

TẬP SAN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

PHÁP LUÂN

## **Số 7**

PL. 2552

3. Phạm Công Thiện ► *Thơ*
5. Đại Lãn ► *Từ Vô Nhất đến Vô Sở Trụ.*
28. Minh Đức Triều Tâm Ảnh ► *Phật Giáo Có Thể Đóng Góp Gì Cho Minh Triết Việt.*
60. Thích Thái Hòa ► *Giới Thiệu Lịch Sử Phát Triển Kinh Pháp Hoa.*
95. Phổ Đồng, Từ Niệm ► *Thơ.*
98. Pháp Hiền ► *Dẫn Nhập Thuyết Tối Giản của N. Chomsky (tiếp theo).*
154. Lama A. Govinda ► *Cơ Sở Tư Tưởng Mật Tông Tây Tạng.* Dịch Việt Hạnh Viên.
172. ► *Zen Master Trần Nhân Tông, His Teachings and Literature.* Trans. by Phan Minh Trị.
196. ► *The Introduction to the Vietnamese Tripitaka Translation Project.*

---

Hình bìa: *Những quả hồng*, tranh được cho là của Mu Ch'i (Mục Khê), thuộc bộ sưu tập chùa Daitokuji, Kyoto.

thơ | Phạm Công Thiện

## MỘT CHÚT MÂY

*Một chút mây và một chút mưa  
Hồn em thả nhẹ cõi xa xưa  
Buồn bay lên mấy hàng dây thép  
Mây trắng em còn phơi ban trưa*

*Rất nhiều buồn và một chút đau  
Em chợt hiện về trong chiêm bao  
Chiều Paris hò hẹn hôm nào  
Tuồng gặp sao mà không thấy nhau*

*Có gì buồn như chút rượu say  
Thức trọn đêm và ngủ ban ngày  
Trăng khuya một mái nhà ga lạ  
Tôi bước đi hoài trọn tối nay*

*Từ sông Seine bèo bọt chợ trời  
Băng qua cầu bông nhớ Montreuil  
Đồi Montmartre hẹn em tiền kiếp  
Một chút buồn như có gì rơi.*

## MỘNG

*Mộng ở đầu cây mơ lá cây  
Giòng sông ngừng chảy đợi mây bay  
Kêu nhau nhỏ nhẹ sâu năm ấy  
Chim hải hồ bay trắng tháng ngày*

*Tình nhỏ quên rồi em ở đâu  
Mây bỏ trời đi tìm sông sâu  
Em về lỏng lẻo như sương trắng  
Hồn chết trôi về thương hải châu.*

# | TỪ VÔ NHẤT VẬT ĐẾN VÔ SỞ TRỤ

ĐẠI LÃN

Là một vị Tông sư, Ngũ Tổ Hoàng Nhãn đã sản sinh ra hai người đồ đệ mang hai khuynh hướng Thiền Tiệm và Đốn nghịch nhau trên mặt hành trì tu tập; nhưng trong pháp tu thường ngày Ngài dạy cho các đệ tử xuất gia cũng như tại gia của mình tu tập theo kinh *Kim Cương*. Nếu chúng ta căn cứ vào nội dung tư tưởng ý nghĩa của bộ kinh này thì, rõ ràng là nó mang đậm Không lý Tánh không của pháp tu đốn giáo chứ không thể là của Tiệm giáo được? Hơn nữa nội dung tư tưởng kinh *Kim Cương* như chúng ta thấy chúng rất phù hợp với phương pháp an tâm của Sơ Tổ thứ nhất Thiền Trung Hoa là Bồ-đề Đạt-ma qua công án hỏi đáp giữa Tổ và ngài Thần Quang Tổ thứ hai thuộc truyền thống này thì, một hôm Thần Quang đến hỏi Bồ-đề Đạt-ma:

“Tâm con chưa an, xin Thầy an cho!”

Sư bảo rằng:

“Đem tâm lại đây ta an cho!”

Thần Quang thưa:

“Tìm tâm không thể được!”

Sư đáp:

“Ta đã an tâm cho ngươi rồi.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Cảnh đức Truyền Đăng lục* 3, chương Bồ-đề Đạt-ma. Đ. 51, tr. 0218c12.

Đó chính là mẫu đối thoại giữa Thầy trò Bồ-đề Đạt-ma nói lên rõ tư tưởng an tâm không khác gì với phương pháp trụ tâm và hàng phục kỳ tâm của hành giả khi tu tập theo kinh *Kim Cương* qua: “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm.” Mặt khác, khi phó chúc cho Thần Quang-Huệ Khả thì Tổ lại đem kinh *Lăng Già* 4 quyển để phó chúc làm tâm địa của Như lai để khai thị ngộ nhập độ thoát chúng sanh? Vì bản thân của hai bản kinh *Kim Cương* và *Lăng Già* chúng chỉ phù hợp với những căn cơ phù hợp vào thuộc tính của chúng không thôi, nếu chúng ta phối hợp hai bản kinh này lại để cho cùng một căn cơ thì tự chúng mâu thuẫn tương phản nhau trên mặt sự tướng giữa không và hữu (việc này *Truyền Đăng lục* cũng chỉ y cứ vào Tuyên Luật sư tục *Cao Tăng truyện* ghi lại thôi, vì vậy theo chúng tôi, chúng ta nên xét lại, chúng có sự nhầm lẫn nào chăng?). Nhưng trên thực tế thì Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn lại làm việc này: Vừa cho chúng tại gia cũng như xuất gia tu tập kinh *Kim Cương* đại diện cho Không lý vừa lại sản sanh ra một Thần Tú lại đang ngộ giải lý Thiên thật Hữu qua câu kệ mà Thần Tú đã trình chỗ sở ngộ của mình lên sư phụ nhân cuộc tuyển chọn vị tuyên thừa Tổ sư đời thứ sáu. (Nhưng theo Tổ rõ ràng Đại sư Thần Tú chưa đạt được chỗ rốt ráo của nó và, chính Sư bắt Thần Tú phải làm lại bài kệ khác! Theo kinh *Pháp Bảo Đàn* đã ghi lại như vậy trong Phẩm Hành Do.) Vậy thì Thần Tú đã học được những gì nơi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn, trong khi tự thân Thần Tú vẫn chưa biết chính mình có vượt cách được hay không, trước khi quyết định viết lên vách Nam lang bài kệ này?

身是菩提樹  
心如明鏡臺  
時時勤拂拭  
物史惹塵埃。<sup>2</sup>

Phiên âm:

Thân thị Bồ-đề thọ,

---

<sup>2</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, phẩm Hành Do.

Tâm như minh kính đài;  
Thời thời cần phát thức,  
Vật sử nhạ trần ai.

Dịch nghĩa:

*Thân là cây Bồ đề  
Tâm như đài gương sáng  
Luôn luôn siêng lau chùi  
Chớ để bụi như bám.*

Rõ ràng Thần Tú không nắm bắt được tư tưởng của Thầy mình khi bảo Thân Tú làm lại bài kệ khác, nếu vượt cách thì sẽ trao lại ngôi vị Tổ sư đời Thứ sáu cho! Và Ngài đã truyền dạy như thế nào để phải bắt người đệ tử thượng thủ của mình viết ra một bài kệ theo Thiên lý của Thiên tông thì mới được công nhận là vượt cách? Hay theo *Pháp Bảo Đàn kinh* nói như vậy có quá đi chăng?! Ngay đến một người bửa củi, đập chày giã gạo, gánh nước nhà sau còn nhìn ra được việc không vượt cách của người cao đồ này huống chi là bậc tông sư Ngũ Tổ! Việc Ngũ Tổ bắt Thần Tú làm lại bài kệ khác, phải chăng Người muốn dành cho người bửa củi giã gạo có cơ hội thì giờ để thể hiện tánh vượt cách của Ông ta qua việc trắc nghiệm này? Nếu thật sự đúng như vậy thì cả hai đều được lợi lạc. Một bên thì đã tìm ra được người truyền thừa mạng mạch tông sư, đảng khác người bửa củi giã gạo có cơ hội hợp pháp để thực hiện tính vượt cách của mình qua bài kệ này:

菩提本無樹  
明鏡亦非臺  
本來無一物  
何處惹塵埃。<sup>3</sup>

Phiên âm:

Bồ-đề bản vô thọ

---

<sup>3</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, Phẩm Hành Do.

Đại Lãn

Minh kính diệc phi đài;  
Bản lai vô nhất vật,  
Hà xứ nhạ trần ai?

Dịch nghĩa:

*Bồ-đề vốn không cây  
Gương sáng cũng không đài  
Xưa nay không một vật  
Nơi nào bụi bám đây!/?*

Từ sự mâu thuẫn giữa hai người học trò trên mặt sự tướng, đã nói lên được tính cách của một bậc Thầy. Và cũng từ đây chúng ta truy nguyên đến vị Sơ Tổ Thiền tông Trung Hoa là Bồ-đề Đạt-ma, chúng không khác gì nhau trên mặt sự tướng trong một con người mang hai phạm trù Thực Hữu – không Thực hữu: Bồ-đề Đạt-ma truyền tâm ấn an tâm cho Nhị Tổ qua “không Thực Hữu” nhưng lại phó pháp qua kinh *Lãng Già* Thực Hữu (hệ thống Duy thức học thuộc Pháp tướng tông), và Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn tuy trong thực hành theo kinh “không Thực hữu” (*Kim Cương* kinh) dạy chúng tu tập, nhưng trong học pháp lại dạy Thiền “Thực Hữu” cho cao đồ của mình là Thần Tú! Ở đây chúng ta thấy Ngũ Tổ vẫn trung thành trong việc phó chúc truyền pháp lại cho học chúng hậu lai qua kinh *Lãng Già*, nhưng vẫn trung thành truyền tâm ấn qua không lý Trung đạo, không thực hữu của kinh *Kim cương* cho Lục Tổ Huệ Năng và, cũng từ Lục Tổ trở về sau việc truyền pháp không dùng kinh *Lãng Già* nữa mà lại dùng Kinh *Kim Cương* cho việc ấn chứng và truyền pháp cho các thế hệ mai sau.

Qua hai bài kệ của ngài Thần Tú và ngài Huệ Năng trong phẩm Hành Do, *Pháp Bảo Đàn* kinh của Lục Tổ Đại Sư (do đệ tử của ngài ghi lại), cho hành giả chúng ta hai khuynh hướng tư duy nhận thức một cách rõ ràng trong việc hàng phục Tâm mình.

Một đàng thân chúng ta như là cây Bồ-đề và tâm chúng ta như đài gương sáng; hai vật này chúng đang hiện hữu như là thực tại qua đó Đại sư Thần Tú cho rằng thực thể của thân là Bồ-đề, còn thực thể



của Tâm chính là đài gương sáng. Hai thực thể này chúng đang hiện hữu; nhưng theo Đại sư vì chúng bị bụi bặm bám vào làm lu mờ đi thể trong sáng của chúng, nên chúng ta cần phải siêng năng lau chùi chúng. Qua hai câu kệ đầu Đại sư Thân Tú đưa ra cái Thể của thân và tâm chúng ta và, hai câu sau Đại sư đưa ra cái Dụng lau chùi bụi bặm để hiển thị cái thể của nó, tức là phương pháp muốn giữ gìn thể của thân và tâm luôn luôn cho được thanh tịnh và trong sáng thì phải siêng năng lau chùi. Tuy bài kệ này ở trong kinh *Pháp Bảo Đàn* do đệ tử của Đại sư Lục Tổ ghi lại, nhưng nội dung ý nghĩa của chúng cũng rất phù hợp với những ghi chép của Thiền sư Khuê Phong-Tông Mật trong *Thiền tông tự pháp đồ*, (禪宗嗣法圖) thì:

*“Bắc Tông dạy rằng tất cả chúng sanh đều có sẵn tính Bồ-đề, như bản tính của gương là chiếu soi, khi phiền não dấy lên thì gương không còn phản chiếu được, giống như gương bị bụi phủ. Nếu như theo lời sư dạy, khi vọng tưởng được hàng phục và trừ diệt, thì nó không còn sinh khởi. Thế nên tâm được sáng suốt như bản tính riêng của nó, không có gì là không thông suốt. Đó cũng như lau gương khi không có bụi dính thì gương chiếu soi, không có gì ngoài chiếu sáng.”*<sup>4</sup> Cùng hai thủ bản Đôn Hoàng mà Đại sư Suzuki đã phát hiện ra từ trong thư viện Quốc gia Paris nói về Thiền Bắc tông với nhan đề là: *Bắc Tông Ngũ Đạo Pháp Môn*. (北宗五道法門) do các hàng môn đệ của ngài ghi chép lại từ những bài pháp của Thầy họ, nội dung của chúng là:

*“1. Thành Phật có nghĩa là giác ngộ, và giác ngộ cốt yếu là không còn khởi vọng tâm.*

*“2. Tâm an trú tịch tĩnh, các thức đã chuyển hóa thành tịnh. Trong trạng thái này, cánh cửa tuệ giác tối thượng được khai mở.*

*“3. Cánh cửa tuệ giác tối thượng này dẫn đến sự chuyển hóa vi diệu của thân và tâm. Tuy nhiên, đây không phải là cảnh giới Niết-*

---

<sup>4</sup> Theo *The Zen Doctrine of No-Mind*, D.T. Suzuki, bản dịch của Thích Nhuận Châu, tr. 21.

*bàn tịch diệt của Tiểu thừa, vì tuệ giác tối thượng mà chư Bồ-tát thể chứng là siêu việt hẳn sự phân biệt của các thức.*

*“4. Sự siêu việt hẳn tính phân biệt của các thức có nghĩa là tự tại đối với quan niệm nhị nguyên về thâm tâm, trong đó chân tướng các pháp vẫn được duy trì.*

*“5. Cuối cùng là con đường nhất như dẫn đến pháp giới chân như, không ngăn ngại, không sai biệt. Đây chính là giác ngộ.”<sup>5</sup>*

Tuy hai văn bản tài liệu này không đầy đủ lắm, nhưng chúng tỏ ra rất phù hợp với nội dung tư tưởng ý nghĩa của bài kệ của Đại sư Thần Tú trình lên chỗ sở ngộ của mình cho Đại sư Hoằng Nhãn trong *Pháp Bảo Đàn*, do đệ tử của Đại sư Huệ Năng ghi lại trong *Pháp Bảo Đàn* kinh. Sự phù hợp này nói lên tính cách xác thực của bài kệ mang đậm nét tư tưởng theo luật tắc nhân quả trong dụng công thực hành qua chế ngự vọng tâm, trừ sạch vọng niệm khiến tâm trở nên trong sáng thanh tịnh qua chuyển hóa, đưa đến pháp giới chân như không còn những bụi bặm của phiền não bất thiện pháp nữa. Cũng theo Thiền sư Khuê Phong-Tông Mật thì phương pháp để đạt được cứu cánh thanh tịnh trong sáng của thể tâm, trước hết phải thấy rõ được thể tâm xưa nay vốn thanh tịnh trong sáng; nhưng vì chúng sanh chạy theo vọng tâm phân biệt chấp trước nên bụi nhơ phiền não làm lu mờ đi cái bản thể trong sáng xưa nay của tâm kia vốn xưa nay như vậy không đổi. Những gì mà Khuê Phong - Tông Mật đã viết về Thiền Bắc tông của Thần Tú đã xác quyết rằng lối Thiền phủ bụi của Thầy và trò Thần Tú là đầu mối dẫn đến lối Thiền tịch tĩnh. Thiền này nhằm làm trong sạch tâm hành giả bằng cách phủ bụi qua định tâm, hay tập trung tâm vào một đối tượng duy nhất, cắt đứt hết mọi ý tưởng tạp niệm từ bên trong tâm ý phát sinh, hay tâm ý duyên các trần cảnh phát sinh làm loạn động tâm, làm vấy đục tâm, làm lu mờ tâm. Sự định tâm, cắt đứt mọi duyên trần để trụ tâm vào một đối tượng là một hình thức phủ bụi tâm, lau sạch tâm, làm cho tâm thanh tịnh, đó là một hình thức tu

---

<sup>5</sup> Sđd. tr. 21.

tập theo nhân quả của tiệm tu của Thần Tú cùng các môn đệ của Ngài đã và đang thực hiện theo tinh thần Thiền giáo: *Chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành. Tự tịnh kỳ ý, thị chư Phật giáo.* (諸惡莫作, 眾善奉行。自淨其意, 是諸佛教)。Khi mà tâm hành giả được thanh tịnh rồi thì tự nhiên thế giới nội tâm hiện tiền sáng tỏ và phản ảnh mọi vật ngoại cảnh một cách rõ ràng. Thần Tú và các Thiền sư khác cùng khuynh hướng tịch tĩnh xác định rằng tâm chúng ta luôn luôn hiện hữu và lúc nào cũng thừa hưởng một Phật tánh thanh tịnh vắng lặng, trong sáng xưa nay; nhưng trên thực tế những đức tính ấy chúng ta không nhận diện ra được chỉ vì, tập khí vô minh bao phủ quá dày, do những vọng cầu vọng ngoại, chạy theo duyên ngoài làm loạn tướng tâm trí mờ đi ánh sáng chân tâm. Theo Thần Tú, muốn làm sáng tỏ và nhận ra được tính quang minh thanh tịnh vắng lặng xưa nay vốn sẵn có đó, hành giả chúng ta phải nỗ lực, thay vì chúng ta quên nó hay bỏ rơi nó, chúng ta nên quay lại quán chiếu nơi chính nó ở bên trong bằng cách nhờ vào sức định tĩnh tu tập, cắt đứt hết mọi duyên bên ngoài, vì chúng là đầu mối tạo nên mê mờ tâm trí chúng ta, nên phải dứt khoát đoạn trừ và cắt đứt chúng, hướng tâm về một nơi quán chiếu nó trong chánh niệm, để nhận ra bản lai diện mục tính trong sáng thanh tịnh này. Điều này trong giới hạn nào đó, có thể là theo giá trị nhân quả chúng hoàn toàn tốt cho mọi hành giả trong giá trị kết quả, nhưng nếu đứng về mặt giá trị tuyệt đối dành cho Duyên khởi tánh không thì chúng chưa đạt được rốt ráo. Ngay đến bản thân của Thần Tú vẫn chưa thực hiện nốt giá trị nhân quả này khi Thần Tú trình kệ cho Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn qua bài kệ trên, Thần Tú vẫn chưa biết chắc là mình có vượt cách để Thầy mình truyền pháp và truyền lại y bát hay chưa (theo như những gì đã kể lại trong phẩm Hành Do, trong *Pháp Bảo Đàn kinh*)? Vậy thì làm sao có thể hy vọng để vượt cách được!

Bài kệ của Thần Tú, ở đây chúng ta cứ tạm cho rằng đó là giáo pháp của Thần Tú đi, nhưng trên thực tế đó cũng chỉ là những gì Thần Tú đã học qua Kinh giáo, hay Thiền giáo mà thôi, Người chưa vượt qua được cửa ải của nhân quả thì làm sao có thể lãnh đạo một tông sư được, trong khi những gì Thần Tú nói ra mà chưa biết được chỗ trối

buộc (hữu sự, hữu vi) hoặc giải thoát (vô sự, vô vi) của những gì mình đang theo (chỉ cho pháp tiệm giáo), hoặc đang chủ trương thì làm sao có thể đem so sánh với giáo pháp Đốn ngộ Nam Tông của Huệ năng được!?

Từ đó cho chúng ta nhận thức đúng đắn về Đại sư Thần Tú hơn về trình độ ngộ giải và pháp tu của vị cao đồ này là chưa đạt được sự giải thoát rốt ráo. Và cũng vì chưa đạt được chỗ rốt ráo đối với pháp tu của chính mình vẫn còn có chỗ nghi ngờ, nên một hôm Thần Tú phải nhờ đến sự giúp đỡ của một người đệ tử thông minh lanh lợi nhất dưới trướng của mình qua học lén giáo pháp của Huệ năng đang dạy để về nói lại và từ đó đem ra so sánh mới biết rõ kiến giải của mình và kiến giải của Huệ năng về Thiền ai thắng tấp nhanh chóng hơn ai! Trong *Pháp Bảo Đàn kinh*<sup>6</sup>, phẩm Đốn Tiệm thứ 8 có đoạn viết:

“Một ngày kia Đại Sư (Thần Tú) gọi môn đồ là Chí Thành bảo:

“Nhà ngươi là người thông minh nhiều trí, có thể vì ta mà đến Tào Khê nghe pháp, những gì đã nghe được phải hết lòng ghi nhớ về thuật lại cho ta.”

Chí Thành vâng lệnh sang Tào Khê theo chúng nghe pháp, nhưng chẳng nói ra xuất xứ của mình. Khi ấy Tổ Sư bảo chúng rằng:

“Hôm nay, có người nghe trộm pháp đang ẩn núp trong hội này.”

Chí Thành liền bước ra làm lễ, kể rõ tự sự đầu đuôi. Sư nói:

“Nhà ngươi từ Ngọc Tuyền đến, đích thị là một tên dọ thám rồi.”

“Thưa, chẳng phải đâu.”

Sư nói:

“Chẳng phải sao được?”

---

<sup>6</sup> Ấn bản *Đại chánh Tân Tu, Pháp Bảo Đàn kinh*, Phẩm Đốn Tiệm thứ 8 (Đ. 48. tr. 358b-358c).

Thưa rằng:

”Chưa nói ra thì phải, đã nói ra rồi thì chẳng phải.”

Sư hỏi:

“Thầy nhà người dạy chúng như thế nào?”

“Thưa, Thầy thường dạy chúng trụ tâm quán tĩnh, ngồi mãi không không nằm.”

Sư bảo:

“Trụ tâm quán tĩnh là bệnh chẳng phải thiền. Ngồi mãi bó thân, đối lý chẳng có ích gì?”

Hãy nghe kệ ta:

*Đang sống ngồi không nằm  
Chết rồi nằm không ngồi  
Một đồng đầu xương thối  
Làm sao lập công tội.”*

Chí Thành lại lạy và thưa:

“Đệ tử ở với Tú Đại Sư, chín năm học đạo mà chưa khế ngộ được, nay nghe Hòa Thượng nói một lần liền khế ngộ bản tâm. Đệ tử vì việc lớn sanh tử, mong Hòa Thượng từ bi chỉ dạy thêm cho.”

Sư bảo:

“Ta nghe nói Thầy của nhà người dạy pháp Giới-Định-Huệ cho mọi người, nhưng ta chưa rõ cái Hành tướng của Giới-Định-Tuệ như thế nào? Nói cho ta nghe coi.”

Thành thưa:

“Tú Đại Sư dạy rằng: Các điều ác không làm là Giới, các điều lành vâng làm là Tuệ, tự sạch tâm ý mình là Định, Ngài dạy như vậy chẳng rõ Hòa Thượng dùng pháp gì để dạy mọi người?”

Sư nói:

“Nếu bảo rằng ta có pháp để trao cho người, thì ra ta nói dối với nhà

Đại Lãn

ngươi, nhưng ta chỉ tùy theo chỗ bị trói buộc mà mở trói, tạm gọi là Tam muội. Theo như những điều dạy của Thầy nhà ngươi về Giới-Định-Tuệ thì thật là bất khả tư nghị, nhưng cái thấy của Ta về Giới-Định-Tuệ lại khác.”

Chí Thành thưa:

“Giới Định Tuệ chỉ có một thứ, sao lại khác được?”

Sư dạy:

“Giới-Định-Tuệ của Thầy nhà ngươi dạy chỉ để tiếp độ người Đại thừa, còn Giới Định Tuệ của ta dạy là để tiếp độ những bậc Tối thượng thừa. Sở dĩ ngộ giải chẳng đồng vì kiến giải có chậm có nhanh. Nhà ngươi nghe ta nói có giống với Thầy nhà ngươi không? Ta nói pháp không rời tự tánh, nếu lia bản thể mà nói pháp, tức chỉ nói đến hiện tượng, còn tự tánh thì vẫn mê, phải biết rằng tất cả muôn pháp đều tự tánh khởi lên hiện tượng tác dụng, đó là pháp Giới-Định-Tuệ chân thật.”

Hãy nghe bài kệ của Ta:

*“Tâm địa không tà là Giới tự tánh  
Tâm địa không mê là Tuệ tự tánh  
Tâm địa không loạn là Định tự tánh  
Không thêm không bớt là kim cương  
Thân đến hay đi là Tam muội.”*

Chí Thành nghe kệ hồi lỗi, tạ ơn và trình một bài kệ:

*“Năm uân là thân huyễn  
Huyễn nào có cứu cánh  
Quay về với chân như  
Pháp lại thành bất tịnh.”*

Sư khen phải, lại bảo Chí Thành:

“Giới Định Tuệ của Thầy nhà ngươi để khuyến hóa những người căn cơ thấp, Giới Định Tuệ của Ta dùng để khuyến hóa người căn trí lớn. Nếu ngộ được tự tánh rồi thì Bồ-đề Niết-bàn cũng chẳng cần

lập, giải thoát tri kiến cũng chẳng lập, không có một pháp nào có thể nắm bắt được, khi đó mới có thể kiến lập nên vạn pháp. Nếu hiểu được ý này, thì cũng gọi là thân Phật, cũng gọi là Bồ Đề Niết Bàn, cũng gọi là giải thoát tri kiến. Người thấy tánh, lập cũng được, không lập cũng được, đến đi tự do, không vương không ngại, theo dụng mà làm, theo lời mà đáp, thấy hóa thân khắp cả mọi nơi mà không lia tự tánh, do đó đạt được thân không du hí tam muội, đó gọi là thấy tánh.”

Chí Thành lại thưa:

”Không lập nghĩa là gì?”

Sư đáp:

“Tự tánh không sai quấy, không u mê, không loạn động, dùng trí tuệ xem xét soi chiếu trong từng niệm một, thường xa lìa mọi hiện tượng, tự do tự tại ngang dọc thông suốt thì cần gì phải lập? Tự tánh tự ngộ, ngộ liền tu liền, không thể từ từ, cho nên không lập bất cứ pháp nào cả. Các pháp vốn tịch diệt làm gì có thứ tự.”<sup>7</sup>

Qua đoạn kinh trích dẫn trên cho hành giả chúng ta hai cái nhìn thật đúng về Đại sư Thần Tú. Thứ nhất đề nói lên cái kiến giải Thiền học bị giới hạn vào nhân quả thật sự chưa vượt qua khỏi cái vượt cách của Thiền Tông để có thể tiếp nối ngôi vị Tổ Sư thứ sáu của Thiền tông Trung Hoa vào lúc bấy giờ, vì tự thân Thần Tú còn đang ngờ về Thiền lý chính ông vẫn chưa biết là mình đã vượt qua hay chưa vượt qua để bước vào cửa Tổ, khi muốn trình kệ lên, nhưng năm lần bảy lượt không làm được, phải viết vào vách Nam lang để nhờ đó mà Đại Sư Hoàng Nhẫn biết được và, sau này, tự thân Thần Tú phải nhờ đệ tử của mình đi nghe pháp Huệ Năng đang dạy người

---

<sup>7</sup> Theo *The Zen Doctrine of No-Mind* của D.T. Suzuki thì thủ bản Đôn Hoàng có những chỗ như ý nghĩa về phiên não (kleśa) tức Bồ-đề (bodhi), còn trong bản *Đại Chánh Tân tu* và, những bản biệt hành hiện đang lưu hành tại Việt nam thì không có. Trên đại thể ý nghĩa về hành tướng của ba học Giới-định-tuệ hoàn toàn giống nhau không có điểm nào khác.

như thế nào, rồi sau đó sẽ tự đem ra so sánh và đánh giá giữa hai chủ trương thiền học của mình và Huệ Năng: Pháp nào trực tiếp chỉ thẳng và nhanh hơn ai trong pháp tu này? Thứ hai, qua đây cho chúng ta thấy rõ sự khác biệt về hành tướng của ba học Giới-Định-Tuệ, mà chính nó là đầu mối để chúng ta có thể khẳng định rằng: “Thời thời cần phát thức, vật sử nhạ trần ai” và “ Bỏn lai vô nhất vật, hà xứ nhạ trần ai” là hai phạm trù tư tưởng sai biệt tương phản nhau về tướng và tánh. Tướng là lập cước trên hữu vi pháp để kiến lập pháp tu thuộc về căn cơ hữu lậu, có vật hiện hữu để lau chùi, để phủi bụi; trong khi Tánh lại lập cước trên vô vi pháp mà kiếp lập pháp tu thuộc về vô lậu, không có một vật để lau chùi hay phủi bụi mà phải trực nhập vào pháp tánh tính không mà thể nghiệm; sự sai biệt này dựa vào thuộc tính của căn cơ mà thiết lập, do đó phương pháp đạt đến cứu cánh rốt ráo có mau có chậm như mẫu đối thoại giữa Lục Tổ và sư Chí Thành.

Từ sự sai biệt tương phản giữa hai phạm trù tư tưởng của hai Ngài trong pháp tu và vì vậy, trước hết bài kệ của Đại sư Huệ Năng đưa ra là nhằm phủ định phương pháp Thiền hữu sự như Thiền sư Hà Trạch - Thần Hội<sup>8</sup> cũng là một đệ tử xuất sắc của Tổ Huệ năng đã từng đánh giá về tam học của Đại sư Thần Tú là Hữu sự, trong khi tam học của Huệ Năng thì qui về tự tánh vô sự. Tự Tánh vô sự này chính là Phật tánh thanh tịnh xưa nay của chúng sanh, nếu hành giả chỉ cần hiểu thẳng tâm này thì sẽ thành Phật, như phần mở đầu trong phẩm Hành Do Lục Tổ đã khẳng định như vậy. Việc hàng phục tâm mình của hành giả qua hữu tướng của Thần Tú: Thân là cây Bồ-đề, tâm như đài gương sáng và, dung của nó qua lúc nào hành giả cũng lau chùi, để không có bụi nhơ bám vào đài gương sáng, sẽ không đưa đến giải thoát rốt ráo, nếu có giá trị đi chăng nữa thì giá trị này chỉ có trên giá trị nhân quả tương đối mà thôi, không thể nào đưa đến giải thoát rốt ráo như định thức duyên khởi tánh không Thiền vô sự được. Ở đây Thần Tú chủ trương có một cái tâm

---

<sup>8</sup> *Thần Hội hòa thượng thiền thoại lục*, Trung Hoa Phật giáo điển tịch tuyển san. Dương Tăng Văn biên giáo.



thực hữu, xưa nay nó vốn trong sáng thanh tịnh, nhưng vì chúng sanh vọng động chạy theo ngoại cảnh bên ngoài nên tâm trở thành bị lu mờ, cần phải tu sửa tâm bằng cách lau chùi bụi mờ đang bám vào tâm làm cho nó không còn trong sáng thanh tịnh nữa, nên cần phải luôn luôn biết bản tâm mình và canh chừng tâm ý đừng cho nó mê mờ tăm tối, không còn những đám mây bản ngã che khuất, khiến cho ánh sáng trong sạch thanh tịnh lưu xuất chiếu soi như chính bản tánh của nó xưa nay. Một chủ trương như vậy, ngay đến Thầy của Thần Tú cũng đã từng xác nhận là với những kiến giải như trong bài kệ đó thì Thần Tú chưa bước vào được cửa Tô vì Ngài chưa thấy được tự tánh của chính mình. Và chính tự Ngũ Tổ đã xác nhận với người cao đồ của mình nhân đọc được bài kệ này:

*“Tô đã biết Thần Tú nhập môn chưa được vì chẳng thấy tự tánh. Sáng hôm đó, Tô cho gọi quan Cung Phụng Lô Trân đến viết đề tướng lên trên vách nam lang, bỗng thấy bài kệ kia, liền bảo: Quan Cung Phụng! Thôi chớ cần về nữa. Thật là nhọc công cho ông từ xa lại đây, tuy kinh dạy: “Phàm cái gì có tướng đều là hư vọng.” Nhưng, nên để lại bài kệ này cho mọi người trì tụng. Nếu y vào bài kệ này mà tu hành thì khỏi đọa vào đường ác; hoặc y vào kệ này mà tu hành thì sẽ có nhiều lợi ích. Rồi Ngài bảo môn nhân đốt hương lễ kính và bảo mọi người đều tụng bài kệ này thì sẽ được thấy tánh. Môn nhân tụng kệ đều tấm tắc khen hay. Canh ba Tô gọi Tú vào phòng hỏi: Nhà ngươi đã làm ra bài kệ đó phải không? Tú thưa: Thật, Tú con đã làm ra bài kệ đó. Con chẳng dám vọng cầu Tô vị, mong Hòa Thượng từ bi xem thấy đệ tử có chút ít trí tuệ nào chăng? Tô dạy:*

*- Nhà ngươi làm ra bài kệ này, chưa thấy được bản tánh, chỉ đến được phía ngoài cửa chứ chưa vào được trong cửa. Theo kiến giải này thì câu Vô thượng Bồ đề rõ ràng chưa thể nào được. Vô thượng Bồ đề là ngay lời nói ra cần phải biết tự bản tâm, thấy được bản tánh không sanh không diệt. Trong bất cứ lúc nào niệm niệm tự thấy tánh, muôn pháp không buộc, một chơn tất cả đều chơn, mọi*

*hiện tượng tự thanh tịnh, tự như như. Tâm như như tức là chân thật. Nếu thấy như vậy, thì đó chính là Vô thượng Bồ-đề.<sup>9</sup>*

Qua đoạn trích dẫn trên cho hành giả chúng ta thấy rằng Thần Tú chưa qua được cửa Tổ, chỉ vì chưa thấy được tự tánh. Như Đại sư Hoàng Nhẫn đã ghi nhận, nhưng chỉ vì thể diện của người cao đồ này nên Đại sư mặc dù biết rằng theo kinh *Kim Cương* đức Đạo sư đã dạy: “*Phàm cái gì có tướng mạo đều là hư vọng!*” Ngài vẫn bảo mọi người để lại cho để trì tụng, để theo đó tu hành sẽ đạt được nhiều lợi ích và khỏi đọa vào đường ác. Ngũ tổ Hoàng Nhẫn đưa ra câu kinh này có hai ý nghĩa về tư tưởng cũng như hình thức của bài kệ của Thần Tú này: thứ nhất nếu theo Chơn đế (đệ nhất nghĩa đế) thì bài kệ này chưa đạt, thứ hai nếu theo Tục đế thì bài kệ này vẫn mang lại lợi lạc theo giá trị nhân quả và cũng là để an tâm cho vị cao đồ cùng mọi người dù nó thuộc loại hư vọng. Rồi đến cá nhân Thần Tú, ngũ Tổ đã gọi riêng vào phòng của Ngài và xác nhận với kiến giải như vậy thì rõ ràng là chưa thấy được bản tánh, chưa vào được nhà Tổ, còn đứng bên ngoài cửa mà thôi. Khi cửa nhà Tổ chưa vào được thì đối với việc cầu đạo Vô Thượng Bồ-đề khó mà tiếp cận hướng chỉ là ngay trong cuộc sống, ngay trong lời nói phải biết phải thấy được bản tâm bản tánh của chính mình là không sinh không diệt. Người thấy tánh là người lúc nào cũng thấy rõ ràng bản tánh của mình lúc nào cũng hiện hữu ngay trong từng niệm một, ngay trong cùng sát-na một là muôn pháp không buộc, không lệ thuộc nhau trong tự tại. Lúc này là lúc tánh tướng như như, không phải hai cũng không phải khác, một chơn tất cả chơn, tất cả đều ở trong trạng thái thanh tịnh, tự như như. Tâm như như chính là bản tâm chân thật của chúng ta không còn mọi hiện tượng đối đãi nhau ở đây, do đó không sạch không nhơ không sinh không diệt để còn lấy bỏ, phui bụi hay lau chùi gì hết. Ở đây nếu hành giả thấy như vậy thì đây chính là Vô Thượng Bồ-đề.

Những gì Ngũ Tổ đã dạy cho Thần Tú về việc cầu Vô Thượng Bồ-

---

<sup>9</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, Phẩm Hành Do 1 (Đ. 48. tr. 0348b).

đề của một hành giả thì phải như vậy, chúng ta thấy chúng phù hợp với tinh thần *Bản lai vô nhất vật* (本來無一物) theo nghĩa không tánh của muôn pháp, nói về pháp tính xưa nay theo nghĩa chơn để tuyệt đối, chứ không phải theo nghĩa phủ định hữu tướng của duyên khởi hiện hữu có được từ các duyên như kinh *Kim Cương* đức Đạo sư đã dạy: *Phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng* (凡所有皆是虛妄) trên mặt giả tướng giả danh được thiết lập qua hệ thống nhân quả để phủ định bài kệ của ngài Thần Tú. Như vậy, ở đây chúng ta có thể hiểu câu kệ: “Bản lai vô nhất vật” có hai nghĩa: Thứ nhất, Huệ Năng muốn phủ định phương pháp Thiền tiệm ngộ hữu sự “Thời thời thường phát thức” và, thứ hai nói lên tất cả các pháp xưa nay đều là tính không: không ngã, không pháp, không có bất cứ pháp nào hiện hữu độc lập mà không nhờ duyên để tồn tại và biến dịch. Do đó tướng hiện hữu có được là tướng như huyễn, giả tạm, giả danh; còn tánh chúng cũng vì vậy mà gọi là Tánh Không.

Nhưng theo bài kệ này mục đích chính của Lục tổ Huệ Năng là muốn phủ định tính thực hữu có được của ngài Thần Tú theo bài kệ mà Thần Tú đã làm ra, nhân Ngũ tổ kêu gọi môn như làm kệ trình lên để từ đó Ngài trao lại Tổ vị cho người được công nhận là vượt cách đi vào cửa Tổ, còn nghĩa thứ hai ở đây là thứ yếu. Vì bản thân của Ngài lúc bấy giờ, cho dù là đã ngộ được kinh *Kim Cương* trước đó, nhân khi nghe người khách tụng kinh này nơi khách điểm, nhưng vẫn chưa được công nhận thậm chí đến việc dự vào hàng Tăng chúng vẫn chưa được công nhận, vì còn đang là kẻ đập chày giã gạo làm công quả dưới nhà bếp thì làm sao để trình kiến giải làm Tổ được!? Bài kệ này sau đó mới được chính thức công nhận là chúng phù hợp với Không Tánh trung đạo khi được khảo hoạch vào lúc canh ba giữa khuya và, được Ngũ Tổ tâm truyền tâm qua: *Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm* (應無所住而生其心) khi Ngũ Tổ nói kinh *Kim Cương* cho Huệ Năng:

*“Hôm sau, Tổ lên đến chỗ giã gạo thấy Năng tôi đang đeo đá nơi lưng giã gạo. Dạy rằng:*

*Người cầu đạo vì Pháp quên mình đến như vậy ư? Lại bảo:*

*Gạo đã trắng chưa?*

*Huệ Năng tôi thưa:*

*Gạo đã trắng từ lâu, chỉ còn thiếu cái sàng.*

*Tổ dùng gậy gõ xuống cối giã gạo ba lần rồi bỏ đi. Huệ Năng tôi hiểu liền ý Tổ, trống vừa điểm canh ba thì vào phòng Tổ. Tổ dùng áo ca sa che quanh không cho người thấy rồi vì tôi mà nói kinh Kim Cương đến câu: "Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm", Huệ Năng tôi hốt nhiên đại ngộ hết thấy muôn pháp đều chẳng lìa tự tánh. Bèn thưa Tổ rằng: "Nào ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh, nào ngờ tự tánh vốn chẳng sanh diệt, nào ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ, nào ngờ tự tánh vốn chẳng lay động, nào ngờ tự tánh sanh ra muôn pháp".*

*Tổ biết Huệ Năng tôi đã ngộ bản tánh nên bảo Huệ Năng tôi rằng:*

*"Người chẳng biết bản tâm thì học Phật pháp cũng vô ích. Nếu biết tự bản tâm, thấy tự bản tánh thì gọi là Trương phu, là Thầy của Trời Người, là Phật".<sup>10</sup>*

Qua cuộc trải nghiệm đối đáp giữa Thầy và trò với nhau cho hành giả chúng ta thấy rằng chúng phù hợp với những gì mà Ngũ Tổ đã dạy cho Thân Tú cũng vào lúc giữa đêm trước đó vài ngày. Thật ra, Pháp dạy người của Lục tổ Đại sư sau này không phải là pháp mà Huệ Năng học trực tiếp nơi Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn, mà là pháp phát xuất từ tự tánh thanh tịnh xưa nay của Ngài phát ra từ khi nghe Kinh *Kim Cương* nơi khách điểm và, cho đến khi nghe qua Ngũ Tổ chính thức đọc kinh *Kim Cương* vào lúc giữa đêm đến câu: "Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" mà chợt hốt nhiên đại ngộ ra muôn pháp xưa nay chẳng lìa tự tánh của chính mình qua những câu ngạc nhiên tán thán reo mừng: "Nào ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh, nào ngờ tự tánh vốn chẳng sanh diệt, nào ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ, nào ngờ tự tánh vốn chẳng lay động, nào ngờ tự tánh sanh ra muôn pháp". Đây mới chính là những lời nói phát ra từ nơi tự tánh bản lai thanh tịnh

---

<sup>10</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, Phạm Hành Do 1 (Đ. 48. tr. 0349a).

của tự thân mình mà ngài Huệ Năng thật sự chứng ngộ và, chính thức được vị Thầy của mình ấn chứng; cũng từ đó ngôi vị Tổ sư đời thứ sáu của Thiền Tông Trung hoa có người thừa kế. Và, đây cũng chính là Thể tánh thanh tịnh, không sinh diệt, vốn tự đầy đủ, chẳng lay động, nó sinh ra muôn pháp được hiển bày qua kiến tánh củ ngài về phương diện tĩnh của Vô nhất vật. Tự tính này qua cái trực giác kiến tính của Ngài Huệ Năng, chúng khế hợp với pháp dạy người của Ngũ Tổ cho Thân Tú. Trong đó, Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn chỉ xác nhận sau khi nghe Huệ Năng trình bày chỗ thấy tánh của mình:

*"Người chẳng biết bản tâm thì học Phật pháp cũng vô ích. Nếu biết tự bản tâm, thấy tự bản tánh thì gọi là Trượng phu, là Thầy của Trời Người, là Phật".<sup>11</sup>*

Trước hết để khẳng định rằng những gì Ngài Huệ Năng thấy về tự tánh như vậy là chính xác và, cũng từ đó cho Huệ Năng biết rằng sẽ vô ích không lợi lạc gì nếu người học đạo mà không biết bản tâm mình, không thấy tự bản tánh mình. Ngài tự xác nhận biết tự bản tâm, thấy tự bản tánh mình thì chính người đó là Trượng phu, là thầy của Trời, Người, là Phật. Dù qua đây Ngũ Tổ không chính thức xác nhận qua việc tuyên bố trước đại chúng nhưng qua lời tuyên bố ngay lúc bấy giờ: *"Nhà Người là Tổ sư đời thứ sáu, hãy khéo léo mà tự hộ niệm và rộng độ hữu tình, lưu lại đời sau không cho đoạn tuyệt."*<sup>12</sup> Vì qua bài kệ mà Ngài nhờ Biệt Giá Giang Châu là Trương Nhật Dụng viết lên vách Nam lang đã làm kinh ngạc xôn xao trong đại chúng nên Tổ sợ sẽ có người hại Ngài nên đã dùng giày xóa bài kệ đi và, bảo cùng mọi người cũng chưa thấy tánh, mọi người nhờ vậy mà hết nghi.

Sau khi ngài Huệ Năng đã được truyền tâm ấn, vâng theo lời Thầy đi về phương nam để làm hưng thịnh Phật pháp sau này, nhất là xiềng dương cái dụng của Vô Nhất Vật qua pháp môn Vô Niệm Thiền theo con đường Trung đạo của chư Phật đã đi. Lời phát biểu:

---

<sup>11</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, Phẩm Hành Do 1 (Đ. 48. tr. 0349a).

<sup>12</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, Phẩm Hành Do 1 (Đ. 48. tr. 0349a).

“Vô Nhất vật” trong bài kệ nhân đề trả lời cho bài kệ của Thần Tú vào lúc bấy giờ là bị trói buộc trong chấp thủ ý niệm về một cái tâm thanh tịnh xưa nay cần được lau chùi trong hiện tại vì chúng bị lu mờ bởi bụi trần và, chính nó đã phá hủy một cách có hiệu quả những sai lầm về một ý niệm tính thanh tịnh bản nhiên. Vì ý niệm về tính thanh tịnh bản nhiên vào lúc bấy giờ như là một cái tâm trong mỗi một tâm thức cá nhân nó chính là một thực thể riêng biệt, nó trở thành đối tượng cho một ý niệm siêu việt và trong suốt sạch sẽ trong một đồng hỗn độn của bụi trần như ướ, cần khám phá khai quật ra nó; ý niệm về bản tính thanh tịnh này không phải là chân tính Bồ-đề vốn thường thanh tịnh của chúng sanh, chính là tính không (sūnyatā) như Huệ Năng đã trực kiến chính là Phật tính mà chúng sanh hữu tình vốn có. Vì ý niệm về bản tính thanh tịnh này chính là một pháp của ý thức, là đối tượng của ý để sinh ra ý thức, vì vậy nó không phải là tính không mà Huệ Năng đã trực kiến khi nghe tụng kinh *Kim Cương* thuộc văn hệ Bát-nhã. Loại thiện định khán tịnh vào lúc bấy giờ thuộc về loại tĩnh để đưa hành giả đến chỗ sai lầm trong lúc khán tịnh của tâm, vì như vậy tâm trở thành đối tượng để cho hành giả khán và, kiểu thiền này thường đưa đến trạng thái mặc chiếu Thiên và sẽ dẫn hành giả đi vào vô ký. Điều này như trong phẩm Tọa Thiền thứ 5 Tổ Huệ Năng đã đề cập khuyến cáo sự sai lầm của nó như sau:

*“Môn tọa thiền này nguyên không vướng mắc tâm, không vướng mắc tịnh cũng không phải bất động. Nếu bảo vướng mắc tâm thì tâm vốn là vọng. Nên biết tâm này như huyễn nên không có chỗ vướng mắc. Nếu bảo vướng mắc tịnh thì tánh người vốn tịnh, nhưng do vọng niệm nên che lấp chân như. Chỉ cần không vọng tưởng thì tánh tự thanh tịnh. Nếu khởi tâm vướng mắc tịnh thì chỉ là thứ tịnh của vọng mà thôi, đã là vọng thì không chỗ để bám vào nên gọi là vọng. Tịnh vốn không hình tướng, nhưng lại lập ra tướng tịnh và cho đó là công phu, nếu có kiến giải như vậy thì sẽ làm chướng ngại bản tánh của mình và sẽ bị tịnh trói buộc.*

*“Thiện tri thức! Nếu tu mà chẳng động, vậy chỉ cần khi thấy mọi người không thấy phải quấy, thiện ác, tội lỗi của người thì đó chính*

là tánh chẳng động.

*“Thiện tri thức! Người mê, thân tuy chẳng động nhưng khi mở miệng ra hoàn toàn nói chuyện thị phi, hay dở, tốt xấu của người khác, như vậy là trái với đạo. Nếu vướng mắc tâm, vướng mắc tịnh tức là chướng ngại đạo.*

*Sư thị chúng:*

*“Thiện tri thức! Sao gọi là tọa thiền? Trong pháp môn này không có gì làm chướng ngại cả. Bên ngoài đối với tất cả cảnh thiện ác mà tâm niệm không khởi lên, đó gọi là tọa. Bên trong, thấy tự tánh bất động, đó gọi là thiền.*

*“Thiện tri thức! Sao gọi là Thiền định? Bên ngoài lià tướng là thiền, bên trong chẳng loạn là định. Bên ngoài nếu chấp tướng thì bên trong tâm loạn. Bản tính vốn tự tịnh tự định. Chỉ vì thấy cảnh, duyên cảnh nên tâm loạn. Nếu thấy mọi cảnh tâm không loạn, đó gọi là chân định.*

*“Thiện tri thức! Ngoài lià tướng là thiền, trong chẳng loạn là định, ngoài thiền trong định, đó là thiền định. Kinh Bồ tát giới nói: “Ta xưa nay tự tánh thanh tịnh”.*

*“Thiện tri thức! Ở trong mỗi niệm tự thấy bản tánh thanh tịnh, tự mình tu, tự mình thực hành và tự mình thành tựu Phật đạo.<sup>13</sup>”*

Qua văn bản trích dẫn này, Huệ Năng đã cho chúng ta thấy được những sai lầm khi chúng ta Tọa Thiền nói chung và khán tịnh, nhìn xem bản tính thanh tịnh của tâm là thế nào? Nên Huệ Năng luôn luôn cực lực lên án loại thiền định như thế này, vì cuối cùng chúng ta tự trói mình vào một đối tượng nào đó làm nô lệ cho một ý niệm mà chúng ta không bao giờ thấy được bộ mặt thật của chúng như thế nào, cho dù ý niệm đó là bản nguyên thanh tịnh, hay Phật tính thanh tịnh gì đó đi nữa thì đó cũng chỉ là một ý niệm của vọng mà thôi, vì chúng ta chưa thấy bộ mặt thật của chúng thì làm sao biết

---

<sup>13</sup> *Pháp Bảo Đàn kinh*, Phẩm Tọa Thiền (Đ. 48. tr. 0353b).

được tịnh là thế nào, nhiễm ô là như thế nào mà khán chúng?! Cũng như trong phẩm Đốn Tiệm, *Pháp Bảo Đàn* kinh, khi Huệ Năng hỏi Chí Thành về pháp dạy chúng như thế nào của Thần Tú thì Chí Thành thưa: “*Thầy thường dạy chúng trụ tâm quán tĩnh, ngồi mãi không nằm*”. Huệ Năng bảo: “*Trụ tâm quán tĩnh là bệnh chướng phải Thiền, ngồi mãi bó thân đối lý chẳng có ích gì!*” Ở đây khán tịnh với quán tĩnh không khác nhau trong nghĩa xem xét chiêm nghiệm, quán sát tâm thanh tịnh của mình, vì bản thân của khán là nhìn xem với quán là quán sát không khác nghĩa nhau. Khán và quán là chỉ cho chủ thể nhìn xem, quán sát đối với một đối tượng ngoài chủ thể, do đó chủ thể khán và quán về một cái gì là đối tượng khiến cho cái thấy bị phân hai. Trong khi đó thay vì khán hay quán như cách sử dụng xưa nay trong nhà Thiền thì bây giờ Huệ Năng và môn hạ của Ngài dùng chữ kiến trong kiến tính để thay thế cái sai lầm trong cái nhìn phân đôi thực thể qua khán hay quán; điều này như cách phân tích của Đại sư Suzuki trong *The Zen Doctrine of No-Mind* như sau:

“Huệ Năng và các môn hạ bây giờ sử dụng một thuật ngữ mới là *Kiến tính* thay vì từ cũ là *khán tịnh*. Kiến tính có nghĩa là nhìn sâu vào, nhận ra bản tính (của tâm). Khán và Kiến cả hai đều liên quan đến ý tưởng thấy, nhưng chữ Khán chiết tự ra gồm có chữ thủ 手 (bàn tay) và chữ mục 目 (con mắt) có nghĩa là quán sát một đối tượng độc lập với người quán sát, người thấy và vật được thấy là hai thực thể riêng biệt. Còn chữ Kiến bao gồm một con mắt trên đôi chân thẳng đứng, biểu tượng thuần túy tính thấy. Khi chữ kiến được dùng chung với chữ Tính 性 tức bản tính, Tính thể hay tâm, có nghĩa là cái thấy trong thể tính tối hậu của sự vật mà không phải là việc quán sát một vật thể.<sup>14</sup>”

Thật ra, không phải Ngài Huệ Năng không dùng những thuật ngữ Thiền trước kia và ngay trong hiện tại; nhưng cách dùng của Ngài tùy trường hợp nếu nó không mang lại sự nhầm lẫn và sai lầm đối với hành giả và, cũng tùy theo thuộc tính của từng chủ đề mà Ngài

---

<sup>14</sup> Sđd, tr. 34. Thích Nhuận Châu dịch.



vẫn dùng thuật ngữ Thiền trước đây thường dùng, như khi Ngài nói về tịnh tâm “Tự tính vốn thường thanh tịnh, không ô nhiễm” hay “Mặt trời bị mây che” v.v... Nhưng cốt yếu vẫn tránh xa mọi trói buộc vào ngôn ngữ sử dụng và, tránh tạo những sai lầm cho người đi sau, như trong phẩm Tọa Thiền Ngài đã dạy mà không lẫn vào Thiền tịch mặc hay mặc chiếu Thiền: “Nếu dùng tâm không ngồi Thiền, tức rơi vào không vô ký”, hay “Lại có người sai lầm ngồi lặng lẽ với tâm không, không cho bất cứ niệm nào khởi lên, tự cho là lớn.” Ngồi Thiền như vậy tất cả bị lệ thuộc vào không và vô tình tạo nghiệp vô ký và, vì vậy nên Ngài khuyên hành giả chỉ cần thực hành: “Pháp môn ngồi Thiền này, nguyên không cần dính mắc đến tâm, cũng không dính mắc đến tịnh, cũng không chọn vào bất động” đúng với những chỉ dạy của Ngài thì mọi rắc rối trói buộc sẽ tự cắt đứt và sẽ được tự tại. Vì khi hành giả: “Khởi tâm dính mắc vào tịnh, thì khiến tịnh thành vọng, nhưng vọng không có xứ sở, nên đắm vào đó là vọng. Tịnh thì không có hình tướng, nếu dựa vào tướng tịnh cho là công phu, hành giả nào có kiến giải như vậy thì sẽ tự làm chướng ngại bản tính và, bị tịnh trói buộc.”

Sở dĩ hành giả tu Thiền chúng ta không thể nào đi trực tiếp vào bản tịnh được là vì xưa nay chúng ta qua quá nhiều trung gian, nhưng những trung gian đó cũng chỉ là hình bóng của bản tính mà thôi, mà hình bóng thì lúc nào cũng là vọng. Khi chúng ta dính mắc vào những thứ vọng đó thì cho dù nó là hình ảnh của tịnh, và từ đó chúng ta tạo cho cái tịnh đó một cái thực thể, như vậy chúng ta sẽ dính cứng vào chúng vĩnh viễn. Hay đối với Không cũng vậy, nếu chúng ta dính mắc và coi chúng là một thực thể và an trú vào trạng thái tịch lặng thì hành giả chúng ta bị Thiền trói buộc. Vì để tránh những nguy hiểm có thể xảy ra cho hành giả, khi tu Thiền bị rơi vào tà kiến trói buộc lệ thuộc vào những ý niệm trung gian, dù là gì đi nữa khi chúng ta còn là chúng sanh thì những ý niệm dù là tốt, là thiện vẫn là những ý niệm vọng. Như trong ba bài pháp đầu tiên sau khi Ngài Huệ Năng trốn về phương Nam sau khi đắc pháp thì bài pháp cuối cùng Tổ dạy cho Ấn Tông nhân Ngài tới chùa Pháp Tánh, Quảng Châu gặp lúc Pháp sư Ấn Tông giảng kinh *Niết-bàn*. Nhân

Dại Lãn

đó Ân Tông hỏi về việc Tổ Hoàng Nhãn truyền pháp như thế nào? Huệ Năng đáp:<sup>15</sup>

*“Truyền dạy thì không, nhưng chỉ luận về thấy tánh chứ chẳng luận về thiền định hay giải thoát gì cả.*

*Tông hỏi:*

*Tại sao không luận về Thiền định và giải thoát?*

*Năng tôi bảo:*

*Vì hai pháp chẳng phải Phật pháp, mà Phật pháp là pháp không hai.*

*Tông lại hỏi:*

*Sao gọi pháp không hai là Phật pháp?*

*Huệ Năng tôi nói:*

*Pháp sư giảng kinh Niết Bàn đã làm rõ Phật tánh, thì đó chính là pháp không hai của Phật pháp như Bồ tát Cao Quý Đức Vương bạch Phật: Người phạm vào cấm giới thuộc bốn tội nặng, tạo năm tội nghịch cùng bọn Nhất Xiển Đề thì Phật tánh thiện căn của họ có bị đoạn mất không? Phật dạy: Thiện căn có hai: một là thường, hai là vô thường, còn Phật tánh thì chẳng phải thường, chẳng phải vô thường cho nên chẳng bị đoạn. Đó gọi là không hai - Một là thiện, hai là bất thiện còn Phật tánh chẳng phải thiện, chẳng phải không thiện. Đó gọi là không hai. Uẩn và Giới phạm phủ thấy hai, người trí liễu đạt tánh của chúng không hai. Tánh không hai là Phật tánh.”*

Qua bài Pháp này đã làm sáng tỏ việc thiện, ác chúng được quan niệm như thế nào đối với pháp Không hai của đức Đạo sư và, cũng từ cơ sở này chúng ta có thể nhận thức một cách chính xác hơn về bài kệ của Huệ Năng qua câu: “Vô nhất vật” là phủ nhận tất cả mọi nhận thức một cái ý niệm về tâm được coi như là thực hữu dù có

---

<sup>15</sup> *Pháp Bảo Đàn*, Phẩm một Hành Do 1 (Đ. 48. tr. 0349a).

phủi bụi hay không phủi bụi, dù là vô thường hay là thường, dù là thiện hay bất thiện chúng vẫn là pháp đối đãi nhị nguyên mà trong khi Phật tính hay Tánh không tánh không hai, mà tính không hai chính là Phật tánh, là tính không là Vô nhất vật về mặt tánh.

Cũng vì vậy cho nên Ngài Huệ Năng cảnh cáo hành giả tu Thiền chúng ta qua lời phát biểu “Vô Nhất Vật” trong bài kệ mà Ngài đã trình bày qua Ngũ Tổ mang nhiều ẩn dụ cho những người đi sau để tránh khỏi những sai lầm mà người trước đã vấp phải vào lúc bấy giờ. Vô nhất vật nó làm nhiệm vụ chuyên chở ba ẩn dụ mà chỉ có Vô sở trụ hay Vô niệm mới nói rõ lên được chức năng của nó mà thôi. Vì vậy, từ Vô nhất vật đến Vô sở trụ chúng chỉ khác nhau trên mặt bản thể và hiện tượng mà thôi. Về mặt Thể (Tánh), thì Vô nhất vật hiển bày tính thanh tịnh, sau khi hành giả chúng ta thấy lại bản tính của chính mình qua Kiến Tánh đó là Tính Không (śūnyatā) xưa nay của các pháp. Còn nếu đứng về mặt Tướng thì Vô nhất vật phá hủy mọi hiện tượng có được của các pháp dù là chỉ trên ý niệm và, như vậy ở đây chủ ý chính là phá pháp “Thời thời cần phát thức” của Thân Tú để tiếp cận bước giải thoát mà Huệ Năng chủ trương sau này. Và cuối cùng là thể hiện con đường Trung đạo Vô niệm vượt thoát sau này của mình cho môn hạ tại gia cũng như xuất gia của Ngài.

Đ.L.

# | PHẬT GIÁO CÓ THỂ ĐÓNG GÓP GÌ CHO MINH TRIẾT VIỆT

Tỳ khưu GIỚI ĐỨC

(Nhân đọc *Minh triết phương Đông và Triết học phương Tây* của Francois Jullien - chủ biên: GS. Hoàng Ngọc Hiến, GS. Lê Hữu Khóa - NXB Đà Nẵng, 2004).

**T**rước sự phát triển không ngừng của khoa học, của chính phủ điện tử, của công nghệ thông tin... thế giới hiện đang đứng trước những thử thách lớn lao giữa hai giá trị *tinh thần và vật chất*. Nền văn minh đô thị đang từng bước tăng tốc đến chóng mặt, đáp ứng tất thảy mọi phương tiện, mọi nhu cầu hưởng thụ cần yếu mà cũng rất xa xỉ cho con người. Khoa học đã cưỡng đoạt, đã chiếm hữu thiên nhiên, khai thác thiên nhiên một cách triệt để, vô tội vạ - hầu phụng sự cho lợi ích khá thiết thân mà cũng rất là cục bộ và vị kỷ của thế giới tiêu dùng; tự thân đã kéo theo biết bao nhiêu phản ứng phụ nguy hiểm: Ấy là phá vỡ tầng *Ozone*, ô nhiễm toàn bộ môi sinh... đưa đến hậu quả chiến tranh, khủng bố, bão lũ, động đất, sóng thần, tâm thần, dịch bệnh... Sự an nguy của con người trên hành tinh xanh này đang thổi những tiếng còi báo động *SOS!* Chỉ số *GDP* của các nhà kinh tế đưa ra - nên chú ý, thiên trọng *hạnh phúc đầu người* hơn là những con số lạnh lùng vô cảm, tính toán bình quân vật chất - nhiều bậc thức giả đã nói như thế! Và họ đã nói rất đúng. Các giá trị tinh thần, *cái đẹp của nhân văn, nhân bản như sự an bình và phúc lạc nội tâm của con người - có được từ một đời sống minh triết* - phải được xem là *bài toán giải nghiệm* ưu tiên tối thượng trên các cuộc hội nghị vuông tròn hơn là các giải pháp chính trị, quân sự, kinh tế...

