vậy, trên "Thế giới quan" vẫn tồn tại sự bất đồng quan điểm, nhưng do Phật giáo đã nêu lên sự phân biệt "tâm tính bản thể" một cách tỉ mỉ, giấu được những chỗ "chí tử" của "hữu thần luận", nên được Nho học thời Tống dung nạp, góp phần vào sự phát triển "Lý học" thời Tống Minh.

Đặc biệt, thuyết "Linh hồn luân hồi" và "nhân quả báo ứng" của Phật giáo giống như "Thiện ác nhân quả báo ứng" của Dịch Nho, nhưng Dịch Nho nhấn mạnh ở kiếp này, còn Phật giáo lại ở kiếp sau. "Chu Dịch" với "Lập nhân chỉ đạo viết nhân dữ nghĩa" nhấn mạnh kiếp này phải làm việc thiện thì mới có quả báo tốt. Như vậy, quan điểm xuất phát từ sự kết hợp giữa nhân quả báo ứng với luân lý nhân sinh tích cực của "Chu Dịch" cao hơn nhiều so với quan điểm của tôn giáo. Nho gia dựa vào đó mà phát triển thành quần thể thiện ác báo ứng trong họ hàng huyết thống, yêu cầu thiện ác báo ứng phải hình thành chế độ quần thể theo dõi. Xã hội hoá, quần thể hoá thiện ác báo ứng cá nhân, có tác dụng tích cực nhất định.

Dù "Nhân quả báo ứng" trong Phật giáo mang tính tiêu cực hơn so với Dịch Nho, nhưng đều có chung mục

dịch là ngăn tính ác, ca ngợi tính thiện. Vì vậy, "Tam thể luân hồi", "Nhân quả báo ứng" của Phật giáo được lòng Dịch Nho, giảm bớt mâu thuẫn với Nho Đạo, góp phần phát huy đạo đức, luân lý truyền thống của Trung Quốc.

2. Sự đối lập trong quan điểm "xuất thế" của Phật giáo với quan điểm "xuất thế" của Nho Dịch.

Nho Dịch vốn rất coi trọng đạo "hiếu" nên tuyệt đối không thể chấp nhận quan điểm "xuất gia" của Phật giáo. Phật giáo do "Khổ không quan" mà trốn tránh hiện thực, rời bỏ gia đình để đi tu, vì vậy Phật giáo cho rằng đời là bể khổ.

Do quan điểm triết học của Phật giáo là quan điểm không chấp nhận sự đối lập, phủ nhận "khổ" và "sống" là một cặp đối lập trong một thể thống nhất, vì vậy, chỉ thừa nhận cái khổ của nhân sinh và cái sống sau khi chết, phủ nhận sự đối lập giữa sống và chết mà cho rằng sống chết là không đáng lo, dẫn đến nhân sinh quan "coi nhẹ sự sống, coi trọng cái chết". Nho Dịch thì ngược lại, không tin có kiếp sau, đề cao hiện thực, quý trọng kiếp này, càng không thể xa rời cha mẹ, từ bỏ gia đình để đi tu.

Để giảm mâu thuẫn, Phật giáo đưa ra hai cách tu hành là "xuất gia" và "cư sĩ" (cư sĩ không cần từ bỏ gia đình, có thể kết hôn), điều này cũng có thể giải quyết một phần mâu thuẫn, tạo điều kiện truyền bá Phật giáo.

3. Sự đối lập giữa quan điểm Phật trong Phật giáo

Sự đối lập giữa quan điểm Phật trong Phật giáo cao hơn tất cả với sự nghiêm khắc của vương quyền tông tộc, cương thường luân lý "Trung - Hiếu" trong Nho Dịch. Đây là sự đối lập sâu sắc trong quan điểm luân lý Phật giáo với Nho Dịch.

Phật giáo truyền thống là "giáo" cao hơn "chính trị", Hoà Thượng gặp Hoàng Đế không phải quỳ lạy, vì vậy, Phật giáo nhấn mạnh chúng sinh sau khi xuất gia thì không còn đẳng cấp. Quan điểm này vấp phải sự phê phán gay gắt của chế độ đẳng cấp phong kiến mà vương quyền cao hơn tất cả. Nho Dịch đề cao đẳng cấp tông tộc, quân thần, luân lý trung, hiếu, nhân nghĩa, nên không thể chấp nhận sự có mặt của một Đạo không biết đến trung - hiếu là Đạo Phật.

Để giải quyết mâu thuẫn này, trong nội bộ Phật giáo cũng áp dụng nghiêm ngặt chế độ "Pháp trị", giữa sư phụ và đồ đệ cũng có quan niệm trung, hiếu như giữa cha với con. Đồng thời, việc đưa luân lý của Nho gia vào Phật giáo - chính là sự kết hợp giữa "Nhân quả báo ứng" với "Trung hiếu nhân ái" của Nho gia - đã giải quyết mâu thuẫn này.

Thêm vào đó, "từ bi" của Phật giáo thống nhất với "thành ái" của Nho gia, nên mâu thuẫn giữa Nho - Phật đã được giải quyết.

V. QUAN HỆ GIỮA MẬT TÔNG VÀ DỊCH ĐẠO.

Mật tông và Thiên tông là hai đại phái của Phật giáo Trung Quốc, bắt đầu truyền bá vào thời Ngụy Tấn, hưng thịnh vào đời Đường, lưu truyền ở Tây Tạng gọi là "Tạng Mật", Phật giáo ở Tây Tạng cùng lưu hành Hiến tông và Mật tông, đều thuộc Phật giáo đại thừa, nhưng Tạng Mật hưng thịnh hơn.

Đặc điểm của Mật tông là Thiện mật thuật và Mật chú (tức Đà La Ni), sở dĩ Mật tông chỉ có thể lưu truyền ở Trung Quốc vì nó có liên quan mật thiết với bối cảnh văn hoá thời Ngụy Tấn. ở thời này, chiến tranh liên miên, đời sống nhân dân cực khổ, không có chỗ dựa tinh thần nên

Huyền học hưng thịnh.

Đạo chú và Dịch Phệ đều rất phổ biến, Mật tông nhanh chóng được truyền bá, đặc biệt một số sách kinh điển Mật giáo của Hiền giáo Mật truyền, sau khi được truyền bá đến Trung nguyên, Mật thuật càng hưng thịnh hơn.

Sau loạn An Lộc Sơn, Mật thuật được lưu truyền rộng rãi trong dân gian như Mạn Đà La quán đỉnh, Kim cương du già, Hộ ma. Đặc biệt, trước khi Tây Tạng Tông Cách Ba cải cách, Mật tông rất thần bí, sau khi cải cách, Hiền giáo chiếm vị trí chủ đạo.

Từ thời Tống đến nay, do sự đề cao địa vị chính thống của Kho dịch làm cho Đạo giáo, Mật giáo ở Trung nguyên ngày càng suy yếu, nhưng Mật tông ở Tây Tạng vẫn rất hưng thịnh, sau khi Tông Cách Ba đẩy mạnh Hiền giáo, Mật tông Tây Tạng mới lưu truyền những nét đặc sắc của Mật truyền Hiền tông cho đến ngày nay.

Tóm lại, sự thịnh suy của Mật tông ở Trung nguyên có quan hệ mật thiết với sự thay đổi của Nho, Đạo, bất kỳ loại văn hoá ngoại lai nào cũng có mối tương quan chặt chẽ với văn hoá Trung Quốc, Mật tông cũng không ngoại lệ.

§3. BA TÔNG PHÁI LỚN CỦA PHẬT GIÁO TRUNG QUỐC.

Vào những năm cuối thời Tây Hán, Phật giáo Ấn Độ đã được truyền bá tới Trung Quốc, bắt đầu phát triển vào thời Ngụy Tấn và phát triển rực rỡ vào thời Tùy Đường. Thời Tùy Đường phát triển thành 3 tông phái lớn mang màu sắc Phật giáo Trung Quốc, đó là Duy thức tông, Thiên tông và Mật tông.

I. DUY THỨC TÔNG

Với đại diện là Huyền Trang, thuộc Pháp tướng Duy Thức tông, tạo thành trường phái Du già Phật giáo với kinh điển "Thành duy thức luận". Quan điểm chính là "Vạn pháp duy thức", tức tôn trọng vạn pháp (vật), duyên khởi từ tâm thức. "Thức" tức tâm thức, thuộc phạm trù triết học chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

Huyền Trang đi lấy Kinh, đem về 657 bộ Phật điển đại tiểu thừa, sau đó được sự ủng hộ của Đường Thái Tông, biên dịch 75 bộ Kinh điển chính của phái Du già Phật giáo Đại thừa "Du già sư địa luận" và "Đại bát nhã kinh", "Đại bảo tích Kinh"... xây dựng Duy Thức tông. Pháp tướng Duy Thức Tông dưới sự phát huy của Huyền Trang, luận chứng rất chặt chẽ, tinh xảo.

Dưới sự nỗ lực cố gắng của Huyền Trang và các đệ tử, Duy Thức Tông phát triển rực rỡ ở đời Đường, nhưng do quá cứng nhắc, gò bó trong kinh văn cổ Ấn Độ, Huyền Trang lại không có ý làm trái, dẫn tới không dám sáng tạo cái mới, không có sự hoà nhập với văn hoá truyền thống Trung Quốc, cho nên Kinh Phật dịch sâu rộng, uyên thâm, chỉ dành cho các Tăng sĩ lớp trên, không thể truyền bá cho quảng đại chúng sinh. Vì vậy, những cố gắng của Huyền Trang trong việc đưa số lượng lớn Kinh Phật vào Trung Quốc cũng đành gác lại, trở lại thành di sản lịch sử văn hoá cùng với sự suy thoái của Duy Thức Tông.

II. THIỀN TÔNG

Là một tông phái được lưu truyền rộng rãi nhất trong Phật giáo Trung Quốc, bắt nguồn từ Phật giáo Thiền định, lấy Phật giáo đại thừa "Du già sư địa luận" làm Tông, sau

này lấy "Kim cương kinh" để trau dồi kinh điển.

Bắt đầu từ "Như Lai chiêm hoa, Ca Diếp vi tiểu", Thiên Tông phát triển, Thiên định Trung Quốc do Nam Thiên trúc Bồ Đề Đạt Ma thời Lương sáng lập tại chùa Thiếu Lâm Tung Sơn. Đường thời, chủ trương "Lãng già kinh", sau này Tuệ Khả, Tăng Sán, Đạo Tín, Ngũ tổ Hoàng Nhẫn đều suy tôn "Kim cương Kinh". Tuệ Năng thời Đường do giác ngộ "không quán" mà được truyền ý bát, trở thành vị tổ thứ 6. Sau sáng lập ra ưu thế độc đáo của Thiên như "không lập văn tự, trực thủ tâm tính", đề xướng Đốn Ngộ, không cần phải tọa thiền... được sự hoan nghênh của nhân gian, từ đó Thiên Tông hưng thịnh. Kinh điển tiêu biểu là "Đàn kinh". Học trò Hoàng Nhẫn là Thần Tú lấy "tiệm ngộ vi chủ" rất được triều đình coi trọng, ông và đệ tử Tịch Phổ được gọi là Bắc Thiên. Đệ tử Tuệ Năng là thân Hội, cùng ra sức tuyên truyền Tuệ Năng mới chính là Thiên tông chính thống, Bắc Tông chỉ là thứ yếu.

Năm Công nguyên 724, tức là năm thứ 12 khai nguyên, Vu Hoạt Đài, chùa Đại Vân trên đại hội Vô Già đã công khai luận chiến pháp y của Ngũ tổ Hoàng Nhẫn là truyền cho Tuệ Năng, Tuệ Năng mới chính là người kế thừa chân chính của Thiên tông, vạch trần Phổ Tịch giả xưng Tổ thứ bảy Thiên phái, việc này có ảnh hưởng đến việc công nhận Tuệ Năng là Lục tổ.

Thời kỳ loạn An Lộc Sơn, Quách Tử Nghi phụng chỉ dùng thanh danh Phật môn mà thu được quân nhu quan trọng cho Triều đình, lập công trong việc bình định nổi loạn, sau được Đường Túc Tông tôn sùng, tạo điều kiện cho Nam Tông giành ngôi vị chính thống. Từ đó Nam Tông hưng thịnh, Pháp tự ngày càng nhiều, danh tiếng ngày

càng cao. Tiếp đó là "Ngũ gia Thất tông", Thiền tông hưng thịnh chưa từng thấy.

Bắc Nam lưỡng Thiền tuy tranh đấu lâu dài nhưng có thể đại diện cho Thiền tông chính là ngọn cờ của Tuệ Năng Lục Tổ đề xướng giáo ngoại biệt truyền "trực chỉ nhân tâm", bất lập văn tự" của Nam Thiền, đặc biệt có ảnh hưởng lớn chính là "Hong Châu Tông" và "Thạch Đầu Tông" của Môn hạ Tào Khê, gọi là "Thiền hạ phàm ngôn Thiền, giai bản Tào Khê" (Thiền hạ nói đến Thiền thì đều nói đến Thiền của Tào Khê).

Thiền Tông hưng thịnh tới 100 năm sau khi Tuệ Năng viên tịch, nguyên nhân chính là Thiền tông phổ cập, Thiền tông giản dị, tâm chính là Thiền có thể không tụng Kinh, không niệm Phật, không lập văn tự, tu dưỡng duy trì "tự tính tự thân" tức là Phật, nhận được sự hoan nghênh của đông đảo nhân sĩ. Nhưng Thiền tông quá khuếch đại thực tiễn, phủ định lý luận, thịnh cực tất suy, vật cực tất phản, Thiền tông do giản hoá, dung tục hoá Phật giáo nên dần suy thoái. Thiền tông tuy suy thoái nhưng trong lịch sử văn hoá Trung Quốc, đặc biệt là lịch sử Phật học đã có thời kỳ huy hoàng, đáng tự hào.

III. MẬT TÔNG VÀ PHẬT GIÁO TẠNG TRUYỀN.

Mật tông hay còn gọi là Đà La Ni, có nguồn gốc từ Mật giáo Ấn Độ, là môn phái được sinh ra từ sự kết hợp giữa Phật giáo Đại thừa Ấn Độ với Bà La Môn giáo. Những năm đầu của nhà Đường (716 - 720), 3 vị pháp sư Thiện Vô Úy, Kim Cương Trí, Bất Không đến Trung Quốc. Kinh điển đại diện là "Đại Nhật Kinh" và "Kim Cương Đỉnh Kinh" với tư tưởng chính là "tu trì ngữ mật" (khẩu tụng chân ngôn), "thân mật" (thủ kết khế ấn) và "ý mật"

(tâm tác quán tượng); phải cùng lúc tu "tam mật" này mới thành Phật. Tức quan điểm chính là "thân, khẩu, ý tam mật tương ứng", "tức thân thành Phật". Tụng chú và cầu đảo là đặc điểm chính của Mật tông.

Thư tịch chính của Mật tông là "Đại Nhật Kinh" của Thiện Vô Úy, "Kim Cương Đỉnh Kinh" của Kim Cương Trí. Sau này, Kim Cương Trí truyền cho Bất Không, Thiện Vô úy truyền cho Nhất Hành. Nhất Hành nổi tiếng với "Đại Nhật Số Kinh".

Tạng truyền mật giáo lấy phái Ninh Mã và phái Cát Dương làm chủ, sau trở thành Tông phái chính của Phật giáo Tây Tạng.

Phương pháp tu trừ chính của Mật Tông là Quán Đỉnh, Kim Cương Du Già, Hộ Ma. Mật tông được sư Không Hải người Nhật Bản truyền bá tới Nhật Bản, gọi là Đông Mật. Mật tông ở Trung nguyên chỉ truyền được hai đời rồi suy thoái, nhưng Mật Tông ở Tây Tạng do Chính - Giáo hợp nhất nên vẫn thịnh hành cho tới ngày nay.

IV. TẠNG TRUYỀN PHẬT GIÁO.

Tạng truyền Phật giáo là chỉ Phật giáo được hình thành từ sự kết hợp giữa Phật giáo truyền từ Ấn Độ với Tạng giáo (như Tát Mãn giáo) vốn có ở Tây Tạng. Sau khi đạo Bà La Môn của Ấn Độ truyền tới Tây Tạng, trải qua sự hoà nhập với Tạng giáo Tây Tạng, được Tông Kác Ba sửa đổi đã có sự thay đổi về chất, trở thành một bộ phận quan trọng trong việc hình thành Phật giáo Trung Quốc.

Tạng truyền Phật giáo còn được gọi là Lạt Ma giáo, gồm hai giáo Hiển, Mật, có đặc điểm Hiển giáo Mật pháp; Hiển, Mật cùng tồn tại, lấy Mật tông làm chính.

Tạng truyền Phật giáo chủ yếu phát triển thành 4 đại giáo phái: Ninh Mã phái (Hong giáo), Tát Ca phái (Hoa giáo), Cát Cử phái (Bạch giáo), Cách Lỗ phái (Hoàng giáo); trong đó, sau cải cách của Tông Kác Ba, Hoàng giáo có ảnh hưởng lớn nhất.

1. Ninh Mã giáo (Hong giáo):

Vị tổ là Đại sư Liên Hoa, Ấn Độ. Thành lập năm 747 sau Công nguyên, tức năm Thiên bảo thứ 6 thời Huyền Tông. Đà La Ni mật chú lấy hộ thể Bồ đề tâm làm chủ, tôn sùng hai bộ giáo pháp "Đại Nhật Như Lai" và "Kim cương Thai Truyền". Sử dụng mật pháp Vô Thượng Du Già bộ, giáo quy cho phép lấy vợ, vì mặc áo Cà sa màu đỏ nên gọi là Hồng giáo.

2. Tát Ca phái (Hoa giáo)

Người sáng lập là Cống Khước Kiệt Bố (1034 - 1102), hưng thịnh ở Tây Tạng vào thế kỷ 13, 14. Tổ thứ tư là Tát Ban với "Tam Luật Nghị Luận", "Chính lý Tạng Luận" có ảnh hưởng rất lớn đối với việc truyền bá Tạng Kinh. Ngũ tổ Bát Ân Ba là người đại diện cho phái Tát Ca, là người từng nắm chính quyền toàn vùng Tây Tạng. Tư tưởng học thuật của phái này chủ yếu là Trung Quán, lấy Tông là duyên khởi tính không và không quan, tức là lấy Bát Nhã không quán làm chủ tu, lấy "phi hữu phi vô" làm Trung Đạo quán. Trong quan hệ giữa "Không", "Hữu", không chú ý tới "Hữu Vô" mà chú ý tới mối quan hệ thống nhất đối lập của "duyên khởi hữu" và "tự tính không" trong "Không hữu tương ấn". Cho dù thuộc duy tâm nhưng vẫn thể hiện được ưu thế Tư Biện của Phật học, có tác dụng thúc đẩy sự phát triển của Phật lý Hiển giáo. Vì giáo phái này có cò nhiều màu sắc nên gọi là Hoa giáo.

3. Cát Cử phái (Bạch giáo)

Người sáng lập là Mã Nhĩ Ba (1012 - 1097), lấy "duyên khởi hữu, tự tính không" của Trung Quan Phật giáo Đại thừa Ấn Độ làm Tông. Thời kỳ Mễ La Nhật Ba cực kỳ hưng thịnh, lấy "mật tu" làm chủ, tư tưởng Phật giáo của phái chủ yếu là "Đại Nghiêm án" và "Chỉ quán thiền định". Trên cơ sở "Trung Quán duyên khởi tính không", phát triển thành chủ nghĩa duy tâm. Đột xuất vạn pháp tức tự tâm, Tự tính không tức vạn pháp giai không, là tư tưởng "không quán" triệt để. Trên quan điểm tư tưởng chủ nghĩa duy tâm triệt để, quyết định "tu trì quan" của phái này là phủ nhận luân hồi, không chấp nhận có kiếp sau, chỉ tin vào cảnh giới Niết Bàn trừu tượng.

Phái này vì mặc quần áo trắng nên gọi là Bạch giáo, từng dùng vũ lực tiêu diệt phái Tát già để một mình làm chủ Tây Tạng, phục hưng vào thời Đạt Ba La Kiệt, sau lại suy thoái.

4. Cách Lỗ phái (Hoàng giáo).

Năm Vĩnh Lạc 15 (1417) thời Minh Thành Tổ, do đại sư Tông Kác Ba sáng lập, lấy Đại thừa Bát Nhã tính không làm Tông.

Đại Thừa Trung Quán lấy Tông Kác Ba làm đại diện, tuân theo thuyết "Duyên khởi hữu, tự tính không" của Bát Nhã, bài trừ "Dị thuyết" của "Không Tông", "Dị đoan" của Thiên tông và "Thần bí" của Mật tông, lấy Không Tông đại thừa Ấn Độ làm hạt nhân cho lý luận của mình, truyền bá lý luận của Trung Quan Phật giáo Ấn Độ, trở thành chính thống của Tạng truyền Phật giáo.

Kinh điển: "Bồ Đề đạo thứ đệ quảng Luận" và "Mật tông đạo thứ đệ quảng luận".

Phái này vì đội mũ màu vàng nên gọi là Hoàng giáo. Tông Kác Ba có 2 đệ tử là Căn Đôn Chu Ba (La luân gia mộc ta), là Phật A Di Đà chuyển thế thành Đạt Lại Lạt Ma đời thứ nhất, đã truyền được 14 đời cho đến nay.

Một đệ tử khác là Khắc Châu Ni Mã (Hoạt tế Phất Lạc Bố Cách), là Quan Âm bồ tát chuyển thế, tức Ban Thiên Ngạch Nhĩ Đức Ni đời thứ nhất, cho tới nay truyền được 11 đời.

Tông Kác Ba không những đảm bảo vệ Phật học chính thống trên phương diện tư tưởng học thuật mà còn tiến hành cải cách trên phương diện giáo quy. Vì vậy, danh tiếng của phái này rất cao và có ảnh hưởng rất lớn ở Tây Tạng.

Sự truyền bá Phật giáo ở Trung Quốc xin xem bảng 119-2

Bảng 119-2
SỰ TRUYỀN BÁ PHẬT GIÁO Ở TRUNG QUỐC
(TANG TRUYỀN PHẬT GIÁO)

TANG TRUYỀN PHẬT GIÁO				
Lạt Ma giáo (hiển giáo Mật Pháp Mật hiển và lấy Mật tông là chính)				
Cách Lỗ phái (Hoàng giáo)				
Tông Ca ba		A	B	C
(1)	(2)			

(A) Ninh Mã Ppái (Hồng giáo) - Tôn sùng Liên Hoa Sinh Đại sư, tặng đội mũ màu hồng. Tát Ca phái (Hoa

giáo) - Tu trì niết bàn cảnh giới - Ngũ tổ Bát Tư Ba (Basiba) từng là Chính giáo đại sư.

(B) Ca cử phái (Bạch giáo) - Tôn Phật giáo Đại thừa Trung quan nguyệt của ấn Độ, "Tâm không cảnh giới" do Phùng Nhĩ Ba (Feng-er-ba) sáng lập, mặc áo trắng.

(C) Là phái chính thống của Tây Tạng Phật giáo (lấy Phật giáo Đại thừa ban nhược tính không, trung quan ứng thành phái làm tông), do Tông Ca Ba sáng lập, tư tưởng chính là dĩ tư tính không, quan điểm phi hữu phi vô bất nguồn từ hữu, tác phẩm tiêu biểu là "Bồ Đề đạo thứ đệ quảng luận", "Mật tông đạo thứ đệ quảng luận", đội mũ màu vàng. Các đệ tử được tôn làm Đạt Lai Lạt Ma và Ban Thiền Lạt Ma, và có Phật sống truyền đời, là quyền giáo hợp nhất của Tây Tạng Chính giáo.

(1) Căn Đôn Chu Ba (La Luân Gia Mộc Tha), Phật hiệu là A Di Đà Phật - Từ thời Đạt Lai Lạt Ma đời thứ nhất - đời thứ 14.

(2) Khắc Chu Ni Phùng (Vị Tế Phất Lặc Bố Cách), Phật hiệu là Quan thế âm Bồ Tát. Từ thời Ban Thiền Ngạch Nhĩ Đức Ni đời thứ nhất đến đời thứ 11.



KHÁI LUẬN VỀ PHẬT GIÁO

*P*hật giáo thuộc phạm trù tư tưởng chủ nghĩa duy tâm nên lý luận chủ yếu là "không quán", Phật học lại là triết học Bi khổ nên cốt lõi tư tưởng của Phật học là nhân sinh quan Bi Khổ.

"Tứ khổ đế" là giáo nghĩa cơ bản của Phật giáo, giới hạn cao nhất của việc tu luyện Phật học là Bồ Tát và Phật Đà, đây là cảnh giới hoàn thiện nhất của trí tuệ và đạo đức.

Mục đích của việc Phật gia tu Phật là tự giác ngộ và giác ngộ người khác, tức là giúp chúng sinh siêu độ bể khổ, đi vào cõi Phật.

Phật học rất đề cao "tam thế luân hồi, nhân quả báo ứng".

Duy thức luận là lý luận cốt lõi của Phật giáo Hữu trong Duy Thức Tông, đại diện là Pháp tướng tông.

Duy Thức luận là lý luận chính của phái Du Già, là một trong những cơ sở lý luận của "Không quan" trong Phật giáo mà tinh hoa của nó - A Lặc Da Thức đã tổng kết quy luật hoạt động tâm lý Phật gia.

Lý luận "nghệ thuật luận hồi" là lý luận quan trọng của Phật học, đưa lý luận về quy luật nhân quả vào nhân quả báo ứng đạo đức, là cơ sở lý luận tối quan trọng và khó nhất của Phật học; chia làm 4 loại, có quan hệ mật thiết với việc chia Tông phái trong Phật giáo.

Lý luận Phật học Thiền là một nội dung quan trọng của Phật học ý nghĩa "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật".

Trình tự cơ bản của việc tu luyện thành Phật là: Giới, Định, Tuệ.

Cư sĩ Triệu Phác Sơ - Hội trưởng hiệp hội Phật giáo Trung Quốc nói: "Phật giáo có ảnh hưởng và tác dụng rất lớn đối với văn hoá Trung Quốc trong lịch sử Trung Quốc còn lưu giữ di sản văn hoá Phật giáo huy hoàng, rực rỡ" (Pháp âm 86.1). Triết học Phật giáo chứa đựng một trí tuệ uyên thâm, có kiến giải sâu sắc, độc đáo đối với việc nhìn nhận vũ trụ nhân sinh, sự phản tỉnh đối với nhân loại lý tính và phân tích khái niệm. Anghen trong "Phép biện chứng tự nhiên" ca ngợi tín đồ Phật giáo trong giai đoạn phát triển tương đối cao của tư duy biện chứng nhân loại. Nghiên cứu lịch sử Trung Quốc, đặc biệt là nghiên cứu lịch sử văn hoá Trung Quốc không thể tách rời việc nghiên cứu Phật giáo.

81. KHÁI QUÁT

Phật giáo là một trong 3 giáo phái lớn trên thế giới là Phật giáo, Ixlam giáo và Cơ đốc giáo.

Ixlam giáo là giáo phái Thần học, bắt nguồn từ thành mốc Mecca của bán đảo Ả Rập, do Môhamét (570 - 632) sáng lập. Tôn sùng thánh Ala, cho rằng "thánh Ala là vị Thánh tạo thế giới này. Kinh điển là "Kinh Coran", các tín đồ được gọi là Musilin. Ixlam giáo cho rằng con người sau khi chết có thể lên Thiên Đường hoặc bị đày xuống địa ngục căn cứ vào báo ứng thiện ác lúc sống. Ixlam giáo được truyền bá trong 10 dân tộc ở Tây Bắc Trung Quốc như dân tộc Hồi, dân tộc Duy Ngô Nhĩ..., có ảnh hưởng nhất định đối với Thiên văn, Lịch pháp, Y dược, Văn học.... của Trung Quốc.

Cơ Đốc giáo bắt nguồn từ Pakistan, người sáng lập là Giêsu (thế kỷ I), là tông giáo chính ở phương Tây, có tín đồ trên khắp thế giới, khoảng 1 tỷ người. Lưu truyền ở Trung Quốc chủ yếu là "Thiên Chúa giáo" và "Cơ Đốc giáo" (Gia tô giáo), tôn sùng "Thánh Kinh" và Thượng đế, có rất nhiều tín đồ ở các tỉnh, thành phố duyên hải Đông Nam Trung Quốc, có ảnh hưởng rất lớn đối với tư tưởng, tín ngưỡng của văn hoá phương Tây.

82. PHẬT GIÁO VỚI VĂN HOÁ TRUNG QUỐC

Nhà triết học nổi tiếng Trung Quốc Nhậm Kế Dũ nói "Ba giáo phái lớn của Trung Quốc (Nho, Đạo, Phật) là ba cột trụ lớn của văn hoá truyền thống thế giới" ("Nghiên cứu tôn giáo thế giới", kỳ 1 năm 1989). Văn hoá truyền thống Trung Quốc cũng bao gồm Phật giáo, Phật giáo vừa là tôn giáo, vừa là một hình thái ý thức, một lực lượng của văn hoá.



Hình 120-1
Tượng Phật Thích Ca Mâu Ni

I. KHÁI QUÁT

Phật giáo hình thành từ thế kỷ thứ 5 trước Công nguyên, bắt nguồn từ nước Thiên Trúc phía Bắc Ấn Độ, lưu hành ở lưu vực sông Hằng, Ấn Độ. Người sáng lập là Thích ca Mâu Ni (Tất Đạt Đa), họ tộc là Kiều Đạt Ma (565 - 480 trước CN), cùng thời với Khổng Tử (551 - 479). Lịch sử Phật giáo đại biểu cho lịch sử văn hoá Ấn Độ, Tro hài cốt của ông được chia ra 8 nước thờ phụng trong tháp Xá Lợi (cho thấy ảnh hưởng của Phật giáo rất rộng lớn).

Phật giáo Ấn Độ ẩn chứa Triết học, Luân lý học, Tâm lý học..., đều có ảnh hưởng đối với các mặt tư tưởng, văn hoá, khoa học tự nhiên. Người Trung Quốc tiếp nhận Phật giáo bởi giá trị văn hoá đặc thù của nó, Phật điển (Kinh) hàm chứa các mặt có liên quan tới xã hội, tư tưởng, triết học, lịch sử, văn học, mỹ thuật, nghệ thuật, kinh tế, luật pháp, ngôn ngữ, y học... rất phong phú và đa dạng. Trong đó nổi tiếng là "Đại Tạng Kinh" thời Hán, với 40 triệu chữ, 32 cuốn, chính là tập đại thành của tư tưởng, văn hoá, tông giáo nhà Phật.

Phật giáo sau khi được truyền bá vào Trung Quốc như một trào lưu tư tưởng mới, đã ảnh hưởng đến các mặt tư tưởng, văn học, nghệ thuật của Trung Quốc.

Phật giáo được truyền bá vào Trung Quốc từ thời Hán, hưng thịnh vào thời Đường Tống, Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo cùng góp phần tạo thành tâm lý, tổ chất văn hoá của dân tộc Trung Hoa. Vì vậy, có người nói tôn giáo cũng là sự tượng trưng cho trí tuệ của nhân loại, thuộc phạm trù khoa học xã hội, trên thực tế, tôn giáo thay mặt cho nguồn gốc văn hoá của một dân tộc.



Hình 120-2
Tranh Quan Thế âm Bồ Tát

Phật giáo sơ dĩ có thể đứng vững ở Trung Quốc là vì tư tưởng triết học "Không" của Phật giáo rất gần với "vô" của Đạo gia, "Trung đạo quán" và luân lý đạo đức "Đại từ đại bi" của Phật giáo cũng gần với "Trung dung chi đạo", "Nhân nghĩa chi đức" của Nho gia. Vì vậy, Phật giáo nhanh chóng hoà nhập với tư tưởng của Nho, Đạo của Trung Quốc và phát triển thành Phật giáo Trung Quốc. Tuy nhiên, vì Phật giáo là một tôn giáo ngoại lai nên trong lĩnh vực tư tưởng chịu sự chèn ép của tư tưởng chính thống - Nho gia, nhưng Phật học vẫn đi sâu vào các tầng lớp của Trung Quốc, đồng thời từ những mặt tích cực, tiêu cực của mình, ảnh hưởng đến văn hoá Trung Quốc.

II. PHẬT HỌC VÀ TRIẾT HỌC

1. Những đóng góp của Phật học đối với tư tưởng phép biện chứng

Phật giáo tuy thuộc chủ nghĩa Duy tâm nhưng tư tưởng phép biện chứng lại mang màu sắc phong phú.

Trước tiên, Phật giáo cho rằng thế giới vật chất khách quan vĩnh viễn nằm trong sự vận động biến hoá và phát triển không ngừng, là sự tạm thời sinh ra, tạm thời mất đi, không có gì vĩnh cửu (vô thường), trên phương diện tinh thần cũng là sự thay đổi không ngừng (vô ngã), tư tưởng mang đậm tính biện chứng này luôn xuất hiện trong Kinh Phật. Quan điểm "Không" trong Phật học cho rằng tất cả mọi sự vật đều luôn vận động, biến hoá, không có thực thể vĩnh hằng, "động" tức là "không", "không" tức là "động". Tuy nhiên, Phật học lại tuyệt đối hoá quan hệ "Không - Hữu", phủ nhận tính quy định của vật chất, nhưng tư tưởng phép biện chứng của sự vật vận động biến hoá lại rất rõ ràng.

Tiếp đó, Phật học cho rằng mọi vật trên thế giới đều nằm trong mối quan hệ tương hỗ, cái gọi là "Nhân duyên" và "duyên khởi" cho rằng mọi sự vật không phải là độc lập, sự phát triển của sự vật đều dựa vào "Nhân duyên", cũng có nghĩa là được quy định bởi cơ sở bên trong và điều kiện bên ngoài.

Ngoài ra, Phật học đặc biệt nhấn mạnh quan hệ nhân quả của sự vật, có bước phát triển quan trọng đối với quan hệ nhân quả trong phạm trù triết học.

Trong thuyết "Nghịch nhân quả báo", những lý luận này đều là tinh hoa của phép biện chứng triết học, có trình độ tư tưởng triết học tương đối cao. Ngoài ra, Hoa Nghiêm Tông với "nhất niệm tam thiên", "lục tướng viên dung" đã phản ánh mối liên hệ phổ biến giữa sự vật trong vũ trụ, cho rằng giữa các sự vật là "tương nhập tương tức, nhược tức nhược ly". Đặc biệt thể hiện mối liên hệ biện chứng giữa cái chung và cái riêng, giữa bản chất và hiện tượng, tương đối và tuyệt đối.

Như trên đã nói, Phật học tuy là tôn giáo nhưng hàm chứa tư tưởng phong phú của phép biện chứng.

2. Luận điểm phản đối sự tồn tại "tạo vật chúa" của Phật học.

Phật học duy trì quan điểm vô thần luận đối với Bản thể luận thế giới. Phật học không thừa nhận sự tồn tại của "tạo vật chúa" trên thế giới. Phật học duy trì quan điểm "nhân duyên" "chư pháp dĩ duyên nhi khởi", tức là vạn vật căn cứ vào điều kiện bên trong và hoàn cảnh bên ngoài mà được sinh ra hoặc diệt vong, đây là một quan điểm tiến bộ, tuy nhiên, lại quá đề cao mặt biến hoá của sự vật (cái gọi là sự sinh ra và diệt vong tạm thời), phủ nhận tính quy

định của sự vật. Trên thực tế, phủ nhận sự tồn tại khách quan của sự vật ("chư pháp duyên khởi tính không"), tức là cho rằng sự vật chẳng qua là sự tụ tán (tập trung và phân tán) của nhân duyên mà sinh ra hay diệt vong, hoặc là "vô tự tính" (tồn tại mang tính chất không có thật).

Vì vậy, Phật giáo tuy là vô thần luận nhưng lại là duy tâm.

3. Quan điểm lý luận tương quan ý thức và vật chất của Phật học.

Phật giáo dựa vào "Duy thức luận" cho rằng sự tồn tại của thế giới vật chất khách quan (cảnh) là sự chuyển dịch theo ý thức của con người, tức là "cảnh do thức định, cảnh bất ly thức". Đồng thời cũng cho rằng sự tồn tại biến hoá của bản thân vật chất khách quan là "vô tự tính" quyết định bởi ý thức của con người. Như vậy, Phật học cho rằng tinh thần là cái có trước, khác với chủ nghĩa duy vật cho rằng vật chất là cái có trước, tinh thần là nguyên tác phản ánh của vật chất trong trí óc con người. Nhưng Phật giáo nổi lên với quan điểm tinh thần và vật chất của con người là mối quan hệ dựa vào nhau để tồn tại, dẫn đến Duy thức luận của Phật giáo Đại Thừa thách thức "Tạo thế chúa" và "tạo vật chúa" luận.

4. Phật học lấy quan điểm "nghiệp lực" để nhấn mạnh lực lượng tự nhiên của vũ trụ là vô hạn.

Phật học cho rằng "nghiệp lực" là một lực lượng "nhân quả" trong giới tự nhiên, là một sức mạnh tiềm ẩn của tự nhiên. Cái gọi là "nghiệp nhân quả báo" chính là nội lực điều khiển và lực kiểm chế vô hình tồn tại trong giới tự nhiên, lực này tác động sinh ra hành vi mới, kiểm chế "nhân nghiệp quả báo". Đây là một loại "Thần dụng",

nhưng không phải là "Thần" có tinh thần, tình cảm, bao gồm "công nghiệp" và "công báo", "biệt nghiệp" và "biệt báo" (tức "nghiệp lực" cá biệt và "nghiệp lực" tổng thể).

Phật học cho rằng lực lượng vô hình trong giới tự nhiên không phải là "Thần" mà là ánh sáng. Nhưng Phật học lại đem nguồn lực tiềm ẩn trong tự nhiên ứng dụng vào thế giới tinh thần, cho rằng Nhân quả đạo đức cũng tồn tại một loại "nghiệp lực" tức quả báo Thiện - ác. Như vậy, lý luận vốn rất có "tiền đề" lại "trượt" vào chủ nghĩa duy tâm.

5. Triết học Phật học phát triển phạm trù "tự do".

"Tự do" và "tất nhiên" là 2 mặt của một thể mâu thuẫn, phạm trù "tự nhiên tính" của nó nói rõ sự phát triển của sự vật có "tính tất nhiên" khách quan của nó, không thể dùng ý chí chủ quan mà chuyển dịch. Phạm trù "tự do tính" lại là tính năng động chủ quan của người thể hiện, cho rằng năng động chủ quan của con người trong một điều kiện nhất định có thể điều khiển sự phát triển của sự vật khách quan. Hai phạm trù này vừa mâu thuẫn vừa thống nhất. Dù đề cao mặt nào cũng đều đi ngược triết lý.

Phật học phát triển phạm trù "tự do", nhưng quá phóng đại tác dụng của tự do, cho rằng cảnh giới bên kia của tu trì là chúng tổ được "Đại tự tại, Đại tự do" là "viên dung vô ngại". "Thần" hoá phạm trù "tự do", Phật học còn phủ nhận sự kiểm chế của "tính tất nhiên" khách quan tách rời "tự do" và "tất nhiên" dẫn tới "trượt vào vũng bùn của triết học siêu hình.

Tóm lại, triết học Phật giáo thuộc phạm trù triết học chủ nghĩa Duy tâm, nhưng cũng chứa một phần của chủ nghĩa Duy vật, đặc biệt là giá trị tư tưởng phép biện

chúng. Triết học Phật giáo bất luận từ góc độ tích cực hay tiêu cực đều có ảnh hưởng sâu sắc đối với triết học, có tác dụng thúc đẩy việc nghiên cứu đối với giới triết học thế giới chủ quan. Ví dụ việc nghiên cứu "tâm tính" của Lý học thời Tống Minh.

III. ẢNH HƯỞNG CỦA PHẬT GIÁO ĐỐI VỚI TÂM LÝ, LUÂN LÝ.

Phật học là hệ thống tông giáo của chủ nghĩa duy tâm, là triết học của chủ nghĩa duy tâm. Vì vậy, trọng tâm của triết học Phật học là nghiên cứu thế giới chủ quan chứ không phải nguồn gốc thế giới. Duy thức luận của Phật học là điển hình của hệ thống tư tưởng chủ nghĩa duy tâm chủ quan, lấy Pháp tướng Tông làm truyền giáo. Quan điểm chủ yếu là phủ nhận sự tồn tại của thế giới khách quan, cho rằng vạn vật trên thế giới đều "duy thức", gọi là "cảnh bất ly thức", "cảnh y thức tồn".

"Duy thức luận" trên cơ sở "duyên khởi học" đưa ra lý luận A Lai Da thức, tức là "chủng tử thuyết", nghiên cứu quy luật tư duy của "Tâm thức" là lý luận cốt lõi của "Duy thức luận". Nghiên cứu của Phật học đối với "tâm lý" thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm, nhưng chứa đựng rất nhiều vấn đề quý báu có thể tiếp thu và học hỏi, như "nhất niệm tam thiên" của Thiên Thai tông cho rằng "nhất niệm" là hình ảnh thu nhỏ của "tam thiên", "nhất niệm" gồm tất cả cảnh giới và sự vật.

"Duy thức luận" ẩn chứa quy luật về toàn bộ thông tin tâm lý và diễn biến tâm ý, rất có giá trị trong việc nghiên cứu. Ngoài ra, nhìn từ góc độ triết học, tâm lý học của Phật học thúc đẩy sự nghiên cứu của giới triết học Trung Quốc đối với Thế giới tâm lý chủ quan, khách quan mà nói, thúc đẩy việc nghiên cứu triết học Trung Quốc từ thế giới

khách quan chuyển sang thế giới chủ quan.

Lý luận Đạo đức nhân quả báo ứng của Phật học tuy thuộc phạm trù Duy tâm, nhưng trên mặt khách quan có tác dụng ngăn ác khuyến thiện, có ảnh hưởng tích cực đối với luân lý đạo đức của con người.

Quan điểm "Bi khổ" trong Phật học có tác dụng thúc đẩy sự phát triển luân lý Trung Quốc. Ngũ giới của Phật học (Sát sinh, trộm cắp, phóng túng, nói bậy, uống rượu) có nhiều điểm giống với Ngũ tiết của Nho giáo (Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín; "Tự giác giác tha, phổ độ chúng sinh" của Phật học cũng thống nhất với chủ nghĩa lợi tha của Nho gia. Tư tưởng "Bi liên" của Phật gia, "Nhân ái" của Nho gia và "nhân nhượng, khiêm hoà" của Đạo gia hợp thành một lực lượng của xã hội, có đóng góp to lớn vào việc xây dựng luân lý đạo đức của Trung Quốc.

IV. ẢNH HƯỞNG CỦA PHẬT HỌC ĐỐI VỚI VĂN HỌC, NGHỆ THUẬT TRUNG QUỐC.

Phật học có ảnh hưởng to lớn đối với văn học, nghệ thuật Trung Quốc, góp phần quan trọng thúc đẩy Trung Quốc trở thành quốc gia có nền văn minh cổ trên thế giới. Trong đó, các phương diện sáng tác văn học, tiểu thuyết, thơ ca, điêu khắc, hội họa, thư pháp, âm nhạc, vũ đạo... đều thấm nhuần sự hun đúc của Phật học; các chùa chiền, miếu mạo "vàng son rực rỡ" trên khắp Trung Quốc, tuy thuộc tôn giáo nhưng cũng tượng trưng cho nghệ thuật văn hoá. Những bức điêu khắc tinh xảo, sống động như thật, những bức vẽ trên tường, trên hành lang thật phong phú, đa dạng, rực rỡ. Nghệ thuật trong 3 hang động Vân Cương, Long Môn, Đôn Hoàng giống như bảo tháp nghệ thuật ở phương Đông, góp phần thúc đẩy sự phát triển

nghệ thuật điêu khắc, hội hoạ, xây dựng của Trung Quốc.

"Đại Tạng Kinh" giống như bể văn bao la, đẹp đẽ, tạo một nguồn sáng tác cho văn học Trung Quốc, thẩm nhuận văn học cổ điển của Trung Quốc, như truyện "Tây Du Ký", "Hong Lâu Mộng", mang tư tưởng "Nghệp nhân quả báo" của Phật học, hay tác phẩm "Chúc phúc" của Lỗ Tấn mượn lý luận "Tam thế luân chuyển thiện ác quả báo" của Phật học. Quách Mạt Nhược lấy "Niết Bàn" để đặt tên cho tác phẩm của mình... đã phản ánh ảnh hưởng của văn hoá Phật giáo đối với một thế hệ văn hào Trung Quốc. Quan điểm "Bi khổ, Bi liên, Phổ độ chúng sinh" trong Phật học còn thẩm nhuận trong rất nhiều tiểu thuyết, tản văn Trung Quốc. Dù là các nhà văn, tác giả thời cận đại hay hiện đại đều hấp thụ "dinh dưỡng" trong văn hoá Phật học.

Ngoài ra, ngôn ngữ Phật học cũng làm phong phú ngôn ngữ, từ vựng Trung Quốc như tịnh hoá, khổ độ, từ bi, giác ngộ, chân tâm, nhân duyên, thanh quy, giới luật, mục không nhất thiết, siêu phàm nhập thánh, Phóng hạ đồ đao, lập địa thành Phật, khổ hải vô biên...

Những thơ từ, ý cảnh đẹp đẽ, sự tưởng tượng phong phú, sự hi vọng, khát vọng đối với kiếp sau... đều hun đúc cho thơ từ văn ý của Trung Quốc. Trên phương diện nghệ thuật múa, thời Trung Quốc cận đại, người ta lấy cảm hứng từ điêu khắc, bích hoạ Đôn Hoàng, sáng tạo nên "Vũ đạo Thiên đình" độc đáo, nói rõ văn hoá Phật học có ảnh hưởng sâu sắc đến văn hoá Trung Quốc.

Tổng hợp những điều nêu trên, Phật học góp phần quan trọng trong việc thúc đẩy tôn giáo, triết học, tư tưởng, văn hoá, văn học nghệ thuật, y học của Trung Quốc phát triển. Vì vậy, Phật học là một bộ phận tạo thành văn

hoá truyền thống của Trung Quốc, nghiên cứu văn hoá của Trung Quốc nhất định phải nghiên cứu Phật học.

Phật học cũng có ảnh hưởng sâu sắc đến y học Trung Quốc, Phật học là phần không thể thiếu khi nghiên cứu y học của Trung Quốc, đã có một chương dành để bàn thêm về vấn đề này (xem chi tiết trong "những kinh điển khoa học 5 nghìn năm của Trung Hoa" của tác giả Dương Lực).

§3. HỆ PHÁI TRONG PHẬT HỌC

I. KHÁI QUÁT

Hệ thống tư tưởng trong Phật giáo được chia thành 2 hệ. Phật giáo Đại thừa và Phật giáo Tiểu thừa. Điểm khác nhau chủ yếu của hai giáo này là: Phật giáo Tiểu thừa là Phật giáo cổ điển, "trọng xuất gia khổ hạnh", chủ trương "nhân không pháp hữu", đề cao sự giải thoát chính mình, mục đích cuối cùng là "chứng đắc" La Hán. Phật giáo Đại thừa không đề cao "xuất gia khổ hạnh", chủ trương "nhân pháp nhị vô ngã", tự giác ngộ và giác ngộ người khác, mục đích là trở thành Phật". Tư tưởng chính trong Phật giáo Tiểu Thừa là tư tưởng "Tịnh thổ", chia thành "Đi Lạc tịnh Độ" và "Nhân gian tịnh Độ", tiêu biểu là "A Hàm Kinh".

Cái gọi là "Tịnh Độ" chính là chỉ cách giới răn bỏ bụi trần, không phiền não, không vọng niệm, Tịnh Độ Tông lại dựa vào "Vô Lượng Thọ Kinh", tôn sùng thế giới Cực lạc Tịnh Độ Tây phương, đặc điểm là khẩu niệm "Nam Mô A Di Đà Phật". Phật giáo Đại Thừa lại chia thành "Giáo" và "Thiền". Trong đó, "Thiền" là "Thiền tông", là kết quả việc

Trung Quốc hoá Phật giáo. "Giáo" lại chia thành "Không tông" (Tam luận tông" và "Hữu tông" (Tuống tông và Tịnh tông), là chính tông của Phật giáo Ấn Độ.

Không Tông (Tam Luận Tông): Do Cát Tạng sáng lập vào đời Tùy, quan điểm tư tưởng chính là "Không", tức là mọi thứ đều "Không", cho rằng thế giới hiện thực và thế giới bên kia đều là "Không". "Không" ở đây không phải là "Vô" mà là một loại "hữu" hư ảo. Vì vậy, "Không" còn được gọi là "bất chân không". Không Tông phủ nhận thực thể của Thế giới bên kia có tinh thần, tiêu biểu là trường phái học thuật "Trung Quán", thuộc phạm trù Chủ nghĩa duy tâm khách quan.

Hữu Tông: Chia thành Tuống Tông (Duy Thức Tông) và Tịnh Tông (Thiền Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông). Hữu Tông cho rằng thế giới hiện thực tuy là hư ảo nhưng thế giới bên kia lại tồn tại "Chân Như", "Pháp giới" tiêu biểu là trường phái học thuật Du Già, "Duy thức vô cảnh" là quan điểm chủ yếu, thuộc phạm trù Chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

II. TƯ TƯỞNG CHÍNH CỦA CÁC TÔNG TRONG PHẬT GIÁO

Phật giáo có tất cả 10 Tông, đó là: Thành Thực Tông, Tam Luận Tông, Thiền Tông, Thiền Thai Tông, Tịnh Độ Tông, Câu Xá Tông, Pháp Tướng Tông, Hoa Nghiêm Tông, Luật Tông, Chân Ngôn Tông. Trong đó, Thiền Tông, Hoa Nghiêm Tông và Thiền Thai Tông (Hoa Nghiêm Tông và Thiền Thai Tông do Trung Quốc sáng lập), rất thịnh hành ở Trung Quốc. Quan điểm chính của 10 tông này như sau:

1. Thiền Tông: Lý luận chủ yếu là "Trực chỉ bản tâm, kiến tính thành Phật", chủ yếu căn cứ vào Đản Kinh".

2. Pháp Tướng Tông: Lý luận chủ yếu là "Cảnh duy thức biến", kinh điển: "Duy thức luận".

3. Hoa Nghiêm Tông: Lý luận chủ yếu là "Pháp giới duyên khởi", lấy "Hoa Nghiêm Kinh" làm cơ sở.

4. Tam Luận Tông: Lý luận chủ yếu là Trung Quán luận, kinh điển "Trung luận".

5. Thiên Thai Tông: Lý luận chủ yếu là "Chân như duyên khởi", lấy "Pháp Hoa Kinh" làm giáo nghĩa.

Tịnh Độ Tông, Câu Xá Tông, Luật Tông, Chân ngôn Tông, Thành Thực Tông cũng đều có lý luận cốt lõi và kinh điển của mình.

Hệ thống tư tưởng Phật giáo chủ yếu được chia thành Không Tông: đại diện là trường phái học thuật Trung Quán; Hữu Tông: đại diện là trường phái học thuật Du Già.

Không Tông: Giáo đại diện là Tam Luận Tông: Tư tưởng chủ yếu là "duyên khởi tính không", tức cho rằng mọi sự việc đều do nhân duyên hoà hợp", không có bắt đầu và kết thúc. Cho rằng thế giới khách quan vốn không tồn tại thực thể, chỉ là do một điều kiện nhất định nào đó sinh ra hay mất đi. Không Tông phủ nhận thế giới tinh thần bên kia, phủ nhận sự tồn tại của thực thể tinh thần tối cao, vì vậy, Không Tông thuộc hệ thống tư tưởng chủ nghĩa duy tâm khách quan.

Hữu Tông: Chủ yếu là trường phái học thuật Du Già, chia thành Tướng Tông (Duy Thức Tông) và Tính Tông (Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông). Vì thừa nhận thực thể tinh thần thế giới bên kia nên được gọi là Hữu Tông.

a. - Duy thức Tông (thuộc Tướng Tông):

Quan điểm tư tưởng chủ yếu là "Duy thức cảnh biến"

(tức cho rằng sự vật của thế giới bên ngoài là không tồn tại, chỉ là do nhận thức của "tâm" quyết định).

b. Thiên Thai Tông (thuộc Tính Tông).

Tư tưởng chủ yếu là "Chân như duyên khởi", tức cho rằng sự tồn tại của thế giới khách quan quyết định bởi thực thể tinh thần của thế giới khách quan - dẫn xuất của "Chân như".

c. Hoa Nghiêm Tông (thuộc Tính Tông)

Quan điểm chủ yếu là tin tưởng vững chắc vào "Pháp giới duyên khởi", "pháp tính" tức "chân như". Hoa nghiêm Tông cho rằng vạn vật được sinh ra bởi "Chân Như", nhấn mạnh mối quan hệ cùng dựa vào nhau để tồn tại của sự vật. Vì vậy, chủ trương tất cả sự vật đều là "tương tức tương nhập", viên dung vô ngại.

d. Hữu Tông: thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

đ. Thiên Tông: cũng thuộc Tính Tông, là giáo phái đặc thù của Phật giáo Trung Quốc. Quan điểm chính của Thiên Tông là "Tự Tính tức Phật" (Trong lòng ta vốn đã có Phật tính), chẳng qua là vì vọng niệm che lấp mà thôi. Vì vậy, chủ trương "trực chỉ tự tâm", "kiến tính thành Phật", vì Phật ở trong thân nên hoàn toàn có thể giác ngộ thành Phật, thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm khách quan.

Tổng hợp những gì nêu trên, Không Tông thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm khách quan.

Một phái khác trong Phật giáo là Phật giáo Tiểu thừa, là tiền thân của Phật giáo Đại thừa. Phật giáo Tiểu thừa là hệ thống cổ điển của Phật giáo, tư tưởng chủ yếu là "tĩnh độ" và "xuất thế gian", tức nhấn mạnh cuộc đời là bể

khổ, nguyên nhân sinh ra "khổ quả" là "nghiệp" (hành vi), "hoặc" (phiền não, vọng niệm). Để có thể thoát khỏi bể khổ là "tuyệt nghiệp đoạn hoặc", tin tưởng chỉ có "xuất thế gian", xa rời cuộc sống phàm tục, nghiêm cấm "dục" mới có thể rũ bỏ bụi trần mà đạt đến cảnh giới "tĩnh độ".

Tóm lại, hệ thống tư tưởng chủ đạo của Phật giáo là cuộc đời là bể khổ, chỉ khi đến được thế giới bên kia - Niết Bàn mới là Phật giới, lý tưởng của sự siêu thoát khổ hải phàm trần. Phật giáo phản đối chế độ đẳng cấp trong đạo Bà La Môn, chủ trương "chúng sinh bình đẳng", "hữu sinh giai khổ", cho rằng sự sinh tồn là sự thống khổ, già yếu, bệnh tật, chết, chỉ có Niết Bàn mới là bờ bên kia của bể khổ, là lạc viên siêu thoát khổ hải.

Vì vậy, họ cho rằng "khát cầu" và "tham lam" là nguồn gốc mọi đau khổ, tội lỗi. Từ đó, lập ra chế độ "Thanh giới" nghiêm khắc, cái gọi là "Ngũ giới, Bát giới, Thập giới" chính là cấm sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói bậy và uống rượu. Sư Trung Quốc còn bị cấm ăn mặn. Mục đích là rũ bỏ phàm trần, "phản giả hoàn chân", "đoạn nghiệp trừ hoặc", từ đó đạt đến cảnh giới Niết Bàn, Bồ Đề.

Tóm lại, Phật giáo tuy nhiều tông phái, nhưng "vạn biến bất ly kỳ tông", quan điểm "Không", "Bi" là chiếc thuyền buồm đưa người ta thoát khỏi bể khổ, bước vào cõi Phật.



CƠ SỞ LÝ LUẬN VÀ HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO

*Ph*ật học rộng mà sâu sắc, có nhiều kinh điển và học vấn uyên thâm. Lý luận cơ bản của Phật học là quan điểm "không", "không" là triết lý rất quan trọng của Phật gia, việc thừa nhận hoặc phủ nhận thế giới bên kia dẫn đến việc chia thành hai đại phái "Hữu Tông" và "Không Tông", từ đó tạo thành hai đại giáo trong Phật học Đại thừa.

Cơ sở lý luận của "Không Tông" là thuyết "duyên khởi", tức vạn sự vạn vật đều dựa vào một điều kiện nhất định ("duyên") mà sinh ra. "Duyên" gồm "nội duyên" và "ngoại duyên", là điều kiện của tất cả sự vật "sinh, trụ, dị, diệt" (sinh ra, tồn tại, biến hoá, mất đi). Người đại diện là Long Thụ, tác phẩm tiêu biểu là "Trung luận".

Lý luận của Hữu Tông là "cảnh (thế giới quan) không, tính (thế giới chủ quan) hữu". Chia thành Duy Thức Tông (thừa nhận "A Lại Da duyên khởi luận" của chủ nghĩa duy tâm chủ quan) và Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông (thừa nhận "Chân như duyên khởi luận" và "Pháp giới

duyên khởi luận" của chủ nghĩa duy tâm khách quan).

Quan điểm "Bi khổ" là cốt lõi tư tưởng quan trọng trong Phật học, "Khổ" chủ yếu gồm "Tứ khổ đế", Phật học nghiên cứu quá trình từ khi bắt đầu đến khi kết thúc, làm thế nào để siêu thoát khổ nạn, bước vào cõi Phật.

"Duy thức luận" là lý luận cơ bản của "Duy thức tông" phái Hữu Tông Phật học, "Duy Thức luận" là cốt lõi của trường phái học thuật Du Già, Duy Thức phái chủ trọng "tâm thức", đề cao "chủ quan tâm". "Duy" là duy nhất, "thức" tức là "tâm thức", cái gọi là "vạn pháp duy thức". Thuyết "Chủng Tử" trong A Lại Da Thức (nghiên cứu qui luật hoạt động tâm lý Phật gia) là lý luận căn bản của Duy Thức luận. "Nghiệp lực luân hồi" (nhân quả luân hồi) là lý luận quan trọng của Phật học. Tin tưởng con người tồn tại "tam thể luân hồi, nhân quả báo ứng"

Thiền học do Phật học Mật Tông Trung Quốc sáng lập a, "đốn ngộ, tiệm tu" (chợt hiểu, dần dần tu luyện) là hai tư tưởng chủ yếu của Thiền học. Thiền Tông là tông phái tiêu biểu của Phật giáo Trung Quốc, tượng trưng cho "Trung Quốc hoá" Phật giáo. Thiền Tông cho rằng "chân như Phật tính" là cảnh giới tối cao của sự tu trì Phật tính.

81. TƯ TƯỞNG QUAN ĐIỂM "KHÔNG" TRONG PHẬT GIÁO.

I. HÀM NGHĨA QUAN ĐIỂM "KHÔNG".

Phật học là triết học "Không, Bi", nên quan điểm "không" là tư tưởng lý luận quan trọng trong Phật học. Quan điểm này phủ nhận sự tồn tại của thế giới khách quan,

đồng thời dựa trên việc thừa nhận hay phủ nhận sự tồn tại của thực thể tinh thần ở thế giới bên kia mà chia thành 2 đại phái "Hữu Tông" và "Không Tông". Trong đó, Không Tông cho rằng thế giới khách quan hay chủ quan đều là "không", gồm cả cõi Phật - nơi gửi gắm tinh thần cũng là "không", không là phái điển hình nhất trong Phật học. "Không" là triết lý rất quan trọng của Phật gia, thường thấy hàm nghĩa "không" trong Kinh Phật rất phức tạp, "không" và "hữu" tạo thành 2 đại phái của Phật giáo Đại Thừa Hữu Tông và Không Tông đồng thời có 5 quan điểm không thống nhất, nội dung của "Không" rất rộng, như Bát Nhã Kinh có 16 "không", Trí luận có 18 "Không".

Vậy Hàm ý của "không" là gì? "Không" và "Hữu" là hai mặt của một sự vật, lúc này tồn tại là "hữu", lúc khác tồn tại là "không". "Không" không phải chỉ cội nguồn của thế giới, cũng không chỉ bản thể của thế giới là "không".

"Không" là quy luật chỉ vạn vật biến đổi tùy theo điều kiện trong quá trình phát triển của nó. Không tồn tại còn có sự chi phối của những gì tồn tại bên ngoài (tức không tồn tại trên chủ quan của con người còn có cái gì "thực hữu tự tín"). "Chủ thể của không tồn tại" tức là "không" của Phật học.

"Hữu" lại đề cao điều kiện sinh ra của sự vật. Vì vậy, "Không" và "Hữu" là hai mặt của một sự vật trong Phật học, "tức không chi hữu, trực tính bất ẩn", "Tức hữu chi không, nhân quả bất thất".

Tóm lại, quan điểm "không" nói sự không tồn tại còn có cái gì chi phối sự phát triển của những vật tính tinh thần, vì vậy, đứng từ góc độ này, "không" lại có "hữu", so sánh "hữu" và Hữu Tông có một phần quan điểm duy vật, vậy "sinh, trụ, di, diệt" của sự vật là do cái gì quyết định?

Phật học cho rằng do "duyên" quyết định. "Duyên" tức là điều kiện, những điều kiện giúp cho sự ra đời, tồn tại ("sinh, trụ") của sự vật được gọi là "thuận duyên", ngược lại, những điều kiện làm cho sự vật bị "diệt, hoại" gọi là "nghịch duyên". Vì vậy, trong mối quan hệ nhân quả vô cùng vô tận của sự vật, dựa trên qui luật phát triển của sự vật, không nên "nhậm vận phù trầm, thính mệnh bất bố", đó chính là "duyên sinh vô tự tính" trong Phật pháp.

Trên đây là quan điểm cơ bản của lý luận "Không" trong Phật học, quan điểm này sớm bắt đầu từ Thích Ca Mâu Ni, Ngài cho rằng "Chư hành vô thường, chư pháp vô ngã", tức mọi hành vi đều là hư ảo vô thường, mọi sự vật đều không có tự tính (không có thực thể).

II. CƠ SỞ LÝ LUẬN CỦA KHÔNG TỔNG

1. Thuyết "duyên khởi"

Thuyết "duyên khởi" chỉ "chư pháp nhân duyên khởi nhi sinh", tức là mọi sự vật căn cứ vào điều kiện nhất định (duyên) mà sinh ra "khởi". Người ta thường nói là "nhân duyên hoà hợp", tách rời điều kiện nhất định, sự vật sẽ không tồn tại. Nhà Phật nói rằng "bất tông nhân duyên sinh, thị cố nhất thiết pháp, vô bất thị không nghĩa" (chưa từng có phép nào lại không từ nhân duyên mà sinh ra, do vậy mọi phép đều có nghĩa là không), lại nói "vạn pháp khởi vu nhân duyên, phạm nhân duyên sở thành chi pháp, giai phi thực hữu, cố không" (muôn phép đều do nhân duyên sinh, phép ấy là phép không thực có, nên gọi là không), tức là mọi chúng sinh, vạn vật đều "nhân vô ngã", "pháp vô ngã".

Tức là con người đã không điều khiển được mình thì cũng không thể điều khiển vạn vật. "Duyên" gồm nội

duyên và ngoại duyên, là điều kiện sinh tồn của mọi sự vật, tất cả đều do "duyên" quyết định, vì vậy, mọi sự vật không thể tồn tại độc lập, cũng không thể có thực thể.

Thuyết "duyên khởi" và thuyết "nhân duyên", chính là "duyên khởi tính không luận" của Phật học. Người đại diện của thuyết này là Long Thụ (người sáng lập trường phái học thuật Trung Quán của Phật học Đại Thừa. "Trung luận" là kinh điển của Trung Quán học, còn gọi là Long Thụ học, Trung Quán là giáo của Thiên Tông, quan điểm chính là "duyên khởi tính không", phủ định "sinh diệt" (sự sinh ra và diệt vong).

Thuyết "Duyên khởi" của Không Tông cho rằng mọi sự vật đều do sự tập trung, phân-tán của nhân duyên mà sinh ra hay mất đi, vì vậy chính là "vô thường", "vô ngã". Tức không có "thường thể" cố định, bao gồm cả bản thân, vậy đương nhiên cũng không tồn tại "tạo vật Chúa", dẫn đến việc Không Tông phủ nhận thế giới khách quan có thực thể tinh thần. Đây cũng là quan điểm tiến bộ của Không Tông.

"Vô thường" trong Phật học cho rằng tất cả chi pháp (mọi sự vật) đều tồn tại sự biến hoá tạm thời của "sinh, trụ, dị, diệt", như trong Kinh Phật viết: "nhất thiết hữu vi pháp, vô thường giả, tân sinh diệt cố, thuộc nhân duyên cố" ("Trí độ luận - 263)... Nói rõ sự tồn tại của vạn vật là do "nhân duyên ly hợp" (tập trung hay phân tán tùy vào điều kiện). Vì vậy, đây chẳng qua chỉ là sự tồn tại hay mất đi tạm thời, giống như một tia chớp.

"Vô ngã" trong Phật học cho rằng "chư pháp nhân duyên nhi sinh" tức cơ thể con người giả hợp tùy theo điều kiện nhất định chứ không có cái "Tôi" thường nhất, như trong Kinh Phật viết: "ngã không pháp không" ("Thập địa

kinh"), "pháp vô tính thực, cố viết vô ngã" ("Đại Thừa nghĩa chương").

Tóm lại, lý luận khách quan là "Tứ đại giai không", tức là lấy con người mà nói là "sinh, trụ, di, diệt", lấy thế giới mà luận là "thành, trụ, hoại, không".

Trên cơ sở quan điểm "không", Long Thụ đưa ra "Trung Quan", trở thành tư tưởng tiêu biểu của trường phái học thuật "Trung Quán". "Trung Quán" là cách nhìn không ngã về bên nào đối với quan điểm "không", tức là không thiên về "hữu" (cho rằng sự vật có thực thể cố định, tức "tự tính"), cũng không thiên về "không" (tức chỉ mọi sự vật chỉ là hư không, hư ảo), mà cho rằng "không" là "hữu" tương đối, tức là mọi sự vật tồn tại tùy theo điều kiện nhất định ("nhân duyên khởi sinh").

Vì vậy, ở một điều kiện nhất định, sự vật là "hữu", nhưng tách khỏi điều kiện cố định ấy thì sự vật lại là "không" (không tồn tại), ví dụ như hạt cơm được nấu từ gạo, "cơm" không có thực thể riêng, không có gạo sẽ không có "cơm". Đây chính là "chúng nhân duyên sinh pháp, ngã thuyết tức thị không, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa", trong thuyết "Long Thụ" đã viết. Tức là có danh (như "cơm") nhưng chẳng qua là không danh, không có thực thể của "cơm" mà là thực thể của "gạo". Vì vậy "không" của Long Thụ là "vừa là không vừa không phải là không".

"Trung luận" của trường phái học thuật "Trung Quán" đã tập trung phản ánh tư tưởng Trung Quán của "không". Như vậy, "Trung Đạo Quán" lấy Long Thụ là chính, nằm giữa "không" và "hữu". Tức "hữu" là chỉ hiện tượng, giả danh, "không" là chỉ vô thực thể, vô tự tính.

2. Cơ sở Duy Thức học

Trường phái học thuật "Duy Thức" lấy Pháp tướng tông làm chủ, "Duy Thức" là gì? "Duy" là duy nhất, "Thức" là tâm thức, "Duy Thức" chỉ sự nhận thức của "tâm". Thuyết Duy Thức của Phật gia cho rằng thế giới khách quan là không tồn tại, gọi là "cảnh không", tất cả mọi sự vật, hiện tượng trên thế giới chẳng qua do "biến" của "tâm" sinh ra. Không có "tâm thức" thì không có cảnh vật, đây chính là "Duy thức", cũng gọi là "duy thức vô cảnh", chỉ nhận thức chủ quan của con người là cơ sở tồn tại của thế giới khách quan. Đây là một loại "nhận thức luận" của chủ nghĩa duy tâm chủ quan, tức là thế giới khách quan ("cảnh") được sinh ra dựa trên thế giới chủ quan của con người ("tâm thức"). Đây là cơ sở lý luận thứ hai của quan điểm "không" trong Phật học.

3. Cơ sở viên dung quán

Viên dung chỉ sự viên dung không trở ngại, là cảnh giới cao nhất của quan điểm "Hữu" phái Hoa Nghiêm Tông, cái gọi là "viên dung" chỉ sự hợp nhất giữa "Chân Không" và "Diệu Hữu", "Chân không" chỉ vạn vật trên thế giới đều hư không, chỉ có cảnh giới tối cao của sự tu luyện - "Chân Như", "Phật tính" mới thực sự tồn tại ("Diệu Hữu"), nên "Chân Như" còn gọi là "Chân như diệu hữu", đặt mình vào trong Phật cảnh, mới có thể "sự sự vô ngại" là viên dung. Hoa Nghiêm Tông vì không cùng quan điểm với "Không Tông" đã phủ nhận sự tồn tại của Bản thể thế giới (chỉ tính thực tại của "Chân như", "Phật tính", "Niết Bàn", "Bồ đề") nên thuộc Hữu Tông "Chân không viên dung vô ngại" là cơ sở lý luận thứ ba của "không gian".

III. CÁC PHÁI CHỦ YẾU CỦA "KHÔNG TÔNG, HỮU TÔNG" VÀ HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG CỦA CÁC PHÁI NÀY.

Tổng hợp những điều nêu trên, các phái trong Phật học đều có quan điểm "không" phủ nhận sự tồn tại của thế giới khách quan (tiêu biểu là "Không Tông"). Trong đó, lại vì thừa nhận thế giới khách quan có bản thể thế giới như "Phật tính", "Chân như", "Niết Bàn"... và cho rằng tâm thức của con người làm chủ thế giới khách quan nên được đưa vào "Hữu Tông". Quan điểm thừa nhận có bản thể tinh thần khách quan là Thiên Thai Tông và Hoa Nghiêm Tông; còn Pháp tướng Tông chủ trương Duy thức luận, cho rằng thế giới khách quan vốn không tồn tại mà thay đổi theo thế giới chủ quan ("Duy thức vô cảnh").

Phật giáo :

- Không Tông : Lý luận cốt lõi là "duyên khởi tính không", "cảnh tính giai không", phủ nhận sự tồn tại của thế giới chủ quan và thế giới khách quan.

- Hữu Tông :

- + Pháp Tướng Tông (Duy Thức Tông): Lý luận cốt lõi là "duy thức vô cảnh", "cảnh" do "thức" sinh ra, phủ nhận thế giới khách quan, thừa nhận thế giới chủ quan.

- + Hoa Nghiêm Tông: Lý luận nòng cốt là "chân không diệu hữu", "viên dung vô ngại", chủ quan và khách quan hoà thành một.

Phân trên nói rõ: Không Tông chủ yếu là Tam luận Tông. Quan điểm chủ yếu là "duyên khởi tính không", tức cho rằng vạn vật tồn tại hay diệt vong tùy vào điều kiện nhất định (quan điểm "nhân duyên"), không tồn tại bản thể của sự vật ("duyên khởi tính không"), thế giới chủ

quan và khách quan đều là hư ảo. Đại diện của Không Tông là trường phái học thuật Trung Quán, kinh điển là "Trung luận".

Hữu Tông với Duy Thức Tông, Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông là chính, quan điểm chủ yếu là "Cảnh không tính hữu", tức phủ nhận thế giới khách quan, thừa nhận thế giới chủ quan. Trong đó "Hữu" của Duy Thức Tông tong "A Lại Da duyên khởi luận" thừa nhận sự tồn tại của chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Tức là "vạn pháp duy thức" (mọi sự vật trên thế giới đều tồn tại theo nhận thức của "tâm"). Còn Thiên Thai Tông và Hoa Nghiêm Tông lại thừa nhận "Chân như duyên khởi luận" và "Pháp giới duyên khởi luận" chủ nghĩa duy tâm khách quan, tức là cho rằng trong vũ trụ luôn tồn tại nguồn gốc của mọi sự vật.

§2. TƯ TƯỞNG QUAN ĐIỂM "BỊ KHỔ" TRONG PHẬT HỌC

I. HÀM NGHĨA CỦA QUAN ĐIỂM "BỊ KHỔ"

Phật học là triết học "Bị không", nhân sinh quan bị khổ là trọng tâm của tư tưởng trong Phật học.

Người sáng lập ra Phật học - Tất Đạt Đa. Thích Ca Mâu Ni - Phật Đà vì muốn cứu vãn "sinh, lão, bệnh, tử" của nhân gian mà từ bỏ địa vị, vương quyền, "xuất gia nhập Phật".

Nhân sinh quan trong Phật học là nhân sinh quan "Bị khổ", Phật giáo cho rằng đời là bể khổ, mục đích của việc tu trì là nhằm đưa con người vượt qua bể khổ đó, bước vào cõi Phật hay Niết Bàn. Trong đó, Phật giáo Tiểu Thừa chủ

yếu chỉ giúp bản thân siêu thoát, còn Phật giáo Đại Thừa còn giúp cả người khác siêu thoát, đó chính là "tự giác giác tha" (tự giác ngộ và giác ngộ người khác).

Phật giáo Ấn Độ chủ yếu chia thành Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Đại thừa. Phật giáo Tiểu Thừa là Phật giáo cổ điển, còn Phật giáo được truyền bá vào Trung Quốc là Phật giáo Đại thừa (Tiểu Thừa và Đại Thừa có ý nghĩa như chiếc xe để chở những người khổ nạn vượt qua con đường đau khổ).

Vào thời kỳ đầu của Phật giáo, các tăng ni Phật tử chủ yếu lấy sự khổ hạnh để giải trừ "ác quả" do nghiệp trước để lại, thuộc Kỳ Na giáo, hiện nay còn rất ít người thực hiện như vậy.

Kinh Phật cho rằng có 10 cái khổ bất buộc đó là "sinh, lão, bệnh (đau), tử (chết), sầu, oán, thụ (nhận), ưu, (ưu phiền), não (buồn) và lưu truyền".

Đạo lý Tứ khổ là giáo nghĩa cơ bản nhất của Phật giáo, gồm "Khổ đế" (cuộc đời là bể khổ), "Nhân đế" (nguyên nhân của cái khổ), "Diệt đế" (diệt trừ cái khổ) và "Đạo đế" (phương pháp diệt trừ cái khổ). Vì vậy, toàn bộ Phật học đều luận bàn về cái khổ trong nhân gian và phương pháp để siêu thoát.

II. MỤC ĐÍCH VÀ MỨC ĐỘ KHỔ CỦA VIỆC TU PHẬT

Cảnh giới cao nhất của việc tu Phật là Bồ Tát và Phật Đà, Phật Đà tức là Bồ đề, là cảnh giới hoàn hảo nhất của trí tuệ và đạo đức. Mục đích của việc tu Phật là "tự giác giác tha", tức giúp đỡ chúng sinh siêu thoát bước vào cõi Bồ đề. Quan điểm "không" là pháp bảo của Phật học thoát khỏi sự Bi khổ, tức là dùng trí tuệ của nhà Phật, giác ngộ nhìn rõ

vạn pháp (vạn vật) và tự tính "tự ngã" đều là "không".

Lý luận quan trọng này của Phật học đặt nền tảng cho toàn bộ lý luận của Phật học, tức là cho rằng vạn vật trên thế giới (gồm cả sinh mệnh) đều chuyển động không ngừng, không có "thể" cố định. Vì vậy, vạn vật trong vũ trụ, sinh mệnh trong nhân gian chỉ là sự chuyển động tạm thời (tạm thời sinh ra và tạm thời mất đi), vạn vật trong vũ trụ và tự bản thân mình (tự ngã) đều vĩnh hằng, bất diệt, chỉ thay đổi hình thức tồn tại, chịu tác động của một lực vô hình trong tự nhiên (nghiệp lực), và có quan hệ nhân quả.

Lý luận "không quán" và "nghiệp lực quả báo" này là cơ sở lý luận của Phật giáo cho rằng "nhân sinh bất diệt", "lục đạo luân hồi", "tam thế luân chuyển; cũng là nguyên nhân khiến Phật học có thể vượt qua bản ngã, lạc quan đối với chuyện sống chết.

Phật học cho rằng "Nhân sinh nhất thế, vạn vật nhất thu", tức sự vận động của mọi sự vật chỉ là tạm thời, không sinh ra cũng không mất đi, vô pháp vô tự tính. Phật giáo yêu cầu những người tu hành phải giác ngộ những đạo lý đó, trút bỏ phiền não, vọng niệm, từ đó siêu độ vạn pháp, vượt qua sự sống và cái chết, đạt đến chính quả của "thập giới viên dung".

Quan điểm "bì không" của Phật học cho rằng, khi chúng sinh nhận thấy thế giới và nhân sinh đều "không" thì tự nhiên sẽ không còn đau khổ. Như trên đã nêu, thuyết "duyên khởi" của Phật giáo với lý luận "chư pháp nhân duyên sinh", "vô ngã", "vô thường" và "nhân quả nghiệp lực" đề xướng "tứ đại giai không" ("Sinh, trụ, di, diệt" và "thành, trụ, hoại, không") tạo thành hệ thống tư tưởng của

thuyết "không quán". Cũng có nghĩa là Phật giáo được coi là "khắc tinh" chính của việc thoát khỏi cuộc sống bi khổ.

"Nhân quả nghiệp báo" là "khắc tinh" thứ hai của Phật giáo nhằm thoát khỏi cuộc sống bi khổ. Phật học cho rằng "nghiệp lực" là lực lượng tự nhiên thúc đẩy mối quan hệ của vạn vật trên thế giới và sự chuyển hoá nhân sinh nhân quả.

Vì Phật học cho rằng có sự tồn tại của "tam thế luân chuyển, nhân quả báo ứng", tức là "thiện giả thiện báo, ác giả ác báo". Làm điều ác ở kiếp trước thì kiếp sau sẽ gặp báo ác, người làm việc thiện sẽ luôn gặp điều tốt đẹp, nên đã chủ trương "trừ ác hành thiện", đây chính là căn cứ lý luận việc làm từ bi của nhà Phật, đề cao việc trừ ác tích thiện. Trong Kinh Phật đã nói : "mặc khinh tiểu ác, dĩ vi vô ương, thủy trích tuy vi, tiệm doanh đại khí, phạm tội xung mãn, tông tiểu tích hành; mặc khinh tiểu thiện, dĩ vi vô phúc, thủy trích tuy vi, tiệm doanh đại khí, phạm phúc xung mãn, tông thiên thiên tích", có nghĩa là chớ thấy cái ác nhỏ mà làm ác, cái ác lớn là từ những cái nhỏ tích thành; chớ thấy cái thiện nhỏ mà không làm, cái phúc lớn là sự tích góp của nhiều cái phúc nhỏ.

"Khắc tinh" thứ ba của Phật giáo thoát khỏi cuộc sống bi khổ là phát tâm Bồ Đề - giác ngộ. "Bồ Đề tâm" cần có "tâm chính giác". Phật Kinh nói: "Bồ Đề tâm thị Bồ Tát tịnh độ" tức phát tâm Bồ Đề là mở lòng từ bi.

Phật giáo cho rằng mọi người đều có Phật tính, như Kinh Phật nói: "nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính, nãi chí nhất xiển đề đẳng diệc hữu Phật tính", tức từ bi lương thiện là thiên tính của con người, mở lòng từ bi, "phát Bồ Đề tâm", mở lòng giải cứu đều là Phật tâm giúp chúng

sinh thoát khỏi cái khổ. "Phát Bồ Đề tâm quan trọng nhất là tu dưỡng "đại từ đại bi", cũng là mở lòng từ bi.

Từ bi là gì? "Đại thừa Nghĩa Chương" nói: "ái liên danh từ, trắc thương viết bi (mến thương, đau xót gọi là "từ", buồn rầu, đau lòng gọi là "bi") hay "Từ năng dứt lạc, bi năng bạt khổ".

Duyên có vì sao? Phật Như Lai lấy tâm đại bi làm "thể", "nhân vụ chúng sinh nhi khởi đại bi, nhân vụ đại bi sinh Bồ Đề tâm, nhân Bồ Đề tâm thành đẳng chính giác", tức là mọi chúng sinh là "gốc rễ", 'Chư Phật, Bồ Tát là "hoa" là "quả", lấy "nước" đại bi "tưới" cho chúng sinh thì mới có "hoa", "quả", trí tuệ của chư Phật Bồ Tát. Bồ Đề thuộc chúng sinh, nếu không có chúng sinh, Bồ Tát cũng không thể "chính giác".

Cái gì là "Tứ"? Một là thể độ tất cả chúng sinh; hai là thể bỏ mọi phiền não; ba là thể độ tất cả pháp môn; bốn là thể chứng tất cả pháp quả". Sở dĩ Phật giáo được lòng mọi người vì đã đề xướng việc mở lòng từ bi, phổ độ chúng sinh.

III. Ý NGHĨA HIỆN ĐẠI CỦA QUAN ĐIỂM "BI KHÔNG"

Con người thời hiện đại, đặc biệt là lớp trẻ không biết đến sự gian khổ trong cuộc sống, chưa từng trải qua đắng cay, có người chỉ thích hưởng lạc, thiếu tinh thần đấu tranh gian khổ. Vì vậy việc tiếp thu "khổ hạnh" trong Phật giáo không phải là vô ích và cũng nên học hỏi, tiếp thu tư tưởng luân lý "đại từ đại bi, phổ độ chúng sinh". Ngoài ra, con người trong xã hội hiện đại biết rất rõ Tôn giáo là duy tâm, không tồn tại thế giới cực lạc bên kia và cũng không có kiếp sau, nhưng vẫn luôn tin vào Tôn giáo.

Hiện nay số tín đồ của Tôn giáo chiếm hơn 60% dân

số thế giới, chứng tỏ Tôn giáo là một lực lượng quan trọng trong xã hội. Rất nhiều người đã tìm được niềm an ủi, sự cân bằng về tâm lý, tinh thần từ Tôn giáo. Ngày nay, cùng với sự phát triển của sức sản xuất, quan hệ xã hội phức tạp, mâu thuẫn tâm lý của con người ngày càng nhiều, mối quan hệ giữa người với người ngày càng xa cách, Tôn giáo lại đóng vai trò trong việc điều hoà hoãn xung. Chính vì vậy, đứng từ góc độ xã hội học, Tôn giáo là một lực lượng vô hình, cần bảo vệ, như Thủ tướng Chu Ân Lai nói: "những người có tín ngưỡng tôn giáo và những người không tín ngưỡng tôn giáo cần tôn trọng lẫn nhau".

§3. LÝ LUẬN DUY THỨC TRONG PHẬT HỌC

I. TƯ TƯỞNG CHỦ YẾU CỦA DUY THỨC LUẬN

Duy Thức luận là lý luận của phái Hữu Tông trong Phật giáo, là hạt nhân của Duy Thức Tông. Duy Thức luận cũng là trung tâm của trường phái học thuật Du Già của Phật giáo, "Duy" tức là duy nhất, "thức" chỉ "tâm thức", có nghĩa là "vạn pháp duy thức". Duy Thức có nghĩa là chỉ có tác dụng của "tâm", thế giới khách quan là không tồn tại, sự tồn tại của sự vật khách quan quyết định bởi nhận thức của "tâm" chủ quan. "Tâm" chủ quan cho rằng sự vật là cái gì thì là cái đó, cũng có nghĩa là thế giới khách quan là "không", chỉ có "tâm thức" của con người tồn tại, gọi là "thức hữu cảnh không", đây là thế giới quan của chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

Pháp Tướng Tông (Duy Thức Tông) là giáo phái tiêu biểu của lý luận này, vì kiên trì tư tưởng "thức" hữu "pháp" không nên thuộc phái Hữu Tông của Phật học.

Người sáng lập ra Duy Thức Tông Trung Quốc là Huyền Trang, tác phẩm nổi tiếng tiêu biểu của Duy Thức Tông là "Thành Duy Thức luận", ví dụ như "duy thức vô cảnh, cảnh vô thức diệc vô", "Duy Thức sở duyên, Duy Thức sở phục", điều này đã nhấn mạnh rằng có "thức (nhận thức của "tâm") mới có "cảnh" (sự vật khách quan).

Duy Thức Tướng Tông cho rằng có sự tồn tại của "tâm thức" nên đã đi sâu nghiên cứu "Duy Thức" và có những điểm độc đáo của mình. Duy Thức học nghiên cứu quy luật hoạt động tư duy đặc thù của "tâm", từ đó sáng lập nên thuyết "A Lại Da Thức". A Lại Da Thức góp phần tạo thành lý luận cơ bản về Tâm tính của thuyết Duy Thức.

II. LÝ LUẬN CHỦ YẾU CỦA THUYẾT "CHỦNG TỬ" TRONG A LẠI DA THỨC.

A Lại Da Thức chỉ qui luật hoạt động tư duy tâm lý của Phật gia, A Lại Da nghĩa là "Tàng". A Lại Da Thức chỉ hoạt động tư duy "Tàng Thức" của "tâm", cũng chính là nét độc đáo trong thuyết "Chủng Tử". Phật học dùng thuyết "Chủng Tử" để khái quát quá trình hoạt động tư duy.

Trước hết, "Tâm thức quán" cho rằng Thế giới khách quan là "Duy Thức", tức cho rằng mọi sự vật không tồn tại độc lập mà phụ thuộc vào "Tâm thức".

Tiếp đó, quan điểm Phật học cho rằng "Duy Thức" lấy A Lại Da Thức làm cơ sở, tức thuyết Duyên khởi trong A Lại Da Thức. Cái gọi là thuyết Duyên Khởi của A Lại Da Thức là nhận thức đối với sự vật khách quan, cần phải dựa vào hoạt động Tàng thức của "tâm". Hoạt động nhận thức của "tâm" gồm "duyên khởi" và "duyên sinh". "Duyên khởi" nhấn mạnh "tâm thức" là một chức năng của thế giới nhận

thức, tức là tồn tại ở bên ngoài và không quyết định bởi "tâm thức"; "Duyên sinh" là quy luật cụ thể của hoạt động "tâm thức".

Thuyết A Lại Da Thức cho rằng "tâm thức" cất giấu nhận thức (quan niệm) của sự vật bên ngoài (giống như cất hạt giống), đến một điều kiện nhất định, hạt giống "tâm thức" tiến hành hoạt động tư duy trừu tượng, động lực ban đầu của một tư duy thức đẩy hoạt động tư duy từ "dị thực nhân" (nguyên nhân ban đầu của tư duy) phát triển thành "dị thực quả" (kết quả tư duy) được gọi là "chủng tử" (hạt giống). Trong đó, Phật gia gọi lực lượng thúc đẩy quá trình phát triển tư duy là "huân tập lực", tên gọi chung của lực lượng "Chủng tử" và "huân tập lực" là "Thức".

Duy Thức học đặc biệt nhấn mạnh "Hữu Lậu chủng tử" và "Vô lậu chủng tử", tức coi trọng trong quá trình tư duy có thể hay không thể rũ bỏ phiền não. Đồng thời, "chủng tử" còn chia thành "nội chủng" và "ngoại chủng", "Chủng tử" (hạt giống) chịu tác động của "huân tập lực" là nội chủng; còn ngoại chủng là chỉ "chủng tử" chưa chịu tác động của "huân tập lực", tức quan niệm tính nhận thức vẫn chưa tiến hành hoạt động tư duy. Từ "ngoại chủng" (quan niệm tính tư duy) phát triển thêm thành "nội chủng" (đi sâu vào tư duy trừu tượng) làm cho hoạt động tư duy không ngừng nâng cao từ "dị thực nhân" đến "dị thực quả". Đây chính là vai trò của A Lại Da Thức.

III. Ý NGHĨA CỦA DUY THỨC LUẬN TRONG PHẬT HỌC.

Duy Thức luận là lý luận chủ yếu của trường phái học thuật Du Già, là hệ thống tư tưởng chủ yếu của Phật giáo Đại thừa. Duy Thức luận là một trong những cơ sở lý luận của "Không Quán" trong Phật giáo, chiếm vị trí quan

trọng trong lý luận Phật học, có nhiều đóng góp quan trọng trong nghiên cứu qui luật tư duy của bản thân.

Tinh hoa của thuyết Duy Thức luận - thuyết "Chủng Tử" trong A Lại Da Thức trên thực tế là quá trình thông qua tư duy phát triển từ "hạt" đến khi "đơm hoa kết trái", từ tư duy hình tượng đến tư duy trừu tượng, từ quan niệm đến khái niệm. Thuyết "Chủng Tử" của A Lại Da Thức phản ánh qui luật hoạt động tư duy tâm lý của Phật học, đồng thời cũng thể hiện sự nghiên cứu của Phật học đối với qui luật hoạt động tâm lý đạt đến độ uyên thâm.

Tâm lý học Duy Thức của Phật gia tuy là "nhận thức quan" chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nhưng sự nghiên cứu của nó đối với qui luật tư duy lại rất sâu sắc, trong điều kiện lịch sử đương thời là tiên bộ. Khách quan mà nói, nó thúc đẩy sự nghiên cứu của giới Triết học Trung Quốc đối với thế giới chủ quan, đặc biệt là thúc đẩy sự nghiên cứu Lý học thời Tống Minh đối với Bản thể thế giới chủ quan, có tác dụng thúc đẩy giới Triết học Trung Quốc chuyển từ tranh luận về Bản thể thế giới khách quan sang làm rõ sự huyền bí của tâm lý chủ quan. Đây là một đóng góp lớn của tâm lý học Phật giáo cho giới Triết học Trung Quốc.

84. LÝ LUẬN "NGHIỆP LỰC LUÂN HỒI TRONG PHẬT HỌC

I. HÀM NGHĨA LÝ LUẬN "NGHIỆP LỰC" PHẬT HỌC

Trong tự nhiên (bao gồm cuộc sống con người), tồn tại một nguồn lực mà con người chưa thể làm rõ, tạm gọi là "Thần dụng". Lý luận "ngiệp lực" của Phật học nghiên

cứu nguồn lực này, nhưng Phật gia không tin vào Thần nên gọi là "nghiệp lực" tức tác nghiệp, tượng trưng cho công năng, nghiệp lực chỉ một lực lượng siêu cường trong tự nhiên.

Nghiệp lực chủ yếu biểu hiện trên hai phương diện:

1. Luật "nghiệp lực nhân quả":

Phật học cho rằng mọi sự vật từ khi sinh ra đến khi mất đi đều có một nguồn lực vô hình điều khiển và khống chế. Nguồn lực của một sự vật lại có thể sinh ra nguồn lực của một sự vật khác, nguồn lực này gọi là "nguồn lực" tự nhiên. Trong đó, năng lực cá biệt của sự vật gọi là "biệt lực", năng lực tổng của sự vật gọi là "cộng nghiệp", giữa "nghiệp lực", "biệt lực", "cộng nghiệp" tồn tại hàng trăm nghìn mối liên hệ.

Vì vậy, lý luận nghiệp lực trong Phật học cho rằng "nghiệp lực" tồn tại quan hệ nhân quả, tức "nghiệp lực" của một sự vật sẽ trở thành "nhân" của "nghiệp lực" một sự vật khác, có "nghiệp lực nhân" và "nghiệp quả", một "nghiệp nhân" có thể tạo ra nhiều "nghiệp quả", "thiện nghiệp" sinh ra "lạc quả", "ác nghiệp" sinh ra "ác quả", "nhân" nào "quả" nấy. Đây chính là luật nhân quả của "nghiệp lực".

Luật nhân quả của "nghiệp lực" cũng chính là nguồn lực trong tự nhiên thúc đẩy sự vật phát triển, đó là "thập nhị nhân duyên". "Nghiệp nhân quả" bao hàm "nhân quả báo ứng". "Biệt nghiệp" của một sự vật cá biệt có thể tạo ra "biệt báo", "cộng nghiệp" của nhiều sự vật cũng có thể tạo thành "cộng báo" của cộng đồng. "Cộng nghiệp" và "cộng báo" luôn là một nguồn lực tiềm tàng to lớn mà sự vật có thể sửa đổi. Đó chính là nói mọi sự vật trên thế giới, cả sự

vật cá biệt đều tồn tại một nguồn lực tự nhiên to lớn của nhân quả chuyển hoá, trong rất nhiều sự vật cùng tồn tại một nguồn lực tự nhiên lớn hơn tạo thành nhân quả chuyển hoá. Đây chính là "ngiệp lực" của Phật giáo. "Biệt nghiệp" của cá nhân dễ dàng sửa đổi, nhưng "cộng nghiệp" của nhiều sự vật lại rất khó thay đổi. Có "nhân" tất có "quả", nguồn lực thúc đẩy "nhân quả chuyển hoá" giữa các sự vật chính là luật "nhân quả nghiệp lực" trong Phật học.

2. Thuyết luân hồi nghiệp lực

"Nghiệp lực luân hồi" Trong Phật học chính là đủ lý luận "ngiệp lực nhân quả" ứng dụng vào "nhân quả báo ứng đạo đức". Tức là cho rằng con người tồn tại "tam thế luân chuyển" (kiếp trước - kiếp này - kiếp sau). Phật học cho rằng nguồn lực thúc đẩy. "Tam thế luân chuyển" là nguồn lực vô hình tạo nên số phận của con người.

Phật học không cho rằng Thần linh chi phối vận mệnh của con người mà cho rằng đó là một nguồn lực vô hình trong tự nhiên, điều này có nghĩa là trong chủ nghĩa duy tâm có quan điểm duy vật, và cũng là điểm bất đồng giữa Phật giáo với các tôn giáo phương Tây.

Thuyết "Tam thế luân chuyển" của Phật học cho rằng "ngiệp lực nhân quả" của con người không chỉ giới hạn trong một kiếp mà có liên tới ba kiếp, thậm chí còn nhiều hơn. Do đó, nhấn mạnh tu Phật cần chú ý tới quả báo của "ngiệp lực vận mệnh", tức thiện hữu thiện báo, ác hữu ác báo. Phật học gọi là "quả báo thiện nghiệp" và "quả báo ác nghiệp", đồng thời cho rằng "quả báo" có ảnh hưởng tới kiếp sau và còn xa hơn nữa, chính vì vậy, Phật học đề cao "từ bi hành thiện".

Trong vận mệnh của con người, "mệnh" là cố định,

sinh ra đã có, còn "vận" có thể dịch chuyển hay thay đổi, đây chính là nguyên nhân Phật học nhấn mạnh "thiện nghiệp quả báo". Phật học cho rằng lúc sống làm điều thiện sẽ được lên Thiên đàng, nếu làm điều ác nhất định sẽ bị đày xuống địa ngục. Theo đó, "phúc" ở kiếp này là "quả báo" của "thiện nghiệp" kiếp trước, "khổ" ở kiếp này là quả báo "ác nghiệp" ở kiếp trước. Quan niệm "Tam thế luân chuyển" tuy thuộc duy tâm nhưng có ý nghĩa tích cực trong việc ngăn ngừa cái ác, khuyến khích điều thiện trong xã hội.

II. GIÁ TRỊ TRIẾT HỌC VÀ Ý NGHĨA XÃ HỘI TRONG LÝ LUẬN "NGHIỆP LỰC" NHÀ PHẬT.

1. Lý luận "ng nghiệp lực" của Phật học nhấn mạnh ý nghĩa của luật nhân quả tự nhiên.

Lý luận "ng nghiệp lực" của Phật học nhấn mạnh luật nhân quả của Triết học, nêu lên mối quan hệ gắn bó tương hỗ giữa các sự vật. Phật học lấy "Biệt nghiệp" và "cộng nghiệp" để phản ánh qui luật của các mối liên hệ giữa nhiều sự vật, đặc biệt là mối liên hệ giữa nguyên nhân và kết quả.

Lý luận này không chỉ chú trọng đến mối quan hệ gắn bó giữa "nhân" và "quả". Về phương diện luật nhân quả tự nhiên, Phật học rất coi trọng nguồn lực tiềm ẩn vô hình giữa "nhân" và "quả". Phật học gọi đó là "ng nghiệp lực tự nhiên". Loại nghiệp lực này gồm nguồn lực của một "sự nghiệp" sinh ra và trở thành động lực của một "sự nghiệp" khác. "Ng nghiệp lực tự nhiên" là "Thần dụng" nhưng lại không phải là "Thần".

Lý luận "ng nghiệp lực" đưa ra qui luật nhân quả trong tự nhiên, bổ sung cho luật nhân quả trong Triết học. Lý

luận "quả báo nghiệp lực" thực sự phát triển khi được áp dụng vào giới tự nhiên vì đứng từ góc độ thế giới tự nhiên, quả báo nghiệp lực chính là cơ chế cân bằng giới tự nhiên, là hiệu ứng của trạng thái tự ổn định trong tự nhiên. Ví dụ về thời tiết, xuân, hạ, thu, đông, mát, nóng, ẩm, lạnh là sự thay thế nhau trong tự nhiên. Loại "nghiệp lực" tự nhiên này không thể dùng ý chí của con người mà chuyển dịch hay thay đổi được.

Nhân loại cần phải nhận thức đầy đủ và có thể điều khiển được qui luật tự nhiên này, đây chính là đóng góp của lý luận quả báo "nghiệp lực" tự nhiên trong Phật học đối với luật nhân quả của triết học. Nhưng Phật học lại quá đề cao qui luật chuyển hoá nhân quả, đặc biệt là đem nghiệp lực nhân quả ứng dụng vào báo ứng đạo đức. Thực chất đưa màu sắc "ý chí" vào luật nhân quả, dẫn đến hướng phát triển theo quan điểm nhân quả chủ nghĩa duy tâm. Đã hạn chế tôn giáo trong phạm vi chủ nghĩa thần linh, phủ một lớp "bụi" của chủ nghĩa duy tâm lên lý luận nghiệp lực tự nhiên vốn rất rục rở.

2. Ý nghĩa xã hội của lý luận "nghiệp lực nhân quả".

Quả báo nghiệp lực đạo đức tuy thuộc duy tâm nhưng lại có ý nghĩa xã hội vô cùng quan trọng, dù nó là duy tâm, không chịu sự chi phối của ý chí nhưng đã để lại ấn tượng rất sâu sắc trong lòng mỗi người, tạo nên một áp lực tâm lý vô hình. Thiện hữu thiện báo, ác hữu ác báo, giới ác tích thiện. .. đã trở thành tiêu chuẩn đạo đức, về khách quan, có tác dụng tích cực trong việc duy trì và bảo vệ đạo đức chung của xã hội. Đây chính là ý nghĩa xã hội của luật nhân quả đạo đức trong Phật học.

§5. LÝ LUẬN DUYÊN KHỞI TRONG PHẬT HỌC

I. HÀM NGHĨA LÝ LUẬN "DUYÊN KHỞI" (CĂN NGUYÊN NGUỒN GỐC ĐẦU TIÊN).

Lý luận "duyên khởi" là lý luận tối quan trọng cũng là khó nhất trong Phật học. Thế nào là "duyên khởi"? "Duyên" là chỉ tâm thức của con người dựa vào cảnh vật bên ngoài. "Duyên khởi" chỉ "chư pháp duyên khởi", "chư pháp chúng duyên sinh duy thức luận", tức là chỉ mọi sự vật đều dựa vào "duyên" (điều kiện nhất định) mà sinh ra, như Kinh Phật nói: "duyên khởi giả, thể tính khả khởi, đãi duyên nhi khởi" ("Trung luận").

Lý luận "duyên khởi" gồm "duyên sinh" và "duyên khởi". "Duyên sinh" là do duyên sinh ra, Kinh Phật nói "chư hữu vi pháp, giai tông duyên sinh". Trong "Duy Thức luận ký thập lục" viết "nhân danh duyên khởi, quả danh duyên sinh" ("nhân" là "duyên khởi", "quả" là "duyên sinh").

"Duyên khởi" biểu thị khả năng sinh ra đối với sự vật, "duyên lực" nói rõ kết quả sinh ra đối với sự vật, do đó, "duyên khởi" là một tác dụng, một loại năng lực; "Duyên sinh" là một tác dụng trên cơ sở của "duyên khởi". Vì vậy, "duyên khởi" là nhân, "duyên sinh" là "quả".

Như vậy có nghĩa là "nhân thị năng sinh, quả thị sở sinh, năng sinh thị nhân, sở sinh thị quả", nói rõ "duyên khởi luận" là lý luận được xây dựng trên mối quan hệ nhân quả của sự vật, là cơ sở của lý luận Phật giáo. Tôn chỉ của "duyên khởi luận" là thảo luận, bàn bạc về "vũ trụ sinh thành luận" và "vũ trụ bản thể luận". Trong Phật giáo có sự bất đồng quan điểm về "duyên khởi luận" nên

chia thành các tôn phái khác nhau, nói rõ ý nghĩa quan trọng của "duyên khởi luận" trong Phật giáo.

II. CÁC LÝ LUẬN DUUYÊN KHỞI VÀ TƯ TƯỞNG CHỦ YẾU CỦA NÓ.

Thuyết "duyên khởi" chủ yếu được chia thành 4 loại: Vô tính duyên khởi, A Lại da duyên khởi, Nghiệp cảm duyên khởi và Chân như duyên khởi, và hình thành 3 giáo phái mới.

1. Lý luận vô tính duyên khởi và Không tông

"Duyên khởi" nói vạn vật trên thế giới là không tồn tại thực sự mà chỉ dựa vào một điều kiện nhất định rồi sinh ra hay mất đi, gọi là "nhân duyên hoà hợp". Lý luận duyên khởi gồm hai học thuyết: "Vô tính duyên khởi" (duyên khởi tính không) và "Nghiệp cảm duyên khởi" (nhân quả duyên khởi).

"Vô tính duyên khởi" thuộc lý luận "Trung quán", lấy Tam Luận Tông làm truyền giáo. Trường phái học thuật Trung quán phát triển lý luận "duyên khởi", quan điểm này ngược với "Duy thức luận". Trường phái học thuật "Trung quán" phủ nhận sự sinh ra và diệt vong của sự vật, cho rằng "chư pháp bất tự sinh, diệc bất tông tha sinh, bất cộng bất vô nhân, thị cố tri vô sinh" ("Trung luận"). Tức là tất cả mọi sự vật đều là thực thể tồn tại không độc lập ("Vô sinh", "vô diệt"), chẳng qua là dựa vào một điều kiện nhân quả nhất định mà sinh ra hay mất đi, vậy nên tư tưởng cốt lõi của thuyết "duyên khởi" là "tính không". Tam Luận Tông là đại diện của không Tông, lý luận của nó là phủ nhận sự tồn tại của thế giới khách quan. Vì vậy, "duyên khởi hữu" - "tự tính không" là cơ sở lý luận chủ yếu của "không" - Không tông.

2. Lý luận duyên khởi A Lại Da và Duy Thức Tông

Cơ sở của thuyết "duyên khởi" Duy thức là xác định sự tồn tại của vạn vật trên thế giới có do nhận thức của tâm hay không. Lấy tâm lý làm trung tâm điểm, xuất phát điểm và là điểm kết thúc. A Lại Da Thức thuộc Thức thứ 8 của Phật học, tức "Tạng thức", là cơ sở của Duy thức học Đại thừa, truyền giáo là "Duy Thức Tông" và kinh truyền giáo là "Thành duy thức luận".

Thuyết "duyên khởi" của A Lại Da Thức cho rằng sự tồn tại của "cảnh" (thế giới khách quan) dựa vào hoạt động của "thức" (nhận thức của con người). A Lại Da Thức chỉ hoạt động tư duy của con người khi nhận thức "cảnh", cũng có nghĩa là thế giới khách quan thực sự không tồn tại mà do nhận thức của con người đặt ra, đó chính là "duy thức vô cảnh".

Tinh hoa của A Lại Da Thức duyên khởi luận là thuyết "Chủng tử": "Chủng tử" chia thành "Tạng thức chủng tử" (gặp duyên mà chuyển hoá thành hiện hành chủng tử), "Hiện hành chủng tử" và "Tân huân chủng tử". Ba pháp này đồng thời phát triển thành "nhân quả", đó là A Lại Da duyên khởi.

"Thuyết chủng tử" thực tế chỉ quá trình hoạt động tư duy, theo quan điểm của Phật gia, công năng của "chủng tử" là ở chỗ có thể rũ bỏ phiền não hay không, "hữu lậu chủng tử" là có phiền não, vọng niệm, "vô lậu chủng tử" là không phiền não, vọng niệm. "A Lại Da thức duyên khởi" cho rằng sự tồn tại của sự vật khách quan dựa vào hoạt động tư duy chủ quan. Đây chính là hệ thống tư tưởng chủ nghĩa duy tâm chủ quan, Duy Thức Tông lập ra quan

điểm này, với mục đích là phủ định sự tồn tại của khách quan, là một căn cứ lý luận "Không quan của Phật học".

3. Lý luận "nghiệp cảm duyên khởi" và Phật giáo Tiểu thừa.

Lý luận "nghiệp cảm duyên khởi" bắt nguồn từ Phật giáo Tiểu Thừa, sau này, các giáo phái đều phát triển lên.

"Nghiệp" là tạo nghiệp. "Quả" là quả báo. Lý luận then chốt của "nghiệp cảm duyên khởi" là "quả báo nghiệp nhân", tức cho rằng sự tồn tại của mọi sự vật đều nằm trong quan hệ nhân quả, tách rời quan hệ nhân quả, sự vật sẽ không tồn tại.

"Nghiệp cảm duyên khởi" cụ thể là sự phát triển, chuyển hoá của "hoặc, nghiệp, khổ", nhân quả nối tiếp nhau. Phật giáo cho rằng "hoặc vi tâm chi bệnh, nghiệp vi thân chi ác, khổ vi sinh tử chi quả báo, tâm chi bệnh vi duyên nhi tạo thân chi ác, thân chi ác vi nhân, nhi cảm sinh tử chi quả, cố xưng chi vi nghiệp duyên khởi" (đại ý là sự phiền não là căn bệnh trong tâm, nghiệp là cái ác của bản thân, khổ là quả báo của sinh tử, bệnh trong tâm sẽ do duyên mà tạo thành cái ác của bản thân, cái ác đó là nhân mà nghĩ đến quả của sự sống chết, nên gọi là "nghiệp cảm duyên khởi". Lý luận "nghiệp cảm duyên khởi" của Phật giáo là căn cứ lý luận "Tam thế luân chuyển, thiện ác báo ứng" của Phật giáo.

4. "Chân như duyên khởi" và Phật giáo Thiên Thai Tông Đại Thừa.

"Chân như duyên khởi" là "Nhu Lai Tạng duyên khởi", bắt nguồn từ "Đại thừa khởi tín luận", quan điểm chủ yếu là vạn vật trên thế giới đều bắt nguồn từ "Chân

Như", thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm khách quan, là quan điểm chủ yếu của Phật giáo Đại Thừa Thiên Thai Tông và Hoa Nghiêm Tông truyền giáo, "Đại Thừa Duyên khởi luận" là cơ sở lý luận của "Chân Như duyên khởi luận".

"Chân Như" chỉ chân tâm, là chân chính như thực, là tịnh tâm không vương bụi trần. "Đại thừa chỉ quán" nói: "Thử tâm tức tự tính thanh tịnh tâm, hựu danh chân như, diệc danh Phật tính, diệc danh pháp thân, diệc danh Như Lai tạng, diệc danh pháp giới, diệc danh pháp tính". "Chân như" còn được gọi là "chân như tâm", Phật giáo cho rằng đó là tâm của vũ trụ. Tức cho rằng "chân như tâm" là nguồn gốc của vạn vật trong vũ trụ, đây là một loại Bản thể luận Thần học của Tôn giáo, cũng là một loại thế giới quan chủ nghĩa duy tâm triệt để.

Tóm lại, Phật giáo cho rằng "Chân như" là một "tạo vật Chúa" vĩnh bất biến, nguồn gốc của mọi sự vật là do "Chân như Tâm" quyết định, đây chính là "Chân như duyên khởi luận". "Chân như" và "thực tướng" "Đồng thể nhi dị danh, ước vu giả để chi diệu hữu, nhi thực tướng, ước vu không để chi nhất như chi vân chân như".

Thiên Thai Tông nhấn mạnh "Tính cụ thực tướng", cái gọi là "thực tướng" chỉ tất cả hiện tượng của giới tự nhiên đều tồn tại một cách tự nhiên, không tự sinh ra, cũng không phải được sinh ra từ cái khác, và có quan hệ tương hỗ. Cái gọi là "nhất niệm tam thiên" có nghĩa trong "nhất niệm" bao hàm mọi hiện tượng của vũ trụ.

"Thực tướng" tức là "Chân như", Phật học cho rằng "vô tướng" tức "chân không", "vô bất tướng" tức là diệu hữu. Người xưa nói "Thực tướng vô tướng vô bất tướng",

"vô tướng" tức "chân không", vô bất ứng tức diệu hữu, nhưng "chân không bất không nên thực tướng tức là "chân không", cũng là "Bát Nhã".

Phật giáo lại cho rằng "chân như" là "quang minh trí tuệ", không có phiền não, không có vọng niệm, cũng không tồn tại cảnh giới tối cao viên mãn tự tại của sinh diệt nhân quả. Như Bát Nhã Kinh nói: "tâm tính bản tịnh, khách trần sở nhiễm", tức phải rũ bỏ bụi trần mới có thể "tĩnh", cũng tức là rũ bỏ bụi trần, "vạn pháp" mới "kiến tính".

5. Pháp giới duyên khởi và Phật giáo Hoa Nghiêm Tông Đại Thừa

"Pháp giới duyên khởi" là lý luận then chốt của Hoa Nghiêm Tông. Thế nào là "Pháp giới"? "Pháp" là sự vật, "giới" là sự phân loại. "Pháp giới duyên khởi" cũng thuộc phạm trù "Chân như duyên khởi", tức cho rằng tất cả hiện tượng "duyên khởi" từ "Chân như pháp tính". "Chân như" còn được gọi là "Như Lai tạng", "Pháp giới duyên khởi" bắt nguồn từ "Hoa Nghiêm Kinh", nói rằng "Chân như" vốn có Phật tính và "Pháp tính", "Phật tính" sinh ra mọi chúng sinh, "Pháp tính" phát sinh ra mọi sự vật. Người sáng lập là Pháp Tạng, có cùng quan điểm với Thiên Thai Tông cho rằng "Cảnh Không", tức chỉ có bản thể của vạn vật nguyên sinh là "chân", còn lại đều là "không".

Trong "Hoa Nghiêm kinh, thập địa phẩm" viết: "Tam thế hư vọng, dân thị nhất tâm tác", tức hiện thực khách quan là "không", "giả", còn bản thể pháp tính mới là "chân", là "thật". Hiện thực khách quan với bản thể và hiện tượng của thế giới chủ quan là "viên dung vô ngại", trên thực tế là không có ranh giới; Đây vẫn thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm khách quan.

III. Ý NGHĨA CỦA LÝ LUẬN "DUYÊN KHỞI" TRONG PHẬT HỌC:

Như đã nêu trên, "A Lại Da duyên khởi" của Duy Thức Tông, "Chân như duyên khởi" của Thiên Thai Tông, "Pháp giới duyên khởi" của Hoa Nghiêm Tông đều cho rằng thế giới khách quan là "không", chỉ có "tâm" của thế giới chủ quan và "bản thể - "Chân như tâm" của thế giới chủ quan mới là "chân thực".

Vì vậy, 3 phái này đều xem nhẹ thế giới khách quan, chú trọng nghiên cứu "tâm thức" và "Như lai tạng tâm". Quan điểm này giống quan điểm của Hữu Tông. Đặc điểm của Không Tông là "nhân duyên hợp hoà", "duyên khởi tính không" cho rằng thế giới chủ quan và khách quan đều là "không".

Lý luận "duyên khởi" trong ý nghĩa của Triết học nhấn mạnh tính tương quan giữa các sự vật, nhất là quan hệ nhân quả của nó. Lý luận duyên khởi thông qua "tứ duyên lục nhân", nhấn mạnh mối quan hệ khăng khít "nhân quả" giữa các sự vật, cho rằng "duyên khởi của sự khởi" quá đề cao tính dựa vào nhau để tồn tại giữa các sự vật, thậm chí cho rằng "nhân duyên hoà hợp", tạo ra sự vật, từ đó trở thành cơ sở lý luận của "không quán".

Quan điểm nào của lý luận duyên khởi cũng đều phủ nhận sự tồn tại chân thực của thế giới khách quan. Ngoại trừ "Không Tông", tất cả các thuyết duyên khởi của các phái khác đều lấy sự sinh ra của các thực thể vạn vật như "Chân như", "Pháp giới", "Tâm thức"... để phủ nhận sự tồn tại chân thực của sự vật khách quan, từ đó tạo thành lý luận căn bản của toàn bộ tư tưởng Phật học - cơ sở của tư tưởng "không quán".

Phật giáo còn chia thành nhiều tôn phái do có những bất đồng quan điểm về lý luận "duyên khởi",

chứng tỏ lý luận "Duyên khởi" chiếm một vị trí quan trọng trong Phật học.

86. LÝ LUẬN THIÊN TRONG PHẬT HỌC

I. HÀM NGHĨA CỦA "THIÊN".

Thiên học do Mật Tông Trung Quốc sáng tạo, tư tưởng chủ yếu của Thiên Tông là "đôn ngộ tiệm tu" (chợt hiểu ra, dần dần tu luyện). "Thiên" vừa là lý luận tôn giáo của Phật học Trung Quốc, vừa là một loại hình văn hoá. Nếu "Thiên" là một phái trong Phật học thì gọi là Thiên Tông. Thiên định là phương pháp tu trì của Phật giáo, từ góc độ văn hoá, có thể coi đây là văn hoá Thiên học. Thiên Tông - tôn giáo đại diện cho Phật giáo Trung Quốc là tượng trưng của Phật giáo Trung Quốc hoá. Vì vậy, nghiên cứu Phật giáo Trung Quốc, trước tiên cần phải nghiên cứu lý luận Thiên học.

"Thiên" gọi tắt của Thiên Na, tiếng Phạn là Phýana trừ bỏ cái ác, "tu" tư duy, theo cách dịch mới là "tĩnh lự", thuộc tâm địa định pháp của sắc giới, cũng là phép định tâm. Phái Du Già (Ấn Độ) cũng thuộc Thiên, Thiên Tông bao gồm những mặt trong phạm vi của Thiên, Thiên thuộc Phật pháp chủ yếu của Phật giáo Trung Quốc, cũng là phương pháp tu trì mang đậm màu sắc Phật giáo Trung Quốc.

Thiên Đại Thừa và Thiên Tiểu Thừa do Bồ Đề Đạt Ma đưa từ Ấn Độ sang Trung Quốc, sau truyền lại cho Tuệ Khả, ý chính là "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật", phát triển rực rỡ vào thời Lục Tổ Tuệ Năng, từ đó sáng lập nên Thiên Trung Quốc mang đậm bản sắc của Trung

Quốc. Thiền ở Trung Quốc được các phái cùng truyền bá nên trở thành "ngũ gia thất phái", phong cách Thiền đã trở thành phong cách giáo dục của Phật giáo Trung Quốc.

Lý luận chủ yếu của Thiền Tông là "Vạn pháp tự tính không". Cái gọi là "tự tính" tức chỉ "tự tâm", cũng tức là "chân như", "Phật tính", là cội nguồn phát sinh ra tất cả thế giới. Loại "tự tính" (tự tâm) này cũng tồn tại trong mỗi chúng sinh, là tấm gương sáng hiển thị bản tính. Do đó, chủ trương của Thiền Tông đã phủi đi những lớp bụi trần trên "tám kính" mới thể hiện rõ vạn pháp (vạn vật). Cũng có nghĩa là bản tính (tự tâm) của con người là Phật tâm trong sáng, bản tâm từ bỏ vọng niệm, phù vân cũng chính là Phật tâm. Vì vậy, "trực chỉ bản tâm, kiến tính thành Phật" chính là tôn chỉ của Thiền Tông.

II. LÝ LUẬN THIỀN VÀ TU THIỀN.

1. Mục đích tu Thiền

Thiền Tông cho rằng "Chân như Phật tính" là cảnh giới tối cao của việc tu trì Phật tính, "Chân như Phật tính" là Thế giới bên kia, thế giới bên kia lại là Bản thể của vũ trụ. Đồng thời cho rằng "nhân tâm" thông cảm với vạn vật, khi nhân tâm "tự tính" kết hợp với ngoại giới "chân như" viên dung vô ngại tức là đã đạt đến sự hoàn thiện của nhân cách, như Pháp sư Thái Hư đã nói, chỉ khi con người tu thành Phật thì mới đạt được sự hoàn thiện đó, do vậy, cũng có thể nói rằng mục đích thành Phật của tu Thiền là "Minh tâm kiến tính", "kiến tính thành Phật". "Kiến tính" tức là "ngộ" ra "tự tính", chính là nói "chứng đắc nhân tâm" tức là "Phật tính". Đây chính là "Kiến tính thành Phật" mà Thiền gia tôn thờ. Con người ai cũng có "Phật tính", tu Thiền giúp con người rũ bỏ hết bụi trần và nhận

ra rằng "Phật tâm" vốn đã có sẵn trong bản thân mình, tức đạt đến trình độ "Phật tâm" của mình (tự tính) tương thông với "Chân như" (Phật cảnh) của Thế giới bên kia, tức "khai phát tự tính", "viên dung vô ngại", như trong "truyền tâm pháp yếu" nói: "Tính tức thị tâm, tâm tức thị Phật, Phật tức thị pháp" (Đại ý là: Tính tức là tâm, tâm tức là Phật, Phật là pháp).

Ý nghĩa của tu Thiền là "Trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật" ("Ngộ tính luận"), "nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính, phiền não phú cố, bất năng đắc kiến" ("Đại Bát Niết Bàn Kinh"). Tức là con người ai cũng có bản tính (Phật tính), nhưng đã bị phiền não, dục niệm che lấp, chỉ có dứt bỏ phiền não, tà dục mới có thể nhìn thấy "Phật tính". Lúc đó, "Phật tính" và "Phật cảnh" mới có thể "viên dung vô ngại", con người mới có thể thoát khỏi khổ ải, đạt đến "lạc cảnh chân như" của thế giới bên kia.

2. Ý chính của tham Thiền

Tham Thiền là quá trình từ "phàm" bước vào "thánh", ý chính thứ nhất vượt qua ải "nhập Thánh" lại phải nắm vững "nhị đế" (2 đạo lý). "Nhị đế" chỉ "chân đế" và "tục đế". "Tục đế" cho rằng tất cả "pháp tướng (tất cả sự vật) trên thế giới đều là có thực; "Chân đế" lại cho rằng tất cả "pháp tướng" là "vô thường", "vô ngã". Tức cho rằng mọi sự vật của thế giới bên ngoài đều không cố định, trường tồn.

Thiền Tông tiếp thu lý luận của Bát Nhã tính không, tức cho rằng "sắc, tâm, ngã, pháp" đều không, vạn sự vật đều không tồn tại thực thể, chỉ là tạm thời sinh ra hay mất đi, các sự kiện trong cuộc đời con người đều giống như ánh chớp, tuyết, mưa, là sự chuyển dịch không ngừng trong "sinh, trụ, dị, diệt" hay "thành, trụ, hoại, không".

Vì vậy, vạn vật là "vô thường", "vô ngã", đây chính là ý nghĩa quan trọng thứ nhất của "tu Thiền đến không" tức là "tâm tính không tịch, vô tướng vô vi", "tâm sinh nhất thiết pháp sinh, tâm diệt nhất thiết pháp diệt". Mọi sự vật không có hình dáng nhất định, "vô tướng vô tính, vô tướng vô vi", vì vậy "tâm" cũng cần phải không có vọng niệm mới có thể nhập Thiền.

Trong "Pháp giới thứ đệ" viết: "Thiền thị Tây sĩ âm, thủ phiên khí ác, năng khí dục giới vương cái đẳng nhất thiết chư ác, cố vân khí ác". Hay như trong "Thiền đích cổ sử" (câu chuyện của Thiền) cũng có một câu chuyện như vậy: Một vị giáo sư vấn Thiền một vị pháp sư, Pháp sư đang rót nước cho vị giáo sư, lúc này, pháp sư không nói gì và vẫn rót nước vào trong cái chén đã đầy nước, nước trong chén tràn ra ngoài, vị giáo sư rất ngạc nhiên, vội hỏi duyên cớ vì sao, pháp sư nói muốn học Thiền, trước đó, phải đổ đi hết những gì ở trong tâm, giống như cái chén, uống nước nếu không đổ nước cũ đi thì làm sao chứa được nước mới, nếu không, sẽ không "ngộ" được Thiền, vị giáo sư nghe xong sực ngộ ra.

Ý nghĩa thứ hai của tu Thiền nằm ở "quán tâm" :

Quán tâm chỉ "quán tâm phản chiếu". Cái gọi là "quán tâm phản chiếu" tức là "tịnh tâm". Tức "thân thị bồ đề thụ, tâm như minh kính đài, thời thời cần phát thức, mạc sử hữu trần ai" (Thân là cây bồ đề, tâm như đài gương sáng, luôn cần cù lau phủi, nào sợ có trần ai (bụi bặm). Phật học lấy "tâm" làm Tông, "Tâm" tức "Thiền tâm", cái gọi là "Phật ngữ tâm vi Tông, vô môn vi pháp môn". Cái gọi là "vô môn vi pháp môn" tức là giữa "tự tính Phật tâm" và "ngoại giới Phật cảnh" không có sự ngăn cách.

Nhưng trước khi "nhập Thánh", giữa "tâm" và "cảnh" bị ngăn cách bởi một cửa do bụi trần, tà dục, phiền não tạo thành, nếu lấy tu Thiền tâm làm Tông phá bỏ cánh cửa trở ngại dục vọng, phiền não để "tự tính Phật tâm" hoàn toàn tương thông với Phật cảnh (chân như) của thế giới bên kia, tức là đã đạt đến cảnh giới bước vào cửa Phật. Điều này có nghĩa là thông qua "quan tâm", đạt được "tâm, cảnh" tương thông mà thành Phật môn.

Thiền gia chủ trương "đốn ngộ, tiệm tu", tức là trải qua giai đoạn "tịnh tâm", phút chốc "liễu biệt" thông thoáng, "tâm khiêu" mở rộng, đạt đến trình độ "trực chỉ tự tâm, kiến tính thành Phật".

3. Toạ Thiền

Tu Thiền tuy có thể nhập Thiền trong khi đi lại thường ngày, nhưng muốn thực sự đạt đến cảnh giới tối cao của Thiền thì cần phải tọa Thiền. Sở dĩ Thích Ca Mâu Ni cuối cùng đã thành Phật là do sau khi rũ bỏ lòng tà, ngồi dưới gốc cây Tất bát la thề rằng "bất nhập Bồ Đề bất khởi tọa" (chưa vào cõi Phật chưa đứng lên), vì vậy, tu Thiền cần phải kiên trì "tọa Thiền".

Toạ Thiền là gì? Đối với tất cả cảnh giới thiện ác, tâm niệm không có tên là "Toạ", tự tính không động gọi là Thiền. Toạ Thiền tuy cần có một tư thái hình thể nhất định hỗ trợ cho việc ngăn cái động của chúng, nhưng lắng đọng cái "tâm" mới là quan trọng nhất, vì vậy cần phải Thiền định.

Thế nào là Thiền Định? "Nhất tâm khảo vật vi Thiền, nhất cảnh tĩnh niệm vi Định". Như "Tuệ uyển âm nghĩa" nói: "Thiền da, thủ vân tĩnh lự, vị tĩnh tâm tư lự dã". Thiền định tức định tâm, mà định tâm giống như việc

chăn bò, như Phật kinh nói "Tỉ như mục ngư chi nhân, chấp trượng thị chi, bất lệnh tung dật, phạm nhân miêu giá..." vậy nên cần phải "ngoại ly tướng danh Thiên, nội bất loạn vi Định, nhược kiến chư cảnh bất loạn giả, thị chân định dã" (Đại ý là: xa rời "tướng" thì gọi là "Thiên", trong không loạn thì là "Định", người nhìn mọi vật mà không loạn, đó chính là "chân định").

"Toạ Thiền" bao gồm tĩnh tọa là cách ngồi xếp bằng tròn gọi là "kết già" hay "toàn già", chân nọ vắt lên chân kia gọi là "bán già", biểu thị tư thế trang nghiêm thành kính khi tu Thiền. Tư thế ngồi trang nghiêm có tác dụng điều hoà nhịp thở, điều hoà nhịp tim, nhưng cần phải đạt đến trình độ "nhìn mà không thấy, nghe mà không loạn". Quá trình từ tu Thiền đến nhập Thiền trên thực tế chính là quá trình "giới, định, tuệ" của Phật gia.

"Giới, định, tuệ" là 3 cửa ải của quá trình từ "phàm" nhập "Thánh". "Giới" tức là thông qua một pháp qui nào đó, như Ngũ giới, Bát giới (không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngôn, không uống rượu), để rũ bỏ trở ngại "tham lam, vọng dục". "Định" tức chuyên chú siêu tĩnh, lắng đọng tâm tư, lọc bỏ những tư tưởng tà dục, rũ sạch "trần ai" của "tâm cảnh", đạt đến mục đích "khai tuệ" như Kinh Phật nói: "tâm địa vô si tự tính tuệ, tâm địa vô loạn tự tính định"...

Trong quá trình "Định, Tuệ" cần phải bỏ trống "ngũ uẩn, tức là sắc (vật tướng), thụ (cảm thụ), tưởng (tư duy), hành (dục niệm), thức (tâm thức), xem xét, kiểm tra tư tưởng, hành động của mình mới có thể đạt đến Phật cảnh như Bồ đề (dứt bỏ phiền não), Chân như (viên dung vô ngại), Niết Bàn (siêu độ sinh tử).

"Tuệ" tức khai tuệ, quán tuệ, là cửa ải cuối cùng trước khi nhập Thánh, tức chột hiểu ra cảnh giới viên dung, tự tại của "vô ngã, vô thường, liễu biệt sinh tử" của thế giới với "trực chỉ tự tâm, kiến tính thành Phật" (tự tính - chân như hợp nhất), "thức cảnh hợp nhất". Tức hoà nhập "tự ngã" (bản thân mình" với thế giới Niết Bàn bên kia, "tự tính" hoàn toàn hoà nhập với Phật cảnh bên kia, từ đó mà siêu thoát tất cả khổ đau, đạt được "đại tự do, đại tự tại".

Tu Thiền đề cao "đốn ngộ" (chột hiểu ra), là tôn chỉ của Thiền Tông.

III. Ý NGHĨA LÝ LUẬN THIỀN TRONG PHẬT HỌC

Quan điểm chủ yếu của Lý luận Thiền là "nhân nhân giai hữu Phật tính", "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật", tức con người vốn lương thiện, chẳng qua là bị che lấp bởi tà ác, vọng niệm, từ bỏ vọng niệm là nhìn thấy Phật tâm. Đồng thời cho rằng "Phật tâm" của con người vốn hoàn toàn tương thông với Chân như Phật cảnh, chỉ là bị tà niệm ngăn trở, từ bỏ vọng niệm là có thể "viên dung vô ngại" (hoàn toàn thương thông). Cùng với Phật giáo Tiểu Thừa cho rằng chỉ có Phật Đà là khác nhau, "nhân nhân giai hữu Phật tính" vốn có khả năng cảm hoá và kêu gọi rất mạnh, góp phần quan trọng trong việc mở rộng và đưa Phật giáo đi sâu vào lòng người.

Ngoài ra, "nhân nhân giai hữu Phật tính" cũng nói rõ Thiền Tông cho rằng con người ai cũng có lòng tốt, là cơ sở lý luận của tư tưởng quan điểm "Từ Bi" trong Phật học, góp phần tích cực trong việc xây dựng lý luận Phật học.

"Thiền" không chỉ ảnh hưởng tới Triết học, tư tưởng của Trung Quốc mà còn có ảnh hưởng quan trọng đối với

văn hoá, văn học, nghệ thuật, y học, luân lý, tâm lý của Trung Quốc. Chính vì vậy, "Thiền" trong Phật học còn được gọi là văn hoá Thiền.

§7. NỘI DUNG CƠ BẢN CỦA "GIỚI, ĐỊNH, TUỆ" TRONG PHẬT HỌC

I. HÀM NGHĨA CƠ BẢN CỦA "GIỚI, ĐỊNH, TUỆ".

"Giới, Định, Tuệ" là cơ sở của Phật học, cũng là trình tự cơ bản trong tu trì thành Phật, đặc biệt là quá trình cần thiết trong tu Thiền.

1. Giới

Kinh, Luật, Luận là 3 nội dung quan trọng của nhà Phật, "giới luật" lại càng quan trọng hơn, chiếm vị trí quan trọng trong Phật giáo.

"Giới" là giáo quan nhà Phật, cũng là qui phạm đạo đức của nhà Phật, Văn thành giới và Bồ tát giới khác nhau, giới xuất gia và tại gia cũng không giống nhau. "Giới" của Phật giáo Đại Thừa và Tiểu Thừa cũng có điểm khác biệt.

Ngũ giới

"Giới" tuy có Ngũ giới, Bát giới, Thập giới, nhưng đối với các tăng ni xuất gia, bắt buộc phải theo Ngũ giới. Ngũ giới bao gồm: 1. Không sát sinh, 2. Không trộm cắp, 3. Không tà dâm, 4. Không vọng ngôn và 5. Không uống rượu. Ngũ giới là giáo qui bắt buộc suốt đời đối với các tăng ni xuất gia và các đệ tử tín đồ tại gia.

Bát giới

Là giáo qui mà những người tu tại gia cần phải tuân theo, ngoài Ngũ giới (5 giới), còn có thêm: 6. Không xúc nước hoa, không dùng dầu thơm, không ca hát, nhảy múa, ⁽¹⁾ 7. Không nằm giường rộng, 8. Sau buổi trưa không ăn cơm. Tuy vậy, "Bát giới" không bắt buộc suốt đời, mang tính thời gian.

Thập giới

Là giáo qui "sa-di" và "sa-di-ni" lúc mới xuất gia. Tức ngoài Bát giới, Ngũ giới "(cửu giới) ⁽¹⁾ còn có thêm "bát trì kim ngân bảo vật" (không được giữ tiền bạc).

Tâm quan trọng của việc tuân theo các "giới" trong nhà Phật đúng như trong "Phật di giáo kinh" đã nói: "Nhập Phật pháp hải, tín vi căn bản; độ sinh tử hà, giới vi thuyền phật". Nghĩa là khi đến với Phật pháp, căn bản là phải có lòng tin, "giới" chính là con thuyền để qua dòng sông sinh tử.

2. Định:

Định tức là tĩnh, gồm sự tĩnh toạ của tư thế và "tĩnh lực" của tâm niệm, nhưng ý chính của "Định" nhà Phật lại nằm ở "tâm định", tức là trong môi trường siêu tĩnh, chuyên chú tâm niệm, lắng đọng tâm tư. Mục đích của lắng đọng "tâm" là lọc niệm, tức lọc bỏ những tà niệm, gạt bỏ "trần ai" của "tâm cảnh", trở về cái vốn có, như "Đàn kinh" nói: "Tâm địa vô loạn tự tính định". Như Cưu Ma La Thập dịch "Phật di giáo kinh" nói: "Nhữ đẳng tử khiêu, dĩ năng trì giới, trợ chế ngũ căn, vật linh phóng dật, nhân vu ngũ dục. Tử như mục ngư chi nhân, chấp tượng thị chi, bất linh túng dật, phạm nhân miêu giá... túng Thử tâm giả, tang nhân thiện

⁽¹⁾ Giới thứ 6 trong Bát giới bao gồm giới thứ 6 và giới thứ 7 trong Thập giới; do vậy, nói Bát giới (8 giới) thì đã là 9 giới trong Thập giới (10 giới) rồi.

sự, chế chi nhất xứ, vô sự bất biện, thị cố tĩ khiêu, nhữ đương cần tinh tiến, chiết phục nhữ tâm".

Có nghĩa là nói "trì giới chế dục" giống như việc chăn trâu, chăn bò, cũng như nói rằng dục niệm của con người nếu không chế ngự thì giống như con ngựa không cương, phải kiềm chế mới có thể lọc bỏ được dục niệm, "tâm kính" sạch mới nhìn rõ được "tịnh tâm".

Một quá trình quan trọng của "tịnh tâm" là để không "ngũ uẩn" bao gồm vật tướng, cảm thụ, tư duy, ý niệm và tâm thức (sắc, thụ, tưởng, thành, thức).

3. Tuệ

"Tuệ" tức trí tuệ, quan tuệ, khai tuệ. "Tuệ" trong Phật gia không giống với "trí", "tuệ" chỉ sự khai ngộ đối với "vô vi không quán", "trí" chỉ sự đạt lý đối với "hữu vi sự tướng", vì vậy. "Tuệ" chỉ "nhận thức luận" và "Thế giới quan" của Phật gia. "Trí tuệ" của Phật gia chỉ Bát nhã, "Trí" là Bát nhã trí.

"Trí tuệ" của Phật gia nằm ở "liễu ngộ", cũng chính là chúng đắc "tâm tính không tịch, vô tướng vô vi", tức lấy đầu trí tuệ để xem xét thế giới khách quan, đây là "thế giới quan của Phật gia, còn gọi là "quan tuệ, khai tuệ". Như Phật Đà nói: "vô nhất chúng sinh nhi bất cụ hữu như lai trí tuệ, dẫn dĩ vọng tưởng điên đảo chấp trước, nhi bất chúng đắc. Nhược ly vọng tưởng, nhất thiết trí, tự nhiên trí, vô ngại trí, tắc đắc hiện tiền". Tức là cần đạt được trí tuệ này mới có thể khai tuệ. Có nghĩa là một mặt cần phải chúng tỏ được sự "vô thường", "vô ngã" đối với Thế giới khách quan, cũng chính là cần phải đạt đến cảnh giới "không quán" của Phật gia, cần phải "tứ đại giai không" đối với tất cả "sắc, tâm, ngã, pháp", "sinh, trụ, di, diệt",

"Thành, trụ, hoại, không" của Thế giới mới có thể "siêu độ sinh tử", "đoạn trừ phiền não", bước vào cảnh giới Niết Bàn; mặt khác, cần phải "quán tâm phản chiếu", đoạn trừ khát cầu, tham lam, làm sạch "tâm kính" mới có thể "trực chỉ quán tâm, kiến tính thành Phật". Ví dụ như tâm tính và ngoại cảnh vốn tương thông mới có thể "viên dung vô ngại" mà bỗng nhiên "tự tại". Đây là hàm nghĩa tối cao của "Tuệ" trong Phật học.

II. Ý NGHĨA CỦA "GIỚI, ĐỊNH, TUỆ" TRONG PHẬT HỌC.

"Giới, Định, Tuệ" là 3 cửa ải của Phật gia siêu phàm nhập Thánh. Trong đó, "Giới" là giới luật, là pháp qui của Phật gia, là cửa ải của Phật gia để thoát tục nhập Thánh, cũng là bước thứ nhất của việc đoạn trừ tạp niệm, vọng dục.

Ải giới luật là cửa ải khó khăn trong việc tu trì Phật giáo, cũng là "lửa thử vàng" của Phật giáo để thử thách các tín đồ.

Giới luật của Phật giáo ban đầu rất nghiêm khắc, như khổ hạnh tăng lấy sự khổ hạnh để tiêu trừ ác quả từ kiếp trước, thuộc Kỳ Na giáo, Thích Ca Mâu Ni - người sáng lập ra Phật giáo cũng đã từng thực hiện khổ hạnh bên bờ sông Ni Liên Thiển. Bất kỳ một tín đồ tôn giáo nào của Phật gia đều phải khổ luyện tâm trí, tuân theo giới luật, nếu không sẽ không được thừa nhận là tín đồ. Phật giáo cho rằng tuân thủ giới luật giảm bớt vọng niệm, là cơ sở cho việc tu trì "Định, Tuệ".

"Định" là "tâm định", tức loại bỏ vọng niệm. Phật gia cần đoạn trừ phiền não mới có thể bước vào Bồ Đề, siêu sinh tử mới có thể tới Niết Bàn, vì vậy, cần phải trừ bỏ những ý nghĩa mờ ám mới có thể "tâm định". "Định" tức là Thiền định, là phương pháp tu Thiền của Thiền Tông, ý

nghĩa chính là "tĩnh lự điện niệm" (tĩnh tâm suy nghĩ làm trong sáng ý niệm), chính là "nhất cảnh tĩnh niệm vi định". Còn cần có sự "yên tĩnh và ngồi xếp bằng tròn để "định tâm trầm niệm". Ý nghĩa chính của "Định" không chỉ ở "tĩnh" mà còn ở việc loại bỏ vọng niệm và mọi ham muốn, thuộc quá trình "tẩy tâm" và "tịnh tâm". Đây cũng là điểm khác biệt giữa Thiền định và khí công nhập tĩnh. "Định" là cửa ải thứ hai của Phật gia để thoát tục nhập Thánh.

"Tuệ" chỉ trí tuệ, trí tuệ của Phật gia lấy mắt của Phật học để xem xét xã hội, cũng là chỉ thế giới quan của Phật gia không giống với cách suy nghĩ khoa học thông thường.

"Trí tuệ" tức là "quán tuệ, quán tâm", mục đích là ngăn chặn nguồn gốc sinh ra phiền não, vọng niệm. "Bì không quán" là "xã hội quán" và "nhân sinh quán" của Phật gia, cũng là biện pháp cơ bản để thoát tục, tẩy trần. "Khai tuệ" của Phật gia tức là giác ngộ vô thường hư ảo của thế giới khách quan và bản tính Phật tâm của thế giới chủ quan, từ đó thoát khỏi vọng niệm, khát cầu, và phiền não sinh tử. Cũng chỉ có "khai tuệ", chứng đắc Niết Bàn mới có thể từ phàm phu đạt được Phật quả.

Tóm lại, "Tuệ" là cửa ải cuối cùng trước khi "nhập Thánh", cũng là cửa ải khó nhất. Muốn qua cửa ải này còn cần phải có niềm tin vững chắc "nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tính" (tất cả mọi người đều có Phật tính), bám chặt vào tu trì bản tâm tức "Thân thị Bồ đề thụ, tâm như minh kính đài, thời thời cần phát thức, mạc sử hữu trần ai". Như vậy mới có thể "hoá ô uế vi thanh tịnh, hoá phiền não vi Bồ đề, hoá sinh tử vi Niết Bàn" (Biến nhơ bẩn thành sạch sẽ, biến phiền não thành Bồ đề, biến sinh tử

thành Niết Bàn). Cuối cùng đạt đến Tâm tính - Chân như.

"Giới, Định, Tuệ" liên hệ với nhau tạo thành một thể, "Định vi Tuệ chi thể, Tuệ vi Định chi dụng", mục đích cuối cùng là đạt được "Bát Nhã" (Trí Tuệ) cho nên "Giới, Định, Tuệ" là phương pháp quan trọng để thoát phàm nhập Thánh trong Phật giáo.

Ý nghĩa xã hội của giới luật.

Giới luật tuy là giới luật thanh qui của Tôn giáo, nhưng cũng có ý nghĩa xã hội quan trọng. Giới luật của Phật giáo có ảnh hưởng quan trọng đối với đạo đức xã hội, bao gồm dư luận đạo đức như răn đe cái ác, khuyến khích cái thiện... đều không thể coi nhẹ, không thể đánh giá thấp trong việc ổn định xã hội, giảm bớt tội phạm.

Tổng hợp lại, lý luận cơ bản của Phật học là "không quan", tư tưởng trung tâm là siêu độ bị khổ, mục đích tu hành là đạt đến cảnh giới Niết Bàn. Trong con mắt của Phật gia, thế giới chỉ là một vùng trời khác.



THIỆN TÔNG TRUNG QUỐC

Thiền tông Trung Quốc là đặc điểm riêng biệt của "Trung Quốc hoá" Phật giáo, cũng là Tông phái đại diện của Phật giáo Trung Quốc, là tôn giáo có ảnh hưởng lớn nhất trong Phật giáo Trung Quốc. Đặc điểm của Thiền Tông là: "Bất lập văn tự, kiến tính thành Phật".

Kinh điển chủ yếu: "Đàn kinh", "Kim cương kinh".

Thiền Tông phản đối toạ thiền, vì cho rằng "Phật tính luôn ở trong lòng bạn". Nam Thiền và Bắc Thiền là hai chi chính của Thiền Tông trong thời Đường, Tống Trung Quốc. Bắc Thiền tông: Thần Tú làm tổ, khu vực ảnh hưởng nằm ở Trường An - Lạc Dương. Nam Thiền tông: Lục Tổ Huệ Năng làm tổ, chủ yếu hoạt động trong dân gian phía Nam.

Sự khác biệt cơ bản giữa Nam Thiền và Bắc Thiền là: Nam Thiền "Đốn ngộ" để cao chợt hiểu; Bắc Thiền đưa ra "tiệm ngộ" (từ từ hiểu ra).

Tư tưởng học thuật chủ yếu là "không quán". Trong đó, Lục tổ Huệ Năng là "Không quán" triệt để.

Thiền Tông Trung Quốc hưng thịnh vào đời Đường, rục rịch vào đời Tống, với đặc điểm linh hoạt, giản dị. Lý

học thời Tống, Minh sự cũng nhắc trong khách quan mà nói, đã kích thích sự phát triển của Tâm học thời Tống Minh. Do Thiên hoá Lý học thời Tống, Minh mà Thiên Tông đạt đến đỉnh cao trong thời Tống.

Do Thiên Tông "Tự quật Tổ phần", cuối cùng đi đến phủ định bản thân từ đó mà rơi vào tình trạng "tự sinh tự diệt". Là tấm gương cho bất kỳ một loại hình văn hoá nếu như miệt thị lý luận, tự đào gốc rễ của mình, tất sẽ dẫn đến diệt vong.

81. THIÊN VÀ THIÊN TÔNG

Thiền tiếng Phạn (Sanskrit), là Dhyana, tức Thiền Na, dịch là "Tĩnh tự", "tư duy tu", có nguồn gốc từ "Du Già" trong Phật giáo Tiểu thừa của Ấn Độ.

Thiền là phương pháp tu trì của Phật giáo Ấn Độ, còn gọi là Thiền định. Định là "Định" trong "Giới, Định, Tuệ" của Phật giáo, tức định tâm phát tuệ, do định mà phát tuệ, mục đích là bước vào cõi Phật. Thiền định là tư thái "kết già" ngồi xếp bằng tròn điều hơi thở định tâm khi tham Thiền. Trên thực tế, phép tu trì của Thiền bao gồm "Giới, Định, Tuệ" chứ không phải chỉ có "điều khiển hơi thở để định tâm" thông thường, là phương pháp tu trì trình độ cao trong Phật giáo. Mục đích không phải giúp cơ thể khoẻ mạnh mà là đạt đến "thiền cảnh" tức là cõi Bồ Đề, Niết Bàn của Phật giáo. Phương pháp tu trì của Thiền, tức lấy quá trình "Giới, Định, Tuệ" làm phương pháp tu trì phổ biến trong Phật giáo, chứ không phải chỉ có Thiên Tông. Chính vì vậy, khái niệm Thiền và Thiền

Tông hoàn toàn không giống nhau.

