

TÔN GIÁO - VẤN ĐỀ LÝ LUẬN VÀ THỰC TIỄN

BẢN THỂ LUẬN VÀ ĐẠO ĐỨC LUẬN CỦA PHẬT GIÁO QUA PHÁP MÔN “BẤT NHỊ”

HÀ THỨC MINH^(*)

“Bất nhị” 不二 hay “vô nhị” 无二, Sanskrit gọi là “Not-dual”. *Phật học tiểu từ điển* giải thích “bất nhị” là “không phân biệt đối với tất cả mọi hiện tượng”, siêu việt trên mọi phân biệt. “Bất nhị” (không phải cái này, cũng không phải cái kia). “Bất nhị” còn được gọi là “Chân như”, “Pháp tính”. Tuy nhiên, “bất nhị” thường được xem như là phương pháp thuộc lĩnh vực nhận thức.

Phật học đại từ điển giải thích “pháp môn bất nhị” như sau: “Là pháp môn nhằm làm rõ chân lý tuyệt đối không phân chia”. Chương *Nhập bất nhị pháp môn* (Chương IX trong mười bốn chương của *Kinh Duy Ma*) chuyên thuyết giảng về vấn đề này. “Bất nhị” là chỉ trạng thái siêu việt tuyệt đối vượt khỏi mọi đối lập tương đối. Ví dụ như to - nhỏ, cao - thấp, đi - về, một - nhiều, v.v... “Pháp môn” 法門, Sanskrit gọi là Dharmaparyaya, có nghĩa là phương pháp (môn, cánh cửa để đi vào).

“Phương pháp bất nhị” là phương pháp quan trọng nhất trong tám vạn bốn nghìn tư (chỉ về số nhiều) phương pháp nhận thức của Phật giáo. Như đã nói, pháp môn “bất nhị” xuất xứ từ *Kinh Duy Ma cật sở thuyết*, Sanskrit gọi là *Vimalakirtinirdesa sutra* विमलकीर्ति निर्देश सूत्र, kinh điển của Phật giáo Đại Thừa

xuất hiện từ thế kỉ I - II sau Công nguyên. Tương truyền tác giả của nó vừa là cư sĩ vừa là Bồ tát Duy Ma Cật (Vimalakirti, nghĩa đen là không bị nhuộm bẩn). Tuy nhiên, bản Sanskrit hầu như thất truyền, có bảy bản dịch Hán ngữ nhưng hiện ở *Cần Long Đại tạng kinh* còn lưu trữ ba bản dịch Hán ngữ của Ngô Chi Khiêm (thời Tam quốc), Cưu Ma La Thập và Huyền Trang. Bản lưu hành phổ biến hơn cả là bản dịch Hán ngữ của Cưu Ma La Thập (Kumarajiva 344 - 413) vào thế kỉ V. Học giả Trung Quốc thừa nhận rằng quá trình *Kinh Duy Ma* truyền sang và ảnh hưởng ngày càng sâu rộng cũng là lúc mà Phật giáo Ấn Độ được Hán hóa và trở thành một phần không thể thiếu của văn hóa Trung Quốc.

Kinh Duy Ma với quan niệm chủ đạo về Bát nhã tính không, “bất khả tư nghị”, “vô ngôn ngữ khả thuyết” cũng được *Trung luận* triển khai với pháp môn “bát bát”, Thiên Thai tông với “tam đế viên dung”, gọi là Không, Giả, Trung. Theo Thiên Thai tông, “không” dùng để phủ định mọi sự vật hiện tượng (không dĩ phá nhất thiết pháp), “giả” cốt để thừa nhận sự tồn tại của sự vật hiện tượng (giả dĩ lập nhất thiết pháp), “trung” là để thừa nhận sự tồn tại vi diệu của mọi sự vật hiện tượng (trung dĩ diệu nhất thiết

*. Nhà Nghiên cứu, Thành phố Hồ Chí Minh.

pháp). Cho nên ba khái niệm đó cũng là tên gọi khác nhau của “pháp” mà thôi. Thiên tông với “bất lập văn tự, vô pháp khả thuyết”...