Trong bối cảnh chung của xã hội, của thế giới phẳng, Việt Nam chúng ta cũng bị biến động, xáo trộn với quy mô tiểu toàn cầu, mà các giá trị văn hiến thiêng liêng tạo nên bản sắc văn hóa, nền tảng tâm linh ngàn đời duy trì sinh lực Việt cũng bị lung lay tận nền móng! Cái gọi là giá trị tâm linh ngàn đời duy trì sinh lực Việt ấy chính là **hồn Việt**, là **minh triết Việt** mà những bậc thức giả, trí giả đang thao thức kiếm tìm, thấp sáng để trở về với cội nguồn dân tộc!

Vậy, **minh triết là gì?** Việt Nam có **minh triết** không? Minh triết ấy có sẵn ở trong bản sắc đặc thù của văn hóa Việt - hay nó là sự tan hòa, trung hòa, cộng hưởng, hỗn dung từ hai dòng tư tưởng Khổng Mạnh, Lão Trang như ở Trung quốc? Và **Phật giáo**, vốn là dòng chảy song hành với dân tộc trong suốt hơn hai ngàn năm lịch sử, cùng với thịnh suy, vui buồn... chung tình huống, chung cảnh ngộ... đã, đang và sẽ đóng góp được gì cho **minh triết Việt**? Đây là đề cương khá phức tạp, là nội dung nhiều tham vọng của bài tiểu luận này!

Từ thuở bình minh của triết học phương Tây, **minh triết** (sophia, sagesse) được tôn vinh; và các triết gia cổ đại Hy Lạp đã xem “**minh triết** là của **thần**, là bất cập đối với con người; con người nhiều lắm chỉ có thể yêu mến, quý chuộng minh triết”. Theo đó, “minh triết là trên - triết học và triết gia là người không bao giờ với tới minh triết, nhiều lắm chỉ có thể bày tỏ lòng yêu mến đối với minh triết”. (Lời giới thiệu của GS. Hoàng Ngọc Hiến trong MTPĐ&THPT của Francois Jullien, nxb Đà Nẵng, 2004, tr. 14). Tuy nhiên, sau thời Aristote thì bắt đầu rời xa trực giác, tư duy lý tính chiếm lĩnh, triết học được tôn vinh và minh triết bắt đầu mờ nhạt, thứ yếu, nếu không muốn nói là đã bị các triết gia quên lãng, coi khinh, xem thường! Một số ví dụ:

- Minh triết là người bà con nghèo của triết học!
- Tư duy triết học có những bay bổng mê hồn, thì những lời bàn của minh triết xem ra tẻ nhạt, iu sù, ngán ngảm, cùn mòn, không có góc cạnh!

- Minh triết là cái gì đó nguội lạnh và lẩn thẩn.
- Minh triết giống như tro xám, nguội lạnh phủ lên than hồng!
- Minh triết là tư duy của những ham muốn già nua!
- Minh triết là cái gì đó ở dưới triết học!...

(Xem Lời giới thiệu - Sđd).

Như vậy là suốt hơn hai ngàn năm qua phương Tây đã vắng bóng minh triết! Còn phương Đông? Ở phương Đông (khu biệt là Đông Á) cũng cùng thời cổ đại ấy, minh triết có mặt trong truyền thống tư tưởng Trung Hoa - mà người đại biểu, huân tụ nội lực, tạo nên dòng chảy minh triết ấy chính là Khổng Mạnh và Lão Trang (Lấy ý từ Sđd). Do ảnh hưởng chung từ một cội nguồn văn hóa, “minh triết phương Đông đã để lại những dấu ấn sâu sắc trong nếp suy nghĩ, cách nhìn và cách ứng xử của người Việt”(Sđd, trang 16).

Tuy nhiên, cái tạo nên minh triết phương Đông không chỉ có Khổng Mạnh, Lão Trang mà còn có Phật Thiền và cả bản sắc văn hóa, tín ngưỡng dân gian, bối cảnh lịch sử, địa lý của từng quốc gia đồng văn nữa. **Minh triết Việt** cũng chung dòng chảy minh triết phương Đông nhưng vẫn nội hàm đặc thù, dị biệt so với minh triết Trung Quốc. Nếu không, trong chiều dài lịch sử lệ thuộc, chúng ta hẳn đã bị nền văn minh Hoa Hạ đồng hóa. Vậy, khi nghiên cứu minh triết Việt, chúng ta cần để ý đến sự hỗn dung, tan hòa ấy; cụ thể là linh hồn của văn hiến, văn học, nghệ thuật, đạo lý sống, phong tục, tập quán, tôn giáo, tín ngưỡng... kể cả các lễ hội dân gian, ngôn ngữ, chữ viết, trang phục, nhạc lễ, các ngành nghề thủ công, điêu khắc và cả ẩm thực nữa... Nó nhiều lắm! Nó nhiều, nhưng chỉ cần chú trọng cái nguồn lực, cái tạo nên hồn sống có được từ Tam giáo đồng nguyên và cái đặc thù của bản sắc dân tộc được cộng hưởng bởi 54 cư dân anh em, mà nổi trội nhất là văn hóa Việt Mường.

Khái quát như vậy để chúng ta thấy rõ được cái mênh mông của vấn đề. Dẫu mênh mông nhưng chúng ta cũng có thể tóm gọn trong hai từ triết mỹ, là cái đẹp, là cái tinh hoa của minh triết Việt. Và trong bối cảnh toàn diện ấy, Phật giáo đóng vai trò như thế nào?

### **Đi tìm sự tương đồng.**

Người ta đã tỹ giáo, đã khu biệt hai cực lưỡng nguyên giữa Đông và Tây, như sau:

- Tây phương có triết học, Đông phương không có triết học, chỉ có minh triết - tên gọi khác của Đạo học, Huyền học; do vậy, Tây phương có triết gia, Đông phương không có triết gia, chỉ có những bậc minh triết, ấy là đạo sư, chân sư, thánh nhân, chân nhân, hiền triết...

- Tây phương hướng ngoại, Đông phương hướng nội.

- Tây phương phát triển lý trí chiêu thức thiên biến vạn hóa để chiếm lĩnh thiên nhiên, chinh phục vũ trụ. Đông phương huân công nội lực tâm linh, soi rọi bản tâm để an trú vào phúc lạc tự thân, sống hài hòa với nhiên giới, vạn vật.

- Tây phương tư duy bằng võ não, Đông phương tư duy bằng bụng - với nghĩa trái tim, chữ tâm.

- Tây phương phát triển kiến thức và hiểu biết trên bình diện thức, tri; Đông phương chú trọng sự chiêm nghiệm, đạt đạo, chứng ngộ trên bình diện tâm, trí, tuệ.

- Tây phương sử dụng lý trí phân tích, Đông phương sử dụng trực giác tổng hợp.

- Tây phương xác lập rạch ròi theo tư duy toán học biện chứng, trong thể ngưng lặng, tĩnh tại: Một cộng một bằng hai; và đúng sai, phải trái, vui khổ, trong ngoài, trên dưới, tiêu đại, trắng đen... rất là phân minh. Đông phương ngắm nhìn thực tại trong thể trôi chảy, dịch biến, không bao giờ bị hạn cuộc theo thể lưỡng biên, nhị phân; ở đây: Một cộng một chưa chắc bằng hai, có thể không phải hai, gần như hai, bất nhị, bất nhất...; và phải trái, đúng sai, đen trắng, vui khổ... đôi khi nửa là mặt này nửa là mặt kia, đôi khi là hai phía của một đồng xu, đôi khi tan trong nhau, hòa trong nhau hoặc chỉ là sự biến dạng, thay đổi do quan điểm, chỗ nhìn.

- Tây phương chủ biệt, Đông phương chủ toàn (theo cổ GS Cao

Xuân Huy) - nên Tây phương có nhiều bộ môn khoa học chuyên ngành, Đông phương thì các bậc hiền triết, đạo sư, chân sư... chỉ dạy một cái tâm, một cái đạo là đủ bao hàm...

Thật ra, phương thức đối sánh này chỉ đúng ở chừng mực tương đối - nói như cố GS. Cao Xuân Huy “Hai phương thức tư tưởng trên đây, tuy đi ngược hướng với nhau, nhưng chúng vẫn quyện vào nhau trong mỗi người, mỗi nhà tư tưởng, mỗi dân tộc, mỗi nền văn hóa, mỗi thời đại...” (Trích Sđđ, trang 48). Điều này khá hiển nhiên. Tuy nhiên, chính vì những cái khác biệt khái quát trên mà phương Tây - vứt bỏ minh triết, tôn vinh triết học; và cũng nhờ tôn vinh triết học, lấy **tư duy lý tính** làm vũ khí nên các chuyên ngành khoa học của họ phát triển, văn minh vật chất cực thịnh; hậu quả là nó đang phủ trùm, che mờ luôn nền minh triết phương Đông. Hai phương thức đối sánh trên, như vậy là vẫn còn giá trị hiện thực.

Các thức giả phương Tây, sau hai ngàn năm thừa hưởng ân sủng của tư duy lý tính, của triết học - đã nhận ra những bế tắc của mình: Hoàng hôn của những giá trị đang chập choạng bước đi trong bóng tối nhân văn nên đang muốn trở về phương Đông để tìm sự hài hòa Tâm, Vật. Các xứ sở phương Đông, choáng ngợp trước nền văn minh vật chất - với những tiện nghi hào nhoáng của nó - đã như một thứ bùa ngãi làm lú lẫn tâm trí các xứ sở đói nghèo, lạc hậu. Tuy nhiên, khi chiếc đũa thần khoa học đã cho họ những món ăn quá liều lượng của nhu cầu cơ thể, những bệnh trạng nguy hiểm đang được báo động đây đó ở Nhật Bản, ở Trung Hoa, ở Đại Hàn... Thế là người ta lại cố sục sạo, nghiêm túc và cấp bách về những biện pháp bảo tồn bản sắc văn hóa dân tộc. Việt Nam hiện nay cũng như thế, muốn tìm ra minh triết Việt để làm nền tảng vững chắc, lành mạnh trước sự xâm lấn ồ ạt của những ung độc do nền văn minh thực vật đem lại. Hội nhập văn hóa - cụm từ chưa được chuẩn xác cho lắm - đang ở đâu trang, ưu tiên trong các cuộc hội nghị vương tròn, truyền hình, báo chí... có thật sự tìm ra công thức khả dĩ vừa bảo vệ bản sắc văn hóa của mình vừa bảo vệ tính đa dạng văn hóa trong sắc màu hội nhập của thế giới hay không? Ai cũng biết rằng, cái gọi là bản sắc văn hóa chúng ta có thể cảm nhận bằng tâm, bằng



trí, bằng hồn... chứ không thể phân chia, nhìn ngắm, khu biệt rạch ròi qua lăng kính thức, tri. Và khi mà như vậy, thì thực thể bản sắc nó thuộc về thế giới minh triết chứ không phải nằm trên mặt phẳng tĩnh chỉ cho triết lý, tư duy lý tính quan trắc! Nói như vậy để biết rằng, nền văn hóa nào cũng có minh triết của mình. Tây phương được đại biểu bởi đầu nguồn truyền thống tư tưởng Hy Lạp. Đông phương được đại biểu bởi truyền thống tư tưởng Nho, Phật, Lão cộng với bối cảnh toàn diện tạo nên dòng sống, đời sống, bản sắc riêng của từng tộc người. Việt Nam chúng ta cũng nằm trong bối cảnh chung đó; nhưng dường như chưa có một công trình nghiên cứu nào, giải mã từ trong sâu thẳm của văn hóa dân tộc, Phật giáo đã đóng góp cho minh triết Việt như thế nào, những tư tưởng cốt lõi như thế nào?

Trong công trình đồ sộ, vĩ đại, sâu sắc và tâm huyết của triết gia Francois Jullien - trước mắt tôi là bộ sách MTPĐ & THPT - cái tạo nên minh triết phương Đông là tư tưởng của Khổng Mạnh và Lão Trang, **chứ không thấy đề cập đến Phật**, chúng tôi không hiểu tại sao? Về hình nhi thượng và hình nhi hạ, xuất thế và nhập thế, chân đế và tục đế, bất biến và tùy duyên, minh triết (tư duy trực giác) và triết học (tư duy lý tính)... đạo Phật đều có đề cập. Và những tư tưởng sâu nhiệm và thâm viễn - như bình đạm, vô vị, vô vi, vô ý, vô cố, vô tất, vô ngã... của Nho Lão, thường là không ở trên, ở cao, tế vi, huyền diệu, u mật hơn Phật giáo được! Lại còn có những tư tưởng của Nho, Lão - dầu được xem là minh triết nhưng chỉ vẫn còn nằm trên bình diện của tư duy lý tính. Minh triết của Phật, không sử dụng công cụ lý tính mà bằng sự thấy biết của tuệ giác - tức là sự chứng nghiệm, an trú trên thực tại: Thấy rõ sự thật, chứng nghiệm sự thật rồi nói ra sự thật ấy chứ không phải tư duy bằng chiều sâu nào đó của tế bào não! Hãy xem một số tư tưởng nền tảng của minh triết phương Đông đã được vị triết gia khả kính này đem ra làm chứng liệu để đối sánh:

**\* Về tứ tuyệt tứ:**

- Vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã của Khổng: Chương Tử Hãn, tiết 4 của

Luận Ngữ - nguyên văn: “Tứ tuyệt tứ: vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã.”

Người ta thường dịch rất chính xác, **vô ý** là không có ý riêng, không tiên kiến! (Đoàn Trung Còn đi hơi xa: Không có lòng tư dục). **Vô tất**: Không đoan chắc nhất định một việc gì, một kết quả nào, không nhất thiết nó xảy ra theo ý mình; nghĩa là không có cái tất định. (Đoàn Trung Còn cũng đi theo suy luận: Tùy cảnh mà sửa đổi). **Vô cố** là không cố chấp (Chu Hy có lẽ thêm ý riêng: Sẵn sàng nhận ra chỗ sai của mình mà sửa đổi. Đoàn Trung Còn cũng tương tự thế: Có lượng dung thứ). **Vô ngã**: Không coi mình là nhất, biết nghĩ tới người khác (Chu Hy-Nguyễn Đức Lâm dịch và chú giải); chẳng có lòng ích kỷ, vì mình mà bỏ người (Đoàn Trung Còn).

Thật lạ lùng là một thức giả Tây phương, nghiên cứu Đông phương như triết gia Francois Jullien, lại hiểu Khổng hơn cả Chu Hy - và vô số các nhà Đông phương học khác - khi ông giải mã tư tưởng ấy trên bình diện minh triết; còn các nhà khác lại giải mã trên bình diện triết học, đạo đức học hay tâm lý học! Và ông đã giải mã Tứ tuyệt tứ trên bình diện minh triết như thế nào? Tôi chỉ tóm tắt cái cốt lõi, cái tinh túy:

- Vô ý: Không có ý riêng, không dành ưu tiên cho ý nào hết, không có quan điểm riêng, không đưa ra một tư tưởng nào hết, không cảm tù bất cứ tư tưởng nào...

- Vô tất: Chẳng có cái tất yếu, cái quy tắc, cái quy định nào; do vậy, không chủ trương một nguyên tắc nào hết...

- Vô cố: Không cố chấp, không có tuân thủ vào một lập trường, không có chấp trì khư khư, cố định... nên dễ dàng cùng hòa nhịp với dòng vận động của sự vật, không dừng lại, tĩnh chỉ mà dịch biến (sinh sinh chi vị dịch).

- Vô ngã: Không chỉ là “không quy ngã” hay “không có cái tôi” mà thật đúng là “vô ngã”- chẳng có gì có thể cá thể hóa nhân cách; cái tôi là quá chật chội. (Xem thêm chương “Bậc minh triết thì vô ý”- Nguyễn Ngọc dịch, Sdd, trang 479).

Còn đạo Phật? Đạo Phật rất phong phú, cao diệu về thế giới **vô** này: vô niệm, vô tâm, vô trước, vô ý, vô chấp, vô thủ, vô ái, vô dục, vô tham, vô sân, vô si, vô kiến, vô cấu, vô dư, vô lậu... Riêng vô ngã của Phật thì còn minh triết hơn vô ngã của Không. Vô ngã của Không là từ bình diện triết học, đạo đức, tâm lý mà bước lên minh triết - nên vẫn còn nằm ở phạm trù tư duy lý tính. Vô ngã của Phật được thấy rõ bằng tuệ tri, giác tri, minh tri - là thế giới mà cảm giác và lý trí thường nghiệm không bao giờ với tới được. Lại nữa, vô ngã của Phật là chứng nghiệm tự thân, là thấy rõ sự thật của toàn bộ thế gian, thế giới, hữu vi hay vô vi! Trong đêm thành đạo, từ thiền định thâm sâu, đức Phật bước qua tuệ quán, ngài thấy rõ sự thật duyên khởi tính của tất cả các pháp, bên trong, bên ngoài, thô tế, tâm vật. Các pháp vốn duyên sinh nên không, nên vô ngã tính - nghĩa là không có thực thể, không có linh hồn, không có tự ngã, không có một bản chất cố định. Như vậy, vô ngã không phải là quan điểm triết học, không phải là nhận thức hoặc suy luận của lý trí. Vô ngã tính là tên gọi khác của không tính (suñyatā), là tư tưởng lớn, thâm viễn, độc sáng của đức Phật mà các học giả phương Tây rất khó nắm bắt - đa phần họ nhầm tưởng là hư vô, là hư không!

\* Về **vô vi nhi vô bất vi** - ở chương 49 trong *Lão Tử Đạo Đức Kinh* (LTĐĐK) - Không làm mà không gì là không làm.

Triết gia Francois Jullien đã giải thích trên bình diện minh luận tự nhiên rất hay, rất logic, rất thuyết phục trong chương VI (Hoàng Ngọc Hiến dịch, Sđd) đáng cho những người phương Đông suy gẫm. Ta có thể tóm tắt một số ý tưởng chính:

- Vô vi **nhi** vô bất vi: Không làm gì **thế nào để không có gì** mà không được làm! Hư từ **nhi** nối hai vế, không bài trừ trái ngược, còn nói lên sự chuyển hóa của cái này sang cái kia.

- Bớt đi sự can dự của mình.

- Hành động (hữu vi) là giả tạo.

- Thiên hạ không phải là đối tượng cho hành động

- Khước từ chế độ điều khiển hành động (do lý trí và tình

cảm chủ quan).

- Vi vô vi là một hành động không mưu toan, thủ đoạn.

- Trợ giúp cái tự nhiên, hòa lẫn với dòng vận hành của sự phát. (Lão chú trọng cái tự nhiên - **tự nhiên là đạo** - không lấy cái tự dục để hành động (thêm ý của người viết).

- Vô vi này gần gũi với cái **vô vi** (khi đạo đi vào miệng ta, nó nhạt và vô vi).

Những tư tưởng ở trên rất gần với Phật. Tôi nói rất gần, vì **vô vi của Phật** - mượn của Lão - nội hàm tất cả tư tưởng ấy, nhưng còn hơn thế nữa. **Vô vi** (S. asaṃskṛta; P. asaṅkhata), có nghĩa là không làm, không tạo tác, không được sinh ra bởi nhân duyên và điều kiện, không còn sự diễn tiến chất chùng của ngũ uẩn; không còn một chấp thủ, một dính mắc nào nữa về tâm hay về trí; không còn bị chi phối bởi vô minh và ái dục. Như vậy, vô vi chỉ cho giải thoát, Niết-bàn - còn tất cả pháp đều là hữu vi. Đây là **vô vi** với nghĩa nguyên thủy, còn lưu giữ trong kinh tạng Thượng tọa bộ (Theravāda). Riêng các bộ phái phát triển, như Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika) thì có 9 loại vô vi. Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivāda) thì có 3 loại vô vi... Đạo Phật khi sang đất Trung Hoa, phải tạm mượn khái niệm vô vi của Lão để nói đến cái không làm, không hành động (vô vi của Phật), không tạo tác bởi sự thúc động của vô minh và ái dục; nhưng về sau, khi vô bất vi - thì nói đến các vị thánh nhân A-la-hán nếu có làm được việc gì đó lúc đi thuyết pháp độ sinh - thì gọi là **duy tác**, không còn tạo nghiệp nữa. Ở đây, Duy Thức mượn để lập nên thuyết: Hữu vi, vô vi là hai mặt của một thực thể; khi thấy rõ thực tính của hữu vi thì lúc ấy vô vi hiện ra! Thiền Tông cũng nói “Vô minh thật tánh (thấy rõ hữu vi) tức Phật tánh (**vô vi**)”. Ngữ nghĩa này thật ra cũng đã có sẵn trong Vi diệu pháp (Abhidhamma) và thiền minh sát (Vipassanā) nguyên thủy: Khi tuệ quán thấy rõ thân tâm này (paññatti - khái niệm, tên gọi khác của hữu vi) chỉ là sắc danh (paramattha - đệ nhất nghĩa đề, tên gọi khác của **vô vi**), vị ấy bước vào lộ trình tâm thánh đạo!

Như vậy, **vô vi của Phật** không những là những thái độ khôn ngoan, minh triết trong đời sống mà còn chỉ trạng thái tâm giải thoát (phiền não chướng), tuệ giải thoát (sở tri chướng) nữa!

\* **Bình đàm vô vi (pingdan wuwei)**, tư tưởng của Khổng, Lão.

Đây là chương bàn về tư tưởng và mỹ học Trung Hoa. Và có lẽ đây là chương thú vị nhất của MTPĐ & THPT (Trương Thị An Na dịch); thú vị vì muốn cảm nhận được nó thì phải ở cao, ở xa, ở ngoài cảm giác và lý tính.

Ngay ở đầu trang, ta đọc được hai câu:

- Đạo mà nói ra

Thì **nhật** và **vô vi** (Lão)

- Đạo của kẻ quân tử thì **nhật**

Nhưng không nhằm chán (Trung dung)

Câu đầu lấy ý từ chương 35 LTĐĐK: “*Nhạc dĩ nhị, quá khách chi. Đạo chi xuất khẩu, đàm hồ kỳ vô vi, thị chi bất túc kiến, thính chi bất túc văn, dụng chi bất túc ký*”. Nguyễn Hiến Lê (LTĐĐK, NXBVH, 1998, trang 216) dịch: “Âm nhạc với mỹ vị làm cho khách qua đường ngừng lại; còn **đạo mà nói ra thì nó nhật nhẽo, vô vi**, nhìn kỹ nó không thấy, lắng nghe cũng không nghe, dùng nó thì không bao giờ hết.” Phía dưới, ông còn giải thích: Đạo không hấp dẫn người ta như âm nhạc, mỹ vị; thể của nó nhật nhẽo, vô thanh, vô hình, nhưng dụng của nó vô cùng! Ta có thể nghiên cứu thêm chương 63 LTĐ ĐK: “Vi vô vi, sự vô sự, **vị vô vị**”, nghĩa: Làm - không làm; việc - không việc, không có chuyện gì; **vị - không vị**. Nguyễn Hiến Lê giải thích: Đạo thì vô vi, vô sự mà nhật nhẽo, vô vị (nằm cái nhật nhẽo vô vị - đàm hồ kỳ vô vi) tức là xử sự theo đạo (trang 254, Sđd).

Câu hai, lấy ý từ Trung Dung của Khổng: “*Quân tử chi đạo đàm nhi bất yếm, giản nhi văn, ôn nhi lý*”, nghĩa: “Đạo của người quân tử đàm bạc mà không ai chán, giản dị mà có vẻ đẹp, ôn hòa mà có trật tự.” (Chu Hy - *Tứ thư tập chú* - Nguyễn Đức Lân chú dịch, NXB

VHTT, 1999, trang 177).

Từ tiêu chí ấy, nội hàm tiêu sơ và giản phác ấy, tác giả giải mã ẩn ngữ u huyền của nó, sau đó đi qua thơ ca, hội họa, âm nhạc... tín hiệu, cảnh quan, tính cách và cả quan hệ xã hội nữa. Nó đậm bạc, tế vi, u mật, huyền diệu, rỗng lặng, sâu nhiệm, cao vợi, thâm viễn... của minh triết phương Đông. Ta có thể nêu ra một số tư tưởng chính:

- Mô-típ của cái nhạt cứ thế mà gầy dựng nên truyền thống mỹ học Trung hoa. Nghệ thuật ở đây dựa vào trực giác, biến cái vô vị cơ bản thành cái nhạy cảm. Làm biểu lộ đằng sau cái nhạt qua âm nhạc, thơ ca, hội họa...

- Cái ấy (nội hàm cái nhạt) nó không có màu sắc, nó phẳng lặng, nó mờ mờ, nó thâm lặng, nó thân thiết, nó xa cách...

Nhạc hay và miếng ngon  
Làm khách qua đường dừng bước  
Khi đạo đi vào miệng ta  
Nó nhạt và vô vị  
Ta không thấy nó  
Ta không nghe nó  
Nhưng nó là bất tận!

(Tác giả và dịch giả dịch chương 35 LTĐĐK)

- Cái vị ràng buộc chúng ta, cái nhạt làm ta dừng dừng. Cái vị làm khổ ta, ám lấy ta, biến ta thành nô lệ. Cái nhạt giải thoát ta ra khỏi áp lực bên ngoài, khỏi mọi kích thích của cảm giác, khỏi mọi căng thẳng giả tạo nhất thời. Cái nhạt giải phóng ta khỏi những si mê khoảnh khắc, dẹp yên trong lòng ta những xáo động làm kiệt sức. Cái nội tâm có khả năng nắm bắt cái nhạt trên đời là cái sẽ mang lại sự thanh bình và tỉnh táo và nó càng tiến triển tự do trong cuộc đời... (Nghe như giảng đạo để chúng ta tu tập về cái nhạt!)

- Cái nhạt - dừng dừng cũng giống như cái rỗng, cái lặng, cái thờ ơ, cái vô cảm, cái phi hành động!

- Cái nhạt dùng để đặc trưng một cách toàn diện, tích cực, hướng tới cái tự nhiên (tự nhiên là đạo, đạo bắt chước tự nhiên - Lão).

- Chuyện trò của người quân tử thì nhạt như nước lã, chuyện trò của kẻ tiểu nhân thì nồng nàn như rượu mới cất...

- Chỉ có **cái phẳng lặng và cái nhạt** (bình đạm vô vị) mới làm cho các khả năng đối nghịch không loại trừ lẫn nhau. Nó bảo đảm cho tính đa trị toàn năng của tính cách, làm cho con người có khả năng giao tiếp cùng lúc với mọi khía cạnh của tình huống, cũng như nắm bắt dễ dàng sự tiến hóa của nó (do không thiên về một xu hướng phẩm chất đặc thù nào).

- Cái phẳng lặng, cái nhạt là nền của tính cách - nó cân bằng bên trong, cân bằng bên ngoài tạo nên cái hiểu và thấy sáng suốt (Đọc thêm chương 12 LTĐĐK, ta hiểu thêm điều ấy: *Ngũ sắc linh nhân mục manh; ngũ âm linh nhân nhĩ lung, ngũ vị linh nhân khẩu sáng...* Ngũ sắc làm cho người ta mờ mắt, ngũ âm làm cho người ta ù tai, ngũ vị làm cho người ta tê lưỡi...)

- Tâm lý của người bình thường - được khảo sát qua tín hiệu học - có thể biểu lộ phẩm chất, tính cách bên trong ra bên ngoài qua cử chỉ, thái độ, cung cách, sắc mặt, giọng nói, cách nhìn; nhưng khi nhân cách, phẩm chất đã **bình đạm, vô vị** thì chúng đã được **gan lọc, làm sạch** và trở nên **trong suốt...**

- Cái **di** (cái sót lại) của âm trong **di âm**, cái **di** của vị trong **di vị** - là mô-típ của mỹ học trong lãnh vực âm nhạc và thi ca - vì nó mở ra một khung trời thưởng ngoạn không bao giờ cạn và không bao giờ bị tiêu hao!

- Còn nhiều nữa. **Bình đạm và vô vị** còn đưa đến sự chân thực, phong phú, tế nhị, sức mạnh... Rồi còn **vị bên kia vị, cảnh quan phía bên kia cảnh quan** - có thể là mỹ học cho thơ ca, thư pháp, hội họa ... (Tóm tắt khái quát chương “bàn về cái nhạt” - cùng tác giả, Sđd).

**Bình đạm, vô vị ở trên** - của Khổng Lão - lạ lùng làm sao là chúng

rất gần với tâm giải thoát và tuệ giải thoát của một hành giả tu Phật. Tôi cũng nói rất gần, vì tư tưởng của Không Lão dẫu u mật, tế vi, cao viễn... nhưng vẫn còn tại thế của tư duy lý tính. (Đa phần là tư tưởng của Lão Trang - còn Không rất ít, mà ông cũng không chú trọng lắm cái bình đàm vô vị ấy! Ý của người viết). Còn tâm tuệ giải thoát của Phật vừa tại thế vừa xuất thế của trực giác tâm linh. Chúng ta hãy khảo sát một vài.

\* **Bình** - được chuyển ngữ là phẳng lặng, thâm lặng - tuy rất hay, rất sâu sắc nhưng tôi ngại rằng không lột tả chính xác chữ *bình*. *Bình* là quân bình, không nghiêng chao, không xiêng lệch, không thiên vị, không ngã theo một xu hướng nào... Nếu *bình* với nghĩa này rất gần với định và xả của đạo Phật.

- Định (samādhi): Với nghĩa thông thường, là tâm không loạn, luôn luôn trầm tĩnh, bình tĩnh, ổn định, trạm nhiên, không lay động, không xao động trước mọi tình huống, cảnh trạng của cuộc đời. Đây là định trong đời sống thường nhật, định thế gian, có ba cấp độ: Sát-na định (định một chớp mắt), thiền thời định (định một khoảng thời gian), cận hành định (chuẩn bị đi vào định thâm sâu). Có một định khác nữa là định trong các tầng thiền định (jhāna), được gọi là an chỉ định (appanā), tùy mức độ sâu cạn của nó mà hành giả có thể trú tâm, ngưng dứt mọi xao động của phiền não, thức tri... từ 2, 3 giờ đồng hồ đến 5, 7 ngày! Có một định thứ ba nữa là định trong tuệ (paññā), vẫn làm mọi việc, vẫn đi đứng ngồi nằm, giao tiếp, ứng xử - nhưng lúc nào cũng chánh niệm, tỉnh giác, sáng suốt, thanh bình!

- Xả (upekkhā): Là trạng thái tâm buông xả như lá sen không giữ giọt mưa. Nội hàm của nó rất phong phú: Không cố chấp, không dính mắc, không nghiêng lệch, không thiên vị, không bảo thủ, không xu hướng, không trệ vào một vị, trí, đặc điểm, tính chất; không ôm giữ, không nắm bắt... Đi sâu vào các trạng thái tâm lý thì thương ghét, buồn vui, khổ lạc, được mất, hơn thua, phải trái, trắng đen, thịnh suy, sang hèn... không chi phối được tâm xả ấy. Lên đến cấp độ của tuệ xả thì vị ấy không rơi vào một kiến tri nào, ở ngoài, ở trên thiện ác; không chấp thủ, bảo lưu một ý, một tướng, một thức



tri nào; và ngay chính tri kiến về giải thoát, vị ấy cũng không lấy nó làm bản ngã, làm sở đắc.

Như vậy là mới khảo sát một chữ *bình* - thì đã thấy minh triết của Phật rất cao diệu nhưng tu tập được, an trú được.

- **Đạm:** Nguyên ngữ của Lão thì *đạm* này có nghĩa là lạt, nhạt, lọt, dợt... (chỉ mùi vị, màu sắc); có đôi nơi dịch là nhạt nhẽo, đạm bạc. Một số từ và tự điển đi theo trường nghĩa của nó, ta bắt gặp: Đạm bạc: Lạt lẽo; ít ỏi, không có gì; thừa, lỏng, sơ sài. Đạm mạc: Lạt lẽo và yên lặng - điềm tĩnh, điềm nhiên. Đạm đạm: Nồng cạn, sơ sài... Thật ra, phải sống, phải hít thở, phải ăn nằm, phải bơi lội trong linh hồn của ngôn ngữ bản sắc mới thấy, biết, hiểu được nghĩa chính xác của chữ *đạm* này. Nói vậy cũng chưa được đúng, phải cần sự cảm nhận bằng tâm và bằng trực giác nữa! Theo tôi, tùy theo vị trí, hoàn cảnh (không thời gian) cùng ngữ cảnh của nó mới biết chữ *đạm* ấy nghĩa gì. Nó là màu sắc, âm thanh, hương, vị hoặc xúc chạm... Lại còn cảnh quan, tâm thái và cả qua lăng kính cảm nhận nữa. Nhiều kẻ thật đấy! Cái *đạm* ấy chắc chắn không rõ ràng rọi, trệ, dính vào một màu nào, một thanh nào, hương nào, vị nào, xúc chạm nào, cảnh quan nào, tâm thái nào, cảm nhận nào! Phải là lạt, dợt, ít, lỏng, mỏng, sơ sài, thừa... Rồi cũng từ cái *đạm* ấy, hẳn là bên sau nó, bên ngoài nó, bên xa nó... những khoảng không, rỗng, lặng hiện ra; nó hiện ra cái u, cái tế, cái vi, cái mật, cái huyền, cái viển, cái thâm, cái vô cùng, cái vô tận... mà cảm giác và lý tính phải dừng chân bên này vực thẳm! Và đây mới chính là miền đất mà Lão (dẫu dùng tư duy trực giác) bắt gặp Phật (ngài thực chứng). Lão thì yên lặng, không nói ra được, ông là bất khả, bất khả; còn đức Phật của chúng tôi, ngài, sau khi thực chứng nó, đã tuyên giảng suốt 45 năm, mà kinh phát triển bảo rằng, ngài không hề nói một chữ! (Độc giả nào chưa nắm bắt các giai đoạn Phật học - chỉ cần để ý lộ trình giới, định và tuệ. Giới nhằm để ngăn ngừa thân khẩu, đừng để cho mắt tai mũi lưỡi thân đắm vào sắc thanh hương vị xúc. Nhờ vậy, tâm được yên lặng, tu tập các định để giải thoát tâm (phiền não chướng) sau đó bước qua tu tập tuệ quán để giải thoát trí (sở tri chướng). Một bậc giác ngộ, giải thoát, sống với cuộc đời, tùy duyên độ sinh,

cả thân, tâm, trí họ không bị dính, bị đắm vào đâu cả - và cuộc đời của các bậc thánh này, quả đúng là nhạt, phẳng lặng, sơ sài, đạm bạc, đạm nhiên, đạm đạm... rất chi là Lão Tử vậy.)

- Còn **vô vị**? Thật ra, vô vị là hệ luận của đạm, *đạm hồ kỳ vô vị*, ở trong câu: “*Đạo chi xuất khẩu, đạm hồ kỳ vô vị*” đã bàn ở trên. Theo Phật giáo, vô vị ấy còn có nội hàm mênh mông hơn Lão nhiều. Bậc giác ngộ, giải thoát, khi đạt đạo, đạt quả, sát-na tâm ấy họ đã ở bờ kia, chân đế, chân thật nghĩa, đệ nhất nghĩa (paramattha-sacca) - đây là cõi miền, là vùng đất mà danh ngôn, lý niệm của thế gian không với tới được, bất khả, bất khả! Lão Tử mơ hồ thấy, mơ hồ biết nên ông nói Đạo khả đạo phi thường đạo! Không nói được - nếu nói ra thì nó nhạt nhẽo, vô vị làm sao? Các học giả Đông Tây không đi theo trường liên tưởng, trường ngữ nghĩa ấy - nên không nắm bắt được **cái vị ấy là vị gì!** Họ chỉ dừng lại nơi màu sắc, âm thanh, hương vị... đến cảnh quan hoặc tâm thái, cảm nhận là cao tột nhất! Phải theo sát câu văn, phải rà soát vào lòng ngữ nghĩa, ta sẽ thấy: **Đạo** mà ra khỏi cửa miệng (xuất khẩu) thì nó nhạt nhẽo và vô vị! (Chứ không phải đi vào cửa miệng!). Ta có thể diễn đạt cách khác: **Đạo** (chân đế, xuất thế, là chỗ không lý niệm được, tư duy được) thì làm sao có thể dùng danh ngôn, khái niệm mà nói được; nếu có xuất khẩu, có nói ra, thì nó nhạt nhẽo, vô vị làm sao! Vậy, có đúng chẳng, **vị** này chính là **vị đạo, mùi vị của đạo!** Nếu nói ra bằng ngôn ngữ, danh ngôn, khái niệm thì đánh mất cái mùi vị chân thực của đạo mất rồi! Trời đất! Viết đến ngang đây, tôi rùng mình, lạnh gáy - sao giống đức Phật của chúng tôi, lúc chứng đạo tại Bồ-đề đạo tràng (Bodhi-gayā), ngài do dự không chịu chuyển pháp! Vì khó nói quá. Tuy nhiên, sau đó, ngài đã nói, nói bằng phương tiện trí, nói bằng danh ngôn và khái niệm... để gợi ý cho chúng sanh cái nguyên lý để thể nhập cái **đạo bất tử**. Để từ danh ngôn, khái niệm (paññatti), sự thật thể tình (sammuti-sacca), chúng sanh sẽ thấy được thế giới đạo bất khả kia (paramattha-sacca).

Đến ngang đây, tôi thấy tỷ giáo, so sánh, đối chiếu như vậy là vừa đủ; vừa đủ để thấy rằng, minh triết phương Đông, cái nguồn lực của nó không chỉ có Khổng Mạnh và Trang Lão! Tôi đã có thể mạnh

dạn để nói rằng, **minh triết Phật** còn thâm viễn, cao diệu hơn Nho Lão nhiều; và nó đã đóng góp âm thầm, vô danh tạo cho phương Đông một bản lãnh vượt trội, một sức mạnh kỳ vĩ... nhưng bàng bạc, mù mờ, xuyên tạc... không dễ gì ai cũng thấy được, hiểu được. Triết học, tư tưởng Phật dẫu cao viễn - nhưng không phải để suy luận, triết luận, bồi dưỡng kiến thức, trí thức; mà phải là để tu tập, thực hành; biến cái hiểu biết của thức tri và cái luận suy của lý tính thành đời sống, thành đạo sống, thành cử chỉ, ngôn ngữ, đi đứng nằm ngồi, lặn sâu trong máu huyết và trong hơi thở!.. Đây mới chính là **minh triết Phật**.

### **Trở về với thực trạng Phật giáo hiện nay.**

Các giá trị minh triết của Phật học vừa lược dẫn đã tạo nên nội lực cũng như bản sắc minh triết phương Đông; nó cộng cư, hỗn dung với Khổng Lão, với minh triết Việt một cách âm thầm, vô danh, khó nhìn ra chân tướng.

Nếu xã hội, văn hóa bản sắc của dân tộc bị biến động, xáo trộn thì Phật giáo cũng y như thế. Những cơn lốc bão cuồng của vật chất đang thổi xoáy vào các giá trị tinh thần thiêng liêng! Bản chất trong lành, thanh tịnh, dị giản của đạo Phật - nơi này và nơi kia đã và đang bị đe dọa, xâm hại. Đâu đó trên báo chí, trong vài cuộc hội nghị, diễn đàn - người ta sợ Phật giáo bị tụt hậu, lạc hậu... nên đã cổ súy, vận động, rằng là Phật giáo cần phải hiện đại hóa, cần phải trang bị kiến thức khoa học, cần phải kiến lập nhiều trường đại học, cần phải mở thêm những phân khoa chuyên ngành, cần phải phổ cập giáo pháp căn bản trên các mạng thông tin đại chúng, cần phải cải cách triết lý giáo dục thế nào để bắt kịp với trào lưu tiên tiến... cần phải lập các trang Web điện tử... cần phải đi vào điện ảnh... cần phải đi vào cuộc đời bằng đủ mọi loại công nghệ! Cần phải, cần phải và cần phải...vân vân và vân vân... Những thao thức, trăn trở, nhiệt tình như thế thật đáng trân trọng! Tuy nhiên, xin các bậc thức giả, trí giả giáo dục Phật học hãy thận trọng, hãy dè chừng. Phải phân định cho rạch ròi cái gì thuộc hiện tượng, cái gì thuộc bản chất; cái gì là tinh lõi, cốt yếu, cái gì là vỏ ngoài, là ngành ngọn!

Cái vỏ ngoài, cái ngành ngọn, cái hiện tượng... quả thật là thay đổi được vì nó là cái tùy duyên (triết lý); nhưng cái cốt lõi, tinh yếu, cái bản chất thì không thể thay đổi, hiện đại hóa được - vì nó là cái bất biến (minh triết), ở ngoài quy định, phạm trù, vượt thời gian và không gian.

Khoa học càng phát triển thì dường như càng chứng thực lời dạy của đức Phật cách đây gần ba ngàn năm là đúng đắn. Nói cách khác, cái thấy biết của ngài đã đi trước các nhà học giả, các tư tưởng gia, triết gia và các nhà khoa học hiện đại. Kể từ thời cổ đại Hy Lạp, các triết gia lớn họ đã nói những gì? Rải rác đâu đó, người ta đã trích dẫn những câu đã trở thành phổ biến: “Không ai có thể tắm hai lần trên dòng sông” (Héraclite). Hoặc là: “Tôi tin vào thuyết chuyển sinh linh hồn” (Pythagore). Vào thế kỷ 17, thì, “Chúng ta phải biết quan sát mọi hiện tượng với sự hoài nghi hợp lý” (Descartes). Hay: “Mọi hình thức tồn tại đều tạm bợ, nhất thời” (Spinoza). “Cái được gọi là nguyên tử chỉ là một giả định của siêu hình học” (Berkeley). Gần hơn: “Phần tâm linh của con người là những trạng thái tinh thần luôn luôn biến chuyển” (Hume). “Toàn thể hiện tượng là sự đang trở thành” (Hegel). “Thế gian như ý chí và tư tưởng - cùng những đau khổ và những nguyên nhân của nó” (Schopenhauer). “Tôi chủ trương thuyết vô thường và những giá trị của trực giác” (Henri Bergson). “Luồng tâm như một dòng nước và tôi phủ nhận một linh hồn trường cửu” (William James)....

Tất cả những thấy biết của các triết gia, các nhà tư tưởng ấy, tuy là vĩ đại đấy, nhưng đối với đức Phật, ngài không những đã thức tri, mà còn tuệ tri, giác tri và minh tri chúng nữa! Có nhà Phật học nghiêm túc hơn, thì nói: “Phật giáo không phải là một tôn giáo - vì nó không có thượng đế, không có hệ thống tín ngưỡng tôn sùng, lễ bái thần linh siêu nhiên” (Rhys Davids). Nhà nghiên cứu Phật học thâm uyên này đã dành trọn đời mình (cả hai vợ chồng) để lập ra Hội Nghiên Cứu Pāli và phiên dịch kinh điển Phật giáo, lại còn xác tín cho mình: “Dầu là Phật tử hay không Phật tử, tôi nghiên cứu từng hệ thống tôn giáo lớn trên thế giới; và trong tất cả, tôi không tìm thấy trong tôn giáo nào có cái gì cao đẹp và toàn vẹn hơn Bát

chánh đạo của đức Phật. Bây giờ, tôi chỉ có mỗi một việc làm duy nhất là thu xếp đời sống mình cho phù hợp với con đường ấy!”<sup>1</sup> Và, gần đây nhất, một thiên tài khoa học vĩ đại nhất, Albert Einstein, người Mỹ, gốc Do Thái, sinh tại Đức, được giải thưởng Nobel vật lý năm 1921, đã trân trọng nói về Phật giáo, được trích dẫn khá nhiều nơi, tôi xin được ghi lại hầu như nguyên văn: “Tôn giáo của tương lai sẽ là một tôn giáo toàn cầu. Nó phải ly thoát khỏi một thượng-đế-cá-thể và một nền thần học. Tôn giáo này phải bao gồm cả nhiên giới và tâm giới; và phải dựa vào một ý thức tín ngưỡng phát xuất từ kinh nghiệm của cả vật chất lẫn tinh thần - ở trong một thể hợp nhất có ý nghĩa. Phật giáo chính là tôn giáo có khả năng trả lời được mấy yêu sách dẫn lược. Nếu có một tôn giáo nào ứng phó được với các nhu cầu của khoa học hiện đại, thì đó chính là Phật giáo. Phật giáo không cần phải tu chỉnh, cải sửa những quan điểm của mình mà theo khoa học - vì Phật giáo không chỉ bao hàm khoa học mà nó còn vượt xa, vượt quá khoa học nữa!”<sup>2</sup>

Sở dĩ chúng tôi trích dẫn dài dòng như vậy - là chỉ muốn nói đến mấy điều. Về phương diện tư tưởng, chưa có triết gia, hiền triết nào có thể vượt qua giáo pháp duyên sinh vô ngã tính của đức Phật. Họ chỉ thấy vài điểm manh mún, rời rạc của thực tại chứ chưa ai nhìn ra được toàn bộ thực tại. Thứ nữa, khoa học vô thần mà Phật giáo cũng vô thần; nhưng khoa học đang đi trên lưỡi dao cạo, có thể dẫn nhân loại đến chỗ hư vô, hoại diệt, đoạn diệt... Còn vô thần của Phật giáo - phủ nhận thượng đế và linh hồn trường cửu - là để nhận trách

---

<sup>1</sup> Phỏng trích *Đức Phật và Phật pháp* của Nārada, Phạm Kim Khánh dịch, nxb Tôn giáo, 2007, các trang 265, 267 và 276.

<sup>2</sup> Phỏng dịch từ đoạn văn: The religion of the future will be a cosmic religion. It should transcend a personal god and avoid dogmas and theology. Covering both the natural and the spiritual, it should be based on a religious sens arising from the experience of all things, natural and spiritual and a meaningful unity. Buddhism answer this description... It there is any religion that would cope with modern scientific need, it would be Buddhism. Buddhism requires no revision to surrender its views to science, because it embraces science as well as goes beyond science

nhệm tự bản thân mình, tự mình thấp đước mà đi, tự mình là hòn đảo của chính mình; vui khổ, thành bại, đước mất, hơn thua, giàu nghèo, sang hèn đều tùy thuộc bàn tay nắm của chính mình! Cao hơn tất cả, cao hơn các bậc giáo chủ toàn cầu - là đạo Phật đã nhận chân khổ đế và thực hiện đạo đế để giải thoát tất cả khổ đau, phiền não trên cuộc đời - thì chẳng tôn giáo nào có đước. Có nhiều kẻ học Tây, sùng mộ hoặc cuồng tín khoa học, tuyên bố rằng: Khoa học là chiếc đũa thần vạn năng, khả dĩ thỏa mãn mọi khát vọng cũng như mọi giấc mơ cho con người; chỉ có nó mới đáng tin cậy vì nó tìm kiếm chân lý bằng trí tuệ khách quan và trung thực - hơn là các tôn giáo và triết học! Điều ấy hoàn toàn đúng. Nhưng, xin thưa, nếu so sánh với các tôn giáo và các triết học thì đước, còn Phật giáo thì không thể! Vì rằng, khoa học đi tìm kiếm sự thực bằng phán đoán, suy luận, giả thiết, trắc lường, kiểm chứng rồi mới đi đến kết luận. Dù có khách quan và trung thực cách mấy thì đến một lúc nào đó cũng bị chân lý đi sau vượt qua! Tại sao vậy? Vì đây là sự tìm kiếm của võ não, của lý trí khiếm khuyết và bất toàn! Còn đức Phật tìm kiếm sự thực bằng trực giác, trực thị, bằng tuệ giác của tâm linh tu chứng, thực nghiệm! Vậy, chân lý của khoa học bao giờ cũng cục bộ, giới hạn, đằng sau lưng nó là những đáp số trải dài của những đúng, sai, đúng, sai... cho đến vô cực! Như thế, rõ ràng là về phương diện cốt lõi, tinh túy, căn đở, bản chất - Phật giáo không cần phải thay đổi gì cả! Vấn đề là chúng ta có tự thu xếp đời mình theo đúng với con đường mà đức Phật chỉ dạy - như Rhys Davids đã nói hay không? Ở Việt Nam hiện nay, các sinh hoạt bên ngoài của Phật giáo, các hiện tượng tùy duyên ấy có phản ánh đúng bản chất, đúng cái bất biến của đạo Phật hay không? Nói cách khác, những người học Phật, tu Phật thời nay có nhìn thấy các giá trị minh triết của đạo Phật hay không - hay chỉ thấy chùa to, Phật lớn, tụng kinh, lễ bái, thiện nam tín nữ đông đúc... thì bảo rằng Phật giáo đang phát triển, đang tăng thịnh? Và giả dụ như kinh sách đầy tràn đến hàng cùng ngõ hẻm với những lời lẽ cao minh, bàn huyền, luận diệu... thì có nói lên đước cái minh triết của đạo Phật hay không? Giáo dục Phật giáo cũng như những sinh hoạt khác - chúng ta cũng cần phải khảo sát trong tinh thần dẫn lược - tìm cho ra những giá trị minh triết -

cái hồn sống, cái đạo sống, cái nuôi dưỡng nội lực tâm linh - mới mong đứng vững trước thời đại; không những là những phù phiếm, hào nhoáng, xa hoa của vật chất - mà còn đứng vững trước những tha hóa, những hãnh tiến, những ngu si, những tự mãn, đủ mọi nhân hiệu, đủ mọi nhân danh tôn quý, nhưng là những phiên bản trá hình của bản ngã, của danh lợi và địa vị!

Phật giáo có mặt ở Việt Nam vào thời đại Hùng Vương, đây là kết luận của nhiều sử gia đáng tin cậy. Giáo sư sử gia Lê Mạnh Thát lại còn đi xa hơn với những phát kiến rất mới mẻ với nhiều tư liệu dẫn chứng đáng cho chúng ta quan tâm. Theo đó, truyền thuyết trăm trứng trăm con của con cháu Lạc Hồng - huyền thoại dân tộc - có hơi hám, có duyên sanh, có liên hệ đến câu chuyện túc sanh số 23 trong *Lục độ tập kinh*. Sự thật ấy - và nhiều phát kiến khác nữa về lịch sử của dân tộc - có lẽ còn cần nhiều cuộc hội thảo nghiêm túc, những chứng lý có xương có thịt hơn. Tuy nhiên, về sử kiện Phật giáo Việt Nam đã có mặt từ thời Hùng Vương thì khá thuyết phục: Là sau năm 43 TL, những nữ tướng thất trận của hai bà Trưng tìm đến những ngôi chùa quê xa xôi để ẩn tu thì hiện còn di tích lịch sử. Vậy, những sử liệu nói rằng, Phật giáo nước ta từ Trung Quốc truyền xuống đã tỏ ra không thuyết phục được ai nữa. Mà phải nói ngược lại, thiền sư Khương Tăng Hội đã y bát, chống gậy Bắc du, đến đất Ngô (thời Tam Quốc) truyền bá Phật học, tỏ uy lực và uy linh của xá-lợi (21 ngày cầu nguyện để xá-lợi Phật phát sanh trong bát) để thu phục Tôn Quyền; sau đó cho Tôn Hạo thọ trì quy giới là đã chứng minh được sự thật ấy! Thời Hán, Trung Quốc chưa có Phật giáo mà ở Luy Lâu đã hình thành một trung tâm Phật giáo lớn, đã có 15 bộ kinh, 20 ngôi chùa và 500 tăng lữ! Cũng từ bộ sử nghiên cứu của ông - *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* - đã cho ta biết rằng, Phật giáo đã gắn liền với dân tộc từ những thế kỷ trước TL; và văn hóa của Phật giáo đã là những tổ chất tạo nên một phần bản sắc của văn hóa dân tộc. Các bộ kinh có mặt vào thời kỳ này như *Lục độ tập kinh*, *Tap thí dụ kinh*, *Cựu tap thí dụ kinh* - ai đã xem qua đều thấy rõ văn hóa Phật giáo và văn hóa Lạc Việt đã cộng hưởng sức mạnh để đẩy lùi và để thoát ly văn hóa Trung Quốc. Một số

truyện trong các bộ kinh trên rõ là đã được viết trên đất Việt, ngôn ngữ Việt (Xem LSPGVN). Có truyện đề cập đến thành tín, hiếu nghĩa... mang nội dung Phật giáo, hoàn toàn khác với ngữ thường của Khổng. Có nơi lại nói, phải lấy năm giới, mười lành làm quốc chính! Rồi suốt trong thời kỳ Bắc thuộc, lãnh đạo các phong trào vệ quốc đa phần là Phật tử, càng chứng minh thêm cho sự gắn bó thiết cốt của Phật giáo đối với dân tộc. Như Lý Nam Đế vừa lên ngôi đã cho lập chùa Khai Quốc - chứng tỏ Phật giáo đã cầm cờ tiên phuông mở nước! Như Lý Công Uẩn vừa dời đô về Thăng Long, chưa xây dựng cung điện, đã xuống chiếu cho làm 8 ngôi chùa ở phủ Thiên Đức, trùng tu chùa quán các nơi, cho độ Tăng hơn nghìn người ở kinh sư! (Xem ĐVSKTT, NXB/ VHTT, 2003, trang 359). Rồi khi xây dựng cung điện Thăng Long thì bên trong nội thành xây dựng chùa Ngự Hưng Thiên, ngoài thì có chùa Thăng Nghiêm; lần lượt sau đó là các chùa Vạn Tuế, Tứ Đại Thiên vương, Cầm Y, Long Hưng, Thánh Thọ, Thiên Quang, Thiên Đức, Chân Giáo...

Lê Văn Hưu, sử gia đời Trần đã phê phán khá gay gắt việc làm ấy của vua: “Là tiêu phí tiền của và sức dân vào công việc thổ mộc không biết chừng nào mà kể” Còn nặng nề hơn: “Há chẳng phải là vết máu mù của dân ư?” (Sđd).

Việc xây chùa, độ Tăng của vị vua đầu triều này, Lê Văn Hưu không hiểu; Ngô Thì Sĩ - trong *Việt sử tiêu án* - cũng không hiểu, khi viết: “Xét sử một đời vua Đại Hành thì chính sách học liệu khoa cử không nghe tới nhưng mệnh lệnh và thư từ đương thời như lá thư gửi xin nối ngôi thì lời nó uyển chuyển, đặc thể. Đến như nối vắn bài thơ “Nga nga”, ca khúc tiền sử thần “Nguyễn Lang quy” - tình ý lạnh lẽ, văn nhân cũng không thể làm hơn được, không biết học hành dòm mài ở đâu. Anh hùng cái thế ra đời luôn không thiếu người...”

Họ không hiểu rằng, từ thời Hùng Vương đến giờ, nhà chùa là những trung tâm văn hóa của dân tộc. Nó một lúc đảm nhiệm nhiều chức năng. Là trường học, không những dạy dỗ các thế hệ Tăng Ni có tài, có đức mà còn dạy dỗ cho con em trong vùng, trong làng,



trong xóm. Là nơi diễn ra các lễ hội dân gian. Và nhất là nơi nuôi dưỡng một đời sống thuần từ, hiền thiện, đạo đức cá nhân, gia đình và xã hội. Lý Thái Tổ được giáo dưỡng từ nhỏ bởi Vạn Hạnh, Đa Bảo - dĩ nhiên, ông hiểu rõ điều đó hơn các sử gia Nho giáo. Đầu tư xây dựng chùa chiền, độ Tăng là cả một chiến lược giáo dục dài lâu. Khi giáo dục đã thiết lập được cơ sở vững chắc thì dân trí sẽ được nâng cao; dân trí được nâng cao, cải thiện thì các thế hệ kế thừa không lo gì thiếu nhân tài giúp dân, giúp nước. Hiền tài là nguyên khí của quốc gia chỉ có thể tìm kiếm ở nguồn này!

Đây là giai đoạn tri thức Phật giáo lãnh đạo đất nước, và sau đó đã có một cuộc chuyển giao rất ngoạn mục: Từ thiền sư sang đức vua, triều đình, đến quý tộc, quan lại, sĩ tử... Đến đời Trần thì các thiền sư đã không còn tham dự triều chính nữa, các ngài đã rút về tĩnh cư, tu tập nơi động vắng, hang sâu. Cũng từ đây, Phật giáo bắt đầu rời bỏ cung đình để đi vào các thôn ấp xa xôi; đây là nhờ công đức của Trúc Lâm Yên Tử Sơ Tổ Điều Ngự Giác Hoàng! Ông vua thiền sư thi sĩ này đã sống hạnh đầu-đà, khát thực, tam y nhất bát (thấy tượng Tam Tổ mặc y vai trái) đi khắp nhân gian khuyên mọi người phá bỏ những thờ tự mê tín như vật tổ và sinh thực khí (dâm từ). Ngài lại còn lặn lội sang Chiêm Thành, bang giao hòa hiếu, gả Huyền Trân cho Chế Mân để lấy hai châu Ô, Lý - là Thuận Hóa sau này. Và cũng từ đây, ca dao, tục ngữ, những lễ hội, những sinh hoạt dân gian đã in đậm dấu ấn của Phật giáo. Nói cách khác, văn hóa tâm linh của đạo Phật đã hòa trộn vào các tín ngưỡng dân gian, đã thổi hồn, đã thắp sáng cho văn hóa dân tộc - đến đời từ đầu kỷ nguyên, đức Phật không còn là đức Phật Gotama lịch sử nữa mà đã biến thành đức Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện! Phải chăng, trong tâm thức và ước mơ của dân gian, ông Phật ấy phải biết tạo ra mây mưa sấm chớp - đem lại sự tươi tốt mùa màng - đặc biệt của cư dân văn minh lúa nước!

Dầu các sử gia Ngô Sĩ Liên, Lê Văn Hưu có cố tình chiếm địa vị độc tôn cho Nho giáo, đưa ra những nhận xét, những bình luận phiến diện, một chiều - theo công thức áp đặt, ngụy biện, thiếu cơ sở luận lý: A (Phật giáo) sai vì A không giống B (Nho giáo) - thì

Phật giáo cũng cứ vẫn đi vào lòng người, lòng xã hội như là hơi thở, là sự sống vậy. Trong kho tàng văn hiến - cái tạo ra bản sắc văn hóa dân tộc - thì Phật giáo đã đan xen, trộn lẫn, hòa quyện, thấm đẫm vào bên trong, thật khó phân chia tách bạch ra được. Và nó đã trở thành tư duy, tình cảm, nếp nghĩ, nếp sống có nghĩa, có tình với các giá trị đức lý, tạo nội lực thăng hoa tâm linh ngàn đời cho con cháu Lạc Hồng! Và đây chính là minh triết: Minh triết Phật và minh triết Việt. Kết quả ấy là do nhờ sự hiện hữu của các ngôi chùa ở tất cả mọi miền, mọi thôn làng trên khắp đất nước. Ngôi chùa, mái chùa, tiếng chuông chùa, hội chùa, sân chùa, ao chùa, bến chùa... là những hình ảnh và biểu tượng thiêng liêng, âm cúng, êm đềm, gần gũi... cho con dân đất Việt mấy nghìn năm nay. Nó dường như là nguồn cội, là tổ ấm, là mọi hướng về của nhiều kẻ ly hương - ly hương văn hóa hoặc ly hương địa lý - vì lý do này hay lý do khác! Người nuôi dưỡng hồn sống minh triết ấy, có lẽ đa phần là do những tu sĩ âm thầm, vô danh, sống đời giản dị, thuần phác - nhưng là chỗ dựa tinh thần vững chắc cho dân làng trải qua mọi biến cố can qua, thăng trầm... của nhiều hoàn cảnh hoặc nhiều giai đoạn lịch sử khác nhau. Họ, những thế hệ kế thừa - kế thừa nền minh triết Phật và minh triết Việt - dù mọi trình độ, kiến thức quảng bác cũng có, bình bình bực trung cũng có, hoặc chỉ bõm bẻm dăm câu bảy chữ có lẽ lại khá nhiều. Họ cùng ăn, cùng ở, cùng vui khổ, chan hòa tình cảm với mọi người. Tùy khả năng, hạnh nguyện, sở tri, sở hành... mà họ khuyên mọi người làm lành, lánh dữ; sống với nhau phải đặt căn bản trên sự hiểu biết, yêu thương; phải biết tha thứ, đùm bọc, rộng lượng, sẻ chia cơm áo lúc khó khăn mất mùa, an ủi tinh thần lúc tai ương, hoạn nạn!

Tại những ngôi làng ấy, các vị tu sĩ (có cả những ông đồ Nho) đã làm thầy giáo dạy chữ, dạy đạo lý cho con em mà không cần lương hưởng. Họ làm thầy thuốc chữa bệnh cho mọi người mà không nhận tiền bạc. Vị thầy tu chùa làng - do đạo đức và uy tín của mình, đã làm người hòa giải mọi cuộc bất hòa giữa cha mẹ, vợ chồng, con cái trong các gia đình tương thuộc. Đôi khi, họ còn làm những vị quan tòa bất đắc dĩ - do được dân làng kính trọng, tin yêu - để phân xử

các vụ đụng chạm quyền lợi, tranh chấp phải trái về đất đai, rào giậu, trâu bò, heo dê, gà vịt, chó mèo ... gì đó nữa! Họ còn coi giúp việc kết hung, họa phúc, âm trạch, dương trạch cùng mọi việc liên hệ kỳ giỗ, tang tế... cho bà con mà không cần một đèn đáp nào. Tuy nhiên, việc làm chùa, tu sửa già-lam, hoa quả hương đăng, gạo khoai rau trái... người dân cảm thấy mình phải có bổn phận đóng góp tài lực; và họ coi đây là niềm vui, là công đức, là nghĩa vụ thiêng liêng!