Thiền có rất nhiều loại nhưng đều có tôn chỉ là "Sắc định", "Sắc" trong Phật giáo là chỉ thế giới vật chất, còn gọi là "sắc giới", mục đích của "Định" là xa rời vọng niệm đến từ "sắc giới", đoạn trừ phiền não của "Dục giới", cho nên cảnh giới cuối cùng của tu trì Thiền định thì "Vạn duyên câu tức", không vướng bụi trần mà cùng với tự nhiên "viên dung" đạt đến cõi Phật, đây chính là cảnh giới tối cao của tu Thiền. Thiền Tông là tên gọi của một giáo phái chủ yếu của Phật giáo Trung Quốc, là Phật giáo Ấn Độ Trung Quốc hoá, cũng là tông phái đại diện của Phật giáo Trung Quốc. Bắt nguồn từ thời Đông Hán, phát triển vào thời Lương Tấn, phát triển rực rỡ vào thời Đường - Tống, bắt đầu suy thoái vào thời Nguyên - Minh. Phương pháp tu trì chính của Thiền Tông là "Giới, Định, Tuệ" của Thiền, Ấn Độ.

Việc tu trì của Thiền Tông phát triển trên cơ sở thiền Ấn Độ, từ "tịnh" của Thiền thăng hoa thành "ngộ" trong Thiền Tông, từ "hư không vô vọng" đề cao thành "vật ngã dung nhất", đây là sự bất đồng giữa cảnh giới của Thiền Tông và cảnh giới của Thiền Na. Bởi vì từ sau khi Bồ Đề Đạt Ma tới Trung Quốc truyền bá và thu nhận đệ tử và sau Ngũ tổ Hoàng Nhẫn, hai đại đệ tử Thần Tú và Lục Tổ Huệ Năng chia làm hai phái Nam Thiền và Bắc Thiền, sau đó Nam Thiền lại chia thành ngũ tông thất phái, tư tưởng chủ yếu lấy Bát Nhã Phật giáo Đại thừa làm chủ thể, tôn sùng "Kim Cương kinh" và "Lăng Già Kinh", kinh điển là "Đàn kinh" là lý luận chủ yếu của Thiền Tông. "Cảnh Đức truyền đăng lục" và "ngũ đăng hội nguyên" đã ghi chép lịch sử và truyền giáo của Thiền Tông.

Ngoài ra, còn có rất nhiều "ngũ lục" của Thiền Tông như "Chỉ nguyệt lục", "Bách trượng ngũ lục"... đều là tài liệu quý của Thiền Tông. Thiền Tông Trung Quốc tuy nói lên sự "bất lập văn tự" nhưng vẫn có rất nhiều sách như "ngũ đẳng hội nguyên", "truyền đẳng lục" được lưu giữ. Thiền Tông có cống hiến to lớn cho sự phát triển của Phật giáo Trung Quốc, có ảnh hưởng sâu sắc tới văn hoá tư tưởng Trung Quốc. Tóm lại, Thiền và Thiền Tông là hai khái niệm khác nhau. Thiền thuộc phương pháp tu trì trong Phật giáo, Thiền Tông lại là Phật giáo Ấn Độ được "Trung Quốc hoá" hay Thiền Tông là đại diện của Phật giáo Trung Quốc.

Thiền theo thuật ngữ dịch thành "tư duy tu, tĩnh lự", thuộc pháp Du Già sớm nhất tại Ấn Độ. Nội dung cốt lõi của Thiền là từ "định" sinh "tuệ", tức Thiền định, Thiền định là con đường tắt siêu độ chúng sinh. Thiền Tông lại là trường phái học thuật Phật giáo có ảnh hưởng to lớn trong Phật giáo Trung Quốc, đặc biệt Nam Thiền với đại diện Lục tổ Tuệ Năng là giáo phái có ảnh hưởng nhất trong Phật giáo Trung Quốc. Thiền Tông cộng truyền ở Trung Quốc là Lục Tổ, mà tác phẩm nổi tiếng tiêu biểu là "Đàn Kinh".

Thiền Tông lấy y bát làm vật truyền đời nối tiếp "tiếp đại tương truyền", từ sau Bồ Đề Ma Đạt (Ấn Độ) (Nam Thiền tự cho rằng Phật tổ niêm hoa Ca Diệp vi Tiểu là ông tổ thứ nhất, Đạt Ma là tổ thứ 2). Sau truyền bá Phật giáo tới Trung Quốc, tiếp đến là Nhị tổ Tuệ Khả, Tam tổ Tăng Sán. Tứ tổ Đạo Tín, Ngũ tổ Hoằng Nhẫn, Lục tổ Tuệ Năng, sau đó là Mã tổ, Thạch đầu. Nam tông Tuệ Năng hoằng dương ở phương Nam Trung Quốc lấy "bất lập văn

tự, trực chỉ kiến tâm" làm kim chỉ nam, dần dần gây dựng thanh thế, trở thành đại diện của Phật giáo Trung Quốc. Toàn bộ ý nghĩa sâu xa của Thiền Tông gói gọn trong một chữ "tâm", "tâm ấn tương truyền", tự tính (tâm) tức là Phật, tất cả Phật pháp đều trong tâm tính mình, "tâm" tức là tư tưởng của bản thân, vì vậy Thiền Tông trên thực tế là "tâm tông", chỉ cần ngộ tự tâm sẽ có thể ngộ vạn pháp, cho nên thực chất của Thiền Tông là đưa ra "vật ngã dung nhất", thông qua sự gắn bó của "tâm", đây chính là toàn bộ ý nghĩa của giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật".

§2. THIỀN ĐỊNH VÀ TOẠ THIỀN

I. THIỀN ĐỊNH

Thức Thiền Na, đều dịch là "Tư duy tu", cách dịch mới là "Tĩnh lự, Định". "Tĩnh" là "nhất cảnh tĩnh niệm", có nghĩa là xa rời động, vọng niệm. "Định" là phá sự mê chướng của "Sắc giới" tức vật chất.

Mục đích cuối cùng của Thiền định là bước vào cõi Thiền, tức đạt đến cảnh giới: xa rời Dục giới, đoạn tuyệt phiền não; phá bỏ sự mê chướng của "sắc", không nhiễm bụi trần và "vật ngã dung nhất". Chính như Tuệ Năng nói:

"Thiền Định là gì?

Ngoài lìa "Tướng" là Thiền

Nội tâm không loạn là Định

Nếu ngoài chấp "Tướng", nội tâm sẽ loạn.

Nếu ngoài lìa tướng, nội tính không loạn

Ngoài Thiên mà trong Định, đó gọi là "Thiên Định".

Ly: xa rời; không vương phải không nhiễm phải không đắm nhiễm.

Tướng: chỉ hình dáng, hình thức của sự vật. Hoa Nghiêm Tông cho rằng tất cả các pháp đều do duyên khởi có đầy đủ 6 tướng, tức: "Tổng tướng, Biệt tướng, Đồng tướng, Dị tướng, Thành tướng, Hoại tướng". Tướng ở đây chỉ sự vật ngoại giới nói chung. "Ngoại ly tướng viết Thiên" có nghĩa là: không bị ảnh hưởng, chấp mắc vào sự vật bên ngoài, bao gồm: "Sắc tướng" (vật chất); "văn tự tướng" (khái niệm trừu tượng).

Cảnh tướng (môi trường bên ngoài)...

"Thiên định" và Thiên Tông không giống nhau, Thiên Tông là một pháp môn Phật học Trung Quốc, Thiên định chỉ là phương pháp tu trì của Thiên Tông. Xét ra giữa Thiên Tông và Thiên định là khác nhau.

Vì Thiên Tông không câu nệ bởi sự gò bó của tâm linh, như Thần Hội nói: "Kim ngôn toạ giả, niệm bất khởi vi toạ; Kim ngôn Thiên giả, kiến bản tính vi Thiên, sở dĩ bất giáo nhân toạ thân. trụ tâm, nhập định" (Nam Tông định thị phi luận).

Như ngài Thần Hội nói "nay nói đến chữ "toạ" (ngồi) ấy, nghĩa là niệm không khởi loạn tướng là toạ; nay nói đến chữ thiên ấy, nghĩa là thấy bản tính là thiên. Bởi vậy mới không dạy người thân toạ, tâm trụ, nhập định (Định của Nam tông chẳng bàn đến cái phải hay không).

Nếu như nói xích tới chỗ sâu xa trong Thiên định giống như con chim đang bay giữa bầu trời, như con cá trong nước, thì "Thiên tư" lại là sự tự do triệt để của tâm

lĩnh sâu thẳm, giống như ngọn gió mát trên bầu trời, như tia sáng của Mặt trời tự do mà không bị cản trở. Đây cũng chính là "vô sở tri" của Thiền Tông, có thể thấy sự phát triển của Thiền Tông Trung Quốc đã vượt xa so với Thiền Na của Phật giáo.

II. TOẠ THIỀN

Chỉ "kết già" toạ Thiền, trầm tư suy thấu. Định thì sinh Tuệ, toạ Thiền là thể nghiệm tất yếu của tập Thiền, nhưng suy thấu của Thiền giáo có chỗ độc đáo, khác với những phái pháp môn khác, tức là tư duy mà không bị trói buộc bởi "tâm linh", Thiền Tông nhấn mạnh tham Thiền không cần phải câu nệ về mặt hình thức, Thiền cơ nằm trong mọi sinh hoạt thường ngày, một Thiền sư chân chính thì giờ nào khắc nào, bất kể thời gian nào đều là Thiền cả. Chính như Tuệ Năng nói:

"Hà danh Thiền định? Thử pháp môn trung, nhất thiết vô ngại ngoại vi nhất thiết cảnh giới thượng niệm bất khởi vi Toạ, kiến bản tính bất loạn vi Thiền" - "Đàn kinh".

Tuệ Năng nói: Thiền định là gì? trong pháp môn này, tất cả đều vô ngại, ngoài với tất cả cảnh giới một niệm không khởi là toạ, thấy bản tính không loạn là thiền" (Đàn Kinh).

Điểm khác biệt giữa toạ Thiền và khí công không phải là "điều tức" (điều hoà hơi thở) mà là "tịnh tâm". Điểm mấu chốt trong khí công là "vận khí", hoàn toàn không mang màu sắc tôn giáo, vì vậy cũng không thể bước vào cõi Thiền được. Toạ Thiền là một phương pháp tu trì của Phật giáo, cho nên không thể đem khí công và Toạ Thiền cùng bàn luận. Nhưng khí công cũng có cảnh giới "vật ngã dung nhất" như Phật gia, Đạo gia, tuy đây không phải là

mục đích của Khí công, nhưng nó có thể đem lại hiệu quả.

Toạ Thiền chỉ là phương pháp tập Thiền, không phải là mục đích, như Mã Tổ đầu tiên chỉ chăm chú vào "Toạ tướng", Hoà thượng Hoài Nhượng là thầy của ông, vì muốn khai ngộ cho trò, cầm một mảnh ngói mài. Mã tổ liền hỏi:

"Mài gạch để làm gì?"

Mài thành cái gương để soi

Mài gạch làm sao thành gương được?

Mài gạch đã không thể thành gương thì toạ Thiền có thể trở thành Phật Không?

Vậy phải làm như thế nào mới có thể thành Phật?

Nó giống như chiếc xe bò kéo - nếu không đi thì dành vào bờ hơn hay đánh vào xe hơn? Thiền không phải là ngồi hay nằm...

Con nếu như chỉ chăm chú vào "toạ tướng" chứng tỏ con chưa hiểu "Thiền" - "Cảnh đức truyền đăng lục" quyển 6.

Mã tổ cuối cùng hiểu ra.

Thiền định thị tâm định phi hình định, hình bất định dã khả tâm định, tâm bất định tuy hình định dã phi Thiền định, nhân tâm nãi hữu tình chi tâm, nhân tâm chi định tự, phi thảo mộc ngoã thạch chi định".

(Đại ý: Thiền định là "tâm" định chứ không phải dáng định, dáng tuy không định nhưng "tâm" có thể định, "tâm" không định mà dáng định thì không phải là Thiền định, "tâm" của con người là có tình cảm, "tâm" định không phải là cái "định" của cây cỏ gỗ đá).

Tóm lại, giác ngộ của Phật tính là không kể giờ phút mà "ngộ", điểm mấu chốt là "tham Thiền" chứ không phải

cách ngồi, không nên câu nệ vào hình thức, Phật tính luôn hiện diện trong "tâm" của bạn, không phải chỉ có tĩnh toạ" mới là Phật.

Thiền Tông sở dĩ phản đối "toạ Thiền" là bởi cho rằng "ngộ" không phải có được từ việc vắt óc suy nghĩ trong khi "tĩnh toạ" mà phải không ngừng thông qua lao động, thực tiễn mới có thể đạt được. Chính vì vậy, Thiền Tông rất coi trọng cảm tính thực tiễn, tác phong cao đẹp "một ngày không làm thì ngày đó sẽ không ăn" của Thiền Tông chính là được xây dựng trên cơ sở trọng thực tiễn.

83. KHÁI QUÁT THIỀN TÔNG TRUNG QUỐC.

Thiền Trung Quốc khai triển rất sớm, là Tôn giáo đại diện cho Phật giáo Trung Quốc. Trung Quốc vào thời nhà Lương, trước khi Đạt Ma tới Trung Quốc đã có Thiền Tông, về lịch sử của Thiền Tông cổ đại, có 2 bộ sách đáng tin cậy: một là "Cao tăng truyện" (từ năm 519) của Lương Kiếu Nhiên và "Tục cao tăng truyện" của Đường Đạo Tuyên (bài tựa nói: "Thủy cự Lương chi thủy vận, chung Đường Trinh Quán thập hữu cửu niên, tức từ năm 645). "Tục cao tăng truyện của Đạo Tuyên thời Đường tựa tự bày tỏ nói: "mở hội từ đầu thời Lương, cuối đến đời Đường niên hiệu Trinh Quán thứ 19 mới thôi", từ sau cuối đời Hán tới Tam Quốc, đã có rất nhiều sách nói về cách học Thiền, có thể thấy từ thế kỷ thứ 2 đã có "mầm mống" của Thiền học, vì vậy Thiền Trung Quốc bắt nguồn từ rất lâu, chứ không phải Đạt Ma đến Trung Quốc mới có.

Căn cứ vào "Cao tăng truyện" quyển 01 do An Thế

Cao chép: "Từ đầu thời Hán Hoàn Đế mới đến Trung Quốc". Trích trong kinh An Ban Thủ Ý và Âm Trì Nhân kinh, đại tiểu có 12 môn và 560 phẩm, nói rõ thời kỳ An Thế Cao thái tử nước An Túc từ Ấn Độ tới Đông Hán, rồi đem thiên Ấn Độ truyền tới Trung Quốc.

Nhưng Thiên Trung Quốc, thời đó thuộc giai đoạn sớm nhất, bởi lấy thiên Ấn Độ làm chủ thể, và chịu ảnh hưởng lớn của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ, chủ yếu tu và học kinh "Đại An ban thủ ý" và "Lăng nghiêm"... Sự "thâm nhập" của quan điểm "Bi Không" và tu trì của Thiên đã đặt nền móng cho tư tưởng của Thiên Trung Quốc giai đoạn đầu. Vào thời đó, các tăng lữ nổi tiếng như Đạo An, Tuệ Viễn... dịch Phật Kinh với số lượng lớn, truyền bá tư tưởng Phật học và tu Thiên, đồng thời truyền thụ đệ tử, góp phần không nhỏ vào sự hình thành và phát triển của Thiên Trung Quốc.

Giai đoạn thứ hai của Thiên học Trung Quốc là "giai đoạn Trung Thiên". Thời kỳ này từ khi Bồ Đề Đạt Ma tới Trung Quốc cho tới Lục tổ Tuệ Năng, đây cũng là thời kỳ Thiên Tông của Thiên Trung Quốc. Thiên học bắt đầu "truyền Tông tiếp đại" ở Trung Quốc đồng thời dần dần hình thành hệ thống.

Vào thời kỳ này, từ sau Ngũ tổ Hoàng Nhấn, do hai đại đệ tử của ông là Thần Tú và Tuệ Năng sáng lập Bắc Thiên và Nam Thiên. Bắc Thiên: Thần Tú - Phổ Tịch; Nam Thiên: Tuệ Năng - Thần Hội, là giai đoạn phát triển rực rỡ của Thiên Trung Quốc với hơn 400 năm từ thời Đường cho tới thời Tống. "Tiệm tu" của Bắc Thiên và "đốn ngộ" của Nam Thiên tạo thành hệ thống tư tưởng của Thiên Tông. Thiên từ Ấn Độ truyền bá vào Trung Quốc

dần dần trở thành Thiền Trung Quốc đồng thời trở thành Tông giáo đại diện của Phật giáo Trung Quốc.

Giai đoạn thứ 3 của Thiền Trung Quốc là thời kỳ "Vân Thiền". Giai đoạn này lấy "Ngũ gia thất phái" làm chính, là thời kỳ Nam Thiền phát triển rực rỡ. Lúc đó Bắc Thiền bị "đánh một đòn nặng không thể gượng dậy", Nam Thiền dần dần chiếm vị trí đứng đầu.

"Ngũ gia thất phái" đứng đầu là hai đại đệ tử của Tuệ Năng: Mã Tổ và Thạch Đầu, truyền được hơn mười đời, Thiền phong rất sôi nổi. Thiền sư liên tiếp xuất hiện đồng thời thay đổi quan niệm "bất lập văn tự" chính vì vậy, rất nhiều "văn hiến ngữ lục" của Thiền Tông được lưu truyền hậu thế.

Đặc biệt trong thời kỳ Đường - Tống, Thiền học sau khi tiến hành sửa đổi Thiền quy, thực hành "Bách trượng thanh quy" ngày càng phát triển, thay thế địa vị của Phật giáo Ấn Độ đã suy thoái trong Phật giáo thế giới, và còn vinh dự đứng đầu trong Phật giáo Thế giới, có ảnh hưởng sâu sắc đối với Phật giáo Nhật Bản và Đông Nam á. Thiền gia cho rằng Thiền Tông Trung Quốc bắt nguồn từ Phật giáo Du Già Ấn Độ. Thiền Tông lại cho rằng bắt nguồn từ Phật tổ Niêm hoa - Vi tiếu", tức Phật tổ Thích Ca Mâu Ni trong một lần thuyết pháp, tay cầm một bông hoa sen mà không nói, chúng tăng đều không hiểu ý, chỉ có Ma Ha Ca Diếp hơi mỉm cười. Đức Phật biết chỉ có Ma Ha Ca Diếp "ngộ", vì vậy nói: "Ta có "chính pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, pháp môn vi diệu của thực tướng vi tướng, ta giao cho Ma Ha Ca Diếp, đem "bất lập văn tự, giáo ngoại hữu biệt" truyền cho hậu thế" ("Vô môn quan"). Chính vì vậy, Thiền Tông cho rằng Thủy tổ là Thích Ca Mâu Ni và

Ma Ha Ca Diếp là Nhị tổ. Về nguồn gốc Phật tổ niêm hoa, Ma Ha Ca Diếp vì tiểu của Thiền Tông, trong "Cảnh đức truyền đăng lục" (quyển hai). "Truyền đăng lục" là "Sử ký" của Thiền Tông; ghi chép lịch sử của Thiền Tông; tài liệu nguyên gốc có giá trị tham khảo; sách đọc của Thiền Trung Quốc cũng đều ghi chép.

Như "Đệ nhị tổ Ma Ha Ca Diếp Ma Kiệt Đà quốc nhân dã tính Bà La Môn... Phật cáo: chư đại đệ tử Ca Diếp lai thời khả linh tuyên dương chính pháp nhãn tạng, nhĩ thời Ca Diếp tại Kỳ Xà Quật sơn tân Bát La Quật đồ thắng quang minh, tức nhập tam muội dĩ tịnh thiên nhãn quán kiến Thế Tôn vu hy liên hà trác nhập bát Niết Bàn nãi cáo kỳ đồ viết: "Như Lai Niết Bàn dã" (Cảnh Đức truyền đăng lục, quyển nhị).

Dịch nghĩa: Đệ nhị tổ Ma Ha Ca Diếp ở nước Ma Kiệt Đà, thuộc dòng họ Bà La Môn..., Đức Phật bảo các đệ tử rằng khi Ca Diếp đến (nhập đạo của ta) thì có thể tuyên dương được chính pháp nhãn tạng" của ta. Bây giờ Ca Diếp ở trong hang Tân Bát La núi Kỳ Xà Quật nhập định tam muội thắng quang minh dùng con mắt Thiên nhãn thanh tịnh quán chiếu thấy Đức Thế Tôn nhập Niết Bàn ở bên sông Ni Liên sáng rực, mới bảo các đệ tử của mình rằng: "Thế là Đức Như Lai đã nhập Niết Bàn rồi. (trích trong "Cảnh Đức truyền đăng lục", quyển hai)).

"Ngũ đẳng hội nguyên" tôn Ma Ha Ca Diếp làm Tây Thiên Tổ sư, ghi "nhất tổ Ma Ha Ca Diếp, tôn giả Ma Kiệt Đà quốc nhân dã, tính Bà La Môn phụ Âm Trạch, mẫu Hương Chí, tích vi đoàn kim sư. Sau được Phật tổ truyền "chính nhãn pháp tạng". "... Chính nhãn pháp tạng là gì?

"Chính: Chính tông của Phật học; "Pháp": Tôn chỉ của

Phật học; "Nhân": Tâm của Phật học, "Tạng": hàm đức vạn tạng. "Chính nhân pháp tạng" tức thanh tịnh Phật nhân, tức chỉ chính pháp tối cao của Phật học.

Thiền Tông Trung Quốc tôn Bồ Đề Đạt Ma làm Tam tổ, bởi vì Ngài có công truyền bá Thiền Tông của Ấn Độ tới Trung Quốc. Theo truyền thuyết năm 520 sau công nguyên, Đạt Ma tới Quảng Đông, Lương Vũ Đế nghe tin liền triệu tới Kim Lăng. Lương Vũ Đế tự cho mình mộ Phật xây chùa là công đức vô lượng, nhưng Đạt Ma lại phủ định và cho rằng đó chỉ là "tiểu quả" không phải là công đức, nói chuyện không hiểu ý nhau. Đạt Ma vì thế lên Tung Sơn Thiếu Lâm Tự, có người nói là Ngài ngồi quay mặt vào tường 9 năm. Sau cảm động trước sự đứng trong tuyết, chặt cánh tay cầu pháp của Tuệ Khả nên đồng ý thu nhận Tuệ Khả làm đệ tử. Tuệ Khả là vị tổ thứ 4 của Thiền Tông. Tứ tổ Tuệ Khả họ tục là Cơ, người Hồ Lao (nay là Huỳnh Dương tỉnh Hồ Nam).

Trong "Truyền đăng lục" có ghi chép chuyện Tuệ Khả cầu Đạt Ma nhận mình là đệ tử, đã đứng trong sân giữa trời mưa tuyết, Tuệ Khả đứng cho đến khi tuyết ngập quá đầu gối. Đạt Ma cho rằng chỉ lấy "Tiểu đức tiểu trí" làm sao mà có thể cầu được chân Phật, Tuệ Khả nghe vậy liền chặt tay trái của mình, hành động vì "pháp" quên mình của Tuệ Khả đã cảm động Đạt Ma và Ngài đã thu nhận ông làm đệ tử, đặt cho pháp danh là Tuệ Khả. Tuệ Khả trở thành vị tổ thứ 4 của Thiền Tông. Nhưng trong "Tục cao tăng truyện" lại nói tay trái của Tuệ Khả là bị cướp chặt. Cho dù tay của ông là tự chặt hay bị cướp chặt, nhưng trong Thiền giáo Tuệ Khả được mọi người tôn trọng và truyền tụng và ông là nhân vật có ảnh hưởng trong Thiền giới.

Như "Cảnh Đức truyền đăng lục" ghi chép:

"Đệ nhị tổ Bồ Đề Đạt Ma giả, lam Thiên Trúc Quốc hương chí vương đệ tam dã, tính Sát Đế Li, bản danh Bồ Đề Đa La... cáo Tôn Giả viết: ngã kí đắc pháp, đương vãng hà quốc nhi tác Phật sự ... phạm tam chu hàn thủ đạt vu Nam Hải, thực Lương, Tấn thông bát niên Đinh mùi tuế cửu nguyệt nhị thập nhất nhật dã. (Vu tây lịch 520 niên chí Trung Quốc). Quảng Châu sứ Tiêu Ngang cụ chủ lễ nghênh tiếp, biểu văn Võ Đế, Đế lâm tấu khiến sứ tề chiếu nghinh thỉnh thập nguyệt nhật nhất chí Kim Lăng. Đế vấn viết: "Trẫm túc vị dĩ lai tạo tự, tả kinh, độ tăng bất khả thắng kỷ hữu hà công đức? Sư viết: "Tịnh vô công đức", Đế viết: "Hà dĩ vô công đức?"; Sư viết: "Thử dân nhân, thiên tiểu quả hữu lậu chi nhân", như ảnh tùy hình tuy hữu phi thực". Đế viết: "Như hà thị chân công đức?", tặc viết: "Tịnh trí diệu viên bản thể không tịch như thị công đức bất dĩ thế cầu". Đế hựu vấn: "Như hà thị thánh đế, đệ nhất nghĩa". Sư viết: "khuyếch nhiên vô thánh", Đế viết: "Đôi trăm giả thủy? " Sư viết: "bất thức đế bất linh ngộ, sư chi cơ bất khế, thị nguyệt thập cửu nhật tiêm hồi.... ngu chỉ vu Tung Sơn Thiếu Lâm Tự diện bích nhi toạ, chung nhật mặc nhiên nhân mặc chi trắc vị chi bích quán...

Kỳ niên thập nhị nguyệt cửu nhật, dạ thiên đại vũ tuyết Quang thụ lập bất động, trì minh tích tuyết quá tất, Sư mẫn nhi vấn: "Nhữ cửu lập tuyết trung đương cầu hà sự? " Quang bi lệ viết: "Duy nguyện Hoà thượng từ bi khai cam lộ môn, quảng độ quần phẩm". Sư viết: "Chư Phật vô thượng diệu đạo khoáng kiếp tình cần nan hành năng phi nhân nhi nhân, khởi dĩ tiểu đức tiểu trí, khinh tâm mạn tâm dục ký chân bình đồ lao, cần khổ... Quang văn sư hồi lệ tiêm thủ lợi đeo tự tả tí, trí vu sư tiền, sư tri chi pháp khí,

nãi viết : Chư Phật tối sơ cầu đạo vị pháp vong hình, nhữ kim, đoạn tí ngô tiền cầu diệc khả tại sư toại nhân dữ dĩ danh viết Tuệ Khả" (Cảnh Đức truyền đăng lục 9.3). Lục tổ Tuệ Năng là người Quảng Đông, gia cảnh nhà ông tuy nghèo nhưng ông từ nhỏ rất thông minh mẫn tiệp. Một hôm đi chợ bán củ nghe thấy người tụng "Kim cương kinh", vì thế sau khi đi hỏi thăm đã có điều cảm ngộ, bèn hỏi khách rằng "Pháp này là Pháp nào? Ai truyền cho?". Khách trả lời: "Đây là Kinh Kim Cương do Đại sư ở chùa Hoàng Mai dạy cho, Ngài bèn về thưa với mẹ về việc mình đi tìm thầy học đạo, rồi đi thẳng đến Thiều Châu... nghe Tổ Bồ Đề Đạt Ma ở Tây Vực truyền tâm ấn cho Hoàng Nhãn Đại sư nên con đi đến đó... Đại sư Hoàng Nhãn vừa nhìn thấy đã biết được người mà lặng yên. Sau ngài Hoàng Nhãn truyền y bát cho Lục tổ và bảo gặt đất Hoài thì dừng, gặt đất Hội thì ẩn. Đến ngày 8 tháng 1 năm Bính Tý (năm thứ nhất niên hiệu Nghi Phương nhà Đường) ngài tới Nam Hải (Quảng Đông) thì gặp pháp sư Ấn Tông trụ trì chùa Pháp Tính đang giảng kinh Niết Bàn... Ấn Tông dùng lễ độ tử để hỏi lý lẽ huyền diệu của Thiên, lại bảo với tứ chúng: "Ấn Tông tôi là người phạm phu, nay gặp được nhục thân Bồ Tát, bèn lệnh cho chúng vào làm lễ Lục tổ, đến ngày 15 tháng giêng tập trung các vị cao tăng tới làm lễ tế pháp, thụ giới cho ngài... sau đó Lục tổ lại trở về Tào Khê.

Như "Ngũ đăng hội nguyên" ghi chép:

"Lục tổ Tuệ Năng giả, tục tính Lư thị, kỳ tiên Phạm Dương nhân, phụ Hành Thao Võ Đức Trung tả hữu quan, vu Nam Hải chi Tân Châu toại chiếm tịch mã, tam tuế tang phụ kỳ mẫu thủ chí, cúc dưỡng cập trưởng gia ưu bản lữ sư tiểu thái dĩ cấp nhất nhật phụ tân chí thị trung vấn khách độc Kim Cương kinh chí "ưng vô sở trụ nhi

sinh kỳ tâm" hữu sở cảm ngộ nhi vấn khách viết: "thủ hà pháp dã? đắc vu hà nhân?". Khách viết: "thủ danh Kim Cương kinh đắc vu Hoàng Mai Nhẫn đại sư tổ. Toại cáo kỳ mầu dĩ vi pháp tâm sư chí ý trực để Thiều Châu Văn Tây vực, Bồ Đề Đạt Ma truyền tâm ấn vu Hoàng Mai, nhữ đương vãng bỉ... Nhẫn Đại sư nhất kiến mặc nhi thức chí, hậu truyền y pháp lệnh ấn vu Hoài. Lập Tứ Hội chí gian, chí Nghi Phượng nguyên niên Bình Tý chính nguyệt bát nhật giới Nam Hải ngộ Ấn Tông pháp sư vu Pháp Tính tự giảng Niết Bàn Kinh... vu thị ấn Tông chấp đệ tử chí lễ thỉnh thụ Thiên yếu, nãi cáo tứ chúng viết: "ấn Tông cụ túc phạm phu kim ngộ nhục thân Bồ Tát, nãi chỉ toà hạ Lữ cư sĩ viết túc thủ thị dã, nhân thỉnh xuất sở truyền tín y tất lệnh chiêm lễ, chí chính nguyệt thập ngũ nhật hội chư danh đức vi chí thế pháp... thụ giới... hậu phản Tào Khê.

Đại ý:

Lục tổ Tuệ Năng đại sư, tục tính họ Lữ, trước là người quận Phạm Dương. Phụ Thân tên là Lữ Hành Thao, trước làm một chức quan nhỏ, sau bị cách chức tới Tân Châu, Quảng Đông. Năm 3 tuổi cha mất, mẹ thủ tiết nuôi con trong cảnh bần hàn, hàng ngày đi chặt củi bán, một hôm ở chợ nghe thấy người tụng kinh Kim Cương đến câu "ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm", trong lòng trở về nhà từ biệt mẹ tìm đến nơi của Ngũ tổ Hoàng Nhẫn, ban đầu không được coi trọng nhưng sau vì bài thơ kệ của ông ("Bồ đề bán vô thụ, minh kính diệc phi đài, bản lai vô nhất vật, hà xứ nhiễm trần ai). "Thân đắc Thiên chí" (hiểu sâu sắc ý của Thiên) mà được Ngũ tổ Hoàng Nhẫn chọn làm truyền nhân. Ông ẩn đạo ở Lĩnh Nam, sau 16 năm xuất sơn thụ giới trở thành Lục tổ.

84. NAM THIÊN VÀ BẮC THIÊN

Nam thiên và Bắc thiên là hai giáo tính của Thiên Tông thời kỳ Đường - Tống Trung Quốc, cũng là hai giáo phái lớn mạnh nhất, tiêu biểu cho thời kỳ phát triển rực rỡ của Thiên tông Trung Quốc. Bắc Thiên tôn đệ tử của Ngũ tổ Hoàng Nhãn là Thần Tú làm tổ, chủ yếu phát triển Trường An - Lạc Dương (2 kinh thành). Do Thần Tú và hai đại đệ tử của mình là Nghĩa Phúc và Phổ Tịch được sự tôn sùng của 3 vị hoàng đế nhà Đường (Võ Tắc Thiên, Trung Tông và Duệ Tông) nên uy danh rất cao, được tôn là "Tam triều Quốc sư".

Nam Thiên sau khi Tuệ Năng xuất sơn mới dần dần hưng thịnh, chủ yếu là sôi nổi trong dân gian, bởi vì ở xa triều đình nên không được sự coi trọng như Bắc Thiên, nhưng Nam Thiên với Tuệ Năng làm chủ đã góp phần không nhỏ vào sự phát triển của Thiên Trung Quốc. Sự đối chọi giữa Bắc Thiên và Nam Thiên đạt tới đỉnh cao trong thời kỳ Phổ Tịch (Bắc Thiên) và Thần Hội (nam Thiên), bởi vì Thần Hội lúc đó 85 tuổi công khai tuyên bố ngôi vị Lục tổ chính thức của Thiên tông không phải là Thần Tú mà là Tuệ Năng, đồng thời đưa ra ca sa, y bát của Ngũ tổ Hoàng Nhãn làm chứng. Thần Hội tuổi gần 90 lại sang Nhật Bản, sau khi trở về nước vẫn cực lực đối chọi với Bắc Thiên, kiên quyết đề xướng "đốn ngộ", phản đối "tiệm tu". Về sau dần dần được sự tin cậy của tầng đồ, lại nhân loạn An Lộc Sơn bán Điệp độ tăng lấy tiền trả quân lương cho triều đình, được triều đình coi trọng, sắc phong cho Hà Trạch Tự mà xưng là Hà Trạch Thiên sư, sau được chính thức truy tôn Thất tổ cho nên Hồ Thích tiên sinh đánh giá rất cao về Thần Hội.

Sự hưng thịnh, suy vong của Nam Thiên và Bắc Thiên không phải là vì sự được mất chiếc áo ca sa mà chủ yếu liên quan mật thiết với lịch sử xã hội. Trong đó, không thể coi nhẹ sự ảnh hưởng "thân, sơ" của triều chính sĩ tộc, đặc biệt Bắc Tống có một thời được suy tôn "Tam triều Quốc sử", cũng có một thời lại bị coi nhẹ. Hành vi diệt Phật của Đường Võ Tông đã đem đến thảm họa cho Thiên tự phương Bắc, rất nhiều chùa miếu bị phá huỷ, đông đảo tăng lữ bị đuổi đi, bức phải hoàn tục. Duy có Nam Thiên vì ở trên núi cao lại xa triều đình nên may mắn tồn tại.

Chính vì vậy, việc Bắc Thiên không gượng dậy được không phải do sự tranh đấu với Nam Thiên gây ra, nếu không sẽ chẳng thể giải thích sự "độn không vô vọng" (trốn tránh vào cửa Không, không còn vọng niệm) của Thiên giới. Trên thực tế, ảnh hưởng của Bắc thiên ở Phương Bắc cũng rất lớn. chính vì vậy Nam, Bắc nhị Thiên đã lập nhiều công lao to lớn trong lịch sử phát triển của Thiên học Trung Quốc. Thiên học sử của Trung Quốc nên là lịch sử phát triển hai phái Nam, Bắc thiên chứ không phải là lịch sử tranh đấu.

Hai phái Nam, Bắc Thiên phân biệt cơ bản ở: Nam Thiên đề cao "đốn ngộ"; Bắc Thiên đưa ra "tiệm tu", kỳ thực "đốn ngộ" và "tiệm tu" vốn là hai giai đoạn của một quá trình nhận thức, chính như đệ tử Tông Mật của Thần Hội nói: "một cây chặt một nghìn nhát rìu không đổ, khi đến nhát rìu thứ 1001 thì đột nhiên đổ xuống, công đức này lẽ nào chỉ thuộc về nhát rìu thứ 1001?" Vì vậy Bắc Thiên đề cao "tiệm tu" cũng có lý.

Ngoài ra, Bắc Thiên còn đề cao toạ Thiên, Thiên định, hơi nghiêng về Thiên Na của Ấn Độ, chú trọng "định". Nam Thiên lại không phải thế, Nam Thiên không chủ trương

"tĩnh toạ", cho rằng Thiền ở trong sinh hoạt hàng ngày, đưa ra "Tuệ". Đặc biệt, Nam Thiền dưới sự đề xướng của Hoà thượng Bách Trượng, tuân thủ nghiêm ngặt thanh quy giới luật: "nhất nhật bất canh, nhất nhật bất thực", là một nhân tố quan trọng để Nam Thiền có thể tồn tại và phát triển.

Nam Thiền và Bắc Thiền đều tuân thủ "bất lập văn tự", Bắc Thiền Tông sư Thần Tú không những không có tác phẩm nào, mà thậm chí khi mất chỉ để lại 3 chữ "khuất, khúc, trực". Nam Thiền, Lục tổ Huệ Năng lại để lại cho Thiền Tông "Đàn kinh" và gần 100 quyển: "Ngũ đẳng hội nguyên", "truyền đăng lục",

"Tục truyền đăng lục". Điều này nói rõ tinh thần "bất lập văn tự" trong Phật học là không câu nệ, cố chấp, gò bó vào câu chữ chớ không phải không cần văn tự.

Thiền Tông là tên gọi của một giáo phái chủ yếu của Phật giáo Trung Quốc, là Phật giáo Ấn Độ Trung Quốc hoá, cũng là tông phái đại diện của Phật giáo Trung Quốc. Bắt nguồn từ thời Đông Hán, phát triển vào thời Lương - Tấn, phát triển rực rỡ vào thời Đường - Tống, bắt đầu suy thoái vào thời Nguyên - Minh. Phương pháp tu trì chính của Thiền tông là "Giới, Định, Tuệ" của Thiền Ấn Độ.

Việc tu trì của Thiền tông phát triển trên cơ sở Thiền Ấn Độ, từ "tĩnh" của Thiền thăng hoa thành "ngộ" trong Thiền Tông, từ "hư không vô vọng" để cao thành "vật ngã dung nhất", đây là sự bất đồng giữa cảnh giới của Thiền Tông và cảnh giới của Thiền Na. Bởi vì từ sau khi Bồ Đề Đạt ma tới Trung Quốc truyền bá và thu nhận đệ tử và sau Ngũ tổ Hoàng Nhẫn, hai đại đệ tử Thần Tú và Lục tổ Huệ Năng chia làm hai phái Nam Thiền và Bắc Thiền, sau đó Nam Thiền lại chia thành ngũ tông thất phái, tư tưởng

chủ yếu lấy Bát Nhã Phật giáo Đại thừa làm chủ thể, tôn sùng "Kim Cương kinh" và "Lăng Già kinh", kinh điển là "Đàn kinh", là lý luận chủ yếu của Thiền Tông. "Cảnh Đức truyền đăng lục" và "ngũ đăng hội nguyên" đã ghi chép lịch sử và truyền giáo của Thiền Tông.

Ngoài ra, còn có rất nhiều "ngũ lục" của Thiền Tông như "Chỉ nguyệt lục", "Bách Trượng ngũ lục"... đều là tài liệu quý của Thiền Tông. Thiền Tông Trung Quốc tuy nói lên sự "bất lập văn tự" nhưng vẫn có rất nhiều sách như "ngũ đăng hội nguyên", "truyền đăng lục" được lưu giữ. Thiền Tông có cống hiến to lớn cho sự phát triển của Phật giáo Trung Quốc, có ảnh hưởng sâu sắc tới văn hoá tư tưởng Trung Quốc.

Ngoài ra, "Tiệm tu" là đại diện Thần Tú ở "Đốn ngộ" đại diện là Tuệ Năng mà lý luận của nó lại căn cứ vào kệ hai ông viết ở trên tường khi Ngũ Tổ Hoàng Nhãn chọn truyền pháp.

*Thân cây là cây Bồ Đề
Bồ Đề vốn không cây
Tâm như đài gương sáng
Gương sáng cũng không đài
Thường hằng siêng lau chùi
Xưa nay không một vật
Chớ để bụi dơ bám
Thì bụi bám vào đâu.*

Điểm tương đồng của hai bài kệ này là cùng thể hiện quan điểm "không" của Phật học, nhưng "không" của Tuệ năng triệt để hơn; cả hai đều cho rằng cảnh vật khách quan "hư không", không thực sự tồn tại.

Điểm khác biệt chính là nằm ở trong "Tâm thị minh

kính dài" và "minh kính diệp phi dài", cho nên Tuệ Năng đến thế giới chủ quan cũng cho rằng "không".

Chính vì vậy, Bắc Thiền Tông cho rằng hàng ngày cần phải bảo vệ "minh tĩnh" của tâm ("Thời thời cần phát thức") nhằm rũ bỏ bụi trần, nên cần phải "tiệm tu". Nam Thiền lại không cho rằng như vậy, mà cho rằng thế giới chủ quan là không tồn tại, không cần phải lau chùi ("Bản lai vô nhất vật, Hà xứ nhiễm trần ai", Phật tính hoàn toàn có thể đi thẳng vào "tâm" cho nên "đốn ngộ". Đây cũng chính là điểm khác nhau cơ bản trong cơ sở lý luận của hai phái Nam Bắc Thiền.

Do Bắc Thiền thừa nhận sự tồn tại của "tâm" vì vậy rất coi trọng sự tu luyện của "tâm", kiên trì tọa thiền, làm cho "tâm định", lấy "định" làm chính. Nam Thiền lại cho rằng đến "tâm" của mình cũng không tồn tại, vì vậy không cần phải tọa Thiền, chỉ cần "khai tuệ" cho nên lấy "Tuệ" làm chính và cho rằng Thiền chính là trong sinh hoạt thường ngày, lúc nào cũng có Phật tính.

Bảng 122-1
TRUNG QUỐC THIỀN SỬ GIẢN BIỂU

Sư tổ 28 đời của Thiền	
1. Thích ca Mâu Ni	2. Ma Ha Ca Diếp
3. A Nan	4. Thương Na Hoà Tu
5. Ưu Ba Cúc Đa	6. Đề Đa Ca
7. Di Già Ca	8. Phật Đà Nan Đề
9. Phục Đà Mật Đa	10. Hiếp Tôn Giả

11. Phú Na Dạ Xa	12. Mã Minh Đại Sĩ
13. Ca Tì Ma La	14. Long Thọ Đại sĩ
15. Ca Na Đề Bà	16. La Hầu La Đa
17. Tăng Ca Nan Đề	18. Tăng Ca Đa Xá
19. Cưu Ma La Đa	20. Xà Đa Đa
21. Bà Tu Bàn Đầu	22. Ma Noa La
23. Hạc Lạc Na Đa Xá	24. Sư Tử Tôn Giả
25. Bà xá Tư Đa	26. Bất Như Mật Đa
27. Bát Nhã Đa La	28. Bồ Đề Đạt Ma.

Bảng 122-2
TRUNG QUỐC THIÊN TÔNG

Thích Ca Mâu Ni (Thủy tổ) → Ma Ha Ca Diếp (Nhị tổ) → Đạo Tín.

Bồ Đề Đạt Ma (Tam tổ) → Tuệ Khả (Tứ tổ) → Tăng Sán → Hoàng Nhẫn (Ngũ tổ). Từ đây lại chia thành 2 phái :

- Nam Thiên : Tuệ Năng (Lục tổ)

+ Mã tổ → Bách Trượng (Nam Nhạc Hoài Hảo)

+ Thạch đầu → Lạc Sơn (Thanh Nguyên).

- Bắc Thiên: Thần Tú :

+ Phổ Tịch (Thất tổ) (Đại Chiêu Thiên sư).

+ Nghĩa Phúc (Đại trí Thiên sư).

NAM THIÊN NGŨ TÔNG BÁT ĐẠI

Lục tổ Tuệ Năng (Nan Thiên) - tác phẩm "Đàn kinh" :

- Hoài Nhân → Mã Tổ → Bách Trượng :

+ Quy Sơn → Ngưỡng Sơn (Quy Ngưỡng Tông đệ nhất).

+ Hoàng Bích :

* Lâm Tế (Lâm Tế Tông Đệ Nhị)

Hưng Hoá → Nam Viện → Phong
Nguyệt → Thủ Sơn → Phần Dương →
Thạch Sương (gồm Dương Kỳ phái và
Hoàng Long phái).

- Hành Tư → Thạch Đầu :

+ Dược Sơn → Vân Nham → Động Sơn → Tào Sơn (Tào Động Tự Đệ Tam).

+ Thiên Hoàng → Long Đàm → Đức Sơn → Tuyết Phong → Vân Môn (Vân Môn Tông Đệ Tứ) → Huyền Sa → La Hán → Thanh Lương (Pháp Nhãn Tông Đệ Ngũ).

85. LÝ LUẬN CƠ BẢN CỦA THIÊN TRUNG QUỐC

Thiên lý là "ngộ tính" cao thâm trong Tôn giáo, bao gồm những mặt sau:

I. KHÔNG THỦ BẢ SỪ (ĐẦU TAY KHÔNG, CẨM CÁI CUỐC).

SIÊU VIỆT QUAN CỦA THIÊN

*Không thủ bá sừ đầu,
Bộ hành kỵ thủy ngư.
Nhân tại kiều thượng quá,
Kiều lưu thủy bất lưu.*

Đại ý:

Tay không bảo cầm cuốc,
Đi bộ bảo cưỡi trâu.
Người đi ở trên cầu,
Cầu đi nước không chảy.

Cảnh Đức (Truyền đăng lục - Tập 27). Phó Hấp (Thiện Tuệ Đại Sĩ thời Lương Vũ Đế).

Đây là thơ kệ lô gích Nhị nguyên Siêu Việt của Thiên Tông. Cũng là thơ kệ của Thiện Tuệ Đại sĩ, là ý nghĩa huyền bí cao thâm nhất trong thế giới quan của Phật học. Túc: rõ ràng là tay không mà lại nói mình đang cầm cái cuốc; rõ ràng là đang đi bộ mà lại nói mình đang cưỡi trâu; rõ ràng là nước đang chảy mà cố ý nói là chiếc cầu đang trôi. Bài thơ kệ với những câu kệ đi ngược lý lẽ thông thường, đi ngược lại lô gích, tiêu biểu cho quan điểm của Thiên Tông, tức muốn vượt qua tất cả thị phi, sinh diệt, xấu đẹp, thiện ác, trên dưới; một câu nói vượt qua tất cả

sự mâu thuẫn, đối lập, sai lệch trong giới Triết học.

Cho rằng tất cả đều đúng, cũng có thể đều sai, cũng có thể là cái này, cũng có thể là cái kia, "vạn pháp nhân duyên nhi sinh", như mây khói tan đi, không cần phải bị cái đó gò bó, ràng buộc, Tự nhiên và "tâm" của ta là không có giới hạn, nên "viên dung vi nhất". Cho nên Ngũ Tổ cũng nói: "Đông vọng Tây sơn kiến, diện Nam quan bắc đẩu". "Tự tính" vốn là thứ bất sinh bất diệt, là thứ không "động", cái mà "động" chính là "tâm" của bản thân ta. Phật tính là sự thống nhất vượt qua mâu thuẫn, thừa nhận mâu thuẫn sẽ thừa nhận đối lập, vậy thì tất cả mọi tranh chấp ác đấu sẽ phát triển khắp nơi. "Tự tính" vốn là "thanh tịnh bất động".

Thiền Tông vượt qua Triết học, phủ định lôgic, tất cả lấy trực giác làm chuẩn mực thước đo, tức không chịu sự gò bó, ràng buộc của suy lý, mà muốn bản thân mình thể nghiệm, tất cả chân lý đều dựa trên sự cảm nhận của chính mình. Đây chính là "chân đế" (lý lẽ, ý nghĩa, đạo lý) của Thiền Tông.

Trên thực tế, chữ viết và ngôn ngữ rõ ràng không khái quát được tất cả hiện tượng của vũ trụ, Thiền tông có tư duy riêng của Thiền Tông, như con công đẹp, con quạ xấu... đây là nhận thức phổ biến chung, nhưng lại là con người đặt ra; phủ định những thứ do con người đặt ra, cho rằng con quạ đẹp, con công xấu. Đây chính là "Thiền vị". Đi ngược lại lý lẽ thông thường của Thiền chính là đi ngược lại những thứ do con người đặt ra, muốn đi tìm hiểu bản tính tự nhiên của nó, lẽ nào con quạ chính là xấu vậy, sự đẹp xấu của con người lẽ nào lại không như vậy.

Rất nhiều hiện tượng tự nhiên trên thế giới bị con

người áp đặt cho, Thiền chính là muốn khôi phục chân tướng của nó. Vì vậy Thiền Tông "dùng cảm" nêu lên "Qua là đẹp"; người đi ở trên cầu chính là cầu đi, nước không chảy; Sao Bắc đẩu ở phương Nam; mặt trời mọc ở đằng Tây, không chịu sự gò bó ràng buộc bởi suy lý do con người đặt ra, tự mình cảm nhận lại từ đầu. Đây chính là Thiền học. Những thứ sáng tạo trong quá trình cảm nhận lại này chính là nguồn gốc tính tích cực của Thiền lý, là sự thể nghiệm lại trên cơ sở vượt qua quan điểm cố hữu, là trực tiếp "nắm bắt" vào sự thực được "bóc trần" ra trước mắt. Kết luận đưa ra cuối cùng là sự miêu tả sự thực một cách chân thật, vì trong hoàn cảnh này không phải, cái kia cũng không phải, tất cả đều không phải, những người Thiền phải "chứng ngộ" được chân tướng của sự vật.

Thiền Tông vượt qua sự phủ định và khẳng định của những lý lẽ thông thường, nhưng Thiền Tông không phủ định tất cả, cũng có khẳng định cảnh giới Thiền Tông nhưng đây là sự khẳng định tuyệt đối. Đại sư Thiền học nổi tiếng người Nhật, Linh Mộc Đại Chuyết trích một đoạn trong Kinh Phật để chứng minh: "Phía Đông thành có một bà lão sinh cùng ngày lại sống cùng một chỗ với Phật Đà, bà lão không muốn gặp Phật Đà, Phật Đà hề đến liên trốn, nhưng một hôm đột nhiên không có cách nào trốn được, bà lão liền dùng 2 tay che mặt, nhưng Phật Đà vẫn nhìn thấy qua 10 ngón tay. Thủ hỏi: Bà lão là ai?" Trong câu chuyện này, Phật Đà không có cách nào lẩn tránh chính là ý khẳng định tuyệt đối.

Thiền Tông vượt qua thường lý nhị nguyên lôgích của khẳng định và phủ định, tức không phải cái này, cũng không phải cái kia, cái gì cũng không đúng, vậy cái đúng

của Thiên Tông cuối cùng là gì? là thực tế của bản thân thế giới khách quan bày ra trong đó. Đó chính là chỗ huyền diệu nhất trong Thiên lý. Thế giới khách quan vốn là cái gì thì là cái đó, con quạ xấu, con công đẹp là do con người đặt ra; con quạ cũng có thể đẹp, con công cũng có thể xấu, cũng có thể bình thường không đẹp cũng không xấu, con quạ màu đen, con công màu xanh đỏ là sự thực khách quan. Cái mà Thiên tông trọng chính là chân tướng vốn có của sự thực, tức chân tướng vốn có của vật chất.

Cũng có thể con người từ trước tới nay chưa bao giờ nghĩ con quạ đẹp, con công xấu, vậy tại sao không thể thay đổi quan niệm cố hữu đó? Thiên lại làm được điều này. Như Linh Mộc Đại Chuyết Đại sư nói: "Tâm linh là ở trong trạng thái ban đầu của nó, tức xem xét vạn sự vạn vật trên trạng thái "thanh tịnh hư không" của nó, cái mà hiện lên lúc này là thế giới phủ định của phủ định, nhưng nó là thế giới nhằm vào thực hiện sự khẳng định tuyệt đối cao hơn nữa trong phủ định. Tuyệt không trắng, con quạ không đen mà tuyết vẫn trắng như cũ, quạ vẫn đen như cũ (đó là như thị). Đây là đạo lý của Thiên, nhận thức luận không chịu bất cứ sự gò bó nào của lý tính trừu tượng.

II. TỰ TẠI TỰ NHIÊN - TỰ NHIÊN QUAN CỦA THIÊN.

Thiên Tông không dụng đến chữ viết, tôn trọng tự nhiên, tự nhiên ở đây không phải là tự nhiên của động vật, mà là tự nhiên cao cấp của nhân loại, trong "Đại châu tuệ hải ngũ lục" có đề cập tới vấn đề này:

"Tha ngật phạm thời bất khăng ngật phạm, bách chủng tu sách.

Thụy thời bất khăng thụy, thiên ban kế giáo, sở dĩ bất đồng dã".

("Đại châu tuệ hải ngũ lục" quyển hạ "Chư phương hướng nhân tham vấn").

Khi ăn cơm anh không chịu ăn, mà cứ đi tìm đồ ăn khác, Cũng như khi ngủ, không chịu ngủ cứ dần do luôn luôn, đó là chỗ bất đồng vậy.

("Đại châu tuệ hải ngũ lục" quyển hạ "Chư phương hướng nhân tham vấn").

Câu nói đầu chứa đựng Thiền ý cao thâm, tức nói khi "tâm" bị trăm ngàn phiền não, dục vọng dày vò thì đến ăn cơm, đi ngủ là cái tự nhiên nhất cũng không thể tự nhiên được. Vì vậy thì tôn theo tính tự nhiên không phải là một chuyện đơn giản ư! Chỉ có bước vào cảnh Thiền mới có thể lĩnh ngộ được tính tự nhiên chân chính.

Nhưng thử như "muốn đi thì đi, muốn ngồi thì ngồi, đói thì ăn cơm, buồn ngủ thì đi ngủ", "đi lại tự do", "vô trệ vô ngại" trong Thiền tức là tôn trọng "tự tại vô ngại". Tự nhiên trong Thiền là tự nhiên cao nhất, mục đích là "nắm bắt" chân tướng vốn có của sự vật, muốn làm được điều này, Thiền yêu cầu điều đầu tiên là rũ bỏ bụi trần, tịnh lự tĩnh tâm, lấy Giới, Định, Tuệ để tiến hành tu trì, lau sạch bụi trần trên "kính tâm", đoạn vọng niệm, ly phiền não mới có thể "ngộ kiến" chân tướng tính tự nhiên. Đây chính là Phật tính. Chính là nói muốn nhận thức sự vật trước tiên phải làm trong sáng "kính tâm" mới có thể nhìn thấy chân tính của sự vật, đây chính là Thiền.

III. TỰ TÍNH TỰ ĐỘ.

"Tự tính tự độ" tức chỉ có dựa vào bản thân mình mới có thể ngộ Thiền, người khác không thể thay thế được.

Thiền môn cho rằng thế giới đầu tiên bắt đầu từ "tự

ngã", tức "bất ly tự tính". "Tự ngã" như gương sáng thì thế giới phản chiếu ra mới trong sáng, "tự ngã" nếu là "hữu sắc" thì cái phản chiếu ra tất nhiên cũng là "hữu sắc", "tự ngã" là rộng rãi bằng phẳng thì cái mà quan sát được cũng là bằng phẳng rộng rãi. Tại sao những lời mà trẻ con nói là thật? Bởi vì "kính tâm" của trẻ con chưa nhiễm bụi trần, cái thế giới khách quan phản ánh ra cũng ít phần giả dối. Tạm thời vứt bỏ những lý tính tiên nghiệm, trực tiếp "nắm bắt" thế giới, trực tiếp "triệt ngộ" chính là đạo lý của Thiền.

"Khai Tuệ" của Thiền chính là lau sạch những bụi bặm trên "kính tâm" mài đi những chỗ không bằng trên mặt kính, như vậy thì thế giới khách quan được phản chiếu ra mới không cong, gập, lồi lõm. Đây chính là Đại trí tuệ của Phật giáo.

Thiền học cho rằng chỉ cần "tâm" của mình không "động" thì vạn vật cũng không "động" mà sông núi là cái khó thay đổi, cái dễ thay đổi là "tâm" của mình, tất cả ở trong "tự tính tâm". Tức không bị ngoại tướng che lấp chỉ có bắt đầu từ "tự ngã" mới có thể nhìn thấy chân tướng ngoại giới. Tuệ Khả sở dĩ trở thành Nhị tổ chính là khi Đạt Ma chọn truyền pháp tất cả tăng lữ đều nói, duy có Tuệ Khả "lập nhi bất động", "bất ngôn bất động" của Tuệ Khả tiêu biểu cho "Đĩ tâm tương truyền, bất lập văn tự" của Thiền Tông. Trong lòng nếu như chứa đầy áp những quan niệm cũ, cũng giống như cái cốc đựng đầy nước, nếu như không đổ đi thì làm sao có thể "đụng" được Thiền học.

Phiền não không chỉ đến từ ngoại giới mà cũng có không ít phiền não xuất phát từ bản thân mình. Vì vậy muốn đoạn tuyệt phiền não phải bắt đầu ở bản thân mình ("tự ngã"). Tóm lại, bắt đầu từ bản thân mình chính là nói Thiền gia

cho rằng "nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tính" (tất thấy chúng sinh đều có Phật tính), Thiền chính tại "tự tính tâm" chỉ cần rũ bỏ bụi trần là có thể phát hiện "tự ngã" và có thể tự siêu độ cho mình, siêu độ cho người khác.

"Tự độ" tức thực hiện từ mình, bản thân mình thể nghiệm, đây là tinh túy của Phật giáo. Như trong một câu chuyện về Thiền: một tăng lữ đi hỏi một vị hoà thượng: Thiền là cái gì? bị hoà thượng đuổi ra khỏi cửa, lần thứ 2 lại đi hỏi, khi bị đuổi ra khỏi cửa còn bị cửa kẹp chân, trong lúc đau đớn cuối cùng "triệt ngộ" (hiểu thấu đáo), thì ra Thiền ngộ là thứ không thể dùng lời mà nói được, phải dựa vào văn thân mình để "ngộ", "tự độ", người khác không thể thay được. Thiền rất "ghét" lý tính của trừu tượng, tôn trọng kinh nghiệm trực giác, coi trọng cảm nhận trực tiếp của bản thân, chính mình thực hiện, nếu như bạn hỏi Thiền sư quả táo có vị gì? Thiền sư sẽ không nói cho bạn quả táo có vị ngọt hay chua, chỉ để cho bạn tự nếm, sau đó không nói một lời mà đi. Đây chính là "ngộ" của Thiền, tức từ trực giác mà "khai ngộ", Thiền ý "bất lập văn tự", "trực chỉ nhân tâm" chính là như vậy. "Ngũ đẳng hội nguyên" chép: một lần, một số tăng nhân câu Bách Trượng Hoà Hải Thiền sư giảng Thiền, Bách Trượng Thiền sư bảo họ trước tiên đi giúp mình khai khẩn ruộng, trở về sẽ giảng. Chúng tăng khai khẩn ruộng trở về chuẩn bị nghe giảng, Bách Trượng chỉ giơ hai tay ra không nói một lời, đây chính là cách nói của ông, ý là đã giảng xong rồi. Thiền chính là ở trong lao động thực tế.

Lại như "Ngũ đẳng hội nguyên" quyển 20 ghi chép chuyện về Hoà thượng Đạo Khiêm, ông tập Thiền lâu ngày mà vẫn chưa "ngộ", chúng bạn chỉ dẫn cho ông:

'Đồ trung khả thể đích sự ngã tận thể nhĩ, chỉ hữu ngũ kiện sự thể nhĩ bất đắc, nhĩ tu tự gia chi đưng, trước y, giặt phạn, a thí, phóng tiệu, đà cá tử thi độ thượng hành.

Đại ý:

Cái việc có thể thay thế được ở giữa đường thì tôi có thể giúp được ông, nhưng có 5 việc thì tôi không thể thay thế được, ông phải tự làm như: mặc áo, ăn cơm, đại trung tiện cũng giống như con lừa chết trương ở trên đường.

Đạo Khiêm nghe xong thì đại ngộ, hoá ra việc mấu chốt của tập Thiền là dựa vào sự thể nghiệm của chính bản thân mình, nếu như cứ cố chấp vào cái khái niệm trừu tượng thì cũng giống như một cái xác chết cứng (cương thi mất đi tính linh hoạt). Chỉ có bản thân mình hiểu rõ mới có thể "ngộ" được, chẳng có ai có thể thay thế được cho mình.

IV- VẬT - NGÃ QUAN CỦA THIỀN

"Vật ngã dung nhất" - Thiền ngữ.

"Vô ngã vô tướng" - Thiền ngữ.

"Vô ngã vô tướng" tức kết thúc bằng "vật ngã", là "không quán", "thể quán" của Thiền.

"Vật- ngã dung nhất" là cảnh giới tối cao của Thiền, tức giữa "ngã" và "vật" có sự cộng hưởng, mục đích là đem bản thân mình vừa được giải thoát khỏi "xiềng xích" của "tự ngã" đưa vào "vô ngã", cùng với "cảnh" hoà làm một. Vì vậy, Thiền là "hư không vô môn", tức không nơi nào không phải là cửa thiền. Đây gọi là "hữu duyên thiên lý năng tương ngộ, vô duyên đối diện bất tương phùng". Phật giáo tại sao nguyện xuất gia, chính là vì giải thoát "tự ngã".

Phật tổ Thích Ca Mâu Ni từ bỏ địa vị vương quyền, xa rời vợ đẹp di xuất gia chính là nhằm giải thoát sự gò bó

ràng buộc của "tiểu ngã" đi tìm con đường giải thoát lớp lớp chúng sinh ("đại ngã"). Thiền Tông Nhị tổ Tuệ Kha vì muốn cầu pháp mà không tiếc bản thân chặt bỏ tay mình, cũng chính là biểu hiện của tinh thần "vật ngã vi nhất". Nói rõ rằng ông đã đạt đến cảnh giới không để ý tới hình tướng trần tục của Phật giáo.

"Vô ngã vô tướng" tức không để ý tới bản thân mình cũng không để ý đến tất cả ngoại tướng (ngoại vật), cái gọi là "ly nhất thiết chư tướng" cho rằng mọi "pháp tướng" đều là "duyên khởi tính không", đều là tạm sinh tạm diệt. Vì thế, họ cho rằng sự tồn tại của bản thân trong con sông dài của cả sinh mệnh, chẳng qua giống như hạt sương ban sớm tan trong nháy mắt. Cho nên Thiền không để ý tới nhục thể, mà cái tu trì là vượt khỏi sinh tử, để cho "tự ngã" trường tồn trong "đại ngã" của tự nhiên tính. Thiền gia tại sao có thể vượt qua cửa ải "sinh tử" nguyên nhân chính là "triệt ngộ" vật ngã dung nhất.

V. VÔ TRỤ QUAN CỦA THIỀN

"Vô trụ vô vắng" - Thiền ngộ.

Thiền chủ trương "vô trụ vô thường", tức "ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" ("Kim cương kinh"). Chịu ảnh hưởng của "Kim cương kinh", Thiền gia tôn sùng "vô trụ", tức cho rằng vạn hữu tồn tại tạm thời, sự tồn tại tạm thời nằm trong vạn hữu, tức "nhất niệm tam thiên" trong Phật học. Mục đích là không để ý tới "cảnh", chính là nói tất cả vật chất bao gồm cả "tự ngã" bên thế giới đều là tạm sinh tạm diệt, cho dù là sở hữu sự tạm thời đó cũng là hư ảo, không cần phải quá coi trọng, đây là sự phản ánh của tư tưởng "không quán" trong Phật giáo, là pháp bảo để phá bỏ vọng niệm, vọng dục.

Như Tuệ Năng nói:

Vô niệm vi tông, vô tướng vi thể, vô tri vi bản.

Vô tướng giả, ư tướng nhi ly tướng,

vô niệm giả, ư niệm nhi bất niệm.

Vô trú giả, vi nhân bản tính.

Niệm niệm bất trụ tiền niệm. kim niệm, hậu niệm.

Niệm niệm tương tục, vô hữu đoạn tuyệt".

Nghĩa là : - Đôn Hoàng bản "Đàn kinh"

"Vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm gốc.

Vô tướng ấy, tức ở tướng mà ly tướng

Vô niệm ấy, tức ở niệm mà bất niệm

Vô trụ ấy, là bản tính của con người.

Niệm niệm bất trụ, niệm trước, đang niệm, niệm sau,
niệm niệm nối nhau không đứt đoạn.

Tức nói: Tất cả sự vật đều không ngừng ("vô trụ") dịch chuyển, không ngừng tạm sinh, tạm diệt. Vì vậy không cần để ý đến pháp tướng (vật chất), giống như "ư nhất thiết pháp thượng vô trụ" ("vạn pháp vô trước không bị gò bó bởi bất kỳ sự vật nào) như vậy sẽ có thể làm được "bất nhiễm vạn cảnh". Chính vì vậy "vô trụ vô thường" là cơ sở lý luận "vô vọng vô niệm ly trần nhiễm" của Thiền Tông, thuộc "Biện chứng không quán" đặc hữu của Thiền. Nếu không như vậy thì:

"Nhất niệm nhược trụ, niệm niệm tức trụ, danh hệ phọc.

Vu nhất thiết thượng, niệm niệm bất trụ, tức vô phọc dã".

Nghĩa là :

Một niệm nếu trụ, thì niệm sau sẽ trụ, đó là trói buộc,

Tất cả mọi nơi, niệm niệm bất trụ, không bị trói buộc,

Niệm trước mà khơi nên tà kiến, thì tất cả vọng niệm trần lao theo đó mà khơi nên, đây chính là nguyên nhân Thiền Tông lấy "vô niệm" làm tôn chỉ. Nhưng "vô trụ" trong "Đàn kinh" là "vô trụ" vượt qua "động, tĩnh": "dẫn vô động vô tĩnh, vô sinh vô diệt, vô khứ vô lai, vô thị vô phi, vô trú vô trụ". Tư tưởng này của Thiền Tông giống như một con thuyền nhỏ "vô phong vô lãng, vô thanh vô hưởng, vô phiêu vô động".

Nguồn gốc của thế giới có đúng như Thiền nói "vô động vô tĩnh, vô sinh vô diệt, vô khứ vô lai, vô thị vô phi, vô trụ vô vắng" hay không, điều này còn chưa thể biết. Bởi vì "vô động vô tĩnh" thì không thể tồn tại sinh, diệt. Thiền phủ nhận quy luật vận động của vật chất khách quan, cho rằng là duyên cớ của "tự tính" đang "động", đây là thế giới quan Tông giáo của Thiền, là một hệ thống khác của Nhận thức luận, không thể dùng Triết học để khái quát.

VI - SÁT NA QUAN CỦA THIỀN - QUÁN SÁT NA CỦA THIỀN

"Sát na tức khắc, giây" - Thiền ngữ

Trần trọng "tức khắc" (ngay lúc đó) là một trong những nội dung quan trọng của Thiền vị, Thiền học đề xướng "tuý duyên tức thị Phật", Phật chính là ở ngay lúc này. Như trong một câu chuyện về Thiền có kể: một người đi ngủ treo mình trên vách đá, trên có hồ dữ cán dây thừng, dưới có chó sói chực vồ, trong lúc ngàn cân treo sợi tóc đó, bên vách đá có một cây anh đào, biết chắc chắn là mình sẽ chết nhưng anh ta vẫn cứ hái quả vừa ăn vừa khen "ngọt quá". Câu chuyện này biểu hiện Thiền Tông coi trọng "tức khắc", quý trọng kiếp này, trân trọng giờ này khắc này. Quan điểm này rất có ý nghĩa hiện thực, như Thiền gia nói:

"Thân như châu lộ. mệnh như Tây quang,
Kim nhật tuy tồn. minh diệt nan bảo,
Thiết tu tại ý, thủ thân bất hướng kim sinh độ,
Cánh đãi hà sinh độ thủ thân" (5).

(Đại ý: Thân như hạt sương ban sớm. Mệnh như ánh nắng về chiều. hôm nay tuy còn tồn tại, nhưng ngày mai chưa chắc đã bảo toàn được, cần tu ở ý, thân này không "độ" ở kiếp này thì đợi đến kiếp nào mới "độ"?)



Hình 122-1
Thiền cảnh

Thiền gia tôn sùng "Kim Cương kinh", "tâm" trong quá khứ hay tương lai đều không được chỉ duy có "tâm" hiện tại, bây giờ thì được. Vì vậy trân trọng kiếp này, chú trọng sát na tức khắc là thể hiện của tinh thần chủ nghĩa hiện thực trong Thiền. Bài thơ trên, Thiền lý rất sâu sắc, bề ngoài tựa như tiêu cực nhưng thực chất lại rất tích cực. Dừng từ góc độ Thiền gia tôn trọng thực tiễn, "tự canh tự thực", Thiền Tông Trung Quốc là "siêu tôn giáo", có "nhận thức quan" cao thâm. Trên thực tế, rất nhiều thứ quý báu trong Tôn giáo mà chúng ta có thể học hỏi.

VII. NGHI NGỘ QUAN CỦA THIỀN.

"Đại nghi đại ngộ. Tiểu nghi tiểu ngộ" - Thiền ngữ. Thiền Tông nhấn mạnh mấu chốt của "Thiền ngộ" là "thiện nghi, cái gọi là "đại nghi đại ngộ, tiểu nghi tiểu ngộ", đây là điểm quan trọng của Thiền gia. "Thiện nghi" của Thiền gia cũng giống như "Phản tư" mà chúng ta hiện nay đang đề xướng, không có nghi vấn sẽ không có cách tân, sẽ dễ dàng theo nếp cũ, thủ cựu, đó là "đại kỵ" của Thiền gia.

Nam Thiền vào thời kỳ cuối, Thiền phong rất sôi nổi, đặc biệt là thời kỳ của hai đại sư Mã Tổ và Thạch Đầu, các hình thức giáo dục liên tiếp xuất hiện như: Bổng hát, Nữu tị, Kích đảo, Bất ngộ... phản ánh tính linh hoạt của phương pháp giáo dục trong Thiền, nói rõ Thiền Tông là một tôn giáo không gò bó, rất linh hoạt, không giống như các giáo phái khác cứng nhắc, câu nệ. Đây cũng là một nguyên nhân có rất nhiều người theo làm môn hạ của Thiền Tông.

Ngoài ra, hình thức khơi gợi "cơ phong" của Thiền Tông rất độc đáo, không trực tiếp trả lời câu hỏi mà trả lời từ các

góc độ, khía cạnh khác, có thể gọi đây là phương pháp gợi ý nhiều góc độ và "ngộ pháp" nhiều đường lối. Như hỏi Thiền sư: "Nhu thể nào là Phật?" câu trả lời là: "ma tam cân": hay hỏi: "vạn pháp quy nhất, nhất quy hà xứ?" trả lời: "ngã tại Thanh Châu tác nhất linh bố sam trọng thất cân".

Thiền gia tại sao lại dùng phương pháp gợi ý? Bởi vì rất nhiều tư duy của Thiền gia là vượt qua khỏi những lý lẽ thông thường và lô gích thông thường, những câu trả lời thông thường sẽ không gợi mở cho đệ tử được. Nhằm đưa người học tránh khỏi những thường lý từ đó mà chọn đủ 10 phương thức gợi ý phản thường lý, dẫn dắt người học bước vào Thiền môn, đây chính là duyên cớ Thiền gia "đáp phi sở vấn".

VIII. TỰ LỰC QUAN CỦA THIỀN

"Nhất nhật bất canh, nhất nhật bất thực". " Ngày không làm thì cũng không ăn" - Thiền sư "Bách Trọng ngũ lực".

"Tự canh tự túc tự thực kỳ lực" là đức tính tốt đẹp, cao thượng của Thiền Tông, cũng là thể nghiệm Thiền Tông tôn trọng thực tiễn, tự bản thân mình thực hiện. Rất nhiều Thiền sư là tấm gương yêu lao động như hoà thượng Bách Trọng dù có đi tới nơi đâu cũng luôn đeo trên mình đồ nấu bếp, chủ động gánh vác công việc nặng nề nhất - công việc bếp núc. Hoà thượng Bách Trọng cho đến lúc mất vẫn kiên trì lao động, các đệ tử đem giấu các nông cụ đi ông liền kiên quyết không ăn, không hoá duyên khát thực, cũng là nguyên nhân quan trọng để Phật giáo Trung Quốc có thể tồn tại lâu dài.

Vào thời Lương Vũ Đế, Phật giáo gặp một đại kiếp nạn, rất nhiều chùa chiền bị phá huỷ, tăng lữ bị bức hoàn

tục mà Thiên Tông, đặc biệt là Nam Thiên lại tránh được kiếp nạn này, nguyên nhân chính là các Thiên tăng tự canh tự túc, tự lực cánh sinh không phải là một gánh nặng của xã hội. "Bách Trượng thanh quy" do Bách Trượng Hoà Hải và chúng tăng của Bách Trượng Sơn đề ra và tuân thủ có ảnh hưởng mang tính thế kỷ đối với Phật giáo Trung Quốc. Từ đó, Phật giáo Trung Quốc kết thúc cuộc sống "hoá duyên khát thực", xây dựng phong cách giáo dục "tự thực kỷ lực", tăng cường giá trị "tự ngã" của Phật giáo, nâng cao vị thế của Phật giáo trong con mắt của mọi người, đồng thời cũng góp phần quan trọng vào việc duy trì và phát triển Phật giáo Trung Quốc.

(1) Hồ Thích: "Sự phát triển của Thiên học Trung Quốc", đăng trên "Tư tưởng và lịch sử Thiên Tông", "Tủ sách học thuật Phật giáo hiện đại" do Trương Mạn Đào chủ biên, nhà xuất bản văn hoá Đại Thừa.

(2) Như trên.

(3) Chính Quả: "Thiên Tông đại ý" xuất bản năm 1986 của nhà xuất bản Hiệp hội Phật giáo Trung Quốc.

(4) Linh Mộc Đại Chuyết (Nhật Bản): "Thông hướng Thiên học chi lộ", tr.25 xuất bản năm 1989 của nhà xuất bản sách cổ Thượng Hải.

(5) Chính Quả biên thuật: "Thiên Tông đại ý", tr.120, xuất bản năm 1986 của nhà xuất bản Hiệp hội Phật giáo Trung Quốc.

(6) Như trên.

Tóm lại, Thiền Tông góp phần công hiến to lớn trong việc phát triển của Phật giáo, đồng thời có ảnh hưởng sâu sắc tới sự phát triển của văn hoá tư tưởng Trung Quốc, trở thành một bộ phận quan trọng, quý báu trong kho tàng văn hoá tư tưởng truyền thống Trung Quốc. Hiện nay với chính sách tự do tín ngưỡng của chính phủ, Thiền Tông ở Trung Quốc sẽ tiếp tục duy trì và phát triển, đồng thời Thiền Tông cũng có những cống hiến mới cho sự phát triển của văn hoá Trung Quốc.

§6. SỰ HƯNG SUY CỦA THIỀN TÔNG

I. NGUYÊN NHÂN THIỀN TÔNG ĐẠI HƯNG

Lịch sử các giai đoạn phát triển và suy thoái của Thiền Tông là điều không quá phức tạp. Tuỳ theo căn cơ của mỗi người mà trực tiếp nhận thức được tâm mình.

1. Tuỳ cơ trực thủ nhân tâm.

Thiền Tông là một giai đoạn quan trọng trong sự phát triển Phật giáo Trung Quốc, hưng thịnh vào thời Đường Tống, phát triển rực rỡ trong thời Tống.

Bước vào thời Tống, Phật giáo không còn được coi trọng của hoàng đế như thời Đường, mất đi địa vị huy hoàng của thời Đường. Nhằm đạt được một địa vị nhất định, Thiền Tông chọn phương pháp "khiêu chiến" với giới học thuật đang chiếm địa vị chính thống - Nho giáo, Chu Dịch.

Vào thời Tống, tư tưởng Nho - Dịch với phương thức giáo hoá "tam cương ngũ thường" cũng nhắc, Thiền Tông với phong cách học sôi nổi, ngẫu hứng đã có tác dụng thúc đẩy Nho học chấn hưng trở lại. Kinh Phật phong phú đạt tới hơn 1000 loại, chỉ riêng Đại Tạng Kinh đã có một vạn

cuốn. Nhằm tránh khỏi tình trạng những người cầu Phật tài hèn sức mọn, Thiền Tông "học hỏi" nguyên lý đơn giản của Chu Dịch, trong Phật Kinh "Tam Tạng" mệnh mông bát ngát, Thiền Tông chỉ tôn sùng "Đàn Kinh" của Lục tổ Tuệ Năng và "Kim cương kinh" đồng thời nêu lên "trực chỉ nhân tâm", kiến tính thành Phật", chọn dùng phương pháp giáo hoá "bất lập văn tự".

Thiền Tông với sự linh hoạt, nhạy bén của mình đã giáng một đòn vào tính cứng nhắc của Tống Nho, đặc biệt là "tâm tính" của Thiền Tông có ảnh hưởng quan trọng tới "tâm học" của Lục Vương và "Lý học" của Trình Chu. Vì vậy, từ "Dịch hoá" của Thiền Tông đến "Thiền hoá" của Lý học Tống Minh, sự hoà nhập này đã đem lại sự công nhận của giới học thuật Nho - Dịch thời Tống đối với Thiền Tông. Như vậy ảnh hưởng của Thiền Tông càng to lớn, đây là một trong những nguyên nhân làm cho Thiền Tông đại hưng.

2. Nhân nhân gia năng tham Thiền (Bất cứ ai cũng có thể tham thiền được).

Phong cách học mọi người đều có thể tham Thiền làm cho Thiền ngày càng phổ biến trong dân gian.

Thiền Tông rút kinh nghiệm Nho Dịch chỉ thịnh hành đối với tầng lớp "Sĩ Phu", từ đó đưa ra khẩu hiệu "mọi người đều có thể thành Phật", "mọi người đều có thể tham Thiền", đồng thời sửa đổi quy định "toạ thiền", đề xướng tập Thiền trong lao động và trong cuộc sống thường ngày, từ đó làm cho Thiền được sự ủng hộ của đông đảo dân chúng. Một thời gian không chỉ sĩ đại phu tham Thiền mà dân thường bách tính, phạm phu tặc tử cũng đều có thể tham Thiền, như vậy Thiền Tông đã thực sự hoà nhập với dân gian. Chính vì vậy, Thiền Tông tuy mất đi chỗ dựa là hoàng quyền nhưng

lại đi sâu vào dân chúng, điều này làm cho Thiền Tông có thể đứng vững ở Trung Quốc. Đây cũng là một "tuyệt chiêu" sinh tồn, phát triển của Thiền Tông.

3. Sự "khiếp sợ" của Tam thế luân hồi, Nhân quả báo ứng.

Thiền Tông "khiêu chiến" với Nho Dịch, không chỉ học hỏi "giản dị" của Chu Dịch trên phương diện tư tưởng học thuật, còn trên cơ sở đó tiến hành ứng dụng mang tính sáng tạo. Đồng thời dựa vào "uy lực" của tam thế luân hồi, Nhân quả báo ứng mà tranh thủ nhân tâm, "cạnh tranh" với luân lý cương thường" Nhân, Nghĩa, Trung, Hiếu của Nho Dịch, từ đó mà Phật giáo càng đi sâu vào lòng người.

4. Sức hấp dẫn của "Khổ, Không quan".

Khi con đường khoa cử gặp ghềnh, khó khăn, các sĩ tử đi vào chỗ vô vọng thì Thiền Phật hướng tới họ bằng triết học "Khổ, Không" của mình, cái gọi là "nhân sinh như khổ hải" (Đời là bể khổ), chỉ có siêu thoát hiện thực mới có thể "quay đầu là bờ", cõi Niết Bàn mới là cảnh giới cực lạc... như vậy đã thu hút đông đảo học giả quý y bao gồm: văn nhân, thi nhân thậm chí một số nhà tư tưởng cũng "độn nhập không môn", từ đó dẫn tới việc đại phát triển của Thiền Tông.

5. Uy lực của Phật giáo.

"Tượng số" là thế mạnh của "Dịch", Phật giáo cũng nổi bật "Thần uy" của mình như "nhất niệm tam thiên", "thập vạn ức Phật sĩ". "bát vạn tứ thiên phiên não"... từ đó làm cho những người niệm Phật như đi vào mê cung, "hữu nhập vô xuất" (có vào mà không có ra) nhưng không phải là như vậy.

6. Mê lực của "trực chỉ nhân tâm".

Một trong những nguyên nhân chủ yếu làm cho Thiền Tông phát triển là nắm bắt cơ hội giới Triết học, giới tư tưởng đương thời đi sâu nghiên cứu Bản thể luận, Thiền Tông lấy "trực chỉ nhân tính, kiến tính minh tâm"... đưa ra luận thuật về Bản thể tâm tính. Tỏ rõ ưu thế của Phật học trong phương diện tư duy biện chứng Bản thể tâm tính, có sự tương ứng với nghiên cứu của Bản thể luận lý học Tống - Minh đương thời, thúc đẩy giới Triết học đương thời đi sâu nghiên cứu "Bản thể luận Tâm" đặc biệt là có ảnh hưởng tới sự hình thành "Tâm học" của Vương Lục làm cho Thiền Tông vốn là một Tôn giáo có ảnh hưởng trong Phật giáo mở rộng phạm vi ảnh hưởng của mình sang giới tư tưởng và giới triết học. Như vậy Thiền Tông không chỉ được sự chú ý của dân chúng mà cả giới xã hội thượng lưu cũng chú ý tới, từ đó nâng cao địa vị xã hội của Thiền Tông. Đây cũng là một nguyên nhân quan trọng giúp Thiền Tông đạt tới sự phát triển rực rỡ.

7. Phương châm "Nông - Thiền hợp nhất".

Thiền Tông phát triển to lớn còn có một nguyên nhân quan trọng khác đó là phương châm: "Nông - Thiền hợp nhất", đây cũng là điểm khác biệt giữa Thiền Tông với các giáo phái khác. Thiền Tông trên mặt kinh tế hoàn toàn độc lập từ đó mà đạt được "quyền lực và tự do" sinh tồn.

II. NGUYÊN NHÂN THIỀN TÔNG SUY THOÁI.

Thiền Tông phát triển tới giai đoạn cuối của Thiền Tông, đặc biệt là các Tông của Nam Thiền như: Lâm Tế, Tào Động, Vân Môn... đã đưa "Không quán" của Tuệ năng phát triển đến đỉnh cao, tức đem "không quán" trong bài

kệ của Tuệ Năng ("Bồ đề bản vô thụ, minh kính diệc phi đài, bản lai vô nhất vật, hà xứ nhiễm trần ai") tuyệt đối hoá, khuyếch đại hoá, đơn giản hoá; tham Thiền phát triển tới "giảm hoá" thậm chí vút bỏ tham Thiền, đồng thời không những không toạ Thiền mà còn từ "bất lập văn tự, trực thủ nhân tâm" phát triển tới mức không niệm kinh, thiếu huỷ kinh Phật; từ không bái Phật phát triển tới nhục mạ Phật tổ, như chửi Phật tổ là đồ "cóc khô", thậm chí còn hận mình không thể đánh chết, vút cho chó ăn khi Thích Ca Mâu Ni ra đời.

Do Thiền Tông "tự quật tổ phản", tức phủ nhận hoàn toàn truyền thống của Thiền Tông trên phương diện lý luận cũng như hành động, từ đó làm cho Thiền Tông "gốc rễ lung lay", mất đi sự tôn nghiêm của tín ngưỡng, cuối cùng đi tới suy thoái.

Từ đó, Thiền Tông vang danh một thời, cuối cùng giống như hạt sương buổi sớm nhanh chóng đi hết hành trình lịch sử của nó.

III. PHÂN TÍCH VỀ NHỮNG NGUYÊN NHÂN

Như trên đã nêu, Phật giáo sơ dĩ có thể đứng vững ở Trung Quốc mà còn "khiêu chiến" với tư tưởng chính thống của Trung Quốc, nguyên nhân chính là Phật học có thể thuận theo tình hình đất nước Trung Quốc, đặc biệt là sự sinh hoạt của Thiền Tông đã làm cho nó phát triển hưng thịnh. Đây là một vài nguyên nhân:

1. Văn hoá ngoại lai bất luận là văn hoá phương Đông hay văn hoá phương Tây, nếu muốn phát triển ở Trung Quốc phải là một bộ phận cấu thành của văn hoá truyền thống Trung Quốc. Văn hoá ngoại lai không thể để mất truyền thống vốn có của mình, nếu không sẽ dẫn tới diệt vong.

2. Văn hoá Trung Quốc được kế thừa và phát triển thì cần phải không ngừng học hỏi văn hoá ngoại lai, cho dù là phương Đông hay phương Tây, cùng nhau học hỏi, bổ sung mới có thể phát triển, "bế quan toả cảng" sẽ dẫn đến khô khan, cứng nhắc.

3. Văn hoá Trung Quốc nếu không muốn diệt vong, ngoài việc học hỏi những thứ hiện đại hoá của văn hoá ngoại lai mà còn cần phải kế thừa tinh hoa của văn hoá truyền thống. Nếu như đi ngược lại truyền thống, vứt bỏ cơ sở lý luận sẽ dẫn tới tự diệt mà Thiên Tông là một minh chứng. Thiên Tông tuy trọng thực tiễn, nhưng lại xem nhẹ lý luận, thậm chí hoàn toàn phủ định lý luận truyền thống, tự đào gốc rễ của mình, cuối cùng dẫn tới diệt vong.

Nhưng đứng từ góc độ khác, nói Huyền Trang đại diện của Duy Thức Tông và Tuệ Năng đại diện của Thiên Tông, Huyền Trang trải qua trăm nghìn khó khăn mới mang được Kinh Phật trở về, lại vất vả phiên dịch nhưng sự hưng thịnh của Duy Thức Tông vẫn không bằng Thiên Tông: Tuệ Năng không biết chữ, sáng lập phương pháp giáo hoá độc đáo "bất lập văn tự" lại đi sâu vào dân gian. Huyền Trang vì quá cẩn thận giữ gìn Tổ kinh, không dám vượt qua, không có sự sáng tạo kết hợp với tình hình đất nước Trung Quốc, chính vì vậy chỉ có ảnh hưởng đối với xã hội thượng tầng, mà không thể truyền bá rộng rãi trong dân gian. Đây cũng là nguyên nhân bất kỳ một loại hình văn hoá nào, nếu muốn phát triển lớn mạnh thì cần phải dám vượt qua, dám sáng tạo, đặc biệt cần phải thích hợp với nhu cầu của tình hình đất nước, dân tộc đương đại, nếu không thì khó có thể tồn tại lâu dài.

Tổng hợp những điều nêu trên. Thiên Tông, Trung

Quốc với một nghìn năm lịch sử, tuy không thể nói là "sớm nở tối tàn" nhưng vẫn có kết cục "tự sinh tự diệt". Sự hưng thịnh suy vong của Thiền Tông để lại rất nhiều suy nghĩ, nguyên nhân sâu sắc và có giá trị học hỏi, tham khảo cho việc tồn tại và phát triển lâu dài của văn hoá truyền thống.



THIÊN VÀ VĂN HOÁ TRUNG QUỐC

Thiền Tông Trung Quốc là một hiện tượng văn hoá quan trọng của Trung Quốc.

Thiền là gì? Đại sư Linh Mộc Đại Chuyết người Nhật Bản cho rằng: Thiền là vượt qua lý tính mà tiếp xúc trực tiếp với sự vật. Thiền - phương thức tư duy độc đáo này có thể "đường hoàng" đi ngược lại thường lý, đánh đổ suy lý lôgích, coi nhẹ tất cả Triết lý, đây là mở bảo cho con người dám phủ định quan điểm của tiền nhân, nên trực tiếp "nắm bắt" nguyên hình của sự vật, như vậy mới không bị chịu ảnh hưởng của những định kiến. Thiền sở dĩ vượt qua Lôgích chính là Thiền lý bao hàm tư duy rất sâu sắc, uyên thâm. Ngoài tư duy, Thiền cũng có những chỉ bảo quan trọng đối với các mặt văn học, Nghệ thuật, Y học, giáo dục... đặc biệt đối với ngành giáo dục.

Nhưng Thiền Tông phủ định lý luận, cực đoan hoá "trọng thực tiễn", cuối cùng dẫn tới diệt vong. Lý học Tống - Minh học hỏi Thiền Tông đã làm tăng sự ảnh hưởng sâu sắc tới văn hoá Trung Quốc. Tóm lại, Thiền Tông - một

tông phái đứng vững ở Trung Quốc 1000 năm - có ảnh hưởng sâu rộng tới văn hoá Trung Quốc.

Thiền học trong thời Hậu Hán, tức bắt đầu truyền bá vào Trung Quốc, từ sau khi Đạt Ma tới Trung Quốc truyền Tông lập phái cho đến sau thời kỳ Tuệ Năng. Phật giáo phát triển hưng thịnh ở Trung Quốc. Thiền học trong Phật giáo Trung Quốc luôn chiếm vị trí chủ đạo. Với một nghìn năm lịch sử, Thiền học ảnh hưởng tới các mặt tư tưởng, văn hoá, tín ngưỡng đồng thời thu hút đông đảo văn nhân sĩ tử, có ảnh hưởng sâu sắc đối với văn học, nghệ thuật. Chính vì vậy, nghiên cứu văn hoá tư tưởng Trung Quốc cần phải nghiên cứu Thiền học. Các tài liệu, "ngữ lục" của Thiền Tông làm phong phú kho tàng văn hoá Trung Quốc.

Thiền học tại sao lại có thể tồn tại, phát triển lâu dài ở Trung Quốc, đồng thời có ảnh hưởng tới nền văn hoá Trung Quốc trong 1000 năm lịch sử? nguyên nhân chủ yếu là Phật học Ấn Độ có "duyên" với văn hoá truyền thống Trung Quốc, Thiền Ấn Độ và tư tưởng Nho gia, Đạo gia của Trung Quốc hợp nhau, tương đồng với nhau.

Phật giáo Ấn Độ khởi nguồn từ Ấn Độ lại suy thoái, trong khi Phật giáo truyền bá tới Trung Quốc lại phát triển hưng thịnh, đó chính là Phật giáo Ấn Độ đã tìm được vùng đất thích hợp của mình tại Trung Quốc và nhanh chóng đơm hoa kết trái. "Đại từ đại bi" của Phật giáo Ấn Độ tương đồng với "Nhân. Thiện" của Nho gia, bước vào cõi Bồ Đề, Niết Bàn của Phật giáo giống với thành tiên của Đạo gia (điều này khác hẳn nhau đấy!) mà "vô vọng vô vi" trong "không quán" lại giống với "vô dục vô vi" của Đạo gia. Vì vậy, Nho, Đạo, Phật trở thành "tam giáo dung nhất".

Trong Thiên gia cũng có một câu chuyện về "tam giáo dung nhất": có người hỏi một vị hoà thượng: "Ngài thuộc giáo phái nào? " vị hoà thượng chỉ vào mũ mình đang đội trên đầu, người kia nói "A! ngài thuộc Nho giáo"; vị hoà thượng lại chỉ vào đôi giày mình đang đi, người kia nói "A! lại thuộc cả Đạo giáo cơ chứ!" vị hoà thượng lại chỉ vào áo cà sa đang mặc trên mình, người kia khen ngợi: "thì ra ngài không chỉ thuộc Nho giáo, Đạo giáo mà còn thuộc Phật giáo".

Tóm lại, Nho, Đạo, Phật cùng giúp đỡ lẫn nhau, bổ xung cho nhau, như Nho gia lấy "Tâm tính" của Phật học phát triển "Tâm học" của mình trở thành một Lý học mới; Đạo gia lấy Thiên Na của Phật học phát triển tu đạo Thần tiên của mình, từ đó mà Nho, Đạo, Phật hình thành thể chân vạc ở Trung Quốc, trở thành ba giáo phái lớn của Trung Quốc, từ các phương diện như tư tưởng, văn hoá... ảnh hưởng sâu sắc tới văn hoá Trung Quốc.

§1- QUAN HỆ CỦA THIÊN ĐỐI VỚI TƯ DUY

Thiên thực sự đã hoà nhập vào trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta bất luận là trên phương diện tư duy, khoa học, nghệ thuật đều học Thiên một cách tự giác hay không tự giác.

Cái gì là Thiên? Thiên học Đại sư nổi tiếng Nhật Bản Linh Mộc Đại Chuyết cho rằng: Thiên chính là vượt qua Lý tính, tiếp xúc trực tiếp với sự vật. Cách tư duy của Thiên là kiểu tư duy đặc hữu của Tông giáo mà kiểu tư duy Triết học Nhị nguyên không thể bao quát được, là kiểu tư duy đối

lập với suy lý lôgic Triết học. Suy lý, phán đoán, phủ định và khẳng định trong lôgic học, Thiên lại coi nhẹ. Bài kệ sau là một ví dụ: "Không thủ bả sừ đầu, bộ hành kị thủy ngu. Nhân tông kiều thượng quá, kiều lưu thủy bất lưu". (Đại ý: tay không cầm vật gì mà nói mình cầm cái cuốc, đi bộ lại bảo mình cưỡi trâu, người qua cầu lại bảo cầu đi chứ nước không chảy). Đây rõ ràng là quan niệm đi ngược lại thường lý và đối lập với triết học Nhị nguyên, phi lôgic nhưng lại là cốt lõi của Thiên Lý.

Tư duy là cái luôn gắn liền với chúng ta hàng ngày hàng giờ, trong những trường hợp thông thường tư duy của chúng ta là hợp với lôgic và thường lý, nhưng trong một số trường hợp tư duy của chúng ta lại mâu thuẫn với lôgic Nhị nguyên - chúng ta không thể tìm thấy đáp án trong lôgic Nhị nguyên.

Cái gì gọi là Lôgic học? Lôgic học là môn khoa học nghiên cứu quy luật của tư duy. Tư duy là chỉ quá trình nhận thức của con người, tư duy lôgic bao gồm: khái niệm, phán đoán và suy lý, tư duy lôgic vừa trừu tượng nhưng cũng rất hiện thực.

Lôgic còn gọi là Biện học, tư duy lôgic bao gồm tư duy hình thức và lôgic biện chứng, cũng có thể nói đó là 2 quá trình phát triển. Cốt lõi của tư duy hình thức là: "đúng" là "đúng", "sai" là "sai", "phủ định" là "phủ định"... cũng chính là nói kết luận cố định bất biến, không mập mờ. Lôgic biện chứng lại thuộc tư duy lôgic cao, mở rộng phạm vi của lôgic hình thức, tức là ở giữa 2 mặt đối lập, như giữa "đúng" và "chưa đúng", "tuyệt đối" và "tương đối" là cái rất linh hoạt, có thể thay đổi, mỗi quan hệ giữa chúng là dựa vào nhau, có thể chuyển hoá cho nhau, tức trong một

điều kiện nhất định A có thể là B, B cũng có thể là A.

Thiên lý lại coi nhẹ quy luật tư duy lôgic thông thường, Thiên cho rằng những thứ lý tính, trừu tượng là do con người đặt ra, không thể khái quát tất cả hiện tượng khách quan, cũng giống như trước khi lôgic biện chứng sinh ra, tư duy của con người bị trói buộc trong phạm vi của tư duy hình thức. Vậy thì, hiện nay cũng như vậy không thể cho Lôgic biện chứng ràng buộc.

Tư duy của Thiên thiên về cảm tính, tôn trọng chân tướng của sự vật, phá bỏ tất cả sự che đậy cố hữu của lý tính, tự bản thân mình tiếp xúc, nắm bắt trực tiếp chân tướng của sự vật, chính vì vậy, Thiên "dùng cảm" khiêu chiến với Lôgic học. Như "đẹp" và "xấu" là một phạm trù đối lập, đúng từ góc độ lôgic hình thức, cái đẹp là cái đẹp, cái xấu là cái xấu, tức không đẹp là xấu, chứ không thể vừa đẹp vừa xấu được. Nhưng, lôgic biện chứng lại cho rằng, trong một số điều kiện nhất định, đẹp và xấu có thể chuyển hoá cho nhau, như lôgic hình thức cho rằng chim công đẹp, con quạ xấu, nhưng lôgic biện chứng có thể cho rằng đúng từ một góc độ nào đó có thể nói chim công xấu, con quạ đẹp.

Thiên vượt lên trên sự đối lập Triết học Nhị nguyên, khẳng định và phủ định của lôgic học, tức cho rằng chim công và chim quạ đều không đẹp cũng đều không xấu, chim công có cái đẹp của chim công, chim quạ có cái đẹp của chim quạ, căn bản không tồn tại sự đối lập giữa đẹp và xấu. Đẹp và xấu vốn do con người đặt ra, như Tây Thi đẹp con người ngắm thì thích gần, nhưng con cá nhìn thấy lại tránh.

Quan niệm tư duy độc đáo của Thiên có ý nghĩa khơi

gợi cho tư duy của con người, đặc biệt đối với những người nghiên cứu khoa học cần dám mạnh dạn phủ định quan điểm của người đi trước, nếu không, sẽ không thể có sáng tạo, sự vật khó có thể phát triển. Mặt trời mọc đằng đông và lặn đằng Tây, đây vốn là quan điểm bất biến từ hàng nghìn năm nay, nhưng Thiền Tông lại nói Mặt trời mọc ở núi phía Tây, lặn ở núi phía Đông, đây không có ý khen chê thường lý mà là việc phân chia khái niệm "Đông", "Tây" vốn là con người đặt ra, chính vì vậy, nói Mặt trời mọc từ đằng Tây cũng không có gì thiệt hại cho Mặt trời, bởi vì, Mặt trời vẫn hiện lên trên đường bình địa, làm sao có thể nói Mặt trời mọc từ đằng Tây là "đại nghịch bất đạo?"

Trên thế giới không tồn tại, chân lý cuối cùng, tất cả đều trong giai đoạn phát triển và đổi mới, thuyết "Nhật tâm" của nhà triết học cổ Arixtốt (Aristotle) chẳng phải bị lật đổ hay sao? Vật lý học kinh điển của Niuton (Isaac Newton) cũng bị vật lý học hiện đại là cơ học lượng tử và thuyết Tương đối thay thế. Thuyết tương đối của Anbert Einstein cũng đang đối mặt với nhiều thách thức. Phát minh của họ đều rất vĩ đại, nhưng cũng không thể tồn tại vĩnh cửu, cuối cùng vẫn bị những thứ mới thay thế.

Điểm đáng quý trong tư duy Thiền chính là không chịu sự hạn chế của lý tính tiên nghiệm mà bản thân mình trực tiếp thể nghiệm, như vậy cơ hội làm lại nhận thức đối với sự vật sẽ nhiều hơn, có lợi cho cách tân hơn. Chính vì vậy, Thiền Tông đại kỵ việc mô phỏng, làm theo người khác. Nhất Chỉ Thiền sư chặt ngón tay của chú tiểu của mình chính là bởi vì chú tiểu bắt chước ông, chú tiểu sau khi bị chặt ngón tay đã bắt đầu "ngộ" ra.

Thiền trân trọng thời hiện tại, không đi sau vào nghiên cứu tương lai, như một vị Hoàng đế hỏi Thiền sư sau khi chết con người sẽ đi về nơi nào? Thiền sư trả lời: không biết, lại hỏi: Tại sao không biết? trả lời: Bởi vì tôi vẫn chưa chết.

Một điểm đáng quý nữa trong tư duy Thiền là "cầu sinh dục cường" (mưu sống mong muốn phát triển), giỏi về "nắm chặt sợi dây" của con đường sống, như Thiền học thích lấy việc chăn trâu để so sánh. Hoà thượng Thạch Khủng chuẩn bị dắt trâu đi. Mã Tổ hỏi: làm việc gì? trả lời: chăn trâu; hỏi: chăn như thế nào? trả lời, cho đi ăn cỏ. Mã Tổ nói đúng là chăn trâu. Câu chuyện Thiền này rất cô đọng, vắn vắn chỉ có vài câu nhưng lại hàm chứa Thiền cơ thâm diệu ở trong, tức là con đường sống ở giữ liên hệ.

Như trên đã nêu, trong Thiền lý có rất nhiều thứ đáng được các Triết học gia quan tâm xem xét. Triết học của chúng ta bao gồm quy luật lôgic, có khái quát tất cả hiện tượng tư duy được không, câu trả lời rõ ràng là phủ định. Sự vật biến hoá và phát triển không ngừng, thế giới to lớn ngàn này, sự vật nhiều vô kể, không thể chỉ vài quy luật là có thể khái quát được. Lôgic biện chứng là sự "nhảy vọt" của lôgic hình thức, đương nhiên khẳng định vẫn còn sự nhảy vọt của Lôgic biện chứng. Thiền, sở dĩ vượt qua Lôgic là để chứng minh Thiền lý bao hàm tư duy uyên thâm, các Triết gia, Lôgic gia của chúng ta "nhập Thiền" là tất yếu, vận dụng tư duy thâm bí của Thiền học vào Lôgic học, đưa tư duy Lôgic lên tầm cao hơn, làm nó có thể thích ứng được với nhu cầu phát triển của thế giới.

§2. THIÊN VỚI KHOA HỌC NGHỆ THUẬT

Khoa học, Nghệ thuật vốn không ngừng cách tân, đổi mới mà "yếu chỉ" của Thiên cũng là sáng tạo cái mới. Thiên coi trọng bản thân mình tự thực hiện, tôn trọng chân tướng vốn có của sự vật, không chịu sự gò bó của Lý tính và trừu tượng. Những Thiên lý này có ý nghĩa gợi mở cho suy nghĩ của Khoa học - Nghệ thuật. Thiên cũng giống như Khoa học và Nghệ thuật tới kỳ cứng nhắc, không linh hoạt, những thứ đó chẳng khác gì việc "gọt chan cho vừa giày".

Sự vật biến hoá và phát triển từng ngày từng giờ, khoa học, nghệ thuật nếu như không sáng tạo cái mới thì sẽ không có sức sống. Hàm nghĩa "tạm thời", "vô trụ" "vô thường" của Thiên rất sâu sắc, chứa đựng Thiên lý uyên thâm là sự vật luôn chuyển động, cho nên Thiên không chấp nhận sự mô phỏng bất chước, phản đối sự gò bó của lý tính. Đây là những gợi ý cho sự sáng tạo của Khoa học.

Từ cổ chí kim, từ Đông sang Tây, một sự sáng tạo quan trọng nào trong Khoa học và Nghệ thuật đều phải vượt qua những bức rào cản, Brunô (Giordano Bruno) - nhà Triết học Itali bị giáo hội La Mã thiêu sống sau 7 năm giam cầm vì ủng hộ quan điểm Còpecnich, Đácuy-n (Charles Robert Darwin) đưa ra thuyết tiến hoá bị coi là thuyết dị đoan. Chứng minh sự trói buộc của lý tính trừu tượng trong rất nhiều trường hợp đã cản trở sự phát triển của Khoa học. Thiên lại không như vậy, Thiên chủ trương linh hoạt, phản đối sự cứng nhắc, coi sự gò bó của Lý tính trừu tượng là "thầy cứng". Những Thiên lý này, những

người làm công tác khoa học, Nghệ thuật cần phải học hỏi.

Cảnh giới tối cao của Thiền là "vật cảnh dung nhất", "vật ngã vô nhị". Những người làm Khoa học, Nghệ thuật cũng cần học tập để khi sáng tạo cái mới cũng giống như Thiền làm được "vô ngã", "vật ngã vô ngại". Tức là đặt bản thân mình trong thế giới khách quan, thu nhỏ tới đa khoảng cách giữa tư duy của mình với vật chất, như vậy, mới có thể đạt được "chân thực", Khoa học gia mới có thể bỏ được sự giả dối, nghệ thuật gia mới có thể làm cho tác phẩm của mình giống như thật. Nếu như, một người trong đầu chứa đầy dục vọng, phiền não thì không thể có Thiền cơ đối với anh ta và anh ta cũng không thể có cơ hội "đốn ngộ".

"Đốn ngộ" của Thiền còn có một điểm đáng để học tập là Kinh Thiền thường đưa mình hoặc người tu hành tới chỗ đường cùng sau đó làm cho nó "tuyệt lộ phùng sinh", từ đó mà "triệt ngộ" như: một người tu hành dùng răng cắn vào cành cây trong hoàn cảnh thập tử nhất sinh, ở dưới có một người hướng tới ông cầu Thiền, nếu như mở miệng tất sẽ rơi xuống mà chết, mà không mở miệng lại phụ sự mong mỏi của Phật tử, giữa cái sống và cái chết, điều này chú ý tới "tự giác" hay là quên mình nhập Phật, để thúc người tu hành trong một khoảng thời gian ngắn sẽ đưa ra quyết định. Rõ ràng "Thiền ngộ" là một việc làm không đơn giản, khi cần phải trả bằng sinh mệnh của mình. Những người làm công tác Khoa học, văn học nghệ thuật nếu muốn đạt được thành tựu rực rỡ khi cần cũng nên như "Thiền ngộ".

Trong Thiền Tông còn có một câu chuyện dơ hoà thượng chùa Ngũ tổ kể: một đứa con của kẻ ăn trộm muốn học nghề của cha hấn, người cha đồng ý cho con đi theo,

đến nhà một phú ông. sau khi đào tường khoét vách vào bên trong, đem nhốt đứa con vào trong tủ đứng lớn rồi khoá lại. sau đó kêu to lên, nhà có trộm. Phú ông nghe thấy tiếng kêu tỉnh dậy xem xét không thấy dấu vết gì lại đi ngủ. Đứa con trong tủ không thoát ra được. Rồi nhanh trí giả tiếng kêu của chuột, phú ông nghe thấy liền kêu người hầu thắp đèn đi soi, vừa mở cửa tủ, đứa con liền thổi tắt đèn đánh ngã người hầu rồi chạy, người nhà đuổi đến tận bờ sông, đứa con lại lấy đá ném xuống sông để đánh lừa và chạy thoát. Khi trở về nhà nhìn thấy bố đang ngồi uống rượu, người con không hiểu ý trách cha, "lão trộm" cười và nói: "con đã học được rồi". Câu chuyện này giảng "Thiền trí" là trí tuệ bức bách mà ra.

"Đốn ngộ" của Thiền Tông cũng giống như chúng ta nói "kích thích linh cảm", thì bỗng nhiên xuất hiện trong trạng thái "nhân cảnh hợp nhất". Acsimet nhà toán học Hy Lạp phát minh ra định luật Acsimet khi đang tắm, tức "đốn ngộ" lúc đang tắm, sau khi "ngộ" đến quần áo cũng quên không mặc chạy ra khỏi phòng thí nghiệm, nếu như ông không bước vào cảnh giới "vô ngã", "vật ngã dung nhất" thì cũng không thể "đốn ngộ" khi bước vào bồn tắm. Không ít người cho rằng Newton ngồi dưới gốc nhìn quả táo rơi "ngộ" ra định luật vạn vật hấp dẫn là may mắn, nhưng theo quan điểm của Thiền Tông Newton đã đạt đến cảnh giới "vật ngã dung nhất". Vì vậy, "ngộ" của ông ta là tất nhiên chứ không phải là may mắn ngẫu nhiên.

Diễn viên khi vào vai, người họa sĩ lúc đang vẽ, các tác giả đang suy nghĩ tìm ý đều có cảm nhận mình đang trong hoàn cảnh đó. Trên thực tế cũng như vậy, chỉ có đạt đến cảnh giới "vật ngã" mới có thể có thành tựu rực rỡ.

Giống như một số nhà văn, sở dĩ tác phẩm của họ đạt được thành công là vì nhà văn đó trong khi sáng tác đã hoà mình vào với nhân vật, nội dung câu chuyện, hoàn toàn quên đi bản thân mình. Cũng như trong hội hoạ hay điêu khắc, một họa sĩ hay nhà điêu khắc nếu có thể bước vào cõi Thiền ("nhân cảnh vô nhất") thì nhất định tác phẩm của họ sẽ giống thật hơn; một vũ đạo gia khi nhẩy múa nếu nhập Thiền thì hiệu quả tất sẽ tăng lên: các nghệ thuật gia một khi nhập Thiền đều có sự thay đổi về quan niệm xấu đẹp đối với sự vật - làm cho tác phẩm của mình đúng với chân tướng vốn có của sự vật, có ý nghĩa tích cực trong việc phát triển mỹ thuật. Nói chung tổ các nhà khoa học, nghệ thuật, tác giả nếu học hỏi Thiền lý thì sẽ nhất định có thành tựu to lớn.

Nhưng, muốn đạt được "vật ngã dung nhất" lại không phải là một chuyện dễ làm, bởi lẽ, muốn phá bỏ mê chướng dục vọng, phiền não là cực khó. Một người làm công tác khoa học hay văn học nghệ thuật, dục vọng trong lòng cộng với phiền não đến từ nơi khác là bức rào ngăn cản giữa "ngã" và "vật", không có tinh thần hy sinh quên mình thì rất khó nhập Thiền.

Thiền ngộ là một loại tuy duyên, cũng là cơ duyên, không phải dựa vào khái niệm và suy lý mà trừ bỏ vọng niệm, phải chuyên tâm, tập trung tinh thần mới có thể bước vào cõi thiền.

Ngoài ra, Thiền còn hoàn toàn tự do trên phương diện "nhận thức luận", đây cũng là sự gợi ý cho tự do sáng tác của văn học nghệ thuật, sáng tác văn học nghệ thuật cần thoát ra khỏi sự gò bó của văn tự hoặc lý tính trừu tượng, từ đó mà đạt được "tả thực". Đây chính là gợi ý của Thiền

cho văn học nghệ thuật. Người làm khoa học dù ít dù nhiều cũng cần học một ít Thiên định, tâm niệm nếu bất định thì không thể nào "khai tuệ" được. Tâm học của Lục Cửu Uyên mang tính tiêu biểu, đại diện. Ông chủ trương "Tâm đức lý", tức là đem thế giới chủ quan (tâm) cùng thống nhất với thế giới khách quan (lý), xây dựng thế giới quan chủ nghĩa duy tâm chủ quan điển hình.

§3. GỢI Ý CỦA THIÊN ĐỐI VỚI VĂN HỌC TRUNG QUỐC

Thiên Tông có ảnh hưởng rất lớn đối với văn học Trung Quốc, trên phương diện cấu tứ tác phẩm, rất nhiều tác giả chịu ảnh hưởng sâu sắc của Thiên, trong thủ pháp biểu hiện thường có những tình huống vượt qua lôgích, Nhị nguyên, như vừa không phủ định cũng không khẳng định, vừa không phải cái này cũng chẳng phải cái kia, tất cả đều không phải. Những tình huống đó làm phong phú nội dung biểu hiện của văn học, đưa văn học thoát ra khỏi sự gò bó của lý tính, trừu tượng mà nó phản ánh thế giới khách quan một cách sinh động hơn, chân thực hơn.

Ngoài ra, Phật giáo phần lớn là coi trọng kiếp sau, nhưng Thiên Tông lại chú trọng vào kiếp này, điều này có ảnh hưởng nhất định đối với sáng tác văn học theo chủ nghĩa hiện thực, Thiên Tông coi trọng lao động trong cuộc sống hàng ngày. Văn học vốn đã là phản ánh cuộc sống nhân dân lao động. Chính vì vậy, Thiên có ảnh hưởng sâu sắc đối với văn học chủ nghĩa hiện thực của Trung Quốc. Đặc biệt, cảnh giới sáng tác "tự do vô ngại" trong Thiên đã

thực sự thấm sâu vào trong văn học, làm tăng thêm tính thoải mái tự nhiên, "dung cảnh nhập tình" trong sáng tác văn học, có tác dụng giảm thiểu tính cứng nhắc, khô khan của hình thức kinh điển.

Thiên thường xuất hiện trong Thơ, Từ, có ảnh hưởng sâu xa tới sự phát triển của Thơ ca Trung Quốc. Thơ Thiên thường mang thủ pháp tự nhiên, khoa trương và "siêu việt", các nhà thơ hấp thụ những tinh hoa trong thơ Thiên.

Thơ và Thiên hoà làm một, làm phong phú hình thức biểu hiện của Thơ, Từ. Về mặt khách quan, Thiên đã góp phần thúc đẩy sự phát triển của thơ mới thời Đường. Do Thiên Tông đề cao "bình thường tâm đạo thị", cho nên thơ Thiên phần lớn đều xuất phát từ trong cuộc sống, những "Thiên vị" này mang đậm ý thơ của cuộc sống đã truyền sang các nhà thơ, làm phong phú hơn Thơ từ trong thời Đường, Tống. Thiên Tông coi trọng kiếp này, quý tiếc hiện thực - quý trọng lao động sinh hoạt của nhân dân đã góp phần tích cực trong việc thúc đẩy sự phát triển của Thơ, Từ thời Đường, Tống, đưa thơ ca hướng về nhân sinh, thực tế.

Trong thời Đường Tống thường lấy Thiên để đi vào Thơ và lấy Thơ để nói về Thiên, như vậy "Thiên thơ - Thơ thiên". Thơ và Thiên hợp tác chặt chẽ với nhau, đều thu được tiến triển lớn. Lấy Thiên để nói về Thơ, thường thức, bình phẩm Thơ, "Thơ Thiên tương thông" đã trở thành một hiện tượng trong Thơ ca.

Sự ảnh hưởng của Thiên đối với Thơ, Từ còn ở chỗ "nhân cảnh dung nhất", "vô trụ, vô thường", đem đến cho thơ ca ảnh hưởng "như lâm kỳ cảnh" (như là ở trong hoàn cảnh đó), các nhà thơ do "ngộ" Thiên cơ đã chuyển sang một nội hàm mới - tính chân thực, tính linh hoạt của Thơ

ca. Đặc biệt, các nhà thơ sau khi đưa "Thiền thú" và "Thiền ý" vào thơ, làm tăng thêm mỹ cảm cho thơ, ý thơ kết hợp với ý thiền làm cho ý thơ càng trở nên độc đáo.

Một số danh từ trong Thiền cũng thổi vào Thơ, Từ của Trung Quốc một luồng sinh khí mới, như:

"Niêm hoa vi tiếu, Hạ tổ mại Phật, Lục căn thanh tịnh, Tứ đại gia không, Độn nhập không môn, Bất tức bất thường, Nhất niệm tam thiên, Đương đầu bồng hát, Đại từ Đại bi, Sinh lão bệnh tử, Khổ hải vô biên, Hồi đầu thị ngạn, Phóng hạ đồ đao, Lập địa thành Phật, Bất sinh bất diệt, Bách xích can đầu, Cánh tiến nhất bộ, Tịnh Độ, giải thoát, Nhân duyên, đốn ngộ, thiền nào, giác ngộ, bỉ ngạn, Niết Bàn, Bồ Đề, Thế giới...

Lại như Tiên thơ Bạch Cư Dị cũng ái mộ Thiền, thơ của ông mang đậm "Thiền vị" như trong bài thơ "Thuyết Thiền kinh":

*"Tu tri chủ tướng gia phi tướng,
Nhược trụ vô dư khước hữu dư;
Ngôn há vong ngôn nhất thời liễu,
Mộng trung thuyết mộng lương trung hư.
Không hoa khởi đắc kiêu cầu quả ?
Dương điểm như hà cánh mịch ngư ?
Nhiep động thị Thiền Thiền thị động,
Bất Thiền bất động tức như như."*

hay như trong bài "Tặng viện hoa" :

*"Dục ngộ sắc không vi Phật sự,
Cố tài phương thụ tại Tăng gia."*

Tế khán tiện thị Hoa nghiêm hệ
Phương tiện phong khai trí tuệ hoa.
Muốn ngộ "sắc" - "không" là Phật sự.
Nên trồng cây thơm tại nhà tăng.
Đại ý bài thơ "Thuyết thiên kinh:

Dịch nghĩa:

Nên biết tướng của các pháp đều là phi tướng,
Nếu trụ ở chốn "vô dư" Niết Bàn sẽ bỏ mất "hữu dư";
Buông lời quên tiếng thời liễu ngộ,
Trong mộng nói mộng cả hai cùng giả dối.
Hoa đốm trong hư không làm sao tìm được quả?
Sấm tới lửa bùng tìm cá làm sao kịp?
Nhiếp động là Thiên, Thiên là động,
Không Thiên chẳng Động đó tức là "Như như" ⁽¹⁾

Dịch thơ:

Phải biết các tướng đều phi tướng,
Nếu trụ "vô dư" bỏ "hữu dư"?
Buông lời quên tiếng thời liễu ngộ,
Trong mơ nói mộng hai cùng dối.
Tìm quả hư không sao được nhỉ?
Sấm tới tìm cá kịp được ư?
Nhiếp "động" là Thiên, Thiên là "động"
Không Thiên chẳng "động" tức chân như.

⁽¹⁾ Như như: tính chân như; thiên tâm

Nhà thơ Vương Duy cũng là nhà thơ mang đậm chất Thiền ngộ, thơ của ông tràn trề Thiền vị, thoải mái, tự tại, có cảm giác "vật cảnh dung nhất" như trong bài "Lộc sai".

*"Không sơn bất kiến nhân,
Đán văn nhân ngữ hưởng,
Phản cảnh nhập thâm lâm
Phục chiếu thanh đài thượng".*

Dịch nghĩa :

*Núi "không" chẳng thấy người.
Chỉ nghe tiếng người ngộ
Lại vào cảnh rừng sâu
Mới thấy trên rêu xanh.*

Đây là một bài thơ Thiền điển hình, ý thơ hoà với cảnh Thiền. Con người âm thanh, cảnh vật "viêm dung vô ngại" với thiên nhiên, đạo cho ta có cảm giác như mình đang ở trong bức tranh đó. Hay như bài thơ nổi tiếng "Đề Tây Lâm bích" của nhà thơ Tô Đông Pha:

*"Hoành khán thành lĩnh trắc thành phong
Viễn cận cao đê các bất đồng,
Bất thức Lư sơn chân diện mục,
Chỉ duyên thân tại thử sơn trung".*

Dịch nghĩa :

*Nhìn ngang thành núi, nghiêng thành ngọn
Xa gần cao thấp chẳng giống nhau
Không thấy Lư Sơn ngay trước mặt
Thân chỉ men theo trong núi này*

(Đề tây lâm bích).

Lại như thơ của Thiền sư Kiều Nhiên (Tạ Thanh Trú) mang đậm Thiền ngộ, mà cảnh thơ chứa đựng cảnh Thiền, tăng thêm "ẩn ý" của thơ như "Thủy nguyệt":

*"Dạ dạ trì thượng quan, Thiền tâm toạ nguyệt
biên.*

Hư vô sắc khả thủ, Hiệu lạo ý nan truyền.

*Nhược hưởng không tâm liễu, trường như ánh
chính viên.*

*Sơ đáo nhân gian liễu thủy âm, sơn thư tạc dạ
báo xuân thâm.*

*Triều triều hoa lạc kỷ châu thụ, nào sát Thiền
tăng vị chính tâm"*

"Tống chí nghiêm sơn nhân quy sơn (2).

Dịch nghĩa :

*Đêm đêm ngắm trên ao, thiền tâm ngồi cạnh
nguyệt.*

Sắc giả nếu lấy được, rõ ràng ý khó truyền.

Nếu hiểu rõ tâm không, như bóng dài đứng tròn.

Trước đến nhân gian liễu còn nhỏ

*Đêm qua núi ghi báo xuân thâm (ngày xuân còn
dài).*

Sớm hoa rụng dưới mấy gốc cây.

Tăng thiền sát nào (phiền nào) chưa chứng tâm.

(Tống chí nghiêm sơn nhân quy sơn).

*Tức tiễn bạn tới núi Nghiêm thì người đã khuất
trong núi.*

Thơ của Kiều Nhiên mang đậm "Thiền vị", vừa có giá trị trong việc nghiên cứu Phật học, vừa góp phần đưa

luồng sinh khí mới của Phật học vào trong thơ Đường, làm tăng "cảnh ý" trong thơ. Đồng thời cũng thể hiện mối quan hệ gắn bó mật thiết giữa Thơ và Thiền.

Tóm lại, Thiền có ảnh hưởng sâu sắc tới nền văn học Trung Quốc, đặc biệt trong phương diện thơ ca. Trước đây, Thiền học có ảnh hưởng sâu sắc tới sự phát triển của Thơ, Từ, Trung Quốc, vậy có một gợi ý là, thơ ca hiện nay cũng hoàn toàn nên hấp thụ Thiền vị, từ đó đưa nền thơ ca đương đại mang đậm bản sắc truyền thống Trung Quốc.

§4. QUAN HỆ CỦA THIỀN ĐỐI VỚI Y HỌC

Thiền tương thông với y học (Thiền với y học là tương quan thông dụng với nhau). Lý của Thiền có một nội dung rất quan trọng và phù hợp với Y học. Thiền thích nói thẳng thừng, triệt để rất hợp với tính quyết đoán, triệt tận gốc trong phẫu thuật ngoại khoa. Trên thân mình chỗ nào bị đau, có ung nhọt thì biện pháp căn bản nhất là sớm chữa trị tận gốc, nếu do dự không quyết đoán làm lỡ việc điều trị thì hậu quả không lường. Chính vì vậy, các bác sĩ ngoại khoa cũng cần "thông" một chút Thiền cơ, bác sĩ nội khoa cũng nên học một ít Thiền, việc nào nên làm thì làm, lúc cần không được "run tay", khi kê đơn không được nhìn trước trông sau, dùng dằng do dự như "Yểm hắc đậu tậ" chép: Ngọc Lâm Tú nói: "Tôi có một phương thuốc tế thể: đại hoàng 8 lạng, nước 2 bát, sắc đặc uống", lại nói "thêm 4 lạng nữa", lại nói "Sắc đi sắc lại" (3).

"Trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật" trong Thiền môi tương đồng với sự "mạnh dạn, triệt nguồn

bệnh" trong kỹ thuật chữa bệnh của y học.

Y học học tập Thiên không phải là điều mới mẻ như: "y ôn bổng hát" của Trung y tức là lấy Thiên nghĩa "hát" của Mã Tổ.

Sách chuyên môn "Tam chỉ Thiên" của Mạch học Cổ đại là học hỏi "Nhất chỉ Thiên nghĩa" của Câu Chi hoà thượng. "Đan Khê tâm pháp" của Chu Đan Khê, "Kim Quỹ yếu lược tâm điểm" của Đại Di, "Y học tâm ngộ" của Trình Quốc Bành, tất cả những sách này đều mang "Thiên vị". Nói rõ, từ xưa tới nay Thiên - Y là tương thông với nhau, Thiên "thấm thấu" vào trong Y học, có ý nghĩa nhất định trong sự phát triển của Y học. Ngoài ra, cả Y và Thiên đều trọng thực tiễn, "khẩu thụ tâm truyền" của Trung y cũng giống như "dĩ tâm truyền tâm", tâm ấn tương truyền" của Phật gia. Đặc biệt Thiên Tông tránh sự mô phỏng, bắt chước, Thiên chú trọng tới tính sáng tạo để góp phần thúc đẩy y học cách tân đổi mới. Như "Y Lâm cải thổ" của Y gia Vương Thanh Nhậm dời Thanh, ghi chép lại phương pháp giải phẫu thực tiễn của mình trong y học, ông đích thân đến pháp trường, nghĩa địa giải phẫu tử thi, quan sát ngũ tạng của con người. Việc làm của ông cũng giống với Thiên học không chịu sự gò bó của lý tính, văn tự, trực tiếp bắt tay vào bản thân sự vật.

Bên cạnh đó, "tâm vô thị vọng" hay quan điểm "vô dục vô vọng" trong Thiên cũng có sự trợ giúp nhất định trong việc điều trị bệnh Tâm lý trong Y học, nhất là điều trị các bệnh do nhân tố tinh thần gây ra như "thoát doanh" (trước giàu sau nghèo), "thất tình" (trước phú quý sau nghèo hèn)... Đặc biệt "cơ phong" linh hoạt của Thiên gia với phương pháp giáo dục linh hoạt, xử lý linh hoạt các tình

hướng khác nhau cũng giống như "bệnh nào thuốc nấy", cách điều trị linh hoạt trong Trung Y. Ngoài ra, phương pháp điều trị Tâm lý trong Y học cũng có thể học hỏi rất nhiều qua phương pháp gợi ý của Thiền Tông như: ám thị, tỉ dụ, trực tiếp "trực chỉ nhân tâm"... Như trên đã nêu, Thiền - Y tương thông với nhau, Thiền học có ý nghĩa gợi ý cho Y học, góp phần thúc đẩy sự phát triển của Y học.

85. GỢI Ý CỦA THIỀN ĐỐI VỚI GIÁO DỤC HỌC

Phương pháp giáo học của Thiền vô cùng độc đáo, mang nhiều ý nghĩa gợi ý, khi xem, đưa lại cho ta cảm giác như rơi vào bể sương mù dày đặc, nhưng qua gợi ý có thể dễ dàng "triệt ngộ" (hiểu thấu đáo). Đặc biệt "đốn ngộ" - sở trường của Nam Thiền mà phép "khai ngộ" rất đáng học tập. Qua phân tích các tài liệu, ngữ lục của Thiền Tông, phương pháp gợi ý của Thiền nổi bật ở những mặt sau:

I. DÁM VƯỢT QUA.

Rất nhiều ngữ lục, chuyện của Thiền đều là vượt lôgích, vượt thường lý, như xoá bỏ mâu thuẫn, đối lập tồn tại giữa sự vật; không tồn tại sự khác biệt; dám vượt qua lý tính cố hữu mà tiếp xúc trực tiếp với chân tướng của sự vật. Cho dù chúng ta không tán thành đi tới cực đoan trên phương diện nhận thức luận, nhưng tác phong miệt thị thường lý, không lập lại, không bắt chước, không đi theo lối mòn, coi trọng tinh thần sáng tạo, tự bản thân thực hiện của Thiền rất đáng học tập. Muốn đổi mới thì cần phải có tinh thần này. Như câu kệ nổi tiếng của Thiền gia: "Không thủ bả sử đầu, Bộ hành kỳ thủy ngư" đã thể hiện

tinh thần dám vượt qua thường lý nhận thức thế giới lại từ đầu. Nếu Tuân theo một cách mù quáng, làm theo, bắt chước, nhẹ dạ cả tin, phục chế... đều là "đại kỳ" của Thiền gia, giáo dục học ngày nay cũng nên như vậy.

Câu kệ nổi tiếng của Thiền gia: "Đại nghi đại ngộ, Tiểu nghi tiểu ngộ, Bất nghi bất ngộ" đã nói rõ quan hệ mật thiết giữa "nghi" và "ngộ", Thiền gia đề xướng "dám hoài nghi", thách thức quan niệm cố hữu. Những tinh thần này cần được phát huy, không hoài nghi làm sao có thể sáng tạo cái mới. Tác phong của Thiền gia là không tôn sùng thần tượng, không sợ quyền uy, như hỏi một vị hoà thượng: nếu nhìn thấy thích ca Mâu ni Phật khi sinh ra một tay chỉ trời, một tay chỉ đất thì sẽ làm gì? trả lời: đánh chết cho chó ăn, nói rõ người "ngộ", Thiền cho dù là Phật tổ cũng không thêm để ý, coi trọng.

Đây chính là nói người đã giác ngộ sẽ đánh giá lại bản thân mình, vì vậy, sẽ không còn sùng bái quyền uy nữa. Còn có những chuyện như đốt tượng phật để sưởi ấm, thiêu huỷ kinh Phật... đều nói rõ người mà đã "triệt ngộ". Thiền là những người không sợ cái gì cả. Đặc biệt, Thiền Tông đề cao "tự tâm" tức là "Phật tính". Tất cả chúng sinh đều có thể thành Phật, coi trọng khả năng của bản thân. Đây là lực lượng vô cùng to lớn trong giáo dục tâm lý học.

II. MỘT CHÌA MỞ MỘT KHOÁ (CHÌA NÀO MỞ KHOÁ ẤY).

Thiền gia nổi tiếng với "đốn ngộ", "đốn ngộ" là bỗng thông suốt. Thiền gia tại sao lại coi trọng "đốn ngộ"? Là bởi vì, Thiền gia cho rằng "Phật tính" ở trong "Tự tính", trừ bỏ bụi trần sẽ thấy "Phật tính". Vì vậy, Thiền gia chọn "ngôn hành" mạnh mẽ nhằm kích lệ linh tính, khai mở tâm hiếu, như "bổng hát", tát mạnh một cái, véo mũi, đập ngã;

hoặc ngược lại dùng phương pháp: không nói, lườm, mỉm cười...; hay đưa suy nghĩ của người học tới chỗ bế tắc, cố ý trả lời không ăn nhập với câu hỏi, các hình thức so sánh...

Tóm lại, những phương pháp muôn mầu muôn vẻ, bề ngoài thì rất quái lạ ly kỳ, nhưng đều làm cho người học đột nhiên "đại ngộ". Nguyên nhân có thể nói là gói gọn trong thủ pháp "lưỡng cực", mà cái hay của nó lại nằm ở "bệnh nào thuốc nấy", điều này đáng được suy nghĩ trong giáo dục tâm lý học. Tại sao người ngoài nghe lại giống như rơi vào trong bể sương mù, mà người được hướng dẫn lại có thể đột nhiên "triệt ngộ". Chân lý chính là một chìa mở một "tâm" khoá, cái hay là ở chỗ làm thế nào để chọn được chìa khoá đó.

III. ĐƠN ĐAO TRỰC NHẬP (ĐI THẮNG VÀO VẤN ĐỀ).

Phương pháp dạy dỗ chúng Tăng "đơn đao trực nhập" của Thiền rất đáng được học tập, Thiền sư nắm rõ nhược điểm của đệ tử, chỉ dùng những phương pháp đơn giản đánh trúng vào chỗ yếu, khác hẳn cách thuyết giáo rườm rà của tiền nhân. Thiền không bao giờ yêu cầu đệ tử đọc thuộc Phật kinh dài dòng mà đề cao "Phật tính" chính ở trong "tâm", chỉ cần "ngộ" ý nghĩa căn bản của "Phật tính" là có thể đi thẳng tới cõi Thiền. Phương pháp giáo dục này thuộc "Trực thủ pháp", có thể đạt được hiệu quả nhanh chóng.

Ví dụ như:

Một người từ biệt mẹ già đi cầu Thiền, trên đường gặp một vị hoà thượng hỏi anh ta: "Anh đi đâu?" trả lời "Đi cầu Phật", vị hoà thượng nói: "Tôi bảo cho anh Phật ở nơi nào, anh giữa đêm trở về nhà gõ cửa, người ra mở cửa mặc áo trái, đi dép trái chính là Phật mà anh muốn cầu. Nghe

vậy anh ta trở về nhà, gõ cửa, người mẹ vội ra mở cửa đến nỗi mặc ngược cả áo, đi dép trái. Anh ta "đại ngộ", thì ra Phật hính là ở trong nhà của mình. Người mẹ "Đại từ đại bi" chẳng phải chính là "phật tính" tái hiện ư?

Hay:

Một vị hoà thượng hỏi: "Phật là gì?" trả lời: "Ma tam cân". Hàm nghĩa của "Ma tam cân" là chỉ ra Phật không phải cái có sẵn, giống như muốn may áo thì cần phải dệt vải. Ý nói là Phật là cái mà không thể dùng ngôn ngữ biểu đạt được, phải tự bản thân mình thể nghiệm mới có thể "ngộ" được.

Như trên đã nêu, phương pháp giáo nghĩa của Thiền mang tính gợi ý trong phương diện Giáo dục học, cần được khai thác hơn nữa.

86. ẢNH HƯỞNG CỦA THIỀN ĐỐI VỚI TÂM LÝ HỌC THỜI TỐNG - MINH

I. KHÁI QUÁT CHUNG VỀ TÂM HỌC THỜI TỐNG - MINH.

Lý học thời Tống - Minh là giai đoạn quan trọng trong lịch sử phát triển Triết học thời Cổ đại Trung Quốc, vào thời kỳ này xuất hiện hàng loạt các tư tưởng gia, triết học gia, vì chủ yếu là các học giả Nho học, nên còn gọi là "Tân nho học", do nghiên cứu bản tính của thế giới nên gọi là "tính lý học". Đặc biệt là lấy quan điểm của Trình Di, Chu Hy làm đại diện, nên còn gọi là Lý học Trình, Chu. Lý học thời Tống - Minh dưới ảnh hưởng của Phật học đã chuyển hướng sang nghiên cứu "Tâm tính", trong đó nổi bật với "Tâm học" của Lục cửu Uyên và Vương học (Vương Thư Nhân), ở thời kỳ

này Tâm lý học gọi là "Tính học" hay "Tâm học".

Mối quan hệ giữa "Lý, tính, tâm" trong thời Tống - Minh:

Nội dung chủ yếu của Lý học thời Tống - Minh là: Lý (Đạo) với Tâm (Tính) học, chủ yếu là Lý học Trình, Chu với Tâm học Lục, Vương. Hai trường phái học thuật này vừa liên hệ với nhau lại vừa đối chọi nhau, đều chú trọng nghiên cứu "lý, tính, tâm" của sự vật. Lý học thời Tống - Minh cho rằng "Tính tức lý", như Trình Di "Tính tức Lý dã", lại cho rằng "tâm tức tính", "tâm tức lý". (Chu Hy: Lý tức thị tâm, tâm tức thị lý). Chính vì vậy, trên cơ bản "lý, tính, tâm" là một nội dung, trên thực tế chính là một "đạo" cũng là cách gọi thống nhất của bản thể tinh thần, đều đại diện cho tư duy nhận thức của con người. Tức "lý, tính, tâm" đều là "đạo", trong sự vật là "lý" là "đạo", trong con người là "nhân" là "tính" (Trình Di "lý tức tâm", "lý dữ tâm nhất", "tâm tức tính"). Chu Hy tiến thêm một bước nữa chia "tâm" làm "tâm của Thần minh" và "tâm của hình thể" (thuyết "Tâm vật vi nhị"), trong "tâm của Thần minh" lại chia làm "đạo tâm" (bản tính vốn sinh ra đã có của con người và "nhân tâm" (bắt nguồn từ "tâm" của dục vọng).

Vương Thủ Nhân phát triển Tâm học của Trình Chu, đưa ra "tâm tức lý" đồng thời tiến thêm một bước đem "tâm" và "lý" hợp thành một, cho rằng "Bản thể của tâm tức là tính, tính tức là lý".

Vương Thủ Nhân dựa trên cơ sở "Tâm chi quan tắc tử" của Mạnh Tử, phát triển và nêu lên tác dụng chủ đạo của "tâm" như: "Tâm giả thân chi chủ thể, mục tuy thị nhi sở dĩ thị giả, tâm dã" (như: "tâm này là chủ thể của thân, mắt tuy nhìn thấy, mà cái nhìn thấy được là do tâm vậy. Trong

thời kỳ Lý học thời Tống - Minh, Tâm học của Vương Thủ Nhân đã đạt tới đỉnh cao của sự phát triển Tâm học.

Về Tổng quát thì Lý học thời Tống - Minh dần chuyển hướng sang phát triển Tâm học, tức từ nghiên cứu thế giới khách quan dần chuyển sang nghiên cứu Thế giới chủ quan. Sự phát triển Tâm học trong thời kỳ này trải qua . giai đoạn: 1. "Lý, Tâm nhị nguyên luận" của thời kỳ Trình, Chu, thời kỳ này bắt đầu coi trọng nghiên cứu "tâm", nhưng vẫn chưa nghiêng hẳn sang "tâm"; 2. "Tâm học" của Lục Cửu Uyên, ông đem "Tâm, Lý" của Trình, Chu hợp làm một, cho rằng "tâm tức lý dã", nhưng vẫn chưa xác định được cái gì là chủ thể; 3. "Tâm học" của Vương Thủ Nhân, ông dựa trên cơ sở "Tâm học" thời Tống - Minh để xác định "tâm" là chủ thể, xây dựng hoàn chỉnh "Tâm học chủ nghĩa Duy Tâm chủ quan" điển hình trong thời Tống Minh.

Tóm lại, "Tâm lý học" thời Tống - Minh tuy là Nhận thức luận của chủ nghĩa Duy tâm chủ quan, nhưng không thể đánh giá thấp về Triết học Trung Quốc trong một thời gian dài nghiên cứu Bản thể vũ trụ rồi chuyển sang nghiên cứu "Tâm Tính" của con người, trên mặt khách quan, thúc đẩy Triết học Trung Quốc chuyển sang nghiên cứu Thế giới chủ quan.

II. MỐI QUAN HỆ GIỮA "TÂM TÍNH" CỦA THIÊN VỚI "TÂM HỌC" THỜI TỐNG - MINH.

Cùng với sự phát triển của Phật học tại Trung Quốc, ảnh hưởng của quan điểm "tâm tính" trong Thiên học đã cổ vũ các nhà Triết học, Tư tưởng dần chuyển sang nghiên cứu thế giới chủ quan. Thiên với thành tựu "Trực chỉ nhân tâm, minh tâm kiến tính" không chỉ thu hút đông đảo văn

nhân sĩ tử mà đồng thời kích thích các nhà Triết học, Tư tưởng đi sâu nghiên cứu "tự tính". "Tâm lý học" của Trung Quốc tuy bắt nguồn từ rất sớm như "tâm lý" bói của "Dịch kinh" trên thực tế chính là "mâm mống" của "tâm lý học" Trung Quốc. Khổng Tử, Mạnh Tử trong của Nho gia và Lão Tử. Trang Tử của Đạo gia đều có nhận thức riêng về Tâm lý học, như "Tâm chi quan tác tư" nổi tiếng của Mạnh Tử... Tuy "Tâm lý học" của các triều đại đều có sự phát triển, nhưng đều không nổi bật như thời Tống, Minh, điều này có ảnh hưởng quan hệ mật thiết với "Tự tính", "Tâm tính" của Phật học. Chính là bởi lẽ, một số quan điểm của Phật học trong thời kỳ Đường, Tống phát triển rực rỡ đã thấm sâu vào giới tư tưởng đương thời, đặc biệt là quan điểm độc đáo của Phật học về tâm thức, tâm tính, tuy thuộc phạm trù Tôn giáo nhưng chiều sâu nghiên cứu của nó rất đáng được học tập.

Như A Lại Da thức (thức thứ tám) của Hoa Nghiêm Tông và "trực chỉ nhân tâm, minh tâm kiến tính" của Thiền đều thuộc nghiên cứu sâu trong Tâm, Lý học, phương pháp giáo dục Tâm lý độc đáo của Thiền gia như "đốn ngộ" "tiệm tu" đều mang ý nghĩa khơi gợi, gợi ý. Rõ ràng những thành tựu trong Tâm lý học của Phật giáo ảnh hưởng tới giới Tâm lý học đương thời, cụ thể ở những phương diện sau:

1. Thiền nhấn mạnh việc rũ bỏ bụi trần, tức cho rằng chỉ có không bị sự che lấp bởi vọng niệm, phiền não của Thế tục mới có thể bảo vệ và duy trì sự trong sáng của "tâm kính", như vậy mới có thể phản ánh lại được chân tướng của sự vật. Vương Thủ Nhân cũng đưa ra thuyết phi tâm an năng thị, thính, ngôn động?". Vương Thủ Nhân

cũng đưa ra thuyết: "nếu không có tâm đâu có thể thấy, nghe, nói và hành động được" tức "tự tâm" nếu không gạt bỏ "tư dục" thì làm sao có thể nhìn rõ, nghe rõ, nói rõ, làm rõ. Chính vì vậy, ông tiến thêm một bước nữa chia "tâm" thành "bản tâm" đã gạt bỏ "tư dục" thoát khỏi phiền nhiễu bên ngoài và "tâm" bằng xương bằng thịt, đồng thời đề cao gạt bỏ "tư dục" và phiền nhiễu tương đồng với quan điểm "ly nhất thiết chủ tướng" của Phật gia (không để ý tới sự vật bên ngoài). Đây chính là sự sáng tạo của Vương Thủ Nhân dựa trên sự gợi ý của "Tâm tính quán" trong Thiên và, cũng là một trong những thành tựu chủ yếu của ông.

2. "Trực thủ nhân tâm, kiến tính thành Phật" của Thiên và Tâm luân lý học của Tâm lý học thời Tống Minh.

Nói "Trực thủ nhân tâm, kiến tính thành Phật" tức là Phật tính chính tại trong "tâm" của bản thân mình, ai ai cũng đều có Phật tính, chẳng qua là bị che lấp, bởi vậy phá bỏ sự che lấp là có thể "ngộ" chân tướng của sự vật, đây chính là căn cứ lý luận của "đốn ngộ". Tức "nhất thiết chúng sinh tất khả thành Phật" (tất cả chúng sinh đều có thể thành Phật) và "nhân giai khả dĩ vi Nghiêu, Thuấn" (mọi người đều có thể là Nghiêu, Thuấn) của Mạnh Tử và "Tính thiện luận" của Nho gia là tương đồng với nhau, tức "nhân chi sơ, tính bản thiện". Vương Thủ Nhân cũng đưa ra thuyết "cá nhân tâm hữu Trọng Ni" chứng tỏ dưới sự ảnh hưởng của Phật học, Tâm lý học thời Tống - Minh đã kết hợp Tâm lý với Luân lý, thúc đẩy sự phát triển của Tâm lý luân lý học.

3. "Vật ngã dung nhất" của Thiên và "tâm vật vi nhất" của Tâm lý học thời Tống Minh. Phật gia cho rằng "vật ngã dung nhất", tức vạn vật và bản thân ta "viên dung vô

ngại cho rằng con người là người trong giới tự nhiên, không nên có sự cản trở ngăn cách. Vì vậy, Thiền môn là "hư không" mà "vô ngại vô môn". "Trong tâm vật vi nhất" của Vương Thủ Nhân cho rằng giữa chủ quan với khách quan không có giới hạn, đây gắn liền với ảnh hưởng của Phật học. Nên nói giữa chủ quan và khách quan vừa có giới hạn cũng vừa không có giới hạn. "Vật ngã dung nhất" của Thiền thu nhỏ tới đa khoảng cách trên Nhận thức luận của con người, đây cũng có mặt tích cực về nó là thế giới quan độc đáo của Tôn giáo. Tâm lý học thời Tống - Minh dưới sự ảnh hưởng đó, mang đậm màu sắc chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

4. "Tâm tức pháp" của Thiền và "Tâm tức Thiên" của Tâm lý học thời Tống - Minh. Thiền cho rằng "vạn pháp" đều sinh ra từ "tâm", cái gọi là "tâm sinh chủng chủng pháp sinh, tâm diệt chủng chủng pháp diệt", "nhất tâm bất sinh, vạn pháp vô cữu", đề cao hơn nữa thế giới quan độc đáo của Tôn giáo như một vị hoà thượng hỏi 2 tăng lữ, là cớ đang "động" hay là gió thổi động", một người trả lời là cớ "động", một người trả lời là gió thổi "động", vị hoà thượng nói: đều không phải, mà chính là "tâm" các ngài đang "động". Đủ thấy Triết lý của Thiền là tất cả xuất phát từ chủ quan - "tâm" - tất cả đều lấy "Tự tính" (tự tâm) làm chủ đạo.

