

GIẤC MƠ KHUÔNG VIỆT NHÌN TỪ GIÁC ĐỘ LỊCH SỬ-VĂN HÓA (Tiếp theo)

Nguyễn Thanh Tùng*

Lời Tòa soạn. Trong phần đầu của chuyên khảo này, đăng tạp chí NCPT số 1(90). 2012, tác giả đã trình bày về lai lịch, diễn biến của tín ngưỡng thờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương từ Ấn Độ, Trung Hoa đến Việt Nam vào thế kỷ thứ X, khởi đầu từ giấc mơ của Đại sư Khuông Việt được ghi chép trong tác phẩm *Thiền uyển tập anh*.

2.2. Diễn hóa của Tỳ Sa Môn Thiên Vương sau giấc mơ Khuông Việt

Đa số các nhà nghiên cứu tìm hiểu hiện tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong giấc mơ Khuông Việt đều chỉ với mục đích để làm rõ hơn quá trình hình thành và phát triển của Phù Đổng Thiên Vương hay người anh hùng làng Dóng. Các nhà nghiên cứu như Nguyễn Đồng Chi, Đinh Gia Khánh, Nguyễn Hữu Sơn v.v... đều có xu hướng cho rằng Khuông Việt đã Phật giáo hóa vị thần trong truyền thuyết (Phù Đổng Thiên Vương hay Thánh Dóng) thành Tỳ Sa Môn Thiên Vương. Chẳng hạn, Đinh Gia Khánh viết: “Ở đây có chi tiết liên quan đến Sóc Thiên Vương, tức Thánh Dóng. Thánh Dóng hiện ra dưới hình thức Tỳ-sa-môn-Thiên-vương chỉ huy đạo quân Dạ-thoa. Rõ ràng là *Thiền uyển tập anh* đã phản ánh việc các thiền sư đem Phật giáo hóa truyền thuyết dân gian”.⁽⁴¹⁾ Nhưng điều này là không chắc chắn bởi các truyền thuyết dân gian (về Phù Đổng Thiên Vương hay Thánh Dóng) đều không có niên đại xác định, và các thư tịch ghi lại truyền thuyết này cũng không có thư tịch nào có niên đại sớm hơn thời đại Khuông Việt (thậm chí là niên đại sách *Thiền uyển tập anh* (*TUTA*), thế kỷ XIII-XIV). Việc Phù Đổng Thiên Vương bay lên trời ở núi Vệ Linh lại xuất hiện càng muộn hơn (trong *Lĩnh Nam chích quái* (*LNCQ*) lục, *Tục Việt điện u linh* (*VBUL*) tập toàn biên, *Đại Việt sử ký toàn thư*...) song song với việc bay lên trời ở núi Trâu Sơn hay Vũ Ninh. Bởi vậy, quan điểm trên chỉ là ước đoán. Tạ Chí Đại Trường lại cho rằng Tỳ Sa Môn Thiên Vương có bóng dáng thần địa phương: “Khuông Việt đại sư... muốn cất chùa ở đó nên gây xung đột với vị thần địa phương. Gọi là xung đột vì thần trong mộng tuy xưng tên có vẻ đệ tử nhà Phật (“Tỳ Sa Môn đại vương”) nhưng thái độ tiếp xúc trong lời báo mộng có ẩn ý không lành. Chỉ đến khi vào núi ‘thấy một cây to, sai đốn xuống thấy hình thù y như trong mộng’, quốc sư mới chịu khắc tượng lập đền”.⁽⁴²⁾ Như thế, Tạ Chí Đại Trường cho rằng vị thần (mà Khuông Việt thấy trong giấc mơ là Tỳ Sa Môn Thiên Vương) đã xuất hiện ở đây trước khi Khuông Việt đến.

Nhưng nhìn một cách thực tế hơn, phải chăng chính Khuông Việt đã mang vị thần trong huyền thoại Phật giáo đến nơi này hoặc là tiếp nối tín

* Khoa Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội.

ngưỡng thờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương đã có ở nơi này? Trên thực tế, *TUTA* cũng không hề cho ta biết có vị thần địa phương nào ở núi Vệ Linh trước đó. Tỳ Sa Môn Thiên Vương cũng không có “ẩn ý không lành” gì với Khuông Việt cả (bởi diện mạo vốn có của Thiên Vương là vậy: dữ tợn, dẫn theo quỷ dạ xoa, nhưng lại là phúc thần)! Vì vậy, có thể đây hoàn toàn là sự hư cấu của Khuông Việt, lấy cớ để lập đền Tỳ Sa Môn Thiên Vương nhằm mục đích thực tế. Nói như Hà Văn Tấn: “Không phải ngẫu nhiên mà có thể vạch ra được cái vòng kín: Khuông Việt - Tỳ Sa Môn - Tấn chi và dạ xoa - bài kệ - các cột kinh Hoa Lư thời Đinh - Khuông Việt. Mỗi liên hệ dường như rời rạc này lại nói lên một điều chắc chắn: Khuông Việt, người cầm đầu Phật giáo thời Đinh và các nhà sư Thiền tông thế kỷ X đã chấp nhận - hay đúng hơn, đã tích cực tô vẽ - một thần điện mà giai cấp phong kiến thấy cần phải có”.⁽⁴³⁾

Từ đây, chúng ta có điểm xuất phát để xem xét ảnh hưởng của tín ngưỡng Tỳ Sa Môn Thiên Vương mà Khuông Việt, có thể nói, dấu thế nào vẫn là người đầu tiên (được thư tịch ghi nhận) đem vào đất Việt. Đây là cách tiếp cận của Như Hạnh. Ông cũng là người có chủ ý tiếp cận sâu và độc lập hiện tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong lịch sử. Nhờ đó, Như Hạnh đã tìm ra được gốc gác và nguồn ảnh hưởng của Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong tín ngưỡng Việt Nam trung cổ. Như Hạnh cũng có cách đặt vấn đề hơi khác các nhà nghiên cứu trước là tìm hiểu quá trình “biến dạng từ Tỳ Sa Môn Thiên Vương sang Sóc Thiên Vương và Phù Đổng Thiên Vương” để góp phần lý giải “nguồn gốc của sự tạo dựng tinh thần quốc gia trong lịch sử Việt Nam”. Như vậy, Như Hạnh cũng quan niệm Tỳ Sa Môn Thiên Vương như sự khởi đầu cho những sự “biến dạng” về sau. Tuy nhiên, sự khảo sát của Như Hạnh vẫn chỉ dừng lại ở những “dị bản” khác nhau của “giác mơ Khuông Việt” (trong *Tục VĐUL tập toàn biên*, *LNCQ lục* và *Đại Nam nhất thống chí*). Bởi vậy, ông dễ dàng kết luận “Có điều ngoại trừ *TUTA* ra, chúng ta không thấy Tỳ Sa Môn được đề cập đến trong bất cứ tư liệu nào khác trong Phật giáo Việt Nam. Do đó, rất khó mà thẩm định được ý nghĩa của Tỳ Sa Môn trong Phật giáo và tôn giáo Việt Nam nói chung”.⁽⁴⁴⁾

