

TẬP SAN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

PHÁP LUÂN

## **Số 8**

---

PL. 2552 – Xuân Kỷ Sửu

**3.** Thích Thái Hòa ► *Nhiếp sự và Nhiếp Thọ Chánh Pháp Qua Kinh Thắng Man.*

**18.** Tỳ-khưu Giới Đức ► *Tìm Lại Chút Hương Non Xanh Mây Tía.*

**39.** Thích Phước An ► *Rabindranath Tagore Thi Nhân Đi Tìm Vô Hạn Trong Vòng Tay Của Bà Mẹ Cát Bụi.*

**60.** Hoài Khanh ■ Phổ Đồng ■ Minh Đức T.T.A. ► *Thơ.*

**73.** Pháp Hiền ► *Lý Thuyết Hợp Nhất của Các Điểm Phóng Chiếu Vị và Danh Từ.*

**108.** Surendranath Dasgupta ► *Vị Trí của Áo Nghĩa Thư Trong Văn Học Phệ-Đà.* - Dịch Việt Thích Nhuận Châu.

**148.** ► *Zen Master Trần Nhân Tông, His Teachings and Literature (continued).* - Trans. by Phan Minh Trị.

**171.** Tuệ Sỹ ► *Buddhism and the Youth.* – Translated into English by Viên Minh.

---

Hình bìa: *Vòng tròn Ensō (Viên tướng)*, tranh của Đông Lai (Tōrei, 1721-1792). Dòng chữ bên trái: *Thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn.*

# NHIẾP SỰ VÀ NHIẾP THỌ CHÁNH PHÁP TRONG BỒ TÁT ĐẠO QUA KINH THẮNG MAN

Thích THÁI HÒA

## I. Nhiếp thọ liên hệ nhiếp sự:

Muốn thành tựu nhiếp thọ chánh pháp thì phải thực hành nhiếp sự, tức là bốn nhiếp pháp (Catvāri samgraha).

Tứ nhiếp pháp là một trong những phương pháp nhiếp thọ chúng sanh của Bồ tát đạo. Tứ nhiếp pháp gồm:

1. **Bố thí nhiếp** (Dāna samgraha) hay còn gọi là Bố thí nhiếp sự: Nghĩa là Bồ tát thực hành nhiếp thọ bằng cách đối với những chúng sanh nào ái lạc về tài sản, thì Bồ tát sẵn sàng bố thí tài sản cho họ, nếu chúng sanh nào ái lạc đối với pháp, thì Bồ tát sẵn sàng bố thí pháp cho họ, nhờ vậy mà khiến họ khởi tâm thân ái, cảm mến Bồ tát và Bồ tát dựa vào đó mà đưa họ vào đạo và truyền trao đạo pháp cho họ.

2. **Ái ngữ nhiếp** (Priyavādi samgraha) là phương tiện nhiếp thọ chúng sanh bằng ái ngữ của Bồ tát. Nghĩa là dùng lời nói có chất liệu của trí tuệ và từ bi mà chia sẻ với chúng sanh, an ủi, vỗ về và khích lệ, khi họ thành công hay đau khổ, khiến tâm họ khởi sinh sự thân ái, nhờ đó mà Bồ tát đưa họ vào đạo và truyền trao đạo pháp cho họ.

3. **Lợi hành nhiếp** (Arthacaryā samgraha) hay còn gọi là Lợi hành nhiếp sự: Nghĩa là Bồ tát dùng thân để hành thiện, dùng ngữ để hành thiện, dùng ý để hành thiện, nhằm làm lợi ích cho chúng sanh, khiến họ sanh tâm thân ái, nhờ đó mà Bồ tát đưa họ vào đạo và truyền trao đạo pháp cho họ.

4. **Đồng sự nhiếp** (Samānārtata samgraha): Nghĩa là Bồ tát sử dụng phương tiện tùy thuận, tùy chuyển, đồng thực hành, đồng hưởng lợi,

hưởng lợi bình đẳng, đồng lao cộng khổ với chúng sanh, tùy theo căn tánh của chúng sanh mà biểu hiện nhiếp sự, khiến cho họ khởi tâm thân ái, nhân đó Bồ tát đưa họ vào đạo và trao truyền đạo pháp cho họ.

Tứ nhiếp sự này là bốn nguyên tắc để nhiếp thọ chúng sanh hoàn toàn dựa trên đại bi tâm mà thi thiết. Nếu bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự mà không mang chất liệu của đại bi tâm thì những cái ấy không phải là nhiếp thọ chánh pháp của Bồ tát.

Đại bi tâm là tâm thương yêu, tâm phụng sự chúng sanh có nội dung không chiếm hữu, do có nội dung đó, nên Bồ tát là người bạn chân tình của hết thảy chúng sanh, không mời mà tự đến hết việc rồi tự đi, không làm cho ai phiền hà mà cũng không làm cho ai sợ hãi.

Tứ nhiếp pháp là vậy, nên thực hành tứ nhiếp pháp thì có sự chuyển hóa lớn và có công đức lớn, bởi vậy tứ nhiếp pháp trở thành những phương pháp then chốt của sự thực hành Bồ tát đạo.

## **II. Nhiếp thọ liên hệ đến Ba la mật:**

Thực hành Bồ tát đạo chính là thực hành các Ba la mật.

Ba la mật có sáu hoặc mười. Sáu Ba la mật gồm có:

1. **Bố thí Ba la mật:** Là bố thí viên mãn. Đó là sự bố thí không sinh khởi từ ngã tưởng mà sinh khởi từ Bồ đề tâm và được duy trì, phát triển từ thế và nguyện.

Bố thí Ba la mật là để nhiếp phục tham ở nơi tự tâm, đồng thời cũng là để nhiếp phục chúng sanh đưa họ trở về với Phật đạo.

Do đó, trong sự thực hành bố thí Ba la mật, Bồ tát gồm đủ cả tự giác và giác tha, tự lợi và lợi tha để tiến dần về với giác hạnh viên mãn.

2. **Trì giới Ba la mật:** Là giữ giới một cách viên mãn. Đó là sự duy trì giới đầy đủ cả ba tụ.

Tụ thứ nhất là Nhiếp luật nghi giới, nghĩa là Bồ tát trì giới viên mãn, khiến cho các điều ác ở nơi thân, ngữ và ý đều được đoạn trừ.

Tụ thứ hai là Nhiếp thiện pháp giới, nghĩa là Bồ tát đối với tự thân thực hành đầy đủ ba mươi bảy phẩm trợ đạo, thành tựu hết thảy thiện pháp hữu lậu và vô lậu.

Do đó, Bồ tát thành tựu viên mãn hết thấy thiện vô lậu, khiến thân, ngữ, ý của Bồ tát luôn luôn an trú ở sự thanh tịnh, và chúng sanh nương dựa vào sự thanh tịnh của Bồ tát mà sống có lợi ích.

Tụ thứ ba là Nhiều ích hữu tình giới, nghĩa là Bồ tát thực hành đầy đủ tứ nhiếp pháp, lục ba la mật, tứ vô lượng tâm để làm lợi ích cho hết thấy chúng sanh.

Do thực hành trì giới, Bồ tát có năng lực nhiếp phục các ác, hưng khởi các thiện cho mình và cho chúng sanh, đưa mình và chúng sanh đi về hướng Phật đạo.

**3. Nhẫn nhục Ba la mật:** Là viên mãn đối với sự kiên trì, chịu đựng để đạt đến sự vững chãi của thế và nguyện, nhằm phát triển rộng lớn bồ đề tâm.

Như vậy, Bồ tát thực hành nhẫn nhục là đạt được lợi ích ngay trong đời sống hiện tại, đó là nhiếp phục được những hận thù và giải tỏa được những nội kết giữa mình và người.

Vậy, nhẫn nhục là một trong những pháp hành nhiếp thọ chúng sanh có hiệu quả nhất và đem lại rất nhiều lợi ích cho chúng sanh.

**4. Tinh tấn Ba la mật:** Là viên mãn đối với sự nỗ lực. Nghĩa là Bồ tát nỗ lực thấp sáng bồ đề tâm, thực hành thế nguyện cũng như nhiếp thọ chúng sanh không biết mỏi mệt.

**5. Thiền định Ba la mật:** Là viên mãn đối với sự an tịnh. Nghĩa là Bồ tát thực hành thiền định là để nhiếp phục phiền não và sở tri, để đưa tới tâm an tịnh và tuệ an tịnh, ngay giữa những phiền muộn của thế gian.

**6. Trí tuệ Ba la mật:** Là viên mãn đối với tuệ giác. Nghĩa là trí tuệ hiểu rõ tướng và tánh, thể và dụng, năng lực và nhân duyên, kết quả và sự tồn tại của kết quả cũng như gốc rễ và ngọn ngành chân thật của vạn hữu.

Bồ tát do thành tựu tuệ dần dần đến chỗ viên mãn, nên các vô minh lậu hoặc, cũng từ từ bị nhiếp phục và xóa sạch bởi tuệ. Do đó, những sai lầm nghiêm trọng không thể xảy ra, và những sai lầm vi tế từ từ bị nhiếp phục.

**7. Phương tiện Ba la mật:** Là khả năng vận dụng tài tình của Bồ tát

phát khởi, sau khi thành đạt Tuệ Ba la mật.

Đây là giai đoạn Bồ tát thành tựu các phương pháp nhiếp thọ chúng sanh một cách thông minh.

**8. Nguyện Ba la mật:** Là viên mãn sự duy trì và thực hiện mọi tâm nguyện nhiếp thọ chúng sanh.

**9. Lực ba la mật:** Là viên mãn về năng lực nhiếp thọ. Nghĩa là ở giai đoạn này Bồ tát đủ năng lực và trí tuệ để vượt qua mọi khó khăn, nhằm nhiếp phục những loại chúng sanh thường vi phạm những căn bản đạo đức, có khả năng chế ngự mọi phiền não của mình, khi trực diện với những chúng sanh ác kiến và ác hạnh, có khả năng vô hạn để đáp ứng những nhu cầu vô hạn của chúng sanh, trên con đường thoát khổ, có khả năng biểu hiện dưới nhiều hình thức và một thân thể có thể hóa ra nhiều thân thể để nhiếp thọ nhiều chúng sanh trong cùng một lúc, có khả năng sống thiếu dục và tri túc giữa các nền văn minh vật chất xa hoa, có đủ năng lực làm hết thấy lợi ích cho chúng sanh, cùng một lúc trong mọi không gian và mọi thời gian, có khả năng nhiếp thọ những chúng sanh ngu si, xảo trá, hót nịnh, có năng lực áp đảo sinh tử, chứ không bị sinh tử áp đảo; có năng lực chánh niệm và tự tại trong khi xả thân và thọ thân; có khả năng thí xả mọi bảo vật; có năng lực nhiếp thọ những chúng sanh có quan điểm và xu hướng dị biệt; có năng lực diệt trừ phiền não, nhưng không một mình thể nhập Niết bàn.

Bồ tát thành tựu các năng lực lớn lao như vậy là do quá trình thực hành Bồ thí ba la mật cho đến Tuệ ba la mật một cách liên tục và quyết liệt với động cơ thúc đẩy bởi bồ đề tâm qua xúc tác của thế và nguyện.

**10. Trí Ba la mật:** Tức là viên mãn về sự hiểu biết. Nghĩa là biết rõ mọi hình thái sinh khởi biến diệt và không biến diệt của vạn hữu.

Trí Ba la mật hỗ trợ cho hành giả thành tựu Tuệ ba la mật. Trí ba la mật giúp cho hành giả thấy rõ mọi hình thái chân thực của vạn hữu, còn Tuệ ba la mật giúp cho hành giả thấy rõ bản chất của mọi sự hiện hữu trong từng phút giây diễn ra của sự sống.

Nói gọn: Trí ba la mật khiến cho hành giả thấy rõ bản chất của mọi sự hiện hữu cần có điều kiện của thời gian, còn Tuệ ba la mật khiến cho hành giả khi tiếp xúc hay không tiếp xúc với mọi sự hiện hữu cũng đều biết rõ ngay tự tánh và tự tướng của mọi sự hiện hữu một cách tức thì.

Với sáu ba la mật hay mười ba la mật này, Bồ tát sử dụng để nhiếp thọ khiến cho bản thân Bồ tát luôn luôn an trú ở trong chánh pháp, phẩm chất đạo đức sáng ngời, làm nơi nương tựa cho chúng sanh và nhiếp thọ chúng sanh trở về với chánh pháp.

Trong mười ba la mật, sáu ba la mật là con đường tự giác, giác tha, tự lợi, lợi tha của Bồ tát và bốn ba la mật sau là sự thực hành hoàn toàn thuộc về giác tha và lợi tha của Bồ tát đạo, đó là sự nhiếp thọ vì lợi ích cho hết thảy chúng sanh và sự tồn tại cũng như sự phát triển của chánh pháp.

Nếu nhiếp thọ mà không chuyển tải nội dung của ba la mật thì sự nhiếp thọ không thể thành tựu. Do nhiếp thọ có nội dung chuyển tải ba la mật, nên sự nhiếp thọ đó thành tựu qua các mật, như *Du Già Sư Địa luận*\* nói như sau:

1. Đốn phỏ nhiếp thọ: Tức là sự nhiếp thọ trực tiếp và cùng khắp, gom thâu hết thảy chúng sanh làm thân bằng quyến thuộc trong gia đình của tâm linh.
2. Tăng thượng nhiếp thọ: Tức là sự nhiếp thọ làm tăng trưởng phẩm chất đạo đức cho mọi người tùy theo địa vị và hoàn cảnh của mình.
3. Nhiếp thủ nhiếp thọ: Sự nhiếp thọ bằng cách che chở, giáo dục và bảo hộ với tư cách là một nhà giáo dục, một bậc thầy đối với học chúng.
4. Trường thời nhiếp thọ: Sự nhiếp thọ lâu dài đối với mọi người và mọi chúng sanh có căn khí chậm lụt.
5. Đoản thời nhiếp thọ: Sự nhiếp thọ ngắn hạn, tạm thời đối với những hạng loại có căn khí trung bình.
6. Tồi hậu nhiếp thọ: Sự nhiếp thọ không kể thời gian, miễn làm thế nào đạt được mục tiêu tồi hậu, không những chỉ đời này mà ngay cả đời sau.

Như vậy, nhiếp thọ của Bồ tát mà thành tựu chính là thành tựu nội dung của các ba la mật.

---

\* *Du Già 48* – trang 563b 29, Đại Chính 30.

### **III. Nhiếp thọ không thể nghĩ bàn:**

Nhiếp thọ không thể nghĩ bàn, vì đây là sự nhiếp thọ hoàn toàn thiết lập trên nền tảng của Bồ đề tâm và được xúc tác bởi thế và nguyện của một vị Bồ tát, nên ta không thể sử dụng tâm lượng phàm phu để trắc lượng, ta không thể dùng ngôn ngữ ước lệ để diễn tả và lại càng không thể sử dụng mọi tư duy hữu ngã để tư duy.

Bởi sự nhiếp thọ được đặt trên nền tảng ấy, nên sự nhiếp thọ không thể nghĩ bàn. Nó không thể nghĩ bàn, bởi vì nó liên hệ đến những điểm như sau:

#### **1. Chánh pháp không thể nghĩ bàn:**

Bồ tát nhiếp thọ là vì sự tồn tại của chánh pháp. Nhưng chánh pháp thì không thể nghĩ bàn, vì nó siêu lý luận, đến để mà thấy và được chứng nghiệm bởi kẻ trí.

Do đó, sự tồn tại của chánh pháp không phải do Bồ tát luận lý giỏi mà do Bồ tát thực hành giỏi, chính do sự thực hành giỏi về chánh pháp của Bồ tát, nên Bồ tát có khả năng hộ trì chánh pháp, khiến cho chánh pháp không bị hủy diệt.

Như vậy, chánh pháp tồn tại là tồn tại từ sự nhiếp hộ không thể nghĩ bàn của Bồ tát.

#### **2. Lợi ích không thể nghĩ bàn:**

Nhiếp thọ chánh pháp là vì lợi ích chúng sanh. Nhưng chánh pháp là không thể nghĩ bàn, thì sự lợi ích của chúng sanh từ nơi nhiếp thọ chánh pháp cũng không thể nghĩ bàn.

Nhiếp thọ chánh pháp là vì lợi ích chúng sanh, nên người nhiếp thọ chánh pháp có thể xả bỏ thân mạng và tài sản vì sự nghiệp này.

Vì do xả bỏ thân thể để nhiếp thọ, nên người nhiếp thọ sẽ thành tựu pháp thân của Như lai không thể nghĩ bàn. Vì do xả bỏ sinh mạng mà người nhiếp thọ ấy ở trong sinh tử mà siêu việt sinh tử, thông đạt hết thấy Phật pháp một cách sâu xa, không thể nghĩ bàn; và vì do xả bỏ tài sản để nhiếp thọ ấy, ở trong sinh tử mà thành tựu hết thấy công đức không thể nghĩ bàn, mọi thứ công đức của chúng sanh không thể so sánh.



### **3. Sự tồn tại của chánh pháp không thể nghĩ bàn:**

Sự tồn tại của chánh pháp hay sự không tồn tại của chánh pháp là tùy thuộc vào nhiếp thọ hay không nhiếp thọ.

Người nhiếp thọ chánh pháp là người có khả năng tự hành và hóa tha. Tự hành tức là tự thân thực hành để chứng nghiệm sự thâm diệu của chánh pháp và sự hóa tha là khuyến khích, nâng đỡ và tạo điều kiện để người khác cũng thực hành và chứng nghiệm những thâm diệu của chánh pháp ấy.

Nhờ tự thân thực hành chánh pháp, nên người ấy có thể trở thành ngọn đèn sáng, soi chiếu trong đêm trường sinh tử và nhờ tự thân thực hành chánh pháp, mà người ấy có thể làm ngọn hải đảo an toàn cho mọi ghe thuyền trên biển đời sinh tử.

Và do tự thân thực hành chánh pháp, nên vị ấy có khả năng thiết lập chánh pháp để cứu độ chúng sanh, nhờ đó mà chánh pháp luôn luôn tồn tại, và sự tiếp nối cũng như sự tồn tại của chánh pháp từ thế hệ này qua thế hệ khác, từ không gian này đến không gian khác cho đến vô tận thời gian và không gian, không có thời gian và không gian nào là không có chánh pháp.

Do đó, chánh pháp tồn tại không thể nghĩ bàn.

### **IV. Nhiếp thọ chánh pháp là đại nguyện chân thật:**

Đại nguyện chân thật của Bồ tát khởi lên là do Bồ tát thường trực quán chiếu và thấy rõ con đường dẫn đến thế gian đầy bùn lầy sinh tử, đầy lo âu và khổ não, nhưng chúng sanh lại chen lấn và giành giật nhau đi trên con đường này để kiếm tìm sương khói hạnh phúc và cuối đường chỉ còn lại đôi chân ngã quy cùng với nét mặt hốt hoảng, bơ phờ. Và Bồ tát cũng thường trực quán chiếu để thấy rõ con đường dẫn đến thoát ly sinh tử, con đường không còn có bụi tình ái dục, làm cho những lữ hành bị cay mắt và mù mắt; con đường không còn có hận thù và nước mắt, chỉ có nụ cười và bước chân thanh thản; con đường không còn có những nghi kỵ và sợ hãi mà chỉ là hiểu biết và cảm thông, nên Bồ tát khởi lên đại nguyện chân thật để nhiếp thọ chánh pháp, vì chánh pháp là con đường an ổn dẫn chúng sanh vượt thoát sinh tử, đi tới hạnh phúc chân thật.

Đại nguyện chân thực của Bồ tát khởi lên, là do Bồ tát thường xuyên quán chiếu sâu xa và thấy rõ chân lý tối thượng chỉ có một, đó là hết nhất nghĩa đế hay Niết bàn tuyệt đối, nhưng lại có vô số cửa ngõ hay có vô số pháp môn để hội nhập, vì vậy mà Bồ tát phát khởi đại nguyện học hỏi vô lượng pháp môn không biết mỗi một. Bồ tát học hỏi vô lượng pháp môn không phải để tích lũy kiến thức, biến mình trở thành những kẻ ngụy biện mà làm chướng ngại sự hội nhập chánh pháp mà Bồ tát học hỏi vô lượng pháp môn với một đại nguyện Bồ đề, làm lợi ích và nhiếp thọ hết thảy chúng sanh vào ở trong chánh pháp.

Phu nhân Thắng Man bạch Phật: *“Bồ tát có hằng sa các nguyện, hết thảy đều ở trong một đại nguyện đó là nguyện nhiếp thọ chánh pháp. Nhiếp thọ chánh pháp mới là chân thật đại nguyện”*.

Nguyện nhiếp thọ chánh pháp là nguyện bao gồm tất cả các nguyện, nên nó được xem như là đại nguyện chân thật. Và để minh họa ý nghĩa sâu xa này, Phu nhân Thắng Man nêu lên bốn ví dụ.

1. Ví dụ mây lớn và mưa:

Thắng Man Phu nhân đã dùng vầng mây lớn xuất hiện trong thời kỳ khởi thi của thế giới để dụ cho ý nghĩa lớn lao của sự nhiếp thọ chánh pháp về mặt phước đức và thiện căn vô lượng chuyển tải nội dung của trí tuệ.

2. Ví dụ khối nước lớn:

Thắng Man Phu nhân dùng khối nước lớn làm nảy sinh kho tàng ba ngàn đại thiên thế giới và bốn trăm ức đủ loại các lục địa trong thời kỳ khởi thi của thế giới là để dụ cho ý nghĩa sâu xa này, từ nhiếp thọ chánh pháp mà sinh khởi giáo pháp đại thừa, các năng lực thần thông, các địa vị Bồ tát, sự an lạc cũng như thiện căn chư Thiên và con người... đều từ nơi nhiếp thọ chánh pháp mà lưu xuất.

Đây là dụ nội dung nhiếp thọ chánh pháp chuyển tải chất liệu của từ bi.

3. Ví dụ đất lớn:

Thắng Man Phu nhân đã dùng sự đảm nhận của quả đất đối với biển cả, núi rừng, cỏ cây và chúng sanh để ví dụ cho bốn trọng trách trong ý nghĩa sâu xa của nhiếp thọ chánh pháp.

Trọng trách thứ nhất là thiết lập Nhân thừa và Thiên thừa để nhiếp phục những chúng sanh thiếu căn bản đạo đức và hiểu biết.

Trọng trách thứ hai là thiết lập Thanh văn thừa để đáp ứng và nhiếp phục những ai có nhu cầu học hỏi chánh pháp và khát vọng đời sống giải thoát.

Trọng trách thứ ba là thiết lập Duyên giác thừa để đáp ứng cho những ai có nhu cầu tự độ và tự mình chứng nghiệm đời sống giải thoát.

Trọng trách thứ tư là thiết lập Bồ tát thừa hay Đại thừa để đáp ứng cho những ai có ý chí và phát khởi tâm nguyện rộng lớn, không những tự mình tu tập để chứng nghiệm đời sống giải thoát mà còn khuyến khích, giáo hóa và có khả năng sử dụng vô số phương tiện để nhiếp phục chúng sanh đưa họ trở về với Phật đạo nữa.

Người nhiếp thọ chánh pháp với trọng trách như vậy, ví như bà mẹ hiền đem khả năng chịu đựng để chuyên chở và làm sinh trưởng hết thảy thiện căn cho đàn con, cũng giống như quả đất đem lực chịu đựng để chuyên chở biển cả, núi rừng, cây cỏ và muôn loài vậy. Đây là dụ cho sự kiên nhẫn của nhiếp thọ chánh pháp.

#### 4. Ví dụ kho báu:

Thắng Man Phu nhân đã sử dụng bốn loại kho báu gồm: vô giá, thượng giá, trung giá và hạ giá ở trong lòng đất như: như ý bảo châu là vô giá, ngọc trai là thượng giá, vàng là trung giá và thiếc, đồng... là hạ giá để ví dụ cho Nhân thừa và Thiên thừa là hạ giá, Thanh văn thừa và Duyên giác thừa là trung giá, Bồ tát thừa là thượng giá, Nhất thừa hay Phật thừa là vô giá. Và tất cả các thừa ấy đều được hàm chứa và biểu hiện từ nhiếp thọ chánh pháp để sinh khởi và nuôi lớn hết thảy thiện căn cho hết thảy chủng loại chúng sanh.

Đây là dụ cho thành quả của sự nhiếp thọ chánh pháp.

Như vậy, nhiếp thọ chánh pháp là đại nguyện chân thật, nó từ bỏ đề tâm mà vận khởi trí và bi, rồi kiên trì hành động không biết mỏi mệt và cuối cùng thành tựu kết quả chân thật của sự nhiếp thọ chánh pháp.

#### V. Thể và dụng của nhiếp thọ:

Bản thể của nhiếp thọ chánh pháp, chính là bản thể thanh tịnh của đại

bi. Bản thể ấy thường trú và hiện hữu ngay ở nơi các pháp sinh diệt. Bản thể ấy chính là pháp thân thanh tịnh. Bồ tát không hủy diệt bản thể ấy bằng sự thối thất bồ đề tâm; không hủy diệt bản thể ấy bằng những tâm ý độc hại; bằng những tâm ý tham lam chiếm đoạt tất cả những tài sản có giá trị tinh thần và vật chất của chúng sanh; không khởi tâm kiêu mạn, tật đố, ganh tỵ, bòn sẻn với chúng sanh; vì chúng sanh mà tích lũy tài sản, chứ không tích lũy tài sản riêng cho chính mình; vì hạnh phúc của chúng sanh, mà nỗ lực học hỏi và thực hành các thiện pháp một cách liên tục không biết mỏi mệt. Và tác dụng của nhiếp thọ chánh pháp là luôn luôn chia xẻ cho chúng sanh bất cứ cái gì mà mình có thể chia xẻ được như, những tài sản thuộc về vật chất lẫn tinh thần, chia xẻ những lời nói chân thật, không hư ngụy, sẵn sàng hành động để cứu giúp mọi người, không để cho họ bị thiệt hại về mặt vật chất cũng như bị thiệt hại về những giá trị tinh thần; sẵn sàng giúp đỡ cho họ xoay chuyển từ ác nghiệp hướng về thiện nghiệp, từ nhận thức sai lầm trở về với chánh kiến; sẵn sàng hỗ trợ cho những ai muốn thăng hoa, nhưng thiếu phương tiện học hỏi và thực tập, và Bồ tát không từ chối bất cứ sự truyền thông và truyền tin nào đúng với sự thật cho những ai đang bị bùng bít để tái lập sự hiểu biết chân thật cho họ, và tác dụng sau cùng của nhiếp thọ chánh pháp là giúp cho mọi người được nhiếp thọ đạt đến sự hiểu biết toàn diện, sự an ổn cao nhất là Niết bàn tuyệt đối. Nên, chánh pháp là bản thể đại bi và nhiếp thọ chánh pháp là từ nơi bản thể đại bi mà biểu hiện.

Trong kinh Thắng Man, Phu nhân bạch Thế Tôn rằng: “... *Nhiếp thọ chánh pháp không khác chánh pháp, không khác biệt chánh pháp. Chánh pháp chính là nhiếp thọ chánh pháp... Nhiếp thọ chánh pháp không khác biệt Ba la mật, Ba la mật không khác biệt nhiếp thọ chánh pháp. Nhiếp thọ chánh pháp chính là Ba la mật*”.

Như vậy, theo Thắng Man Phu nhân, chánh pháp là bản chất của nhiếp thọ và nhiếp thọ là công năng hay là tác dụng của chánh pháp.

Bản chất và công năng đó được cụ thể hóa qua con đường thực hành các Ba la mật.

Sự nhiếp thọ nhờ chuyển tải nội dung các Ba la mật, nên tác dụng của nhiếp thọ đối với hết thảy chúng sanh có kết quả.

Mỗi khi tác dụng đã chuyển tải bản chất, thì tác dụng ấy chính là bản chất; tác dụng ấy không khác biệt bản chất, nó tồn tại là tồn tại với bản chất của nó, mà không bao giờ có sự tách biệt.

Bởi vậy, Thắng Man Phu nhân nói: *“Nhiếp thọ chánh pháp không khác chánh pháp, không khác biệt chánh pháp, chánh pháp chính là nhiếp thọ chánh pháp”*.

Và nhiếp thọ chánh pháp bằng sự không tách rời khỏi các Ba la mật, tức là không rời khỏi Bồ tát đạo. Nhờ thực hành Bồ tát đạo với những phương tiện thiện xảo của nó, khiến cho chúng sanh được thành thực ở trong Phật đạo.

Bởi vậy mà Thắng Man Phu nhân nói: *“Nhiếp thọ chánh pháp không khác biệt Ba la mật; Ba la mật không khác biệt nhiếp thọ chánh pháp. Nhiếp thọ chánh pháp chính là Ba la mật”*.

## **VI. Con người nhiếp thọ chánh pháp.**

Trong kinh điển A Hàm và Nikàya đức Thế Tôn định nghĩa Như Lai như sau: *“Những gì Như Lai đã làm, Như Lai mới nói- những gì Như Lai nói là Như Lai đã làm, nên gọi là Như Lai”*. Cũng vậy, con người nhiếp thọ chánh pháp, người ấy phải có nội dung của chánh pháp để nhiếp thọ. Người ấy là người phải có đời sống của chánh pháp.

Đời sống của chánh pháp là đời sống buông bỏ mọi tham dục, buông bỏ mọi chấp ngã, biết rõ thế gian là hư ảo, nên không tham ái trước bất cứ một cái gì của thế gian dù là thân mạng hay tài sản, vì vậy biết chúng là giả hợp, nên không chấp thủ nó. Nhờ vậy mà tự thân của người nhiếp thọ chánh pháp có đời sống tự tại và tự do.

Vị ấy tự tại đối với hệ lụy của các dục và tự do đối với những áp bức của sinh tử hay áp bức của vô minh. Do đó, vị ấy đủ năng lực đem thân và tâm để phụng sự chánh pháp bằng cách nhiếp thọ, khiến cho hết thảy chúng sanh đều được thành thực những lợi ích ở trong chánh pháp.

Bởi vậy, Thắng Man Phu nhân nói: *“Nhiếp thọ chánh pháp, người nhiếp thọ chánh pháp là không khác biệt với nhiếp thọ chánh pháp. Người không khác biệt với nhiếp thọ chánh pháp là người thiện nam hay thiện nữ nhiếp thọ chánh pháp, chính là nhiếp thọ chánh pháp”*.

Nói gọn: Không có chánh pháp thì không có con người nhiếp thọ và không có con người nhiếp thọ thì không có chánh pháp.

Nên, chánh pháp và con người nhiếp thọ chánh pháp, cả hai không tách rời nhau, chúng có mặt trong nhau. Người nhiếp thọ chánh pháp được xem như là mặt biểu hiện cụ thể của chánh pháp và chánh pháp là chiều sâu và chiều cao của con người nhiếp thọ.

Do đó, chánh pháp và người nhiếp thọ chánh pháp không thể tách rời nhau, chúng luôn luôn có mặt trong nhau và hỗ trợ nhau.

Và vào thời kỳ mà chánh pháp sắp sửa hủy diệt là thời kỳ nào và người nhiếp thọ chánh pháp phải làm gì trong thời kỳ ấy?

Thời kỳ mà chánh pháp sắp sửa hủy diệt là thời kỳ được Thắng Man Phu nhân mô tả như sau: “... *Khi chánh pháp gần hủy diệt, tỷ khuru, tỷ khuru ni, ưu bà tắc, ưu bà di kết thành bè đảng, tranh cãi, kiện tụng, chia rẽ nhau...*”

Họ kết thành bè phái, chia rẽ, kiện tụng và tranh chấp nhau là do họ không còn thiết lập đời sống của họ trên chánh pháp mà trên tà pháp, không sống trên chánh mạng mà sống trên tà mạng và mọi sự học hỏi của họ không được thiết lập trên nền tảng của chánh kiến mà thiết lập trên tà kiến, đó là những điều kiện tất yếu khiến cho chánh pháp sớm bị hủy diệt, không phải do thiên ma ngoại đạo mà do các đệ tử Thế Tôn đã học hỏi và thực hành sai lạc chánh pháp.

Hay nói cách khác, khi nào và ở đâu mà sự nhiếp thọ chánh pháp và con người nhiếp thọ chánh pháp là hai thực thể cá biệt, riêng rẽ không ăn nhập vào nhau, thì lúc đó và ở đó chánh pháp sắp bị hủy diệt. Và lúc nào cũng như ở đâu nhiếp thọ chánh pháp và con người nhiếp thọ chánh pháp đan xen vào nhau tạo thành một thực thể sống động bất khả phân, thì ở đó và lúc đó chánh pháp được hưng thịnh và tồn tại đúng chân nghĩa của nó. Thắng Man Phu nhân nói: “*Người nhiếp thọ chánh pháp, người đó phải là con người phải biết sử dụng đức tính chân thật, đức tính ngay thẳng, đức tính không dối trá, đức tính không hư ngụy, đức tính ái kính và ái hộ chánh pháp để nhiếp thọ chánh pháp*”.

Đây là những đức tính hết sức quan trọng trong sự nghiệp nhiếp thọ chánh pháp. Nếu không có những đức tính này, thì người nhiếp thọ

chánh pháp chỉ là những xác chết vô hồn, không tạo ra được một sinh lực thánh thiện nào cho chính họ và những người có căn duyên với họ.

Do đó, ở trong thời kỳ chánh pháp sắp bị hủy diệt bởi các tỷ khuru, tỷ khuru ni, ưu bà tắc, ưu bà di chia bè kết đảng để tranh danh đoạt lợi, kiện cáo nhau thì người nhiếp thọ chánh pháp phải sống bằng đức tính chân thật không dối trá, không hư nguy của mình, thì người đó mới có khả năng gia nhập trong cộng đồng bảo vệ chánh pháp. Với ý nghĩa này Thắng Man Phu nhân nói như sau: *“Những ai gia nhập ở trong bằng hữu của chánh pháp chắc chắn họ sẽ được đức Phật thọ ký”*.

Bằng những đức tính chân thật, không hư nguy, người ấy đủ điều kiện để gia nhập vào cộng đồng duy trì và bảo vệ chánh pháp. Và người đó chắc chắn được đức Phật ấn chứng.

## **VII. Hứa khả, xác chứng và khích lệ.**

Điểm nổi bật của Thắng Man Phu nhân ở trong chương nhiếp thọ, là mỗi lần Phu nhân trình bày từng ý nghĩa của nhiếp thọ đều nương nhờ vào uy lực của đức Thế Tôn và thỉnh cầu Ngài cho phép, và mỗi lần thỉnh cầu của Phu nhân đều được đức Thế Tôn hứa khả rằng: *“Con hãy nói, ta sẽ lắng nghe”*.

Phu nhân Thắng Man nói: *“Bồ tát có hằng sa ước nguyện, hết thảy đều ở trong một đại nguyện đó là nguyện nhiếp thọ chánh pháp. Nhiếp thọ chánh pháp mới chân thật là đại nguyện”*.

Sau khi Phu nhân Thắng Man nói như vậy, Phu nhân đã được đức Thế Tôn khen ngợi là vị có trí tuệ phương tiện rất sâu thẳm, đã gieo trồng thiện căn lâu dài. Lời nói của Phu nhân về chân thật đại nguyện là khế hợp với sự nhiếp thọ chánh pháp mà chư Phật ba đời đã nói, đang nói và sẽ nói. Và nó cũng phù hợp với sự nhiếp thọ chánh pháp mà đức Thế Tôn đã đang và sẽ trình bày.

Như vậy, sự trình bày nhiếp thọ chánh pháp của Phu nhân Thắng Man có tính cách căn đề và phổ quát đã được đức Thế Tôn khen ngợi và ấn chứng.

Và để minh họa ý nghĩa sâu rộng của nhiếp thọ chánh pháp, Thắng Man Phu nhân đã đưa ra bốn ví dụ là mây, nước, đất và kho tàng để cụ thể hóa ý nghĩa này.

Đồng thời Thắng Man Phu nhân cũng trình bày sự không khác biệt giữa tính và dụng của sự nhiếp thọ chánh pháp, sự không khác biệt giữa chánh pháp và con người nhiếp thọ, và điều thú vị hơn nữa là Thắng Man Phu nhân đã tiên liệu được thời kỳ xuống cấp của chánh pháp và sự biến chất thâm hiểm của hàng xuất gia và tại gia dưới danh nghĩa đệ tử của Thế Tôn.

Đứng trước tình trạng này, người nhiếp thọ chánh pháp theo Thắng Man Phu nhân là phải *an trú vào đức tính chân thật không hư ngụy để nhiếp thọ chánh pháp*.

Những trình bày về ý nghĩa căn đề và phổ quát, sâu xa và cụ thể về nhiếp thọ chánh pháp của Phu nhân Thắng Man đều được đức Thế Tôn ấn chứng rằng: *“Hỡi Phu nhân Thắng Man, thật đúng như vậy! Đúng như những lời con nói về năng lực tinh tấn lớn lao của sự nhiếp thọ chánh pháp”*.

Và sau đó đức Thế Tôn đưa ra ví dụ để ấn chứng cho ý nghĩa rộng lớn và năng lực vô biên của sự nhiếp thọ chánh pháp mà Phu nhân Thắng Man đã trình bày. Ba ví dụ ấy như sau:

1. Đại lực sĩ: Một đại lực sĩ đụng chạm vào một chút xúy nơi thân thể của một người, người ấy đã cảm thấy đau đớn khổ não vô cùng.

Cũng vậy, chỉ cần một chút xúy của nhiếp thọ chánh pháp cũng làm cho ma quân vô cùng khổ não.

2. Trâu chúa: Đối với trâu chúa mọi con trâu khác không thể nào so sánh.

Cũng vậy, những gì tốt đẹp do sự nhiếp thọ chánh pháp của Đại thừa đem lại, thì các điều thiện của các thừa khác không thể so sánh bằng một chút xúy nào.

3. Núi Tu di: Núi Tu di cao, rộng, lớn và uy nghiêm vượt hẳn các núi khác không thể so sánh dù một chút xúy.

Cũng vậy, sự xả bỏ thân mạng, tài sản của Đại thừa với tâm không thủ trước để nhiếp thọ chánh pháp, thì các thừa khác không thể so sánh.

Sau phần ấn chứng của đức Thế Tôn đối với ý nghĩa căn đề và phổ triển của sự nhiếp thọ chánh pháp do Phu nhân Thắng Man trình bày,



Ngài còn khích lệ Thắng Man thực hành và đức Thế Tôn cũng sẽ trình bày ý nghĩa lợi ích và công đức không thể nghĩ bàn của sự nhiếp thọ chánh pháp.

Nhiếp thọ chánh pháp là khiến cho chánh pháp tồn tại mãi mãi giữa thế gian để đem lại lợi ích và nuôi lớn thiện căn cho hết thầy muôn loài.

### **VIII. Kết Luận.**

Nói tóm lại, cốt lõi của nhiếp thọ chánh pháp là để duy trì và phát triển ý nghĩa sâu xa của chánh pháp làm nơi trú ngụ an toàn cho hết thầy chúng sanh.

Ta không thể ngồi yên, để chấp tay cầu nguyện cho chánh pháp trường tồn, hay đua nịnh với mọi quyền lực của thế gian để hy vọng chánh pháp được sáng ngời, mà ta phải có cái nhìn của chánh pháp và phải biết biến cái nhìn ấy trở thành hành động hay đời sống của chánh pháp.

Chánh pháp không thể nào biểu hiện một cách cụ thể, khi những kẻ mệnh danh bảo vệ chánh pháp lại là những kẻ sống bằng đời sống cố chấp, hư ngụy, tà kiến, kiêu mạn và tà mạng. Và chánh pháp không bao giờ bị hủy diệt hay sáng ngời bởi những tà thuyết, tà pháp và phi pháp.

Tự thân của chánh pháp là chân thật, sáng ngời, bất khả hoại, nên những vị nhiếp thọ chánh pháp luôn luôn an trú ở trong phẩm tánh chân thật của tâm bồ đề để nhiều ích cho tự thân và mọi người. Và từ tâm ấy mà khởi lên bi trí hóa độ và nhiếp thọ chúng sanh, khiến cho tất cả oán thân đều được thường trú ở trong chánh pháp.

Tóm lại, bất cứ ở đâu và lúc nào, ý nghĩ, lời nói và hành sử của ta, thiếu phẩm tính chân thật của tâm bồ đề, ta không thể tồn tại ở trong chánh pháp và mất hẳn tính chất căn bản ấy, ta không còn là sứ giả nhiếp thọ chánh pháp để đem lại an lạc cho tự thân và lợi ích cho muôn loài.

T.T.H.

# MINH TRIẾT VIỆT

## nơi rừng hương mây tía

Tỳ-kheo GIỚI ĐỨC

\* *Y cảm thượng quýnh (kinh thi)*

Tôi đi thăm Yên Tử thuở núi rừng còn hoang vu. Bồi hồi, xúc động. Những cội tùng già cỗi cằn, khô gầy ngạo nghễ giữa thời gian và năm tháng. Ô, bên này là rừng trúc và bên kia là triền đá dựng. Có phải ở đây mà thuở trước là, *Cửa che giáo ngọc sum ngàn mẫu. Đá trải lược châu lừng nửa vời?*<sup>1</sup> Theo từng dốc đá rêu phong, tôi lần bước leo lên, leo lên mãi... Dấu chân của vị vua xem ngai vàng như đôi dép rách dường như còn in dấu ở đâu đây? Tôi cúi xuống, thò tay lên từng bậc đá. Phảng phất trong cảm thức, tôi còn nghe mơ hồ hương thom hơn 700 năm đọng lại đâu đó trong sương mù, trong từng kẽ đá, trong cả từng viên sỏi lạo xạo dưới chân! Ôi! sương khói, mây mù... tất cả đều xanh, xanh một 'tông' màu: Xanh mơ màng, xanh tía, xanh lam, xanh thủy mặc, xanh tiêu sơ, xanh hư thực, xanh mộng ảo... tầng tầng, lớp lớp... *Trời đất mắt vời ngoài biển biếc. Nói cười người ở giữa mây xanh.*<sup>2</sup> Tịch tịch, cô quạnh. Càng lên cao, sương mù càng dày đặc. Dường như đã lên đến gần trời rồi thì phải! Cái chỗ chót vót đỉnh Yên Tử mà hễ ai nói to hoặc đánh một tiếng chuông là trời đổ mưa? Hay là cái chỗ có cái am xưa của vị thiền sư thi sĩ tài hoa, *Am kẻ hơi khí lạnh. Cửa mở tí tâng mây.*<sup>3</sup> Rồi ở đây, ở kia - có rất nhiều nhánh, nhiều cụm,

---

<sup>1</sup>Nguyễn Trãi : Ứng môn sáo ngọc sâm thiên mẫu. Quả thạch châu sơ lạc bán không. (Xin ghi chú: Tất cả những thơ dịch trong bài viết này đều là của người chấp bút).

<sup>2</sup> Nguyễn Trãi : Vũ trụ nhân cùng thương hải ngoại. Tiểu đàm nhân tại bích vân trung.

<sup>3</sup> Huyền Quang: Am bức thanh tiêu lãnh. Môn khai vân thượng tầng.

nhieu nụ lan thảo thấp thoáng trong sương? Và còn có biết bao nhiêu là tiếng chim nhẩn nha, tíu tít hồn nhiên giữa cô tịch?Ồ, đây đúng là tứ thơ *Tứ thời hoa điều biệt nhân gian* (Nguyễn Trung Ngạn) chẳng? Trời đất sao mà thanh nhàn quá nhỉ? Chim thanh nhàn hay ông thiền sư thì sĩ tài hoa phất rủ áo mao trạng nguyên cùng chốn quan trường hệ lụy mà tìm cội thanh nhàn? *Rừng trúc nhiều chim ngủ. Quá nửa bạn nhàn tăng...*<sup>4</sup>. Còn nữa, còn ở đâu nữa, nơi cái am Vân Yên hay Tử Tiêu mà một vị vua đã cảm khái tán thán, *Này trăng, này gió, này người. Hợp thành tam tuyệt dưới trời là đây!*<sup>5</sup>

Thế rồi, gần hai mươi năm sau tôi mới trở lại. Tôi bản thân. Ngắm nhìn ngơ ngác. Yên Tử bây giờ đẹp quá! Ôi! biết bao nhiêu là công phu và tâm huyết! Tuy nhiên, có cái gì đó đã đổi khác hoặc có cái gì đó đã mất đi! Sừng sững những công trình xây dựng nhiều tài lực, lăm công của: Chùa viện tôn nghiêm, cáp treo tiện nghi, hiện đại lên tận chùa Đồng; nhiều lối đi thênh thang, nhiều quán nhà, cột đình sắc màu láng lẩy và sân vườn to rộng... Và cụm chùa Lâm xưa - bây giờ là Trúc Lâm Yên tử - thì sao mà nguy nga và hoành vĩ quá! Nhưng như thế này thì tôi ngại rằng, không bao lâu nữa, ở đây cũng sẽ như chùa Hương! Không! Hy vọng là không phải thế! Hy vọng là các bậc thức giả và chư Tăng ở đây sẽ biết cách bảo vệ hồn thơ, hồn thiền và hồn của minh triết Việt! Hy vọng đừng có nhiều khói hương vàng mã, nhiều hòm công đức, nhiều dịch vụ thần linh, xin xăm, cúng sớ; nhiều dịch vụ ăn uống, nhiều nhân mác rượu nội, rượu ngoại; nhiều đặc sản thú rừng, rao hàng, quảng cáo; nhiều tiền giấy bạc lẻ rải trắng đó đây, nhiều tiền đô-la âm phủ và roi rói phồn hoa, lăm lem bụi tục... !

Không nhớ ai đó đã nói rằng, thế giới đương đại đang bị tách lìa âm tố *Da* và *Sein* nơi chữ *Dasein* trong triết học Đức - để cho thực tại bản nguyên, hữu thể, tồn thể (*Dasein*) không còn là thực tại bản nguyên, hữu thể, tồn thể nữa! Thế gian - triết lý, khoa học vật lý, văn hóa, xã hội, nhân sinh, kinh tế thị trường... tất thấy đều đã ôm vật mà quên tâm

---

<sup>4</sup> Huyền Quang: Trúc lâm đa túc điều. Quá bán bạn nhàn tăng.

<sup>5</sup> Trần Anh Tông: Thử phong, thử nguyệt, thử dữ nhân. Hợp thành thiên hạ tam kỳ tuyệt!

cả chẳng? Nói cách khác, cũng cùng *lý* tận tính, nhưng thiên hạ đã chạy theo *vật lý* mà bỏ quên *đạo lý*<sup>6</sup> chẳng? Cái tinh thần siêu việt, thượng thừa, cái minh triết trong vắt, cao cả của hồn thiên, của minh triết Việt, nói theo Heidegger là đã bị vật thể hóa - nên nó mới huy hoàng mộng triệu như thế sao? Một ông vua từ bỏ ngai vàng lên non cao động vắng, sống đời bần hàn, *Ăn rau trái, mặc áo sồi, coi nửa gian lều bằng nửa thiên cung*;<sup>7</sup> và, *Khuất tịch non cao. Nấu mình sơn dã. Vượn mừng hủ hỉ. Làm bạn cùng ta*;<sup>8</sup> rồi cái cảnh sống hằng ngày ở Yên Tử, *Mặc cà-sa, nằm trướng giấy. Màng chi châu đầy lấm, ngọc đầy rương. Quên ngọc thực, bỏ hương giao. Cắp nạnh cả một vò, tương một hũ*<sup>9</sup> - thì đâu có tương hợp với những công trình vật chất quy mô tráng lệ, đâu có tương thích với cảnh ngựa xe như nước, áo quần như nệm như tiết thanh minh tảo mộ của Tổ Như tiên sinh?

Tôi lại thở dài. Đúng là xã hội bây giờ nó vậy. Thời nào con người nấy. Tâm như vậy, cảnh như vậy. Ở đâu cũng thế cả thôi. Mình không thể hy vọng hảo huyền là chúng sẽ khác đi. Phải trân trọng và cảm ơn mới phải. Cảm ơn những công trình hoành tráng, kiên cố, vững chắc của thời đại. Những giá trị văn hóa, lịch sử cần phải được trùng kiến, trùng tu, bảo vệ, gìn giữ! Tôi chỉ buồn cho mình thôi! Có lẽ là mình đã *đầu thai nhầm thế kỷ* (Vũ Hoàng Chương). Người ta đã nói đúng. Minh triết là *cái tro xám, nguội lạnh; là cái già nua, nghèo nàn*!<sup>10</sup> Đi tìm những cái hồn, những cái thơ, cái thần giữa thời đại văn minh này - thì quả là

---

<sup>6</sup> Cùng lý tận tính và cách vật trí tri - nói chung là tư tưởng của triết lý Đông phương. Người ta đã bàn cãi, tranh luận từ xưa đến nay, tồn rất nhiều giấy mực - nhưng chữ lý và vật ấy, ai đồng ý với ai chưa thì không rõ. Có nhà nghiên cứu đã nói rằng, Nhật Bản giải thích chữ lý ấy là vật lý nên họ tiến bộ về khoa học kỹ thuật; Trung Quốc hiểu chữ lý ấy là đạo lý, suốt mấy ngàn năm cứ chi hồ đã đã nên chậm tiến, lạc hậu, đói nghèo. Lão Tử cũng nói: Thất đạo nhi hậu đức, thất đức nhi hậu nhân, thất nhân nhi hậu nghĩa, thất nghĩa nhi hậu lễ... Phù lễ giả trung tín chi bạc, nhi loạn vi thủ! (Lễ là tất cả mọi hình thức, lễ nghi).

