

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI TP.HCM



THÍCH MINH BẢO

(NGUYỄN VĂN HẬY)

MSSV: HV8067

ĐẠO GIÁO Ở VIỆT NAM
THỜI LÝ – TRẦN QUA MỘT SỐ TÁC PHẨM
HÁN NÔM TIÊU BIỂU

Khóa luận học phần: Tín ngưỡng và Tôn giáo Việt Nam

Giáo Sư hướng dẫn:

TS. Nguyễn Trọng Hạnh

Tp. Hồ Chí Minh, tháng 02/2010

GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
HỌC VIỆN PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI TP. HCM



THÍCH MINH BẢO
(NGUYỄN VĂN HÂU)
MSSV: HV8067

ĐẠO GIÁO Ở VIỆT NAM
THỜI LÝ – TRẦN QUA MỘT SỐ TÁC PHẨM
HÁN NÔM TIÊU BIỂU

Khóa luận học phần: Tín ngưỡng và Tôn giáo Việt Nam
Chuyên ngành: Lịch Sử Phật Giáo

Giáo Sư hướng dẫn:

TS. Nguyễn Trọng Hạnh

Tp. Hồ Chí Minh, tháng 02/2010

LỜI CAM ĐOAN

Tôi xin cam đoan bài nghiên cứu này do tôi làm. Trong quá trình làm bài không sao chép bất cứ công trình nghiên cứu của tác giả khác. Nếu có gì xảy ra tôi xin hoàn toàn chịu trách nhiệm.

Tp. Hồ Chí Minh, tháng 02/2010

Thích Minh Bảo

This image shows a full page of white paper designed for handwriting practice. It features approximately 20 evenly spaced horizontal dotted lines running from left to right across the entire width of the page. There are no margins, text, or other markings present.

LỜI TRI ÂN

Chúng con thành kính tri ân Giáo Thọ Sư, Người đã hướng dẫn cho chúng con trong quá trình thực hiện tiểu luận này.

Chúng con thành kính tri ân các vị Giáo Thọ ở Học Viện Phật Giáo Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh đã dạy dỗ, động viên, khích lệ và giúp đỡ chúng con trong những tháng ngày tu học.

Xin cảm ơn những huynh đệ, đạo hữu học chung khóa VIII đã chia sẻ những kinh nghiệm học tập và cùng thảo luận để hoàn thành tiểu luận này.

Trong quá trình thực hiện tiểu luận chắc chắn có những điểm thiếu sót. Kính mong Giáo Thọ Sư hoan hỷ chỉ dạy thêm.

Tp. Hồ Chí Minh, tháng 02/2010

Học viên: Thích Minh Bảo

LỜI CAM ĐOAN

NHẬN XÉT CỦA GIÁO THỌ

LỜI TRI ÂN

A. DẪN NHẬP	
1. Lý do chọn đề tài	
2. Tổng quan nghiên cứu	
3. Mục tiêu nghiên cứu	
4. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu	
4.1. Đối tượng nghiên cứu	
4.2. Phạm vi	
5. Phương pháp nghiên cứu:	
6. Đóng góp của đề tài	
7. Kết cấu đề tài	
B. NỘI DUNG	
CHƯƠNG 1: BỐI CẢNH LỊCH SỬ VÀ DIỆN MẠO ĐẠO GIÁO Ở ĐẠI VIỆT THỜI LÝ – TRẦN	1
1.1 Bối cảnh lịch sử – xã hội Đại Việt thời Lý – Trần	1
1.2 Phân biệt Đạo gia và Đạo giáo	2
1.3 Đạo giáo từ thời Bắc thuộc đến Đại Việt độc lập	3
1.4 Lực lượng đạo sĩ và vị trí xã hội của Đạo giáo	4
1.5 Đạo quán và không gian thờ tự	5
1.6. Khoa thi Tam giáo và chính sách tư tưởng	5
1.7. Hán Nôm như nguồn tư liệu nghiên cứu Đạo giáo	6
TIỂU KẾT CHƯƠNG 1	8
CHƯƠNG 2: BIỂU HIỆN CỦA ĐẠO GIÁO VÀ QUÁ TRÌNH DUNG HỢP TƯ TƯỞNG QUA MỘT SỐ TÁC PHẨM HÁN NÔM TIÊU BIỂU	9
2.1. Từ “ảnh hưởng” đến “tiếp biến”: cách đọc văn bản Lý – Trần	9
2.2. <i>Thiền uyển tập anh ngữ lục</i> : Thiền học trong một trường văn hóa thần dị	9
2.2.1. Giá trị và tính chất văn bản	9

2.2.2. Thiền sư Vạn Hạnh và sấm vĩ.....	10
2.2.3. Từ Đạo Hạnh và vùng giao thoa Phật – Đạo – tín ngưỡng dân gian.....	12
2.2.4. <i>Hỗn dung nhưng nền tảng văn bản vẫn là Thiền sử</i>	16
2.3. <i>Việt điện u linh tập</i> : từ thế giới thần linh đến quá trình nhà nước hóa tín ngưỡng.....	19
2.3.1. <i>Vị trí của tác phẩm</i>	19
2.3.2. <i>Từ anh hùng lịch sử đến thần linh</i>	20
2.3.3. <i>Đạo giáo và cơ chế hệ thống hóa thần linh</i>	26
2.3.4. <i>Việt điện u linh và tính đa nguồn của tôn giáo Đại Việt</i>	31
2.4. <i>Khóa hư lục</i> : tiếp nhận Tam giáo nhưng bảo lưu cứu cánh Phật giáo	33
2.4.1. <i>Vị trí của Khóa hư lục</i>	33
2.4.2. <i>Tam giáo trong quan niệm tu dưỡng: Tọa thiền như một điểm gặp gỡ của Tam giáo</i>	37
2.4.3. <i>“Hư” và “vô”</i> : giống nhau về từ ngữ nhưng không hoàn toàn giống về nghĩa.....	40
2.4.4. <i>Từ sự phóng khoáng Lão – Trang đến tinh thần giải thoát Phật giáo</i>	42
2.5. <i>Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục</i> : nơi Phật – Lão gặp nhau mạnh mẽ.....	43
2.5.1. <i>Tuệ Trung và vị trí trong tư tưởng thời Trần</i>	43
2.5.2. <i>Phóng cuồng ngâm và tinh thần tiêu dao</i>	50
2.5.3. <i>“Phóng khoáng” và “phá chấp”</i> : giống mà khác	57
2.6. <i>Cư trần lạc đạo phú</i> : ở đời mà vui đạo	58
2.6.1. <i>Giá trị văn bản và ngôn ngữ</i>	58
2.6.2. <i>“Cư trần” không phải phủ định cuộc đời</i>	60
2.6.3. <i>“Tùy duyên” và “thuận tự nhiên”</i>	60
2.6.4. <i>Hòa nhập thiên nhiên nhưng không trốn đời</i>	62
2.7. <i>Đặc thú lâm tuyền thành đạo ca</i> : lâm tuyền giữa Lão – Trang và Thiền	64
2.8. <i>Phật giáo thời Lý – Trần: hòa hợp nhưng không hòa tan</i>	74
2.8.1. <i>Dung hợp không phải đồng nhất</i>	74
2.8.2. <i>Phật giáo tiếp nhận ngôn ngữ Đạo gia</i>	77
2.8.3. <i>Phật giáo tái nghĩa hóa chất liệu tiếp nhận</i>	79
2.8.4. <i>Bảo lưu cứu cánh giải thoát</i>	81
2.8.5. <i>Đạo giáo cũng không hoàn toàn bị Phật giáo hấp thụ</i>	83
2.8.6. <i>Hòa hợp trên bình diện văn hóa</i>	89
2.8.7. <i>Công thức “hòa hợp nhưng không hòa tan”</i>	90

2.9. Bảng so sánh một số khái niệm dễ bị đồng nhất	91
TIỂU KẾT CHƯƠNG 2.....	93
CHƯƠNG 3. ĐẶC ĐIỂM, GIÁ TRỊ VĂN HÓA – TƯ TƯỞNG VÀ Ý NGHĨA CỦA ĐẠO GIÁO THỜI LÝ – TRẦN.....	96
3.1. Đạo giáo thời Lý – Trần là một bộ phận của cấu trúc Tam giáo.....	96
3.2. Đạo giáo trong cung đình và Đạo giáo trong dân gian	97
3.3. Đạo giáo và khả năng bản địa hóa.....	99
3.4. Đạo giáo góp phần tạo nên cảm quan thiên nhiên của văn học	101
3.5. Đạo giáo góp phần hình thành phong thái tự do của trí thức.....	102
3.6. Tam giáo và tinh thần khoan dung	105
3.7. “Hòa hợp nhưng không hòa tan” như một đặc điểm của bản sắc văn hóa	106
3.8. <i>Giá trị của di sản Hán Nôm trong nghiên cứu lịch sử tôn giáo</i>	108
3.9. Những giới hạn cần lưu ý khi nghiên cứu Đạo giáo qua tác phẩm Phật giáo	110
3.10. Ý nghĩa của tinh thần dung hợp đối với đời sống hiện nay.....	113
TIỂU KẾT CHƯƠNG 3.....	115
KẾT LUẬN	117
SƠ ĐỒ TỔNG HỢP TOÀN ĐỀ TÀI	122
BẢNG TỔNG HỢP TÁC PHẨM KHẢO SÁT.....	123
TÀI LIỆU THAM KHẢO.....	124

A.DẪN NHẬP

1. Lý do chọn đề tài:

Trong tiến trình hình thành và phát triển của lịch sử tư tưởng Việt Nam, thời Lý – Trần giữ một vị trí đặc biệt quan trọng. Đây không chỉ là giai đoạn quốc gia Đại Việt từng bước củng cố nền độc lập, xây dựng thiết chế chính trị và phát triển đời sống văn hóa dân tộc, mà còn là một thời kỳ có sự vận động tư tưởng hết sức phong phú. Nho giáo, Phật giáo và Đạo giáo cùng hiện diện, tác động lẫn nhau và tham gia vào quá trình kiến tạo đời sống tinh thần của xã hội. Nếu Phật giáo giữ vị trí nổi bật trong đời sống chính trị, tư tưởng và văn hóa ở nhiều giai đoạn của hai triều đại, Nho giáo từng bước phát triển cùng với nhu cầu xây dựng bộ máy nhà nước, thì Đạo giáo cũng có một vị trí đáng kể, thể hiện qua lực lượng đạo sĩ, đạo quán, nghi lễ, thuật số, tín ngưỡng thần tiên, văn học và nhiều biểu hiện trong sinh hoạt xã hội. Một nghiên cứu chuyên biệt về Đạo giáo thời Lý – Trần cho thấy Đạo giáo từng có tư cách tương đối độc lập trong đời sống tôn giáo và có quan hệ trực tiếp với thiết chế nhà nước, trước khi quá trình dung hợp sâu hơn với Phật giáo, Nho giáo và tín ngưỡng dân gian diễn ra trong các thế kỷ sau.

Sự hiện diện của Đạo giáo trong thời Lý – Trần còn được thể hiện ở chính sách văn hóa của triều đình. Tư liệu nghiên cứu ghi nhận một số khoa thi Tam giáo được tổ chức vào các năm 1195, 1227 và 1247; điều đó cho thấy Nho học, Phật học và Lão học đều được nhìn nhận như những nguồn tri thức có giá trị trong đời sống trí thức và quản trị xã hội. Khoa thi Tam giáo không có nghĩa ba truyền thống đã trở thành một hệ thống hoàn toàn đồng nhất. Trái lại, việc phải khảo thí từng lĩnh vực cũng cho thấy đương thời vẫn ý thức được những truyền thống có nội dung riêng, dù chúng có thể cùng tồn tại trong một không gian văn hóa.

Đặc biệt, dấu ấn của Đạo giáo không chỉ tồn tại trong những ghi chép chính sử về đạo sĩ, nghi lễ hay đạo quán. Đạo giáo còn thâm vào văn học Hán Nôm, vào ngôn ngữ tư tưởng của giới trí thức và vào cách xây dựng các hình

tượng tôn giáo. Những yếu tố như thần tiên, sấm vĩ, thuật số, phù chú, thoát xác, biến hóa, tiêu dao, vô vi, nhàn tản, hòa mình với tự nhiên và tinh thần phóng khoáng của Lão – Trang có thể được bắt gặp dưới những mức độ khác nhau trong nhiều tác phẩm của thời đại. Tuy nhiên, chính tại đây xuất hiện một vấn đề quan trọng về phương pháp nghiên cứu: không phải bất cứ văn bản nào có yếu tố thần dị hoặc sử dụng ngôn ngữ “hư”, “vô”, “nhàn”, “tiêu dao” đều có thể lập tức xem là tác phẩm Đạo giáo. Một số yếu tố thuộc Đạo gia, Đạo giáo, Phật giáo Mật tông và tín ngưỡng bản địa có thể cùng hiện diện, hòa trộn và tái cấu trúc trong một văn bản.

Đây cũng là lý do việc nghiên cứu Đạo giáo qua thư tịch Hán Nôm có giá trị hơn việc chỉ thống kê những biểu hiện bên ngoài. Văn bản Hán Nôm không đơn giản là nơi “chép lại” tôn giáo. Nó còn là không gian trong đó các nguồn tư tưởng được người Việt tiếp nhận, diễn giải lại và biến đổi cho phù hợp với bối cảnh Đại Việt. Qua *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, có thể khảo sát sự giao thoa giữa Thiền học với sấm vĩ, thần dị và thuật pháp trong hình tượng một số thiền sư; qua *Việt điện u linh tập*, có thể thấy quá trình thiêng hóa các nhân vật lịch sử, việc xác lập hệ thống thần linh và sự liên hệ giữa tín ngưỡng nhà nước với thế giới linh thiêng; qua *Khóa hư lục* của Trần Thái Tông có thể nhận diện sự gặp gỡ giữa Thiền học, Nho học và một số chất liệu Lão – Trang; qua *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục* có thể thấy rõ hơn phong thái phóng khoáng, phá chấp và tinh thần được giới nghiên cứu nhận diện là sự kết hợp Phật – Lão; còn *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* của Trần Nhân Tông cho thấy sự Việt hóa ngôn ngữ tư tưởng, trong đó hình ảnh thiên nhiên, lâm tuyền, nhàn, tùy duyên và vô sự được đặt trong một hệ quy chiếu Thiền học rõ rệt. Các nghiên cứu của Viện Nghiên cứu Hán Nôm cũng đã nhấn mạnh tính dung hợp Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo Lý – Trần và trực tiếp nhận diện *Phóng cuồng ngâm* của Tuệ Trung như một trường hợp kết hợp giữa Phật giáo và Lão – Trang.

Từ đây xuất hiện một vấn đề nghiên cứu có ý nghĩa đặc biệt: sự dung hợp giữa các truyền thống tư tưởng thời Lý – Trần diễn ra đến mức độ nào? Nếu

Phật giáo sử dụng hình ảnh, ngôn từ hoặc tinh thần gần với Lão – Trang, liệu có thể nói Phật giáo đã bị Đạo giáo hóa? Nếu thiền sư thực hành những phương thuật hoặc xuất hiện trong các câu chuyện có yếu tố thần dị, liệu có thể xem những nhân vật ấy là đạo sĩ dưới hình thức khác? Nếu một tác phẩm Thiền sử dụng khái niệm “vô”, “hư”, “nhàn”, “tự tại” hay hình ảnh lâm tuyết thì những khái niệm đó có còn giữ nguyên nghĩa của Lão – Trang hay đã được tái cấu trúc trong một hệ thống Phật học?

Chính những câu hỏi này giúp hình thành một luận điểm quan trọng của đề tài: văn hóa tư tưởng Lý – Trần mang tinh thần dung hợp mạnh mẽ, nhưng dung hợp không nhất thiết đồng nghĩa với hòa tan. Các truyền thống có thể gặp nhau trong ngôn ngữ, phương thức sống, cảm quan thẩm mỹ và một số thực hành, song vẫn bảo lưu những nền tảng triết học và cứu cánh riêng. Phật giáo có thể sử dụng ngôn ngữ gần Lão – Trang nhưng vẫn hướng đến việc phá chấp, nhận thức vô thường, vô ngã và giải thoát. Đạo giáo có thể tiếp xúc với Phật giáo và tín ngưỡng bản địa nhưng vẫn bảo lưu những đặc điểm như tín ngưỡng thần tiên, hệ thống thần điện, đạo sĩ, phù pháp và những phương thức tu luyện riêng. Nho giáo có thể tiếp nhận tinh thần Thiền hoặc thú nhàn của Lão – Trang nhưng vẫn đặt trọng tâm vào trách nhiệm xã hội, đạo đức và trật tự chính trị.

Nghiên cứu một cách đầy đủ quá trình này có thể góp phần giải thích một đặc trưng quan trọng của văn hóa Việt Nam: khả năng tiếp nhận cái khác mà không nhất thiết phủ nhận cái mình đang có. Các luồng tư tưởng ngoại nhập khi vào Đại Việt không tồn tại hoàn toàn biệt lập cũng không đơn giản thay thế nhau. Chúng được lựa chọn, tái nghĩa hóa và đặt trong một mạng lưới văn hóa bản địa. Viện Nghiên cứu Hán Nôm từng nhận xét rằng Nho, Phật và Đạo trong sinh hoạt văn hóa truyền thống Việt Nam thường không bài xích hoàn toàn nhau mà có xu hướng hòa hợp và bổ sung.

Xuất phát từ những lý do trên, người viết lựa chọn đề tài **“Đạo giáo ở Việt Nam thời Lý – Trần qua một số tác phẩm Hán Nôm tiêu biểu”**, với mong muốn khảo sát diện mạo Đạo giáo trong một giai đoạn đặc biệt của lịch sử tư tưởng Việt Nam, đồng thời làm rõ quá trình giao thoa giữa Đạo giáo với Phật

giáo, Nho giáo và tín ngưỡng bản địa. Qua đó, đề tài hướng đến việc chứng minh rằng sự tương tác giữa các hệ tư tưởng thời Lý – Trần không chỉ là hiện tượng pha trộn đơn thuần, mà là một quá trình tiếp biến có chọn lọc, trong đó sự hòa hợp văn hóa có thể diễn ra mà những hạt nhân căn bản của từng truyền thống vẫn được bảo lưu.

2. Tổng quan nghiên cứu:

So với Phật giáo và Nho giáo, việc nghiên cứu Đạo giáo trong lịch sử Việt Nam nhìn chung vẫn chưa tương xứng với mức độ ảnh hưởng của nó. Chính Vũ Hồng Vận trong nghiên cứu chuyên biệt về Đạo giáo thời Lý – Trần cũng nhận định rằng Đạo giáo có ảnh hưởng đáng kể đối với đời sống tinh thần, văn hóa và truyền thống Việt Nam nhưng số lượng công trình nghiên cứu còn khiêm tốn hơn so với hai truyền thống còn lại.¹ Nghiên cứu này khảo sát lực lượng đạo sĩ, cơ sở thờ tự, nghi lễ và chế độ thi cử, qua đó cung cấp một nền tảng quan trọng để nhận diện vị trí tương đối độc lập của Đạo giáo dưới các triều Lý và Trần.

Ở bình diện lịch sử tư tưởng và văn học, Nguyễn Công Lý đã khảo sát tinh thần dung hợp Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần.² Công trình chỉ ra rằng văn học Phật giáo giai đoạn này có sự gặp gỡ rõ rệt giữa các hệ tư tưởng; riêng trường hợp Tuệ Trung Thượng Sĩ được nhận diện như một biểu hiện nổi bật của Phật – Lão kết hợp. Đây là gợi ý quan trọng cho việc nghiên cứu không chỉ sự hiện diện trực tiếp của Đạo giáo mà còn ảnh hưởng của tư tưởng Lão – Trang đối với ngôn ngữ và phong thái của những tác giả vốn thuộc môi trường Phật giáo.

Các nghiên cứu Hán Nôm về *Thiền uyển tập anh ngữ lục* đã làm rõ giá trị của tác phẩm này như một nguồn tư liệu về lịch sử Phật giáo, văn học, văn hóa dân gian và tư tưởng Việt Nam từ cuối thế kỷ VI đến đầu thời Trần. Vấn đề niên đại hình thành và truyền bản của tác phẩm vẫn còn những cách giải

¹ Vũ Hồng Vận, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5, 2018, tr. 81–94.

² Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11.

thích khác nhau, cho thấy việc sử dụng *Thiền uyển tập anh* cần đặt trong ý thức văn bản học chứ không thể xem mọi chi tiết đều là chứng cứ lịch sử trực tiếp của thời đại được kể.

Ở trường hợp *Việt điện u linh tập*, nghiên cứu văn bản học của Đào Phương Chi cho biết tác phẩm do Lý Tế Xuyên biên soạn và hoàn thành năm 1329 dưới thời Trần Hiến Tông. Đây là tác phẩm chức năng lễ nghi, ghi chép thần tích và sự linh ứng của các vị thần, đồng thời tồn tại dưới nhiều truyền bản được bổ sung qua các thế kỷ.³ Điều này đặc biệt quan trọng đối với đề tài, bởi khi phân tích yếu tố Đạo giáo hoặc tín ngưỡng trong *Việt điện u linh*, cần phân biệt phần có khả năng gần với nguyên tác thế kỷ XIV với những phần được bổ sung về sau.

Đối với văn học Thiền thời Trần, nhiều công trình đã khảo sát *Khóa hư lục*, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*. Viện Nghiên cứu Hán Nôm ghi nhận *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* là hai tác phẩm Nôm rất sớm, được bảo lưu trong *Thiền tông bản hạnh*,⁴ các công trình nghiên cứu cũng nhấn mạnh về phóng khoáng, tiêu dao và quan hệ đặc biệt với thiên nhiên trong những tác phẩm của Trần Nhân Tông.

Riêng *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, nghiên cứu văn bản học xác nhận hiện còn các truyền bản quan trọng tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm, đồng thời cho thấy tác phẩm có ảnh hưởng sâu đến truyền thống Trúc Lâm. Một nghiên cứu khác trực tiếp nhận định *Phóng cuồng ngâm* của Tuệ Trung là sự kết hợp giữa Phật giáo và Lão – Trang, cho thấy đây là văn bản đặc biệt thích hợp để khảo sát hiện tượng dung hợp tư tưởng.⁵

Tuy nhiên, giữa các công trình nói trên vẫn còn khoảng trống có thể tiếp

³ Đào Phương Chi, “‘Tân đính hiệu bình Việt điện u linh tập’ đã được biên soạn như thế nào?”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2, 2000.

⁴ Xem *Thiền tông bản hạnh*, phần *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*; đối chiếu *Thơ văn Lý – Trần*, tập II, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

⁵ Nguyễn Thị Thanh Chung, “Khảo sát văn bản *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*”, *Thông báo Hán Nôm học năm 2012*, Nxb Thế giới, Hà Nội, tr. 141–155. Bản A.1932 hiện lưu tại Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm; xem Nguyễn Thị Thanh Chung, sđd., tr. 141–155.

tục khai thác. Nhiều nghiên cứu tập trung riêng vào lịch sử Đạo giáo, riêng vào văn học Phật giáo hoặc riêng vào văn bản học của một tác phẩm. Đề tài này hướng đến kết nối những hướng nghiên cứu ấy, lấy Đạo giáo làm trung tâm nhưng khảo sát nó trong quan hệ với văn bản Hán Nôm và môi trường Tam giáo. Đặc biệt, khóa luận đặt trọng tâm vào việc phân biệt giữa Đạo gia – Đạo giáo – Phật giáo – tín ngưỡng dân gian, tránh xu hướng quy mọi yếu tố thần dị hoặc “tiêu dao” về Đạo giáo một cách giản đơn.

3. Mục tiêu nghiên cứu:

Mục tiêu thứ nhất của đề tài là khái quát bối cảnh lịch sử, xã hội và tư tưởng Đại Việt thời Lý – Trần, từ đó xác định vị trí của Đạo giáo trong tương quan với Phật giáo, Nho giáo và tín ngưỡng dân gian.

Mục tiêu thứ hai là khảo sát một số tác phẩm Hán Nôm tiêu biểu có khả năng phản ánh trực tiếp hoặc gián tiếp dấu ấn Đạo giáo, bao gồm *Thiên uyển tập anh ngữ lục*, *Việt điện u linh tập*, *Khóa hư lục*, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*.

Mục tiêu thứ ba là phân loại những biểu hiện khác nhau của Đạo giáo và Lão – Trang trong văn bản, bao gồm: tín ngưỡng thần tiên, thuật số, sấm vĩ, phù pháp, thần dị, quan niệm tiêu dao, vô vi, tự nhiên, nhân, lâm tuyền và những hình thái giao thoa với Thiền học.

Mục tiêu thứ tư là làm rõ luận điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan”, hay diễn đạt theo ngôn ngữ học thuật hơn là “dung hợp và tiếp biến có chọn lọc nhưng vẫn bảo lưu cấu trúc tư tưởng riêng”.

Mục tiêu thứ năm là chỉ ra ý nghĩa của hiện tượng này đối với việc hình thành bản sắc tư tưởng và văn hóa Đại Việt thời Lý – Trần.

4. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu:

4.1. Đối tượng nghiên cứu

Đối tượng nghiên cứu của đề tài là Đạo giáo và những biểu hiện của ảnh hưởng Đạo giáo, Đạo gia trong đời sống tư tưởng Lý – Trần được phản ánh qua

một số văn bản Hán Nôm tiêu biểu.

4.2. Phạm vi

Về thời gian, đề tài tập trung từ đầu thế kỷ XI đến hết thế kỷ XIV, tương ứng tương đối với hai triều Lý và Trần. Một số nguồn văn bản được biên soạn hoặc truyền bản muộn hơn sẽ chỉ được sử dụng khi có khả năng bảo lưu chất liệu liên quan đến giai đoạn này và phải được ghi chú rõ về vấn đề niên đại.

Về tư liệu, đề tài ưu tiên sáu nhóm văn bản:

1. *Thiền uyển tập anh ngữ lục*
2. *Việt điện u linh tập*
3. *Khóa hư lục*
4. *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*
5. *Cư trần lạc đạo phú*
6. *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*

Lĩnh Nam chí quái và một số truyện tích, thần tích hoặc văn bia được sử dụng như tư liệu đối chiếu, nhưng không được xem ngang hàng với nguồn trực tiếp của thời Lý – Trần vì vấn đề niên đại và quá trình biên tập về sau.

5. Phương pháp nghiên cứu:

Đề tài sử dụng phương pháp lịch sử để đặt Đạo giáo trong bối cảnh chính trị – xã hội Lý – Trần; phương pháp văn bản học để chú ý đến niên đại, truyền bản và lớp bổ sung của thư tịch Hán Nôm; phương pháp phân tích văn học và tư tưởng nhằm làm rõ hệ thống hình tượng, khái niệm và phương thức biểu đạt; phương pháp so sánh để phân biệt những tương đồng và khác biệt giữa Phật giáo, Đạo giáo và Nho giáo.

Đặc biệt, đề tài sử dụng phương pháp tiếp biến văn hóa. Theo đó, một yếu tố tư tưởng khi được tiếp nhận vào một hệ thống mới không nhất thiết giữ nguyên nghĩa ban đầu. Khái niệm, điển cố hoặc hình ảnh xuất phát từ Lão – Trang khi đi vào văn học Thiền có thể được tái nghĩa hóa để phục vụ mục tiêu Phật học. Vì thế, việc nhận diện “nguồn ảnh hưởng” phải được tách khỏi việc

xác định “ý nghĩa cuối cùng của yếu tố ấy trong văn bản”.⁶

6. Đóng góp của đề tài

Đề tài “Đạo giáo ở Việt Nam thời Lý – Trần qua một số tác phẩm Hán Nôm tiêu biểu” hướng đến một số đóng góp chủ yếu trên các phương diện lịch sử tư tưởng, phương pháp nghiên cứu, văn bản Hán Nôm và nhận diện đặc trưng tiếp biến văn hóa Đại Việt.

Trước hết, đề tài góp phần làm rõ hơn vị trí của Đạo giáo trong đời sống tư tưởng và tôn giáo Đại Việt thời Lý – Trần. Thay vì chỉ xem Đạo giáo như một lớp ảnh hưởng mờ nhạt bên cạnh Phật giáo và Nho giáo, nghiên cứu đặt Đạo giáo trong mối liên hệ với những biểu hiện cụ thể như đạo sĩ, đạo quán, chức danh tôn giáo, khoa thi Tam giáo, nghi lễ, thần linh, thuật số và những dấu vết tư tưởng Lão – Trang trong văn học. Qua đó, đề tài cho thấy Đạo giáo từng có một mức độ hiện diện tương đối rõ trong đời sống xã hội, đồng thời tham gia vào việc hình thành diện mạo tư tưởng đa dạng của thời đại.

Thứ hai, đề tài góp phần phân biệt tương đối rõ giữa Đạo gia, Đạo giáo, Phật giáo và tín ngưỡng dân gian khi khảo sát các nguồn tư liệu trung đại. Đây là một vấn đề có ý nghĩa phương pháp luận, bởi trong nhiều văn bản Lý – Trần, những hiện tượng như thần dị, sấm vĩ, phù chú, lâm tuyền, nhàn, tiêu dao, “hư”, “vô” hoặc phong thái phóng khoáng có thể xuất hiện đồng thời trong nhiều hệ thống tư tưởng. Đề tài không mặc nhiên quy mọi biểu hiện tương đồng về Đạo giáo, mà đặt từng yếu tố trong văn cảnh, hệ thống khái niệm, chức năng và cứu cánh của tác phẩm trước khi xác định mức độ ảnh hưởng. Cách tiếp cận này góp phần hạn chế khuynh hướng “Đạo giáo hóa” tư liệu chỉ vì mục tiêu chứng minh giả thuyết nghiên cứu.

Thứ ba, đề tài đề xuất cách đọc các tác phẩm Hán Nôm theo hướng từ “ảnh hưởng” đến “tiếp biến” và “tái nghĩa hóa”. Theo đó, một từ ngữ, hình tượng hoặc tư tưởng có nguồn gốc từ Lão – Trang khi đi vào một văn bản Thiền không nhất thiết giữ nguyên ý nghĩa ban đầu. Nó có thể được lựa chọn, chuyển đổi

⁶ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11; xem thêm Nguyễn Công Lý, *Văn học Phật giáo thời Lý – Trần: Diện mạo và đặc điểm*, Nxb Đại học Quốc gia TP.HCM.

chức năng và đặt vào một hệ quy chiếu Phật học mới. Chẳng hạn, “lâm tuyền” có thể từ biểu tượng của đời sống tiêu dao trở thành môi trường tu tập; “nhàn” có thể từ sự thoát ly danh lợi chuyển thành trạng thái tâm ít vọng động; phong thái phóng khoáng có thể được chuyển thành tinh thần phá chấp; còn những ngôn ngữ gần với “hu”, “vô” cần được đọc lại trong quan hệ với vô thường, vô ngã, Không và giải thoát. Qua đó, đề tài góp phần nhấn mạnh rằng nguồn gốc của một biểu tượng không hoàn toàn quyết định ý nghĩa cuối cùng của nó trong văn bản tiếp nhận.⁷

Thứ tư, qua khảo sát *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, *Việt điện u linh tập*, *Khóa hư lục*, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, đề tài góp phần làm rõ nhiều hình thức giao thoa khác nhau giữa Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo và tín ngưỡng bản địa. Nếu *Thiền uyển tập anh* cho thấy sự giao thoa ở tầng thần dị, sám vĩ và hình tượng Thiền sư; *Việt điện u linh* phản ánh quá trình văn bản hóa, hệ thống hóa và quốc gia hóa thế giới thần linh; thì *Khóa hư lục*, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục* và các tác phẩm của Trần Nhân Tông lại cho thấy sự tiếp xúc mạnh hơn ở bình diện khái niệm, mỹ cảm, phong thái sống và ngôn ngữ tư tưởng. Qua đó, đề tài cho thấy sự dung hợp thời Lý – Trần không diễn ra theo một mô hình duy nhất mà có nhiều cấp độ và hình thức khác nhau.

Thứ năm, đóng góp nổi bật của đề tài là đề xuất và làm rõ luận điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan”, hay theo cách diễn đạt học thuật hơn là “dung hợp và tiếp biến có chọn lọc nhưng vẫn bảo lưu những cấu trúc căn tính tương đối riêng”. Đề tài cho rằng việc Phật giáo tiếp nhận ngôn ngữ, hình tượng hay phong thái gần với Lão – Trang không đồng nghĩa với việc Phật giáo đã bị Đạo giáo hóa. Trong nhiều tác phẩm Thiền, cứu cánh cuối cùng vẫn là tu tâm, phá chấp, giác ngộ và giải thoát. Ngược lại, Đạo giáo cũng không hoàn toàn bị Phật giáo hấp thụ, bởi sự tồn tại của đạo sĩ, đạo quán, chức danh, thần điện, nghi lễ và tri

⁷ Có thể thấy rõ cơ chế này qua các trường hợp “hu”, “vô”, “nhàn”, “lâm tuyền”, “tiêu dao”: những phạm trù có quan hệ với Lão – Trang khi đi vào văn học Thiền có thể được tái đặt trong hệ quy chiếu vô thường, vô ngã, phá chấp và giải thoát. Vì vậy, cần phân biệt nguồn gốc thuật ngữ với chức năng tư tưởng của thuật ngữ trong văn cảnh mới.

thức Lão học cho thấy truyền thống này vẫn bảo lưu một mức độ căn tính riêng trong đời sống Đại Việt.

Từ đó, đề tài góp phần đề xuất mô hình “vừa phân biệt – vừa giao thoa” để nhận diện quan hệ Tam giáo thời Lý – Trần. Mô hình này tránh hai cách hiểu cực đoan: một mặt xem Phật, Nho, Đạo như ba hệ thống hoàn toàn cô lập; mặt khác lại cho rằng ba truyền thống đã hòa tan thành một hệ tư tưởng duy nhất. Thực tế cho thấy ranh giới có thể mềm ở bình diện ngôn ngữ, văn chương, mỹ cảm và thực hành, nhưng vẫn tương đối rõ ở những phương diện như cứu cánh tư tưởng, thiết chế, danh xưng và truyền thừa.

Thứ sáu, đề tài góp phần khẳng định giá trị của thư tịch Hán Nôm như nguồn tư liệu nghiên cứu lịch sử tôn giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam. Những văn bản được khảo sát không chỉ chứa thông tin về giáo lý hay hành trạng nhân vật, mà còn bảo lưu quá trình cộng đồng Đại Việt kiến tạo ký ức về Thiền sư, thần linh, quốc gia, thiên nhiên và đời sống tinh thần. Đồng thời, việc chú ý đến niên đại, truyền bản và các lớp bổ sung của văn bản giúp nhấn mạnh rằng nghiên cứu tôn giáo qua Hán Nôm cần luôn gắn với ý thức phê bình văn bản, tránh lấy những chi tiết hậu kỳ làm chứng cứ trực tiếp cho một giai đoạn lịch sử trước đó.

Cuối cùng, từ trường hợp giao thoa Tam giáo thời Lý – Trần, đề tài góp phần làm rõ một đặc điểm rộng hơn của văn hóa Việt Nam, đó là khả năng tiếp nhận có chọn lọc và bản địa hóa những nguồn tư tưởng ngoại nhập. Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo khi đi vào Đại Việt không đơn giản được sao chép nguyên trạng mà được cộng đồng tiếp nhận, lựa chọn, điều chỉnh và tái cấu trúc. Chính quá trình ấy tạo nên một nền văn hóa có khả năng mở ra với những giá trị bên ngoài nhưng vẫn duy trì năng lực tự xác định căn tính. Vì vậy, nghiên cứu Đạo giáo thời Lý – Trần không chỉ góp phần nhận diện một truyền thống tôn giáo trong quá khứ mà còn giúp hiểu sâu hơn cơ chế hình thành bản sắc tư tưởng và văn hóa Đại Việt.

7. Kết cấu đề tài:

Ngoài phần mở đầu, kết luận, chú thích và tài liệu tham khảo, nội dung đề tài được chia thành ba chương:

- **Chương 1:** Bối cảnh lịch sử và diện mạo Đạo giáo ở Đại Việt thời Lý Trần.
- **Chương 2:** Biểu hiện của Đạo giáo và quá trình dung hợp tư tưởng qua một số tác phẩm Hán Nôm tiêu biểu.
- **Chương 3:** Đặc điểm, giá trị văn hóa – tư tưởng và ý nghĩa của Đạo giáo thời Lý – Trần.

B. NỘI DUNG

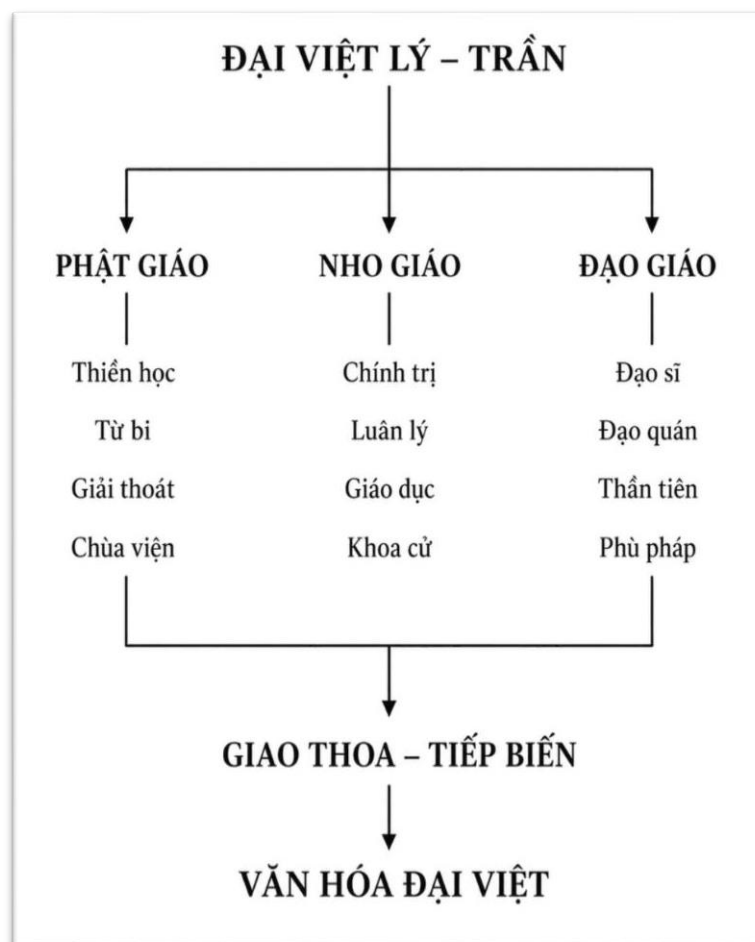
CHƯƠNG 1: BỐI CẢNH LỊCH SỬ VÀ DIỆN MẠO ĐẠO GIÁO Ở ĐẠI VIỆT THỜI LÝ – TRẦN

1.1 Bối cảnh lịch sử – xã hội Đại Việt thời Lý – Trần

Sự hình thành nhà Lý đầu thế kỷ XI đánh dấu một giai đoạn củng cố mạnh mẽ nhà nước quân chủ Đại Việt. Việc định đô tại Thăng Long tạo ra một trung tâm chính trị, văn hóa và tôn giáo mới. Trong môi trường đó, nhiều nguồn tư tưởng cùng tồn tại. Phật giáo có quan hệ sâu với triều đình và tầng lớp trí thức; Nho học dần phát triển thông qua giáo dục, khoa cử; Đạo giáo tiếp tục tồn tại bằng lực lượng đạo sĩ, đạo quán, nghi lễ và nhiều hình thức sinh hoạt tâm linh. Các nghiên cứu về Đạo giáo Lý – Trần cho biết nhà nước vẫn quan tâm đến đạo quán; tư liệu được dẫn cho thấy sau khi định đô, Lý Thái Tổ có chủ trương trùng tu những chùa và quán bị hư hỏng.

Sự tồn tại đồng thời của nhiều truyền thống tư tưởng không nên được hiểu như ba “khối” tách biệt. Trong xã hội trung đại, một cá nhân có thể tiếp nhận Nho học để tham gia chính trị, chịu ảnh hưởng Phật giáo trong đời sống tâm linh và đồng thời tìm thấy ở Lão – Trang một quan niệm thích hợp về tự nhiên, nhàn tản hoặc cách ứng xử khi rời quan trường. Tạp chí Hán Nôm đã nhận xét rằng trong sinh hoạt văn hóa truyền thống, Nho, Phật và Đạo thường hòa hợp và bổ sung cho nhau hơn là tồn tại trong trạng thái loại trừ tuyệt đối.

Điều này giải thích vì sao thời Lý – Trần có thể xuất hiện những nhân vật vừa tham gia chính trị vừa tu Thiền; những người xuất thân Nho học nhưng gần gũi Phật giáo; những thiền giả sử dụng điển cố Lão – Trang; hoặc những truyện Phật giáo chứa những biểu hiện thân cận mà người đọc hiện đại có thể liên tưởng đến Đạo giáo.



Sơ đồ 1. Không gian tư tưởng Đại Việt thời Lý – Trần

(Sơ đồ trên không có nghĩa mỗi truyền thống chỉ có những chức năng được nêu. Nó chỉ cho thấy một số trọng điểm giúp nhận diện mạng lưới tư tưởng của thời đại.)

1.2 Phân biệt Đạo gia và Đạo giáo

Một trong những vấn đề phương pháp quan trọng nhất của đề tài là phải phân biệt Đạo gia với Đạo giáo.

Đạo gia chủ yếu chỉ truyền thông triết học gắn với Lão Tử, Trang Tử và các tư tưởng như Đạo, vô vi, tự nhiên, tiêu dao, hư tĩnh. Đạo giáo là một truyền thống tôn giáo phát triển về sau với hệ thống thần linh, nghi lễ, đạo sĩ, phù lục, tu luyện, quan niệm trường sinh, thần tiên và tổ chức tôn giáo.

Hai phạm vi này có quan hệ mật thiết nhưng không hoàn toàn đồng nhất.

Trong văn học Lý – Trần, ảnh hưởng Lão – Trang thường thể hiện rất mạnh ở cảm quan về thiên nhiên, tinh thần phóng khoáng, nhàn, tiêu dao, cách nhìn nhẹ danh lợi. Nhưng những biểu hiện đó chưa đủ để kết luận tác giả là tín

đồ Đạo giáo.

Ngược lại, khi sử liệu nói đến:

- Đạo sĩ
- Đạo lục
- Đạo quán
- Tam Thanh
- Thái Thượng Lão Quân
- Phù thủy
- Pháp lục thì tính chất tôn giáo của Đạo giáo rõ hơn.

Phân biệt này giúp tránh hai cực đoan. Một cực đoan là phủ nhận hoàn toàn ảnh hưởng Đạo giáo vì tác giả là thiền sư. Cực đoan thứ hai là biến mọi hình ảnh “nhàn”, “vô”, “hu” hoặc mọi phép thuật thành Đạo giáo.

1.3 Đạo giáo từ thời Bắc thuộc đến Đại Việt độc lập

Nguồn gốc và thời điểm chính xác Đạo giáo truyền vào Việt Nam khó xác định một cách tuyệt đối. Nghiên cứu chuyên biệt về Đạo giáo thời Lý – Trần cho rằng trong thời Bắc thuộc đã tồn tại các lớp tín ngưỡng và tư tưởng liên hệ đến phương tiên, thần tiên và về sau là các hình thức Đạo giáo dân gian, phù thủy. Đến khi quốc gia bước vào thời kỳ độc lập, nguồn sử liệu trở nên rõ hơn và cho phép nhận diện vị trí của Đạo giáo trong xã hội.

Điều quan trọng là Đạo giáo khi vào Việt Nam không tồn tại trong môi trường trống rỗng. Trước đó người Việt đã có thể giới tín ngưỡng phong phú liên hệ đến thần núi, thần sông, anh hùng cộng đồng, linh vật và những lực lượng siêu nhiên. Chính sự gần gũi về cấu trúc tâm linh tạo điều kiện để các vị thần, kỹ thuật và biểu tượng Đạo giáo đi vào văn hóa bản địa.

Quá trình ấy có thể gọi là Đạo giáo hóa tín ngưỡng bản địa, đồng thời cũng là bản địa hóa Đạo giáo.

Nghĩa là sự biến đổi diễn ra hai chiều:



Một nghiên cứu Hán Nôm về Tứ bất tử chẳng hạn đã nhận xét huyền thoại Chủ Đồng Tử có lớp Đạo giáo thần tiên rất rõ, đồng thời mang màu sắc tín ngưỡng dân gian Việt Nam; nghiên cứu cũng lưu ý các truyền thuyết về Từ Đạo Hạnh và Nguyễn Minh Không về sau mang những lớp màu sắc Đạo giáo hóa.

1.4 Lực lượng đạo sĩ và vị trí xã hội của Đạo giáo

Đạo giáo thời Lý – Trần không chỉ tồn tại trong văn chương mà có lực lượng hành đạo. Nghiên cứu của Vũ Hồng Vận tổng hợp sử liệu cho thấy dưới triều Lý – Trần có các đạo sĩ được biết tên, và trong thiết chế “tăng đạo” từng có những chức danh liên hệ đến người tu hành. Tư liệu còn ghi Phùng Tá Khang được phong Tả nhai đạo lục, một chức vụ đòi hỏi sự am hiểu tôn giáo tương ứng.⁸

Sự kiện này rất có ý nghĩa. Nó cho thấy Đạo giáo không chỉ là “tư tưởng ảnh hưởng vào văn học”, mà trong một số giai đoạn có tư cách thiết chế đủ để triều đình thừa nhận người hành đạo và chức danh của họ.

