

TẬP SAN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

PHÁP LUÂN

## Số 5

*Kính mừng* Phật Đản - PL. 2552

3. Tuệ Sỹ ► *Một Số Vấn Đề Ngữ Pháp Trong Các Bản Dịch Phạn Hán.*

25. Thích Thái Hòa ► *Tinh Thần Kinh Kim Cang Trong Triều Đại Nhà Lý.*

41. Thích Đồng Thành ► *Luật Học và Luật Nghi Tụ Viện Tại Trung Hoa Trước Thời Đạo Tuyên.*

64. Pháp Hiền ► *Học Thuyết Nghiệp của Thế Thân và Hệ Thống Lý Thuyết Chuẩn Mở Rộng của N. Chomsky (tiếp theo và hết).*

88. Thơ Phổ Đồng, Minh Đức Triều Tâm Ảnh.

93. Dominique de Miscault ► *Photos Comme Langue Brute... (suite).*

113. Robert G. MORRISON ► *Nietzsche và Phật Giáo. (tiếp theo và hết).* Dịch Việt: Thích Nhuận Châu.

150. Lê Mạnh Thát ► *Zen Master Toan Nhat - A Great Buddhist Figure Forgotten in the National History*, trans. by Đạo Sinh.

183. ► *Giới thiệu sách mới.*

---

Bìa: *Quan Âm thiên thủ thiên nhãn*, tượng gỗ (chi tiết) thế kỷ 17, chùa Bút Tháp. Ảnh: HV.

# MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGỮ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠM HÁN

TUỆ SỸ

## I. LÝ LUẬN PHIÊN DỊCH

Nói một cách chung chung, do một sự tình cờ lịch sử nào đó mà một số người, cùng một hay nhiều huyết thống khác nhau, cùng tụ hội trong một phạm vi không gian, dần dần phát sinh những quan hệ gắn bó, hoặc vật chất hoặc tinh cảm, để hình thành một cộng đồng xã hội. Mối dây ràng buộc các thành viên của cộng đồng tất nhiên phải là ngôn ngữ. Đó là tín hiệu truyền thông, trao đổi những biến cố, những hiện tượng thường nhật, phát sinh trong nội bộ cộng đồng, giữa các thành viên, hay từ thiên nhiên, môi trường trong đó họ hoạt động để sinh tồn. Mối quan hệ càng ngày càng phức tạp, do sự phát triển số lượng thành viên, do những phát hiện mới trong thiên nhiên, những phát minh mới về công cụ, kỹ thuật, để hỗ trợ, tăng hiệu quả lao động. Môi trường thiên nhiên có những ảnh hưởng nhất định lên tinh cảm và tư duy của từng cá nhân. Thêm vào đó, những mâu thuẫn quyền lợi giữa các cá nhân trong sự chiếm hữu tài nguyên thiên nhiên để sinh tồn, rồi những xung đột tình cảm, và nhiều sự kiện, nhiều biến cố thường nhật khác nữa; tất cả tập hợp thành kho dữ liệu càng lúc càng phức tạp, để từ đó, một cách tự nhiên, cộng đồng nguyên thủy hay bán nguyên thủy ấy xử lý sao cho tiện lợi và hữu hiệu trong quan hệ hằng ngày. Nghĩa là xử lý thành một hệ thống tín hiệu nhạy bén để chuyển tải ý tưởng, thông tin những biến cố cho

các thành viên. Hệ thống tín hiệu ấy là những quy định về ngữ vựng, ngữ pháp, sao cho khi phát biểu mà không gây hiểu lầm giữa người này với người khác.

Có lẽ trong chúng ta nhiều người đã chứng kiến, và cũng có người đã từng tham gia, khi bọn trẻ nít họp nhau thành một nhóm với những sinh hoạt cá biệt, chúng thường đặt ra một hệ ngôn ngữ riêng biệt, để khi cần thiết, thông tin cho nhau mà người lớn trong gia đình không hay biết. Chúng bảo vệ “cộng đồng nhí” của mình bằng một hệ thống tín hiệu đặc biệt. Tất nhiên, khi quan hệ với bên ngoài “cộng đồng nhí” của mình, chúng cũng phải dùng ngôn ngữ chung của gia đình, và của xã hội trong đó gia đình chúng đang tồn tại.

Cũng vậy, trong quá trình phát triển cộng đồng, ngôn ngữ với những quy định cá biệt trong nội bộ cộng đồng dần dần trở thành biểu hiệu cá tính hay ý thức cộng đồng, mà ở mức độ bình thường ta gọi là tinh thần cộng đồng, hay tinh thần xã hội. Khi cộng đồng ấy phát triển lớn mạnh thành một nước, thành một dân tộc, tinh thần ấy trở thành điều mà chúng ta gọi là tinh thần dân tộc. Ngôn ngữ bây giờ không chỉ là công cụ chuyển tải, thông tin, mà đích thực là tín hiệu hay biểu hiện bản sắc của một cộng đồng, hay lớn hơn, của một dân tộc.

Do điều kiện lịch sử, mỗi dân tộc có tiếng nói riêng biệt của mình, mang bản sắc cá biệt của dân tộc mình. Khi có sự tiếp xúc giữa hai dân tộc, bên này muốn tìm hiểu bên kia, hiểu để sống chung hòa hiệp, phân phối đồng đều tài nguyên thiên nhiên, và trao đổi hữu ích các thành quả lao động, điều trước tiên cần làm là học ngôn ngữ.

Cho nên, người ta nói chắc chắn không sai lầm rằng, muốn hiểu được một dân tộc, với tất cả tình cảm, tư duy, cho đến mọi thứ phong tục, tập quán, của một dân tộc, thì điều kiện tất yếu là phải hiểu được ngôn ngữ của dân tộc ấy. Nói cho chính xác, hiểu cho được bản chất hay yếu tính của ngôn ngữ ấy. Về điều này, chúng ta có thể nói gọn rằng, người ngoại quốc nào muốn hiểu rõ con

người Việt Nam thì được khuyên là nên đọc và hiểu truyện Kiều của Nguyễn Du. Muốn hiểu được truyện Kiều của Nguyễn Du thì nhất định phải nắm vững tiếng Việt, phải thâm nhập thể tính của ngôn ngữ ấy.

Để hiểu được như vậy thì chưa chắc gì chính người Việt đã làm được. Tất nhiên, không phải ai cũng có thể nói đúng rằng “Tôi hiểu rõ tôi là ai.” Cho nên, nếu không thể trực tiếp, người có thể đi qua trung gian. Đó là thông qua thông ngôn, hay thông dịch.

Theo định nghĩa chung ngày nay, phiên dịch là sự chuyển dịch một ngôn ngữ này sang một ngôn ngữ khác. Tất nhiên trong Hán văn hai từ “dịch” trong đây cơ bản không đồng nghĩa. Chúng ta nói là chuyển dịch, vì quen với từ Anh *translation*, mà gốc Latinh của nó, *translatio* là từ phái sinh từ phân từ thụ động quá khứ – *translatus*, của động từ *transfere* mà chúng ta tạm cho là tương đương với từ *chuyển dịch*. Nội hàm của từ ngữ như vậy cũng cho ta thấy rõ mục đích của công việc này và cách thức thực hiện. Về cơ bản, và có lẽ kể từ nguyên thủy, dịch là chuyển một vật từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác để người nghe đồng nhất nội hàm của hai từ khác nhau. Như khi một Phạn tăng muốn chuyển từ *āmra-vana* sang Hán, vì lúc bấy giờ đức Phật đang ở tại chỗ đó. Theo chứng kiến hiện trường, hay do mô tả chính xác, họ chuyển được từ *vana* sang từ *viên* là cái vườn, mặc dù nhiều khi họ phân vân giữa *viên* và *lâm*. Nhưng hiện trường không có vật gì tương đương với từ *āmra*, và cũng không thể mô tả để người Hán hiểu, đành phải phiên âm là *yēm-ma-la viên*. Hoặc giả khi họ phiên dịch những điều Phật quy định về thức ăn cho tỳ kheo. Họ đưa ra từ *khādanīya*. Sự kiện được đề cập này có thể mô tả xác thực, mà cũng có thể chứng kiến hiện trường. Nhưng trong Hán văn không hề có từ tương đương, vì người Hán không bao giờ nghĩ đến thực phẩm theo cách đó. Vậy lại phải phiên âm: *khur-đà-ni*, hay *khur-xà-ni*, hay tương tự, tất nhiên phát âm lơ lơ với nguyên ngữ.

Đó là trường hợp phiên chuyển những từ cụ thể, thấy được, sờ

nấn được, mà vẫn vấp phải những điều bất khả. Trong trường hợp liên hệ đến ý tưởng, sự việc tất phải khó hơn. Nhưng cũng có thể dễ hơn. Vì người ta nói vẽ quý dễ hơn vẽ người.

Người Hán tự hào nền văn minh của mình, trình độ tư tưởng học thuật cao siêu, nhưng khi giao tiếp với hệ tư duy nhiều tượng tượng siêu hình như Ấn-độ, họ vấp phải rất nhiều khó khăn. Ngay cả những từ thông thường, chỉ vào sự việc mà hầu như dân tộc nào cũng có khái niệm đến, trong một trình độ văn minh nhất định. Như những từ liên hệ đến đạo đức: *thí* hay cho, *nhẫn* hay nhịn, và *giới* hay răn cấm. Nhiều dịch giả, kể cả những dịch giả lớn như Curu-ma-la-thập, Huyền Trang, trong nhiều trường hợp đã không đồng ý dùng những từ này để dịch các từ Phạn mà trong giới hạn nào đó có thể tương đương như: *dāna*, phiên âm là *đàn-na* thay vì dịch là thí hay bố thí; *sīla*, phiên âm là *thi-la* thay vì dịch là giới. *kṣānti*, âm là *sẵn-đề*, thay vì dịch là nhẫn. Đó là trong những ngữ cảnh mà các vị này cho là không thể có tương đương trong Hán; mặc dù trong nhiều nơi khác, trong ngữ cảnh khác, các vị cũng dịch sang các từ Hán tương đương.

Hoặc khi phiên âm, hoặc khi dịch nghĩa cùng một từ, các vị dịch giả này quả thật rất cẩn thận trong việc di chuyển ý tưởng từ một truyền thống tư duy này sang một truyền thống tư duy khác, cũng y như thể cây quít phương Nam được trồng sang đất Bắc, tất vị chua ngọt phải có thay đổi. Một nhà triết học Tây-ban-nha đã cảnh giác điều này. Ông nói: Một ý tưởng không thể không thay đổi khi đi từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác.<sup>1</sup> Nói cách khác, như người ta thường nói: *dịch là phản*. Đó là cách nói của người Ý: *Traduttore traditore*. Một dịch giả là một kẻ phản bội.

Ý tưởng này vô tình mà lại trùng hợp với cách nghĩ của người

---

<sup>1</sup> Miguel de Unamuno y Jugo (1864 - 1936), *Tragic sense of life*, transl. J.E. Crawford Fritch, Author's Preface: "Whereby they emerge other than they originally were, for an idea does not pass from one language to another without change."

Hán cách đây có lẽ cũng gần ba nghìn năm. Sách *Đại Đái Lễ ký*, thiên *Tiểu biện* chép: “Ai Công nói: Quả nhân muốn học tiểu biện.... Khổng Tử đáp: ... Truyền lời bằng tượng, mà (những kẻ) “lật lưỡi” đều đến, có thể nói đã là giản rồi...”<sup>2</sup> “Những kẻ lật lưỡi” trong chữ Hán là 反舌, “phản thiết”; từ ngữ có vẻ xem nhẹ các dân tộc mà tiếng nói không giống người Hán. Tất nhiên là vì thời đại quá xa nên chúng ta không chắc chắn trong ý nghĩ những người Đại Hán khi gọi các thứ tiếng không giống tiếng mình là loại “lật lưỡi” có mang ý khinh thị hay không. Trong đoạn văn khác của *Lữ Thị Xuân thu* thì hình như có ý này vậy. Thiên “Công danh” chép: “Người câu giỏi, cá dưới sâu mười *nhận* cũng ngoi lên; ấy là nhờ môi thơm. Người săn giỏi, chim bay trên cao một trăm *nhận* cũng rơi xuống; ấy là nhờ cung tốt. Người làm vua giỏi, bọn Man Di, *lật lưỡi*, phong tục khác, tập quán khác, cũng đến thần phục; đó là nhờ đức dày”<sup>3</sup>.

Trong cách nói ấy, để chuyển ngôn ngữ của một chủng tộc bán khai sang một dân tộc được xem là văn minh hơn, người ta phải “lật lưỡi” để nói.

Bởi vì cái gì mà được lật mặt trái lên, thì mặt trái ấy tất xấu hơn rồi. Và đây cũng là ý tưởng bi quan đối với sự nghiệp phiên dịch, nói như nhà văn Anh J. Howell: “Một bản dịch là mặt trái của tấm thảm.”<sup>4</sup> Theo cách nói này thì đẹp và trung thành là hai mặt không thể đi chung.

Vậy, bi quan mà nói, dịch là phiên dịch; phiên là phản. Nhưng

---

<sup>2</sup> 大戴礼记 . 小辨第七十四: 公曰: “寡人欲学小辨, 以观於政, 其可乎?” 子曰: “否, 不可。。。傳言以象, 反舌皆至, 可謂簡矣。”

<sup>3</sup> 吕氏春秋 · 功名: 善釣者出魚乎十仞之下, 餌香也; 善弋者下鳥乎百仞之上, 弓良也; 善為君者, 蠻夷反舌殊俗異習皆服之, 德厚也。

<sup>4</sup> James Howell, *Poems of Translations* (1660), dẫn bởi Dictionnaire des Proverbes, Larousse 1980: “Une traduction n’est que le revers d’une tapisserie.”

cũng với ý tưởng “phiên bản” này, nhà sử học Phật giáo Trung Hoa đời Tống, Tấn Ninh, khi luận về sự nghiệp phiên dịch Phạn Hán, lại có nhận xét khá lạc quan: Cổ đại, người Hán chỉ có từ đơn là “dịch”. Kể từ khi kinh *Tứ thập nhị chương* được dịch từ Phạn sang Hán, bản dịch Phạn Hán được coi là đầu tiên, bấy giờ thêm vào từ “phiên” để gọi đủ là “phiên dịch.” Sư nói: “Phiên 翻, như phiên (lật ngược) tấm lụa gấm, mặt lưng cũng là bông hoa. Duy có điều, xuôi ngược không giống nhau.”<sup>5</sup>

Sư cũng đặt vấn đề về sự thông hành của từ “dịch.” Vì, từ thượng cổ, đời nhà Châu trong khi giao tiếp với các dân tộc bốn phương, đã đặt ra bộ thông ngôn với bốn phòng chủ sự: phòng Tượng 象 tư thông tiếng nói sáu Man; Đề 鞞 chủ sự bảy Nhung; Ký 寄 tư thông chín Di; và Dịch 譯 tri sự tám Địch.<sup>6</sup> Sách lược ngoại giao của người Hán cổ đại, để thu phục các dân tộc thiểu số Man Di, đã đặt vấn đề thông dịch lên hàng đầu, cho thấy họ đã ý thức tầm quan trọng của chức năng ngôn ngữ trong mọi giao tiếp. Muốn chinh phục người, cần phải hiểu người. Muốn hiểu được người, cần phải nắm vững ngôn ngữ mà người sử dụng. Người Hán khá tự hào về chính sách này. *Thượng thư đại truyện* chép: “Về phía nam Giao Chỉ, có nước Việt Thường. Chu Công nhiếp chính được sáu năm. Chế lễ, làm nhạc; thiên hạ thái bình. Việt Thường mang theo ba người thông dịch, dịch qua nhiều lớp, mà đến hiên chim trĩ trắng.”<sup>7</sup>

Các trích dẫn trên cho thấy “dịch” là một trong bốn chức quan

---

<sup>5</sup> 沙門贊寧宋高僧傳卷第三: 翻也者如翻錦綺背面俱花。但其花有左右不同耳。

<sup>6</sup> 禮記菁華錄卷二侯官吳曾祺評註 王制第五: 五方之民。言語不通。嗜欲不同。達其志。通其欲。東方曰寄。南方曰象。西方曰狄鞞。北方曰譯。

<sup>7</sup> 尚書大傳卷四: “交阯之南有越裳國。周公居攝六年, 制禮作樂, 天下和平。越裳以三象重譯而獻白雉。”



thông dịch, đối tượng chính là các dân tộc Địch ở phương bắc. Không Dĩnh Đạt giải thích:<sup>8</sup> “Quan chức truyền thông truyền ngôn ngữ phương đông gọi là Ký, tức truyền ký (truyền đạt và gửi đi) ngôn ngữ trong và ngoài nước. Thông truyền ngôn ngữ phương nam gọi là Tượng, mô phỏng tượng trưng ngôn ngữ của trong nước và ngoài nước. Thông truyền ngôn ngữ phương tây gọi là Địch Đê. *Đê* nghĩa là *biết*; thông truyền ngôn ngữ của Di Địch cho người Trung quốc hiểu biết nhau. Thông truyền ngôn ngữ phương bắc gọi là Dịch. *Dịch* nghĩa là *trần* (trình bày), là trần thuật lời nói của trong và ngoài nước.”

Tán Ninh nói, trong bốn chức quan thông ngôn này, về sau chỉ có chức quan Dịch là thông dụng. Vì sao? Nghi là từ đời Hán về sau, nhiều sự biến xảy ra ở phương bắc, cho nên từ *dịch* trở thành quen thuộc. Su cho rằng, dù quan Tượng tư giúp vua hiểu biết những việc xảy ra ở phương xứ, hay bằng phương ngôn – địa phương ngữ, để biết chuyện gần, đây chẳng qua là tìm hiểu những phong tục khác lạ để thấu rõ tình phương mà thôi. Nói cách khác, đây cũng chỉ là những giao tiếp thường nhật. Điều đáng nói là, “Trong biển Vô lậu mà nổi dậy âm vang sóng triều, thật là đáng kinh dị.”<sup>9</sup> Nói cách khác, Giáo Pháp của Phật là pháp vô ngôn. Được phô diễn thành lời đã là sự lạ rồi, mà nay lại được dịch từ lời đó sang lời khác, thì thật đáng lạ hơn nữa. Đây là điểm mà các nhà phiên dịch Kinh Phật cũng như các nhà nghiên cứu Phật học Trung Hoa đều luôn luôn cảnh giác. Bởi vì, tình trạng tam sao thất bản, nhầm lẫn từ này với từ kia, ý nghĩa này với ý nghĩa khác, xảy ra không phải hiếm.

---

<sup>8</sup> 禮記·王制 孔穎達 疏：“其通傳東方之語官謂之曰寄，言傳寄外內言語。通傳南方語官謂之曰象者，言放象外內之言。其通傳西方語官謂之曰鞮者，鞮，知也；謂通傳夷狄之語與中國相知。其通傳北方語官謂之曰譯者，譯，陳也；謂陳說外內之言。”

<sup>9</sup> 宋高僧傳 譯經篇 論曰。無漏海中震潮音而可怪。

Như nhận xét của Tăng Hựu,<sup>10</sup> ngay trong sự lưu truyền chính thống của Thi Thư tại Trung quốc, được thầy truyền trò giữa các lễ sư, mà còn có sự nhầm lẫn giữa các từ 菟斯 *thố tư* với 菟鮮 *thố tiên*,<sup>11</sup> 孔子蚤作 *Khổng Tử tảo tác* với 作早.<sup>12</sup> Xem thế, sự sai sót, nhầm lẫn trong các bản dịch Phạn Hán là điều tất nhiên. Thế nhưng, đại bộ phận những vị đọc các bản dịch này không phải chỉ cốt tìm hiểu hay thưởng thức những gì hay đẹp, cao siêu từ một nguồn văn hóa văn minh khác lạ, mà mục đích là đọc và hiểu lời Phật, nhằm đến cứu cánh là giải thoát sinh tử cho chính mình, và có thể cho nhiều người nữa. Hiểu đúng hay hiểu sai từ các bản dịch không phải là chuyện trả dư tửu hậu của các văn sĩ, mà sinh tử đại sự của những người học Phật. Do đó, yêu cầu chính xác trong sự phiên dịch phải là tuyệt đối, mặc dù ai cũng biết rằng rất khó, và có thể là không bao giờ đạt đến mức hoàn hảo tuyệt đối.

Đạo An, người tham dự rất nhiều trong những công trình phiên dịch Phạn Hán đầu tiên, qua kinh nghiệm bản thân, đã nêu lên năm điều mất gốc và ba điều không dễ trong các bản dịch.<sup>13</sup> Trong đó, ba điều không dễ – *tam bất dị* – đề cập đến nội dung chuyên tải. Điều khó thứ nhất: Tâm của bậc Đại trí Tam minh, lời của đấng Giác ngộ đã khuất; những gì Thánh nói tất tùy thời. Thời gian, phong tục, tất có đổi khác; mà nay muốn chuyên dịch những điều cao nhã cổ xưa sao cho phù hợp với thời nay; đây là điều không dễ. Ngu và trí cách nhau trời vực. Thánh nhân há có

---

<sup>10</sup> 釋僧祐 出三藏記集卷第一胡漢譯經音義同異記第四。

<sup>11</sup> 詩小雅：有菟斯首，炰之燔之。君子有酒，酌言獻之。 *Thi kinh Tập truyện II*, Tiểu nhã; Bộ Quốc gia giáo dục, Saigon 1969, tr. 130-11.

<sup>12</sup> 禮記檀弓上 孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：「泰山其頽乎！梁木其壞乎！哲人其萎乎！」

<sup>13</sup> 出三藏記集序卷第八 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序。 T55n2145, tr. 52b24  
Dẫn bởi 釋道宣 續高僧傳卷第二 彌天釋道安每稱。譯胡為秦。有五失本三不易也。 T50n2060, tr. 438a19

thêm bậc, mà muốn đem lời ẩn áo trên nghìn năm trước truyền cho phù hợp với lịch đại để vương xuống đến hạng mặt tục; đây là điều không dễ thứ hai. A-nan đọc lại Kinh, cách Phật không xa, thế mà Đại Ca-diếp còn yêu cầu năm trăm A-la-hán lục thông thay nhau thẩm định lại. Huống hồ cách nay hơn cả nghìn năm rồi; lấy ý gần của mình mà đoán, các vị A-la-hán còn thận trọng dè dặt như thế, thì những con người trong vòng sinh tử bình phàm như thế này, há lại không biết rằng sự thấu hiểu pháp là quan trọng hay sao? Đó là điều không dễ thứ ba.

Đó là ba điều không dễ. Về mặt hình thức, do vấn đề ngữ pháp, người dịch thường gặp phải năm trường hợp gọi là “mất gốc” – *ngữ thất bản*. Bản dịch có nhiều khi phản bội bản gốc. Năm trường hợp này sẽ được phân tích sau, khi dẫn chứng những điển hình về cú pháp Phạn-Hán.

Bản thân Đạo An không phải là nhà Phạn ngữ học, tinh thông Phạn ngữ. Ngài chỉ là người nghiên cứu Phật học và tu Phật. Thuyết “ngữ thất bản” và “tam bất dị” tuy có thể nói là nhận xét rất tinh tế về mối quan hệ Phạn Hán, nhưng đây không phải do hiểu biết trực tiếp từ kinh nghiệm bản thân, mà là gián tiếp qua sự tham dự các công trình phiên dịch Phật Kinh đương thời. Sách sử chép Đạo An thông minh dị thường, kiến thức bác lãm. Nhưng không thấy đâu nói ngài học tiếng Phạn.

Điều có thể nói là “bức xúc” nhất của Đạo An trong việc phiên dịch Phạn-Hán, là cho rằng ngôn ngữ Phạn trọng chất, mà Hoa thì trọng văn. Để cho người Hán nghe mà thấy ưa thích, phi văn bất khả. Nhưng như thế thì phải bỏ mất cái trọng chất của Phạn. Như khi đọc bản dịch *Tỳ-kheo đại giới* của Đạo Hiền do Huệ Thường bút thọ, thấy văn dịch hoặc quá chất phác, hoặc trùng lặp dài dòng, đề nghị Huệ Thường cắt xén những chỗ xem ra nặng nề hay rườm rà. Huệ Thường kính cẩn đáp: “Rất không nên. Giới là lễ. Lễ thì chỉ có chấp hành chứ không có thắc mắc. Ở nước này, sách Thượng thư, Hà lục, văn chất phác nhưng có dám đặt tay vào

sửa đầu.”<sup>14</sup>

Trong bài tựa cho bản dịch *Bệ-bà-sa luận*, Đạo An cũng nhắc đến phát biểu của Triệu Chính: “Từ trước, những người dịch kinh hiềm rằng tiếng Hồ chất phác, nên sửa đổi cho phù hợp thói quen ở đây. Nhưng điều ấy không nên. Truyền dịch Hồ thành Hán, vì không rành phương ngôn nên muốn tìm hiểu nơi lời hay mà thôi. Hiềm gì văn hay chất. Văn hay chất tùy theo thời. Không nên thay đổi. Nơi chất vốn đã có cái hay của kinh rồi, chỉ có điều truyền thông sự thể không hết, đó là do lỗi của người dịch.”<sup>15</sup>

Thật sự, chúng ta biết rằng cái gọi là chất hay văn trong ngôn ngữ không có tiêu chuẩn cố định cho tất cả mọi thứ tiếng. Tiếng nước này mà dịch sát từng chữ một qua tiếng nước khác, chắc chắn phần lớn sẽ lộ rõ nhiều điểm chất phác, “quê mùa”. Bản thân Đạo An mặc dù tham dự nhiều công trình phiên dịch, nhưng không phải là người tinh thông Phạn ngữ, tất không thể thưởng thức được những nét duyên dáng trong tiếng Phạn, trái lại chỉ thấy nó quê mùa.

Nhận xét của La-thập về tiếng Phạn: “Nước Thiên Trúc rất trọng văn chế (ngữ pháp). Âm vận phải phù hợp nhạc lý khả dĩ có thể tấu đàn được mới cho là hay. Phạm tham kiến quốc vương tất có ca tụng công đức. Nghi thức khi lễ kiến Phật, trọng ở chỗ tán ca, mà ta thấy rất nhiều kệ tụng trong kinh. Nếu sửa đổi Phạn theo Hán, tất mất hẳn vẻ đẹp của nó. Tuy có thể nắm được đại ý, nhưng vẫn thể quá cách biệt. Chẳng khác nào nhai thức ăn cho người khác. Không những nhạt nhẽo, mà có khi còn muốn ói nữa.”<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> 出三藏記集序卷第十一 比丘大戒序第十一 釋道安作 T55n2145, tr. 80b12

<sup>15</sup> 出三藏記集序卷第十鞞婆沙序 釋道安法師 T55n2145\_p0073c15.

<sup>16</sup> 慧皎 高僧傳卷第二 鳩摩羅什: 天竺國俗甚重文製。其宮商體韻以入絃為善。凡覲國王必有贊德。見佛之儀。以歌歎為貴。經中偈頌皆其式

Cho đến thời của Đạo An, Phật giáo truyền vào Trung quốc khoảng hơn 400 trăm. Số lượng kinh được dịch, theo mục lục do Đạo An ghi và sau này Tăng Hựu sưu tập lại, trong đó được xếp vào loại “cổ điển” có 92 kinh,<sup>17</sup> gồm 92 quyển, và số kinh không rõ dịch giả có 134 kinh, gồm 147 quyển;<sup>18</sup> mục lục của những kinh được gọi là dị kinh ở Lương thô gồm 59 bộ;<sup>19</sup> dị kinh ở Quan trung gồm 24 bộ;<sup>20</sup> và một số kinh được xếp vào loại nghi ngờ, gồm 26 kinh.<sup>21</sup> Riêng bản thân Đạo An cũng tham dự và viết tựa cho nhiều bản dịch. Nói chung, các vị dịch giả này là những người tiên phong trong lịch sử phiên dịch Phạn Hán trải dài trên một nghìn năm. Nói như Tấn Ninh, *Tổng Cao tăng truyện*, họ là “những Phạn khách Hoa tăng, nghe lời mà đoán ý, vuông tròn cùng nhau đẽ gọt, vàng đá khó phân... trong gang tấc mà cách xa nghìn dặm, nhìn mặt nhau không hiểu hết nhau.” Đó là sự mô tả những giai đoạn đầu tiên của lịch sử phiên dịch Phạn Hán. Phạn khách đến Trung quốc, thời gian ngắn, tiếng Hoa chưa rành, cần Hoa tăng hỗ trợ. Hoa tăng học Phật, nhiều vị đương thời rất có uy tín, nổi danh Phật học uyên bác, nhưng không thông tiếng Phạn. Cho nên khó tránh trường hợp “trong gang tấc mà cách xa nghìn dặm.

Đại bộ phận trong số các Phạn tăng, trong hai triều đại Hậu Hán và Đông Tấn, khoảng 60 vị, không phải trực tiếp xuất phát hay xuất từ Ấn-độ, mà tại các nước thuộc Tây Vực, như An-túc, Đại Nguyệt Chi, Khang Cư, với những tên tuổi như An Thế Cao, Chi Lôu-ca-sâm, Chi Khiêm, Khương Tăng Hội. Trong truyền bản mà

---

也。但改梵為秦失其藻蔚。雖得大意殊隔文體。有似嚼飯與人。非徒失味。乃令嘔噦也。T50n2059, tr. 332b24

<sup>17</sup> 出三藏記集錄中卷第三 新集安公古異經錄第一

<sup>18</sup> 出三藏記集錄中卷第三 新集安公失譯經錄第二

<sup>19</sup> 出三藏記集錄中卷第三 新集安公涼土異經錄第三

<sup>20</sup> 出三藏記集錄中卷第三 新集安公關中異經錄第四

<sup>21</sup> 出三藏記集錄下卷第五 新集安公疑經錄第二

họ có để phiên dịch, âm nghĩa không thể tránh khỏi sự tam sao thất bản. Thêm vào đó, về phần tinh thông Phạn ngữ, chúng ta không có cơ sở để nhận định, nhưng về Hán văn Hoa ngữ thì chắc chắn là họ chưa thể tinh thông. Vì vậy yêu cầu phẩm chất cao về văn cũng như nghĩa trong các bản dịch này thật khó mà như ý. Đây thực sự là điều “bức xúc” của Đạo An.

Mối quan tâm này của Đạo An có thể được thấy khá cụ thể trong bài tựa mà ngài viết cho *Đạo hành Bát-nhã*, Hán dịch bởi Chi Lôu-ca-sám.<sup>22</sup> Chỗ thâm diệu của Bát-nhã, như lời của Đạo An: Nương Chân như, đạo trong Pháp tính, mờ mịt mà vô danh, đó là căn nhà hun hút của Trí độ. “Bằng danh giáo mà đưa ý tưởng đến chỗ cao xa, đó là quán trọ của Trí độ...”<sup>23</sup> Bát-nhã Chân như vốn vô ngôn, vô tướng, nhưng ở đây Đạo An đã phải mượn cách nói của Lão Trang để phổ diễn lời Phật, đó cũng là điều bất đắc dĩ nếu xét theo thuyết “tam bất dị” của chính ngài: hạ lời Phật xuống cho ngang tầm thời đại, để người đời có thể hiểu.

Trước *Đạo hành Bát-nhã* dịch bởi Chi Lôu-ca-sám, đã xuất hiện *Đạo hành kinh*, hoặc gọi là *Đạo hành phẩm*, vì, như Đạo An nói, đây là bản toát lược của *Đạo hành*, chỉ gồm có một quyển. Đạo An đã dùng bản kinh toát lược để học Bát-nhã. Nguyên trong khoảng thời đại Hoàn Linh (Hán Hoàn đế, Linh đế, TL. 147-189), Trúc Sóc Phật (Phật Sóc) mang Phạn bản đến Kinh sư, rồi dịch ra Hán. Thuận bản gốc mà dịch, không trau chuốt văn từ. Bản kinh đã là tóm lược rồi, chữ nghĩa và phong tục Phạn Hán khác nhau, mà người dịch nếu không phải là bậc Tam Đạt (Tam minh A-la-hán), làm sao có thể nhất nhất theo sát nguyên bản? Hóa cho nên, trong bản dịch có nhiều chỗ khiến người đọc không hiểu đầu đuôi

---

<sup>22</sup> 道行般若經卷 後漢月支國三藏支婁迦識譯 T 8 No. 224.

<sup>23</sup> 據真如、遊法性、冥然無名者，智度之奧室也。名教遠想者，智度之蘊廬也。T8n224, tr. 425a14

là thế nào.<sup>24</sup> Đạo An hâm mộ giáo nghĩa Bát-nhã, cảm nhận được ý chỉ vi diệu trong đó, nhưng rất ân hận là bản dịch không đủ sức chuyển tải nội dung để người đọc có thể hiểu sâu hơn nữa.

Sau đó, Chi Lôu-ca-sâm cho ra bản dịch gọi là *Đạo hành phạm kinh* gồm 10 quyển, được xem là toàn bản, nhưng Đạo An cũng than phiền là bị cắt xén nhiều chỗ. Về sau, nếu không nhờ có *Phóng quang Bát-nhã* để đối chiếu, thật khó mà hiểu nổi *Đạo hành*.

Đồng thời với Đạo An, Chu Sỹ Hành cũng hâm mộ giáo nghĩa Bát-nhã. Sư ở tại Lạc Dương thường dùng bản dịch của Sóc Phật để giảng. Nhưng cũng ân hận như Đạo An, ý nghĩa của Kinh bị ngưng trệ, đầu đuôi không phù hợp nhau. Do đó, Sư quyết chí đi tìm cho được nguyên bản. Vào khoảng TL 260 Sư khởi hành từ Ung châu, nay là huyện Cam Túc tỉnh Thiểm Tây, lên đường đi Tây Vực. Đến nước Vu-điền, gặp được bản Phạn, gọi là bản Hộ, gồm 90 chương, hơn 60 vạn lời, bèn sao chép, rồi mang về. Bấy giờ vào khoảng niên hiệu Thái Khang thứ 3 đời Ngụy (TL. 282). Sư khiến đệ tử là Phát Như Đàn mang kinh đến Lạc Dương. Mãi cho đến Thái Khang thứ 9 (TL. 291), Kinh mới được Vô-la-xoa cùng Trúc Thúc-lan phiên dịch, gọi là *Phóng quang Bát-nhã*.<sup>25</sup>

Từ đó về sau, trong vòng 15 năm, Đạo An chuyên giảng *Phóng quang*, mỗi năm có đến mấy lần.<sup>26</sup> Nhưng vẫn có nhiều chỗ tối nghĩa, chẳng hiểu đầu đuôi ra làm sao cả. Mỗi lần như vậy, Đạo An nói, “Buông quyển mà suy nghĩ, hận không gặp được Vô-la-xoa và Phát Hộ.” Cho đến niên hiệu Kiến Nguyên 18 (TL. 382?), Tiền bộ vương nước Xa Sư khiến Quốc sư đến châu, dâng tặng

---

<sup>24</sup> 因本順旨，轉音如己，敬順聖言，了不加飾也。然經既抄撮，合成章指，音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？由是道行頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯。T8n224, tr. 425b9

<sup>25</sup> 放光般若經 西晉于闐國三藏無羅叉奉詔譯。T 8 No. 221.

<sup>26</sup> 出三藏記集序卷第八 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序 T55n2145, tr. 52b10

vua Tần Phù Kiên bộ *Đại phẩm* bằng Hồ bản. Tức thì, công tác phiên dịch được tiến hành. Sa-môn người Thiên Trúc Đàm-ma-tì đọc bản Phạn và Phật Hộ (Phật Niệm?)<sup>27</sup> dịch Hán thành *Ma-ha Bát-nhã sao kinh*.<sup>28</sup> Đọc bản dịch này, và đối chiếu với các bản dịch trước đây, Đạo An viết tựa trong đó nêu ra năm điểm mất gốc và ba điều không để, như đã đề cập trên.

Đương thời với Đạo An có Trúc Phật Niệm, người gốc Lương châu, gia thế ở Hà Tây, biết rất nhiều phương ngữ do đó giao dịch được cả Hoa và Nhung tức các dân tộc thiểu số phía tây Trung quốc. Nhờ khả năng biết nhiều phương ngữ nên đảm trách khá nhiều công tác phiên dịch Phật kinh.<sup>29</sup> Trong khoảng Kiến Nguyên thứ 20 (TL. 384), có Tăng-già-bạt-trùng, người nước Kế-tân, mang đến các Phạn bản *Tạp A-tì-đàm-tì-bà-sa*, *Tăng-già-la-sát sở tập kinh*, và *Bà-tu-mật*. Theo yêu cầu của Đạo An và Triệu Chính, bấy giờ đang là Bí thư lang của Phù Kiên, Tăng-già-bạt-trùng miệng đọc Phạn văn, Phật-đồ-la-sát dịch Hán. Nhưng tiếng Hán của ngài chưa thông thạo, nên Đạo An và Triệu Chính phải mất rất nhiều thời gian để nhuận văn, gần một năm sau mới hoàn tất. Riêng bản văn *Bà-tu-mật* được yêu cầu Phật Niệm dịch. Phật Niệm cho rằng tiếng Hồ quá chất phác, mà người Hoa thì ưa văn hoa, do đó cất xén, trau chuốt văn cú hoa lệ. Đạo An và Triệu Chính rất không hài lòng về chủ trương này của Phật Niệm.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Nguyên trong bài tựa nói là Phật Hộ. Các bản Kinh lục đều nói là Phật Niệm. Phật Hộ, tức Phật-đồ-la-sát, đồng thời với Đạo An; theo đề nghị của Đạo An và Triệu Chính, bấy giờ là Bí thư Lang trung của Phù Kiên, dịch *Tạp A-tì-đàm-tì-bà-sa luận*, *Tăng-già-la-sát sở tập kinh*, do Tăng-già-bạt-trùng mang đến.

<sup>28</sup> 摩訶般若鈔經 秦天竺沙門曇摩婢共竺佛念譯 T 8 No 226.

<sup>29</sup> 出三藏記集傳下卷第十五 佛念法師傳第五 T55n2145, tr. 111b8

<sup>30</sup> 出三藏記集序卷第十 僧伽羅剎集經後記 未詳作者: 念迺學通內外才辯多奇。常疑西域言繁質謂此土好華。每存瑩飾文句滅其繁長安公趙郎之所深疾。T55n2145, tr. 71c2



Xem qua trên đây đủ thấy việc phiên dịch Phạn Hán cho đến thời Đạo An tuy được nói là có cơ sở khá vững do kinh nghiệm của nhiều lớp đi trước, nhưng vẫn còn nhiều khó khăn chưa thể vượt qua. Trong hai trích dẫn vừa rồi, một liên hệ đến bản dịch *Bát-nhã*, và một liên hệ đến Phật Hộ và Phật Niệm, cho thấy không phải người dịch nắm văn bản trong tay rồi dịch thẳng, mà phải qua trung gian. Phật Hộ là người ngoại quốc, tiếng Hán không rành nên phải có người nhuận văn. Nhưng người nhuận văn lại không rành tiếng Phạn, làm sao tin tưởng là nhuận sắc mà không làm lạc ý nguyên tác trong một vài chỗ? Trong khi đó, Phật Niệm là người Hán, học tiếng Phạn do giao tiếp rộng, nhưng không phải được đào tạo tại các trường Phật học chính thống như Cuu-ma-la-thập, Huyền Trang, hay Nghĩa Tịnh. Tiếng Phạn của sư cũng không mấy bảo đảm. Trong trường hợp mà nói dịch sát nguyên văn như Huyền Trang làm sau này thật là bất khả. Kinh nghiệm phiên dịch hiện tại cũng cho ta biết rằng, nếu không nắm vững ngôn ngữ gốc thì không thể dịch sát văn mà không mất nghĩa; do đó điều tốt nhất là đọc rồi cố gắng hiểu nghĩa đoạn văn, sau đó viết lại theo ý mình hiểu. Nói là dịch, nhưng phần lớn là diễn lại theo sự hiểu biết của mình. Duy có điều viết theo mạch lạc của bản gốc. Đọc các bản dịch *A-hàm* trong thời kỳ này tất sẽ có cảm giác này.

Cho nên, yêu cầu của Đạo An là trực dịch. Đó là yêu cầu của tất cả độc giả. Độc giả như chúng ta ngày nay cũng vậy, không phải chỉ với kinh điển, mà với nhiều loại tác phẩm. Nhất là những tác phẩm về văn học và tư tưởng. Bản dịch càng thoát, càng xa bản gốc, dù văn chương hay thể nào – giả thiết hay hơn bản gốc – cũng không hẳn được ưa chuộng. Vì người đọc muốn đi thẳng đến tác giả, nhưng vì khả năng ngôn ngữ của mình không đủ nên phải đọc qua bản dịch. Cho nên, yêu cầu của Đạo An không phải là dễ dàng cho dịch giả.

Chủ trương ý dịch và trực dịch có từ thời Đạo An và Phật Niệm, vẫn tiếp tục trong suốt lịch sử phiên dịch Phật điển tại Trung hoa. Mà đỉnh cao đối lập của hai chủ trương này là Cuu-ma-la-thập và

## Huyền Trang.

Các dịch giả lớn về sau, như La-thập và Huyền Trang, chủ trương ý dịch và trực dịch đối lập nhau rõ rệt, cả hai đều thông thạo cả Phạn và Hán. Huyền Trang người Hán, nhưng mười mấy năm trực tiếp học với các bậc thầy đệ nhất tại Ấn-độ, khả năng biện luận bằng tiếng Phạn cho đến các triết gia, các đại học giả Ấn-độ đương thời cũng phải chịu khuất phục. Huyền Trang chủ trương trực dịch. La-thập, dòng dõi quý tộc Ấn-độ, cha từng là Tướng quốc, nhưng tiếng Hán cũng rất thành thạo, làm thơ Hán cũng tuyệt vời như người Hán. La-thập chủ trương ý dịch.

Với La-thập, không thể dịch thẳng được vẻ đẹp, thâm thúy trong tiếng Phạn sang tiếng Hán mà không khỏi thành ngây ngô, có khi khiến người đọc phải “lợn giọng” vì người đọc bản dịch trong nhiều trường hợp chẳng khác nào ăn thức ăn do người khác nhai giùm cho. Đó chính là lời của La-thập đã dẫn trên.

Câu chuyện sau đây thường được viện dẫn mỗi khi đề cập đến phong cách phiên dịch của La-thập. Trong khi dịch kinh *Pháp hoa*, phẩm “Ngũ bách đệ tử thọ ký”, đến đoạn văn mà trong bản dịch trước đó, *Chánh pháp hoa*, Trúc Hộ dịch như sau: 天上視世間，世間得見天上，天人世人往來交接，<sup>31</sup> “Trên trời nhìn thấy thế gian, thế gian được thấy trên trời. Người trên trời và người dưới thế qua lại giao tiếp.” La-thập cho rằng dịch như vậy thì sát tiếng Phạn thật, nhưng nghe quê mùa. Nguyên đoạn này, theo bản Phạn mà chúng ta có ngày nay như sau: [*devavimānāni cākāśasthitāni bhaviṣyanti*] *devā api manuṣyān drakṣyanti manuṣyā api devān drakṣyanti*/<sup>32</sup> Chúng ta cần dẫn thêm một đoạn trước mới có thể nói đến ngữ khí trong tiếng Phạn của toàn đoạn. Đoạn văn này mà dịch sát sang tiếng Việt cũng có thể nghe

---

<sup>31</sup> 正法華經卷第五, T9n263, tr.95c28.

<sup>32</sup> *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram*, romanized and revised text of the Bibliotheca Buddhica Publication, Tokyo 1958; p. 178.

khá ngây ngô. Có thể ví dụ như lời của một bản nhạc, hát lên nghe hay, nhưng lấy tiêu chuẩn văn viết mà thưởng thức, thì lời nhạc cũng rất ngây ngô. Cho nên, người không thưởng thức được “nhạc lý” trong tiếng Phạn thì cũng khó mà thưởng thức cái hay của những đoạn văn tương tự. Thật sự Hán không sao có thể dịch sát đoạn Phạn này được. Vì trong đó có vấn đề số và biến cách các của từ, và thì thái của động từ. Nhưng nếu người mà cảm nhận trọn vẹn văn khí Phạn ở đây, và cũng hiểu được văn khí ngây ngô trong đoạn Hán dịch, thì đó phải là người thông thạo cả hai thứ tiếng.

Trong khi La-thập chưa biết nên dịch thế nào cho đúng ý nguyên bản mà cũng không nghe quê mùa trong tiếng Hán, bấy giờ Tăng Duệ đề nghị, “Há không phải muốn nói rằng 天人交接, 兩得相見: trời người giao tiếp, hai bên thấy nhau. La-thập khen hay.<sup>33</sup> Trong trường hợp như vậy thì cần ý dịch. Nhưng trường hợp như vậy không phải là ít.

Mặt khác, La-thập truyền Phật giáo vào Trung Hoa, muốn người Trung Hoa hiểu Phật giáo theo truyền thống của chính người Hán, qua phong cách ngôn ngữ Hán, do đó chủ trương ý dịch. Quýt phương bắc mang trồng phương nam, ngọt có thể thành chua. Nhưng phân bón thế nào để giữ được vị ngọt. Tất nhiên không còn vị ngọt như phương bắc nữa. Ngọt nhiều hơn hay ít hơn đều có thể xảy ra.

Trong khi đó, Huyền Trang là người Hán, muốn hiểu Phật pháp mà nguồn gốc từ Ấn-độ, hiểu Phật pháp từ Ấn-độ như chính người Ấn, do đó chủ trương trực dịch. Cả hai đều thành công, nhưng không cùng một hướng. Huyền Trang chỉ thành công trong việc truyền bá Du-già tông mà Phật giáo Trung Hoa gọi là Pháp tướng tông. La-thập thành công trong việc xây dựng điều mà Phật giáo Trung Hoa gọi là Pháp tính tông. Tính và Tướng, tuy một

---

<sup>33</sup> 高僧傳卷第六 T50n2059, tr. 364b02.

mà hai, tuy hai mà một. Trong điều gọi là Pháp tính tông gây dựng cơ sở bởi La-thập, dấu vết Ấn-độ của Long Thọ hay Đề-bà mờ nhạt. Những ai nghiên cứu *Trung luận*, qua các bản tiếng Phạn, và bản dịch Tây Tạng, với các Luận của Long Thọ, Đề-bà, Phật Hộ, Thanh Biện, và cả Nguyệt Xứng sau này, tất thấy rõ điều này. Về phía kia, trong Duy thức truyền bởi Huyền Trang, bóng dáng của Vô Trước, Thế Thân còn có thể thấy rõ.

Nhưng trực dịch hay ý dịch thầy đều không phải là giải pháp lý tưởng để hiểu một hệ tư tưởng khác với truyền thống của mình. Cho nên, Ngạn Tông chủ trương, để có thể thấu hiểu Phật pháp, giải pháp tốt nhất là học tiếng Phạn.

Ngạn Tông sinh trước Huyền Trang khoảng gần nửa thế kỷ. Dưới thời Tùy, niên hiệu Đại Nghiệp thứ 2 (TL. 606), Dạng Đế lập Phiên dịch quán trong Thượng Lâm viên tại Lạc Dương để phiên dịch kinh điển. Ngạn Tông tham dự công tác phiên dịch, và cũng nhân đó học thông tiếng Phạn.