<sup>7</sup> *Cư trần lạc đạo phú* - hội 3

<sup>8</sup> *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*.

<sup>9</sup> *Vịnh Vân Yên tự phú*.

<sup>10</sup> Xem MTĐP&THTP của Francois Jullien - GS. Hoàng Ngọc Hiến và GS. Lê Hữu Khóa chủ biên, NXB Đà Nẵng, 2004.

*tâm thần, đúng là thần kinh! Nó là những chuyện tế nhị, ỉu sùu, cùn mòn, ngán ngẫm, nguội lạnh và lẩn thẩn...*<sup>11</sup> như một số triết gia Tây phương đã nói. Bánh xe lịch sử không cưỡng cầu được. Tôi chỉ là người bơ vơ, vô vị - đi mịt mờ, hoang liêu giữa thế giới đầy đặc sương mù với cảm thức không có trăng, không có sao; và vẫn mong rằng, ở nơi này và ở nơi kia, các giá trị minh triết đừng bị che khuất, bị giấu kín đằng sau mọi hiện tượng được gọi *văn minh sỏi, văn minh sượng, văn minh vôi vữa* - là quý hóa lắm rồi! Nhân gian thì khả thú nhưng núi non thiên thì không thể!

Ồi! Tôi nhớ làm sao là cái cảnh Vân Yên<sup>12</sup> thuở trước. Cái cảnh mà được tả là, *Hồ sen trang tán lục. Suối trúc bấm đàn tranh. Ngự sử mai hai hàng châu rập. Trượng phu từng mấy khóm phò quanh...* (Huyền Quang). Ai cũng biết, sen thanh khiết, trúc ruột rỗng, mai tiết khí và tùng là quân tử; vậy thì đây đâu phải là nơi cho bọn phạm phu tục tử như chúng tôi héo lánh đến! Hoặc, *Chim gọi bạn, cắn hoa cúng Phật. Vượn bông con, kẻ cửa nghe kinh.*<sup>13</sup> Đúng là cõi Phật rồi!

Tôi cũng nhớ câu chuyện Thị Bích dựng chuyện tình vàng vạc trắng mai ánh nước làm cho Huyền Quang bị hàm oan. Nhưng trên đàn tế lễ hội Vô Già, Huyền Quang đã *nhờ pháp lực mật niệm thân chủ làm cho mọi thứ tạp vật (vàng bạc châu ngọc) trên pháp điện đều đã bị cuốn bay mất hết chỉ còn lại hương đăng và lục cúng*<sup>14</sup> - mới lấy lại danh dự. Ồ, cái thuở ấy, vàng bạc châu ngọc được coi là tạp vật, kinh hãi quá!

Tôi đã quá lời. Tôi lại bàn chuyện ỉu sùu, ngán ngẫm, có phải thế không? Không! Tôi đang đi tìm cái hồn của minh triết! Cái hồn minh triết ấy là nội hàm của tất cả cái gọi là *vô vị, vô vị, bình đạm, vô tâm, vô niệm, vô ngã, vô ý, vô cố, vô tất*,<sup>15</sup> *vô niệm, vô thủ, vô xả, vô cầu, vô không, vô hữu...*; là tập đại thành tư tưởng của Phật, Khổng, Lão; là chỗ tiếp thu toàn bộ thiền học Khương Tăng Hội, Tỳ-ni-đa-lưu-chi, Vô

---

<sup>11</sup> Nt., sđd.

<sup>12</sup> Thế kỷ XV mới đổi thành Hoa Yên.

<sup>13</sup> Huyền Quang: Vịnh Vân Yên tự phú - *Huyền Quang - Thơ văn Lý Trần*.

<sup>14</sup> LSPGVN q.1 của Nguyễn Lang, trang 432.

<sup>15</sup> Xem MTĐP&THTP, Sđd ở trên.

Ngôn Thông, Thảo Đường; lại còn là nơi dung chứa toàn bộ Khóa Hư Lục của Trần Thái Tông, minh triết ẩn tàng của Trần Thánh Tông cùng tư tưởng thiền học và hồn thơ phóng khoáng, phiêu bồng của Tuệ Trung thượng sĩ - để tạo nên dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử của thiền sư thi sĩ Trần Nhân Tông. Ông đã tiếp thu trọn vẹn cái biên học thời ấy, rồi quên nó đi hoặc tiêu hóa nó và biến nó thành máu huyết, hơi thở, thành thơ, thành thiền, thành đạo lý sống, thành chân lý sống cho **cuộc đời hành động minh triết** chẳng hữu, chẳng vô của mình.

### ***Cuộc đời hành động.***

Thuở nhỏ, Trần Nhân Tông có lẽ chưa thâm ngộ gì về Phật học nên sau này ông có nói, *Tuổi thơ chưa hiểu có cùng không. Xuân đến, trăm hoa rộn cõi lòng. Dung sắc chưa xuân, chữ thấy rõ. Sàng thiền, nệm cỏ, ngắm tàn bông!*<sup>16</sup> Quả thật là kỳ lạ. Chưa hiểu gì về Phật mà đã trốn vào Yên Tử đòi đi tu? Rồi khi bị ép làm vua thì ông từ chối, muốn nhường ngôi lại cho em. Đối với người vợ mới cưới ông ta cũng rất lạnh lùng, lạt lẽo! Vậy, kiếp tu đã có sẵn tiền căn rồi. Là Kim Phật. Có hoa sen vàng to như bánh xe mọc nơi lỗ rốn! Rồi còn sứ mạng lịch sử nào đây với thanh gươm ngắn mà thần linh trao? Và quả đúng như vậy. 21 tuổi, mới lên ngôi được vài tháng thì vua đã phải đối phó với phái bộ của Hốt Tất Liệt là tên Sài Thung ngạo nghễ và xấc xược. Vua đã vừa cương vừa nhu trong cách đối xử phải lẽ với sứ giả, đồng thời thảo những lá thư ngoại giao khéo léo để tránh cho đất nước khỏi nạn can qua. Quả là một đồng công việc, nhà vua trẻ phải lao tâm tổn sức vì sự sống còn của Đại Việt.<sup>17</sup> Năm 1287, việc nước đang bề bộn, đang

---

<sup>16</sup> Niên thiếu hà tăng liễu sắc không. Nhất xuân, tâm tại bách hoa trung. Như kim khám phá đông hoàng diện. Thiền bản bồ đoàn khán trụ hồng.

<sup>17</sup> Mới 27 tuổi đầu, 1285, Trần Nhân Tông đã cùng cha lãnh đạo cuộc chiến tranh vệ quốc, mà nói theo các sử gia là rút lui có chiến lược. Nói thế thôi, chứ do quân địch mạnh quá, nó đánh cho quân ta tả tơi, mà chúng thì da ngựa bọc thây cũng không phải ít! Thế là, quân ta phải khôn khéo, thận trọng để bảo toàn lực lượng. Sau đó, nói theo thượng tướng Trần Nhật Duật là *Chương Dương cướp giáo giặc, Hàm Tử bắt quân Hồ...* Thế rồi, cuộc chiến thắng khai hoàn trở lại Thăng Long, xây dựng lại hầu như toàn bộ kinh thành bị đổ nát. Tuy nhiên, chỉ ba năm sau, khi vết thương vừa lành, vừa phục hồi những công trình xây dựng, vừa mới ổn định đời sống kinh tế, an sinh xã hội - vua lại tiếp tục lãnh đạo cuộc chiến tranh vệ

chuẩn bị cấp tập, ráo riết như dầu sôi lửa bỏng ở bên lưng<sup>18</sup> - thì Hoàng thái hậu mất. Vua kể lại rằng, từ lâu đã đội ơn dạy dỗ của Tuệ Trung thượng sĩ,<sup>19</sup> nhân lúc cư tang đau buồn bèn cho người mời ngài đến. Trong dịp này vua còn đủ tâm trí để học đạo, hỏi thiền. Thượng sĩ đã ân cần trao cho hai bộ ngữ lục bảo phải cố gắng nghiên cứu ngày đêm.<sup>20</sup> Vua ngỡ vực quá - vì thấy đời sống của thượng sĩ rất phàm tục<sup>21</sup> nên đã tò mò dò hỏi về việc tu hành. Và nhờ cuộc tiếp xúc, trao đổi này mà nhà vua dường như nắm được yếu chỉ tâm pháp của thiền Trúc Lâm tại núi Yên Tử - mà nghe đâu Tuệ Trung, cũng chính là Huệ Tuệ kế pháp truyền đăng, tục diệm<sup>22</sup> đời thứ năm.<sup>23</sup> Như vậy, chứng tỏ nhà vua vừa chăm lo việc nước, vừa đánh giặc vừa nghiên cứu Phật học.

Thật là lạ lùng. Nhà vua dường như *làm mà không làm* tương tự *vô vi nhi vô bất vi* của Lão. Nhà vua dường như tùy công việc mà khởi tâm, là *tùy duyên* của Phật, lấy tâm của muôn dân (*thiên hạ chi tâm*) làm tâm của mình như Trúc Lâm quốc sư dạy bảo cho vua Trần Thái Tông, chứ *không có ý riêng, không có nguyên tắc, không chủ trương quan niệm riêng; và cuối cùng là để cái tôi, cái bản ngã của mình ra ngoài* - thì có khác gì *vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã* trong *tứ tuyệt tứ* của Không?<sup>24</sup> Vậy đó! Sau trận chiến thắng Nguyên Mông lần thứ hai, 1288,<sup>25</sup> đứng trước ngôi mộ của ông nội đã bị giặc đào phá, đức vua cảm khái: "*Xã tắc đôi*

---

quốc năm 1288.

<sup>18</sup> Nghe tin Hốt Tất Liệt trả thù ghê gớm hơn với một đội quân thiện chiến 100 ngàn người. Lần này thì quân Nguyên đã từ Tây bắc, Đông bắc đánh xuống do Thoát Hoan và Áo Lỗ Xích chỉ huy. Chưa thôi, Ô Mã Nhi và Phàn Tiếp lại chỉ huy cánh thủy quân từ biển, theo đường sông đánh vào.

<sup>19</sup> Hoàng thái hậu là em ruột của Tuệ Trung, là vợ của Trần Thánh Tông, mẹ vua Trần Nhân Tông.

<sup>20</sup> Là Tuyết Đậu và Dã Hiên.

<sup>21</sup> Là một cư sĩ, không những ăn thịt, uống rượu mà còn là một vị tướng quân lỗi lạc, đang sát cánh chung vai cầm quân với ông em là Trần Quốc Tuấn.

<sup>22</sup> Truyền đèn nối lửa.

<sup>23</sup> Lấy ý từ *Trần Nhân Tông toàn tập* của GS. Lê Mạnh Thát.

<sup>24</sup> Xem MTĐP&THTP- Sdd.

<sup>25</sup> Các trận Vạn Kiếp, Bạch Đằng làm cho Thoát Hoan táng đờm kinh hồn chui vào ống đồng mà trốn chạy về nước, còn Ô Mã Nhi thì trở về trong hũ cốt tro!

*phen chôn ngựa đá. Non sông nghìn thuở vững âu vàng*"<sup>26</sup> - mà cảm thấy nhẹ nhõm, dường như *thanh gươm ngắn của thần linh trao* đã làm xong sứ mạng của nó!

Như thế là chàng trai thanh niên trải qua hai cuộc chiến kinh hoàng khi tuổi vừa mới 30! Thắng giặc đã khó khăn mà ổn định đất nước, xây dựng cơ đồ, tế thế an bang sau can qua đổ nát cũng không phải dễ dàng gì. Đức vua trẻ tuổi đã có một kế lược hậu chiến quy mô và hoàn bị<sup>27</sup> nên chỉ trong vòng 5 năm, dấu trải qua hai trận mất mùa đói kém, người con trai tài hoa và trí dũng của chúng ta đã phát triển đất nước giàu đẹp từ đồng đổ nát, điêu tàn của binh lửa. Công cuộc ngoại giao gìn giữ và bảo vệ hòa bình cũng đã đến hồi thắng lợi. Hốt Tất Liệt chết, mộng xâm lược Đại Việt cũng chết theo, Nguyên Thành Tổ lên ngôi gởi thư báo về việc bãi binh. Thế là nhân dân Đại Việt yên ổn làm ăn, bắt đầu của thời thái bình, thịnh trị.

---

<sup>26</sup> Xã tắc lưỡng hồi lao thạch mã. Sơn hà thiên cổ điện kim âu.

<sup>27</sup> - Công bố đại xá cho cả nước, miễn giảm tô thuế, tạp dịch.

- Sử dụng chữ Hán và chữ Việt; và chính vua là người làm thơ Nôm để khuyến khích văn học. Đức vua rất có ý thức độc lập và tự chủ cả trong ngôn ngữ, văn tự.

- Thường thi phân minh, chừng mực; phạt thì bao dung, khoan thứ. Vua cha còn cho đốt hết tất cả giấy tờ của những người xin đầu hàng giặc - hầu trấn an mọi người cùng ra tay xây dựng đất nước.

- Tổ chức bộ máy hành chính dân sự - đều là những quan văn hiểu biết pháp luật và có khả năng tổ chức đời sống cho dân. Bộ máy phải gọn nhẹ, năng động chứ không trở thành bộ máy cồng kềnh bòn rút máu mớ của dân (Lê Mạnh Thát), hoặc quan nhiều thì dân chết (Ngô Thời Nhiệm).

- Khuyến khích phát triển nông nghiệp, tiểu thủ công, công nghiệp dân sự, công nghiệp quân sự, thương mại giao lưu các nơi, kể cả nước ngoài các loại hàng tiêu dùng rất phồn vinh.

- Xây dựng lại kinh thành Thăng Long, hạ tầng cơ sở cũng như cầu kỳ giao thông. Cung điện cũng được thiết kế, trùng kiến lại, hầu như toàn bộ cho có quy mô, tầm vóc, bề thế của một đất nước độc lập, tự chủ, hùng cường.

- Phong thần cho 27 anh hùng liệt nữ, từ xưa đến nay, kể cả thần núi, thần sông, thần đất... để giáo dục cội nguồn và lòng yêu nước cho các thế hệ đi sau.

- Cho thả 9 nghìn tù binh về nước, đồng thời hằng loạt văn thư ngoại giao vừa cứng vừa mềm, liên tục cử sứ giả đi cống phượng vật để xoa dịu cơn thịnh nộ của triều Nguyên.



### **Làm Thái thượng hoàng và Hương Vân đầu-đà.**

Khi đất nước đến hồi phát triển rực rỡ nhất, 1293, mới 35 tuổi, Trần Nhân Tông đã nhường ngôi, giao lại quyền bính cho con là Trần Anh Tông, lên làm Thái thượng hoàng. Thật là một nghĩa cử cao cả và tốt đẹp, để lại bài học cho muôn đời sau là đừng có tham quyền cố vị! Dường như Trần Nhân Tông miễn cưỡng lên làm vua, nhưng khi làm vua là nhận lãnh một trách nhiệm với sơn hà xã tắc; làm vua là để lãnh đạo hai cuộc chiến tranh vệ quốc bất đắc dĩ (*thanh gươm ngắn chứ không phải thanh gươm dài*), không có chỗ để nghỉ ngơi trong suốt 14 năm tại vị (*từ năm 1279 đến năm 1293*). Như thế, rõ ràng là ngại vàng, danh vọng, quyền lực, phú quý, ngũ dục... chẳng hề động tâm đức vua ấy, đức *Kim Phật* ấy. Rồi, khi làm Thái thượng hoàng thì đã thật sự nghỉ ngơi chưa? Có, có chút ít nghỉ ngơi và để tâm nhiều hơn về việc học Phật, tu Phật. Sử kể rằng, ông thường ngao du đây đó, yêu thích chốn sơn thủy thanh u. Đặc biệt là cảnh trong bài thơ Vũ Lâm tươi đẹp: *Lòng khe vắt ngược bóng cầu hoa. Ngấn nước lung linh vệt nắng tà. Lặng lẽ nghìn non rơi lá đỏ. Làn mây mơ mộng tiếng chuông xa...*<sup>28</sup> Thật là kỳ lạ quá sức. Mới sau những trận ác chiến kinh hoàng, sau năm năm xây dựng đất nước, tâm của vị Thái thượng hoàng này lại cảm nhận được cái động cựa, cái sức sống thiên nhiên ngoại vật: *Cái vệt nắng trên ngấn nước! Cái lặng lẽ nghìn non rơi lá đỏ; lại còn làn mây ảm, làn mây ướt, nó mơ nó mộng tiếng chuông xa!* Thật là tinh tế hết chỗ nói! Thi pháp nghệ thuật ấy cũng khá mới mẻ đấy chứ! Người ta nói, năm này, 1294, Thái thượng hoàng *xuất gia* ở Vũ Lâm. Thật ra, lúc này ngài *mới tập sự xuất gia*, tìm chỗ non thanh cảnh vắng để nghiên cứu thiền học mà thôi. Tại sao vậy? Tại vì cái *chứng chỉ tập sự xuất gia* nó nằm nơi bài thơ, nó giấu kín tâm sự ở đó! Chúng ta hãy xem nào! *Chiếc cầu chạm vẽ nói lên thân thế hoàng gia của ngài. Cái thân thế ấy in ngược trên lòng khe như mộng, như ảo. Tuổi đã thu rồi, xế chiều rồi, chỉ còn vệt nắng cuối cùng lấp lánh nơi ngấn nước ngoài rìa bờ khe. Lặng lẽ nghìn non rơi lá đỏ. Sao lại nghìn non? Đứng ở điểm nào mà thấy cả nghìn non? Đây là tâm thấy chứ không phải mắt thấy.* Ngàn non là vạn vật. Vạn vật đã âm thầm, lặng lẽ báo triệu sự vô thường, *thu*

---

<sup>28</sup> Họa kiều đảo ảnh trám khê hoành. Nhất mật tà dương thủy ngoại minh. Tịch tịch thiên sơn hồng điệp lạc. Tháp vân như mộng viễn chung thanh.

*rời, chiều rồi; ngô đồng nhất điệp lạc* đã báo thu rồi - hưởng hồ cả nghìn non rơi lá đỏ? Còn chần chờ, lần lửa gì nữa? Gẫm lại việc nước còn nhiều việc chưa làm xong, còn nặng nề quá; chẳng khác gì đám mây kia, *đẫm nước, ướt nước* không nhẹ nhàng bốc cao lên được; chỉ có việc chấp nhận tại thế, nằm đây *mà mơ mà mộng tiếng chuông chùa xa* mà thôi! Như vậy, thơ chính là tiếng nói u tịch, kín đáo của lòng mình; tâm cảnh tương quan, duyên khởi - không có ở đâu rõ ràng hơn thế! Còn nữa, Thái thượng hoàng yêu mến Trần Đạo Tái nên sai bày dọn sơn hào hải vị đãi Tái, ngài ngồi bên, nói thơ... *Sơn tăng giữ tịnh giới. Cùng ngồi, không cùng ăn.*<sup>29</sup> Nhà vua tự gọi mình là *sơn tăng* - có vẻ như câu nói giỡn chơi của một người vừa tập sự tu hành; nhưng cũng đã chứng tỏ một cốt cách nào đó của con người đã lựa chọn chí hướng xuất trần cho đời mình. Cũng trong năm này, 1294, ngài còn phải trở lại kinh đô để tiếp phái bộ của Trung Quốc; sau đó, thảo văn thư xin thỉnh Đại Tạng kinh với Nguyên Thành Tổ. Thấy phương Bắc tạm yên, ngài cầm quân đi đánh Ai Lao.<sup>30</sup> Việc chiến tranh là bất đắc dĩ nên lòng nhà vua đâu có vui, *Lạnh lẽo đường xa mơ điện cũ. Rối ren sầu dấy thảm ly nồng...*<sup>31</sup> Ngài lại còn sợ mai sau chuốc lấy lời chê như Hán Vũ đế là ông vua hiếu chiến; *thế thì nam nhi ở trên đời lặt đặt, vội vã với việc chinh chiến là để mà làm gì?*<sup>32</sup> Thế là đã rõ, nếu năm 1294 đã xuất gia rồi thì không thể cầm quân đi đánh giặc, không thể uống rượu và cũng không thể mơ cung điện cũ! Khi Ai Lao đã thuận phục, tháng 6 năm 1295, ngài trở về, sau đó xuất gia ở hành cung Vũ Lâm.<sup>33</sup> Một số tư liệu khác thì nói đến năm 1299, Thái thượng hoàng mới xuất gia, sau đó vào Yên Tử, dựng Chi Đề tịnh xá, thọ trì 12 pháp đầu-đà, tự gọi là Hương Vân đầu-đà!<sup>34</sup> Năm 1299 có lẽ đúng hơn năm 1295 - vì khi vị tỳ-khưu đã thọ trì 12 pháp đầu-đà thì họ nguyện giữ giới luật rất

---

<sup>29</sup> Sơn tăng trì tịnh giới. Đồng tọa bất đồng san.

<sup>30</sup> Theo ĐVSKTT.

<sup>31</sup> Thê lương hành sắc thêm cung mộng. Liêu loạn nhân sầu đảo tửu bôi - (Tây chinh đạo trung).

<sup>32</sup> Nam nhi cấp cấp nhược vi tai! (trong bài thơ trên).

<sup>33</sup> Khâm định Việt sử thông giám cương mục.

<sup>34</sup> Theo Thánh đăng ngữ lục.

nghiêm túc, nếu không muốn nói là rất khắc khổ, rất thánh hạnh.<sup>35</sup> Tuy nhiên, ở đây, ta hãy bỏ qua những tồn nghi về năm tháng xuất gia, thầy truyền giới<sup>36</sup> vì nhiều sử liệu mâu thuẫn, phức tạp khó xác định chính xác. Có lẽ xuất gia rồi, Hương Vân đầu-đà dường như để tâm toàn bộ cho việc học đạo, hành đạo và dạy đạo - do *mở pháp độ tăng, người học đến rất đông*.<sup>37</sup> chỉ một lần ngài về kinh đô để nghiêm khắc chỉ dạy

---

<sup>35</sup> Đầu-đà, âm của chữ Dhutaṅga - nghĩa là pháp tiêu hủy, tẩy rửa phiền não. Theo Nam Tông thì có 13 pháp, gọi là đầu-đà bậc thượng - chúng gồm có:

1- Chỉ mặc y phân tảo (vải dơ, bẩn thì người ta quăng bỏ nơi đồng rác, nơi nghĩa địa (bỏ tử thi), lượm về, giặt sạch, tự may lấy). Nguyên suốt đời không mặc y tốt người ta dâng cúng.

2- Chỉ mặc 3 tấm y (y lót trong, y mặc ngoài và y đắp), có tấm thứ tư phải xả bỏ.

3- Chỉ giữ hạnh đi khát thực (xin ăn cao thượng), không nhận bất cứ ai mời thỉnh trai tăng.

4- Chỉ tuân tự đi khát thực từng nhà một, không được lựa chọn nhà này mà bỏ nhà kia.

5- Chỉ ngồi một chỗ mà thọ thực, một lần, đứng lên rồi là không được dùng bất kỳ thứ gì nữa.

6- Chỉ thọ thực ở trong bát, một bát, không được dùng ngoài bát hay bát thứ hai.

7- Không được dùng hậu thời (sau Ngọ), khước từ tàn thực, khước từ mời mọc vật thực cúng dường sau đó.

8- Hạnh trú ở rừng - không được cư ngụ trong làng, thị trấn...

9- Ngụ dưới gốc cây, tàn cây - từ chối chỗ có che lợp hoặc liêu thất, tịnh xá.

10- Ngụ giữa khoảng trống, chỗ không có mái che, không có cả tàn cây, bóng cây.

11- Ngụ ở mộ địa, chỗ người ta chôn hay thiêu xác chết.

12- Chỗ tăng chỉ định đâu thì ở đó, không kén chọn.

13- Ngăn oai nghi nằm. Nguyên suốt đời chỉ đi, đứng, ngồi chứ không nằm. Theo Đại thừa nghĩa chương thì có 12: Phân tảo y, thường tam y, thường khát thực, ngộ trai thực, nhất tọa thực, tiết lượng thực, không nhân xứ, trung gian tọa, thụ hạ tọa, lộ địa tọa, tùy tọa, thường tọa bất ngộa.

<sup>36</sup> Thọ giới tỷ-khưu từ thời Khương Tăng Hội phải có Tam sư, thất chứng. Nếu theo Nam tông thì phải có tối thiểu 1 hòa thượng, 2 luật sư và 2 tỷ-khưu - tức 5 vị - mới đủ số Tăng hội, đại diện Tăng. Tuệ Trung là cư sĩ, có thể truyền tâm pháp, yếu chỉ thiền cho vua chứ không có chức năng làm thầy thế độ.

<sup>37</sup> Theo thánh đăng ngữ lục.

Trần Anh Tông trong một lần *uống rượu say*.<sup>38</sup> Năm 1301, Hương Vân đầu-đà cất bước nam du - có lẽ là *tam y nhất bát* - rời Yên Tử đến Bồ Chính,<sup>39</sup> ngụ ở am Tri Kiến,<sup>40</sup> sau đó lần lượt bộ hành sang đất Chiêm. Và có lẽ đây là sứ mệnh ngoại giao cuối cùng của ngài đối với đất nước: *Tìm sự yên bình lâu dài cho biên giới phía Nam*. Ngài đi, lần này, chẳng vồng lọng, nghi trượng, chẳng áo mũ cân đai, chẳng ngựa xe hầu đón - mà chỉ là một vị sư đầu trần chân đất, *ngàn nhà một bát xin ăn, sá gì có lễ chiếc thân dấm ngoài*,<sup>41</sup> tại kinh đô của đất Phật<sup>42</sup> để tìm sự bang giao hiếu hòa bền vững. Và nhờ vậy, mấy năm sau, Chế Mân dâng hai châu Ô, Lý để làm quà sinh lễ cưới Huyền Trân công chúa.

Vậy là tạm giải mã xong cái *nốt ruồi bên vai trái* gánh vác sơn hà xã tắc và *thanh gươm ngắn* thần linh trao để lãnh đạo hai cuộc chiến tranh tự vệ. Còn *màu da vàng rờng* như *Kim Phật* và *đóa sen vàng to* như bánh xe mọc nơi lỗ rốn là sao nhỉ? Đây có lẽ là giai đoạn lên làm Thái thượng hoàng để nhiều thì giờ hơn cho việc tu tập - và đặc biệt từ sau năm 1299 - lúc ngài thọ trì 12 pháp đầu-đà, tự xưng là Hương Vân đầu-đà, hoàn toàn để tâm cho việc tu hành và hoàng pháp độ sinh!

### *Về thơ.*

---

<sup>38</sup> Theo ĐVSKTT.

<sup>39</sup> Địa Lý, Ma Linh và Bồ Chính là vùng đất thuộc Chiêm Thành mà Lý Thánh Tông đã có công sáp nhập vào bản đồ Đại Việt, năm 1069 - tức tỉnh Quảng Bình và hai huyện Vĩnh Linh, Do Linh của tỉnh Quảng Trị ngày nay.

<sup>40</sup> Trích dẫn theo *TNT Toàn tập* của GS. LMT. Cái Am mà có tên là Tri Kiến (và nhiều chùa khác nữa) đủ chứng tỏ thuở đó chánh pháp rất hưng thịnh tại đất Chiêm Thành cũ (ý của người viết).

<sup>41</sup> Có lúc, ngài viễn du hóa độ cho các nước lân bang, phía Nam đến tận Chiêm Thành, đã từng khát thực ở trong thành - (sdd, nt); còn câu thơ, chữ Hán: Nhất bát thiên gia phạn, cô thân vạn lý du... (đã quên xuất xứ).

<sup>42</sup> Tri bình khát thực là một trong 12 pháp đầu-đà. Đầu-đà là tàu âm của chữ Dhutaṅga - có nghĩa là những pháp tiêu hủy, tẩy trừ phiền não. Đây là pháp hành phổ thông của các xứ Phật giáo Nam phương như Tích Lan, Myanmar, Thái, Lào, Campuchia... Chính những nhà hành hương vĩ đại như Pháp Hiển, Huyền Tráng, Nghĩa Tịnh đều có ghé Champa để học thêm tiếng Phạn (không rõ Sanskrit hay Pāli) - vì ở đây nhiều thế kỷ trước đã phát triển mạnh mẽ Phật giáo Nam phương- nghĩa là không ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc (Chămpa, gần Băng-la-đét, Ấn Độ và Chămpa, Chiêm Thành sau này, cùng một gốc).

Có lẽ Trần Nhân Tông làm thơ không nhiều. Chỉ có 32 bài và ba đoạn phiên<sup>43</sup> tìm kiếm được thì quả là không nhiều. Đọc hết số thơ ấy, ta thấy rằng, nếu loại trừ 5 bài thơ xã giao, thù tạc; loại trừ thêm 3 bài *Tây chinh, Khuê oán, Với Văn Túc Vương*; bỏ luôn cả 3 bài có hơi hám đề vương như *Cây mai, Đêm 11 tháng 2, Ngày xuân thăm Chiêu Lăng*; cũng bỏ luôn 1 bài kệ thị tịch (vì kệ, không phải thơ); cũng bỏ luôn 3 đoạn phiên - thì số còn lại mới chính thật là thơ, thơ có hồn thiền, hình tượng thiền, có tư tưởng thiền, súc tích, cô đọng. Tôi xúc cảm, tôi hứng thú loại này hơn.

Người ta nói rằng thơ văn ngài là sự kết hợp nhuần nhuyễn giữa cảm quan triết học và cảm quan thế sự, có tinh thần lạc quan, yêu đời, tâm lòng vị tha của một nhân cách cỡ lớn và sự rung động tinh tế, lòng yêu tự do thích thắng của một nhà nghệ sĩ. Ở đây cũng thể hiện sự hòa hợp khó chia tách giữa một ngòi bút vừa cung đình vừa bình dị, dân dã, có cả những kiến thức sách vở uyên bác với sự từng trải lịch lãm.<sup>44</sup> Bình như vậy quả là tuyệt; là quá trân trọng một nhà thơ lớn, một nhà nghệ sĩ lớn của dân tộc! Tuy nhiên, có ai ngờ rằng, nhận xét ấy vô tình đã hạ thấp giá trị minh triết và giá trị thiền học ẩn tàng trong ngôn ngữ nghệ thuật và hình tượng nghệ thuật của tác giả. Trong 32 bài thơ và 3 đoạn phiên - không cần kể số đã loại trừ - không có chỗ nào là cảm quan triết học cả, có chăng là cảm quan thiền học. Dĩ nhiên, có triết học, nhưng triết học ấy đã bị lặn chìm, mất dấu; lý trí phân tích, suy luận cũng vắng mặt. Cảm quan thế sự ư? Cũng không thấy. Nó có thể có nỗi buồn (*Đêm 11 tháng 2, Tây chinh*), có thể thương xót người thiếu phụ (*Khuê oán*), có thể có những câu nói khách sáo, xã giao với sứ Tàu - nhưng nhất định không phải là chuyện được mất, hơn thua, thành bại, sang hèn, giàu nghèo... của thế sự, của người đời, việc đời! Lại nữa, ta phải hiểu rằng, sau khi cả ba phương Bắc, Tây, Nam gươm giáo lặng, Hương Vân đầu-đà trở lại Yên Tử với cảnh tiên, tâm Phật; đặc biệt khi tự xưng mình là Hương Vân đầu-đà rồi, sống đời một khất sĩ khổ hạnh rồi, thì dường như ngài không còn một chút dính mắc gì nơi trần thế nữa: *Trói buộc gì đâu, tìm giải thoát? Không phạm, hà tất kiếm thân tiên? Vượt nhân, ngựa mồi, người thêm lão. Như cũ, am mây, một*

<sup>43</sup> Theo TNT toàn tập của GS. LMT.

<sup>44</sup> Thơ văn Lý Trần II, tr. 452.

*chông thiên! Tiếp theo, Phải, trái, niệm rơi hoa buổi sớm. Lợi, danh lòng lạnh trận mưa đêm. Rụng hoa, tạnh hạt, non yên tĩnh. Còn tiền xuân tàn, một tiếng chim!*<sup>45</sup> Thấy chưa? Ý niệm về chuyện phải trái nó rơi theo hoa buổi sớm rơi. Cái tâm về lợi danh nó lạnh ngắt giống như trận mưa lạnh ngắt đêm rồi! Và ngay chính cái rơi, cái lạnh ấy cũng không còn nữa, nó rụng, nó tạnh hết rồi, chỉ còn non yên tĩnh mà thôi. Cái non yên tĩnh ấy, các bậc thức giả có nghe không, có một tiếng chim vừa hót lên, nó đang tiền xuân đấy! Thật là tuyệt! Kín đáo, ý vị, thi vị, thiền vị đến thế là cùng! Hoặc: *Chim hót khoan thai khóm liễu hoa. Bóng thềm nhà vẽ mây chiều qua. Việc đời, khách đến thôi không hỏi. Cùng tựa lan can ngắm biếc xa.*<sup>46</sup> Không những việc đời không buồn hỏi - mà cả trăm việc, ngàn việc cũng như thế: *Muôn việc nước xuôi nước. Trăm năm lòng hỏi lòng*<sup>47</sup>. Người tu thiền chỉ nên quán việc đời, quán cảnh, quán muôn việc, quán pháp vô thường, vô ngã, trôi chảy, dịch hóa, dịch biến; quán tâm, nghe tâm, lắng nghe tâm, quán thể âm, tâm ngữ tâm mà thôi! Không có đầu hiển ngữ rạch ròi như hai câu thơ ấy - cho nên đừng nói cảm quan thế sự mà có tội! Người ta nói, sai một ly đi một dặm; nhưng ở đây chỉ một sợi tơ, sợi tóc là đã cách biệt muôn trùng! Còn *lạc quan, yêu đời ư?* Có thể chăng? Tôi đã đọc đi đọc lại hằng chục lần những chẳng thấy chỗ nào là *lạc quan, yêu đời* cả. Lạc quan, yêu đời là tốt ư? Nó có tốt hơn *nhìn đúng chân tướng của sự vật*, của muôn pháp không? Phật ôi! Có *lạc* thì phải có *bi*, có *yêu* thì phải có *ghét*! Đức Đại sĩ của chúng ta sao lại còn phải khò lưng, cúi đầu trong cái *tròng nhị nguyên* khôn khổ, tầm thường và tục lụy ấy? Xin thưa, thơ ngài chẳng *lạc quan* mà cũng chẳng *bi quan*, đa phần là nói thực, thấy thực, nghe thực, nghĩ thực - *thực cảnh, thực tâm* - nhưng cái thực cảnh, thực tâm ấy đã được chắt lọc qua cảm xúc tinh tế của nghệ thuật, của thiền tâm! Ta hãy nghe một vài. *Khói thu, lạnh lẽo mái chùa xưa. Hiu*

---

<sup>45</sup> Thủy phọc cánh tương cầu giải thoát. Bất phàm, hà tất mịch thần tiên. Viên nhân, mã quyên, nhân ung lão. Y cự, vân trang nhất tháp thiên. Thị phi niệm trực, triêu hoa lạc. Danh lợi, tâm tùy dạ vũ hàn. Hoa tận, vũ tình, sơn tịch tịch. Nhất thanh đề điều hựu xuân tan! (*Sơn phòng mạn hứng*).

<sup>46</sup> Dương liễu hoa thâm điều ngữ tri. Họa đường thiêm ảnh mộ vân phi. Khách lai bất vấn nhân gian sự. Cộng ý lan can khán thúy vi. (*Xuân cảnh*).

<sup>47</sup> Vạn sự thủy lưu thủy. Bách niên, tâm ngữ tâm... (*Đăng Bảo đài sơn*).

*quạnh, câu thuyền, chuông vắng đưa. Nước sáng, non yên, âu trắng lượn. Mây nhàn, gió lặng, đỏ cây thưa!*<sup>48</sup> Chúng ta để ý, ngoài cái thấy thực, nghe thực, chúng còn: *Nước sáng, non yên, gió lặng, mây nhàn...* thì sẽ hiểu được cái tâm, cái trí và dụng ý của tác giả. Ở đây, thi sĩ đã sử dụng *tu từ* mà nhẹ nhàng, trong vắt dường như không cần phải dụng công tu từ: *Sáng là tuệ; yên, lặng là định; nhàn là tâm!* Thế đấy, thực là *thơ thiền* thì không cần sử dụng ngôn ngữ kinh điển khô khan hoặc khái niệm trừu tượng của lý trí vọng thức đa sự! Bài khác: *Đèn soi nửa cửa, sách đầy giường. Khí lạnh sân thu, rỏ giọt sương. Thức dậy, mơ hồ chày đập áo. Trên cành hoa mọc, ánh trắng vườn.*<sup>49</sup> Hai câu đầu là thực, tả thực, một nét phác thảo chất lọc cảnh. Câu ba là âm thanh ở xa vọng lại, *đã đi vào tâm*. Câu bốn, nhờ *tuệ*, nhờ *định* mà chụp bắt ngay được cái tinh tế của thực tại hiện tiền: *Trên cành hoa mọc, ánh trắng vừa lên!* Tác giả không cần nói, *đương xứ tức chân* của kinh Đại niệm xứ hoặc kinh Hoa Nghiêm<sup>50</sup> mà vẫn chụp bắt được *cái đang là, cái như thị!* Có tuyệt cú mèo không chứ! Thêm một bài nữa. *Xóm trước, làng sau tựa khói lồng. Bóng chiều nửa có, nửa dường không. Đi trong tiếng sáo, trâu về hết. Cò trắng từng đôi liệng xuống đồng.*<sup>51</sup> Đây cũng là bài thơ tả thực, ngắm cảnh mà tả thực. Thật khó mà biết được tác giả có gói gắm, có gói ghém toàn bộ tư tưởng của bài kệ *Hữu cú, vô cú*<sup>52</sup> siêu tuyệt có, không, chẳng dính mắc có không trong câu 1, 2 hay chăng? Và nêu vậy thì nó là vọng âm thượng thừa tư tưởng *ly tứ cú, tuyệt bách phi* của Thiền tông để *cắt đứt sản bîm, cắt đứt tất cả huyền đàm hý luận của bọn thầy tu áo vá, đau não điên đầu; của bọn lập tông lập chỉ, đập ngói xoi rùa; của bọn tìm gương khắc dấu mạn thuyền; của bọn chấp*

<sup>48</sup> Cổ tự thê lương thu ái ngại. Ngư thuyền tiêu sắt mộ chung sơ. Thủy minh, sơn tĩnh, bạch âu quá. Phong định, vân nhàn, hồng thụ sơ. (*Lặng châu văn cảnh*).

<sup>49</sup> Bán song đăng ảnh mãn sàng thư. Lộ trích thu đình dạ khí hư. Thụy khởi châm thanh vô mịch xứ. Mộc tề hoa thượng, nguyệt lai sơ (Nguyệt).

<sup>50</sup> Thiền tông cũng thường mượn câu này, để chỉ cái thực tại bản nguyên, trạng thái hiện hữu tự nhiên của các pháp; thiền Nguyên thủy (cả kinh tụng hằng ngày) có chữ đồng một nghĩa: Thực tại hiện tiền (Sanditthiko) - xem *Thiền Phật giáo - Nguyên thủy và Phát triển*, tr. 139-140 của Viên Minh, NXB Tôn giáo, năm 2007.

<sup>51</sup> Thôn hậu, thôn tiền đạm tự yên. Bán vô, bán hữu tịch dương biên. Mục đồng địch lý ngư quy tận. Bạch lộ song song phi hạ điền (*Thiền trường văn vọng*).

<sup>52</sup> xem *Thơ văn Lý Trần*, q. II, tr. 488.

vào ngón tay mà quên mất mặt trăng; của bọn tra tra xét xét, phổ chợ ồn ào...<sup>53</sup> để không còn cái xiềng xích nhị nguyên phân biệt bên này và bên kia, mê và giác, có và không, phiền não và bồ đề, sinh tử và niết-bàn...; và cũng có thể là *tháo tung cả tám chữ*<sup>54</sup> không còn nơi nào để bám víu nữa để tiêu diêu, để khoát hoạt và thông dong tự tại... Nhưng để nói được ý tưởng đó, tác giả đã lồng ghép, hòa tan tư tưởng thiền với hình tượng nghệ thuật: *Đi trong tiếng sáo, trâu về hết! Ngưu quy tận!* Hình ảnh bức tranh cuối cùng trong 10 bức tranh chân trâu hiện ra trong tâm trí chúng ta: Trở lại cội nguồn, về với cội nguồn, vong ngã, vong pháp hoặc trở về với thực tại hiện tiền, *Cò trắng từng đôi liệng xuống đồng* - cũng y như nhau, cùng một lập nghĩa!

Thế đó, *thơ* của ông vua thiền sư thi sĩ, đọc đâu tôi cũng thấy ý tưởng thiền được ẩn tàng, không lộ liễu. Duy nhất có một bài thơ nói về lòng vị tha. Mà không, nói vị tha thì không chuẩn xác, phải nói là *tâm bi* mới đúng - đó là bài *Trúc nô minh: Tâm không đùa ngao tuyệt. Đốt cứng, dãi dầu sương. Mượn người làm nô bộc. Lại ngại ngược tính thường!*<sup>55</sup> Thật là bi mẫn tinh tế hết chỗ nói. Quý vị biết sao không, *trúc nô, thanh nô, trúc phu nhân* là tên gọi một loại gói tựa hoặc gói kê tay đan bằng

---

<sup>53</sup> Như trên, sdd.

<sup>54</sup> Là tám chữ: Sinh diệt diệt dĩ, tịch diệt vi lạc. Đây là bài kệ lấy trong kinh Niết-bàn. Tuệ Trung mượn làm câu cử trong bài tụng cổ. Hương Vân đầu-đà mượn trong bài Hữu cú, vô cú. Tám chữ này, xưa nay đều dịch là: Sinh diệt diệt rồi, tịch diệt là vui! Tuy nhiên, theo Lý Việt Dũng, bản dịch chữ Hán như vậy là không được chính xác. Kinh Niết-bàn của Dīgha Nikāya cũng có câu như trong Hán tạng: "Uppajjtvā nirujjanti, tesam vūpasamo sukho" Phải được dịch là, Sinh rồi diệt (có sanh ắt có diệt), tịch diệt (sự vắng lặng của các hành, sự không tịch của các hành) mới là vui (cái vui của Niết-bàn, để khỏi hiểu lầm là một cái lạc phóng đại nào đó). Quả vậy, xưa nay đa phần hiểu lầm là để cái sinh diệt ấy diệt rồi mới có được cái lạc của Niết-bàn. Thật ra, ngay chính nơi thể giới sinh diệt mà thấy rõ thực tính - thì thực tính ấy đã là tịch diệt hiện tiền rồi! (Xem thêm *Tuệ Trung thượng sĩ dịch giải* của tác giả, NXB Cà Mau, năm 2003, tr. 218). Có người lại còn hiểu lầm một cách tai hại, nguy hiểm chết người, hủy diệt cả giáo pháp Phật: Chết đi là vào Niết-bàn nơi cực lạc! (*Phật giáo Việt Nam*, NXB Mặt Đất, năm 1974, tr. 200, của Nguyễn Đăng Thực).

<sup>55</sup> Ngao tuyệt tâm hư. Lãng sương tiết kính. Giả nhĩ vi nô. Khùng phi thiên tính (Trúc nô minh).



sậy hay bằng trúc<sup>56</sup>. Nhà vua thi sĩ của chúng ta (*Hương vân đầu-đà thi không được phép*) khi sử dụng chúng vào mùa hè, luôn kề cận ở bên mình, lại chợt nhớ tới các hàng nô bộc (*thời Trần còn nô lệ*) ở xung quanh. Trong hàng ngũ nô tì ấy vẫn có những phẩm cách cao quý, vẫn có những anh hùng như Dã Tượng, Yết Kiêu - và chính bọn chúng lại giúp cho nước nhà khi hữu sự; là những người hứng chịu hòn tên, mũi đạn! Ngoài ý nghĩa đó ra, bài thơ còn là vọng âm của Phật ngôn: *Không có giai cấp trong giọt máu cùng đỏ, nước mắt cùng mặn!*

### ***Về phú.***

Thơ thì chữ Hán - nhưng phú thì hoàn toàn sử dụng tiếng Nôm cho ai cũng hiểu được - là một bản tuyên ngôn phong phú, dị giản về đời sống thiền và tông chỉ của phái Trúc Lâm Yên Tử mà ngài đã là sơ tổ. Bài phú *Cư trần lạc đạo* (không kể *Đắc thú lâm tuyền thành đạo ca*) là một tuyệt tác văn học và thiền học bằng văn Nôm sớm nhất ở nước ta. Nó có nhiều tiếng Việt cổ, nôm na, dân dã mà ngày nay đã mất hẳn. Có câu trúc biền ngẫu, có âm vang, nhịp điệu, có cân bằng, niêm đối chỉnh chu. Có cách sử dụng danh từ, động từ tạo hiệu ứng, nhân hóa, ẩn tượng mà ngày nay gọi là phép tu từ. Và ở đây, ta cũng không tìm thấy khẩu khí cung đình, đế vương! Ngoài ra, chính ở bài phú này mới chứng tỏ kiến thức bác lãm, kinh lịch, chứng tỏ một sức học thâm uyên của tác giả. Trọn vẹn tư tưởng của bài phú này có thể tóm thâu là: *Mọi việc trăm năm côi thế, đời người, từ sinh không hỏi nữa; mọi ngõ ngách tư tưởng đã được tháo tung, mọi tham sân phiền não đã được giải quyết; và còn nhiều biên tế tư duy chấp chờn đã được đèn tuệ soi tỏ; mọi thiền, mọi ngữ lục, mọi kinh điển đều đã bước qua; dứt tất thấy mối nghi, vắng vặc tâm, vắng vặc tuệ, vắng vặc giải thoát; và cuối cùng là để tâm hỷ xả, sống thung dung, an nhàn, tự tại giữa cuộc đời - đúng như tuyên ngôn trong Hội 1, mở đề: Minh ngồi thành thị. Nét dụng sơn lâm. Muôn nghiệp lặng, an nhàn thể tính. Nửa ngày rồi tự tại thân tâm. Và rồi, dường như đọng lại, tụ lại nơi 4 câu kết, như là câu tuyên ngôn cuối cùng: Sống đời vui đạo hãy tùy duyên. Hễ đói thì ăn, mệt ngủ liền. Châu báu trong nhà, đừng kiếm nữa. Vô tâm ngắm cảnh, hởi chi thiền!*

---

<sup>56</sup> Xem *Thơ Văn Lý Trần* q. II, tr. 485.

<sup>57</sup> Thật ra cũng chỉ đơn giản như vậy thôi, hãy tùy duyên mà sống. Đạo tự nhiên như hơi thở, tự nhiên như *đói thì ăn, khát thì uống*. Hoặc, như một cặp đối xa xôi nào đó vừa hiện ra trong tâm trí: *Đói ăn, khát uống, sờ ngay cửa! Nóng quạt, rét run, đá trúng sườn!* Đạo là đó! *Tự nhiên cùng với nhiên giới!*<sup>58</sup> Thiền là đó! Thêm *cái giác, cái biết, biết như thực!* Cũng là vọng âm của thiền Vipassanā: *Ấn biết ăn, đi biết đi, ngồi biết ngồi...* Và rốt ráo nhất của nó là *Thấy như thực thấy, nghe như thực nghe của kinh văn Nguyên Thủy*.<sup>59</sup> Tinh yếu thiền giống nhau cả thầy. Cực Lạc, Tịnh Độ, Di Đà, Viên Giác, Kim Cương, Pháp Hoa, *tỉnh sáng, tỉnh trong, tỉnh giác, thực tại hiện tiền, bản lai diện mục, vô vị chân nhân, chân như, đàn không giây, sáo không lỗ, khúc vô sinh, thái bình ca...* gì gì đó đều có sẵn trong lòng mình, là *viên minh châu* còn nằm trong manh áo của *thân tứ đại rách rưới* này! Đừng hỏi gì về thiền nữa, thiền là đó, *thiền là vô tâm*, thiền là để tâm hư, tâm không, tâm rỗng rang không chấp trước vọng cầu - lúc đối cảnh, lúc giao tiếp với thiên nhiên, ngoại vật, pháp trần... Thế rồi, chỉ còn hai chữ *vô tâm* lấp lánh, phát sáng. *Vô tâm* này chắc hẳn không phải là vô tâm của Trần Thái Tông: *Chớ bảo vô tâm là đạo vậy. Vô tâm còn cách những ngăn rào*.<sup>60</sup> Đúng vậy, *vô tâm* của Trần Thái Tông là *ý niệm vô tâm, chấp vào vô tâm* hoặc *vô tâm* ấy là *không có tâm, không có niệm...* Thế là trệ không, dính vào không, kẹt không! Còn *vô tâm* của Hương Vân đầu-đà là *không tính*<sup>61</sup> là *duyên khởi nên không* của thiền quán Vipassanā; nó

---

<sup>57</sup> Cư trần lạc đạo thả tùy duyên. Cơ tắc xan hề khốn tắc miên. Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch. Đối cảnh vô tâm mặc vấn thiền.