Đồng thời, sự tồn tại của đạo sĩ bên cạnh tăng sĩ cũng cho thấy hai truyền

⁸ Xem Vũ Hồng Vận, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5, 2018, tr. 81–94; đối chiếu thêm các ghi chép về tăng–đạo và chức danh tôn giáo trong *Đại Việt sử ký toàn thư*.

thống vẫn có ranh giới nhất định.

Nếu tất cả đã hòa tan hoàn toàn vào một tôn giáo hỗn hợp, sẽ không cần phân biệt tăng và đạo.

Chính sự phân biệt ấy là một chứng cứ quan trọng cho luận điểm: Dung hợp văn hóa có thể diễn ra trong khi căn tính thiết chế vẫn tồn tại.

1.5 Đạo quán và không gian thờ tự

Không gian thờ tự là biểu hiện quan trọng khác của Đạo giáo. Tư liệu nghiên cứu ghi nhận thời Lý, khi xây dựng và chỉnh trang kinh đô mới, nhà nước có quan tâm đến việc trùng tu cả chùa và quán.

Đạo quán là một chỉ dấu quan trọng để phân biệt Đạo giáo với ảnh hưởng Đạo gia thuần túy. Một bài thơ mang tinh thần Lão – Trang chưa chứng minh sự tồn tại của Đạo giáo với tư cách tôn giáo. Nhưng một cơ sở thờ tự có thần điện, đạo sĩ và nghi thức mới phản ánh rõ hơn đời sống tôn giáo.

Trong tiến trình lịch sử Việt Nam, ranh giới giữa chùa, quán và đền đôi khi thay đổi. Có đạo quán về sau được Phật giáo hóa hoặc dân gian hóa; có cơ sở thờ tự phối thờ nhiều loại thần. Hiện tượng ấy một lần nữa phản ánh đặc điểm dung hợp của văn hóa Việt Nam.

1.6. Khoa thi Tam giáo và chính sách tư tưởng

Một trong những chứng cứ nổi bật nhất về vị trí của Đạo giáo là các khoa thi Tam giáo. Các nghiên cứu dựa vào sử liệu ghi các khoa thi vào năm 1195, 1227 và 1247, riêng khoa năm 1247 được mô tả là yêu cầu người học thông hiểu Nho học, Phật học và Lão học.⁹

Sự kiện này có thể được hiểu ở nhiều tầng.

Trước hết, nhà nước nhận thấy tri thức không chỉ nằm trong một truyền thống.

Thứ hai, Tam giáo có thể được sử dụng bổ sung cho nhau.

Nho giáo cung cấp nhiều nguyên tắc cho quản trị và luân lý xã hội.

Phật giáo có ảnh hưởng lớn đối với đạo đức, tâm linh và đời sống cộng

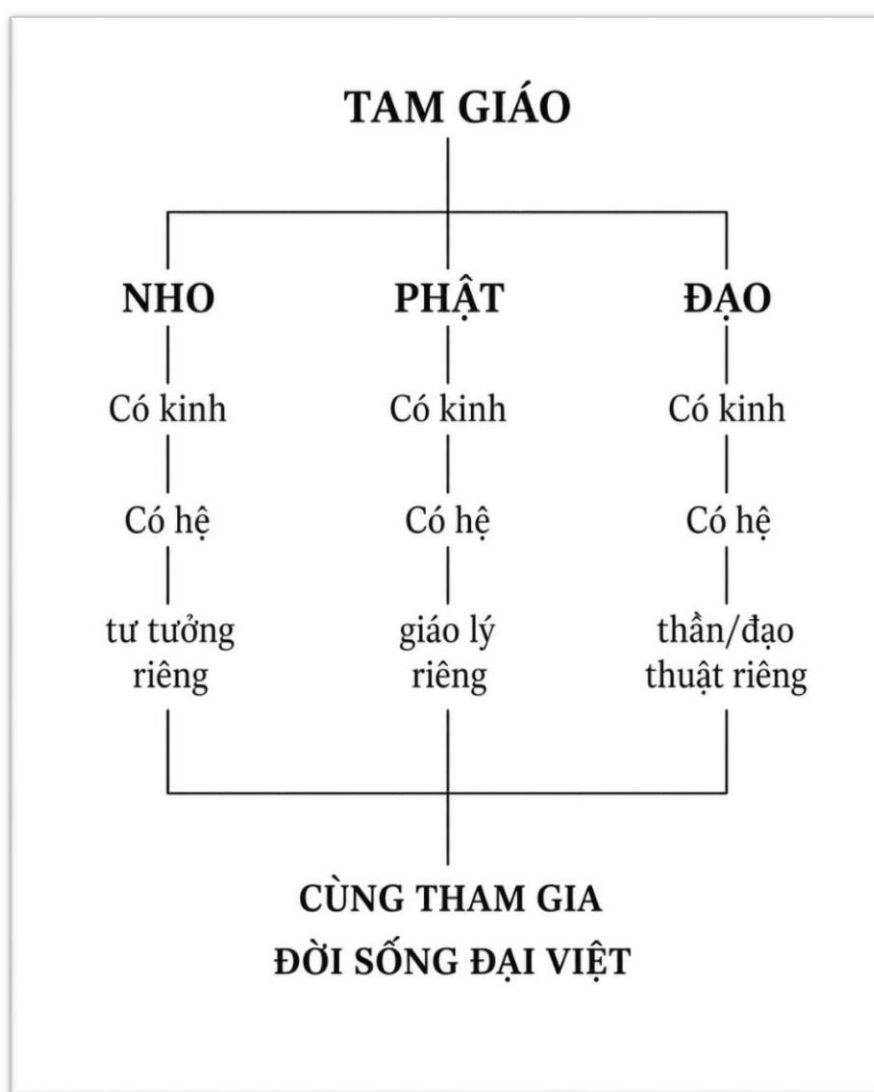
⁹ Xem Vũ Hồng Vân, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5, 2018, tr. 81–94; Ngô Sĩ Liên và các sử thần triều Lê, *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản dịch Viện Sử học, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

đồng.

Đạo giáo cung cấp một thế giới quan, hệ thống nghi lễ và nguồn tri thức có vị trí riêng trong văn hóa đương thời.

Tuy nhiên, khoa thi Tam giáo không chứng minh rằng ba giáo đã trở thành một.

Ngược lại, bản thân cách gọi Tam giáo cho thấy vẫn tồn tại ý thức về ba nguồn truyền thống.



Sơ đồ 2. Tam giáo: cùng hiện diện nhưng không đồng nhất

1.7. Hán Nôm như nguồn tư liệu nghiên cứu Đạo giáo

Di sản Hán Nôm là nguồn tư liệu đặc biệt quan trọng để nghiên cứu tư tưởng và tôn giáo Việt Nam thời trung đại. Các tác phẩm không chỉ bảo lưu nội dung giáo lý mà còn phản ánh ngôn ngữ, biểu tượng, mô hình tư duy, đời sống

tín ngưỡng và quá trình tiếp xúc văn hóa.

Tuy nhiên, nghiên cứu Hán Nôm phải đi cùng văn bản học. Đào Phương Chi đã chỉ ra rất rõ hiện tượng đa dị bản trong thư tịch trung đại và việc các văn bản có thể được sao chép, bổ sung, sửa chữa qua nhiều thế kỷ.

Điều đó có nghĩa một chi tiết “rất Đạo giáo” xuất hiện trong bản sao muộn chưa chắc đã thuộc lớp văn bản ban đầu.

Với đề tài này, mỗi tác phẩm cần được đặt câu hỏi:

1. Tác phẩm được hình thành khi nào?
2. Bản hiện còn có niên đại nào?
3. Có lớp bổ sung về sau hay không?
4. Yếu tố Đạo giáo thuộc nguyên bản hay có khả năng là sự gia công muộn?
5. Đó là Đạo giáo, Lão – Trang, tín ngưỡng dân gian hay chỉ là motif thần dị phổ biến?

Đây là những câu hỏi giúp nghiên cứu tránh việc gán ghép.

TIỂU KẾT CHƯƠNG 1

Đạo giáo thời Lý – Trần giữ một vị trí đáng kể trong đời sống tinh thần và xã hội Đại Việt. Sự hiện diện của các đạo sĩ, chức danh tôn giáo, đạo quán, cùng việc Đạo giáo được đặt trong hệ thống khoa thi Tam giáo cho thấy đây không chỉ là một ảnh hưởng mờ nhạt trên phương diện văn chương hay tư tưởng, mà đã thực sự tham gia vào đời sống tôn giáo, văn hóa và xã hội đương thời.

Tuy nhiên, Đạo giáo trong thời kỳ này không tồn tại như một truyền thống biệt lập và khép kín. Trong bối cảnh văn hóa Đại Việt, Đạo giáo luôn có sự tiếp xúc, giao thoa với Phật giáo, Nho giáo và các tín ngưỡng bản địa. Chính quá trình tương tác ấy đã tạo nên nhiều hình thức tiếp biến, dung hợp và chuyển nghĩa, được phản ánh khá sinh động trong các thư tịch Hán Nôm còn lưu truyền.

Trên cơ sở đó, Chương 2 sẽ đi sâu khảo sát một số tác phẩm tiêu biểu thời Lý – Trần nhằm làm rõ cách thức Đạo giáo hiện diện trong văn bản, từ hình tượng, ngôn ngữ đến quan niệm tư tưởng. Qua đó, chương này tập trung giải quyết một vấn đề quan trọng: trong quá trình tiếp xúc với Phật giáo, Đạo giáo đã tạo nên sự hòa hợp, tiếp biến lẫn nhau, hay dẫn đến sự hòa tan về bản sắc tư tưởng? Đây cũng là cơ sở để nhận diện rõ hơn đặc điểm dung hợp nhưng vẫn bảo lưu bản sắc của các truyền thống tôn giáo trong đời sống văn hóa Đại Việt thời Lý – Trần.

CHƯƠNG 2: BIỂU HIỆN CỦA ĐẠO GIÁO VÀ QUÁ TRÌNH DUNG HỢP TƯ TƯỞNG QUA MỘT SỐ TÁC PHẨM HÁN NÔM TIÊU BIỂU

2.1. Từ “ảnh hưởng” đến “tiếp biến”: cách đọc văn bản Lý – Trần

Trước khi phân tích từng tác phẩm, cần làm rõ một nguyên tắc: văn hóa không vận động bằng cách một hệ tư tưởng đổ nguyên vẹn vào hệ tư tưởng khác.

Khi một khái niệm từ Lão – Trang đi vào một tác phẩm Thiền, nó bước vào một cấu trúc ý nghĩa mới.

Ví dụ, chữ “vô” trong triết học Đạo gia và khái niệm “không” trong Phật học có thể gặp nhau ở khả năng phủ định sự cố chấp vào hiện tượng, nhưng nền tảng triết học không hoàn toàn giống nhau.

Tương tự, “nhàn” của người chịu ảnh hưởng Lão – Trang có thể biểu đạt sự thoát khỏi ràng buộc danh lợi; “vô sự” trong Thiền lại có thể chỉ trạng thái không còn tìm cầu vọng động. Hai kinh nghiệm có sự tương đồng nhưng không thể đồng nhất hoàn toàn.

Bởi vậy, khi đọc một văn bản Lý – Trần cần phân biệt ba cấp độ:

NGUỒN GỐC HÌNH ẢNH / KHÁI NIỆM



QUÁ TRÌNH TIẾP NHẬN



Ý NGHĨA MỚI TRONG VĂN BẢN

Cấp thứ ba mới là yếu tố quyết định.

2.2. *Thiền uyển tập anh ngữ lục*: Thiền học trong một trường văn hóa thần dị

2.2.1. Giá trị và tính chất văn bản

Thiền uyển tập anh ngữ lục là một nguồn tư liệu đặc biệt quan trọng để nghiên cứu Phật giáo và văn hóa Đại Việt. Tác phẩm ghi lại hành trạng của nhiều thế hệ thiền sư từ cuối thế kỷ VI đến đầu thế kỷ XIII. Vấn đề thời điểm biên tập và truyền bản vẫn còn được thảo luận; chính điều đó yêu cầu nhà nghiên

cứu sử dụng tác phẩm với ý thức phê bình văn bản.¹⁰

Mặc dù là tác phẩm Phật giáo, *Thiền uyển tập anh* không chỉ chứa giáo lý Thiền. Trong các tiểu truyện còn có nhiều yếu tố:

- Sấm vĩ
- Linh ứng
- Phép thuật
- Dự báo
- Hóa thân
- Những mối liên hệ với tín ngưỡng địa phương
- Sự thiêng hóa các thiền sư

Chính điều này làm cho tác phẩm trở thành tư liệu quan trọng để nghiên cứu sự giao thoa.¹¹

2.2.2. Thiền sư Vạn Hạnh và sấm vĩ

Hình tượng Thiền sư Vạn Hạnh giữ một vị trí đặc biệt trong lịch sử chính trị và tư tưởng Đại Việt buổi đầu triều Lý. Trong các nguồn sử liệu cũng như *Thiền uyển tập anh*, Ngài không chỉ xuất hiện với tư cách một bậc Thiền sư có ảnh hưởng lớn đối với đời sống Phật giáo đương thời, mà còn được gắn với những dự báo, sấm ký và những biến động chính trị dẫn đến sự hình thành vương triều Lý. Chính lớp tư liệu này khiến Vạn Hạnh trở thành một trường hợp tiêu biểu để khảo sát sự tiếp xúc giữa Phật giáo với những yếu tố vốn không hoàn toàn thuộc hệ thống giáo lý Phật giáo, đặc biệt là sấm vĩ, thuật số và quan niệm về thiên mệnh.

Tuy nhiên, khi tiếp cận các văn bản Hán Nôm liên quan đến Vạn Hạnh, cần giữ thái độ thận trọng về mặt văn bản học. Trong quá trình lưu truyền, nhiều bài sấm và lời dự báo được gắn với tên tuổi của Ngài, nhưng không phải tất cả đều có thể xác định chắc chắn về niên đại cũng như quyền tác giả. Vì vậy, việc lấy toàn bộ hệ thống sấm truyền hậu thế làm cơ sở trực tiếp để xác định tư tưởng

¹⁰ Thích Minh Châu, “Một vài ý kiến về tác phẩm *Thiền uyển tập anh ngữ lục*”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (105), 2011, tr. 42–47.

¹¹ Thích Minh Châu, “Một vài ý kiến về tác phẩm *Thiền uyển tập anh ngữ lục*”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (105), 2011, tr. 42–47.

hay căn tính tôn giáo của Vạn Hạnh là điều cần tránh. Điều quan trọng hơn không phải là chứng minh Ngài có phải tác giả của mọi bài sám hay không, mà là nhận diện môi trường văn hóa đã khiến hình tượng một Thiền sư có thể đồng thời được liên hệ với sám vĩ và dự báo chính trị.

Sám vĩ vốn là một hiện tượng có lịch sử lâu dài trong văn hóa Đông Á. Nó thường gắn với những quan niệm về thiên mệnh, vận số của triều đại, sự xuất hiện của minh quân, những biến động của trời đất và việc giải thích các dấu hiệu bất thường của tự nhiên. Trong tiến trình lịch sử, sám vĩ có thể tiếp xúc với Đạo giáo, âm dương, thuật số, tín ngưỡng dân gian cũng như tư tưởng chính trị Nho gia. Bởi vậy, sự xuất hiện của sám ký bên cạnh một nhân vật Phật giáo không đủ để đưa đến kết luận rằng nhân vật ấy đã trở thành một đạo sĩ hay đã chuyển đổi căn tính tôn giáo.

Nếu xây dựng một suy luận theo kiểu:

Vạn Hạnh sử dụng sám vĩ → sám vĩ có liên hệ với Đạo giáo → Vạn Hạnh là đạo sĩ, thì cách lập luận ấy đã giản lược một môi trường tư tưởng vốn hết sức phức tạp của Đại Việt thời Lý. Một yếu tố văn hóa có thể được nhiều truyền thống cùng sử dụng, đồng thời chức năng của nó cũng có thể thay đổi khi bước vào những bối cảnh khác nhau. Sử dụng một phương tiện không đồng nghĩa với việc tiếp nhận toàn bộ hệ thống tư tưởng đã từng sản sinh hoặc sử dụng phương tiện ấy.

Do đó, trường hợp Vạn Hạnh nên được nhìn nhận trong một cấu trúc rộng hơn: Ngài là một Thiền sư hoạt động trong trường văn hóa Đại Việt, nơi Phật giáo, sám vĩ, thuật số, tư tưởng thiên mệnh và nhu cầu chính trị có khả năng gặp gỡ, tiếp xúc và chuyển hóa lẫn nhau. Những yếu tố ngoài Phật giáo, nếu thực sự hiện diện trong hoạt động và hình tượng của Vạn Hạnh, có thể được xem như những phương tiện được tiếp nhận để đáp ứng một hoàn cảnh lịch sử cụ thể hơn là dấu hiệu của sự thay đổi căn tính tôn giáo.

Điểm đáng chú ý là sau tất cả những lớp sám ký và dự báo được gắn với Vạn Hạnh, văn bản vẫn nhận diện Ngài trước hết trong không gian Thiền môn. Nói cách khác, những yếu tố của thuật số hay sám vĩ không làm mất đi căn tính

Phật giáo của nhân vật. Chúng được đặt vào một cấu trúc mới, được sử dụng trong một bối cảnh mới và phục vụ những mục tiêu mới. Chính ở đây có thể nhận ra một đặc điểm quan trọng của quá trình tiếp biến tư tưởng thời Lý – Trần: tiếp nhận yếu tố bên ngoài nhưng không nhất thiết bị yếu tố ấy đồng hóa.

Trường hợp Vạn Hạnh vì thế là một minh chứng khá rõ cho nguyên tắc: *TIẾP NHẬN CÔNG CỤ → CHUYỂN ĐỔI CHỨC NĂNG → PHỤC VỤ THỰC TIỄN XÃ HỘI → VẮN DUY TRÌ CĂN TÍNH THIỀN MÔN*

Nếu đặt trong vấn đề lớn hơn về quan hệ giữa Phật giáo và Đạo giáo thời Lý – Trần, đây chính là một biểu hiện của “hòa hợp mà không hòa tan”. Các truyền thống có thể vay mượn biểu tượng, thuật ngữ, kỹ thuật hoặc phương thức hành động của nhau, nhưng sự vay mượn ấy không nhất thiết xóa bỏ ranh giới căn bản giữa các hệ tư tưởng. Phật giáo có thể tiếp xúc với sâm vĩ và thuật số; Đạo giáo có thể hòa nhập với tín ngưỡng bản địa; Nho giáo có thể cùng tham dự vào quan niệm chính trị và thiên mệnh. Tuy nhiên, trong nhiều trường hợp, mỗi truyền thống vẫn bảo lưu một trục căn tính riêng.

Như vậy, giá trị của trường hợp Vạn Hạnh không nằm ở việc dùng nó để chứng minh rằng “Phật giáo thời Lý đã trở thành Đạo giáo”, mà ngược lại, nó cho thấy sức mạnh tiếp biến của văn hóa Đại Việt: có khả năng tiếp nhận cái khác, sử dụng cái khác và chuyển nghĩa cái khác mà không nhất thiết đánh mất chính mình. Đây cũng là một trong những chìa khóa quan trọng để hiểu hiện tượng Tam giáo thời Lý – Trần không phải như một quá trình hòa tan mọi ranh giới, mà như một trạng thái đồng tồn tại, giao thoa và dung hợp có chọn lọc.

2.2.3. Từ Đạo Hạnh và vùng giao thoa Phật – Đạo – tín ngưỡng dân gian

Trường hợp Thiền sư Từ Đạo Hạnh phức tạp hơn Vạn Hạnh, bởi hình tượng của Ngài không chỉ được bảo lưu trong một dòng tư liệu duy nhất mà xuất hiện trong nhiều lớp văn bản khác nhau như *Thiền uyển tập anh*, *Việt điện u linh*, *Lĩnh Nam chí quái*, các bộ sử, thần tích và truyền thuyết địa phương.¹² Chính sự đa dạng về nguồn tư liệu khiến Từ Đạo Hạnh trở thành một trong

¹² Xem *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, truyện Thiền sư Từ Đạo Hạnh; *Việt điện u linh tập*; *Lĩnh Nam chí quái*; đồng thời đối chiếu *Đại Việt sử ký toàn thư* đối với các ghi chép liên quan Từ Đạo Hạnh và triều Lý.

những nhân vật tiêu biểu nhất để khảo sát quá trình giao thoa giữa Phật giáo, Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian trong văn hóa Đại Việt thời Lý.

Nếu ở Vạn Hạnh, yếu tố sấm vĩ chủ yếu đặt ra vấn đề về mối quan hệ giữa Thiên môn, thuật số và tư tưởng chính trị, thì ở Từ Đạo Hạnh, sự giao thoa diễn ra trên nhiều bình diện hơn. Hình tượng của Ngài vừa mang dấu ấn của một Thiên sư, vừa gắn với những thực hành có tính chất Mật giáo, những câu chuyện về thần thông, hóa thân, trừ tà, cầu đảo và những lớp truyền thuyết được cộng đồng dân gian tiếp tục bồi đắp qua nhiều thế kỷ.

Đặc biệt, trong một số truyền thống hậu kỳ, Từ Đạo Hạnh còn được đặt gần với thế giới biểu tượng vốn thường thấy trong Đạo giáo: phép thuật, biến hóa, linh phù, thần chú, sự chuyển sinh hay khả năng tác động đến những lực lượng siêu nhiên. Chính những chi tiết này dễ dẫn đến một cách đọc đơn giản rằng cứ nơi nào xuất hiện phù chú hay thần thuật thì ở đó nhất định phải có ảnh hưởng Đạo giáo.

Tuy nhiên, cách xác định như vậy chưa đủ chặt chẽ về phương pháp.

Bởi trong môi trường tôn giáo trung đại, một hình thức thực hành tương tự có thể đồng thời tồn tại trong nhiều hệ thống khác nhau. Phù chú và pháp thuật quả thực giữ một vị trí đáng kể trong nhiều truyền thống Đạo giáo. Nhưng Phật giáo Mật tông cũng có hệ thống chân ngôn, đà-la-ni, ấn quyết, đàn pháp và những nghi quỹ nhằm hộ quốc, tiêu tai, trị bệnh, trừ chướng hay cầu an.¹³ Trong khi đó, tín ngưỡng dân gian bản địa cũng sở hữu những hình thức cầu đảo, trấn yểm, chữa bệnh, thờ thần và ứng xử với thế giới linh thiêng.

Vì vậy, nếu chỉ dựa vào sự tương đồng bên ngoài của một hành vi để xác định ngay nguồn gốc tôn giáo của nó thì rất dễ rơi vào tình trạng đồng nhất hình thức với bản chất.

Có thể hình dung vấn đề như sau:

Phù chú → chưa chắc chỉ thuộc Đạo giáo

Thần chú → chưa chắc chỉ thuộc Phật giáo

¹³ Về hệ thống đà-la-ni, chân ngôn và các phương thức nghi lễ trong Phật giáo Đại thừa – Mật giáo, xem *Đại Tạng Kinh* các bộ kinh Đà-la-ni và Mật giáo; khi khảo sát trường hợp Từ Đạo Hạnh cần đối chiếu cả nguồn Phật giáo Mật tông, Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian, không nên chỉ căn cứ vào sự tương đồng hình thức của pháp thuật.

Trừ tà, cầu đảo → cũng chưa chắc thuộc riêng một hệ thống

Muốn xác định nguồn gốc phải đặt hiện tượng vào toàn bộ văn cảnh, thuật ngữ, nghi lễ và căn tính của nhân vật.

Điều này đặc biệt quan trọng đối với Từ Đạo Hạnh, bởi hình tượng của Ngài là kết quả của một quá trình tích lũy văn hóa lâu dài. Những gì xuất hiện trong một văn bản sớm chưa chắc hoàn toàn giống với những gì được kể lại trong truyền thuyết địa phương vài thế kỷ sau. Một nhân vật lịch sử có thể từng bước trở thành nhân vật tôn giáo, rồi từ nhân vật tôn giáo tiếp tục trở thành thần linh của cộng đồng. Trong quá trình ấy, mỗi thế hệ có thể bổ sung vào hình tượng ban đầu những yếu tố phù hợp với nhu cầu tín ngưỡng của mình.

Bởi vậy, nghiên cứu Từ Đạo Hạnh cần phân biệt ít nhất ba lớp:

Thứ nhất là Từ Đạo Hạnh trong tư cách một nhân vật của Thiền môn. Ở lớp này, căn tính Phật giáo của Ngài vẫn là nền tảng quan trọng. Từ Đạo Hạnh được đặt trong dòng truyền thừa, trong không gian chùa viện và trong mạng lưới các nhân vật Phật giáo của thời Lý.

Thứ hai là Từ Đạo Hạnh trong không gian thực hành Mật giáo và thần dị. Ở đây xuất hiện những yếu tố liên quan đến thần chú, phép thuật, trị bệnh, đối trị những lực lượng vô hình hay những khả năng phi thường. Những chi tiết này cần được so sánh với cả truyền thống Mật giáo lẫn Đạo giáo thay vì mặc nhiên quy chúng về một phía.

Thứ ba là Từ Đạo Hạnh trong ký ức dân gian. Khi đi vào thần tích, lễ hội và truyền thuyết địa phương, hình tượng của Ngài tiếp tục được biến đổi. Một Thiền sư lịch sử có thể đồng thời trở thành vị thần bảo hộ, một nhân vật linh thiêng và một trung tâm của các nghi lễ cộng đồng.

Có thể khái quát quá trình này bằng sơ đồ:



Chính vì vậy, câu hỏi “*Từ Đạo Hạnh là Phật hay Đạo?*” thực chất đã đặt vấn đề theo một cấu trúc nhị nguyên quá cứng. Nó buộc một nhân vật trung đại phải được xếp hoàn toàn vào một trong hai hệ thống, trong khi chính tư liệu lại cho thấy sự tồn tại của nhiều tầng giao thoa.

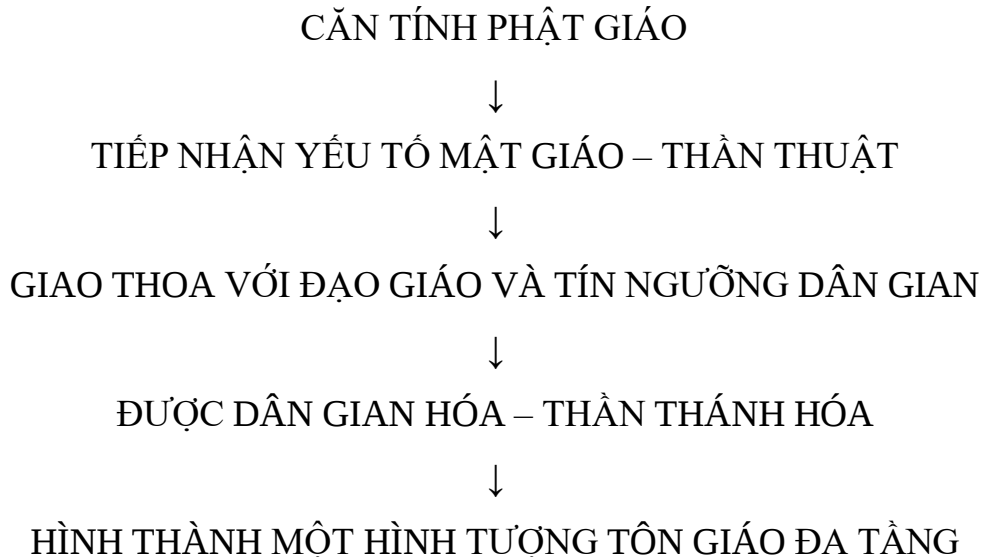
Một câu hỏi có sức giải thích lớn hơn là: “*Hình tượng Từ Đạo Hạnh cho thấy những hệ thống tôn giáo nào đã gặp nhau, giao thoa và được tái cấu trúc trong trí tưởng tượng văn hóa Đại Việt?*”

Khi thay đổi câu hỏi theo hướng này, vấn đề nghiên cứu cũng thay đổi. Mục tiêu không còn là “phân loại” Từ Đạo Hạnh thuộc hoàn toàn về Phật giáo hay Đạo giáo, mà là tìm hiểu cơ chế tiếp biến tôn giáo đã tạo nên hình tượng ấy.

Điều đáng chú ý là sự tiếp biến này không nhất thiết đồng nghĩa với hòa tan. Một nhân vật có thể giữ căn tính Phật giáo trong văn bản Thiền môn nhưng đồng thời được cộng đồng dân gian tiếp nhận bằng những biểu tượng gần với Đạo giáo. Ngược lại, những thực hành có hình thức tương tự Đạo thuật có thể được đặt trong một cấu trúc Mật giáo và được giải thích bằng ngôn ngữ Phật

giáo.

Do đó, trường hợp Từ Đạo Hạnh có thể được khái quát bằng một mô hình:



Nhìn từ góc độ này, Từ Đạo Hạnh là một trường hợp rất tiêu biểu cho đặc điểm “hòa hợp nhưng không nhất thiết hòa tan” của đời sống tôn giáo Đại Việt. Những ranh giới giữa Phật giáo, Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian có thể trở nên mềm mại trong thực hành, nhưng điều đó không có nghĩa mọi hệ thống đều mất hoàn toàn bản sắc của mình.¹⁴

Nếu Vạn Hạnh cho thấy hiện tượng “*tiếp nhận công cụ mà không nhất thiết chuyển đổi căn tính tôn giáo*”, thì trường hợp Từ Đạo Hạnh còn đi xa hơn: *không chỉ tiếp nhận công cụ, mà còn cho thấy một nhân vật có thể được nhiều truyền thống cùng tham gia kiến tạo hình tượng*.

Đây chính là điểm đặc sắc của văn hóa tôn giáo Lý – Trần: một nhân vật có thể thuộc về một truyền thống về mặt căn tính, nhưng hình tượng của nhân vật ấy lại trở thành không gian gặp gỡ của nhiều truyền thống khác nhau.

2.2.4. Hỗn dung nhưng nền tảng văn bản vẫn là Thiền sử

Điểm đáng chú ý là, mặc dù *Thiền uyển tập anh* chứa không ít yếu tố thần dị, dự báo, linh ứng và những chi tiết có thể gợi liên tưởng đến Đạo giáo hoặc

¹⁴ Có thể nhận diện ranh giới qua thiết chế, danh xưng, không gian thờ tự, hệ khái niệm và cứu cánh của từng truyền thống; đồng thời nhận diện tính mờ qua sự vay mượn ngôn ngữ, biểu tượng, mỹ cảm và một số thực hành. Vì vậy, quan hệ Tam giáo thời Lý – Trần phù hợp hơn với mô hình “vừa phân biệt – vừa giao thoa” hơn là hai cực “hoàn toàn biệt lập” hoặc “hòa tan hoàn toàn”.

tín ngưỡng dân gian, toàn bộ tác phẩm vẫn được tổ chức trước hết như một lịch sử truyền thừa của Thiền học Việt Nam. Các nhân vật trong tác phẩm không được sắp xếp đơn thuần như những thần nhân có phép lạ, mà được đặt trong những dòng truyền thừa tương đối rõ ràng, gắn với quan hệ thầy – trò, hành trạng tu tập, những cuộc đối cơ, lời giáo huấn, kệ thị tịch và sự tiếp nối pháp mạch. Chính cấu trúc ấy cho thấy mục đích căn bản của tác phẩm không phải là xây dựng một tập truyện thần tiên hay thần tích, mà là ghi nhận và khẳng định sự hiện diện của truyền thống Thiền trong lịch sử Đại Việt.

Vì vậy, khi đọc những câu chuyện về điềm lạ, thần thông, sấm ký, trừ tà hay các khả năng siêu nhiên trong *Thiền uyển tập anh*, không nên tách chúng khỏi tổng thể văn bản. Nếu chỉ chú ý đến một vài chi tiết thần dị rồi kết luận tác phẩm chịu sự chi phối của Đạo giáo thì rất dễ đánh đồng lớp biểu hiện với cấu trúc tư tưởng chủ đạo.

Có thể hình dung tác phẩm theo hai tầng.

Ở tầng biểu hiện, *Thiền uyển tập anh* tiếp nhận một kho biểu tượng khá rộng của văn hóa trung đại: thần dị, linh ứng, dự báo, những mô-típ kỳ lạ, các phương thức diễn đạt gắn với tín ngưỡng dân gian, đôi khi cũng có những yếu tố tương đồng với thuật số hoặc Đạo giáo. Đây là tầng cho thấy tính mở của Phật giáo khi bước vào môi trường văn hóa Đại Việt.

Nhưng ở tầng tổ chức văn bản, những yếu tố ấy lại được đặt vào một khung Phật giáo rõ rệt. Nhân vật được xác định là Thiền sư; giá trị của họ được trình bày thông qua sự tu chứng, truyền pháp, đối đáp Thiền học và việc tiếp nối pháp hệ; cái chết thường được diễn tả bằng kệ thị tịch hay những dấu hiệu mang ý nghĩa giải thoát. Nói cách khác, các yếu tố ngoài Phật giáo không tồn tại độc lập mà được tái định vị trong một cấu trúc Thiền học.

Sự khác biệt này rất quan trọng. Một văn bản có thể sử dụng biểu tượng vay mượn từ nhiều nguồn mà không vì thế đánh mất căn tính của chính nó. Do đó, trường hợp *Thiền uyển tập anh* không nên được hiểu theo công thức:

Có thần dị → có Đạo giáo → tác phẩm bị Đạo giáo hóa.

Cách đọc hợp lý hơn là:

YẾU TỐ ĐẠO GIÁO – TÍN NGƯỠNG DÂN GIAN



Đi vào lớp biểu tượng và tự sự



Được đặt trong khung truyền thừa Thiền



Được giải thích theo căn tính Phật giáo



HÌNH THÀNH MỘT VĂN BẢN PHẬT GIÁO CÓ TÍNH GIAO THOA VĂN HÓA

Ở đây cần phân biệt rõ giữa “Đạo giáo có mặt trong văn bản” và “văn bản thuộc về Đạo giáo”. Hai nhận định này hoàn toàn khác nhau. Một số mô-típ, thuật ngữ hoặc hình thức biểu đạt có thể cho thấy sự tiếp xúc với Đạo giáo, nhưng điều đó chưa đủ làm thay đổi mục đích biên soạn, hệ thống nhân vật và nguyên tắc tổ chức của toàn bộ tác phẩm.

Thậm chí chính hiện tượng này còn cho thấy khả năng thích nghi của Phật giáo Việt Nam. Khi đi vào môi trường Đại Việt, Thiền không tồn tại trong một không gian biệt lập. Nó gặp gỡ những quan niệm về linh ứng, thần thánh, sấm ký, phong thủy, thuật số và các tín ngưỡng địa phương. Những yếu tố ấy có thể được hấp thu vào câu chuyện về các Thiền sư, nhưng sau khi được đưa vào văn bản, chúng lại được đặt dưới một trật tự ý nghĩa khác: phục vụ việc làm nổi bật đạo hạnh, sự chứng ngộ, uy tín của Thiền sư hoặc tính linh nghiệm của Phật pháp.

Do đó, *Thiền uyển tập anh* là một minh chứng khá rõ cho hiện tượng: ***GIAO THOA Ở BÌNH DIỆN BIỂU TƯỢNG NHƯNG DUY TRÌ CĂN TÍNH Ở BÌNH DIỆN CẤU TRÚC VĂN BẢN.***

Hay nói ngắn gọn hơn: hòa hợp về biểu tượng nhưng không hòa tan về căn tính văn bản.

Luận điểm này đặc biệt quan trọng đối với việc nghiên cứu quan hệ giữa Phật giáo và Đạo giáo thời Lý – Trần. Bởi nó cho phép tránh hai thái cực: một

bên tuyệt đối hóa sự “thuần khiết” của từng tôn giáo, phủ nhận mọi giao thoa; bên kia lại xem mọi sự vay mượn biểu tượng như bằng chứng rằng các truyền thống đã hòa tan vào nhau. Trường hợp *Thiền uyển tập anh* cho thấy một khả năng thứ ba thuyết phục hơn: các truyền thống có thể tiếp xúc sâu, vay mượn mạnh và cùng tồn tại trong một văn bản, nhưng văn bản ấy vẫn có thể duy trì một trung tâm căn tính tương đối ổn định.

Nếu Vạn Hạnh cho thấy “tiếp nhận công cụ mà không đổi căn tính”, Từ Đạo Hạnh cho thấy “một hình tượng được nhiều truyền thống cùng tham gia kiến tạo”, thì *Thiền uyển tập anh* cho thấy ở cấp độ văn bản: “tiếp nhận nhiều lớp biểu tượng nhưng vẫn bảo lưu cấu trúc Phật giáo làm trục chính.”

Ba trường hợp này đặt cạnh nhau sẽ tạo thành một lập luận rất đẹp cho chủ đề “Phật giáo hòa hợp nhưng không hòa tan trong môi trường Tam giáo thời Lý – Trần.”

2.3. *Việt điện u linh tập*: từ thế giới thần linh đến quá trình nhà nước hóa tín ngưỡng

2.3.1. *Vị trí của tác phẩm*

Việt điện u linh tập do Lý Tế Xuyên biên soạn, hoàn thành năm 1329, là một trong những tác phẩm chữ Hán đặc biệt quan trọng của thời Trần. Nghiên cứu văn bản học xác định tác phẩm mang chức năng lễ nghi, ghi chép về các vị thần có công với dân, với nước, sự hiển linh và việc triều đình phong tặng mỹ tự.¹⁵

Điều này khiến *Việt điện u linh* trở thành một tư liệu đặc biệt để nghiên cứu mối quan hệ giữa nhà nước và thế giới thần linh.

Đây không phải kinh sách Đạo giáo.

Nhưng hệ thống tư duy của tác phẩm có nhiều điểm có thể đối thoại với Đạo giáo:

- Thần linh tiếp tục tồn tại sau khi mất
- Thần có khả năng âm phù

¹⁵ Đào Phương Chi, các nghiên cứu văn bản học về *Việt điện u linh tập*; xem thêm Đào Phương Chi, “Tân đính hiệu bình *Việt điện u linh tập*’ đã được biên soạn như thế nào?”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2, 2000.

- Có hệ thống phẩm trật và mỹ hiệu
- Nhà nước công nhận thần
- Không gian địa lý được thiêng hóa

2.3.2. Từ anh hùng lịch sử đến thần linh

Một đặc điểm nổi bật của *Việt điện u linh tập* là tác phẩm không trình bày thế giới thần linh như một cõi hoàn toàn tách biệt khỏi lịch sử con người. Trái lại, trong nhiều thiên truyện, các vị thần vốn có một bình sinh ở dương thế: họ từng là vua, tướng, trung thần hoặc những nhân vật có công với cộng đồng và quốc gia. Sau khi mất, cuộc đời của họ không kết thúc mà chuyển sang một trạng thái tồn tại khác: từ nhân vật lịch sử trở thành u linh, tiếp tục hiển ứng và tham gia vào những biến cố của thế giới người sống.

Chính vì vậy, *Việt điện u linh* tạo nên một cấu trúc đặc biệt, trong đó dương thế và u linh không phải hai thế giới đóng kín, mà liên tục tác động qua lại với nhau. Người sống lập đền, thờ phụng và cầu đảo; thần linh hiển ứng, phù trợ; nhà vua tiếp nhận sự linh ứng ấy bằng việc phong tặng mỹ tự; còn cộng đồng tiếp tục duy trì việc thờ phụng. Thế giới siêu nhiên vì thế được đặt trong một mối quan hệ thường xuyên với lịch sử và đời sống chính trị.¹⁶

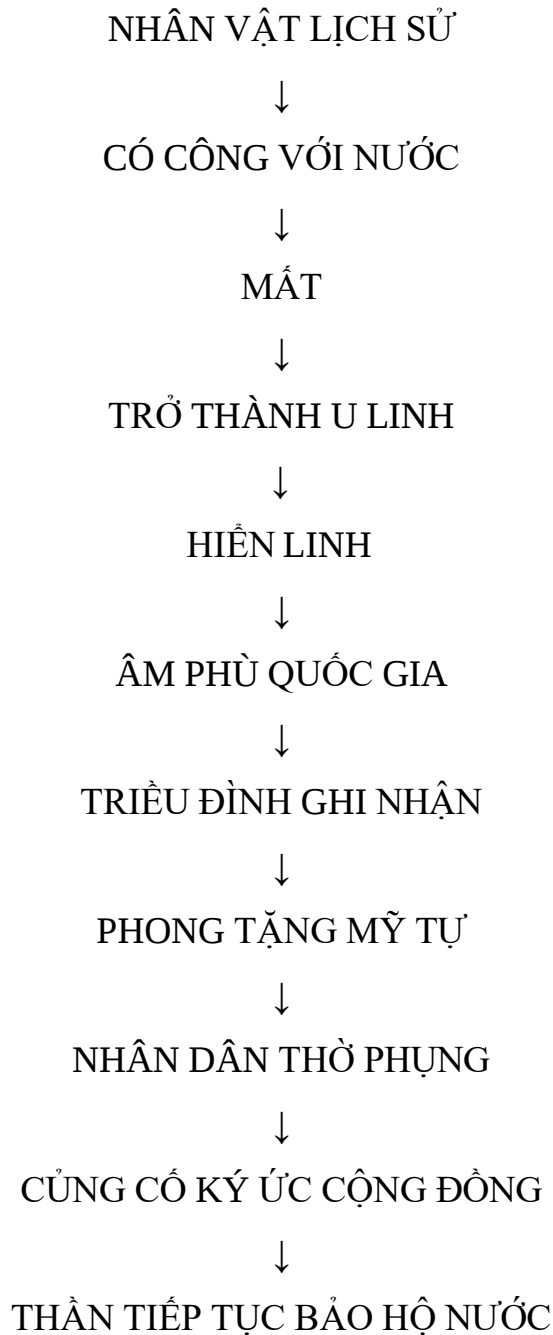
Nghiên cứu văn bản học của Đào Phương Chi cho thấy *Việt điện u linh tập* được Lý Tế Xuyên biên soạn vào năm 1329 và có tính chất của một tác phẩm văn học chức năng lễ nghi, gắn chặt với nghi lễ thờ thần và hệ thống tự điển. Bà cũng chỉ ra rằng đối với nhiều thiên về nhân thần, kết cấu thường bao gồm cả phần bình sinh của nhân vật và phần hiển linh sau khi mất; các thiên thường đi đến việc nhà vua gia phong bởi vị thần đã có công “âm phù”.

Điểm này cho phép nhận ra một logic rất quan trọng của tác phẩm: công lao của một nhân vật không nhất thiết chấm dứt cùng cái chết. Khi còn sống, nhân vật có thể phụng sự triều đình, bảo vệ dân chúng hoặc lập công với đất nước; khi đã trở thành thần, họ tiếp tục thực hiện một chức năng tương tự trong thế giới vô hình. Đào Phương Chi khái quát cấu trúc này bằng mô hình gắn giữa

¹⁶ Lý Tế Xuyên, *Việt điện u linh tập*, xem các thiên truyện về nhân thần và những đoạn ghi việc “âm phù”, hiển ứng và gia phong mỹ tự; Đào Phương Chi, các nghiên cứu về cấu trúc và chức năng lễ nghi của *Việt điện u linh tập*.

công trạng lúc sinh thời và sự linh ứng về sau, đồng thời cho thấy việc phong tặng của triều đình là một thành tố mang tính công thức của nhiều thiên truyện.

Có thể biểu diễn quá trình ấy như sau:



Nhìn ở bề mặt, đây là những truyện kể về sự hiển linh. Nhưng nếu nhìn ở tầng cấu trúc sâu hơn, có thể thấy một ý nghĩa chính trị rất rõ: thế giới thần linh được đưa vào trật tự của quốc gia.

Nhà vua không chỉ cai trị con người. Nhà vua còn có quyền phong tặng thần linh.

Trong kết cấu của *Việt điện u linh*, mỹ tự của các thần và những lần gia

phong giữ một vị trí quan trọng. Đào Phương Chi cho biết tác phẩm đặc biệt quan tâm đến các đợt sắc phong, trong đó nhiều thiên kết thúc bằng việc ghi lại sự gia phong của triều đình vì thần có công ngầm trợ giúp. Điều này phù hợp với tính chất “tự điển”, tức một văn bản liên hệ với hệ thống thờ cúng chính thức.

Bởi vậy, việc phong thần không nên chỉ được xem là phần kết mang tính nghi lễ của câu chuyện. Về mặt biểu tượng, nó còn là hành động xác lập vị trí của thần trong trật tự chính trị.

Một vị thần linh thiêng trong tín ngưỡng cộng đồng, sau khi được triều đình phong tặng, không còn chỉ là thần của một làng hay một vùng. Vị thần ấy được nối vào hệ thống danh nghĩa của nhà nước. Ngược lại, khi triều đình công nhận một vị thần, nhà nước cũng tiếp nhận ký ức, truyền thuyết và niềm tin của cộng đồng vào trong hệ thống biểu tượng của mình.