Lục Cửu Uyên - nhà Tâm lý học, Triết học gia, Giáo dục gia thời Tống nói: "Vũ trụ toàn thị ngô tâm, ngô tâm tiện thị vũ trụ" (Quyển 22 "Lục Cửu uyên tập"). Vương Thủ Nhân cũng đề cao "Tâm tức Thiên", "Tâm giả thiên địa vạn vật chi chủ dã" (Cái tâm là chủ thể của vạn vật trong trời đất). Túc cho rằng "tâm" thống nhất vạn vật, phản ánh rõ nét thế giới quan chủ nghĩa Duy tâm chủ quan của họ.

Tóm lại, tâm học Tống - Minh tuy theo chủ nghĩa Duy tâm chủ quan nhưng những thành tựu của nó đã làm Tâm học nổi lên, đặt nền móng cho "nội tâm hợp ngoại vật" thuộc chủ nghĩa Duy tâm khách quan của Vương Phu Chi, góp phần thúc đẩy sự phát triển của Tâm lý học Trung Quốc.

Tổng hợp những thứ nêu trên, Thiên Tông Trung Quốc - là "kỳ hoa" trong Phật học đã ảnh hưởng sâu rộng tới văn hoá Trung Quốc, cũng có mấy vị Hoàng đế "quý dài đỉnh lễ khi Thiên Tông đang thịnh; cũng có rất nhiều người than thở khi Thiên Tông suy thoái! nhưng Thiên đã thực sự dung hoà vào trong văn học nghệ thuật, Y học, Giáo dục... của Trung Quốc, trở thành một trong những nội hàm của văn hoá Trung Quốc.

(1). Linh Mộc Đại Chuyết: "Thông hướng Thiên học chi Lộ" xuất bản năm 1989. Nhà xuất bản sách cổ Thượng Hải. Vương Nguyên Hoá chủ biên.

(2) Trương Văn Húc: "Nghiên cứu tư tưởng Mỹ thuật của Nho, Đạo, Phật" trang 156 xuất bản năm 1988, nhà xuất bản Khoa học Xã hội Trung Quốc.

(3) Ba Nhất Phu: "Tư tưởng của Thiên Tông", trích "Thiên học luận văn tập" do Trương Mạn Đào chủ biên, nhà xuất bản văn hoá Đại thừa.

TẠNG MẬT GIÁO

*T*ạng Mật là Phật giáo Tạng truyền, là giáo phái chính của Mật Tông, phương pháp tu trì rất độc đáo. Trong Phật giáo bất kỳ phương pháp tu trì nào cũng đều lấy tu trì "Tâm tính" làm "yếu chỉ". Phật giáo phân thành hai giáo phái lớn: Hiển Giáo và Mật Giáo, Tạng Mật thuộc Phật giáo Mật Giáo, thịnh hành ở những vùng Tây Tạng Nội Mông ở Trung Quốc.

Mật Tông do Đại Nhật Như Lai sáng lập ra, Mật Tông lại chia thành Vô Trước hệ với "Kim Cương giới hệ" và Long Thụ hệ với "Thai Tạng Giới hệ".

Kinh điển chủ yếu là "Đại Nhật Kinh" và "Kim Cương Đỉnh Kinh". Tôn chỉ của "Đại Nhật kinh" là truyền thụ Phật tính vô lượng vô tế. Tôn chỉ của "Kim cương đỉnh kinh" là chứng đắc Phật quả vô Thượng chính đẳng Bồ Đề. Hành quả của Mật Tông là phát tâm Bồ Đề.

Phương pháp tu trì chủ yếu là: "tức thân thành Phật".

Tạng Mật thuộc phái Kim Cương Thừa.

Tạng Mật có ảnh hưởng sâu sắc đối với văn hoá, tín ngưỡng của Tây Tạng.

81. KHAI QUÁT TẠNG MẬT GIÁO.

Tạng Mật là một trong những Tông phái chính của Phật giáo Trung Quốc thuộc Phật giáo Tạng truyền, là giáo phái chính của Mật Tông, đặc biệt thịnh hành ở vùng Tạng - Mông Trung Quốc. Mật Tông bắt nguồn từ thế kỷ thứ 7 ở Ấn Độ, thủy tổ là Thích Ca Mâu Ni sau truyền cho Long Mãnh Bồ tát rồi từ Long Trí, Kim Cương Trí; Phật điển chủ yếu là "Đại Nhật kinh" và "Kim cương đỉnh kinh". Vào năm Khai Nguyên thứ 4 thời Đường Huyền Tông, do Thiện Vô Úy, Bất Không Tam Tạng và Kim Cương trí truyền bá vào Trường An, đến thời Nguyên cùng với Lạt Ma giáo thịnh hành ở Tạng, Mông Trung Quốc.

Phật giáo chia thành Hiển giáo và Mật giáo. Tạng Mật là thuộc Phật giáo Mật giáo, do Đại sư Ấn Độ Liên Hoa Sinh truyền bá vào Trung Quốc thời Đường, chủ yếu là Vô thượng Du Già, ngoài ra còn có Sự bộ, Hành bộ và Du Già bộ.

"Phật hữu pháp, báo hoá tam thân, Hiển giáo là cách nói tùy duyên báo hoá thân Phật, hiểu hết ý nghĩa đoạn trừ mê hoặc, chứng lý tu nhân, giáo pháp công khai cho nên gọi là Hiển. Mật giáo là thuộc Pháp thân Phật và Tự tính, nói cảnh giới chứng đắc bên trong, bí áo u diệu, đẳng giác Bồ Đề, không thể biết được vì vậy gọi là "Mật" (1).

Mật Tông thuộc Mật giáo, điểm khác biệt với Hiển giáo là phương thức truyền giáo sử dụng Phạn chú Mật ngữ, thuộc Tông phái Đà La Ni (chú ngữ). Chủ yếu theo nghi thức tụng niệm Đà La Ni "Đại Nhật Kinh", "Kim Cương đỉnh Kinh".

Mật: "Tự thụ dụng pháp tính Phật thuyết nội chứng

trí cảnh, thị danh mật dã (Đức Phật dùng trí tuệ để nói về pháp tính, để nhận định được sự chứng đắc, trí tuệ, cảnh giới đó gọi là Mật).

Hiển: "Tha thụ dụng ứng, hoá thân tùy cơ chi thuyết, vị chi Hiển dã" (Dùng ba thân (tha thụ dụng, ứng thân, hoá thân) để tùy theo căn cơ của chúng sinh mà nói Pháp, thì gọi là Hiển).

Mật Tông chia thành Vô Trước hệ với "Kim Cương giới hệ" và Long Thụ hệ với "Thai tạng giới hệ", Mật Tông do Đại Nhật Như Lai sáng lập ra. Tôn chỉ của "Đại Nhật Kinh" là truyền thụ Phật tính vô lượng vô tế, như "Quang minh phổ chiếu, vô sinh vô diệt, liễu ngộ nhất thiết chu pháp, vô sinh vô thủy, bất diệt bất đoạn tức thị Phật".

"Kim Cương đỉnh kinh" là bộ kinh vĩ đại của Kim Cương giới Mật Tông, tôn chỉ của nó là dùng "Chí kiên Cố như Kim Cương để chứng đắc phật quả vô thượng chính đẳng Bồ Đề.

Hai bộ kinh này đều là Mật Kinh, nếu không phải là đệ tử của Mật giáo thì không đọc được.

Giáo nghĩa của Mật Tông chủ yếu là Hai bộ "Mạn đà La", "Mạn Đà La" vốn là một loài hoa thảo ở Ấn Độ, hàm nghĩa bên trong là "đàn", có ý là "tụ tập", tức là nơi "tập trung" vạn đức, cảnh giới "đức" trong Mật Tông là "viên mãn cụ túc", chính là ý: "đại viên dung", "đại viên mãn". "Viên mãn" là chỉ công đức tu trì Phật tính, chứng đắc thành tựu viên mãn. Đây là "Viên dung luận" nổi tiếng của Tạng Mật. Hai bộ "Mạn Đà La" một là Kim Cương giới; một là Thai Tạng giới, đều ẩn chứa "vô lượng công đức" và "viên dung vô ngại" của Mật Tông; là trí tuệ của Phật Như Lai là hai đại Pháp bảo của Mật Tông là trí tuệ

để chứng đắc "Như Lai hành quả (thành Phật).

Hành quả (mục đích) của Mật Tông là ở phát tâm Bồ Đề, tức "tu đại bi vạn hành, cầu tể nhất thiết hữu tình, chứng đắc vô thượng Bồ Đề chi lợi tha diệu hành dã" tức là "đại từ đại bi", chủ nghĩa lợi tha, những người có thành tựu thực hành quán đỉnh", tức đặt bốn chiếc bình quý đựng nước của 4 biển lên trên ngà voi, tiến hành nghi thức tước lên trên đầu những người hành lễ.

Giáo pháp của Mật Tông lấy Chân ngôn (tiếng Phạn: Mạn Đà La) Mật ngữ làm chủ, đồng thời chỉ truyền thụ cho những giáo đồ đã trải qua nghi lễ "quán đỉnh". Phật giáo Tây Tạng Trung Quốc lấy Mật Tông làm chủ, thuộc phái Kim Cương Thừa. Đời Đường, công chúa Văn Thành sau khi gả sang Tây Vực mang theo văn hoá Trung Nguyên của người Hán, làm cho văn hoá Tây Tạng nhanh chóng phát triển.

Triều Nguyên, sau khi người Mông Cổ thống trị Trung Nguyên, Tạng Mật càng được coi trọng, đạt đến thời kỳ phát triển rực rỡ. Vào triều đại Thanh do mối quan hệ dân tộc Mãn - Tạng, vì vậy Tạng Mật cũng được sự coi trọng của tầng lớp thống trị Mãn tộc.

Sau khi Trung Quốc giải phóng, Tông giáo Tạng mật được chính phủ, Đảng Trung Quốc bảo hộ, Lạt Ma giáo Tây Tạng cũng phát triển hưng thịnh, ở Bắc Kinh còn tiến hành trùng tu cung Ung Hoà - Lạt Ma tự. Xây dựng Học viện Phật giáo Cao cấp đầu tiên ở Trung Quốc, đào tạo lớp nghiên cứu sinh Phật học đầu tiên. Đại sư Ban Thiền Ngạch Nhĩ Đức Ni - vị Phật sống Tây Tạng còn trở thành một trong những vị lãnh đạo nhà nước Trung Quốc. Có thể nói, tương lai của Phật giáo vô cùng xán lạn.

§2. KHÁI QUÁT PHƯƠNG PHÁP TU TRÌ CỦA TẠNG MẬT

Phương pháp tu trì của Tạng Mật bao gồm: "Tam mật gia trì" và "Tứ Du Già pháp".

I. "TAM MẬT GIA TRÌ" LÀ PHƯƠNG PHÁP TU TRÌ ĐẶC HỮU CỦA MẬT TÔNG.

Đặc điểm của "Tam mật gia trì" là sự tương ứng giữa "thân kết ấn, khẩu tụng chú, ý quán lý", hợp thành Nghiệp lực Du Già, thành tựu Phật quả vô cùng to lớn. "Tam mật" chỉ "Thân mật, Khẩu mật và Tâm mật". Mục đích tu trì là diệt trừ tội chướng, giảm tai họa, xa rời bệnh tật, chứng đắc công đức vô lượng vô đẳng. Trong đó, "Thân mật" tức "chủ kết khế ấn chỉ tư thế nhất định của tay khi tu trì Mật Tông; "Khẩu mật" là Mật ngữ sử dụng trong khi tu trì tức A Đà La, cũng còn gọi là Chân ngôn; "Tâm mật" là "tâm quán thực tướng", cũng gọi là ý mật. Tóm lại "Tam mật" thuộc "Nhật Lai tam mật", cũng gọi là Tam nghiệp, là một trong những phương pháp tu trì chủ yếu của Mật Tông. Cụ thể như sau:

1. Thân mật:

Chỉ kết khế ấn, mời các vị thánh, thu tất cả sắc pháp. Bao gồm các "ấn" như Pháp giới định ấn. Di Đà định ấn, Như Lai Kim Cương định ấn... Trong "Đại Nhật kinh số" viết: "Thủ ấn giả, tức thị pháp giới chi tiêu xỉ. "Khế": quy ước mà không làm ngược lại. "ấn khế" tức chỉ khi tu trì Mật Tông dùng ngón tay vẽ những hình ấn tôn sùng, làm pháp giới để thờ phụng.

Như trong "vô lượng thọ nghi quỹ" nói: "Khi kết ấn

Quán Tự Tại Bồ tát, để gia trì ở 4 nơi, là tâm, trán, cổ và đỉnh đầu, tức là ấn này dùng hai tay làm ngoại tướng và lấy 2 đầu ngón tay cùng đỡ lấy như lá hoa sen, 2 ngón tay cái đều dựng nên".

2. Mật ngữ:

Là Mật tụng chân ngôn, thu tất cả âm thanh ngôn ngữ. Mật ngữ của Mật Tông còn gọi là Chân ngôn mật chú, tiếng Phạn là Mạn Đát La, là Mật ngữ gia trì bí mật của Mật Tông, còn gọi là: Đà La Ni, dịch sang tiếng Hán là: Tổng trì. "Đại Nhật kinh số": "Chân ngôn giả, Phạn Viêt Mạn Đát La, tức thị chân ngữ như ngữ bất vọng bất dị chi âm, Long Thụ Thích luận vị chi bí mật hiệu, cụ Thích viết chú". "Kim cương kinh Du Già phân biệt Thánh vị tu chính pháp môn" nói: "phù chân ngôn Đà La Ni Tông giả, nhất thiết Như Lai bí áo chi giáo" như:

Tụng Quán Tự Tại Bồ tát chân ngôn: "úm (quy mệnh) Khẩu phộc nhật la (Kim cương) đạt ma (pháp) ngọt li (quán âm chung tử), do kết thủ ấn cập tụng chân ngôn, gia trì tâm ngạch hầu đỉnh, cổ tức tự thân đẳng đồng Quán Tự Tại Bồ Đề" (2).

Tu trì Chân ngôn Mật chú có "ngiệp lực" trừ ma quỷ, tiêu trừ tai ách bệnh tật, tăng thêm tuổi thọ, gặp hung hoá cát là những nội dung chính của tu trì Mật Tông. Chân ngôn Mật ngữ của Mật Tông rất phong phú là Mật ngữ của Phật giáo thuộc "ngũ bất phiên", giáo ngoại bất truyền.

3. Ý mật:

Tức Tâm Mật. "như trụ Du Già tương ứng bạch tịnh nguyệt mãn quan Bồ đề tâm dã", mật thu tất cả tâm pháp. Tức khi tu trì, dốc lòng tin vào quan niệm "tự thân tức

Phật", "tức thân thành Phật". Mục đích của tu trì giống như vén mây mù che kín mặt trăng (Phật tâm của mình) chứng đắc sự phục hồi của "tâm" trong sáng tinh khiết như mặt trăng sáng (tức chứng đắc tự tâm bạch sắc viên mãn tịnh nguyệt luân). Cho nên "quán tưởng vắng trắng, tròn sáng ở trong tâm mình", trừ ác, xa rời những điều xằng bậy mà đạt được "hành quả" phát tâm Bồ Đề. Đây cũng chính là ý nói "như trụ Du Già tương ứng bạch tịnh nguyệt mãn quán Bồ Đề tâm dã" của ý mật.

Tam Mật như trong Luận "Bồ đề Tâm" nói:

"Sở ngôn tam mật giả, nhất Thân mật giả, như kết kế ấn triệu thỉnh thánh chúng thị dã; nhị ngữ mật giả, như mật tụng chân ngôn linh văn cú liễu liễu phân minh vô mậu ngộ dã; tam ý mật giả, như trụ Du Già tương ứng bạch tịnh nguyệt mãn quán Bồ Đề tâm dã".

Dại ý:

Cái gọi là Tam mật là:

- Thân mật có nghĩa là tay kết ấn để triệu thỉnh thánh chúng.

- Ngữ mật có nghĩa là miệng tụng thần chú, câu văn rõ ràng mạch lạc không được nhầm lẫn.

- Ý mật có nghĩa là ngồi kết già quán tâm Bồ Đề tương ứng với trắng sáng tròn đầy.

Như trên đã nêu, Tam mật đương thông cảm ứng với nhau, cùng tạo thành "Tổng nghiệp dụng" của tu trì, "hành quả" (mục đích) cuối cùng là phát tâm Bồ Đề. Cái gọi là "phát tâm Bồ Đề" là chỉ mở lòng Từ Bi, phổ độ chúng sinh, siêu thoát ác vọng, nhanh chóng chứng đắc Phật quả.

II. TỨ DU GIÀ PHÁP (ĐẠI THỦ ẤN) LÀ GIAI ĐOẠN CHỦ YẾU CỦA TU TRÌ MẬT GIÁO.

Chia làm 4 loại: Chuyên nhất Du Già, Ly hí Du Già, Nhất vị Du Già và Vô tu Du Già. Trong đó phương pháp tu trì Chuyên nhất Du Già có quan hệ mật thiết với Khí công. Chú trọng vào tập luyện điều hoà hơi thở, phương pháp cụ thể lại chia thành: "Sở duyên y" và "Vô sở duyên y". "Sở duyên y" bao gồm "thân ngoại" (bên ngoài bản thân) và "thân nội" (bên trong thân mình) cũng tức là "ngoại quán pháp" và "nội thị pháp".

"Ngoại quán pháp": hai mắt nhìn chăm chú vào một vật ở bên ngoài, dần dần đạt đến cảnh giới "tâm bất động, dục, vọng niệm tức chi" (tĩnh tâm, ngưng lại hơi thở với những ý nghĩ xằng bậy).

"Nội thị pháp": bên trong "tưởng" đến một chỗ ở trong "tâm", tức "quán tưởng", dần dần đạt được mục đích "định tâm ly vọng".

· "Vô sở duyên y" bao gồm: "Sơ trụ, Trung trụ và Hậu trụ", mục đích là "đoạn trụ", tức đoạn trừ "mê trụ" của ý nghĩ xằng bậy, có tác dụng "lự niệm tĩnh tâm" (làm trong sạch ý nghĩa, tĩnh tâm). Trong đó, "Sơ trụ" chỉ vọng niệm đốn sinh" tức nhằm đoạn trừ sinh ra ý nghĩ xằng bậy; "Trung trụ" lại chỉ khi "vọng niệm" hiện ra, không để ý tới nó, bản thân mình chỉ chú ý tới việc tu trì; "Hậu trụ" là khi "vọng niệm" nổi lên, tuy biết mà thờ ơ gác lại, không vì nó mà "động", dần dần đạt tới cái ý niệm "biết cũng không" (3).

"Vọng niệm" chủ yếu đến từ "ngũ trần": sắc, thanh, hương, vị, pháp; thông qua "ngũ căn": mắt, tai, mũi, lưỡi, tay thuộc thân mà nhiễm vào "tâm".

83- TẠNG MẬT TAM MẬT

I. ẤN MẬT

Chỉ "tay bắt ấn" còn gọi là "kết ấn". "Ấn" có ý nghĩa trang nghiêm như ngọc tỷ của Vua. "Khê" như khế ước. "Kết ấn" mang ý chứng tằng thể nguyện thành kính đối với chư Phật.

"Tay bắt ấn" là phần quan trọng trong phép tu trì Tam Mật của Mật Tông. Túc dùng mười ngón tay tạo thành các "kết ấn" là các hiện tượng tu trì của Phật giáo phái.

Tên gọi riêng của ngón tay: gọi hai tay là "mãn nguyệt", hai cánh tay như hai cánh chim, mười ngón tay là "thập độ" còn gọi là "mười vòng mười ngón". Tay phải là Bát nhã còn gọi là Quán, Tuệ, Trí... Tay trái gọi là Tam muội còn gọi là Chỉ, Định, Phúc... "Thập độ hiệu", bắt đầu lần lượt từ ngón út tức Đản, Giới, Nhẫn, Tiến, Thiên; bắt đầu lần lượt từ ngón út tay phải: Tuệ, Phương, Nguyên, Lực, Trí. "Ngũ luân" mật hiệu cũng như vậy, từ ngón út 2 tay là: Địa, Thủy, Hoả, Phong, Không (4) (xem hình 124 -1).

Trong tu trì Phật giáo phái mười ngón tay đều có ý nghĩa tượng trưng riêng gọi đó là "Thập độ". Trong đó, từ ngón út tới ngón cái bàn tay trái biểu thị "ngũ độ" Thí, Giới, Nhẫn, Tiến, Định; từ ngón út tới ngón cái bàn tay phải biểu thị "ngũ độ": Trí, Lực, Nguyên, Phương tiện, Tuệ. Từ ngón út đến ngón cái cùng biểu thị "ngũ đại": Địa, Thủy, Hoả, Phong, Không". Như trong "Nhiếp vô ngại đại bi tâm đà La Ni kinh, Tam Ma Da Tiêu Xí Mật Đáp La nghi quỹ" nói: "ngón út gọi là Địa, ngón vô danh là Thủy, ngón giữa là Hoả, ngón trỏ là Phong, ngón cái là Không".

Mười đầu ngón tay theo quan hệ Thập độ. Ngũ Đại phối hợp, giao thoa, cong gấp, duỗi thẳng với nhau tạo thành các "ấn khê" biểu thị các loại tâm nguyên (5).



Bồ tội



Đại lạc



Pháp luân



Hàng tam thế



Tịnh nghiệp



Triệu tội



Đại dục



Liên hoa tam
muội da

Hình 124-1
"Thủ kết khê ấn"

"Tay kết ấn" của Mật Tông có ý nghĩa tương đồng với "bất quyết" của Đạo gia, Phật giáo. Đạo giáo đều cho rằng "thập chỉ như dăng" (mười ngón tay như ngọn đèn) vừa có thể tương chiếu với nội thể, vừa có thể tương thông tương ứng với bên ngoài, cho nên dùng mười ngón tay kết thành các "khê ấn", thông qua mười con đường, mười phương hướng mà cảm hoá, Thỉnh chư Phật, Bồ Tát, từ đó nhanh chóng chứng đắc phát Bồ đề tâm. Kết ấn còn cần phải phối

hợp với tư thế "cách ngồi" phù hợp, thường dùng: Di Đà định ấn, Kim Cương hợp chưởng ấn, Diệu âm thiên ấn, Liên hoa hợp chưởng ấn, Phật bộ tam muội da ấn và Đại pháp thiên vương ấn...

Như trên đã nêu, các loại ấn mật cần phải kết hợp với khẩu mật, Tâm mật mới có thể cảm hoá và cung thỉnh chư Phật ngoại giới cùng với Phật tướng ở trong thân hoà làm một, cùng chung đắc cảnh giới đại viên mãn.

II. CHÚ MẬT

Chú Mật là một trong những phép tu trì Tam Mật của Mật Tông, tức "Thanh mật" còn gọi là Khẩu Mật hay Chân ngôn. "Chu ngữ" rất thịnh hành trong Mật giáo, các Tông trong Mật giáo Phật giáo đều có "chú ngữ" riêng, "giáo ngoại bất truyền". "Chú Ngữ" bắt nguồn từ rất sớm, từ xa xưa đã lưu hành trong giáo phái Bà La Môn của Ấn Độ, cũng tức là Hiến giáo cũng sử dụng "chú ngữ" cũng giữ kín không công bố. Mục đích chính của tu trì mật chú là dùng những lời "chú" tiến hành cầu đảo, mượn sự trợ giúp của Bồ tát, uy lực tối cao của Phật cảm ứng với nó, từ đó giúp siêu độ phàm thánh, quán như trong "Tâm kinh" Bát nhã Ba La Mật Đa chú:

"Yết đế, yết đế, Ba La yết đế.

Ba La tăng yết đế

Bồ đề tát bà ha?

Tạm dịch nghĩa:

"Đi sang đi, đi sang đi, đi sang bờ bên kia đi.

Mau mau đi sang bờ bên kia.

Thành tựu Bồ đề tối cao (triệt ngộ thành Phật).

Phật giáo cho rằng người tu trì thành kính dốc lòng tin niệm mười vạn lần thì có thể cảm ứng với Phật mà giúp đỡ siêu độ. Loại "chú" này Hiền giáo rất thịnh hành, tuy không dịch ra nhưng từ ngữ của "chú" là những từ ngữ dùng trong câu đẩu, không mang tính thần bí. Cho nên còn gọi là: Đại thần chú, Đại minh chú, Vô thượng chú, Vô đẳng đẳng chú.

Lại như "Quán Thế Âm Bồ tát đại minh chú" nổi tiếng.

"Án ma ni bát minh hồng".

Tạm dịch nghĩa:

Quy y Quán Thế Âm Bồ tát! ⁽¹⁾

Nguyện vọng được Ngài gia trì giúp đỡ, làm cho bản ngã vốn "thanh tịnh vô nhiễm" giống như Ngài :

tự tính tùy ý biến hiện công đức hiển hiện.

tùy ý đạt được mục đích mà tôi muốn đạt được.

Đây là hai câu chú nổi tiếng, phần lớn được sử dụng trong Hiền giáo.

"Khẩu mật" của Tam Mật Tông lại chủ yếu là 3 chữ "Án, A, Hồng". Mật Tông còn gọi là "Chân ngôn Tổng trì chú". Trong đó, chữ "úm" chủ yếu là cảm hoá và cung thỉnh các vị Thiên thần, biểu hiện sự thành kính quy y đối với chư Phật. Chữ "A" là chủng tử của "vạn chú", là gốc rễ của mọi pháp giáo, chủ yếu là cảm hoá và triệu thỉnh Nhân Thân, là nhân của công đức chủ Phật. Chữ "Hồng" là tập trung tất cả "nguyện lực" của chư Phật, có Thần lực

⁽¹⁾ Lưu ý: phạm là mật chú chân ngôn, thì chỉ có chư Phật với chư Phật mới hiểu được. Còn từ Bồ Tát đấng đấng trở xuống đến phạm phu không thể hiểu nổi

phá huỷ mọi "ác chướng", chủ yếu là tương ứng với Địa Thần. Cả 3 hợp lại thành hoá thân của chư Phật. Tức chữ "Hồng" là Pháp thân, chữ "A" là Báo thân, chữ "úm" là Hoá thân.

Trong đó, chữ "A" là tượng trưng của "Mật Tông quán tưởng", còn gọi là "A tự quán", tức khi "quán tưởng" trong tâm như có hình chữ "A" hiện lên trên.

Công dụng của chân ngôn, mật ngữ là cùng cảm hoá và kêu gọi giữa hành giả và chư Phật, chư Phật có thể theo sự triệu thỉnh đó mà giúp cho chúng hành giả và chúng tăng thành tựu công đức chứng đắc quả Phật Bồ đề tâm. Như: Đại Nhật Như Lai Phật chứng tử chân ngôn:

Tiếng Phạn gọi: "Ma ha Tì Lô Giá na tát đán tha nghiệt da".

Tạm dịch: Phật như mặt trời, ánh sáng soi rọi khắp nơi.

Chứng tử: Tông (Kim đại nhật) A (Thai đại nhật).

Chân ngôn : "Án phạ Nhật la Đà Đô Tông".

Tạm dịch: Đây là chân ngôn Kim Đại Nhật, Phạ Nhật La" (chỉ Kim Cương), Đà Đô (chỉ Giới thân), Tông (chứng tử = hạt giống) là "Lý pháp thân" của Đại Nhật, chữ "A" là "trí pháp thân", dùng trí quyền ẩn (6).

Tạng Mật Mật chú tương ứng với Kim cương thượng sư:

"Hồng a hồng ban tạp nhĩ cách nhật nhĩ ban ma tư địa hồng".

III. TÂM MẬT

Tức Mật ý, vị tổ đầu tiên của Mật Tông Trung Quốc là

Liên Hoa Sinh đại sư, vào thời Đường. Mật Tông Ấn Độ truyền bá vào Trung Quốc, tu trì hành quả là phát tâm Bồ Đề, tức đạt đến cảnh giới "vật ngã viên dung vô ngại", quá trình tu trì cụ thể là "nhập ngã ngã nhập". tức "tu quán" một hay vài vị bản tôn (Phật, Bồ tát, Kim cương), chỉ Ngũ phương ngũ Phật, Bát đại Bồ tát, ngũ đại Kim cương).

Yếu chỉ của "tâm mật" nằm ở "nhập ngã ngã nhập", tức "quán tưởng" bản tôn trên mặt trắng trong "tâm" của mình, "quán tưởng" bản tôn đã thành Phật, Tạng Mật cũng giống như Thiền học đều cho rằng Phật tính vốn có ở trong "tâm" trải qua "tu quán" có thể đạt được hành quả "tức ngã thành Phật". Chính vì vậy, khi tu trì dưới sự dẫn dắt của "thủ ấn" và "tụng chú", bản tôn trong "tâm" và bản tôn ngoại Phật dần dần cảm ứng và tương thông với nhau, dần dần vượt qua "ái phàm thánh" mà "tức ngã thành Phật".

"Tâm mật" cũng có thể nói là quá trình cảm hoá giữa chúng tăng và chư Phật, cũng là tiếng tâm của chúng tăng kêu gọi chư Phật, cũng là nguyện lực của Chư Phật cầu chúc cho chúng tăng.

Nội dung "quán tưởng" của Tạng Mật rất rộng lớn, bao gồm "quán tưởng bản tôn" tức Như Lai quán, quán tưởng số tức, chư phạn (tự luân quán), Nguyệt luân quán và Tam mạch thất luân.

84. TẠNG MẬT, TÂM MẬT TAM QUÁN.

"Tâm mật" là nội dung quan trọng nhất trong Tạng Mật Tam mật, bao gồm: Quán bản tôn quán, Tự luân quán, Số tức quán và Nguyệt luân quán, Mạch luân quán.

I. BẢN TÔN QUÁN.

Bản tôn tức Phật, thường tiến hành cùng với Quán nguyệt luân, Liên hoa và Phạn tự. Như: trong Quán tướng tâm có Nguyệt luân, trên Nguyệt luân có hoa sen tám cánh, trên hoa sen có chữ "A" hay chữ "Hồng", sau đó xuất hiện Bản tôn (tượng Phật). Bản tôn chủ yếu là: "Đại Nhật Như Lai quán": tức đầu tiên làm Pháp giới định ấn, sau đó điều hoà hơi thở, quán trong lồng ngực mình có chữ "A", biến thành Nguyệt luân (mặt trăng), trên Nguyệt luân xuất hiện chữ "Tông", biến thành Pháp giới tịch diệt, Pháp giới tịch diệt biến thành Đại Nhật Như Lai, thân giống màu trắng, đội mũ Ngũ Trí Bảo, ngồi theo tư thế kết già, Đại Trí quyền ấn, sau lưng có vòng sáng, vạt đức trang nghiêm, từ đỉnh đầu Như Lai phóng ánh sáng màu trắng chiếu khắp, sau đó quán trên đàn cũng có chữ "A", biến thành Nguyệt luân cho đến phóng ánh sáng màu trắng chiếu khắp 10 phương trên thế giới, ta và bản tôn trên đài hoà làm một (7), "quán tướng" này có thể giúp ta gần với bản tôn, tăng thêm lòng tin "nhất thiết chúng sinh tất khả thành Phật" (mọi chúng sinh đều có thể thành Phật", có thể nhanh chóng chứng đắc Phật, phát tâm Bồ Đề. Vì vậy, còn gọi là "Nhập ngã ngã nhập quán".

II. TỰ LUÂN QUÁN (QUÁN VÒNG CHỮ).

Chữ "quán tướng tự" là một trong những phần quan trọng trong Tâm mật của Mật Tông, chủ yếu phối hợp với tay kết ấn miệng niệm thần chú. Vì phần lớn chữ "Quan tướng" là hoá thân của Phật, cho nên còn gọi là chữ "Chủng tử" thu hết tất cả "tam thân" (pháp thân, báo thân, hoá thân) của Phật, là chiếc cầu vòng cảm hoá và kêu gọi giữa chúng tăng và Chư Phật.

Quán chữ "úm" (án): chữ "úm", "úm" là Đà la Ni của Thai Tạng giới, nghĩa của nó như trong "Bí Tạng ký bản" chép có năm nghĩa: "quy mệnh, cúng dường, cảnh giác, nhiếp phục, tam thân". Tức là "quán tưởng" chữ "úm" dần dần cảm ứng để trở thành chư Phật của ngoại giới mà nạp thụ cúng dàng. Đồng thời làm kinh động và đánh thức Phật tính ở chính mình, thu hết "ngoại thân" và "tam thân". Theo sự ghi chép trong kinh Phật, Phật tổ Thích Ca Mâu Ni chính là "quán tưởng" chữ "úm" (án) trong "tịnh nguyệt luân" mà tu trì.

Quán chữ "A": Tạng Mật chủ yếu "quán tưởng" chữ "A" và chữ "Hồng". Chữ "A" theo Chân ngôn Tông của Mật giáo rất chú trọng "quán" chữ "A", cho rằng chữ "A" vốn có thể thành công đức của mọi nghĩa lợi và gồm có 7 nghĩa: Bồ đề tâm, nghĩa của Pháp môn, nghĩa của Vô nhị, nghĩa của Pháp giới, nghĩa của Pháp tính, nghĩa của tự tại, nghĩa của Pháp thân.

Khi tu trì Tam mật, khẩu tụng chữ "A", ngồi kiểu kết già, sau khi điều hoà hơi thở, lắng đọng "tâm", dần dần quán tưởng trong bản thân có một vầng trăng sáng hiện lên, trong đó có một bông hoa sen tắng 8 cánh, trên đài hoa có chữ mẫu vàng lấp lánh. Sau đó miệng niệm "Hộ thân pháp. Tam muội Da giới chân ngôn và phát Bồ đề tâm" Chân ngôn, tay kết định ấn (8). Quán chữ "A" còn có thể thực hiện khi đi ra đi vào, đó chính là ý "quán nhập tức vi bất sinh, xuất tức vi bất diệt. Phật giáo cho rằng, việc này không những có thể nhanh chóng chứng đắc thành Phật, mà còn có thể làm cho thân thể khoẻ mạnh, tăng thêm tuổi thọ.

Khi xuất hiện chữ "A", nên dần dần dung hoà với nó,

từ đó mà bước vào cõi Phật. điểm mạnh của phép này là dễ dàng tu trì, có thể nhanh chóng chứng đắc "tức thân thành Phật" của Mật Tông, nghĩa là chứng đắc bản thân mình cũng là Đại Nhật Như Lai Phật. Như hình 124-2.

Quán chữ "Hồng" quan: chữ "Hồng" âm đọc "hồng", Phật giáo cho rằng có hàm nghĩa vô cùng rộng lớn, gồm tất cả vạn pháp. Trong Phật giáo thường tụng niệm và "quán tưởng" ba chữ "Hồng", "A", "Úm", gọi là "Tam tự quán" nhằm cầu sớm phát tâm Bồ Đề.



Hình 124-2
A tự quán

III. SỐ TỨC QUÁN (QUÁN HƠI THỞ)

"Số tức quán" là một trong những phần quan trọng trong quá trình tu trì của Tạng Mật, bao gồm: Số khí tức, Quán khí điểm và Thị khí sắc.

1. Số khí tức

Trong quá trình tu trì của Tạng Mật ngồi theo thế kết già, đếm hơi thở để giúp định tâm. Hơi thở đầu tiên hiện lên trong thế ngồi kết già. Tức là ngồi xếp bằng tròn, hai lòng bàn tay chân hướng lên trên, mười ngón tay đặt lên nhau tạo thành các kết ấn, lưng thẳng lồng ngực mở, đầu nghiêng nhìn xuống, hai mắt khép hờ, lưỡi chặn ngạc trên. Sau đó đếm hơi thở đi ra và hơi thở hít vào, đó là "giữ hơi thở định tâm". Tạng Mật cho rằng một ngày một đêm có 21600 lần thở, một phút khoảng 15 lần thở ra và hít vào, như "Mật Tông đạo thứ đệ quảng luận" nói: chư tức điều hoà giả, do tam mạch môn, nhất nhật dạ hữu nhị vạn nhất thiên lục bách thứ tức" (những người hơi thở điều hoà, như tam mạch môn, một ngày đêm có 21600 lần thở) chậm hơn so với người bình thường (người bình thường thở 16 - 18 lần/phút).

Trong khi ngắm đếm số lần thở, đầu tiên đếm số lần thở ra thì cuối cùng cũng đếm số lần thở ra, đầu tiên đếm số lần hít vào thì cuối cùng cũng đếm số lần hít vào, dần dần điều hoà hơi thở, làm cho hơi thở chậm mà sâu, khí hít vào hay thở ra chậm chậm kéo dài, vào mỗi buổi sáng sớm "quán số" 1000 lượt, hoặc từ 1 cho đến 10 lại đếm ngược lại từ 1 hoặc đếm liên tục cũng được, cho tới 21600 lần, lâu ngày sẽ thấy công hiệu.

2. Quán khí sắc

Trong quá trình đếm hơi thở, "quán thị" khí thở ra hít

vào, từ năm thước trước mặt qua mũi dần thông yết hầu xuống "tâm" ngực, qua rốn vào bụng, xuống Hội âm, luân chuyển toàn thân, sau đó qua "tâm", ngực, mũi đi ra ngoài, khi hít vào thở ra dần dần "quán tưởng" hiện lên 5 màu của luồng hơi: đỏ, vàng, xanh, trắng, lam, sau khi xuất hiện luồng khí 5 màu, hơi thở từ từ cân bằng, "tâm tịnh niệm không" dần dần vào cõi Phật.

3. Quán khí điểm

Khí điểm chỉ khí "quán" khí hít vào thở ra, trong luồng khí xuất hiện những điểm to nhỏ như hạt cải từ chỗ lông mi, đầu mũi hay trong rốn, khi nhìn chăm chú vào "khí điểm" dần dần đạt tới "vô niệm vô cảnh" tức pháp giới thân thành Phật.

4. Tam mạch ngũ luân quán

Tạng mật lấy "Tam mạch Thất luân" làm bộ vị tu trì chính trong cơ thể con người, còn gọi là : Quán mạch, Quán khí, Quán minh điểm và Quán luân (Hình 121-3).

a. Quán mạch

Tiếng Phạn là "Nadê" (Nadis). Tạng Mật cho rằng cơ thể con người gồm có 72.000 mạch, có 120 mạch quan trọng, quan trọng nhất là "Tam mạch" (khí mạch, thủy mạch và huyết mạch). Trong đó lấy "khí mạch" làm chủ, còn gọi là "trung mạch" hay "sinh mệnh mạch", vận hành bên trong cơ thể con người, trên từ Bách Hội qua Mi gian xuống tới Âm xú, nằm ở chính giữa xương sống lưng, còn gọi là Mệnh mạch, màu xanh. Phía bên trái là Thủy mạch, còn gọi là Âm mạch, màu trắng. Phía bên phải là Huyết mạch, còn gọi là Dương mạch, màu đỏ. Mỗi mạch là 24.000 đường. Hai mạch này cùng bắt nguồn đi từ Bách hội, vận

hành trong 2 tai, qua lỗ mũi, vào yết hầu và song song với Trung mạch, hợp lại cùng Trung mạch ở dưới rốn. Trung mạch ở giữa, hai mạch 2 bên đều từ đỉnh đầu qua Mi gian theo mặt và sau tai, phần giữa của cơ thể người qua rốn tới Âm bộ. Khi "tu quán", Tam mạch như Mạch Nhâm Đốc trong Trung y, khí huyết tuần hoàn, lên xuống ở trong đó.

b. Quán luân:

Tiếng Phạn "Sài khắc la" (chakra). Đỉnh luân (đỉnh đầu) 32 mạch, Hầu (cổ họng) luân 16 mạch, Tâm (ngực) luân 8 mạch, Tể (rốn) luân 64 mạch, tổng cộng 120 mạch. Luân là từ tam mạch của cơ thể con người tức là "luân trạng chi mạch" do Trung mạch, Tả mạch, Hữu mạch, giao hội với nhau tạo thành. Vị trí nằm ở đỉnh đầu thì gọi là Đỉnh luân; nằm ở khoảng lông mày thì gọi là My gian luân, nằm ở yết hầu thì gọi là hầu luân, ngoài ra còn có Tâm luân, Tể luân, Âm luân, Hải đế luân, gồm 7 mạch luân, hình giống như hoa sen, Hải đế luân là 4 cánh hoa, càng lên trên càng nhiều, cho tới 1000 cánh (như hình 124-3). Trong đó, Đỉnh luân là nơi cảm ứng Thiên giới Phật, Thần; Đế luân là nơi cảm ứng chư Thần mặt đất, "nghịch lực" cảm hoá và kêu gọi của Tam luân lại tụ ở Tâm luân, từ "tâm" đưa lên vầng trăng sáng ở Đỉnh luân, trong vầng trăng sáng hiện ra một bông hoa sen 8 cánh, trên đó có "Bản tôn" (Phật) dần dần đạt đến cảnh giới Phật là ta, ta là Phật" nhập ngã ngã nhập", tức là sự tu trì thành công.

Thất luân này lấy Đỉnh luân, Tâm luân, Tể luân làm trọng tâm, cũng là bộ vị quan trọng của "quán tưởng" khi tu luyện Mật Tông Du Già tối cao, tương đương với Tam Đan Điền trong tu luyện của Đạo gia.

c. Quán khí

Khí: tiếng Phạn là "pda", là khí của cơ thể con người, chủ yếu năm khí cơ bản:

- Mệnh căn khí: bắt nguồn từ chỗ hội hợp Tam mạch dưới rốn, là gốc rễ của sự sống của cơ thể người, có màu xanh, còn gọi là Trì mệnh khí. Lại từ Mệnh căn khí với 5 hướng vận chuyển rót vào cơ thể người.

- Thượng hành khí: Thượng hành đến 5 cung, có màu tím, ảnh hưởng đến sự phát dục của cơ thể người.

- Hạ hành khí: vận chuyển ở phía dưới, chi phối khả năng bài tiết của cơ thể con người, màu da cam.

- Bình hành khí: vận hành ở ruột, dạ dày, màu xanh, chi phối hệ thống tiêu hoá của cơ thể người.

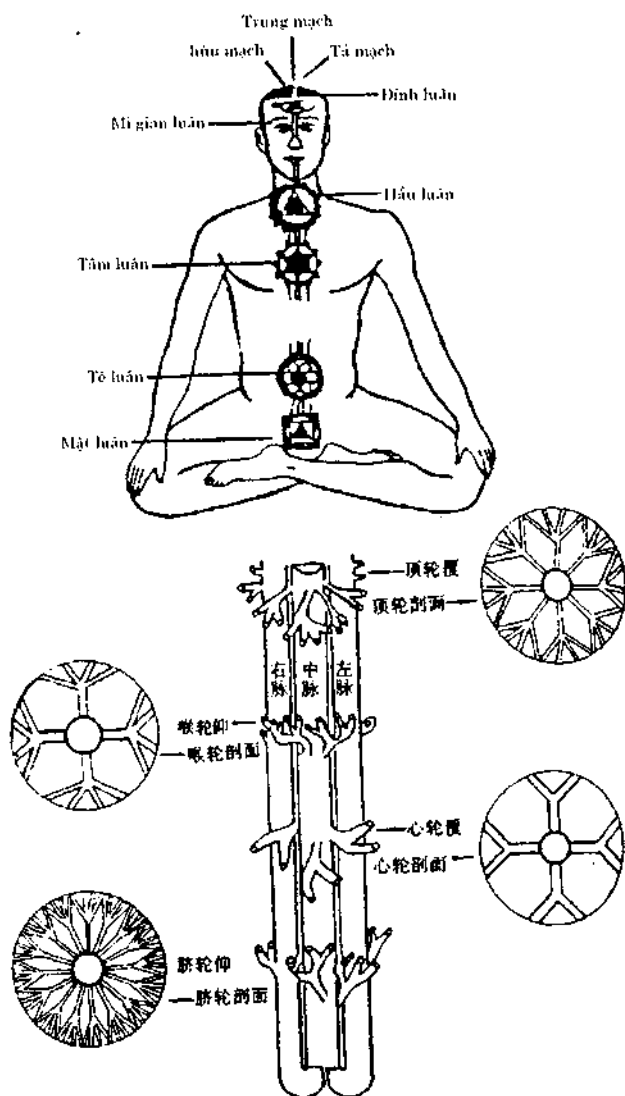
- Biến hành khí: chủ yếu vận hành ở tâm tạng và rót vào toàn thân, còn gọi là "Biến thân khí", màu đỏ, ảnh hưởng tới khả năng vận động của cơ thể con người.

Ngoài ra còn có các khí nhánh vận hành ở cơ thể con người, đầu, ngũ quan và các bộ phận, chi phối các mặt sinh lý của cơ thể con người.

Khí "tu quán" thúc đẩy vận hành lên xuống của các nội khí, có tác dụng nhịp nhàng cân đối định hơi thở, tăng cường Tâm Mật.

d. Quán minh điểm

Tiếng Phạn: Bindu, Mật Tông Du Già tối cao cho rằng "ngưng điểm" hay "tĩnh điểm" của sinh mệnh trong thân người là ngao du trong mạch, đặc biệt là trong Trung Mạch, có thể tùy ý chi phối những điểm tròn sáng di chuyển lên xuống, chia làm: Lỵ hỷ minh điểm; Thác loạn minh điểm và vật minh điểm.



Hình 124-3
"Tam mạch ngũ luân"

Trong đó:

+ Ly hý minh điểm: là cái mà chư Phật vốn có, là Bản thể của Tam thân.

+ Thác loạn minh điểm: là cái mà người bình thường cũng có. Chia làm ba loại: Bất hoại minh điểm, chú minh điểm, Phong minh điểm. Trong đó Bất hoại minh điểm là điểm sinh mệnh ngừng kết trong khoảng thời gian cực ngắn khi tinh noãn của cha mẹ kết hợp, là điểm ngừng kết của A Lại Da tâm thức với mệnh căn khí. Đi theo cơ thể con người suốt cuộc đời không bị huỷ hoại nên gọi là "Bất hoại minh điểm", là gốc của sinh mệnh và tâm thức (trí tuệ) nằm ở trong Trung mạch, khi quán tưởng có thể chuyển động lên xuống trong Trung mạch, ở giữa của 7 mạch luân. Tác dụng của "minh điểm" có thể "bất gặp" với "minh điểm" hoá sinh của Phật, Bồ tát làm "bật" ra "ánh sáng trí tuệ", ngoài ra khi "quán tưởng" còn xuất hiện, "chú minh điểm" và "Phong minh điểm", đều có thể tùy "quán tưởng" mà lên xuống trong mạch.

e. Quán vật minh điểm

Chia làm hai phần: tịnh, trọc. Phần "tịnh" rất quan trọng, tạo bởi "Bạch Bồ đề tâm" của tinh cha kết hợp với "hồng Bồ Đề tâm" của huyết mẹ, tức gọi là "Hong Bạch đại", trong đó "Bạch Bồ đề tâm" chủ yếu hướng lên phía trên phân bố ở đỉnh. "Hong Bồ Đề tâm" lại hướng xuống phía dưới phân bố ở Tể luân, lần lượt làm gốc, rễ của sinh mệnh con người, tương đương với "Căn tính" và "Đạo đế" của Đạo gia (9).

Tóm lại, những người tu trì Mật Tông khi "quán tưởng", "minh điểm" ở trong "tâm" của bản thân tương thông với "minh điểm" của chư Phật bên ngoài, có thể đạt được công

đức "đốn ngộ" "tức thân thành Phật", và luôn đồng ý với lý luận luyện tinh hoá khí, hoá khí thành Tiên của Đạo gia.

Khi "tu quán", "minh điểm" trong mạch luân dần dần hiện rõ, phóng đại, sắc nhuận mà đậm, giữa "minh điểm" còn có một điểm còn sáng sỡ, độ sáng của "minh điểm" dần dần lớn hơn, vị trí dần dần cố định, lúc đó khi tu trì, mục tiêu đã gần đến từ "triệt khúc" chuyển sang "thoát cát" (đốn ngộ) đến một thời điểm, "minh điểm" của bản thân "hoà" với "minh điểm" của chư Phật dẫn đến vô lượng công đức của chư Phật hay "đốn ngộ" tự tính Phật lực nhanh chóng chứng đắc Đại viên mãn.

Vì vậy, "Tự tính minh điểm" (nội minh điểm) tiếp thông với "chư Phật minh điểm" (ngoại minh điểm), cho dù là nội minh điểm tiếp xúc với ngoại minh điểm hay ngược lại, cũng đều thuộc "nhập ngã ngã nhập" trình độ cao, chứng đắc áo bí của công đức Đại viên mãn.

85. ƯU THẾ BỒI BỔ CƠ THỂ TRONG TU TRÌ CỦA PHẬT GIÁO VÀ NHỮNG GỢI Ý QUAN TRỌNG CỦA NÓ

I. NỘI DUNG CỦA "THÂN TÂM GIẢI THOÁT".

Ưu thế trong tu trì của Phật giáo chính là điều chỉnh tâm lý, có khả năng đoạn tuyệt nguồn gốc sinh ra phiền não, vọng niệm, từ đó mà đạt được "thân tâm" giải thoát. Bởi vì chú trọng tu trì "tâm lý", cho nên "sinh lý" chịu sự chi phối của "tâm lý". Chính vì vậy, trên phương diện "sinh lý" luôn thu được hiệu ứng đặc biệt.

Do Phật giáo có khả năng siêu thoát sinh tử, thiện ác, xấu đẹp, ân oán... không để ý tới mọi thứ trên thế giới,

không bị gò bó ràng buộc bởi cảnh tướng, không nhiễm bụi trần, không sinh vọng niệm. Chính vì vậy, có khả năng đạt được "đại giải thoát" của "tự tâm" mà vượt sang "bờ bên kia". Nếu không chú ý tới "ngoại tướng", chịu sự gò bó của "cảnh sắc" (vật chất) "tâm kính" bị phủ lên một lớp bụi trần tất sẽ rơi vào bế khổ. "Tâm chấp mê bát ngộ", bị "gông cùm" trong dục niệm, bị che lấp bởi phiền não thì làm sao nói đến chuyện giải thoát sinh lý?

Tu trì "Tâm lý" cao thâm của Phật giáo siêu tâm lý học là ưu thế trong tu trì của Mật Tông, có thể đạt được sự giải thoát về "tâm lý", là đại giải cứu "tâm lý" bị gông cùm. Như vậy, sau khi "tâm lý" được giải thoát, tất cả mọi vọng niệm tà dục đều tự nhiên tan biến, công năng "sinh lý" bị ức chế bởi "tâm lý" tất nhiên cũng hồi phục, đây cũng chính là sự kìm nén của "tâm lý" đối với "sinh lý", tác dụng của khí công bình thường không thể đạt được.

Ý nghĩa nội dung của tu trì Phật giáo là: "Sinh lý" của cơ thể con người là bị "tâm lý" chi phối. "tâm lý" đóng vai trò chủ đạo. Chính vì vậy, khí công hay bất kỳ phương pháp dưỡng sinh nào cũng nên tiến hành trên cơ sở "tâm lý" dẫn dắt, chỉ có đẩy mạnh sự tu luyện của tinh thần tâm lý đạt đến trạng thái tốt nhất mới có thể hồi phục công năng "sinh lý", một người mà trong đại não chứa đầy tư dục thì không thể phát huy một cách có hiệu quả công năng sinh lý. Do vậy, khi luyện tập khí công bồi bổ cơ thể, trước tiên cần tu tĩnh "tâm hồn", nếu không sẽ không thể điều chỉnh được sức khỏe.

II. NỘI DUNG CỦA "NHẬP NGÃ NGÃ NHẬP" (HOÀ NHẬP PHẬT TÍNH CỦA MÌNH VỚI PHẬT LÀM MỘT).

Khi Phật giáo "tu quán" thông qua tay kết ấn, khẩu

tụng "chân ngôn, quán tưởng" đạt được mục đích cảm hoá và triệu thỉnh các chư Phật. Các loại "kết ấn" thông qua mười ngón tay và từ các phương hướng khác nhau tiếp thông thần lực của Chư Phật, nhằm thu được "thần trợ" gia trì của "tam thân" (pháp thân, báo thân, hoá thân). Khẩu tụng chân ngôn, phát ra những âm thanh của "tâm" với hàng vạn lời thành kính đối với chư Phật, như mỗi ngày niệm thầm 10000 biến A Di Đà Phật thì "nghiệp lực" của chư Phật dần dần nhập vào hành giả tu trì, như có vạn Phật bên thân. Như tồn tại cùng chư Phật, giác tín ngưỡng bội tăng, mà cảm giác được một vầng trăng sáng dần dần nổi lên trong "tâm", trong mặt trăng có một bông hoa sen, "bản tôn" (Phật) trong hoa sen chính là bản thân mình, "Bản tôn ngoại giới" dần dần hoà lẫn làm một với "Bản tôn tự tâm", tức là "nhập ngã ngã nhập", lúc đó tuy chưa điều hoà hơi thở mà hơi thở tự điều hoà, chưa "định niệm" mà "vọng niệm" tự tan biến. Vì vậy, tu trì của Phật học, do được gia trì của Phật lực mà nhanh chóng đạt được thành tựu và có hiệu ứng như của khí công.

Đây chính là ưu thế của tu trì Phật học mượn "ngoại nghiệp lực" dẫn đến sự biến hoá của "nội lực nghiệp".

Nội dung ở khí công dưỡng sinh là nên học tập "Tiểu ngã" hoà thành một với Đại ngã trong Phật giáo, mượn sức lực của "Đại ngã" mà khích lệ "Tiểu ngã", bởi vì cơ thể con người không phải là một cá thể cô lập, môi trường trong và ngoài có quan hệ mật thiết với nhau, muốn đạt được hiệu quả tốt nhất trong khí công, không thể chỉ tập luyện riêng biệt mà nên chọn phương pháp tập cùng với nhiều người, cho dù đơn độc luyện công cũng có "quán tưởng" hay ý niệm thần lực tự nhiên ngoại giới. Như Mật Tông "quán

tưởng" ánh sáng chói lọi của mặt trời và vầng trăng sáng cũng có thể "quán tưởng" công lực của đại khí công sư, từ đó trao đổi tin tức cho nhau, nhằm đưa ngoại lực vào.

III. NỘI DUNG "TỨC THÂN THÀNH PHẬT"

Phật giáo cho dù là Thiên Tông hay Mật Tông thì đều cho rằng "Tự tâm" tức là Phật tâm, kinh Phật nhấn mạnh "nhất thiết chúng sinh tất giai thành Phật". Thiên Tông tin tưởng "Trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật", Mật Tông đưa ra "tức thân thành Phật", đều cho rằng mọi người đều có Phật tính,

Phật chính tại trong "tâm", chẳng qua là bị bụi trần che lấp mà thôi.

Phật giáo thì tu trì, rất chú trọng "tự thân", tin tưởng Phật tính chính tại trong tâm, bản thân mình chính là Bản tôn, chính mình có thể thành Phật. Ý mật là một trong Tam mật của Tạng Mật, khi "quán tưởng" bản tôn hiện lên trong "tâm" chính mình, lúc đó bỗng nhiên giác ngộ sáng trối rục rõ, Phật tính hiển hiện, bản thân như đứng cùng trong chư Phật mà cảm thấy thân thể nhẹ nhàng tinh thần bay bổng như đang "đăng vân giá vũ", lúc đó không luyện công mà công tự xuất.

Nội dung của "tức thân thành Phật" trong Tạng Mật là dù luyện loại khí công gì, cũng cần phải tin tưởng vào chính mình, cần tin tưởng công năng đặc biệt nhưng chẳng có gì là đặc biệt cả, công năng đặc biệt ai ai cũng có, chẳng qua là bị lãng quên mà thôi cũng giống như Phật giáo tin tưởng mình là Phật, Phật tính tại tâm. Như vậy, nếu muốn phát hiện tiềm năng của mình, thì cần phải tin vào bản thân, khai thác ở chính mình mới có thể luyện được công phu thâm hậu.

Như trên đã nêu, từ một vấn đề gợi ý về cảnh giới khí công của Phật gia, tức là mục đích của Phật gia không phải luyện khí công, nhưng lại đạt đến trình độ khí công thâm hậu. Người bình thường luyện khí công chăm chỉ cũng không đạt được trình độ như vậy, ý nghĩa sâu xa trong đó là Phật gia coi trọng sự tu luyện tâm lý, dùng "tâm lý" thúc đẩy "sinh lý" chứ không luyện khí công mà công phụ tự đến. Đây chính là đưa ra ý khi luyện khí công đầu tiên cần tu luyện "tâm lý", vì "tâm lý" có khả năng chi phối, coi trọng "tâm lý tâm tính", coi trọng sự tu luyện "A Lại Da Thức" (thức thứ 8) là ưu thế của Phật học. Tu luyện trong trạng thái tâm lý rất tốt, cũng giống như trước khi gieo hạt cần phải cày mảnh đất hoang thành thửa ruộng tốt. Đây là điểm rất có giá trị cho những người luyện khí công tham khảo và học hỏi.

Học khí công của Phật giáo cần phải bắt chước làm theo cách làm cụ thể của họ, nhưng trình độ tu luyện "tâm lý" thâm hậu của họ cần nên học tập, tất nhiên không yêu cầu quy y của Phật, nhưng trong cửa Phật có rất nhiều phương pháp siêu việt tâm tính. Giải thoát thân tâm để rũ bỏ bụi trần, những phương pháp này rất có giá trị tham khảo, học hỏi. Nếu như, một người bị ràng buộc, phiền não dục vọng, ràng buộc cũng không đi đến chỗ giải quyết tháo gỡ trên mặt tư tưởng được thì giải thoát "sinh lý" cũng không thể giải thoát.

Tóm lại, những điều nêu trên, Tạng Mật rất thịnh hành ở Trung Quốc nhất là vùng Tây Tạng, có ảnh hưởng sâu sắc đối với tư tưởng, chính trị, văn hoá tín ngưỡng của

Tây Tạng, là một trong những nội dung quan trọng của văn hoá truyền thống Trung Quốc.

1. *Hàn Đồng*: "Hiển Mật viên dung luận" trích trong "Mật Tông tư tưởng luận tập" do Trương Mạn Đào chủ biên. "Tủ sách học thuật Phật giáo hiện đại", trang 38 - Nhà xuất bản Văn hoá Đại thừa.

2. *Đinh Phúc Bảo*: "Phật học Đại từ điển, trang 186 nhà xuất bản Văn Vật năm 1984, "thiên thủ quan âm tiểu huỳnh án ngôn điều).

3. Như trên.

4. *Cao Công Tôn*: "Đạo gia, Mật Tông và Tây phương Thần bí học" trích trang 16 "Mật Tông tư tưởng luận tập" Tủ sách nghiên cứu Phật học hiện đại, nhà xuất bản văn hoá Đại Thừa.

5. *Trần Bình*: "Phật giáo khí công bách vấn" trang 116 "Tủ sách văn hoá Tôn giáo" do Vương Chí Viễn chủ biên, xuất bản năm 1989, nhà xuất bản Kiến Thiết, Trung Quốc.

6. *Dung Không*: "Thập tham Phật chủng tư Chân ngôn lược dịch" trích trang 237. Tủ sách học thuật Phật giáo hiện đại (T.3) do Trương Mạn Đào chủ biên "Mật Tông tư tưởng luận tập", nhà xuất bản văn hoá Đại thừa.

7. *Hoàng Thám Hoa*: "Mật Tông đại ý", trích "Mật Tông khái luận", Tủ sách học thuật Phật giáo hiện đại do Trương Mạn Đào chủ biên, nhà xuất bản văn hoá Đại Thừa.

8. Như trên.

9. *Trần Bình*: "Phật giáo Khí công bách vấn" trang 130 - 131 "Tủ sách Văn hoá Tôn giáo" do Vương Chí Viễn chủ biên, xuất bản năm 1989, nhà xuất bản Kiến Thiết Trung Quốc.

"TÂM KINH" TÌNH NGHĨA

(Ý nghĩa sâu sa của Tâm Kinh)

*T*âm Kinh" là một trong những bộ kinh nổi tiếng nhất của Phật học, là "tâm chỉ" của "Đại Bát Nhã kinh".

Lý luận cốt lõi của chiếu kiến "chân không chân tướng" chứng đắc vô thượng Bồ Đề.

- Nội dung chủ yếu : Hiển thuyết Bát Nhã và Mật thuyết Bát Nhã, cũng tức là 2 bộ Kinh, Chú.

- "Hiển kinh" lấy lý luận "Không" của Phật học làm chủ. Chủ yếu bao gồm "Chiếu kiến ngũ uẩn" (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) giai không, Thập nhị nhân duyên (Tam thế Lục luân, Nhân quả tác nghiệp) và Tứ Đế luận (Khổ, tập, diệt, đạo).

- "Mật chú" lại là một trong những nội dung "Ngũ bất phiên" của Phật kinh

- "Tâm Kinh" chỉ gồm 260 chữ. Đại đa số các hành giả Phật giáo đều học thuộc.

§1. KHÁI QUÁT VỀ "TÂM KINH"

"Tâm Kinh" là "tâm chỉ" của "Đại Bát Nhã kinh" trong Phật học, là kinh chỉ tâm yếu của Phật giáo cho nên gọi là "Tâm Kinh", gồm 260 chữ, câu chữ gọt giũa, lời nói đơn giản ý nghĩa sâu xa, là kinh điển nhập môn của Phật học, nòng cốt lý luận là chiếu kiến "chân không chân tướng" chứng đắc vô thượng Bồ Đề, trở thành "giác hữu tình" và thu được Đại trí tuệ Bồ đề tát đỏa (Bồ tát).

"Tâm Kinh" tổng cộng chia làm bảy phần : Tổng cương, Sắc, Không... Nhân, Quả, Duyên và Chú mật.

Tên đầy đủ của "Tâm Kinh" là : Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh, do Đường Tam Tạng sư pháp Huyền Trang phụng chiếu dịch sang tiếng Trung Quốc. Sư trụ trì Thiền tự Đại Minh Thiên Giới Thiện Thế, Tông Lạc và Sư trụ trì chùa Diễm Phúc Giảng là Như Kỳ, phụng chiếu đồng chú thích.

Đây là kinh sách bắt buộc với những người quy y của Phật cần phải đọc thuộc nội dung bao gồm : "Hiển thuyết Bát Nhã" và "Mật thuyết Bát Nhã", tức là 2 bộ Kinh và Chú, đoạn cuối trong "Tâm Kinh" là Bát Nhã Ba La Mật Đa Chú nổi tiếng. Kinh là Hiển chú; Chú là Mật kinh. Kinh Chú hợp thành sách, "Hiển, Mật" là đặc điểm của kinh sách Phật.

"Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh" luận chứng Pháp độ tu trì từ chúng sinh đến Phật, bao hàm ý nghĩa chủ yếu của kinh Phật, là văn hiến quan trọng trong kinh Phật.

Nguyên văn do Đường Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang dịch :

"Quan Tự Tại Bồ tát, hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách. Xá Lợi Tử ! Sắc bất dị không, không bất dị sắc, sắc tức thị không, không tức thị sắc; thụ, tưởng, hành, thức, diệp phục như thị. Xá lợi tử ! thị chư pháp không tướng : bất sinh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm. Thị cố không trung vô sắc, vô thụ, tưởng, hành, thức. Vô nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân ý; vô sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Vô nhãn giới, nãi chí vô ý thức giới. Vô vô minh, diệp vô vô minh tận; nãi chí vô Lão Tử, diệp vô lão tử tận. Vô khổ, tập, diệt, đạo, vô trí diệp vô đắc, dĩ vô sở đắc cố ! Bồ đề tát đỏa, y Bát Nhã Ba La Mật Đa cố, tâm vô quái ngại, vô quái ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo (1). Mộng tưởng, cứu kính niết bàn. Tam thế chư Phật, y Bát nhã ba la mật đa cố, đắc A lốc đa la Tam diệp tam bồ đề ! Cố tri Bát Nhã Ba la mật đa, thị đại Thần chú, Thị đại minh chú, thị vô Thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú. Năng trừ nhất thiết khổ ! Chân thực bất hư !... Cố Thuyết Bát Nhã Ba la mật đa chú, tức thuyết chú viết : Yết đế, yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, Bồ đề tát bà ha !

Dịch nghĩa :

Khi Ngài Quán Tự Tại Bồ Tát, thực hành sâu xa Pháp Bát Nhã Ba La Mật Đa. Ngài soi thấy năm uẩn đều không, liền độ thoát hết thấy khổ ách.

Này ông Xá Lợi Tử ! Sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc, sắc tức là không, không tức là sắc, thụ, tưởng, hành, thức cũng đều như thế.

Này ông Xá Lợi Tử ! tướng không của mọi Pháp không sinh, không diệt, không nhớ, không sạch, không thêm,

không bớt; cho nên trong chân không, không có Sắc, không có Thụ, Tướng, Hành, Thức; không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, không có sắc, thanh, hương vị, xúc, pháp; không có Nhãn giới, cho đến không có Ý Thức giới, không có Vô minh, cũng không có cái hết Vô minh; cho đến cả cái già, chết cũng không, không có cái hết già, chết; không có Khổ, Tập, Diệt, Đạo, không có Trí tuệ, cũng không có chứng đắc, vì không có chỗ chứng đắc. Bồ Tát y theo Bát Nhã Ba La Mật Đa, nên tâm không ngăn ngại, vì không ngăn ngại, nên không sợ hãi, xa hẳn mộng tưởng điên đảo, đạt tới cứu kính Niết Bàn. Chư Phật trong ba đời cũng y vào Bát Nhã Ba La Mật Đa mà chứng được vô thượng Chính đẳng Chính giác.

Cho nên biết Bát Nhã Ba La Mật Đa là Đại Thần Chú, là Đại Minh chú, là Vô thượng chú, là Vô đẳng đẳng chú, trừ được hết thấy khổ; chân thực không hư.

Vì vậy, nói ra bài chú Bát Nhã Ba La Mật Đa Liên bài chú rằng :

"Yết đế, yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, Bồ đề tát bà ha, ma ha Bát nhã Ba mật đa".

§2. TƯ TƯỞNG CĂN BẢN VÀ CHỦ THÍCH CỦA "TÂM KINH"

I. QUAN ĐIỂM CHỦ YẾU

1. Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh.

Bát Nhã tiếng Phạn : Prajnà, có nghĩa là trí tuệ. Trí tuệ của Phật giáo là "chiếu" trí tuệ của Thực tướng.

Ba La Mật Đa : "Ba La" có nghĩa là bờ bên kia; "Mật" có nghĩa là đến; Đa giải thích ý trên; tức là từ bờ mê này đến bên giác kia; tức mộng đến bờ bên kia. Ba La Mật còn có nghĩa là chiếc thuyền chở sang bờ bên kia. "Trí độ luận" nói : "chư Bồ tát tổng sơ phát tâm cầu nhất thiết chủng trí, vu kỳ trung gian trí chư pháp thực tướng tuệ, đạt Bồ đề cảnh giới thị Bát Nhã Ba La Mật" (các vị Bồ Tát từ khi mới phát tâm cầu nhất thiết chủng trí tất cả các loại trí đã biết trong tất cả "pháp thực tướng tuệ", đến được cõi Phật là Bát Nhã Ba La Mật). Niết Bàn : còn gọi là Nê hoàn. Có nghĩa là "diệt, tịch, bất sinh". "Diệt" như "Đại Thừa nghĩa chương" nói : "Diệt phiền não cố, diệt sinh tử cố, danh chi vi diệt : Ly chúng tướng cố, đại tịch tĩnh cố, danh chi vi diệt". "Niết Bàn kinh" nói : diệt chư phiền não, danh vi Niết Bàn, ly chư hữu giả, nãi vi Niết Bàn". "Tịch giả" không tịch vô vi an nhiên viên tịch, vô tướng vô vi. Cảnh giới Niết Bàn là chỉ giới "siêu độ sinh tử, xuất thế vong ưu, viên dung vô ngại".

Đại Thừa nghĩa chương quyển 18 nói : "bởi lẽ diệt não phiền, diệt sinh tử, nên gọi là diệt. Bởi lìa các tướng, lìa cả đại tịch tĩnh, nên gọi là diệt".

Niết Bàn kinh nói : "Diệt các phiền não, gọi là Niết Bàn; lìa các tướng hữu vi cũng là Niết Bàn".

Chữ Tịch, có nghĩa là "không tịch" chứ chẳng phải an nhiên viên tịch, vô tướng, vô vi. Cảnh giới Niết Bàn là chỉ cho hành giả đã đạt tới chỗ vượt khỏi sinh tử, cũng là cảnh giới xuất thế viên dung vô ngại không còn ưu khổ.

Trí Độ luận quyển 44 nói : "Bồ Đề, thời Tân gọi là trí tuệ vô thượng, cũng là "Nhất Thiết Chủng Trí" biết được các phép mà đoạn trừ hết "Sở tri chướng".

Tâm : Bát Nhã Tâm, "đoạn trừ vọng tâm hiển phát bản tính (trừ bỏ lòng tà, xằng bậy là có thể hiện lên bản tính), mọi người ai cũng có Bát Nhã Tâm.

Kinh : cũng là Pháp; Pháp : theo tiếng Phạn là Đạt Ma, nghĩa là thông với tất cả. "Duy thức luận" giải thích : Pháp là quỹ trì, (trì : tu trì) tức chỉ Pháp độ của tu trì.

Đơn pháp : chỉ Bát Nhã Ba La Mật Đa.

Thực tướng : chỉ tam Đế, tức "không đế" là Chân như; "Giả đế" là Thực tướng; "Trung đế" là Pháp giới. "Tướng" chỉ hình dáng của sự vật. "Đại Thừa nghĩa chương" tam bản nói : "chư pháp chi bản trạng, vi chi vi tướng" (gọi hình dáng vốn có của chư pháp là Tướng) bao gồm : Sinh, Trụ, Di, Diệt (khởi, an, suy, hoại). "Thực tướng" tức chư pháp không tướng; pháp, thực giả phi hư vọng chi vị, tướng giả, vô tướng dã? . Niết Bàn kinh tứ thập : "vô tướng chi tướng, danh vi thực tướng" ("tướng" của "vô tướng" gọi là "thực tướng").

"Thực tướng" trong "Giáo hành tín chứng" nói : "vô vi pháp thân tức thị thực tướng, thực tướng tức thị Pháp tính, Pháp tính tức thị Chân như, Chân như tức thị nhất như". Chân như và Thực tướng là cách gọi khác nhau của cùng một thể, Chân như gọi đó là Chân thực như trụ (Như thường bất biến). Duy Thức luận : "Chân vị chân thực, hiển phi hư vọng, Như vị Như thường, biểu vô biến dị, vi thủ chân thực ư nhất thiết pháp, thường như kỳ tính, cố viết Chân như". ("Chân" gọi là "Chân thực", rõ ràng, không có hư ảo, xằng bậy; "Như" là như thường, biểu thị không thay đổi, gọi chân thực đó là từ mọi Pháp, thường như bản tính, cho nên gọi là Chân như).

2. Quán tự tại Bồ Tát, tức Quán Thế Âm Bồ Tát

- Quán chiếu : chiếu kiến Ngũ uẩn giai không, tức Sắc uẩn, Thụ uẩn, Tưởng uẩn, Hành uẩn, Thức uẩn đều "Không".

- Viên dung : chỉ vạn Pháp hoà làm một; "Tông kính lục"; "dung vạn sự vi đại tri... vô dị tướng dã".

- Bồ Đề : là "giác", có nghĩa là "giác ngộ", Bồ Đề chỉ đạt đến cảnh giới trí tuệ tối cao; cái gọi là "trí tuệ tối cao" chỉ đoạn trừ phiền não mà chứng tất cả Niết Bàn. "Trí độ luận" : "Bồ Đề" Tần ngôn vô thượng trí tuệ, đoạn sở tri chướng nhị tri chư pháp chi nhất thiết chủng trí.

- Độ khổ : độ khổ ách, nguồn gốc của khổ ách chính là ở "Tâm". Vì vậy, "Tâm" sau khi được "độ khổ", đầu tiên trong "tâm khổ", nắm được mấu chốt của "độ khổ" (vượt qua khổ não).

- Đại Thừa : Thừa : bao gồm Thừa phật (Thuyền) và Thừa dư (xe), chỉ công cụ, phương tiện vi diệu đến cảnh giới Niết Bàn, cũng là tên gọi chính tông của Phật giáo Ấn Độ - Phật giáo Đại Thừa.

3. Khi đi sâu vào trí tuệ đáo bỉ ngạn.

Khi tu sâu Bát Nhã Ba La Mật Đa.

Quán Tự Tại Bồ Tát chỉ Bồ Tát tu trì Bát Nhã, Bát Nhã chỉ trí tuệ trong Phật giáo. Như "Trí Độ luận" : Bát Nhã giả, Tần ngôn trí tuệ, nhất thiết chư trí tuệ chung, tối vi đệ nhất, vô thượng vô tỉ vô đẳng, cánh vô thắng giả ?

- "Trí tuệ" : Trí có nghĩa là đoạn trừ phiền não mà chứng đắc Niết Bàn.

Trí tuệ tiếng Phạn là Nhục Na, Bát Nhã, dịch sang tiếng Hán là Tuệ.

"Đại Thừa nghĩa chương" nói : "Chiếu kiến danh Trí, giải liễu danh "tuệ"; "Soi thấy gọi là Trí, hiểu rõ xưng là Tuệ".

- Hành : tu trì; Thâm Bát Nhã : đạt đến cảnh giới Bát Nhã thực tướng.

4. "Chiếu kiến Ngũ uẩn giai không : Chiếu giả, quán dã".

- Ngũ uẩn : Sắc, Thụ, Tưởng, Hành, Thức; Uẩn : tích trữ.

Ngũ uẩn tức 5 loại. Còn gọi là ấm (vì có thể che lấp "chân tính nên gọi là ấm), cũng có nghĩa là "chúng" (nhiều, đông).

- Sắc uẩn : Bao gồm vật chất hữu tình "ngũ căn ngũ cảnh". Ngũ căn : mắt, tai, mũi, lưỡi, thân; "căn" có nghĩa là sinh (như mắt sinh ra "nhãn thức" đối với sắc cảnh", căn ý sinh ra "ý thức" đối với Pháp cảnh). "Cảnh" thường chỉ "lục căn thanh tịnh" (tức sắc, thụ, tưởng, hành, thức, nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân, ý) "lục căn, thanh tịnh" chỉ đoạn trừ vọng niệm tà tướng, làm cho "lục căn" thanh tịnh, xây dựng công đức vô lượng của lục căn "sinh", "lục căn" có thể sinh ra "lục thức".

- Giai không : chỉ hình tượng, ý tưởng, hành vi, nhận biết đều "không" có nghĩa là không có chủ thể.

5. "Độ nhất thiết khổ ách" : Độ giải thoát siêu việt.

- Khổ ách : chỉ sinh ly tử biệt, bệnh tật tai nạn... các loại phiền não trong nhân gian. "tam khổ, bát khổ giai tam giới sinh tử chi ưu hoạn". Chúng sinh gồm 3 loại "thân khổ" : Lão, Bệnh, Tử; 3 loại "Tâm khổ" : Tham, Sân, Si; 3 loại "Hậu thế khổ" : Địa ngục quỷ đói, súc sinh.

Mục đích của "độ" tất cả khổ ách chính là vượt qua bể

khổ sinh tử mà sang tới bờ giác bên kia. "Bể khổ" chỉ bể sinh tử, bờ bên kia. Niết Bàn chỉ cho đạt đến cảnh giới Bồ Đề tối cao của "tự tại viên dung, tuệ ngộ".

6. Xá lợi tử, tên gọi của Xá Lợi Phất là trưởng tử của Đức phật Thích ca.

7. "Sắc bất dị không, Không bất dị sắc, sắc tức thị không, không tức thị sắc, thụ tướng hành thức diệc phục như thị".

- Sắc : "Đại Thừa nghĩa chương" nói : danh sắc; "chất ngại" (bế tắc cản trở) còn có nghĩa là vật chất biến hoại (thay đổi... hoại diệt).

- Không : chỉ "vạn vật phi chân hữu" không có thật (vạn vật đều không có chủ thể), có nghĩa là nhân duyên sẽ sinh (đều phải do nhân duyên mà sinh ra). Phật giáo cho rằng "vạn vật giai vô chân thực thể"; nên gọi là "tự tính chân không", như "Duy Ma Kinh Đề tử phẩm" nói : "Các pháp rốt ráo không có chủ thể, đó là nghĩa của chữ "không".

- Tứ đại giai không : chỉ : Pháp tướng không, Vô pháp không, Tự tính không, Tha pháp không.

- "Sắc tức thị không, Không tức thị sắc" : Phật giáo cho rằng vạn vật đều không có thực thể, tức Ngũ uẩn đều "Không", chỉ là nhân "cảm thụ" mà sinh tồn.

- "Thụ, tướng, hành, thức diệc phục như thị" : chỉ "Thụ, Tướng, Hành, Thức", Ngũ uẩn đều cũng "không", là ý tổng quát của Bát Nhã chân không.

Lưu ý : từ "Danh sắc" có nghĩa là thức tâm, tức là hình vị ở trong bào thai mới được 07 ngày đầu chưa có đủ các căn. Vì thế, nên gọi là ngũ uẩn (sắc, thụ, tướng,

hành, thức). "Trích trong kinh Hoa Nghiêm Sớ và Diễn Nghĩa sao).

Còn theo trong bản "Trung Hoa ngũ thiên niên văn hoá kinh điển" nói là "Sự biến chất thành ra hồng" là không đúng với giáo lý của Phật giáo. Tác giả và dịch giả cùng đọc giả cần nên hiểu cho rõ kéo lắm.

Toàn bộ câu văn trên nói "Sắc và Không" là một, giữa "Sắc" và "Không" là "viên dung vô ngại", trong "sắc" có "không", "không" tức là "sắc", mọi vật do duyên (ý thức) mà sinh ra. Tuy có rất nhiều "thực tướng" nhưng bên trong lại hàm chứa "chân không", "duyên khởi tính không, tính không duyên khởi". Mối quan hệ giữa "Sắc" và "Không" như hình với bóng, cũng như cái gương với người trong gương, như có như không, như đúng mà lại không đúng. "Không" ở đây chỉ cho phương pháp vượt khổ, chỉ có "tự tính không, chư pháp giai không" tính không mới có thể tự tại viên dung được.

8. Xả lợi tử, thị chư pháp không tướng, bất sinh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm.

- Chư pháp : có 2 nghĩa, một là "chư pháp tự thể" tức tự thể của hữu hình có cái hữu hình, tự thể của vô hình có cái vô hình, tự thể của chân thực có cái chân thực... Tóm lại, cái gì cũng có cái đúng của nó, đây chính là Pháp. Các sự lý thì gọi là chư pháp. Hàm nghĩa thứ 2 là "quỹ độ".

- Chư pháp không tướng : tức nói tắt cả sự lý đều "không", không phải thực sự tồn tại nên Phật giáo cho rằng "chư pháp vô sinh vô diệt", "chư pháp bất tự sinh, diệt bất tông tha sinh". "Không tướng" tức "Chân không thực tướng".

9. Bất sinh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm.

Chỉ Chư pháp (bao gồm Ngũ uẩn) tức là "chân không thực tướng", "vô sinh vô diệt", vậy đương nhiên cũng sẽ không tồn tại "cấu tịnh tăng giảm".

10. "Thị cố không trung, vô sắc vô thụ, tướng, hành, thức".

Nói vạn sự vạn vật đều là "chân không thực tướng", vì vậy, cũng không tồn tại "lục căn" : sắc, thụ, tướng, hành, thức.

II. NHỮNG LÝ LUẬN KHÁC.

1. Vô nhân, nhĩ, tị, thiết, thân, ý; vô sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

Nhãn, nhĩ, tị, thiết, thân, ý là "lục căn"; "Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp" là "lục trần", gọi là "lục căn, lục trần" là "thập nhị thập", vạn vật đã là "chân không thực tướng" thì "ngũ uẩn lục căn" cũng "không", vậy còn nói chi đến "lục trần" ? Tướng : "Đại Thừa nghĩa chương " bản thứ 3 nói : "Thể dạng của các pháp gọi đó là tướng" tức mọi vật bất luận là cái đang tồn tại, hay là cái trong tưởng tượng đều gọi là "Tướng", bao gồm : Sinh tướng (sinh ra sự vật), Trụ tướng (vật bình thường), Di tướng (sự vật thay đổi) Diệt tướng (sự vật hỏng); đều chỉ cái tướng sinh, trụ, hoại, diệt" hay "thành, trụ, hoại, không" của vạn vật.

2. Vô nhân giới nãi chí vô ý thức giới.

tức chỉ cái đã không "thập nhị thập" (lục căn, lục trần), cũng là "thập bát giới" : lục căn, lục trần, lục thức. Tức "lục căn" : nhãn, nhĩ, tị, thiết, thân, ý đối với "lục trần" : sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, "Lục căn" là "nội

giới", "lục trần" là "ngoại giới", "lục thức" là "trung giới".

Ý muốn nhấn mạnh "lục căn thanh tịnh", "lục trần" cũng tự nhiên không nhiễm.

3. "Vô vô minh diệt vô vô minh tận, nãi chí vô Lão Tử, diệt vô Lão Tử tận"

Do nhận thức của Phật học đối với sự vật là "chân không chân tướng", vì vậy, tất cả đều "không" bao gồm cả "thập nhị nhân duyên", cái gọi là "thập nhị nhân duyên" (tức "thập nhị duyên khởi" hoặc "thập nhị hữu chi") là thuyết minh về "nhân quả luân hồi" nghĩa là "chúng sinh cứ lặn lội trong ba đời mà bị duyên khởi luân hồi ở ba đường sáu ngã mãi" (3 đường : ngã quý, địa ngục, súc sinh; 6 ngã : Nhân, Thiên, A tu la, và 3 đường).

Thập nhị nhân duyên bao gồm : Thứ nhất là vô minh : không có phiền não, ý nói kiếp trước không làm ác cho nên kiếp này không có phiền não.

Hai là "Hành" : tạo các nghiệp, chỉ hành vi thiện ác của kiếp này do nhân duyên công đức và tội nghiệp từ kiếp trước.

Ba là "Thức" : chỉ nguyên nhân vọng niệm của kiếp này vốn ở trong thai.

Bốn là "Danh sắc" : chỉ hình thể của kiếp này được tạo trong khi đầu thai.

Năm là "Lục nhập" : nói Lục căn của kiếp này được tạo từ trong thai.

Sáu là "Xúc" : Lục căn sau khi thành bị nhiễm Lục trần.

Bảy là "Thụ" : tiếp nhận ý thức Thiện ác bước vào nhân gian.

Tám là "Ái" : Tham nhiễm Ngũ dục.

Chín là "Thủ" : Đối với các cảnh sinh tâm chấp mắc lấy nó.

Mười là "Hữu" : là nhân hữu nân, có thể cảm quả báo ở đời sau.

Mười một là "Sinh" : chịu thân ngũ ấm ở đời sau.

Mười hai là "Lão Tử" : Thân đời sau sinh ra già rồi mới chết.

(Từ 1-2 : là làm theo "nhân" của kiếp trước; 3-5 : "quả" đạt được ở kiếp này; 8-10 : "nhân" của kiếp này tạo ra có thể ảnh hưởng tới "quả" của kiếp sau; 10-12 : ảnh hưởng "quả" kiếp sau".

Trên đây là quan hệ "Thập nhị nhân duyên, Tam thế nhân quả". Cũng chính là 3 "Đạo" : Hoặc, Nghiệp, Khổ.

Do nguồn gốc chính của "Sinh tử" là "Vô minh", sau đó là "Hành diệt", "Thức diệt"... cuối cùng là "Lão Tử tận diệt" nên "Thập nhị nhân duyên" còn có nghĩa là "sinh diệt".

4. Vô khổ tập diệt đạo

Có nghĩa "quán tư đế thanh tịnh", "Tứ đế" còn gọi là "Tứ chân đế", như kinh "Niết Bàn" : "khổ tập diệt đạo, thị vi tứ thánh đạo; Một là "khổ đế", là khổ báo của tam giới (thuộc "mê quả", là nhân quả của thế giới); hai là "Tập đế", chỉ chư nghiệp thiện ác, tham vọng phiền não tích lũy (là "quả" ngọt hay "quả" chua, là nhân quả của thế giới) "khởi nhân" của khổ nạn, bao gồm tam độc : tham, sân, si; Ba là : "Diệt đế", tức Niết Bàn, diệt "hoặc", "nghiệp" mà xa rời khổ quả sinh tử, được giải thoát (là ngộ quả, xuất thế gian nhân quả); Bốn là : "Đạo đế, chỉ Bát chính đạo, là con

đường thông với bờ bên kia - Niết Bàn (là nhân quả xuất thế gian) "Bát chính đạo" tức : "chính kiến, chính tư, chính hành, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tấn, chính niệm, chính định".

Ý nghĩa của "Tứ đế" là "Ly khổ đặc lạc". "Tri khổ đoạn tập", "Một diệt tu hành". "Khổ" là "khổ quả sinh tử", "Tập" là "Khổ nhân hoặc nghiệp", "Khổ, Tập" đều là "Thế gian chi pháp"; "Diệt" chỉ : đạt đến cội Niết Bàn, "Đạo" chỉ con đường vượt qua biển khổ, là xuất thế gian.

"Bồ Tát hành Đại Thừa soi thấu cảnh giới này, thấy bản thể nó thường vắng lặng, nên gọi là vô biên".

5. Vô trí diệt vô đắc.

"Tri" chỉ trí tuệ Bát Nhã, nhãn, Pháp đều "Không". Đại Thừa Bồ tát dùng "Tri" chiếu "cảnh", đã không có Ngũ uẩn và Tứ đế Cái pháp, tức là "nhân - pháp giai không, cảnh - trí đều hết cả" ("nhân, pháp, cảnh, trí" đều "không, diệt").

6. Di vô sở đắc cố.

Khi chúng sinh tu hành đạt đến cảnh giới Niết bàn thì giống như là không có được cái gì mới thực là được (không còn phiền não).

7. Bồ đề tát đỏa, y Bát nhã Ba La Mật Đa, cố tâm vô quái ngại, vô quái ngại cố vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết Bàn.

Bồ đề : nghĩa là "giác" tức "giác ngộ", đoạn tuyệt tri chương, phiền não mà chứng đắc Niết Bàn, "Trí Độ Luân" : "Bồ đề, nhà Tỳ kheo gọi là trí tuệ vô thượng, tâm cầu ngời chính giác thì gọi là "Bồ Đề tâm", hay như "Đại Nhật kinh

sơ" nói : "Bồ đề tâm" có nghĩa là "tự tịnh tín tâm".

"Bồ đề tát đỏa" tức Bồ Tát, giải nghĩa là "giác hữu tình" nghĩa là đạt đến "giác ngộ, tức giác giác tha, tự lợi lợi tha, phổ độ chúng sinh".

"Giác hữu tình" còn gọi là "đạo tâm chúng sinh", người cầu "đạo", "đại giác", đã đạt được "giác tỉnh" của "tự lợi lợi tha". Như "Đại Thừa nghĩa chương" tập 14. "Bồ tát Hồ ngũ (nước Hồ), thủ phiên dịch vị đạo chúng sinh, cụ tu tự lợi lợi tha chi đạo, danh đạo chúng sinh". Dịch nghĩa : Như "Đại thừa nghĩa chương" tập 14 chép : "Người nước Hồ gọi là Bồ Tát, Trung Quốc dịch là Đạo chúng sinh. Nghĩa là người có đầy đủ đạo lực tu hành để tự lợi và lợi tha, thì gọi là Đạo chúng sinh".

Ý nghĩa của chư Giác hữu tình trong "Phật Địa luận" còn giải thích là : "Hành giả có đầy đủ đại nguyện tự lợi lợi tha, tâm hướng cầu Đại Bồ Đề làm lợi ích cho chúng sinh".

"Niết Bàn" : tiếng Phạn : Ma ha Bát Niết Bàn Na tức đạt đến cõi "đại diệt độ"; "đại diệt độ" : "đại" tức "pháp thân" (sinh tử); "diệt" : giải thoát (kết nghiệp); "độ" : Bát Nhã (phiền não). Mê hoặc nó thì gọi là Tam chướng, giải thoát nó thì gọi là Tam Đức. Cái gọi là : thí "ví như lau gương, gương sạch bụi hết sáng của gương sẽ hiện ra".

8. Tam thế chư Phật, y Bát Nhã Ba la mật đa, cổ đắc A Nậu Đa la Tam miếu Tam Bồ đề.

"Tam thế" chỉ kiếp trước, kiếp này và kiếp sau, Phật giáo nhấn mạnh "Tam thế nhân quả, lục chuyển luân hồi".

"A Nậu Đa La Tam Miếu Tam Bồ Đề" : chỉ "chính giác" vô thượng chính đẳng giác. "Chính giác" tiếng Phạn là Tam Bồ Đề, là "thực tri" của Như Lai, tức tất cả chân chính giác

trí của chư pháp ; thành Phật cũng gọi là : Thành chính giác.

"Tam Bồ Đề" : có 3 tâm Bồ Đề, một là "Sự Bồ Đề Tâm" chỉ : đoạn tuyệt tri chướng mà biết tất cả các loại "trí" của chư pháp; Hai là "Lý Bồ Đề Tâm" tức chỉ đoạn tuyệt phiền não chướng mà chứng tất cả "trí" của Niết Bàn; Ba là "Pháp Bồ Đề Tâm" tức : Pháp môn vô tận nguyên cầu giác tri vô tận chi Phật Môn dã". Cho nên "tất cả chư Phật đều tu trí tuệ đắc thành ngôi chính giác".

9. Cố tri Bát Nhã Ba La Mật Đa, thị Đại minh chú, thị Đại Thần chú, thị vô thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú.

Đây là phần Mật giáo của bộ Tâm kinh này, phần trên là Hiển thuyết Bát Nhã, phần này là Mật thuyết Bát Nhã. Mật chú là một nội dung quang trọng trong kinh Phật, là hiển Thần lực. Bao gồm : Chú, Chân ngôn và Mật ngữ. "Chú" gọi là Đà La Ni, nội dung "Ngũ bất phiên" của Phật giáo. Tác dụng chủ yếu là có thể tiêu trừ tai nạn, tăng ích, cầu nguyện. Chú có rất nhiều loại, căn cứ vào đơn giản hay phức tạp mà chia thành Đại chú, Tiểu chú và Nhất tự chú (Tâm chú). Căn cứ vào tính chất mà chia thành : Hoả giới chú, Tâm chú, Từ cứu chú. Hay căn cứ vào Thần lực mà chia làm : Tiêu tai chú, Hàng ma chú, Cầu nguyện chú.

Tôn chỉ của các loại chú là "Phổ tế chúng sinh, tiêu trừ nghiệp chướng, thoát ly khổ hải, thành tựu vô thượng Phật quả". Quyển kinh này gọi là Đại Thần chú, Đại minh chú, Vô thượng chú, Vô đẳng đẳng chú, đều là Tâm chú của Phật, Bồ Tát phổ độ chúng sinh. Trong đó Đại thần chú có thể phá ma chướng, hàng yêu; Vô thượng chú có thể hiển Phật nghĩa chí lý; Vô đẳng đẳng chú : Khởi tuyệt vô tỉ.

"Yết đế yết đế

Ba la yết đế

Ba la tăng yết đế

Bồ Đề sa bà ha".

Tạm dịch là : "Sang đi, sang đi, sang đến bờ bên kia đi, chúng sinh đều sang đến bờ bên kia đi, mau đến thành tựu vô thượng Phật Bồ Đề đi". Đây là Phật, Bồ Tát quảng độ chúng sinh siêu việt, mà "tiếng tâm" đại từ đại bi trong đó, như "Hoa Pháp số" nói : "hoặc vân chú giả, như quân trung mật hiệu... Phật, Bồ Đề thuyết chú, nguyện chư chúng sinh giai như ngã chi đắc thành chính giác, năng tụng thủ chú giả, tắc sở nguyện vô bất thành tựu dã" ⁽¹⁾. Nghĩa là : Thần chú như mật lệnh trong quân ngũ... Phật, Bồ tát nói ra chú này là muốn chúng sinh thành Chính giác như Ngài, người tụng chú này mọi sở nguyện sẽ thành tựu.

83. KẾT LUẬN

"Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh" toàn kinh gồm 260 chữ với 2 phần Hiển, Mật. Phần "Hiển" từ Quán Tự Tại Bồ Tát" đến "đắc A Nậu Đa La Tam Miểu Tam Bồ Đề"; Phần "Mật" từ "cố tri Bát Nhã Ba La Mật Đa" đến "Bồ đề sa bà ha". Hai phần này đều hàm chứa ý nghĩa sâu xa.

⁽¹⁾ Chủ yếu tham khảo : "Bát Nhã Ba La Mật Đa tâm kinh chú giải" của Tông Lạc và Như Kỳ đồng chú thích. Hoa Pháp soạn, "Bát Nhã Ba La Mật Đa tâm kinh yếu dịch". "Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh".

I. TÓM LƯỢC HIỂN KINH.

1. Khái quát lý luận "Không" trong Phật học.

a. *Chiếu kiến Ngũ uẩn giai không.*

Chỉ : Sắc, Thụ, Tưởng, thành, Thức đều "không". Do đó "duyên khởi tính không" cũng tức là "chư pháp do nhân duyên nhi khởi". Tức là nói Phật học cho rằng vạn sự vạn vật trên thế gian không tự tồn tại, đều là "nhân duyên" (điều kiện) mà "khởi" (phát sinh). Cũng tức là dựa trên một quan hệ, điều kiện nhất định mà tồn tại, đây là điểm cơ bản nhất trong lý luận "Không" của Phật.

Cũng chính là nói : những cái gì mắt nhìn thấy (nhân thức), những cái nhận được (thụ thức), những hành vi (hành thức), những cái "tâm" nghĩ tới (tâm thức), tức tất cả hình tượng, ý tưởng, thức biệt... đều "khởi" từ "nhân, nhũ, tị, tâm", là ý nghĩa sâu xa, huyền bí của "Không".

"Sắc" : vật chất; Ngũ căn : nhãn, nhĩ, thiệt, tị, thân; Ngũ cảnh : sắc, thanh, hương, vị, xúc. Ngũ căn và Ngũ cảnh tác dụng lẫn nhau sinh ra : cảm thụ, ấn tượng, tư duy, liễu biệt. Những cái này đều là "nhân duyên nhi khởi", tức "duyên khởi tính không".

b. *Sắc tức thị không, không tức thị sắc.*

"Sắc" đại diện cho vật chất, "Không" là "Duyên khởi tính không", "tự tính chân không" tức cho rằng vạn vật đều vô tính thực thể, (tính không), là lý do của "duyên khởi", tức là nhân một điều kiện nhất định mà tồn tại, cũng chính là nói sự tồn tại của vật chất là do ý thức quyết định.

Quan hệ giữa "Sắc" và "Không" là : vạn vật như "có" mà "không có", như không có mà không phải là không có, trong "không có" như "có", trong có mà như không. Tất cả

là vì "duyên khởi tính không".

c. Chư pháp không tướng, bất sinh bất diệt.

"Pháp" : sự vật, tức vạn sự vạn vật trên thế gian.
"Tướng" : hình tượng và ý tướng của vật chất. "Chư pháp không tướng" tức "chân không thực tướng", chỉ vạn vật không thực sự tồn tại, tức "tư tính không" (chân không). Là thông qua Ngũ căn của con người : nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân (cảm giác) và tâm (ý thức) tác dụng mà sinh ra, nên lại có thực tướng của nó. Đây chính là nghĩa "chư pháp tự tính không". Do là "tính không thực tướng" tức bản chất là "không chỉ có ngoại tướng tồn tại, vì vậy cũng không thể tồn tại sinh diệt, tăng, giảm, cấu, tịnh.

"Không" tức "vô thường", "vô ngã" là tạm thời sinh ra, tạm thời mất đi không tồn tại lâu dài vĩnh cửu. Vì tất cả đều trong sự biến hoá bất định nên gọi là "không". "Vô ngã" tức bản thân ta cũng là "không". Không có tồn tại. Đây chính là nguyên lý căn bản của "Không" trong Phật học. Lý luận "Không" là cơ sở của siêu độ khổ ách.

2. Lý luận "Thập nhị nhân duyên"

"Thập nhị nhân duyên" tức "Thập nhị duyên khởi", là nguồn gốc lý luận của "Tam thế lục luân, nhân quả tác nghiệp, chỉ đời trước, đời này và đời sau, thiện ác giữa 3 đời là nhân quả nối tiếp nhau, tức "thập nhị duyên khởi" đều là mối quan hệ nhân quả của "hoặc, nghiệp, khổ" đem lại. Bao gồm : Vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục nhập, lục nhập duyên xúc, xúc duyên thụ, thụ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sinh, sinh duyên Lão Tử. Tóm lại "khổ quả của đời này là "nhân duyên" từ "hoặc nghiệp đời trước, "hoặc nghiệp" ở đời này lại đem tới "khổ quả" cho

đời sau. Túc là "Tam thế hoặc nghiệp" tạo nên nhân quả với nhau. Mục đích là phải làm điều thiện tránh điều ác.

3. Tứ đế luận

Tứ đế, Bát chính đạo là Yếu chỉ của Phật học, là chiếc thuyền siêu độ sang bờ bên kia.

Tứ đế : Khổ, Tập, Diệt, Đạo. Đế : tức chân đế, chân lý. "Khổ đế" chỉ thống khổ tồn tại ở nhân gian. "Tập đế" giảng về nguồn gốc sinh ra đau khổ;

"Diệt đế" : xoá bỏ đau khổ; "Đạo đế" chỉ phương pháp giải thoát thống khổ.

"Bát chính đạo" tức là "Đạo đế" chỉ chính kiến, chính tư, chính hành, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tiến, chính niệm, chính định. Là con đường chính của tu trì chứng đắc viên mãn Niết Bàn.

Trên đây là ý nghĩa sâu xa của Hiền kinh, tức khái quát Pháp môn khuyên bảo chúng sinh siêu độ đến cõi Niết Bàn.

II. TÓM LƯỢC MẬT KINH

"Dĩ mật chú truyền Phật chi tâm chí". Dùng mật chú để truyền tâm chí của Phật. Túc : Yết đế, Yết đế, Ba la yết đế, Ba la tăng yết đế. Bồ Đề sa bà ha !

Mật chú là một trong "Ngũ bất phiên" trong Kinh Phật, vì ý nghĩa uyên thâm sâu rộng, chỉ có thể dùng "tâm" linh hội chứ không thể dùng lời mà truyền hết ý được, là âm thanh phát ra từ sâu thẳm "tâm" của Bồ tát vì đại từ đại bi công đức vô lượng nên người tu hành được "lợi ích vô cùng"

Trên đây là yếu chỉ của Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm

kinh, là nấc thang bước vào cửa Phật, là kinh mà chúng sinh nên tu theo.

Tổng hợp những gì nêu trên, thì "Tâm Kinh" là kinh điển quan trọng trong Phật học, câu văn giản lược mà ý nghĩa sâu xa, khái quát "tâm chỉ" chủ yếu của Phật học, là bộ kinh phải tụng trong Phật học, cũng là kinh điển nhập môn của những người quy y cửa Phật.



KIM CƯƠNG KINH TINH NGHĨA

*K*im Cương Kinh" là ghi chép lại khi Phật tổ Thích Ca Mâu Ni thuyết kinh ở nước Xá Vệ. Là tinh nghĩa của Đại Bát Nhã kinh, cũng là một trong 40 bộ kinh điển của Phật học.

- Lý luận cốt lõi: "Không tuệ", "Chư pháp vô ngã", Yếu chỉ : "Pháp, Thực tướng, Vô ngãng".

- Kinh này không phải Duy vật cũng không phải duy tâm, mà là một loại Triết học, nói đúng mà không phải là đúng, như "có" như "không có", vô vật tính bất sinh bất diệt cũng vô tâm tính.

- Lý luận cơ bản là : Tam giới Hư vọng (Sắc không, Tâm không, Pháp tính không) mà xã hội quan của nó là "viên dung vô ngại".

- Cái gọi là Niết Bàn, Bồ Đề, Phật quả đều là cảnh giới tối cao trong Phật học, cũng tức là "vật", "ngã" (Thế giới khách quan và Thế giới chủ quan) "đại viên dung".

§1. KHÁI QUÁT VỀ "KIM CƯƠNG KINH"

Kim Cương Kinh còn gọi là "Kim cương Bát Nhã Ba La Mật kinh", cũng gọi là Kim Cương Bát Nhã kinh, trích bộ Bát Nhã trong "Đại Tạng Kinh" do thời Cưu Ma La Thập Diêu Tần dịch, nội dung chính là nói về "Không Tuệ", "Chư pháp vô ngã" và có liên quan tới : "Cảnh không, Tuệ không, Bồ Tát không"... Ý chính nói về "Pháp, Thực tướng, Vô trụ" mang ý nghĩa tinh túy của Đại Bát Nhã kinh, mà hành giả ai cũng phải đọc tham cứu đến (là một trong tam tạng Thánh giáo của Phật giáo). "Kim Cương Kinh" nằm ở quyển 7 bộ Bát Nhã trong Đại Tạng Kinh, vì trong đó có "chín đoạn" nên còn gọi là "Đại Bát Nhã kinh đệ cửu hội năng đoạn Kim Cương phần tựa".

1. Kim Cương

Kim cương : "kim trung chi tinh giả". "Kim Cương" là cách nói so sánh, ví "tâm" của người tu hành vững chắc như kim cương, dùng "đại tín lực" có thể chứng đắc "vô đẳng Phật quả", lại nói Kim Cương kinh có thể "đoạn chúng sinh nghi chấp, phá nhất thiết chướng ngại", dung nội dung chính của nó rất cao thâm, cho nên "Đại Bát Nhã Kinh" lấy Kim Cương Kinh làm "năng đoạn phần". Tức là những người có "tâm pháp" của kinh này có thể phá bỏ tất cả những ngăn cản trong khi tu hành. Như Phạm Võng kinh cổ tịch đã nói : "Chất tinh túy kiên cố bên trong vàng gọi là kim cương".

2. Bát Nhã

Trí tuệ, như "Đại Thừa nghĩa chương" Q.12 nói "Bát Nhã, Trung Quốc gọi là Tuệ, quán thấu vạn pháp nên gọi là "tuệ". "Trí" : tiếng Phạn là "Nhã Na", nghĩa là có thể quyết đoán. Như "Đại Thừa nghĩa chương" Q.9 nói :

"Tuệ Tâm an pháp", gọi đó là nhãn, "đối cảnh quyết đoán", gọi đó là "trí".

"Trí" trong Phật giáo gồm có mười trí, không phải là cái trí phàm phu, mà chính là cảnh giới tối cao của sự trụ trì trong Phật giáo, tức đạt được đại trí tuệ, đại viên mãn. Bao gồm "ngộ" và chứng đắc chư pháp của Phật giáo là Vô thượng Phật quả. "Tuệ" là năng lực quyết đoán làm sáng tỏ "sự lý", nhưng "Tuệ" là "thông đạt vô vi chi không lý", còn "Trí" là "minh hữu sự chi sự tướng".

3. Ba La Mật

Đến bờ bên kia, bờ bên kia của Phật giáo có nghĩa là chứng đắc Bồ đề, Niết Bàn, Phật quả.

Cả câu "Kim Cương Ba La Mật Kinh" là : quyết tâm và trí tuệ đi sang bờ bên kia, cũng chính là "Dĩ tại tín lực phát đại trí tuệ".

Tiên Du Ông Tập Anh nói : "Phật đạo như khổ hải" (lục đạo giả : Thiên, Nhân, A tu la, địa ngục, ngã quỷ, súc sinh) không có thuyền thì không thể cứu được, nên lấy Bát Nhã lục độ làm thuyền" ⁽¹⁾. (Đạo phật như bể khổ không có thuyền thì không sang được bờ bên kia, lấy "Bát Nhã lục độ" làm thuyền).

⁽¹⁾ Chu Đệ thời nhà Minh chú giải. "Kim Cương Kinh chú giải".

82. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA "KIM CƯƠNG KINH"

I. ĐOẠN TƯỞNG NGHỊ.

"Kim Cương Kinh" : "Như lai thuyết, chư tướng câu túc, Túc phi chư tướng cụ túc", Tam Tạng pháp sư Huyền Trang dịch là : "chư tướng cụ túc giai thị hư vọng". Nãi chí phi tướng cụ túc giai phi hư vọng, như thị dĩ tướng phi tướng ứng quán Như Lai thuyết. Túc "phàm hữu sở tướng, giai thị hư vọng". "Thực tướng giả, tắc thị phi tướng", túc chỉ chư pháp không có thực tướng. "Pháp" : là cách gọi chung tất cả sự vật của Phật giáo, bao gồm cái hư - cái thực, cái tồn tại - cái không tồn tại, cái lớn cái nhỏ... đều là "pháp". Trí Độ luận q.19 : "nhất thiết chư pháp nhân duyên sinh cố vô hữu thực tính, thị vị thực không". Cũng tức là Phật giáo nói "thực tướng giai không, nãi vi đại ngộ". như hình 126-1.

"Tướng" : chỉ hình dáng của sự vật, như "Đại Thừa nghĩa chương" q.3 nói : "chư pháp thể trạng, vị chi vi tướng" (gọi hình dáng của chư pháp là "Tướng"). "Tướng" bao gồm 4 loại : Sinh, trụ, di, diệt; bao quát hình dáng 4 giai đoạn "Khởi, an, suy, hoại" của sự vật. "Chư pháp duyên khởi, tất cụ thủ tứ tướng". "Kim Cương Kinh" cho rằng "Tướng" rất quan trọng, cơ sở lý luận của nó là "Vô thường", "vô trụ", "vô tính" của Phật học.

"Vô thường" : chỉ tạm thời, tức chư pháp vô thường. Chỉ "Pháp vô sinh diệt biến thiên". "Vô thường" là tinh hoa của "Niết Bàn kinh", tức mọi thứ đều tạm sinh tạm diệt, bất sinh bất diệt bất thiên bất biến bất hoại. Cho nên "Pháp Hoa kinh" nói : "nhất thiết chư tướng giai thị không" (tất cả sự vật đều là "không"). Cũng như lời của Phật môn : "nhất thiết

sở dĩ vì hư vọng giả, dĩ kỳ hữu hình tướng. Kỳ hữu hình tướng tác vô bất hoại giả, tung sứ bất hoại, nãi nghiệp lực dĩ trì chi, phi bản bất hoại hĩ, nghiệp lực tận lực hoại hĩ, duy chân tính vô hình tướng. Cố vô đắc nhi hoại, thử sở dĩ vi bất hoại chi bản, tự vô thủy dĩ lai, chí vu kim nhật, vô hữu tổn động, cố vân chân trụ chân tính, vi chân tính thường trụ nhi vô biến hoại, thử sở dĩ vi chân thực dã" ⁽¹⁾



Hình 126-1
Kim Cương Bát Nhã Bala Mật Kinh

⁽¹⁾ Vương Nhật Hưu. "Kim Cương Kinh chú giải" tr. 108, nhà xuất bản sách cổ Thượng Hải.

"Vô trụ" : tức chỉ "pháp vô tự tính", chư pháp tùy duyên nhi khởi. "Tông kính Lục" nói : "vô trụ tức thực tướng dị danh, thực tướng tức tính không dị danh" ("vô trụ" là cách gọi khác của "thực tướng", "thực tướng" là cách gọi khác của "tính không"), tức là tất cả đều là "phi hữu phi vô". Phật nói : "thực tướng vô tướng", cái gọi là "thực tướng" tức là "phi tướng", như "Thái hư không vô nhất hình tướng" ⁽¹⁾, "Chư tướng bản không". "Vô tính" : "Tính" là thực thể trong Phật học, "vô tính" tức không có thực thể.

"Chư pháp vô tính" chỉ tất cả sự vật đều không có thực thể, đều "tùy duyên nhi khởi". Túc Phật giáo cho rằng vạn vật trên thực tế không thực sự tồn tại mà là dựa theo một điều kiện nhất định nào đó mà tồn tại, cái gọi là "chư pháp tính không". "Pháp Hoa kinh" : "Chư pháp thường vô tính".

"Tịnh Độ Luận" chú thích : "Thực tướng vô tướng cố".

tức tất cả đều vận động, biến hoá trong "chốc lát, tuyệt đối", tất cả đều là tồn tại tương đối, tất cả vật chất khách quan đều không tồn tại tuyệt đối. Cho nên nói "Nhược Bồ tát Ma ha tát bất trụ vu sự ưng hành bố thí, đồ vô sở trụ ưng hành bố thí" chính là nói tất cả đều là "vô trụ", không ngưng nghỉ, đều là tạm sinh tạm diệt, tức "chư pháp câu túc, tức phi chư tướng câu túc". Cho nên Phật môn nói : "Ly nhất thiết tướng tức thị chư pháp", "Hoa Nghiêm kinh" nói : "ly chư hoà hợp tướng thị danh vô thượng giác. Phật dĩ giác tín, ngoại giác ly nhất thiết hữu tướng, nội giác ly nhất thiết không tướng, ư tướng nhi ly tướng, ư không nhi ly không. đặc phi chân không vô tướng chi diệu, sở dĩ danh kỳ vi chân Phật" tức nói : không chú ý

⁽¹⁾ Nhan Bình, "Kim Cương Kinh chú giải".

tối tất cả "Tướng". Vì vậy Phật giáo cho rằng : "Dĩ vô tướng
vi pháp thân giả, danh vi tuệ nhãn". Kết luận là :

"Chư tướng câu túc, giai thị hư vọng

Dĩ tướng phi tướng ứng quán Như Lai

Bất thủ ư tướng, như như bất động"

Đây chính là ý chính của Kim Cương Kinh trên
phương diện "Tướng".

II. ĐOẠN TÂM NGHỊ.

"Kim Cương Kinh" nói :

"Quá khứ tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc,
hiện tại tâm bất khả đắc". Phật giáo cho rằng "minh tam
thế giai không, cố luận vân, quá khứ dĩ diệt, vị lai vị khởi,
hiện tại hư vọng, tam thế suy cầu, liễu bất khả đắc" ⁽¹⁾.

"Tâm" : Phật học chỉ "A lai da thức (Tâm thức), chỉ
"năng tập tích cập sinh khí chư pháp giả vị chi tâm" (có
khả năng tập hợp và sinh khí của chư pháp thì gọi là tâm).
"Duy thức luận" chỉ viết : "hoặc danh tâm, do chủng chủng
pháp, huân tập chủng tử sở tích tập cố", cái gì gọi là
"chủng tử" (hạt) ? . Thấy tên mà nghĩ tới nghĩa. "Chủng tử"
có nghĩa là có thể sinh trưởng vạn vật. Cho nên Phật giáo
đó là "Khả sinh vô lượng", tức có công đức sinh trưởng vô
lượng. "Pháp Tướng Tông" trên cơ sở "chủng tử năng sinh
Vạn pháp" đưa ra "tâm năng sinh chư chủng tử" cũng tức
là sinh ra vạn pháp, tất cả tâm thức.

Phật giáo nhấn mạnh "Vạn pháp nhất tâm", "Bát Nhã
kinh" : "chủng chủng thế pháp giai do tâm", tức cho rằng
"tâm thức" có thể sinh ra "nhận thức" đối với tất cả sự vật,

⁽¹⁾ Triệu Pháp sư. "Kim Cương Kinh chú giải".

mọi ý niệm đều bắt nguồn từ "tâm", "chúng sinh tâm niệm" (Vô lượng thọ kinh nói), nhưng "Tâm" lại là cái không có thực thể, tức "tâm tính bất sinh bất diệt". "tâm tính tức thị không", nhưng "Tâm" (ý thức) là cái không có giới hạn mà "sắc" (vật chất) lại là cái có giới hạn. Tức "Vô chất ngại vi tâm".

Nói tóm lại, Phật giáo cho rằng "tâm" tuy có thể sinh ra "thức", nhưng cũng là cái "tuỳ duyên", bản thể của "tâm" là không tồn tại. Vì vậy, "quá khứ tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc" chính là ý này. Cũng chính như "Kim Cương Kinh" : "vô sở trụ ứng sinh kỳ tâm", "vô sở trụ" là "tâm vô thường tính, vô chân tính".

Như Phật giáo nói : "Quá khứ tâm dĩ diệt, vị lai tâm vị khí, hiện tại tâm bất trụ, chư pháp chi nội tính bất khả đắc, chư pháp chi ngoại tướng bất khả đắc, chư pháp trung gian giai bất khả đắc, tâm pháp bản lai vô hữu hình tướng, tâm pháp bản lai vô hữu trụ xứ" ⁽¹⁾, cũng chính là "Kim Cương Kinh" nói : "thị cố như lai thuyết danh tâm lưu chú tâm lưu chú".

Phật giáo cho rằng "vô quá khứ, hiện tại, vị lai, nhược hữu quá khứ tâm khả diệt, tức thị tự diệt, nhược hữu vị lai tâm khả sinh, tức thị tự sinh, ký hữu sinh hữu diệt, tức phi thường trụ chân tâm, tức vi hư vọng tâm" ⁽²⁾.

"Thị cố thiện hiện. Bồ Tát như thị vô sở trụ ứng sinh kỳ tâm, bất trụ ư sắc ứng sinh kỳ tâm, bất trụ phi sắc ứng sinh kỳ tâm, bất trụ thanh hương vị xúc pháp ứng sinh kỳ tâm, bất trụ phi thanh hương vị xúc pháp ứng

⁽¹⁾ Tăng Nhục Nạp, "Kim Cương Kinh chú giải".

⁽²⁾ Sở Phiếu Văn, "Kim Cương Kinh chú giải".

sinh kỳ tâm, độ vô sở trụ ưng sinh kỳ tâm.

Đây chính là nói, cho dù sắc (vật chất), thanh, hương, vị, xúc tất cả vật chất đều là vô trụ tâm sinh tạm diệt, sự tồn tại của chúng chỉ là sự phản ánh của tâm thức mà thôi, mà bản thân "tâm" cũng là "vô trụ" (vô thực tính). Vì vậy, Phật giáo cho rằng tâm Bồ Tát chính là "vô trụ tâm" tức "lục căn thanh tịnh", vì "tâm" vốn là tự tính không, chỉ có "liễu ngộ" tâm tự tính không, không nhiễm bụi trần mới "vô trụ khả trụ".

Ngoài ra, Phật giáo còn nhấn mạnh phải "túc trụ, tức hàng phục kỳ tâm", tức "phát cầu chân tính thành Phật chỉ tâm" ⁽¹⁾. Đây là quan điểm chính của "tâm không" trong Phật học, cũng chính là đề cao phải "tịnh tâm". Như Tiêu Dao Ông nói : "Phàm phu chi tâm động như hôn, thanh nhân chi tâm tĩnh như minh, hữu vân, phàm nhân tâm cảnh thanh tịnh thị thật viên định độ, tâm cảnh trước loạn thị ma quốc tắc độ dã" ⁽²⁾. "Hàng tâm vọng niệm" giống như thuần phục ngựa hoang, "nhược bất vong tâm nhi dần trừ cảnh" tức, nếu như chỉ quên đi vật chất mà không quên được "tâm thức" thì không thể "hàng tâm" (đoạn trừ vọng niệm).

Phật học cho rằng "tâm" có thể quyền, như Lục Tổ nói : "tín tự thân Phật tính bản lai thanh tịnh, vô hữu ô nhiễm, dữ chư Phật tính, bình đẳng vô nhị, tín lục đạo chúng sinh bản lai vô tướng, tín nhất thiết chúng sinh tâm đắc thành Phật, thị danh tịnh tín tâm dã" ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Như

⁽²⁾ Như trên.

⁽³⁾ Như trên.

Phật học cho rằng "tự tính thanh tịnh" là gốc rễ của "tịnh tâm", "tự tính" tức là "tính" không thay đổi, còn là "minh tính". "Minh tính" tức "minh đế", tinh thần chính của "minh đế" là "chư pháp tùy duyên nhi sinh". 'Tức đều theo "nhân duyên" mà sinh. Vì vậy, "Tự tính thanh tịnh" tức là "liễu ngộ" vạn pháp nhân duyên nhi sinh, nhân duyên nhi diệt, cũng tức là ý "chư pháp tính không". Chỉ có "liễu ngộ" Phật tính này mới có thể cắt đứt tất cả "vọng pháp", rời xa tất cả "vọng nhiễm" mà đắc "tự tính tâm" (tịnh tâm : Bồ Đề tâm, Phật tâm).

Tổng hợp lại những gì nêu trên thì Kim Cương Kinh không phải là Triết học duy vật cũng không phải duy tâm, mà là một loại Triết học giống như có mà lại không, như đúng mà lại sai, vô vật tính bất sinh bất diệt cũng vô tâm tính. Như Phật giáo nói : Phạm phu thủ cảnh, Đạo nhân thủ tâm. tam cảnh song vọng, nãi thị chân pháp, vọng cảnh do dị, vọng tâm chí nan". Để cao tư tưởng "Đại viên dung" : "ngã tức là thế giới, thế giới tức là ngã".

Vì vậy, phải tịnh tâm, rũ bỏ bụi trần, phá vọng hàng mới có thể chứng đắc vô thượng Bồ đề.

Tóm lại, Phật học cho rằng Phật tức là "tâm", "tâm" tức là Phật, đắc kiên tự tính tâm tức là Phật. Tức mỗi người đều có Phật tính, (tâm) Phật tính chính tại "tự tâm", đó tức là Chân Phán. "Thức đắc vọng tâm phi tâm, thị danh vi tâm" cho nên Phật giáo nói rằng : "giác vọng chi tâm, tức thị phi tâm, bản vô vọng niệm, bất khởi vọng tâm, tức thị tự tính bản tâm". Do vậy nói, "thị danh vi tâm" (gọi là "tâm") tức là Bồ Đề tâm, Niết Bàn tâm... Phật tâm ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Lý Văn Hội. "Kim Cương Kinh chú giải".

III. ĐOẠN PHÁP NGHI

"Kim Cương Kinh" nói : "thị cố Như Lai thuyết, nhất thiết Pháp giai thị Phật Pháp, thiện hiện, nhất thiết pháp nhất thiết pháp giả. Như Lai thuyết phi nhất thiết pháp, thị cố Như Lai thuyết nhất thiết pháp nhất thiết pháp".

"Pháp" : Phật học chỉ tất cả sự thể; cái hư cái thực, cái tồn tại, cái không tồn tại, cái lớn, cái nhỏ, cái hữu hình, cái vô hình, tất cả đạo lý, phương pháp, sự vật đều gọi chung là "Pháp". Phật học cho rằng "Chân như vi vạn pháp chi thể" tức "Pháp tính" là Chân như : Chân như, Vạn pháp là Chân như. "Vãng sinh luận" chú thích : "Chân như thị chư pháp chính thể". Phật giáo nhấn mạnh "Pháp tính không", tức "chư pháp giai không", tức vạn pháp tự tính đều "Không", và cho rằng "pháp tính" là "tuyệt duyên". Tức "sắc, tâm giai không". Như "Pháp hoa kinh" nói : "Như Lai toạ giả, nhất thiết pháp không cố". Tức chỉ "vạn vật nhân duyên nhi sinh", và đồng thời không có thực thể. Cái gì là "nhân duyên" ? "nhân duyên" là nguyên nhân mọi sự vật sinh ra. "Nhân" là nguồn gốc sinh ra vạn vật vạn pháp. "Duyên" là điều kiện để cho vạn vật sinh ra.

Như "Chủng Tử" (hạt) có thể so sánh với "nhân", còn phân bón, ánh nắng, mặt trời, mưa, người canh tác đều là "Duyên", cho nên "chỉ quán kinh" nói : "Chiêu quả vi nhân, duyên danh duyên do". Phật giáo cho rằng vạn pháp (bao gồm vạn vật) bản thân nó không thực sự tồn tại mà là "nhân duyên" mà sinh ra hay mất đi. Vì vậy "Như Lai thuyết phi nhất thiết pháp, thị cố Như Lai thuyết nhất thiết pháp" chính là chỉ vạn pháp như có mà thực ra là không, như tồn tại mà không phải tồn tại.

Như "Kim Cương Kinh" nhiều lần nhấn mạnh : "Như

Lai nhất thiết thuyết vi phi pháp, thị cố Như Lai thuyết danh thiện pháp" tức là cho rằng pháp vô chân tính, nên nói "phi pháp", "danh thiện pháp". Đây là một trong những cơ sở lý luận Không trong Phật học. "Quán nhất thiết pháp, bất sinh bất diệt nhân duyên nhi hữu" tức Phật thuyết đề cao "chư pháp giai không". Phật gia còn cho rằng "Pháp bình đẳng, vô hữu cao hạ", "Bình đẳng chân pháp giới", "chúng sinh giai khả độ", "nhất thiết chúng sinh tận đắc thành Phật" (Lục Tổ), "Liễu ngộ nhân pháp nhị không".

Tóm lại, Phật tức là Pháp, Pháp tức là Phật. "Phật tức thị tâm, tâm tức thị Pháp, hữu thị Phật tâm, tác tất hữu Phật Pháp" ⁽¹⁾, "vô câu tức tâm bất sinh, vô trước tức tâm bất diệt, bất sinh bất diệt, tiện thị Phật dã". Phật pháp chân chính là không đắm chìm bởi Pháp. Không câu nệ vì Pháp, nên còn là "ly nhất thiết Pháp tướng". Vì, Phật gia cho rằng "nhất thiết phi giai chân thực tồn tại" như "Pháp Hoa kinh" nói : "Chư pháp tông bản lai, thường tự tịch diệt tướng" tức là : "Hư không tức Pháp thân, Pháp thân tức hư không".

IV. ĐOẠN TÍNH NGHI

"Kim Cương Kinh" : "dĩ vô ngã tính, vô hữu tính, tính mệnh giả, tính vô nhất thiên tính vô bổ đặc Già La đẳng tính bình đẳng, cố danh vô thượng chính đẳng Bồ Tát".

"Tính" : "tính giả thể dã", "tính" của Phật gia là : "chư pháp chi tự thể", như "tâm tính" là tự thể của người, tức chủ thể của ý thức, "chư pháp bất biến chi tính thị vi tự tính" và lại cho rằng "tính" cũng "không", thế mới gọi là

⁽¹⁾ Trần Hùng, "Kim Cương Kinh chú giải".

"tự tính không".

"Tính không" thuộc một trong "Bát không" (8 cái "Không"). Phật học cho rằng "thủ linh giác tính, nguyên thủy dĩ lai dĩ hư không đồng thọ, vị tăng sinh, vị tăng diệt, vị tăng hữu, vị tăng vô", tức "tính tức là tâm, tâm tức là Phật, Phật tức là Pháp". Chính là nói "Tính" tuy là thể của chư pháp nhưng trên thực tế cũng "không".

Vì vậy, Phật giới đề cao "Thế giới dụ pháp thân vô nhất tính, nhược tri hợp vi trần vi thế giới, Thế giới toàn thị vi trần, tắc thế giới vô thực tính" vì vậy nói rằng không có thế giới.

Phật học cho rằng, "Pháp tính vô trụ" ("Phật thuyết Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Kinh lược số" quyển thượng) đã nói tự thể của vạn sự vạn vật là vô thường vô trụ, tạm sinh tạm diệt, tất cả đều do nhân duyên mà có. Tức là "Pháp tính vô trụ, Tự tính thể tịch, Sắc tính tự không, Vạn pháp bản lai vô tính".

Như "Truyền tâm pháp yếu" đã nói :

Phàm phu thì chấp vào cảnh,

Đạo nhân lại chấp lấy tâm

Tâm, cảnh quên cả hai.

Thì chính là thân pháp.

Quên cảnh vẫn còn dễ

Quên tâm lại rất khó.

...

Phải biết "không" khi mà "không tính"

Còn lại nhất chân pháp giới thôi

Đây chính là tính linh giác

Cảnh giới tối cao của "Tĩnh" là Bồ Đề chân tĩnh, tức : "nhuộc nham ư nhất thiết sự, vô nhiễm vô trước, ư nhất thiết cảnh, bất động bất dao, ư nhất thiết pháp, nhất vô thủ vô xả, ư nhất thiết thời, thường hành phương tiện, thuận tùy chúng sinh, linh giai hoan hỷ, nhi vi thuyết pháp, ngộ Bồ Đề chân tĩnh". Bồ Đề chân tĩnh cũng tức là "linh giác tính", như "Truyền tâm pháp yếu" nói :

"Phàm phu thủ cảnh, đạo nhân thủ tâm.

Tâm cảnh song vọng, nãi thị chân pháp,

Vọng cảnh do di, vọng tâm chí nan.

...

*Bất tri không bản vô không, duy nhất
chân pháp giới nhĩ.*

Thử linh giác tính".

V. ĐOẠN SẮC NGHI.

"Kim Cương Kinh" nói : "Bất trụ ư sắc, ứng hành bố thí".

"Sắc" " Phật học cho rằng "Sắc" là "hữu ngại", tức có sự cản trở của chất.

Theo cách nói hiện nay là vật chất. "Sắc" là cách gọi chung vạn vật hữu hình. "Sắc" cùng với "Thanh, hương, vị, xúc" hợp thành "ngũ pháp", là nơi mà "ngũ căn" (mắt, mũi, tai, lưỡi, thân) duyên sinh vạn pháp. Do người thường "lục căn bất tịnh", tham luyến 6 cái đó mà nhiễm "lục trần". Cơ sở quan trọng của Lý luận "không" trong Phật học cho rằng "Sắc" (vạn vật) không thực sự tồn tại, là "nhân duyên" (điều kiện) mà sinh ra, cũng tức là "Sắc" (vật chất)

là "Không", là chân tướng chân như (Không hữu chân tại). Tức tồn tại do một điều kiện nhất định, điều kiện thay đổi vạn vật cũng sẽ không tồn tại. Cũng tức là tạm sinh tạm diệt, cũng như "Bát Nhã Ba La Mật Đa tâm kinh" : "Sắc bất dị không, không bất dị sắc, sắc tức thị không, không tức thị sắc".

Đây chính là nói, Phật học cho rằng "Sắc" là "vô thường", "vô trụ", do điều kiện mà sinh, tồn. Nói cho cùng "Sắc" là "Không", đây chính là hàm nghĩa của "bất trụ ư sắc". Quan điểm của Phật gia là lấy "Đại trí tuệ tính" chiếu kiến "nhất thiết giai không", "lục trần bất nhiễm", "vọng niệm thuỷ khả đoạn trừ".

Cho nên Phật gia cho rằng trí của Bát Nhã, gọi là Tuệ nhãn, nhìn tất cả "sắc tướng" mà "tâm" không dao động, nhìn tất cả "Pháp" mà như không có nhìn tất cả "tướng" mà như không thấy đó chính là "Pháp nhãn".

VI. CHÚNG ĐẮC A NẬU ĐA LA TAM MIỂU TAM BỒ ĐỀ.

A Nậu Đa La Tam Miểu Tam Bồ Đề tức A Nậu Bồ Đề, là tên gọi khác của "cối Niết Bàn", ý của Phật học là tu trì đạt đến cảnh giới tối cao vô thượng chính đẳng chính giác. "Vô thượng" là mức cao nhất. "Đẳng" là "Ly tà vọng" (xa rời tà ác, xằng bậy). "Chính giác" : "ngộ" ra Phật tính là Chính giác, Chính đẳng chính giác chính là Tam Miểu Tam Bồ Đề, tức "đại giác ngộ, đại trí tuệ", "đốn ngộ" chứng đắc "đại trí tuệ" của Phật tính "viên dung vô ngại".

"Trí tuệ" : "Đại Thừa nghĩa chương" : "chiếu kiến danh trí, năng liễu xưng tuệ, tịnh năng tri nhất thiết hữu tình giai hữu Phật tính", có khả năng đoạn trừ phiền não là Bồ Đề; có thể phá bỏ cản trở sinh tử, chứng đắc Niết

Bàn, có thể thành tựu tất cả "xuất thế công đức" là Phật tính.

Muốn đạt đến Phật cảnh, Phật gia cho rằng phải làm được 10 điều sau : Bồ thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tiến, Thiền định, Trí tuệ, Từ, Bi, Phương tiện, Bất thoái.

VII. "NHẤT THIẾT HỮU VI PHÁP, NHƯ MỘNG ẢO BẢO ẢNH".

"Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng ảo bảo ảnh. Như lộ diệt như điện, ứng tác như thị quán". Bài thơ này là kết luận của "Kim Cương Kinh".

Đây là quan điểm căn bản của Thế giới quan trong Phật học, phủ định tất cả sự tồn tại của "tướng", cho rằng "Chư pháp tính không", hữu hình tướng là Hư vọng, vô hình tướng là Chân tính. Tức là cho dù có ngoại tướng nhưng chẳng qua do "nhân duyên nhi khởi" (do quan hệ và điều kiện nhất định) mà tồn tại, và không tồn tại thực tính, tức "ngoại tướng tuy hữu, kỳ trung thực vô". Tức "Chân như thực tướng". Vạn pháp đều giống như hạt sương như ảo mộng, như ánh chớp, tạm sinh, tạm diệt, vô thường vô trụ, vì vậy người mà "ngộ" được ý này "kiến tính thành Phật".

§3. KẾT LUẬN

Toàn bộ lý luận của "Kim Cương Kinh" là "Tam thế hư vọng", tức : "Sắc không, Tâm không, Pháp tính không" cũng tức là Thế giới khách quan (vật chất). Thế giới chủ quan (ý thức) thậm chí các mối quan hệ liên quan tới thế giới chủ, khách quan (hình thức) cũng đều "vô thường", "vô

trụ", cũng đều là "vô thực phản chân", tạm sinh tạm diệt. Tất cả đều trong sự vận động, biến hoá, vạn sự, vạn vật đều "nhân duyên", "tuỳ duyên", "thành, trụ, hoại, diệt", cũng tức là nhân một điều kiện mà sinh ra, mất đi.

Vì vậy, tôn chỉ tối cao của Phật gia là "vọng tâm" (vọng ngã = quên bản thân mình), Phật gia cho rằng, chúng sinh "vọng sắc", "vọng cảnh" (thế giới khách quan) dễ dàng mà "vọng tự tính ngã" (thế giới chủ quan) lại khó.

Cho nên Phật gia nhấn mạnh "Phàm phu thủ cảnh, trí giả thủ tâm, tâm cảnh song vong, nãi thị chân pháp, vong cảnh do dị, vong tâm chí nan, vong tâm tác cảnh không, cảnh không tác tâm diệt". Do chìm đắm vào Thế giới chủ quan nên thường bị nhiễm bụi "vọng niệm, tà". Chỉ có đem Thế giới chủ quan và Thế giới khách quan hợp thành một để rũ bỏ bụi trần của Thế giới chủ quan mới có thể đoạn phiền não, độ sinh tử mà đạt được "tâm cảnh viên dung". Đây chính là Phật tính, tức "vũ trụ, tự ngã nhất nguyên luận", vì thế mà sinh tử không còn cản trở.

Có thể thấy Phật học không phải Duy vật cũng không phải Duy tâm, mà là một loại Phật mang tính Triết lý đặc biệt. Tính tích cực và tính xã hội của Phật tính là giảm bớt "tự ngã" (cái tôi), tăng thêm "viên dung" (hoà nhập). "Vạn pháp nhân duyên nhi sinh, bất sinh bất diệt, bình đẳng vô nhị, viên dung vô ngại, vi chi viên, liễu ngộ, thủ Phật tính vi chi viên giác, viên giác vi Niết Bàn chi lý", "bất sinh bất diệt chi đạo, do thủ nhi xuất". "Viên dung" của Phật gia tức Thế giới khách quan và Thế giới chủ quan giống như nước và sóng, không có sự khác biệt, không có sự cản trở, giới hạn, cảnh giới tối cao giữa sự vạn vật là "viên dung vô ngại". Cảnh giới tối cao của Phật

học : "Niết Bàn, Bồ Đề, Phật quả" chính là đại viên dung của "vật, ngã".

Tổng hợp những thứ nêu trên, "Kim Cương Kinh" là một bộ kinh quan trọng trong Phật học, quan điểm chủ yếu của Phật tổ Thích Ca Mâu Ni cũng là một trong 3 bộ đại kinh điển của Phật giáo, tập trung tất cả ý nghĩa tinh hoa của Phật học. Những hành giả tu trì cần phải nghiên tâm tham cứu đến.



"ĐÀN KINH" TINH NGHĨA
(Ý nghĩa sâu sa của Đàn kinh)

*Đ*àn Kinh" là kinh điển của Thiên Tông Trung Quốc, tư tưởng chủ yếu của Lục tổ Huệ Năng, là một trong những kinh điển cần thiết đối với những người tu hành Phật giáo.

Lý luận chủ yếu : "Trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật", mà cốt lõi của nó là "Không quán" tức "Bản lai vô nhất vật", "Phàm sở hữu tướng, giai thị hư ảo". Tôn chỉ của tu luyện là "Bồ Đề" tức "giác ngộ".

Phương pháp tu luyện : Thiên chủ trương "đốn ngộ", "Bất lập văn tự" cũng là tôn chỉ của bộ kinh này, không câu nệ vào văn tự, không chịu sự gò bó, ràng buộc của câu chữ mà trực tiếp tiếp xúc với sự vật.

"Ngộ" là gốc rễ của Thiên, là linh hồn của Thiên, không có "ngộ tính" thì sẽ không có Thiên. Ý nghĩa của Thiên chính là "Tự nhiên".

81. KHÁI QUÁT

"Đàn Kinh" là "Tông kinh" của Phật giáo Trung Quốc - Thiên Tông, là tuyệt tác, kinh điển nổi tiếng của Thiên Tông Trung Quốc là lý luận chính của Thiên Tông, cũng là bộ kinh cần thiết đối với những người tu Thiên. "Đàn Kinh" chính là tư tưởng của Lục tổ Tuệ Năng, sự hội tụ tinh hoa của Phật giáo, do các đệ tử của Lục tổ sưu tầm và biên soạn, gọi là "Lục tổ Đàn kinh".

Bản kinh đầu tiên là bản Đôn Hoàng thời Đường, gồm 12.000 chữ, cất giữ ở Luân Đôn, nước Anh ⁽¹⁾. "Đàn Kinh" thời Tống, Minh, gồm 24.000 chữ, cất giữ tại Nhật Bản. Thực ra, những bản ""Đàn Kinh" thực sự đứng riêng một mình chỉ có 4 bản : Đôn Hoàng, Huệ Hân, Khế Tung và Tông Bảo, ngoài ra đều là những bản dịch, khắc, sao chép từ 4 bản này" ⁽²⁾.

Thiên sư Lục tổ Tuệ Năng, họ Lư, là người Quảng Đông, thời trẻ theo cầu và làm đệ tử của Ngũ tổ Hoàng Nhẫn, vì "nhân ký hữu Nam Bắc, Phật tính khởi nhiên" mà được nhận vào làm trong nhà xay giã gạo, sau làm bài kệ "Bồ Đề bản vô thụ, Minh kính diệp phi dài; Bản lai vô nhất vật, Hà xứ nhiễm trần ai" làm kinh ngạc giới Tăng lữ, và được Ngũ tổ truyền y bát, đi xuống phương Nam, truyền giáo ở chùa Pháp Tính, có rất nhiều đệ tử, thọ 76 tuổi. Là Thủy tổ của Thiên Tông Trung Quốc (về Lục tổ Tuệ Năng trong "Cảnh đức truyền đăng lục" có ghi chép).

⁽¹⁾ Hồ Thích Chi : "Sự phát triển của Thiên học Trung Quốc", "Tư tưởng và Lịch sử của Thiên Tông", Tủ sách học thuật Phật giáo hiện đại, Trương Mạn Đào chủ biên. Nhà xuất bản Văn hoá Đại Thừa Đài Loan.

⁽²⁾ Đường Tuệ Năng Tước : Quách Minh Thích ""Đàn kinh hiệu thích" (chú thích) năm 1983 cục xuất bản Trung Quốc.

"Truyền Đăng lục" chép : "Tuệ Năng đại sư, tục tính họ Lư. Thân phụ là Lư Hành Thao hiệu Vũ Đức Trung... Tuệ Năng lên ba tuổi thì cha mất, mẹ ngài là Lý thị thủ tiết nuôi con đến khi trưởng thành, gia cảnh rất nghèo khổ, Sư hàng ngày phải vào núi hái củi kiếm tiền nuôi mẹ.

Một hôm gánh củi đến chợ bán, bấy giờ có khách mua củi nhờ gánh đến nhà, khi đưa củi đến nhà bỗng nghe thấy có người trong nhà đang tụng kinh Kim Cương. Vừa nghe qua lời kinh, tâm liền khai ngộ, sư liền hỏi thì người nhà nói : kinh này do đại sư Hoàng Nhãn ở chùa Hoàng Mai dạy cho. Sau đó sư về nói với mẹ... Con nghe nói Bồ Đề Đạt Ma ở Tây Vực truyền tâm ấn cho tổ sư chùa Hoàng Mai, vậy nay con xin đi đến đó... Đại sư Hoàng Nhãn đã nhận thấy sư là pháp khí nhưng không nói... Sau sư được truyền y pháp và dạy rằng : " gặp đất Hoài thì ẩn, gặp đất Tứ thì hội", sư nghe theo lời thầy dạy. Đến niên hiệu Nghi Phong (Phượng) tức ngày mồng 8 tháng giêng năm Bính Tý, thì đến chùa Nam Hải gặp pháp sư Ấn Tông... pháp sư nhận thấy sư mới được truyền pháp và bảo với tứ chúng rằng : "Ấn Tông này là kẻ phàm phu nay được gặp nhục thân Bồ Tát... nhân đó, truyền cho đại chúng chỉnh y phục ra làm lễ cạo tóc, thụ giới cụ túc cho Tuệ Năng, xin được làm đệ tử... ở tại chùa Pháp Tính ("Cảnh đức truyền đăng lục" quyển 4).

Thiền Tông : là tông phái chính của Phật giáo Trung Quốc, cũng là Tông phái đại diện cho Phật giáo Trung Quốc. Tôn chỉ tu trì là Thiền, nên gọi là Thiền Tông.

Thiền : tiếng Phạn có nghĩa là Thiền Na, dịch sang là : "Tư duy tu" hoặc "Tĩnh lự". Thiền Tông Trung Quốc tuy có quan hệ Tông truyền với Thiền Ấn Độ, nhưng trên phương diện "Thiền" đã vượt ra khỏi Thiền Na ấn Độ trở

thành Tông phái đại diện của Phật học Trung Quốc. "Đàn Kinh" là tác phẩm kinh điển của Thiền tông Trung Quốc, bao gồm ý chỉ và phương pháp tu trì trong Thiền.

Tư tưởng chủ yếu : trên phương diện Thế giới quan, kế thừa và phát triển "Không quán" của Kim Cương Kinh, cho rằng tất cả đều "bản lai vô nhất vật".

Trên phương diện tu trì quán, nêu lên "nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính", "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật", chủ trương mọi người đều có thể tự mình giải thoát; đề cao "bất lập văn tự", tức coi trọng thực tiễn của bản thân và "đốn ngộ".

Tóm lại, "Đàn Kinh" là tác phẩm nổi tiếng, đại diện của Thiền Tông Trung Quốc, bao hàm tư tưởng cơ bản của Thiền Tông, có ảnh hưởng sâu sắc đối với sự phát triển của Thiền Tông.

§2. TƯ TƯỞNG CƠ BẢN CỦA "ĐÀN KINH"

I. QUAN ĐIỂM "KHÔNG" TRONG "ĐÀN KINH".

Bài kệ của Lục tổ Huệ Năng :

*"Bồ Đề bản vô thụ,
Minh kính diệp phi đài,
Bản lai vô nhất vật,
Hà xử nhiễm trần ai".*

Dịch nghĩa :

*Bồ Đề vốn không cây
Gương sáng cũng không đài*

Xưa nay không một vật

Thì bụi bám vào đầu.

Đây là tư tưởng cốt lõi của "Đàn Kinh" ("Bản ai vô nhất vật") cho rằng Thế giới khách quan và Thế giới chủ quan đều là "Không". Đây là thế giới quan độc đáo của Tông giáo. Lục tổ Tuệ Năng sáng tác bài kệ này khi ông còn là một người giặt gạo ở dưới bếp, khi nhìn thấy đại đệ tử Thần Tú viết bài kệ : "Thân thị Bồ Đề thụ, Tâm như minh kính đài; Thời thời cần phát thức, Mạc sử nhiễm trần ai". Rõ ràng bài kệ của Tuệ Năng sâu sắc hơn bài kệ của Thần Tú, hàm chứa ý nghĩa cực kỳ sâu sắc của Phật học Thiên Tông - "Không quán", "Không quán" của Tuệ Năng chịu ảnh hưởng của "Kim Cương Kinh". Tuệ Năng quy y Hoàng Nhẫn chính là vì đi trên đường nghe thấy có người tụng "Kim Cương Kinh", sau khi làm đệ tử của Hoàng Nhẫn và nghe giảng về "Kim Cương Kinh", chính vì cái "Không" của Tuệ Năng triệt để hơn, không những Thế giới khách quan "Không" mà Thế giới chủ quan (Tâm) cũng đã hoàn toàn "Không". ("Minh kính diệc phi đài", "Bản lai vô nhất vật").

Trong đó, Bồ Đề : Phạm ngữ là Bodhi, dịch là Giác, có nghĩa là Giác ngộ, "Giác cảnh" tức là có thể phá bỏ mọi "phiền não chướng" mà đạt tới "Niết Bàn ngộ giới", "Ngộ cảnh" là có thể phá bỏ mọi "tri chướng" mà đạt đến cảnh giới Trí tuệ. Vì vậy, Bồ Đề chỉ cảnh giới tối cao của tu đạo Phật gia.

Cho nên, Tuệ Năng nói "Bồ Đề bản phi thụ". Lại nói Phật tổ Thích Ca Mâu Ni ngồi tu bảy ngày đêm dưới gốc cây Bồ Đề mà thành Phật, cây này qua mùa đông mà không tàn rụng vẫn còn tươi tốt, cho nên gọi là "Thụ trụ"

(cây tốt lành). Các chùa chiền ở Ấn Độ đều trồng cây này.