<sup>58</sup> Tự nhiên là đạo - tư tưởng của Lão.

<sup>59</sup> Thấy như thực thấy (*ditthe ditthamattam bhavissati*). Nghe như thực nghe (*sute sutamattam bhavissati*) - xem thêm ghi chú 54.

<sup>60</sup> Nguyên văn cả 4 câu: Lưu thủy hạ sơn phi hữu ý. Bạch vân xuất tự bản vô tâm. Mặc vị vô tâm vân thị đạo. Vô tâm do cách nhất trùng quan.

<sup>61</sup> Là *Suñyatā*: Không tính; là không có thực thể, ngã tính; vì duyên khởi nên các pháp là không, là vô ngã. Nó ly thoát tất cả mọi ý niệm không, phạm trù không do thế gian, con người dính mắc, hiểu lầm. Đại lược như: không của tư, không của ý niệm, không của thức, không của tướng, không bên trong, không bên ngoài, không cả trong ngoài, không không, pháp giới không... Tất cả chúng đều sai lầm. Thật ra, không tính mới là thực tính của các pháp, không tính đồng nghĩa với pháp tánh như thị, như chân (*Yathābhūtādhammatā*)- cũng đồng nghĩa với thập

ở ngoài không có, nó sinh ra không có; là không của bên kia *hữu cú, vô cú*, của giải thoát, của *mệnh môn hệ phương ngoại phương!*<sup>62</sup> Nói khác, *vô tâm* của Trúc Lâm đại sĩ nó *ôm trọn Tứ tuyệt tứ của Không, vô vi của Lão, vô tâm của Đạt Ma, vô niệm của Huệ Năng...* Tức là ở trên phạm trù triết học; chính là tinh yếu, là cốt lõi, là *minh triết của dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử* của Điều Ngự Giác Hoàng Hương Vân đầu-đà!

### ***Dẫn kết.***

Người ta thường nói, thiền Trúc Lâm Yên tử là *Thiền Việt Nam!* Đây là dấu hiệu tốt, một ý thức độc lập, tự chủ muốn ly thoát cái bóng vĩ đại của đế quốc phương Bắc đã phủ trùm dân tộc ta thuộc mọi lãnh vực. Vua Trần Nhân Tông, Thái thượng hoàng và Hương Vân đầu-đà đã làm như vậy trong 3 giai đoạn đời người của mình.<sup>63</sup> Tuy nhiên, *không có cái gọi là thiền Việt Nam!* Yếu tính thiền, yếu chỉ thiền là *kiến tánh, thấy rõ thực tánh, liễu ngộ thực tánh* thì thiền Nguyên Thủy, thiền Đông Độ, hay Zen đều giống nhau.<sup>64</sup> Nếu nói là thiền mang bản sắc văn hóa dân tộc Việt thì nghe ổn hơn. Nhưng điều ấy cũng chưa nói được gì - vì rằng, Phật giáo đến quốc độ nào đều mang bản sắc văn hóa bản địa của dân tộc ấy; ví dụ, Trung Quốc kết hợp Phật với Không, Lão; và sau khi thiền *Đông Độ* ra đời, sau Huệ Năng - thì thiền ấy, *thấm đẫm chất Lão Trang*, trở thành thiền phù hợp với khẩu vị, tầm vóc, tâm hồn, khái niệm, tư duy, cá tính... tức là bản sắc văn hóa của người Trung Quốc. Nhật Bản thì kết hợp với văn hóa truyền thống và tín ngưỡng Thần đạo dân tộc - mà biến thành *thiền Zen*; rồi thiền Zen ấy thôi hồn cho kiếm đạo, thư đạo, hoa đạo, họa đạo, trà đạo... hợp với bản sắc đặc thù của con cháu Thái Dương thần nữ! Tây Tạng kết hợp với đạo Bon, tín ngưỡng thờ ma quỷ, huyền thuật, chú thuật Bà-la-môn mà trở thành Mật Tông với sự đầu thai, hóa kiếp, chuyển kiếp, hóa thân... rất riêng của họ! Ấy là sự thật trong lịch sử Phật giáo thế giới, không có gì là mới mẻ cả. Phải nói rằng, Trần Nhân Tông, sau khi tiếp

---

như thị của kinh Pháp hoa.

<sup>62</sup> Ý thơ của Tuệ Trung thượng sĩ.

<sup>63</sup> Xem thêm *Trần Nhân Tông Toàn tập*, Sdd.

<sup>64</sup> Kiến tánh là thấy rõ cái chân tánh, cái thực tánh (sabhāva) - xem thêm *Thiền Phật giáo - Nguyên thủy và Phát triển* của Viên Minh, NXB Tôn giáo, năm 2007.

thu trọn vẹn mọi nguồn, mọi tông phái thiên học đương thời, ngài vận dụng thêm tư tưởng *nhập thế tích cực* hơn để đáp ứng với tình thế đất nước; huy động toàn bộ nhân dân không kể đạo đời, tăng tục cùng đoàn kết chống ngoại xâm, xây dựng đất nước - thì khả dĩ hơn. Tôi nói *khả dĩ* hơn, vì thật ra, cái vận dụng *nhập thế tích cực*, đạo đời, tăng tục không có biên ranh thì đã có từ thời Lý Thánh Tông với thiền Thảo Đường mà chính ông ta là sơ tổ của phái này; và gần nhất là các *thiền sư cư sĩ* như Ứng Thuận, như Tuệ Trung! Trần Nhân Tông chỉ là người *tiếp lửa* cho xu hướng Phật giáo nhập thế tích cực ấy! Chính điều quan trọng nhất, mấu chốt nhất, cốt tử nhất mà chưa ai đề cập là: *Thiền nhập thế ấy, kết hợp phong phú, sinh động bởi một con người minh triết, một vị tỳ-khưu, một Hương Vân đầu-đà* - mới trở nên một cái gì vĩ đại, là cái dấu ấn vàng son trong lịch sử dân tộc. Thiếu một trong hai sẽ trở nên vô hồn, chỉ là cái xác khô rỗng. Nó khép khếnh. Nói cách khác, khái quát và dung hợp trọn vẹn hơn: *Thiền nhập thế ấy được thổi hồn sống, được tiếp truyền năng lượng tâm linh bởi một vị vua trẻ tuổi từng là một vị anh hùng lãnh đạo hai cuộc chiến tranh tự vệ oanh liệt; một nhà chính trị, quân sự kiên cường nhưng thâm lặng; một nhà ngoại giao cứng mềm tùy nghi nhân xả; một người xây dựng đất nước có chiến lược, có tầm nhìn xa, trông rộng; lại là một nhà văn hóa cầm đuốc dẫn đạo tiên phuông phục hồi, duy trì và phát huy ngôn ngữ Việt Nôm; một thiền sư sơ tổ Trúc Lâm đại sĩ tầm vóc lớn lao; một nhà tu khô hạnh tam y nhất bát du phương, một nhà thơ trong sáng và tịnh định hồn thiền; một nghệ sĩ cốt cách mai hoa cam lộ lưu phương*<sup>65</sup> - mới chính thật là vô tiền, khoáng hậu! Trong lịch sử thế giới, ở đâu có sự tổng hợp, tương hòa, dung hợp kỳ diệu, tối đại thượng thừa như thế chứ? Không, không có! Và chưa hề có!

Nói tóm lại, đầu tôi có nỗ lực giải mã một vài tứ thơ của Đại sĩ, ở đâu đó, cũng thân như *đầu thượng trước đầu*, cũng chỉ như *tuyết thượng gia sương*<sup>66</sup> mà thôi. Tôi đi tìm cái gì đó, một mùi thơm của đóa hoa minh

---

<sup>65</sup> Cam lộ lưu phương - móc chân mùi thơm (trong bài thơ Tảo mai).

<sup>66</sup> Nghĩa: Trên cái đầu, chồng thêm cái đầu - ý nói, ý niệm chồng thêm ý niệm thì che lấp cái chân thực. Câu sau, nghĩa: Thêm sương trên tuyết - tuyết đã che lấp mặt đất, che lấp cái thực địa mà còn phủ lên tuyết một lớp sương nữa. Cả hai câu đều cùng một thiền ý.

triết 700 năm ư? Thiên sẽ nói, là đi tìm *dấu chân trên cát, tượng mây giữa trời!* Tất thấy đều vô vọng, bất lực như đang đối diện với hư vô và hố thẳm của ngôn từ! Cuộc đời này, trong lịch sử hoặc mọi cái đang xảy ra, đang diễn ra trên thế giới, trong lòng trần gian - nó rối rắm, phức tạp lắm, tôi không hiểu, không biết gì đâu; tôi chỉ muốn nói đến một con người, *một nhân cách thấm đẫm nhân văn mà hồn thiên và minh triết Việt không còn biên giới!* Đại sĩ là vậy. Con người Đại sĩ là vậy. Chúng ta cũng rất xót xa mà rằng, thời này, *minh ngòi thành thị, nét dụng sơn lâm* thì có được mấy người, hay là đã *hòa kỳ quang mà đồng kỳ trần*<sup>67</sup> cả rồi? Hay *hễ đối thì cứ ăn tự nhiên, hễ khát thì cứ uống tự nhiên* như Trúc Lâm sơ tổ? Tuy nhiên, buồn buồn một chút vậy thôi, nếu ai cũng đại nguyện bỏ-tát *ngũ trước ác thế thế tiên nhập*<sup>68</sup> cả - thì tôi đâu có dám lạm bàn! Cái đó là cái nguyện của mỗi người. Ai cũng đang thò tay đi những quân cờ giữa trận đồ duyên khởi tại thế; nó đang tiếp diễn, liên tục, dịch hóa, không thể dừng lại được - dừng lại là vũ trụ vỡ thành bảy mảnh!

Tôi đi tìm lại chút hương nơi cõi non xanh mây tía ấy, nhưng tôi tìm trong thơ, theo cách *thi giải* chủ quan của mình! Và tôi biết, *phương pháp thi giải* thì dễ thơ thần, lẫn thần, cảm tính và mơ hồ sương khói lắm! Nhưng lạ Phật, hương thơm minh triết hơn 700 năm qua - tôi cảm nhận trong riêng tư, thầm lặng, cô tịch là nó vẫn còn đây - vẫn còn bát ngát, khinh phiêu, du viễn giữa trần gian, giữa muôn cùng cát bụi!

Và cuối cùng, bài thơ này thì tôi *không thi giải* được: *Thế số nhất tức mặc. Thời tình lưỡng hải ngân. Ma cung hồn quản thậm. Phật quốc bất*

---

<sup>67</sup> Tư tưởng của Lão Tử. Đa phần các nhà nghiên cứu dịch là: Hòa với ánh sáng, cùng với bụi bặm. Có người giải thích thêm: Đem cái ánh sáng của mình mà chiếu soi, hóa độ cõi bụi bặm, xua tan bụi bặm. Riêng Lý Việt Dũng thì nói với đại ý rằng: Hòa kỳ quang là che bớt ánh sáng, bỏ cái lý trí thông minh sắc bén, tách bạch đi. Đồng kỳ trần là trộn vện với từng bước đi, từng hơi thở... mà mỗi mỗi tự tính đều viên mãn chứ không lăng xăng hướng ngoại cầu huyền. Đây mới chính là Huyền Đồng của Lão. (Xem thêm *Tuệ Trung thượng sĩ dẫn giải ngữ lục* của tác giả, NXB Cà Mau, 2003, tr. 514.

<sup>68</sup> Lời nguyện của ngài Ananda trong kinh chú Lăng Nghiêm. Nghĩa: Thế nguyện là người đầu tiên đi vào cõi đời 5 trước ác uế. Trước là như uế, cận đục. 5 trước là: Kiếp trước, kiến trước, phiền não trước, chúng sanh trước, mạng trước.

Tỳ kheo Giới Đức

*thắng xuân*. Tôi không biết *thế* là gì, *số* là gì? Lại càng không biết *thời* là gì, *lưỡng hải ngân* là gì? Rõ là nơi những con chữ ấy còn ẩn tàng nhiều lớp nghĩa. Đúng hơn là còn bí hiểm! Xin các nhà nghiên cứu, các bậc thức giả, trí giả giải mã cho.

Tôi chỉ tạm dịch: *Số đời hơi thở lặng. Tình đời đôi mắt trong. Cung ma vây chặt cả. Nước Phật xuân mênh mông!*

Huyền Không Sơn Thượng, Huế

*Am Mây Tía (Tử Vân Am)*

Tiết mưa lũ - 2008

G. Đ.

# RABINDRANATH TAGORE

Thi nhân đi tìm vô hạn trong vòng tay của bà mẹ  
cát bụi

Thích PHƯỚC AN

**T**rong tác phẩm *Những tư tưởng gia vĩ đại của Phương Đông* (*Great thinkers of the Eastern world*) tác giả IAN P. Mc GREAL đã nhận định rằng: “Toàn bộ thơ Tagore là những lời tình và ông đã tự nhận là người tình của nhân loại.”<sup>1</sup>

Đúng là như vậy, dù đọc Tagore ta thấy ông vẫn thường đề cập đến Thượng đế hay đáng chí tôn tuyệt đối, nhưng thật ra đó cũng là một cách gọi khác mà Tagore muốn ám chỉ đến tình yêu mà thôi: “Không có tình yêu thì không có Thượng đế, yêu là Thượng đế, khi tình yêu ở ngoài vị chí tôn. Tình yêu là thực thể tuyệt đối”.<sup>2</sup>

Ngay cả Niết-bàn của Phật giáo Tagore cũng cho đó là thông điệp tình yêu mà Đức Phật muốn gởi đến cho thế giới chừng như thiếu vắng tình yêu này: “Khi ta học được rằng trạng thái Niết-bàn do Đức Phật đạt đến bằng tình yêu, ta biết chắc rằng Niết-bàn ấy là một đỉnh tối thượng của tình yêu. Vì tình yêu chính là mục đích của Niết-bàn. Bất cứ cái gì khác cũng đều nêu lên trong tâm trí ta hai chữ ‘Tại sao?’ và ta đều tra hỏi lý do. Nhưng khi tôi nói ‘Tôi yêu’ thì không có ‘Tại sao’. Tình yêu của tôi tự nó là lời đáp rất ráo.”<sup>3</sup>

Và táo bạo hơn ngay cả vấn đề diệt dục của Phật Giáo xưa nay vẫn là vấn đề gây ngộ nhận nhiều nhất, vì nhiều người cứ nghĩ rằng chỉ có những người ích kỷ, những người mà trái tim đã hoàn toàn nguội lạnh

---

<sup>1</sup> Phạm Khải dịch, nxb Lao động, Hà Nội 2005. Tr. 75.

<sup>2</sup> Sđd. Tr.74.

<sup>3</sup> Tất cả đều được trích từ *Thực nghiệm tâm linh* (SADHANA), Như Hạnh dịch, nxb Văn học, Hà Nội 2007.

với cuộc đời thì mới đi vào con đường khắc kỷ ấy để tự nuôi ảo tưởng của mình về một đời sống tốt đẹp hơn ở ngày mai. Nhưng Tagore với tư cách là một người mang cả mấy ngàn năm truyền thống tư tưởng của Ấn Độ đã khẳng định một cách mạnh mẽ rằng: “Chính vì tình yêu là cái mà Đức Phật gọi là diệt – diệt lòng vị ngã. Đó là tác dụng thực sự của tình yêu, không đưa đến tối tăm, mà đưa đến giác ngộ: Đó là Bồ Đề, là sự thức tỉnh thực sự; đó là sự bộc lộ ở ta một niềm vui sướng vô biên nhờ ánh sáng của tình yêu”.

Và Tagore cũng không quên lưu ý chúng ta rằng sự diệt dục chỉ là phương tiện chứ không phải cứu cánh khi chính ta đã hoàn toàn hòa nhập được vào tình yêu: “Đức Phật giảng dạy sự khắc kỷ và đời sống đạo đức, nghĩa là Ngài hoàn toàn chấp nhận định luật. Nhưng sự chấp nhận định luật ấy tự nó chẳng phải là cái đích bằng cách thực hiện nó trọn vẹn, ta chỉ thủ đắc những phương tiện để tự vượt qua nó.”

Thông thường hễ nói đến tình yêu thì người ta hay nghĩ ngay đến tình yêu lứa đôi, nghĩa là tình yêu giữa người đàn ông và người đàn bà.

Thi nhân cũng là con người, tất nhiên cũng không thể khác được. Nhưng có lẽ chỉ khác ở chỗ thi nhân là kẻ đa tình hơn người bình thường chúng ta. Ngoài cái đẹp của người đàn bà ra họ còn yêu nhiều cái đẹp khác nữa, như chính Tagore đã công nhận:

*She's one half woman  
One half Dream.<sup>4</sup>*

Như vậy là người đàn bà chỉ có thể là cái cớ để thi nhân trút hết tâm sự của mình về tất cả những khát khao, hoài vọng cũng như mơ ước của chính mình mà thôi.

Bài thơ sau đây có thể chứng minh được cho điều đó:

*Nói cho em nghe đi, anh, tất cả cái đó có đúng không, có thật không?  
Khi mắt em sáng ngời lên thì những đám mây đen đông tó ùn ùn trong lòng anh.  
Môi em dịu dàng như đoá hoa đầu tiên của một ái tình chớm nở,*

---

<sup>4</sup> Sđd. Tr.76.



*thật vậy không anh?*

*Hồi ký mấy tháng năm trước kia vẫn chưa mờ trong lòng em ư?*

*Mặt đất, dưới gót chân em, vang lên như một thụ cảm, thật vậy không anh ?*

*Có thật vậy không, bóng đêm khi thấy em, thì sương rớt xuống như lệ, còn ánh sáng ban mai tung bùng bao phủ thân em?*

*Có thật là lòng anh đã tìm em từ thuở khai thiên lập địa, trong khắp vũ trụ?*

*Rồi tới khi gặp em, nghe giọng nói, ngắm cặp mắt, làn môi, mớ tóc xõa của em, lòng anh đã dịu xuống?*

*Và còn điều này nữa, có thật là cái bí mật vô biên ở trên vầng trán nhỏ của em không?*

*Tất cả những cái đó có thật không anh, nói cho em nghe đi!*<sup>5</sup>

Vậy là sau cái đẹp của người đàn bà chúng ta còn thấy thấp thoáng đất trời “Từ thuở khai thiên lập địa”, nhất là “cái bí mật vô biên ở trên vầng trán nhỏ của em” là những cái mà bất cứ một thanh niên tài hoa nào lại không mơ ước một lần đưa tay với bắt?

Will Durant khi trích bài thơ này trong *Lịch sử văn minh Ấn Độ* có nhận xét rằng: “Có thi sĩ nào vừa hoài nghi, lại vừa âu yếm làm nổi bật được cái vô lý nhưng rất thơ mộng của ái tình lãng mạn như ông”.<sup>6</sup>

Đúng là Tagore đã rất hoài nghi, vì không hoài nghi sao được, khi chính thân mạng của mỗi người trong chúng ta cũng mong manh chẳng khác gì nắng quai chiều hôm. Còn tình yêu? Chẳng phải người ta vẫn thường ví tình yêu cũng giống như đóa hoa Phù dung sớm nở tối tàn đó hay sao? Nhưng thi nhân của chúng ta đã không bi quan, bằng tất cả sức mạnh của tình yêu thi nhân đã can đảm vượt qua nỗi sợ hãi của cái chết, và đã xem cái chết cũng thơ mộng chẳng khác gì sự sống:

*“Tôi sẽ đặt trước thân chết chiếc bình tràn đầy của tôi với những trái nho dịu ngọt mà tôi đã hái trong những ngày mùa thu và những đêm hè, Những bó lúa ngày mùa và những hạt thóc lượm lặt trong cuộc sống đa mang, tôi sẽ đặt trước cửa nhà khi thân chết đến gõ cửa.”*

---

<sup>5</sup> Nguyễn Hiến Lê dịch.

<sup>6</sup> Nguyễn Hiến Lê dịch, nxb Đại học Sư phạm TP HCM 1989, tr. 336.

Và có sao đâu, khi ta đi rồi thì mọi sự trên đời này vẫn không có gì thay đổi, nghĩa là *Những ngôi sao vẫn thức dậy ban đêm, bình minh trở mình như cũ, và thời gian vẫn đầy giống như những con sóng biển mang theo lạc thú và buồn phiền. Sờ dĩ thì nhân không sợ cái chết, vì theo thi nhân cái chết không thể nào bôi đen được sự lạc quan về sự sống, vì “Sự thật là cái chết chẳng phải là chân lý rất rạo. Ta thấy nó hình như đen tối cũng như ta thấy bầu trời hình như xanh lơ, nhưng nó cũng chẳng bôi đen gì đời sống cũng như da trời chẳng bôi đen được cánh chim”*.

Nhưng nếu cái chết không thể bôi đen được đời sống, thế thì cái gì đã làm cho đời sống con người trên mặt đất này trở thành đen tối, nghĩa là lúc nào cũng xao xuyên, cũng hoang man và sợ hãi trước cái chết?

Tagore đã không tiếc lời đổ lỗi cho nền văn minh Tây phương:

*“Xưa kia, ở Hy Lạp văn minh phát huy trong khuôn khổ đô thị. Thật vậy, các thành trì đã bảo vệ cho nguồn gốc của mọi nền văn minh hiện đại. Sự bảo vệ vật chất này đã để lại trong tinh thần con người một dấu vết sâu đậm. Nó đã du nhập vào các quan niệm của ta bởi nguyên tắc “chia để trị” làm nảy nở trong ta cái thói hễ chinh phục được nơi nào thì lập tức xây thành bao quanh và phân ranh nơi này với nơi kia. Ta biệt lập xứ này với xứ khác, ta phân nhỏ các kiến thức của ta thành những ngăn kín mít, ta phân biệt giữa con người với thiên nhiên. Do đó, ở ta phát sinh những ngờ vực trầm trọng đối với những gì ngoài các hàng rào mà ta đã dựng lên, các phần tử bên ngoài phải chiến đấu cam go để được ta thấu nhận”*.

Trong khi đó, Ấn Độ một trong những nơi phát minh ra nền văn minh Đông phương thì hoàn toàn ngược lại:

*“Người Aryen đầu tiên đột nhập Ấn Độ, xứ sở của chúng tôi còn toàn là rừng rú, và bọn người mới đến chả mấy chốc đã biết khai thác. Rừng núi đã bảo vệ họ khỏi cái nắng như thiêu đốt, khỏi các đông tố hàng ngày tàn phá các xứ nhiệt đới, các rừng đã cung cấp thực phẩm cho trâu bò, củi để tế thần linh, vật liệu để xây cất nhà cửa. Các bộ lạc Aryen dưới sự điều dắt của các tộc trưởng đã an cư lạc nghiệp tại các miền có rừng núi bảo vệ họ được an toàn, có thực phẩm, có nước uống dồi dào.”*

Một nền văn minh đã phát xuất từ thành thị có nghĩa là nền văn minh đó đương nhiên phải nhìn thiên nhiên bằng cặp mắt lạnh lùng vô cảm vì *“Trong đời sống đô thị, con người dĩ nhiên chỉ tập trung tâm trí mình vào nếp sống của chính mình, vào công việc của chính mình, và do đó có một sự chia rẽ giả tạo giữa chính mình với thiên nhiên vũ trụ áp ủ nó trong lòng.”*

Vì sự chia rẽ giả tạo này theo Tagore nhất định phải đưa đến một hậu quả vô cùng tai hại:

*“Một khi bằng những hàng rào vật chất và tinh thần chúng ta lại quyết liệt tự phân cách mình với nếp sống vô tận của thiên nhiên, một khi chúng ta trở thành tầm thường, chứ không phải là ‘Con người trong vũ trụ’ nữa, cũng là khi chúng ta tự tạo ra những vấn đề rối rắm cho chúng ta.”*

Còn một nền văn minh phát xuất từ núi rừng như dân tộc Ấn Độ thì có một cái nhìn hoàn toàn khác: *“Con người và thế giới được bao gồm trong một chân lý vĩ đại duy nhất, Ấn Độ nhiệt liệt chủ trương sự hòa đồng giữa cá nhân và vũ trụ. Ấn Độ cảm thấy rằng chúng ta không thể có sự giao cảm nào với thế giới chung quanh ta nếu như nó hoàn toàn xa lạ với chúng ta.”*

Nhưng điều mà một dân tộc như dân tộc Ấn Độ đã sống hay nói đúng hơn là đã từng chứng nghiệm cái chân lý rằng “con người và vũ trụ được bao gồm trong một chân lý vĩ đại duy nhất” thì có thể giúp ích gì cho thế giới hôm nay, một thế giới mà ta có thể xem như đã ‘Tây phương hóa từ rất lâu rồi’? Một Tây phương mà Tagore cho rằng “lúc nào cũng tự phụ rằng mình đã chế ngự được thiên nhiên” và cứ “làm như chúng ta đang sống trong một thế giới thù địch” và bởi vậy họ phải dồn hết tất cả nỗ lực để “dành giết cho được tất cả những gì mà họ cần đến từ một trật tự của những sự vật kỳ dị và ương ngạnh”.

Tagore đã trả lời câu hỏi quan trọng ấy như thế này:

*“Mục tiêu của tư tưởng Ấn Độ chẳng phải là quyền uy; Ấn Độ không quan tâm phát huy triệt để các tiềm lực của mình, không tổ chức dân tộc mình thủ hay công, để cộng tác hầu thu đoạt của cải và thống trị về chính trị hay quân sự. Lý tưởng mà Ấn Độ có thể thực hiện đã đưa những người ưu tú của mình tự biệt lập trong một nếp sống trầm tư. Và*

*các kho tàng mà Ấn Độ đã chinh phục được nhân loại bằng cách đi sâu vào các bí mật của chân lý chân chính thì Ấn Độ đã phải trả một cái giá rất đắt trong địa hạt của những thành công mà thế giới hiện nay đã thừa nhận. Tuy nhiên, đó cũng là một thực hiện cao cả, một biểu thị cao cả của nguyện vọng con người không chấp nhận hữu hạn, và mục đích chính không gì khác hơn là thể hiện cái ‘vô hạn’.”*

Đúng là gần như toàn bộ sự nghiệp văn chương, triết lý và thi ca của Tagore đều nỗ lực đi tìm kiếm cái vô hạn này.

Đối với Tagore vô hạn là vấn đề sống chết, nếu không tìm được vô hạn ngay ở kiếp này thì con người sẽ phải chết đi trong tức tưởi, trong đau khổ. Bởi vậy nên ông lập lại cái kinh nghiệm của dân tộc ông:

*“Ở Ấn Độ, vô hạn chẳng phải là một nội dung vô nghĩa. Các Rishis của chúng tôi từng khẳng định hẳn hoi rằng “biết được nó trong kiếp này là thật, không biết được nó trong kiếp này là chết đi trong đau khổ”. Vậy thì làm sao để biết nó? “Bằng cách nhận thức được nó ở mỗi vật và ở mọi vật”, không những trong thiên nhiên, mà cả trong gia đình, trong xã hội và cả trong quốc gia, càng ý thức được tâm thức của vũ trụ ở mọi cái thì càng hay cho ta, càng không nhận được tâm thức ấy, thì toàn thể chúng ta sẽ tiến đến diệt vong.”*

Tagore đã viết điều này không phải chỉ căn cứ trên phương diện lịch sử mà ông còn căn cứ ngay cả trên thực tế của xã hội Ấn Độ mà Tagore đang sống, dù xã hội đó cũng giống như bất cứ xã hội các quốc gia nào khác đang thay đổi một cách nhanh chóng:

*“Chúng tôi cũng từng có những con người đạo đức, những bậc anh hùng và những nhà thông thái, chúng tôi cũng có những chính khách tài ba, những minh quân và những đại đế”, nghĩa là Ấn Độ cũng tôn kính những gì mà tất cả các quốc gia khác trên thế giới đều tôn kính. Nhưng Ấn Độ khác ở chỗ người dân Ấn Độ có cái mà các quốc gia trên thế giới cận đại cũng như đương đại đều hoàn toàn không có. Đó là các Rishis, chính các Rishis này mới được toàn thể dân tộc Ấn Độ tôn kính hơn cả các nhà thông thái, các nhà khoa học và các bậc anh hùng. Nhưng Rishis là gì mà lại được dân tộc Ấn Độ tôn kính như vậy?*

Theo Tagore thì Rishis là *“Những người đã đạt được linh hồn tối thượng trong kiến thức, đã thấm nhuần mình triết, những người đã thấy*

*linh hồn tối thượng kia hoàn toàn phù hợp với nội tâm của mình. Khi đã thực hiện linh hồn tối thượng trong tâm mình, họ cởi bỏ được mọi vị kỷ, vậy khi đã ý thức được linh hồn tối thượng trong mọi hoạt động của nhân sinh thì họ đạt đến bình thân, đã tìm được thanh tịnh bất diệt, nên đã hòa mình với vạn vật, đã thâm nhập vào đời sống của vũ trụ”.*

Trong tinh thần ấy, chúng ta có quyền nghĩ rằng những tên tuổi vĩ đại của Ấn Độ cận đại cũng như hiện đại như Ramakrishnan, Aurobindo, Krishnamurti và đặc biệt nhất là Mahatma Gandhi đều là những Rishis đã đem cái “vô hạn xuống trong thiên hình vạn trạng của cái hữu hạn”; đúng như lời phát biểu của Tagore: “Cái vô hạn vì sự biểu hiện của mình đã hạ xuống trong thiên hình vạn trạng của cái hữu hạn; và cái hữu hạn vì sự tự thực hiện của mình phải vượt lên cái duy nhất của vô hạn, có như thế thì bấy giờ vòng chân lý mới hoàn toàn đầy đủ”.<sup>7</sup>

Tagore đã diễn đạt lại tư tưởng ấy bằng tinh thần của thi ca:

*Hạt sương rơi than khóc với thái dương:*

*“Tôi mơ mộng Ngài, nhưng đề hâu hạ Ngài không bao giờ tôi dám hy vọng. Tôi quá nhỏ bé để kéo Ngài về với tôi. Hồi Chúa tôi cao, và suốt đời tôi đầm đìa giọt lệ.”*

*Vầng thái dương đáp lại:*

*“Ta chiếu soi khung trời vô hạn, nhưng ta cũng hạ cổ đến những giọt sương nhỏ mọn. Ta sẽ chỉ là một tia sáng tràn ngập lấy mi và cuộc đời nhỏ bé của mi sẽ là một bầu trời tươi sáng.”<sup>8</sup>*

Và để “hạ cổ đến những giọt sương nhỏ mọn” Tagore đã quyết bám lấy cuộc đời, mà cuộc đời không phải lúc nào cũng chỉ “có những ánh mắt ranh mãnh, tinh ma” mà còn có cả “những nụ cười dịu hiền, chất phác nữa”:

*Ở đây, có những người có nụ cười dịu hiền, chất phác, có những ánh mắt ranh mãnh, tinh ma, có những người nước mắt tuôn trào trong ánh sáng ban ngày và có những người nhỏ lệ âm thầm trong bóng tối âm u. Họ thấy đều cần đến tôi, bởi thế tôi làm gì có thời giờ áp ủ cuộc đời bên kia thế giới. Tôi cũng thuộc thời đại với mọi người. Có sao đâu,*

---

<sup>7</sup> Lịch sử triết học Phương đông tập 3, Nguyễn Đăng Thục, nxb TP HCM, tr. 7.

<sup>8</sup> Sđd. Tr.8.

*nếu tóc tôi đã ngã màu?”<sup>9</sup>*

Bài thơ ấy có thể coi như cái nhìn tổng quát của Tagore về cuộc đời, khiến ta phải liên tưởng đến trầm tư của Đức Phật, khi Ngài dùng thiên nhãn để quan sát căn cơ của chúng sinh trước khi Ngài chấp nhận lời thỉnh cầu của Phạm Thiên Sahampati bước xuống cuộc đời để trao truyền giáo pháp vĩ đại:

“Ngài nhận thấy rằng chúng sanh kẻ ít người nhiều có cát bụi trong mắt, người thông minh sáng suốt, kẻ mù tịt tối tăm. Bẩm tính người này tốt, người kia xấu, có chúng sanh dễ dạy cũng có chúng sanh khó dạy và một số ít khác nhân định được mối hiểm họa tội khổ của kiếp sống trong tương lai.”<sup>10</sup>

Theo chân Đức Phật cũng như các Rishis đi trước, Tagore cũng xuống núi để trao truyền cái vô hạn giữa cuộc đời hữu hạn này.

Tagore vốn là một người theo đạo Bà La Môn nhưng vì không chịu đựng nổi cái bất công giai cấp mà các tu sĩ Bà La Môn đã tự đặt ra để hưởng đặt quyền đặt lợi trên sự đau khổ, rên siết mà các tín hữu của ông phải cắn răn chịu đựng.

Ông chỉ trích họ qua một bài thơ mà có thể gây ra nhiều ngộ nhận nhất là những người cố chấp vì họ nghĩ rằng Tagore đã báng bổ niềm tin về sự cầu nguyện của họ. Nhưng theo tôi bài thơ ấy lại rất cảm động:

*Hãy từ bỏ những tràng hạt  
Và những lời tụng niệm, hát ca!  
Người thờ ai  
Trong cái xó tối đen, hẻo lánh này  
Của ngôi đền đóng kín?  
Hãy mở mắt nhìn xem  
Có Thượng Đế nào trước mắt người dẫu  
Thượng Đế ở nơi  
Người nông dân đang cày mảnh đất khô cằn  
Và nơi phu đường đang đập đá*

---

<sup>9</sup> Đỗ Khánh Hoan dịch.

<sup>10</sup> *Đức Phật và Phật pháp* của Narada, nxb TP HCM 1998.

*Thượng đế ở cùng với họ  
Trong nắng trong mưa  
Và quần áo của người  
Cũng phủ đầy bụi bặm  
Hãy cởi chiếc áo linh thiêng  
Và như Thượng Đế, hãy đi vào đất bụi  
Thoát tục ư?  
Biết tìm sự thoát tục ở đâu?  
Thượng Đế của chúng ta  
Đã vui vẻ mang vào mình  
Những sợi dây của sáng tạo  
Người đã buộc chặt với chúng ta  
Mãi mãi không rời  
Hãy ra khỏi những phút giây trầm mặc  
Và hãy dẹp bỏ hết thấy hương hoa!  
Dầu áo quần có bị rách bươm và hoen ố  
Thì có gì đáng tiếc?  
Hãy tìm đến gặp người  
Và đứng bên người trong lao động gian lao  
Mồ hôi ướt trán.<sup>11</sup>*

Ta nên hiểu bài thơ trên như thế nào? Có phải đó cũng là *Phụng sự chúng sanh tức cúng dường chư Phật* theo tinh thần của Phật giáo, nhất là Phật giáo Đại Thừa?

Tagore đã sanh ra và lớn lên ở những năm cuối thế kỷ 19 và những thập niên đầu thế kỷ 20 (1861 – 1941). Như vậy là Tagore đã phải sống lênh đênh giữa hai thế kỷ với nhiều biến động giữa những giá trị truyền thống tâm linh của quê hương ông cùng với những giá trị tư tưởng Tây phương đã theo gót giày xâm lược của người Anh vừa mới du nhập vào đất nước ông. Tagore với tư cách là một người cha già của dân tộc Ấn Độ (ông là bạn thân với Mahatma Gandhi, người đã khai sáng ra nước Ấn Độ hiện thời) đã có lời khuyên những người trẻ tuổi đang đứng ngơ ngác giữa ngã ba đường rằng, hãy tự mình vạch lấy con đường đi của chính mình với tất cả lòng kiêu hãnh:

---

<sup>11</sup> Đào Xuân Quý dịch.

*Nơi ấy trí bất khuất, đầu ngẩng cao  
Nơi ấy, hiểu biết tự do phóng dật  
Nơi ấy, thế giới không bị thành trì  
Cổ hủ hẹp hòi phân chia thành mảnh nhỏ  
Nơi ấy tiếng nói phát ra từ sự thật thăm sâu;  
Nơi ấy, nỗ lực không ngừng vươn tìm tuyệt đối  
Nơi ấy, suối lý trí trong veo  
Lượn khúc không lạc lối vào bãi cát  
Ủ dột, hoang vu của tập quán khô cằn, cứng nhắc;  
Nơi ấy cha dẫn tâm trí con vào hành động  
Và suy tư mở rộng luôn  
Trong vòm trời tự do ấy  
Xin cho quê hương con bừng tỉnh  
Cha ơi!<sup>12</sup>*

Tagore vốn rất hãnh diện về truyền thống tâm linh của tổ quốc mình, vậy mà trong bài thơ này ta thấy ông đã bị bắt buộc lặp đi lặp lại đến những hai lần về những “thành trì cổ hủ hẹp hòi”, về những “tập quán khô cằn, cứng nhắc” thì ta có thể hiểu được là những thế lực bảo thủ đã ngăn chặn sự vươn dậy của thế hệ trẻ nơi tổ quốc ông lúc ấy như thế nào. Và ta tin chắc rằng Ấn Độ không phải là trường hợp ngoại lệ mà dường như đó cũng là số phận chung của tất cả những quốc gia chậm tiến? Với những quốc gia có lịch sử văn minh lâu đời như Ấn Độ hoặc Trung Quốc chẳng hạn thì đã tạo ra rất nhiều nhà Nho hương nguyện. Những nhà Nho hương nguyện này luôn luôn trích dẫn lời các bậc Thánh hiền một cách thành thạo. Ví dụ nếu là nhà Nho Trung Quốc thì họ luôn luôn nhắc đến Tứ Thư, Ngũ Kinh, trích dẫn lời của Khổng Tử, Lão Tử hay Mạnh Tử. Còn nếu là đạo sĩ Ấn Độ thì họ cũng sẽ rất thành thạo trích dẫn các Thánh thư như Vệ Đà, Upanishad hoặc Bhagavad Gita. Nhưng sau những lời của các bậc Thánh hiền ấy thì tâm hồn của họ trống rỗng, họ chẳng thấy cái đẹp ấy đâu cả. Đối với hạng người này Tagore cho rằng cái đẹp đối với họ “chỉ còn là đồ trang sức của bọn thương nhân trong cái nghiệp ngôn từ”. Tagore ví sách vở chẳng khác gì ngọn đèn cháy leo lét trong căn nhà tối tăm. Ông kêu gọi những người nô lệ sách vở hãy tắt ngọn nến leo lét đó đi để căn nhà được tràn

---

<sup>12</sup> Đỗ Khánh Hoan dịch.



ngập ánh trăng:

*Đêm tối thật cô đơn với tôi, và tôi đọc một cuốn sách cho đến khi  
tim tôi khô cứng.*

*Và dường như với tôi, cái đẹp chỉ còn là đồ trang sức của bọn  
thương nhân trong cái nghiệp ngôn từ.*

*Một mỗi, tôi khép sách và thổi tắt nến. Trong phút chốc căn phòng  
tràn ngập ánh trăng.*

Tagore cứ bần khoản nhắc đi nhắc lại rằng, làm sao một quyển sách  
trước ngọn nến lại có thể tả hết tất cả vẻ đẹp của bầu trời cao rộng?

*Hỡi tinh thần của cái đẹp,*

*Làm sao người với vẻ rực rỡ làm rạng ngời bầu trời lại chịu khuất  
mình sau ngọn nến nhỏ nhoi?<sup>13</sup>*

Đọc bài thơ trên khiến tôi cứ liên tưởng đến Lục Tổ Huệ Năng và Thần  
Tú. Tôi nhớ có một tác phẩm nào đó đã ví bài kệ của Thần Tú như  
ngọn đèn trong căn nhà còn bài kệ của Lục Tổ Huệ Năng như ánh trăng  
ngoài trời.

Nói như vậy để ta hiểu rằng ngọn nến cũng rất cần thiết khi ta đang  
ngồi trong căn nhà tối tăm, nhưng nó sẽ không còn cần thiết nữa khi  
ánh trăng đã tràn ngập vào căn nhà tối tăm mà ta đang ngồi.

Và như thế chắc chắn Tagore không hề chỉ trích kinh điển hay sách vở  
mà ông chỉ trích những kẻ nô lệ vào kinh điển hay sách vở mà thôi.  
Nói cho cùng thì sách vở chỉ là phương tiện chỉ cho ta thấy bầu trời tràn  
ngập ánh trăng chứ chính nó không phải là ánh trăng.

Bài thơ này có thể cho ta biết tại sao Tagore lại rất thù ghét trường học.  
Khi còn là cậu học trò ở Bengale ông đã phải hét lên rằng: “Tôi cảm  
thấy khổ sở như một con chó bị nhốt ở trong sở thú.”

Đó là lý do vì sao vào năm 1901 Tagore đã tự đứng ra thành lập ngôi  
trường được ông đặt tên là Shantiniketan (The Abode Of Peace, nơi  
chốn yên bình) như để phản đối lại đường lối giáo dục đương thời do  
người Anh soạn thảo và áp đặt lên đất nước ông, một đường lối giáo  
dục mà ông cho là: “Ở đất nước ta hiện nay cho thấy một nền giáo dục

---

<sup>13</sup> Vũ Hoàng Linh dịch.

phi nhân cách. Nó đề cao nữ thần trí tuệ (Saraswati) có gương mặt trắng lạnh lùng, vô cảm. Nên cả thầy lẫn trò đều mang một bộ mặt trắng bệch mà nhợt nhạt, như những bức tường vôi đã hoen ố vì nắng mưa lâu đời. Tính cách lạnh lùng đó hiện thân ở đám đông tôn sùng bọn “có đầu óc” chứa đầy tính toán âm mưu của trí xảo được xưng tụng là “đỉnh cao trí tuệ.”<sup>14</sup>

Từ những sai lầm nghiêm trọng đó, Tagore cho là “Lề lối giáo dục tốt nhất không những là dạy cho chúng ta hiểu biết mà còn giúp chúng ta hòa nhập với vạn vật nữa”. Đường lối giáo dục ấy theo Tagore hơn 25 thế kỷ trước Đức Phật cũng đã tuyên thuyết trong giáo pháp của Ngài:

“Khi Đức Phật suy tư tìm cách đưa nhân loại ra khỏi nanh vuốt của khổ đau, thì Ngài đã phát hiện ra chân lý này: Nếu con người muốn đạt được mục tiêu cao quý nhất của mình thì không có cách nào hơn là phải hòa cá nhân mình với vạn vật, tức thì con người sẽ lập tức thoát ra khỏi mọi ràng buộc của khổ đau”.

Theo tôi, điều Tagore nói chắc không sai chút nào, vì ta có thể tự hỏi tại sao Đức Phật không hốt nhiên đại ngộ vào buổi tối, buổi trưa hay buổi chiều, mà lại đúng vào lúc sao mai vừa mọc (nhất độ minh tinh đạo thành chánh giác). Chẳng phải đó là giờ phút đẹp nhất của vũ trụ vừa bừng tỉnh sau đêm dài tăm tối hay sao?

Chưa hết, Sandha, một đệ tử của đức Phật còn thuật lại trong kinh Thoại Ứng rằng: “Đức Thế Tôn thường tìm đến những khu vườn hoang vu, thâm u tĩnh mịch, không một tiếng động, nơi gió rì rào thổi qua cánh đồng cỏ ẩn kín không ai hay, nơi thuận tiện cho việc trầm tư quán tưởng”.

Chính vì thế Tagore cho rằng sự đau khổ hiện nay là do chính con người tự ly cách mình ra khỏi thiên nhiên và vạn vật. Xin được lặp lại một lần nữa lời nói vô cùng quan trọng này của Tagore: “Một khi bằng những hàng rào vật chất và tinh thần chúng ta lại quyết liệt tự phân cách mình với nếp sống vô tận của thiên nhiên, một khi ta không phải là “Con người trong vũ trụ nữa; cũng là khi chúng ta bắt đầu tạo ra

---

<sup>14</sup> *Những tư tưởng gia vĩ đại phương đông*, Phạm Khải dịch, nxb Lao Động Hà Nội 2005, tr.78.

những vấn đề rối rắm cho chính chúng ta”.

Bởi vậy kẻ nào mà tâm hồn đã hòa nhập với thiên nhiên vạn vật thì tâm hồn họ luôn tràn ngập niềm vui. Đối với họ mỗi mùa thậm chí là mỗi phút giây trôi qua trên cuộc đời họ cũng đều là những giờ phút thiêng liêng, những giờ phút tràn đầy thơ mộng. Tagore đã kể lại cho ta nghe niềm vui bất tuyệt đó như thế nào? “Và niềm vui thì ở khắp nơi: Ở trong tấm áo xanh tươi bao trùm khắp mặt đất, trong màu xanh bình thản của bầu trời, trong sự sum xuê nảy nở của mùa xuân, hay trong sự suy tư khắc khổ ảm đạm của mùa đông”.

Một thi sĩ Việt Nam ở hậu bán thế kỷ hai mươi cũng đã sống trọn vẹn với từng phút giây với thiên nhiên vạn vật như vậy:

*Tôi đã gửi hồn tôi biết mấy bạn  
Cho mây xa cho tơ liễu ở gần  
Tôi đã đặt trong bàn tay vạn vật  
Quả tim mình nóng hổi những chờ mong*

(Bùi Giáng)

Khi ta đã ở trong tình yêu của thiên nhiên và vạn vật thì tất nhiên ta có bốn phận phải lên tiếng chống lại những thế lực đã làm cho cuộc đời này trở thành bản đục. Họ là ai? Với Tagore không ai khác hơn chính là những kẻ ham quyền thế.

Tagore đã phát họa một cách ngắn gọn về số phận bi thảm của họ, tức những kẻ ham quyền thế như thế này:

*Quyền thế bảo cõi đời rằng:  
“Người là của ta”  
Và cõi đời đã cầm tù quyền thế  
Ngay trên ngai vàng của nó.  
Tình yêu nói với cõi đời rằng:  
“Ta là của người”  
Và cõi đời đã để cho tình yêu được tự do ở nhà mình.<sup>15</sup>*

Vì bài thơ quá súc tích nên ta có thể hiểu theo cách suy diễn riêng của mỗi người. Nhưng dù hiểu cách nào đi nữa thì ta cũng có thể tạm kết

---

<sup>15</sup> Đào Xuân Quý dịch.

luận được rằng, kẻ nào ham quyền thế thì chẳng những đã bị con người nguyên rửa khi họ còn đang ở trên ngai vàng mà họ sẽ còn bị lịch sử nguyên rửa, phê phán và khinh bỉ cho đến cả ngàn đời sau. Chỉ có tự do mới là cái có thể tồn tại mãi trong lòng của con người ở trên mọi thời đại mà thôi.

Tagore là kẻ luôn luôn chiến đấu một mất một còn với loại người say mê quyền lực này, loại người mà ông đã gọi là “dùng những vết chân đầm máu” để “phủ lên màu xanh mát mẻ của đất trời ...”. Ông muốn được nói lên lời cảm tạ vì đã được chia xẻ cùng số phận thấp hèn của những người bị kẻ quyền thế dẫm đạp:

*Những kẻ đi trên con đường kiêu hãnh  
Xéo dưới chân mình những cuộc đời hèn mọn  
Và dùng những vết chân đầm máu  
Phủ lên màu xanh mát mẻ của đất trời.  
Chúa ơi xin hãy để cho họ vui cười  
Và cảm tạ ơn người  
Bởi đó là ngày của họ  
Nhưng còn tôi, tôi cảm tạ ơn người  
Đã cho số phận tôi cùng với những kẻ thấp hèn  
Đã từng chịu đau khổ  
Và mang cả gánh nặng cường quyền  
Và phải dẫu mặt đi  
Bóp nghẹn lời mình trong bóng tối.*

Và lúc nào Tagore cũng tin tưởng một cách tuyệt đối rằng “Những trái tim chảy máu đang trở thành hoa của buổi sáng mai”. Còn những kẻ kiêu căng vì quyền thế thì nhất định sẽ tàn lụi như khi mặt trời mọc lên thì bóng tối sẽ bị xua tan:

*Hỡi vầng dương hãy mọc lên  
Trên những trái tim chảy máu  
Đang trở thành hoa của buổi sớm mai  
Và ánh lửa huy hoàng của ngọn đuốc kiêu căng  
Sẽ lại thành một đống tro tàn.<sup>16</sup>*

---

<sup>16</sup> Đào Xuân Quý dịch.

Chiến đấu chống lại cái ác cũng là con đường tiến đến cánh cửa của vô hạn. Vì nói cho cùng thì cái vô hạn, thiên đường hay thiên thu vĩnh cửu v.v..., tức là những từ Tagore thường sử dụng trong ngôn ngữ của ông thì cũng đều ở đây, bây giờ nơi trần gian hữu hạn này cả, chứ không phải nơi nào khác trên cao kia.