Giáo dục Phật giáo - nền giáo dục minh triết, vốn ở cao, ở trên triết học - nên nó không cần các quy mô đại học với hàng chục chuyên ngành phức tạp, rối rắm. Nó không cần những tri thức, những kiến thức hàn lâm, kinh viện hoặc cả một kho tàng văn chương bác học. Và nó cũng không cần những thuật ngữ Phật học cao siêu, uyên bác... mà nếu không tiêu hóa được - thì chỉ còn là những xác chữ, vỏ chữ khô rỗng, đã mòn trơ linh hồn và sự sống!

Giáo dục Phật giáo, từ buổi sơ nguyên là như vậy; đến thời Lý Trần, nó lại càng rực rỡ hơn nữa - vì nó đã thực sự bén rễ dày sâu trong tâm thức Việt, đã trở thành các giá trị nhân bản, nhân văn; đã trở thành lễ sống, đạo sống, đã trở thành bản sắc đặc thù của văn hóa Việt. Thành quả ấy - thì cả một ngàn trường đại học cũng không làm được! Nó không nói vận dụng sáng tạo. Nó không nói bất biến, tùy duyên. Nó không vạch ra sách lược với các mục tiêu giáo dục cao đại và khoa trương! Nó không nói bồ-tát, đại thừa, tiểu thừa, đại nguyện, sứ mạng, lợi lạc, vị tha... Nó không đưa ra những khái niệm đao to búa lớn như đại hùng, đại lực, đại từ bi... Và ngay cả những khái niệm về giác ngộ, giải thoát, trí tuệ, đức tin, lục hòa, tứ nhiếp... nó cũng chẳng đề cập! Khi mà minh triết Phật đã hòa nhập với minh triết Việt - thì nó chỉ sống cùng, sống chung với mọi người bằng tấm lòng, bằng nụ cười, bằng tình thương và sự chân thật. Và khi mà hồn Phật và hồn Việt đã hòa lẫn thì nó đi vào ca dao, tục ngữ, phong tục, tập quán, lễ hội, tín ngưỡng dân gian... Nó không chỉ đơn giản “Đất vua, chùa làng, phong cảnh bụi” mà còn thấm đẫm vào hồn Việt. Ví dụ một vài. Hòa với Không, Đạo giáo: “Ai nặn nên cái núi Nhân, trông xa như Phật, trông gần như Tiên”. Với tín

ngưỡng dân gian: “Ai ơi chớ có ăn lời, Bụt kia có mắt, ông Trời có tai”. Đi vào đạo hiếu: “Cha già là Phật Thích-ca, mẹ già đích thị Phật bà Quan Âm”. Trong tình cảm xóm làng: “Chiều chiều nhớ xóm, nhớ làng, nhớ gốc đa, nhớ chùa làng, nhớ em!”. Đi vào tình cảm trai gái: “Lên chùa lạy Phật Thích-ca, lạy ông Tam Thế, lạy cha Ngọc Hoàng; bước ra kết nghĩa cùng nàng, túi anh có nhẫn cho nàng đeo tay!”. Đi vào đạo lý: “Nghĩa nhân Trời, Phật thương ban, ai hành ác nghiệp bạo tàn nát thân”; hoặc: “Quả báo ăn cháo gạo, ăn cơm gạo, xĩa răng gãy chày”. Với niềm tin vững chắc của nhân dân: “Giặc đi thì giặc lại về, giặc đến bờ-đề thì giặc phải tan!”; hoặc: “Còn trời còn nước còn non; còn chùa còn Phật, tôi còn tụng kinh!” (Trích rải rác trong *Ca dao, tục ngữ PGVN* của Lê Như Thích Trung Hậu, nxb TPHCM năm 2002).

Tóm lại, Phật giáo đã đồng hành cùng với dân tộc trên dưới hai ngàn năm, đã đi được vào tâm thức Việt và hồn Việt như thế, dấu uyên nguyên giáo pháp có nhạt đi, có mờ đi - nhưng tinh chất minh triết vẫn tiềm tàng trong mọi hoạt động của nhân sinh, tạo nên một nguồn lực sung mãn khả dĩ đánh bật ra bên ngoài những loại văn hóa lai căng, pha tạp - để giữ nguyên vẹn cái gì là của chính mình. Nhưng rất tiếc là bây giờ, nền giáo dục minh triết, đậm chất trí tuệ dân gian ấy bị mai một dần dần, dường như là mất hẳn. (Mô hình giáo dục dân gian này đang còn tồn tại ở Myanmar, Thailand, Campuchia và Lào). Cũng như phương Tây, minh triết phương Đông cũng đã đọa xuống triết học, đạo đức học, tâm lý học dung tục. Dân tộc Việt cũng thế, và Phật giáo Việt cũng thế. Ai cũng chạy theo khoa học, phát triển chiêu thức mà không cần biết nội lực mình như thế nào? Hay không cần thiết phải có nội lực?

Thế giới văn minh tiêu dùng của phương Tây đã đẩy nhân loại đến thảm họa tự sát tập thể - tự sát tập thể trên các lãnh vực chính trị, quân sự, kinh tế, thương trường, chứng khoán, xã hội, môi trường... nhất là các giá trị nhân văn. Dẫu họ đã cố gắng nhập siêu đồng loạt các giá trị văn hóa, giá trị tâm linh từ phương Đông - nhưng cái bệnh béo phì vật chất đôi nơi đã trở thành nan y, nơi đã bão hòa vô cảm, nơi đã tỏ ra bất lực trước các nếp gấp - thành nề - của tư duy

và cảm tính! Phương Đông còn nhập siêu ồ ạt hơn nữa những rác thải khoa học, điện ảnh, văn học, nghệ thuật; rác thải nhu cầu, tiện nghi; rác thải độc chất sông nước và cả tinh thần - mà người ta gọi là hội nhập đa dạng văn hóa toàn cầu!

Đạo Phật Việt Nam hiện nay cũng đang nỗ lực chạy theo phương Tây nên cũng mang căn bệnh chung của thời đại. Nơi này hô hào, cổ súy xã hội hóa. Nơi kia nghiêm túc bàn đến tính chuyên môn, lý thuyết, triết lý giáo dục, phân tầng ngũ thừa... Nơi nọ lập ra phương hướng giáo dục, chương trình đào tạo... Rồi báo cáo khóa này bao nhiêu tiến sĩ, cao học, thạc sĩ. Và khóa sau bao giờ cũng cao hơn khóa trước! Rồi họ xem đây là thành quả giáo dục! Tuy nhiên, nếu cả ngàn học vị tiến sĩ, cả ngàn thành quả ấy cộng lại - có phải là thành tựu được minh triết Phật không - thì không nghe ai nói tới! Đức Phật của chúng ta chưa hề phong cho ai học vị tiến sĩ - lại còn gọi vị giải thoát là bậc vô học kia mà! Ngài cũng chưa bao giờ lấy kiến văn, sở tri làm thước đo nhân cách con người; ngài còn xem đây là người ngu nữa: “Người ngu sa đọa tâm hồn, trí thức hái lượm, cúi lồn công danh, đầu to bừa nát tan tành, hoa hương úa rã cây cành thảm thương. Trong sự sụp đổ của mình, hái thâu kiến thức, góp kinh nghiệm đời, người ngu đâu biết than ôi! Chính chung bừa nát bề hai cái đầu! (PC. 72). Mà ngược lại: “Chữ câu ngàn vạn ích gì, trăm kinh nói mãi lắm khi loạn mù, một câu có ích, cho dù, nghe xong tịnh lạc, an như đời đời” (PC.101); hoặc: “Nghe nhiều, học rộng chương văn, xứng danh bậc trí giữa tầng đoàn này, vô sân, vô úy mới hay, mới là bác học, mới tày đa văn” (PC. 258).

Ngoài căn bệnh phát triển lý trí chiêu thức mà không đề cập đến nội lực minh triết - PGVN chúng ta còn mang một căn bệnh trầm trọng khác nữa, đúng như TS. Tamas Agoca đã nêu trong chuyên đề của mình hôm hội thảo Vesak 2008: “... dường như có sự mâu thuẫn giữa cứu cánh tối hậu của GDPG, đó là để đạt được sự tự do từ ý niệm sai lầm về một tự ngã thường hằng và mục đích của giáo dục hiện đại là để tăng cường và củng cố sự nhận thức sai lầm về bản thể của chính mình. Làm thế nào có thể giải quyết sự mâu thuẫn này trong bối cảnh của GDPG hiện nay, và trong tinh thần liên tục và

tiến bộ?” (Trích GDPG: Kế thừa và phát triển - nxb Tôn giáo, 2008, trang 9).

Cái gọi là tự ngã thường hằng ấy, bản thể của chính mình ấy - chúng ta bị va vấp khắp mọi nơi khắp mọi chỗ. Cái ta ấy nó đi liền với mọi chấp thủ bản ngã, thể hiện bản ngã ở trên mọi loại hình sinh hoạt, sinh ra đố kỵ, tranh chấp, phe nhóm - do đặc quyền, đặc lợi mà quay lưng với di huấn của đức Phật. Chúng ta luôn luôn bị sự đánh lừa của bản ngã, không chỉ là sai lầm do vô minh mà còn đưa chúng ta đến biên độ giới hạn, cực bộ... làm cho minh triết Phật bị rào bít lại hoặc rơi xuống các phạm trù dung tục đời thường. Nói cách khác là đạo Phật đã bị thế tục hóa, rơi xuống tục đế với đủ mọi nhân danh cao đẹp như vô ngã, vị tha, lợi lạc quần sanh... xem ra chỉ còn là khẩu hiệu khô rỗng, thiếu cái thực ở bên trong - nói cách khác là đã đánh mất linh hồn minh triết Phật vậy. Một vài dẫn chứng cụ thể là gần đây, người ta đã phá bỏ những ngôi già-lam cổ xưa mang phong cách Á Đông, đậm chất Thiền và chất Việt - để kiến tạo những ngôi chùa to lớn, hào nhoáng, nguy nga - nhưng thiếu văn hóa bản sắc, khô kiệt tâm linh, nghèo nghệ thuật, kiến trúc chắp vá Nhật Tàu... trông vô hồn, vô cảm. Rồi đức Phật vàng son, ngự trị quá cao, dường như cao quá tầm tay với của nhân sinh, biến ngài thành một vị thần linh, một vị thượng đế như các tôn giáo hữu thần! Phổ biến rất nhiều nơi, do nghèo nàn tâm linh, thiếu nội dung tu tập, người ta chỉ cố sùỵ hình thức lễ nghi, phụng túng, đại tế, trung tế, tiểu tế... để cho quần chúng đến lễ bái, van vái, cầu xin; nghĩa là phát triển mê tín dị đoan để bòn rút lợi lộc, bạc tiền bất chánh - hơn là hướng dẫn cho mọi người một đời sống trong lành, hiền thiện. Thậm họa khác nữa là giới tu sĩ cũng chạy chức chạy quyền, tranh cho kỳ được các chức vụ để được lãnh đạo nơi này và nơi kia, được mau lên thượng tọa, hòa thượng trong lúc tuổi đời tuổi đạo còn non choẹt, và quan trọng nhất là thiếu giới luật và đạo hạnh (có một số vị trong hàng chức sắc lại có vợ có con - có vợ có con thì làm sao lãnh đạo Tăng-già thanh tịnh?!!!) Đây chính là sự tử trùng sự tử nhục - chỉ có trùng sự tử mới ăn được thịt sự tử! Than ôi!

Đi vào thực trạng một chút nữa.

Nếu minh triết Trung Quốc bị đọa xuống triết học kể từ thời Tống Nho - thì minh triết Việt cũng tương tự vậy; nhưng do nhờ nội lực tâm linh của các vị thiền sư thời Lý, Trần đã truyền sức mạnh vô ý, vô tâm, vô tất, vô cố, vô chấp, vô dục, vô úy, vô vi, vô ngã... tinh chất của minh triết Phật - cho các đời vua; và thành tựu cao nhất được nói đến chính là vua Trần Nhân Tông Trúc Lâm Yên Tử - người đã nỗ lực ly thoát văn hóa Tàu, ly thoát hoặc sử dụng có chọn lọc thiền Trung Quốc; lấy tinh chất uyên nguyên của Phật hòa dung với bản sắc văn hóa Việt để trở lại với đầu nguồn minh triết - nên đã đưa dân tộc cũng như Phật giáo đến chỗ cực thịnh. Cực thịnh không đơn thuần là vật chất áo cơm thịnh mãn; mà nó còn là đời sống văn hóa cao đẹp cùng với thế giới tâm linh mỹ toàn nữa.

Việt Nam hiện nay có thể khát khao văn minh, tiến bộ, điều ấy đúng vì chúng ta đang lạc hậu về nhiều mặt so với các nước láng giềng - như kinh tế, khoa học, xã hội... nhưng đừng quên rằng, đời sống văn hóa và các giá trị tâm linh mới chính là nền tảng minh triết. Ngoài lãnh vực vật chất ra, chúng ta phải kế thừa và phát triển cho bằng được cái hay, cái đẹp, cái đã trở thành xương cốt, máu thịt, hơi thở; cái đã trở thành đạo sống, sự sống hài hòa Phật Việt mấy ngàn năm qua như đã lược dẫn. Nói cách khác, GDP chỉ mới là điều kiện cần, nhưng nếu muốn điều kiện đủ thì phải có thêm đời sống văn hóa cao đẹp cùng với đời sống tâm linh thanh bình và an ổn.

Có lẽ, nếu biết vận dụng đúng đắn nguyên lý “tùy duyên bất biến” thì đạo Phật bao giờ cũng giữ gìn được cái tinh yếu, cốt lõi, bản chất uyên nguyên (khế lý) như đã từng tồn tại trong lịch sử qua nhân cách, phong thái xuất xứ của các vị thiền sư Lý, Trần; đồng thời, vận dụng sáng tạo cho thích hợp với hoàn cảnh, thời đại, con người (khế cơ). Nguyên lý ấy bao giờ cũng đúng. Tuy nhiên, trước thực trạng văn minh vật chất tăng tốc đến chóng mặt, cái cỗ xe lý tính đang hăm hở lao nhanh không có phanh hãm - mọi giá trị nền tảng của minh triết Việt và minh triết Phật đang bị lung lay, xâm hại - thì việc bảo vệ gìn giữ xem ra quan trọng hơn phát triển rất nhiều. Bảo vệ, giữ gìn được bản sắc của mình là quý lắm rồi! Bảo vệ, giữ gìn lại là vấn đề con người - nhân văn và nhân bản. Giáo dục phải đặt

nặng trọng tâm là con người! Đường hướng, chính sách, mục tiêu đầu tốt nhưng nếu không có con người tốt thì rõ là xây nền lý tưởng giữa trống không. Con người hồng, hư, xấu - không có đạo đức văn hóa, không có một đời sống tâm linh lành mạnh - thì ở cương vị nào cũng làm cho nơi ấy tan nát, hủ bại! Con người hồng, hư, xấu ấy mà được giao cho chức vị, quyền hành, lãnh đạo nơi này và nơi kia thì tạo thêm thảm nạn cho đất nước. Con người tốt, hiền mà ít học, dẫu không hay lắm, nhưng cũng không đến nỗi làm những chuyện đồi phé, thương luân bại lý.

Ngọn gió độc của văn minh phương Tây đã len lỏi khắp mọi nơi mọi chỗ, ở đâu cũng thấy hư vô, bế tắc, dục vọng và vô cảm. Ngay lúc này đây, minh triết Phật và minh triết Việt phải đứng dậy, cùng bắt tay bước đi, phải dẫn đầu mọi sinh hoạt văn hóa, nghệ thuật, kinh tế, xã hội; phải dẫn đầu mọi tiêu chí và mọi thành quả. Còn nghe ai nói đến việc phát triển dựa theo tính đa năng đa hiệu của khoa học thì chúng ta phải cẩn thận, dè chừng! Sự hội nhập đa văn hóa cũng vậy. Hãy cẩn trọng xem thử nó có phá vỡ an toàn môi sinh, nó có rải độc tinh thần sinh thái, nó có ung hoại tâm hồn và có vấy nhiễm văn hóa bản sắc? Còn nữa, phát triển là phải tùy duyên! Tùy duyên - có nghĩa dựa theo định luật duyên khởi để hành sự (vô vi nhi vô bất vi - duy tác) chứ đừng khởi tâm hữu vi - bao giờ cũng có tư ý, tư dục điều động - sẽ tạo thêm hỗn loạn cho cuộc đời. Và như thế, ai làm được gì đó thì cứ làm - tùy duyên khởi, khả năng, căn cơ, trình độ, phương tiện... Ai thấy mình vô dụng, thấy mình không làm được gì thì phải biết nhường chỗ cho người có tài, có đức. Riêng giới tu sĩ thì nên rút về nơi thâm sơn cùng cốc để tu tập định, tuệ thì thật là đại hạnh cho Phật giáo. Giữ gìn và nuôi dưỡng minh triết Phật, minh triết Việt ngay lúc này cũng chính là thái độ minh triết! Lại nữa, căn bản trí bao giờ cũng hướng dẫn cho phương tiện trí. Chưa biết bơi mà muốn nhảy xuống sông cứu người chết đuối là thiếu trí - chứ không ai khen ngợi là đại bi đâu! Có nội công mới phát triển chiêu thức - nguyên lý võ học chân chính cũng nói như thế. Có sức mạnh văn hóa và tâm linh (minh triết Việt và minh triết Phật) - mới phát triển đồng bộ và đa dạng tư duy lý tính trong



mọi chuyên ngành khoa học, kinh tế, xã hội... để đưa đất nước đi lên, để nâng con người lên với những giá trị tốt vời của chân nghĩa thanh bình và hạnh phúc, chứ không phải cúi xuống cho vừa tầm với tâm địa thường phàm của cõi đời ác trược!

Để kết luận,

Thế gian thường tri không đi đôi với hành hoặc tri không cần hành. Có nhiều cuộc hội nghị, thảo luận nơi này và nơi kia, nghe rất hay về đề tài, nội dung và ý nghĩa; những biện pháp, mục tiêu được đề cập cũng rất thông tuệ, toàn hảo đầy sức thuyết phục - nhưng sau đó rồi thôi, ai về nhà nấy, việc ai nấy làm. Mọi tình trạng rồi vẫn y như cũ. Riêng Phật giáo cũng đâu có khá hơn. Biết suông, bàn suông là căn bệnh thâm căn cố đế; và ở đâu cũng để giải quyết những vấn đề cành nhánh, ngoài rìa - còn cái trọng tâm, cái gốc con người thì ít khi bàn tới! Và đường như ở đâu cũng bất lực, không ai dám đề cập sự hoàn thiện bản thân! Có hoàn thiện bản thân mới thể hiện được đời sống thân giáo - là cái gốc của giáo dục, là nhân tố quyết định cho mọi hiệu quả. Những tố chất trong lành, hiền thiện, nhân ái, bao dung, yêu thương, tín thành, chân thật, nghĩa tình, hiểu biết... càng ngày càng thiếu vắng đi trong mọi gia đình, cộng đồng, xã hội. Nếu văn minh vật chất có được do phát triển khoa học, kinh tế - nhưng không có những **giá trị triết mỹ** làm cơ sở nền tảng thì đây là dấu hiệu của hủy diệt, là sự sa đọa bi thảm của con người! Phải **giáo dục văn hóa** (văn học - thơ, văn, ca dao, tục ngữ; nghệ thuật - hội họa, nhiếp ảnh, điêu khắc, kiến trúc, thư pháp, dân ca, cổ nhạc...) là để tăng trọng phần người hơn phần con. **Giáo dục tâm linh** (tôn giáo, tín ngưỡng...) là để cho nhân gian có chỗ nương tựa vững chắc và an ổn. Tuy nhiên, hai lãnh vực đi sau phải lấy minh triết Phật và minh triết Việt để nương tựa. Đây là cả một sự khó khăn... vì cái gì, ở đâu cũng mạo danh văn hóa, mạo danh tâm linh cả. Chúng đã bị lạm phát! Chúng đã bị lợi dụng! Vai u thịt bắp cũng văn hóa! Xem giá trị của đôi chân hơn chất xám của tế bào não cũng văn hóa. Nhảy múa lố lăng, khoe đùi khoe bắp cũng văn hóa! Xin xăm bói quẻ cũng tâm linh! Lên đồng, lên cốt cũng tâm linh! Vàng mã, tiền giấy, hình nhân thể mạng... cũng tâm linh! Sì sụp khăn vái gốc đa,

ông táo... cũng tâm linh! Hối lộ thần linh để được mua may bán đắt, thăng quan tiến chức cũng tâm linh! Đây chính là trách nhiệm của các cấp lãnh đạo chính phủ, trách nhiệm của các vị lãnh đạo tôn giáo! Họ phải có tâm, có trí (minh triết) và phải có mắt để nhìn xa, trông rộng!

Giáo dục toàn diện, con người toàn diện để kế thừa và nuôi dưỡng minh triết phương Đông - cần có nội hàm ấy, đi theo thước đo ấy mới hy vọng tiếp truyền nội lực văn hóa và sức mạnh tâm linh của cha ông trong mấy ngàn năm lịch sử; đồng thời sánh vai đối thoại với minh triết phương Tây để cùng văn minh, tiến bộ trong hòa bình, hạnh phúc. Tất cả mọi loại hình văn hóa, mọi hình thái giáo dục đều nên tiếp thu, chọn lựa, sàng lọc - nhưng chỉ nên sử dụng chiếc áo nào vừa vóc dáng, khổ người - trên nền tảng bản sắc Đông phương, bản sắc dân tộc, bản sắc đạo Phật Việt Nam, cư dân thủ đô hay thành phố, người ở quận huyện, phường xã hoặc làng bản... Lại còn ở trong hoàn cảnh đất nước đang phát triển, đang cải cách, đang chuyển đổi, đang thuộc diện những nước đói nghèo, ô nhiễm môi sinh và nhiều vấn đề cấp bách khác đang cần được cải thiện sớm chùng nào tốt chùng ấy. Phật giáo nằm trong vùng khí hậu, không gian chung ấy, từng địa phương khu biệt ấy - nên mỗi nơi phải biết vận dụng khác nhau, không thể rập khuôn theo một kiểu mẫu, công thức nào. Tìm ra được cái riêng trong bối cảnh chung ấy, đòi hỏi những người trách nhiệm hữu quan phải sáng suốt; nghĩa là vừa có tâm lại phải có tầm nữa vậy.

Cuối cùng, nội dung bài tham luận này chỉ là sự đóng góp một vài ý tưởng khiêm tốn, đôi nơi hơi vồ vẩn và chủ quan, không tránh khỏi nhiều sơ suất - nhưng là với tất cả sự thiện ý và lòng chân thành của một người con Phật, của một người con dân đất Việt. Minh triết phương Tây và minh triết phương Đông, từ khởi nguyên đều nói về **nhân bản**, con người tại thế - nhưng minh triết Phật vừa tại thế, vừa xuất thế được thực chứng bởi tâm linh trực giác, giải quyết trọn vẹn và toàn mãn mọi đau khổ phiền não nội tâm cho con người thì chưa có nên minh triết nào có được! Hy vọng rằng, chư vị tôn túc thạc đức, cao tăng, các bậc thức giả, trí giả, các vị lãnh đạo - sẽ tìm được

một hướng đi thích hợp cho nền giáo dục toàn mãn; mà ở đó, những cặp phạm trù dường như lưỡng nguyên này: **Tinh thần** (tôn giáo, tín ngưỡng, văn hóa) và **vật chất** (khoa học, kinh tế, môi sinh...), **nhập thế** (hữu vi) và **xuất thế** (vô vi), **tri** (tư duy, kiến văn) và **hành** (thực hiện, ứng dụng vào đời sống), **tự độ** (căn bản trí, hoàn thiện bản thân) và **độ tha** (phương tiện trí, tùy duyên, hoàn cảnh)... được quân bình, hài hòa thì thật là phúc lớn cho nhân quần, xã hội.

Người ta nói rằng, **triết lý** phải soi đường cho khoa học, nhân sinh; tôi bảo không phải thế, triết lý chỉ dẫn đến xung đột, chiến tranh; chính **minh triết** mới đem đến thanh bình và an lạc cho con người muôn nơi muôn thuở!

Mùa An cư Mậu Tý – 2008

M.Đ.T.T.A.

# | GIỚI THIỆU

## LỊCH SỬ PHÁT TRIỂN KINH PHÁP HOA

Thích THÁI HÒA

### ◆ Ân Độ

*Hầu hết các kinh điển từ Nguyên thủy đến Đại thừa đều có điểm thống nhất rằng: Sau khi Đức Thế Tôn thành đạo, Ngài không vội chuyển vận pháp luân, vì nghĩ rằng: “Giáo pháp do Ngài vừa chứng ngộ quá thâm diệu, cao quý, siêu lý luận, chỉ có kẻ trí mới thấu hiểu, còn đa số quần chúng thì đăm mê ái dục, chạy theo ái dục, khó mà thấy được nguyên lý duyên khởi, nguyên lý tịch tịnh của các hành”.<sup>1</sup>*

Phạm thiên Sahampati đọc được luồng sinh khí ấy, nên đã xuất hiện trước Đức Thế Tôn, thỉnh cầu Ngài chuyển vận pháp luân.

Bấy giờ, Đức Phật nhìn hồ sen, thấy sen trong hồ có thứ đã lên khỏi bùn, nhưng chưa lên khỏi mặt nước, có thứ đã lên khỏi mặt nước, nhưng chưa nở hoa, có thứ chỉ hé nụ sắp sửa nở,... Đức Phật liền nghĩ: “Hết thầy chúng sanh ở nơi thế giới này cũng đều như thế. Có người trình độ thấp, có người trình độ vừa, có người trình độ cao, nhưng tất cả trình độ ấy nếu gặp được giáo lý do Ngài giảng dạy, họ cũng sẽ tu tập và được giải thoát, giác ngộ”.

Chính suy nghĩ về điểm này, mà Đức Như Lai thiết lập phương tiện để giáo hóa, như Ngài đã nói ở phẩm Phương Tiện kinh Pháp Hoa:

“Tư duy như vậy rồi,

---

<sup>1</sup> Kinh Ariyapariyesena

liền đến Ba La Nại  
các pháp tướng vắng lặng  
không thể diễn bằng lời.  
Nhưng dùng sức phương tiện  
nói cho năm Tỷ-kheo  
gọi là chuyên Pháp luân  
có danh từ Niết-bàn  
cùng danh A-la-hán  
với danh xưng Pháp, Tăng.  
Từ đó đến ngày nay  
chỉ khen pháp Niết-bàn  
diệt tận khổ sinh tử  
Tôi thường nói như vậy”.<sup>2</sup>

Và, khi đến vườn Nai, trước hết Đức Phật khuyên năm anh em Kiều Trần Như, nên từ bỏ hai cực đoan là ép xác khổ hạnh và buông lung trong các dục mà thực hành Trung đạo.

Trung đạo ở đây là Bát Chánh Đạo. Sau đó, Đức Thế Tôn chuyển vận pháp luân ba lần với mười hai hành tướng Tứ Thánh Đế cho năm anh em Kiều Trần Như, từ đó Phật – Pháp – Tăng có mặt một cách đầy đủ cả sự và lý.<sup>3</sup>

Như vậy, theo tinh thần diễn tả trong phẩm Phương Tiện kinh Pháp Hoa, thì phương tiện và cứu cánh của kinh Pháp Hoa đã có mặt ngay ở buổi chuyển Pháp luân đầu tiên cho năm anh em Kiều Trần Như qua pháp thoại Tứ Thánh Đế.

Ở vườn Nai, Đức Phật dạy cho năm anh em Kiều Trần Như và pháp Tứ Thánh Đế bằng chính cái thấy, cái biết của Ngài mà ta có thể thấy rõ như sau:

Đức Phật nói:

---

<sup>2</sup> Pháp Hoa Kinh – Phương Tiện Phẩm, tr 10a, Đại Chính 9.

<sup>3</sup> Phật Thuyết Tam Chuyển Pháp Luân kinh, Tập A Hàm, tr 504, Đại chính 2.

Thích Thái Hòa

Đây là Khổ. Đó là “khai Phật tri kiến”.

Đây là Tập. Đó là “thị Phật tri kiến”.

Đây là Diệt. Đó là “ngộ Phật tri kiến”.

Đây là Đạo. Đó là “nhập Phật tri kiến”.

Và ta có thể hiểu thêm khi Đức Phật chuyển vận mỗi Thánh Đế, thì trong mỗi Thánh Đế đều có đủ cả “khai- thị- ngộ- nhập Phật tri kiến”.

Như vậy, mục đích của Đức Phật ra đời là “khai thị ngộ nhập Phật tri kiến cho chúng sanh”, như Ngài đã nói ở phẩm Phương Tiện của kinh Pháp Hoa.

Tuy, Đức Phật khai thị ngộ nhập Phật tri kiến một cách bình đẳng như vậy, nhưng tùy theo căn cơ, nhân duyên của người lãnh hội mà có sự sai thù, dị biệt. Và cũng chính từ đó, mà có Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa và Bồ-tát Thừa. Phẩm Dược Thảo Dụ của kinh Pháp Hoa đã minh họa cho điều này hết sức rõ ràng.

Pháp Đức Phật dạy mang tính xuyên suốt từ khi Ngài chuyển Pháp luân tại vườn Nai cho đến khi Ngài nhập Niết-bàn tại Sala song thọ. Như ở phẩm Phương Tiện của kinh Pháp Hoa, Ngài nói:

“Từ đó đến ngày nay  
Chỉ khen pháp Niết-bàn  
Diệt tận khổ sinh tử  
Tôi thường nói như vậy”.

Chúng ta biết rằng, ở vườn Nai, Đức Phật đã chuyển vận đầy đủ Tứ Thánh Đế với mười hai hành tướng, nhưng ba hành tướng của Diệt Thánh Đế mới là chủ chốt trong sự chuyển vận pháp luân, vì đó là Thánh Đế siêu lý luận, thâm diệu, đến để mà thấy và tự mình chứng nghiệm.

Và trong Tứ Đế, Diệt đế là cứu cánh. Ba Đế kia là phương tiện để đạt tới cứu cánh. Nên, phương tiện ấy cũng là phương tiện của cứu cánh.

Khổ-Tập-Đạo được vận dụng và thiết lập từ Diệt đế. Và Diệt đế chính là Niết-bàn của Phật, là chân lý tối hậu mà Phật muốn chỉ bày cho hết thảy chúng sanh ngộ nhập.

Diệt đế là bình đẳng đối với hết thảy chúng sanh, bởi hết thảy chúng sanh ai cũng có tự tính Niết-bàn. Và Diệt đế cũng là Phật tính, nên dù cho Đức Phật trải qua hơn bốn mươi năm thuyết pháp, bằng cách này hoặc bằng cách khác cũng để chỉ bày Phật tính, hay tự tính Niết-bàn, hoặc Diệt đế chân thật cho chúng sanh mà thôi.

Như vậy, chủ điểm của kinh Pháp Hoa đã có mặt ngay ở buổi pháp thoại đầu tiên của Đức Phật tại vườn Nai và xuyên suốt cả cuộc đời hoằng pháp của Đức Thế Tôn, khi thì Ngài nói bằng cách này, khi thì Ngài nói bằng cách khác, hoặc xa, hoặc gần, hoặc sâu, hoặc cạn, hoặc trực tiếp, hoặc ẩn dụ, hoặc nhân duyên, hoặc kể chuyện..., khiến cho thính chúng tùy theo căn tính mà thâm nhập.

Ngài Trí Khải (537-596) - Tổ sư Thiên Thai Tông của Trung Hoa, trong bài kệ phán giáo, Ngài cho rằng; Đức Thế Tôn thuyết kinh Pháp Hoa từ năm thứ 42 kể từ khi Ngài thành đạo. Có thể theo Ngài Trí Khải, từ năm thứ 42 sau ngày Thế Tôn thành đạo, Ngài chỉ dạy cho đại chúng thuần giáo lý Pháp Hoa. Nhưng, đây chỉ là sự phán giáo có tính cách tương đối.

Sự sắp xếp tuyển chọn và hệ thống hóa các kinh điển thành A Hàm, Nikàya, cho đến các kinh điển Đại thừa đều là của chư Tổ mà hoàn toàn không phải là Phật.

Đức Phật thuyết pháp là đối cơ, nhưng mà đối cơ có chủ đích. Những pháp thoại Ngài nói ra cho các đệ tử, được các đệ tử ghi nhớ, thuộc lòng và truyền tụng bằng nhiều loại thổ ngữ.

Sau Đức Phật nhập Niết-bàn khoảng bốn tháng, Tôn giả Mahàkassapa (Đại Ca Diếp) đã triệu tập một hội nghị tại núi Saptaparnaguha (Thất Diệp) ở Rajgrha (Vương Xá) để kết tập kinh luận. Hội nghị kéo dài đến bảy tháng, Tôn giả A-nan gom tụng những gì thuộc về Kinh tạng. Tôn giả Ưu Ba Ly gom tụng những gì

thuộc về Luật tạng. Sau đó được hội nghị giám định, gạn lọc và thông qua.<sup>4</sup>

Một trăm bốn mươi năm, sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, một hội nghị khác được triệu tập tại thành phố Vesàli để kết tập kinh điển. Hội nghị này có bảy trăm Tỷ-kheo được mời tham dự và kéo dài đến tám tháng mới hoàn thành. Mục đích hội nghị này là hợp tưng lại kinh điển và giám định mười điều luật mới của nhóm Tỷ-kheo Bạt Kỳ đưa ra.

Hội nghị một và hai chỉ là khẩu dịch và ngôn ngữ chính được sử dụng trong hai hội nghị này là Ardha-magadhi. Các ngôn ngữ khác đều có thể được sử dụng, nhưng đều chuyển thành ngôn ngữ Ardha-magadhi.

Hội nghị thứ ba được tổ chức tại Pataliputra (Hoa Thị Thành) vào khoảng năm 244 trước Kỷ nguyên, dưới sự bảo trợ của vua Asoka (A Dục). Ngài Moggallanaputra-tissa (Mục Kiền Liên Đế Tu), đã đứng ra triệu tập gồm 1000 vị Tỷ-kheo về hội nghị để kết tập lại kinh điển, thời gian kéo dài đến chín tháng mới hoàn thành.<sup>5</sup>

Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ tư của Hữu bộ tại Kashmir dưới triều đại Kaniska (Ka Nị Sắc Ca).

Nguyên do có hội nghị này là vua Kaniska cứ mỗi ngày thỉnh một vị Tăng vào cung thuyết pháp, nhưng vua nghe giáo nghĩa của các vị giảng không giống nhau, vua ngờ vực, liền đem hỏi Ngài Pàrsva (Hiếp Tôn giả). Ngài Pàrsva trình bày cho vua biết lý do Phật giáo có nhiều bộ phái khác nhau. Nghe vậy, vua muốn thống nhất ý nghĩa của các bộ phái Phật giáo lại, nên đã phát nguyện mở đại hội kết tập.

---

<sup>4</sup> Theo thư tịch Bắc truyền, thì Ngài Ca Diếp chủ tọa Hội nghị. Nhưng theo thư tịch Nam truyền, thì Ngài Ưu ba li chủ tọa Hội nghị.

<sup>5</sup> Có tư liệu cho rằng, Đại hội kết tập kinh điển lần thứ ba, không xảy ra dưới thời vua Asoka (A Dục), vì thời này chư Tăng phân hóa, mà hội nghị xảy ra tại đảo quốc Tích Lan dưới Triều vua nước ấy, trùng tên với Asoka (A Dục).



Hội nghị này, tổ chức tại Tinh xá Hoàn Lâm (Kundalavana-samghàra), với 500 vị Tỷ-kheo tham dự.

Ngài Vasumitra (Thế Hữu) làm Thượng thủ, các Ngài Dharmatràta (Pháp Cứu), Gosa (Diệu Âm), Buddhadeva (Giác Thiên), và Pàrsva (Hiếp Tôn Giả), là những vị chú thích tam tạng.

Kinh tạng gồm mười vạn bài tụng, Luật tạng gồm mười vạn bài tụng và Luận tạng gồm mười vạn bài tụng. Cả ba tạng gồm có 30 vạn bài tụng hàm chứa 600 vạn lời.

Kỳ kết tập này, tam tạng được khắc vào bản đồng và mất hết 12 năm mới hoàn thành. Hội nghị kết tập kinh điển lần thứ tư này xảy ra vào khoảng thế kỷ thứ hai Tây lịch.

Trong lần kết tập lần thứ hai, giáo đoàn đã có dấu hiệu phân hóa do quan điểm hiểu Phật và tiếp cận giáo lý.

Và sau lần kết tập này, các vị Đại đệ tử tùy theo cách nhớ, cách hiểu giáo lý của Đức Phật và đã truyền tụng giáo lý ấy cho các hàng đệ tử tại các trung tâm tu học.

Các trung tâm tu học được thiết lập tại Bắc Ấn, thầy truyền tụng kinh điển cho trò, cứ như vậy từ thế hệ này qua thế hệ khác, suốt hai trăm năm đến thời đại vua A'soka thì khẩu truyền kinh điển Nguyên thủy mới hoàn chỉnh.

Bấy giờ các đệ tử của Phật có nhiều sắc dân khác nhau, nên lúc còn tại thế, Đức Thế Tôn thuyết pháp bằng nhiều loại thổ ngữ. Và ngôn ngữ được Ngài sử dụng nhiều nhất là Magadhi, vì đây là sắc dân chính và đa số là đệ tử của Ngài. Do đó, trong các hội nghị kết tập kinh điển một, hai và ba, phần nhiều đều sử dụng ngôn ngữ Magadhi để kết tập. Nên, bước đầu truyền bá và khẩu dịch kinh điển, Tăng đoàn phần nhiều sử dụng ngôn ngữ Magadhi này.

Như vậy, kinh điển Nguyên thủy khởi đầu bằng tiếng Magadhi vào thời đại vua A Dục và hoàn chỉnh bằng truyền tụng mà không phải bằng văn bản.

Kinh tạng này truyền đến xứ Avanti (A-bàn-đề), trên bờ phía bắc sông Narmada, thì tại đây hai loại ngôn ngữ Magadhi và Avanti đã phối hợp với nhau tạo thành ngôn ngữ Pāli phôi thai. Và kinh điển Nguyên thủy bằng Magadhi đã được dịch ra bằng tiếng Pāli phôi thai này tại xứ Ujjayini (Ô-xa-diễn-ni), thủ phủ của Avanti (A-bàn-đề).

Từ Avanti, Ngài Mahinda - hoàng tử của vua A Dục là học trò của Ngài Ca Chiên Diên mang tạng kinh khẩu dịch bằng Pāli phôi thai này đi thuyền dọc theo vịnh Oman đến truyền bá tại Tích Lan.

Và cũng từ thủ phủ Ujjayini của xứ Avanti, kinh tạng khẩu truyền bằng tiếng Magadhi lại được truyền lên phương Bắc, tiếp giáp với Ngũ Hà nơi thổ ngữ Prakrit, đây là loại thổ ngữ cổ của Sanskrit.

Tại vùng Ngũ Hà này, một số kinh điển được dịch ra bằng tiếng Prakrit. Ngày nay, các nhà khảo cổ học, sử học đã phát hiện ra nhiều bản kinh nguyên thủy được ghi lại bằng ngôn ngữ này trên lá bối.

Lại nữa, kinh tạng Nguyên thủy bằng ngôn ngữ Magadhi lại truyền tụng đến vùng Kashmir, là nơi quê hương của cổ ngữ Veda (Vê-đà). Phái Hữu bộ đã lập căn cứ hoàng pháp tại đây vào thời vua A Dục, khoảng thế kỷ thứ III trước Tây lịch.

Tại Kashmir, tiếng Sanskrit cổ đã được gạn lọc và chuyển hóa thành loại Sanskrit thuần. Các Tăng sĩ đã sử dụng loại Sanskrit thuần này để phiên dịch và san định lại kinh điển, gọi là Agāma (kinh Tạng A Hàm).

Tuy nhiên, hiện nay các nhà sử học và khảo cổ học cũng đã phát hiện ra nhiều bản kinh tạng nguyên thủy bằng tiếng Sanskrit tạp chủng.

Còn tạng kinh nguyên thủy Pāli, tuy đã được truyền thừa từ xứ Avanti đến Tích Lan bởi Ngài Mahinda thời vua A Dục, nhưng phải đến thời Ngài Buddhaghosa (Phật Âm) ra đời vào khoảng thế kỷ thứ 5, Tây lịch mới san định bằng văn bản Pāli hoàn chỉnh và mệnh

danh là Nikāya.

Kể từ cuộc kết tập kinh điển lần thứ hai, sau Phật diệt độ khoảng 140 năm, giáo đoàn bắt đầu phân phái thành hai.

Một là, Thượng tọa bộ (Sthavira), có khuynh hướng duy trì truyền thống.

Hai là, Đại chúng bộ (Mahāsamghika) có khuynh hướng canh tân.

Từ khi bị phân hóa kể từ lần kết tập thứ hai đến 300 năm sau, trong khoảng thời gian này, từ hai bộ phái đã phát triển lên đến 18 bộ phái, hoặc 20 bộ phái hay 24 bộ phái.

Theo tác phẩm Samayabhedopura-caracakra (Dị Bộ Tôn Luân Luận) của Ngài Vasumitra (Thê Hữu) là vị làm Thượng thủ trong lần kết tập kinh điển thứ tư của triều đại vua Kaniska, thì Phật giáo phân chia có 18 bộ phái.

Và theo tác phẩm Dipavamsa của Nam truyền thì Phật giáo có đến 24 bộ phái.

Đương nhiên, trong quá trình phát triển các bộ phái, thì mỗi bộ phái đều tìm đủ mọi cách để san định, phiên dịch, chú giải kinh, luật, luận, nhằm phát triển quan điểm của bộ phái mình.

Như vậy, xã hội Ấn Độ vào thời kỳ các bộ phái Phật giáo đua nhau phát triển, cũng là thời kỳ đạo Phật bị phân hóa nghiêm trọng, tạo ra cho xã hội nhiều sắc thái Phật giáo khác nhau, nó gây ảnh hưởng đến xã hội, khiến cho tiềm năng của xã hội bị phân lực.

Thời Phật còn tại thế, xã hội Ấn Độ có đến 62 luận thuyết, và hơn 90 tín ngưỡng tôn giáo sinh hoạt, chúng đã tạo ra những phân lực về đời sống tâm linh, dẫn đến sự phân hóa giai cấp trong xã hội, khiến cho những sinh hoạt xã hội Ấn Độ bấy giờ trở thành co cụm lại, mất đoàn kết giữa các đẳng cấp xã hội. Và ngay ở trong Tăng đoàn thời Phật, cũng đã có lần bị phân hóa bởi chủ trương của Đề-bà-đạt-đa.

Đề-bà-đạt-đa đã liên kết với vua A-xà-thế với ý đồ lãnh đạo Tăng

đoàn, nhằm muốn thay thế vai trò của Phật, ông đã đưa ra năm luận điểm tương tự với lời Đức Phật dạy, nhưng cực đoan, khiến chệch hướng Thánh đạo. Năm luận điểm ấy là:

1. Tỷ-kheo phải suốt đời mang y phần tảo, tức là lượm giẻ rách người ta vứt bỏ mà làm y, tuyệt đối không nhận vải hay y của tín đồ cúng dường.
2. Tỷ-kheo suốt đời khát thực, chứ không được thọ thỉnh cúng dường của tín đồ.
3. Tỷ-kheo suốt đời phải sống trong rừng, tuyệt đối không được đến các tụ lạc.
4. Tỷ-kheo suốt đời phải ngủ dưới gốc cây, tuyệt đối không được ngủ trong nhà.
5. Tỷ-kheo suốt đời không được ăn thịt, dù là ăn ba thứ tịnh nhục.

Với những luận điểm cực đoan này của Đề-bà-đạt-đa đã bị Đức Phật bác bỏ, vì nó không thích ứng với đời sống Trung đạo. Do đó, Đề-bà-đạt-đa đã liên kết với vua A-xà-thế để chống báng Phật, gây phân hóa và chia rẽ Tăng đoàn. Và mỗi khi Tăng đoàn đã bị phân hóa thì quần chúng trong xã hội cũng bị mất niềm tin và chia rẽ trầm trọng.

Đây cũng là một trong những lý do khiến Đức Phật phải giảng dạy giáo lý Pháp Hoa để thống nhất mọi khuynh hướng tu tập của các hàng đệ tử xuất gia cũng như tại gia thời Phật, làm tiền đề để dẫn đến thống nhất mọi khuynh hướng xã hội.

Đối với Phật giáo, chỉ có Pháp Vương là Phật. Phật là điểm đồng quy từ mọi khuynh hướng tu học của các hàng đệ tử. Nên, ở các kinh điển, Đức Phật thường dạy: Biển có một mùi vị duy nhất là mặn, cũng vậy Pháp của Như Lai chỉ có một mùi vị duy nhất là giải thoát.

Ở mặt xã hội, các kinh điển A Hàm và Nikāya có đưa ra hình ảnh của vị Chuyển Luân Thánh Vương, vị vua này có khả năng thống

nhất bốn châu thiên hạ, đặt sự an bình của thiên hạ trên nền tảng của chánh pháp và đạo đức căn bản của xã hội là Thập Thiện Nghiệp Đạo. Nên, Thập Thiện Nghiệp Đạo là điểm đồng quy đạo đức của tất cả những vị Chuyển Luân Thánh Vương bình trị tứ châu thiên hạ dưới bất cứ thời đại nào.

Cũng vậy, kinh Pháp Hoa đóng vai trò thống nhất chánh pháp thời Phật, không những làm điểm đồng quy cho hàng Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ-tát mà còn làm chỗ đồng quy cho cả Nhân thừa và Thiên thừa nữa. Nghĩa là Nhân thừa, Thiên thừa, Thanh Văn thừa, Duyên Giác thừa và Bồ-tát thừa đều có mặt ở nơi Nhất thừa để chuyển tải đến Phật địa.

Nên, kinh Pháp Hoa đóng vai trò then chốt trong việc thống nhất chánh pháp thời Phật và sau khi Phật nhập diệt. Phẩm Phương Tiện và phẩm Như Lai Thọ Lượng của kinh Pháp Hoa cho ta thấy rõ điểm này.

Các nhà nghiên cứu Phật học Pháp Hoa như Winternitz hoặc Vaidya căn cứ vào một số dịch bản Pháp Hoa của Hán tạng, và những trích dẫn Pháp Hoa ở trong Đại Trí Độ Luận của Ngài Long Thọ để đưa ra sự đoán chừng niên đại hình thành văn bản kinh Pháp Hoa khoảng thế kỷ đầu Tây lịch hoặc muộn lắm là khoảng năm 150 sau Tây lịch.<sup>6</sup>

Burton Watson ở trong lời giới thiệu của The Lotus Sutra, dịch phẩm của ông bằng Anh ngữ từ bản Hán của Ngài La Thập, cũng nói rằng, không thể biết kinh Pháp Hoa được hình thành bằng văn bản ở đâu và lúc nào, nhưng chắc chắn phải trước năm 255 sau Tây lịch.<sup>7</sup>

Tuy nhiên, ta nên biết rằng, từ sự hình thành Pháp Hoa khẩu truyền

---

<sup>6</sup> Winternitz, p 304, of his History vol II – P.L Vaidya – Introduction – Buddhist Sanskrit texts, No 6.

<sup>7</sup> Translator`s Introduction – The Lotus Sutra.

cho đến hình thành Pháp Hoa văn bản hoàn chỉnh cũng phải mất hết vài ba thế kỷ.

Nên, nếu văn bản Pháp Hoa hình thành từ thế kỷ đầu Tây lịch, thì Pháp Hoa khẩu truyền hoàn chỉnh phải xuất hiện muộn lắm phải vào thời kỳ Asoka, nghĩa là khoảng thế kỷ thứ ba trước Tây lịch.

Như vậy, ở Ấn Độ kinh Pháp Hoa đã đóng vai trò tổng hợp giáo lý của Phật về một điểm cho tất cả các bộ phái. Điểm ấy chính là Phật Thừa. Và vì vậy, kinh Pháp Hoa làm chủ đạo cho việc thống nhất Phật giáo. Pháp Hoa khẩu truyền và Pháp Hoa văn bản hình thành để đáp ứng nhu cầu ấy, nhằm đưa Phật giáo bộ phái trở về lại với nguồn gốc chính thống của chính nó.

Sự có mặt của Phật và tuệ giác vô thượng của Ngài, không có một trường phái nào có thể phủ nhận, nên phải lấy Phật làm gốc. Bỏ Phật là bỏ gốc. Bỏ Phật là bỏ đại nguyện độ sinh, để thỏa mãn những nhu cầu giải thoát riêng tư thì phải nghèo nàn; do nghèo nàn hiểu biết và nghèo nàn vật chất mà sinh ra tranh chấp; do tranh chấp mà bị phân hóa, dẫn đến chia rẽ tôn giáo và xã hội.

Bởi vậy, kinh Pháp Hoa không những đóng vai trò hết sức quan trọng trong nền Phật giáo thống nhất và không những trong thời đại của Phật mà ngay cả những thời kỳ sau khi Phật Niết-bàn.

Kinh Pháp Hoa với vai trò quan trọng như vậy, nên nhất định phải ảnh hưởng đến những vị Luận sư vĩ đại của Ấn Độ như Ngài Mã Minh, Long Thọ vào những thế kỷ đầu, sau Tây lịch; Vô Trước và Thế Thân, khoảng thế kỷ thứ tư, sau Tây lịch.

Ngài Long Thọ đã trích dẫn kinh Pháp Hoa để làm luận chứng cho tác phẩm Đại Trí Độ Luận của mình và Ngài Thế Thân đã giảng luận Pháp Hoa qua tác phẩm Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Ưu-ba-đề-xá, tác phẩm này đã được Lạc-na-ma-đề và Tăng Lãng dịch sang Hán văn đời Nguyên Ngụy và Bồ Đề Lưu Chi, Đàm Lâm dịch sang

Hán văn vào thời đại Hậu Ngụy.<sup>8</sup>

Ngày nay, các nhà nghiên cứu Phật học Ấn Độ phần nhiều dựa vào các kinh bản đã được tuyển dịch bằng Pàli của Phật giáo Tích Lan, Hán bản của Phật giáo Trung Hoa, Tạng bản của Phật giáo Tây Tạng và một ít văn bản Sanskrit, hoặc Prakrit phát hiện được ở vùng Karmir hoặc Nepal, trên các trụ đá hoặc lá bối, nên khó định vị được nguyên trạng và chính xác những gì của Phật giáo Ấn Độ thời Phật tại thế và suốt cả chiều dài lịch sử mười mấy thế kỷ của Phật giáo Ấn Độ tiếp diễn sau đó. Bởi lẽ thế kỷ XIII, Ấn Độ đã bị xâm lăng từ Ba Tư khiến tôn giáo bản địa bị quét sạch bởi thế lực sắc máu của tôn giáo thực dân.

Phật giáo gần như bị tuyệt chủng tại Ấn Độ, chùa chiền, tu viện, kinh sách bị đập phá, thiêu hủy toàn bộ, vắng bóng trên đất Ấn đến bảy trăm năm.

Và lại nữa, Phật giáo Ấn Độ cũng bị kỳ thị bởi Bà la môn giáo. Chính những bi kịch lịch sử chính trị và tôn giáo này, khiến cho chúng ta ngày nay khó mà nhận ra nguyên trạng kinh điển Phật giáo của Ấn Độ thời Phật.

Và cũng vì vậy, khi các nhà Phật học nghiên cứu kinh Pháp Hoa đưa ra những câu hỏi rằng: Hội đồng phiên dịch kinh Pháp Hoa ở Ấn Độ bằng khẩu truyền và văn bản gồm những ai và sự kiện ấy xảy ra lúc nào, do ai chủ xướng? Đây là những câu hỏi mà không bao giờ có câu trả lời chính xác.

Nhưng, căn cứ vào kinh bản Pháp Hoa, ta đã biết một cách chắc chắn rằng, tạo thành văn bản Pháp Hoa không ai khác hơn, chính là những vị phân thân của Phật Thích Ca dưới hình thức chư Tổ.

#### ◆ Trung Quốc:

Phật giáo truyền đến Trung Quốc có bảy thuyết, trong đó thuyết

---

<sup>8</sup> Đại Chính 26, tr 01- 20.

khẩu truyền Phật giáo của Y Tồn cho rằng, niên hiệu Nguyên Thọ năm thứ nhất của thế kỷ thứ II trước Tây lịch, đời vua Ai Đế nhà Tiền Hán, có Y Tồn sứ giả nước Đại Nhục Chi, đem đạo Phật truyền miệng cho Trần Cảnh Hiền.<sup>9</sup>

Và thuyết, niên hiệu Vĩnh Bình năm thứ 10 (67 T.L), đời vua Minh Đế nhà Hậu Hán, cho rằng: Vua Hán Minh Đế năm mộng thấy người vàng có hào quang rực rỡ, tới từ phương Tây (Ấn Độ) làm sáng rõ cả cung đình. Vì vậy, vua đoán biết có Phật giáo ở Ấn Độ, liền sai các tướng Thái Hâm, Vương Tuân, Trần Cảnh, phái đoàn gồm có 18 người sang Tây Vực (Ấn Độ) để thỉnh tượng Phật.

Phái đoàn trên đường đi Ấn Độ, nửa đường gặp Ngài Ca Diếp Ma Đằng và Trúc Pháp Lan đang chở kinh tượng đi về phía Đông, phái đoàn liền cung thỉnh hai Ngài đến Trung Quốc. Bấy giờ vua Minh Đế rất mừng, liền chiếu sắc dựng chùa Bạch Mã để thờ Phật và làm nơi phiên dịch kinh điển cho hai Ngài.<sup>10</sup>

Hai thuyết này được nhiều nhà Phật học công nhận tính tương đối chính xác so với năm thuyết kia.

Kinh Tứ Thập Nhị Chương<sup>11</sup> được hai Ngài Ca Diếp Ma Đằng (Kāśyapamātangā) và Trúc Pháp Lan (Dharmarakṣa) phiên dịch và lưu truyền sớm nhất tại Trung Quốc.

Các từ ngữ A-la-hán, Bích Chi Phật, Bồ-tát, Phật đã được các Ngài chuyển tải ở trong kinh này. Lại nữa, kinh này đã sử dụng các từ ngữ như Vô niệm, vô trụ, vô tu, vô chứng, để diễn tả Pháp thân Phật, Phật thể hay Phật tính.

Như vậy, ta thấy giáo lý Đại thừa đã đến với Phật giáo Trung Hoa rất sớm. Nhất là giáo lý Phật tính hay Phật pháp thân.

---

<sup>9</sup> Ngụy Thư – Thích Lão Chí.

<sup>10</sup> Hậu Hán Ký - Phật Tổ Thống Ký.

<sup>11</sup> Tứ Thập Nhị Chương Kinh, tr 722, Đại Chính 17.



Lại nữa, bản kinh Tứ Tập Nhị Chương là bản kinh có gạn lọc để tuyển dịch, nên nó bao quát hết thầy các giáo lý từ Nguyên thủy đến Đại thừa, và từ Nhân thừa đến Phật thừa, do đó nếu ta nghiên cứu và phân tích kỹ càng hơn thì giáo nghĩa kinh Pháp Hoa cũng đã hàm chứa ở trong bản kinh này.

Và theo thuyết khẩu truyền của Y Tôn, ta cũng có thể suy đoán rằng; các câu chuyện như: “ba cõi là nhà lửa, hóa thành dụ, hạt minh châu trong chéo áo,...” của kinh Pháp Hoa có thể đã được khẩu truyền đến Trung Hoa trước bản dịch kinh Tứ Tập Nhị Chương một vài thế kỷ, nghĩa là trước kỷ nguyên Tây lịch.

Bởi lẽ, cách đây hơn hai ngàn năm, việc hình thành một văn bản và văn bản ấy phổ cập đến mọi thành phần xã hội không đơn giản chút nào, nên việc khẩu truyền là phương tiện chuyển đạt đến mọi người rất nhanh chóng.

Do đó, tôi nghĩ rằng, khẩu truyền về kinh điển Đại thừa, trong đó có kinh Pháp Hoa truyền đến Trung Hoa trước cả kinh Tứ Tập Nhị Chương là điều mà chúng ta có thể tin được.

Kinh Pháp Hoa dịch từ Phạn sang Hán có sáu bản:

1. Pháp Hoa Tam muội: Sáu cuốn, do Chi Cương Lương Tiếp dịch năm 258, tại Giao châu. Bản dịch này hiện nay hiện không còn.
2. Tát-đàm-phân-đà-ly kinh: Phiên âm từ chữ Saddharma-pundarikasutra. Bản này không ghi tên người dịch, hiện có trong Đại chính 9, tr 197, số ký hiệu 265.
3. Chánh Pháp Hoa kinh: Mười cuốn, Trúc Pháp Hộ dịch vào thời Tây Tấn, năm 286. Bản dịch này hiện có ở trong Đại chính 9, tr 63, số ký hiệu 263.
4. Diệu Pháp Liên Hoa kinh: Bảy cuốn, do Cưu Ma la Thập dịch, vào thời Diêu Tần, năm 404. Hiện có ở trong Đại chính 9, tr 1, số ký hiệu 262.

5. Phật Thuyết Pháp Hoa Tam Muội Kinh: Một cuốn, do Trí Nghiêm dịch, vào thời Lưu Tống (420-479). Hiện có ở Đại Chính 9, tr 285, số ký hiệu 269.
6. Thiêm Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa Kinh: Bảy cuốn, do Xà Na Quật Đa và Cấp Đa dịch, vào đời Tùy, năm 601. Hiện có ở trong Đại chính 9, tr 134, số ký hiệu 264.

Trong các dịch bản ấy, bản dịch của Ngài La Thập, được lưu truyền rộng rãi và thường được các Nhà Phật học Pháp Hoa dựa vào để chú giải.

Trong lịch sử phát triển kinh Pháp Hoa tại Trung Hoa, vào đời Tùy, năm 538 Tây lịch có Trí Khải đại sư, đã làm ba bộ luận để chú giải kinh Pháp Hoa gồm:

1. Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Huyền Nghĩa: Nói về nghĩa lý màu nhiệm của kinh Pháp Hoa. Hai mươi cuốn. Hiện có ở trong Đại chính 33, tr 681, số ký hiệu 1716.
2. Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Văn Cú: Giải thích từng câu từng chữ của kinh Pháp Hoa. Hai mươi cuốn. Hiện có ở trong Đại chính 34, tr 1, số ký hiệu 1718.
3. Ma Ha Chỉ Quán: Nói về pháp Chỉ và Quán theo kinh Pháp Hoa, hai mươi cuốn, hiện có ở Đại Chính 46, tr 01, số ký hiệu 1911.

Ngài Trí Khải đã thành lập Pháp Hoa Tông, lấy kinh Pháp Hoa làm tông chỉ cho sự tu tập và hành đạo. Bây giờ Tông phái này có ảnh hưởng rất lớn tại Trung Hoa.

Ngoài Trí Khải ra, ở Trung Hoa cũng đã có rất nhiều Nhà Phật học chú giải kinh Pháp Hoa như:

1. Pháp Vân, đời Lương, soạn Pháp Hoa Kinh Nghĩa Ký, tám cuốn, hiện có ở Đại Chính 33, tr 572, số ký hiệu 1715.

2. Trạm Nhiên, đời Đường, thuật Pháp Hoa Huyền Nghĩa Thích Thiêm, hai mươi cuốn, hiện có ở Đại Chính 33, tr 815, số ký hiệu 1717.
3. Trạm Nhiên, đời Đường, thuật Pháp Hoa Văn Cú Ký, ba mươi cuốn, hiện có Đại Chính 34, tr 157, số ký hiệu 1719.
4. Cát Tạng, đời Tùy, soạn Pháp Hoa Huyền Luận, mười cuốn, hiện có ở trong Đại Chính 34, tr 361, số ký hiệu 1720; soạn Pháp Hoa Nghĩa Sớ, mười hai cuốn, hiện có ở Đại Chính 34, tr 451, số ký hiệu 1721; và tạo Pháp Hoa Du Ý, một cuốn, hiện có ở Đại Chính 34, tr 633, số ký hiệu 1722.
5. Khuy Cơ, đời Đường, soạn Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Huyền Tán, hai mươi cuốn, hiện có ở Đại Chính 34, tr 651, số ký hiệu 1723.
6. Tuệ Chiêu, đời Đường, soạn Pháp Hoa Huyền Tán Nghĩa Quyết, một cuốn, hiện có ở Đại Chính 34, tr 854, số ký hiệu 1724.
7. Nguyên Hiểu, Tân La, soạn Pháp Hoa Tông Yếu, một cuốn, hiện có ở Đại Chính 34, tr 870, số ký hiệu 1725.

Kinh Pháp Hoa đã ảnh hưởng rất nhiều trong đời sống tâm linh, đạo đức, tín ngưỡng và văn hóa Trung Hoa, và còn rất nhiều bản chú, giải và sớ kinh Pháp Hoa của những Pháp sư và học giả Trung Hoa ở trong các thời kỳ Minh, Thanh và cận đại nữa.