Năm đó Huyền Trang khoảng 6 tuổi. Chừng 25 năm sau, quyết chí liễu mình Tây du cầu pháp. Lý do sang Tây Vực cầu pháp, như truyện nói, “Pháp sư sau khi đi tham khảo khắp tất cả bậc Thầy đương thời, thâm hóa đầy đủ thuyết của họ, suy khảo tường tận lý của họ, nhưng mỗi người đi theo con đường riêng của tông phái mình. Nghiệm Thánh điển, cũng có chỗ ẩn chỗ hiển, không biết theo vào đâu. Do đó, quyết chí Tây du để giải quyết những điều nghi hoặc.”<sup>34</sup> Điều đó có nghĩa là qua các bản dịch Phật kinh hiện hữu đương thời, Pháp sư đã phát hiện nhiều điều không ổn, và không thể tham vấn bất cứ ai về điều nghi hoặc.

Về Ngạn Tông, sau khi học tiếng Phạn, đồng thời với kinh nghiệm có được trong khi tham dự phiên dịch dưới sự bảo trợ của

---

<sup>34</sup>大唐大慈恩寺三藏法師傳 法師既遍謁眾師。備嘗其說。詳考其理。各擅宗途。驗之聖典。亦隱顯有異莫知適從。乃誓遊西方以問所惑。 T50n2053, tr. 222c2

Tùy Dạng đế, tổng kết kinh nghiệm của mình trong quá trình học và dịch Phạn Hán, Sư đề nghị tám tiêu chuẩn và mười trọng điểm, gọi là “bát bị, thập điều”, để có thể có một bản dịch tương đối chấp nhận được.

Ngạn Tông cảm thấy tính bất khả sự phiên dịch Phật kinh. Viết *Biện chính luận*, trong đó chủ trương, đại ý: sau khi thuật lại thuyết của Đạo An về tam bất dị và ngũ thất bản, và nêu một số trường hợp sai lầm trong phiên dịch và giải thích, Ngạn Tông nói, “Tiếng Phạn có cái lý là có thể học, có gì lại không học? Vả lại, để khai cơ chỉ dạy cho người mới học mà chỉ bằng lòng với các bản dịch, chẳng khác nào dạy vẹt học nói; phải mất quá nhiều công sức để có thể hiểu được một từ, rồi trải qua rất nhiều năm mới mong đạo được rộng, mới hy vọng bao quát cổ kim, bao la thiên địa. Sự nghiệp như núi cao, văn loại như biển sâu, tiếng Phạn kia là quy mô của Đại Thánh. Nắm sơ lược chương bản thì có thể biết được thể thức. Lúc đó nếu có công phu nghiên cứu, thì sự giải thích không bị vướng mắc.”<sup>35</sup>

Về tám tiêu chuẩn hay bát bị: 1. Thành tâm thọ pháp, chí nguyện giúp ích cho người. 2. Trước khi bước vào giới trường, đôi chân phải vững vàng trên giới luật. 3. Văn, chuyển tải được Tam tạng; nghĩa, bao trùm cả năm thừa. 4. Cần phải tham bác thêm kinh sử (ngoại điển), tra đòi điển từ, không để cho quá vụng về, thô lậu. 5. Độ lượng khoan hòa, khí lượng bao dung, không câu nệ. 6. Hâm mộ đạo thuật, coi nhẹ lợi danh, không quá đáng vì cao danh. 7. Tinh thông Phạn ngữ, nắm vững phương thức diễn đạt, không làm sai lạc ý nghĩa trong nguyên bản. 8. Bác lãm văn tự Trung hoa, các loại triện lệ.<sup>36</sup>

Tám tiêu chuẩn cho dịch giả như Ngạn Tông đề trên, quả thật rất lý thú. Trước hết, vấn đề đạo đức của người dịch. Người thông

---

<sup>35</sup> 續高僧傳卷第二 T50n2060, tr. 438b26

<sup>36</sup> 翻譯名義 T54n2131, tr. 1067c5

dịch trung gian giữa người nói và người nghe, nếu không được hai bên chấp nhận, cơ bản là tin tưởng về tác phong đạo đức, để người ấy không xuyên tạc những lời được nói. Đây là điều rất thông thường, không cần thiết phải luận giải dài dòng. Nhưng, đối với người phiên dịch Thánh Điển mà thiếu nhiệt tình, không hăm mộ, không kính phục những điều mình dịch, bị quáng mắt bởi danh vọng, người ấy không thể trung thực với điều mình thông dịch. Hiểu được một người, tất yếu phải chí thành với người đó. Một bản dịch hay, người ta nói, vì dịch giả say mê nó, “ăn ngủ với nó.” Người thể gian với nhau, cao thấp có giới hạn, dù cao cho bằng Hy mã Lạp sơn, vẫn có người leo lên đỉnh được. Vậy mà trong sự phiên dịch còn đòi hỏi tâm tình chí thành nơi người dịch. Huống hồ, dịch giả kinh Phật, tự đứng trung gian giữa Thánh và phàm, nếu không chí thành với lý tưởng, làm sao hiểu được bằng tất cả tâm trí của mình những lời mình muốn dịch?

Thế nhưng, chí thành với lý tưởng chưa đủ, nhóm yêu cầu thứ hai của Ngạn Tông là trình độ kiến thức của người dịch. Không phải chỉ thuộc kinh Phật là đủ, mà đòi hỏi “bác thông kinh sử.” Trình độ kiến thức thấp kém, tất nhiên không đủ để lãnh hội một bản văn. Không hiểu, làm sao dịch?

Một vấn đề nữa, trong các yêu cầu của Ngạn Tông, là khả năng văn học. Đây hẳn là điều mà Ngạn Tông kinh nghiệm trong quá trình tham dự phiên dịch. Người dịch, trung gian giữa hai ngôn ngữ, yêu cầu phải nắm vững cả hai thứ ngôn ngữ đó.

Tám tiêu chuẩn theo Ngạn Tông cũng là điều áp dụng cho mọi dịch giả, không riêng gì người dịch kinh Phật, chỉ có điều thay đổi cách nói cho phù hợp.

Về mười trọng điểm, hay thập điều, đó là những điểm quan trọng cần phải lưu ý trong khi dịch: 1. cú vận, 2. vấn đáp, 3. danh nghĩa, 4. kinh luận, 5. ca tụng, 6. chú công, 7. phạm đề, 8. chuyên nghiệp, 9. tự bộ, 10, tự thanh. Đây là những điểm đặc biệt trong ngôn ngữ văn học Phật giáo, hay nói chung là Phạn ngữ. Trong đó, những yếu tố cần nắm vững trước hết tất nhiên là ngữ pháp,

bao gồm ngữ vựng và cú pháp. Những vấn đề này sẽ được phân tích trong phần sau.

Tóm lại, tuy Ngạn Tông, qua kinh nghiệm bản thân, cũng như tổng kết kinh nghiệm của các tiền bối, nêu lên thành khoa mục “bát bị thập điều” nhưng ở đây chúng ta có thể nói, theo quan điểm của Ngạn Tông, dù cho người có hội đủ cả các điểm nêu trong bát bị thập điều, nhưng vị tất đã có thể hiểu hết kinh Phật, để có thể tin rằng mình dịch đúng. Như Đạo đã nhận xét: Trí và ngu cách nhau như trời với vực, mà cảnh giới của Thánh nhân thì không có thêm bậc cho ta leo. Đem vi ngôn của bậc Đại Giác đã trên nghìn năm mà hạ xuống cho ngang tầm thời đại, điều đó thật quả không dễ. Tiếp đến nhận xét của La-thập: đọc bản dịch, chẳng khác nào ăn thức do người khác nhai giùm cho. Vì vậy, Ngạn Tông chủ trương, người muốn nghiên cứu kinh Phật thì nên học tiếng Phạn để đọc thẳng tiếng Phạn. Chủ trương của Ngạn Tông được hưởng ứng như thế nào, không có sử mô tả. Nhưng phong trào học tiếng Phạn đời nhà Đường là điều dễ thấy. Đọc các luận sớ của Khuy Cơ, Phổ Quang, v.v., chúng ta thấy nếu không hiểu biết ngữ pháp không thể phân tích được cú pháp phiên dịch Phạn Hán như vậy, với ý nghĩa các biến cách, giải thích cấu tạo hợp từ, vai trò của giới từ biến đổi ý nghĩa của động từ căn. Những điểm ngữ pháp này hoàn toàn xa lạ với Hán văn.

Tuy nhiên, cũng có thể nói chắc rằng phong trào học tiếng Phạn không được phổ biến, vì nó quá khó đối với một người Hán. Dù vậy, nhu cầu học tiếng Phạn vẫn thỉnh thoảng được nhắc đến. Trên ba trăm năm sau Ngạn Tông, có Thiên Tứ Tai nhân được Tổng Thái Tông cử làm dịch chủ cho dịch trường Truyền pháp viện mà Hoàng lập và bảo trợ (niên hiệu Thái bình hưng quốc thứ 8 – TL 983), đã dâng sớ nêu rõ sự cần thiết học tiếng Phạn, và xin vua cho tuyên 50 đồng tử để huấn luyện cho Phạn ngữ. Vua y tấu, ra lệnh tập hợp 500 đồng tử để sát hạch.<sup>37</sup> Trong số 50 đồng tử

---

<sup>37</sup> 大中祥符法寶錄卷三, dẫn bởi 曹仕邦 中國佛教譯經史研究餘瀋

*Tuệ Sỹ*

được huấn luyện Phạm văn có Duy Tịnh, về sau đã có những cống hiến quan trọng trong sự nghiệp phiên dịch Phạm Hán. (còn nữa)

T.S.



# TINH THẦN KINH KIM CANG

## Trong Triều Đại Nhà Lý

THÍCH THÁI HÒA

Vào thời Lý (1009 – 1226), Kinh Kim Cang Bát Nhã đã ảnh hưởng rất lớn trong thời đại này. Các Thiền Sư đời Lý phần nhiều dựa vào giáo lý của kinh Kim Cang Bát Nhã để tu tập, hành đạo và độ đời. Vạn Hạnh Thiền Sư, theo Thiền Uyên Tập Anh, Ngài họ Nguyễn, người làng Cổ Pháp, phủ Thiên Đức, hiện nay là làng Đại Đình, xã Tân Hồng, huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh, sinh khoảng năm 932, thiếu thời thông minh, nghiên cứu hiểu thông trăm luận, xem thường công danh, năm 21 tuổi xuất gia ở chùa Lục Tổ, cùng với Định Huệ thờ Thiền Ông làm Thầy.

Chùa Lục Tổ với tên chùa đã giúp cho ta thấy hướng đi và sự tu học của Thiền Ông và học trò của Thiền Ông là Ngài Vạn Hạnh và Định Huệ đã ảnh hưởng đến tinh thần giác ngộ của Lục Tổ Huệ Năng đối với Kinh Kim Cang Bát Nhã như thế nào rồi.

Ngài Vạn Hạnh đã dạy cho Lý Thái Tổ an bang trị thế bằng tinh thần “vô trú” của Kinh Kim Cang, và chính tinh thần này đã đem lại sự bình trị cho đất nước hơn hai thế kỷ.

Vào ngày rằm, tháng 5, năm Ất Sửu, Thuận Thiên 16 (1025), ở chùa Lục Tổ, Ngài Vạn Hạnh đã gọi đồ chúng đến dặn dò và nói bài kệ thị tịch như sau:

Thân như điện ảnh hữu hoàn vô  
Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô

Nhậm vận thịnh suy vô bố úy  
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.

Nghĩa là:

Thân như ảnh, chớp có rồi không  
Vạn vật xuân tươi, thu héo mỏng  
Quy luật thịnh suy không sợ hãi  
Thịnh suy đầu cỏ tợ sương hong.

Sau khi, Vạn Hạnh Thiền Sư đọc xong bài kệ thị tịch cho đồ chúng nghe, Ngài còn nói thêm: “Ngã bất dĩ sở trú nhi trú, bất y vô trú nhi trú”. Nghĩa là tôi an trú vào chỗ không an trú, an trú vào chỗ mà ý niệm vô trú không thể tựa vào. Nói xong, Ngài liền xả thân.

Đọc thi kệ và lời dặn cuối cùng của Thiền Sư Vạn Hạnh, ta thấy rõ cách nhìn về nhân sinh và vũ trụ của Ngài đã phản ánh hết sức trung thực theo tinh thần của kinh Kim Cang Bát Nhã.

Chẳng hạn, câu “Thân như điện ảnh hữu hoàn vô”, Ngài đã sử dụng biểu tượng “điện và ảnh” để diễn tả tính chất vừa hư ảo, vừa bất thực, vừa tạm bợ nhanh chóng của thân phận con người mà bài kệ trong kinh Kim Cang Bát Nhã, Đức Phật đã diễn tả tính chất bất thực và hư ảo ấy của các pháp do duyên khởi hay các pháp hữu vi như sau:

Nhất thiết hữu vi pháp  
Như mộng, huyễn, bào, ảnh  
Như lộ, diệc như điện  
Ứng tác như thị quán.

Nghĩa là:

Hết thảy pháp tương tác duyên khởi,  
như mộng, huyễn, bọt nước, ảo ảnh,  
như sương và cũng như điện chớp,  
hãy thường quán chiếu như vậy.

Thân phận của con người, thân phận của mọi loài, thân phận của

cỏ, cây, hoa, lá và ngay cả thân phận của mặt trời, mặt trăng, trái đất, núi rừng và biển cả, nếu đối với không gian vô cùng, thì chúng chỉ là những hạt bụi, những bọt nước, hạt sương; nếu đối với thời gian vô tận, thì sự tồn tại của chúng chỉ là những ráng nắng hay chỉ là những ánh chớp và nếu đối với thực tại vô ngã, thì chúng chỉ là mộng, là huyền, là ảo ảnh, hoàn toàn không có ngã tính, không có tự thể thực hữu. Chúng có đó, rồi không đó, chúng không đó rồi có đó, đó là cái có, cái không của quy luật nhân duyên, nhân quả vận hành. Và ngay ở nơi có mà không và ngay ở nơi không mà có, đó là cái có và cái không thuộc về quán chiếu Bát Nhã mà Thiền Sư Vạn Hạnh cả một đời thường sống và thường chiêm nghiệm, rồi đúc kết và trao truyền lại cho tất cả chúng ta.

Câu hai: “Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô”, đây là cách nhìn xuyên suốt về quy luật sinh diệt, thăng trầm, tán tụ của mọi sự hiện hữu. Không có sự sinh ra nào mà không có sự hủy diệt kèm theo, không có sự đi lên nào mà không kèm theo sự đi xuống, không có sự vinh quang nào mà không kèm theo sự tui nhục và không có sự xanh tươi nào mà không kèm theo sự úa tàn.

Đây là quy luật hết sức tự nhiên của các pháp hữu vi, nhưng quy luật này trở thành khắt khe và cay nghiệt đối với những ai chưa từng sống mà chỉ chuẩn bị và săn đuổi sự sống và nó lại càng cay nghiệt hơn đối với những ai đang bám víu vào những gì mà mình đã có, đang có như thân thể, cảm giác, tri giác, hay nỗ lực bám víu vào tiền tài, sắc đẹp, danh vọng,... Và nó lại càng cay nghiệt hơn đối với ai nỗ lực bám víu vào một cái tôi giữa trường đời biến thiên vô tận. Nhưng, quy luật này đối với Vạn Hạnh Thiền Sư, chúng chẳng có gì khắc nghiệt, chúng chẳng có gì đáng sợ hãi cả. Và điều này ta sẽ thấy Ngài Vạn Hạnh đã nhấn mạnh hay biểu lộ phong thái hành xử của mình một cách ung dung và tự tại qua hai câu cuối:

Nhậm vận thịnh suy vô bố úy,  
Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.

Nhậm vận, trong Toàn Việt Thi Lục và Hoàng Việt Thi Tập là “dụng vận”. Trong Việt Sử Tiêu Án là “Tuỳ vận”. Nhậm vận là vận hành theo quy luật tự nhiên; Tuỳ vận là theo sự vận hành của quy luật và dụng vận là ứng dụng sự vận hành theo quy luật. Hai câu này, Ngài Vạn Hạnh đã nói rõ sự chứng nghiệm tâm linh và phong cách ứng xử của mình đối với mọi hoàn cảnh, hay mọi tình huống xảy ra cho bản thân và xã hội.

Đối với bản thân, sống và chết là quy luật, là lẽ đương nhiên, nên chẳng có gì để ngạc nhiên đối với cái sống và cái chết, dù là chết trong lúc tuổi đang lên hay là chết trong lúc tuổi đã già. Lại nữa, sự mong manh của cuộc sống đời người, không phải là đến khi già nua, mà ngay ở nơi lứa tuổi cường tráng cũng mong manh như những giọt sương hong ở đầu ngọn cỏ vậy. Sự mong manh của cái thịnh hay cái suy, của cái sống hay cái chết, chúng không những không làm cho ta ngạc nhiên, không những không làm cho ta sợ hãi mà còn làm cho ta thanh thản trong khi sống và trong khi chết, trong khi lên và trong khi xuống, trong khi đến và trong khi đi, trong khi tụ và ngay cả trong khi tán nữa.

Đối với xã hội cũng vậy, cái đi sau là tiếp nối của cái đi trước và có thể làm cho xã hội phát triển và cực thịnh, nhưng đồng thời cái đi sau cũng có khi không có khả năng tiếp nối và phát triển cái đi trước, mà còn làm cho cái đi trước lụn bại suy tàn, cụ thể là Lê Long Đĩnh đã không tiếp nối được sự nghiệp của Vua Lê Đại Hành mà đã làm cho triều Lê lụn bại và cáo chung để mở màn cho một Triều đại Nhà Lý.

Thật vậy, sự suy bại của một triều đại, hay sự thay ngôi đổi chủ của một chính phủ, còn nhanh hơn là sự chuyển dịch của một đời người. Nên, Ngài Vạn Hạnh đã cảnh báo cho Lý Thái Tổ hay bất cứ những ai đang nắm quyền lực trong xã hội rằng, không những cái suy của một đời người, hay của một triều đại, chóng tan biến như những hạt sương đầu ngọn cỏ mà ngay cả cái thịnh của đời người hay cái thịnh của một triều đại, cũng dễ tan biến một cách nhanh chóng như vậy không khác.

Do đó, Ngài Vạn Hạnh muốn nói cho tất cả chúng ta biết rằng, chính cái thịnh hay cái suy của con người hay của xã hội, cả hai đều không có tự tính, chúng thịnh hay suy đều lệ thuộc vào quy luật hợp lý của nhân duyên, và nếu ta nắm được quy luật này, thì ta có thể tự chủ được cuộc sống, thăng hoa được bản thân, và nếu ta là người nắm quyền lực của xã hội, thì ta có thể xây dựng và phát triển đất nước, đem lại sự giàu đẹp và văn minh cho xã hội mà chẳng có gì để lo lắng và sợ hãi cả.

Bằng vào sự giác ngộ và nắm vững quy luật là “vạn pháp đều không có tự thể thực hữu và ly hợp là tùy thuộc vào nhân duyên”. Ngài Vạn Hạnh lại nói: “Tôi an trú vào chỗ không an trú, an trú vào chỗ mà ý niệm vô trú không thể tựa vào”. Do nắm vững quy luật mà Kinh Kim Cang đã hiển thị này, nên Ngài đã tự do hành đạo, sử dụng mọi phương tiện mà không hề bị bất cứ phương tiện nào trói buộc. Ngài đã sử dụng thiên văn, địa lý, sấm vỹ và ngay cả việc sắp xếp triều chính, nhưng Ngài vẫn “vô trú” đối với những cái đó. Phải chăng, Ngài Vạn Hạnh đã chứng nghiệm và ứng dụng giáo lý vô trú của kinh Kim Cang Bát Nhã trong mọi hành động cứu nước giúp dân, làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh của mình một cách triệt để. Và do giác ngộ được ngã vô trú, nhân vô trú, chúng sanh vô trú, thọ mạng vô trú, pháp và phi pháp đều vô trú, nên Ngài Vạn Hạnh đã tùy duyên sử dụng vạn pháp để hóa độ chúng sanh mà Ngài không hề bị mắc kẹt đối với một chúng sanh nào hay đối với một pháp nào.

Làm lợi ích cho tất cả chúng sanh mà “vô trú”, nghĩa là không những chỉ vô trú ở nơi những phương tiện của hành động hoặc vô trú ở nơi ý hướng hay mục tiêu của hành động mà còn vô trú ngay cả nơi ý niệm trú hay không trú nữa. Tích cực hành động mà “vô trú”, tinh thần này Đức Phật đã dạy cho Tôn giả Tu Bồ Đề ở trong Kinh Kim Cang Bát Nhã như sau: “Phật bảo, này Tu Bồ Đề! Các Đại bồ tát, nên hàng phục tâm mình như thế này : Nếu có bao nhiêu loại chúng sanh, hoặc sinh ra từ trứng, từ thai, từ âm thấp, từ biến hóa; hoặc loài có hình sắc, hoặc loài không có hình sắc, hoặc loài có tri giác, hoặc loài không có tri giác, hoặc

loài không phải có tri giác cũng không phải không có tri giác, ta hướng dẫn cho họ đều đi vào giải thoát ở trong Niết Bàn tuyệt đối. Làm cho vô lượng, vô số, vô biên chúng sanh giải thoát như vậy, mà kỳ thực ta không thấy có chúng sanh nào được giải thoát cả. Vì sao? Này Tu Bồ Đề! Vì nếu một vị Bồ tát mà còn có những vọng tưởng về một bản ngã, về một con người, về một chúng sinh và về một sinh mệnh thì không còn là vị Bồ tát chơn thực.

Lại nữa, này Tu Bồ Đề! Bồ tát thực hành bố thí không nên vướng mắc với bất cứ một thứ gì, nghĩa là không vướng mắc với sắc tướng, mà cũng không vướng mắc ở nơi âm thanh, hương thơm, mùi vị, xúc giác và ân tượng để bố thí, Bồ tát hãy bố thí mà không vướng mắc ở nơi hình tướng vọng tưởng như thế. Vì sao? Vì Bồ tát bố thí không vướng mắc bởi hình tướng vọng tưởng, thì phước đức của họ không thể nào nghĩ và lường được”.<sup>1</sup>

Với tinh thần hành động một cách triệt để, mà tâm vô trú của kinh Kim Cang Bát Nhã, khiến cho chàng trai tiều phu của xứ Rọ Hồ năm xưa ấy, đứng dậy, ứng đáp một cách sắc bén, chớp nhoáng và ngang tàng, chẳng có gì sợ hãi trước Ngũ Tổ giữa cõi tâm tông vô trước rằng: “Phật tính vốn bình đẳng không có Nam Bắc”, khiến cho Ngũ Tổ quát tháo và mỉm cười, rồi sau đó ấn chứng cho chàng trai tiều phu ấy trở thành Lục Tổ Huệ Năng.<sup>2</sup>

Đến thế kỷ thứ mười, Vạn Hạnh Thiền Sư đã tu tập tại chùa Lục Tổ, ở làng Dịch Bảng, phủ Thiên Đức của Việt Nam lúc bấy giờ, và sự nghiệp trí thức cũng như sự nghiệp đức hạnh của Vua Lý Thái Tổ cũng đã được Vạn Hạnh Thiền sư giáo dục và tác thành ngay ở nơi ngôi chùa này.

Bởi vậy, không những triết lý hành động của Vạn Hạnh Thiền Sư chuyển tải tinh thần của kinh Kim Cang Bát Nhã, là hành động một cách triệt để mà vô trú, mà ngay cả triết lý và hành động của

---

<sup>1</sup> Dịch dựa theo bản La Thập, tr 749, Đại Chính 8, có đối chiếu với Phạn văn.

<sup>2</sup> Lục Tổ Đại Sư, *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Nguyên, Tông Bảo biên, Đại Chính 48.

Vua Lý Thái Tổ cũng chuyển tải tinh thần ấy.

Bằng tinh thần hành động triệt để mà vô trú của kinh Kim Cang Bát Nhã, nên Vạn Hạnh Thiền Sư đã sử dụng tất cả mọi phương tiện để có thể phụng đạo giúp đời, và Vua Lý Thái Tổ cũng bằng tinh thần ấy, để lãnh đạo quốc gia, xây dựng và phát triển đất nước, đem lại hạnh phúc cho muôn dân.

Năm 1018, vua Lý Thái Tổ đã cử Nguyễn Đạo Thành và Phạm Hạc sang Tống để thỉnh Đại Tạng kinh, đến năm 1020 thì Đại Tạng kinh mới đưa về Thăng Long

Năm 1023 vua sai người sao chép thêm một bản Đại Tạng kinh nữa và đến 1027 lại tiếp tục sao chép thêm một bản Đại Tạng kinh nữa.

Năm 1034 vua Tống lại tặng cho triều đình Thăng Long một bộ Đại Tạng kinh nữa, và năm 1036 vua Lý Thái Tông lại cho sao chép thêm một bản Đại Tạng kinh nữa.

Như vậy, vào thời vua Lý Thái Tông tại đất nước Việt Nam chúng ta bấy giờ đã có ít nhất là sáu bộ Đại Tạng kinh, trong đó có một bộ do vua Lê thỉnh từ Tống và năm bộ còn lại do Triều đình Nhà Lý thỉnh hoặc sao chép.

Do đó, vào thời điểm này việc nhu cầu học hỏi kinh điển của mọi thành phần xã hội rất lớn, và lẽ đương nhiên là các dịch bản Bát Nhã và Kim Cang Bát Nhã của các ngài Cưu Ma La Thập, Huyền Tráng, Chân Đế, Nghĩa Tịnh, Lưu Chi,... đã được phổ biến rộng rãi trong giới Tăng Ni, Phật tử cũng như các giới quyền quý và giới nguyên cứu học thuật, và nó đã được các giới này chiêm nghiệm và ứng dụng vào đời sống.

Ta có thể thấy được sự hỏi chiêm nghiệm này qua Hoàng đế Lý Thái Tông. Sự kiện được ghi lại trong Thiền Uyển Tập Anh như sau: "Bấy giờ Hoàng đế Lý Thái Tông thường tham vấn thiền chỉ với Thiền Lão ở núi Thiên Phúc. Kim chùy vừa giáng thì óc liền thông. Nhưng, những lúc rảnh rỗi việc nước, vua lấy thiền duyệt làm vui, nhân cùng các bậc kỳ túc khắp nơi giảng cứu các chỗ dị

đồng. Vua đòi trước bảo: Trẫm nghĩ đến nguồn tâm của Phật Tổ, từ xưa thánh hiền chưa khỏi bị chê bai, huống là người hậu học. Nay, Trẫm muốn cùng các đại đức, sơ tỏ ý mình, mỗi vị thuật một bài kệ để xem chỗ dụng tâm ra sao". Tất cả đều chấp tay đồng ý. Mọi người đang tìm ý, Vua đã làm xong bài kệ:

Bát Nhã chân vô tông,  
Nhân không ngã diệc không.  
Quá hiện vị lai Phật,  
Pháp tánh bản lai đồng.

Nghĩa là:

Bát Nhã thật vô tông,  
Người không, ta cũng không.  
Phật trước, nay, sau nữa  
Pháp tánh bản lai đồng.

Mọi người đều phục Vua có tài ứng đối lanh lẹ. Nội dung của bài kệ ấy, vua Lý Thái Tông đã nói đến Tính không của Ngã và Pháp qua cách nhìn của kinh Kim Cang.

Và đọc Thiền Uyển Tập Anh, ta cũng thấy tư tưởng Không của Kim Cang Bát Nhã cũng đã ảnh hưởng sâu sắc với Thiền sư Định Hương.

Thiền sư Định Hương ở chùa Cảm Ứng, Ba Sơn, phủ Thiên Đức, họ Lã, người Châu Minh. Gia thế tu tịnh hạnh. Thời trẻ đến chùa Kiến Sơ tham học với Thiền sư Đa Bảo.

Sau khi ngộ đạo, đáp ứng lời mời của đô trưởng Thành hoàng sứ Nguyễn Tuấn về trú trì chùa Cảm Ứng, tiếp Tăng độ chúng rất đông. Đến ngày 03 tháng 03 năm Canh Dần (1050) triều Lý Thái Tông, sư bệnh, gọi đồ chúng đến từ biệt và đọc bài kệ:

Bản lai vô xứ sở  
Xứ sở thị chân tông.  
Chân tông như thị huyễn,  
Huyễn hữu tức Không Không.



Nghĩa là:

Xưa nay không xứ sở,  
Xứ sở là chân tông.  
Chân tông huyền như vậy,  
Huyền hữu là Không Không.

Trong bài kệ Thị Tịch, Thiền sư Định Hương đã nói đến Không Không, như là sự giác ngộ tối hậu của mình, khi chiêm nghiệm về các pháp hữu vi hư huyền.

Không-không là một trong hai mươi nghĩa Không của bộ Đại Bát Nhã mà Ngài Huyền Tráng đã dịch từ thời đại nhà Đường.<sup>3</sup>

Không-không là Tánh không ở nơi cái Không. Tự tính của các pháp là Không đã đành, mà tự tính của cái Không cũng là không và cái ý niệm về Không, cái ý niệm ấy cũng không có tự thể thực hữu, chúng chỉ là huyền hữu, nên gọi là Không Không.

Lại nữa, tất cả pháp đều là không, ý niệm về cái Không ấy cũng không nốt, vì thế mà gọi là Không Không.

Lại nữa, hữu cũng Không, vô cũng Không, thị cũng Không, phi cũng Không, phi thị cũng đều Không, vì thế mà gọi là Không Không.

Kinh Đại Bát Niết Bàn nói rằng: “Không Không, nó không đồng với sự chứng đắc về Không Không Tam Muội của các hàng Thánh giả Thanh văn.

Bồ tát tu tập về ý nghĩa của Không là như vậy, nên gọi là Không Không.<sup>4</sup>

Lại nữa, Trí Độ Luận giải thích, thế nào là Không Không. Tất cả

---

<sup>3</sup> Huyền Tráng, *Đại Bát Nhã ba la Mật Đa Kinh* 5, tr 23, Đại Chính 5.

<sup>4</sup> *Đại Bát Niết Bàn Kinh* 16, tr 461, Đại Chính 12.

mọi vật đều không, cái không ấy cũng Không, nên gọi là Không Không. Lại nữa, đem Không mà phá vỡ nội Không, ngoại Không, nội ngoại Không, phá vỡ cả ba Không ấy, gọi là Không Không.<sup>5</sup>

Lại nữa, đọc *Thiền Uyên Tập Anh*, ta lại thấy, Tăng Thống Huệ Sinh (?-1064), đã đáp ứng lời mời của vua Lý Thái Tông vào trại tăng ở Đại Nội. Trong dịp này vua nói với Tăng Thống Huệ Sinh rằng:

“Trẫm nghĩ nguồn tâm của Phật Tổ, người học chớ nên chỉ trích nhau, xin cùng thạc đức các phương, mỗi vị bày tỏ điều hiểu biết của mình, để xem chỗ dụng tâm của quý vị ra sao?”. Tăng Thống Huệ Sinh liền đáp ứng bằng bài kệ:

Pháp bản vô như pháp  
Phi hữu diệc phi không  
Nhược hơn tri thủ pháp,  
Chúng sanh dự Phật đồng.

Tịch tịch lãng già nguyệt,  
Không không độ hải chu.  
Tri không không giác hữu,  
Tam muội nhậm thông chu.<sup>6</sup>

Nghĩa là:

Pháp vốn như không pháp,  
Không có cũng không không.  
Nếu người biết pháp này,

---

<sup>5</sup> *Đại Trí Độ Luận* 31, tr 287, Đại chính 25.

<sup>6</sup> *Thiền Uyên Tập Anh*, tr 57, bản trùng khắc Triều Lê, tháng 4, năm Vĩnh Thạnh thứ 11. Khắc chữ “địch”. Địch có nghĩa là tiến lên, mở đường, đạo phải, lấy dùng. Nhưng, thầy Lê Mạnh Thát, *LSPGVN III*, tr 247, Nxb T.P Hồ Chí Minh 2002, đã phiên âm là “chu = 週”. Chu mới đúng âm vận của thi kệ này. Có thể người khắc bản in đã khắc chữ “chu” thành chữ “địch”. Do đó, tôi đã sử dụng theo cách phiên âm của thầy Lê Mạnh Thát và dịch “thông chu” là viên dung.

Chúng sanh cùng Phật đồng.  
Trăng lằng già lặng lặng,  
Thuyền vượt biển không không.  
Biết không không, biết có  
Thiền định tự viên dung.

Tư tưởng Không Không mà Tăng Thống Huệ Sinh nói cho vua Lý Thái Tông, đó là Tánh Không mà Bát Nhã Tâm Kinh hiển thị rằng: "Trong Tánh Không ấy, không có Sắc, thọ, tưởng, hành, thức; không có Nhân, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; không có Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; không có Nhân giới cho đến không có Ý thức giới; không có Vô minh cho đến không có cái hết Vô minh; không có Lão tử và không có cái hết Lão tử; không có Khổ, Tập, Diệt, Đạo; không có trí, không có đắc, vì không có cái để đắc".

Hay là nói theo cách của Đại Trí Độ Luận: Không Không, nghĩa là hữu cũng không, vô cũng không, thị cũng không, phi cũng không, phi thị cũng đều không.<sup>7</sup>

Từ Không- Không của Tăng Thống Huệ Sinh, ta đi tới tư tưởng Sắc Không của Thái Hậu Ý Lan.

Thái Hậu Ý Lan là hoàng hậu của vua Lý Thánh Tông đã từng Nhiếp chính trong thời gian vua Lý Thánh Tông đi đánh Chiêm Thành năm 1069, và là Thái Hậu của vua Lý Nhân Tông.

Thái Hậu đã từng hỏi thiền sư Thông Biện về ý nghĩa Phật, Tổ và lịch sử phát triển Phật giáo. Thái Hậu Ý Lan rất nhân từ đức hạnh, người đời bấy giờ xưng tụng là Quan Âm nữ, nghĩa là người con gái của Bồ tát Quán Thế Âm.

Thái Hậu Ý Lan thường mời Quốc Sư Thông Biện vào cung để tham vấn yếu chỉ của thiền và đã hiểu sâu được yếu chỉ, nên Thái Hậu có làm bài kệ ngộ đạo có ghi lại trong Thiền Uyển Tập Anh, trang 21 như sau:

---

<sup>7</sup> *Đại Trí Độ Luận* 33, tr 287, *Đại Chính* 25.

Sắc thị không, không tức sắc,  
Không thị sắc, sắc tức không.  
Sắc không câu bất quán,  
Phương đặc kế chơn tông.

Nghĩa là:

Sắc là không, không tức sắc,  
Không là sắc, sắc tức không.  
Sắc không đều chẳng quán,  
Mới được hợp chơn tông.

Tư tưởng Sắc Không là một trong những tư tưởng chủ yếu của Bát Nhã Tâm Kinh.

Tư tưởng này , trong Tâm Kinh Bát Nhã của Phạm được diễn tả như sau:

*“Iha Śāriputra rūpaṃ sūnyatā, sūnyataiva rūpaṃ/ rūpān na pṛthak sūnyatā, sūnyatā yā na pṛthag rūpaṃ/ yad rūpaṃ sā sūnyatā, yā sūnyatā tad rūpaṃ// evam eva vedayā - saṃjñā - saṃskāra – vijñānāni//”.*

Nghĩa là:

“Này Xá Lợi Tử! Sắc là tánh Không, chính tánh Không là sắc. Sắc chẳng khác tánh Không, tánh Không chẳng khác sắc. Sắc ấy chính là tánh Không, tánh Không ấy chính là sắc. Thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy”.

Và đoạn kinh này trong Bát Nhã Tâm Kinh dịch bản Hán của ngài Huyền Tráng là:

"Xá Lợi Tử! Sắc bất dị Không, Không bất dị sắc; sắc tức thị Không, Không tức thị sắc, thọ, tưởng, hành, thức diệc phục như thị"<sup>8</sup>.

Nghĩa là:

---

<sup>8</sup> Huyền Tráng, *Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh*, tr 848, Đại Chính 8.

"Này Xá Lợi Tử! Sắc chẳng khác gì Không, Không chẳng khác gì Sắc, Sắc chính là Không, Không chính là Sắc; thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy.

Kinh nói:

"Sắc chẳng khác Không,  
Không chẳng khác Sắc".

Là xác định Sắc và Không là hai pháp riêng biệt, nhưng chúng lại thống hợp với nhau không hề tách rời và luôn luôn có mặt trong nhau.

Như vậy, Sắc có mặt ở đâu, thì Không có mặt ở đó; Không có mặt ở đâu, thì Sắc có mặt ở đó. Chúng tương nhập vào nhau và bất nhị.

Lại nữa, Kinh nói:

"Sắc tức là Không,  
Không tức là Sắc".

Hai chữ "tức là" của Kinh xác định rằng: Sắc và Không, không phải là hai, mà chúng cũng không phải là một. Chúng có mặt trong nhau và cùng nhau hiện hữu. Chúng cùng nhau hiện hữu mà "Không" chính là tự thể của chúng.

Như vậy, trong bài kệ ngộ đạo của Ý Lan Thái Hậu, hai câu đầu là nêu rõ sự trực nhận chân lý bản nhiên và hai câu sau là phong thái sống và hành động sau khi đã giác ngộ.

Và như vậy, qua những thi kệ ngộ đạo của vua Lý Thái Tông, Thiền sư Định Hương, Tăng Thống Huệ Sinh và Thái Hậu Ý Lan, ta cũng còn có Thiền sư Viên Chiếu (999- 1090 ) với thi kệ:

Thân như tường bích bĩ đồi thời  
Cử thể hốt hốt thực bất bi  
Nhược đạt tâm không vô sắc tướng

Sắc không ẩn hiện nhậm thôi đi.<sup>9</sup>

Nghĩa là:

Thân như tường vách khi xiêu đổ,  
Vũ trụ thoáng chốc quen chẳng buồn.  
Nếu đạt tâm Không, vô tướng Sắc,  
Sắc Không ẩn hiện tự chuyển luân.

Thiền sư Đạo Huệ (?- 1172), thời vua Lý Anh Tông, có thi kệ Thị Tịch nói về sắc thân và diệu thể (tánh không) như sau:

Địa thủy hỏa phong thức,  
Nguyên lai nhất thiết không.  
Như vân hoàn tụ tán,  
Phật nhật chiếu vô cùng.

Hựu vân:

Sắc thân dự diệu thể,  
Bất hiệp bất phân ly.  
Nhược nhân yếu chân biệt,  
Lô trung hoa nhất chi.

Nghĩa là:

Đất, nước, gió, lửa, thức,  
Nguyên lai hết thấy Không.  
Như mây tan rồi tụ,  
Trời Phật chiếu vô cùng.

Lại nói:

Sắc thân cùng diệu thể,  
Chẳng hợp, chẳng lia xa.  
Nếu ai cần biết rõ,

---

<sup>9</sup> *Thiền Uyển Tập Anh*, tờ 11, bản trùng khắc Triều Lê, tháng 4, năm Vĩnh Thạnh, thứ 11, bài kệ thị tịch của Thiền Sư Viên Chiếu, câu thứ 3, thiếu chữ “tướng = 相”.

Trong lò một cành hoa.

Và thiền sư Minh Trí (?- 1196), học trò của ngài Đạo Huệ, thông minh, hiểu rõ tông chỉ của kinh Viên Giác, Nhân Vương, Pháp Hoa và sách Truyền Đăng, dạy dỗ đồ chúng không biết mệt, Ngài đã diễn tả tư tưởng Sắc Không qua một dạng không ảnh mà cũng không hình, sắc thân chính là cái không ảnh, không hình ấy, qua bài kệ Thị Tịch như sau:

Tùng phong thủy nguyệt minh,  
Vô ảnh diệc vô hình  
Sắc thân giá cá thị  
Không không tâm hưởng thình.<sup>10</sup>

Nghĩa là:

Gió tùng trăng nước tỏ  
Không ảnh cũng không hình  
Sắc thân là cái đó  
Không - Không tiếng vọng tìm.

Như vậy, ta thấy tư tưởng Không của Bát Nhã đã phát triển sâu rộng trong đời sống đạo, chiêm nghiệm đạo và chứng đạo của các thiền sư đời Lý và ngay cả hàng vua chúa như Lý Thái Tông, Lý Thánh Tông, Lý Nhân Tông và Thái Hậu Ý Lan.

Và qua sự diễn đạt ngộ đạo về Không, đã được các Thiền sư, cư sĩ, Phật tử đời Lý đọc tụng và hành trì một cách có hiệu quả trong đời sống đạo của chính họ và đã ảnh hưởng đến những sinh hoạt nhất định của xã hội.

Đối với bản thân, tư tưởng Kim Cang Bát Nhã đã giúp cho họ thấy rõ không những Ngã là không mà Pháp cũng không, và không những ý niệm về Ngã là không mà mọi ý niệm về pháp cũng không. Không những ý niệm về ngã đã không mà ý niệm về vô ngã cũng không và không những ý niệm về pháp là không còn,

---

<sup>10</sup> *Thiền Uyển Tập Anh*, tr 24a.

mà ý niệm về vô pháp cũng hoàn toàn vắng bật. Như vậy, khi họ nhận ra được sự thật đó và họ sống với sự thật đó, thì họ không còn sợ hãi trước cái lẽ sống chết, còn mất, thăng trầm của kiếp người hay những biến thiên của xã hội và cuộc đời.

Các Thiền sư, Vua chúa và Phật tử đời Lý có nhiều thi kệ nói về Lý tánh Bát Nhã, nói về Không, nói về Vô ngã và Vô pháp của kinh Kim Cang, nhưng ta chưa tìm ra được một bản kinh nào thuộc về Văn tự bát nhã, do các ngài chú giải hay dịch thuật cả, điều này chắc chắn có nhiều lý do, mà ta cần chiêm nghiệm và nghiên cứu, để có thể thấy rõ được vấn đề.

Tuy nhiên, vào thời Lý, đất nước ta đã có ít nhất là đến sáu bộ Đại Tạng Kinh được lưu hành, chắc chắn trong đó, các dịch bản kinh Bát Nhã như: Phóng Quang Bát Nhã, do Ngài Vô La Xoa dịch, vào thời Tây Tấn; Quang Tán Bát Nhã, do Ngài Trúc Pháp Hộ dịch, vào thời Tây Tấn; Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật, Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba La Mật, Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật, Bát Nhã Tâm Kinh, do Ngài Cưu Ma La Thập dịch, vào thời Diêu Tần; Đạo Hành Bát Nhã, do Ngài Chi Lô Ca Sấm dịch, vào thời Hậu Hán; Đại Minh Độ Kinh, do Ngài Chi Khiêm dịch, vào thời Ngô; Ma Ha Bát Nhã Sao Kinh, do Đàm Ma Ty Cộng Trúc Phật Niệm dịch, vào thời Tiền Tần; Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh, 600 cuốn, do Ngài Huyền Tráng dịch, vào đời Đường và rất nhiều kinh thuộc văn hệ Bát Nhã đã được các vị Pháp Sư khác, dịch từ Phạn sang Hán vào thời Tống và trước Tống, chắc chắn các dịch bản này cũng đã được lưu hành tại Việt Nam vào thời Lý, làm nền tảng cho sự học tập, nghiên cứu, ứng xử và chứng ngộ cho Tăng ni Phật tử bấy giờ, và nó là chất xúc tác, tạo nên sinh lực làm hưng vượng nền đạo đức tâm linh, văn minh, văn hóa vàng son của dân tộc Việt Nam vào thời đại Nhà Lý.

T.T.H.



# LUẬT HỌC VÀ LUẬT NGHI TỰ VIỆN TẠI TRUNG HOA TRƯỚC THỜI NGÀI ĐẠO TUYÊN

---

ĐỒNG THÀNH

**T**rong những giai đoạn phôi thai của Phật giáo tại Trung Hoa diễn ra vào đầu kỷ nguyên Tây lịch, rất nhiều cao Tăng từ Trung Á và Ấn Độ đã nỗ lực phiên dịch kinh điển và giới thiệu giáo lý Phật giáo bằng nhiều hình thức khác nhau. Sau những bước hội nhập đầu tiên của Phật giáo vào xã hội Trung Hoa, một khuynh hướng tất yếu đã xuất hiện đối với cộng đồng Phật giáo: vấn đề tổ chức sinh hoạt của Tăng đoàn ngày càng đông và nhu cầu xuất gia của người bản xứ. Chính khuynh hướng này đã thôi thúc các bậc cao Tăng thời đó quan tâm đến việc truyền dịch giới bản và luật nghi căn bản làm cơ sở cho các sinh hoạt của Tăng đoàn Phật giáo. Từ sự xuất hiện của những văn bản luật nghi riêng lẻ vào giữa TK III cho đến sự biên dịch và chú giải các Quảng luật khác biệt vào đầu TK V, các nhà sư Phật giáo đã hoàn thành việc phiên dịch luật tạng một cách nhanh chóng. So với các Đại tạng khác, Đại Tạng kinh Trung Hoa còn lưu giữ gần như hoàn bị Quảng luật của nhiều bộ phái khác nhau. Sự xuất hiện hàng loạt dịch bản của những Quảng luật như thế đã cho thấy quan điểm của các dịch giả Phật giáo về tầm quan trọng của luật tạng cũng như sự đề cao việc hành trì giới luật của cộng đồng Tăng đoàn trong giai đoạn đầu của Phật giáo tại Trung Hoa.

### **Khởi nguyên Luật học tại Trung Hoa**

Theo *Đại tạng tạng sử lược*, ngay khi Phật giáo vừa được truyền đến Trung Hoa vào thời vua Hán Minh Đế (trị vì 58-75 TL), đã có một số người bản xứ xuất gia, chẳng hạn như tại Thính Dương thì có hoàng tử Lưu Tuấn, tại Lạc Dương thì có một phụ nữ tên A-phan<sup>1</sup>. Tuy nhiên, những người bản xứ xuất gia trong buổi đầu như thế chưa hội đủ điều kiện để trở thành những thành viên thực thụ của Tăng đoàn vì rằng khi ấy giới luật Phật giáo chưa được truyền đến Trung Hoa. Người xuất gia thời ấy chỉ cạo bỏ râu tóc, thực hành các pháp sự, lễ nghi dân gian, nhưng giới luật chưa rành, giáo lý chưa thông. *Cao tạng truyện* và *Khai nguyên thích giáo lục* cho biết rằng mãi đến năm Gia Bình (249-253) ngài Đàm-kha-ca-la (Dharmakāla – Pháp Thời)<sup>2</sup>, người xứ Trung Ấn, đến Lạc Dương, thấy cảnh Tăng chúng chưa có quy củ, giáo lý chưa am tường, mà giới luật thì khó hiểu, phức tạp, nên ngài bèn đến chùa Bạch Mã chọn những giới điều chính yếu của luật *Ma-ha-tăng-kỳ* và dịch thành cuốn *Tăng kỳ giới tâm*, sau đó thỉnh Phạm tăng lập pháp yết ma truyền giới<sup>3</sup>. Còn *Đại tạng tạng sử lược*, một tác phẩm ra đời vào TK X, sau *Cao tạng truyện* bốn trăm năm, thì cho rằng vào năm Gia Bình, Đàm-kha-ca-la cùng với sa môn Đàm Đế, người xứ An Tức, dịch *Tứ phần yết ma* và *Tăng kỳ giới tâm đồ ký*<sup>4</sup>. *Phật tổ thống ký* còn ghi thêm rằng nhận thấy kể từ thời Hán Ngụy về sau, người xuất gia chỉ bảm thọ tam quy, đại tạng và sa di chưa phân biệt rõ ràng, Đàm-kha-ca-la bèn cùng sa môn Đàm Đế nước An Tức dịch *Tứ phần giới bốn* của Đàm Vô Đức Bộ, thỉnh mười vị tăng làm pháp yết ma truyền

---

<sup>1</sup> *Đại tạng tạng sử lược*, T54n2126, tr. 237c.