Ở đây xuất hiện một quan hệ hai chiều: Nhà nước hợp thức hóa thần linh, còn thần linh thiêng hóa quyền lực và trật tự quốc gia.

Đây là điểm rất đáng chú ý.

Nếu chỉ nhìn *Việt điện u linh* như một tập truyện thần dị, ta sẽ chủ yếu thấy những câu chuyện linh ứng, báo mộng, hiện hình và âm trợ. Nhưng nếu đặt chúng trong cấu trúc phong tặng của tác phẩm, có thể thấy rằng thần dị không tồn tại một cách vô tổ chức. Những hiện tượng siêu nhiên được đưa vào một cơ chế chính trị – nghi lễ tương đối chặt chẽ.

Thần muốn được ghi nhận trong văn bản phải có một căn cứ về công tích, linh ứng hoặc sự thờ phụng. Sự linh ứng ấy lại gắn với lợi ích của cộng đồng hay đất nước. Triều đình tiếp tục xác nhận giá trị của thần bằng sắc phong. Sau đó, việc thờ phụng được duy trì và truyền lại trong cộng đồng.

Như vậy, có thể nói *Việt điện u linh* kiến tạo một kiểu “chính trị của ký ức thiêng”: những nhân vật có công với đất nước được giữ lại trong ký ức không chỉ bằng sử sách mà còn bằng đền miếu, thần hiệu, nghi lễ và truyền thuyết.¹⁷

¹⁷ Cụm từ “chính trị của ký ức thiêng” ở đây được người viết sử dụng như một khái niệm phân tích nhằm chỉ quá trình nhà nước tiếp nhận ký ức về các nhân vật có công, xác lập vị thế thiêng của họ thông qua phong tặng và đưa họ vào hệ thống nghi lễ của quốc gia; không phải thuật ngữ nguyên văn của *Việt điện u linh tập*.

Một người có thể chết về phương diện sinh học nhưng không biến mất khỏi cộng đồng.

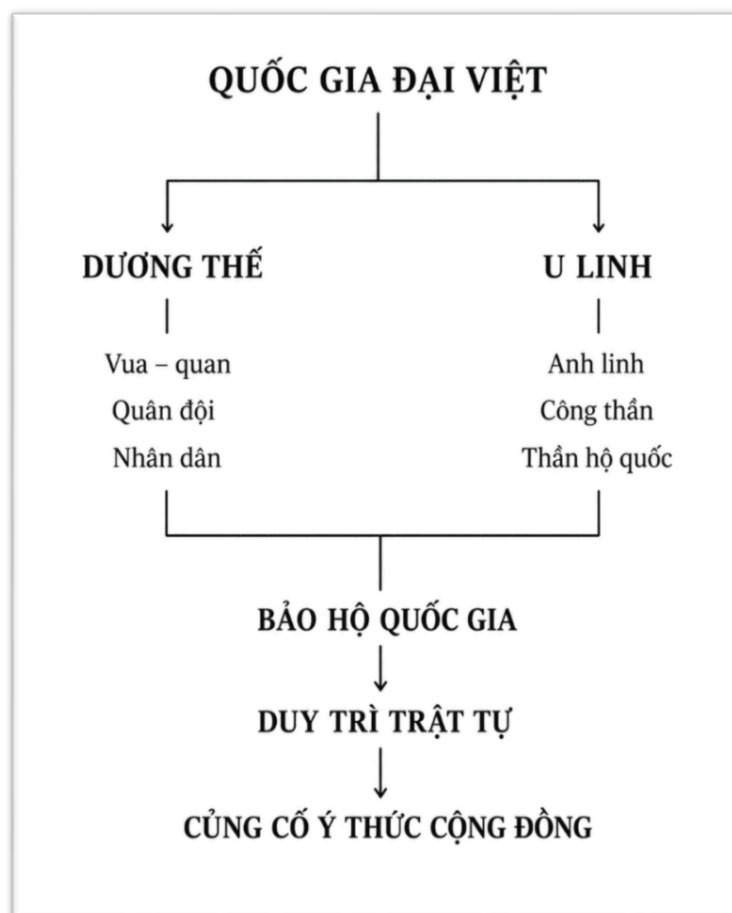
Họ chuyển từ: NHÂN VẬT LỊCH SỬ sang: NHÂN VẬT KÝ ỨC rồi từ đó trở thành: NHÂN VẬT THIÊNG và cuối cùng được đặt vào: TRẬT TỰ BIỂU TƯỢNG CỦA QUỐC GIA.

Điều này giải thích tại sao yếu tố “âm phù” lại có ý nghĩa lớn đến vậy. Khi thần tiếp tục giúp nước sau khi đã chết, sự phân chia giữa lịch sử và linh thiêng, giữa người sống và người chết, giữa chính trị và tín ngưỡng trở nên mềm hơn.

Quốc gia khi ấy không chỉ bao gồm vua, quan, quân đội và thần dân đang sống.

Trong trí tưởng tượng chính trị trung đại, quốc gia còn có một cộng đồng vô hình gồm những anh linh của tiền nhân đang tiếp tục bảo vệ lãnh thổ và triều đại.

Có thể hình dung:



Điểm này cũng giúp nhìn nhận *Việt điện u linh* trong vấn đề lớn hơn về quan hệ giữa Đạo giáo, Phật giáo, tín ngưỡng dân gian và quyền lực nhà nước.

Trong thế giới của tác phẩm có rất nhiều hiện tượng siêu nhiên: hồn thiêng, báo mộng, hiển ứng, thần lực, âm phù. Một số mô-típ có thể gặp trong Đạo giáo; một số lại thuộc tín ngưỡng thờ thần lâu đời; một số cũng có thể tồn tại trong môi trường Phật giáo trung đại.

Nhưng cũng giống như khi đọc *Thiên uyển tập anh*, sự xuất hiện của yếu tố thần dị không cho phép tự động đồng nhất căn tính của văn bản với Đạo giáo.

Trung tâm của *Việt điện u linh* không phải là việc giảng giải giáo lý Đạo giáo, cũng không phải trình bày một hệ thống tu luyện nhằm thành tiên. Theo khảo sát của Đào Phương Chi, mục tiêu biên soạn của tác phẩm gắn với việc ghi lại những vị thần có công tích và linh ứng, đồng thời đặc trưng thể loại của nó liên hệ chặt chẽ với nghi lễ thờ thần và sự phong tặng.

Do đó, nếu *Thiên uyển tập anh* có thể khái quát bằng: THẦN DỊ ĐI VÀO CẤU TRÚC THIỀN thì *Việt điện u linh* có thể khái quát bằng: THẦN DỊ ĐI VÀO CẤU TRÚC QUỐC GIA – TÍN NGƯỠNG.

Hai tác phẩm cùng chứa nhiều yếu tố siêu nhiên, nhưng chức năng của thần dị trong hai văn bản không giống nhau.

Trong *Thiên uyển tập anh*, thần dị thường được đặt quanh hình tượng Thiên sư và truyền thừa Phật giáo.

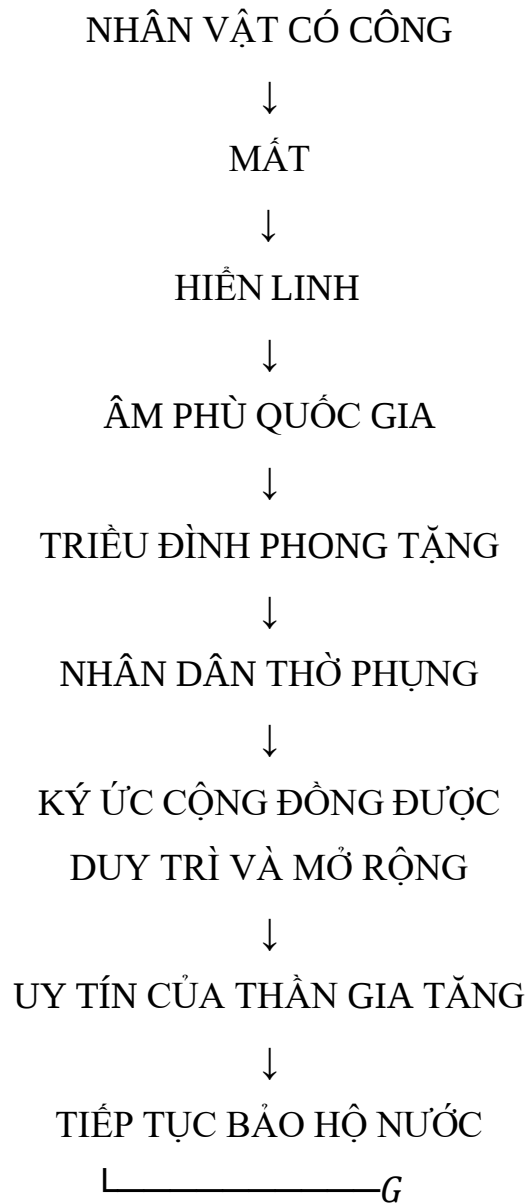
Trong *Việt điện u linh*, thần dị thường góp phần xác nhận sự linh thiêng và công trạng của thần, từ đó dẫn tới sự thờ phụng và phong tặng.

Đây chính là lý do không nên chỉ thống kê xem trong tác phẩm có bao nhiêu phép lạ, bao nhiêu yếu tố Đạo giáo hay bao nhiêu chi tiết dân gian. Điều cần thiết hơn là phải hỏi:

Những yếu tố ấy được đặt vào cấu trúc nào và phục vụ chức năng gì?

Với *Việt điện u linh*, câu trả lời nổi bật là: chúng tham gia kiến tạo một thế giới trong đó ký ức lịch sử, tín ngưỡng cộng đồng và quyền lực nhà nước liên kết với nhau.

Có thể cô đọng toàn bộ cơ chế thành một vòng tuần hoàn:



Vì vậy, giá trị quan trọng của *Việt điện u linh* không chỉ nằm ở việc bảo lưu những câu chuyện về các vị thần, mà còn ở chỗ tác phẩm cho thấy cách xã hội Đại Việt tổ chức mối quan hệ giữa quá khứ và hiện tại, người sống và người chết, tín ngưỡng dân gian và quyền lực chính trị.

Nếu đặt cạnh các trường hợp trước, ta có thể hình thành một chuỗi lập luận khá đẹp:

Vạn Hạnh: tiếp nhận công cụ nhưng không nhất thiết thay đổi căn tính.

Từ Đạo Hạnh: nhiều truyền thống cùng tham gia kiến tạo một hình tượng.

Thiên uyển tập anh: giao thoa ở lớp biểu tượng nhưng vẫn duy trì căn tính Thiên ở cấu trúc sâu.

Việt điện u linh: thế giới thần linh được tích hợp vào ký ức cộng đồng và

trật tự chính trị của quốc gia.

Từ đó có thể đi tới một nhận định rộng hơn: sự giao thoa tôn giáo thời Lý – Trần không chỉ là sự gặp gỡ giữa các giáo lý, mà còn diễn ra trong quá trình nhà nước, cộng đồng và các truyền thống tôn giáo cùng nhau kiến tạo một thế giới thiêng của Đại Việt.

2.3.3. Đạo giáo và cơ chế hệ thống hóa thần linh

Đạo giáo, đặc biệt trong quá trình phát triển tại Trung Hoa trung đại, hình thành một hệ thống thần điện hết sức phong phú, trong đó thế giới siêu nhiên không tồn tại một cách rời rạc mà thường được hình dung theo những cấp bậc, chức năng và trật tự nhất định. Các vị thần có danh hiệu, phạm vi quyền năng, chức trách và vị trí tương đối trong một chỉnh thể rộng lớn. Cách tổ chức ấy tạo nên một kiểu tư duy quan trọng: thế giới thần linh cũng có thể được hệ thống hóa tương tự như thế giới chính trị và xã hội của con người.

Khi kiểu tư duy này tiếp xúc với môi trường văn hóa Đại Việt, nó có khả năng gặp gỡ khá thuận lợi với hệ thống tín ngưỡng bản địa vốn đã tồn tại lâu đời. Người Việt thờ rất nhiều thần linh gắn với núi, sông, đất đai, làng xóm, anh hùng, tổ tiên và những nhân vật có công với cộng đồng. Những vị thần ấy ban đầu có thể mang tính địa phương rất rõ, gắn với một khu vực hoặc một nhóm cư dân nhất định. Nhưng khi nhà nước quân chủ ngày càng phát triển, nhu cầu ghi nhận, phân loại và quản lý thế giới thần linh cũng trở nên rõ rệt hơn.

Trong bối cảnh đó, *Việt điện u linh* là một trường hợp đặc biệt đáng chú ý.

Tác phẩm cho thấy một quá trình trong đó những thần linh vốn thuộc ký ức địa phương hoặc truyền thống cộng đồng dần được đưa vào một không gian văn bản có tính hệ thống. Khi được ghi chép bằng Hán văn, tên tuổi, công trạng, sự hiển linh và những lần được phong tặng của các vị thần được cố định tương đối rõ ràng. Nhờ đó, những truyền thuyết vốn có thể tồn tại chủ yếu bằng ký ức và truyền miệng được chuyển thành những đơn vị có vị trí trong một hệ thống ghi chép rộng hơn.

Quá trình ấy có thể khái quát:



Ở đây có thể sử dụng khái niệm “văn bản hóa tín ngưỡng” để mô tả hiện tượng này.

“Văn bản hóa” không đơn giản chỉ có nghĩa là đem một câu chuyện dân gian viết lại bằng chữ Hán. Quan trọng hơn, khi tín ngưỡng bước vào văn bản, nó thường trải qua một quá trình lựa chọn, sắp xếp và tái cấu trúc.¹⁸

Một vị thần địa phương khi tồn tại trong truyền khẩu có thể có nhiều dị bản khác nhau. Nhưng khi được đưa vào văn bản, người biên soạn phải xác định tên gọi, nguồn gốc, công tích, địa điểm thờ phụng, sự linh ứng và những lần phong tặng. Như vậy, văn bản đã góp phần tạo ra một tiêu sử tương đối ổn định

¹⁸ Khái niệm “văn bản hóa tín ngưỡng” trong đề tài được dùng theo nghĩa thao tác nghiên cứu: quá trình tín ngưỡng từ môi trường truyền khẩu đi vào văn bản, qua đó tên gọi, công tích, sự linh ứng và vị thế của thần được lựa chọn, sắp xếp và tương đối ổn định hóa. Đối với *Việt điện u linh tập*, xem thêm các nghiên cứu văn bản học của Đào Phương Chi.

cho vị thần.

Từ: *ký ức truyền miệng* chuyển sang: *ký ức được ghi chép* rồi tiếp tục trở thành: *ký ức được nhà nước xác nhận*.

Đây là một sự chuyển đổi rất quan trọng.

Bởi khi một vị thần được ghi tên trong văn bản và được triều đình ban mỹ tự, thần ấy không còn chỉ tồn tại trong phạm vi ký ức của một cộng đồng nhỏ. Vị thần được đặt vào một hệ thống rộng lớn hơn của quốc gia.

Có thể nói rằng quá trình này diễn ra trên ba bình diện đồng thời:

Thứ nhất, địa phương hóa. Vị thần xuất phát từ một địa điểm, một truyền thuyết hoặc ký ức cộng đồng cụ thể.

Thứ hai, văn bản hóa. Truyền thuyết ấy được ghi lại, tổ chức thành hành trạng và đặt vào một hệ thống văn chương Hán văn.

Thứ ba, quốc gia hóa. Thông qua sắc phong và sự công nhận của triều đình, vị thần được tích hợp vào trật tự biểu tượng của nhà nước.

Vì vậy: *THẦN ĐỊA PHƯƠNG* → *THẦN ĐƯỢC GHI CHÉP* → *THẦN ĐƯỢC PHONG TẶNG* → *THẦN TRONG TRẬT TỰ QUỐC GIA*

Quá trình này cho thấy nhà nước không nhất thiết xóa bỏ tín ngưỡng địa phương. Ngược lại, nhà nước có thể tiếp nhận và tái tổ chức tín ngưỡng ấy.

Đây cũng là điểm cho thấy sự tương thích nhất định với tư duy Đạo giáo.

Trong nhiều truyền thống Đạo giáo, thế giới thần linh được hình dung như một bộ máy có phẩm trật, danh hiệu và chức năng. Khi một thần địa phương được ban mỹ tự, được xác định phẩm vị hoặc được đưa vào một hệ thống thờ phụng rộng hơn, hiện tượng ấy về mặt cấu trúc có thể gợi liên tưởng đến cách Đạo giáo tổ chức thần điện.

Tuy nhiên, cần hết sức thận trọng ở đây.

Không thể vì *Việt điện u linh* có một thế giới thần linh được phân loại, phong tặng và sắp xếp mà kết luận: *Việt điện u linh* = sách Đạo giáo.

Lập luận ấy sẽ lặp lại chính vấn đề phương pháp đã gặp trong trường hợp Vạn Hạnh hay Từ Đạo Hạnh: sự tương đồng về cấu trúc không đồng nghĩa với sự đồng nhất về căn tính.

Nói chính xác hơn, nên phân biệt: cấu trúc tương thích với Đạo giáo và căn tính Đạo giáo của văn bản.

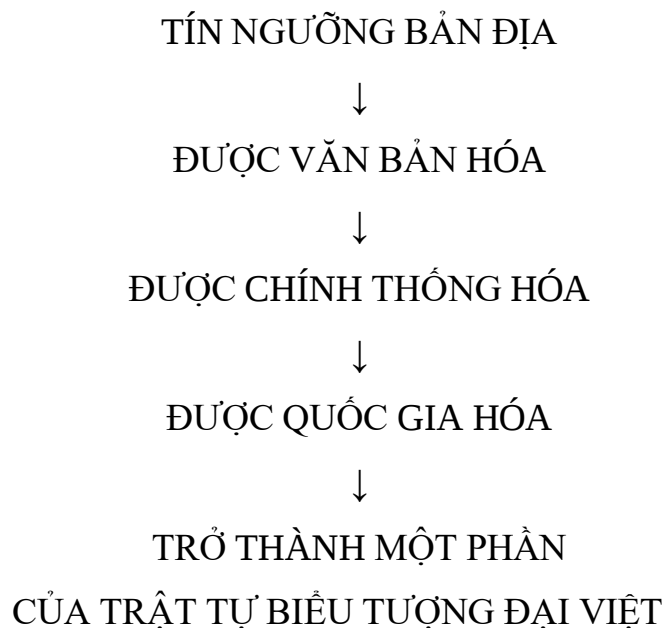
Hai điều này không giống nhau.

Việt điện u linh trước hết phản ánh một thế giới được hình thành từ tín ngưỡng thờ thần, ký ức lịch sử, nhu cầu nghi lễ và quyền lực chính trị của Đại Việt. Trong thế giới ấy, một số cách thức tổ chức thần linh có thể tương đồng với tư duy Đạo giáo, thậm chí có thể chịu ảnh hưởng từ môi trường văn hóa Đạo giáo rộng lớn của Đông Á. Nhưng toàn bộ cấu trúc của tác phẩm không nhằm trình bày giáo lý Đạo giáo hay hướng dẫn con đường tu tiên.

Điểm trung tâm vẫn là: thần có công - thần linh ứng - thần giúp nước - vua phong tặng - dân chúng thờ phụng.

Chính mối quan hệ này làm nên bản sắc riêng của *Việt điện u linh*.

Ở đây có thể nhận ra một cơ chế đặc biệt:



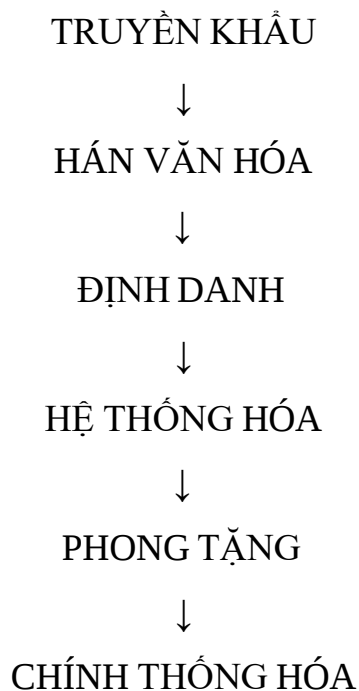
“*Văn bản hóa*” vì thế đồng thời cũng là một hình thức chính thống hóa.

Khi một thần linh được đưa từ lời kể dân gian vào Hán văn, thần ấy bước từ không gian truyền khẩu vào không gian của chữ viết — tức không gian của giới trí thức, hành chính và nhà nước. Khi tiếp tục được phong tặng, vị thần lại bước thêm một bước nữa: từ ký ức cộng đồng trở thành một phần của trật tự nghi lễ chính thức.

Như vậy, Hán văn không chỉ là phương tiện ghi chép.

Trong trường hợp này, nó còn là một công cụ chuyển đổi vị thế của tín ngưỡng.

Có thể biểu diễn:



Điểm này đặc biệt có ý nghĩa đối với nghiên cứu Hán Nôm. Bởi văn bản Hán Nôm không chỉ phản ánh tín ngưỡng đã tồn tại từ trước mà bản thân quá trình ghi chép cũng tham gia kiến tạo tín ngưỡng.

Nói cách khác, văn bản không chỉ “ghi lại” một vị thần. Văn bản còn góp phần tạo nên hình ảnh chính thức của vị thần ấy.¹⁹

Tên gọi nào được giữ lại, công trạng nào được nhấn mạnh, sự linh ứng nào được lựa chọn, sắc phong nào được ghi nhận - tất cả đều góp phần định hình cách cộng đồng về sau hiểu về nhân vật.

Từ góc độ đó, có thể nói: TÍN NGƯỠNG SINH RA VĂN BẢN, NHƯNG VĂN BẢN CŨNG TÁI TẠO TÍN NGƯỠNG.

Đây có lẽ là luận điểm quan trọng nhất của khái niệm “văn bản hóa tín ngưỡng”.

Đặt bên cạnh *Thiên uyển tập anh*, sự khác biệt càng rõ hơn.

Trong *Thiên uyển tập anh*, văn bản hóa chủ yếu hướng tới việc xây dựng

¹⁹ Cần hiểu nhận định này theo nghĩa văn bản học và lịch sử văn hóa: việc lựa chọn tên gọi, công tích, linh ứng và sắc phong trong quá trình biên soạn góp phần định hình hình tượng vị thần được truyền lại cho những thế hệ sau; không có nghĩa văn bản tự tạo ra tín ngưỡng từ con số không.

và bảo lưu ký ức truyền thừa Thiên.

Trong *Việt điện u linh*, văn bản hóa lại góp phần hệ thống hóa ký ức về các thần linh và đưa họ vào trật tự của quốc gia.

Có thể đối chiếu ngắn gọn:

Thiên uyển tập anh Nhân vật → Thiên sư → truyền thừa → đạo hạnh → pháp mạch

Việt điện u linh Nhân vật → có công → hiển linh → phong tặng → thần hộ quốc.

Nhờ đó, ta có thể nhìn thấy hai cách khác nhau mà văn bản Hán Nôm tham gia kiến tạo đời sống tôn giáo Đại Việt.

Một bên tạo dựng ký ức Thiên môn.

Một bên tạo dựng ký ức thần linh của quốc gia.

Và chính ở trường hợp *Việt điện u linh*, hiện tượng giao thoa với Đạo giáo nên được diễn đạt một cách thận trọng hơn:

không phải Đạo giáo đã thay thế tín ngưỡng bản địa, mà một số mô hình tổ chức thế giới thần linh vốn quen thuộc trong văn hóa Đạo giáo có thể đã tham gia vào quá trình hệ thống hóa và chính thống hóa thế giới thần linh Đại Việt.

Như vậy, đây tiếp tục là một biểu hiện của nguyên tắc “hòa hợp nhưng không hòa tan”: tín ngưỡng bản địa có thể hấp thu những phương thức tổ chức và biểu đạt từ một môi trường văn hóa rộng lớn hơn, nhưng vẫn giữ được đối tượng thờ phụng, ký ức lịch sử và chức năng xã hội mang đặc trưng Đại Việt.

2.3.4. *Việt điện u linh* và tính đa nguồn của tôn giáo Đại Việt

Điểm quan trọng nhất mà *Việt điện u linh* gợi ra là đời sống tôn giáo Việt Nam thời trung đại rất khó được chia cắt bằng những đường biên tuyệt đối. Một vị thần có thể bắt nguồn từ một nhân vật lịch sử có công với cộng đồng, sau đó được dân làng thờ phụng, được triều đình phong tặng, được diễn giải bằng những khái niệm chịu ảnh hưởng của Đạo giáo, rồi tiếp tục được thờ trong một không gian mà về sau có thêm yếu tố Phật giáo hoặc tín ngưỡng bản địa khác.

Chính quá trình đó cho thấy căn tính của một vị thần không phải lúc nào cũng cố định ngay từ đầu. Hình tượng thần linh thường được hình thành qua

nhiều lớp lịch sử, nhiều cộng đồng và nhiều hệ thống diễn giải khác nhau. Mỗi giai đoạn có thể bổ sung thêm một tầng ý nghĩa mới mà không nhất thiết xóa bỏ hoàn toàn những lớp cũ.

Bởi vậy, nếu đặt câu hỏi: “Vị thần này thuộc Phật giáo, Đạo giáo hay tín ngưỡng dân gian?” thì đôi khi chính cách đặt vấn đề đã làm nghèo đối tượng nghiên cứu. Nó buộc một hiện tượng lịch sử vốn có nhiều tầng giao thoa phải được xếp vào một ô duy nhất.

Một câu hỏi có sức giải thích lớn hơn là: “Những truyền thống tôn giáo, chính trị và văn hóa nào đã cùng tham gia kiến tạo hình tượng vị thần này trong từng giai đoạn lịch sử?”

Câu hỏi này chuyển trọng tâm từ việc phân loại sang việc tìm hiểu quá trình kiến tạo.

Thay vì cố xác định một “nguồn gốc thuần nhất”, người nghiên cứu sẽ khảo sát từng lớp: lớp lịch sử, lớp truyền thuyết dân gian, lớp sắc phong của nhà nước, lớp diễn giải Đạo giáo, lớp ảnh hưởng Phật giáo và những biến đổi trong nghi lễ thờ phụng.

Ở đây cần nhấn mạnh rằng “hỗn dung” không có nghĩa là mọi truyền thống hòa lẫn hoàn toàn đến mức không còn phân biệt được. Đúng hơn, đó là một trạng thái trong đó nhiều hệ thống cùng hiện diện, chồng lớp, vay mượn và tái diễn giải lẫn nhau.

Một vị thần có thể đồng thời mang:

- Ký ức về một anh hùng lịch sử
- Chức năng bảo hộ của thần làng
- Phẩm vị do vương triều xác lập
- Ngôn ngữ thần linh gắn với Đạo giáo
- Nghi lễ hoặc không gian thờ tự có yếu tố Phật giáo

Những lớp ấy không nhất thiết triệt tiêu nhau. Ngược lại, chính sự chồng lớp làm cho hình tượng thần trở nên bền vững và có khả năng thích nghi với nhiều hoàn cảnh xã hội khác nhau.

Vì thế, khi nghiên cứu tôn giáo Việt Nam, cần phân biệt giữa “thuộc về

một truyền thống” và “được nhiều truyền thống cùng kiến tạo”. Một nhân vật có thể có nguồn gốc tương đối rõ, nhưng hình tượng của nhân vật ấy sau nhiều thế kỷ lại trở thành sản phẩm của nhiều hệ thống ký ức và thực hành khác nhau.

Đây cũng là điểm cho thấy giá trị đặc biệt của các văn bản Hán Nôm. Chúng không chỉ nói cho ta biết một vị thần “là ai”, mà còn giúp thấy quá trình vị thần ấy đã được kể lại, định danh, phong tặng và tái diễn giải như thế nào.

Từ đó, có thể khái quát: NGUỒN GỐC KHÔNG QUYẾT ĐỊNH TOÀN BỘ CĂN TÍNH. CĂN TÍNH TÔN GIÁO CÓ THỂ ĐƯỢC KIẾN TẠO QUA NHIỀU LỚP LỊCH SỬ.

Đây chính là một trong những đặc trưng nổi bật của tôn giáo Việt Nam: không phải sự hòa tan hoàn toàn, mà là sự cộng tồn, chồng lớp và tái cấu trúc liên tục giữa Phật giáo, Đạo giáo, tín ngưỡng bản địa và quyền lực nhà nước.

2.4. *Khóa hư lục*: tiếp nhận Tam giáo nhưng bảo lưu cứu cánh Phật giáo

2.4.1. *Vị trí của Khóa hư lục*

Chính từ vị trí đặc biệt của Trần Thái Tông - vừa là một hoàng đế, vừa là một người thực hành Thiền học - có thể thấy *Khóa hư lục* không nên được đọc như sản phẩm của một truyền thống tư tưởng hoàn toàn khép kín. Tác phẩm được hình thành trong môi trường văn hóa Đại Việt thời Trần, nơi Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo cùng hiện diện, tác động qua lại và tạo nên một không gian tư tưởng có tính mở. Tuy nhiên, sự gặp gỡ giữa ba truyền thống trong *Khóa hư lục* không đồng nghĩa với việc ba hệ tư tưởng được đặt ngang hàng hoặc hòa lẫn đến mức không còn nhận diện được đâu là nền tảng chính. Trái lại, khảo sát cấu trúc và nội dung của tác phẩm cho thấy Phật giáo, đặc biệt là Thiền học, vẫn giữ vị trí trung tâm; các yếu tố Nho – Lão được tiếp nhận, dung hợp và chuyển hóa trong một hệ quy chiếu căn bản mang tính Phật giáo.²⁰ Một số nghiên cứu hiện đại cũng nhận định *Khóa hư lục* có sự dung hòa Thiền, Tịnh, Nho và Lão, nhưng “nòng cốt” vẫn là Thiền.

Điều này trước hết được chứng minh ngay từ cấu trúc văn bản chứ không

²⁰ Xem Trần Thái Tông, *Khóa hư lục*; Hoàng Thị Thơ, “Thiền học của Trần Thái Tông qua *Khóa hư lục* và *Thiền tông chỉ nam*”, *Tạp chí Triết học*, số 11 (395), 2024. Các nghiên cứu về tư tưởng Trần Thái Tông nhìn chung đều xác định sự dung hòa Thiền, Tịnh, Nho và Lão diễn ra trên nền tảng Thiền học giữ vai trò chủ đạo.

chỉ từ cách diễn giải của người nghiên cứu hiện đại. Bản *Thái Tông hoàng đế ngự chế Khóa hư tập* được lưu giữ và số hóa bởi Vietnamese Nôm Preservation Foundation cho thấy quyển thượng bao gồm hàng loạt văn bản như *Tứ sơn*, *Phổ thuyết sắc thân*, *Phổ khuyến phát tâm văn*, các bài giới sát sinh, trộm cắp, sắc, vọng ngữ, uống rượu, *Giới định tuệ luận*, *Thụ giới luận*, *Niệm Phật luận*, *Tọa thiền luận*; các quyển sau tiếp tục với những bài cảnh sách, lễ sám, vô thường và Bát khổ. Chỉ riêng hệ thống đề mục ấy đã cho thấy thế giới tư tưởng của tác phẩm được tổ chức chủ yếu quanh những vấn đề căn bản của Phật giáo: thân người, vô thường, khổ, giới luật, phát Bồ-đề tâm, niệm Phật, thiền định, sám hối và con đường tu tập.²¹

Vì vậy, khi nói *Khóa hư lục* thể hiện tinh thần Tam giáo, cần tránh cách hiểu đơn giản rằng trong tác phẩm có “một phần Phật giáo, một phần Nho giáo và một phần Đạo giáo” ghép lại với nhau. Cấu trúc thực tế phức tạp hơn nhiều. Phật giáo cung cấp câu hỏi trung tâm, mục tiêu tối hậu và con đường thực hành; còn Nho giáo và tư tưởng Lão – Trang tham gia vào quá trình kiến tạo ngôn ngữ, thái độ sống và phương thức xử lý quan hệ giữa con người với thế giới.

Ảnh hưởng Nho giáo: trách nhiệm với đời nhưng không biến Thiên thành đạo trị quốc

Trước hết, dấu ấn Nho giáo có thể được nhận diện từ chính thân phận của người viết. Trần Thái Tông không phải một thiền sư sống hoàn toàn tách khỏi đời sống chính trị. Ông là người đứng đầu quốc gia, phải giải quyết những vấn đề liên quan đến triều chính, trật tự xã hội và sự ổn định của vương triều. Vì vậy, vấn đề tu dưỡng con người trong tư tưởng của ông khó có thể hoàn toàn tách khỏi ý thức trách nhiệm đối với cộng đồng.

Điểm đáng chú ý ở đây là Trần Thái Tông không giải quyết mâu thuẫn giữa đời và đạo bằng cách phủ định một phía. Ông không cho rằng muốn tu hành nhất thiết phải từ bỏ toàn bộ trách nhiệm xã hội; ngược lại, kinh nghiệm của chính ông cho thấy con đường thực hành Phật pháp có thể diễn ra ngay

²¹ Trần Thái Tông, *Thái Tông hoàng đế ngự chế Khóa hư tập*, các thiên *Phổ thuyết sắc thân*, *Phổ khuyến phát tâm văn*, *Giới định tuệ luận*, *Thụ giới luận*, *Niệm Phật luận*, *Tọa thiền luận* và hệ thống văn sám. Khi hoàn thiện bản in, nên thống nhất một ấn bản *Khóa hư lục* để dẫn số trang xuyên suốt.

trong hoàn cảnh một con người đang gánh vác trách nhiệm chính trị. Nghiên cứu của Viện Trần Thái Tông cũng nhấn mạnh việc Trần Thái Tông vận dụng các phương thức niệm Phật, sám hối, thiền định và Giới – Định – Tuệ vào quá trình chuyển hóa con người, đồng thời gắn đời sống giác ngộ với trách nhiệm xây dựng xã hội Đại Việt.

Ở đây có thể nhận ra một sự gặp gỡ quan trọng với tinh thần Nho giáo.

Nho giáo đặt nặng vấn đề: tu thân → trách nhiệm xã hội → trị nước.

Phật giáo của Trần Thái Tông lại đặt trọng tâm vào: tu tâm → nhận diện vọng niệm → chuyển hóa phiền não → giác ngộ.

Hai đường hướng ấy không hoàn toàn đồng nhất, nhưng trong một con người như Trần Thái Tông, chúng có thể gặp nhau ở điểm con người phải bắt đầu từ việc sửa đổi chính mình.

Tuy nhiên, đây cũng chính là nơi phải nhìn thấy giới hạn của sự dung hợp. Trong *Khóa hư lục*, việc tu dưỡng không dừng lại ở việc trở thành một người quân tử, một vị vua tốt hay một con người có đạo đức xã hội. Mục tiêu sâu hơn vẫn là nhận thức bản chất của sắc thân, thấy vô thường, vượt qua chấp trước, phát tâm Bồ-đề, thực hành Giới – Định – Tuệ và hướng đến giác ngộ. Những mục tiêu ấy thuộc về hệ thống giải thoát luận Phật giáo chứ không thể giản lược thành lý tưởng chính trị – đạo đức của Nho gia.

Do đó có thể nói: Nho giáo góp phần làm cho Phật giáo của Trần Thái Tông mang tinh thần nhập thế, nhưng không thay thế cứu cánh giải thoát của Phật giáo.

Dấu ấn Lão – Trang: sự tương thông về ngôn ngữ của “hư”, “tĩnh”, “vô chấp”

Quan hệ giữa *Khóa hư lục* và tư tưởng Lão – Trang lại tinh tế hơn.

Ngay nhan đề *Khóa hư* đã mở ra một trường liên tưởng rất rộng của tư tưởng Đông Á. Những phạm trù như *hư*, *tĩnh*, tự nhiên, buông bỏ hay vượt khỏi sự câu chấp vốn không xa lạ với truyền thống Lão – Trang. Chính vì thế, khi đọc Trần Thái Tông, người đọc có thể cảm nhận được sự tương thông giữa ngôn ngữ Thiền với thể giới tư tưởng Đạo gia.

Tuy nhiên, cần rất thận trọng ở điểm này. Không nên chỉ vì xuất hiện những phạm trù như “hư”, “tĩnh”, “vô” mà lập tức kết luận đó là giáo lý Đạo giáo²². Trong môi trường Hán văn trung đại, một từ ngữ có thể được nhiều truyền thống cùng sử dụng nhưng được đặt trong những hệ quy chiếu khác nhau. Vì vậy, điều quan trọng không chỉ là hỏi: “Trần Thái Tông sử dụng từ nào?” mà phải tiếp tục hỏi: “Từ đó đang phục vụ cho hệ thống tư tưởng nào?”

Trong *Khóa hư lục*, “hư” cuối cùng không dẫn người đọc tới việc luyện dưỡng để thành tiên, cầu trường sinh hay kiến tạo một hệ thống thần tiên Đạo giáo. Toàn bộ con đường mà tác phẩm hướng đến vẫn xoay quanh sám hối, giới luật, niệm Phật, tọa thiền, phát Bồ-đề tâm, nhận thức vô thường và giác ngộ.

Như vậy, có thể xảy ra hiện tượng tương đồng về ngôn ngữ nhưng khác biệt về định hướng cứu cánh.

Đây chính là điểm rất hay khi khảo sát sự giao thoa tôn giáo thời Lý – Trần.

Một khái niệm có thể đi từ truyền thống này sang truyền thống khác.

Nhưng khi bước vào một hệ thống mới, nó có thể được tái giải thích.

Nó không nhất thiết giữ nguyên ý nghĩa ban đầu.

Bởi vậy, ảnh hưởng Lão – Trang trong trường hợp này nên được hiểu như một thành phần của quá trình tiếp biến tư tưởng, chứ không phải bằng chứng rằng *Khóa hư lục* đã trở thành một tác phẩm Đạo giáo – Phật giáo hỗn hợp không còn ranh giới.

Phật giáo hòa hợp nhưng không hòa tan. Từ đây có thể đưa ra một nhận định quan trọng đối với toàn bộ vấn đề giao thoa Tam giáo thời Trần: hòa hợp không đồng nghĩa với hòa tan.

“*Hòa hợp*” có nghĩa là các truyền thống có khả năng tiếp xúc, vay mượn ngôn ngữ, tiếp nhận những giá trị phù hợp và cùng tồn tại trong một không gian văn hóa.

“*Hòa tan*” lại là trạng thái trong đó những đặc điểm căn bản của từng

²² Trong văn bản Hán văn trung đại, các thuật ngữ “hư”, “tĩnh”, “vô” có thể xuất hiện trong nhiều hệ tư tưởng. Vì vậy, việc xác định ý nghĩa phải căn cứ vào văn cảnh và cứu cánh của toàn bộ tác phẩm; cần đối chiếu *Đạo đức kinh*, *Trang Tử* với hệ khái niệm Phật giáo về vô thường, vô ngã, Không, định và giải thoát.

truyền thống bị xóa nhòa đến mức không còn nhận diện được hệ tư tưởng nào đang giữ vai trò chủ đạo.

Khóa hư lục nghiêng rõ về trường hợp thứ nhất.²³

Trần Thái Tông có thể tiếp nhận tinh thần trách nhiệm xã hội gần với Nho giáo. Ông có thể sử dụng những phạm trù và cách diễn đạt có khả năng tương thông với Lão – Trang. Ông có thể dung hòa Thiền với niệm Phật, sám hối và những hình thức tu tập khác.

Nhưng khi toàn bộ hệ thống được đặt lại với nhau, trục vận động vẫn rất rõ: nhận thức khổ đau → thấy tính vô thường của thân → giữ giới → sám hối → phát tâm Bồ-đề → tu Giới – Định – Tuệ → thiền quán → giác ngộ.

Đó là một cấu trúc mang tính Phật giáo rất rõ.

Bởi vậy, thay vì nói rằng Trần Thái Tông “trộn” ba tôn giáo với nhau, có lẽ chính xác hơn khi nói ông thực hiện một quá trình lựa chọn – tiếp nhận – chuyển hóa.

Điểm đặc sắc của *Khóa hư lục*, không nằm ở chỗ tác giả đã xóa bỏ ranh giới giữa ba truyền thống, mà chính ở khả năng đối thoại với những truyền thống khác mà vẫn duy trì một trung tâm tư tưởng của mình. Phật giáo trong trường hợp này không khép kín trước Nho – Lão, nhưng cũng không đánh mất cấu trúc giải thoát luận vốn có. Nó tiếp nhận nhưng đồng thời chuyển nghĩa; dung hợp nhưng vẫn lựa chọn; bước vào đời sống chính trị – xã hội nhưng không từ bỏ mục tiêu chuyển hóa nội tâm.

2.4.2. Tam giáo trong quan niệm tu dưỡng: Tọa thiền như một điểm gặp gỡ của Tam giáo

Một biểu hiện khá rõ của tinh thần dung hội Tam giáo trong *Khóa hư lục* xuất hiện ở Tọa thiền luận. Khi bàn về ý nghĩa của sự tĩnh tọa đối với người học đạo, Trần Thái Tông không chỉ viện dẫn hình ảnh Đức Phật Thích Ca nhập định mà còn nhắc đến Tử Kỳ và Nhan Hồi. Trong văn bản, Đức Phật được mô tả qua sự nhập định kiên cố; Tử Kỳ qua trạng thái thân như cây khô, tâm như tro lạnh;

²³ Trần Thái Tông có thể tiếp nhận ngôn ngữ và hình tượng từ Nho – Lão, nhưng toàn bộ cấu trúc thực hành của *Khóa hư lục* vẫn quy về vô thường, giới, sám hối, Bồ-đề tâm, Giới – Định – Tuệ, thiền quán và giác ngộ. Do đó, “dung hợp” ở đây nên hiểu là tiếp nhận có chọn lọc chứ không phải đồng nhất hệ tư tưởng.

còn Nhan Hôi được gắn với “tọa vong”, tức trạng thái quên sự phân biệt của thân và trí để đạt đến sự thông đạt. Sau những dẫn chứng ấy, Trần Thái Tông quy tụ lại bằng quan niệm rằng các bậc thánh hiền của Tam giáo đều có thể gặp nhau ở kinh nghiệm tĩnh định.

Chi tiết này đặc biệt đáng chú ý bởi nó cho thấy cách nhìn của Trần Thái Tông đối với những truyền thống tư tưởng ngoài Phật giáo không mang tính bài xích tuyệt đối. Ông có khả năng nhận ra trong Nho học và Lão–Trang những kinh nghiệm tu dưỡng có thể được sử dụng để soi sáng cho vấn đề mà mình đang trình bày.

Tuy nhiên, ở đây cần phân biệt giữa sự tương thông về kinh nghiệm tu dưỡng và sự đồng nhất về giáo lý.

Nhan Hôi vốn là học trò của Không Tử, nhưng hình ảnh “tọa vong” được Trần Thái Tông sử dụng lại xuất phát từ *Trang Tử*.²⁴ Tử Kỳ cũng là nhân vật của thế giới tư tưởng *Trang Tử*. Do đó, những dẫn chứng này cho thấy một môi trường tư tưởng rất linh hoạt, nơi ranh giới giữa các nguồn văn hóa có thể được vượt qua để phục vụ cho một luận đề chung về tâm và sự tĩnh định.

Điều quan trọng hơn là phải xem những dẫn chứng ấy được đặt vào đâu trong cấu trúc của *Khóa hư lục*.

Ngay mở đầu phần *Tọa thiền luận*, vấn đề mà Trần Thái Tông đặt ra là người học đạo phải hướng đến kiến tính; tọa thiền được xem như phương tiện giúp tâm đạt định, từ đó tạo điều kiện cho việc nhận ra tính.²⁵ Các nghiên cứu về tư tưởng Thiền của Trần Thái Tông cũng nhận định rằng sự dung hòa Thiền, Tịnh, Nho và Lão trong *Khóa hư lục* được thực hiện trên cơ sở Thiền học giữ vai trò nòng cốt, với mục tiêu hướng đến giác ngộ và giải thoát.

Bởi vậy, việc Trần Thái Tông viện dẫn những nhân vật ngoài Phật giáo không có nghĩa rằng *Khóa hư lục* trở thành một học thuyết tổng hợp trong đó Phật, Nho và Đạo hoàn toàn ngang bằng nhau.

²⁴ *Trang Tử*, thiên *Đại tông sư*, đoạn Nhan Hôi nói về “tọa vong”; thiên *Tề vật luận*, đoạn Nam Quách Tử Kỳ. Đối chiếu Trần Thái Tông, *Khóa hư lục*, *Tọa thiền luận*.

²⁵ Trần Thái Tông, *Khóa hư lục*, *Tọa thiền luận*. Xem thêm Hoàng Thị Thơ, “Thiền học của Trần Thái Tông qua *Khóa hư lục* và *Thiền tông chỉ nam*”, *Tạp chí Triết học*, số 11 (395), 2024.