Vào thời cận đại, Ngài Thái Hư Đại Sư đã viết Kinh Pháp Hoa giảng lục, và hiện nay tại Pháp Cổ Sơn, trung tâm tu học của Tăng Ni Phật tử Trung Hoa Đài Bắc, do Ngài Thánh Nghiêm xây dựng năm 1992, trên ngọn núi Kim Sơn, có một đại hồng chung bằng đồng 25 tấn, cao 4,5m đường kính rộng 2,6m đã khắc đầy đủ 28 phẩm kinh Pháp Hoa bằng chữ Hán.

Điều này chứng tỏ rằng, kinh Pháp Hoa đã ảnh hưởng đến đời sống của người dân Trung Hoa suốt cả chiều dài lịch sử truyền bá của nó

cho đến ngày nay.

◆ Nhật Bản:

Nhật Bản kể từ thế kỷ thứ ba đến thế kỷ thứ bảy sau Tây lịch là thời kỳ phát triển thành một quốc gia thống nhất, phát triển về văn hóa và có một nhà nước tương đối hoàn chỉnh ra đời. Phật giáo chính thức truyền vào Nhật Bản từ thế kỷ thứ sáu Tây lịch.

Thánh Đức Thái Tử (Shōtoku Taishi 574- 622) nhiếp chính Nhật Bản là vị hộ pháp đặc lực đối với chánh pháp. Năm 577, Kinh Pháp Hoa bản dịch của Ngài La Thập, truyền đến Naniwa, nay là Osaka ở Nhật bản.

Năm 614, Thánh Đức Thái Tử giảng kinh Pháp Hoa cho Vương triều và biên soạn Pháp Hoa Nghĩa Sớ (Hokke-gisho), đây là bản kinh Pháp Hoa Nghĩa Sớ xưa nhất của Nhật Bản, hiện có bốn cuốn, ở trong Đại Chính 56, tr 64, số ký hiệu 2187.

Thánh Đức Thái Tử đã ban hành Hiến Pháp Thất Thập điều, dựa vào giáo nghĩa của kinh Pháp hoa. Kinh Pháp Hoa làm tư tưởng chủ yếu cho Hiến Pháp Thất Thập Điều của Nhật Bản và từ Hiến Pháp này, Thánh Đức Thái Tử đã soạn bộ luật đầu tiên cho Nhật bản. Kinh Pháp hoa và tinh thần luật do Thánh Đức Thái tử soạn hiện nay vẫn còn ảnh hưởng trong cách sinh hoạt của nhân dân Nhật.

Những cao tăng Nhật Bản như Minh Nhất, đã biên soạn Pháp Hoa Lục Sao, một cuốn, hiện có ở trong Đại Chính 56, tr 129, số ký hiệu 2188. Trung Toán?, đã biên soạn Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Thích Văn, ba cuốn, hiện có ở trong Đại Chính 56, tr 144, số ký hiệu 2189. Không Hải, biên soạn Pháp Hoa Kinh Khai Đề, một cuốn, hiện có ở trong Đại Chính 56, tr 172, số ký hiệu 2190. Giác Khâm? biên soạn Pháp Hoa Kinh Bí Thích, một cuốn, hiện có ở Đại Chính 56, tr 184, số ký hiệu 2191. Viên Trân, biên soạn Nhập Chân Ngôn Môn Trú Như Lai Thật Kiến Giảng Diễn Pháp Hoa Lục Nghi, hai cuốn, hiện có ở Đại Chính 56, tr 189, số ký hiệu 2192.

Kinh Pháp Hoa không những chỉ được các bậc cao tăng Nhật Bản biên chép dịch thuật, trước tác mà còn diễn giảng và tạo thành những tông chỉ cho những tông phái Phật giáo tại Nhật Bản nữa.

Đại Sư Tới Trùng (Saichò 767-822), là vị lập Thiên Thai Tông đầu tiên ở Nhật Bản. Năm hai mươi tuổi, Tới Trùng đến Nara học giáo lý Thiên Thai mà nhất là ba tác phẩm của Trí Khải tổ thứ ba của Thiên Thai Tông Trung Hoa (Tổ thứ nhất của Thiên Thai Tông Trung Hoa là Huệ Văn (505-577); Tổ thứ hai là Huệ Tư (514-577), với những Phật học Nhật Bản bấy giờ. Sau đó Tới Trùng sang Trung Hoa theo học Thiên Thai Tông với Đạo Toại, Chân Ngôn tông với Thuận Giáo và Thiền Tông với Tu Nhiên.

Sau một năm Tới Trùng về lại Nhật Bản, lập Thiên Thai Tông Nhật Bản và giảng kinh Pháp Hoa. Không những vậy, Tới Trùng còn lập Chân Ngôn Mật Giáo, Thiền Tông và Luật Tông. Trung tâm giảng dạy của Tới Trùng là ở núi Hiei (Tỳ Duệ) là Trung Tâm giáo dục lớn nhất của Phật giáo Nhật bản bấy giờ.

Đại Sư Nhật Liên (Nichiren 1222-1282), xuất thân trong một gia đình ngư phủ ở Kaminato, Awa (An phòng Tiểu ấu), ở miền nam duyên hải nước Nhật. Lớn lên 15 tuổi được gởi đến Thanh Tùng (Kiyozumi), một Tu viện gần nhà để hành điệu.

Trong thời gian hành điệu, sự thắc mắc lớn nhất của Nichiren là “Thế nào là sự thật mà đức Phật đã giảng dạy?” Sự thắc mắc ấy của Ngài không được giải quyết thỏa đáng ở Thanh Tùng. Nichiren tìm đến Kiếm Thương và học đạo ở núi Tỳ Duệ, Nichiren liễu ngộ được kinh Pháp Hoa, theo cách nhìn của Thiên Thai Tông và Nichiren tuyên bố: “Pháp Hoa là pháp duy nhất cứu độ chúng sanh ra khỏi thời đại suy đồi”. Sự hành trì theo Pháp Hoa là luôn luôn trì tụng đề kinh Pháp Hoa đừng đề gián đoạn. Theo Nichiren, đề kinh Pháp Hoa bao gồm đầy đủ cả lý nghĩa và hành sự của Pháp Hoa, nên chỉ cần niệm “Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh”, bất cứ lúc nào và ở đâu là toàn thể kinh Pháp Hoa đều có mặt. Theo Nichiren, kinh Pháp Hoa là thông điệp chân thật sau cùng của đức Phật. Nichiren đã diễn giảng Pháp Hoa với tinh thần mới và thành lập

Pháp Hoa Tông mới, để truyền bá tinh thần Pháp Hoa theo cách nhìn của ông, người ta gọi Tông phái Pháp Hoa mới của ông là Nhật Liên Tông để gắn liền với tên ông. Ông cũng đã bị chống đối rất nhiều và cũng đã gặp nhiều khó trên con đường hoằng pháp và mất tại Ikegami, gần Tokyo, năm 1282.

Tinh thần truyền bá Pháp Hoa ở Nhật Bản theo Nhật Liên Tông được tiếp tục một thời gian bởi các đệ tử của ông, nhưng sau đó lại bị phân hóa và lu mờ trên đất Nhật. Tuy vậy, Nhật Liên Tông vẫn còn duy trì trên đất Nhật cho đến ngày nay.

Vào thời cận đại và hiện đại, các Nhà học giả Nhật Bản như: Susuki, cũng đã nghiên cứu kinh Pháp Hoa và đã trình bày kinh này ở trong tác phẩm Thiền luận của ông; Junjiro Takakusu cũng đã nghiên cứu kinh Pháp Hoa và đã trình bày kinh Pháp Hoa trong tác phẩm *The Essentials of Buddhism Philosophy* nghiên cứu của ông và đã được Đại học Hawaii, Honolulu xuất bản đầu tiên năm 1947 và tái bản vào những năm 1949, 1956; Nikkyo Niwano ông đã nghiên cứu ba bộ kinh Pháp Hoa, gồm Kinh Vô lượng nghĩa (Muryōgi-kyō), Kinh Diệu Pháp Liên Hoa (Myōhō Renge-kyō) và Kinh Quán Bồ-tát Phổ Hiền Hạnh Pháp (Kan-fugen-bōsutsugyōbō-kyō), dưới cách nhìn mới và tác phẩm nghiên cứu của ông đã được Kōjiro Miyasaka dịch ra tiếng Anh với tên là *Buddhism For Today*.

Ba bộ kinh Pháp Hoa này, là bản dịch của Bunnō Katō, Yoshirō Tamura và Kōjorō Miyasaka, với sự hiệu đính của W.E. Soothill, Wilhem Schiffer, Pier P. Del Campana và Risshō Kōsei Kai vào các năm 1971, 1974, 1975 và do Kōsei Publishing Company, Tokyo xuất bản 1975.

Kinh Pháp Hoa được dịch ra tiếng Nhật hiện nay có ít nhất là năm bản:

1. Phạn Hán Đối Chiếu Tân Dịch Pháp Hoa kinh: Do Hàn Lâm Đại Học Sĩ Nanjoo dịch bằng sự đối chiếu giữa Hán và Phạn vào năm 1913.

2. Phạn Bản Hòa Dịch Pháp Hoa Kinh: Do hai giáo sư Sakamoto và Iwamoto dịch từ bản Phạn ngữ Nepal và nguyên bản của Kimarajiva.

3. Phạn Tạng Truyền Dịch Quốc Dịch Pháp Hoa Kinh: Do giáo sư Kawaguchi so sánh bản tiếng Phạn và bản Tây Tạng mà dịch sang Nhật ngữ.

4. Hòa Dịch Pháp Hoa Kinh: Do giáo sư Yamagawa kê cứu các bản mà dịch sang Nhật ngữ.

5. Hán Hòa Đối Chiếu Diệu Pháp Liên Hoa Kinh: Do giáo sư Shimachi và một số học giả khác so sánh và kê cứu các bản kinh đang lưu hành để giám sát định lại kinh Pháp Hoa Nhật ngữ.

Như vậy, kinh Pháp Hoa có mặt ở Nhật bản vào thế kỷ thứ sáu đã tạo ra một nguồn sinh lực lớn cho những sinh hoạt tín ngưỡng, đạo đức, văn hóa, nghệ thuật, giáo dục và chính trị, góp phần rất lớn vào những văn minh nước Nhật ngày nay.

◆ Việt Nam:

Bản Pháp Hoa Tam Muội Kinh là bản kinh do Đạo Hành - Cương Lương Lô Tiếp dịch sang Hán tại Giao Chỉ, năm 258 và lưu truyền tại Việt Nam sớm nhất, nhưng văn bản của kinh đã bị thất lạc.

Các dịch bản Kinh Pháp Hoa khác, cũng đã truyền đến Việt Nam muộn lắm là khoảng 450 TL, vì trong lá thư Đạo Cao gởi cho Lý Miểu có trưng dẫn kinh Pháp Hoa bàn về sự có mặt của Đức Phật tại Linh Sơn khoảng trong thời gian này.

Đọc các tác phẩm văn học Lý Trần về mặt Phật học hiện có, ta thấy giáo lý Bát Nhã và Kim Cang có ảnh hưởng rất lớn đối với những tác phẩm này hơn kinh Pháp Hoa.

Tuy vậy, nhưng đọc tháp bia Sùng Thiện – Diên Linh của chùa núi Long Đồi (nay thuộc xã Đồi Sơn, huyện Duy Tiên, tỉnh Nam Hà, tháp bia này hiện nay vẫn còn), của vua Lý Nhân Tông (1072 – 1128), ta thấy văn bia có nhắc đến Thí dụ người cùng tử quên ngọc

minh châu trong chéo áo của kinh Pháp Hoa, với văn phong: “Y trung vong bảo nhi bất tự tri = quên mất châu báu ở trong chéo áo mà không tự biết”.

Ví dụ này là nằm ở phẩm Thọ Ký năm trăm đệ tử của kinh Pháp Hoa, ở phẩm này đức Phật dùng ví dụ quên hạt minh châu trong chéo là để dụ rằng: “Người tu tập quên mất đại nguyện Đại thừa, thì nghèo nàn phước đức và trí tuệ, nếu nhớ lại đại nguyện Đại thừa thì tức khắc trở nên giàu có. Cũng vậy, viên ngọc minh châu vốn nằm trong chéo của kẻ cùng tử, do quên viên ngọc trong chéo áo mà nghèo cùng, nếu có người nhắc nhở, chỉ bày liền nhớ lại là tức khắc giàu có và có thể tùy nghi lấy dùng.

Vua Lý Nhân Tông đã nhắc lại Thí dụ này ở trong văn bia Tháp Sùng Thiện – Diên linh, chứng tỏ rằng, kinh Pháp Hoa vào Triều Lý đã được các vua am hiểu, hành trì và đã có ảnh hưởng nhất định trong hành xử đối với việc trị nước an dân vua.

Và đọc Tham đồ hiền quyết của Thiền sư Viên chiếu (999 – 1091) đời Lý, ta thấy câu chuyện Long nữ hiến châu ở phẩm Đề-bà-đạt-đa của kinh Pháp Hoa, đã được một vị Tăng hỏi Viên Chiếu rằng:

“Long nữ hiến châu thành phật quả  
Đàn na xả thí phúc như hà?”.

Nghĩa là:

“Long nữ hiến châu thành quả Phật,  
Phước người bố thí như thế nào?”.

Thiền sư Viên chiếu trả lời:

“Vạn cổ nguyệt trung quế  
Phò sơ tại nhất luân”.

Nghĩa là:

“Cây quế vạn đời ở trong trăng  
Hiếu thấu giúp nhau tại một vòng”.

Cách trả lời của Thiền sư Viên Chiếu đối với vị Tăng là cách trả lời mang tính Thiền học hơn là Giáo học. Việc hiến châu của Long nữ để thành Phật, chẳng khác nào cây quế vạn đời ở trong trăng. Quế ở



trong trắng cũng như chúng sanh vốn ở trong Phật tính vậy. Trắng và ảnh tượng của trắng hay vành trắng tuy là hai, nhưng chính là một vậy. Nên, Viên Chiếu nói: “Phò sơ tại nhất luân = Hiểu thấu giúp nhau tại một vòng”. Do đó, phước đức trong việc hiền châu của Long nữ và phước đức của người bố thí đồng thể với nhau về tâm xả và đồng với một mục đích như nhau là thành Phật, tức là chứng nhập Phật tính.

Như vậy, ta chưa tìm ra, bản chú giải nào của kinh Pháp Hoa ở triều Lý, nhưng giáo lý Pháp Hoa đã có ảnh hưởng nhất định đối với nền Phật học đời Lý như ta đã thấy ở văn bia tháp Sùng thiện – Diên linh, chùa núi Long Đọi của vua Lý Nhân Tông và Tham đồ hiền quyết của Thiền sư Viên Chiếu.

Đọc bài thơ thị tịch của Ngô Ấn Thiền sư (1020 -1088) đời Lý, ta thấy bản thể tịch diệt của kinh Pháp Hoa được Thiền sư khai thị qua bài kệ bốn câu như sau:

“Diệu tính hư vô bất khả phan  
Hư vô tâm ngộ đắc hà nan.  
Ngọc phần sơn thượng sắc thường nhuận  
Liên phát lô trung thấp vị can”.

Nghĩa là:

“Bản tính nhiệm màu rộng lặng không thể vin vào  
Tâm giác ngộ được thể tính rộng lặng khó làm sao?  
Trên núi viên ngọc bị thiêu đốt mà màu sắc vẫn tươi  
thắm  
Hoa sen nở ra trong lò lửa mà chưa hề bị khô héo”.

Đối với Ngô Ấn Thiền sư, hoa sen không phải nở ra trong bùn mà nở ra trong lò lửa. Lò lửa ấy là chỉ cho ba cõi mà kinh Pháp Hoa gọi là “tam giới do như hỏa trạch”. Chúng sanh ở trong ba cõi ngày đêm bị lửa phiền não đốt cháy, nhưng một người có hạnh nguyện Đại thừa hay hạnh nguyện Pháp Hoa, thể nhập được bản thể vắng lặng xưa nay của vạn hữu, cho dù vị ấy đang ở trong lửa sinh tử, vẫn không bị lửa ấy đốt cháy mà chính lửa ấy lại làm cho hạnh nguyện Đại thừa, hạnh nguyện Pháp Hoa càng thêm kiên cố, càng thêm

sáng chói, tươi nhuận, bất khả hoại.

Như vậy, ở đời Lý, dù ta chưa tìm thấy có một tác phẩm chú giải nào về kinh Pháp Hoa, nhưng qua một số thi ca hiện còn của các Thiền sư, ta thấy về mặt chứng ngộ, quý vị đã xâm nhập bản môn của kinh này một cách sâu sắc và đầy thi vị.

Ở đời Trần, Thí dụ Nhà Lửa của kinh Pháp Hoa đã được vua Trần Thái Tông nêu lên ở trong Khuyển Phát Tâm văn như sau:

“Ái hà xuất một kỳ thời hư  
Hỏa trạch ưu tiên hà nhật liễu”.

Nghĩa là:

Sông ái nổi trôi bao giờ hết  
Đốt thiêu nhà lửa ngày nào xong?

Ví dụ Nhà Lửa của kinh Pháp Hoa, vua cũng đã nêu lên ở trong văn Khải bạch buổi sáng như sau:

“Trường vi hỏa trạch phan tiên  
Vĩnh bị ái hà một tịch”.

Nghĩa là:

“Bị Nhà Lửa mãi hoài thiêu đốt;  
Bị sông yêu muôn thuở nhận chìm”.

Và ví dụ này, vua cũng đã nêu lên trong lời văn bạch buổi chiều như sau:

Kính khai:

“Thập phương Đại giác,  
Tam thế hùng sư.  
Huy tuệ kiếm ư tà lâm;  
Duệ từ phong ư hỏa trạch”.

Nghĩa là:

Kính bạch:

“Bậc Đại Giác mười phương;  
Đấng Hùng Sư ba đời.  
Vung kiếm tuệ nơi rừng tà;

Thổi gió từ nơi Nhà Lửa”.

Và cũng trong Khuyến Phát Tâm Văn, ý nghĩa Nhất thừa của kinh Pháp Hoa đã được vua xem là con đường tắt để thoát ly sinh tử, vua nói:

“Dục siêu lục đạo chi chu lưu  
Duy hữu Nhất thừa chi tiệp kính”.

Nghĩa là:

“Muốn vượt vòng luân hồi lục đạo  
Con đường tắt, chỉ có Nhất thừa”.

Những chứng cứ ấy cho ta biết rằng, kinh Pháp Hoa đã được vua Trần Thái Tông nghiên cứu, học hỏi và trở thành nếp chiêm nghiệm tu tập của mình, trong mỗi lúc dâng hương cúng dường Tam bảo, hay mỗi lúc tĩnh tọa thiền quán.

Ngài Pháp Loa (1284-1330), đệ nhị Tổ Thiền Phái Trúc lâm Yên Tử cũng đã viết Pháp Hoa Khoa Sớ, để dạy cho Tăng Ni Phật tử đời Trần.

Và trong bài thơ tặng Tổ sư Huyền Quang, vua Trần Minh Tông đã nói đến Nhà lửa ở kinh Pháp Hoa và hạnh nguyện liên hệ đến nhà lửa ấy với Tổ sư như sau:

“Cổ ngã hòa trạch trung  
Cái thị hữu túc duyên”.

Nghĩa là:

“Nhìn lại trong nhà lửa của ta  
Bởi do có nhân duyên đời trước”.

Và cũng trong bài thơ này, vua Trần Minh Tông đã ca ngợi tâm hạnh của Ngài Huyền Quang đệ Tam Tổ Trúc Lâm liên hệ đến Phật Oai Âm Vương ở kinh Pháp Hoa, phẩm Bồ-tát Thường Bất Khinh như sau:

“Côn- sơn đại Đạo sư  
Vị ngã tác phước điền

Vương Thần tất quy kính  
Phật đạo tục hoàn liên.  
Pháp kế nhị Tổ hậu  
Cứu cánh Oai Âm tiền  
Bất trước văn tự tướng  
Diễn thuyết Như lai thiên.

Nghĩa là:

“Đạo Sư lớn Côn-son  
Vi ta làm ruộng phước  
Vua quan đều kính trọng  
Phật đạo liên tiếp mãi.  
Kế thừa Pháp nhị Tổ  
Cuối cùng trước Oai Âm  
Không kẹt tướng chữ nghĩa  
Diễn thuyết Thiên Như lai”.

Ở kinh Pháp Hoa, Đức Phật Oai Âm Vương đã từng chứng minh và hộ trì cho đại nguyện hành trì kinh Pháp Hoa của Bồ-tát Thường Bất Khinh trải qua vô lượng kiếp không gián đoạn và Bồ-tát Thường Bất Khinh thực hành đại nguyện Pháp Hoa ngày xưa trước Phật Oai Âm Vương ấy, ngày nay chính là Đức Phật Thích Ca.

Vua Trần Minh Tông đã sử dụng đại nguyện Pháp Hoa này để ca ngợi hạnh nguyện của Tổ sư Huyền Quang vậy.

Việc dẫn chứng Thí dụ Nhà lửa trong kinh Pháp Hoa của vua Trần Thái Tông, Trần Minh Tông và viết Pháp Hoa Khoa Sớ của Ngài Pháp Loa đệ nhị Tổ của Thiên phái Trúc lâm Yên Tử, những điều này chứng tỏ rằng, giáo nghĩa Pháp Hoa đã có những ảnh hưởng nhất định vào thời đại Phật giáo thời Trần.

Vào đời Lê, Minh Châu- Hương Hải (1628-1715), đã chú giải kinh Pháp Hoa đầu tiên bằng tiếng nôm. (Hương Hải Thiên Sư Ngữ Lục, Cảnh Hưng Bát Niên, Tuế Thứ Đinh Mão, Ngũ Nguyệt, Cát Nhật Từ Pháp Soạn Thuật – Cảnh Hưng 8 – 1747).

Minh Dung- Pháp Thông đời Lê Thuần Tông (1732 – 1735), đã

khắc in Đại Thừa Diệu Pháp Liên Hoa Kinh vào năm 1734. Bản gỗ này hiện đang tàng trữ tại chùa Phật Quang, thị xã Phan Thiết.

Ở Triều Gia Long (1802 – 1819), có Thanh Đàm Tử kheo và Giác Đạo - Minh Chánh Thiền sư đã viết Pháp Hoa Đề Cương. Trong phần Diệu Pháp Liên Hoa kinh Tông Chỉ Đề Cương Tự, Sa môn Thanh Nguyên, đã ghi bài kệ chứng minh cho Pháp Hoa Đề Cương như sau:

“Đề cương ngọc trụ diệu liên hoa  
Năng sử ngô vi tích biện hòa  
Nhị thập bát châu uyên nguyện hải  
Đại thiên sa giới hội tâm cơ.  
Năng nhân Hòa thượng minh tương thọ  
Đa bảo Như lai mật hộ gia  
Khiển ngã tâm lai minh tá sử  
Tán dương Diệu pháp, tán Liên hoa”.

Nghĩa là:

“Diệu liên hoa đề cương kinh ngọc  
Khiển ta thấy rõ báu Biện Hòa  
Biển nguyện thâm sâu hai tám phẩm  
Đại thiên sa giới hội tâm cơ.  
Hòa thượng Năng nhân thắm thọ ký  
Đa bảo Như lai mật hộ gia  
Khiển rõ tâm ta từ đâu đến  
Ngợi ca diệu pháp với Liên hoa”.

Và Sa môn Thanh Nguyên đã nói về kinh Pháp Hoa rằng: “Kinh Pháp Hoa là việc làm chân thực và duy nhất của chư Phật, là pháp môn chủ yếu của Bồ-tát, là pháp chân như bình đẳng của Như lai, do thương chúng sanh mà khai mở, chỉ bày, chứng ngộ và hội nhập. Lúc chư Phật diễn thuyết pháp này, thường chẳng báo trước. Khi chúng sanh tu tập thường xuyên đối với pháp này, thì sẽ được thọ ký quả vị giác ngộ tương lai”.

Và Sa môn Thanh Nguyên giải thích ý nghĩa Diệu Pháp và Liên Hoa như sau: “Diệu Pháp là huyền vi khó diễn bày và là pháp rộng lớn cao vời. Liên hoa là tại bùn bất nhiễm, hương thơm ngào ngạt. Diệu Pháp Liên Hoa, rộng lớn chứa hàm pháp giới, bao trùm các cõi nước của Đức Như Lai, nhiều như vi trần. Sáng tròn, chiếu khắp hà sa, Bát nhã, Bồ đề đều đầy đủ. Chư Tổ vì nghĩ đến chúng sanh, thương họ tha thiết, nên mới mở bày văn cú, giúp biết ngôn âm. Nhưng than ôi, chẳng khác nào xuống biển mò châu, đào non lấy ngọc!”. (Hoàng Triều Gia Long, thập bát niên, bát nguyệt cốc nhật = Triều Hoàng Đế Gia Long, năm thứ mười tám (1819), tháng 8, ngày lành).

Ở trong phần Tổng Tiêu Pháp Dụ Kinh Đề Mục của Pháp Hoa Đề Cương, Sa môn Thanh Đàm và Thiển Như Minh Chánh đã giải thích đề kinh Pháp Hoa như sau: “Diệu Pháp là chỉ cho pháp chân thực. Pháp ấy chính là tâm thanh tịnh xưa nay. Tâm ấy xưa nay vốn không sanh, không diệt, không sạch, không nhớp, không thêm, không bớt, tại phiền não không loạn, tại trần lao không nhiễm. Vì vậy, gọi tâm ấy xưa nay thanh tịnh là vậy.

Lại nữa, tâm này là bản nguyên của chư Phật, là Phật tính của chúng sanh. Tròn đồng thái hư, lớn không bờ mé. Linh linh lặng lặng, suốt kim suốt nay. Yên yên lắng lắng, chính là không, chính là sắc. Tâm thức không thể phân biệt, nghĩ lường mà có thể biết được.

Đức Thế Tôn, muốn dùng một việc lớn duy nhất là đem tâm này mà trao cho Bồ-tát, tạo thành hạt nhân tâm địa, và làm căn bản cho tác nhân tu tập, về sau tu chứng mới có thể thành tựu địa vị của đạo quả giác ngộ. Vì vậy, gọi là Diệu pháp”. (Tổng Tiêu Pháp Dụ Kinh Đề Mục- Pháp Hoa Đề Cương – Việt Nam Phật Điện Tùng San Chi Tam).

Như vậy ta thấy, vào Triều Gia Long, kinh Pháp Hoa đã được giảng dạy và truyền bá rộng rãi trong những thành phần học Phật, tu Phật và họ đã thâm nhập diệu pháp một cách sâu xa.

Triều Minh Mạng (1820 – 1840), Ngài Tánh Thiên - Nhất Định

(1784 – 1847), đã được vua Minh Mạng cung thỉnh làm Tăng Cang Linh Hựu Quán và chùa Giác Hoàng ở Đại nội và là vị Tổ khai sơn Tổ đình Từ Hiếu, Huế, vào thời Thiệu Trị, năm 1843, sau khi đã gửi thư đến vua Thiệu Trị (1840 – 1847), xin từ nhiệm chức vụ Tăng Cang của các chùa quốc gia, Ngài đã thọ trì đọc tụng miên mật kinh Pháp Hoa, đến nỗi Tương An Công – Miên Bửu hoàng tử thứ bảy con vua Minh Mạng vô cùng kính mến và có bài thơ tặng như sau:

“Dạ tụng Pháp Hoa kinh  
Chân tâm bạch luyện tinh  
Phòng vô phiến trần nhập  
Bích quả điềm đặng minh.  
Tích hữu Uyên Minh thức  
Tâm như Huệ Viễn thanh  
Chúng nhân đồ ngọt ngọt  
Yên đặc thấu sinh sinh”.

Nghĩa là:

“Đem tụng kinh Pháp Hoa  
Chân tâm tinh luyện đa  
Không còn vi trần hoặc  
Vách treo ánh đèn pha.  
Dấu tích Uyên Minh biết  
Tâm đồng Huệ Viễn xưa  
Người đời nhiều phiến lụy  
Khó hiểu lẽ sinh ra”.

(Đặc San Kỷ Niệm 150, Ngày Tổ Khai sơn chùa Từ Hiếu Viên tịch, ấn bản Pl 2541 – 1997).

Qua bài thơ của Tương An Công – Miên Bửu cũng đã giới thiệu cho ta biết rằng, Kinh Pháp Hoa không phải chỉ có ảnh hưởng ở trong từng lớp Tăng sĩ bấy giờ mà còn ảnh hưởng đến những giai tầng quý tộc và trí thức của xã hội đương thời nữa.

Triều Tự Đức (1847 - 1883), có Ngài Pháp Liên dịch Kinh Pháp Hoa bằng thể thơ Lục bát, gọi là Pháp Hoa Quốc Ngữ Kinh, xong năm 1848 và in năm 1856.

Triều Thành Thái (1889 – 1907) và Khải Định (1916 – 1925), Ni trưởng Diên Trường, sinh năm 1863, con của cụ Hồ đắc Tuấn và bà Công nữ Thúc Huân, ở làng An truyền, Thừa Thiên, năm 36 tuổi đầu sư xuất gia với Ngài Hải Thiệu- Cương Kỷ chùa Từ Hiếu, sau đó đã được bổn sư cho thọ Sa di ni, với pháp danh Thanh Linh, tự Diên Trường. Bà tu tập rất tinh cần, nên đến năm Duy Tân thứ 4 (1910), được bổn sư cho thọ Tỷ kheo ni, Bồ-tát giới tại giới đàn Quảng nam, do Hòa thượng Vĩnh Gia làm đàn đầu.

Bà là vị Tỷ kheo ni đầu tiên trên đất Thuận Hóa vào Triều Duy Tân. Năm Ất sửu (1925), bà đã cung thỉnh Ngài Tâm Tịnh chùa Tây Thiên và Ngài Huệ Pháp chùa Thiên Hưng, đến chùa Trúc Lâm, Huế, để chứng minh lễ khai kinh cho bà tụng kinh Pháp Hoa, tụng xong bộ kinh Pháp Hoa đúng ngày rằm tháng tư, bà làm lễ tạ ơn hai Ngài chứng minh và Đại chúng xong là an nhiên thị tịch.

Việc Ni trưởng Thanh Linh - Diên Trường cung thỉnh Hòa thượng Tâm Tịnh và Huệ Pháp chứng minh lễ khai kinh Pháp Hoa cho bà thọ trì, trước khi viên tịch, đã giúp cho ta biết rằng, kinh Pháp Hoa vào thời kỳ này không phải chỉ là học thuật, hay nghiên cứu mà đã trở thành tín ngưỡng và cuộc sống tâm linh cho Tăng Ni và Phật tử ở thời kỳ này.

Trường Phật học đầu tiên ở trên đất Thuận Hóa vào các Triều Thành Thái (1889 – 1907); Duy Tân (1907 – 1916); Khải Định (1916 – 1925) là trường Phật học Thiên Hưng, do Ngài Huệ Pháp làm chủ giảng, gồm các môn học như: Luật Tứ Phần, Giới kinh Phạm võng, Kinh Thủ Lăng Nghiêm, kinh Pháp Hoa,... và Ma ha Chỉ Quán của Trí Khải (531 – 597).

Triều Bảo Đại (1925 – 1945), các Hội Phật Học Nam, Trung và Bắc ra đời vào những năm đầu Thập niên ba mươi, để chấn hưng Phật giáo, các trường Phật học được mở ra để đào tạo Tăng tài.

Năm 1934, Kinh Pháp Hoa đã được đưa vào giảng dạy trong chương trình Đại học Phật giáo năm thứ tư, tại trường An nam Phật học Trung Kỳ, cơ sở đặt tại chùa Trúc Lâm và kinh Pháp Hoa



Huyền Nghĩa, kinh Pháp Hoa Khoa Chú được đưa vào chương trình hậu đại học cho các nghiên cứu sinh vào năm thứ ba.

Năm 1944, kinh Pháp Hoa Văn Cú được đưa vào giáo trình dạy năm Cao Đẳng thứ hai, tại Đại Tòng Lâm Kim Sơn ở làng Lưu Bảo, Hương Trà, Thừa Thiên.

Vào ngày 10, tháng 4, Bảo Đại năm thứ 9 (1933), Hòa thượng Thanh Hanh, chùa Vĩnh Nghiêm ở Bắc Kỳ đã viết lời dẫn tựa của Pháp Hoa Đề Cương để khắc in.

Trong lời dẫn tựa, Hòa thượng Thanh Hanh viết về kinh Pháp Hoa như sau: “Chư Phật xuất hiện trong đời, vì một đại sự nhân duyên là muốn cho chúng sanh khai, thị, ngộ, nhập sự thấy biết của Phật. Nhưng đoạn kinh trên cũng là cương lĩnh chủ yếu của toàn bộ, các nhà chú giải lấy yếu chỉ này để giải thích rộng rãi kinh này.

Do đó, biết rằng chư Phật nói ba câu hỏi, chín ví dụ, hội tam thừa về nhất thừa, dẫn quyền thừa vào thật đạo là để khai thị, khiến chúng sanh biết được mặt mũi xưa nay, mà ngộ nhập cái thấy, cái biết của Phật.

Quán xem thời Phật còn tại thế, hàng Thanh văn nghe lần thứ hai liền giác ngộ, liền được Đức Phật thọ ký, cho đến tất cả chúng sanh nghe một câu, một bài kệ của kinh này, khởi một niệm tùy hỷ, đấng Phật liền huyệ ký cho họ. Đó là một đại sự nhân duyên rất ráo vạy”. Qua lời tựa ấy, ta biết rằng, kinh Pháp Hoa ở thời kỳ này, các Tăng sĩ đã thâm nhập và hành trì hết sức uyên áo.

Ở Bắc Kỳ, năm 1934, Hội Phật Giáo Bắc Kỳ được thành lập, kinh Pháp Hoa đã được đưa vào trong giáo trình Phật học, để giảng dạy cho học Tăng Trung học năm thứ nhất, Pháp Hoa Tri Âm năm thứ hai.

Năm 1937, Cư sĩ Đoàn Trung Còn đã dịch kinh Pháp Hoa từ bản tiếng Pháp Le Lotus de la Bonne Loi của Học sĩ Hàn Lâm Viện E. Burnouf. Bản Pháp ngữ này là dịch từ bản Phạn ngữ của Népal phát hiện năm 1925.

Thích Thái Hòa

Năm 1943, Pháp Hoa Đề Cương của Thanh Đàm, do Hội Bắc kỳ Phật Giáo khắc in và ấn hành.

Năm 1964, kinh Pháp Hoa Huyền Nghĩa do Chánh Trí – Mai Thọ Truyền dịch, giảng và ấn hành.

Vào những năm 1977 đến 1980, kinh Pháp Hoa Giảng Lục của Thái Hư Đại Sư đã được Hòa thượng Thích Đôn Hậu giảng dạy tại Phật Học Viện Báo Quốc, Huế và kinh này cũng đã được Hòa thượng Thích Trí Nghiêm dịch ra tiếng Việt và ấn hành trước 1975.

Trước 1975, kinh Pháp Hoa bản của Ngài Cư Ma La Thập đã được Hòa thượng Thích Trí Tịnh, Sư bà Thế Quán dịch ra Việt văn. Bản dịch của Hòa thượng Trí Tịnh được rất nhiều Tăng Ni và Phật tử biết đến để nghiên cứu và đọc tụng.

Năm 1983, kinh Pháp Hoa đã được Hòa thượng Thích Trí Thủ và Hòa thượng Thích Thiện Siêu giảng dạy tại Tu Viện Quảng Hương Già Lam, Sài Gòn.

Hòa thượng Thích Thanh Kiểm đã viết Đại ý Kinh Pháp Hoa và Thành Hội PG T.P Hồ Chí Minh đã ấn hành 1990.

Bản dịch Pháp Hoa và lược giải của Hòa thượng Thích Trí Quang, do Nhà xuất bản T.P Hồ Chí Minh 1998, văn phong hết sức sáng sủa, cô đọng, sắc bén, lột gài hết ý nghĩa của các thuật ngữ và quan trọng hơn hết là có toát yếu từng phẩm.

Hòa thượng Thích Trí Thủ rất tâm đắc phẩm Bồ-tát Thường Bất Khinh ở kinh Pháp Hoa. Ngài đã dịch phẩm này và đã lưu hành trước năm 1975.

Năm 2000, Hòa thượng Tịnh Hạnh, Chủ trương Linh Sơn Pháp Bảo Đại Tạng Kinh, do Hội Văn Hóa Giáo Dục Linh Sơn Đài Bắc Xuất Bản, đã xuất bản đầy đủ ba bản Việt dịch kinh Pháp Hoa từ bản Diệu Pháp Liên Hoa Kinh của Ngài La Thập; bản Chánh Pháp Hoa Kinh của Ngài Trúc Pháp Hộ và bản Thiêm Phẩm Diệu Pháp Liên Hoa Kinh của Ngài Xà Na Quật Đa và Cấp Đa ở Tập 34.

Bản Pháp Hoa của Ngài La Thập ở Việt Nam đã có rất nhiều bản dịch Việt, nhưng bản Pháp Hoa của Ngài Trúc Pháp Hộ và Xà Na Quật Đa, Cấp Đa là bản dịch Việt đầu tiên được ấn hành ở trong Linh Sơn Pháp Bảo Đại Tạng Kinh.

Ở trong Đại Tạng này, bản Tát Đàm Phân Đà Lợi Kinh (Kinh Pháp Hoa), số ký hiệu 265, ở Đại Chính Tân Tu, mất tên dịch giả cũng đã được dịch ra Việt văn. Pháp Hoa Tam Muội Kinh, do Trí Nghiêm người xứ Lương Châu dịch vào đời Tống, số ký hiệu 269, ở Đại Chính Tân Tu cũng đã được dịch ra Việt văn.

Hòa thượng Thích Thiện Siêu đã Lược Giải kinh Pháp Hoa và sau khi Ngài viên tịch năm 2001, kinh lại được Học Viện Phật Giáo Việt Nam tái Huế, ấn hành năm 2003.

Hòa thượng Thích Thanh Từ đã viết Kinh Diệu Pháp Liên Hoa Giảng Giải, Nhà xb Tôn Giáo 2003.

Thiền sư Thích Nhất Hạnh đã giảng kinh Pháp Hoa ở Đạo Tràng Làng Mai năm 1991, 1992 và tại Tu viện Kim Sơn ở Hoa Kỳ 1993, được ghi chép lại với tên Sen nở trời phương ngoại, lá bối xb 19?

Hòa thượng Trí Quảng ở chùa Ấn Quang Sài gòn, đã thành lập Đạo tràng Pháp Hoa, sau khi du học ở Nhật về năm 1971, và đã lược giải kinh Pháp Hoa, xuất bản năm 1999.

Hòa thượng Thông Bửu, Trụ trì chùa Quán Thế Âm, Sài gòn cũng đã thành lập Đạo tràng Pháp Hoa, và thường giảng dạy kinh Pháp Hoa vào ngày Chủ nhật trong thập niên 80, 90.

Hòa thượng Nhật Quang đã dịch Pháp Hoa Đề Cương của Thiền sư Minh Chánh, đã được Nhà xuất bản TP Hồ Chí Minh, ấn hành 1999.

Hòa thượng Trí Tịnh đã dịch và giảng Pháp Hoa Kinh Thông Nghĩa của Đại sư Hám Sơn – Đức Thanh, và đã được Nhà xuất bản Tôn giáo, ấn hành 2007.

Các Hòa thượng Từ Thông, Chơn Thiện,... cũng như những bậc

cao đức khác trong thời hiện đại cũng đã hành trì kinh Pháp Hoa và đã có chú giảng kinh Pháp Hoa, góp phần to lớn vào nền Văn học Phật giáo nước nhà.

Như vậy, ta thấy tại Việt Nam, từ thời Bảo Đại cho đến nay 2008, kinh Pháp Hoa vào những thời kỳ này, không những được chư Tăng Ni ở các Tu viện, Tự viện, Phật học viện các Đạo Tràng Pháp Hoa được thành lập khắp các miền Trung Nam Bắc để tu tập, thọ trì, đọc tụng và diễn giảng, in ấn kinh để truyền bá một cách rộng rãi.

Ở Việt Nam suốt cả chiều dài lịch sử phát triển, kinh Pháp Hoa không trở thành một Tông phái đặc thù như Trung Hoa vào thời Trí Khải (531 – 579) và Nhật Bản vào thời Nhật Liên (Nichiren 1222 – 1282), nhưng kinh đã có một ảnh hưởng rất lớn trong đời sống tâm linh của Tăng Ni, Phật tử Việt Nam.

Việc thiêu thân cúng dường của Ngài Đàm Hoàng, năm 455 TL, tại chùa Tiên Sơn, Giao Chỉ, nay là núi Lan Kha, tỉnh Bắc Ninh (Lê Mạnh Thát, LSPGVN 1, tr758, nxb Thuận Hóa 1999). Ngài Thiệt Thành – Liễu Đạt hay còn gọi là Hòa thượng Liên Hoa, đã tự thiêu năm 1825, tại chùa Đại Giác, ở phố Cù lao, tỉnh Biên Hòa (Nguyễn Hiền Đức, LSPG Đảng Trong chương 11, tr 231 – 232, nxb T.P 1995). Ngài Tuệ Pháp (1871 – 1927), ở chùa Thiên Hưng, Huế ở năm 1927; Ngài Quảng Đức và các vị Thánh tử đạo khác như: Tiêu Diêu, Thanh Tuệ, Nguyễn Hương, Quảng Hương, Thiện Mỹ, Ni cô Diệu Quang,... vào năm 1963, và nhiều vị khác mà lịch sử Phật Giáo Việt Nam chưa cơ hội để ghi lại, đều đã nói lên thực hành hạnh nguyện theo Dục Vương Bồ-tát của kinh Pháp Hoa.

Ở kinh Pháp Hoa, việc đốt thân cúng dường của Bồ-tát Dục Vương có một ý nghĩa hết sức thâm diệu, đó là dâng hiến toàn vẹn pháp do Bồ-tát chứng ngộ từ đời sống Pháp Hoa lên cúng dường chư Phật, để biểu lộ lòng biết ơn sâu xa đức giáo hóa bằng Pháp Hoa của các Ngài, cũng như giáo pháp thâm diệu được chứa đựng ở trong kinh

Có những vị đã lập hạnh kính lễ kinh Pháp Hoa nhất tỳ nhất bái,

như Hòa thượng Huệ Minh (1861 – 1939), trú trì Tổ đình Từ Hiếu, Huế; Hòa thượng Đức Phương, trú trì chùa Tra Am, Huế. Và có những vị mỗi ngày đều thọ trì kinh Pháp Hoa như Ni trưởng Thích Nữ Diệu Trí, Trú trì chùa Diệu Nghiêm, Huế; Ni trưởng Thích nữ Diệu Lý, Trú trì chùa Quang Minh, Đă Nẵng; và Cố Ni Trưởng Thích nữ Chân Nguyên, Trú trì chùa Phò Quang, Huế và có rất nhiều vị Tăng Ni cư sĩ khác nữa, ở đây không thể dẫn chứng hết.

Cố Ni Trưởng Thích Nữ Chân Nguyên (1923 – 2004), mỗi khi thấy thân thể khiếm an, hay chuyện bất ổn xảy ra ở trong gia tộc, hoặc bồn tự đều cung thỉnh chúng Tăng thọ trì kinh Pháp Hoa và sau đó mọi việc đều được bình ổn. Ni trưởng do hành trì kinh Pháp Hoa mà đã dự tri thời chí, dặn Ni chúng ngày này không ai được đi đâu, rồi lên chánh điện trì kinh và chiều viên tịch rất nhẹ nhàng, đêm ấy trong trạng thất an trí thi thể của Ni trưởng tự tỏa ra mùi thơm của hoa sen, bấy giờ nét mặt của Ni trưởng rất đẹp và thân thể rất mềm mại.

Chắc chắn, kinh Pháp Hoa đã có những ảnh hưởng nhất định đối với tín ngưỡng cũng như đời sống đạo đức, văn hóa của Tăng Ni Phật tử Việt Nam xuyên suốt qua các thời đại mà lịch sử Phật giáo đã đi qua, cũng như trong hiện tại và sẽ tiếp tục cả tương lai.

Kinh Pháp Hoa đối với người Tây phương, vào thế kỷ 19, vị công sứ người Anh tên Hamilton đã tìm thấy kinh Pháp Hoa bằng tiếng Sanskrit (Phạn), viết trên Lá bối, thờ trong một động đá ở Nepal.

Sao đó, có 19 bản kinh Pháp Hoa chép tay bằng tiếng Sanskrit đã được phái đoàn người Nhật, Anh, Pháp, Đức nghiên cứu tìm thấy.

Sau đó cả người Nhật và Anh đã yểm trợ cho Hội Nghiên cứu kinh Pháp Hoa, bốn phái đoàn gồm Nhật, Anh, Đức và Nga đã đến vùng Trung Á, nghiên cứu và tìm kiếm kinh Pháp Hoa, họ đã phát hiện ở vùng Kotan có sáu bộ kinh Pháp Hoa bằng tiếng sanskrit và thêm một bộ Pháp Hoa Sanskrit ở Kucha (Qui tự quê hương của Ngài La Thập).

Năm 1932, một bộ kinh Pháp Hoa cổ nhất được tìm thấy ở Kashmir nối liền với Afganistan, ta thường gọi là Pháp Hoa Gilgit. Bộ kinh này gồm có 1/3 chữ Magadhi, loại chữ cổ nhất của nước Ma Kiệt Đà, ngôn ngữ đức Phật thường sử dụng để thuyết pháp. Và 2/3 ngôn ngữ Sanskrit.

Kinh Pháp Hoa dịch ra tiếng Anh, hiện nay có ít nhất là năm bản:

1. The Lotus of the True Law: Do Kern, Nhà Phật học Hòa Lan dịch từ bản Phạn văn Népal, năm 1880, gồm có 27 phẩm, hiện có ở trong The Sacred of the East.
2. The Lotus Scripture Essence: Bộ này là lược dịch từ bản chữ Hán của Ngài La Thập, gồm có 28 phẩm, hiện nằm trong bộ The New Testament of High Buddhism của Lichard, xuất bản năm 1900.
3. The Lotus of the Wonderful Law: Do hai nhà học giả Soothill và Kato dịch, gồm có 28 phẩm, xuất bản tại London năm 1930.
4. The Lotus Sutra: Do Senchu Muarano dịch từ bản của Ngài La Thập, Nhật Liên Tông tại Nhật xuất bản 1974.
5. The Lotus Sutra: Do Burton Watson dịch từ bản Hán của Ngài La Thập, xuất bản ?

Kinh Pháp Hoa dịch ra tiếng Pháp, hiện nay chỉ thấy có một bản với tên: Le Lotus De La Bonne Loi, do Hàn Lâm Học Sĩ E. Burnouf dịch từ bộ Phạn ngữ Nepal vào năm 1925.

Bản dịch này đã được Cư sĩ Đoàn Trung Còn dịch sang Việt văn năm 1937.

Ngoài ra kinh Pháp Hoa cũng đã được dịch sang tiếng Tây tạng vào thế kỷ thứ 8, hiện có ở trong bộ Đại tạng Shar Thàn, Sde Dge, Bắc Kinh,... Kinh Pháp Hoa cũng đã được dịch sang tiếng Triều Tiên, năm 1463, từ bản Hán của La Thập, do sắc lệnh của vua Lý Thế Tổ Triều Tiên. Và kinh Pháp Hoa cũng đã dịch ra tiếng Mãn Châu, từ bản Hán dịch của Ngài La Thập, hiện nằm trong bộ Ngự dịch của Đại tạng kinh Cần Long đời Thanh.

Như vậy, ta thấy lịch sử truyền thừa và phát triển của kinh Pháp Hoa rất xuyên suốt và sâu rộng trong mọi thành phần của xã hội qua nhiều ngôn ngữ của nhiều quốc gia trên thế giới, không những làm nền tảng cho tín ngưỡng tâm linh, đạo đức vược cao của nhân sinh, mà còn là nguồn cảm hứng để cho các học giả nghiên cứu trước tác, sáng tác, tạo nên những sinh lực văn học, nghệ thuật, đóng góp vào gia tài văn hóa và học thuật của nhân loại ngày nay.

\_\_\_\_\_ T.T.H.

## | Thơ Từ Niệm

### MÀU TÁI SINH

Trăng về ướt lạnh mùa đông  
Người về thấm đẫm nỗi buồn trần gian  
Em từ hạt nước lang thang  
Tôi từ hạt bụi mây ngàn rong chơi  
Một mai nắng lụa hừng phơi  
Một mai đứng gió em-tôi huyết sầu  
Nằm trong mộ lạnh trông nhau  
Sát na chuyển thể mấy màu tái sinh.

LỘC DÃ UYÊN

*Migadāya, bên sông Hằng cát mới  
Nhìn thời gian vết tích phủ bụi mờ  
Con đến đây theo duyên trần lưu lạc  
Muốn tìm về uơm pháp nhũ nguyên sơ.*

*Vì thiếu duyên nên sinh thời pháp nhược  
Trôi mãi luân hồi tà kiến đảo điên  
Chút thiện duyên nhật đường dài mỏng mảnh  
Xin về đây mong gieo hạt xe duyên.*

*Đường Trung đạo Người đã từng tác chứng  
Tuyên pháp mâu trao phương tiện đầu tiên  
Năm anh em bạn đường tu trước đó  
Theo thời gian đạt pháp lạc vô phiền.*

*Đây là khổ, đây nguyên nhân của khổ  
Đây là vui, đây đường đến an vui  
Lìa các duyên tránh xa đường cố chấp  
Thoát đôi bờ vô sự bước chân đi.*

*Với Tứ đế ba lần phương tiện chuyển  
Thành mười hai hành tướng để tỏ bày  
Từ thấy biết và kinh qua tu chứng*



*Nhãn, trí, minh, giác thẳng giải hiển bày.*

*Người tuyên dương con đường thoát khổ  
Một con đường xa lánh các cực đoan  
Từ nhận thức đến thực hành chân chánh  
Qua con đường bát chánh bước nhàn an.*

*Đề từ đó triển khai thành vô lượng  
Đối trị muôn nghìn tà pháp trời ngấn  
Lời ban sơ nghe như còn vang vọng  
Giữa ngôn ngang bên phế tích điêu tàn.*

*Con xúc động trước tiêu điều cảm cảnh  
Ác độc con người, đánh tráo nhân danh<sup>1</sup>  
Họ sợ hãi không tự mình dám nhận  
Lòng vô minh tham hận của chính mình.*

*Con lạy Phật Người từ bi gia hộ  
Cho mọi chúng sanh biết được lối về  
Bỏ bến mê để quay về bờ giác  
Gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.*

Chiêm bài Migadāya 10/03/2008

---

<sup>1</sup> Nhân danh giáo chủ mình mà tàn sát tha nhân, tiêu diệt các nền văn hóa khác để mở mang nước Thánh của mình!

# | CÚ PHÁP — DẪN NHẬP THUYẾT TỐI GIẢN CỦA N. CHOMSKY

PHÁP HIỀN

(tiếp theo số trước)

**Hệ thống đối vị của ngôn ngữ — Chủ và khách ngữ trong UG**  
(A Paradigm of language — Subject and object in Universal Grammar).

Các chu cảnh phát xuất từ ký ức và việc tri nhận từ ngữ phản rọi thế giới là do hệ thống đối vị bẩm sinh, dụ như Sân và Si, giống như lực hút và đẩy cho một nhu cầu tồn tại hoang đường, nhưng hoàn toàn có thật trong cảm thọ: thế giới Sắc. Hầu như, trạng huống luôn loại trừ cái Tôi để tồn tại, lại là cái Tôi của dục vọng bất tận. Song, nếu không có cái dục này, thì thế giới khó có thể hoàn thành trong 7 ngày. Nếu không có hệ thống đối vị này, ta không thể cấu trúc thế giới qua từ và các biểu đạt của chính mình. Do vậy, trước khi đi vào hệ thống Phạm Trù trong ngôn ngữ học, ta hãy và sẽ quán sát *Chủ và khách ngữ trong UG* và *Hệ thống đối vị của ngôn ngữ*, sau khi trầm tư về các *chuỗi số trừu xuất* từ lý tính với các trạng thái số học: cộng trừ, tiến thoái v.v...

Thật thế, ngôn ngữ hay ngôn ngữ ký hiệu xuất hiện từ thuở bình minh văn hóa của nhân loại, ký hiệu phản ảnh một cách tự nhiên hệ thống thông tin của loài người, bao hàm số và các mã hóa hiện tượng tương đối. Bước khảo sát trước tiên, như Trung hoa, tham tổ đầu được xuất hiện bằng các vạch, nhằm hiển thị tánh đơn nhất của Âm và Dương như ta biết qua các ký hiệu của kinh Dịch, tức là vạch đứt và vạch liền, điều này nói lên cơ cấu hình thể học và toán học bẩm sinh của nhân loại, trong đó triết học hay các lập thuyết đi

theo sau bằng các giải trình của trí phân biệt. Từ hệ thống vạch đơn này người ta chồng lên các vạch theo quy luật từ ký hiệu đứt và liền này để chi tiết và hình thể hóa hiện tượng đa dạng và từ đó triết học phát sinh. Như ta biết, 64 quẻ Dịch là sự trùng tập của hệ thống đối vị khép, hệ thống này chi phối cách phán đoán của nhân loại, của chư hữu tình. Nói cho cùng hệ thống này chính là hệ thống ngôn ngữ cấu trúc của chúng ta. Trong đó, nội hàm giai đoạn tiền ngữ và, các nhà vật lý ngôn ngữ gọi đó là giai đoạn Gia hành nghĩa (the semantic Priming) và nó xuất hiện từng chập trong phán đoán của chúng ta trước khi thành ngôn. Do vậy, trên phương diện Nhân chủng học, Augustine nói: “Nhân loại ngạc nhiên đối với đại dương bất tận, với những dòng nước, ánh sáng của bầu trời, và quên rằng mọi nỗi kinh ngạc về chính tự thân mình là phi thường hơn cả”.<sup>1</sup>

Như vậy, khoa Nhân chủng học mà đối tượng của nó là nhân loại và nó chỉ có thể đi đến tới hạn của mình thuần túy là suy luận trên các cơ sở thí nghiệm và sự kinh ngạc tối hậu mà khoa này nhắm đến nhằm sử lý: tư duy và làm lộ diện các lộ trình mới nhất trong cuộc sống; còn khoa ngôn ngữ học nó đi sâu vào tận cội nguồn của tâm thức nhân loại và được người ta thừa nhận trên kinh nghiệm phổ quát: lý tính chung với các hội nghiệm di truyền hay Thức, tức là tác dụng lý tính tứ giác của con người: âm tố, hình vị và toán học và, ngôn ngữ. Thật vậy, các khám phá của khoa học, chưa đóng góp được bao nhiêu cho ngành khoa học này: ngôn ngữ.

Con người từ tiếng khóc hay âm tố chào đời và, sau đó là hình vị, toán học, rớt ráo là ngôn ngữ, hầu như bốn trạng thái này, phản ảnh một cái gì đó mà tự thân chúng có thể ghi ra thành dấu với các nội hàm nghĩa định hướng chính xác cho vận mệnh của mình qua từng chập chuỗi. Như vậy, ngôn ngữ với tư cách là một hệ thống dấu hiệu, thuộc về sát-na thứ tư, nó tạo sinh theo một lý thuyết được tương ứng cùng nội thể của tư duy nhân loại và tương tác với các hiện tượng-nghiệp (karma-vijñapti) nhằm phân loại ra các cảnh giới.

---

<sup>1</sup> *Anthropology: the study of man*, của Hoebel.

Thế thì, sự liên hệ giữa chúng sinh và các vật thái là một hiện tượng tất yếu và thường tại trên cơ sở sắc, bao hàm *rūpa* và *skandha* — cách tổng quát hóa của Thức. Ngôn ngữ, thật thế, là dòng hợp lưu giữa những tính chất Đồng và Dị, bằng các điểm toán học về cái Tôi được dính chặt vào nhau trên và trong logos phổ quát thành một tuyến tính kéo dài bất tận. Do vậy, các điểm phóng chiếu từ Vị từ căn luôn đồng và hợp nhất với Danh trên lý thuyết ngôn ngữ. Xét về góc hiện tượng, Cái logos (λογος) này chứa các điểm toán học và mang tiềm năng điện toán về tổng thể nối kết phổ quát (lābha), tức là giai đoạn trung gian giữa hai cấu trúc sâu và bề mặt, nó là con đường giữa của các khả thể. Do tính điện toán ấy, nó vừa là Hưởng thể (reipient) và vừa là Năng hiến (giving) cho các căn tri nhận. Tức là, ta có Sắc trong các uẩn băng qua dòng tương tục năng và sở tàng vậy.

Như đã đề cập, sát-na thứ ba của ta là sát-na toán học, giao thoa cùng hiện tượng tiền vị hình học, nghĩa rằng các con số trừu thể xuất sinh từ các mô thức kéo dài qua các điểm phóng chiếu của cái Tôi chưa phát họa thành cực đoan đối kháng, như Ovid, trong *Fassti* nói: “... *decem... Hic numerus magno tunc in honore fuit. Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus*: số mười... Con số này đã thuộc về đỉnh cao thụ đắc bẩm sinh trong sự hiển danh (tức là sự vinh danh về ngôi, *tunc in honore fuit*), do vậy, nó là con số của những chỉ-trạng-vật hay là cách đánh tay mà từ nó ta đếm được.”

Thế thì, làm cách nào mà giờ đây ta có thể đếm được với các chuỗi số trừu xuất?

Trước khi tiến hành sự khám phá lịch sử phát triển ngôn ngữ của mình về số, ta hãy xác định cách nào và cái gì mà thật sự ta đếm và thực tế ta đang đếm cái gì. Hãy để một đồng đậu và trải nó ra, ta chạm và đếm hạt thứ nhất, trên quá trình vật và tâm, ta nói “một” rồi chạm đến hạt thứ hai, ta nói “hai” và sau rốt ta có cả thấy “hai mươi hạt”. Thật sự ta đã làm điều gì? Ta đã chỉ định một từ (môt ngữ ngôn) cho mỗi một hạt đậu đơn. Như vậy, tiến trình đếm cấu thành các từ chỉ định cho những trạng vật.

Các từ như thể được chỉ định cho cái gì? Cho các vật mà ta đang đếm được—trong trường hợp với các hạt đậu. Cũng vậy, ta có thể đếm được các sự vật có bản chất loại biệt<sup>2</sup>, như: cây viết chì, cái đĩa nhạc, và một con mèo. Trường hợp này, ta có ba “đối thể”. Thế thì, ta có thể đếm được các mẫu chứng cứ vô hình hay các thể hiện duy duy trong một luận bản nào đó hay không? Ta trả lời: vâng! Thậm chí cả các nhân cách như, thông minh, ngu si, sống động, thiên tài v.v... ta cũng có thể liệt kê được. Tóm lại, bất cứ thực thể khả hiện nào, vô hay hữu, đồng hay dị, đại hay tiểu v.v... khi đã được quan sát trên mặt cấu trúc gộp, chúng hình thành một tập hợp và chính chúng là các yếu tố của tập hợp này.

Ta kết luận, tập hợp A luôn luôn được đếm bằng cách chỉ định các chữ số cho những yếu tố của nó.

Dù các chữ số tự thân chúng cấu thành một tập hợp, nhưng các yếu tố của tập hợp này chính là các chữ “một”, “hai”, “ba” v.v... trong quá trình đếm, các yếu tố tập hợp của chữ số này hay của chuỗi số, mà những số nào ta đặt tên cho chúng, nghĩa là khi chúng được chỉ định, thì chúng được chỉ định một cách duy nhất cho những yếu tố của tập hợp những vật thái được đếm: duy nhất, bởi vì, chỉ một chữ số đơn đã chạm đến (trong trường hợp) cho mỗi một hạt đậu, đã nêu.

Nếu ta tưởng tượng những chuỗi số lẽ như là các bao bì nhỏ và chúng được dán nhãn: 1, 2, 3... thì ta có thể nhận ra tiến trình đếm như sau: bắt đầu bằng cái hộp thứ nhất, ta đặt một hạt đậu và cuối cùng là hộp thứ mười, 10 hạt đậu, chuỗi số tượng trưng của ta đến đây là đủ, còn các chuỗi số xét là các bao bì đang chứa đựng từ 11

---

<sup>2</sup> Specifier (biệt chủng ngữ): đây là một thuật ngữ mà Chomsky dùng để chỉ cho một yếu tố (hay một con số của các yếu tố) nhằm nối kết cùng một điểm phóng chiếu (tương phần, projection) theo tiêu chuẩn-bar (chẳng hạn, A-) của một phạm trù cá biệt trong tiềm năng cơ bản của văn pháp: vậy, [Spec, N'] là sự quyết định hay chủ thể, còn [Spec, V'] là phụ ngữ, và [Spec, A'] là khối tập hợp của các trạng ngữ có trình tự hay có tổ chức. (*Specifiers in Generative Grammar*, by David Adger, Bernadette Plunkett, George Tsoulas, and Susan Pintzuk).

trở đi thì vẫn còn trống. Thế thì các chuỗi số vô hình cứ tồn tại ở đó, miễn là ta không đếm, nghĩa là ta không tác động đến các chuỗi số trong lý tính của chúng ta, chúng sẵn sàng dán nhãn lên trên bất cứ trạng vật nào. Cái mà theo Chomsky, “các tiêu cú có dán nhãn một cách tự nhiên.”<sup>3</sup>

Đến đây, thì ta có thể lý giải như thế nào là đỉnh chuẩn của vấn đề chuỗi số, hình ảnh và chủng tự trừu xuất từ lý tính của ta trong cấu trúc: âm vị, hình học, toán và ngôn ngữ học. Thật vậy, các chữ số là các yếu tố trong một tập hợp (cardinality). Sự nội quán này thật quan trọng như tính giản đơn của nó và, như vậy ta chỉ cần tự hỏi: làm thế nào mà ta có thể đếm được, nếu không có tiến trình chuỗi ngữ ngôn có tiềm năng đánh dấu này? Bởi vì, có khi nó không hiện hữu đó thôi! Và đến một lúc nào đó chúng là các hạt giống linh thiêng trong Phật giáo Mật tông Tây tạng. Nghĩa là quá trình ngôn ngữ được loại bỏ, chỉ có Niệm Phật và Quán Phật thôi.