Theo Lỗ Tấn, thời kì Ngụy - Tấn, Nam - Bắc Triều thiên hạ đặc biệt sùng bái ba cuốn kinh sách, đó là *Luận ngữ*, *Đạo đức kinh* và *Kinh Duy Ma*. Nhiều thi nhân, đại văn hào trong lịch sử Trung Quốc đều chịu ảnh hưởng sâu rộng của *Kinh Duy Ma*. Chẳng hạn như Vương Duy, Lý Thương Ẩn, Bạch Cư Dị, Vương An Thạch, Tô Đông Pha, v.v... Tuy nhiên, cũng không nên cho rằng mục đích chính của *Kinh Duy Ma* là nhằm chứng minh tu tại gia và xuất gia là như nhau. Thực ra đó cũng chỉ là một trong nhiều hệ quả được rút ra từ bộ kinh mà thôi.

Hãy trở lại với chương *Nhập bất nhị pháp môn* ở *Kinh Duy Ma*. Sau khi các vị Bồ tát đề xuất kiến giải của mình về “pháp môn bất nhị” và cũng đã nêu ra 31 cặp đối lập tương đối, Văn Thù Sư Lợi (Manjusri) bèn thăm dò ý kiến của Bồ tát Duy Ma Cật. Duy Ma Cật vẫn im lặng không trả lời. Văn Thù Sư Lợi bèn ngỏ ra rằng:

“Thiện tai! Thiện tai! Quả thực pháp môn bất nhị chân chính không thể bằng văn tự ngôn ngữ là có thể diễn đạt được” (Văn Thù Sư Lợi vấn Duy Ma ngữ Ngã đẳng các hữu thuyết dĩ nhân giả đương thuyết hà đẳng thị Bồ tát nhập bất nhị pháp môn. Duy Ma Cật mặc nhiên bất ứng, Văn Thù viết: Thiện tai! Thiện tai! nãi chí vô hữu văn tự ngữ ngôn thị chân nhập bất nhị pháp môn 于是文殊师利问维摩诘: ‘我等各自说已, 仁者当说何等是菩萨入不二法门?’ 时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰: ‘善哉! 善哉! 乃至无有文字语言, 是真入不二法门。’) ^(a)

“Bất nhị” cũng được gọi là “Chân như”, “Pháp tính”, cho nên nó cũng là vấn đề bản thể luận. Nếu có ai hỏi ngài Duy Ma Cật bản thể của thế giới này là gì thì trước sự im lặng của ngài Duy Ma Cật nhưng lại được Văn Thù Sư Lợi hết sức tán thưởng là có ý nghĩa sâu xa của nó. Bởi vì bản thể của thế giới không phải là đối tượng như đối tượng của nhận thức luận thông thường, cho nên không thể dùng tư duy suy luận bình thường để diễn đạt (vì vậy nên *Kinh Duy Ma* còn gọi là *kinh bất khả tư nghị*). Khi dùng ngôn ngữ để khẳng định nó là gì thì cũng có nghĩa đồng thời phủ nhận nó không phải là cái đó. (Khẳng định tức là phủ định). “Bất nhị” của *Kinh Duy Ma* xem ra có nhiều điểm tương đồng với “Đạo” của Lão Tử trong *Đạo đức kinh*.

前页 目录 后页

Trong *Đạo đức kinh*, ngay từ chương mở đầu Lão Tử đã chỉ ra tính hạn chế của ngôn ngữ:

“Nếu Đạo mà có thể dùng ngôn ngữ để diễn đạt thì đó không còn là Đạo nữa. Tên gọi được quy định thì tên gọi đó cũng có thể thay đổi. “Vô” là chỉ trạng thái lúc trời đất còn hỗn tạp, “hữu” là chỉ

1. Chữ Hán trích ở trên là dựa theo bản dịch Hán ngữ của Kumarajiva. Xin tham khảo bản dịch Anh ngữ của Robert A. F. Thurman:

Then the crown prince Manjusri said to the Licchavi Vimalakirti, “We have all given our own teachings noble sir. Now, may you elucidate the teaching of the entrance into the principle of nonduality!” Thereupon, the Licchavi Vimalakirti kept his silence, saying nothing at all. The crown prince Manjusri applauded the Licchavi Vimalakirti: “Excellent! Excellent!, noble sir! This is indeed the entrance into the nonduality of the bodhisattvas. Here there is no use for syllables, sounds, and ideas” (*Vimalakirti sutra*, The Dharma Door of Nonduality).