Nếu xét toàn bộ cấu trúc tác phẩm, trực tư tưởng Phật giáo vẫn hiện lên rất rõ. Bản *Thái Tông hoàng đế ngự chế Khóa hư tập* hiện còn ghi những thiên như *Phổ thuyết sắc thân*, *Phổ khuyến phát tâm văn*, *Giới định tuệ luận*, *Thụ giới luận*, *Niệm Phật luận*, *Tọa thiền luận*, cùng hệ thống lễ sám, các bài về vô thường và Bát khổ.

Những vấn đề trung tâm vì thế vẫn xoay quanh:

- Phát Bồ-đề tâm
- Nhận thức sắc thân là vô thường, giả hợp
- Sinh – lão – bệnh – tử
- Giới và sám hối
- Niệm Phật và tọa thiền
- Giới – Định – Tuệ
- Kiến tính
- Giác ngộ và giải thoát²⁶

Nhìn từ góc độ này, tinh thần Tam giáo trong *Khóa hư lục* không nhất thiết phải được hiểu là sự xóa bỏ mọi ranh giới giữa ba truyền thống. Đúng hơn, đó là khả năng sử dụng nhiều nguồn tư tưởng để làm sáng tỏ một vấn đề mà tác giả đang quan tâm.

Trần Thái Tông có thể tìm thấy nơi Tử Kỳ một hình ảnh của sự tĩnh lặng.

Ông có thể tìm thấy nơi Nhan Hồi hình tượng “tọa vong”. Ông cũng có thể đặt những hình ảnh ấy bên cạnh sự nhập định của Đức Phật. Nhưng sau khi các dẫn chứng gặp nhau, chúng được đưa trở lại một câu hỏi rất đặc trưng của Thiền học:

Làm thế nào để tâm định và từ đó kiến tính? Đây chính là điểm giúp nhận diện giới hạn của sự dung hợp.

Tam giáo có thể gặp nhau ở phương diện tu dưỡng tâm tính, nhưng cứu cánh mà *Khóa hư lục* thiết lập vẫn được diễn đạt bằng hệ khái niệm Phật giáo.²⁷

²⁶ Trần Thái Tông, *Khóa hư lục*, bản dịch và chú giải hiện hành; xem thêm Hoàng Thị Thơ, “Thiền học của Trần Thái Tông qua *Khóa hư lục* và *Thiền tông chỉ nam*”, *Tạp chí Triết học*, số 11 (395), 2024.

²⁷ Đây là điểm cần phân biệt giữa sự tương thông về phương pháp tu dưỡng và sự đồng nhất về cứu cánh. Trong *Khóa hư lục*, các hình ảnh từ Nho – Lão được huy động để soi sáng vấn đề tĩnh tâm, nhưng trực cuối cùng vẫn là định, kiến tính, giác ngộ và giải thoát.

Có thể khái quát thành ba tầng:

Tầng tham chiếu:

Phật Thích Ca – Tử Kỳ – Nhan Hối



Tầng tương thông:

Tĩnh tọa – thu nhiếp tâm – vượt phân biệt – tu dưỡng nội tâm



Tầng cứu cánh của *Khóa hư lục*:

Định tâm → kiến tính → giác ngộ → giải thoát

2.4.3. “Hư” và “vô”: giống nhau về từ ngữ nhưng không hoàn toàn giống về nghĩa

“Hư”, “Vô” và “Không”: gần nhau về ngôn ngữ nhưng không đồng nhất về hệ tư tưởng

Ngay từ nhan đề *Khóa hư lục*, chữ “hư” đã tạo ra một trường liên tưởng khá rộng trong không gian tư tưởng Đông Á. Đối với người đọc quen với Lão – Trang, những phạm trù như *hư*, *vô*, *tĩnh*, *vô vi* rất dễ gợi đến thế giới tư tưởng Đạo gia. Tuy nhiên, nếu chỉ dựa vào sự gần gũi của từ ngữ để xác định nguồn gốc tư tưởng của tác phẩm thì rất dễ dẫn đến sự đồng nhất hóa những truyền thống vốn có cấu trúc triết học khác nhau.

Trong *Lão Tử*, phạm trù “vô” 無 được đặt trong mối quan hệ mật thiết với “hữu” 有 và với Đạo 道. Một trong những mệnh đề nổi tiếng của *Đạo đức kinh* là quan hệ giữa hữu và vô, trong đó “vô” không đơn giản mang nghĩa phủ định hay hư vô tuyệt đối, mà tham gia vào cách Đạo gia lý giải nguồn gốc và sự vận hành của vạn vật. Các nghiên cứu triết học về *Lão Tử* cũng nhấn mạnh rằng *wu* phải được hiểu trong quan hệ với Đạo và với *you*, chứ không nên giản lược thành “không có gì”.

Trong Phật giáo, đặc biệt khi nói đến tư tưởng Đại thừa, “Không” 空 – *sūnyatā* lại vận hành trong một hệ thống khác. “Không” không có nghĩa rằng các pháp hoàn toàn không tồn tại, mà chỉ sự vắng mặt của một tự tính độc lập, bất biến và tự hữu. Trong tư tưởng Trung quán, chính vì các pháp sinh khởi do

nhân duyên nên chúng không có *svabhāva* — một bản tính tự tồn tại biệt lập. Vì thế, duyên sinh và tính Không không phải hai quan niệm tách rời mà có quan hệ chặt chẽ với nhau.

Như vậy, “Vô” của Lão – Trang và “Không” của Phật giáo có thể tạo ra những vùng giao thoa về ngôn ngữ và trực giác triết học, nhưng không thể xem là hai cách gọi khác nhau của cùng một khái niệm.

Cả hai đều có khả năng làm suy yếu thái độ tuyệt đối hóa đối với thế giới hiện tượng. Cả hai đều đặt vấn đề về giới hạn của những phân biệt cố định. Cả hai đều có thể dẫn con người đến thái độ buông bỏ sự chiếm hữu và cố chấp. Nhưng đường đi của hai hệ thống không giống nhau.

Có thể khái quát:

Lão – Trang:

Đạo



Vô – Hữu



Sự sinh thành và vận hành của vạn vật



Vô vi – tự nhiên



Sống thuận với Đạo

Trong khi đó, trong hệ quy chiếu Phật giáo:

Duyên sinh



Các pháp không tồn tại độc lập



Không có tự tính cố định



Tính Không



Phá chấp



Trí tuệ



Giải thoát

2.4.4. Từ sự phóng khoáng Lão – Trang đến tinh thần giải thoát Phật giáo

Trong *Khóa hư lục*, con người được đặt trước một sự thật căn bản của đời sống là tính mong manh của sắc thân và sự bất định của sinh tử. Qua những lời cảnh tỉnh về thân thể, tuổi tác, bệnh tật và cái chết, Trần Thái Tông hướng người đọc đến thái độ không quá ràng buộc vào công danh, phú quý và những giá trị vốn dễ biến đổi của đời sống thế tục. Ở phương diện biểu hiện, thái độ ấy có thể tạo nên một phong thái sống gần gũi với tinh thần Lão – Trang, đặc biệt ở khuynh hướng xem nhẹ danh lợi, giảm bớt sự tranh cạnh và tìm kiếm trạng thái thanh thản, tự tại trước những biến động của cuộc đời.

Tuy nhiên, sự tương đồng về biểu hiện không đồng nghĩa với sự đồng nhất về nền tảng tư tưởng. Trong Lão – Trang, việc xem nhẹ danh lợi thường gắn với lý tưởng “tiêu dao”, với mong muốn thoát khỏi những ràng buộc do các quy phạm xã hội, sự phân biệt hơn thua và ham muốn nhân vi tạo ra, từ đó trở về với đời sống thuận theo tự nhiên. Con người càng ít bị chi phối bởi danh vị, lợi dưỡng và những chuẩn mực cưỡng ép bên ngoài thì càng có khả năng đạt đến trạng thái tự do, ung dung và hòa hợp với Đạo. Vì vậy, tinh thần nhẹ danh lợi trong Lão – Trang chủ yếu hướng tới việc giải phóng con người khỏi những ràng buộc nhân tạo để trở về với tính tự nhiên và tự tại vốn có.

Trong khi đó, *Khóa hư lục* triển khai vấn đề từ nền tảng giáo lý Phật giáo. Việc buông bỏ chấp trước không đơn giản xuất phát từ mong muốn sống nhẹ nhàng hay thuận tự nhiên, mà trước hết bắt nguồn từ sự nhận thức về vô thường, khổ và tính trói buộc của ái chấp. Sắc thân không bền chắc, danh vọng không tồn tại vĩnh viễn, tài sản không thể đem theo khi cái chết đến, vì vậy sự bám víu vào những đối tượng ấy chỉ làm gia tăng phiền não và tiếp tục duy trì vòng sinh tử. Khi nhận thức sâu sắc tính vô thường của thân và cảnh, con người dần giảm

bớt chấp thủ; khi chấp thủ suy giảm thì tham ái cũng được chuyển hóa; và chính tiến trình ly tham ấy mới mở ra con đường hướng đến giải thoát. Như vậy, sự “nhẹ danh lợi” trong Phật giáo không phải là cứu cánh cuối cùng mà chỉ là một biểu hiện của tiến trình sâu xa hơn nhằm đoạn trừ ái nhiễm và vượt thoát sự ràng buộc của sinh tử.

Từ góc độ so sánh, có thể thấy Lão – Trang và Phật giáo đôi khi gặp nhau ở phong thái sống: đều không tuyệt đối hóa công danh, lợi dưỡng và những thành tựu thế tục; đều khuyến khích con người giảm bớt ham muốn và không để đời sống tinh thần bị chi phối hoàn toàn bởi ngoại cảnh. Tuy nhiên, con đường lý giải của hai truyền thống vẫn có sự khác biệt căn bản. Nếu Lão – Trang từ việc nhẹ danh lợi hướng đến tiêu dao, tự tại và thuận theo tự nhiên, thì Phật giáo từ sự quán sát vô thường đi đến giảm chấp thủ, ly tham và cuối cùng là giải thoát. Vì thế, những biểu hiện gần gũi giữa hai truyền thống trong *Khóa hư lục* nên được nhìn nhận như một sự gặp gỡ về phong thái và ngôn ngữ tư tưởng hơn là sự hòa lẫn hoàn toàn về giáo lý.

Chính sự khác biệt này cho thấy *Khóa hư lục* là một trường hợp tiêu biểu của sự giao thoa tư tưởng thời Lý – Trần: Phật giáo có khả năng tiếp xúc với những phạm trù và phong thái quen thuộc của Lão – Trang, nhưng vẫn bảo lưu trực tư tưởng riêng của mình. Nói cách khác, đây là một biểu hiện của hòa hợp mà không hòa tan. Những điểm tương đồng giúp các hệ tư tưởng có thể đối thoại và bổ trợ cho nhau trong đời sống văn hóa Đại Việt, nhưng nền tảng nhận thức về vô thường, ái chấp, ly tham và giải thoát vẫn xác định rõ bản chất Phật giáo của *Khóa hư lục*.

2.5. Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục: nơi Phật – Lão gặp nhau mạnh mẽ

2.5.1. Tuệ Trung và vị trí trong tư tưởng thời Trần

Tuệ Trung Thượng Sĩ Trần Tung là một trong những nhân vật đặc sắc nhất của đời sống tư tưởng thời Trần. Ở ông hội tụ nhiều tư cách tưởng như khác biệt: một thành viên hoàng tộc, một người từng tham dự vào đời sống chính trị – quân sự của vương triều, đồng thời là một hành giả Thiền có ảnh hưởng quan trọng đối với sự trưởng thành tư tưởng của Trần Nhân Tông. Chính

vị trí đặc biệt ấy khiến Tuệ Trung không hoàn toàn thuộc về không gian chùa viện, nhưng cũng không thể chỉ được nhìn như một trí thức thế tục. Ông đứng ở vùng giao nhau giữa đời và đạo, và chính vị trí này tạo nên một phong cách tư tưởng rất riêng.

Tư tưởng của Tuệ Trung được bảo lưu chủ yếu qua *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, một văn bản đặc biệt quan trọng đối với việc nghiên cứu Thiền học thời Trần. Qua những bài kệ, lời đối đáp và các đoạn ngữ lục, có thể nhận thấy một đặc điểm nổi bật trong phong cách của ông: tinh thần tự do trước mọi hình thức chấp trước.

Tuệ Trung không xây dựng hình tượng người tu bằng cách tuyệt đối hóa những dấu hiệu bên ngoài của đời sống tôn giáo. Điều ông quan tâm sâu hơn là trạng thái của tâm trước sự phân biệt. Vì vậy, nhiều lời dạy của ông thường có khuynh hướng phá vỡ những cặp đối đãi vốn được con người xem như những ranh giới tuyệt đối:

Thánh – phàm

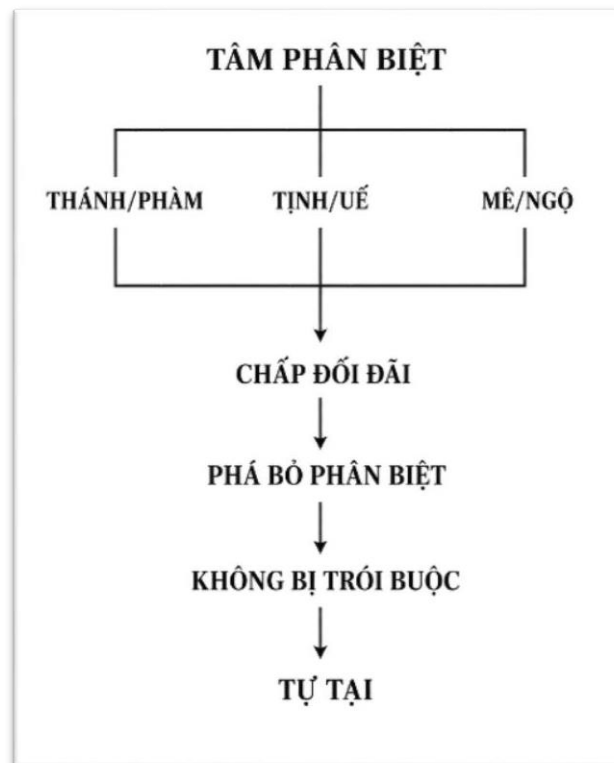
Mê – ngộ

Tịnh – uế

Sinh – tử

Đời – đạo

Điều này khiến tư tưởng của Tuệ Trung mang một sắc thái rất khác với cách hiểu tôn giáo thiên về khuôn phép hình thức. Đối với ông, nếu người tu còn tuyệt đối hóa cái “thanh tịnh” để chống lại cái “ô uế”, còn chấp vào “giác ngộ” như một thực thể đối lập với “mê lầm”, thì chính sự phân biệt ấy vẫn có thể trở thành một hình thức chấp trước.



Chính ở điểm này, khi khảo sát tư tưởng của Tuệ Trung Thượng Sĩ, người đọc rất dễ nhận thấy một sự gần gũi nhất định giữa phong thái Thiên của ông với tinh thần Lão – Trang. Sự gần gũi ấy trước hết thể hiện ở thái độ không tuyệt đối hóa những ranh giới và khuôn mẫu mà con người thường dựng lên để nhận thức thế giới. Trong tư tưởng Lão Tử và đặc biệt là Trang Tử, nhiều sự phân biệt vốn được con người xem như hiển nhiên lại trở thành đối tượng cần phải chất vấn. Những phạm trù như đúng và sai, đẹp và xấu, quý và tiện, được và mất, thậm chí sống và chết, đều không được nhìn như những đối cực có giá trị tuyệt đối. Trang Tử nhiều lần cho thấy rằng khi con người quá bám chặt vào một phía của sự phân biệt thì chính những khái niệm do mình tạo ra lại trở thành giới hạn của nhận thức. Vì vậy, tự do trong tinh thần Lão – Trang không đơn giản là khả năng hành động tùy ý, mà sâu xa hơn là trạng thái không để tâm thức bị giam hãm trong những tiêu chuẩn, định kiến và đối lập đã trở nên cứng nhắc.

Phong thái của Tuệ Trung trong *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục* cũng gợi lên một cảm thức tương tự. Ông không chủ trương đưa người học vào một đời sống tu hành chỉ được xác định bằng hình thức bên ngoài, cũng không tuyệt đối

hóa khoảng cách giữa đời sống thế tục và đời sống đạo. Trong nhiều lời dạy, thái độ phá chấp của Tuệ Trung cho thấy ông luôn cảnh giác trước nguy cơ người tu biến chính giáo pháp, nghi thức hay danh nghĩa tu hành thành một đối tượng để bám víu. Nếu người học chỉ biết phân biệt một cách máy móc giữa thánh và phàm, tịnh và uế, mê và ngộ, đời và đạo, thì những phạm trù vốn được sử dụng như phương tiện giáo hóa lại có thể trở thành những rào cản mới của tâm thức. Bởi vậy, sự tu hành theo tinh thần Tuệ Trung không nằm ở việc xây dựng một hình ảnh khác biệt với đời sống thông thường, mà nằm ở khả năng vượt qua sự chấp trước đối với chính những hình ảnh và khái niệm ấy.

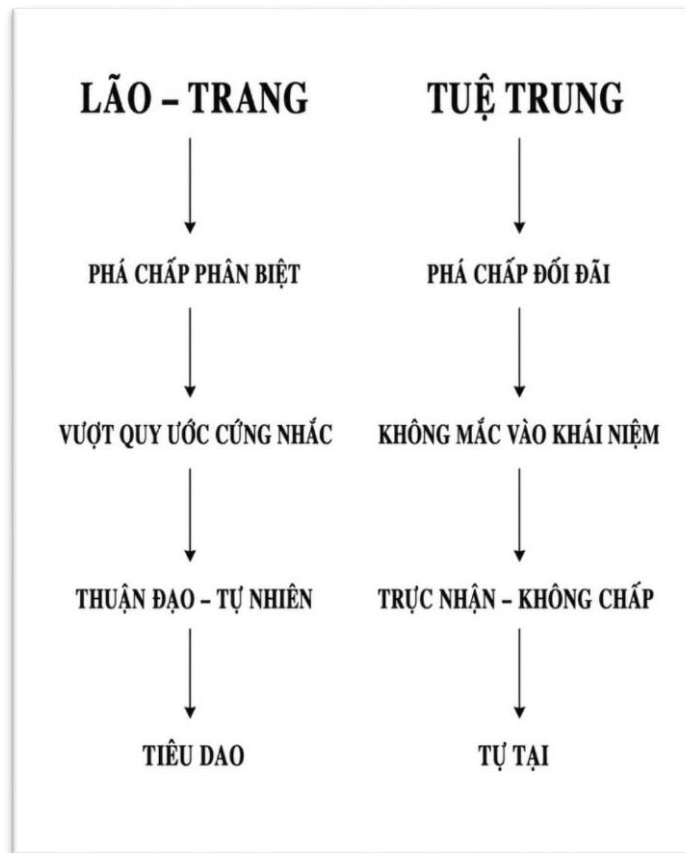
Chính phong thái đó khiến người đọc đôi khi liên tưởng Tuệ Trung với tinh thần “tiêu dao” trong Trang Tử. Cả hai đều cho thấy một thái độ không muốn con người bị trói buộc bởi những chuẩn mực đã bị tuyệt đối hóa; cả hai đều biểu hiện một sự phóng khoáng trong cách nhìn thế giới và một khuynh hướng vượt qua những đối lập thông thường. Tuy nhiên, sự tương ứng về phong thái ấy không thể được sử dụng như bằng chứng để đồng nhất tư tưởng của Tuệ Trung với Lão – Trang. Việc Tuệ Trung có những biểu hiện tự do, phóng khoáng hay phá bỏ khuôn mẫu không có nghĩa rằng nền tảng tư tưởng của ông đã chuyển thành Đạo giáo. Nếu chỉ dựa vào một chuỗi suy luận rằng Tuệ Trung đề cao tự do, Trang Tử cũng đề cao tự do, từ đó kết luận Tuệ Trung chịu sự chi phối hoàn toàn của Lão – Trang, thì cách lập luận ấy sẽ giản lược những khác biệt quan trọng giữa hai truyền thống.

Vấn đề cốt lõi vì thế không phải là Tuệ Trung có phá bỏ những đối đãi hay không, mà là ông phá bỏ những đối đãi ấy trên nền tảng tư tưởng nào và nhằm hướng đến điều gì. Trong Thiên học, việc vượt qua nhị nguyên gắn chặt với tinh thần không chấp. Những cặp đối đãi không bị phủ nhận chỉ vì chúng là những quy ước xã hội, mà quan trọng hơn, người tu được cảnh tỉnh không nên biến chúng thành những thực tại cố định rồi sinh tâm thủ trước. Khi tâm thức phân biệt tạo ra một phía để nắm giữ và một phía để loại bỏ, chính sự bám chấp ấy trở thành chướng ngại đối với việc trực nhận bản tâm. Vì vậy, vượt qua thánh – phàm, tịnh – uế hay mê – ngộ trong Tuệ Trung trước hết là một phương thức

phá chấp của Thiền, nhằm đưa hành giả ra khỏi sự lệ thuộc vào khái niệm và sự phân biệt để trực nhận thực tại ngay nơi chính mình.

Trong khi đó, ở Lão – Trang, sự phá bỏ những phân biệt thường được triển khai trong một hệ quy chiếu khác. Những giới hạn của đúng – sai, quý – tiện hay được – mất được đặt trong tương quan với Đạo, với tự nhiên, với tinh thần vô vi và với tính tương đối của những quy ước do con người thiết lập. Trang Tử đặc biệt nhấn mạnh rằng những giá trị mà con người tưởng là tuyệt đối thường chỉ có ý nghĩa trong một hệ quy chiếu nhất định; khi thay đổi điểm nhìn, những giá trị ấy cũng có thể thay đổi. Vì vậy, sự vượt thoát trong Lão – Trang hướng con người đến trạng thái thuận theo tự nhiên, không cưỡng cầu và đạt tới một đời sống tự tại trước những phân biệt của thế gian.

Như vậy, giữa Tuệ Trung và Lão – Trang có thể tồn tại một vùng tương ứng tư tưởng khá rõ về phong thái, nhưng không vì thế mà hai hệ thống trở thành một. Lão – Trang phá vỡ những phân biệt để trở về với Đạo, với tự nhiên và tinh thần vô vi; còn Tuệ Trung phá chấp đối đãi từ nền tảng Thiền học, nhằm giải phóng tâm khỏi sự phân biệt và chấp thủ. Sự gần gũi ấy vì vậy nên được hiểu như một biểu hiện của giao thoa và khả năng đối thoại giữa các truyền thống tư tưởng trong môi trường văn hóa Đại Việt thời Trần. Đây cũng là một minh chứng quan trọng cho hiện tượng Phật giáo có thể tiếp nhận và cộng hưởng với phong thái Lão – Trang nhưng vẫn bảo lưu nền tảng và cứu cánh riêng của mình – tức hòa hợp mà không hòa tan.



Hai con đường có thể tạo nên những biểu hiện bên ngoài rất gần nhau: không câu nệ hình thức, không quá coi trọng danh vị, không tuyệt đối hóa quy phạm và có phong thái tự do.

Nhưng nền tảng giải thích của chúng không hoàn toàn giống nhau.

Vì thế, trường hợp Tuệ Trung rất thích hợp để minh họa một hiện tượng có thể gọi là: **TƯƠNG ỨNG VỀ PHONG CÁCH NHƯNG KHÔNG ĐỒNG NHẤT VỀ HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG.**

Hay nói cách khác, giữa Thiên của Tuệ Trung và Lão – Trang có thể tồn tại một “vùng cộng hưởng tư tưởng”.

Trong vùng cộng hưởng ấy, cả hai đều có thể gặp nhau ở tinh thần:

- Nhẹ danh lợi
- Không câu nệ hình thức
- Phá bỏ những phân biệt cứng nhắc
- Hướng tới tự do nội tâm
- Nhìn đời sống bằng một thái độ rộng mở hơn những chuẩn mực thông thường

Nhưng khi đi vào cấu trúc sâu, Thiền vẫn vận hành trong không gian của Phật giáo, còn Lão – Trang được xây dựng trên những phạm trù và vấn đề riêng của tư tưởng Đạo gia.

Đây cũng là lý do cần thận trọng với khái niệm “ảnh hưởng”.

Không phải bất kỳ điểm giống nhau nào giữa Tuệ Trung và Trang Tử cũng nhất thiết chứng minh rằng Tuệ Trung đã trực tiếp vay mượn Trang Tử. Có những sự tương đồng có thể xuất hiện vì hai hệ tư tưởng cùng tìm cách giải quyết một vấn đề chung: làm thế nào để con người thoát khỏi sự trói buộc của chính những phân biệt do mình tạo ra.

Do đó, trong nghiên cứu có thể chia thành ba mức độ:

TƯƠNG ĐỒNG chỉ ra những nét giống nhau.

GIAO THOA cho thấy hai truyền thống tồn tại trong cùng một môi trường văn hóa và có khả năng tiếp xúc.

ẢNH HƯỞNG TRỰC TIẾP cần có chứng cứ văn bản mạnh hơn về thuật ngữ, điển cố, trích dẫn hoặc cấu trúc tư tưởng.

Phân biệt ba mức độ này sẽ giúp tránh việc cứ gặp một câu có vẻ “Lão – Trang” trong văn bản Thiền là lập tức xem đó là bằng chứng Đạo giáo hóa.

Trường hợp Tuệ Trung còn đặc biệt ở chỗ sự tự do của ông không đồng nghĩa với sự phủ nhận tu hành. Phá hình thức không có nghĩa là phủ nhận đạo; phá đôi đũa cũng không có nghĩa là phủ nhận mọi giá trị. Ngược lại, tinh thần phá chấp chỉ có ý nghĩa khi nó dẫn tới một trạng thái không còn bị hình thức trói buộc.

Đây là điểm rất dễ bị hiểu sai.

Nếu chỉ nhìn bên ngoài, người ta có thể thấy Tuệ Trung dường như xem nhẹ những ranh giới giữa đời và đạo. Nhưng nếu nhìn từ logic Thiền, điều ông muốn phá không phải bản thân việc tu tập, mà là sự chấp trước vào hình ảnh của người tu.

Vì thế:

KHÔNG CHẤP GIỚI HẠN $\neq$ KHÔNG CÓ TU TẬP

KHÔNG CẦU NỆ HÌNH THỨC $\neq$ PHỦ NHẬN PHẬT PHÁP

SỐNG GIỮA ĐỜI ≠ HÒA TAN VÀO THẾ TỤC

Chính đây lại là một dạng khác của nguyên tắc “hòa hợp mà không hòa tan”.

Tuệ Trung có thể sống giữa đời, tiếp xúc với văn hóa thế tục và biểu hiện một phong thái gần gũi với Lão – Trang, nhưng điều đó không nhất thiết làm mất đi trực Thiền học trong tư tưởng của ông.

Nếu đặt Tuệ Trung bên cạnh những trường hợp đã khảo sát trước đó, ta có thể thấy mỗi nhân vật hoặc tác phẩm lại biểu hiện một kiểu giao thoa khác nhau:

Vạn Hạnh: tiếp nhận công cụ mà không nhất thiết chuyển đổi căn tính.

Từ Đạo Hạnh: nhiều truyền thống cùng tham gia kiến tạo một hình tượng.

Thiền uyển tập anh: tiếp nhận nhiều lớp biểu tượng nhưng vẫn duy trì cấu trúc Thiền.

Việt điện u linh: tín ngưỡng bản địa được văn bản hóa, hệ thống hóa và quốc gia hóa.

Tuệ Trung Thượng Sĩ: Thiền và Lão – Trang gặp nhau mạnh mẽ ở phong thái phá chấp và tự do, nhưng sự tương đồng ấy không xóa bỏ khác biệt về nền tảng tư tưởng.

Do đó, trường hợp Tuệ Trung cho phép đưa ra một nhận định quan trọng hơn về giao thoa tư tưởng thời Trần:

Sự gặp gỡ giữa Phật giáo và Lão – Trang không nhất thiết diễn ra bằng việc một hệ thống thay thế hệ thống kia. Nó có thể diễn ra ở cấp độ ngôn ngữ, phong thái tư duy và cách phá bỏ những khuôn mẫu cứng nhắc, trong khi cấu trúc cứu cánh của từng truyền thống vẫn được bảo lưu.

2.5.2. Phóng cuồng ngâm và tinh thần tiêu dao

Nghiên cứu của Nguyễn Công Lý khi xem *Phóng cuồng ngâm* như một trường hợp có sự kết hợp giữa Phật giáo, Lão – Trang và một phần khí chất của người trí thức Nho học đã gợi mở một hướng tiếp cận khá thuyết phục đối với tư tưởng Tuệ Trung Thượng sĩ. Từ cách nhìn này, bài thơ không nên được giải thích theo lối đơn giản rằng hề xuất hiện tinh thần phóng khoáng, coi nhẹ danh

lợi, thích rong chơi giữa trời đất thì có thể lập tức quy về Đạo gia. Điều quan trọng hơn là phải xem xét những yếu tố mang phong vị Lão – Trang ấy đã được Tuệ Trung tiếp nhận như thế nào, được chuyển hóa ra sao và cuối cùng được đặt trong cấu trúc tư tưởng nào. Chỉ khi trả lời được câu hỏi đó mới có thể nhận diện đúng bản chất của sự giao thoa tư tưởng trong *Phóng cuồng ngâm*, đồng thời tránh tình trạng đồng nhất những nét tương đồng về hình thức biểu hiện với sự đồng nhất về nền tảng tư tưởng.²⁸

Trước hết, chữ “cuồng” trong trường hợp Tuệ Trung không nên được hiểu theo nghĩa thông thường là sự mất kiểm soát, ngông cuồng hay phủ nhận mọi khuôn phép. “Cuồng” ở đây gần hơn với một tư thế tinh thần, trong đó con người chủ động bước ra khỏi những khuôn mẫu đã trở nên cứng nhắc, không để bản thân bị trói buộc bởi danh vị, lợi dưỡng, phú quý, lễ nghi hay những hệ thống phân biệt mà đời sống xã hội thường xem là tuyệt đối. Vì thế, cái “cuồng” của Tuệ Trung trước hết có thể được hiểu như một hình thức phá chấp. Những quy ước xã hội vốn được con người thiết lập để tổ chức đời sống, khi bị tuyệt đối hóa, lại có thể trở thành những sợi dây ràng buộc tinh thần. Danh, lợi, địa vị, thành bại, hơn thua từ chỗ chỉ là những giá trị tương đối dần trở thành những tiêu chuẩn chi phối cách con người đánh giá bản thân và người khác. Khi con người bám chặt vào chúng, sự phân biệt xuất hiện và từ phân biệt dẫn đến chấp trước. Trong bối cảnh ấy, “cuồng” trở thành một thái độ phá vỡ sự trói buộc, nhằm đưa con người trở về với một trạng thái tự do hơn trong đời sống nội tâm.

Tinh thần ấy được thể hiện khá rõ qua không gian thẩm mỹ của *Phóng cuồng ngâm*. Hình ảnh một con người chống gậy mà đi, đứng giữa trời đất bao la, coi nhẹ phú quý và không để danh lợi níu kéo đã tạo nên một phong vị rất gần với tinh thần Lão – Trang. Đó không còn là hình ảnh của một con người bị đóng khung trong địa vị xã hội, trong những tính toán được – mất hay trong sự đánh giá của người đời, mà là hình ảnh của một chủ thể đang tìm cách vượt ra khỏi những giới hạn nhỏ hẹp của thế tục để đặt mình trước một không gian tinh

²⁸ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11.

thần rộng lớn hơn. Trời đất càng rộng bao nhiêu thì những danh vị và lợi dưỡng mà con người thường tranh giành càng trở nên nhỏ bé bấy nhiêu. Chính trong sự tương phản ấy, tinh thần tự do của nhân vật trữ tình được bộc lộ một cách mạnh mẽ.

Sự gần gũi với Trang Tử đặc biệt thể hiện ở khí chất “tiêu dao”. Trong tư tưởng Trang Tử, con người sở dĩ không được tự do không chỉ vì những ràng buộc bên ngoài mà còn vì chính tâm thức của mình bị mắc kẹt trong những phân biệt do con người tạo nên. Quý và tiện, được và mất, thành và bại, đúng và sai, sống và chết đều có thể trở thành những giới hạn nếu chúng bị tuyệt đối hóa. Bởi vậy, “tiêu dao” không nên được hiểu đơn giản là đi chơi, sống tùy hứng hay trốn tránh trách nhiệm, mà là trạng thái tinh thần không còn bị những khuôn khổ phân biệt ấy chi phối. Khi không còn để giá trị bên ngoài quyết định giá trị nội tâm, con người mới có thể đạt đến một hình thức tự do sâu sắc hơn.

Tuệ Trung trong *Phóng cuồng ngâm* cũng thể hiện một phong thái tương tự. Giá trị của con người không còn nằm ở việc người đời đánh giá cao hay thấp, địa vị sang hay hèn, giàu hay nghèo. Danh lợi vốn được xem là những mục tiêu quan trọng của cuộc đời trở nên nhẹ nhàng trước một chủ thể đã nhìn thấy tính giới hạn của chúng. Vì vậy, ở phương diện thẩm mỹ, có thể nói Lão – Trang đã cung cấp cho *Phóng cuồng ngâm* một không gian của tự do: trời đất trở nên rộng lớn, con người dù nhỏ bé nhưng vẫn có thể tự tại; phú quý mất dần sức hấp dẫn; danh lợi không còn đủ quyền lực để điều khiển tâm thức; cuộc đời hiện lên như một cuộc rong chơi giữa cõi bao la. Đây chính là điểm khiến hình tượng Tuệ Trung trong bài thơ rất dễ gợi liên tưởng đến những con người “tiêu dao” trong thế giới của Trang Tử.²⁹

Tuy nhiên, nếu chỉ dựa vào lớp biểu hiện ấy để xem Tuệ Trung như một nhà tư tưởng Đạo gia thì sẽ bỏ qua tầng sâu nhất trong tư tưởng của ông. Vấn đề mà Tuệ Trung hướng đến không chỉ là thoát khỏi sự ràng buộc của xã hội, cũng không chỉ là tìm về một trạng thái sống thuận theo tự nhiên. Phía sau tình

²⁹ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, sđd.; xem thêm *Trang Tử*, đặc biệt các thiên bản về tiêu dao, tự nhiên và vượt khỏi khuôn mẫu danh phận.

thần xem nhẹ danh lợi và phá bỏ khuôn mẫu còn có một vấn đề căn bản của Thiền học, đó là phá chấp đối đãi để con người không còn bị mắc kẹt trong những phân biệt do tâm thức tạo ra, từ đó trực nhận bản tâm và đạt đến trạng thái tự tại.

Đây chính là điểm cần được phân biệt rõ giữa tinh thần Lão – Trang và tinh thần Thiền trong *Phóng cuồng ngâm*. Ở Lão – Trang, tự do thường được triển khai trong mối quan hệ với Đạo, tự nhiên, vô vi và sự vượt thoát những quy ước nhân tạo. Con người càng bớt cưỡng cầu, càng không áp đặt ý chí chủ quan lên tự nhiên thì càng có khả năng sống phù hợp với Đạo. Trong khi đó, ở Tuệ Trung, sự tự do sâu nhất lại gắn với quá trình phá bỏ sự chấp trước vào những đối lập do tâm phân biệt tạo nên³⁰. Thánh và phàm, mê và ngộ, tịnh và uế nếu bị chấp thành những thực thể tuyệt đối đều có thể trở thành những giới hạn mới của tâm thức. Vì vậy, điều Tuệ Trung tìm kiếm không chỉ là thoát khỏi danh lợi bên ngoài mà còn là thoát khỏi chính những phạm trù mà tâm thức sử dụng để phân chia thực tại.

Hai con đường vì thế có thể gặp nhau ở điểm cùng hướng đến sự giải phóng con người khỏi những ràng buộc, nhưng nền tảng triết học và cứu cánh của chúng không hoàn toàn đồng nhất. Lão – Trang nhấn mạnh việc vượt qua những khuôn mẫu nhân tạo để trở về với tự nhiên và đạt tinh thần tiêu dao, còn Tuệ Trung đặt sự vượt thoát ấy trong cấu trúc phá chấp của Thiền. Nếu tinh thần Trang Tử khiến con người không bị mắc vào được – mất, quý – tiện, thành – bại, thì Thiền của Tuệ Trung còn tiến thêm một bước khi đặt vấn đề đối với cả những cặp phạm trù tưởng như thuộc về chính đời sống tu hành, chẳng hạn thánh – phàm, mê – ngộ, tịnh – uế. Bởi lẽ một khi còn bám chấp vào bất kỳ đối cực nào thì tâm vẫn chưa thật sự tự do.

Chính vì vậy, chữ “cuồng” của Tuệ Trung cần được đọc trong toàn bộ hệ thống tư tưởng của ông, đặc biệt khi đặt *Phóng cuồng ngâm* bên cạnh *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*. Nếu tách bài thơ khỏi hệ thống ngữ lục, người đọc rất dễ

³⁰ Đối chiếu *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục* với tư tưởng “tiêu dao” trong *Trang Tử*. Nếu Lão – Trang thường nhấn mạnh sự giải phóng khỏi cưỡng cầu và quy ước nhân tạo để thuận với Đạo và tự nhiên, thì Tuệ Trung đặt trọng tâm vào việc phá chấp các đối đãi do tâm phân biệt tạo lập.

hình dung Tuệ Trung chỉ như một con người phóng túng, coi thường lễ nghi, xem nhẹ danh lợi và có phong vị của một ẩn sĩ Trang Tử. Nhưng khi đối chiếu với những lời đối cơ và giáo huấn của ông, có thể nhận thấy cái “cuồng” ấy luôn gắn với tinh thần không trụ, không chấp, không mắc kẹt trong nhị nguyên. Như vậy, “cuồng” chủ yếu là hình thức biểu hiện bên ngoài, còn phá chấp mới là cấu trúc tư tưởng nằm bên dưới.³¹

Nhận định này có ý nghĩa quan trọng đối với việc giải thích phong cách Tuệ Trung. Ông có thể sử dụng một thứ ngôn ngữ rất mạnh, rất tự do, đôi khi cố tình tạo cảm giác nghịch chuẩn, nhưng mục đích không phải để phủ nhận xã hội hoặc ca ngợi một đời sống tùy tiện. Điều mà ông muốn phá trước hết là sự bám víu của con người vào những khuôn mẫu mà họ tưởng là tuyệt đối. Vì thế, phá giới hạn không đồng nghĩa với phủ nhận mọi giới hạn, cũng như “phóng cuồng” không đồng nghĩa với buông thả. Cái “cuồng” của Tuệ Trung mang tính chất giải cấu trúc sự chấp trước hơn là giải thể mọi nguyên tắc đạo đức. Một người không bị danh lợi chi phối không có nghĩa là người ấy không còn trách nhiệm; một người vượt qua khuôn mẫu không có nghĩa là người ấy phủ nhận mọi chuẩn mực. Trái lại, chính khi không bị hình thức trói buộc, hành động của con người mới có khả năng phát xuất từ một nội tâm tự chủ hơn.

Ở đây còn có thể nhận ra lớp tư tưởng thứ ba mà Nguyễn Công Lý đã lưu ý, đó là khí chất của người trí thức Nho học. Tuệ Trung không phải một ẩn sĩ hoàn toàn tách biệt với đời sống chính trị và xã hội. Ông xuất thân trong hoàng tộc nhà Trần, từng sống rất gần trung tâm quyền lực và từng có những trải nghiệm gắn với đời sống nhập thế. Chính bối cảnh ấy khiến thái độ xem nhẹ danh lợi trong thơ ông mang một ý nghĩa đặc biệt. Đây không phải sự khinh thường thể tục của một người chưa từng bước vào thế tục, mà có thể được đọc như thái độ của một người đã từng đứng trong cuộc đời, từng trải nghiệm quyền lực, trách nhiệm và biến động, nhưng cuối cùng không để những điều ấy trở thành xiềng xích đối với tinh thần.

³¹ Thích Phước Đạt, “Giá trị tư tưởng Thiền học trong bài *Phật tâm ca* của Tuệ Trung Thượng sĩ”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 1 (86), 2008, tr. 10–19.

Từ phương diện này, yếu tố Nho học trong Tuệ Trung trước hết biểu hiện ở kinh nghiệm nhập thế và ý thức trách nhiệm của một trí thức quý tộc thời Trần. Lão – Trang đem đến cho ông khí chất phóng khoáng, cảm thức tiêu dao, sự nhẹ nhàng trước danh lợi và một không gian thẩm mỹ rộng mở giữa con người với trời đất. Thiền lại cung cấp nền tảng sâu hơn cho tư tưởng phá chấp, tinh thần vô nhị và sự trực nhận bản tâm. Ba yếu tố ấy không tồn tại bên cạnh nhau như ba mảnh ghép tách biệt, càng không phải mỗi đoạn thơ lại có thể được chia cắt cơ học thành phần Nho, phần Lão và phần Phật. Chúng gặp nhau trong cùng một chủ thể là Tuệ Trung, được ông tiếp nhận và tổ chức lại thành một phong cách tư tưởng riêng.

Bởi vậy, có thể nói nét độc đáo của Tuệ Trung nằm ở chỗ ông vừa có khả năng nhập thế mà không bị thế tục trói buộc, vừa có thể biểu hiện tinh thần tự do mà không rơi vào buông thả. Kinh nghiệm Nho học khiến ông không xa lạ với trách nhiệm xã hội; phong vị Lão – Trang giúp ngôn ngữ và hình tượng của ông đạt đến sự phóng khoáng, nhẹ nhàng; còn Thiền tạo nên chiều sâu giải thoát của toàn bộ hệ thống. Nếu chỉ có Nho học, Tuệ Trung có thể trở thành một trí thức nhập thế. Nếu chỉ nhìn từ Lão – Trang, ông dễ được hình dung như một con người tiêu dao, coi nhẹ phú quý. Nhưng khi đặt trong nền tảng Thiền, những kinh nghiệm và phong thái ấy được chuyển hóa thành một thái độ sống: ở giữa cuộc đời mà không bị cuộc đời ràng buộc, hành động giữa các mối quan hệ nhưng không để tâm mình bị mắc kẹt trong danh vị, hơn thua và phân biệt.

Từ góc độ đó, *Phóng cuồng ngâm* có thể được xem như một minh chứng tiêu biểu cho hiện tượng Tam giáo giao thoa nhưng không hòa tan trong đời sống tư tưởng thời Trần. Dấu ấn Lão – Trang có thể nhận ra trong hình tượng rong chơi, trong cảm thức trời đất mệnh mang, trong sự xem nhẹ phú quý và ở phong thái tự do trước danh lợi. Dấu ấn Nho học nằm ở nền tảng văn hóa và kinh nghiệm nhập thế của một trí thức quý tộc từng tham dự vào đời sống chính trị – xã hội. Tuy nhiên, trực tư tưởng sâu nhất vẫn dẫn trở lại Thiền, bởi tự do cuối cùng mà Tuệ Trung hướng đến không chỉ là tự do trước hoàn cảnh bên ngoài mà còn là tự do khỏi sự phân biệt, bám chấp và nhị nguyên của chính tâm

thức.

Nói cách khác, Lão – Trang có thể được xem là yếu tố cung cấp khí chất thẩm mỹ cho *Phóng cuồng ngâm*; Nho học cung cấp kinh nghiệm nhập thể của chủ thể; còn Thiền cung cấp cấu trúc giải thoát cho toàn bộ tư tưởng. Cách nhìn này giúp tránh hai thái cực thường gặp khi nghiên cứu Tuệ Trung. Thái cực thứ nhất là tuyệt đối hóa tính “thuần Thiền”, từ đó xem mọi dấu vết Lão – Trang chỉ là những sự tương đồng ngẫu nhiên và không có giá trị phân tích. Thái cực thứ hai là quá nhấn mạnh phong vị tiêu dao, phóng khoáng rồi đi đến việc xem Tuệ Trung như một nhà tư tưởng Đạo gia khoác áo Thiền. Cả hai cách hiểu đều làm giản lược một hiện tượng tư tưởng vốn phức tạp và giàu tính tiếp biến.

Hợp lý hơn cả là nhìn Tuệ Trung như một trường hợp tiếp biến có trung tâm. Ông có thể tiếp nhận nhiều nguồn ngôn ngữ, nhiều phong thái văn hóa và nhiều kinh nghiệm tư tưởng khác nhau, nhưng các yếu tố ấy không tồn tại một cách hỗn tạp. Chúng được sắp xếp quanh một trục tương đối ổn định, đó là Thiền. Chính trục này quyết định chiều hướng cuối cùng của quá trình chuyển hóa. Vì vậy, những yếu tố như tiêu dao, phóng cuồng, nhẹ danh lợi có thể tạo nên lớp biểu hiện mang đậm phong vị Lão – Trang, nhưng bên dưới lớp biểu hiện ấy vẫn là một cấu trúc tư tưởng hướng đến phá đối đãi, không chấp, trực nhận bản tâm và đạt tới tự tại.