Tagore có một bài thơ dài (hay kịch thơ) để nói lên tất cả ý nghĩa đó:

*Thầy tu khổ hạnh hai mắt nhắm nghiền  
Đang tự hành xác trong rừng sâu  
Thầy muốn được lên thiên đường  
Nhưng cô gái hái củi  
Mang đến cho thầy  
Những trái cây bọc trong tà áo  
Và nước suối  
Đựng trong những cốc làm bằng lá cây.  
Ngày cứ trôi đi  
Và cuộc hành xác  
Càng trở nên khắc nghiệt  
Đến nỗi trái cây  
Thầy cũng không đựng tới  
Và cô gái buồn rầu  
Vị chúa tể của thiên đường  
Nghe nói có một người  
Dám mong được như thần thánh  
Ông đã từng đánh ngã bọn thiên lôi  
Vốn chẳng kém mình  
Và đuổi họ ra khỏi vương quốc của ông  
Tuy nhiên ông sợ con người  
Lấy sự khổ hạnh làm sức mạnh  
Nhưng ông rất hiểu lẽ thói của người trần  
Và âm mưu bấy cái thử chúng sinh  
Bằng đất bụi này  
Ra khỏi cuộc phiêu lưu của họ.*

Vì quá sợ những kẻ “lấy sự khổ hạnh làm sức mạnh” nên vị chúa tể của Thiên đường bằng mọi cách phải làm sao để cho vị thầy tu khổ hạnh này phải xiêu lòng:

*Một hơi thở từ thiên đường bay xuống  
Hôn vào chân cô gái hái củi  
Sắc đẹp trẻ trung của cô  
Bỗng trở nên rạn vỡ  
Và những ý nghĩ của cô  
Bay rào rào như ong vỡ tổ*

Nhưng sắc đẹp ấy vẫn không thể nào lay chuyển được ý chí sắc đá của nhà tu khổ hạnh quyết tâm ép xác để được lên thiên đường:

*Đã đến lúc thầy tu khổ hạnh phải rời bỏ khu rừng  
Vào trong hang núi  
Để hoàn thành cuộc hành xác khắc nghiệt kia  
Khi thầy mở mắt  
Thì cô gái lại hiện ra  
Như một bài thơ quen thuộc đã quên  
Mà điều mới thêm vào  
Làm cho kỳ lạ  
Thầy tu khổ hạnh đứng lên  
Và báo cho cô biết  
Đã đến lúc thầy phải rời bỏ khu rừng.*

Và nhà tu khổ hạnh chỉ đồng ý ở lại khi cô gái hái củi xuống nước với thầy:

*Nhưng sao thầy lại tước mắt của con  
Sự may mắn được hầu thầy  
Nước mắt lưng tròng cô gái hỏi  
Thầy tu ngồi lại  
Suy nghĩ hồi lâu  
Rồi ở nguyên chỗ cũ  
Hôm ấy, cô gái thức suốt đêm không ngủ  
Cô hối hận  
Và bắt đầu chán uy lực của mình  
Cô ghét chiến công vừa có được  
Đầu óc bập bênh trên sóng chiều dào dạt  
Của niềm vui hỗn loạn, xôn xao.  
Sáng hôm sau  
Cô đến chào thầy tu khổ hạnh*

*Xin được ban phước lành  
Và nói lời từ biệt  
Thầy lặng lẽ nhìn cô, rồi nói  
“Thôi, cô đi,  
Và chúc cô được mọi điều như ý”*

Sau khi cô gái hái củi ra đi thì thầy tu khổ hạnh vẫn tiếp tục con đường mà thầy đã lựa chọn:

*Thầy ngồi lại một mình  
Năm này qua năm nọ  
Cho đến khi cuộc hành xác hoàn thành  
Vị chúa tể của những người bất tử  
Xuống báo cho thầy biết rằng  
Thầy đã đạt được cõi thiên đường  
Nhưng thầy nói:  
Đã lâu rồi tôi không cần nó nữa  
Vị chúa tể liền hỏi  
Thầy muốn được phần thưởng nào cao quý hơn  
Tôi muốn được cô gái hái củi.*

Giáo sư Lưu Đức Trung trong tác phẩm *Tagore trong nhà trường* đã nhận định rằng: “Nội dung vở kịch chế giễu chàng tu sĩ Ba La Môn trẻ tuổi, mù quáng mang ảo tưởng tìm hạnh phúc trên thiên đường, chốn hư vô, cuối cùng bị mắc nghẽn vào tình yêu. Trái tim sắt đá của chàng tu sĩ bị cô gái hái củi làm tê tái, khiến chàng từ bỏ ý định lên thiên đường mà quay trở lại với cuộc đời thực.”<sup>17</sup>

Đúng là Tagore đã chỉ trích lối tu khổ hạnh ép xác của các tu sĩ Bà La Môn, điều mà hai mươi lăm thế kỷ trước Đức Phật cũng đã từng chỉ trích trong bài thuyết pháp đầu tiên của Ngài tại vườn Lộc Uyển: “Có hai cực đoan (antā) mà người xuất gia (pabbjitenā) phải từ bỏ”.

Như vậy chẳng những hưởng thụ dục lạc theo quan điểm của những người chủ trương hư vô bị bác bỏ đã đành mà ép xác khổ hạnh để mưu cầu hạnh phúc cho đời sau cũng bị Đức Phật bác bỏ.

Nhưng bảo rằng nhà tu khổ hạnh bị “Cô gái hái củi làm tê tái, khiến

---

<sup>17</sup> nxb Trẻ, Hội nghiên cứu giảng dạy văn học TP HCM 2002, tr.23.

chàng từ bỏ ý định lên thiên đường mà quay trở về với cuộc đời thực” của giáo sư Lưu Đức Trung, tôi nghĩ là lý luận đó chỉ đúng với các em học sinh cấp hai hoặc cấp ba mà thôi, vì còn gì hợp lý hơn với lối suy luận ở lứa tuổi học trò: Phải mê thì mới ở lại, nếu không mê thì ở để làm gì? Nhưng theo tôi, một tâm hồn lớn như Tagore thì không thể nào lại tạo ra một nhân vật quá tầm thường trong tác phẩm của mình. Vì sao? Đọc bài thơ sau đây thì sẽ rõ:

*Thiên đường ở đâu?*

*Thiên đường là đâu? Con hỏi cha. Các nhà hiền triết bảo thiên đường ở ngoài biên giới của sống và chết, nó không bị lay động bởi nhịp điệu của ngày và đêm, nó không ở nơi trái đất này.*

*Nhưng nhà thơ biết rằng nỗi khao khát vô tận của thiên đường là thời gian và khoảng không, và nó luôn luôn khao khát được sinh ra trong cát bụi tốt tươi.*

*Thiên đường ở trong cơ thể ngọt ngào của con, Con ơi, ở trong trái tim thần thức của con.*

*Biển cả rung trống hân hoan*

*Những bông hoa nhón chân để hôn con*

*Và thiên đường được sinh ra trong con*

*Ở trong vòng tay của bà mẹ cát bụi (the mother – dust).<sup>18</sup>*

Cùng một ý tưởng như vậy trong *Lời Dâng*, Tagore xác nhận lại:

*Mẹ, nếu tách con ra khỏi bụi trần gian trong lành, ngăn không cho con vào hội chợ tung bồng của nhân sinh bình dị, áo quần mẹ sẽ buộc ràng vô ích, mẹ ơi!<sup>19</sup>*

Qua hai bài thơ trên ta thấy chỉ có “trái tim thần thức” hoặc “Trong vòng tay của bà mẹ cát bụi” mà không hề thấy bất cứ một cô gái đẹp nào trong đó cả, vậy mà tác giả vẫn quyết tâm ở lại trần gian đầy cát bụi này.

Như vậy, thiên đường hay vô hạn hay bất cứ tên gọi nào tương tự là để chỉ cho sự chấm dứt khổ đau mà theo Tagore chỉ có thể tìm kiếm ngay trên trần gian đầy cát bụi này chứ không hề có bất cứ nơi nào ngoài thế

---

<sup>18</sup> Vũ Hoan Linh dịch.

<sup>19</sup> Đỗ Khánh Hoan dịch.



giới khổ đau này cả.

Đó là thông điệp quan trọng mà Tagore muốn trao cho chúng ta, những sinh linh đau khổ đang khát khao vươn lên khỏi mặt đất tối tăm này.

Tagore vốn là người theo Bà La Môn giáo nhưng lại rất hâm mộ tư tưởng của Đức Phật. Vậy ta thử đem tinh thần của Phật giáo nhất là Phật giáo Đại Thừa để xem thử Phật giáo có ảnh hưởng đến tác phẩm của Tagore hay không? Đặc biệt là vở kịch về nhà tu khổ hạnh và cô gái hái củi vừa trích dẫn.

Trong kinh *Kim Quang Minh*, một bộ kinh thuộc Đại Thừa, phẩm thứ 10, Đức Phật đã bảo Thiện Nữ Thiên rằng: “Hãy dựa vào pháp tánh mà hành bồ đề, tu bình đẳng hạnh. Dựa vào pháp tánh mà hành bồ đề, tu bình đẳng hạnh là như thế nào? Là chính nơi ngũ uẩn mà phát hiện pháp tánh, pháp tánh chính là ngũ uẩn.”<sup>20</sup>

Ta có thể xem cô gái hái củi của Tagore là tượng trưng cho ngũ uẩn, nghĩa là đang còn nằm trong cuộc đời hữu hạn đầy khổ đau này. Nhà Tu khổ hạnh cũng còn đang mang tâm thân ngũ uẩn, nhưng ông đã sai lầm khi quyết tâm đi tìm kiếm pháp tánh (Bản tính chân thực của các pháp) ngoài tâm thân ngũ uẩn nghĩa là ngoài cuộc đời hữu hạn này.

Nhà tu khổ hạnh chưa nhận ra rằng pháp tánh (hay thiên đường, vô hạn theo cách gọi của Tagore) chỉ có thể tìm thấy trong ngũ uẩn mà thôi như Đức Phật đã dạy như vậy cho Thiện Nữ Thiên: “Chính nơi ngũ uẩn mà phát hiện pháp tánh. Pháp tánh chính là ngũ uẩn.”

Trong tác phẩm *Huyền thoại Duy Ma Cật*, Tuệ Sỹ đã nói về vị Bồ Tát này: “*Cuộc sống của Duy Ma Cật là sự thể hiện của nhân cách nghệ sĩ lão thành*”. Vị Bồ Tát này dù sống cách xa Tagore đến những 25 thế kỷ, nhưng khi đọc những dòng sau đây trong *Huyền Thoại Duy Ma Cật* tôi có cảm tưởng là đời sống của Duy Ma Cật có thể là tất cả những gì mà Tagore ở đầu thế kỷ 20 đã muốn thể hiện trong toàn thể tác phẩm của ông: “*Người nghệ sĩ nắm bắt thực tại bằng nhận thức mỹ cảm, nhặt vô biên trong một hạt cát, đón vầng cừu trong từng khoảnh khắc sát na. Chất liệu để ông làm rung động âm thanh tịnh lạc bằng những tiếng khóc, tiếng cười của mọi chúng sanh đau khổ hay hoan lạc, từ trên các*

---

<sup>20</sup> HT. Trí Quang dịch.

*tầng trời cao nhất của vô sắc giới, cho đến cõi địa đầy thống khổ nhất trong địa ngục A Tỳ, nói cách khác, phiên nào tức Bồ đề.”<sup>21</sup>*

Và tác giả cũng không quên nhắc lại lời của Long Thọ, triết gia hàng đầu của Phật giáo Đại Thừa để làm rõ thêm ý nghĩa này: “Thực tế của Niết-bàn cũng chính là thực tế của sinh tử, giữa hai hoàn toàn không có một chút khác biệt nào, đây là vì chính sinh tử là nhất thể tuyệt đối, không hề khác biệt với Niết Bàn.”<sup>22</sup>

Bởi vậy, khi vị chúa tể của những người bất tử đến báo cho nhà tu khổ hạnh biết là ông đã vào được cõi thiên đường rồi, thì nhà tu khổ hạnh đã bình thản trả lời: “Từ lâu rồi tôi không cần nó nữa”, và hiện thời thì “Tôi chỉ muốn cô gái hái củi” mà thôi.

Chúng ta nên nhớ rằng nhà tu khổ hạnh chỉ trả lời như thế sau khi ông đã vào được cõi thiên đường nghĩa là ông đã giác ngộ hay thức tỉnh. Khi đã thức tỉnh, nói theo tinh thần của Phật giáo hay là “Hữu hạn không xung khắc với Vô hạn”, là “Vô biên tính bộc lộ trong các giới hạn” theo cách gọi của Tagore. Nói chính xác hơn thì nhà tu khổ hạnh đã nhận ra rằng mình đã sai lầm khi đi tìm chân lý bằng cách trốn tránh khổ đau. “Nhưng Bồ Tát đi tìm chân lý chứ không phải chạy trốn cuộc đời, bỏ lại đằng sau một thế giới đau khổ.”<sup>23</sup>

Như Tuệ Sỹ đã viết như vậy trong *Huyền Thoại Duy Ma Cật*, một vị Bồ Tát nghệ sĩ đã từ chối cõi tịnh lạc của Niết-bàn để ở lại giữa cuộc đời với đại nguyện biến thế gian đau khổ này trở thành cõi Tịnh Độ giữa nhân gian.

Tagore đã đi mất từ lâu, nhưng những ước mơ của ông vẫn còn ở lại mãi với thế giới đau khổ này: *“Hỡi người lữ hành thế giới! Chúng con cầu xin người hãy để cho dòng năng lực vũ trụ vô song của người tràn ngập như ngọn gió Nam hùng hổ thổi vào mùa xuân cho nó quét sạch cánh đồng bao la của đời sống con người. Cho nó mang lại hương thơm của hoa rừng, cho nó làm thành dịu dàng du dương cái bất động khô khan của đời sống tâm linh của chúng con! Làm sao cho tất cả khả*

---

<sup>21</sup> *Huyền Thoại Duy Ma Cật*, Tuệ Sỹ, nxb Phương Đông 2006, tr. 242.

<sup>22</sup> Sđd. Tr. 260.

<sup>23</sup> Sđd. Tr. 63.

*năng của chúng con, lại được thức tỉnh, lên tiếng yêu cầu một sự nảy nở vô biên của lá và của trái...”*

Biết bao giờ thì một mùa xuân bất tận theo mơ ước của Tagore mới thực sự đến trên thế giới này, một thế giới mà chừng như lúc nào cũng mang một màu ảm đạm của mùa đông giá rét?

T.P.A.

thơ | Hoài Khanh

Tặng Phạm Công Thiện để nhớ  
những tháng ngày Đà Lạt xa xưa thời ‘*Thân Phận*’.

## MỘNG ĐỜI MIỀN VIỄN

*Đà Lạt hơi những lần ta trở lại  
Thông vẫn xanh in bóng núi sương mù  
Mây vẫn trắng dưới mặt hồ thao thiết  
Lửa trong hồn có sáng cõi thâm u?  
Có phải đó là mộng đời bất tuyệt  
Nói cho ta ý nghĩa cuộc sinh tồn  
Vì những đóa hoa nào thời trẻ dại  
Hơn một lần phai lạt sắc và hương.*

Ta trở lại với mắt buồn ngơ ngác  
Chân lênh thênh trên những dấu qua rồi  
Chợt muốn khóc những lần trông khói bếp  
Ôi tiếng gà trưa vắng thời chông chênh  
Ta mất mẹ khi biết làm thơ lạ  
Ta mất cha khi em cũng lên đường  
Những ly rượu không dễ gì quên hết  
Khi tim mình trót đập nhịp yêu thương!

Có phải đó là mộng đời phiêu hốt  
Nói cùng ta qua đôi mắt mơ buồn  
Khi em hiểu sương tan trên đầu núi  
Là chuyện đời xiêu đổ dưới màu sương  
Hoa vẫn nở bên nôi đời xuôi ngược  
Ta vẫn đi trở lại chốn qua rồi  
Nhưng tìm mãi không thấy hồn muôn cũ  
Không thấy gì, chỉ thấy có mây trôi.

H.K.

## BỒ-ĐỀ ĐẠO TRÀNG

Lũ chúng con lạc theo duyên thức  
Đường mật mờ vất vướng nổi tử sanh  
Lấy vô minh khổ đau làm sự nghiệp  
Nên luân hồi lên xuống bước loanh quanh.

Trôi lăn mãi theo dòng đời vô tận  
Lạc bến bờ, từ cất bước ban sơ  
Cho đến nay gặp vào thời mạt pháp  
Con về đây, dấu cũ phủ bụi mờ.

Nhớ chánh pháp thời huy hoàng xưa cũ  
Người ngược dòng lìa bỏ chốn phồn hoa  
Chiếc bóng cô thân rừng hoang tầm đạo  
Giải thoát khổ đau, sống chết, bệnh già.

Từ tứ Thiền, rồi kinh qua bát Định  
Đạt đến nơi vẫn trói buộc nào ngờ!  
Sáu năm trời, tuổi mòn theo lực tận  
Da bọc xương qua thử thách từng giờ.

Nhưng Đạo đâu vẫn không tìm ra được  
Tuệ giác càng mờ, đau khổ vẫn đeo mang  
Chí chuyển hướng, qua tìm cầu đối chiếu  
Giữa khổ đau và khoái lạc hai đường.

Người quyết định xa lìa hai thái cực  
Tắm gội xong nhận bát sữa đầu tiên  
Từ tay nàng Tu-xà-đề dâng cúng  
Vượt Ni-liên-thuyền, qua bờ khổ hạnh.

Dưới cội Bồ-đề bên sông vắng lặng  
Ngồi kiết già Người lập nguyện tương lai  
Cho dù thân, xương tan hay thịt nát  
Sẽ không bao giờ rời khỏi nơi đây!

Chí đã định, hướng tâm về định tĩnh  
Lìa các duyên ưu hỷ xả niệm Thiền  
Thanh tịnh trong veo nào còn cấu uế  
Dọn sạch tâm cho đạt khởi ba minh.

Canh đầu tiên hướng tâm về quá khứ  
Biết nhiều đời thành hoại kiếp Người qua  
Sống chết theo nhau nơi này nơi khác  
Rõ tận tường như mới xảy hôm qua.

Vào giữa đêm, bằng mắt trời thanh tịnh  
Thấy chúng sanh, sinh tử như thế nào

Nghiệp tạo ra do ba căn lành dữ  
Hưởng quả thế nào tùy thuộc vào nhân.

Và cuối cùng, khi sao mai vừa mọc  
Người rõ khổ đau, lậu hoặc không còn  
Quả nhân khổ tập, quả nhân khổ diệt  
Và con đường Người vượt thoát khổ đau.

Người tuyên dương ba minh tác chứng  
Đạt viên thành đem đạo quả xiển dương  
Rồi theo duyên Người đi xa vĩnh viễn  
Để bây giờ lưu lại dấu dư hương.

Con về đây với mong cầu tìm lại  
Chút hương xưa Người để lại luân hồi  
Qua xúc cảnh con cảm lòng không được  
Lệ ngưng tròn trên đôi mắt hắt hiu.

Con đánh lễ với lòng thành dâng hiến  
Gieo chút duyên vô sự dưới chân Người  
Mong mai sau ở đời luôn gặp Phật  
Xin chứng minh ghi nhận tấm lòng này.

*Chiêm bái Mahābodhi Temple 01/03/2008*



## RỪNG CẦU-THI-NA

(Nơi đức Đạo Sư vào Niết-bàn)

Con phủ bụi đường dài qua tay mỗi  
Bao kiếp rồi, phủ mãi vẫn không ra  
Trời Tây Trúc rừng hoang treo bóng chếch  
Cho bình minh, trời vẫn hiện trăng già.

Con về đây giữa đêm dài vắng lặng  
Đại thọ Sa-la buồn thảm vô thường  
Theo tiếng kệ lời vàng lên âm hưởng  
Con ngậm ngùi nén giọt lệ trôi lăn.

Lệ cứ chảy nhòa lời kinh tiếng kệ  
Lời dạy cuối cùng âm hưởng đầu đây  
“Các tỳ-kheo! Sau khi Ta diệt độ  
Các Thầy hãy lấy Giới Luật làm thầy.”

Lời cao cả nay chỉ còn chứng tích  
Của dòng đời nghịch lại ý sơ tâm  
Vì lợi danh Tỳ-kheo đành bán Phật  
Buôn chính mình, làm nô lệ ma tâm.

Cứ phương tiện tùy duyên nhưng biến mất  
Lặn hụp theo tình khỏa lấp theo duyên

Đem lời vàng làm trò cười thiên hạ  
Ngụy biện giải bày hí luận đảo điên!

Con buồn tủi vì thiện duyên quá mỏng  
“Khi Phật ra đời con vẫn trầm luân  
Nay được nên thân, Phật đã đi vắng.”  
Sanh không gặp thời phải chịu gian truân.

Cảnh hiu hắt người sầu lên khước mắt  
Nội chương ngoại ma phước cạn nghiệp dày  
Chỗ Người nằm ghi dấu ấn thiên thu  
Lệ tiếc thương đau đớn của nhơn thiên.

Con xúc động, rừng thiêng thôi lên tiếng  
Cõi ba ngàn như lắng đọng lời kinh  
Cầu sám hối, dọn lòng qua nhất niệm  
Trả duyên về cho thật tướng chúng sinh.

Gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.

*Chiêm bái Kushinagar. Rạng sáng ngày 06/03/2008.*

## BAGAN

và hương huyền sử

*Bagan - chùa tháp cổ sương  
Cỏ con trắng dẹt con đường sử kinh  
Ngọn đèn pháp bảo lung linh  
Dấu son một thuở phục sinh đạo vàng*

Ôi! Một thời dân tộc Môn qua đây  
Đã liệt liệt oanh oanh  
chép sử vàng lên bốn mươi ngàn tòa bảo tháp  
Một cõi Đông dương  
xây dựng kinh đô chánh pháp  
Để ngàn sau...  
để ngàn sau còn thơm mãi một mùi hương!

Ôi! Mùi hương nhập thể dị thường  
Đã trải dài theo dấu chân  
theo vết xe thổ mộ  
Có con ngựa già còng lưng kham khổ  
Và người phu xe  
mà mái đầu đã bạc trắng đức tin

Ôi! Mùi hương của nhiệt huyết, của trái tim  
Trộn lẫn mùi hương của tâm linh tôn giáo

Là công trình muôn đời của thăng hoa cảm xúc  
Mà ẩn ngọc, triện son  
năm tháng chẳng mờ phai

Ôi! Có phải đây là thời  
mà con sư tử vươn vai  
Cát tiếng hồng uy linh tràn trề sinh lực  
Từ vạn dặm xa  
kế thừa vinh quang A-Dục  
Để huyền sử về một địa danh  
bất diệt đến ngàn sau

Tôi cúi đầu xuống  
Lắng nghe giữa hư vô  
một mùi hương huyền diệu, sâu mầu  
Thấm đẫm trên những cọng rêu xanh  
Trên những cành cây khô  
Trên những phù điêu, hoa văn chạm trổ  
Tôi còn nghe  
linh hồn cựa mình trong những viên gạch vỡ  
Len vào sinh hoạt đời thường  
thiên hạ thế gian tâm

Ôi! Tháp cổ Bagan!  
Huyền sử Bagan!  
N như một tiếng hú tận thâm lâm  
N như một ngôn ngữ xa xăm  
Nói về lễ thăng trầm, hưng phế

Nói về chiến tranh, bạo quyền  
và niềm đau khổ để  
Vì sự tham lam, sân hận của con người  
Nó còn nói về sự thật trần khời  
Thần hủy diệt, thần bảo tồn  
đã sát cánh chung vai  
trong trò chơi quá nhiều thách đố  
Để bi khôn thay  
thân phận con người  
cứ miệt mài xây tổ  
Lẽ hoại thành nghe lòng mắt cay cay!  
Lẽ hoại thành - khói tụ, tan mây...

Ôi! Một thời dân tộc Môn qua đây  
Họ là một loài người tiến hóa bậc cao  
Họ đến như làn mây lành  
khoác tâm hồn nắng ấm  
Rồi họ ra đi  
mà dấu chân còn lấp lánh bụi sương  
Để bây giờ  
ngàn năm sau  
bất diệt một mùi hương!

Ôi! Tôi đã đi thăm xứ xứ Bagan  
Nơi đây con người  
vận xà-rông xám chàm đất mực  
Thân xác khô gầy gập lưng lạy Phật  
Những tràng hoa lái,

hoa sứ tươi thơm  
Chư sư khát thực qua ngày  
bình bát toàn cơm  
Cơ cực bữa ăn chan mùi khô hạnh  
Những cô gái bôi má bột cây  
để gìn da giữ sắc  
Còn giữ nụ cười đôn hậu ngây thơ  
Những gã trung niên chuông gõ điện thờ  
Mắt hấp háy nhìn hòm công đức  
Những đứa trẻ côi còm,  
đôi lòng kiếm xin vài "chặt"  
Đôi mắt xanh trong!  
Bị cảm tình người!

Ôi! Nhưng mà sao cách biệt một trời!  
Mà phú quý  
chỉ để dành cho người quý tộc?  
Mà giàu sang  
chỉ để dành cho giai cấp chiến sĩ?  
Và mọi tiện nghi, xa hoa  
ưu đãi giới thương buôn?  
Còn thủ-đà-la, chiêm-đà-la  
thì sống trong cảnh bần cùng  
thiếu áo, thiếu cơm  
Thiếu cả những nhu cầu tối thiểu?

Ôi! Tôi đã ngồi rất lâu  
để trầm tư mặc tưởng

Đề nghĩ về những ngôi chùa tháp nguy nga  
Đề nghĩ về những công trình tôn giáo  
như cung điện hoàng gia  
Mà không hiểu lương nguyên giá trị  
Mà không hiểu sự cân phân tâm vật  
Nơi dân tộc lạ kỳ này  
tín ngưỡng duy linh!

Ôi! Tôi đã đi thăm cả một cõi tâm kinh  
Mà cảm nghe cây lá bên đường  
cũng sáng lên hoa chữ  
Những nét chạm khắc rêu đen  
Những con rồng giấu mình trong những bia đá vỡ  
Nơi những tòa gạch nâu già  
tuổi tác tuế sương!

Ôi! Huyền sử Bagan!  
Bốn mươi ngàn tháp cổ Bagan!  
Vi diệu mùi hương  
Hương công đức  
Hương tín tâm  
Hương thâm u mật độ  
Cùng hương tình, hương cảnh  
của đất nước dễ thương này!

Ôi!  
Cảm xúc bài thơ  
chỉ như một thoáng khói mây

Xin tri tạ một lần tao ngộ  
Ta hẹn người, Bagan,  
trên dặm về cổ độ  
Nơi cõi Phật, lòng mình  
lặng lẽ, vô ngôn!  
Vẫy tay chào  
chùa tháp dập dờn hương!

*Myanmar life hotel*  
Đêm 3/12/2008.



# LÝ THUYẾT HỢP NHẤT CỦA CÁC ĐIỂM PHÓNG CHIẾU VỊ VÀ DANH TỪ

*(A unified Theory of Verbal and Nominal Projections)*

PHÁP HIỀN

Như vậy thì, *cách đếm*, sẽ là nền tảng dẫn ta đi đến cách *đánh vần* hay *đếm* từng chữ, kể đến là **hình vị** và rồi **hình thái âm vị** như ta đã đề cập: Tiềm năng cơ cấu điện toán của ngôn ngữ loài người, cơ cấu đúng ngữ pháp hay nguyên lý trật tự tự nhiên của vũ trụ (universal). Và, nó, được mã hóa thành (CHL) theo cách của G.S Yoshiky Omawa, ta có công thức như sau:

*Numeration- - Spell-out - - Morphology - - PF.*

Hệ thức này, cho ta biết rằng, tiến trình số, numeration hay *N* chỉ phối cho tận đến **PF**. Từ đây, ta phát triển hệ thức này, bằng các lập luận rằng: “Cấu trúc-D (Cơ cấu-Định ngữ) và cấu trúc-S (Cơ cấu-Chủ ngữ) đều bị loại trừ, còn PF và LF chỉ là những cấp độ thuần túy về sự tái hiện trong lý thuyết ngôn ngữ học mà thôi. PF và LF được thuyên thích tách biệt như là các giao diện tri giác-cấu âm và định hướng - khái niệm tính (articulator-perceptual and conceptual-intentional interfaces). Ngôn ngữ *L* được quan sát như là thủ tục năng sinh-phái sinh ứng dụng cho cách đếm *N* và cấu thành một biểu đạt ngôn ngữ học (ngôn biểu-linguistic expression) ( $\pi$ ,  $\lambda$ ), ở đây,  $\pi$  là cách tái hiện (biểu tượng) PF (hình thái âm vị - phonetic form) và,  $\lambda$  là cách tái hiện LF (hình thái hợp lý – logical form). Cách đếm (*N*) là một tập hợp của các cặp (*LI*, *i*), ở đây, *LI* là một đơn vị của từ vựng và *i* là mục lục truy cứu của nó, được nhận thức là con số của những thời lượng để LF được tuyển chọn. *N* biểu đạt sự liên hệ tương thích giữa  $\pi$  và  $\lambda$  mà trong đó chúng sở y trên các đơn vị từ vựng đồng nhất hay cùng một đơn vị từ vựng. Sự

phái sinh khởi đầu từ N này đi đến một cách nhất quán cho tới khi nào nó đạt được LF. Sự điện toán hóa được cấu trúc bằng hệ thống điện toán của ngôn ngữ loài người ( $C_{HL}$ )”<sup>1</sup>.

Cách mã hóa ngôn ngữ loài người, cũng là cách mà tâm thức dùng để chứa mọi dữ liệu di truyền của ta, tạo nên tính đa thái của vũ trụ này, và người ta hay chúng sinh được sinh ra chính là do cách lập trình như thế. Thuật ngữ Duy thức gọi là vipākah - quá trình xử lý, còn ngôn ngữ học gọi là “nội tính hóa – internalization”, có khi cũng gọi là “nội tố - infex” hoặc **cơ cấu điện toán (computational component)**. Nhờ tính chất “nội hóa” này mà người ta biểu đạt được vạn hữu và do vậy, người ta có thể học Phật. Nếu như không thể băng qua 24 hoặc 40 chữ cái hoặc hơn nữa, tức là *bảng chữ cái* của vũ trụ này, thì ta không thể tiếp nhận “Pháp” được. Nói cách khác, khi đức Thế tôn thành đạo dưới cội bồ-đề, Ngài đã quan sát chúng sinh và cho rằng ta có đủ tiềm năng vược ra khỏi “mặt hồ ái dục” theo tính cá biệt của mỗi căn cơ. Nghĩa rằng, tuy sinh do “cách mã hóa” của 24 hoặc 40 chữ cái đi nữa, thì chính chúng lại là phương tiện đưa ta đến Niết-bàn – ngôn ngữ và siêu ngôn ngữ. Nghĩa rằng, Ngài phải hiện thân là “người” với “các khoang mã hóa” như thế, và để dạy như thế đối với chúng sinh – ngôn ngữ – hình thái chủ thể hợp lý và âm vị<sup>2</sup>, tính đúng ngữ pháp.

Khác với một hành giả tu hành tôn giáo, nhà ngôn ngữ học, xét về mặt hành tướng, anh ta có vẻ như là một “luận sư”, anh ta sẽ hỏi rằng, do đâu mà thức biến, do đâu mà có sự cộng sinh trên mặt nhận thức, tuy rằng vị từ căn – dhātu – của pari, para, pra √vṛt, đều có nghĩa là chuyển biến triệt để, luân hồi. Nếu như, vô minh là hệ lụy tối sơ cho 12 khoảng lý tính, vậy thì làm sao mà người ta có thể phóng thích nó trên mặt tổng thể của 12 chi này, bởi vì, nó, chính cái vô minh ấy, đã làm nên luân hồi, đã làm nên nhận thức của chúng ta. Vô minh, là “sợi chỉ đen” xuyên suốt tiến trình sinh tử, xuyên suốt tiến trình ngôn ngữ học của chúng ta, ít ra trên mặt thường luận. Như vậy, tiềm năng gì để “những bông sen với các căn cơ sai biệt” vược ra khỏi mặt hồ ái dục, cơ chế gì làm người ta đoạn tận khổ đau?

---

<sup>1</sup> Yoshiki Ogawa, *A unified Theory of Verbal and Nominal Projections*.

<sup>2</sup> Xem D-cấu trúc (thuật và lược ngữ).

Cái học về ngôn ngữ học thường thức mà ta được dạy, chẳng hạn, “danh từ, chủ từ, bổ ngữ, động từ v.v...”; nếu không nói cái học đó là cái gánh nặng mà ta phải cu rư mang. Thậm chí, khi ta nói: cô ta đang đi chợ, và rằng: có phải cô ta đang đi chợ không? Ngôn ngữ học hình thức sẽ cho rằng, hỏi là interrogation và chỉ có thể thôi trên mặt vân vân và vân vân—phản ứng và hành vi. Có ai hỏi rằng, do đâu mà ta có thể “hỏi” và “nói”, “nghe” được như vậy? Do đâu mà người ta đặt vấn đề? Có thể đây là nhiệm vụ của triết học, tuy nhiên, triết học thì đa thù, bởi nó sinh ra từ niệm tưởng, nó “đặt tên” cho đủ mọi loại hình, còn, ngược lại, nhà ngôn ngữ học, nhiệm vụ của anh ta là phải tìm cho ra được nguyên lý biết tổ chức (organization) của cái “nói, nghe, hỏi...” này trên cái cụ thể mà chúng ta có. Trong tư duy, triết học và ngôn ngữ học có thể giống nhau, nhưng phương hướng thì dị biệt hoàn toàn. Thế nên, ngay câu kệ đầu tiên của Thế thân, Ngài đã cho rằng, triết học chỉ là “con đẽ” của thức biến và trên hết là ngôn ngữ. Và thậm chí, sự ra đời của chư Phật, cũng là sự ra đời của cách đảo ngược mọi lý luận của chúng sinh, mà kinh điển gọi là “chuyển pháp luân”, tức là sự đảo ngược của mọi pháp vậy. Nếu như, có ai đó mượn lời Phật dạy bạn rằng, chớ nên chấp ngữ, thì bạn nên trân trọng và tin theo, tuy nhiên, bạn đừng bao giờ hỏi “niệm Phật đó là ai?” và tiềm năng gì mà ta có được đời sống lương thiện, nghĩa là ta vừa có thể sống trong sinh tử luân hồi và vừa sống trong “niệm Phật”, trừ phi bạn chính là Phật. Trong Đại Tạng, Thiên tông chiếm hết 60 volume của tổng chuỗi 150 volume, cho dù đây là một tông phái “ít nói” nhất.

Thế nào gọi là “PF và LF chỉ là những cấp độ thuần túy về sự tái hiện trong lý thuyết ngôn ngữ học mà thôi.” PF, là hình thái âm vị, còn LF là hình thể lôgic, nói cách khác, cả hai, thuật ngữ ngôn ngữ học gọi là, **ngữ trí** (the knowledge of language) chỉ cho **danh ngôn tập khí** hay năng lượng ngôn tính của con người, tổng thể của **cách đếm, hình thái âm học** và, **hình hệ hợp lý**. Câu hỏi này đưa ra, để người ta nhắm đến rằng” *Nếu thế gian do nghiệp sinh, và nghiệp là do chúng sinh tạo dựng,*”<sup>3</sup> vậy thì, sau vụ nổ lớn những hàng tỷ năm, tế bào acit-amin

---

<sup>3</sup> Thế thân: “Atham yad etat sattvabhājanalokasya bahudhā vaicitrayam uktaṃ tat kena kṛtaṃ. Na khalu kenacid buddhipurvakaṃ. Kiṃ tarhi, sattvanāṃ. Karmajam lokavaicitrayam. Yadi karmajam kasmānsattvānāṃ karmabhiḥ

mới xuất hiện, tức là sự sống mới có trên hành tinh này. Trong khi, Phật điển, cụ thể trong chương Nghiệp của Thế thân cho rằng “nghiệp do chúng sinh tạo.” Sở dĩ vậy, cũng có nghĩa là “chúng sinh có trước” vụ nổ lớn. “Có trước” mới tạo nghiệp, có song hành cùng nghiệp mới tạo “nghiệp”. “Có trước” mới có hành vi–không có chúng sinh, thì không có hành vi. Tuy rằng, đối với Phật giáo, thì “tính không duyên khởi” mình định rằng, “nếu có thì có tự may mắn...” Tóm lại, cho dù được thuyết phục bằng thuyết “Duyên khởi vĩ đại” này, thì “chúng sinh” có trước hay “nghiệp” có trước vẫn là tiêu chí hợp lý, nghĩa rằng, nghiệp và chúng sinh xoắn lấy nhau như các mắc xích, vẫn là “lý thuyết ngôn ngữ học”. Nghĩa là, ngữ trí, kéo theo tiến trình Xúc, tức là cơ cấu tạo âm hay là “các giao diện tri giác-cấu âm và tác tạo-ý hướng tính (articulator-perceptual and conceptual-intentional interfac).” Xúc, cảm tính và trí tính, sự va chạm tạo âm, theo tiến trình hình học, đến thọ, tưởng, hành và sau đó là cộng trí–cái biết tổng thể của những tiến trình. Vậy, đích thị Xúc, cảm tính, là cơ sở tạo nên âm thanh, nằm trong ngân hàng pháp giới (cosmologic-band) bằng thành tiến trình hình học và sau rốt là cộng trí, tiến trình này giao diện cùng cái “ngân hàng” nghiệp đó, tức là giao diện của Tướng và Kiến phần. Do vậy, Nam-mô-a-di-đà Phật là đức Phật lấy kho tàng ngôn ngữ của vũ trụ này làm ngân hàng để chúng sinh vay, làm bản thân của mình. Đối với người Niệm Phật, có vẻ, ý tưởng ngữ học này là một cái gì rối rắm và không có một thiết thực gì trong kết quả tu tập của họ. Thế nhưng, đối với nhà ngữ học, người ta không chấp nhận dễ dàng bất cứ khái niệm nào dù là khái niệm đức tin hay tôn giáo, mà có thể chính tự thân của nhà ngữ học ấy đã “quy y” hay “thọ giới”. Vậy, nghiệp “có trước” hay sau vụ nổ lớn?

Nếu nghiệp có trước vụ nổ lớn, thì cái gì để chứng minh? Còn nghiệp có sau vụ nổ lớn, thì những gì mà Thế thân tuyên bố, không thể vượt qua thuyết **tất định**. Phật giáo sẽ sụp đổ, nhường bước cho Thượng đế ngự trị. Ngài thường phạt và thu hồi *quyền được tư duy*. Hơn hết là giải thoát.

---

kuṅkumacandanādayo ramyatarā jāyante na teṣāṃ śarīrāṇi. Karmaṇy eva tāny evaṃ jātyāṇi. Vyamīśrakāriṇāṃ sattvānāṃ yad āśrayāśca vṛṇabhūtā jayante bhogaśca ramyātātpratīkārabhūtāḥ. Avyāmiśrakāriṇāṃ tu devānāṃ ubhaye’pi ramyāḥ. Kim punas tat karmetyāha.”

Theo I.N. Kant, trong chương thứ hai của tác phẩm *Kritik der reinen vernunft*, phẩm Diệu danh (der transscendentalen Elementarlehre – *Die transscendentale Logik*), cộng tri hay tri kiến (Erkenntnis)–thành viên của tâm vương, **tâm sở tư**– của chúng, thoát thai từ (entspringen aus) hai nguồn cơ bản (Grundquelle – tiên thiên kinh nghiệm) trong tâm thức: 1 / khả tính tri nhận (trí tính) hay khả tính hút lấy biểu thể (Vorstellungen) hoặc tính thụ giải các tập khí (die Receptivität der Eindrücke. Eng: receptivity for impression – tính cảm thụ hay sức lý giải – nội thể hóa - những ấn tượng)–**tướng phần**. 2 / Nguồn tiếp theo là lực lãnh hội các biểu thể này qua (durch) *khí* hiện *tập* của chúng, **kiến phần**. Như vậy, nguồn tiên thiên thứ nhất là tiến trình một đối tượng hóa mà chúng ta *được cho* (durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben), nó **mở ra từng điểm một vươn ra xa** (svabhāvantra – y tha khởi tính), như Chomsky đã nói. “*Cấu trúc tiềm thể này có thể là một cấu trúc trừu xuất tối thượng, nó có thể mở ra từng điểm một (nó không phải đóng lại từng điểm từng điểm một) quan hệ hỗ tương đưa đến sự thành tựu âm vị học. Tri thức ngôn ngữ “ngữ năng, “hàm nghĩa kỹ thuật của thuật ngữ này đã được lược giảng trong diễn ngôn ban đầu của bản văn kéo theo quyền kiểm soát những tiến trình văn pháp của lý thuyết này.*”<sup>4</sup>” Qua nguồn thứ hai, nó là **Tư lương** (Verhältniss) tức là người ta *được tư duy* liên hệ đến từng biểu thể đó, mà trên thực tế nó thuần túy là cách hạn định khả thể của tâm thức hay “ảnh” kinh nghiệm (als blosse Bestimmung des Gemüths) (durch die zweite wird dieser im Verhältniss auf jene Vorstellung [als blosse Bestimmung des Gemüths] *gedacht*). Do vậy, cảm tính trực quan (Anschauung – trực cảm) và những khái niệm (Begriffe) luôn cấu thành các tác tố (Elemente) cho mọi tư duy của chúng ta, tức là tư duy bao gồm hay mặt **tướng** và **kiến phần**. Ở đây, có một điểm cần lưu ý là, khi chuyển dịch tác phẩm *Phê phán lý tính thuần tịnh* của Kant, J. M. D. Meiklejohn đã dịch sở hữu cách của Kant (zwei Grundquellen des Gemüths) thành *vị trí* cách – two main sources in the mind, nghĩa rằng, tâm thức mà trong đó không chỉ có hai nguồn–thức biến cấu trúc thành

---

<sup>4</sup> Chomsky – *Linguistic Contributions: Present*. Do va chạm mà tiến trình cấu âm được hình thành. Do vậy, qua Xúc, người ta ngoài việc nghiên cứu âm vị, mà còn nghiên cứu luôn cả đặc tính di truyền của ngôn ngữ nữa.

ba tầng (tridhā) của Thế Thân, hay cấu trúc thành tầng bậc (on stepping) của Heraclitus. Vậy thì, sự tương quan nhất thể giữa tác tố, xúc, quá trình cấu âm, một loạt đưa đến hành và cộng tri, là loạt nội tính hóa của chính xúc. Nói cách khác, trong tự thân xúc, thọ vốn hàm năng chủng tính hành và tưởng – các chủng tử, vốn hàm năng âm vị hay nói khác hơn, nó là tiến trình ngôn ngữ hóa của đời sống chúng ta, trên hết là thọ (xác định phẩm loại của chúng sinh, kể cả các vị trời hay Thiên chúa), nghiệp (hành – karma) và tối hậu là cộng trí, tức là cộng nghiệp- và cộng tri - samkarma // jñā - của chúng ta khi quan sát đối tượng hay các biểu thể, *cảnh của đời sống*. Sức vận hành này, theo Chomsky, nó minh định như là quỹ đạo êclíp<sup>5</sup> vận hành trong không giới, được minh dụ là logos, tạo nên hằng số hấp dẫn, tức là điểm giao diện của Danh và Vị từ hay là điểm giao diện của 18 giới mà ở đó, “*Cấu trúc-D (Cơ cấu-Định ngữ) và cấu trúc-S (Cơ cấu-Chủ ngữ) đều bị loại trừ*”. Do vậy, tính cuốn hút đối tượng, liễu giải đối tượng tạo nên một lực để hình thành tính “nội khởi” hay “nội thể hóa” cho tự thân mình. Nói cách khác, lực hút là tham ái, là tham ái trong chính sắc nội tính của tham và của xúc<sup>6</sup>. Cả hai nguồn cơ bản như thế, có thể hoặc là thuần tịnh (rein) hoặc do *tập khí* (kinh nghiệm - empirisch). Khi nào do các tập khí thì khi ấy, Xúc – cảm tính (Empfindung) (tùy sở thuyết thực hữu của đối tượng ‘die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt’) hàm dung trong chúng; còn thuần tịnh, khi nào nó không bị hòa tan trong cảm tính. Tức là *tăng ích xúc, thọ, tưởng, hành và thức* hay *cộng tri* và ngược lại là sự thoái hóa của chuỗi này. Chủng tử hóa mọi đối tượng bằng ngôn ngữ thuần tịnh hay thoái hóa. Các Xúc cảm, người ta có thể cho rằng, chúng là Sắc chất (Materie) hay chủng tử (bīja) của căn tri nhận<sup>7</sup> (sinnlichen Erkenntnis). Ở đây, **tướng phần** của tâm thức, chính xác là **tàng thức**, phóng hình ảnh của mình cho các căn tri nhận với tư cách là **kiến phần**. Nhờ thế, “quan điểm tịnh tùy, chỉ hàm dung Sắc dưới một cái gì đó được trực cảm (hay được quan sát

---

<sup>5</sup> Chomsky - *Linguistic Contributions: Present*.

<sup>6</sup> Tuệ sỹ (khóa giảng Duy Thức, mùa Hạ 2008).

<sup>7</sup> Thế Thân, phẩm Căn (dvitīyaṃ Kośasthānam): “uktān īndriyāṇi. Kaḥ punar indriyārthaḥ. “Idi paramaiśvare”. Tasya Indriyant iti Indriyāṇi. Ata ādhipatyārthaṃ Indriyārthaḥ. Kasya caiṣaṃ kvādhipatyam.”

trực tiếp – etwas angeschaut ist) và tịnh niệm chỉ thuần là sắc của các hiện tượng tư duy, nói chung, về một đối tượng. Chỉ những cảm xúc và các ý thể thuần tịnh mới là *tiền thức* (kinh nghiệm tiên thiên), còn tập khí chỉ là *hậu thức* (hậu thiên kinh nghiệm) mà thôi.”<sup>8</sup> Quả thật, Thọ

---

<sup>8</sup> *Clf* (Cross language reference – tham khảo ngôn ngữ chéo). I.M. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: Von der Logik überhaupt. Unsere Erkenntniss entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellung einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältniss auf jene Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüths) *gedacht*. Anschauung ohne Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe ohne einen auf einige Begriffe eine Erkenntniss abgeben können. Beide sind entweder rein oder *empirisch*. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; *rein* aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniss nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind *a priori* möglich, empirische nur *a posteriori*.

\* Eng. *Critique of pure reason*, introduction by the translator J.M. Meiklejohn.

\* Fr. Traduction J. BARNI.

\* B.V. Nam son: “Nhận thức chúng ta phát sinh từ hai nguồn suối cơ bản (Grundquelle) của tâm thức: nguồn thứ nhất là quan năng tiếp nhận những biểu tượng (tính thụ nhận những ấn tượng); nguồn thứ hai là quan năng nhận thức một đối tượng bằng các biểu tượng ấy (tính tự khởi của các khái niệm); thông qua nguồn suối thứ nhất, một đối tượng được mang lại cho ta; thông qua nguồn suối thứ hai, đối tượng ấy được suy tưởng trong quan hệ với các biểu tượng trước (vốn chỉ là quy định đơn thuần của tâm thức). Vậy, trực quan và những khái niệm tạo nên các yếu tố của mọi nhận thức chúng ta, khiến cho; những khái niệm mà không có trực quan tương ứng bằng một cách nào đó; cũng như trực quan mà không có khái niệm đều không thể mang lại nhận thức nào cả. Cả hai hoặc là thuần túy, hoặc là thường nghiệm. Là thường nghiệm khi chúng chứa đựng cảm giác (cảm giác lại phải có sự hiện diện thực sự của đối tượng làm tiền đề); là thuần túy khi biểu tượng không bị pha trộn với cảm giác nào cả. Do đó trực quan thuần túy chỉ chứa đựng mô thức mà nhờ đó một cái gì đó được trực quan, còn khái niệm thuần túy chỉ chứa đựng mô thức của tư duy về một đối tượng nói chung. Chỉ trong trực quan hay khái niệm thuần túy mới có thể có được một cách

mà bản thân của nó chính là Tri trong ngũ nguyên (vid). Nếu không là “tri”, thì tướng (saṃjñā) không thể phát sinh **nhận thức** và không thể trả lại cái bóng của mình—xúc, thọ—thành lực tác khởi cho dòng bọc lưu<sup>9</sup> *hằng chuyển*

Do tính cách phóng chiếu – hành vi phóng chiếu – Xúc - dhātu – tạo thành Danh - chủ ngữ hay cái Tôi, quan sát đối tượng trên các điểm phóng chiếu liên tục ấy. Mỗi một Danh và dhātu bằng thành phương vị hình học như vậy, đã trở thành các điểm hợp nhất với các bóng của kinh nghiệm trả lại. Như tiếng “vang” của quá trình cầu âm<sup>10</sup> trong dòng sông vĩnh cửu. Thật vậy, từ các điểm phóng chiếu ấy – tuyến tính – ta có: ‘tôi nghĩ rằng...’, ‘tôi cho rằng...’ **Rằng**, là cơ chế bỏ ngữ hóa của cái Tôi nhằm liên hệ đến những cái tôi khác và xác định bằng các Định ngữ. Do vậy, giữa Danh và Vị ngữ là các điểm hợp nhất của tuyến tính qua “that” hay “iti” này. Ngôn ngữ như sợi chỉ đa sắc viền lấy cuộc đời ta, bao hàm mọi trường hợp: thi ca, âm nhạc, triết học... Tuy nhiên, nhà ngôn ngữ sẽ không làm nhiệm vụ của triết học, hay đạo học... cho dù những quan tâm về cơ chế lý tính, trong mọi trường hợp, có vẻ tương đồng – nắm bắt cơ chế lý tính thuần túy, cũng có nghĩa là “hàng phục” tâm hoang dã của mình. “Hàng phục” cái biết tổ chức “hài hòa” hay trật tự của chúng. Thậm chí, đó là “trật tự ác tính”.