Xét về mặt tên gọi, đúng là Tỳ Sa Môn Thiên Vương chỉ xuất hiện trực tiếp trong giác mơ Khuông Việt. Nhưng phải chăng vị thần này chỉ xuất hiện một lần trong sử Việt? Nếu xét rộng ra thì không hẳn vậy. Trước hết, Tỳ Sa Môn Thiên Vương còn là một trong Tứ trấn Thiên Vương. Thứ hai, Tỳ Sa Môn Thiên Vương còn có biệt danh (có lẽ chỉ có ở nước Việt?) là “Sóc Thiên Vương” (Thiên Vương ngự trị phương bắc, tương đương “Bắc phương Thiên Vương”). Với 2 trường hợp này, Tỳ Sa Môn Thiên Vương không chỉ hiện diện một lần trong tín ngưỡng Việt như chúng ta vẫn tưởng. Song sự ít ỏi cũng lại phản ánh một điều, càng về sau, tín ngưỡng Tỳ Sa Môn Thiên Vương càng bị thu hẹp ảnh hưởng hoặc biến chất và chúng ta cần lý giải xu hướng đó. Sau đây, chúng ta thử điểm qua các thời.

Theo thư tịch hiện còn, tục thờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương thời Lý (thế kỷ XI-XII) vẫn tồn tại tiếp nối giai đoạn trước. Tuy nhiên, sự thờ cúng cũng đã có thay đổi nhất định. Truyện “Thiên sư Trường Nguyên” trong *TUTA* cho biết thời Lý còn chùa Sóc Thiên Vương ở núi Vệ Linh, cho thấy sự hiện diện của Tỳ Sa Môn Thiên Vương, nhưng có điều đáng chú ý, lúc bấy giờ chỉ còn là “chùa” (tự) chứ không phải “đền” (từ) như thời Khuông Việt. “Chùa” có tính nội bộ Phật giáo hơn “đền” (mang tính thế tục hơn). Như thế, phải chăng lúc bấy giờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương đã phải hoàn toàn “nép” vào khuôn khổ của Phật giáo, chỉ còn “hộ trì” Phật giáo chứ không còn là vị thần “hộ quốc” được các triều Đinh, Lê, Lý kính ngưỡng, để nhường chỗ cho các vị thần khác thích hợp hơn (như sẽ thấy ở “thần điện” thời Lý được ghi chép trong *VDUL tập*). Tả Chí Đại Trưởng đã phân tích khá thuyết phục rằng: “Chính trong cái đà lấn lướt của triều đại như thế, ta không lấy làm lạ rằng ở núi Vệ Linh đền Sóc Thiên Vương trở thành ngôi chùa với dấu vết tăng sĩ Phan Trường Nguyên (1110-1165) theo chỉ dẫn của *TUTA*”.⁽⁴⁵⁾ *Tục VDUL tập toàn biên* của Nguyễn Văn Chát/Hiền ghi nhận triều Lý vẫn còn thờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương (Sóc Thiên Vương), nhưng lại là thờ ở gần kinh thành: “Triều nhà Lý cũng đến cầu đảo, dựng đền thờ ở làng Cảo Hương bên hồ Tây mà thờ tự. Bấy giờ làm vị Phúc thần chép tại Tự điển”. Chính vì tin Sóc Thiên Vương là nhân vật riêng độc lập nên mặc dù kể chuyện Sóc Thiên Vương đánh giặc (giống như câu chuyện về Phù Đổng Thiên Vương) nhưng Nguyễn Văn Chát không hề nhắc đến Phù Đổng Thiên Vương (như *Toàn thư* và *LNCQ lục*) khiến cho người “tiềm bình” phải “phê phán” mà không hiểu dụng ý của Nguyễn Văn Chát. Ý này được *Đại Nam nhất thống chí* tiếp tục phát triển. Sách *Đại Nam nhất thống chí* (tĩnh Hà Nội, mục “Đền miếu”) có chép: “Đền Sóc Thiên Vương: ở xã Minh Tảo, huyện Từ Liêm [nay là xã Xuân Đình, quận Tây Hồ], hiệu thần là Tỳ Sa Thiên Vương. Đời Thiên Phúc nhà Tiền Lê, Khuông Việt thái sư mộng thấy thần bèn khắc tượng và lập đền thờ ở núi Vệ Linh, hương Bình Lỗ; đến lúc quân Tống sang xâm lược, vua sai người đến cầu đảo, khi quân hai bên giáp trận, thì chợt thấy một người xỏa tóc trợn mắt từ sóng nước nhảy lên, do đấy quân Tống sợ hãi tan vỡ; nhà vua bèn sai sửa sang đền miếu thêm nguy nga. Đến đời Lý, muốn cho việc cầu được thuận tiện, bèn lập đền ở hương Minh Tảo thuộc Tây Hồ và phong làm Thượng đẳng thần. Các triều đều có gia phong. Có thuyết nói, thần tức là Đổng Thiên Vương”.⁽⁴⁶⁾ Có phần chắc là *Đại Nam nhất thống chí* đã căn cứ vào bài ký về “Sóc Thiên Vương” của Nguyễn Văn Chát trong *Tục VDUL tập toàn biên*. Tác giả *Đại Nam nhất thống chí* thì có xu hướng tách bạch và cho vị thần “được triều Lý cầu đảo, dựng đền thờ ở làng Cảo Hương bên hồ Tây” là Sóc Thiên Vương chứ không phải Phù Đổng Thiên Vương, nhưng cũng thận trọng chú thêm “Có thuyết nói, thần tức là Đổng Thiên Vương”. Xét theo phương vị địa lý thì ngầm ý của *Đại Nam nhất thống chí* có vẻ đúng bởi đền Sóc Thiên Vương được đặt ở