"Minh kính diệt phi đài", "Minh kính" chỉ "Bồ Đề tâm" tức "Phật tính" là cảnh giới sau khi tu đạo "liễu ngộ chính giác", "minh kính diệt phi đài" của Tuệ Năng về khách quan mà nói sâu sắc hơn "Tâm như minh kính đài" của Thần Tú. Tuệ Năng còn đưa ra quan điểm "Tâm ngôn thị vọng" tức :

"Nhược ngôn khán tâm

Tâm nguyện thị vọng,

Vọng như ảo cố,

Vô sở khán dã"

Dịch nghĩa : "Đàn Kinh"

Nếu hỏi xem tâm,

Tâm vốn là vọng

Bởi vọng như huyền,

Không có chỗ thấy.

tức nói "sinh diệt tâm" thực tế là "vọng tâm", là "tâm hư ảo" cho nên không nhìn thấy được.

"Bản lai vô nhất vật" của Tuệ Năng nổi bật lên với một chữ "vô", cũng giống như "Tâm như minh kính đài" của Thần Tú và có cùng quan điểm với "phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng" của Bát Nhã, Kim Cương Kinh. Tức không những thế mà cho rằng Thế giới khách quan (vật) là "Không" mà thậm chí Thế giới chủ quan (Tâm) cũng là "Vô".

"Không" trong Phật gia không phải là "Chân không hư vô" mà là không câu nệ cố chấp, không bị Sắc giới (vật chất) gò bó, ràng buộc. "Không quán" chính là muốn giải thoát, phá bỏ mọi sự gò bó, ràng buộc của Sắc giới".

Vì vậy "tâm" của Tuệ Năng là "nhất nguyên" với vật, như Đạo Nguyên Thiền sư giải thích trong "Chính pháp nhãn tạng" nói "tâm giả" : "Sơn hà địa đại dã, minh tinh thìn dã" ⁽¹⁾.

Như đã nêu trên, bài thơ kệ của Tuệ Năng và Thân Tú đại diện cho tư tưởng "Không quan" của Thiền Tông, và là cơ sở lý luận để phân biệt "Nam Thiền đốn ngộ" và "Bắc Thiền tiệm tu".

II. TÂM TÍNH QUAN TRONG "ĐÀN KINH"

Đạt Ma nhấn mạnh

"Trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật". (Tâm tính luận - Đạt Ma).

Dĩ tâm truyền tâm, đương lệnh tự ngộ". - "Đàn Kinh"

"Chỉ thẳng vào nguồn tâm của người ta, thấy tính sẽ thành Phật" - "Đạt Ma ngữ)

"Lấy tâm truyền tâm, sẽ giúp cho tự ngộ" - "Đàn Kinh"

Đây là một trong những tư tưởng cốt lõi của "Đàn Kinh".

"Trực chỉ nhân tâm" : Thiền Tông cho rằng "tâm" tức là bản thân mình, "tính" tức là Phật, tất cả Phật tính đều ở trong "tâm của bản thân mình. "Liễu ngộ" tất cả Phật tính dựa vào "tự ngộ", con người vốn đã có Phật tính, chẳng qua là bị phiền não, dục vọng che lấp mà thôi, bản thân mình chính là chủ thể của "bản tâm", không cần thiết phải đi tìm ở ngoài, nếu không sẽ trở thành "đang cưỡi ngựa mà lại đi tìm ngựa", càng tìm càng rời xa, "Trực chỉ nhân tâm" chính là phải trực tiếp "ngộ" cái tôi của "tự tính", phải giới về "nội quán phản chiếu", tiếp xúc trực tiếp với sự vật, không bị

⁽¹⁾ Lý Thế : "Thế giới quan của Thiền". trích "Thiền học luận văn tập", Trương Mạn Đào chủ biên, nhà xuất bản văn hoá Đại Thừa.

ngoại vật ràng buộc, gò bó. Có nghĩa là Thiên Tông đề cao "tự ngã tu trì" (tự tu luyện). Vạn pháp đều ở trong "tâm" của con người, cho nên nói : "kiến tính thành Phật, cũng chính là cơ sở lý luận "nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tính" ("Đại Niết Bàn kinh" q.27).

Như Tuệ Năng nói :

"Nhất thiết vạn pháp, tận tại tự thân trung, hà bất tông ư tự tâm, đồn hiện chân như bản tính". - "Đàn Kinh".

Tất cả vạn pháp ở cả trong thân mình, há không phải từ tâm mình ư ? hiểu được như vậy thì bản tính chân như sẽ hiện ra ngay.

"Tự tính chân không" không phải là "tâm" hoàn toàn, đã "không" mà là không câu nệ bởi "ngoại vật tướng", có "tâm" của "tự tính". Phật tính là một loại vượt qua khách quan, là vượt qua "biến và bất biến", "hiện và bất hiện".

Phật giáo học cho rằng, mọi thứ đều do "tâm" quyết định, như : "tâm sinh chủng chủng pháp sinh, tâm diệt chủng chủng pháp diệt", "tâm bất nhiễm trước thị vì vô niệm", tức là "tự tâm" không câu nệ bởi ngoại vật, thì sẽ có thể bất sinh bất diệt, có thể rû bỏ, đoạn tuyệt phiền não, bụi trần, vượt sinh tử. Đây chính là Phật tính. Phật tính (Liễu ngộ, Giác tuệ) quyết định bởi "tự tính", đây chính là ý nghĩa và đích thực của "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật". Như nguyên văn trong "Đàn Kinh" : "cố tri vạn pháp, tận tại tự tâm".

Như : một vị Sa di tìm Tam tổ Tăng Sán thỉnh cầu ngài giúp đỡ giải thoát, "Xin đại sư từ bi, dạy bảo cho con pháp môn giải thoát !".

Tăng Sán hỏi : "Ai trối chú ?"

Trả lời : "không có ai trối con cả !".

- "Đã không có ai trối chú, thì chú cần pháp môn giải thoát làm gì !"

Đạo Tín từ đó "đại ngộ" và trở thành Tứ tổ.

Câu chuyện này nói rõ "vạn pháp" là ở trong "tâm" của ta.

Thiền Tông tuy coi trọng "tâm" nhưng cũng không vì "tâm" mà câu nệ. Cho rằng : "Sư viết : tâm vô hình tướng, phi ly ngôn ngữ, phi bất ly ngôn ngữ. Tâm thường trạm nhiên, ứng dụng tự tại. Tổ sư vân : nhược liễu tâm phi tâm, thủy giải tâm pháp" - Đại Chu Tuệ Hải Ngôn Lục. trích từ "Thông hướng Thiền học chi lộ" Linh Mộc Đại Chuyết, Nhật Bản.

Tức nói "tâm" của Thiền Tông là vô hình vô tướng, thông qua sự biểu đạt của ngôn ngữ lại không bị hạn chế bởi ngôn ngữ, "tâm" tức là "tâm", lại không phải "tâm". Tóm lại, "trực chỉ nhân tâm" lại không câu nệ bởi "tâm" đó mới là "Thiền tâm" chân chính.

III. QUAN ĐIỂM "BẤT LẬP VĂN TỰ" TRONG "ĐÀN KINH".

Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền. - Đạt Ma

Bất nhân văn tự, nhân bất hợp ngôn ngữ, ngôn ngữ tức thị văn tự". - "Đàn Kinh".

"Không lập văn tự, pháp truyền ngoài giáo lý" - Đạt Ma

"Nếu không nhờ vào văn tự, thì người ta sẽ không hiểu được ngôn ngữ, ngôn ngữ cũng chính là văn tự" - "Đàn Kinh".

Chủ ý của "ngoại giáo biệt truyền", "bất lập văn tự" trong Thiền Tông là "dĩ tâm truyền tâm, tâm ấn tương thông", tuyệt nhiên không biết kinh văn. Bởi vì, văn tự tuy

là công cụ biểu đạt tư tưởng, nhưng văn tự lại là các hữu hạn, câu chữ nhiều sẽ dễ dàng rời xa "tâm tính", chính vì vậy, không nên câu nệ vào "văn tự tưởng".

"Bất lập văn tự, thực chất đối ứng với trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật, biểu thị muốn có Phật pháp chân chính thì phải "tâm truyền".

"Tam thế chư Phật, thập nhị bộ kinh, diệc tại nhân tính trung bản tự cụ hữu, bất năng tự ngộ. Tu đắc thiện tri thức thị đạo kiến tính, nhược tự ngộ giả, bất giả ngoại thiện tri thức" - "Đàn Kinh" bản Đôn Hoàng.

Chư Phật trong ba đời và 12 bộ kinh cũng đều ở trong bản tính người, vốn nó tự có đầy đủ, nhưng người không thể tự ngộ được, mà phải nhờ vào bậc thiện tri thức chỉ dẫn cho mới thấy được tính. Còn người tự ngộ, không phải là nhờ bậc thiện tri thức ở bên ngoài.

Ý Tuệ Năng nói là : Phật tính vốn đã ở trong "tâm", căn bản không cần dựa vào văn tự, vấn đề quan trọng là "tự ngộ". Nếu không :

"Nhược tự tâm tà mê, vọng niệm điên đảo, ngoại thiện tri thức tức hữu giáo thụ, câu văn bất khả đắc". - "Đàn Kinh" bản Đôn Hoàng.

Nếu tâm mình còn tà mê, thì sẽ sinh ra vọng tưởng niệm điên đảo, ngoài bậc thiện tri thức còn có giáo ngoại biệt truyền, nên tìm trong văn tự cũng không thấy được.

Thực ra "bất lập văn tự" đầu tiên bắt nguồn từ Phật tổ Thích Ca Mâu Ni tại Ấn Độ một lần trên Pháp hội. Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp tại Linh Sơn hội tay cầm một cành hoa Ba La màu vàng, không nói một lời, chúng tăng không hiểu ý, duy có Ma Ha Ca Diếp mỉm cười. Phật tổ

thấy vậy nói : "Ngô hữu chính pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, thực tướng vô tướng, vi diệu pháp môn, bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, phó chúc đại Ca Diếp. Như đương thiện hộ trì chi, trích ("Đại phạn Thiên Vương vấn Phật quyết nghi kinh").

Mặc dù câu chuyện này trong "Đại Tạng kinh" không thấy ghi chép, nhưng đây lại là sự miêu tả chân thực về Nam Thiên truyền giáo, là "giáo hồn" của Nam Thiên. Trong "Truyền đăng lục" ghi chép những câu nói của Đạt Ma :

"Như ngã sở kiến, bất chấp văn tự, bất ly văn tự nhi đạo dụng", chỉ có không ý lại, dựa dẫm vào câu chữ mới có thể phát huy cảm ứng của mình. Theo như câu chuyện trong Thiên Tông. Tuệ Năng trong một lần Pháp hội tuyên bố của mình không còn ở nhân gian lâu nữa, khi đó chúng tăng đều đau khổ mà khóc to lên, duy chỉ có Thần Hội không khóc, bởi vì Thần Hội đã vượt qua được phiền não sinh tử, đạt đến cảnh giới Niết Bàn, ngộ đắc Lục Tổ "quy tiên thành Phật" cho nên không khóc. Tiếng khóc của Thần Hội là sự im lặng, là "liễu ngộ" : "bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm" của Thiên Tông.

"Bất lập văn tự" không phải là không cần đến văn tự, mà ý nghĩa của nó là không câu nệ, cố chấp văn tự, bởi vì văn tự vốn là cái có hạn có lúc không những không biểu đạt được tư tưởng mà thậm chí còn làm sai lệch tư tưởng cần diễn đạt. Chính vì vậy, hàm nghĩa của "Bất lập văn tự" là không câu nệ vào văn tự, tức không để cho văn tự gò bó, cũng không phải vứt bỏ văn tự, chỉ dùng văn tự làm phương tiện đạt đến mục đích "trực chỉ nhân tâm".

Đạt Ma sư tổ (Thủy tổ của Thiên Tông Trung Quốc) từ Ấn Độ sang Trung Quốc truyền bá Thiên, khi chọn người

kế vị mình, các đệ tử đều lên tiếng, duy chỉ có Tuệ Khả chỉ đứng lặng thinh, vì thế Tuệ Khả được chọn là Nhị tổ, bởi vì Tuệ Khả "ngộ đắc" "bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật" trong Thiền Tông.

Mặt khác "Bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm" trong Thiền Tông cũng nhằm đúng vào bể kinh Phật làm rất nhiều chúng sinh buồn cho tài hèn sức mọn, không thể nào bước vào cửa Phật. "Bất lập văn tự" là đề xướng không chịu sự gò bó của câu chữ, chủ trương "tâm linh thân hội", Lục Tổ Tuệ Năng không phải là chữ nhất bẻ đôi không biết, nếu không, làm sao có thể viết ra bài kệ với hàm ý sâu sắc đến như vậy.

"Bất lập văn tự" cũng thách thức của Thiền Tông với "lý tính", chủ trương trực tiếp xem xét, cảm nhận, không chịu sự gò bó của câu chữ, của lý tính. Trong quyển thứ 7 "Ngũ đăng hội nguyên" có ghi chép câu chuyện hoà thượng Đức Sơn thỉnh giáo hoà thượng Long Đàm là một ví dụ.

"Nhất nhật thị lập thứ, Đàm viết : "canh thâm hà bất hạ khứ ?" sư trân trọng xuất, khước hồi viết : "ngoại diện hắc", Đàm điểm chỉ chúc độ dữ sư, sư nghĩ tiếp, Đàm phục xuy diệt, Sư ư thử đại ngộ". Đức Sơn sợ bóng tối không dám đi vào trong phòng, đứng ở ngoài, Long Đàm đốt nến đưa cho ông, khi định cầm nến, Long Đàm đột nhiên thổi tắt nến, Đức Sơn trong lòng bỗng hiểu ra, thì ra Phật pháp tại trong tâm của mình, chỉ cần "tâm" sáng, là có thể soi sáng con đường học Thiền.

Văn tự chẳng qua chỉ là công cụ để nhận thức chân lý, không câu nệ vào văn tự, có ý là không thể ngộ nhận văn tự là chân lý, giữa văn tự và chân lý vĩnh viễn tồn tại một khoảng cách. Văn tự rốt cuộc vẫn chỉ là văn tự, vật chất

mới là vật chất chân chính, đi tiếp xúc trực tiếp với sự thật trần trụi của vật chất, nhận thức bản chất của nó, đó chính là linh hồn của cuộc sống Thiên.

Phật học so sánh văn tự và vật chất như ngón tay và mặt trăng, ngón tay chỉ là ngón tay, không thể thay thế mặt trăng, nếu như câu nệ vào ngón tay thì sẽ không thể nhìn thấy được mặt trăng : "như nhân dĩ thủ chỉ nguyệt thị nhân, bỉ nhân nhân chỉ đương ưng khán nguyệt, nhược phục quan chỉ dĩ vi nguyệt thể, thủ nhân khởi duy vong thất nguyệt luân, diệc vong kỳ chỉ" (2 "Lăng Già Kinh" q.2).

Lý tính trừu tượng dù khái quát rất hoàn mỹ, nhưng cũng không thể nào giống với sự vật bị khái quát, lý tính là lý tính, sự thực là sự thực, lý tính chỉ có thể khái quát phần nào của sự thực, vĩnh viễn không bao giờ có thể khái quát toàn bộ sự thực, điều này làm chúng ta không thể không thừa nhận Triết học và Lôgic học hiện nay (phương pháp tư duy) còn có rất nhiều sự thực chưa được khái quát. Chính vì vậy, không phải là chân lý "thiên cổ bất biến" ư !

Ý nghĩa tích cực của "Bất lập văn tự" còn ở chỗ không bị sự gò bó của biển kinh Phật đẹp dễ rực rỡ, nắm được tinh túy của nó để ứng dụng trực tiếp, nếu không, tất phải nhìn mà thoái lui, nhượng bộ, ngược lại làm cho Phật đạo khó có thể truyền bá rộng rãi.

IV. QUAN ĐIỂM ĐỀU THÀNH LẬP CẢ "ĐỐN" VÀ "TIỆM" TRONG "LỤC TỔ ĐÀN KINH".

"Đốn tiệm giao lập - "Đàn Kinh".

Thần Tú và Tuệ Năng (Lục Tổ) đều là đệ tử của

Hoàng Nhẫn (Ngũ Tổ), Tuệ Năng sau khi nhận y bát, lánh xuống Giang Nam, sau 15 năm xuống núi và truyền giáo ở Tào Khê, Bảo Lâm tự. Thần Tú lại truyền giáo ở Trường An - kinh đô thời Đường. Bắc Tông đề cao "tiệm ngộ", Nam Tông lại đề cao "đốn ngộ", đây cũng chính là sự đối chọi nhau giữa Bắc Thiền và Nam Thiền.

Nhưng trên thực tế, vào thời kỳ Tuệ Năng, Nam Thiền không hoàn toàn đề cao "đốn ngộ", mà vẫn chủ trương "đốn ngộ" kết hợp với "tiệm tu", như Tuệ Năng nói : "Đốn tiệm giai lập, pháp vô đốn tiệm" (Đàn Kinh). Đệ tử của Tuệ Năng - Thần Hội là người cực lực đề cao đi tới cực đoan của "đốn ngộ", nhưng về sau đệ tử của Thần Hội là Tông Mật lại quay lại "trung dung", cho rằng "đốn ngộ" cũng bao gồm cả "tiệm tu", từ đó mà nêu lên "đốn ngộ tiệm tu", "tiệm tu đốn ngộ" và theo chủ trương "đốn tiệm kiêm lập".

"Đốn ngộ" là trong khoảng thời gian cực ngắn đạt đến cảnh giới "tự ngã" dung hoà với "tự nhiên"; "tiệm ngộ" và "đốn ngộ" đều thuộc Đệ bát A lại da Thức (Tâm thức), tức là thuộc quá trình tư duy độc đáo của Phật học. Trong đó "tiệm ngộ" thuộc quá trình "lượng tập" từ nông đến sâu, "đốn ngộ" là "triệt ngộ tức chứng" (nhANH chóng hoàn toàn hiểu hết). Nam Thiền còn lưu truyền rất nhiều câu chuyện về "thuyết pháp" như "bổng hát, thổi nến, véo mũi, không nói...". Như trong "Ngũ đẳng hội nguyên" có ghi chép câu chuyện về Đức Sơn cầu Thiền hoà thượng Long Đàm, đây chính là một điển hình về "đốn ngộ khai tâm".

Vấn : cứu hướng Long Đàm... Đàm hữu bát kiến, Long hựu bát hiện ?

Đáp : tử thân đáo Long đàm.

Vấn : canh thâm hà bát hạ khứ ?

Đáp : ngoại diện hắc.

Đàm toại điểm chỉ chúc độ dữ sư, sư nghĩ tiếp, Đàm phục xuy diệt, Sư ư thủ đại ngộ, tiện lễ bái chi ?

Nghĩa là :

Hỏi : Hướng tới Long Đàm đã lâu... Đàm lại không thấy, Long cũng chẳng hiện ?

Đáp : Con đích thân đến với Long Đàm.

Hỏi : Sao đến mãi không chịu đi ?

Đáp : Ngoài mặt đen sì.

Long Đàm liền bảo đốt đuốc đưa cho Đức Sơn, Đức Sơn vừa cầm lấy, thì Long Đàm lại thổi tắt. Đức Sơn nhờ đó mà đại ngộ, liền cúi đầu lễ tạ Long Đàm.

Câu chuyện nói Đức Sơn mộ danh đến chỗ hoà thượng Long Đàm, thái độ lúc đầu rất ngạo mạn, Long Đàm không để ý tới. Một hôm vào buổi tối Đức Sơn đứng ở ngoài nhà không vào, Long Đàm hỏi tại sao không vào, Đức Sơn trả lời : hơi tối, Đàm liền đốt nến đưa ra cho Đức Sơn, khi Đức Sơn định cầm lấy nến. Long Đàm bỗng thổi tắt nến. Đức Sơn "đại ngộ". Đó chính là "đốn ngộ", vậy Đức Sơn "ngộ ra cái gì", ông "ngộ" ra điều mấu chốt của tập Thiền chính là "tâm" sáng. "tâm" minh sáng là có thể soi sáng con đường Thiền học.

"Đốn ngộ" là chỉ trong một khoảng thời gian cực ngắn như tia chớp trong nháy mắt "ngộ ra", "đốn ngộ" nói rõ "Thiền ngộ" là một loại cơ duyên, còn gọi là Thiền Cơ, là trong nháy mắt "vật ngã dung nhất".

Thiền Tông nhằm làm cho những đệ tử của mình nhanh chóng "đắc ngộ", thường dùng phương pháp "buộc phải lên Lương Sơn" đưa tư duy của người học vào đường

cùng, sau đó làm cho "tuyệt lộ phùng sinh" từ đó là đạt được "triệt ngộ". Hoặc dùng những động tác thô bạo như : dùng gậy đánh, hét to lên... nhằm kích thích linh cảm của đệ tử, giúp họ "chạm" vào "công tắc". Như Lục Tổ Huệ Năng thường dùng phương pháp này.

Lại như một lần Mã Tổ hỏi Thiền sư Bách Trượng, con vẹt trời bay qua :

"Vấn : thị thậm ma ? (hỏi : là cái gì ?)

Đáp : dã áp tử. (trả lời : con vẹt trời)

Vấn : thậm xứ khứ dã ? (hỏi : bay về phương nào ?)

Đáp : phi quá khứ dã (trả lời : bay qua rồi).

Mã Tổ liền véo mũi hoà thượng Bách Trượng một cái thật mạnh, Bách Trượng bắt đầu "ngộ", thì ra muốn "vật ngã dung nhất" thì không nên nói không biết con vẹt trời bay về phương nào.

Nhà phía Đông và nhà phía Tây tranh nhau một con mèo, hoà thượng nhà phía Nam nói, ai có thể nói ra một câu Thiền thì con mèo sẽ được cứu, nếu không ta sẽ giết nó, mọi người không nói được, vì vậy, hoà thượng đó liền đem giết con mèo. Buổi tối, một hoà thượng hỏi hoà thượng Triệu Châu : nếu như có ông ở đó, con mèo đó có cứu được không ? hoà thượng Triệu Châu sau khi nghe xong liền tháo giấy đặt lên trên đầu và đi ra ngoài, hoà thượng kia liền than : nếu có hoà thượng Triệu Châu ở đó, con mèo sẽ được cứu. Sát sinh vốn là một chuyện đại kỵ trong Phật gia. Hoà thượng Triệu Châu đặt giấy lên đầu mình là một sự miệt thị đối với cao thấp, phải trái, từ đó mà hoàn toàn "ngộ" ra sinh tử vốn không có sự khác nhau.

Cái gọi là "giải thoát" tức là giải trừ tất cả sự gò bó

ràng buộc mà đạt được "tự tại", như "Duy thức thuật ký" nói : "giải là cởi trói, thoát là tự tại" ("giải" có nghĩa là rời xa khỏi sự ràng buộc, "thoát" có nghĩa là "tự tại").

"Đốn ngộ" như trong "Đàn Kinh" nói :

*"Nhất niệm nhược ngộ,
Tức chúng sinh thị Phật,
Cố trí nhất thiết vạn pháp.
Tận tại tự thân trung,
Hà bất tòng ư tự tâm đốn hiện chân
như bản tính".*

Tức chỉ cái tinh túy của "đốn ngộ" là "đốn kiến tự tâm", "Duy Ma kinh" nói : "tức thời khoát nhiên, hoàn đắc bản tâm". Vì Thiền Tông cho rằng Phật chính tại trong "tâm" của ta, chẳng qua là bị bụi trần che lấp, rũ bỏ bụi trần là có thể nhìn thấy "Phật tính", vì vậy Phật tính có thể "đốn kiến" như bài Thiền kệ dưới :

*"Ngã hữu Thân châu nhất khoả
Cửu bị trần lao quan toả,
Kim triều trần tận quang sinh,
Chiếu phá sơn hà vạn đoá".*

(Tôi có một viên ngọc Thân, lâu nay bị phủ bụi trần, hôm nay lau sạch bụi trần sáng trở lại, chiếu sáng rực rỡ khắp non sông).

"Giải thoát" của Phật gia là chỉ "thị phi, yêu ghét, sinh tử, thành bại, giàu nghèo, thiện ác, xấu đẹp..." chỉ là phù vân, mây khói. Tóm lại vượt qua mâu thuẫn, đối lập là Thế giới quan của Tôn giáo, không đứng về phía nào của sự mâu

thuần, đối lập. Tức là Phật tính đại tự tại, đó là giải thoát.

Tóm lại, "ngộ" là gốc rễ của Thiền, là linh hồn của Thiền, không có "ngộ" thì sẽ không có Thiền Tông. Cái gì là "ngộ" ? Theo cách nói của Thiền Tông : "ngộ" là "Dùng để xuyên liễu" (đáy thùng thủng rồi), đây là câu trả lời mang đậm Thiền vị. Thật vậy, cái cũ nếu không phá bỏ thì cái mới làm sao mà chứa vào được. Cũng như một vị hoà thượng đi thỉnh giáo Pháp sư, như thế nào mới có thể "ngộ" Thiền, ông ta không nói một lời, chỉ không ngừng rót nước vào cái cốc đã đầy tràn ra ngoài. Thiền ý ở đây chính là, nếu không đổ nước thừa ở trong cốc đi làm sao mà có thể rót nước mới vào được ?

Ý nghĩa ở đây cũng giống như ví dụ ở trên.

V. "BÌNH THƯỜNG TÂM QUÁN" TRONG "ĐÀN KINH".

"Nhất hành tam muội" - "Đàn kinh".

"Nhất hành tam muội giả, ư nhất thiết thời trung, hành, trụ, toạ, ngoạ, thường hành trực tâm thị".

"Tam muội" : tiếng Phạn là "Tam Ma Địa", dịch là "chính định", Tuệ Năng ở đây nhấn mạnh "Tam muội", chỉ Thiền chính là chỉ trong cuộc sống thường ngày, thường không phải là cái vượt ra ngoài cuộc sống, mang đậm tính thực tiễn, là giáo nghĩa chính của Thiền Tông.

"Bình thường tâm thị đạo" - "Ngũ đăng hội nguyên" quyển 4.

Thiền không phải là cái gì cao siêu, cũng không phải là Thần bí, nên không thể đoán được, Thiền cơ chính ngay trong cuộc sống lao động thường ngày. Chính vì vậy, Thiền Tông tuyệt không câu nệ vào toạ Thiền, như một vị tu hành hỏi hoà thượng Triệu Châu : cái gì là Thiền đạo ?

Triệu Châu hoà thượng hỏi ông ta : anh đã ăn cháo chưa ?
trả lời : đã ăn rồi, hoà thượng Triệu Châu nói : vậy thì anh
đi rửa bát đi. Vị tu hành đó bỗng nhiên "Khai ngộ", thì ra
Thiền đạo chính nằm trong cuộc sống hàng ngày.

"Tự nhiên" chính là "bình thường tâm", cái mà "bình
thường tâm" nói tới đó là "tự nhiên", Thiền tôn trọng "tự
nhiên", "nhân cảnh hợp nhất", là tư tưởng cốt lõi của đạo
Thiền. uống trà, rửa bát, ăn cháo đều là những nội dung
trong cuộc sống hàng ngày, đói thì phải ăn, khát thì phải
uống, đó chính là đạo lý của Thiền ẩn chứa trong những
công việc vụn vặt thường ngày.

Tổng hợp những gì nêu trên. "Đàn kinh" là một bộ
kinh điển quan trọng trong Phật học. "Đàn kinh" gồm
12.000 chữ, tập trung quan điểm của Lục tổ Tuệ Năng,
"Không quán, Bất lập văn tự, Đốn ngộ" là 3 nội dung
chính của bộ kinh này, là kinh thiên gia cần nên thực
hành theo.



BỐN ĐẠI SƯ PHẬT HỌC NỔI TIẾNG CỦA TRUNG QUỐC

Bốn vị đại sư có ảnh hưởng sâu sắc tới Phật học Trung Quốc là :

Huyền Trang - Tông Khách Ba - Tuệ Viễn - Tuệ Năng.

- *Huyền Trang* : Nhà Phật học, nhà phiên dịch vĩ đại, từng chịu muôn ngàn gian khổ tới Ấn Độ thỉnh kinh, đem về nước rất nhiều kinh Phật, là nhân vật trên lịch sử có ảnh hưởng sâu sắc tới Phật giáo Trung Quốc và châu á.

- *Tông Khách Ba* : là người sáng lập ra Cách Lô phái của Phật giáo Mật Tông, là người có quyền uy ở Phật giáo Tây Tạng, có ảnh hưởng to lớn đối với sự phát triển Phật giáo ở Tây Tạng.

- *Tuệ Viễn* : là một trong những người đầu tiên đặt nền móng cho Phật giáo Trung Quốc, là vị tổ đầu tiên của Tịnh Độ Tông, có địa vị quan trọng trong Phật giáo Trung Quốc.

- *Tuệ Năng* : là vị tổ thứ sáu của Thiền Tông Trung Quốc, một danh tăng nổi tiếng. Là người khai sáng của

Nam Thiên, nổi tiếng về Thiên pháp "đốn ngộ" : "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật".

§1. HUYỀN TRANG

Huyền Trang là nhà học Phật, nhà phiên dịch, nhà lễ hành vĩ đại, từng đến Ấn Độ thỉnh kinh, lại mang về nước rất nhiều kinh Phật, là nhân vật trên lịch sử có ảnh hưởng sâu sắc tới Phật giáo Trung Quốc và châu Á.

I. THÂN THỂ VÀ HOẠT ĐỘNG CHỦ YẾU CỦA HUYỀN TRANG.

Huyền Trang (600-664), tục danh là Trần Vỹ, người huyện Hầu Thị Lạc Châu-Hà Nam (nay thuộc Nam Cảnh huyện Yến Sư tỉnh Hà Nam). Cha là Trần Huệ, theo nghiệp Nho học, Huyền Trang sinh năm Khai Hoàng thứ 20 thời Tuỳ Văn Đế (tức năm 600). Theo như "Đại Từ Ân tự Tam Tạng pháp sư truyện" (Tuệ lập Ngạn Tông thời Đường) Huyền Trang "sớm thông kinh thuật thân cao tám thước, mỹ mạo mắt sáng.

Huyền Trang lúc trẻ theo học Nho, theo cha học "Hiếu kinh", sau học kinh Phật tại chùa Tịnh Độ ở Lạc Dương với anh thứ hai là Tiệp pháp sư. Lúc trẻ đã đọc thuộc rất nhiều kinh Phật như "Pháp hoa", "Duy ma"... Năm 21 tuổi thụ "Cụ túc giới", lúc thanh niên theo Cảnh pháp sư học "Niết Bàn kinh" và theo Nghiêm pháp sư học "Nhiếp luận" đến mức có thể lên ngôi thuật lại, được đồng đạo chúng tăng tán thưởng.

Sau lại học "Nhiếp luận", "Tập tâm", "Bát đề độ luận", về sau lại vào kinh đô Trường An theo các danh tăng : Đạo Nhạc, Pháp Thường, Tăng Biện, Huyền Hội ... học "Câu xá

luận", "Nhiếp luận", "Niết Bàn kinh", năm 24 tuổi đã học hết các kinh Phật hiện có ở Trung Quốc. Nhưng Huyền Trang vẫn có cảm giác chưa học được "chân đế", và đặc biệt muốn học "Đu Già sư địa luận", rồi có ý muốn sang nước Thiên Trúc thỉnh kinh. Một mặt triều đình đương thời lạnh nhạt với Phật giáo, hơn nữa cha con Lý Thế Dân vì mốn làm tăng thêm vẻ vang cho Đạo gia đã bái Lý Nhĩ làm tổ, và đích thân đến Quốc Tử Giám tuyên bố "Nhất Đạo, nhì Nho, tam Phật".

Huyền Trang muốn đi lấy chân kinh và cũng muốn thay đổi địa vị xã hội của Phật giáo. Vì vậy, thời cơ năm Trinh Quán thời Đường đã một mình đi sang Tây Vực thỉnh kinh. Ông một mình trốn khỏi Ngọc Môn quan, mặc cho có phát hiện ra bị bắn chết cũng không quản nguy hiểm đó, sau khi qua Ngọc Môn quan, suýt bị kẻ chỉ đường người Hồ giết chết. Sau lại gần chết khát trong sa mạc hoang vắng "trong sa mạc bạt ngàn chỉ là cát, đến nổi trên trời không có chim bay, dưới không có thú chạy, chứ đừng nói tới nước hay cỏ cây". Trên đường đi thỉnh kinh qua nước Cao Xương bị ép lưu lại, sau phải dùng biện pháp tuyệt thực mới có thể tiếp tục đi được, vượt qua dãy núi Phạ Mễ Nhĩ bằng tuyết suýt ngã mất mạng. Trèo đèo lội suối, sài lang hổ báo, cướp bóc cản đường, đuổi giết, vô cùng vất vả.

Ở nước Thiên Trúc nhiều lần gặp phải sự khiêu khích của đệ tử các giáo khác, mới viết ra "Hội Tông luận", "Trung quán", "Duy thức" và bạn cùng phòng là Túc Qua Trứ "Chế ác kiến luận" 1150 bài tụng để phá "Tiểu Thừa luận" mà "hoá hiểm thành an". 18 ngày trên Vô Già Pháp hội tại thành Khúc Nữ nước Thiên Trúc có thể nói là "thập tử nhất sinh", "phùng hung hoá cát".

Trải qua rất nhiều gian khổ, trèo đèo lội suối hơn 50.000 km cuối cùng tới chùa Na Lan Đà ở Ấn Độ, nghe Pháp sư Giới Hiền giảng "Du Già luận", thì thực hiện được tâm nguyện học Chân kinh. Vì vậy, cho nên Huyền Trang được mọi người hoan nghênh. Sau khi học xong "Du Già luận", ông lại tiếp tục học "Trung luận", "Bách luận", "Câu xá", "Bà sa"... với thời gian là 5 năm. Sau đó lại sang phía Đông, Nam của Ấn Độ, trong thời gian 4 năm ông học hết các Luận kinh điển của Phật giáo Đại, Trung, Tiểu thừa, của các Phái Tông Phật giáo.

Sau khi trở về chùa Na Lan Đà bắt đầu giảng kinh cho các chúng tăng. Đặc biệt với bộ "Hội Tông luận" 3000 bài tụng, là sự kết hợp giữa 2 quan điểm của "Du Già" và "Trung quán luận" được 2 phái này tán thành và ủng hộ, từ đó Huyền Trang rất nổi tiếng ở Ấn Độ. Sau này, khi Phật giáo Tiểu Thừa phía Nam Ấn Độ "thách thức" Phật giáo Đại Thừa, Huyền Trang chịu sự uy thác của Giới Nhật Vương trước tác bộ "Chế ác kiến luận" với 1600 bài tụng, làm cho "Chính lượng bộ luận sư Bát Nhã" khâm phục.

Năm 643, tức năm Trinh Quán thứ 15, trên Vô Già Đại Pháp hội do Giới Nhật Vương - người có uy tín nhất Ấn Độ tổ chức tại thành Khúc Nữ, Huyền Trang với tư cách là chủ biện đã làm chấn động toàn nước Ấn Độ. Nếu như trên Đại hội có người phản bác lại được sẽ bị chặt đầu trước mọi người, nhưng trong 18 ngày giảng kinh không có một ai phản bác lại.

Giới Nhật Vương tặng voi cho Huyền Trang cưỡi dạo phố để mọi người chiêm ngưỡng, Huyền Trang đã đạt được địa vị quyền uy trong giới Phật giáo Ấn Độ, trong một thời gian ngắn, Huyền Trang nổi tiếng khắp nơi, có được vinh

dự và tôn kính tối cao mà ngay các tăng lữ của ấn Độ cũng chưa có được. Trong thời cổ đại chưa có một người Trung Quốc nào có được sự tôn trọng như vậy ở nước ngoài.

Sau đại pháp hội Vô Già là sự đánh dấu sự kiện Huyền Trang thỉnh kinh thành công viên mãn. Huyền Trang từ biệt Giới Nhật Vương, Giới Hiền và chư tăng, Giới Nhật Vương và chư tăng long trọng đưa tiễn Huyền Trang lên đường về nước. Ông dùng số tiền bạc và voi do Giới Nhật Vương ban tặng mua mấy trăm bộ kinh Phật và rất nhiều tượng Phật đem về nước.

Năm 645, tức năm Trinh Quán thứ 19, Huyền Trang trở về Trường An, dâng biểu lên Đường Thái Tông. Đường Thái Tông xem xong rất vui mừng : Vua Đường xuất phát từ sự tán thưởng Huyền Trang và mục đích chính trị nên đề nghị Huyền Trang viết sách và hạ lệnh chùa Hoàng Phúc ở Trường An làm nơi phiên dịch kinh của ông, đồng thời phái người cùng hỗ trợ với Huyền Trang.

Huyền Trang được sự ủng hộ của Đường Thái Tông, đã viết ra tác phẩm "Đại Đường Tây Vực kí" nổi tiếng Thế giới, được vua Đường rất tán thưởng, đích thân đề lời tựa "Đại Đường Tam Tạng Thánh Giáo". Trong gần 20 năm sau đó, Huyền Trang bắt đầu công việc phiên dịch kinh gian khổ, được sự giúp đỡ của những hoà thượng khác, đến năm 663 đã dịch xong 75 bộ kinh Phật (gồm 1335 quyển) từ tiếng Phạn sang tiếng Hán gồm : "Du Già Sư Địa Luận", "Đại Bát Nhã", "Thành Duy Thức Luận"...

Năm 664, vị danh tăng cuối cùng đã đi hết cuộc đời huy hoàng của mình, tin truyền tới hoàng cung, Đường Cao Tông than : "Ôi, ta đã mất Quốc bảo, ta đã mất Quốc bảo rồi !".

II. TỬ TƯỚNG HỌC THUẬT CHỦ YẾU.

1. Lấy Phái Du Già Đại Thừa làm Tông, và tinh thông ý chỉ của kinh.

Hệ thống Phật học của Huyền Trang thuộc phái Hữu Tông Du Già Đại Thừa, lấy Tông chỉ của Kinh là "Du Già Sư Địa Luận". Phái này do Di Lặc - Phật giáo Đại Thừa Ấn Độ - sáng lập ra, truyền cho ngài Vô Trước, Thế Thân, mục đích cuối cùng là "vãng sinh Tịnh Độ". Tư tưởng học thuật là Duy Thức luận, tức Vạn pháp duy thức. "Tâm ngoại vô thức", Duy Thức học còn gọi là Pháp tướng duy thức, tức "nhất thiết pháp tướng giai thức chi sở hiện", đó chính là nói tất cả sự tồn tại của hiện tượng vật chất đều do tác dụng của ý thức. Phật học gọi sự tổng hoà của hai phương diện pháp chỉ có, không, tồn tại, không tồn tại, tự tính và duyên khởi là "quỹ tri nghĩa". Cái gọi là "tri" thuộc tính của sự vật, như "con hươu có đầu có sừng, đó là "tri" của con hươu : "quỹ" lại chỉ con hươu có đầu có sừng là do lý giải của nhận thức, "pháp" là sự khái quát hai phương diện "thân tính" và "bị nhận thức" của con hươu, ở đây mang tính toàn diện hơn cách nói "vật chất". Vì vậy, "vật chất" chỉ bao hàm sự tồn tại của nó mà không bao gồm bị nhận thức là vật chất. "Pháp" của Phật gia lại bao gồm hai mặt : vật chất và bị nhận thức là vật chất. "tướng" là chỉ tướng mạo, "nghĩa tướng" là "nhận thức tướng" kết hợp giữa "nhân thức" và "tâm thức".

"Pháp" của Phật học bao gồm tồn tại và không thực sự tồn tại, tức là 2 nội dung của "chân, ảo". Duy Thức học cho rằng dù "chân pháp" cũng là thứ "vô sinh vô diệt", hướng chi "ảo pháp" lại càng là thứ hư ảo. "Thức" là "tâm", "tâm" tức ý thức; "Vạn pháp duy thức" tức chỉ "tướng" của tất cả

thứ tồn tại, không tồn tại đều là tác dụng của tâm thức. "Ly tâm vô ngoại cảnh" tức là xa rời sự thừa nhận của "tự tâm" thì ngoại vật sẽ không tồn tại.

Kinh Phật có "Bát thức", rất chú trọng "A lại da thức". A lại da thức là chỉ "thức" căn bản, nghĩa là "nhà kho", chỉ "tâm" ẩn chứa tất cả "chủng tử" (hạt" của "pháp") có thể hiện hành tất cả pháp. Tức vạn vật đều do chủng tử tự thân tạo thành, mục đích là nói rõ nhân thiện sinh quả thiện, nhân ác sinh quả ác. Tức là Phật gia nói nhiệm tập nhân quả duyên khởi. Chỉ "chủng tử" tạo nên vạn sự vạn vật cũng là "nhân duyên khởi" và có quan hệ "nhân quả". Chính là nói vạn sự vạn vật đều là "hữu nhân, hữu duyên", cùng tạo thành "nhân quả". Cho nên tinh túy của Duy Thức học là vạn pháp (vạn sự vạn vật) "nhân duyên nhi hữu, tự tính như không", "duyên" tức là A lại da thức (Vô Lượng thức), tức là "chủng tử nhân duyên" tiềm ẩn trong tâm thức, mà tất cả "thức" lại đều dựa vào "chủng tử nhân duyên" của từng cá thể mà sinh ra, "chủng tử" của tất cả pháp đều nằm trong "tâm thức", do "tâm thức" mà sinh ra vạn pháp nên gọi là Duy thức. Nghĩa là tất cả vật, cảnh đều do "tâm" mà sinh ra, cho nên "ngã thức" cũng là "nhân duyên", "nhân duyên nhi thức phi chân thức". Vì vậy, thực chất của Duy Thức học là "đoạn ngã pháp chấp. Tức là phủ nhận thực thể của "ngã" và "pháp" thì hiểu ra "ngã, pháp" đều "không", đều là "vọng tình nhi sinh". Từ đó sẽ không "chấp ngã" cũng không "chấp pháp", "ngã thức ký không, vạn pháp hà thức?" (cái gọi là "tâm ngoại vô pháp"), tất cả "pháp" chỉ là "nhân duyên nhi sinh, nhân duyên nhi diệt, chẳng qua là mặt trăng trong nước, là bóng của vật mà thôi ! Nếu "đoạn liễu ngã pháp chấp" thì

sẽ có thể trừ bỏ được phiền não chướng (ngã chấp) và sở tri chướng (pháp chấp), chứng đắc cảnh giới Bồ Đề "ngã pháp giai không", "Niết Bàn viên quả". Cho nên Duy Thức Tông tuy thuộc Đại Thừa Hữu Tông, nhưng vẫn thuộc chủ nghĩa "Không quán" triệt để; giống như Duy Tâm, nhưng thực ra lại theo chủ nghĩa "Hư không" đoạn tâm (không nghiêng về "ngã" cũng không nghiêng về "pháp").

Tóm lại, Tôn chỉ của Duy Thức luận là "Thế gian chư pháp, nhược hữu nhược vô, nhược giả nhược thực, hoặc do chấp khởi, hoặc tùy tâm sinh, câu thức sở biến, giai bất ly thức. Xét cho cùng, "nhận thức đối với tất cả sự gói gọn trong 4 chữ "chân không giả hữu", cho dù "hữu" cũng chỉ là "duy thức hữu" và "Không" của Không Tông chẳng qua là cùng đường nhưng đến đích khác nhau mà thôi.

2. Kết hợp (dung hoà) cả tư tưởng Phật học Đại - Tiểu Thừa Thiên Trúc.

Quan điểm học thức của Huyền Trang là sự kết hợp giữa "Du Già Sư Địa luận" của Pháp sư Giới Hiền, "Duy Thức" của cư sĩ Thắng Quân và "Tì Đàm" của Đại, Tiểu Thừa. Từ đó sẽ đạt tới sự Dung hoà các Phật học Đại, Tiểu thừa của Phật học Thiên Trúc.

Huyền Trang nhờ có 10 đức ⁽¹⁾ nên tinh thông Tam Tạng, vì tinh thông "Tam Tạng Thập Đức" mà được tôn làm Tam Tạng pháp sư trên cơ sở học hỏi các trường phái học thuật nổi tiếng ở Thiên Trúc và Bà La Môn giáo. Huyền Trang viết ra "Hội Tông luận", quán thông tư

⁽¹⁾ Thiện tri pháp - nghĩa; 2- Năng quảng tuyên thuyết; 3- Xứ chúng vô úy; 4- Vô đoạn biện tài; 5- Xảo phương tiện thuyết; 6- Pháp tùy pháp hành; 7- Uy nghi cụ túc; 8- Dũng mãnh tinh tiến; 9- Thân tâm vô quỵ; 10- Thành tựu nhân lực. (trích Hoa Nghiêm kinh疏).

tưởng học thuật "Du Già" và "Trung Quán".

Việc kết hợp Phật học của Huyền Trang còn phản ánh trên "chế ác kiến luận" 1600 bài tụng và "Phái Đại Thừa Luận" do ông viết ra, nó không những làm cho Phật giáo Đại Thừa khuynh đảo mà còn khiến cho Phật giáo Tiểu Thừa khâm phục thừa nhận. Trình độ Phật học của ông đã đạt đến cảnh giới cả nước Ấn Độ Thiên Trúc không có người nào có thể chất vấn và phản bác lại được. Trong thời đó có thể nói trình độ Phật học của ông đạt tới đỉnh cao.

3. Trung thành theo Kinh Phật, không dám vượt qua

Huyền Trang tuy hiểu rõ Phật tính, tinh thông rất nhiều kinh, nhưng lại quá cứng nhắc trong giáo nghĩa của kinh Phật, không dám vượt qua, và cho rằng như thế mới là sự thành kính đối với Phật. Tuy ông đem về một khối lượng kinh rất lớn và dịch rất nhiều kinh Phật, nhưng vì không phù hợp với văn hoá Trung Quốc, nên đành để không?

Huyền Trang khi còn ở Ấn Độ, từng nêu lên thuyết Vô tính triệt để với Pháp sư Giới Hiền, tức không có Phật tính không thể thành Phật, không phù hợp với quan điểm của Phật giáo là mọi chúng sinh đều có thể thành Phật, cho rằng cách nói này sẽ ảnh hưởng tới tín ngưỡng của người trung lưu, bình thường đối với Phật, nhưng lại bị Giới Hiền trách mắng. Từ đó Huyền Trang không bao giờ có ý kiến khác đối với kinh Phật nữa, đây cũng là nguyên nhân cơ bản khiến cho một số kinh Phật mà ông đem về không thể hoà nhập với văn hoá Trung Quốc.

Pháp Tướng Duy Thức Tông do Huyền Trang sáng lập ra, tuy lý luận rất uyên thâm, nhưng vì không thể "Trung

Quốc hoá", cho nên ảnh hưởng của nó không bằng Nam Thiên của Tuệ Năng, một người chữ nhất bẻ đôi cũng không biết, sáng lập ra. Huyền Trang tuy nhận được sự ủng hộ nhiệt tình của vua, nhưng vì xa rời quốc tình nên không thể lưu truyền và nhanh chóng suy thoái.

III. NHỮNG CỐNG HIẾN VÀ SỰ ẢNH HƯỞNG CỦA HUYỀN TRANG ĐỐI VỚI PHẬT HỌC.

1. Số lượng kinh mang về phiên dịch.

Năm Trinh Quán thứ 19 (tức năm 645), Huyền Trang trở về nước cho tới năm đầu tiên của niên hiệu Lân Đức (664) ông qua đời, Huyền Trang tiến hành công việc dịch kinh gian khổ ở chùa Hoằng Phúc tại Trường An.

Phiên dịch được 75 bộ Kinh điển Phật giáo với hơn 1340 quyển trong thời gian 20 năm. Ông phiên dịch một cách có hệ thống, chủ yếu là "Du Già Sư Địa luận", "Đại Bát Nhã", "Câu Xá", "Bà Sa", "Thành duy thức luận"... cụ thể bao gồm 4 loại kinh văn : Bát Nhã, Du Già, Duy Thức, Nhân Minh luận.

Huyền Trang không những thông Phật lý mà còn tinh Phạn văn Ấn Độ, cho nên kinh Phật do ông dịch rất chuẩn xác tinh thâm, đạt đến trình độ "chân, thiện, mỹ" dường như gói gọn tất cả tinh hoa của Phật học Ấn Độ, có giá trị quan trọng trong việc nghiên cứu Phật học, trở thành tài sản quý báu của văn hoá Trung Quốc.

Ngoài ra, ông còn bồi dưỡng và đào tạo rất nhiều nhà phiên dịch và đệ tử học Phật như : Khuy Cơ (Viết "Thành duy thức luận thuật kí"), Thần Phưởng, Gia Thượng, Phổ Quang, Viên Trắc (viết "Thành duy thức"), Pháp Bảo... Huyền Trang dịch kinh Phật với quy mô lớn, khối lượng

hiều, thực là một việc làm sáng tạo trong văn hoá phiên dịch Trung Quốc mọi thời đại.

2. Thúc đẩy giao lưu văn hoá giữa 2 nước Trung - Ấn

Huyền Trang với tinh thần chăm chỉ cần cù chịu khó học hỏi và trí tuệ phi phàm đã theo học đến cùng các Tông các phái Phật học ở Ấn Độ, học vấn của ông đã vượt nước Thiên Trúc, chinh phục toàn bộ nước Thiên Trúc. Trên đại hội Vô Già do Giới Nhật Vương tổ chức ở thành Khúc Nữ đã khuất phục hàng vạn tăng lữ và cao tăng của Đại, Tiểu Thừa toàn Ấn Độ, không những danh tiếng nổi như cồn mà tiếng tăm của Đại Đường Trung Quốc cũng được truyền tới Ấn Độ. Huyền Trang không những đem kinh Phật và văn hoá Ấn Độ trở về Trung Quốc mà còn phiên dịch "Lão Tử" sang tiếng Phạn để giao lưu với Ấn Độ, thúc đẩy sự giao lưu văn hoá giữa 2 nước Trung - Ấn.

3. Những đóng góp và ảnh hưởng của "Đại Đường Tây Vực kí".

"Đại Đường Tây Vực kí" là tác phẩm nổi tiếng ghi chép lại những lời nói của Huyền Trang sau khi về nước, gồm 20 quyển. Bản Đôn Hoàng hiện còn lưu giữ là bản ghi chép sớm nhất. Cố cống hiển to lớn trong việc nghiên cứu lịch sử, địa lý Tây Vực, Trung Quốc và Ấn Độ thế kỷ thứ 7, là tài liệu quý báu cho việc nghiên cứu Sử Địa học Trung - Ấn. Sách ghi chép rất cặn kẽ xác thực, phong phú đa dạng, được gọi là vật báu trong sách Sử Địa.

Sách có liên quan tới 138 quốc gia; 28 thành bang; phong thổ nhân tình, địa hình sông núi, kinh tế chính trị,

tôn giáo tín ngưỡng trên diện rộng 50.000km của các vùng, bao gồm các tài liệu quý về lịch sử cổ đại, lịch sử Tôn giáo, Lịch sử quan hệ ngoại giao của Trung Quốc và ngôn ngữ các dân tộc... của các nước Trung á, Tây á, Nam á ở thế kỷ thứ 7. Sau khi xuất bản đã được dịch thành nhiều thứ tiếng như : Anh, Pháp, Nga, Đức, Nhật... nổi tiếng khắp nơi trên thế giới.

Huyền Trang viết cuốn sách này theo lời dặn dò của Đường Thái Tông (Lý Thế Dân), viết xong vua Đường nói : "sổ soạn "Tây Vực kí" giả, đương tự phi lã". Còn đích thân đề lời tựa cho cuốn sách với đầu đề "Đại Đường Tam Tạng Thánh giáo" gồm 680 chữ. "Đại Đường Tây Vực kí" rất có ảnh hưởng trên phương diện chính trị, góp phần củng cố sự thống trị ở biên ải Tây Vực và mở rộng bang giao với Tây Vực, giao lưu văn hoá giữa Trung Nguyên với Tây Vực, thúc đẩy sự thống nhất một Trung Quốc đa dân tộc.

"Đại Đường Tây Vực kí" ghi chép rất nhiều phong tục kì lạ, thần thoại truyền thuyết, Phật học trở thành hình tượng nguyên mẫu cho tác phẩm nổi tiếng "Tây Du kí" của Ngô Thừa Ân.

Tóm lại, Huyền Trang một pháp sư nổi tiếng, vĩ đại, mang màu sắc truyền kỳ, ông không những mang về một khối lượng kinh Phật to lớn, mà còn làm thay đổi thái độ của các vị vua thời Đường đối với Phật giáo. Cho dù Duy Thức Tông do ông sáng lập không thể truyền bá lâu dài, nhưng những ảnh hưởng của ông đem lại khiến cho địa vị của Phật giáo tại Trung Quốc có cơ hội chuyển mình, công lao này to lớn như công lấy kinh của ông.

82. TÔNG KHÁCH BA

Tông Khách Ba là người sáng lập ra phái Cách Lỗ thuộc Phật giáo Tạng truyền, là Đại sư Phật học có quyền y tại Phật giáo Tây Tạng, có ảnh hưởng cực kì to lớn đối với sự phát triển của Phật giáo Tây Tạng.

I. THÂN THỂ VÀ HOẠT ĐỘNG CHỦ YẾU CỦA TÔNG KHÁCH BA.

Tông Khách Ba (1357-1419), tên thật là La Tang Trát Ba, người Tháp Nhi Tự, huyện Thanh Hải Niết Trung. Cha là Đạt Nhĩ Khách Thả Lỗ Băng Cách, một đệ tử thành kính đối với Phật giáo, thuộc tầng lớp quan liêu của chủ nô lệ.

Ông lúc còn nhỏ đã được hun dục bởi những chuyện về Phật, từ đó có hứng thú đặc biệt đối với Phật học. Năm ông 3 tuổi, khi vị hoạt Phật thứ 4 phái Cát Mã của Lạt Ma giáo là Nhiêu Đa Tất Cát nhìn thấy Tông Khách Ba trán rộng mặt trắng, my dài tai to, mũi cao miệng vuông vắn, trông giống như là tượng Phật, tựa như "hoạt Phật chuyển thể", rất lấy làm vui mừng, và sau trao truyền cho làm phật tử nam (tức Ưu Bà Tác giới).

Năm lên 7 tuổi, vị Lạt Ma nổi tiếng là Đốn Chu Nhân Khâm dùng hậu lễ cầu tặng, cha của Tông Khách Ba nhìn thấy con trai mình tính tình thích Phật pháp đành phải ưng thuận. Đốn Chu Nhân Khâm làm phép "quán đỉnh" cho ông và tặng mặt hiệu "Bất không kim cương", trao truyền "sa di giới".

Tông Khách Ba được Đốn Chu Nhân Khâm truyền thụ cho Cát Đương Phái và nắm chắc những giáo nghĩa của kinh Phật, sau 10 năm Tông Khách Ba học xong tất cả những gì thầy truyền thụ cho, khi đó ông 16 tuổi.

Tông Khách Ba khi 16 tuổi đã gạt lệ từ biệt ân sư, bắt đầu khổ hạnh du học, tìm các danh sơn từ Thanh Hải, Tây Ninh đến Tây Tạng, sau lại học Phật pháp Tây Tạng, học hỏi danh sư các Tông, sau 10 năm gian khổ học hành, khi ông gần 30 tuổi đã tinh thông Hiển, Mật giáo, cuối cùng viên mãn học thành tựu thụ "tử khâu giới", từ đó về sau danh tiếng ngày một cao.

Năm 1389, Tông Khách Ba bắt đầu chính thức truyền thụ Phật Pháp và truyền giảng tại chùa Môn Khách. Học thức uyên thâm và tài hùng biện của ông đã thu hút được sự sùng kính của đông đảo tăng lữ khắp nơi. Vào thời đó, danh tiếng của Tông Khách Ba nổi tiếng khắp Tây Tạng.

Nhưng, ảnh hưởng to lớn nhất của ông đối với Phật giáo Tạng truyền là kêu gọi cải cách Phật giáo Tây Tạng, đấu tranh với những hủ bại, truy lạc của Phật giáo Tây Tạng đương thời, và đội lên đầu mũ màu vàng tượng trưng cho Tổ chế của Phật giáo, bắt đầu khôi phục tình trạng bình thường của tăng giới Tây Tạng, chấn hưng giáo phong. Tông Khách Ba có công hiển bất hủ cho việc duy trì và bảo vệ Phật giáo chính thống của Tây Tạng.

Việc cải cách của Tông Khách Ba được sự ủng hộ của Xiển Hoá Vương Trát Ba Kiên Tán. Năm Vĩnh Lạc thứ 7 (1409) dưới sự chủ trì của Trát Ba Kiên Tán tổ chức "Toàn Tạng Vạn Tăng Đại Kỳ Nguyên Pháp Hội", chấn động toàn Tây Tạng, Tông Khách Ba được công nhận là người đứng đầu của Lạt Ma giáo Tây Tạng, và được sự ủng hộ giúp đỡ của Xiển Hoá Vương đã tu sửa 3 ngôi chùa Sắc Lạp, Cam Đan, Triết Bạng, đây là vùng đất của Hoàng Giáo, thu nhận được rất nhiều đệ tử.

Từ đó, phái Lỗ Cách do ông đứng đầu cũng trở thành

phái chính thống, chính giáo hợp nhất ở Tây Tạng. Cũng vào năm đó, Tông Khách Ba còn nhận được chiếu ban thưởng của Minh Thành Tổ Chu Lệ Chương, ông bị bệnh không đi, cho đệ tử của mình đi nhận chiếu chỉ, Tông Khách Ba được phong làm Đại Quốc Sư. Những công hiến của ông đối với Phật giáo Tây Tạng được ca tụng "Sở hữu công đức năng dung khí, Tam thiên Thế giới đã nan dung".

Tác phẩm chính của ông là : "Bồ Đề Đạo Thử Quảng Luận", trở thành Tông điển của Hoàng Giáo Tây Tạng.

II. TƯ TƯỞNG HỌC THUẬT

1. Nêu lên quan điểm "Duyên khởi hữu, Tự tính không".

Lấy Trung Quán luận, Đại thừa Ấn Độ hợp thành phái làm tông.

Phái Trung Quán luận Đại Thừa còn gọi là Không Tông Đại Thừa do Long Thụ Bồ Tát (150-250) của Ấn Độ sáng lập ra. Tông kinh chủ yếu là "Bát Nhã kinh", tư tưởng học thuật là "duyên khởi tính không".

Thời đó, do trong Phật giáo có sự lý giải phiên dịch đối với "Bát Nhã tính không", tuyệt đối hoá, khuếch đại hoá "Không quán", không nhận thức được bản nghĩa của "Không" là "không" mà chẳng phải là không, như "có mà không phải là có", cũng tức là "tự tính không, duyên khởi hữu". Từ đó dẫn tới phủ nhận "Thiện ác nghiệp quả", cho rằng đã là "vạn pháp giai không" thì làm sao có sự tồn tại "Luân hồi nhân quả" ? Từ đó phủ nhận sự tồn tại của Phật, trượt ra ngoài "Phật đạo", dẫn tới tình trạng rối loạn kỷ cương.

Đối mặt với hiện trạng Phật giáo suy lạc và suy đồi,

Tông Khách Ba cho rằng phải cải cách Phật giáo khôi phục chính tông, trước tiên cần phải tìm được căn cứ trên lý luận, từ đó nhấn mạnh bản nghĩa của "Bát Nhã tính không", đưa ra "vạn pháp tự tính" là "không" (tức "tự tính không"), "nhất thiết hữu giai vi nhân duyên như khởi" (tất cả những cái mà có là do duyên tạo ra, tức "duyên khởi hữu"). Tức đã phủ nhận "thực hữu" (tự tính hữu) cũng không thừa nhận "chân không", quan điểm này tuy thuộc chủ nghĩa Duy Tâm, nhưng đã giải quyết được mối quan hệ thống nhất mâu thuẫn giữa "Không" và "Hữu".

Tông Khách Ba nhấn mạnh, tất cả "Hữu" đều không phải là "tự tính hữu", mà là "duyên khởi hữu"; tất cả "Vô" đều không phải hoàn toàn "vô", mà là "tự tính vô"; từ đó trên cơ sở chủ nghĩa Duy tâm giải quyết được mối quan hệ giữa "Hữu" và "Vô", xác lập quan hệ "nhân quả" của Duy Tâm, tức đề cao tính liên hệ phổ biến của sự vật. Cho rằng tất cả "Hữu" đều là "kết duyên", "nhân duyên" đều là "duyên khởi", không phải là "cô lập". Vì vậy, đã có "nhân duyên" thì tất phải có quan hệ "nhân quả". Lý luận này của Tông Khách Ba là Tôn chỉ căn cứ của Phật học - sự tồn tại của "thiện ác nghiệp quả" đặt nền móng cho lý luận, và là cải cách Tôn giáo đương thời xác lập căn cứ theo lý luận. Đây là cống hiến lớn nhất của Tông Khách Ba đối với Phật học Tây Tạng.

2. Cùng coi trọng "Trung Quán", "Duy Thức".

Tông Khách Ba nhằm xây dựng Phật học chính Tông, kế thừa và Hoảng dương Phật học, ngoài việc chú trọng kết hợp Hiển, Mật ra, còn dựa trên cơ sở lấy Trung Quán làm chính Tông và lấy Duy Thức làm bổ trợ. Trong đó, tác phẩm "Biện liễu bát nghị luận" đề cao Duy Thức quán,

tiếp thu những điều hay của Đại, Tiểu Thừa, kết hợp 2 Tông "Hiển, Mật", làm tăng cường lý luận Phật học của Cách Mật phái, có tác dụng thúc đẩy sự hưng thịnh của Phật giáo Tây Tạng.

3. Cùng đề xướng "Hiển, Mật"

Tông Khách Ba trước hiện trạng đương thời Phật giáo Tây Tạng chú trọng Mật giáo và trong Mật giáo quá đề cao "Mật chú", còn trước tác bộ "Bồ Đề Đạo Thứ Đệ Quảng luận" và "Mật Tông Đạo Thứ Đệ Quảng Luận", đề cao trình độ lý luận của 2 tông "Hiển, Mật", khôi phục lại kỷ cương, chấn chỉnh những khuynh hướng xấu trong giáo phái, xây dựng giáo phong "Hiển giáo Mật pháp, cùng coi trọng Mật, Hiển" trong Phật giáo Tây Tạng, có ảnh hưởng sâu xa tới sự phát triển chính thống của Phật giáo Tây Tạng.

III. NHỮNG CỐNG HIẾN VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA TÔNG KHÁCH BA

Tông Khách Ba là vị Đại sư Phật giáo Tạng truyền có ảnh hưởng nhất, uy tín cao nhất và cống hiến lớn nhất trong Phật giáo Tây Tạng. Những cống hiến chính của ông đối với Phật học Tây Tạng như :

1. Những cống hiến và ảnh hưởng đối với lý luận Phật giáo Tây Tạng.

Tông Khách Ba hoàng dương Hiển giáo, coi Hiển giáo là tông chính trong Phật giáo Tạng truyền, đi sâu nghiên cứu tư tưởng Phật học, nâng cao trình độ lý luận Phật học, xây dựng hệ thống tư tưởng Phật học toàn diện. Đặc biệt xây dựng cơ cấu dạy giảng Phật học, đệ tử lên đến mấy nghìn người, có tác dụng quan trọng trong việc truyền bá Phật giáo và đi sâu vào lý luận Phật học.

Tông Khách Ba đi sâu nghiên cứu lý luận Phật học,

phát triển Lý luận không quán của Không Tông Bát Nhã Phật giáo Đại Thừa, đưa ra quan điểm "duyên khởi hữu" và "tự tính không", đặt nền móng cho lý luận "Thiện ác nghiệp quả", góp phần làm ổn định Phật giáo.

"Bồ Đề Đạo Thứ Đệ Quảng luận" và "Mật Tông Đạo Thứ Đệ Quảng luận" có ảnh hưởng tới sự phát triển lý luận của 2 giáo "Hiền, Mật", đặc biệt là việc xây dựng cơ sở vững chắc cho hệ thống Lý luận Phật giáo Tạng truyền, có tác dụng thúc đẩy tích cực trong việc truyền bá và phát triển Phật giáo Tạng truyền.

2. Sửa đổi giới luật trong Phật giáo có ý nghĩa cực kỳ quan trọng trong việc chấn hưng Phật giáo.

Vào thời bấy giờ giáo quy lỏng lẻo, các tăng nhân không bị gò bó bởi pháp kỷ, cũng lấy vợ, uống rượu như người bình thường, đặc biệt Mật giáo còn dùng "thuật chú" để loê bịp thiên hạ, thậm chí còn nhục mạ phụ nữ, lấy tìm người để tế lễ... dẫn đến tình trạng truy lạc dục vọng trong Phật giáo. Tông Khách Ba kiên quyết khôi phục "ng nghiêm giới luật, tôn giáo kỷ", nhấn mạnh không sát sinh không uống rượu, không dâm dục, tiến hành cải cách trong Phật giáo một cách triệt để, chấn hưng giáo phong của Cách Lỗ phái. Từ đó Phật giáo Tây Tạng hoàn toàn thay đổi, bắt đầu đi lên trên con đường ngày càng phát triển, có ảnh hưởng tốt tới sự hưng thịnh của Phật giáo Tạng truyền.

3. Chú trọng Hiền giáo, phù chính Mật giáo.

Trong khi một số tăng lữ mượn việc tuyên dương Mật giáo để làm những chuyện xấu xa, Tông Khách Ba dương cao ngọn cờ Hiền giáo, ra sức đề xướng nguyên tắc "Lấy Hiền giáo làm chủ, trước Hiền sau Mật, Hiền giáo Mật tu"

có ảnh hưởng quan trọng tới việc phát triển chính thống của Phật giáo Tây tạng.

Nhằm phát triển Mật giáo, ông đã xây dựng và tu sửa chùa chiến miếu mạo, tuyên giảng kinh điển, tổ chức Pháp hội và dựa vào chính phủ, xuống nghị Phật giáo trị thể nhằm "Tịnh hoá giáo phong". Tông Khách Ba dưới sự ủng hộ của Xiển Hoá Vương Trát Ba Kiên Tấn tu sửa 3 chùa (trong đó 2 đệ tử của ông là Trát Hi Bôi Đan và Thích Ca Dã Thất tu sửa 2 chùa), truyền giảng kinh Phật trong 3 ngôi chùa này, tăng nhân hơn mấy nghìn người, có tác dụng quan trọng trong việc kế thừa và phát triển Phật giáo Tây Tạng.

Tóm lại, Tông Khách Ba là nhân vật số một của Phật giáo Tây Tạng, có những đóng góp to lớn trong việc nâng cao Lý luận Phật giáo của Phật giáo Tây Tạng. Duyệt trì và ủng hộ Phật giáo chính thống Tây tạng, chế định giáo quy, tu sửa xây dựng chùa viện, bồi dưỡng các tăng nhân... Ông là vị Đại sư có công hiển vĩ đại đối với Phật học Tây Tạng.

83. TUỆ VIỄN

Tuệ Viễn là một trong những người đầu tiên đặt nền móng cho Phật giáo Trung Quốc, là vị Tổ đầu tiên của Tịnh Độ Tông, có địa vị quan trọng trong Phật giáo Trung Quốc.

I. THÂN THỂ VÀ HOẠT ĐỘNG CHỦ YẾU CỦA TUỆ VIỄN.

Tuệ Viễn (334-416) là cao tăng thời Đông Tấn, vốn họ Giả, người Lâu Phiến. Nhận Môn (nay là Ninh Vũ tỉnh Sơn Tây). Năm 24 tuổi đã có thể một mình giảng kinh Bát

nhã cho chúng tăng, có thể dùng tư tưởng Lão Trang giải thích kinh Phật, tinh thông Nho Dịch.

Khi còn là đệ tử của Đạo An, Tuệ Viễn đã bộc lộ tài hoa Phật học xuất chúng của mình và nhanh chóng trở thành Thượng toạ dưới ngài Đạo An. Dốc lòng tin tưởng "Bát Nhã tính không", "Bát Nhã thực tướng", cho rằng tất cả sự vật đều là giả tướng của "thường trụ bất biến", từng dùng quan điểm "bản vô" đánh bại quan niệm về "tâm vô" (Năm 365, năm Hưng Ninh Thứ 3 Tấn Ai Đế) về sau ông đến chùa Đông Lâm ở núi Lư tu trì 30 năm cho đến khi viên tịch.

Trong thời gian 30 năm ở núi Lư, Tuệ Viễn cùng với Cưu Ma La Thập ở phương Bắc (Trường An) ra sức Hoàng dương "Tam Luận" do Cưu Ma La Thập chú thích, và cùng làm lớn mạnh thanh thế của Phật giáo, thu nhận nhiều đệ tử, truyền bá Bát Nhã Kinh, tu trì Di Đà Tịnh Độ Tông, tuyên truyền "Linh hồn bất tử" và "Tây phương tịnh Độ", trở thành người sáng lập ra Tịnh Độ Tông. Chế định ra quy luật trong giáo phái, tổ chức dịch kinh và viết sách, các tác phẩm chính : "Sa Môn Bát Kính Vương Giả luận", "Minh báo ứng luận", "Tam báo luận" và "Pháp tính luận"... thu thập và ghi chép trong "Hoàng Minh tập" và "Quảng Hoàng Minh tập".

Ngài Tuệ Viễn chú ý tới mối liên hệ mật thiết với xã hội thượng tầng, rất được sự ủng hộ của quyền thần Hoàn Huyền, bên cạnh đó cũng kết giao rộng rãi với xã hội hạ tầng. Đóng góp công sức to lớn trong việc duy trì và bảo vệ giáo nghĩa Phật giáo, điều hoà sự mâu thuẫn giữa Phật giáo với văn hoá gốc của Trung Quốc. Tích cực nỗ lực góp phần "Trung Quốc hoá" Phật học.

Vào những năm cuối đời, danh tiếng của Tuệ Viễn ngày càng cao, đệ tử bốn phương tìm đến xin làm đệ tử, giới quan lại cũng vì thế mà tu chùa lập am, Tịnh Độ Tông hưng thịnh, Tuệ Viễn cũng trở thành nhất đại danh sư trong lịch sử Phật Trung Quốc.

II. TÍN NGƯỠNG CHỦ YẾU

1. Tín ngưỡng Di Đà Tịnh Độ

Tuệ Viễn được tôn làm Vị tổ đầu tiên của Tịnh Độ Tông Trung Quốc, ông tín ngưỡng "Di Đà Tịnh Độ Pháp Môn" lấy Bát Nhã Đại Thừa làm chủ, cho rằng trần thế nhân gian là "Uế độ", "Tây phương cực lạc Thế giới" của "xuất thế" mới là "Tịnh Độ", "Tịnh Độ" là cảnh giới Niết Bàn của "Vô lượng thọ".

Cái gọi là "Vô Lượng Thọ" tức là Phật của Tịnh Độ Tông, chỉ cần niệm "A Di Đà Phật" phát tâm vô thượng Bồ Đề, tâm tính thành kính thì có thể diệt kiếp nghiệp, xóa bỏ phiền não chướng, có thể đạt được "Vô Lượng Thọ, Vô Lượng quang" là thành Phật. Cụ thể là niệm 7 ngày 7 đêm danh hiệu A Di Đà Phật" là có thể nhìn thấy Phật, sau khi chết thì có thể vãng sinh Tây phương cực lạc. Như: "nhược hữu thiện nam tử thiện nữ tử, văn thuyết A Di Đà Phật, chấp trì danh hiệu, nhược nhất nhật, nhược nhị nhật, nhược tam nhật, nhược tứ nhật, nhược ngũ nhật, nhược lục nhật, nhược thất nhật, nhất tâm bất loạn, kỳ nhân lâm mệnh chung thời, A Di Đà Phật dữ chư thánh chúng, hiện tại kỳ tiền. Thị nhân chung thời, Tâm bất điên đảo, tức đắc vãng sinh A Di Đà Phật cực lạc quốc độ" ("Phật thuyết A Di Đà Kinh"). Chủ trương của Tuệ Viễn là Tịnh Độ Niết Bàn vì muốn vượt qua nỗi khổ sinh tử của Tam Thế Luân hồi, thoát khỏi Tam ác báo và khổ sướng của

Thiên đường mà tâm đạt tới Niết Bàn tịch diệt gạt bỏ mọi phiền não. Thần giới cực lạc ở đây tức là Tây phương Tịnh Độ. Trong đó Tôn chỉ của nó là phải thoát khỏi nỗi khổ sinh tử, cũng cho rằng, sinh tử là sự phiền nhiễu của tình thần. Như ông nói: "bất dĩ sinh luy kỳ thần, tác kỳ thần khả minh, minh thần tuyệt cảnh, cố vị chi Nê Hoàn" ("Cao tăng truyện. Tuệ Viễn truyện").

Tuệ Viễn cho rằng "sinh sinh bất tức, tác khổ não vô tận" bởi lẽ phương pháp tu hướng về Tịnh Độ nhất định sẽ thoát ra ngoài sự gò bó của sinh tử, khôi phục bản tính của "Thần vô sinh vô diệt". Đặc biệt chủ trương Thần là không bao hàm "bỉ ngã" mà phải thoát khỏi sự ràng buộc của "tình thức", chỉ có như vậy mới có thể đến được bên kia của Tịnh Độ.

2. Nêu ra đầu tiên "Thần bất diệt luận"

Phật giáo nhằm tuyên truyền rộng rãi "ngiệp báo luân hồi" mà thừa nhận "linh hồn bất diệt", tuyên truyền "hình tận thần bất diệt", cho rằng cơ thể con người có thể chết, nhưng linh hồn thì bất tử. "Thần ở đây không giống với "hình thần" của Đạo gia lên trời thành Tiên mà Tuệ Viễn cho rằng "Thần" là một tinh thần thực thể, bất sinh bất diệt, có thể Tam Thế luân chuyển, thuộc phạm trù chủ nghĩa duy tâm khách quan.

"Thần bất diệt luận, linh hồn bất tử" là cốt lõi của Phật giáo. Phật giáo tuyên truyền cơ sở lý luận của "Tam Thế Luân Hồi. Nhân quả báo ứng" cũng là y cứ vào Lý luận của Phật dạy tín ngưỡng "vãng sinh tịnh Độ" nên Tuệ Viễn thừa nhận "linh hồn bất tử" và "thần bất sinh bất diệt", lại cho rằng "Thần" là chủ thể vĩnh hằng vô sinh vô tử, ông mới ra sức tuyên truyền.

"Phù thần giả hà tà? tình cực (tình minh đảo cực điểm) nhi vi linh giả dã. .. Thần giả dã, viên ứng vô sinh, diệu tận vô danh, cảm vật nhi động, giả số nhi hành. Cảm vật nhi phi vật, cố vật hoá nhi bất diệt; giả số nhi phi số, cố số tận nhi bất cùng. Hữu tình (tình cảm, tham ái đối với ngoại vật) tác khả dĩ vật cảm, hữu thức (nhận thức) tác khả dĩ số cầu... suy thử nhi luận, tắc thi hoá dĩ tình cảm thần dĩ hoá chuyển; tình vi hoá chi mẫu, thần vi tình chi căn; tình hữu hội vật chi đạo, thần hữu minh di chi động. Đán ngộ triệt giả phản bản, hoặc lý giả toại vật nhĩ? ("Sa môn bất kính vương giả luận" trang 85-86 tập 1 "Tuyển tập tư liệu tư tưởng Phật giáo Trung Quốc").

Tức là cho rằng "Thần" chính là linh hồn, "vật hoá nhi bất diệt", có thể "chuyển thế", đặc biệt Tuệ Viễn kết hợp "linh hồn bất diệt, luân hồi chuyển Thế, nhân quả báo ứng" với "nhân, nghĩa, trung, hiếu" của Nho gia, có tác dụng cùng Nho gia tuyên truyền đạo cương thường, đi sâu vào luân lý Nho gia, có tác dụng cùng Nho gia tuyên truyền đạo cương thường, đi sâu vào luân lý trong Nho gia, từ đó mà được Nho gia ngầm thừa nhận.

3. Tuyên truyền "Tam Thế luân hồi Nhân quả báo ứng".

Nhằm làm cho Phật giáo có thể đứng vững trước ảnh hưởng to lớn của Nho gia, Tuệ Viễn nắm rõ tinh thần của danh giáo cương thường "trung, hiếu, nhân, nghĩa" của Nho gia và thuyết Nhân quả báo ứng trong dân gian Trung Quốc, nhấn mạnh nghiệp báo Tam Thế Luân hồi làm chấn động dân gian Trung Quốc, cuối cùng đã tỏ rõ được ưu thế của Phật học như "Cái báo ứng của thiện ác, như bóng theo hình, nhân quả ba đời, tuần hoàn không

mất". ("Niết Bàn kinh" Kiều Trần Phẩm).

Tam Thế Luân hồi, Nhân quả báo ứng trong việc tuyên truyền" linh hồn bất tử, ngàn ác hành thiện", cho rằng con người sau khi chết lên Thiên đường hoặc xuống địa ngục. Vì vậy, kiếp này cần phải ngăn ác hành thiện, kiếp sau mới có báo ứng tốt đẹp, những quan điểm này vượt ra ngoài tôn chỉ Đại từ đại bi của Phật học, từ đó mà làm cho Phật học được lòng người, đặc biệt Tuệ Viễn đưa "Tam Thế luân hồi, Nhân quả báo ứng" kết hợp với "Trung, hiếu, nhân, nghĩa" rất được Nho gia ủng hộ, từ đó mà có sự giao lưu với Nho gia.

"Thiện ác báo ứng" của "Chu Dịch". "Thiên báo ứng" của Khổng Tử, "Thiên nhân cảm ứng" của Đổng Trọng Thư đều là nền tảng tư tưởng của "Nhân quả báo ứng" truyền thống của Trung Quốc.

Tuệ Viễn sau khi làm những việc sửa đổi, còn đem "Thiên báo ứng" của Trung Quốc sửa thành "Thần báo ứng" của "tác nghiệp giả", tức từ báo ứng của Thiên Thần sửa thành nghiệp báo ứng của bản thân "Thần", liên hệ Trung - Hiếu của phong kiến với Nhân quả báo ứng, đưa Phật học hoà nhập với quan niệm Luân lý truyền thống Trung Quốc.

"Nhân quả báo ứng" sau khi được Tuệ Viễn sửa đổi, Minh giới cuối cùng của Phật học là vượt qua báo ứng. Ông cho rằng "sự khởi tất do ư tâm, báo ứng tất do ư sự. Thị cố tự báo dĩ quan sự, nhi sương khả biến, cử sự dĩ trách tâm, nhi tâm khả phản" ("Minh báo ứng luận", "Hoàng minh tập" quyển 5) tức là muốn vượt qua "báo ứng" thì phải "tịnh tâm", từ tự tâm "chứng", từ đó đem "Thiên mệnh luận, Túc mệnh luận" quy về "Tâm thần" của

nghiệp báo tự thân, cũng tức là linh hồn. Ông cho rằng "linh hồn bất diệt" vì vậy "nghiệp quả báo" cũng là "Tam thế bất diệt", cho nên chỉ có "tịnh tâm" mới có thể đoạn tuyệt gốc rễ của "Nhân quả báo ứng" mà siêu thoát.

"Nhân hữu tam nghiệp" mà Tuệ Viễn gọi là chỉ hành vi, ngôn ngữ và hoạt động tư tưởng của con người, "Nghiệp hữu tam báo": "Hiện báo, Sinh báo, Hậu báo".

Trong "Nhân quả báo ứng", Tam thế luân hồi nhấn mạnh, quan hệ mật thiết của kiếp trước, kiếp này và kiếp sau. Nhưng "Tam thế luân hồi" của Tuệ Viễn lại huyền hoặc hoá, thậm chí siêu thoát hoá "nhân quả báo ứng" không mang tính hiện thực như Nhân quả báo ứng huyết thống tông tộc và báo ứng ở kiếp này của Nho gia, nhưng do tán thành với Luân lý nhân quả của Nho gia, vì vậy có tác dụng nhất định trong việc chế ác hành thiện, cũng có ý nghĩa nhất định trong việc Luân lý hoá, Nho hoá và Trung Quốc truyền thống hoá Phật giáo.

III. NHỮNG CỐNG HIẾN VÀ ẢNH HƯỞNG ĐỐI VỚI PHẬT HỌC.

Tuệ Viễn là người đặt nền móng cho Phật học Trung Quốc, những cống hiến chủ yếu của ông là Trung Quốc hoá Phật giáo, đặt nền móng cho Phật học Trung Quốc.

1. Trung Quốc hoá Phật giáo Ấn Độ.

Cống hiến lớn nhất của Tuệ Viễn đối với Phật học là Trung Quốc hoá Phật học Ấn Độ, từ đó trở thành người đặt nền móng cho Phật học Trung Quốc.

Phật học Ấn Độ sau khi được Cư Ma La Thập truyền bá vào Trung Quốc, được Đạo An đưa vào Trung Nguyên, nhưng trước Tuệ Viễn chưa được lưu truyền rộng rãi. Từ sau khi Tuệ Viễn Trung Quốc hoá Phật giáo, Phật giáo

mới thực sự thịnh hành ở Trung Quốc, dần dần hoà nhập vào văn hoá Trung Quốc, trở thành một bộ phận quan trọng trong văn hoá truyền thống Trung Quốc.

Tuệ Viễn tiến hành 3 bước quan trọng trong việc Trung Quốc hoá Phật giáo:

Thứ nhất: thông qua Nhân quả báo ứng, thông qua chế ác hành thiện của Phật gia với Luân lý Trung Hiếu của Nho gia.

Thứ hai: đưa ra tam thế luân hồi, thống nhất quan điểm "Thần bất diệt" của Phật giáo với "Thần hồn" của thế tục Trung Quốc, từ đó mà đặt được nền tảng xã hội của tầng lớp hạ tầng và thế tục.

Thứ ba: giản hoá Phật giáo Ấn Độ phức tạp, chỉ niệm A Di Đà Phật, không cần đọc kinh Phật, cũng có thể nhìn thấy Phật và có thể đến Tây phương Niết Bàn Tịnh Độ, có ảnh hưởng rộng lớn về luyện đan của Đạo giáo, từ đó mở ra đường cho việc Trung Quốc hoá Phật học.

Với những điều kiện do Tuệ Viễn tạo ra, Phật học nhanh chóng phát triển ở Trung Quốc, từ đó Phật giáo Ấn Độ dần dần trở thành Phật giáo Trung Quốc.

2. Truyền bá Bát Nhã Không Tông, tạo điều kiện cho việc phát triển Tịnh Độ Tông Trung Quốc.

Tuệ Viễn là đệ tử của Đạo An, đều lấy Bát Nhã Không Tông Phật giáo Đại Thừa làm nhật quý, thuộc Trung quán ứng thành phái của Long Thụ. Đề Bà, tín thực "Vạn pháp giai không", "Tự tính không", Tông điển là "Đại phẩm Bát Nhã kinh" dùng để giảng kinh và truyền giáo. Đặc biệt chú trọng "Tam Luận" do Cưu Ma La Thập phiên dịch, tăng khả năng lưu truyền và ảnh hưởng của Không Tông.

Tuệ Viễn ở chùa Lư Sơn phía Nam liên hệ với Cư Ma La Thập ở Trường An phía Bắc, trong thời Đông Tấn hình thành hệ thống Không Tông Phật học, trên cơ sở Bát Nhã Không Tông Tuệ Viễn sáng lập ra Tịnh Độ tông, tu trì Tây phương Tịnh Độ, sáng lập tổ chức Bạch Liên giáo, phát triển Tịnh Độ Tông. Tuệ Viễn còn hết sức truyền bá và phiên dịch Tì Đàm học của Đề Bà và Thiền Pháp của Phật Bạt Đà La, có ảnh hưởng tới sự phát triển của Thiền Tông.

Tóm lại, Tuệ Viễn truyền bá rộng rãi Không Tông Bát Nhã, sáng lập Tịnh Độ Tông Trung Quốc và đề xướng Thiền pháp, có ảnh hưởng sâu sắc tới sự phát triển của Thiền Tông.

3. Góp phần hoà nhập 3 giáo Nho, Thích, Đạo.

Tuệ Viễn có cống hiến to lớn trong việc hoà nhập 3 giáo Nho, Thích, Đạo.

Thứ nhất: Tuệ Viễn viết "Sa môn bất kính vương giả luận" và "Đáp Hoàn Thái úy thư" (xem quyển 12 "Hoàng Minh Tập" có tác dụng điều hoà giáo nghĩa của Phật giáo với Lễ nghĩa quân vương của Nho gia, vừa duy trì và bảo vệ thanh danh của Phật môn, vừa hoà hoãn mối xung đột với danh giáo cương thường của Nho gia.

Thứ hai: Tuệ Viễn chủ trương "cử thế, xuất thế" đều có thể thành Phật, hoà hoãn mâu thuẫn với Nhân Thế quan của Nho gia.

Thứ ba: Tuệ Viễn đưa "Bản vô quan" của Đạo gia Lão Trang vào Phật học, tăng cường Lý luận xuất thế của Phật học, hoà nhập Phật, Đạo trên cơ sở chủ nghĩa duy tâm.

Tóm lại, Tuệ Viễn là Phật học gia có cống hiến to lớn trong việc Trung Quốc hoá Phật giáo và phát triển Tịnh

Độ Tông. Ông là người có địa vị quan trọng trong lịch sử Phật học Trung Quốc.

84. TUỆ NĂNG

Tuệ Năng là vị tổ thứ 6 của Thiền Tông Trung Quốc, là một vị Phật tăng nổi tiếng tác giả về Thiền pháp "đốn ngộ" của "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật".

I. THÂN THỂ VÀ HOẠT ĐỘNG CHỦ YẾU CỦA TUỆ NĂNG.

Tuệ Năng (638 - 713), vốn họ Lư, người Tân Châu Lĩnh Nam (nay là huyện Tân Hưng tỉnh Quảng Đông), tuổi nhỏ mồ côi cha, gia cảnh nghèo khó, hàng ngày thường lên núi chặt củi bán lấy tiền nuôi mẹ qua ngày. Một hôm, Tuệ Năng đi bán củi ở chợ, bỗng nghe thấy người tụng "Kim Cương kinh" trong lòng xao động, hỏi ra và biết được Thiền sư Hoàng Nhãn đang giảng kinh Kim Cương ở núi Hoàng Mai Đông Phụng Mậu, ban đầu khi gặp ngũ tổ đã nói những lời phi thường. Ngũ tổ hỏi ông không biết chữ làm sao có thể biết kinh? Tuệ Năng trả lời: "Nhân tức hữu Nam Bắc, Phật tính tức vô Nam Bắc, xướng liệu thân dữ hoà thượng bất đồng, Phật tính hữu hà sai biệt!" ("Đại chính Tạng" quyển 46, "Đàn kinh" bản Đôn Hoàng) ý là "đất thì chia Nam, Bắc mà Phật tính thì không có Bắc Nam; người chia làm hung ác, đại sư mà Phật tính thì không phân cao thấp". Hoàng Nhãn rất kinh ngạc, thu nhận làm đệ tử cho làm việc ở nhà xay lúa, mọi người đều gọi ông là "Lư hành giả".

Tám tháng sau, Ngũ Tổ muốn chọn truyền nhân, quyết định dùng hình thức làm kệ để lựa chọn. Thần Tú làm bài kệ:

*"Thần thị Bồ Đề thụ,
Tâm như minh kính đài.
Thời thời cần phát thức,
Mạc sử hữu trần ai"*

Dịch nghĩa :

*Thân là cây Bồ Đề
Tâm như đài gương sáng
Thường hãy siêng lau chùi
Chớ để bụi dơ bám.*

Ngũ Tổ sau khi xem xong, không hoàn toàn hài lòng, cho rằng "chỉ đến trước cửa, chưa chắc đã vào được...." "phàm phu y thủ kệ tu hành, tức bất truy lạc, tác thủ kiến giải, nhược mịch vô thượng Bồ Đề, tức vị khả đắc" (người bình thường theo bài kệ này mà tu hành, có thể không truy lạc, làm theo kiến giải nếu đi tìm vô thượng Bồ Đề, thì chưa chắc đã được). Tuệ Năng sau khi nghe xong bài kệ của Thần Tú nói: "mỹ tác mỹ ai, liễu tác vị liễu" ("Đáng lục") thế là giảng "Kim Cương kinh" cho Tuệ Năng đại ngộ, trong đêm sáng tác ra bài kệ đối lại bài kệ của Thần Tú:

*"Bồ đề bản vô thụ,
Minh kính diệc phi đài,
Phật tính thường thanh tịnh,
Hà xứ hữu trần ai"*

Dịch nghĩa :

*Bồ đề vốn không cây
Gương sáng cũng không đài
Tính Phật thường thanh tịnh
Thì bụi bám vào đâu.*

Đây là "Thiên cổ tuyệt kê" của Thiền gia, phản ánh 2 giai đoạn lịch sử phát triển tư tưởng của Thiền Tông, đến Tuệ Năng Thiền Tông đã phát triển tới giai đoạn "Tự tính không" triệt để, đạt tới cảnh giới tối cao của Thiền Tông. Cho nên rất được Ngũ tổ Hoàng Nhãn ca ngợi, vì vậy ban đêm Ngũ Tổ bí mật triệu kiến Tuệ Năng, truyền y bát cho ông và đưa ông trốn xuống Giang Nam - Tuệ Năng sau khi thoát khỏi sự truy sát của Thần Tú, ẩn trốn ở phương Nam 15 năm. Khi đó Thần Tú ở Phương Bắc (Trường An) được sự sủng ái của Vua, được phong làm Quốc sư, danh chấn tám phương.

Tuệ Năng ở chùa Pháp Tính tại Quảng Châu, nghe Ấn Tông pháp sư giảng "Niết Bàn kinh" gặp 2 hoà thượng đang tranh cãi gió thổi làm bay phướn hay phướn bay làm gió thổi, Tuệ Năng nói: "Bất thị phong động, bất thị phan động, nhân giả tâm động" làm kinh động hoà thượng Ấn Tông. Tuệ Năng sau khi đưa ra y bát và được bái làm chủ toạ, từ đó Tuệ Năng tái xuất, sau này dời đến Tào Khê thuyết Thiền hơn 30 năm cho tới khi viên tịch, hưởng thọ 76 tuổi.

Tuệ Năng ở Tào Khê rất nổi tiếng, đệ tử hơn nghìn người, có rất nhiều đệ tử giỏi, thanh thế của Nam Thiền trong dân gian cũng nổi tiếng như Bắc Thiền Thần Tú. Tuệ Viễn từng được Đường Trung Tông triệu kiến nhưng ông cáo bệnh không đi. Trung Tông ban cho Ma Nạp Cá Sa

Sau khi Tuệ Năng qua đời, đệ tử của ông là Thần Hội từng lên phía Bắc tranh luận với Phổ Tịch - đệ tử của Thần Tú và đưa y bát ra, đem về danh tiếng và địa vị Lục tổ cho Tuệ Năng, Nam Thiền cũng bắt đầu phát triển rực rỡ, hình thành Tam Tông Ngũ Thiền.

Tuệ Năng không biết chữ, tư tưởng của ông do các đệ

tử (chủ yếu là Pháp Hải) thu thập và chỉnh lý thành "Đàn kinh", trở thành Tông điển của Thiền Tông".

II. TƯ TƯỢNG HỌC THUẬT

Tư tưởng Phật học của Tuệ Năng chủ yếu chịu ảnh hưởng của "Đại Thừa Bát Nhã kinh" và "Kim Cương kinh", lấy "Bát Nhã tính không" làm Tông.

1. Tuệ Năng với tư tưởng lấy "Kim Cương Kinh" làm Tông.

Thuộc Không Tông Bát Nhã Phật giáo Đại Thừa, tức là lấy không quán làm tư tưởng cốt lõi. Tuệ năng thời trẻ đã từng học "Kim Cương kinh" và cùng cảm ngộ bởi "ưng vô sở trụ, nhi sinh kỳ tâm" từ đó. Sau làm đệ tử của Ngũ Tổ Hoàng Nhãn, mà bài kệ của ông "Bồ Đề bản vô thụ, Minh kính diệp phi đài; Bản lai vô nhất vật. Hà xứ nhiễm trần ai", đã đem "không quán" triệt để hoá, từ đó mà xây dựng nền tảng tư tưởng của Thiền Tông. "Không quán" của Tuệ năng lấy "Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng" của "Kim Cương kinh" làm Nhật quý, tư tưởng này của ông được phản ánh toàn diện trong "ngôn luận" tập "Đàn kinh" - "Đàn kinh" là Tông điển của Thiền Tông, trong đó nêu lên "tính đẳng vô sinh vô diệt, vô khứ vô lai", và trong "Chân giả động tính kệ" nêu ra quan điểm "nhất thiết vô hữu chân":

"Nhất thiết vô hữu chân, bất dĩ kiến ư chân, nhược kiến vu chân giả, thị kiến tận phi chân".

Tức là nêu lên "chân vô", phủ nhận tư tưởng không quán "chân hữu" cũng tức là đưa ra ý nghĩa "duyên khởi tính không, nhất thiết giai không". Trong "Đàn kinh" cũng ghi chép "tâm bất trụ pháp", tức là "liên tâm giai vi không vật", và chủ trương vô tướng, vô trụ, vô niệm" là "ư nhất thiết pháp thượng vô trụ", "đán ly nhất thiết tướng, thị vô

tướng", "thị dĩ lập vô niệm vi Tông".

Tóm lại, nhấn mạnh "nhất thiết giai hư không". Nêu lên: "Hư không năng hàm nhật nguyệt tinh thần, đại địa sơn hà, nhất thiết thảo mộc, ác nhân thiện nhân, ác pháp thiện pháp, thiên đường địa ngục, tân tại không trung, Thế nhân tính không, diệc phục như thị".

Như trên đã trình bày rõ, tư tưởng của Tuệ Năng sớm chịu ảnh hưởng của "Kim Cương kinh", là tư tưởng không quán triệt để, tức là lấy "duyên khởi tính không" làm lý luật hạt nhân.

2. Đưa "hữu vô quan" của Đạo gia vào, nêu lên "chân như duyên khởi".

Cuối thời Tuệ Năng chịu ảnh hưởng của Huyền học thịnh hành, vào thời Ngụy Tấn, trên phương diện tư tưởng, Phật học không thể tránh khỏi việc Thiên - Đạo hoà nhập, Thuyết Bát Nhã tính không của Phật học Không Tông sở dĩ có thể thịnh hành vào thời kỳ Ngụy Tấn là vì có quan hệ mật thiết với Huyền học Lão Trang, tư tưởng của Thiên Tông và Đạo gia có cùng quan niệm hư vô, "Không" của Thiên gia và "vô" của Đạo gia là thể hiện của "Không quan".

Nhưng, sự phân biệt "Hữu vô" của Đạo gia và Không Tôn với tranh luận "Hữu Không của Phật gia, tuy không cùng xuất phát tại một điểm nhưng lại cùng một đích. "Hữu Vô" của Đạo gia là "Vô" trước "Hữu" sau, thuộc phạm trù chủ nghĩa Duy Tâm khách quan, mà "không" của Phật gia lại là lĩnh vực của chủ nghĩa Duy Tâm chủ quan, trong đó "Hữu" trước, "Vô" sau. Thiên Tông của Tuệ Năng dưới sự ảnh hưởng của quan niệm "Hữu Vô" trong Đạo gia cũng tiến hành tự biện đối với "Không, Hữu", tức

trên cơ sở của "Tự tính không" tôn sùng "chân như duyên khởi", từ đó đưa "tính không giả hữu" phát triển thành "tính không duyên khởi hữu" như nói: "cố tri nhất thiết vạn pháp, tận tại tự thân trung, hà bất tòng ư tự tâm đồn hiện chân như bản tính". (Đàn Kinh).

"Chân như" của Tuệ Năng tức là "tâm tính", "chân như duyên khởi" của ông cũng tức là "tâm tính duyên khởi", là vạn pháp (vạn vật) sinh ra từ "tâm thức", từ đó mà đưa ra quan điểm "thức tâm kiến tính, tự thành Phật đạo", thuần túy thuộc phạm trù chủ nghĩa Duy Tâm chủ quan, đây cũng là chỗ tương đồng với Duy Thúc Tông, mà "Hữu" của Tuệ Năng cũng không phải là "chân hữu" mà thuộc phạm trù "duyên khởi hữu", như sự "cảm ngộ" của ông đối với "ưng vô sở trụ, nhi sinh kỳ tâm" của "Kim Cương kinh" thì bản thân "tâm" chính là "hư hữu" trên nền tảng "không", cho nên sự thống nhất của Nam Thiền đối với "Không Hữu" là sự thống nhất trên nền tảng "Hư Vô", không rời xa khỏi chủ thể của chủ nghĩa Duy Tâm.

Tóm lại, Nam Tông Tuệ Năng dưới ảnh hưởng của "Hữu Vô quan" của Đạo gia, đưa ra sự thống nhất đối với "Không hữu quán" của Phật gia, có ảnh hưởng tới việc điều hoà Thiền Đạo và đi sâu nghiên cứu Phật học.

3. Lấy "trực chỉ nhân tâm", phát minh ra "Tâm tính luận".

Tuệ Năng nổi tiếng với việc trình bày rõ "Tâm tính luận", chịu ảnh hưởng của "ưng vô sở trụ, nhi sinh kỳ tâm" trong "Kim Cương kinh" Tuệ Năng hoàn toàn "ngộ" tâm tính, "ngộ tại đồn minh", cho dù "tự tính tâm" cũng là "vô trụ" ("vô cảnh"). Tức là lấy "bất không vô trụ" làm thể, cũng là "vô chân thực tướng" (không tồn tại thực sự), cho

nên "tâm" mà Tuệ Năng nêu ra cũng là "tâm" "hư vọng". Như trong Đàn Kinh. Thập bát" nói: "tâm nguyên thị vọng, vọng như hư cố, vô sở khán dã", "tâm" đã là "hư vọng" thì tự nhiên "tướng" của "duyên khởi" cũng "phi thực tướng. Cho nên Tuệ Năng tôn sùng Tôn chỉ của Kim Cương kinh "phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng". Tuệ Năng nhận y bát của Hoàng Nhấn truyền, xuống phương Nam đi trốn 15 năm khi ông xuất hiện gặp 2 sư đang tranh luận là gió thổi phướn bay hay là phướn bay thành gió". Tuệ Năng nói: không phải gió "động", không phải phướn "động" mà là "tâm của chúng tăng động" ("bất thị phong động, bất thị phan động, thị nhân giả tâm động"), tỏ rõ Tuệ Năng dùng "tâm tính luận" mà vùng đứng lên.

Tinh hoa của "Tâm tính luận" là "tâm" đã sinh từ "vô trụ", vậy bản thân "tâm" cũng "phi thực hữu", "tâm phi thực hữu" thì "duyên khởi" sinh từ "vạn pháp" của "tâm" cũng "phi thực hữu", đây là sự phát triển "phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng" của Tuệ Năng.

Chính vì vậy, "chứng đắc thế gian nhất thiết giai không", Tuệ Năng dựa trên "tâm nguyên thị động" ("tâm" cũng là "hư vọng") giải quyết vấn đề căn bản của "vạn pháp giai không", trên thực tế là sự phủ định hoàn toàn đối với Hữu Tông Duy Thức Tướng của Phật học Đại Thừa (bao gồm Tâm thức) cho nên, bản chất của "chân như duyên khởi" cũng là "không", do "Tâm tính luận" của Tuệ Năng là "không" cho nên tất cả đều "không", cũng chứng minh sự thống nhất "hữu vô" của ông trên thực tế là sự thống nhất trên nền tảng "không" là chủ nghĩa Duy Tâm triệt để.

Cho nên "Tâm tính luận" của Tuệ Năng trên thực tế là "không hoá", "không quán" điểm mấu chốt của "trực chỉ

nhân tâm", "minh tâm kiến tính" là nhấn mạnh "tâm" là "không", nên tất cả đều "không", nên trong bài kệ "Bản lai vô nhất vật, Hà xứ nhiễm trần ai" là sự phủ định "Tâm như minh kính đài... mặc sử hữu trần ai" của Thần Tú, cũng tức là phủ định "tâm". "Tâm không tác vạn pháp giai không, đây chính là "chân đế" (đạo lý) của "Tâm tính luận", cũng là điểm mấu chốt của "trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật". Cơ sở lý luận "đốn ngộ" của Tuệ Năng cũng chính là như vậy.

III. NHỮNG CỐNG HIẾN CỦA TUỆ NĂNG ĐỐI VỚI PHẬT HỌC

1. Phát triển Nam Thiên, khai sáng Thiền học chính Tông.

Cống hiến lớn nhất của Tuệ năng đối với Phật học là, mở rộng và phát triển Nam Thiên, truyền bá Phật học chính Tông, đặt nền móng cho sự phát triển của Thiền Tông.

Tuệ Năng sau 15 năm đi trốn, có những nỗ lực gian khổ để phát triển Thiền Tông, được hoà thượng Ấn Tông làm lễ cạo đầu khi đã 50 tuổi, từ đó ông ở chùa Pháp Tính truyền thụ Phật pháp, thu nạp đệ tử mấy trăm người, sau đó đến Bảo Lâm tự "Tào Khê" truyền pháp độ đệ tử lên đến hơn nghìn người.

Về sau Nam Thiên dần dần phát triển mạnh mẽ, trở thành Tông phái đối lập với Bắc Tông của Thần Tú, và nhận được chiếu dụ của Võ Tắc Thiên, xây dựng nền móng cho việc duy trì và bảo vệ Thiền Tông chính thống. Sau khi Tuệ Năng viên tịch, đệ tử của ông là Thần Hội bên phía Bắc tranh về ngôi vị Lục tổ cho Tuệ Năng, sau này Thiền Tông lại phát triển thành Tam Tông Ngũ Thiền (Tào Động, Vân Môn, Pháp Nhãn) hưng thịnh trong một

thời gian dài, có ảnh hưởng rất lớn tới văn hoá, tư tưởng của Trung Quốc, gắn liền với việc Tuệ Năng phát triển Nam Thiền, khai sáng Thiền Tông chính Tông.

2. Thúc đẩy sự hoà nhập Nho, Thích, Đạo, mở rộng nền tảng xã hội cho Phật học.

Trong việc truyền pháp, nhằm thu hút đông đảo mọi người. Tuệ Năng đưa ra điểm tập Thiền không nằm ở "xuất thế", được Nho gia và sĩ đại phu công nhận, từ đó mở rộng ảnh hưởng đối với xã hội. Bên cạnh đó còn tuyên truyền Phật tính, tức là "tịnh hoá tự tâm", tán thành với Huyền học của Lão Trang đề cao "hư vọng, hư vô" từ đó được Đạo gia tiếp nhận. Như vậy, đồng thời với việc Trung Quốc hoá Thiền học, Nho, Đạo cũng bắt đầu "Thiền hoá". Từ đó trong giới Nho giáo, Đạo gia nổi lên phong trào tham Thiền. Trong một thời gian, Thiền học trở thành một thời thượng ở 2 miền Nam, Bắc, có ảnh hưởng sâu sắc tới tư tưởng Triết học, văn học nghệ thuật của Trung Quốc, nền tảng xã hội của Phật học cũng được mở rộng.

3. Sáng lập Phật pháp "bất lập văn tự, đốn ngộ".

Tuệ Năng vốn là một tiêu phu một chữ bẻ đôi không biết, chưa từng học qua kinh văn hệ thống Phật học, từ đó sáng tạo phương pháp "đốn ngộ" "bất lập văn tự, kiến tính minh tâm": Do phương pháp giản tiện không phải tụng kinh, làm tăng số người tham Thiền, mở rộng ảnh hưởng trong tầng lớp hạ tầng.

Về sau Nam Thiền trên cơ sở "đốn ngộ" của Tuệ Năng "dĩ tâm truyền tâm" phát triển thành "cơ phong", "bổng hát"... làm cho việc truyền giáo của Thiền Tông càng linh hoạt, đơn giản, đưa Thiền vào trong cuộc sống hàng ngày, bỏ đi sự khô khan cứng nhắc trong "Giới, Định, Tuệ".

Tóm lại, Tuệ Năng khai sáng Nam Thiền, phát triển Thiền Tông, sáng tạo ra giáo phái "bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm" là những đóng góp vô cùng to lớn của ông cho việc hưng thịnh Thiền Tông, được Hiến Tông tặng tên Thuy là Đại Giác Thiền Sư, được tôn làm Lục Tổ trong lịch sử Thiền Tông, trở thành người đứng đầu trong giới Thiền học.

Tổng hợp những thứ nêu trên, Tứ Đại danh sư trong Phật học tuy không cùng ở một nơi, cùng một thời kỳ nhưng họ có những cống hiến kiệt xuất cho việc truyền bá và phát triển Phật học Trung Quốc, họ sống mãi trong lịch sử Phật học Trung Quốc.



PHẬT CHÚ

P

hật chú được chia làm ba loại: "Chú, Mật ngữ và Chân ngôn", là phương pháp tu luyện độc đáo của Phật giáo, đặc biệt Mật ngữ là phương pháp tu luyện chủ yếu của Mật giáo, thuộc một trong những hoạt động tâm lý tầng cao của Phật học. Chỉ có người tinh thông Phật học mới có thể biết được ý nghĩa chân thực của nó.

81. CHÚ, MẬT NGỮ VÀ CHÂN NGÔN

Phật chú là một trong những phương pháp tu trì của Phật giáo, "Chú" là chỉ "cấm chú pháp" của Phật gia, bất luận là Hiển giáo (Phật giáo Đại, Tiểu thừa) hay Mật giáo đều có "chú ngữ" bắt nguồn rất sớm ở giáo phái Bà La Môn của Ấn Độ, Phật giáo chia thành hai giáo phái lớn là Hiển giáo và Mật giáo, Hiển giáo chỉ Phật giáo Đại Thừa và Phật giáo Tiểu thừa, Mật giáo tức nói hai bộ "Kim - Thai": "Đại Nhật kinh và Kim cương đỉnh kinh". Hiển giáo lại lấy "Tứ đế, Thập nhị nhân duyên" của 12 bộ kinh Tạng thuộc

tam Tạng làm giáo nghĩa. Đặc biệt, "chú ngữ" là phương pháp tu trì chủ yếu của Mật giáo, khi tu trì kết hợp với kết ấn (thủ kết ấn) và Tâm mật, chỉ truyền cho những người đã trải qua nghi lễ "quán đỉnh", không truyền cho người ngoài giáo phái.

Phật chú chia thành: Chú, Mật Ngữ và Chân Ngôn.

I. CHÚ

"Chú" tiếng Phạn là Đà La Ni (Dhàrani). Cái gọi là Đà La Ni còn chú thích là Đà La Na. Đà Lan Ni, ý là "tổng trì". "Trì" có 2 hàm nghĩa, một là "trì thiện bất thất" và một là "trì ác bất sử khởi", trong Duy Ma Kinh nói: "Triệu viết, tổng trì, vị trì thiện bất thất, trì ác bất sinh, vô sở lậu ky vị tổng trì".

Phật chú gồm 2 tác dụng thần bí, tức là "năng trì năng già" tức có thể bảo trì được hành vi thiện không bị tiêu tán và làm mất đi tác dụng đối với hành vi ác. Như Trí độ luận nói: "Đà La Ni giả, Tần ngôn năng trì, hoặc ngôn năng già, năng trì tập chủng chủng thiện pháp, năng trì lệnh bất tán bất thất. tỉ như hoàn khí thịnh thủy, thủy bất lậu tán, năng già giả, ác bất thiện tâm sinh, năng già bất lệnh sinh, nhược dục tác ác tội, trì lệnh bất tác, thị danh Đà La Ni".

Dịch nghĩa : Như "Đại Trí Độ Luận" chương 9 nói: "Đà La Ni, thời Tần gọi là "Năng trì" hoặc "Năng già". Năng trì là nhóm học các thiện pháp, giữ gìn không tán không mất. Ví như: đồ hoàn hảo đựng nước, nước không thấm chảy.

Năng già là tâm ác bất thiện căn sinh, hay ngăn làm cho không sinh. Nếu muốn làm tội ác, giữ không cho làm, ấy gọi là Đà La Ni.

Đà La Ni gồm có bốn loại hình:

- Văn Đà La Ni: có thể đời đời không mất đối với Phật pháp.

- Nghĩa Đà La Ni: Đối Phật học ghi nhớ mãi mãi nghĩa của Chư Pháp.

- Chú Đà La Ni: là mật chú phát ra dựa trên Thiên Định, "hữu thần nghiệm khôn lường, cả tổng chú trì mà không mất.

- Nhẫn Đà La Ni: "Nhẫn nghĩa là hiểu được các pháp, an chú trong thực tướng, trì nhẫn gọi là Nhẫn Đà La Ni.

Tóm lại, Đà La Ni là pháp "trì" của Phật gia, bao gồm bốn loại: Văn, Nghĩa, Chú, Nhẫn. Trong đó, Chú Đà La Ni là Thần bí nhất, có thể "tiêu tai trừ hại" tức là "Phật Bồ Đề tông Thiên định sở phát chi bí ngôn dã". Như "Đại Thừa nghĩa kinh" 11 nói: "Bồ đề y Thiên năng khởi chú thuật, vị chúng trừ hoạn đệ nhất thần nghiệm, danh Chú Đà La Ni". Hiến giáo và Mật giáo đều chọn dùng Chú Đà La Ni, Đạo giáo Trung Quốc cũng có Chú pháp độc đáo, gọi là "Cấm chú pháp", thần thông quảng đại, có thể "trừ hại, miễn tai, giáng phúc".

Tổng quát lại, Thần dụng của Đà La Ni gồm hai loại:

- Năng khởi: tức là có thể trợ "thiện", hiển hiện uy lực, như "Đại Thừa nghĩa chương" 11 nói: "Bồ Đề y Thiên năng khởi chú thuật, vị chúng trừ hoạn đệ nhất thần nghiệm".

- Năng già: tức là ý có thể ngăn cản, có thể tránh được làm việc ác, như "Độ trí luận": "năng già bất bệnh sinh, nhược dục tác tội ác, trì lệnh bất tác.

II. MẬT NGŨ

Mật ngữ là ngôn ngữ mà người bình thường thậm chí Hiền giáo (Đại, Tiểu Thừa) cũng không biết. Như "Bí tạng kí bản" nói: "Mật ngữ giả, phạm phu nhị Thừa bất năng tri, cố viết Mật ngữ". Mật ngữ còn là những lời mang Mật ý, Như lai Mật ngữ là phần khó nhất, dùng Mật ngữ để giảng Phật pháp, người bình thường không thể hiểu được, Mật giáo thường dùng Mật ngữ giảng giáo, những người chưa làm lễ "quán đỉnh" nghe không hiểu. Như Nhị giáo luận thượng nói: "Pháp Phật đàm thoại, vị chi Mật Tạng, ngôn bí áo thực thuyết", như Đại Nhật Như Lai trong 2 bộ giáo pháp Kim Thai" là dùng Mật ngữ truyền cho nội bộ, không dạy cho những người chưa làm lễ "quán đỉnh". Chính vì vậy, kinh là nói rõ về trí tuệ, Chú là ngầm nói về trí tuệ.

III. CHÂN NGÔN

Mật giáo khẩu mật còn gọi là Chân ngôn, là Mật ngữ trong Như Lai thuyết giáo tam mật, cho nên còn gọi là Chân ngôn Bí Tạng. Ngoài ra, Chân ngôn cũng có ý "chân thực vô hư vọng", như "Bí tạng kí bản" nói: Chân ngôn ấy, là lời nói chân thực của Đức Như lai không hư vọng, nên gọi là "Chân ngôn".

Chân ngôn, tiếng Phạn là Man Đát La (mantra), Chân ngôn cũng thuộc Mật ngữ, người bình thường và Hiền giáo đều không biết, là phương pháp gia trì của mật giáo. "Đại Nhật kinh sở" 1 viết: "Chân ngôn giả, Phạn viết Man Đát La, tức thị chân ngữ như ngữ bất vọng bất dị chi âm." Long Thụ thích luận" gọi là bí chi mật hiệu, cự dịch là "chú", phi chính phiên dã". Kim cương Đỉnh Du Già phân biệt Thánh vị tu chứng Pháp môn" viết: "Chân ngôn

Đà la Ni Tôn ấy thuộc bí áo giáo" của nhất thiết như lai.

Chân ngôn chia làm 5 loại: Như Lai Thuyết, Bồ Đề Kim Cương thuyết, Nhị Thừa thuyết, Chư thiên thuyết, Địa cư thiên thuyết. Phật Tông dùng Chân ngôn bí ngữ thuyết giáo thì gọi là Chân ngôn Tông. Như "Thánh vị kinh" nói:

"Chân ngôn Đà La Ni tôn giả, nhất thiết như lai bí ảo chi giáo, tự giác thánh trí tu chướng pháp môn". Phần lớn thuộc một trong Mật giáo tam Mật. "Chú" sở dĩ còn gọi là chân ngôn là vì chỉ "tâm ngôn" chân thực xuất phát từ trong chân tâm.

82. PHÂN LOẠI PHẬT CHÚ

Phật chú bao gồm rất nhiều loại, chia làm 3 nhóm sau:

1. Từ góc độ tu trì

Từ góc độ tu trì lấy Bát Nhã Ba La Mật Đa tâm kinh mà chia làm 4 loại: "Đại Thần chú, Đại Minh chú, Đại Bi chú, Vô thượng chú, Vô Đẳng Đẳng chú".

+ "*Đại thần chú*": Là Đà La Ni chứa Đại Thần lực khiến người thụ trì có thể phá mọi ma chướng, Đại Thần chú ghi chép từ Bát Nhã Tâm Kinh mà ra.

+ "*Đại Minh Chú*": cũng giống như "Đại Thần Chú", có "minh lực" vô song, là Đà La Ni chiếu phá mê muội của chúng sinh, Ma Ha Bát Nhã là Ba La Mật Đại Minh chú kinh (Đại Minh chú Kinh), tức là có thần lực chiếu sáng

diệt mê muội chương. "Đại sư chú pháp kinh" cũng là kinh của Đại chú.

+ "*Đại bi chú*": là Thần chú có thể diệt tà tâm đoạn vọng dục, là tên gọi khác của Thiên thủ Đà La Ni, như "Thiên thủ kinh" nói: "nhược năng xưng tụng Đại bi chú, dâm dục hoả diệt, tà tâm trừ", Đại Bi chú ghi chép trong "Thiên thủ kinh" là Quán Thế Âm Bồ Tát nghìn mắt nghìn tay quảng đại viên dung vô ngại, Đại Bi Tâm Đà La Ni Kinh (Già Phạn Đạt Ma đời Đường dịch), có thể khiến cho người thụ trì thành tựu Phật quả.

+ "*Vô Thượng chú*": có đủ thâm ý chí thượng trong Phật giáo, có thể khiến cho người thụ trì siêu việt Thế gian, nhập xuất thế gian, chứng đắc vô thượng Niết Bàn.

+ "*Vô Đẳng Đẳng chú*": thuộc Tuyệt chú, cùng với Đại Thần chú, Đại Minh chú, Đại Bi chú cùng gọi là Bát Nhã Ba La Mật Tâm kinh Tứ Đại chú. Vô đẳng đẳng theo thuật ngữ của Phật gia là tôn hiệu Phật đạo siêu tuyệt vô luân. Như trong Duy Ma Kinh nói: "Phật đạo siêu tuyệt vô dũ đẳng giả, duy Phật Phật tự đẳng, cố ngôn vô đẳng đẳng", cho nên gọi là Vô đẳng đẳng chú, là "ngôn chú lực" tối cao vô so, có thể khiến người thụ trì thành tựu vô thượng Bồ Đề.

2. Phật chú còn chia làm 3 loại: Tâm chú, Hoá giới chú và Từ cứu chú.

+ *Tâm chú*: Là Chân ngôn chú trong "tâm", còn gọi là Nhất tự chú, là "Như lai tâm trung chi thắng pháp", như "tùy cầu Đà La Ni kinh" nói: "tâm trung chân ngôn, Phật chi tâm trung, vô thắng thủ pháp cố".

+ *Hoả giới chú*: tức Chân ngôn hoả giới, "Giới" là giới hạn, có nghĩa là "trì", "hoả giới" tức là trì hoả chỉ tâm tính" không lẫn lộn với "vật tướng" khác.

+ *Từ cứu chú*: Là Từ cứu chân ngôn, thuộc chân ngôn bất động Minh vương (Bồ Tát) là một trong chư tôn của Mật giáo, thấy tất cả ác ma mà không "động" vì "có Phật lực Đại thần công, nên có tất cả chư Phật bao quanh lấy mình.

3. Di chư tôn chi chú: Sử dụng các thần chú tôn mật.

Cũng chia làm 3 loại: Đại chú, Tiểu chú và Nhất tự chú. Chú ngữ nhiều nhất thì gọi là Đại chú. Thứ đến là Tiểu chú và Tâm chú. "Tâm chú" cũng là "Chú tâm" thuộc tinh yếu của chú, là phần ngắn nhất của toàn bộ chú. Như trong 427 câu của Lăng Nghiêm kinh, tám câu cuối cùng là "Tâm chú" có nghĩa là "Tổng trì", Thiền gia vào ngày 13 tháng 7 hàng năm, trên Lăng Nghiêm Hội đều xướng niệm phần Tâm chú này, mà Tâm chú của Bát Nhã Ba La Mật Đa tâm kinh là bí ngữ áo bí cô đọng toàn kinh.

Ngoài ra, rất nhiều kinh văn trong Phật môn đều có "chú" riêng, như kinh Di Đà có vãng sinh chú, kinh Lăng Nghiêm có Lăng Nghiêm chú. Như Lăng Nghiêm chú còn gọi là Phật đỉnh chú, vì "trì chú" của kinh Lăng Nghiêm gồm 427 câu, bao gồm: Thuyết chú, chính chú, tâm chú....

Thậm chí "chú kinh" cũng rất đa dạng và phong phú, như "Tối thánh đảnh vương thánh chú kinh", "Mật chú viên nhân vãng sinh tập", "hộ mệnh thần chú kinh", "Đại quán đỉnh thần chú kinh"...

§3. CÔNG DỤNG CỦA THẦN CHÚ

"Phật chú" chủ yếu có 3 tác dụng :

I. CHÚ CẦU NGUYỆN

Có tác dụng tăng ích, có công đức kéo dài tuổi thọ, thành Phật, giáng phúc, chủ yếu là trì tụng của người tu hành, mục đích là lấy tâm niệm thành kính của người tu trì cảm ứng với uy lực tối cao của Bồ Tát, Phật, từ đó mà đạt được vô lượng công đức Siêu việt của Phật, Bồ Tát, nhằm nhanh chóng vượt qua "phàm thánh quan" chứng đắc Phật quả tối cao. "Chú cầu" là "chú chúc" tối cao của Phật chú, cũng là "Tâm chú" kêu gọi Bồ Tát phổ độ chúng sinh, cho nên còn gọi là Nhiếp chiếu chú. Như: Bát Nhã Ba La mật Đa chú trong "Tâm kinh" là tượng trưng của Thần lực Phật chú.

Nguyên văn: "Yết đế yết đế, Ba La yết đế

Ba La tăng yết đế, Bồ Đề sa bà ha".

Nghĩa là: đi đi, đi sang đi, đi sang bờ bên kia đi, chúng sinh đều đi sang bờ bên kia, nhanh đến thành tựu vô thượng Phật Bồ đề đi!

Có ý nghĩa là bi tâm sâu sắc của Phật Bồ đề phổ độ chúng sinh, cầu nguyện cho chúng sinh thoát khỏi phiền não tam chương, xa rời bể khổ mà bước lên bờ bên kia .

Phật gia cho rằng, người tu trì thành kính dốc lòng tín niệm 100.000 lần sẽ có thể sinh ra cộng hưởng với Phật mà giúp đỡ siêu thoát, loại chú này thường thấy trong Hiền giáo, tuy "bí nhi bất phiên" (bí áo nhưng không phiên dịch) nhưng, những từ ngữ trong "chú" là cầu nguyện, cho nên còn gọi là Đại Thần chú, Đại Minh chú, Vô Thượng

chú hoặc Vô Đẳng đẳng chú. Thần chú phổ tế chúng sinh còn có "Quảng tế chúng sinh Thần chú", "Đắc sinh Tịnh Độ thần chú".

Lại như, thâm niệm 100.000 lần "Nam vô A Di Đà Phật" thì có thể đạt được công đức vô lượng của Đại Phật, Đại Minh chú gồm 6 chữ của Quán Thế Âm Bồ Tát "úm, ma, ni, bát, minh, hồng" cũng có "cảm triệu lực" lo lớn như thế, như câu chú mà trong tu trì Phật gia thường tụng. "Chú" tăng thọ như "Di Đà trường thọ hợp tu đức" của Vô thượng Du Già, một ngày tụng 1000 lần sẽ thấy hiệu quả.

Trong Phật chú cũng có rất nhiều chú cầu phúc (Phúc chú), như Niết bàn kinh nói: "ngã dĩ thụ nhữ sở thuyết Thần chú, vị dục an lạc nhất thiết chúng sinh tứ bộ chúng cổ". Chú giúp thành tựu Niết Bàn có "chú nguyện lực đức", như "A Hàm kinh" nói "chú nguyện hữu lực đức, thí chủ thành tựu tam pháp, tín căn thành tựu, giới đắc thành tựu, văn thành tựu. Thí chủ diệt thành tam pháp, vật sắc thành tựu, vị thành tựu, hương thành tựu". Chú nguyện là đại sự Phật gia, thường do các Đại sư trì tụng trên Pháp hội. Nếu như nhiều người cùng trì tụng thì nguồn "cảm triệu" càng to lớn.

Mật giáo, như Tạng Mật thường sử dụng chú chữ Phạn, có Tam tự chú, Ngũ tự chú, Nhất tự chú... Ví dụ như úm, A, Hồng, chữ Phạn thường là hoá thân của chư Phật.

Nhất tự chú: là "vạn chú chi mẫu" cho nên còn gọi là "Chủng tử chú".

"Úm" : thuộc Đà La Ni của Mật giáo Thai Tạng giới, khi gia trì tụng "chú" này, bao hàm 5 ý: Một là: Cự mệnh, tức là cảm ứng với công đức của những người đã thành

Phật, có thể giúp thành tựu Phật quả. Hai là cúng dàng, tức là dùng sự thành kính của mình mà được Chư Phật cảm hoá nên được "Cúng dàng". Ba là: Trừ ác, tức là dùng âm "úm" thành kính, đánh thức Phật tính vốn có. Bốn là: Nhiếp phục, tức tụng "chú" này khiến cho tất cả Thần ma hàng phục. Năm là: Tam thân, tức là tam thân của Pháp, báo, hoá, cũng có thể sử dụng trong khi "quán tưởng", như Thích Ca Mâu Ni chính là quán tưởng chữ "úm" từ trong Tịnh Nguyệt luân mà thành Phật.

"A": chữ "A" là chữ bao hàm ý nghĩa lớn nhất trong tiếng Phạn, "Đại Nhật kinh" đã nói: "chữ "A" là gốc của mọi pháp giáo, là "chủng tử" của tất cả mọi chữ. Phật giáo cho rằng chữ "A" là "vạn tự chi nguyên", có 100 ý nghĩa.

Mật giáo Tam Mật rất coi trọng chữ "A", cho rằng là "Nguyệt luân chủng tử". Trong khi Mật Tông tu trì "quán tưởng", miệng tụng âm "A", trong "tâm" quán tưởng một vầng trăng sáng đang dâng lên trong tâm mình, trong đó có một bông hoa sen trắng 8 cánh, phía trên hiện ra một chữ "A" màu vàng lấp lánh.

Chữ "A" còn là "chủng tử chú", là "vạn chú chi mẫu", cho nên Phật học cho rằng tụng âm "A" hoặc quán tưởng chữ "A" sẽ có 4 công dụng là: dứt tai, tăng ích, hàng phục, nhiếp triệu", cho nên "Đại Nhật kinh chuyển tự luân phẩm" nói: "Chân ngôn môn tu Bồ tát hạnh, Bồ tát nhược dục kiến Phật giả, nhất nhược dục cung dưỡng, nhi dục chứng phát Bồ đề tâm, tam dục dĩ chư Bồ Tát đồng hội, tứ dục lợi vu chúng sinh, ngũ dục cầu tất địa, lục dục cầu nhất thiết trí giả, thất ư thủ nhất thiết Phật tâm đương cần tu tập" tức là phải thường tu chữ "A", cho nên "Kim

Cương Đỉnh Kinh Tự Mẫu phẩm" nói: "A tự môn, nhất thiết pháp tịch tĩnh cố". "Đại Trang nghiêm kinh" nói: "Xướng trường A tự thời, xuất tự lợi lợi tha thanh". "Đại Nhật Kinh số" 14 nói: "nhược kiến trường A tự, đương trí tu như lai hạnh". Đủ thấy vị trí quan trọng của "A" trong Phật chú.

"Hong": tạo thành chữ này có ý nghĩa vô cùng sâu sắc, bao gồm tất cả vạn pháp, Đại sư Không Hải của Phật học Nhật Bản đi sâu nghiên cứu chữ "Hong" có sách chuyên môn "Hong tự nghĩa" thuật rõ nghĩa của "Hong" gắn với chữ "A", "Bát Nhã Lý Thú Thích" nói: "Hong tự giả, nhân chi nghĩa, nhân chi nghĩa giả, vị Bồ Đề tâm vi nhân, tức nhất thiết Như lai Bồ đề tâm, diệt thị nhất thiết Như lai bất cộng chân như diệu thể, hằng sa công đức giai do thứ sinh". Chữ này gồm nghĩa của 4 chữ: thần lực tập trung Phật lực công phá nghiệp chướng.

+ Đa tự chú: chủ yếu là "Tam tự chú", "Lục tự chú" hoặc "chú" có nhiều chữ hơn, đều là hoá thân của chư Phật. Như: "ngô diệt độ (qua đời) hậu, biến thân tác thứ chú" ("Nhất tự chú kinh"), như "Tam tự chú" tức là lấy "úm, A, Hong" tạo thành 1 "chú", thâm niệm nhiều lần, đạt đến 100.000 lần công đức tự nhiên hiển hiện. Trong đó âm chữ "úm" thường nhiều, chủ yếu là cảm ứng với Thiên thần, tức là hội tụ Phật lực của chư Phật tại "Đỉnh luân", Thứ đến là âm "A", chủ yếu là cảm ứng với người, khi tụng âm "A", thu và hội tụ nghiệp lực của nhân gian đã và chưa thành Phật tại "Tâm luân"; Cuối cùng là âm "Hong", cảm ứng với đất, có thể tập trung nghiệp lực của Địa thần tại vòng cuối. Ba cái này từ "Đỉnh luân" tới "Đế luân" đều tập trung về "Tâm luân", dần dần từ Tâm luân nổi lên một

vàng trắng sáng, hiển hiện Bản tôn và sinh "Cảm triệu" với chư Phật ngoại giới.

Hay là như "Lục tự chú" tức: Xuy, Hô, Hi, Ha, Hư, Tứ. Thường tụng chú này sẽ có tác dụng tu trì, ích thọ, khoẻ mạnh. Phật giáo cho rằng có thể tương thông với Ngũ tạng, như trong quyển 8. "Ma Ha Chỉ Quán" nói: "Ha" trị gan, "Xuy, Hô" trị tâm, "Hư" trị phổi, "Hi" trị thận, "Hô" trị tì.

"Đa tự chú": Như Quán Thế Âm Bồ Tát chủng tử chân ngôn (chú)

Chữ Phạn: A Lōi Da Phạ Lộ Cát Đế Thấp Phạ La.

Dịch: A Lōi Da (thánh) Phạ Lộ Cát Đế (quán) tức: Quán Thế Âm Bồ Tát hay Quán Tự Tại Bồ Tát. Trong kinh Pháp Hoa, Như Lai chú thích: "Khổ não chúng sinh, nhất tâm xưng danh, Bồ Tát tức thời quán kỳ âm thanh, giai đắc giải thoát, dĩ thị danh Quán Thế Âm. Quán Âm nãi Di Đà chi hoá thân, tại Tịnh Độ vi Vô Lượng Thọ Phật tại trần nhiễm Thế giới cứu độ chúng sinh, tắc vi Quán Thế Âm dã".

Chúng tử: Tát

Chân ngôn: úm A Lạc Lợi Ca Sa La Ha.

Dịch: A Lạc Lợi (chỉ: không nhiễm), Ca (chỉ người không nhiễm, tức Quán Thế Âm bao gồm: Thánh Quán Âm, Thiên Thủ Quán Âm, Mã Đầu Quán Âm, Thập Nhất Diện Quán Âm, Chuẩn chỉ Quán âm, Như Âm Luân Quán Âm), "chú" này là "tiểu chú" của Thánh Quán Âm còn gọi là Liên Hoa Bộ tâm chú.

II. TIÊU TAI

Phép tu của Chân ngôn gồm có 4 loại: "Túc tai, tạng

ích, hàng phục, kính ái", như Mật Kinh nói: "Tức nhất thiết chúng sinh nhất thiết tại hoạn". Như "Tiêu tai chú" Do Đức Phật nói trong kinh 'Xí thịnh quang đại uy đức tiêu tai cát tường Đà La Ni' quyển 1 do ngài Bất Không dịch: "Ngã kim thuyết quá khứ Sa La vương Như Lai sở thuyết xí thịnh quang đại uy đức Đà La Ni trừ tai nạn pháp.... thụ trì độc tụng thủ Đà La Ni giả, thành tựu bát vạn chủng cát tường sự, năng trừ diệt bát vạn chủng bất cát tường sự".

Lại như "Tiêu trừ nhất thiết tai chương bảo Kế Đà La Ni Kinh" (quyển một, do Pháp Thiên đời Tống dịch), "Tiêu trừ nhất thiết thiểm điện chương nạn tuý cầu như ý Đà La Ni kinh" (quyển một, do Thi Hộ đời Tống dịch) ghi chép Phật tại nước Xá Vệ cùng A Nan thuyết "Pháp" và "Thần chú", trong đó bao gồm "Thuyết chú" của Quán Tự Tại Phật... Còn có "Điện Vũ Chú", tức Thần chú cầu mưa tiêu tai.

Ngoài ra còn có Kinh Thần chú trị bệnh, như "Chú thời khí bệnh kinh" (do Đàm Vô Lan thời Đông Tấn dịch), "chú hạ long thần" (chú cầu mưa) có ghi chép rất nhiều trong kinh Phật.

III. HÀNG PHỤC

Chân ngôn và Mật chú còn có Thần lực Hàng ma trừ hại. Như "Hàng phục tứ ma Kim Cương hí tam muội" là Chân ngôn của "Hàng phục tứ ma", "Đại Nhật kinh, tất địa xuất hiện phẩm" nói: "Nhĩ thời côn lự già na thế tôn, hựu phục thú ư Hàng phục tứ ma Kim Cương hí tam muội, thuyết Hàng phục tứ ma giải phục lực thứ mãn tức nhất thiết trí, trí Kim Cương tự cú".

84. NHỮNG GỢI Ý CỦA PHẬT CHÚ

I. GỢI Ý CỦA PHẬT CHÚ VỚI VĂN HOÁ TRUNG QUỐC.

"Chú ngữ" thuộc Tông giáo, bao gồm phương pháp tu trì đặc thù của Phật giáo và Đạo giáo. Hàm nghĩa của Phật chú rất rộng, có rất nhiều Chú kinh là hình ảnh thu nhỏ của Đại kinh, bao hàm Phật nghĩa sâu sắc. Phật chú là nội dung quan trọng trong tu trì chứ không phải chỉ có tác dụng Hàng ma trừ quỷ. Chú là Mật kinh, Kinh là Hiển chú, Kinh và Chú vốn không phải là 2 nghĩa khác nhau, niệm kinh và niệm chú đều là niệm Phật, so sánh giữa Chú và Kinh, "chú" là tinh nghĩa cô đọng của "kinh", hàm nghĩa rất sâu sắc.

Phật chú có công lực thu hết toàn bộ thâm nghĩa của Phật pháp cho nên còn gọi là "Tổng trì". "Nhất tự chú" của Mật giáo như "Úm, A, Hồng"... đều có ý nghĩa của "Chủng tử chú".

Ngoài ra, Lục tự Đại Minh chú "Úm, Ma, Ni, Bát, Di, Hồng" của Quán Âm Bồ Tát như niệm "Nam Vô A Di Đà Phật" của Phật giáo Tịnh Độ Tông và "Thập bát tự chú" của Ba La Mật Đa Tâm kinh đều là Phật kinh vô cùng cô đọng, là tinh túy của Phật kinh. Phương pháp "trì giáo" của Kinh Chú trong Phật học rất đáng được học hỏi.

Phân tinh hoa nhất trong văn hoá bói toán truyền thống của Trung Quốc thuộc Mật kinh, có thể nói là tương đương với Phật chú. Như "Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh" của "Chu Dịch" thuộc "Tứ tự chú" mang hàm nghĩa sâu sắc, có thể nói chứa đựng toàn bộ tinh túy của "Dịch kinh", được xem như là "chú trung chi chú". Trong Đạo giáo cũng có

một số "chú ngôn" cũng mang ý nghĩa vô cùng sâu sắc, có rất nhiều "Nội đơn kinh" là hình thức thể hiện của "chú kinh", như Đỉnh khí ca của "Tham Đồng Khế", trên thực tế là Mật chú luyện đơn.

Kế thừa văn hoá truyền thống, vừa phải có sự ghi chép hệ thống với quy mô to lớn, cũng nên có sự gọt giũa, tinh luyện câu chữ. Văn hoá truyền thống Trung Quốc với kinh điển, kiệt tác nhiều mênh mông như biển, mà "Dịch kinh" là kiệt tác tiêu biểu với gần 5000 chữ. "Lão tử" - tác phẩm nổi tiếng cũng chỉ có 5000 chữ, là tác phẩm bất hủ thiên cổ. Từ đó nói rõ việc kế thừa và phát huy văn hoá cần phải tiến hành song song với "chú".

Phật giáo với "Đại Tạng kinh" bao la đẹp đẽ gần 40 triệu chữ, mà trong đó cũng chỉ có 260 chữ của "Ba La Mật Đa Tâm kinh", cho nên "chú" là tinh túy của "kinh", là một phần không thể thiếu được trong Phật học.

Trong kho tàng văn hoá Trung Quốc có những bộ sách rất đồ sộ với hàng triệu chữ như "Tứ khố toàn thư" hay "Cổ kim Đồ Thư Tập thành", cũng giống như các kiệt tác tập đại thành quy mô nhỏ như "Dịch kinh", "Luận ngữ", "Lão tử" thì không có nhiều, đếm trên đầu ngón tay, đây là một vấn đề rất đáng được chú ý, không thể không nói tới trong việc kế thừa và phát huy văn hoá truyền thống.

• II: GỢI Ý CỦA PHẬT CHÚ ĐỐI VỚI TÂM LÝ HỌC.

"Chú", Phật học cho rằng sau khi tụng 100.000 lần thì có kiến hiệu, chủ yếu là sinh ra "cảm triệu" giữa chúng sinh và chư Bồ tát, từ đó mà thu được công đức của Bồ Tát, nhanh chóng chứng đắc Phật quả viên mãn. Mà chúng tăng cùng tụng "chú" ở một chỗ thì càng dễ sinh ra

"cảm triệu" ngoài ra, niệm chú còn có uy lực tiêu tai Hàng phục ma. Phật chú tại sao lại có công lực to lớn như vậy? Nếu theo quan điểm của khoa học hiện đại, "chú" là một loại sóng âm (thanh ba) mà hiệu ứng tổng hợp có quan hệ gắn bó mật thiết với Tâm lý học, Y học và Vật lý.

Đối với ý nghĩa huyền bí của Phật chú hiện nay vẫn chưa thể làm sáng tỏ được, bởi vì Phật chú bao gồm "vô thanh mặc niệm" (tụng niệm không có âm thanh) và "hữu thanh trì tụng", trong đó "vô thanh mặc niệm" không phải là không có âm thanh phát ra, nói rõ không phải là tác dụng đơn thuần của âm thanh, mà là một loại dẫn truyền và tiếp thu tiềm ẩn trong nội lực. Những câu đó chưa có lời giải này đang đợi chúng ta khám phá, hiện nay sự tìm tòi nghiên cứu của con người đối với chính cơ thể của mình vẫn còn rất nông cạn, vẫn chưa thể tiến sâu vào những phạm trù phức tạp.

Ngoài ra, hoạt động tâm lý tăng cao trong Phật học cũng cần được đi sâu nghiên cứu. Phật học rất coi trọng sự tu trì của tâm lý, trong đó đặc biệt là A Lại Da Thức (Tâm thức) phản ánh độ sâu mà hoạt động tâm lý Phật học liên quan, là "tuyệt chiêu" siêu thoát phiền não và đoạn trừ vọng niệm, tuy thuộc tín ngưỡng Tôn giáo nhưng nó cũng đưa ra cách giải quyết vấn đề cơ bản xã hội - tâm lý.

"Chúc Do" của Trung Quốc cổ đại trên mặt nào đó cũng đáng được đi sâu nghiên cứu như: là khắc tinh của khủng hoảng tâm lý, mâu thuẫn tâm lý.

Tóm lại, quá trình tâm lý của Phật học đối với siêu thoát và tịnh hoá tuy thuộc vấn đề mang tính Tôn giáo, quy y, nhưng lại có thể giải thoát sự khủng hoảng của

tinh thần. Trong đó, tính quy luật của sự biến đổi tình cảm và quá trình hoạt động tâm lý rất đáng được học hỏi và xem xét.

III. PHẬT CHÚ VỚI Y HỌC.

Phật chú ngoài tác dụng giúp cho người tu trì thành Phật còn có tác dụng tăng sức khỏe, kéo dài tuổi thọ, Lục tự chú như Nam Mô A Di Đà Phật của Tịnh Độ Tông; niệm 100.000 lần, không những có thể nhanh chóng chứng Phật cảnh giới vô đẳng mà còn có tác dụng kéo dài tuổi thọ. Niệm chú tuy không thuộc phạm trù trường họ, nhưng có thể tăng thọ, đây là kết quả của tâm lý ảnh hưởng tới sinh lý.

Đây là do Phật giáo chú trọng tới việc tu trì tâm tính, chính vì vậy hiệu ứng tâm lý sinh ra của việc tu trì tâm tính chuyên tâm và thành kính, tác dụng tới sinh lý, vì vậy là sự kết hợp giữa "gia trì, quán tưởng và tụng chú" Tam mật trong Tạng mật vô hình chung dẫn tới tác dụng tăng cường sức khỏe, kéo dài tuổi thọ; ở mặt này Tạng Mật tỏ rõ ưu thế của mình. Trong đó "quán tưởng" Tam mạch Thất luân "quán tưởng minh điểm" và "Kim Cương số tức pháp" đã đem lại tác dụng điều nhiếp thân tức" trong khi gia trì niệm Phật, phản ánh mối quan hệ gắn bó giữa sinh lý và tâm lý, ý nghĩa trong việc tăng cường sức khỏe. Đây cũng là nguyên nhân tại sao đệ tử Phật môn sống lâu.

Ngoài ra, Phật gia còn có chú Trường thọ riêng, như "Thánh lục tự tăng thọ Đà La Ni kinh", đặc biệt là lục tự quyết "Xuy, hô, há, ha, hu" có tác dụng tăng cường sức khỏe phòng ngừa bệnh. Do âm luật của 6 chữ này cao thấp, mạnh yếu không giống nhau vì vậy có thể tác dụng vào Ngũ tạng của cơ thể con người, như "Ma Ha Chỉ

Quán" nói: "ha" trị gan, "xuy, hồ" trị tâm, "hư" trị phổi, "hỉ" trị thận, "hồ" trị tì. "Tiểu chỉ quán" nói: "Tâm phổi thuộc "hồ", thận thuộc "xuy", "tì, hồ" phế tứ thánh giai trị, an tạng nhiệt lai hư tự chí, tâm tiêu ủng xứ đản ngôn hư".

Tóm lại, Phật chú có tác dụng nhất định đối với tăng cường sức khoẻ, phòng bệnh, kéo dài tuổi thọ; đặc biệt phép tu trì Tam Mật trong Tạng Mật rất đáng học hỏi.

85. "ĐẠI TẠNG KINH" - CHÚ KINH TUYỂN LỆT

"Đại Tạng kinh" mênh mông như biển, riêng kinh chú đã chiếm hơn nghìn bộ, hầu hết các Tông các Phái đều có, chủng loại vô cùng phong phú. Nay lược tuyển để cùng tham cứu.

I. "CHÚ PHẬT TÂM ĐÀ LA NI KINH".

- Đại Đường Tam Tạng Pháp sư - Huyền Trang phụng chiếu dịch. Ghi trong quyển 15 "Đại" Tạng kinh

("Chúng sinh" khổ não mà chí tâm thụ trì đọc tụng sẽ vượt qua và đoạn diệt được trăm ngàn kiếp khổ đau sinh tử, chúng đắc quả vị vô thượng chính đẳng Bồ đề, tu hành mau chóng, mãi mãi không còn thoái chuyển, thẳng đến quả vị Bồ Đề vô thượng chính đẳng giác... tiêu trừ hết thấy nghiệp ác hết thấy quân ma đều kinh sợ lẩn tránh, con nay hãy lắng nghe Thần chú:

"Phật đệ, Tô Phật đệ, Mac ha Phật đệ, Nhất để Phật đệ, đát đát la Phật đệ.

Phật đệ, Phật đệ, Tam ma Phật đệ, át tỳ Phật đệ, Một lật độ Phật đệ, Phật đà, mật đế, Phật đệ.

Ma ha Phật đà, mặt để phật để, Tát phọc Phật đà, át nô mặt để

Phật đà bát lại, để mạn trí để, bạc già Phật để.

Tát lạc tát lạc, bát lại tát lạc, bát lại tát lạc.

Tỷ tát lạc côn, Tát lạc tát phọc độ sa, a ba yết đế sa ha?

Huyền Trang dịch:

Phật thuyết như Hết thấy Tâm chư Phật đều đầy đủ Đà La Ni uy đức rồi, ngay lúc đó biển lớn cùng đại địa của 3 nghìn cõi đại thiên thế giới diệu cao sơn sương tất thấy cùng lúc chấn động, cung điện của các cõi trời hết thấy cùng nghiêng ngả. Ma quân hung ác cũng đều suy diệt, nhìn nhau hoảng loạn lo sợ vô cùng. Bấy giờ, những chúng sinh cần được độ trong 3 ngàn thế giới giật mình kêu lên thảng thốt, chỉ có những chủ thiên đã thâm tín Tam Bảo vui mừng nhảy múa tung hoa cúng dâng Đức Phật và khuyên bảo Ma Quân lễ Pháp quy y. Bấy giờ nói với chư vị Bồ Tát rằng: "Ta nay thường xót hết thấy chúng sinh nói ra chú Đà La Ni này khiến họ thoát khổ nạn, phải luôn nhớ nghĩ và truyền bá khắp thế giới khiến họ thụ trì và thu được lợi ích". Chư Bồ Tát và hội chúng cùng hoan hỉ tín thụ phụng hành.