<sup>2</sup> Cũng gọi là Đàm-ma-ca-la.

<sup>3</sup> *Cao tạng truyện* T50n2059, tr. 325a. *Khai nguyên thích giáo lục*, T55n2154, tr. 486c.

<sup>4</sup> *Đại tạng tạng sử lược*, T54n 2126, tr. 237c. Tham khảo *Thích thị yếu lãm*, T54n 2127, tr. 285a.

giới, và người được truyền giới đầu tiên là Chu Sĩ Hành<sup>5</sup>. Cũng theo tác phẩm này, ngài Đàm-kha-ca-la được tôn xưng là tổ thứ hai (sau thì tổ là ngài Đàm Vô Đức, Dharmagupta – Pháp Chánh) trong phái Nam Sơn Luật Học của ngài Đạo Tuyên (tổ thứ chín)<sup>6</sup>. Tuy nhiên, theo ngài Đạo Tuyên, Đàm-kha-ca-la chỉ dịch *Tăng kỳ giới tâm*, còn Đàm Đế dịch *Đàm vô đức yết-ma*<sup>7</sup>. Chung quy, với sự xuất hiện của Đàm-kha-ca-la và Đàm Đế, Tăng đoàn Trung Hoa bắt đầu sinh hoạt theo nghi tắc của giới luật được truyền thừa từ Ấn Độ. Giai đoạn này được xem là khởi điểm của luật học Phật giáo tại Trung Hoa.

### ***Quá trình phiên dịch và truyền bá các Quảng luật***

Trong hơn một thế kỷ sau đó, trước khi các bộ Quảng luật xuất hiện, nhiều tác phẩm luật học được phiên dịch rải rác khắp nơi. Điển hình là vào khoảng năm 379, tại Trường An, với sự trợ giúp của Trúc Phật Niệm và Huệ Thường, sa môn Đàm Ma Trì, người xứ Tây Vực, đã phiên dịch giới bốn Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni của *Thập tụng luật*, gồm 3 quyển.<sup>8</sup> Trong khoảng 20 năm đầu của TK V, kể từ khi hai ngài Phất-nhã-đa-la và La Thập khởi dịch *Thập tụng luật* cho đến khi Phất-đà-thập, Trí Thắng, và Trúc Đạo Sinh hoàn tất việc phiên dịch *Ngũ phần luật* vào năm 424 thì Quảng luật của các phái Hữu Bộ, Pháp Mật Bộ (Đàm Vô Đức), Đại Chúng Bộ (Ma-ha-tăng-kỳ), và Hóa Địa Bộ (Di-sa-tắc) lần lượt được phiên dịch hoàn bị. Quá trình phiên dịch này diễn ra như sau:

1. *Thập tụng luật* của Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivāda) được ngài Phất-nhã-đa-la (Punyatara) mang đến Trung Hoa vào

---

<sup>5</sup> *Phật tổ thống ký*, T49n2035, tr. 332a.

<sup>6</sup> Sdd, tr. 296c.

<sup>7</sup> *Tứ phần luật san phồn bổ khuyết hành sự sao*, quyển trung, T40n1804, tr. 51c.

<sup>8</sup> *Khai nguyên thích giáo lục*, T55n2154, tr. 510c.

khoảng năm 404. Vào ngày mùng ba tháng chạp năm ấy, tại Trường An, ngài Phát-nhã-đa-la cùng La Thập khởi sự dịch Quảng luật này. Nhưng vừa mới tụng được hơn hai phần Phạm bản của Quảng luật này thì ngài Phát-nhã-đa-la viên tịch. Việc phiên dịch vì thế bị gián đoạn. Mùa Thu năm 405, khi hay tin Đàm-ma-lưu-chi (Dharmaruci) vừa đến Trường An, Huệ Viễn bèn viết thư sai đệ tử mình là Đàm Ung mang đến cho Đàm-ma-lưu-chi và thỉnh cầu vị này trùng tuyên phần còn lại của *Thập tụng luật*. Nhờ sự thỉnh cầu này, Đàm-ma-lưu-chi và La Thập đã dịch xong Quảng luật này. Sau khi La Thập viên tịch vào năm 409, Tỳ-ma-la-xoa (Vimalākṣa - Vô Cấu Nhân) đã hiệu đính lại và thêm ba quyển mới vào bản dịch Quảng luật của La Thập (gồm 58 quyển) thành ra bộ *Quảng luật Thập tụng* hoàn chỉnh, gồm 61 quyển. Tỳ-ma-la-xoa sinh trưởng tại Kế Tân, là một bậc sa môn có phẩm hạnh và khí tiết cao cả. Trong thời gian xiển dương luật học tại Qui Tư, học giả bốn phương, trong đó có La Thập, qui tụ tham học với ngài nhiều vô số. Năm Hoàng Thủy thứ tám (406) ngài đến Trường An, được La Thập tiếp đón và hầu hạ cung kính. Tuy gặp được La Thập vào năm 406, nhưng mãi đến ba năm sau, lúc La Thập đã viên tịch, ngài La-xoa mới hiệu đính lại bản dịch trên. Những phần thêm vào của ngài La-xoa có thể được căn cứ vào Phạm bản của Quảng luật này được lưu hành tại Trung Á vào thời ấy<sup>9</sup>.

2. *Tứ phần luật* của Đàm Vô Đức bộ (hay Pháp Mật Bộ - Dharmagupta) được Phật đà-da-xá, người tụng thuộc lòng Phạm bản của Quảng luật này, và Trúc Phật Niệm dịch tại Trường An từ năm 410 đến năm 413, gồm 44 quyển, về sau phân thành 60 quyển.

3. *Ma-ha Tăng kỳ luật* của Đại Chúng Bộ (hay Ma-ha-tăng-kỳ - Mahāsāṃghika) được Phật-đà-bạt-đà (Buddhabhadra) và

---

<sup>9</sup> E.Lamotte, *History of Indian Buddhism*, S. Webb-Boin (tr.), Louvain-la-neuve: Institut Orientaliste, 1988, p. 169.

Pháp Hiển dịch tại Nam Kinh vào những năm 416 – 418, gồm 40 quyển. Bản của Quảng luật này được Pháp Hiển tìm thấy tại Hoa Thị thành (Pāṭaliputra), nước Ma-kiệt-đà, Ấn Độ.

4. *Ngũ phần luật* của Hóa Địa Bộ (hay Di-sa-tắc – Mahīśāsaka) được Phật-đà-thập (Buddhajīva), Trí Thắng, và Trúc Đạo Sinh dịch hoàn thành vào những năm 423-424. Bản dịch này dựa trên Bản được ngài Pháp Hiển mang về từ Tích Lan.

Luật tạng của phái Ca-diếp-di-bộ thì duy chỉ có quyển *Giải thoát giới kinh* do ngài Bát Nhã Lưu Chi (Prajñāruci) dịch vào năm 543 dưới thời Đông Ngụy, Quảng luật của phái này chưa được dịch ra. Cùng với sự xuất hiện của các Quảng luật, các bộ luận giải luật học cũng lần lượt được phiên dịch<sup>10</sup>. Sự hoàn thành bốn bộ Quảng luật chính trong một thời gian ngắn như trên đã nói lên nhu cầu cấp bách trong việc thiết lập một thể chế sinh hoạt Tăng đoàn theo tiêu chuẩn giới luật nhà Phật.

Trong số bốn bộ Quảng luật kể trên, *Thập tụng luật* vốn được các đệ tử của ngài La Thập nghiên cứu và quảng bá là bộ luật phổ biến nhất tại Trung Hoa dưới thời Nam Bắc triều. Nếu như tại Trường An, *Thập tụng luật* được phổ biến là do các môn đồ của pháp sư La Thập, thì tại Giang Nam bộ luật này được hai ngài Tỳ-ma-la-xoa và Huệ Viễn dốc lòng truyền bá. Sau khi La Thập dịch xong *Thập tụng luật*, ngài La-xoa đã cẩn thận hiệu đính lại bản dịch này trước khi lưu truyền. Về sau ngài về phương Nam chuyên tâm xiển dương *Thập tụng luật* khiến cho luật tạng Phật giáo được quảng bá khắp nơi. Bản về điểm này, *Cao tăng truyện*

---

<sup>10</sup> Những bộ số giải các Quảng luật đáng kể đến là *Tì-ni mẫu kinh* (dịch giả khuyết danh), *Thiện kiến luật tì-bà-sa* do Tăng-già-bạt-đà-la dịch, *Tát-bà-đa Tì-ni-tì-bà-sa* (dịch giả khuyết danh), *Tát-bà-đa-bộ tì-ni ma-đắc-lặc-già* do Tăng-già-bạt-ma dịch vào thời Lưu Tống. Tham khảo thêm các mục “Lịch sử truyền dịch”, “Thư mục luật”, *Luật tứ phần tổng mục lục*, Việt dịch Tỳ-kheo Thích Đồng Minh, Tỳ-kheo Thích Đức Thắng, hiệu đính và chú thích: Tỳ-kheo Thích Nguyên Chứng, Viện Cao Đẳng Phật Học Hải Đức, Ban tu thư Phật học, 2006.

tán thán: “Luật tạng được truyền bá rộng rãi là do nỗ lực của Xoa vậy”<sup>11</sup>.

Đương thời, ngoài Tỳ-ma-la-xoa, nhiều vị cao tăng khác cũng dốc lòng giảng dạy, truyền bá *Thập tụng luật*. Trong số đó phải kể đến hai nhân vật tiêu biểu là Chí Đạo (412-484) và Pháp Dĩnh (416-482). Ngài Chí Đạo là người cẩn trọng, ôn hoà, xuất gia năm mười bảy tuổi tại chùa Linh Diệu, tinh thông tam tạng, am tường luật nghi. Sau khi Võ Đế bức hoại Phật giáo, Tăng môn được khôi phục, nhưng việc trị giới vẫn còn nhiều khiếm khuyết. Ngài bèn dẫn hơn mười người đến chùa Dẫn Thủy tại Hồ Lao, triệu tập tăng chúng ở năm châu: Lạc, Tần, Ung, Hoài, Dự giảng luật, thuyết giới, chỉ bày cách thức thọ pháp. Nhờ vậy, Tăng đoàn được chấn chỉnh, hưng thịnh như xưa<sup>12</sup>. Pháp Dĩnh người xứ Đôn Hoàng, xuất gia năm mười ba tuổi tại chùa Công Phủ, xứ Lương Châu, chuyên nghiên tầm luật tạng, bác thông kinh luận. Cuối năm Gia Nguyên, ngài đến chùa Tân Đình, được vua Hiếu Vũ nhà Tống phong làm Tăng chánh. Về sau ngài về chùa Đa Bảo, được vua Cao Đế nhà Tề phong chức Tăng chủ. Một đời ngài chuyên tâm hoằng truyền luật tạng, đặc biệt là *Thập tụng luật*. Môn đồ của ngài về sau có nhiều vị nổi tiếng như Trí Xung, Tăng Hựu... là những bậc luật sư khả kính. Ngài có soạn hai bộ giới bản và yết ma của *Thập tụng luật*<sup>13</sup>. Nhờ sự hoằng truyền của các bậc luật sư trứ danh như trên, trong suốt mấy trăm năm đầu sau khi các Quảng luật ra đời, *Thập tụng luật* được phổ biến nhanh chóng, nhất là tại miền Nam Trung Hoa.

So với *Thập tụng luật*, *Tứ phần luật* tuy được quảng bá muộn hơn khoảng 60 năm, nhưng về sau lại trở thành bộ Quảng luật quan trọng nhất trong lịch sử luật học Trung Hoa. *Tứ phần luật* được Phật-đà-da-xá (Buddhayasas – Giác Minh) dịch từ năm Hoàng

---

<sup>11</sup> *Cao tăng truyện*, T50n2059, tr. 333c.

<sup>12</sup> *Sđđ.*, tr. 401c.

<sup>13</sup> *Sđđ.*, tr. 402a.

Thủy 12 đến 15 (410-413) với sự trợ giúp của Trúc Phật Niệm. Sau khi dịch xong, Phật-đà-da-xá trở về Tây Vực và vì thế bộ luật này không được hoằng truyền. Tuy nhiên, trong vài mươi năm sau đó, Quảng luật này lại được các luật sư chú trọng và quảng bá bởi lẽ, như đã trình bày ở trên, khoảng 150 năm trước khi Quảng luật các bộ phái xuất hiện, các sinh hoạt luật nghi tự viện tại Trung Hoa đều y cứ vào giới bốn và yết ma của *Tứ phần luật* do ngài Đàm Đế phiên dịch. Do vậy, dù *Thập tụng luật* được các luật sư truyền dạy tại nhiều nơi khác nhau, nhưng *Tứ phần luật* vẫn là bộ luật gần gũi nhất trong đời sống tự viện. Ta có thể hiểu được phần nào điều này qua trường hợp của luật sư Pháp Thông (468-559). Thuở đầu, ngài chuyên nghiên cứu luật tạng Tăng-kỳ, nhưng về sau ngài nhận ra rằng các giới đàn xưa nay đều y cứ vào các pháp yết-ma của *Tứ phần luật*, giới từ nhờ đó mà thành tựu giới thể, nếu Tăng chúng tiếp tục hành trì theo *Tăng-kỳ luật* thì giới thể và giới hành không đồng nhất, thọ pháp và hành pháp tương phản nhau, vì thế kể từ đó ngài chỉ nghiên tầm và hoằng dương *Tứ phần luật*. Về sau đệ tử của ngài là Đạo Phú cũng tiếp nối sự nghiệp của Thầy mình. Y theo lời giảng của thầy, ngài Đạo Phú biên soạn *Tứ phần luật sơ*, gồm sáu quyển<sup>14</sup>.

Có thể nói trước thời ngài Đạo Tuyên (596-667), người có công lớn trong việc hoằng dương *Tứ phần luật* là luật sư Huệ Quang (468-537). Ngài Huệ Quang người xứ Định Châu, xuất gia năm mười ba tuổi với ngài Phật Đà tại Lạc Dương. Với bảm tánh thông minh, hiếu học, chẳng bao lâu ngài lầu thông kinh điển, được người đời tôn xưng là Thánh sa-di. Sau khi thọ đại giới, ngài cùng Lạc-na-ma-đề chuyên nghiên cứu Địa Luận và về sau trở thành sơ tổ phái Nam Đạo. Trong cả hai triều Ngụy, Tề ngài là bậc luật sư mẫu mực, được phong làm Tăng thống. Vì cũng là người thường tổ chức các đại đàn truyền giới, nên ngài còn được tôn xưng là “Quang Thống luật sư”. Theo *Tục cao tăng truyện*, trước thời ngài Huệ Quang *Tứ phần luật* chỉ được hoằng dương

---

<sup>14</sup> *Tống cao tăng truyện*, T50n2061, tr. 804c.

bằng khẩu truyền, tác phẩm của ngài Đạo Phú cũng chỉ mang tính khoa văn, chưa có người chủ xướng lập tông, ngay cả khi tiếp cận bộ luật này, ngài Huệ Quang cũng chỉ học bằng khẩu truyền, chưa có số giải tường tận<sup>15</sup>. Nhận thức được những trở ngại đó đối với người học luật đương thời, trong quá trình nghiên cứu và hoằng dương *Tứ phần luật*, ngài Huệ Quang đã biên soạn bộ *Tứ phần luật số* gồm 120 tờ, giảng giải chi tiết nội dung của Quảng Luật. Bản số giải này là tác phẩm luật giải tối quan trọng, làm cơ sở y cứ cho hầu hết các luận giải về *Quảng Luật tứ phần* sau này. Ngoài ra, ngài còn soạn *Yết ma giới bốn*, đề xuất mười tám điều Tăng chế, đặt nền móng khai tông cho *Tứ Phần Luật*, nhờ đó Quảng Luật này được truyền bá mạnh mẽ ở Lạc Dương<sup>16</sup>. Ngài Huệ Quang còn đào tạo được nhiều bậc lương đồng của Phật giáo như Đạo Vân, Đạo Huy, Đàm Ân, Hồng Lý, Huệ Viễn, Pháp Thượng... trong số đó, Đạo Vân, Đạo Huy, Hồng Lý và Đàm Ân là những bậc luật sư tiếp nối sự nghiệp truyền bá *Tứ Phần Luật*. Đạo Vân có hai đệ tử ưu tú là Hồng Tuân và Đạo Hồng. Trong số những môn đồ của Đạo Hồng, Trí Thủ là người kế thừa thành công nhất sự nghiệp của thầy mình. Trí Thủ (567-635) vốn xuất gia với Trí Mân tại chùa Vân Môn ở Tương Châu, về sau chuyên tâm học luật với Đạo Hồng. Là người rất cẩn trọng và nghiêm túc trong việc nghiên cứu luật tạng, Trí Thủ đã tìm hiểu, đối chiếu các chương mục trong năm bộ luật hiện hành và soạn ra bộ *Ngũ bộ khu phân sao*, gồm 21 quyển<sup>17</sup>. Sau đó, ngài còn biên soạn *Tứ phần luật sao* 20 quyển. Đây là bộ số giải chi tiết nhất của *Tứ phần luật* trước thời ngài Đạo Tuyên. Quá trình hoằng truyền *Tứ phần luật* của Trí Thủ cũng như tương luật học của ngài đã tạo nên nền móng vững chắc để sau này Đạo Tuyên, đệ tử của ngài, sáng lập nên Luật tông.

---

<sup>15</sup> *Tục cao tăng truyện*, T50n2060, tr. 607c.

<sup>16</sup> *Sđđ.*, tr. 608a.

<sup>17</sup> *Sđđ.*, 614b.



Như đã trình bày ở trên, trong số bốn bộ Quảng luật được phiên dịch hoàn tất vào đầu TK V, *Thập tụng luật* được truyền bá mạnh mẽ vào thời Nam Bắc triều (420-589) và kéo dài đến giữa thời Đường (618-906). Nhưng đến năm 684 do tác động của một sắc luật do triều đình ban hành, Quảng luật này không còn được lưu hành phổ biến như trước<sup>18</sup>. Kể từ đó *Thập tụng luật* không còn ảnh hưởng nhiều. *Tứ phần luật* được ngài Pháp Thông hoàng dương từ đầu TK VI và đến TK VII thì trở thành Quảng luật chính của Phật giáo Trung Hoa. Riêng hai bộ Quảng luật *Ngũ phần* và *Ma-ha-tăng-kỳ* hầu như không được phổ biến. Luật tạng phái Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ thì được ngài Nghĩa Tịnh (635-713) mang từ Ấn Độ về và phiên dịch vào đầu TK VIII. Vì rằng vào thời điểm đó *Tứ phần luật* đã trở nên phổ biến và được Tăng đoàn hành trì cẩn trọng, nên ảnh hưởng của Quảng luật phái Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ bị lu mờ dần.

Song song với việc phiên dịch kinh điển, truyền bá giáo lý, phổ biến những pháp môn tu trì và đào tạo các thế hệ Tăng sỹ bản xứ, các bậc lãnh đạo anh tú thời bấy giờ rất xem trọng việc chỉnh đốn Tăng đoàn, lấy giới luật làm chuẩn mực cho các sinh hoạt tự viện, nhất là đối với những trung tâm Phật giáo qui mô. Tuy rằng mọi sinh hoạt của Tăng đoàn đều phải khế hợp với luật nghi do Đức Phật chế ra, nghĩa là các điều khoản luật nghi trong các Quảng luật được truyền đến từ Ấn Độ, nhưng bên cạnh đó, việc áp dụng những luật nghi này trong bối cảnh mới lạ của xã hội Trung Hoa là một điều không mấy đơn giản. Để cho hàng xuất gia có thể sống một cuộc đời phạm hạnh, vừa tuân thủ giới luật, vừa hòa nhịp với môi trường văn hóa bản xứ, việc thiết lập những luật nghi mới hỗ trợ cho việc tu trì của mỗi cá nhân cũng như góp phần củng cố Tăng đoàn đã trở thành một nhu cầu cấp thiết. Nhận thức được điều này, các bậc cao Tăng thời ấy đã chế định ra những luật nghi sinh hoạt riêng cho Tăng chúng, tạo trợ duyên

---

<sup>18</sup> Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, p. 7.

cho việc ổn định và phát triển cộng đồng Phật giáo. Người tiên phong trong việc chế định luật nghi này chính là Đạo An.

***Đạo An và quyển Luật nghi tự viện đầu tiên***

Ngài Đạo An (312-385) người xứ Hà Bắc, xuất gia năm mười hai tuổi, tư chất thông minh, kiến thức sâu rộng, là môn đồ xuất sắc của Phật Đò Trùng (mất năm 349). Trong những giai đoạn đầu của Phật giáo Trung Hoa, Đạo An được xem là nhân vật nổi bật nhất. Những đóng góp của ngài cho Phật giáo không chỉ giới hạn trên phương diện truyền bá tư tưởng Phật học, phiên dịch và chú giải kinh điển, mở trường dịch kinh, biên soạn thư mục kinh điển, mà còn được thể hiện qua việc chế định các luật nghi cho Tăng đoàn trước khi Quảng luật các bộ phái được phiên dịch. Nguyên nhân của việc chế định luật nghi như thế phát xuất từ tình hình thực tế trong sinh hoạt tự viện của Tăng đoàn tại Tương Dương (tỉnh Hồ Bắc) dưới sự lãnh đạo của Đạo An. Năm 365 khi Đạo An đến Tương Dương, môn đồ cầu học với ngài đã hơn 400 người. Với một số lượng Tăng chúng đông đảo, cộng thêm tình hình xã hội luôn bị xáo trộn bởi sự tranh giành quyền lực của các tập đoàn chính trị đương thời, việc thiết lập một quy chế sinh hoạt mẫu mực cho Tăng đoàn là điều hết sức cần thiết. Đương thời, vì sự thiếu vắng Quảng luật của các bộ phái, ngài Đạo An đã học hỏi và nghiên cứu giới luật thông qua sự tiếp xúc với các bậc cao Tăng đến từ Tây Vực. Người có ảnh hưởng nhiều nhất đối với Đạo An trên phương diện hành trì giới luật chính là Phật Đò Trùng. Phật Đò Trùng nổi tiếng là một sa môn thường thi triển thần thông để độ người<sup>19</sup>, nhưng bên cạnh đó, ngài còn là một bậc cao tăng tinh nghiêm giới luật. *Cao Tăng Truyện* cho biết trong 109 năm sống đời xuất gia, ngài chưa bao giờ nếm một giọt rượu

---

<sup>19</sup> Phật Đò Trùng thường thi triển thần thông trong bốn việc: làm mưa để giải quyết hạn hán trong nông nghiệp, làm các việc phúc lợi, trị những căn bệnh ngặt nghèo, cố vấn cho nhà cầm quyền trong lĩnh vực chính trị. A.F. Wright, "Fo-t'u-teng: A Biography" *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 11, No. 3/4, 1948, p. 325.

hoặc thọ thực sau giờ Ngọ, luôn hành trì luật nghi cẩn trọng, sống đời thiếu dục vô cầu<sup>20</sup>. Đạo An còn cho biết thêm rằng đương thời có rất nhiều dịch giả nỗ lực phiên dịch các văn bản luật học, nhưng rất ít người trong số họ có thể so sánh, đối chiếu luật tạng các bộ phái khác nhau. Song với sự xuất hiện của Phật Đồ Trùng, các nhà luật học có thể thực hiện công việc ấy một cách dễ dàng<sup>21</sup>. Điều này cho thấy không những là người nghiêm trì giới luật, Phật Đồ Trùng còn là người am hiểu tường tận luật tạng các bộ phái khác nhau.

Từ sự học hỏi với Phật Đồ Trùng cũng như qua sự tiếp xúc với các dịch giả luật tạng, ngài Đạo An đã biên soạn cuốn *Tăng ni quỹ phạm Phật pháp hiến chương* để làm cẩm nang tu tập cho hàng xuất gia. Tác phẩm này là một văn bản bổ sung cho các bộ luật đương thời, là quyển luật nghi tự viện đầu tiên do chính một cao Tăng Trung Hoa trước tác có ảnh hưởng sâu rộng trong Tăng đoàn. Dầu tác phẩm này bị thất truyền, nhưng *Cao tăng truyện* vẫn cho chúng ta biết đôi điều về nội dung của nó. Thêm vào đó, Đạo Tuyên còn cho biết rằng ngài đã y cứ vào trước tác này của Đạo An để biên soạn *Tứ phần luật san phần bổ khuyết hành sự sao*<sup>22</sup>. Vì thế, chúng ta còn có thể truy tầm nội dung của *Tăng ni quỹ phạm Phật pháp hiến chương* từ tác phẩm trên của ngài Đạo Tuyên. Theo *Cao tăng truyện*, quyển luật nghi này gồm ba phần: (1) Cách thức hành hương, tọa thiền, thăng tòa giảng kinh hoặc thuyết pháp; (2) Những sinh hoạt thường nhật trong sáu thời như đi nhiễu quanh Phật tượng, việc ăn uống, trì tụng kinh điển; (3) Cách thức bố tát, thỉnh Tăng, sám hối<sup>23</sup>. Việc xông hương, dâng

---

<sup>20</sup> *Cao tăng truyện* T50n2059, tr. 387a.

<sup>21</sup> *Xuất tam tạng ký tập*, T 55n2145, tr. 80a-b.

<sup>22</sup> *Tứ phần luật san phần bổ khuyết hành sự sao*, T40n1804, tr. 35b.

<sup>23</sup> *Cao tăng truyện*, T50n2059, tr. 353b.

huong vốn đã có từ thời đức Phật<sup>24</sup>. Tại Trung Hoa, hành hương là nghi thức đốt hương và đi nhiều quanh tháp hoặc điện Phật. Truyền thống này xuất hiện vào thời ngài Đạo An và về sau trở thành một nghi thức trong triều đình thời Đường, Tống<sup>25</sup>. Nghi thức lên tòa tụng kinh và sau đó là thuyết pháp của Huệ Viễn, đệ tử của ngài Đạo An, được *Cao tăng truyện* mô tả đầy đủ<sup>26</sup>. Nghi thức này được truyền từ thời ngài Đạo An đến nhiều thế hệ sau. Các nghi thức sám hối, Bồ-tát... mà sau này ngài Đạo Tuyên áp dụng cũng đều tuân thủ theo thể thức vốn có từ thời ngài Đạo An. Điều đáng chú ý là theo truyền thống thời xưa tại Ấn Độ, các vị tu sỹ thường chú nguyện sau khi thọ trai<sup>27</sup>. Khi viết sớ giải *Tứ phần luật*, ngài Đạo Tuyên giải thích rằng theo bộ luật này sau khi thọ trai, chư Tăng mới chú nguyện và thuyết pháp, nhưng tại Trung Hoa những việc này được thực hiện trước khi thọ trai, điều này do ngài Đạo An đặt ra và cách thức như thế là đúng đắn<sup>28</sup>. Nghi thức này được áp dụng trong Tăng đoàn cho đến ngày nay. Bên cạnh những nghi thức trên, một số cách thức sinh hoạt khác như lễ thỉnh thánh Tăng tắm<sup>29</sup>, việc an trí tượng tôn giả Tân-đầu-

---

<sup>24</sup> *Kinh tạng nhất A hàm* có thuật lại câu chuyện nàng Tu-ma-đề, con gái của Trưởng giả Cấp Cô Độc, vì muốn thỉnh Đức Phật từ Xá Vệ đến thành Mãn Phú để giáo hoá bèn mang lò hương lên lầu cao đốt hương và chấp tay hướng về nơi Đức Phật đang trú và thỉnh cầu Ngài. Lúc đó tôn giả A-nan đang ở trong tinh xá Kỳ Hoàn, thấy có mùi hương vi diệu bèn bạch Phật rằng vì nhân duyên gì mà có hương thơm lan khắp như thế. Đức Phật đáp rằng đó là hương do sự già của Đức Phật mang điều thỉnh cầu của nàng Tu-ma-đề trong thành Mãn Phú. Ngay sáng hôm sau Đức Phật và chúng đệ tử liền đến thành Mãn Phú như lời thỉnh cầu trên. *Tăng nhất A hàm Kinh*, T2n125, tr. 661c-662a.

<sup>25</sup> *Đại tạng tăng sử lược*, T54n2126, tr. 241c-242a.

<sup>26</sup> *Cao tăng truyện*, T50n2059, tr. 417c.

<sup>27</sup> Điều này được ngài Nghĩa Tịnh mô tả trong *Nam hải kí quy nội pháp truyện*, T54n2125, tr. 209b.

<sup>28</sup> T40n1804, tr. 136b.

<sup>29</sup> Lễ nghi này phát xuất từ sự gặp gỡ giữa một đệ tử Tăng và ngài Đạo An trước khi ngài viên tịch. Xem chi tiết trong *Cao tăng truyện* T50n2059, tr. 353b-c.

lô (Piṇḍola) tại trai đường<sup>30</sup>, việc dùng chữ Thích làm họ cho chư Tăng<sup>31</sup> v.v... đều là những đề xuất của ngài Đạo An.

Ngoài quyển luật nghi trên, ngài Đạo An còn biên soạn một số tác phẩm luật học khác như *Tứ thời lễ văn*<sup>32</sup>, *Tăng ni quy phạm*, và *Pháp môn thanh thức nhị thập tứ điều*<sup>33</sup>. Tuy những trước tác trên của ngài đều bị thất truyền, nhưng chúng lại có ảnh hưởng rất lớn trong Tăng đoàn, không chỉ vào thời ấy mà cả đến hôm nay. Theo *Cao tăng truyện*, vào thời ngài tất cả các chùa trong toàn quốc đều áp dụng luật nghi do ngài chế định<sup>34</sup>. Tài năng và đức độ của ngài đã khiến cho những nhà cầm quyền cùng giới trí thức đương thời như Hiếu Võ Đế, Châu Từ, Phù Kiên, Tập Tạc Sĩ... đều hết mực tôn kính ngài. Mục đích của việc chinh phạt Trương Dương của Phù Kiên là để đưa ngài và Tập Tạc Sĩ<sup>35</sup> về Trường An mà

---

<sup>30</sup> Ngài Đạo An thường chú giải kinh điển, lòng phân vân không biết những kiến giải của mình có xứng hợp với diệu lý của kinh điển hay chăng, bèn phát nguyện rằng nếu xứng hợp, mong được thấy điềm lành. Quả nhiên trong giấc ngủ, ngài mộng thấy một vị sa môn tóc bạc mày dài, bảo với ngài Đạo An rằng: “Những chú giải của ông đều khế hợp với đạo lý. Ta trú tại Tây Vực, không được nhập Nê Hoàn (Niết Bàn). Ta sẽ phò trợ ông trong việc hoằng dương giáo pháp, hằng ngày ông nên dâng cơm cúng dường ta.” Ngài Đạo An bèn làm theo lời căn dặn của vị sa môn đó. Về sau khi *Thập tụng Luật* được truyền đến Trung Hoa, ngài Huệ Viễn, đệ tử của Đạo An, mới biết rằng vị sa môn kia chính là tôn giả Tân-đầu-lô, nên lập án thờ, dâng cơm cúng dường. Sdd., tr. 353b.

<sup>31</sup> Trước thời ngài Đạo An, chư Tăng thường mang họ của thầy mình, nên trong Tăng đoàn mỗi người mang họ khác nhau. Ngài Đạo An bèn chế định dùng chữ Thích (trong Thích Ca) làm họ chung cho chư Tăng. Sdd., tr. 352c-353a.

<sup>32</sup> Theo *Tân biên chư tông giáo tạng tổng lục*, T55n2184, tr. 1174c.

<sup>33</sup> *Phật tổ lịch đại thông tài*, T49n2036, tr. 524b.

<sup>34</sup> *Cao tăng truyện*, T50n2059, tr. 353b.

<sup>35</sup> Tập Tạc Sĩ là bậc thức giả nổi tiếng về tài tranh luận, ứng đối. Nghe danh ngài Đạo An, ông bèn đến Trương Dương để chất vấn. Vừa mới gặp nhau Tập Tạc Sĩ bèn xưng mình là “Tứ hải Tập Tạc Sĩ” để tự khen mình là người nổi

thời<sup>36</sup>. Những ảnh hưởng của Ngài đối với cộng đồng xuất gia thời bấy giờ không phải chỉ phát xuất từ trí tuệ uyên bác, mà còn ngay chính tinh thần nghiêm trì giới luật của ngài. *Cao tăng truyện* thuật lại rằng một đệ tử của Pháp Ngộ, một trong những môn đồ của ngài, phạm giới uống rượu và vì thế quên đốt hương nhiều tháp. Pháp Ngộ chỉ phạt tội mà không tẩn xuất người đệ tử ấy. Ở xa nghe được chuyện này, ngài Đạo An bèn gọi một cây roi đến Pháp Ngộ. Pháp Ngộ hiểu ý vội cho tập hợp đồ chúng của mình, gồm hơn bốn trăm người, bảo vị Duy-na dùng roi quất vào mình theo hình phạt và luôn tự trách cứ mình đã lê đĩnh trong bốn phạm của một người thầy<sup>37</sup>. Câu chuyện này cũng đã phần nào nói lên cung cách luật sư mẫu mực cũng như tâm nguyện xây dựng Tăng đoàn thanh tịnh của ngài Đạo An. Chính cung cách này đã ảnh hưởng rất nhiều đến một trong những đệ tử xứng đáng của ngài, đó là đại sư Huệ Viễn.

### ***Huệ Viễn và Tăng đoàn tại Lô Sơn***

Ngài Huệ Viễn (334-416) họ Cổ, người xứ Lô Phiền, thuộc miền Nhạn Môn (Sơn Tây). Năm 13 tuổi ngài theo cậu mình tham học tại Hứa Xương, Lạc Dương. Chẳng bao lâu ngài mau chóng am tường kinh sách Khổng, Lão, được mọi người khâm phục, khen ngợi. Năm 21 tuổi ngài định qua Giang Đông học phép ẩn độn với Phạm Tuyên Tử. Nhưng vừa khi ấy Thạch Hồ qua đời, Trung Nguyên rơi vào hỗn chiến, đường đến phương Nam bị ngăn trở. Nghe danh ngài Đạo An đang hoằng pháp tại Thái Hành, ngài

---

tiếng trong bốn phương về tài tranh luận. Ngài Đạo An bèn đáp lại rằng “Di thiên Thích Đạo An” (Trong khắp thiên hạ chỉ có một mình Đạo An mà thôi). Tài văn chương và sở học của hai người được xem là tương xứng nhau.

<sup>36</sup> Sau khi chinh phạt Tương Dương và gặp được ngài Đạo An, Phù Kiên vô cùng mừng rỡ và bảo thân tín: “Ta đem mười vạn đại binh chinh phạt Tương Dương cốt là để có được một người rưỡi”. Hàng thân tín bèn hỏi: “Đó là ai?” Phù Kiên đáp: “Ngài Đạo An là một người, Tập Tạc Sĩ là nửa người”. *Phật Tổ Lịch Đại Thông Tài*, T49n2036, tr. 524a.

<sup>37</sup> Sđd., tr. 356a.

cùng em mình đến đó tham học. Vừa khi nghe ngài Đạo An giảng kinh *Bát Nhã*, Huệ Viễn khai ngộ, nhận ra tính siêu việt của Phật lý, bèn cùng em mình cầu xin xuất gia với ngài Đạo An. Sau khi xuất gia, ngài tận lực nghiên cứu tư tưởng các bộ phái, sở học vượt hẳn các môn đồ khác của ngài Đạo An. Dù đời sống xuất gia thanh bần, y phục thiếu thốn, nhất là vào mùa Đông giá rét, nhưng ngài vẫn chu toàn phận sự của mình. Thấy ngài đêm đến miệt mài đọc sách, nhưng không có tiền mua nến, sa môn Đàm Dục bèn đem tiền mua nến tặng ngài. Khi hay tin này, ngài Đạo An bèn khen Đàm Dục đã nhìn đúng người. Chính bầm tánh thông tuệ, cộng thêm sự hiểu học và nhân cách thanh khiết của Huệ Viễn đã khiến cho ngài Đạo An phải thốt lên: “*Đạo pháp được lưu truyền tại Đông độ, là nhờ vào Huệ Viễn này chăng?*”<sup>38</sup>

Năm 24 tuổi, ngài đăng đàn giảng kinh, thường trích dẫn văn cú Lão Trang để thuyết minh tư tưởng Phật học đương thời vốn thiếu thuật ngữ chuyên môn trong Hán ngữ, khiến thính giả thâm hiểu kinh điển. Suốt 25 năm trường, vì những binh biến của thời cuộc, Huệ Viễn đã theo chân ngài Đạo An di chuyển đến nhiều nơi khác nhau như Nữ Ngột, Lục Hồn, Tân Dã... Khi tướng nhà Tần là Phù Phi vây hãm Tương Dương, Đạo An bị thái sử Lương Châu là Châu Tự canh giữ cẩn mật, không thể ra đi, bèn triệu tập và dặn dò các đại đệ tử, chia đồ chúng của mình thành nhiều nhóm, phân tán đến nhiều nơi. Khi ấy Huệ Viễn cùng hơn mười người đi về phương Nam, đến chùa Thượng Minh, rồi sau đó lại tìm đến núi La Phù. Trên đường đến La Phù, khi băng qua Tầm Dương ở Giang Tây, thấy Lô Sơn cảnh trí thanh nhàn, cô tịch, đáng là nơi trụ tích an tâm, ngài Huệ Viễn bèn vào núi này, trú tại Tinh Xá Long Tuyền. Vì số người đến cầu học ngày một đông, mà Long Tuyền thì chật hẹp, nên ngài Huệ Viễn bèn đến phía Đông của ngọn núi này lập chùa Đông Lâm, bắt đầu sự nghiệp truyền bá Phật pháp tại đây.

Ngoài việc đốc lòng hành trì và xiển dương pháp môn niệm Phật,

---

<sup>38</sup> *Cao tăng truyện* T50n2059, tr. 358a.

ngài Huệ Viễn còn quan tâm nhiều đến việc tổ chức phiên dịch kinh điển, giới thiệu thiên học, và phổ biến các văn bản luật học, nhất là tại phía Nam sông Dương Tử. Vì rằng đương thời kinh điển còn thiếu thốn, ngài bèn cử Pháp Tịnh, Pháp Lãnh, và các đệ tử khác của mình đến các nước xa xôi để thỉnh kinh điển Phạn ngữ. Khi Tăng-già-đề-bà đến Tầm Dương, Huệ Viễn bèn mời Đề-bà về Lô Sơn và thỉnh ngài dịch lại hai bộ luận *A-tỳ-đàm-tâm* và *Tam pháp độ*. Ngài còn thỉnh Phật-đà-bạt-đa-la đến Lô Sơn dịch các kinh điển Phạn ngữ. Cũng chính ngài đã viết thư thỉnh cầu Đàm-ma-lưu-chi cùng hợp tác với La Thập dịch hoàn bị *Thập tụng luật*<sup>39</sup>.

Vai trò của Huệ Viễn đối với Phật giáo trong thời kỳ đầu tại Trung Hoa còn được thể hiện qua những nỗ lực của ngài trong việc xây dựng một Tăng đoàn mô phạm và vững mạnh, điển hình là tại Lô Sơn. Chính ngài đã phản bác đạo luật thanh lọc Tăng đoàn, buộc phần lớn Tăng chúng hoàn tục của quan Phụ chánh Hoàn Huyền. Lúc ấy Tăng đoàn trong toàn quốc đều bị ảnh hưởng đạo luật này. Ngài Huệ Viễn liền viết thư phản đối, kêu gọi Hoàn Huyền dùng tâm chân chính để cải hóa những phần tử cơ hội trong Tăng đoàn. Nhờ sự phản bác của ngài, Tăng chúng tại Giang Tây được yên ổn, không bị đạo luật này chi phối. Sau đó, cũng chính ngài phản đối yêu cầu của Hoàn Huyền trong việc bắt buộc hàng sa môn phải lễ bái quốc vương. Trước kia, vào năm 340 khi Thành Đế còn nhỏ tuổi, Dữu Bạng (296-344) và Dữu Dục (mất năm 345) thâm tóm quyền hành, thao túng triều chính. Trong cương vị Phụ chánh, Dữu Bạng thay mặt nhà vua ban đạo luật buộc chư Tăng phải lễ bái quân vương, nhưng lại gặp phải sự phản đối gay gắt của quan thượng thư Hà Sung (292-346) cùng các đại thần khác như Bạng Hoài, Tạ Quảng... nên đạo luật này bị hủy bỏ<sup>40</sup>. Đến năm 402, Hoàn Huyền chuyên quyền

---

<sup>39</sup> Sđd., tr. 360a.

<sup>40</sup> *Hoàng minh tập*, T52n2102, tr. 79b.



triều đình, ra lệnh thanh lọc Tăng đoàn, lại buộc chư Tăng phải lễ bái quân vương. Điều này đã gây ra những tranh cãi giữa Hoàn Huyền với các quan lại trong triều đình, cũng như những tranh luận giữa ông với tổ Huệ Viễn. Đầu tiên Hoàn Huyền gửi thư đến tám bộ của triều đình để trình bày yêu cầu của mình. Trong thư này Hoàn Huyền cho rằng trước kia những đề bạt của Dữu Bạng là đúng đắn, tuy nhiên lập luận thì chưa rõ ràng, còn Hà Sung thì chỉ thiên về niềm tin tôn giáo nên lý luận lẫn lộn giữa danh và thể. Hoàn Huyền cho rằng sự hóa đạo của đức Phật thì bao la, rộng lớn, nhưng đều lấy kính làm gốc. Lão Tử xếp bậc Vương hầu đồng hàng với Tam đại (Đất, Trời, và Đạo), cốt nêu lên phẩm vị cao thượng của hàng vua chúa. Bậc quân vương thuận theo lẽ tự nhiên của Đạo, nương theo đức lớn của đất trời mà cai trị muôn dân, mang lại hòa khí cho đất nước. Hàng sa môn thọ nhiều ân huệ của nhà vua mà không theo lễ nghi bái kính quân vương là điều thiếu sót, xét cả lý lẫn sự đều không dung thông, trọn vẹn. Vì lẽ đó, hàng sa môn phải lễ bái quân vương. Sau khi trao đổi với tám bộ trên và đặc biệt với Vương Mật (360-407), Hoàn Huyền vẫn chưa cảm thấy thỏa mãn. Vì thế ông bèn gửi tất cả các văn thư trao đổi trên cùng một bức thư riêng cho ngài Huệ Viễn, mong nhận được ý kiến của ngài về vấn đề này.

*Xuất tam tạng ký tập* cho biết rằng khi nhận được thư của Hoàn Huyền, ngài Huệ Viễn vô cùng lo lắng cho sự suy vong của chánh pháp nên vội viết thư hồi âm với một phong cách vô cùng cẩn trọng và khẩn thiết<sup>41</sup>. Theo *Hoàng minh tập*, trong thư phúc đáp, ngài Huệ Viễn trả lời rằng những điều mà kinh điển nhà Phật nói có thể phân làm hai khoa: thứ nhất, ở trong thế tục mà hoàng giáo; thứ hai, xuất gia tu đạo. Hàng cư sĩ sống trong thế gian luôn lễ bái bề trên, quý kính tôn thân, biết trung hiếu tiết nghĩa, tôn trọng luật pháp ở đời. Người xuất gia như khách du phương, xa lánh vật chất phù phiếm, sống ẩn cư nơi xa vắng, cốt để đạt được cứu cánh thoát tục của đạo. Dù cách biệt với trần đời, nhưng họ

---

<sup>41</sup> *Xuất tam tạng ký tập*, tr. 110b.

vẫn luôn tạo dựng lợi ích cho đời, hằng sống đời mô phạm và làm những điều phù hợp với lý tưởng của các bậc minh quân<sup>42</sup>. Vì lý do đó, hàng sa môn không thể lễ bái quân vương. Thử theo ý nguyện của ngài Huệ Viễn và yêu cầu của Vương Mật, ngay sau khi lên ngôi, Hoàn Huyền liền ban sắc lệnh cho phép các nhà sư Phật giáo không phải lễ bái vua chúa. Chính trong thời gian khoảng ba tháng khi Hoàn Huyền đăng ngôi vua nước Sở, ngài Huệ Viễn đã biên soạn tiểu luận nổi tiếng của mình: *Sa môn bất kính vương giả luận*. Tác phẩm này bao gồm năm thiên. Hai thiên đầu có nội dung giống với bức thư hồi âm của ngài cho Hoàn Huyền, tức là nói về nếp sống, hạnh nguyện, và địa vị xã hội của hàng xuất gia và tại gia. Ba thiên còn lại được viết theo dạng hội luận để bàn về những khái niệm mang tính lý thuyết như thần thức, vọng tình, tái sinh và sự giải thoát. Sự ra đời của tác phẩm này đánh dấu một bước ngoặt mới trong quá trình tương tác giữa hệ thống đạo đức Phật giáo được thiết lập trên nền tảng giới luật tự viện và nền luân lý của xã hội Trung Hoa được hình thành trên các nguyên tắc đạo đức của Khổng giáo, qua đó khẳng định quan điểm của các nhà sư Phật giáo đối với nhà cầm quyền về vị thế của mình trong xã hội Trung Hoa.

Ảnh hưởng của ngài Huệ Viễn trong cộng đồng Tăng già đương thời có được là nhờ vào chí nguyện tu tập và phẩm hạnh thanh khiết của ngài. Trong hơn ba mươi năm cuối của đời mình, ngài không ra khỏi Lô sơn, chân không bước vào nhà thế tục, lấy suối Hồ Khê trên núi làm ranh giới. Khi nắm giữ mọi quyền hành trong tay, Hoàn Huyền bèn mời ngài ra làm quan, ban nhiều bổng lộc, nhưng ngài nhất quyết từ chối. Sự kiện diễn ra trước lúc ngài viên tịch cũng đủ để nói lên sự nghiêm trì giới luật của ngài. Khi ấy ngài lâm bệnh, chư Tăng bèn khuyên ngài nên phương tiện dùng rượu thuốc để trị bệnh, ngài khước từ và đáp rằng thân người như huyễn, nguyện luôn giữ giới thanh tịnh. Chư Tăng bèn khuyên ngài dùng nước cơm, ngài cũng từ chối vì khi ấy đã quá

---

<sup>42</sup> *Hoàng minh tập*, tr. 83c-84a.

ngộ. Cuối cùng hàng đệ tử thỉnh ngài dùng mật, ngài sai các luật sư mở luật xem lại điều này có được phép chăng. Trong lúc các luật sư đang tra cứu thì ngài viên tịch, lúc ấy ngài đã 83 tuổi. Đương thời, chính ngài Huệ Viễn đã thỉnh cầu Đàm-ma-lưu-chi dịch lại *Thập tụng luật* và vì thế ngài hẳn đã đọc qua Quảng luật này. Theo quyển thứ 8 của Quảng luật này, mật cùng với ba loại thức ăn khác (váng sữa, dầu, thạch mật) được xem như là những vị thuốc mà các vị tỳ kheo được phép dùng khi bị bệnh<sup>43</sup>. Trong quyển 53 của Quảng luật này, đức Phật cũng cho phép các đệ tử mình dùng nước của hoa, quả, lá, rễ, nhánh cây nếu như chúng không gây say<sup>44</sup>. Dầu biết rằng nếu căn cứ vào Quảng luật này, khi bị bệnh, vị tỳ kheo có thể phương tiện dùng những dược liệu trên, nhưng khi biết nhân duyên trụ thế đã mãn, để khuyến tấn việc nghiêm trì giới luật cho hàng môn đệ, ngài Huệ Viễn đã khước từ những yêu cầu của Tăng chúng, lòng thanh thản an trú vào cảnh giới tự tại của chân như.