phía (tây) bắc thành Thăng Long (hẳn với hàm ý bảo vệ kinh thành?) theo thông lệ đặt đền Tỳ Sa Môn Thiên Vương. Việc lập đền Sóc Thiên Vương ở hương Minh Tảo (Cảo Hương) cũng nằm trong chủ trương quy tập các thần về kinh đô để dễ bề quản lý, đồng nhất cũng như cho đầy đủ đại diện, như Tạ Chí Đại Trường đã đề cập: “Nhà Lý là triều đại bền vững đầu tiên của nước Việt. Trong tình hình mượn khuôn mẫu tổ chức vương quyền từ Trung Quốc, nhà Lý đã sử dụng quan niệm gôm thâu đất đai bằng cách tập hợp thần linh của các địa phương trong nước về kinh đô...”⁽⁴⁷⁾ Hình như, việc đưa thần từ địa phương (Vệ Linh) về kinh đô là sự nâng cao địa vị của thần nhưng mặt khác cũng khiến cho thần mất đi “bản sắc” và “quyền uy” vốn có ở địa phương quê hương (điều này là hiện tượng phổ biến với các thần khác như thần Đồng Cổ, Tản Viên, Thiên Y A Na...).⁽⁴⁸⁾ Đây là một ví dụ cho sự suy giảm địa vị của thần. Có lẽ việc lập đền thờ Sóc Thiên Vương ở Minh Tảo đã là cú hích khiến cho sự đồng nhất Sóc Thiên Vương → Xung Thiên Thần Vương sau này diễn ra nhanh chóng. Và nó cũng báo hiệu việc đồng nhất Sóc Thiên Vương với Phù Đổng Thiên Vương về sau, thể hiện nỗ lực “xóa bỏ” ảnh hưởng của Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương trong thời kỳ đầu độc lập, khiến diện mạo thần trở nên mờ nhạt. Điển hình cho sự “mờ nhạt” đó là việc Tỳ Sa Môn Thiên Vương hoàn toàn bị nhập vào Tứ trấn Thiên Vương. Truyện “Tứ trấn Thiên Vương” trong *TUTA* có nói đến quan hệ giữa Tứ trấn Thiên Vương (?-1117) và Tứ trấn Thiên Vương rằng: “...Từ đó sư vào ẩn cư trong hang đá núi Phật Tích, ngày ngày chuyên chú trì tụng *Đại bi tâm đà la ni*, đủ mười vạn tám nghìn lần. Một hôm sư thấy thần nhân đến bảo: Đệ tử là Tứ trấn Thiên Vương, cảm công đức của sư trì tụng kinh *Đại bi* nên xin đến hầu để sư sai phái”.⁽⁴⁹⁾ Truyện cũng kể rằng, Tứ trấn Thiên Vương “đến nước Kim Xỉ (tức Myanmar), gặp đường đi hiểm trở nên quay về”. Vậy, Tứ trấn Thiên Vương có thể được du nhập từ chuyến “xuất ngoại” này? Nhưng cũng có thể nó đã là truyền thống trong Phật giáo Đại Việt lúc bấy giờ. Việc Tứ trấn Thiên Vương tụng kinh *Đại bi tâm đà la ni* cũng tương tự như việc Bất Không tụng kinh *Nhân vương [Hộ quốc] Đà la ni* để thỉnh Tỳ Sa Môn Thiên Vương giúp quân nhà Đường ở An Tây, cho thấy dấu ấn Mật tông. Chỉ có điều nếu Bất Không tụng kinh *Nhân vương* (phẩm Hộ quốc) cầu cho quốc gia thì Tứ trấn Thiên Vương lại tụng kinh *Đại bi tâm*. *Đại bi tâm đà la ni* (*Maha Karunika citta Dharani*), là bài chú căn bản minh họa công đức nội chứng của Đức Quán Tự Tại Bồ Tát (*Avalokitesvara Bodhisatva*). Theo kinh *Đại bi tâm*, bài chú này được Bồ Tát Quán Thế Âm đọc trước một cuộc tập hợp của các Phật, bồ tát, các thần và vương. *Đại bi chú* là chân ngôn phổ biến cùng với Phật Quán Thế Âm ở khu vực Đông Á. Bài chú này thường được dùng để tự vệ/ hộ vệ hoặc để [tự] làm thanh tịnh. Mà trong Phật giáo Trung Hoa, Tỳ Sa Môn Thiên Vương lại là hóa thân của Quán Thế Âm Bồ Tát. *Đại bi tâm đà la ni* cũng chủ yếu do Bất Không Kim Cương và Kim Cương Trí dịch vào khoảng giữa thế kỷ thứ 8. Như thế, có thể, Tứ trấn Thiên Vương ở đây mang đậm

dấu ấn của vị thần nổi bật nhất trong 4 vị, đó chính là Tỳ Sa Môn Thiên Vương. Nhưng lúc bấy giờ hình ảnh Tỳ Sa Môn Thiên Vương không còn là vị thần “hộ quốc” nữa mà lại là vị thần được sư “sai khiến” (tức vai trò “hộ pháp”), mà ở đây lại là “sai khiến” để giải quyết “tư thù” cá nhân. Điều đó cho thấy, bước vào thời kỳ độc lập, Tỳ Sa Môn Thiên Vương mất dần đi vai trò thần “hộ quốc” nhường chỗ cho những hình tượng mới.

Thời Lý cũng ghi nhận sự ra đời của một vị thần khác, nhưng có vẻ như mang bóng dáng/mô phỏng/ cùng nguồn với Tỳ Sa Môn Thiên Vương, đó là Xung Thiên Thần Vương. Những đặc điểm nhất định của Tỳ Sa Môn Thiên Vương đã được vay mượn để “tô điểm” cho vị thần mới này. Xung Thiên Thần Vương là ai? Theo Lê Tắc thì đây là một nhân vật truyền thuyết có công dẹp nội loạn rồi cưỡi ngựa đi đâu mất không rõ.⁽⁵⁰⁾ Nhưng dưới con mắt các thiên sư thì đây lại là vị thần thổ địa kết hợp với vị thần “hộ pháp”. Theo phân tích của Tạ Chí Đại Trường thì thực chất đây là vị thần “thổ địa” chùa Kiến Sơ, kết hợp với sự chất lọc, trích rút khuôn mẫu nhân vật từ lịch sử (mà *An Nam chí lược* của Lê Tắc có ghi chép được và Tạ Chí Đại Trường phỏng đoán đó là nhân vật Nguyễn Nộn, Phan Ma Lôi, và chúng tôi thì liên tưởng đến các tráng sĩ trẻ hy sinh/ mất tích vì sự nghiệp bảo vệ đất nước qua những lần chống quân Mông Nguyên, điển hình là Trần Quốc Toản).⁽⁵¹⁾ Nhưng vị thần “bản địa” này có lẽ đã được các thiên sư (theo *VDUL tập* và *LNCQ lục* thì đó là sư Chí Thành/Cảm Thành và sư Đa Bảo, thậm chí có dị bản chép là sư Vạn Hạnh) “lôi kéo”, “nhào nặn” thành vị thần hộ pháp. Truyện “Xung Thiên Dũng Liệt Chiêu Ứng Đại Vương” trong *VDUL tập* cho ta thêm ví dụ về việc thực chất Xung Thiên Thần Vương chính là một phép cộng giữa thần bản địa (thổ thần) và thần “hộ pháp” (có nhiều đặc điểm của Tỳ Sa Môn Thiên Vương?). Lời kệ do thần đọc cho ta thấy bóng dáng Thiên Vương “hộ pháp”: “*Phép Phật ai gìn giữ? Đợi nghe lời Kỳ viên. Nếu không ta vun vén, Sớm theo chỗ khác thiên*”. Cách thức thần xuất hiện (thường đọc thơ trong cây, hoặc hiện lên trong giấc mơ) cũng có bóng dáng Tỳ Sa Môn Thiên Vương. Lời “tiếm bình” của Cao Huy Diệu (Hương cống 1807) cũng gắn thần với vị thần hộ pháp. Điều này cho thấy dấu vết Tỳ Sa Môn Thiên Vương của Xung Thiên Thần Vương. Như Hạnh cũng lưu ý một chi tiết thú vị khi giới thiệu sự xuất hiện của thần Phù Đồng: “Chúng ta đọc thấy trong tiểu sử của Cảm Thành (? - 860), theo truyền thống là thuộc thế hệ thứ hai của dòng thiền Vô Ngôn Thông: ‘Một vị hương hào họ Nguyễn kính trọng đức hạnh của Cảm Thành muốn cúng dường nhà của mình để làm chùa và mời Cảm Thành đến ở đó. Mặc dù ông Nguyễn khẩn khoản mời nhiều lần, Cảm Thành vẫn từ chối. Một đêm Cảm Thành nằm mơ thấy một vị thần nói với sư, ‘Nếu thuận theo chí của họ Nguyễn, chỉ vài năm sau là sẽ có nhiều điều tốt lành.’ Do đó sư mới nhận lời họ Nguyễn. Đó chính là nguồn gốc của chùa Kiến Sơ ở làng Phù Đồng’ [TUTA, 5b1-4]. Chúng ta biết rằng, chùa Kiến Sơ có liên hệ với sự thờ phượng Phù Đồng Thiên Vương. Sách *VDUL*