II. LỤC TỰ ĐÀ LA NI CHÚ KINH

Như vậy, Chính tôi được nghe Đức Bà Già Bà (Phật) ở trong núi Kỳ Xà Quật thành Vương xá, cùng 500 vị đại Tỷ Khiêu, bấy giờ Tôn giả A Nan bị Chiên Đà Lợi đã dùng chú thuật làm mê muội, ngài bạch Đức Thế Tôn: "Bạch Đức Thế Tôn con nay bị Chiên Đà Lợi dùng chú Thuật! Bạch Đức Thế Tôn con nay Bị Chiên Đà Lợi dùng chú thuật!"

Khi đó đức Bạc Già Phạn nói với Tôn giả A nan: "Con đến đây, A Nan. Con chớ kinh sợ! ANan con thụ trì chú Lục tự Đà La Ni này giúp cho tứ chúng được lợi ích, an môn, an lạc cát tường".

Tư Địa Thê Hoành

Tu hà phản Trừ lệ phản Thổ khế phản Bĩ cam phản

An Trà đàm trà lệ ban, lệ cát lã đà, trừ ký phản, khế do lệ vu kha phản đồ giá phản.

ANan con! Thần chú này có thể trừ được các bệnh về tiêu hoá, bệnh Hàn bệnh nhiệt..., có thể diệt trừ các bệnh Chứa, Tà thuật, hành thi (xác chết đi được), yểm bùa... Nay A Nan, nếu có người nào biết đến tên của Thần chú này thời kẻ đó không sợ nạn vương quyền, không lo sợ nạn thù địch không lo sợ nạn giặc cướp, không lo sợ nạn lửa thiêu, thuỷ tai, nếu ở nơi thành ấp, chợ búa hay nơi hoang vắng cũng không hề sợ hãi và cũng không sợ có kẻ gièm pha, rình mò tìm lỗi của mình, thậm chí nếu uống phải trà có độc cũng không thể gây tổn hại mà còn chuyển thành hữu ích.

"Thánh kinh Đà La Ni Đại Minh tạng thọ lục tự".

- Tây Thiên dịch kinh Tam Tạng triêu tán đại phu thức Hồng Lư Hương

Truyền pháp Đại sư Thần Thi Hộ phụng chiếu dịch.

Chính tôi được nghe, bấy giờ Đức Phật tại vườn cây của ông Cấp Cô Độc và Thái tử Kỳ Đà nước Xá Vệ. Khi đó Tôn giả A Nan mắc trọng bệnh, Đức Phật biết chuyện đích thân tới, trải toà ngồi xuống nói với Tôn giả A Nan; "Con hãy lắng nghe, ta có thần chú Lục tự Đại Minh Đà La Ni, có thể tiêu trừ tai nạn, tăng thêm thọ mệnh, nếu con thụ trì thì không chỉ mình con có lợi mà còn có thể khiến 4

chúng: "Bật số", "bật số ni", "Ưu bá tắc", "Ưu bà di" mãi mãi yên ổn, thoát mọi khổ ách.

Lại nữa, này ANan! Thần chú Lục tự Đại Minh Đà la Ni này đã được 77 vị Câu Chi Phật và 6 vị Đại uy Đức sư cùng nói ra, 6 vị này là: Như lai ứng Chính Đẳng giác. Đế Thích Thiên Chủ. Đa văn Thiên Vương Trì quốc Thiên Vương, Tăng Chưởng Thiên Vương, Quảng Mục Thiên Vương như vậy các vị thánh hiền "Dị khẩu đồng âm" nói Đà La Ni chú:

"Nan đề lê, nan đề lê

Nam đô giả bị khứ đô ma lị bán noa lị cầu lan chí dẫn

Ma độ ma đế, dẫn bà phạ nhị hợp dân chỉ dẫn"

Đức Phật dạy Tôn giả ANan: Thần chú Lục Tự Đại Minh này có đại uy lực, nếu có người nào lo sợ về nạn vương pháp, nạn đại thủy nạn đại hỏa... mà nhất tâm trì niệm thần chú Đại Minh sẽ được phù hộ, sẽ được giải thoát, trì niệm Thần chú rồi, các tai nạn sẽ nhanh chóng tiêu trừ... người đó mãi được trường thọ vô bệnh, ác tà không thể xâm phạm. Này ANan! Trì tụng ghi chép để cúng giáng là phương pháp tối ưu nhất. Tôn giả ANan nghe xong liền tín thụ phụng hành.

Kinh "Thánh lục tự tăng thọ Đại Minh Đà La Ni"

Kim Cương Dược xoa oán nợ vương tức tai đại uy thần niệm tụng nghi quỹ - Nam Thiên Trúc - Tam Tạng Kim Cương Trí phụng chiếu dịch.

Về sau in gộp vào làm một, Sân Mục. Nộ khẩu là đáng về cực kỳ sợ hãi. Tụng "Minh chân ngôn":

"Năng mổ tam mãn, đá, một đà nẫm, a mao ca dã, vĩ năng dã, á tỳ, chỉ ca dã, phạ phật ra yêm, thiết đốt rô

Tông á dạt ma tát phá, cha ca nhĩ vĩ, ca rị ninh vĩ, ca rị ninh thiết đốt cô hồng á ngân vị hất, rị ca ninh, rị ca ninh, ca ra ninh, cảm minh tổ ma la ninh thiết đốt lô hồng bạt chiết la bạt chiết la đà ca ninh dã ca da ninh dã, bà phát cha bà phát cha hồng phát cha".

Bấy giờ Đức Phật nói lời này 3 nghìn đại thiên thế giới 6 lần chấn động tôi được tăng thêm thần lực, xin hộ trì Phật pháp không hề thoái chuyển. Nếu có kẻ nào tạo oán với người lương thiện, làm cho họ phiền não, khi đó Pháp sư nên vẽ hình tượng Thần phẫn nộ (được tùy ý lớn nhỏ)

"Đại sư chú pháp kinh".

- Tam tạng Sa môn Bồ Tát Lưu Chi - Nước Nam Thiên Trúc dịch.

Thần chú Tỳ Na Dạ Ca nhất tự:

"Án ngược ca cát rị án hợp bán. Ngược cát rị án ha hợp bán, bán, bán. Bạt sái án cát rị ha ca bán Hô hum bạt sái bạt sác

(chú đủ 1800 biến trong một ngày).

Công năng của Chú Tỳ Na Dạ Ca là đệ nhất.

"Án mệ cự ca hô la cá dạ mâu rị dạ sa bà ha" Chú này người tụng không được chạm vào đầu tượng.

"Án bạt xà lư ra ca rạ lư cầm dạ mâu rị da Sa bà ha", thần chú này đứng thứ ba.

III. BẠT TẾ KHỔ NẠN ĐÀ LA NI KINH

- Đại đường Tam Tạng pháp sư Huyền Trang phụng dịch Thần chú rằng: (Đà La Ni):

"Yết yết ni yết yết ni rô chiết ni đột lù nghịet ni đột lư

nghiệt sự, dát ra tát nín, dát ra tát nín".

Bát lạt để hát na tát phục yết mô bát lan tan ra ban mê sa ha".

Chí thành kính lễ bát động như Lai ứng Chính Đẳng Giác và thụ trì thần chú này, sẽ đoạn trừ được những Tội ngũ vô gián, Tứ Trọng và Thập ác cùng với tội huỷ báng chính pháp và chư thánh hiền, tất cả đều được trừ diệt. "Đà La Ni viết: "Luân đạt nê luân đạt nên tát phục bá ba tỳ luân đạt nê. Thú thệ tỳ thú thệ Tát phục yết mô tỳ thú thệ sa ha Tốc chứng vô thượng chánh đẳng Bồ Đề.

IV. "PHẬT THUYẾT BẠT TRỪ TỘI CHUỐNG CHỦ VƯƠNG KINH"

- Đường Tam Tạng Pháp sư Nghĩa Tịnh tụng chiếu dịch

Chú viết: " Nam mô Tát bà dát tha yết đề phiêu A la yết phiêu án câu ma ra hô rô Tỷ na tỳ luân hoà.

Tam bà ba a yết xa lạc hô lạc hô Bội lâm Bội lâm hum hum thị na sư mạn thù thất lợi dã. Tô hô thất rị dã đa lại dã mạn. Tát bà độc khê phiêu phát phát thiêm ma dã thiêm ma dã A nhĩ đô ôn bà bồ ôn bà bà ba bạt mê na thế dã sa ha Mạn thù thất lợi".

Đây chính là Thần chú Tạng tâm vương, thần chú căn bản tối thượng của con, có thể trừ hết tất cả ách nạn khổ não, tội chướng, chư ác hết tất cả đều tiêu diệt và còn trường thọ vô bệnh tật, giàu có vui vẻ vô cùng nói năng thông biện nhiều người yêu thích và nó cũng thông suốt hết tất cả Chư vương khác. Khi Đức Thích Ca Mâu Ni nói thần chú này xong thì thế giới của các Đức Phật khác đều cùng chấn động, hết tất cả chướng ngại tỳ Na Dạ Ca đều cùng tự tiêu diệt.

V. "Thỉnh Quán Thế Âm Bồ Tát tiêu phục độc hại Đà La Ni chú kinh"

Đông Tấn, Thiên trúc Nan Đề - Tấn, Ngôn Pháp Hỷ Dịch

Xin cứu con khổ ách

Toả chiếu tịnh quang minh

Để tránh khổ sát hại

Xin đến chỗ cùng con

Con nay tự quy y

Chỉ xin ngài sẽ đến

Cho con đời này vui

Lòng đại bi che chở

Diệt trừ ám ngu si

Phiền não cũng tận diệt

Cho con niềm an lạc

Nghe danh Ngài cứu nạn

Cha lành cả thế gian

Cứu con thoát khổ đau

Được Nhập Đại Niết Bàn

V. THẬP PHƯƠNG CHƯ PHẬT CỨU HỘ CHÚNG SINH THẦN CHÚ.

"Đa da tha ô hô nị mô hô nị phạ bà nị đam bà nị an trà lị ban trà lị thú tỷ đế ban ban trà trà ra ra bà Tự nị đất diệt tha y lê mị lê đề lê thủ lê gia bà lê khủ lạc đoan kỳ chiêm đà lê ma đặng kỳ lạc xoa lạc xoa tát bà bà da. Tào sa ha".

Đức Phật dạy: Thần chú này của ta cũng chính là những lời dạy của vô lượng chư Phật trong tam thế thập

phương, người trì tụng thần chú này sẽ được Chư Phật và chư đại Bồ Tát hộ trì, thoát khỏi nạn đao thương, độc hại và sự sợ hãi, bệnh tật và được an ổn.

"Nam mô Phật Đà. Nam mô Đạt ma. Nam Mô tăng già.

Nam mô Quán Thế Âm Bồ Đề Tát Đỏa ma ha Tát đỏa Đại từ bi.

Duy nguyện mẫn ngã cứu hộ khổ não, diệt cứu nhất thiết phổ úy chúng sinh linh đắc đạo lộ.

Đát diệt tha đà hô ni mô hô ni

Diêm bà ni xà bà ni ha bà hị mô hô ni

An trà rị ban trà rị du tỳ đế ban

trà ra bà tư sự hưu hưu lâu lâu an trà rị

Đâu đầu lâu lâu ban trà rị châu châu lâu lâu rị

Ban trà vị đậu đậu phú phú ban trà ra bà tư

Nị dẫn trì chân trì nị trân trì tát bà ha bà da

*Yết đa tát bà niết bà bà đa ca a bà da tỳ ly đà
bế điện sa ha".*

Tất thấy sợ hãi, độc hại, hổ lang, sư tử, thú dữ khi nghe Thần chú này, miệng bèn ngậm chặt lại không thể làm hại, người phá Phạm hạnh làm 10 điều ác nghiệp nghe chú này thời được tiêu trừ... lại được thanh tịnh.

VI. HOA NGHIÊM KINH TÂM ĐÀ LA NI.

"An tích na đát tha ca đầu trích bà bệ san ẩn đề bà

Ra đề điều đà mộ đà mê án tạt bệ thê tát phạ nhĩ các ha"

Thần chú này là Như Lai Phổ Hiền nói Tam Tạng

Thực Nghĩa nước Vu Điền. Tam Tạng Thực Nghĩa Nan Đà nước Vu Điền dịch.

Riêng bản dịch này nói: nếu người nào tụng chú này một lượt, đọc đúng 3 quyển Thượng, Trung, Hạ. Hoa Nghiêm kinh tạng Long Tạng một biến, hơn nữa nếu tụng liên tục đạt đủ 100.000 lần người đó sẽ ngộ được giáo lý vi diệu, hiểu được tất cả giáo tạng, thậm chí phúc đức đầy đủ cũng thay đổi được chương nghiệp...

Ma Ha Diễn hoà thượng chùa Cao Công huyện Thượng Nguyên thụ trì.

VII. PHẬT THUYẾT LỤC TỰ THẦN CHÚ VƯƠNG KINH.

Một lần Đức Phật ở trong rừng Kỳ Đà nước Xá Vệ, bấy giờ có một cô gái ngoại đạo tên là Chiên Đà La chuyên làm điều ác, bùa chú, có thể sai khiến được quỷ thần, sơn hà, mặt trăng mặt trời, ngũ Hành, Nam Đẩu, Bắc Thần, tất cả các loại quỷ mị tà ma. Mê hoặc Tôn giả A Nan và các Thiện nhân khác, tội ác chồng chất.

Khi đó Đức Phật nhìn thấy A Nan hoảng hốt, thương cảm vô cùng, nên dạy "Vương kinh lục tự thần chú":

"An đà lệ bàn đà lệ Ca la tri sĩ do tri

Đế xa ba đế tân bà ba đế đà đầu lệ

Đã cứu đế lệ đà cứu ma đế tu ma đế an đà la

Bàn đà la chiên đà la đế đầu la a na

Diên đã mạn đà ba đế a na

A na dạ ma đầu ma ba đế ca la cha sĩ do la

Phù đảnh ca di đế xà ba đế Tân đầu ma đế a la bà.

Ca bà đề tỳ cha tỳ đề nị chí cha tỳ đề nị tát ba ha".

Thiên thủ thiên nhân Quán Thế Âm Bồ Tát đại bi tâm
Đà La Ni.

- Đại Đường Tam Tạng Bất Không dịch

(Ghi trong bộ Mật giáo "Đại Tạng Kinh" quyển 20).

*"Kính lễ đại bi Quán Thế Âm
Ngàn tay trang nghiêm phổ hộ trì
Trong lời chân thực nói "Mật ngữ"
Phù hộ chúng sinh được đầy đủ
Thân tướng oai nghiêm nhiều nguyện học
Ngàn mắt quang minh phổ chiếu khắp
Trong tâm vô vi khởi Từ tâm
Mãi mãi diệt trừ các ác nghiệp.
Thiên long thánh chúng cùng gia hộ
Thụ trì thân là ánh quang vinh
Tẩy rửa trần lao cùng thoát khổ
Con nay quy y cùng phát nguyện
Trăm nghìn Tam muội sớm tu thành
Thụ trì Tâm là thần thông tạng
Qua cửa "phương tiện" chứng Bồ Đề
Sở nguyện nơi tâm đều viên mãn*

*

* *

*Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin chóng biết hết thấy pháp
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin chóng được mất trí tuệ*

Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin mau độ hết thầy chúng sinh
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được "phương tiện"
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được ngồi thuyền Bát Nhã
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được thoát biển khổ
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được giới định đạo
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được lên cảnh Niết Bàn
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được vào nhà Vô vi
Nam mô Đại bi Quán Thế âm
Con xin sớm được thể nhập vào Pháp thân.
Nếu con hướng đến núi đao
Núi đao tự tan nát
Nếu con hướng đến hoả diệm
Hoả diệm tự tắt
Nếu tôi hướng đến địa ngục
địa ngục tự tan hoang
Nếu tôi hướng tới "ngã quý"
"ngũ quý" tự no đủ ("ngã quý": quý đôi)
Nếu tôi hướng tới Tula
ác tâm của Tu La tự điều phục
Nếu tôi hướng tới "súc sinh"
"súc sinh" tự có đại trí tuệ".

Phát nguyện này rồi chí tâm niệm danh hiệu Quán Thế Âm và phải luôn niệm danh hiệu đức Bản sư A Di Đà Như Lai, sau đó thường xuyên tụng Thần chú này, một đêm đủ năm biến sẽ trừ được trọng tội sinh tử muốn ức kiếp nơi thân.

VIII. PHẬT THUYẾT ĐẠI LUÂN KIM CƯƠNG TỔNG TRÌ ĐÀ LA NI KINH

Người muốn thụ trì Pháp môn tổng trì, tụng kinh, toạ Thiền, hành các thiện pháp: 1. Thanh tịnh 2. Tận tâm chí thành 3. Kiên trì bất thoái 4. Báo tứ ân Phật 5. Quảng đạt thế nguyện (ngày đêm tinh cần báo ân sư Tăng, phụ mẫu) 6. Báo ân Bồ Tát 7. Báo ân Kim Cương 8. Báo ân 33 cõi trời 9. Báo ân tứ đại Thiên vương 10. Báo ân trì chú tiên nhân.

Nam mô Bà đa lê da địa bà ca năm đất tha yết đá nam

Minh Hồng tỳ la thời tỳ la thời ma ha chúc ca la

Tát đá tát đá sa la đế sa la đế

Đá la duệ đá la duệ tỳ đà ma ni tam bàn thiên ni

Đất la mạt ni tát đà yết lê đất diệm sa ha!

IX. ĐẠI LUÂN KIM CƯƠNG ĐÀ LA NI TÂM CHÂN NGÔN

"Nam mô tát điện đi da truy vị ca năm đất

tha ca đa nam án

vĩ la thì vĩ la thì Ma ha chúc yết la

phạt chiết rê phạt chiết la

Tát đá tát đá bà la đế bà la đế

Đất la duệ đất la duệ tỳ đà mạt ni bàn thế

Ni đa la mạt đế tát đà a yết lị để lị diệm sa ha".

Lúc Thế Tôn thuyết Thần chú này xong nói với ngài Chấp Kim Cương Thần và Trì Chú Tiên nhân, chư vị Tỷ kheo, Tỷ kheo ni. Trước hết phải mặc áo mới, sạch, thấp

hương cúng dàng, tụng thần chú 7 ngày 7 đêm, nếu chỉ có đốt hương và nước sạch trì tụng đủ 100.000 biến cũng thành tựu hết thấy pháp chú khác, sau khi mệnh chung nhanh chóng được về cõi Phật. Lại có chú rằng:

*"Nam mô Phật đà da, Nam mô Đạt ma da,
Nam mô tăng già da*

Nam mô thập nhị bộ chân kinh

Nam mô Kim cương tạng Bồ tát

Nam mô Văn thù sư lợi bồ tát ma ha tát

Nam mô Quán Thế Âm bồ tát ma ha tát

Nam mô đại thế chí Bồ tát ma ha tát

*Thiên thủ thiên nhãn Quán Thế Âm
bồ tát ma ha tát*

Thập nhất diện Quán Thế âm bồ tát ma ha tát

Cửu thoát bồ Tát ma ha tát

Định tự tại vương bồ tát ma ha tát

Địa Tạng bồ tát ma ha tát

Vô thượng bồ tát ma ha tát

Di Lặc bồ tát ma ha tát

10 vạn chú Phật xoa đầu thụ ký, người trì chú này là pháp môn căn bản của vô lượng chú Phật trong quá khứ, người tụng Thần chú này có thể tiêu trừ hết thấy tội chướng, nếu là chúng sinh đơn căn thì phải từ ngày 1 tháng giêng đến trước tượng Phật trì thần chú này 10 vạn biến.

XII. "VÔ NĂNG THẮNG ĐẠI MINH ĐÀ LA NI KINH"

- Tây Thiên dịch kinh Tam Tạng Triều Tán đại phu.
- Thích Hồng Lư thiếu khanh truyền pháp đại sư thân

Pháp Thiên phụng chiếu dịch.

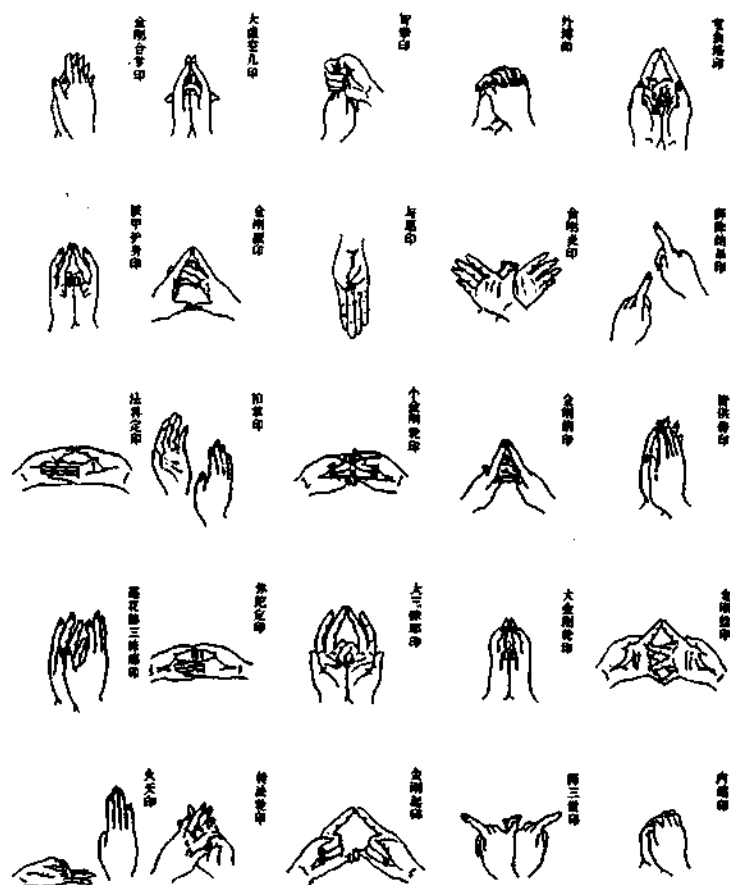
Thành tâm lễ chính giác, Cùng pháp hiền Thánh tăng
Bồ Tát thuyết thần chú, Lời chú phá chướng ngại.

Bồ tát Vô Năng Thắng khi thuyết thần chú này, thân biến thành tượng Thiên Nữ, đứng trước Ma vương khởi tâm thương xót chấp tay trên đầu nói:

*"Tâm Bồ tát thanh tịnh,
Như ta nói Thắng nghĩa,
Đại trí đại quang minh,
Vĩnh đoạn ám ngu si,
Xa xưa cầu bồ tát,
Quân ma nay đã hàng,
Hàng xong ma quân kia,
Lại thu được vô úy,
Thị hiện nơi thế gian,
Quyết tâm thành chính giác,
Làm thầy cõi trời người,
Mau chóng độ quần sinh,
Các con nhìn thấy cả,
Lòng sinh đại hoan hỉ,
Các quyến thuộc Ma vương,
Không đến được bờ giác,
Nay sức đại Thần chú,
Phá sạch phiền não kinh".*

Khi đó Bồ Tát Vô Năng Thắng dùng Phạm âm vi diệu trì đủ 10 vạn biến.

Tổng hợp những điều nêu trên, hơn một nghìn bộ Chú - Kinh là một phần quan trọng trong Phật kinh, Phật chú là một nội dung đặc thù trong Phật học, cũng là một trong những nội dung chủ yếu của người tham cầu, nghiên cứu Phật học.



Hình 129-1
Thủ ấn (1)

外五股印



金翅鸟王印



大梵天王印



施无畏印



佛部三昧耶印



妙音天印



金剛蓮華佛印



蓮花合掌



柳展印



寶輪百罗印



金剛部三昧耶印



內五股印



发愿印



多闻天印



小二股印



Hình 129-2
Thủ ấn (2)

QUYỂN MƯỜI MỘT

NGHỆ THUẬT

Nghệ thuật cổ điển Trung Quốc với lịch sử năm ngàn năm, có sức hấp dẫn độc đáo. Nghệ thuật điêu khắc, hội hoạ sinh động như thật, trình độ mỹ thuật kỳ diệu, nghệ thuật thư pháp truyền thần và âm nhạc tình cảm, mượt mà, đã đưa phong thái mỹ thuật phương Đông phát triển ra toàn thế giới.

PHẦN HAI MƯƠI

NGHỆ THUẬT CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC

Nghệ thuật đến từ thực tiễn, đó là sự chắt lọc từ cái đẹp. Nghệ thuật cổ điển Trung Quốc bao hàm cả tư tưởng triết học, tuy nghệ thuật cổ điển Trung Quốc cũng kế thừa phong cách nghệ thuật bốn phương, nhưng được sinh ra từ nghệ thuật cổ điển với tư tưởng thẩm mỹ âm dương "Dịch kinh", đúc kết cái thần đẹp để trong nghệ thuật phương Đông, trở thành một miền đất đặc biệt nuôi dưỡng và phát triển nghệ thuật của nhân loại.

MỸ THUẬT CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC

*T*rung Quốc là quê hương của mỹ thuật, đặc biệt nghệ thuật hội họa Trung Quốc có thể coi là cái nôi của mỹ thuật phương Đông, có ảnh hưởng sâu sắc đối với mỹ thuật phương Đông. Cuộc sống chính là suối nguồn của nghệ thuật, từ ngàn xưa, mỗi bức họa đều là hình ảnh thu nhỏ của cuộc sống xã hội thời đó. Vì vậy, một bộ sử về hội họa Trung Quốc có thể coi là một bức tranh về lịch sử Trung Quốc.

81. MỸ HỌC "CHU DỊCH" VÀ MỸ THUẬT TRUNG QUỐC

Nghệ thuật bắt nguồn từ lao động xã hội, được chất lọc trong cuộc sống xã hội. "Chu dịch" với sự kết tinh thực tiễn khoảng 3000 năm, đã trở thành cái nôi của mỹ học cổ điển Trung Quốc. Nguyên lý âm dương của "Chu dịch" với sức hấp dẫn độc đáo đã đi vào lĩnh vực mỹ thuật Trung

Quốc và có ảnh hưởng sâu sắc, tạo dựng cơ sở cho sự hình thành phong cách độc đáo của mỹ thuật Trung Quốc.

I. NGUYÊN LÝ ÂM DƯƠNG, CƯƠNG NHU CỦA “CHU DỊCH” VÀ HỘI HỌA TRUNG QUỐC.

Mỹ thuật Trung Quốc đã tiếp thu nguyên lý “dương cương âm nhu” của “Chu dịch”, trở thành một nét đặc sắc lớn trong mỹ học Trung Quốc. Những tác phẩm của mọi thời đại đều thể hiện sắc thái âm dương cương nhu, vẻ đẹp của âm dương cương nhu đã trở thành ý cảnh cao nhất của mỹ thuật, hội họa và điêu khắc. “Dương cương” tức là tráng lệ, “âm nhu” tức là đẹp đẽ. Trong một bức họa, ý cảnh cao nhất chính là sự hài hòa giữa sự tráng lệ và cái đẹp, chính là sự hài hòa giữa cương nhu.

Mẫu mực của sự hài hòa cương nhu chính là tranh Thái cực và tranh Bát quái. Tranh Thái cực và hình tròn bát quái chính là hình ảnh cô đọng của sự hài hòa âm dương cương nhu, tượng trưng cho vẻ đẹp hài hòa thống nhất của âm dương trong thiên nhiên. Tranh Thái cực có quan hệ mật thiết với sự tròn khuyết của mặt trăng chính là chuẩn mực của sự dung hòa âm dương cương nhu.

Tranh Thái cực có con cá âm dương rất lớn, vòng tròn bát quái với những nét hào âm dương, “hà đồ lạc thư” do vòng tròn âm dương tạo nên đều thể hiện vẻ đẹp của sự hài hòa âm dương. Các bức tranh về đồ gốm nguyên thủy ra đời từ thời cổ đại đều đã có sự phân biệt âm dương cương nhu một cách rõ ràng, ví dụ cái “cương” của con rắn môi, cái “nhu” của con chim đen.

Đặc điểm của tranh Trung Quốc lại tương đối thiên về cái cương vì từ thời nguyên thủy, thời kỳ sùng bái Totem, do sùng bái tự nhiên, bao gồm sùng bái Totem động vật và

sùng bái sông núi, mặt trăng, mặt trời, để biểu thị sự tôn kính và sợ hãi đối với đối tượng sùng bái, những hình tượng trong tranh vẽ đều hùng vĩ và còn là sự hùng vĩ được khuếch trương lên. Ví dụ những hình vẽ con rắn môi, con rồng, con chim đen trong các đồ gốm nguyên thủy đều thể hiện tư thế rất hùng vĩ, rắn rỏi, có rất ít tác phẩm thể hiện sự yếu mềm (âm nhu). Thời kỳ Thương Chu, do có nhu cầu thờ cúng và tang lễ, những hình vẽ động vật trên đồ đồng hầu như cũng đều thể hiện sự cứng cỏi, hùng vĩ.

Thời kỳ Chiến quốc Tiên Tần, do các chư hầu đều xưng hùng và yêu cầu chiến tranh, vì vậy những bức tranh lụa hay những tác phẩm điêu khắc về cơ chiến, binh phù, chiến bào, vũ khí... lại càng thể hiện sự oai phong hùng vĩ.

Ở thời nhà Tần, do sự uy nghiêm của Tần Thủy Hoàng và sự chặt chẽ của Pháp gia, nên các tác phẩm hội họa, điêu khắc đều có đặc điểm hùng vĩ vì tương ứng với thời đại bạo tàn đó. Ví dụ các tượng binh mã trong mộ của Tần Thủy Hoàng ở Tây An đều vô cùng uy vũ hùng tráng, uy nghiêm. Đặc biệt là những hình tượng thần kỳ điêu khắc trong các lăng mộ đều thể hiện ưu thế về “dương cương uy thần”.

Thời Hán là thời kỳ nhất thống thiên hạ của Nho gia, những nghi lễ nhà Nho và quan điểm cố gắng không ngừng đương nhiên cũng được phản ánh trong mỹ thuật, những bức tranh lụa đời Hán cũng mang đặc điểm cường tráng, khí thế hào hùng, đó là điều tất nhiên. Ví dụ hình tượng con rồng bay vút lên và con thú đang chạy trong tranh lụa “Long phong nhân vật” và “ngự long thăng thiên” của Mã Vương Đồi ở Trường Sa đều phản ánh nét đặc sắc hùng tráng trong tranh vẽ thời Chiến quốc và nhà Hán.

Ở thời kỳ Ngụy Tấn, triều đình thối nát, các danh sĩ chán chường, huyền học phát triển, thì họa lúc này lại thiên về “âm nhu” cũng là điều có lý. Khi đó, chịu ảnh hưởng của quan điểm âm nhu của Lão Trang, thêm một bước phát triển về đẹp nhẹ nhàng của hội họa mỹ thuật. Bên cạnh đó, nghệ thuật tạc tượng nổi tiếng trong các hang động thời kỳ Nam Bắc triều cũng đã bắt đầu đạt đến một trình độ nhất định.

Thời kỳ Đại Đường hưng thịnh, Phật giáo phát triển. Chịu ảnh hưởng của hình ảnh Bồ Tát trang nghiêm, hùng vĩ và nghệ thuật Phật giáo, các tác phẩm điêu khắc, hội họa cũng được tô điểm bằng hơi thở ấy. Đương nhiên, sự hiện hữu của Phật gia và Đạo gia cũng ảnh hưởng đến vẻ đẹp nhẹ nhàng của mỹ thuật. Bích họa Đôn Hoàng với vẻ đẹp trang nghiêm tượng trưng cho sự dung hòa giữa âm – dương, cương – nhu. Vẻ đẹp hài hòa ấy đã đạt đến đỉnh cao nghệ thuật. Bức họa “Thánh Ngô đạo tử” là đại biểu kiệt xuất thời kỳ này.

Thời kỳ Tống Nguyên, xảy ra quốc nạn, cả dân tộc khủng hoảng gay gắt, do đó, thi họa bị tráng “nước mất, sông núi còn” bắt đầu ra đời.

Thời kỳ Đại Thanh bước vào giai đoạn Càn Gia thái bình, nghệ thuật mỹ thuật của vẻ đẹp hoành tráng “dương cương” và vẻ đẹp mềm mại, nhẹ nhàng của “âm nhu” đều phát triển mạnh mẽ, thể hiện được vẻ đẹp hài hòa giữa âm – dương, cương – nhu. Những hình họa trên đồ sứ màu Minh Thanh và những bức tranh cung đình chính là sự tượng trưng cho thành tựu ấy. Ví dụ như “Bát quái” Dương Châu nổi tiếng thời kỳ Càn Long, đặc biệt Trịnh Bản Kiều chính là “quái kiệt” trong giới họa sĩ lúc bấy giờ.

Hội họa cận đại chủ yếu là những bức tranh văn nhân cách tân, các bức tranh mang sức sống “dương cương” lại một lần nữa thay thế “tranh văn nhân” mang hơi thở truyền thống cũ nhà Thanh. Cho đến Tề Bạch Thạch, Từ Bi Hồng, lại bước vào một thế giới mới, tức học hỏi những ưu điểm của “phương Tây”, lại kế thừa truyền thống “cổ”, tạo nên một cột mốc đánh dấu giai đoạn phát triển mới của nghệ thuật hội họa cận đại Trung Quốc.

Ví dụ như tranh cỏ cây hoa lá của Tề Bạch Thạch, lấy đề tài từ rau cỏ, tôm cá trong cuộc sống hiện thực, không chỉ tô đậm sắc thái cuộc sống hiện thực mà còn có sức sống mãnh liệt. Từ Bi Hồng đã tiếp thu những ưu điểm của phương Tây, kết hợp với quốc họa truyền thống của Trung Quốc, là điển phạm của tranh nhân văn mới cận đại. Sức mạnh cứng rắn trong tranh ngựa của ông đã phản ánh khí chất mưu cầu giải phóng, khát vọng độc lập của dân tộc Trung Hoa.

Tóm lại, dù là tranh long phụng tôn kính thời nguyên thủy, tranh chiến binh uy vũ thời Tiên Tần, tranh gốm sứ hùng vĩ nhà Tần, tranh gấm lụa nhà Hán, những tranh tượng bích họa trang nghiêm thời kỳ Nam Bắc triều Ngụy Tấn hay tranh tôn giáo huy hoàng đời Đường, tranh sơn thủy, thiên nhiên ngũ đại, tranh nhân văn tuyệt đẹp thời kỳ Tống Nguyên, tranh nhân văn trang nhã thời kỳ Minh Thanh, và tranh nhân văn mới rực rỡ cận đại đều đã phản ánh nét đặc sắc của âm dương cương nhu, trong đó lại lấy vẻ đẹp trắng lợt, mạnh mẽ làm nét đặc sắc của tranh Trung Quốc.

Tổng hợp lại, sự hình thành và phát triển của vẻ đẹp âm dương cương nhu trong hội họa Trung Quốc có những nhân tố sau:

Thứ nhất, ảnh hưởng của “dương cương âm nhu” của “Chu dịch”

Tư tưởng cương nhu động tĩnh của Càn – dương, Khôn – âm trong “Chu dịch” có ảnh hưởng rất lớn đến tố chất tư tưởng cổ đại của Trung Quốc, ví dụ một bên là Nho gia phát triển “cương dương”, một bên là Đạo gia Lão Trang lại tiếp thu “âm nhu”. Quan điểm về vẻ đẹp tráng lệ không ngừng vươn lên của Nho gia và quan điểm về vẻ đẹp mềm mại tự nhiên thuận theo ý trời của Đạo gia Đạo pháp đều cùng thâm thấu lĩnh vực nghệ thuật mỹ thuật Trung Quốc, ảnh hưởng đến hội họa mỹ thuật Trung Quốc. Trong đó, do nhà Nho thống trị hơn 2000 năm làm cho tranh Trung Quốc phát triển nghiêng về sức mạnh mẽ “dương cương”. “Lão Tử”, “Trang Tử” cũng có ảnh hưởng sâu sắc đối với vẻ đẹp mang tính mềm mại và vẻ đẹp tự nhiên của tranh Trung Quốc.

Thứ hai, chịu ảnh hưởng của bối cảnh lịch sử xã hội.

Như đã đề cập ở trên, sự hình thành đặc điểm “dương cương âm nhu” của nghệ thuật hội họa, điêu khắc Trung Quốc có quan hệ vô cùng mật thiết với sự phát triển của lịch sử xã hội Trung Quốc. Nghệ thuật là kiến trúc thượng tầng, tất nhiên cũng là sự phản ánh thực tiễn xã hội, vì vậy, xã hội như thế nào sẽ sinh ra nghệ thuật như thế.

Thời kỳ sùng bái To-tem ở xã hội nguyên thủy có đặc sắc nghệ thuật To-tem, do có sự tôn kính, sợ hãi và sùng bái các vật To-tem, các tác phẩm mỹ thuật cũng rất mạnh mẽ. Thời kỳ Chiến quốc và những năm tháng xảy ra quốc nạn, do nhu cầu xã hội nên hội họa mỹ thuật cũng nghiêng về sự mạnh mẽ. Ngược lại, thời kỳ thái bình, vào giai đoạn xã hội phồn vinh, tất nhiên sẽ có những tác

phẩm nghệ thuật mang vẻ đẹp nhẹ nhàng, mềm mại. Ví dụ như đời Đường là thời kỳ thịnh hành ca múa nên triều đại nhà Đường trở thành điểm chuyển đổi từ sự tráng lệ đến sự nhẹ nhàng của mỹ thuật Trung Quốc.

Mặt khác, ảnh hưởng của tôn giáo đối với nghệ thuật cũng rất lớn, ví dụ như sự du nhập truyền bá của Phật giáo, Ixlam giáo và Ki-tô giáo tất nhiên sẽ ảnh hưởng đến động thái cương nhu của nghệ thuật Trung Quốc cùng với cả những đền thờ miếu mạo được dựng lên. Khi Phật giáo phát triển, hình tượng Bồ tát trang nghiêm với phong thái hiên ngang cũng tương ứng với khí thế của những bích họa, những bức tranh trên gốm sứ xung quanh, do vậy, ảnh hưởng của tôn giáo đối với mỹ thuật là một nhân tố không thể coi thường.

Thứ ba, chịu ảnh hưởng của cương nhu trong thư pháp.

Từ sự tương thông giữa thư - họa Trung Quốc, do chữ viết Trung Quốc là kiểu chữ vuông có kết cấu đặc biệt, tranh Trung Quốc truyền thống có sự kết hợp giữa thư pháp và đồ họa. Vì thư pháp Trung Quốc sử dụng bút lông để viết chữ nên rất có điều kiện thể hiện phong thái cương nhu, tranh Trung Quốc, nhất là tranh sơn thủy cũng đều được vẽ bằng bút lông ; sức mạnh ngòi bút đã thể hiện sự tương thông của hai yếu tố cương - nhu. Vì vậy, thư và họa ảnh hưởng lẫn nhau, bổ trợ cho nhau. Đây cũng là một trong những nhân tố hình thành phong cách cương nhu trong tranh Trung Quốc.

Bên cạnh đó, hoàn cảnh địa lý cũng có ảnh hưởng nhất định đến sự hình thành cương nhu trong mỹ thuật, ví dụ vẻ đẹp sông núi hùng vĩ, oai phong phương Bắc mang vẻ đẹp mạnh mẽ “dương cương”, cho nên các tác phẩm phương Bắc

có vẻ đẹp tráng lệ. ở phương Nam lại có non xanh nước biếc, ẩn chứa vẻ thanh tú của “âm nhu”, vậy nên ở phương Nam có nhiều tác phẩm có vẻ đẹp nhẹ nhàng.

Tóm lại, tranh Trung Quốc đã thể hiện nguyên lý “dương cương âm nhu” của “Chu dịch”, có ảnh hưởng sâu sắc đối với sự hình thành phong cách độc đáo của tranh Trung Quốc.

II. NGUYÊN LÝ ÂM DƯƠNG HƯ THỰC CỦA CHU DỊCH VỚI HỘI HỌA TRUNG QUỐC.

Ứng dụng của nguyên lý âm dương hư thực trong hội họa mỹ thuật chủ yếu là hư thực đậm nhạt, âm dương hư thực vốn là thuộc tính tự nhiên của vật chất, dương thực là đậm, âm hư là nhạt, đây là lẽ tự nhiên.

Thưa đây đậm nhạt bắt nguồn từ hư thực ẩn hiện, hư thực ẩn hiện lại bắt nguồn từ âm dương, “hiện” là dương, “ẩn” là âm, hư thực là quá trình diễn biến phức tạp “nhất âm nhất dương chi vị đạo” (“Chu dịch”), “dịch hữu thái cực thị sinh lưỡng nghi” (“Dịch, hệ từ”).

Thứ nhất, âm dương hư thực, nguyên lý tự nhiên.

Nếu muốn thể hiện hư thực trong hội họa thì trước tiên phải hiểu mối quan hệ mật thiết giữa hư thực và âm dương. Phần lớn vật chất dương là “hư”, vật chất âm là “thực”, “hư” là bề ngoài của “dương”, “thực” là bên trong của “âm”. Cái “hư” bị coi nhẹ, chú trọng vào cái “thực”, do vậy, vẻ đẹp hư thực đậm nhạt được bộc lộ, phát triển dưới ngòi bút, ví dụ “thủy thâm âm thực” là màu đậm, “thủy thiển dương hư” là màu nhạt, trời cao là ít mây, biểu thị ngày trời nắng; ngược lại, nhiều mây tức là trời sẽ mưa. Vì vậy, biểu thị hư thực nhất định không thể tách khỏi quan

hệ với âm dương, như thế mới không mất đi cái chân thực. Tác phẩm muốn có sự chân thực thì trước tiên phải nắm được mối quan hệ âm dương hư thực.

Thứ hai, giữa “hư” và “thực” có mối quan hệ khăng khít, cái này là gốc của cái kia.

Giữa “hư” và “thực” có mối quan hệ biện chứng, trong “hư” có “thực”, trong “thực” có “hư”, gọi là “tàng trung hữu lộ, lộ trung hữu tàng”. Biện pháp thể hiện hư thực cũng lấy “hư” dẫn “thực”, lấy “thực” dẫn “hư”, hư thực hỗ trợ, bổ sung cho nhau cùng hoàn thiện.

Nho gia coi trọng “thực”. Khổng Tử đã nói “Thiên” tận mỹ dã, tân thiện dã” (“Luận ngữ - Bát Dật”). Mạnh Tử viết: Nội dung chân thực là đẹp (“Mạnh Tử - Tận tâm hạ”).

Trang Tử nói: Mọi người đều chấp nhận sự thực, riêng mình chấp nhận hư vô

(“Trang Tử - Thiên hạ”).

“Luận ngữ”, “Mạnh Tử” là kiệt tác nghệ thuật của “thực”, “Lão Tử”, “Trang Tử” lại là điển phạm của phân “hư”, cả hai thể loại đều có từ rất lâu rồi. Khổng Mạnh coi trọng thực hữu, tích cực vào đời, nhấn mạnh tả về xã hội, nhân sinh, nhấn mạnh khí thế mạnh mẽ, hùng tráng. Lão Trang lại chú trọng hư vô, sinh ra tiêu cực, thiên về tả tự nhiên, về sự nuôi dưỡng bảo tồn, nhấn mạnh thâm thái nhu thuận. Vì vậy, trên phương diện kỹ xảo nghệ thuật trong văn học cũng chọn cách thể hiện “hư thực” như vậy.

“Hư thực” có nguồn gốc lẫn nhau, “hư” là bề ngoài của “thực”, “thực” là phần bên trong của “hư”, “hư” có nguồn gốc từ “thực” vì thế muốn tả cái “hư” không thể tách khỏi cái gốc “thực”, nhất là không thể tách rời hiện thực xã hội,

nếu không sẽ rơi vào tình cảnh hư ảo, siêu hiện thực.

Mục đích thể hiện cái “hư” là để phục vụ cái “thực”, làm cho cái “thực” thêm sinh động, rực rỡ, đạt đến trình độ không “hư” mà lại “hư”. Đúng như các bậc tiền bối đã nói:

“Đại để thực sở chi diệu, giai nhân hư sở nhi sinh” (Thanh. Tưởng hòa “Học họa tạp luận”, dựa theo “Trung Quốc họa, luận loại biên”).

Vẻ đẹp của “thực” đều do “hư” sinh ra.

Kỹ xảo cụ thể của “hư thực” ở phương diện hội họa là tả “thực” trong “hư”, tả “hư” trong “thực”, tôn chỉ vẫn là diễn đạt cái thực, biểu thị cái thực. Gọi là “cận sơn nông mạc, viễn thu khinh miêu”, vì vậy mục đích tả “hư” hoàn toàn nằm ở việc tăng thêm cái đẹp của “thực”.

Ví dụ: Vẽ sông núi cây cỏ là tả thực, vẽ mây khói là “hư pháp”. Lấy “hư” tả “thực”, lấy “thực” bổ sung cho “hư”, các bức họa mới có sức sống. (Thanh – Khổng Diễn Thức “Thạch thụ họa thức – Thủ thần” dựa theo “Trung Quốc họa luận loại biên”).

“Thực” là cái gốc của “hư”, nên dù “hư” hóa như thế nào cũng không thể tách khỏi cái gốc, nếu không sẽ trở thành “vô nguồn chi thủy, vô bản chi mộc”. Tuy “hư thực” cũng tô điểm cho nhau, nhưng quan trọng vẫn ở sự thể hiện cái “hư”, gọi là hư cấu.

Thứ ba, lấy “thực” để dẫn “hư”, mượn “hư” để tả “thực”.

Hư cấu tức là lấy “thực” để dẫn “hư”, làm cho “thực” được “hư” hóa. Biện pháp lấy hư tả thực tức là giống như “hư” mà không phải “hư”, không có ý “dĩ hư vi hư”. Đúng như Phạm Hi Văn thời Tống đã nói: “Bất dĩ hư vi hư, nhi dĩ thực vi hư. Hóa cảnh vật vi tình tứ”.

Xét về phương diện hội họa, ý nghĩa sâu xa của “hư cấu” là làm cho “hư thực” cùng sống động, hư hư thực thực, kỹ xảo nghệ thuật của nó ở chỗ:

“Tiểu bức ngoạn khán bất đắc tắc mãn, đại bức thụ khán bất đắc lạc không. Tiểu bức nghị dung hư, dù hư dù diệu. Đại bức tăng tu thực trung đối hư, nhược diệc như tiểu bức chỉ hư tắc thần khí bột nhiên ai” (“Hội sư vi ngộ” - Đường Chí Khiết, dựa theo “Trung Quốc họa luận loại biên” 735 trang).

Có nghĩa là chỉ ra bí quyết nắm được thủ pháp hư thực nằm ở chỗ “không trung hữu mãn, mãn trung ngụ không”, ý là cái thần hư thực của mỹ thuật đều nằm trong “ẩn hiện tàng lộ”. Bộc lộ hay ẩn giấu đều có ý không phải là hư hư thực thực. Tóm lại, bắt buộc phải biểu đạt hàm súc, ẩn hiện đậm nhạt mới là ý cảnh hư thực cùng sinh động.

Tóm lại, bố cục hư thực của hội họa cũng giống hư thực trong binh trận, quan trọng là lấy hư tả thực, trong thực có hư. Như vậy mới phong phú về ý vị chứ không cứng nhắc như bản khắc.

Tổng hợp những điều nêu trên, nguyên lý hư thực bắt nguồn từ âm dương ẩn hiện của “dịch”, có rất nhiều “đất dụng võ” trong lĩnh vực mỹ thuật hội họa.

III. QUAN ĐIỂM ĐỘNG TĨNH CỦA CHU DỊCH VÀ HỘI HỌA TRUNG QUỐC.

Động tĩnh là một bộ phận quan trọng trong nguyên lý âm dương của “Dịch”, gọi là “động tĩnh hữu thường, cương nhu đoạn ai” (“Dịch – Hệ từ thượng”). ứng dụng của động tĩnh trong mỹ thuật như sau:

Thứ nhất, “Động tĩnh tương sinh, diệp tại âm dương”.

Dương là chủ động, âm là chủ tĩnh, là thuộc tính tự nhiên của vật chất, tức là để nắm được cái động tĩnh trong hội họa cần phải dựa vào hiệu quả thuộc tính âm dương của nó mới rõ ràng. Mặt khác, động tĩnh bắt nguồn từ âm dương, có hình ảnh động tĩnh mới có khí vận âm dương.

Nghĩa là, Dương là động, âm là tĩnh, vừa động vừa tĩnh, chúng bổ sung cho nhau, không tách rời (“Thái cực đồ thuyết”).

Ý nghĩa sâu xa của mỹ thuật là ở sự kết hợp động tĩnh, bắt nguồn từ âm dương. Vận dụng vào hội họa, vật chất dương tính hiển thị trạng thái động của nó, vật chất âm tính phản ánh trạng thái tĩnh, quan điểm động tĩnh như vậy mới có sức sống phong phú. Nhưng cần phải chú ý đến tính tương đối giữa âm dương động tĩnh, ví dụ mặt trời và mặt đất, mặt trời là dương tính chủ động, mặt đất là âm tính chủ tĩnh. Vì vậy, những tác phẩm lấy hai vật đó là chính thì cần phải thể hiện được cái động của mặt trời và cái tĩnh của mặt đất, như vậy mới giàu sức sống ; ví dụ khác, núi và nước, nước chuyển động, động tĩnh thuộc dương, núi đứng yên, tĩnh tĩnh là âm, trong một bức tranh như vậy, cũng cần thể hiện được cái động của núi và nước, như vậy, núi mới có “linh tính” (tính nhanh nhạy).

Ví dụ xét nước và động vật, nước là âm, động vật là dương, nên động vật trong các bức tranh phải bộc lộ được cái động của nó, như vậy mới có thể hài hòa với cái tĩnh của nước.

Thứ hai, giống như tĩnh mà không phải tĩnh, động ở trong tĩnh.

Động ở trong tĩnh là cái thần của thủ pháp động tĩnh, cũng là biện pháp thể hiện quan trọng của mỹ thuật

hội họa. Vì đặc điểm của họa là tĩnh, cần phải thể hiện cái động trên cơ sở cái tĩnh, như vậy mới là sự cao siêu của hội họa.

Ví dụ “cây muốn lặng mà gió chẳng dừng” là lấy cái tĩnh của cây để biểu thị cái động của gió. Ví dụ núi là tĩnh, lại lấy sự nhấp nhô để biểu thị trạng thái động của nó. Các họa sĩ tiền bối thường vẽ những cảnh núi non tuyệt sắc lấy sự nhấp nhô để biểu thị thế đứng của núi, nhìn gần là núi, nhìn xa giống như con rồng đang múa, có thể coi là nhìn gần là tĩnh, nhìn xa là động. Sự thể hiện giống như tĩnh mà không phải tĩnh, trong tĩnh có động là giới hạn cao nhất của sự kết hợp động và tĩnh. Lại lấy một ví dụ khác :

Một bức tranh vẽ một ngày trời nắng, mặt trời được coi là tĩnh, muốn thể hiện cái động trong cái tĩnh đó phải bắt đầu từ ánh nắng, chính bóng nắng liên tục chuyển động đã thể hiện được cái động trong cái tĩnh, đó chính là điểm tuyệt diệu của cảnh sắc. Rừng già núi sâu có thể được coi là một nơi u nhã tĩnh mịch, nhưng nếu có tiếng chim kêu tức là xuất hiện cái động trong cái tĩnh. Với những ví dụ khác như ếch nhảy trong đêm, cá bơi trong bể, chim bay trên trời xanh, cánh hoa rơi khi không có gió... tất cả đều thể hiện sự truyền thần của cái động trong cái tĩnh. Giống như trong một cảnh phim, trên khuôn mặt của một người đang đứng yên có những giọt nước mắt trào ra, có thể nhận thấy được biến động lớn trong lòng người đó, thủ pháp nghệ thuật động tĩnh của hội họa cũng cần có hiệu quả truyền thần như vậy.

Thứ ba, động tĩnh rất sinh động, là gốc của nhau.

Động và tĩnh là một thể thống nhất gồm hai mâu thuẫn của sự vật. Động tĩnh là gốc của nhau, trong động

có tĩnh, trong tĩnh có động. Vì vậy, kỹ xảo thể hiện động tĩnh trong hội họa cũng yêu cầu động tĩnh là gốc của nhau.

ý nghĩa sâu xa của cái gọi là trong động có tĩnh, trong tĩnh có động là ở chỗ trong một bức họa cần phải có cả động và tĩnh. Nếu cả bức tranh đều tĩnh mà mất đi cái động, ngược lại, nếu cả bức đều là động thì sẽ chẳng có ý vị gì. Vì vậy, sự thành bại của một bức tranh, ý vị giữa động và tĩnh, tức kỹ xảo tương ứng của động tĩnh là một vấn đề khác thường.

Ví dụ bức tranh thanh minh trên sông nổi tiếng của Trương Trạch Đoan đời Tống đã vẽ ra một thị trấn sâm uất, người qua lại nhộn nhịp, lại có một dòng sông lớn chảy qua, là kiệt tác trong động có tĩnh, khiến người xem có cảm nhận về cái động phồn hoa nhưng không mất đi cái tĩnh nho nhã. Lại như ở đời Đường, có bức tranh mỹ nữ cài trâm hoa nổi tiếng của Chu Phưởng, trong tranh có hai cô gái đang chơi đùa với một chú chó nghịch ngợm, sự truyền thần của bức tranh là ở trạng thái hoạt động của chú chó đó. Trong bức tranh dạ yến nổi tiếng của Cố Hoảng Trung, Hàn Hi Tái thời Ngũ đại, sự truyền thần của cái động trong cái tĩnh là ở ánh mắt của những người ngồi nghe đàn Tì bà...

IV. CÁI HỒN TƯỢNG HÌNH CỦA CHU DỊCH VỚI CÁI ĐẸP KẾT NỐI MỸ THUẬT

“Chu dịch” là một hệ thống do các ký hiệu và các đường nét tạo thành, bao gồm ký hiệu bát quái, đường nét thái cực... bao hàm cái đẹp đường nét sớm nhất Trung Quốc, có ảnh hưởng rất lớn đối với mỹ học của Trung Quốc. Đặc biệt đường nét hình chữ “S” trong tranh thái cực là tiêu chí về cái đẹp đúng sai, cái đẹp vuông tròn; trong vuông có tròn,

trong tròn có vuông của hà đồ lạc thư, tất cả đều tạo nên cơ sở của vẻ đẹp đường nét của Trung Quốc.

Tranh Trung Quốc và tranh phương Tây đều có những đặc điểm riêng. Tranh Trung Quốc chú trọng “quan sát”, lấy cái đẹp đường nét biểu thị hình dáng sự vật để tạo ra hình tượng. Tranh phương Tây chú trọng “sự trừu tượng”, dùng bề ngoài hình dáng lập thể để tạo nên hình tượng sự vật. Mỹ thuật Trung Quốc chịu ảnh hưởng của “quan sát” trong “Chu dịch”, tương đối nhấn mạnh vẻ đẹp giản dị của hình tượng, tranh phương Tây lại chú ý đến cái đẹp về ý của “Thần khí”.

1. Cái đẹp của đường cong, nét thẳng, quan trọng ở thần khí:

Cái đẹp đúng sai là một nét đặc sắc quan trọng trong cái đẹp đường nét của Trung Quốc, là trung tâm của “sự giống nhau về hình thức” trong cái đẹp đường nét, dù là từ góc độ hình thái hay kỹ xảo, cái đẹp đúng sai đều có quan hệ mật thiết với “Chu dịch”. Đường chữ “S” trong hình thái cực là tiêu chí của cái đẹp đường nét cơ thể con người. Đường hình chữ “S” tượng trưng cho đường cong, cũng là tiêu chí của sự nhẹ nhàng, êm dịu, còn đường thẳng trong Bát quái tượng trưng cho sự vững vàng, cứng rắn. Những đường thẳng tương ứng với nhau thể hiện vẻ đẹp của vận luật, lúc thẳng lúc cong lại bao hàm tiết tấu lên xuống của vẻ đẹp đường nét. Khí thế và vẻ đẹp ẩn giấu cũng được hàm chứa trong nhiều dáng vẽ của tác phẩm.

Ví dụ khí thế của dãy núi hoàn toàn nằm ở sự nhấp nhô của nó, đấy là vận khí cong thẳng hình chữ “S”. Cái gọi là vận khí cong thẳng tức chỉ cái đẹp hài hòa giữa sự nhô ra thụt vào, cong và thẳng. Sự nhấp nhô cong thẳng

không chỉ có thể biểu hiện khí thế mạnh mẽ, mà còn phản ánh nhịp điệu và quy luật nhẹ nhàng, mềm mại, ví dụ như những con sóng lăn tăn dập dờn trong vũng nước ở bờ đê sông chính là tiết tấu đường nét mềm mại, hòa dịu.

Ví dụ khác : những con sóng biển vỗ ngoài bãi cát, những đợt sóng của các con sông, làn sóng xanh ngoài cánh đồng và những dãy núi nhấp nhô trùng điệp, những cánh rừng đại ngàn điệp trùng... đều có thể biểu thị vẻ đẹp hài hòa cương nhu từ những đường cong, đường thẳng. Cũng như vậy, dáng vẻ của một con người dù là có vẻ đẹp mạnh mẽ hay nhẹ nhàng mềm mại cũng không tách khỏi sự nhấp nhô lên xuống của đường cong hình chữ “S”. Vì vậy, dù là vẽ cảnh vật hay con người đều cần phải nắm được kỹ xảo thể hiện sự cương nhu, cong thẳng trong hội họa.

Tóm lại, vẻ đẹp đường nét của một bức họa hoàn toàn nằm trong vẻ đẹp hài hòa giữa cương nhu và những đường cong, đường thẳng, còn nếu chỉ có cương mà không có nhu hoặc chỉ có nhu thì sẽ không thể có tác phẩm đẹp. Vì vậy, khí thế cương nhu là nhân tố quan trọng ảnh hưởng đến vẻ đẹp của những đường cong, đường thẳng, những đường nét được thể hiện.

Tổng hợp lại, vẻ đẹp của đường nét chú trọng ở vận khí, mà khí thế cương nhu lại là nhân tố quan trọng ảnh hưởng đến vận khí. Vì vậy, vẻ đẹp của đường nét hoàn toàn nằm trong vẻ đẹp của khí thế cương nhu.

2. Cái đẹp của vuông tròn, chứa đựng cả thần khí:

Hình vuông và hình tròn cũng là nhân tố hình thành vẻ đẹp đường nét. Nguồn gốc của hình vuông và hình tròn có quan hệ mật thiết với “Chu dịch”, hình tròn trong hình

bát quái, hình vuông trong “hà đồ lạc thư” đều nhằm biểu đạt quan điểm trời tròn đất vuông thời kỳ cổ đại. Hình tròn bát quái tuy tròn, nhưng do quẻ vuông tạo thành; hà đồ lạc thư tuy vuông, nhưng lại do các đường tròn tạo thành, vì thế đều bao hàm ý nghĩa sâu xa “trong tròn có vuông, trong vuông có tròn. Hình tròn trong “Chu dịch” gồm hình tròn trong hình thái cực, hình vuông trong “hà đồ lạc thư”, cái thần khí tương ứng vuông tròn đã mở ra một hướng mới cho vẽ đẹp vuông tròn.

Chịu ảnh hưởng của “Chu dịch” và quan điểm đường tròn cổ đại Trung Quốc, đặc điểm tranh Trung Quốc và văn học Trung Quốc cùng phát triển văn học “tròn” và “tranh tròn”, chứ không phải văn học “thẳng” và tranh “vuông”. Và cũng chịu ảnh hưởng của đồ gốm, đồ đồng, những bức tranh và đồ án của Trung Quốc cổ đại hầu như đều tròn; Ngoài ra, từ đặc điểm kiến trúc của Trung Quốc, do các ngôi nhà, đình đền cổ đại đều có khuynh hướng kết cấu hình tròn, nên những bức tranh có ngôi điểm mái cũng tròn.

Nhưng sau khi chuyển sang nhà Hán, do tranh lụa phát triển, tranh hình tròn dần chuyển sang tranh hình vuông, nhất là các bích họa cũng không còn chịu gò bó trong hình tròn nữa, mà dần phát triển sang hình chữ nhật và hình vuông. Cùng với sự thành thạo của kiểu chữ vuông trong thư pháp Trung Quốc, do chuyển từ thể chữ Triện sang thể chữ Lệ, đặc điểm trong vuông có tròn, trong tròn có vuông của kiểu chữ vuông cũng ảnh hưởng đến hội họa.

Do sự kết hợp thư họa ảnh hưởng đến hội họa Trung Quốc, từ sau đời nhà Hán, về cơ bản, hội họa đã chuyển

sang tranh hình vuông. Nhưng những nét đặc sắc của hội họa Trung Quốc vẫn giống như thư pháp Trung Quốc hàm chứa sự kết hợp hài hòa vuông tròn, trong vuông có tròn, trong tròn có vuông. Vì thế nên nhìn gần giống hình vuông, nhìn xa như hình tròn, vừa vuông vừa tròn, tất cả sự kỳ diệu đều nằm trong cái vuông tròn đó.

Trong cái vuông tròn đó có chứa đựng vẻ đẹp hình học, vẻ đẹp hình họa, đây chính là quan điểm thẩm mỹ độc đáo của hội họa Trung Quốc.

3. Vẻ đẹp ngang dọc hàm chứa trong hư thực.

Ý vị ngang dọc trong hội họa mỹ thuật có hàm nghĩa sâu xa được phản ánh trong sự tương ứng về mặt phẳng và lập thể, nhưng sự ăn khớp về sự cảm nhận mặt bằng và lập thể lại nằm trên cơ sở âm dương hư thực.

Vẻ đẹp không gian do những nét ngang, dọc tạo nên hàm chứa trong sự thể hiện âm dương hư thực. Thiết kế một bức vẽ, tất nhiên cần có sự khác nhau về không gian dương và không gian âm, không gian dương tất nhiên là phải hướng dương, sáng sủa, mạnh mẽ, ở chỗ cao, nổi rõ, rõ ràng, linh hoạt..., không gian âm lại là hướng âm, tối, mềm mại, ở chỗ thấp, lõm vào, chất hư ảo, ngưng đọng...

Vì vậy, âm dương hư thực là yếu tố tạo nên vẻ đẹp không gian. Vẻ đẹp không gian còn yêu cầu âm dương hư thực phải hòa hợp với nhau, không được tách rời. Dựa theo quan hệ cùng nguồn gốc của âm dương và chuyển hóa thực hư trong âm có dương, trong thực có hư. Do đó, vẻ đẹp không gian thực sự là vừa âm vừa dương, vừa thực vừa hư. Chỉ có nắm chắc quan hệ âm dương thực hư mới có thể làm nổi bật vẻ đẹp của mặt phẳng và lập thể.

Một bức tranh chỉ có thực hoặc hư, âm hoặc dương thì sẽ không thể có ý cảnh. Chỉ khi trong thực có hư, lập thể hàm chứa trong mặt phẳng thì mới là ý cảnh cao của vẻ đẹp đường nét dọc ngang.

Hội họa và điêu khắc không giống nhau, đặc điểm của hội họa là đứng trên cơ sở mặt phẳng, và kỹ xảo cao siêu của hội họa là thể hiện được cái lập thể trong mặt phẳng. Vì vậy, trong không gian do những đường nét ngang dọc tạo nên, vẻ đẹp thường nằm trong sự kỳ diệu của âm dương hư thực. Cụ thể là độ đậm nhạt thừa đầy của màu sắc, sáng tối mạnh yếu của ánh sáng và khí thế cương nhu của hình thể.

§2. NGHỆ THUẬT HỘI HỌA CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC

I. SỰ GIỐNG NHAU VỀ HÌNH THỨC Ở MỨC ĐỘ CAO

Trong giới hội họa, sự giống nhau về hình thức khác với diễn đàn thơ văn: Sự giống nhau về hình thức trong thơ văn cũng được gọi là một mức độ cao, còn sự giống nhau về thần thái trong hội họa lại thể hiện một mức độ cao hơn. Yêu cầu đối với sự giống nhau về hình thức là phải rất giống, còn đối với thần thái là phải có sự nhanh nhẹn, linh hoạt, đặc biệt chú trọng sự truyền thần giữa hai yếu tố này.

1. Sự giống nhau về hình thức chú trọng phải thật giống:

Hội họa coi trọng sự giống nhau về hình thức, lại càng chú trọng đến sự giống nhau về thần thái. Cái gọi là giống nhau về hình thức là chỉ sự giống nhau về hình tượng, còn

giống nhau về thần thái là chỉ trạng thái ngoài hình tượng mà không nhìn thấy nhưng có thể cảm nhận thấy. Cái giống về thần thái như khi vẽ tranh con mèo mà nếu chuột nhìn thấy cũng phát hoảng, vẽ tranh võ sĩ mà những kẻ hèn nhát nhìn thấy cũng phải run sợ.

Bản vẽ độ cao thấp trong vẽ tranh, vừa tả hình vừa truyền thần; truyền thần là sự sinh động về thần thái, ví dụ vẽ tranh mèo treo tường có thể đuổi được chuột, người lực sĩ có thể vượt biển trừ gió, vẽ người phải tả được cái thần thái. (Nguyên Dương Duy Chân “Luận khoa”, dựa theo “Lịch đại luận họa danh trước hội biên” – Tuyển tập những tác phẩm hội họa nổi tiếng trong lịch sử).

Hình ảnh “vẽ bánh cho đỡ đói” chính là sự miêu tả như thật, giống nhau về hình thức là sự sáng tác sao cho giống về ngoại hình, còn giống nhau về thần thái là hình dáng bên ngoài của tinh thần, phong thái và tướng mạo. Hình và thần, một là thể, một là ý vị, sự tương ứng giữa hình và thần là ý cảnh cao nhất của hội họa. Cái trực hàm tiếp vẻ đẹp hình và thần trong hội họa là truyền thần, vậy như thế nào mới có thể truyền thần? Trong hội họa, tác phẩm nào giống hệt như thật thì là tác phẩm truyền thần. Trước tiên, thần giới hạn trong hình, nên tác phẩm truyền thần trước hết phải có ngoại hình như thật, sau đó dần dần thể hiện cái thần khí của nó. Như Dương Duy Chân đã nói: “Truyền thần giả, khí vận sinh động thị dã”.

Ngoài ra, trên phương diện giống nhau về hình thức, tranh nhân vật truyền thống đã kế thừa đặc điểm đường nét xanh gầy thời kỳ Ngụy Tấn, nhưng sau khi tranh tượng Phật Tây Vực truyền vào, chịu ảnh hưởng của diện mạo tượng Phật, chân dung nhân vật đời Đường đã có sự

thay đổi, từ những nét xanh gầy trước đây sang vẻ đẹp khoẻ mạnh, đầy đặn, như những bức tranh mỹ nữ đời Đường chính là điển pháp biến đổi về sự giống nhau về hình thức.

2. Sự giống nhau về thần thái hàm chứa trong tính linh hoạt.

Thần vận không giống với khí vận, khí vận là chỉ sự sinh động của tác phẩm, còn thần vận chỉ sự linh động, linh hoạt của tác phẩm. Cái gọi là “linh động” không những phải sinh động mà còn hàm chứa tính linh hoạt, nhanh nhẹn. Vì vậy, ý nghĩa sâu xa của sự giống nhau về thần thái là chỉ tác phẩm có những linh cảm có thể phân tích, lý giải vấn đề. Để cho người xem có thể hiểu được tác phẩm, từ đó đạt được điều hàm chứa bên trong của cái ngoài hình tượng. Cái linh cảm ấy phần lớn đều hàm chứa trong khí thế, ý vị của tác phẩm. Khí thế, ý vị ấy được thể hiện bằng cương nhu đậm nhạt. Xét cho cùng, thần khí của một bức họa còn yêu cầu phải có tính cương nhu đậm nhạt của bút mực, gọi là “dĩ bút thủ khí, dĩ mực thủ vận”.

3. Sự vận dụng kỳ diệu của truyền thần.

Truyền thần là cái trực thúc đẩy tác phẩm đạt được hiệu quả giống về thần thái, then chốt là ở sự vận dụng kỳ diệu.

Trong những bức tranh nổi tiếng của các bậc tiền bối, bức tranh dạ yến của Cố Hoàng Trung, Hàn Hi Tải rất truyền thần, ánh mắt của mỗi người làm cho cả người họ trở nên sống động, linh hoạt hơn. Lại giống như tranh ngựa của Từ Bi Hồng, chỉ thông qua hình ảnh chú ngựa đen với khí thế sống động nổi bật đã làm cho cả bức tranh

trở nên đẹp hơn, sinh động hơn. Đó chính là sự kỳ diệu của truyền thần.

Như vậy có nghĩa là thông qua một điểm then chốt làm cho toàn thể bức tranh trở nên sinh động, đó là truyền thần. Vì vậy, trong một bức họa, việc chọn một điểm nhấn truyền thần vô cùng quan trọng. Điều kỳ diệu là ở chỗ thể hiện được bộ phận có quan hệ nhất, gọi là “kéo một sợi tóc mà động toàn thân”. Truyền thần là một trục quay chuyển động từ sự giống nhau về hình thức sang giống nhau về thần thái trong hội họa. Khi cái trục chuyển động, cả bức tranh sẽ trở nên sinh động, linh hoạt hơn. Điều đó cũng gọi là “nhất hoạt bách hoạt”, “nhất lượng thông lượng”. Chính vì vậy, việc xác định một điểm nhấn truyền thần có ý nghĩa vô cùng quan trọng.

Ví dụ: Cố Trường Khang vẽ người, nhưng nhiều năm không vẽ mắt. Có người hỏi, Cố nói: “vẽ đẹp cơ thể vốn không liên quan đến sự diệu kỳ; truyền thần chính là ở chỗ này” (Cố Khải Chi “Luận họa” dẫn từ “Tuyển chọn những bài văn, những câu nói hay ngũ đại Tùy Đường – triều Ngụy Tấn Nguyên” Trung Hoa thủ cục Vu Dân, Tôn Thông Hải tuyển chọn, 1987), đã nói rõ ý nghĩa quan trọng trong việc xác định điểm truyền thần.

II. THẦN KHÍ

Thần khí là chỉ cảm nhận sinh động trong hội họa. Sự sinh động là trung tâm của ý cảnh. Đúng như Tạ Hách (Tề) đã nói:

“Khí vận, sinh động thị dã” (“Những tác phẩm hội họa cổ” – Tạ Hách).

Như thế nào mới có thể làm cho một bức họa đạt đến ý

cảnh sinh động? Quan trọng là ở việc nắm chắc được khí thế cương nhu. Mục đích là làm cho bức tranh sống động, linh hoạt hơn. Mục đích chủ yếu của “khí vận” là ở một số điểm sau:

1. Sinh khí tìm về nguồn cội.

Cái sinh động là số mệnh, đặc điểm của sức sống là ở trạng thái động, tức trạng thái chuyển hóa, vì thế, đặc điểm của thần khí là động. Dương là động, âm chủ tĩnh, nếu nắm chắc cái khí thế âm dương cương nhu thì thần khí chắc chắn sẽ sinh động, có sức sống.

Bên cạnh đó, thần khí còn yêu cầu chú ý đến nguồn gốc của khí, khí có nguồn gốc mới là sức sống. Như các bậc tiền bối đã nói:

“Họa sơn thủy quý hồ khí, vận, khí vận giả, phi vận yên vụ ai dã. Thị thiên địa gián chi chân khí, phạm vật vô khí bất sinh, xuất khí từng thạch nội phát xuất, dĩ tinh minh thời vọng sơn, kỳ thương mang nhuận trạch chi khí đẳng đẳng dục động, cố họa sơn thủy dĩ khí vận vi tiên dã”.

Vẽ cảnh sông núi phải chú ý tả được cái thần khí, đó là “chân khí” của trời đất.

Tả về sức sống, phải chú ý từng điểm, có thể đậm hoặc nhạt, có thể kết hợp cả đậm và nhạt, các điểm phải hài hòa, có điểm không thể nhiều, có điểm không thể ít.

Cũng giống như Đường Chí Khiết thời Minh nói:

“Phú sinh khí giả, tất điểm điểm tông thạch phùng trung xuất, hoặc nông hoặc đậm, hoặc nông đậm tương gian, hữu nhất điểm bất khả đa nhất điểm bất khả thiếu chi diệu”.

Tuy hội họa cần có cái khí, nhưng cái khí đó còn cần phải có nguồn gốc, khí có nguồn mới là sức sống, bức tranh có sức sống là một bức tranh sinh động.

2. Cương nhu hòa hợp.

Một yếu tố quan trọng khác của thần khí là sự hòa hợp của khí thể cương nhu, trong một bức họa, khí thể cương nhu có thể hòa hợp hay không chính là tiêu chí quan trọng của cái đẹp hài hòa. Nếu khí thể quá mạnh mẽ hoặc quá yếu sẽ mất đi sự hài hòa.

Đặc biệt thần khí còn cần phải chú ý tương ứng với khí thể tự nhiên của bản thân vật chất, ví dụ núi cao khí mạnh phải tương ứng với khí thể hùng vĩ, mạnh mẽ... Người nào to khỏe, có khí thể mạnh mẽ, còn người nào nhỏ bé sẽ có khí thể nhẹ nhàng, yếu đuối hơn. Núi non cao vút ở phương Bắc tất có khí thể mạnh mẽ, còn non xanh nước biếc ở phương Nam tất có khí thể nhẹ nhàng, mềm mại. Mùa xuân dương khí mới ra nên “khí nhu”, mùa hạ dương khí dồi dào nên “khí thịnh”, mùa thu âm khí tăng dần nên “khí cương”, mùa đông khí lạnh rét buốt nên “khí liệt”.

3. Thần khí sinh động

Hội họa cần phải đạt được mức thần khí, họa sĩ cần phải chăm chút về vận mệnh. Giống như thư pháp, khí thể hiện ra dưới ngòi bút, còn vận mệnh lại thuộc về người họa sĩ. Nhà thư pháp rất chú ý đến sự vận dụng cây bút, tức là “dĩ khí vận bút”, các nhà khí công lại gọi là “đôi công vận bút”. Hội họa cũng như vậy, thần khí sinh động, vận mệnh mới có thể sinh động. Như đường Chí Khiết đời Đường đã nói: Sự sinh động của thần khí khác với khói mờ, có người

cho rằng khối cũng sinh động đó là một sai lầm, cái “khí” bao trùm có bút khí, mực khí, sắc khí, còn có khí thế, sức lực, “khí cơ”, gọi là “thần”, để có sự sinh động, không có gì thay thế được cái “thần” (Đường Chí Khiết “Chí Khiết luận họa - Bàn về sự sinh động của thần khí”, dựa theo “Tuyển tập về những tác phẩm bàn luận về tranh vẽ nổi tiếng trong lịch sử”. Nhà xuất bản Văn hóa).

Số mệnh cương nhu có quan hệ mật thiết với khí chất của con người, Lưu Hiệp cũng rất nhấn mạnh, ông nói: “nhiên tài hữu dung tuấn, khí hữu cương nhu” (“Văn tâm điều long – Thể tính”). Vì vậy, ý nghĩa sâu xa của số kiếp là làm cho số kiếp của con người tương ứng với thực thể của thể tài, tức hòa hợp số kiếp, mạnh yếu với khí thế cương nhu của hội họa, như vậy mới có thể đạt được thần khí.

III. Ý CẢNH:

Nét đặc sắc truyền thống của nghệ thuật Trung Quốc là coi trọng ý cảnh. Hội họa đạt đến ý cảnh chứa đựng ba hàm nghĩa sau:

1. Ý cảnh tức là “tượng ngoại”.

Cái gọi là ý cảnh tức là hình tượng ngoại hình tượng, tức là ý nghĩa sâu xa ngoài hình tượng. Như Đái Dung Châu đã nói: “tượng ngoại chi tượng, cảnh ngoại chi cảnh” (“24 bài thơ - quyển 3, “Dự cực phố thư”). Hội họa không phải là hình họa đơn thuần, quan trọng là phải biểu đạt được ý nghĩa hàm chứa trong đối tượng được vẽ ra, đối với nhân vật là phải khắc họa được thế giới tinh thần của nhân vật. Vì thế Tô Thức đã đưa ra khái niệm “tượng ngoại chi ý”. Do đó, hội họa là một thể loại sáng tác chứ

không phải chỉ là sự vẽ hình đơn giản.

“Tượng ngoại” là sự thăng hoa đối với sự giống nhau về hình thức, như Vương Duy trong “Sơn thủy luận” đã nói: “Phàm họa sơn thủy, ý tại bút tiên”. “ý tại bút tiên” có nghĩa là hình tượng chưa thể hiện được nhưng ý đã đạt đến ý nghĩa cần biểu đạt, hình dung là ý nặng hơn hình tượng. Cũng như Khương Nao đã nói:

“Ý trung hữu cảnh, cảnh trung hữu ý” (Khương Nao – “Bách Thạch đạo nhân thi thuyết”).

Lưu Vũ Tích cũng nói:

“Cảnh sinh vu tượng ngoại” (“Lưu Vũ Tích – “Đồng Thị Vô lãng tập ký”).

Vì vậy, “ý” của ý cảnh là chỉ sự gia công nghệ thuật, ý cảnh là sự gia công nghệ thuật cộng với cảnh tượng tự nhiên, nên thực chất “tượng ngoại” là sự gia công nghệ thuật bên ngoài cảnh tượng tự nhiên, như Tề Bạch Thạch hiểu là “giữa sự giống nhau và không giống nhau”. Họa sĩ đời Đường là Trương Ngạn Viễn đã nói:

“Họa tận ý tại:

Bút bất chu nhi ý chu dã” (Trương Ngạn Viễn – “Luận cốt lục Trương Ngô dụng bút”).

2. Hư thực ẩn hiện là sự kỳ diệu của thủ pháp ý cảnh

Ý nghĩa sâu xa của ý cảnh là ở “tượng ngoại”, kỹ xảo đạt được “tượng ngoại” là sự ra vào ẩn hiện, đây chính là sự kỳ diệu của hư thực ẩn hiện.

Cái gì cần giấu thì giấu, cái gì cần lộ ra thì lộ ra, cái gì là trung tâm thì cần lộ ra, cái nào là phụ trợ thì giấu đi,

lấy hư tả thực, đạt đến cái ngưỡng tuy không thấy cảnh nhưng thấy ý thì mới đạt được tiêu chí của ý cảnh. Vì vậy, hội họa là hư cấu, nhưng có thể biến sự cứng nhắc trở nên sinh động. Ví dụ như mượn những làn mây khói chập chờn hư ảo để tô điểm cho những dãy núi hiện thực, làm cho dãy núi hư hóa, ẩn giấu hóa, từ đó tăng thêm cảm nhận thần bí và ý cảnh sừng sững nguy nga.

Thủ pháp ẩn hiện này không những giải quyết được vấn đề về khoảng cách xa gần mà còn là bộ phận quan trọng xử lý thời gian trước sau, vì vậy, đây là kỹ xảo quan trọng của thủ pháp thể hiện không gian và thời gian.

Vì hư thực còn có hàm nghĩa thật giả, nên trong thủ pháp hội họa thường dùng để xử lý cảnh vật thật giả và vì nó có tác dụng ẩn hiện nên được dùng làm bút pháp ẩn hiện của hội họa.

3. Sự hòa hợp giữa tình cảm và cảnh vật là yếu tố cơ bản của ý cảnh.

Không chỉ sáng tác thơ mới cần phải chú trọng biểu cảm mà trong hội họa cũng cần như vậy, trong tình có cảnh, trong cảnh có tình mới có thể đạt được ý cảnh ở trình độ cao. Đặc biệt, cảnh và tình là gốc của nhau, tức tình sinh cảnh, cảnh sinh tình, hai yếu tố này phối hợp với nhau càng đẹp hơn. “Tình sinh cảnh” chính là tình cảm của người họa sĩ, chỉ có tình cảm đậm đà thì ý mới sâu sắc, tình cảm dồi dào, ngòi bút mới có thể phát huy. Như vậy, những tác phẩm có tính biểu cảm dồi dào, có ý bất tận mới có thể đạt được trình độ vẽ chấm phá truyền thần.

Giữa tình và cảnh, lấy tình cảm làm chủ đạo, cảnh có tình cảm sâu đậm mới có sức sống, và cũng có thần thái phong phú. “Tình cảnh giao hòa”, tương đương với “vật

ngã dung nhất”. Như vậy bức tranh biểu cảm mới có sức hấp dẫn vô tận.

§3. PHÂN TÍCH MỘT SỐ TÁC PHẨM HỘI HỌA NỔI TIẾNG

I. CỐ KHẢI CHI ĐÒI TẤN VỚI BA BÀI LÝ LUẬN VỀ HỌA

Cố Khải Chi là họa sĩ nổi tiếng đời Tấn, tác phẩm truyền đời của ông là “Luận họa”, “Ngụy Tấn thắng lưu họa tán”, “Họa vân đài sơn ký”, trình độ lý luận của chúng tương đối cao, có ảnh hưởng rất lớn đối với hậu thế, được Trương Ngạn Viễn thu thập vào trong “Lịch đại danh họa ký”.

Các luận điểm chính:

Thứ nhất, chú trọng “khắc họa truyền thần”.

Cố Khải Chi khi vẽ người lấy điểm mắt làm điểm truyền thần, ông thường vẽ người xong từ lâu nhưng vẫn chưa điểm mắt.

“Nhân văn kỳ cố, Cố viết: “Tứ thể nghiên si, bốn vô quan vu diệu sở, truyền thần tả chiếu, chính tại a đồ trung”. – A đồ, giá cá” (“Lịch đại danh họa ký” – quyển 5 của Trương Ngạn Viễn.

Có người hỏi, Cố nói: Vẻ đẹp của cơ thể vốn không phải là tuyệt diệu, diễn tả cái truyền thần hình là ở chỗ đôi mắt.

Thứ hai, nhấn mạnh “thông thần”.

Có nghĩa là lấy hình tả thần. Chính là chỉ việc trong hội họa cần chú ý đến sự linh hoạt giữa cảnh vật, đặc biệt

là vẽ tranh chân dung con người, cần phải tránh việc cô lập nhân vật bên ngoài cảnh sắc.

Thứ ba, “nêu lên” thiên tượng diệu đặc”.

Cái gọi là “thiên tượng diệu đặc” (“Bình tranh nổi tiếng đời Ngụy Tấn”) chỉ rằng các họa sĩ cần phải thể hiện được “vật ngã dung nhất”, tức là thể hiện tư tưởng tình cảm của mình vào trong đối tượng được vẽ ra, như vậy mới có thể đạt được cái gốc thực sự của nó. Giống như người diễn viên phải “nhập vai”, họa sĩ cũng phải “nhập họa” mới có thể đạt được đến sự tuyệt diệu.

“Phàm họa, nhân tối nan, thứ sơn thủy, thứ cầu dương; dài tạ nhất định khí nhĩ, nan thành nhi dịch hảo, bất đãi thiên tượng diệu đặc dã” (“Lịch đại danh họa ký” – quyển 5).

Trong hội họa, vẽ người là khó nhất, sau đó đến vẽ sông núi, và đến động vật; muốn vẽ được phải có óc quan sát, sự liên tưởng tốt (Ghi trong “Bài ký về hội họa nổi tiếng trong lịch sử”, quyển 5).

II. TẠ HÁCH VỚI “CỔ HỌA PHẨM LỤC”

Tạ hách là nhà họa sĩ, nhà lý luận Nam Tề. Tác phẩm nổi tiếng của ông “Cổ họa phẩm lục” có ảnh hưởng quan trọng đối với giới hội họa. Những cống hiến quan trọng trong đó là ở “Lục pháp luận”, là chuyên luận hệ thống lý luận hội họa cổ đại của Tung Quốc. “Lục pháp” là chỉ 6 phương pháp trong hội họa.

“Lục pháp giả hà, nhất khí vận sinh động thị dã, nhị cốt pháp dụng bút thị dã, tam ứng vật tượng hình thị dã, tứ tùy loại phú thái thị dã, ngũ kinh doanh vị trí thị dã, lục truyền di mô tả thị dã” (“Cổ họa phẩm lục” – Tạ

Hách, dựa theo “Lịch đại luận họa danh trú hội biên” – Thẩm Tự Thừa).

Sáu phương pháp trong hội họa: Một là thần khí sinh động; hai là cách dùng bút; ba là tượng hình theo vật; bốn là tô màu tùy từng loại; năm là vị trí kinh doanh; sáu là mô tả sự di chuyển (Tạ Hách “Cổ họa phẩm lục, theo Thẩm Tự Thừa).

Ý nghĩa sâu xa của “Lục pháp” ở chỗ:

Thứ nhất, thần khí sinh động.

Tạ Hách đã nêu lên vấn đề thần khí sinh động nổi tiếng, chỉ ra ý nghĩa chủ yếu của thần khí hội họa là ở sự sinh động, là trung tâm của “lục pháp”. Đóng góp chủ yếu là giải quyết quan điểm thẩm mỹ quan trọng của hội họa tức là ý nghĩa sâu xa của thần khí. Như thế nào mới đạt được thần khí? Bí quyết chủ yếu của hội họa là “dĩ bút thủ khí, dĩ mực thủ vận”. “Sinh động” chỉ hội họa cần phải có sức sống, phải sinh động. Những bức tranh có sức sống mạnh mới có tuổi thọ lâu dài, sức sống chính là sức hấp dẫn quan trọng của hội họa. Tạ Hách phản đối nhất là tác phẩm “thiếu sức sống”, đề ra việc cần phải có “thần khí phong độ, tăng thêm sức sống, nhưng phải tinh nhanh”. (“Cổ họa phẩm lục”).

Ngược lại, nếu tranh thiếu sức sống, không sinh động, tức là thiếu sức hấp dẫn nghệ thuật thì sẽ không có tuổi thọ lâu dài. Tóm lại, tư tưởng “thần khí sinh động” của Tạ Hách có ảnh hưởng rất lớn đối với hậu thế, là bí quyết quan trọng làm cho hội họa trở nên sống động. “Thần khí sinh động” cũng là tiêu chuẩn chủ yếu đánh giá thẩm mỹ của hội họa trong lịch sử.

Thứ hai, “cốt pháp dụng bút”.

Ngoài thần khí, “cốt pháp” cũng là một tiêu chuẩn quan trọng đánh giá thẩm mỹ nghệ thuật truyền thống của Trung Quốc. “Văn tâm điều long” của Lưu Hiệp là một chuyên tập viết về phong cách lãnh mạnh khoẻ khoắn. Phong cách ấy là chỉ bút lực. Lưu Hiệp đã nói: “Cốt kinh nhi khí mạnh dã”. “Phong cách lãnh mạnh khoẻ khoắn là thuật ngữ trung tâm về thẩm mỹ văn học của Lưu Hiệp, ông rất nhấn mạnh sức cổ động của tác phẩm, gọi là “phong di động chi”, lại càng nhấn mạnh bút lực mạnh mẽ của văn chương, giống như bộ xương của con người, (“tứ chi dãi cốt, như thể chi thu hài”), ông chỉ ra rằng văn chương cũng phải “cương kiện kí thực, huy quang nãi tân”, “cốt kinh nhi khí mạnh, văn chương tài lực”, “pha đặc tráng khí lãng khoa, khoáng đại tuyệt bút”.

Vì vậy, hàm nghĩa của “cốt” là chỉ sức sống mạnh mẽ, trong nhu có cương của hội họa thẩm mỹ học. Trong hội họa, “cốt pháp dụng bút” cũng nhấn mạnh trong cương có nhu, trong nhu có cương. Tóm lại, nắm chắc được sự hài hòa cương nhu chính là bí quyết của “cốt pháp dụng bút”.

Thứ ba, “ứng vật tượng hình”.

Tượng hình là “sự giống nhau về hình thức” đã được nhấn mạnh trong nghệ thuật hội họa, điều kiện của sự giống nhau về hình thức là hình tượng sự vật phải giống như thật, nhưng vẫn chưa phải là điều kiện cao nhất của hội họa. Hội họa còn yêu cầu có “sự giống nhau về thần thái”, tức là không chỉ giống về diện mạo vật thể mà còn phải thể hiện được tinh thần bên trong của vật thể. Vì vậy, tác phẩm hội họa cao cấp không những phải có hình dáng như Thật mà còn cần phải thể hiện nội tâm một cách

truyền thần. Như Tạ Hách đã nói:

“Nhân mã phân số, hào lí bất thất, biệt thể chi diệu, diệc vi nhập thần” (“Cổ họa phẩm lục” – 5 người tác phẩm thứ 4).

“Tuy lược vẽ hình sắc, pha đặc thần khí, bút tích siêu việt, diệc hữu kỳ quan” (“Cổ họa phẩm lục”).

“Đán khiên tế quá độ, phản canh thất chân” (như trên).

Từ đó cho thấy Tạ Hách tuy coi trọng tượng hình, nhưng cũng rất nhấn mạnh truyền thần, có nghĩa là cả hình tượng và thần thái đều không mất đi sự chân thật.

Thứ tư, điểm màu tùy từng loại.

Tùy từng loại tức là phân biệt các đối tượng khác nhau. Điểm màu tức là tô màu dựa vào những đối tượng khác nhau. Trên nguyên tắc là phải điều chỉnh tăng giảm dựa vào âm dương hư thực. Tạ Hách nói: “nhi hàm hào mệnh tố, tất hữu tổn ích” (như trên - Đề lục phẩm thị nhân). Đặc điểm sắc thái tranh Trung Quốc là có thẩm mỹ đối chọi âm dương. Trọng điểm là ở sự đậm nhạt hư thực, tổn ích tăng giảm.

Như vậy, quan trọng không phải ở nhiều màu sắc mà là ở độ đậm nhạt âm dương, đặc sắc của tranh mực Trung Quốc chính là ở chỗ đó, tuyệt diệu là ở chỗ điều chỉnh độ đậm nhạt của màu mực tùy theo âm dương hư thực của sự vật. Những tác phẩm như vậy mới có những ý tưởng mới. Tạ Hách đã nói: “phú thái chế hình, giai sáng tân ý”.

Thứ năm, vị trí kinh doanh.

Kinh doanh, tức là chỉ sự sắp xếp kỳ diệu của kết cấu bức tranh. “Cấu đồ lập ý” là giai đoạn chuẩn bị quan trọng

trước khi đặt bút vẽ. Then chốt là ở chỗ xử lý hư thực, tức là lựa chọn việc “mô phỏng” hay là “trong thực có hư”. Tất cả đều nằm trong “vãng vãng xuất nhập, điểm họa chi gian, động lưu khôi phục”. Kĩ xảo kết cấu trong một bức họa là ở giữa sự ẩn hiện hư thực. ẩn hiện hư thực là tuyệt chiêu của tranh Trung Quốc, có thể thể hiện rõ nhất phong cách tranh Trung Quốc. Vì vậy, ẩn hiện hư thực là hạt nhân quan trọng trong “kinh doanh lập ý” của hội họa, cũng là thủ pháp kĩ xảo quan trọng của hội họa.

Thứ sáu, mô tả chuyển dịch.

Sự truyền tải là chỉ sự mô phỏng, bắt chước, chỉ những kĩ xảo phục chế những bức thư họa nổi tiếng. Mục đích của việc này là để kế thừa truyền thống, lưu truyền nghệ thuật hội họa của những người nổi tiếng và cũng để cho người đời sau được chiêm ngưỡng những bức tranh nổi tiếng. Sự phát triển của hội họa là ở sự sáng tạo cái mới chứ không phải chỉ mô phỏng theo cái cũ, những sự sáng tạo đó cũng không được tách biệt khỏi cội nguồn gốc rễ của nó. Cho nên cần phải vẽ mô phỏng sự vật một cách truyền thần, các bức họa nổi tiếng trong lịch sử cũng mang ý nghĩa quan trọng như vậy.

Tóm lại, ý nghĩa sâu xa trong sáu phương pháp của Tạ Hách là vận dụng nguyên lý âm dương, vận mệnh, cương nhu, thực hư của lý luận “Dịch” vào trong nghệ thuật hội họa, có ảnh hưởng sâu sắc đối với lý luận hội họa và phê bình thẩm mỹ trong lịch sử.

III. KINH HẠO VỚI “BÚT PHÁP KÝ”

Kinh Hạo là họa sĩ Lương triều ngũ đại, ông thường vẽ những tranh phong cảnh sơn thủy. Tác phẩm “Bút pháp ký” hay còn gọi “họa sơn thủy lục” là tác phẩm nổi tiếng

của ông về lý luận tranh sơn thủy, là bộ sưu tập lớn của tranh sơn thủy từ đời Đường đến nay, có vai trò tạo dựng cơ sở trên phương diện phát huy lý luận tranh sơn thủy, có ảnh hưởng tương đối lớn đối với hậu thế.

Điểm quan trọng của “Bút pháp ký” là đã chỉ ra sáu yếu tố cần có của tranh vẽ. Đó là: “Phu họa hữu lục yếu, nhất viết khí, nhị viết vận, tam viết tự, tứ viết cảnh, ngũ viết bút, lục viết mực” (“Bút pháp ký” – Kinh Hạo).

Hội họa có sáu yếu tố quan trọng là thần khí, vận (ý vị), tự (ý tưởng), cảnh (phong cảnh), bút, mực (Kinh Hạo “Bút pháp ký”).

Thứ nhất, “khí”.

Khí tức là chỉ thần khí, là tiêu chuẩn quan trọng trong thẩm mỹ học của Trung Quốc, cũng là nét đặc sắc truyền thống của tranh Trung Quốc. Vì vậy, dù là “Lục pháp” của Tạ Hách hay “Lục yếu” của Kinh Hạo đều đưa “khí” làm yếu tố đầu tiên của thẩm mỹ.

“Khí” của Kinh Hạo là sự phát triển “thần khí” của Tạ Hách - Ông nói:

“Khí giả, tâm tùy bút vận, thủ tượng bất hoặc” (“Bút pháp ký” – Kinh Hạo).

Có nghĩa rằng nhấn mạnh “thần khí” có ý nghĩa rất quan trọng trong “bút pháp”, có thể nói “khí” pháp của Kinh Hạo nhấn mạnh vận khí trong hội họa.

Bên cạnh đó, Kinh Hạo đã mượn ngôn ngữ của “thạch cổ nham tẩu” để nêu lên quan điểm của mình. Ví dụ như: “Chân giả, khí chất câu thịnh”, “bất thất nguyên chân khí tượng”, “khí tượng u diệu”, câu đặc kỳ nguyên”, “sơn thủy chi tượng, khí thể tương sinh”. Do ông coi trọng

khí thế nên tác phẩm của ông cũng có khí thế hùng vĩ của cảnh non nước, kết cấu bố cục chặt chẽ, ý tình ngọn bút sâu sắc, không có chỗ nào ngưng đọng, vẽ những đỉnh núi ở trong mây; đã từng vẽ tranh sư tăng đại ngốc chùa Thanh Liên Nghiệp Đô, đề thơ rằng: “tư ý tung hoành tảo, phong loan thứ đệ thành, bút tiêm tắc thụ sáu, mực đậm dã yên khinh, nha thạch phun tuyến trách, sơn căn đảo thủy bình, thiên phòng thời nhất triển, kiêm xưng khả không tình” (“Bàn luận về những bức họa nổi tiếng các thời đại – khái quát hội họa ngũ đại” – Thẩm Tử Thừa), có nghĩa là hội họa cần phải coi trọng khí chất, khí thế, khí tượng, số mệnh, đây chính là “thần khí” mà Kinh Hạo đã đề cập tới.

Thứ hai, “vận”

Cái gọi là “vận” như Kinh Hạo đã viết:

“Vận giả, ẩn tích lập hình, bị di bất tục”.

“Vận” của Kinh Hạo là sự kết hợp với “khí”, ông nói:

“Khí vận câu thịnh, bút mực tích vi”.

“Khí vận cao thanh, xảo tả tượng thành”.

Ông còn cho rằng “vận” là sự kết hợp “âm dương hư thực, gọi là “ẩn tích lập hình”, tức là trên cơ sở hư thực ẩn hiện để xác lập hình tượng, “phương bất tục khí”. Vì vậy, cái thần trong tranh Kinh Hạo là ở sự nhấn mạnh thủ pháp hư thực, tức lấy thực dẫn hư, trong hư có thực, là thủ pháp quan trọng diễn đạt cái thần trong tranh.

Dại ý: Hội họa cần diễn tả được ý vị nội dung bức tranh, “vận” và “khí” kết hợp với nhau tạo nên thần thái của tác phẩm, có thể không cần vẽ nhiều nét mà chỉ cần làm cho nổi bật ý vị của tác phẩm.

Thứ ba, “tư”.

Cái gọi là “tư”, Kinh Hạo viết:

“Tu giả, san bát đại yếu, ngưng tưởng hình vật” (như trên). “Tư” tức là ý, chỉ những cấu tứ ý tưởng trước khi vẽ, ông nói:

“Ý tại bút tiên” (“Sơn thủy quyết” – Kinh Hạo).

Kinh Hạo còn chỉ ra rằng cấu tứ ý tưởng cần phải “viễn tắc thủ kỳ thế, cận tắc thủ kỳ chất, chủ lập tân chủ, thủy phiếm vãng lai, bố sơn hình, thủ loan hướng, phân thạch mạch, trí lộ loan, mô thụ kha, an pha cước, sơn tri khúc triết, loan yếu thôi nguy, thạch phân tam diện, lộ khán lưỡng kì, kê gian ẩn hiện, khúc ngạn cao đê, sơn đầu bất đắc trùng phạm, thụ đầu thiết mặc lưỡng tề, tại hồ lạc bút chi tế, vụ yếu bất thất hình thế, phương khả tiến giai, thứ họa thể chi quyết dã” (“Bút pháp ký”).

Có nghĩa là: Khi vẽ phải có ý tưởng tạo hình cho sự vật, vật ở xa thì cần vẽ được cái thế của nó, vật ở gần thì nghiêng về chất của nó, vẽ sông suối thì phải uốn lượn, núi non phải hùng vĩ... mỗi sự vật đều có thế riêng, cần phải chú ý diễn tả được cái thế của mọi sự vật.

Thứ tư, “cảnh”.

Cái gọi là “cảnh”, Kinh Hạo viết:

“Cảnh giả, chế độ thời nhân, sưu diệu sáng chân” (“Bút pháp ký”).

Có nghĩa là một mặt nhấn mạnh phải tả thực, nhưng lại nêu ra rằng trên cơ sở tả thực phải có sự sáng tạo cái mới, phản đối chỉ trông tả thực.

Ngoài ra, ông còn nhắc nhở cần phải “chế độ thời

nhân”, tức hội họa không thể thoát li hiện thực xã hội, cũng không thể phạm vào xu thế tự nhiên, cần nắm chắc khoảng cách giữa hiện thực và siêu hiện thực. Còn cần phải chú ý đến quan hệ giữa kế thừa và sáng tạo.

Thứ năm, “bút”.

Cái gọi là “bút”, Kinh Hạo viết:

“Bút giả, tuy y pháp tắc, vận chuyển biến thông, bất chất bất hình, như phi như động”.

Ông nhấn mạnh: “Sử bút bất khả phạm vi bút sử

Dụng mực bất khả phạm vi mực dụng” (“Sơn thủy quyết”).

Đại ý: Dùng mực đậm nhạt khác nhau nhưng màu phải đẹp tự nhiên, không gò ép.

Ông còn chỉ ra rằng: “Phàm miêu chi kha, vĩ thảo, lâu các, châu xa vận bút sử xảo; sơn thạch, pha nha, thương lâm, lão thụ vận bút nghị chuyết, tuy xảo bất li hồ hình, cố chuyết diệc tồn hồ chất”.

“Ở xa có thể mờ, ở gần nên đậm”.

Thứ sáu, mực

Cái gọi là “mực”, Kinh Hạo nói:

“Mực giả, cao đệ vụng đậm, phẩm vật thiên thâm, văn thái tự nhiên, tự phi nhân bút” (“Bút pháp ký”).

“Ngô đạo tử có bút, không có mực, Hạng Dung có mực, không có bút, chúng ta nên tạo thành một thể thống nhất giữa mực và bút”.

Trên phương diện đậm nhạt của mực, ông đã giới thiệu kinh nghiệm của ông, “viễn tắc nghị khinh, cận tắc nghị trọng, nông mực mặc khả phúc dụng, đậm mực tất

giáo trùng đề”. Ông cũng rất chú trọng quan hệ nhất thể giữa bút và mực. Ông cũng tự nói rằng: “Ngô đạo tử hữu bút vô mực, hạng dung hữu mực vô bút, ngô đương thái nhị tử chi trường, tự vi nhất thể” (“Bàn luận về những bức họa nổi tiếng các thời đại” – Thẩm Tú Thừa, 47 trang, NXB Văn Vật).

“Nét bút dứt nhưng không rời gọi là “cân”, lên lên xuống xuống gọi là “nhục”, sinh tử cứng rắn gọi là “cốt”, nét vẽ không “bại” gọi là “khí”.

Ngoài ra, Kinh Hạo còn đưa ra “bốn thể bút” (cân, nhục, cốt, khí), gọi là “bút tuyệt nhi bất đoạn vị chi cân, khởi phục thành thực vị chi nhục, sinh tử cương chính vị chi cốt, tích họa bất bại vị chi khí”.

Tóm lại, nghệ thuật hội họa Trung Quốc là di sản quý giá trong kho tàng văn hóa Trung Quốc, có ảnh hưởng sâu sắc đến sự phát triển của nghệ thuật cổ điển Trung Quốc.



NGHỆ THUẬT ÂM NHẠC CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC

Âm nhạc cổ điển Trung Quốc có nguồn gốc lâu đời và với nét đặc sắc coi trọng lễ và nhạc, cũng là một viên ngọc sáng trong kho tàng văn hóa Trung Quốc; không ngừng có ảnh hưởng sâu sắc đối với âm nhạc phương Đông, mà còn rất nổi tiếng trong làng âm nhạc thế giới. Đặc biệt, từ trước tới nay, âm nhạc Trung Quốc với sự coi trọng lễ, nhạc đã có những đóng góp to lớn đối với nền văn minh của Trung Quốc và của nhân loại.

81. KHÁI QUÁT VỀ NGHỆ THUẬT ÂM NHẠC TRUNG QUỐC

I. NGUỒN GỐC CỦA ÂM NHẠC CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC:

Lao động chính là nguồn gốc của âm nhạc. Khoảng hơn một trăm nghìn năm trước, tại lưu vực Hoàng Hà và Trường Giang đã có tổ tiên của người Trung Quốc. Sự lao động của họ bắt đầu sáng tạo mọi thứ, âm nhạc cũng là

một trong số đó. Âm nhạc cổ điển Trung Quốc rực rỡ xán lạn đã được sinh ra trên mảnh đất này. Những âm thanh khi mài đá, những tiếng sóng vỗ, tiếng gió, tiếng chim..., tất cả đều là sự khởi nguồn của âm nhạc. Từ thời nhà Chu xa xưa, Trung Quốc đã có nhạc cụ cỡ lớn - chiếc chuông vàng, thời nhà Tần đã có đàn Tì bà.

Thời kỳ Tây Chu và Xuân thu, âm nhạc cổ điển Trung Quốc đã tương đối rực rỡ, như Khổng Tử nghe nhạc "Thiệu" của nước Tề mà "ba tháng không biết mùi vị của thịt" ("Luận ngữ" - Cầu nhi).

"Nhạc" trong văn Giáp Cốt ký hiệu là "𠂔", còn chỉ ra là nhạc cụ dây. Nói rõ từ đời nhà Thương đã có nhạc cụ bộ dây. Ký hiệu đồ đồng, có thể liên quan đến hình tượng cái chuông. Nhạc tức là niềm vui, gọi là "Nhạc giả, lạc dã" ("Nhạc ký - Nhạc hóa"), tức nói rõ âm nhạc chính là một phương thức biểu đạt tư tưởng tình cảm của con người.

II. NHỮNG NÉT ĐẶC SẮC CỦA ÂM NHẠC CỔ ĐIỂN TRUNG QUỐC:

Coi trọng lễ - nhạc là đặc điểm của nghệ thuật âm nhạc Trung Quốc.

Trung Quốc là đất nước của lễ nhạc, từ xưa tới nay, lễ và nhạc hợp nhất thành một thể, giúp đỡ, hỗ trợ nhau, vừa trở thành đặc điểm của "lễ" Trung Quốc, vừa hình thành phong cách đặc thù của nhạc Trung Quốc.

1. Khổng Tử là người tiên phong coi trọng lễ nhạc ngang nhau.

Khổng Tử (trước CN 551 - 479) là nhà âm nhạc chủ nghĩa hiện thực vĩ đại, sinh ra vào thời kỳ Xuân Thu đại loạn, các nước chư hầu tranh bá, chiến tranh liên miên, làm

phát triển loại nhạc dân tộc, còn lễ nhạc lại bị coi thường. Vì vậy, Khổng Tử quyết tâm đề xướng khôi phục lại “lễ”, chủ trương coi trọng lễ – nhạc ngang nhau. Khổng tử đã nhấn mạnh “nhạc chính”, (“Luận ngữ - Tử Hân”) đã nêu:

“Nhân nhi bất nhân như lễ hà? Nhân nhi bất nhân như nhạc hà?” (“Luận ngữ - Bát Dật”).

“Văn chi dĩ lễ nhạc, khả dĩ thành nhân hi” (“Luận ngữ - Hiến Văn”).

“Hưng vu thi, lập vu lễ, thành vu nhạc” (“Luận ngữ - Thái bác”).

“Nhạc nhi bất dân, ai nhi bất thương” (“Luận ngữ - Bát Dật”).

Khi Khổng Tử đến nước Tề, nghe nhạc “Thiền” mê đến nỗi mà “ba tháng không biết mùi vị của thịt” (“Luận ngữ - Cầu nhi”).

Đại ý: Là người mà bất nhân thì không thể có “lễ” và nhạc”.

Văn có lễ nhạc, có thể thành người.

Nhạc được phát triển lên từ thơ, dựa trên “lễ”.

Nhạc không dân tộc, buồn đau nhưng không bi lụy.

“Lễ” là phạm trù quan trọng của tư tưởng Nho gia, “khắc kỷ phục lễ” là mục tiêu phấn đấu khôi phục “Chu lễ” của Khổng Tử, “vi quốc dĩ lễ” (“Luận ngữ - tiên tiến”) là tư tưởng trung tâm của Khổng Tử, Khổng Tử nêu ra lục nghệ (thi, thư, lễ, kị, xạ, nhạc) làm thú vui bất buộc của nhà Nho, chính là một bộ phận quan trọng trong đó, “lễ” đã đi sâu vào mọi phương diện của Trung Quốc, nhạc cũng không ngoại lệ. Sự coi trọng lễ – nhạc ngang nhau đã hình

thành đặc điểm của âm nhạc Trung Quốc.

Khổng Tử đã nêu quan điểm cùng coi trọng lễ nhạc trong “Luận ngữ - Dương hóa”: “Lễ vân lễ vân, ngọc bạch vân hồ tai, nhạc văn nhạc vân, chung cổ vân hồ tai”, mấy nghìn năm nay, sự phát triển của âm nhạc Trung Quốc đã tạo nên đặc điểm độc đáo, từ đó có thể thấy chủ trương cùng coi trọng lễ – nhạc, quan điểm “dĩ lễ chính nhạc” của Khổng Tử có ảnh hưởng sâu sắc đối với sự phát triển của âm nhạc cổ điển Trung Quốc.

Khổng Tử rất nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của âm nhạc đối với xã hội, ông nói:

“Di phong dịch tục, mạc thiện ư nhạc, an thượng tự dân, mạc thiện ư lễ” (“Hiếu kinh – Quảng yếu đạo”).

Đối với tiêu chuẩn mỹ học của âm nhạc, Khổng Tử đã nêu phải “tận thiện, tận mỹ”, ví dụ.

“Tử vị Thiệu” tận mỹ hi, hựu tận thiện dã” (“Luận ngữ - Bất Dật”).

“Thiên” truyền thuyết là loại nhạc múa cổ điển của vua Thuấn, lấy nhã nhạc làm tông, Khổng Tử rất tôn sùng. Trong đó “tận thiện” chỉ tiêu chuẩn chính trị của nhạc múa, “tận mỹ” là thước đo nghệ thuật của nhạc múa. “Thiện” của Khổng Tử lấy lễ làm trung tâm, vì vậy ông rất chỉ trích âm thanh của Trịnh, và dả kích “Trịnh thanh dâm, nịnh nhân dã”, (“Luận ngữ - Vệ linh công”), âm thanh Trịnh (Trịnh thanh) là chỉ âm nhạc dân gian của nước Trịnh thời kỳ Xuân Thu, bao gồm rất nhiều bản tình ca.

“Lễ ký - Nhạc ký” thời Tây Hán tuy là một tuyển tập lớn về “nhạc” thời kỳ Tiên Tần Trung Quốc, nhưng quan

điểm của nó vẫn là lấy quan điểm lễ nhạc của Khổng Tử làm trung tâm.

2. Ảnh hưởng của Nho gia đối với quan điểm coi trọng lễ nhạc

Nếu nói “Khổng Tử là người tiên phong coi trọng lễ nhạc thì học phái Nho gia do Khổng Tử xây dựng lại là cột trụ vững chắc cho quan điểm cùng coi trọng lễ nhạc đó. Sau khi Khổng Tử đề xướng quan điểm này, Nho gia dần dần phát triển “lễ nhạc” thành “nhã nhạc”, còn nhạc lưu hành trong dân gian là nhạc thông thường. Trung Quốc là một xã hội chế độ đẳng cấp lấy quan niệm tông pháp làm trung tâm, vì vậy, âm nhạc cũng đã hình thành chế độ đẳng cấp tông pháp nghiêm ngặt.

Có “lễ” như thế nào thì sẽ tấu nhạc như thế, Nho gia đều có những qui định nghiêm ngặt, không được vượt qua, nếu không sẽ phạm vào “lễ”. Hơn nữa, Nho gia vô cùng coi trọng việc cúng tế, việc cúng tế lại yêu cầu chế độ lễ nhạc nghiêm ngặt, yêu cầu đối với nhạc cũng nâng cao. Vì vậy, Nho gia rất trọng “lễ”, các kiểu hoạt động khách điển, cúng tế, cưới xin, ma chay... đều yêu cầu lễ nhạc với những đẳng cấp khác nhau tương ứng, về khách quan mà nói, đã thúc đẩy sự phát triển của “nhã nhạc”. Như Khổng Tử đã nói: “Quân tử tam niên bất vi lễ, lễ tất hoại; tam niên bất vi nhạc, nhạc tất băng” (“Luận ngữ - Dương hóa”).

“Nhã nhạc” dần dần phát triển trở thành âm nhạc chính thống cổ đại, làm cho âm nhạc truyền thống Trung quốc mang phong cách trang trọng, nho nhã, phát huy ưu thế uy nghiêm trong một số nghi lễ lớn, mấy nghìn năm nay đều có vai trò phát huy uy thế quốc gia và tinh thần

dân tộc trên các phương diện chính trị, ngoại giao của Trung Quốc.

“Nhã nhạc” là viên ngọc quý trong âm nhạc truyền thống cổ điển Trung Quốc, rất có tiếng tăm trong “nhạc luật” thế giới.

3. Nét đặc sắc “nhạc dĩ tri chính”

Âm nhạc cổ đại Trung Quốc có nét đặc sắc quan trọng chính là “nhạc dĩ tri chính” (“Xuân thu tả truyện – Tương công năm 29”). “Chu Dịch” đã sớm nêu lên quan hệ giữa âm nhạc và chính trị. Ví dụ: “Tiên vương dĩ tác nhạc sùng đức” (“Dịch kinh – Tượng quẻ”), Khổng Tử nói: “Nhân nhi bất nhân như lễ hà? Nhân nhi bất nhân như nhạc hà?” (“Luận ngữ - Bát Dật”). Mục tiêu của việc coi trọng lễ nhạc của Khổng Tử là nhằm thực hiện “nhân”, từ đó cho thấy nhạc của Khổng Tử được xây dựng cao độ trên chính trị.

Nhạc có thể làm mạnh cho chính trị, nhưng cũng có thể làm loạn chính trị, thậm chí mất nước, mất quân, trường hợp “Tứ diện Sở ca” nổi tiếng trong lịch sử chính là bài học vì nhạc mất quân. Lúc đó, Hạng Vũ bị Lưu Bang bao vây, để giảm ý chí chiến đấu của quân Sở, quân Hán đã lập “Nhạc kê” làm cho binh sĩ quân Sở mất đi ý chí chiến đấu. Trong “Xuân thu tả truyện” cũng đã nói “dĩ nhạc tư quân” (Tương công năm 18).

Sự “chính dân” của âm nhạc thường phản ánh sự hưng suy của một quốc gia và sự tồn vong của một dân tộc. Trong lịch sử, triều đại thối nát thì âm nhạc mang nhiều tính dân tục, quốc gia hưng thịnh thì âm nhạc “chính nhã”. Vì vậy, “chính nhã” của âm nhạc hoàn toàn có thể trở thành ghi chép lịch sử.

Quan hệ giữa âm nhạc và chính trị đã được Tư Mã

Thiên lý luận một cách sâu sắc, ông cho rằng sự “chính dân” của âm nhạc ảnh hưởng đến sự thịnh suy của một quốc gia và một dân tộc. Ví dụ:

“Phàm âm giả, sinh nhân tâm giả dã. Tĩnh động vu trung, cố hình vu thanh; thanh thành văn, vị chi âm. Thị cố tự thế chi âm an, dĩ nhạc kỳ chính hòa; loạn thế chi âm oán, dĩ nộ kỳ chính quai; vong quốc chi âm ai, dĩ tư kỳ dân khốn; thanh âm chi đạo, dự chính thông hi” (“Sử ký – Nhạc thư”).

Tư Mã Thiên không chỉ nhấn mạnh “thanh âm chi đạo, dự chính thông hi”, mà còn rất nhấn mạnh quan hệ giữa âm nhạc với luân lý đạo đức.

“Phàm âm giả, sinh ư nhân tâm giả dã. Nhạc giả, thông ư luân lý giả dã. Thị cố tri thanh nhi bất tri âm giả, cầm thú thị dã. Tri âm nhi bất tri nhạc giả, chúng thú thị dã” (“Sử ký – Nhạc thư”).

Âm do lòng người sinh ra, tình cảm trong lòng người được biểu hiện bằng thanh, hình thái biểu hiện của thanh là âm. Khi đất nước thái bình thì âm nhẹ nhàng hài hòa; khi có loạn thì âm réo rắt, ai oán; khi mất nước thì âm cũng xót xa, bi ai; luật của thanh âm cũng theo thời thế, chính trị.

Âm do lòng người sinh ra, nhạc cũng thể hiện luân lý. Nếu chỉ chú trọng đến thanh mà bỏ qua âm thì chỉ như loài động vật, nếu biết âm mà không biết nhạc cũng chỉ là tâm thường.

III. MỸ HỌC ÂM NHẠC CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC VỚI LÝ LUẬN “DỊCH”

“Luật nhạc” cổ đại có quan hệ vô cùng mật thiết với lý

luận âm dương “Kinh dịch”. “Ngũ thanh thập nhị luật” là nét đặc sắc của âm nhạc cổ đại Trung Quốc, cũng là trung tâm của âm nhạc phương đông. “Ngũ thanh” là Cung, Thương, Giác, Chủy, Vũ. “Thập nhị luật” là chỉ Hoàng chung, Đại lữ, Thái thốc, Giáp chung, Cô tẩy, Trọng lữ, Nhuy tân, Lâm chung, Di tắc, Nam lữ, Vô xạ, ứng chung.

“Thập nhị luật” do “lục luật” và “lục lữ” hợp thành, sáu loại luật số lẻ là sáu dương luật, Hoàng chung, Thái thốc, Cô tẩy, Nhuy tân, Vô xạ; sáu loại luật số chẵn là sáu âm luật, ví dụ như: Đại lữ, Giáp chung, Trọng lữ, Lâm chung, Nam lữ, ứng chung. Trong đó, luật là dương, Lữ là âm, Luật – Lữ kết hợp với nhau, âm dương hòa hợp là vẻ đẹp tuyệt vời của “nhạc luật”.

Cơ sở lý luận của “ngũ thanh thập nhị luật”, đều lấy ngũ hành âm dương làm trung tâm, là ứng dụng cụ thể của lý luận âm dương “Kinh dịch”.

Quan hệ giữa mỹ học nghệ thuật âm nhạc Trung Quốc với lý luận “Chu dịch” chủ yếu trên ba phương diện sau:

1. Đặc điểm âm dương hài hòa.

a. Âm dương của Luật lữ và âm dương của “Chu dịch” tương thông với nhau.

Nguyên lý âm dương “Chu dịch” đã thấm sâu vào lĩnh vực âm nhạc.

Ngũ âm Giác, Cung, Chủy, Thương, Vũ chính là “nhạc luật hài hòa âm dương. Bao gồm quá trình âm dương mạnh yếu. Trong đó, Giác, Chủy, Cung, Thương, Vũ lần lượt tương ứng với Mộc, Hỏa, Thổ, Kim, Thủy, Giác, Chủy là Mộc, Hỏa là âm dương mạnh, Cung, Vũ là Thủy, Thổ là luật âm mạnh, âm Thương là nhạc kiêm âm dương. Do đó,

“Nhạc thư” cổ điển tuy có nhiều giải thích khác nhau, nhưng xét cho cùng thì đều dựa trên cơ sở âm dương.

Như Ban Cố viết: “Giác giả, được dã, dương khí động được. Trung giả, chỉ dã, dương khí chỉ. Thương giả, Trang dã, âm khí khai trương, dương khí thủy giáng dã. Vũ giả, hu dã, âm khí tại thương, dương khí tại hạ. Cung giả, dung dã, hàm dã, hàm dung tứ thời giả dã” (“Bách hổ thông đức luận – Lễ nhạc”). Then chốt là ở sự hài hòa âm dương, như “Lễ nhạc” của Ban Cố: “Chuyên Húc viết ‘Lục’ giả, ngôn hòa luật lịch dĩ điều âm dương”.

Sự ra đời của âm nhạc bắt nguồn từ sự chuyển động của âm dương tự nhiên, “nhạc luật” hài hòa do sự chuyển động của âm dương tự nhiên tạo nên chính là âm nhạc hài hòa âm dương. Những âm hưởng sinh ra do sự chuyển động khí âm dương tự nhiên chính là khúc hòa tấu cao nhất hài hòa âm dương. Ví dụ như tiếng sóng vỗ có “tiết luật bên bờ biển”, tiếng gió thổi vi vu ngoài thảo nguyên, tiếng xào xạc lay động của lá cây... dù là nhẹ nhàng hay mạnh mẽ đều là “nhạc luật” tự nhiên có sự hài hòa âm dương, cương nhu kết hợp, thanh đục hòa một.

Tóm lại, tất cả đều là kết quả tác động tương hỗ của âm dương. Vì vậy, bản thân Luật Lũ chính là sự biểu hiện tác dụng của âm dương, gọi là “dương luật” âm lũ. Điều đó chứng tỏ nguyên lý luật lũ của âm nhạc là sự tương thông Luật lũ âm dương của “Chu dịch”, cũng chính là sự tương ứng với Luật lũ âm dương trong tự nhiên. Xem bảng 131-1.

Luật là dương, lũ là âm, luật lũ kết hợp chặt chẽ, âm dương hài hòa là vẻ đẹp tuyệt vời của “luật nhạc”.

Bảng 131-1
12 TIÊU QUÊ VÀ 12 LUẬT LŨ

Dịch quê	Phúc	Lâm	Thái	Đại trắng	Quê	Cần
Luật lữ	Hoàng chung	Đại lữ	Thái thốc	Giáp chung	Cô tẩy	Trọng lữ
Chi kiến	Tì	Sửu	Dần	Mão	Thìn	Tị
Nguyệt phần	11	12	1	2	3	4

Dịch quê	Cấu	Độn	Phủ	Quan	Bác	Khôn
Luật lữ	Nhuỵ thực	Lâm chung	Di tắc	Nam lữ	Vô xạ	Ứng chung
Chi kiến	Ngọ	Mùi	Thân	Dậu	Tuất	Hợi
Nguyệt phần	5	6	7	8	9	10

Những điều trên đây cho thấy Luật lữ hàm chứa đặc tính âm dương mới, tương thông với nguyên lý âm dương trong lý luận “Dịch”.

Nguyên lý âm dương trong “Kinh dịch” vẫn thâm thấu vào trong âm nhạc Luật lữ, có ảnh hưởng sâu sắc đối với đặc tính âm dương của âm nhạc cổ đại.

b. Ý nghĩa sâu xa của “Mĩ cảm”.

Lý luận “Dịch nhấn mạnh” nhất âm nhất dương chi vị đạo”, nhằm nói rằng âm dương tác động lẫn nhau. Mọi sự vật trong thế giới tự nhiên cũng đều như vậy, âm nhạc cũng không ngoại lệ. Dương luật và Âm luật dựa vào nhau

cùng tồn tại, nhưng cũng quy định lẫn nhau. “Cô dương bất sinh, độc âm bất trưởng”, do đó, Dương luật và Âm luật vừa dựa vào nhau lại vừa hạn chế lẫn nhau, sự vận động hài hòa của thanh âm trong tự nhiên là điển phạm đẹp nhất của sự hài hòa giữa Dương luật và Âm luật. Các tác phẩm “Bản giao hưởng ngoài đồng” và “Đa nào hà chi ba” của Bối Đa Phần là những tác phẩm hay đã dung hòa hoàn luật của tự nhiên vào trong các khúc nhạc.

Người thợ âm nhạc lớn Bối Đa Phần đã từng làm khuyh đảo cái khí âm dương Càn Khôn trong “Kinh Dịch”, ông cảm thán nói: Tôi cho rằng, trong mỹ học âm nhạc Trung Quốc cổ đại, gây xúc động lòng người nhất không vượt quá sự bao hàm mở rộng khí phách Càn Khôn (Theo “Bối Đa Phần” chi hồn” – 103 trang – của Triệu Hâm sách, của hàng sách Tam Liên, Thượng Hải).

Tư Mã Thiên trong “Sử ký” nói: “Phàm âm do ư nhân tâm, thiên chi dự nhân hữu dĩ tương thông, như cảnh chi tượng hình, hưởng chi ứng thanh” (“Nhạc thư”).

Giới hạn cao nhất của mỹ cảm âm dương chính là ở sự hòa hợp âm dương, bao gồm sự hài hòa về sức sống, ngũ hành và cương nhu. Trong “Hán thư - Lễ nhạc chí” viết:

Hợp sinh khí chi hòa, đạo ngũ thường chi hành, sử chi dương nhi bất tán, âm nhi bất tập, cương khí bất nộ, nhu khí bất nhiếp, tứ sống giao vu trung, nhi phát tác vu ngoại, giai an kỳ ngoại nhi bất tương đoạt, túc dĩ cảm động nhân chi thiện tâm dã, bất tiện tà khí đắc tiếp yên, thị tiên vương lập nhạc chi phương dã.

Đại ý: Âm nhạc phải kết hợp hài hòa với sức sống, ngũ hành, âm dương trong vũ trụ, cứng rắn nhưng không dữ

dội, nhẹ nhàng nhưng không yếu đuối..., như vậy mới có thể gây xúc động trong lòng người.

c. Mĩ cảm âm dương của âm nhạc với con người.

Âm nhạc là để cho người nghe, các khúc nhạc là do con người sáng tạo ra, con người cũng giống như thế giới tự nhiên, cũng đều do âm dương tạo thành. Vì vậy, âm nhạc không những phải tương thông với âm dương của tự nhiên mà còn phải tương thông với âm dương của con người. Âm nhạc có ảnh hưởng đối với con người, âm nhạc vừa có thể điều chỉnh âm dương của nhân thể, nhưng cũng có thể làm rối loạn âm dương của nhân thể, như Vương Sung trong “Luận Hoàn” đã nói: “Nhạc năng loạn âm dương, tác diệc năng điều âm dương dã” (“Cảm hư thiên”).

“Dịch” nói: “Đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu” (“Dịch – Văn ngôn”), âm nhạc phải có thể gây xúc động lòng người.

“Sử ký – Nhạc thư”: “Phàm âm chi khởi, do nhân tâm sinh dã. Nhân tâm chi động, vật sử chi nhiên dã. Cảm vu vật nhi động, cố hình vu thanh. Thanh tương ứng, cố sinh biến, biến thành phương, vị chi âm... Nhạc giả, âm chi sở do sinh dã; kỳ bản tại nhân tâm cảm vu vật dã... Phàm âm giả, sinh nhân tâm giả dã. Tĩnh động vu trung, cố hình vu thanh. Thanh thành văn vị chi âm”.

Ngũ âm thuộc ngũ hành, tương ứng với ngũ tạng, Giác, Chủy, Cung, Thương. Vũ ngoại ứng với Mộc, Hỏa, Thổ, Kim, Thủy, nội thông với Can, Tâm, Tì, Phế, Thận, thế nên quan hệ giữa âm nhạc và nhân thể rất mật thiết, sinh lý bệnh lý của ngũ tạng đều có thể gây ảnh hưởng đến tư tưởng của con người.

Như “Cẩm sử” của Chu Trường Văn (1041 – 1100)

(theo “Nhạc phổ cầm sử hiệu”, phòng nghiên cứu âm nhạc Trung Quốc năm 1959), “Thích huyền” nói “Cung chính tri, tì chính tắc hảo tín, cố vấn cung thanh giả, ôn nhuận nhi khoan duyệt; Thương chính phế, phế chính tắc hảo nghĩa, cố vấn Thương thanh giả cương đoạn nhi lập sự; Giác chính can, can chính tắc hảo nhân, cố vấn Giác thanh giả, trắc ẩn nhi từ ái; Chủy chính tâm, tâm chính tắc hảo lễ, cố vấn Chủy thanh giả, cung kiệm nhi liêm áp; Vũ chính thận, thận chính tắc hảo trí, cố vấn Vũ thanh âm, thâm tư nhi viễn mưu”.

2. Nét đặc sắc kết hợp cương nhu:

Lý luận cương nhu của “Chu dịch” cũng đã thấm thấu vào âm nhạc cổ đại và có ảnh hưởng quan trọng đối với âm nhạc cổ đại, sự kết hợp cương nhu đã trở thành một nét đặc sắc quan trọng trong “nhạc luật” truyền thống Trung Quốc.

a. Hoàn luật trong cương có nhu, trong nhu có cương:

Ngũ âm cấu thành cổ nhạc Giác, Chủy, Cung, Thương, Vũ chính là sự hòa hợp của sự trong đục, cao thấp, cương nhu. Trong ngũ âm, từ thấp lên cao, từ đục đến trong đều có sự hòa hợp cương nhu ở giữa. Như Từ Dưỡng Nguyên nói: “Âm hữu cương nhu, Thương âm cương nhi năng nhu, cố tứ trực nhi từ ái giả, nghị ca chi. Tê âm nhu nhi năng cương, cố ôn lương nhi năng đoạn giả, nghị ca chi”. (Luật lữ ức thuyết – Nhã nhạc luận nhị) – Từ Dưỡng Nguyên).

Đánh giá một khúc nhạc, sự hòa hợp cương nhu là một trong những nội dung quan trọng trong quan điểm mỹ học của nó, những khúc nhạc có đặc điểm của vẻ đẹp “dương cương” chủ yếu mang nét đặc sắc nghĩa khí sục sôi vang vang, nhưng cũng còn có cái nhu trong cương; còn

hoàn luật lấy vẻ đẹp âm nhu là chính cũng không thể thiếu được cái khí chất dương cương, nếu không sẽ chỉ có âm mà thiếu sự hài hòa. Như Lưu Hưởng đã nói:

“Sử dương nhi bất tán, âm nhi bất mật, cương nhi bất nộ, nhu khí bất nhiếp, tứ sướng giao vu trung nhi phát tác vu ngoại, giai an kỳ vị, bất tương đoạt dã” (“Thuyết uyển” – Lưu Hưởng, ghi trong “Tứ thư tùng san”, nhà in Thương mại).

Các khúc nhạc của Trung Quốc phân chia Nam Bắc, tuy mang những nét đặc thù của cương nhu nhưng cũng có sự hòa hợp cương nhu, tức là trong cương có nhu, trong nhu có cương. Lý Cung đã nói trong “học nhạc lục” (Thanh san bản): “Bắc thanh dã hữu nhu hoãn, nhi đa khang khái phần hậu, Nam thanh diệc hữu bi phần, nhi đa xiển hoãn nhu dã”. Nhưng “Nhạc ký” viết: “Thô hậu mạnh khởi, phần vi quảng bồn chi âm tác, nhi dân cương nghị; khoan dụ nhục hảo, thuận thành hòa động chi âm tác, nhi dân từ ái. Thị cương nhu giai thiện dã, nhi kỳ lưu hoặc quá cương nhi sát phạt, hoặc quá nhu nhi dâm mị, tác quân thất chi. Điều đặc vị Nam âm tất thiện, Bắc âm tất ác tà!”.

Trong âm nhạc cổ đại Trung Quốc, phương Bắc lấy nhã nhạc là chính, phương Nam lại phát triển nhạc thông thường. Trong đó, nhã nhạc thường được sử dụng trong những dịp lễ lớn, những buổi cúng tế, tang lễ, nên có vẻ “cương nghị vang vang”. Nhạc thông thường lại thường được chơi trong những ngày vui hôn lễ, nên âm điệu nhẹ nhàng du dương. Nhưng dù là nhã nhạc hay “tục nhạc” đều không phải là những tác phẩm thuần cương hoặc nhu, mà có sự hòa hợp cương nhu và sự hài hòa âm dương.

Ví dụ các bản nhạc múa cung đình của ba triều đại

Hạ, Thương, Chu – “Lục đại chi nhạc”, bao gồm “Đại Hạ”, “Đại”, “Đại Vũ” đều là các tác phẩm tiêu biểu cho nhã nhạc cổ đại với đặc trưng là khí chất dương cương. Trong đó, “Đại Hạ” tiêu biểu cho hành động vĩ đại trị thủy của Tống Đại Vũ, “Đại ” lại tán dương công trạng diệt hạ của Thành Lang, “Đại Vũ” ca ngợi sự nghiệp vĩ đại đánh Trụ diệt Thương của Chu Vũ Vương, các bản nhạc lấy nhạc hơi là chính vang vang hào hùng, quang cảnh hùng vĩ, là kiệt tác mang hơi thở dân tộc nhất thời cổ đại.

Nhạc cụ gỗ thời Chu như chuông, trống, trong quẻ Li “Kinh Dịch” “Cổ phú nhi ca”, gỗ vò, là tượng trưng cho khúc nhạc “dương cương”. Trong đó có tám loại nhạc khí – “Bát âm”: Kim, Thạch, Thổ, Thảo, Ti, Mộc, Bào, Trúc, âm thanh của tám loại nhạc khí này có đầy đủ ngũ âm, cương nhu hòa hợp.

Theo truyện truyền kỳ Chung Tử Kỳ và Bá Nha, bản nhạc “Cao sơn” và “Lưu thủy” do Du Bá Nha đàn là sự hòa nhịp của âm cương và âm nhu. Trong đó, “Cao sơn” với âm thanh vang vang, khí thế hào hùng như núi cao sừng sững, “Lưu thủy” lại hát chậm, âm thấp, nhịp điệu nhẹ nhàng như dòng nước. Chung Tử Kỳ tán rằng: “Tráng a! Khúc ý nguy nga như thái sơn; Mi a! Nhạc tình dung dung như giang hà!” Khổng Tử vừa giỏi chơi nhạc kim thạch với âm điệu mạnh mẽ, lại vừa có thể chơi đàn cổ nhẹ nhàng hòa dịu, chứng tỏ rằng “bát nhạc” là nguồn gốc của bát âm hòa hợp cương nhu, đây chuông thời Chiến quốc (chuông Tăng Hậu ất) chính là đại diện của âm nhạc Kim thạch (Mộ Tăng Hậu ất, huyện Giang Lăng, Hồ Bắc).

“Cửu ca” Sở từ là hệ nhạc hài hòa cương nhu, trong đó “Quốc thương” vừa sục sôi, bi thương, vừa là điển hạm hài

hòa âm dương cương nhu.

“Cây đàn hồ 18 nhịp” của Thái Văn Cơ đời Hán với âm điệu bi tráng thể lương, khí thế bay bổng, sự hòa nhịp trong nhu có cương, trong cương có nhu ấy rất xứng đáng được gọi là “thiên cổ nhất tuyệt” (tuyệt vời nhất từ trước tới nay).

Nhạc múa nổi tiếng thời Đường “Nghê thường vu y khúc” là đại diện cho yến nhạc, sự bay bổng, nhẹ nhàng uyển chuyển của nó đã mang một phong thái mới.

“Đường nhân khúc phổ” của Đôn Hoàng là khúc nhạc quý của yến nhạc đời Đường, dư âm còn vang vọng bên tai như nghe tiếng nhạc tiên.

Bài “Mãn giang hồng” mạnh mẽ, bi tráng thời Tống là một kiệt tác của thể loại nhạc mạnh (dương cương). Đàn sáo “Giang Nam và âm nhạc Quảng Đông nhẹ nhàng uyển chuyển với nét đặc sắc du dương, cho thấy dáng vẻ đẹp đẽ của âm nhạc cổ đại Trung Quốc đều là kiệt tác ứng dụng cương nhu.

Tuy nhiên, cương nhu phải hài hòa, “quá cương tắc cang, quá nhu tắc khuông”. “Cang” tức là mất đi âm giai hài hòa, “khuông” chỉ âm nhạc quá nhu mà mất đi tính chân thực. Vì thế sự hài hòa cương nhu trong âm nhạc rất cần có một mức độ nhất định. Trong cương phải có nhu, trong nhu có cương mới là âm nhạc hài hòa.

Các tác phẩm của nhà soạn nhạc nổi tiếng thời hiện đại Lôi Chấn Bang đều là những kiệt tác trong nhu có cương, còn những tác phẩm của con gái ông là nhạc sĩ nổi tiếng Lôi Lôi lại hoàn toàn trái ngược, lại là điển phạm trong cương có nhu, các bài hát phụ họa hay chủ đề của phim của cô đều là tác phẩm ưu tú trong cương có nhu.

3. Đặc sắc trong đục của nhạc cổ

Âm luật hình thành từ luồng khí âm dương, luồng khí có trong có đục, nên luật cũng trong đục tương ứng. Trong ngũ âm Giác, Chủy, Cung, Thương, Vũ có cả trong cả đục. Trong đó âm dương thường trong, âm luật lại đục, đục nhất là Cung, vì Cung âm thông với thổ khí, thổ tính ẩm ướt, tính ẩm ướt nặng về đục nên trầm xuống; Vũ là âm đục thứ hai, vì Vũ âm thông với thủy khí, thủy tính cũng trầm.

Ở giữa trong đục là Thương, âm Thương thông với Kim, Kim tính khô, giữa thăng giáng chìm nổi. Âm Chủy trong nhất, âm Chủy thông với hỏa khí, hỏa tính nóng, nhẹ thăng, nên Chủy âm trong nhất; tiếp đó là Giác âm, Giác âm thông với mộc khí, mộc tính thăng, Giác là âm trong thứ hai. Tổng kết lại, đục nhất là Cung, đục nhì là Thương, giữa trong và đục là Giác, trong nhất là Vũ, trong nhì là Chủy.

Đặc tính của đục là trầm lắng, âm luật thiên về đục thường có sự ngưng đọng, như “nhã học”. Ngược lại, âm trong lại nhẹ cao, những khúc nhạc nhiều âm trong thường du dương, như “tục nhạc”.

Đối với âm “trong”, Cầm Huống nói: “Thanh giả, đại nhĩ chi nguyên bản. Nhị vi thanh âm chi chủ tể. Địa bất tịch tắc bất thanh, cầm bất thực tắc bất thanh, huyền bất khiến tắc bất thanh, tâm bất tĩnh tắc bất thanh, khí bất túc tắc bất thanh. Giai thanh chi chí yếu giả dã, nhĩ chỉ thượng thanh sơ vi tối” (“Khê sơn cầm huống”). Cầm Huống cho rằng, muốn có âm “thanh”, yêu cầu hoàn cảnh, thể xác và tinh thần, chỉ pháp đều phải “bất nhiễm khiên hào đục khí”.

Đặc điểm của “thanh nhạc” là trong trẻo, nhạc trầm lại mộc mạc, mượt mà, âm nhạc bình thường đều “trong đục khinh thanh”. Ví dụ trong “Tán Đường thư - Lễ nhạc chí” viết:

Phàm sở vị tục nhạc giả, nhị thập hữu bát diệu: giai từng đục chí thanh, điệp canh kỳ thanh, hạ tắc ích đục, thượng tắc ích thanh, mạn giả quá tiết, cấp giả lưu dăng”.

Dù là âm cao hay âm thấp đều không cô lập một mình, âm cao sắc nhọn, cần có sự điều tiết của âm thấp, đục, giữa hai âm ấy cần có âm trung mượt mà làm cho hài hòa. Tất cả mọi thứ đều cần có sự hài hòa, âm nhạc cũng không ngoại lệ.

Ngoài ra, âm nhạc cổ điển cũng rất coi trọng nét đặc sắc “quí hòa”.

“Ngũ vị dĩ cam vi điều, ngũ âm dĩ Thương vi hòa”. Âm nhạc cổ điển chịu ảnh hưởng của Nho gia, lấy “quí hòa” làm tiêu chuẩn thẩm mỹ. Khổng Tử nói:

“Nhạc nhi bất dâm, ai nhi bất thương (‘Luận ngữ - Bát Dật’).

Bên cạnh đó, ba phần luật tăng giảm nổi tiếng thời cổ đại được xây dựng trên cơ sở “luật hòa”.

Hòa, chỉ âm dương hài hòa, cụ thể là chính giữa thăng giáng, sự hài hòa trong đục và sự thống nhất của âm cao thấp không chỉ phản ánh trên âm giai, mà còn thể hiện ở sự hợp nhất giữa âm nhạc và con người, giữa thiên nhiên và con người, Nho gia nhấn mạnh sự hòa hợp giữa âm nhạc và xã hội là giới hạn của “hòa” cao nhất.

Còn Đạo gia lại cho rằng sự dung hòa giữa âm nhạc và tự nhiên mới là điều kiện cao nhất của âm nhạc; tuy nhiên,

tự nhiên thì dễ điều hòa, xã hội thì khó hợp, điều kiện cao nhất của âm nhạc phải là sự dung hòa giữa âm nhạc và xã hội. Âm nhạc vừa không thể tách li xã hội, lại càng không thể vượt xa xã hội. Khổng Tử nhấn mạnh “dữ dân đồng nhạc” kỳ thực là điều kiện cao nhất của âm nhạc.

“Độc nhạc nhạc, dữ nhân nhạc nhạc, thực nhạc?”

Bất nhược dữ nhân” (“Mạnh Tử – Lương Huệ Vương”).

Âm nhạc đứng một mình, âm nhạc với con người, cái gì mới là âm nhạc?

Âm nhạc đứng một mình không bằng âm nhạc với con người.

Trang Tử và Mạnh tử trái ngược nhau, Trang Tử nhấn mạnh “dữ thiên đồng nhạc”, tức là “thiên nhạc” (“Trang Tử – Thiên đạo”), còn quan điểm âm nhạc của Lão Tử vừa là “bất dữ nhân nhạc”, cũng là “phát dữ thiên nhạc”, là thể loại âm nhạc siêu hiện thực, siêu âm hưởng, ông nói “Năm âm làm cho tai người thành điếc” (“Lão tử – Thập nhị chương”).

Trên phương diện sáng tác nghệ thuật âm nhạc, tôn chỉ của “quí hòa” là ở sự hài hòa âm dương, cương nhu, trong đục. “Lễ ký – Nhạc ký” viết: “Hợp sinh khí chi hòa, đạo ngũ thường chi hành, sử chi dương nhi bất tán, âm nhi bất mật, cương khí bất nộ, nhu khí bất nhiếp, tứ tượng giao vu trung nhi phát vu ngoại, giai an kỳ vị nhi bất tương đoạt dã” (“Nhạc ký – Nhạc ngôn”).

Âm dương hài hòa, không quá dương cũng không quá âm, cương – cứng rắn nhưng không dữ dội, nhẹ nhàng nhưng không yếu đuối, tất cả đều hài hòa, hỗ trợ cho nhau.

§2. XÃ HỘI HỌC ÂM NHẠC

Âm nhạc của con người và động vật khác nhau, đó là do tính xã hội trong âm nhạc của con người. “Nhạc ký – Nhạc bản” đã nói: “Thị cố tri thanh nhi bất tri âm giả, cầm thú thị dã”. Đây chính là tính xã hội của âm nhạc.

Chỉ biết thanh mà không hiểu âm thì chỉ như loài động vật.

Âm nhạc có thể làm thay đổi cá tính của con người. “Nhạc ký – Ngụy Cửu Hầu” nói:

“Trịnh âm như lam dân chí, Tống âm yển nữ nịch chí, Vệ âm xu số phiến chí, Tề âm ngao bích kiều chí”.

Theo Khổng Tử, “di phong dịch tục. mạc thiện vu nhạc”, chứng tỏ Khổng Tử đã đưa vị trí của âm nhạc lên rất cao. Do Khổng Tử cao độ tán thưởng và tôn sùng âm nhạc, đặt vai trò xã hội của âm nhạc lên một vị trí rất cao, từ đó, làm cho âm nhạc trở thành một trong “lục nghệ” của Nho gia (lễ, Nhạc, Xạ, Ngự, Thư, Số) và chỉ đứng sau “lễ”, như vậy, có vai trò thúc đẩy tương đối lớn đối với sự phát triển của âm nhạc và ảnh hưởng của âm nhạc đối với xã hội.

Đặc biệt, Khổng Tử đã xác định vị trí vai trò của âm nhạc trong việc an bang định quốc, có ảnh hưởng vô cùng sâu sắc đối với hậu thế, vì vậy có thể coi Khổng Tử là một nhà âm nhạc vĩ đại. Dưới ảnh hưởng của Khổng Tử, rất nhiều nhà chính trị sau này đã coi âm nhạc là một biện pháp quan trọng để duy trì vị trí thống trị. Vì vậy, sau mỗi lần xuất hiện “đại nhất thống” mới, âm nhạc cũng có những biến động to lớn, từ “vong quốc chi âm” chuyển thành “tự quốc chi âm”. Sự hưng thịnh của âm nhạc cũng

thúc đẩy xã hội trở nên thịnh vượng.