---

tiên nghiệm, còn trực quan và khái niệm thường nghiệm chỉ có thể có một cách hậu nghiệm.”

<sup>9</sup> 4. *Upekṣā vedanā tattrānivr̥tāvyākṛtaṃ ca tat / Tathā sparśādayas tac vartate srotasaughavat //* (Cái thức đó mà, trên mặt tương quan, nó thuộc về cảm thọ trần (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 bọc lưu, ‘dòng lũ quét’ với vô lượng phân tử nước hay các hạt như đã nêu]).

<sup>10</sup> “Vị thấu thị, 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* cái 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 khoáng 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 đi đến VĨNH HẰNG”. - Hạnh Viên, *Cơ sở Mật tông Tây Tạng*.



Thực ra, mục đích xác lập cơ chế hay mô hình hóa nguyên lý của tâm thức, đối với nhà triết học, là “không chế ý hướng tính thoái hóa của tâm thức.”<sup>11</sup> Do đó, triết gia, tiếp cận được đạo học, còn nhà ngôn ngữ, thì thiết lập được “các cú nghĩa mới.” Tức là, mang đến cho nhân loại này, niềm vinh quang của văn minh ngôn tính, cải biến nhân quả của cuộc đời - *quả tương lai bạn gặt, chính là nhân hiện tại bạn gieo*.<sup>12</sup>

Bạn thấy đây, “that” hay “iti”, thật sự có nghĩa gì. Nếu không muốn nói, nó là cái quá “ướt” của ái dục. Song le, “[rằng], cái này có, [rằng], cái kia đang trở thành, và [rằng], cái kia diệt, [rằng], cái này đang chuyển diệt...” Thế thì, trong tính duyên khởi đảo ngược này, [rằng], chính là vô ngã. Các ám ảnh của nó đang dần hoại diệt ở các giai đoạn “hậu – thứ ba” của thiên định. Đây là ý chỉ huyền thoại trong tác phẩm *A unified Verbal and Nominal Projections* của G.S Yoshiki Ogawa. Do vậy, John Collins cho rằng, ‘**Lý thuyết X – Bar**’ và sự chuyển nhượng nền tảng:

*“điểm mềm nhuyễn nghiêm trọng của lý thuyết văn pháp chuyển biến, chính là phạm vi quá rộng và lực miêu tả của nó. Hầu như bất cứ cái gì đều có thể được biểu đạt, như một đánh dấu ngữ đoạn...Hầu như bất cứ nguyên tắc khả tương nào cũng có thể được miêu tả trong điều kiện chuyển biến này. Do vậy, vấn đề phê phán đang hình thành văn pháp chuyển biến một lý thuyết danh tính với năng lực giải thích là phải giới hạn phạm trù qua các đánh dấu ngữ đoạn, vậy, những phép chuyển biến và các từ và lý phái sinh có thể được thừa nhận.*

*Thuật ngữ Prima facie (Latin: chính diện), là một thuật ngữ - cụm có thể chỉ cho một nền văn pháp của “phạm vi rộng và có sức miêu tả” mà nó cần được tán dương. Song, như Chomsky giải thích và như ta từng nhấn mạnh, tiến trình của chúng ta là cách giải thích và tiến trình trong miêu tả, không thể vượt hơn. Mỗi một bộ phận văn pháp sẽ là những khái quát hóa tiêu biểu đơn thuần và tiết kiệm hơn những hiện tượng mà chúng bao hàm. Đối với những khả tính như thế, trên mặt miêu tả, lý thuyết này*

---

<sup>11</sup> (康德 – On Kant), 越成文, 膝曉冰 và 孟令明 :”正如此純粹理性批判的標題所表明的, 康德的主要目標是要批判理性這意; 味著得超越要抑制理性野心。野心就是要獲得超越任何可能經驗的有關世的形而上學知識。”

<sup>12</sup> Chomsky on Fighting Back: “You are responsible for the predictable consequences of your actions.”

*không chỉ rút gọn những hiện tượng quan yếu, mà còn hình thành những tình huống tiên nghiệm và thể hiện trọn vẹn những hiện tượng khả phân tùy hành từ những nguyên lý cơ bản đồng nhất trên mặt khác nữa.*”<sup>13</sup>

*"Nhờ sự khu biệt trực cảm và khái niệm, Kant đã vượt qua hai truyền thống này, (tức là truyền thống từ Aritotles và thuyết Duy nghiệm cũng như Duy lý), ông cho rằng, trực quan cảm tính và khái niệm tri tính đối với kinh nghiệm và tri thức là một tất yếu tính. Thêm nữa, sự khu biệt cho cả hai, là sự bất đồng trên mặt chủng loại. Kant cho rằng, cảm tính không có khả năng tư duy (Thọ cần phải băng qua Hành và Tượng), còn tri tính thì không có khả năng trực quan (cảm nhận sự va chạm trực tiếp để tạo nên ngôn ngữ phái sinh). Trực quan là nguyên tố cảm tính có trong kinh nghiệm, đồng thời nó cấu thành cái cách được tiếp nhận của kinh nghiệm cá thể chúng ta (thế giới tồn tại là tồn tại trên kinh nghiệm của trực quan, tức là hành của tập khí, bao gồm cộng và biệt nghiệp, được Danh [logos] chi phối). Khái niệm là nguyên tố phổ quát và loại biệt (đồng và dị, cộng và biệt thể) hiện hữu trong kinh nghiệm, nếu ta tách mỗi thứ ra thì chẳng còn ý nghĩa gì (cơ cấu tương quan này làm nên sự tồn tại của nhận thức). Như vậy, nguyên tố kinh nghiệm không bao giờ tồn tại độc lập như ta thường sở chỉ, sự thống nhất tương quan này là nguyên nhân hai mặt của kinh nghiệm chúng ta. Đối với kinh nghiệm, cảm tính và tri tính, nếu cho là độc lập thì quả là vô lý. "Trực quan vô khái niệm thì trực quan mù lòa, khái niệm vô trực quan thì khái niệm trống tuếch - Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Với một quan điểm như vậy, đã đưa Kant vượt ra ngoài sở hành của kinh nghiệm luận và duy lý luận đang tồn tại của thời kỳ bấy giờ. Kinh nghiệm luận và thuyết duy lý bị gạt ra ngoài học thuyết của Kant, khái niệm mà rời khỏi tác dụng được khởi lên trong kinh nghiệm, thì nó không có một ý nghĩa chân thật nào cả."*

Học thuyết “LÝ TÍNH THUẦN TÚY” của Kant tiến gần đến “DUYÊN KHỞI LUẬN” của Phật giáo. Đức Phật dạy, “*tasmin asti idam bhāvati – trong khi cái này đang tồn tại, thì cái kia đang trở thành.*” Theo truyền thống, người Hoa dịch cả hai vị từ *asti* và *bhāvati* quy vào một chữ “hữu, 有” và đồng nhất chúng về nghĩa và ta cũng thường được giảng dạy như vậy. Thế nhưng trên mặc dụng ngôn, thì cả hai, chỉ quan hệ trên mặt dữ liệu và sai biệt trên mặt nhận thức. Có nghĩa rằng, có

---

<sup>13</sup> John Collins, *A guide for the Perplexed*.

một quan hệ, thậm chí đây là một quan hệ tam giác. Nhận thức và các quan hệ tiếp cận của các đối tượng. “*Cái này tồn tại thì cái kia đang trở thành*”, bởi vì “*Trực quan vô khái niệm thì trực quan mù lòa, khái niệm vô trực quan thì khái niệm rỗng tuếch.*” Như vậy, cái đang trở thành thuộc về khái niệm trong nhận thức có kinh nghiệm. Chẳng hạn, ta nói ‘*trồng rừng*’, rõ ràng là ta đang trồng cây. Thế nhưng, khái niệm về rừng, chỉ thuộc về tiền thức, nó tồn tại như một dạng giả danh, nhưng nó thực ở *cách* nương trên ‘cây’, chỉ đến các thuộc tính của nó “*đang trở thành*” rừng, người ta cũng tuyệt đối không thấy rừng đâu cả. Song, cho dù, ‘cây’ đang biến hoại để trở thành một cái gì đó, hoặc không phải là cây, tro than chẳng hạn, thì kinh nghiệm tiền chỉ vẫn tồn tại. Điều này cho ta biết rằng, “*cái đang trở thành*” là thuộc tính sở chỉ của tiền nghiệm, nó hậu thiên kinh nghiệm. Nó đang trở thành trong một “không gian”, trong một thời gian nhất định nào đó. Thậm chí cái đang trở thành cũng chỉ là khái niệm hòa tan cùng nội thể của “cụm rừng”. Như vậy, *asti* và *bhāvati*, chỉ tương quan trên mặt thời - không đồng nhất “*trong khi cái này tồn tại, thì cái kia đang trở thành*”. Nếu như có một nhận thức thứ ba chen vào, thì người đó chỉ thấy “cây”, chứ chưa từng có ý niệm rừng, vì ta đang trồng cây mà nhận thức thì chưa “kinh nghiệm” đến. Thế thì, cảm tính và trí tính đều phải tương quan trên yếu tố kinh nghiệm, yếu tố tập khí đơn biệt của mỗi một cá thể, nhưng có một trường phổ quát chung là **chứng tự chứng phần**. Có nghĩa là cái biết về cái biết, hoặc là cái biết về cái không biết. Chuỗi ký ức của chúng ta.

Một thí dụ sau đây sẽ rõ nét hơn. Một anh B nào đó đã từng đến một ngôi chùa tên là T.A, chẳng hạn. Anh ta tu học ở đây hơn 10 năm, có nghĩa rằng, anh ta thông thạo mọi ngõ ngách, hình dáng cấu trúc của ngôi chùa này, chỉ đến các sư trong đó là ai, đạo đức như thế nào, và rồi, vì một biến cố nào đó, ngôi chùa đã bị xóa mất, chỉ còn lại một ít vết tích, gạch đá, vách tường v.v... Khi đã già nua, anh ta dẫn cháu mình đến chỗ tu học khi xưa và nói, đây là chỗ ngày *trước* ông đã tu học – cái chùa. Đứa cháu của ông ta sẽ chẳng có một khái niệm gì cả, cho dù ông cố chỉ cho nó một ít tàn tích, như là các thuộc tính hay đặc trưng của ngôi chùa: gạch, ngói, một vài mảnh vụn, cửa sổ.... Thế nhưng, gạch cũng vẫn là gạch, đá vẫn cứ là đá...đối với đứa bé. Vậy, ngôi chùa và các thuộc tính của nó chỉ tồn tại bằng nhân duyên hay

kinh nghiệm của ông ta, còn đối với đứa bé, nó sẽ chẳng liên hệ được gì, dù nó tồn tại cùng sự tồn tại trong chuỗi kinh nghiệm của ông nội mình, cả hai đồng tồn tại ở một không gian, một thời điểm trên các điều kiện. Thế nhưng, sự tồn tại ấy và các thuộc tính đặc trưng của ngôi chùa, chỉ có ở ông nội của nó. Nó, đứa bé ấy, có thể tiên nghiệm được thế nào là một ngôi chùa, nhưng những liên hệ cụ thể của kinh nghiệm trực quan về ngôi chùa là không thể. Nó chỉ có cảm tính từ dữ liệu—danh ngôn—của cái chùa. Cả hai ông và cháu, đồng hiện diện trên cái vừa có vừa không của cảm tính và tri tính, cả hai đồng thời và đồng điểm hiện thân của **thức**. Thế thì, tri tính như là một điểm hiện tại, trên một không gian hiện tại, nó sẽ tồn tại như là các tập khí: hướng về phía trước với những kinh nghiệm—thọ, tưởng, hành và thức, thì nó là suy nghiệm, hướng về phía sau thì nó là nội tính với các tập khí của mình—thức, hành, tưởng, thọ và xúc. Như vậy, sự tồn tại của ngôi chùa sẽ không cần đến các thuộc tính của nó, nó chỉ là cái vưon ra với những **chúng đồng phần** của mình, trong một thời điểm, trong một không gian nào đó có nhận thức, có kinh nghiệm cá biệt và, nó vưon ra xa hơn nữa, với những tương lai hữu hạn định để hoàn thành mọi năng lực *được cho* của mình. Trong trường hợp tịnh tiến của hệ hình học giải tích này, chủ ngữ và các định ngữ không cần thiết hay bị loại trừ. Nói cách khác, cái ngã, chỉ là kinh nghiệm với các thuộc tính bất thực của nó. Do vậy, lý duyên khởi mà bản chất của nó là bản chất độc lập cấu trúc, nó độc lập vì nó là tiên thiên (Grundquellen), là Hình nhi thượng, nhưng không phải là **duy nghiệm siêu hình**, do vì độc lập cấu trúc, nên pháp ngữ “tasmin idam bhāvati”, có thể thay bằng 4 hay 8 cách theo hướng Hình nhi hạ, nếu như ta cho rằng, Hình nhi hạ, là trò huyền hóa của nguyên lý độc lập này—thế giới khách trần, thật sự chỉ là trò huyền hóa của nguyên lý tâm duyên. Ta thay đổi theo kiểu giao hoán tương hỗ, đối với vị từ *as* và *bhū* như sau với tư cách là câu lưỡng nghĩa nội hàm bốn cách (four-ways-ambiguous – câu nhị nguyên hàm tứ cú):

1. Tasmin idam asti, idam bhāvati
2. Tasmin idam asti, idam asti.
3. Tasmin idam bhāvati, idam bhāvati
4. Tasmin idam bhāvati idam asti v.v...

Câu (1.) là một mệnh đề hay tiêu cú trần thuật (explainable clause), nói lên điều kiện tất yếu của thể nghiệm. Câu (1.) cũng cho ta biết rằng, vũ trụ hay thế giới phải phục tùng điều kiện tất yếu của kinh nghiệm. Như vậy, tổng hợp hai nghĩa này của câu (1.), ta có: to be = was be = will be → being. Tổng thể cái này, tức *tồn tại* là Dasein (*duyên tại*) của Heidegger<sup>14</sup> và cũng là **Viên trí** của Phật đà - *siêu tứ cú diệt bách phi*.

Nói chung trường hợp này sẽ ứng dụng cho tất cả. Duyên khởi tánh không, sẽ được hiểu như vậy (bởi vì nó không đoạn cũng không thường, nó hằng chuyển theo các duyên biệt và cộng thể). **Being** không thể bị Danh hóa, nói chung, nó không phải là sự xếp loại đồng hàng của thế giới tương quan như ta biết. Vậy, khi dịch **Being** là Hữu thể, chẳng những nó chưa chỉ cho một cái gì rõ nét mà lại mắc phải cái lỗi của dịch từ. Ở đây, ta sẽ minh định hệ thống song song (parallelism) giữa v (vị từ - verb) và Nz (danh hóa) theo cách ứng xử và phân bổ về cái gọi là ‘những vị ngữ vưng – phi thực [pseudo-lexical verbs]’. Chẳng hạn, *be* và *have*. Bất cứ nơi đâu hai vị từ này vẫn từng được kết luận hoặc hàm hay hiển ngôn là hai khoảng cách của V là thuộc về phạm trù từ vưng. Ở đây, V nói lên rằng, chúng là những phạm trù chức năng để dẫn đạo vP (ngữ đoạn vị từ). Ta hãy quan sát các cặp câu sau đây:

a. John is certain that Bill will win the prize (John chắc rằng, Bill sẽ giật giải này).

b. John's certainty that Bill win the prize (sự cả quyết của John là Bill sẽ giật giải này).

Trên mặt logic thì câu (a.) và (b.) giống nhau, chỉ sai biệt ở chỗ có phải chúng là vị từ hay danh tính trong các điểm phóng chiếu cực tiểu hay không. Để khẳng định các cấu trúc kết học song song với chúng là một điều hợp lý. Tuy nhiên, với cách làm như vậy, chúng ta sẽ đối diện với vấn đề là cách nào phân tích vị từ - hệ ngữ *be* (the copula *be* – verb) không phải là hệ ngữ danh hóa:

---

<sup>14</sup> Heidegger, *The End of Philosophy*: “Being is presence as the showing itself of outward appearance. Being is the lasting of the actual being in such outward appearance.” (Tồn tại là hiện diện như là trình hiện tự tánh của hiện tượng. Tồn tại là vĩnh tồn trong hiện tượng như vậy.)

c. John's bety / beness / bement certain that Bill will win the prize (sự cả quyết / có khả năng / có tính chất là / đang hình thành của John, rằng Bill sẽ giết giải này).

*Be* phi thực là căn yếu trong những ngữ đoạn danh từ được -ing danh vị từ dẫn đạo:

d. John's being certain that Bill win the prize (John đang cả quyết rằng Bill sẽ giết giải này).

Những danh vị từ, nói chung, được phái sinh thành các vị danh vị từ và vị danh danh từ (verbal and nominal gerunds), và *being* trong (c.) là một vị danh vị từ, hơn là một vị danh danh từ. Như đã mong đợi, nó không thể kết hợp cùng mạo từ *the*, nó chỉ kết hợp với vị danh danh từ như sau:

e. the fixing \*(of) the sink (việc đang lắp đặt cái bồn rửa chén này).

f. the being certain that Bill will win the prize (việc chắc chắn [đang] xảy ra rằng, Bill sẽ giết giải này).

Bất cứ cấu trúc nào được nêu dưới dạng vị danh vị từ, thì nó sẽ được phân biệt với cấu trúc nào được ta nêu ra dưới dạng cấu trúc danh từ. Nếu *being* trong (d.), là phạm trù vị từ, thì tính đúng ngữ pháp của nó sẽ không thể thể hiện là *be* bị danh hóa. Hơn nữa, ý trên tính đúng ngữ pháp – *ill* (bệnh) của (c.) và như vậy, khi kết luận rằng, *be* không thể bị danh hóa và rằng, *being* trong (d.) là một hình thái biến tố của *be* hoàn thành một cách cơ bản vị trí kết học đồng nhất như trong (a.) là hoàn toàn hợp lý. Sự kết luận tương tự cũng ứng dụng cho cách sử dụng sở hữu và trợ từ của *have*<sup>15</sup>.

Vậy, một vấn đề phát sinh là tại sao *be* và *have* không bị danh hóa. Nếu chúng thuộc về phạm trù từ vựng V, thì đáng lẽ chúng phải bị danh hóa, bởi vì sự vận hành từ V – Nz, về cơ bản thì được cho phép danh hóa xảy ra. Câu hỏi này có hai mặt, một mặt thì nó hỏi trực tiếp đến vấn đề đi ra ngoài các giả thuyết danh hóa cú pháp, nếu ta cho rằng mỗi hình thái biến tố và phi biến tố của *be* và *have* có nguồn gốc trong sự dẫn đạo của vP. Nên nhớ rằng, lý thuyết của chúng ta, danh hóa cú

---

<sup>15</sup> Yoshiki Ogawa: *A unified Theory of Verbal and Nominal Projections*.

pháp là một kết quả từ sự di chuyển từ V hiện – sang Nz (overt V – to – Nz), mà ở đó, Nz là một bộ phận danh tính của phạm trù chức năng *v*. Ở mặt khác, nó không bao giờ xuất hiện để Nz chọn vP làm nhiệm vụ bổ ngữ của nó. Vậy thì, nếu *have* và *be* là những khoảng cách của *v*, thì việc không thể xảy ra về danh hóa của chúng đi ra ngoài cách phân bổ bổ ngữ của *v* và Nz.

Sự đòi hỏi này chỉ để *be* và *have* chi phối cho vP, hơn là VP được di chuyển một cách độc lập bởi sự kiện là cả hai không thể bị thụ động hóa, do vậy, dưới sự kết luận tự nhiên là, chỉ những vị từ quan trọng chi phối vP mới có thể bị động hóa mà thôi. Chẳng hạn:

*g.* A fireman is been by John (cf. John is a fireman). Một nhân viên cứu hỏa sở thành bởi John (John là một nhân viên cứu hỏa).

*h.* A car is had by John (cf. John has a car). Một chiếc xe [đã] được có bởi John (John đã có một chiếc xe).

*m.* Mary was had (to) dress in Spandex by John (John had Mary dress in Spandex). Mary đã phải có địa chỉ trong Spandex bởi John (John đã có địa chỉ Mary trong Spandex).

*n.* The sink is had fixed by John (cf. John has fixed the sink). Bồn rửa chén này đã có được lắp đặt bởi John (John đã lắp đặt bồn rửa chén này).<sup>16</sup>

Mô thức này cũng chỉ ra sự “khó khăn” của TH. Stcherbatsky khi dịch

---

<sup>16</sup> Dữ liệu rút ra từ *A unified Theory of Verbal and Nominal Projections*, của Yoshiki Ogawa. Verb Raising and Null Complementizers (Vị từ khả sinh và Các phụ ngữ hóa-zero): Trong tiếng Anh, chức năng C dẫn đạo (= phụ ngữ hóa) mà trên mặt âm vị có thể thiếu trong phụ ngữ của một vị từ, nhưng không thể thiếu trong phụ ngữ của một danh từ. Tuy nhiên, ở tiếng Pháp, C không thể là C-zero, thậm chí trong bổ ngữ của một vị từ:

John believed (that) she was ill. John tin (là) cô ấy bị bệnh. (That), ở đây không cần thiết làm bổ ngữ hóa cho believed.

Jean croyait \*(que) elle était malade (= 1a). *Que* (null-complementizer) buộc phải có cho *croyait*.

The statement \*(that) John is guilty. Bàng báo cáo nói rằng, John đáng khiển trách. *That*, buộc phải có cho *statement*.

“Luận Lý Học của Phật giáo”. Điểm gian khó đó phải cần đến Kant và Chomsky trong LÝ TÍNH THUẦN TÚY và NHẬP VÀO TÍNH PHỨC HỢP CỦA CẤU TRÚC BỀ SÂU mới được giải tỏa, như phần giải thích tiếp theo sau của bản văn về và của hai bộ óc to lớn này.

Tuy nhiên, *asti* là một tồn tại viên thành; còn *bhāvati* chỉ là tồn tại phụ thuộc, theo bản chất nội tính hóa của chính *asti*. *Asti* tồn tại như hư không, còn *bhāvati*, tồn tại như quỹ đạo êlíp<sup>17</sup> vậy. Vì lẽ đó, **Duy thức**, còn có nghĩa là **viên thành thực tính** nữa, tức là, chỉ có chủng tử viên thành và, lúc này nó hướng theo chiều tịnh tiến. Nếu không như thế, thì làm sao chư Phật và chư bồ tát có thể thi thiết Đại nguyên cứu độ quần sinh, làm sao mà *ngân hàng thanh tịnh nghiệp* có thể “phát không” cho tất cả chúng sinh. Trừ trường hợp này, còn lại, thì ta phải luôn luôn ký tên vào biên bản hợp đồng vay mượn cho cả hai mặt: tiền và hậu nghiệm hay cảm tính và tri tính của chính ta—ngôn tính theo chiều thoái hóa. Văn bản đó, làm nên: **tướng phần**, với các hình vị, âm tố, cú pháp, cảm tính nghĩa... và, làm nên: **kiến phần**, với nhận thức cộng, biệt v.v... giao diện hỗ tương cùng tướng phần, chỉ cho mọi nghĩa cú và hình sai biệt của thể gian.

Câu nhị nguyên tứ cú này có thể được cho là “siêu tứ cú, việt bách phi”, bằng cách hiểu trong tính khả nghiệm của “nhị nguyên tứ cú”. Nên nhớ là, trong Phạn văn, không có vị từ *have*, chỉ có vị từ tương đương chỉ cho “năng tri”, tức là sở hữu (*dhā*). Hình thái này như hệ thống ngôn ngữ của Bồ-đào-nha (Portuguese). Trong ngôn ngữ Bồ-đào-nha, SER có ý nghĩa như *to be* của tiếng Anh hay *as* của Phạn văn. Nó chỉ cho

---

<sup>17</sup> Chomsky - *Linguistic Contributions: Present*: Hầu hết những khám phá cơ bản của khoa tâm lý học cổ điển đều có một vài giá trị gây choáng váng, sững sốt—con người đã không có cách trực giác về những quỹ đạo êlíp hay hằng số có lực hấp dẫn. Tuy nhiên, “những dữ kiện tâm” hay dữ kiện tư duy (giống như) các chủng tính tối tinh thâm đã không được “khám phá” bởi các tâm lý gia, bởi vì chúng là một chất liệu của trực tri (intuitive acquaintance - Chủng tử [Eng: deeper sort. Skt: *bīja*]). Chủng tử cũng có nghĩa là công năng. Do vận hành mà nó tạo nên trường hấp dẫn. Cái gì vận hành thì cái đó phải diễn ra trên sự sinh diệt của sát-na. (Tuệ Sỹ / Khóa giảng Duy thức, mùa An cư 2008.) và, từng được nêu ra, là chuyện hiển nhiên.



một tính chất cố hữu, hay một phẩm chất phổ biến của “being – đang tồn tại”. Nó cũng chỉ cho nghề nghiệp, khuynh hướng, hoặc tình trạng của cuộc sống, thậm chí nó còn chỉ cho một tình huống tạm thời. Chẳng hạn: **sou um turiste** “tôi là một du khách”, **sou um aluno** “tôi là một học sinh”, hoặc **sou solterio** “tôi là người độc thân”. Còn chỉ cho sở hữu thì, vị từ là TER (to have) và, TER cũng sử dụng chỉ cho trạng thái cảm xúc. Như, *ter fome* (nổi giận), *ter sede* (bị khát), *ter frio* (bị lạnh cóng), *ter calor* (bị nóng bức)... như to be.

Lý tính chúng ta phải cải biến đúng văn pháp (grammatical transformation), nếu bất cứ cơ cấu tổ chức nào của nó lệch đường ray, thì vũ trụ sẽ không thể có được sự hài hòa như ta thấy ngày hôm nay, thế thì cơ cấu chủ ngữ và định ngữ không nhất thiết phải tồn tại trong lý thuyết ngôn ngữ đương đại. Trên tính tương quan, chẳng hạn, “cái xe”, chỉ tồn tại trên mặt danh cách và có thể không cần đến cơ cấu định ngữ, bởi, các yếu tố đang trở thành cũng có nghĩa là đang biến hoại, thế thì “ngôi chùa” là không thể biến hoại, cái đang tồn tại và cái đang trở thành quan hệ trên mặt chất liệu, nhưng không quan hệ trên mặt tồn tại phổ quát, thậm chí, cộng nghiệp không thể là biệt nghiệp, nó tách biệt trên mặt kinh nghiệm cá biệt và phổ quát trong “nghiệp”. Cả hai “ông cháu” tồn tại cùng với sự tồn tại kinh nghiệm của người lớn tuổi bên nó, nó kinh nghiệm với cái chưa kinh nghiệm của mình về sự bất thực của ngôi chùa hay “cái xe”, cho dù các mảnh vỡ của cứ liệu được người lớn sở thị. Vậy thì chủ thể (S) không tồn tại, định ngữ (D) không tồn tại. Tuy nhiên, trong cấu trúc chiều sâu, thì S và D phải xuất hiện một cách cần và đủ như bản chất của toán học, bởi vì không đúng và đủ, thì nghiệp không thể hình thành, theo bản chất đúng và đủ của nó. Cái tập khí này tồn tại, không có nghĩa là nó kéo theo cái tập khí nào khác, nó phải chúng đồng phần như một thí dụ vừa nêu. Đây là... của chùa T.A,... tất cả những cái mất đi là *của chùa* T.A. Thế thì, những gì mất đi vẫn tồn tại là *của chùa* T.A, trong nội nghiệp cá biệt và hình thành trong kinh nghiệm phổ quát nữa. Ở đây, lý thuyết ngữ pháp tạo sinh đã hình thành và nó nhường chỗ lại cho lý thuyết cải biến đúng văn pháp, hay học thuyết tối giản bằng cơ chế cách đếm v.v... đã nêu.

Qua một loạt lý thuyết như vậy, ta thấy, sự tồn tại của một đơn nguyên là một tồn tại ảo giác, nó được thọ thối phòng thành các hình vị hay cú nghĩa, nó bất thực vì nó không có tác dụng, nó là kinh nghiệm cá biệt

của các phóng ảnh có mục đích, nó không thể chi phối cho bất cứ nhận thức phổ quát nào. Cái gì không phổ quát, thì cái đó không thể là chủ thể được, cái gì không đơn biệt, thì cái đó không thể độc lập cấu trúc. Bất cứ học thuyết ngôn ngữ nào không nêu lên được lý thuyết văn phạm phổ quát thì lý thuyết đó được cho là không hoàn chỉnh, cũng vậy, bất cứ lý tính nào mà không cấu thành mô thức thuần tịnh phổ quát, thì vẫn được xem là phi lý, bởi, người ta không kiểm soát được tính hoang dã của nó. Nó hướng hạ và biến hoại, nguy hiểm hơn, nó sẽ là một tổ chức phá hoại. Nó không có kinh nghiệm bề sâu. Nghiệp duyên khởi cả hai chiều cộng và biệt, nhưng, cộng không thể duyên với biệt, cho dù từng đơn vị “cộng” là phải cộng từng đơn vị, nhưng là của “cộng”, chẳng hạn: be-ty, be-ness, be-ment, be-ing, chứ không thể là: have-bety, have-bement...

Kinh nghiệm toàn diện (một đối tượng), tất nhiên là phải có một trình tự xác định hoặc là có một mô hình tiên thiên. Kant, sở y trên hai nguồn tiên thiên của tâm thức (Grundquellen des Gemüths) nói cách khác, đó là hai nguồn của **kiến** và **tướng phần**: biểu thể (nội tính hóa (cảm tính hóa đối với) ấn tượng – Receptivität der Eindrücke) và sức lãnh hội các biểu thể bằng công cụ hữu biểu tiềm tại ấy. Lập ra mô hình này, Kant dùng để khảo sát sự bất đồng giữa cảm tính trực quan và trạng thái khái niệm. Và, dĩ nhiên cả hai đều hiện hữu trong mô hình đã cho như vậy. Kant nói,

*“Ta cần ứng dụng hạn từ **cảm tính** (Receptivität) để tiếp nhận các ấn tượng (Vorstellungen) của tâm thức mình, trong một chừng mực theo một cách nào đó mà tâm sở tác (affiziert wird), bởi sự đối ứng của **tri tính** (Sinnlichkeit) này, tức là tính năng tự sinh của chính ta đối với các biểu thể (phát khởi) ấy, hoặc nói khác hơn, (nó là) cách tri nhận nội tính hóa, **thức tính** (Verstand). Bản tính của chúng ta luôn bị giới hạn trong những đối tượng năng tác (có nghĩa là nó tương ứng với những đối tượng được cho trong cảm tính). Nói cách khác, tính năng tư duy đối tượng của cảm tính trực quan là thức tính... **Trực quan vô khái niệm tức mù lòa, khái niệm vô trực quan thì rỗng tuếch**. Cả hai tính năng – năng tri (Vermögen – năng tàng – khả năng chấp tri) hoặc năng thuyên (Fähigkeit) này mà hành chức của chúng đều tùy duyên bất biến, (giao diện nhưng) không thể tương dung (beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen). **Thức** (Verstand) không thì (**cảnh**)*

*bất thành, căn (Sinn) không, thì thức bất khả tri.*"<sup>18</sup>

Nói cách khác, nếu tâm không có lực hút, thì không có kinh nghiệm trực quan, và cơ cấu tầng sâu. Nếu không có ấn tượng tầng sâu, thì nhận thức không thể khả tri. Lực hút hay thức luôn tồn tại, cho dù đối thể hay cảnh có thể băng hoại. Thế nên, thế giới khách quan chỉ là thế giới ảo hóa, nó luôn là viễn cảnh của cảm tính nội quan và tri tính. Ta nói, **Duy Thức**, chẳng hạn.

“Trái đất quay chung quanh mặt trời” là kinh nghiệm hậu thiên, “cái gì không quay quanh mặt trời, thì không phải là trái đất” là kinh nghiệm tiên thiên. Kant muốn nói đến điều này.

“Cái này có, thì cái kia đang trở thành.” Và tất nhiên là, “cái gì không có, thì cái kia không thể đang trở thành”. Vậy thì, “cái này” và “cái kia”

---

<sup>18</sup> “Wollen wir die *Receptivität* unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden... Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauung ohne Begriffe sind blind... beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken.

\* Eng. CRITIQUE OF PURE REASON, introduction by J.M. MEIKLEJOHN. \* Fr. Traduction J. BARNI. \* B. V. Nam son: “Nếu ta gọi tính thụ nhận của tâm thức đối với các biểu tượng trong chừng mực mà tâm thức bị kích động bằng một cách nào đó là cảm năng, thì ngược lại, quan năng sản sinh ra những biểu tượng, hay tính tự khởi của nhận thức sẽ được gọi là Giác Tính (DER VERSTAND). Bản tính tự nhiên của ta quy định bằng trực quan không bao giờ có cái gì khác hơn là cảm tính, tức là, chỉ chứa đựng phương cách làm thế nào để ta được các đối tượng kích động. Ngược lại quan năng suy tưởng về đối tượng của trực quan cảm tính chính là giác tính... những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, những trực quan không có khái niệm thì mù quáng... cả hai quan năng hay hai năng lực này không thể chuyển đổi cho nhau. Giác tính không thể trực quan và các giác quan thì không thể suy tưởng điều gì cả.

dù không và đang không có, vẫn “có”<sup>19</sup> trong tâm thức “tĩnh tiền” của đáng Đại bi. Phật nói duyên khởi là vậy. Duyên khởi mà trạng thái tịch tĩnh của nó “diệu hữu” trên các cách phan duyên của pháp. Ta nói **Duy thức**, chẳng hạn.

Y trên nguồn tiên thiên (Grund), Kant khảo sát cảm tính trực tri, trong đó là các liên hệ của thời không (Raum und Zeit). Chẳng hạn, ta nói “cái này tồn tại, thì cái kia đang trở thành.” Thế thì “tồn tại”, phải tồn tại trên một điểm không gian và trên một điểm thời gian nào đó và nhất là kinh nghiệm. “Cái kia đang trở thành”, có nghĩa là nó kéo theo những liên hệ thời không nữa. Bản kinh Lăng-già dạy rằng, “hình bóng của cái cây in dưới nước, nó phụ thuộc vào dáng đứng của cái cây”, tức chỉ cho ý nghĩa này. Sự tồn tại của đối tượng kéo theo sự tồn tại của thời không và các quan năng liên hệ nhận thức, thậm chí có cả hai nguồn tiên thiên nữa.

Trong mục *Luận về Không gian* của chương Diệu cảm (*Transscendentalen Ästhetik*) Kant nói:

*“Y trên các căn tri nhận (đến từ) ngoại diện (nét đặc trưng tâm thức của chúng ta – cảnh tác động lên căn), ta tự mình cấu trúc các đối tượng (cảnh – thức cấu trúc nghĩa của đối tượng) xét như là ngoại thân mình và nhập tất cả vào Không gian tiền diện này. Trong đó, nào là hình hài (tướng) của chúng, sự to lớn (kích cỡ) và nào là các mối quan hệ đã xác định hay khả năng xác định chúng lại. Cái tính nội tri này mà nhờ đó tâm thức tự chứng lấy mình hay là tự chứng trạng thái nội quan của mình, nói đúng hơn nội tính ấy không nêu lên cảm tính trực tri nào về linh hồn như là một khách thể; vẫn chỉ có một hình thái xác định, vẫn chỉ có thể xảy ra dưới cảm tính trực tri của trạng thái nội thức của chúng ta. Vậy, mọi thứ đều hạn cuộc vào những xác định của tâm thức và được biểu hiện trong các liên hệ về thời gian. Chúng ta tuyệt không có cảm tính ngoại tri nào về thời gian, không hơn bất cứ cảm tính trực tri nào mà ta có được nội cảm về không gian vậy”<sup>20</sup>.*

---

<sup>19</sup> Tuệ Sỹ (Thành Duy Thức luận).

<sup>20</sup> Kant, *Kritik der reinen vernunft*, phẩm SIÊU DANH (*Der transscendentalen elementarlehre – Die transscendentale Aesthetik*). “Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir Gegenstände als ausser uns diese insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Grösse und Verhältniss

Trong chương luận về LÝ TÍNH, Kant nghiên cứu hình thức tiên thiên của lý tính, tức là thời gian và không gian. Qua sự phân tích này, Kant khảo sát hình thái tiên thiên của TRI TÍNH, tức các phạm trù. Điều này đã khẳng định hình thái xác quyết chương phê phán đầu tiên của ông. Tiếp đến, trong chương Biện Chứng luận, ông đã kịch liệt đã kích tính độc đoán của Siêu Hình học hay Hình Nhi Thượng học (metaphysische). Điều này cũng đã cấu thành sự phê phán của loại quan năng ấy; cũng tức là sự phê phán đối với LÝ TÍNH, ta có:

|                       |                         |                        |
|-----------------------|-------------------------|------------------------|
| Phân tích có phê phán | Hình thức tiên thiên    | Quan năng              |
| Cảm tính luận         | Thời gian và Không gian | Cảm tính               |
| Phân tích luận        | Phạm trù                | Tri tính               |
| Biện chứng luận       |                         | Lý tính” <sup>21</sup> |

---

gegen einander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so dass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns.

\* Eng. CRITIQUE OF PURE REASON, introduction by the translator J.M. MEIKLEJOHN. \* Fr., Traduction J. BARNI. \* B. V. Nam son: “Nhờ giác quan bên ngoài (một thuộc tính của tâm thức), ta hình dung những đối tượng như là những đối tượng ở ngoài ta và đều ở trong không gian. Chỉ trong không gian, hình thể, độ lớn và những quan hệ giữa những đối tượng với nhau mới được xác định hoặc có thể được xác định. Còn giác quan bên trong – nhờ đó tâm thức trực quan chính mình hay trực quan trạng thái nội tâm – tuy không mang lại trực quan nào về bản thân linh hồn như một đối tượng, nhưng cũng là một mô thức nhất định, chỉ nhờ đó trực quan về trạng thái nội tâm [bên trong] mới có thể có được; vì thế tất cả những gì được quy định bên trong đều được hình dung trong các quan hệ về thời gian. Thời gian không thể được trực quan từ bên ngoài cũng như không gian không thể được trực quan như cái gì ở bên trong chúng ta.”

<sup>21</sup> 康德 (On Kant) 越成文, 膝曉冰 và 孟令明: “康德研究感性的先天形式, 即時空。在分析論中, 康德研究知性先天形式, 即範疇。這確定了第一批判的肯定方面的形式。康德接著辯証論中抨擊獨斷的形而上學。這構成了對這種觀能的批判, 即對理性的批判。

Tuy nhiên, ở đây, ta sẽ không đi sâu vào triết học Kant, một ít trích dẫn về Kant để ta biết rằng Kant “gần” Phật giáo như thế nào và hệ thống triết học của triết gia ấy ra sao về cơ cấu lý tính. Và thật sự, nó có ảnh hưởng hay không đối với ngôn ngữ học nói chung và nói riêng, đối với Chomsky. Trong mọi trường hợp, một hành giả tôn giáo có thể là một triết gia, thế nhưng một triết gia không thể là một hành giả.

Nếu như cho rằng, Kant là *“người đầu tiên trong lịch sử loài người đã đứng ra nghiên cứu về khả năng cũng như giới hạn của tri thức con người”*, như G.s học giả Trần thái Đình đã nêu trong tác phẩm *Triết học Kant* của mình, thì quả là một sai lầm nghiêm trọng. Bởi vì, cơ cấu lý tính con người, thậm chí chư thiên và luân cả trí năng của các đại Thanh văn, Bồ-tát đều đã được đức Phật chỉ dạy tường tận trong hầu hết Tam tạng thánh điển, và ở đây được nhấn mạnh bởi bản kinh Lăng-già, và, nhất là Câu-xá luận và Thành Duy thức luận của tôn giả Thế thân. Bởi vì, sự giới hạn về Phật giáo của Trần thái Đình kể cả cách nhìn phổ quát về và của tri thức nhân loại, nên Trần thái Đình đã dám tuyên bố như vậy. Xét về triết học của Kant qua Duy thức, ta thấy Kant có rất nhiều hạn chế. Thứ nhất quan niệm về Tiên thiên, thứ hai về Lý tính thuần túy ...tất cả chỉ là Thức biến, thức biến trên phạm trù danh ngôn tập khí, cho dù qua đó, Kant tạm thời thấy được tính thuần tịnh của chủng tử hiện hành và huân tập. Cả tác phẩm Phê phán Lý Tính của Kant, chỉ quay quẩn trong “chủng tử hiện hành, hiện hành huân chủng tử” mà thôi. Hai nguồn cơ bản như Kant quan niệm, thực chất chỉ là Kiến phần và Tướng phần, nó là tướng vì là cấu trúc của Nghiệp, nó Kiến vì được tưới nhuần bằng ái dục, nó luôn muốn thấy nó, nên cả hai mới hiện ra thế gian và vũ trụ này với những hình dạng, chủng tính đa thù. Cả Kiến và Tướng chảy vào trong các khoang ý niệm của chúng sinh đưa đến những hiểu biết giới hạn của mình theo từng phẩm loại. Nếu như Kant là *“người đầu tiên trong lịch sử loài người đã đứng ra nghiên cứu về khả năng cũng như giới hạn của tri thức con người”*, thì *“loài người”*, theo Trần thái Đình, thì điều đó chỉ riêng đối với Tây phương thôi. Ta là những người học Phật, không có nghĩa là ta thần tượng hóa chư tổ, cũng như đức Bổn sư của mình, ta “Động độ” hóa Phật độ của ta. Thế nhưng, cho rằng Phật giáo với tính phổ biến của mình, trên hết là một tôn giáo dạy ta con đường thoát khổ, thì mọi tri thức nhân loại đều phải được đặt trên tấm gương trong lành này, thỉnh

thoảng, người ta gọi Phật giáo là “Thiền như ảnh dụ”, là vì lý do như vậy. Và cũng vì lý do như vậy, khi chuyển dịch một vài tiểu đoạn của Kant, ta đã không làm theo cái cách Việt dịch “thuật ngữ” khổng lồ của các dịch giả “chuyên Kant”, ta làm theo cách phổ biến của một người học Phật – minh định Lý tính qua bộ thuật ngữ của chư tổ sư, ngữ thì bất nhất, nhưng nghĩa thì tương đồng. Đúng như thầy Tuệ sỹ dạy: *“Học Duy thức mà không đọc Hegel và nhất là Kant, thì ta không thể nào hiểu được Duy thức.”*

Nếu, dùng cơ chế của “tứ thiền” để phê luận Kant, như khi hành giả nhập vào trạng thái sơ Thiền, với hình thái Tâm và Tư, họ nhờn nhờn như con bướm và hút lấy tinh chất của “tiền thiền hữu nghiệm” và, vào trạng thái thứ hai, họ hút lất “tiền thiền siêu nghiệm”, tạm thời chấm dứt quá trình kinh nghiệm hữu ngôn. Và kế đến là trạng thái thứ ba, họ tự tại trong “tiền thiền siêu nghiệm”, lúc này - die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), và die zweite das Vermögen - hợp thành nhất thể. Kế đến là trạng thái thứ tư, mọi thứ đều bị quét sạch... Trong trường hợp như vậy, LÝ THUYẾT LÝ TÍNH THUẦN TÚY của Kant bị sụp đổ hoàn toàn. Tuy nhiên, khi một người đang giải thích chi tiết “về đỉnh Tu-di” mà, thực tế, thì anh ta chưa từng lên tới đỉnh ấy bao giờ. Bạn hẳn sẽ hiểu rằng, anh ta “đang tán phét”. Anh ta, vẫn còn đang ở dưới chân của các đỉnh Tu-di như vậy. Tất cả chỉ là những giả định, những tưởng tượng của anh ta mà thôi. Hãy đi vào LÝ TÍNH của Kant và TỨ THIỀN của Phật giáo, thì mới có thể đánh giá và tỷ giáo hai truyền thống này. Trừ phi bạn là một trí giả.

Thế nhưng, theo bản kinh Lăng-già, với Kant, ta vẫn muốn kết luận rằng: “Thế gian như hoa đốm hư không, tiền thiền vô nghiệm hay hậu thiền hữu nghiệm, đều không tồn tại trong *tánh* của bậc Giác. Tất cả các pháp như huyễn ảo, tiền thiền vô nghiệm hay hậu thiền hữu nghiệm đều không tồn tại trong trí của bậc Giác và đại bi sinh ra từ tính giác ấy.”<sup>22</sup>

Nếu hai nguồn tiền thiền của Kant vốn thuần tịnh, thì nó phải “bất

---

<sup>22</sup> *Laṅkāvatāra-sūtra*: upādabhaṅgarahito lokāḥ khaṇuṣpasamnipaḥ. Sadasannopalabdhāḥ te prajñayā kṛpayā ca te. Māyaparmāḥ sarvadharmāḥ cittavijñānavarjitāḥ. Sadasannopalabdhāḥ te prajñayā kṛpayā ca te.

cộng” đối với các pháp; đấng này chúng chi phối và truyền lực cho nhận thức như chương thứ hai của phẩm SIÊU DANH đã cho: “Tri thức của chúng ta thoát thai từ hai nguồn tiên thiên trong tâm thể. Nguồn thứ nhất là nguồn tính năng hay lực tiếp nhận biểu thể. Nguồn thứ hai là sức tri nhận bằng chính công cụ của các biểu thể này (hàm năng mở của những khái niệm).”

Song, để trả lời cho nạn vấn ấy, Kant nói, giả như câu “sự vật nào xuất hiện, thì vật ấy phải do nguyên nhân dẫn đạo.” Đây là một câu trần thuật về điều kiện tất yếu của kinh nghiệm và tiêu đề này cho ra một tiêu đề thứ hai nữa là: trần thuật về quan niệm tiên thiên kinh nghiệm luận. Hiển nhiên là, ta sẽ tổng hợp cả hai lại, ta sẽ có tiêu đề thứ ba.

Như vậy thì, theo Kant, “mỗi một sự vật đều có nguyên nhân”, là tổng hợp tiên thiên. Nó không phải là chân lý tất nhiên của phân tích. Tại sao vậy ?

Tiêu đề thứ nhất, theo Kant, phạm trù “nguyên nhân” là điều kiện tất yếu của kinh nghiệm. Cái nào không có nguyên nhân thì không thể được kinh nghiệm. Tiêu đề thứ hai làm nên kết quả tiên nghiệm quan niệm luận, cái sự kiện nào không được kinh nghiệm thì cái đó không phải là một bộ phận của cảnh giới kinh nghiệm. Do vậy, mỗi một sự kiện đều có nguyên nhân, “sự kiện” và “nguyên nhân”, tuy là hai khái niệm bất đồng, nhưng có thể thông qua quan hệ khái niệm điều kiện tất yếu của thể nghiệm mà có thể đạt đến tiên nghiệm. Tiên thiên vô ký, vì nó “hằng”, nó không đoạn vì nó “chuyển”. Hằng chuyển là duyên khởi của thức<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Tuệ sỹ, *Thành duy thức luận*: “Thức a-lai-da đoạn diệt hay thường tồn? Nó không phải đoạn diệt hay thường tồn. Vì nó *hằng chuyển*”.

*Hằng*, vì kể từ vô thủy đến nay nó thuần nhất liên tục tiếp nối thường hằng không gián đoạn. Vì nó là căn bản để thiết lập ba giới hệ, sáu thú hưởng, bốn sinh loại. Và ví tính chất của nó là bền vững, duy trì chủng tử không để cho tiêu thất.

*Chuyển*, thức này, kể từ vô thủy, sinh diệt trong từng sát-na, liên tục biến dị; vì nhân diệt thì quả sinh, nó không thường trực nhất tính; và vì nó có thể được các thức huân tập thành chủng tử.

Hằng, loại bỏ tính gián đoạn. Chuyển, biểu hiện tính không thường, giống như dòng lũ, không phải đoạn cũng không phải thường, liên tục tiếp nối chìm nổi.



Nếu, quả thật, tiên thiên kinh nghiệm xét như là nền tảng của học thuyết Kant, so với mô hình của mệnh đề *tasmin asti idam bhāvati* ở trên, thì cốt lõi “tiên thiên” của Kant vẫn còn khiếm khuyết. Tại sao ? Ta hãy lập lại mệnh đề của *asti*, theo công thức như sau:

being (sattva)



[*asti* ⇔ *bhāvati* (becoming) ⇔ ex-perience ⇔ being]



being (sattva)

Qua công thức này, ta thấy, **being** của Phật là **hiện nghiệm** (experiencing), siêu việt Tiên và Hậu nghiệm của Kant. Bởi vì **being**, ở đây tồn tại qua ba thời. Hiện nghiệm, trong Phật giáo là tu tập. Qua lộ trình tu tập, hành giả hành giả sẽ chứng đắc **being** như là being. Lộ trình suy nghiệm cho dù là siêu việt hay tiên thiên, thì cũng là tịnh lự trong tâm sở tư, nó không phải là cứu cánh đưa đến Niết-bàn. Tâm sở tư còn phải Tu nữa. Đây cũng có thể là ý nghĩa của Heidegger đã cho là *“Kant là một triết gia cân bằng cái cách để tư duy cái đang tồn tại trong tồn tại luận...”* ? Như được trích dẫn bên dưới.