(Chan Hing-ho, II:35, 205) chép rằng trước đây có nhà sư Chí Thành ở chùa Kiến Sơ. Chữ ‘chí’ và ‘cảm’ có thể lẫn lộn, và ‘Chí Thành’ với ‘Cảm Thành’ cũng có ý nghĩa tương tự. Hơn nữa, Cảm Thành cũng nằm mơ thấy một vị thần (có điều sách không chép rõ tên gì), giống như Khuông Việt”.⁽⁵²⁾ Liên hệ các sự việc này lại thì rất có thể vị thần xuất hiện trong giấc mơ chính là Tỳ Sa Môn Thiên Vương? Nhưng bóng dáng Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong truyện rất mờ nhạt, các sư cũng giấu kín gốc gác, cho thấy tín ngưỡng về thần đã sa sút và phải hòa nhập vào/hoặc bị lấn át bởi một vị thần khác. Ở đây, từ Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương đến Xung Thiên Thần Vương phải chăng có vai trò của thiền sư Đa Bảo - học trò “nhập thất” của Khuông Việt. Cái tên “Đa Bảo” chúng tôi ngờ có liên quan đến Tỳ Sa Môn Thiên Vương bởi một trong những đặc tính của Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong huyền thoại Ấn Độ và Trung Hoa là “đa bảo” (nhiều của báu, giàu có). *TUTA* (truyện Khuông Việt và truyện Đa Bảo) cho biết Đa Bảo “không rõ tên họ là gì”, gắn bó với Khuông Việt khá lâu dài (là đệ tử “nhập thất” từ khi Khuông Việt trụ trì chùa Khai Quốc cho đến khi ông nhập tịch). Bởi vậy, “Đa Bảo” có thể là tên do Khuông Việt đặt cho. Có thể, khi đặt tên này, Khuông Việt căn cứ vào tín ngưỡng về Tỳ Sa Môn Thiên Vương. *VBUL tục tập* cho biết Xung Thiên Thần Vương gắn với sư Đa Bảo (và Lý Thái Tổ). Phải chăng chính Đa Bảo đã ghép và đặt nền móng cho sự liên hệ giữa Tỳ Sa Môn Thiên Vương và vị thần làng Phù Đồng (vốn đã được xem là “thổ thần” và sau được Lý Thái Tổ phong là Xung Thiên Thần Vương)? Nhưng bản thân nguồn gốc của vị thần thổ địa làng Phù Đồng cũng rất đáng ngờ bởi câu chuyện có liên quan đến Cảm Thành/Chí Thành (trong *TUTA* và *VBUL tục tập*) như trên đã đề cập. Đây là vấn đề khá phức tạp, cần tiếp tục khảo sát, lý giải nếu muốn tỏ tường gốc tích, bản chất của Phù Đồng Thiên Vương!

Thời Trần (thế kỷ XIII-XV), tín ngưỡng thờ Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương dường như đã tiêu biến hoặc còn lại một cách hết sức mờ nhạt, thấp thoáng ở địa phương. Trong “Tự điển” của triều Trần (mà *VBUL tục tập* của Lý Tế Xuyên là đại diện) không có Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương. Điều này cũng hợp với bối cảnh Phật giáo thời Trần - thời thịnh của Thiền tông mang nhiều màu sắc Trung Hoa (mà Như Hạnh gọi là kiểu “Tổ sư Thiền”) chứ không phải Mật tông (như thời Lý trở về trước). Phải chăng, nó còn có thể có liên quan đến sự “cắt cánh” của Nho giáo muốn loại bỏ dần ảnh hưởng của đạo Phật? Như Hạnh đã phát hiện khá tinh tế rằng, gốc tích Phật giáo của Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương trong các văn bản liên quan thế kỷ XIV, XV, XVI đã gần như bị gột bỏ. Nếu đứng trên góc độ tác giả là các nhà Nho thì điều đó là có cơ sở, nhưng dường như không phải là nguyên nhân duy nhất (như sẽ thảo luận sau đây).

Bên cạnh đó, thế kỷ XIII-XV lại tiếp tục kế thừa hình ảnh một vị thần thời Lý là Xung Thiên Thần Vương (*Xung Thiên Dũng Liệt Chiêu Ứng Đại*