trạng thái tồn tại của vạn vật. Cho nên “vô” là sự kì diệu của Đạo, “hữu” là thể hiện của sự kì diệu đó. “Vô” và “hữu” là cùng một nguồn gốc nhưng tên gọi khác nhau. Có thể nói “vô” và “hữu” hàm nghĩa rất sâu xa, vô cùng sâu xa, là nơi xuất phát huyền diệu của mọi sự vật trong trời đất” (Đạo khả đạo phi thường đạo, danh khả danh phi thường danh. Vô, danh thiên địa chi thủy, hữu, danh thiên địa chi mẫu. Cổ thường vô dục dĩ quan kì diệu, thường hữu dục dĩ quan kì diệu. Thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh. Đồng vị chi huyền, huyền chi hựu huyền chúng diệu chi môn 道可道非常道, 名可名非常名。无名天地之始, 有名万物之母。故常无欲以观其妙, 常有欲以观其徼。此两者同出而异名同谓之玄玄之又玄众妙之门)

Khi nói về “Đạo”, Lão Tử trước tiên cũng lưu ý rằng “Đạo” không phải là cái có thể dùng ngôn ngữ để diễn đạt, bởi vì nó không phải là đối tượng nhận thức thông thường (Đạo khả đạo phi thường đạo). Ngay ngôn ngữ mà người ta thường sử dụng cũng không phải là bất biến. *Đại trí độ luận*, quyển 12 cũng cho rằng ngôn ngữ là cái mà con người dùng để chỉ về cái gì đó, nhưng tên gọi đó không phải là tự bản thân cái được gọi mà chỉ là một cái “tên” (danh) mà con người gán cho nó mà thôi. Vì vậy, đó cũng chỉ là cái “tên”, hoàn toàn có thể thay đổi. *Đại trí độ luận* gọi đó là “tồn tại nhờ ở tên gọi” (giả danh hữu 假名有)⁽²⁾.

Trong *Duy Ma kinh*, chương *Nhập bất nhị pháp môn*, nhiều vị Bồ Tát đã đề cập đến những cặp đối lập về bản thể luận, chẳng hạn như Danh Pháp Tự Tại Bồ tát đề cập đến sinh - diệt, Thiện Nhẫn Bồ tát với nhất tướng - vô tướng, Thiện ý Bồ tát với sinh tử - Niết Bàn, Bồ tát Phát Sa đề

cập đến triết lí nhân sinh thiện - ác cụ thể hơn cả. Tuy nhiên, có thể thấy rằng giữa bản thể luận và triết lí nhân sinh không cách xa là mấy. Có thể nói bản thể luận là cơ sở vững chắc cho triết lí nhân sinh của Phật giáo. Triết lí nhân sinh, hay đạo đức luận của Phật giáo dựa vào “bản thể luận” (Ontology) còn triết lí nhân sinh hay đạo đức luận của Nho giáo lại thường dựa vào “chính trị luận”. Cho nên tính nhân bản (Anthropology) của đạo đức Phật giáo rộng hơn nhiều so với Nho giáo. Đạo đức của Phật giáo là hướng về chúng sinh còn đạo đức của Nho giáo là hướng về giai cấp thống trị. Đó là trở ngại lớn nhất mà giai cấp phong kiến thống trị muốn hướng đạo đức Phật giáo phục vụ cho mục đích chính trị của mình.

Thực ra, ngay bài giảng đầu tiên của đức Phật Thích Ca về Tứ diệu đế, Thập nhị nhân duyên, Bát chính đạo cũng đã thể hiện quan hệ chặt chẽ giữa bản thể luận và triết lí nhân sinh. Thực ra thế giới đang tồn tại không phải hoàn toàn như con người nhận thấy. Nó dựa lẫn vào nhau để tồn tại (duyên khởi) cho nên không có tự tính (tự tính không 自性空). Nói cách khác, thế giới này là “không” (sunya) là sự phủ định đối với tồn tại. Phải chăng đó cũng là đặc điểm của nhận thức luận Phương Đông. Trong những cặp đối lập thì “có - không” là cặp đối lập cơ bản nhất, Fritjof Capra thừa