Rất nhiều nhà chính trị trong lịch sử cũng chính là những người yêu thích âm nhạc, như Hán Vũ đế đã lập ra nhạc phủ, Đường Thái Tông rất coi trọng “yến nhạc thân phổ” “Nghê thường vũ y vũ”, Tào Tháo, Gia Cát Lượng đều là những người am hiểu về âm nhạc và biết chơi đàn. Gia Cát Lượng lập ra “không thành kế” chính là tiếng đàn của ông đã giúp ông vượt qua cửa ải khó khăn. Còn Hạng Vũ đã bị người của Lưu Bang dùng kế “tứ diện Sở ca” tiêu diệt toàn bộ quân lính. Từ đó cho thấy quan hệ giữa âm nhạc đối với chính trị giống như dòng nước với con thuyền, nước có thể đẩy thuyền đi cũng có thể làm lật thuyền.

I. ÂM NHẠC LÀ NGƯỜI TIÊN PHONG CỦA SỰ GIAO LƯU VĂN HOÁ.

Giao lưu âm nhạc luôn là người đi đầu của giao lưu văn hoá, như thời kỳ Hán Vũ đế và đại Đường, do sự giao lưu với âm nhạc Tây Vực, đã thúc đẩy sự giao lưu văn hoá rộng rãi. Sau khi Trương Hiên đi sứ sang Tây Vực, văn hoá âm nhạc Tây Vực cũng ngày càng du nhập sâu vào, có vai trò nhất định đối với sự giao lưu thương mại và sự phồn vinh của xã hội.

Lại ví dụ như trước khi Phật giáo được truyền bá vào Trung nguyên, âm nhạc Phật giáo đã truyền vào triều đình nhà Hán, và được các nhà âm nhạc cung đình Trung Quốc sửa thành quân nhạc. “Tấn thư - Nhạc chí” nói: “Trương Bác vọng nhập Tây Vực. Truyền kỹ pháp ư Tây Kinh, duy đặc ma từ nhi lạc nhất khúc. Lý Diên niên nhân hồ khúc canh tạo tân thanh nhị thập bát giải, thừa dư dĩ vi vũ nhạc” (Tân Vịnh Thành, Ngụy Lập chủ biên “Âm nhạc dân tộc Trung Quốc dồi dào tươi đẹp” – 881 trang –

NXB Thẩm Dương, 1989), ngay sau âm nhạc Phật giáo, tư tưởng Phật giáo và Kinh Phật cũng không ngừng chảy vào Trung Quốc.

Sự giao lưu văn hoá giữa Triều Tiên, Nhật Bản và Trung Quốc cũng đều bắt nguồn từ âm nhạc.

Ba nhà mỹ học âm nhạc lớn thời Nam Bắc triều Ngụy Tấn đã nhấn mạnh vai trò của âm nhạc và xã hội.

“Thiên hạ vô nhạc, nhi dục âm dương điều hòa, tai hại bất sinh, diệc dĩ nan hi”. (Nguyễn Tịch “Nhạc luận”).

Trên đây đã nói rõ quan hệ mật thiết giữa âm nhạc và xã hội.

II. TÂM LÝ HỌC ÂM NHẠC

Tâm lý học âm nhạc là một môn khoa học giữa sự giao thoa của âm nhạc học và tâm lý học, là kiến thức nghiên cứu âm nhạc và tâm lý.

Tâm lý học âm nhạc cổ đại của Trung Quốc đã đạt đến trình độ rất cao, đặc biệt nhấn mạnh sự tương ứng của thanh âm và tâm lý.

Những người cổ đại đã có nhận thức chính xác về quan hệ giữa âm nhạc với hoạt động tâm lý của con người, tức cho rằng âm nhạc không phải được sinh ra không có cơ sở mà là biểu hiện bên ngoài của nội tâm.

Dù là sáng tác hay thưởng thức cũng đều là hoạt động nội tâm, Tư Mã Thiên đã nói:

Phàm âm chi khởi, do nhân tâm sinh dã. Nhân tâm chi động, vật sử chi nhiên dã. Cảm vu vật nhi động, cố hình vu thanh”. (“Sử ký – Nhạc thư”).

Tư Mã Thiên còn dẫn lời “Tử cống nhạc vấn”, ông

trình bày quan điểm tương ứng giữa âm nhạc và nội tâm.

“Phàm âm do ư nhân tâm, thiên chi dữ nhân hữu dĩ tương thông, như cảnh chi tượng hình, hưởng chi ứng thanh” (“Tứ cố gắng vấn nhạc”).

Mọi âm điệu đều từ lòng người sinh ra, con người và trời đất có mối liên hệ mật thiết với nhau.

Trong lòng có ý tưởng như thế nào thì sẽ có những thanh âm như thế.

Nhà lý luận, nhà phê bình văn học Lưu Hiệp cũng nhấn mạnh rằng nhạc vốn ở tại tâm. Ví dụ:

“Phu nhạc bản tâm thuật” (“Văn tâm điều long – Nhạc phủ đệ thất”).

“Phu âm luật sở thủy, bản vu nhân thanh giả dã” (“Văn tâm điều long – Thanh luật”).

Nhạc vốn xuất phát từ tâm

Âm luật vốn bắt nguồn từ tiếng người.

Nhà âm nhạc Ngụy Tấn – Kê Khang lại có ý kiến trái ngược, ông cho rằng bản thân âm nhạc không phải nhạc buồn mà do nỗi buồn của lòng người dẫn đến. Quan điểm của ông là quan điểm “nhị nguyên luận về nhạc và lòng người. Thực chất đó là quan điểm âm nhạc duy tâm chủ nghĩa tách rời âm nhạc và hiện thực.

1. Tâm lý sáng tác âm nhạc

Điều kiện cao nhất của việc sáng tác âm nhạc là truyền thần, tức là hoạt động nội tâm vượt ra âm hưởng, “Đại âm hi thanh, đại tượng vô hình” của Lão Tử đã nhấn mạnh điều kiện cao nhất của việc sáng tác âm nhạc là sự truyền thần trong yên lặng, cũng có nghĩa là “vật ngã

dung nhất” với tự nhiên, mới là giới hạn cao nhất trong sáng tác âm nhạc. Tức theo Lão Tử “hữu sinh ư vô” (“Đạo đức kinh – Chương 40”), nên Lão Tử nhấn mạnh nói: “Thị chi bất tức kiến, thính chi bất thị vấn”, tức là đạt đến trình độ nhìn mà không thấy, nghe mà không được. Bản giao hưởng thứ 9 nổi tiếng của Bét-tô-ven là sáng tác sau khi hai tai ông hoàn toàn không nghe được, tuy trên thực tế ông không nghe thấy gì, nhưng dường như ông đã cảm nhận được trong âm nhạc.

Khi sáng tác “khúc giao hưởng thứ 9”, hai tai của Bét-tô-ven đã hoàn toàn bị điếc, đó là ông đã sáng tác bằng “tai trong tim”. Hai tai bị điếc đã đưa ông vào một thế giới tuyệt diệu trong sáng tác âm nhạc - đó là thế giới tiếng nói từ đáy lòng. Số phận đã làm cho một nhà âm nhạc vĩ đại nhất mất đi thị giác, cũng giống như người họa sĩ mất đi thính giác, tuy nhiên, trong thế giới yên tĩnh ấy, ở thời khắc đau khổ nhất, ông đã sáng tác được “Bản giao hưởng thứ 9” với âm hưởng cao nhất, phức tạp nhất, “Bản giao hưởng thứ 9” sẽ mãi mãi để lại những bản nhạc vui cho nhân loại.

Bét-tô-ven đã sống cả một đời trong cô đơn, ức chế và bệnh tật, trong sự tối đen của thị giác, đã có ánh sáng đôi đường cho ông, đó là ngọn nến trong tim mà ông đã thấp sáng trong mấy chục năm.

Bét-tô-ven cô đơn một mình, nhưng đã để lại cho con người “Bản giao hưởng thứ 9” là bản nhạc vui nhất, bác ái nhất. Lời ca là “Hoan nhạc tụng” của nhà thơ lớn Tịch Lặc, nhất là khi Wei ye na diễn tấu “Bản giao hưởng thứ 9” của ông, lúc diễn xong, Bét-tô-ven không hề biết dưới khán giả đã vang lên những tràng pháo tay lớn như những tiếng

sấm, cho đến khi một diễn viên ở bên cạnh kéo áo ông, ông mới biết là đã kết thúc, ông đứng lên chào hỏi mọi người với khuôn mặt đầy nước mắt.

2. Tâm lý thưởng thức âm nhạc

Giới hạn cao nhất của tâm lý thưởng thức là sự cộng hưởng tức là dẫn đến những âm thanh mạnh vang lại trong lòng người thưởng thức. Như khi Du Bá Nha diễn tấu bản đàn nổi tiếng “Cao sơn lưu thủy”, người tiểu phu Chung Tử Kỳ nghe khúc “Cao Sơn” nói rằng “nguy nguy hồ nhược Thái sơn”, nghe xong “Lưu thủy”, than rằng: “dăng đăng hồ nhược lưu thủy”.

Du Bá Nha rất kinh ngạc, cho rằng mình đã gặp được tri âm, hai người đã kết nghĩa sinh tử. Sau này, khi nghe tin Chung Tử Kỳ đã mất, Du Bá Nha đã làm lễ cúng tế ở bên bờ sông nơi hai người gặp mặt, sau đó đã cắt đứt dây đàn rồi tự vẫn. Khúc “Lưu thủy” được coi là một trong 27 khúc nhạc nổi tiếng thế giới trên con tàu vũ trụ “nhà du hành” được phóng tại Mĩ ngày 20/8/1977, được ghi trong một tỷ đĩa hát, chứng tỏ ảnh hưởng của “Lưu thủy” đối với thế giới là vô cùng sâu sắc.

Mê say và quên mình cũng là trạng thái hay nhất trong tâm lý thưởng thức âm nhạc, phản ánh sự dung hòa giữa người nghe và âm nhạc, như “vật ngã dung nhất” trong âm nhạc Phật giáo và Đạo giáo, có cả sự cộng hưởng tinh thần. Âm nhạc càng đến giới hạn cao càng vượt ra ngoài “thính giác cảm quan”. Như Lão Tử đã nói, “Đại âm hi thanh, đại tượng vô hình”, dường như lúc say lúc tỉnh, lúc thăng lúc trầm khi nghe nhạc tiên.

III. MUỖI BẢN NHẠC NỔI TIẾNG CỦA TRUNG QUỐC.

- “Cao sơn lưu thủy”: (ghi trong “thần kỳ bí phổ”), là

sáng tác của Du Bá Nha, từ đó có câu truyện truyền kỳ gặp được tri âm là Chung Tử Kỳ. (ghi trong “Lã Thị Xuân Thu – Bản vị”).

- “Quảng lăng tán” (ghi trong “Thần kỳ bí phổ”, là ca khúc lưu hành ở vùng Quảng Lăng cuối đời Hán.

- “Hồ Gia thập bát phách”: ghi trong “Sở từ hậu ngữ” – Chu Hi, là sáng tác của Thái Văn Cơ, được phổ nhạc từ “Bi phần thi”, bài hát này tỏ nỗi buồn từ bỏ quê hương và nỗi khổ tha hương nơi đất khách.

- “Mai hoa tam lộ”: ghi trong “Thần kỳ bí phổ”, là ca khúc nổi tiếng đời Đường, ca ngợi vẻ đẹp của hoa Mai.

- “Dương quan khúc”: Là tác phẩm nổi tiếng đời Đường, phát triển theo “Tổng nguyên nhị chi an tây” của Vương Duy.

- “Ngư tiêu vấn đáp”: (ghi trong “Minh – Hạnh trang thái âm tục phổ”) là ca khúc tả ý núi rừng.

- “Bình sa lạc nhạn”: (ghi trong “Cổ âm chính tông” – nhà Minh), là bài hát tả cảnh chim nhạn bay lượn trên bầu trời.

- “Hán cung thu nguyệt”: (ghi trong “Doanh châu cổ điệu - đời Tống”), miêu tả nỗi khổ của những người con gái trong cấm cung.

- “Thập diện mai phục”: (ghi trong “Ti bà phổ” – Hoa Thu Bình nhà Thanh_ kể về trường hợp Hạng Vũ vị “tứ diện Sở ca” phải tự sát ở Ô giang.

- “Xuân giang hoa nguyệt dạ”: Là ca khúc nổi tiếng hiện đại, phản ánh giang sơn như tranh vẽ, nhạc điệu rất đẹp, lưu loát, phù hợp với mọi người.

§3. ÂM NHẠC DÂN TỘC TRUNG QUỐC VÀ SỨC HẤP DẪN CỦA NÓ

Trung Quốc là một quốc gia nhiều dân tộc, gồm có 56 dân tộc, tổng số dân là 67.234.046 người, chiếm 7,3% tổng dân số cả nước (theo thống kê năm 1982). Âm nhạc các dân tộc Trung Quốc giống như đóa hoa tươi thắm trong vườn hoa âm nhạc dân tộc Trung Quốc.

Âm nhạc dân tộc thiểu số Trung Quốc là nội dung quan trọng trong âm nhạc truyền thống Trung Quốc, có vai trò thúc đẩy quan trọng làm cho âm nhạc truyền thống Trung Quốc có vị trí độc lập trên thế giới.

I. ẢNH HƯỞNG CỦA ÂM NHẠC DÂN TỘC THIỂU SỐ VÀ SỨC HẤP DẪN NGHỆ THUẬT CỦA NÓ ĐỐI VỚI ÂM NHẠC TRUNG NGUYÊN.

Từ xưa đến nay, Trung Quốc vốn là một quốc gia nhiều dân tộc, các dân tộc đều có đặc điểm giỏi múa hát; trong một thời gian dài trở lại đây, đã sáng tạo ra nhiều bài hát, điệu múa tuyệt vời. Các bài hát, điệu múa của các dân tộc vừa đứng riêng thành một hệ thống, lại vừa hòa làm một, có đóng góp không nhỏ cho sự hình thành và phát triển âm nhạc truyền thống dân tộc Trung Quốc.

Nếu lấy Trung nguyên làm trung tâm, các dân tộc thiểu số của Trung Quốc gồm Tây Hồ, Đông Di, Bắc Dịch và Nam Tuất. Bắt đầu từ thời kỳ chế độ nô lệ Hạ Thương, các làn điệu dân tộc thiểu số phía Đông, Tây không ngừng giao lưu với vùng Trung nguyên, các nước Đông Chu triều nhà Chu như nước Vệ, nước Lỗ đều đã từng cử người sang Đông Di học múa, Đông Di với nghệ thuật 'Cương hải phong tình' đã ảnh hưởng đến Trung Nguyên.

Từ khi Trương Khiên nhà Hán đi sứ sang Tây Vực, sau khi mở thông tuyến đường tơ lụa, âm nhạc Tây Vực không ngừng du nhập vào Trung nguyên, thúc đẩy sự phát triển của âm nhạc Trung nguyên. Ví dụ ca khúc "Ma Kha Nhi Lặc" được Trương Khiên đưa về từ Tây Vực, sau khi nhà âm nhạc dân tộc Hán ở Trung nguyên Lý Diên Niên sửa đổi, đã trở thành quân nhạc thần thánh đời Đường.

Thời kỳ Nam Bắc Triều Ngụy Tấn, âm nhạc dân tộc thiểu số phương Nam cũng bắt đầu du nhập vào Trung nguyên, đặc biệt là âm nhạc vũ đạo của người địa phương Cao nguyên Tây Nam cũng dần dần truyền vào Trung nguyên.

Sự hưng thịnh của nghệ thuật Đôn Hoàng thời kỳ Tùy Đường, sự du nhập của âm nhạc Phật giáo trong âm nhạc Tây Vực, đã làm phong phú cho âm nhạc Trung nguyên. Đường Thái Tông là vị Hoàng đế vô cùng coi trọng âm nhạc dân tộc, trong "Thập bộ nhạc" của âm nhạc cung đình đời Đường thì có tám bộ là âm nhạc dân tộc thiểu số, nghệ thuật âm nhạc các dân tộc như "Tây Lương nhạc", "Quy Từ khúc" đã diễn tả sự dung hòa của các thiên chương huy hoàng, làm cho nghệ thuật âm nhạc đời Đường đạt đến đỉnh cao trong lịch sử âm nhạc Trung Quốc cổ đại, cũng trở thành số một của nghệ thuật phương Đông, có những đóng góp kiệt xuất cho sự phát triển của nghệ thuật âm nhạc thế giới và văn minh văn hoá.

Thời kỳ Kim Nguyên Liêu Ninh, dân tộc thiểu số vùng Tây Bắc thống trị Trung Quốc, âm nhạc dân tộc thiểu số phương Bắc và Tây Bắc đã trở thành dòng chủ lưu, đẩy mạnh âm nhạc truyền thống Trung nguyên, ví dụ như âm nhạc, nhạc khí dân tộc Hồ, dân tộc Đột Quyết trên một góc

độ lớn đã thúc đẩy sự phát triển của âm nhạc truyền thống Trung Quốc. Đặc biệt, sự hưng khởi của “Nguyên Khúc”, có tác dụng hỗ trợ cho sự phát triển của âm nhạc.

Thời kỳ Mãn Thanh, Trung Quốc là thiên hạ của dân tộc Mãn phương Bắc, nghệ thuật âm nhạc dân tộc Mãn cũng theo đó trở thành chính thống, cùng với sự giao lưu văn hoá Mãn – Hán, âm nhạc dân tộc Mãn dần dần Hán hóa, nhưng vẫn giàu nét đặc sắc dân tộc.

Sau khi nước Trung Quốc mới thành lập, âm nhạc dân tộc thiểu số mới thực sự phát triển, những bông hoa lạ trong nghệ thuật âm nhạc đang nở rộ trên khắp đất nước.

II. NÉT ĐẶC SẮC NGHỆ THUẬT CỦA ÂM NHẠC DÂN TỘC THIỂU SỐ

Âm nhạc dân tộc thiểu số Trung Quốc, ngoài những vùng núi cao và duyên hải vẫn luôn có phong cách độc đáo riêng, dân tộc các vùng biên cương hay giáp ranh với nước ngoài đều đã tiếp thu nghệ thuật của các nước láng giềng và có sự thay đổi, tạo nên phong cách vừa duy trì được bản sắc dân tộc của mình, vừa chịu ảnh hưởng của nghệ thuật nước ngoài. Từ đó có thể chia những nét đặc sắc nghệ thuật của âm nhạc dân tộc thiểu số Trung Quốc thành một số loại như sau:

1. Đặc sắc nghệ thuật âm nhạc dân tộc thiểu số Tây Vực.

Tây Vực chủ yếu là âm nhạc dân tộc Ha-sa-ke, dân tộc Duy Ngô Nhĩ, dân tộc Uđôbếch, dân tộc Tạng, dân tộc Hồi, vì những dân tộc này chịu ảnh hưởng lớn của nghệ thuật các nước như Liên Xô Đông Âu và Ba Tư, Ả rập, Ấn Độ. Vì vậy, đặc sắc nghệ thuật vũ đạo âm nhạc ngoài những kế thừa

nghệ thuật trong nước, còn có phong vị phương Tây. Âm nhạc có đặc điểm phóng khoáng, sôi nổi, vũ đạo với sự vận động hài hòa của thanh âm và có bước chân nhịp nhàng.

Ví dụ, như âm nhạc U-dơ-bếch, đã dung hòa ba hệ thống âm nhạc Ba Tư - Ả Rập, Trung Quốc và châu Âu, trở thành một trong những chủ thể của âm nhạc dân gian Tây Vực. Âm nhạc dân tộc Duy Ngô Nhĩ cũng đã tiếp thu âm nhạc Ba Tư - Ả rập và châu Âu, trở thành nhạc điệu có phong cách độc đáo, cũng là viên ngọc quý của âm nhạc Tây Vực. Các làn điệu có đặc điểm hoàn luật nhẹ nhàng, tiết tấu nhanh, trầm bổng, không khí sôi nổi, nhiệt tình, rất phù hợp với những buổi hội họp, lễ tết, lễ mừng. Âm nhạc Ha-sa-ke đã kết hợp âm nhạc châu Âu và âm nhạc Trung Quốc, làn điệu du dương, khoáng đạt, tiết tấu mạnh, sôi nổi, là thể loại rất hay trong âm nhạc dân gian Tây Vực.

Âm nhạc dân tộc Tạng là viên ngọc sáng của âm nhạc dân gian Trung Quốc, thuộc âm nhạc Trung Quốc, nhưng chịu ảnh hưởng của Phật giáo Ấn Độ, âm nhạc đã tiếp thu một số làn điệu xướng Kinh của Phật giáo, vì vậy, âm nhạc dân gian dân tộc Tạng vừa có làn điệu hào phóng, nhiệt tình vừa có nhạc điệu du dương, trang nhã. Các tác phẩm như "la-ma-ma-ni" lưu hành trong Hội chùa, Hội làng, hay "Zhe-sha" thịnh hành ở mọi phố phường, đều đại diện cho âm nhạc truyền thống dân tộc Tạng.

Âm nhạc dân tộc Hồi cũng rất hay, vừa có tình cảm, đặc sắc địa phương, lại vừa học hỏi âm nhạc Ba Tư - Ả rập, tự thành một hệ thống, có phong thái tình cảm vùng đất đỏ Hà Tây, các ca khúc đều mang hơi thở núi rừng hoang dã, lời ca nhẹ nhàng, uyển chuyển làn điệu du dương tươi

sáng, làm người nghe xúc động dạt dào, tác phẩm nổi tiếng “Bông hoa và người thiếu niên” là tác phẩm đại diện cho hệ thống âm nhạc này.

2. Đặc sắc nghệ thuật âm nhạc dân tộc phương Bắc.

Âm nhạc dân tộc phương Bắc chủ yếu gồm âm nhạc dân gian các dân tộc như Mông, Triều Tiên và Mãn, Ngạc Luân xuân, mang đặc điểm phóng khoáng, thoải mái.

Âm nhạc dân gian dân tộc Mông Cổ mang đặc trưng du dương, phóng khoáng, chịu ảnh hưởng của thảo nguyên bao la và đàn ngựa béo khỏe, phần lớn các bản nhạc đều trải dài, mạnh mẽ, các vũ khúc nổi tiếng như “vắt sữa”, “chung uyển” với tiết tấu nhanh truyền đi khắp thảo nguyên. Âm nhạc dân tộc Mông Cổ không chỉ phóng khoáng, mạnh mẽ, mà cũng còn có những bản nhạc nhẹ nhàng, du dương, với phong cách giàu cảm xúc và mang đậm “thảo dã phong tình” đã truyền đi khắp cả nước.

Âm nhạc dân gian dân tộc Triều Tiên thuộc hệ thống âm nhạc kết hợp giữa âm nhạc Trung Quốc và âm nhạc truyền thống Triều Tiên, nhạc Triều Tiên rất hay, nhẹ nhàng, phong cách giàu cảm xúc, ca khúc dân gian nổi tiếng “Dao-la-ji” được lưu hành toàn quốc, chứng tỏ được sự hấp dẫn của âm nhạc dân gian dân tộc Triều Tiên.

Âm nhạc dân gian dân tộc Mãn thuộc hệ thống âm nhạc Trung Quốc, phần lớn đã Hán hóa, nhưng có một số bài hát, làn điệu dân ca nghe rất mượt mà, cảm động, cùng với sự lưu truyền rộng rãi của sự hòa hợp văn hoá Hán Mãn. như nhạc lắc xe, nhạc khóc tang..., đều rất được quần chúng hoan nghênh.

Âm nhạc dân gian dân tộc Ngạc Luân Xuân thuộc loại hình âm nhạc Trung Quốc, do có nhiều núi cao, rừng sâu nên có âm điệu cao nhưng du dương. ca khúc "Tôi đứng trên đỉnh núi cao" gây xúc động lòng người, đã hát lên tình yêu của dân tộc Ngạc Luân Xuân đối với giang sơn Tổ quốc.

3. Đặc sắc nghệ thuật âm nhạc dân tộc phía Đông.

Âm nhạc dân tộc phía Đông Trung Quốc chủ yếu gồm âm nhạc dân gian dân tộc Choang, âm nhạc dân gian dân tộc Di, dân tộc Mèo, dân tộc Bạch, dân tộc Thái, dân tộc Ngô, dân tộc Hà Nhì...

Dân tộc Choang là dân tộc đông dân nhất trong số các dân tộc thiểu số Trung Quốc, chủ yếu phân bố ở Quảng Tây, Quảng Đông, Vân Nam, Quý Châu. Âm nhạc dân gian dân tộc Choang thuộc hệ thống âm nhạc Trung Quốc. Dân ca dân tộc Choang rất đẹp, giàu cảm xúc. Ca khúc "Chị Lưu Tam" nổi tiếng, đã tập trung những tinh hoa của âm nhạc dân gian dân tộc Choang ở Quảng Tây, tiêu biểu cho những nét đặc sắc nghệ thuật của âm nhạc dân gian dân tộc Choang. Ngoài ra, tác phẩm "Đạp ca" và "Cổ vũ" của dân tộc Choang cũng phản ánh được vẻ đẹp của âm nhạc dân gian dân tộc Choang với nét đặc sắc mang đầy ý thơ.

Dân tộc Di chủ yếu tập trung ở vùng cao nguyên Vân Quý và tỉnh Tứ Xuyên, dân số hơn triệu người, âm nhạc dân gian dân tộc Di thuộc hệ thống âm nhạc Trung Quốc, dân ca dân tộc Di rất gây xúc động lòng người, tác phẩm "A-shi-Ma" rất giàu tình thơ ý họa, tiêu biểu cho trình độ phát triển cao của âm nhạc dân gian dân tộc Di.

Dân tộc Mèo chủ yếu phân bố ở cao nguyên Vân Quý và Lương Hồ Lương Quảng, có không hơn 5 triệu dân. Âm nhạc dân gian dân tộc Mèo thuộc hệ thống âm nhạc Trung

Quốc. Dân ca, tình ca dân tộc Mèo đều rất đẹp, phóng khoáng, với sự đệm nhạc của các nhạc cụ độc đáo như Khèn, đàn nguyệt lại càng trở nên du dương, giàu cảm xúc.

Dân tộc Bạch cư trú tại vùng tự trị dân tộc Bạch Đại lý tỉnh Vân Nam, dân tộc Bạch là hậu duệ của nước Đại Lý. Nước Đại Lý là một Vương quốc cổ đại có lịch sử văn hoá lâu đời, dân ca dân tộc Bạch sinh ra ở vùng núi ven Nhĩ Hải có cảnh non nước đẹp như tranh vẽ, âm nhạc rất đẹp và giàu ý thơ. Tác phẩm “5 bông hoa vàng” nổi tiếng của Lôi Chấn Bang được sáng tác sau khi tham khảo âm nhạc dân gian dân tộc Bạch Đại Lý, đã phản ánh trình độ phát triển cao của âm nhạc dân gian dân tộc Bạch.

Dân tộc Thái chủ yếu phân bố ở hai vùng tự trị của dân tộc Thái là Xi-shung-ba-na và Đức Hồng thuộc tỉnh Vân Nam. Dân tộc Thái chia thành hai hệ tộc Thủy, Hân, âm nhạc dân gian mang phong thái riêng. Dân tộc Thái cạn (Hạn) thường ở trên núi, âm nhạc phóng khoáng, mạnh mẽ; dân tộc Thái nước (Thủy) ở bên sông, âm nhạc nhẹ nhàng, giàu cảm xúc. Dân tộc Thái ở vùng biên giới Vân Nam, tiếp giáp với Miến Điện, nước Thái, do chịu ảnh hưởng của giao lưu văn hoá Trung – Thái, Trung – Miến trong thời gian dài, âm nhạc dân gian dân tộc Thái đã hòa vào phong thái âm nhạc Miến, Thái, đã sáng tạo ra các làn điệu ca múa vùng biên cương phía Nam với phong cách độc đáo, ví dụ như “Khổng tước vũ”, “Tượng vũ”, “Tiểu Bồ điều”, “Hân bài”, “Thủy...” cùng với nhạc đệm bằng chuông ở chân và trống ở chân voi, trở nên vô cùng du dương, xúc động, thể hiện được phong cách độc đáo của âm nhạc dân gian dân tộc Thái.

Dân tộc Ngõa trú tại huyện tự trị của dân tộc Ngõa ở

Tây Minh – tỉnh Vân Nam, âm nhạc dân gian thuộc hệ thống âm nhạc Trung Quốc. Do dân tộc Ngõa ở trên núi cao, quang cảnh hùng vĩ, nên các làn điệu múa của dân tộc Ngõa rất hào phóng, thoải mái, các khúc “Bài ca già gạo” đã phản ánh tính cách cần cù, dũng cảm và nhiều tài hoa trong ca múa của nhân dân dân tộc Ngõa.

Dân tộc Hà Nhì phân bố ở vùng tự trị dân tộc Hà Nhì, dân tộc Di Hồng Hà, tỉnh Vân Nam. Âm nhạc dân gian dân tộc Hà Nhì thuộc hệ thống âm nhạc Trung Quốc, dân ca Hà Nhì với sự đậm nhạc của các nhạc cụ như đàn “tam truyền”, “khẩu truyền”, đàn nguyệt và trống cơm, thanh la, “ba điệu” (nhạc cụ thổi sáo), ví dụ bài hát uống rượu “Ha-ba-nuo” đã phản ánh sự thịnh hành của âm nhạc dân gian dân tộc Hà Nhì trong những dịp cúng tế, lễ hội, cưới xin, ma chay...

Tổng hợp lại, âm nhạc dân tộc thiểu số của Trung Quốc là những bông hoa lạ trong vườn hoa âm nhạc Trung Quốc, không chỉ có phong cách độc đáo mà còn có trình độ sáng tạo nghệ thuật cao, là bộ phận quan trọng của âm nhạc truyền thống của dân tộc Trung Hoa, cũng có nhiều cống hiến để âm nhạc truyền thống Trung Quốc có vị trí trên thế giới.

84. TƯ TƯỞNG ÂM NHẠC CỦA LUẬN NGŨ

Khổng Tử không chỉ là nhà tư tưởng, nhà giáo dục vĩ đại mà còn là nhà âm nhạc kiệt xuất. Tư tưởng âm nhạc của Khổng Tử chủ yếu được các đệ tử ghi lại trong “Luận ngữ”.

I. MỞ RA MỘT HƯỚNG MỚI TRONG VIỆC ĐÁNH GIÁ MĨ HỌC ÂM NHẠC CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC.

Khổng Tử là nhà phê bình âm nhạc đầu tiên của Trung Quốc cổ đại, nguyên tắc cao nhất trong âm nhạc của Khổng Tử là “tận mỹ tận thiện”, tức là lấy sự thống nhất cao độ của cái đẹp về nghệ thuật và âm nhạc làm tiêu chuẩn cao nhất của mỹ học âm nhạc. Tư tưởng quan trọng này của Khổng Tử được các đệ tử ghi lại trong “Luận ngữ”:

“Tử vị “Thiếu” tận mỹ hi, hựu tận thiện dã; vị “vũ” tận mỹ hi, vi tận thiện dã” (“Luận ngữ - Bát Dật”).

Tức là sau khi Khổng Tử nghe khúc “Đại Thiếu” đã than rằng “tận mỹ hi, hựu tận thiện dã”, và đam mê đến mức mà “ba tháng không biết đến mùi thịt”. “Tử tại Tề vấn “Thiếu”, tam nguyệt bất tư nhục vị”, đây là sự cảm thụ thực sự của Khổng Tử sau khi nghe “Thiếu” của nước Tề. các đệ tử của ông đã ghi lại trong “Luận ngữ - Thuật nhi”. Sau khi nghe “Đại vũ” ca ngợi Chu Vũ Vương, Khổng Tử cho rằng tính nghệ thuật của điệu nhạc tuy cao, nhưng tính tư tưởng lại chưa đủ, ông nói: “Vũ” tận mỹ hi, vi tận thiện dã”. Khổng Tử lấy “Mĩ” và “Thiện làm chuẩn mực đánh giá mỹ học âm nhạc sớm nhất, mở ra hướng mới trong phê bình học mỹ học âm nhạc Trung Quốc, có ảnh hưởng quan trọng việc phát triển hướng sang “tận thiện tận mỹ” của âm nhạc Trung Quốc.

II. ĐẶT NỀN MÓNG CHO TƯ TƯỞNG ÂM NHẠC NHO GIA:

1. Lấy “lễ nhạc” làm trung tâm của tư tưởng âm nhạc.

Khổng Tử rất coi trọng Lễ – nhạc, là người đi đầu trong tư tưởng “lễ nhạc” Trung Quốc. Ông cho rằng “Lễ

nhạc" là giới hạn cao nhất trong tư tưởng của âm nhạc, Lễ nhạc là tiêu chí văn minh của xã hội.

"Tử viết: "Hưng ư thi, lập ư lễ, thành ư nhạc" ("Luận ngữ - Thái Bá").

"Tử viết: "Tiên tiến ư lễ nhạc, dã nhân dã; hậu tiến ư lễ nhạc, quân tử dã. Như dụng chi, tắc Ngô tòng tiên tiến" ("Luận ngữ - Tiên tiến").

Khổng Tử còn nói "nhân" là cơ sở tư tưởng của âm nhạc:

"Tử viết: "Nhân chi bất nhân, như lễ hà? Nhân nhi bất nhân, như nhạc hà?" ("Luận ngữ - Bát Dật").

Và nói:

"Lễ vân, lễ vân, ngọc bạch vân hồ tai? Nhạc vân, nhạc vân, chung cổ vân hồ tai?" ("Luận ngữ - Dương hóa").

Có nghĩa là muốn hiểu biết "lễ nhạc" thực sự thì phải nhìn vào nội dung bên trong của nó, chứ không phải biểu hiện bên ngoài như ngọc bạch hoặc kêu vang như chiêng trống.

Khổng Tử nói: Âm nhạc được phát triển từ thơ ca và dựa trên lễ giáo.

Là người mà bất nhân sẽ không thể có "lễ, nhạc".

Lễ là gì, có phải chỉ như ngọc bạch? Nhạc là gì, có phải chỉ như tiếng chiêng trống vang ngân?

Trung Quốc là đất nước của Lễ nghi, Khổng Tử chủ trương "lễ" là chủ tế của "nhạc", nhạc thuộc theo "lễ". Vì "lễ" có vị trí quan trọng trong cuộc sống chính trị cổ đại, dù là cúng tế, lễ mừng, cưới xin, ma chay... tất cả mọi hoạt động đều phải gắn với lễ nhạc.

Nói một cách nghiêm túc, “lễ nhạc” thực chất là “nhạc vu ngoại chi viết lễ, thi vu nội chi vi nhạc”. Lễ không có nhạc thì không làm, nhạc không có lễ thì không tấu, được gọi là “Lễ nghi tam thiên”, “Nhạc kinh tam bách” (ở đây coi nhạc kinh là thơ kinh) hoặc nói “Lễ bằng nhạc hoại”.

Nhạc được sinh ra theo “lễ”, đẳng cấp của nhạc cũng thay đổi theo “lễ”, lễ – nhạc kết hợp hài hòa tạo thành một hệ thống, đây chính là đặc điểm của âm nhạc Nho gia, cũng là nét đặc sắc lớn nhất của âm nhạc Trung Quốc cổ đại.

Cho đến khi hậu thế lấy “lễ nhạc” làm công cụ bảo vệ giai cấp thống trị phong kiến thì đó là chuyện của giai cấp thống trị, không thể vì đó mà trách Khổng Tử.

Quan điểm lễ nhạc của Khổng Tử chịu ảnh hưởng sâu sắc của việc Chu Công thời Tây Chu “chế lễ tác nhạc”, ví dụ viết “Ngô Tùng Chu” (“Luận ngữ - Bất Dật”), “Cửu hi, Ngô bất phục mộng kiến Chu Công”, (“Luận ngữ - Thuật nhi”), “như hữu dụng giả ngã, Ngô kỳ vi Đông Chu Hồ?” (“Luận ngữ - Dương hóa”), Khổng Tử đặt niềm hi vọng thực hiện lý tưởng “nhân chính đức trị” vào “lễ nhạc”, dù ông đã “mỹ hóa” Tây Chu, nhưng ông chủ trương lấy “lễ nhạc nhân chính” thay thế sự dã man, cường bạo của xã hội chế độ nô lệ, đây là một việc tiến bộ.

2. Lấy “chính nhạc” làm âm nhạc.

Khổng Tử đề xướng “chính nhạc”, trong “Luận ngữ” nói:

“Ngô tự vệ phản Lỗ, nhiên hậu nhạc chính, “nhã”, “tụng” các đặc kỳ sở” (“Luận ngữ - Tử hãn”).

Chính nhạc là khúc nhạc chân chính, trung tâm chính nhạc của Khổng Tử là lấy “chính” tự nhạc, lấy nhạc trị

người, tức là dùng tiêu chuẩn của chính trị để sáng tác nhạc, lại lấy nhạc để rèn luyện con người:

“Văn chi dĩ lễ nhạc, diệc khả dĩ vi thành nhân hi” (“Luận ngữ” – Hiến vấn”).

“Khổng Tử viết: Thiên hạ hữu đạo, tắc lễ, nhạc, chính, phạt tự thiên tử xuất, thiên hạ vô đạo, tắc lễ, nhạc, chính, phạt tự chư hầu xuất” (“Luận ngữ - Lí thị”).

Tư tưởng trung tâm của chính nhạc của Khổng Tử là “khắc kỷ phục lễ”, tức khôi phục Chu Lễ. Khổng Tử cho rằng thời kỳ Đông Chu “lễ băng nhạc hoại”, nên cần phải điều chỉnh, có nghĩa là chỉ có chấn chỉnh lễ nhạc thì mới hi vọng chỉnh đốn kỷ cương.

Khổng Tử liên kết chặt chẽ lễ nhạc với “chính trị quốc đạo”, và cho rằng sự thịnh suy của một quốc gia có quan hệ mật thiết với mức độ chính tà của lễ nhạc. Trong “Luận ngữ” viết, người Tề tặng cho nước Lỗ một số kỹ nữ ca múa, vua Lỗ vì đắm chìm trong các cô kỹ nữ nên ba ngày không hỏi đến việc triều chính, Khổng Tử vì đó mà bất mãn nên rời bỏ nước Lỗ, chuyện này được ghi trong “Luận kinh, Vi tử”.

“Tề nhân quy nữ nhạc, lí hằng tứ thụ chi, tam nhật bất triều, Khổng Tử hành”.

Trong “Hiếu kinh” còn ghi lại rằng Khổng Tử nhấn mạnh vai trò quan trọng “di phong dịch tục” của âm nhạc.

“Khổng Tử viết: di phong dịch tục, mặc thiên vu nhạc, an thượng tự dân, mặc thiên vu lễ”.

Sự lợi hại của chính nhạc của Khổng Tử là đề cao lễ nhạc ngang với “chính”, “hình”.

“Lễ nhạc bất hưng, tắc hình phạt bất trung; hình phạt bất trung, tắc dân vô sở thố thủ túc” (“Luận ngữ - Tử Lộ”).

Quan điểm kiệt xuất này của Khổng Tử là ở chỗ thông nhất hình thái ý thức với pháp luật chính trị, vì vậy, ông đề xuất ca tụng “chính nhạc”, kiên quyết phản đối âm thanh nhạc dân. Ông hạn chế nhạc bằng chế độ đẳng cấp nghiêm khắc, kiên quyết phản đối vi phạm vào lễ, phạm vào lễ, thực chất là chống lại chế độ giai cấp đương thời, ông đã kích mạnh mẽ hành vi coi thường lễ nhạc của Lí Thị. Lí Thị nước Lỗ thời đó vô cùng hống hách, lấy “quân lễ” “Bát Dật chi vũ” làm âm nhạc của mình, trong “Luận ngữ - Bát Dật” đã ghi lại lời Khổng Tử mắng lí Thị là: “Bát Dật Vũ vu đình, thị khả nhĩn dã, thực bất khả nhĩn dã”.

Trước tình hình “lễ băng nhạc hoại” thời Đông Chu, Khổng Tử chủ trương âm nhạc nho nhã, có vai trò tích cực trong việc phản đối giai cấp thống trị đương thời chỉ biết loại âm nhạc dân tục. Giai cấp thống trị thế hệ sau mượn “nhã nhạc” để bảo vệ lợi ích thống trị của mình, không chế sự phát triển của âm nhạc dân gian, thì cũng không nên quy trách nhiệm cho “chính nhạc” của Khổng Tử. Phải nhìn “chính nhạc” của Khổng Tử bằng quan điểm của chủ nghĩa duy vật lịch sử”.

Khổng Tử lấy tài hoa “lễ nhạc trị chính” để phản ánh cuộc hội ngộ của vua nước Lỗ và vua nước Tề, ông lấy “lễ nhạc” đánh bại sự vô lễ của vua Lỗ, bảo vệ sự tôn nghiêm của nước Lỗ.

Tóm lại, Khổng Tử rất nhấn mạnh quan hệ của âm nhạc và xã hội, Khổng Tử coi trọng quan hệ giữa âm nhạc với chính trị quốc gia, luân lý xã hội, có ảnh hưởng quan trọng đối với việc xác định tư tưởng âm nhạc của Nho gia.

“Nhạc ký” nhấn mạnh “nhạc dĩ chính thông”, “Mạnh Tử” nêu quan điểm quan trọng “dữ dân đồng nhạc”, tất cả đều do ảnh hưởng quan điểm âm nhạc chính trị của Khổng Tử. Đã chứng tỏ ảnh hưởng quan trọng của “chính nhạc” của Khổng Tử đối với sự hình thành tư tưởng âm nhạc của Trung Quốc cổ đại.

3. “Dĩ tiết nhạc vi”

Khổng Tử chủ trương “tiết nhạc”, “tiết” là tiết chế, tức là âm nhạc cần phải có mức độ nhất định.

“Tử viết: “Quan thư” nhạc chi bất dâm, ai nhi bất thương” (“Luận ngữ - Bát Dật”).

“Quan thư” là thơ tình của “Thi kinh – Chu Nam”, cũng là bài thơ nổi tiếng trong “Kinh thi”. Viết là:

“Quan quan thư cưu, tại hà chi châu. Yếu điệu thực nữ, quân tử hảo cầu. Tham sai hạnh thái, tả hữu lưu chi. Yếu điệu thực nữ, ngộ mị cầu chi. Cầu chi bất đắc, ngộ mị tư phục, du tai du tai triển chuyển phản trắc. Tham sai hạnh thái, tả hữu thái chi, yếu điệu thực nữ, cầm sát hữu chi. Tham sai hạnh thái, tả hữu mạo chi, yếu điệu thực nữ, chung cổ lạc chi”.

Đây tuy là một bài thơ tình, nhưng Khổng Tử lại đánh giá rất cao, cho rằng “nhạc nhi bất dâm, ai nhi bất thương”, Khổng Tử đề xướng “Trung dung chi đạo” tức trung chính không thiên lệch, mức độ điều tiết hợp lý, “Quan thư” chính là tác phẩm tiêu biểu cho sự trung chính không thiên lệch của Khổng tử.

Khổng Tử phê bình “Trịnh thanh”, cho rằng:

“Trịnh thanh dâm, nịnh nhân đãi” (“Luận ngữ - Linh Công thượng”).

“Trịnh Thanh” là âm nhạc dân gian phổ biến thịnh hành thời bấy giờ, vì quá nhiều bài là “Tình ca” nên Khổng Tử cho là “dâm” mà ra sức phản đối. Nhưng khách quan mà nói, trong “Trịnh Thanh” tuy “dâm” (chủ yếu chỉ Tình ca) nhưng nó tiêu biểu cho sự thịnh hành của âm nhạc dân gian, không giống như “Nhã”, “Tụng” chịu sự hạn chế của “Lễ”, “Trịnh Thanh” là âm nhạc vượt qua sự gò bó, hạn chế của Lễ giáo phong kiến, chính vì vậy mà bị Khổng Tử, Nho gia phản đối.

“Tiết nhạc” của Khổng Tử ngoài yêu cầu “tiết độ” trên phương diện tư tưởng âm nhạc, còn nhấn mạnh sự hài hòa trên phương diện nghệ thuật. Chính vì vậy, “bất dâm” chính là “tận thiện”, “bất thương” lại là “tận mỹ”, “bất dâm bất thương” là chuẩn mực trong âm nhạc của Khổng Tử.

Tổng hợp những gì nêu trên, “Luận ngữ” đã ghi chép đầy đủ quan điểm của Khổng Tử về âm nhạc, là cơ sở của tư tưởng âm nhạc Nho gia và thẩm mỹ nghệ thuật âm nhạc của Nho giáo. Tư tưởng âm nhạc do Khổng Tử đề xướng tuy bao gồm “Lễ nhạc, Chính nhạc, Tiết nhạc”, nhưng trên thực tế đều là “Lễ nhạc”, “Lễ nhạc” của ông có ảnh hưởng sâu sắc tới nền âm nhạc cổ đại Trung Quốc.



NGHỆ THUẬT THƯ PHÁP TRUNG QUỐC



hữ Hán vốn đã là một kỳ quan của văn hoá Trung Quốc, thư pháp Trung Quốc trong viết chữ Hán giống như một "loài hoa kỳ lạ" của văn hóa truyền thống Trung Quốc, có vẻ đẹp độc đáo và giá trị nghệ thuật rất cao.

Từ chữ "Giáp Cốt" đến chữ Hán hiện đại, từ chữ "Triện" đến chữ "Khải", thư pháp Trung Quốc đã trải qua một lịch trình rất huy hoàng, góp phần to lớn trong việc lưu truyền chữ Hán và truyền bá văn hóa bất hủ Trung Quốc.

§1. KHÁI QUÁT

Thư pháp có mối quan hệ rất mật thiết với đời sống nhân dân. dù là chính trị, giáo dục, tuyên truyền hay giao lưu trao đổi thông tin đều gắn liền với thư pháp. Thư pháp Trung Quốc qua các thời đại đã có sức hấp dẫn riêng, nổi tiếng trong nền thi pháp thế giới. Thư pháp Trung Quốc có nguồn gốc sâu xa, sự phát triển của nó có quan hệ mật

thiết với diễn biến của văn thể, trải qua các giai đoạn như ký hiệu dùng dao khắc, giáp cốt văn, kim văn (văn hoá đồ đồng, chữ viết khắc trên kim loại...), triện, lệ, thảo, hành, khải... với 6000 năm lâu dài. Từ khắc họa cho tới viết chữ, thư pháp Trung Quốc đã trải qua thực tiễn sáng tạo của hơn 100 triều đại và hàng trăm triệu nhân dân mới có được sự nổi tiếng trên thế giới như ngày nay. Đồng thời, đã tạo thành lối viết chính thống cho những nước phương Đông sử dụng chữ tượng hình, có ảnh hưởng sâu sắc tới nền Thư pháp của các quốc gia Đông Nam á.

§2. ĐẶC ĐIỂM THƯ PHÁP CỦA CÁC THỜI ĐẠI

Thư pháp Trung Quốc có lịch sử lâu đời, có nguồn gốc sâu xa, mấy ngàn năm trở lại đây, trải qua quá trình lâu dài từ vạch, vẽ đến viết, từ tượng hình đến trừu tượng.

Trên thế giới từ trước đến nay, chưa có thư pháp của một quốc gia nào nổi tiếng như thư pháp Trung Quốc. Các nhà thư pháp Trung Quốc thậm chí có thể so sánh với các nhà nghệ thuật lớn, nhà văn hoá lớn. Các bậc đế vương khanh tướng của Trung Quốc cũng đều rất yêu chuộng thư pháp, như Đường Thái Tông, Đường Cao Tông, Đường Huyền Tông, Võ Tắc Thiên... đều giỏi thư pháp, chỉ bằng tác phẩm “sâu kim thể” của Tông Huy Tông, đủ thấy vị trí rất cao của thư pháp trong nền văn hoá Trung Quốc.

Thời Nguyên thủy xa xưa, chữ ban đầu chỉ là những ký hiệu vạch, vẽ, sau phát triển thành bức vẽ hình tượng; vẽ là nguồn gốc của “nghệ thuật hóa” chữ viết, cũng là nguồn gốc của thư pháp, nên có thể nói “thư - họa” là có

cùng nguồn gốc, thư pháp là sự thăng hoa từ vẽ đến viết, cũng là sự phát triển văn tự Trung Quốc từ hình tượng đến trừu tượng.

Thời Tiên Tần, nhất là những năm đầu của thời kỳ này, thời Đại Hạ, Thượng Chu do chịu ảnh hưởng của thư pháp vạch vẽ thời xa xưa nên nghệ thuật thư pháp mang đậm nét điêu khắc. Bất luận là Giáp Cốt văn thời Hạ, Thương, Kim Đinh Minh văn thời Chu hay Thạch Cổ văn thời Chiến Quốc đều có khí thế cứng cỏi, minh bạch, nổi bật với đặc trưng của nghệ thuật khắc, vẽ. Trong đó, Giáp Cốt văn vuông vắn, cân đối; Kim văn xoay tròn, trơn tru; Giáp Cốt văn thời Thương còn lưu giữ thư pháp tượng hình của tranh. Đến Kim văn thời Tây Chu, chữ tượng hình đã giảm đi, mang nghệ thuật thư pháp Kim văn nghiêm mật, hồn hậu. Đồng thời, chữ hình chữ nhật của Giáp Cốt văn đã dần chuyển sang chữ vuông.

Thời Chu là thời kỳ quan trọng của văn hoá Trung Quốc, không những đã đóng góp nhiều nét nổi bật về chữ viết mà còn sinh ra những nhà tư tưởng vĩ đại như Khổng Tử, Lão Tử... đặt nền móng cho tư tưởng, văn hoá của Trung Quốc.

Triều đại nhà Tần là thời kỳ bắt nguồn Triện thư và Tần Lệ (chữ Lệ thời Tần), Triện thư là chữ viết thống nhất sau khi nhà Tần thống nhất Trung Quốc, thực hiện chế độ “trung ương tập quyền”, góp phần vào việc thống nhất chữ viết nhà Tần và phát triển văn hoá Trung Quốc. Tể tướng nhà Tần là Lý Tư đã tự nghiên cứu thư pháp đồng thời thống nhất Tiểu Triện, không chỉ góp phần thống nhất chữ viết Trung Quốc mà còn lập ra qui phạm, chuẩn mực đầu tiên của thư pháp Trung Quốc. Tiểu Triện do Lý Tư sáng

tạo ra, đặc điểm của nó ; đúng như Đường nhân Thư Bình đã viết: “Tư thư cốt khí phong quân, phương viên diệu tuyệt”, bỏ đi những nét góc cạnh của Kim văn, thay vào đó là những nét tròn, mềm mại ; hay như Tôn Quá Đình nói “Triện thượng uyển nhi thông”, ra sức phát huy nét tròn đặc sắc hoặc như “Thư hậu phẩm” (bình phẩm sau khi viết) đã viết: “Do phu thiên quân cường nỗ, văn thạch hồng chung, khởi đồ học giả chi Tông tượng” cũng là vật báu truyền quốc. Chữ tượng hình của Triện thư tuy đã ít đi nhưng vẫn lưu giữ một số vết tích và đã có những đặc điểm chữ vuông của sự kết hợp giữa vuông và tròn. Đặc điểm thư pháp của Triện thư là vuông vắn, xoay tròn. Thời Tần phát minh ra giấy nên càng thúc đẩy sự phát triển của chữ viết. Trình Mạc sáng tạo ra Tần Lệ, đặc điểm là vuông vắn, rõ ràng, cách viết đơn giản. Tiểu Triện và Tần Lệ thời nhà Tần đã đặt nền móng cho sự sáng tạo Hán Lệ, Khải thư đời sau.

Thời Hán là thời kỳ thịnh hành của Lệ thư, Lệ thư phát triển trên cơ sở Triện thư thời Tần, biến những góc tròn của Lệ thư thành nét vuông gập nên Hán Lệ viết nhanh hơn Tiểu Triện thư, rất thực dụng, đặt nền móng cho Hành thư, Thảo thư. Thời Hán, Lệ thư đã phát triển thành hình thức cố định, là một đóng góp lớn của thư pháp đời Hán. Trên cơ sở đã trở thành chữ vuông và vứt bỏ những chữ tượng hình còn sót lại của Triện thư, Lệ thư đã đưa nghệ thuật thư pháp tiến thêm một bước từ nghệ thuật chữ tượng hình chuyển sang nghệ thuật bất tượng hình, tức là giai đoạn trừu tượng; là sự thăng hoa của thư pháp Trung Quốc. Lệ thư có cách viết dễ dàng, đơn giản mà lại có khí thế tung hoành, phóng khoáng, bắt đầu giai đoạn có tính bước ngoặt quan trọng trong thư pháp Trung Quốc, xóa bỏ vết tích đồ họa, từ vẽ vạch chuyển sang viết thư pháp.

Thời Tấn là thời kỳ phát triển rực rỡ của thư pháp Trung Quốc “Thư thánh” – Vương Hi Chi lập nên tập đại thành thư pháp của các thời đại trước thời nhà Tấn, đặc biệt là Hành thư có thể gọi là “nhất tuyệt”, ngoài ra, thư pháp của Chung Dao, cương nhu tuyệt diệu, như Trương Hoài Cẩn thời Đường trong “Thư đoạn” có nói: “Chân thư tuyệt diệu.... cương nhu bị yên... u thâm vô tế... Tấn Hán đi lai, nhất nhân nhi dĩ”¹⁾.

• Vương Hi Chi – người con thứ 7 của Vương Hi Chi có thư pháp thanh thoát tự nhiên, khí thế hùng hực, có thể sánh với thư pháp của cha mình. Cha con Vương Hi Chi là đại diện cho thư pháp thời Đông Tấn, nổi tiếng một thời, góp phần vào việc phát triển thư pháp Trung Quốc.

Thời Tùy Đường là giai đoạn chín muồi của khái thư. Khái thư là qui phạm của thư pháp Trung Quốc, vừa giữ được những nét xoay tròn của Triện thư, vừa nổi bật với các nét ngang, sổ, đứng, làm thể chữ “doan trang nghiêm chỉnh, phương viên tuyệt diệu, trở thành kiểu chữ tiêu biểu trong in ấn, chính là văn tự chính tông trong vương triều, quan phủ, khoa cử của các thời đại.

Tóm lại, thư pháp thời Đường là thời kỳ huy hoàng của thư pháp Trung Quốc, có rất nhiều nhà thư pháp với phong cách riêng của mình như Liễu Công Quyền, Trương Húc, Dương Ngưng Thúc, Ngu Thế Nam... Các thư pháp luận không ngừng ra đời, đặc biệt là sự coi trọng thư pháp của mấy vị hoàng đế đời Đường đã khiến cho thư pháp Trung Quốc trong thời Đường đạt đến thời kỳ hưng thịnh nhất, có vai trò thúc đẩy sự phát triển của thư pháp Trung Quốc.

¹⁾ Là Cảnh Vinh: “Khái quát lịch sử thư pháp Trung Quốc. NXB Cổ Tích – Giang Tô.

Ngoài ra, giữa thời Tần, Hán, đã xuất hiện Thảo thư trên cơ sở Lệ thư. Đặc điểm của Thảo thư là một nét thông suốt, thể bút như rồng bay phượng múa, có phong cách riêng trong tạo hình, nhưng không dễ phân biệt. Vì vậy giữa Thảo thư và Khải thư lại sinh ra Hành thư. Hành thư phóng khoáng mà rắn rỏi, đẹp mà không rắc rối, vừa tiếp thu nét bút phóng khoáng, thoải mái của Thảo thư, vừa học hỏi cách tạo hình trang trọng, nghiêm cẩn của Khải thư. Hành thư được đông đảo nhân dân Trung Quốc yêu thích, các nhà đại Thư pháp của các triều đại đều lấy Hành thư làm phong thái vì chữ đẹp mà không loạn, giúp thúc đẩy ứng dụng Khải thư.

Ngoài ra, vào thời Đường, Tống, do sự phát triển của nghệ thuật văn học, cùng với sự hưng thịnh của thơ từ, hội họa, thư pháp cũng có cơ hội để phát triển. Các văn nhân đương thời hầu như đều thông thạo thi thư họa ấn, như Lý Bạch, Đỗ Phủ, nhất là Tô Đông Pha, thư pháp của ông có một phong thái riêng là “Nhất tuyệt”, có sự say mê hấp dẫn của thư pháp. Do các đại văn học gia, đại thơ từ gia đều đã “Nhập cuộc” thư pháp, làm tăng sức hấp dẫn nghệ thuật của thư pháp Trung Quốc. Nhà Nguyên đã kế thừa thư họa Tống Minh và phát triển lên, khiến thư họa ngày càng phát triển rực rỡ.

Thời nhà Thanh cũng là thời kỳ thư pháp đạt đến đỉnh cao, như Phụ Sơn, Trịnh Bản Kiều. Thư pháp của Phụ Sơn thanh thoát nhưng rắn rỏi, và cũng rất nhẹ nhàng, ông là nhà y học, nhà thư pháp kiệt xuất của triều đại nhà Thanh. Thư pháp của Trịnh Bản Kiều đã kết hợp “Lục phân bản thư” Cách, Lệ, Khải, Hành, Thảo, tạo nên một phong cách riêng, vừa mềm mại uyển chuyển vừa cứng cỏi vuông vắn, có thể gọi là thư pháp bậc nhất.

§3. CÁC LOẠI THƯ PHÁP CỦA TRUNG QUỐC.

Thư pháp Trung Quốc có tất cả năm loại: Triện, Lệ, Khải, Hành, Thảo. Sự ra đời và đặc điểm mỗi loại như sau:

I. TRIỆN THƯ:

1. Chữ Giáp Cốt:

Chữ Giáp Cốt xuất hiện vào thế kỷ 12 – 11 trước Công nguyên, là cột mốc đánh dấu sự phát triển của chữ viết Trung Quốc từ hình tượng đến trừu tượng. Đặc điểm của chữ Giáp Cốt là chữ hình tượng nhiều, chữ nhỏ, nét bút mạnh. Còn Kim văn lại xoay tròn, trơn tru, vuông vắn đẹp đẽ, tuy là chữ khắc nhưng cũng có nét cương nét nhu, nét cứng cỏi, nét mềm mại.

2. Đại Triện

Bao gồm Trụ Văn, Thạch Cổ văn, Chung Đình văn. Chữ Đại Triện được bắt nguồn từ thời Chu Tuyên Vương, xuất hiện trong “Sử Trụ Thiên”, có gốc là chữ Giáp Cốt nhưng nét bút tương đối xoay tròn, là cơ sở của Tiểu Triện thời Trần. “Thạch Cổ văn có dáng vẻ đường hoàng, rộng rãi, thoáng đạt, có phong cách thuần phác cổ xưa, kết hợp cả cương nhu trong nét”. Như “chủ nhân” của Thạch Cổ văn – An Thị đã nói: “Thạch Cổ văn nãi Thiên cổ Triện pháp chi tổ”⁽¹⁾ (Thạch Cổ văn chính là tổ của ngàn năm Triện pháp).

Thạch Cổ văn là chữ khắc trên trống đá của nước Tần, đặc điểm là nét chữ xoay tròn và dừng ở đầu nét, là cơ sở của Triện văn nước Tần.

⁽¹⁾ Dẫn từ “Khái quát về thư pháp” – NXB Đại học Sư phạm Bắc Kinh.

Chung Đình văn: là cách gọi Kim văn Thương Chu, biến đổi từ chữ Giáp Cốt. Cách viết là Kim-văn, đầu chữ cuối chữ cân đối, âm điệu cô đọng, hồn hậu, phong thái mạnh mẽ ⁽¹⁾, nét chữ tròn đầy, vuông vắn.

3. Tiểu Triện:

Là thể văn tiêu chuẩn của nhà Tần thống nhất sáu nước, bắt nguồn từ chữ đại Triện thời Chu, đặc điểm là chữ xoay tròn, cân bằng, không còn chữ tượng hình, như chữ khắc đá Thái Sơn của Lý Tư là điển phạm của Tiểu Triện.

II. LỆ THƯ:

“Hình thức của Lệ Thư là tiêu chí chuyển đổi từ kết cấu đường nét sang kết cấu điểm họa của chữ Hán” ⁽²⁾. Lệ thư do Trình Mạt thời Tần sáng tạo ra, hoàn chỉnh vào thời Hán nên được gọi là Hán Lệ. Lệ thư bắt nguồn từ Triện thư, đặc điểm là vuông thẳng, thay các nét tròn gập của Triện thư bằng nét ngang thẳng vuông vắn, hình dáng thiên về dẹt bằng, nhiều nét móc, ít nét chấm, đơn giản, dễ viết, được coi là thể chữ chính thức. Tần Lệ sau khi sửa thành Hán Lệ, trở thành nguồn gốc của Khải thư, như người xưa nói: “Lệ Thư” cải Triện chi viên triết, thủ hoành trực chi giản dị” mà thành.

III. KHẢI THƯ:

Khải thư được hình thành từ thời Ngụy (Tam Quốc), chia thành hai loại Hành Khải và Hành Thảo, thịnh hành ở thời Đông Tấn, lấy chữ Khải trên mộ bia (Đường bia, Ngụy bia) làm điển phạm. Nổi tiếng với Khải thư của Liễu Công

⁽¹⁾ Dẫn từ “Khái quát về thư pháp” – NXB Đại học Sư phạm Bắc Kinh.

⁽²⁾ Dẫn từ “Khái quát về thư pháp” – NXB Đại học Sư phạm Bắc Kinh.

Quyển, Ngoạ Dương tuần Khải, Khải thư thường được dùng trong in ấn, công văn, có nét độc đáo trong kết cấu điểm họa của chữ Hán. Khải thư có đặc điểm đoan trang, ngay ngắn, có người đã cho rằng “Khải như lập, Hành như xu (đi nhanh), Thảo như tẩu” (Chữ Khải như đứng thẳng, chữ Hành như đi nhanh, chữ Thảo như chạy) ⁽¹⁾.

Khải thư do Chung Dao thời Tam Quốc sáng tạo ra, hoàn chỉnh vào thời Đường. Khải thư của Vương Hy Chi nổi bật với những đường nét thanh thoát, tự nhiên, vuông vắn mà không bị gò bó, đã mở đường tìm ra phong cách mới cho Khải thư. Trần Văn Quân trong “Lịch sử thư pháp Trung Quốc” đã nói: Chữ Khải của Chung Dao chưa bỏ hết được sự gò bó của Hán Lệ, chữ Khải của Hy Chi đã tách khỏi thói quen của chữ Lễ, đến lượt Hiến Chi thì càng tách xa hơn.

IV. THẢO THƯ:

Thảo thư là cách viết nhanh, chia thành Chương Thảo, Tiểu Thảo và Đại Thảo. Chương Thảo là thể chữ Thảo thời Hán, phát triển trên cơ sở Lệ Thư.

Tiểu Thảo bắt nguồn từ thời Đông Hán, thịnh hành vào thời Tấn, chữ viết đã hoàn toàn tách khỏi Lệ.

Đại Thảo: Bắt đầu từ Đông Hán, phát triển mạnh vào thời Đường, có đặc điểm là trải dài, viết liền một mạch, giống như “Cuồng Thảo” mãi tìm theo cái đẹp mà mất đi ý nghĩa của ký hiệu.

V. HÀNH THƯ:

Hành thư bắt nguồn từ thời Đông Hán, giữa Khải và

⁽¹⁾ Dẫn từ “Khải quát về thư pháp” – XNB Đại học Sư phạm Bắc Kinh.

Thảo, nét bút tuy trơn tru, phóng khoáng nhưng không phóng túng, có trật tự. Như Khải Công đã nói: Hành thư là thể chữ viết nhanh trực tiếp của Khải thư, vừa có hình dáng, phong cách của Khải thư, lại có sự giản dị uyển chuyển của Thảo thư, điển hình của Hành thư là “Lan đình tự” của Vương Hy Chi, nên mới có hiệu là “Thiên hạ đệ nhất Hành thư”. Còn chữ của Vương Hiến Chi lại trải dài như sông nước, lấy một nét bút mà dương danh thiên hạ.

Tóm lại, Vương Hy Chi “đã cải cách chữ Khải của Chung Dao, kế thừa chữ “Thảo” của họ Trương, sáng lập nên Hành thư, đây chính là ba công lao to lớn trong thư pháp của Vương Hy Chi”.

84. DỊCH PHÁP VÀ BÚT PHÁP

Thư pháp Trung Quốc có quan hệ mật thiết với Dịch lý, âm dương, hư thực, cương nhu của Dịch lý có ảnh hưởng to lớn đối với việc vận dụng cây bút và hình thái trong thư pháp. Đặc biệt, quan hệ của nguyên lý thái cực với bút lực lớn nhất, quan hệ của Dịch pháp và bút pháp thể hiện cụ thể ở những mặt sau.

I. ĐƯỜNG TRÒN KHÉP KÍN TRONG DỊCH LÝ VÀ NGUYÊN TẮC VẬN DỤNG NGỒI BÚT.

Sự kết hợp vuông tròn, cương nhu trong Dịch lý có ảnh hưởng đến hình thái và phong cách của thư pháp. Dù là “phương viên tuyệt diệu” trong Hà Đồ Lạc Thư hay “thiên viên địa phương” (trời tròn đất vuông) trong thiên văn học cổ đại đều được thẩm thấu vào trong thư pháp. Trong chữ vuông Trung Quốc, hình dáng thì vuông mà cái

“thần” lại tròn, phong thái viết chữ ngoài vuông trong tròn, tròn mà vuông, vuông mà tròn chính là sự khắc họa chân thực “vuông tròn hòa một” của Lạc Thư. Người đời sau ca ngợi Triện thư của Lý Tư “phương viên tuyệt diệu”.

Đặc điểm của chữ Hán là hình vuông, cái “thần” tròn, “thần” tròn biểu hiện “viên đạo quan” (quan điểm đường tròn) của Dịch lý gồm hình tròn bát quái, hình tròn thái cực. “Tròn” trong Dịch lý, “tròn” trong chữ Hán đã phản ánh phong thái “viên dung” (tròn trịa, dung hòa) của người Trung Quốc.

Tại sao nói “tròn” là “thần” của thư pháp? đường tròn là đạo của trời, là quy luật tự nhiên phổ biến, vạn vật trong thế giới tự nhiên dù là vi mô hay vĩ mô đều thể hiện sự chuyển động theo đường tròn, sự chuyển động của các vật nhỏ như các tế bào nguyên tử, điện tử, hạt nhân nguyên tử hay cùng các vật lớn như Thái Dương hệ, các hành tinh trong dải Ngân hà vũ trụ đều là sự chuyển động liên tiếp của các đường tròn lớn với đường tròn nhỏ. Thư pháp cũng là một sự chuyển động đường tròn, đặc biệt Thảo thư chính là sự chuyển động của đường tròn sao chép âm dương, đầu đuôi nối liền nhau. Trong đó, sự lên xuống, âm dương hư thực dường như bắt nguồn cảm hứng từ chữ “S” trong hình trong thái cực.

Phong thái đường nét vuông vắn, mạnh mẽ, bút pháp chặt chẽ của Khải thư vẫn thịnh hành cho đến ngày nay.

Cái diệu của thư pháp là ở cách dùng bút, thể hiện ở những đường nét vuông tròn. Dùng bút thành thạo sẽ thể hiện được sự tuyệt diệu, nét vuông thì nhấn bút, nét tròn thì nhẹ bút. Nhưng quan trọng nhất vẫn là kết hợp vuông và tròn, vừa tròn vừa vuông, trong vuông có tròn, trong

tròn có vuông hoặc nét vuông, bố cục tròn, như vậy mới thể hiện được cái thần của tác phẩm.

II. DỊCH ĐẠO VỚI CƯƠNG NHU TRONG THU ĐẠO

Cần Khôn cương nhu là lý luận quan trọng trong “Chu Dịch”, Cần tượng trưng cho sự cương quyết, mạnh mẽ, Khôn tiêu biểu cho sự mềm dẻo, như “Dịch. Hệ từ” nói: “Cương nhu giả, lập bản giả dã” đều nói rõ lý luận cương nhu là một trong những lý luận quan trọng của Chu Dịch. Lý luận cương nhu trong Chu Dịch đã ảnh hưởng đến văn hoá Trung Quốc, đồng thời cũng thấm thấu vào Thư pháp, có nhà thư pháp ví quẻ Cần trong “Chu Dịch” như sự cương quyết, mạnh mẽ của con rồng, phong thái cương quyết, thoải mái của chữ viết giống như một con rồng sống động trên giấy. Thảo thư của Thánh thư - Vương Hi Chi được coi là “Mạnh tựa rồng cuộn”, có nhà thư pháp lại lấy sự mềm dẻo trong quẻ Khôn của “Chu Dịch” ẩn giấu trong nét bút, trải dài ngang dọc. Vì vậy, đều có thể vận dụng ngòi bút một cách tài giỏi, tạo hình như thần. Bút pháp Triện Lệ thời Tiên Tần là điển hình của phong thái “trong nhu có cương”.

Trong Hành thư, cương nhu hài hòa, thực sự truyền thần, thời cổ đại có rất nhiều Hành thư gia nổi tiếng với những chữ Hành rất đẹp, nét bút cứng cỏi nhưng cũng mềm mại, tràn trề sức sống (xem hình 132 – 3: Thư pháp cổ đại).

Thư pháp của Liễu Công Quyền thời Đường cứng cỏi, mạnh mẽ, Đường Tất Đại đã nói: Chữ gãy nhưng không lộ xương chữ. Thư pháp của Tô Đông Pha lại mềm mại, đầy đặn, trong nhu có cương.

Tổng hợp lại, “vuông tròn” trong Khải thư, “động tĩnh” trong Thảo thư, “cương nhu trong Hành thư đều phản ánh ý nghĩa chỉ đạo của Dịch lý trong thư pháp, thể hiện sự vận dụng tài tình nguyên lý âm dương vào Thư pháp.

III. DỊCH LÝ VÀ “THỰC HƯ” TRONG CÁCH VIẾT.

Âm dương động tĩnh là lý luận cốt lõi của “Chu Dịch”.

“Dịch” viết: “Nhất âm nhất dương chi vị đạo”, tức là sự chuyển động của âm dương là qui luật phổ biến của vạn vật trong vũ trụ, mọi sự vật đều không thể vượt qua qui luật đó, thư pháp cũng như vậy.

Quan điểm âm dương trong cách viết được thể hiện qua động tĩnh, thực hư của lực bút, tức đề cao trong “tĩnh” có “động”, trong “động” cần có “tĩnh”, “hư thực đồng hành, giữa “li” và “hợp” có khoảng cách. “Thực hư” trong Thư pháp đồng thời có quan hệ nhất định với ảnh hưởng “hư thực chính phản” trong Bốc từ Giáp Cốt. Trong Thảo thư, sự thể hiện của “động” và “tĩnh” thật tài tình độ “thực hư đậm nhạt, sáng tối ấm lạnh” của nó nổi bật đến tuyệt vời.

Cách viết chữ vuông của Trung Quốc không giống với việc ghép phiên âm một cách máy móc của phương Tây, ở chữ vuông Trung Quốc, mỗi chữ là một đơn nguyên về hình tượng hoàn mỹ, với hàng trăm ngàn dáng vẻ khác nhau, cảm hứng dồi dào, phong phú nên nghệ thuật thư pháp Trung Quốc có một tương lai sáng tác rất rộng lớn.

Đặc biệt, trọng tâm của Thảo thư giống như một Thái cực, trong đó đường trọng tâm đậm nhạt hư thực và cách vận dụng cây bút như hình chữ “S”. “Vạn biến bất ly kỳ tông” (mọi sự thay đổi đều không thể tách khỏi gốc rễ, cội nguồn của nó, có nghĩa là lấy Thái cực làm tâm, lấy đường

“S” làm trục, vận dụng cây bút linh hoạt, hài hòa âm dương phải trái trong đường cong “S” ấy. Đã thể hiện ý nghĩa sâu xa của thực hư âm dương, đã bao hàm sự kết hợp tuyệt diệu giữa Thư pháp và Dịch pháp.

Tóm lại, trải qua hàng nghìn năm rèn luyện, đúc kết trí tuệ của hàng triệu triệu nhân dân lao động, từ hình tượng đến trừu tượng, từ vẽ đến viết, thư pháp Trung Quốc hiện nay đã được “tinh luyện” thành “chữ tượng” hình mà không tượng hình”. Từ kết cấu bố cục đến dáng vẻ của chữ Trung Quốc đều độc đáo hơn chữ của phương Tây. Hình vuông tròn mềm mại, có nhiều dáng vẻ, hợp nhất giữa “hình” và “thần”, dù là vuông tròn trong Khải thư, động tĩnh trong Thảo thư hoặc cương nhu trong Hành thi, đều ẩn chứa ý cảnh này.

Đặc biệt, hình dáng vuông tròn đã tạo nên một phong cách riêng, tuy “thế lai bất khả chí, thế khứ bất khả ách” (thế chữ đến thì không thể dừng được mà đi thì không thể chặn lại được), nhưng không vượt qua giới hạn khuôn khổ hình vuông, vẫn giữ được phong cách “viết” mặc dù là chữ tượng hình nhưng không bị hạn chế bởi ngoại hình mà mất đi vẻ đẹp, như người đời sau đã bình phẩm những thành tựu thư pháp của Vương Hy Chi là “lý ẩn nhi ý thâm”.

Nghệ thuật viết chữ thể hiện trong động có tĩnh, trong nhu có cương là đã đạt đến một trình độ cao siêu. Có không ít nhà thư pháp với nghệ thuật thư pháp của mình đã đạt đến trình độ thuần thực, hoàn mỹ. Điều đó chứng tỏ nghệ thuật thư pháp truyền thống Trung Quốc thật rực rỡ, vẻ vang, đúng như người xưa đã nói “Bút pháp thiên cổ bất biến” (bút pháp nghìn năm không thay đổi (Triệu Mạnh Phúc – nhà Nguyên).

§5. DỊCH LÝ VÀ THƯ PHÁP ĐỐI CÔNG

Lý luận âm dương, động tĩnh và đóng mở của Dịch lý có ảnh hưởng sâu sắc đối với khí công Trung Quốc.

ứng dụng khí công vào thư pháp chính là một pháp bản của thư pháp Trung Quốc, cũng là một lĩnh vực ứng dụng của khí công. Tác dụng của khí công thể hiện trên hai phương diện “vận khí” và “ý niệm”.

Thánh t:ư Vương Hí Chi đã chỉ ra mục đích chủ yếu của Thư pháp là ở sự “chăm chú suy ngẫm, ý tại bút tiên”. Tác dụng của khí công là thông qua “vận khí” và “ý niệm” để bước vào cảnh giới thể hiện sự tập trung chăm chú vào đầu bút, thể hiện ý tượng vào từng con chữ, lúc này, mọi vật dường như đông cứng lại, chỉ còn có tiếng bút viết trên giấy. Sự chuyên tâm chú ý giống như “bất ve”, lại giống “nhập định trong “Thiền định, “lục căn” (ngũ quan) đã nhanh chóng thanh tịnh, vong niệm đã hoàn toàn hết, mọi người đều nhìn thấy riêng mình không nhìn thấy, đạt đến trình độ quên bản thân mình, giống như đột nhiên hiểu ra, công việc lớn đã xong xuôi.

Về viết trong trạng thái vận khí công có ý nghĩa độc đáo, có người nói Triệu Phác Sơ - nhà cư sĩ Phật học, thư pháp gia nổi tiếng đã vận dụng cây bút trong trạng thái Thiền định.

Vận dụng cây bút trong trạng thái khí công không chỉ gia tăng lực bút mà trong trạng thái “tiềm ý thức” này còn có thể viết hoặc vẽ ra những nội dung mà mình chưa vẽ hoặc viết bao giờ. Như trong “Hải ngoại tình văn” đã ghi chép về một họa sĩ 40 tuổi người Mỹ có thể vẽ bằng hai tay

trong trạng thái thôi miên, những bức vẽ này có phong cách hoàn toàn khác so với những bức vẽ được vẽ ra trong lúc tỉnh táo. Những bức vẽ trong lúc tỉnh táo thường là phong cảnh và con người theo trường phái ấn tượng, nhưng trong trạng thái thôi miên, các tác phẩm lại mang nhiều nét mơ mộng lãng mạn. Những người xung quanh đều làm chứng việc anh ta vẽ tranh trong lúc thôi miên nhưng khi tỉnh anh ta lại không biết gì về việc mình làm ⁽¹⁾.

“Thư pháp khí công” không những đưa Thư pháp đạt đến trình độ “thần” tuyệt diệu mà còn có thể thông qua thư pháp để đến với khí công. Vì vậy, khí công thư pháp là một pháp bảo trong việc phát triển nghệ thuật thư pháp, cũng là biện pháp rèn luyện khí công.

Tóm lại, Thư pháp Trung Quốc có lịch sử lâu đời. Từ nay về sau, dù chữ viết của Trung Quốc được cải cách như thế nào, vẻ đẹp trong nghệ thuật Thư pháp Trung Quốc sẽ luôn sáng mãi.

PHỤ LỤC

CÁC TÁC PHẨM CỦA CÁC NHÀ THƯ PHÁP NỔI TIẾNG (HÌNH 132.4 – 132.21) CHỌN TỪ “TÌM HIỂU CÁC NHÀ THƯ PHÁP TRONG LỊCH SỬ”.

⁽¹⁾ Tỉnh Tưởng có thể vẽ tranh khi mơ ngủ, trích từ “Hải ngoại tình văn”, ghi trong “Khí công thần kỳ và những khả năng đặc biệt”, NXB Nhân dân Cát Lâm, 1988.

甲骨文	𠄎	詩	三	𠄎
大篆	𠄎	詩	𠄎	𠄎
小篆	𠄎	詩	四	𠄎
隶书	建	設	四	化
楷书	建	設	四	化
行书	建	設	四	化
草书	建	設	四	化

Hình 132-1
Các loại hình thư pháp



Hình 132-2
Lý Tư - Bia Tỉnh Phong Sơn

小篆

隶书

馬	馬
果	果
電	電
衣	衣
見	見

Hình 132-3
Thư pháp cổ đại

勅書宣示孫權所求詔令所報所以博示
屈于卿佐必異良方出於阿是夢堯之
音可擇郎廟兄繇始以蹠賤得為前思橫
所貶睨公私見思沈同骨肉殊遇厚寵以至

Hình 132-4

Thư pháp Chung Đào thời Tam Quốc

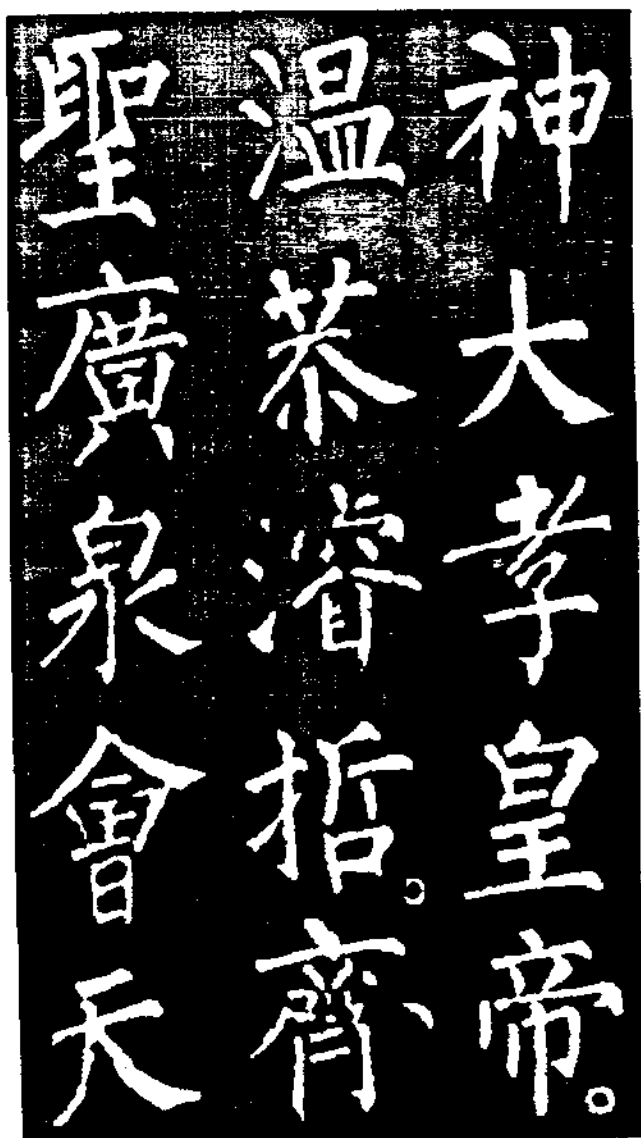
類有哀禍也擇切
割不能自勝去至
以少至增威

Hình 132-5

Thư pháp Vương Hy Chi thời Đông Tấn (1)

永和九年歲在癸丑暮春之初會
 於會稽山陰之蘭亭脩禊事
 也羣賢畢至少長咸集此地
 有崇山峻嶺茂林脩竹又有清流激湍映帶左右引以為流觴曲水

Hình 132-6
 Vương Hy Chi - Thư pháp "Lan Đình Tự"



Hình 132-7
Thư pháp Liễu Công Quyền thời Đường

翰林平日接羣公文酒相歡慰而翁
白首歸田實有負約黃扉論道愧無功
攀躡路漸三山速憂國心危百箭攻
今夜將聽升禁漏尚疑身在玉堂中

夜宿中書東閣

攻字同韻否

儒仙對易 萬面等 自今與志
古者到 權勝 萬步 芳柯
指領 藏經樓

聖者
宗師 出山

龍年壯發開 材雲 加紀 小
書也 林扶 聖面 振剛 龍眼 指
好 慶 轉 傷 害 恥 出

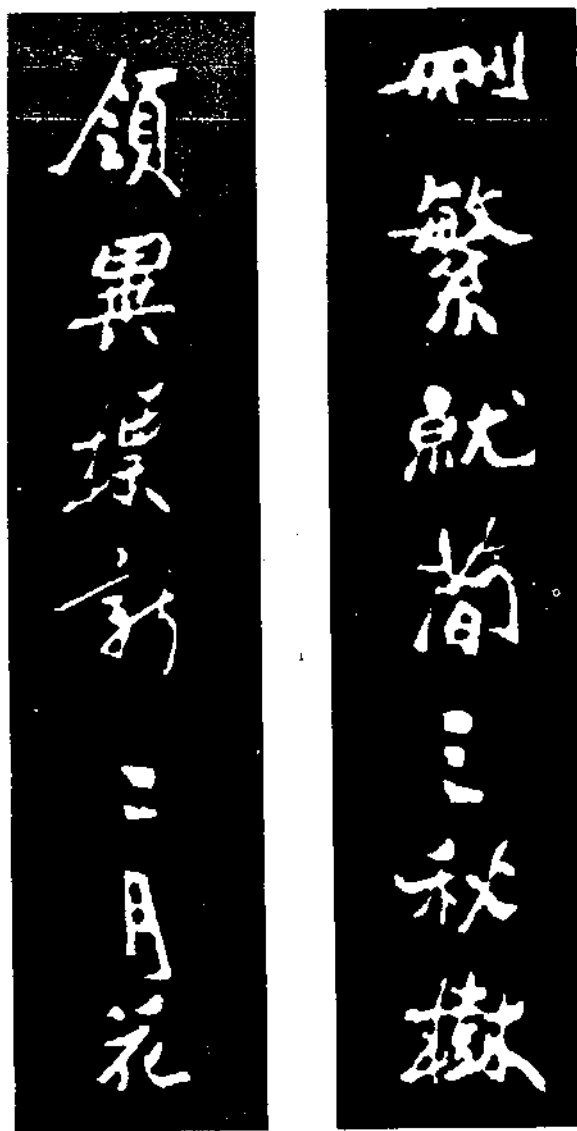
Hình 132-9
Thư pháp Phụ Sơn thời Minh Thanh

夫其行脩潔斯文
彪蔚鄂不照乎移華
龍驤驤乎雲路公山心禮
榮高足於前

時三仁兄大人書家
正統元年歲次己未

Hình 132-10

Thư pháp Khổng Đông Tục đời Thanh



Hình 132-11

Thư pháp Trịnh Bản Kiểu thời Thanh (1)

về lễ, chuyển sang hướng thế giới thần học siêu hiện thực.

Sự kết hợp của nhạc thông thường và nhạc Tôn giáo đã được phản ánh rất nhiều trong bích họa Đôn Hoàng. Ví dụ như những bức tranh vẽ cảnh múa hát của các vị tiên, Phật, có vị quan âm mặc quần áo bình thường, tay đánh đàn tì bà, những bức tranh nhạc múa hài hòa giữa thần – tục đã phản ánh nét đặc sắc kết hợp giữa âm nhạc thông thường và âm nhạc Tôn giáo.

Tuy âm nhạc Tôn giáo là siêu hiện thực nhưng lại có sức hấp dẫn nghệ thuật thần bí đã tác động đến nhã nhạc Trung Nguyên vốn bị trói buộc bởi lễ giáo nên không dám vượt ra ngoài hiện thực.

Bích họa Đôn Hoàng đã thể hiện sự kết hợp cao độ giữa Phật và tục, thiên đường và dân gian, hoang tưởng và hiện thực, làm tăng sức hấp dẫn của bức tranh, phản ánh thành quả đạt được sau khi mở cửa của nghệ thuật đời Đường. Sau khi mở đường thông với Tây Vực, nghệ thuật âm nhạc của Tây Vực với các quốc gia lân cận đã du nhập vào đời Đường, có cả những bản tình ca của nước ngoài, do đó đã đổi mới tai nghe nhạc của các nhạc sĩ Tùy Đường. Với sự du nhập của nghệ thuật âm nhạc Thần Phật, làm tăng sức tưởng tượng của những nhà soạn nhạc, vô hình chung đã làm thay đổi nhạc cổ Trung Nguyên.

Bức tranh tiên-nữ ca hát đã phản ánh sự chuyển hóa nghệ thuật siêu hiện thực trong âm nhạc đời Đường và cũng thể hiện sự kết hợp giữa nhạc, vũ, họa hoang tưởng và hiện thực Tùy Đường.

Ba là, âm nhạc Đôn Hoàng là sự hòa trộn của âm nhạc đa dân tộc.

Trung Quốc là một quốc gia đa dân tộc, có rất nhiều

kỳ dung dã; tam giả bản vu tâm, nhiên hậu nhạc khí tùng chi (“Nhạc ký – nhạc tượng”).

Có nghĩa là lời thơ (ca từ), nhạc, múa đều xuất phát từ tâm, sau đó mới nhờ nhạc cụ. Trong những bức tranh đã phản ánh được chân lý này, nghệ thuật âm nhạc thời Đường có thể đạt đỉnh cao như vậy là do sự kết hợp của ca – múa – nhạc. Từ sự thay đổi đưa vũ đạo vào trong tranh vũ nữ cũng có thể nhận ra sự kết hợp ngày càng cao của ca – múa – nhạc.

Trên hình vẽ, từ độc tấu đến hòa tấu, cộng với sự kết hợp của nhạc – múa – ca, đã phản ánh hướng phát triển dung hòa ca- múa – nhạc của Trung Quốc, đã trình bày nguyên tắc mỹ học quan trọng trong sự kết hợp hài hòa của âm nhạc.

Hai là, âm nhạc khu vực giao lưu giữa Trung nguyên và Tây vực, cũng là cửa ngõ đưa Tôn giáo truyền vào Trung Quốc, cùng với đạo Phật, đạo Ixlam, âm nhạc tôn giáo cũng không ngừng du nhập vào. Với các bản nhạc mang màu sắc tôn giáo và những nhạc cụ Tây Vực như đàn tì bà, không hầu, âm nhạc Đôn Hoàng ngày càng phát triển phong phú hơn. Âm nhạc tôn giáo đi vào trung nguyên qua Đôn Hoàng, làm cho âm nhạc Trung nguyên hưng thịnh, khởi sắc hơn. Dưới tác động của âm nhạc Phật giáo, âm nhạc dân gian và âm nhạc Đạo giáo cũng đã phát triển. Như vậy, là thị trấn thịnh vượng quan trọng của con đường tơ lụa, Đôn Hoàng đã trở thành vũ đài lớn kết hợp âm nhạc Trung nguyên và âm nhạc Tây Vực, âm nhạc thông thường và âm nhạc Tôn giáo.

Sự du nhập của âm nhạc Tôn giáo đã tác động đến nhạc lễ vùng Trung Nguyên, từ đó bắt đầu từ bỏ sự bó buộc

đá Đôn Hoàng” - NXB Nhân dân Cam Túc, 1984).

Âm nhạc Đôn Hoàng đã gây ra chú ý cho các học giả Trung Quốc và nước ngoài, là tài liệu quan trọng tham khảo nhạc lý nghệ thuật nhạc điệu của âm nhạc cổ Trung Quốc.

II. NHỮNG GỢI Ý TRONG TRANH ÂM NHẠC ĐÔN HOÀNG:

Đôn Hoàng có rất nhiều tranh vũ nữ nổi tiếng, có thể gọi là âm nhạc câm, đã phản ánh cao trào âm nhạc đời Đường, cũng đã tập trung phong cách âm nhạc cổ đại Trung Quốc. Từ đó có thể rút ra rất nhiều gợi ý:

Một là từ đời Đường đã có sự kết hợp cao độ giữa nhạc – múa – hát.

Đời Đường là đỉnh cao âm nhạc cổ Trung Quốc, ca múa rất thịnh hành, có rất nhiều tranh vẽ múa hát trong các hang động (hơn 150 động có tranh vẽ), đã thể hiện lịch sử phát triển của âm nhạc, vũ đạo Trung Quốc từ thời kỳ còn 16 nước đến đời Tống Nguyên.

Trong các bức tranh ca múa, tranh vũ nữ này có nhiều nhạc cụ mới, động tác uyển chuyển, nhạc công như thần, tất cả đều rực rỡ, thu hút sự chú ý của nhiều người.

Từ trước đến nay, âm nhạc và vũ đạo là kỹ thuật gắn kết nghệ thuật cùng nguồn khác dòng. Đời Đường, hai dòng nghệ thuật này hợp lại với nhau, hài hòa về tiết tấu, nhạc điệu, ví dụ “tranh ca múa” ở động 220, với khí thế hoành tráng, có cả múa và nhạc.

Nhạc – múa – hát vốn cùng một thể loại, trong cuốn “Nhạc ký” từ lâu đã kết luận nghệ thuật âm nhạc là một loại hình nghệ thuật mang tính chỉnh thể.

“Thi, ngôn kỳ chí dã. Ca, vịnh kỳ thanh dã; vũ, động

12. “Khuyhnh bôi khúc”
13. “Hựu hạn khúc tử Tây giang nguyệt”
14. “Hựu mạn khúc tử”
15. “Mạn khúc tử tâm sự tử”
16. “Hựu mạn khúc tử Y châu”
17. “Hựu cấp khúc tử”
18. “Thủy cổ tử”
19. “Cấp hồ tương vãn”
20. “Trường sa nữ dẫn”
21. “Dật danh”
22. “Tán kim sa”
23. “Y châu”
24. “Doanh phú”
25. “Thủy cổ tử”.

Theo các nhà âm nhạc, ký hiệu nốt nhạc Đôn Hoàng giống khúc “Khuơng Bạch Thạch” thời Tống, chứng tỏ rằng âm nhạc Đôn Hoàng ra đời sớm nhất Trung Quốc, thuộc về đời Đường.

“Nhạc Đôn Hoàng được viết trong “Trường Hưng tứ niên Trung Hưng điện ứng tiết kinh văn”, từ đó suy ra đây là nhạc lưu hành đời Đường, cũng là một trong những tác phẩm âm nhạc ra đời sớm nhất Trung Quốc cổ đại. Với nội dung phong phú, số lượng nhiều, bao gồm các kết cấu nhạc điệu, giai điệu, gam âm, tiết tấu, tốc độ, âm danh âm lượng và thuật ngữ biểu đạt tình cảm, đây là bộ tài liệu âm nhạc hoàn chỉnh, quý giá, là tài liệu quan trọng nghiên cứu âm nhạc cổ điển, đặc biệt là âm nhạc đời Đường. Âm nhạc Đôn Hoàng có giá trị lịch sử và giá trị nghệ thuật quan trọng trong lịch sử âm nhạc Trung Quốc (“Âm nhạc trong hang

nhạc cụ Đôn Hoàng đã ghi lại bức tranh về lịch sử âm nhạc năm triều đại Ngụy, Tấn, Tùy, Đường, Tống. Đây là một tài liệu quý nghiên cứu về nghệ thuật âm nhạc cổ điển của Trung Quốc.

Cảnh đội hát nghi thức trong tranh về âm nhạc Đôn Hoàng rất hùng tráng, phản ánh sự hưng thịnh của âm nhạc đời Đường, Tống; ví dụ tranh “chuyến đi của phu nhân nước Tống”, “chuyến đi của Trương Nghi Triều (động 156).

Theo ghi chép, về nhạc cụ gồm có Tì bà, sáo, khèn, trống.

Nhạc phẩm Đôn Hoàng được viết ở mặt sau của quyển “Trung Hưng điện ứng thánh tiết giản kinh văn”, thuộc “Yến nhạc bán tự phổ”, gồm 25 khúc, cạnh các chữ có ký hiệu biểu thị cao độ và tiết tấu. Những tác phẩm quý giá này đã bị bọn bo-xi-he (Pháp) cướp đi năm 1907 hiện nay đang được giữ ở thư viện Paris (Pháp), các tác phẩm này được sáng tác năm Trường Hưng thứ tư (933), 25 bản nhạc gồm có:

1. “Phẩm đệ”
2. “Lộng”
3. “Khuynh bôi nhạc”
4. “Hựu mạn khúc tử”
5. “Hựu khúc tử”,
6. “Cấp khúc tử”
7. “Hựu khúc tử”
8. “Hựu mạn khúc tử”
9. “Cấp khúc tử”
10. “Hựu mạn khúc tử”
11. “Dật danh”

tượng và sức hấp dẫn của tranh vẽ. Còn những bức tranh về câu chuyện 500 tên cướp trở thành Phật (động 285), sự ra đời của chú hươu 9 màu (động 257). Sha-mi-show-jie tự sát (động 257)... mang ý cảnh sâu sắc, làm tăng sức hấp dẫn nghệ thuật của tranh.

Ý cảnh của bích họa Đôn Hoàng không chỉ đi sâu vào phương diện Thần Phật, nhất là Tây phương tịnh thổ biến trong động 331, đã thể hiện được vẻ đẹp của thế giới cực lạc qua sức tưởng tượng phong phú của người họa sĩ, trong đó, người họa sĩ đã gửi gắm một nguyện vọng vẽ một cuộc sống tươi đẹp hơn.

“Di lạc biến” (động 445) đã khắc họa mắt thần 5 người con trai và 5 người con gái muốn cạo đầu đi tu, hình ảnh này rất truyền thần, mỗi người một vẻ, người thì có vẻ đồ dẫn, người thì có vẻ thận trọng, người thì râu rĩ, có người lại bi lụy... Với những tư tưởng, tình cảm khác nhau đã đề cao được ý cảnh của bích họa, tô đậm cái hơi thở của cuộc sống trong sinh hoạt thường ngày, trong thương mại chính trị..., ví dụ tranh thương gia Hồ gặp cướp (động 420), tranh thu hoạch (động 445), tranh săn bắn (động 249), tất cả đều sinh động như thật, xứng đáng là những tác phẩm nghệ thuật quý giá.

82. NGHỆ THUẬT ÂM NHẠC ĐÔN HOÀNG

I. ÂM NHẠC ĐÔN HOÀNG LÀ MỘT VIÊN NGỌC SÁNG TRONG NGHỆ THUẬT ĐÔN HOÀNG

Âm nhạc Đôn Hoàng đã được phản ánh trong các bích họa về ca nhạc của Đôn Hoàng, các giai điệu, các

nhà Phật (sắc, thanh, hương, vị, xúc), “ý cảnh” trong nghệ thuật thẩm mỹ học được rút ra từ “cảnh giới” (giới hạn” của Kinh Phật, ý cảnh có nghĩa là “cảnh sinh tượng ngoại”).

Ý cảnh là thước đo thẩm mỹ quan trọng của văn học nghệ thuật, là một tiêu chí về độ sâu trong văn học nghệ thuật, với thủ pháp nghệ thuật truyền thần, có thể giúp tác phẩm đi sâu vào ý cảnh. Từ góc độ thơ ca, ý cảnh có nghĩa là “ngôn từ có giới hạn nhưng ý tứ thì vô cùng” (“Lãng luận thi thoại” – Nghiêm Vũ). Trong tranh vẽ phải là họa ở trong tranh, tượng ở trong tượng mới là tranh có ý cảnh sâu sa. Tranh vẽ vốn là một loại hình tượng giống nhau về hình thức, chỉ có những bức tranh không dừng lại ở cái bề ngoài giống nhau mới có thể đi vào ý cảnh. Vẽ như thế nào mới có thể tả ý? Trước hết, phải kết hợp được tình và cảnh, cũng có nghĩa là người vẽ tranh phải có cảm xúc.

Tác giả của những bích họa Đôn Hoàng đã bị cuốn hút bởi phong cảnh, tâm tình, Tây Vực, bản khắc truyền thống được sửa đổi, làm tăng bồi cảnh giàu sức tưởng tượng, làm nổi bật, tăng thêm ý thơ cho tranh vẽ. Đặc biệt là sự du nhập của một số lượng lớn tranh Kinh Phật, với những gợi ý của tranh Phật, các nét vẽ truyền thống đã tiếp thu những kỹ xảo về ánh sáng của Tây Vực, tô đậm cho sự cảm nhận lập thể và sức tưởng tượng trong tranh. Sự du nhập của những bức tranh Kinh Phật lập thể góc cạnh phức tạp đã tác động đến trường phái tranh Trung Nguyên, từ đó làm cho bích họa đi sâu vào ý cảnh.

Ví dụ tranh lực sĩ thần bí Feng-mo-ni-zhu (động 249), Tây Vương Mẫu (động 249), Đông Vương cung (động 249), A-xiu-luo (động 249)... đã làm phong phú thêm sức tưởng

nghệ thuật Phật giáo từ phía Tây ảnh hưởng đến Đôn Hoàng trước tiên, thúc đẩy sự phát triển của bích họa Đôn Hoàng.

“Thần” trong tranh là chỉ sự truyền thần, thông qua hình thức bên ngoài phản ánh nội dung bên trong của tác phẩm. Truyền thần không chỉ quý ở “mắt thần”, mà giới hạn cao nhất của truyền thần phải là cả hình thái và thần thái đều diễn tả được cái “thần”, vì hiệu quả nghệ thuật của một bức tranh là một chỉnh thể, có quan hệ nhân – quả với nhau, không có bộ phận độc lập.

Bích họa Đôn Hoàng đã tiếp thu phong cách hội họa của Phật, Đạo, nhất là sự tiếp thu cái thần trong nghệ thuật tôn giáo đã làm phong phú nghệ thuật truyền thần của Bích họa Đôn Hoàng. Nghệ thuật truyền thần của tôn giáo không chỉ phong phú, đa dạng mà còn có cái “thần” rất riêng, như cái “từ” trong tranh tượng Phật, “tiên” của tranh Đạo đều thể hiện cái thần thông đã vượt qua yêu cầu về “nhân”, “lẽ” của các nhà Nho. Ngoài ra, bích họa Đôn Hoàng còn có vẻ thần linh đặc biệt trong tôn giáo đạo Phật, làm tăng cảm nhận về thần linh của nghệ thuật hội họa.

Sự tiếp thu đạo Phật, nhất là nghệ thuật Phật giáo, vô hình chung đã làm tăng sắc thái lãng mạn và sức tưởng tượng trong tranh Trung Quốc vốn chịu ảnh hưởng của nhà Nho và rất coi trọng hiện thực, thể hiện kết cấu bố cục đa dạng của nhân vật “thần” linh và nhân vật trần tục, mở rộng giới hạn cái “thần” trong hội họa làm cho bích họa Đôn Hoàng trở thành đỉnh cao của hình tượng thần thánh cổ đại của Trung Quốc.

3. Ý cảnh của tranh Đôn Hoàng

Từ “cảnh giới” vốn xuất phát từ Kinh Phật, như cảnh giới vô nhiễm, trí cảnh, thiên cảnh, và năm giới hạn của

– Tấn, vừa áp dụng phong thái lãng mạn của hội họa phương Tây. Sự du nhập của văn hoá nghệ thuật phương Tây không chỉ làm phong phú đề tài và nội dung của tranh vẽ mà họa pháp phương Tây càng làm rực rỡ thêm cho hội họa Đôn Hoàng. Do ảnh hưởng của kỹ thuật hội họa giải phẫu con người của phương Tây, bích họa Đôn Hoàng đã tiếp thu những họa pháp hỗn hợp trên phương diện cảm nhận lập thể, đã đẩy mạnh cảm nhận thẩm mỹ trên nhiều góc độ, mở ra một lĩnh vực mới về hình tượng.

Tuy cách vẽ khỏa thân của Tây Vực không trực tiếp biểu hiện ở Đôn Hoàng, nhưng những nét đẹp của con người cũng đã được đưa vào trong bích họa Đôn Hoàng. Bích họa Đôn Hoàng vừa kế thừa truyền thống tranh lễ giáo nhà Nho của Trung Nguyên, lấy tranh về y phục làm hình thức chính, lại vừa tiếp thu cách vẽ khỏa thân của Tây Vực, do đó tranh Đôn Hoàng trở thành thể loại tranh vừa ẩn vừa hiện, có phong cách vừa trang trọng, vừa cởi mở, tranh Đôn Hoàng đã trở thành một điểm phạm kết hợp giữa tranh Trung nguyên và Tây Vực cổ đại. Hội tụ những đặc sắc kết hợp của tranh Trung nguyên và Tây vực, bích họa Đôn Hoàng là một bảo vật nghệ thuật quan trọng trong nghiên cứu mỹ thuật hội họa cổ điển của Trung Quốc.

2. Những nét đặc sắc về cái “thần” trong hội họa Đôn Hoàng:

Tranh Trung Quốc rất chú trọng truyền thần và coi trọng “mượn hình ảnh để tả cái “thần” (Hán – Cố Khải), cái “thần” trong tranh là tiêu chuẩn thẩm mỹ cao nhất của tranh Trung Quốc.

Đôn Hoàng là một thị trấn quan trọng của Tây Vực,

II. NHỮNG NÉT ĐẶC SẮC CỦA NGHỆ THUẬT BÍCH HỌA ĐÔN HOÀNG

1. Những đặc sắc về hình tượng

Đôn Hoàng là một thị trấn quan trọng nằm giữa Trung Nguyên và Tây Vực, là tuyến đường chính của con đường tơ lụa. Đôn Hoàng được khai phá từ thời Hán, nhà Hán và Tây Địch làm thông gia với nhau, thúc đẩy sự giao lưu văn hoá giữa Trung nguyên và Tây Vực. Trương Khiên đã hai lần đi sứ sang Tây Vực bằng con đường qua Đôn Hoàng. Hơn 1000 năm nay, do sự phát triển của con đường tơ lụa và thị trường mậu dịch, Đôn Hoàng đã trở thành một thị trấn vùng biên nổi tiếng. Mậu dịch thương mại phát triển, sự giao lưu về tơ lụa, sự du nhập của hàng mỹ thuật công nghệ phương Tây cũng theo đó đã du nhập vào Đôn Hoàng – cửa khẩu quan trọng của con đường tơ lụa. Hơn 1600 năm nay, bích họa Đôn Hoàng ngày càng nhiều lên và phong phú hơn.

Đôn Hoàng là cửa ngõ lớn nối Trung Nguyên, lại học hỏi những ưu điểm của Tây Vực và các nước phía Tây khác, dần dần hình thành bích họa Đôn Hoàng mang những nét đặc sắc riêng. Tây Vực là vùng Tân Cương nối giữa phía Tây Trung Quốc với các nước, là cửa ngõ phía Tây của Trung Quốc, vừa là cửa ngõ của con đường tơ lụa, vừa là vùng đất quan trọng của sự giao lưu văn hoá Trung Nguyên – Tây Vực, sau khi văn hoá phía Tây đi qua Tây Vực vào Đôn Hoàng lại đi theo vành đai Hà Tây (Cam Túc, Ninh Hạ) vào Trung Nguyên.

Sự giao lưu văn hoá nghệ thuật Trung Nguyên – Tây Vực đã đẩy mạnh sự phát triển của bích họa Đôn Hoàng. Bích họa Đôn Hoàng vừa sửa lại những bản khắc đời Hán

Trung Quốc bị bao bọc bởi nghệ thuật phương Tây, Tôn giáo và các nghệ thuật nước ngoài khác, nhưng vẫn không mất đi nét đặc sắc và vẫn độc lập trong khu vườn nghệ thuật thế giới. Vì sao vậy? Bí quyết là ở kết cấu triết học nội tại của nó, là sự hòa hợp của triết học và nghệ thuật.

81. NGHỆ THUẬT BÍCH HỌA ĐÔN HOÀNG.

I. KHÁI QUÁT

Trong nghệ thuật Đôn Hoàng, bích họa Đôn Hoàng là muôn vàn ngôi sao sáng, chủ yếu gồm tượng Phật, tranh Thần và những bức họa về chuyện Kinh Phật, trong đó có hơn một vạn bức tượng Phật, hơn 100 bức tranh về chuyện Kinh Phật, hàng chục bức tranh thần thoại truyền thống, phần lớn là những câu chuyện trong “Sơn Hải Kinh”. Tóm lại, bích họa Đôn Hoàng chủ yếu là thể hiện về Phật học và thần thoại truyền thống. Bên cạnh đó, còn có một số nội dung kết hợp giữa đạo Phật và đạo Nho.

Bích họa Đôn Hoàng là hình ảnh thu nhỏ của lịch sử bích họa Đại Đường. Không chỉ có những bức họa về lịch sử Kinh Phật, như “Tây Phương tịnh thổ biến”, “Đông Phương dục sư tịnh thổ biến”, “Di lạc tịnh thổ biến”..., còn có những bức tranh cung đình và tranh dân gian như tranh “Thống quân Trương Nghi Triều”, “chuyến đi của vợ chồng Trương Nghi Triều”, “chuyến đi của phu nhân nước Tống”, và những bức tranh về cuộc sống xã hội, tình cảm đời Đường (“Phật giáo và hội họa Trung Quốc”, “Phật giáo và văn hoá Trung Quốc” – 128 trang, Nhà sách Trung Hoa xuất bản năm 1988).

cho nền văn hoá Trung Quốc càng thêm rực rỡ.

Người đầu tiên phát hiện ra những căn phòng bằng đá Đôn Hoàng là Đạo sĩ Vương Viên Lục, nhưng đáng tiếc là những bảo vật này được phát hiện trong giai đoạn thống trị của triều đại Mãn Thanh thối nát nên đã bị thế lực Đế quốc chủ nghĩa cướp đi nhiều. Bọn cướp đó là Si-tan-yin người Anh, Bo-xi-he (Pháp), Ju-Rui-Chao (Nhật), E-deng-bao (Nga), Hua-er-na (Mỹ), bằng những thủ đoạn bỉ ổi như đe dọa, dụ dỗ tiền bạc và lừa đảo, chúng đã cướp đi những quyển Kinh, các sách cổ, nhiều tài liệu văn học sử và những bích họa có giá trị. Những bảo vật này đang được giữ ở bảo tàng lớn nước Anh, bảo tàng Boston. Hiện nay ở Đôn Hoàng chỉ còn lại hơn 8000 cuốn Kinh Phật và một số bích họa mà chúng chưa kịp lấy đi.

Phần lớn những tài liệu về Đôn Hoàng hiện có là những bản sao được mua lại với giá rất cao từ các Viện bảo tàng nước ngoài, thật đáng buồn. Trước những bản sao này, ta không khỏi buồn lòng như đứng trước khu di chỉ của vườn Viên Minh, đây cũng là quyết tâm khai thác kho tàng văn hoá Đôn Hoàng của con cháu Viêm Hoàng.

Nét đặc sắc nghệ thuật Trung Quốc là được xây dựng trên cơ sở triết học âm dương, tác phẩm “Kinh dịch” là bức tranh của nghệ thuật âm dương này. Trong nghệ thuật hội họa, mỹ thuật, âm nhạc, vũ đạo, điêu khắc cổ điển của Trung Quốc đều bao hàm triết lý âm dương.

Tuy nghệ thuật Trung Quốc cũng chịu nhiều ảnh hưởng của nước ngoài, nhưng vẫn phát triển theo quy luật riêng, trên con đường nghệ thuật mang nét đặc sắc Trung Quốc, điều này có liên quan đến lý luận “Dịch” và những triết học cổ đại khác như triết học Trang Tử. Do đó, dù nghệ thuật

NGHỆ THUẬT ĐÔN HOÀNG

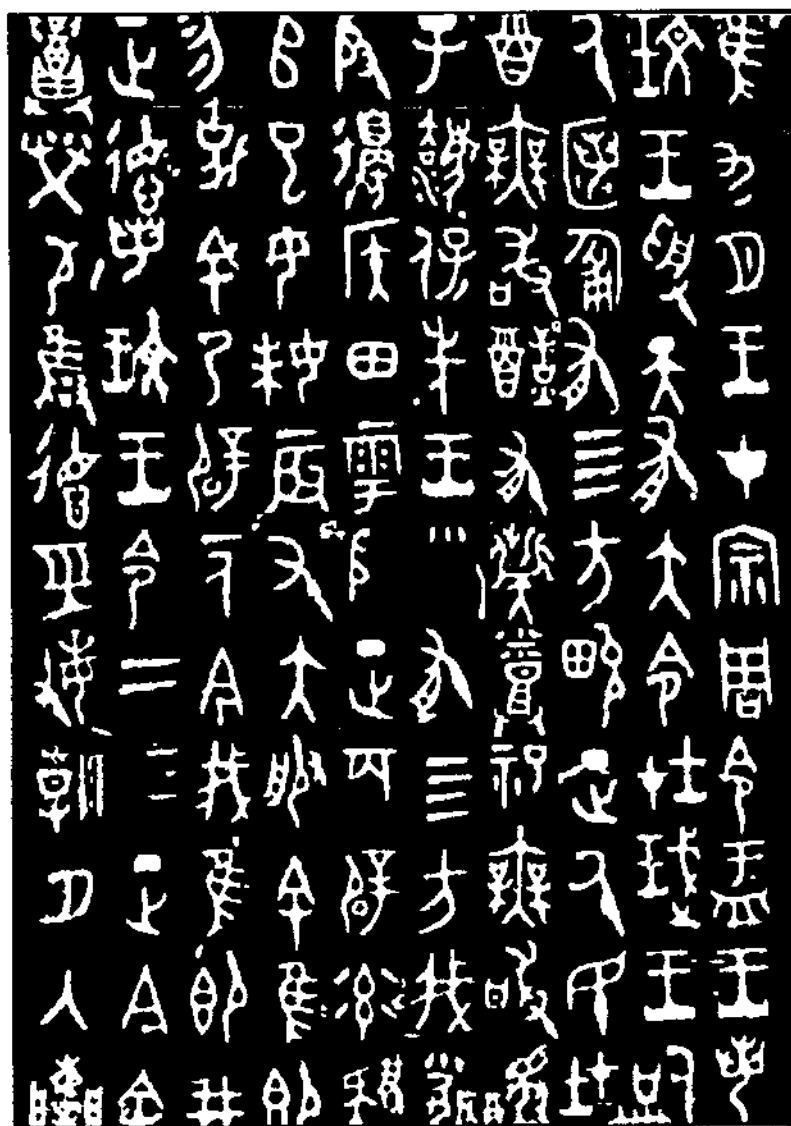
Nghệ thuật Đôn Hoàng là một loại hình nghệ thuật thần kỳ, tuyệt diệu; những bức vẽ trên tường, những tác phẩm điêu khắc có giá trị cao là hình ảnh của nghệ thuật cổ điển Trung Quốc. Quốc bảo Đôn Hoàng tuy đã bị bọn đế quốc cướp đi nhiều, nhưng những gì còn lại cũng đủ thể hiện được sự cao siêu của nghệ thuật cổ điển Trung Quốc.

Nghệ thuật Đôn Hoàng là những bích họa, những tác phẩm điêu khắc, những bài hát, điệu múa và văn học nghệ thuật trong các hang động bảo tàng Thiên Phật Đôn Hoàng, nghệ thuật Đôn Hoàng là viên ngọc sáng trong kho tàng văn hoá Trung Hoa. Viên ngọc sáng này được phát hiện trong những căn phòng bằng đá ở Đôn Hoàng, đây là những căn phòng bí mật trong 550 hang động tượng Phật ở huyện Đôn Hoàng tỉnh Cam Túc. ở đây có hơn hai vạn Kinh Phật, hàng trăm bích họa và những bức tượng Phật, còn có rất nhiều tài liệu văn hoá cổ... Những bảo vật này được phát hiện đã làm

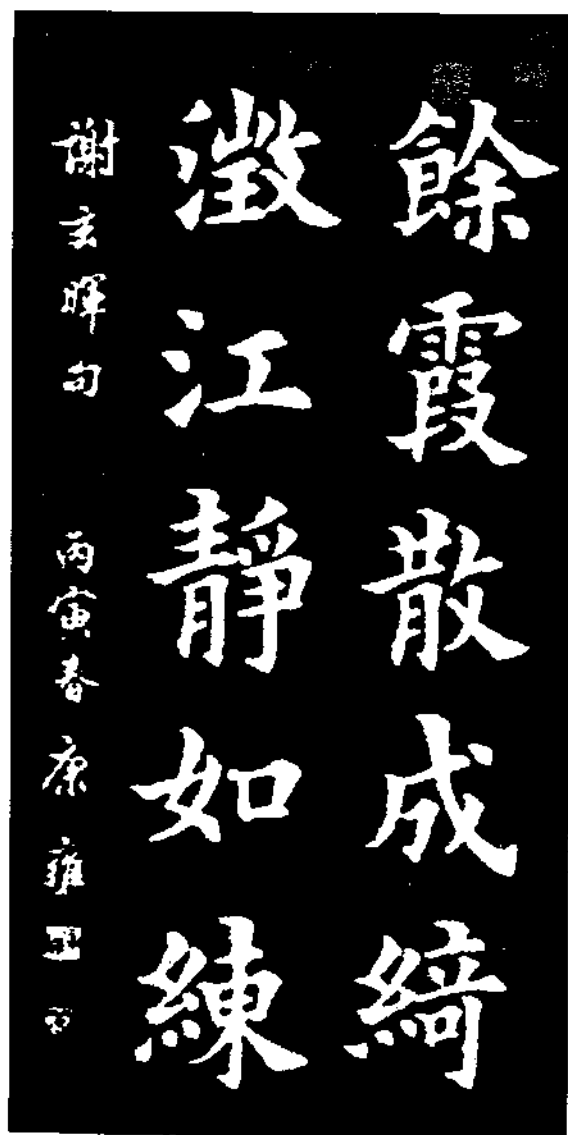
PHẦN HAI MƯƠI MỐT

NGHỆ THUẬT ĐÔN HOÀNG

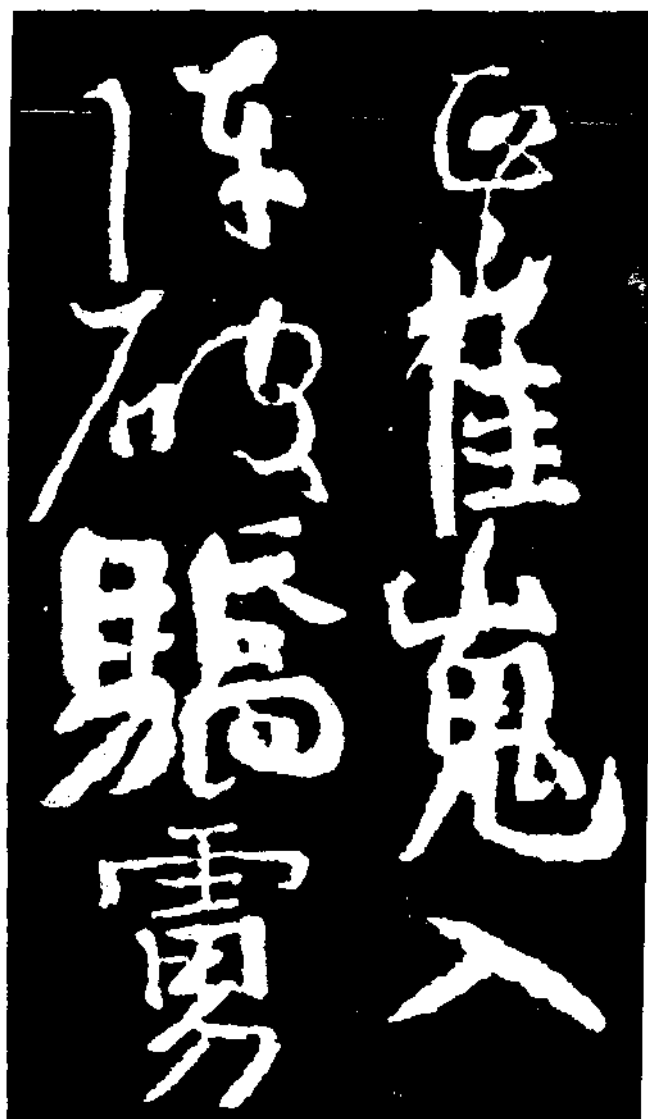
Nghệ thuật Đôn Hoàng là niềm kiêu hãnh của nền văn hoá Trung Hoa, nó bừng sáng lên sự huy hoàng của nghệ thuật và Phật học. Nghệ thuật Đôn Hoàng là sự kết tinh của nghệ thuật cổ điển của Trung Quốc, hội tụ những trí tuệ của các nhà nghệ thuật từ hàng triệu năm nay; nhiều năm trở lại đây, sức hấp dẫn nghệ thuật sâu sắc của nó đã mở ra cho nhân loại trên thế giới một con đường nghệ thuật với phong cảnh tráng lệ rực rỡ.



Hình 132-21
Chữ Triện khắc trên đồ đồng



Hình 132-20
Chữ Khải



Hình 132-19
Chữ Thảo



Hình 132-18
Bia văn



Hình 132-17
Thạch Cổ văn

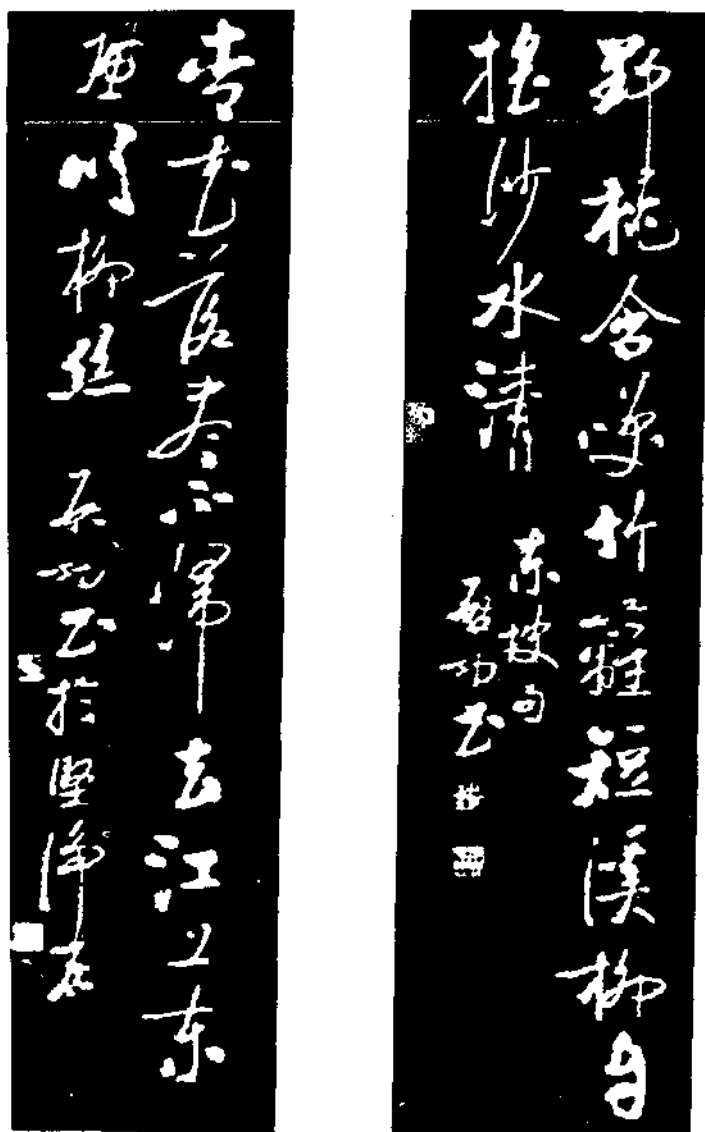
之錫禮優往代事踰恒典
於是三昧命吹萬歸仁
克隆帝道平承鴻業明玉
鏡以式九圍席蘿圖而御
六辯夤奉上玄肅恭清廟
宵衣具食視膳之禮無方

Hình 132.16
Thư pháp trên văn bia

妙後易古史
 史士个可蟲
 祭歸榮莖采
 用入學

光緒丁丑二月
 潘文楊

Hình 132-15
 Chữ Triện



Hình 132-14

Thư pháp của Thư pháp gia đương đại Khỗi Công

周易与中医学

趙樸初題

Hình 132-13

Thư pháp của thư pháp gia đương đại Triệu Phác Sơ

琢山玄靈成古範
闢荆蒙賢兄通潛

Hình 132-12
Thư pháp Bản Kiều đời Thanh (2)

thể loại âm nhạc truyền thống của các dân tộc, nhất là nhạc dân tộc thiểu số Tây-Vực đều mang phong cách và sức hấp dẫn độc đáo. Kết hợp âm nhạc các dân tộc là hướng phát triển quan trọng của âm nhạc Trung Quốc.

Đôn Hoàng là nhịp cầu nối giữa các dân tộc vùng Trung Nguyên và Tây Vực, cũng là cầu nối nghệ thuật âm nhạc của dân tộc Hán vùng Trung Nguyên với các dân tộc Tây Vực. Khi Trương Khiên đi sứ sang Tây Vực, ông đã mang về một tác phẩm nổi tiếng “mo-he-dou-le”, sau này trở thành nhạc quân đội của vùng Trung Nguyên. Tác phẩm “Tây lượng nhạc” phổ biến ở Trung Nguyên cũng là từ âm nhạc truyền thống Tây Vực truyền vào, trong số 10 bản nhạc thịnh hành trong cung đình đại Đường có 8 bản là nhạc dân tộc thiểu số Tây Vực.

Ví dụ, ngoài “Yến nhạc”, “thanh nhạc” ra, 8 bản nhạc “Tây lượng nhạc”, “Thiên trúc nhạc”, “Cao lễ nhạc”, “Quy từ nhạc”, “An quốc nhạc”, “Sớ lạc nhạc”, “Khang quốc nhạc”, “Cao xướng nhạc” đều là của các dân tộc thiểu số Tây Vực. Khi Đường Thái Tông mở yến tiệc đều sử dụng 10 bản nhạc này, điều này đã chứng tỏ được vị trí của âm nhạc dân tộc Tây Vực trong âm nhạc Trung Nguyên.

Xét về tổng quan, tuy phần lớn âm nhạc Đôn Hoàng được lấy từ những thể loại nhạc ngoại lai như Phật giáo, nhưng vẫn giữ được phong cách dân tộc riêng của mình, và có sức hấp dẫn nghệ thuật truyền thống. Âm nhạc và nghệ thuật phản ánh trong tranh Đôn Hoàng đã chứng tỏ chân lý này, có nghĩa là muốn tăng sức hấp dẫn nghệ thuật thì cần phải biết lựa chọn những ưu điểm của các dân tộc khác ở nước ngoài, nhưng không được làm mất bản sắc riêng của mình, chỉ có dựa trên cơ sở những cái riêng của mình, tiếp

thu những ưu điểm bên ngoài và phát triển lên, mới có thể đảm bảo lâu dài vị trí của mình trên thế giới.

III. CA TỪ ĐÔN HOÀNG:

Ca từ Đôn Hoàng cũng là một bộ phận rất đáng trân trọng trong kho tàng nghệ thuật âm nhạc Đôn Hoàng, theo thống kê trong “Tham khảo về ca khúc Đôn Hoàng” của Nhân Nhị Bắc thì có 227 bài hát tạp kỹ phổ thông, 298 bài liên khúc, 20 ca khúc lớn, tổng cộng có 545 bài.

Nhóm Trang Tráng đã tìm ra 9 bài có tên gọi giống các ca khúc Đôn Hoàng là “khuyneh bồi nhạc”, “Tây Giang nhạc”, “Tâm sự tử”, “Y châu”, “Thủy cổ tự”, “Trường Sa nữ dẫn”, “Tán kim sa”, “Doanh phú” và “Cấp hồ tương đồng”. Trong đó, 3 bài có điểm khác là “Tây Giang hồ”, trước có 4 chữ “hựu mạn khúc tử”, “Tâm sự tử”, trước có 3 chữ “Mạn khúc tử”, “Y châu”, trước có 4 chữ “hựu mạn khúc tử” (“Âm nhạc Đôn Hoàng” – Trang Tráng, 65, NXB Nhân dân Cam Túc, 1988). Trên đây đã nói lên mối quan hệ nhất định giữa ca từ và âm nhạc Đôn Hoàng, ca từ Đôn Hoàng là tài liệu quan trọng nghiên cứu văn học âm nhạc và âm nhạc thời Đường – Tống.

Kho tàng nghệ thuật Đôn Hoàng gồm “Nhạc điệu Đôn Hoàng”, “Bộ âm nhạc”, “nhạc điệu”, “nhạc đàn”... được lưu giữ trong “Tàng Kinh Động” ở động thứ 17 của Đôn Hoàng. Trong đó, “bộ âm nhạc” chủ yếu gồm “những chữ thường dùng mới thu nhập” và “Những chữ thường dùng từ cổ chí kim và chú thích dân gian” (quyển thượng và quyển hạ) đã bị Si-tan-yin người Anh lấy mất, hiện được giữ trong thư viện nước Anh. “Nhạc điệu” và “giai điệu Đôn Hoàng” bị bọn Xi-bo-he (Pháp) lấy mất, hiện được giữ ở thư viện Paris.

§3. NGHỆ THUẬT ĐIÊU KHẮC ĐÔN HOÀNG

Đôn Hoàng nằm ở phía Tây, ít chịu ảnh hưởng của chiến tranh ở Trung Nguyên, các nhà điêu khắc có thể chuyên tâm làm việc và cũng bảo tồn được nhiều tác phẩm, vì thế, Đôn Hoàng chiếm vị trí tương đối quan trọng.

I. KHÁI QUÁT

Nghệ thuật Đôn Hoàng là một thể thống nhất của hội họa, điêu khắc và kiến trúc, trong đó, nặn tượng màu là một kết cấu quan trọng. Đôn Hoàng có hơn 3000 tác phẩm điêu khắc, có hơn 1000 tác phẩm vẫn được giữ gìn tốt, ở đây đã lưu giữ hơn 1000 năm nghệ thuật điêu khắc của Trung Quốc từ thời kỳ Bắc Lương đến thời nhà Thanh.

Nghệ thuật điêu khắc của Trung Quốc có lịch sử lâu đời, từ thời kỳ văn hoá Ngưỡng Thiều 5,6 nghìn năm trước đã ra đời những tác phẩm đồ gốm, ngọc, ngà voi tinh xảo, nhất là điêu khắc gốm màu đã đạt đến trình độ tương đối cao. Nghệ thuật điêu khắc đồ đồng ở thời kỳ Ân Chu đã đánh dấu giai đoạn nghệ thuật điêu khắc Trung Quốc bước sang một lĩnh vực mới, trình độ nghệ thuật của Trung Quốc đã nổi tiếng trong và ngoài nước. Tượng binh mã đời Tần là tác phẩm điêu khắc cỡ lớn của Trung Quốc được bảo tồn tốt nhất, trình độ nghệ thuật tinh xảo và mức độ hoành tráng của nó đã chứng tỏ rằng từ đời Tần đã thành thực trong nghệ thuật điêu khắc, Và nghệ thuật điêu khắc màu Đôn Hoàng là loại hình nghệ thuật thống nhất kết hợp từ nghệ thuật dân gian, nghệ thuật cung đình và nghệ thuật tôn giáo, đánh dấu nghệ thuật điêu khắc Trung Quốc đã đạt đến đỉnh cao.

Những vấn đề đã nói ở trên cho dù là gốm màu, gốm đen của thời kỳ đồ đá mới, điêu khắc đồ đồ thời Ân Chu, tượng binh mã đời Tần hay tượng Phật Đôn Hoàng đều là những tác phẩm thời đại. Tác phẩm của mỗi thời đại đều mang dấu ấn của thời đại đó. Ví dụ gốm màu ở thời kỳ đồ đá mới đã dung hòa tiêu chí của cái đẹp hoang dã và tôn sùng cái đẹp tự nhiên; khắc đồng Tây Chu có sự trang trọng về tính chất lễ bái; tượng binh mã nhà Tần đã thể hiện uy lực của nền chuyên chế; còn tượng Phật Đôn Hoàng lại kết hợp với Phật tính, tất cả đều thể hiện đặc điểm riêng mỗi thời đại, nhưng cũng đều bảo tồn phong cách dân tộc truyền thống. Đặc trưng nghệ thuật đồ gốm, đồ đồng, tượng đất, khắc đá đều thể hiện sự kết hợp hài hòa về màu sắc và giữa nghệ thuật khắc trạm và hội họa, đã phản ánh đặc trưng nghệ thuật thống nhất của Trung Quốc, nghệ thuật điêu khắc và hội họa.

II. ĐẶC TRƯNG NGHỆ THUẬT KHẮC ĐỒNG TRUNG QUỐC

1. Sự dung hòa giữa hội họa và điêu khắc

Đặc trưng nghệ thuật nổi bật nhất của nghệ thuật Điêu khắc Đôn Hoàng là sự phản ánh đặc sắc truyền thống dân tộc dung hòa giữa hội họa và điêu khắc Trung Quốc.

Sự kết hợp hội họa và điêu khắc đã có lịch sử lâu đời trong nghệ thuật điêu khắc Trung Quốc. Sự kết hợp giữa các màu tươi sáng và đất sét đã làm tăng sức hấp dẫn nghệ thuật của tác phẩm.

Điêu khắc Đôn Hoàng là kết tinh nghệ thuật điển hình kết hợp hội họa và điêu khắc, các màu sắc rực rỡ trong hội họa dung hòa với nghệ thuật tạo hình chân thực trong điêu khắc đã phản ánh nghệ thuật điêu khắc đời

Đường đã phát triển đến một trình độ tương đối tinh xảo. Do hội họa và điêu khắc bổ sung, hỗ trợ cho nhau, nâng cao hiệu quả nghệ thuật của tượng đất, làm cho các hình tượng tạo ra sinh động như thật. Nhất là màu sắc đã phát huy ưu thế về quan điểm mỹ học âm dương truyền thống của Trung Quốc, thể hiện được trình độ cao và sự hài hòa trong xử lý, nâng cao cảm nhận lập thể và tính thần bí của tác phẩm, đạt giới hạn cao của nghệ thuật hợp nhất hình tượng và cái “thần”.

2. Sự kết hợp giữa tôn giáo với đời thường.

Một thành tựu quan trọng khác trong điêu khắc Đôn Hoàng là sự kết hợp giữa tôn giáo và đời thường, bao gồm nghệ thuật Phật giáo và đạo giáo. Điêu khắc màu Đôn Hoàng vừa kế thừa nghệ thuật điêu khắc Đạo gia truyền thống lại vừa thể hiện được đặc điểm điêu khắc của Phật học, còn mạnh dạn kết hợp với cuộc sống con người, làm cho tác phẩm nghệ thuật vừa giàu ý cảnh thần thoại, lại không mất đi tính hiện thực, mang tính nghệ thuật sâu sắc.

Những người thợ làm nghề điêu khắc đều có cái tâm riêng của mình, đã vận dụng ưu điểm về cái đẹp trong trang phục Trung Quốc, tạo ra những nhân vật tôn giáo phong phú về hình thái phong cách, làm cho các tác phẩm cũng phong phú về tư thế, hình thái. Trong lịch sử trang phục Trung Quốc, phục sức đời Đường có vai trò kế thừa những gì đi trước và gợi mở những bước tiếp theo, trang phục đời Đường đã được thể hiện trên các nhân vật, điêu khắc, như các trang phục của tượng Phật trong hàng nghìn động Phật Đôn Hoàng không hoàn toàn chỉ là áo cà sa truyền thống Ấn Độ mà còn là áo rộng thời Tùy Đường và quần dài dật bằng bông tơ, hình tượng vị Bồ Tát tôn

nghiêm như một tiên nữ trên trần thế đã tăng thêm tính phiêu diêu ảo diệu của các bức tượng điêu khắc, làm cho các tác phẩm điêu khắc mang đậm tính sinh động của cuộc sống, và đã trở thành bức tượng bán thân của tượng Phật Trung Quốc. Nghệ thuật nặn tượng đất và khắc đá nổi tiếng tại Mạch Tích Sơn cũng đã thể hiện sự thành công của nghệ thuật này.

Nghệ thuật điêu khắc Đôn Hoàng vừa có những bức tượng Phật trang nghiêm hiền từ, lại có sự khắc họa thể giới loài người phong phú với mọi tư thế, thể hiện phong cách nghệ thuật kết hợp giữa cuộc sống siêu hiện thực và cuộc sống hiện thực, tượng trưng cho sự thể tục hóa của Phật giáo ở Trung Quốc, đồng thời nói rõ lý do tại sao Phật giáo được truyền vào Trung Nguyên, có quan hệ chặt chẽ với sự thể tục hóa và Trung Quốc hóa của tượng Phật.

Do nghệ thuật khắc họa Đôn Hoàng đã có những đặc trưng về diện mạo con người đời Đường, đưa những bức tượng Bồ tát vào một thế giới mới, hợp nhất giữa con người và thần linh. Các bức tượng Bồ tát đã có sức truyền cảm mạnh hơn, những nét đặc sắc mới trong sáng tạo hình tượng Bồ tát của Đôn Hoàng đã mở ra một lĩnh vực nghệ thuật tôn giáo mới.

Đặc biệt là tư tưởng thần tiên của Đạo không chỉ làm phong phú đề tài sáng tạo mà còn làm cho các bức tượng điêu khắc có ý cảnh sâu sắc, thể hiện đặc sắc truyền thống của Trung Quốc. Sự kết hợp với Đạo Phật không chỉ được phản ánh trong tranh Đôn Hoàng mà còn biểu hiện ở phương diện khắc họa, các vị Bồ tát của Đạo Phật và Thần Tiên của Đạo gia, với các tiên cảnh đã tăng thêm sức tưởng tượng và sức hấp dẫn nghệ thuật của tác phẩm.

Nghệ thuật điêu khắc kết hợp Đạo Phật của Đôn Hoàng là một điển hình của nghệ thuật điêu khắc Trung Quốc.

3. Sự hợp nhất của hình tượng thần khí

Mượn ý truyền thần là một đặc sắc nghệ thuật quan trọng trong nghệ thuật điêu khắc Đôn Hoàng, điêu khắc là loại hình nghệ thuật lập thể, ngoại hình chiếm vị trí quan trọng, nhưng kỹ thuật đòi hỏi trình độ cao hơn vẫn chủ yếu là truyền thần, nghĩa là cần phải “3 phần hình, 7 phần thần”.

Sự hài hòa giữa việc tả ý và phục sức ngoại hình là vấn đề then chốt của sự hấp dẫn nghệ thuật điêu khắc Đôn Hoàng. Hàng nghìn bức tượng Phật Bồ tát trong các hang động Đôn Hoàng đều rất hoàn thiện, có thể gọi là kiệt tác của nghệ thuật kết hợp hình – thần, nhất là sự truyền thần của đôi mắt, có vô vàn ánh mắt khác nhau, biểu đạt tình cảm khác nhau, các tác phẩm điêu khắc dù là trong các hang động Phật Đôn Hoàng hay ở Mạc Tích Sơn đều đã thể hiện sự tươi sáng của nghệ thuật này.

Các bức tượng Phật, tượng Bồ tát vừa giống nhau lại vừa khác nhau, đều đã có từ rất lâu, hàng nghìn bức tượng với mọi tư thế đều thể hiện đôi mắt như biết nói, thần thái sinh động như thật.

Từ các bức tượng Phật lớn ở Đôn Hoàng đến các bức tượng nhỏ ở Mạc Tích Sơn đều mang cái “thần” rất riêng, có những nét kỳ diệu riêng, hàng trăm hàng nghìn bức tượng không giống nhau đã thể hiện kỹ thuật cao siêu của những người thợ.

Các bức tượng không chỉ có ngoại hình của thần, nhất là có khí chất của thần mà tất cả đều bộc lộ được nghệ

thuật truyền thần kỳ diệu, thể hiện sự hợp nhất giữa hình và thần (hình tượng và thần khí) một cách cao độ trong nghệ thuật khắc họa cổ điển Trung Quốc.

Nho gia nghệ thuật của Trung Quốc cổ đại chịu sự thống trị của “lẽ”, dù là trong hội họa hay điêu khắc đều được mô tả thiên về phục sức, không chú trọng nhân thể, đó là do những ưu thế về vẻ đẹp trang phục cổ Trung Quốc đã tạo điều kiện cho nghệ thuật tạo hình trong điêu khắc. Tuy vậy, nghệ thuật điêu khắc Trung Quốc không chỉ giới hạn trong vẻ đẹp của trang phục mà chú ý hơn đến việc tả ý, nghệ thuật khắc họa truyền thần của Đôn Hoàng và Mạch Tích Sơn là một minh chứng.

Vào trong những hang động Phật Đôn Hoàng hoặc hang đá Mạch Tích Sơn như lạc bước vào thế giới thần tiên, nghệ thuật khắc họa đã đạt đến trình độ mượn hình tả thần, dung hòa hình tượng và thần thái, không chỉ tạo hình đẹp mà còn mạnh về tả ý, xứng đáng là điển phạm truyền thần trong nghệ thuật khắc họa cổ của Trung Quốc.

III. NHỮNG GỢI Ý CỦA NGHỆ THUẬT ĐÔN HOÀNG

Nghệ thuật khắc họa Đôn Hoàng có thể đạt được những thành tựu như vậy là do một số nguyên nhân sau:

Một là, Tôn giáo chứa đựng một tiềm năng nghệ thuật to lớn.

Nghệ thuật Đôn Hoàng đã rút ra được những kinh nghiệm to lớn từ Phật giáo và Đạo giáo, vừa làm phong phú đề tài sáng tạo nghệ thuật Đôn Hoàng, vừa làm tăng thêm sức hấp dẫn của nghệ thuật Đôn Hoàng.

Nghệ thuật Đôn Hoàng đã chứng tỏ nếu nghệ thuật đời thường và nghệ thuật Tôn giáo kết hợp với nhau sẽ mở

ra một lĩnh vực mới, một thế giới mới vừa thần vừa tục, vừa hiện thực vừa siêu hiện thực... Kết hợp nghệ thuật dân gian và nghệ thuật tôn giáo là hướng đi mà nghệ thuật cổ Trung Quốc đã thực hiện, thành quả lịch sử đã chứng minh nghệ thuật tôn giáo là một kho tàng phong phú, đóng vai trò là động lực thúc đẩy quan trọng của sự phát triển nghệ thuật Trung Quốc. Hiện nay còn rất nhiều tinh hoa trong nghệ thuật tôn giáo mà chúng ta cần tiếp thu học hỏi, quan điểm cho rằng nghệ thuật tôn giáo là thần học chứ không hồi tưởng những sự việc vụn vặt hiển nhiên là sai lầm.

Hai là, cuộc sống hiện thực là nguồn tài nguyên vô tận.

Một nét đặc sắc quan trọng của nghệ thuật Đôn Hoàng là sự kết hợp chặt chẽ với cuộc sống hiện thực, tranh vẽ hay tác phẩm điêu khắc của Đôn Hoàng đều mang đậm sinh khí của cuộc sống, các nhân vật, mọi cảnh sắc cỏ cây, tất cả đều là sự mô tả thế giới hiện thực. Dù là tượng Phật Bồ tát cũng không chịu sự gò bó của kinh Phật mà lại khoác lên những trang phục của cuộc sống hiện thực, dù đã đời thường hóa, Trung Quốc hóa, nhưng tượng Phật cũng làm cho cuộc sống hiện thực được nghệ thuật hóa và thần hóa.

Nghệ thuật Đôn Hoàng có sức sống mạnh mẽ như vậy là do đã khắc họa những bức tượng Phật, những câu chuyện kinh Phật, đưa thêm vào đó động thái cuộc sống của xã hội hiện thực, bao gồm cuộc sống hiện thực và cuộc sống dân gian, làm cho tác phẩm thể hiện được cái phàm tục trong cái thần, cái đời thường trong cái thần tiên, giống như siêu hiện thực nhưng lại không thoát ly hiện thực, đạt đến một thế giới không có người cổ.

Nghệ thuật Đôn Hoàng đã gợi mở ra vấn đề không thể chỉ thuần cổ trong sáng tạo nghệ thuật cổ, mà cần phải thêm vào những huyết mạch mới mới có thể bảo tồn sức sống nghệ thuật của tác phẩm.

Ba là, không làm mất đi những nét đặc sắc truyền thống.

Việc làm nổi bật những nét đặc sắc truyền thống liên quan đến các vấn đề như có thể tự hình thành hệ thống hay không, có độc lập hay không? nghệ thuật Đôn Hoàng vừa vận dụng nghệ thuật bên ngoài, vừa có sự hợp nhất của nghệ thuật vùng Trung Nguyên và vùng Tây Vực, vừa có sự giao lưu giữa nghệ thuật Trung Quốc và nghệ thuật của các nước khác. Dù nghệ thuật của các nước phương Tây không ngừng truyền vào Trung Quốc cùng với kinh Phật qua tuyến đường tơ lụa, nhưng nghệ thuật Đôn Hoàng đã chứng tỏ những nét đặc sắc nghệ thuật truyền thống Trung Quốc không những không bị mất đi mà còn được đổi mới hoàn toàn, thể hiện phong thái trong nghệ thuật Đôn Hoàng. Ví dụ như nghệ thuật hội họa có cảm nhận thẩm mỹ từ sự kết hợp nghệ thuật âm dương, nghệ thuật điêu khắc đã kết hợp cương nhu làm tăng thêm vẻ đẹp lập thể của tác phẩm. Những tác phẩm mang đậm sức sống, vừa có tình vừa có “thần” đã làm rực rỡ thêm cho nghệ thuật truyền thống Trung Quốc.

Từ nghệ thuật Đôn Hoàng đã chứng tỏ sứ mệnh của nghệ thuật Trung Quốc là suy tôn những nét đặc sắc truyền thống. Chỉ có học hỏi và vận dụng những kỹ thuật bên ngoài trên cơ sở phát triển những nét đặc sắc của mình mới có thể độc lập phát triển trong giới nghệ thuật.