Vốn là một mẫu người nghiêm cẩn, hằng thao thức về tiền đồ chánh pháp, ngài Huệ Viễn luôn quan tâm đến những sinh hoạt tự viện của Tăng đoàn không chỉ tại Giang Tây mà ngay cả những nơi khác trong nước. Chính hành động của Hoàn Huyền đã khiến ngài nghĩ đến việc biên tập những luật nghi căn bản cho Tăng đoàn đương thời. Dầu rằng ngày nay, các tác phẩm luật học của ngài bị thất truyền, song *Xuất tam tạng ký tập* cho biết rằng ngài đã biên tập ít nhất là bốn tác phẩm luật học, bao gồm *Pháp xã tiết độ*, *Ngoại tự Tăng tiết độ*, *Tiết độ*, và *Tỳ-kheo-ni tiết độ*<sup>45</sup>. Các bộ luật nghi này được đưa vào tuyển tập mang tên là *Viễn quy* (遠規), tức những quy chế, luật nghi sinh hoạt do ngài biên soạn. Chính bộ *Viễn Quy* này cùng với các trước tác luật học của ngài Đạo An đã trở thành những bộ luật nghi tự viện rất quan trọng trong

---

<sup>43</sup> *Thập tụng luật*, T23n1435, tr. 61a.

<sup>44</sup> Sđd., 396b.

<sup>45</sup> T55n2145, tr. 84a.

những giai đoạn đầu của Phật giáo Trung Hoa.

### ***Các nhà luật học khác dưới thời Nam Bắc triều***

Ngoài Đạo An và Huệ Viễn, vào thời Nam Bắc triều, một số nhà sư Phật giáo khác cũng căn cứ vào các Quảng luật lưu hành đương thời để biên soạn những luật nghi riêng biệt cho đồ chúng của mình. Tại miền Nam, Chi Đạo Lâm (314-366) là một vị giảng sư nổi tiếng, môn đồ theo học hơn trăm người<sup>46</sup>. Mặc dầu thường nghiên cứu và quảng bá tư tưởng dung thông giữa huyền học của Lão giáo và Bát-nhã của Phật giáo, ngài Đạo Lâm vẫn chú trọng đến việc hành trì luật nghi. Một trong những trước tác của ngài trên phương diện luật học là cuốn *Bát-nhã dài chúng Tăng tập nghi tiết độ*, một tác phẩm nói về nghi thức vân tập của chư Tăng tại pháp đường mỗi khi ngài đăng đàn giảng kinh *Bát-nhã* tại chùa Đông An. Một danh Tăng khác thời ấy là Tăng Cừ, người được triều đình Nam Tống sắc phong là Tăng Chánh. Vừa chuyên nghiên cứu và hành trì *Thập tụng Luật*, ngài Tăng Cừ còn biên soạn nghi thức sám hối mỗi nửa tháng cho Tăng Ni. *Tăng Ni yếu sự* gồm hai quyển<sup>47</sup> do ngài trước tác là một trong những tác phẩm luật học phổ biến vào thời ấy. Những nhà sư khác tại miền Nam tham gia vào việc biên soạn luật nghi cho Tăng đoàn gồm: ngài Siêu Độ - người soạn bộ luật tuyển dưới thời nhà Tề, ngài Pháp Vân (467-529) - tác giả của bộ Tăng chế thời nhà Lương<sup>48</sup>, ngài Tăng Thạnh - người đã căn cứ vào *Tứ Phần luật* biên tập *Giáo giới Tỳ-kheo Ni pháp*<sup>49</sup>.

Tại miền Bắc, trong cương vị lãnh đạo Tăng đoàn, một số nhà sư đã biên tập và bổ sung những quy chế sinh hoạt mới cho người xuất gia. Năm 493 ngài Tăng Hiển - người được phong làm Sa

---

<sup>46</sup> *Cao tăng truyện*, T50n2059, tr. 348c.

<sup>47</sup> Sdd., tr. 401b.

<sup>48</sup> *Tục cao Tăng truyện*, T50n2060, r. 464b.

<sup>49</sup> *Lịch đại tam bảo ký*, T49n2034, tr. 97c.

Môn Thống đã soạn ra qui chế Tăng đoàn gồm bốn mươi bảy điều (Tăng chế tứ thập thất điều) theo yêu cầu của triều đình. Sau đó, Quốc thống Huệ Quang lại tiếp tục soạn ra mười tám điều khác trong qui chế Tăng đoàn nhằm củng cố hệ thống Tăng đoàn và cổ xúy tinh thần nghiêm trì giới luật của Tăng Ni. Điều đáng chú ý là ngoài những nhà sư có trọng trách quản lý Tăng đoàn, một số nhân vật trong triều đình cũng soạn ra những quy chế cho cả người xuất gia và cư sĩ. Hoàng tử Văn Tuyên (459-494) triều Tề biên soạn các bộ *Tăng chế*, *Thanh tín sĩ nữ pháp chế*<sup>50</sup>, *Tại gia bố tát nghi*. Vua Giản Văn nhà Lương thì biên tập *Bát quan trai chế* nhằm trình bày cách thức thọ giới Bát quan trai của hàng tại gia<sup>51</sup>.

### ***Trí Khải và quy chế sinh hoạt của tông Thiên Thai***

Bên cạnh việc nghiên cứu và thọ trì kinh *Pháp Hoa*, xiển dương giáo nghĩa của Thiên Thai Tông, ngài Trí Khải cũng rất quan tâm đến lãnh vực luật học. Sự quan tâm này có thể xuất phát từ nhân duyên học hỏi luật nghi của ngài đối với luật sư Huệ Quang. Một trong những biên soạn quan trọng của Trí Khải là bản số giải *Kinh Phạm Võng Bồ-tát giới*. Các thái tử hai triều Trần và Tùy đều thọ giới Bồ-tát từ ngài. Chính ngài đã lên tiếng phản đối mạnh mẽ khi hoàng đế Hậu Chủ nhà Trần ra lệnh thanh lọc Tăng đoàn. Để thiết lập một quy chế chung cho người xuất gia đương thời, ngài Trí Khải đã soạn *Lập chế pháp thập điều*<sup>52</sup> để đưa ra mười điều khoản rõ rệt cho những ai muốn sinh hoạt trong Tăng đoàn. Theo ngài, xét về căn tánh thì hàng xuất gia bao gồm hai hạng căn cơ khác nhau: 1. sống viễn ly, cô độc, tu hành mà đắc đạo; 2. nương theo hội chúng tu tập để được giải thoát. Những ai sinh hoạt trong hội chúng cần phải thực hành ba điều căn bản: tọ

---

<sup>50</sup> *Xuất tam tạng ký tập*, T55n2145, tr. 85c.

<sup>51</sup> *Quảng hoàng minh tập*, T52n2103, tr. 324c.

<sup>52</sup> Mười điều quy chế này được Quán Đảnh, một môn đồ của ngài Trí Khải, biên tập lại trong bộ *Quốc thanh bách lục*. T46n1934, tr. 793c-794a.

thiền, công phu lễ sám, và chấp tác. Theo đó, ngài chỉ ra cách thức lễ Phật, tọa thiền, giữ gìn oai nghi trong khi tu tập, khi chấp tác, hoặc khi thọ trai, ngủ nghỉ, việc sử dụng y, bát, cách đối xử hoà nhã trong hội chúng... Đề hướng dẫn Tăng chúng thực hành nghi thức thọ trai, ngài đã soạn cuốn *Quán tâm thực pháp*. Theo tác phẩm này, sau khi trải tọa cụ, an tọa và nghe chuông, hành giả chấp tay dâng lời cầu nguyện lên Tam Bảo trong khắp mười phương. Tiếp đến là phần hiến cúng thực phẩm cho chúng sanh trong sáu cảnh giới luân hồi. Sau đó mỗi người nhận được phần ăn của mình<sup>53</sup>. Trong *Huấn tri sự nhơn*, ngài Trí Khải cũng nhắc nhở hàng xuất gia phải cẩn thận trong việc sử dụng tài sản của chùa chiền, đại chúng. Cần phải tận tâm phụng sự, hy sinh vì lợi ích chung và giữ gìn thanh danh của hội chúng mà mình đang nương tu.

Để giúp cho những hành giả chuyên hành pháp sám hối, ngài Trí Khải đã soạn nhiều nghi thức hành trì khác nhau như: *Kính lễ pháp*, *Phổ lễ pháp*, *Thỉnh Quán thế âm sám pháp*, *Kim quang minh sám pháp*, *Phương đẳng tam muội hành pháp*, *Pháp Hoa tam muội sám nghi*. Đối với những hành giả chuyên tu thiền, ngài lại soạn các tác phẩm thiền học nổi tiếng khác như: *Ma-ha chỉ quán* và *Lục diệu pháp môn*. Việc biên soạn những trước tác trên cho thấy những nỗ lực của ngài trong việc thiết lập một đường hướng tu tập thực tiễn, có tổ chức, có quy củ, nề nếp minh bạch cho Tăng chúng, đặc biệt là Tăng đoàn của tông Thiên Thai do ngài sáng lập. Điều này hẳn đã góp phần cho sự ổn định và phát triển của tông Thiên Thai trong thời kỳ đầu của tông phái này.

## **Kết luận**

Quá trình truyền dịch các văn bản luật học riêng lẻ, các bộ quảng luật cũng như những nỗ lực biên soạn các tác phẩm luật nghi tự viện và quy chế chế sinh hoạt Tăng đoàn là một sự tiếp nối liên tục của nhiều thế hệ trong Tăng đoàn Phật giáo Trung Hoa, mặc

---

<sup>53</sup> Yifa, Sdd., tr. 22.

dầu trong khoảng thời gian đó xã hội luôn bị xáo trộn bởi sự thay đổi của những tập đoàn chính trị khác nhau. Điều dễ nhận thấy là trước khi luật sư Đạo Tuyên chính thức sáng lập Luật tông tại Trung Hoa, *Tứ phần luật* đã trở thành quảng luật phổ biến nhất trong cộng đồng Phật giáo và các tác phẩm luật nghi tự viện của các ngài Đạo An, Huệ Viễn, Trí Khải... đã tạo nên những ảnh hưởng nhất định đối với Tăng đoàn toàn quốc. Mặc dầu dòng Phật giáo được truyền đến Trung Hoa là truyền thống Phật giáo Đại Thừa, nhưng tất cả những sinh hoạt và quy chế của Tăng đoàn đều được y cứ vào Quảng luật của các bộ phái tiền Đại thừa như Pháp Mật Bộ, Hữu Bộ, và Đại Chúng Bộ, v.v... So với Quảng luật của các bộ phái khác, *Tứ phần luật* mang tính nguyên thủy và chặt chẽ hơn. Nội dung và cấu trúc giới bản, kiền độ của Quảng luật này và của Quảng luật Nam truyền rất giống nhau. Bên cạnh đó, nhờ vào uy tín và tài năng của các nhà truyền bá *Tứ phần luật* như Huệ Quang, Quốc thống của triều Bắc Ngụy, và Trí Thủ, một bậc luật sư uyên bác và thông minh, nên *Tứ phần luật* đã nhanh chóng ảnh hưởng đến các sinh hoạt cộng đồng Tăng sỹ vào thời ấy. Cũng chính vì lẽ đó mà nhiều bậc luật sư khác trước thời ngài Đạo Tuyên, và sau đó, chính ngài Đạo Tuyên đã đề tâm nghiên cứu, biên soạn số giải, và chọn Quảng luật này làm văn bản chính cho sinh hoạt luật nghi Tăng đoàn tại Trung Hoa.

Đ.T.

# HỌC THUYẾT VỀ NGHIỆP CỦA THỂ THÂN VÀ HỆ THỐNG LÝ THUYẾT CHUẨN MỞ RỘNG LÝ TÍNH CỦA N. CHOMSKY

---

PHÁP HIỀN cư sỹ

(tiếp theo và hết)

## **Ngôn ngữ học và triết học**

Ngôn ngữ khi bước đến tới hạn của mình, nó nhường bước cho đối tượng của sở tư—tâm cảnh. Và, bấy giờ, nó trầm tích để chứa đựng tiềm năng của ứng và hóa và hiện thể. Có như vậy ta mới được những diễn ngôn cho mọi thời kỳ trong một đơn vị tâm chung tính-hóa ngôn, hiển ngôn và ẩn ngôn. Tức là tiềm thể tính của ngôn ngữ như là một đơn vị danh tính [*saṃjñā*] mà trên thực tế nó không cần xuất hiện, nó sở thị bằng các hậu tố *kāraṇa-kṛt*, tức hành nguyện. Như vậy, trong Phạn văn, cho phép ‘có’ một mệnh đề liên hệ ngay từ đầu của một *gāthā*, thuật ngữ này có thể tương đẳng với cách hiểu hiện giờ qua biểu ngôn nguyên-tử-thị. Nó chứa đựng dụng năng của các đơn vị tâm trong chu cảnh của đối tượng sở tư. Một *gāthā*, do vậy, không nhất thiết hiện hữu như là cấu trúc danh tính hóa để hậu hành là một mệnh đề liên hệ. Ta có :

“*yaḥ sarvathāsarvahaatāndhakāraḥ saṃsārapaṅkaj jarad ujjahāra*  
/ Vị mà tất cả bóng tối đã bị diệt toàn diện. Đã vớt chúng sinh lên



khỏi vũng lầy luân chuyển...”<sup>1</sup> Trên phương diện nghĩa học, mệnh đề liên hệ đã cho, có nguồn gốc từ một danh tướng tính tánh không [*samjñāsūnyata*], tức là ân tượng và, biểu tượng tác thể [*dhātu*] hóa thân bằng 2 hành vi—diệt tận vô minh đồng thời kéo chúng sinh ra khỏi vũng lầy (như ngài đã thực hiện với tự thân của mình). Ta thấy đơn vị tư duy danh tướng bố trí cho đơn vị từ theo hình thái nghĩa học liên hệ mà ở đó, ‘vật sở chỉ’ không cần minh định (referential opacity—một từ ngữ đục có sở chỉ). Danh tướng tính chỉ cho đức Phật, trong hàm ngôn của Thế Thân. Kịch bản này được dựng nên trên nền của *dhātu* và ngược lại. Như vậy, sự quan hệ giữa “nhập” và “thế” là một quan hệ bất khả thuyết, trừ trường hợp, người ta nhận diện bằng thị quan nhị nguyên phân nhập. Ta thấy ở tình huống này, ngôn ngữ Tây phương không có ngôn cảnh của một danh tướng tính hay *samjña*, bởi vì một đơn vị tâm hàm ngôn cho tận đến một mệnh đề liên hệ mà hậu tố *kart-tr* được bổ sung nói lên tính quan hệ danh tác thể thực hiện hành vi. Chẳng hạn, *pitṛ-han*, cho biết người mà nào đó đã giết cha mình. Đơn vị tâm tố này được hiểu như là nghiệp cách, mà tác thể nào đó xuất hiện như là vô thể. Poussin đã phải dịch như thế này: “*Il a, d’une manière absolue, détruit toute obscurité; il a retiré le monde de la boue de la transmigration; v.v.../* bằng một cách tuyệt đối, Ngài đã phá hủy mọi bóng tối, Ngài đã kéo thế giới này ra khỏi vũng lầy luân chuyển.” Như vậy thì, danh tính tánh không của Phạm văn, qua ngôn ngữ Tây phương hình thành một mệnh đề chánh, trong khi danh tác thể của Phạm ngữ lại là một đơn vị hàm ngôn tâm, mệnh đề liên hệ đã cho như là *tướng phần* của *samjñā*. Điều này cho ta biết sự khác biệt như thế nào giữa 2 truyền thống tư tưởng của Đông và Tây phương. Cách dịch như vậy đã đánh mất đi tánh liên hệ giữa danh tác thể với vĩ tố phái sinh *kart-tr*. Qua dịch ngữ của Poussin, ta có công thức như sau:

*Il a, d’une manière absolue, détruit toute obscurité;*

---

<sup>1</sup> Tuệ Sỹ / phẩm một / Phân biệt giới.

[PRO. P samjña]+ [PRE. P]+ [V.P]+ [OBJ.P].

Phạn văn:

*yah sarvathāsarvahatāndhakārah*

[(samjña) [PRE.P<sup>sarvathā</sup>] + [PRE.P. P+V.PP+OBJ. P<sup>sarvahatākārāh</sup>]  
(samjñā)].<sup>2</sup>

Tức là (*samjña*) đã bị đưa vào mệnh đề chính và định hình nó trong thị quan của Poussin, còn khi xét về mặt ngữ nghĩa học, (*samjña*) với tư cách là hàm ngôn cho một liên hệ mà tác thể [*dhātu*] là *han* [giết], là một vĩ tâm tổ liên hệ đến ngữ cán *krt-tṛ*. Tức là hành nguyên phân nhập đồng thời tự lợi và lợi tha trong chư hữu. Chữ *chur* (諸) của đại sư Huyền Tráng có phải nằm trong phạm trù này hay không, và đây là một vấn đề cần được nghiên cứu cẩn trọng cả mặt truyền thống Hoa dịch lẫn hệ ngữ pháp của Paṇini. Tuy nhiên, bản thân của bản văn này lại không có khả năng đó. Và ta còn phát hiện thêm một điểm quan yếu, đó là, *dhātu*, dùng để mở đầu cho Câu-Xá. *Dhātu*, hay tác thể là một phạm trù chi phối toàn diện pháp giới này, trên mặt từ và nghĩa học, *dhātu* biểu trưng cho hành nguyện, như đã đề cập ở trên. Đây là lý do vì sao, ta cần đến sự lý giải của Yasomitra, “*yah* chỉ cho đức Phật bốn sư.”

Thế thì, khi Thế Thân nói “bậc mà đã giết mọi bóng tối...”, tức là Ngài nói đến cấu trúc biểu diện, mà thực chất, nó phát sinh từ cấu trúc bề sâu, nó di hành trong *samjñā* và do vậy, nó có thể tạo sinh vô hạn cú trên mặt biểu diện và cũng do vậy, tự thân của các cấu trúc bề sâu đã là các dấu ngoặc có dán nhãn mà ta đã nói là các thông số tỷ lượng như là hóa thân của nghiệp qua các uẩn được dự phần từ Hữu Thể, tức *samjñā*, bên trên các dấu ngoặc được dán nhãn. Nói ‘Phật là Phật đã thành, chúng sinh là Phật sẽ thành’, là nói trên cấu trúc bề mặt, mà thật ra, như *samjñā* phát

---

<sup>2</sup> *Đời như hoa đóm* / P. H. (tập san Pháp Luân số 49).

ngôn, thì, cả ba thời chúng sinh, vật loại đang trong Phật tính hay Niết-bàn. Tuy nhiên, khi lý tính đặt ra câu hỏi về Hữu Thể này, thì lúc bấy giờ siêu hình học xuất hiện, nó bóp méo Hữu Thể ấy như là đối tượng của nhận thức — bằng chứng về sự tồn tại của Thượng đế — Niết-bàn trở thành tính đa dạng của Nghiệp sinh, theo hướng một đơn nguyên có thật. Thế thì, sự liên hệ giữa ngôn ngữ học và triết học — Hữu Thể này và chư hữu bị thử tính (thisthatness) — là mối liên hệ có dấu ấn sai biệt trên 2 cấp độ hay 2 tầng nghĩa, cấu trúc bề mặt và các cấu trúc tiềm ẩn. Ở cấu trúc bề mặt, ta có:

“1 John [thì] chắc chắn rằng Bill sẽ bỏ đi.

(John is certain that Bill will leave)

2 John [thì] chắc chắn bỏ đi.

(John is certain to leave)

Cấu trúc biểu diện của 2 phát ngôn này có thể được trình bày một cách tự nhiên theo dấu ngoặc có dấu ấn như sau:

1' [S [NP<sup>John</sup>] [VP is [AP<sup>certain</sup> <sup>3</sup>  
[S that [NP<sup>Bill</sup>] VP<sup>will leave</sup>]]]]]]

2' [S [NP<sup>John</sup>] [VP is [AP<sup>certain</sup>] [VP<sup>to leave</sup>]]]]

Ta thấy, các dấu ngoặc kép làm giới hạn cho các ngữ đoạn; còn con tem hay nhãn quy cho một cặp các dấu đóng ngoặc chỉ vào phạm trù ngữ đoạn giới hạn. Do vậy, phát ngôn thứ nhất ‘chắc chắn rằng Bill sẽ bỏ đi’ là một ngữ đoạn của phạm trù Ngữ đoạn Tính ngữ; trong cả hai phát ngôn, “John” là ngữ đoạn của phạm trù ngữ đoạn danh tính; “sẽ bỏ đi” trong phát ngôn thứ nhất là một ngữ đoạn vị từ; và cả 2 phát ngôn đều là các ngữ đoạn phạm trù câu. Người ta có thể đặt vấn đề về các chi tiết của các phân

---

<sup>3</sup> S= chủ ngữ. NP= danh ngữ đoạn. VP= vị ngữ đoạn, ngữ đoạn vị ngữ. AP= ngữ đoạn tính ngữ. N.D.

tích cá biệt này, tuy nhiên có một ít nghi ngờ rằng, ở vài cấp độ miêu tả hay các trình hiện, mà các chi tiết và vài cấp độ miêu tả trình hiện đều quá giống nhau, chúng cấu thành một bình diện nghĩa về cấu trúc của câu 1 và 2, và, nói chung, mỗi một câu ngôn ngữ đều có một cấu trúc biểu diện tương đương với chủng loại đặc thù này. Chẳng hạn, có một chứng lý rõ ràng rằng, hình thức ngữ âm học được thừa nhận rộng rãi của người phát ngôn sở định, bằng các nguyên tắc ngữ âm học mang tính đại cương đáng kể, từ các trình hiện cốt lõi chủng loại này.

Khi thừa nhận khối lượng lớn như vậy, nhà ngôn ngữ nghiên cứu tiếng Anh (hay bất cứ ngôn ngữ nào) sẽ cố gắng mô thức hóa một tập hợp những nguyên tắc tạo sinh một số lượng vô hạn của các cấu trúc bề mặt, một cấu trúc cho mỗi một câu tiếng Anh hay ngôn ngữ gì. Vì vậy, lý thuyết ngôn ngữ học sẽ được tương ứng với vấn đề mà vì sao những cấu trúc như thế sở sinh trong bất cứ ngôn ngữ nhân loại nào và lý thuyết này sẽ cố mô thức hóa các nguyên lý chung chi phối các hệ thống nguyên tắc nhằm biểu đạt những thực kiện của một ngôn ngữ hoặc là khác ngôn ngữ như thế nữa.

Dựa vào chứng cứ có giá trị với chúng ta hiện giờ, hầu như chứng cứ ấy cho chúng ta tính hợp lý để nêu lên rằng, trong chính các cấu trúc bề mặt ngôn ngữ nhân loại sở sinh từ các cấu trúc của một chủng loại trừu xuất nhiều hơn, mà ta sẽ trở vào nó với tư cách là “các cấu trúc bề sâu” bằng một vài thao tác hình thức được gọi chung là “phép cải biến văn pháp”. Mỗi một phép cải biến là một họa đồ của những dấu đóng ngoặc có dán nhãn lên trên những dấu ngoặc được dán nhãn. Các cấu trúc bề sâu, tự chúng là các dấu ngoặc có dán nhãn. Cấp độ vô hạn của các cấu trúc bề sâu này được minh định bằng một tập hợp của ‘các nguyên tắc nền tảng’. Các chuyển biến đã ứng dụng trong chuỗi với các cấu trúc bề sâu phù ứng với một vài quy ước phức hợp và các nguyên lý, làm phát sinh (tạo sinh) một cách tối hậu những cấu trúc bề mặt về các câu của ngôn ngữ. Do vậy, một tập hợp các nguyên tắc nền hạn định một cấp độ vô hạn của những câu

trúc bề sâu và một tập hợp của những cải biến văn pháp có thể dùng tạo sinh cho các cấu trúc bề mặt.

Ta tái quan sát câu phát ngôn 1 và 2 nhằm minh thị vấn đề. Các cấu trúc hạ tầng bề sâu này cần được trình hiện thô lược qua hình thái 1'' và 2'' như sau :

1'' đồng dạng với phát ngôn 1'

2'' [S [NP [s [NP<sup>John</sup> ] [VP<sup>bỏ đi</sup> ]]] [VP là [AP<sup>chắc</sup>  
chắn]]]

Có lẽ, chúng ta đang nghĩ về các cấu trúc bề sâu này xét như là cách biểu đạt trong thực kiện của phát ngôn 1, ta xác nhận John rằng, anh ta chắc chắn rằng Bill sẽ bỏ đi, trong khi ở phát ngôn 2 có phần tương tự với phát ngôn 1 trong cấu trúc bề mặt, ta thừa nhận mệnh đề rằng, John bỏ đi, rằng, điều này là chắc chắn, trong ý nghĩa rất khu biệt của “chắc chắn”. Ở đây, thật quá dễ dàng trong việc xác định những khái niệm Chủ Ngữ và Vị Từ, dưới dạng hình thể hóa (configuration) trong các cấu trúc bề sâu, đến độ chúng đang hiện đạt sự thuyên giải theo khuynh hướng cố ý (intended interpretation-sự thuyên giải sở tư). Những thao tác phái sinh 2' từ 2'' nội hàm một thao tác “ngoại vị” (extra-position), nó phát xuất từ (ly thể cách-cách của From. Ly nguyên ủy cách) một cấu trúc rất giống 2'' và, sẽ sinh ra cấu trúc 3; và một thao tác của “sự thay thế bằng- nó—it-replacement” sự phái sinh phát ngôn 2' từ một cấu trúc hầu như giống với phát ngôn 3 một cách chính xác, tuy nhiên với ‘to’ trong vị trí (định vị cách hay sở u cách-in place) của ‘will’ và ‘that’ bị loại bỏ. Ta có cấu trúc 3:

3 [S [NP<sup>it</sup>] VP<sup>is</sup>[AP<sup>certain</sup>]  
[S<sup>that</sup> [NP<sup>John</sup>] [VP<sup>will leave</sup>]]]

Ngoại trừ các chi tiết ngoài đề, lý thuyết “văn pháp tạo sinh cải biên-transformational-generative-grammar” chủ trương rằng, nhất thiết cấu trúc bề mặt sở thành do cách ứng dụng của các phép cải biến như thế—mỗi một phép cải biến phát họa lên những dấu

đóng ngoặc đã dán nhãn lên trên các dấu ngoặc đã dán nhãn—từ những cấu trúc bề sâu (chúng) thường có tính trừu tượng hoàn toàn. Các câu 1 và 2 giống nhau trong cấu trúc bề mặt, tuy nhiên rất khác biệt trong cấu trúc bề sâu; câu 2 và 3 nhất tính trong cấu trúc bề sâu, nhưng hoàn toàn khác biệt trong cấu trúc bề mặt. Những cấu trúc bề sâu được hạn định toàn diện trong tính đa dạng của chúng và nó hình thành có những điều kiện phổ quát để hạn chế một cách nhạy bén chủng loại của các nguyên tắc khả hữu.

Giờ thì, ta hãy quan sát chất liệu của sự thuyên thích ngữ nghĩa học, rằng các cấu trúc bề mặt nêu lên cách biểu thị nhỏ của việc thuyên giải ngữ nghĩa học là quá rõ ràng từ các dẫn chứng điển dạng toàn diện (quite typical examples) ở trên mà, nhờ thế những cấu trúc bề sâu toàn hiện trên bình diện ấy. Trong khi đeo đuổi dàn tuyến hợp lý này, người cần phải nhắm vào sự khai triển hay un đúc sự triển khai (elaboration) hơn nữa về lý thuyết vừa mới vạch ra, trong những hạn từ hậu hành. Ta hãy giả sử rằng, có một hệ thống “những ngữ nghĩa phổ quát” minh định cho chủng loại về các trình hiện ngữ nghĩa khả thể cho một đa lượng ngôn ngữ bẩm sinh (nature language much) trong đường hướng mà các tính chất ngữ âm phổ quát định nghĩa về chủng loại của những trình hiện ngữ âm có thể có, bằng cách minh định một chủng loại của các nét khu biệt và một vài điều kiện hay duyên tố qua sự gắn kết của chúng. Hãy thấy rằng, sự gắn kết như vậy sẽ hoàn toàn hợp lý cho việc nghiên cứu các ngữ nghĩa phổ quát, thậm chí không nhất thiết là phải có một ý niệm rõ ràng nào như với cái mà nó cấu thành những yếu tố cần có, cho dầu người ta có thể rút ra các kết luận mang tính thuyết phục toàn nhiên đối với các âm vị học phổ quát từ sự quan sát việc phát triển chậm của số lượng các câu khu biệt với cách kéo dài bất tận, hiện tượng vần và láy nguyên âm, sự trống vắng của xu hướng chuyển biến (chung của một ngôn ngữ) qua “không gian” những câu dưới mắc xích của sự tái diễn hay lặp lại v.v..., ngay cả không có bất cứ khái niệm nào về các nét khu biệt này mà cái gì có thể xảy ra. Trong bất cứ dữ kiện

nào, vẫn giả thiết điều này là một tiếp cận hợp lý, người ta có thể nêu ra rằng, một ngôn ngữ chứa đựng các nguyên tắc tương ứng các cấu trúc bề sâu với những trình hiện rút ra từ ngữ nghĩa học phổ quát, như nó hàm chứa các nguyên tắc âm vị liên hệ cùng các cấu trúc bề mặt với những trình hiện rút ra từ các âm vị phổ quát.

Với quan điểm này qua sự phát triển của một lý thuyết như thế, nhà ngôn ngữ học cần phải phát triển trở lại với công việc trong triết học phân tích bằng những nghiên cứu nhiều hơn nữa về tính chất đục (không rõ lý do hay nguyên nhân) có sở chỉ (referential opacity) của (một từ).”

Một giả định theo lối kinh nghiệm thiết yếu trong dữ kiện có trước (tiền kiện-preceding account) là cái mà cấu trúc bề mặt không thể góp phần cho nghĩa; bất kể sự đóng góp nào biểu đạt P (phrase, preposition, predicator, partical, projection)<sup>4</sup>, tạo cho ý nghĩa của câu XYP<sup>5</sup> phải được chỉ định bằng cấu trúc bề sâu nằm bên dưới P. Việc lý giải về một từ đục có sở chỉ nào đó đã làm phát sinh một con số khổng lồ của các dẫn chứng minh họa cách thay thế về một biểu đạt bằng nghĩa chuyển đổi khác, thậm chí khi sự liên tưởng ngữ nghĩa giữa phát ngôn 2 đang hoàn toàn khấp chặt. Sự tiếp cận vừa phát thảo cần bảo đảm rằng, trong mỗi một trường hợp như thế có một sai biệt tương ứng trong cấu trúc bề sâu với cái mà sự sai biệt trong nghĩa có thể được góp phần. Không nhất thiết đuổi theo hay truy tìm chất liệu nào. Ta chỉ có thể nói rằng, bản chất của các dẫn dụ ở trên khiến nó (bản chất ấy) xuất hiện, và ta không chắc là một tiếp cận như thế được

---

<sup>4</sup> Projection: sự phỏng chiếu. Tương phần. Aprojection is a constituent wich is an expansion of head word. for exmple, anoun phrase such as *students of linguistics* is a projection of its head noun students. (SYNTAX, Andrew Radford).

<sup>5</sup> Xem “SYNTAX”, Andrew Radford:  $x / X / x / XP$  (and sometimes  $Y$  similarly) ie used as a variable ‘any word category you care to choose’ (so  $X$  could be anoun, verb, adjective, determiner, complementizer, etc...).  $X / x$ -bar is a intermediate projection headed by a word category.”

thành công, song, trong bất cứ dữ kiện nào, nhà nghiên cứu trên bình diện lý thuyết ngôn ngữ học này phải nắm chắc vấn đề một khối lượng chứng cứ mà đã tích lũy được trong tiến trình lý giải triết học của mình.

Ta vừa nêu ra khả tính rằng, những quán sát đã phát triển trong tiến trình phân tích triết học hẳn là tương quan đến việc nghiên cứu một bộ phận cốt lõi của lý thuyết ngôn ngữ học, và rằng những khái niệm ngôn ngữ học có thể được quen dùng với nhà triết học trong công việc của mình. Thiết nghĩ, hầu như người ta không mong chờ quá nhiều từ một tương hoán của chủng loại đặc dị này, tức là một loại tiềm tính vô biểu cho một con số hợp lý hay một thống kê từ nguồn sử liệu, như Heidegger đã nêu trong *Der satz der identität*. Ở trường hợp như vậy, ta vừa nói, cái gì được nêu ra, thì cái đó là những hệ quả phụ ngẫu nhiên của nghiên cứu trong một lãnh vực sẽ thuộc cách thường dụng cho những liên hệ quan yếu của các lãnh vực khác nữa. Hơn thế, đây là một bình diện mà cả 2 lãnh vực tạo dựng các kỹ thuật nghiên cứu của một thực chất tinh vi và chuyên biệt hóa. Do vậy, người ta mong đợi rằng, trong mỗi một lãnh vực, nó sẽ được khả hữu hoàn toàn cho tuyền định và phân tích thông tin liên hệ đến những tương ứng loại biệt của nó một cách trực tiếp. Do vậy, mỗi một lãnh vực là một cái gì đó là một bảng tính (accident-tính ngẫu nhiên phụ), khi một lãnh vực có thể xây dựng trực tiếp trên các kết quả của lãnh vực khác.

Từ những lý do như thế, thiết nghĩ rằng, người ta sẽ mong đợi nhiều hơn nữa về các phương pháp được cả 2 lãnh vực [ngôn ngữ và triết học] đề ra, tức là “một cần cầu cho các thực kiện ngôn ngữ đã tổ chức rồi bằng khoa học ngôn ngữ học cấu trúc”. Ta hẳn tin là, nền ngôn ngữ học đương đại đã đạt đến các thành quả với tính đáng tin cậy nhất của mình và rằng một vài thực thể của sự gặt hái ấy phải tương quan đến các vấn đề triết học. Tuy nhiên, những thành quả này, nhờ rất ít vào khoa học đương đại và cũng nhờ vào kỹ thuật đương đại không được bao nhiêu. Sự tích hội của dữ liệu là không chính thức; ở đó đã là cách sử dụng quá nhỏ



của các tiếp cận theo ấn tượng (bên ngoài ngữ âm học) hay là của những kỹ thuật phức hợp về sự tuyến thành dữ liệu và phân tích dữ liệu của một loại nào đó là được nghĩ ra dễ dàng và đặc dụng rộng trong khoa học hành vi. Những luận cứ theo thủ tục không chính thức này, hầu như thuyết phục chúng ta hoàn toàn. Về mặt cơ bản, chúng nghiêng vào khuynh hướng thực hiện mà, đối với các vấn đề lý thuyết hiện nay, chúng có vẻ là điểm then chốt nhất. Nó không hoàn toàn cam go để đạt đến một khối lượng của dữ liệu nồng cốt mà không có sự sử dụng những kỹ thuật như vậy. Do đó, công việc ngôn ngữ học với cái mà ta tin là tính tuyệt hảo của nó, không có nhiều nét đặc trưng của các khoa học hành vi. Hoặc, hiển nhiên là nó cũng không có sự phát triển về các lý thuyết mang tính giải thích trong ngôn ngữ học xứng đáng đặt vào vị trí đáng kính: “khoa học tính”. Ta cho rằng, những cơ cấu thông minh này có thể là phi thường (nonvitrial) và luôn đầy tính sáng tỏ. Tuy nhiên, với sự phân tách từ một vài quan sát sơ y trên các nền toán học và lý luận học đương đại, người ta sẽ thấy rằng, vì sao nhiều năm trở lại đây nó vẫn bị dậm chân tại chỗ. Trên thực tế, nó không có sự chi phối nào về một vài giả thiết theo chủ nghĩa kinh nghiệm mà những gì với nó thì, ta sẽ trực tiếp nhắm vào tới đây. Ta ngờ rằng, những gì với nó vốn bị ù lý lâu dài như thế trước giờ và rằng, khối lượng của cái gì là mới và đang kích thích trong ngôn ngữ học là cái cần được nắm lấy để bất cứ người nào có giáo dục thừa nhận.

Có quá nhiều vấn đề về ngôn ngữ để một triết gia có thể hỏi về cái mà ngôn ngữ học cung ứng không giải đáp và cũng không có hy vọng hợp lý gì cho một phúc đáp nào đó (từ phía mà ngôn ngữ học đã cung cấp). Chẳng hạn, một triết gia đã có liên quan đến những vấn đề về tri thức, những vấn đề luật nhân quả và khiến cho họ được quan tâm chính xác qua lý giải bằng chi tiết những thuộc tính của các từ: ‘hiểu biết’ và ‘nguyên nhân’. Bởi vì, ngôn ngữ học không thuộc về đặc quyền truy cập dữ liệu của chúng loại đặc dị này, nếu sự hiểu biết thô thiển về ngôn ngữ học đã chứng minh là có sự hỗ trợ thực chất trong yêu cầu ấy. Một hình

thức ngôn ngữ học, không thuộc về tầm quan trọng đối với ngôn ngữ học, bởi vì tính trọng yếu nội tại của ý niệm hoặc là (nếu bắt cứ) mệnh đề (proposition) nào mà nó hiển đạt, song, vì chứng cứ mà nó cung cấp lại liên quan đến một giả thiết nào đó về bản chất của ngôn ngữ. Thế thì, sự phân tích câu 1, 2 và 3 đã vốn thuộc về tính trọng yếu đối với ngôn ngữ học, bởi vì sự sáng mà nó tỏa ra trên bản chất của các cấu trúc bề sâu và bề mặt cũng như các phép cải biến văn pháp liên kết chúng lại. Dữ liệu như thế thuộc về tầm quan trọng đối với ngôn ngữ học, ở chừng mực như chúng có thể được giải thích trên cơ sở của một vài giả thiết đáng quan tâm về cách tổ chức văn pháp và những giả thiết này ngược lại với các giả thiết khác như thế. Trong tự thân chúng, những sự kiện này không trọng yếu hơn sự kiện mà các dấu hiệu hiện ra nơi bản kẽm chụp ảnh trên nền của một đường thông xuống hầm mỏ tầng thức, tức là nơi sở tàng của các dấu hiệu, các thông số tỷ lượng. Cái sau rốt là phê phán mảng lý thuyết sơ đẳng cho cùng một lý do mà các sự kiện này đã liên hệ đến câu 1-3 mà chúng đều có tầm quan trọng đối với ngôn ngữ luận. Cũng vậy, các dấu hiệu có thể được tạo nên về cái có thể xảy ra mà những kết luận của chủ triết gia hoặc là những dấu hiệu có thể tạo nên dữ liệu mà chúng đã liệt kê sẽ thật là quan trọng cho ngôn ngữ học.

Để hình thành chất liệu cụ thể hơn, ta hãy tái quan sát các thí dụ 1-3. Ta có thể hình dung ra rằng, những câu như thế và những câu khác tương tự như chúng, phải thuộc về một tính trọng yếu nào đó đối với một triết gia đã quan hệ cùng những khái niệm đa dạng tuyệt vô nghi (certainty). Vào lúc này, những dẫn chứng như vậy, đều thuộc về trọng yếu tính đối với ngôn ngữ học dành cho những lý do dị biệt hoàn toàn. Do vậy, nó gây nên sự chú ý là có một biểu đạt danh hóa tương ứng cùng phát ngôn 1, nhưng lại không có biểu đạt danh hóa tương ứng với câu 2; còn phát ngôn 4 là hình thái danh hóa của phát ngôn 1, tuy nhiên, ta không thể thành lập câu 5 tương ứng với phát ngôn 2:

John chắc chắn rằng Bill sẽ bỏ đi.

John chắc chắn bỏ đi.

Sự phân biệt này phổ quát hơn, do vậy, hãy quan sát phát ngôn 6 và 7:

6 John háo hức bỏ đi

7 John dễ dàng bỏ đi

Tương ứng với phát ngôn 6, chúng ta có ngữ đoạn danh tính phát ngôn 8, tuy nhiên ta không thể lập thành phát ngôn 9 tương ứng cùng phát ngôn 7:

8 Sự háo hức của John là việc bỏ đi

(John's eagerness to leave)

9 Sự háo hức của John là việc bỏ đi

(John's eagerness to leave)

Nên nhớ rằng, câu 6 giống câu 1 trong cái mà cấu trúc bề sâu đang toàn khép đối với cấu trúc bề mặt; và rồi phát ngôn 7 trong cái mà cấu trúc bề sâu có tính toàn dị từ cấu trúc bề mặt. Trên thực tế, cấu trúc bề mặt của phát ngôn 7 sẽ được lập thành bằng các thao tác đa lượng giống những gì lập thành phát ngôn 2 từ 2'' và 3, bằng sự phái sinh thô hình thái phát ngôn 10:

a. [<sub>S</sub> for one to leave John] s is easy (tương đương với 2'')

(Vi chắc chắn với việc John bỏ đi / với việc John bỏ đi là chắc chắn)

b. it is easy [<sub>S</sub> for one to leave John] s (tương đương với phát ngôn 3)

(Chắc chắn với việc John bỏ đi là dễ dàng)

c. John is easy to leave

John dễ dàng bỏ đi (= 7, tương đương với 2)

Sự khái quát hóa sơ dụ bằng 1, 2, 4-9 là cái mà một ngữ đoạn

danh tính (nominal phrase) có thể được lập thành tương ứng với một cấu trúc nền, nhưng không tương ứng với một cấu trúc biểu diện hoặc cấu trúc hữu biểu (vijñapti). Do vậy, chúng ta có phát ngôn 4 tương ứng với phát ngôn 1'' và phát ngôn 8 tương ứng với phát ngôn 6 (đúng hơn là, đối với cấu trúc bề sâu nằm bên dưới [ẩn tàng] phát ngôn 6 như 1' nằm bên dưới 1, nhưng không hiển đạt danh hóa, chẳng hạn phát ngôn 5 và 9, tương ứng với cấu trúc bề mặt phát ngôn 2 và 7). Quan kiến phổ quát này, có thể được minh họa bằng nhiều dẫn dụ khác hơn nữa. Đây là tính cốt lõi, bởi vì sự chi trì này góp phần cho giả thiết để trừu xuất (abstract) những cấu trúc tiềm thể của chúng loại đã minh họa một vai trò trong sự trình hiện (hóa hiện-representation) lý tính của các câu (hóa hiện cú nghĩa sở hữu tâm-the mental representation of sentences). Chúng ta thấy rằng, khi ta nghiên cứu ngữ pháp tiếng Anh hay bất cứ nền ngôn ngữ nào (chẳng hạn Phạn văn) trên cơ sở của sự (hóa hiện) này, và đã liên hệ với các giả thiết, lúc này, ta có khả năng sẵn sàng định tính toàn diện thứ lớp của những câu mà ở đó chúng tương ứng cùng các ngữ đoạn danh tính của (một) đặc loại<sup>6</sup> bên dưới diễn ngôn. Không thể có một lộ trình bẩm sinh nào để định tính cấp loại này dưới dạng cấu trúc hữu biểu, bởi vì như chúng ta đã thấy, các câu đều rất đơn thuần qua cấu trúc hữu biểu hiện hành hoàn toàn dị biệt đối với tiền trình hữu mô đã hình thành trong kết cấu của các biểu đạt danh tính. Chúng ta cần nỗ lực để lý giải các thực kiện này với một cấp độ sâu hơn nữa bằng cách mô thức hóa một nguyên lý văn pháp phổ quát từ cái mà nó đã tùy hành để những ngữ đoạn danh tính đang bàn đến sẽ chỉ tương ứng với những cấu trúc bề sâu hay cấu trúc vô biểu mà thôi.<sup>7</sup>

Từ một nỗ lực tuyển tập dữ kiện, ta có:

---

<sup>6</sup> xem *Language* (the penguin Dictionary of Language).

<sup>7</sup> Chomsky '*Language and Mind*', một diễn ngôn cho các cừ tọa thuần triết.

1 và 2 cấu trúc bề mặt = Cấu trúc bề sâu

- 1' [S [NP<sup>John</sup>] [VP is [AP<sup>certain</sup> <sup>8</sup>  
[S<sup>that</sup> [NP<sup>Bill</sup>] [VP<sup>will leave</sup>]]]]]]  
2' [S [NP<sup>John</sup>] [VP is [AP<sup>certain</sup>] [VP<sup>to leave</sup>]]]]

và,

- 3 [S [NP<sup>it</sup>] VP is [AP<sup>certain</sup>]  
[S<sup>that</sup> [NP<sup>John</sup>] [VP<sup>will leave</sup>]]]
- 4 Điều chắc chắn của John rằng Bill hẳn bỏ đi  
(John's certainty that Bill would leave)
- 5 Điều chắc chắn của John là bỏ đi  
(John's certainty to leave)
- 6 John is eager to leave
- 7 John is easy to leave
- 8 John's eagerness to leave  
(sự / tính háo hức của John là việc bỏ đi) [danh  
hóa ngữ đoạn-nominalized phrase]  
John's easiness to leave  
(sự / tính dễ dàng của John là việc bỏ đi) [above]

Ta có,

- 4 tương ứng 1''

- 8 tương ứng 6

Cấu trúc sâu:

---

<sup>8</sup> S= chủ ngữ. NP= danh ngữ đoạn. VP= vị ngữ đoạn, ngữ đoạn vị ngữ. AP= ngữ đoạn tính ngữ. N.D.

- bên dưới 6 như 1' bên dưới 1<sup>9</sup>
- 5 và 9 danh hóa cách, tương ứng với cấu trúc bề mặt 2 và 7
- a của 10 tương đồng với 2''
- b của 10 tương đồng với 3
- c của 10 bằng 7 tương đồng với 2

Qua chu cảnh này, ta khảo sát tụng ngôn của Long Thọ, tức là ngữ đoạn “Bất bát” của Ông, theo bộ sưu tập dữ liệu trên nên những nguyên tắc vừa nêu, để làm bật lên một đặc chủng, được hiểu như là tính vô hạn của cấu trúc bề sâu, mà không thông qua bất cứ khái niệm sai biệt nào, với tư cách là thẩm quyền của chính nó. Ta có cấu trúc hữu biểu như sau:

“*Anirodham anutpādam anucchedam aśāsatam, anekārtham anānārtham anāganam anirganam, yaḥ pratīyasamutpādam prapañcopaśanam śvaṃ, desayāmāsa sambuddhaḥ tam vande vandatām varam.*”

Ở đây, sự diễn ngôn của đức Phật được quy chiếu hoàn toàn trên *danh cách* và, không chỉ cho bất cứ chủ luận nào;

1 “*Anirodham anutpādam anucchedam aśāsatam, anekārtham anānārtham anāganam anirganam, yaḥ pratīyasamutpādam prapañcopaśanam śvaṃ.*”

Cấu trúc bề sâu,

1' [AP<sup>anirrodham anutpādam anucchedam aśāsatam</sup> [AP<sup>anekārtham anānārtham anāganam anirganam</sup>] [S [yaḥ pratīyasamutpādam prapañcopaśanam vaśam]]]]]

Và, ta có phát ngôn,

thay thế bằng *idam asti* (it-replacement) cho,

---

<sup>9</sup> Underlying structure: Một cấu trúc như nó đã có trước sự ứng dụng của một vài hành tác hay thao tác hoán vị (mouvement operations). (SYNTAX, Andrew Radford).