Vương) nhưng được tô vẽ, gán ghép thêm. Đặc biệt ở thời Trần, Xung Thiên Thần Vương (vì có địa chỉ làng Phù Đổng) được gán ghép/ đồng nhất với Phù Đổng Thiên Vương (anh hùng cứu quốc/ cậu bé kỳ tài thời Hùng Vương thứ 6) trong dân gian kéo theo việc người đương thời lại vay mượn hình ảnh, lai lịch, địa điểm của Sóc Thiên Vương để tô điểm cho hình tượng vị anh hùng cứu quốc đó. Điển hình cho sự tô vẽ này là *LNCQ lục* (1370-1400) của Trần Thế Pháp. Trong tập truyện này cũng không có truyện về Tỳ Sa Môn Thiên Vương hay Sóc Thiên Vương. Ngược lại, truyện “Đổng Thiên Vương” lại rất dày dặn và tích hợp trong đó các chi tiết, hình ảnh, xuất xứ của Tỳ Sa Môn Thiên Vương và Xung Thiên Thần Vương. Chính vì nguồn gốc và mối liên hệ giữa Xung Thiên Thần Vương và Sóc Thiên Vương (Tỳ Sa Môn Thiên Vương, như đã phân tích) đã dẫn dắt các tác giả đương thời gán Xung Thiên Thần Vương với Phù Đổng Thiên Vương, với tư cách vị thần “hộ quốc”. Truyện “Đổng Thiên Vương” kể chuyện như thần tích sau này. Cuối truyện có nói đến việc Đổng Thiên Vương được vua Lý Thái Tổ phong làm Xung Thiên Thần Vương, lập miếu thờ ở làng Phù Đổng, cạnh chùa Kiến Sơ; lại **tạc tượng ở núi Vệ Linh để thờ**. Ở truyện này, thậm chí, địa điểm vốn là của Sóc Thiên Vương (núi Vệ Linh) đã bị chuyển sang cho Phù Đổng Thiên Vương/Xung Thiên Thần Vương. Rõ ràng, *LNCQ lục* đã kết hợp *TUTA* với *VBUL tập* và truyền thuyết dân gian (có không khí của lịch sử thế kỷ XIII-XIV) để đúc nên hình tượng Phù Đổng Thiên Vương phi thường, kỳ vĩ. Điều đó có nghĩa là Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương đã bị biến mất hoặc đã bị thay thế bởi ông Xung Thiên Thần Vương/Phù Đổng Thiên Vương ở [bên cạnh] chùa Kiến Sơ. Tạ Chí Đại Trường cũng đã nói rõ: “Trong các điều kiện chồng chất uy thế như đã nói thì thần Phù Đổng từ Bắc Ninh có mở rộng ảnh hưởng về phía tây bắc đến núi Vệ Linh ở Phúc Yên để Sóc Thiên Vương trở thành một hóa thân của mình thì cũng là một sự phát triển tự nhiên. Muốn sự kiện diễn biến hợp lý thì vị thần dẹp loạn cứu nước phát xuất từ Phù Đổng phải bay về trời ở núi Sóc (Vệ Linh)”.⁽⁵³⁾ Điều đó cũng có nghĩa là các vị vua Trần đã không chú ý đến Tỳ Sa Môn Thiên Vương, ít ra là xem nhẹ. Phải chăng đây là một dấu hiệu cho thấy các vua Trần muốn tỏ thái độ độc lập với phương bắc nên đã không còn trọng dụng vị thần này nữa. Thay vào đó là các vị thần có tính “địa phương”, độc đặc hơn. Quá trình diễn biến từ Tỳ Sa Môn Thiên Vương → Sóc Thiên Vương → Xung Thiên Thần Vương → Phù Đổng Thiên Vương (Thánh Dóng) thể hiện quá trình điều chỉnh sự tiếp nhận tín ngưỡng ngoại lai của cha ông ta theo hướng ngày càng tăng trưởng ý thức dân tộc, ý thức về quốc gia như một “cộng đồng chính trị tưởng tượng”,⁽⁵⁴⁾ hay nói khác đi là một ý niệm, một tín điều trong văn hóa chính trị. Đỉnh cao của sự nhào nặn, “biến dạng” từ Tỳ Sa Môn Thiên Vương → Sóc Thiên Vương → Xung Thiên Thần Vương → Phù Đổng Thiên Vương (Thánh Dóng) là vào thế kỷ XV (cũng là lúc mà ý thức dân tộc lên rất cao sau chiến thắng chống Minh và việc thành lập

vương triều Lê). Tỳ Sa Môn Thiên Vương lại tiếp tục được khai thác các chất liệu để phục vụ cho sự nhào nặn này. Tiêu biểu là các tư liệu: *Dư địa chí* của Nguyễn Trãi và sử thần nhà Lê (thế kỷ XV-XVIII), *LNCQ liệt truyện* của Vũ Quỳnh/Kiều Phú (thế kỷ XV), *Tục VĐUL tập toàn biên* của Nguyễn Văn Chất/Hiền (1422 - ?), *Đại Việt sử ký toàn thư* của Ngô Sĩ Liên (thế kỷ XV), *Truyện kỳ mạn lục* của Nguyễn Dữ (thế kỷ XVI)... Chẳng hạn, đến *Tục VĐUL tập toàn biên* (“Sóc Thiên Vương sự tích ký”) của Nguyễn Văn Chất, ta thấy có sự gán ghép: nửa trên dùng *TUTA* (viết về Tỳ Sa Môn Thiên Vương, có một chút sai dị); nửa dưới dùng “lời cổ lão tương truyền” (về một Thiên Vương đánh giặc bay về trời ở núi Vệ Linh, đến thời Lý được đưa về dựng đền ở làng Cảo Hương bên hồ Tây, phong làm phúc thần). *Đại Việt sử ký toàn thư* thì hầu như dựa vào *LNCQ lục*. *Dư địa chí* khi nói về núi Vệ Linh lại chỉ nhắc đến việc Phù Đổng Thiên Vương bay về trời.⁽⁵⁵⁾ *Truyện kỳ mạn lục* (thiên “Kim Hoa thi thoại ký”) của Nguyễn Dữ có chép bài thơ của Kim Hoa học sĩ Ngô Chi Lan cũng nói rõ việc “núi Vệ Linh tức là nơi đức Đổng Thiên Vương bay lên trời”.⁽⁵⁶⁾ Xu hướng ghi chép đã nghiêng hẳn về Phù Đổng Thiên Vương. Điều này phản ánh sự cực thịnh của Nho giáo cũng như sự lên cao của ý thức dân tộc ở giai đoạn này (song hành với sự định hình và phát triển của tín ngưỡng thờ Hùng Vương).

Từ thế kỷ XVI trở đi, bên cạnh niềm tin đã trở thành tình cảm dân tộc về sự “đồng nhất” của Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương và Phù Đổng Thiên Vương, dường như cũng có xu hướng phân biệt, lý giải sự khác biệt giữa hai vị thần này. Điều này được phản ánh qua một số tư liệu như: *LNCQ [Loại tục]* của Đoàn Vĩnh Phúc (1554), *Thiên Nam vân lục liệt truyện* của Nguyễn Hăng (thế kỷ XVI), *Tân đính LNCQ liệt truyện* (thế kỷ XVII-XVIII),⁽⁵⁷⁾ phần “tiêm bình” *VĐUL tập* của Cao Huy Diệu (thế kỷ XIX), *Đại Nam nhất thống chí*, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* của Quốc Sử Quán triều Nguyễn (thế kỷ XIX) v.v...

Theo Tạ Chí Đại Trường, Đoàn Vĩnh Phúc trong *LNCQ [Loại tục]* (truyện “Sóc Thiên Vương”) đã kế thừa Nguyễn Văn Chất và làm rõ thêm rằng vị Thiên Vương đánh giặc nọ chính là Đổng Thiên Vương dẹp giặc Ân. Cũng tập sách này tiếp tục kể Xung Thiên Thần Vương (truyện “Xung Thiên Chiêu Ứng Thần Vương”). Tạ Chí Đại Trường cho rằng: “Hai bài này của Nho sĩ họ Đoàn cùng nói về một vị thần, lại ở chung trong một quyển sách khiến ta có chút nghi vấn về sự hòa hợp của hai vị thần dưới mắt dân chúng vào thời tác giả sống”.⁽⁵⁸⁾ Có thể triều đình thì muốn đồng nhất hai vị thần này nhưng dân gian lại không nghĩ như thế chăng? Cũng có thể là ngược lại.

Trong *Thiên Nam vân lục liệt truyện*, Nguyễn Hăng tách ra làm hai truyện riêng: Xung Thiên Vương và truyện Sóc Thiên Vương. Vậy Nguyễn Hăng là người phân biệt hai thần. Nhưng trong “Truyện Sóc Thiên Vương”, ông (hoặc có thể là người “đa sự” nào đó đời sau đã sửa văn bản của ông) lại

ghi chép truyện Đồng Thiên Vương ở dưới (như *Tục VĐUL tập toàn biên*) với hàm ý đồng nhất hai vị thần này.⁽⁵⁹⁾ Đây là hệ quả của phương pháp biên soạn *Thiên Nam vân lục liệt truyện* (tổng hợp từ nhiều nguồn thư tịch khác nhau, và có thể cũng do nhiều người tham gia biên soạn) nhưng phải chăng đồng thời cũng phản ánh sự phân vân, lưỡng lự của các nhà Nho trước hai hiện tượng thần bí này.