Đặt ra một vấn đề như vậy, để ta có thể tiếp cận, chẳng hạn, 10 khổ thơ dưới đây, trong một tập hợp ‘*thi kệ có 30 khổ thơ lý giải toàn diện về Duy thức hay lý tính định khung thế giới*’ (*vijñaptimātratāsiddhi-triṃśikā*)” của Thế Thân, tức là *Thành duy thức luận* qua các chuỗi biến trình tâm xét như là nền tảng của lý vô thường:

1. *Ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/  
Vijñāpatiṇāme'sau pariṇāmaḥ sā ca tridhā //*

1. (Thật vậy, *Bản thể và Hiện tượng luận* [sự tiếp cận về Ngã và Pháp] mà trên sự chuyển biến của thức, tính đa dạng của chúng [được] thể hiện; sự chuyển biến này hình thành tổ hợp ba nhóm).

2. *Vipāko manyanākhyas ca vijñātir viṣayasya ca /  
Tatrālayakhyāṃvijñānam vipākaḥ sarvabījakam //*

2. (Đó là *Dị thực* [tức là cơ chế tạo thành sản phẩm băng các thời kỳ

---

<sup>3</sup> N. Chomsky, *Linguistics and philosophy*.

khác nhau], *tu lượng* [trạng thái tư duy phân tích, trạng thái triết học hóa đối tượng hay thức thể hiện bằng ngôn ngữ, thức biểu hiện dữ liệu] tức là *liễu biệt cảnh thức* [cái gây ra sự hiểu biết về các lãnh vực loại biệt] và *thức alāya có tính năng nhất thiết chủng* (năng tàng và sở tàng / thức chứa nhóm duyên khởi cùng tính năng nhất thiết chủng);

3. *Asaṃviditakopādīsthānavijñāptikaṃ ca tat /  
Sadā sparśamanaskāravitsamjñācetanāmvitam //*

3. (không thể thấu hiểu được những gì mà cái thức [tức tạng thức] duy trì [thủ, xả] và biểu hiện [người ta không thể hiểu được những gì mà cái thức đó duy trì và biểu hiện—thế giới cộng sinh và phát triển ý thức hệ và, thế giới môi trường, nghĩa là ‘căn thân thế giới’ hay định vị tương thế giới],

Và cái thức đó luôn tương tục cùng năm biến hành: xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư [ý chí]).

4. *Upekṣā vedanā tatrānivr̥tāvyaḅkṛtaṃ ca tat /  
Tathā sparśādayas tac vartate srotasaughavat //*

4. (Cái thức đó mà, trên mặt tương quan, nó thuộc về cảm thọ không che đậy [vô phú] và vô tác ký [không ghi nhận-vô ký]),

Cũng vậy, đối với xúc v.v..cái thức đó thể hiện mình bất tận như một dòng chảy xiết [như bực lưu, ‘dòng lũ quét’ với vô lượng phân tử nước hay các hạt như đã nêu]).

5. *Tasya vyāvṛttir arh̥tve tad āsr̥itya pravartate /  
Tadālamaṃ manonāma vijñānaṃ manyanātmakam //*

5. (Cái thức đó và cơ cấu của nó đều bị lọc trừ trong quả vị A-la-hán;

Cái gọi là thức Mat-na là cái có thể nắm lấy tàng thức với khả tính phân tích tư duy [của mình]).

6. *Kleśais̥ caturbhiḅ sahitam̐ nivr̥tāvyaḅkṛtaiḅ sadā /  
Ātmadr̥ṣṭyātmāmohamānātmāsnehasaṃjñitaiḅ //*

6. (Cái thức này luôn kết cấu cùng bốn loại phiền ưu:

Ngã kiến, ngã si, ngã ái và ngã tưởng [ảo tưởng về bản thể và hiện tượng ngoại tại có tự tính và rồi đắm mê, luận giải chúng]).

*7. Yatrajas tanmayair anyaiḥ sparśādyaiś cārhatō na tat /  
Na nirodhasamāpattau mārge lokottare na ca //*

7. (Trong trường hợp mà sự sinh khởi của tầng thức được cấu trúc bằng xúc [tức là dòng lũ quét này mà lực đẩy của nó chính là xúc, cảm thọ và các thứ khác] v.v..thì đối với trường hợp A-la-hán, nó—sự lưu chuyển này—không tồn tại,

Nghĩa rằng, nó không tồn tại trong trạng thái Diệt tận định và không tồn tại trong lộ trình thoát ly sinh tử [lộ trình xuất thế gian — Đạo đế]).

*8. Dvitiyaḥ pariṇāmo 'yaṃ tṛtīyaḥ śaḍvidhasya yā /  
Viśayasyaopalabdhiḥ sā kuśalākuśalādvayā //*

8. (Tiếp theo là thức biến [sự biến chuyển của thức] mà nó là phạm trù thứ ba của sáu loại phân biệt [sáu tính chất phân tích, suy tưởng],

Tức là nó thủ đắc hay tiếp cận các đối tượng mà chúng có thể là thiện, bất thiện v.v...).

*9. Sarvagatair viniyataiḥ kuśalais caitasair asau /  
Samprajukta tathā kleśair upakleśair trivedanā //*

9. (Bằng các tâm sở phổ quát [tâm sở biến hành] theo những trạng thái thiện có giới hạn đặc thù [thiện biệt cảnh], theo các phiền não và tùy phiền não,

Chúng nó [sáu tính suy tưởng]), đều được nối kết chính xác cùng ba cảm thọ [hỷ, ưu và vô phú]).

*10. Ādyāḥ sparśādayaḥ chandādhimokṣasmṛtavyaḥ saha /*



*Samādhībhīyāṃ niyatāḥ śraddhātha hrir apatrapā //*<sup>4</sup>

<sup>4</sup> H.Tr: 由假說我法 有種種相轉 彼依識所變 此能變唯三

V.Đ (Vi đạt): Concepts of Atman and Dharma do not imply the existence of a real Atman and real Dharma but are merely fictitious constructions (produced by numeruos causes).

Because of this, all varieties of phenomenal apperances and qualities arise.

The phenomena of Atman and Dharmas are [all mental representations] based on the manifestation and transformation of consciousness.

Consciousness capable of unfolding or manifesting theselves may be grouped in three general catogories:

Trong ba trạng thái đó, *Dị thực, Alaya nhất thiết chủng* [*kho chứa đựng và chứa đựng mọi hạt giống kho chứa đựng mọi hạt nguyên tử, kho chứa đựng mọi năng lượng*]. [Nên nhớ rằng, *alayakhyāṃvijñānam* và *sarvabījakam* là danh từ trung tính danh cách, cái thức trung tính này, trong tự thân nó là tập hợp của nhị nguyên tính: *năng* và *sở* tàng; đúng như biến cách của chúng.

H.Tr: 謂異熟思量 即了別境識 初阿賴耶識 異熟一切種

V.Đ: (1) The consciousness whose fruits (retribution) mature at varying times (i.e., the eight or ‘Storehouse’ consciousness or Alayavijnana); (2) the consciousness that cogitates or deliberates (i.e., the seventh or through-centre consciousness or Manas);

And (3) the consciousness that perceives and discriminates between spheres of objects (i.e., the sixth oe sence-centre consciousness or Manovijnana and the five sense consciuosness).

The first is the Alayavijnana (ie., storehouse or repossitory consciousness).

It is also called Vipakavijnana (retributive consciousness) and Sarvabījakavijnana (the consciosness that carries within it all Bijas or seeds).

[it brings to fruition all seeds (effects of good and evil deeds).

H.Tr: 不可之執受 處了常與觸 作意受想思 相應唯捨受

V.Đ: It is impossible to comprehend completely (1) what it ‘holds and receives’ (*upadi*). (2) Its ‘place’ or ‘locality’ (*sthana*), and (3) its power of perception and discrimination (*vijnapti*). It is at all times associated with five mental attributes (*caitas*), namely, mental contact (*sparsa*),

Attention (Manaskara), sensation (Vedana), conception (Samjna), and volion (Cetana).

But it is always associated only with the ‘sensation of indifference’(Upekṣa).

H.Tr: 是無覆無記 觸等亦如是 橫轉如暴流 阿羅漢位捨

V.Đ: It belongs to the ‘non-defiled-non-defined moral species’.

The same is true in the case of mental contact (Sparsa) and so forth’

It is perpetually manifesting itself like a torrent,

And it is renounced (i.e., it ceases to be called the Alaya) in state of Arhatship (the state of the saint who enters Nirvana).

H.Tr: 次第二能變 是識名末那 依彼轉緣彼 思量為性相

V.Đ: Next comes the second evolving consciousness.

This consciousness is called Manas.

It manifest itself, with the Alayavijnana as its basis and support, and takes that consciousness as its object.

It has the nature and character of cogitation or intellection.

H.Tr: 四煩惱常俱 謂我癡我見 並我慢我愛 及餘觸等俱

V.Đ: It always accompanied by four klesas or vexing passions (sources of affliction and delusion),

Namely, Self-delusion (atmamoha), Self-belief (atmadrsti)

Together with Self-conceit (atmamana) and Self-love (atmaneha)

It is also accompanied by the other mental associates (caittas), namely, mental contact (Sparsa) and so forth [attention, sensation, conception, and volition].

H.Tr: 有覆無記攝 隨所生所繫 阿羅漢滅定 出世道無有

V.Đ: It belongs to the ‘defiled-non-defined moral species (neither good nor bad but defiled).

It is active in the dhatu or bhumi in which the sentient being is born and to which he is bound.

It ceases to exist at the stage of Arhatship, in the ‘meditation of annihilation’ (stage of complete extinction of thought and other mental qualities),

And on the supramundane path.

H.Tr: 次第三能變 差別有六種 了境為性相 善不善俱非

V.Đ: Next comes the third evolving consciousness

Which is divided into six categories of discrimination.

Their nature and character consist of the perception and discrimination of spheres of objects.

They are good, bad, and either good nor bad.

10. (Cái trước tiên là xúc [của tâm sở biến hành] v.v... [tác ý, thọ, tưởng và tư—các tiếp cận tâm lý bất định] gắn với cái cần được nhớ nghĩ [niệm], gắn cùng sự từ bỏ cá biệt [thăng giải] và gắn cùng dục, kể đến là tín thụ, là sự tự hồ thẹn và xấu hổ với người [tàm và quý]) và chúng được quyết định bởi hai trạng thái định và tuệ.)

*Ātmadharmopacāro [vividho] ⇔ Vijñāpatiṅāmeṅpravartate ⇒ tridhā.* Ở đây, tridhā (ba bộ phận) chỉ cho một chữ số tập hợp các yếu tố của Ātmadharmopacāro [vividho]. Trong trường hợp này, tridhā, có thể biến thiên thành vô lượng số trong tập hợp một (vividho) và từ *tự giới*, có sự tập hợp của *tự duyên* (pra+vartate) ta có *Bản thể* (Ātman) và *Hiện tượng luận* (upacāra). Tridhā được pravartate phả cho mình hơi ám số của lý vô thường, duy trì sự tồn tại của thể giới này trong bản chất tương đối của Ngôi Lờ.

Như nói, tridhā chỉ là một số đại diện cho vijñāna, cũng tức là trở vào một nghĩa thức hay một ma-trận thức đúng như cách dịch của ngài Huyền Tráng: *Tatrālayakhyāmvijñānam vipākaḥ sarvabījakam*

---

H.Tr: 此心所遍行 別境善煩惱 隨煩惱不定 皆三受相應

V.Đ: They are associated with the universal caittas,

The special caittas, the good caittas, the klesas (vexing passions or mental qualities),

The upaklesas (secondary vexing passions or mental qualities), and the Anyatas (indeterminate associates).

They are all associated with the three sensations (Vedanas) [joy, sorrow, and indifference].

H.Tr: 初遍行觸等 次別境謂欲 聖解念定慧 所緣事不同

V.Đ: First, universal caittas, mental contact and so forth (attention, sensation, conception, volition).

Next, special caittas, that is, desire (chanda).

Resolve (Adhimoksa), memory (smṛti), meditation (samadhi), and discernment (prajna).

The objects perceived by the special caittas are particular and varied.

= Thúc. Ở đây, không có một “lộn xộn” nào trong cách dịch của Ngài cả, chỉ là nguyên lý của số mà thôi. Còn, qua đối bản, tại sao Ngài di chuyển bộ thuật ngữ của Thế Thân, chẳng hạn, từ kệ (6.) tiếng Phạn lên kệ (5.) của mình, phần đông là như thế, đây là một vấn đề cần phải nghiên cứu nghiêm túc trên lý thuyết chuyển lưu vai chức năng (functional role alternate / switch functions) trong ngôn ngữ học của N. Chomsky qua diễn trình *thụ đắc* và *phi thụ đắc*. Phần này ta sẽ thử đi tìm một lý giải về nó sau đó. Thêm nữa, vấn đề *phái tính* (Gender) phổ quát trong hệ thống ngôn ngữ loài người là gì? Nhất là các ngôn ngữ thuộc hệ gia đình tiếng Phạn. Ta cũng sẽ chạm đến trong các chương sau.

### **Chuỗi số đã được cụ thể sử dụng**

Để tìm gặp câu trả lời về chuỗi số mà hiện giờ ta có được, ta buộc phải vượt qua các nấc thang của nền văn minh loài người đi xuống tận các nấc thấp nhất, chỉ đi như thế ta mới đến được cái cấp mà ở đó lý tính chưa xuất hiện trên môi trường của nó. Ngay từ thuở bình minh nhân loại, con người cũng đã đếm, người ta thu nhặt quả, đi săn, có phải nhân loại đã phát triển ít nhiều các phương thức cơ bản về gieo trồng hay lừa đàn thú (tức là lừa các chữ số) của mình từ cánh đồng này qua cánh đồng khác hay không, hay có phải giống như bất cứ bộ tộc nào sống men bờ biển, anh ta kiếm sống bằng hình thái mậu dịch? Tức là con số tự thân nó vốn đã chứa đựng một xu hướng kinh tế với các xác suất của nó. Cuộc sống đã cho con người cách đếm, đã cho con người bản chất kinh tế của mình xác định sự mở rộng của chuỗi số. Tại sao bộ tộc Pygmy chỉ đếm được tới số 2? Cái gì vượt qua thì họ nói là “nhiều”. Thế nhưng, người chuyên nghề chăn nuôi, anh ta cần đếm được từng đầu thú của mình, lên đến một trăm hay hơn thế. Thế thì con số “nhiều”, với anh ấy, đôi khi lớn hơn nhiều với số “nhiều” kia, và trong đó đối với họ chưa có ý nghĩa kinh tế gì. Do vậy, môi trường của người con người thuở sơ khai quyết định tư duy và hoạt động của mình cũng như cách đếm của họ như thế nào. Riêng đối với Ấn độ, con số hai chưa phải là con số nhiều. Bởi vì, trong, chẳng hạn, một cuộc tranh luận, ta cần đến *một* người làm chứng lý cho cả hai—*một* con số tridhā,

như là tập hợp chuỗi của ba (threeness of three) quyết định sở hành của ta, quyết định *một* thức của ta trên hai mặt: Bản thể và Hiện tượng. Thức phân xử các đối tượng và tự xử lý với chính mình với vai siêu thức (metaconsciousness).

Hệ thống siêu thể sắc luận của Tây phương, cơ hồ chỉ có chùng đó mà thôi! Cái gì còn tư duy, thì cái đó còn phải dựa trên sắc.

Theo K. Menniger, hệ thống di truyền của ta đã từng tiếp nhận mọi dữ kiện như thế, chúng chạm trực tiếp với ta bằng vô số sắc màu và kiểu dáng. Các vật-chỉ-trang, giờ đây vẫn chưa nguội dần, chúng vung vẩy bám dính, tổ chức, tách theo nhóm và, mãi giữa, lọc sạch các yếu tố của chúng trong chất xám, trong các khoang ý niệm vô hình, chúng, các tập khí hay các yếu tố hóa học chìm khuất, vô biểu hóa (avijñapti). Ngược lại, cái gì là hữu biểu (vijñapti) hóa thân bằng tính nhất thể đa sắc, trực cận, truyền nhiệt, chúng chạm đến tận đáy tâm. Từ đó khách và chủ hiển phân, hữu biểu, cơ hồ đã thành là đối tượng của ta, các sự vật hầu như là ngoại tộc, ‘kẻ bên ngoài’ — ở đây tôi là, ở kia là ngữ ngôn. Cái này là *nội điển*, cái kia là *ngoại điển*, chớ nên ngó ngang v.v... auside no talk, please. Tóm lại, các điểm toán học gắn vào nhau, hình thành các tuyến phát triển có tiềm năng của *cái tôi* tôn giáo (the very frabic of universe by powerful strands of religion).<sup>5</sup>

Một vài ‘tản văn’ hiện tồn của khái niệm sơ kỳ về cảnh giới ấy vẫn còn in bóng mờ trong ký ức chúng ta, thậm chí những con số của kinh Dịch đã cho ta điều gì khi ngày nay nó thành là hệ nhị phân trong điện toán<sup>6\*</sup>; hãy tưởng tượng một cách xa hơn, nó nắm bắt

---

<sup>5</sup> *Number Words and Number Symbols - A cultural History of Numbers*, by Karl Menniger.

<sup>6</sup> *La route du Future* par Bill Gates (p. 21): “‘Pièce par pièce, la machine devient une part de l’humain’, a écrit Saint-Exupéry dans *Terre des hommes*. Il y décrit la façon dont a tendance à réagir devant les nouvelles techniques et prend comme exemple la lente progression du chemin de fer au 19<sup>e</sup> siècle. Au debut, on appalait “monstres d’acier”... demande Saint-Exupéry.” *Dẫn dà,*

quá khứ và tiền tri cho các bối cảnh ở tương lai chính xác dường nào? Rất nhiều sự mê tín, rất nhiều điều kỳ hoặc đang lưu lại bất khả tri ở giữa ý thức nhạy cảm và mãnh liệt thuộc về nền văn minh của chính ta. Ngày nay, ai là người hiểu biết và đặt trọn vẹn sự quan tâm của mình về con số 7? Cho dù đối với ta, con số đã mai một ngôn cảnh siêu nhiên của nó và, cho dù nó chưa có bước phát triển mong manh nào ở thời kỳ cân lượng. Tuy nhiên, với tín đồ Cơ-đốc, tuần lễ ngày thứ 7 vẫn chi phối toàn diện đời sống nội tại của họ. Xét đến con số 7 trong kinh Dịch, như ta biết: khi thức còn trong giai đoạn Tiên thiên, ta có Kiền nhất ở chánh Nam, Đoài nhị chánh Đông, Ly tam, Chấn tứ... và, thức, ở giai đoạn Hậu thiên, Kiền nhất thành 7, chuyển về Tây bắc, Đoài chuyển đến chánh Tây, ta có con số cộng; một bảy thành tám, một tám thành chín; đối với Trung hoa con số chín là con số cực đại, trở cho Kiền trong Hình nhị hạ như viên cảnh (maṇḍala) của Phật giáo Mật tông vậy, trong khi du hành nơi thế giới sắc (rūpa) này, Bồ tát giáo hóa chúng sinh bằng — chu cảnh trăm luân số — âm thanh mạn-trà-la (maṇḍalasvara), như trường hợp Quán Âm trong Phổ môn. *Duyệt hồ Đoài*.<sup>7</sup>

Từ cách lý giải về người con người thuở sơ khai với ngữ ngôn phát sinh sự truyền của các đối tượng và truyền những số bằng nghĩa siêu hình và, do vậy, tín đồ Cơ-đốc có ngày “holiness” của số 3 và 7

---

*máy móc đã thành là một bộ phận của nhân loại, Saint-Exupéry đã nói như thế trong tác phẩm “Cõi người ta” của mình. Danh tác đó, kể lại cái cách mà người ta có khuynh hướng chống lại các kỹ thuật mới... Ngày nay, đối với những người dân quê, xe lửa là gì? Nếu chẳng phải là thiện hữu mà người ta nghe nó gọi vào lúc 6 giờ của mọi buổi chiều đó sao? Saint-Exupéry đã nêu câu hỏi ấy.*

\* “Dans ce monde, toute expérience était personnelle: l’horizon était proche, la communauté tournée sur elle-même. Le monde extérieur n’existait que par ouïdire.” *Ở thế giới này, mọi thể nghiệm đều cá biệt: chân trời đã nhỏ lại, cộng đồng quay về với chính mình. Thế giới ngoại tại chỉ hiện hữu qua chuyện kể.*

<sup>7</sup> 羅經史用法 / 孔日昌.

với lại con số 13 giả định cho vận số cát hung.<sup>8</sup>

Tuy nhiên, đối với quan điểm của người Á-đông, nhất là đối với người Ấn-độ, con số *không* mới là quan trọng; chẳng hạn như trường hợp của người Trung Hoa — con số 9 là cực đại ‘*cửu cửu Kiền Khôn vi định vị*’, nói cách khác, trong sáu hào của kinh Dịch, hào nhất cho tới hào ba, luôn là *sơ cửu* và hào tứ trở đi gọi là *sơ lục* (cửu chỉ cho Càn và lục chỉ cho Khôn);  $9 + 6 = 15$ . Con số của trăng rằm. Thêm nữa, khi ráp con số *không* cho mọi trạng vật theo hệ đẳng thức, tất cả đã được thăng tiến theo cấp số nhân và cấp số trừ, người ta *đắc không* trong mọi trường hợp — con số không, chia vũ trụ này làm đôi, thành *cơ* và *ngẫu*, thành đạo quân tử và đạo tiểu nhân: đạo quân tử thì chẵn, đạo tiểu nhân thì lẻ, bởi, nó phân thành bảy, nhóm, thành sông ngòi đại địa, thành các cấp độ thánh phàm. Con số không, là định mệnh của vũ trụ này, là bản chất thống nhất giữa cái tôi và sở hành của nó khi bị các hạt giống tâm phóng chiếu, tức là sự thống nhất của *Danh* và *vị* từ trong quan điểm ngôn ngữ học của Gs. Yoshiki Ogawa<sup>9</sup>. Con số *không*, với khả tính *ráp* cực kỳ linh thiêng. Do vậy, vạn hữu thành tựu ở *tánh ráp* như vậy mà, thuật ngữ Phật giáo gọi là Đắc (lābha), còn ngôn ngữ học gọi là Thụ đắc (Acquisition). Thiết nghĩ, Tánh không, không chỉ là sự Liên hệ mà còn là *Tính ráp* giữa các tiến trình nữa, nó vô thể, vô cực, trừu xuất, nằm trong và chi phối các khoang ý niệm phi sắc của chúng sinh.<sup>10</sup> Một ngày nào đó, có lẽ chúng ta sẽ phải đối diện với nó, như lần “chấn trâu” cuối của đời ta, một biểu tượng tuyệt vời của trạng thái sạch tận, như chính tánh thuần tịnh của vạn hữu này. Bởi vậy, không, trong Phạm văn, biểu tượng là chữ A, và nó có mặt trong tất cả phụ âm của nền ngữ học này.

Khi, nếu có ai nghiên cứu ngôn ngữ của vùng Trung đông, chẳng

---

<sup>8</sup> *Number Words and Number Symbols - A cultural History of Numbers*, by Karl Menniger (p. 9).

<sup>9</sup> *A unified theory of verbal and nominal projections*, by Yoshiki Ogawa.

<sup>10</sup> Tuệ Sỹ, *Thành duy thức luận* (p. 61-69).

hạn ngôn ngữ Arabic, họ sẽ thấy hệ thống ngôn ngữ này, rất gần với tiếng Phạn, nhất là tổ ngữ tổ *hamza*, quyết định hầu hết cho cách tổ chức hình vị và nghĩa của hệ thống ngôn ngữ này. Một điểm đặc biệt của ngôn ngữ ấy, là khi trở vào cái tổng thể, thì chữ A không xuất hiện. Chẳng hạn, khi họ nói đến phụ nữ, tổng diện cho phái tính: *bint* (indefinite), và để xác định (definite), họ nói: *Al-bint* (người phụ nữ này), hoặc *haadhihi l-bint*. Đặc biệt là, chữ *Alif* ( ا ) của ngôn ngữ này, chi phối cho mọi nguyên âm. Nghĩa và cấu trúc nghĩa của tiếng Arabic, dẫn đạo cho nhiều ngôn ngữ trên thế giới<sup>11</sup>: tiếng Pháp, Tây ban nha và một ít chia phần cho Mỹ cũng như tiếng Nhật. Để định vị nghĩa cho một vật thái nào đó, dụ như “văn phòng”, họ nói: *miim* ( م ) [nơi để viết], chớ không là *office* như tiếng Anh, cũng như ta nói: “văn phòng-môi trường phát sinh lý thuyết chủ đạo”, tức là môi trường của ngôn ngữ trong cách hiểu của Việt nam ta và Trung Hoa — *phòng văn hơi lạnh như đồng*. Cách nội quan này, chính xác như tiếng Phạn — *khí thế gian*, chẳng hạn. Thật là tuyệt vời, khi, nếu có thể, ta đọc kinh Qu’iran bằng tiếng Arabic, Thánh kinh bằng tiếng Latin hay Do thái, hoặc kinh Phật bằng tiếng Phạn hay pāli, và học Mật giáo bằng tiếng Tây tạng. Thậm chí đọc Kiều của Nguyễn du bằng chính tâm thức Việt của mình. Tất nhiên là, ‘thức’ của ta sẽ dịch được trọn vẹn quá trình ‘biến’ của nó trong lý tính. Thật là hợp lý, khi HT. Thích Minh Châu, nói rằng, nếu muốn “nghiên cứu” Phật điển, thì người ấy phải biết ít ra là khoảng bảy ngoại ngữ.

Có một điều nên nhớ rằng, chữ “không” của tiếng Việt ta, “Ô”, là hạt nhân của các phụ âm—**kh-Ô-ng**—đây là cái cần suy gẫm, là cái của mọi triết học và rằng, vì sao O lại có mũ trong lý tính của ta? Bởi thế, ai mà “biết” tiếng Phạn và giỏi tiếng Việt, thì người đó có

---

<sup>11</sup> “The importance of Arabic in the modern world goes back to its position as the language of the Qur’ān, the language of a conquering religion. As national language of nearly twenty countries, Arabic is now by far the most important of SEMATICLANGUAGES, which are a group within the AFROASIATIC family.” *Dictionary of Languages*, by Andrew Dalby.



thể học nhanh chóng và dễ dàng mọi ngôn ngữ của thế gian này, như anh ta hay chị ấy “biết” tất cả những đường chỉ tay của mình, như trường hợp của N. Chomsky, nhà ngôn ngữ ấy, biết và thông thạo đến hàng trăm ngoại ngữ. Đơn giản là, có thể vì ông ta rành Phạn văn và tiếng Việt. Ở đây, ta nên cảm ơn “cha cố” A-lich-sơn Đờ Rốt, người đã ký tự giùm ta, ký tự giùm cái phiên bản không chấp nhận bất cứ hình thái tín ngưỡng nào, trừ một vài trường hợp lai tạo theo các khuynh hướng tôn giáo hay chính trị.

Một tiểu đoạn ca dao “thơ mộng” sau đây, nói lên huyền thoại của chữ *không*: *‘hôm qua tác nước đầu đình, bỏ quên chiếc áo trên cành hoa sen. Em được thì cho anh xin, hay là em để làm tin trong nhà...’*. ‘*Hoa sen*’, thì không có ‘*cành*’, thế nhưng, “**không**” mà lại có ‘**cành**’. H. Heine, thậm chí Hoderlin cũng khó có những vần thơ như vậy. Ở đây, chỉ riêng Rimbaud mới có thể sánh tới mà thôi:

*“Tai em tinh tú khóc hồng  
Vô biên trôi trắng cả vùng gáy lưng  
Biển huyền biển động giọt hung  
Bông hoa đảo đỏ đảo hồng hào thom  
Đàn ông máu đỏ đen ngòm  
[Máu đen hồng đảo] hồng chàng tuyết luân.”*<sup>12</sup>

Vâng! Thần Vệ-nữ đã hiện thân trong đại dương ái dục một cách trình nguyên qua xúc cảm tuyệt diệu của nhà thơ, là như thế đó; là tấm kính vạn hoa của lý tính nhân loại này. Vâng! “*Tinh tú khóc hồng*” đã làm nên *định mệnh số* với các hạt “*động huyền-perler rousse*”, tức là các cơn sóng trong đại dương ái dục hần trên thân của thần Vệ nữ; còn “*hoa sen*” có “*cành*”, tức là *con số không* đã

---

<sup>12</sup> [L'ÉTOILE A PLEURÉ ROSE...] — TINH TÚ KHÓC HỒNG...

L'étoile a pleuré rose au coeur de tes oreilles,  
L'infini roulé blanc de ta nuque à tes reins;  
La mer a perlé rousse à tes mammes vermeilles  
Et l'Homme seigné noir à ton flanc souverain. RIMBAUD, *œuvres poétiques*  
(p. 77).

làm nên “mối tơ” trong ba cội của gã thanh niên “*hôm qua tát nước đầu đình*”. Và, từ đó con số đã đi vào ngôn ngữ học và đóng vai quan trọng nhất: **định ngữ** (attribution). Song, có một sự kiện thật quan yếu cần nêu ra, đó là giới từ *à* trong thi phẩm của Rimbaud, giới từ, Hoa dịch là tự duyên, chỉ chung cho các ngữ tố trong ngôn ngữ học — tiền, hậu và các biến tố nối kết giữa L’*étoile a pleuré rose* và *de tes oreilles*, nối kết giữa L’*infini roulé blanc* và *tes reins* v.v... — để rồi, có một lý thuyết vĩ đại về **ngôn ngữ cách** hay **ngôn ngữ có hành trạng cách** (case languages), ở đây, ta muốn nói đến luận bản CASE của Blake, cái mà ông cho rằng, trong hệ đối vị thuộc trường phái của Chomsky chưa thuyết minh trọn vẹn, nhất là sự tái diễn của các mô hình HỒN CHỨNG ÁN NGỮ (indiosyncratic), ảnh hưởng đến toàn bộ văn hóa loài người<sup>13</sup>. Đây là một luận bản, một giáo trình, một công trình khám phá nổi tiếng nhất thế giới của cuối thập kỷ thứ 20 và, ta sẽ tham khảo Blake, tiếp theo ở những chương sau liên quan đến một vài hệ ngôn ngữ của Trung đông trong cây phả hệ của Phan văn và Ai cập. Thật vậy, *avyayaśaśdah* hay *upasargah* — tự duyên (字緣) — đã quyết định sự thành tựu của *dhātu* như thế nào trong Giới. Tất nhiên, *avyayaśaśdah* hay *upa-sargah* sẽ không giới hạn bản thân mình như *preposition* hoặc *re-*, *in-flection* hay *ex-posure* trong tiếng Anh mà nó là cách “*hồi tưởng trong siêu thể học*”<sup>14</sup> duy trì sự tồn tại của

---

<sup>13</sup> *Case*, by Blake: “Case is accessible introduction for students of linguistics to the ways relations between words in sentences are marked in languages. Case is fundamental to whole system of language. One of its most interesting features is the recurrence of apparently idiosyncratic patterns and devices in otherwise unrelated languages... it incorporates significant additions to the data and includes a thoroughly revised section on abstract case in the Chomsky paradigm.

<sup>14</sup> *Recollection in Metaphysics*, by Heidegger: “*Tái hồi niệm hay Tân huân và Sở huân của Hữu thể tư duy sử tính xét như là lai tướng, luôn luôn di động, như là sự hồi niệm của quá trình tương tục lưu tồn của chân tính. Hữu thể chủ yếu xuất thể trong yếu thể này. Sự hồi niệm giúp cho niệm phẩm về chân lý hữu thể bằng cách cho phép tùy hành nhập lý tánh. Yếu tính chân lý tồn tại*

dhātu, như trường hợp thân Vệ-nữ hiện thân trong đại dương ái dục.

Nhớ lại, khi tôi vừa chập chững bước đi, thì Phạm công thiện, người “bị” cho là “thần đồng” hay “thiên tài” gì đó, đã đề cập đến các từ ngữ: *chạy, chày, chay*, trong Việt ngữ. Giờ đây, ý niệm ấy, vẫn chưa được khai thác, chỉ tồn lại các “hố thăm” và vị “thần đồng” ấy thì đã chìm sâu vào đó mất rồi. Tuy nhiên các ý tưởng, có vẻ khô hài như vậy, vào thuở “binh minh” đó, luôn cho tôi những cảm xúc khi tôi bước những bước trưởng thành và là cái perdurance trong remembrance của mình.

Nói đến Rimbaud, là nên nói như Bùi Giáng, “*ta phải giết lười tái tam ba bận*” khi đọc thi phẩm của chàng thơ vắng số ấy. Vẫn, con số *tridhā* (tái tam ba bận) huyền thoại trong lý tính chúng ta. Tuy nhiên, mục đích của tiểu đoạn này là, cách nào mà nhân loại sơ khai nêu ra được các biểu đạt từ các vật thái và những dữ kiện qua hành vi ngôn ngữ, qua “tất cả sự dồi dào của chi tiết vạn hoa trong cơ ngữ của họ”, (và rồi, ta sẽ phải đối mặt với 10 cấp loại vị từ cộng với ma trận biến cách danh-tính của Phạm văn, để tìm cho ra 18 Giới như Phật thuyết, cụ thể là ta phải đối diện với 18 Giới trong *Dhātunirdeśah* của đại sỹ Thế Thân). Ta có thể nói, người đàn ông “đã giết một con thỏ”. Song, một công dân Châu Mỹ, biểu ngôn của anh ta là phải đập vỡ tan nó, con thỏ ấy, trong tiềm năng ngôn ngữ của mình; nghĩa rằng, anh ta bằng công cụ gì, phương tiện nào trong động thái đó một cách có chủ tâm — mũi tên, chẳng hạn. Đây là cách biểu đạt đặc thù của người Ấn-độ trong một phương thức mạnh mẽ và đầy ấn tượng. Ta muốn nói trong một từ đơn, có biến tố hay các tiểu cú có tiền và hậu tố, hay là bằng các hợp thành từ là anh ta có thể biểu đạt trọn vẹn đối tượng trong tính đa thái của nó, chứ không như tiếng Anh phải sử dụng đến các từ và các tiểu đoạn

---

*đồng nhất thời thể chân lý của yếu thể.*” (Recollection in the history of Being thinks history as the arrival, always remote, of the perdurance of truth’s essence. Being occurs primally in this essence. Recollection helps the remembrance of the essence of truth of Being by allowing to come to mind. The essence of truth is at the same time the truth of essence.)

có phụ ngữ hay các auxiliary. Ta có thể bắt gặp sự kiện này trong Đức ngữ, bằng biến tố và bằng sự luân phiên âm vị (i—t, ä trong vị từ *geben*)<sup>15</sup>. Ta nói, cách tổng quát hóa bằng các ý niệm mờ nhạt là hoàn toàn xa lạ với hệ ngôn ngữ Ấn-Âu. Có đến bốn hay tám biến cách cho một danh-tính ngữ đối với những hệ ngôn ngữ này, như, để chỉ định một người đàn ông với các cách của anh ta: *với anh ta, về anh ta, bởi anh ta, của anh ta, đối với anh ta, xuất phát từ anh ta... này! Anh ơi* (Mann, Mannes, Manne, Mann, trong trường hợp của Đức ngữ), trong khi đó ở tiếng Anh, ta có chỉ một từ Man mà thôi, và buộc phải bổ sung bằng các giới từ phụ ngữ “*of*” hay “*to*” “*by*” v.v... Cách cấu trúc ngôn ngữ của tiếng Anh, nhất là trong ngôn ngữ khoa học, chỉ nhấn mạnh đến các khía cạnh quan yếu của một trạng thái hay một cách quan sát nào đó, đánh mất mọi khả năng có thể xảy ra và nên các quan điểm chủ yếu vào trong một ý niệm phổ thông<sup>16</sup> giống hệt như trong tiếng Hoa:

A man has killed a rabbit (by shooting an arrow)

以箭 爾殺了一兔

शरेनपुरुषात्हतशशः hoặc शरेनपुरुषहतशशः

Ở đây, tiếng Anh sẽ bổ sung bằng, *by shooting an arrow* → *A man has killed a rabbit by shooting an arrow*. Còn, trong Phạn văn, ta không phải bổ sung gì cả, *hata*, tính ngữ quá khứ bị thể nội động, từ hạch tâm trở cho một hành vi và tất nhiên là có **ly cách** hay **cụ cách**; nếu cần thiết, ta chỉ bổ sung hậu tố -ka (क) vào पुरुषः → पुरुषकः thì

---

<sup>15</sup> GRAMMATIK / Der Deutschen sprache von Walter Jung: „Das Verb zeigt der Zusammensetzung weniger zugänglich als Substantiv und Adjektiv. Dies wird vor allem dadurch erklärt, dass die ihm nahestehenden Glieder nicht in dem Masse an die feste Stellung vor dem Verb gebunden sind wie beispielweise das Attribut vor dem Substantiv (↗948), was die Zusammensetzung und entsprechende Analogiebildungen begünstigte.“

<sup>16</sup> *Number Words and Number Symbols* (p. 10-11).

người đàn ông đó là “người thợ săn thỏ”, *quá khứ phân từ bị thể nội động* với vai tính ngữ chỉ định cho tư cách anh ta qua -ka (क). Ở trường hợp này, पुरुषकः có nghĩa là ‘tay xạ thủ’. Bởi vì, anh ta bắn hạ được cái cựa nhanh trên mặt đất, bằng tên — con thỏ.

Một tư duy phi auxiliary + verb, là một tư duy siêu bản thể và hiện tượng, bởi vì nó tiếp cận ngay cái chi tiết vô hình nào đó trong tấm kính vạn hoa của ngôn ngữ, chẳng hạn sự loại trừ tính bất thực của các viễn cảnh suy luận của dòng tâm, trong tình thái của ‘*anh chàng tát nước*’, thậm chí như ‘*thần Vệ nữ*’ của Rimbaud.

Tiếng Hoa là một ngôn ngữ không có biến cách, do đó, nó biểu đạt bằng sự liên hệ giữa hầu hết các từ, ngoại trừ bằng chính vị trí của chúng trong câu. Với trường hợp vừa nêu, nếu ta nói: (以一箭爾殺了一兔); ngữ cảnh này sẽ mang một ý nghĩa hoàn toàn khác — *mỗi một mũi tên, anh ta bắn hạ một con thỏ* — do vậy, chữ số *nhất*, trong tiếng Hoa, thể hiện một vai nghĩa đặc thù, có nghĩa rằng, “article”, không cần thiết hay hoàn toàn không có trong tiếng Hoa. Người ta dùng *nhất* *chích* thay cho article. Như vậy, *nhất*, đôi khi xác định một tổng thể, một chất lượng hơn là một đơn vị, một số lượng. Trong khi đó, tiếng Anh trải qua quá trình thời gian, nó đã đánh rơi các biến tố của mình, đánh rơi con số một, chỉ hàm hỗn trong “one” và xác định trong “first” hay “unique”, cho dù nó đúng là một ngôn ngữ có các biến tố, nhưng trên thực tế, ngay cả tiềm năng của chúng cũng bị mất đi. Xét đến một vài ‘*tiểu cú cù lao-island clauses*’ của Hy-lạp, ta thấy, article, “đội mũ” cho chủ nhân mình và cho cả danh được xét như là tính ngữ:

Οι στρατηγοι ησαν αδελφοι (những vị lãnh đạo là các anh cả của mình / lãnh đạo tức là anh cả vậy).

Tuy rằng tiếng Phạn không có “*tiểu từ mũ*”, song các biến cách của nó, sẽ cho ta biết nó số ít hay số nhiều, và vị từ sẽ minh định cụ thể cho đối tượng thao tác của mình.

Thật vậy, một “*giáo trình ngôn ngữ*” mà thiếu các “*lý thuyết*” phở

quát vừa nêu, theo A.D. Radford, thì chỉ là ‘gánh nặng của bảng từ vựng’ mà thôi.<sup>17</sup>

### Các số phi từ

Con số này được liên hệ đến một hội truyền giáo của Apipone, một bộ tộc của miền Nam châu Mỹ, vì tình trạng thiếu thức ăn của việc di trú, nên nó buộc phải được đặt ra (khoảng thế kỷ thứ 18): “một đoàn dài phụ nữ cỡi ngựa như đoàn tàu hỏa nối nhau trước sau và hai bên là vô số chó. Nếu một con chó nào lạc khỏi đàn thỏ khổng lồ này, họ sẽ tính nhảm cho đến khi tất cả được tổng hợp lại. Ta sẽ vô cùng kinh ngạc là, họ trả lời cho ta biết chính xác và nhanh chóng rằng, ‘đàn chó thiếu mất một con’. Số một này, đích thị là con số phi từ, nó diễn hiện từ “không”.<sup>18</sup> Phép tính của bộ tộc ấy, giống như phép tính “rợ” của các bà mẹ Việt Nam ta: *cộng lại tất cả để có số trừ*. Thật vậy, tâm thức của ta, có vẻ luôn luôn là con số cộng hàm chứa ẩn số trừ, bởi vậy, ngữ nguyên của *citta*, có nghĩa là số ‘cộng’ với các *tham*, *sân* và *si* xét như là con số có sức trừ, nó trừ đi bằng cách cộng thêm, cho đến khi nào cái Đại Ngã của ta hình thành thì thôi.

---

<sup>17</sup> *Syntax*, by A.D. Radford (p. 21).

<sup>18</sup> *ZERO the Lens* (Zero các thấu kính): “Nếu bạn nhìn vào con số không, bạn sẽ không thấy gì cả; tuy nhiên, khi bạn khéo quan sát nó, bạn sẽ nhận ra nó là ngôn từ. Bởi vì, nó thể nhập vào tiêu điểm hiện tượng dẫn rộng hữu cơ (môi trường dẫn rộng hữu cơ-spawl)\*, phổ quát của toán học và, theo trình tự, toán học bản chất phức hợp của vạn hữu [Zero là bản chất phức hợp hay “phức đặc-attain complkex]. Từ cách điểm cho đến cách tính, từ cách ước lượng cho các số lẻ để ta nhận thức chính xác những xu hướng nhấp nhô như thủy triều trong thái độ hoạt động của mình, con số không, là những công cụ cụ thể khiến ta tùy hành cùng tiến trình gắn kết mọi vật lại và còn khiến ta thấu triệt vạn hữu nữa—và tất cả bộ phận của chúng (tức các công cụ này) đang bơi trên điểm cực vi của các trục, Zero. (*The nothing that is*, by Robert Kaplan).

\* pawl: có nguồn gốc từ tiếng Pháp cổ đại *espandre*, có nghĩa là, trào ra ngoài, khiến cho trào vọt, và có nguồn gốc từ tiếng Latin *expendere*, mở rộng ra, phát sinh hay tái sinh (*Dictionary of Etymology*, CHAMBER).

### Con số với tư cách là các định ngữ

Trong bản chất siêu hình, đa sắc và siêu sắc của tâm thể chúng ta, có bao giờ ta hỏi rằng, “sự giàu sang của nó đã biểu đạt cái gì qua con số và biểu đạt cái gì trong các điểm phóng chiếu ở tầng sâu của nó?” Dù như, ta nói: “hai con quạ”. Hầu hết mọi ngôn ngữ trên thế giới này, con số luôn đi trước mọi ngữ ngôn, con số, với tư cách là một định ngữ. “Hai” đi trước “con quạ”, trong chu cảnh này, “hai” có vẻ đúng là một Tính ngữ. Tuy nhiên, ta không thể chấp nhận, một hiện thực là, “hai” không phải là nét đặc trưng hay sở hành của tự thân những con quạ, bởi vì một con quạ không thể là hai—chỉ có *một* con quạ thôi, nghĩa là, hoặc rằng, chỉ có quạ mà không có *một* — thẳng nghĩa của *một* con số Hai được xét như là định ngữ cho một thực thể sắc trong khối toàn thể (skandha) “hai con quạ” như ta nói là cách “*hỏi tương trong siêu thể học*”. Nếu, ta quan sát con quạ từ góc độ đồng nhất thuần túy, thì “hai con quạ” không còn tồn tại sự “nhị tính, twoness” của nó trong cảm thức của ta như là một định ngữ cá biệt. Rõ ràng, “Hai” không hiện hữu với tư cách là một định ngữ, chẳng hạn, đồng nhất nghĩa như “beautiful” hay “nice”... Hai, không phải là một tính ngữ. Vậy, nó là cái gì? Nó là một đặc chủng (special kind) của ngữ ngôn—một chữ số. Thật vậy, con số, là một bộ máy khổng lồ hay là **bộ phận cơ học điện toán lý tính (vipāka)** của vũ trụ này, tuy nhiên, nó vẫn là **Duy thức**, trong mọi trường hợp. Thí dụ, người Ai-cập, khi nhìn dòng chảy, họ minh họa bằng ba vạch nhấp nhô—cái gì thành dòng chảy, thì cái đó phải là **tridhā** của tôn giả Thế Thân, cái đó phải là βηματισω, cái “cấu thành từng bậc” của Heraclitus, chỉ cho vô thường. Nói cách khác, khi người Trung hoa quan sát cụm rừng, “họ chỉ thấy rừng” mà không thấy cây, tức là, 森, 木 × 3 = 森 (sâm); thế nhưng, khi người Việt Nam quan sát rừng, thì họ thấy “núi” hay sức mạnh; chẳng hạn, câu ca dao thuộc về “quốc túy” sau đây: “*một cây làm chẳng nên non, hai cây chụm lại nên hòn núi cao.*” Nghĩa rằng, con số đã thành bản thể trong triết-quán của dân tộc ta. Các nhà ngôn ngữ học Việt Nam có vẻ thờ ơ với vật thái này. Thêm nữa, khi người Trung hoa quan sát phương hướng, chẳng hạn, hướng Đông, 東, thì họ

thấy nhật 日 và mộc (木), có nghĩa, “mặt trời ở sau cây, sun behind tree), cách đếm này giới hạn bởi Hai, trong khi người Việt Nam, “*Đông*” = *đờ-ô-đô-nờ-gờ* = *đ-Ô-ng*; tuy là, tiếng Việt là ngôn ngữ đơn âm cũng như tiếng Hoa, nhưng trên phương diện âm tiết, ta có cảm giác rằng, ta đang ‘nhấn’ trên Ô; *đ* và *ng* được nối kết bằng O có mũ. Thế thì, tính xác định vật thái của Trung hoa, trên mặt tương đối, là hình tượng — hình tượng học (topography); còn người Việt Nam, hướng Đông, chẳng có nghĩa gì, nó được liên hệ trong O có mũ — quan hệ học (relationlogy) và điều này, chứng minh rằng, *chữ số*, là một trạng thái đặc thù, nó không chỉ là một con số như bất cứ con số nào khác trong chuỗi số, thay vì, nó là con số cực đoan như cách đếm của người Trung Hoa cổ đại, theo thái độ nghi ngờ, dè xèn, tiếm tiến. Nghĩa rằng, cách đếm mang tính nhị nguyên. Khi đức Phật dạy ta, ở hướng Tây, có cõi Phật A-Di-Đà, là vì ta ở hướng Đông, chẳng hạn, Đông thẳng thần châu, tuy nhiên, Ngài dạy, quán niệm A-Di-Đà, là dạy ta về siêu hướng luận bằng chính lý tính sắc của mình. A-Di-Đà, tuyệt vô phương hướng.

Đến đây, thì *chữ số*, là khoảng *chân không* nối kết từng bậc của những số, nó nối kết theo thứ bậc cách từng khoang *không*, giữa một và các bổ sung số nhiều mà ta có thể đếm được.<sup>19</sup> Đến đây, thì lý thuyết số và lý thuyết số đôi hình thành trong văn pháp ngôn ngữ học, nhất là ta bắt gặp nó trong hệ ngữ pháp của tiếng Phạn và Latin. Lý thuyết về số của ngôn ngữ học, đã được dựng nên trong tác phẩm trừu danh: *Number*, của Corbett: “*Số là cái đã được đánh giá quá thấp trong các phạm trù ngữ pháp. Người ta cứ tưởng lầm là nó đơn giản, mà thực ra nó là cái đáng quan tâm nhiều hơn và thậm chí đã làm thay đổi hầu hết những nền ngôn ngữ học đang thành tựu. Jespersen đã cho ta biết như sau: ‘Thực ra, con số phải là một trong những phạm trù rất đơn giản tự nhiên, cứ như là hai với hai thành bốn vậy. Tuy nhiên, chỉ trên sự khảo sát nghiêm túc, nó mới thể hiện những cách thái quá đối cam go, cả trên tính lôgích lẫn*

---

<sup>19</sup> *Number Words and Number Symbols* (p. 14-15).



trên mặt ngôn ngữ học' (Jespersen 1924: 188). Tầm quan yếu của số cả đến Lyons cũng đã nêu ra: ' Sự phân tích về phạm trù số, riêng trong lãnh vực ngôn ngữ có thể là một vấn nạn quá đa phức (Lyons 1968: 283). Rồi, chúng ta cũng sẽ nhận ra những thách thức mà Jespersen và Lyons đều ngầm trao, một thực chất mà sự cần thiết phải bảo đảm rằng, khi ta so sánh theo khuynh hướng ngôn ngữ chéo, thì lúc này, thật sự chúng ta đang so sánh hiện tượng loại tợ [của hai giọt nước].'<sup>20</sup> Chẳng hạn,

Magazine	magazine-s
Head	head-s
Woman	women.

Vài điển dạng vừa nêu trong tiếng Anh, ta thấy rằng, đây là sự sai biệt nghĩa giữa *magazine* và *magazines*, tức sự tương quan giữa số của chúng, và chúng cũng tương ứng với sự sai biệt về hình thái. Do vậy, chúng ta có năm giả định như sau:

- *Giả định thứ nhất*: Con số chính là sự mâu thuẫn của số ít chống lại số nhiều. Ví như con số *tridhā* chống lại con số: Bản thể và Hiện tượng luận (*ātmadharma*). Con số ba chống lại tính nhất quán của *ātmadharma*.

- *Giả định thứ hai*: mọi đơn vị quan yếu (chẳng hạn, danh từ) sẽ tạo ấn tượng hay đánh dấu con số. Ví như, *upacāra*, tạo con dấu trong dòng thức về *ātmadharma*.

- *Giả định thứ ba*: các đơn vị này phải đánh dấu con số mà tính đồng nhất sẽ được cùng ứng xử như nhau. *Tridhā* xử lý mọi lực ngôn trung của *upacāra*.

---

<sup>20</sup> *Number*, by Corbett: "Number is the most underestimated of the grammatical categories. It is deceptively simple, and is much more interesting and varied than most linguistics realize. This was recognized by Jespersen: 'Number might appear to be one of the simplest natural categories, as simple as "two and two are four." Yet on closer inspection it presents a great many difficulties, both logical and linguistics' (Jespersen 1924: 188)... we are really comparing like with like." (1. Introduction).

- *Giả định thứ tư*: con số cần phải được hiển đạt. Ví như, *tridhā* biểu đạt cho **Thức**.

- *Giả định thứ năm*: con số là một phạm trù danh tính. Ví như *vividha* là phạm trù danh tính v.v... làm đối tượng bị thể (repicient) của *pravartate*. Về các vai nghĩa gắn cùng chức năng hình vị, ta được Dixon cho biết như sau trong *Chủ và khách trong UG*:

Chương này chia theo những cách mà trong đó các vai nghĩa của những vị từ hay các tham tố (chẳng hạn, tác thể, bị thể, công cụ, tặng cách, dữ cách, tiếp thể), đều được phát họa theo các liên hệ cú pháp. Sự quan tâm cá biệt (của chương này) đã thể hiện bằng các vị từ khiến cho các bộ khung (ngữ) nghĩa được luân lưu; nói chung các vị từ này bao hàm tính khả hữu họa thành một trong hai vai nghĩa theo sự liên hệ bổ ngữ (chẳng hạn, *He gave the book to Mary, he gave Mary the book*).

Dữ kiện từ một mẫu hợp lý của ngôn ngữ vẫn đang được truy xét cho sự đóng góp này theo loại hình ngôn ngữ học. (Về mỗi một hai tá ngôn ngữ học đã hoàn thành một biểu mẫu điều tra trên các bộ khung cú pháp luân phiên mà chúng vốn đã tiếp cận cho một ngôn ngữ.) Các kết luận thử nghiệm hướng đến điều này rất có giá trị cho ngôn ngữ loài người nhằm mã hóa cú pháp luân phiên về một vai nghĩa: (1) cách sử dụng các **từ vị** sai biệt; (2) sản sinh các tiến trình cú pháp; và (3) Kiến tạo những bộ khung cú pháp luân phiên cho một hình thái hay thể vị từ hàng tố (bất biến).

Sự tiếp cận của tôi là sự tiếp cận cái được cơ bản hóa ý nghĩa. Chức năng chủ yếu của ngôn ngữ là phải chuyển tải nghĩa từ người nói đến người nghe (âm vị học và các hệ thống đúng ngữ pháp hiện hữu như là các tính cơ học mà nhờ đó điều này được đạt tới hay thụ đắc). Bằng cách chọn ra một tiếp cận những ngữ nghĩa ưu tiên, ta có khả năng lý giải nhiều hiện tượng đúng ngữ pháp xảy ra tùy tiện và không có cách lý giải nào trong một tiếp cận mà trước tiên là phù hợp với cú pháp.

### **Ngữ nghĩa học và cú pháp**

Mỗi một ngôn ngữ vốn có hàng ngàn từ. Những từ này có thể được phân loại bằng các LOẠI HÌNH NGHĨA, phản ánh các yếu tố chung về nghĩa. Có những thuật ngữ mô tả các liên hệ QUYỀN THUỘC, chẳng hạn ‘mẹ’, ‘anh trai’, ‘vợ’; có những từ chỉ cho CON NGƯỜI, chẳng hạn, ‘phụ nữ’, ‘bác sỹ’, ‘nhà tiên tri’; có những thuật ngữ miêu tả các THÚ VẬT khác; với những SỰ VẬT khác, chẳng hạn, ‘mặt trời’, ‘mặt trăng’, ‘ngôi sao’, ‘nước’ và ‘lửa’; những miêu tả liên hệ đến các KÍCH CỠ, chẳng hạn, ‘to’, ‘ngắn’, ‘rộng’; với các đặc trưng VẬT LÝ, chẳng hạn, ‘nóng’, ‘nặng’, ‘ấm ướt’; với những ĐẶC TRƯNG CON NGƯỜI, chẳng hạn, ‘tính đố kỵ’, ‘thô lỗ’, ‘lành lợi’; với những miêu tả về VẬN ĐỘNG, chẳng hạn, ‘đi’, ‘nhảy’, ‘lấy đi’; với những miêu tả về trạng thái HAM THÍCH, chẳng hạn, ‘yêu mến’, ‘đắm say’, ‘ghê tởm’, v.v...

Một cái gì về trật tự của 30 loại hình ngữ nghĩa được cần đến và các loại hình này gắn kết hoàn toàn giữa các ngôn ngữ khác nhau. Tức là, mỗi một ngôn ngữ sẽ cần đến một loại MAU hay SẮC THÁI (colour) nào đó, cho dù kiểu dáng của nó có thể biến dạng — từ hai thuật ngữ trong một vài ngôn ngữ cho đến một tỷ số hay nhiều hơn trong một vài ngôn ngữ khác. Mỗi một ngôn ngữ phải có một tập hợp những từ ĐANG CHO (năng hiển) — thông thường, một hạn số phổ biến để chuyển dịch vị từ *give* của tiếng Anh và chuyển dịch một số lượng những hạ danh của từ này. Tuy nhiên, bản chất những hạ danh ấy thay đổi từ ngôn ngữ sang ngôn ngữ; trong tiếng Anh, ta có *thì hiện tại*, *thì tặng ban*, *thì phó chúc*, *thì bãi trợ* v.v... trong khi ở các ngôn ngữ khác thuật ngữ ĐANG CHO hay NĂNG HIỂN (giving) có thể phản ánh trách nhiệm văn hóa xã hội, phản ánh mối quan hệ quyền thuộc, hoặc là sự yêu thích.

Giờ thì ta trở lại với văn pháp, ngôn ngữ nào cũng phân loại những từ của nó trong con số của các từ loại (hay các bộ phận của ngữ ngôn). Mỗi một từ loại phải có cú pháp phạm trù đồng nhất và / hoặc là phải có các đặc trưng hình vị trong ngôn ngữ ấy (cho dù các đặc trưng này bất đồng từ ngôn ngữ sang ngôn ngữ). Trong tiếng Latin, Phạn và Hy-lạp, những danh từ biến thể theo cách và số, còn tiếng Anh, một danh từ có thể xuất hiện sau một mạo từ, bởi vì

không nhất thiết phải có cái gì đi theo danh từ này. Các từ loại được đồng nhất giữa các ngôn ngữ — đã cho hay có sẵn cùng một danh xưng — bởi vì, tính tương tự ngữ nghĩa của chúng.

Trên thực tế, mỗi một loại văn pháp là một nhóm tương ứng theo một con số các loại hình ngữ nghĩa. Mọi ngôn ngữ phải có một lớp DANH TỪ, tổng chỉ CON NGƯỜI, THÚ VẬT, ĐỒ VẬT và thường cũng chỉ cho QUYẾN THUỘC. Mọi ngôn ngữ phải có một lớp (nhóm) Vị từ bao hàm sự VẬN ĐỘNG, sự NẰNG HIỂN, và các loại hình khác. Mọi ngôn ngữ đều có một lớp Tính từ bao quát, riêng biệt, chỉ cho KÍCH CỠ, SẮC THÁI, ĐẶC TRUNG VẬT LÝ và XU HƯỚNG NHÂN BẢN. Trong một vài ngôn ngữ, có một lớp Tính ngữ tiểu cấp, bao hàm KÍCH CỠ và SẮC THÁI, nhưng không bao hàm ĐẶC TRUNG VẬT LÝ hay CON NGƯỜI (do vậy, nó thường câu hữu với nhóm VỊ TỪ). Trong một vài ngôn ngữ, hoàn toàn không có loại TÍNH NGỮ riêng, bởi vì, các loại hình tính ngữ tiểu biểu phải được phân loại theo hiện tượng VẬN ĐỘNG, NẰNG HIỂN và hoàn toàn không có những loại hình khác trong một nhóm Vị từ rộng-hơn-thường dùng (a larger-than-usual Verb class). Một ít những loại hình ngữ nghĩa biến dạng trong chi thể của chúng từ ngôn ngữ sang ngôn ngữ — thành ra những từ ngữ mang tính YẾU THÍCH đều được phân loại là những vị từ trong một vài ngôn ngữ, là những tính ngữ trong các ngôn ngữ khác, và thậm chí là những danh từ trong một ít ngôn ngữ.

Có một nhóm DANH TỪ có một cấp độ hợp lý về tính đồng nhất ngữ nghĩa — CON NGƯỜI, THÚ VẬT, VẬT THỂ, tất cả đều có thể được nắm lấy và được rút ra (thông thường, trong tiếng Anh, có một ít danh từ trừu xuất, chẳng hạn, *beauty* và *idea*, những từ này biến thể từ ngôn ngữ sang ngôn ngữ và luôn hình thành chính xác một thể cân đối nhỏ về bộ phận toàn thể của những danh từ.)

Có Vị từ chỉ chủng loại không cần phải trình hiện cùng một cấp độ về tính đồng nhất nghĩa. Chúng ta biết rằng, những vị từ như: *swim*, *cut*, *give*, *see*, *tell*, *enjoy* đều là những vị từ mang tính văn phạm loại tự, tất cả chúng đều biến thể theo thì và thì là tiêu chuẩn chủ yếu đối

với Vị từ trong tiếng Anh. Tuy nhiên, nghĩa của chúng thì hoàn toàn đa dạng. Cái gì là hiện hữu phổ quát để ai đó đẩy bản thân chúng xuyên qua nước, cái gì hiện hữu mà để ai đó chuyển vận một đối tượng (bổ ngữ) trên một ít bộ phận thân thể (phần thân) của chúng, tức là bề mặt của một bổ ngữ được ảnh hưởng đến bằng phương tiện nhảy bèn, hay bằng quyền sở hữu của một bổ ngữ được chuyển giao nào? Tất cả chúng phải liên quan đến một ít hành chủng nào đó (some sort of motion)—ta có thể nói, đó là hành vi. Tuy nhiên, giờ đây, bổ sung cho tầm nhìn của ai đó đang tiếp nhận một ấn tượng giác quan về một cái gì đó, một người nào đang đeo đuổi một thông tin với ai đó nữa, và trạng thái hạnh phúc mà con người đang cảm thụ khi tiếp nhận những cảm giác dễ chịu này. Có bất cứ yếu tố nghĩa nào chẳng để tất cả họ chia **phân**, ghi nhớ mà cái gì đang được miêu tả có thể trải rộng ra cho một chu kỳ (nhưng không thể thường hằng) chẳng?