2. *Đại trí độ luận*, q. 12 đề cập đến “hữu”, “vô”, cho rằng có 3 loại nhận thức về “hữu” (tồn tại) đó là: 1) Tồn tại trong tương quan (tương đại hữu), 2) Tồn tại nhờ tên gọi (giả danh hữu), 3) Mọi sự vật đều tồn tại (Pháp hữu). *Đại trí độ luận* cũng đề cập đến 3 loại nhận thức về “không” (vô): 1) Phân tích, khám phá sự vật thực chất là “không” (Phân phá không), 2) Thiên quán mọi sự vật là “không” (quán không), 3) Mọi sự vật vốn do nhân duyên hợp thành (tự tính không).

nhận điều đó và cho rằng, ngay thuyết Lượng tử cũng cần phải tiếp tục nghiên cứu. Tuy nhiên, pháp môn “bất nhị” đã nhìn thấy “thực tại của cái bên kia” của “có - không” và đã thống nhất toàn thể mọi nhị nguyên đối lập” và... “rất gần với tư duy hiện đại của khoa học”⁽³⁾.

Trong khi nhận thức luận Phương Tây cần biết rõ “Nó” là cái gì, thì ở Phương Đông lại cần biết rõ “Nó” không phải là cái gì. Phương Tây nhận thức “Nó” từ bản thân “Nó”, thì ở Phương Đông lại nhận thức “Nó” trong quan hệ với cái khác “Nó”. Thế giới tồn tại quanh ta không phải là cái như ta nhìn thấy, như ta biết. Nó không phải là cái gì trường tồn, bất biến để con người luôn bám lấy, luôn “chấp trước”. Trăm năm của một kiếp người cũng chỉ như cơn gió thoảng qua, cho nên Cao Bá Quát xem nó như một cảnh phù du:

Ba vạn sáu nghìn ngày là mấy,

Cuộc phù du trông thấy cũng nực cười.

Phan Bội Châu cũng ngậm ngùi vì tính ngắn ngủi của nó:

Nhân sinh như bóng đèn,

Như mây nổi,

Như gió thổi,

Như chiêm bao...

Thực ra, trên thế gian này tất cả đều là “không” (sunya), kể cả bản thân con người (Ngã). “Ngã” do ngũ uẩn hợp thành cho nên cũng là “không” (vô ngã). Nếu Pháp “không”, Ngã “không” thì Tâm làm sao có thể vương vít, hệ lụy vào hiện tượng nào đó trong cuộc sống được? Chẳng phải kinh Kim Cương đã lưu ý rằng “đừng để Tâm phải phiền muộn vào bất cứ việc gì” (Ứng vô sở trụ nhi sinh kì Tâm). Tuệ

Trung Thượng sĩ cho rằng Thiên và “vô tâm” cũng chỉ là một mà thôi:

Đối cảnh vô tâm mạc vấn Thiên

(Đứng trước ngoại cảnh không để Tâm vương vít vào đâu cả. Nếu làm được như vậy thì không cần phải hỏi Thiên là gì).

Tuy nhiên, “pháp” và “ngã” cũng không phải hoàn toàn là “không”. Pháp môn “bất nhị” chẳng phải đã chỉ ra rằng “không” và “có” không phải là hai (bất nhị) đó sao?

Nhân đây cũng cần nói thêm về sự tương đồng giữa Kinh Duy Ma và Đạo Đức kinh. Trong Đạo đức kinh chương thứ 40, Lão Tử nói:

Phản giả đạo chi động, nhược giả đạo chi dụng.

Thiên hạ vạn vật sinh ư hữu, hữu sinh ư vô 返者道之动弱者道之用。天下万物生于有生于无。 Có nghĩa là: Quay trở về là xu hướng vận động của Đạo. Mềm là biểu hiện của Đạo. Mọi vật trong thiên hạ sinh ra từ cái có (hữu), còn “hữu sinh ư vô” thường được dịch là “cái có sinh ra từ cái không” (vô), hoặc có người dịch là “cái trông thấy sinh ra từ cái không trông thấy”⁽⁴⁾. Thực ra “hữu”, “vô” không có nghĩa là trông thấy và không trông thấy. Người ta có thói quen tư duy thường tách đôi sự vật, chẳng hạn như giữa “có” và “không”, nếu theo quan điểm “bất nhị” thì sẽ nhận thức “có” và “không” của Lão Tử một cách chính xác hơn. Vậy nên “hữu sinh ư vô” là không phải “hữu” mà cũng không phải “vô”. Trong chương mở đầu, Lão Tử chẳng đã nói rất rõ rằng,

3. Fritjof Capra. *Đạo của vật lí*, Nxb. Trẻ, 1999, tr. 119, 171, 181.

4. *Đạo Đức kinh*, Từ Thụ, Lưu Hạo chú và dịch, An Huy nhân dân xuất bản, 1993.