Dấu sao, ở thế kỷ XVI, ý thức phân biệt vẫn chỉ dưới dạng ngầm ý, khách quan (hoặc vô tình). Sang thế kỷ XVII-XIX, sự phân biệt đó được thể hiện rõ ràng hơn.

Trong *Tân đính LNCQ liệt truyện* (ký hiệu HV.126), tác giả của nó dành hẳn một hồi nói về Sóc Thiên Vương và sư Khuông Việt (mà không có truyện riêng về Phù Đồng Thiên Vương), nhưng nhân vật bị “tiểu thuyết hóa” đến sai lạc rất nhiều, không còn bản sắc Tỳ Sa Môn Thiên Vương nữa. Chẳng hạn, về diện mạo, sách tả Sóc Thiên Vương “mình cao chín thước, đầu báo, mắt cọp, mũi sư tử, râu rồng, lại có sừng, chân đi giày hoa thêu gấm, mình cưỡi ngựa lông biếc, cùng với hào kiệt đi theo có hàng nghìn người” (mang biểu tượng vua chúa/tướng lĩnh trong truyền thống miêu tả của các nhà Nho, các sử gia và các tiểu thuyết gia). Chỉ có một đặc điểm nhỏ có bản sắc Tỳ Sa Môn là “người đó nói xong, đi lên phương bắc” và “tóc dựng ngược”. Riêng mối quan hệ giữa Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương và Phù Đồng Thiên Vương được tác giả hư cấu lên thành quan hệ em - anh có từ thời Hùng Vương (!)⁽⁶⁰⁾ có lẽ là để dung hòa/hợp lý hóa mối quan hệ (có thể là cả sự xung khắc về tín ngưỡng) giữa hai vị thần. Nhưng bản thân việc gán ghép quan hệ anh - em đó đã cho thấy hai vị thần không phải là một nên cứ phải gượng ép gán cho hai vị quan hệ huyết thống (!), kiểu “lọt sàng xuống nia”. Cuối truyện, tác giả đưa ra hàng loạt “thuyết”, “truyền tụng” về sự đồng nhất Sóc Thiên Vương và Phù Đồng Thiên Vương, nhưng cuối cùng vẫn không dứt bản khoăn “chẳng hiểu hư thực ra sao”. Điều này cho thấy đến thế kỷ XVIII-XIX đã có nhiều hoài nghi, băn khoăn về sự gán ghép hai nhân vật này với nhau theo tinh thần thực chứng, khảo chứng học.

Trong phần “tiểu bình” *VĐUL tập*, nhà Nho Cao Huy Diệu cũng chỉ rõ sự khác biệt giữa Xung Thiên Thần Vương/Đồng Thiên Vương và Sóc Thiên Vương/Tỳ Sa Môn Thiên Vương (dù ông vẫn lẫn lộn gốc gác các vị theo như ghi chép của chính sử) như sau: “Núi Vệ Linh là nơi Đồng Thiên Vương lên trời. Hà học sĩ (có lẽ là Ngô Chi Lan, hiệu Kim Hoa học sĩ, bài thơ vịnh được chép trong *Truyện kỳ mạn lục* của Nguyễn Dữ - NTT) vịnh thơ tức là ở đấy. Truyện này chép lại khác xa với Việt sử. Sử chép rõ đời Hùng Vương thứ sáu mà sao đây lại nói không nhớ là đời nào? Sử chép rõ là làng Phù Đồng mà sao đây lại nói không biết người thôn nào? Nhà chép việc thường nhiều sơ suất như thế. *LNCQ* chép việc này so với đây còn rõ hơn. Tay tả cầm giáo, tay hữu xách tháp, tự hiệu là Tỳ Sa, thì khác với bản sắc Xung Thiên. Duy

giáng thế mà đuổi được giặc Ân, hiển thánh mà lui được binh Tống, có công đức với dân, không gì lớn hơn nữa; sở dĩ được hưởng nghìn trăm năm trai nghi cúng vái, hơn cả các vị thần khác mà được liệt vào hàng bất tử, có phải tình cờ mà được vậy đâu?”.⁽⁶¹⁾ Mặc dù còn lẫn lộn, phân vân về quan hệ Tỳ Sa Môn Thiên Vương và Đổng Thiên Vương, nhưng Cao Huy Diệu đã chỉ rõ sự khác nhau về bản sắc giữa hai thần. Đó là tinh thần hoài nghi, phê phán là điểm thường thấy ở Cao Huy Diệu khi “tiêm bình” các văn bản cổ. Đó cũng là tinh thần chung của thời đại.⁽⁶²⁾

Và đặc biệt, đến *Đại Nam nhất thống chí*, trên tinh thần khoa học nhất định (có dấu ấn của phương pháp điều tra, điền dã, ghi chép cận-hiện đại), các sử gia nhà Nguyễn đã tách bạch Tỳ Sa Môn Thiên Vương/Sóc Thiên Vương với Phù Đổng Thiên Vương đồng thời cũng tách bạch đền thờ Sóc Thiên Vương ở Cảo Hương (Hà Nội) với đền thờ Phù Đổng Thiên Vương ở xã Phù Đổng (Bắc Ninh). Sách cũng nói chung chung rằng “các triều đều có gia phong”. Nhưng có phần chắc là sự gia phong (nếu có thì) chỉ có ở thời Lý, còn về sau, có lẽ cũng là sự nhập nhòa, đồng nhất với Phù Đổng Thiên Vương mà thôi (như ghi nhận của các thư tịch trên đây). Sách cũng cho biết đến thời Nguyễn vẫn còn đền Sóc Thiên Vương, nhưng nhìn chung trong dân gian lại coi đó là Phù Đổng Thiên Vương. Như vậy, lý trí tỉnh táo không thắng được tín ngưỡng huyền hoặc đã ăn sâu vào tâm lý, đặc biệt là tâm lý dân gian. Đồng thời *Đại Nam nhất thống chí* cũng cho biết, chính ở núi Vệ Linh thì đền thờ Sóc Thiên Vương (cho đến thời Lý vẫn còn với tư cách là “chùa”, theo *TUTA*) đã hoàn toàn bị xem là nơi thờ Phù Đổng Thiên Vương. Công tích của Sóc Thiên Vương (thời Lê Hoàn và Khuông Việt) cũng bị hoán đổi sang Phù Đổng Thiên Vương theo những gì mà *Toàn thư*, *LNCQ*, *VDUL* đã làm. Sách chép: “*Đền Đổng xưng thiên thần vương: ở xã Phù Đổng huyện Tiên Du. Phần Ngoại kỷ của Sử chép đời Hùng Vương giặc Ân xâm lược, thần cỡi ngựa sắt đánh tan giặc, đi đến núi Vệ Linh thì bay lên trời. Hùng Vương sai lập đền ở trong hương để thờ. Đời Lê Đại Hành, thần giúp sức đánh tan quân Tống, Lê Đại Hành phong Thượng đẳng thần. Lê Thái Tổ phong là Xung thiên thần vương. Nay núi Vệ Linh cũng có đền thờ*”.⁽⁶³⁾

Trong *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, Quốc Sử Quán triều Nguyễn viết về thời Hùng Vương cũng đã bỏ đi chi tiết viết về Phù Đổng Thiên Vương (so với *Đại Việt sử ký toàn thư* vẫn có chi tiết này). Như vậy, hẳn đã có sự nghi ngờ về niên đại của Phù Đổng Thiên Vương trong quan hệ với Sóc Thiên Vương (được xác định rõ là vào thế kỷ X).