Tóm lại, từ nghệ thuật Đôn Hoàng có thể rút ra những gợi ý sau: Bất cứ loại hình nghệ thuật nào muốn có

sức sống lâu bền cần phải không ngừng đổi mới, nếu không chú ý tiếp thu những nét mới bên ngoài thì sẽ bị suy yếu; Tuy nhiên, cùng với việc tiếp thu những cái mới, cũng cần phải không ngừng tự phát triển, nếu không sẽ mất đi cái gốc của mình.

§4. NHẠC MÚA ĐÔN HOÀNG

Năm 1900, động Tàng Kinh Đôn Hoàng đăng tải “Đôn Hoàng vũ nhạc tàn quyển” bao hàm nhạc múa cổ đại Trung Quốc, thuộc hệ thống phổ ký đời Đường là chính. Tương đương với khoảng thời kỳ ngũ đại nhà Đường hơn 1000 năm trước, nhạc múa Đôn Hoàng ra đời sớm hơn nhạc múa ký hiệu phương Tây thế kỷ 15 hàng trăm năm, là tài liệu nghiên cứu nhạc múa đời Đường của Trung Quốc vô cùng đáng quý. Chủ yếu có 10 điệu 25 phổ, bao gồm: “Hoàn kê sa”, “Nam ca tử”, “Song yến tử”, “Phong quy vân”, “Hà phương viễn”, “Mạc sơn kê”, “Nam hương tử”...

Đáng tiếc là đã bị bọn Bo-xi-he người Pháp, Si-tan-yin người Anh cướp đoạt, hiện đang được lưu giữ trong thư viện Paris (Pháp) và viện bảo tàng lớn của Anh ở London. Đây cũng là một tổn thất to lớn của dân tộc Trung Hoa, viết tiếp một trang mới trong lịch sử sỉ nhục của người Trung Quốc.

Những tư liệu về nhạc múa Đôn Hoàng của Trung Quốc hiện có là tập “Đôn Hoàng lược lật”, được ông Lưu Bán Nông ghi lại từ Paris năm 1931 và những ấn phẩm P.3501 được ông Thiệu Tông Di mang về nước năm 1956.

Những bản dịch phác thảo về nhạc múa Đôn Hoàng tuy vẫn chưa được hiểu trọn vẹn dù các học giả đã hết sức cố gắng, nhưng từ những nghiên cứu, phân tích của các học giả, đã dần dần xác định được giá trị nghệ thuật của nó.

Nhạc múa Đôn Hoàng là loại hình nghệ thuật dùng chữ viết ghi chép lại các động tác múa, thuộc loại thứ 3 là phổ văn tự (loại thứ nhất và thứ hai của nhạc múa đời Đường là vũ khúc (khúc phổ), vũ đồ (đồ phổ). Các thuật ngữ múa như lệnh, vũ, tổng, đầu, tiếp, dự, thỉnh, dao, cứ, duệ, noa... tượng trưng cho những tư thế, động tác múa nhất định. Ví dụ:

- Lệnh: Bắt đầu bài múa
- Noa: Động tác ngón tay
- Duệ: Động tác chân
- Dao: Động tác toàn thân, động tác eo
- Cứ: Động tác chân
- Quyên: Động tác eo
- Đầu: Động tác đầu, cổ
- Thỉnh: Động tác mời chào
- Tổng: Động tác thu về.

Ví dụ về nhạc múa:

Theo sự chứng minh của giáo sư La Dung và Diệp Ngọc Hoa – học trò của ông, hệ quyển biên tập vũ khúc rút gọn Đôn Hoàng là nhạc lệnh “hành tửu lệnh” của người nhà Đường (“Đường phân đả lệnh khảo - Đôn Hoàng vũ phổ dịch từ” đăng trong “Tập luận văn kỷ niệm 40 năm

thành lập trường Đại học Bắc Kinh”, năm 1940). Điệu múa theo hiệu lệnh trong yến tiệc của người nhà Đường kết hợp với múa, hát và nhạc, có nhiều thể loại, có các vũ khúc như “Nam ca tử”, “hà phương tuyền”, “Hoàn kê sử”, “Phong quy vân”, “Song yến tử”. Mỗi điệu múa lặp lại nhiều lần, tạo thành nhiều tổ hợp động tác múa khác nhau, những động tác này thường được biểu thị bằng các “phổ tự” và các tổ hợp của nó (ví dụ “lệnh”, “Tống”, “vũ”, “noa”, “cứ”...) xem B133-1, 133-2 (“Tìm hiểu thêm về nhạc phổ Đôn Hoàng” của Vương Khắc Phấn, Tử Kiếm Cang, trong “tập luận văn nghiên cứu).

Bảng 133-1

NHẠC MÚA ĐÔN HOÀNG (I)

Tên	Hoàn kê sa
Trật tự từ	Chậm 2, nhanh 3, chậm 2, nhanh 3
Nhóm chữ	Lệnh tống, vũ vũ vũ, tống, cứ cứ cứ
Ký hiệu	Thất phúc quy ^ quy 127 phạm tiểu phúc 10 cửu ma 777 dao.

(Theo “Tham khảo thêm về nhạc múa Đôn Hoàng” của Vương Khắc Phấn, Sài Kiếm Hồng, trong “Tập luận văn nghiên cứu Tu-lu-fan Đôn Hoàng”).

Bảng 133-2
NHẠC MÚA ĐÔN HOÀNG (II)

Hoàn Khê Sa (tên)				
Quy trình điệu múa				
	1	2	3	4
4	Lệnh lệnh lệnh tổng	Vũ vũ đao tổng	Vũ Vũ tổng	Vũ vũ tổng
3	Vũ vũ vũ	Dao vũ đao	Kỳ vũ kỳ	Cử vũ cử
2	tổng	tổng	Kỳ tổng	Đầu tổng
1	Cử cử cử	Cử cử cử	Cử cử cử	đầu cử đầu

(Theo “Sửa đổi và phân tích nhạc múa Đôn Hoàng” của Sài Kiếm Hồng, trong “nghiên cứu Đôn Hoàng”, năm 1987.

Bên cạnh đó, ông Thiệu Tông Di đã nghiên cứu, đổi chiều nhạc múa Đôn Hoàng và nhạc múa của Nhật, mở một hướng đi mới cho sự thể hiện của nhạc múa Đôn Hoàng, vì một số điệu múa của Nhật là từ đời Đường Trung Quốc truyền sang (“Đôn Hoàng vũ phổ hiệu thích”, tập luận văn kỷ niệm Kim Hỷ của Hội Sinh viên đại học Hồng Kông, xuất bản năm 1962), theo ông Đồng Tích Cửu, nhạc múa Đôn Hoàng là quyền ngắn gọn, phần “ngắn gọn” đó, ông đoán là phần giải thích động tác múa.

Ông Đồng đã nghiên cứu phân giải thích từ của động tác múa trong “Tả vũ chi phổ” của Nhật và nhận thấy

nhạc múa Đôn Hoàng bị thiếu phần giải thích từ của động tác múa trong “tả vũ chi phổ” của Nhật và nhận thấy nhạc múa Đôn Hoàng bị thiếu phần giải thích từ của động tác múa nên rất khó làm rõ.

Ông dựa vào nhạc yển đời Đường từ Trung Quốc truyền sang “nhã nhạc – vũ nhạc” của Nhật, tuy có thay đổi nội dung nhưng vẫn không thể mất đi cái “bóng” của nhạc Đường (nghiên cứu của giáo sư Âm Pháp Lỗ), do đó đối với việc giải thích nhạc múa Đôn Hoàng, ngoài những chứng cứ trong nhạc múa cổ đại Trung Quốc còn cần phải nghiên cứu đối chiếu với nhạc múa Nhật Bản “mở ra sự hâm mộ nhạc múa Đôn Hoàng” ghi trong “tập luận văn nghiên cứu của Hội học thuật Tu-lu-fan Đôn Hoàng – Hiệp hội học thuật Tu-lu-fan Đôn Hoàng Trung Quốc biên tập, nhà xuất bản đại từ điển tiếng Hán xuất bản năm 1991.

Tóm lại, nghệ thuật Đôn Hoàng tươi sáng, phong phú đa dạng đã làm tăng thêm vẻ đẹp trong bức tranh nghệ thuật của Trung Quốc và trên thế giới, đánh dấu sự phát triển nghệ thuật của nhân loại.



PHẦN HAI MƯƠI HAI

NHẠC KÝ

*N*hạc" là một trong 6 kinh do Khổng Tử đặt ra ("thi", "thư", "lễ", "dịch", "nhạc", "xuân thu"). Trung Quốc là một quốc gia rất coi trọng lễ nhạc, bắt đầu từ "chế lễ nhạc" (sáng tác nhạc lễ) của Chu Công, nhạc mang tính chính trị nổi bật. Từ đó, âm nhạc đã trở thành một hiện tượng văn hoá chính trị quan trọng ngang với "lễ", hàng nghìn năm, cùng với "lễ", đã hội tụ thành văn hoá Viêm Hoàng của Trung Quốc với đặc trưng là văn hoá lễ nhạc.

CHƯƠNG 134

NHỮNG ĐIỂN TÍCH CỦA ÂM NHẠC CỔ ĐẠI TRUNG QUỐC

Nhạc ký" là tuyển tập về mỹ học âm nhạc có sớm nhất và tươi sáng nhất của Trung Quốc, có vị trí quan trọng trong lịch sử mỹ học âm nhạc của Trung Quốc và thế giới. Quan điểm coi "Nhạc ký" ngang với lễ nhạc và lấy cái đẹp trong âm sắc tình cảm làm giới hạn cao nhất của mỹ học âm nhạc đã đặt nền móng vững chắc cho sự phát triển âm nhạc cổ điển của Trung Quốc.

81. "NHẠC KÝ"

I. KHÁI QUÁT

"Nhạc ký" được Công Tôn Ni Tử thời Chiến quốc biên soạn, cũng là do Hà Giản Hiến Vương Lưu Đức thời Tây Hán Vũ viết: "Nhạc ký" gồm 23 bài theo "Hán thư - Nghệ

Văn Chữ”, (28 bài theo “Công Tôn Ni Tư”), được xếp vào kinh điển nhà Nho. Quyển nguyên tác đã bị thất lạc, nhưng nội dung được Tư Mã Thiên lưu giữ lại toàn bộ trong “Sử ký – nhạc thư”, 19 bài “Lễ ký – nhạc ký” cũng là sự thu nhập của “nhạc ký”. Từ đó đã bảo lưu được cuốn sách về mỹ học âm nhạc có sớm nhất và rạch ròi nhất cho đến ngày hôm nay.

Các tác phẩm chính gồm 11 bản: “Nhạc bản”, “Nhạc luận”, “Nhạc lễ”, “Nhạc thi”, “Nhạc ngôn”, “Nhạc tượng”, “Nhạc tình”, “Ngụy Văn Hầu”, “Binh Mậu Giả”, “Nhạc hóa”, “Sư ất”, được liệt vào một trong những kinh điển nhà Nho có ảnh hưởng quan trọng đối với sự phát triển của âm nhạc Trung Quốc.

II. “NHẠC KÝ” VÀ “KINH DỊCH”

“Kinh dịch” có ảnh hưởng rất quan trọng đối với “Nhạc ký”, “Dịch” lý và Nhạc lý có quan hệ tương hỗ. “Nhạc ký” tiếp thu một số lý luận quan trọng của “Chu dịch”, vận dụng vào lĩnh vực âm nhạc, có ý nghĩa rất quan trọng đối với sự phát triển của âm nhạc Trung Quốc, xem bảng 134 -1.

1. Quan hệ nổi bật của âm nhạc và chính trị

“Chu dịch” đã xác minh quan hệ mật thiết giữa âm nhạc với đạo đức, luân lý chính trị, phản đối quan điểm âm nhạc siêu giai cấp, nhấn mạnh vai trò tác dụng của âm nhạc. Ví dụ.

“Dịch” viết: “Tiên vương dĩ tác nhạc sùng đức” (“Dịch – Dự – Tượng truyện”).

Cái gọi là “tác nhạc sùng đức” có nghĩa là chỉ quan điểm “dĩ nhạc” vi đức, dĩ nhạc vi chính”. Chịu sự ảnh

hưởng đó, “Nhạc ký” nhấn mạnh “huyền nhạc” cần phải “sùng đức”, từ đó nêu ra tiêu chuẩn thẩm mỹ đạo đức cao hơn nghệ thuật.

“Đức thành nhi thượng, nghệ hành nhi hạ (“Nhạc ký – Nhạc tình”).

“Nhạc giả, đức chi hoa dã (“Nhạc ký – Nhạc tượng”).

Chịu ảnh hưởng của “Chu dịch”, Nho gia và “luận ngữ” của Khổng Tử, “Nhạc ký” đã thể hiện rất rõ quan hệ tự quốc của âm nhạc.

“Nhạc ký” viết:

“Thị cổ trị thế chi âm an dĩ nhạc, kỳ chính hòa; loạn thế chi am oán dĩ nộ, kỳ chính quai, vong quốc chi âm ai dĩ tư, kỳ dân khốn. Thanh âm chi đạo, dự chính thông hi” (“Nhạc bản”).

Có nghĩa là nhấn mạnh quan hệ “nhạc và chính thông”, còn biểu hiện quan hệ giữa âm nhạc và luân lý. Ví dụ:

“Nhạc giả, thông luân lý giả dã (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Như vậy chúng ta “Nhạc ký” rất coi trọng ảnh hưởng của âm nhạc đối với luân lý đạo đức của con người.

Chịu ảnh hưởng trong “lễ” của Nho gia, quan điểm âm nhạc chính trị của “nhạc ký” cũng lấy lễ nhạc làm trung tâm.

“Nhạc ký” và “Dịch truyện” tác động tương hỗ với nhau trên phương diện trọng “lễ”. “Nhạc ký” và “Dịch truyện” đều cùng mượn cái tôn ti trật tự của tự nhiên để nhấn mạnh đẳng cấp tôn ti trật tự của “lễ nhạc”. Bảng B134 – 1 đã đưa ra sự so sánh.

“Nhạc ký” đặc biệt thể hiện “lễ nhạc là đức, ví dụ: “Lễ nhạc giai đắc vị chi hữu đức (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Bảng 134-1

SO SÁNH "DỊCH - HỆ TỪ" VỚI "NHẠC KÝ - LỄ NHẠC"

"Dịch - Hệ từ"	"Nhạc ký - Lễ nhạc"
Thiên tôn địa ti, Càn khôn định hi. Ti cao dĩ thành, quý tiện vị hi. Động tích hữu thường, cương nhu đoạn hi. Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân cát hung sinh hi.	Thiên tôn địa ti, quân thần định hi. Ti cao dĩ thành, quý tiện vị hi - Động tĩnh hữu thường, tiểu đại thù hi. Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân, tắc tính mệnh bất đồng hi. Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, như thủ tắc lễ giả, thiên địa chi biệt dã.
Tử viết: Dịch ký chí hi hồ. Phu dịch, thánh nhân sở dĩ sùng đức nhi quảng nghiệp dã. Tri sùng lễ ti, sùng hiệu thiên, ti pháp địa, thiên địa thiết vị, nhi dịch hành hồ kỳ trung hi. Thành tính tồn hậu đạo nghĩa chi môn.	Nhạc giả, thiên địa chi hòa dã; Lễ gia, thiên địa chi tự dã... nhạc do thiên tác, lễ dĩ địa chế... minh quảng thiên địa, nhiên hậu năng hưng lễ nhạc dã.
Thị cố, cương nhu tương ma, bát quái tương dăng Cổ chi dĩ loi đình Nhuận chi dĩ phong vũ Nhật nguyệt vận hành Nhất hàn nhất thư Càn tri đại thủy, Khôn tác thành vật.	Âm dương tương ma, thiên địa tương dăng. Cổ chi dĩ loi đình, Phấn chi dĩ phong vũ Động chi dĩ tứ thời, noãn chi dĩ nhật nguyệt. Nhi bách hóa hưng yên. Như thủ tắc nhạc giả, thiên địa chi hòa dã Nhạc trước đại thủy, Lễ cú thành vật.

2. Nhấn mạnh quan điểm trung hòa trong âm nhạc

“Nhạc ký” vận dụng lý luận quan điểm trung hòa của “Kinh dịch”, nhấn mạnh nguyên tắc thẩm mỹ “quý hóa” của âm nhạc, “Nhạc ký” đã vận dụng sự hài hòa âm dương của lý luận “Dịch”, nguyên lý cương nhu tương hỗ vào lĩnh vực âm nhạc, trình bày quan điểm “quý hòa” của âm nhạc, ví dụ:

“Hợp sinh khí chi hòa, đạo ngũ thường chi hành, sử chi dương nhi bất tán, âm nhi bất mật, cương khí bất nộ, nhu khí bất nhiếp, tứ sống giao vu trung nhi phát tác vu ngoại, giai an kỳ vị nhi bất tương đoạt dã (“Nhạc ký – Nhạc âm”).

Quan điểm trung hòa là nguyên lý quan trọng của “Kinh dịch”, “trung” tức là trung chính, ví dụ:

“Trung hành vô cửu” (“Dịch” – Quê – 95”).

“Trung hành” của “Kinh dịch” chỉ mọi chuyện cần phải không thiên vị, không ỷ lại. Trong “Nhạc ký” đã nêu:

“Nhạc cực hòa, Lễ cực thuận (“Nhạc ký – Nhạc luận”).

“Nhạc ký” rất nhấn mạnh sự bình dị của âm nhạc, sự hài hòa về âm điệu, lễ tiết khiêm thuận, có ích cho cái hòa của con người, tạo thuận lợi cho việc an bang trị quốc. “Nhạc ký” đã nhắc đến:

“Nhạc văn đồng, tác thượng hạ hợp (“Nhạc ký – Nhạc luận”).

Có nghĩa là nhạc điệu hài hòa có thể thúc đẩy sự đoàn kết trên dưới một lòng.

Tóm lại, cái “hòa” trong “Nhạc ký” dựa theo nguyên

tắc thiên hòa, địa hòa, nhân hòa của “Kinh dịch”, thúc đẩy sự thống nhất thiên hạ, thông qua âm nhạc, ca ngợi hòa bình trên thế gian. Ví dụ:

“Nhạc giả, thiên địa chi hòa dã; lễ giả, thiên địa chi tự dã - Hòa, cố bách vật giai hóa” (“Nhạc ký - Nhạc luận”).

“Nhu thủ tác nhạc giả, thiên địa chi hợp dã” (“Nhạc ký - Nhạc lễ”).

Tức là vạn vật đều dựa vào sự dung hòa của trời đất, thiên nhiên dung hòa thì sự hòa hợp trong nhân gian mới có thể sinh ra âm nhạc bình dị, đẹp đẽ. Ngược lại, âm nhạc bình dị đã thúc đẩy sự hòa hợp trong xã hội. Các làn điệu quá cao hoặc quá nhẹ nhàng đều dễ dẫn đến sự bất hòa của xã hội và gây ra xung đột giữa con người. Vì vậy, âm nhạc hài hòa không chỉ làm tăng thêm sức hấp dẫn của nghệ thuật mà còn mang ý nghĩa xã hội rất quan trọng.

3. Nhấn mạnh lý luận tượng hình của âm nhạc

“Nhạc ký” lấy lý luận “tượng hình” của “Kinh dịch” làm nguyên lý, nhằm trình bày quan hệ biện chứng của hai loại âm nhạc và thảo luận về việc biên soạn các bản nhạc (bài “nhạc tượng”).

“Tượng” của “Kinh dịch” là chỉ sự tượng trưng cho vạn vật, hình tượng “tượng” và “ý” là hai mặt thống nhất của một sự vật, “tượng” là bề ngoài của “ý” là hai mặt thống nhất của một sự vật; “tượng” là bề ngoài của “ý”, nhận biết “ý” qua bề ngoài. “Dịch” viết: “Quan tượng thủ ý, quan vật thủ tượng, dịch giả, tượng dã; tượng dã giả, tượng dã”.

“Quan tượng thủ ý” là lý luận quan trọng của “Chu dịch”, có nghĩa là thông qua bề ngoài để nắm được bản

chất bên trong. “Kiến nãi vị chi tượng, hình nãi vị chi khí”, “Thánh nhân lập tượng dĩ tận ý”.

Lưu Hiệp cũng cho rằng:

“Nhân văn chi nguyên, triệu tự thái cực, u tán thân minh, “Dịch” tượng duy tiên. (“Văn tâm điều long – hậu đạo”).

“Nhạc giả, tâm chi động dã; Thanh giả, nhạc chi tượng dã (“Nhạc ký – Nhạc tượng”).

Có nghĩa là âm thanh là ngoại hình của âm nhạc.

Luận điểm quan trọng của “Nhạc ký” “Nhạc tượng” là “quan tượng thủ ý” của Kinh dịch”. Tượng ý tương ứng, tức chỉ khi những tiếng âm ác (tiếng nói bất chính) nhiễm vào con người, nghịch khí nội tâm tương ứng với điều đó, biểu hiện bằng thể loại âm nhạc âm tục. Ngược lại, khi nghe những lời nói chân chính, chính khí nội tâm (thuận khí) sẽ cộng hưởng với điều đó, sinh ra thể loại nhạc hài hòa, vậy có nghĩa rằng âm nhạc cũng như vạn vật, được sinh ra do hòa hợp giữa hiện tượng bên ngoài và ý thức nội tâm.

Vì vậy, sáng tác âm nhạc không chỉ phải chú ý tu dưỡng nội tâm mà còn cần phải chú ý đến ảnh hưởng tốt hoặc xấu từ bên ngoài. Nếu biết kết hợp nội tâm và âm hình tốt thì có thể sáng tác ra “hòa nhạc”, “chính nhạc”. Ngược lại, nếu kết hợp với âm hình xấu, tất sẽ sinh ra “dâm nhạc”, “tà nhạc”. Điều đó cũng giống như chia vật thành từng loại, chia người thành từng nhóm như “Nhạc ký” đã nói:

“Xướng hòa hữu ứng, hồi tà khúc trục các quy kỳ phân, nhi vạn vật chi lý các dĩ loại tương động dã (“Nhạc ký – Nhạc tượng”).

Do đó, một số nhà soạn nhạc nếu muốn sáng tác được những tác phẩm thật hay cần phải tìm được những âm thanh hay cuốn hút lòng người làm cho “thuận khí ứng chí”. Nếu không, con người sẽ bị những “tà âm” mê hoặc, lôi vào những hoàn cảnh xấu, làm cho “nghịch khí ứng chí”. Gọi là “gần mực thì đen, gần đèn thì rạng”, việc sáng tác âm nhạc cũng không ngoại lệ.

Mặt khác, “Nhạc ký” cũng nói rõ, âm nhạc là tấm gương soi của xã hội, xã hội như thế nào sẽ sinh ra âm nhạc như vậy.

Tóm lại, lý luận nhạc tượng của “nhạc ký” là sự thống nhất giữa hình thức và nội dung, nhưng cái gốc vẫn là quan hệ giữa âm nhạc và chính trị.

4. Cảm hứng âm nhạc

“Nhạc ký” đã vận dụng quan điểm động tĩnh của lý luận “Dịch”, có nhiều luận chứng sâu sắc về quan hệ của âm nhạc và tình cảm, có ý nghĩa vô cùng quan trọng trong sáng tác âm nhạc.

Quan điểm động tĩnh của “Kinh dịch”: “Kinh dịch” nhấn mạnh đến sự kiêm dung động tĩnh, nêu lên quan hệ tương hỗ của động và tĩnh, tức là trong động có tĩnh, trong tĩnh có động, gọi là “động tĩnh hữu thường” (“Dịch” – hệ từ I’).

Trong “Nhạc ký” cũng viết:

“Nhân sinh nhi tĩnh, thiên chi tính dã; cảm vu vật nhi động, tính chi dục dã”.

Cái gọi là “cảm vu vật nhi động” có nghĩa là phải có sự cảm động trong lòng mới có thể sinh ra âm nhạc, cảm động có nghĩa là tình cảm xúc động, đây là chất môi giới giữa lòng người và vạn vật, là tiền đề cho âm nhạc ra đời. Do

vậy, việc sáng tác âm nhạc chỉ có vạn vật khách quan và lòng người chủ quan, nếu không có sự tác động của hai yếu tố này thì sẽ không thể sinh ra những bản nhạc đi vào lòng người.

“Nhạc ký” đã nhấn mạnh “cảm vu vật nhi động”, đây là tiền đề sinh ra linh cảm âm nhạc. Khi lòng người không còn cảm xúc thì là tĩnh, khi có cảm xúc là bắt đầu động, có thể sáng tác. Điều này vô cùng quan trọng đối với việc sáng tác âm nhạc. Các nhà soạn nhạc phải liên tục “cảm động” trong cuộc sống xã hội mới có thể có những linh cảm âm nhạc, có những âm hưởng sáng tác. Ví dụ bài hát bán báo của nhạc sĩ nổi tiếng Nhiếp Nhi là ngọn lửa âm nhạc sinh ra từ những cảm xúc sau khi nhạc sĩ gặp một đứa bé bán báo. Từ đó đã nói ra quan điểm sáng tác âm nhạc trong “Nhạc ký” là phải có sự tác động của thế giới khách quan vào lòng người, tạo ra cảm hứng sáng tác cho người nghệ sĩ. Vì vậy, âm nhạc không phải do trời sinh ra mà là do sự cảm thụ, đó là sự phản ánh thế giới khách quan. Đây là quan điểm sáng tác tích cực và rất trong sáng của “Nhạc ký”.

Tác phẩm “Diễn viên giao hưởng khúc” (Bản giao hưởng đồng nội) của nhạc sĩ nổi tiếng Bét-tô-ven là kết quả từ những tình cảm của ông trong những ngày dạo bước ngoài cánh đồng.

Muốn có cảm xúc thì cần phải đặt mình vào hoàn cảnh thực tế, sáng tác âm nhạc không chỉ là sự cảm nhận những vật trước mắt mà cần phải hòa mình vào với vạn vật trong thế giới khách quan, “Nhạc ký” đã nhấn mạnh điều đó. “Cảm nhận sự vật trước rồi có cảm xúc” chính là một kiến giải kiệt xuất.

Cần phải đề cập đến thuyết cảm động âm nhạc của “Nhạc ký”, không chỉ nhấn mạnh sự cảm động trong quá trình sáng tác mà còn phải chú trọng đến sức hấp dẫn nghệ thuật của âm nhạc, tức là sinh ra sự cộng hưởng giữa âm nhạc và người nghe.

“Nhạc dã giả, động vu nội giả dã (“Nhạc ký – Nhạc hóa”).

Có nghĩa là thông qua âm nhạc dẫn đến sự thay đổi về tình cảm, đạo đức và luân lý trong lòng người nghe. Điều nhắc nhở này của “nhạc ký” đã thúc đẩy sự phát triển hướng nội trong sáng tác âm nhạc.

Vở ca kịch “Bạch mao nữ” có thể gây xúc động cho cả trời đất, thu được thành công lớn như vậy là do chủ đề tư tưởng của kịch bản đã phản ánh một sự thực “Xã hội cũ đã biến người thành quỷ, xã hội mới lại biến quỷ thành người”, tạo nên sự giao hòa giữa cảnh trên sân khấu với khán giả, thậm chí diễn viên đóng vai Hoàng Thế Nhân là Trần Cường suýt bị các chiến sĩ – khán giả đánh chết. Bài hát, “Hoa tùng trên sông” (Trương Hàn Huy) ra đời sau “Biến cố 918”, từ những tình cảm, cảm xúc của tác giả đối với quê hương khi ông phải sống cuộc đời lưu vong tha hương, sự phẫn uất trước những chính sách bán nước của Tưởng Giới Thạch và sự thù hận đối với quân xâm lược Nhật Bản, tác giả đã viết ra bài hát này. Sau khi ra đời, bài hát này đã nhanh chóng truyền đi khắp nơi, giống như ánh chớp loé sáng làm thức tỉnh hàng vạn đồng bào, khích lệ nhân dân cùng nhau chiến đấu chống quân Nhật, bài hát có vai trò rất lớn trong chiến tranh chống Nhật. Sức sống của bài hát còn mãnh liệt cho đến ngày này. Mọi người vừa cất tiếng hát đã thấy rạo rực trong lòng, điều này đã chứng tỏ sức hấp dẫn nghệ thuật của nó là vô tận.

Bài quốc ca “Nghĩa dũng quân tiến hành khúc” (nhạc của Nhiếp – Nhĩ, lời của Điền Hán) ra đời đúng vào “lúc dân tộc Trung Hoa lâm vào hoàn cảnh nguy hiểm nhất”, tác giả đang trong cuộc khủng bố trắng, vào đêm trước khi bị bắt. “Nghĩa dũng quân tiến hành khúc” ra đời đã tuyên cáo sự phẫn nộ của nhân dân Trung Quốc, mọi người đồng lòng “xông vào lửa đạn của kẻ địch, tiến lên, tiến lên, tiến lên, tiến”. Bài hát đã khích lệ nhân dân, giống như quả pháo nổ vào trận địa kẻ địch, bắn cho tan tác quân thù, đồng thời cũng “bắn” ra một nước Trung Quốc hoàn toàn mới. Bài hát với sức chiến đấu mãnh liệt, với sức hấp dẫn nghệ thuật tuyệt vời đã tác động mạnh vào nhân dân Trung Quốc, vì vậy, bài hát này xứng đáng trở thành quốc ca, chứng tỏ rằng nghệ thuật trình độ cao ra đời từ cuộc sống hiện thực.

Bài hát “Đông phương hồng” là sáng tác của một người nông dân Thiểm Bắc, sau khi ra đời, bài hát đã bay đi khắp đất nước như ngọn gió Tây Bắc, không gì ngăn cản được, nó đi vào mọi nhà, gây xúc động cho hàng vạn người dân. Bài hát ngắn gọn, sử dụng những từ ngữ đơn giản nhất, “Phương đông hồng, mặt trời lên, Trung Quốc đã có Mao Trạch Đông, Người tìm đường giải phóng cho nhân dân..., Người là vị cứu tinh lớn của nhân dân”. Bài hát đã bày tỏ tình cảm sâu sắc nhất, với nhạc điệu đơn giản nhất, thể hiện sự chuyển động vĩ đại nhất, nửa thế kỷ nay đã hát lên một nước Trung Quốc mới, một sự khởi đầu, xứng đáng là một bài hát của thế kỷ.

Trên đây đã giới thiệu 5 bài hát đương đại mang tính thế kỷ nhằm chứng tỏ rằng dù là âm nhạc cổ điển hay hiện đại, muốn đạt đến trình độ “cảm động cả trời đất” thì

cần phải đi sâu vào cuộc sống, dung hòa được cảnh và con người, cuộc sống chính là suối nguồn bất tận của hoạt động sáng tác âm nhạc.

III. LÝ LUẬN ÂM NHẠC CỦA “NHẠC KÝ”

1. Lý luận về nguồn gốc âm nhạc

“Nhạc ký” cho rằng âm nhạc sinh ra từ sự vật, sự vật ở đây là chỉ thế giới vật chất khách quan.

“Phàm âm chi khởi, do nhân tâm sinh dã. Nhân tâm chi động, vật sử chi nhiên dã” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Tức là âm nhạc tuy xuất phát từ lòng người, nhưng lại do sự vật khách quan tác động.

“Tĩnh động vu trung, cố hình vu thanh. Thanh thành văn, vị chi âm” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Có nghĩa là âm nhạc là nghệ thuật biểu đạt tình cảm, là sự phản ánh thế giới vật chất khách quan, âm nhạc bắt nguồn từ cuộc sống xã hội. Tư tưởng âm nhạc này của “Nhạc ký” là tư tưởng của chủ nghĩa duy vật, đã chỉ ra hướng sáng tác âm nhạc.

Dù tính duy vật của lý luận về nguồn gốc âm nhạc trong “Nhạc ký” vẫn chưa triệt để, cho rằng lòng người vốn đã có hỉ, nộ, ai, lạc chứ không phải do ngoại vật tác động.

“Thị cố kỳ ai tâm cảm giả, kỳ thanh duy dĩ sát; kỳ lạc tâm cảm giả, kỳ thanh xiển dĩ hoãn, lục giả phi tính dã, cảm vu vật nhi hậu động” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Nhưng “Nhạc ký” đã khẳng định “nhân tâm chi động, vật sử chi nhiên dã” (ngoại vật tác động đến cảm xúc của con người). Điều đó đã nói rõ trong “nhạc ký”, “vật” là tính thứ nhất, “nhân tâm” là tính thứ hai. Ví dụ: “Nhân hữu

huyết khí tâm tri chi tính, nhi vô ai, lạc, hỉ, nộ chi thường – ứng cảm khởi vật nhi động, nhiên hậu tâm thuật hình (“Nhạc ký – Nhạc ngôn”).

Có nghĩa là đã khẳng định thêm, cảm xúc hỉ, nộ, ai, lạc của con người là do cảm động trước hỉ, nộ, ai, lạc của thế giới bên ngoài, chứ không có sẵn trong lòng mỗi người, từ đó chúng ta điểm xuất phát cơ bản của lý luận về nguồn gốc âm nhạc trong “nhạc ký” là khách quan, duy vật và thống nhất.

2. Lý luận về nhạc tình:

“Nhạc ký” rất coi trọng quan hệ giữa âm nhạc và tình cảm, cho rằng tình cảm là nguồn gốc của âm nhạc. Ví dụ:

“Phàm âm giả, sinh nhân tâm giả dã - Tình động vu trung, cố hình vu thanh, thanh thành văn vị chi âm (“Nhạc ký. Nhạc ban”).

Tức là âm nhạc được sinh ra từ tình cảm của con người, có cảm xúc trong lòng mới sinh ra âm nhạc.

“Nhạc ký” đã chia quá trình hình thành âm nhạc thành ba giai đoạn như sau:

- Thanh: “Cảm vu vật nhi động, cố hình vu thái”, chỉ những âm thanh hỗn độn của tự nhiên, chưa có sự trau chuốt về nghệ thuật. Là yếu tố mang tính thứ nhất của âm nhạc ở giai đoạn cảm tính.

- Âm: “Thanh tương ứng, cố sinh biến, biến thành phương, vị chi âm”. Có nghĩa là cảm động trước những âm thanh trong thế giới khách quan, sau khi được trau chuốt về nghệ thuật (“cố sinh biến”), tìm được qui luật của nó (“biến thành phương”) mới có thể gọi là âm

- Nhạc: “Ti âm nhi nhạc chi cập can, thích, vũ, mao, vị

chi nhạc". Có nghĩa là các loại âm hòa hợp với nhau, tạo thành giai điệu; âm, vũ, nhạc khí, kết hợp lại tạo thành một chỉnh thể nghệ thuật gọi là nhạc. "Nhạc ký" đã qui nạp sự ra đời của âm nhạc thành qui luật sau:

Thanh – (tình) - âm – nhạc.

Túc từ những âm thanh trong cuộc sống gây cho người sáng tác những xúc động tình cảm, từ đó mới hình thành nên âm nhạc.

"Nhạc ký" đã nhấn mạnh vai trò năng động chủ quan trong sáng tác âm nhạc, có tình cảm như thế thì sẽ có âm nhạc như thế.

"Thị cố kỳ ai tâm cảm giả, kỳ thanh duy dĩ sát; kỳ lạc tâm cảm giả, kỳ thanh xiển dĩ hoãn; kỳ hỉ tâm cảm giả, kỳ thanh phát dĩ tán; kỳ thanh trực dĩ kiệm; kỳ ái tâm cảm giả, kỳ thanh hoà dĩ nhu;... ("Nhạc ký" – Nhạc bản").

Và xác định quan hệ giữa thanh - âm – nhạc như sau:

"Thẩm thanh dĩ tri tâm, thẩm âm dĩ tri nhạc, thẩm nhạc dĩ tri chính, nhi trị đạo bị hi".

"Thị cố bất tri thanh giả, bất khả dự ngôn âm, bất tri âm giả, bất khả dĩ ngôn nhạc, tri nhạc tắc kỉ vu lễ hi ("Nhạc ký – Nhạc bản").

"Nhạc ký" tiên tiến hơn "Lý luận âm thanh không có cảm xúc" của Kê Khang ở chỗ "Nhạc ký" không phủ định tình cảm nội tại trong âm hình khách quan. Ngược lại, rất coi trọng ảnh hưởng của âm hình khách quan đối với tình cảm và nhấn mạnh âm nhạc sinh ra từ tình cảm chính là sự cộng hưởng âm thanh.

"Nhạc giả, âm chi sở do sinh dã, kỳ bản tại nhân tâm chi cảm vu vật dã" ("Nhạc ký – Nhạc bản").

Còn “lý luận âm thanh không có cảm xúc” của Kê Khang lại cho rằng “hòa thanh vô tượng, nhi ai tâm hữu chủ”. Có nghĩa là những âm thanh khách quan không có hiện tượng vui buồn, tình cảm của âm nhạc là xuất phát từ lòng người. Điều đó cho thấy cơ sở triết học của âm nhạc tình cảm “Nhạc ký” là tương đối khách quan.

Tình cảm bao hàm trong thẩm mỹ nghệ thuật được gọi là hàm xúc, tính hàm xúc phong phú là yếu tố quan trọng trong sự thành bại của nghệ thuật. “Nhạc ký” rất nhấn mạnh tính hàm súc, nó có vai trò rất quan trọng trong sáng tác và cả thưởng thức âm nhạc.

3. Lý luận về nhạc và văn:

“Nhạc ký” đã đưa ra quan điểm trung hòa trong âm nhạc của lý luận “Dịch”, có vai trò nhất định đối với “tận thiện tận mỹ” của mỹ học âm nhạc. Vậy thế nào là “hòa”? “Dịch” viết:

“Bảo hợp đại (thái) hòa” (“Dịch – Càn – Thuán truyện”).

Tức “hòa” có nghĩa là hài hòa, thái hòa và trung chính.

Cái gọi là “trung chính” giống như Khổng Tử đã nói là “quá ưu bất cập”, có nghĩa là không được thái quá và cũng không được bất cập. Trong lĩnh vực âm nhạc như Khổng Tử đã nói “ai nhi bất thương, lạc nhi bất dâm”. Vì vậy, cái “hòa” của trung chính tức là nắm được cái thước đo chuẩn mực, không thiên lệch bên nào.

Cái gọi là hài hòa bao gồm thiên hòa, địa hòa, nhân hòa, chỉ sự hòa hợp của thiên nhiên, trời đất và xã hội với âm nhạc. Đây chính là chuẩn tắc quan trọng của thẩm mỹ âm nhạc.

Cái gọi là “bình hòa” tức là chỉ sự hài hòa âm dương.

Bình hòa không phải chỉ những gì bình thường, đã quen thuộc mà ngược lại, cái “bình hòa” chân chính là phải “trong nhạt có ngọt, trong cái bình thường có cái khác lạ”.

4. Lý luận về ý cảnh của âm nhạc

“Nhạc ký” đã đưa lý luận “hình tượng” của “Dịch” vào âm nhạc, phát huy sự độc đáo của ý nghĩa hình tượng của âm nhạc, có ý nghĩa nhất định trong mỹ học âm nhạc.

Trong “Dịch – hệ từ” viết: “Lập tượng dĩ tận ý”.

Có nghĩa là trong hình tượng phải biểu đạt ý nghĩa, kết hợp với ý nghĩa của hình tượng. Đây là nguyên lý mỹ học tượng hình.

“Nhạc ký” có rất nhiều bài viết chuyên nói về hình tượng âm nhạc. Ví dụ trong “Nhạc tượng” viết:

“Nhạc giả, tâm chi động dã; thanh âm, nhạc chi tượng dã; văn thái tiết tấu, thanh chi súc dã”.

Quân tử động kỳ bản, nhạc kỳ tượng, nhiên hậu trị kỳ súc”.

Từ “Nhạc kỳ tượng” đến “trị kỳ súc” là quá trình sáng tác âm nhạc từ giống về hình thức đến giống về thần thái, cũng là giai đoạn phát triển từ hình tượng đến ý tượng (trừu tượng).

“Nhạc ký” nhiều lần đề cập đến “nhạc tượng” (hình tượng trong âm nhạc, nhưng “Nhạc ký” coi trọng nhất vẫn là “ý tượng”, cũng là sự giống nhau về thần thái, “ý tượng” là giới hạn cao nhất của thẩm mỹ âm nhạc. Âm thanh chỉ là một loại hình tượng sự vật, tượng thanh sau khi được “trị kỳ súc” mới đi vào “nhạc tượng” của ý cảnh mỹ học.

Âm nhạc đi sâu vào tình cảm chính là ý cảnh của âm

nhạc. Chỉ có hai nguyên nhân làm cho các tác phẩm âm nhạc nổi tiếng có thể lưu truyền mãi là gây xúc động cho người nghe và có ý cảnh sâu sắc. Ví dụ tác phẩm “Cao sơn lưu thủy” của Vu Bá Nha, “nhị truyền ánh nguyệt” của A Bính và ca khúc nổi tiếng “Xuân giang hoa nguyệt dạ”...., tất cả đều mang đậm nét thơ tình họa ý, tạo cho người nghe cảm giác như mình đang ở trong cảnh đó, như say như mộng.

IV. Ý TƯỞNG ÂM NHẠC CỦA “NHẠC KÝ”.

Ý tưởng âm nhạc của “Nhạc ký” chịu ảnh hưởng sâu sắc của nhà Nho Khổng Tử, quan điểm chính nhấn mạnh quan hệ mật thiết giữa âm nhạc và chính trị, nhất là quan hệ với “lễ”, chủ yếu có một số mặt sau:

1. “Nhạc ký” nhấn mạnh quan điểm trọng “lễ nhạc”

Khổng Tử và Nho gia đều trọng lễ nhạc, bắt đầu từ thời Chu Công, nhạc và lễ đã gắn chặt với nhau, không thể tách rời. Khổng Tử nói:

“Lễ vân lễ vân”, ngọc bạch vân hồ tai? ‘Nhạc chi nhạc vân’, chung cổ vân hồ tai?” (“Luận ngữ - Dương hóa”).

“Nhân nhi bất nhân, như dễ hà? nhân nhi bất nhân, như nhạc hà?” (“Luận ngữ - Bát dật”).

Có nghĩa là ý nghĩa to lớn của lễ nhạc không thể so sánh với Ngọc cổ nhạc, nếu người không có “lễ” thì nhạc sẽ không có tính nhân đức. Lễ là lễ trời, nhạc là có tiết tấu, quan điểm trọng tâm là lễ nhạc vô cùng quan trọng trong công tác xã hội, nhạc và lễ có tác dụng phụ trợ cho xã hội. Vì vậy, các nhà Nho vẫn luôn coi trọng lễ nhạc. Quan điểm lễ nhạc của nhà Nho không chỉ thể hiện ở sự coi trọng nhạc – lễ mà còn thể hiện quan hệ chủ đạo của lễ và nhạc.

Về phương diện lý luận lễ nhạc, “Nhạc ký” đã trình bày thêm trên cơ sở của các bậc tiến bối.

Một là, “Nhạc ký” nhấn mạnh vai trò chính trị mới của lễ nhạc.

“Nhạc ký” cho rằng âm nhạc không phải là siêu chính trị mà là phục vụ xã hội, phục vụ nhân dân.

“Thẩm nhạc dĩ tri chính, nhi trị đạo bị hi” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

“Lễ tiết dân tâm, nhạc hòa dân tính” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Ở đây đã nói rõ ảnh hưởng của nhà Nho đối với “nhạc ký”, kiên trì nhấn mạnh quan điểm xuất thế của âm nhạc.

Hai là, “Nhạc ký” coi trọng cả lễ nhạc và trời đất ngang nhau.

“Nhạc ký” viết: “Nhạc do trung xuất, lễ tại ngoại tác”, “nhạc dã giả, động vu nội giả dã; lễ dã giả, động vu ngoại giả dã”. Điều này đã nói rõ quan hệ chủ – khách của lễ nhạc, cho rằng nhạc xuất phát từ bên trong, có quan hệ với cảm nhận trong lòng. Còn lễ là do khách quan bên ngoài qui định, không thay đổi theo tình cảm, âm nhạc và lễ có sự phân công hợp tác đối với vai trò của xã hội, nhạc cảm hóa lòng người từ bên trong, còn lễ lại qui định cho con người từ diện mạo bên ngoài.

2. “Nhạc ký” coi trọng quan điểm đức nhạc:

“Nhạc ký” rất nhấn mạnh tác động của âm nhạc đối với phẩm chất đạo đức của con người, cho rằng nhạc và luân lý tương thông với nhau.

“Nhạc giả, thông vu luân lý giả dã” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

“Nhạc ký” còn nói:

“Nhạc giả, sở dĩ tượng đức dã, lễ giải sở dĩ tuyết âm dã” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Có nghĩa là âm nhạc không chỉ để giải trí mà quan trọng hơn là đặt ra quy phạm trong hành vi của con người. Trong “Nhạc ký” viết:

“Nhạc giả, đức, thị nhân tính đích căn bản; nhạc, thị đức tính đích hoa đoá tình kiến nhi nghĩa lập, nhạc chung nhi đức tôn”.

Trên đây đã nói rõ “Nhạc ký” chịu ảnh hưởng sâu sắc của “đi phong dịch tục” của nhà Nho Khổng Tử, rất coi trọng mối quan hệ quan trọng giữa âm nhạc và luân lý đạo đức của con người, có vai trò quan trọng trong việc thiết lập quan hệ giữa âm nhạc Trung Quốc và đạo đức.

3. “Nhạc ký” nêu bật quan điểm đưa lễ nhạc vào cuộc sống:

Khổng Tử và Nho gia đã rất nhấn mạnh ảnh hưởng của âm nhạc đối với xã hội, coi trọng sự tham gia của âm nhạc trong xã hội, cho rằng âm nhạc có ảnh hưởng nhất định đến sự hưng thịnh, suy yếu của xã hội, quốc gia. “Nhạc ký” cũng rất ủng hộ quan điểm này. Ví dụ:

“Trị thế chi âm an dĩ lạc, kỳ chính hòa; loạn thế chi âm, oán dĩ nộ; kỳ chính thông, vong quốc chi âm ai dĩ tư, kỳ dân khốn, thanh âm chi đạo dự chính thông hư”.

Lại viết:

“Cung loạn tắc hoang, kỳ quân kiêu; thương loạn tắc phiá, kỳ quan hoại, giặc loạn tắc ưu, kỳ dân oán; vì loạn tắc ai, kỳ sự cân, vũ loạn tắc nguy, kỳ tài khuy. Ngũ giả giai

loạn, điệp tương lãng, vị chi mạn, như thử, tắc quốc chi diệt vong vô hi”.

Vong quốc chi âm dã, kỳ chính tân, kỳ dân lưu, vu thượng hành tứ nhi bất khả chỉ dã” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Có nghĩa là âm nhạc là tấm gương soi đời sống tinh thần của một quốc gia, một dân tộc. “Nhạc ký” nói:

“lễ tiết dân tâm, nhạc hòa dân tính, chính dĩ hành chi, hình dĩ phòng chi, lễ, nhạc, hình, chính tứ đạt nhi bất bội, tắc vương đạo bị hi” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

Tức nhấn mạnh làm chính trị mà không phạm vào những chuẩn tắc của lễ, nhạc, hình, chính thì thiên hạ mới có thể thái bình.

Từ đó, ta thấy “Nhạc ký” có thái độ ủng hộ rõ ràng đối với quan điểm đưa tính tích cực của âm nhạc Nho gia vào cuộc sống. Vì âm nhạc là một phần của xã hội nên có vai trò thúc đẩy, khuyến khích rất mạnh; còn những âm thanh dở, loạn lại làm cho dân tộc bị mê muội đi, không còn tri giác. Vì vậy, việc điều chỉnh âm nhạc là một biện pháp quan trọng không thể thiếu của việc trị quốc.

Tóm lại, tư tưởng âm nhạc của “Nhạc ký” chịu ảnh hưởng sâu sắc của Khổng Tử và Nho gia, tuyên truyền vai trò to lớn của âm nhạc đối với xã hội, có ảnh hưởng quan trọng đối với hướng phát triển của âm nhạc truyền thống Trung Quốc.

V. GIÁ TRỊ NGHỆ THUẬT CỦA “NHẠC KÝ”

“Nhạc ký” là tập san về mỹ học âm nhạc đầu tiên của Trung Quốc.

Âm nhạc là một môn khoa học giàu tính nghệ thuật, mỹ học âm nhạc lại là nội dung chính của nghệ thuật âm nhạc. Mỹ học âm nhạc được khái quát là qui luật chính của nghệ thuật âm nhạc, những qui luật này vừa có những đặc điểm chung lại vừa mang tính đặc thù riêng của từng quốc tịch, từng dân tộc và từng khu vực. Âm nhạc Trung Quốc có nguồn gốc từ lâu đời, mỹ học âm nhạc cũng đã sớm có tiêu chuẩn thẩm mỹ truyền thống, “Nhạc ký” đã khái quát một cách hệ thống.

Một là, lấy lễ, nhạc làm chuẩn tắc tư tưởng mỹ học âm nhạc cao nhất.

“Nhạc ký” là sản phẩm được sinh ra dưới ảnh hưởng của “lễ văn nhạc văn” của Khổng Tử, “Dự dân đồng nhạc” của Mạnh Tử và “Nhạc luận” của Tuân Tử. “Nhạc ký” là tác phẩm của Nho gia, nguyên tắc thẩm mỹ là lấy nhân, lễ của nhà nho làm trung tâm. Vì vậy, cũng có thể nói “Nhạc ký” là một bộ tuyển tập về mỹ học âm nhạc của nhà Nho. Mặc dù tư tưởng thẩm mỹ âm nhạc trong “Nhạc ký” đề cao quan niệm đạo đức lễ, nhân, đức của Trung Quốc cổ đại, phục vụ giai cấp thống trị phong kiến, nhưng tư tưởng mỹ học âm nhạc lấy lễ, đức làm chuẩn tắc thẩm mỹ đã ảnh hưởng đến âm nhạc cổ điển Trung Quốc từ hơn 2000 năm nay.

Âm nhạc cổ điển Trung Quốc lấy lễ, đức làm trung tâm tư tưởng mỹ học, thuộc đánh giá chân, thiện, mỹ của âm nhạc là lễ, nhân của nhà Nho, quan điểm này đã được phản ánh sâu sắc trong “Nhạc ký”. Ví dụ:

“Vi nhạc bất khả dĩ vi ngự” (“Nhạc ký – Nhạc tượng”).

Có nghĩa là âm nhạc phải coi trọng sự chân thực,

phản ánh sức hấp dẫn nghệ thuật âm nhạc “chân thực” mới được lâu bền.

“Nhiên tắc tiên vương chi vi nhạc dã, dĩ pháp trị dã, thiện tắc hành tượng đức hi” (“Nhạc ký – Nhạc thi”).

“Nhạc chung nhi đức tôn, quân tử dĩ hảo thiện” (“Nhạc ký – Nhạc tượng”).

“Nhạc phải lấy đức làm thiện, “đức” là chỉ đạo đạo đức của lễ nhạc.

Ví dụ: “Lễ nhạc gia đắc, vị chi hữu đức, đức gia đắc dã” (“Nhạc ký – Nhạc bản”). Vì vậy, nhạc trong lễ chính là cái “thiện” mà tư tưởng mỹ học âm nhạc trong “Nhạc ký” đã tôn vinh.

“Trung chính vô tà, lễ chi nhất dã” (“Nhạc ký – Nhạc luận”).

Có nghĩa là không thiên lệch, không cao siêu ; âm nhạc hài hòa mới là âm nhạc hay nhất. Như trong “nhạc ký” đã viết “Âm dương tương đắc – tắc nhạc chi đạo cụ yên nhi” (“Nhạc ký – Nhạc tình”).

Hai là, lấy tình cảm để miêu tả cái đẹp là giới hạn nghệ thuật mỹ học âm nhạc cao nhất.

Lý luận nghệ thuật âm nhạc của “Nhạc ký” nhấn mạnh nhất việc không vượt quá cái “tình”, “nhạc ký” nhấn mạnh sức hấp dẫn nghệ thuật của âm nhạc là ở cái tình, bao gồm tình cảm của người sáng tác, cảm xúc của người thưởng thức. “Nhạc ký” đã viết:

“Tình động vu trung, cố hình vu thanh” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

“Tình động” tức tâm động, ví dụ: “Nhạc giả, tâm chi động dã” (“Nhạc ký – Nhạc tượng”). Tâm có động mới

sinh ra âm, gọi là “phàm âm chi khởi, do nhân tâm sinh dã”. Nhân tâm chi động, vật sử chi nhiên dã” (“Nhạc ký – Nhạc bản”). Có nghĩa là chỉ có âm nhạc biểu cảm mới đạt đến trình độ nghệ thuật cao nhất, âm nhạc thiếu tình cảm sẽ mất hay. Vì vậy, “Nhạc ký” nhấn mạnh sức hấp dẫn nghệ thuật của âm nhạc là ở trình độ biểu đạt tình cảm.

“Nhạc ký” lấy cái tình tả cái đẹp làm giới hạn cao nhất của nghệ thuật mỹ học âm nhạc là vô cùng “cao kiến”.

Cái gọi là “tình vận” có nghĩa là lấy tình tả ý, tình ở trong nhạc, nhưng cái đẹp biểu cảm ở trình độ cao là phải có tình ý chân thực, chỉ có như vậy mới có thể gây xúc động cho người nghe và tạo ra những tác phẩm quý giá, như trong “Nhạc ký – Nhạc tượng” đã nói: “Vi nhạc bất khả di vi ngục” (nhạc không thể giả dối), mệnh đề quan trọng này của “Nhạc ký” có ảnh hưởng sâu sắc đến hướng sáng tác âm nhạc của Trung Quốc.

Rất nhiều tác phẩm cổ điển là những tác phẩm hay, giàu tình cảm. Ví dụ: “Cao sơn lưu thủy” có khí thế bùng bùng, “Dương xuân bạch tuyết” có sự uyển chuyển rất đẹp, “Quan sơn nguyệt” tuyệt mỹ, “mai hoa tam lộ” có cái đẹp khoan khoái, “nghê thường vũ y khúc” gây xúc động lòng người, “nguyệt nhi cao” bày tỏ sự đau buồn, “xích bích hoài cổ” bi tráng hiên ngang, “Mãn giang hồng” du dương thư thái...

Ba là, lấy ngũ hành âm dương của “Kinh dịch” làm nguyên lý trung tâm truyền thống của mỹ học âm nhạc.

Nguyên lý truyền thống trung tâm của mỹ học nghệ thuật âm nhạc trong “Nhạc ký” là lý luận âm dương của

“Kinh dịch”, “Kinh dịch” nhấn mạnh sự điều hòa âm dương, kết hợp cương nhu và lấy lý luận âm dương thái cực làm nguyên lý hài hòa của vạn vật.

“Nhạc ký” đã đưa nguyên lý âm dương của “Kinh dịch” vào âm nhạc, và trở thành nguyên lý trung tâm của mỹ học âm nhạc truyền thống.

“Âm dương tương ma, thiên địa tương thang... như thử tắc nhạc giả, thiên địa chi hòa dã” (“Nhạc ký – nhạc lễ”).

“Thiên địa tổ hợp, âm dương tương đắc, phúc dục vạn vật... tắc nhạc chi đạo qui yên nhĩ” (“Nhạc ký – Nhạc tình”).

Có nghĩa trời là dương, đất là âm, nguyên lý trung tâm của bản nhạc cũng phải hòa hợp như trời và đất, được gọi là “Đại nhạc dự thiên địa đồng hòa” (“Nhạc ký – Nhạc luận”).

“Nhạc ký” đã nêu lên sự hài hòa âm dương, cương trong nhu “Chu dịch”, nhấn mạnh sự hài hòa của âm nhạc là cái hòa của sinh khí. Ví dụ:

“Hợp sinh khí chi hòa, đạo ngũ thường chi hành, sử chi dương nhi bất tán, dương nhi bất mật, cương khí bất nộ, nhu khí bất triếp, tứ dương giao vu nhi phát tác vu ngoại, giai an kỳ vị nhi bất tương tự dã” (“Nhạc ký – Nhạc ngôn”).

“Nhạc ký” nhấn mạnh sự hài hòa của năm âm giống như nguyên lý tương quan ngũ hành, có liên quan đến nhau, nếu ngũ âm không bị loạn thì sẽ có âm điệu hài hòa.

“Cung vi quân, thương vi thần, giác vi dân, huy vi sự, vũ vi vật. Ngũ giả bất loạn, tắc vô chiêm măn chi âm hĩ” (“Nhạc ký – Nhạc bản”).

§2. TƯ TƯỞNG ÂM NHẠC CỦA SỬ KÝ "NHẠC THƯ"

“Sử ký là do nhà sử học, nhà văn học nổi tiếng đời Hán là Tư Mã Thiên viết ra. Trong đó, “Nhạc thư” là tuyển tập âm nhạc kiệt xuất, nó vừa giúp bảo tồn nòng cốt của “Nhạc ký”, vừa đóng góp những lý luận quan trọng trong tư tưởng âm nhạc.

Trong bộ “Sử ký – Nhạc thư” hiện nay, tuy có người đã viết thêm phần “Thái sử công tự tự” chứ không phải của Tư Mã Thiên, nhưng do vẫn giữ được nội dung chính của “Nhạc ký” nên rất có giá trị đối với việc nghiên cứu tập chuyên đề sách nhạc đầu tiên đã bị thất lạc – “Nhạc ký”.

Luận điểm chính của “Nhạc thư” như sau:

I. ĐỂ XƯỚNG “LỄ NHẠC”.

Tư Mã Thiên rất đồng tình với quan điểm lễ nhạc của Khổng Tử và Nho gia, nhấn mạnh sự ngang hàng của lễ – nhạc.

“Phu lễ do ngoại nhập, nhạc tư nội xuất. Cố quân tử bất khả thu du li lễ, tu du li lễ tắc bảo mạn chi hành cùng ngoại, bất khả tu du li nhạc, tu du li nhạc tắc gian tà chi hành cùng nội”.

Có nghĩa là lễ và nhạc không thể tách rời nhau, loại nhạc dân sinh ra là do không có lễ.

“Phu dân dật sinh ư vô lễ, cố thánh vương sử nhân nhĩ văn nhĩ tụng chi âm, mục thị uy chi lễ, túc hành cung kính chi dung, khẩu ngôn nhân nghĩa chi đạo”.

“Nhạc thư” rất nhấn mạnh quan hệ giữa “lễ nhạc” và “nhân nghĩa”.

“Nhân cận vu nhạc, nghĩa cận vu lễ”.

Đặc biệt “Nhạc thư” còn so sánh quan hệ của “lễ nhạc” và trời đất, từ đó, nêu lên tầm quan trọng của hai yếu tố này.

“Nhạc giả, thiên địa chi hòa dã, lễ giả, thiên địa chi tự dã... Nhạc do thiên tác, lễ dĩ địa chế... Cố thánh nhân tác nhạc dĩ ứng thiên, tác lễ dĩ phối địa. Lễ nhạc minh bị, thiên địa quan hi”.

II. NHẤN MẠNH “TIẾT NHẠC”

“Sử ký. Nhạc thư” viết: “Phàm tác nhạc giả, sở dĩ tiết nhạc”, tức là cho rằng âm nhạc vốn để mang đến niềm vui cho mọi người, nhưng cũng cần phải điều tiết niềm vui. Niềm vui cũng có thước đo nhất định, “Nhạc thư” đã nêu lên quan hệ giữa “tác nhạc” và “tiết nhạc”, cho rằng chỉ có “Tiết nhạc”, tức phải nắm được âm nhạc ở một mức độ nhất định mới có thể đạt được niềm vui thực sự; ngược lại, nếu sáng tác nhạc với tình cảm phóng túng thì sẽ làm hại đến chính âm nhạc, chỉ có “tiết nhạc” mới là chính nhạc, chính nhạc mới có thể “chính tâm”. Như trong “Nhạc thư” đã nói:

“Phàm tác nhạc giả, sở dĩ tiết nhạc. Quân tử dĩ khiêm thái vi lễ, dĩ tổn giảm vi nhạc, nhạc kỳ như thử dã (“Sử ký – Nhạc thư”).

Có nghĩa là người quân tử phải hành lễ khiêm nhường, lấy “tiết nhạc” làm nhạc mới là nhạc chân chính.

III. COI TRỌNG “CHÍNH NHẠC”.

“Nhạc thư” chú trọng sáng tác nhạc phải chân chính,

“chính” ở đây là chính tâm, chính tả, chính hành, quan trọng là ở “chính âm”.

“Âm chính nhi hành chính”.

“Nhạc thư” cũng nhấn mạnh ảnh hưởng của năm âm chính đối với con người, ví dụ:

“Thông lưu tinh thần nhi hòa chính tâm dã. Cố cung động tì nhi hòa chính thánh, tương động phế: nhi hòa chính nghĩa, giác động can nhi hồ chính nhân, trưng động tâm nhi hòa chính lễ, vũ động thận nhi hòa chính trí. Cố nhạc sơ dĩ nội phụ chính tâm nhi ngoại dị quý tiên dã “ (“Sử ký – Nhạc thư”).

Tư Mã Thiên cho rằng “chính nhạc” sẽ làm cho người dân trở nên chân chính, “nhạc tà” tất sẽ dẫn đến tâm địa tà dâm.

“Nhã tụng chi âm lí nhi dân chính,... Trịnh Vệ chi khúc động nhi tâm dâm”.

Tư Mã Thiên đồng ý với quan điểm của Khổng Tử, cho rằng âm nhạc ca ngợi cái “nhã” là chính âm, còn nhạc Trịnh chính là nhạc dâm, nhấn mạnh trách nhiệm xã hội trong giáo hóa âm nhạc. Tư Mã Thiên nói: “Cổ nhạc âm giả, quân tử chi sở dưỡng nghĩa dã”, tức là âm nhạc được dùng để phục vụ chính nghĩa.

Tóm lại, “Sử ký – Nhạc thư” của Tư Mã Thiên đã nhấn mạnh “lễ nhạc”, “chính nhạc” và “tiết nhạc”, nói rõ Trung Quốc cổ đại rất coi trọng quan hệ giữa âm nhạc với luân lý chính trị và cuộc sống xã hội. Vị trí thống trị lâu dài của “lễ nhạc” không chỉ ảnh hưởng đến nhạc cung đình và nhạc địa phương mà còn ảnh hưởng đến việc hình thành cá tính luân lý của dân tộc Trung Hoa.

83. NGUYỄN TỊCH VỚI “NHẠC LUẬN”

Nguyễn Tịch là nhà tư tưởng, nhà văn, nhà âm nhạc thời (Ngụy) Tam Quốc, Nguyễn Tịch (210 – 263) là một trong “trúc lâm thất hiền” nổi tiếng thời Ngụy Tấn, có tư tưởng thuộc về huyền học Ngụy Tấn, tôn sùng Lão Trang, nhưng tư tưởng âm nhạc của ông lại đề cao lễ nhạc Khổng, Mạnh. Vì vậy, tư tưởng chủ yếu của tuyển tập âm nhạc nổi tiếng “Nhạc luận” của ông là vừa tiếp thu vừa vận dụng đạo Nho.

I. HÌNH GIÁO NHẤT THỂ, LỄ, NHẠC NGOẠI NỘI:

Nguyễn Tịch tán thành việc đề cao lễ nhạc ngang hàng với chính trị, pháp luật, điều này được bao hàm cụ thể trong tư tưởng âm nhạc của nhà Nho Khổng, Mạnh. Ông nói trong “Nhạc luận”:

“Hình, giáo nhất thể, lễ, nhạc ngoại nội dã... Lễ phế tắc nhạc vô sở lập”.

Nguyễn Tịch rất đồng ý với quan điểm của Khổng Tử, cho rằng “Lễ nhạc” có quan hệ mật thiết với sự an định của chính trị, xã hội, ông nhấn mạnh:

“Lễ định kỳ tượng, nhạc bình kỳ tâ, lễ trị kỳ ngoại, nhạc hóa kỳ nội, lễ nhạc chính nhi thiên hạ bình” (“Nhạc luận”).

Vì vậy, Nguyễn Tịch rất xúc động trước lời than của Khổng Tử rằng “Cái tích lễ hoại nhi nhạc băng dã”, ông cũng nhấn mạnh chính nhạc, theo ông, nếu không có chính nhạc, những âm thanh dân tộc sẽ phát triển, như vậy, xã hội sẽ loạn. Ông lấy ví dụ bài học lịch sử khi Hán Ai đế bãi bỏ nhạc phủ, không trọng chính lễ, không sửa

nhạc pháp dẫn đến sự làm loạn của những tiếng dân tục, ông nhấn mạnh nguyên nhân dẫn đến nhạc dân loạn là do không có chính lễ, không có giới hạn.

“Phu chính nhạc giả, sở dĩ bình dân thanh dã, cổ nhạc phế tác dân thanh tác. Hán Ai đế bất hảo âm, bãi tỉnh nhạc phủ, nhi bất tri thể chính lễ, nhạc pháp bất tu, dân thanh toại khởi (“Nhạc luận”).

Ông cho rằng “Dân loạn nhi dư thậm giả, lễ bất thiết dã” (“nhạc luận”). Ông còn đưa ra những bài giáo huấn lịch sử nhằm đả kích mạnh mẽ sự nguy hại đối với xã hội của những âm thanh dân loạn. Ông nói:

“Cảnh vương hỉ đại chung chi luật, bình công hảo sự diên chi khúc, công liễu đại phu dự ta thán, thứ nhân quần sinh dòng được tư vấn, chính nhạc toại phế, Trịnh thanh đại hưng, “nhã”, “tụng” chi thi bất giảng, nhi yêu lâm chi khúc thị tầm. Diên niên tạo “khuynh thành” chi ca, nhi hiếu võ tư mi nan chi sắc. Ung môn tác “tùng bách” chi âm, min vương niệm vị hàn chi phúc. Cố i mẽ tư chi âm xa xỉ chi ý, nhân hậu hữu nội cố tự phụng chi tâm. Thị dĩ quân tử ác “đại lãng” chi ca, tăng “Bắc lý” chi vũ dã”.

Có nghĩa là Cảnh vương phế bỏ chính nhạc, phát triển dân nhạc, tác phẩm “Khuynh thành” năm Lý Diên làm cho Võ đế chìm đắm trong tửu sắc. Thời Chiến quốc, lưu hành bài hát “Tùng bách” làm cho ông vua ưu sầu càng thêm bi thương. Vì vậy, chịu ảnh hưởng của nhạc dân, mọi người sẽ có những ý nghĩ xấu, làm bại hoại luân lý xã hội. Do đó, người quân tử rất ghét loại nhạc dân như bài hát “Đại lãng” hay điệu múa “Bắc lý”.

Trên đây đã chứng tỏ tư tưởng âm nhạc của Nguyễn

Tịch chịu ảnh hưởng của Nho học, kiên quyết ủng hộ lễ nhạc và nhấn mạnh ảnh hưởng của âm nhạc đến xã hội. Ông đã dẫn lời của Khổng Tử là “an thượng tự dân mạc thiện ư lễ, di phong dịch tục mạc thiên vi nhạc”.

II. “THỦ TỰ NHIÊN CHI ĐẠO, NHẠC CHI SỞ THÙY DÃ”

Nguyễn Tịch một mặt chịu ảnh hưởng của đạo Lão, đạo Trang, cho rằng “Phu nhạc giả, thiên địa chi thể, vạn vật chi tính dã. Hợp kỳ thể, đắc kỳ tính, tắc hòa; li kỳ thể, thất kỳ tính, tắc quái” (“Nhạc luận”).

Có nghĩa là âm nhạc cần phải hòa hợp với tự nhiên trời đất, âm nhạc hài hòa với trời đất thì sẽ an hòa, nếu không sẽ không thuận. Cần phải thể hiện giữa âm nhạc và tự nhiên, Nguyễn Tịch cho rằng:

“Âm gia, thánh nhân chi tác nhạc giả, tương dĩ thuận thiên địa chi thể, thành vạn vật chi tính dã. Cố định thiên địa bát phương chi âm, dĩ nghênh âm dương bát phong chi thanh; quân hoàng chung hòa chi luật, khai quần sinh vạn vật chi tính khí” (“Nhạc luận”).

Có nghĩa là âm nhạc cần phải hài hòa với trời đất, với âm thanh của “âm dương bát phong”, đạt được sự hài hòa về luật, “ngũ âm hòa xướng”. Nguyễn Tịch nhấn mạnh “âm dương điệu đạt, hòa khí quân tông”, nguyên nhân là ở “tự nhiên chi đạo” coi trọng âm nhạc.

Tóm lại, “nhạc ký” là tập san về âm nhạc đầu tiên của Trung Quốc, cuốn sách này đã đưa nguyên lý âm dương của “kinh dịch” vào âm nhạc, có ảnh hưởng sâu sắc đến sự hình thành mỹ học âm nhạc cổ điển Trung Quốc.

PHỤ ĐỀ

PHÂN TÍCH VỀ SỰ TINH TUÝ CỦA NGUYÊN VĂN BẢN GỐC CHU DỊCH

*N*guyên văn Chu Dịch là điển hình về bút pháp thời tiên Tần, nó có sức khái quát rất cao ! Mỗi chữ, mỗi từ của nó đều đậm đặc một hàm lượng phong phú về văn hóa; từng câu, từng đoạn đều bao trùm vạn vật. Cho nên nghiên cứu Chu Dịch, không những ta phải phân tích về lí luận mà còn phải đi sâu vào nguyên văn, có thế ta mới có thể nắm được toàn bích của tác phẩm.

PHÂN TÍCH NGUYÊN VĂN DỊCH KINH

Nguyên văn kinh Dịch hết sức sâu sắc, trong nó bao hàm triết lí, sự lí và vật lí rất phong phú; nhất là nó lại chứa đựng những từ, cú của bút pháp thời tiên Tần rất đặc sắc, ta có thể nói : mỗi một chữ là một hòn ngọc. Văn phong đã đạt tới mức : "tăng hoặc giảm được một chữ văn lời kinh Dịch thật đáng thưởng nghìn vàng !".

Nội dung bao gồm nguyên văn về Thoán, Tượng, văn ngôn của "Dịch truyện".

§1. QUÊ CÀN (CÀN TRÊN CÀN DƯỚI)

Nguyên văn : càn, nguyên, hanh, lợi, trinh.

Giải nghĩa từ :

1. Càn : do hào dương "-" hợp thành, gồm có 6 hào thuần dương, cho nên gọi là "chí dương", thể của nó là "chí kiện", tính của nó là thuần dương .
2. Nguyên : có nghĩa là đầu tiên, cũng có nghĩa là lớn.
3. Hanh : là thông.

4. Lợi : điều hòa, thích nghi.

5. Trinh : chính, chắc bền.

Nghĩa tích (phân tích ý nghĩa - giải nghĩa từ)

Quẻ Càn gồm hai quẻ tiểu Càn chồng lên nhau, sáu hào dương, tính thuần dương mà cứng khoẻ, đó là sự bắt đầu của trời, là cha của vạn vật. Do đức càn có đủ bốn, nên Càn được xếp đứng đầu trong các quẻ của “Dịch”. “Thuyết quái” nói : “Càn là khoẻ”, trời động dụng được là do Càn khoẻ, nó vận hành không nghỉ, biến hóa vô cùng.

Càn có đủ bốn đức là nguyên, hanh, lợi, trinh. Về bốn đức này thì “Tứ Hạ truyện” nói : nguyên là bắt đầu; hanh là thông; lợi là thuận, hài hòa; trinh là chính. Tứ đức như vậy là ý nói có sự hài hòa, cứng đẹp, nguyên khí trọn vẹn, bao hàm tất cả, vạn vật hưng thịnh, mọi vật đều thích nghi; tất cả đều qui vào đức Càn Kiện (“thể hiện tư tưởng “nhất nguyên luận”). “Chu Dịch Thượng thi học” chú : nguyên, hanh, lợi, trinh là xuân, hạ, thu, đông tức là đông, tây, nam, bắc; nói như vậy tức là ngụ ý, đức của Càn thống lĩnh tất cả, không nơi nào không bao gồm. Từ góc độ phê, chiêm của kinh Dịch mà lý giải thì nguyên hanh, lợi, trinh cũng có thể chỉ thiên thời, nhân sự tất cả bao quát trong lòng nó hết.

Bốn chữ nguyên, hanh, lợi, trinh; nghĩa lí sâu sắc; hợp lại thì đó là đức của Càn; phân ra thì đó là đức của bát quái, cho nên nó lại là gốc của 64 quẻ, và được để đứng đầu.

*

Nguyên văn : Sơ cửu và tiềm long vật dụng

Giải nghĩa từ : Sơ cửu dịch là Chín đầu : chữ “sơ” chỉ sự “bắt đầu” của quẻ, của hào, nó tượng trưng cho sự bắt

đầu của muôn vật, cho nên nói “Sơ” chứ không nói “một”, “Cửu” là chín, là số của “lão dương”, là đại từ của hào dương “-”, số “sinh” của Hà đồ dương là “chính”; cho nên lấy “chín” tượng trưng cho tính “dương”.

1. Tiềm long : chỉ rằng rồng đang còn ẩn mình.

2. Vật dụng : chưa thể ra thi thố với đời.

Ý nghĩa : Sơ cửu là một, đề mục về hào của Dịch lấy “chín” đại biểu dương, lấy “sáu” đại biểu âm. Còn về các từ “đầu”, “2” “3” “4” “5” “trên” là thứ tự từ dưới lên trên của sáu hào. Sơ cửu là hào dương, vị trí ở phía dưới cùng một quẻ. “Thuyết văn” nói : tiềm có nghĩa là “tàng”. Quẻ Càn là trời, là rất lớn, rồng là vật rất lớn, cho nên lấy rồng ví với Càn. So sánh như vậy là xác đáng. Sơ cửu (dịch ra tiếng Việt là Chín đầu), là hào dương ở dưới cùng; khi đó, khí dương mới bắt đầu, cho nên rồng phải ẩn mình không nên xuất hiện. Nói như vậy là ví rồng với khí dương vừa mới sinh ra; lúc ấy rồng nên ẩn lánh chứ không nên lộ diện. ở đây ta mượn hình tượng rồng để ví với trời dương, đó chính để nhấn mạnh ý động dụng của Càn thiên. Với quẻ Càn thì vạn quẻ không bằng được. Cũng có người giải thích là vào giờ Tí tiết đông chí, một dương mới sinh ra, cần phải ẩn mình dưới đất, cho nên nói là : “vật dụng”, đúng như “Chu Dịch Thượng thị học” đã giải thích. Xuất phát từ ý nghĩa của kinh Dịch, khi bói Phệ gặp quẻ này, thì ta nên hiểu rằng ở đây rồng ví với người quân tử, khi này quân tử nên ẩn mình chứ không nên xuất hiện. ẩn cư không xuất hiện, ở yên mà chưa hành động, như thế mới là “cát”.

*

Nguyên văn : Cửu nhị : kiến long tại điền, lợi kiến đại nhân.

Giải nghĩa từ :

1. Cửu nhị : hào dương thứ hai của quẻ Càn.

2. Kiến long tại điền : tức rồng xuất hiện trên mặt đất, tượng trưng ánh sáng mặt trời chiếu rọi, vạn vật bắt đầu hoạt động, thiên nhiên bắt đầu ban phát đức trạch .

3. Lợi kiến đại nhân : trời đất bắt đầu phát huy tác dụng của mình. Đại nhân chỉ người có tài đức lớn.

Ý nghĩa :

Hào chín hai : Mặt trời xuất hiện và chiếu xuống mọi nơi, Càn bắt đầu động dụng, càn dương chiếu sáng, vạn vật bắt đầu hoạt động, nếu bói Phệ được hào này tức có nghĩa là đại nhân sẽ thi thố tài đức, gặp được điều lợi.

*

Nguyên văn : Cửu tam : quân tử chung nhật càn càn, tịch thích nhược, lệ, vô cửu.

Giải nghĩa từ :

1. Chung nhật càn càn : suốt ngày làm việc cần mẫn, không nghỉ.

2. Tịch thích nhược : cảnh giác, đề phòng; tịch là : buổi tối.

3. Lệ : nguy.

4. Cửu : là tội lỗi.

Ý nghĩa : chỉ người quân tử ngày đêm cần cù lao động, lúc nào cũng phải cảnh giác đề phòng thì tuy ở nơi hiểm địa cũng vô sự.

Tượng viết : chung nhật càn càn, phản phục đạo dã

Nghĩa là : nếu hành chính đạo thì tuy nguy nhưng sẽ vô sự, nhưng nếu hàm trái đạo thì sẽ gặp tai biến.

Nguyên văn : Cửu tử, hoặc được tại uyên, vô cửu.

Giải nghĩa từ :

1. Được : ở đây nghĩa là : bay nhảy
2. Uyên : chỉ chỗ nước sâu.

Ý nghĩa :

Hào chín bốn ở dưới cùng quẻ trên, không ở trên trời, cũng không ở dưới đất mà ở chỗ giáp ranh, cho nên nếu nhảy lên thì nhảy ra khỏi nước, nếu ẩn mình thì ở dưới vực, có thể ra có thể vào, tùy thời biến động, như vậy mới vô sự.

*

Nguyên văn : cửu ngũ; Long phi tại thiên, lợi tại đại nhân.

Ý nghĩa :

Chín năm, ở trên trời khí dương đã thịnh, vạn vật hưng thịnh cho nên nói : rồng bay trên trời; người được sự trợ giúp của thiên thời, cho nên lợi về sự xuất hiện “đại nhân”. Biểu thị ý : mọi vật, vật nào vật ấy đều theo về với loại của nó.

*

Nguyên văn : Thượng cửu : Cang long hữu hồi;

Giải nghĩa từ :

1. Thượng cửu : cực độ, ý nói dương ở vào chỗ cao nhất hào của quẻ không thể thêm lên được nữa.
2. Cang Long : dương thịnh ở mức độ cao nhất.
3. Hữu hồi : vật cực tất phản.

Ý nghĩa : cửu là số của “lão dương”, thượng cửu là càn dương đã ở vào chỗ cao nhất. Cang long ý nói dương đã ở

vào chỗ cực độ, hữu hồi chỉ “vật cực tất phản”. Toàn câu chỉ ý : dương thịnh đến cực độ tất chuyển thành âm. Sự vật sau khi đã thịnh hết mức sẽ dần dần suy, như vậy có nghĩa là “đầy thì vơi”. Có thuyết khác nói là hào này trên cả năm hào, như vậy có thể nói là cao, ở cao thì dễ nguy, ở nơi đầu cùng thì mọi việc sẽ chấm dứt. Như vậy sẽ ở vào trạng thái có “hồi hận”.

*

Nguyên văn : Dụng cửu : Kiến quân long vô thủ, cát.

Giải nghĩa từ : Dụng cửu : Hào dụng cửu chỉ có riêng ở quẻ Càn. Dụng là động dụng, dùng “cửu” để nói : gặp cửu thì sẽ động. Gặp các số khác thì không động.

Ý nghĩa :

lời của hào này nói gặp “chín” thì biến đổi. Vì cửu là cùng cực của số dương, cho nên “cửu” là sự đại dụng của dương, đại dụng thì dương hết sức thịnh, cho nên rộng nhìn không thấy đũa khi ấy thì sự động dụng củ dương biến đổi không biết đâu mà lường.

*

Nguyên văn : đại tại càn nguyên : vạn vật tư thủy, nãi thống thiên. Vân hành vũ thi, phẩm vật lưu hành, đại minh chung thủy, lục vị thời thành, thời thặng lục long dĩ ngụ thiên. Càn đạo biến hóa, các chính tính mệnh, bảo hợp thái hòa, nãi lợi trinh, thủ xuất thử vật, vạn quốc, hàm ninh.

Dịch : Thoán truyện nói : Vì đại thay Càn nguyên, muôn vật sinh ra là nhờ nó, nó thống lĩnh cả thiên nhiên (Mùa hạ) mây bay, mưa rơi, mọi vận thể lưu chuyển thành hình. Mặt trời chói lợi chuyển vật không ngừng, sáu hào quẻ Càn theo thời vị khác nhau mà lập thành, giống như

khí dương cuỗi lên sáu con rồng giá ngự thiên nhiên. Thiên nhiên vận hành biến hóa; muôn vật, vật nào vật ấy tinh định tinh thần bảo toàn nguyên khí thái hòa, làm lợi cho việc giữ chính bền. Khí dương lại bắt đầu nảy sinh muôn vật, thiên hạ muôn phương đều yên ổn.

Giải nghĩa từ :

1. Thoán : một thiên của Thập dưc trong Dịch truyện, tổng luận mọi ý nghĩa của quẻ.

2. Đại minh chung thủy : dương của Càn nguyên soi sáng từ đầu đến cuối vạn vật trong vũ trụ.

3. Lục vị thời thành : lục vị tức sáu hào, theo bốn mùa mà thành.

4. Thời thặng lục long dĩ ngự thiên : sáu rồng chỉ sáu hào, tức càn nguyên dựa vào vị trí 6 hào từ dưới lên trên, đi từ phía dưới đi lên, dần dần đến chỗ thịnh, đại thịnh, rồi dần dần đi đến chỗ suy, suy rồi thịnh phản ánh bởi sự biến đổi của sáu thời vị.

5. Càn đạo biến hóa, các chính tính mệnh : chỉ thiên đạo vận động biến đổi, ban phát sức sống cho muôn vật.

6. Bảo hợp thái hòa, nãi lợi trinh : thái hòa chỉ đức cứng của Càn nguyên, tức giữ vững sinh khí của Càn nguyên, không để nó tiêu hao, như vậy thì vạn vật mới giữ được sự trinh chính tốt đẹp.

Ý nghĩa :

Câu này chỉ đức cứng của Càn Nguyên là nguồn gốc biến đổi của muôn vật trong vũ trụ – Càn tức là trời, trời đất vận động tức là động lực từ đó nảy sinh ra muôn vật, là gốc của sinh mệnh, có sự vận động đó mới có sự vận động của càn Trời, của Khôn đất, lục địa mới sản sinh ra mây

mưa, khí hậu, bốn mùa mới có âm dương thịnh suy biến hóa, đức lớn của Càn dương mới toả hào quang, vạn vật mới sinh sản được và mọi vật mới trịnh chỉnh được. Vương Bân chú rằng : Dịch nói : Thật vĩ đại thay, dương khí (mùa xuân) khai sáng muôn vật ! Muôn vật sinh ra là nhờ nó, nó thống lĩnh cả thiên nhiên. (Mùa hạ) mây bay mưa rơi, mọi vật có thể lưu chuyển thành hình”. ông lại nói : “Dịch nói : Đất đẹp đến tột cùng, phối hợp với trời khai sáng mặt đất này cho muôn vật ! Muôn vật nhờ nó mà sinh trưởng, nó thuận theo trời”. Hai đoạn này đều nói rõ ảnh hưởng của Dịch lí đối với muôn loài, hàm ý rất sâu sắc.

*

Nguyên văn: Tượng viết, thiên hành kiện, quân tử dĩ tị cường bất tức.

Giải nghĩa từ : Dịch tượng ở đây chỉ tượng truyện; một thiên trong thập dục của dịch truyện, nó là “dục” thứ ba trong mười dục. Tượng cốt giải thích quẻ; nói về biểu tượng, ý tưởng của các hào. Tổng tượng của một quẻ gọi là đại tượng.

Ý nghĩa :

Thiên hành kiện : chỉ Càn nguyên là tượng của sự thuần chất rắn cứng, cho nên nó rất khoẻ. Thiên thể chuyển vận ngày đêm không ngừng; Càn nguyên ban phát đức của mình, trước sau không bao giờ hết. Người quân tử nên học theo cái khoẻ về sự chuyển vận của trời mà tự cường không nghỉ.

*

Nguyên văn : Tiềm long vật dụng, dương tại hạ dã, liên long tại điền, đức thi phổ dã, chung nhật càn càn,

*phân phúc đạo dã, | hoặc được tại uyên |, tiến vô cữu dã,
| phi long tại thiên |, đại nhân tạo dã, khang long hữu
hối, doanh bất khả cữu dã.*

Dịch : “Rồng lớn ẩn mình, tạm thời chưa thi thố được tài năng”, nói lên khí dương mới sinh, ngôi vị còn thấp “Rồng lớn xuất hiện ở cánh đồng” nói lên mĩ đức lan toả, “Suốt ngày hăng hái tự cường”, nói lên sự trở đi, trở lại với đạo “hoặc bay vượt lên, hoặc nằm dưới vực”, tiến lên thì không có “cữu hại”, “Rồng bay lên trời”, bậc đại nhân thi thố hùng tài “Rồng lớn bay cao cùng cực, sẽ “hối hận” tiến mạnh quá mức sẽ suy vong.

Giải nghĩa từ : Chung nhật cần cần, phản phúc đạo dã : đây là về nhân sự, chỉ người quân tử suốt ngày hăng hái tự cường không nghỉ.

Ý nghĩa :

Đây là biểu tượng của sáu câu. Trong tượng truyện nói chung giải thích tượng của quái từ là tượng truyện, giải thích truyện của hào từ là tiểu tượng. Sáu tiểu tượng này phản ánh qui luật phát triển từ nhỏ yếu đến thịnh, từ thịnh đến suy của mọi sự vật trong vũ trụ. Sáu hào từ dưới lên trên, từ chín dưới đến chín trên phản ánh chân lí này, tức phản ánh qui luật tự nhiên vật cực tất phản của mọi sự vật là : thịnh tất suy, suy tất thịnh và đầy tất vơi !

*

Nguyên văn : Dụng cữu, thiên đức bất khả vi thủ dã

Giải nghĩa từ : thiên đức là đạo Cần.

Ý nghĩa :

Đức trời lan toả khắp nơi, Cần nguyên đã hanh thông

thì “Sáu hào tượng trưng cho bầy rồng cùng xuất hiện, mỗi hào đều tượng trưng cho đức trời cứng khoẻ”. Vạn vật sinh ra đầu tiên là nhờ vào nó, tự nhiên thì không thể thấy nó được; ý chung là sự vật đều trong quá trình biến hóa phát triển, đức đẹp của trời không thể đi trước người ta.

*

Nguyên văn :

Văn ngôn viết : nguyên giả thiện chi trường dã, hanh giả gia chi hội dã, lợi giả nghĩa chi hòa dã, danh giả sự chi cán dã, quân tử thế nhân tức trường nhân, gia hồi tức dĩ hợp lễ, lợi địa tức dĩ hòa nghĩa, trinh cố tức dĩ cán sự, quân tử hành thủ tử đức giả, cố viết : cán nguyên hanh lợi trinh.

Dịch : Văn ngôn nói : Nguyên là đầu của mọi việc thiện; hanh thông là sự hội hợp của mọi điều tốt đẹp; lợi là sự hài hòa của việc nghĩa; chính bền là cái gốc của hành sự. Nếu bậc quân tử lấy lòng nhân làm gốc thì có thể làm bậc tôn trưởng của mọi người; nếu cần tìm sự hội hợp của các điều tốt đẹp như vậy là phù hợp với “lễ”; làm cho mọi sự vật khác cùng được lợi thì phù hợp với “nghĩa”; kiên trì sự tiết tháo của chính bền thì có thể làm được việc tốt. Bậc quân tử là người có được bốn đức đẹp này, cho nên nói “Cần : nguyên, hanh, lợi, trinh”.

Giải nghĩa từ : Văn ngôn : thiên thứ bảy trong Thập dục của Dịch truyện, lí sâu, nghĩa thâm thúy; nó là chuyên luận của hai quẻ Cần, Khôn; trình bày rõ những điểm cốt yếu về từ nghĩa của quẻ, của hào trong hai quẻ Cần và Khôn.

Ý nghĩa :

Tác giả văn ngôn lấy câu này để phát huy tư tưởng

nho gia : nhân là trung tâm tư tưởng của nho học mà Khổng Tử là đại biểu. Lễ, nhân, nghĩa, thiện là đạo đức quan luân lí của nho gia, trên là để nho gia tham khảo.

*

Nguyên văn: Sơ cửu viết : tiềm long vật dụng, hà vi dã. Tử viết : long đức như ẩn giả bất Dịch hê thế, bất thành hồ danh, độn thế vô muộn, bất kiến thị nhi vô muộn, lạc tắc hành chi, ưu tắc chi, xác hê kì bất khả bặt, tiềm long dã.

Dịch : hào Chín đầu nói: “rồng lớn ẩn mình dưới nước, tạm thời chưa thi thố được tài năng”, nổi thế có nghĩa gì ? Khổng Tử đáp : “Đây là ví với người có đức mà phải ẩn cư. Người đó không thể bị thế tục ô trọc làm thay đổi tiết tháo, không bị mê hoặc, luyến tiếc bởi sự thành tựu trong công danh; xa rời, trốn tránh khỏi thế tục đó mà không thấy đau khổ, không được người đời xưng tụng cũng không đau khổ; vui thì làm, không vui thì không làm, có ý chí kiên định không chút dao động. Người như vậy là rồng lớn còn ẩn náu”.

Ý nghĩa :

Đoạn này lấy nhân sự để phân tích về ý nghĩa và về lời hào của các hào; từ hào chín đến hào chín trên. ý của tác giả về phẩm đức là khi người ta ở vào cảnh “tiềm long vật dụng” thì nên : vững vàng tự cường, cứng cỏi tự tin, bình thản xử thế, kiên định trong nghịch cảnh, kiên nhẫn không nao núng.

*

Nguyên văn : Cửu nhị viết : kiến long tại điền, lợi tại đại nhân. Hà vi dã ? tử viết long đức nhi chính trung dã,

dung ngôn nhi tính, dung hành chi cần nhân tà tồn kì thành, thiên thế, nhi bất phạt, đức bạc như hoa. Dịch viết kiến long như điện, lợi kiến đại nhân, quân đức dã.

Dịch : Hào chín hai nói : “Rồng lớn đã xuất hiện ở cánh đồng, lợi về sự xuất hiện đại nhân”, nói thế có nghĩa gì ? Khổng tử nói : “Câu này là ví với người có đức độ mà lập thân trung chính như rồng. Tuy là câu nói bình thường, nhưng đã nói là làm, hành động hàng ngày của người đó cẩn thận đúng mực, ngăn điều tà, giữ điều thành thật; hành vi tốt đẹp của ông vĩ đại mà không cậy công, đức rộng mà cảm hóa được mọi người. Chu Dịch nói : “Rồng lớn đã xuất hiện ở cánh đồng lợi về sự xuất hiện đại nhân”, chính là nói lên ý đã xuất hiện đại nhân”, chính là nói lên ý đã xuất hiện người hiền có đầy đủ phẩm chất của bậc quân tử”.

Giải nghĩa từ: Dung hành chi cần : chỉ sự quá câu nệ ở tiểu tiết.

Dung : là thương, từ lúc đầu đến lúc cuối. Giữ tín trong lời nói, cẩn thận trong mọi việc.

Ý nghĩa :

Đoạn này nói người có tài, đức thì : không thiên lệch; không cao, không thấp; cẩn thận giữ điều tín, không cầu thả trong mọi việc.

*

Nguyên văn : Cửu tam viết : quân tử chung nhất càn càn, tích di chi nhược lệ, vô cửu, hòa vị dã tử viết : quân tử tiến đức tu nghiệp, trung tín số dĩ tiến đức dã. Tu từ lập kì thành sở dĩ cư nghiệp dã. Tri chí "chi" chi, khả dữ cơ dã ; tri chung chung chi - khả dữ tồn nghĩa dã. Thị cố cư

thượng vị như bất - kiêu tại hạ vị nhi bất ưu, cố căn cần nhân kì thời nhi thích, tuy nguy nhi vô cửu dã.

Dịch : Hào chín ba nói : người quân tử cả ngày hằng hái tự cường, cho tới tận đêm khuya lúc nào cũng cảnh giác, thận trọng trong hành động, như vậy dù có gặp nguy hiểm cũng tránh được “cửu hại”, nói thế có nghĩa gì ? Không tử đáp : “Đây là ví với người quân tử muốn được tiến đức, sửa nghiệp. Trung tín là để tiến đức, sửa lời nói dựng điều thành thực là có thể phát tích súc công danh, sự nghiệp người mà biết được chiều hướng phát sinh của sự việc, mà có sự đề phòng, chuẩn bị thì có thể coi đó là người biết được điều cơ vi; người mà biết được lúc nào nên dừng mà dừng đúng lúc thì với người đó, ta có thể cùng họ giữ được trạng thái thích nghi trong quá trình phát triển của sự vật. Người như vậy thì có thể ở địa vị trên mà không kiêu ngạo, ở địa vị thấp mà không ưu sầu. Cho nên, nếu ta có thể giữ được sự hằng hái, mạnh mẽ cho lâu dài; trong hành động luôn cảnh giác, thận trọng thì dù có gặp nguy hiểm cũng tránh được điều “cửu hại”.

Giải nghĩa từ:

1. Tri chí chí chi, khả dĩ cơ dã ! Chí : sẽ đến, chỉ chiều hướng phát sinh của sự việc. Chí chi : tức phải có sự ứng phó khi sự việc xảy đến như vậy có thể nói đó là người nắm giữ được điều cơ vi, có nghĩa là nếu có sự chuẩn bị trước mọi mặt thì mới hoàn thành được những việc khó khăn, phức tạp..

2. Tri chung chung chi khả dĩ tồn nghĩa dã : chỉ người biết được lúc nào nên bắt đầu, lúc nào nên kết thúc thì có thể hoàn tất được mọi việc

Ý nghĩa :

Đoạn này nói, hào Chín Ba ở vị trí giáp ranh giữa quẻ dưới và quẻ trên cho nên có sự nguy hiểm tiềm ẩn, vì vậy người có đức hạnh cần phải : trong khốn cảnh phải ra sức phấn đấu; có thể tiến có thể lui, có thủy có chung; không kiêu ngạo, không nôn nóng mới có thể yên ổn trạng hiểm nguy.

*

Nguyên văn: Cửu tử : hoặc được tại uyên : vô cữu, hà vị dã ? Tử viết : "thượng hữu vô thường, phi vu tà dã, tiến thoái vô hằng, phi li quần dã; quân tử tiến đức tu nghiệp, dục cập thời dã, cố vô cữu".

Dịch : hào Chín Bốn nói : "hoặc bay lên trước, hoặc lui nấp dưới vực, tất không "cữu hại", nói thế có nghĩa gì ? Khổng Tử nói : "Đây là nói sự thăng lên, giáng xuống của người hiền là không nhất định, miễn là không xuất phát từ tà áy; sự tiến thủ hoặc thoái lui của người đó là không nhất định, miễn là không xa rời mọi người. Người quân tử tăng đức, sửa nghiệp là muốn nắm lấy thời cơ để tiến thủ, vì thế mà "tất vô cữu hại".

Ý nghĩa :

đoạn này nói Chín Bốn là hào đầu của quẻ trên; vị trí của nó giữa quẻ trên và quẻ dưới cho nên có sự lo lắng về sự biến động trong tiến thoái, người quân tử tu đức thì nên : theo thời mà ứng biến, có thể lên có thể xuống thì mới vô sự.

*

Nguyên văn : Cửu ngũ viết : Phi long tại thiên, lợi kiến đại nhân, hà vị dã? Tử viết : đồng thanh tương ứng, đồng

khí tương cầu, thủy lưu thấp hỏa tựu tảo, vân từng long phong từng hổ, thánh nhân tác nhi vạn vật đồ; bản hồ thiên giả thân thượng, bản hê địa giả thân hạ; tắc các từng kì loại dã.

Dịch : Hào Chín Năm nói : “Rồng lớn bay cao trên trời, lợi về sự xuất hiện đại nhân, nói thế có nghĩa gì ? Khổng Tử nói : “đây là âm thanh cùng loại thì cảm ứng nhau, khí cùng dạng thì cấu hợp nhau; nước chảy chỗ trũng, lửa lan nơi khô, mây theo tiếng rồng, gió sinh theo hổ gầm, thánh nhân trị thế mà muôn vật tỏa sáng; dựa vào trời thì thân cận với trên, dựa vào đất thì thân cận với dưới, vật nào theo với loại vật ấy mà phát huy tác dụng.

Ý nghĩa :

Đoạn này đề xuất quan điểm về sự cảm ứng trong thiên nhiên. Tức là cùng loại khí thì tương cầu, nước chảy chỗ trũng, lửa đến chỗ khô, âm dương tìm đến nhau.

*

Nguyên văn : *Thượng cửu viết* : *Khang long hữu bối, hà vị dã ? Tử viết. Quý nhi vô vị, cao nhi vô danh, hiền nhân tại hạ vị nhi vô phụ, thị dĩ động nhi hữu hồi dã.*

Dịch : Hào Chín trên nói : rồng lớn bay cao cùng cực, cuối cùng sẽ “hối hận”, nói thế có nghĩa gì ? Khổng Tử đáp : “đó là vì với một loại người tôn quý mà không có thực vị, ngôi tuy cao nhưng không quản được trăm họ, có người hiền tài ở ngôi dưới nhưng không có người trợ giúp, cho nên nếu một ngày nào đó có sự khinh suất mà vọng động thì sẽ “có hối hận”.

Ý nghĩa :

Đoạn này nói : “chín trên” (ngôi vị rất cao) ở vào tình

trạng “dương cực” thì tất suy; nợ tượng trưng cho ý : dù ta có địa vị cao mà không khiêm tốn thì sẽ bị cô lập, cho nên có câu : “quí nhi vô vị, cao nhi vô dân”.

Thuyết minh :

1. Lời quẻ của quẻ Càn : “Càn, nguyên hanh lợi trinh” thể hiện tinh túy của Chu Dịch. Càn là cứng, là trời. Nguyên là sự động dụng đầu tiên. Hanh : lan toả khắp nơi. Lợi : càn nguyên lan toả đức đẹp. Trinh là chính, ý nói : càn nguyên sản sinh ra vạn vật trong thiên nhiên vũ trụ ở là ở chỗ thiên thể vận động; điều đó gọi là Càn nguyên. Càn nguyên động dụng thì vạn vật nhờ đó mà sinh ra, cho nên Càn nguyên là gốc của muôn vật. Câu này có sự gợi ý quan trọng đối với lí luận khí hóa học thuyết, vận khí học thuyết và nguyên khí học thuyết.

2. Thời vị về lời hào và sáu hào của quẻ Càn : ẩn nấu, xuất hiện, nhảy lên, bay, cao (tiềm, hiện, được, phi, cang) tượng trưng cho qui luật biến đổi về sự thịnh suy của sự vật; điều này đã mở ra một “*tiên hà*” ⁽¹⁾ cho lí luận chuyển hóa của âm dương, *tiêu trường* ⁽²⁾.

3. Quan điểm “đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu” của văn ngôn có ý nghĩa “đặt nền móng” đối với quan điểm “qui loại đồng khí” của đông y và lí luận “tiêu bản trung kiến”, lí luận tạng tượng và lí luận ngũ hành.

4. Các nhóm tri “từ cường bất túc”, “chung nhật càn càn”, “tri chí chi khả dĩ cô dã”, “tri chung chung chi, khả dữ tồn nghĩa dã” có ảnh hưởng quan trọng đối với lý luận đạo đức quan Trung Quốc.

⁽¹⁾ *Tiên hà* : mở đầu một sự việc.

⁽²⁾ *Tiêu trường* : mất đi và sinh ra.

Lời hào chín đầu và chín trên thể hiện qui luật “tính liên quan của toàn bộ sự vật” và “sự phát triển biến đổi của sự vật”, nó có ý nghĩa khai thác quan trọng đối với sự sản sinh của toàn bộ hành động quan.

82. QUÊ KHÔN (QUÊ KHÔN TRÊN QUÊ KHÔN DƯỚI)

Nguyên văn : Khôn, nguyên, hanh, lợi tấn mã chi trình. Quân tử hữu du vãng, tiên mê hậu đắc chủ, lợi, tây nam đắc bằng, đông tắc tằng bằng. An trinh cát.

Dịch : Quê Khôn tượng trưng cho đất : nguyên thủy, hanh thông, lợi về giữ chính bền, giống như ngựa cái. Người quân tử đi lên, nếu lên lên đi đầu thì tất nhiên sẽ đi lạc đường, nếu đi theo sau người thì sẽ có người làm chủ, tất có lợi. Đi về phía tây nam thì được bạn, về phía đông bắc thì mất bạn. An phận giữ vững chính bền thì tốt lành.

Ý nghĩa :

Khôn là âm, là nhu thuận, là đất, khôn âm, nguyên hanh mới có thể lợi trình. Càn là dương, là cương kiện, là trời. Càn dương, Khôn âm khí của chúng giao nhau, nên vạn vật mới có thể nảy sinh. Đạo Khôn sâu dày nên chỗ được muôn vật, thuận âm hỗn hậu, nhưng khí không thể thuận âm mà phải tương giao với khí cứng khoẻ của thuận dương thì khí mới hóa mà đạo mới mở mang, muôn vật mới phát triển, cho nên nói : “đi về phía tây nam thì được bạn yên phận giữ vững chính bền thì tốt lành”. Như đến âm thì lại gặp âm, có âm không dương thì nói : “đi về phía đông bắc thì mất bạn” - Đạo trời như vậy, việc người dương nhiên cũng như vậy ! Thiên chất

cương thì nên hoà hợp với nhu, thực thể mà âm chất thì nên gần với dương, cứng được mềm, âm gặp dương như vậy thì mới có thể an phận giữ vững chính bền mà được tốt lành. Câu này là nguồn gốc của lý luận Trung y : “dương là chủ âm, âm là gốc dương”. Nội kinh dưới ảnh hưởng của “càn thiên, khôn địa” trong chu Dịch nên đã hết sức coi trọng quan hệ âm dương; quan điểm “thế của đất sâu dày nên có thể chở được muôn vật” đã khác mở cho lý luận “âm tính” của Trung y.

*

Nguyên văn: Thoán viết : chí tai khôn nguyên, vạn vật tư sinh, nãi thuận thừa thiên, khôn đảo tải vật, đất hợp vô cương, hàm hoả quang đại, phẩm vật hàm hanh, tấn mã địa loại, hành địa vô cương, nhu thuận lợi trinh. Quân tử du hành, tiên mê thất đạo, hậu thuận đắc thường, tây nam đắc bằng, nãi dĩ loại hành : đông bắc táng bằng. Nãi chung hữu khánh, an trinh chi cát, ứng địa vô cương.

Dịch : - Thoán truyện nói : Đất đẹp đến tột cùng. Muôn vật nhờ nó mà sinh trưởng, nó thuận theo ý trời. Đất chở được muôn vật, đức của nó có thể quảng hợp mà lâu dài không bờ bến; nó hàm chứa hóa dục mọi vật, khiến chúng phát huy được sức sáng, sức lớn, muôn vật được hanh thông. Ngựa cái là động vật trên mặt đất, bay phóng trên lục địa vô biên, nó nhu thuận, lợi về sự giữ vững chính bền. Người quân tử nếu lên lên đi đầu tất sẽ lạc đường, nếu theo người nhu thuận tất sẽ được dài lâu. Đi theo hướng tây nam sẽ được bạn, nếu đi theo hướng đông bắc sẽ mất bạn, nhưng cuối cùng vẫn có được điều mừng. Sự tốt lành có được nhờ an thuận giữ vững chính bền vì nó đáp ứng hợp với sức đẹp vô bờ của đất.

Giải thích từ:

1. Hàm hoàng quang đại : khôn đầy chỗ vật, khôn thuộc thể đất, đức của nó toả ra lớn rộng, đức Khôn toả ra vô cùng vô tận. Cho nên như vậy.

2. Tiên mê thất đạo, hậu thuận đắc thường : Chỉ Khôn là vật chí âm, nếu chỉ có âm không dương thì đạo sẽ bị vùi lấp, âm nếu phối hợp với dương cần thì mới là thường đạo, việc người cũng không ngoài lẽ này.

Ý nghĩa :

Đoạn này nói Khôn nguyên là khí âm, là cơ sở sinh sinh, hóa hóa của vạn vật. Khôn nguyên là đất. Thế của đất sâu dày chỗ che được muôn vật, nó hóa dục mọi vật khiến chúng phát huy được sức sáng, sức lớn. Khôn nguyên và Cần nguyên âm dương tương hợp nên sinh trưởng được muôn vật. Khôn đất có thể âm chứa, thu nhận sinh dục, nên vạn vật đều sinh ra từ cần khôn. Không tính nhu thuận, lợi trinh, nên Khôn âm nhu và Cần dương tiếp xúc với nhau, Khôn tiếp được Cần và vạn vật sinh ra là nhờ nó, được Cần dương thì được lợi, trinh và cát; mất Cần dương thì sẽ thất táng.

*

Nguyên văn : - Tượng viết : địa thế Khôn, quân tử dĩ hậu đức tải vật.

Dịch : Thế của đất thì dày và thuận, người quân tử do vậy tăng dày đức để dung chứa muôn vật.

Giải thích từ : nói Khôn đất, hình thể không thuận nhưng thể của nó thuận.

Ý nghĩa :

Khôn có thể nhu thuận, đức của nó sâu dày không bờ

bến, Càn thiên lấy hành động làm đức, Khôn địa lấy thu nhận làm đức, nó hàm chứa mọi vật, khiến chúng phát huy được sức sáng, sức lớn, muôn vật phát triển. Người quân tử theo đó ôn chứa đạo sâu dày, đó chính là đức.

*

Nguyên văn: Sơ lục : lí sương kiên băng chí.

Dịch: Hào sáu đầu, dẫm lên sương mỏng là sẽ đón đợi băng dày.

Giải thích từ: - Sáu đầu : quẻ Khôn do sáu hào âm hợp thành, Sáu hào là tượng “một âm”, vị trí các hào từ dưới lên trên là : hào sáu đầu, sáu hai, sáu ba, sáu bốn, sáu năm, sáu trên, dùng sáu; vì sáu là số của lão âm, cho nên “sáu” đại biểu cho hào âm.

Ý nghĩa :

Khôn là âm, tính nó nhu mà hàn, hào sáu đầu là hào đầu của quẻ Khôn, là bước đầu của khí âm cho nên 8 hào này khí lạnh chỉ mới động thành sương, tuy hơi lạnh còn yếu nhưng thế của nó lại thịnh, cho nên tuy nó mới động thành sương nhưng rồi nó sẽ trở thành băng cứng. Điều này thể hiện qui luật âm dương tiêu trưởng.

*

Nguyên văn: - Tượng viết : lí sương kiên băng, âm thủy ngưng dã. Tuần chí kì đạo, chí kiên băng dã.

Dịch : - Tượng truyền nói : dẫm lên sương mỏng là sẽ đón đợi băng dày”, nói lên khí âm đã bắt đầu ngưng tụ, theo như qui luật thì băng dày tất sẽ đến.

Giải thích từ : Tuần chí kì đạo : thuận thế dần hình thành.

Ý nghĩa :

Sương lạnh tuy mới bắt đầu, nhưng thể của nó thịnh, cho nên nó sẽ dần trở thành băng rắn là thể tất nhiên. Đoạn này bao hàm một triết lí rất sâu ; lượng biến dần đến chất biến (tiệm biến đến đột biến). Bất kể là trong triết học hay y học, nó đều có ý nghĩa chỉ đạo rất lớn. Trung y khi chữa bệnh còn chưa phát, với quan điểm “phòng vi đồ tiệm”, chính là thể hiện ý ngăn chặn sự phát triển từ tiệm biến đến đột biến”.

*

Nguyên văn : Lục nhị, trực phương đại ; bất tập vô bất lợi.

Dịch : Hào Sáu hai : ngay thẳng, vuông vức, to lớn; không học tập cũng vì tất không có lợi.

Giải thích từ :

1. Trực, phương, đại : Khôn tuy nhu thuận nhưng tính của nó lại rắn chắc, ngay ngắn nên nói là “trực” (thẳng). Trời tròn, đất vuông, thể của Khôn là đất cho nên nói nó là vuông. Đúc của khôn là dày, lớn vô cùng nên nói nó là “đại”.

2. Bất tập vô bất lợi : đức của Khôn là tính thiên nhiên cho nên không học tập cũng vì tất là không có lợi, tức đức của Khôn không phải do ý chí của mọi người mà sai khác được.

Ý nghĩa :

Sáu hai ở vị trí giữa quẻ dưới, đức Khôn của nó đã dần dần sâu, trong nhu thuận thể hiện chất rắn chắc nên nói là trực; đức của Khôn là tính của đất, lớn rộng bao la nên nói là vuông, Khôn chủ sự sinh trưởng; sinh sinh, hóa hóa

không ngừng cho nên nói là lớn; đức của Khôn thể hiện tính tự nhiên của nó là lớn; sáng; đó là qui luật phát triển tự nhiên. Lấy việc người mà nói thì con người ta nếu thể chất rắn chắc thì làm việc gì cũng có kết quả.

*

Nguyên văn: - Tượng viết : lục nhị chi động, trực di phương dã, bất tập vô bất lợi, địa đạo quang dã.

Dịch : - Tượng truyện nói : sự biến động của hào sáu hai là theo hướng ngay thẳng và vuông vức; “không học tập vị tất là không có lợi” là đạo nhu thuận của đất phát ra hào quang.

Giải nghĩa từ: sự biến dạng của Càn dương là “hành”, là “tán”; sự biến động của hào âm là “cổ”, là “tàng”; chúng đều khác nhau, nhưng thật ra đều là hào biến.

Ý nghĩa :

Vị trí của hào Sáu Hai là ở giữa quẻ dưới của quẻ Khôn, khí âm dân thịnh, sự biến động của nó cũng là “cổ, tàng”, cho nên “thẳng mà vuông”, đạo đất thì toả sáng, cho nên nói “đạo đất thì sáng”, đó là qui luật phát triển tự nhiên, cho nên nói “không học tập cũng vị tất là không có lợi”.

*

Nguyên văn: Lục tam, hàm chương khả trình, hoặc tòng vương sự, vô thành hữu chung.

Dịch : - Hào Sáu Ba : ngậm chứa sự sáng đẹp mà giữ vững được thì giữ được sự chính bền; hoặc giúp cho sự nghiệp của đáng quân vương, khi thành công không qui công về mình mà làm hết chức trách của kẻ bày tôi cho đến cùng.

Giải nghĩa từ: “Hàm chương khả trình”, hào Sáu ba là quẻ cao nhất của hào dưới, ở vào thời kỳ hưng thịnh trong âm, đức đẹp của Khôn trình đã ngậm chứa toàn vẹn sự sáng đẹp, cho nên nói : hàm chương khả trình.

Ý nghĩa :

Hào sáu ba, vị trí ở trên cùng của quẻ dưới, khi đó đức Khôn đã dần dần hưng thịnh, đức đẹp của Khôn trình dần sáng rõ chương là đẹp, muôn vật đều chứa đựng trong Khôn, đức của Khôn hôn hậu, vương, thẳng, đó đều là nơi dựa cậy của muôn vật. Nói theo nhân sự, người nào mà có hậu đạo lại thuộc âm chất thì đảm nhận được việc trọng đại, người đó dù không thành được việc lớn, cũng sẽ trở thành một kẻ sĩ có triển vọng.

*

Nguyên văn: - Tượng viết: hàm chương khả trình, dĩ thời phát dã, hoặc tòng vương sự, tri quang đại dã.

Dịch: Tượng truyện nói: “ngậm chứa sự sáng đẹp mà giữ vững được”, hoặc Sáu ba cần căn cứ vào thời cơ mà phát huy tác dụng; “hoặc giúp được cho quân vương” nói lên hào này trí tuệ sáng láng, sâu rộng.

Ý nghĩa :

Vị trí của hào Ba ở cuối quẻ dưới, khí âm hương thịnh, tượng trưng cho sự dầy mà chở vật của Khôn; nó là âm lực thịnh mãn, cho nên nó không ngừng đem đức đẹp đến cho muôn vật. Khôn tỏa sáng mà lớn, đức đẹp của Khôn không quẻ nào so được, nó cũng tượng trưng cho sự hưng thịnh, tỏa sáng mà lớn!

*

Nguyên văn: Lục tử, quát nang, vô cữu, vô dư

Dịch: - Hào sáu bốn, như cái túi thắt miệng lại thì khỏi tội lỗi mà không cần được khen.

Giải thích từ:

Quát nang : tức thắt chặt miệng túi lại, ý nói : thu tóm lại.

Ý nghĩa :

Hào Sáu bốn, ở giữa quẻ Khôn, có tượng trùng âm, âm động là tàng, cho nên sáu bốn lấy “tàng cô” làm nghĩa tượng, như phương này là dụng của chất Khôn. Lấy việc người mà nói thì nên bắt chước Khôn, tường thành nên sâu chứ không để lộ. Lý luận này có liên quan với câu: “Âm chủ trập tàng, động chủ trập tàng” của Trung y.

*

Nguyên văn: - Tượng viết: “Quát năng vô cữu” thận bất hại dã.

Dịch: Tượng truyện nói: “Thắt chặt miệng túi, tránh được “cữu hại” nói lên hào sáu bốn tất phải thận trọng, cẩn thận mới có thể không gây ra hậu loạn.

Ý nghĩa :

Làm theo tượng “tàng” của Khôn; việc người cần tri trạng, thành tín? Thận trọng trong lời nói mới không có hại.

*

Nguyên văn: Lục ngũ hoàng thường nguyên cát.

Giải thích từ: Hoàng thường: quần áo màu vàng.

Dịch: Hào sáu năm, xiêm áo màu vàng, hết sức tốt lành.

Thuyết minh: hào Sáu năm, tượng trưng cho khí âm hưng thịnh. Hoàng là màu sắc của đất, là tượng của Khôn (đất); mặc quần áo màu vàng là tượng trưng cho màu của Khôn, nên đại cát. Năm màu của kinh Dịch, có ảnh hưởng nhất định đối với thuyết ngũ hành, ngũ sắc của trung y – trung y, có sự liên hệ giữa năm màu sắc trong thiên nhiên với ngũ tạng của con người, như vàng là màu đất, tì của người; đỏ là màu lửa, tim người; xanh là màu gỗ, gan người; trắng là màu kim loại, phổi người; đen là màu nước, thận người; nó thống nhất với nội dung lý luận cơ sở của trung y.

*

Nguyên văn: Tượng viết: Hoàng thường nguyên cát, văn tại trung dã.

Dịch: Tượng truyện với: Xiêm áo màu vàng, hết sức tốt lành, hào Sáu năm lấy đức ôn hòa nhã nhặn để giữ đạo “trung”.

Ý nghĩa :

Vàng là màu của đất, tượng trưng cho xiêm áo màu vàng ngoài, Khôn nhu ở trong, cho nên nói “văn tại kì trung”.

*

Nguyên văn: Thượng lục, long chiến vu dã, kì huyết huyền hoàng.

Dịch: - Hào Sáu trên, rồng đánh nhau trên cánh đồng, chảy máu đen, máu vàng.

Giải thích từ: Kỳ huyết huyền hoàng: huyền là màu đen sẫm, hoàng là màu đất, đất đúng ra có màu vàng sáng, khi biến sắc thì nó thành màu đen sẫm, biểu thị đất đã có sự tổn hại.

Ý nghĩa :

Sáu trên là hào trên cùng của quẻ Khôn, là nơi tốt cùng của âm. Vật cực tác phản, âm cực thì một dương sinh, dương và âm tranh chấp nhau, long biểu thị cho sự tranh chiếm của dương, dương khí của rồng cùng nó giao chiến thế là dương âm đều bị thương tổn, cho nên đất biến thành màu huyền – hoàng.

*

Nguyên văn: Tượng viết, long chiến vu dã, kì đạo cùng dã.

Dịch: Tượng truyện nói: “Rồng đánh nhau trên cánh đồng, nói lên đạo thuần âm dần sau.

Giải thích từ: Cùng : cùng, tận; vì sáu trên là hào âm trên cùng nên mới như vậy.

Ý nghĩa :

Sáu trên là hào trên cùng của quẻ Khôn, âm cực thì dương sinh, âm dương tương tranh, âm tiêu dương trưởng, âm dần suy, cho nên mới “rồng đánh nhau ở cánh đồng”, tức dương khí dần thịnh, “đạo âm đã cùng”, tức âm khí dần suy.

Ý nghĩa :

Sáu trên là hào trên cùng của quẻ Khôn; âm vực thì dương sinh, âm dương tương tranh, âm tiêu dương trưởng, âm dần hết; cho nên “rồng đánh nhau trên cánh đồng”, tức dương khí dần thịnh – “Kì đạo cùng”, tức âm khí dần hết.

*

Nguyên văn: Dung lục, lợi vĩnh trinh.

Dịch: Dùng số “sáu”, lợi về sự giữ vững chính bền, lâu dài.

Từ giải: - Dụng lục: có nghĩa là “đại dụng” của Sáu; Sáu là số của lão âm, là “tổng từ” sáu hào của quẻ Không, tượng trưng cho âm chất nhu thuận.

Ý nghĩa :

- Quẻ Không đều có các hào âm, tất cả đều mang chất âm, và có tính nhu thuận, nó chở vật và sinh ra muôn vật, là mẹ của vạn vật, cho vạn vật đức Không, cho nên nói: “Dụng lục, lợi vĩnh trinh”.

*

Nguyên văn: Tượng viết: dụng lục vĩnh trinh, dĩ đại chung dã.

Dịch: - “Tượng truyện” nói: dùng số “sáu”, giữ vững chính bền được lâu dài, nói lên kết cục là âm mềm quay lại thành cung lớn.

Ý nghĩa :

Sáu hào của quẻ Không đều là âm, chất mềm mà tính thuận “vốn chất “tang cổ” có khả năng sinh sinh, hóa hoá, nên nói là “lợi vĩnh” trinh. Không có đủ cả bốn đức thì sẽ thành trời đất, cho nên nói “đĩ thiên chung dã”; câu này là câu bình giá của Tượng truyện đối với đức của Không.

*

Nguyên văn: - “Văn ngôn” viết: khôn chí nhu nhi động diệc cương, chí tĩnh nhi đức phương. Hậu đắc chủ nhi hữu thường, hàm vạn vật nhi hóa quang. Khôn đạo kì thuận hồ! Thừa thiên nhi thời hành.

Dịch: - “Văn ngôn” nói: đất rất nhu thuận, nhưng khi biến động thì tỏ ra cứng mạnh, rất yên tĩnh nhưng phẩm đức mềm, đẹp tràn lan khắp bốn phương. Đi theo sau thì có

người làm chủ, do đó giữ được thuận đức lâu dài, bao chứa tất cả, rộng chỗ muôn vật mà rọi tỏa muôn ngàn hào quang.

Thể hiện thật là nhu thuận biết bao! Nó bẩm thừa ý chỉ của trời để thuận theo bốn mùa mà vận hành cho thích đáng.

Ý nghĩa :

Khôn tuy chủ nhu, nhưng trong nhu có cương, tức là thể âm nhu những khi chất lại cương (khi nó động thì cũng cương), tức thể nhu mà dụng cương. Cần dương thì chủ động, Khôn âm thì chủ tĩnh, đức rộng lớn lan tỏa bốn phương, sản sinh ra muôn vật, cho nên đức của Khôn quang minh mà chói lọi, nó “hành thiên đại” trước sau không ngừng (tính tự nhiên). Câu Khôn cực tĩnh ở đây có liên quan tới lý luận “dương chủ động, âm chủ tĩnh” của Trung y; nó biểu thị ý y dịch cùng một nguồn gốc.

*

Nguyên văn: Tích thiện chi gia, tất hữu dư khánh; tích bất thiện chi gia tất hữu dư ương. Thần thí kì quân, tử thí kì phụ, phi nhất chiêu nhất tịch chi cổ, kì sở do lai giải tiệm lữ. Đo biện chi bất tảo biện dã. Dịch viết: lí sương kiên băng chí, thiện ngôn thuận dã.

Dịch: Nhà nào mà tích chứa điều thiện thì tất có thừa phúc, nhà nào tích chứa điều ác thì tất có thừa tai vạ. Việc bề tôi giết vua, con giết cha, nguyên do không phải một sớm một chiều mà đã có manh nha từ lâu! là do vua và cha không biết nhận ra chân tướng từ sớm vậy. “Chu Dịch” nói: “Dẫm lên sương mỏng là sợ đón đợi bằng dây”, đại để muốn nói: sự vật bao giờ cũng phát triển thuận theo lôgic của nó”.

Ý nghĩa :

Trong đoạn này với câu “lí sương kiên băng chí” trong hai hào quả Khôn đề cập tới vấn đề luân lý đạo đức con người, tính triết lý luân lý của nó rất cao, ý chính của nó là những thiện ác xảy ra đều do sự tích tụ từ lâu, không phải do một sớm, một chiều mà có; vậy nên băng dày ba xích đầu phải do lạnh trong một ngày. “Phòng vi đồ tiêm” mới có thể đề phòng việc xấu từ khi chưa có mầm mống. Quan điểm này có ảnh hưởng nhất định đối với quan điểm “trị bệnh khi chưa thành bệnh” của Trung y.

*

Nguyên văn : Trục kì chính dã, phương kì nghĩa dã. Quân tử kính dĩ trục nội, nghĩa dĩ phương ngoại. Kính nghĩa lập nhi đức bất cô. Trục phương đại bất tập vô bất lợi, tắc bất nghi kì sở hành dã.

Dịch : “Trục” ý nói phẩm chất chính trực, “phương” ý nói hành vi ngay thẳng. Người quân tử cung kính do đó sẽ có sự chính trực của nội tâm, hành vi ngay thẳng thì sẽ có sự đoan phương của ngoại vật. Nếu “trục” và “phương” thì sẽ không cô lập. Chính trực, vuông vức, to lớn thì dù không học cũng vị tất không được lợi, không phải ngờ sợ mọi hành vi của mình.

Ý nghĩa :

Chỉ chất của Khôn “thẳng” mà “chính”, tác dụng của nó to lớn. Việc người nên làm theo như vậy, cần “lập đức” thì không bị cô lập; nếu làm được như vậy thì sẽ có được nhiều sự trợ giúp.

*

Nguyên văn. - Âm tuy hữu mỹ, hàm chi dĩ tòng vương

sự, phát cảm thành dã. Địa đạo dã, thê đạo dã, thân đạo dã. Địa đạo vô thành nhi đại hữu chung dã.

Dịch : Âm mềm là kẻ dưới, mặc dầu có đức đẹp chỉ nên chứa giữ không để lộ mà nên lấy nó để giúp dập cho sự nghiệp của đấng quân vương, không dám nhận sự thành công là do ở mình. Đó là đạo lí đất thuận trời, đạo lí vợ theo chồng, đạo lí tôi trung với vua. Đạo lí đất thuận trời thể hiện ở chỗ thành công cũng không công nhận là do mình, mà còn phải giúp dập cho trời, phụng sự đến cùng.

Ý nghĩa :

Khôn là quẻ âm, tuy dã thuận theo dương, ẩn tàng, không lộ diện. Trong một năm, từ quẻ Phục đến quẻ Càn là “đạo dương” tức do dương làm chủ; từ quẻ Cấn đến quẻ Khôn là “đạo âm”, do ở âm làm chủ. Của trời bắt đầu ở dương mà kết thúc ở âm, Khôn thì kết thúc một năm, Không là “chí âm”; cho nên nói “đại hữu chung”, nói là việc “đại hữu chung” vậy.

*

Nguyên văn. "Thiên địa biến hóa, thảo mộc phân; thiên địa bế, hiền nhân ẩn. "Dịch viết" : "quát nang, vô cữu, vô dự". Cái ngôn căn dã.

Dịch. – Trời đất xoay vần biến đổi, cây cỏ xum xuê, tươi tốt; trời đất bế tắc hôn ám, người hiền mai danh, ẩn tích. “Chu dịch” nói : “Thất chặt miệng túi”, tránh được “cữu hại” mà không cần được khen. Đại thể ví với việc cẩn thận trong xử thế; thấy nên ẩn thì ẩn, nên lộ thì lộ !

Ý nghĩa :

Câu này nói lên ý chưa hết của lời hào Sáu bốn, ý nói khi có giao hòa thì sự vật mới phát triển được, trời đất không

giao hòa thì muôn vật sẽ tàn lụi. Về việc người thì khi nên “tàng”, nên “lộ” thì “lộ” cơ “quát nang” thì mới “vô cữu”.

*

Nguyên văn. “Quân tử hoàng trung thông lý, chính vị cư thể, mĩ tại kì trung, nhi xướng ư tứ chi, phát ư sự nghiệp mĩ chi chí dã !

Dịch. – Chất đẹp của người quân tử sánh được với sự trung hòa và thông đạt văn lí của sắc vàng, nó lại được ở ngôi vị chính đáng, tài đức tồn nén trong tâm, lan toả khắp tứ chi, phát huy vào sự nghiệp. Đó là cốt lõi của sự tốt đẹp vậy !

Ý nghĩa :

Câu này diễn giải lời của hào Sáu năm, hào này ở giữa quẻ trên quẻ Khôn, chất âm của nó đậm đặc, khí âm đầy rẫy, trong chứa đức đẹp, cho nên ngoại hình tất nhiên cũng đẹp. Câu “cái đẹp ở bên trong, phát tiết ra tứ chi, giống với câu “những gì ở bên trong, tất thể hiện ra ngoài” của Trung y. Việc người cũng nên theo đó, nếu đã đẹp bên ngoài thì nên có cả cái đẹp bên trong. Có như vậy mới thật là hoàn mĩ.

*

Nguyên văn. - Âm nghi ư dương tất chiến. Vi kì hiềm ư vô dương dã, cố xưng “long” yên; do vô li kì loại dã, cố xưng “huyết” yên. Phù huyền hoàng giả, thiên đại chi tạp dã; thiên huyền nhi địa hoàng.

Dịch. – Khi âm ngưng ở khí dương nên tất sẽ giao hoà với nhau. Người làm “Dịch” sợ người đục nghi quẻ Khôn không có hào dương, cho nên trong lời hào gọi “rồng” để đại diện cho dương, lại vì âm không hề rời dương, trong sự

phối ngẫu, nên trong lời hào dùng chữ “máu” để chỉ hai khí âm dương giao hoà. Thế là máu chảy ra đen vàng lẫn lộn; đây là nói máu của trời đất, âm dương hoà lẫn với nhau; máu trời màu đen, máu đất màu vàng.

Ý nghĩa :

Câu này phát huy nghĩa của hào Sáu trên, hào này là hào trên cùng của quẻ Khôn, là âm ở nơi cùng cực; vật cực tất phản, âm cực tất thành dương, cho nên nói “cùng tắc biến”. Trước khi biến nó là quẻ thuần âm, vô dương; cho nên cần có dương để giúp nó; vì rằng âm là loại huyết âm thì vốn cũng là máu, nay thành máu mầu huyền, mầu vàng là đã có sự hòa trộn âm dương.

Thuyết minh :

1. Quẻ Khôn thuộc âm, nó vốn là khí nhu, tính thuận mà ngưng, tàng; Khôn, đất chỗ muôn vật, sinh ra muôn vật, đức của nó đầy mà rộng, nên toả ánh sáng rực rỡ, nói là “thắng” mà “vuông”. Cho nên Khôn là mẹ của muôn vật; là nguồn gốc của lý luận “dưỡng âm học phái” của Trung y.

2. Quẻ Khôn nhấn mạnh : Khôn âm tất sẽ giao hòa với Càn dương, tức âm thì phải có khí dương, Càn chủ khí, Khôn chủ hình, khí đi tắt âm đến, như vậy mới “sinh cơ”. Cho nên nói : muôn vật bắt nguồn từ Càn mà sinh ra từ Khôn. Khí Càn, khí Khôn giao hòa thì mới thành trời đất. Một âm thì không sinh được gì, một dương thì không phát triển được. Điều này nói lên rằng hai khí âm dương giao hòa thì sẽ có tác dụng “hỗ căn”. Lời của Trung y : “Âm dương là đạo của trời đất, là kỉ cương của muôn vật, là cha mẹ biến hóa ra, là gốc rễ của sự sinh sát là phép tắc của thân mình”. Chứng tỏ ảnh hưởng của “Chu Dịch” đối với

âm dương quan.

3. Câu : “Lí sương kiên băng chí” của hào Sáu đầu, phản ánh qui luật tự nhiên, lượng biến dẫn đến chất biến, tiệm biến dẫn đến đột biến. “Văn ngôn” đòi căn cứ vào hào này mà viết rằng sự thiện, ác là do sự tích tụ dần mà thành, cho nên đã đưa ra ý “hoạ tâm tảo phục”, “phòng vi đồ tiệm”; ý này đã có ảnh hưởng lớn đối với tư tưởng trị bệnh khi bệnh chưa phát sinh của Trung y.

4. “Cái đẹp ở bên trong sẽ phát tiết ra tứ chi”, câu này cũng là câu vốn có của Trung y. Nó có quan hệ nhất định với câu “tất thể hiện ra bên ngoài”.

5. Câu “Sáu bốn, quát nang, vô cữu vô dư” đề xuất ý : âm chủ trập tàng, nó có ảnh hưởng nhất định đối với chủ trương Trung y là : “đông chủ trập tàng”.

6. “Song chiến vu dã, kì đạo cùng dã” : đưa ra lí luận “vật cực tất phản”, “âm cực tự dương”, “nhu cực tắc cương”; có quan hệ nhất định đối với qui luật chuyển hóa âm dương của Trung y.

Đôi điều về Càn Khôn :

1. Hai quẻ Càn và Khôn được xếp đứng đầu các quẻ trong chu Dịch. Quẻ Càn thì toàn là hào dương, quẻ Khôn thì toàn là hào âm. Quẻ Càn thì cương, kiện chủ về khí; quẻ Khôn thì nhu, thuận chủ về kinh. Quẻ nào cũng đủ bốn đức : nguyên, hanh, lợi, trinh :

Nguyên : Càn dương, Khôn âm khí giao, âm dương hợp đức có đầy đủ sức sống (hoặc nói là lực đẩy ban đầu) đó là nguyên .

Hanh : Càn cương nhu và Khôn nhu thuận, cương nhu giúp nhau để sinh ra muôn vật, khí đạt, âm chí, vận động

không ngừng, sinh hóa liên tục, cho nên nói là “hanh”.

Lợi : Càn dương, Khôn âm; điều hòa lẫn cho nhau, cùng nhau duy trì sự cân bằng tương đối, khiến cho muôn vật đều có sự hiệp điều, tự ổn nhất định; như vậy là lợi; lợi là hòa, là cân bằng.

Trình : là chính, với sự “đắc tán” của Càn, “ngưng trệ” của Khôn, một hành, một tàng, một đóng, một mở đã làm cho muôn vật giữ được hình, chất nhất định, không quá mềm yếu, cũng không quá cứng nhắc, cứng mềm vừa phải, cho nên nói là trình. Do trời đất, Càn Khôn đầy đủ cả 4 đức vì vậy chúng đã trở thành cha mẹ của muôn vật, ngọn nguồn của sinh mệnh, đúng như “Chu Dịch – Tự quái” đã nói : “có trời đất, sau đó mới sinh ra muôn vật”. Nhấn mạnh rằng : âm dương là gốc của vạn vật, từ đó đã mở ra con đường mới : “âm dương là gốc của sự sống” của Trung y.

2. Hai quẻ Càn Khôn, tuy Cương là thể của Càn, nhu là chất của Khôn, nhưng chúng đều lấy động làm dụng; như tiêm, kiến, dục, phi, khang của Càn và tấn mã, quát nang, long chiến của Khôn đều nói lên rằng khí của Càn, Khôn đều vận động không ngừng. Việc “Chu Dịch” lấy Càn làm rồng, lấy Khôn làm ngựa, đã nói lên quan điểm “động ở bên trong”. Do có sự vận động của khí giao của Càn khôn nên mới bắt đầu có sự sống và cũng mới nảy sinh ra trời đất muôn vật. Đó chính là từ lí luận âm dương khí hóa, khí có thăng giáng đặt nền móng vậy.

3. Càn Khôn âm dương, thông qua sự biến hóa của sáu hào, thể hiện khí âm dương trong sự biến dịch không ngừng, âm dương đã tồn tại sự tiêu trưởng chuyển hóa, hết thay đều không cố định, đều bất biến. Hai quẻ này từ

hào đầu đến hào trên đều phản ánh qui luật đối với lí luận âm dương tiêu tưởng của Trung y.

4. Hào thứ sáu của cả hai quẻ Càn Khôn đều phản ánh qui luật âm dương chuyển hóa “vật cực tất phản”, như hào sáu của quẻ Càn có câu : “Chín trên, rồng lên cao quá, có hối hận” và câu “Rồng đánh nhau ngoài cánh đồng, cùng cực thì biến” của quẻ Khôn đều nói lên qui luật trên; nó có tương quan mật thiết với “trọng âm tất dương, trọng dương tất âm”, “âm cực tự dương, dương cực tự âm” của lí luận Trung y.

5. Câu “người quân tử tự cường không nghỉ” của quẻ Càn, và câu “Dẫn lên sương là biết băng dây sắp đến” đều là những mệnh đề nổi tiếng về phương diện lí luận và tu dưỡng hoặc dự phòng y học đều có ảnh hưởng cực kì sâu sắc.

Tóm lại, hai quẻ Càn và Khôn trên trong Chu Dịch đều ngụ hàm ý nghĩa triết lí âm dương phong phú, đối với sự hình thành và phát triển của lí luận âm dương có ảnh hưởng rất lớn.

§3. QUẺ TRUÂN (KHÁM TRÊN. CHẨN DƯỚI)

Nguyên văn : "Kinh" viết : Truân, nguyên hanh lợi trinh, vật dụng hữu du vãng, lợi kiến hầu. Sơ cửu : bàn hoàn, lợi cư trinh, lợi kiến hầu. Lục nhị : truân như, chiêm như. Thừa mã ban như, phỉ khấu hôn cấu, nữ tử trinh bất trị, thập niên nãi tự. Lục tam : tức lộc vô ngu, duy nhập vu lâm trung; quân tử cơ, bất như xả, vãng lậu. Lục tứ : thừa mã ban như, cầu hôn cấu; vãng cát, vô bất lợi. Cửu ngũ :

truân kì cao. Tiểu, trình cát; đại, trình hung. Thượng lục : thừa mã ban như, khắp huyết liên như.

Dịch. Quẻ Truân tượng trưng cho tình trạng sơ sinh. Hết sức hanh thông, lợi về giữ chính bền, đừng tiến vội, có lợi nếu lập chư hầu. Hào chín đầu : loanh quanh, lợi về sự ở yên, giữ vững chính bền, lợi về sự kiến lập chư hầu. Hào Sáu hai : khốn đốn, khó khăn, như người cưỡi ngựa còn dùng dằng, luẩn quẩn. Người cưỡi ngựa dập diu tới, nhưng họ không phải là bọn cuồng đạo, mà là những người đến cầu hôn. Người con gái giữ vững chính bền không vội lấy chồng, chờ mười năm sau mới kết lương duyên. Hào Sáu ba đuổi hươu không có người gác rừng dẫn đường thì chỉ vào sâu trong rừng chứ không bắt được con vật nào. Người quân tử hiểu cơ sự ấy thì bỏ đi còn hơn, cứ tiếp tục tiến nữa thì sẽ hối hận. Hào Sáu bốn : cưỡi ngựa mà còn dùng dằng. Cầu hôn tất sẽ tốt lành, không có gì là không lợi. Hào chín năm ân trạch không ban bố được, chỉnh đốn việc nhỏ thì tốt, việc lớn thì xấu. Hào Sáu trên : người cưỡi ngựa dùng dằng, thương tâm khóc đến nổi nước mắt đầm đìa.

Từ giải :

1. Bàn hoàn : Bàn : đá lớn; Hoàn : cột lớn, tượng trưng cho sự đắp nền.

2. Truân như, chiêm như : Chiêm là chuyển. Truân là tụ, chỉ dòng người tụ tập chen chúc khó đi.

3. Thừa mã ban như : Ban : xoay, quay; hình dung tiến lui đều khó.

4. Bất tự : không cho kết hôn.

5. Túc lộc vô ngu : Ngu : người trông coi rừng; túc đuổi hươu vào rừng, không gặp người coi rừng.

6. Khấp khuyết liên như : máu nước mắt đầm đìa.

Ý nghĩa :

Quẻ Truân là hợp quẻ giữa quẻ Khảm và quẻ Chấn, là quẻ thứ nhất của sự tương giao Càn Khôn, quẻ Trên là quẻ Khảm (nước). Trì quái đã chỉ ra rằng : “sáu quẻ đều không rời được Khảm, nó là một quẻ do trời sinh”. Nó tỏ ý nghĩa quan trọng của sự tương giao giữa Càn Khôn và sự trời sinh ra nước đầu tiên.

Quẻ Truân được hợp thành bởi quẻ Chấn dưới, Khảm trên, Chấn là sấm, là gió, thuộc dương; Khảm là nước, là âm. Chấn Khảm tương giao, sấm mưa nhuần thấm, vạn vật được lợi. Cho nên nói : “nguyên hanh lợi trinh”; Chấn dương phát động, Khảm âm nhuần thấm, đức của Truân lan toả bốn phương, muôn vật được dựng xây đầu mối là ở Truân lan toả bốn phương, muôn vật được xây dựng đầu mối là ở Truân, cho nên nói “lợi kiến hầu”.

Chín đầu, hào đầu của Truân, là cột trụ để kiến lập Truân, đặt nền móng cho Truân, nền móng có bền vững thì mới xây lên cao được, cho nên nói “Sơ cửu, bàn hoàn, lợi cư trinh, lợi kiến hầu”.

Từ Sáu hai, truân, như, chuyên như, thừa mã ban như; đến hào Sáu ba ‘túc lộc vô ngu’, việc hành tiến có khó khăn, biểu thị Chấn dưới, Khảm trên. Khảm lại có nghĩa là hiểm, cho nên đường đi khó khăn, phần nhiều là không “cát”, thông qua việc vào rừng không gặp người dẫn đường, không thể kết hôn... nói lên ý người quân tử phải có sự sáng suốt về “tiên kiến”, tức là “quân tử cơ”, thì mới “khởi trình” được.

Từ Sáu bốn đến Chín năm lại nói lên rằng: hào, quẻ

dần dần ở cao vị, đức Truân dần tăng tiến, có được mẫu mỗ, ân huệ. Khảm cảnh cuối cùng có thể qua đi, sự “cát tường” có thể đến. Như thế : “Thừa mãi ban như, ... vãng cát, vô bất lợi” “Chín năm, truân kì cao, tiểu trình cát, đại trình hung”.

*

Nguyên văn : “Truyện” viết. Thoán viết, Truân, cương nhu thủy giao nhi nan sinh, động hồ hiểm trung, đại hanh trình, lôi vũ chi động mãn doanh, thiên tạo thảo muội, nghi kiến hầu nhi bất minh.

Tượng viết : “Vân lôi, truân, quân tử dĩ kinh luân. Tượng viết, tuy bàn hoàn, chí hành chính dã, dĩ quý hạ tiền, đại đắc dân dã. Tượng viết, lục nhị chi nam, thừa cương dã, thập niên nãi tự, phản thường dã. Tượng viết, kí lộc vô ngu, dĩ từng cầm dã, quana tử xả chi, vãng lẫn, cùng dã. Tượng viết, câu nhi vãng, minh dã. Tượng viết, truân kì cao, thi vị quang dã. Tượng viết, khắp huyết liên như, hà khả trường dã”.

Từ giải :

1. Kinh luân : kinh và luân, phân biệt giữa cương và mục, ý như “kinh vĩ”.

2. Quân kì cao : chí đức Truân như dầu mỡ nhuận thấm.

Dịch. – “Truyện” nói : Thoán truyện nói : “sơ sinh, ví như dương cứng và âm mềm mới bắt đầu giao nhau mà khó khăn nảy sinh; đây là sự biến động phát triển trong nỗi hiểm nguy, tương lai mặc dù sẽ rất hanh thông nhưng cần phải giữ vững chính bền. Mỗi khi mây đen, sấm rền vang khắp bầu trời báo hiệu mưa sắp đến, chính là lúc thiên nhiên tạo lập ra muôn vật ở buổi đầu, là tình trạng

của thời tối tăm u ám; lúc này là lúc bậc vương giả cần phải kiến lập chư hầu để trị lí thiên hạ, chứ không thể an cư như khi vô sự được.

“Tượng truyện” nói : mây, sấm, Truân, người quân tử ở thời này cần ra sức kinh luân. Tượng truyện nói : tuy loanh quanh, nhưng tâm chí giữ được “chính”, thân phận tôn quý mà ở ngôi thấp, nói lên hào chín đầu rất được lòng dân. Tượng truyện nói : hào sáu hai khó đi là do âm mềm cưỡi trên dương cứng, 10 năm sau mới đi lấy chồng, mọi việc lại quay trở lại bình thường. Tượng truyện nói : “Đuổi hươu không có người dẫn đường, nói lên sự tham đuổi bắt cầm thú”; “Người quân tử bỏ không đuổi nữa, nếu cứ tiến, tất sẽ hối tiếc”, tất sẽ cùng khốn. Tượng truyện nói : muốn cầu hôn ở phía dưới mà tiến lên, nói lên hào Sáu bốn là kẻ sáng suốt. Tượng truyện nói : ân trạch không ban bố được, đức trạch còn chưa tỏa sáng. Tượng truyện nói : cưỡi ngựa loanh quanh, khóc đến nổi máu mắt chảy đầm đìa.

Ý nghĩa :

- Truyện của quẻ Truân là sự diễn giải về lời kinh của quẻ này. “Thoán từ” của nó từ quẻ Truân (Khảm + Chấn) có các từ “nan sinh (khó khăn nảy sinh)”, “hiểm trung (trong nỗi hiểm nguy)”, “thảo muội (buổi đầu)”, bất minh (không yên) để dẫn giải ý “tối tăm, u ám” của hoàn cảnh lúc đó và biểu thị ý : mọi sự khởi đầu bao giờ cũng gặp khó khăn như trong các câu : “nghĩ kiến hầu nhi bất minh”, “cương nhu thủy giao nhi nan sinh”, “lôi vũ chi động mẫn doanh, thiên tạo thảo muội”... nói lên ý : đức Truân tuy có đức mưa nhuần thấm muôn vật và “lôi chấn sinh cơ”, có thể nói là “đại hanh trình” nhưng cũng có mây mù u ám, tối tăm. Đồng thời đề xuất ý “quân tử đi

kinh luân”, tức buổi sơ khai thì mọi điều còn rối rắm, trước hết phải định qui mô cho mọi việc. Thể hiện ý “sáng nghiệp gian nan” thì cần “chí hành chính”. “Tượng” đã nhiều lần qua các câu “kí lặc vô ngu” “vãng lân cùng dã”, “Khấp huyết liên như” để nói lên ý : khảm hãm (“một dương bị hãm trong hai dương”), khảm hiểm : mọi sự không thể bỏ qua mặt khó khăn của nó.