Nhìn theo mô hình hai tầng này, người đọc có thể thấy rõ hơn cơ chế giao thoa mà không hòa tan trong *Phóng cuồng ngâm*. Ở lớp biểu hiện, bài thơ sử dụng một hệ hình thẩm mỹ rất gần với Lão – Trang: con người rong chơi giữa trời đất, phú quý trở nên nhẹ, danh lợi không còn đáng để bám víu, đời sống được nhìn bằng một ánh mắt tự do và phóng khoáng. Nhưng ở lớp cấu trúc sâu hơn, sự vượt thoát ấy không dừng lại ở việc phủ nhận quy ước xã hội mà hướng đến phá bỏ chính tâm phân biệt. Từ phá đối đãi dẫn đến không chấp; từ không chấp mở ra khả năng trực nhận bản tâm; và từ trực nhận bản tâm mới đạt tới trạng thái tự tại theo tinh thần Thiền.

Do đó, giá trị đặc sắc nhất của *Phóng cuồng ngâm* không nằm ở việc tác phẩm chứng minh Tuệ Trung “thuộc về Đạo gia”, mà ở chỗ nó cho thấy một

hành giả Thiền thời Trần có thể sử dụng ngôn ngữ, mỹ cảm và khí chất gần với Lão – Trang để biểu đạt kinh nghiệm tự do của chính Thiền học. Lão – Trang không thay thế Thiền, mà góp phần làm cho ngôn ngữ Thiền trở nên phóng khoáng, rộng mở và giàu sức biểu cảm hơn. Ngược lại, Thiền đưa sự phóng khoáng ấy vào một tầng sâu khác: không chỉ tự do khỏi danh lợi và quy ước bên ngoài, mà còn tự do khỏi chính những phân biệt và chấp trước của tâm.

Chính sự gặp gỡ nhưng không đồng nhất này làm nên giá trị tư tưởng đặc biệt của Tuệ Trung Thượng sĩ. Qua *Phóng cuồng ngâm*, có thể thấy văn hóa tư tưởng thời Trần không vận động bằng cách đặt Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo trong những ranh giới khép kín, mà bằng quá trình tiếp xúc, lựa chọn và chuyển hóa lẫn nhau. Trong quá trình ấy, các yếu tố ngoại nhập hoặc khác hệ thống không nhất thiết làm mất đi căn tính của tư tưởng chủ đạo. Trường hợp Tuệ Trung cho thấy Thiền có thể tiếp nhận khí chất tiêu dao của Lão – Trang và kinh nghiệm nhập thế của Nho học mà vẫn duy trì được hướng quy chiếu riêng của mình. Đó chính là biểu hiện sinh động của một nền văn hóa có khả năng dung hợp nhưng không hòa tan, tiếp nhận nhưng không đánh mất trung tâm tư tưởng.

2.5.3. “*Phóng khoáng*” và “*phá chấp*”: giống mà khác

Có thể so sánh:

Phương diện	Lão – Trang	Tuệ Trung/Thiền
Thái độ với danh lợi	Coi nhẹ, không để danh lợi trói buộc	Coi danh lợi là đối tượng chấp trước cần vượt
Tự do	Tiêu dao, thuận tự nhiên	Vô chấp, không mắc vào nhị nguyên
Quy phạm	Phê phán sự cưỡng ép nhân tạo	Phá chấp vào cả hình thức tu
Thiên nhiên	Không gian của tự do	Cũng có thể là cảnh giới

		biểu đạt tâm
Cứu cánh	Sống hợp Đạo	Giác ngộ, giải thoát

2.6. *Cư trần lạc đạo phú*: ở đời mà vui đạo

2.6.1. Giá trị văn bản và ngôn ngữ

Cư trần lạc đạo phú là một trong những tác phẩm Nôm sớm và có vị trí đặc biệt trong lịch sử văn học Phật giáo Việt Nam. Tác phẩm được bảo lưu trong hệ thống truyền bản *Thiền tông bản hạnh*, gồm mười hội và một bài kệ kết thúc, thể hiện khá tập trung quan niệm tu hành và tinh thần Thiền học của Trần Nhân Tông. Nếu nhiều trước tác Phật giáo thời Lý – Trần chủ yếu được diễn đạt bằng chữ Hán – thứ ngôn ngữ gắn với kinh điển, học thuật và tầng lớp trí thức trung đại – thì việc Trần Nhân Tông sử dụng chữ Nôm để trình bày tư tưởng Thiền cho thấy một chuyển biến rất đáng chú ý trong lịch sử tiếp nhận Phật giáo ở Đại Việt.

Ở đây, chữ Nôm không chỉ đơn thuần là một lựa chọn về phương tiện biểu đạt. Sự thay đổi ngôn ngữ kéo theo một sự thay đổi về không gian văn hóa của tư tưởng. Những khái niệm vốn có nguồn gốc từ hệ thống kinh luận Phật giáo Ấn Độ và Trung Hoa được chuyển vào tiếng nói của người Việt, đi vào cách cảm, cách nghĩ và kinh nghiệm sống gần gũi với xã hội Đại Việt. Nói cách khác, Phật giáo không còn chỉ hiện diện trong thế giới kinh viện của kinh, luận, ngữ lục bằng Hán văn mà bắt đầu được diễn đạt bằng chính ngôn ngữ dân tộc.

Điều này đặc biệt quan trọng bởi bản địa hóa tôn giáo không chỉ là quá trình thay đổi nghi lễ hay thích nghi với phong tục địa phương. Bản địa hóa còn là quá trình một hệ tư tưởng tìm được ngôn ngữ của cộng đồng tiếp nhận nó. Khi tư tưởng Thiền được nói bằng tiếng Việt, những vấn đề như Phật, tâm, đạo, tu hành, mê – ngộ, sinh tử hay giải thoát cũng được đặt vào một thế giới ngôn ngữ gần với đời sống của người Việt hơn.

Chính vì vậy, giá trị của *Cư trần lạc đạo phú* không chỉ nằm ở nội dung tư tưởng mà còn nằm ở hành vi ngôn ngữ của tác giả. Trần Nhân Tông không

tạo ra một thứ Phật giáo hoàn toàn khác với truyền thống kinh điển, nhưng ông đã tìm một phương thức biểu đạt phù hợp với môi trường văn hóa Đại Việt. Đây là một dạng tiếp biến rất đáng chú ý: đổi hình thức biểu đạt mà không đánh mất hạt nhân tư tưởng.

Điều này cũng giúp lý giải ý nghĩa của câu nổi tiếng: “*Cư trần lạc đạo thả tùy duyên*”

“*Cư trần*” cho thấy người tu không nhất thiết phải phủ định hoàn toàn thế giới đời sống; “*lạc đạo*” lại xác định rõ trung tâm tinh thần vẫn là đạo. Hai phương diện đời và đạo vì vậy không bị đẩy thành hai cực tuyệt đối. Đạo có thể được thực hành ngay trong đời sống nếu con người không để mình bị trói buộc bởi tham chấp.

Từ đây có thể nhận ra một đặc điểm quan trọng của tư tưởng Trần Nhân Tông: đưa đạo vào đời nhưng không đồng nhất đạo với đời. Cũng như việc sử dụng chữ Nôm không làm tư tưởng Thiền mất đi bản chất Phật giáo, việc tiếp nhận những yếu tố văn hóa bản địa hay những cách diễn đạt gần với Nho – Đạo cũng không nhất thiết dẫn tới sự hòa tan của Phật giáo.

Đó chính là điểm cần nhấn mạnh khi nghiên cứu hiện tượng giao thoa Tam giáo thời Trần. Một tư tưởng có thể sử dụng ngôn ngữ chung của thời đại, tiếp nhận hình ảnh, khái niệm hoặc phong thái từ những truyền thống khác, nhưng vấn đề quyết định vẫn là: những yếu tố ấy được đặt vào cấu trúc tư tưởng nào và hướng đến cứu cánh nào.

Trong *Cư trần lạc đạo phú*, dù có thể bắt gặp những biểu hiện gần gũi với tinh thần thuận tự nhiên, an nhiên, coi nhẹ danh lợi hay những cách nói có thể liên tưởng đến Lão – Trang, trung tâm của tác phẩm vẫn là những vấn đề của Thiền học: nhận tâm, phá chấp, tu hành, giác ngộ và sống đạo giữa đời. Vì thế, trường hợp này rất thích hợp để chứng minh rằng trong văn hóa Lý – Trần đã diễn ra một quá trình hòa hợp và tiếp biến mạnh mẽ, nhưng hòa hợp không đồng nghĩa với hòa tan.

2.6.2. “*Cư trần*” không phải phủ định cuộc đời

Một trong những đóng góp nổi bật của Trần Nhân Tông đối với tư tưởng Phật giáo Việt Nam là quan niệm sống giữa cuộc đời mà vẫn có thể thực hành và thành tựu đời sống tâm linh. Tinh thần ấy được thể hiện rõ trong *Cư trần lạc đạo phú*, qua đó cho thấy con đường tu tập không nhất thiết phải được hiểu như sự rời bỏ hoàn toàn thế tục hay tách mình khỏi mọi quan hệ xã hội. “Cư trần” trước hết là sống ngay giữa cuộc đời thực tại, nơi con người vẫn phải đối diện với gia đình, cộng đồng, trách nhiệm, danh vị cũng như những hoàn cảnh thuận nghịch của đời sống. Tuy nhiên, sống giữa trần thế không đồng nghĩa với việc để cho những ràng buộc của trần thế chi phối hoàn toàn tâm thức. Điều quan trọng là con người có thể hiện diện trong đời, làm tròn bổn phận của mình, nhưng vẫn giữ được sự tỉnh thức và tự chủ nội tâm.

Tinh thần này được cô đọng đặc biệt rõ trong câu kết nổi tiếng: “*Cư trần lạc đạo thả tùy duyên...*”. Trong đó, chữ “tùy duyên” giữ một vị trí rất quan trọng. Tùy duyên không phải là thái độ buông xuôi hay phó mặc cho hoàn cảnh, mà là khả năng sống thuận theo những điều kiện đang hiện hữu mà không bị chúng trói buộc. Khi thuận duyên thì không sinh tâm tham đắm, lúc nghịch duyên cũng không để tâm bị cuốn vào phiền não. Như vậy, sự tu hành theo tinh thần Trần Nhân Tông không nằm ở việc chạy trốn khỏi cuộc đời, mà ở khả năng sống ngay trong cuộc đời nhưng không để cuộc đời chiếm hữu tâm mình. Chính quan niệm ấy đã làm cho Thiền học thời Trần mang một sắc thái nhập thế rất rõ: đạo không ở đâu xa, mà được thực hiện ngay trong từng hoàn cảnh, từng quan hệ và từng cách ứng xử của con người giữa đời thường.

2.6.3. “*Tùy duyên*” và “*thuận tự nhiên*”

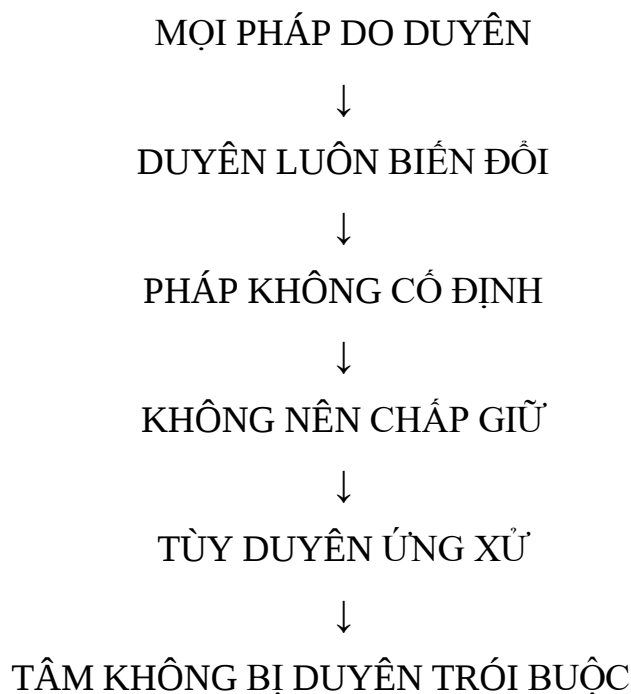
“Tùy duyên” của Thiền và “tự nhiên” của Lão – Trang là một trong những cặp khái niệm dễ tạo cảm giác gần gũi nhất khi khảo sát sự giao thoa giữa Phật giáo và Đạo gia thời Lý – Trần. Cả hai đều biểu hiện một thái độ không cưỡng ép đời sống theo ý muốn chủ quan, không cố chấp buộc thực tại phải vận hành đúng theo những khuôn mẫu do con người đặt ra. Chính vì vậy, khi đi vào văn học và tư tưởng Thiền thời Lý – Trần, ngôn ngữ của “tùy duyên”, “vô sự”, “tự

tại”, “nhàn”, “tự nhiên” rất dễ tạo nên một vùng cộng hưởng với tinh thần Lão – Trang.

Tuy nhiên, nếu chỉ nhìn vào điểm tương đồng bên ngoài rồi xem “tùy duyên” và “tự nhiên” là một thì sẽ làm mờ đi nền tảng triết học riêng của từng truyền thống.

Trong Phật giáo, “tùy duyên” trước hết phải được đặt trên nền tảng của duyên khởi. Mọi hiện tượng đều hình thành do nhiều điều kiện tương tác; không có sự vật nào tồn tại hoàn toàn độc lập, cố định và bất biến. Khi các điều kiện thay đổi, hiện tượng cũng thay đổi. Bởi vậy, con người càng cố chấp giữ một trạng thái như tuyệt đối thì càng dễ sinh ra khổ đau khi điều kiện thực tế biến chuyển.

Có thể hình dung:



Từ đó có thể thấy, “tùy duyên” trong tư tưởng Thiền của Trần Nhân Tông hoàn toàn không đồng nghĩa với thái độ buông xuôi hay phó mặc cho hoàn cảnh. Đây là điểm cần được làm rõ, bởi nếu hiểu tùy duyên theo nghĩa “việc gì đến thì cứ để mặc như vậy”, con người rất dễ biến một thái độ sống dựa trên trí tuệ và tỉnh thức thành sự thụ động. Trong tinh thần Phật giáo, người biết tùy duyên vẫn hành động, vẫn lựa chọn và vẫn chịu trách nhiệm đối với những quyết định của mình. Điểm khác biệt nằm ở chỗ họ không cưỡng ép thực tại phải vận động

theo những mong muốn cố định của bản thân, mà biết quan sát những điều kiện đang hiện hữu để lựa chọn cách ứng xử phù hợp.

Vì vậy, tùy duyên có thể được hiểu là khả năng thích ứng với hoàn cảnh nhưng không để tâm mình bị hoàn cảnh chi phối. Khi gặp những điều kiện thuận lợi, con người vẫn tiếp nhận và sử dụng những thuận lợi ấy nhưng không vì thế mà sinh tâm tham đắm hay xem chúng là điều phải tồn tại mãi mãi. Ngược lại, khi gặp nghịch cảnh, người thực hành tùy duyên cũng không vì khó khăn trước mắt mà hoàn toàn đánh mất sự bình ổn nội tâm. Hoàn cảnh có thể thay đổi, phương thức ứng xử cũng có thể linh hoạt thay đổi theo, nhưng sự thay đổi bên ngoài không nhất thiết phải kéo theo sự dao động và lệ thuộc của tâm thức.

Chính ở đây có thể nhận ra hai phương diện luôn phải đi cùng nhau trong tinh thần tùy duyên: thích ứng với hoàn cảnh và không chấp trước vào hoàn cảnh. Nếu chỉ nhấn mạnh khả năng thích ứng mà thiếu đi sự tỉnh thức và không chấp, con người rất dễ biến “tùy duyên” thành việc chạy theo hoàn cảnh, để những biến động bên ngoài quyết định hoàn toàn đời sống của mình. Ngược lại, nếu chỉ đề cao “không chấp” mà không biết nhìn nhận những điều kiện cụ thể để hành động, tư tưởng ấy lại có nguy cơ trở thành một thái độ xa rời thực tế. Vì vậy, giá trị của tinh thần Thiền không nằm ở việc lựa chọn một trong hai phía, mà chính ở khả năng dung hòa chúng: sống linh hoạt giữa cuộc đời nhưng vẫn giữ được sự tự chủ của nội tâm; đi cùng với duyên mà không bị duyên lôi kéo. Đây cũng là chiều sâu của tư tưởng “cư trần lạc đạo” mà Trần Nhân Tông muốn thể hiện.

2.6.4. Hòa nhập thiên nhiên nhưng không trốn đời

Trong thơ văn Trần Nhân Tông, thiên nhiên không chỉ xuất hiện như một phong nền thẩm mỹ mà còn giữ vai trò quan trọng trong việc biểu đạt kinh nghiệm tinh thần. Những hình ảnh như cảnh xuân, mây chiều, hoa rụng, núi rừng hay lâm tuyền thường gắn với trạng thái sống thanh thoát, lắng đọng và tỉnh thức. Vì vậy, thiên nhiên trong sáng tác của ông không đơn thuần là ngoại cảnh để miêu tả, mà nhiều khi trở thành một không gian để con người nhận ra chính mình và thể nghiệm những chiều sâu của đời sống tâm linh.

Có thể đọc lớp hình tượng thiên nhiên ấy từ hai hướng tư tưởng có sự gặp gỡ nhưng không hoàn toàn đồng nhất. Trước hết, thiên nhiên gợi đến tinh thần Lão – Trang ở phương diện đề cao sự tự nhiên, phóng khoáng và giải thoát con người khỏi những ràng buộc quá nặng nề của danh lợi, địa vị và các quy ước xã hội. Khi trở về với núi rừng, mây nước hay lâm tuyền, con người dường như bước ra khỏi thế giới của tranh chấp và tính toán để tìm lại một trạng thái sống giản dị, tự do hơn. Ở phương diện này, thiên nhiên trở thành biểu tượng của sự tiêu dao, của đời sống thuận theo tự nhiên và không để những giá trị nhân tạo trói buộc tâm hồn.

Tuy nhiên, khi đi sâu vào cấu trúc tư tưởng của Trần Nhân Tông, thiên nhiên lại được đặt trong một chiều kích rõ nét của Thiền học. Cảnh vật không chỉ đưa con người rời xa danh lợi mà còn trở thành đối tượng của sự trực nhận. Một cánh hoa rụng, một đám mây trôi, sự chuyển đổi của mùa xuân hay sự tĩnh lặng của núi rừng đều có thể gợi mở nhận thức về tính vô thường của vạn vật. Thiên nhiên vì thế không nhất thiết dẫn con người đi tìm một thế giới khác, mà giúp người tu trở về với chính thực tại đang hiện hữu, nhìn sự vật như chúng đang là và không cố nắm giữ những gì vốn luôn biến đổi.

Điều đáng chú ý là hai lớp ý nghĩa này có thể cùng xuất hiện trong một hình ảnh. Một cảnh núi rừng vừa có thể gợi tinh thần tự do, tiêu dao gần với Lão – Trang, vừa có thể là không gian của sự tĩnh thức và trực nhận trong Thiền. Một cánh hoa rụng vừa thể hiện vẻ đẹp tự nhiên của thế giới, vừa nhắc đến sự sinh diệt và vô thường. Vì vậy, không nên vội quy mọi hình tượng thiên nhiên trong thơ Trần Nhân Tông về Đạo gia, cũng không cần phủ nhận hoàn toàn những âm hưởng Lão – Trang trong đó. Điều quan trọng hơn là nhận ra quá trình tiếp nhận và chuyển hóa: tinh thần tự nhiên, tiêu dao của Lão – Trang có thể góp phần tạo nên ngôn ngữ và cảm hứng thẩm mỹ, nhưng khi đi vào thế giới tư tưởng của Trần Nhân Tông, nó thường được đặt trong chiều hướng của Thiền, hướng đến trực nhận thực tại, phá chấp và tự do nội tâm.³²

³² Trần Nhân Tông, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, trong *Thiền tông bản hạnh*; đối chiếu với cảm quan sơn thủy, ẩn dật và tiêu dao trong *Trang Tử*. Trong tác phẩm của Trần Nhân Tông, “lâm tuyền” không chỉ là môi trường thoát ly thế tục mà còn là không gian thực hành Thiền và thành tựu đạo nghiệp.

Như vậy, cùng một cảnh thiên nhiên nhưng có thể chứa đựng nhiều tầng tư tưởng. Lão – Trang đem đến sắc thái tiêu dao và thuận tự nhiên, trong khi Thiền đem đến chiều sâu của trực nhận, vô thường và không chấp. Chính sự gặp gỡ nhưng không đồng nhất ấy làm cho thiên nhiên trong thơ văn Trần Nhân Tông trở thành một biểu hiện sinh động của quá trình giao thoa tư tưởng thời Lý – Trần: có tiếp nhận, có hòa hợp, nhưng mỗi truyền thống vẫn giữ những chiều sâu riêng của mình.

2.7. *Đặc thú lâm tuyền thành đạo ca*: lâm tuyền giữa Lão – Trang và Thiền

Nếu *Cư trần lạc đạo phú* nhấn mạnh khả năng thực hành đạo ngay giữa đời sống thế tục, thì *Đặc thú lâm tuyền thành đạo ca* lại đưa người đọc vào một không gian hoàn toàn khác: núi rừng, khe suối, đời sống thanh tĩnh và xa dần những ràng buộc của chốn quyền quý. Sự chuyển đổi không gian này rất đáng chú ý, bởi nó cho thấy tư tưởng Thiền Trúc Lâm không bị giới hạn trong một mô hình duy nhất. Người tu có thể “cư trần” mà hành đạo, nhưng cũng có thể tìm đến “lâm tuyền” để tạo những điều kiện thuận lợi hơn cho việc tu tập và chứng ngộ.

Đặc thú lâm tuyền thành đạo ca thường được nhắc đến như một trong những văn bản Nôm sớm có giá trị đặc biệt đối với lịch sử văn học và tư tưởng Việt Nam. Không chỉ đáng chú ý ở phương diện ngôn ngữ, tác phẩm còn biểu hiện một phong thái khoáng đạt, thanh thoát và tự do. Thế giới hiện lên trong đó không phải là cung điện, triều chính hay những quan hệ phức tạp của đời sống quyền lực, mà là cảnh núi rừng, suối khe, cỏ cây và cuộc sống giản dị của một con người đã chủ động tạo khoảng cách với những ràng buộc thế tục.

Chính hình ảnh ấy rất dễ khiến người đọc liên tưởng đến truyền thống Lão – Trang.

Trong văn hóa Đông Á, “lâm tuyền” – rừng và suối – không đơn thuần là một không gian địa lý. Qua một lịch sử lâu dài, nó đã trở thành một biểu tượng văn hóa của sự rút lui khỏi thế tục, của đời sống thanh tĩnh và của khát vọng tự do tinh thần.

Tuy nhiên, cùng một biểu tượng “lâm tuyền” lại có thể mang những ý nghĩa rất khác nhau tùy vào hệ tư tưởng sử dụng nó.

Đối với Đạo gia, núi rừng thường tượng trưng cho một không gian gần với “tự nhiên”, nơi con người có thể thoát khỏi những quy ước, danh lợi và sự can thiệp quá mức của xã hội để trở về với một trạng thái sống giản dị, ít cưỡng ép hơn. Trong thế giới của Lão – Trang, người lý tưởng thường không bị trói buộc bởi công danh, không để những chuẩn mực nhân tạo làm mất đi sự tự do vốn có của tinh thần. Bởi vậy, hình ảnh ẩn sĩ giữa núi rừng, sống cùng cây cỏ, mây nước và thiên nhiên để gọi lên phong thái “tiêu dao”.

Đối với Nho gia, núi rừng lại có thể mang một sắc thái khác. Người trí thức Nho học vốn coi trọng trách nhiệm nhập thế, nhưng trong những thời điểm “đạo không hành”, chính trị không thuận hoặc thời thế không phù hợp, việc lui về ở ẩn cũng có thể trở thành một lựa chọn mang ý nghĩa đạo đức. “Lâm tuyền” khi ấy là nơi bảo toàn nhân cách, giữ tiết tháo và chờ đợi một thời cơ khác.

Trong Phật giáo, đặc biệt là Thiền, núi rừng lại có một ý nghĩa riêng. Không gian thanh vắng giúp hành giả giảm bớt những duyên nhiễu động, thuận lợi cho thiền định, quán chiếu và đời sống giản dị. Núi rừng vì thế không nhất thiết là biểu tượng của việc trốn khỏi xã hội, mà có thể là một môi trường tu tập.

Chính vì vậy, khi gặp hình ảnh “lâm tuyền” trong một văn bản thời Trần, không thể lập tức kết luận:

Có núi rừng:

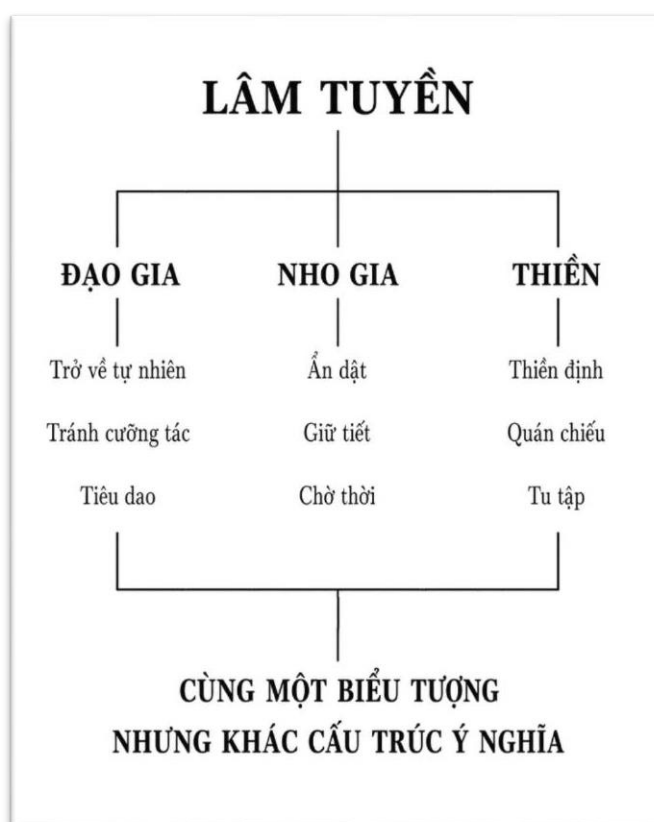
→ Có đời sống ẩn dật

→ Có tinh thần tiêu dao

→ Đó là Đạo gia.

Cách suy luận ấy đã biến một biểu tượng chung của văn hóa Đông Á thành dấu hiệu độc quyền của một hệ tư tưởng. Điều quan trọng hơn phải hỏi: Người viết đến lâm tuyền để làm gì? Đây chính là câu hỏi giúp phân biệt các lớp ý nghĩa.

Có thể hình dung:



Đối với *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, ngay chính nhan đề đã cung cấp một gợi ý rất quan trọng: “thành đạo”.

“Lâm tuyền” là không gian.

“Thành đạo” mới là hướng đi.

Điều này có ý nghĩa quyết định trong việc xác định cấu trúc tư tưởng của tác phẩm. Nếu mục tiêu cuối cùng chỉ là thoát khỏi công danh, hưởng thú thanh nhàn hay hòa mình với tự nhiên, thì có thể nói trọng tâm của văn bản gần với lý tưởng ẩn dật hoặc tiêu dao. Nhưng nếu toàn bộ đời sống ở lâm tuyền được tổ chức quanh một tiến trình tu tập nhằm hướng đến giác ngộ, thì núi rừng không còn là cứu cánh. Nó trở thành điều kiện hỗ trợ cho một con đường Thiên.

Nói cách khác:

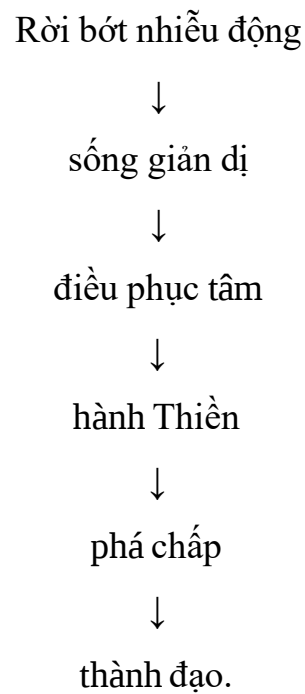
LÂM TUYỀN KHÔNG PHẢI ĐÍCH ĐẾN. LÂM TUYỀN LÀ MÔI TRƯỜNG CỦA SỰ TU TẬP.

Điểm này giúp phân biệt rất rõ giữa hình thức biểu hiện và cấu trúc cứu cánh. Ở bình diện hình ảnh, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* rất dễ tạo liên tưởng đến Đạo gia:

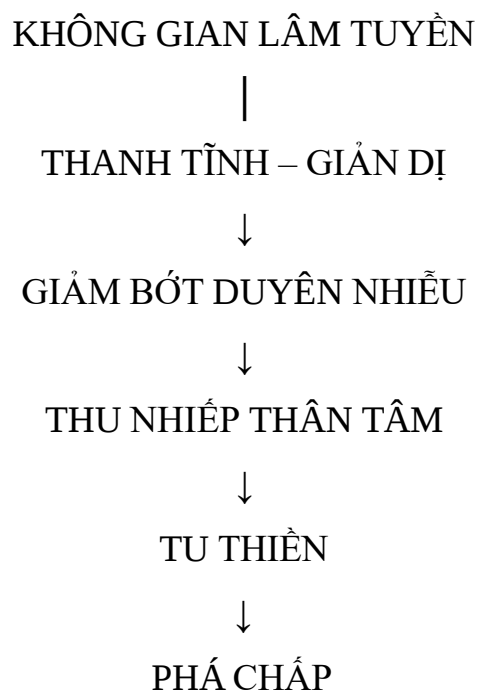
- Núi rừng

- Suối khe
- Đời sống thanh nhàn
- Xa quyền quý
- Ít dục vọng
- Tự do giữa thiên nhiên

Nhưng ở bình diện sâu hơn, những hình ảnh ấy được quy tụ về một quá trình khác:



Do đó, có thể hình dung tác phẩm theo mô hình:



↓
TRỰC NHẬN BẢN TÂM

↓
THÀNH ĐẠO

Chính cấu trúc ấy cho thấy một điểm quan trọng khi khảo sát sự giao thoa giữa Thiền và Lão – Trang: hai truyền thống có thể cùng sử dụng một không gian thẩm mỹ, nhưng không vì thế mà cùng hướng đến một mục đích tư tưởng. Núi rừng, khe suối, mây nước hay đời sống thanh nhàn vốn là những hình ảnh quen thuộc trong văn học chịu ảnh hưởng Lão – Trang, bởi chúng thường gợi lên tinh thần tiêu dao, thuận tự nhiên và thoát khỏi những ràng buộc của danh lợi. Tuy nhiên, khi những hình ảnh ấy xuất hiện trong một tác phẩm Thiền, ý nghĩa của chúng có thể được chuyển hóa. Rừng và suối vẫn mang vẻ đẹp thanh thoát, nhưng người sống giữa không gian ấy không nhất thiết phải là một “đạo nhân” theo nghĩa Đạo gia. Đó hoàn toàn có thể là một hành giả Thiền đang tận dụng sự tĩnh lặng của núi rừng như một điều kiện thuận lợi cho việc nhiếp tâm, quán chiếu và thực hành con đường giải thoát.

Bởi vậy, khi đọc các văn bản thời Lý – Trần, cần tránh cách xác định nguồn gốc tư tưởng chỉ dựa trên một vài biểu tượng bề mặt. Một biểu tượng tự thân không đủ để quyết định căn tính tư tưởng của toàn bộ tác phẩm. Núi rừng có thể xuất hiện trong thơ Đạo gia như biểu tượng của đời sống thuận theo tự nhiên; cũng có thể xuất hiện trong văn chương của nhà Nho ẩn dật như nơi lui về khi không còn thuận thời; đồng thời, núi rừng còn là không gian quen thuộc của các thiền viện và đời sống tu hành Phật giáo. Hình thức bên ngoài có thể tương đồng, nhưng ý nghĩa thực sự của nó phụ thuộc vào việc con người đang làm gì trong không gian ấy, vì sao họ lựa chọn nó và cuối cùng họ hướng đến điều gì.

Vì thế, để nhận diện cấu trúc tư tưởng của một văn bản, cần khảo sát đồng thời hành động, mục đích và cứu cánh. Cùng một cảnh lâm tuyền nhưng nếu một người tìm đến đó để thoát khỏi vòng danh lợi và sống thuận tự nhiên, ý nghĩa sẽ gần với Lão – Trang; nếu một người lui về để giữ tiết tháo hoặc tránh

những biến động chính trị, nó có thể thuộc truyền thống ẩn dật của Nho gia; còn nếu sự tĩnh lặng của núi rừng được sử dụng nhằm hỗ trợ thiền định, quán chiếu và giải thoát, thì toàn bộ không gian ấy đã được đặt vào một cấu trúc Thiền học khác. Có thể khái quát rằng: cùng một không gian, nhưng khác mục đích và cứu cánh thì sẽ tạo nên những cấu trúc tư tưởng khác nhau.

Trường hợp *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* thể hiện khá rõ điều này. Trong tác phẩm, sự “nhàn” không phải là điểm kết thúc của đời sống tinh thần. Nhàn chỉ thực sự có ý nghĩa khi nó giúp tâm bớt bị phân tán bởi những đòi hỏi, tranh chấp và tham cầu của đời sống thường nhật. Tương tự, “lâm tuyền” cũng không đơn thuần là một cảnh quan đẹp để thưởng ngoạn, mà có thể trở thành môi trường hỗ trợ cho sự tu tập. Khi đời sống được giản lược, nhu cầu được tiết chế và sự tiếp xúc với những kích thích bên ngoài được giảm bớt, hành giả có điều kiện thuận lợi hơn để quay trở lại quan sát chính tâm mình. Theo cách ấy, sống đơn sơ không còn chỉ là một lựa chọn thẩm mỹ, mà trở thành phương thức làm nhẹ tham cầu và giảm bớt sự chấp trước.

Ngay cả việc xa rời thế tục trong trường hợp này cũng không nhất thiết phải hiểu như thái độ phủ định cuộc đời. Khoảng cách với đời sống náo động có thể chỉ là một phương tiện tu tập, tạo ra không gian cần thiết để người hành giả nhận diện những vận động vi tế của tâm thức. Điều này giúp phân biệt tương đối rõ giữa lánh đời và tu tập trong môi trường vắng lặng. Hai trạng thái ấy có thể giống nhau về biểu hiện bên ngoài: cùng rời xa đô hội, cùng sống giữa núi rừng, cùng lựa chọn một đời sống thanh đạm. Tuy nhiên, động cơ và cứu cánh lại có thể hoàn toàn khác nhau.

Một người ẩn sĩ Nho gia có thể rời khỏi chốn quan trường vì không gặp thời hoặc không muốn cộng tác với một trật tự chính trị mà mình không chấp nhận. Một người chịu ảnh hưởng Đạo gia có thể tìm về núi rừng để sống thuận theo tự nhiên, thoát khỏi những quy ước nhân tạo và tìm trạng thái tiêu dao. Trong khi đó, một hành giả Thiền có thể tìm đến môi trường lâm tuyền bởi nơi ấy thuận lợi cho định tâm và phát triển trí tuệ. Chính vì vậy, không thể chỉ nhìn vào việc “ở núi” để kết luận đó là tư tưởng Đạo gia hay ẩn dật. Điều quyết định

vẫn phải là cứu cánh của toàn bộ hành trình.

Với *Đặc thú lâm tuyến thành đạo ca*, ngay chính nhan đề đã gợi rõ hướng vận động từ việc tìm được niềm thích thú nơi lâm tuyến đến “thành đạo”. Điều đó cho thấy núi rừng không phải đích đến cuối cùng, mà là môi trường của một tiến trình tu tập. Sự thanh nhàn, đơn sơ và xa cách thế tục vì thế đều được đặt dưới một mục đích cao hơn. Đây cũng là điểm cho thấy sự tiếp xúc giữa Thiền và Lão – Trang thời Trần không nên được hiểu đơn giản như sự hòa lẫn. Thiền có thể tiếp nhận hình ảnh lâm tuyến, phong thái tiêu dao và mỹ cảm gần gũi với Lão – Trang, nhưng khi những yếu tố ấy được đặt vào con đường hướng đến giác ngộ và giải thoát, chúng đã được tái cấu trúc theo hệ quy chiếu của Phật giáo.

Có thể biểu diễn:



Trong bối cảnh văn hóa thời Trần, Nho giáo, Lão – Trang và Phật giáo không tồn tại như ba hệ thống hoàn toàn biệt lập, tách rời nhau trong đời sống tinh thần của giới trí thức. Một con người có thể đồng thời được giáo dục trong môi trường Nho học, chịu ảnh hưởng của mỹ cảm Lão – Trang và hướng đời sống tâm linh về lý tưởng Thiền. Chính vì vậy, khi khảo sát một tác phẩm văn học hay tư tưởng thời kỳ này, vấn đề quan trọng không phải là cố gắng truy tìm

một nguồn ảnh hưởng duy nhất, mà cần xem xét các lớp tư tưởng ấy đã được tiếp nhận, sắp xếp và chuyển hóa như thế nào. Nói cách khác, điều cần xác định không chỉ là trong tác phẩm có yếu tố Nho, Phật hay Lão – Trang hay không, mà quan trọng hơn là yếu tố nào giữ vai trò trung tâm và yếu tố nào được sử dụng như phương tiện để biểu đạt cho hệ tư tưởng chủ đạo.

Trường hợp *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* của Trần Nhân Tông là một minh chứng khá rõ cho hiện tượng này. Trong tác phẩm, không gian lâm tuyền với núi rừng, khe suối, sự thanh vắng và nhàn tĩnh dễ dàng gợi liên tưởng đến mỹ cảm Lão – Trang. Đó là thế giới tương đối xa với danh lợi, tranh chấp và những quy ước nặng nề của đời sống thế tục; là nơi con người có thể sống gần với tự nhiên, giản dị hơn và tự do hơn. Nếu chỉ dừng lại ở tầng hình ảnh, có thể thấy giữa tác phẩm và truyền thống Lão – Trang tồn tại một sự gần gũi khá rõ nét. Tuy nhiên, sự gần gũi ấy chủ yếu nằm ở ngôn ngữ thẩm mỹ và cảm hứng về thiên nhiên, chứ chưa đủ để xác định cấu trúc tư tưởng cuối cùng của tác phẩm.

Điểm quyết định nằm ở hướng vận động của toàn bộ văn bản. Lâm tuyền không phải nơi con người dừng lại chỉ để hưởng thú thanh nhàn, cũng không phải một thế giới thay thế hoàn toàn cho cuộc đời. Không gian ấy trở thành điều kiện để tâm bớt phân tán, để con người giảm bớt sự chi phối của tham cầu và có cơ hội quay trở lại quan sát chính mình. Vì thế, nếu Lão – Trang góp phần kiến tạo mỹ cảm của đời sống tự nhiên và tiêu dao thì Thiền lại tiếp nhận chính không gian ấy, chuyển hóa nó thành môi trường của sự tu tập. Từ thanh tĩnh đi đến nhiếp tâm, từ nhiếp tâm đi đến quán chiếu, từ quán chiếu đi đến phá chấp và cuối cùng hướng đến “thành đạo”. Chính cú cánh này cho thấy cấu trúc tư tưởng của tác phẩm vẫn nằm trong quỹ đạo Thiền học.

Có thể nói, đây là một trường hợp tiêu biểu của hiện tượng hình ảnh tương đồng nhưng chức năng tư tưởng khác nhau. Núi, rừng, suối, nhàn và tiêu dao có thể là những hình tượng rất gần với Lão – Trang, nhưng cùng những hình tượng ấy khi được đặt vào một tiến trình “tĩnh lặng – tu tập – phá chấp – thành đạo” thì chức năng của chúng đã thay đổi. Chúng không còn chỉ biểu hiện khát

vọng thoát khỏi danh lợi hay trở về với tự nhiên, mà trở thành những phương tiện phục vụ cho một con đường giải thoát mang tính Phật giáo. Như vậy, điều làm nên bản chất tư tưởng của văn bản không phải chỉ là kho biểu tượng mà tác giả sử dụng, mà còn là cách những biểu tượng ấy được tổ chức trong toàn bộ tiến trình ý nghĩa.

Từ góc nhìn này, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* góp phần làm sáng rõ hơn đặc điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan” trong đời sống tư tưởng thời Trần. Thiền Trúc Lâm không cần loại bỏ những hình ảnh vốn đã quen thuộc trong văn hóa Lão – Trang hay truyền thống ẩn dật Đông Á để khẳng định bản sắc của mình. Trái lại, Thiền có thể tiếp nhận những hình ảnh ấy bởi chúng đã trở thành một phần của vốn văn hóa chung, đồng thời sử dụng chúng như một ngôn ngữ thẩm mỹ gần gũi đối với người đương thời. Tuy nhiên, sau khi tiếp nhận, những hình tượng ấy được tái nghĩa hóa và đặt vào một hệ thống cứu cánh khác. Lâm tuyền từ chỗ chỉ có thể gợi một đời sống tiêu dao trở thành môi trường cho việc thực hành tâm linh; thanh nhàn từ một lý tưởng sống trở thành điều kiện hỗ trợ nhiếp tâm; xa thế tục từ một thái độ rút lui có thể được chuyển hóa thành phương tiện tạo khoảng lặng cho sự quán chiếu.

Chính cơ chế tiếp nhận rồi tái tổ chức này cho thấy sự giao thoa tư tưởng không nhất thiết dẫn đến việc xóa nhòa ranh giới giữa các truyền thống. Một yếu tố có thể được vay mượn về mặt hình ảnh nhưng được chuyển đổi về mặt chức năng. Một biểu tượng có thể mang dấu vết của Lão – Trang nhưng khi đi vào cấu trúc Thiền học lại phục vụ cho một cứu cánh hoàn toàn khác. Đây cũng là lý do cần phân biệt giữa nguồn gốc của biểu tượng và vai trò của biểu tượng trong tác phẩm.³³ Nguồn gốc văn hóa có thể đa dạng, nhưng cấu trúc tư tưởng cuối cùng vẫn có thể được xác định khá rõ nếu nhìn vào mục đích mà toàn bộ văn bản hướng tới.

Đặt *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* bên cạnh *Cư trần lạc đạo phú*, chiều sâu trong tư tưởng Trần Nhân Tông càng trở nên rõ hơn. Nếu *Cư trần lạc đạo*

³³ Đây là nguyên tắc phương pháp xuyên suốt đề tài: một hình tượng có thể mang xuất xứ Lão – Trang nhưng khi được đặt trong một cấu trúc Thiền học mới, chức năng và ý nghĩa cuối cùng của nó có thể thay đổi. Vì vậy, “nguồn gốc” và “ý nghĩa trong văn bản tiếp nhận” cần được khảo sát như hai tầng phân tích khác nhau.

phú khẳng định khả năng tu tập ngay giữa đời sống thế tục thì *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* lại cho thấy núi rừng cũng có thể trở thành môi trường thuận lợi cho việc thành tựu đạo nghiệp. Một tác phẩm đặt người hành giả giữa cuộc đời, một tác phẩm đưa họ vào lâm tuyền, nhưng cả hai đều không tuyệt đối hóa không gian bên ngoài.³⁴

Ở *Cư trần lạc đạo phú*, điều quan trọng không phải là phải rời bỏ cuộc đời mới có thể sống đạo. Con người vẫn ở giữa các quan hệ, trách nhiệm và biến động của thế tục nhưng có thể thực hành nếu không để tâm bị danh lợi, được mất và thuận nghịch chi phối. Ngược lại, trong *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, núi rừng tuy thanh tĩnh nhưng bản thân sự thanh tĩnh ấy cũng không phải cứu cánh. Nếu con người vào núi nhưng lại chấp vào cái nhàn, tự mãn với sự thanh cao hay xem lâm tuyền như một giá trị tuyệt đối, thì sự chấp trước vẫn còn tồn tại. Bởi vậy, điểm chung sâu xa của hai tác phẩm nằm ở việc chuyển trọng tâm từ không gian bên ngoài sang trạng thái của tâm.

Từ đó có thể thấy tư tưởng Trúc Lâm không thiết lập một sự đối lập tuyệt đối giữa “đời” và “đạo”, giữa “chợ” và “núi”, hay giữa nhập thế và ẩn cư. Đời không phải chương ngại tuyệt đối đối với sự tu hành, cũng như núi rừng không phải bảo đảm tuyệt đối cho sự giác ngộ. Một người có thể sống giữa lâm tuyền nhưng tâm vẫn đầy tham cầu, phân biệt và chấp trước; ngược lại, một người sống giữa những trách nhiệm của đời thường vẫn có thể giữ được sự tỉnh thức và tự tại. Vì vậy, tiêu chuẩn quyết định không nằm ở chỗ thân đang ở đâu mà ở chỗ tâm đang bị ràng buộc hay đã có khả năng không chấp trước.

Chính tại điểm này, sự gần gũi giữa Thiền và Lão – Trang vừa trở nên rõ ràng vừa bộc lộ giới hạn của nó. Lão – Trang góp phần tạo nên một mỹ cảm về tự do, tự nhiên, thanh nhàn và sự thoát khỏi những ràng buộc nhân tạo của xã hội. Thiền có thể tiếp nhận những giá trị ấy bởi chúng tạo ra một ngôn ngữ rất phù hợp để diễn đạt trạng thái buông xả và tự tại. Tuy nhiên, Thiền không dừng lại ở việc thoát khỏi danh lợi hay tìm kiếm một đời sống hài hòa với tự nhiên.