Tổng quan, vì sao càng về sau, hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương càng mờ nhạt, thu hẹp phạm vi ảnh hưởng hoặc hóa thân vào vị thần khác như vậy? Xuất phát từ quan niệm cho rằng hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương “tượng trưng cho một nguyện vọng nhỏ bé của một cao tăng đưa Phật giáo vào việc xác nhận tính độc lập và tự trị của đất nước Việt Nam”,

Như Hạnh cho rằng sự nhạt nhòa của hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương về sau (trong sự vắng bóng đương thời cũng như trong việc hồi cố quá khứ thời Khuông Việt), ngoài lý do “phần đông là các nhà Nho, không hiểu biết nhiều lắm về huyền thoại Phật giáo Ấn Độ” còn là vấn đề tinh thần dân tộc muốn “để cho một anh hùng dân tộc của truyền kỳ trở thành người bảo vệ bờ cõi và dân tộc cũng như đánh đuổi quân Trung Hoa thì có vẻ hợp tình hợp lý hơn là để một thần linh Ấn Độ đảm nhận vai trò này”.⁽⁶⁴⁾ Đành rằng, việc làm của Khuông Việt cũng xuất phát từ ý thức dân tộc, ý thức bảo vệ chủ quyền. Nhưng theo chúng tôi, hình ảnh Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong giấc mơ Khuông Việt không mang đậm bản sắc Ấn Độ mà chính ra lại mang nhiều nét Trung Hoa đương thời (tục thờ vị thần này ở các thành trì và doanh trại quân đội, trên cờ chiến với tư cách vị chiến thần hộ quốc). Việc làm của Khuông Việt trong bối cảnh văn hóa thế kỷ X là có thể hiểu được. Ông chưa có nhiều lựa chọn như đời sau, cũng chưa thực sự ý thức là phải có một sự phân biệt thật rạch ròi Nam Bắc. Nhưng về sau (đặc biệt là giai đoạn thế kỷ X-XV), để thể hiện sự độc lập hơn do sự lên cao của tinh thần tự tôn dân tộc, ý thức phân biệt Việt-Trung: “Núi sông bờ cõi đã chia/ Phong tục Bắc Nam cũng khác” (*Bình Ngô đại cáo* - Nguyễn Trãi) chính dấu ấn Trung Hoa đó cần phải được gột bỏ, xóa nhòa. Việc làm nhạt dần hình bóng của vị thần này trong sự can dự vào các công việc quốc gia, đưa thần trở lại vị trí vị thần hộ pháp thuần túy là nằm trong chủ trương giữ khoảng cách đối với Trung Hoa. Để làm việc đó, một vị thần khác được “đẩy” lên: Phù Đổng Thiên Vương, kết hợp với một thời đại trong truyền thuyết cũng được “đẩy” lên cao: thời đại Hùng Vương. Đến thế kỷ XVI, khi nhiệt tình dân tộc tạm lắng xuống, phần nào nhường chỗ cho tinh thần phê phán, nhận chân quay trở lại. Tín ngưỡng tôn giáo được thay thế bởi tinh thần duy lý, thực chứng của khoa học (sử học, địa dư học...) và tinh thần tự giác của hư cấu văn chương (cho thấy sự tỉnh táo/làm chủ về mặt nhận thức huyền thoại, coi đó như một phương tiện của văn chương) cũng như sự trưởng thành của ý thức đề kháng dân tộc (không cần đến những huyền thoại, huyền sử). Ý thức đề kháng đó, theo chúng tôi, cũng chính là nguyên nhân lý giải cho sự xuất hiện trực tiếp hiếm hoi của Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong lịch sử nước Việt thời cổ trung đại cũng như cho đến tận ngày hôm nay.

3. Kết luận

Dù sao đi chăng nữa, việc Khuông Việt qua “giấc mơ” huyền thoại đưa Tỳ Sa Môn Thiên Vương hiện diện trong lịch sử-văn hóa nước Việt vẫn là một trong những đóng góp của ông trong việc xây dựng, củng cố vương quyền, thần quyền (Phật pháp) và bảo vệ đất nước. Từ việc giải mã giấc mơ đó bằng những ức thuyết mà có thể còn phải kiểm chứng thêm nhiều, ta ngày càng thấy được những đóng góp cụ thể của ông đối với các triều đại Đinh, Lê, Lý nói riêng và nước Việt nói chung, từ lĩnh vực tư tưởng, tín

ngưỡng, ngoại giao cho đến chính trị, quân sự. Mặt khác, qua “trường hợp” giấc mơ Khuông Việt, chúng ta lại thấy được sự giao lưu văn hóa rất sôi động, đa chiều giữa Đại Việt và các nền văn hóa lớn như Ấn Độ và Trung Hoa trong buổi đầu độc lập với ưu thế mạnh của Trung Hoa. Nhưng chúng ta cũng lại được chứng kiến quá trình tiếp thu, lựa chọn, gạn lọc ảnh hưởng văn hóa ngoại lai cho phù hợp với thực tế và trình độ nhận thức của quốc gia - dân tộc trong các giai đoạn khác nhau không loại trừ cả thời hiện đại. Đây là bài học cho đến ngày hôm nay vẫn còn nguyên giá trị thời sự.