Thuyết minh :

1. “Truân” : Tự quái của Chu Dịch nói : thực đầu trần đầy trời đất chỉ có muôn vật cho nên có quẻ Truân, quân giả doanh dân, truân tượng trưng sự sơ sinh của muôn vật”: nói lên rằng Truân có đức trao cho muôn vật khả năng sinh sống. Quẻ Truân được hợp thành bởi quẻ dưới Chấn và quẻ trên Khảm. Chấn là dương, chủ sấm động, muôn vật được khích lệ bởi nó; Khảm là nước, là âm; muôn vật được bồi bổ bởi nó, đó chính là : nguyên, hanh, lợi, trinh. Hồ Húc nói “ Sáu quẻ đều không rời Khảm, Khảm chính là cái thứ nhất mà trời sinh”. Cái gọi là một dương chấn động dưới nước, trong âm có dương mới có thể có muôn vật, nói lên ý sấm mưa giao động là tác dụng chủ yếu của đức Truân. Quẻ Truân do có Chấn dương và Khảm thủy nên nó có tác dụng lớn lao đối với sự sản sinh ra muôn loài, cái gọi là “động của sấm, mưa đầy khắp”, cho nên nó được xếp vào quẻ thứ ba. Trong đó Khảm là cái mà trời sinh ra thứ nhất, Khảm thủy là thận; thủy trong Trung y học, thiên nhất chi thủy có mối quan hệ y – Dịch nhất định.

2. Quẻ Truân là quẻ thứ nhất của Càn Khôn giao hoà, là hòn đá tảng của các quẻ, cho nên có câu : “Bàn hoàn, lợi cư trinh, lợi kiến hầu”. Đức Truân tụ lại, có ý tồn trữ ngụ ý

trữ tài; đó là bắt đầu của sự củng cố nền móng, chỉ có đặt được nền móng vững chắc, mới có thể càng “vươn cao hơn”.

Phần trên là lấy quan điểm của phái tượng số.

3. Quẻ Truân là cương nhu sơ giao tức gặp quẻ Khảm, Khảm là hiểm, là hãm. Sơ sinh mà lại gặp Khảm hiểm, ngụ hàm ý nghĩa rất sâu là vạn sự khởi đầu nan, sáng nghiệp nan. Ngoài ra, phía trên gặp quẻ khảm, nói lên quẻ Truân vừa có mặt sấm, mưa giao động, khuyên miễn bồi bổ sức sống mà cũng có mặt sấm mưa u ám nữa. Vì vậy, sáng nghiệp thì phải ra tay liệu lí mọi việc, còn phải có sự sáng suốt của sự tiên liệu, như vậy mới đúng là “quan tử cơ” vậy.

84. QUẺ PHỤC (KHÔN TRÊN. CHẤN DƯỚI)

Nguyên văn. – Phục, hanh, xuất nhập vô tật. Bàng lai vô cữu, phản phục kì đạo, thất nhật lai phục. Lợi hữu du vãng. Sơ cửu : bất viễn phục, vô chi hồi, nguyên cát. Lục nhị : hữu phục, cát. Lục tam : tặn phục, lệ, vô cữu. Lục tứ trung hàng, độc phục. Lục ngũ : đôn phục, vô hồi. Thượng lục : mê phục, hung, hữu tai sảnh. Dụng hành sư, chung hữu đại bại; dĩ kì quốc, quân hung; chí vu thập niên bất khắc chinh.

Dịch : Quẻ Phục (tượng trưng cho sự hồi phục), hanh thông, ra vào không gặp tai nạn, bạn bè mạnh khỏe, tới không bị nguy hại, quay đi trở lại theo một qui luật nhất định, không quá 7 ngày tất sẽ là lúc quay trở lại. Lợi về có sự đi. Hào chín đầu, chưa được bao xa đã quay trở lại đường chính, tất không gặp tai họa, không phải hồi hận, hết sức tốt lành. Hào Sáu hai : sự trở lại đẹp đẽ, tốt lành. Hào Sáu ba : nhân mảy mẩy gắng gượng trở lại, tuy có nguy

hiểm nhưng không có cữu hại. Hào Sáu bốn : ở giữa hàng chính, một lòng trở lại. Hào Sáu năm : đôn hậu, dốc lòng thành trở lại, không có gì phải hối hận. Hào Sáu trên : mê lạc nhầm bước không biết đường trở lại, có hung hiểm, có tai ương họa hoạn. Nếu đem quân giao chiến thì cuối cùng sẽ thảm bại; dùng vào việc trị nước, tất làm nước loạn, vua gặp hung hiểm, cho đến nhiều năm sau cũng không thể chấn hưng phát triển.

Từ giải :

- 1- Phục : chỉ khí dương trở lại
- 2- Hanh : là thông, chỉ khí dương thông suốt
- 3- Trung hành : giữa đường
- 4- Đôn : thông với tứ Truân, đình đốn
- 5- Sảnh : là tai nạn, tổn hại.

Ý nghĩa :

- Phục, chỉ khí dương trở lại, khí dương dần dần không nên nói là hanh. Sáu hào trong quẻ Phục chỉ có hào Chín đầu (hào thấp nhất) là hào dương, các hào khác đều là hào âm. Hào dương đó tượng trưng cho khí dương quay trở lại, tuy chỉ có một hào dương, nhưng nó như con nghé mới sinh có sức chấn động.

Quẻ Phục, Chấn dưới Khôn trên, hàm nghĩa Khôn (đất) nhu âm phải có động lực của Chấn dương mới có thể quay trở lại và mới có sức sống.

Về nhân sự mà nói, thì sự quay trở lại, hàm ý ông trời không bao giờ làm cho ai bị tuyệt đường sinh sống hết, sau những hôm trời u ám; sẽ là ngày có nắng chói chang.

*

Nguyên văn. – “Truyện” viết : Thoán viết : “phục hanh”, cương phản, động nhi dĩ thuận hành, thị dĩ “xuất nhập vô tật, minh lai vô cữu”. “Phản phục kì đạo, thất nhứt lai phục”. Hiện hành dã “Lợi hữu du vãng”, cương trưởng dã. Phục kì kiến thiên đại chi tâm hồ ? Tượng viết : lời tại địa trung, phục. Tiên vương dĩ hạ nhân dĩ. Tượng viết : “Tân phục chi lệ”, nghĩa vô cữu dã. Tượng viết : “Trung hàng độc phục”, dĩ tòng đạo dã. Tượng viết : “đôn phục vô hồi”, trung dĩ tự khảo dã. Tượng viết : mê phục chi hung, phản quân đạo dã”.

Dịch “Truyện nội”. “Thoán truyện” nói : “hồi phục, hanh thông”, nói lên ý dương cứng hồ, sinh trở lại, dương động mà có thể thông thuận đi lên, cho nên “ra vào không gặp tai nạn, bạn bè cứng khoẻ tới không bị nguy hại”. “Quay đi trở lại theo một qui luật vận hành của thiên nhiên”. “Lợi về có sự đi”, nói lên ý dương cứng ngày càng thịnh trưởng. Cái lẽ hồi phục, phải chăng thể hiện rõ dụng tâm sinh dưỡng muôn vật của trời đất.

“Tượng truyện” nói : sấm chấn hơi động ở trong đất, tượng trưng cho khí dương “hồi phục”. Đáng tiên vương do vậy mà vào ngày đông chí lúc dương nhỏ bắt đầu động thì đóng cửa ải để tĩnh dưỡng; người đi buôn, kẻ lữ khách không đi xa, các vua chúa cũng không đi tuần xét bốn phương. “Tượng truyện” nói : “đi không xa đã quay trở lại”, nói lên ý hào Chín đầu khéo về việc sửa đẹp bản thân. “Tượng truyện” nói : “Sự trở lại đẹp để tốt lành”, nói lên hào Sáu hai có thể cúi xuống thân cận với người có đức nhân. “Tượng truyện” nói : “Sự nguy hiểm của việc nhân mảy, gắng gượng trở lại”, xét về ý nghĩa, hào Sáu ba cố gắng phục thiện thì không có cữu hại. “Tượng truyện” nói : “ở nơi chính, một lòng trở lại”,

nói lên hào Sáu bốn theo về chính đạo. “Tượng truyện” nói : “Đôn hậu, dốc lòng thành trở lại, không có gì phải hối hận”, nói lên ý hào Sáu Năm ở ngôi giữa không lệch, đồng thời có thể tự xét mình để thành được đạo phục thiện. “Tượng truyện” nói : “Mê lạc nhằm bước không biết đường trở lại, có hung hiểm”, đó là do hào Sáu trên đi ngược với con đường của đạo quân chủ dương cũng.

Từ giải :

- 1- Cương phản : chỉ khí dương quay trở lại
- 2- Động nhi dĩ thuận hành : âm đi theo dương
- 3- Thiên hành : sự vận hành của thiên nhiên trong vũ trụ
- 4- Thiên địa chi tâm : qui luật âm dương tiêu trưởng trong thiên nhiên.
- 5- Hậu bất tỉnh phương : chỉ vua không đi tuần xét các nơi.
- 6- Đôn : thông với truân; đình truân; tức tạm hoãn sự quay trở lại.
7. Tự khảo : khảo sát.

Ý nghĩa :

“Truyện” lấy các nhóm từ “động nhi dĩ thuận hành”, “thiên hành dã”, “thiên địa chi tâm” để diễn giải ; “âm cực, dương phục” là qui luật tự nhiên của âm dương tiêu trưởng.

Quẻ Chấn ở dưới quẻ Khôn, có một dương mạnh nha ở trong vị trí quẻ Phục ở đông chí, đông chí thì một dương sinh khí dương còn yếu; về mùa đông, thế của dương còn yếu; tuy không thể ngăn chặn, nhưng chất của nó còn tương đối yếu, cho nên cần chú ý bảo vệ; như trong câu : “Chỉ nhật bế quan, thương lữ bất hành, hậu bất tỉnh phương”.

Các loại “phục” khác nhau : bát vận phục, hưu phục, tàn phục, độc phục, đồn phục, mê phục có liên quan với nhân sự là nguyên tắc của các loại “phục”; “phục” lại là “khôi phục” nó còn ngụ hàm một triết lí là sự vật đều có thể chuyển hóa, có thể biến đổi, ông trời không tuyệt đường cho bất cứ ai.

Thuyết minh quẻ Phục. – (1) Quẻ Phục nằm ở vị trí : phương bắc (thời điểm đông chí) trong “lục thập tứ quái viên đồ” của Phục Hi, là quẻ thứ nhất khi dương khí quay trở lại; dương khí thịnh nhất vào tháng 5, tiết đông chí. Từ quẻ Cấu có một hào âm sinh ra, đến tháng 10 quẻ Khôn thì âm khí thịnh (toàn bộ 6 hào đều âm) mà dương khí tiêu hết. Đến tháng 11 (đông chí) sinh ra một hào dương. Bắt đầu từ quẻ Phục, hào dương cứ tăng dần lên, khí âm tiêu dần, khí dương thịnh dần lên; đến tiết hạ chí, quẻ Càn; thì quẻ toàn hào dương, không có hào âm. Bát quái Chu dịch thông qua quẻ Phục có một hào dương trở lại và quẻ Cấu sinh ra một âm, nói lên âm dương tồn tại mối quan hệ tiêu trưởng, tiến thoái; quan hệ này đã có ảnh hưởng quan trọng tới lí luận âm dương tiêu trưởng.

(2) Quẻ Phục tiêu biểu cho quan hệ âm cực, dương sinh; đêm tối qua đi, ánh sáng sẽ trở lại; mùa đông qua đi thì mùa xuân sẽ đến, đó là qui luật thiên nhiên; vũ trụ vạn vật như vậy, nhân sự cũng như vậy. Vạn sự, vạn vật đều chuyển biến theo qui luật, ông trời không tuyệt đường của ai hết !

85. QUẺ CẤU (CÀN TRÊN TÓN DƯỚI)

Nguyên văn. "Kinh" viết : cấu, nữ tráng, vật dụng thứ

nữ. Sơ lục : hệ vu kim nê, trình cát; hữu du vãng, kiện hung, luy thử phu trịch trục. Cửu nhị : bao hữu ngư, vô cữu; bất lợi tân. Cửu tam : đôn vu phu, kí hành tự thư; lệ, vô đại cữu. Cửu tứ : bao vô ngư, khởi hung. Cửu ngũ : dĩ kỉ bao qua; hàm chương, hữu vãn tự thiên. Thượng cữu : cầu kì giác; lận, vô cữu.

Từ giải :

1- Cầu : gặp gỡ.

2- Nữ tráng : tức là ý “thương tráng”, biểu thị người con gái nhu nhược.

3- Hệ vu kim nê : tức cái “phanh” xe.

4- Phu: có nghĩa nhảy nhót lung tung.

5. Dĩ kỉ bao qua: kỉ, kỉ liễu, “qua” ở đây tức câu bầu. Túc cây bầu quấn lấy cây kỉ.

Dịch : Quẻ Cầu (tượng trưng cho sự gặp gỡ). Nếu người con gái yếu đuối thì nên bảo vệ, không nên cho tảo hôn. Hào Sáu đầu : khi đi đâu cần đi chậm (giữ nó lại bằng cái hãm kim loại), giữ vững chính bên thì tốt lành; nếu vội đi lên thì sẽ có hung hiểm, giống như lợn cái nhảy nhót lung tung. Hào Chín hai : trong bếp có một con cá, không có gì cữu hại; nhưng bất lợi nếu cứ dùng nó để thết khách. Hào Chín ba : mông mắt da, đi lại chập chững khó tiến; có nguy hiểm. Nhưng không có cữu hại lớn. Hào Chín bốn : trong bếp mất một con cá, nói lên sự cãi nhau, tất có hung hiểm. Hào Chín năm : lấy cành lá cây bao bọc cây dưa ở dưới; trong lòng ngầm chứa sự sáng đẹp, có sự ngộ hợp lí tưởng từ trên trời xuống. Hào Chín trên gặp nơi trống vắng có hối tiếc, không gặp cữu hại.

Ý nghĩa :

Quẻ Cấu gồm Tốn dưới, Càn trên. Càn là dương, Tốn cũng là dương; ánh sáng trời được gió đưa đi thì sinh ra muôn vật, cho nên “Thoán” truyện nói: “Trời đất tương ngộ, mọi vật đều sáng đẹp”.

Quẻ Cấu gồm một hào âm, ở dưới 5 hào dương, một âm (ví với người con gái và 5 người con trai) không thể chịu nổi 5 dương, cho nên âm đó cần được bảo vệ. Lời hào biểu thị ý người nữ yếu không thể để tảo hôn (“nữ tráng, vật dụng thứ nữ”) đi đâu nên đi chậm (“hệ vu kim nê”... hữu du vãng). Chỉ ra rằng ta không thể để một âm non, yếu phải hao mòn mà cần bảo âm, dưỡng nhu.

*

Nguyên văn. “Truyện” viết : Thoán viết : Cấu, ngộ dã, nhu ngộ cương dã. Vật dụng thủ nữ, bất khả dữ trường dã. Thiên địa tương ngộ, phẩm vật hàm chương dã, cương ngộ trung chính, thiên hạ đại hành dã. Cấu chi thời nghĩa đại hĩ tai. Tượng viết : thiên hạ hữu phong, cấu, hậu dĩ thi mệnh cáo tử phương. Tượng viết : hệ vu kim nê, nhu đạo khiên dã. Tượng viết : bao hữu ngu, nghĩa bất cập tân dã. Tượng viết : kì hành tứ thư, hành vị khiên dã. Tượng viết : cửu ngũ hàm chương, trung chính dã, hữu vãn tự thiên, chí bất xả mệnh dã, cấu kì giáo, thượng cùng lân dã.

Dịch : “Truyện” nói : “Thoán truyện” nói : “Cấu” là gặp nhau, ví như âm mềm gặp dương cứng. “Người con gái yếu không thể để tảo hôn”, nếu như vậy thì không thể để lâu dài được. Trời đất âm dương gặp nhau, sự phát triển của mọi vật đều rõ, hai hào dương cứng ở giữa hai quẻ, nhân luân giáo hóa trong thiên hạ sẽ hết sức thông thuận. ý

nghĩa của thời “gặp nhau” lớn rộng biết bao ! *Tượng truyện* nói : khắp trời đất đầy hương gió lành (không vật nào không gặp), tượng trưng cho sự “tương ngộ; đấng quân vương nhân vậy ban phát mệnh lệnh, truyền cáo bốn phương. *Tượng truyện* nói : “giữ nó lại bằng cái hãm kim khí”. Hào Sáu đầu là phạm yếu mềm; cần được dương cứng bảo vệ. *Tượng truyện* nói : “Trong bếp thấy có một con cá”, xét theo ý nghĩa về sự tương ứng giữa hào chín hai và hào Sáu đầu, thì không thể tự tiện dùng (cá) để mời khách đến ăn. *Tượng truyện* nói : “Đi lại chập chững khó tiến”, nói lên hào Chín ba chưa từng không chế được kẻ khác. *Tượng truyện* nói : trong lòng hào Chín năm ngậm chứa sự sáng đẹp, là do ở ngôi giữa, giữ chính; tất nhiên có sự ngộ hợp lí tưởng từ trời xuống, nó lên tâm chí hào Chín năm không đi ngược mệnh trời. *Tượng truyện* nói : “Gặp nơi trống vắng”, nói lên hào Chín trên ở nơi cao cùng cực, nên dẫn đến sự hối tiếc.

Từ giải :

1. Cương ngộ trung chính : chỉ hào hai và hào năm của quẻ Cấu đều ở vào vị trí giữa.

Ý nghĩa :

“Dịch truyện” thông qua các nhóm từ “thiên địa tương ngộ, phẩm vật hàm chương, cương ngộ trung chính, thiên hạ đại hành dã” nói lên tác dụng sản sinh muôn vật của quẻ Cấu. Quẻ dưới của quẻ Cấu là gió, tức cái gọi là “thiên hạ hữu phong”. Tính của gió là dương, do tác dụng của gió, muôn vật mới có thể hồi sinh, đồng thời mới bảo vệ được âm. Như câu “Hệ vu kim nê, nhu đạo khiên dã”, tức là hãm xe lại bằng cái “phanh” cho xe đi chậm lại; ví như quan điểm : nhu âm nên nuôi dưỡng chứ không nên làm cho hao tổn.

Thuyết minh :

1. Quẻ Cẩu ở tri chí Hạ chí (phương nam) của “Phục Hi thập tứ quái viên đồ”. Đó là quẻ thứ nhất khi khí âm trở lại. Âm khí thịnh nhất ở tháng 11. Từ quẻ Phục sinh một dương đến tháng 5 dương khí thịnh mà khí âm tiêu hết, đó tức là quẻ càn nó là quẻ thuần dương. Tháng 5 hạ chí, quẻ Cẩu, sinh một âm, còn tất cả là dương; bắt đầu từ quẻ Cẩu, hào âm tăng dần, khí dương tiêu dần, khí âm thịnh dần. Đến tiết đông chí là quẻ Khôn, quẻ này thuần âm, không có dương. Cho nên bát quái của Chu Dịch thông qua một âm sinh ra của quẻ Cẩu và với quẻ phục; chúng cùng thể hiện lí luận âm dương tiêu trưởng. Lí luận này đã trở thành cơ sở của lí luận âm dương Trung y.

2- Quẻ Cẩu là tượng trưng của hiện tượng “dương cực, âm sinh” đó là qui luật tự nhiên. Quẻ này về mặt nhân sự mà nói thể hiện triết lí “bữa tiệc nào cũng phải đến lúc kết thúc”, “khi yên phải nghĩ đến lúc nguy”, “phúc là khi có họa tiềm ẩn”, từ triết lí đó ta phải có tư tưởng : lập cơ nghiệp đã khó, nhưng giữ được cơ nghiệp còn khó hơn.

3. Những điều trên nhắc nhở ta cần giữ nguyên tắc : cần bảo vệ dương yếu ớt và âm non nớt.

§6. QUẺ THÁI (KHÔN TRÊN CÀN DƯỚI)

Nguyên văn. “Kinh” Thái, tiểu vãng đại lai, cát hanh. Sơ cửu : bặt mao như, dĩ kì vãng, chinh cát. Cửu nhị : bao hoang, dụng bằng hà, bất hà dĩ; bằng vong, đắc thượng vu trung hàng. Cửu tam : vô bình bất bí, vô vãng bất phục, gian trình vô cửu, vật tuất kì phu, vu thực hữu phục. Lục tứ

*Phiên phiên, bất phú, dĩ kì lân bất giới diệc phu. Lục ngũ :
Đế ất qui muội, dĩ chỉ nguyên cát. Thượng lục : thành phục
vu hoàng; vật dụng sự, tự áp cáo mệnh, trình lân.*

Từ giải :

1. Thái : giao thái, đó là khí giao của Càn và Khôn, nguyên hanh lợi trinh, muôn vật được nhờ cậy nó; cho nên nói là Thái; chỉ ý : thông thái, an toàn.

2. Tiểu vãng đại lai : chỉ tác dụng tương hỗ giữa nội ngoại, âm dương.

3. Mao nhự : “Thuyết văn” nói : “một loại cỏ gianh, cỏ lau; đỏ như máu, dùng để nhuộm màu đỏ”.

4. Bao hoang : Bao : tương tự như quả bầu. Hoang : rỗng giữa. Bao hoang tức khoét rỗng quả bầu.

5. Bằng hà : Bằng là lợi, bằng hà tức lợi qua sông; lấy quả bầu rỗng buộc bên lưng để khỏi chìm.

6. Bất hà di : không bỏ bạn bè.

7. Đắc thượng vu trung hàng : nghĩa cử diu bạn qua sông được mọi người hoan nghênh.

8. Vật tuất kì phu : vật tuất, tức đừng lo phiền. Phu : là tui, tức đừng lo phiền. Cao Hanh nói : “Đừng lo phiền, giữ điều thành tín sẽ được hưởng phúc”.

9. Bất giới diệc phu : không cần bảo nhau mà vẫn chân thành với nhau.

10. Đế ất : Vua nhà Ân tên là Ất – Bố vua Trụ.

11. Chỉ : phúc.

12. Thành phục vu hoàng : “phục” là : sụp đổ. “hoàng” chỉ con hào giữ thành.

13. Trình lân : trình là “chiếm”. Lân là “khó”.

Dịch. – Quẻ Thái tượng trưng cho sự hanh thông : cái mềm nhỏ đi ra ngoài, cái cứng lớn trở lại trong, tốt lành, hanh thông. Hào Chín đầu : nhỏ cỏ mao, cả đám rể cùng theo lên, thế là cùng loại thì tụ tập nhau mà ra, thẳng tiến lên phía trước thì được tốt lành. Hào chín hai : dùng quả bầu để lội qua sông lớn, không bỏ những người ở xa và cũng không kết bè phái, có thể giúp đỡ vị quân chủ kiên trì đạo trung. Hào Chín ba : không có nơi bằng phẳng nào mà không lỗi lôm, không có sự ra đi nào mà không trở lại, trong cảnh gian nan mà giữ được chính thì không lỗi. Hào Sáu bốn : dập diu đi xuống, không giàu, với hàng xóm chẳng cần bảo nhau mà đều một lòng thành tín. Hào Sáu năm : như Đế Ất cho em gái về nhà chồng, có phúc, rất tốt. Hào Sáu trên : Thành sụp chỉ là còn hào. Đừng dùng quân, bất quá mệnh lệnh chỉ ra đơn trong ấp mình. Giữ vững chính bên, để phòng những điều đáng tiếc.

Ý nghĩa :

Quẻ Thái có tượng càn khôn, dương âm thông với nhau, giao với nhau. Trời đất tương giao, âm dương tương hợp thì vạn vật mới nảy sinh, vạn vật phồn thịnh thì trời đất yên hoà, mà mới “thái”. Âm dương gắn bó với nhau, như vậy sẽ “cát”, trời đất âm dương khí giao là đức “thái”; đức “thái” thông, như vậy sẽ “cát, hanh”.

*

Nguyên văn :

Thoán viết : Thái, tiểu vãng đại lai. Cát hanh. Tắc thị thiên địa giao nhi vạn vật thông dã. Thượng hạ giao nhi khí chí đông dã, nội dương nhi ngoại âm, nội kiên nhi ngoại thuận, nội quân tử nhi ngoại tiểu nhân, quân tử đạo

trường, tiểu nhân đạo tiêu dã.

Dịch : Thái, cái mềm nhỏ đi ra ngoài, cái cứng lớn trở lại trong. Tốt lành, hanh thông; trời đất giao hòa, muôn vật thông thoáng. Trên dưới giao hòa thì chí đồng. Lúc này thì dương trong, âm ngoài, trong khoẻ, ngoài thuận, quân tử ở trong, tiểu nhân ở ngoài; từ đây đạo của quân tử tăng tiến, đạo của tiểu nhân tiêu vong.

*

Nguyên văn. - Tượng viết : thiên địa giao, thái; hậu dĩ tài thành thiên địa chi đạo, phụ tướng thiên địa chi nghi, dĩ tả hữu dân.

Dịch. - Trời đất giao hoà nhau, tượng trưng cho sự hanh thông, thái hòa; đáng quân chủ từ đó mà thành đạo thông giao của trời đất, giúp dập cho sự thích nghi của trời đất, đỡ dần cho trăm họ.

*

Nguyên văn. - Tượng viết : bát như chinh cát, chỉ tại ngoại dã.

Dịch. - Tượng truyện nói : “nhỏ cỏ mao, thẳng tiến lên phía trước thì được tốt lành”, ý nói tâm chí của hào chín đầu là có cái hướng tiến thủ ra bên ngoài”.

*

Nguyên văn. "Tượng viết : "bao hoang", "đắc thượng vu trung hàng", dĩ quang đại dã.

Dịch. - Tượng truyện nói : “quả bầu rỗng giữa”, “có thể giúp đỡ đáng quân chủ kiên trì đạo trung”, ý nói đạo đức của hào Chín hai chính đại quang minh.

*

Nguyên văn. "Tượng viết : "vô phục bất phục"", thiên địa tế dã.

Dịch. – Tượng truyện nói : "Kẻ ra đi không thể không quay trở lại", ý nói hào Chín ba ở ranh giới giao tiếp của "trời đất".

*

Nguyên văn. "Tượng viết : "Dĩ chỉ nguyên cát", trung dĩ hành nguyên dã.

Dịch. – Tượng truyện nói : "Như thế là có phúc trạch, hết sức tốt lành". ý nói hào Sáu nằm ở ngôi giữa không thiên lệch, thực hiện ý nguyện ứng dưới.

*

Nguyên văn. "Tượng viết : "Thành phục vu hoàng, kì mệnh loạn dã".

Dịch. – Tượng truyện nói : "Thành đồ sụp xuống hào", ý nói xu hướng phát triển của hào Sáu trên đã trở nên hỗn loạn.

Từ giải :

1. Vô vãng bất phục : chỉ ý : cái gì bằng phẳng tất có lúc nghiêng đổ, "Kẻ ra đi không thể không quay trở lại".

2. Trung dĩ hành nguyên : hào năm ở ngôi chí tôn, cho nên nói là nguyên cát. Trung dĩ hành nguyên, tức hào năm nguyện quay về với hào hai.

Ý nghĩa :

"Truyện" đề xuất ý : "Trời đất giao nhau thì vạn vật thông", "Trên dưới giao nhau mà chí hướng đồng", nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của câu : "Thiên hạ giao thái thì muôn vật an hoà"; đồng thời câu ở hào Sáu trên : "Thành

để sụp xuống hào” nói lên qui luật : thái cực tất dĩ, vật cực tất phản. Vì rằng hào Sáu trên là hào cao nhất của quẻ Thái - Đồng thời với câu “Trong dương mà ngoài âm, trong khoẻ mà ngoài thuận” nói về sự hài hòa giữa âm dương, trong ngoài, sự điều hoà giữa cương nhu; đó là sự thể hiện của quẻ Thái.

Thuyết minh quẻ Thái :

1. Trong 64 quẻ Chu Dịch thì “thượng kinh” bắt đầu từ hai quẻ Càn, Khôn; kết thúc bởi thủy, hỏa; mà lấy hai quẻ Bĩ, Thái là đầu mỗi – Dương trời đi lên; âm đất đi xuống; trời đất giao thái thì muôn vật an hòa.

2. Đức của Thái là “tiểu vãng đại lai, cát hanh” tức ngụ ý : trời đất giao thái, vãng lai hổ thông thì muôn vật từ đó mà sinh sôi, như vậy là cát. Đó chính là điều “thiên địa giao mà vạn vật thông”. Điều này nói đức của Thái ở ngoài thì cường điệu sự giao hòa, thông thuận của trời trên, đất dưới; ở trong thì nêu lên ý : “nội dương mà ngoại âm, nội khoẻ mà ngoại thuận”, nổi lên ý trong ngoài điều hòa của âm cứng, dương mềm là đức lớn của Thái.

3. Lấy việc người mà nói thì quẻ Thái nhấn mạnh sự đồng tâm, đồng đức “chí đồng đạo hợp” giữa trên dưới thì mới khiến cho quốc gia hưng thịnh, sự nghiệp thành công.

4. “Hào Sáu trên : thành phục vụ hoàng” ngụ ý hàm ý Thái cực tất Bĩ (Bĩ là không giao hòa được), vật cực tất phản; nhắc nhở ta trong “an thái” phải đề phòng ẩn hoạn, trong yên ổn nghĩ đến lúc gian nguy.

5. Nêu lên triết lí “Thiên địa giao, Thái”, “Thiên địa bất giao, bĩ”.

6. Với nhóm từ “hoang hư” đưa ra ý đức của Thái là

đối với mọi người phải khoan dung đại độ, hư hoà nhược cốt (ý nói rất khiêm tốn).

87. QUẾ BĨ (CÀN TRÊN KHÔN DƯỚI)

Nguyên văn : "Kinh" "Bĩ chi phỉ nhân", bất lợi, quân tử trình; đại vãng tiểu lai.

Dịch : "Lời Kinh" Bĩ không phải đạo người ; vì nó không lợi cho chính đạo của người quân tử – (Tượng của nó là) : cái lớn (dương) đi mà cái nhỏ (âm) lại.

*

Nguyên văn : Sơ lục : bạt mao như, dĩ kì vãng; trình cát, hanh.

Dịch : Hào Sáu đầu : nhổ cỏ mao, cả đám rễ cùng theo lên, thế là cùng loại thì tụ tập nhau mà ra, giữ vững chính bền thì được tốt lành, hanh thông.

Lục nhị : Bao thừa, tiểu nhân cát; đại nhân, hanh.

Dịch : Hào Sáu hai: tiểu nhân vãng thuận người quân tử thì tốt, người có đức lớn giữ được phẩm chất trong cảnh "bĩ" thì hanh thông.

Lục tam : Bao tu

Dịch. – Chứa chất sự gian tà, xấu hổ.

Cửu tứ. – Hữu mệnh, vô cữu, trừ li chí.

Dịch : Có mệnh trời (tức thời vận đã tới) thì không lỗi, bạn của mình cũng nhờ cậy mình mà được hưởng phúc.

Cửu ngũ. – Hư bĩ, đại nhân cát, kì vong, kì vong, hệ vu bào tang.

Dịch : Làm cho hết bã, đó là đạo tốt của bậc đại nhân. Có thể mất đấy, có thể mất đấy, như buộc vào một cụm râu (rất khó nhổ).

Thượng cữu. – Khuynh bã; tiên bã, hậu hỉ.

Dịch : Hào chín trên : đánh đổ được cái bã; trước còn bã, sau thì mừng.

Từ giải :

1. Bĩ : Bĩ, tên quẻ; có nghĩa là bế, tắc. Trời đất không giao hòa gọi là bĩ.

2. Bĩ chi phỉ nhân : phỉ là “phỉ” ý nói “bế tắc” thì là sự khác thường, “phỉ nhân” tức “không phải đạo người”. Tức cái gì đã bế tắc thì không phải là đạo người.

3. Đại vãng, tiểu lai : do không giao hòa mà bế tắc, cho nên sự vật từ thịnh mà thành suy.

4. Bạt mao như dĩ kì vụng : mao là cỏ mao; như là gốc cỏ. Câu này có nghĩa : nhổ gốc cỏ mao và các cỏ khác cùng loại để trừ hại.

5. Bao thừa : “bao” là “nhà bếp”. “Thừa” là “thịt hấp”, giai cấp quý tộc chỉ dùng thịt hấp để cúng tế; là tượng của sự suy sụp.

6. Bao tu : “Bao” là “nhà bếp”. “Tu” là thịt chín. Ở đây bao tu còn có nghĩa là : “chứa chất sự gian tà, cuối cùng đi đến sự hổ nhục”.

7. Trù li chi : “trù” là “thọ”, “li” là “dựa vào”, “chi” là “phúc”. Câu này chỉ ý : có cả thọ, phúc.

8. Hưu bã : “hưu” là “sợ hãi”. “Bĩ” là “bất lợi”. Thường sợ vận bã, nên có thể có sự chuẩn bị.

9. Kì vong, kì vong : “vong” là “diệt xong”, “thất bại”.

10. Hệ vu bào tang : thường lo lắng vận vĩ, gần ưu tu mà xa thì lo lắng, có như vậy thì quốc gia mới vững vàng, sự nghiệp mới đi lên như cây dâu.

11. Khuynh bỉ : trước bỉ, sau hĩ; "Khuynh" là "đánh đổ".

Nghĩa tích - Trời đất giao hoà thì tượng trưng bằng quẻ Thái, không giao hoà thì tượng trưng bằng quẻ Bĩ. Bĩ tức là mọi sự việc đều thất thường, thất thường thì vạn vật đều bất lợi, vì vậy dần dần sẽ từ thịnh đến suy rồi thất bại. Nhưng tuy ở khốn cảnh chỉ cần giữ trung chính thì vạn khó sẽ hết và mọi điều sẽ thay đổi. Câu ; "kỳ vong, kì vong, hệ vu bào tang" nói lên một điều là : tuy ở thời Bĩ mà biết lo lắng, tính toán giải quyết mọi việc một cách khôn khéo thì không những không thất bại mà còn dần dần củng cố vững chắc ngôi vị tốt đẹp của mình như : "buộc vào một cụm dâu". Và cuối cùng sẽ : "Khuynh bỉ; và trước còn bỉ, sau thì mừng, bỉ cực tất thái lai, trước khổ sau sướng.

*

Nguyên văn : Thoán viết : Bĩ chi phỉ nhân, bất lợi quân tử trinh, đại vãng tiểu lai, tắc thị thiên địa bất giao nhi vạn vật bất thông dã thượng hạ bất giao như thiên hạ vô bang dã. Nội âm nhi ngoại dương, nội nhu nhi ngoại cương, nội tiểu nhân nhi ngoại quân tử, tiểu nhân đạo trưởng, quân tử đạo tiêu dã.

Tượng viết : thiên địa bất giao, bỉ. Quân tử dĩ kiếm đức, tị nan. Bất khả sinh dĩ lộc. Tượng viết : bạt mao trinh cát, chí tại quân dã. Tượng viết : đại nhân bỉ hanh. Bất loạn quân dã. Tượng viết : bao tu. Vị bất đẳng dã. Tượng viết : hữu mệnh vô cửu, trí hành dã. Tượng viết : đại nhân chi cát, vị chính đáng dã. Tượng viết : bỉ chung tắc

khuyh, hà khả trường dã.

Tượng truyện nói :

Dịch : “Thoán truyện” nói : “Đời bĩ bế, đạo người không thông, thiên hạ bất lợi, người quân tử nên giữ vững chính bền; lớn đi, nhỏ lại; trời đất không giao hòa thì muôn vật không hanh thông. Trên dưới không giao hòa thì thiên hạ không thành bang quốc. Trong âm mà ngoài dương, trong mềm mà ngoài cương. Trong tiểu nhân mà ngoài quân tử. Do vậy nên đạo kẻ tiểu nhân tăng cường, đạo người quân tử tiêu vong.

Trời đất không giao hòa với nhau, tượng trưng cho sự “bĩ”, người quân tử vì vậy lấy kiệm ước làm đức của mình, tránh khỏi sự nguy nan, không thể theo đuổi vinh hoa, mưu cầu lộc vị được. *Tượng truyện* nói : “Nhổ cỏ mao, cả đám rể cùng theo lên, giữ vững chính không tiến là do nghĩ đến vua. *Tượng truyện* nói : đại nhân mà phủ định đạo này thì hanh thông”, nói lên ý không để bọn tiểu nhân làm loạn. *Tượng truyện* nói : “Được che chở nên làm điều phi đạo lí, cuối cùng đi đến sự hổ nhục”, nói lên hào Sáu ba ngôi vị không chính đáng. *Tượng truyện* nói : “Mệnh trời xoay chuyển đạo “Bĩ”, không có “cữu hại”, nói lên chí vượt khỏi cuộc “Bĩ” của hào chính bốn đang được thực hiện. *Tượng truyện* nói : “Tốt lành cho bậc đại nhân”, nói lên hào chín năm ở ngôi trung chính, rất thích đáng. *Tượng truyện* nói : “Bĩ” lúc cùng cực tất đến chỗ nghiêng đổ, làm sao giữ được lâu dài.

Từ giải :

1. Tiểu nhân đạo trưởng, quân tử đạo tiêu dã : ý nói kẻ tiểu nhân đắc thế, tà đạo phấn phát; người chính trực

bị phỉ báng, chính nghĩa không thể chiến thắng tà áo.

2. Đại nhân bỉ, hanh : người chính trực tuy gặp cảnh bỉ, nhưng tất cả sẽ có lúc hanh thông, hoặc những kẻ sĩ có chí tuy ở vào cảnh khốn, nhưng rồi hoàn cảnh sẽ chuyển biến.

3. Bao tu : không xứng với ngôi vị. Thật chín khi cúng tế hoặc chỉ tài đức không xứng chức.

Thuyết minh. – Diễn đạt ý “trời đất không giao hòa với nhau”, dẫn đến sự nguy hại “Vạn vật bất thông”, đó là thời “bỉ”, đồng thời Dịch truyện nhấn mạnh ý ở trong cảnh Bỉ không thể theo đuổi vinh hoa; mà phải cần kiệm như vậy cuộc đời mới không bị tàn hại. Ngoài ra “Dịch” còn nói “Bỉ chung tắc khuynh”, câu này biểu thị ý “Bỉ cực thái lai”, “Vật cực tất phản”, từ đó sẽ khiến ta tăng thêm ách vận.

Tóm lược.

Thuyết minh quẻ Bỉ :

1. – Hai quẻ Thái, Bỉ là đầu mối của sự giao thái của 64 quẻ “Chu Dịch”, nếu trên dưới không giao hòa, trời đất bế tắc thì muôn vật sẽ bất lợi, sự vật sẽ chuyển hoá từ thịnh đến suy. Đó là lúc “đại vãng, tiểu lai”, sẽ mất hết sức sống.

2. Quẻ Bỉ cho ta thấy, nếu ta lâm vào cảnh bỉ, ta chỉ cần “kiệm đức tránh nạn, không nên chú trọng tới vinh và lộc”, “bạt mao trình cát”; bài trừ tệ đoan, kiên trì sự trung chính là có thể chuyển nguy thành yên. Như thế lẽ nào Bỉ lại trở thành nguy được ? “Chí tại quân dã”.

3. Quẻ Bỉ nói : “Bỉ lúc cùng cực tất nghiêng đổ” thể hiện ý “bỉ tận thái lai”, “vật cực tất phản”. Suy tới việc người quẻ Bỉ cho ta thấy một điều là : “nghịch cảnh sẽ rèn luyện cho ta thành người”, “khốn cảnh sẽ làm cho ta có ý chí đấu tranh”.

58. QUẾ HÀM (ĐOÀI TRÊN CÁN DƯỚI)

Nguyên văn : Hàm, hanh lợi trinh, thủ nữ cát. Thoán viết, hàm cảm dã, nhu thượng nhi cương hạ, nhị khí cảm ứng dĩ tương dã, chỉ như duyệt, nam hạ nữ, thị dĩ hanh, lợi trinh, thủ nữ cát dã. Thiên địa cảm nhi hóa sinh, thánh nhân cảm nhân tâm nhi thiên hạ hòa bình : quan kì sở cảm, nhi thiên đại vạn vật chi tình khả kiến hĩ. Tượng viết sơn thượng hữu trạch, hàm; quân tử dĩ hư thụ nhân. Sơ lục : hàm kì mẫu. Tượng viết hàm kì mẫu, chí tại ngoại dã. Lục nhị : hàm kì phi, hung; cư cát. Tượng viết : tuy hung cư cát, thuận bất hại dã. Cửu Tam : hàm kì cổ, chấp kì tùy, vãng lân. Tượng viết : "hàm kì cổ", diệc bất xử dã; "chí tại tùy nhân", sở chấp hạ dã. Cửu tứ : trinh cát, hồi vong; đông đông vãng lai, bằng tòng nhĩ tư. Tượng viết : "trinh cát hồi vãng", vị cảm hại dã; "đông đông vãng lai", vị quang đại dã. Cửu ngũ : - hàm kì mỗi, vô hồi. Tượng viết : "Hàm kì mỗi", chí mật dã. Thượng lục : hàm kì phụ giáp thiết. Thượng viết : "Hàm kì phụ giáp thiết", đẳng khẩu thuyết dã.

Dịch : Quẻ Hàm (tượng trưng cho sự giao cảm), hanh thông, lợi về giữ chính bền; lấy vợ thì được tốt lành. Thoán truyện nói : "Hàm" có nghĩa là giao cảm; ví như âm mềm lên trên mà dương cứng xuống dưới, hai khí cảm ứng nhau, cùng thân cận với nhau. Ngưng lại mà đẹp lòng, giống như người con trai lấy lễ hạ mình cầu xin người con gái, bởi vậy nên hanh thông, lợi về sự giữ chính, lấy vợ thì tốt lành. Trời đất giao cảm khiến cho muôn vật được hóa dục, sinh trưởng, thánh nhân cảm hóa nhân tâm, đem lại sự hòa bình; quan sát hiện tượng giao cảm thì có thể thấy

rõ được tư chất của muôn vật. *Tượng truyện nói* : trên núi có đầm tượng trưng cho sự giao cảm; người quân tử để cho lòng mình trống rỗng, để cảm hóa và dung nạp khắp mọi người. *Hào Sáu đầu* : giao cảm ở ngón chân cái. *Tượng truyện nói* : “Giao cảm ở ngón chân cái”, nói lên chí hướng của hào Sáu đầu phát triển ra phía ngoài. *Hào Sáu Hai* : giao cảm ở bụng chân, có hung hiểm, ở yên tĩnh thì được tốt lành. *Tượng truyện nói* : hào Sáu Hai thì mặc dầu có hung hiểm, nhưng nếu ở yên giữ tính thì được tốt lành, nói lên ý thuận theo chính đạo “giao cảm” thì tránh gặp phải họa hại. *Hào chín ba* : cảm được tới đùi, khẳng khẳng nhắm mắt đi theo người, như vậy thật sẽ thẹn tiếc. *Tượng truyện nói* : “Cảm được tới đùi”, nói lên ý hào Chín Ba không thể yên tĩnh lúc lùi; “tâm chí ở chỗ nhắm mắt theo người”, nói lên ý cứ khẳng khẳng là thấp hèn. *Hào Chín bốn* : giữ vững chính thì tốt, hối hận sẽ mất hết; lắng xằng qua lại, bạn bè cuối cùng sẽ thuận theo cách nghĩ của anh ta. *Tượng truyện nói* : giữ vững chính thì tốt, hối hận sẽ mất hết “, nói lên ý lúc này đạo “giao cảm” còn chưa sáng lớn. *Hào chín năm* : cảm tới thăn lưng, không đến nỗi hối hận. *Tượng truyện nói* : “Cảm tới thăn lưng”, nói lên chí hướng giao cảm của hào Chín Năm quá nông mỏng. *Hào Sáu trên* : cảm bằng lời nói. *Tượng truyện nói* : “Cảm bằng lời nói”, nói lên hào Sáu trên chẳng qua được tăng lên bởi những lời rỗng tuếch mà thôi.

Từ giải :

1. Hàm : là cảm, là giao cảm.
2. Thư : lấy vợ.
3. Nhu thượng, cương hạ : quẻ Đoài ở trên thì nhu; quẻ Cấn ở dưới là cương.

4. Mẩu : ngón chân cái.
5. Phì : bắp chân.
6. Cổ : đùi.
7. Văng lộn : cứ phát triển như vậy thì thẹn nhục.
8. Mỗi : thân lưng.
9. Phụ giáp : mép, má.
10. Đàng khẩu thuyết : há miệng, tâng lên.

Thuyết minh :

1. Quẻ Cầm là quẻ đầu của tập “hạ” kinh, biểu thị ý : nam nữ giao cảm hàm nghĩa trời đất, âm dương giao cảm đó là một ý quan trọng cho ta thấy sự giao cảm là nguồn gốc của sự nảy sinh vạn vật.

2. Đối với con người thì giao cảm là thường tình của nhân luận. Chu Dịch chủ trương giao cảm phải “chính”, phản đối sự giao cảm bất chính.

3. Quẻ Hàm thông qua sự tương cảm giữa nam nữ qua quá trình từ nông đến sâu, nói lên lẽ âm dương tương cảm, và nó chính là bản tính tự nhiên của con người.

§9. QUẺ HẰNG (CHẤN TRÊN, TỐN DƯỚI)

Nguyên văn.- Hằng : hanh, vô cữu, lợi trinh, lợi hữu du vãng. Thoán viết ; Hằng, cửu dã - cương thượng nhu hạ, lôi phong tương dữ, tốn nhi động, cương nhu giai ứng, hằng. “Hằng : hanh, vô cữu, lợi trinh”, cửu u kì đạo dã. Thiên địa chi đạo, hằng cửu nhi bất dĩ dã; “lợi hữu du vãng”, chung tắc hữu thủy dã. Nhật nguyệt đắc thiên như

năng cứu chiếu, tứ thời biến hóa nhi năng cứu thành, thánh nhân cứu u kì đạo nhi thiên hạ hóa thành : quan kì sở hằng, như thiên địa vạn vật chi tình khả biến hĩ. Tượng viết : lôi phong, hằng; quân tử dĩ lập bất dị phương. Sơ lục : tuấn hằng, trinh hung, vô du lợi. Tượng viết : "Tuấn hằng" chi "hung", thủy cầu thâm dã. Cửu nhị : hồi vang. Tượng viết : Cửu nhị "hồi vang", năng cứu trung dã. Cửu Tam : bất hằng kì đức, hoặc thừa chi tu, trinh lận. Tượng viết : "Bất hằng kì đức" vô sở dung dã. Cửu tứ : điền vô cầm. Tượng viết : cứu phi kì vị, an đắc cầm dã ? Lục ngũ : hằng kì đức, trinh; phụ nhân cát, phu tử hung. Tượng viết : phụ nhân trinh cát, tòng nhất nhi chung dã; phu tử chế nghĩa, tòng phụ hung dã. Thượng lục : chấn hằng, hung. Tượng viết : Chấn hằng tại thượng, đại vô công dã.

Dịch : Quẻ Hằng, (tượng trưng cho sự hằng cứu) : hanh thông, tất không cứu hại, lợi về giữ chính, lợi về có sự đi. Thoán truyện nói : Hằng, có nghĩa là bền lâu. Ví như dương cứng ở trên, âm mềm ở dưới, sấm động, gió đi thường hiệp trợ nhau; trước thì tổn thuận, sau thì có thể động, dương cứng, âm mềm đều ứng hợp nhau : đó đều là những sự việc có thể diễn biến bền bỉ dài lâu. "Bền lâu, hanh thông, tất là không cứu hại, lợi về giữ chính", nói bên phải giữ cho đạo đức tốt đẹp được bền lâu. Qui luật vận hành của trời đất là bền lâu chứ không dừng lại; "Lợi về có sự đi", sự phát triển của sự vật bao giờ cũng đến lúc cuối cùng lại quay trở lại đầu. Mặt trời, mặt trăng chuyển vận thuận hành đạo "trời" mà có thể chiếu rọi xuống thiên hạ mãi mãi, bốn mùa thay đổi lặp đi, lặp lại mà mãi mãi sinh thành ra muôn vật, thánh nhân giữ cho đạo đức tốt đẹp được bền lâu thì thiên hạ sẽ tuân theo giáo hóa mà hình thành đức đẹp. Quan sát hiện tượng "hằng cứu" sẽ hiểu

được thiên tính của muôn vật dưới trời đất này ! *Tượng truyện* nói : sấm vang gió chạy, tượng trưng cho sự “hàng cửu”, người quân tử do vậy tạo lập tư tưởng đứng đắn, bền lâu không đổi.

Hào Sáu đầu : Quá mong được đạo hằng cửu, giữ vững chính bền để phòng hung hiểm, nếu không thì không có lợi. *Tượng truyện* nói : sự “hung hiểm” của việc “quá mong cầu đạo hằng cửu”, nói lên hào Sáu Đầu ngay từ đầu đã mong cầu quá sâu. *Hào Chín hai*, hối hận tiêu hết. *Tượng truyện* nói : hào Chín Hai “hối hận tiêu hết”, nói lên có thể giữ đạo “trung” lâu dài. *Hào Chín ba*, không thường giữ được đức đẹp, có khi bị người ta làm cho hổ thẹn; phải giữ vững chính, để phòng sự thẹn tiếc. *Tượng truyện* nói : “Không thường giữ được đức đẹp”, ý nói lên hào Chín Ba đến sẽ không có sự dung thân. *Hào Chín Bốn* : đi sản không được cảm thú. *Tượng truyện* nói : Hào Chín bốn ở lâu không đúng chỗ của mình, sản sản làm sao mà bắt được cảm thú ? *Hào Sáu Năm*, muốn thường giữ phẩm đức mềm đẹp, nên giữ chính; đàn bà thì được tốt lành, đàn ông tất có hung hiểm. *Tượng truyện* nói : “Đàn bà giữ vững chính bền thì được tốt lành”, nói lên cần suốt đời thuận thông theo chồng, đàn ông phải điều hành mọi việc sao cho thích hợp, nếu mềm thuận như đàn bà thì tất có hung hiểm. *Tượng truyện* nói : Chấn động không yên ở nơi đạo hằng cửu, mà lại ở cao tại ngôi trên, nói lên hào Sáu trên giải quyết mọi việc tất sẽ uống công vô ích.

Từ giải :

1. Hằng : bất biến, lâu dài, bất dịch.
2. Tuấn : sâu.
3. Hoặc thừa chi tu : bị làm cho hổ thẹn.

4. Bất hằng kì đức : chỉ sự không thường giữ được đức; không thường giữ được đức, ý chỉ sự đa biến.

5. An đắc cầm dã : đi săn ở nơi không có cầm thú thì làm sao bắt được chúng.

6. Chấn hằng : tức chấn động liên tục.

Thuyết minh . – 1/ Hai quẻ Hàm, Hằng đứng đầu ở Hạ kinh. Quẻ Hàm, về mặt nhân sự mà nói, nó biểu thị ý âm dương giao cảm, từ đó vạn vật mới bắt đầu sinh. Mọi việc trên đời, có biến dịch tất có bất dịch, (bất dịch hàm nghĩa là Hằng), chúng là thống nhất thể trong đối lập – mâu thuẫn có như vậy sự vật mới giữ được cân bằng.

2/ Quẻ Hằng còn ngụ ý : sự vận động trong trời đất là hằng cửu, do vạn vật chuyển vận không ngừng thì vạn vật mới phát triển và biến đổi được. Trong hằng có biến động, biến động không tách rời Hằng.

3/ Quẻ Hằng nêu ra ý “bất hằng kì đức”. Phần bầy vạn khí “Nội kinh” cũng có câu “bất hằng kì đức”; câu này chỉ ra mối quan hệ tương hỗ giữa thường và biến. “Bất hằng kì đức”, tức “ngũ vận, lục khí” không theo thường quy nhất định, tức khí hậu thất thường mà đối nghịch, vì vậy việc trên đời quý ở chỗ : giữ được thường đức lâu dài.

4/ Quẻ Hằng áp dụng vào nhân sự thì toát lên ý là : cần quý sự kiên trì từ lâu dài trong công việc, đồng thời phải có tiếng nói khác với những kẻ cứ khư khư giữ nề nếp cũ, không chịu cải tiến trong công việc.

5/ Hằng có hai nghĩa, tức là Hằng bất dịch và *Hằng bất dĩ* ⁽¹⁾. Vì quẻ Hằng do quẻ Chấn và quẻ Tốn hợp thành;

⁽¹⁾ *Hằng bất dĩ* : tức Hằng chuyển vận mãi mãi.

Chấn động cho nên nói là bất dĩ, Tồn thuận cho nên mới là bất dịch, hợp lại tức là “động” lâu dài, cho nên “động” lâu dài, đó là đức “hanh” của “hằng” vậy !

§10. QUÊ TỒN (CÁN TRÊN, ĐOÀI DƯỚI)

Nguyên văn. "Tồn : hữu phu, nguyên cát, vô cữu, khả trình, lợi hữu du vãng. Hạp chi dụng ? Nhị quĩ khả dụng hưởng. Thoán viết : "Tồn", tồn hạ ích thượng, kì đạo thượng hành. Tồn nhi hữu phu, nguyên cát, vô cữu, khả trình, lợi hữu du vãng. Hạp chi dụng ? Nhị quĩ khả dụng hưởng. Nhị quĩ ứng hữu thời, tồn cương ích nhu hữu thời : tồn ích, doanh hư, dĩ thời giai hành. Tượng viết : sơn hạ hữu trạch, tồn; quân tử dĩ trĩnh phần chất dục. Sơ cửu : dĩ sự xuyên vãng, vô cữu; chúc tôn chi. Tượng viết : "Dĩ sự xuyên vãng", thượng hợp chí dã. Cửu nhị : lợi trình, trình hung; phát tồn ích chi. Tượng viết : cửu nhị lợi trình, trung dĩ vi chí dã. Lục tam : tam nhân hành, tất tồn nhất nhân; nhất nhân hành, tất đắc kì hữu. Tượng viết : nhất nhân hành, tam đắc nghi dã. Lục tứ : tồn kì tậ, sử xuyên hữu hỉ, vô cữu. Tượng viết : "Tồn kì tậ", diệc khả hỉ dã. Lục ngũ, hoặc ích chi thập bằng chi qui, phát khắc vi, nguyên cát. Tượng viết : lục ngũ nguyên cát, tự thượng hữu dã. Thượng cửu : phát tồn ích chi, vô cữu, trình cát, hữu du vãng, đắc thân vô gia. Tượng viết : "Phát tồn ích chi" đại đắc chí dã.

Dịch: - Quẻ Tồn (tượng trưng cho sự giảm bớt) : lòng giữ thành tín, hết sức tốt lành, tất không cửu hại, có thể giữ chính, lợi về có sự đi. Đạo giảm bớt lấy gì để thể hiện ?

Dùng hai quĩ ⁽¹⁾ thức ăn nhạt là đủ để dâng cúng lên bậc tôn quý, thần linh. *Thoán truyện* nói : “giảm bớt” ý là giảm bớt dưới, tăng thêm ở trên, cái lẽ của nó là kẻ dưới có vật để dâng lên bậc tôn trưởng. ở thời “giảm tổn” nếu có thể giữ lòng thành tín, như vậy sẽ tốt lành, tất không cầu hại, có thể giữ vững chính bền, lợi về có sự đi. Lấy gì để thể hiện đạo giảm tổn. Hai quĩ thức ăn đậm bạc đủ để dâng hiến cho bậc tôn trưởng, thần linh. Dâng hiến hai quĩ thức ăn đậm bạc tất phải hợp thời, giảm bớt dương cúng ở dưới để tăng thêm âm mềm ở trên cũng phải thích hợp về thời : giảm bớt, tăng cao; thêm dày bớt rỗng, đều phải phối hợp, tùy thời mà làm một cách tự nhiên. *Tượng truyện* nói : dưới núi có đầm sâu, tượng trưng cho sự “giảm bớt”; người quân tử nhân vậy kiềm chế sự phẫn nộ, lấp tắc sự tà dục để tự bớt điều không tốt. *Hào chín Đầu*, hoàn thành việc tự tu dưỡng, mau chóng đi lên giúp cho người ở ngôi cao, tất không có cầu hại; nên châm chúc giảm bớt chất cứng của bản thân. *Tượng truyện* nói : “Hoàn thành việc tự tu dưỡng bản thân rồi mau chóng đi lên giúp cho người ở trên cao”, nói lên hào chín Đầu tâm chí hợp nhất với bậc tôn trưởng. *Hào chín Hai* : lợi về sự giữ vững chính bền, vội tiến ngay sẽ có sự hung hiểm; không làm tổn hại đức của mình thì có thể làm ích cho người trên : *Tượng truyện* nói : Hào chín Hai lợi về sự giữ chính, nói lên điều nên kiên trì giữ đạo trung làm chí hướng của mình. *Hào sáu Ba* : ba người cùng đi, đều muốn cầu một dương, tất sẽ bớt một người là dương cứng; một người đi một mình mà một lòng cầu hợp thì sẽ được những người bạn dương cứng. *Tượng truyện* nói : Một người đi một mình thì có thể chuyên nhất

⁽¹⁾ Quĩ : cái dành đựng hoa quả hay thức ăn thời xưa.

cầu hợp, ba người cùng đi sẽ nảy sinh sự nghi hoặc không có chủ. *Hào sáu Bốn* : tự ta giảm bớt tật tương tư, có thể nhanh chóng tiếp nhận dương cương, tất có sự vui, không có cữu hại. *Tượng truyện* nói : “Tự ta giảm bớt bệnh tương tư”, nói lên hào Sáu Bốn tiếp nhận hào dương cũng là việc rất đáng mừng. *Hào Sáu Năm* : có người tiến dâng một con rùa quý, có giá trị “vô cùng”, không thể lấy gì từ tạ, hết sức tốt lành. *Tượng truyện* nói : hào sáu Năm hết sức tốt lành, đây là trời phù hộ. *Hào chín Trên* : mình không tổn gì mà làm “ích” được cho mọi người; tất không có cữu hại, giữ chính thì được tốt lành, nếu có sự đi, tất sẽ được quảng đại thân dân ủng hộ, chẳng phải chỉ một nhà. *Tượng truyện* nói : “Mình không tổn gì mà được “ích” cho người”, nói lên hào Chín Trên đặc chí lớn về sự ban ân cho thiên hạ.

Từ giải :

1. Tổn : tên quẻ. Còn có nghĩa là “giảm”.
2. Phu : tin.
3. Quĩ : tức cái giỏ, cái làn.
4. Lợi hữu du vãng : lợi nếu đi lên.
5. Dữ thời giai hành : theo thời mà hành động; tức là căn cứ tình hình cụ thể, mà định sự “tổn, ích” cho hợp lí.
6. Dĩ sự : tạm ngừng việc tế tự (nhanh chóng đi lên).
7. Xuyên : nhanh chóng.
8. Sử xuyên hữu hỉ : làm cho nhanh chóng chuyển biến tốt.
9. Thập bằng chi qui : “Bằng” : 10 “bồi” là 1 bằng. Một loại tiền thời Tây Chu, có nghĩa là : con rùa đáng giá 10

bằng, chỉ 1 con rùa có giá trị lớn.

10. Tự thượng hữu dã : mong ông trời phù hộ.

11. Đắc thân vô gia : “thân” có nghĩa như “gia nhân” “thần dân”, “Vô gia” ý nói : “thần vô gia thất”.

Thuyết minh :

1. Quẻ Tổn gần quẻ Cấn trên, quẻ Đoài dưới; tượng trưng cho núi cao trên, đầm sâu ở dưới; cho nên nói : “Tổn dưới, ích trên”. Núi là dương, là cứng; đầm là âm, là mềm; cho nên quẻ Tổn ngụ ý “Tổn cứng, ích mềm” “ức dương, ích âm”. Đúng như nguyên văn đã nói : “Tổn, tổn hạ ích thượng... tổn cương ích như hữu thời, tổn ích doanh hu...”

2. Tổn, lại có nghĩa là “tiết giảm”, tiết giảm sự thừa thãi để cho sự thừa, thiếu được cân bằng, cho nên khái niệm “tổn”, này là tốt; vì vậy đức “tổn” này chỉ cần đúng lúc, thì có ích chứ không có hại.

3. Tổn, Chu Dịch nhấn mạnh ý “châm chước trong sự “tổn”; tức tùy theo hiện trạng mà “tổn”, tức : “nên “tổn” thì tốt... nên tổn mà tổn, thì tổn mà không tổn, chỉ thấy “ích” mà không thấy tổn” ? Không phải lúc “tổn” mà “tổn” thì có hại, đúng lúc nên tổn mà tổn thì có ích.

4. Nhưng “tổn” cực sẽ thành “ích”, “Tổn”, “ích” có sự hỗ tương chuyển hóa.

5. Về mặt nhân sự mà nói, đạo “tổn” là nói về sự khiêm ước, đó là một đức tính. Nguyên văn đề xuất ý : “trùng phẫu, chất dục”. Trước khi ở khốn cảnh cần chú ý sự cần kiệm sáng nghiệp.

6. Câu “Tổn” cái có thừa, “ích” cái thiếu trong “Chu Dịch” đối với Trung y cũng có ảnh hưởng nhất định. Các nguyên tắc trị bệnh quan trọng trong Trung y như ; “tổn

hữu dư, bổ bất túc, hữu ích tổn chi, ức dương ích âm” đều bắt nguồn từ Chu Dịch.

§11. QUẢ ÍCH (TỐN TRÊN, CHẤM DƯỚI)

Nguyên văn : ích, lợi hữu dư vãng, lợi thiệp đại xuyên. Thoán viết : ích, tổn thượng, ích hạ, dân duyệt vô cương, tri thượng nhi hạ, kì đạo đại quang, lợi hữu dư vãng. Trung chính hữu khánh, lợi thiệp đại xuyên, đại đạo nãi hành, ích động nhi tổn, viết tiến vô cương; thiên thi đại sinh, kì ích vô phương, phạm ích chi đạo, dữ thời gian hành. Tượng viết : phong lôi ích, quân tử dĩ kiến thiện tặc thiên, hữu quá tặc cải. Sơ cửu : lợi dụng vi đại tác, nguyên cát vô cửu. Tượng viết : nguyên cát vô cửu, hạ bất hậu sự dã. Lục nhị : hoặc ích chi thập bằng chi qui, phát khắc vi, vĩnh trinh cát. Vương dụng hưởng vu đế, cát. Tượng viết : hoặc ích chi, tự ngoại lai dã. Lục tam : ích chi dụng hung sự, vô cửu, hữu phu, trung hàng. Cáo công dụng khuê. Tượng viết : ích dụng hung sự, cố hữu chi dã. Lục tứ : trung hành cáo công tòng, lợi dụng vi y thiên quốc. Tượng viết : cáo công tòng, dĩ ích chí dã. Cửu ngũ : hữu phu huệ tâm, vật vãn nguyên cát, hữu phu huệ ngã đức. Tượng viết hữu phu huệ tâm, vật vãn chi hĩ, huệ ngã đức, đại đắc chí dã. Thượng cửu : mạc ích chi, hoặc kích chi, lập tâm vật hằng hung. Tượng viết : mạc ích chi, thiên tử dã; hoặc kích chi, mục ngoại lai dã.

Dịch : Quả ích (tượng trưng cho sự tăng thêm) : lợi về có sự đi, lợi về sự vượt qua sông cả, sóng lớn. Thoán truyện nói : “Tăng ích” nghĩa là giảm bớt ở trên, tăng thêm ở dưới,

đạo nghĩa như thế tất có thể toả rực hào quang. “Tăng ích, lợi về có sự đi”, nói lên bậc tôn quý cứng giũa, thuần chính tất sẽ có phúc tường; “Lợi về sự vượt qua sông cả, sóng lớn”, chính là như thuyền gỗ qua sông thông thuận. ở thời “tăng ích”; kẻ dưới hưng động, người trên tôn thuận; sự “ích” của nó ngày càng tăng tiến, mở rộng vô cùng; ví như trên trời ban giáng lợi lộc, ân huệ, dưới đất nhận sự tăng ích hóa hóa, sinh sinh. Điều “ích” mà tự nhiên ban phát, do vậy đã lan tràn khắp muôn phương. Đạo lí được thể hiện ở sự vật vào thời “tăng ích” đều nói lên phải phối hợp với thời sao cho đích đáng. *Tượng truyện* nói : gió sấm giúp ích cho nhau; tượng trưng cho sự “tăng ích”; người quân tử nhân thế mà thấy có điều thiện, thì chú ý hướng theo, có sai lầm thì nhanh chóng sửa. *Hào Chín đầu* : lợi về sự làm việc lớn, hết sức tốt lành, tất không cữu hại. *Tượng truyện* nói : “hết sức tốt lành mà không có cữu hại”, nói lên hào chín Đầu vốn không thể gánh vác việc lớn. *Hào Sáu hai* : có người cho một con rùa lớn quý đáng giá 10 bằng, không từ tạ được; giữ chính lâu dài thì được tốt lành, lúc này nhà vua đang tế trời cầu xin giáng phúc, tốt lành. *Tượng truyện* nói : “Có người cho một con rùa lớn quý, đáng giá 10 bằng”, nói lên hào Sáu Hai được “tăng ích” là từ bên ngoài tự đến. *Hài Sáu ba* : nhận “ích” phần lớn phải dấn thân để cứu người khỏi điều ác, giải trừ hiểm nguy (như vậy) mới không lỗi, tất cả giữ lòng thành tín, giữ đạo trung, thận trọng trong công việc, lúc nào cũng như tay cầm ngọc khuê, tâu việc với bậc vương công. *Tượng truyện* nói : nhận “ích” rất nhiều nên nỗ lực dấn thân vào việc “cứu hung, bình hiểm”.

Như vậy mới có thể giữ “ích” nhận được một cách chắc

chấn. *Hào Sáu bốn* : giữ điều trung, thận trọng sự hành, cung kính thăm hỏi bậc vương công, tất sẽ được lời nghe, kế theo, lợi về sự dựa vào bậc quân thượng trong việc dời đô, ích dân. *Tượng truyện* nói : “cung kính thăm hỏi bậc vương công tất sẽ được lời nghe, kế theo”, nói lên ý hào Sáu bốn lấy sự tăng ích tâm chí thiên hạ để khuyên giải vương công. *Hào Chín Năm* : có lòng chân thành, tín thực ban ơn cho thiên hạ, không còn nghi ngờ gì là hết sức tốt đẹp. Người trong thiên hạ tất sẽ chân thành tín thực cảm ơn huệ và nghĩ tới sự báo đáp ân đức của ta. *Tượng truyện* nói : “Có lòng chân thành, tín thực ban ơn cho thiên hạ”. Nói lên sự hết sức tốt lành là điều không cần phải hỏi; “Người trong thiên hạ cũng tất sẽ cảm ơn mà báo đáp ân đức của ta”, nói lên Hào Chín Năm được lớn chí “tôn thượng, ích hạ”. *Hào Chín trên* : không có ai làm ích cho anh ta mà có người còn công kích anh ta nữa, là vì không thường giữ được sự yên ổn trong lòng (mà tham cầu không chán, có hung hiểm. *Tượng truyện* nói : “Không có ai làm ích cho anh ta”, nói lên hào Chín trên đơn phương đưa ra lời “cầu ích”; “có người công kích anh ta”, đây là sự hung hiểm từ bên ngoài không với gọi tên mà tự đến.

Từ giải :

1. ích = quẻ ích : là giúp, là đợi, là tăng.
2. Trung chính hữu khánh : vì ở vị chính, giữ vị giữa, cho nên được phúc tường.
3. Mộc đạo nãi hành : đi qua sông lớn bằng thuyền gổ.
4. Ích động nhi tổn : “tôn” tượng trưng cho gió, “ích động” mà “tôn” tượng trưng cho sự cuối sóng lướt gió, thừa thắng tiến lên, nên nói là “sự ích” của nó ngày càng tăng tiến.

5. Thiên thi địa sinh : “thi” là cho, ban giáng. Trời ban giáng ân huệ cho muôn vật, đất cũng nhờ ân huệ của trời mà có sự sinh sinh, hóa hóa.

6. Dữ thời giai hành : giai “Thuyết văn” : “giai là đều”. Là “theo thời mà hành động”. Câu này ý nói “ích” phải “ích” cho hợp thời, hợp lẽ .

7. Hạ bất hậu sự : “hậu sự” chỉ “việc lớn”, ý nói người thường không làm nổi việc lớn.

8. Vương dụng hưởng vu đế : vua tế trời cầu xin phúc lành.

9. Hữu phu : “phu” là “tín”, có được chữ “tín” với nước khác.

10. Khuê : tức ngọc Khuê. Vật để làm tín (thời xưa).

11. Trung hàng. Cáo công, tòng : giữ điều trung, thận trọng trong hành động, thăm hỏi bậc vương công, công theo lời..

12. Y thiên quốc : y là dựa vào; Thiên quốc : dời đô.

13. Hữu phu huệ tâm : “phu” là “tín”, tín rồi ban ơn (cho thiên hạ).

14. Huệ ngã đức : chân thành nghĩ tới sự báo đáp ơn huệ của ta.

Thuyết minh :

1. Tồn ích, bỉ thái bốn quẻ này là đầu mối của tất cả 64 quẻ. Cao Hanh đã nói : “tồn là kết cục của Thái, là bắt đầu của Bỉ, ích là cuối cùng của Bỉ, bắt đầu của Thái, ta thấy Bỉ, Thái tuy thuộc đạo trời. Mà từ Bỉ rồi Thái, từ Thái rồi Bỉ, rồi Tồn, rồi ích, rất khó vấn hồi được quyền, tất cả đều do con người.

2. ích có nghĩa là tăng, đem lại sự tương trợ và lợi ích,

cho nên dụng của “ích” là chỉ “ích” cho những ai thiếu thốn, cho nên đức của ích lớn (như lời Thoán) : “qua sông lớn thì lợi”.

3. Quẻ ích là quẻ gió, sấm. Thế của gió sấm, chúng giao tương và trợ giúp lẫn nhau; không gì đi nhanh bằng gió; không gì làm chấn động mạnh bằng sấm. Cho nên sấm, gió đã làm thức tỉnh cả một vùng đất lớn, làm chấn động cả mọi sự sống. Đúng như nguyên văn đã nói : “Tổn thượng ích hạ, ích động như tổn, viết tiến vô cương; thiên thì địa sinh, kỳ ích vô phương”.

4. Tượng quẻ ích nói : “ích phải theo thời mà làm”, ý nói “ích” không thể cứ ban phát bừa phứa, ta chỉ có thể ban phát cho những ai thiếu thốn. Họ đã đầy đủ mà ta cứ “ích” thì lại có hại, vì vậy phải tùy theo tình hình cụ thể mà “ích”.

5. Gió thì động, sấm thì rung, “người quân tử thấy điều kiện thì phải hướng theo, có sai lầm thì phải sửa”. Chỉ việc người thì phải làm sao mãnh liệt như tiếng sấm nổ, nhanh chóng như gió thổi tới.

6. Tổn đến cực điểm thì thành “ích”, “ích” đến cực điểm thì thành Tổn, “tổn” và “ích” chỉ là vấn đề tương đối mà thôi, chúng chuyển hóa lẫn nhau. Nguyên văn : “Thượng cửu, mạc ích chi”, câu này hàm ý “ích cực tất tổn”, “mạc ích chi”, “hoặc kích chi”; các câu này ý nói : “ích” đã đến cực điểm thì không thể “ích” nữa, cần phải rút bớt một cách hợp lý.

7. Về “nhân sự”, quẻ ích nhấn mạnh điều “ích chi”, như : khắc kỷ (tự kiềm chế lòng mình), “thấy điều thiện phải hướng theo, có sai lầm thì phải sửa”.

8. Hai quẻ Tổn, ích có ảnh hưởng sâu sắc đối với lí

luận “tổn, ích” của Trung y. Các nguyên lí trong “Nội kinh” như : “ức dương, ích âm phù dương chế âm”, “hư tắc bổ chi, thực tắc tả chi”... đều là ứng dụng từ lí luận “tổn ích” của kinh Dịch.

§12. QUẾ KÍ TẾ (KHẨM TRÊN, LÍ DƯỚI)

Nguyên văn : - Kí tế : hạnh, tiểu lợi trinh, sơ cát chung loạn. Thoán viết : Kí tế hanh, tiểu giả hanh dã; lợi trinh, cương nhu chính nhi vị đáng dã. “Sơ cát”, nhu đắc trung dã; “chung chỉ tắc loạn”, kì đạo cùng dã. Tượng viết : Thủy hỏa tại thượng, kí tế; quân tử dĩ tư loạn nhi dự phòng chi. Sở cửu : duệ kì luân, nhu kì vĩ, vô cửu. Tượng viết : “Duệ kì luân”, nghĩa vô cửu dã. Lục nhị : phụ táng kì phát, vật trục, thất nhật đắc. Tượng viết : “Thất nhật đắc”, dĩ trung đạo dã. Cửu tam : Cao tông phạt Quỷ Phương, tam niên khắc chi ; tiểu nhân vật dụng. Tượng viết : “Tam niên khắc chi”, bị dã. Lục tứ, nhu hữu y như, chung nhật giới. Tượng viết : “Chung nhật giới”, hữu sở nghi dã. Cửu ngũ : đông lân sát ngư, bất như tây lân chi Thước tế, thực thụ kì phúc. Tượng viết : “Đông lân sát ngư”, bất như tây lân chi thời dã; “thực thụ kì phúc”, cát đại lai dã. Thượng lục, nhu kì thủ, lệ. Tượng viết : “Nhu kì thủ, lệ”, hà khả cửu dã !

Dịch : Quế Kí Tế (tượng trưng cho việc đã thành) : lúc này ngay cả việc nhỏ cũng được hanh thông, lợi về sự giữ chính; nếu không cố giữ việc đã thành thì mới đầu tốt lành nhưng cuối cùng thì loạn.

Thoán truyện nói : “Việc đã thành, hanh thông”, nói

lên lúc này ngay việc nhỏ cũng được hanh thông. “Lợi về sự giữ chính”, nói lên dương cứng, âm mềm đều lợi về hành vi đoan chính, ngôi vị thích đáng. “Mối đầu tốt lành”, nói lên ý việc mềm nhỏ cũng như việc cứng lớn đều giữ được đúng mực, không thiên lệch; “cuối cùng ngừng lại không tiến lên tất nguy loạn”, nói lên đạo “sự thành” đã khôn cùng. *Tượng truyện* nói : nước trên lửa, tượng trưng cho “việc đã thành”; người quân tử nhân vậy, sau khi việc đã thành, nên nghĩ rằng họa hoạn có thể xảy ra mà phòng bị trước. *Hào chín Đầu* : kéo ngược quần áo đẹp về phía sau, con cáo qua sông đánh ướm đuôi, tất không có lỗi. *Tượng truyện* nói : : “Kéo ngược quần áo đẹp về phía sau”, nói lên hành vi của hào chín Đầu hợp với ý nghĩa cẩn thận giữ gìn mọi thành tựu mà không dẫn đến “cữu hại”. *Hào Sáu hai* - người đàn bà đánh mất chiếc khăn, không cần phải đi tìm, quá không đầy bấy ngày tất vật mất sẽ trở lại. *Tượng truyện* nói : “Quá không đầy bấy ngày, tất vật mất sẽ trở lại”, nói lên hào Sáu Hai có thể giữ đạo “trung chính” không lệch. *Hào Sáu Ba* : vua Ân Cao Tông đánh nước Quỷ Phương, kéo dài ba năm cuối cùng mới thắng, không thể dùng kẻ tiểu nhân nóng vội gấp tiến. *Tượng truyện* nói : “Kéo dài ba năm cuối cùng mới thắng”, nói lên hào Chín Ba nỗ lực, bền bỉ tới mức sức lực cùng kiệt. *Hào Sáu Bốn* : Khi lợi nước ướm hết quần áo rách, phải luôn đề phòng họa hoạn. *Tượng truyện* nói : “Phải luôn đề phòng họa hoạn”, nói lên hào Sáu Bốn có nghi sợ. *Hào Chín Năm* : nước láng giềng ở bên đông giết trâu tế lớn chẳng bằng “tế Thuộc” sơ sài ở nước láng giềng bên Tây, được thực hưởng nhiều phúc trạch của thần linh ban giáng hơn. *Tượng truyện* nói : : “Nước láng giềng phía đông giết trâu bò tế lễ linh đình, chẳng bằng “Tế Thuộc” của nước láng

giềng phía Tây”, ý nói nước láng giềng phía Tây càng được thực hưởng phúc trạch của thần linh ban giáng nhiều hơn”, chỉ dụ sự tốt lành nối tiếp nhau đến. *Hào Sáu trên* : con cáo nhỏ qua sông đánh ướm đầu, có nguy hiểm. *Tượng truyện* nói : “Con cáo nhỏ qua sông làm ướm đầu, có nguy hiểm” dụ chỉ sau khi việc thành nếu không cẩn thận thì làm sao bảo vệ sự thành công cho được lâu dài.

Từ giải :

1. Kí tế : tên quẻ. Tế là “thành”. Kí tế là sự đã thành. Đó là thủy, hoả tương giao, tức là quẻ Khảm, quẻ Li hợp thành.

2. Duệ kì luân : duệ là kéo; luân là bánh xe, nhưng “luân” ở đây là quần áo đẹp.

3. Nhu kì vĩ : “nhu” là “ướm”, “vĩ” chỉ quần áo nói chung. ý nói : người lội sông tay kéo quần áo đẹp không để bị ướm. Quần áo thường thì mặc cho ướm.

4. Phụ táng kì phát : “phát” là khăn lớn. “Táng” là “đánh mất”.

5. Dĩ trung đạo dã : “trung đạo” là “trung chính” mà đi nhạt được vàng không phải là việc ám muội, cứ đường chính mà đi.

6. Nhu hữu y như : “nhu” là ướm. Nhu, quần áo cũ rách. Khi lội nước ướm hết quần áo rách.

7. Thược tế : Thược là tên một lễ tế, chỉ láng giềng phía Tây có tế phẩm đơn bạc, đồ tế chỉ có cơm và thức ăn, chứ không tế bằng trâu.

Thuyết minh :

1. Quẻ Kí Tế : trên là nước, dưới là lửa, tính của lửa là bốc lên, tính của nước là chảy xuống, nước lửa giao nhau

là tính tự nhiên của chúng. Nhân thế lại tương phản. Khảm thủy ở dưới, còn Li hỏa lại ở trên. Vì sao mà nước, lửa lại có thể giao nhau, Khảm Li kí tế ? Vì trong nhân thế thì Khảm thủy là “chân dương”, “chân dương” phát động. Khảm thủy bốc lên, Li hỏa được kích thích thì hỏa ở tim đi xuống giao tiếp với “thận thủy”, lại do nơi đầu mối của trung ương thì thổ chuyển nên thủy hỏa khí huyết mới có thể thăng giáng được. Lí luận thăng giáng thủy hỏa của tim, thận là bộ phận hợp thành quan trọng của lí luận thăng giáng khí cơ của Trung y.

Lí luận tương giao tim, thận của Trung y đã tiếp thu được lí luận Kí Tế khảm li của Chu Dịch, lại kết hợp với đặc điểm của Trung y học là sự phát triển của “Nội kinh” đối với lí luận Kí Tế “Chu Dịch”. Lí luận tim thận tương giao trong lâm sàng Trung y đã có giá trị chỉ đạo và giá trị ứng dụng nhất định.

2. Đức của quẻ Kí Tế là sự giao hòa giữa Khảm và Li, âm dương của chúng hanh thông. Nhưng nguyên văn đã nói : “Kí Tế hanh, tiểu lợi trinh”.

3. Hào từ của hào Sáu trên quẻ Kí Tế nói : “Nhu kì thủ, lệ”. Hào này đã chỉ ra rằng Kí Tế quá thì ngược lại sẽ thành Vị Tế; giữa Kí Tế và Vị Tế có sự chuyển hóa.

4. Về nhân sự mà nói, ta cần noi theo quẻ Kí Tế; trong vấn đề “đối nhân, xử thế” cần phải cương, nhu cho đúng mức, không được cao, không được thấp.

§13. QUẺ VỊ TẾ (LI TRÊN, KHẨM DƯỚI)

Nguyên văn. - Vị tế hanh; tiểu hồ hất tế, nhi kì vĩ, vô du lợi. Thoán viết : “Vị tế, hanh”, nhu đắc trung dã. “Tiểu

hồ hát tề", vị xuất trung dã; "nhu kì vĩ, vô du lợi" bất tặc chung dã. Tuy bất đương vị, cương như ứng dã. Tượng viết Hỏa tại thủy thượng, vị tề; quân tử dĩ thận biện vật cư phương. Sơ lục : nhu kì vĩ, lận. Tượng viết : "Nhu kì vĩ", diệc bất tri cực dã. Cửu nhị : duệ kì lân, trinh cát. Tượng viết : Cửu nhị, trinh cát, trung dĩ hành chính dã. Lục tam vị tề, chinh hung, lợi thiệp đại xuyên. Tượng viết : "Vị tề, chinh hung", vị bất đáng dã. Cửu tứ : trinh cát, hồi vong; chấn dụng phạt Quỷ Phương, tam niên hữu thưởng vu đại quốc. Tượng viết : "Trinh cát hồi vong", chí hành dã. Lục ngũ : trinh cát, vô hồi; quân tử chi quang, hữu phu cát. Tượng viết : "Quân tử chi quang", kì huy cát dã. Thượng cửu : hữu phu vu ẩm tửu, vô cửu; nhu kì thủ, hữu phu thất thị. Tượng viết : "ẩm tửu nhu thủ", diệc bất tri tiết dã.

Dịch. – Quẻ Vị Tế (tượng trưng cho việc chưa thành), cố gắng làm cho thành thì được hanh thông; nếu như con cáo nhỏ sắp qua được sông bị nước làm ướt đuôi, thì không được lợi gì. Thoán truyện nói : "Việc chưa thành, cố gắng làm cho thành thì được hanh thông". Đó là vì nó mềm thuận mà giữ vững được đạo "trung". "Cáo nhỏ sắp qua được sông", dụ chỉ nó còn chưa thoát được giữa vòng hiểm; "bị nước làm ướt đuôi thì không được lợi gì", nói lên sự cố gắng thúc đẩy cho việc thành không thể kéo dài đến lúc cuối. Sáu hào trong quẻ này tuy ngôi vị đều không thích đáng, nhưng dương cứng, âm mềm lại có thể tương ứng. Tượng truyện nói : lửa trên nước (khó nấu thành thức ăn), tượng trưng cho "việc chưa thành"; người quân tử nhân vậy cẩn thận phân biệt các vật, khiến mọi vật đều ở nơi thích đáng thì muôn vật đều thành. Hào Sáu Đầu : cáo nhỏ qua sông bị nước làm ướt đuôi, đáng thẹn tiếc. Tượng truyện nói : ; "Cáo nhỏ

qua sông bị nước làm ướt đuôi”, nói lên hào Sáu Đầu cũng rất không biết cẩn thận giữ giữa. *Hào Chín hai* : kéo ngược bánh xe về phía sau, giữ chính thì được tốt lành. *Tượng truyện* nói : Hào Chín hai giữ vững chính bền thì được tốt lành, nói lên phải giữ giữa mà làm việc đoan chính không lệch. *Hào Sáu Ba* : việc chưa thành, đã vội tiến lên tất có hung hiểm, nhưng lợi về sự vượt qua sông cả, sóng lớn để thoát khỏi hiểm nạn. *Tượng truyện* nói : “Việc chưa thành đã vội tiến lên tất có hung hiểm”, nói lên ngôi vị hào Sáu Ba không thích đáng. *Hào Chín bốn* : giữ vững chính bền, thì được tốt lành, hối hận sẽ hết; đánh nước Quỷ Phương với uy thế mạnh mẽ, qua 3 năm chiến đấu công thành, được phong thưởng là chư hầu của nước lớn. *Tượng truyện* nói : “giữ vững chính thì được tốt lành, hối hận sẽ hết”, nói lên hào Chín Bốn đang thực hiện chí cầu “tế”. *Hào Sáu Năm* : giữ vững chính bền thì được tốt lành, không có gì phải hối hận; đây là do sự sáng láng của người quân tử, (lại thêm) có lòng thành tín mà được tốt lành. *Tượng truyện* nói : “Sự sáng láng của người quân tử chỉ sự rực lên những tia sáng của hào Sáu Năm, là thể hiện của sự tốt lành. *Hào Chín trên* : tin dùng kẻ khác, an nhàn uống rượu thì không có gì “cữu hại”; nhưng (chơi bởi quá độ) sẽ như con cáo nhỏ qua sông – làm đầu bị ướt, đó là quá tin người mà hại chính đạo. *Tượng truyện* nói : “an nhàn uống rượu mà (như con cáo nhỏ qua sông) đánh ướt đầu gặp phải tai họa”, nói lên hào Chín trên nếu như vậy thì thật là không biết tiết chế gì hết.

Từ giải :

1. Vị tế hanh : “vị tế” là “thời chưa thành. Nước lửa không giao nhau. Sở dĩ nói “Vị tế” vì lửa ở trên nước, lửa

thì bốc lên, nước lại lắng xuống, nước lửa phân li, Khảm – Li không giao nhau.

2. Tiểu hồ hất tể : hất: sắp sửa, con cáo sắp qua sông, nước làm ướt đuôi.

3. Chấn dụng phạt Quỷ Phương : giao chiến với nước Quỷ Phương với uy thế mạnh mẽ, ba năm thì chiến thắng.

Thuyết minh :

1. Vị tể là quẻ cuối trong 64 quẻ “Chu Dịch”. Sở dĩ gọi là Vị tể vì lửa ở trên nước, lửa bốc lên, nước lắng xuống, nước lửa phân li, Khảm – Li giao nhau.

2. Thực chất quẻ Kí Tể là cứng mềm giúp nhau. Như nguyên văn đã nói : “Vị bất đáng, cố vị tể, cương như ứng hưu khả tể”.

3. Khảm – Li đều bắt nguồn trong nhau, trong Khảm có Li, trong Li có Khảm, giao nhau là Kí tể, không giao nhau là Vị tể. Tâm – thận của Trung y đều bắt nguồn trong nhau. Thủy hỏa Kí tể, thủy hỏa Vị tể đều có nguồn gốc ở đó.

4. Trong 64 quẻ của Chu Dịch thì bắt đầu là hai quẻ Càn Khôn mà kết thúc ở hai quẻ Kí tể – Vị tể. Điều này nói lên rằng “Chu Dịch” coi trọng Càn Khôn thiên địa và Khảm Li nhật nguyệt. Khảm – Li có thể nói là trung khu của Càn Khôn; Càn Khôn giao nhau thì thành Khảm Li, Khảm Li giao nhau thì thành Kí tể, Vị tể.

5. Đối với nhân sự mà nói, thì kị nhất là Vị tể. Vị tể tượng trưng cho sự phân li, con người ta thường “dĩ hòa vi quý”; cho nên nguyên văn viết : “Vị tể chinh hung, vị bất đáng dã”.

§14. QUÊ KHẨM (KHẨM TRÊN, KHẨM DƯỚI)

Nguyên văn : Tâm Khảm : hữu phu, duy tâm hanh, hành hữu thượng. Thoán viết : "Tập Khảm", trùng hiểm dã, thủy lưu nhi bất doanh. Hành hiểm nhi bất thất kì tín, duy tâm hanh, nãi dĩ cương trung dã; "hành hữu thượng", vãng hữu công dã. Thiên hiểm bất khả thắng dã, địa hiểm sơn xuyên khâu lãng dã, vương công thiết hiểm dĩ thủ kì quốc; hiểm chi thời dụng đại hĩ tai ? Tượng viết : thủy tấn chí, tập Khảm; quân tử dĩ thường đức hạnh, tập giáo sự. Sơ lục : tập Khảm, nhập vu Khảm tâm, hung. Tượng viết : "Tập khảm, nhập khảm", thất đạo hung dã. Cửu nhị : khảm hữu hiểm, cầu tiểu đắc. Tượng viết : "Cầu tiểu đắc vì xuất trung dã. Lục tam : lai chi khảm khảm, hiểm thả chấm, nhập vu khảm tâm, vật dụng. Tượng viết : "Lai chi khảm khảm", chung vô công dã. Lục tứ : tôn tửu, quĩ nhị, dụng phẩu, nạp ước tự dữ, chung vô cữu. Tượng viết : "Tôn tửu quĩ nhị", cương nhu tế dã. Cửu ngũ : Khảm bất doanh, chỉ kế bình, vô cữu. Tượng viết : "Khảm bất doanh", trung vị đại dã. Thương lục : hệ dụng huy mặc, chỉ vu ưu tòng cức, tam thế bất đắc, hung.

Tượng viết : Thương lục thất đạo, hung tam tuế dã.

Dịch : Quê Khảm (tượng trưng cho sự chất chồng hiểm họa, cạm bẫy) : chỉ cần có lòng thành thực thì có thể khiến trong lòng được hanh thông, cố gắng đi lên tất được chuộng. Thoán truyện nói : "Tập Khảm" tức là chất chồng hiểm họa, cạm bẫy; như nước chảy vào hang mãi không thấy tràn. Đi vào hiểm cảnh mà không mất lòng thành tín sẽ khiến trong lòng được hanh thông; đó là do dương cứng ở ngôi giữa không lệch; "đi lên tất được quý chuộng", nói

lên ý : đi lên phía trước tất lập được công. Cái hiểm của trời là trời xa tít không leo lên được, cái hiểm của đất là đất có núi sông, gò đồi, quốc theo vậy mà đặt ra những cái hiểm (đào hào, xây thành) để giữ gìn biên cương. Công dụng của hiểm nếu hợp thời thì lớn vậy thay !. *Tượng truyện* nói : nước chảy dồn đến, tượng trưng cho sự “chất chồng hiểm hoạ”; người quân tử do đó mà giữ cho đức hạnh được vững bền, lâu dài, luyện tập các công việc về chính giáo cho quen. *Hào Sáu Đầu* : ở nơi chất chồng hiểm hoạ, rơi sâu vào hố bẫy, có hung hiểm. *Tượng truyện* nói : “ở nơi chất chồng hiểm hoạ, lại rơi vào hố bẫy”, nói lên ý hào Sáu Đầu lạc đường rơi vào chỗ hiểm tất có hung hiểm. *Hào Chín hai* : ở nơi hiểm nạn, từ nơi nhỏ hẹp, mưu cầu thoát hiểm tất cả được điều mong muốn. *Tượng truyện* nói : “Từ nơi nhỏ hẹp, mưu cầu thoát hiểm, tất có được điều mong muốn”, nói lên ý hào Chín Hai lúc này còn chưa thoát khỏi chỗ hiểm. *Hào Sáu Ba* : tới lui đều ở trong vòng hiểm hãm, đi tới là hiểm, hư lại khó an, rơi xuống hố sâu không thể thi thố tài dụng. *Tượng truyện* nói : “Tới lui đều ở trong vòng hiểm hãm”, nói lên ý hào Sáu Ba cuối cùng khó thành công trong sự “hành hiểm”. *Hào Sáu Bốn* : Một chén rượu nhạt, hai rá thức ăn đạm bạc, dùng vò sành đựng các thứ trên (dâng lên bậc tôn quý), nộp khế ước qua cửa sổ, cuối cùng tránh được cứu hại. *Tượng truyện* nói : “Một chén rượu nhạt, hai rá thức ăn” nói lên ý hào Chín Năm dương cũng và hào Sáu Bốn âm mềm giao tiếp với nhau. *Hào Chín Năm*, hố bẫy hiểm nạn còn chưa tràn đầy thì gò nhỏ đã bị san bằng, tất không cứu hại. *Tượng truyện* nói : ‘Hố bẫy hiểm nạn chưa tràn đầy’, nói lên ý hào Chín Năm tuy ở ngôi giữa nhưng công sức làm cho hết hiểm còn chưa sáng lớn vậy. *Hào Sáu Trên* : bị trói bằng dây thừng,

giam hãm trong bụi gai, ba năm không được giải thoát, có hung hiểm. *Tượng truyện* nói : hào Sáu Trên lạc chính đạo đi vào nơi hiểm, hung hiểm sẽ kéo dài ba năm.

Từ giải :

1- Tập Khảm hữu phu : “tập” là “trùng”. Tám quẻ thuần đều dùng chữ “trùng”, riêng quẻ Khảm lại dùng chữ “tập”, vì hiểm thì không “trùng” với người. Nó biểu thị ý quẻ Khảm là hai hiểm gặp nhau, là đối nghịch.

2- Duy tâm hanh : “giữa” là tâm; “hanh” là thông. Chỉ hào giữa của Khảm (giữa là tâm) hanh thông.

3- Hành hữu thượng : “thượng” là tán thưởng. Hành vi của nó được tán thưởng.

4- Thủy tán chí : “tán” là tại. Nước tràn vừa đến, nước sau lại tiếp tục đến.

5- Tâm : nghĩa như “hãm” chỉ “Khảm hãm” là cái “hố sâu” rất hiểm.

6- Khảm hiểm thả chằm : “chằm “ là sâu.

7- Tôn : cốc uống rượu thời xưa.

8- Dũ : chỉ sự đưa rượu thịt cho người tù không thể không đưa, lấy qua cửa sổ.

9- Huy mặc chí : dây đen, dùng trói tù nhân.

10- Hung tam tuế : hung họa tới 3 năm.

Thuyết minh :

1- Khảm là quẻ tượng trưng cho nước, trời sinh ra nước đầu tiên cho, đức của Khảm là nước, nó nuôi dưỡng muôn vật. Li là lửa, Khảm là nước, có nước có lửa mới có muôn vật.

2- “Chu Dịch” cho Càn, Khôn tượng trưng cho trời đất; Khảm, Li tượng trưng cho mặt trời, mặt trăng; cho nên “thượng kinh” bắt đầu bằng hai quẻ Càn, Khôn; kết thúc với hai quẻ Khảm –Li.

3- Khảm tượng trưng cho “hiểm”, song “hiểm” lại “trùng hiểm”, nguyên văn viết : “Khảm tam hung”, “thiên hiểm khả thắng”, “tập Khảm trùng hiểm dã”, “Khảm hiểm thả chảm”; tất cả đều biểu thị : gặp “hiểm” tức là “hung sự”.

4- Liên hệ “nhân sự” với quẻ Khảm, ta thấy : “Hành hiểm như bất thất kì tín”, “tuy hiểm nhi tâm tất hanh, tâm hanh cố vô trở nhi hiểm giả giai di dã” – Các câu này biểu thị ý : con người ta chỉ cần không sợ hãi khi lâm nguy thì đều có thể khắc phục được “hiểm”.

5- Tự quái nói : “Hãm tất phải có sự phụ bảm, cho nên tiếp đó là quẻ Li, Li có nghĩa là phụ bảm”.

6- Khảm là nước, nước là vật rất mềm, Tượng truyện hình dung nước là đức đẹp của người, cho nên nói : thủy tấn chí, Khảm. Quan tử dĩ thường đức hanh, tập giáo sự”.

§15. QUẺ LI (QUẺ LI TRÊN, QUẺ LI DƯỚI)

Nguyên văn : Li : lợi trinh, hanh ; súc tấn ngư cát. Thoán viết : Li, lệ dã; nhật nguyệt lệ hồ thiên, bách cốc thảo mộc lệ hồ thổ. Trùng minh dĩ lệ hồ chính; nãi hóa thành thiên hạ, nhu lệ hồ trung chính, cố hanh, thị dĩ súc tấn ngư cát dã.

Tượng viết : Minh lưỡng tác, li; đại nhân dĩ kê minh chiếu vu tứ phương. Sơ cửu : lệ nhiên, kính chi, vô cửu.

Tượng viết : "Li thác chi chính", dĩ tị cửu dã. Lục nhị, hoàng li, nguyên cát. Tượng viết : "Hoàng li nguyên cát", đắc trung đạo dã. Cửu tam : nhật trắc chi li, bất cổ phẫu nhi ca, tác đại diệt chi ta, hung. Tượng viết : Nhật trắc chi li, hà khả cửu dã ! Cửu tứ : "Đột như kì lai như", vô sở dụng dã. Lục ngũ, xuất thế đà nhược, thích ta nhược cát. Tượng viết : lục ngũ chi cát, li vương công dã. Thượng cửu vương dụng xuất chinh, hữu gia chiết thủ, hoạch phi kì xú, vô cửu. Tượng viết : "Vương dụng xuất chinh", dĩ chính bang dã. .

Dịch : Quả Li (tượng trưng cho sự phụ bám) : lợi về sự giữ vững chính, hanh thông; nuôi trâu cái thì được tốt lành. Thoán truyện nói : Li có nghĩa là phụ bám; ví như bám vào đất, mặt trăng phụ bám vào trời, trăm giống thóc cây, cỏ phụ bám vào đất. Hai lần sáng, phụ bám vào chính đạo, từ đó hình thành sự giáo hóa, thúc đẩy sự thịnh vượng trong thiên hạ; mềm thuận bám vào chỗ trung chính, do đó hanh thông; vì vậy nuôi trâu cái thì được tốt lành. Tượng truyện nói : ánh sáng kế tiếp nhau (dội bám vào không trung) lên cao, tượng trưng cho sự "phụ bám", bậc đại nhân do vậy liên tiếp không ngừng chiếu rọi ánh sáng tới khắp bốn phương. Hào Chín đầu : làm việc cẩn trọng không cầu thả, giữ thái độ cung kính, cẩn thận thì tất không "cữu hại". Tượng truyện nói : "Làm việc cẩn trọng, không cầu thả, giữ thái độ cung kính, cẩn thận", nói lên ý hào Sáu Đầu có như vậy mới tránh được "cữu hại". Hào Sáu Hai : giữ được sắc vàng trung chính, phụ bám vào vật, cực tốt. Tượng truyện nói : "Giữ được sắc vàng trung chính phụ bám vào vật, cực tốt", nói lên ý hào Sáu Hai đạo hợp giữa không lệch. Hào Chín Ba : Mặt trời sắp lặn, ngã dần "bám vào phía trời Tây, lúc này nếu không gõ

vò, vui vẻ ca hát tự vui, tất sẽ thân thân già, ốm, có hung hiểm. *Tượng truyện* nói : “Mặt trời sắp lặn, ngả dần “bám” về phía trời Tây”, tình trạng này thì làm sao mà giữ được cho lâu dài ! *Hào Chín Bốn* : đột nhiên hiện lên ráng bình minh đỏ rực, giống như ngọn lửa mạnh đang thiêu đốt, nhưng chỉ trong phút chốc sẽ bị tiêu tan, diệt vong, bị vứt bỏ sạch trơn. *Tượng truyện* nói : “đột nhiên hiện lên ráng bình minh đỏ rực”, nói lên ý cái hư thế của hào Chín Bốn, tất sẽ làm nó không nơi phụ bám, chứa chấp. *Hào Sáu Năm* : Nước mắt chảy ròng ròng, ngậm ngùi, than thở (ở nơi tôn quý, được giúp đỡ, về cuối sẽ (tốt lành). *Tượng truyện* nói : Sự tốt lành của hào Sáu Năm, nói lên ý được phụ bám vào ngôi tôn quý của đấng vương công. *Hào Chín Trên* : nhà vua xuất quân chinh phạt, lập được công lớn, chém đầu viên tướng, bắt sống kẻ xấu đi theo, không có lỗi ! *Tượng truyện* nói : “nhà vua xuất quân chinh phạt”, nói lên ý hào Chín Trên làm như vậy để cho đất nước được yên ổn và trị vì được thiên hạ.

Từ giải :

1. Li : là sáng, là phụ thuộc, ví như mặt trời, mặt trăng phụ bám vào trời; trăm giống ngũ cốc, cây, cỏ phụ bám vào đất.

2. Lí thể nhiên : “lí” là giấy, “Thế” là màu vàng kim, chỉ quý nhân. Lí thể nhiên : giảm lên quý nhân (như thế là không nên, ý nói phải thận trọng).

3. Hoàng li : “li” thông với li, “hoàng li” tức “hoàng nghệ” là màu chỉ sự cát tường.

4. Nhật trác chi li : “nhật trác” tức lúc mặt trời ngả bóng.

5. Đại diệt : “diệt” là người già. “ta” là than thở.

Thuyết minh :

1. “Chu Dịch” lấy Li tượng trưng cho mặt trời. Như nguyên văn đã viết : “Nhật nguyệt lệ hồ thiên, bách cốc thảo mộc lệ hồ thổ”. “Li- Nhật” ở trên trời, tỏa sáng, là lửa; còn Khảm thì tượng trưng cho mặt trăng. Khảm và Li, tượng trưng cho mặt trời, cho nước, lửa, hai quẻ này ở cuối của quyển “thượng kinh”.

2. Li là “lệ”; đức của Li là lửa, trùng li trùng minh, Li lửa ban phát cho muôn vật sự ấm nóng và ánh sáng. Li lại là một quẻ “cương hanh”, cho nên đức của Li là dương cương “hỏa nhiệt”, nó là điều kiện tất yếu làm cho vạn vật được thành thực. Trung y coi tim là li-hỏa, coi trọng tác dụng tương giao tâm thận của li-hỏa và khảm – thủy. Lí luận tâm thận, khảm – li tương giao trên lâm sàng có ý nghĩa chỉ đạo rất lớn.

3. Quẻ Li không phải quẻ thuần dương, hai hào dương kẹp một hào âm, tức trong cứng có mềm, trong dương có âm, có một điểm lửa sáng ở giữa hai âm, cho nên nó quý ở chỗ giữ được cái âm trong Li-tim của Trung y là một nơi tàng chứa lửa, cho nên cần rất chú ý bảo vệ cái âm thực chất này của tim. Nguyên lí này bắt nguồn từ quẻ Li của “Chu Dịch”.

4. Quẻ Li là quẻ có hai hào dương kẹp một hào âm ở giữa; Quẻ Khảm lại là quẻ có hai hào âm kẹp một hào dương ở giữa, thể hiện quan điểm trong âm có dương, trong dương có âm.

5. Li là lửa, về nhân sự mà nói thì nó tượng trưng cho sự sáng sủa, nóng bỏng; vì vậy nên noi theo quẻ này mà cần có tinh thần nhiệt tình vươn lên, phát triển không ngừng.

CHƯƠNG 136

PHÂN TÍCH TINH HOA CỦA BẢN GỐC "DỊCH TRUYỆN"

*D*ịch truyện nhằm mục đích phát triển thêm kinh dịch và phân tích, phát hiện ra nhiều điểm mới hơn trong đó. Nhất là Hệ từ trong Dịch truyện thì là cốt lõi của sự tinh hoa. Với lí luận sâu sắc, Hệ từ đã có một giá trị chỉ đạo rất cao đối với triết học và đối với khoa học tự nhiên.

§1. CHỌN PHÂN TÍCH NGUYÊN VĂN "DỊCH. HỆ TỪ THƯỢNG"

Nguyên văn :

Thiên tôn, địa ti, càn khôn định hĩ, ti cao dĩ trăn, quý tiện vị hĩ, động tĩnh hữu thường, cương như đoán hĩ, phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân, cát hung sinh hĩ, tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, biến hóa hiện hĩ, thị cố cương nhu tương ma, bát quái tương đặng, cổ chi dĩ loi đình, nhuận chi dĩ phong vũ, nhật nguyệt vận hành,

nhất hàn, nhất thử, cần đạo thành nam, Khôn đạo thành nữ, Cần tri đại thủy, Khôn tác thành vật.

Dịch : Trời cao đất thấp, vị trí Cần Khôn được xác định, cao thấp đã bày ra thì định được qui tiện. Động tĩnh có qui luật của nó, từ đó cương nhu được phân biệt. Các thứ quan niệm tụ tập thành loại, muôn vật chia thành từng bầy từ đó sinh ra cát hung, trên trời thành hình tượng, dưới đất thành hình thể, sự biến hóa đã hiện rõ, cho nên cứng mềm cọ sát nhau (thành bát quái), bát quái xô đẩy nhau (thành 64 quẻ); sấm sét cổ vũ, gió mưa nhuần thấm muôn vật; mặt trời, mặt trăng xoay chuyển lúc nóng, lúc lạnh; đạo Cần hình thành nam, đạo Khôn hình thành nữ; đạo Cần làm chủ sự tác động ban đầu, đạo khôn hình thành muôn vật.

Thuyết minh :

1. Phần trên dẫn giải về hai quẻ Cần, Khôn trong kinh Dịch, và chỉ ra rằng : Cần Khôn tượng trưng cho trời đất và là cửa của Dịch; là bố, mẹ của sự hóa sinh vạn vật cho nên nói : “Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, biến hóa hiện hi”, đồng thời nhấn mạnh địa vị quan trọng của hai quẻ này trong Chu Dịch.

2. Với câu “động tĩnh hữu thường, cương nhu đoán hi” nói lên thuộc tính của Cần Khôn là âm dương, khoẻ và thuận đồng thời nói lên sự giao cảm của Cần Khôn, từ đó sinh ra bát quái, và bát quái có nguồn gốc từ trời đất Cần Khôn khí hóa.

3. Với câu “động tĩnh hữu thường, cương nhu đoán hi” Hệ từ đã nói lên rằng : Cần, Khôn, Thiên địa có sự vận động không ngừng; đồng thời đó là sự kết hợp giữa động và tĩnh; có động tất có tĩnh. Âm dương vận động, vừa vận

động không ngừng mà lại tương đối ổn định, điều này nói lên rằng : sự vận động này là tuân theo một qui luật động tĩnh tương gian.

*

Nguyên văn :

Dị tắc dị chi, giản tắc dị tùng, dị tri tắc hữu thân, dị tùng tắc hữu công... Dị giản nhi thiên hạ chi lí đắc hĩ, thiên hạ chi lí đắc như thành vị hề kì trung hĩ.

Dịch : bình dị khiến người ta dễ biết, giản ước khiến người ta dễ thuận tùng, dễ biết thì có người gần gũi, dễ thuận tùng thì lập nên công tích... cho nên hiểu được lẽ dị giản là nắm được đạo lí, nắm được đạo lí là ở được vào địa vị thích hợp.

1. Đoạn này còn nêu thêm một ý nữa là, Dịch ngoài sự biến dịch ra, nó còn “dị” và “giản” nữa; ý nói trời đất, càn khôn tuy biến hóa phức tạp nhưng không có gì là thần bí hết, nó chỉ theo một qui luật hợp lí mà thôi.

2. Dịch còn dễ nữa, có thể nói : “đạo trời thì bình dị, đạo đất thì dễ theo, người ta đều có thể nhận thức được qui luật của trời đất”.

*

Nguyên văn :

Thánh nhân thiết quái, quan tượng hệ từ yên, nhi minh cát hung, cương nhu tương thôi nhi sinh biến hóa... biến hóa giả tiến thoái chi tượng dã, cương nhu giả trú dạ chi tượng dã.

Dịch : Thánh nhân quan sát (mọi loại) vật tượng mà đặt ra 64 quẻ, dưới các quẻ, các hào đều có lời văn để nói

rõ mọi điểm triệu cát hung. Dương cứng âm mềm trong các quẻ đẩy nhau mà sinh ra sự biến hóa vô cùng... Sự biến hóa trong các quẻ tượng trưng cho sự cân nhắc, tiến thoái trong xử sự; hào cứng, hào mềm là tượng trưng cho ngày (là dương) và đêm (là âm).

Thuyết minh :

1. Kinh Dịch đặt ra các quẻ là do sự quan sát các hiện tượng trong vũ trụ mà có. Đó là sự khái quát trừu tượng đối với qui luật tự nhiên của cổ nhân; chúng là nội dung cơ bản của kinh Dịch. 64 quẻ là do sự diễn hóa của bát quái mà thành, là tổng kết của cổ nhân đối với khoa học tự nhiên, đối với thực tiễn xã hội đương thời. Bát quái bao gồm đủ mọi mặt, bắt đầu từ sự tượng trưng ngay ở bản thân nó rồi suy diễn, phát triển tới mọi loại sự vật, hiện tượng, do đó nó đã trở thành những hình tượng và tượng trưng độc đáo. Theo truyền thuyết thì Phục Hi là người đặt ra bát quái, sau đó thì Văn vương và Chu công viết Thoán từ và Hào từ.

2. Hệ từ còn nói : hai khí cứng, mềm trong kinh Dịch đẩy nhau, hào âm và hào dương biến thành ra 64 quẻ. Khởi thủy của 64 quẻ chỉ có hai vạch là hào âm (---) và hào dương (—). Hai vạch đó cọ xát với nhau thành 4; 4 vạch này cọ xát với nhau thành 8, rồi cứ thế 8... thành 64 quẻ. Hào dương thì cứng, hào âm thì mềm, cứng mềm cọ xát nhau; như vậy là chúng biểu thị ý tác dụng tương hỗ giữa âm dương, tượng trưng cho sự vật do mâu thuẫn nội bộ xô đẩy nhau mà biến hóa, phát triển.

3. Do sự cọ xát giữa hào âm, hào dương : giữa cứng, mềm nên sinh ra sự vận động, biến đổi. Có sự vận động, biến đổi mới có ngày, đêm thay thế nhau, lạnh rồi tới

nóng. Điều này nói lên sự biến đổi của muôn vật bắt nguồn từ tác dụng tương hỗ của hai khí âm dương.

*

Nguyên văn : Lục hào chi động, tam cực đạo dã, thị cố quân tử sở cư nhi an giả Dịch chi tượng dã.

Từ giải :

Tam cực : sáu hào phân thành tam tài là trời đất và người. Hai hào trên là trời, hai hào giữa là người, hai hào dưới là đất.

Dịch : Sự biến động của 6 hào bao hàm lẽ trên đến trời, dưới tới đất, giữa đến người. Cho nên, người quân tử trong cách xử thế mà được yên ổn chính là phù hợp với tượng của Chu Dịch.

Thuyết minh : Câu trên hàm nghĩa, từ 8 quẻ diễn biến thành 384 hào, 64 quẻ ; từ các quẻ các hào ấy tượng trưng cho sự biến đổi của vạn sự, vạn việc. Điều này còn nói lên rằng sự biến đổi của vạn vật đều bắt nguồn từ một quẻ, sáu hào cả.

2. Người ta sở dĩ sống yên vui được là do vạn sự, vạn vật biến đổi, điều chỉnh không ngừng, con người ta có noi theo Dịch, thì mới có thể sống yên vui.

*

Nguyên văn :

Dịch dữ thiên địa chuẩn, cố năng di luân thiên hạ chi đạo, ngưỡng dĩ quan vu thiên văn, phủ dĩ sát vu địa lý, thị cố tri u minh chi cố.

Dịch : Dịch vì có đủ cái đạo của trời đất, cho nên cùng làm chuẩn đích với trời đất, do đó mà chỉnh đốn, sửa sang

được đạo của trời đất (thánh nhân trước khi làm Dịch) ngẩng lên thì xem thiên văn, cúi xuống thì xét địa lí, cho nên biết cái có của sự sáng và tối.

Thuyết minh :

1. Câu này chỉ ra rằng “Kinh Dịch” lấy việc quan sát qui luật vận động của trời đất làm cơ sở của sửa sang đạo của trời đất, chứ không phải suy đoán vô căn cứ, cho nên nói : “Dịch dữ thiên địa chuẩn”.

2. “Chuẩn” là phù hợp - “Dĩ” : có nghĩa như “giáp” đầy đủ; “luân” là “kinh luân”, ý nói “bao la trời đất, không bỏ sót chút nào, điều hành mọi việc đâu ra đấy” (“Chu Dịch quách”).

3. Minh âm dương nhi tri sinh tử : biết Dịch thì biết được mọi điều “u minh”, tức là biết rõ âm dương biến dịch của Dịch, như vậy thì có thể biết được những “biến dị” của sự sinh tử.

*

Nguyên văn :

Thiên nhất, địa nhị, thiên tam, địa tứ, thiên ngũ, địa lục, thiên thất, địa bát, thiên cửu, địa thập.

Dịch : Số của trời là một, của đất là hai, của trời là ba, của đất là bốn, của trời là năm, của đất là sáu, của trời là bảy, của đất là tám, của trời là chín, của đất là mười.

Thuyết minh : Những số trên là mẹ của Dịch số, tổ của Hà đồ; số 1, số 6 ở dưới; 2,7 ở trên; 3,8 ở trái; số 4, số 9 ở bên phải; số 5, số 10 ở giữa. Kinh Dịch lấy vạch liền của hào dương tượng trưng cho số 1 của trời, lấy vạch đứt (lâm hai) của hào âm, tượng trưng cho số 2 của đất; 1 là số lẻ, 2 là số chẵn; rồi cứ thế mà suy diễn cho đến số 10. Trong đó

số 5 ở giữa là số mẹ; các số : 1, 2, 3, 4, 5 là số sinh, các số : 6, 7, 8, 9, 10 là số thành - đó là số sinh thành. Các số ở Hà Đồ, Lạc thư và các số ngũ hành, sinh thành đều bắt nguồn từ Dịch số.

*

Nguyên văn :

Thị cố hạp bộ vị chi khôn, tịch hộ vị chi càn; nhất hạp, nhất tịch vị chi biến.

Dịch : - Đóng cửa gọi là Không (vì khí âm - Khôn có tính cách thu liễm, cất giấu); mở cửa gọi là Càn. Một lần đóng, một lần mở gọi là biến.

Thuyết minh : Câu này ý nói Càn, Khôn là cửa của Dịch. Càn mở cổng trời. Khôn đóng cửa đất; đóng, mở biểu thị sự biến đổi; một đóng, một mở cũng tức là một động, một tĩnh. Khôn chủ tĩnh, tượng trưng cho sự đóng ; Càn chủ động tượng trưng cho sự mở; đóng, mở là mấu chốt của động, tĩnh; cho nên động, tĩnh là đặc tính của Càn Khôn; đóng, mở là “dụng” của động tĩnh.

1. “Thiên môn địa hộ” của thiên 7 Vận khí “Nội kinh” bắt nguồn từ đây. Như “Tố vấn. Ngũ vận hành đại luận” viết : “Điều gọi là Mậu Kì phân giả, khuê bích giác chấn, là cửa của trời đất; khi thời hậu bắt đầu là lúc sinh ra đạo, không thể không thông”, ý nói “xuân phân chỉ sự mở, mặt trời ấm dần, ngày dài dần, khác nào như mở cửa trời. Thu phân chỉ sự đóng, mặt trời dần mát, đêm dài dần, khác nào như mở cửa đất. Nói lên rằng Càn Khôn đóng mở biểu thị sự dương nhập, âm xuất, âm nhập dương xuất.

2. Ý đóng, mở ở câu này ý nói sự phối hợp tác động lẫn nhau của âm dương khí hóa, một phân thành hai gọi

là mở, hợp hai thành một gọi là đóng; lí luận âm dương lí hợp của “Nội kinh” là sự tiếp thu lí luận về sự mở đóng của “Chu Dịch”. Như trong “Tố vấn, âm dương lí hợp luận” : “Cho nên sự lí hợp của 3 dương, thái dương là mở, dương sáng là hợp, thiếu dương là chốt; 3 kinh thì không được để cùng mất đi, (mạch) đập mà không nổi, mệnh nói là một dương”. “Nội kinh” với sự gọi mở của lí luận mở đóng “Chu dịch” đã sáng lập ra lí luận “3 âm, 3 dương” của đóng chốt mở. Nó đã có cống hiến cho biện chứng luận, trị lí luận của Trung y.

*

Nguyên văn :

Thị cố Dịch hữu thái cực thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái.

Dịch : Dịch có thái cực, thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái.

Thuyết minh :

Câu này nói về nguồn gốc của bát quái : ý nói thái cực, vũ trụ hợp bao hai khí âm, dương; tức là hào âm (- -) và hào dương (-). Rồi chúng chồng lên nhau theo một qui cách nhất định mà thành ra : thái âm, thiếu dương, thái âm, thiếu dương; gọi là tứ tượng. Tứ tượng lại sinh ra bát quái là các quẻ : Khôn, Cấn, Khảm, Tốn, Chấn, Li, Đoài, Càn. Bát quái lại chồng lên nhau theo một qui cách nhất định tạo thành 64 quẻ.

Còn một thuyết nữa cho rằng thái cực là bản thể vũ trụ, lưỡng nghi là trời và đất, tứ tượng là bốn mùa, trời đất sinh ra bốn mùa.

Nguyên văn :

Nhất âm, nhất dương chi vị đạo.

Dịch : Một âm, một dương gọi là đạo.

Thuyết minh : Đạo là qui luật, âm dương là chỉ hai khí âm dương; nó là “dụng” của thái cực. Một âm, một dương gọi là đạo, ý nói hai khí âm dương tác dụng tương hỗ với nhau mà hóa sinh ra vạn vật. “Nguyên, hanh, lợi, trinh” là thể hiện cụ thể của hai khí âm dương. Với hào âm và hào dương tượng trưng cho âm dương, chúng đan xen nhau thành ra bát quái rồi phát sinh sự tương hỗ biến đổi ở mọi chốn, mọi nơi, mọi vật. Như vậy gọi là “thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái”. Thiên địa, nhật nguyệt là tượng của âm dương, cứng mềm là tính của âm dương, do hai khí âm dương chuyển vận, biến đổi không ngừng mà bốn mùa luân chuyển, nóng lạnh thay đổi khí hóa đạo thành. Đó là lí luận của : một âm, một dương gọi là đạo; đó là sự khái quát cao độ của qui luật thống nhất đối lập âm dương. “Nhất âm nhất dương chi vị đạo” là luận đoán sâu sắc của lí luận âm dương (Chu Dịch). Nó có ảnh hưởng sâu xa đối với sự hình thành và phát triển của học thuyết âm dương Trung y.

*

Nguyên văn :

Sinh sinh chi vị Dịch.

Dịch :

Âm dương sinh sinh (hóa hóa hoài) gọi là Dịch.

Thuyết minh : - Tác dụng hóa sinh của hai khí âm dương là căn bản của biến ịch. “Có âm dương biến đổi thì

mới có thể có sự tương sinh”, không có “sinh” thì không có “dịch”, có “dịch” mới có thể có “sinh”, cho nên sinh hóa và biến dịch có liên quan với nhau. Chữ “sinh” trước chỉ âm sinh dương, chữ “sinh” sau chỉ dương sinh âm, điều này nói lên do tác dụng tương hỗ của hai khí âm – dương nên mới có sự biến dịch, từ đó vạn vật mới nảy sinh. Câu này hô ứng với câu “Thiên hạ chi đại đức viết sinh” trong “Hệ từ hạ”, chúng đều nhấn mạnh tác dụng sinh sinh, hóa hóa của hai khí âm dương và có ảnh hưởng sâu xa đối với lý luận khí hóa của Trung y. Nhưng trong thiên nguyên kỷ đại luận của “Nội kinh” đã viết : “Vật sinh gọi là hóa, vật cực gọi là biến” nói về quan hệ tương hỗ của sự sinh hóa và biến dịch trong muôn vật của tạo hóa.

*

Nguyên văn : âm dương bất trắc chi vị thần.

Dịch : trong âm có dương, trong dương có âm, rất khó lường đoán, như vậy gọi là thần.

Thuyết minh : Câu trên ý nói : sự biến hóa của âm dương là sâu xa khó lường đoán, chữ “thần” ở đây chỉ là sự biến hóa hết sức kì diệu, đồng thời cũng nói lên ý : vạn vật trong thiên nhiên không vật nào mà không từ âm dương sản sinh ra “âm dương bất trắc chi vị thần”, đó lại là một luận đoán sâu sắc của lý luận âm dương “Chu Dịch”, nó có ảnh hưởng nhất định đối với học thuyết âm dương Trung y. Như “Thiên nguyên kỷ đại luận” của “Nội kinh” nói : “Âm dương, bất trắc chi vị thần, dụng” của thần “vô phương thì gọi là thánh”. ý nói sự biến hóa của âm dương rất phức tạp, cái phần có tính tất nhiên của nó thì có thể lường đoán, phần phi tất nhiên của nó thì cao sâu không thể lường đoán được; Tuy nhiên qui luật của nó thì ta có

thể nắm được ta chỉ cần nắm được qui luật âm dương biến dịch là có thể thông hiểu được sự biến hóa của muôn sự, muôn vật.

*

Nguyên văn : Phù Dịch quảng hĩ, đại hĩ ! Dĩ ngôn hồ viễn tắc bất ngư, dĩ ngôn hồ nhĩ tắc tĩnh như chính, dĩ ngôn hồ thiên hạ địa chi gian tắc bị hĩ.

Dịch : Đạo Dịch rộng lớn thật; nói về xa thì đạo ấy vô cùng, nói về gần thì đạo ấy tĩnh mà chính; nói về phạm vi trời đất thì đạo ấy bao gồm đủ cả.

Thuyết minh :

Câu này nói Dịch lí sâu xa, Dịch đạo tĩnh thâm, Dịch tượng bao la, muôn vật xa gần, không loại gì không đủ; bất luận từ trong quan sát ra ngoài, hoặc từ ngoài quan sát vào trong tất cả mênh mông không bờ, ta thấy bất kể là vũ trụ, tự nhiên hay xã hội không mặt nào mà không lấy Dịch làm chuẩn. “Chu Dịch” là cái nôi của văn hóa Trung Quốc rộng lớn, tĩnh, sâu; nó có ảnh hưởng sâu xa đối với văn hóa Trung Quốc. Các lĩnh vực triết học, khoa học xã hội, khoa học tự nhiên không lĩnh vực nào mà không bắt nguồn từ nó.

*

Nguyên căn :

Phù Căn kì tĩnh dã chuyên, bỉ động dã trực, thị dĩ đại sinh yên, phù Khôn, kí tĩnh dã hấp, kì động dã tịch, thị dĩ quảng sinh yên. Quảng đại phối thiên địa, biến thông phối tứ thời, âm dương chi nghĩa phối nhật nguyệt, dĩ giản chi thiên phối chi đức.

Dịch :

Cần lúc tĩnh thì chuyên nhất, lúc động thì tiến thẳng cho nên sức sinh ra của nó lớn. Đạo Khôn lúc tĩnh thì thu lại, lúc động thì mở ra cho nên sức sinh ra của nó rộng. Đạo Dịch vì rộng lớn nên phối hợp với trời đất vì biến thông nên phối hợp với bốn mùa; vì lẽ âm dương nên phối hợp với nhật nguyệt, vì nó có cái hay là dị, giản cho nên phối hợp với đạo đức chí cao.

§2. CHỌN PHÂN TÍCH NGUYÊN VĂN "DỊCH. HỆ TỬ HẠ"

Nguyên văn : Cổ giả Bào Hi thị chi vương thiên hạ dã, ức tắc quan tượng vu thiên, phủ tắc quan pháp vu địa,... cân thủ chư thân, viên thủ chư vật, vu thị thủy tác bát quái.

Dịch : Ngày xưa họ Bào Hi (tức Phục Hi) cai trị thiên hạ, ngẩng lên thì xem các hiện tượng trên trời, cúi xuống thì xem các phép tắc ở dưới đất,... gần thì lấy ở thân mình, xa thì lấy ở vật rồi làm ra bát quái.

Thuyết minh. - Đoạn trên nói về việc Phục Hi làm bát quái, nhưng không có chứng cứ để xác minh việc này, do đó người ta đã không thừa nhận nó. Kinh Dịch không phải do một người viết; nhưng đoạn trên đã minh chứng một điều quan trọng là : bát quái do người xưa quan sát thực tiễn và quan sát xã hội mà tạo tác ra nó, do đó có câu “ngưỡng tắc quan tượng vu thiên, phủ tắc quan pháp vu địa”, “viên thủ chư vật, cân thủ chư thân” – Cao Bảo Hành, Lâm Nghiê trong “Trong quảng bổ chú Hoàng đế

Nội kinh tố vấn tự” cũng viết “trên thì ở nơi thượng cùng thiên kỉ, dưới thì ở nơi cùng cực của đất đai, xa thì lấy ở vật gần thì lấy ở thân mình, cánh tương hướng nan, cũng nói theo đó mà để phúc cho muôn đời”. Câu này nói lên rằng, ở “Nội kinh” các học giả cũng tán thưởng quan điểm trên của Chu Dịch. Ngoài ra, câu này cũng trình bày những đặc điểm để quán triệt và tương tự của bát quái.

*

Nguyên văn : Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu.

Dịch : Dịch cùng thì biến, biến thì thông, thông thì lâu dài.

Thuyết minh :

1. Biến dịch là vấn đề cốt lõi của Dịch. Hàm nghĩa của Dịch là biến dịch và bất dịch; biến dịch thì động, bất dịch thì tĩnh, động tĩnh phối hợp với nhau từ đó vạn vật mới nảy sinh, biến dịch và bất dịch là thống nhất thể của mâu thuẫn, có biến dịch mới có sự vận động, có bất dịch mới có sự cân bằng. Vì vậy, bất dịch và biến dịch là cốt lõi của Dịch, động tĩnh của Dịch phối hợp với nhau từ đó mới sản sinh ra khí hóa, sinh mệnh mới được duy trì.

Luận điểm này của Chu Dịch đã có ảnh hưởng sâu sắc đối với “Nội kinh”. “Lục vi chỉ đại luận” của “Nội kinh” nói “Thành bại ỷ phục sinh hồ động” nó nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của sự vận động, biến đổi đối với sự phát sinh, phát triển của muôn vật trong vũ trụ. Quan điểm này cũng tương tự như “Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu” của “Chu Dịch”.

2. “Cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu” hàm nghĩa “vật cực tắc phản”, “cùng tận tắc biến”. Điều này nói

lên sự vật bao giờ cũng phát triển, biến đổi không ngừng; cứ thế tiếp nối mãi. Về mặt nhân sự thì mệnh đề này có ý nghĩa chỉ đạo, nó biểu thị ý ông trời không bao giờ tuyệt đường đối với bất cứ cái gì hết ! Cho nên có câu : “Sơn cùng thủy tận nghi vô lộ, liễu ám, hoa minh hựu nhất thôn”, khích lệ mọi người tin rằng sự vật bao giờ cũng biến đổi, phát triển, mọi cái đều có sự chuyển biến.

*

Nguyên văn :

Thị cố dịch giả tượng dã, tượng dã giả tượng dã.

Dịch : Dịch là hình tượng, hình tượng là phỏng theo, là tương tự.

Thuyết minh :

- Chu Dịch lấy tượng, số, dịch làm nội dung chủ yếu của mình; trong đó tượng là chỉ tượng của quẻ; bao gồm cả tượng của hào; Chu Dịch qua tượng để hình dung sự vật, tượng có nghĩa là hình tượng. Tượng của Dịch là cốt để ta có thể hình dung ra vạn vật.

Các Dịch gia chia làm hai phái, một phái lấy hình tượng để dẫn giải các quẻ; một phái lấy nghĩa lí để thuyết minh các quẻ. Phái hình tượng khi nói về quẻ Càn thì cho rằng nó tượng trưng trời, nói về quẻ Khôn thì cho rằng nó tượng trưng về đất. Phái nghĩa lí khi phân tích quẻ lại thiên về mặt nghĩa lí; đối với quẻ Khôn họ không nói là đất, mà lại nói là “nhu thuận”. Đối với quẻ Khảm phái hình tượng nói quẻ đó tượng trưng cho nước; phái nghĩa lí lại nói nó tượng trưng cho sự hiểm họa. Trung y học lấy thủ tượng làm chính. Như Khảm – Thủy là thận, Li-Hỏa là tim, chứ không coi Khảm là hiểm.

Nguyên văn:

*Nhật vãng tắc nguyệt lai, nguyệt vãng tắc nhật lai;
nhật nguyệt tương thôi nhi minh sinh yên. Hàn vãng tắc
thử lai, thử vãng tắc hàn lai, hàn thử tương thôi nhi tuế
thành yên.*

Dịch : Mặt trời qua thì mặt trăng lại, mặt trăng qua
thì mặt trời lại. Mặt trời, mặt trăng xô đẩy nhau mà ánh
sáng phát ra; mùa lạnh qua thì mùa nóng lại, mùa nóng
qua thì mùa lạnh lại, lạnh nóng xô đẩy nhau mà thành ra
năm tháng.

Thuyết minh : -

1) Chu Dịch lấy Li, Khảm tượng trưng cho mặt trời,
mặt trăng. Li là mặt trời, Khảm là mặt trăng. Điều này
nói lên vũ trụ quan của Chu Dịch là vật chất, là khách
quan !

2) Chu Dịch nhấn mạnh hiện tượng vận động của các
thiên thể, và cho rằng vũ trụ vận động, biến đổi không
ngừng, vũ trụ có sự liên hệ qua lại với nhau. Vũ trụ quan
biện chứng này, không nghi ngờ gì nó thật rất đáng quý.

Nội kinh đã tiếp thu tư tưởng này của Chu Dịch và nó
đã thể hiện triệt để trong “Nội kinh”. Như trong “Tổ vân.
Thiên nguyên kỉ đại luận” đã viết : “chín sao lơ lửng, sáng
sủa... bảy tinh tú sáng rực quay tròn... u hiển đều ở vị trí
của nó, lạnh nóng đổi thay, tất cả đều có quy luật của nó.

*

Nguyên văn :

*Thị cố quân tử an nhi bất vong nguy, tồn nhi bất vong
vong, trị nhi bất vong loạn, thị dĩ thân an nhi quốc gia khả*

bảo dã... trí tiểu nhi mưu đại, lực thiếu nhi nhiệm trọng... quân tử tri vi, tri chương, tri nhu, tri cương.

Dịch. – Cho nên người quân tử khi yên thì không quên rằng sẽ có lúc gặp nguy, khi vững thì không quên rằng sẽ có lúc có thể mất hết. Lúc trị không được quên lúc loạn, như vậy thì thân yên mà quốc gia có thể giữ vững... trí nhỏ mà mưu lớn, sức yếu mà gánh nặng... người quân tử biết được lúc sự việc còn nhỏ nhoi, biết được lúc đã rõ rệt; biết lúc nào nên nhu, lúc nào nên cương !

Thuyết minh. - Đoạn này về mặt luân lý, tư tưởng hãm nghĩa tương đối sâu sắc, biểu thị ý lúc yên phải nghĩ tới lúc nguy, phải ngăn chặn việc xấu ngay từ lúc đầu, sức yếu thì không nên gánh nặng. Thật có thể là một tấm gương cho đời sau.

*

Nguyên văn.

Thiên địa nhân luân vạn vật hóa thuần, nam nữ cấu tinh vạn vật hóa sinh.

Dịch. - Hai khí của trời đất giao cảm mà muôn vật hóa dục thuần hậu; giống đực, giống cái kết hợp tinh khí mà vạn vật sinh nở, biến hóa.

Thuyết minh. – Phần trên chỉ trời đất tương cảm, âm dương giao hoà có như vậy thì vạn vật mới có thể sản sinh. Sự giao cảm nói ở trên là nói về hai khí của âm dương tương “giao dung” với nhau, có thế thì mới nảy sinh hiện tượng khí hóa; nam nữ có giao hoan, thụ hùng có tương phối thì sinh mệnh mới hình thành. Tóm lại hai câu Hệ từ trên ý nói hai khí âm dương tác dụng tương hỗ với nhau thì sản sinh khí hóa; khí hóa lại chính là nguồn gốc sinh

ra vạn vật ! “Nội kinh”.

Viết : “Âm dương là gốc của sự “sinh”, “âm dương” là bố mẹ của sự biến đổi. Hai câu này đều biểu thị ý nghĩa quan trọng về tác dụng tương hỗ giữa hai khí âm dương.

*

Nguyên văn. - “Âm dương hợp đức nhi cương nhu hữu thể”. “Thượng hạ vô thường, cương nhu tương dịch”.

Dịch : - “Tính cách của âm dương hợp với nhau hào dương và hào nhu mới có thực thể” – “thăng giáng không nhất định, cương nhu (dương âm) thay nhau”.

Thuyết minh. – Hai câu Hệ từ trên coi âm là nhu (mềm) và dương là cương (cứng), đồng thời coi Càn là cái cứng nhất của cái cứng và coi Khôn là cái mềm nhất của cái mềm; cương thì tính kiện (khoẻ), nhu thì tính thuận. Trong bát quái thì các quẻ : Càn, Chấn, Tốn, Li, đều là cương; còn các quẻ : Khôn, Khảm, Đoài, Cấn đều là nhu. Mỗi một quẻ thì đều có hiện tượng : trong cương có nhu, trong nhu có cương; như quẻ Càn tuy nó là quẻ có tính chất cương, nhưng trong cương cũng có nhu; cương nhu đáp đối cho nhau, âm dương điều hoà cho nhau thì “khí hóa” mới lập ! Lí luận “tì vị cương nhu” của Trung y đã kết hợp lí luận cương nhu của Chu Dịch với y học, đối với sự phát triển của học thuyết tì vị đã có tác dụng thúc đẩy nhất định .

§3. CHỌN PHÂN TÍCH NGUYÊN VĂN “DỊCH. THUYẾT QUÁI”

Nguyên văn :

Thiên địa định vị, sơn trạch thông khí, lôi phong

tương bạc, thủy hỏa bất tương xạ, bát quái tương thố... lôi dĩ đông chi, phong dĩ tán chi, vũ dĩ nhuận chi, nhật dĩ hằng chi, cần dĩ chỉ chi, Đoài dĩ duyệt chi, Càn dĩ quân chi, Khôn dĩ tàng chi.

Dịch: Trời đất đã định vị, núi đầm đã thông khí, sấm gió đã cùng nổi lên với nhau, nước lửa chẳng diệt nhau, tám quẻ cùng giao nhau... sấm làm phấn chấn muôn vật, gió làm phân tán chúng, mưa thì nhuận thấm chúng, mặt trời làm khô ráo chúng, Cần thì án ngữ chúng, Đoài thì làm chúng tươi vui, Càn thì trị vì muôn vật, Khôn lại cất chứa chúng ?

Thuyết minh. - Đoạn này nói lên tính chất của tám quẻ là : sấm (động), phong (tán), vũ (nhuận), nhật (hằng), đoài (duyet), cần (vua), khôn (cất chứa); thể hiện công năng của bát quái, đoạn này đồng thời cũng biểu thị ý : những quẻ khác nhau đều có những tác dụng khác nhau.

Trên cơ sở công năng tám quẻ của “Chu Dịch”, “Nội kinh” đã đề xuất tác dụng của “sáu khí” là : ‘hanh có tác dụng khô đi, nóng có tác dụng bốc hơi, gió có tác dụng chuyển động, ướt có tác dụng làm nhuận, lạnh có tác dụng làm cứng lại, lửa có tác dụng sưởi ấm (“Tổ vân. ngũ vận hành đại luận”), đồng thời nó cũng đề xuất tác dụng của sáu khí đối với bệnh lí. Như : “gió mạnh lên thì gây chuyển bệnh, nóng nhiều lên thì làm sưng, hanh nhiều thì làm cơ thể khô đi, lạnh nhiều sẽ gây phù, nước nhiều sẽ gây đi tả” (“Tổ vân. âm dương ứng tượng đại luận’). Vai trò của lý luận trên đây đối với sự hình thành và phát triển học thuyết “lục dâm” của Trung y đã có tác dụng quan trọng.

Nguyên văn :

Càn kiện dã, Khôn thuận dã, Chấn động dã, Tốn nhập dã, Khảm hãm dã, Li lệ dã, Cấn chỉ dã, Đoài duyệt dã.

Dịch. – Càn, biểu thị sự mạnh khỏe; Khôn, biểu thị sự ôn thuận; Chấn biểu thị sự chấn động; Tốn biểu thị sự tiềm nhập; Khảm, biểu thị sự hiểm hãm; Li, biểu thị sự phụ bám; Cấn, biểu thị sự ngừng lạng; Đoài, biểu thị sự vui tươi.

Thuyết minh. - đoạn này biểu thị tính năng của bát quái. Ví như ở quẻ Càn thì nó tượng trưng cho trời, quẻ khôn tượng trưng cho đất; Chấn : sấm; Tốn : gió; Khảm : nước; Li : lửa; Cấn : núi; Đoài : đầm.

Càn, tượng của trời; Khôn, tượng của đất, đó là căn cứ biểu tượng của phái thủ tượng; còn Càn thì kiện (khỏe), Khôn thì thuận, đó là căn cứ lập luận của phái thủ nghĩa. Đó là hai trường phái lớn nhất trong quá trình nghiên cứu Dịch học. Hai phái này dần giải kinh Dịch từ hai góc độ khác nhau. Trong đó phái thủ tượng dần giải kinh dịch từ phương diện hình tượng của bát quái, nó có ảnh hưởng tương đối lớn đối với khoa học tự nhiên; Đông y học thuộc phái thủ tượng. Phái thủ tượng đi sâu vào Dịch lí về phương diện nghĩa lí; phái này có cống hiến tương đối lớn về phương diện xã hội học. Trong hai phái thì phái thủ tượng có uy tín nhiều ở đời Hán, trước tác tiêu biểu của nó là “Chu Dịch chú” của Vương Bật. Phái thủ nghĩa thì hưng thịnh vào đời Đường, Tống. Trước tác tiêu biểu của phái này là “Chu Dịch tập giải” của Lí Đỉnh Tộ và “Chu Dịch chính nghĩa” của Khổng Dĩnh Đạt. “Chu Dịch bản nghĩa” của Chu Hi đời Tống là tập đại thành của việc nghiên cứu tổng hợp cả hai phái. Tuy nhiên, hai phái này cũng đều có những cống hiến nổi bật trong việc nghiên cứu Chu Dịch.

Nguyên văn.

Càn vi thiên, Khôn vi địa, Chấn vi lôi, Tốn vi mộc, Khảm vi thủy, Li vi hỏa, Cấn vi sơn, Đoài vi trạch.

Dịch. Càn là trời, Khôn là đất, Chấn là sấm, Tốn là gỗ, Khảm là nước, Li là lửa, Cấn là núi, Đoài là đầm.

Thuyết minh. - Đoạn này nói về hình tượng của bát quái; đó là căn cứ của phái tượng hình Dịch học. Trong đó Càn (trời), Khôn (đất) là mẹ của sự sinh hóa đối với vạn vật; Chấn (sấm) thì có tính chất cổ súy; tốn (gió) hàm ý phục sinh; Khảm (thủy) nói lên cái đẹp và sự nhuần thấm dịu dàng; Li (hỏa) tượng trưng cho sức nóng và ánh sáng của mặt trời; Cấn (núi) là sự tích tụ của đức Khôn; Đoài (đầm) lại nói lên cái vui của sự nhuần thấm. Đó là sự tượng trưng của tám quẻ. Đó đồng thời cũng là ngọn nguồn nơi tập trung của các kẻ hậu học về bát quái khí.

*

Nguyên văn

Tử viết : Càn Khôn kì Dịch chi môn da ?

Dịch. - Khổng tử nói : Càn Khôn phải chăng là cửa của Dịch.

Thuyết minh.

1. Càn là trời, Khôn là đất, không vật nào trong thiên nhiên mà không ra từ hai tượng Càn khôn; cho nên câu trên nói Càn khôn là cửa của Dịch. Càn tượng dương, Khôn tượng âm; âm dương giao cảm, cứng mềm phối hợp từ đó sinh ra vạn vật, cho nên vạn vật sinh sinh không cùng; chúng đều sinh ra từ cửa của Càn Khôn.

2. 64 quẻ trong Chu Dịch đều lần lượt ra từ cửa của Càn và Khôn .

3. Càn là dương cực, Khôn là âm cực, Càn Khôn là sự phối hợp giữa u và minh, là sự dị biệt giữa nóng lạnh, là u minh của thiên nhiên, hơn nữa lạnh và ấm, không trạng thái nào mà không sáng tỏ tử nó; nó biểu thị sự sáng thì rõ ra, sự tối thì quang quẻ. Cho nên nói là “cửa”. “Chí chân yếu đại luận của “Nội kinh” viết : “U minh như thế nào?... hai âm giao tiếp hết mức, như vậy mà u; hai hương hợp sáng, như vậy là minh; sự phối hợp giữa u và minh là sự dị biệt giữa nóng lạnh”. Trong đó, “minh” là cùng cực của dương”, “u” là tận cùng của âm, chúng đều biểu thị càn Khôn là sự sáng rõ của u minh.

4. Hai quẻ Càn khôn bao hàm ý nghĩa cơ bản và tổng quát của kinh Dịch, nếu ta nắm được ý nghĩa nội hàm của chúng thì ta sẽ có cơ sở để hiểu thấu đáo toàn bộ kinh Dịch, vì vậy người ta coi hai quẻ đó là cửa để đi vào kinh Dịch.

§4. CHỌN PHÂN TÍCH NGUYÊN VĂN "DỊCH. TỰ QUẢN" VÀ "DỊCH. TẬP QUÁI"

Nguyên văn.

*Tồn nhi bất dĩ, tất "ích", "ích" như bất dĩ tất quyết...
tồn tích suy thịnh chi thủy dã.*

Dịch – Không ngừng giảm tồn bản thân (làm “ích” cho người) tất nhiên sẽ được người đem “ích” lại cho. Tăng thêm không ngừng tất sẽ chảy tràn... tồn, ích là khởi thủy của thịnh suy.

Thuyết minh. – Mấy câu trên biểu thị nguyên lí “tồn, ích” của Chu Dịch là sự “đầy”, “vơi”; “tồn” và “ích” chỉ là

tương đối, đầy đến cùng cực thì tất “tổn”, “tổn” đến cùng cực thì tất “ích”; mục đích của tổn và ích ở chỗ điều chỉnh sự thịnh suy biến đổi. Đó là biện pháp quan trọng duy trì cho sự vật được cân bằng.

Trên cơ sở lí luận tổn, ích của “Chu Dịch”, Trung y đã ứng dụng nó vào y học. Ngoài ra về phương diện chữa bệnh học. “Nội kinh” đã căn cứ vào nguyên tắc tổn ích; đưa ra rất nhiều cách trị bệnh; về phương diện dưỡng sinh, Trung y cũng có sự chỉ đạo của lí luận tổn ích. Ta thấy Dịch lí có ảnh hưởng rất sâu sắc đối với y lí.



KINH ĐIỂN VĂN HOÁ
5000 NĂM TRUNG HOA
TẬP IV

Chủ tịch Hội đồng dịch thuật:
TRẦN THỊ THANH LIÊM
Hiệu đính: **NGUYỄN BÍCH HẰNG**

Chịu trách nhiệm xuất bản :
VŨ AN CHƯƠNG
Chịu trách nhiệm bản thảo :
PHẠM NGỌC LUẬT

- Biên tập :	BÍCH HẰNG
- Trình bày :	NGỌC BÁCH
- Bìa :	TRUNG DŨNG
- Sửa bản in :	HIỂN MAI - NGUYỄN VĂN

In : 700 cuốn, khổ : 14,5x20,5cm
Giấy phép xuất bản số : 1166/XB-QLXB/168-VHTT
In xong nộp lưu chiểu Quý I năm 2002

Giá: 95.000đ

THIẾT KẾ

ĐỒ ĐẸP
CỦA

kinh điển
văn hóa