³⁴ Đối chiếu Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*. Một văn bản nhấn mạnh khả năng tu tập giữa đời sống thế tục, văn bản kia sử dụng lâm tuyền như môi trường thuận lợi; tuy nhiên, cả hai đều đặt trọng tâm vào chuyển hóa nội tâm hơn là tuyệt đối hóa địa điểm tu hành.

Vấn đề sâu hơn mà Thiền đặt ra là thoát khỏi chính sự chấp trước đang vận hành trong tâm thức con người.

Bởi vậy, có thể nói rằng nếu Lão – Trang giúp con người hình dung về một đời sống tự do giữa thiên nhiên, thì Thiền Trúc Lâm tiếp nhận cảm hứng ấy nhưng chuyển trọng tâm từ tự do khỏi thế tục sang tự do khỏi sự trói buộc của tâm. Đây chính là ranh giới tinh tế nhưng quan trọng giữa tiếp nhận và đồng nhất, giữa hòa hợp và hòa tan. Qua đó, *Đặc thú lâm tuyến thành đạo ca* không chỉ cho thấy dấu vết giao thoa với Lão – Trang, mà còn cho thấy năng lực của Thiền Trúc Lâm trong việc tiếp nhận những chất liệu văn hóa có sẵn rồi tái cấu trúc chúng theo một định hướng Phật giáo rõ ràng: lâm tuyến là phương tiện, sự thanh nhàn là điều kiện, còn thành đạo mới là cứu cánh cuối cùng.

2.8. Phật giáo thời Lý – Trần: hòa hợp nhưng không hòa tan

2.8.1. Dung hợp không phải đồng nhất

Đây có thể xem là luận điểm trung tâm của Chương 2, bởi vấn đề quan trọng khi khảo sát đời sống tư tưởng thời Lý – Trần không chỉ nằm ở việc chứng minh Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo có tiếp xúc với nhau, mà còn phải làm rõ bản chất của sự tiếp xúc ấy. Khái niệm “Tam giáo dung hợp” nếu được sử dụng một cách đơn giản rất dễ tạo ra ấn tượng rằng ba truyền thống đã hòa trộn hoàn toàn với nhau để hình thành một hệ thống tư tưởng mới, trong đó những khác biệt vốn có giữa Phật, Nho và Đạo không còn giữ vai trò đáng kể. Tuy nhiên, khi đi vào các văn bản cụ thể, có thể thấy thực tế phức tạp hơn nhiều.³⁵

Sự gặp gỡ giữa Tam giáo thời Lý – Trần không nhất thiết diễn ra theo mô hình cộng gộp đơn thuần, trong đó một số yếu tố của Phật giáo, một số yếu tố của Nho giáo và một số yếu tố của Đạo giáo được ghép lại thành một chỉnh thể mới. Đúng hơn, đây là một quá trình tiếp xúc, lựa chọn, chuyên hóa và tái nghĩa hóa. Trong quá trình ấy, mỗi truyền thống đưa vào đời sống văn hóa Đại Việt những khái niệm, biểu tượng, phương thức thực hành và giá trị riêng; nhưng khi những yếu tố ấy bước vào một môi trường tư tưởng khác, chúng không nhất

³⁵ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11. Trong đề tài này, “dung hợp” được hiểu là quá trình tiếp xúc, vay mượn và tái diễn giải giữa các truyền thống, không mặc nhiên đồng nghĩa với sự hợp nhất hoàn toàn về giáo lý.

thiết giữ nguyên toàn bộ ý nghĩa ban đầu. Chúng có thể được lựa chọn lại, được đặt vào những quan hệ mới và được sử dụng cho những mục đích mới.

Vì vậy, sự hiện diện của một yếu tố Đạo giáo trong một tác phẩm Phật giáo không đồng nghĩa với việc tác phẩm ấy đã trở thành Đạo giáo. Tương tự, việc một nhà Thiền sử dụng ngôn ngữ đạo đức của Nho gia cũng không có nghĩa toàn bộ hệ thống tư tưởng của người đó đã chuyển sang Nho giáo. Điều cần quan tâm là yếu tố được tiếp nhận đã được đặt vào cấu trúc tư tưởng nào và cuối cùng phục vụ cho cứu cánh nào. Chính ở cấp độ này mới có thể nhận ra ranh giới giữa ảnh hưởng, tiếp biến và hòa tan.

Chẳng hạn, những hình ảnh như lâm tuyết, thanh nhàn, tự nhiên hay tiêu dao có thể gợi rất rõ đến Lão – Trang. Nhưng khi những hình ảnh ấy được đặt vào một tác phẩm mà hướng vận động cuối cùng là tu tập, phá chấp và thành đạo, thì chức năng của chúng đã thay đổi. Tương tự, những giá trị như trách nhiệm với đất nước, bổn phận đối với xã hội hay ý thức nhập thế có thể gần với Nho gia, nhưng trong tư tưởng của một vị vua – thiền sư như Trần Nhân Tông, chúng có thể được kết hợp với tinh thần từ bi, vô chấp và tùy duyên của Phật giáo. Như vậy, những yếu tố bên ngoài có thể rất gần nhau nhưng không vì thế mà các hệ thống tư tưởng trở nên hoàn toàn đồng nhất.

Bởi vậy, thay vì hình dung Tam giáo dung hợp theo công thức “Phật + Nho + Đạo = một tôn giáo mới”, có thể hiểu phù hợp hơn rằng ba truyền thống cùng đi vào một không gian văn hóa chung, tại đó chúng tiếp xúc với nhau, được con người Đại Việt lựa chọn và sau đó tái tổ chức theo những nhu cầu lịch sử, xã hội và tâm linh cụ thể. Kết quả của quá trình ấy không nhất thiết là sự hình thành một hệ thống Tam giáo hoàn toàn mới, mà trước hết là sự xuất hiện của một đời sống văn hóa có khả năng dung chứa nhiều nguồn tư tưởng khác nhau.

Ở đây, khái niệm “tái nghĩa hóa” đặc biệt quan trọng. Một yếu tố khi đi từ hệ tư tưởng này sang hệ tư tưởng khác có thể vẫn giữ hình thức quen thuộc nhưng chức năng đã thay đổi. Núi rừng vẫn là núi rừng, nhưng trong Lão – Trang nó có thể gần với lý tưởng thuận tự nhiên và tiêu dao, trong Nho gia có

thể trở thành không gian của người ẩn sĩ, còn trong Thiền có thể được biến thành môi trường thuận lợi cho định và tuệ. Hình ảnh giống nhau không có nghĩa tư tưởng giống nhau. Chính sự thay đổi về chức năng cho thấy quá trình tiếp biến không phải là sao chép nguyên vẹn mà là tiếp nhận có lựa chọn.

Điều tương tự cũng xảy ra với các khái niệm. Những từ như “vô”, “hu”, “tĩnh”, “nhàn”, “tự nhiên” có thể xuất hiện trong nhiều truyền thống, nhưng mỗi truyền thống lại đặt chúng trong một mạng lưới ý nghĩa khác nhau. Nếu chỉ căn cứ vào sự giống nhau của từ ngữ để kết luận về sự đồng nhất tư tưởng thì rất dễ bỏ qua cấu trúc sâu của văn bản. Bởi vậy, khi khảo sát ảnh hưởng Đạo giáo trong các tác phẩm Hán Nôm thời Lý – Trần, cần đi xa hơn việc thống kê những từ ngữ hay biểu tượng có vẻ “Lão – Trang”. Cần đặt câu hỏi: yếu tố ấy đến từ đâu, được tác giả sử dụng như thế nào, đã bị biến đổi ra sao và cuối cùng phục vụ cho hệ thống tư tưởng nào.

Từ đây, khái niệm “hòa hợp nhưng không hòa tan” trở thành một cách diễn đạt tương đối thích hợp đối với hiện tượng giao thoa Tam giáo trong nhiều văn bản thời Lý – Trần. “Hòa hợp” cho thấy các truyền thống không khép kín và loại trừ nhau. Phật giáo có thể sử dụng ngôn ngữ Nho gia; Thiền có thể tiếp nhận mỹ cảm Lão – Trang; một nhà Nho cũng có thể sử dụng những khái niệm quen thuộc của Phật giáo hay Đạo giáo. Nhưng “không hòa tan” nhấn mạnh rằng sự tiếp xúc ấy không nhất thiết làm biến mất hoàn toàn cấu trúc và cứu cánh riêng của từng hệ thống.

Đặc biệt trong trường hợp Thiền Trúc Lâm, có thể thấy khả năng dung nạp rất lớn nhưng đồng thời vẫn tồn tại một trục tư tưởng tương đối ổn định. Những yếu tố của Nho giáo có thể hỗ trợ cho tinh thần trách nhiệm, nhập thế và trị quốc; những yếu tố gần với Lão – Trang có thể góp phần tạo nên mỹ cảm tự nhiên, phóng khoáng và tiêu dao; nhưng khi chúng đi vào các tác phẩm Thiền, chúng thường được tổ chức lại quanh những vấn đề căn bản như tu tâm, phá chấp, tỉnh thức và giải thoát. Nói cách khác, sự cởi mở trong tiếp nhận không đồng nghĩa với sự đánh mất trung tâm tư tưởng.

Có thể khái quát cơ chế ấy như sau: *TIẾP XÚC* → *CHỌN LỌC* →

CHUYỂN HÓA → TÁI NGHĨA HÓA → TÍCH HỢP VÀO CẤU TRÚC MỚI

Nhìn theo hướng này, Tam giáo thời Lý – Trần không phải ba khối hoàn toàn tách biệt, nhưng cũng không phải ba dòng chảy hòa tan đến mức không còn nhận diện được. Chúng vừa giữ những đặc điểm riêng, vừa liên tục trao đổi chất liệu với nhau trong một môi trường văn hóa chung. Chính quá trình đó đã góp phần tạo nên diện mạo đặc thù của văn hóa Đại Việt: không thụ động tiếp nhận các hệ tư tưởng từ bên ngoài, mà chủ động lựa chọn, điều chỉnh và tái cấu trúc chúng để phù hợp với nhu cầu của xã hội và đời sống tinh thần bản địa.

Vì vậy, khi nói đến “Tam giáo dung hợp”, có lẽ nên hiểu chữ “dung” trước hết theo nghĩa có khả năng dung chứa và tương tác, chứ không nhất thiết là hòa tan mọi khác biệt. Ba truyền thống có thể cùng hiện diện trong một con người, một tác phẩm hay một thời đại, nhưng mức độ và chức năng của chúng không giống nhau. Có yếu tố giữ vai trò trung tâm, có yếu tố đóng vai trò hỗ trợ, có yếu tố chỉ cung cấp ngôn ngữ hoặc mỹ cảm. Việc xác định đúng những tầng bậc ấy chính là điều cần thiết để nhận diện bản chất của sự giao thoa Phật – Nho – Đạo trong các tác phẩm Hán Nôm thời Lý – Trần.

2.8.2. Phật giáo tiếp nhận ngôn ngữ Đạo gia

Các văn bản Thiền thời Lý – Trần cho thấy một hiện tượng khá rõ: ngôn ngữ Phật giáo trong thời kỳ này không tồn tại hoàn toàn biệt lập, mà thường xuyên tiếp xúc với vốn từ, hình ảnh và điển cố vốn quen thuộc trong Nho gia và đặc biệt là Lão – Trang. Trong nhiều tác phẩm, người đọc có thể bắt gặp những từ ngữ như “hu”, “vô”, “nhàn”, “tiêu dao”, “tự tại”, “lâm tuyền”, cùng những biểu hiện của thái độ xem nhẹ phú quý, xa danh lợi hoặc sống thuận với tự nhiên. Chính sự hiện diện tương đối dày đặc của những lớp ngôn ngữ này đã khiến nhiều nghiên cứu Hán Nôm chú ý đến dấu vết Nho – Lão trong văn học Phật giáo, đồng thời đặt vấn đề về hiện tượng Phật – Lão cùng tồn tại và tương tác trong đời sống tư tưởng thời Lý – Trần.

Tuy nhiên, sự tương đồng về từ ngữ không nên được đồng nhất ngay với sự đồng nhất về tư tưởng. Một tác giả Thiền sử dụng chữ “hu” hay “vô” chưa có nghĩa là đã tiếp nhận nguyên vẹn quan niệm về “hu” và “vô” của Lão –

Trang. Tương tự, việc ca ngợi đời sống “nhàn”, yêu thích “lâm tuyền” hay biểu hiện phong thái “tiêu dao” cũng chưa đủ để kết luận rằng nền tảng tư tưởng của tác phẩm đã chuyển sang Đạo gia. Trong môi trường văn hóa Hán học, nhiều từ ngữ và hình ảnh đã trở thành một phần của vốn biểu đạt chung mà các truyền thống khác nhau đều có thể sử dụng. Điều quan trọng không chỉ là một từ xuất hiện từ đâu, mà còn là nó được đặt vào quan hệ với những khái niệm nào và đảm nhiệm chức năng gì trong toàn bộ văn bản.

Chẳng hạn, “vô” trong Lão – Trang thường được đặt trong quan hệ với “Đạo”, với sự vận hành tự nhiên của vạn vật và với việc trở về trạng thái không cưỡng tác. Trong khi đó, khi một ngôn ngữ tương tự xuất hiện trong văn bản Phật giáo, nó có thể được đặt trong mối liên hệ với vô thường, vô ngã, duyên sinh hoặc sự phá bỏ chấp trước. Hình thức ngôn ngữ có thể gần nhau, nhưng hệ thống giải thích và mục đích tu tập phía sau lại không nhất thiết giống nhau. Bởi vậy, đồng âm về ngôn ngữ không đồng nghĩa với đồng nhất về cấu trúc triết học.

Điều này cũng có thể thấy qua các phạm trù “nhàn”, “tiêu dao” và “tự tại”. Trong truyền thống Lão – Trang, “tiêu dao” gợi đến trạng thái vượt khỏi những giới hạn và phân biệt do con người tạo ra, sống tự do theo bản tính tự nhiên. Khi đi vào văn học Thiền, phong thái ấy có thể được tiếp nhận bởi nó rất gần với hình ảnh một con người không còn bị danh lợi và những đối đãi thế tục trói buộc. Tuy nhiên, “tự tại” trong Thiền thường không chỉ là tự do trước các quy ước xã hội mà sâu hơn còn là tự do trước chính tham, sân, si và sự chấp thủ của tâm thức. Như vậy, Thiền có thể sử dụng một ngôn ngữ gần với Lão – Trang nhưng lại đẩy nó vào một chiều hướng giải thoát khác.

Tương tự, thái độ xem nhẹ phú quý cũng có thể xuất phát từ nhiều nền tảng khác nhau. Một người theo tinh thần Lão – Trang có thể xem nhẹ phú quý vì cho rằng danh vị và lợi lộc là những ràng buộc làm con người xa rời tự nhiên. Một nhà Nho ẩn dật có thể từ bỏ phú quý vì không gặp thời hoặc muốn giữ khí tiết. Trong khi đó, một hành giả Phật giáo có thể xem nhẹ phú quý bởi nhận thấy tính vô thường của tài sản và nguy cơ chấp trước vào lợi dưỡng. Biểu hiện

bên ngoài tương tự nhưng nguyên nhân tư tưởng và cứu cánh bên trong lại khác nhau.

Do đó, khi nghiên cứu ảnh hưởng Lão – Trang trong văn học Thiền Lý – Trần, không thể chỉ lập danh mục những từ như “hu”, “vô”, “nhàn”, “tiêu dao” hay “lâm tuyền” rồi xem đó như bằng chứng trực tiếp cho việc tư tưởng Đạo gia đã được tiếp nhận nguyên vẹn. Cần đặt từng từ ngữ vào toàn bộ mạch văn, xem nó liên hệ với hành động nào, quan niệm nào và cuối cùng hướng về cứu cánh nào. Chỉ khi ấy mới có thể phân biệt được đâu là sự vay mượn ngôn ngữ, đâu là sự cộng hưởng về mỹ cảm, đâu là ảnh hưởng tư tưởng thực sự, và đâu là trường hợp một yếu tố Lão – Trang đã được Thiền tiếp nhận rồi tái nghĩa hóa.

Như vậy, hiện tượng sử dụng ngôn ngữ và điển cố Lão – Trang trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần không nên được hiểu như một quá trình sao chép toàn bộ triết học Đạo gia. Đúng hơn, đó là biểu hiện của một môi trường văn hóa có khả năng chia sẻ và chuyển đổi biểu tượng rất mạnh. Thiền có thể mượn từ ngữ của Lão – Trang, tiếp nhận mỹ cảm của Lão – Trang, thậm chí biểu hiện một phong thái rất gần Lão – Trang, nhưng vẫn có thể tổ chức toàn bộ những yếu tố ấy trong một cấu trúc tư tưởng và một cứu cánh mang tính Phật giáo. Chính điểm này tiếp tục củng cố luận điểm về sự giao thoa theo hướng hòa hợp, tiếp biến nhưng không nhất thiết hòa tan giữa các truyền thống tư tưởng thời Lý – Trần.

2.8.3. Phật giáo tái nghĩa hóa chất liệu tiếp nhận

Đây có thể xem là bước quyết định để phân biệt giữa tiếp nhận và sao chép trong quá trình giao thoa tư tưởng. Khi một yếu tố từ Lão – Trang đi vào văn bản Thiền, nó không nhất thiết được giữ nguyên toàn bộ nội hàm ban đầu, mà thường được đặt vào một hệ quy chiếu mới, từ đó mang thêm hoặc chuyển sang những ý nghĩa phù hợp với cấu trúc Phật học. Chính quá trình thay đổi chức năng và nội hàm ấy cho thấy sự tiếp xúc giữa các truyền thống không diễn ra theo lối vay mượn máy móc, mà là một quá trình chọn lọc và tái nghĩa hóa.

Chẳng hạn, phạm trù “nhàn” vốn rất gần với lý tưởng sống của Lão – Trang, nơi con người rời xa danh lợi, giảm bớt sự can thiệp của những quy ước

nhân tạo để tìm lại đời sống tự nhiên và thanh thản. Khi đi vào văn bản Thiền, “nhàn” vẫn có thể giữ sắc thái ung dung ấy, nhưng ý nghĩa của nó được đẩy sâu hơn vào đời sống nội tâm. Nhàn lúc này không chỉ là ít việc, xa quan trường hay sống giữa núi rừng, mà còn có thể chỉ trạng thái tâm không bị vọng niệm, tham cầu và những phân biệt thế tục liên tục khuấy động. Như vậy, cái nhàn bên ngoài được chuyển dần thành một phẩm chất của tâm thức.

Tương tự, chữ “vô” là một trường hợp cần đặc biệt thận trọng. “Vô” có vị trí quan trọng trong tư tưởng Lão – Trang, nhưng khi đi vào một văn bản Phật giáo, nó có thể được đặt lại trong mối quan hệ với những phạm trù như “Không”, vô ngã, vô thường hay vô chấp. Vì vậy, việc bắt gặp cùng một chữ không đồng nghĩa với việc gặp cùng một hệ thống triết học. Ý nghĩa của khái niệm phải được xác định thông qua toàn bộ mạng lưới tư tưởng bao quanh nó. Nếu “vô” được sử dụng để phá bỏ sự chấp trước vào một bản ngã thường hằng hoặc vào tính cố định của các pháp, thì chức năng của nó đã nằm trong một cấu trúc Phật học khác với “vô” trong tư tưởng Đạo gia.

Hình ảnh “lâm tuyền” cũng cho thấy rất rõ cơ chế chuyển nghĩa ấy. Trong truyền thống ẩn dật và trong mỹ cảm Lão – Trang, rừng suối thường tượng trưng cho một không gian nằm ngoài vòng danh lợi, nơi con người có thể trở về với tự nhiên và sống một đời thanh nhàn. Tuy nhiên, khi được Thiền tiếp nhận, lâm tuyền không chỉ còn là nơi để tránh thế tục hay thưởng ngoạn thiên nhiên. Nó có thể trở thành môi trường thuận lợi cho thiền định, nhiếp tâm và quán chiếu. Không gian vẫn là núi rừng, nhưng chức năng tư tưởng của không gian ấy đã thay đổi: từ nơi của người ẩn dật trở thành nơi hỗ trợ một tiến trình tu tập hướng đến giải thoát.

Phạm trù “tiêu dao” cũng có thể được nhìn theo hướng tương tự. Trong Lão – Trang, tiêu dao gợi đến trạng thái tự do trước những giới hạn, phân biệt và ràng buộc do con người tạo ra, là sự sống thuận theo tự nhiên mà không bị cưỡng ép bởi những chuẩn mực cứng nhắc. Khi đi vào cảm thức Thiền, hình ảnh ấy rất dễ cộng hưởng với trạng thái tự tại của một tâm không còn bị chấp thủ chi phối. Tuy nhiên, sự tự do của Thiền không chỉ là thoát khỏi những ràng

buộc bên ngoài, mà còn là thoát khỏi chính cơ chế nắm giữ, phân biệt và đồng nhất của tâm thức. Vì thế, cùng một phong thái phóng khoáng, nhưng chiều sâu giải thích có thể đã khác.

Từ những trường hợp trên có thể thấy rằng yếu tố được tiếp nhận không bao giờ nhất thiết phải giữ nguyên một trăm phần trăm ý nghĩa ban đầu. Khi đi vào một hệ tư tưởng khác, nó có thể được lựa chọn, cắt giảm, bổ sung hoặc đặt vào một quan hệ mới với những khái niệm khác. Chính quá trình ấy làm xuất hiện một lớp nghĩa mới mà nếu chỉ truy tìm nguồn gốc của từ ngữ thì khó có thể nhận ra.

Bởi vậy, có thể khái quát cơ chế này theo một trình tự: yếu tố được tiếp nhận → không giữ nguyên toàn bộ nội hàm cũ → được đặt vào hệ quy chiếu Phật học → được tái nghĩa hóa → mang chức năng tư tưởng mới. Đây chính là bản chất của tiếp biến văn hóa. Tiếp biến không phải là sao chép nguyên trạng một hệ tư tưởng khác, cũng không phải là hòa tan hoàn toàn mọi khác biệt, mà là quá trình một truyền thống chủ động lựa chọn những yếu tố phù hợp, đưa chúng vào cấu trúc của mình và làm cho chúng phục vụ một mục đích mới.

Nhìn theo cách đó, sự hiện diện của các yếu tố Lão – Trang trong văn học Thiền Lý – Trần không làm giảm đi bản sắc Phật giáo của các tác phẩm. Ngược lại, chính khả năng tiếp nhận rồi chuyển hóa những yếu tố ấy cho thấy sức sống và tính linh hoạt của tư tưởng Thiền trong môi trường văn hóa Đại Việt. Thiền không chỉ mượn ngôn ngữ có sẵn, mà còn biến đổi chức năng của ngôn ngữ ấy để diễn đạt kinh nghiệm và cứu cánh của chính mình. Đây cũng là một trong những cơ sở quan trọng để lý giải hiện tượng Tam giáo thời Lý – Trần theo hướng hòa hợp, giao thoa nhưng không nhất thiết hòa tan.

2.8.4. Bảo lưu cứu cánh giải thoát

Điểm thuyết phục nhất để khẳng định rằng Phật giáo trong quá trình giao thoa với Nho – Lão không bị hòa tan chính là nhìn vào cứu cánh cuối cùng của từng văn bản. Ngôn ngữ có thể vay mượn, hình ảnh có thể tương đồng, phong thái biểu đạt có thể gần gũi với Lão – Trang, nhưng nếu hướng vận động cuối cùng của tác phẩm vẫn quy về giác ngộ và giải thoát, thì nền tảng tư tưởng chủ

đạo vẫn thuộc về Phật giáo.

Trong *Khóa hư lục*, dù có những khái niệm và cách diễn đạt dễ gợi liên tưởng đến “hư”, “vô”, “tĩnh” của Lão – Trang, toàn bộ tiến trình tu tập vẫn hướng đến việc nhận diện tính vô thường của đời sống, buông bỏ chấp trước và đạt đến giác ngộ, giải thoát. Cứu cánh ấy không phải là trở về với tự nhiên hay đạt trạng thái tiêu dao theo nghĩa Đạo gia, mà vẫn nằm trong quỹ đạo của con đường Phật giáo.

Tương tự, trong *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, tinh thần phá bỏ những khuôn mẫu cứng nhắc, vượt qua các cặp đối đãi và thái độ phóng khoáng của Tuệ Trung có thể khiến người đọc liên tưởng mạnh đến Lão – Trang. Tuy nhiên, sự “phá” ấy không nhằm phủ định mọi giá trị để đạt đến một đời sống tự do theo tự nhiên. Nó được đặt trong mạch Thiền, nhằm tháo gỡ sự chấp trước của tâm đối với những phân biệt do chính tâm tạo lập. Nói cách khác, phá chấp ở Tuệ Trung vẫn là một phương thức hướng đến trực nhận và giải thoát, chứ không phải sự tiêu dao theo nghĩa thuần túy Đạo gia.

Đến *Cư trần lạc đạo phú*, trực tư tưởng ấy càng hiện rõ. “Cư trần” khẳng định con người có thể sống giữa thế tục, nhưng “lạc đạo” mới là hướng vận động quyết định. Sống giữa đời không phải để hòa mình hoàn toàn vào đời, mà để thực hành một trạng thái không bị danh lợi, thuận nghịch và các duyên bên ngoài chi phối. Vì vậy, tư tưởng nhập thế của Trần Nhân Tông vẫn được đặt trên nền tảng của Thiền: sống giữa các điều kiện của cuộc đời nhưng không để tâm bị trói buộc bởi chúng.

Nếu nhìn xuyên suốt những văn bản này, có thể nhận ra một trực tư tưởng tương đối nhất quán: từ việc nhận thấy vô thường, con người bắt đầu nhận diện những hình thức chấp thủ của chính mình; từ nhận diện chấp thủ tiến đến vô chấp; từ vô chấp mở ra khả năng giác ngộ và cuối cùng hướng đến giải thoát. Đây chính là cấu trúc cứu cánh mang tính Phật giáo rất rõ rệt.

Bởi vậy, sự hòa quyện giữa Phật giáo và Lão – Trang trong văn học Lý – Trần cần được phân biệt giữa bình diện biểu đạt và bình diện cứu cánh. Ở bình diện biểu đạt, hai truyền thống có thể rất gần nhau: cùng nói đến “vô”,

cùng ca ngợi cái “nhàn”, cùng yêu thích lâm tuyết, cùng biểu hiện phong thái phóng khoáng và xem nhẹ danh lợi. Nhưng ở bình diện cứu cánh, ranh giới lại hiện ra rõ hơn. Lão – Trang thường hướng đến sự thuận theo tự nhiên, tiêu dao và giải phóng con người khỏi những cưỡng chế nhân tạo; trong khi Thiền tiếp tục đẩy vấn đề vào bên trong tâm thức, hướng đến việc đoạn trừ chấp thủ và đạt giải thoát.

Do đó, muốn chứng minh hiện tượng “hòa hợp nhưng không hòa tan”, không nên chỉ dừng ở việc so sánh từ ngữ hay hình tượng. Cần đi đến tầng sâu hơn là xem toàn bộ văn bản đang hướng con người về đâu. Chính cứu cánh là tiêu chí giúp nhận diện trung tâm tư tưởng. Ngôn ngữ có thể mang dấu vết Phật – Lão hòa quyện, nhưng nếu tiến trình cuối cùng vẫn là vô thường → nhận diện chấp thủ → vô chấp → giác ngộ → giải thoát, thì cấu trúc nền tảng vẫn là Thiền Phật giáo, chứ không phải cấu trúc cứu cánh điển hình của Đạo giáo.

2.8.5. Đạo giáo cũng không hoàn toàn bị Phật giáo hấp thụ

Đây là một điểm phương pháp rất quan trọng: luận điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan” không thể chỉ được sử dụng để chứng minh rằng Phật giáo vẫn giữ được bản sắc của mình trong quá trình tiếp xúc với Đạo giáo. Nếu muốn lập luận có tính cân bằng, nguyên tắc ấy phải được áp dụng theo cả hai chiều.

Nói cách khác, không chỉ cần hỏi: Phật giáo đã tiếp nhận những yếu tố Đạo giáo như thế nào mà vẫn giữ được cấu trúc Phật giáo; mà còn phải hỏi ngược lại: Đạo giáo trong môi trường Lý – Trần đã tồn tại với tư cách một truyền thống tương đối độc lập đến mức nào, ngay cả khi nó liên tục giao thoa với Phật giáo, Nho giáo và tín ngưỡng dân gian?

Đây là câu hỏi rất quan trọng.

Bởi nếu chỉ khảo sát những văn bản Phật giáo có yếu tố Lão – Trang rồi đi đến kết luận rằng Đạo giáo đã bị hấp thụ hoàn toàn vào Phật giáo, thì cách nhìn ấy chưa phản ánh đầy đủ thực trạng tôn giáo thời Lý – Trần.

Đạo giáo trong giai đoạn này không chỉ tồn tại dưới dạng một vài hình ảnh văn chương như “vô vi”, “tự nhiên”, “tiêu dao”, “lâm tuyết” hay những mô-típ thần tiên. Nó còn có những biểu hiện mang tính thiết chế và thực hành

xã hội.

Có thể nhận diện qua nhiều phương diện:

- Sự hiện diện của đạo sĩ
- Sự tồn tại của đạo quán
- Những chức danh liên quan đến người thực hành Đạo giáo
- Hệ thống thần linh và thần điện
- Những hình thức nghi lễ, cầu đảo, phù pháp, thuật số
- Và việc triều đình từng đặt Nho, Phật, Đạo trong những cơ chế khảo thí hoặc tuyển chọn tri thức nhất định.

Những dấu vết ấy rất có ý nghĩa. Bởi một truyền thống tôn giáo chỉ có thể duy trì được đạo sĩ, cơ sở thờ tự, chức danh, hệ thống nghi lễ và một lượng tri thức đủ để trở thành đối tượng khảo thí khi nó còn giữ được một mức độ tồn tại xã hội tương đối rõ.

Do đó, nếu nói rằng Đạo giáo thời Lý – Trần đã hoàn toàn bị Phật giáo hòa tan thì sẽ xuất hiện một vấn đề khó giải thích:

Nếu Đạo giáo không còn căn tính riêng, tại sao những thiết chế và nhân vật mang danh nghĩa Đạo giáo vẫn tiếp tục xuất hiện?

Chính sự tồn tại của những yếu tố ấy cho thấy quá trình giao thoa không nhất thiết dẫn đến xóa bỏ ranh giới.

Có thể biểu diễn:



Điều này giúp điều chỉnh một cách hiểu khá phổ biến về “Tam giáo đồng nguyên” hay “Tam giáo hòa đồng”. “Hòa đồng” không nhất thiết có nghĩa là ba truyền thống đã hợp lại thành một tôn giáo duy nhất.

Trong thực tế, có thể xảy ra một trạng thái phức tạp hơn nhiều: giao thoa ở cấp độ thực hành nhưng phân biệt ở cấp độ thiết chế; vay mượn ở cấp độ ngôn ngữ nhưng vẫn giữ truyền thừa riêng; cùng tồn tại trong một không gian xã hội nhưng không mất hoàn toàn căn tính.

Chẳng hạn, một Thiền sư có thể sử dụng ngôn ngữ gần với Lão – Trang mà vẫn là Thiền sư.

Ngược lại, một đạo sĩ có thể tham gia vào đời sống chính trị hoặc tiếp xúc với nghi lễ dân gian mà không vì thế trở thành một tăng sĩ Phật giáo.

Một vị thần có thể được cả cộng đồng Phật giáo, Đạo giáo và dân gian cùng kính thờ, nhưng điều đó cũng không nhất thiết biến tất cả những người thờ vị thần ấy thành thành viên của cùng một tôn giáo.

Như vậy, sự giao thoa cần được nhìn ở nhiều tầng:



Vì vậy, khi mô tả đời sống tư tưởng thời Lý – Trần, công thức “vừa phân biệt – vừa giao thoa” có lẽ phản ánh đúng thực tế hơn so với cách nói đơn giản rằng Tam giáo đã hòa thành một. Cách diễn đạt thứ nhất cho phép nhìn thấy đồng thời hai chiều vận động tưởng như đối lập nhưng thực ra cùng tồn tại: một mặt, Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo thường xuyên tiếp xúc, vay mượn ngôn ngữ, biểu tượng và cách diễn đạt của nhau; mặt khác, mỗi truyền thống vẫn duy trì những đường biên nhất định về tư tưởng, tổ chức và thực hành.

Trong một số văn bản, đặc biệt là thơ văn Thiền thời Lý – Trần, ranh giới giữa Phật giáo và Lão – Trang có thể trở nên khá mềm. Những khái niệm như “hu”, “vô”, “nhàn”, “tự nhiên”, “lâm tuyền”, “tiêu dao” có thể xuất hiện trong những ngữ cảnh khiến người đọc cảm nhận rất rõ sự gần gũi giữa hai truyền thống. Tuy nhiên, sự mềm hóa của ranh giới ngôn ngữ không có nghĩa là căn tính tôn giáo hoàn toàn biến mất. Ở những phương diện khác, sự phân biệt vẫn được duy trì tương đối rõ. Một người được gọi là “Thiền sư” vẫn khác với một người được gọi là “đạo sĩ”; một ngôi chùa không hoàn toàn đồng nhất với một đạo quán; một dòng truyền thừa Thiền cũng không thể xem là tương đương với hệ thống truyền pháp của Đạo giáo. Chính những dấu hiệu ấy cho thấy sự giao thoa diễn ra mạnh mẽ nhưng không dẫn đến việc xóa bỏ hoàn toàn đường biên giữa các truyền thống.

Do đó, luận điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan” cần được kiểm chứng không chỉ ở bình diện văn chương mà còn bằng hai nhóm bằng chứng song song: bằng chứng tư tưởng và bằng chứng thiết chế. Ở bình diện tư tưởng, mỗi truyền thống vẫn duy trì những phạm trù trung tâm và những hướng cứu cánh tương đối riêng. Phật giáo tiếp tục đặt trọng tâm vào những vấn đề như vô thường, duyên khởi, vô ngã, phá chấp, giác ngộ và giải thoát. Trong khi đó, Lão – Trang lại tổ chức tư tưởng quanh những phạm trù như Đạo, tự nhiên, vô vi, phản phác và tiêu dao. Hai bên có thể gặp nhau ở thái độ xem nhẹ danh lợi, phê phán những ràng buộc giả tạo hay đề cao sự tự do của con người, nhưng nền tảng giải thích và hướng đi cuối cùng vẫn không hoàn toàn giống nhau.

Bằng chứng tư tưởng này đặc biệt quan trọng bởi nó cho phép đi sâu hơn lớp từ ngữ bề mặt. Cùng sử dụng chữ “vô” nhưng “vô” trong một văn bản Thiền có thể được đặt trong quan hệ với “Không”, vô ngã và vô chấp, trong khi “vô” của Đạo gia lại gắn với Đạo và sự sinh thành của hữu. Cùng nói đến “nhàn”, nhưng cái nhàn của một hành giả Thiền có thể hướng đến việc giảm vọng động để thuận lợi cho định và tuệ, còn cái nhàn trong Lão – Trang có thể gắn với sự thoát khỏi những cưỡng chế nhân tạo để trở về với tự nhiên. Chính vì vậy, việc xác định ranh giới tư tưởng phải dựa vào cấu trúc khái niệm và cứu cánh, chứ không thể chỉ dựa vào sự giống nhau của từ ngữ.

Song song với đó là bằng chứng thiết chế. Đây là lớp chứng cứ giúp tránh tình trạng chỉ nhìn đời sống tôn giáo qua văn bản triết học hay văn chương. Nếu

Phật giáo và Đạo giáo đã thực sự hòa tan hoàn toàn vào nhau, về nguyên tắc những khác biệt về cộng đồng, chức danh, cơ sở thờ tự, truyền thừa và hình thức thực hành cũng phải dần mất đi. Nhưng thực tế lịch sử cho thấy vẫn tồn tại những sự phân biệt nhất định giữa tăng sĩ và đạo sĩ, giữa chùa và quán, giữa truyền thừa Thiền và các hình thức truyền pháp Đạo giáo. Sự tồn tại song song của những thiết chế ấy cho thấy mỗi truyền thống vẫn có khả năng tự duy trì căn tính riêng ngay trong một môi trường văn hóa có mức độ giao thoa rất cao.

Hai lớp bằng chứng này cần được đặt cạnh nhau để bổ trợ cho nhau. Nếu chỉ nhìn vào tư tưởng, người nghiên cứu có thể thấy sự gần gũi quá lớn về ngôn

ngữ và dễ đi đến kết luận rằng ranh giới tôn giáo đã hoàn toàn tan biến. Ngược lại, nếu chỉ nhìn vào thiết chế, lại có nguy cơ nhấn mạnh quá mức sự tách biệt mà bỏ qua thực tế rằng các cộng đồng tôn giáo vẫn liên tục trao đổi biểu tượng, thuật ngữ và phương thức tư duy. Chỉ khi kết hợp cả hai phương diện mới thấy được tính chất đặc thù của đời sống tư tưởng Lý – Trần: ranh giới vẫn tồn tại nhưng có khả năng co giãn; căn tính vẫn được duy trì nhưng luôn mở ra cho sự tiếp xúc và chuyển hóa.

Từ đó, có thể hiểu “Tam giáo dung hợp” không phải là trạng thái cố định trong đó ba truyền thống đã hợp nhất thành một, mà là một quá trình động. Khi thì ranh giới trở nên rất mềm, đặc biệt trong văn chương và mỹ cảm; khi thì ranh giới lại hiện rõ hơn ở cứu cánh tư tưởng, tổ chức tôn giáo và phương thức thực hành. Chính sự vận động liên tục giữa phân biệt và giao thoa ấy mới tạo nên diện mạo phong phú của tư tưởng Đại Việt thời Lý – Trần.

Bởi vậy, thay vì dùng mô hình: PHẬT + NHO + ĐẠO = MỘT HỆ THỐNG DUY NHẤT

Có thể sử dụng một mô hình thích hợp hơn: PHÂN BIỆT CĂN TÍNH → TIẾP XÚC → CHỌN LỌC → CHUYỂN HÓA → TÁI NGHĨA HÓA → TIẾP TỤC GIỮ NHỮNG TRẠC RIÊNG

Cách nhìn này cho phép giải thích được cả hai hiện tượng tưởng như mâu thuẫn: tại sao trong cùng một văn bản có thể thấy ngôn ngữ Phật – Lão hòa quyện rất mạnh, nhưng đồng thời cứu cánh Phật giáo vẫn được giữ; tại sao giới trí thức có thể tiếp nhận tư tưởng của nhiều truyền thống nhưng những danh xưng, cộng đồng và cơ sở tôn giáo riêng vẫn tồn tại. Nói cách khác, giao thoa không phủ định phân biệt, và phân biệt cũng không ngăn cản giao thoa.

Đây chính là cơ sở quan trọng để khẳng định rằng đời sống tư tưởng Lý – Trần nên được hiểu theo mô hình “vừa phân biệt – vừa giao thoa”. Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo gặp nhau, ảnh hưởng lẫn nhau và cùng tham gia vào quá trình hình thành văn hóa Đại Việt, nhưng không vì thế mà hoàn toàn đánh mất căn tính của mình. Chính trạng thái vừa mở vừa giữ, vừa tiếp nhận vừa tái cấu trúc ấy mới làm nên tính linh hoạt và sức sống đặc biệt của văn hóa tư tưởng

thời kỳ này.

2.8.6. Hòa hợp trên bình diện văn hóa

Tính hòa hợp của Tam giáo thời Lý – Trần có lẽ được thể hiện rõ nhất không phải ở chỗ các hệ thống giáo lý bị trộn lẫn thành một học thuyết mới, mà ở đời sống văn hóa và kinh nghiệm sống của con người. Trong thực tế, một trí thức đương thời không nhất thiết phải tự đặt mình vào lựa chọn tuyệt đối giữa Nho, Phật hay Đạo. Tùy theo hoàn cảnh, vị trí xã hội và nhu cầu tinh thần, họ có thể tiếp nhận những giá trị khác nhau từ từng truyền thống mà không cảm thấy những lựa chọn ấy hoàn toàn loại trừ nhau.

Khi tham gia việc nước, tổ chức xã hội hay thực hiện trách nhiệm chính trị, họ có thể vận dụng những nguyên tắc về luân lý, trật tự và trách nhiệm vốn gần với Nho giáo. Khi đối diện với vấn đề sinh tử, vô thường, khổ đau hay nhu cầu chuyển hóa nội tâm, Phật học lại cung cấp một hệ thống giải thích và con đường thực hành phù hợp hơn. Còn khi muốn rời xa danh lợi, giảm bớt sự ràng buộc của những quy ước xã hội và tìm lại một đời sống thanh thoát, họ có thể tìm thấy sự đồng cảm sâu sắc với tinh thần Lão – Trang.

Như vậy, sự hòa hợp không nhất thiết phải được hiểu là ba hệ tư tưởng đã mất hết ranh giới để trở thành một. Đúng hơn, đó là khả năng cùng hiện diện và cùng phát huy tác dụng trong những phương diện khác nhau của đời sống. Một con người có thể mang trong mình ý thức trách nhiệm xã hội của Nho gia, cảm thức tự do và thuận tự nhiên của Lão – Trang, đồng thời vẫn lấy Phật giáo làm nền tảng cho đời sống tâm linh. Những lớp tư tưởng ấy có thể đan xen, bổ sung và điều chỉnh lẫn nhau tùy theo hoàn cảnh.

Chính vì vậy, “Tam giáo” trong văn hóa Việt Nam nên được nhìn như ba hệ tư tưởng có khả năng đồng hành trong đời sống của một con người, hơn là ba học thuyết bị ghép lại một cách cơ học. Cách nhìn này giúp giải thích vì sao một nhân vật thời Lý – Trần có thể vừa là người tham gia chính trị, vừa yêu thích lâm tuyền, vừa thực hành Thiền mà không nhất thiết cảm thấy mình đang sống trong ba căn tính hoàn toàn đối lập.

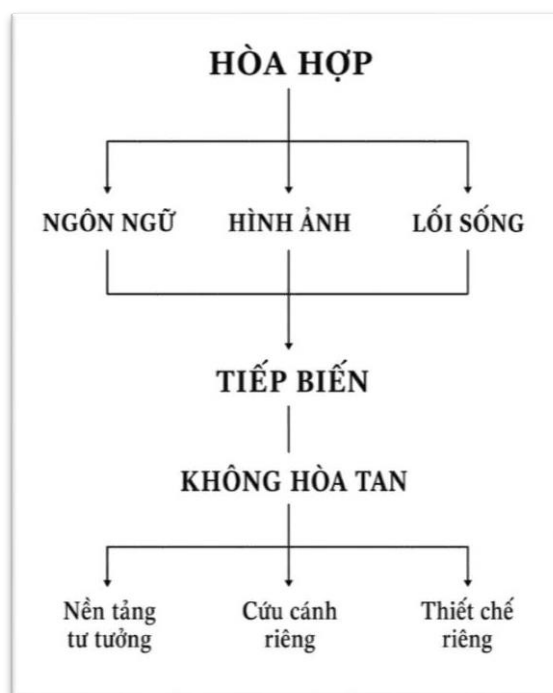
Từ góc độ đó, có thể nói sự dung hợp Tam giáo trước hết là một hình

thức phân công chức năng trong đời sống tinh thần. Nho giáo có thể nổi bật ở phương diện nhập thể và trách nhiệm xã hội; Lão – Trang có thể cung cấp cảm hứng về tự nhiên, tự do và sự nhẹ bỏ danh lợi; Phật giáo có thể giữ vai trò sâu hơn trong việc giải quyết vấn đề khổ đau, sinh tử và giải thoát. Ba truyền thống không nhất thiết đứng cạnh nhau với trọng lượng ngang bằng trong mọi hoàn cảnh, nhưng chúng có thể cùng tồn tại trong một cấu trúc văn hóa mà con người linh hoạt lựa chọn và vận dụng.

Đây cũng là một biểu hiện rất rõ của tinh thần “vừa phân biệt – vừa giao thoa”. Mỗi truyền thống vẫn có những giá trị và hướng đi riêng, nhưng trong đời sống thực tế, chúng có thể gặp nhau ngay trong cùng một con người. Vì thế, sự hòa hợp của Tam giáo không nhất thiết nằm ở việc tạo ra một giáo lý chung, mà nằm ở khả năng con người Đại Việt sống với nhiều nguồn tư tưởng khác nhau, lựa chọn chúng theo từng hoàn cảnh và tổ chức chúng thành một đời sống tinh thần tương đối thống nhất.

2.8.7. Công thức “hòa hợp nhưng không hòa tan”

Từ toàn bộ phân tích trên, có thể đưa ra công thức:



Phật giáo Lý – Trần không khép mình trước Đạo giáo và Nho giáo. Nó có khả năng tiếp nhận những yếu tố phù hợp, đặc biệt ở ngôn ngữ, phong thái và phương thức biểu đạt, nhưng quá trình tiếp nhận thường đi cùng sự tái nghĩa

hóa. Vì vậy, sự dung hợp không làm mất hoàn toàn hệ quy chiếu Phật học. Đây là sự hòa hợp trong tiếp xúc, không phải sự hòa tan về căn tính.