Hà Nội, tháng 02 năm 2011

N T T

CHÚ THÍCH

- (41) Đinh Gia Khánh, Tlđđ, tr. 195-196.
- (42) Tạ Chí Đại Trường, “Lịch sử một thần tích: Phù Đổng thiên vương”, Tlđđ, tr. 82.
- (43) Hà Văn Tấn, Tlđđ, tr. 832.
- (44) Như Hạnh, Tlđđ.
- (45) Tạ Chí Đại Trường, “Lịch sử một thần tích: Phù Đổng thiên vương”, Tlđđ, tr. 90.
- (46) Quốc Sử Quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, quyển XIII, tập 3, Nxb Thuận Hóa, Huế, 1992, tr. 209.
- (47) Tạ Chí Đại Trường, “Lịch sử một thần tích: Phù Đổng thiên vương”, Tlđđ, tr. 90.
- (48) Tạ Chí Đại Trường, *Thần, người và đất Việt*, Tlđđ, tr. 97-101.
- (49) Lê Mạnh Thát, Tlđđ, tr. 296.
- (50) *An Nam chí lược* (Lê Tắc) chép: “Xung Thiên Miếu: Tại làng Phù-Đổng, hồi xưa trong nước rối loạn, chợt thấy một người có uy có đức, dân đều về theo, người ấy bèn cầm quân dẹp loạn, rồi bay lên trời đi mất, hiệu là Xung-Thiên-Vương, dân lập đền miếu để thờ” [Viện Đại học Huế xuất bản, Huế, 1961].
- (51) Tạ Chí Đại Trường, “Lịch sử một thần tích: Phù Đổng thiên vương”, Tlđđ, tr. 91.
- (52) Như Hạnh, Tlđđ.
- (53) Tạ Chí Đại Trường, “Lịch sử một thần tích: Phù Đổng thiên vương”, Tlđđ, tr. 94.
- (54) Như Hạnh, Tlđđ.
- (55) *Dư địa chí*, Nguyễn Trãi toàn tập tân biên, tập 2, Nxb Văn học-Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, Hà Nội, 2000.
- (56) Nguyễn Dữ, *Truyền kỳ mạn lục*, Trúc Khê Ngô Văn Triện dịch, Nxb Thế giới, Hà Nội, 1995, tr. 502. Bài thơ của Ngô Chi Lan trong “Kim Hoa thi thoại ký” như sau: “Vệ Linh mây trắng tỏa cây xuân/ Hồng tía muôn hoa đẹp cảnh trần/ Ngựa sắt về trời, danh ở sử/ Oai thanh còn dậy khắp xa gần” (Bản dịch). Lưu ý rằng Ngô Chi Lan là người huyện Kim Anh (nay là huyện Đông Anh, Hà Nội).
- (57) Bùi Văn Nguyên trong *Tân đính LNCQ* (Bùi Văn Nguyên dịch và giới thiệu, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1993) cho *Tân đính LNCQ liệt truyện* là của Vũ Quỳnh. Tuy nhiên, theo ý kiến một số chuyên gia Hán Nôm và văn học trung đại, văn bản này không thể ra đời sớm hơn thế kỷ XVII. Chúng tôi cũng nhất trí với quan điểm cho đây là văn bản thế kỷ XVII-XVIII, gần niên đại và phong cách với *Tân đính hiệu bình VĐUL tập* của Gia Cát thị.
- (58) Tạ Chí Đại Trường, “Lịch sử một thần tích: Phù Đổng thiên vương”, Tlđđ, tr. 83.
- (59) Nguyễn Hăng, *Thiên Nam vân lục liệt truyện*, Hoàng Văn Lâu dịch, Nguyễn Văn Toại giới thiệu, Nxb Văn hóa-Thông tin, Hà Nội, 1997.
- (60) Hồi 20: “Sư Khuông Việt hiển linh giúp nhà Lê/Sóc Thiên Vương ứng phù đuổi giặc Tống”, *Tân đính LNCQ*, Tlđđ, tr.186-191.

- (61) *VDUL tập*, Lê Hữu Mục dịch và giới thiệu, Nxb Khai Trí, Sài Gòn, 1961.
- (62) Chẳng hạn, trong *Đại Nam quốc sử diễn ca*, Phạm Đình Toái, Lê Ngô Cát... đã đặt ra hàng loạt những hoài nghi về các huyền tích được ghi trong các bộ sử trước đó. Trong *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* cũng vậy (như huyền sử về Kinh Dương Vương, Lạc Long Quân...), đặc biệt là trong những lời bút phê của vua Tự Đức.
- (63) *Đại Nam nhất thống chí*, Tlđđ, Quyển XIX, tập 4, tr. 107, mục “Đền miếu” (tỉnh Bắc Ninh).
- (64) Như Hạnh, Tlđđ. Theo chúng tôi, sự xóa bỏ gốc tích Phật giáo (đặc biệt là Phật giáo Ấn Độ) có thể thấy rõ ở Trung Hoa hơn với việc biến Tỳ Sa Môn Thiên Vương thành Thác Tháp Lý Thiên Vương và các nhân vật có liên quan. Điều này cũng tương tự như việc xóa bỏ gốc tích Ấn Độ, Trung Hoa qua việc đồng nhất/thay thế Tỳ Sa Môn Thiên Vương bằng Sóc Thiên Vương rồi Xung Thiên Thần Vương/Phù Đổng Thiên Vương ở Việt Nam.

TÓM TẮT

Từ trước tới nay, có khá nhiều công trình, bài viết tìm cách lý giải nguồn gốc, ý nghĩa giấc mơ của Đại sư Khuông Việt, mà chủ yếu xoay quanh hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương. Tuy nhiên, dường như các tác giả đều chưa lý giải hết căn nguyên lịch sử-văn hóa của giấc mơ này. Trong đó, có những vấn đề khá nổi bật cần tiếp tục giải đáp như: Vì sao lại xuất hiện Tỳ Sa Môn Thiên Vương trong giấc mơ Khuông Việt? Vì sao giấc mơ này lại liên quan đến chiến thắng quân Tống của Lê Hoàn năm 981? Vì sao hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương sau này lại ngày càng mờ nhạt và bị lấn át bởi những hình tượng khác? v.v... Bằng việc truy cứu thêm về lai lịch, diễn biến của hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương từ Ấn Độ, Trung Hoa đến nước Việt đương thời; bằng việc khảo sát bối cảnh lịch sử-văn hóa thời Tiền Lê gắn với hình tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương, bài viết góp phần lý giải nguyên nhân xuất hiện giấc mơ kỳ lạ đó, đồng thời, làm rõ thêm những đóng góp của Quốc sư Khuông Việt, không phải chỉ về mặt tôn giáo tâm linh, mà còn về mặt chính trị, quân sự đối với công cuộc xây dựng và bảo vệ quốc gia cuối thế kỷ thứ X. Ngoài ra, bằng việc theo dõi diễn biến của hiện tượng Tỳ Sa Môn Thiên Vương về sau, bài viết cũng góp phần nhận ra xu hướng hình thành và phát triển ý thức quốc gia - dân tộc trong tiến trình lịch sử và trong mối liên hệ khu vực.

ABSTRACT

ZEN MASTER KHUÔNG VIỆT'S DREAM, A LOOK FROM HISTORICAL AND CULTURAL ASPECT

Until now, there are many works trying to interpret the origin and meaning of Zen master Khuông Việt's dream, which which mostly focused on the image of Vaisravana. However, it seems that the authors have not explained all historical and cultural causes of this dream; particularly, there are quite outstanding issues which need to be answered, such as why Vaisravana appeared in the dream of Khuông Việt. Why this dream related to the victory of Lê Hoàn over the Song Dynasty in 981A.D. Why the image of Vaisravana has become increasingly faint and overwhelmed by the other images? etc... By surveying the background and the evolution of the image of Vaisravana from India, China to Vietnam, by examining the historical and cultural background under the Pre-Lê dynasty associated with the image of Vaisravana, the article will help to explain the cause of appearing that strange dream, and to clarify the contributions of Zen master Khuông Việt, not only to the field of religious spirituality but also to the field of politics and military affairs for the cause of national building and defense in the late 10th century. In addition, by observing changes in the phenomenon of Vaisravana, the article also helps to recognize trends of forming and developing national consciousness in the process of history and in regional relations.