2' [AP<sup>anirrodham anutpādam anucchedam aśāsatam</sup> [AP<sup>anēkārtham anānārtham anāganam anirganam</sup>] [S [S tvam idam asti [S yah [AP<sup>prāṭityasamutpādam prapañcopaśanam vaśam</sup>]]]]]]].

Ở đây, as có thể thay bằng bhū→bhavati trên cấu trúc hữu biểu (bhavati asti←danh hóa):

3 [AP<sup>anirrodham anutpādam anucchedam aśāsatam</sup> [A(C). AP<sup>anēkārtham anānārtham anāganam anirganam</sup>] [S tvam idam asti [bhavati] [Co.J. P<sup>iti</sup> [S yah [A(C). AP<sup>prāṭityasamutpādam prapañcopaśanam vaśam</sup>]]]]]]]]].

Như thế, ta có thể tiến hành danh cách hóa trên mặt hữu biểu và vô biểu cho toàn bộ ngữ đoạn này, nghĩa là ‘sự’ và ‘lý’ trong tính liên hệ của duyên khởi không và duyên khởi hữu và, vô hạn cú nghĩa được thiết lập trên cấu trúc bề mặt, sở thị cho một đặc chủng<sup>10</sup> nào đó mà nó nắm thẩm quyền của dữ liệu. Một tụ hội trên cấu trúc bề mặt—*bỉ thử tính-thatthisness*— là sự phân nhập của cấu trúc bề sâu. Và từ đó, 2 phạm trù trên chi phối toàn diện kệ tụng của Long Thọ. Nghĩa của kệ tụng là nghĩa của vô hạn cú cả trên 2 cấu trúc, liên hệ trong nhất quán *tode ti*. Qua “Bất bát” này, vật sở chỉ là một đặc tướng chi phối cho cái toàn thể, cái tổng tướng. Chẳng hạn, *con bò* là tổng tướng, và cấu trúc bề sâu là biệt tướng, chẳng hạn, *con bò có đốm đen ở giữa trán*<sup>11</sup>. Tuy nhiên, tính liên hệ như thế, vật sở chỉ được xem như trừu xuất hoàn toàn, như một ‘có ý’ mà người phát ngôn sở định-vô hạn trên giới hạn ngữ đoạn có dán nhãn, như đã nêu. “Một ngôn ngữ học hình thức không có nghĩa gì cả đối với ngôn ngữ học”, như Chomsky tuyên bố. Tức là, phân tích câu, chiết đoạn, mệnh đề v.v... sẽ không liên hệ gì đến mối liên hệ của một triết gia trong bản chất của ngôn ngữ mà Ông cho là hữu thể để có thể vươn tới.

<sup>10</sup> Special Sort: Đặc chủng. A Special Sort is a character which cannot be typeset along with the rest of the text, because it is included in the standard font of type. LANGUAGE (the penguin Dictionary of LANGUAGE).

<sup>11</sup> *Der satz der identität*. Tham chiếu bản tiếng Anh của Joan Stambaugh

Một duy hữu thể (hay Duy Thức) có tầm quyền như là quyết định tính cho chư hữu vậy. Do đó, nghĩa, được lý giải phải tránh cho được sự chi phối của siêu hình học, bởi vì, nghĩa hình thành chậm hơn trong tiến trình trừu xuất của cấu trúc bề sâu.

Ta nói, triết học phân tích, chớ không là tư duy siêu hình hay tư duy siêu thể luận, bởi vì đối tượng nhận thức đang vận hành trong chính hữu thể của nhận thức với toàn tính của *ousia*<sup>12</sup>, *energeia*\* và *essentia* cũng như *existentia*. Chúng ta nói đến triết học phân tích và không nói đến các niềm tin, bởi vì, hệ thống hạ tầng của các niềm tin, đối với ngôn ngữ, chính là văn phạm hay ngữ pháp tạo sinh. Cho dù, một mô hình khái niệm nào đi nữa phải luôn gắn cùng một hệ thống nào đó của các niềm tin, chẳng hạn cách tổ chức của ký ức. Trong trường hợp của ngôn ngữ, niềm tin là ngữ pháp vậy. Ngữ pháp dò sâu vào cách tổ chức của ký ức. Do vậy, trong chu cảnh của Phật ngôn, tiếp theo sau là Nguyệt Xứng đã thành tựu ngôn ngữ bằng cách thủ tiêu nó mà không đưa ra bất cứ chủ luận nào. “Một văn phạm là một hệ thống của các nguyên tắc phát sinh một cấp độ vô hạn các “tri giác tiềm năng”. Trong trường hợp khi ta thay thế *samutyapāda* bằng *idam asti tvam...*” cái đó ‘là’, thì cái kia...””, nghĩa là ta nói đến đầu ra của con đường ngầm thông hướng vào tầng thức và một giả thi thiết về pháp giới xét như là đầu vào của kích thích ngoại biểu. Ở đây, không có một sự giao hoán nào cả, ngoài việc chư hữu đặc phần trong Hữu Thể. Chẳng hạn, theo Heidegger, ngôi nhà [ngôn ngữ] đang tịnh lập nó kéo theo hiển tượng của toàn khối vận hành của ngôi nhà... tuy nhiên người ta nhận ra được một toàn thể đang vận hành... mà

---

<sup>12</sup> *Ousia*: Wesenheit-thực thể tính. Wesen einer Sach-bản chất một sự thể. dazu **essential**-wesentlich - về căn nguyên tính. Theo Wörterbuch der philosophischen Begriffe / Meiner / FELIX MEINER VERLAG HAMBURG.

\* *energeia*: Gr. ενεργεια. ‘Wirksamkeit’ (hiệu lực, hiệu quả). ‘Tätigkeit’ (hoạt lực). Die Bereitshaft zum Handeln, die Fähigkeit zum Durchhalten, inder Philosophie seit Aristoteles im Unterschied zu. *dynamis*. Theo Wörterbuch der philosophischen Begriffe / Meiner / FELIX MEINER VERLAG HAMBURG.



không phải cái này thúc đẩy cho cái kia. Khi một sát na sinh, nó làm cho chiếc xe vận động và người ta không còn chờ đợi gì ở nó. Nó tịnh lập tự tại, chiếc xe dừng lại, nhưng tịnh tướng này thì không dừng dứt, bởi sự dừng dứt cũng là năng tính của sát na, “ngũ pháp tạo sinh” nằm ở điểm này. Cái gì là năng tính thì cái đó là hữu thể, chẳng những nó không phải là không có gì, mà hơn thế nữa, nó còn là sự tàng tập nữa, nghĩa là, chính cái sát na sau bị dừng lại, như chặn lại một tiếng chuông ngân<sup>13</sup>, nó tàng tụ và vận hành trong tịnh tướng, và do vậy, tính năng của nó thì không bao giờ tuyệt dứt. Sát na diệt<sup>14</sup>, trên mặt hình thái là bản kềm nền dẫn vào dòng sinh thể của bộc lưu lý tính<sup>15</sup>. Nó vô nhân nên nó là dụng năng của 8 cách, mà dụng năng của ngôn ngữ là đầu ra của ngôn bản vậy. Trong môi trường này, *định vị cách* tức là *ly thể cách*, như người Hy-lạp nói: τον ανθρωπον πεμπει απο του ποταμου εκ του ποταμου ‘từ dòng sông, anh ấy đuổi gã đàn ông ra khỏi dòng sông’-tức là, từ *định vị cách* thoát ra *ly thể cách*-qua cách lý giải của Chomsky, in place from wich. *Cách ly thể* này, Heidegger gọi là ex- của posture vậy.

Khi trầm tư trên hệ thống như thế, người ta sẽ khám phá ra các phương tiện bằng chính cái mà nó được thành tựu và bằng chính cái mà nó được là nền tảng cho sự đắc thể của mình.

Tức là,

“Cách khai hiện ở trong mỗi một trường hợp *bỉ* và *thử*, một *tode ti* (cái gì đây kia). Aristotle nhận biết cái gì là thường tồn và nhận biết bằng cách này hay cách khác ngoại tướng như là một cái gì đó tự tại (at rest). Tịnh tướng hoàn hiện (turns out) là một phẩm tính

---

<sup>13</sup> Tuệ Sỹ / lớp Câu-xá.

<sup>14</sup> Αλλά και υμας χρη, ω ανδρες δικασται, εν-ελπιδας **ειναι** προς τον θανατον, και εν **τι** τοντο ηγεισθαι αληθα, **οτι** ουκ εστιν ανδρι αγαθω κακον ουδαν ουτε ζωντι ουτε τεθηκστι, ουδε αμελειται υπο θεων τα τουτοθ πραγματα (Πλατο Απολογου, 42, Ψ, Δ).

<sup>15</sup> Chomsky: như con đường ngầm thông xuống miền Nam châu phi.

của hiện tồn. Tuy nhiên, tịnh tướng là một lộ trình ưu thắng của cái đang được chuyển động. Sự vận hành hoàn thành tự thể trong tịnh lập tướng.

Cái gì được chuyển động, thì cái đó đặc thành tịnh tướng và đặc thành tự thể của (ngôn từ-verbal) năng tồn và đã tri lai một lộ thể-năng-lai tri (bringing-forth). Điều này có thể xuất hiện trong thể cách của hồi quy thể tính (physis)<sup>16</sup> (tùy hành với một cái gì đó để xuất sinh tự tướng) hoặc là trong thể cách của poiesis (ποιησις—cách chế tạo, sự sản xuất, cách tạo thành—sản xuất và trình hiện một cái gì đó)<sup>17</sup>. Hiện thể của năng hiện tồn thể, đang tiếp nhận sự quyết định yếu tính của nó khi động tướng và, với nó, tịnh tướng xét như là sở hành nền tảng của Hữu Thể sở sinh từ cái năng hành đặc liễu tri như là nhất thể trong những cách thể của nó và có phải hiện tồn là một cái gì đó tự tại hoặc là một cái gì đó trong động tướng hay không.

Trong tác phẩm “Physis” của mình, Aristotle phân biệt hữu thể trong động tính và hữu thể tự tại như là sở hành của hiện tồn và Ông thuyên giải các sở hành này dưới dạng yếu tính quyết định bản sơ của Hữu Thể trong nghĩa của năng-tồn-hiện ở cái gì là toàn hiện.

Căn nhà đang đứng **đặc hữu tướng** trong sự khai hiện ở cái mà nó được thiết lập trong biểu tướng của nó và nhập tướng trụ này. Trong khi trụ (tướng), nó tịnh lập, **tịnh lập trong** “ex—ở bên ngoài hay tiền tố ly thể / εχ” của (exposure / εχ-εθεση) **hiện tướng hiện tiền của mình**. Sự năng tịnh (Resting-tịnh tánh) của cái gì (**ti**) đặc sinh thì tuyệt không chỉ là không có vật gì, mà hơn thế, còn là sự tụ tập nữa. Nó đã tàng tụ trong tự thân mọi sinh hành của ngôi nhà và xác định những vận hành này trong nghĩa

---

<sup>16</sup> Physis: nguyên ngôn là *hồi quy thể tính*. Theo, Heidegger, *On Time and Being*.

<sup>17</sup> *Greek lexical / oxford*.

của cương giới đã hoàn thành—περας ‘sự chấm dứt, sự kết thúc, sự thành tựu’<sup>18</sup>, τελος hay τελος ‘sự thành tựu của bất cứ sự thể nào’ và như vậy, tịnh lập tướng không thuần túy ở trong nghĩa dừng dứt, tuyệt đối không. Tịnh lập năng tri sự hoàn thành của cái gì được vận hành. Căn nhà hữu đắc ‘ergon-cái phải làm hay hành nghiệp-εργον’, có nghĩa là cái gì hoàn toàn tự tại trong năng tồn ở khai hiển tính.”<sup>19</sup>

Một dẫn ngôn như thế từ Heidegger, cho ta biết rằng khi tư duy trên chung tính của Hữu Thể hay ngôn ngữ, bấy giờ, Hữu Thể không còn là đối tượng sở tư, cái gọi là “đức Phật lịch sử” đã không cần thiết, bởi vì, lịch sử luôn đánh dấu bằng các thời điểm, các cột mốc giới chỉ cho những lộ trình, nghĩa là ta tự mình đặt ex- ra ngoài posture, như nguyên ngôn của nó—εχ-εθεση—hiển tướng hiện tiền, ta đặt as bên ngoài ngữ tính phái sinh của nó (astave-Hữu Thể trực tiền, xét như là tính nguyên mẫu của căn tổ as).

Ở đây, có thể là sự khác biệt của 2 truyền thống vĩ đại của Phật giáo. Song, một gian khó trong cách thiết lập thời điểm hay định hình danh tính tác thể lại mở ra những “cú nhảy” vào các con đường, nói cách khác, người ta có thể chọn bất cứ cách nào trong thể cách cầu vòng của Duyên khởi, bởi vì, tất cả phải và nhất thiết phát sinh từ một điểm khởi trình và, điều này chứng minh cho sự tồn tại của Thánh đế quy ước và chứng minh cho Hữu Thể duyên sinh trong chư Hữu, một lúc nào đó ranh giới của siêu hình học sẽ bị sụp đổ trước cái gì đó đây trực hướng hiện tiền.

Như Chomsky đã nêu, chất liệu thuyên giải ngữ nghĩa học, tất yếu gắn liền cùng ngữ âm học và hệ nhị phân trên cấu trúc ngôn

---

<sup>18</sup> Home. Homeri / Oxford classical texts.

<sup>19</sup> Heidegger: Vorträge und Aufsätze (Heiddeger). Tham chiếu, ‘The end of Philosophy’. Translated by Joan Stambaugh. “As this presence, ousia is called: to eschaton, the presence in wich presencing contains its utmost and ultimate...”

âm bề mặt và, các va chạm âm vị trong tư duy, đến độ người ta không thể không xét đến theo hướng các biểu đồ sóng như tính lan truyền của lộ trình ngữ nghiệp theo hình thái số học hóa của ánh sáng—một hệ thống vi tính toàn cầu—được Chomsky dự tri vào lúc Ông mới vừa 24 tuổi, cách đây hơn nửa thế kỷ. Tuy vậy, ‘tính lan truyền’ này, không phải là những phiên bản lập trình sơ cứng của các “phần mềm” mà chư hữu được Hữu Thế dự phân; chúng cần hướng đến phạm trù “tam vô tính”, nghĩa là, sóng đứng của Hữu Thế vậy. Thật thế, không còn gì kích thích hơn, từ thể tính của uyên ngôn (Physis), qua Chomsky, ta sẽ sử dụng lược đồ âm vị của Pāṇini về những gì mà Âm vị học đạt tới với tư cách cấu trúc bề sâu hóa thân trên biểu ngôn bề mặt (surface-statement), cái mà Pāṇini nói, “đơn vị tâm quyết định mọi hình thái của đơn vị từ”<sup>20</sup>:

	Ā	K	Ñ	C	Ṭ	Ṇ	M	Ñ	Ṣ	Ś	V	Y	R	L
a		aK		aC	a Ṭ	aṆ	aM			aŚ				aL
i		iK		iC		iṆ								
u		uK												
e			e Ñ	eC										
a i				aiC										
h										h <sup>α</sup> Ś				h <sup>α</sup> L

<sup>20</sup> Xem “Pāṇini : his description of sankrit” by Jag Deva Singh.

y					Y <sup>a</sup> <sub>N</sub>	y <sup>a</sup> <sub>M</sub>	y <sup>a</sup> <sub>N̄</sub>				y <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	y <sup>a</sup> <sub>R</sub>	
v									v <sup>a</sup> Ś				r <sup>a</sup> L
r	r̄ Ā												r <sup>a</sup> L
m													
											m <sup>a</sup> <sub>Y</sub>		
ñ						ñ <sup>a</sup> <sub>M</sub>							
b								J h a Ṣ	bh <sup>a</sup> <sub>Ś</sub>				
h								J h a Ṣ	jh <sup>a</sup> <sub>Ś</sub>		jh <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	jh <sup>a</sup> <sub>R</sub>	jh <sup>a</sup> <sub>L</sub>
j								J h a Ṣ	jh <sup>a</sup> <sub>Ś</sub>		jh <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	jh <sup>a</sup> <sub>R</sub>	jh <sup>a</sup> <sub>L</sub>
h								J h a Ṣ	jh <sup>a</sup> <sub>Ś</sub>		jh <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	jh <sup>a</sup> <sub>R</sub>	jh <sup>a</sup> <sub>L</sub>
b									b <sup>a</sup> Ś				
j									j <sup>a</sup> Ś				
c										Ch <sup>a</sup> <sub>V</sub>			
h										Ch <sup>a</sup> <sub>V</sub>			
k											kh <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	kh <sup>a</sup> <sub>R</sub>	
h											kh <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	kh <sup>a</sup> <sub>R</sub>	
c											c <sup>a</sup> <sub>Y</sub>	ś <sup>a</sup> L	
ś												ś <sup>a</sup> R	ś <sup>a</sup> L

Ñ						n <sup>a</sup>								
						M								

Đây là những va chạm âm tố, và chúng đã được Pāṇini xếp thành hệ thống. Những hệ thống này, được gọi là luật sandhi, trong đó nội hàm các biến tố gia tố và các tiền hậu tố, được gọi chung là các lược ngữ. Khi học Phạn văn, ta cần học qua sự va chạm này, như là yếu tố cơ bản để tiến vào lãnh vực ngữ âm học, ngữ nghĩa, cú pháp và cuối cùng là thành quả của ngữ pháp cải biến tạo sinh, bao gồm cả 2 phạm trù, bề sâu và bề mặt và do đâu mà từ đó người ta làm ra hệ vật lý vi tính và phần mềm của nó thông qua các hạt ánh sáng biểu số hóa, để tạo nên ngôn ngữ dành cho chu cảnh thị quan. Tức là hệ nhị phân của Hữu Thể trong mọi chư hữu—điều này nói lên rằng, thế giới là thế giới của ngôn và âm, của các uẩn, và các hệ thống thông số được lập trình sẵn trong lý tính, như là một *huyền thoại*, hơn là các lý thuyết siêu hình, mà thật ra, các lý thuyết như vậy, chỉ là hình ảnh phản sau của chủng tử mà thôi—siêu hình học chỉ là cái học sau hình, như Phạm công Thiện đã nói— nó phát xuất từ lịch sử và tính ngẫu nhiên vô nhân của nhân loại. Những gì cần nêu lên chi tiết trong lược đồ âm vị học này, cần phải kinh qua các bản kinh liên hệ, trong khi giới hạn của Tập san lại không cho phép. Do vậy, người viết đề nghị tham khảo “*The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*” của R. N. Sharman (bản tiếng Anh, hay bản tiếng Pháp của Renou và bản tiếng Đức của O. Böttlink). Tuy nhiên, những gì Sharman trình bày, ta cần phải tham duyệt thêm hệ thống nghĩa của thuật ngữ ngôn ngữ học. Chẳng hạn, của PENGUIN, A.D. RADFORD, S.H.CHAPMAN, SAUSSURE... và của chính CHOMSKY.

Riêng về hệ thống nhị phân, ta có thể tham khảo I-GING (Das Buch der Wandlungen von Richard Wilhem, Kinh dịch và Hệ nhị phân của Hoàng Tuấn / nxb Văn Hóa Thông Tin, Kinh dịch kim chú kim bình, Vương vân Ngũ chủ biên, Thượng hải đồ thư quán ấn hành...).

## Kết luận

Những gì đã trình bày trong loạt các bài viết này được xem như là sự lượm lặt vôi vữa (như một kẻ quá tham lam) trong suốt 10 năm người viết về Quảng Hương Già Lam học tập. Do vậy, chúng là một mớ hỗn độn chưa hình thành một tiêu điểm nào cả trong lãnh vực này, ngay cả toàn diện lý thuyết của Chomsky, người viết vẫn chưa đủ khả năng để tham học. Theo G.s Viện sỹ hàn lâm Liên-xô Trần văn Cơ, “ta cần phải nghiên cứu và phát triển nó một cách cẩn trọng nhằm cống hiến cho gia tài tri thức của nhân loại...”. Nhất là những gì mà chính người viết được học trực tiếp với hai vị thầy của mình, chỉ còn lại là các vệt mờ khó vươn đến chiều sâu thẳm của những trí tuệ như vậy. Tức là, đây chỉ là những phần ghi chép lại từ những gì đã trực tiếp được nghe, và có thể nó sẽ tạo một ít duyên lành cho những ai ham mê ngành khoa học phức tạp này, và *pháp*, ở một cách nào đó cho phép, chính là sự thành tựu của ngôn ngữ và ngôn ngữ học vậy. Τελος φιλοσοπου.

P.H.

THỜI

\_\_\_\_\_ GIAN

"Phật tại thế thời  
Ngã đẳng trần luân  
Kim đặc như thân  
Phật dĩ diệt hậu"

*Vì nguyện lực Người chôn vùi cát bụi  
A-Tăng-kỳ, bao kiếp nối đường quanh  
Từ Đâu-suất gót mờ vang bóng nguyệt  
Ứng mộng vàng thác chát một lần sanh.*

*Vào một sớm Người về bên núi tuyết  
Dem nguyện lành trải dấu bước nhân gian  
Nâng tay nhẹ Lâm-tỳ-ni hoa nở  
Từng bước chân lay động cõi ba ngàn.*

*Chim vui hát nhạc trời vang trời khúc  
Khắp Nhơn Thiên mở hội đón tin mừng  
Ca-tỳ-la trở mình trong hoan lạc  
Đón Người về trong niệm khúc ca vang.*

*Và từ đó Người hoàn thành nguyện lực  
Gieo mầm xanh tuệ giác khắp mọi nhà  
Nhỏ khổ đau ban cho đời an lạc  
Để bây giờ còn lại vết, đi xa.*



Trăng vẫn hiện bên hồ xưa in dấu  
Ghi lại lần tắm gội bên thiên thu  
Cảnh còn đây bên thời gian hoang vắng  
Người ra đi vĩnh viễn khói sương mù.

Con lạc bước trầm luân trong đáy mắt  
Về nơi đây qua ký ức nhạt nhòa  
Con cúi lạy thay vô minh vạn kiếp  
Theo vết chân Người để lại luân hồi.

Đếm từng bước nắng nhòa qua mái tóc  
Trắng từng giây trong một niệm thiên thu  
Trời đất cũ xin về đây chứng giám  
Con lòng thành xin gởi lại nghìn sau.

Phổ Đồng

Chiêm bái Lumbini (Nepal 07/03/2008)

*Kính mừng*

*Vesak*

---

*Trang Vesak  
tứ từ rơi bụi đỏ  
sử triết văn  
đội chữ, gậy đường khuya  
đức Phật hiện  
chân dung sen khiết bạch  
giữa ao hồ  
nhân thể thoảng hương xưa*

*thắp vàng trắng  
em ơi  
đêm dài tăm tối quá  
những cây cầu gỗ mục kiến tri hoang  
bên vực thẳm  
mộng hồng bao quả ngọt  
ước mơ xanh  
còn lắm nghĩa bất toàn!*

*Thơ mặc áo nhân văn  
chẳng thần linh, thương đế  
không dung phạm  
chẳng kiêu cách cao sang  
bóng Phật bước đi  
sáng nay là một làn thanh khí  
tự do qua hiên chùa*

*mây trắng lướt thênh thang!*

*Trang Vesak  
kính thư tìm xá-lợi  
giữa tro tàn  
những kiến chấp đảo điên  
đức Phật hiện  
rừng chim đua tiếng hót  
mật ngữ giữa lòng  
làn mối gỡ sàu miên!*

*Chuyện kể rằng  
em ơi  
quả địa cầu run rẩy  
đỉnh Hy-ma cúi xuống đỡ chân ngài  
hạn hán nhân tình  
mưa sương mát mẻ  
sa mạc lòng đời  
cây lá mọc chen vai!*

*Xót cát lằm  
xót thương sinh hoạn nạn  
em hãy cùng ta  
tát cạn biên điều linh  
phút bất tuyệt  
trái tim ta rục rữa  
thấy phù sinh  
chi ngại độ phù sinh!*

*Trang Vesak  
huy hoàng năm châu bốn bể  
Phật về rồi*

*nhen ắm nghĩa yêu thương  
ma với quỷ  
chơi chi trò xương máu  
hội nghị vương tròn  
ký kết  
nén tâm hương*

*Vật chất hư vinh  
mỏi mê săn đuổi  
bạc đầu tuyết sương  
chân hạnh phúc còn xa  
em giản dị  
một loài hương hoa cỏ  
phụng hiến đời  
mặc trăm sắc se sua!*

*Cũng như thế  
là nụ cười, hơi thở  
Phật cho ta  
sự sống phút giây này  
em tỉnh thức  
cùng nhân gian tỉnh thức  
để kính mừng  
Vesak  
rạng trời mây!*

*Mùa hoa Hoàng Yến - 2008  
Minh Đức Triều Tâm Ảnh*

# PHOTOS COMME LANGUE BRUTE

A propos des images qui accompagnent les textes du  
*Livre des Moines Bouddhistes dans le Vietnam*  
*d'Autrefois (Thiền Uyển Tập Anh)*

---

Dominique DE MISCAULT

*(Suite)*

Nguyễn NGUYỄN HỌC (?-1174)

## L'ŒIL DE LA SAGESSE



Il dit avant de mourir:

了悟身心開惠眼  
變化靈通現實相  
行住坐卧独卓然

應現化身不可量  
雖然充塞遍虛空  
觀來不見如有相  
世間無物可比況  
長現靈光明朗朗  
嘗時演說不思議  
無得一言以為當

La compréhension parfaite du corps et de l'esprit ouvre l'œil de la grande sagesse.

Alors les transformations font apparaître évidemment la réalité absolue :

    Aller, s'arrêter, être assis ou couché, chaque état est extraordinaire.

    Les corps de transformation apparaissent innombrables, Mais bien qu'apparemment pleins, ils sont complètement vides.

    A bien regarder, on ne leur voit pas de formes particulières.

Il n'y a rien dans le monde comparable à cette merveilleuse clarté qui brille à jamais,

    Je n'ai pas pu la définir dans mes explications,

    Je ne trouve pas de mot qui en soit digne.

\*

*Cette image a été prise à Moscou, en plein hiver (1997)! Une forme, qui prend l'apparence humaine se détache en claire sur la chaussée défoncée et encombrée de neige sur le point, ce soir là de dégeler ! Une tête occupe le centre : minuscule point pensant à la façon d'un Giacometti - sur un corps masse à la Lénine !*

*Dans la partie de droite, on distinguerait le négatif dupliqué de la silhouette doucement éclairée !*

*Ces traces viennent à notre rencontre, de même que ces flaques d'eaux russes étaient porteuses de tous les rêves et enchantaient les villes d'avenirs plus cléments pour les populations !*

\*\*\*

ĐOÀN VĂN KHÂM (fin du XI<sup>e</sup> siècle)

## NOSTALGIE



Il dit après le décès du maître Chên Không:

行 高 朝 野 振 清 風  
錫 駐 如 雲 暮 集 龍  
仁 宇 忽 驚 崩 惠 棟  
道 林 長 嘆 偃 貞 松  
墳 塋 碧 草 添 新 塔  
水 蘸 青 山 認 舊 容

寂 寂 禪 關 誰 更 叩  
經 過 愁 聽 暮 天 鐘

[La réputation de sa] belle conduite [était] comme une brise  
fraîche

sur la capitale et les campagnes.

Les disciples appuyés sur leurs bâtons [se rassemblaient autour de  
lui],

comme les nuages qui s'amassent au coucher du soleil autour du  
dragon.

Soudain la maison de la bienveillance est attristée

par l'écroulement de la poutre Sagesse,

Et la forêt de la Voie soupire longuement sur la chute du pin  
Rectitude.

L'herbe verte pousse sur le tertre funéraire et autour du nouveau  
stupa,

L'eau reflète les monts verdoyants comme reconnaissant [son]  
ancien visage

A la porte silencieuse de l'intuition, qui viendra frapper ?

En passant, on entendra tristement la cloche dans le ciel du soir

\*

*On les entendait résonner la cloche ou le gong sur cette paroi  
mitoyenne d'une Pagode du centre de Hanoi.*

*Le mur est témoin, l'arbre porte du fruit, mais aussi ce tuyau en  
traverse l'espace : il doit acheminer les eaux, à la vietnamienne !*

*La maison est le lieu symbole du refuge, des rencontres et de  
l'amour. Le mur percé d'une fenêtre porte malgré lui la nostalgie  
terriblement Hanoienne. D'ailleurs n'est ce pas là la clef de la  
communication vietnamienne ? Qui par le jeu des couches de  
conscience amalgamées permet et entretient le dialogue ? Passé  
revisité, dans un champ d'émotions entretenues et par là même*



*contenu !*

\*\*\*

Lý Ngọc Kiều DIỆU NHÂN (1042-1113)

**COURAGE**



Elle dit avant de mourir:

生老病死  
自古常然  
欲求出離  
解縛添纏  
迷之求佛  
惑之求禪  
禪佛不求  
杜口無言

Naissance, vieillesse, maladie et mort  
C'est ainsi depuis toujours.  
On veut s'en libérer,  
Mais en dénouant les liens, on les resserre davantage  
Les dévots prient Bouddha,  
Les inquiets cherchent dans la méditation.  
Ne cherchez ni en Bouddha ni dans la méditation,  
Serrez les lèvres, ne dites rien.

\*

*S'en est-elle libérée, cette bonzesse de la Qua Đau ? J'ai du prendre cette image en 1994.*

*C'était la première fois que je visitais cette splendide Pagode. Nous étions seuls, avec Tran Dinh Binh, en moto. J'avais pris cette image statique mais fugitive parce que j'avais le sentiment de violer une intimité – placées de part et d'autre de cette cour - avec un téléobjectif endommagé et alors sans autofocus et des yeux non moins fatigués, ce qui expliquera le léger voile qui baigne cette photo.*

*J'y suis retournée, il y a quelques années, dans d'autres conditions : aussi ! O, surprise ! Inébranlable, la bonzesse était là campée à la même place, œuvrant à la même « besogne » ! Elle n'était plus seul..., une compagne lui faisait face et mes photos avaient perdu la fraîcheur de l'étonnement du premier coup d'oeil ! Où est le courage ? Habitude, constance, Oubli de soi ?*

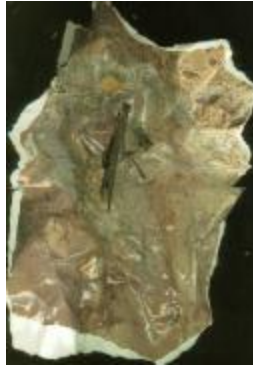
*Elle ne sert plus les lèvres et ne dit rien quand même.*

*Parler pour dire beaucoup ou ne pas parler, c'est la même chose !*

\*\*\*

Mai Trục VIÊN CHIẾU (999-1090)

## CONSOLATION



Il dit avant de mourir:

身如墻壁已頽時  
舉世匆匆孰不悲  
若達心空無色 [相]  
色空隱現任推移

Quand notre corps est comme un mur près de s'écrouler,

Tout le monde se hâte de venir, qui sans tristesse ?

[Pourtant] si l'on comprend bien que le fond de l'esprit est le vide informel,

On accepte la succession de la forme et du vide, de l'apparence et du mystère

\*

*C'était une photo, ratée, mais pas tout à fait ! J'en aimais la*

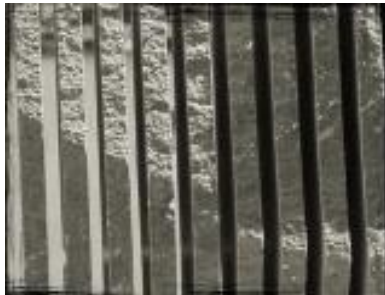
Dominique de Miscault

*teinte couleurs de cendres et de terres mêlées. Je l'ai froissée, lavée, relavée, nerveusement froissée à nouveau jusqu'à l'étonnement/renouveau et s'est inscrit au centre supérieur une sorte d'insecte, résidu de l'encre de chine incrusté dans un creux ! Toujours la feuille plane du papier projeté sur le noir d'un infini qui pourtant est clair ! C'est raté et cela marche quand même.*

\*\*\*

Nguyễn Tuân GIỚI KHÔNG (?- ?)

## LA VIE ET LA MORT



Il dit avant de mourir :

我有一事奇特  
非青黃赤白黑  
天下在家出家  
親生惡死偽賊  
不知生死異路

生死祇是失得  
若言生死異途  
賺却釋迦彌勒  
若知生死死生  
方會老僧處匿  
汝等後學門人  
莫認盤星軌則

Nous avons quelque chose d'étrange,

Ni bleu ni rouge, ni blanc ni noir,

Que nous soyons en ce monde moines ou laïcs :

Nous aimons la vie, nous détestons la mort, voilà le mal !

On ne sait pas que la vie et la mort, tout en étant deux voies  
différentes,

Ne sont en fait que dispersion et reconstruction l'une de l'autre.

Dire que la vie et la mort sont deux voies vraiment différentes,  
C'est se tromper sur les Bouddhas du présent Cakya [muni] et de  
l'avenir Maitreya.

En concevant que la vie c'est la mort et que la mort c'est la vie,

Vous êtes tout près de percevoir ma pensée de vieux moine,

Vous mes disciples,

Ne vous fiez pas au reflet d'un astre sur un miroir pour en  
connaître la loi

\*

*Cet autre fragment de lithophone (14 (131) page 38) exposé à Luxembourg, combine à mon sens extrêmement bien, les stigmates de la vie, noirs, blanc et gris – ombre et lumières – verticales et courbe. Neufs pleins et neuf vides. Tout est le même, tout est dans tout et le chant est dans la pierre. La pierre met en musique l'univers ! La pierre résonne le monde.*

\*\*\*

Đào THUẦN CHÂN (?-1101)

***LA MORT N'EXISTE PAS***



Il dit avant de mourir :

真性常無性  
何曾有生滅  
身是生滅法  
法性未曾滅

La vraie nature n'a pas de caractères particuliers,  
Comment donc pourrait-elle naître et mourir ?

Nos personnes obéissent à la loi de la naissance et de la mort,  
[Mais] la loi en elle-même ne périt pas.

\*

*Cette image évoque, le passage, l'eau et le blanc comme les gris.  
Le noir est repoussé aux extrémités mais présent.*

*Les lois de la nature nous régissent, il n'y a plus de création ex  
nihilo, il n'y en a jamais eu.*

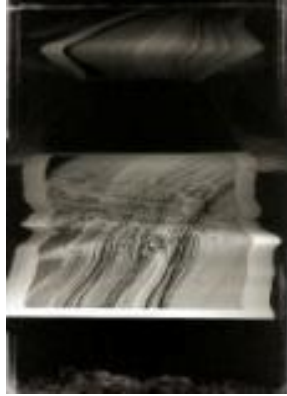
*Par contre il y a perception et organisation mentales des lois de  
la création sans compter la possibilité d'autres combinaisons à  
l'infini de ces mêmes lois. Le problème, et il est magistral, c'est  
l'orgueil de l'homme qui joue les apprentis sorciers ! Par  
orgueil, il se dispense de se prosterner pour mieux manipuler son  
alter ego. L'homme est un loup pour l'homme.*

*Cette image est en négatif, le résultat d'une étude sur la  
feuille/photo (celle du reflet de la lune et des arbres) plane et en  
mouvement entre l'eau et l'air ou néant !*

\*\*\*

Vạn TRÌ BÁT (1049-1117)

## **IMPASSIBILITÉ**



Il dit avant de mourir :

有死必有生  
有生必有死  
死為世所悲  
生為世所喜  
悲喜兩無窮  
互然成彼此  
於諸生死不關懷  
唵嘮嚕悉哩

S'il y a mort, il y a eu naissance,  
s'il y a naissance, il y aura mort.  
on s'attriste de la mort  
on se réjouit de la naissance.  
tristesse et joie sans fin,  
de l'une à l'autre.  
ne plus se soucier de la naissance ni de la mort,  
Alléluia !



*La photo est celle d'un métier à tisser thaï.*

*La feuille de papier est en suspens entre deux «infini». La vie est ainsi comme la feuille blanche à écrire entre deux interruptions radicales. Une succession de souffles et d'espoirs de vie.*

\*\*\*

Đàm Khí NGÔ AN (1020-1088)

## LA PORTE DE L'ÉTERNITÉ



Il dit avant de mourir :

妙性虛無不可攀  
虛無心悟得何難  
玉焚山上色常潤  
蓮發爐中溼未乾

La mystérieuse nature du vide est inaccessible,  
[Mais] quand l'esprit approche du vide,  
quelle difficulté reste-t-il pour la percevoir ?

Le jade brûlé sur la montagne garde sa couleur et sa douceur au  
toucher

La fleur de lotus éclore dans un four est éternellement fraîche.



*Cette image vient de la sculpture de la fleur de prunus (lotus), que l'on trouve sur le magnifique stupa de la Pagode de But Thap (nord-Vietnam) et associée en sous impression à des nuages qui précèdent la mousson. Cette pagode aux origines chams (contrairement à la pagode Chua Đau, influencée par le courant chinois), est entièrement décorée par des sculptures en calcaire exécutées par des chams (ouvriers/artistes et esclaves). J'aime ces gris tendres. Cet entre deux des couleurs.*



\*\*\*

Nguyễn VĂN HẠNH (?-1018)

**BEAUTÉ DE L'INSTANT**





Il dit avant de mourir :

身如電影有還無  
萬木春榮秋又枯  
任運盛衰無怖畏  
盛衰如露草頭鋪

Nos personnes sont comme l'éclair, sitôt nées sitôt disparues.  
Dix mille plantes s'épanouissent au printemps, et se dessèchent  
en automne.

Assumons sans peur notre destin changeant,  
Prospérité et déclin sont comme la rosée sur les brins d'herbe.

\*

*C'était l'un des premiers poèmes qui m'avait été présenté par Tam Langlet. J'en avais fait une eau-forte qui a servi comme faire-part de mariage civile en 1997 à notre fille Geneviève. J'en aimais la fraîcheur, la douceur. Pourquoi ensuite j'y ai associé la*

*figure de Tué-Sy ? Sans doute, parce qu'il m'avait beaucoup impressionné en ce début d'avril 2003 à Hanoi, frêle et sûr à la fois, menant un combat qu'il n'achève pas de conduire dans la contemplation.*

*Les mystiques sont à mon avis plus proches des artistes que des cérébraux car ils parlent aussi en images. Leurs visages aussi donnent à voir.*

\*\*\*

Lý Trường MÃN GIÁC (1052 – 1096)

## CONSOLATION



Il dit avant de mourir:

春去百花落  
春到百花开

事 逐 眼 前 過  
老 從 頭 上 來  
莫 謂 春 殘 花 落 儘  
庭 前 昨 夜 一 枝 梅

Printemps passé, cent fleurs tombées,  
Printemps revenu, cent fleurs écloses.

Une chose en pousse une autre, elles défilent devant nos yeux,  
La vieillesse vient doucement sur nos têtes.

Ne pensons pas que toutes les fleurs sont tombées à la fin du  
printemps,

La nuit dernière devant la cour, une branche de prunier a fleuri

\*

*Tout est confus et ne veut pas l'être. Toutes les aspirations sont ici dans le gris de l'image qui aspire à un autre état. Le voile s'envole. Le sol caillouteux s'affiche comme un mur d'où émerge la fleur. Ce n'est sûrement pas la plus belle image mais elle exprime une aspiration à un passage, le gris de l'attente et la contradiction qui accompagne l'absence et le retrait.*

\*\*\*

Từ Lộ ĐẠO HẠNH (?-1117)

## ESPOIR



Juste avant de mourir, il dit que son karma n'était pas accompli,  
puis :

秋來不報雁來歸  
冷笑人間動發悲  
為報門人休戀著  
古師幾度作今師

L'automne arrive sans avertir les oies sauvages de retourner.

Risibles sont ceux qui s'attristent [de la mort]

Alors je [vous] dis : ne vous attachez pas [à moi]

Les anciens maîtres sont tant de fois redevenus les maîtres  
d'aujourd'hui!

\*

*Cette statue, je l'ai prise dans la pagode dite du « moine muet » au nord-est, près de Hanoi en 1996. Je cherchais en vain quelqu'un pour me renseigner sur ce moine. Où était sa statue ? Il n'y avait personne et à ce moment à part quelques spécialistes que je ne connaissais pas encore, qui auraient pu me donner la bonne indication. J'ai donc photographié au hasard et sans flash,*

*et, par erreur, gardé comme représentant ce moine cette statue qui est sans doute celle d'un roi vietnamien...On leur fait dire tant de choses- pour les besoins de la cause du moment- aux anciens maîtres !*

*Le voile de la mariée a pris la tangente et la statue un peu perdue parce qu'innommée a perdu dans cette image, sa puissance et son volume. Le retrait monastique, est difficile. Il peut être aussi une meilleure manière encore de s'approprier le monde. La photo de la statue en superposition sur un sol caillouteux et le voile de la mariée soulignent cette ambiguïté.*

DOM.



## NIETZSCHE

---

## VÀ OPH T

Robert G. MORRISON

(tiếp theo số trước)

### **Có phải đạo Phật là một dạng ‘Chủ thuyết hư vô thụ động’**

Đặt vấn đề có phải đạo Phật là một dạng của ‘Chủ thuyết hư vô thụ động’ có nghĩa là đặt vấn đề liệu *summum bonum*<sup>1</sup> trong đạo Phật, có thể được hiểu là niết-bàn, có thể nằm trong ý này chẳng? Nói cách khác, có phải sự tìm kiếm mục đích niết-bàn ‘dấu hiệu của yếu đuối,’<sup>2</sup> hậu quả của ‘suy tàn và thoái bộ quyền năng tinh thần,’<sup>3</sup> và là sự lan tỏa ‘tình trạng tuyệt vọng’<sup>4</sup> đã đến từ cái thấy thế giới này chẳng có giá trị gì mà chúng ta tưởng rằng nó có chẳng? Phải chăng chúng niết-bàn, đạt đến trạng thái viên mãn ‘bẩm sinh tự hủy, ý hướng tính về cái không,’<sup>5</sup> một dạng của khái

---

*Những chú thích có dấu \* là của người dịch.*

*Những chữ viết tắt là tên tác phẩm và Kinh Phật. Xin xem ở phần cuối.*

<sup>1</sup> \* Tiếng Latin: Điều thiện tuyệt hảo, cái thiện tối ưu.

<sup>2</sup> WP 23.

<sup>3</sup> WP 22.

<sup>4</sup> A 21.

<sup>5</sup> \* WP 22 – nguyên văn: ‘*the instinct of self-destruction, the will for nothingness*’.

niệm ‘cái chết–bản năng’ của trào lưu triết học trước Freud,<sup>6</sup> ‘nỗ lực cho sự an bình và tịch diệt,’<sup>7</sup> tìm kiếm cùng đích của nó?

Dù Nietzsche không đề cập trực tiếp đến một giáo lý đạo Phật đặc biệt nào, nhưng giáo lý mà Nietzsche có khả năng ngự trị tâm của Nietzsche nhất trong ngữ cảnh này, và điều mà tôi sẽ dùng như là khung sườn để tiếp cận vấn đề này, chính là giáo lý Tứ diệu đế.<sup>8</sup> Chẳng hạn, toàn bộ cách nhìn của Nietzsche về đạo Phật tùy thuộc vào những gì Nietzsche thấy sự thích ứng của nó là ‘nỗ lực chống lại *khổ đau*’.<sup>9</sup> Mục tiêu và câu trả lời tối hậu là ‘thoát ra khỏi đau khổ, thể nhập vào ý niệm Không của Đông phương<sup>10</sup>—gọi là Niết-bàn.’<sup>11</sup> Ở đây chúng ta có sự thật thứ nhất và thứ ba trong Bốn sự thật (Tứ diệu đế): Khổ đế<sup>12</sup> và Diệt đế,<sup>13</sup> đồng nghĩa với niết-bàn. Sự thật thứ hai, Tập đế,<sup>14</sup> là khát ái,<sup>15</sup> chắc chắn Nietzsche đã nói kết với Ý chí (*Willie*) của Schopenhauer vì, giống như Ý chí (*Willie*) của Schopenhauer, ‘khát ái’ được hiểu là nguyên nhân của khổ đau, và mục tiêu của Schopenhauer và đạo Phật được thấy trong ý nghĩa tịch diệt trong thuật ngữ Ý chí (*Willie*) và khát ái (*taṇhā*).<sup>16</sup>

---

<sup>6</sup> pre-Freudian ‘death-instinct’.

<sup>7</sup> Edwards (1967). vii. 109.

<sup>8</sup>\* E: Four Noble Truths; S: catur-ariya-sacca.

<sup>9</sup> A 20.

<sup>10</sup> Oriental Nothing

<sup>11</sup> GS, Preface

<sup>12</sup>\* E: suffering and unsatisfactoriness; S: dukkha;

<sup>13</sup> \*E: cessation of dukkha; S: dukkha-nirodha.

<sup>14</sup> \* E: origin of dukkha; S: dukkha-samudaya.

<sup>15</sup>\* E: thirst; S: taṇhā.

<sup>16</sup> Chẳng hạn, Schopenhauer nói: ‘Chúng ta đã thấy trong *bản chất không tri kiến* (nature-withdraw-knowledge) hiện hữu bên trong của nó như là một nỗ lực thường xuyên không có mục đích và không ngừng nghỉ, và điều này chống lại rõ ràng hơn nhiều khi chúng ta quán sát thú vật hay con người. Ý chí và nỗ lực là bản chất toàn thể của nó, và có thể hoàn toàn so

Tuy nhiên, vì tôi sẽ khảo sát ý niệm khát ái (*tanhā*) đầy đủ trong chương II, và vì Nietzsche không có phát biểu gì trực tiếp về khát ái (*tanhā*), vì khát ái (*tanhā*) có thể được hiểu như là nền tảng mà từ đó mọi hành vi phát triển, ở đây tôi sẽ xem kỹ quan niệm của Nietzsche theo đạo Phật, ‘hành vi/nghiệp... trói buộc con người trong hiện hữu.’ Sự thật thứ tư là Đạo đế<sup>17</sup> hay là những giáo lý và pháp môn tu tập khác nhau dẫn đến niết-bàn. Theo những pháp môn tu tập này, điều mà Nietzsche cho là như phương thuốc sinh học như ‘thận trọng về mọi cảm xúc gây nên oán hận,’<sup>18</sup> cho phép người Phật tử, những người vốn đã nhận ra cuộc đời là quá thất vọng và khổ đau, chịu đựng và hoan hỷ chờ đợi ngày mà anh ta cho rằng mình sẽ thụ dụng được trong cái *không vi đại* gọi là niết-bàn. Tôi sẽ so sánh ‘phương pháp’ của đạo Phật với ý niệm của Nietzsche về ‘tự khắc phục’<sup>19</sup> trong phần II, nên tôi sẽ không trực tiếp đề cập cùng với Tứ diệu đế ở đây.