2.9. Bảng so sánh một số khái niệm dễ bị đồng nhất

Khái niệm	Lão – Trang/Đạo gia	Phật giáo Thiền	Điểm gặp
Vô	Gắn với Đạo, hữu–vô	Không, vô tự tính, phá chấp	Không tuyệt đối hóa hiện tượng
Vô vi	Không cưỡng tác	Hành mà không chấp, vô công dụng hạnh ở tầng nghĩa khác	Giảm cưỡng cầu
Tự nhiên	Thuận Đạo	Tùy duyên, không vọng chấp	Không gượng ép
Nhàn	Thoát danh lợi	Tâm không vọng động	Tự do nội tâm
Tiêu dao	Tự tại theo Đạo	Vô chấp	Vượt ràng buộc
Lâm tuyền	Không gian ẩn dật	Môi trường tu Thiền	Trở về thiên nhiên
Cứu cánh	Hợp Đạo, trường sinh/tự tại tùy hệ phái	Giác ngộ, giải thoát	Đều hướng vượt đời sống thông tục

Điều cần nhấn mạnh là những phân chia và bảng đối chiếu ở trên chỉ mang tính khái quát nhằm phục vụ việc nhận diện các khuynh hướng tư tưởng, chứ không nên được hiểu như những ranh giới tuyệt đối. Bản thân “Đạo gia” và

“Đạo giáo” đã không phải là những khối tư tưởng hoàn toàn đồng nhất. Trong từng giai đoạn lịch sử, chúng bao gồm nhiều khuynh hướng, nhiều cách diễn giải và nhiều hình thức thực hành khác nhau. Tương tự, Phật giáo Thiền thời Lý – Trần cũng không phải một hệ thống bất biến, mà luôn vận động trong quá trình truyền thừa, bản địa hóa và tiếp xúc với môi trường văn hóa Đại Việt.

Vì vậy, khi so sánh Phật giáo với Lão – Trang hay Đạo giáo, mục đích không phải là dựng nên những đường biên cứng nhắc, mà là xác định những trục tư tưởng tương đối nổi bật để thấy rõ hơn điểm gặp gỡ và điểm khác biệt. Trong thực tế văn bản, một khái niệm có thể mang nhiều tầng nghĩa, một tác giả có thể đồng thời chịu ảnh hưởng từ nhiều nguồn, và cùng một biểu tượng cũng có thể thay đổi chức năng tùy theo ngữ cảnh sử dụng. Chính tính linh hoạt ấy khiến đời sống tư tưởng Lý – Trần cần được nhìn như một quá trình vận động và tiếp biến liên tục, thay vì như sự đối lập giữa những hệ thống hoàn toàn khép kín.

Do đó, mọi sự phân biệt giữa Phật giáo, Đạo gia hay Đạo giáo trong chương này nên được hiểu theo nghĩa phân biệt để phân tích, chứ không phải phân biệt để tuyệt đối hóa. Cách tiếp cận này vừa giúp tránh đồng nhất các truyền thống với nhau, vừa tránh rơi vào cực đoan ngược lại là xem chúng như những thực thể hoàn toàn tách biệt. Chính trong khoảng giữa hai cực ấy mới có thể nhìn thấy đầy đủ tính chất vừa phân biệt, vừa giao thoa của đời sống tư tưởng thời Lý – Trần.

TIÊU KẾT CHƯƠNG 2

Qua khảo sát một số tác phẩm Hán Nôm tiêu biểu thời Lý – Trần, có thể nhận thấy dấu ấn của Đạo giáo và Lão – Trang hiện diện dưới nhiều hình thức khác nhau, từ tín ngưỡng, biểu tượng, mô-típ thần dị cho đến ngôn ngữ và phong thái tư tưởng. Trong *Thiền uyển tập anh*, những yếu tố này không phải lúc nào cũng xuất hiện trực tiếp dưới hình thức giáo lý Đạo giáo, mà thường hiện diện trong một trường văn hóa rộng hơn, gắn với sám vĩ, thuật pháp, thần dị và quá trình huyền thoại hóa một số hình tượng thiền sư. Điều đó cho thấy đời sống Phật giáo thời kỳ này không tách biệt với môi trường tín ngưỡng và tư tưởng đương thời, mà luôn vận động trong sự tiếp xúc với nhiều lớp văn hóa khác nhau.

Ở *Việt điện u linh*, dấu ấn ấy lại được thể hiện rõ hơn trong thế giới thần linh, trong quá trình thiêng hóa nhân vật và không gian, cũng như trong việc sắp xếp, xác lập vị trí của các thần linh trong mối quan hệ với quyền lực nhà nước. Những hiện tượng này cho thấy Đạo giáo không chỉ hiện diện ở tầng triết học hay văn chương, mà còn có khả năng tham gia vào cách con người thời Lý – Trần hình dung về thế giới linh thiêng, về quyền năng siêu nhiên và về mối liên hệ giữa thần quyền với vương quyền. Chính ở tầng này, Đạo giáo, tín ngưỡng bản địa và cơ chế nhà nước có thể gặp nhau, tạo nên những hình thái tôn giáo và văn hóa mang đặc điểm riêng của Đại Việt.

Trong khi đó, ở những tác phẩm như *Khóa hư lục*, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, ảnh hưởng của Lão – Trang thường dễ nhận diện hơn ở bình diện ngôn ngữ và mỹ cảm. Những phạm trù như “hư”, “vô”, “nhàn”, “tiêu dao”, “tự nhiên”, “lâm tuyền”, cùng phong thái xem nhẹ danh lợi và đề cao sự tự do nội tâm, tạo nên nhiều điểm tương đồng giữa văn học Thiền và truyền thống Lão – Trang. Tuy nhiên, sự giống nhau ấy không nên được xem như bằng chứng cho sự đồng nhất hoàn toàn về tư tưởng. Trong nhiều trường hợp, những chất liệu vốn quen thuộc với Lão – Trang đã được các tác giả Thiền lựa chọn và đưa vào một hệ quy chiếu mới.

Điều quyết định vì thế không nằm ở nguồn gốc riêng lẻ của một từ ngữ hay biểu tượng, mà nằm ở vị trí và chức năng của yếu tố ấy trong toàn bộ cấu trúc tác phẩm. Một hình ảnh lâm tuyết có thể gợi đến đời sống ẩn dật hoặc tiêu dao, nhưng nếu nó được đặt trong tiến trình tu tập hướng đến “thành đạo”, thì chức năng của nó đã mang một ý nghĩa khác. Một chữ “vô” có thể gần với ngôn ngữ Đạo gia, nhưng nếu được đặt trong mạch phá chấp, quán chiếu và giải thoát, thì nó đã được tổ chức lại theo hệ quy chiếu Phật học. Tương tự, phong thái phóng khoáng của Tuệ Trung có thể gợi liên tưởng đến Trang Tử, nhưng sự phá bỏ đối đãi trong văn bản vẫn vận động trong mạch Thiền và hướng đến giải phóng tâm khỏi chấp trước.

Bởi vậy, sự hiện diện của những yếu tố Đạo gia hay Đạo giáo không đủ để biến các tác phẩm Phật giáo thành văn bản Đạo giáo. Điều cần xem xét là cứu cánh cuối cùng mà toàn bộ văn bản hướng tới. Trong những tác phẩm Thiền quan trọng của thời Lý – Trần, các yếu tố được tiếp nhận thường được tái tổ chức để phục vụ cho những vấn đề căn bản của Phật giáo như nhận thức vô thường, đối diện sinh tử, nhận diện chấp thủ, tu tâm, phá chấp, giác ngộ và giải thoát. Chính cứu cánh ấy tạo nên đường biên sâu hơn giữa sự vay mượn hình thức và sự chuyển đổi căn tính tư tưởng.

Từ những trường hợp trên, quá trình giao thoa giữa Phật giáo với Đạo giáo và Lão – Trang thời Lý – Trần có thể được khái quát qua bốn bước: tiếp xúc → tiếp nhận → chuyển hóa → bảo lưu bản sắc. Trước hết, các truyền thống cùng tồn tại trong một môi trường văn hóa nên tất yếu xảy ra tiếp xúc. Từ sự tiếp xúc ấy, những yếu tố phù hợp được tiếp nhận. Tuy nhiên, chúng không nhất thiết được giữ nguyên ý nghĩa ban đầu mà thường trải qua quá trình chuyển hóa, tái nghĩa hóa và đặt vào những cấu trúc tư tưởng mới. Sau quá trình ấy, truyền thống tiếp nhận vẫn có thể duy trì những hạt nhân giáo lý và cứu cánh riêng của mình.

Đây chính là cơ sở quan trọng để khẳng định đặc điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan” của đời sống tư tưởng Lý – Trần. Hòa hợp thể hiện ở khả năng chia sẻ ngôn ngữ, biểu tượng, mỹ cảm và một số phương thức tư duy; không

hòa tan thể hiện ở việc các truyền thống vẫn bảo lưu những hạt nhân tư tưởng, cứu cánh và căn tính tương đối riêng. Nhìn từ góc độ này, sự giao thoa Phật – Đạo không phải dấu hiệu của việc một bên biến mất trong bên kia, mà là minh chứng cho năng lực tiếp nhận có chọn lọc và sáng tạo của văn hóa Đại Việt trong quá trình kiến tạo đời sống tư tưởng của chính mình.

CHƯƠNG 3. ĐẶC ĐIỂM, GIÁ TRỊ VĂN HÓA – TƯ TƯỞNG VÀ Ý NGHĨA CỦA ĐẠO GIÁO THỜI LÝ – TRẦN

3.1. Đạo giáo thời Lý – Trần là một bộ phận của cấu trúc Tam giáo³⁶

Điểm đầu tiên cần khẳng định là không nên đánh giá vị trí của Đạo giáo thời Lý – Trần theo tiêu chuẩn rằng một truyền thống chỉ thực sự quan trọng khi nó giữ vai trò độc tôn hay chi phối toàn bộ đời sống tư tưởng. Trong bối cảnh Đại Việt, giá trị của Đạo giáo trước hết nằm ở chỗ nó là một thành tố cấu thành nên diện mạo văn hóa và tinh thần của thời đại. Đạo giáo không tồn tại đơn độc, mà hiện diện trong mối quan hệ tương tác thường xuyên với Phật giáo, Nho giáo và cả tín ngưỡng bản địa.

Chính vì thế, khi khảo sát Đạo giáo thời Lý – Trần, cần đặt nó trong một cấu trúc đa thành phần. Phật giáo có thể mạnh về đời sống tâm linh, tu tập và giải thoát; Nho giáo ngày càng giữ vai trò quan trọng trong tổ chức chính trị, giáo dục và luân lý xã hội; còn Đạo giáo tham gia vào nhiều phương diện khác nhau, từ tư tưởng, mỹ cảm, thần tiên, thuật pháp cho đến đời sống tín ngưỡng. Mỗi truyền thống có phạm vi ảnh hưởng và chức năng riêng, nhưng đồng thời cũng liên tục tiếp xúc và bổ sung cho nhau.

Việc triều đình tổ chức các khoa thi Tam giáo là một minh chứng đáng chú ý cho cách nhìn ấy. Hiện tượng này cho thấy trong một số giai đoạn, nhà nước không chỉ thừa nhận sự tồn tại song song của ba nguồn tri thức Phật, Nho và Đạo, mà còn xem chúng như những thành phần có thể cùng tham gia vào đời sống học thuật và văn hóa. Điều đó phản ánh một môi trường tư tưởng tương đối cởi mở, trong đó giá trị của một truyền thống không nhất thiết được xác lập bằng việc loại bỏ các truyền thống còn lại.

Bởi vậy, cách đặt vấn đề theo hướng “tôn giáo nào thắng” rất dễ làm đơn giản hóa lịch sử. Nó khiến đời sống tư tưởng bị nhìn như một cuộc cạnh tranh tuyến tính, trong đó chỉ có thể có một truyền thống giữ vị trí trung tâm còn

³⁶ Vũ Hồng Vân, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5, 2018, tr. 81–94; Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11.

những truyền thống khác bị xem là thứ yếu hoặc thất bại. Trong thực tế, các truyền thống có thể cùng tồn tại, cùng ảnh hưởng và cùng đảm nhiệm những chức năng khác nhau trong một cấu trúc văn hóa chung.

Một câu hỏi phù hợp hơn là: mỗi truyền thống đã đóng vai trò gì trong cấu trúc văn hóa Đại Việt? Khi đặt câu hỏi theo hướng này, người nghiên cứu có thể nhìn thấy rõ hơn sự phân công chức năng, sự giao thoa và cả những giới hạn của từng truyền thống. Đạo giáo không cần phải vượt qua Phật giáo hay Nho giáo mới chứng minh được vai trò lịch sử của mình; chính việc nó tham gia vào đời sống tinh thần, cung cấp một lớp ngôn ngữ, biểu tượng, thực hành và mỹ cảm riêng đã đủ cho thấy vị trí đáng kể của nó.

Cách tiếp cận này cũng phù hợp với luận điểm “vừa phân biệt – vừa giao thoa”. Mỗi truyền thống vẫn giữ những đặc điểm riêng, nhưng đồng thời cùng tham gia vào việc hình thành một không gian văn hóa chung. Vì vậy, giá trị của Đạo giáo thời Lý – Trần nên được nhìn trong quan hệ, chứ không phải trong sự độc chiếm: không phải quan trọng vì đứng một mình, mà quan trọng vì là một phần không thể bỏ qua trong cấu trúc đa nguyên của văn hóa Đại Việt.

3.2. Đạo giáo trong cung đình và Đạo giáo trong dân gian

Đạo giáo thời Lý – Trần có thể được nhìn nhận qua hai hướng vận động khá đáng chú ý. Một mặt, nó từng hiện diện tương đối gần với triều đình thông qua đội ngũ đạo sĩ, các chức danh, nghi lễ và những hoạt động có liên quan đến đời sống chính trị – tôn giáo. Sự hiện diện này cho thấy Đạo giáo không chỉ tồn tại như một nguồn ảnh hưởng tư tưởng hay văn chương, mà trong một số thời điểm còn có vị trí nhất định trong cơ cấu nghi lễ và sinh hoạt của nhà nước.

Mặt khác, sức sống lâu dài hơn của Đạo giáo lại nằm ở khả năng thâm nhập sâu vào đời sống dân gian. Những thực hành như cầu đảo, trừ tà, xem diêm, chữa bệnh, cầu tiên hay giao tiếp với thế giới thần linh vốn rất dễ gặp gỡ với nhu cầu tâm linh thường nhật của cộng đồng. Chính sự gần gũi ấy giúp nhiều yếu tố Đạo giáo không chỉ tồn tại trong phạm vi của đạo sĩ hay đạo quán, mà còn lan sang những hình thức tín ngưỡng địa phương, nghi lễ gia đình và sinh hoạt cộng đồng.

Điều đáng chú ý là khi vị trí của Đạo giáo với tư cách một thiết chế tôn giáo độc lập dần suy giảm, những yếu tố đã đi vào dân gian không nhất thiết biến mất cùng với thiết chế ấy. Trái lại, chúng có thể tiếp tục tồn tại dưới những tên gọi và hình thức mới, được lưu truyền qua các “sách cúng”, “pháp môn”, nghi thức cầu an, trừ tà, chữa bệnh hay các thực hành liên quan đến thần linh. Trong trường hợp này, người thực hành thậm chí không nhất thiết tự ý thức rằng nghi lễ mình đang sử dụng có nguồn gốc hoặc chịu ảnh hưởng từ Đạo giáo. Một yếu tố tôn giáo, sau một quá trình truyền bá lâu dài, có thể vượt ra khỏi giới hạn của chính tôn giáo ấy và trở thành một phần của tập quán văn hóa.

Chính ở đây có thể thấy sự khác biệt giữa sự tồn tại của một tổ chức tôn giáo và sự tồn tại của những yếu tố văn hóa có nguồn gốc tôn giáo. Một đạo quán có thể không còn giữ vị trí như trước, một hệ thống đạo sĩ có thể suy giảm, nhưng các biểu tượng, nghi thức, cách lý giải thế giới và kỹ thuật hành lễ vẫn có thể tiếp tục sống trong cộng đồng. Vì vậy, nếu chỉ dựa vào mức độ phát triển của thiết chế để đánh giá sức ảnh hưởng của Đạo giáo thì rất dễ bỏ sót một phần quan trọng của lịch sử.

Có thể nói, Đạo giáo ở Việt Nam đã trải qua một quá trình chuyển dịch đáng chú ý: từ chỗ hiện diện tương đối rõ trong thiết chế và nghi lễ, nhiều yếu tố của nó dần hòa nhập vào đời sống tín ngưỡng dân gian. Trong quá trình ấy, căn tính “Đạo giáo” có thể trở nên mờ hơn, nhưng chức năng văn hóa của những yếu tố có nguồn gốc Đạo giáo lại chưa hẳn mất đi. Chúng tiếp tục tồn tại bởi đã được cộng đồng tiếp nhận, điều chỉnh và bản địa hóa theo những nhu cầu cụ thể của đời sống.³⁷

Vì vậy, có thể khái quát đặc điểm này bằng một nhận định quan trọng: Đạo giáo có thể suy giảm với tư cách một tổ chức độc lập nhưng vẫn tiếp tục tồn tại và biến đổi với tư cách một lớp văn hóa. Chính khả năng chuyển từ thiết chế sang phong tục, từ giáo phái sang thực hành dân gian, từ ý thức tôn giáo rõ rệt sang những tập quán đã quen thuộc trong cộng đồng là một trong những lý

³⁷ Vũ Hồng Vân, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5, 2018, tr. 81–94; xem thêm Nguyễn Duy Hình, *Người Việt Nam với Đạo giáo*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

do giải thích sức sống lâu dài của các yếu tố Đạo giáo trong văn hóa Việt Nam.

3.3. Đạo giáo và khả năng bản địa hóa

Đạo giáo khi truyền vào Việt Nam không được tiếp nhận như một hệ thống hoàn toàn nguyên vẹn từ Trung Hoa, mà trải qua quá trình chọn lọc, điều chỉnh và biến đổi để thích nghi với môi trường văn hóa bản địa. Trong quá trình ấy, nhiều yếu tố của Đạo giáo được giữ lại, nhưng đồng thời cũng được kết hợp với tín ngưỡng dân gian, với hệ thống thần linh địa phương và với những nhu cầu tâm linh cụ thể của cộng đồng người Việt. Vì vậy, diện mạo Đạo giáo ở Việt Nam không thể được hiểu đơn giản như một bản sao của Đạo giáo Trung Hoa.³⁸

Một biểu hiện khá rõ của quá trình này là sự tham gia mạnh mẽ của các vị thần bản địa vào thế giới linh thiêng. Những nhân vật vốn thuộc lịch sử địa phương, những người có công với cộng đồng, những nhân vật được dân gian tôn kính hoặc những vị thần gắn với núi, sông, làng xã có thể được đưa vào hệ thống thờ phụng rộng hơn. Có trường hợp nhân vật lịch sử được thần hóa, có trường hợp Thiền sư sau khi mất lại được cộng đồng tôn như một vị thần hộ trì. Ngược lại, các vị thần vốn thuộc những hệ thống tín ngưỡng khác nhau cũng có thể được phối thờ trong cùng một không gian với Phật hoặc với các thần linh bản địa.

Điều đó cho thấy ranh giới giữa các hệ thống tôn giáo trong đời sống thực tế không phải lúc nào cũng cứng nhắc. Một ngôi chùa có thể không chỉ thờ Phật mà còn có những không gian dành cho thần linh địa phương. Một cơ sở vốn mang tính chất đạo quán trong những giai đoạn sau có thể thay đổi chức năng hoặc được cộng đồng sử dụng theo những cách khác. Các nghi thức cũng có thể biến đổi theo nhu cầu của người dân, từ cầu an, cầu đảo, trừ tà, chữa bệnh cho đến những hình thức cầu phúc và bảo hộ cộng đồng. Khi được đặt trong một môi trường mới, những nghi thức này không nhất thiết tiếp tục giữ nguyên cấu trúc vốn có ở nơi xuất phát.

³⁸ Nguyễn Duy Hinh, *Người Việt Nam với Đạo giáo*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội; đối chiếu các trường hợp thần linh, truyền thuyết và tín ngưỡng dân gian được phản ánh trong *Việt điện u linh tập* và *Lĩnh Nam chích quái*.

Chính quá trình ấy cho thấy vai trò chủ động của văn hóa bản địa. Người Việt không chỉ tiếp nhận Đạo giáo theo nghĩa thụ động, tức là tiếp thu những gì đã có sẵn rồi giữ nguyên chúng. Trái lại, cộng đồng đã lựa chọn những yếu tố phù hợp, kết hợp chúng với những truyền thống tín ngưỡng có sẵn và tái tổ chức chúng theo nhu cầu của đời sống Đại Việt. Vì vậy, có thể nói Đạo giáo khi đi vào Việt Nam đã trải qua một quá trình “Việt hóa” khá sâu sắc.

Ở đây, khái niệm “tái tạo” có ý nghĩa quan trọng hơn khái niệm “tiếp nhận” đơn thuần. Tiếp nhận chỉ cho thấy một yếu tố từ bên ngoài đi vào một môi trường mới, trong khi tái tạo nhấn mạnh khả năng của cộng đồng bản địa trong việc làm thay đổi chính yếu tố được tiếp nhận. Một nghi lễ có thể được giữ lại nhưng đổi cách thực hành; một vị thần có thể được tiếp nhận nhưng được gắn thêm những đặc tính mới; một biểu tượng có thể xuất phát từ Đạo giáo nhưng khi đi vào đời sống Việt Nam lại được kết nối với tín ngưỡng làng xã hoặc với Phật giáo. Qua quá trình ấy, yếu tố ngoại nhập dần trở thành một phần của văn hóa địa phương.

Do đó, sự hình thành diện mạo Đạo giáo trong văn hóa Việt Nam có thể được nhìn như một chuỗi vận động liên tục: Đạo giáo ngoại nhập → tiếp xúc với văn hóa Việt → lựa chọn những yếu tố phù hợp → kết hợp với tín ngưỡng bản địa → biến đổi chức năng và ý nghĩa → Việt hóa. Kết quả cuối cùng không còn là một Đạo giáo thuần túy theo mô hình Trung Hoa, mà là một hình thức Đạo giáo đã được bản địa hóa, có khả năng chung sống, giao thoa và hòa nhập với những lớp tín ngưỡng khác trong văn hóa Việt.

Chính hiện tượng này tiếp tục củng cố một luận điểm quan trọng: giao thoa tôn giáo không phải là quá trình một chiều từ trung tâm truyền sang ngoại vi, mà là một quá trình hai chiều, trong đó cộng đồng tiếp nhận cũng có quyền lựa chọn, điều chỉnh và sáng tạo lại những gì họ tiếp xúc. Vì vậy, khi nghiên cứu Đạo giáo ở Việt Nam, không nên chỉ hỏi người Việt đã tiếp nhận những gì từ Trung Hoa, mà còn cần hỏi người Việt đã biến đổi và tái tạo những yếu tố ấy thành cái gì trong chính đời sống văn hóa của mình.

3.4. Đạo giáo góp phần tạo nên cảm quan thiên nhiên của văn học

Ảnh hưởng của Lão – Trang đối với văn chương Việt Nam từ lâu đã được giới nghiên cứu chú ý, đặc biệt ở những phương diện như tinh thần phóng khoáng, thái độ xem nhẹ danh lợi, cảm hứng nhân bản và tình yêu đối với thiên nhiên. Tuy nhiên, những dấu hiệu ấy cần được phân tích trong từng tác phẩm và từng ngữ cảnh cụ thể, bởi sự hiện diện của núi rừng, mây nước hay phong thái tiêu dao không tự động đồng nghĩa với việc văn bản thuộc về hệ tư tưởng Đạo gia. Trong môi trường văn hóa trung đại, những hình ảnh ấy đã trở thành một phần của vốn biểu đạt chung, có thể được Nho gia, Phật giáo và Đạo gia cùng sử dụng nhưng với những chức năng không hoàn toàn giống nhau.

Trong văn học Lý – Trần, thiên nhiên vì thế không chỉ đóng vai trò như một cảnh quan để thưởng ngoạn hay làm nền cho cảm xúc trữ tình. Núi rừng, khe suối, mây trắng, trăng thanh, hoa rụng hay những khoảng không gian lâm tuyền thường mang theo những tầng ý nghĩa sâu hơn. Với người ẩn sĩ, thiên nhiên có thể là nơi rời xa quan trường và những biến động của đời sống chính trị. Với cảm hứng Lão – Trang, đó có thể là không gian giúp con người thoát khỏi sự ràng buộc của danh lợi, trở về với tự nhiên và tìm kiếm một đời sống thanh thoát, tiêu dao. Trong văn học Thiền, thiên nhiên lại có thể trở thành môi trường tu tập, nơi tâm được lắng dịu, nơi người hành giả quan sát sự sinh diệt của vạn vật và trực nhận tính vô thường của thực tại.

Chính vì mang nhiều khả năng biểu đạt như vậy, thiên nhiên trở thành một trong những vùng giao thoa rõ nét nhất giữa Thiền và Lão – Trang. Cả hai đều có thể gặp nhau ở sự yêu thích đời sống giản dị, ở thái độ không tuyệt đối hóa danh lợi và ở khát vọng vượt khỏi những ràng buộc khiến con người mất tự do. Hình ảnh một con người giữa núi rừng, không bị cuốn vào tranh chấp của thế tục, vì thế có thể đồng thời gọi lên phong thái tiêu dao của Lão – Trang và sự tự tại của người hành Thiền.

Tuy nhiên, sự gần gũi ấy chủ yếu cho thấy một vùng cộng hưởng về mỹ cảm và phong thái sống, chứ chưa đủ để khẳng định hai hệ tư tưởng đã đồng nhất. Trong Lão – Trang, thiên nhiên thường gắn với lý tưởng thuận theo Đạo,

trở về với tự nhiên, giảm bớt sự cưỡng tác và thoát khỏi những phân biệt do con người tạo nên. Trong Thiền, cảnh vật lại có thể trở thành nơi người hành giả trực nhận vô thường, nhận diện chấp trước và quay trở về quan sát chính tâm mình. Cùng một cánh hoa rụng, một đám mây trôi hay một dòng suối, nhưng người đọc có thể đi đến những chiều sâu tư tưởng khác nhau tùy theo hệ quy chiếu của tác phẩm.

Bởi vậy, khi khảo sát thiên nhiên trong văn học Lý – Trần, cần tránh cả hai cực đoan: một là xem mọi hình ảnh núi rừng, lâm tuyền, nhàn tản đều thuộc về Lão – Trang; hai là phủ nhận hoàn toàn vai trò của mỹ cảm Đạo gia trong văn chương Thiền. Cách tiếp cận thích hợp hơn là xem thiên nhiên như một không gian trung gian của tiếp xúc tư tưởng, nơi nhiều truyền thống có thể cùng chia sẻ một hệ thống hình ảnh nhưng trao cho những hình ảnh ấy những chức năng khác nhau.

Có thể nói, chính thiên nhiên đã tạo nên một vùng đặc biệt thuận lợi cho sự gặp gỡ giữa Thiền và Lão – Trang trong văn hóa Lý – Trần. Lão – Trang nhìn thấy ở thiên nhiên khả năng tiêu dao và trở về với tự nhiên; Thiền nhìn thấy ở thiên nhiên cơ hội trực nhận thực tại và giải phóng tâm khỏi chấp trước. Hai hướng ấy có thể rất gần nhau về hình thức biểu đạt, nhưng vẫn cần được phân biệt ở chiều sâu tư tưởng và cứu cánh. Đây cũng là một minh chứng sinh động cho trạng thái vừa giao thoa vừa bảo lưu khác biệt của đời sống tư tưởng Đại Việt thời Lý – Trần.³⁹

3.5. Đạo giáo góp phần hình thành phong thái tự do của trí thức

Tuệ Trung Thượng Sĩ có thể xem là một trường hợp tiêu biểu để nhận diện kiểu nhân cách trí thức đặc biệt của thời Lý – Trần, nơi nhiều nguồn tư tưởng khác nhau cùng hiện diện nhưng không nhất thiết hòa lẫn thành một hệ thống duy nhất. Ở ông, người ta có thể thấy một con người từng tham dự vào những trách nhiệm của đời sống xã hội và đất nước, nhưng đồng thời không để công danh, địa vị hay những thành tựu bên ngoài trở thành căn cứ để xác lập

³⁹ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11; đối chiếu *Phóng cuồng ngâm*, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đặc thủ lâm tuyền thành đạo ca*.

bản ngã. Chính sự kết hợp giữa nhập thế và tự do nội tâm làm cho hình tượng Tuệ Trung trở nên đặc biệt trong lịch sử tư tưởng thời Trần.

Nếu nhìn từ phương diện Nho giáo, Tuệ Trung vẫn biểu hiện ý thức trách nhiệm đối với cộng đồng và quốc gia. Đời sống tinh thần của ông không được xây dựng trên sự phủ nhận hoàn toàn thế tục hay thái độ quay lưng với nghĩa vụ của một con người đang sống trong xã hội. Đây là điểm khiến hình tượng Tuệ Trung khác với cách hình dung đơn giản về một người tu hành phải hoàn toàn rời khỏi đời sống chính trị và xã hội. Trách nhiệm đối với đời vẫn có thể được thực hiện, nhưng điều quan trọng là không đồng nhất toàn bộ con người mình với chức vị, công trạng hay danh tiếng mà những trách nhiệm ấy đem lại.

Ở phương diện khác, phong thái của Tuệ Trung lại cho thấy sự gần gũi đáng kể với tinh thần Lão – Trang. Đó là thái độ phóng khoáng trước danh lợi, không để những quy ước xã hội trở thành xiềng xích tuyệt đối đối với đời sống tinh thần và không quá lệ thuộc vào sự đánh giá từ bên ngoài. Sự tự do ấy không nhất thiết có nghĩa là từ bỏ mọi chuẩn mực, mà trước hết là không để con người bị đóng khung trong những giá trị vốn chỉ có tính tương đối. Chính ở điểm này, Tuệ Trung gợi lên hình ảnh của một con người có thể sống giữa đời mà vẫn giữ được khoảng tự do cần thiết trước quyền lực của danh vị và lợi dưỡng.⁴⁰

Tuy nhiên, nếu chỉ dừng ở tinh thần phóng khoáng và xem nhẹ danh lợi thì vẫn chưa thể giải thích đầy đủ Tuệ Trung. Trục tư tưởng sâu hơn của ông vẫn nằm trong Thiền. Những lời dạy có tính chất phá bỏ khuôn mẫu, vượt qua phân biệt hay không tuyệt đối hóa hình thức tu tập không nhằm dẫn con người đến một đời sống tự do theo nghĩa đơn thuần của Lão – Trang, mà hướng đến việc tháo gỡ sự chấp trước của tâm. Vì vậy, điều nên nhấn mạnh không phải là Tuệ Trung “phủ nhận giới luật”, mà là ông không muốn người học biến hình thức thành một đối tượng chấp thủ mới. Khi phương tiện tu tập bị tuyệt đối hóa, chính phương tiện ấy có thể trở thành một hình thức ràng buộc khác.

Từ đây có thể nhận ra sự gặp gỡ của ba nguồn tư tưởng trong một kiểu

⁴⁰ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, sđd.; xem thêm *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, đặc biệt *Phóng cuồng ngâm*.

nhân cách: Nho giáo góp phần hình thành ý thức trách nhiệm với đời; Lão – Trang cung cấp cảm hứng về sự tự do trước danh lợi và những khuôn mẫu cứng nhắc; còn Phật giáo Thiền đưa sự tự do ấy đến chiều sâu của vô chấp và giải thoát. Ba yếu tố này không đứng cạnh nhau như ba mảnh ghép ngang hàng, mà có thể tác động lẫn nhau trong đời sống của một con người cụ thể.

Điều đáng chú ý là trách nhiệm và tự do ở đây không nhất thiết đối lập. Một người vẫn có thể làm tròn nghĩa vụ đối với đất nước nhưng không để công danh trở thành bản ngã; vẫn có thể sống trong những quan hệ xã hội mà không để những quan hệ ấy hoàn toàn chi phối tâm thức; vẫn có thể sử dụng những quy phạm và phương tiện tu tập nhưng không đồng nhất chúng với cứu cánh. Chính khả năng tham dự mà không bị đồng hóa, hành động mà không bị trói buộc bởi chính hành động của mình tạo nên nét đặc sắc của hình tượng Tuệ Trung.

Vì vậy, mô hình kết hợp giữa trách nhiệm của Nho gia – tự do trước danh lợi của Lão – Trang – vô chấp và giải thoát của Phật giáo có thể được xem như một cách lý giải hữu ích về một kiểu nhân cách trí thức nổi bật thời Lý – Trần. Dĩ nhiên, mô hình này không nên được áp dụng một cách tuyệt đối cho mọi nhân vật hay mọi tác phẩm của thời đại. Mỗi cá nhân có hoàn cảnh, nền tảng và trọng tâm tư tưởng khác nhau. Tuy nhiên, nó giúp giải thích vì sao trong cùng một con người có thể đồng thời xuất hiện tinh thần nhập thế, phong thái phóng khoáng và chiều sâu Thiền học mà không nhất thiết tạo ra sự mâu thuẫn.

Nhìn rộng hơn, Tuệ Trung Thượng Sĩ chính là một minh chứng sinh động cho đặc điểm “vừa phân biệt – vừa giao thoa” của tư tưởng Lý – Trần. Nho, Lão – Trang và Phật không nhất thiết hòa tan thành một học thuyết mới, nhưng những giá trị của chúng có thể cùng tham gia vào việc hình thành một mẫu người trí thức biết sống có trách nhiệm với cuộc đời, biết giữ khoảng tự do trước danh lợi và cuối cùng hướng sự tự do ấy vào việc giải phóng chính tâm mình khỏi chấp trước.

3.6. Tam giáo và tinh thần khoan dung

Sự tồn tại của các kỳ thi Tam giáo, việc các tác giả Phật giáo sử dụng điển cố và ngôn ngữ Nho – Lão, cùng với sự hiện diện song song của nhiều truyền thống tư tưởng cho thấy xã hội Lý – Trần đã tạo ra một không gian tương đối rộng cho sự tương tác và đối thoại. Đây không phải là một môi trường hoàn toàn đồng nhất về tư tưởng, nhưng lại có khả năng dung chứa nhiều nguồn tri thức khác nhau trong cùng một cấu trúc văn hóa.

Tuy nhiên, cần hiểu sự khoan dung ấy một cách thận trọng. Khoan dung không có nghĩa là giữa các truyền thống hoàn toàn không tồn tại tranh luận, cạnh tranh hay phê phán. Đặc biệt vào cuối thời Trần, khi Nho giáo ngày càng phát triển và có ảnh hưởng mạnh hơn trong đời sống chính trị, giáo dục và học thuật, những tiếng nói phê phán Phật giáo và Đạo giáo cũng trở nên rõ hơn. Điều đó cho thấy đời sống tư tưởng Lý – Trần không phải một bức tranh hoàn toàn hòa thuận, mà luôn tồn tại những lực kéo, những khác biệt và những cạnh tranh về vai trò xã hội.⁴¹

Dẫu vậy, nếu nhìn trên toàn bộ tiến trình, sự cạnh tranh ấy không làm mất đi khả năng giao lưu. Các truyền thống vẫn tiếp tục tiếp xúc, vay mượn ngôn ngữ, sử dụng chung một số biểu tượng và tham gia vào những không gian văn hóa tương đối gần nhau. Chính vì thế, cạnh tranh và giao thoa không nên được xem là hai hiện tượng loại trừ lẫn nhau. Một truyền thống có thể vừa bảo vệ căn tính của mình, vừa tiếp nhận những yếu tố hữu ích từ truyền thống khác.

Điều này có ý nghĩa quan trọng đối với lịch sử văn hóa Việt Nam. Nó cho thấy một nền văn hóa trưởng thành không nhất thiết phải tìm cách xóa bỏ khác biệt để đạt đến sự thống nhất. Sự thống nhất văn hóa có thể được tạo nên từ khả năng dung chứa nhiều truyền thống, miễn là các truyền thống ấy có thể cùng tồn tại, đối thoại và thích nghi trong một không gian chung.

Vì vậy, giá trị nổi bật của thời Lý – Trần không chỉ nằm ở việc Tam giáo cùng xuất hiện, mà còn ở khả năng hình thành một môi trường tương tác tư

⁴¹ Xem Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, sđd.; Vũ Hồng Vận, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, sđd. Các khoa thi Tam giáo thời Lý–Trần cũng là một cứ liệu đáng chú ý về sự thừa nhận đồng thời nhiều truyền thống tri thức.

trường, nơi phân biệt vẫn tồn tại nhưng không ngăn cản giao lưu, cạnh tranh vẫn có nhưng không tất yếu dẫn đến loại trừ. Chính sự cùng tồn tại trong khác biệt ấy đã góp phần tạo nên tính linh hoạt và sức sống lâu dài của văn hóa Đại Việt.

3.7. “Hòa hợp nhưng không hòa tan” như một đặc điểm của bản sắc văn hóa

Luận điểm này không chỉ có ý nghĩa trong việc giải thích mối quan hệ giữa Phật giáo và Đạo giáo thời Lý – Trần, mà còn có thể được xem như một chìa khóa quan trọng để nhận diện cơ chế vận động của văn hóa Việt Nam nói chung. Trong lịch sử tiếp xúc văn hóa, người Việt thường không đứng trước hai lựa chọn tuyệt đối là hoặc tiếp nhận nguyên vẹn một yếu tố ngoại nhập, hoặc hoàn toàn loại bỏ nó. Giữa hai cực ấy luôn tồn tại một khả năng thứ ba mềm dẻo và sáng tạo hơn, đó là tiếp nhận có chọn lọc.

Theo cơ chế này, những yếu tố được xem là phù hợp với nhu cầu xã hội, tâm lý cộng đồng và nền tảng văn hóa bản địa có thể được giữ lại. Những gì chưa phù hợp sẽ được điều chỉnh, giản lược hoặc biến đổi. Đồng thời, các yếu tố du nhập thường được diễn giải lại bằng ngôn ngữ, biểu tượng và kinh nghiệm vốn đã quen thuộc với người Việt. Vì vậy, quá trình tiếp nhận không phải là sao chép, mà là một quá trình chủ động tái cấu trúc.

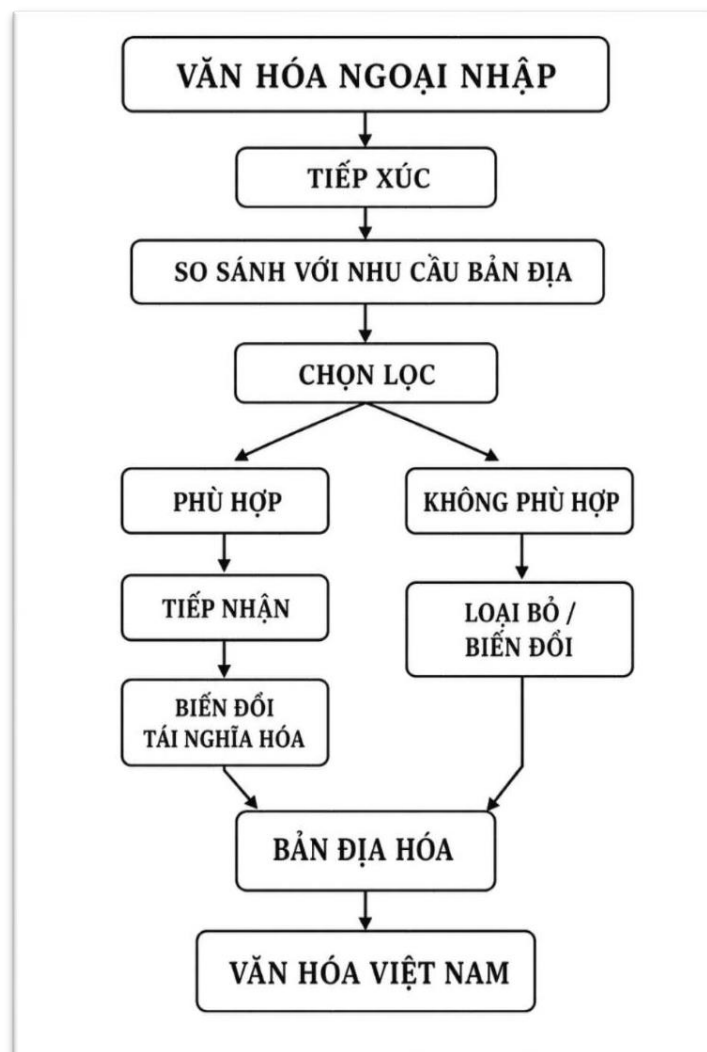
Chính sự chọn lọc ấy làm cho yếu tố ngoại nhập khi đi vào Việt Nam thường mang một diện mạo mới. Nó vẫn có thể lưu giữ dấu vết của nguồn gốc ban đầu, nhưng đồng thời đã được bản địa hóa về chức năng, ý nghĩa và cách thực hành. Trong trường hợp Phật giáo, Đạo giáo hay Nho giáo, điều này thể hiện ở việc các khái niệm, nghi lễ, biểu tượng và mô hình tổ chức khi đi vào đời sống Đại Việt đều có những mức độ biến đổi nhất định để phù hợp với môi trường mới.

Có thể khái quát cơ chế ấy theo trình tự: YẾU TỐ NGOẠI NHẬP → TIẾP XÚC VỚI VĂN HÓA BẢN ĐỊA → CHỌN LỌC → ĐIỀU CHỈNH → TÁI NGHĨA HÓA → HÌNH THÀNH SẢN PHẨM VĂN HÓA MỚI.

Vì vậy, sức mạnh của văn hóa Việt không chỉ nằm ở khả năng bảo tồn những gì vốn có, mà còn ở năng lực hấp thu mà không đánh mất mình, tiếp

nhận mà vẫn chuyển hóa, học từ bên ngoài nhưng không trở thành bản sao của bên ngoài. Chính cơ chế này giúp giải thích vì sao nhiều yếu tố có nguồn gốc ngoại lai, sau một quá trình lâu dài, lại có thể trở thành những bộ phận rất tự nhiên trong đời sống văn hóa Việt Nam.

Từ góc nhìn đó, “tiếp nhận có chọn lọc” không chỉ là một hiện tượng riêng của Tam giáo thời Lý – Trần, mà còn là một đặc điểm rộng hơn của quá trình tiếp biến văn hóa Việt Nam. Cái mới không đơn giản thay thế cái cũ; cái cũ cũng không hoàn toàn khước từ cái mới. Hai phía gặp nhau, điều chỉnh lẫn nhau và từ sự gặp gỡ ấy hình thành những giá trị mới mang dấu ấn bản địa.



3.8. Giá trị của di sản Hán Nôm trong nghiên cứu lịch sử tôn giáo

Qua đề tài này, có thể nhận thấy rằng giá trị của thư tịch Hán Nôm không chỉ giới hạn ở phương diện ngôn ngữ hay văn tự cổ. Mỗi văn bản thực chất là một lớp trầm tích văn hóa, trong đó lưu giữ đồng thời nhiều loại thông tin về lịch sử, tư tưởng, tôn giáo, nghi lễ, tín ngưỡng, đời sống xã hội, văn học và quá trình hình thành bản sắc dân tộc. Vì vậy, việc đọc và nghiên cứu Hán Nôm không chỉ nhằm giải nghĩa câu chữ, xác định điển cố hay phục nguyên văn bản, mà còn là quá trình đi ngược trở lại thế giới tinh thần của người Việt trung đại để nhận diện cách họ lý giải con người, xã hội, thần linh, sinh tử và chính cộng đồng mà mình đang thuộc về.

Thiên uyển tập anh là một ví dụ tiêu biểu. Tác phẩm không chỉ cung cấp tư liệu về các thế hệ Thiền sư mà còn cho thấy cách người Việt trung đại kiến tạo ký ức về lịch sử Phật giáo trên đất nước mình. Qua việc ghi chép hành trạng, truyền thừa, những cuộc đối thoại Thiền, những yếu tố thần dị và mối quan hệ giữa Thiền sư với triều đình, có thể nhận ra một quá trình xây dựng ý thức về một truyền thống Thiền đã bén rễ và phát triển trong không gian Đại Việt. Nói cách khác, đây không đơn thuần là một tập hợp tiểu truyện về các nhà sư, mà còn là một cách kể lịch sử Phật giáo từ bên trong kinh nghiệm văn hóa Việt Nam.

Trong khi đó, *Việt điện u linh* mở ra một phương diện khác của đời sống tinh thần. Qua thế giới các thần linh, nhân vật lịch sử được thiêng hóa và những không gian được gắn với quyền năng siêu nhiên, tác phẩm cho thấy cách cộng đồng Đại Việt hình dung và kiến tạo một thế giới thần linh gắn với quốc gia. Những vị thần không chỉ tồn tại trong niềm tin dân gian mà còn có thể được xác lập danh hiệu, được thờ phụng và được đặt trong mối quan hệ với quyền lực của nhà nước. Bởi vậy, nghiên cứu *Việt điện u linh* không chỉ giúp tìm hiểu tín ngưỡng mà còn cho thấy sự tương tác giữa ký ức lịch sử, quyền lực chính trị và nhu cầu thiêng hóa không gian cộng đồng.