Có một số lượng về các loại hình ngữ nghĩa khu biệt đã gắn cùng Vị từ chỉ cấp loại này và mỗi một loại hình như vậy sẽ được quan sát tách biệt, nếu ta muốn đạt được tri thức về các hoạt động ngôn ngữ như thế nào. Nghĩa là, chúng ta phải lý giải những đặc trưng của các vị từ chỉ **VẬN ĐỘNG**, các vị từ chỉ **NĂNG HIỂN**, chỉ **YÊU THÍCH**, và v.v., trong tiếng Anh, trước khi thử vươn đến những tổng quát hóa mọi vị từ Anh ngữ. Và ta phải đạt đến sự thâm cứu về các vị từ này trong một mô hình rộng của các ngôn ngữ cá biệt trước khi khái quát hơn nữa, khi mà ta đã đề ra được những đặc tính chung của các vị từ trong mọi ngôn ngữ.

Một vị từ là trung tâm của một tiểu cú và nó dự tri một số lượng của những tham tố — một, hai, hoặc ba tham tố ấy, đều phụ thuộc vào vị từ này và loại hình nghĩa ấy đã tương quan. Đối với mỗi một loại hình nghĩa những tham tố đóng các vai trò sai biệt và sẽ được tùy hành cùng những nhãn sai biệt. Bảng 4.1 liệt kê các vai trò dành cho mỗi loại hình bằng trình tự theo bảng mẫu tự (các chữ in nghiêng sẽ được giải thích ở mục 3).

Một số vị từ chỉ **VẬN ĐỘNG** là nội vị từ — nghĩa là chúng nội

hàm chính xác một vai trò, [vai trò chỉ cho] sự thể đang vận hành. Còn các vị từ khác là ngoại vị từ, với vai trò thứ nhì là con người, khiến cho sự vật vận động (hãy so sánh *the dog came in / I brought the dog in; the stone rolled down the hill / I rolled the stone down the hill*) [*con chó này đã vào / tôi đã mang con chó này vào; hòn đá này đã lăn xuống đồi / tôi đã lăn hòn đá này xuống đồi*].

BẢNG 4.1

Loại hình	Các vai trò
GIVING	<i>donor</i> , gift, recipient (hưởng thể)
TELLING	addressee, news, <i>speaker</i>
ATTENTION ('see')	impression, <i>perceiver</i>
LIKING	<i>experiencer</i> , stimulus
AFFECT (tức là 'hit')	<i>agent</i> , instrumen, patient (bị thể)
MOTION	( <i>causer</i> ), thing-moving

Để hiện thành các loại hình sai biệt phải có trong lý tính, tức là các vai trò khu biệt, từ một quan điểm ngữ nghĩa học luôn là điều quan trọng. Công việc sau cùng hết — khi khai triển một biểu mẫu về ngôn ngữ loài người — có thể đề nghị một lượng số nào đó đồng và nhất thể, tuy nhiên điều này, không nhất thiết hàm hữu bằng bước tiến bộ nào.

Hãy quan sát một chút. Trong tiếng Anh, tiếng Đức và một số những ngôn ngữ khác, những vị từ thuộc về TELLING (*sagen*) chủ yếu đều có cú pháp rất giống các vị từ thuộc về GIVING (*geben*) — *give a book to the girl / give the girl a book, tell a story to the boy / tell the boy a story*. Tuy nhiên, để kết luận TELLING là một hạ hình cú pháp của GIVING ('nêu lên một đơn vị của thông tin') trên cơ sở

của quan hệ song song cú pháp trong một vài ngôn ngữ là một kết luận vô lý hay vô tri. Theo quan điểm về nghĩa, TELLING và GIVING gắn liền với các đặc tính sai biệt của hành vi, và chúng phải được duy trì như là những loại hình ngữ nghĩa khả phân, nghĩa là một trong hai vị từ này theo sự tập hợp về các vai trò của chính nó. (Chúng ta sẽ nêu ra trong mục 4.3, rằng, trong một vài ngôn ngữ, hai loại hình này có các khả tính cú pháp sai biệt đôi phần.)

Sự nghiên cứu sơ bộ đề nghị rằng, ở đó có thể có tất cả là hai mươi loại hình ngữ nghĩa đã gắn cùng chủng loại ngữ pháp Vị từ. Mỗi một loại hình đều có sự tập hợp các vai (trò ngữ) nghĩa của chính nó, đến độ, ở đó có thể có tất cả mười bốn hay mười lăm vai trò có gắn nhãn.

Giờ thì trở về với cú pháp, chúng ta biết rằng, mỗi một ngôn ngữ đều có sự tập hợp quá nhiều các liên hệ cú pháp — Các sự thái (things) như chủ ngữ, khách ngữ hay đối từ, đối từ gián cách, hưởng cách (beneficiary), công cụ cách. Thật là hữu ích khi người ta tri nhận ba liên hệ thiết cốt như sau:

S chủ ngữ nội động (intransitive subject)

A chủ ngữ ngoại động (transitive subject)

O bổ ngữ ngoại động (transitive object)

Có hai đặc tính của vị từ, theo con số của các vai mà chúng yêu cầu. Các vị từ nội động đóng vai trò đơn, và bất cứ loại hình nghĩa nào, chúng luôn được vạch ra với S ở cấp độ cú pháp. Do vậy, đối với những vị từ như: *laugh*, *cry*, *die*, và *yawn*, là những vị từ phát xuất từ loại hình có tính **hữu thể** hay **nhục thể** (corporeal), còn chẳng hạn, *jump*... phát xuất từ loại hình **VẬN ĐỘNG**, *sit* từ trạng thái REST (ngoi nghỉ), và *speak* từ TELLING, vai trò nghĩa duy nhất này đã thực hiện trong mỗi một cách tương ứng cùng sự liên hệ cú pháp S vậy.

Những vị từ ngoại động đòi hỏi hai hay nhiều những vai ngữ nghĩa; người ta sẽ phải phát họa vào trong A và một trong những vai trò khác [của chúng] được phát họa vào O. Vai ngữ nghĩa nào tương

ung với vai nào mà một trong hai liên hệ cú pháp ngoại động quan yếu, thì nó là chủ đề quan yếu của chương này, tức là những liên hệ giữa A và O vậy.

Mỗi một ngôn ngữ đều có (một vài) tính cơ học để tạo nên những liên hệ cú pháp. Bằng cách biến tố, nó có thể là (chẳng hạn, danh cách dành cho S và A, đối cách dành cho O, hoặc tuyệt đối cách cho S và O, tiềm thể cách [ergative] cho A) hoặc, bằng những (tiền) giới từ (preposition) hay hậu giới từ (postposition). Như trong tiếng Anh, có thể bằng trình tự những thành tố xuất hiện trong đó—S và A trước vị từ và O xuất hiện liền sau vị từ này. Hoặc, ít ra, nó có thể hình thành từng phần bằng cách tham khảo chéo trong vị từ, một chuỗi những tiền tố đại từ lập bảng chú dẫn cho S và A, và chẳng hạn, lập bảng chú dẫn cho O khác nữa.

Trong một vài ngôn ngữ mà ở đó có thể có đôi ba đặc tính sai biệt về cách thực hiện cho một liên hệ cú pháp đã cho (ít ra, từng phần, chúng đã bị điều kiện hóa bằng loại hình ngữ nghĩa.) Do vậy, Nichols (1983: 248) tuyên bố rằng, ở các ngôn ngữ đông bắc Cáp-ba có một phạm trù chủ ngữ đồng nhất, thậm chí, dù ‘nó là danh cách, nếu vị từ là nội động, là tiềm thể cách, nếu nó là vị từ ngoại động, là dữ cách nếu nó là một vị từ đảo của tri giác, và v.v...’.

Ngược lại, có những ngôn ngữ có thể có cùng một dấu hiệu dành cho hai chức năng cú pháp sai biệt. Hock (1985) miêu tả vì sao mà ở Phạn văn có hai thành tố trong một tiểu cú, và có thể cả hai chứa đựng đối cách như thế nào. Tuy nhiên, chức năng bổ ngữ hiện hữu chỉ một trong hai thành tố ấy: thành tố này phải có đối cách tạo nên và có thể là bị động, còn thành tố khác cách khác nữa (dữ cách, ly nguyên cách, công cụ cách, v.v...) có thể được thay thế bằng đối cách và không xảy ra bị động hóa. Một tình trạng tương tự phổ biến trong ngôn ngữ Martuthunira thuộc Úc châu (Dench 1983, 1987), với vị từ ‘to throw’ mà vị từ nào là thuộc về thrown thì nó phải tạo thành đối cách (và có thể là bị động) và nó được ném vào ở bất cứ nơi đâu, có thể là đối cách hay định vị cách; những vị từ khác của nhóm này gồm có ‘cook’, ‘carry’, ‘leave’.



Sự phân loại đáng quan tâm đã từng được nhắm đến qua các ngôn ngữ Bantu, mà trong đó có hai ngữ đoạn danh từ có thể đi với vị từ, và không có bất cứ nhãn hiệu cách nào. Một trong hai ngữ đoạn này có thể làm nhiệm vụ bổ ngữ trực tiếp, mà trong đó tình huống NP này sẽ trực tiếp đi theo vị từ ấy; lúc này, nó là khả thể bị động (passivizable), và khả thể phụ ngữ khinh âm (cliticizable). Hai NPs (Noun Phrase verb) này có cùng một nhãn hiệu (zero) và trong khi đó ngữ đoạn này hay ngữ đoạn khác *có thể* là *bổ ngữ* chỉ một NP *làm* vai bổ ngữ, ở một tiêu cú cá biệt. (Bộ khung cú pháp luân phiên về đặc trưng này được diễn ngôn trong mục 4.3 tiếp theo sau.)

Một vị từ sẽ có một hoặc đôi khi là hai, những nhiệm vụ liên hệ cú pháp với các vai ngữ nghĩa. Mỗi một ngôn ngữ vẫn có một con số những tiến trình (hay các phép chuyển biến) cú pháp để chuyển các thành tố giữa những vai trò và được đánh dấu bằng một hình vị đặc thù đã gắn với hay kết cùng vị từ này. (Thế) bị động hay bị thể, trên mặt hình loại sẽ di động bên dưới O thành là chức năng S đã phái sinh, và đồng thời chuyển A thành một chức năng phi hạch tâm (non-core function) (điều đó có thể bị loại bỏ). Một tiến trình cú pháp trong ngôn ngữ Indonesian đề bạt một NP thụ hưởng cách thành chức năng O đồng thời đánh dấu vị từ này với hậu tố-*kan* (Chung 1976, Givón 1984b: 161).

Có hai lý do vì sao mà chúng ta không thừa nhận chủ và khách ngữ như là các liên hệ cơ bản, thay vì chọn (chúng) để tiến hành dưới dạng S, A và O. Một là các ngôn ngữ thuộc dạng tiềm thể cách, phân nhóm thành S và O, trong khi những ngôn ngữ thuộc đối cách lại phân nhóm thành S và A. Các ngôn ngữ khác thì dị biệt giữa hành chức (nhiệm vụ chức năng) hạ tầng (hay chức năng sâu) với hành chức phái sinh (hay bề mặt) và hai là, sự thái rằng, một vài ngôn ngữ hoạt động theo các cách phân loại dị biệt của các vai hạch tâm ở hai cấp độ cú pháp này.

Ở cấp độ sâu (nó được khép chặt cùng ngữ nghĩa học) mỗi một ngôn ngữ đồng nhất chức năng S và A — ta có thể nhắm đến liên từ của S và A, xét như là “chủ ngữ”. Tuy nhiên, xét ở cấp độ cú pháp

bề sâu hay hạ tầng, một vài ngôn ngữ sử dụng S và A như là ‘Diễn tố trực’ (pivot) dành cho các thao tác cú pháp, chẳng hạn, đẳng kết (co-ordination), cách cải biến thành tiểu cú liên hệ (relativization), cách lược bỏ (deletion), khả tính tương quan đồng sở chỉ (coreferentiality) và đại từ hóa (pronominalization), các ngôn ngữ khác luôn ứng dụng bất cứ nơi đâu một diễn tố trực S / O hay là một hợp thành của S / A và những diễn tố S / O.

Để kết luận, ta có, đối với những vị từ như sau:

Khoảng 20 loại hình ngữ nghĩa, mỗi một loại hình có 1-3 vai ngữ nghĩa (cả thảy 40-50 vai trò) ↓ [phát họa thành] có thể có từ 6-10 những liên hệ cú pháp (S, A, O và các liên hệ khác, thuộc ngoại vi), mỗi một liên hệ có đỉnh nhãn cụ thể (những biến tố theo cách, các tiền giới từ, trật tự từ, cách tham khảo chéo. (Cơ cấu sâu)) CHỦ NGỮ làm chức năng liên từ giữa S và A: (cơ cấu bề sâu) BỔ NGỮ là O — ở cấp độ này;

tiến trình cú pháp ứng dụng ↓ các liên hệ tái chỉ định

(Cơ cấu bề mặt) diễn tố trực là S / A, hay S / O hoặc sự hợp thành của các diễn tố này.

Những loại hình ngữ nghĩa và các vai nghĩa được tương ứng của chúng có thể sẽ là phổ quát. Những liên hệ cú pháp hạch tâm S, A và O cũng chắc chắn là phổ quát (một trường hợp ngoại lệ tương quan đến ngôn ngữ Phi-luật-tân, ở đó, một vài nhà chuyên môn cho rằng, “chủ ngữ” có thể được tri nhân, ngoại trừ, chủ ngữ không phải là “bổ ngữ”) — Paul Schachter, và Gil 1984, bình luận theo tư cách cá nhân). những liên hệ cú pháp ngoại vi, nói lên một số lượng biến thể hợp lý từ một ngôn ngữ sang ngôn ngữ khác.

Trong phần còn lại của chương này, tôi sẽ thuyên giải một phương hướng mà trong đó các vai ngữ nghĩa biến đổi được phát họa thành các liên hệ cú pháp — ngoại vi các liên hệ hạch tâm S, A và O — cách thuyên giải vì sao mà có nhiều phổ quát tính và thuyên giải như thế nào mà có nhiều biến đổi như vậy.

### **Chủ và bổ ngữ**

Nếu một vị từ nào có một vai nghĩa đơn, thì vị từ đó sẽ được phát họa thành S. Do vậy, không có yếu tố nghĩa chung cho các thành tố đã định dạng xét như là S. (Một vài ngôn ngữ đánh dấu một S thuộc về ước cách, kiểm soát tính năng hoạt động trong cùng một cách như là A; và một S phi ước cách bằng một đỉnh nhân như là O. Các ngôn ngữ này từng được gọi là các ngôn ngữ ‘chủ động-active’ hay ‘S-phân hóa, split-S’.)

Nếu, một vị từ có hai hay nhiều vai cú pháp, hai vai đầu sẽ được phát họa thành A và các vai khác thành O. Vậy, vai nào sẽ là A đối với những vị từ thuộc về GIVING, vai trò nào đối với những vị từ thuộc về ATTENTION ‘see’ và thuộc về EFFECT (biểu tác hay hệ quả)? Ta sẽ tách vấn đề này thành hai phần, trước hết ta sẽ quan sát A và rồi đến O.

Theo tôi, một đặc trưng phổ quát đáng kể của những ngôn ngữ mà chúng có cùng một độ chính xác theo các vai nghĩa xét như A, luôn là quan trọng, các vai này được in nghiêng trong bảng 4.1. Có cái gì hiện hữu chung với tham tố này mà người ta chuyển quyền sở hữu của một số bổ ngữ, đối với ‘give’; và người ta thừa nhận (thường là không cố ý) một ấn tượng biểu nghĩa (sense-impression), đối với ‘see’ và ‘hear’ và tham tố này người ta buộc phải loại đi, đối với ‘hit’ và ‘cut’ là gì?

Tôi đã diễn ngôn vấn đề này, với một trương độ dài trong tiểu luận “Tiềm năng cách (Dixon 1979: 101-9)” và kết luận rằng, tham tố mà các vai trò của nó, trên mặt tiềm thể đang dẫn đạo hoặc chi phối sự chủ động được định dạng như là A. Có một diễn ngôn hoàn chỉnh về các cách khó trong tập tiểu luận này đã diễn giảng vào năm 1979 và người đọc được hướng đạo từ đó; sự nghiên cứu bổ sung suốt mười năm qua, đã không cho tôi đủ để sửa đổi hay bổ sung hơn nữa cách xử lý về A này. (Như vừa nêu, ‘chủ ngữ’ là liên từ giữa A và S. Ta đã giải thích rằng, cho dù một S kiểm soát và dẫn đạo sự chủ động của một số vị từ — chẳng hạn, ‘walk’, ‘sit’, ‘speak’, ‘smile’ và nó chỉ giới hạn đến chừng ấy và không chi phối đối với các vị từ khác là điều chắc chắn — chẳng hạn, ‘break’, ‘die’,

‘grow’.)

Vai O thể hiện những khó khăn to lớn hơn. Mỗi (hay hầu hết mỗi) một ngôn ngữ đều có một phạm trù ngữ pháp về bổ ngữ trực tiếp ngoại động, tất nhiên, dù phạm trù này được đánh dấu bằng các cách sai biệt trong các văn pháp sai biệt — ở tiếng Latin, O phải hình thành đối cách, trong tiếng Anh, O đi theo trực tiếp vị từ, và trong ngôn ngữ Dyirbal được đánh dấu bằng tuyệt đối cách (nếu là một danh từ), hay bằng đối cách (nếu là một đại từ). Vấn đề mà ta phải đối diện là: các vai nghĩa nào được phát họa thành O và tại sao như thế?

Đối với những vị từ có hai-vai trò thì vấn đề không khó lắm, vai trò đó không được minh thị là A (trên các cơ sở mà nó không thể chi phối hay dẫn đạo chủ động) mà được chủ trương là O. Do vậy, tất cả các câu như, *the woman watched that boy*, *the teacher likes that boy*, *father fetched that boy*, chính là *that boy*, có nhiệm vụ là O (các vai nghĩa ấy, theo trình tự đều là ‘ấn tượng’, ‘kích thích’, ‘di chuyển-sự thái’).

Sự khó khăn nảy sinh, khi ta nhắm vào những vị từ có ba vai, chẳng hạn, các vị từ thể hiện bằng các loại hình GIVING, TELLING và AFFECT. Các ngôn ngữ phù ứng trong cách nhận dạng ‘dữ cách’, ‘nhân ngôn cách’, ‘tác thể cách’ xét như là A. Vậy, cái nào về hai vai khác được chỉ định cho O? Có phải đối với GIVING, nó là ‘tặng cách’ để được cho là A, hay nó là ‘tiếp thể’, người nhận vật cho?

Trong tiếng Anh hai cấu trúc đều có thể dành cho hầu hết những vị từ thuộc về GIVING, và chúng nội hàm cả hai khả thể này — *John gave a dog to the boy* và *John gave the boy a dog*. Cũng vậy, đối với nhóm vị từ thuộc về TELLING, tức là ‘sự thông tin’, nó có thể là O hoặc là ‘người nhận thông tin, một thụ tín nhân’ — *John told the result to the boys*, *John told the boys the result*. Và đối với nhóm vị từ nào chỉ cho AFFECT, tức là ‘bị thể-patient’, hầu hết nó thường xuất hiện trong liên hệ O, chẳng hạn, *John hit his stick on the table* (John đập gậy lên bàn), tuy nhiên nó cũng có thể là ‘dụng cụ cách’, như, *John hit on the table with his stick* (John đập lên bàn

bằng gậy).

Những câu như vậy, chúng ta có thể quy cho chúng là ‘các bộ khung cú pháp luân phiên’. (Để quan sát, hầu như điều này có vẻ không được ích dụng cho lắm, nhưng vì xét trên thực tế thì một trong những bộ khung như vậy có cơ sở nhiều hơn, theo một số phép cải biến giống như là ‘dữ tặng cách’ khiến cho phái sinh bộ khung khác. Đơn giản, chúng là những mật mã về cú pháp luân phiên của một tập hợp các vai ngữ nghĩa.)

Đối với một vài con số của các vị từ có tùy hành ba vai (three-roles verbs), hầu hết các ngôn ngữ đều có những bộ khung cú pháp luân phiên; tiếng Anh vốn hiếm con số của những vị từ vì nó có các bộ khung luân phiên cho các vị từ này.

Trong mục tiếp theo, ta khảo sát vấn đề rộng hơn về cách luân phiên vai, trước khi quan sát đến chi tiết nhiều hơn theo những đặc tính loại biệt của các bộ khung cú pháp hay các bộ khung kết học (syntactic frame), trong 4.3. Tuy nhiên, trước tiên chèn vào một điều kiện nào đó là rất cần thiết: có vài ngôn ngữ không nêu ra bất cứ bộ khung kết học luân phiên nào, bởi vì chúng có hai bản chất lý tính sai biệt hoàn toàn.

Một là, các ngôn ngữ nào mà có sự tham khảo chéo mở rộng hay ngoại diên (extensive cross-referencing) về chủ và khách ngữ trong vị từ, thì các ngôn ngữ ấy có thể hiếm hay không bao giờ có được nhiều hơn hai NPs độc lập trong một tiểu cú. Nhiều ngôn ngữ Ấn-Mỹ đều thuộc về loại hình này. Magarret Langdon cho rằng (truyền thông theo tư cách cá nhân), vùng Diegueño thuộc ngôn ngữ của Yuman, nó không thể có trong một tiểu cú bao hàm ba mẫu ‘thông tin mới’. (Ở đó có thể là ba vai đã đánh dấu những tranh luận hiển ngôn, bởi vì có cách đính nhãn đại từ lưỡng nghĩa của các thành tố hạch tâm trong vị từ, nhưng không có ba vai nghĩa NPs độc lập.) Trên mặt lý thuyết, người ta sẽ có thể nói, ‘người lảng giềng của tôi trình quyền sách này cho viên cảnh vệ’, tuy nhiên, trong thực tế, một chuỗi của hai hay ba tiểu cú sẽ được quen dùng, chẳng hạn, ‘đây là người lảng giềng mới này [người mà] đã viết một quyển

sách và trình nó cho viên cảnh vệ'. Hiển nhiên, các ngôn ngữ của sở hành này sẽ không chắc là có các bộ khung kết học luân phiên cho các vị từ có tùy hành ba vai.

Loại hình biệt lệ khác tương quan đến các ngôn ngữ đã đánh dấu cách sử dụng các vị từ theo bộ kết chuỗi. Một trường hợp (case) cực hạn phải sử dụng hai vị từ, trong cấu trúc theo bộ kết chuỗi, mà ở đó các ngôn ngữ khác sẽ ứng dụng một vị từ có tùy hành ba vai đơn, chẳng hạn, *he cut the meat with a knife*, sẽ được chuyển dịch sang tiếng Vagala (Ghana) thành, *he take knife cut meat*. Nhiều ngôn ngữ có vị từ theo bộ kết chuỗi không nhất thiết phải có các vị từ đóng ba vai để có thể duy trì ba NPs, tuy nhiên chúng chỉ nắm giữ bộ khung cú pháp *duy nhất*; mà ở đây, các ngôn ngữ nào giống như tiếng Anh sẽ trình hiện một một khung thứ hai, một cấu trúc vị từ theo bộ kết chuỗi phải được sử dụng. Hãy quan sát các câu tiếng Anh và được chuyển dịch sang tiếng Hoa như sau: *Mary dug sweet potatoes from the ground* (Mary đã đào khoai lang) và *Mary dug the ground for sweet potatoes*.

- (1) Mali cong di-shang ba baishu wa-chulai  
Mary From earth-At sweet potato dig-out

Tuy nhiên, kiến trúc luân phiên này dành cho dig ở tiếng Anh sẽ thành trong Hoa ngữ bởi một kiến trúc vị từ theo bộ kết chuỗi:

- (2) Mali wa di zha baishu  
Mary dig ground look for sweet potato (Mary đang đào đất tìm khoai lang)

(Dữ liệu Hoa ngữ có nguồn từ Hilary Chappell.)<sup>21</sup>

Sự trích dẫn dài dòng này, muốn nói rằng, khi tham cứu Phạm văn hay bất kỳ ngôn ngữ nào, thì vai trò của việc xếp loại nhóm và trạng thái hành chức của chúng thông qua vị từ phải được minh định, tức là cách tổ chức của lý tính phản ảnh như thế nào về các đối tượng

---

<sup>21</sup> *Subject and Object in Universal Grammar*, by R.M.W Dixon.

được nhận thức trong ngôn ngữ cấu trúc — *chủ* và *bổ ngữ*. Và, quan năng cảm thọ của ta đã định hướng như thế nào, tức là cách danh hóa của tâm thức ta về mọi đối trọng thông qua ngữ hạch tâm dhātu, rằng 10 nhóm vị từ đã chi phối ra sao trong hầu hết diễn ngôn của Thế Thân và Long Thọ. Và, chúng hóa thân hay biến sinh ra sao trong các *hợp thành từ* của hai vị bồ-tát ấy. Sự tham khảo này sẽ được trình bày trong tiểu đoạn PHẠM TRU, theo cách phân bố của Radford.

Trở lại với năm giả định nêu bên trên, Hale, nhà ngôn ngữ học khét tiếng của hậu bán thế kỷ thứ 20 cho rằng: “*Khi nào mà phạm trù về con số có thể vươn đến được bằng một ý nghĩa hiển minh, lúc này, cách thực hiện trên bề mặt của nó băng qua các ngôn ngữ, tức là cách tham khảo ngôn ngữ chéo, trình ra vô số hình thái, và rất nhiều ngôn ngữ sở thành cứ liệu khả thị để cho phép chúng ta đạt tới bản chất của những mâu thuẫn đã tương quan, và nhờ thế, ta được đưa đến sự nhận thức toàn diện về cách tổ chức và các liệt kê phổ quát về phạm trù của con số.*”<sup>22</sup>

Chưa hết, trong tiếng Arabic, con số 1 (waaHid-واحد) và con số 2 (ithnaan-اثنين) có nhiệm vụ là tính ngữ và bổ nghĩa cho khách ngữ hay đối tượng đã đếm và định số cho giai đoạn vừa qua mà con số được cho ở đó là định ngữ của vật đã đếm, lúc này chúng tương đương với các tính ngữ như: ‘beautiful’ hay ‘big’... trong tiếng Anh, như thế chúng phụ thuộc hay liên hệ vào ý niệm trừu tượng phổ biến của đối tượng đã đếm. Tuy nhiên, đặc biệt là, những con số từ 3, 4, 5, trong tiếng Arabic đều đóng vai là các danh từ<sup>23\*</sup>. Chẳng hạn,

*Arabic 4, arba'un—40, arba'un-a, 6, situn—60, situn-a.* Số nhiều của tiếng Arabic là *ūna*, đóng vai danh cách, nét đặc trưng là kéo dài nguyên âm. Trên phương diện ngôn ngữ học, đây là sự diễn đạt

---

<sup>22</sup> 1.2 *Comparing like with like*, by Corbett (p. 3). Hale (1997: 75).

<sup>23</sup> *ARABIC verbs & Essentials of Grammar*, by J. Wighwick and Mahmoud Gaafar. \* *Numbers as Attributes*, by Menniger.

của một tổ hợp hay tổ hợp số, một “tổ hợp sáu của mười” như *situna* (60). Thậm chí trong Phạn văn, cũng dùng cách này xét như là danh cách: *daśatiḥ* (tổ hợp 10 của số mười), do vậy, *daśatiḥ* có nghĩa là một trăm (100). Cũng vậy, trong tiếng Slavic, vi tổ, hay vĩ tổ -*t*, được hình thành bắt đầu từ con số 5, chẳng hạn, *pe-t*, *ses-t*, *deve-t*, *dese-t*, tức là “tổ hợp của con số mười, v.v...).

Tiến trình về số còn phải trở xuống nhiều nấc thang nữa, để ta có thể chạm đến cái đáy về nền văn minh số của nhân loại, song, đó sẽ là một khảo sát công phu cho một tiến trình dài hạn, đôi khi hết cả một đời người, như trường hợp của Menniger. Do vậy, xin lược dịch hai thi kệ, 1/ của Ovid; 2/ của kinh Dịch, được cho là đề cương cho việc sưu khảo của chúng ta:

1/ Ovid (fasti 3):

*“Một năm đã qua khi con số của vàng trắng thành số mười,  
Con số này giúp chúng sinh hân hoan bởi những ngày như vậy;  
Bởi vì, đó là con số được đánh bằng các ngón tay số chỉ mà ta đạt  
được,  
Hoặc là người phụ nữ hạ sinh con mình bằng hai lần năm của  
tháng,  
Hoặc là sự tăng chữ số đến mười, và từ đây,  
Ta bắt đầu trở lại vòng quay mới.”*

(Annus erat, decimum cum luna receperat orbem,  
Hic numerus magno tunc in honore fuit,  
Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus;  
Seu quia bis quino fermina mense parit;  
Seu quod adusque decem numero cresente venit,  
Principium spatii sumitur inde novis.)

2/ Kinh Dịch:

Càn ngộ Tôn thời vi nguyệt quật,  
Khôn phùng Lô xứ kiến thiên căn,  
Thiên căng nguyệt quật nhàn lai vãng,



Tam thập lục cung đô thị xuân.<sup>24</sup>

*(Còn động biến hết ba vạch của mình là 90 ngày,  
Khôn động biến hết ba vạch của mình là 90 ngày,  
180 ngày cộng lại thành 360 ngày, nghĩa là thời gian đi qua hết một  
vòng la bàn,  
Lúc này thời tiết bắt đầu vào xuân.)*

### **Hệ đối vị của ngôn ngữ học — khảo sát chương đầu tiên của Lão tử Đạo đức kinh<sup>25</sup>**

Khi luận đến chương đầu tiên của *Lão Tử Đạo đức kinh*, nghĩa rằng ta đang ‘bứt một sợi dây’ và rời cánh rừng uyên mặc của toàn cục của bản kinh phải ảnh hiện động rung, bởi cái trục của hệ thống ấy, nằm ngay trong hành ngôn của chương này. Đây là lý do vì sao mà Hòa thượng Viên Minh đã viết đến hàng trăm trang, chỉ để luận đến một chương này thôi. Theo bước bậc thầy khổng lồ này, ta sẽ nhìn nó bằng nhãn quang ngôn ngữ trong cấu trúc nội tại của nó, nghĩa rằng, ta đi từ ‘chính danh’ để đến chỗ ‘siêu danh’ đúng như hệ thống của bản kinh này chuyển tải.

Trên mặt lịch sử có được, ta biết đức Phật, Lão Tử và Heraclitus là những nhân vật đồng thời và là những nhân vật khai sáng nền văn minh của nhân loại và tư tưởng của các vị ấy có cùng những nét đặc trưng: giải trừ cấu trúc tư duy và thể hiện trọn vẹn đời sống của Đạo. Tuy nhiên, ta nói có những nét tương đồng, trên mặt “ngôn thuyết”, nhưng không là đồng nhất trong liệu pháp và đường hướng tu hành cũng như các quan niệm về vũ trụ luận, tức là Phật giáo không thể và không bao giờ được xem là ‘vô vi’ hay ‘huyền chi hựu huyền’ như Lão Tử. Khi phân tích mọi diễn ngôn, ta ngắm chúng bằng tấm gương Phật giáo và rằng, ta sẽ chắc lọc chúng bằng tính phổ quát rộng mở của chính giáo thuyết Phật và rằng, ta sẽ có nhiều chất liệu

---

<sup>24</sup> 皇極經世邵康節.

<sup>25</sup> Chương này được đăng trong nguyệt san Pháp Luân số 55. Ở đây, chỉ là sự chi tiết hóa cho những gì đã nói.

hơn trong tiến trình tự nghiệm qua những gì mà ta nguyện đi theo Phật. Phẩm chất dung nhiếp của Phật giáo là của lịch sử, còn bản chất của khảo sát, nó có lối đi riêng của nó.

Thế nào là *giải trừ cấu trúc tư duy*?

Bản *kinh Đạo Đức* nói: “Đạo khả Đạo, phi thường Đạo; Danh khả Danh, phi thường Danh. Vô, Danh thiên địa chi thủy (thì), Hữu, Danh thiên địa chi mẫu. Cổ thường Vô, dục dĩ quan kỳ diệu; Thường hữu, dục dĩ quan kỳ kiêu. Thử lưỡng giả, đồng xuất nhi dị Danh, đồng vị chi huyền. Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn.”

Trên mặt ngôn ngữ, chương này đang trình bày hệ thống đối vị trong văn pháp, chẳng hạn, tiến trình kết học hay cú pháp học nhằm chuyển chức năng (syntactic processes that switch functions).

Ở đây, chúng ta hoàn toàn tâm đắc với quan niệm của sư Viên minh, khi Sư cho rằng, cả câu, “Đạo khả Đạo phi thường Đạo” chỉ là một mệnh đề phi vị từ (null-verbal clause) hay, nói khác hơn nó chỉ là một tiểu cú danh tính cù lao (island nominal clause). Tuy nhiên khi chuyển dịch một tiểu cú của bất cứ chuỗi nào của ngôn ngữ Á đông, thì ngôn ngữ Tây phương không thể không có vị từ; trong khi người Đông phương hiển danh cho một đối thể nào đó, thì đối thể đó không buộc phải kinh qua vị từ, như là một từ hạch tâm, tức là vị từ không cần hiển lộ, trường hợp này được xét chung cho cả Hán, Phạn và Pali cũng như hệ thống ngôn ngữ của Liên xô và Arabic mà, như ta đã trích ở trên từ Dixon:

On            namazal maslo            na xleb

Khi dịch sang tiếng Anh, ta có He + Nom spread butter + Acc on bread (Anh ấy phết bơ lên ổ bánh mì); vậy, on + namazal được biết như là Danh cách chuẩn bị cho cách chuyển vai của zamazal, ta có:

On            zamazal xleb maslom

(Anh ấy phết lên ổ bánh mì bằng bơ); ta dịch ngữ đoạn trên ra tiếng Anh, cho dễ quan sát:

He spread bread with butter = He + Nom spread bread + Acc butter  
+ Inst .

Như vậy, Cụ cách quyết định cho thành quả này, và He + Nom spread bread được xem là Danh cách, vị từ cột 1 quả khứ nằm trong chuỗi danh cách, hiện thành hệ quả bằng vai nghĩa của Cụ cách (Inst.). Ở đây, lý thuyết hợp nhất giữa Danh và Vị từ được nghiên cứu qua hai dữ liệu trên—cách hóa thân của Chủ và bổ ngữ trên logos ẩn của huyền tư Lão Tử, nghĩa rằng, vị từ, hạt nhân của cú pháp không cần xuất hiện, như tiếng Phạn, một vài đuôi như –ya, -ta... làm nhiệm vụ tính ngữ-hiển cho tự giới ẩn trong điển ngôn.

Cũng y như thế, trong tiếng Arabic, vị từ là ẩn thể trong hệ thống danh cách, chẳng hạn:

أحمد أحمد (là một) thầy giáo.

Trong đây, vị từ ن و ز (yakaad hay kaana = to be) không cần phải xuất hiện. Các ngôn ngữ thuộc về cây phả hệ của Phạn văn, vẫn có cách quan sát như thế, nghĩa là, bản thể, tức dhātu chỉ thuộc về phạm trù giới hay 序界, chứ không phải là hạch tâm nhằm liên kết giữa chủ và đối tượng nhận thức. Tuy nhiên, sở dĩ có cái gọi là bản thể luận, là gì người ta không biết do đâu mà “*Vô cực nhi hữu Thái cực*”. Sự sai lầm trong cách đặt tên này, dẫn đến quan điểm cho rằng ‘đạo là bản thể của vũ trụ’ như cách lý giải chung của truyền thống Đông phương, ngay cả người nói bản ngữ tiếng Hoa. Ở đây, tức là cách lý giải “quy cho đạo ấy-vô cực”, cũng là một lý giải mơ hồ, bởi vì khái niệm vô cực dễ đưa ta đến ý niệm Nhất nguyên, nghĩa rằng có một “đơn thể vô thể sinh vạn lợi” và, rồi ta gán cho cái nhất nguyên mơ hồ đó là Đạo hay là một cái gì đó gọi rằng phi ngôn thuyết. Đạo, ta không nói là, cách quan sát của người Đông phương là ru viết trên cơ sở *Đạo*, [bởi vì, ta chưa thực có một ngành học thuật nào nghiên cứu về Tôn giáo học cả, họa hoằn lắm, là nếu một ai đó phát hiện rằng, trong Câu-xá của Thế Thân, vẫn hàm ngôn về một phê luận Tôn giáo học, thì bấy giờ, sự tình hẳn sẽ khác đi chẳng?] — đối với Tây phương, ta còn học ở họ rất nhiều, bằng có là, khi cần chứng minh một vấn đề gì thuộc về những lãnh

vực: triết học, nhân chủng, ngôn ngữ và... kể cả Tôn giáo học, ta vẫn phải làm theo cách “nhược tiêu” của mình — ‘đủ loại ngoại ngữ được liệt kê’ như là bằng chứng tri thức hóa của ta — thế nhưng, ta đang đặt trở lại một vài suy gẫm mà ta từng “bỏ quên trong các tiếp cận nền tảng ECP (*ngữ đoạn phụ ngữ hóa tiếng Anh*) truyền thống theo cách phân bố của những Tác tử phụ ngữ hóa zero (Kayne 1981; Stowel 1981)”, tức, cách học: *chủ từ, động từ, và các phụ ngữ*, như ta được “dạy” về truyền thống này, một cách chung chung vậy. Tức là, ta quên rằng, mình đang sở hữu một **tạng di truyền (alāya) có một không hai trong nhân loại này**. Cái mà chúng ta cần là bề mặt của tám gương trong và thật, hơn là cần bất cứ loại hồ sâu tối tăm và bất thật nào. Để trả lời là do đâu và vì sao mà có vạn hữu và vạn hữu phát sanh như thế nào, chúng ta không thể đổ thừa cho Đạo, rồi thôi. Tôn giả Thế thân đã cho ta một phúc đáp minh bạch về các câu hỏi ấy trong Câu-xá và kể đến là Duy Thức và đây là một trong các vấn đề trọng tâm của bản văn này, khi nó băng qua hàng loạt các khảo sát.

Trở lại với vấn đề Lão Tử và chương đầu tiên về Đạo của Ngài, Hán văn nói rằng:

- 1.a) “Đạo khả Đạo, phi thường Đạo;  
b) Danh khả Danh, phi thường Danh.
- 2.a) Vô, Danh thiên địa chi thủy (thỉ)  
b) Hữu, Danh thiên địa chi mẫu.
- 3.a) Có thường Vô, dục dĩ quan kỳ diệu;  
b) Thường hữu, dục dĩ quan kỳ kiêu.
- 4.a) Thử lưỡng giả, đồng xuất nhi dị Danh, đồng vị chi huyền.  
Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn.”

Để củng cố cho quan điểm của mình — cách hiểu và cách chuyển dịch — sư Viên Minh, trong tác phẩm *Ngộ nhận tính bi quan trong Lão Tử Đạo đức kinh*, đã trích dẫn một loạt các đoạn dịch của những tiền bối mình như sau:

‘A/ Bây giờ chúng tôi xin trình bày câu 1.a. Về cách ngắt về thì

phần lớn các bản đều có dấu phẩy giữa “Đạo khả Đạo” và “phi thường Đạo”. Một số bản khác không có dấu phẩy đó, vì để cho mạch văn được liên tục, chúng tôi cũng đồng ý không cần dấu phẩy vì đó không phải là hai vế riêng. (Riêng chúng ta, thì chọn cách chấm phẩy theo Vương Khả Bình (王柯平) và Lưu Tư (劉思), như trên, bởi vì hai bản này là hai bản tổng hợp về cách chấm câu của Vương Bất, Tư Mã Quang, Vương An Thạch, Tô Thức, chỉ có Trần Cảnh Nguyên cho rằng “thử lưỡng giả đồng” là một chỉnh cú, do vậy, ông ngắt câu ở đây. Tuy nhiên, những cách ngắt câu như thế, cũng không làm bội ý của Lão Tử.)

Về phần dịch nghĩa thì chúng tôi ghi nhận một số bản dịch như sau:

- 1) Nghiêm Toản: “Đạo có thể nói được không phải là đạo thường”.
- 2) Nguyễn Duy Cần: “Đạo (mà ta) có thể gọi được, không (còn) phải là Đạo thường”.
- 3) Nguyễn Hiến Lê: “Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải là đạo vĩnh cửu bất biến”.
- 4) John C.H.Wu: “Tao can be talked about, but not the Eternal Tao-Đạo có thể được diễn ngôn, thì không phải là Đạo vĩnh hằng.”
- 5) Gia-Fu Feng và Jane English: “The Tao that can be told is not the Eternal Tao.”
- 6) J.L.L Duyvendak: “La voie vraiment voie est autre qu’une Voie constante-Đạo thật sự là Đạo thì khác với Đạo thường hằng.”

Như vậy, phần lớn các dịch giả đều đồng ý xem chữ Đạo thứ nhì trong “Đạo khả Đạo” là động từ với nghĩa là nói, bàn, diễn tả. Chỉ có J.L.L Duyvendak cho là danh từ, nên Ông dịch là “Đạo thật sự là Đạo thì khác với Đạo thường hằng.”

Chúng tôi không hoàn toàn đồng ý với Duyvendak về nghĩa, nhưng nhất trí với ông cả ba chữ Đạo trong câu “Đạo khả Đạo phi thường Đạo” đều là danh từ. Về điểm này chúng tôi sẽ trình bày sau...’

Còn một bản dịch nữa của Nguyễn Tôn Nhan, ta cũng xin liệt kê:

- 7) Đạo có tên không là Đạo.
- 8) Bản dịch của Minh Chi cũng dịch đạo là động từ

Theo vết chân Sư, ta cũng cho là câu “Đạo khả Đạo phi thường Đạo” với lại câu “Danh khả Danh phi thường Danh” đều là những câu thuộc về ngữ đoạn danh từ mà Tự giới hay vị từ của nó thuộc về cấu trúc bề sâu, nó là Danh cách và không cần đến một phụ ngữ nào (như cách dịch của Nguyễn Tôn Nhan). Cả hai ngữ đoạn này nằm trong hệ đối vị của ngôn ngữ, tức là một *thể* và một *dụng*. Thể là Đạo và Dụng là ngôn từ, hai phạm trù này không bị Vị từ phân cách. Nói cách khác, Dụng là Hưởng thể của Đạo, còn Đạo là cách năng hiển (giving) cho Dụng. Mặt kia là Thể đế, mặt nọ là Chân đế. Còn về chữ “thường” của Lão Tử, ta đề nghị nên dịch là “phổ quát”, thuật ngữ “phổ quát” này, là một minh chứng về hệ Danh cách trên trong hệ UG (Universal Grammar), ta có cách dịch của Gs. R.B. Blakney:

“There are ways but the Way is uncharted;  
There are names but not nature in words;  
Nameless indeed is the source of creation  
But things have a mother and she has a name.”

*“Tuy có những lộ trình  
Nhưng Đạo thì phi tri thức;  
Tuy là có những danh xưng  
Nhưng Danh thì siêu việt bản chất ngữ ngôn;  
Phi ngôn tính quả là nguồn của tạo vật  
Nhưng vạn hữu có một mẫu nghi và đáng mẫu nghi này khiến  
cho vạn hữu đắc danh xưng.”*

Ta thấy, tiêu cú “*there are ways*” và “*the Way is uncharted*” là các ngữ đoạn danh từ, chỉ đến từ “*There are names...*” đến “*the source of creation*” cũng là các cặp ngữ đoạn danh từ nằm trong hệ đối vị: *ways* đối với *Way*, *names* đối với *words*; còn *there are* đối với *is uncharted*, *there are* đối với *not... in*. Tức là “Đạo mà số nhiều (*ways*) thì không phải là Đạo phổ quát, còn Danh mà biến số nhiều, thì không phải là Danh phổ quát..). Ở đây, ta thấy có khái niệm nhất

nguyên, theo cách dịch của Gs. R. B. Blakney. Tuy nhiên, so với các dịch bản vừa nêu, bản dịch của G.s Blakney được cho là vượt trội hơn cả.

Và, như thế, tất cả tạo thành các cặp song đối theo tính luân phiên (alternate function) giữa Thể và Dụng, giữa Tính và Tướng, giữa Chân và Tục, Hệ quả từ quá trình chuyển vai từ vị danh từ qua vai tính ngữ danh hóa trong lý thuyết UG, có thể được nhận ra ở *there are* và *is uncharted*; ở *ways* và *Way*. Ở đây *ways* tương đương với *upacāra* (cảnh giới của Hưởng thể-recipient). Thêm nữa, từ tiểu cú “There are ways...” đến “but not nature in words”, chính là hai tiểu cú cù lao, hàm nghĩa **vô cực**, vì chúng còn trong trạng thái Danh (logos) cách, chưa có vị từ, và đến tiểu cú “Nameless indeed is the source of creation” và “But things have a mother and she has a name” thì cặp vị từ *to be* và *to have* xuất hiện (như là các điểm phóng chiếu hợp nhất của vị và danh cách) kéo theo “tạo vật” và “nghĩ quý-mother” của vạn loài và nhờ nghĩ quý này mà người ta đặt tên cho chúng hay lý giải chúng. Ở đây, vị từ *have*, phải dịch là “”khiến cho”, chứ không là “có” như cách hiểu thông thường của vị từ ấy, nghĩa rằng, *nhờ cái mother (nghĩ quý) đó mà đã khiến cho ta lý giải được vạn vật*. Đến đây, phạm trù “nhi hữu thái cực” hình thành và hình thành vạn hữu — being và becoming đồng hiện — lúc này, tư tưởng của Lão tử quy có, không làm một; quy hữu vô thành nhất thể; đồng và dị tương thành...

Tư tưởng của Lão Tử được Gs. R. B. Blakney bẻ ngoặc vào *Phúc Âm* — το κατα ιωαννη αγιον ευαγγελιον. Εν αρχη ην ολογος, και ο λογος τον θεον, και θεος ην ο λογος, ουτος ην εν αρχη προς τον θεον. (*Sách Phúc Âm theo thánh John*: Trong khởi thủy đã có Lời, và Lời có cùng Thượng đế và Lời là Thượng đế. Sự đồng nhất này hàm hữu cùng Thượng đế trong khởi thủy.) Ngôi lời từ đó được phân ranh và được một đơn nguyên chi phối.

Trên mặt hình thức, tư tưởng của Lão Tử có vẻ giống như giáo thuyết của Phật, nhất là giáo thuyết Bát-nhã. “Có tức là không, rūpaṃ sūnyātā” của Bát-nhã. Xét về mặt ngữ học, tiểu cú *rūpaṃ*

*sūnyātā* là *null verb* (vị từ vô tri), là danh cách như “*vô cực nhi hữu thái cực*”. Thế nhưng, vị từ zero này của Bát-nhã, ẩn ngôn cho Đắc thể (*ātmalabha*) trong chương Nghiệp của Thế Thân và “do không mà các pháp dĩ thành”. “Thành” của Long Thọ, tức là sự thành tựu, nó đồng nhất nghĩa với *ātmalabha* của Thế Thân, còn những gì được gọi là Đạo hoặc Danh (*logos*) như Lão Tử hay Heraclitus diễn ngôn chỉ nằm trong phạm vi, trong bộ phận tâm sở “Tâm bất tương ưng hành, *cittaviprayuktasamkāra*” của Phật giáo, tức là, nó thuộc về tịnh phần trong Tâm sở (*cetana*) mà thôi. Còn về Đồng và Dị v.v... được cho là nhất thể, cũng chỉ là trò bala, và nó đã được Phật dạy rành mạch trong *kinh Lăng-Già*. (Còn tiếp).

P.H.

## THUẬT NGỮ VÀ LƯỢC NGỮ

-bar Dấu gạch ngang – dùng sau chữ cái (như X-)

Một X- (X có dấu gạch ngang, chữ cái nào đó có dấu gạch ngang) / kết cấu X là một phóng chiếu trực tiếp của trung tâm X- nào đó, nghĩa là, một phóng chiếu mà nó có độ rộng hơn X- nhưng nhỏ hơn XP (xem **projection**). Một cách sử dụng khác của hạn từ này, (ở đó, hậu tố -bar có nhiều chức năng như tiền tố *non-*). Một A-bar / vị trí Ā là một vị trí phi tham tố (xem **Argument** ở trên).

Bare (bare infinitive) Tiểu cú hay thức bất định đề trần

Tiểu cú bất định đề trần là tiểu cú chứa một vị từ qua hình thức bất định, tuy nhiên nó không có tiểu từ *to* — chẳng hạn, tiểu cú được đóng ngoặc trong, *He won't let [me held him]*(Anh ấy không thích để [tôi giúp]). Một *danh từ để trần* là một danh từ đã quen dùng không có bất cứ định ngữ (*determiner*) nào trang sức cho nó (chẳng hạn, *fish* trong *Fish is smelly, cá thối*).

Base form Hình thức cơ bản, căn tố

*Hình thức cơ bản* hay *căn tố* của một vị từ là một hình thái tối cơ bản, là hình thức vị từ phi biến cách (trong từ điển Anh ngữ có liệt kê) — do vậy, những hình thức như, *go / be / have / see / want / love* là những căn tố hay hình thái cơ bản của các vị từ quan yếu.

Binary Lưỡng phân, đối ngẫu nhị phân, song đối

Đây là một thuật ngữ liên hệ đến (một) thuộc tính *có hai giá trị* (*a two*



*valued property*) hoặc là sự liên hệ lưỡng phân. Chẳng hạn, trong tiếng Anh, *number* là một thuộc tính lưỡng phân, vì chúng ta có một đối nghịch lưỡng phân giữa các hình thức số ít như *cat* (con mèo) và hình thức số nhiều như *cats* (những con mèo). Điều này, được kết luận một cách phổ quát rằng, các tham số có những bối cảnh (*setting*) lưỡng phân, rằng, các nét có những giá trị lưỡng phân và rằng mọi phân nhánh trong cấu trúc cú pháp đều có cấu trúc cú pháp lưỡng phân.

Binary-branching Nhánh lưỡng phân, (sự, cách) phân nhánh đôi

Một biểu đồ (diagram) có ba **nút (node-tiết, mấu)**, trong đó mỗi nút phi vĩ tố (nghĩa là mỗi nút không ở sát đáy (điểm tối cận) của ba nút này) mà nó chia nhánh xuống thành hai nút khác, thì đó gọi là *sự phân nhánh đôi* hay *nhánh lưỡng phân*.

Bind / bound Tính tương ứng, sự gắn kết. Liên hệ tính, tính ràng buộc

Vì cho rằng, một kết cấu *x* ràng buộc (hay dùng như sự ràng buộc đối với) kết cấu *y* khác (và ngược lại) là *y* được tương ứng bởi *x*, tức là nói rằng, *x* minh định các thuộc tính ngữ nghĩa (và văn pháp tính) của *y*. Chẳng hạn, *John wants to PRO leave* (*John muốn bỏ PRO lại*) [xem PRO], *John ràng buộc với PRO*.

Bracketing Dấu đóng ngoặc (vuông)

Dấu kỹ thuật dành cho sự trình hiện các tình huống phạm trù hóa một biểu đạt, nhờ thế mà sự biểu đạt này được khoanh vùng lại (*enclose*) trong đó, và dấu ngoặc vuông bên tay trái được dán nhãn bằng một ký hiệu phạm trù thích đáng, chẳng hạn [<sub>D</sub> the].

C /  $\bar{C}$  / C-bar / CP Ngữ đoạn bổ túc ngữ, bổ túc ngữ có dấu gạch ngang

C trình bày phạm trù bổ túc ngữ.  $\bar{C}$  / C- là một phóng chiếu trực tiếp được C dẫn đầu; và CP (ngữ đoạn bổ túc ngữ-complementizer phrase) là một phóng chiếu cực đại được C dẫn đạo. Xem **complementizer** và **projection**.

Canonical Quy phạm, đúng chuẩn

Thuật ngữ này dùng chỉ cho nghĩa “thường dụng, usual”, “điển dạng” hay “đúng ngữ pháp-normal”. ‘Trong tiếng Anh, trình tự của từ **Canonical** là specifier + head + complement’ [loại biệt ngữ + dẫn đạo (trung tâm) ngữ + bổ túc ngữ].

### Case Cách

Những hình thức *cách* khu biệt của một đại từ là những hình thức khu biệt mà một đại từ duy trì những vị trí câu sai biệt. Tức là, theo truyền thống, tiếng Anh có ba *cách*—*danh cách*, *tân cách* (objective-*khách thể cách*) / *đối cách* và *sinh cách* (genitive, *thuộc cách*, *sở hữu cách*). Những đại từ nhân xưng, trên mặt hình loại, công nhiên phản ảnh đối với toàn bộ ba cách này, trong khi đó, các biểu đạt danh từ chỉ phản ảnh đối với sinh cách mà thôi. Những hình thức cách khu biệt của các đại từ và danh từ tiêu biểu được cho như sau (trong tiếng Anh):

Danh cách	I, we, you, she, it, they, who, John
Khách thể cách	me, us, you, him, her, it, them, who(m), John
Sinh cách (thuộc cách)	my, our, your, his, her, its, their, whose, John's

Trong chương 10 của (Syntax), có đề nghị rằng, trong tiếng Anh, bỏ ngữ **gián tiếp** (chẳng hạn, *Him* trong *I gave him some*, tôi đã đưa một cái gì cho anh ấy), câu này là câu tặng cách, cho dù các hình thức tặng cách, mà trên mặt ẩn dụ, trong tiếng Anh, chúng không phải phân biệt từ các hình thái bỏ ngữ (hay tân cách). Belletti (1988) đề nghị rằng, qua các câu như *There could have been an accident, Ở đó có lẽ đã xảy ra một tai nạn*. Biểu đạt **một tai nạn** mang lấy *cách chiết phân* (partitive case) (tiếng Phần-lan có thể kiểm soát cách đánh dấu các dạng cách chiết phân này). Theo N. Chomsky và Lasnik (1995) đề nghị rằng, chủ ngữ rỗng PRO có thể (kiểm soát) những cơ cấu bất định chứa đựng **cách bất thực (null case)** này. Đôi khi nó được cho là *of*, như trong biểu đạt *loss of face* (mất thể diện), ngữ đoạn này là một bộ phận biểu thị sinh cách (bởi vì trong những ngôn ngữ với cách phong phú ẩn dụ hơn tiếng Anh, thì *of face* có thể chuyển dịch bằng cách sử dụng hình thức sinh (thuộc) cách của đối ứng danh từ *face*).

### Caseless Phi cách, vô cách

Thành phần vô cách là một thành phần mà nó không có trường hợp những thuộc tính (tức là nó không chứa đựng một cách nào của tự thân nó cũng như không kiểm soát cách của kết cấu khác). Một vị trí phi cách là một vị trí mà trong đó không có *cách* nào có thể được kiểm soát (vì nó không thể bằng cái *cách* đã chiếm lĩnh bởi thành phần mang lấy cách).

### Case partical xem Case

Case position Vị thế, tư thế cách

Một vị trí mà trong đó một *cách* nào đó bị kiểm soát.

Categorial constituent structure Cấu trúc thành phần phạm trù

Đây là (một trình hiện của) phương hướng mà trong đó một ngữ đoạn hay câu được hình thành bên ngoài một chuỗi những thành phần, mà mỗi một thành phần thuộc về một **phạm trù** loại biệt.

Category Phạm trù

Thuật ngữ này được quen dùng để biểu thị một tập hợp những diễn đạt chia phần cho một tập hợp chung của các thuộc tính ngôn ngữ học. Trong cú pháp, thuật ngữ này luôn sử dụng cho các diễn đạt mà chúng chia phần một tập hợp chung của những thuộc tính *ngữ pháp* (tức là phép ẩn dụ / cú pháp). Chẳng hạn, *boy* và *girl* thuộc về phạm trù (văn pháp) **danh từ**, bởi cả hai phản ánh số nhiều (xét đến *boys / girls*) và có thể cả hai hạn định một câu như sau *The police haven't jet the missing* — Cảnh sát chưa tìm được các *cô cậu* bị mất tích (đang lạc khỏi nhóm).

Causative verb Vị từ truyền khiến

Đây là loại vị từ hầu như đa phần quy cho thể “truyền khiến”. Chẳng hạn, vị từ, *have*, trong những câu như sau: *He had them expelled* hay *he had them review* (*Anh ta vừa khiến cho chúng bị đuổi đi* hay *Anh ta khiến cho chúng bị khiển trách*). Cách này, trong ý nghĩa nào đó, có thể cho là *cách truyền khiến* (vì, ở đây, nó là một vị từ truyền khiến).

C-command Câu lệnh C-

Câu lệnh C- là một liên hệ cấu trúc giữa hai bộ phận. Để sử dụng một tình huống chuỗi ẩn dụ đơn thuần, một nút mang nhãn phạm trù X các câu lệnh c-, còn nút khác mang nhãn phạm trù Y, nếu bạn có thể khởi đi từ X đến Y bằng cách nắm được một chuỗi theo hướng bắc từ X, và bạn thoát ra khỏi chỗ dừng lại đầu tiên, lúc này bạn nắm lấy một chuỗi theo hướng Nam với Y (trên một dàn tuyến sai biệt). Điều kiện câu lệnh c- trên sự gắn kết là một điều kiện với kết quả rằng, một bộ phận gắn kết (chẳng hạn, một **hồi chỉ** phản thân như *himself* hay vết tích của một thành phần di chuyển phải là (câu) mệnh lệnh hóa c- bằng **tiền sở chỉ** của nó (tức là, bằng sự biểu đạt nối kết với nó). Điều này có nghĩa là đề yêu cầu rằng, tiền sở chỉ này phải ở vị trí cao nhất trong cấu trúc hơn là phép ẩn dụ / vết tích mà nó liên hệ.

## Pháp Hiên

### Chain Chuỗi tương ứng, chuỗi xuyên kết

Thuật ngữ này chỉ cho một tập hợp của một hay nhiều thành phần gồm có một biểu đạt và các dấu vết liên kết với nó.

### Chain uniformity principle Nguyên lý hợp nhất chuỗi xuyên kết

Nguyên lý của Văn pháp Phổ quát yêu cầu rằng, một **chuỗi chuyển vị** cần phải đồng nhất liên hệ đến các tình huống cấu trúc ngữ đoạn của nó.

### Checked / Checker Sở thẩm soát / quyền thẩm soát. Kiểm nghiệm

Chẳng hạn trong một câu như *He has left*, Anh ấy đã bỏ đi, phụ ngữ *has* thẩm soát (nét) đặc trưng danh cách đã chỉ trị bằng *He*; do vậy, *has* được cho là quyền thẩm soát (đối với nét đặc trưng danh cách quan yếu) và *He* là cái được thẩm soát hay sở nghiệm.

### Checking (theory) Thuyết kiểm nghiệm

Trong tác phẩm *Thuyết kiểm nghiệm* của Chomsky, những từ ngữ nắm lấy nét đặc trưng văn pháp phải là *cái được kiểm nghiệm* trong tiến trình của một phái sinh. Chẳng hạn, một đại từ danh cách như *I (Tôi)* phải có cái sở nghiệm danh **cách** của nó, có nghĩa là nó phải chiếm giữ một vị trí danh cách của nó (như chủ ngữ của loại bộ phận đi theo một chủ ngữ danh cách, ‘chẳng hạn, một trợ từ hữu hạn’ ở một điểm nào đó trong sự phái sinh. Khi một nét đặc trưng đã được kiểm nghiệm rồi, thì nó bị xóa bỏ, nếu nó mang tính phi lý giải (tức là, nếu nó chỉ là nét đặc trưng hình thức, phi ngôn cảnh nghĩa). Bất cứ những nét đặc trưng phi lý giải nào mà tính vô kiểm nghiệm được chủ trương, (và bởi vì, nó đã không bị loại đi) ở cấp độ của hình thức lý luận, thì nó sẽ là nguyên nhân gây nên sự phái sinh bị *sup* *đổ* (tức là phi văn pháp vậy).

### Clause Tiểu cú

Tiểu cú được minh định trong văn pháp truyền thống là một biểu đạt hàm hữu một **chủ ngữ** và một **vị từ** và cũng có thể hàm hữu những loại hình biểu đạt khác (tức là nó có thể chứa đựng một bổ túc ngữ và một phụ ngữ). Trong nhiều trường hợp, một vị từ ở một tiểu cú là một vị từ có tính từ vựng (phi trợ ngữ), vì ở đó nó sẽ hiện hữu với tư cách là nhiều tiểu cú dị biệt trong một câu có nhiều vị từ mang tính từ vựng sai biệt. Chẳng hạn, trong câu như *She may think that you are cheating on her*, Có lẽ, cô ấy nghĩ rằng anh ta không chung thủy với mình, ở đây có đến hai vị từ mang tính từ vựng (*think* và *cheating*).