### 3.1. KHỔ – DUKKHA

Trong *Zarathustra đã nói như thế*, rõ ràng đã rút ra từ truyền thống đạo Phật về ‘Bốn cách nhìn–Four Sights’ không cần phải kể ra,<sup>20</sup> Nietzsche phát biểu về ba cách nhìn:

Họ chạm trán một người già nua hay là một thân xác tàn tật và ngay lập tức thốt lên ‘Cuộc sống bị ruồng bỏ!’ Nhưng chỉ có họ bị ruồng rẫy, họ và mắt họ chỉ thấy một khía cạnh của hiện hữu.

---

sánh với khát ái không thể nào thỏa mãn được (Schopenhauer 1969: 1. 311—12). Nơi khác, ông đề cập đến ‘khát vọng của ý chí’(ibid. 327), và khát ái bốc cháy... man đại’(ibid. 389).

<sup>17</sup> \* E: Noble Eightfold Way; S: ariya-aṭṭaṅgika-magga.

<sup>18</sup> A 20.

<sup>19</sup> \* E: self- overcoming. G: Selbstüberwindung.

<sup>20</sup> Nguồn tư liệu của ông có lẽ là từ Oldenberg (1882), 102–3. Oldenberg đề cập đến ‘một người già nua bất lực, một người bệnh hoạn, và một thầy chết,’ ba ‘cái nhìn’ đầu tiên, nhưng còn thêm vào ‘cái nhìn thứ tư’ không được đề cập bởi Nietzsche, ‘một khát sĩ với đầu cạo trọc... một bức tranh an bình và giải thích mọi khổ đau vô thường.’ Ba ‘cái nhìn’ đầu tiên đại biểu cho *Khổ–dukkha*, trong khi vị khát sĩ biểu tượng cho con đường tâm linh. Cái nhìn thứ tư được lập nền tảng trên *Kinh Trường A-hàm D-N 1. 21-30*.

(Zarathustra II. 9)

Dù Nietzsche nhìn đạo Phật như là ‘tôn giáo thực sự tích cực nhất chúng ta thấy được trong lịch sử... vì tôn giáo ấy không còn nói về ‘việc chống lại *tội lỗi*’ nữa, mà, hoàn toàn thích ứng với thực tại, “chống lại *khổ đau*.”<sup>21</sup> “Đức Phật, vì cái tưởng là tinh lọc tình trạng mỗi mạt của ngài, ngài chỉ có thể thấy được ‘một phương diện của hiện hữu,’ đó là cuộc đời chỉ là khổ. Đức Phật không thấy như Nietzsche đã thấy rằng khổ còn có thể xem như là ‘người giải thoát tối cao của tinh thần,’<sup>22</sup> sự giải thoát đòi hỏi ‘chủ thuyết hư vô năng động,’ là ‘dấu hiệu của sức mạnh.’<sup>23</sup> Cuộc đời là *khô-dukka*, thực vậy, đó là khía cạnh thứ nhất trong Tứ diệu đế của Đức Phật:

Và các tỷ-khưu, đây là Khổ đế: sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, kết hợp với người mình không thích là khổ, xa lìa người mình yêu thương là khổ, điều mong cầu mà không đạt được là khổ, ngũ ấm tăng thượng [*upādāna-khandha*]<sup>24</sup> là khổ. (Vin. 1. 9).

Tuy nhiên, nghĩa đầy đủ của thuật ngữ *dukkha* có nghĩa rộng hoàn toàn vượt trên những gì mà từ ‘*khô-suffering*’ có thể biểu thị,<sup>25</sup> vì nó còn bao hàm phần lớn nhân loại đánh giá là đối nghịch với khổ; có nghĩa là vui thú và hạnh phúc. Điều mâu thuẫn rõ nét này được phân tích khi nghĩa rộng của thuật ngữ được khảo sát đến.

Theo trong *kinh (sutta)*, có ba loại *khô (dukkha)*: khổ khổ,<sup>26</sup> hoại

---

<sup>21</sup> A 20.

<sup>22</sup> GS, Preface, 3.

<sup>23</sup> WP 22—3. See also WP 382, 585, 686, 852—3, 910, 1004, và 2052, hư vô chủ nghĩa như là dấu hiệu của sức mạnh.

<sup>24</sup>\* *Upādāna*: có các nghĩa: hữu thịnh 有盛, thủ 取, thọ 受. Nên cựu dịch là Ngũ thọ ấm 五受陰.

<sup>25</sup> Xem Từ điển Pali-English Dictionary (PED).

<sup>26</sup>\* p: *dukkha-dukkhatā* 苦苦; e: suffering qua suffering.

khổ<sup>27</sup> và hành khổ.<sup>28</sup> Khổ khổ được giải thích theo truyền thống là đau khổ đơn thuần do thân và tâm chịu phải (*khổ thọ-dukka-vedanā*). Hoại khổ có nghĩa là dù hoàn cảnh hiện tại của chúng ta có thể là hạnh phúc nhưng lại gắn bó chặt chẽ với những mối liên quan và tùy thuộc vào những yếu tố khác nằm bên ngoài sự điều khiển của chúng ta, hoặc là những yếu tố có thể biến đổi, nên chính cái biết này tự nó là một hình thái của *khổ* như ‘sự không vừa lòng.’ Tuy nhiên, hình thái quan trọng nhất của *khổ*, vì nghĩa bao hàm nhất của *khổ* chính là *Hành khổ*, hay cái mà chúng ta có thể gọi là ‘bất mãn hiện sinh–existential unsatisfactoriness.’ *Hành (saṅskāra)* là một thuật ngữ rất khó dịch vì nó tùy thuộc vào mỗi ngữ cảnh. Tuy vậy, ở đây nó được dùng trong nghĩa ý chí (volition) hoặc ý muốn (conation) hoặc được biểu nghĩa là ‘vô minh’<sup>29</sup> cũng như cái được xác định hay điều kiện hóa bởi, hoặc là hệ quả của hành vi như vậy.<sup>30</sup> Nói cách khác, mọi hành vi vô minh cũng như mọi hệ quả của hành vi như vậy, đều được xem là *khổ*. Tuy nhiên, đây là một *Thánh đế (Sự thật cao quý)*,<sup>31</sup> đó là cách mà bậc Thánh (*Āryan*) quan niệm về thế giới, một bậc giác ngộ nhìn thế giới. Ý nghĩa trọn vẹn hàm ý trong *Sự thật cao quý về Khổ (Khô đế)*, do vậy, người chưa giác ngộ không dễ lĩnh hội.

Ý nghĩa trọn vẹn mà đạo Phật nêu ra qua cái *Khổ* có thể tìm thấy trong *Luận Đại Tỳ-bà-sa*,<sup>32</sup> trong đó so sánh *Khổ* của nhiều chúng

<sup>27</sup>\* p: vipariṇāma-duḥkhatā 壞苦 e: suffering by way of transformation.

<sup>28</sup>\* p: saṅskāra-duḥkhatā 行苦 e: the unsatisfactoriness of unenlightened existence.

D-N iii. 216; S-N Iv. 259; S-N v. 6.

<sup>29</sup>\*S: spiritual ignorance; p: avijjā.

Xem Từ điển Pali-English Dictionary (PED), và Aung (1910), 273ff.

<sup>31</sup>\* Noble Truth; s: catvāry ārya-satyāni; p: cattāri ariya-saccāni; t: ḥphags-pahi bden-pa bshi

<sup>32</sup> Pruden (1988—90), III. 1044 fl. 29.

sinh trong các cảnh giới địa ngục (hell realms; narakas), so với cái khổ của súc sinh thì loài so sánh có vẻ sướng hơn; khi so cái khổ của cõi giới người với khổ của chư thiên thì chư thiên có vẻ dễ chịu hơn; và như ngài Thế Thân<sup>33</sup> nhận xét:

Các bậc Thánh (*Āryan*) nghĩ về sự hiện hữu trên cõi trời thù thắng (*bhavāgra*) nhất một ý tưởng còn đau khổ hơn là hàng phàm phu nghĩ về sự hiện hữu nơi cõi địa ngục kinh khiếp nhất (địa ngục a-tì-avīci).<sup>34</sup>

Rõ ràng *khô* không có phẩm tính kế thừa nào trong khách thể của chính nó, mà còn là một phần của phương diện chủ thể trong tự thân. Từ cái nhìn của một bậc Thánh hay những ai đã đạt được tuệ giác Bát-nhã<sup>35</sup> và do vậy, người ấy được gọi là ‘*thấy biết đúng thật*

---

\* 毘婆娑部; S: vaibhāṣika; nguyên nghĩa là ‘Bộ phái của những người theo Ti-bà-sa luận’. Một nhánh được thành lập sau của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda). Như danh hiệu nêu rõ, bộ phái này dựa trên hai tác phẩm *A-tì-đạt-ma đại ti-bà-sa luận* (s: abhidharma-mahāvibhāṣā) và *Ti-bà-sa luận* (vibhāṣā), có nhiều công hiến cho A-tì-đạt-ma (abhidharma) của Nhất thiết hữu bộ.

<sup>33</sup>\* Thế Thân 世親; C: shiqīn; J: seshin; S: vasu3ndhu; ~ 316-396; cũng được dịch là Thiên Thân (天親), gọi theo Hán âm là Bà-tu Bàn-đầu; có nhiều giả thuyết về con người Thế Thân, trong đó Erich Frauwallner – một nhà Phật học người Đức – cho rằng có 2 người tên Thế Thân, một là luận sư của Nhất thiết hữu bộ, là người soạn A-tì-đạt-ma câu-xá luận nổi danh của phái này. Người kia là em của Vô Trước, đã soạn bộ Duy thức nhị thập luận. Bộ này là sự tổng kết quan điểm của Duy thức tông, được dịch ra chữ Hán và Tây Tạng. Sư cũng là tác giả của Duy thức tam thập tụng, luận giải quan điểm của Duy thức tông, cũng như tác giả của nhiều bài luận về các tác phẩm của Vô Trước và về giáo lý Đại thừa như Thập địa, kinh Kim cương, Diệu pháp liên hoa, Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm (S: sukhāvātī-vyūha), rằng giữ giới luật hiệu nghiệm hơn bố thí (dāna), chỉ còn bản Tạng ngữ; 24. Duyên khởi kinh thích (pratīyasamutpāda-sūtrabhāṣya), một phần Phạn ngữ đã được tìm lại, giáo sư Giuseppe Tucci xuất bản.

<sup>34</sup> Sdd. 900.

<sup>35</sup>\* P: paññā; E: transformative insight.

như chúng đang hiện hữu,<sup>36</sup> ngay cả thú vui thắng diệu ở cõi giới cao nhất theo vũ trụ quan Phật giáo, là cõi trời *bhavāgra*, nơi thọ mạng của chúng sinh tương truyền là đến 8 vạn kiếp, (tương đương với hằng tỉ năm ở nhân gian), vẫn được cho là khổ.<sup>37</sup> Dù nếu người ta không để ý đến cõi giới này vì chúng sinh ở đó quá sức tưởng tượng, thì họ vẫn có những bản sao dựa trên kinh nghiệm khách quan như là trạng thái tinh thần đã được yếu tố này tạo nên cốt lõi của tâm lý học Phật giáo (Buddhist psychology). Và, theo đạo Phật cũng như các truyền thống Ấn Độ khác, do họ là những người đã tu tập *thiền định*<sup>38</sup> (*bhāvanā*), xem đây là một phần chính của đời sống tôn giáo, là trạng thái tràn ngập niềm phúc lạc và hạnh phúc vô ngần có thể chứng đạt ngay bây giờ và ở đây. Nhưng, ít nhất từ quan điểm đạo Phật, những kinh nghiệm như vậy diễn ra khi tự kết thúc trong chính nó tâm trạng đau khổ, dù đó nhất thiết là những phương diện của tiến trình đạt đến cứu cánh niết-bàn. Đó là khổ mà trong đó, người ta có thể kinh nghiệm được trong khi họ vẫn là ‘không phải Thánh–non-Āryan,’ có nghĩa là phàm phu.<sup>39</sup> Nói cách khác, dù kinh nghiệm an lạc trong trạng thái thiền định trong đạo Phật được hiểu như là điều kiện tất yếu cho sự sinh khởi ‘*tuệ giác Bát-nhã*’ (*paññā*),<sup>40</sup> trong đó người ta ‘thấy và biết sự vật đúng như chúng đang hiện hữu,’ và bằng cách ấy, lập nên một tiến trình tất yếu đạt đến rốt ráo ‘Diệt khổ,’<sup>41</sup> Sự thật thứ ba, tuy vậy, từ cái nhìn của bậc Thánh, đối với các ngài, những trạng thái trên các ngài vẫn cho là *khổ*. Nếu không có tuệ giác Bát-nhã, ngay dù có thể đạt được trạng thái phúc lạc, con người cuối cùng vẫn sẽ bị lạc đường và rơi từ cõi giới thăng hoa vào các cảnh giới thấp kém.

<sup>36</sup> P: yathā-bhūta-nāṇa-dassana; E: see and know things as they really are.

<sup>37</sup> Sđd. 471.

<sup>38</sup> \* Bhāvanā; E: meditation.

<sup>39</sup> \* P: puthujjana; E: worldlying.

<sup>40</sup> Đó là nhờ đạt được ‘*tuệ giác Bát-nhã–transformative insight*’ mà họ trở nên bậc Thánh (*āriya*; E: Noble One).

<sup>41</sup> \* the cessation of dukkha’ (*dukkha-nirodha*).

Nguy hiểm khác là người ta có thể bị trở thành nạn nhân của sự đại huyền dụ–tự dối mình, thật là trớ trêu, kinh điển đạo Phật dạy rằng nhờ chứng đạt những cảnh giới như vậy, người tu có thể được sanh làm Đại Phạm thiên,<sup>42</sup> tự cho rằng mình là ‘Đấng tạo tác, Kẻ sáng tạo, Cha của tất cả các loài đã sinh ra và sẽ sinh ra,’ nhưng vị ấy, được hỏi bởi một vị tỷ-khuru, hóa ra Đấng tạo tác, Kẻ sáng tạo chỉ là một ông lang bầm già hơi có chút tự dối mình.<sup>43</sup>

Từ những điều đã nêu ra, sự buộc tội của Nietzsche rằng đạo Phật là bi quan khi nhìn cuộc đời là khổ rõ ràng là sai lầm nếu điều ấy chọn ý nghĩa là nhìn cuộc đời đơn thuần là Khổ khổ.<sup>44</sup> Khi đạo Phật đề cập đến mục tiêu là ‘chấm dứt khổ’<sup>45</sup> đó là một hiểu lầm về Nietzsche khi giải thích rằng chỉ như là ‘thoát khỏi khổ’ hoặc là sống chẳng gì khác hơn là chấm dứt ‘trạng thái suy đồi.’ Như Govinda<sup>46</sup> đã chỉ ra, ‘ngoài 121 tướng trạng của thức được đề cập trong tâm lý học Phật giáo, 63 tướng trạng là tương ứng với hỷ lạc và chỉ có 3 món là khổ, trong khi 55 tướng trạng còn lại là vô ký/bình thường–indifferent.’ Phản luận mạnh mẽ về chủ nghĩa bi quan hơn phát biểu này là khó chấp nhận được.<sup>47</sup>

Nói cách khác, từ cái nhìn của đạo Phật, tiềm thể an lạc có nhiều giá trị hơn tiềm lực của khổ đau, dù đối với các chúng sinh chưa giác ngộ. Cái mà Hành khổ đường như biểu thị là hễ khi nào tiềm

---

<sup>42</sup>\* Great God; Mahā-brahmā.

<sup>43</sup> Kinh Trường A-hàm D-N 221.

<sup>44</sup> suffering qua suffering (dukkha-dukkhata).

<sup>45</sup> \*Khô diệt; cessation of dukkha’ (dukkha-nirodha)

<sup>46</sup> \* S. Govinda, Lama Anāgārika; 1898-1985;

Một Đại sư người Đức, chuyên tìm hiểu triết học và cách tu tập của Phật giáo Tây Tạng (Kim cương thừa). Sách của Sư đã giúp rất nhiều người phương Tây quen biết đạo Phật. Đặc biệt, tác phẩm *The way of The White Clouds* (Bản dịch Việt ngữ: *Đường mây qua xứ tuyết*) và *Foundations of Tibetan Mysticism* (Việt ngữ: *Cơ sở Mật giáo Tây Tạng*) được phổ biến rộng rãi. Govinda là người sáng lập hội Ārya Maitreya Maṇḍala tại Đức.

<sup>47</sup> (1969), 63.



lực mà mọi chúng sinh có để đạt đến mục đích niết-bàn chưa thành hiện thực, dù có nhận biết về điều ấy hay không, dù nó có được phúc lạc hay không, thì từ cái nhìn của bậc Thánh, vẫn cho đó là trạng thái Khổ mà trong đó, là sự hiện hữu chưa toàn mãn. Đây chính là điểm Khổ để khác biệt với thực tế cái khổ.

### 3.1.1. Đức Phật như là con người lịch sử

Về sự xuất hiện của chính Đức Phật như thế nào theo kinh điển, thật khó phù hợp với giới tôn sùng Nietzsche, ‘dòng họ CỒ-đàm quý tộc, khiêm cung và ôn hoà.’ Đức Phật ngay sau khi chứng ngộ,<sup>48</sup> ngài đã gặp đạo sĩ khổ hạnh lửa thể Upaka, ông ta đã sùng sốt bởi oai dung mạo của Đức Phật, ông đã hỏi Đức Phật:

- Ngài tin nhận giáo pháp nào?

Đức Phật nhân đó, nói bài kệ cho Upaka:

Ta là Đấng toàn tri, tối thắng,  
Từ trong mọi cảnh giới bất tịnh.  
Liả tất cả, qua cái chết của khát ái,  
Bằng cái biết của chính mình, ta còn phải theo ai?  
Với ta không có thầy,  
Họ không muốn ta tồn tại,  
Trong thế giới với chư thiên của họ.  
Không ai sánh bằng ta.  
Vì ta là đấng viên mãn trong thế giới,  
Vị Thầy tối thượng của ta chính là ta,  
Riêng một mình ta hoàn toàn tỉnh giác,  
Chính ta trở nên tịch lặng, chứng niết-bàn.  
Chuyển bánh xe pháp.  
Ta đến thành phố Ca-tì (Kasi)  
Giống lên hỏi trống bắt diệt  
Trong thế giới đã trở nên mù lòa. (Vin. i. 7)

---

<sup>48\*</sup> e: Awakening; P: bodhi.

Tuy vậy, Upaka đã không có ấn tượng gì. Ông ta đáp lại: ‘Có thể là như vậy, thưa ngài,’ rồi ông lắc đầu, bỏ đi. Đây có chút châm biếm rằng Đức Phật, người có năng lực đạt được ảnh hưởng như vậy trong hàng phàm phu trẻ tuổi, nhưng chẳng có chút ảnh hưởng nào với hàng sa-môn đặc biệt này, tuy thế, đó là những người ban đầu ấn tượng bởi oai nghi của Đức Phật.<sup>49</sup> Dù Đức Phật là hoặc không phải là những gì ngài đã tuyên bố, hình ảnh nhân vật xuyên suốt kinh tạng Pāli (là nguồn gốc tư liệu duy nhất của chúng tôi), không phải là người không quan tâm đến cuộc đời, họ phát hiện ra chẳng có điều gì hơn sự chữa trị bệnh suy thoái cho thế giới. Có nhiều danh từ thông dụng để ví Đức Phật như là voi (*nāga*), sư tử (*sīha*) và bò đực (*usabha*). Ngài được ví như con bò đực thiết tha thoát khỏi ràng buộc hoặc ví như con voi dẫm nát những dây leo.<sup>50</sup> Như loài sư tử, ngài không hề sợ hãi và ‘rống lên tiếng rống của loài sư tử’ (*sīhanāda*) để hàng phục các tà sư.<sup>51</sup> Ngài là ‘loài trâu nước giữa loài người, là một anh hùng cao quý (*paravaimvīra*)... là kẻ chiến thắng (*vijitāvin*).’<sup>52</sup> Trong Kinh *Bhayabherava Sutta* (Discourse on Fear and Terror), Đức Phật nói về chuyện trước khi ngài chứng ngộ, ngài đã tìm thấy sự ‘sợ hãi và kinh khiếp’ vào ban đêm giữa rừng như thế nào để hàng phục nỗi khiếp sợ của mình. Lúc ngài vừa mới sinh ra, tương truyền một vị ‘đạo sĩ Bà-la-môn giỏi khoa tướng số’<sup>53</sup> đã báo trước rằng Đức Phật là người có đủ 32 tướng tốt của một bậc Đại nhân,<sup>54</sup> chỉ có hai hướng mở ra đối với ngài. Nếu sống ở đời, ngài sẽ trở thành một bậc quân vương, một vị Chuyển

---

<sup>49</sup> Như Schumann (1989: 63) nhận xét về điều này về Upaka, ‘Chắc có lẽ dễ có trường hợp những người kết tập kinh tạng Pāli đã cắt bỏ chương này, nó chút bất lợi cho hình ảnh của Đức Phật. Rằng họ đã không làm như vậy để chứng minh cho sự thật lịch sử.

<sup>50</sup> Sn 29.

<sup>51</sup> Sn 213.

<sup>52</sup> Sn 646.

<sup>53</sup>\* ‘Brahmans skilled in signs’; Đạo sĩ A-tư-đà (Asita)

<sup>54</sup>\* Great Man; p: mahāpurisa.

luân thánh vương.<sup>55</sup> ... Còn nếu xuất gia, ngài sẽ thành vị A-la-hán, thành Đức Phật toàn giác.<sup>56</sup> Ý niệm phẩm tính của một bậc anh hùng cần thiết để trở thành một bậc minh quân cũng là phẩm tính cần thiết để trở thành một Đức Phật. *Niết-bàn* không phải là mục tiêu đối với người yếu đuối: ‘Không có người giải đãi nào cũng như không có người nào sức yếu đuối có thể đạt đến niết-bàn.’<sup>57</sup> Thực vậy, như tôi sẽ cố gắng trình bày sau đây, phẩm tính cần thiết để thành Phật tương tự như là phẩm tính cần thiết để trở thành một *siêu nhân-Übermensch*<sup>58</sup> theo những người thuộc trường phái Nietzsche. Ấn tượng mà chúng ta có được từ kinh tạng Pāli là hình ảnh một con người rất có sức thu hút, đầy sinh lực, mãnh liệt, và tốt bậc tự tin–hoàn toàn là phản đề của những ai vốn thờ ơ với cuộc đời.

Từ một tác phẩm vừa mới ấn hành của Mohan Wijayaratna,<sup>59</sup> vốn dựa hoàn toàn từ kinh hệ Nguyên thủy (Theravāda Canon), mặc dù thực tế là có một số đệ tử Đức Phật, quả thực là đã xuất gia gia nhập giáo đoàn vì đã gặp phải những đau khổ, ‘nhiều đệ tử của Đức Phật đều là những người trẻ tuổi. Để theo Phật, phần nhiều họ phải từ bỏ của cải sang giàu, đời sống xa hoa, và ngay cả vợ đẹp [sic].’<sup>60</sup> Và từ ấn tượng mà kinh văn đã cho chúng ta, dường như những người trẻ tuổi này không phải là những người thờ ơ với cuộc sống, như có thể họ đã nghĩ ‘không hiện hữu tốt hơn là hiện hữu,’<sup>61</sup> rằng họ là những hình thái của ‘cuộc sống suy đồi,’<sup>62</sup> những kẻ suy đồi có bẩm sinh là ý nghĩa cuộc đời là hoàn toàn vô

<sup>55</sup> \* wheel-turning righteous monarch ; s: rājā cakkavattin)

<sup>56</sup> D-N ii. 17ff.

<sup>57</sup> S-N i. 278.

<sup>58</sup> *Übermensch* (der) n. superman, superior human being.

<sup>59</sup> (1990)

<sup>60</sup> Ibid. 4.

<sup>61</sup> WP 685.

<sup>62</sup> TI ix. 36.

nghĩa. Có vẻ họ là những thanh niên tương đối hạnh phúc và dễ yêu, vốn có ấn tượng sâu sắc không chỉ đối với những gì Đức Phật giảng nói mà bởi sự xuất hiện của Đức Phật cùng sức sống và nghị lực của ngài.<sup>63</sup> Nếu Đức Phật đã đạt được sự an tĩnh mà lại thị uy ra một dạng chán đời, thì rất khó có thể ngài có được một ấn tượng như vậy đối với những người trẻ. Khó tin rằng họ từ bỏ cuộc sống trước đây của mình đơn giản chỉ vì họ thấy rằng cuộc đời quá phiền toái và thất vọng. Có khả năng nhiều hơn là họ đã xuất gia vì một điều gì đó đã hấp dẫn họ, điều mà có khi lời cuốn ý thức mạo hiểm và hứa hẹn một phương thức hoàn chỉnh và đầy ý nghĩa hơn trong đời sống. So sánh với trường hợp sau, cuộc sống cũ của họ là *khô*. Trong trường hợp những người ba mươi tuổi hoặc quá trẻ ‘họ hàng của tầng lớp quý tộc,’ họ dự trong những dạ hội với người vợ, và những người gặp Đức Phật ở trong rừng trong khi họ đi tìm các kỹ nữ (một người trong số đó chưa có vợ), người đã biến mất với của cải của họ, những gì Đức Phật thực sự đã truyền đạt cho họ là hoàn toàn có thể không chính xác như trong kinh đã cho chúng ta biết—chúng ta được trao cho một đoạn văn thường lặp lại được nối kết với nhau với sự ‘cải hoá’—Tuy nhiên, đó là căn bản giáo lý đạo Phật. Đức Phật chặn đứng sự chú ý của họ bằng câu hỏi: ‘Sẽ có ích gì cho bạn khi tìm kiếm một người phụ nữ, tại sao bạn không tìm lại chính mình?’

Đoạn kinh lại tiếp tục:

Rồi Đức Thế tôn tiếp tục giảng về những đề tài cao hơn... về niệm thí, niệm giới, niệm thiên. Ngài giảng giải về mối hiểm họa, về sự xa hoa, sự suy đồi do thỏa mãn các giác quan, sự lợi lạc khi từ bỏ các thú vui ấy.

Khi Thế Tôn biết được [tâm họ] đã sẵn sàng, nhu nhuyễn, dễ tiếp thu, không thành kiến, thanh thản, hoan hỷ, ngài liền giảng cho họ nghe giáo pháp, điều đã khiến cho mọi người có được sự thức tỉnh về: khô, nguyên nhân (của khô), sự vắng bật (khô), và cách thức (chuyển hoá khô). Như một tấm vải sạch không

---

<sup>63</sup> Wijayaratna (1990), 5ff.

một vết bản, sẽ được nhuộm rất dễ dàng, cũng vậy, Pháp nhãn thanh tịnh vô nhiễm sinh khởi [trong họ]... đó là ‘từ tự tánh sinh khởi, từ tự tánh hoại diệt.’ (Vin. 1. 23).

Theo đoạn Kinh này , hoàn toàn rõ ràng rằng ít nhất các chàng thanh niên này (và nhiều người khác) đã bị hấp dẫn bởi Đức Phật, và chính đây là sự kiện đã khiến họ từ bỏ sự truy cầu đời sống thế tục và trở thành một vị tỷ-khưu. Những người khác có thể đã bị thu hút bởi quan niệm sinh hoạt tôn giáo của đạo Phật như đã trình bày trong *Kinh Pháp cú (Dhammapada)*, nơi mà hình ảnh sống động của Đức Phật không tương ứng với cách nói của Nietzsche về vẻ ảm đạm và sự nản lòng, và những ý nghĩa trong kinh ấy lại mạnh mẽ hơn sự đề cập đến niềm hân hoan của riêng ông:

*Vui thay chúng ta sống,  
Không gì, gọi của ta.  
Ta sẽ hưởng hỷ lạc,  
Như chư thiên Quang Âm.*<sup>64</sup>

Đưa ra một quan niệm về đời sống tín ngưỡng như vậy, có thể hiểu được tại sao các chàng trẻ tuổi thuộc tầng lớp quý tộc phải từ bỏ viễn cảnh thành tựu và hạnh phúc tương đối trong đời sống thế tục để hưởng hỷ lạc, dù vậy, trước khi cuộc hội ngộ của họ với Đức Phật, một viễn cảnh như vậy chưa bao giờ có trong tâm họ. Và chắc hẳn có chút sắc thái dịu ngọt,<sup>65</sup> nhưng phiền muộn chán ngắt hơn trong đời sống đã thuyết phục họ về một viễn cảnh như vậy.<sup>66</sup>

---

<sup>64\*</sup> Happy, indeed, we live, we who possess nothing. - Feeders on rapture we shall be as the Radiant devas. (Dhp. 200). Hán 我等實樂生，我等無物障，我等樂為食，如光音天人。

<sup>65</sup> WP 154.

<sup>66</sup> Dĩ nhiên, chúng ta có thể làm một đối chiếu với Socrates, một arch-décadent theo Nietzsche, người đã uống chất độc cần (hemlock) sau khi bị cáo buộc là làm băng hoại tuổi trẻ thành Athens. Nhưng Socrates không tặng cho họ sự ‘tuyệt chủng’ hoàn toàn như một phần thưởng tối cao để trở thành một triết

Riêng mình, tôi thấy khó hiểu tại sao các chàng trai trẻ ấy, vốn đang hoàn toàn hưởng thụ cuộc đời, lại phản kích từ bỏ lối sống trước đây của mình để đi theo đời sống tôn giáo khắc kỷ vật chất, mà có mục tiêu tối hậu hoàn toàn chẳng có gì khác hơn là sự tự hủy hiện sinh. Làm sao mà một viễn tượng như vậy có thể ngồi lại một bên với sự hưởng hỷ lạc? Dù có giả định Đức Phật là một *Pied Piper*<sup>67</sup> tài ba, nếu giáo lý của ngài không khế thời, đem đến một kết quả đầy hứa hẹn, thì chắc chắn những người này cuối cùng sẽ từ bỏ ngài –trên tất cả, điều gì sẽ khiến các chàng trai an nhiên sống trong công hạnh của một tỷ-khưu–đời sống tiết dục, ăn nhờ hạnh khát thực một ngày một bữa, không sở hữu quá ba tấm y và một bình bát? Nhưng ít nhất đối với bản kinh này, đây không phải là vấn đề. Và, nếu đây là vấn đề, cũng sẽ không đáng ngạc nhiên khi các chàng trai quý tộc, vốn trước đó đã gặp được Đức Phật, là hoàn toàn hài lòng về thân thế hoàn cảnh của mình, họ đã từ bỏ cuộc sống gia đình và xuất gia với sự hướng dẫn của ngài. Rất khó để tin rằng những gì Đức Phật đã làm là chỉ cho họ cách thức để thành tựu ‘*tự tiêu dung bản ngã–instinct of self-destruction*’<sup>68</sup> bằng cách thể chứng niết-bàn. Tôi thấy hợp lý hơn khi cho rằng Đức Phật đã thuyết phục họ khi so sánh với viễn cảnh đời sống mà bây giờ ngài đang khai mở cho họ, cuộc đời trước đây của họ là *khô* (*dukkha*), bằng ngụ ý, cuộc sống đa phần được định hướng bởi con người. Và cũng có lý để hiểu rằng nguyên do cách sống trước đây của họ để bây giờ dường như cảm thấy không hài lòng là vì, căn bản là không được thỏa mãn. Điều mà Đức Phật tặng cho họ là viễn cảnh của một lý tưởng đầy ý nghĩa hơn cho con người có thể

---

gia. Nếu làm như vậy, ông đã giống như Alcibiades, chắc chắn là ông ta sẽ thấy mình có ít sự hấp dẫn.

<sup>67</sup>\* Tên một vị phù thủy xuất hiện ở làng Hamelin, nước Đức, có tài thổi sáo rất hay, thường dùng tiếng sáo để dụ dỗ, mê hoặc rồi bắt cóc trẻ con. Chuyện xảy ra vào khoảng thế kỷ thứ 14. Câu chuyện do anh em Grimm kể lại theo dạng chuyện cổ tích, nhan đề *The Pied Piper of Hamelin*. Robert Browning. Đã dịch sang tiếng Anh.

<sup>68</sup> WP 55.

trở thành. Tôi sẽ trở lại cách phiên dịch về ý niệm *khô* (*dukkha*) ở phần sau, và bây giờ sẽ đề cập đến điểm rót ráo liên quan đến ý niệm *khô* (*dukkha*).

Nếu nhiều người chán ngán cuộc đời có thể, theo ngữ cảnh luân hồi sinh tử vô tận của Ấn Độ, có ý thức chấp nhận một cuộc sống chịu đựng viễn cảnh trở nên tịch diệt một khi và cho tất cả. Rốt ráo, đó không có nghĩa phạm tội tự sát khi họ đơn giản phải đối diện trở lại với cuộc sống. Trong trạng thái tuyệt vọng, tư tưởng của một viễn cảnh cùng cực như vậy trở nên dường như không thể kham nổi. Và dù nếu con người không tuyệt vọng và chán nản cuộc sống, như ân tượng mà kinh tạng Pāli đã nêu ra, tuy vậy nó sẽ được biện bác là viễn cảnh cùng cực ‘tái sinh–again-becoming’ có thể xuất hiện nhiều–có lẽ nhiều dạng suy nghĩ–như là một gánh nặng mà tốt hơn là chẳng làm gì cả, dù họ rất không hài lòng với hiện tại của mình rất nhiều. Và, đây là vấn đề, ý niệm đặt một dấu chấm hết cho sự tái sinh trong tương lai và do đó, trở nên tịch diệt, có lẽ sẽ hấp dẫn. Đúng là đạo Phật nhấn mạnh đến mục tiêu với ý nghĩa chấm dứt luân hồi sinh tử, hoặc đúng hơn, là tái sanh,<sup>69</sup> là chứng đắc niết-bàn, nhưng thực chất vấn đề ‘bất sanh’<sup>70</sup> hay niết-bàn, tôi lại phải đề sang phần sau.

Từ quan điểm của đạo Phật, con người sẽ phải từ bỏ nhiều hơn một chuỗi vô tận đời sống *phàm phu*. Theo giáo lý *nghiệp*<sup>71</sup> trong đạo Phật, cái mà con người trở thành trong đời sống tương lai sẽ được quyết định bởi cả hai phương diện, cách thức người ấy hành xử trong hiện tại, cũng như kết quả hành vi của họ trong quá khứ đến nay chưa chín muồi. Đây không có ý muốn nói là bất kỳ những gì người ta đã trải qua trong hiện tại đều là kết quả trực tiếp của hành vi trong đời trước. Trong *Tương ưng bộ Kinh*,<sup>72</sup> Đức Phật tuyên

---

<sup>69</sup>\* S: *punar-bhāva*; e: again-becoming.

<sup>70</sup>\* no-more-again-becoming; s: *apuna-bhāva*.

<sup>71</sup>\* S: *karman*; p: *kamman*; E: activity, action, function

<sup>72</sup>\* 相應部 *Samyutta-nikāya*. Tương đương Hán tạng là *Tạp a-hàm* kinh 雜

bổ rằng các vị sa-môn hay Bà-la-môn nào nói rằng ‘bất kỳ lạc thú hay khổ đau hay các trạng thái tinh thần mà con người trải qua, là kết quả của hành vi kiếp trước’ đều là sai lầm. Khổ đau, chẳng hạn, có thể phát xuất ‘từ khô ráo, từ gió, từ sự kết hợp của thân bất an, từ sự thay đổi mùa tiết, do sự tấn công kích của thù địch,<sup>73</sup> từ sự vô cơ bị tấn công,<sup>74</sup> cũng như từ kết quả của *nghiệp* (*kamman*) đời trước.’ Điều đạo Phật muốn nói là đến mức độ con người làm việc thiện,<sup>75</sup> thì kết quả<sup>76</sup> sẽ tốt đẹp tương ứng, và ngược lại. Do vậy chắc chắn rằng, nhờ tạo thiện nghiệp<sup>77</sup> nên sẽ được tái sinh là chư thiên (god; deva) trong một cõi trời đầy phước lạc, nơi đó theo truyền thống, tất cả mọi ham muốn của mình đều được đáp ứng tức thì. Và, nếu chúng ta tiếp tục tạo thiện nghiệp, chắc chắn, trên nguyên tắc, phải được tiếp tục tái sinh như là chư thiên ngay sau hiệu quả của hành vi để đưa họ đến ngay chỗ đó sau khi họ chết đi. Thế nên khả năng của một hiện hữu phước lạc vĩnh hằng ở trên một cõi trời nào đó hay nơi nào khác, đối với đạo Phật có lẽ là cảnh giới ít thoả đáng hơn là cảnh giới niết-bàn, đó là cảnh giới hoàn toàn nằm trong năng lực riêng của chính mình: bất kỳ điều gì biến dịch diễn ra sẽ luôn luôn hiện hữu ngay trong cảnh giới ấy và, miễn là nghiệp của chúng ta là thiện nghiệp, thì sẽ duy trì cảnh giới ấy. Thế thì, có vẻ hơi quá đáng, nếu *niết-bàn* có nghĩa là hoàn toàn tịch diệt, đưa con người trở lại với viễn cảnh phước lạc vô biên và ưa thích tịch diệt hơn. Nhưng thậm chí nếu chúng ta có thể

---

阿含經。

S-N iv. 23t. Xem thêm trong A-N 1. 174ff.

<sup>73</sup> Chẳng hạn, ‘khi có người vội vã đi ra ngoài vào ban đêm và bị rắn cắn, (Luận giải, ii. 4 of P1’S trans.).

<sup>74</sup> Chẳng hạn, ‘khi có người bị bắt giữ vì tội cướp hoặc ngoại tình’(Luận giải, n. 5, *ibid.*). Tôi đoán là người này được xem là không còn ngây thơ.

<sup>75</sup> \*E: Skilfully; p: kusalatā.

<sup>76</sup> \*E: Consequences; p: vipākas.

<sup>77</sup> \* E: skilful action; p: kusala-kamman.



thường an trụ trong cảnh giới ấy thì vẫn sẽ rơi vào phạm trù *hành khổ*,<sup>78</sup> thế thì bằng ý nghĩa nào thì phước lạc vô biên được xem là một sắc thái của *khổ* (*dukkha*)? Làm sao mà sắc thái ấy có thể trở nên không thoả đáng đối với viễn tượng một cõi trời như vậy? Trên tất cả mọi viễn tượng này, hay một cõi giới nào tương tự như vậy, dường như đều là mục tiêu tôn giáo của phần lớn số đông loài người. Lại nữa, lời giải đáp của đạo Phật cho vấn đề này sẽ tùy thuộc vào vấn đề niết-bàn thực sự là gì, như một viễn tượng *khổ* (*dukkha*) chỉ là nghịch đảo của *niết-bàn*. Tuy nhiên, tôi nghĩ rằng đã đủ khi nói để chỉ ra rằng theo giáo lý đạo Phật, ý niệm cuộc đời là *khổ* (*dukkha*) không tương ứng với cách diễn đạt của Nietzsche về điều ấy. Có nghĩa là cuộc đời đơn giản chỉ là khổ (*suffering*). Cũng chẳng phải là hình ảnh mà đoạn văn truyền đạt nhằm vào những chàng trai mà Đức Phật truyền ấn tượng cho họ là họ đã chán ngắt đời sống, rằng đó là những hậu duệ của trường phái Nietzsche. Và cũng chẳng phải đó là trường hợp lý do chính đáng khiến con người quay lưng với cuộc sống phàm tình để xuất gia theo đạo Phật đơn giản là vì họ chán nản và tuyệt vọng đối với cuộc đời. Nietzsche, tuy nhiên, không nghĩ rằng đời sống theo đạo Phật, không giống như những gì được tuyên bố bởi những tôn giáo khác, thành tựu thực sự những hứa hẹn của họ. Hàng đệ tử của đạo Phật đã vượt thắng mọi chán nản và tuyệt vọng giả định và trở nên rất an lạc,<sup>79</sup> họ hàng phục *khổ* (*dukkha*) của mình thông qua chứng đạt trạng thái thoả mãn như người an tĩnh, trong đó họ có thể quán sát sự tịch diệt rốt ráo trong tri giác đây là con đường duy nhất của cuộc đời để tương ứng với thực tại và chân lý. Điều đó sẽ là lời giải đáp toàn diện nhất cho những người có cuộc sống trở nên vô nghĩa và những người xem *khổ* (*dukkha*) như là hệ quả.

### 3.2. NGHIỆP TRÓI BUỘC CON NGƯỜI HIỆN HỮU

<sup>78</sup> \* Một trong Tam khổ (*tisro-duḥkhatāḥ*): 1. Khổ khổ 苦苦 *duḥkha-duḥkhatā*. 2. Hoại khổ 壞苦 *vipariṇāma-duḥkhatā*. 3. Hành khổ 行苦 *samskāra-duḥkhatā*.

<sup>79</sup> A 20.

Theo Nietzsche, ‘Trong đạo Phật, tư tưởng này trội vượt nhất: “Mọi tham muốn, là những điều gây nên sự tác động và nôn nóng, đều thúc đẩy con người tạo nghiệp.”—chỉ đến mức độ này rồi con người tạo tác... đã trôi buộc con người với sự hiện hữu.’<sup>80</sup> Đúng vậy, đây chính là điều đạo Phật muốn nói về *ngiệp* (kamma) hay *tạo tác* (action). Chính tham muốn của chúng ta dẫn đến việc tạo nghiệp,<sup>81</sup> và, tùy theo phẩm tính đạo đức trong hành vi của chúng ta, mà chúng ta sẽ, như một hệ quả, được tái sinh ở một cảnh giới nào đó trong cõi luân hồi (*samsāra*),<sup>82</sup> hoặc là sinh trong cõi giới thấp kém,<sup>83</sup> trung giới,<sup>84</sup> hay thắng xứ.<sup>85</sup> Nietzsche tiếp tục bổ sung rằng vì đối với đạo Phật ‘mọi hiện hữu đều là vô nghĩa, theo đó, những dẫn lực và tham muốn đã khẳng định sự hiện hữu cũng phải là vô nghĩa lý: Người Phật tử ‘thấy trong cái ác một dẫn lực kéo về hướng phi lý: với sự khẳng định phương tiện chấm dứt sự từ khước của con người.’<sup>86</sup> Ý tưởng ở đây là vì trong đạo Phật, mục tiêu là chấm dứt sự hiện hữu trong tục và các *khô* (*dukkha*), và chính thông qua các hành nghiệp trong quá khứ và hiện tại mà chúng ta sinh ra và chịu khổ trong đời này và sẽ tiếp tục tồn tại và sống không hài lòng chịu đựng trải qua, sẽ vô lý đối với người Phật tử khi hành xử theo những dẫn lực này khi thế gian này khẳng định một phản đề đối với mục tiêu của mình, có nghĩa là tiếp tục tồn tại và *khô* (*dukkha*), hay đơn giản là trôi lăn trong luân hồi sinh tử

---

<sup>80</sup> WP 155.

<sup>81</sup> A-N i. 134, 262; V. 262.

<sup>82</sup> Nghĩa là ‘đi, hoặc trôi lăn qua các cõi.’ Luân hồi (*samsāra*) là chỉ cho vòng tái sinh liên tục, kiếp sống này sang kiếp sống khác, hiện hữu mê muội trong các cõi giới khác nhau, một tiến trình được biết là không tính đếm được chỗ khởi đầu (S-N ii. 178ff.) và điều ấy chỉ được chấm dứt bằng sự chứng đắc niết-bàn.

<sup>83</sup>\* lower realms; p: hīna dhātu.

<sup>84</sup>\* middle realms p: majjhima dhātu.

<sup>85</sup>\* exalted realms; p: paṇīta dhātu. A-N 1. 223.

<sup>86</sup> WP 155.

(*samsāra*). Khi hiện hữu bây giờ được xem như là không mục đích và vô nghĩa, thì mọi hành nghiệp vốn đã khẳng định sự hiện hữu tự nó sẽ trở nên không mục đích và vô nghĩa. Do vậy, vì đạo Phật ‘nhắm đến đường hướng vô thể... nên họ ghê sợ mọi tác dụng dẫn động,’<sup>87</sup> và, ‘quan niệm giới hạnh để giải thoát con người ra khỏi nghiệp chướng này,’<sup>88</sup> luật dạy rằng ‘Không được làm.’<sup>89</sup> Một số ‘thiện’ nghiệp, tuy vậy, lại được làm, nhưng ‘chỉ trong lúc đó, nghĩa là chỉ như một phương tiện—để hoá giải mọi nghiệp chướng’<sup>90</sup>—tức niết-bàn, tức hoàn toàn ‘vắng bật mọi tham muốn,’<sup>91</sup> là trạng thái tự tại đối với mọi nghiệp chướng. Dạng dẫn lực mà Nietzsche nghĩ trong đầu ông là ‘cảm giác hằn thù, ác cảm, ganh ghét,... thù địch,’ và mọi cảm xúc dẫn đến sự hằn học, vốn làm nóng máu’ hoặc khiến tâm bồn chồn. Tất cả những cảm xúc này và những tác dụng tương tự đều là ‘hoàn toàn *không lành mạnh* đối với mục tiêu dinh dưỡng,’ là ‘chuyển hoá khổ đau,’ khi lẽ ra chúng có tác dụng gia tăng ‘thêm sự kích thích vốn tự biểu hiện như là năng lực tinh lọc khổ đau.’<sup>92</sup>

Điều này có lẽ là nhận thức của Nietzsche về giáo lý *ngiệp* hay tạo tác trong đạo Phật: rằng mục đích là đạt được cảnh giới hoàn toàn tự tại đối với các hành nghiệp thông qua giải trừ các tham muốn và hành vi khiến đã tạo nên sự hiện hữu (điều trong đạo Phật gọi là *akusala*<sup>93</sup> hay bất thiện nghiệp hoặc ác nghiệp), và tu tập những việc ‘thiện’ này vốn chỉ như một phương tiện để đạt đến cứu cánh (điều mà đạo Phật gọi là *kusala* hay ‘thiện’ nghiệp).

---

<sup>87</sup> WP 155.

<sup>88</sup> WP 458.

<sup>89</sup> WP 458.

<sup>90</sup> WP 155.

<sup>91</sup> A 21.

<sup>92</sup> A 20.

<sup>93</sup> \* P: akusala; s: akuṣala, không tốt, không lành; 不善 bất thiện. akusala-kamma, 不善業 bất thiện nghiệp. E: unskillful’ actions.