Khóa hư lục lại đưa người nghiên cứu đến một thế giới tư tưởng khác. Ở đây, một vị vua suy tư sâu sắc về sinh tử, vô thường, thân phận con người và

con đường tu tập bằng ngôn ngữ Phật giáo, nhưng trong một môi trường văn hóa vốn có sự tiếp xúc thường xuyên giữa Phật, Nho và Lão. Chính vì vậy, tác phẩm vừa giúp nhận diện nền tảng Thiền học của Trần Thái Tông, vừa cho phép quan sát cách một trí thức – quân vương thời Trần tiếp nhận và tổ chức nhiều lớp ngôn ngữ tư tưởng khác nhau. Qua đó có thể thấy rõ rằng đời sống trí thức Lý – Trần không vận động trong những ranh giới hoàn toàn khép kín.

Với *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, giá trị nổi bật lại nằm ở phong thái tư tưởng đặc biệt tự do. Những lời nói và cách hành xử của Tuệ Trung cho thấy một tinh thần không dễ bị trói buộc bởi những khuôn mẫu cứng nhắc. Tuy nhiên, sự tự do ấy không đơn giản là phủ định chuẩn mực, mà gắn với việc phá bỏ sự chấp trước vào chính những khuôn mẫu mà con người tạo ra. Chính vì vậy, tác phẩm là nguồn tư liệu quan trọng để nhận diện một kiểu tư duy Thiền vừa phóng khoáng, vừa sâu sắc, có khả năng đối thoại với Lão – Trang nhưng vẫn vận động trong hướng giải thoát của Phật giáo.

Đến *Cư trần lạc đạo phú*, quá trình Việt hóa tư tưởng lại được thể hiện đặc biệt rõ ở phương diện ngôn ngữ. Việc Trần Nhân Tông diễn đạt tư tưởng Thiền bằng chữ Nôm cho thấy giáo lý Phật giáo không còn chỉ tồn tại trong phạm vi Hán văn kinh viện, mà đã từng bước đi vào tiếng nói của người Việt.⁴² Đây là một chuyển biến rất đáng chú ý, bởi bản địa hóa tôn giáo không chỉ diễn ra trong tín ngưỡng hay nghi lễ mà còn diễn ra ngay trong ngôn ngữ. Khi một hệ tư tưởng có thể được diễn đạt bằng tiếng nói bản địa, nó bắt đầu đi sâu hơn vào tâm thức cộng đồng và trở thành một phần của đời sống văn hóa dân tộc.⁴³

Nhìn từ những trường hợp ấy, thư tịch Hán Nôm có thể được xem như những “hồ sơ văn hóa” của người Việt trung đại. Trong đó, lịch sử không tách khỏi tôn giáo, tôn giáo không tách khỏi chính trị, văn học không tách khỏi tư tưởng, còn tín ngưỡng dân gian thường xuyên giao thoa với những hệ thống tư

⁴² Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo phú*, trong *Thiền tông bản hạnh*; xem thêm *Thơ văn Lý – Trần*, tập II, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội. Việc sử dụng chữ Nôm trong *Cư trần lạc đạo phú* là một cứ liệu quan trọng để khảo sát quá trình bản địa hóa ngôn ngữ Phật học ở Đại Việt.

⁴³ Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo phú*, bảo lưu trong *Thiền tông bản hạnh*; xem thêm *Thơ văn Lý – Trần*, tập II, Nxb Khoa học Xã hội. Việc sử dụng chữ Nôm cho phép khảo sát một phương diện quan trọng của quá trình Việt hóa ngôn ngữ Phật học.

tưởng lớn. Chính tính đa tầng ấy làm cho mỗi văn bản có giá trị vượt xa nội dung chữ nghĩa biểu hiện trực tiếp trên bề mặt.

Bởi vậy, nghiên cứu Hán Nôm không nên được hiểu đơn giản là công việc “đọc chữ cổ”. Đó chỉ là bước khởi đầu. Sâu xa hơn, nghiên cứu Hán Nôm là quá trình phục dựng thế giới quan, nhân sinh quan và ký ức văn hóa của người Việt trong quá khứ. Thông qua những văn bản còn lại, người nghiên cứu có thể từng bước trả lời những câu hỏi lớn hơn: người Việt trung đại quan niệm thế nào về sinh tử, về thần linh, về quyền lực, về đạo đức, về việc tu hành, về mối quan hệ giữa con người với thiên nhiên và về vị trí của mình trong thế giới.

Chính ở ý nghĩa đó, thư tịch Hán Nôm không chỉ thuộc về quá khứ. Nó còn là một con đường quan trọng để hiểu quá trình hình thành của văn hóa Việt Nam hiện nay. Đọc Hán Nôm là đọc lại cách người Việt trung đại đã nghĩ về chính mình, đã tiếp nhận thế giới bên ngoài, đã chuyển hóa các nguồn tư tưởng khác nhau và từ đó kiến tạo nên một bản sắc văn hóa riêng.

3.9. Những giới hạn cần lưu ý khi nghiên cứu Đạo giáo qua tác phẩm Phật giáo

Một vấn đề phương pháp luận đặc biệt quan trọng khi nghiên cứu dấu ấn Đạo giáo trong thư tịch Hán Nôm thời Lý – Trần là phải tránh xu hướng “Đạo giáo hóa” tư liệu chỉ nhằm củng cố giả thuyết của đề tài. Khi người nghiên cứu đã xác định trước đối tượng là Đạo giáo, rất dễ nảy sinh khuynh hướng nhìn mọi hiện tượng tương đồng như bằng chứng của ảnh hưởng Đạo giáo. Cách làm ấy tuy có thể khiến luận điểm trở nên dày đặc về tư liệu, nhưng lại làm giảm độ tin cậy học thuật, bởi sự tương đồng về biểu hiện chưa bao giờ tự động chứng minh được quan hệ ảnh hưởng.

Không phải cứ xuất hiện phép thuật, biến hóa hay năng lực siêu nhiên thì có thể lập tức quy về Đạo giáo⁴⁴. Những mô-típ như thần thông, dự báo, chữa bệnh, cầu đảo hay hiện tượng kỳ dị có thể tồn tại trong nhiều truyền thống khác

⁴⁴ Trong môi trường tôn giáo Đại Việt trung đại, thần dị, phù chú, cầu đảo, trừ tà và những hình thức pháp thuật có thể xuất hiện trong Đạo giáo, Mật giáo và tín ngưỡng dân gian. Do đó, việc xác định nguồn ảnh hưởng phải căn cứ đồng thời vào thuật ngữ, nghi lễ, văn cảnh, căn tính nhân vật và lịch sử truyền bản, chứ không thể chỉ căn cứ vào sự tương đồng hiện tượng.

nhau, từ Phật giáo, Đạo giáo đến tín ngưỡng dân gian. Trong văn học Phật giáo, thần dị còn có thể đảm nhiệm chức năng tôn vinh đạo hạnh của Thiên sư hoặc khẳng định uy lực tâm linh của một nhân vật. Vì vậy, điều cần xác định không chỉ là “có phép thuật hay không”, mà phải xem loại phép thuật ấy xuất hiện trong hệ thống biểu tượng nào, được giải thích bằng ngôn ngữ nào và có thể đối chiếu với nguồn tư liệu nào.

Tương tự, sự xuất hiện của thần linh cũng không đồng nghĩa với sự hiện diện trực tiếp của Đạo giáo. Thế giới thần linh Việt Nam thời trung đại được hình thành từ nhiều lớp tín ngưỡng khác nhau. Có thần tự nhiên, thần làng, anh hùng lịch sử được thần hóa, thần thuộc tín ngưỡng bản địa, thần chịu ảnh hưởng Đạo giáo, cũng có những nhân vật Phật giáo sau này được thiêng hóa trong dân gian. Chính sự chồng lớp ấy đòi hỏi người nghiên cứu phải phân biệt nguồn gốc, chức năng và quá trình biến đổi của từng hình tượng thay vì quy toàn bộ thế giới thần linh vào một hệ thống duy nhất.

Ở bình diện tư tưởng và ngôn ngữ, yêu cầu thận trọng càng cần được nhấn mạnh. Việc một văn bản sử dụng chữ “vô” không đủ để khẳng định ảnh hưởng của Lão Tử, bởi “vô” có thể xuất hiện trong nhiều hệ thống tư tưởng và mang những nội hàm khác nhau. Trong một văn bản Phật giáo, chữ ấy có thể nằm trong mạch vô thường, vô ngã, Không hoặc phá chấp. Tương tự, việc một tác giả thường xuyên viết về núi rừng, mây nước và lâm tuyền cũng chưa đủ để kết luận rằng tác giả chịu ảnh hưởng Trang Tử. Thiên nhiên vừa có thể là không gian tiêu dao của Lão – Trang, vừa có thể là không gian ẩn dật của Nho gia, vừa có thể là môi trường thiên định của Phật giáo.

Ngay cả phạm trù “nhàn” cũng cần được đặt trong ngữ cảnh cụ thể. Có cái nhàn của người không gặp thời nên rời quan trường; có cái nhàn của người muốn thoát khỏi danh lợi; có cái nhàn mang mỹ cảm Lão – Trang; và cũng có cái nhàn của hành giả khi tâm được giảm bớt vọng động, tham cầu và chấp trước. Biểu hiện bên ngoài có thể rất giống nhau, nhưng nền tảng tư tưởng phía sau không nhất thiết đồng nhất. Vì thế, không thể từ hình ảnh một con người sống thanh nhàn giữa núi rừng mà lập tức gọi người ấy là “đạo sĩ” về mặt tư

tương.

Từ đây, việc xác định ảnh hưởng Đạo giáo cần được tiến hành qua nhiều tầng kiểm chứng. Trước hết, khi phát hiện một từ ngữ, hình tượng, điển cố hay phương thức thực hành có vẻ gần với Đạo giáo, người nghiên cứu chỉ nên xem đó là một dấu hiệu cần khảo sát, chứ chưa phải kết luận. Bước tiếp theo là đối chiếu với nguồn văn bản Đạo gia hoặc Đạo giáo có liên quan để xem sự tương đồng có đủ cụ thể hay chỉ nằm ở một vốn biểu đạt chung của văn hóa Đông Á. Sau đó phải đặt yếu tố ấy trở lại trong ngữ cảnh của chính tác phẩm để xem nó đang thực hiện chức năng gì.

Quan trọng hơn nữa là phải xem xét cứu cánh của toàn bộ văn bản. Một từ ngữ có thể mang âm hưởng Lão – Trang, nhưng nếu nó được đặt trong tiến trình nhận diện vô thường, phá chấp, tu tâm và hướng đến giác ngộ thì chức năng cuối cùng của nó vẫn nằm trong cấu trúc Phật học. Ngược lại, nếu một yếu tố được sử dụng nhất quán trong mối quan hệ với Đạo, vô vi, thần tiên, dưỡng sinh hoặc những hệ thống thực hành đặc thù của Đạo giáo, cơ sở để nói đến ảnh hưởng Đạo giáo sẽ vững chắc hơn.

Do đó, có thể xây dựng một nguyên tắc phương pháp cho toàn bộ khóa luận: phát hiện dấu hiệu tương đồng → chưa kết luận → đối chiếu nguồn → phân tích ngữ cảnh → xác định chức năng → xem xét hệ tư tưởng và cứu cánh → đánh giá mức độ ảnh hưởng.

Nguyên tắc này cũng giúp phân biệt nhiều cấp độ khác nhau của ảnh hưởng. Có trường hợp chỉ là tương đồng ngôn ngữ, có trường hợp là chia sẻ mỹ cảm, có trường hợp là vay mượn điển cố, có trường hợp đã đạt tới tiếp nhận tư tưởng, và cũng có trường hợp yếu tố Đạo giáo đã được tái nghĩa hóa trong một cấu trúc Phật giáo hoặc bản địa. Không nên đặt tất cả những hiện tượng ấy dưới cùng một nhãn “ảnh hưởng Đạo giáo”.

Chính sự thận trọng này làm tăng giá trị học thuật của đề tài. Một nghiên cứu tốt không phải là nghiên cứu cố gắng chứng minh Đạo giáo có mặt ở mọi nơi, mà là nghiên cứu biết chỉ ra ở đâu có thể khẳng định, ở đâu chỉ nên nói là khả năng ảnh hưởng, và ở đâu cần thừa nhận chưa đủ bằng chứng. Khi đó, đề

tài không còn là sự tìm kiếm những dấu vết phù hợp với một kết luận đã định sẵn, mà trở thành quá trình kiểm chứng thực sự về mức độ, hình thức và giới hạn của ảnh hưởng Đạo giáo trong văn hóa Lý – Trần.

3.10. Ý nghĩa của tinh thần dung hợp đối với đời sống hiện nay

Dù đề tài đặt trọng tâm vào lịch sử tư tưởng và tôn giáo thời Lý – Trần, cách các truyền thống Phật, Nho và Đạo cùng tồn tại, tiếp xúc và chuyển hóa lẫn nhau vẫn gợi ra nhiều giá trị có ý nghĩa đối với đời sống hiện đại. Điều đáng chú ý là sự hòa hợp trong bối cảnh ấy không đòi hỏi mọi truyền thống phải trở nên giống nhau, càng không buộc mỗi bên phải từ bỏ căn tính riêng để đạt đến một trạng thái đồng nhất.

Hòa hợp, trước hết, là khả năng cùng tồn tại trong khác biệt. Khoan dung không có nghĩa phủ nhận mọi ranh giới, mà là thừa nhận sự hiện diện chính đáng của những cách nhìn khác nhau. Đối thoại cũng không đồng nghĩa với việc một bên phải tự xóa mình để tiếp nhận bên kia. Trái lại, chỉ khi mỗi truyền thống có một nền tảng tương đối vững chắc về tư tưởng, giá trị và căn tính, sự gặp gỡ mới thực sự có ý nghĩa. Nếu mọi khác biệt đều bị xóa bỏ, đối thoại cũng mất đi điều kiện để tồn tại.

Nhìn từ kinh nghiệm Tam giáo thời Lý – Trần, có thể thấy sự khác biệt không nhất thiết dẫn đến loại trừ. Các truyền thống có thể cạnh tranh, tranh luận, thậm chí phê phán nhau, nhưng vẫn có khả năng vay mượn ngôn ngữ, tiếp nhận những giá trị phù hợp và cùng tham gia vào việc kiến tạo đời sống văn hóa Đại Việt. Chính trạng thái vừa giữ mình vừa mở ra với người khác đã tạo nên một môi trường tư tưởng có sức sống đặc biệt.

Bởi vậy, một trong những bài học có thể rút ra là: tiếp nhận người khác không nhất thiết đồng nghĩa với đánh mất chính mình. Một truyền thống càng ý thức rõ nền tảng của mình càng có khả năng tiếp xúc, chọn lọc và chuyển hóa những yếu tố bên ngoài mà không bị hòa tan. Ngược lại, sự khép kín tuyệt đối cũng không phải cách duy nhất để bảo vệ căn tính; nhiều khi chính khả năng đối thoại và thích nghi mới giúp một truyền thống tiếp tục sống trong những hoàn cảnh lịch sử mới.

Đó cũng là chiều sâu của tinh thần “hòa hợp nhưng không hòa tan”. Hòa hợp nằm ở khả năng lắng nghe, tiếp xúc và cùng tồn tại; không hòa tan nằm ở việc vẫn bảo lưu những giá trị cốt lõi và những đường hướng riêng. Hai phương diện này không đối lập, mà bổ sung cho nhau. Chính nhờ vậy, khác biệt có thể trở thành điều kiện của đối thoại thay vì nguyên nhân của xung đột.

Từ góc nhìn ấy, bài học của Tam giáo thời Lý – Trần không chỉ thuộc về quá khứ. Nó còn gợi mở một nguyên tắc có giá trị rộng hơn cho đời sống văn hóa hôm nay: một cộng đồng trưởng thành không nhất thiết phải xóa bỏ khác biệt để đạt đến hòa hợp; điều quan trọng hơn là tạo ra khả năng cùng tồn tại, cùng đối thoại và cùng phát triển mà mỗi bên vẫn giữ được chiều sâu căn tính của mình.

TIÊU KẾT CHƯƠNG 3

Đạo giáo thời Lý – Trần có thể được xem là một thành tố quan trọng trong cấu trúc tư tưởng và văn hóa của Đại Việt. Vai trò của Đạo giáo không chỉ được nhận diện qua sự hiện diện của đạo sĩ, đạo quán, nghi lễ hay những hình thức hành đạo tương đối riêng biệt, mà còn thể hiện sâu hơn trong khả năng thâm nhập vào nhiều lĩnh vực của đời sống tinh thần. Những dấu ấn ấy có thể được nhận thấy trong văn chương, trong mỹ cảm hướng về thiên nhiên, trong thế giới tín ngưỡng dân gian, trong các hình thức thần linh hóa, cũng như trong phong thái sống thanh nhàn, phóng khoáng và xem nhẹ danh lợi của một bộ phận trí thức đương thời. Chính khả năng hiện diện ở nhiều tầng khác nhau cho thấy Đạo giáo không phải là một yếu tố bên lề, mà đã tham gia thực sự vào quá trình hình thành diện mạo văn hóa Lý – Trần.

Trong môi trường Tam giáo, Đạo giáo tồn tại trong một trạng thái khá đặc biệt. Một mặt, nó vẫn bảo lưu những dấu hiệu căn tính riêng thông qua đạo sĩ, đạo quán, nghi lễ và một số phương thức thực hành. Mặt khác, Đạo giáo lại có khả năng giao thoa rất mạnh với Phật giáo, Nho giáo và tín ngưỡng bản địa. Những yếu tố thuộc Lão – Trang có thể đi vào văn học Thiền; những thực hành mang màu sắc Đạo giáo có thể hòa nhập vào tín ngưỡng dân gian; các thần linh bản địa cũng có thể được đặt trong những hệ thống biểu tượng chịu ảnh hưởng của Đạo giáo. Vì vậy, Đạo giáo vừa tồn tại như một truyền thống có thể nhận diện, vừa trở thành một nguồn chất liệu tham gia vào quá trình kiến tạo văn hóa Đại Việt.

Chính môi trường tương tác ấy đã góp phần tạo nên tính linh hoạt đặc biệt của tư tưởng Lý – Trần. Các truyền thống không vận động theo những đường thẳng hoàn toàn biệt lập, mà thường xuyên tiếp xúc, lựa chọn và chuyển hóa những yếu tố của nhau. Một khái niệm có thể xuất phát từ truyền thống này nhưng khi đi vào truyền thống khác lại được đặt trong một hệ quy chiếu mới. Một biểu tượng có thể giữ nguyên hình thức nhưng thay đổi chức năng. Một phong thái sống có thể được nhiều hệ tư tưởng cùng chia sẻ nhưng mỗi hệ thống lại lý giải nó theo một cứu cánh khác nhau. Chính quá trình ấy làm cho đời sống

tư tưởng Đại Việt trở nên đa tầng mà không nhất thiết hỗn tạp.

Tuy nhiên, sự giao thoa mạnh mẽ không đồng nghĩa với việc mọi khác biệt căn bản đều bị xóa bỏ. Đây là điểm cần đặc biệt nhấn mạnh khi nói đến Tam giáo thời Lý – Trần. Những tác phẩm Thiền có thể sử dụng ngôn ngữ, hình tượng và phong thái rất gần với Lão – Trang, nhưng hướng vận động cuối cùng vẫn có thể quy về tu tâm, phá chấp, giác ngộ và giải thoát. Đạo giáo có thể dung hợp sâu với tín ngưỡng dân gian, nhưng những dấu hiệu như đạo sĩ, thần điện, đạo quán hay các hình thức hành pháp riêng vẫn cho thấy một mức độ bảo lưu căn tính. Nho giáo cũng có thể tiếp nhận phong thái nhàn tản hoặc thú lâm tuyền gần với Lão – Trang, nhưng khi đặt trong cấu trúc Nho học, những yếu tố ấy vẫn có thể gắn với tiết tháo, đạo đức, trách nhiệm xã hội và thái độ của người sĩ phu trước thời cuộc.

Vì vậy, nếu dùng khái niệm “Tam giáo dung hợp”, cần hiểu đây là một quá trình tương tác và tiếp biến, chứ không phải một trạng thái trong đó Phật, Nho và Đạo đã hòa thành một hệ thống hoàn toàn đồng nhất. Điểm đặc sắc của thời đại nằm ở khả năng các truyền thống vừa duy trì những hạt nhân riêng, vừa mở ra để đối thoại và tiếp nhận lẫn nhau. Chúng có thể vay mượn ngôn ngữ, chia sẻ biểu tượng, tiếp nhận mỹ cảm, điều chỉnh phương thức thực hành và tái nghĩa hóa những yếu tố đến từ bên ngoài mà không nhất thiết phải từ bỏ hoàn toàn căn tính ban đầu.

Do đó, đặc trưng nổi bật của đời sống tư tưởng Lý – Trần không phải là “Tam giáo đồng nhất”, mà chính là khả năng cùng tồn tại, đối thoại, vay mượn, chuyển hóa và tái cấu trúc lẫn nhau trong một không gian văn hóa chung. Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo vừa là những truyền thống có đường biên, vừa là những dòng tư tưởng luôn ở trong trạng thái tiếp xúc. Chính sự vận động đồng thời giữa phân biệt và giao thoa, bảo lưu và chuyển hóa, tiếp nhận và tái tạo đã góp phần làm nên tính cởi mở, linh hoạt và giàu sức sáng tạo của văn hóa Đại Việt thời Lý – Trần.

KẾT LUẬN

Thời Lý – Trần là một trong những giai đoạn đặc sắc nhất của lịch sử tư tưởng và tôn giáo Việt Nam, khi quốc gia Đại Việt vừa củng cố nền độc lập chính trị, vừa từng bước kiến tạo một bản sắc văn hóa riêng. Trong tiến trình ấy, Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo không tồn tại như những dòng tư tưởng hoàn toàn biệt lập, mà cùng tham gia vào đời sống chính trị, xã hội và tinh thần của cộng đồng. Sự hiện diện đồng thời của ba truyền thống đã tạo nên một môi trường tư tưởng có tính mở, trong đó vừa có sự phân biệt về căn tính, vừa có những quá trình tiếp xúc, vay mượn và chuyển hóa lẫn nhau.

Qua khảo sát sử liệu cùng một số tác phẩm Hán Nôm tiêu biểu, có thể nhận thấy Đạo giáo không phải là một yếu tố hoàn toàn mờ nhạt trong đời sống Đại Việt thời Lý – Trần. Sự xuất hiện của đạo sĩ, đạo quán, các chức danh liên quan đến Đạo giáo, những hoạt động nghi lễ và đặc biệt là sự tồn tại của các khoa thi Tam giáo cho thấy Đạo giáo từng có một vị trí nhất định trong đời sống xã hội và trong nhận thức của nhà nước đương thời. Vì thế, nếu chỉ xem Đạo giáo như một lớp ảnh hưởng mờ hồ trong văn chương hoặc tín ngưỡng dân gian thì chưa phản ánh đầy đủ vị trí lịch sử của nó.

Tuy nhiên, nét đáng chú ý của Đạo giáo tại Đại Việt lại không nằm ở việc bảo lưu nguyên vẹn mô hình Trung Hoa. Ngay từ khi đi vào một môi trường văn hóa mới, Đạo giáo đã phải tiếp xúc với một hệ thống tín ngưỡng bản địa phong phú, với Phật giáo đang có ảnh hưởng sâu rộng và với Nho giáo ngày càng giữ vai trò quan trọng trong chính trị, giáo dục và đạo đức xã hội. Chính quá trình tiếp xúc ấy làm cho Đạo giáo ở Việt Nam vừa giữ lại một số đặc điểm vốn có, vừa biến đổi để thích nghi với điều kiện lịch sử và tâm thức của cộng đồng bản địa.

Những dấu vết của quá trình ấy có thể nhận ra khá rõ trong các văn bản được khảo sát. *Thiền uyển tập anh* cho thấy các Thiền sư không tồn tại trong một không gian Phật giáo hoàn toàn khép kín, mà sống giữa một trường văn hóa nơi sấm vĩ, thần dị, thuật pháp và những niềm tin dân gian có thể xuất hiện bên cạnh giáo lý và thực hành Thiền. Điều này không có nghĩa mọi hiện tượng

thần dị trong tác phẩm đều thuộc Đạo giáo, nhưng nó cho thấy Phật giáo thời Lý – Trần đã vận động trong một môi trường tinh thần đa tầng, nơi nhiều loại hình niềm tin có thể cùng tồn tại và tác động lẫn nhau.

Việt điện u linh tập lại phản ánh một phương diện khác của đời sống tôn giáo. Qua quá trình thần hóa những nhân vật lịch sử, thiêng hóa không gian và đưa các vị thần vào một trật tự được nhà nước công nhận, tác phẩm cho thấy thế giới linh thiêng không tách rời hoàn toàn khỏi cấu trúc chính trị và kỷ ức cộng đồng. Tại đây, những lớp tín ngưỡng bản địa, yếu tố chịu ảnh hưởng Đạo giáo và nhu cầu kiến tạo một thần điện gắn với quốc gia có thể gặp gỡ nhau, tạo nên một thế giới thần linh mang sắc thái riêng của Đại Việt.

Trong *Khóa hư lục*, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, sự giao thoa lại thể hiện nổi bật hơn ở bình diện tư tưởng, ngôn ngữ và mỹ cảm. *Khóa hư lục* cho thấy Trần Thái Tông có một tư duy cởi mở trước những nguồn tri thức khác nhau, nhưng cấu trúc cuối cùng của tác phẩm vẫn đặt vấn đề sinh tử, tu tập và giải thoát của Phật giáo ở vị trí trung tâm. *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục* biểu hiện một phong thái phóng khoáng, xem nhẹ danh lợi và phá bỏ những khuôn mẫu cứng nhắc, tạo nên nhiều điểm cộng hưởng với Lão – Trang; tuy nhiên, sự phá chấp ấy vẫn vận động trong mạch Thiền và hướng đến giải phóng tâm khỏi sự trói buộc của phân biệt và chấp thủ.⁴⁵

Đến *Cư trần lạc đạo phú* và *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, sự gặp gỡ giữa Thiền với mỹ cảm Lão – Trang càng trở nên sinh động. Những phạm trù như nhân, tự nhiên, lâm tuyền, tùy duyên hay phong thái sống thanh thoát đều có thể gợi lên sự gần gũi giữa hai truyền thống. Nhưng điều đáng chú ý là những yếu tố ấy khi đi vào cấu trúc Thiền học đã không còn giữ nguyên hoàn toàn nội hàm ban đầu. Lâm tuyền không chỉ là không gian của người ẩn dật mà có thể trở thành môi trường tu tập⁴⁶; nhân không chỉ là thoát khỏi công danh mà có thể

⁴⁵ Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11; đối chiếu *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*.

⁴⁶ Trần Nhân Tông, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, trong *Thiền tông bản hạnh*. Khi đặt cạnh truyền thống ẩn dật và tiêu dao của Lão – Trang, hình ảnh lâm tuyền trong tác phẩm Trần Nhân Tông đã được tái nghĩa trong hướng tu tập và thành đạo.

là sự lắng dịu của tâm; tự do không chỉ là thoát khỏi những quy ước xã hội mà còn là thoát khỏi chính sự chấp thủ trong tâm thức.⁴⁷

Qua đó có thể thấy rằng ranh giới giữa Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo và tín ngưỡng bản địa thời Lý – Trần vừa có thật, vừa có tính mở. Ranh giới ấy có thật bởi tăng sĩ và đạo sĩ vẫn được phân biệt; Phật học, Lão học và Nho học vẫn có những hệ thống khái niệm riêng; chùa viện và đạo quán không hoàn toàn đồng nhất; các truyền thống vẫn hướng đến những cứu cánh khác nhau và vẫn có những hình thức thực hành tương đối đặc thù. Nhưng ranh giới ấy đồng thời có tính mở bởi các tác giả có thể sử dụng điển cố của nhau, các hệ tư tưởng có thể chia sẻ một số ngôn ngữ và mỹ cảm, thần linh có thể được tích hợp vào những không gian thờ tự khác nhau, và một cá nhân có thể đồng thời tiếp nhận nhiều nguồn tư tưởng.

Chính vì vậy, hiện tượng Tam giáo thời Lý – Trần không nên được mô tả đơn giản bằng khái niệm “hòa tan”. Một cách diễn đạt thích hợp hơn là dung hợp có phân biệt và tiếp biến có chọn lọc. “Dung hợp” cho thấy các truyền thống không khép kín, mà luôn có khả năng tiếp xúc và trao đổi. “Có phân biệt” nhấn mạnh rằng sự giao thoa ấy không xóa bỏ hoàn toàn căn tính của từng truyền thống. “Tiếp biến có chọn lọc” lại cho thấy yếu tố được tiếp nhận không phải lúc nào cũng được giữ nguyên, mà có thể bị điều chỉnh, tái nghĩa hóa và đặt vào một hệ quy chiếu mới.

Từ phía Phật giáo, cơ chế này biểu hiện rất rõ. Thiên học Lý – Trần không khép kín trước Lão – Trang mà có thể sử dụng những hình ảnh tiêu dao, nhàn, lâm tuyền, tự nhiên hoặc những thuật ngữ có vùng nghĩa gần với “hu”, “vô”. Tuy nhiên, khi những chất liệu ấy được đưa vào hệ thống Phật học, chúng thường được tổ chức lại theo một trục khác. Đích đến không chỉ là xa danh lợi mà là nhận diện và buông bỏ chấp thủ; không chỉ là trở về với thiên nhiên mà là quay về nhận diện tâm; không chỉ là đạt đến một phong thái tự tại mà sâu hơn là hướng đến giác ngộ và giải thoát. Chính cứu cánh cuối cùng giúp nhận diện

⁴⁷ Đối chiếu *Cư trần lạc đạo phú* với cảm quan “nhàn” trong văn học Lão – Trang. Trong văn cảnh Thiên, “nhàn” không nhất thiết đồng nghĩa với ẩn dật hay rút khỏi xã hội, mà có thể chỉ trạng thái không bị danh lợi và vọng niệm chi phối.

sự khác biệt giữa tiếp nhận và hòa tan.

Từ phía Đạo giáo, quá trình tiếp biến cũng diễn ra theo một hướng tương tự. Những yếu tố liên quan đến thần tiên, thần điện, thuật pháp, nghi lễ và quan niệm về thế giới linh thiêng khi đi vào môi trường Việt Nam đã gặp gỡ với hệ thống tín ngưỡng bản địa. Từ sự gặp gỡ ấy, nhiều nhân vật lịch sử, anh hùng, nhân thần hay nhân vật tôn giáo có thể được thiêng hóa và trở thành đối tượng thờ phụng của cộng đồng. Những nghi thức ngoại nhập cũng có thể được điều chỉnh theo nhu cầu địa phương. Vì vậy, Đạo giáo dần vượt khỏi phạm vi của một hệ thống được du nhập từ Trung Hoa để trở thành một lớp thành tố tham gia vào văn hóa dân gian Việt Nam.

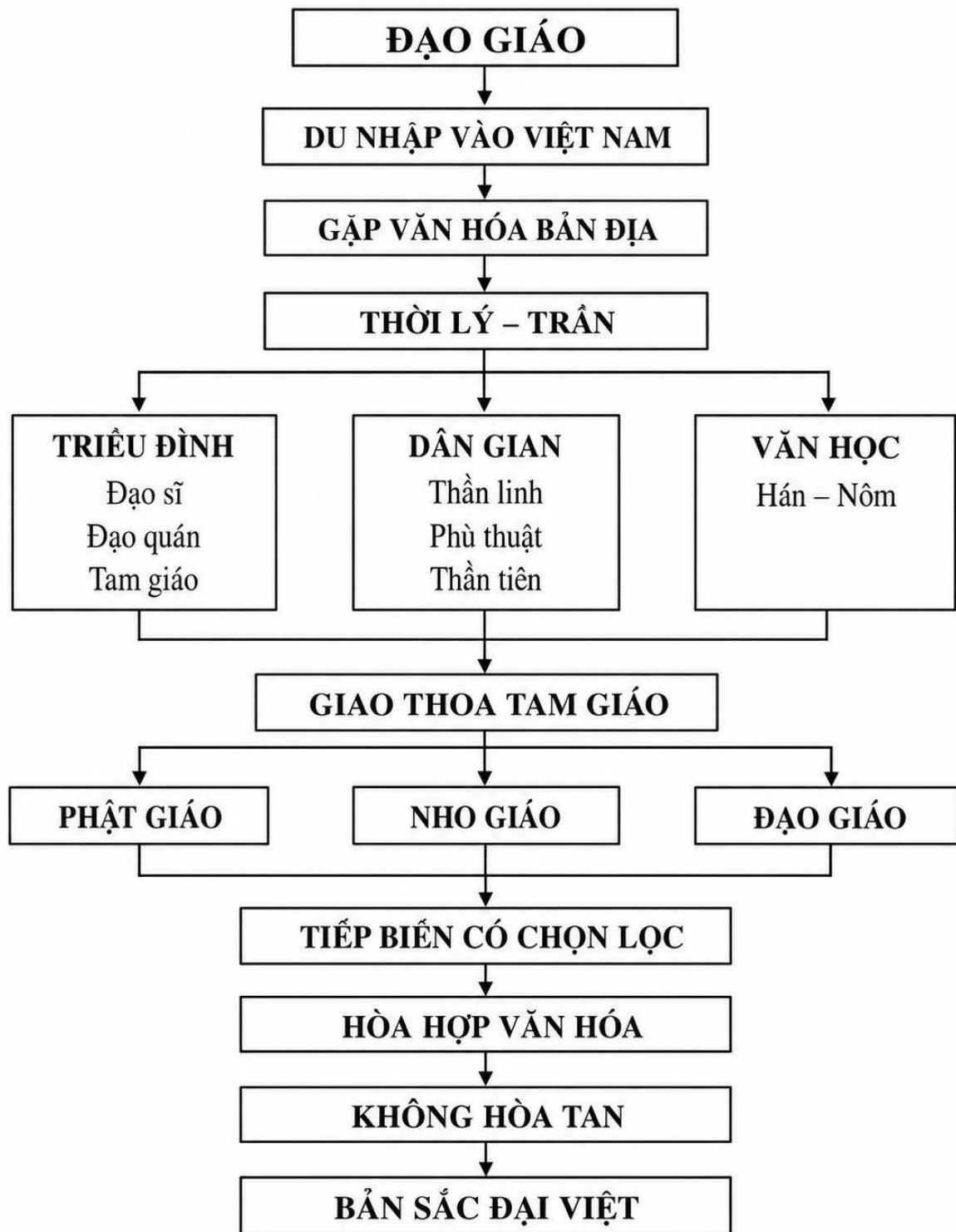
Toàn bộ quá trình này có thể hình dung như một chuỗi vận động: Nho – Phật – Đạo cùng hiện diện → tiếp xúc → lựa chọn → dung hợp → tái nghĩa hóa → Việt hóa → góp phần hình thành bản sắc tư tưởng Đại Việt. Trong chuỗi vận động ấy, sự tiếp nhận không bao giờ hoàn toàn thụ động. Văn hóa Đại Việt không chỉ nhận những gì đến từ bên ngoài mà còn chủ động chọn lọc, điều chỉnh và tổ chức lại chúng theo những nhu cầu riêng của mình.

Chính tại đây, luận điểm “hòa hợp nhưng không hòa tan” có thể được xem là một trong những kết luận quan trọng nhất của đề tài. “Hòa hợp” bởi Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo và tín ngưỡng bản địa không tồn tại trong những không gian tuyệt đối cô lập. Chúng cùng tham gia vào đời sống văn hóa, cùng chia sẻ một số biểu tượng, ngôn ngữ và phương thức diễn đạt, đồng thời có khả năng tác động qua lại. Nhưng “không hòa tan” bởi các truyền thống vẫn bảo lưu những hạt nhân nhất định về tư tưởng, cứu cánh, thiết chế và phương thức thực hành.

Sự độc đáo của văn hóa Đại Việt vì thế không nằm ở việc tạo ra một hỗn hợp trong đó mọi nguồn gốc đều bị xóa nhòa, mà nằm ở năng lực biến những nguồn tư tưởng khác nhau thành tài nguyên cho việc kiến tạo bản sắc của chính mình. Cái ngoại nhập không nhất thiết bị loại bỏ, nhưng cũng không được giữ nguyên hoàn toàn. Nó được đưa vào một quá trình chọn lọc, đối thoại và tái cấu trúc để trở thành một bộ phận phù hợp hơn với đời sống bản địa.

Từ góc nhìn ấy, nghiên cứu Đạo giáo thời Lý – Trần không chỉ nhằm xác định vị trí của một tôn giáo trong quá khứ. Qua Đạo giáo, có thể nhận diện một phương thức vận hành rộng hơn của văn hóa Việt Nam: mở để tiếp nhận, chọn lọc để thích nghi, linh hoạt để chuyển hóa nhưng vẫn giữ khả năng tự xác định căn tính của mình. Đây cũng là giá trị sâu sắc mà hệ thống thư tịch Hán Nôm thời Lý – Trần còn lưu giữ, bởi qua những văn bản ấy có thể nhìn thấy không chỉ các tư tưởng đã từng tồn tại, mà còn thấy được cách người Việt trung đại tiếp nhận thế giới, đối thoại với những nguồn văn hóa khác nhau và từng bước kiến tạo nên diện mạo tinh thần của Đại Việt.

SƠ ĐỒ TỔNG HỢP TOÀN ĐỀ TÀI



BẢNG TỔNG HỢP TÁC PHẨM KHẢO SÁT

Tác phẩm	Thời đại/chất liệu	Biểu hiện liên quan Đạo giáo	Hạt nhân tư tưởng chính
<i>Thiền uyển tập anh</i>	Hán văn, bảo lưu hành trạng trước và đầu Trần	Sấm vĩ, thần dị, thuật pháp, lớp giao thoa	Thiền sử, truyền thừa Phật giáo
<i>Việt điện u linh tập</i>	Lý Tế Xuyên, 1329, Hán văn	Thần linh, âm phù, phong thần, trật tự linh giới	Tín ngưỡng nhà nước – thần tích
<i>Khóa hư lục</i>	Trần Thái Tông, Hán văn	Tam giáo, ngôn ngữ gần Lão – Trang	Sinh tử, Bồ-đề, Thiền, giải thoát
<i>Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục</i>	Trần Tung, Hán văn	Tiêu dao, phóng khoáng, nhẹ danh lợi	Thiền phá chấp
<i>Cư trần lạc đạo phú</i>	Trần Nhân Tông, Nôm	Tùy duyên, nhàn, tự nhiên	Cư trần mà tu Thiền
<i>Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca</i>	Trần Nhân Tông, Nôm	Lâm tuyền, tiêu dao, thiên nhiên	Thành đạo, Thiền học

TÀI LIỆU THAM KHẢO

I. Sử liệu và thư tịch cổ

1. Ngô Sĩ Liên và các sử thần triều Lê, *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản dịch Viện Sử học, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.
2. Lê Tắc, *An Nam chí lược*, bản dịch, Nxb Thuận Hóa, Huế.
3. Phan Huy Chú, *Lịch triều hiến chương loại chí*, bản dịch, Nxb Sử học/Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.
4. Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, bản dịch, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.
5. Lê Quý Đôn, *Đại Việt thông sử*, bản dịch, Nxb Văn hóa Thông tin/Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.
6. *Lĩnh Nam chí quái*, bản dịch và chú giải, Nxb Văn học, Hà Nội.
7. *Thơ văn Lý – Trần*, tập I, II, III, Viện Văn học, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

II. Văn bản Hán Nôm và tác phẩm gốc

8. *Thiền uyển tập anh ngữ lục*, bản Hán văn và các bản dịch, chú giải hiện hành.
9. Lý Tế Xuyên, *Việt điện u linh tập*, bản Hán văn và các bản dịch, khảo cứu hiện hành.
10. Trần Thái Tông, *Khóa hư lục (Thái Tông hoàng đế ngự chế Khóa hư tập)*, bản Hán văn và bản dịch, chú giải.
11. Trần Tung, *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*, văn bản Hán Nôm, ký hiệu A.1932, Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm.
12. *Tam tổ thực lục*, ký hiệu A.2048, Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm.
13. Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo phú*, trong *Thiền tông bản hạnh*.
14. Trần Nhân Tông, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*, trong *Thiền tông bản hạnh*.
15. *Thiền tông bản hạnh*, các truyền bản Hán Nôm hiện còn.

III. Nghiên cứu trực tiếp về Đạo giáo, Tam giáo và văn học Lý–Trần

16. Vũ Hồng Vận, “Đạo giáo thời Lý – Trần”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5, 2018, tr. 81–94. Đây là một tài liệu rất sát đề tài, trực tiếp bàn vị trí tương đối độc

lập của Đạo giáo thời Lý–Trần và quá trình dung hợp Tam giáo.

17. Nguyễn Duy Hình, *Người Việt Nam với Đạo giáo*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.
18. Nguyễn Công Lý, “Tinh thần dung hợp tư tưởng Phật – Lão – Nho trong văn học Phật giáo thời Lý – Trần”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (51), 2002, tr. 3–11. Đây là tài liệu đặc biệt quan trọng cho các phần Tuệ Trung, Trần Nhân Tông và luận điểm dung hợp Tam giáo.
19. Nguyễn Công Lý, *Văn học Phật giáo thời Lý – Trần: Diện mạo và đặc điểm*, Nxb Đại học Quốc gia TP.HCM.
20. Nguyễn Tài Thư, “Tam giáo đồng nguyên – hiện tượng tư tưởng chung của các nước Đông Á”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 3 (40), 1999.
21. Nguyễn Đăng Thục, *Phật giáo Việt Nam*, Nxb Mặt Đất, Sài Gòn, 1974.
22. Nguyễn Đăng Thục, các nghiên cứu về tư tưởng và Thiền học Trần Thái Tông.
23. Nguyễn Trọng Chuẩn và cộng sự, các công trình về lịch sử tư tưởng Việt Nam, Nxb Khoa học Xã hội.
24. Hà Văn Tấn và cộng sự, các công trình nghiên cứu về Phật giáo Việt Nam và văn hóa thời Lý–Trần.

IV. Nghiên cứu về từng văn bản cụ thể

25. Thích Minh Châu, “Một vài ý kiến về tác phẩm *Thiền uyển tập anh ngữ lục*”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (105), 2011, tr. 42–47. Bài này trực tiếp bàn thời điểm hình thành, giá trị sử liệu và đặc điểm của *Thiền uyển tập anh*.
26. Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh*.
27. Đào Phương Chi, “‘Tân đính hiệu bình Việt điện u linh tập’ đã được biên soạn như thế nào?”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2, 2000. Đây là nguồn rất hữu ích khi bạn bàn vấn đề truyền bản, bổ sung và tái biên soạn *Việt điện u linh*.
28. Đào Phương Chi, các nghiên cứu văn bản học về *Việt điện u linh tập* và hệ thống truyền bản của tác phẩm.
29. Nguyễn Thị Thanh Chung, “Khảo sát văn bản *Tuệ Trung Thượng sĩ ngữ lục*”, *Thông báo Hán Nôm học 2012*, Viện Nghiên cứu Hán Nôm. Nghiên cứu này

khảo sát trực tiếp các bản A.1932, A.2048 và quá trình truyền bản.

30. Thích Phước Đạt, “Giá trị tư tưởng Thiền học trong bài *Phật tâm ca* của Tuệ Trung Thượng sĩ”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 1 (86), 2008, tr. 10–19.
31. Hoàng Thị Thơ, “Thiền học của Trần Thái Tông qua *Khóa hư lục* và *Thiền tông chỉ nam*”, *Tạp chí Triết học*, số 11 (395), 2024.
32. Các công trình nghiên cứu về tư tưởng Trần Nhân Tông và Thiền phái Trúc Lâm của Viện Trần Nhân Tông, Đại học Quốc gia Hà Nội.
33. Các công trình của Viện Nghiên cứu Hán Nôm về *Cư trần lạc đạo phú*, *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca* và *Thiền tông bản hạnh*.

V. Tài liệu đối chiếu Lão – Trang và Đạo giáo Trung Hoa

34. Lão Tử, *Đạo đức kinh*, các bản dịch và chú giải học thuật.
35. Trang Tử, *Nam Hoa kinh/Trang Tử*, các bản dịch và chú giải học thuật.
36. Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press.
37. Livia Kohn, các công trình nghiên cứu về Đạo giáo Trung Hoa.
38. Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, University of California Press.
39. Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press.

VI. Tài liệu phương pháp và Hán Nôm

40. Viện Nghiên cứu Hán Nôm, *Tạp chí Hán Nôm*, các số chuyên đề về văn bản học, Phật giáo và văn học trung đại.
41. *Thông báo Hán Nôm học*, các năm, Viện Nghiên cứu Hán Nôm.
42. Các công trình về văn bản học Hán Nôm, truyền bản, dị bản và phương pháp phê bình văn bản của Viện Nghiên cứu Hán Nôm.
43. Các công trình về lịch sử văn học Việt Nam trung đại của Viện Văn học.
44. Các nghiên cứu về lịch sử tôn giáo và giao lưu tư tưởng Đông Á của Viện Nghiên cứu Tôn giáo.