“hữu”, “vô” chỉ là hai tên gọi khác nhau nhưng ***cùng*** xuất phát từ Đạo (đồng xuất nhi dị danh). Vậy thì làm gì có cái sinh trước để rồi sinh ra cái kia?

Nếu như thế gian này tuyệt đối là “không” vậy thì đó là đáp án có tính phủ định tuyệt đối. Phủ định cũng tức là khẳng định (Spinoza), cho nên phủ định tuyệt đối cũng là khẳng định tuyệt đối. Nếu vậy thì triết lí nhân sinh của Phật giáo quả thật là bi quan. Cuộc đời này chỉ là con số không chẳng có gì đáng kể. Thật ra không phải như vậy, triết lí của pháp môn “bất nhị” không phải là “không” mà là không - “không” (hay còn gọi là *diệu hữu*). Con người và chúng sinh đều tồn tại trong thế giới hiện hữu (giả tướng) đó. Từ Bát chính đạo đến Lục độ, Thất giác chi, Tứ niệm xứ... đều khuyên con người phải sống có ích, trung thực, chuyên cần, tinh tiến trong thế giới hiện hữu đó. Thiền tông cho rằng “Phiền não thị Bồ đề” (giác ngộ trong cảnh phiền muộn), “giải thoát” không phải ở xuất thế gian mà chính là ở thế gian phiền não này. “Tùy duyên” (Yathapratyaya) là triết lí nhân sinh tuyệt diệu của Phật giáo được học giả nghiên cứu về Phật giáo đánh giá rất cao. “Tùy duyên” là “thuận theo tự nhiên”, “khổ ải tùy tha khổ ải, phồn vinh tùy tha phồn vinh” (khô héo cứ mặc cho nó khô héo, phồn vinh cứ mặc cho nó phồn vinh), tự tại siêu việt mọi hữu vô, sinh tử, được mất, cùng thông...

Sống tùy duyên theo đời vui với đạo

(Cư trần lạc đạo thả tùy duyên, Tuệ Trung Thượng Sĩ)

Phương châm sống của các thiền sư thời Lý - Trần là “dĩ nghịch vi thuận”

nghĩa là sống theo đời nhưng không phải theo với đời.

Cuộc sống của con người và chúng sinh đều được quý trọng như nhau. “Bất nhị” cũng có nghĩa là không phân biệt, là ***bình đẳng***. *Đại từ điển Phật học* (Đình Phúc Bảo) giải thích về quan niệm bình đẳng (Samata, bình đẳng quan) như sau:

“Đó là một tên gọi khác của thuyết “tam quán” của Thiên Thai tông. Nếu như phủ định cái hiện hữu (giả hữu) và chỉ khẳng định “không” (không quán) thì như vậy cũng chưa thể gọi là quan niệm bình đẳng. Nhận thức được cái hiện hữu (giả quán) không phải là như nó có, cho nên lấy “không” (không quán) để hóa giải cái giả hữu đó. Bây giờ lại biết được rằng “không” không phải là “không” (không phi không), bỏ cái “không” về với cái hiện hữu (giả hữu). “Không”, “giả” bổ sung nhau, như vậy mới gọi là quan niệm bình đẳng”.

Quan niệm về bình đẳng thường xuyên được đề cập đến trong nhiều kinh Phật, chẳng hạn như

Kinh Kim Cương:

“Pháp vốn là bình đẳng không phân cao thấp” (Thị pháp bình đẳng bất phân cao hạ 是法平等不分高下).

Kinh Hoa Nghiêm:

“Kì lạ thay! Kì lạ thay! Chúng sinh trên thế gian này đều có trí tuệ đức tướng Như Lai nhưng vì vọng tưởng, chấp trước cho nên chưa thể chứng đắc mà thôi” (Kì tai! kì tai! Đại địa chúng sinh giai hữu Như Lai trí tuệ đức tướng, dẫn dĩ vọng tưởng chấp trước bất năng chứng đắc 奇哉! 奇哉! 大地众生皆有如来智慧德相, 但以妄想执著不能证德).