Nietzsche hoàn toàn đúng khi hiểu rằng trong đạo Phật, mọi hành vi biểu hiện tác động và ham muốn đều đúng thật là ‘trói buộc con người vào sự hiện hữu’ hoặc, theo thuật ngữ Phật học, là ‘tái sanh’<sup>94</sup> trong cõi luân hồi (*samsāra*). Và những tác dụng mà ông lưu ý như ganh ghét, thù địch và trả thù là những ví dụ hay cho dạng tác dụng mà đạo Phật cho là bất thiện (*akusala*), trong đó chúng là phần đề của sự truy cầu tâm linh và chính là loại tác dụng mà, nếu không bị cấm chế, chúng sẽ dẫn đến sự hiện hữu tương tục, đặc biệt là trong các cõi giới luân hồi sinh tử thấp kém. Nhưng Nietzsche đã nhìn các hệ quả của các nghiệp bất thiện này –*khô* (*dukkha*)—như là cái gì đó hầu như trực tiếp và mang tính sinh lý, chẳng hạn như nó khiến cho máu nóng, hần học, và bồn chồn. Nhưng đạo Phật, dù không bác bỏ các điều ấy có thể là có một vài hệ quả trực tiếp và một số rất có thể là triệu chứng sinh lý, mà đạo Phật hiểu rằng những hệ quả của nghiệp chúng ta, dù thiện nghiệp hay bất thiện nghiệp, có thể phải cần đến nhiều năm và thậm chí cả đời mới biểu hiện ra, vì chúng chỉ hiện hành khi nào có đủ điều kiện tương ứng. Do vậy, ít nhất theo như đạo Phật, *ngiệp báo* (*kamma-vipākas*)<sup>95</sup> cần phải có thời gian để hiện hành và còn để có thể ‘chín muồi–*dị thực*’ trong các cõi giới khác hơn là chỉ trong cõi người ta. Hệ quả của nghiệp này không thể được giảm trừ chỉ trong ý nghĩa sinh học tức thời.

Nietzsche còn nói rằng mục đích thành tựu, *niết-bàn*, là trạng thái không tạo tác–*non-action*, trạng thái mà, nhờ ‘vắng bật mọi tham muốn,’ là đồng nhất với ‘sự tự tại đối với các hành nghiệp,’ và mục tiêu ấy chỉ được thành tựu qua:

1. Không làm các việc ‘ác’.
2. Làm các điều ‘thiện’, mà xem đó như là phương tiện để thể nhập *niết-bàn*, và dừng lại khi nào cảnh giới niết-bàn được thực chứng. Điều này để cho chúng ta an trụ trong niết-bàn, vốn là cảnh

---

<sup>94</sup> \* P: punabhava; e: continual re-becoming.

<sup>95</sup> \* Nghiệp quả, nghiệp báo, nghiệp dị thực. e: effects of action.

giới không tạo tác một hệ quả trong tương lai, và do những gì ngay trong hiện tại chính là sản phẩm của hành vi trong quá khứ, cả thiện và ác, bất luận là gì, đơn giản mình đều muốn tịch diệt, không còn lưu lại đợi đến lúc chết.

Do vậy, trong chương tiếp theo, tôi sẽ khảo sát mục đích của đạo Phật có phải là trở nên tịch diệt khi chết hay không, ở đây tôi chỉ xem xét trong ý nghĩa nào đó, tôi có thể cho rằng, người đã chứng *niết-bàn*, không còn tham muốn nữa, là người đã tự tại đối với *tất cả* nghiệp.

Trong khi sự thật là đạo Phật nhấn mạnh đến mục tiêu trong thuật ngữ *nghiệp tận* (kamma-nirodha)<sup>96</sup> và cho rằng phương pháp dẫn đến sự chuyển hoá toàn triệt hành nghiệp là Tứ diệu đế<sup>97</sup> hay là, chúng ta có thể nói, bằng phương tiện thiện nghiệp (có nghĩa là việc thiện theo Nietzsche), sẽ sai lầm khi kết luận rằng người đã chứng *niết-bàn* là không còn làm việc nữa. Chẳng hạn, sau khi Đức Phật chứng đắc *niết-bàn*, ngài đã dành hết 45 năm hay nhiều hơn với cuộc đời rất sinh động, và công hạnh của ngài đã thể hiện qua rất nhiều tác dụng nhất định, có nghĩa là từ ái<sup>98</sup> và lân mẫn<sup>99</sup> vì lợi lạc cho mọi chúng sinh. Và lời truyền dạy của ngài dành cho các môn đệ đã chứng *niết-bàn* rằng đó không phải là đồng nhất với *vô vi/không tạo tác* (non-action):

Này các tỳ-khuru, chính Như Lai đã tự tại đối với mọi cảm dỗ, cả những gì thuộc về cõi trời và cõi người. Và các thầy, các vị tỳ-khuru, cũng đều đã được tự tại đối với mọi cảm dỗ, cả những gì thuộc về cõi trời và cõi người. Các thầy tỳ-khuru, hãy lên đường vì hạnh phúc của số đông, vì sự an lạc và số đông thiếu

---

<sup>96</sup>\* cessation of action; p: kamma-nirodha.

<sup>97</sup> A-N iv. 132—3.

<sup>98</sup>\* P: *anukampā*: thương hại, đầy thương hại, trắc ẩn, lân mẫn 鄰憫, từ mẫn 慈憫; e: compassion

\* *anudayā* : đồng cảm với, lòng thương hại, từ mẫn 慈憫, lân mẫn 鄰憫, ai mẫn 哀憫; e: concern.

lòng từ trên thế gian, vì sự thịnh vượng, an lạc và hạnh phúc của chư thiên và loài người. Đừng đi hai người trên cùng một con đường. Các thầy tỷ-khuru, hãy truyền dạy giáo pháp an lành ở thời kỳ đầu, an lành ở thời kỳ giữa, và an lành ở thời kỳ sau cùng. (Vin. i. 19)<sup>100</sup>

Thế có gì mâu thuẫn ở đây chẳng? Một mặt, niết-bàn là chỉ cho sự dừng bất mọi tạo tác, và mặt khác, khi đã đạt đến mục tiêu này rồi, họ lại được khuyến khích đi du hoá khắp nơi để mang thông điệp của Đức Phật đến cho số đông những người còn lại, được khuyến tấn bởi tâm từ của họ, và vì mối quan tâm đến sự thịnh vượng của bằng hữu mình.

Theo kinh điển đạo Phật, ‘nghiệp’ (*kamman*) đồng nghĩa với ý chí,<sup>101</sup> và tạo thành một miêu tả hơi có chút súc tích và đơn giản về một vấn đề vốn rất phức tạp,<sup>102</sup> điều chúng ta thực sự nêu ra ở đây là vấn đề của một loại ý chí hay dự hướng. Khi Đức Phật tuyên thuyết về niết-bàn bằng thuật ngữ *diệt tận của nghiệp*; (*kamma-nirodha*), có nghĩa là ý chí và dự hướng được định hình và điều kiện hoá bằng ‘vô minh’<sup>103</sup> và vô số tác dụng khác đã cấu thành hiện hữu mê muội, có nghĩa là tam lậu,<sup>104</sup> được cho là bị trừ sạch ngay khi chứng đắc niết-bàn: đó là dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu. Thường có thêm lậu thứ tư, đó là *kiến lậu*.<sup>105</sup> Nói cách khác, ý chí và hành nghiệp bị ảnh hưởng hay tùy thuộc vào nhiều giáo lý, học

---

<sup>100</sup> Xem thêm S-N ii. 199.

<sup>101</sup> \*Tur 思; e: will; p: cetanā.

A-N iii. 415.

<sup>102</sup> e.g. see Keown (1992).

<sup>103</sup> E: spiritual ignorance; avijjā.

<sup>104</sup> three ‘biases’ (āsavas), tam lậu; *ti (tayo) āsava*, ba lậu: dục lậu 欲漏 *kāmāsava*; e: bias of sense desire, hữu lậu 有漏, P: *bhavāsava*; e: bias of desiring some future form of existence; vô minh lậu 無明漏 P: *avijjāsava*; e: bias of spiritual ignorance.

<sup>105</sup> 見漏; bias of views (*ditṭhi-āsava*);

thuyết, ý kiến... bao gồm cả cái cơ bản nhất, ngay cả một ví dụ trong đạo Phật, là dụ Chiếc bè pháp (Parable of the Raft).<sup>106</sup> Sự diệt tận của nghiệp (*kamma-nirodha*) chính là hàm ý dừng bật các ý hướng tạo tác nên các ‘nghiệp báo’ (*dī ṭhuc-vipākas*) và quả (fruits; p: phala) khiến giữ con người trôi buộc trong đời sống vô minh, một dạng ý hướng tính vốn chỉ phát khởi trong tâm thức của chúng sinh chưa giác ngộ sáng suốt. Để thực chứng được niết-bàn, những ý hướng này phải dừng bật. Đây là cái mà thực chất có ý nghĩa của dừng hẳn các tạo tác. Như trong *Kinh Mahācattārīsaka Sutta* cho chúng ta biết, có ba loại nghiệp (kammanta): tà nghiệp (wrong action; micchā-kammanta) và hai loại chánh nghiệp (right action; sammā-kammanta). Có dạng chánh nghiệp là hữu lậu,<sup>107</sup> dính líu đến sự [tu tạo] phước đức (puññā-bhāgiya), và ‘chín muồi trong đời sau’<sup>108</sup> và có loại chánh nghiệp là thánh hạnh (ariya), vô lậu<sup>109</sup> và xuất thế gian.<sup>110</sup> Hai loại nghiệp sau không phải là tạo nghiệp, và ý chí (will) do vậy, không gây ra hệ quả sẽ chín muồi trong luân hồi (saṃsāra). Sự khác biệt này giữa hai loại chánh nghiệp còn được thấy trong các bản kinh khác. Khi được hỏi, ‘do đâu khi thực hành thiện giới (kusala-sīlas) mà được vô lậu,’ Đức Phật trả lời rằng khi ‘có phẩm hạnh, có đạo hạnh (sīlavant), chứ

---

<sup>106</sup> M-N 1. 134—5.

Ở đây, Phật pháp được ví như chiếc bè mà người ta dùng để đưa mình từ bờ bên này (luân hồi sinh tử-samsāra) đến bờ bên kia (niết-bàn). Khi đã đến bờ bên kia rồi, chúng ta không còn hệ lụy vào chiếc bè nữa: ‘Cũng vậy, này các tỳ-khuru, pháp mà Như Lai truyền dạy cũng giống như chiếc bè, với mục đích là để sang bờ bên kia, không phải vì mục đích nắm giữ. Này các tỳ-khuru, khi các ông biết được Pháp ví như chiếc bè, thì các ông sẽ từ bỏ [sự chấp thủ] những hoàn cảnh tốt lành, huông gì là những trường hợp xấu ác hơn.

<sup>107</sup> affected by the biases; p: sa-āsava. 有漏 contaminated

<sup>108</sup>\* ripens in future rebecoming; p: upadhi-vepakka);

<sup>109</sup>\* without the biases; p: anāsava; 無漏 uncontaminated

<sup>110</sup>\* beyond the mundane world; p: lokuttara. M-N iii. 74.

không phải do khi thường trì giới (sīlamaya).'<sup>111</sup> Nói cách khác, có một dạng thiện nghiệp tương đương với loại thứ nhất của chánh nghiệp, đó là tu chỉnh nhờ vào những nguyên tắc đạo đức như quy định điều gì là tốt, điều gì là xấu. Nhưng, khi thực hành dạng thứ nhất của chánh nghiệp, chúng ta cuối cùng sẽ trở thành người đạo hạnh, một *sīlavant*, là người tự tại đối với mọi lậu hoặc, ý hướng và hành vi tạo tác của người ấy vốn tự nhiên đều là đạo đức và thiện lành chứ không phải do dựa vào những nguyên tắc đạo đức được quy định. Dạng thiện nghiệp thứ hai này, do vậy phải được phân biệt với dạng việc lành 'dựa vào nguyên tắc đạo đức,' có nghĩa là dựa vào ý thức nỗ lực cấm chế những việc bất thiện. Khi Đức Phật được gọi là viên mãn 'các cảnh giới thù thắng'<sup>112</sup> điều này có nghĩa là các công hạnh của ngài không còn tùy thuộc vào những nguyên tắc đạo đức được quy định hoặc những luật lệ cho biết cái gì là thiện, tránh cái bất thiện, vì vốn tự bản chất đã là thiện rồi. Do vậy, khi Nietzsche nói rằng niết-bàn là trạng thái 'tự tại đối với các nghiệp' là do đã 'vắng bật mọi tham dục,' chúng ta phải bỏ sung rằng, đó là cảnh giới trong đó chỉ dùng bất một loại hành nghiệp nào đó, chứ không phải tất cả mọi hành nghiệp.

### 3.3. Ý NIỆM KHÔNG CỦA ĐÔNG PHƯƠNG – CÁI ĐƯỢC GỌI LÀ NIẾT-BÀN

Trong đạo Phật, thực tế có hai thuật ngữ chỉ cho niết-bàn, *nirvāṇa* và *parinirvāṇa*, tiếp đầu ngữ *pari-* có nghĩa là hoàn toàn (complete) hay trọn vẹn (full). Có nơi dùng hai nghĩa này đồng nhau, nhưng có nơi đặc biệt dùng *nirvāṇa* để chỉ cho sự chứng đạt tuệ giác (bodhi) hay Giác ngộ (Awakening), và *parinirvāṇa* để chỉ cho cảnh giới hay *phi cảnh giới* (non-state) thể nhập ngay khi chết

---

<sup>111</sup> M-N ii. 27.

<sup>112\*</sup> Động từ căn là *√per*, chỉ cho sự chuyển dịch trọn vẹn về phía trước. (Rhys David)



của một người đã chứng niết-bàn.<sup>113</sup> Do vậy, vấn đề là phải chăng mục tiêu tối hậu của đạo Phật là trở thành không hiện hữu (non-existent), là cách mà Nietzsche hiểu, chính là chỉ cho *parinirvāṇa*. Còn *nirvāṇa*, theo cách hiểu của Nietzsche, là đạt được ‘phúc lạc trên trần thế,’<sup>114</sup> là trạng thái hân hoan, tịch lặng, vắng bật tham muốn,<sup>115</sup> trước khi rốt ráo thể nhập *parinirvāṇa*, ‘ý niệm không của Đông phương’ hay là tịch diệt vào ngay lúc chết.

Khi Đức Phật được hỏi rằng có sự hiện hữu (state) hay không hiện hữu (non-state) sau khi chết của một người đã chứng niết-bàn, Đức Phật trả lời:

Này, Upasīva. Cũng giống như ngọn lửa bị sức gió mạnh thổi, ngọn lửa ấy sẽ đi đến chỗ tận cùng, không thể nào ước lượng nổi. Cũng vậy, vị ẩn sĩ được giải thoát danh thân (*nāma-kāya*)<sup>116</sup> cũng sẽ đi đến chỗ tận cùng, không thể nào ước lượng được.

(Upasīva hỏi): Vị ấy đi đến chỗ tận cùng. Phải chăng vị ấy không hiện hữu, hay vị ấy hiện hữu thường hằng? Xin Thế Tôn trả lời cho con, để giúp con hiểu rõ Pháp như thật ngài đã giảng.

Này, Upasīva. Người đi đến tận cùng không thể còn ước lượng. Đối với người ấy chẳng còn gì hiện hữu đối với họ như những gì mọi người đề cập đến người ấy. Khi tất cả các pháp<sup>117</sup> đã được nhổ sạch, thì mọi cách nói năng cũng được nhổ sạch hết. (Sn 1074—6).

Như tia lửa cháy sáng, phát từ búa sắt đập, dần dần được nguội lạnh, sanh thú không biết được – cũng vậy, những bậc

---

<sup>113</sup> Hán dịch: *Bát niết-bàn*, để chỉ cho trường hợp nhập diệt của các bậc đã chứng ngộ như Đức Phật.

<sup>114</sup> A 42.

<sup>115</sup> A 21.

<sup>116</sup> psycho-physical embodiment; *p*: *nāma-kāya*

<sup>117</sup> E: conditions; *p*: dhamma.

đã chân chánh giải thoát và đã vượt qua dòng nước, Trói buộc bởi các dục và đạt được an lạc không lay chuyển. Họ không còn sanh thú để có thể chỉ bày. (Ud. viii, 10–*Phật tự thuyết*).<sup>118</sup>

Có nơi nào hoặc không có nơi nào sau khi chết của người đã chứng niết-bàn, được xem là siêu việt mọi ý nghĩa–*tăng nghĩa đạo*,<sup>119</sup> siêu việt mọi ngôn thuyết,<sup>120</sup> siêu việt mọi ý niệm giả danh,<sup>121</sup> vượt qua tri kiến– ‘sphere of understanding’ (paññā-āvacana), và thoát khỏi vòng luân hồi (saṃsāra).<sup>122</sup> Nơi khác, Đức Phật, có lẽ hơi châm biếm, nói rằng, cảnh giới của Như Lai<sup>123</sup> là không lưu lại dấu tích bây giờ và ở đây, riêng khi nhập diệt, ngay cả các chư thiên ở cõi trời Indra,<sup>124</sup> Phạm thiên (Brahmā), và Pajāpati.<sup>125</sup> Nguyên do ‘Đức Như Lai tự tại đối với mọi suy lường tính toán [như vậy] là vì [bản tâm] ngài vốn ‘vi diệu, thâm sâu, vô lượng, vô biên như đại dương.’<sup>126</sup> Khi chàng du sĩ Vacchagotta hỏi Đức Phật về những

---

<sup>118</sup> \* Bản dịch của HT. Thích Minh Châu đánh số : (X) (Ud 93). Bài kệ này Đức Phật nói khi ngài trú ở *Sāvatti*, tại *Jetavana*, khu vườn ông Anāthapindika. Khi có vị tỷ-khuru Dabbha Mallaputta bay lên hư không, ngồi kiết-già giữa niết-bàn.

<sup>119</sup>\* beyond the ‘range of designations’ (adhivacana-patha: *tăng nghĩa đạo* 增義道, *danh mục đạo* 名目道),

<sup>120</sup> \*‘range of language’ (nirutti-patha),

<sup>121</sup> \*‘range of concepts’ (假名. paññatti-patha),

<sup>122</sup> D-N ii. 68.

<sup>123</sup>\* Tathagāta; e: Thus-gone. Một danh hiệu của Đức Phật, nhưng có nơi được chỉ cho người đã thực chứng niết-bàn.

<sup>124</sup>\* Thích đề hoàn nhân 釋提桓因; s: Śakradevānāmindra. Chủ của Đạo lợi thiên. Ở trên Hỷ Kiến thành, đánh của Tu di sơn. Thống lĩnh 32 cõi trời.

<sup>125</sup> MN i. 140.

<sup>126</sup>\* M-N i. 487. Xin xem toàn bộ nội dung này trong Phần 44, Chương X, Tương Ứng Không Thuyết ‘*Kindred Sayings about the Unrevealed*’ (*avyākata-samyuttam*) của *Tương Ứng Bộ Kinh* (*Samyutta-Nikāya*), về vấn đề Như Lai có hiện hữu hay không hiện hữu sau khi nhập diệt.

vấn đề này , và không có điều nào được Đức Phật đáp lại một cách thoả đáng, Vacchagotta nói rằng: ‘Con đã rơi vào hoang mang,... con đã bị bối rối, và mức độ tự tin con đã có trước khi thảo luận với Đạo sư Cồ-đàm bây giờ đã biến mất.’ Đức Phật đáp lại:

Này Vaccha, đã đủ cho sự vô tri của ông! Đã đủ với sự mê mờ (của ông)! Này Vaccha, pháp này rất sâu mầu, khó thấy, khó giác ngộ, an tịnh, thù thắng, không thể đạt được chỉ bằng lý lẽ, (pháp này ) tế nhị, chỉ bậc trí mới hiểu. Rất khó cho ông có thể hiểu được, khi ông cứ chấp giữ tri kiến khác, tiếp thu giáo lý khác, theo đuổi lý tưởng khác, có sự hành trì khác và theo một vị thầy khác.. (M-N i. 487).

Nếu Đức Phật giảng dạy một giáo pháp thuộc về hư vô luận, thì ý niệm ấy không thể nào vượt qua khỏi phạm vi khái niệm, v.v... và sẽ chẳng có ý nghĩa gì đối với những ai bị hư vô hoá vì khó dò thấu như đại dương mênh mông. Do vậy, chúng ta có thể giả định rằng trong ý nghĩa của Đức Phật, những gì diễn ra trong tâm ngài là điều hoàn toàn cơ bản, là cái gì đó vượt qua hẳn sự chấp trước của những ai vốn vẫn còn bị ảnh hưởng của hệ quả luân hồi (saṃsāra). Tất cả những gì bản kinh này nói với chúng ta là quan niệm đạo Phật về những điếm này là nhắm đến một dạng cảnh giới hay cách thức hiện hữu vốn đơn giản vượt qua mọi phân loại.<sup>127</sup> Khi trong một kinh khác nói với chúng ta rằng, bất kỳ điều gì mà một kẻ phàm phu có thể tưởng tượng và ước đoán, các điều ấy đều là sản phẩm của tâm chưa giác ngộ, đều bị sai sử bởi mê lầm.<sup>128</sup>

Theo trích dẫn trên, sự thật của vấn đề chỉ có thể được thấu hiểu bởi ‘kẻ trí’,<sup>129</sup> có nghĩa là người nhận ra được ‘sự vật đúng như chúng đang là.’<sup>130</sup> Điều này hoàn toàn tương ứng với căn bản nhất

---

<sup>127</sup> Sn 749.

<sup>128</sup> S-N iv. 386f.

<sup>129</sup>\* paṇḍita; e: the wise.

<sup>130</sup> \* yathā-bhūta. E: things as they really are. Hán: Như thật.

trong giáo lý Duyên khởi<sup>131</sup> của đạo Phật, được cho là hình thành từ điều được gọi là nội hàm trí huệ từ sự giác ngộ của Đức Phật.<sup>132</sup> Giáo lý này cho biết rằng các hiện tượng, dù là vật chất, sinh vật, tinh thần hay không thuộc dạng vật thể, đều trở nên hiện hữu nhờ vào các điều kiện, và khi nào các điều kiện này không còn nữa thì các hiện tượng ấy cũng trở nên biến mất. Sự thật ấy dù Như Lai có hiện hữu hay không hiện hữu sau khi ngài nhập diệt thì sự thật vẫn đúng đắn trong những điều kiện nhất định, khi những điều kiện này đến với nhau. Chẳng hạn, sự vắng mặt của những tâm hành vốn bắt nguồn hoặc là từ tham (attachment; lobha), sân (ill-will; doṣa), si (delusion; p: moha), và sự chứng nhập cảnh giới ‘chánh định’,<sup>133</sup> mà ở đây là điểm cao nhất của một loạt tầng thượng trạng thái của tâm để hình thành những điều kiện tất yếu để cho ‘thấy được sự vật đúng như chúng đang là.’<sup>134</sup> Theo đạo Phật, ‘Thấy biết sự vật đúng như chúng đang là,’ hoặc là thấy đúng sự thật của các hiện tượng, chỉ có được dưới một nhân duyên nào đó. Như Đức Phật nói với Ca-chiên-diên (Kaccayana) khi ngài hỏi về ‘chánh kiến’.<sup>135</sup>

Này Ca-chiên-diên, thế gian này phần lớn y cứ vào hai khuynh hướng (quan niệm): có và không.

---

<sup>131</sup>\* pratīyasamutpanna-dharma; p: paṭicca-samuppāda-dhamma; e: dependent co-arising.

<sup>132</sup>\* Như một bản kinh khác cho chúng ta biết: ‘Ai thấy được Duyên khởi, người ấy thấy được Pháp. Ai thấy được Pháp, người ấy thấy được Duyên khởi. (M i. 191–2).’ Pháp ở đây có nghĩa là ‘sự thật, chân lý–truth’ hoặc là ‘thấy sự vật đúng như chúng đang là.’ Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật nói với Vakkali: ‘Ai thấy được Như Lai, người ấy thấy được Pháp; người nào thấy được Pháp, người ấy thấy được Như Lai.’ (S iii. 120). ‘Thấy Phật’ có nghĩa là đã được giác ngộ, ‘nội hàm’ của điều được hình thành như là ‘Duyên khởi,’ được gọi là bản chất chân thật của các hiện tượng, chính là Pháp (Dhamma). Ud, ch. i.

<sup>133</sup>\* meditative concentration; p: samādhi.

<sup>134</sup>\* yathā-bhūta-ñāṇa-dassana. Hán: 如實知見 Như thật tri kiến.

<sup>135</sup>\* right-view; sammā-diṭṭi.

Này Ca-chiên-diên, đối với những ai có nhận thức đúng đắn tập khởi, thì người ấy không chấp nhận thế giới này là không có thật.

Ca-chiên-diên, đối với những ai có nhận thức đúng đắn thấy như thật thế giới hoại diệt, thì người ấy không chấp nhận thế giới này là có .

Ca-chiên-diên, phần lớn trên thế gian này , chấp thủ và bị trôi buộc bởi thiên kiến. Và ai với tâm không trú trước, chấp thủ phương tiện, không chấp thủ thiên chấp tùy miên ấy, không có chấp trước, không trú trước, vị ấy không đắm chấp vào quan niệm: ‘Cái này là ta.’ Khi khổ sinh thời biết là sanh, khi khổ diệt thì biết là diệt; người ấy kiên định, không nghi ngờ, không dựa vào ai khác. Đó gọi là chánh kiến. Đó chính là chánh kiến mà Như Lai giảng bày. Do vậy, Ca-chiên-diên, người ấy có chánh kiến.

Ca-chiên-diên, mọi sự đều hiện hữu (có) đó là một cực đoan.

Ca-chiên-diên, mọi sự đều không hiện hữu (không) đó là cực đoan thứ hai.

Ca-chiên-diên, không chấp giữ cực đoan nào cả, Như Lai giảng dạy giáo pháp (Dhamma) Trung đạo: (chính là Duyên khởi).<sup>136</sup>

Từ quan điểm đạo Phật, áp đặt phạm trù *có* (existence; *atthitā*) hoặc *không* (non-existence; p: *natihitā*) lên mọi hiện tượng có nghĩa là tách rời sự thật ‘Duyên khởi’: các hiện tượng hình thành nhờ vào các điều kiện, và các hiện tượng hoại diệt khi các điều kiện này không còn nữa. Vạn pháp chỉ là sự hiện hữu tương quan (relative existence)—ý nghĩa *có* (existence) và *không* (non-existence) ở đây được hiểu với hàm ý là cái gì đó ‘hiện hữu chắc thật—absolute existence’ và ‘chắc thật không hiện hữu —absolute non-existence.’ Do vậy, cố gắng xác định Như Lai có hiện hữu sau khi nhập niết-bàn hay không, được cho là một trong những cực đoan khiến có thể vén mở sự thật của vấn đề. Nếu nói Như Lai còn

---

<sup>136</sup> Kinh *Kaccāyanagotta-sutta* , S-N ii.17.

hiện hữu, thì sẽ rơi vào tà kiến<sup>137</sup> *thường hữu luận*.<sup>138</sup> Nếu nói rằng Như Lai không hiện hữu, thì sẽ rơi vào tà kiến *đoạn diệt luận*.<sup>139</sup> Do vậy, dù bất luận trường hợp nào, sẽ rất sai lầm khi nói rằng Đức Phật giảng dạy giáo thuyết có mục tiêu tối hậu là hư vô.

Ngay cả trong thời kỳ Đức Phật, ngài bị gán cho là một nhà ‘hư vô luận’ (venayika) khi giảng dạy ‘giáo thuyết đoạn diệt—doctrine of annihilation; p: ucchedavāda,’<sup>140</sup> một giáo thuyết có liên hệ với sa-môn Ajita Kesakambalin,<sup>141</sup> một ngoại đạo sống cùng thời với Đức Phật, theo chủ thuyết duy vật. Theo *Kinh Sa-môn quả (Samaññaphala Sutta)*,<sup>142</sup> Ajita được Đức Phật chỉ dạy rằng, ‘lời nói của những ai tuyên bày giáo thuyết cho rằng có sự tồn tại [sau khi chết] là vô ích và sai lầm. Người ngu cũng như kẻ trí, ngay lúc thân không còn sống, liền bị hoại diệt và hư thối, chẳng còn gì tồn tại sau khi chết.’<sup>143</sup>

---

<sup>137</sup> \* wrong-view ; micchā-ditṭhi

<sup>138</sup>\* eternalism: sassatavda.

<sup>139</sup>\* doctrine of annihilation; p: ucchedavāda. Đoạn diệt luận 斷滅論, một dạng chủ nghĩa hư vô, chủ trương chết là hết. Pāli: uccheda-vādā, sattassa ucchedam vināsam vibhavam, đoạn diệt luận, chúng sanh đoạn diệt, tiêu diệt, không tồn tại.

<sup>140</sup> M-N i. 140; A-N iv. 174.

<sup>141</sup> \* A-kỳ-đa Sí-xá-khâm-bà-la 阿耆多翅舍欽婆羅, Pāli: Ajita Kesakambala.

<sup>142</sup>\* Bản Hán, *Trường A-hàm kinh*, quyển 17, “Đệ tam phần Sa-môn quả kinh đệ bát.” Tham chiếu, *Phật thuyết Tịch chí quả kinh*, Đông Tấn, Trúc Đàm Vô Sấm dịch (Đại I, tr. 270); *Tăng nhất A-hàm*, “Thiên tử phẩm đệ thất kinh” (Đại II, tr. 762a), *Tap A-hàm*, quyển 7, kinh số 156-165.-Tương đương Pāli, D. 2, Dig i. 2, Samaññaphala-sutta.

<sup>143</sup> D-N i. 55.

Nhưng ở nơi khác, Ajita được kê là thuộc trong số những người thảo luận về số phận của một đệ tử sau khi chết, Ajita nói rằng, ‘Như thế nên được *tái sanh* như vậy.’ (S-N iv. 297; (chữ in nghiêng là của tác giả).

Trong Kinh Phạm Động (*Brahmajāla-sutta*),<sup>144</sup> có liệt kê 7 đoạn diệt luận (*ucchedavāda*) như sau:

Duy vật luận (*materialistic*) liên quan đến Ajita, và sáu dạng phi duy vật, mỗi phái tuyên bố rằng có một tiến trình của ‘ngã–*attan*’ phi vật thể, vi tế hơn, còn lại sau khi chết, và chỉ khi nào cái ngã tối hậu này đi mất, có lẽ qua phương tiện chứng ngộ tâm linh, thì sự diệt tận (của ngã) ấy mới thực sự xảy ra. Những quan niệm này đều được Đức Phật cho là tà kiến (*wrong-view; micchā-diṭṭhi*)<sup>145</sup> và vì vậy, dạng ấy không phải là giáo pháp của ngài. Dạng quan điểm mà Nietzsche đã có về mục đích đạo Phật, do vậy, có lẽ được xem là quan niệm sai lầm đối với những người Phật tử. Ở các bản kinh khác, khi Tướng quân Sīha hỏi Đức Phật rằng giáo lý ngài giảng có rơi vào trong số đó chăng: ‘Ấn sĩ Cồ-đàm quả quyết có sự đoạn diệt [*annihilation; uccheda*]. Ngài dạy thuyết đoạn diệt [*annihilation ucchedavāda*] chăng?’ Đức Phật đáp lại rằng có: ‘Nhu Lai thực có khẳng định sự đoạn diệt của tham, sân, si; Nhu Lai khẳng định có sự đoạn diệt của vô số tâm hành phiền não và bất thiện.’<sup>146</sup>

Rất thú vị, giới học Phật đánh giá rằng ‘tà’ kiến là chỉ cho quan niệm ‘hư vô, đoạn diệt luận.’ Trong *Trung bộ Kinh (Majjhima-*

---

<sup>144</sup>\* Bản Hán, *Phật thuyết Trường A-hàm kinh*, quyển 14, “Đệ tam phần, Phạm động kinh đệ nhị”, Đại I tr. 88b-94a.-Tham chiếu, No. 21 *Phật thuyết Phạm võng lục thập nhị kiến kinh*, Ngô Chi Khiêm dịch Đại I tr. 264.-Trung đương Pāli: D. 1, Deva Dig i. 1 *Brahmajāla-sutta*; *Trường I*, “*Kinh Phạm võng*.”. Bản Hán: Phạm động, có thể do đọc *Brahmacala*, thay vì *Brahmajala*.

<sup>145</sup> D-N 1.34-6.

Đoạn diệt luận, chắc hẳn không phải đơn giản là học thuyết duy vật luận. Trong những trường hợp này, nơi mà sự tồn tại sau cái chết thân xác của một vật chất vi tế vô thể là ‘ngã’ được nhận biết, chắc chắn nó chỉ cho mục tiêu tâm linh lẫn huyền bí, có lẽ là dạng khác của giọt nước làm tràn đại dương.

<sup>146</sup> Vin. i. Điều này lập lại trong A-N iv. 180 và, đối đáp với một người Bà-lamôn, trong Vin. iii. 2.

*Nikāya*),<sup>147</sup> nơi mà số lượng lớn bản kinh Phật chung quy là *theo lối đánh cược của Pascal*,<sup>148</sup> là Hữu luận (*atthikavāda*; doctrine of “there-is)–khẳng định rằng các hành vi có nghiệp còn theo sau, rằng có một thế giới siêu việt thế giới này, rằng có những người tự chứng nhập được cảnh giới này –là ưa thích thuyết ‘Không luận–*natthikavāda*; doctrine of “there-is-not’, khẳng định quan điểm ngược lại. Lợi thế của người theo phái Hữu luận (*there-is-ist*; p: *atthikavādin*) là người ấy sẽ được khen thưởng ở đây và bây giờ bởi những người hiểu biết’ vì tán đồng quan điểm như vậy, thậm chí những thuyết này trở nên bị sai lầm và không có một thế giới siêu việt, v.v... Nhưng nếu có những điều mà đạo Phật khẳng định, thì ‘sau khi chấm dứt mạng sống, họ sẽ tái sinh trong một cõi giới hạnh phúc, ngay cả ở trên cõi trời,’ cũng như được tán thán trong cõi đời này .<sup>149</sup> Những người theo phái Không luận–*natthikavāda*; *there-is-not-ist*’ chẳng có gì để trông chờ phía trước, vì giáo thuyết mình theo là đúng đắn, tuy nhiên, anh ta sẽ bị lên án bởi những bậc trí ở đây và bây giờ, và sẽ không có đời sống tương lai để trông chờ. Nhưng nếu chủ thuyết ấy sai lầm, mà đó là những gì mà người Phật tử suy tưởng, thì cũng như bị lên án bởi những bậc trí ở đây và bây giờ, sau khi chết anh ta sẽ bị tái sinh trong cõi giới thấp kém và đau khổ. Thế nên, nếu không tin chắc ai tin điều gì, tốt hơn là đặt cược ‘tiền’ vào phía Hữu luận (*there-is-ist*; p: *atthikavādin*).

---

<sup>147</sup> M-N 1 401—4.

<sup>148</sup>\* *Pascal’s wager* : Vụ đánh cược của Pascal. Lập luận về sự hợp lý của niềm tin vào Thượng đế, giả định là không có sẵn một chứng cứ thoả đáng nào. Pascal biện luận rằng giá trị dự kiến của niềm tin vào thần thánh thì lớn hơn giá trị của sự hoài nghi, vì nếu một người có lòng tin và tận hiến cả cuộc đời cho sự trung thành với Thượng đế, ... và nếu điều đó có thực, thì người đó sẽ được hưởng vô vàn những sự tốt lành. Nhưng nếu một người có lòng tin, mà điều đó không có thực, thì người đó cũng mất ít thôi, nếu quả là có mất. Bởi vậy, có một niềm tin vào thần thánh và có niềm tin vào thần thánh và cách sống tương ứng là điều hợp lý.

<sup>149</sup> M-N i. 404.



Người Phật tử, do vậy, tự thấy mình quen thuộc hơn với những điều mà ngoại đạo đã theo, chẳng hạn, giáo lý *Áo nghĩa thư* (*Upaniṣad*) dạy rằng ‘con người trở nên thiện lành nhờ tạo thiện nghiệp và trở nên ác vì tạo ác nghiệp’<sup>150</sup> hơn là giống như trường hợp của Ajita Kesakambalin, mà như ta thấy, được truyền dạy một tín điều trong đó ‘nói rằng những ai thuyết giảng giáo thuyết còn sự hiện hữu [sau khi chết] là vô nghĩa và sai lầm. Kẻ ngu cũng như người trí, ngay lúc mạng chung, thân thể sẽ hư hoại và thối rữa, họ chẳng còn hiện hữu sau khi chết.’<sup>151</sup>

Dù câu trả lời của Đức Phật về có sự tồn tại hay không tồn tại sau khi chết của người đã chứng niết-bàn, nghiệp chương đã phủ nhận hoàn toàn cách hiểu của các nhà Hư vô luận, và đặt cách hiểu về các vấn đề ấy vượt lên trên sự tiếp cận của các phạm trù lý trí, Tuy nhiên,, có một vài bộ kinh, với thuật ngữ hoàn toàn khẳng định, đề cập đến vài dạng ‘siêu việt.’ Hai đoạn kinh dưới đây từ *Kinh Phật tự thuyết* (*Udāna*) đã dẫn chính họ đến cách hiểu ấy như sau:

- Đây các tỷ-khuru, có xứ [*āyatana*] ấy, tại đây không có đất, không có nước, không có lửa, không có gió; trong đó không có Không vô biên, không có Thức vô biên xứ, không có Vô sở hữu xứ, không có Phi tướng phi phi tướng xứ; không có đời này, không có đời sau, không có cả hai; không có mặt trăng, mặt trời. Do vậy, này các tỷ-khuru, Như Lai tuyên bố không có đến [*āgati*], không có đi [*gati*], không có trú [*thiti*], không có diệt [*cuti*], không có sanh; không có an trú [*upapatiṭṭhita*], không có kết thúc [*appavatta*], không có sở duyên [*anārammaṇa*], đây đúng thực là đoạn tận khổ (*dukkha*).

- Đây các tỷ-khuru, có sự không sanh [*ajāta*], không hiện hữu [*abhūta*], không bị tạo tác [*akata*], không hữu vi [*asankhata*], này các tỷ-khuru, nếu không có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, thì ở đây không thể trình bày sự xuất ly (*escape*; [*nissaraṇa*]) khỏi sanh, hiện hữu, phải làm,

---

<sup>150</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, iv. 4. 5.

<sup>151</sup> D-N 1. 55.

hữu vi. Nhưng vì, các tỷ-khuru, có cái không sanh, không hiện hữu, không phải làm, không hữu vi, nên có trình bày [*paññāyati*] sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị tạo tác, hữu vi.<sup>152</sup> (Ud. 80-i; It 37)

Làm sao để họ hiểu được *Kinh Tự thuyết (Udāna)* ấy là điều không dễ. Nhưng họ đã phân đối lại bất kỳ quan điểm hư vô luận nào của đạo Phật. Các Kinh khác đề cập đến một vài biểu hiện của thức (consciousness; *viññāṇa*) hay tâm (mind; *citta*) có thể được hiểu như là tương tục trong cảnh giới mâu nhiệm sau khi chứng niết-bàn.<sup>153</sup> Tuy nhiên, đào sâu lĩnh vực như vậy sẽ khiến chúng ta đi qua phạm vi khác với tập sách này .

Về quan điểm của Nietzsche xem đạo Phật như là một tôn giáo mang tính hư vô, người ta không ngạc nhiên nếu Oldenberg không dịch nhằm thuật ngữ ‘*vibhava-taṇhā; thèm khát hư vô – thirst for annihilation*’ là *der Vergänglichkeitsdurst; thèm khát vô thường–thirst for impermanence*,<sup>154</sup> mà dịch chính xác hơn là

---

<sup>152</sup>\* Phẩm Pāṭaligāmiya, (Ud. 80) Phật tự thuyết.

<sup>153</sup> Xem S-N Iji. 45; 53—4, và D-N 1. 223. Về những quan điểm đặc sắc về đề tài này, xin xem Harvey (1989 và 1995).

<sup>154</sup> Xem trang 224 trong Helmuth von Glasenapp’s edn. of Oldenberg’s *Buddha* (Stuttgart, 1959). Trong Oldenberg (1882), 211, Hoey dịch *der Vergänglichkeitsdurst* là ‘sự khát khao quyền lực—the thirst for power,’ vốn hoàn toàn nhầm lẫn. Tuy nhiên, có lẽ ông đã xem lại trong Từ điển thuật ngữ Pāli và dịch *vibhava* là ‘quyền lực–power’. *Vibhava* có thể có các nghĩa là sức mạnh, quyền lực (power); giàu sang (wealth), thịnh vượng (prosperity), nhưng trong ngữ cảnh này, nó có nghĩa là ‘không hiện hữu–non-existence.’ Nguyên nhân của những nghĩa đối nghịch này là tiếp đầu ngữ *vi-* có thể hàm ý ‘co giãn,’ chức năng như là một tiếp đầu ngữ phủ định, cũng như có ý nghĩa nhấn mạnh thêm (xem Từ điển PED). *Vibhava-taṇhā* là một trong ba loại *ái-taṇhā* được Oldenberg liệt kê, hai loại kia là *dục ái-kāma-taṇhā*—thirst for sensual pleasure và *hữu ái-bhava-taṇhā*—thirst for being. Xem S-Nv. 421 và các kinh khác.

*Selbstvernichtungsbegehren* hay là ‘*thirst for self-annihilation*’<sup>155</sup> nêu ra rằng sự khao khát hư vô này được xem là điều bất thiện phải được từ bỏ, Nietzsche có lẽ đã tạm ngừng để xem xét lại đạo Phật có thực là đã giảng dạy Hư vô luận hay không.

*dịch Việt*: Thích Nhuận Châu

*Những chữ viết tắt trong bài này*

\* Tác phẩm của Nietzsche:

A *The Antichrist*

AOM *Assorted Opinions and Maxims*’ in *Human All Too Human*

BGE *Beyond Good and Evil*

BT *The Birth of Tragedy*

CW *The Case of Wagner*

D *Daybreak*

DS ‘David Strauss, the Confessor and Writer’, in *Untimely Meditations*

EH *Ecce Homo*

GM *On Genealogy of Morals*

GKS *The Greek State*

GS *The Gay Science*

HAH *Human, All Too Human*’ in *Human, All Too Human*

HC *Homer’s Contest*

NCW *Nietzsche Contra Wagner*

P *The Philosopher*

PT *On the Pathos of Truth*

PTG *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*

RW ‘Richard Wagner in Bayreuth’, in *Untimely Meditations*

---

<sup>155</sup> Xem Nyanatiloka’s *Buddhistisches Wörterbuch*.

- SE ‘Schopenhauer as Educator’, in *Untimely Meditations*  
SW *The Struggle between Science and Wisdom*  
TI *Twilight of the Idols*  
TL On Truth and Lies in the Nonmoral Sense  
UH ‘On the Use and Disadvantages of History for Life’, in *Untimely Meditations*  
VPN *The Portable Nietzsche*  
WC *We Classicists*  
WP *The Will to Power*  
WS The Wanderer and his Shadow’, in *Human, All Too Human*  
Z *Thus Spoke Zarathustra*

\* Kinh Phât

- A-N Āṅguttara-Nikāya  
Ak Abhidharmakośabhāṣyam  
As Abhidhammattha-Saṅgaha  
Asl. Aṭṭhasālinī  
Bca Bodhicaryavatāra  
D-N Dīgha-Nikāya  
Dhp. Dhammapada  
Dhs. Dhammasaṅgaṇī  
Itv. Itivuttaka  
Kv. Kathāvatthu  
M-N Majjhima-Nikāya  
Mp. Milindapañha  
Netti. Nettippakaraṇa  
PED Pali-English Dictionary  
PTS Pali Text Society  
S-N Saṃyutta-Nikāya  
Sn Suttanipāta

Ther Therīgātha

Ud. Udāna

Vin. Vinayapīṭaka

Vsm Visuddhimagga

# ZEN MASTER TOÀN NHẬT

## A Great Buddhist Figure Forgotten in the National History\*

---

By Lê Mạnh Thát

**H**aving lost its active and positive quality in the latter part of the eighteenth century, the decaying feudal regime of Vietnam turned into an extremely reactionary force, blocking wholly the advance of the nation. Consequently, many revolutions broke out successively in the North and the South, of which the Tây Sơn was the greatest. Under the leadership of the genius Nguyễn Huệ the Tây Sơn, after taking control of the country, smashed for the first time two feudal forces inside the country as well as the invasions from neighboring countries. As an immensely powerful tide, it swept away all the rubbish left by the decaying regime, removed every obstacle on the advance of national history, liberated the people's energy so long restricted to feudalistic ideology, and made it an unmatched force that was capable of bringing about glorious achievements in the cultural, military, and diplomatic aspects. After all, with the great Tây Sơn Revolution the Vietnamese could reach their zenith of the age.

It was in such a seething revolutionary period that many heroic

---

\* The title is adapted by the translator from the First Chapter in the Vietnamese original *Toàn Tập Toàn Nhật Quang Đài* (lit. *A Complete Collection of Toàn Nhật Quang Đài's Works*), vol. I, 2005. – Đạo Sinh.

figures appeared in the history of Vietnam, among whom was Zen Master Toàn Nhật. Together with his contemporaries, he has become the immortal pride of the nation. Indeed, through their great efforts made in the most terrible days of the country all that the Vietnamese people had dreamed of was achieved; that is, reviving the honor of their homeland and glorifying their ancestors' heroic tradition.

Toàn Nhật is not only a great writer and poet but also a great thinker with creatively unique ideas in the Vietnamese history of thought. Never in the treasure of ancient Vietnamese literature have any writers or poets left such an enormous amount of works composed in Quốc Âm<sup>1</sup> as his. And these works actually represent not only the people's increasing strength, embodied in their own speech and crystallized into literary works, but also the liberation of this strength by the Tây Sơn Revolution so that Vietnamese poets could find their true voices.

As a great thinker Toàn Nhật boldly set forth highly progressive themes regarding contemporary issues such as “absolute submission to sovereign,” “human labor,” “nature of struggle and humanitarianism.” It may be said that these themes are scarcely, or rather, never encountered in the Vietnamese history of thought. And even much more rarely found is Toàn Nhật's way to deal with them so openly and bluntly in terms of his definite views. In effect, he put forward his own concerns about these matters and tried his best to solve them within the possible range of

---

<sup>1</sup> Lit. “National Transcription.” Also commonly called *Nôm*, it refers to the Vietnamese script at that time, which is a rather complicated system of adapting Chinese characters in an exclusively particular way – a single one or a combination of more than one with sound and meaning modified in some way so as to transcribe a Vietnamese word. As a result, Vietnamese literature preserved so far has been performed in three main types of script – Chinese, Quốc âm, or Romanized Vietnamese.

knowledge of his age.

Finally, as an outstanding Zen master in the history of Vietnamese Buddhism, he is capable of showing us how deeply Buddhist teachings have been adopted in accordance with our people's capabilities and objective needs, and how flexibly they have been adapted for the actualities of our country to meet these needs. Through his works it would be easy for us to recognize what flowers in the multicolored garden of Buddhist thought were elaborately selected and picked up by the Vietnamese.

Unfortunately, upon the fall of the Tây Sơn house the decaying feudalistic ideology could regain its former position and became more tyrannical than ever such that it destroyed and eliminated ruthlessly all the achievements by the Tây Sơn Revolution, including the literary career of Toàn Nhật. In truth, with the exceptions of *The Life Story of Hứa Sĩ*<sup>2</sup> printed under his own direction, and *The Source of the Three Religions*<sup>3</sup> copied by a member of his brotherhood, Zen Master Thiên Phương (1879-1949), all of his works, even the later reprinting, partial or complete, of two works just cited, were hardly provided with his name. This results in the misleading situation that his works have been gradually incorporated into the treasure of anonymous works and thus deprived of their inherent historical relations with the Tây Sơn Revolution. His name came to be left out of the list of the nation's great poets, writers and thinkers. This fact is not too difficult for us to recognize. Merely opening any history book of Vietnamese literature preserved hitherto, we may immediately see that his name has not once been mentioned, much less any discussion of his works. That is truly a grave injustice to him and a great loss to the whole nation as well.