Tiểu cú *cheating* là *rằng anh ta không chung thủy với mình*, và tiểu cú *think* là *She may think that you are cheating on her*, ở đây vì tiểu cú *cheating* là một trong những **thành phần** của tiểu cú *think*. Nhất là, tiểu cú *cheating* làm **bổ túc ngữ** cho tiểu cú *think*, và như vậy, nó được cho là có chức năng như **tiểu cú bổ túc ngữ** trong cú hình này (chức năng trong loại hình của câu này).

Clitic(ization) Phương pháp gắn kết phụ tố, bổ ngữ khinh âm

Thuật ngữ *clitic* là một thuật ngữ biểu thị cho một đơn vị hay một yếu tố tương xứng với một từ, tuy nhiên nó có thuộc tính để nó cần gắn kết (tức là tự mình gắn bó) với một từ khác. Chẳng hạn, ta có thể nói rằng, tiểu từ phủ định đối nghịch *n't* là một gắn kết phụ tố mà tự thân nó là một vị từ phụ ngữ hữu hạn, thí dụ vừa cho như thế nhằm thành lập các tiểu từ như *isn't*, *shouldn't*, *mightn't*, v.v... Cũng vậy, ta vẫn có thể cho rằng, 've là một hình thức gắn kết của *have* mà tự thân nó ràng buộc với (chẳng hạn) một đại từ có đuôi kết thúc bằng một nguyên âm hay có đuôi kết thúc bằng một phức âm và, thí dụ vừa nêu như thế nhằm lập thành: *we've*, *you've*, *they've*, v.v...

Cognition / Cognitive Sự tri nhận / Tính tri nhận

Thuật ngữ này (liên hệ đến) việc nghiên cứu tri thức nhân loại.

COMP → complementizer Tác thể phụ ngữ hóa

Comparative Tỷ giao, so sánh

Đây là một thuật ngữ chỉ cho hình thái so sánh của một tính ngữ hay trạng ngữ, hình thức so sánh này là hình thức + *er*, được sử dụng khi so sánh hai cá thể hoặc hai thuộc tính. Chẳng hạn, xét đến câu *John is taller than Mary*, John cao hơn Mary, ở đây, *taller* là hình thức so sánh của *tall*.

Competence Thảm năng, quyền hạn biến hóa di truyền. Ngữ năng

Thuật ngữ này được quen dùng để trình bày tri thức của người nói bản ngữ trôi chảy (đúng văn pháp) tiếng mẹ đẻ của mình.

Complement Phụ ngữ

Đây là một thuật ngữ được quen dùng để biểu thị một chức năng văn pháp loại biệt (trong cùng một cách này, hạn từ **chủ ngữ** cũng biểu thị một chức năng văn pháp loại biệt như vậy). Một phụ ngữ là một diễn đạt liên kết với một từ **trung tâm (head word)** để phóng chiếu từ

trung tâm này trong một cấu trúc rộng hơn mà về cơ bản thì cấu trúc này và phụ ngữ có cùng một tính chất. Chẳng hạn, trong câu, *close the door-hãy đóng cánh cửa này lại*, *cánh cửa này* là phụ ngữ của *close*; *affter dinner-sau bữa ăn*, *dinner* là phụ ngữ của *affter*, *good at physics-*thiện xảo [giỏi] về được tính, *physics* là phụ ngữ của *good*; *closs of face-mất thể diện*, *of face* là phụ ngữ của *closs*.

#### Complementizer Tác thể phụ ngữ hóa

Thuật ngữ này được sử dụng bằng hai cách. Một mặt, nó biểu thị một phạm trù cá biệt của từ giới thiệu tiêu cú, chẳng hạn *that / if / for*, được sử dụng trong câu như, *I think **that** you should apologize*, Tôi nghĩ rằng anh ấy sẽ tạ lỗi, *I doubt **if** she realizes*, Tôi nghi rằng, **nếu** cô ấy thực hiện, *They're keen **for** you show up*, Họ trách cứ **vì** anh ấy có mặt. Mặt khác, thuật ngữ này cũng được sử dụng để biểu thị vị trí tiền chủ ngữ trong các tiêu cú ('vị trí tác thể phụ ngữ hóa') mà điển hình là nó bị các tác thể phụ ngữ hóa như *that / if / for* chiếm giữ, tuy nhiên, nó cũng bị một trợ từ đảo vị (inverted auxiliary) chiếm giữ, chẳng hạn trong câu: **can** you help?-Anh có thể giúp được chứ? Ở đây, *can* được nắm quyền chiếm giữ vị trí tác thể phụ ngữ hóa trong tiêu cú này. Nói chung, người ta sử dụng thuật ngữ **Complementizer** để sở thị một phạm trù quan yếu, và thuật ngữ viết tắt COMP và C để biểu thị một vị trí liên kết. *Một ngữ đoạn tác thể phụ ngữ hóa* (CP) là một ngữ đoạn / một tiêu cú do một tác thể phụ ngữ hóa dẫn đầu (hay là do một trợ từ hoặc một vị từ đã chuyển vị thành COMP).

#### Constituent Thành tố, thành phần

Đó là một đơn vị cấu trúc-tức là, một biểu đạt mà biểu đạt này là một trong những thành tố ngoài ngữ đoạn hay một câu được dựng nên. Chẳng hạn, các thành phần đa dạng của ngữ đoạn giới từ (= PP) như *straigh into touch*, *thẳng mực Tàu đầu lòng gỗ* (dù như trong môn thể thao, người ta nói, *where did the ball go?*), ở đây, danh từ *touch*, trạng ngữ *straight*, và sự phóng chiếu trực tiếp (P-bar / P có dấu gạch ngang) *into touch* đều thành là (bộ phận đa dạng của) giới ngữ *into*.

#### Constituent structure Cấu trúc thành tố

Cấu trúc thành tố (hay *ngữ đoạn cấu trúc* hoặc *cấu trúc cú pháp*) của một biểu đạt là (một cách trình bày của) sự tập hợp những thành tố mà sự biểu đạt này chứa đựng. Cấu trúc thành tố được trình bày một cách thông dụng trong thuật ngữ **dấu ngoặc vuông có dán nhãn** (labelled

bracketing) hay **biểu đồ hình nhánh** (tree diagram).

Constrained xem Restrictive

Constraint Hạn chế, hạn định

Đây là một nguyên lý của Văn pháp Phổ quát có tác dụng hãm lại một vài nhóm thao tác văn pháp từ cách ứng dụng một vài loại cấu trúc.

Content Nội dung

Thuật ngữ này được dùng phổ chỉ cho *nội dung ngữ nghĩa* (tức là dùng chỉ cho) (ý nghĩa) của một diễn đạt. Tuy nhiên, nó cũng có thể đặc dụng trong một đường hướng phổ quát nhiều hơn để chỉ cho các thuộc tính về một diễn đạt ngôn ngữ học khác nữa; chẳng hạn, sự diễn đạt nội dung âm vị, sự biểu đạt này được sử dụng để chỉ cho hình thái âm vị của một biểu đạt; từ đó, ta có thể cho rằng, PRO là một đại từ mà nó không có *nội dung âm vị* nút hay mấu chốt (có nghĩa là đại từ này là một đại từ *lặng* vô thính văn ‘audible’).

Contentives / content words Thực từ hay viên mãn từ (full words)

Được gọi là thực từ, bởi vì những từ này có nội dung miêu tả trong chính tự thân nó (thực từ đối nghĩa với hư từ [**functors**], nghĩa là, về mặt cơ bản, thực từ là những từ đánh dấu các chức năng văn pháp cá biệt). Các danh từ, vị ngữ, tính ngữ, và (hầu hết) những giới từ, theo truyền thống, đều được định nghĩa là những thực từ, còn những đại từ, trợ từ, những định ngữ và các tác thể phụ ngữ hóa cũng như các **tiểu từ** của các chủng loại khác nhau (tức là bất định thức *to*) đều được cho là những **hư từ**.

Contraction Sự lược âm

Một hình thái không chính thức được dùng để chỉ cho tiến trình mà (trong phong cách nói thông tục) bằng một chuỗi hai từ được rút gọn lại thành một (hoặc là một hay hai từ đánh mất một hay hai âm có thành tố của nó. Chẳng hạn, *want to* có thể trở thành *wanna* bằng cách lược âm, và *I have* có thể trở thành *I've*. Nói cách khác, **sự lược âm** là một hình thái ngôn ngữ học, vì nó hình thành là do được gắn kết bằng một hình thức tiếp cận, như, trong tiếng Anh *am*, trở thành *'m* trong *I'm*; đôi khi được gọi là **sự giản lược** (reduction). Thuật ngữ này còn ứng dụng cho những cách dung hợp (fusion) nữa, mà ở đó cả hai từ tương kết làm biến đổi hình dáng của chúng, chẳng hạn, ta có, trong tiếng Pháp *du* lược âm từ *de le* (thuộc về giống đực nào đó).

Control(er) / Cotrol predicate Quyền kiểm soát, sự kiểm định / Vị từ kiểm định

Trong một cấu trúc bất định với một PRO chủ ngữ như *John decided to PRO quit*-John đã quyết định để PRO bỏ đi (tức là một diễn đạt mà PRO hỏi chỉ cho, trong trường hợp John này) được cho là *quyền kiểm định* (hay được cho là *sự kiểm soát PRO*) và ngược lại, PRO được cho là bị kiểm định bởi tiền sở chỉ của nó; loại cấu trúc quan yếu này gọi là *cấu trúc kiểm định*. Những vị từ như *try* mang theo bổ ngữ chứ đựng một PRO chủ ngữ đã bị kiểm soát bởi chủ ngữ của *try* được gọi là *những vị từ kiểm định-chủ ngữ*; các vị từ như *decided* (như đã thường dụng trong những câu, chẳng hạn, *what decided you to take syntax?*-Bạn đã quyết định học ngữ pháp nào?), nó mang theo một bổ ngữ ở dạng bất định mà PRO chủ ngữ của nó bị kiểm soát bởi bổ ngữ của vị từ quan yếu này (ở đây, *you* bổ ngữ của *decided*) được gọi là *những vị từ kiểm định-bổ ngữ*.

Converge Sự hợp tụ

Sự phải sinh những hợp tụ ở **LF** (dạng lôgích / hình thái hợp lý-logocical form), nếu cách trình diễn-LF của nó-hình thái hợp lý này - chỉ chứa đựng những nét đặc trưng khả thuyên ở **LF** (tức là nét đặc trưng có nội dung ngữ nghĩa).

Coordination Quan hệ đồng vị, quan hệ đẳng kết

Một tiến trình do hai diễn đạt giống nhau được and / by môi kết (chẳng hạn, John được quan hệ đẳng kết với Mary trong câu, *I couldn't find John **or** Mary*, Tôi không thể tìm thấy John **hay** Mary).

Copula / Copular verb Hệ từ / Vị từ liên kết

Một vị từ được quen dùng để liên kết cùng một **chủ ngữ** với một **vị từ** phi vị ngữ. Vị từ liên kết quan yếu này trong tiếng Anh là vị từ *be* (cho dù, những vị từ như *become, remain, stay* v.v... cũng có cùng một chức năng-liên kết như thế). Trong những câu, chẳng hạn, *They are lazy*, Bọn chúng là những đứa lười biếng, *They are fools*, Bọn chúng là những đứa bên ngoài, ở đây, vị từ *are* được cho là vị từ liên kết, vì nó liên kết chủ ngữ *They* với vị tính ngữ *lazy*, hoặc là vị danh từ *fools*, hay là vị giới từ *outside*.

Count noun Danh từ đếm được

Một danh từ mà nó có thể đếm được. Do vậy, chẳng hạn, một danh từ



như *chair* là một danh từ đếm được, bởi vì ta có thể nói, *one chair, two chairs* v.v...; tuy nhiên, chẳng hạn, một danh từ như, *furniture* (đồ đạc) là một *danh từ không thể đếm được* hay là một *danh từ khối* (mass noun), bởi vì chúng ta không thể nói *one furniture, two furnitures* v.v...

#### Covert (Biểu đạt) ẩn

Một biểu đạt ẩn là một biểu đạt không có nội dung âm vị (tức là nó *trống rỗng* hay là vô âm và như thế người ta không thể sờ văn hay sờ thính). Chẳng hạn, trong một cấu trúc như, *He may try [to PRO escape from prison]* – Anh ấy cần cố gắng [để PRO thoát khỏi nhà tù], tiêu cú trong dấu ngoặc vuông là có một chủ vị đại từ ẩn PRO (không có giá trị = trống rỗng = câm). Một *nét đặc trưng ẩn* hay [*thuộc tính ẩn*] là một nét không có hiện thực ẩn dụ lộ ra: chẳng hạn, chúng ta có thể nói rằng, một danh từ bất biến như *sheep* có những thuộc tính số (nhiều hay ít) thuộc về ẩn dụ, bởi vì, (không giống như danh từ có thể đếm được như *cat, cats*), danh từ *sheep*, ở số nhiều không bổ sung bằng cách + *s* (xét về *one sheep* hay *two sheep*).

#### CP xem C / complementizer

#### Crash Thành phần phi lý giải

Một sự phá sinh được cho là *Crash*, nếu một hay nhiều nét (đặc trưng), đã được khoác lấy bằng một hay nhiều thành phần, mà thành phần này thì không thể lý giải nơi cấp độ quan yếu. Chẳng hạn, sự phá sinh của một câu như, *Him might held*, Anh ấy đã có thể giúp đỡ - sẽ bị đổ vỡ ở cấp độ LF (dạng lô gích / sự trình hiện mang tính hợp lý), bởi vì nét của cách dùng chỉ cho đối tượng của đại từ *him* vẫn không được kiểm định (bởi vì, những trợ từ hữu hạn như *might* không cho phép các chủ ngữ dùng chỉ cho đối tượng [objective subjects]), và các nét đặc trưng cách này, chỉ là các nét hình thức hay các nét thuộc về lãnh vực văn pháp mà thôi, chúng không có nội dung ngữ nghĩa và do vậy, chúng không có tính lý giải ở dạng lô gích. Hơn thế nữa, một từ phá sinh sẽ bị *crash*, nếu bất cứ nét hình thái thuần túy nào vẫn chưa được kiểm định.

P.H.

# | CƠ SỞ TƯ TƯỞNG MẬT TÔNG TÂY TẠNG

Qua các huyền nghĩa của Đại thần chú OM MAṆI PADME HŪM

Lama Anagarika GOVINDA

*‘Cái có thể thấy bám vào cái không thể thấy,  
Cái có thể nghe nghe bám vào cái không thể nghe,  
Cái có thể xúc bám vào cái không thể xúc:  
Có lẽ, cái gì có thể tư duy bám vào cái bất khả tư duy.’*

(Novalis)

## 1. MÃNH LỰC CỦA NGÔN THUYẾT & MA LỰC CỦA NGÔN TỪ

Ngôn từ là những dấu ấn của tâm, những kết quả – hay đúng hơn, những trạm dừng – của một chuỗi vô tận các kinh nghiệm, vượt đến từ một quá khứ xa xôi mơ hồ cho đến hiện tại, và dò dẫm tiến vào một tương lai cũng xa xôi không kém. Chúng là *cái nghe được bám vào cái không thể nghe*, những hình thái và năng lực tiềm tàng của tư tưởng, lớn dần lên từ chỗ siêu việt tư tưởng.

Bản chất cốt lõi của ngôn từ do đó vừa không bị cạn kiệt vì ý nghĩa hiện tại của nó; tầm quan trọng của nó cũng không bị giới hạn trong tính hữu dụng hàng ngày như các phương tiện truyền đạt tư tưởng hay ý nghĩ – cũng như một giai điệu, tuy nó có thể khiến liên tưởng đến một ý nghĩa thuộc khái niệm, nhưng không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ hay bất cứ hình thức truyền thông nào khác. Và chính phẩm chất phi lý này đã khơi nguồn các cảm nhận sâu sắc nhất của chúng ta, thăng hoa tính tồn tại thậm kín nhất trong chúng ta, và làm cho nó rung động trước các tồn tại khác.

Cũng nhờ phẩm chất này, kết hợp với tiết nhịp của nó, mà thi ca có được cái ma lực kỳ diệu đối với chúng ta. Nó mạnh hơn những gì từ ngữ chuyên tải một cách khách quan – mạnh hơn cả lý trí với tất cả tính logic của nó mà ta tin tưởng một cách chắc chắn. Thành công của những diễn giả lớn không chỉ vì cái họ nói, mà còn ở cách họ nói. Nếu mọi người có thể dễ dàng bị chinh phục bởi tính logic và các chứng minh khoa học, thì các triết gia đã thành công từ lâu trong việc thu hút phần lớn nhân loại ngã về các quan điểm của họ.

Trên bình diện khác, các thánh điển của những tôn giáo quy mô toàn cầu sẽ chẳng bao giờ gây ra được ảnh hưởng rộng lớn đến vậy, vì những điều chúng chuyên tải dưới hình thức tư tưởng là rất ít so với các tác phẩm của những học giả và triết gia lỗi lạc. Do vậy chúng ta có quyền nói rằng, sức mạnh của các thánh điển này nằm ở cái ma lực kỳ diệu của ngôn ngữ, tức cái sức mạnh thiêng liêng của nó, vốn là cái được khai thị cho Hiền triết của quá khứ, những người vẫn còn gần cận với cội nguồn của ngôn ngữ.

Sự khai sinh ngôn ngữ cũng chính là sự khai sinh nhân loại. Mỗi từ là phần đồng thanh tương ứng của một kinh nghiệm, nối liền với một tác nhân nội hay ngoại tại. Quá trình này đòi hỏi một nỗ lực sáng tạo vĩ đại trải qua khoảng thời gian vô cùng; và chính nhờ nỗ lực này mà con người đã có thể vượt lên trên loài vật.

Nếu nghệ thuật có thể được gọi là sự tái sáng tạo, sự diễn đạt hình thức về thực tại bằng phương tiện truyền đạt kinh nghiệm nhân loại, thì sự sáng tạo ra ngôn ngữ có thể gọi là thành tựu vĩ đại nhất của nghệ thuật. Mỗi từ nguyên ủy là một tiêu điểm các năng lực, ở đó sự chuyển biến thực tại thành các rung động của tiếng nói con người – sự thể hiện sinh động của tâm hồn – diễn ra. Bằng các sáng tạo thanh âm này mà con người đã chiếm hữu thế giới, và hơn thế: nó còn khám phá một chiều kích mới, cái thế giới bên trong chính nó, mở ra viễn cảnh về một hình thái sống cao cấp hơn, vượt xa hiện trạng của nhân loại cũng như ý thức của một người văn minh vượt xa ý thức của một con vật.

Linh cảm về một tình trạng tồn tại cao cấp hơn được nối liền với

một số kinh nghiệm nhất định, hết sức cơ bản đến mức không thể giải thích hay miêu tả. Các kinh nghiệm này tinh tế đến mức không gì có thể so sánh với chúng, không có gì để tư tưởng hay trí tưởng tượng có thể bám vào. Tuy thế những kinh nghiệm như vậy lại thực hơn bất cứ gì chúng ta có thể nhìn thấy, nghĩ đến, chạm xúc, nếm, nghe hay ngửi được, vì chúng có liên quan đến cái diễn ra trước đó và bao hàm toàn bộ các cảm xúc khác, cái mà vì thế không thể đồng nhất với bất cứ lý trí nào. Do đó chỉ có thể dùng các biểu tượng để diễn tả hàm nghĩa của các kinh nghiệm này, và các biểu tượng này đến phiên chúng không thể được sáng tạo một cách tùy hứng, mà là các diễn đạt tự phát, bùng vỡ ra từ những miền sâu thẳm của tâm thức nhân loại.

‘Các hình thái của đời sống thần linh trong vũ trụ và trong thiên nhiên bật phát từ người nhìn là cảnh sắc, từ người hát là âm thanh, và chúng (*những đời sống ấy*) tồn tại ở đó trong mị lực của cảnh sắc và âm thanh, thuần khiết và nguy trang. Sự hiện hữu của chúng là đặc trưng của đạo lực của *thi sĩ-thấu thị* (của *kavi* – thi sĩ, là *drashtar* – người nhìn). Những gì phát ra từ miệng ông không phải là từ ngữ thông thường, cái *shabda* (thanh âm hay ngữ âm), mà ngôn thuyết hay chương cú được hợp thành.<sup>1</sup> Nó là *mantra*,<sup>2</sup> xung lực bất sáng tạo một ảnh tượng tâm lý, cái quyền lực ngự trên cái đang LÀ, xung lực bất nó tồn tại như là nó; xung lực ấy thực sự nằm trong tính thể của chính nó. Như vậy nó là tri thức. Nó là chân lý của tồn tại, vượt ngoài cái đúng sai, là cái *chân thực hữu* vượt ngoài tư duy và phản tỉnh. Nó là “tri thức” thuần khiết và đơn giản, tri thức về Yêu tính, *Veda* (tiếng Hy Lạp ‘oida’, Đức ‘wissen’, Anh ‘to know’). Nó là sự cảnh giác trực tiếp và đồng thời về người biết và cái được biết. Chính vì nó là một xung lực tinh thần mà *thi sĩ-thấu thị* bị không chế bởi nhãn giới và ngôn từ, cho nên bất cứ đâu và khi nào có người biết cách sử dụng các chú ngữ *mantra* này thì

---

<sup>1</sup> Danh thân (*nāmakāya*), bộ phận các từ ngữ, hợp thành cú thân (*padakāya*), chương cú, phát biểu một ý nghĩa. Cf. *Câu-xá* 5, tr. 29a11. – ND.

<sup>2</sup> Chân ngôn, thần chú, hay mật ngữ... – ND.

họ sẽ có được quyền năng pháp thuật có thể chiêu hồn thực tại hiện tiền – dù trong hình thức các thần linh hay trong màn diễn các thế lực.

Từ *mantra*, ngữ căn *man* nghĩa là ‘tư duy’ (Hy Lạp ‘menos’, La tinh ‘mens’) kết hợp với *tra*, là tổ từ công cụ, do đó *mantra* có nghĩa là ‘công cụ để tư duy’, ‘cái tạo ra một bức ảnh tâm lý’. Cùng với thanh âm của nó nó biến hóa nội dung của nó thành một cảnh trạng của thực tại trước mắt. *Mantra* là quyền lực, không chỉ là ngôn thuyết mà tâm có thể phản bác hay lẩn tránh. Cái gì mantra diễn tả bằng thanh âm của nó, cái đó hiện hữu, xuất hiện. Ở đây, hoặc bất cứ ở đâu, ngôn từ là hành động, thực thi một cách trực tiếp. Chính cái đặc tính dị thường của chân thi sĩ đó mà từ ngữ của ông sáng tạo nên hiện thực, gọi ra và vén mở một cái gì đó hiện thực. Từ của ông không nói, nó làm!<sup>3</sup>

Như vậy từ ngữ trong sát-na thác sinh chính là tâm điểm của lực và hiện thực; chỉ vì tập quán đã biến nó thành sáo ngữ, thành môi giới thuần ước lệ để diễn đạt. Mantra đã phần nào tránh được số phận này, vì nó không có nghĩa cụ thể nào và do đó không thể được chế tạo để làm sa đọa những cứu cánh thực dụng.

Nhưng trong khi các mantra vẫn tồn tại, truyền thống của chúng gần như đã tiêu vong, và ngày nay chỉ còn vài người biết cách sử dụng chúng. Nhân loại ngày nay thậm chí không thể tưởng tượng được ma lực kỳ diệu của ngôn từ và ngôn thuyết đã được thể nghiệm một cách sâu sắc như thế nào trong các nền văn minh cổ xưa, và ảnh hưởng bao trùm của nó trên toàn bộ cuộc sống, đặc biệt trong các lĩnh vực tôn giáo.

Trong thời đại truyền thanh truyền hình và báo chí ngày nay, khi ngôn từ được nói và viết được nhân lên gấp triệu lần và được ném vào công cộng bất kể đen trắng, giá trị của nó đã xuống thấp đến mức khó đem lại một ý tưởng tôn kính nào dù mơ hồ; bằng sự tôn

---

<sup>3</sup> H. Zimmer: *Ewiges Indien*, tr. 81 f.

kính ấy mà các dân tộc của những thời đại có tâm linh hơn hoặc có nền văn minh tín ngưỡng cao đã tiếp cận ngôn từ, cái đối với họ là phương tiện biểu lộ truyền thống thiêng liêng và là hiện thân của linh thức.

Tàn dư cuối cùng của những nền văn minh như vậy nay vẫn có thể tìm thấy ở những quốc gia Đông phương. Nhưng chỉ một quốc gia duy nhất đã thành công trong việc gìn giữ truyền thống chân ngôn này sống động đến tận ngày nay, đó là nước Tây Tạng. Ở đây không chỉ là ngôn từ mà mọi ngữ âm hợp thành nó, mọi chữ cái (mẫu tự), đều được coi là những biểu tượng linh thiêng. Mặc dù có thể nó chỉ được dùng cho những mục đích thế tục, nguồn gốc nguyên thủy của nó sẽ không bao giờ bị quên lãng hay coi thường. Chữ viết do đó luôn được kính trọng và không bao giờ bị vứt bỏ cầu thả vào những nơi mà người hay thú vật có thể giẫm đạp lên. Còn nếu đó là một ấn phẩm hay kinh điển tôn giáo, dẫu là một mẫu nhỏ, cũng sẽ được đối xử kính cẩn như đối với một di vật quý báu, sẽ không bị tiêu hủy ngay cả khi nó không còn hữu dụng, mà sẽ được đặt vào những nơi tôn nghiêm được xây dựng riêng, hay những hang động, là nơi nó sẽ tự phân hủy theo tự nhiên.

Điều này thoạt trông có vẻ là sự mê tín hoang dã đối với người ngoài, là người quan sát những hành vi như vậy bị phân ly khỏi các quan hệ tâm lý của chúng và bối cảnh tâm linh của chúng (*của những hành vi được quan sát*). Người Tây Tạng không hoang sơ đến mức tin vào ‘đời sống’ độc lập của một mẫu giấy hay những chữ viết trên đó (như người theo thuyết vật linh ngây thơ), mà họ gán cho thái độ tâm thức tầm quan trọng hết mức; cái tâm thái tự biểu lộ trong mỗi hành vi như thế và đặt nền tảng cơ sở của nó trong sự nhận thức về một thực tại cao hơn thường trực hiện tại, cái thực tại được chiêu vờ và gây hiệu quả trong chúng ta bởi từng mỗi sự tiếp xúc với các biểu tượng của nó.

Cho nên biểu tượng đó không bao giờ bị xuống cấp thành một thứ vật dụng tiện ích nhất thời, cũng không phải chỉ được dành riêng dùng cho Thánh tiết hay những dịp lễ bái; nó là một hiện tại sống

động mà mọi thứ vật chất và phàm tục và các nhu cầu thiết yếu trong cuộc sống đều phụ thuộc. Tất nhiên, cái chúng ta gọi là ‘phàm tục’ và ‘vật chất’ đều bị tước bỏ tính cách thế tục và vật chất của nó, trở thành vật tiêu biểu của một thực tại đằng sau mọi hiện tượng – cái thực tại mang đến ý nghĩa cho những hành vi và cuộc sống của chúng ta, tích hợp mọi sự vật dù nhỏ nhoi vô nghĩa nhất vào các mối liên hệ trọng yếu của các biến cố ngẫu phát trong vũ trụ.

‘Trong cái nhỏ bé nhất bạn có thể tìm thấy một chủ nhân, kẻ mà cái sâu thẳm nhất trong bạn có thể không bao giờ làm hài lòng.’ (Rilke). Nếu thái độ tinh thần này bị ngăn chặn ở bất cứ đâu, nó sẽ đánh mất tính đồng nhất căn bản của nó và kéo theo cả tính vững chắc cùng sức mạnh của nó.

Vị thấu thi,<sup>4</sup> thi sĩ và ca sĩ, về tinh thần là người sáng tạo, về tâm lý là người tiếp thu và nhạy cảm, là thánh giả, tất cả họ đều biết rõ bản chất cốt yếu của hình sắc nơi ngữ và thanh, nơi cái khả kiến và khả xúc. Họ không xem thường những thứ xem ra nhỏ bé hay vô nghĩa vì họ có thể nhìn thấy cái cực đại trong cái cực tiểu. Thông qua họ, từ ngữ trở thành mật ngữ (*mantra*), âm thanh và ký hiệu tác thành nó trở thành phương tiện chuyển tải các năng lực huyền bí. Thông qua họ, cái khả kiến khoác bản chất của các biểu tượng, cái khả xúc trở thành công cụ sáng tạo của tinh thần, và sự sống trở thành một dòng sâu trôi từ vĩnh hằng đến vĩnh hằng.

Đôi khi cũng nên nhớ, rằng quan điểm này của Đông phương cũng rất quen thuộc với Tây phương, rằng truyền thống về ngôn ngữ nội tâm hay ‘tâm linh’ và về tính hiện thực của biểu tượng cũng có các nhà tiên tri của nó ngay trong thời đại chúng ta. Ở đây ta có thể trích dẫn quan niệm đầy tính chất *mantra* của Rainer Maria Rilke<sup>5</sup> về

---

<sup>4</sup> The *seer*, thường dịch từ Skt. *ṛṣi*, Hán dịch phổ thông là “tiên nhân”. – ND.

<sup>5</sup> Nhà thơ Đức, sinh ngày 4.12.1875 tại Prague, sống lang thang qua Đức, Nga, Ý, Tây Ban Nha, Ai Cập, Pháp, và cuối cùng mất tại Switzerland vì bệnh bạch cầu, vào năm 1926, để lại một di sản thi ca thuộc hàng thượng thừa. – ND.

‘ngôn từ’, biểu lộ tinh hoa cơ bản của quyền năng mật ngữ:

‘Wo sich langsam aus dem Schon-Vergessen,  
Einst Erfahrenes sich uns entgegenhebt,  
Rein gemeistert, milde, unermessen  
Und im Unantastbaren erlebt:  
Dort beginnt das Wort, wie wir es meinen,  
Seine Geltung übertrifft uns still –  
Denn der Geist, der uns vereinsamt, will  
Völlig sicher sein, uns zu vereinen.’

Dù sự phiên dịch có thể không chuyển tải được nét đẹp của bài thơ nguyên ngữ, bản dịch sau đây hy vọng cũng giúp ích được độc giả không biết tiếng Đức:

*‘Nơi mà, chậm chạp, từ quên lãng xa xưa,  
Lịch nghiệm trôi dạt trong ta,  
Tự chủ, dịu dàng và cực độ,  
Được thể nghiệm trong cái Chí Linh:  
Nơi đó, ngôn ngữ khởi đầu, như ta mừng tượng,  
Mà chân nghĩa lặng lẽ vượt lên ta –  
Vì tâm hồn vốn khiến ta cô đơn,  
Muốn rằng chúng ta hiệp nhất.’*

## 2. NGUỒN GỐC VÀ TÍNH PHỔ QUÁT CỦA CHỮNG TỬ ÔM

Ý nghĩa được gán cho ngôn từ ở cổ Ấn độ có thể được tìm thấy trong trích đoạn sau:

*‘Tinh hoa của vật thể là đất,  
Tinh hoa của đất là nước,  
Tinh hoa của nước là dược thảo,  
Tinh hoa của dược thảo là con người  
Tinh hoa của con người là lời,  
Tinh hoa của lời là Rgveda,  
Tinh hoa của Rgveda là Sāmaveda,  
Tinh hoa của Sāmaveda là Udgīta (cũng là OM).*



*Udgīta này là tinh hoa của mọi tinh hoa, cái tối thượng  
Xứng đáng là chỗ tối cao, bậc thứ tám.<sup>6</sup>*

(*Chāndoya Upaniṣad*)

Nói cách khác, phẩm chất và năng lực tiềm tàng của đất và nước cô đọng và biến đổi thành quan năng cao cấp hơn là cỏ cây; năng lực của cỏ cây biến đổi và cô đọng trong con người; năng lực của con người cô đọng trong khả năng tư duy và diễn đạt bằng các thanh-tương ứng, thông qua sự kết hợp mà tạo ra các hình thái nội tại (khả niệm) và ngoại tại (khả văn) của ngôn thuyết, nhờ đó con người khác với mọi hình thức sinh tồn khác.

Sự diễn đạt có giá trị nhất của thành tựu tinh thần này, sự tóm lược các trải nghiệm của nó, là *thánh trí (veda)* trong hình thức thi ca (*Rgveda*) và âm nhạc (*Sāmaveda*). Thơ tinh tế hơn văn xuôi, vì tiết tấu của nó cho ta một nhất thể cao hơn và giải tỏa bớt các ràng buộc câu thúc tâm trí ta. Nhưng âm nhạc còn tinh tế hơn thơ, vì nó đưa ta ra ngoài ý nghĩa của ngôn từ để đến thẳng sự cảm thụ bằng trực giác.

Cuối cùng, cả tiết tấu và giai điệu tìm được sự tổng hợp và giải pháp của chúng (mà đối với trí năng phàm phu thì có vẻ là sự giải tán) trong một thứ rung động sâu xa bao trùm tất cả trong tiếng OM thiêng liêng. Đây là chóp đỉnh của kim tự tháp, đi lên từ mặt phẳng của sự khu biệt và vật chất hóa căn cơ nhất (trong các ‘yếu tố phổ quát’: *mahābhūta - đại chủng*) đến đỉnh điểm của sự thống nhất tối hậu và tâm linh hóa cơ bản nhất, chứa sẵn trong nó các đặc tính tiềm tàng của các cấp bậc trước đó, như hạt giống, hay chủng tử (*bīja*). Trong ý nghĩa này, OM là tinh chất, là chân ngôn chủng tử (*bīja-mantra*) của vũ trụ, đệ nhất mật ngữ huyền nhiệm (ý nghĩa nguyên thủy của từ *brahman*), sức mạnh phổ biến của thức bao trùm vạn hữu.

---

<sup>6</sup> Theo thứ tự: đất (*pṛthivī*), nước (*apas*), dược thảo (*oṣadhī*), con người (*puruṣa*), ngữ (*vāk*)... cho đến Udgīta là thứ tám. Cf. Chandogya. i. 1. – ND.

Thông qua sự đồng nhất mật ngữ đó với toàn thể vũ trụ, khái niệm *brahman* tương ứng với tâm châu biến, quyền năng thường trực của thức là cái mà con người, thần linh và súc vật cùng tham dự, dù chỉ có thể được chứng nghiệm bởi Thánh nhân và Đại Giác.

OM đã được sử dụng một cách song hành trên mức vũ trụ trong các nghi lễ tế tự Vệ-đà, và đã trở thành một trong các mẫu tự quan trọng nhất của *yoga*. Sau khi thoát khỏi tầm màn huyền bí và ma thuật của các phép hiến tế, cũng như các suy đoán triết học của tư tưởng tôn giáo buổi sơ kỳ, nó mang ý nghĩa cốt lõi của việc thực hành thiền định và hợp nhất nội tâm (vốn là ý nghĩa thực sự của thuật ngữ *yoga*). Như vậy, từ một biểu tượng siêu hình OM đã trở thành một loại công cụ hay phương tiện tâm lý cho tập trung tư tưởng.

‘Như con nhện đu mình leo lên bằng sợi tơ của nó mà thoát đi, hành giả yoga leo dần đến giải thoát bằng mẫu tự OM.’ Trong *Maitrâyana Upaniṣad* OM được so sánh như mũi tên với *manas* (ý) là đầu nhọn của nó, được đặt lên cánh cung là thân thể con người và, sau khi xuyên thủng màn đêm vô minh, nó bay đến ánh sáng của Siêu Giới.

Trong *Muṇḍaka Upaniṣad* có đoạn văn tương tự:

‘Lấy vũ khí tối thắng của Áo Nghĩa *Upaniṣad* làm cây cung  
Ta nên đặt vào mũi tên được mài bén bằng định.  
Rồi kéo căng bằng tâm sung mãn Kia (Brahman)  
Hãy xuyên thấu, Ôi tuổi trẻ xinh đẹp, đích nhắm là sự Bất tử.  
*Praṇava* (OM) là cung, tên là tự ngã;  
Brahman là đích.  
Nó cần được hướng đến bằng tất cả tâm trí;  
Ta phải trở thành một với Nó, như mũi tên nằm trong đích.’<sup>7</sup>

Trong *Māṇḍūkya Upaniṣad* các ý nghĩa âm thanh của từ OM và giải thích về mặt biểu tượng của chúng được mô tả như sau: ‘O’ là

---

<sup>7</sup> Bản dịch Anh của Sri Krishna Pren, trong tác phẩm *Yoga of the Bhagavata Gīta*.

sự kết hợp của ‘A’ và ‘U’; do đó, toàn thể âm tiết bao hàm ba yếu tố, là A-U-M. Vì OM là sự biểu hiện của quan năng cao nhất của thức, ba yếu tố này được giải thích tương đương ba tầng ý thức: ‘A’ là thức khi thức (*jāgrat*), ‘U’ thức trong mộng (*svapna*), và ‘M’ thức trong giấc ngủ sâu (*susupti*). Toàn thể từ OM như vậy tiêu biểu cho thức vũ trụ bao hàm vạn tượng (*turīya*) trên tầng thứ tư, vượt ngoài ngôn ngữ và khái niệm – thức của chiều thứ tư.

Tuy nhiên ta không nên hiểu sự giải thích ba tầng tâm thức trên theo nghĩa đen, mà đó là: 1/ ý thức chủ quan của thế giới ngoại tại, tức ý thức thông thường của chúng ta; 2/ ý thức của thế giới nội tại tức những tư tưởng, cảm thọ, mong muốn và khát vọng, mà chúng ta có thể gọi là ý thức tâm linh; và 3/ ý thức của nhất thể vô phân biệt, không còn phân chia chủ hay khách thể, chỉ y trên chính nó. Phật giáo mô tả trạng thái đó là tánh Không vô tướng (*sūnyatā*).

Tầng thứ tư tâm thức cao nhất (*turīya*) được mô tả khác nhau theo các trường phái tư tưởng khác nhau, tùy theo quan niệm của họ về cứu cánh hay lý tưởng tối hậu. Một số cho rằng đó là trạng thái độc ly (*kevalatva*), tự hữu thuần túy, số khác cho đó là sự hòa mình vào một bản thể cao hơn (*sāyujyatva*) hay trạng thái vô nhân ngã của đại ngã Brahman, lại có số khác cho rằng đó là sự tự do và độc lập tuyệt đối (*svātantrya*), v.v... Nhưng tất cả đều thừa nhận đó là trạng thái bất tử, vô ưu não, không còn sanh lão; và càng tiến gần đến quan niệm của Phật giáo, ta càng thấy rõ mục tiêu này không thể đạt được nếu không từ bỏ mọi thứ gì làm thành cái mà ta gọi là tự ngã.

Như vậy OM gắn liền với giải thoát, hoặc là phương tiện để đạt đến, hoặc là biểu tượng của sự thành tựu đó. Dù giải thoát được tìm cầu hay quan niệm theo nhiều cách khác nhau, OM không bao giờ trở thành đặc tính riêng của bất cứ trường phái tư tưởng nào. Nó luôn trung thực với tính chất biểu tượng của nó, được gọi tên để diễn đạt cái vượt ngoài tên gọi và hình tướng, vượt ngoài mọi giới hạn và phân loại, mọi định nghĩa và giải nghĩa: kinh nghiệm về cái vô hạn trong mỗi chúng ta, mà chúng ta có thể cảm thấy nó là mục tiêu xa vời, một linh cảm, một khát vọng – hay cái được biết như một chân

lý không ngừng tiến triển, được nhận chân khi các giới hạn và câu thúc đều sụp đổ.

Có bao nhiêu vô hạn thể thì có bấy nhiêu chiều kích; có bao nhiêu hình thức giải thoát thì có bấy nhiêu tính khí, nhưng tất cả đều chung cùng một dấu ấn. Những người trong vòng câu thúc và giam hãm sẽ cảm thấy giải thoát là sự mở ra cánh cửa vô cùng. Những người trong tâm tối sẽ thấy đó là ánh sáng bất tận. Những người rên siết dưới gánh nặng của tử thân và tính ngăn ngùi nhất thời sẽ thấy đó là sự vĩnh cửu. Còn những người luôn thao thức sẽ tận hưởng nó như niềm an lạc và sự hòa điệu bất tận.

Nhưng tất cả các đề mục này, dù không mất đặc tính riêng của chúng, vẫn mang chung một dấu hiệu: ‘vô hạn’. Điều này rất quan trọng vì nó cho ta thấy ngay trong những sở đắc tối cao vẫn có thể còn lại ít nhiều hương vị riêng tư – cái hương vị của vùng đất nơi chúng sinh trưởng – và do đó không làm tổn hại đến giá trị phổ quát của chúng. Cả trong tình trạng tuyệt đối tâm thức này cũng không có tính đồng nhất cũng như bất đồng nhất theo nghĩa rốt ráo. Chỉ có mối liên hệ sâu xa giữa chúng với nhau, nhưng không phải sự bình đẳng u ám, là có thể không bao giờ là kết quả của sự sống và sinh trưởng, mà chỉ là một sản phẩm của chủ nghĩa cơ giới vô hồn.

Do đó kinh nghiệm về cái vô hạn được trình bày trong các kinh Vệ-đà sơ kỳ trên bình diện vũ trụ, trong *Phạm thư* qua nghi thức thần bí, trong các *Upaniṣad* qua sắc thái duy tâm nhất nguyên luận, trong Kỳ-na giáo qua phạm vi sinh học, trong Phật giáo qua phương diện tâm lý học (căn cứ trên các kinh nghiệm tu định), trong học thuyết Phệ-đàn-đà (Vedantism) bằng siêu hình học, trong đạo Vi-nữ giáo (Vaishnavism, tín ngưỡng thần Viṣṇu. – ND) bằng thuật ngữ *bhakti* (tình yêu và sùng bái huyền bí), trong đạo Shaiva (Shaivism, tín ngưỡng thần Shiva. – ND) bằng ‘bất nhị’ (*advaita*) và khổ hạnh, trong Mật tông Ấn độ giáo qua năng lực sáng tạo nữ tính của vũ trụ (*śakti*), và trong Mật tông Phật giáo (Buddhist Tantrism) qua sự chuyên hóa các năng lực và hiện tượng tâm lý-vũ trụ bằng cách thấm nhuần chúng với ánh sáng của trí tuệ bát-nhã (*prajñā*).

Điều này không tát cạn các khả năng diễn đạt khác nhau cũng như không cự tuyệt khả năng kết hợp và tương nhập lẫn nhau của chúng. Trái lại, nói chung nhiều đặc trưng này thường kết hợp với nhau, và các hệ thống tư tưởng và tu trì khác nhau thường không hoàn toàn tách biệt mà thâm nhập nhau hoặc nhiều hoặc ít. Tuy nhiên việc xem trọng mặt này hay mặt kia của các đặc trưng làm cho mỗi hệ thống có tính cách và ‘phong vị’ riêng của nó.

Cho nên OM đối với người này là biểu tượng của một vũ trụ thần linh, với người kia là biểu tượng của quyền năng vô hạn, với người khác là không gian vô tận, với người khác nữa lại là sự hiện hữu vô biên hay cuộc sống vĩnh cửu. Với một số người nó tượng trưng cho ánh sáng châu biến khắp nơi, với số khác nó có nghĩa là quy luật phổ quát, lại có người giải thích nó như là ý thức toàn năng, là thần tính trùm khắp, hay bằng phương diện tình yêu bao dung, tiết tấu vũ trụ, tính sáng tạo thường hằng, tri thức vô giới hạn, đại khái vô số như vậy.

Như mặt gương phản chiếu mọi hình sắc một cách trung thực, OM phản chiếu bóng dáng của mọi khí chất và hóa hình thành các lý tưởng cao hơn, không tự hạn chế vào bất cứ lý tưởng riêng biệt nào. Nếu âm vận bí mật này được đồng nhất với bất cứ ý nghĩa khái niệm nào, hoàn toàn nhường bước trước bất cứ lý tưởng cá biệt nào, không bảo trì tính chất phi lý và khó hiểu của nó, nó sẽ không bao giờ có thể biểu tượng cho trạng thái siêu thức của tâm thức, là nơi mọi khát vọng cá nhân tìm thấy sự tổng hợp và hiện thực hóa của chúng.

### 3. QUAN NIỆM VỀ ÂM THANH SÁNG TẠO VÀ LÝ THUYẾT VỀ SỰ RUNG ĐỘNG

Cũng như mọi sinh vật, các biểu tượng cũng có giai đoạn thịnh rồi suy của chúng. Khi quyền năng của chúng lên đến tuyệt đỉnh, chúng suy giảm thành những đường đi trong cuộc sống thường nhật, cho tới khi trở thành các diễn đạt theo qui ước không còn chút liên hệ

với kinh nghiệm nguyên thủy, hay trở thành hoặc quá hạn hẹp hoặc quá thông thường trong ý nghĩa, khiến cho chiều sâu của chúng mất đi khi sự kiện này phát sinh. Đến lượt các biểu tượng khác xuất hiện thay thế chúng, còn chúng thì rút lui về chu kỳ khởi sáng nội tại rồi từ đó lại tái sinh khi thời gian đến.

Với từ ‘khởi sáng’ (initiate) tôi không có ý nói bất cứ nhóm người có tổ chức nào, mà là những cá nhân với tính nhạy cảm thiên phú, đáp ứng trước các rung động vi tế của các biểu tượng được trình diện trước họ do truyền thống hoặc do trực giác. Với trường hợp các biểu tượng thần chú, các rung động vi tế của âm thanh có vai trò đặc biệt quan trọng, dù các mối liên tưởng tâm lý kết tinh quanh chúng thông qua truyền thống hay kinh nghiệm cá nhân, các liên tưởng này góp phần lớn gia tăng quyền lực của chúng.

Bí mật của những quyền năng tiềm ẩn của âm thanh hay sự rung động này, là chìa khóa giải những ẩn ngữ về sự sáng tạo và tính sáng tạo, khi nó vén mở bản chất của các sự vật và hiện tượng trong cuộc sống – đã được các nhà minh triết cổ thời thấu hiểu: các Rishis sống trên dãy Hy mã Lạp sơn, các Magi của Iran, các chuyên gia vùng Lưỡng hà (Mesopotamia), các thầy tư tế Ai Cập, và các nhà thần bí Hy Lạp – đây chỉ nêu những vị mà truyền thống còn để lại những dấu vết gì đó nơi họ.

Pythagoras, người khởi sáng của minh triết Đông phương và là người sáng lập một trong các trường phái nhiều ảnh hưởng nhất của triết học thần bí ở Tây phương, nói về sự ‘Hòa điệu của các Thiên cầu’, theo đó mọi thiên thể – trong thực tế là mỗi và mọi nguyên tử – đã phát ra một âm thanh riêng vì sự chuyển động của nó, cái tiết tấu hay sự rung động của nó. Tất cả những âm thanh và rung động này đã hình thành sự hòa điệu phổ biến trong đó mỗi nguyên tử, trong khi vẫn giữ riêng tính cách và chức năng của nó, đều góp phần cho sự thống nhất của cái toàn thể.

Ý tưởng âm thanh sáng tạo được tiếp nối trong các giáo nghĩa về logos, phần nào được Ki-tô giáo sơ kỳ hấp thụ như ta có thể thấy trong sách *Phúc âm* của *Thánh John*, được mở đầu bằng những lời

huyền nhiệm sau: ‘Khởi thủy là Ngôi Lời, và Ngôi Lời ở cùng Thượng đế, và Ngôi Lời là Thượng đế... Và Ngôi Lời được tạo thành nhục thể...’

Nếu những giáo nghĩa sâu sắc này, sẽ liên kết Ki-tô giáo với nền triết học Linh tri (Gnosis) và các truyền thống Đông phương, có khả năng duy trì ảnh hưởng của chúng, thì thông điệp phổ quát của Chua Ki-tô hẳn đã thoát khỏi các bẫy rập của sự bất bao dung và tâm lượng hẹp hòi.

Nhưng hiểu biết về âm thanh sáng tạo vẫn còn tại Ấn Độ. Nó còn phát triển xa hơn trong nhiều hệ thống Du-già khác nhau và cuối cùng là sự tinh xảo trong các trường phái Phật giáo có nền tảng tư tưởng trên học thuyết Vijñānavādin (Duy thức tông). Học thuyết này còn được biết dưới tên gọi Yogācāra (Du-già hành tông), mà truyền thống của nó vẫn được bảo tồn – trên lý thuyết cũng như trong thực hành – ở các quốc gia Phật giáo Đại thừa từ Tây Tạng cho đến Nhật Bản.

Trong chương 8 cuốn *Hành trình vào Tây tạng (Tibetan Journey)*, Alexandra David-Néel<sup>8</sup> mô tả một ‘bậc thầy của âm thanh, không những có thể tạo ra mọi loại âm thanh lạ lùng trên nhạc cụ của ông, một loại chập chỏa, mà còn – như Pythagoras – giải thích rằng mọi sinh linh và tạo vật sản sinh ra các thanh âm tùy theo bản chất của chúng và tùy theo tình trạng đặc thù nơi chúng tồn tại. Ông nói, “Bởi vì các sinh linh và tạo vật này là những tụ tập của các nguyên tử nhảy múa, và sự chuyển động của chúng tạo ra âm thanh. Khi tiết

---

<sup>8</sup> Sinh năm 1868 tại Paris, nhà thám hiểm Pháp gốc Bỉ, nhà duy linh chủ trương vô chính phủ, theo Phật giáo, nhà văn. Bà nổi tiếng qua chuyến du hành đến thủ đô Lhasa, Tây Tạng, năm 1924 khi quốc gia này còn cấm cửa người ngoại quốc. Là tác giả của hơn 30 cuốn sách viết về tôn giáo và triết học Đông phương và các cuộc du hành của bà, có ảnh hưởng đến các nhà văn Jack Kerouac, Allen Ginsberg và triết gia Alan Watts. Giai đoạn 1914-1916 bà sống trong một hang cốc đê tu tập ở Sikkim gần biên giới Tây Tạng, có cơ hội gặp đức Dalai Lama 13 hai lần để vấn đạo. Từ trần năm 1969, thọ 101 tuổi. – ND.

tấu của vũ khúc thay đổi, âm thanh do nó tạo ra cũng thay đổi... Mỗi nguyên tử liên miên ca bài ca của nó, và âm thanh tạo ra mỗi khoảnh khắc hình thái chặt kín hay vi tế. Có những âm thanh sáng tạo thì cũng có những âm thanh hủy diệt. Ai có khả năng tạo ra cả hai, người đó có thể tùy ý sáng tạo hay hủy diệt”.’

Chúng ta phải thận trọng chớ diễn giải sai các phát biểu như vậy theo phương diện khoa học duy vật. Người ta nói, quyền năng của các mantra nằm ở tác dụng của những ‘âm ba’ (sound-waves, sóng âm) hay các rung động của các phân tử vật chất mà, như ta có thể chứng minh bằng thí nghiệm, tự nhóm họp lại thành các mô hình hay kiểu mẫu hình học cụ thể tùy thuộc một cách chính xác vào chất lượng, cường độ và tiết nhịp của âm thanh.

Nếu một mantra hoạt động một cách máy móc như vậy, nó chỉ có hiệu quả như được tạo ra bởi một máy ghi âm. Nhưng sự lặp đi lặp lại nó ngay dù qua môi giới con người cũng không mang lại bất cứ hiệu quả nào nếu được thực hiện bởi một người không hiểu biết gì, dù âm điệu có thể giống y như của một bậc thầy. Mê tín cho rằng hiệu lực của một mantra nằm ở ngữ điệu của nó, mê tín ấy chủ yếu do bởi ‘lý thuyết rung động’ phù phiếm của những tay nghiệp dư giả trang khoa học, nhầm lẫn hiệu quả của các rung động hay năng lực tâm linh với các rung động của sóng âm thuần vật chất. Nếu tính hiệu quả của các mantra tùy thuộc sự phát âm chúng đúng cách thì hết thấy các mantra ở Tây Tạng đã mất hết ý nghĩa và sức mạnh từ lâu, vì chúng không được phát âm theo các qui luật Phạn ngữ mà theo luật ngữ âm của tiếng Tây Tạng. (Ví dụ, người ta không phát âm là OM MAṆI PADME HŪM, mà là OM MAṆI Péme HŪM).

Điều này có nghĩa là năng lực và hiệu quả của một mantra tùy thuộc thái độ tâm linh, sự hiểu biết và đáp ứng của từng cá nhân. Tiếng Sanskrit *śabda* hay âm thanh của mantra, không phải là một âm thanh vật lý (dù nó có thể được phối cùng với một âm thanh như vậy), mà là một thứ âm thanh tinh thần. Nó không thể nghe được bằng lỗ tai mà chỉ có thể bằng trái tim, không thể được phát âm chỉ bằng miệng mà phải bằng tâm. Chân ngôn (Mantra) chỉ có quyền



năng và ý nghĩa cho những người đã được điểm đạo, nghĩa là với những ai đã từng trải qua một chứng nghiệm đặc biệt liên quan với mantra đó.

Cũng như một công thức hóa học chỉ mang lại kết quả với những người đã thông thuộc các ký hiệu của nó và các qui luật ứng dụng chúng, một mantra chỉ có quyền năng với những người đã thấu hiểu ý nghĩa nội tại của nó, đã quen với các phương pháp hoạt động của nó, và biết rằng đó là phương tiện để khơi dậy các sức mạnh ngủ quên trong ta, qua đó ta có khả năng điều hướng số phận của mình và tác động các hoàn cảnh xung quanh mình.

Chân ngôn không phải là các câu ‘bùa chú’ (spell), như các học giả lỗi lạc Tây phương vẫn lặp đi lặp lại, cũng không là những người đã thành tựu (*siddhi*) trong họ các ‘vu thuật’ (sorcerer, từ mà Grunwedel dùng gọi các *Siddha*, thành tựu giả). Chân ngôn không hoạt dụng do bởi bản chất ‘ma thuật’ của nó mà chỉ thông qua một tâm đã trải nghiệm nó. Nó không có quyền lực riêng; nó chỉ là phương tiện để tập trung các lực đang hiện hữu, cũng như cái kính khuếch đại, dù không mang chút nhiệt năng nào của riêng nó, nhưng có thể tập trung các tia nắng mặt trời và biến chúng thành nhiệt năng sáng bạc.

Điều này đối với người sơn dã<sup>9</sup> có vẻ như là vu thuật, vì họ chỉ nhìn thấy kết quả trước mắt mà không biết các nguyên nhân cũng như các mối quan hệ bên trong. Cho nên, những ai lầm lẫn tri thức mantra với vu thuật, những người đó có quan điểm không khác mấy với thái độ người sơn dã. Còn nếu có những học giả cố tìm hiểu khám phá thực chất của các mantra bằng nhận thức triết học, rồi đi đến kết luận rằng đó là ‘những câu lặp bập vô nghĩa’<sup>10</sup> vì chẳng theo cấu trúc ngữ pháp nào mà cũng chẳng có ý nghĩa hợp lý nào, thì chúng ta có thể nói tiến trình tìm hiểu như vậy chẳng khác gì

---

<sup>9</sup> Bushman, chi thổ dân ở sa mạc Kalahari, Nam phi, và các nơi như Botswana, Namibia, and Angola. – ND

<sup>10</sup> L.A. Waddell, *The Buddhism of Lamaism*, London, 1895.

đuổi bắt bướm bằng chày vò!

Không lý đến sự bất cập của các phương tiện, thật đáng ngạc nhiên khi các học giả như vậy, không một chút kinh nghiệm cá nhân, không cả cố gắng tìm hiểu bản chất của truyền thống mantra và các phương pháp tu tập dưới sự dẫn dắt của một chân sư tài năng (*guru*), lại cao ngạo tự cho mình cái quyền đánh giá và phát biểu mọi ý kiến.

Chỉ qua công trình tiên phong đầy dũng cảm của Arthur Avalon (chủ yếu trong lĩnh vực Bí mật giáo Ấn Độ (*tantra*), được phiên dịch xuất sắc bởi nhà Ấn Độ học người Đức Heinrich Zimmer), lần đầu tiên thế giới biết rằng Bí mật giáo không hề làm suy thoái Ấn Độ giáo hay tổn hại Phật giáo, và truyền thống chân ngôn (*mantric*) là sự thể hiện tri kiến và kinh nghiệm thâm mật trong lĩnh vực tâm lý học con người.

Tuy nhiên kinh nghiệm này chỉ có thể sở đắc qua sự hướng dẫn của một vị Guru lão luyện (là hiện thân của một truyền thống sống) và bằng sự tu tập thường xuyên. Nếu mantra được sử dụng sau các bước chuẩn bị chu đáo như vậy, mọi liên kết cần thiết và lực được tích lũy của các kinh nghiệm trước đó được khơi dậy nơi người nhập đạo sẽ tạo ra bầu khí quyền và quyền năng mà mantra muốn nhắm đến. Nhưng với người ngoại cuộc thì dù y tụng đọc mantra bao nhiêu lần cũng không có mấy may tác dụng nào. Cho nên dù mantra được phổ biến trên hàng ngàn quyển sách cũng không hề mất đi tính bí mật và chân giá trị của chúng.

Sự ‘bí mật’ đó không phải là cái gì được cố ý che giấu, mà vì đó là cái phải sở đắc bằng giới luật tự giác, sự tập trung suy tư, kinh nghiệm nội tại và trực kiến sáng suốt. Như bất cứ cái gì có giá trị và bất cứ hình thái nhận thức nào, ta không thể đạt được mà không cần nhiều nỗ lực. Nó được gọi là bí truyền trong ý nghĩa như vậy, cũng như mọi trí tuệ sâu sắc không tự phơi bày khi mới thoạt nhìn, vì nó không phải là vấn đề tri thức bề ngoài mà là sự nhận thức trong thâm tâm mỗi người. Cho nên khi Huệ Năng hỏi thầy là Ngũ tổ Thiên tông Trung Hoa, rằng ông có giáo nghĩa tâm truyền nào để

truyền tâm ấn, Ngũ tổ đáp: ‘Ta không có gì bí truyền để trao người. Nếu phản quang tự chiếu, người sẽ tìm thấy điều bí truyền trong chính tâm người.’<sup>11</sup> Như vậy, tri kiến bí truyền mở rộng cho những ai tự thân nỗ lực một cách thành khẩn và có khả năng lãnh hội nó với tâm tư rộng mở.

Tuy nhiên, cũng như chỉ những người có đủ tài năng và phẩm chất cần thiết mới được nhận vào các Viện đại học hay Học viện tương đương để đào tạo cao cấp hơn, các đạo sư luôn đòi hỏi một số phẩm chất ưu việt và năng lực nhất định nơi người đệ tử trước khi khai thị cho họ các giáo nghĩa ẩn mật trong khoa học này. Bởi vì không có gì nguy hiểm hơn thứ kiến thức nửa vời, hay kiến thức chỉ có giá trị về lý thuyết.

Các phẩm chất cần có là: chí thành tin tưởng nơi vị đạo sư, toàn tâm với lý tưởng mà ông là hình ảnh đại diện, và trân trọng những gì thuộc về tâm linh. Các năng lực đặc biệt cần có: một kiến thức cơ bản về các giáo điều chủ yếu trong kinh và trong truyền thống thiêng liêng, sẵn sàng dành trọn nhiều năm dài để học hỏi và hành trì các giáo nghĩa ẩn mật dưới sự dìu dắt của vị Guru. (còn tiếp).

*Dịch Việt: Hạnh Viên*

---

<sup>11</sup> Chưa tìm thấy nguyên văn chính xác của trích dẫn này trong *Pháp bảo đàn*.  
– ND.

# | Zen master TRẦN NHÂN TÔNG

## His Teachings and Literature

Translated with notes by Phan Minh Tri

### I. WRITINGS IN THE PHÚ STYLE

#### A WORLDLY LIFE WITH JOY IN THE WAY

1

Though settling in the city,  
The way of life I follow is of forest and mountain,  
The ten thousand actions calmed and my being at ease.  
Already for half a day I have let go of mind and body.  
The sources of thirst and desire cease,  
No reflection on lovely pearls or precious jades.  
Both praises and blames are silenced, too;  
Even though sounding,  
They would be like the cries of orioles and swallows.  
Roaming the blue waters or hiding in the green mountains,  
That is the pleasure of many a person.  
Peaches are pink and willows green;  
Yet few in the world can ever contemplate them;  
The bright moon in the blue sky  
Is shining all in the vast Zen river.  
Willows are soft and flowers in full blossom;  
All beings are fully exposed under the sun of Wisdom.

Though interested in transforming bones  
And ascending to Heaven in broad daylight,<sup>1</sup>  
The elixir of life has only just been taken.  
Though yearning for immortality in the upper realm,  
Rabbit-medicine<sup>2</sup> is not perfectly prepared.  
The Book of Changes<sup>3</sup> I read for fun,  
Loving Illuminating Nature rather than jewels.  
The Sūtra on Deliverance I study earnestly;  
More precious than gold is the mind awakened.

2

Thus I know!  
Mind is once awakened,  
It is not necessary to seek any other way.  
Sustaining illuminating nature conduces to peace of mind;  
Right view comes when illusions are left behind.  
Attachment to I-ness and Other-ness cut down,  
There appears the true character of “diamond.”<sup>4</sup>  
Greed and hatred abandoned,

---

<sup>1</sup> According to religious tradition of Taoism called “Outer Elixir,” liberation from worldly life may be gained by transforming human body and thus ascending to Heaven in broad daylight. The art of transformation consists of an alchemical process, during which the most important ingredients, cinnabar and gold, are prepared to produce a pill of immortality.