Đời sống phàm tướng của chúng, luôn đóng kín trong hai yếu tố: tiền tố

---

Thức này cũng vậy, từ vô thủy sinh diệt tiếp nối nhau, không phải thường cũng không phải đoạn; hữu tình chìm nổi trong đó không thể thoát ly. Và, cũng như dòng thác lũ tuy bị gió kích động khiến nổi sóng, nhưng vẫn trôi chảy không gián đoạn. Thức này cũng vậy, mặc dù theo các duyên mà khởi lên các thức, như thức con mắt v.v... nhưng vẫn hằng tiếp nối.

Cũng như dòng lũ, mà trong con nước của nó, bên dưới nào là cá, bên trên là cỏ các thứ, mọi vật tùy theo dòng chảy không dứt. Thức này cũng vậy, cùng với tập khí nội tại và xúc các thứ ngoại tại hằng tiếp nối nhau vận chuyển.

Những thí dụ cụ thể này nêu rõ ý nghĩa theo đó, thức này do nhân quả từ vô thủy không phải đoạn cũng không phải thường. Nghĩa là, tính thể của thức này là sự xuất sinh và sự tàn diệt của nhân trong từng sát-na kể từ thời vô thủy. Quả sinh cho nên nó không phải đoạn, nhân diệt cho nên nó không phải thường. Phi đoạn phi thường là lý duyên khởi. Do đó tụng nói, thức này hằng chuyển như dòng chảy.”

và hậu tố, như tính chất tiền và hậu tố trong ngôn ngữ; hoặc là hồi quy quá khứ, hoặc là suy nghiệm tương lai. Vĩ tố - ing, làm nên cái đang là, là một cái gì đó mà hầu như ta chưa “sống” với nó.

Phật dạy, “Trong thời mạt pháp, chỉ có niệm A-di-đà Phật, thì mới viên ly sinh tử luân hồi.” Niệm Phật thì đơn giản, nhưng đưa vào logic học siêu nghiệm thì không đơn giản chút nào và nhất là quan niệm ngôn ngữ học của Chomsky. Tất nhiên, “vào thời mạt pháp”, thì ta phải niệm Phật bằng cái tâm “tâm sở tư”, tức là bằng cái tâm định hướng tính, cực căng, chư tổ gọi là tín, hạnh, nguyện. Hành vi niệm Phật, phải phát khởi trên sắc pháp, vì đó là tư duy và nó cũng là cảnh giới thoát thai từ kinh nghiệm tiên thiên. Hơn thế, với tâm sở tư này, nó sẽ rớt vào cái khoảng chừng tính thanh tịnh của chúng ta, nó hút lấy đối thể rớt và tri nhận đối thể đó. Nó nội tính hóa và đưa ta đến cảnh giới “chim ca lời pháp, nước có tám phẩm chất diệu ngọt mát trong”. Và rồi, khi tiếp cận đến cảnh giới tiên nghiệm này, ta lại được nội tính hóa toàn diện để vào “thường tịch quang tịnh độ”, đúng như bản nguyên của đấng Đại bi. Tuy nhiên, niệm Phật, còn phải nhờ đến đôi cánh của thực hành bồ-tát đạo, thì mới đúng toàn nghĩa của “văn, tư, và tu” như Phật dạy.

Tuy rằng, Kant không nói tới pháp tu, chỉ đưa ra quan điểm dò tìm tể duyên của tiên thiên kinh nghiệm, thế nhưng, nhờ Kant mà ta hiểu được đôi phần của Duy Thức, như thầy Tuệ sĩ đã dạy: *“không đọc Hegel và nhất là Kant, thì ta khó lòng mà hiểu được Duy Thức.”*

Theo Kant, tiên thiên kinh nghiệm có thể được nắm bắt nhờ vào suy nghiệm, có nghĩa, nhờ vào điều kiện tất yếu của kinh nghiệm. Chẳng hạn, ta biết chiều kích ngắn của một vật thể nào nhờ có dài, tức là nhờ vào sự đối xứng nội khởi trong kinh nghiệm và ngược lại. Tuy nhiên, cái biết đó, không phải dài hay không phải ngắn, nó vô ký hay nói khác hơn nó tiên thiên. Nó là tri tính. Nhờ phương pháp suy nghiệm (Erkenntnisst) này mà Kant đặt tên cho cái biết đó là *thức tính*. Tuy nhiên, phương pháp ấy được bẻ ngoặc vào những suy tưởng khác theo truyền thống triết học của Tây phương, có nghĩa rằng, vết xe của Kant đi vẫn là những vết xe của các tiền nhân của mình. Lấy tư duy logic làm tiền đề cho những chuyến du hành bất tận vào lộ trình ngôn ngữ. Trong khi đó, Phật giáo khi đã trầm tư trên các khả thể, đồng thời Phật giáo đặt cả thân và tâm của mình vào công việc thực hành tu tập. Chẳng

hạn, nhằm khai thác cho được những nguồn tiên thiên của mình, họ có thể thực hành pháp môn quán Phật, theo dõi quá trình chuyển biến của tâm thức trong khi tu tập, trên cơ sở sắc và tâm pháp. Chẳng hạn, thực hành sáu ba-la-mật. Thế nhưng, cụ thể vẫn là Pháp môn niệm Phật. Pháp môn niệm Phật có các công năng đặc thù, mà theo lôgic, là khi ta niệm Phật, tức là ta liên hệ đến các chủng tính tiên thiên của mình. Niệm Phật và thực hành sáu ba-la-mật, dụ như “chim liền cánh” đưa ta qua “bờ bên kia” vậy. Niệm Phật là “đăng lưu chánh pháp”, lọc sạch dòng nước chứa ái tính của chúng sinh.

Bất cứ sự hoạt động (những hành vi định hướng nào) mà lực rút lại của chúng đều phải được mã hóa trong các khoang lý tính như chuỗi số, cho dù thiện ác hay siêu việt thiện ác, nó tồn tại như các văn bản, như các âm tố huyền hoặc. Chúng hút lấy và nhả ra thành các hiện thực. Nếu không như thế, thì làm sao “chư Như Lai đi vào tâm tưởng của chúng sinh”, khi họ niệm Phật, quán Phật và ngược lại (những bầy nhóm có sức phá hoại khốc liệt của cấu trúc thế gian).

Niệm Phật trong trạng thái Nguyên, là ta liên hệ đến tiên thiên nguyên của đức A-di-đà. Niệm Phật trong trạng thái Tín, là ta liên hệ đến chủng tính tiên thiên Tín giải hay trí lực của A-di-đà, và khi ta niệm trong Hạnh, là ta liên hệ đến chủng tính tiên thiên Phật hạnh. Đây là những khoang lý tính bẩm sinh của chúng ta, nó cần đến ý thức hay tâm thức thuộc về sắc của chúng ta, để nó có thể vận hành hay nội khởi như tự thân của nó, như Kant đã cho rằng, “nó nội sinh (Spontaneität) trong cách khởi phát của niệm tưởng— spontaneity in production of conceptions”. Và rồi với không gian và thời gian do ý niệm có kinh nghiệm huân tập trong cái cách “nội sinh” như vậy, khi đến thời điểm chín muồi. Sau khi ta đã trả xong các món nợ đời đã trót vay, ta sẽ được chính cái “nội thể hóa” này đưa vào chủng tính tiên thiên, như tự thân của nhận thức được, theo Kant, bẩm thụ từ nơi Dasein hay Grundquell ấy. Lý thuyết tiên thiên hữu nghiệm của Kant trụ kiên cố bằng đôi chân của “trực quan cảm tính vô nghiệm” hay tăng ích thọ, và “tri tính hữu nghiệm” (Verstand) hay cái biết của thức, đã tồn tại và luôn tồn tại trong nền văn minh của nhân loại. Ta cũng được biết, nó “lạnh cảm” như thế nào khi đi vào “tính phức hợp của cấu trúc tiềm thể”, như được trình bày tiếp theo sau của bản văn này.

Tướng và Kiến phần thật sự là hai nguồn tiên thiên, thì chúng cần phải được tịnh hóa bằng sức tu. Bấy giờ Tướng phần là những liên hệ của vật loại chúng sinh; còn Kiến phần tức là tuệ lực hay phương tiện lực trong mọi trường hợp, đưa chúng sinh vào giải thoát, nó chính là hạnh nguyện và các phương tiện trợ đạo, như hành tinh chúng ta, và các thiên hà trôi lơ lửng trên không gian được bốn lực vật lý duy trì vậy. Ta nói đến, quỹ đạo ê-clip khi được vận hành thuần tịnh, thì nó ảnh hiện không gian hay ảnh hiện tánh không. Vậy, một thí dụ về cấu trúc của *asti* và *bhū* cho ta hai giả thuyết. 1/ một là quỹ đạo ê-clip. 2/ không gian, hay sở y của khối vận hành này. Duyên khởi của *bhū*, là duyên khởi trên mặt Tướng – không (form-empty); còn duyên khởi của *asti* là duyên khởi trên mặt Tánh – không (emptiness). Tướng không, bởi vì nó giới hạn vào nhận thức và khả năng hút lấy các chúng đồng phần, cũng như sự giải thuyết về các biểu thể. Tánh không, bởi vì, nó là cấu trúc độc lập, nó bất cộng đồng với các pháp. Khi tướng không duyên khởi theo chiều tịnh tiến, thì nó sẽ ảnh hiện tánh không như các điểm hình học của cái tôi trên các chuỗi nhận thức, biến thành chuỗi phẩm chất vĩ đại liên hệ đến toàn bộ chúng sinh và, thế là cấu trúc – D và cấu trúc S – bị loại trừ. Chẳng hạn, “NAM MÔ A-DI-ĐÀ-PHẬT”<sup>24</sup> – một tiêu cú phi chủ và định ngữ theo lý thuyết của G.S Yoshiky Omawa.

Lý thuyết này nói rằng, “Trên cơ sở các giả thuyết phổ quát như vậy, qua luận thư, tôi đang hướng đến hiện tượng song hành cực đại giữa (các yếu tố trong) các tiêu cú với các ngữ đoạn danh từ và tái xét, dưới quan điểm này, một vài khía cạnh phi tự nhiên của những cứ liệu theo lý thuyết hiện đang sở truyền và dữ liệu có hội nghiệm đã ủng hộ cho các chứng cứ này. Ở đây, những ý tưởng đặc trưng thể hiện như sau:

---

<sup>24</sup> “Như mặt gương phản chiếu mọi hình sắc một cách trung thực, OM phản chiếu bóng dáng của mọi khí chất và (hóa) thành hình các lý tưởng (ý thể) 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, (và nó) không bảo trì tính phi lý của nó, (thể thì), nó không bao giờ có thể biểu tượng cho trạng thái siêu thức của tâm thức, (mà ở đó)\* là nơi mọi khát vọng cá nhân tìm thấy sự tổng hợp và hiện thực hóa của chúng.” (Hạnh Viên: *Cơ sở tư tưởng Mật tông Tây Tạng*). \* Các từ trong dấu ngoặc đơn là do người viết thêm vào cho hợp với ngữ cảnh của bài viết này. Xin cáo lỗi cùng dịch giả. - P.H.

(1) các tiểu cú và những ngữ đoạn danh từ chứa đựng trong chúng số lượng đồng nhất những điểm phóng chiếu chức năng; (2) những điểm phóng chiếu vị và danh từ tính có đồng nhất trình tự tôn ti của các nét-φ (ph-feature); (3) vị từ sáng hay hiển vị từ (the light verb) (giới thiệu một tham tố ngoại tại trong sự loại biệt của mình và chọn VP như là bổ ngữ; Chomsky 1995) là ‘vị từ hóa’ của ‘VP’ và có một điểm phóng chiếu chức năng tương ứng của ‘danh hóa’ trong ngữ đoạn danh từ được dẫn đạo bằng một danh tính phái sinh; (4) cả hai V và N đều có thể ‘kiểm định’ cách cấu trúc trong các điểm phóng chiếu mở rộng của chúng; (5) cả hai V và N đều có thể bị ‘vô hoạt hóa-inactivized’ trong cấu trúc tham tố của chúng và thậm chí có thể cấu trúc dưới một vài điều kiện; (6) nói chung, cả V và N đều có quyền chi phối (phụ tố) zero trong phụ ngữ của chúng, cho dù phụ ngữ tiểu cú nào được di chuyển ra ngoài; (7) cái được gọi là tác dụng do cách trực cận được quan sát một cách có chứng cứ (quán chứng) giữa một V nội động với các bổ ngữ trực tiếp danh tính của mình không chỉ là cách tổng quát hóa về các ngữ đoạn danh từ mà còn là bộ phận của nhiều hiện tượng phổ quát được quan sát cho bất cứ ngữ đoạn nào đã bị chi phối bằng một phụ tố zero.”<sup>25</sup>

Tuy nhiên, khi chúng ta chặt một cái cây, mà ta không bứng sạch mọi gốc rễ của nó, thì chính là ta tiếp sức cho nó tăng trưởng. Thật không may, người đập phá mọi thần tượng, thì người đập phá được phong là thần tượng. Người di động trong tướng và kiến phân lại được phong làm thánh với mọi ý nghĩa của hạn từ này. Người chỉ ra “tồn tại”, lại được cho là cha của chủ nghĩa “hậu hiện đại” v.v... tất cả những điều này là một ám ảnh không nguôi, như khi người ta đối diện với tấm kính vạn hoa của ngôn ngữ và các tập khí di truyền của nó. Thật là không may, khi mà những người xiển dương các vị “hiền triết” này lại, có thể chưa từng học Duy thức hay kinh Lăng già và cứ để những ám ảnh như thế lây lan vào trong pháp giới. Chúng ta có những may mắn hơn, trong các tràng hoa như thế, ta được học, ít ra, chúng là gì, cái gì cần thu dụng, cái gì cần loại trừ. Ta thấy đâu là bản chất của chúng, đâu là tính bất thực của những ám ảnh tiên thiên và đâu là con đường mà ta phải đi, nhằm hàng phục những gì là phóng ảnh của vị từ căn và các biến thể

<sup>25</sup> Yoshiki Ogawa : *A unified Theory of Verbal and Nominal Projections*.

của chúng “hà hơi” lên nhận thức của ta.

Phật khép lại bằng một hạn từ ‘vô minh’ chỉ cho sự hiện hữu của ba cõi. Vô minh, không phải là ngu si theo nghĩa thông thường như ta biết. Nó là cái thường kiến trong giới hạn hay bị giới hạn trong thường kiến. Nó giới chỉ cho mọi cái thấy, xúc và biến hành – nó đoạn kiến. Như cái thấy và biến hành của con người, không phải là cái thấy... của chư thiên, cái thấy... của con kiến, không phải là cái thấy của con người v.v... Cái thấy... về Phật, không phải là Phật. Vô minh phạm trừ hóa 11 chi phần (cơ cấu của chúng sinh và vũ trụ) và nó phạm trừ hóa với chính mình. Nó là sợi chỉ đen với tuyến tính xuyên suốt quá trình người, chúng sinh và vật loại. Nó cho bao nhiêu thông tin, thì nó hủy hoại bấy nhiêu kiến thức. Do đâu mà có vô minh? Do dục. Do đâu mà có dục ? Do muốn tồn tại ? Do đâu mà muốn tồn tại ? Do hành. Hành là gì ? Là lực ngôn trung rót lại trong khoảng lý tính. Do rót lại, hành mà tạo thêm hành. Tồn tại là gì ? Chính là hành vậy. Bởi lẽ đó, trong kinh Pháp Cú, Phật dạy, Hành tồn tại, chớ chẳng có bất cứ cái ngã thường tồn, đoạn diệt nào tái sinh cả. “Chúng sinh là kẻ thừa tự của Hành.” Triết học của Kant, cuối cùng rồi cũng đi vào Bản thể và Hiện tượng luận với tính cân bằng của nó để tư duy tồn tại trong bản thể luận. Để các cảnh niệm tương cân bằng thế giới sắc không như Heidegger đã nói. Như ta biết Bản thể và Hiện tượng là con đẻ của upacāra, upacāra là con đẻ của Thức biến(ngôn tính. Thức biến là Nghiệp biến. Tiền thân của upacāra là Ngôn tính. Nếu như cần phải hiểu Kant, thay vì dùng cả đời mình để làm việc đó, thì ta chỉ cần học kinh Dịch theo hai phạm trừ hình nhi thượng và hình nhi hạ và “bói” dịch cũng đủ rồi. Nhờ học Dịch, bói Dịch mà ta tiến đến “đạo quân tử”, đạo thánh nhân, trị vì thiên hạ, đi theo con đường chánh trị, chớ nhọc sức chi mà phải tu hành, khảo sát triết học làm chi cho mỗi một thân tâm. Do vậy, sức tu hành, không có nghĩa là đạt đến cái “siêu nghiệm” xét như là hai nguồn tiên thiên như Kant sở chỉ, không chỉ để “thấy” như thật các pháp mà còn chính là “thanh tịnh” các chủng tử. Chủng tử là một thực thể tồn tại và nó được thanh tịnh trong quá trình tu hành. Ngưng lại các hoạt động của chủng tử là ngưng lại tiến trình tâm và tiến trình ngôn tính và mở ra từng điểm đưa vào tuệ Phật. Do vậy, đức Phật không dạy về bản thể và hiện tượng, Ngài dạy các pháp tu và các liên hệ bất thực của hai phạm trừ này. Nói đến “chủng tử bản hữu thanh tịnh” là nói đến trợ đạo phẩm, chớ tự thân

nó không thể tự thành Phật được. Nói đến “nội khởi hay nội tính hóa” là nói biến hành tâm trên bốn duyên, chứ không cho rằng chúng là một thực thể cần vươn đến, trong mọi trường hợp, trong mọi trường hợp cần phải loại trừ, tịnh hóa. Cái thức tính (Verstand – bản chất của nhận thức) của Kant do bị vị từ pravartate thúc đẩy và làm Verstand chảy ra. Khi đức Quán thế âm thực hành 32 hành tướng ngôn tính, Ngài thực hành trong trạng thái phi chủ ngữ và phi định ngữ (cấu trúc -D và -S bị loại trừ).

Đọc Kant, nếu như ta không biết tiếng Đức, ta có thể đọc bằng tiếng Anh hay Pháp, hoặc bản Việt dịch của học và dịch giả Bùi Văn Nam Sơn. Cho dù ta đọc bằng loại ngôn ngữ nào, thì ta vẫn phải chạm trán một hệ thống “ngôn triết” khổng lồ. Vậy, ta có từng hỏi là hệ thống thuật ngữ ấy tương tác và có nghĩa gì đối với pháp ngữ của Phật và các luận sư của chúng ta ? Tôi tin rằng, đây là một câu hỏi mà ta từng chờ đợi, cũng như ta đã từng chờ đợi các phúc đáp từ các nhà “thạc học” Phật giáo. Thật sự thì chính bản thân mình, ta cũng không hiểu chút gì về các thuật ngữ như: Phật tính, trí tuệ, từ bi, duyên khởi, không tính, tính và tướng v.v... tất cả hầu như còn nằm ở dạng thô, và ta cũng không hiểu là các vị ấy đang muốn nói cái gì. Hoặc là vì chúng ta kém học. Nói chung bộ thuật ngữ của Phật là những gì thuộc về chúng ta, nó có thể khó hiểu là do chúng ta, thậm chí chúng ta là Phật ngữ, muốn hiểu, chẳng phải một sớm một chiều. Thế nhưng, những gì mà ta trong chờ ở các vị thạc học ấy, chỉ là những chờ đợi hoài công. Giờ đây, xúc đến thuật ngữ ngôn ngữ và triết học, nhất là của Hegel, Kant, Heidegger, Chomsky...thì lại càng hoài công vô ích. Tất cả có vẻ như là những đỉnh “tu-di” mà ngàn đời e rằng, ta rất khó vượt qua. Ta đã bị đánh lừa quá nhiều rồi. Vậy, LÝ TÍNH THUẦN TÚY là gì ? Và một ít thuật ngữ quan yếu được nêu và định dạng ở đây, mà Kant đã dùng để cấu tạo bộ khung triết học của mình, theo những tư liệu hữu quan.

**Lý tính (Vernunft)**, nghĩa là bản chất có nguyên lý của tâm thức hay là các luật tắc của tâm mà người ta có thể mô thức hóa trên mặt suy nghiệm. Nó có tính thuần túy (rein) là vì nó là Tiên thiên (Grund) hay cơ bản. Phạn văn: yukta hay upayukta. Ở tiếng Phạn, hạn từ này có nguồn gốc từ căn tố √yuj: liên hệ, đặt cái ách lên vai, chính lý, như pháp, tương ứng. Ở tiếng Đức, nó xuất phát từ căn tố vernehmen (nghe, hiểu, liễu tri, đồng nghĩa với Latin: ratio. Hy-lạp: Logike (λογικη –

danh ngôn tập khí và Logikoon [λογικοον – trí tính]). Nó cũng có nghĩa là niệm tưởng (Wahrnehmung), nội quán, nội tính hóa. Nó còn có nghĩa: Verstand (thức tính – bản chất hay tính năng của nhận thức) tùy theo từng trường phái triết học của Tây phương. Chẳng hạn, Eckhart hay M. Luther. Sang đến thời đại Heidegger, thì **Lý tính** có nghĩa là Dasein: (*Duyên tại*, tức, sự tồn tại trên một môi trường nào đó. Trần công tiến dịch là: *hữu tại*, rất tối nghĩa). Tóm lại, **Lý tính**, tức bản chất làm phát sinh nhận thức. Có thể hiểu nó là chủng tử thanh tịnh hay tâm bản nhiên (amālabīja) hoặc dharmasvabhāva (vật tự thân hay tự tánh của các pháp) của Phật giáo. Nó cũng có nghĩa là Tổng thức (Sinneswahrnehmung)<sup>26</sup> như Alaya của Duy thức. Nói cách khác nó tương đương với Duy thức tánh (vijñamātratā). Các học giả Trung hoa như, Việt thành văn (越成文) Tất hiểu băng (膝曉冰) Mạnh lệnh minh(孟令明) đều dịch Vernunft là Lý tính. Ở Việt Nam thì có Bùi văn nam son. Nói chung cả Việt và Hoa đều dịch tác phẩm KRITIK DER REINEN VERNUNFT của Kant là Phê phán lý tính thuần túy (批判里性純粹)<sup>27</sup>. Từ những ý nghĩa đó, Kant khai triển chúng bằng những hạn từ như sau:

**Grundquell** (nguồn cơ bản, hình thái hay mô hình tiên thiên). Eng: **main source**. Fr.: source principale (nguồn cơ bản).

**Transscendentalen Logik**: Siêu danh luận. Skt.: abhimāna (thắng ngôn). Eng: Transcendental logic: Lý luận học siêu việt. Fr.: logie transcendante. Hoa: siêu nghiệm luận (超驗論). B. V. Nam Sơn: Môn logic học siêu việt.

**Gemüth**: tâm thức. Skt.: citta, mana. Eng: mind. Fr.: L'esprit: tâm linh, tinh thần (thuộc lãnh vực vô tướng). B. V. Nam Sơn: tâm thức.

**Vorstellungen**: biểu thể. Skt.: darśana (biểu kiến, sở kiến, đối tượng hóa khái niệm). Eng: representation. Fr.: représentation. Hoa: biểu tượng. B. V. Nam Sơn: biểu tượng.

---

<sup>26</sup> Wörterbuch der philosophischen Begriffe: Subst. zu vernehmen, abh. Vernunft, sinnliche Wahrnehmung, Einsicht, Verstand, bei Eckhart, M. Luther u. a. dt übers für lat | ratio, bedeutet zunächst im Anschluss an die scholast Philosophy.

<sup>27</sup> Rf: 康德 (On Kant) của 越成文, 膝曉冰 và 孟令明.



**Receptivität:** niệm thụ tính – các đối tượng được niệm hóa, (**die Receptivität der Eindrücke**). Skt.: ādāna-vijñāna: chấp thụ thức (thành viên của Alaya: *năng tri*). Eng: the faculty or power of receiving representations (hưởng thể tính hay năng lực tiếp cận các đối tượng. Fr.: le capacité de recevoir les représentations (khả năng tiếp nhận các biểu tượng.) Hay (la réceptivité des impressions – *đối tượng sở thuyến*.)

**Vermögen:** trí lực. Skt.: jñānabalaṃ; svabhāva (nội tính tự hữu). Eng: power of cognizing by means of these representations (sức tri nhận nhờ vào các đối tượng này). Hoa dịch: đặc tính. B. V. Nam Sơn: (Spontaneität der Begriffe – tính tự khởi của các khái niệm). Eng: (spontaneity in production of conceptions – tự phát qua sự sinh khởi của những khái niệm ) tính tự sinh của các khái niệm. Fr.: la spontanéité des concepts.

**Gegenstand:** đối tượng. Skt.: viṣaya (khách trần, sở hành cảnh giới, lãnh vực hay phạm vi hoạt động). Eng: object. Fr.: objet. Hoa: cảnh duyên, khách thể. B. V. Nam Sơn: đối tượng.

**Anschauung:** cảm tính trực quan. Skt.: mati (ý hướng tính), trí tính (bản chất của sự lý giải). Eng: Intuition. Fr.: Intuition. Hoa dịch: Cảm tính trực quan (cảm tính). B. V. Nam Sơn: trực quan.

**Begriffe:** khái niệm. Skt.: upalabdhi (tùy thủ, năng [sở] đắc. Eng: conception. Fr.: concept. Hoa: khái niệm, trí tính. B. V. Nam Sơn: khái niệm.

**Empirisch:** Kinh nghiệm. Skt.: parīkṣaka: khảo nghiệm. Eng: empirical. Fr.: empirique. Hoa: kinh nghiệm. B. V. Nam Sơn: thường nghiệm.

**Empfindung:** cảm giác. Skt.: vedana (cảm thọ, cảm giác). Eng: sensation. Fr.: sensation. Hoa: cảm giác, cảm động. B. V. Nam Sơn: cảm giác.

**Verstand:** thức tính (bản chất của cái biết). Skt.: mūla-vijñāna (căn bản thức). Eng: understanding. Fr.: réceptivité. Hoa: trí tính. B. V. Nam Sơn: giác tính.

**Priori:** tiên thiên kinh nghiệm. Skt.: nyāyākramatā, gocāra. Eng: à priori. Fr.: à priori. Hán: tiên thiên kinh nghiệm. B. V. Nam Sơn: tiên nghiệm.

**Posteriori:** hậu thiên kinh nghiệm. Skt.: paramparīṇaḥ. Eng: hereditary, à posteriori. Fr.: à posteriori. Hán: hậu thiên kinh nghiệm. B. V. Nam Son: hậu nghiệm.

Một ít thuật ngữ mà ta vừa đưa ra, theo cách tham khảo ngôn ngữ chéo, được xem là một cách chủ quan, thế nhưng, chúng sẽ cho ta một hướng tiếp cận cùng cách phê luận của Kant trong chương “siêu danh luận” này qua tinh thần Phật giáo, ta thấy, bước ban đầu là Kant định vị tâm thức như là “điều pháp” hay “pháp vương” và sau đó là “pháp vương tử”, tức là 2 nguồn tiên thiên, xét như là nguồn cơ bản mà tri thức hay nhận thức của chúng ta từ đó phát sinh. Thế thì nhận thức của ta, theo Kant, luôn bị hạn chế hay bị quy định bởi các phóng ảnh của hai nguồn “điều pháp” này. Một mặt là “chân đế”, còn mặt kia là “tục đế”. Mặt tục đế, không thể “tiên nghiệm” được chân đế hay thắng nghĩa đế, nó chỉ là hậu nghiệm mà thôi. Còn mặt “chân đế” mới có thể tự trị với chính mình, hay chúng được vật tự thân của đối thể, chân đế là tự tánh của các pháp hay là khả năng tiên nghiệm. Nghiệm có nghĩa là kinh nghiệm, thể nghiệm, tiên thiên là bẩm sinh hay thuần tịnh – kinh nghiệm ngoài kinh nghiệm. Hậu thiên kinh nghiệm là thể nghiệm trên “cái bóng của tiên nghiệm”, cho nên nó hạn chế, không trung thực. Cho dù tiên hay hậu đều phải có điều kiện tất yếu của thể nghiệm. Thể nghiệm có hai phương diện hay hai mặt của kinh nghiệm. Kant cho rằng, kinh nghiệm cần đến một loại quy nhập của cảm giác, có nghĩa là Xúc, được chạm đến đối thể hay khách trần và cần đến nguyên tố khái niệm nữa, tức là Thọ. Cả hai thành viên của kinh nghiệm, được Kant gọi một cách khác là, cảm tính trực quan và tri tính. Tóm lại kinh nghiệm có hai mặt khác nhau hoàn toàn.

Heidegger kết luận về Kant rằng,

*“Kant là một triết gia tạo cân bằng trên cái cách để tư duy sự tồn tại của hời niệm trong siêu nghiệm hay hình nhi thượng, tức là, trong ý nghĩa “tồn tại luận – ontological”. Điều này xuất hiện trong hình thái của một khuôn mặt khả thể nghiệm khắc thành dấu ấn trong PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY dưới tiêu danh “Về sự mơ hồ của những quy niệm hời tư.” Phẩm này, tuy là một phẩm trợ luận, thế nhưng nó là một phẩm được viên thành bằng sự nội quan tinh tủy và bằng sự hội thoại có phê phán với Leibniz, do vậy, với mọi nền (học thuật) siêu nghiệm trước đây, như bản thân Kant chứng kiến là nó bị bám rễ quá sâu trong cơ cấu*

*tồn tại (bản thể luận) qua ngã tính.*”<sup>28</sup>

Một vài trích đoạn đối với Kant, như là một tiền đề để, có một dịp nào đó ta sẽ khảo sát toàn bộ tác phẩm cũng như tư tưởng của Kant qua những tác phẩm của Ông. Cách làm của chúng ta sẽ tuân tự bằng các bộ thuật ngữ, tuân tự nắm bắt nghĩa của chúng, phân loại, mô thức, xếp đồng dạng chuỗi tiến trình kết hợp của chúng, ngõ hầu tìm được đâu là tính chất của Ông. Và đó cũng là cách ta phải làm đối với Duy Thức, như là một bộ phận tất yếu trong tiến trình học Phật của ta. Chắc ta sẽ thấy rằng, đọc Kant, tương đối dễ hơn là đọc Duy thức, bởi vì toàn bộ cơ chế vận hành của lý tính và kể cả cơ chế của vũ trụ chỉ nằm gọn trong ba mươi kệ tụng của Thệ Thân mà thôi, còn với Kant, thì đã được chính Ông phân loại, xếp hạng sẵn trong mọi tác phẩm của mình. Thật vậy, những bộ não lớn ra đời, trên một bình diện có thể, họ đều ở chung một đỉnh cao. Tuy rằng “đỉnh cao” của Kant đã có thể với tới được.

Chư Phật ra đời, dạy ta về cách tổ chức của lý tính, tức là tực đế của tâm thức chúng ta, và cách tổ chức lý tính của mọi sinh loại ở cấp cao, chí đến là Phật tánh, tức Hiện nghiệm. Để ta tự tịnh kỳ tâm và rớt rảo viên thành Phật đạo như chính bản hoài của chư Phật. Vì thế, nếu có thể, ta sẽ nghiên cứu một cách phổ biến mọi tư duy của nhân loại này, do lẽ rằng, đó là những tiếng nói chung của tâm thức nhân loại, kể cả cái mà ta hay gọi là “ngoại đạo”. Ta nên nhớ rằng, những gì được gọi là “ngoại đạo” cũng nằm trong phạm vi “duyên khởi” của tâm mình. Hẳn là ta sẽ học ở đó quá nhiều điều trong cái hạn chế “nhân bản” của chúng ta, trừ phi nó đã là Phật bản. (*còn tiếp một kỳ*).

P.H.

---

<sup>28</sup> Heidegger, *The End of Philosophy*: Kant is on the way to thinking the being of reflection in the transcendental, that is, in the ontological sense. This occurs in the form of a hardly noticeable side remark in the *Critique of Pure Reason* under the title “On the Amphibody of Concepts of Reflection.” The section is a supplement, but it is filled with essential insight and critical dialogue with Leibniz, and thus with all previous metaphysics, as Kant himself sees it, and it is grounded in its ontological constitution in egoity.”

# VỊ TRÍ CỦA ÁO NGHĨA THƯ TRONG VĂN HỌC PHÊ-ĐÀ

Surendranath Dasgupta

Áo nghĩa thư<sup>1</sup> thường được ghép vào trong phần phụ lục của Sâm lâm thư (*Āraṇyaka*), có khi lại được ghép vào trong phần phụ lục của Phạm thư (*Brāhmaṇa*), nhưng tính chất đặc biệt của nó như một chuyên luận riêng là điều luôn luôn được chú ý. Thế nên chúng ta nhận thấy trong một vài trường hợp, những chủ đề trông đợi được trình bày trong Phạm

---

<sup>1</sup> Có vào khoảng 112 Áo nghĩa thư (Upaniṣad) đã được Nirṇaya Press, Bombay, ấn hành năm 1917. Đó là: 1. Isā, 2. Kena, 3. Kaṭha, 4. Praśna, 5. Muṇḍaka; 6. Māṇḍūkya, 7. Taittirīya, 8. Aitareya, 9. Chāndogya, 10. Bhāḍiranyaka, 11. Śvetāśvatara, 12. Kauṣṭaki, 13. Maitreyī, 14. Kaivalya, 15. Jābāla, 16. Brahmapāṇḍu, 17. Haṃsa, 18. Āruṇika, 19. Garbha, 20. Nārāyaṇa, 21. Nārāyaṇa, 22. Paramahamṣa, 23. Brahma, 24. Amṛtanāda, 25. Atharvaśiras, 26. Atharvaśikhā, 27. Maitrāyaṇī, 28. Bhajjābāla, 29. Nṛsiṃhapūrvatāpinī, 30. Nṛsiṃhotaratāpinī, 31. Kālāgnirūda, 32. Subāla, 33. Kṣurika, 34. Yantrikā, 35. Sarvasāra, 36. Nīrālamba, 37. Śukarasya, 38. Vajrasūcikā, 39. Tejodindu, 40. Nādadindu, 41. Dhyānabindu, 42. Brahmavyā, 43. Yogatattva, 44. Ātmabodha, 45. Nārada-parivṛjaka, 46. Trīśikhibrahmaṇia, 47. Sītā, 48. Yogacūḍamaṇi, 49. Nirvāṇa, 50. Maṇḍalabrahmaṇia, 51. Dakṣiṇāmṛti, 52. Śarabha, 53. Skanda, 54. Tripādvibhūtimanārāyaṇa, 55. Advayatāraka, 56. Rāmarahasya, 57. Rāmapūrvatāpinī, 58. Rāmottaratāpinī, 59. Vāsudeva, 60. Mudgala, 61. Sāṇḍilya, 62. Paingala, 63. Bhiṣuka, 64. Mahā, 65. Śārīka, 66. Yogasikhā, 67. Turīyātita, 68. Saṃnyāsa, 69. Paramahamṣa-parivṛjaka, 70. Akṣamālā, 71. Avyakta, 72. Ekāśara, 73. Annapūrnā, 74. Sūrya, 75. Akṣi, 76. Adhyātma, 77. Kuṇḍika, 78. Sāvitrī, 79. Ātman, 80. Pāśupatabrahma, 81. Parabrahma, 82. Avadhūta, 83. Tripurātāpinī, 84. Devī, 85. Tripurā, 86. Kātharudra, 87. Bhāvanā, 88. Rudrahṛdaya, 89. Yogakuṇḍalī, 90. Bhasmajābāla, 91. Rudrākṣajābāla, 92. Gaṇapati, 93. Jābāladarśana, 94. Tārasāra, 95. Mahāvākya, 96. Pañcabrahma, 97. Prāṇāgni-hotra, 98. Gopālapūrvatāpinī, 99. Gopālottaratāpinī, 100. Kṛṣṇa, 101. Yājñavalkya, 102. Varāha, 103. Śāthyāyanīya, 104. Hayagrīva, 105. Dattātreyā, 106. Garuḍa, 107. Kāṭisantarāṇa, 108. Jābālī, 109. Saubhāgyalakṣmī, 110. Sarasvatīrahasya, 111. Bahvṛca, 112. Mukṭika.

thư (*Brāhmaṇa*) lại thấy được giới thiệu trong Sâm lâm thư (*Āraṇyaka*), đôi khi bị nhầm lẫn thành một số lượng đồ sộ của các Áo nghĩa thư. Điều này cho thấy rằng ba dòng văn học Áo nghĩa thư này dần dần phát huy thành một tiến trình phát triển, và có lẽ nó được xem như là những phần nhỏ của một nền văn học dù có những khác nhau trong chủ đề. Deussen giả định rằng nguyên tắc của sự phân chia có thể tìm thấy trong điểm này: Phạm thư (*Brāhmaṇa*) là dành cho những người chủ gia đình, còn Sâm lâm thư (*Āraṇyaka*) là dành cho những người già cả đã rút về sống độc cư trong rừng và Áo nghĩa thư (*Upaniṣad*) là dành cho những ai từ bỏ thế gian để mong cầu thành tựu giải thoát tối thượng thông qua thiền định. Bất luận điều gì có thể nói về sự phân loại văn học này, các triết gia thời cổ của Ấn Độ đều xem Áo nghĩa thư hoàn toàn khác với phần còn lại của văn học Phệ-đa là tiếng để gọi *trí đạo* (*jñānā-mārga*; *e: the path of knowledge*), ngược với *nghiệp đạo* (*karma-mārga*; *e: the path of works*) sẽ hình thành nội dung sau này. Chẳng phải lung túng ở đây khi lưu ý rằng quan niệm chính thống của đạo Hindu cho rằng bất kỳ điều gì được ghi chép trong Phệ-đa đều được hiểu như là lời dạy để thực hiện những công hạnh (*vidhi*), hoặc cấm đoán sự vi phạm những việc khác (*niṣedha*). Ngay cả những câu chuyện hay những tình tiết đều được giải thích rằng mục đích thực sự của việc thêm thắt có lẽ chỉ là để tán thán sự thực hiện các lời dạy và phê phán sự vi phạm các điều cấm. Không ai có quyền bàn cãi tại sao từng điều răn trong Phệ-đa được tuân theo, do không có nguyên do nào có thể khám phá ra điều ấy, và chỉ vì không thể tìm ra lý do tại sao một hành vi trong Phệ-đa quy định lại dẫn đến một kết quả để biết chắc rằng Phệ-đa đã được khai thị như là điều răn dạy và cấm chế để thể hiện con đường chân chính dẫn đến hạnh phúc. Do vậy, giáo lý Phệ-đa thuộc về nghiệp đạo (*karma-mārga*; *e: the path of works*) hay là sự thực hiện nghĩa vụ hiến tế trong tín ngưỡng Phệ-đa, v.v... Song Áo nghĩa thư lại không đòi hỏi sự thực hiện các hành vi như vậy, mà chỉ khai thị chân lý và thực tại tuyệt đối, khai thị một tri thức để giải thoát ngay cho con người. Độc giả của triết học Ấn Độ đều biết rằng có sự tranh luận rất nhiều về điểm này giữa môn đệ của phái Vedānta (*Upaniṣad*) và những phái Phệ-đa khác. Nhờ những tìm kiếm sau này qua phép loại suy đối với các phần khác của văn học Phệ-đa để lập nên nguyên tắc là Áo nghĩa thư không nên được xem như là một biệt lệ, mà nên được giải thích để duy trì như sự tán dương việc thực thi các bổn phận. Sự chia

tách trước đây của Áo nghĩa thư từ phần còn lại của văn học Phệ-đa rồi khẳng định rằng nó không có chút liên hệ nào đến bốn phận trong Phệ-đa, đó chỉ là mô tả thực tại tuyệt đối với sự khai thị tri kiến tối cao trong tâm của người xứng đáng.

Śaṅkara,<sup>2</sup> luận sư xuất sắc của Áo nghĩa thư cho rằng Áo nghĩa thư là nói cho những con người siêu việt đã vượt thoát ràng buộc sự hưởng thụ ở trần gian hoặc cõi trời, và cho những ai mà bốn phận trong tín ngưỡng Phệ-đa không còn thu hút họ nữa. Ở đâu có được một con người xứng đáng như vậy, hoặc là *tập sinh* (Brahmin), hoặc là người chủ gia đình, hoặc là một ẩn sĩ. Đối với họ, Áo nghĩa thư đều khai thị sự giải thoát tuyệt đối và tri kiến chân thực. Những ai thực hiện bốn phận trong tín ngưỡng Phệ-đa thuộc giai vị thấp so với người không bận tâm đến kết quả của bốn phận Phệ-đa mà chỉ mong sự giải thoát tối hậu, và chỉ những người sau mới xứng đáng được nghe Áo nghĩa thư.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Śaṅkara: Cũng gọi Thương Yết La A-xà-lê (s: Śaṅkara-caryā), Thương-ca-lạp. Nhà triết học thuộc bộ phái Phệ-đàn-đa (Vedānta) Ấn Độ, nhà cải cách đạo Bà-la-môn. Ông sinh ở Ma Lạp Ba Nhĩ tại Nam Ấn Độ, sống và hoạt động vào khoảng thời gian từ năm 700 đến 750, hoặc có thuyết cho là từ năm 780 đến năm 820 Tây lịch. Ông thường đi khắp Ấn Độ, thành lập giáo đoàn, tiến hành các hoạt động truyền giáo. Trực tiếp noi theo phương thức minh tướng của Phệ-đa và lý luận “vạn pháp nhất thể” của Áo nghĩa thư (Upaniṣad), lại hấp thụ tư tưởng Phật giáo Đại Thừa và một phần giáo nghĩa của Kỳ-na giáo (Jaina) mà cải cách đạo Bà-la-môn thành Ấn Độ giáo; tạo thành lực xung kích rất lớn đối với Phật giáo và Kỳ-na giáo (Jaina), đồng thời thổi vào tư tưởng giới Ấn Độ một luồng gió mới, mà cho đến nay vẫn còn là dòng chính trong tư trào Ấn Độ. Hệ thống Nhất Nguyên Luận Tuyệt Đối (hoặc Thuần Túy Bất Nhị Luận) do ông kiến lập, cho rằng thể giới hiện tượng đều là huyền tướng (s: *maya*) chứ chẳng phải chân thực, chỉ có tinh thần cá nhân (Ngã) và nguyên tắc tối cao (Phạm; *Brahma*) mới là sự tồn tại chân dung đồng nhất bất nhị. Những luận điểm chủ yếu của ông là: 1. *Phạm luận*: Phạm tuy là chân thực và chỉ có một, nhưng chia ra Thượng Phạm và Hạ Phạm bất đồng. 2. *Thể giới quan*: Nhìn từ Chân Đế: và nhìn từ môn Tục Đế. 3. *Hữu tình quan*: Nhìn từ lập trường Thượng trí thì hoàn toàn không có hữu tình, mà chỉ có một “Tối Thượng Ngã” (s: Haramatman) duy nhất thường trụ.

Các tác phẩm của ông: *Phạm Kinh chú* (Brahma-sutra), *Chí Tôn Ca chú* (s: Bhagavad-gita), *Ngã Chi Giác Tri* (s: Atman-bodha) *Vấn Đáp Man* (s: Upadesa-sahasri), *Ngũ Phần Pháp*...

<sup>3</sup> Đây là điều được gọi là sự thích ứng khác nhau cho từng căn cơ (*adhikāribheda*;

## Danh xưng của Áo nghĩa thư

Áo nghĩa thư (Upaniṣad) còn được biết với một tên gọi khác nữa, đó là Vedānta,<sup>4</sup> vì nó được xem là phần tốt cùng của Phệ-đa,<sup>5</sup> chính với tên gọi này mà triết học Áo nghĩa thư, triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) trở nên rất quen thuộc với chúng ta. Một sinh viên thời nay biết rằng về mặt ngôn ngữ, Áo nghĩa thư chính là lối thể nhập tiếng Sanskrit cổ. Ý tưởng về giáo pháp cũng cho thấy nó là đỉnh cao sự thành tựu tri thức của một kỷ nguyên vĩ đại. Vậy nên khi nó tạo nên phần kết luận của Phệ-đa, nó vẫn giữ lại tên trong truyền thống Phệ-đa mà nó đã nhận từ danh xưng của một nhánh hay trường phái (*śākhā*) trong số những tác phẩm Phệ-đa đã được nghiên cứu.<sup>6</sup> Thế nên Áo nghĩa thư gắn liền với Phạm thư (*Brāhmaṇa*) của trường phái Aitareya và Kauṣītaki, được gọi là *Aitareya Upaniṣad* và *Aitareya Kauṣītaki*. Những tác phẩm của trường phái Tāṇḍins và Talavakāra thuộc Sa-ma Phệ-đa (Sāma-Veda) đều được gọi là Chāndogya Upaniṣad và Talavakāra Upaniṣad (hoặc là Kena Upaniṣad). Những tác phẩm của trường phái Taittirīya thuộc Dā-nhu Phệ-đa (Yajur-Veda) là Taittirīya và Mahānārāyaṇa, thuộc về trường phái Kāṭha là Kāṭhaka, Maitrāyaṇī thuộc về trường phái Maitrāyaṇī. Hình thức Áo nghĩa thư Bṛhadāraṇyaka một phần của

---

e: difference of fitness). Những người thực hành nghi lễ hiến tế thì không thích hợp để nghe Áo nghĩa thư (Upaniṣad), và những ai thích hợp để nghe Áo nghĩa thư thì không cần thiết phải thực hành bốn phận hiến tế nữa.

<sup>4</sup> Hán phiên âm là Phệ-đàn-đa (Vedānta).

<sup>5</sup> *Veda+anta*; anta=the end; goal; top.

<sup>6</sup> Khi Bản tập Phệ-đa (*Samhitā*) trở thành được xác định trên căn bản, thì nó được khuyến khích học thuộc lòng khắp nơi trong nước và truyền đạt từ thầy đến học trò kèm theo khuynh hướng thực hành bốn phận hiến tế. Dạng thức sau này với kết cấu văn xuôi, chính là Phạm thư (*Brāhmaṇa*). Tuy nhiên, những tác phẩm này dần dần có khả năng biến dạng nhằm thích hợp với khuynh hướng đặc biệt cần đến quần chúng để nó được đọc tụng. Thế nên sau một thời gian, xảy ra một sự phân kỳ lớn trong việc tụng đọc các bản văn Phạm thư, ngay cả các bản Phệ-đa trong số quần chúng khác nhau. Những trường phái khác nhau này được biết dưới tên trường phái (*Śākhās*) riêng biệt (chẳng hạn, Aitareya, Kauṣītaki), với các tên của Phạm thư được ghép vào hay lấy đó để đặt tên. Theo sự phân kỳ của Phạm thư thuộc các trường phái khác nhau, có xảy ra sự bất đồng về nội dung và độ dài của các Áo nghĩa thư có liên quan.

Phạm thư Śatapatha là thuộc về trường phái Vājasaneyi. Īśā Upaniṣad cũng thuộc về trường phái Vājasaneyi. Nhưng trường phái mà Áo nghĩa thư Śvetāśvatara chịu ảnh hưởng thì nay không tìm ra được, có lẽ đã bị thất lạc. Giả định về những Áo nghĩa thư này là nó đại biểu cho quan niệm sáng suốt của từng trường phái riêng biệt trong số đã phát triển, và dưới những tên gọi của các trường phái mà nó mà đã đi qua. Một số lượng lớn Áo nghĩa thư của thời kỳ tương đối muộn hơn lại dính liền với A-thất-bà Phê-đa (Atharva-Veda), phần lớn chúng được đặt tên không theo các trường phái Phê-đa mà theo chủ đề chúng đề cập đến.<sup>7</sup>

Cũng chẳng ra ngoài nội dung, khi nói đến những chương thường lặp lại trong Áo nghĩa thư, trong đó các vị Bà-la-môn được mô tả là đã lấy từ Kṣattriyas những tri thức cao nhất của triết học, cũng như từ những dạng khác nhau trong giáo lý Áo nghĩa thư từ những gì thuộc về lý thuyết tổng quát trong Phạm thư và ám chỉ cho sự hiện hữu của triết học suy nghiệm trong những dân tộc sử dụng ngôn ngữ Pāli, có thể suy luận ra rằng trong số Kṣattriyas nói chung, còn tồn tại những đòi hỏi nghiêm túc về triết học phải được xem là đưa một ảnh hưởng quan trọng vào sự hình thành học lý Áo nghĩa thư. Thế nên có khả năng giả định rằng dù Áo nghĩa thư được nhận thấy là không kết hợp chặt chẽ trực tiếp với Phạm thư, nhưng cũng không phải chỉ riêng sự phát triển học lý từ Phạm thư, mà tư tưởng ngoài Phạm thư (non-Brahmanic) hoặc là phải làm cho học lý Áo nghĩa thư trở dậy, hoặc sản sinh nhiều kết quả hỗ trợ cho hệ thống và sự trau dồi, dù nó đã dành được đỉnh cao nhất trong tầm ảnh hưởng của Phạm thư.