Kinh Niết Bàn:

“Hết thấy chúng sinh đều có Phật tính. Những ai có Phật tính đều có thể thành Phật” (Nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính, hữu Phật tính giả giai khả thành Phật 一切众生皆有佛性, 有佛性者皆可成佛).

Kinh Phạm Võng:

“Ta là người đã thành Phật trước còn các người là người chưa thành Phật đó thôi” (Ngã thị dĩ thành Phật, như thị vị thành Phật, 我是已成佛如是未成佛).

Qua từng ấy kinh Phật nói trên cũng có thể thấy rằng trên thế gian này hiếm có học thuyết hay tôn giáo nào lại quan tâm, lại thiết tha với vấn đề bình đẳng xã hội như Phật giáo. Chẳng phải “bình đẳng” và “tự do” là khát vọng lớn nhất của nhân loại từ trước đến nay và từ nay về sau đó sao? Chẳng có đạo đức chân chính nào lại có thể phát triển bền vững trong xã hội không có bình đẳng và tự do. Quan niệm bình đẳng thường được nhắc đến nhiều ở các thiên sư thời Lý-Trần. Không có quan niệm bình đẳng thì làm sao có được “trên dưới một lòng”; không có quan niệm bình đẳng thì cũng sẽ không có Bến Bình Than, Hội nghị Diên Hồng; không có quan niệm bình đẳng thì cũng sẽ không có hai chữ “Sát Thát” trên cánh tay của hết thấy chiến binh thời Trần; không có quan niệm bình đẳng thì cũng không có Yết Kiêu, Dã Tượng; không có quan niệm bình đẳng thì không thể ba lần đánh tan quân Nguyên, đội quân thiện chiến đã từng chinh phục Trung Quốc nhưng không thể nào chinh phục nổi Việt Nam.

Bản thể luận hay triết học Phật giáo là cơ sở cho đạo đức luận tồn tại và phát

triển bền vững. Học giả Trung Quốc thừa nhận triết học Phật giáo cao hơn triết học Trung Quốc một bậc, cho nên Phật giáo Trung Quốc chú trọng nghiên cứu về triết học hơn là về thực hành tôn giáo. Có lẽ vì vậy nên Tống Nho đã triết học hóa Nho giáo để củng cố cho đạo đức luận của họ. “Lí - khí” chính là cơ sở bản thể luận của đạo đức luận lễ nghĩa. Tuy nhiên, đạo đức Nho giáo đến Tống Nho lại có khuynh hướng đạo đức - chính trị, khác với Nho giáo nguyên thủy thiên về chính trị - đạo đức. Tống Nho xem đạo đức chỉ là phương tiện, còn chính trị mới là mục đích. Đạo đức hòa tan vào chính trị và hướng về mục đích củng cố chế độ đẳng cấp phong kiến. Trong khi đó đạo đức luận đẩy *tính nhân bản* của Phật giáo rộng hơn đạo đức luận của Tống Nho cả về không gian lẫn thời gian. Ph. Ăngghen cho rằng, đạo đức thực sự của nhân loại là đạo đức nhân bản chứ không phải là đạo đức giai cấp, cho dù đó là giai cấp nào: “Một nền đạo đức thực sự có tính chất nhân đạo, đặt lên trên sự đối lập giai cấp và lên trên mọi hoài ức về sự đối lập ấy, chỉ có thể có được khi nào xã hội đã tới một trình độ mà người ta không những đã thắng được mà lại còn quên được trong thực tiễn của đời sống, sự đối lập giai cấp”⁽⁵⁾.

Đạo đức luận nhân bản của Phật giáo dựa vào bản thể luận, dựa vào quan điểm triết học, bao gồm pháp môn “bất nhị” đã tồn tại trên ngàn năm lịch sử. Tuy nhiên, giá trị của nó vẫn không hề suy giảm, nhất là khi mà “ngã mạn” và “ngã chấp” đang trở thành thuộc tính cố chấp của con người ở thời đại ngày nay./.

5. Ph. Ăngghen. *Chống Duy-rinh*, Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1976, tr. 156.