<sup>2</sup> By “rabbit” or “jade rabbit,” it refers to the moon where, according to religious Taoism, the elixir of life is believed to be frequently prepared by an immortal named T’ai-shang lao-chün.

<sup>3</sup> *I Ching*, a Chinese book of wisdom and oracles, dating from the transition period between the Yin and Chou dynasties.

<sup>4</sup> Skt. vajra, a symbol of the indestructible. Here it stands for true reality, śūnyatā or emptiness, the essence of everything existing. This emptiness is indestructible like diamond, that is, imperishable and unborn or uncreated.

Then comes the marvelous nature of perfect enlightenment.  
The Pure Land<sup>5</sup> is essentially the pure mind,  
No more preoccupied with the Western Paradise.<sup>6</sup>  
And Amitābha is the very illumination,  
Not busy seeking the way to the Realm of Bliss.<sup>7</sup>  
Observing body and mind, cultivating mindfulness,  
Not for the purpose of reaping apparent fruits;  
Preserving morality, fighting with flux,  
Not owing to aspiration for fame and merit.  
Eating vegetables and fruits,  
No worry about taste—bitter or hot.  
Covered with paper or coarse cloth,  
No concern about the body—white or black.  
If just pleased with morality,  
A hermitage deserves much more than a celestial palace.  
If constantly inspired by humaneness and uprightness,  
Only three tiles are more valuable than a pavilion.

3

If one is awakened,  
No fault is committed;  
The Buddha's teaching then is comprehended.  
As illumination is maintained, it is hard to fall on the wrong track;  
And all that is studied must be of perfect teaching.  
As Buddha is our very nature, follow Ma-tsu's mentality;<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Skt., *sukhavatī*, the realm where followers of the Pure Land school are reborn to continue with their cultivation of Perfect Enlightenment under Buddha Amitābha.

<sup>6</sup> Another designation of the Pure Land.

<sup>7</sup> Another designation of the Pure Land.

<sup>8</sup> Ma-tsu Tao-i, 709-788, one of the most important Chinese Ch'an masters; a student and the only dharma successor of Nan-yueh Huai-jang, and the master

To forsake wealth and beauty, seek P'ang-kung's way of conduct.<sup>9</sup>  
With illuminating nature constantly aroused in face of desire,  
There is no need to cultivate the Way on the Cánh Diều peak of  
Mount Yên Tử;  
Without being stirred by sound and sight,  
Meditation can be practiced not merely at the Sạn temple on Mount  
Đông.  
Achieved in the midst of the world, that merit is increasingly  
admired;  
Unsuccessfully made just in the mountains, that effort is but a vain  
attempt.  
With vows of being under a competent master,  
The fruit of enlightenment would ripen overnight.  
If fortunate to come in contact with a dharma-friend,  
The udumbara<sup>10</sup> flower could blossom for lives.

4

Awaken your faith!  
Mindfulness is once attained,  
All doubts vanish instantaneously.  
First transform the Three Poisons,<sup>11</sup> then realize the Three Bodies.<sup>12</sup>

---

of many great Ch'an masters, among whom the best-known are Pai-chang  
Huai-hai, Nan-ch'uan P'u-yüan, and Ta-mei Fa-ch'ang.

<sup>9</sup> P'ang-Yün, also P'ang-chu-shih or "Layman P'ang", 740-808/11, China's  
most famous Ch'an layman; a student and dharma successor of Shih-t'ou Hsi-  
ch'ien and Ma-tsu Tao-i and close friend of the Ch'an master Tan-hsia T'ien-  
jan.

<sup>10</sup> Skt.; a tree that is said to blossom only once every three thousand years.  
Therefore, it is often used as an illustration of how hard it is to come in  
contact with Buddhist teachings as well as to be born in the time of a Buddha.

<sup>11</sup> Greed, hatred, illusion. They are all regarded in Buddhism as "poisons" that  
constantly destroy a human being's life.

To abandon the six senses enables the elimination of the Six Enemies.<sup>13</sup>

To seek transformation of one's bones,

Learn how to prepare a pill of immortality;

To grasp the meaning of True Emptiness,

Let not be disturbed by sound and form.

If able to understand Tathatā,<sup>14</sup> to penetrate Prajñā,<sup>15</sup>

There is no more search for Buddha in the east or west.

If able to realize True Nature, to comprehend the Unconditioned,

There is no more study of Zen doctrine in the north or south.

Reading the Tripiṭaka,<sup>16</sup>

It is to observe pure rules of Zen garden.

Burning the five-portioned incense,<sup>17</sup>

It is not to use candana<sup>18</sup> or campaka<sup>19</sup> any more.

---

<sup>12</sup> Skt., trikāya, referring to the three bodies of a Buddha, who is believed in Mahāyāna Buddhism to be one with the absolute and to manifest in the relative world in order to work for the welfare of all beings. They are (1) *dharmakāya*, the true nature of the Buddha, i.e., transcendental reality or essence of the universe, and the teaching expounded by the Buddha; (2) *sambhogakāya*, the body of buddhas who in a "buddha-realm" enjoy the truth that they embody; (3) *nirmānakāya*, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill their resolve to guide all beings to liberation.

<sup>13</sup> The six corresponding objects of eye-sense, ear-sense, nose-sense, tongue-sense, body-sense and mind.

<sup>14</sup> Skt.; lit. "suchness," a central notion of Mahāyāna Buddhism denoting the absolute, the true nature of all things.

<sup>15</sup> Skt.; perfect wisdom.

<sup>16</sup> Skt.; lit. "the three baskets (of Buddhist literature)," consisting of the Buddha's teachings, disciplinary rules, and commentaries.

<sup>17</sup> Incense symbolic of precept, meditation, wisdom, liberation, and complete view of liberation.

<sup>18</sup> Skt.; incense-powder from sandal-wood.

<sup>19</sup> Skt.; incense-powder from a tree with yellow fragrant flowers, *Michelia Campaka*.



To cultivate humaneness and uprightness, to accumulate merits and virtues,  
It is surely Śākyamuni's conducts;  
To observe precepts, to uproot greed,  
It is undoubtedly Maitreya's actions.

5

Thus it is learnt  
That Buddha is within,  
Not being sought afar.  
My true nature being veiled, I have sought Buddha;  
Now it is clear that Buddha is my nature.  
With five phrases from Zen teaching, I can lie leisurely in Ho-yu;  
With three recitations of sūtra, I can sit at ease in Hsin-lo.  
To comprehend the Buddhist teaching, to penetrate its essentials,  
One has to go through patriarchal gates and dharma-halls.  
To rid oneself of praise and blame, to detach oneself from sound and form,  
One has to cease seeking pleasures in recreation of all kinds.  
The compassionate Buddha,  
May I be with Him in many lives!  
Out of the King's favor,  
May people be exempted from hard labor!  
Whether robes and blankets are patched or tattered,  
They help me survive the cold of winter.  
Whether rice and gruel are plain or somewhat rotten,  
They help me overcome everyday hunger.  
To prevent the eight consciousnesses<sup>20</sup> and eight winds<sup>21</sup> from

---

<sup>20</sup> Eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness, mana-consciousness, alaya-consciousness. The first six consciousnesses are generally conceived by most of the Hīnayāna schools; the whole eight

arising;  
The more they are suppressed, the more they increase.  
To manifest the three marvelous, to expound the three essential,  
It is necessary to elucidate them all.  
The lute has no strings;  
Yet the song of Non-Arising is played on.  
The flute has no holes;  
From it the tune of Great Harmony still comes.  
To leave the root for branches,  
It is rather sorry for the Venerable Chū-chih;  
Avoiding realities and hunting for deluded images,  
Yajñadatta<sup>22</sup> deserves to be laughed at.  
Without fortitude, it is hard to pass through the Ring of Diamond,  
Without vigor, it is not possible to swallow a thorny fruit.

6

How true it is!  
Being no-mind  
Is spontaneously to be in accord with the Way.  
The Three Actions calmed, then body and mind are pacified;  
Single-mindedness realized, thus the Patriarchs' teaching is clarified.  
With knowledge based on words literally,  
The Zen student loses his way;  
On grasping the principle, penetrating into its workings,

---

consciousnesses by the Yogācāra school.

<sup>21</sup> Standing for prosperity, decline, disgrace, honor, praise, censure, suffering, happiness.

<sup>22</sup> Skt.; lit. "obtained from sacrifice," a crazy man who, seeing his eyebrows and eyes in a mirror but not seeing them in his own head, thought himself bedeviled; the eyes and head are a symbol of reality, those in the mirror are of unreality.

The humble monk starts his skillful paces.  
What about āsrava<sup>23</sup> and anāsrava?  
Just like a thin filter and a hollow ladle.  
What about Hīnayāna and Mahāyāna?  
No other than a thread of coins and a bucket rope.  
If an insight into original mind is gained,  
There is no worry about transitory conditions.  
If illuminating nature may be manifested,  
There is no trouble made by objects and perceptions.  
When gold is not yet made pure,  
It takes nine times for dissolving and nine times for purifying.  
If benefit is not longed for,  
Whether a plain meal of rice or gruel is fine.  
Keeping mind-precepts pure, making form-precepts perfect,  
That is how a Bodhisattva adorns himself internally and externally.  
Righteously serving one's lord, respectfully obeying one's father,  
That is truly a noble man of loyalty and filial piety.  
To practice meditation, it may cost one's life  
To repay a dharma-brother's gratitude;  
To experience the Way,  
Hardship exerted on one's head bone as such  
Is not yet worth a master's instructions.

7

Thus it is obvious  
That how marvelous buddha-dharma is,

---

<sup>23</sup> Skt.; lit. "outflow, secretion," also "defilement" or "canker." Three cankers constitute the root of all suffering and the cause that beings are caught in the cycle of rebirth: the canker of desires (*kāmāsrava*), of becoming (*bhavāsrava*), and of ignorance (*avidyāsrava*). The extinction of these three cankers, that is, *anāsrava*, lit. "non-outflow," means the attainment of arhatship.

Which may be realized through personal experience only.  
Ignorance being uprooted, bodhi<sup>24</sup> is made bright;  
Defilements being purged, morality is greatly admired.  
The Heart Sūtra recited,  
The Buddha's teachings would be easily penetrated;  
The Patriarchs' manner followed,  
The Way of Zen would be somewhat traced.  
To transform the root-ability, to get rid of earthly defilement,  
Let no shadow of them appear in front.  
To destroy hindrances, to deepen understanding,  
Leave nothing harmful in hand.  
With the fire of enlightenment,  
Burn down the forest of abiding false views;  
With the sword of wisdom,  
Cut down all that is beclouding original mind.  
To remember the saint's grace, to love parents,  
Respect Masters, study the Teaching;  
To esteem the Gautama, to refrain from the 'sweet',<sup>25</sup>  
Observe precepts, become vegetarians.  
Deeply moved by the compassionate Buddha,  
May I be with Him for many lives!  
Highly grateful for His salvation,  
May I be capable of enduring so terrible hardship,  
Even though my body would suffer in numerous rebirths!  
If constantly concerned with uprightness and absorbed in the Way,  
Flowers and incense alone suffice to demonstrate one's devotion.  
If faith is aroused not in mind but in words only,  
Faults are hard to abandon  
Even though offerings would be of jade and gold.

---

<sup>24</sup> Skt.; enlightenment.

<sup>25</sup> referring to sensational pleasures.

8

Accordingly, be diligent in practice  
And consistent in study.  
Shake consciousness, cut off all fetters;  
Suppress delusions, let them die out.  
Those absorbed in merit and fame  
Are all inexperienced fellows;  
Those fraught with vigor and wisdom  
May attain to true understanding.  
Making bridges and ferries, building temples and stūpas,  
That is cultivation of the teaching on external ornamentation.  
Aspiring after sympathy-equanimity, versed in pity-compassion,  
That is mastering the sūtra on internal tranquility.  
To attain Buddhahood, it would take much effort to discipline mind;  
To seek for gold, it would take much time to filter sand.  
Practice exactly all that is learned from sūtras and records;  
Out of respect for the Buddha, leave not a trace of fault in  
discipline.  
Comprehension of the Buddha's words may eliminate all anxieties;  
Penetration into the Patriarchs' instructions may sustain  
mindfulness.

9

It is thus widely known  
That the Patriarchs' instructions,  
Though varied, are in reality rather identical.  
Mentioned here are some patriarchs subsequent to Ma-tsu,  
Not those at the time of the Emperor Chiao.<sup>26</sup>  
Merit not gained, faults would increase due to attachment;  
Knowledge not acquired, ignorance would remain as before.

---

<sup>26</sup> The Emperor Wu of the Liang dynasty.

Born in India and dead in Shao-lin,<sup>27</sup>  
He<sup>28</sup> was temporarily buried at the foot of Mount Hsiung-er.  
“Body is bodhi-tree; mind is bright mirror,”  
There remains the stanza on the wall of the corridor.  
Killing the cat,  
Old Wang<sup>29</sup> drove away all doubts of the head monk.  
Setting free the dog,  
Master Hu<sup>30</sup> indicated the easy understanding of reality.  
So expensive was rice at Lu-lêng Market that no bargain was possible;  
So slippery was rock at Shih-t’ou<sup>31</sup> that few could arrive there.  
Raising the dharma flag, P’o-tiao conquered the god of kitchen;  
Moving the forefinger, Ku-chi followed the forefathers’ conduct.  
With Lin-chi’s sword,<sup>32</sup> Pi-ma’s crutch,  
Monastic devotees were taught the way to enlightenment;

---

<sup>27</sup> Shao-lin-ssu, a Buddhist monastery on Mount Sung where Bodhidharma settled, sitting in front of a wall for nine years on end, after his encounter with the Emperor Wu of the Liang dynasty in Nanking in the first half of the 6<sup>th</sup> century.

<sup>28</sup> Bodhidharma, ca. 470-543 (?); the twenty-eighth patriarch after Śākyamuni Buddha in the Indian lineage and the first Chinese patriarch of Zen. Bodhidharma was the student and dharma successor of the twenty-seventh patriarch Prajñādhara and the teacher of Hui-k’o, whom he installed as the second patriarch of Zen in China.

<sup>29</sup> Nan-ch’üan P’u-yüan, 748-835, one of the great Chinese Ch’an masters of the T’ang period; a student and dharma successor of Ma-tsu Tao-i.

<sup>30</sup> Tzu-hu Li-tsung, roughly 800-880; Chinese Ch’an master, a student and dharma successor of Nan-ch’üan P’u-yüan.

<sup>31</sup> Shih-t’ou His-ch’ien, 700-790; early Chinese Ch’an master; the student and dharma successor of Ch’ing-yüan Hsing-ssu and master of Yueh-shan Wei-yen, T’ien-huang Tao-wu, and Tan-hsia T’ien-jan.

<sup>32</sup> Lin-chi I-hsüan, d. 866/67; Chinese Ch’an master; a student and dharma successor of the great master Huang-po his-yun and the master of Hsing-hua Ts’ung-chiang and Pao-chou Yen-chao.

With Master Tuan's lion, Master Yu's<sup>33</sup> water-buffalo,  
Lay followers were instructed not to be arrogant.  
By raising the fan, the bamboo-box,  
It was so easy to test Zen students' capacity.  
By throwing the ball, handling the wooden ladle,  
It was how to display skillfulness to the brotherhood.  
Gaining the oar, Ch'uan-tzu was not purified in the clear water;  
Twirling the tablet, Tao-wu showed nothing but magic things.  
Hearing Old Yen's<sup>34</sup> dragon could swallow Heaven and Earth,  
Everybody would be frightened.  
Learning I-ts'un's<sup>35</sup> snake could creep across the world,  
Everybody would have to run away.  
The pine being mind, it was necessary to travel eastward.  
The south belonging to fire, it was wrong to head for the north.  
In spite of Old Chao's<sup>36</sup> tea, Shao-ying's cake,  
A large number of Zen students were thirsty and hungry.  
Though Ts'ao-ch'i rich in rice-fields, Shao-shih in gardens,  
They were left uncultivated by poor monks.  
Putting down the bundle of firewood, keeping the wick burning,  
Life is sustained by diligence.  
Peaches in bud and blossom, the sound of bamboo heard,  
Nobility may be found in tranquility only.

---

<sup>33</sup> Kuei-shan Ling-yu, 771-853; great Chinese Ch'an master; a student and dharma successor of Pau-chang Huai-hai and the master of Yang-shan Hui-chi and Hsiang-yen Chih-hsien.

<sup>34</sup> Yün-men Wen-yen, 864-949; Chinese Ch'an master; a student and dharma successor of Hsueh-feng I-ts'un and the master of Hsiang-lin Ch'eng-yüan, Tung-shan Shou-chu, and Pa-ling Hao-chen.

<sup>35</sup> Hsueh-feng I-ts'un, 822-908; one of the most important Chinese Ch'an masters of ancient China; a student and dharma successor of Te-shan Hsüan-chien.

<sup>36</sup> Chao-chu Ts'ung-shen, 778-897, one of the most important Ch'an masters of China; a student and dharma successor of Nan-chüan P'u-yüan.

10

Śūnyatā is once realized,  
Life then is in accord with original nature;  
Otherwise, not because of the Patriarchs' instructions  
But because of our clinging mind.  
For those adherents of the Smaller Vehicle,<sup>37</sup>  
Who fail to realize the ultimate truth,  
The Buddha invented a magic city in place of the Precious Abode.<sup>38</sup>  
For those of great ability in experiencing the truth,  
Enlightenment may be realized whether in the city or mountains.  
Deserted mountains and secluded forests  
Are where hermits lead their lives of non-attachment;  
Quiet temples and serene pagodas  
Are where ascetics spend their days of non-affair.  
However high our positions in society are,  
It is hard for us to escape from Yama's control.<sup>39</sup>  
Dwelling in a gold palace or a jade pavilion  
Could not prevent us from being reborn in a painful realm.  
Blinded by merit and fame, confused by ideas of I-ness and Other-  
ness  
Are truly all ordinary people.  
Aspiring for morality, transforming mind and body  
Are certainly men of transcendent wisdom.  
Though different in human appearance,  
All are of equal Buddha-nature.  
Yet, a vulgar mind when compared with a noble insight

---

<sup>37</sup> The Hīnayāna Teaching.

<sup>38</sup> According to the Lotus Sūtra, along the pilgrimage of a Buddhist to the final destination, i.e., perfect enlightenment, illustrated in the text as the Precious Abode, there is an en-route stop viewed as a magic city because of its relative character.

<sup>39</sup> The king of hell.



Is thousands of miles far from the latter.

The gātha reads,

How joyful it is,  
A worldly life in accord with the Way!  
Sleeping when tired, eating when hungry;  
Stop seeking for treasure originally inherent.  
As no mind arises in the presence of things,  
Not any question on Zen is required then.

#### THE SONG OF THE REALIZATION OF THE WAY

It is altogether disastrous  
To be born with a human body.  
Whoever understands this truth  
Is called the Awakened.  
Constantly meditating on this,  
I have ceased clinging to the body.  
With satisfaction in mind,  
I can laugh uproariously.  
All has been cut down—  
Either respect for merit and fame  
Or concern about wealth and prosperity;  
How inferior they might appear—  
the Ch'in and Han dynasties!  
Content with life in poverty,  
I have sought a place to discipline myself.  
Secluded in the high mountains,  
Hiding in the wilderness,  
Where joyfully the gibbons  
Make friends with me.  
In deserted forests and mountains,  
I let go of mind and body.

Peacefully I often occupy myself  
Simply with cleaning the shrine  
And worshiping the Buddha.  
Reading sūtras, reciting the Buddhas' names,  
Praising saints, may I be able  
To repay the Four Favors<sup>40</sup> of the Three Worlds!<sup>41</sup>  
My mind is rid of defilements,  
And my awakening is made bright;  
Neither a shadow of distinction between “this” and “that,”  
Nor a trace of conflict between I-ness and other-ness.  
Secular ties are cut down;  
Praises and blames are all thrown away.  
Days and nights  
I earnestly train my mind.  
Standing in the midst of the world,  
I am not moved by its constant transitions;  
Sitting on the high mountain,  
My mind is set free.  
Following the Buddhas,  
I vow to get perfectly awakened;  
Singing the tune of Non-Arising,  
I am at peace in the course of Zen training.  
Everyone is aware  
That everything is like a figment of imagination;  
When awakened from one's dream,  
Tears would be found to flow.  
Being aware that body is constant in change,  
No other than a drifting cloud,  
And everything in essence is empty,

---

<sup>40</sup> Favors of the Triple Gem, masters and parents, dharma-friends, all sentient beings.

<sup>41</sup> Skt., kāmādhātu (World of Desire), rūpadhātu (World of Form), arūpyadhātu (Formless World).

Just like bubbles on the sea,  
One would seclude oneself  
In the quiet mountains  
To concentrate all one's mind on practice,  
However poor life therein might be.  
There would be no more interference  
With others' good or evil.  
When mouth shut and ears covered,  
Misfortune can cause no troubles at all.  
Pacification of body and formation of life  
Should be carried out in accord with one's nature.  
This body may be donated as offerings  
Whether to birds or fishes.  
No longer concerned about the body,  
Whether it would be properly cared or not;  
Basically composed of earth, water, fire and air,  
It would work its way spontaneously.  
Throughout the Void,  
The dharma-body is constantly existent,  
Greatly perfect and magnificently bright.  
According to Zen doctrine,  
The dharma-eye is once opened,  
The Buddhist teaching will spread forever  
Just as the echo of a sound made in a cave.  
As far as students of the Way are concerned,  
Though their number is great,  
It is factually scarce for a bamboo  
To turn into a dragon.  
Owing to their confused mind,  
North is mistaken for South.  
Zen on the tip of a finger —  
All is gone instantaneously.

The gātha reads,

Trans. by Phan Minh Tri

A peaceful life with awakened mind in tranquility;  
Into the shade of pines is blowing the cool breeze.  
With a sūtra on the bed under a tree,  
The two words “purity” and “release”  
Are more precious than ten thousand coins of gold.

## II. POEMS

饋張顯卿春餅

柘枝舞罷試春衫  
況值今朝三月三  
紅玉堆盤春菜餅  
從來風俗舊安南

### SPRING ROLLS OFFERED TO CHANG HSIEN-CH'ING

After the *giá-chi* dance, let us try on the spring robes;  
Particularly, today is the Thanh Minh festival.  
The trays are full of spring rolls like rubies;  
That is the ancient custom of the Vietnamese.

送北使李仲賓簫方崖

坎坎靈池煖餞筵  
春風無計駐歸鞭  
不知兩點軺星福

幾夜光芒照越天

A FAREWELL BANQUET TO NORTHERN EMISSARIES LI  
CHUNG-HSIN AND HSIAO FANG-YAI

By the deep pool a farewell banquet is warmly held.  
The spring wind cannot hinder your departure.  
No one knows for how long the two 'stars' of fortune  
Would be able to shine in the sky of Vietnam.

送北使麻合喬元朗

軫星兩點照天南  
光引台躔夜繞三  
上國恩深情易感  
小邦俗薄禮多慚  
節凌瘴霧身無恙  
鞭拂春風馬有驂  
鼎語願溫中統詔  
免教憂國每如悵

AT THE DEPARTURE OF NORTHERN EMISSARIES MA-HO, KIAO  
YUAN-LANG

The two stars are shining the southern sky.  
Their bright light has moved in three rounds during the night.  
Feelings are easily invoked by favor from the Great Country;  
Offerings are rather humble due to simple customs in this small  
state.  
May you be healthy under the flags in the perilous wilderness!  
Under the whip in the spring wind the horse has its companions.  
If the official statements in the Chung-tung decree are followed,  
I may not be so much concerned about the country as such.

和喬元朗韻

飄飄行李嶺雲南  
春入梅花只兩三  
一視同仁天子德  
生無補世丈夫慚  
馬頭風雪重回首  
眼底江山少駐驂  
明日瀘江煙水闊  
葡萄嫩綠洗心悛

IN REPLY TO KIAO YUAN-LANG'S POEM

So pleasant is the southward journey as the clouds over the mountains.  
In the early spring only a few plums have blossomed.  
The Heavenly Son's virtue is to love all equally.  
A Great Man's shame is to contribute nothing to the world.  
Halt the horse for a moment in spite of wind and snow,  
And take a glance at the beauty of the country.  
Tomorrow morning you will cross the Lo River;  
So, empty this glass of wine to refresh your heart.

早梅

五出圓葩金撚鬚  
珊瑚沉影海鱗浮  
箇三東白枝前面  
些一辨香春上頭  
甘露流芳癡蝶醒  
夜光如水渴禽愁

姮娥若識花佳處  
桂冷蟾寒只麼休

THE EARLY PLUM

The flowers open out their five round petals and yellow anthers,  
Which look like coral on the sea bed or fish scales on water.  
In the three months' winter the branches were covered with snow.  
Early in the spring remains only some fragrance.  
The dew with its spreading perfume awakens the passionate butterfly.  
The nocturnal light like water disappoints the thirsty bird.  
If the Empress of the Moon were aware of the beauty of the plum,  
She might give up the cassia and the palace on the secluded moon.

五日驚寒懶出門  
東風先已到孤根  
影橫水面冰初泮  
花壓枝頭暖未分  
翠羽歌沉山店月  
畫龍吹濕玉關雲  
一枝迷入故人夢  
覺後不堪持贈君

Staying indoors just for five days because of cold, I know not  
When the early spring wind has come to the lonely plum.  
With its shadow lying on the melting snow,  
The tree exposes branches full of blossoms in the coming warmth.  
The song makes the moon sink behind the mountain;  
The flute makes the clouds wet on the frontier pass.  
With only one branch of flowers I could enter a dream of my old friend;  
Yet I know not how to offer it to him after waking.

春景

楊柳花深鳥語遲  
畫堂簷影暮雲飛  
客來不問人間事  
共倚欄杆看翠微

THE SPRING SCENERY

Deep in the blossoming willows the birds sang leisurely.  
Beneath the eaves were floating the shadows of evening clouds.  
Not concerned with worldly affairs,  
The guest, leaning on the balcony, watched the verdant landscape.

與文肅王宴

紅濕剝龜腳  
黃香炙馬鞍  
山僧持淨戒  
同坐不同餐

A FEAST TO VĂN TỨC VƯƠNG

The deliciously red skinned “tortoise-legs,”  
The sweet-smelling yellow toasted “horse-saddles”;  
The mountain monk with precepts purely observed  
Sat at the same table but ate not the same food.

大覽神光寺

神光寺杳興偏幽  
撐兔飛鳥天上游



十二樓臺開畫軸  
三千世界入詩眸  
俗多變態雲蒼狗  
松不知年僧白頭  
除却炷香參佛事  
些餘念了總休休

### THE THẦN QUANG TEMPLE

The Thần Quang temple is characterized by its quiet grace.  
Like a flight in the sky on a rabbit, a crow, the trip is made.  
The twelve pavilions display themselves like in a painting;  
The three-thousand realms appear like the images in a poem.  
Worldly affairs change constantly as the forms of cloud;  
The pines get no idea of time, yet the monk's hair has turned white.  
Except for burning incense and performing Buddhist affairs,  
All the other things should be completely abandoned.

### 題普明寺水榭

薰盡千頭滿座香  
水流初起不多涼  
老榕影裏僧關閉  
第一蟬聲秋思長

### THE PHỒ MINH TEMPLE

The temple is permeated with incense from the thousand sticks  
burned.  
The water that has just risen seems not so cold.  
Under the old banyan tree the gate is closed up.  
The inspiration of autumn lingers in the first cry of a cicada.

Trans. by Phan Minh Tri

天長晚望

村後村前淡似煙  
半無半有夕陽邊  
牧童笛裏牛歸盡  
白鷺雙雙飛下田

A VIEW OF THE THIÊN TRƯỜNG PREFECTURE AT TWILIGHT

The front and rear of the hamlet are covered in mist like a dream.  
In the evening sunshine it appears both existent and non-existent.  
The buffalos are turning back in the sound of the herdsman's flute.  
And on the rice-fields pairs of herons are flying down.

西征道中

錦帆輕趁浪華開  
蓬底厭厭首不抬  
三峽暮雲無雁到  
九灘明月有龍來  
淒涼行色添宮夢  
撩亂閑愁到酒杯  
漢武翻招窮黷謗  
男兒汲汲若爲哉

ON MARCHING WESTWARD

With brocaded sails the ship is lightly riding the waves;  
In the bow I am too depressed to raise my head.  
No wild geese fly in the evening clouds over the mountains;  
There appears only a dragon in the moonlight on the falls.  
How gloomy the journey is with frequent dreams of the Citadel.  
There remain the glass of wine and my deep sorrow.

Were the Emperor Wu of Han ever blamed for his war-mongering actions,  
There is, then, no need for hurry at the present time.

月

半窗燈影滿床書  
露滴秋庭夜氣虛  
睡起砧聲無覓處  
木樨花上月來初

THE MOON

On the bed full of books I sat under the lamp by the window,  
Knowing not from where the sound of washing clothes came.  
In the yard the transparent air was permeated with the mist of autumn,  
And on the cassia-flowers appeared the first moonlight.

*(Continued in the next issue)*

trans. by P.M.T.

# THE INTRODUCTION TO THE VIETNAMESE TRIPITAKA TRANSLATION PROJECT

*Trans by Vien Minh*

*Yo vo, ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo  
mamaccayena satthā.*

## I. A BRIEF ACCOUNT OF THE VIETNAMESE TRANSLATIONS FROM THE TRIPITAKA

Before His reaching Nirvana, the Buddha had given the last admonition to His disciples that: “the Dharma which I have taught and the Fundamental Laws enacted, will be your guidance now that I no longer remain with you.” To comply with the Lord Buddha’s last teachings, the Elders Arahāt assembled for the First Buddhist Council at Rajagrha, so that together they would come upon an agreement on reciting all of the Buddha’s teachings during His 45-year lecturing to and educating His disciples. The foundation for Buddhist literature, which later was known as the Triple Buddhist Canon of Scriptures (*the Tripitakas or the Three Baskets*), was then procreated.

From then, the sacred teachings of the Lord Buddha advanced with the traveling footsteps of His Great Disciples spreading to all four directions. Wherever this teachings channeled to, the followers learned and practiced them accordingly to their respective regional dialect, just as the Buddha has instructed: *anujānāmi, bhikkhave, sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ pariyāpuṇitun’ti*. “I allow you, o Bhikkhus, to learn the word of the Buddha in his own dialect.” So from the beginning, according to this teaching, the Buddhist scriptures were modified into many different native tongues. When

Buddhism developed into various schools, each of the branches tried to compile its own Sacred Scriptures in the native language where Buddhism arrived. When the Old Indian system of written language was not widely developed yet, Buddhist Scriptures were mainly passed down by way of oral recitation. This means of oral transmission, which caused a lot of disparities in pronunciation due to the diverse local dialects, sometimes affected the few modifications founded in the writings. This phonological variation, in few instances, caused the different exegesis among the sects regarding the meaning of the Teachings. However, in looking at the whole picture, the essential teachings remained the same in interpretation as well as in practice among all the schools, both the Northern and the Southern traditions. This commonness can be validated through the on-going research and comparative works of all the teachings recorded in the two main Buddhist literatures that are in existence: the Pali canon and the canon written in Chinese characters. The Chinese translation originated from the Agamas, and the Pali canon that still can be verified, both are in accordance with each other in most of their contents. Hence, the differences that are known between the Northern and the Southern traditions – also incorrectly referred to as Theravada and Mahayana – are only slight diversifications in the historical and cultural backgrounds of each locality and ethnic race. That is the difference of the primitive and the later developments. The Buddhist teachings that arrived in the Southern countries were understood and practiced more in the original way, due to the fact that the development, the civilization and the societal institutions of these nations were still rather simple and uncomplicated. On the contrary, Northern societies in the north of India and northwest of China, have had more variant races and diverse cultures, thus they acquired more different societal and moral codes. Buddhism arrived in these nations, after a time, often became the state religion of such countries. And the Buddha's teachings, likewise, was localized to be more suitable with the linguistic, traditional and social ways of life of that particular nation.

The sacred Triple Basket of Scriptures is the gateway to all understandings of the Dharma, a great source of knowledge for practice, as well as for study. The Vinaya Pitaka (The Basket of Discipline) and the Sutra Pitaka (The Basket of Sayings), a comprehensive collection of Dharma and Vinaya (Truth & Laws) that the Buddha had actually demonstrated and regulated, are the substantial ground for the Holy Disciples to learn and practice aiming at the ultimate goal of attaining the perfection of wisdom and virtue. These two Baskets also contained the interpretive explanations of the Great Disciples who heard the teachings directly from the Lord Buddha. The last of the Tripitakas, the Abhidharma Pitaka, according to the traditions of the Theravadin School in the South, and those of the Sarvastivada in the North, also came from the golden words of the Buddha. But there are some great Buddhist philosophers like Vasubandhu, along with most of the world's well known academic authorities on the Buddhist Canon of the present time, who don't acknowledge that the Abhidharma directly came from the Buddha Himself but rather these works are a collection of varieties of analyses, studies, interpretations, and systematization of what was taught by the Buddha from the first two Baskets – the Basket of Sayings and the Basket of Discipline. The Sutras and the Vinayas were construed during a determined period of time, gathered directly or indirectly from the golden words (verbatim) of the Buddha, and are the principal foundation for all schools of Buddhism, including the Mahayana school, regardless of the differences caused by the oral transmission in the course of time, affected by the diverse dialectical accents.

The Abhidharma is the part of the Holy Scriptures that reflects the historical development of Buddhism in all aspects, including the religious beliefs, philosophical thinking, scientific researches, and the jurisprudential, socio-political and cultural developments. Generally speaking, this Basket comprised not just the historical advancement within Buddhism itself, but also depicted the entire cultural change of the localities that the Buddha's teachings have

reached. This same change was also substantially proven in the history of Vietnam.

Each of the Buddhist traditions created its own canonical literature, which depicted the best exegesis to thoroughly understand the scriptures' meaning, protected the comprehension and interpretation of the Canon, and refuted all heretic dogmas. This massive literature continuously evolved across many diverse geographical zones. Not until the significant spread of Islam into India was Buddhism getting gradually eliminated. One part of this Buddhist literature was transferred to Tibet, by means of the Tibetan translations from the Sanskrit scriptures, and a great number of the Sanskrit originals were well preserved until today. The other part of the historical literature – the largest and most comprehensive – was translated into Chinese and contained almost all of the different thought processes of Buddhism in the history of India, from the Primitive, Scholastics, Mahayana, and Mysticism.

Legend has it that Buddhism arrived in China under the reign of Emperor Mingdi of the Han Dynasty (bc 65), in the Era of Yungping. The very first sutra that was translated to Chinese was the Sutra of Forty Two Sections by Kashyapa-maganta and Zhu Falan. This legend, however, is really not unanimously agreed by all Chinese Buddhist scholars and historians. The only true account was that of Khang Tang Hoi (Ch. Kang Seng Hui) who was a Vietnam-born from Tonkin. He went to the Jiangzuo to become the first Buddhist propagator in southern China. All of his works in translating and commentating the Buddhist texts can authenticate that before that time, from 247 CE, when Khang Tang Hoi entered the Jianye territory, taking in Sunquan as his disciple, Buddhism has already propagated to a fairly steady form in Vietnam, and many scriptural works were already being translated. This fact can also be further reinforced by the written essay of Mau Tu called Li Hua Lun (Mu-zu's Treatise on the Justified Doubts). Unfortunately, almost all of these literatural works found in Khang Tang Hoi's biography and Mu-zu's record were missing, probably as a consequence from the

Northern invasion. What remained only were the work that was supposedly recognized as handed down from the Chinese translation.

The first Sanskrit-Chinese translator in China was known to be An The Cao (ch. Anshigao) (who came to China around 147-167 CE). Of course, there were other scholars before him but their names were not recorded or known anywhere in history. Luong Tang Huu (Ch. Liang Sengyou), based on the oldest texts of Dao An (Ch. Daoan) (312-385 CE), found that there were about 134 Buddhist texts that have no known author/translator, therefore, it was hard to place a time when they were written, whether before or after the work of An The Cao.

The Chinese translations from the Sanskrit Scriptures, which continuously worked out from An The Cao to the time of Minh and Thanh dynasties, were compiled into the first 32 volumes of the Taisho Tripitaka, which included the scriptures of Theravada, Mahayana, and Mystic Buddhism, amounting to 1692 documents. Besides those, there were volumes 33 to 55 of the Taisho Tripitakas, which comprised of 1492 Chinese texts ranging from exegetical essays, interpretive extracts, to historical stories, traveling anecdotes, etc... Other than the Taisho, the Swatika Extension of the Chinese Tripitaka contained even more known literatural works. These two Chinese Buddhist manuscripts literally held the most complete Buddhist philosophical materials, of which the Taisho Tripitaka is the widely implemented epitome on a larger scale internationally.

The Buddhist scripture translating history in Vietnam began very early, possibly even before the time of Khang Tang Hoi. Some of the subtle indications can be traced in the text named Collection of Sutras on the Six Paramitas (Ch.= Liu Du JiJing). Khang Tang Hoi used the Sino-vietnamese to translate. There are no known translation of the Buddhist scriptures using the national language (i.e. vietnamese). During the entire period of Northern



subordination, with the need to thoroughly master the Chinese language to perfection as immediate tactics to cope with this Northern influential monopoly, Chinese became the dominating language of our country. So the work to translate the sacred texts into our own language was impossible. The translation seen today of the Buddhist Scriptures in China was possible and tremendously successful only because it was sponsored by the ruling court of that time. The Vietnamese language was only used as a means to propagate Buddhism within the commoners.

Following the Chinese domination was the French colonization. Faced with the fall of the nation, and under the pressure of the invasive civilization, our traditional culture was on the brink of being uprooted. Accordingly, many monks were leaving their secluded mountain abodes to engage in arousing the movement of rejuvenating Buddhism, promoting the use of Buddhist texts in Vietnamese transcribed in Latin alphabets. The Buddhist literature in Chinese were subsequently converted into our national language, responding to the need of the Sangha members and lay Buddhist followers. The majority of these canonical texts belonged in the Mahayana tradition, only a small number of which could be accounted for from the Agamas (V. A Ham) translation. But whether they were from the Mahayana, or the Agamas, all the available texts did not follow any specific guidelines. Therefore, the studies of Buddhism had yet to have a substantial foundation.

On the other hand, because of the impact of the Sanskrit grammar in the Chinese translations a number of grammatical problems were so unfamiliar that even some of the eminent exegeters like Jizang or Zhiyi often committed a lot of these misinterpretations. That made Ngan Tong, the organizer of the translation academy under the order of Emperor Sui Yangdi (605-618 AD), worried most about detecting many of these mistakes. Because of the discovery several of these errors, another famous scholar – Xuanzhuang - determined to venture into a pilgrimage to the West in search of the true Dharma, despite the imperial ban, and fatal dangers and difficulties

along the trip.

Today, due to the discovery of many important original manuscripts in Sanskrit, and the readily available Tibetan texts that were translated directly from Sanskrit, the tedious work to correct and improve many Sanskrit to Chinese translations can finally be done. In addition, with the thriving Pali language, which has always been regarded as the closest to the sacred language of the Buddha, many of the errors found in the Chinese version Agamas are being comparatively modified, so that the teachings of our Lord Buddha can be understood and absorbed more transparently.

The above-mentioned notes are the fundamental observations that the Committee of the Vietnamese Tripitaka Translation taskforce can apply as guidelines in working with this monumental task. First, there are the texts in the Agamas mentioned here. The Chinese versions from the Agamas were done very early in the Post-Han era (ca. 250-220 AD) by Anshigao. Most of these were introduced from the countries in the west where Buddhism flourished at that time such as Kucha, or Khotan. Due to the oral transmission and the different dialects, the Sanskrit scriptural version contained a lot of mispronunciations leading to numerous misinterpretations. This can be confirmed by comparing the equivalent texts composed in Pali, or studying some quotations in the Great Commentary Mahavaibhasya or the Yogacarabhumi-sastra. Besides, unlike Kumarajiva and Xuanzhuang, and few others, most of the Chinese translators learned Sanskrit and practiced Buddhism in the western regions, and not directly in India, so their proficiency in Sanskrit was rather limited. As soon as their arrivals in China, they were faced with the grave demand of having more Buddhist texts for Chinese Buddhists to study and practice. This pressured them to carry out the instant translation, despite their weak expertise in the language. Their lack of proficient knowledge of the Chinese language usually required the aid of an outside interpreter. For this reason, the translating work went through many steps that even the main translator sometimes could not go through; as a result, the

texts contained quite a few ambiguous and obscure sections and erroneous representations. Therefore, a Vietnamese translation from Chinese required lots of reference, if an approach to the lost Sanskrit texts were expected, and consequently a deeper understanding into the Buddha's words was hopefully gained. That's what the Chinese translations could not carry out due to the language obstacles.

The Vietnamese Tripitaka is essentially based on the Taisho Tripitaka of Japan, which was initiated during the ruling era of Taisho 11 in 1922, and lasted until the ruling era of Showa 9 in 1934. This massive compilation, comprised of 100 volumes, was assembled by the Taisho Tripitaka Publication Association that included over 100 leading Buddhist scholars of Japan during that time under the supervision of the internationally known Buddhist academics Takakusu Junjiro and Watanabe Kaigyoku. The master copy in use belonged to Haein Temple of Korea, also called the Korean edition. The textural proofread was based mainly on the block-printed editions of Sung, Yuan, Minh dynasties, and a few other block-printed editions and manuscripts from China and Japan, such as the handwritten copy of Tenbin, the Liao edition of Kunaisho, the manuscript of Daitokuji Temple, or that of Mantokuji Temple, etc... Another manuscript discovered somewhere in the Western countries such as Khotan, Tunhuang, Kucha, or Gaochang, also served as referential sources. A number of citations from Pali and Sanskrit texts are also footnoted as comparison with the Chinese translation, in which the authoritative editors may have posed questionable suspicions on their accuracy, or that they may belong in certain unidentifiable texts.

The contents of the Taisho Tripitaka were divided into three main corpora: the First Corpus included 32 volumes that comprised the Sanskrit-to-Chinese versions of all three Baskets – the Sutras, the Vinaya, and the Abhidharma – that are either taught by the Buddha as verbatim texts, or revised by His Great Disciples during the assemblies, or later compiled by authoritative Buddhist Scholars.

The Second Corpus, from Taisho vol. 33 to 55, written in Chinese, composed of commentaries on the Sutras, Vinaya, and Abhidharma, plus sectarian treatises of the Chinese Buddhism, historical accounts, narrative chronicles, travel anecdotes, and legendary narrations; also the non-Buddhist versions such as Vaisheshika, Sankhya, Zoroastrianism, Catholicism, and the Sanskrit – Chinese glossary, textbooks, and prayer books. The Third Corpus, from vol. 56 to 85, gathered together all the written works of the Japanese scholars, which included explanations of the Sutras, the Vinaya, and the Abhidharma basically themed on the existing commentaries in Chinese but with further clarification and connotations, plus the sectarian treatises of Japanese Buddhism. The next 12 volumes of the Taisho Tripitaka were found to have collections of religious iconographs and illustrations, mainly those of various Mandala pictograms of Buddhist Mysticism. The very last 3 volumes were indexes listing the particulars of all existing and circulating Tripitakas.

## II. THE EXISTING VIETNAMESE TRIPITAKA

The Vietnamese Tripitakas, as being compiled up to now, is a comprehensive collection of Vietnamese translations of Buddhist Scriptures, based on the Chinese Canon, with extensive researches into the Sanskrit, Pali, and Tibetan versions. Thus, our Tripitaka included inclusively all the known and widely circulated Buddhist works that were ever translated into Vietnamese all throughout our history.

We all know very well, that ever since Buddhism was first propagated into Vietnam during the reign of Emperors Hung, there existed probably a number of Buddhist texts translated directly to Vietnamese. Of course these very first works were all lost and cannot be accounted for anywhere in literature, but deep research and side by side comparison has proven that many syntactic structures of the Vietnamese language can be readily found in some

Chinese texts (probably translated directly from the Vietnamese versions), for example the *Collection of Sutras on the six Paramitas* (Ch. *Liu tu chi ching*) or the *Old Sutra on Miscellaneous Parables* (Ch. *Chiu tsa p'I yu ching*). During the next few following centuries, the tradition of translating the sutras into Vietnamese continued to prosper. Their traces could be found in the five-character verse of the famous Tang Poet Zhangji (750-820). Unfortunately, due to natural disasters and enemy devastations over times, these valuable works were destroyed. The earlier holy text in Vietnamese that still exists nowadays is a translation worked out in the 15th Century, by the Zen Master Vien Thai (1380-1440), known as Kinh Dai Bao Phu Mau An Trong Kinh (*The Sutra on the universal Acknowledgement of the Parents' Benevolence*).

Then in the 16th Century, we have the Quan Am Chan Kinh (*True Sutra of the Bodhisattva Kwan Yin*), that are more widely known as Truyen Phat Ba Quan Am (*the Story of the She-Buddha Kwan Yin*) that was written around 1585-... ?, not sure by which author.

In the 17th Century, Minh Chau Huong Hai (time unknown) translated and connotated many Sutras that we have found in existence and still available, such as Dieu Phap Lien Hoa Kinh (*Sutra on the Lotus of the True Law*), A-di-da Kinh (*the Amitabha Sutra*), and Ma-ha-bat-nha ba-la-mat-da Tam Kinh (*the Heart sutra on the Maha Prajna Paramita*), etc...

The 18th Century witnessed the appearance of the versions belonging to the Basket of Discipline, such as Sa-di Quoc Am Thap Gioi (*The Ten Precepts of Samanera in the national language*) by Nhu Trung (1690-1780), or Oai Nghi Dien Am (*Samanera's everyday Conducts Interpreted in national language*) by Nhu Thi (1680-1740), etc...

At the turn of the 19th Century, we have the Phap Hoa Quoc Ngu Kinh (*The Lotus Sutra in Vietnamese*) by Phap Lien around 1852. From then on, Buddhist Scriptures in Vietnamese were translated and published in great number. Thus, we can safely say that the

Vietnamese Tripitaka is a monumental collection of Buddhist literature translated from Chinese versions, as well as from Sanskrit, and Tibetan languages. The direct Pali translations of the Buddhist Canon, however, was collected and printed separately according to the criteria known worldwide, and was named the Vietnamese Theravada Tripitaka (*Dai Tang Kinh Nam Truyen*). Therefore, the Vietnamese Tripitaka does not contain the versions of the Sacred Scriptures from the original Pali language.

Above is a preliminary representation and some main characteristics of the proposed Vietnamese Tripitaka that should be compiled, edited and published with the purpose of providing a wealth of resource, a mine of information accomplished throughout history, to the academic scholars and prospective researchers, students and teachers of Buddhism, as well as interested non-academic readers and amateurish writers. The remaining versions that are not yet translated, or unaccomplished, will eventually be translated, compiled, and incorporated into the present Tripitaka.

The Vietnamese Tripitaka chose the Taisho Tripitaka as the master copy, in which every single work would be translated. The guidelines for performing this task would temporarily be specified as below:

1. The Vietnamese Tripitaka includes all translated versions from the Sacred Scriptures found in existence in our country throughout history, by numerous known scholars through the generations. This will help to get a general view over the progress of its compilation in the course of history.
2. With regards to the master copy, the Vietnamese translation would be based on the Taisho Tripitaka that comprised of 100 volumes, with somewhere closed to 1000 Chinese characters of 10pt-size in each of the volume. The serial numbers would be coded after that of the Taisho. Each of the page in the Taisho is divided into 3 columns named a, b, and c. The number of pages and columns will also be notated in the translation for easily and coherently referencing.

3. Incidentally, each of the Chinese scriptural text may even have many Vietnamese translated versions; so accordingly, each of the serial number of the Taisho would be tagged with A, B, C... as to differentiate with the various translations of the same original in Chinese.
4. With regards to the correction of the master copy in the process of translation, the manipulation is mostly based on the Taisho, with further reference to other available sources.
5. With regards to the discrepancies among the various editions, it is the translator's discrete knowledge that will guide in the selection for the alternatives.
6. The translator is suggested to research more thoroughly other Tripitakas and Scriptures, in order to adjust for words or sentences found in the Chinese version that supposedly contradict the well-established orthodox doctrine.
7. The Chinese translation was done based mainly on the oral transmission and recitation. Consequently, lots of mispronunciation were found such as *sam* in Pali vs *sama* and *samyak*; *cala* vs *jala*; *muti* vs *mutṭhi*, etc... In these cases, the translators will have to consult the equivalent texts in other diverse Chinese versions, and sometimes making reference to the available Sanskrit texts to estimate these words' original forms, and proposing the correct formats. These proposals would also be included in the footnote sections
8. Due to the variety of texts in different Buddhist Schools, we ought to have extensive comparative researches to arrive at a true understanding of the orthodox meanings accepted by all Buddhist traditions. This requirement is beyond the existing capability of our translators. However, as the need arises, the different points of view found in these texts would be noted and compared, and their notations will also be represented in the footnotes.
9. The Chinese translated works are divided into many juans (books

or volumes. The Vietnamese version will not be in such divisions, but the beginning of each Chinese volume will also be specified in the footnotes.

**10.** Buddhist terms in a number of the Chinese versions, in the case when not widely adopted and used, may cause difficulties in understanding and studying; they would be retained as such, but their equivalent – more popular and readily adaptable – would be included in the footnotes. In appropriate cases, the translator's name, and the original text containing these obsolete words, will also be notated for further reference.

**11.** all sutra and doctrinal works mentioned in the footnotes will be represented in the same universal formats currently used by international scholars; these regulated formats about abbreviations are always included at the end of each volume of the Vietnamese Tripitaka.

### III. THE IMPLEMENTATION OF THE TRIPITAKA PROJECT

The implementation of the project developed through translating, editing, and publishing requires the establishment of a Council of the Vietnamese Tripitaka Project with a General Editor in charge, and with the major responsibilities assigned below:

1. The Translation Committee. In order to complete a translating work, these tasks have to be performed:

**a.** literary translation: the texts are distributed to scholars with relatively proficient Chinese, with at least a basic knowledge of Buddhist study, and with the linguistic ability needed to translate directly from Chinese to Vietnamese.

**b.** the revision and commentation: the main purpose of this regulating person is to review the rough translation and improve or elaborate on the wording, and correct the mistakes possibly found in



the translation. In reality the revision work requires much more than just that.

First of all, there is the correction of the texts. This should generally be done before the actual translation takes place. Correction of the texts at first may seem simple, because the translator just need to note these erroneous typographical mistakes. Most of these errors are explained in the footnotes of the Taisho Tripitaka, the translator just need to understand the content of the translating paragraph to select the appropriate characters from the footnote sections. However, due to the limited understanding level in Buddhism and the inadequate research ability, most translators don't choose the correct characters. Even the great Scholar An Thuan committed many of these errors by selecting an inappropriate representation of characters; because of the lack of Pali or Sanskrit equivalent texts, guess-work was most often applied. And these guess work is usually incorrect. Sometimes, errors are found not from re-written or block-printed editions, but from the original works themselves. Because Buddhist doctrine from India were passed down from generation to generation mostly in the form of oral recitation. The language deviation and phonetic inaccuracy, which could mistake the pronunciation of one word with another, can create the erroneous understanding of the original teachings. The person who translate from Chinese to Vietnamese, but without a proficient knowledge of Sanskrit, would not be able to detect these subtle mistakes in the Chinese version. And it would be of noteworthy to acknowledge that there are numerous and often occurring mistakes as such mentioned, in many Sanskrit to Chinese translations.

The needed revision focused on the Sanskrit Buddhist Canon. Its relevant influence in the translated documents often times caused difficulties in even the most knowledgeable of Old Chinese, and errors and mistakes happened to some of the most respected commentators of Buddhist literature. To thoroughly understand the contents of the works to be translated, it usually was necessary to find the exact documents in Sanskrit in order to do the comparison.

The most reknown Venerable Jizang made plenty of mistakes in his commentaries because he just did not have a comparable source to decipher whether the sentences were active or passive; so he did err on occation, for example he had mistaken one who killed with the one being killed in a certain section of the Srimaladevi Sutra; this particular Sanskrit version was lost, it was a discovery noted in the Siksasamuccaya of Santideva.

Many original Sanskrit texts were lost over the years. Even some of the more important ones like the Maha Vaibhasya only existed in the translated form by Xuanzhuang. Fortunately, the original text of Kosabhasya was found, in which many chapters in the translated text have related notations, so that students of the Mahavaibhasya at least have a chance to concur and understand deeper into the content of this notable document. Reading a text without having a strong grip of understanding its content, is probably because of the fact that even the translator didn't even grasp the full content of a document or understand it incorrectly, how could one expect the readers to get the meaning of the translated text? Therefore, the task of revision is not simply just improving and correcting the insufficiencies in the grammatical errors of the translation, but it requires an extensive research to really understand the content of the original document in its limited possibilities.

The Vietnamese Tripitaka is a translation from the Chinese version. The translator should not just alter the content as needed, even if the mistakes were found in the Chinese texts. Because these errors still carried historical bearings, no one should take the liberty to change or delete anything from it. On the other hand, the Vietnamese Tripitaka should not just ignore these misrepresentations found in translated Chinese literature. These errors should always be indicated, and its revision should be suggested and denoted in the footnote area to clearly explain the difference so that the Vietnamese version can correlate well to the Chinese translation.

Above, we just pointed out the few particular requirements to

proceed with the translation of Scripture in a relatively acceptable manner. In the present condition, we have very few individuals who are truly qualified with those specifications. Thus, the steps needed now are more indicative of a process to train more qualified translators, not just merely creating translating agents, but enriching those who already have an acceptable understanding of Buddhist philosophy together with an ability to read and understand all selected languages of the Sacred Scripture, namely Pali, Sanskrit, Tibetan, and Chinese. In the current translation work in the world, those who want to study Buddhism but do not know these old languages fluently, would not fare very well in understanding the basic canonical teachings. Anzong, the manager of the translation academy under the sponsorship of Emperor Sui Yangdi, also required such knowledge of his collaborators in hope of being admitted to the academy. Besides the need of profound knowledge of the Sanskrit language and Buddhist teachings, he also requested the comfortable range of knowledge in matters outside of Buddhism as well.

More specifics in creating a department to help training more translators for the Tripitaka work will be presented in a separate documentation at a later time.

2. The Publishing Committee. The areas in publishing the Tripitaka include:

**a.** the correction of all the spelling mistakes in the translated documents. Oftentimes, these errors are being corrected as needed when the readers noticed them while the documents are being used. These readers can be just regular monks, nuns, or just lay buddhists, certainly not experts in the field, thus they are more apt to have less experience in discovering these errors. Even the so-called already corrected texts that are in use, still contain many of these mistakes.

**b.** the presentation of the text. This task depends on the available

computer technology. In the beginning, there are few experts in the field of computerized presentation and lay-out for publishing the finished texts into books. The task was done mostly by self-taught and self-produced individuals. Therefore, many do not master the technique available in the program enough to successfully employ the software ability to its fullness for the purpose of presenting the works to their perfection.

The translation of the Tripitaka is expected to take roughly 15 years or more to complete. Hence the entire set up cannot be created completely at one time. In that long drawn-out period of time, of course technology continues to improve and the presentation method may vary accordingly. The resulting manuscripts that are done at various times during the process will reflect this unavoidable difference.

**c.** the printing process. After the presentation and lay-out work is accepted, the translated manuscript will be given to the printing companies that are contracted for this work. This final part at the printers is usually more stable. But there is still the need for someone to check in over time on the printing process to ensure that technical difficulties do not result from it.

**d.** the distribution, marketing, and delivery. Distribution and delivery of the Tripitaka will not be an unimportant task. It should be done by a taskforce created specifically for this purpose, but for now the printing companies are in charge of this process because there is not enough manpower to provide a separate department. Besides, the Tripitaka translation task should be the mutual work of all Vietnamese Buddhists, no matter what sects, traditions, schools, or groups. All sangha members should be involved and partook in the taskforce, whether it is by manual works, mental helps or monetary contributions, individually or by groups. The marketing of the final and complete Vietnamese Tripitaka also requires a separate department to handle this task more effectively, but of course our manpower resource does not allow it, so once again, the work is

now temporarily in the hands of the printing companies.

## CONCLUSION

More than two thousand years since the fundamental teachings of the Buddha have arrived in Viet Nam. Buddhism has been practiced and applied by many generations. It has rewarded numerous individuals and societies with the feeling of peace and comfort in their lives. It has contributed in the development, growth, and success of many social groups, both sentimentally and intellectually. But so far, the tasks of translating, printing, and distributing Buddhist literature as the foundation on which to base our beliefs and practice, were never performed as a taskforce that really should encompass the entire nation.

The historical Chinese Buddhist translation also spanned out almost two thousand years, but with the grand success of creating, maintaining, and saving the immense wealth of literature despite many close calls to being destroyed due to ignorance and fanaticism. The great success of the Chinese Tripitaka was partly due to the royal endorsement of many dynasties that believed in Buddhism, and due to the wholesome support of the people in various times in history. Vietnam also have had royal Buddhist believers, but because of many factors including political and social impacts, there was never a well organized assembly supported by the royalty to take on the task of composing our Buddhist canon. Just because of the need of their own practice and learning, that some of the sutras were translated by individual monks throughout history, but those individual works were not enough to become the foundation on which to base the needed research and exploration deep into the teachings.

The most recent occasion was in 1973, when a historical first-ever committee of Tripitaka translators was formed, which included The Most Venerable Thich Tri Tinh as Chairman, the Most Venerable

Thich Quang Do as Secretary General, and many highly capable monks who already have plenty of experience in translating texts, and highly regarded in the research area of Buddhist literature. This committee was supported and overseen by the Executive Institute of the Sangha, a part of the Unified Buddhist Church of Vietnam. The slate for this committee was prepared on a grand scale, but again due to the war torn situation in Vietnam at that time, only a very small portion of the works was finished. This meager accomplishment was later assembled and printed in 1993 by the Vietnamese Institute of Buddhist Research, under the guidance of the Vietnamese Buddhist Church, and was renamed “the Vietnamese Tripitaka.” In this collection, the Agamas (kinh A Ham) was assigned by the Translation Committee into two parts: the Truong A Ham (The Long Agamas) and Tap A Ham (The Connected Agamas) were given to the Most Venerable Thich Thien Sieu, the Most Venerable Thich Tri Thanh, and the Venerable Tue Sy of the Hai Duc Institute of Higher Buddhist Studies located in Nha Trang. The second section, the Trung A Ham (The Midium Agamas) and Tang nhat A Ham (The Enumerated Agamas) were the responsibility of the Most Venerable Thich Thanh Tu, the Most Venerable Thich Buu Hue, the Most Venerable Thich Thien Tam of the Hue Nghiem Institute of Higher Buddhist Studies of Saigon.

Besides the Agamas, other works were also accomplished, including:

Works by the Most Venerable Thich Tri Nghiem: The Mahaprajna Paramita Sutra (Chinese translation by Xuanzhuang) belonging to the Mahaprajna literature. This sutra contains 600 volumes.

Works by the Most Venerable Thich Tri Tinh: 1/ The Maha Prajna Paramita Sutra (Chinese translation by Kumarajiva) belonging to the Mahaprajna literature.; 2/ The Lotus Sutra (Chinese translation by Kumarajiva ) belonging to the Pundarika literature; 3/ the Avatamsaka Sutra (Chinese translation by Śikṣānanda), and 4/ the Maharatnakuta.

These extra works of the two scholars mentioned above were assembled and printed by their own disciples, and were not yet incorporated to the Tripitaka of Viet Nam.

There are others who were given parts of the work in the translation process but their results are not yet announced or seen.

Despite the good intention, the end result is quite minimal due to the difficult situations of the country at that time. Additionally, this result also does not meet the qualifications and the customary time to perform the revision and editing according to the current international criteria for researching and translating Buddhist documents. So this work that was once started well-intentionally, still could not be accepted as the standardized Buddhist literature collections, as the proven Vietnamese contributions to the spreading of the Buddha's golden scripture to all followers and believers in the world as the way to seek peace and happiness for all sentient beings.

Such grand work cannot be the contributions of certain individuals or group, nor a particular tradition or church, but it is the participating jobs of all Vietnamese Buddhist members as a whole; it cannot be of just one period of time, but spanning from generations to generations in existence and progressive improvement in this forever changing society. Such work is needed, first of all, to show profound gratitude to our many ancestors before us who have gone through numerous hardship, over countless asankhy time, in the sole purpose of seeking ways to bring peace and happiness to all sentient beings. Secondly, it is to continue the task of our ancestors and masters of propagating the teachings, that should be similar to a continuously well lit Lamp of Dharma, for all the world to benefit from.

In summary, with the benediction of all Buddhas and all the Holy Disciples and Sages, and through the blessings of the present Most Venerable Elders in the Vietnamese Buddhist ranks, we are urgently pleading to all four assemblies of Buddha's disciples to generously

Trans. by Vien Minh

help, with all your might and mental ability, in this most profoundly needed Tripitaka Project, so that it could be proceeded firmly and continuously from our present time to many generations to come, so that the Lamp of Dharma could forever shine in this world, for the beneficial inner peace and happiness of each and everyone of us sentient beings.

*The Vesak season of 2552 in Buddhist calendar.  
(in the year of 2008 or Mau Ty)*

Tri Sieu – Tue Sy.

Trans. by Vien Minh