### **Phạm thư (Brāhmaṇas) và tiền Áo nghĩa thư**

Chiều hướng tâm linh của người Ấn Độ chuyển từ Phạm thư (Brāhmaṇas) sang tư tưởng Áo nghĩa thư (Upaniṣad) có lẽ là sự kiện đáng kể nhất trong lịch sử tư tưởng và triết học. Chúng ta biết rằng trong tán ca Phê-đa, một số ý niệm nhất thần (monotheistic) của những bậc siêu xuất đã được phát huy, nhưng những điều này khác biệt trong bản chất từ tuyệt đối tính của Áo nghĩa thư và hệ thống thiên văn học

---

<sup>7</sup> Garbha Upaniṣad, Atman Upaniṣad, Praśna Upaniṣad, v.v... Tuy nhiên, còn có vài ngoại lệ như Māṇḍūkya, Jābāla, Paingala, Śaunaka...



(astronomy) của trường phái Ptolemaic và Copernic.<sup>8</sup> Sự phiên dịch trực tiếp về Vivakarman hay Hiranyagarbha sang *ātman* và *brahman* trong Áo nghĩa thư đối với tôi (tác giả) là không chắc có thực, dù tôi rất muốn thừa nhận rằng những ý niệm này đều bị nuốt chửng bởi giáo lý về ngã (*ātman*) khi nó phát triển đến mức độ trọn vẹn. Suốt trong thời kỳ tiền Áo nghĩa thư, không có một đề cập nào được tìm thấy về Vivakarman, Hiranyagarbha hay Brahmanaspati, và không một suy cứu nào về một tính chất như vậy được tìm thấy để có thể minh chứng cho chúng ta trong sự liên hệ của ý tưởng Áo nghĩa thư với những ý niệm này.<sup>9</sup> Thuật ngữ *puruṣa* (thần ngã) vốn đã xuất hiện nhiều lần trong Áo nghĩa thư, nhưng ý nghĩa và sự liên tưởng xuất hiện cùng với nó là rất khác với *puruṣa* trong Thuyết sáng tạo vũ trụ (*Puruṣasūkta*) từ Lê-câu Phê-đa (Rg-Veda).

Khi Lê-câu Phê-đa (Rg-Veda) mô tả thần Viśvakarma, xem ngài như là một chủ thể sáng tạo từ bên ngoài, một vị điều khiển mọi sự kiện trong cõi trần. Con người ở trần gian đều cầu nguyện ngài để có được lợi lạc ở chốn phàm trần.

“Cái gì là quan niệm? Nguyên lý có từ khi nào và do đâu, từ cái nào mà *Viśvakarman* tạo sinh ra trái đất, và phôi bày bầu trời do tâm tưởng của ngài? Vị thần duy nhất, có mắt khắp mọi phía, có khuôn mặt khắp mọi phía, có tay khắp mọi nơi, có chân khắp mọi nơi, khi tạo ra bầu trời và mặt đất, đã tạc hình chúng theo cánh tay và đôi cánh của mình... Có phải ngài, ban tặng cho thần dân của ngài ở những chốn cao nhất, chốn thấp nhất, chỗ ngay ở giữa... Nguyện cho con trai rộng lượng bao dung của ngài ở lại đây với chúng con.”<sup>10</sup>

Một lần nữa trong R.V.x. 82, chúng ta thấy “*Viśvakarman* là đáng thông thái, đầy năng lực, đáng sáng tạo, người quyết định, và là mục tiêu cao nhất của trực giác... Ngài là cha của chúng ta, chủ thể sáng tạo

---

<sup>8</sup> Ptolemaic Copernican.

<sup>9</sup> Tên gọi *Viśvakarma* xuất hiện trong Śvet. iv. 17. . *Hiranyagarbha* xuất hiện trong Śvet. iii. 4 và iv. 12, nhưng chỉ như là cái được tạo tác ban đầu. Câu Sarvāhamānī *Hiranyagarbha* mà Deussen nói đến, nó chỉ xuất hiện sau này trong Nṛsimh. 9. Thuật ngữ *Brahmanaspati* hoàn toàn không thấy xuất hiện trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad).

<sup>10</sup> Muti's Sanskrit text., vol. IV. Pp. 6, 7.

của chúng ta; là người quyết định, là người biết được mọi tinh cầu và mọi sinh vật, người dâng tặng cho các thần tên gọi của mình, đối với ngài, các sinh vật khác đều là phương sách để giáo hoá.”<sup>11</sup> Chúng ta lại tìm thấy *Hiranyagarbha* xuất hiện trong Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda) R.V. 1. 121.

“*Hiranyagarbha* có từ khởi thủy, vừa sinh ra, ngài đã là chủ tể của mọi loài hiện hữu. Ngài lập nên trời và đất; còn vị thần nào chúng ta sẽ dâng cúng cho ngài? Nguyên xin các ngài đừng làm hại chúng con, ngài chính là thủy tổ của mặt đất, điều khiển bằng những quy định chặt chẽ, ngài tạo ra cõi trời, ngài sinh ra nước mênh mông và lấp lánh! –Còn vị thần nào nữa, v.v...? *Prajāpati* chẳng gì khác hơn là bạn, là chủ tể của mọi vật được tạo tác này: nguyện cho chúng ta đạt được điều ấy, thông qua niềm mong ước mà con cầu nguyện đến ngài; nguyện cho chúng con trở nên chủ nhân của sự giàu có.”<sup>12</sup>

Nói về *puruṣa*, Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda) nói, “*puruṣa* có 1000 đầu... 1000 mắt, một ngàn chân. Mỗi phía bề mặt bao phủ trái đất, ngài đều đi qua như chỉ trong khoảng cách 10 ngón tay... ngài tạo ra những sinh vật trên không gian này cùng những loài vật khác, cả thú hoang lẫn gia súc.”<sup>13</sup> Ngay cả đoạn tán ca nổi tiếng trong Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda) (R.V. X. 129), mở đầu bằng:

*Thuở ấy chưa có hữu thể, cũng chẳng có vô thể.  
Chẳng có không khí và bầu trời trên cao*

Rồi kết thúc bằng:

*Cội nguồn nào mà vũ trụ sinh ra?  
Ngài tác thành hay tạo dựng nó chẳng?  
Từ trời cao, chỉ riêng Ngài biết được  
Đáng quyền năng, thấy khắp–hay không. Ngài có biết?*

Song trong Áo nghĩa thư, vị trí của nó hoàn toàn thay đổi, và trung tâm của sự thích thú không phải là đáng sáng tạo từ bên ngoài mà ở ngay chính trong mình: sự phát triển tự nhiên của quan niệm nhất thần

---

<sup>11</sup> Ibid. p. 7.

<sup>12</sup> Ibid. pp. 16, 17.

<sup>13</sup> Muir’s Sanskrit text., vol. V. Pp. 386, 371.

(monotheistic) trong Phệ-đa có lẽ đã làm nảy sinh vài dạng thuyết hữu thần đã được phát triển, nhưng không chỉ trong lý thuyết cho rằng *ngã* là thực tại duy nhất và các thứ khác chỉ là dưới nó. Chẳng có sự liên quan nào ở đây về người thờ phượng và vật được thờ phượng, không có người cầu nguyện và vật hiến tế, mà toàn bộ sự truy tìm là chân lý tối cao, và chân ngã của con người được khám phá như là thực tại vĩ đại nhất. Sự thay đổi này có trong tâm, từ khách thể sang chủ thể mà không mang theo trong nó ít nhiều vấn đề tranh luận triết học từ trong Áo nghĩa thư, hay những phân tích chi tiết về tâm lý. Ở đây xuất hiện vấn đề nhận thức trực tiếp, và tin chắc rằng với sự thực đã nắm bắt được không thể làm hồng ấn tượng của người đọc.

Theo số lượng đầy đủ của các truyện về Bālāki Gāgya và Ajātaśatru (Bṛh. ii. 1), Śvetaketu và Pravāhaṇa Jaibali (Chā. V. 3 và Bṛh. VI. 2); Āruṇi và Aśvapati Kaikeya (Chā. V. ii), Garbe cho rằng, “Điều ấy có thể chứng minh rằng trí huệ sâu thâm nhất của Bà-la-môn (Brahman), học thuyết về Nhất thể (All-one), đã được áp dụng có ảnh hưởng hiển nhiên vào trong đời sống tri thức ngay trong mỗi thời đại chúng ta, đã không hề có khởi nguyên từ trong phạm vi Bà-la-môn (Brahman),”<sup>14</sup> và “Nó nhận lấy căn nguyên sự sinh khởi là từ trong giai cấp chiến sĩ.” Điều này nếu có thật, dĩ nhiên sẽ dẫn đến sự phát triển của Áo nghĩa thư sẽ tách khỏi ảnh hưởng của Phệ-đa, Phạm thư (Brāhmaṇa) và Sâm lâm thư (Āraṇyaka). Nhưng có sự kiện nào để chứng minh cho điều này? Chúng ta hãy khảo sát sơ bộ chứng cứ do chính Garbe đã đưa ra. Trong câu chuyện về Bālāki Gāgya và Ajātaśatru (Bṛh. ii. 1) do ông ghi lại, Bālāki Gāgya là một người thích khoe khoang, muốn dạy cho Kṣattriya Ajātaśatru về Brahman chân thật, nhưng thất bại, nên trở lại muốn được học từ Kṣattriya Ajātaśatru. Với việc này thì Ajātaśatru trả lời rằng (theo bản dịch của chính Garbe), “Thật là trái với trật tự tự nhiên khi một vị Bà-la-môn nhận lời giáo huấn từ một chiến sĩ, ngoại trừ sau khi đã hiển thị Brahman cho anh ta.” Phải chăng điều này không những chỉ có hàm ý rằng trật tự tự nhiên của vạn vật mà một vị Bà-la-môn luôn luôn chỉ dạy sự hiểu biết về Brahman cho hàng Kṣattriya, và sẽ khác thường khi thấy một Bà-la-môn hỏi một người thuộc hàng Kṣattriya về tri thức chân thực của Brahman?

<sup>14</sup> Garbe: “Hindu, Wonisa,” p. 74.

Ngay khi bắt đầu cuộc trò chuyện, Ajātaśatru hứa sẽ trả cho Bālāki một ngàn đồng tiền vàng nếu Ajātaśatru có thể nói cho anh ta nghe về Brahman, vì mọi người ai cũng đều chạy đến Janaka để nói về Brahman.

Câu chuyện thứ hai về Śvetaketu và Pravāhaṇa Jaibali dường như có phần xác định về sự thật của thuyết luân hồi, cách mà các thần (devayāna) và cách mà tổ tiên (pitṛyāna) đã phát xuất trong giai tầng Kṣattriya, nhưng không có một sự xác đáng nào về nguồn gốc của tri thức siêu việt của Brahman như là cái ta (ngã) chân thực.

Câu chuyện thứ ba về Āruṇi và Aśvapati Kaikeya (Chā. V. ii) hầu như có tính thuyết phục hơn, vì ở đây 5 vị Bà-la-môn ước muốn được biết Brahman và ngã là gì, đã đến Uddālaka Āruṇi, nhưng vì anh ta không biết đầy đủ về điều ấy nên đi cùng với họ đến thủ lĩnh của hàng Kṣattriya là Aśvapati Kaikeya, là người đang nghiên cứu vấn đề ấy. Nhưng Aśvapati kết thúc cuộc nói chuyện bằng cách trao cho họ những lời giáo huấn về giáo lý thờ lửa (*vaiśvānara agni*) và ý nghĩa linh thiêng của giáo lý ấy. Ông ta không nói một điều gì về chân ngã như là Brahman.

Chúng ta cũng phải xem xét rằng chỉ có vài trường hợp ngoại lệ nơi vị chúa của hàng Kṣattriya giáo huấn cho hàng Bà-la-môn. Nhưng trong tất cả các trường hợp khác, hàng Bà-la-môn được bàn luận và chỉ dạy về kiến thức về *ātman*. Thế nên tôi (tác giả) bị dẫn đến phải suy nghĩ rằng Garbe do vì gay gắt với cảm giác đối lại với hàng Bà-la-môn như được trình bày ở phần đầu của luận đề này, ông đã quá vội vã trong suy xét của mình. Quan niệm của Garbe cũng đã được chia xẻ ở một vài mức độ bởi Winternitz,<sup>15</sup> và những chú dẫn của ông cho các đoạn trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad) cũng giống như những điều đã được khảo sát.<sup>16</sup> Sự thực đối với tôi dường như là ở đây, là tầng lớp Kṣattriya và ngay cả đối với một số phụ nữ, cũng rất quan tâm đến yêu cầu triết học tôn giáo được thể hiện trong Áo nghĩa thư. Giới yêu cầu rất thiết tha hoặc là trực tiếp nhận sự giáo huấn của Brahman hoặc là qua sự truyền

---

<sup>15</sup> Nhà nghiên cứu Phật học, người Áo.

<sup>16</sup> Winternitz *Geschichte der indischen Litteratur*, I. pp. 197 ff.

đạt cho người khác, họ không quan tâm đến tình dục và sinh nở;<sup>17</sup> và trong đó dường như không có bằng chứng xác định để cho rằng triết học Áo nghĩa thư xuất phát từ trong tầng lớp Kṣattriya hay mầm mống mà nó phát sinh cũng không thể tìm thấy dấu tích trong Phạm thư và Sâm lâm thư (Āraṇyaka) vốn là sản phẩm của hàng Bà-la-môn.

Sự chuyển dịch từ tư tưởng trong Phạm thư sang Sâm lâm thư được biểu thị bằng sự chuyển đổi giá trị từ sự hiển tế hiện thời sang sự thể hiện bằng biểu tượng, và thiên định được xem như sự phát sinh những lợi lạc ở thế gian. Thế nên chúng ta thấy trong Sâm lâm thư *Bṛhadāraṇyaka* (I. I), thay vì tế ngựa, vũ trụ hữu hình được khái niệm như là ngựa, mặt trời là mắt, gió là mạng sống, lửa là miệng, và tuổi là linh hồn... Điều gì khi ngựa được thả ăn cỏ trên cánh đồng và việc hiến tế dẫn đến sự tốt lành như thế nào? Vũ trụ biến dịch này là ngựa, với biểu tượng cao nhất cho tâm mình, và thiên định về điều ấy là điều bổ sung thích hợp nhất cho sự hiến tế ngựa, vốn chỉ là súc vật.

Hoạt động tư duy như thiên định, ở đây chiếm vị trí tôn kính ngoại tại trong hình thái của hiến tế. Vật chất hữu hình và nghi lễ hiến tế tỉ mỉ chân thực nhất đã đánh mất giá trị của nó. Thiên định đơn thuần được thay thế vào vị trí ấy. Bên cạnh nghi thức hiến tế của số đông Bà-la-môn, đã phát khởi một hệ thống tư duy và các biểu tượng thiên định đang thay dần vị trí cho toàn thể lễ vật và công việc liên quan đến lễ tế. Những biểu tượng này không chỉ được chọn từ thế giới khách quan như mặt trời, gió, v.v... từ thân thể con người, từ chức năng sống động và các giác quan, mà còn là những mẫu âm bất kỳ cũng được chọn, tin rằng khi thiên định chú tâm về những đối tượng này như là điều cao siêu và vĩ đại nhất, thì sẽ phát sinh những kết quả lợi lạc không cùng. Hiến tế tự nó đã đánh mất giá trị trong mắt nhiều người, và sự thay đổi ý nghĩa huyền nhiệm và nội dung bắt đầu được xem như là chân lý xác thực.<sup>18</sup>

Thể thi kệ (s: uktha; e: verse) trong Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda) được đồng nhất với Sâm lâm thư *Aitareya* (*Aitareya Āraṇyaka*) dưới vài thể

---

<sup>17</sup> Câu chuyện về Maitreyī và Yājñavalkya (Bṛh. 11. 4) và chuyện về Satyakāma con của Jabālā và người thầy của ông (Chā . iv. 4).

<sup>18</sup> Chā . v. 11.

phúng dụ (allegorical) về Prāṇa.<sup>19</sup> Udgītha của Dạ-ma Phệ-đa (Sāmaveda) được đồng nhất với *Oṃ*, *Prāṇa*, mặt trời và con mắt. Trong Chāndogya II., Sāman được đồng nhất với *Oṃ*, mưa, nước, mùa màng, *Prāṇa*, v.v... Trong Chāndogya III. 16-17, người đàn ông được đồng nhất với sự hy sinh; sự đói khát, buồn rầu được đồng nhất với sự khai tâm; cười vui và ăn uống, v.v... được đồng nhất với sự đọc tụng thần chú (Mantra); và việc tu khổ hạnh, quạ tặng, tính chân thật, kiềm chế sự sát hại, chân lý, v.v... được đồng nhất với vật phẩm bố thí, cúng dường (*dakṣiṇā*). Phần thưởng tinh thần của những người tu tập theo tư tưởng Phệ-đa Ấn Độ này là mong đạt được sự hợp nhất, nhưng tính chân xác hợp lý của tư tưởng lại không được phát huy, và như là kết quả mà chúng ta thấy được trong Sâm lâm thư (Āraṇyaka), những hợp thể của các vật quái dị và không có thật mà trong mắt ta, thấy không có hoặc có ít sự liên quan. Mọi phương tiện để phát sinh kết quả thường được xem như đơn thuần đồng nhất. Như trong Sâm lâm thư *Aitareya* (*Aitareya Āraṇyaka*; II. 1. 3), ta thấy:

“Rồi xuất hiện nguồn gốc của thực phẩm. Hạt giống của Prajāpati là các thần. Hạt giống của các thần là mưa. Hạt giống của mưa là cây cỏ. Hạt giống của cây cỏ là thực phẩm. Hạt giống của thực phẩm chính là hạt giống. Hạt giống của hạt giống là tạo vật. Hạt giống của tạo vật là trái tim. Hạt giống của trái tim là tâm ý. Hạt giống của tâm ý là ngôn từ. Hạt giống của ngôn từ là hành động. Khi hành vi được thực hiện thì con người chính là nơi ở của Brahman.”<sup>20</sup>

Theo Sāyana, Brahman có nghĩa là *mantra*,<sup>21</sup> là lễ nghi, là thầy tế (*hotṛ*), là sự cao quý vĩ đại. Hillebrandt chỉ ra rằng điều ấy được nói đến trong Lê-câu Phệ-đa (Ṛg-Veda) như là cái mới, “từ trước đến nay chưa từng hiện hữu,” và “trở nên hiện hữu từ tổ tiên.” Nó được sinh ra từ vị trí của Rta,<sup>22</sup> phát khởi ra thanh âm của lễ hiến tế, bắt đầu trở nên hiện hữu khi tinh thể nước từ phép hiến tế *soma* tiết ra và tán ca được tụng lên theo nghi thức trong *savana*, duy trì với sự hộ trì của các thần ngay cả trong chiến trận, và lễ tế *soma* là thần bảo hộ của họ (R.V.

---

<sup>19</sup> Ait. Āraṇ. II. 1-3.

<sup>20</sup> Keith's Translation of *Aitareya Āraṇyaka*.

<sup>21</sup> E: magical verses; thần chú.

<sup>22</sup> E: unalterable law. Chính trực, ngay thẳng, luật tắc bất biến.

VIII. 37. I, VIII. 69. 9, VI. 23. 5, 1. 47. 2, VII. 22. 9, VI. 52. 3, etc). Theo khối lượng đồ sộ này, Hillebrandt minh xác cho phỏng đoán của Haug rằng nó biểu thị cho một năng lực mẫu nhiệm có thể được gọi lên bằng những nghi lễ khác nhau, và định nghĩa của ông về điều đó, chính là năng lực mẫu nhiệm phát xuất từ sự kết hợp nhuần nhuyễn của tán ca, lời xướng tụng và phẩm vật dâng cúng.<sup>23</sup> Tôi (tác giả) có khuynh hướng cho rằng những nghĩa này có quan hệ mật thiết với ý nghĩa mà chúng ta tìm thấy trong nhiều đoạn văn từ Sâm lâm thư (Āraṇyaka) và Áo nghĩa thư (Upaniṣad). Ý nghĩa trong nhiều đoạn này dường như nằm giữa hai ý niệm “năng lực mẫu nhiệm” và “vĩ đại,” sự chuyển dịch giữa chúng khá dễ dãi. Ngay cả khi nghi thức hiến tế đã được thay bằng thiền định, niềm tin xưa cũ vào năng lực của hiến tế vẫn còn lưu giữ, và kết quả về những gì ta tìm thấy trong nhiều đoạn từ Áo nghĩa thư, người ta nghĩ về thiền định do năng lực vĩ đại của “Brahman” là đồng nhất với những biểu tượng đa dạng, những mục tiêu tự nhiên, những chi phần và chức năng của cơ thể.

Khi điều quan tâm chính về hiến tế được chuyển từ pháp thực hành trên thực tế, từ thế giới khách quan đến các dạng thức của thiền định, thì chúng ta thấy rằng việc hiểu những lời phúng dụ đặc biệt trong lễ hiến tế có sự liên hệ đặc biệt đến một loại chức năng của thân thể được xem như là Brahman, nếu không có tri thức về điều này, thì không thể đạt được ý nguyện. Thực tế là những cách hiểu về phúng dụ này trong *Pañcāgnividya*<sup>24</sup> là có liên quan rất nhiều đến Áo nghĩa thư như một giáo lý thần bí, cho biết nhiều người đã nghĩ rằng hiệu quả thiết thực nhất của hiến tế là nhờ vào thiền định như vậy. Khi các nhà hiền triết khởi một ý niệm lên đến cùng tột, rằng mình thực sự tối tăm khi nghĩ rằng các thần là khác biệt với chính mình, họ cho rằng mỗi người là được nuôi dưỡng bởi nhiều thú dữ, thế nên các thần được nuôi dưỡng bởi mỗi người như thế, và điều ấy không hài lòng cho con người nếu bất kỳ con thú nào trong anh ta bị đem đi, cũng không hài lòng cho các thần khi con người biết được chân lý vĩ đại này.”<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Hillebrandt's article on Brahman, E. R. E.

<sup>24</sup> Pañcāgnividya: ngũ thánh hỏa minh, ngũ hòa minh.

<sup>25</sup> Bhr. I. 4. 10.

Trong Áo nghĩa thư *Kena*, chúng ta thấy nó chỉ cho mọi năng lực của các thần như thần Lửa (Agni; fire) để đốt cháy, thần Gió (Vāyu; wind) để thổi, tùy thuộc vào Brahman, và chính thông qua Brahman mà các thần và các giác quan của con người có thể vận hành. Toàn bộ tiến trình tư tưởng Áo nghĩa thư cho thấy năng lực mẫu nhiệm của hiến tế là kết hợp với luật tắc bất biến (Rta) là bị thu hút từ hiến tế và được quan niệm như năng lực siêu nhiên.

Có nhiều chuyện trong Áo nghĩa thư chuyên nghiên cứu tính chất năng lực vĩ đại này của Brahman, ban đầu chỉ là đáng được nhận biết chưa được toàn vẹn. Họ đồng nhất Brahman với những năng lực to lớn của kỳ quan thiên nhiên, mặt trời, mặt trăng, v.v... với chức năng của thân thể và tinh thần. Với những biểu tượng đa dạng này, họ tự đánh lừa mình một thời gian với ý tưởng này là thỏa đáng. Nhưng khi những điều này dần dần phát hiện ra tính bất ổn, họ đi đến giải pháp cuối cùng, và lý thuyết về bản ngã bên trong của con người sẽ là chân lý cao nhất được Yathāpi puppharāsimhā, lưu xuất từ Brahman.

### **Ý nghĩa của từ Áo nghĩa thư (Upaniṣad)**

Chữ Áo nghĩa thư (Upaniṣad) phát xuất từ ngữ căn *sad* với tiếp đầu ngữ *ni*, có nghĩa là ngồi, và Max Müller cho rằng ban đầu, thuật ngữ này có nghĩa là việc ngồi gần một vị thầy và lắng nghe với lòng tuân phục. Trong lời giới thiệu về Áo nghĩa thư, ông nói, “Lịch sử và đặc tính của ngôn ngữ Sanskrit đã để lại vài mối nghi ngờ rằng Áo nghĩa thư ban đầu có nghĩa là một buổi học, đặc biệt là buổi học gồm nhiều học trò, kính cẩn vây quanh chung quanh thầy.”<sup>26</sup> Deussen chỉ ra rằng thuật ngữ ấy có nghĩa là “bí mật” hay là “lời giáo huấn ẩn mật,” và điều này được xác minh bởi chính nhiều đoạn văn chính trong Áo nghĩa thư. Max Müller cũng đồng ý rằng thuật ngữ được dùng với ý nghĩa này trong Áo nghĩa thư.<sup>27</sup> Ở đây chúng ta thấy rằng lời huấn thị ẩn mật là trung tâm chú ý của sự truyền đạt giáo lý, và tương truyền giáo lý ấy được trao cho môn sinh mà do sự đào luyện đạo hạnh tối cao của mình và ước nguyện cao cả tự chứng tỏ mình xứng đáng để được nghe giáo huấn ấy. Tuy nhiên, Śaṅkara, một tác giả chú giải nổi tiếng của Ấn Độ về Áo

---

<sup>26</sup> Max Muller's *Translation of the Upanishad* :, S. B. E. vol. i. p. lxxxix.

<sup>27</sup> S. B. E. vol. I. p. lxxxiii.



nghĩa thư, tìm thấy nguồn gốc chữ này từ ngữ căn *sad*, có nghĩa là *phá hủy*, và cho rằng nó được gọi như thế vì nó phá hủy vô minh bẩm sinh và đưa đến sự giải thoát bằng sự khai thị tri thức chân thực. Nhưng nếu chúng ta so sánh nhiều bản văn trong đó chữ Áo nghĩa thư xuất hiện trong chính các tác phẩm mang tên nó thì dường như ý nghĩa do Deussen chỉ ra là được minh chứng trọn vẹn.

### **Bố cục và sự phát triển của các loại Áo nghĩa thư**

Áo nghĩa thư cổ xưa nhất được viết bằng văn xuôi. Tiếp theo những bản này, chúng ta có vài tác phẩm được viết bằng thể thi kệ, rất giống với những bản được tìm thấy trong văn học cổ điển tiếng Sanskrit. Rất dễ thấy được rằng, các bản Áo nghĩa thư càng lâu đời thì ngôn ngữ của nó càng cô kính hơn. Các bản Áo nghĩa thư sớm nhất hầu như có một sức thuyết phục huyền bí trong sự diễn đạt của nó ít nhất là đối với cách nghe của người dân Ấn Độ. Nó đơn giản, súc tích và đi thẳng vào lòng mọi người. Chúng ta có thể đọc và đọc mãi không chán. Những dòng chữ vẫn luôn luôn mới. Vì chúng sự hấp dẫn bên ngoài giá trị tư tưởng mà chúng có ý muốn truyền đạt. Thuật ngữ Áo nghĩa thư được dùng, như chúng ta thấy, trong ý nghĩa “giáo lý về những lời giáo huấn ẩn mật,” giáo lý Áo nghĩa thư cũng vậy, dự định được truyền đạt theo cách ẩn mật nhất đến những người nhiệt thành ước nguyện thực hành đạo hạnh cao vời và sự tự giác siêu tuyệt cho mục tiêu thành tựu giải thoát. Thế nên bằng phong cách diễn đạt của Áo nghĩa thư, một khi nó được đưa ra sử dụng, thì nó trở nên có sức thu hút và hấp dẫn lớn nhất đối với những người có nhiệt tâm tín ngưỡng; như là kết quả mà ta thấy ngay cả khi những dạng khác của văn xuôi và thi kệ đã được công nhận trong ngôn ngữ Sanskrit, thì những hình thái bố cục của Áo nghĩa thư vẫn chưa dừng lại. Thế nên dù những tác phẩm Áo nghĩa thư cổ nhất được soạn vào khoảng năm 500 t.tl., nó vẫn tiếp tục được viết dù rất trễ, với ảnh hưởng sự truyền bá của Hồi giáo ở Ấn Độ. Các tác phẩm cổ nhất và quan trọng nhất có lẽ là những bản đã được chú giải bởi Śaṅkara có tên là *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka* và *Māṇḍūkya*.<sup>28</sup> Rất quan trọng để lưu ý

---

<sup>28</sup> Deussen cho rằng Kauṣītaki cũng là một bản Áo nghĩa thư (Upaniṣad) cổ nhất. Max Müller và Schroeder cho rằng Maitrāyaṇī cũng thuộc về nhóm những tác phẩm cổ xưa nhất, trong khi đó Deussen xếp nó như là tác phẩm ra đời tương đối

rằng mỗi liên hệ này là mỗi loại Áo nghĩa thư riêng biệt đều khác rất nhiều từ bản này so với bản kia về mặt nội dung và phương pháp thể hiện. Thế nên trong khi một vài tác phẩm ấy bận tâm với việc đặt dấu ấn trên thuyết nhất nguyên (monistic) của ngã như là thực tại duy nhất, thì những tác phẩm khác lại đặt dấu ấn trên sự thực hành thiền định (Yoga), khổ hạnh, tín ngưỡng sùng bái thần Thấp-bà (Śiva), Viṣṇu và Sārīra. Tất cả số Áo nghĩa thư (Upaniṣad) này làm thành số lượng đến 108 tác phẩm.

### **Sự phục hưng của việc nghiên cứu Áo nghĩa thư (Upaniṣad) trong thời hiện đại.**

Làm thế nào mà Áo nghĩa thư được giới thiệu ở Châu Âu như một cuốn truyện hấp dẫn? Dārā Shikō, người con trưởng của Hoàng đế Shah Jahān nghe nói về Áo nghĩa thư trong thời gian ông lưu trú ở Kashmir năm 1640. Ông đã mời vài học giả (pandit) từ Ba-la-nại (Benares) đến Đề-li (Delhi), là những vị đã kinh qua việc dịch những bản Áo nghĩa thư sang tiếng Ba-tư (Persian). Năm 1775 Anquetil Duperron, người khám phá ra Zend-Avesta, nhận được một bản Áo nghĩa thư chép tay, được tặng cho ông do người bạn của ông là Le Gentil, cư dân Pháp sống ở Faizabad vào triều đại của Shujā-uddaulah. Anquetil dịch bản này sang tiếng Latin và được ấn hành năm 1802. Bản dịch này dù phần lớn là khó hiểu, nhưng đã được Schopenhauer<sup>29</sup> đọc với nhiệt tình sâu

---

sau hơn. Winternitz phân loại Áo nghĩa thư (Upaniṣad) thành 4 thời kỳ. Thời kỳ thứ nhất gồm Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Kauṣītaki và Kena. Thời kỳ thứ hai gồm Kaṭha, Īśā, Śvestāsvara, Muṇḍaka và Mahānārāyaṇa. Thời kỳ thứ ba gồm Praśna, Maitrāyaṇī và Māṇḍūkya. Phần còn lại của Áo nghĩa thư (Upaniṣad), ông xếp vào thời kỳ thứ tư.

<sup>29</sup> Arthur Schopenhauer (sinh 22 tháng 2, 1788 - mất 21 tháng 9, 1890) là một nhà triết học người Đức nổi tiếng nhất với tác phẩm "*The World as Will and Representation*" (*Thế giới như ý chí và biểu hiện*). Schopenhauer là người đã đồng thời phản bác cũng như mở rộng tư duy triết học của Immanuel Kant về cách mà chúng ta trải nghiệm thế giới. Những chỉ trích của ông về quan điểm của Kant, các phương pháp sáng tạo liên quan đến những vấn đề kinh nghiệm của loài người và quan điểm của ông về việc cho rằng tầm hiểu biết của con người là hạn chế chính là những thành tựu lớn nhất trong sự nghiệp của triết gia người Đức này. Lý thuyết siêu hình của ông chính là nền tảng cho các tác phẩm về đề tài tâm lý học, mỹ học, đạo đức học và chính trị học, những tác phẩm đã để lại tầm ảnh

xa. Schopenhauer thừa nhận, nó đã ảnh hưởng sâu đậm vào triết học của ông. Thế nên khi ông viết lời tựa cho tác phẩm của mình nhan đề *Welt als Wille und Vorstellung*.<sup>30</sup> “Và quả thực, nếu đúng như vậy, hơn nữa, đó là một người cùng chia xẻ lợi lạc được ban tặng do Phê-đà, là phương tiện đến gần với điều đã mở ra cho chúng ta thông qua Áo nghĩa thư, trong mắt chúng ta là cái lợi ích lớn nhất mà trong thế kỷ non trẻ này vẫn hưởng được từ thế kỉ trước, vì tôi tin rằng sự ảnh hưởng của văn học Sanskrit sẽ xuyên suốt không ít sâu đậm so với những gì đã phục hưng của nền văn học Hy-lạp vào thế kỷ thứ XV: nếu nói rằng, người đọc cũng đã nhận được và tiêu hóa tri tuệ linh thiêng, nguyên thủy của Ấn Độ, thì phải chăng ông ta là người tuyệt vời nhất trong tất cả sẵn sàng để nghe những gì tôi sẽ nói với ông ta... Tôi sẽ bày tỏ ý kiến rằng mỗi một cách ngôn riêng lẻ và bị tách rời đã tạo nên Áo nghĩa thư có thể được suy diễn như là một hệ quả từ suy tưởng mà tôi sẽ truyền đạt, dù trái ngược, thì suy nghĩ của tôi được lập trên Áo nghĩa thư là do không phải như thế chút nào.” Lại nữa, “Làm sao mà mỗi dòng đều thể hiện ý nghĩa hài hòa xuyên suốt, rõ ràng, và chắc chắn! Từ mỗi câu, tư tưởng vi tế, sâu thẳm và độc đáo sinh khởi, và toàn bộ đều được tỏa khắp bởi tinh thần cao cả, linh thiêng và nhiệt thành...” Toàn thế giới không có sự nghiên cứu nào, ngoại trừ về nguồn gốc của nó, rất có lợi ích và rất có giá trị nâng cao đạo đức như của Upanikhat. Đó là niềm an ủi cho cuộc đời tôi, nó cũng sẽ là niềm an ủi cho cái chết của tôi!”<sup>31</sup> Thông qua Schopenhauer, việc nghiên cứu Áo nghĩa thư đã thu hút nhiều chú ý ở Đức, và với sự phát triển mối quan tâm chung về

---

hưởng tới các danh nhân sau này như Friedrich Nietzsche, Wagner, Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud và nhiều người khác.

<sup>30</sup> *Thế giới như là Ý chí và Biểu tượng*— Bản dịch của Haldane và Kemp, vol. i. pp. xii and xiii.

<sup>31</sup> Max Muller viết trong phần Dẫn nhập của *Upanishads* (S. B. E. t.p. lxii; see also pp. lx, lxi).

“Schopenhauer có lẽ đã nói về Upanishads ‘như là một sản phẩm cao nhất của trí huệ’... mà có lẽ ông đã đặt chủ thuyết phiếm thần (pantheism) được chủ trương trong đó cao hơn thuyết phiếm thần của Bruno, Malebranche, Spinoza and Scotus Erigena, như chúng được ra ánh sáng lần nữa ở Oxford vào năm 1681.”

nghiên cứu tiếng Sanskrit, nó đã tìm ra con đường cho những vùng khác ở Châu Âu.

Tuy nhiên, việc nghiên cứu Áo nghĩa thư đã đạt được sự thúc đẩy lớn lao bởi nhiệt tâm nỗ lực của Ram Mohan Roy, người không chỉ phiên dịch tác phẩm sang tiếng Bengali, Hindi và Anh ngữ, rồi ẩn hành chúng bằng chi phí của riêng mình, mà còn thành lập giáo lý Brahma Samaj ở Bengal, một hệ thống giáo lý chính phát xuất trực tiếp từ Áo nghĩa thư.

### **Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và những cách giải thích**

Trước khi đi vào triết học Áo nghĩa thư, có lẽ đáng giá khi nói vài lời về lý do tại sao có nhiều lối giải thích đa dạng, và ngay cả mâu thuẫn nhau như là nội dung chân thực của Áo nghĩa thư đã được đưa ra bởi những học giả Ấn Độ vĩ đại trong quá khứ. Áo nghĩa thư, như chúng ta thấy, lập nên phần kết luận của văn học thiên khai Phê-đà, và do vậy được gọi là Phê-đàn-đà. Hầu như nó được người theo đạo Hindu hoàn toàn tin rằng đó là chân lý cao nhất chỉ có thể tìm thấy trong sự soi sáng của tư tưởng Phê-đà. Lý do thường được xem là chứa đựng một vị trí tương đối có ích, và cách vận dụng chính của nó được tìm thấy trong công việc đúng đắn khi rút ra ý nghĩa thiết thực từ những ý tưởng hình như có sự mâu thuẫn trong Phê-đà. Nhận thức cao nhất về chân lý và thực tại tuyệt đối như vậy được xem như đã được tuyên bố trong Áo nghĩa thư. Lý do chỉ là để làm sáng tỏ nó trong ánh sáng kinh nghiệm. Điều quan trọng là độc giả triết học Ấn Độ nên giữ trong tâm mình ý niệm tương phản khi nó biểu hiện ý tưởng chỉ phối thể giới hiện đại rằng các chân lý mới mẻ được phát hiện bởi lý trí và kinh nghiệm hằng ngày, và ngay cả trong những trường hợp chân lý cũ vẫn còn duy trì, thì nó thay đổi màu sắc và đặc tính mỗi ngày, và trong chân lý tuyệt đối thì không có lời nói tối hậu nào có thể đạt được; chúng ta chỉ hài lòng với mức tối đa đến trước tầm nhìn của lý trí và kinh nghiệm ngay lúc đó. Thế nên hầu hết các trường phái triết học Hindu lập cho nó một trong những bốn phận chính là phải giải thích Áo nghĩa thư, mục đích để thể hiện chính mình là đại biểu chân thực của học thuyết Phê-đàn-đà. Bất kỳ ai cảm thấy chính mình bị thuyết phục bởi những cách giải thích của một trường phái nào mà theo trường phái ấy, họ là môn đệ của Phê-đàn-đà.

Vấn đề khó khăn khi tự mình quả quyết rằng mọi giải thích tuyệt đối

đúng đã làm nổi bật bởi thực tế là, các dạng khác nhau của tư tưởng được tìm thấy rải rác trong khắp Áo nghĩa thư lại không được trình bày có hệ thống. Thế nên mỗi cách giải thích, đến phiên mình, lại tán thành lý thuyết nổi bật của riêng mình và nêu rõ điều ấy ra trước trong bản văn, rồi cố gắng ngăn cản người khác hoặc giải thích chúng sai lạc đi. Nhưng đối chiếu từng hệ thống khác nhau về những giải thích Áo nghĩa thư, chúng ta thấy lối giải thích của Śaṅkara là có biểu tượng rất lớn về quan niệm toàn thể của giáo lý tiền Áo nghĩa thư (pre-Upaniṣad), dù có vài điểm đặc biệt báo hiệu trước về giáo lý của các hệ thống khác, nhưng trong dạng thô và thời kỳ còn phôi thai. Nên Phệ-đàn-đa thường kết hợp chung với cách giải thích của Śaṅkara, và hệ thống tư tưởng của Śaṅkara được gọi là hệ thống Phệ-đàn-đa, dù có nhiều hệ thống khác đưa ra tuyên bố mình là đại biểu chân chính của Phệ-đàn-đa.

Qua những trường hợp này, cần thiết phải có cách giải thích mới mẻ về Áo nghĩa thư và nhìn vào Áo nghĩa thư không như một luận giải có tính hệ thống mà như là một kho chứa các dòng tư tưởng phân kỳ—như cái nổi đang sôi—trong đó mọi tư tưởng triết học về sau đều vẫn còn trong nhiều lúng túng, dù học thuyết nhất nguyên của Śaṅkara, được xem như mục đích chủ yếu nhất của bản văn. Điều ấy sẽ tốt hơn khi một nhà giải thích hiện đại không đồng ý với tuyên bố của người đi trước rằng mọi Áo nghĩa thư đều đại biểu cho một hệ thống mạch lạc. Riêng trong cách này, chúng ta mới có thể phát hiện ra mầm mống tư tưởng của các hệ thống Ấn Độ khác trong Áo nghĩa thư, và như vậy mới tìm thấy trong chúng những ghi chép xưa nhất của những khuynh hướng tư tưởng.

### **Sự tìm kiếm Brahman: nỗ lực và thất bại**

Ý tưởng căn bản xuyên suốt thời kỳ tiền Áo nghĩa thư (pre-Upaniṣad) là điều tiềm ẩn trong thế giới ngoại tại của biến dịch, vốn đã có một thực tại bất biến đồng nhất với những gì tiềm ẩn trong thể tính con người.<sup>32</sup> Nếu chúng ta nhìn vào triết học Hy-lạp, trong tư tưởng của Parmenides hay Platon<sup>33</sup> hoặc nhìn vào triết học hiện đại với Kant,<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Brh. iv. 5, 22.

<sup>33</sup> Plato: Platon (tiếng Hy Lạp: Πλάτων, Platōn, "Vai Rộng"), khoảng 427-347 ttr. là một nhà triết học cổ đại Hy Lạp được xem là thiên tài trên nhiều lĩnh vực, có nhiều người coi ông là triết gia vĩ đại nhất mọi thời đại cùng với Socrates

chúng ta thấy có cùng khuynh hướng tôn vinh một thực thể Bất khả tư nghi như thực tại (reality) hoặc thể tính (essence). Áo nghĩa thư không phải là một luận giải có tính hệ thống về một phía, mà đúng hơn là một bản đối chiếu hay tập thành của những lời độc thoại bình bằng và những đối thoại hoặc giai thoại. Chắc chắn rằng đây đó còn có những thảo luận đơn thuần mà không có nét thông thái hoặc sự thực tập về luận lý. Dù hầu hết độc giả ngẫu nhiên không chỉ bị ấn tượng bởi tính cách trang nghiêm và lòng nhiệt thành của các bậc hiền triết. Độc giả đã chạy từ nơi này sang nơi khác với lòng hăm hở tìm cầu một đạo sư sáng suốt để chỉ dạy cho họ về bản chất của Brahman. Đây là Brahman? Cái gì là bản chất của Brahman?

Chúng ta phải lưu ý rằng trong thời kỳ cuối cùng của Phệ-đa bốn tập (Samhitā), có nhiều người dấy khởi ý niệm về một đấng sáng tạo duy nhất và điều khiển toàn vũ trụ, được gọi theo từng nơi là Prajāpati, Viśvakarman, Puruṣa, Brahmanaspati và Brahma. Nhưng vị thần chủ tể

---

(Σωκράτης) là thầy ông. Sinh ra ở Athena, ông được hấp thụ một nền giáo dục tuyệt vời từ gia đình, ông tỏ ra nổi bật trên mọi lĩnh vực nghệ thuật và đặc biệt là triết học, ngành học mà ông chuyên tâm theo đuổi từ khi gặp Socrates. Ông đã từng bị bán làm nô lệ và được giải thoát bởi một người bạn, sau đó, ông đã trở về Athena khoảng năm 387 TCN và sáng lập ra Viện hàn lâm - (tên lấy theo khu vườn nơi ông ở). Đây có thể được coi là trường đại học đầu tiên trong lịch sử nhân loại, nơi dành cho nghiên cứu, giảng dạy khoa học và triết học. Aristoteles (Αριστοτέλης) đã theo học tại đây khi 20 tuổi và sau này lập ra một trường khác là Lyceum. Khi Socrates chết vào năm 399 TCN thì Platon mới khoảng 31 tuổi. Trong suốt phiên tòa xử thầy mình, ông ngồi dự ở phòng xử án. Toàn bộ chuỗi biến cố đó dường như đã ăn sâu vào tâm hồn ông thành một kinh nghiệm chấn động, vì ông đánh giá Socrates là người giỏi nhất, minh triết nhất và chính trực nhất trong tất cả mọi người. Từ đó Platon bắt đầu cho phổ biến một loạt các đối thoại triết học trong đó nhân vật chính luôn luôn là Socrates, căn vặn những kẻ đối thoại của ông về những khái niệm căn bản về đạo đức và chính trị, làm cho họ mắc mâu thuẫn trước những câu hỏi của ông.

<sup>34</sup> Immanuel Kant (sinh ngày 22 tháng 4 năm 1724 tại Königsberg; mất ngày 12 tháng 2 năm 1804 tại Königsberg) được xem là triết gia Đức quan trọng nhất, hơn nữa là triết gia lớn nhất của thời cận đại (Neuzeit), của nền văn hóa tân tiến và của nhiều lĩnh vực khoa học nhân văn khác. Học thuyết "Triết học siêu nghiệm" (Transzendentalphilosophie) của ông đã đưa triết học Đức bước vào một kỷ nguyên mới. "Danh tiếng của ông đã đẩy lùi những gì đi trước vào bóng tối và toả sáng lên trên những gì đi sau", như nhận xét của triết sử gia J. Hirschberger.

này vẫn chỉ là thần. Sự tìm kiếm bản thể của thần này bắt đầu trong Áo nghĩa thư. Nhiều vật hữu hình trong thiên nhiên như mặt trời, gió, và các chức năng tâm lý trong con người được dùng đến, nhưng không ai có thể đưa ra sự thoả mãn cho ý tưởng lớn lao vừa khởi phát. Các bậc hiền triết trong Áo nghĩa thư đã khởi đầu với ý tưởng rằng có một đẳng quyền năng tối cao hay chủ thể của con người và vũ trụ. Nhưng bản chất của vị ấy là gì? Nó có đồng nhất với vị thần nào của Tự nhiên không, có phải đó là một vị thần mới hay là chẳng phải là vị thần nào cả? Áo nghĩa thư sẽ trình bày cho ta lịch sử của việc truy tìm này và kết quả đã thành tựu được.

Khi chúng ta chỉ nhìn vào việc truy tìm này, chúng ta thấy rằng mình vẫn chưa thoát ra khỏi ý tưởng của Sâm lâm thư (*Āraṇyaka*) và các hình thái biểu tượng về *pratika* của việc thờ phượng. Hơi thở sống động (s: *Prāṇa*; e: vital breath) được xem như chức năng chủ yếu nhất của đời sống con người, và nhiều giai thoại có liên quan được trình bày rằng nó là siêu việt hơn các cơ phận khác, như mắt hoặc tai, và hơn các chức năng phụ thuộc khác. Nhận thức này về tính ưu thế đã đưa đến cho chúng ta sự thiên định về *prāṇa* như là Brahman và sẽ dẫn đến những kết quả lợi lạc nhất. Thế nên chúng ta thấy rằng nhờ vào sự hiện hữu của những đặc điểm nổi bật về sự có mặt ở khắp mọi nơi (omnipresence) và hằng vĩnh của hư không (s: *ākāśa*; e: space) khiến nó thành đối tượng thiên quán như là Brahman. Cũng thế, *māna* (trí/ý) và *āditya* (mặt trời) cũng trở thành đối tượng thiên quán như Brahman.

Lại nữa, bên cạnh các vật thể hữu hình biểu tượng cho Brahman như thần gió Vāyu có mặt khắp mọi nơi, hay mặt trời và những biểu tượng vô thể khác như hư không (s: *ākāśa*; e: space), trí (*mana*) và khí (*prāṇa*), ta cũng thấy nhiều dạng thiên định như là sự thay thế cho hiển tế. Đã có một thiết tha tìm kiếm sau sự khám phá về Brahman. Chúng ta thấy một giai tầng tư tưởng thể hiện rằng các bậc hiền triết vẫn bị bí lối do sự kết hợp với nghi thức cổ xưa, và dù thiên định có thay thế cho hiển tế, nhưng điều này vẫn khó tương xứng vì sự thành tựu cao tột của Brahman.

Chúng ta phải lưu ý lịch sử của sự tìm kiếm sau Brahman, trong đó các bậc hiền triết tìm kiếm sự đồng nhất Brahman với vị thần chủ thể của mặt trời, mặt trăng, sấm sét, không khí, gió, lửa, nước, v.v... và đã thất

bại. Vì không ai trong số này hài lòng với ý tưởng mình thường nhớ nghĩ về Brahman. Thật là vô ích ở đây khi nêu lên những ví dụ này, vì chúng quá buồn chán không chỉ trong luận bàn sơ lược này mà cả trong nguồn gốc. Nó thuộc về giá trị không chỉ trong vấn đề này khiến chúng biểu thị cho biết bao khó nhọc qua tiến trình mà nghi lễ cổ xưa đã bị dẹp bỏ, là những nỗ lực và thất bại mà các bậc hiền triết đã trải qua trước khi họ đạt đến một trí kiến chân thực về Brahman.