---

<sup>2</sup> *Hứa Sĩ Truyện Văn*

<sup>3</sup> *Tam Giáo Nguyên Lưu Ký*



## **ON ZEN MASTER TOÀN NHẬT'S DATE**

Documentary evidence for our study of Toàn Nhật's life is rather scanty. The first already in our hands is simply a name-tablet enshrined at the Phở Quang temple in Bình Định Province.<sup>4</sup> It is a rather old tablet, recording not only his dharma-name and dharma-title but further the dates of his birth and death; hence, a precious source for us to determine his date exactly. Yet, the point here is why it is venerated at the Phở Quang and not at the Viên Quang.

The latter temple still exists in what is today Định Phong Village in Phú Yên Province,<sup>5</sup> about 500 meters west of the marketplace Đèo. In the temple there are three tablets: that of Zen Master Phật Đạt Mặc Tuy, the founder of the temple and the 35<sup>th</sup> generation descendant of Lin-chi lineage, and those of Most Venerables Như Chơn Phước Tịnh and Nguyễn Nghĩa Phước Thành pertaining to the 39<sup>th</sup> and 44<sup>th</sup> generations of the same lineage respectively. Thus Master Toàn Nhật's tablet is known not to be enshrined at the Viên Quang temple though it is recorded in his works that he led his monastic life there. Nevertheless, the afore-said tablet at the Phở Quang temple gives us a very exact date of Toàn Nhật. And this date, as will be justified later, is not contrary at all to what he told about himself, and what he wrote about those who had ever come into contact with him, and his participation in making printing blocks of Buddhist texts. The first of these materials, i.e., his autobiography, will be employed as the foundation for the other two in our attempts at determining his date and reconstructing his life definitively.

Apart from the name-tablet at the Phở Quang temple in Bình Định, another one of his is discovered at the Phở Đà temple in

---

<sup>4</sup> Phở Trạch village, Phước Thuận Local Community, Tuy Phước District.

<sup>5</sup> An Nghiệp Local Community, Tuy An District,

Quảng Nam. In 1974 the tablet was found to be separately enshrined there, which records only the master's posthumous title and not his date. We then were told by Venerable Trí Hữu that the tablet, which had no sectarian relation with his temple, had been brought from a temple destroyed in war. On another visit to the same temple in 1998 we no longer found it. Instead, Toàn Nhật's name together with other Zen masters' was enshrined in one and the same tablet. Most Venerable Trí Hữu had then passed away; and his young monks, when asked about the former tablet, gave us no information. The remarkable point of the former tablet is that, apart from Toàn Nhật's dharma-title Quang Đài it gives us another dharma-name of his, that is, Vi Bảo, 為寶, which does not appear on the tablet at the Phổ Quang temple. The way of using a dharma-name beginning with 為 is a characteristic of the Chúc Thánh Zen lineage founded by Master Minh Hải Pháp Bảo (1670-1754), which is not adopted by any other Zen lineages in Vietnam. In addition to a gāthā presenting the line of transmission and thus employed for naming its successors chronologically, which is commonly adopted by the Chúc Thánh lineage and some others like Thập Tháp, Quốc Ân and Thiền Tôn as follows,

明實法全彰  
印真如是同  
祝聖壽天久  
期國祚地長

*Minh thiết pháp toàn chương  
Ấn chơn như thị đồng  
Chúc thánh thọ thiên cửu  
Kỳ quốc tộ địa trường,*

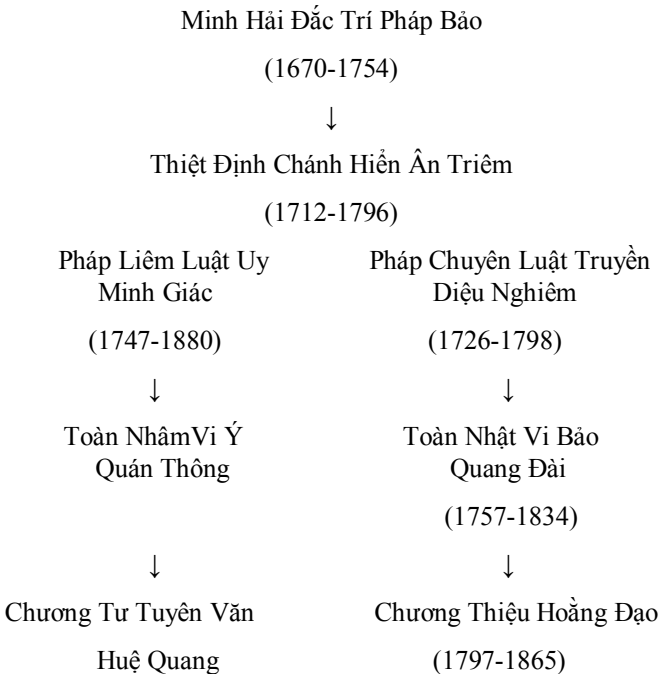
the former has, for its own lineage, another gāthā,

得正律為宗

祖道解行通  
覺花菩提樹  
充滿人天中

*Đắc chánh luật vi tông  
Tổ đạo giải hạnh thông  
Giác hoa bồ đề thọ  
Sung mãn nhân thiên trung.*

Accordingly, just as Toan Nhat's master has the dharma-name Luật Truyền in addition to Pháp Chuyên, so he, besides the dharma-name Toan Nhat, has another one, Vi Bảo. The discovery of this dharma-name helps confirm that Toan Nhat undoubtedly pertains to the Chúc Thánh lineage by Master Minh Hải Đắc Trí Pháp Bảo (1670-1754), as evidenced in the following chart:



Nevertheless, it is the tablet provided with the other dharma-name of Toàn Nhật at the Phở Đà temple, which is not found on his tablet at the Phở Quang temple, that gives rise to a question. Among the five Zen masters who are chronologically enumerated in the same tablet as follows,

- (1) 嗣臨濟正宗三十七代諱全壬字為意號觀通和尚

The 37<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Toàn Nhâm, Dharma-name Vi Ý, Dharma-title Most Venerable Quán Thông

- (2) 嗣臨濟正宗三十七代諱全日字為寶號光臺和尚

The 37<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Toàn Nhật, Dharma-name Vi Bảo, Dharma-title Most Venerable Quang Đài

- (3) 嗣臨濟正宗三十八代諱彰恩字宣文號慧光和尚

The 38<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Chương Ân, Dharma-name Tuyên Văn, Dharma-title Most Venerable Tuệ Quang

- (4) 嗣臨濟正宗三十八代諱彰廣字宣珠號密行和尚

The 38<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Chương Quảng, Dharma-name Tuyên Châu, Dharma-title Most Venerable Mật Hạnh

- (5) 嗣臨濟正宗三十九代諱性誠號善寶和尚

The 39<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Dharma-name Tánh Thành, Dharma-title Most Venerable Thiện Bảo,

there is the name of Most Venerable Chương Quảng Tuyên Châu Mật Hạnh. According to the tablet of Master Toàn Đạo enshrined at the Phở Quang temple, however, Mật Hạnh is the dharma-title of his own:

臨濟正譜三十七代圓光堂上住持沙門諱全道號密行  
大師覺靈蓮座

The Lotus Throne of the 37<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Abbot-Śramaṇa of the Viên Quang Temple, Dharma-name Toàn Đạo, Dharma-title Great Master Mật Hạnh

Besides, the tablet gives the master's dates of birth and death:

癸卯年二月初八日辰刻來丁亥年十月初三日酉辰去

Coming<sup>6</sup> at Thìn hour<sup>7</sup> on the 8<sup>th</sup> of the 2<sup>nd</sup> month of Quý Mão [1783]; going<sup>8</sup> at Dậu hour<sup>9</sup> on the 3<sup>rd</sup> of the 10<sup>th</sup> month of Đinh Hợi [1827]

From these details, it is not possible to identify Toàn Đạo Mật Hạnh with Chương Quảng Tuyên Châu Mật Hạnh since they belong to different generations of the Chúc Thánh lineage; moreover, the usage of similar dharma-titles is not uncommon among different Zen lineages.

Master Toàn Đạo Mật Hạnh, whose tablet is enshrined together with Master Toàn Nhật's at the Phổ Quang temple, actually succeeded the latter as Abbot of the Viên Quang temple and took part in the reprinting of an exegesis of the *Kṣitigarbha-sūtra*,<sup>10</sup> carried out by Toàn Thể Phi Lương Linh Nguyên in Gia Long the Seventeenth, as recorded in the reprinted text: "Sthavira Quang Đài and Great Master Mật Hạnh assembled the monks of the temple...." By "Great Master Mật Hạnh" it hardly refers to Chương Quảng Tuyên Châu Mật Hạnh, who is ranked in the Chúc Thánh lineage among Toàn Nhật's and Toàn Đạo's

---

<sup>6</sup> being born.

<sup>7</sup> between 7 and 9 a.m.

<sup>8</sup> being dead.

<sup>9</sup> between 5 and 7 p.m.

<sup>10</sup> *Địa Tạng Bồ Tát Bản Nguyên Kinh Yếu Giải*

disciples. It should be noticed that the common name-tablet of the five masters mentioned above was certainly based on their own ones, all of which appeared very early, at least from 1848 onwards. For the usage of characters similar to both King Tỳ Đức's name 時 and King Thiệu Trị's name 宗 is avoided in the tablet inscription by using 辰 and 宣 respectively. In any case, it is thanks to Toàn Nhật's tablet discovered at the Phở Đà temple that we may by no means doubt that his name has been enshrined in more than one place, at least from Phú Yên to Quảng Nam. Thus the fact that the Phở Quang temple in Bình Định has Master Toàn Nhật's name-tablet enshrined is neither astonishing nor conducive to any doubt about its authenticity. Another evidence is that Chương Thiệu Hoằng Đạo (1797-1865), the founder of the Phở Quang temple, ever took part, together with Master Viên Giác, in editing an exegesis of the *Pratyupakāra-sūtra*,<sup>11</sup> by Toàn Nhật's permission, as recorded in the Afterword of the text.<sup>12</sup> Based on the line of transmission and their mutual relations in Buddhist activities just mentioned, it is possible that Hoằng Đạo was an excellent disciple of Toàn Nhật. In this connection, that his tablet is enshrined at the Phở Quang temple, which was founded by Hoằng Đạo, is not groundless at all.

Just like other masters' name-tablets at that time Toàn Nhật's tablet consists of three columns of characters. The middle one of larger characters reads,

嗣臨濟譜三十七代圓光堂上沙門諱全日號光臺法師  
和尚覺靈蓮座

The Lotus Throne of the 37<sup>th</sup> Generation Successor of Lin-chi Lineage, Head Śramaṇa of the Viên Quang Temple, named Toàn

---

<sup>11</sup> *Bảo Ân Kinh Chú Nghĩa*, (lit. the Exegesis of the Requiring Favor Sūtra), printed in Minh Mạng the Seventeenth (1837).

<sup>12</sup> *Bảo Ân Kinh Chú Nghĩa Hội Giáo Bạt*

Nhật, titled Most Venerable Dharma-Master Quang Đài

The right one of smaller characters reads,

丁丑年十月二十八日巳辰來

Coming at Tỵ hour<sup>13</sup> on the 28<sup>th</sup> of the 10<sup>th</sup> month of Đinh Sửu [1757]

And the left with the characters of the same size as the right reads,

甲午年四月初六日寅辰去

Going at Dần hour<sup>14</sup> on the 6<sup>th</sup> of the 4<sup>th</sup> month of Giáp Ngọ [1834]

Accordingly, Toàn Nhật died at the age of 78. Considering the way of avoiding the same character as King Tự Đức's name, we may affirm that Toàn Nhật's tablet was made after the king's enthronement. For in the tablet inscription above the character 辰 is used in place of 時, which is the king's name. In spite of this, the date recorded on the tablet is quite reliable because it corresponds to what Toàn Nhật wrote about himself as well as some information provided by others on his life.

In *The Source of the Three Religions*, for instance, Toàn Nhật wrote about his activities before working on the text,

*I was ever in the circle of Confucian intellectuals.  
During the period between my ages of twelve and thirty,  
I asked my teachers about the marvelous gate into heavenly  
nature;  
Yet none of them knew.*

...

---

<sup>13</sup> between 9 and 11 a.m.

<sup>14</sup> between 3 and 5 a.m.

*As I was converted to Zen Buddhism later,  
I decided to lead a monastic life at the age of thirty.  
It was fortunate for me to encounter my master,  
Who compassionately showed me the way out of the house of  
life-and-death.  
Since then I mustered up my strength on the practice of Zen.  
At the age of forty-three I was aware  
That my nature was tamed and I was somewhat awakened.  
So I wrote a gātha to express my pleasure  
And, simultaneously, to let others share it.*

In his words above we pay attention to two points of time that may help determine his date; that is, his entering the monastery at the age of 30 and his realization of the Way at the age of 43. According to the *Biography of Zen Master Diệu Nghiêm*,<sup>15</sup> Toàn Nhật is one of twenty-eight “lamp-transmitting dharma-successors” of Zen Master Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm.<sup>16</sup> In other words, he is one who “possessed dharma” under Master Diệu Nghiêm and thus naturally the latter’s immediate disciple.

Also according to the source just cited, Master Diệu Nghiêm was born in 1726 and died in 1798, at the age of 73. In this connection, if Toàn Nhật entered the monastery at the age of 30 and got awakened at the age of 43, he had to do so before 1798, that is, prior to his master’s death. Thus the fact that he was born in 1757 as is recorded in the tablet inscription is quite reasonable.

The date proves to be much more reliable when we consider some intrinsic factors of his works. In a short writing aimed at

---

<sup>15</sup> *Từ Quang tự Sa môn Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm Thiền sư xuất thế nhân do sự tích chí* (lit. *Record of the Reasons of Śramaṇa Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm’s Renunciation of the World at the Từ Quang Temple*)

<sup>16</sup> For short, Diệu Nghiêm



correcting some errors in the *Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera*,<sup>17</sup> he noted down, right under the headline, “Bhikṣu Toàn Nhật of the Viên Quang temple, a disciple at the Imperially-Granted Temple of Từ Quang, works on this by order.” Accordingly, Toàn Nhật received his master’s order to teach disciplinary rules to the monks of the temple. Besides, in the *Biography of Zen Master Diệu Nghiêm* it is said that in around the 8<sup>th</sup> month of Kỷ Dậu (1789) “a monk named Hữu Nguyễn and his colleagues asked for a lecture on the *Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera*”<sup>18</sup> and in Ất Mão (1795) they “asked for another lecture on *The Observance of Vinaya for Śramaṇera*.”<sup>19</sup> Obviously, during his lifetime Master Diệu Nghiêm was twice asked to lecture on the disciplinary rules for Śramaṇera. And what Toàn Nhật wrote during his stay at the Từ Quang temple was devoted to one of the two lectures above by Master Diệu Nghiêm. Otherwise stated, it could have been written in 1789 or 1791. In our opinion, it might be written in 1789 when Master Diệu Nghiêm was delivering a lecture on the *Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera*; for some characters found to be wrongly transcribed of the lecture were later corrected by Toàn Nhật to make it the “Correction of Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera.”

If the former lecture was edited in 1789, Toàn Nhật certainly entered the monastery at least some years earlier. Based on his statement of his entering the Buddhist order at the age of 30, the fact that he was born in 1757 is beyond doubt.

Regarding his date of death, among the definitely-dated works,

---

<sup>17</sup> *Sa di oai nghi tăng chú giáo ngụy tự tiểu thiên*

<sup>18</sup> *Sa di oai nghi tăng chú* (lit. *Further Notes of the Disciplinary Rules of Śramaṇerika*)

<sup>19</sup> *Tỳ Ni sa di oai nghi cảnh sách* (lit. *An Exhortation of the Observance of Vinaya by Śramaṇeras*)

the Afterword of the *Anantanirdeśa-sūtra*<sup>20</sup> gives us the information that it was composed “in the anniversary of the Buddha’s birthday of the 2<sup>nd</sup> month of Kỵ Sửu [1829].” Of the texts whose print blocks were made in the first half of the nineteenth century is the *Hetuphala-sūtra*,<sup>21</sup> published by Tâm Thiên in the 3<sup>rd</sup> month of Canh Dần (1630) with a preface, on page 2b4 of which “The Elder Dharma-Master of the Viên Quang temple” is recorded as a collaborator in the printing of the text. Moreover, in the *Exegesis of the Pratyupakāra-sūtra*<sup>22</sup> of Master Diệu Nghiêm,<sup>23</sup> an Afterword written by Viên Giác, Hoàng Đạo and Trung Hòa reads,

The Founder of the Từ Quang temple is a patriarch well versed in the Ekayāna teaching<sup>24</sup> and the Tripitaka.<sup>25</sup> Considering that the text, [that is, the *Pratyupakāra-sūtra*,] was difficult [for Buddhist followers] to understand, he composed an exegesis of it in order to present some points his predecessors had not formulated and clarify its intricate meaning that had not been elucidated. No sooner had the exegesis been finished, which the Master did not have enough time to revise and edit, than it was copied by Buddhist devotees for publication. For the exegesis has not been copied three times only and has not been so exactly propagated as in its original context, it hardly becomes a reliable text today. For

---

<sup>20</sup> *Vô Lượng Nghĩa Kinh Hậu Bạt* (lit. *An Afterword of the Infinite Meaning Sūtra*,) his final writing.

<sup>21</sup> *Phật Thuyết Nhân Duyên Tăng Hộ Kinh*

<sup>22</sup> *Đại Phương Tiện Phật Báo Ân Kinh Chú Nghĩa* (lit. *Explanatory Notes of the Requiring Favors Sūtra*)

<sup>23</sup> its printing carried out by Quảng Giác of the Từ Quang temple, Quảng Văn of the Triều Tôn temple and Quảng Nhuận of the Linh Sơn temple in the year Bính Thân, Minh Mạng the Seventeenth (1836).

<sup>24</sup> lit. “the One Vehicle,” that is the one teaching that leads to supreme enlightenment and the attainment of Buddhahood.

<sup>25</sup> lit. “the Three Baskets” of teachings, disciplinary rules, and treatises.

that reason, in the year Nhâm Thìn (1832), being concerned about the propagation of Buddhist teachings, the Abbot of the monastery, Great Master Quảng Giác, ordered the collection of money for reprinting the exegesis. Yet, it then was hard for him to look for a competent editor of it. He invited, therefore, Dharma-Master Viên Quang to work as advisor on the editing of the exegesis, which was at the Master's request to be carried out by us, namely, Viên Giác and Hoằng Đạo. At the beginning, we had managed to refuse his request; for we thought that our knowledge would be too small and our insight too superficial for such a great responsibility. However, a monk named Trung Hòa then stood up and said, "It was for the sake of human beings that our Patriarch made great efforts of expounding the Buddhist teaching. If you were both to refuse the Master's instruction, who among us could acquire enough knowledge like yours to carry out the task? If you insisted on refusing it, you would not only discourage the subsequent generation, who are expecting a perfect interpretation [of the text] so as to be able to penetrate the Buddha's teachings, but also shatter our Patriarch's hope for the publishing of his exegesis for the benefit of Buddhist aspirants..."

According to the Afterword above Master Toàn Nhật was invited to edit the *Exegesis of the Pratyupakāra-sūtra* of Master Diệu Nghiêm in the year Nhâm Thìn (1832). It is, however, rather surprising that apart from the passage just cited, his name was no more mentioned in the rest of the Afterword as well as in the whole edition of the text. It seems likely that the task could be implemented by Viên Giác and Hoằng Đạo alone, who were of the succeeding generation of Toàn Nhật. This points out that the latter might be too old to undertake such a heavy task as editing; and the fact that he was not frequently mentioned in the reprinting of the exegesis also reveals his possible passing away in this very period, that is, shortly after his invitation by Master Quảng Giác. In this connection, his death must have come at no time other than what is recorded on his own tablet at the Phở Quang temple in Bình Định; that is, the year Giáp Ngọ, 1834.

## SOME DETAILS OF ZEN MASTER TOÀN NHẬT'S LIFE

Today, nothing is known of his secular name or his native home. From all that is recorded in his extant works, however, we may draw some rather interesting details.

First, among the words pertaining to spoken Vietnamese and employed in *The Life Story of Hứa Sĩ* some are found to be in very common usage in Quảng Trị and Thừa Thiên today. For instance, the phrase *mần ri* (like this, as follows, etc.) is used six times, in the lines 803, 1027, 1961, 2203, 2347, and 2705.

*Sơn lâm luận sự tu trì,  
Đường khó mà dễ ý vì mần ri.*

(For the practice of Buddhist teachings, a place in the mountains appears difficult but truly easy because of the following reasons.)

*Diêm vương mới phán mần ri,  
Thầy ôi chẳng có hề gì mà lo.*

(So the Yāma made the following statement, “O Venerable, there is nothing to worry about.”)

*Điêu An mới nói mần ri,  
Thanh Sơn mỹ hiệu trụ trì nơi đây.*

(“Thanh Sơn is the abbot here,” so said the little novice An.)

*Diêm vương phán dạy mần ri,  
Hạc ta cho cưỡi hề chi mà từ.*

(The Yāma gave the following order, “You are permitted to ride the crane at will.”)

*La hán tỏ lời mần ri,  
Xuống đây vốn vì cứu độ anh ta.*

(“I came here for his salvation,” the Arhat made a reply as such.)

*Lời Phật mới phán mãn ri,  
Đời hiệu Mật Hạnh thật thì thầy ngươì.*

(The Buddha thus stated, “He who is titled Mật Hạnh is your Master.”)

And the words *chi*, *mô*, *chi mô*, *chi đầu* in the following lines,

*Yên lòng đem nhau trở về  
Trước sau giữ đạo mưa hê ngại chi. (341-342)*

(Be not anxious about going back together. If you always hold to the Way, there’ll be nothing to worry about.)

*Chẳng hay truyền giáo bốn sư  
Trong đời húy tự hiệu là chữ chi. (2699-2700)*

(What is the name and title of my own Master?)

*Cùng xưa Phật ở thế gian  
Chẳng hay tôn hiệu gọi rằng là chi. (2703-2704)*

(What is the reverend title of the master who ever lived together with the Buddha in the world?)

*Dẫu mà vợ tốt hầu non  
Quyền cao lộc cả chẳng còn đoái chi. (2721-2722)*

(They are no more interested in their graceful wives, young maidens, high ranks, or great emolument.)

*Quan rằng có sự chi mô  
Trong mình mỗi một ra vô không thường. (2739-2740)*

(“Nothing wrong,” said the official. “I am only a little tired in moving in and out.”)

*Làm cho oan uổng dê heo  
Số chết cũng chết thấy điều chi đầu. (1681-1682)*

(The sacrifice of goats and pigs can hardly change one's fate because what has been produced must pass away.)

And the words *vô* in the sense of *vào*, *bây* of *chúng mày*, *mãn* of *làm*, *điều* of *chủ tiêu*, *na* of *đem đi* or *tha đi*, *nây* of *lầy*.

*Tiên đồng linh dược ban cho*  
*Đem lên tới đó rưới vô xác thầy.* (1029-1030)

(The immortal boy offered the elixir of life, which would be sprinkled over the master's corpse there.)

*Hai khối đá lớn bằng bở*  
*Giáo sóc người tội bỏ vô ép nhàu.* (2393-2394)

(Sinful beings were commanded to be ground into pieces between two blocks of stone as huge as "containers" [of rice].)

*Dón dác la chạy một mình*  
*Nội chùa nghe ngộ nghi tình chạy vô.* (2215-2216)

(Amazed at his screaming while running all by himself, the monks of the temple rushed in.)

*Bây rằng bây ở trên đời*  
*Chịu sưu nạp thuế tiền lời không ăn.* (1113-1114)

(You fellows said that you had to pay taxes and lent money at no interest.)

*Bởi người trước ít tin cần,*  
*Sau cầu không thiết, việc mãn chẳng tinh.* (1777-1778)

(Because of your wavering faith and unsteady efforts earlier, and your vague prayer and idle practice later,...)

*Giây lâu ngó thấy điều An,*  
*Hứa Sứ tay ngoắt miệng rằng ở ông.* (1955-1956)

(Seeing Little An then, Hứa Sứ waved and called for him.)

*Quế Xuân mắt vía hồi ôi  
Na con lật đật tháo lui chạy dài. (3205-3206)*

(Being startled by the sight, Quế Xuân hurried to embrace her baby and ran off.)

*(The Source of the Three Religions)*

The usage of words currently spoken in some places of Quảng Trị and Thừa Thiên indicates that Toàn Nhật may have been born in there. Moreover, if the character named Hứa Sứ in *The Life Story of Hứa Sứ* reflects partly Toàn Nhật's personal life, it may be much more reliable to determine his native home to be in Quảng Trị or Thừa Thiên. Indeed, it is Hứa Sứ's own statement that he "took refuge in Buddhism" when he was grown up:

*I took refuge in Buddhism when I was grown up;  
Now I have led my monastic life for a year.*

The fact completely corresponds with Toàn Nhật's account of himself:

*I was ever in the circle of Confucian intellectuals.  
During the period between my ages of twelve and thirty,  
...  
As I was converted to Zen Buddhism later,  
I decided to lead a monastic life at the age of thirty.*

In other lines Hứa Sứ said that he had ever settled in the imperial city:

*I was ever an orphan named Hứa Sứ;  
My home was in the capital city.*

By "capital city" it may refer to Thuận Hóa, the imperial capital of the South at Toàn Nhật's time; or rather, it is the Phú Xuân capital that Nguyễn Phúc Khoát ordered to be built after leaving Kim Long in 1738. It is possible that Toàn Nhật might be born in

Thuận Hóa and serve for some time as a general in the Tây Sơn Army. Also he could possibly have some relation with Trần Văn Kỷ, if not that he might be recommended by the latter to the King Quang Trung. In 1786, owing to the conflict between the king and the Central Emperor Nguyễn Nhạc, Toàn Nhật returned from the army and was ordained a Buddhist monk under Zen Master Diệu Nghiêm in Phú Yên when he had grown up and acquired a profound knowledge of Confucianism.

In his own words just cited from *The Source of the Three Religions* he had studied Confucian doctrine between his ages of twelve and thirty before becoming a Buddhist monk. The reason for his being rather late ordained is found in *The Renunciation of the World*.<sup>26</sup>

*Earlier, grateful to my parents' care and nurture,  
I had to live a lay life to look after them.  
Now that I have accomplished my duty to them,  
I decide to leave the city for "raising the sword of  
wisdom."<sup>27</sup>*

Was it due to his serving his parents that Toàn Nhật entered the monastery rather late, at the age of 30? Had he done anything before that date? In the words of the poem "A Buddhist Nun,"<sup>28</sup>

*Though not yet being ordained a Buddhist monk,  
I had a deep faith in the sūtras.<sup>29</sup>  
Now that I have made up my mind to study the Way,  
How could I dare to do so with an idle mind?*

---

<sup>26</sup> *Xuất Gia Văn*.

<sup>27</sup> In Buddhism "wisdom," or "prajñā" in Sanskrit, is compared to a sword used for cutting "passion and ignorance;" hence, the most skillful means for a Buddhist practitioner to attain liberation.

<sup>28</sup> *Thơ Bà Vãi*.

<sup>29</sup> Skt.; the texts of Buddha's discourses.



*Being aware that people in the world,  
Who long for their deluded bodies and thus manage to  
nourish them,  
Would certainly be sunk in the sea of blindness  
Due to the corresponding force of their actions  
And thus becloud their mind by themselves,  
I “took off my sandals”<sup>30</sup> and keep away from the quarters,  
Earnestly seeking for the gate of Zen through which I may  
enter.*

Thereby, is it possible that Toàn Nhật ever joined the army and served as a general? In the lines cited above it is known that he returned from the army for the purpose of studying the Way. Yet, in *The Source of the Three Religions* he laments,

*Because of my unsteady practice in former life,  
I entered the monastery so late in present life.  
So it is now clearly known  
That in the world it is difficult  
To distinguish the sage from the fool,  
Just like silver from lead.*

And a poem composed in Chinese,

草屋三間遠市廛  
閑居養性渡殘年  
不才難作朝中士  
無事堪為世上仙

...

*Secluded from the busy city is a thatched hut of three  
apartments,  
Where I can pass my remaining years, nurturing my mind in*

---

<sup>30</sup> That is, “the sandals of a warrior;” implying the action of leaving the army.

*a serene life.*

*Without talent, it is hard for me to be an official in the court;  
So I am content with a life of non-action as an Immortal  
amidst the world.*

And another poem expresses an aspiration in his life that was ever nurtured as high as the Heaven,

平生養就沖霄志  
竹軟松風竟不移

*In everyday life I have nurtured a Heaven-high aspiration,  
Which remains everlasting as the soft bamboo and the wind  
in the pines.*

If so, had Toàn Nhật ever served as a general in the army or an official in the court before his ordination? And if so, under what reign did he serve? Of all his works, only *The Joy of Renouncing the World*<sup>31</sup> mentions a dynasty called Nguyễn,

*The Great Dynasty is truly recorded in the history  
To have prolonged under the Southern sky of this country.  
For its lords are saints and its subjects sages,  
Who respect sūtras and [Buddhist] images  
And keep Buddhist temples solemnly adorned.*

...

...

*Fortunately, the brilliant Lords of the Nguyễn house  
Can revive the Good Dharma  
So that it is venerated near and far.  
Not only is the Buddha's shrine built,  
But the Saṃgha's residence is also cared for.  
After all, in the majestic sound of bells and drums  
Monks and nuns are trying their best to train themselves*

---

<sup>31</sup> *Xuất Gia Tối Lạc Tĩnh Thế Tu Hành Văn.*

*So that worldly troubles are all abandoned in the Zen background.*

But what dynasty does “the Nguyễn house” refer to? Naturally, it may not be the Lords Nguyễn. Since 1771 when Toàn Nhật was just at the age of 14, the whole family of Lord Nguyễn were thrown out of the court so that they could never “revive the Good Dharma.” So the dynasty mentioned in the verse may refer exclusively to the Nguyễn house of either Tây Sơn or Gia Long. As far as the latter is concerned, under whose rule Toàn Nhật spent the last more than thirty years of his life and showed an extremely peculiar attitude towards it, he almost denied its authority through his insistence on not using its era names for dating some important events in his works. Of the three extant afterwords composed for the different printings of Buddhist texts in 1819 and 1829, for instance, the first is found not to have been provided with any era names at all, and the other two are merely added “the year Kỷ Mão...” and “the year Kỷ Sửu...” respectively. Such a way of recording dates in a period when the country was being ruled by its own native sovereigns indicates an extremely severe contempt for contemporary authorities. bluntly stated, Toàn Nhật did not recognize the Nguyễn house of Gia Long to be orthodox; so he refused to use their era names, even when necessary, for dating his works.

In this connection “the brilliant Lords of the Nguyễn house” in *The Joy of Renouncing the World* must undoubtedly denote the Nguyễn house of Tây Sơn. If this is the case, was it possible for them to actually “revive the Good Dharma” and build “the Saṃgha’s residence” and care for “the Buddha shrine”? According to history and unofficial history and tradition alike it was under the Tây Sơn reign ruled by Nguyễn Huệ that the policy of reforming Buddhism was carried out. It should be kept in mind that one of the three brothers of the Nguyễn house of Tây Sơn did enter the Buddhist order before serving as a general in the army or becoming a king. It is supposed that it was Nguyễn Lữ; yet,

according to a much more reliable source, it was Nguyễn Huệ. Today a version of the *Diamond Sūtra*,<sup>32</sup> which was embroidered with red threads on a piece of brocade by Princess Ngọc Hân in Cảnh Thịnh the Second, is being preserved at the Trúc Lâm temple in Huế. And in a funeral oration to King Quang Trung composed by the same princess, the king's death was depicted as "a fast journey to the Pure Land." It is obvious that the king's life was certainly so much characterized by Buddhist beliefs that the princess mentioned naturally his rebirth in the Pure Land in her oration, and that his imperial court actually carried out a policy of religion to some extent such that the princess devoted herself to embroidering the text on the brocade.

Furthermore, most of major courtiers in the Tây Sơn's, or rather, King Quang Trung's court, such as Great Zen Master Hải Lượng, that is, Minister of War Ngô Thời Nhiệm (1746-1803), and those belonging to the Trúc Lâm Monastery like Hương Lĩnh Bá Nguyễn Đăng Sở, Phan Huy Ích, Vũ Trinh, and so on, were Buddhist devotees. In addition, Trần Văn Kỳ, a special advisor to the King Quang Trung, had a son who entered the Buddhist order under the dharma-title Most Venerable Đạo Minh Trung Hậu. This hardly conceal the fact that the Tây Sơn court was in essence a Buddhist one.

Also in the *Biography of Zen Master Diệu Nghiêm* it is said that Toàn Nhật's master, Zen Master Diệu Nghiêm, was supported by the Tây Sơn. It was under the auspices of the Duke Mayor Đoàn Luyệt that Diệu Nghiêm had an ordination held for more than two hundred monks and nuns in Phú Yên Province in the year Bính Thìn (1796). And in the year Mậu Ngọ he was invited by the Queen-Mother to the Imperial Capital Huế to bless the casting of a great bell and offered a purple robe. It is recorded in history

---

<sup>32</sup> Skt., *Vajracchedikā-sūtra*.

books that Phú Yên and Thuận Hóa were not yet occupied by Nguyễn Ánh in the years 1796-1798.

From those historical evidences it is unquestionable that “the brilliant Lord of the Nguyễn house” refers to none other than King Quang Trung. Consequently, if Toàn Nhật ever served as a general or an official before entering the monastery, he undoubtedly did so under the Tây Sơn reign. In *The Essentials of Zen Teaching*<sup>33</sup> Toàn Nhật also mentioned that he had ever been interested in

*Setting foot on the path of fame and interest,  
Along which great efforts had been made for nothing.*

And in the *Inquiring about Zen*<sup>34</sup> he mentioned the “relationship between king and subject,” that is, the one between himself as a subject, famous for being a noble man, and the imperial court until he was thirty years old.

*With such fame and interest a noble man was recognized;  
It was not because I myself could not behave properly.  
With authority in hand I had to distinguish good from evil.  
It was time for me to realize the relationship between subject  
and king.  
Once experienced in handling a scale skillfully,  
I was wise enough to make no mistake in weighing.*

Thus the fact that Toàn Nhật had served as a general or an official is completely evidenced. And his action of renouncing the world might be caused by some dispute that we, due to lack of documentary evidence, cannot determine definitely. Though composed in Gia Long the Third (1805), the *Biography of Zen Master Diệu Nghiệm* describes the conflict among the Tây Sơn brothers as a “family dispute.” It is widely known that the Tây

---

<sup>33</sup> *Thiền Cơ Yếu Ngữ Văn* .

<sup>34</sup> *Tham Thiền Văn*.

Son army, after withdrawing from Thăng Long in the 7<sup>th</sup> month of the year Bính Ngọ (1786), were dispatched to Qui Nhon to besiege Nguyễn Nhạc in around the 9<sup>th</sup> month of the same year, when Nguyễn Nhạc told Nguyễn Huệ in tears that their “brothers were killing each other.” In this connection, as Toàn Nhật said that he entered the monastery at the age of thirty and he was born in Đinh Sửu (1757), so Bính Ngọ was the year when he was just thirty years old according to the way of reckoning age by the Vietnamese. Accordingly, his renunciation might have had some relation with the conflict among the Tây Sơn brothers just mentioned.

Some implications as regards the fact are detected in the *Inquiring about Zen*:

*Much more marvelous is an insight  
Into the Zen teaching  
Than occupying oneself with striving  
For a position in imperial court.  
All that one may gain there  
Would soon be thrown away.*

Within the limit of historical accounts preserved today that is all we can know about Toàn Nhật’s engaging in and renouncing the worldly life. It is hoped that his role in the Tây Sơn Revolution would be much more clarified through new researches in the future.

In his own words, he entered the monastery at the age of thirty and studied under Zen Master Diệu Nghiêm. Besides *The Source of the Three Religions*, it is, too, said in *The Joy of Renouncing the World*,

*It is hard for me to requite the Master’s favors  
Of instructing me in the monastery.  
So I respectfully wrote these lines  
To express nothing but my feelings [towards him].*

And in the Afterword of the *Anantanirdeśa-sūtra*, he related the period when he began studying under Master Diệu Nghiêm:

While reading the *Lotus Sūtra* during the first days of my monastic life, I was told there was a text named the *Anantanirdeśa-sūtra* but I did not have the opportunity of reading it. Though I was eager to seek for it, I could not find it. Fortunately, it was thanks to Most Venerable Diệu Nghiêm, the Great Elder at the Từ Quang temple, that I could eventually get a copy of it. That was the version copied by him before he renounced the world. In his lay life he had been well known for his qualities: five great efforts, six pure faculties, transcendent knowledge, unmatched virtues....

Such were his monastic life at the beginning and his feelings for his master, to whom he must have been very close. The life story of Diệu Nghiêm, that is, the *Biography of Zen Master Diệu Nghiêm*, tells us about his wandering life for the benefit of sentient beings. Similarly, in *The Joy of Renouncing the World* Toàn Nhật also says:

*Now a wandering monk I am,  
Spending days and nights at whatever village I arrive.*

It is truly for and by everybody that his life was led:

*With rice offered by donators here and there  
I have meals, now full now not;  
With clothing collected from a few alms-givers  
I cover myself, now in tatters now not.*

And in *The Life Story of Hứa Sử, Đông Vân*, when describing the living of “a monk,” utters the similar words:

*Abandoning everything,  
I began a monkish life  
In poverty and uncertainty.  
Like a beggar  
I stayed wherever I was,  
Living on what was offered to me*

*In my begging rounds in the villages:  
Vegetable, gruel, pickle, soybean sauce,  
And cotton clothes, whether patched or ragged.*

Obviously, in such a way of living Toàn Nhật had the opportunity of coming into contact with everybody, experiencing humane and humanitarian character of life, and, particularly, penetrating the real nature and value of labor. All these impressions may be easily perceived in all of his works. It was also owing to such a way of living that he succeeded in freeing himself out of the dominance of knowledge acquired from the feudalistic ideology in order to receive the treasure of wisdom from the population, which was later developed into great themes in his works, particularly in *The Life Story of Hứa Sĩ*.

In all probability it was during this period that he could almost accomplish his great works like *The Life Story of Hứa Sĩ*, *The Source of the Three Religions*, *The Story of Tống Vương*, *The Life of the Sixth Patriarch*, *The Joy of Renouncing the World*, *Inquiring about Zen*, *The Monastic Life*. In brief, most of these works were composed between the years 1785-1800. A great deal of ideas and phrases and passages in these works are so similar to each other that they may help us identify the same source of them whether the author was named in there or not.

About Toàn Nhật's Buddhist activities in relation to the Tây Sơn court, we have no knowledge today. Yet, together with the fall of Tây Sơn and the domination of the Nguyễn house of Gia long it seems likely that he was confronted with a fatal turning-point in his life. He had to lead a life in which there was

*Neither place for staying nor home for returning.  
How vast the ocean of suffering!  
Just like a floating boat, I wander about  
Without a ferry to put in;  
Just like a mass of duckweeds,  
Gathering and scattering with the wind.*



*Though living in simplicity and poverty,  
My monastic life seems hardly to be at ease.  
Though concentrated in the Way,  
My poor body has no place to settle.  
Without a shelter  
I have to stay in a village temple,  
Which is large but no walls.  
Inns may be found everywhere;  
Yet it is hard to go in without a penny.  
So I welcome anywhere I find myself.*

And about his propagation of the Teaching,

*Leaning against the pillar as a soothsayer,  
I advise the beggars to take refuge in Buddhism.  
On the bed of my acquaintance,  
I persuade the thief's children to enter the monastery,  
For fear the Right Teaching would be followed by none.*

And in the words of *The Renunciation of the World*,

*Fame and interest are like bubbles.  
Even such great dynasties as Han, T'ang, Chao, Sung,  
All passed away into the past.  
In loyalty and filial piety my mind is always concentrated,  
Without any concern about those  
Who are desiring for wealth and nobility.*

In addition to this statement, some narrations just cited of his life may partly account for Toan Nhat's attitude towards and evaluation of the Gia Long reign, particularly when he might have served as an official in the Tây Sơn reign. The last years of his life under the rule of Gia Long and Minh Mạng did not only encounter objective hindrances but also deteriorated rapidly with his own disease. In *The Source of the Three religions* he said,

*However hard I am suffering from rheumatism,  
I feel happy to have entered the gate of Śākyamuni.*

This reveals the fact that just in the year 1793, when he was composing this work, he already got rheumatic pains, which became increasingly severe at his old age, preventing mostly his spiritual activity.

In 1834 he died, in a circumstance we cannot yet determine. His influence on his age proved to be so great that a contemporary of his, Great Master Tâm Thiên, composed a stanza entitled “Praising the Elder Dharma-Master Viên Quang,” which was later printed in an exegesis of the *Diamond Sūtra* in the year Đinh Dậu (1837):

利生家業  
戒行無違  
中年如此  
佛果何期

*His traditional deed is to benefit beings;  
His observance of precepts is never improper.  
Within such perfection at his middle age,  
The Buddhahood is surely to be achieved.*

## TOÀN NHẬT’S WORKS

One of the characteristic features of his works is that they are generally composed in Quốc âm, except for the essay “Correction of Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera” and the three afterwords, which are all written in Chinese. His works, which have been found and collected so far, may be divided into four types: story in verse, poem, long poem, and prose.

1. Story in verse: There are eleven stories, most of which are written in verse in the styles of “six-eight,”<sup>35</sup> or “seven-seven-six-

---

<sup>35</sup> A verse written in this style consists of consecutive sets of two lines each, with six words to the first line and eight words to the second. If the verse is

eight,”<sup>36</sup> occasionally intermingled with the classical Chinese style. They are, for the most part, called *văn*; that is, a style of songs composed for the masses.

2. Poem: There are thirty poems in Quốc âm and fourteen in Chinese. Though found in many different selections, they are all attributed to Toàn Nhật since his works were recorded in these selections. Most of them are composed in the style of four or eight lines with seven words to a line. This points out not only his

---

strictly regulated, the last or sixth word of the first line rhymes with the sixth word of the second line; then the last or eighth word of the second line rhymes with the last or sixth word of the first line of the next set. For examples,

Lợi danh ai thấy chẳng **ura**  
Vinh hoa biết mấy cho **vừa** lòng **ai**  
Gẫm thân nào có lâu **dài**  
Chữ rằng nhật vãng nguyệt **lai** mấy **hỏi**  
Sự đời biết nghĩ thì **thôi**  
Giờ không toan liệu sau **rồi** làm sao

*(Exhortation for Practicing Pure Land Teaching)*

<sup>36</sup> A verse of this style is composed of successive sets of four lines with seven words to each of the first two lines, six words to the third line, and eight words to the fourth line. Rules of regular rhyme: the last word of the first line rhymes with the fifth word of the second line; the last word of the second line rhymes with the last word of the third line, which in turn rhymes with the sixth word of the fourth line; then the last word of the fourth line rhymes with the third word of the first line of the next set. For examples,

Vốn cùng nhau sinh trong trời **đất**  
Người sao hay đâu **Phật** xuất **gia**  
Ta sau chẳng giác thân **ta**  
Như sương mặt ráo tợ **hoa** nở **tàn**  
Kính Niết **bàn** Phật xưa tở **bảo**  
Rằng tại gia bức **não** thân **tâm**  
Ví như nhà lửa đốt **hầm**  
Khác chi lao ngục rằng **cầm** khó ra

*(The Joy of Renouncing the World)*

masterly ability in writing Chinese but also his personal confidences.

3. Long Poem: There are five long poems. They are mostly written in the Chinese style, 賦, partly characterized by the flexibility of spoken Vietnamese in Tây Sơn's time. The remarkable point is in that these long poems consist in the use not of classical allusions but of the ordinary, everyday language formalized in some way to convey the author's view of various subjects. Moreover, the characteristic of Toàn Nhật's long poems is that personalized things such as a bowl, a corn plant began to be employed in them.

3. Prose: There are an essay entitled "Correction of Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera" and three afterwords composed for the reprinting of three texts respectively. All of them are in Chinese.

The following is the list of his extant works and their different copies, not including his poems, of which no different copies have been found so far.

Ser. No.	Works	Different Copies
1	The Life Story of Hứa SỬ	4
2	The Source of the Three Religions	3
3	The Story of Tống Vương	1
4	The Life of the Sixth Patriarch	1
5	The Way of Prajñā	3
6	The Joy of Renouncing the World	1
7	Inquiring about Zen	2

8	The Essentials of Zen Teaching	4
9	The Practice of Pure Land Teaching	1
10	The Renunciation of the World	2
11	Exhortations to Young Practitioners	5
12	Further Exhortations to My Relatives	1
13	Exhortation for Practicing Buddhist Teaching	2
14	The Buddhist Nun	2
15	A Farewell to the Broken Bowl	2
16	The Fate of a Corn Plant	1
17	Correction of Further Explanations of the Vinaya for Śramaṇera	1
18	An Afterword of the Water-Repentance	1
19	An Afterword of the Hetuphala-sūtra	2
20	An Afterword of the Anantanirdeśa-sūtra	4

Twenty works listed above, thirty poems in Quốc Âm and fourteen poems in Chinese represent the whole of Toàn Nhật's literary career. There are still some works in Quốc Âm and Chinese that may have been composed by him; yet, we have not yet found enough documentary evidence to support this ascription. With the number of works just mentioned, however, it may point out partly the great career of Zen Master Toàn Nhật in the national history of thought and literature and the history of Vietnamese Buddhism alike.

Compared with the extant works of other authors, those of Toàn Nhật show the great size of his career. For the past nearly two hundred years his name has been neglected and, as a result, his works have, for the most part, become the unknown ones. Our

effort of putting all of them in this Collection is, on the one hand, to make a small contribution to the study of Toàn Nhật and, through him, to study again the aspects of literature, thought, and Buddhism in the history of our country. On the other hand, we would like to provide some extant documents for those researchers who would be interested in the Tây Sơn revolution and all that actually took place in and after that revolution. Through the above presentation we hope that a new, typical figure may no longer be forgotten in the history of thought, literature and Buddhism of our country. Concerning his detailed and practical contributions in the fields of thought and language and Buddhism, they will, we hope, be presented to the reader on another occasion.

*Translation by Đạo Sinh*



HƯƠNG TÍCH

TỦ SÁCH TRIẾT HỌC & VĂN HỌC PHẬT GIÁO

---

*Giới thiệu sách mới:*



◆ NGHIÊN CỨU VỀ MẬU TỬ

của Lê Mạnh Thát.

Tái bản lần thứ 3. Sách dày 640 in trên giấy Green Read vàng.



◆ NHÂN QUẢ ĐỒNG THỜI

của Hồng Dương Nguyễn Văn Hai.

Sách dày 835 trang in trên giấy Green Read vàng.



◆ DU GIÀ HÀNH TÔNG

biên dịch: Thích Nhuận Châu.

Sách tái bản, dày 352 trang, in trên giấy Green Read vàng.

*Phát hành cuối Quý 2/ 2008.*