### **Tính bất khả tri của Brahman và phương pháp phủ định**

Quả thật là yếu tố thần bí có liên quan trong việc hóa giải bốn phân hiển tế đã tồn tại một thời gian dài trong sự thờ phượng biểu tượng về Brahman, trong đó Brahman được xem hầu như là một vị thần. Tâm thức của các nhà thơ Phệ-đa quá quen thuộc với sự thờ phượng các vị thần hữu hình nên không thể từ bỏ dễ dàng ý tưởng tìm kiếm một nội dung xác thực và rõ ràng về Brahman. Họ thử một vài sức mạnh siêu phàm của tự nhiên và cũng thử đến vài biểu tượng, nhưng những điều này không dẫn đến sự thỏa mãn tột cùng. Họ không hiểu Brahman giống như cái gì, vì họ chỉ có cái nhìn lơ mơ và kỳ ảo về Brahman trong sâu thẳm của lòng khát khao về linh hồn của mình vốn không thể chuyển sang ý nghĩa thường hằng. Nhưng điều này quá đủ để dẫn họ đến mục đích, vì họ không thể hài lòng với cái ngắn ngủn so với sự siêu việt.

Họ thấy rằng bằng bất cứ phương tiện nào mà họ đã nỗ lực để đưa ra một nội dung xác thực và rõ ràng về thực tại tuyệt đối, về Brahman, và họ đã thất bại. Định nghĩa dứt khoát là không thể nào có được.

Họ không thể chỉ ra Brahman giống như cái gì để có thể đưa ra một phát biểu về cái không thể nào phát biểu được, họ chỉ có thể nói rằng nó không giống như cái gì mà chúng ta thấy được qua kinh nghiệm. Yājñavalkya nói rằng “Ātman chẳng phải là cái này, cũng chẳng phải là cái này—*neti, neti* .” Nó không thể do suy nghiệm mà biết được, vì nó không thể nhận biết được, nên nó không thể biến dịch; vì nó bất biến, nên không có gì tác động nó được; vì không có gì tác động nó được, nên nó không thể bị đau khổ bằng một nhát kiếm, nó không hề bị đau



khô và thương tổn.<sup>35</sup> Nó là không (*asat*),<sup>36</sup> vì sự hiện hữu mà Brahman đang là, không phải được hiểu như là cái hiện hữu mà chúng ta được biết bằng kinh nghiệm; nhưng mà nó hiện hữu, vì riêng nó là thực tại tối cao, vì toàn vũ trụ tồn tại nhờ nó. Chính chúng ta cũng chỉ là nó, thể mà chúng ta chẳng biết nó là gì. Bất cứ cái gì chúng ta kinh nghiệm được. Bất cứ cái gì chúng ta diễn tả được đều là giới hạn. Nhưng nó thì vô hạn, là nền tảng của tất cả. ‘Nó là cái không thể nghe được, không thể xúc chạm được, không thể thấy được, không thể hủy hoại; là cái không thể nắm được, không thể ngủi, vĩnh viễn, vô thủy vô chung, lớn hơn cả *cái lớn (mahat)*, là cái bất động. Nó là kẻ biết chính nó được giải thoát khỏi nanh vuốt của sự chết.’<sup>37</sup>

Không gian, thời gian và quan hệ nhân quả không thuộc về nó, vì trong một lúc nó hình thành bản chất của nó rồi siêu việt chính nó. Nó là vô cùng vô hạn, nhỏ nhất trong cái nhỏ; cùng lúc ở đây rồi ở kia, ở kia và ở đây; không một tiêu biểu nào về nó có thể thực hiện được, dù bằng phủ nhận nó từ mọi thuộc tính thường nghiệm, mọi quan hệ và xác định. Nó độc lập với mọi giới hạn của không gian thời gian. Khi Bāhva được Vaskali hỏi, ông đã giải thích bản tánh của Brahman cho Vaskali bằng cách giữ im lặng—Vaskali khấn khoản, “ Xin ngài dạy chỉ cho con bản tánh của Brahman.” Tuy nhiên, Bāhva vẫn giữ im lặng. Nhưng khi câu hỏi được lập lại lần thứ hai rồi lần thứ ba, ông ta trả lời, “Ta có dạy cho con thì con vẫn không hiểu; Ātman là im lặng.”<sup>38</sup> Phương pháp để thể hiện nó chính là *neti, neti*. Chúng ta không thể mô tả nó bằng một nội dung xác thực nào vốn luôn luôn bị giới hạn bởi khái niệm của tư tưởng.

## Học thuyết về Ātman

<sup>35</sup> Břh. IV. 5. 15. Deussen, Max Müller và Röer đã hoàn toàn hiểu sai về đoạn văn này. *Asito* được dịch như là một tính từ hoặc quá khứ phân từ, dù không có chứng cứ được viện dẫn, nó rõ ràng là công cụ cách (ablative) của *asi* (a sword; *thanh gươm*), có nghĩa là *bị thương do lưỡi kiếm*.

<sup>36</sup> Hán: 無 vô.

<sup>37</sup> Katha III. 15.

<sup>38</sup> *Śaṅkara on Brahmasūtra*, III. 2. 17, và trong tác phẩm *Triết học Áo nghĩa thư* của Deussen.

Số lượng và thực chất của giáo lý Áo nghĩa thư được rút vào trong đẳng thức *Ātman* = *Brahman*. Chúng ta đã biết chữ *Ātman* được dùng trong Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda) để biểu thị về một mặt là yếu tính tuyệt đối của vũ trụ, và mặt kia là hơi thở sinh động trong con người. Về sau trong Áo nghĩa thư chúng ta thấy *Brahman* thường được dùng trong nghĩa trước, trong khi *Ātman* được dành để biểu thị cho yếu tính sâu thẳm nhất trong con người, và Áo nghĩa thư được nhấn mạnh trong tuyên bố của nó rằng hai nghĩa ấy chỉ là một nghĩa đồng nhất. Nhưng cái gì là yếu tính sâu thẳm nhất trong con người? Cái ngã của con người bao hàm quá nhiều nghĩa, vì nó được dùng trong nhiều trường hợp khác nhau. Thế nên tới chừng mực mà con người mang tính chất của thực phẩm, có nghĩa là về mặt thể chất của con người, thì nó được gọi là *annamaya*. Nhưng đằng sau của vỏ bọc của thân xác này lại có một cái ngã khác gồm hơi thở sống động được gọi là bản ngã (s: *prāṇamaya ātman*; e: *vital breath*). Đằng sau cái ngã này lại là một cái ngã khác ‘bao gồm ý chí,’ được gọi là *manomaya ātman*. Ở đây lại bao gồm trong nó cái ngã ‘bao gồm ý thức,’ được gọi là *vijñānanaya ātman*. Nhưng sau cái ngã này lại có yếu tính tối hậu của cái ngã đơn thuần phúc lạc (*ānandamaya ātman*). Bản văn nói: “Đó đúng là trạng thái phúc lạc vô ngân; vì bất kỳ ai đạt đến trạng thái phúc lạc này đều trở nên hạnh phúc. Vì ai có thể sống, ai có thể thở nếu hư không (*ākāśa*) này không là niềm an lạc? Vì chính ngài cư xử như là một niềm an lạc. Với bất kỳ ai trong Cái vô hình, Tự siêu việt, Vô ngôn, Không nương tựa ấy sẽ nhận thấy chẳng ngài sự nương tựa, ngài thực sự trở nên vô úy. Nhưng bất cứ ai nhận ra dù chỉ một chút khác nhau, giữa chính ngài và *Ātman* này đều là nỗi sợ hãi của ngài.”<sup>39</sup>

Một lần nữa trong chỗ khác, ta lại thấy *Prajāpati* nói: “Cái ngã (*ātman*) mà thoát khỏi tội lỗi, thoát khỏi già nua, thoát khỏi sự chết và đau buồn, thoát khỏi đói khát, thì lòng tham muốn của ngã ấy là thật, sự dụng nên khái niệm của nó là thật, có nghĩa là đó là cái để tìm kiếm, là cái được đòi hỏi, ngài đã có được mọi ham muốn của mình và mọi thế giới mà ngài biết đó là cái ngã.”<sup>40</sup> Các thần và ma quỷ khi nghe về những điều

---

<sup>39</sup> Taitt. 11.7.

<sup>40</sup> Ciii. VIII. 7. i.

này đã phái Indra và Virocana như là đại diện cho từng yêu cầu của cái ngã này từ Prajāpati. Ngài đồng ý dạy cho họ, và yêu cầu họ hãy nhìn vào trong chậu nước rồi hãy nói cho ngài biết là có bao nhiêu cái ngã trong đó. Họ trả lời: “Chúng tôi thấy, đây là cái toàn ngã của chúng tôi, ngay cả tóc, cho đến móng tay.” Rồi ngài nói, “Tốt, đó là ngã, đó là cái chết và sợ hãi, đó là Brahman.” Họ hài lòng ra đi, nhưng Prajāpati suy nghĩ, “Thế là họ ra đi mà không có sự khám phá, chẳng có sự nhận ra cái ngã.” Virocana đi xa với niềm tin chắc rằng thân thể chính là ngã; nhưng Indra không trở lại với các thần, ngài sợ và làm phiền các ngài với sự nghi ngờ của mình nên trở về với Prajāpati và nói, “như cái ngã sẽ được trang hoàng khi thân xác được trang hoàng, cái ngã mặc áo quần đẹp khi thân xác được mặc áo quần đẹp, ngã được rửa sạch khi thân thể được tẩy rửa sạch sẽ, cho đến ảnh tượng của ngã sẽ mù lòa khi thân thể mù lòa, ngã bị mù một mắt khi thân thể bị mù một mắt, ngã bị tổn thương khi thân thể bị tổn thương, và ngã bị tàn rụi khi thân thể bị hủy hoại, do vậy ta thấy không có gì hay trong thuyết giáo này.” Rồi Prajāpati cho ông lời giáo huấn cao hơn về ngã, ngài nói rằng: “Ngài chính là người đi khắp nơi để hưởng thụ niềm mơ ước, ngài chính là ngã, đây chính là sự chết, là sự sợ hãi, đây là Brahman.” Thần Indra đã đi qua nhưng vẫn còn bối rối với nỗi nghi ngờ và sợ hãi, trở lại nói rằng “dù trong mơ, cái ngã không trở nên mù khi thân xác bị mù, hoặc bị mù một mắt khi thân thể bị mù một mắt, và không bị ảnh hưởng bởi những nhược điểm của nó, và nó không bị giết bởi sự hủy diệt, nhưng nó như thể bị chôn vùi, như thể đau khổ và như thể là khóc than—trong đó, tôi thấy không có gì hay.” Prajāpati lại cho ông lời giáo huấn cao hơn: “Khi một người ngủ rất sâu, trong trạng thái hoàn toàn mất nguyện, anh ta không biết gì về giấc mơ cả, đây là ngã, đây là bất tử, là không sợ hãi, đây là Brahman.”

Indra đã đi rồi nhưng vẫn còn tràn ngập mối nghi ngờ trên đường, ngài trở lại lần nữa và nói, “Cái ta trong lúc ngủ sâu không biết được chính nó, không biết chính mình đang hiện hữu, cũng chẳng biết mọi thứ khác đang tồn tại. Anh ta đã bị hủy hoại và tiêu mất. Tôi thấy chẳng có gì hay trong đó cả.” Và bây giờ Prajāpati sau khi đưa ra một tiến trình liên tục những giáo huấn nâng cao: Ngã là thân, ngã trong giấc mơ và ngã trong giấc ngủ sâu không mộng寐, và nhận ra rằng câu hỏi trong mỗi trường hợp cho ta thấy rằng đây không phải là chân lý tuyệt đối về

cái ngã mà anh ta đang tìm kiếm, rốt cục gọi cho anh ta lời giáo huấn tối hậu về sự thật trọn vẹn về ngã, và nói rằng “thân này là nơi nương tựa của bất tử và cái ngã vô hình. Cái ngã như biểu hiện bị ảnh hưởng bởi niềm vui và nỗi buồn, cái ngã khi kết hợp với thân thì không thể từ bỏ được niềm vui và nỗi buồn, nhưng vui và buồn không thể đụng chạm được cái ngã vô hình.”<sup>41</sup>

Như các giai thoại đã kể, họ tìm một thể tính thường hằng bất biến trong con người như là siêu việt giới hạn của mọi biến dịch. Yếu tính sâu thẳm này đôi khi được mô tả như tâm thức thuần túy không *chủ thể-khách thể*,<sup>42</sup> như là thực tại (reality), và an lạc (bliss). Là kẻ thấu thị của tất cả mọi cái thấy, nghe được mọi cái nghe, người biết được của mọi cái biết. Nó nhìn chứ không thấy, nghe mà không nghe, thấy mà không biết. Nó là ánh sáng của mọi ánh sáng. Nó như tăng muối, không có bên trong bên ngoài, nhưng bao gồm hoàn toàn mọi trí thức. Phước lạc không phải là một thuộc tính mà chính là niềm an lạc. Cảnh giới của Brahman như vậy giống như một giấc ngủ sâu không mộng mị, ai đã đạt đến niềm phước lạc này thì vượt qua sợ hãi. Nó thân thiết với chúng ta còn hơn con cái, anh em, vợ chồng, giàu có của cải. Chính là nhờ nó và qua nó mà vạn hữu tồn tại thân thiện với chúng ta. Nó là Ātman sâu thẳm thân thiết và tuyệt hảo nhất. Mọi giới hạn đều chứa đầy đau khổ; chỉ riêng cái vô hạn mới là hạnh phúc cao nhất. Khi một người nhận được trạng thái ngây ngất này thì anh ta tràn ngập niềm vui; vì ai có thể thờ, ai có thể sống nếu hạnh phúc này chẳng tràn ngập hư không (*ākāśa*)? Chính nó đã đối xử như hư không. Vì khi một người nhận ra sự an bình, nó sẽ không còn sợ bị *chống đỡ* trong cái vô hình, không thể diễn tả, không thể nói năng, một khi anh ta đã đạt được sự an bình.

### **Vị trí của Brahman trong Áo nghĩa thư**

Có *ātman* không chỉ trong con người mà trong mọi hiện tượng trong vũ trụ, mặt trời, mặt trăng, thể giới; và Brahman chính là *ātman* này. Không có gì bên ngoài *ātman*, và do vậy, hoàn toàn không có ở dạng số nhiều. Như từ một tảng đất sét, ta biết được tất cả đều được nặn ra từ đất sét, như từ một thỏi thép đen, ta biết được tất cả đều được làm ra từ

---

<sup>41</sup> Chā. VIII. 7-12

<sup>42</sup> E: pure subject object-less consciousness.

thép đen. Thế nên khi từ *ātman* này mà Brahman được biết đến thì mọi thứ khác cũng được biết đến. Yếu tính của con người là yếu tính của vũ trụ là một, là đồng nhất. Đó chính là Brahman.

Bây giờ vấn đề phát sinh là cái gì có thể được gọi là bản chất của các hiện tượng trong thế giới như màu sắc, âm thanh, mùi vị... Nhưng chúng ta cũng phải nhớ rằng Áo nghĩa thư không phải biểu tượng cho quá nhiều hệ thống triết học như tầm nhìn của ai vốn đã có được năng lực tinh thần hoặc của Brahman. Ngay cả họ không để ý đến sự mâu thuẫn giữa Brahman là đồng nhất với trạng thái nguyên thủy trong sự đa dạng của nó. Khi khía cạnh thường nghiệm của sự phân kỳ thu hút sự chú ý của họ, họ khẳng định nó ngay và tuyên bố rằng đó hoàn toàn là Brahman. Từ Brahman, nó phóng xuất ra, và từ ý chí, nó quay trở lại. Nó đã tự tạo ra chính mình bên ngoài nó rồi thể nhập bằng sự kiểm chế bên trong (*ataryādmīn*). Thế nên ở đây nét tiêu biểu rõ ràng của nhị nguyên (dualistic) về thế giới vật chất và Brahman là chủ thể, dù ở nơi khác chúng ta tìm thấy rằng nó khẳng định một cách dứt khoát rằng đó chỉ là danh và sắc (*names and forms*), và khi Brahman được nhận biết thì các hiện tượng khác cũng được nhận biết. Không một nỗ lực hòa giải nào có được tạo nên vì tính kiên định của sự phát biểu dựa trên khái niệm, như Śaṅkara, bậc giáo sư vĩ đại về Phệ-đa đã làm bằng cách giải thích tách rời các văn bản mang tính nhị nguyên. Vũ trụ được xem là một thực thể, nhưng cái thật trong đó chỉ là Brahman. Chính là do vì Brahman mà lửa cháy và gió thổi. Ngài là nguyên lý sống động trong toàn thể vũ trụ, vì thế nên đó là cái thụ động và bất biến nhất. Thế giới là thân thể của Brahman, mà linh hồn của Brahman ở trong đó. “Ngài tạo ra tất cả, quyết định tất cả, nghĩ thấy tất cả, ném được tất cả, ngài bao trùm tất cả, lặng lẽ và không bị thay đổi.”<sup>43</sup> Ngài ở dưới, ở trên, phía trước, phía sau, ở phía nam, ở phía bắc, ngài ở khắp nơi này.<sup>44</sup> “Những con sông ở hướng đông và ở hướng tây này chảy vào đại dương, trở về với chính nó và trở thành những đại dương, dù nó không hề biết mình chính là như vậy. Những người này cũng như vậy, họ tồn tại và từ Hữu thể (Being) mà không biết rằng mình đã đến từ Hữu thể (Being)...Đó là những gì vi tế nhất, đó chính là ngã, cái đó là toàn thể

<sup>43</sup> Chā. III. 14.4.

<sup>44</sup> Ibid. vii. 25.1; also Muṇḍaka II. 2.11.

cái này, là chân lý, ngã ấy mây chính là Śvetaketu.” “Brahman” như Deussen chỉ ra, “được xem như là nguyên nhân có trước theo thời gian, và vũ trụ như là kết quả tiếp diễn từ đó; sự tùy thuộc nội tại của vũ trụ vào Brahman và đồng nhất tính của nó được biểu tượng như là sự sáng tạo của vũ trụ do Brahman và bên ngoài Brahman. Như được nói trong Mund. I.I . 7.

*Như con nhện nhả ra rồi rút lại (sợi tơ)  
Như chồi cây trỗi dậy từ mặt đất,  
Như tóc trên đầu của thân thể người đang sống,  
Cũng từ chỗ bất hoại mà tất cả đều hiện hữu nơi đây.  
Như tia sáng từ đồng lửa cháy rực,  
Tự bản chất thân thuộc với nó, phát ra hằng ngàn.  
Cũng vậy, kinh thừa ngài, từ nơi bất hoại,  
Chúng sinh nhiều loại được sinh ra,  
Rồi trở về lại trong chính nó.<sup>45</sup>*

Thế nên thế giới này là thân thiết nhất đối với chúng ta, và lời giáo huấn cao siêu nhất trong Áo nghĩa thư là “Cái đó chính là mây”.<sup>46</sup>

Một lần nữa, sự phát triển của học thuyết cho rằng Brahman là “sự điều phục nội tâm”<sup>47</sup> trong tất cả mọi phần và sinh lực của tự nhiên và của con người như là từ ātman, mà mọi tác động của vũ trụ là kết quả do lệnh của ngài mà không một ai vượt quá được, chuyển hướng sang dòng tư tưởng hữu thần (theistic), trong đó Brahman được xem là đại biểu cho Đấng Chủ tể (God) đứng bên ngoài điều khiển toàn vũ trụ. Chính là do trật tự của ngài, mà mặt trời và mặt trăng đi đôi với nhau, trời và đất đứng cùng với nhau.<sup>48</sup> Đấng Chủ tể (God) và linh hồn lại được phân biệt rõ ràng trong bài tán ca nổi tiếng của Śvetāśvatara.<sup>49</sup>

*Hai bầu ngực thân thiết có lông lấp lánh,*

---

<sup>45</sup> Deussen’s translation in *Philosophy of the Áo nghĩa thư (Upanishad)*, p. 164.

<sup>46</sup> S: Tat tvam asi; e: That art thou.

<sup>47</sup> Antaryāmin; e: inner controller.

<sup>48</sup> *Chā. VI. 10.*

<sup>49</sup> Śvetāśvatara iv. 6, và Mundaka II. 2 11, cùng bản dịch của Deussen, *Philosophy of the Upanishad* . p. 177.

*Nhẹ nhàng bay quanh từng thân cây giống nhau;  
Một trong chúng ném trái cây chín mọng.  
Còn bầu ngực kia không ăn mà chỉ nhìn xuống.*

Nhưng dù khuynh hướng hữu thần (theistic) hiển nhiên này và đôi khi dùng thuật ngữ Īśa và Īśāna, chắc hẳn rằng thuyết hữu thần trong ý nghĩa đích thực của nó vẫn chưa bao giờ nổi bật, và sự công nhận một Đấng siêu nhiên (supreme Lord) cũng là một phân nhánh từ quan niệm cao hứng về ātman như là nguyên lý tối thượng. Như chúng ta đọc trong *Kauṣītaki* 3.9, “Không phải là ngài vĩ đại vì thiện cũng chẳng phải vì điều ác, mà chính vì ngài khiến người ta làm việc thiện đối với những ai muốn làm việc thiện; và khiến họ phạm tội đối với những ai muốn mình thấp kém. Ngài là đấng bảo hộ của toàn vũ trụ, ngài là đạo sư của toàn thể giới và chủ tể của tất cả; ngài là linh hồn (*tự ngã; ātman*) của tôi. ”

Như vậy, mặc dù đấng chủ tể là vĩ đại nhưng vẫn là linh hồn (*tự ngã; ātman*) của tôi. Lại có những đoạn văn khác xem Brahman như một hiện hữu vừa nội tại vừa siêu việt. Thế nên cho rằng đó là một thân cây tồn tại thường hằng mà rễ của nó mọc lên trên còn cành là thì đâm xuống dưới. Mọi thứ trong vũ trụ đều được nâng đỡ bởi Brahman và không một ai có thể vượt qua điều này. Đây là, “từ nỗi sợ hãi của nó mà lửa bùng cháy, và từ nỗi sợ hãi của nó mà mặt trời chiếu sáng, và từ nỗi sợ hãi của nó mà thần Indra, thần gió (Vāyu), thần chết (Death) thứ 5 (với 2 người khác) và 2 tiếp tục.”<sup>50</sup>

Nếu chúng ta nhìn vào những sắc thái khác nhau trong sự phát triển các quan niệm về Brahman trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad) và nhìn vào những dòng chính, chúng ta sẽ thấy dòng tư tưởng mạnh nhất đã được biểu hiện trong nhiều tác phẩm, ātman hay Brahman ấy là thực thể duy nhất và ngoài cái này ra, mọi thứ khác đều không thực. Dòng tư tưởng khác được thấy trong tác phẩm khác là tín ngưỡng phiếm thần (pantheistic), đồng nhất vũ trụ với ātman hay Brahman. Dòng thứ ba thuộc về thuyết hữu thần (theism), xem Brahman như Đấng chủ tể điều khiển toàn thể giới. Do vì những ý tưởng này vẫn đang còn là quan điểm hội tụ, trong đó không có quan điểm nào phát triển một cách có

---

<sup>50</sup> Kāṭha II. 6. 1 và 3.

hệ thống, nên các quan niệm đối kháng về sau của Phệ-đàn-đa (Vedānta) như Śaṅkara, Rāmānuja, và các trường phái khác tranh luận về ý nghĩa của đề tài để phát triển một nền triết học có hệ thống nhất quán. Thế nên chính học thuyết về Mâyā vốn cùng lúc có chút vay mượn ở Bṛhadāraṇyaka và ba lần ở trong Śvetāśvatara đã trở thành nền tảng triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta) của Śaṅkara, trong đó chỉ riêng Brahman là thực, ngoài ra đều là huyền ảo.<sup>51</sup>

### Thế giới

Chúng ta đã thấy rằng vũ trụ đã ra đời từ Brahman, có các yếu tính từ Brahman, và rồi sẽ trở lại với Brahman. Nhưng dù các yếu tính của nó như là Brahman, đặc điểm của nó như được trình hiện để cảm nghiệm lấy thì không thể từ chối được. Śaṅkara cho rằng Áo nghĩa thư đề cập đến thế giới ngoại tại và chấp nhận một thực tại có ý thức với mục đích xem nó chỉ như là một thực tại tương đối, cuối cùng sẽ trình hiện như là không thực ngay khi thực tại tuyệt đối—tức Brahman—được nhận biết. Tuy nhiên, còn phải được bổ sung cho ý nghĩa này là các bậc hiện triết có lẽ không có ý thức mục tiêu tùy theo mỗi tương quan thực tại với thế giới hiện tượng, nhưng dù xem Brahman như là thực tại tối cao, họ cũng không quên lời tuyên bố về thế giới ngoại tại, và phải chấp nhận một thực tại với nó. Sự mâu thuẫn về thực tại tính của thế giới hiện tượng này với một thực tại tuyệt đối và duy nhất của Brahman được nỗ lực hóa giải bởi cho rằng thế giới này không phải là ở bên cạnh Brahman mà hình thành từ Brahman, nó được tồn tại trong Brahman và sẽ trở về lại với Brahman.

Thế giới có khi được trình bày theo phạm trù song trùng, hữu cơ (organic) và vô cơ (inorganic). Tất cả các hiện tượng hữu cơ, hoặc là thực vật, thú vật hay loài người, tất cả đều có linh hồn (soul). Brahman muốn tạo ra nhiều thứ như lửa (tejas), nước (ap), và đất (kṣiti). Rồi Brahman tự tồn (self-existent Brahman) đi vào trong 3 thứ này, và chính nhờ sự kết hợp này mà mọi thực thể khác được hình thành.<sup>52</sup> Các hợp tác khác cũng được phát sinh như một kết quả từ sự hỗn hợp hay đa hợp của những phần từ 3 yếu tố này với nhau. Trong lý thuyết về 3

---

<sup>51</sup> Bhṛ. 11. 5 19, Śvet. 1. 10 , IV. 9, 10.

<sup>52</sup> *Chā VI.11.*



phần của những nguyên tố tiên thiên là thuộc về yếu tố sớm nhất so với sự khác biệt sau này (đặc biệt trong phái Số luận–Sāṃkhya) về những thực thể vi phân thuần túy (*tanmātra: e: pure infinitesimal substances*); và những phần tử thô trọng (gross elements), cùng lý thuyết về những thực thể thô trọng ấy– gồm nguyên tử và những yếu tố ban đầu. Và trong Praśna iv. 8, chúng ta thấy các thành phần thô trọng được phân biệt với những bản chất vi tế hơn, có nghĩa là đất (*prthivī*) và trạng thái vi tế của đất (*prthivīmātra*). Trong Taittirīya, II. 1, tuy nhiên, lại thấy hư không (*ether; ākāśa*) cũng được mô tả như là tiền trình của Brahman, và những yếu tố khác như không khí, lửa, và đất – đều được mô tả như là mỗi tiền trình trực tiếp từ thực thể trực tiếp sản sinh ra nó.

### Linh hồn vũ trụ (*World-Soul*)

Ý niệm linh hồn vũ trụ liên quan đến vũ trụ như linh hồn của con người với thân thể của nó, được tìm thấy đầu tiên trong Lê-câu Phệ-đa (Rg-Veda) X. 121. 1, trong đó, được biết nó phát khởi như sự sinh ra trước tiên của sự tạo tác từ nước nguyên thủy. Sự kiện này được đề cập 2 lần trong Śvetāśvatara III.4 và IV. 12. Quả thật rất lạ khi sự kiện này không được nói đến trong một bản Áo nghĩa thư xưa cổ nào. Trong 2 đoạn văn mà nó được đề cập đến, tính chất huyền thoại của nó là hoàn toàn hiển nhiên. Nó được xem như là một trong những sản phẩm sớm nhất trong tiến trình tạo dựng vũ trụ, nhưng tính chất quan trọng của nó trên quan niệm phát triển học thuyết về Brahman và Ātman thì hầu như không có. Thực tế là chẳng phải Purusa, chẳng phải Viśvakarma, cũng chẳng phải Hiranyagarbha đóng vai trò quan trọng trong sự phát triển trước đó của Áo nghĩa thư, để dẫn chúng ta đến suy nghĩ cho rằng học thuyết Áo nghĩa thư không phải phát triển trực tiếp từ khuynh hướng nhất thần (monotheistic) của sau thời kì nghiên cứu Lê-câu Phệ-đa. Đoạn văn trong Śvetāśvatara rõ ràng chỉ bày tại sao từ địa vị tối cao mà nó có mặt (R.V. x. 121). Hiranyagarbha đã được đưa lên tầng bậc thuộc về các thực thể được tạo tác. Trong tác phẩm giải thích về ý nghĩa triết học của Hiranyagarbha trong Áo nghĩa thư, Deussen giải thích rằng “Toàn thể đối tượng của vũ trụ chỉ có thể tồn tại tới chừng mực là nó được duy trì bởi một chủ thể nhận thức. Chủ thể này như là người duy trì đối tượng của vũ trụ như được biểu hiện trong toàn thể đối tượng riêng lẻ nhưng không có cách nào đồng nhất với chúng. Vì đối tượng riêng lẻ sẽ đi qua nhưng đối tượng vũ trụ tiếp tục tồn tại mà không cần có nó; do

vậy sự tồn tại, cũng là chủ thể nhận thức thường hằng (Hiranyagarbha), nhờ đó mà được duy trì. Không gian và thời gian phát xuất từ chủ thể này. Chính tự nó hòa hợp không phải trong không gian và cũng không phụ thuộc vào thời gian, do vậy từ quan điểm thường nghiệm, thì nó thường là không hiện hữu (non-existent); nó không phải là thực thể thường nghiệm mà là một thực tại siêu hình.<sup>53</sup> Tuy nhiên, điều này đối với tôi (tác giả) có vẻ như vô lý, vì lý thuyết về Hiranyagarbha không thể được cho là có một tầm quan trọng nào cả trong Áo nghĩa thư.

### **Thuyết Nhân quả (Theory of Causation)**

Trên thực tế, trong Áo nghĩa thư không có Thuyết Nhân quả một cách có hệ thống. Śaṅkara, một người kiệt xuất về triết học Phệ-đàn-đa sau này, luôn luôn cố gắng chỉ ra rằng Áo nghĩa thư nhìn vấn đề nguyên nhân chỉ là nền tảng của sự biến dịch, mà dù bất biến tự trong chính nó, trong thực tế chỉ có tướng trạng của khổ biến đổi. Điều này ông ta đã nhấn mạnh bằng một loạt ví dụ trong Áo nghĩa thư Chāndogya (Chāndogya Upaniṣad; VI. 1), trong đó những nguyên nhân vật chất, như đất sét, được cho là chỉ có thực thể khi hoàn toàn chuyển biến thành cái nôi, bình chứa nước hay là chén đĩa. Ông cho rằng dù có nhiều tướng trạng khác nhau, cái này được gọi là nôi, cái kia gọi là bình, nhưng những vật này chỉ là sự phân biệt rỗng không về mặt tên gọi và hình thể, vì vật duy nhất có thực trong chúng chính là đất, mà trong thể chất của nó vẫn lưu lại tính chất giống nhau, dù có gọi nó là nôi, là đĩa hay là bình. Cũng như vậy, trong nguyên nhân tốt cùng, Brahman bất biến, duy trì tính thường hằng, dù nó có xuất hiện trải qua nhiều biến dịch như thế giới đa dạng bên ngoài, thì thế giới này chỉ là một tướng trạng vô thực (unsubstantial appearance), một huyền tướng được áp đặt bởi Brahman, đó là cái chân thực đệ nhất.<sup>54</sup>

Tuy nhiên, dường như dù có một quan niệm như vậy được khoáng trương trong Áo nghĩa thư theo một phương pháp chưa được hoàn chỉnh, bên cạnh đó cũng có quan niệm khác nhìn vào kết quả như là sản phẩm của sự biến dịch chính, được chế tác từ trong chính nguyên nhân thông qua hành động và sự kết hợp từ các yếu tố đa dạng trong nó. Thế

---

<sup>53</sup> Deussen's *Philosophy of the Upanishad*, p. 201.

<sup>54</sup> E: real par excellence.

nên khi các đối tượng của tự nhiên đã được đề cập ở môi trường mà nó là sản phẩm của sự kết hợp của ba thành tố lửa, nước, và đất, thì biểu thị kết quả của biến dịch thực sự phát sinh bởi sự kết hợp của chính nó. Đây là phôi thai (như chúng ta sẽ thấy ở sau) của thuyết *Parināma* về nguyên nhân được khoáng trưng bởi phái Số luận.<sup>55</sup>

### **Thuyết Luân hồi (*Doctrine of Transmigration*).**

Khi những người theo tín ngưỡng Phệ-đa chứng kiến việc thiêu một xác chết, họ tưởng tượng rằng đôi mắt của con người sẽ trở về với mặt trời, hơi thở trở về với gió, lời nói về với lửa, tay chân về với các phần khác của vũ trụ. Họ cũng tin như chúng ta đã thấy về sự thưởng phạt của các hành vi thiện và ác trong thế giới hơn là chính chúng ta, và cho dù chúng ta nghe những điều như thế này như sự chuyển hoá linh hồn con người thành cây cỏ thảo mộc, v.v... thì thuyết luân hồi đã có đủ chỉ chút ít phát triển vào lúc đó.

Trong Áo nghĩa thư tuy vậy, chúng ta thấy một sự phát triển rõ ràng chiều hướng luân hồi theo 2 tầng bậc khác nhau. Một chiều hướng theo tư tưởng Phệ-đa về sự thưởng phạt trong thế giới khác được kết hợp với thuyết luân hồi. Trong khi đó, một thuyết luân hồi khác đạt đến hàng đầu trong sự thay thế cho ý tưởng thưởng phạt ở một thế giới khác. Những ai làm việc thiện hay việc công ích như đào giếng, v.v..., sau khi chết, sẽ theo con đường của tổ tiên (*pitryāna*), trong đó linh hồn của người sau khi chết trước hết sẽ thể nhập vào trong khói trắng, rồi vào bóng đêm, vào nửa tháng không trăng,<sup>56</sup> v.v... và cuối cùng đến được mặt trăng; sau một thời gian cư trú ở đó bao lâu tương xứng với công hạnh mình đã làm, rồi sau đó lại trở xuống qua các cảnh giới không khí, gió, khói, sương mù, mây, mưa, thảo mộc, thực phẩm, hạt giống, và trải qua sự tiêu hóa thực phẩm của loài người, vào thai mẹ rồi lại sinh ra trên thế giới này.<sup>57</sup>

Con đường khác là con đường của chư thiên (*devayāna*),<sup>58</sup> có nghĩa là

---

<sup>55</sup> Chā. VI. 2-4.

<sup>56</sup> E: dark half of the month.

<sup>57</sup> Chā. V. 10.

<sup>58</sup> Deussen's *Philosophy of the Upanishad*, p. 335.

dành cho những ai tu tập với niềm tin và tu khổ hạnh (s: *tapas*; e: *asceticism*). Những linh hồn này lúc chết sẽ thể nhập liên tục vào các cảnh giới của lửa sáng, ban ngày, nửa tháng có trăng, nửa năm đầu (bright half of the year), mặt trời. Mặt trăng, sấm chớp, và sau cùng hoà nhập vào Brahman và không bao giờ trở lại. Deussen nói rằng “ý nghĩa toàn thể là linh hồn trên con đường của chư thiên sẽ đến những cõi giới ánh sáng càng tăng dần, trong đó được tập trung mọi tia sáng và bức xạ như là các trạm trên đường hòa nhập với Brahman ‘ánh sáng của mọi ánh sáng’ (*jyotiṣām jyotiḥ*).”<sup>59</sup>

Dòng khác của tư tưởng là mối liên hệ trực tiếp với thuyết luân hồi không pha trộn với ý tưởng chín muồi kết quả các công hạnh mình đã làm (karma), bằng cách phải trải qua các thể giới khác và không có liên quan đến thuyết về các con đường của tổ tiên, của chư thiên (*yāna*). Như Yājñavalkya nói rằng: “Khi linh hồn trở nên yếu đuối (hiện tượng yếu đuối dựa vào cơ thể suy nhược mà linh hồn kết hợp vào), và rơi vào một con bất tỉnh, và khi ấy thì các giác quan này đi về hướng ấy. Nó (linh hồn) lấy chút ánh sáng từ trong chính nó và đặt nó vào trong tim. Rồi khi con mắt của người ấy nhắm lại, linh hồn không còn biết màu sắc; (các giác quan) trở thành một (với anh ta); anh ta không còn ngửi được, (các giác quan) trở thành một (với anh ta); anh ta không còn biết nếm, (các giác quan) trở thành một (với anh ta); anh ta không còn nói được, (các giác quan) trở thành một (với anh ta); anh ta không còn nghe được, (các giác quan) trở thành một (với anh ta); anh ta không còn suy nghĩ được, (các giác quan) trở thành một (với anh ta); anh ta không còn biết nữa. Đầu chóp trái tim anh ta tỏa sáng ra và do ánh sáng này mà linh hồn thoát ra. Khi linh hồn đi ra, hoặc là qua đôi mắt, hoặc là qua đánh đầu, hoặc qua các chi phần khác của cơ thể, thì sinh khí sống động (s: *prāṇa*; e: *vital function*) đi theo và các giác quan theo luồng sinh khí sống động mà đi ra. Khi ấy nó cùng với trạng thái tinh táo quyết định và như thể nó thoát ra. Cái biết, hành trạng như những kinh nghiệm đã trải qua (*prajñā*) đi theo nó. Giống như loài sâu bướm đi đến tận đầu mút của cọng cỏ, bằng từng bước một do tự mình thực hiện; cái tự ngã này cũng vậy, sau khi thân xác hủy hoại, gỡ bỏ sự u tối, bằng từng bước tự gom lấy mình. Giống như thợ kim hoàn từ một miếng

---

<sup>59</sup> Hán dịch Thiên thừa; *deva*: thiên; *yāna*: cỗ xe.

vàng nhỏ, làm thành một vật trang sức mới có hình dáng đẹp hơn; linh hồn cũng vậy, sau khi thân xác hủy hoại, gỡ bỏ sự u tối, tạo thành một hình dạng đẹp hơn và mới hơn như của *Tổ linh* (Pitṛ), của Gandharvas, của các thần, của Prajāpati, của Brahman hay của bất kỳ thực thể nào khác... Do vì nó đã hành xử (như thế nào) mà nó sẽ trở thành, tốt đẹp là do đã làm những việc thiện; xấu là do đã làm những việc ác; đạo hạnh là do đã làm những việc công đức; sa đọa là do đã làm những việc đồi bại. Con người là đầy những tham muốn. Khi nó tham muốn, là nó có ý chí; khi nó có ý chí, nó sẽ tạo tác; khi nó tạo tác, có nghĩa là sẽ hiện thành. Cũng có một bài tán ca, nội dung nói rằng do bị dính mắc vào những gì nó muốn dành được bởi nghiệp, đó chính là điều mình chấp trước. Muốn gặt lấy quả trọn vẹn (đi đến tận cùng mục đích) của nghiệp mà mình đã tạo tác ở đây, nó phải trở về lại thế gian này để tạo nghiệp. (Bṛh. iv. iv. I-7).

Đọc kỹ đoạn văn trên sẽ thấy rằng chính cái ngã đã phá hủy thân xác và lập nên một hình hài mới và tốt đẹp hơn bằng những hành vi của chính nó khi đến tận cùng kiếp sống. Vào lúc lâm chung, cái ngã gom lại trong chính nó các giác quan và công năng; sau khi chết mọi hiểu biết từ trước, việc làm và kinh nghiệm đều đi theo nó. Sự loại bỏ xác thân trong lúc chết chỉ là để tạo nên một thân thể mới, hoặc là trong thế giới này, hoặc là trong thế giới khác. Cái ngã theo đó tái sinh được xem như là sự chứa nhóm các phạm trù đa dạng. Thế nên nói rằng “nó là tinh túy của hiểu biết, của sinh khí sống động, của thị giác, của thính giác, là tinh túy của 5 đại chủng (sẽ tạo nên thân vật chất phù hợp với nhu cầu của nó), hay là tinh túy của sự tham muốn, tinh túy của sự cấm chế những tham muốn, tinh túy của sự giận dữ, tinh túy của sự chuyển hóa mọi giận dữ; tinh túy của pháp (*dharma*), tinh túy của phi pháp (*adharma*), tinh túy của tất cả, chính là cái này (sự biểu hiện) và cái (không biểu hiện hay tiềm tàng) kia.” (Bṛh. iv. iv. 5).

Cái ngã chịu sự tái sinh như vậy là hợp nhất không chỉ trong khuynh hướng đạo đức và tâm lý đa dạng, mà còn là của các thành phần đã tạo nên thế giới vật chất này. Toàn bộ tiến trình biến chuyển của nó đều rút từ tính chất này; vì bất kỳ điều gì nó ham muốn, nó dự tính và bất cứ điều gì nó dự định, nó hành động, và tùy theo những gì nó đã hành động, kết quả sẽ hiện hành. Toàn bộ logic của sự hình thành *ngiệp* (*karma*) và quả của nó đều được duy trì trong chính nó, vì nó là thể

thống nhất của khuynh hướng đạo đức tâm lý về một phía, và phía kia là thế giới vật chất.

Cái ngã chịu tái sinh là một hợp thể của nhiều khuynh hướng đạo đức tâm lý và những thành tố vật chất, đã duy trì trong chính nó nguyên lý của toàn thể sự chuyển hóa của mình. Gốc rễ của toàn thể là ham muốn của tự ngã và kết quả theo sau nó thông qua ý chí và hành động. Khi ngã tiếp tục ham muốn và hành động, nó gặt lấy quả và trở lại thế giới này để tạo tác. Thế giới này thường được xem như cánh đồng để tạo *ngiệp* (*karma*), trong khi thế giới khác được xem như nơi mà kết quả của *ngiệp* được gặt hái bởi những dạng tái sinh như thiên thần (*celestial*). Nhưng không có sự nhấn mạnh vào Áo nghĩa thư ở điểm này. Thuyết *Tổ đạo linh* (*Pitryāna*) quả thực không được đưa ra, nhưng dường như không những hình thành một phần trong hệ thống tái sinh rộng lớn ở thế giới khác và có khi ở trên đỉnh thế giới này. Toàn bộ tiến trình của sự tái sinh này bị ảnh hưởng bởi chính cái ngã, bởi tham muốn của chính nó; và nếu dừng hẳn những tham muốn, nó sẽ không bị tái sinh và trở nên bất tử. Điểm đặc biệt nhất trong thuyết này là, nó đề cập đến tham muốn như là nguyên nhân của tái sinh chứ không phải của *ngiệp* (*karma*)—vì rằng bất cứ con người muốn điều gì, là nó hướng tới, và bất cứ điều gì nó đã dự định thì nó sẽ thực hiện.

Thế nên trong một đoạn khác có nói, “Ai có chủ tâm tham muốn thì sẽ sinh ra bằng ham muốn của mình trong những nơi (thích hợp) ấy, nhưng với những ai có tham muốn đã thỏa mãn và đã nhận ra chính mình, thì mọi tham muốn tiêu tan ở đây.” (Munḍ III. 2. 2). Sự tiêu tan các tham muốn này bị ảnh hưởng bởi sự hiểu biết chân chính về ngã. “Ai biết ngã của mình như là ‘ta là ngã’ vì cái gì ham muốn và điều gì mong ước sẽ làm cho thân thể phiền muộn,... ngay cả ở đây nếu chúng ta biết nó, rất hay nếu chúng ta không có điều ấy, những sự hủy hoại lớn lao. (Bṛh. IV. iv. 12 và 14).” “Trong kiếp trước, người có trí không ham thích con cái, nghĩ rằng những gì sẽ làm cho con cái là vì cái ngã của chúng ta chính là vũ trụ.” (Bṛh. IV. iv. 22) Không có những phức tạp nào trong thuyết *ngiệp* báo (*karma*) mà chúng ta thấy về sau trong dòng phát triển gần nhất của tư tưởng Ấn Độ giáo có thể tìm thấy trong Áo nghĩa thư. Toàn bộ hệ thống được phát hiện trong nguyên lý về ái dục (*kāma*) mà *ngiệp* (*karma*) chỉ được xem như gạch nối giữa nó và ảnh hưởng thực tế của tham muốn và ý chí của con người.

Rất thú vị khi lưu ý rằng trong sự liên hệ này là nhất quán với ý tưởng ái dục (kāma) đã dẫn đến sự tái sinh, chúng ta thấy trong một vài tác phẩm Áo nghĩa thư (Upaniṣad), sự phóng thả tinh dịch vào trong tử cung phụ nữ như là kết quả của ái dục được xem như là nguyên nhân trước tiên của sự sinh sản, và sự sinh con như là sự sinh ra lần thứ hai và tái sinh ở một nơi nào đó sau khi chết như là lần sinh thứ ba.

Nên nói rằng “Chính trong con người, trước hết hình thành phôi thai, vốn chỉ là tinh dịch được sinh ra từ tinh túy của mọi phần trong cơ thể, và tự duy trì trong chính nó, và khi nó được đặt trong người phụ nữ, thì đó là lần sinh ra đầu tiên của nó. Phôi mầm đó trở thành một phần trong cái ngã người phụ nữ giống như mọi chi phần khác của cô ta; do vậy nó không làm tổn thương cô ta; cô ta che chở và nuôi lớn (phôi thai trong người mình). Khi cô ta bảo bọc (phôi thai), thế là cô ta cũng sẽ được bảo vệ. Đó chính là người phụ nữ mang thai (trước khi sinh), nhưng sau khi sinh xong thì người cha luôn luôn chăm sóc đứa con, chính là anh ta đang chăm sóc chính mình, chỉ vì thông qua người con mà sự tương tục hiện hữu con người được duy trì. Đây là lần sinh thứ hai. Anh ta làm cho cái ngã của mình có một biểu tượng từ sự hình thành các hành vi đạo đức. Cái ngã khác của anh ta sau khi nhận ra chính mình và đi đến tuổi già lại bỏ đi mất, và khi cái ngã ấy bỏ đi, anh ta sinh lại, đó là lần sinh thứ ba.”(Aitareya, II. 1-4)<sup>60</sup>

Không có nhấn mạnh đặc biệt nào được đưa ra trong Áo nghĩa thư về ham muốn tình dục hay là ham muốn con cái; vì gọi là ái dục (kāma), là bất kỳ ham thích bất kỳ điều gì, ham có con cũng như ham muốn giàu có và ham muốn giàu có cũng giống như mọi ham muốn trần tục khác (Bṛh. IV. iv. 22 ), và do vậy, ham muốn tình dục có cùng mức độ như những loại ham muốn khác.

### **Giải thoát (Emancipation).**

Học thuyết kế tiếp thu hút sự chú ý của chúng ta trong mối quan hệ này là sự giải thoát (*mukti*). Chúng ta đã biết thuyết về Thiên thừa (*Devayāna*) cho rằng những ai tin và thực hành pháp tu khổ hạnh (*tapas*) sẽ sinh về cảnh giới của các thần thông qua tiến trình các giai

---

<sup>60</sup> Kauṣītaki, II. 15.

vị, và không bao giờ bị sinh trở lại trong thế gian. Điều này có vẻ trái ngược với Tổ linh đạo (*pitryāna*), nơi đó người chết phải chịu sự thưởng phạt ở thế giới khác một thời gian và phải còn chịu sự tái sinh. Thế nên chúng ta thấy rằng những ai tin và thực hành chánh tín (*śraddhā*) sẽ có một dạng mục đích đặc biệt cho những ai thực hành đạo đức thông thường, như bản chất vị tha phổ biến. Sự khác biệt này đạt được sự phát triển hoàn mãn nhất trong học thuyết về sự giải thoát. Giải thoát hay Mukti, trong Áo nghĩa thư có nghĩa là trạng thái tối thượng mà con người đạt được khi họ nhận ra chính mình, và do vậy nên họ trở thành Brahman. Tiến trình luân hồi không dừng nghỉ là chỉ dành cho những người không biết. Còn người trí tuệ chính họ đã từ bỏ mọi đam mê và biết chính mình là Brahman, ngay tức khắc sẽ trở thành Brahman và không một hình thức ràng buộc nào ảnh hưởng đến họ.

*Chính nó chiêm ngưỡng cái cao ngất và sâu nhất ấy,  
Đối với nó sự câu thúc trong lòng đã vỡ tan từng mảnh,  
Mọi nghi nan đều được hóa giải,  
Mọi công hạnh trở thành trống không.*<sup>61</sup>

Sự nhận biết về ngã tiết lộ sự thật là mọi đam mê và ác cảm của chúng ta, mọi giới hạn của kinh nghiệm, tất cả thứ đó đều ti tiện và nhỏ nhoi trong chúng ta, tất cả những cái ngăn ngại và hữu hạn trong chúng ta đều là hư vọng. Chúng ta “không biết” nhưng đó là “cái biết tinh thuần” của chính chúng ta. Chúng ta không bị giới hạn bởi thứ gì, vì chúng ta là vô cùng; chúng ta không trải qua cái chết, vì chúng ta là bất tử. Giải thoát như vậy không phải là cái mới giành được, không phải là cái mới phát sinh, một hiệu quả, hay một kết quả của một hành vi nào cả, mà nó luôn luôn hiện hữu như là Chân lý (Truth) trong bản tánh của chúng ta. Chúng ta luôn luôn giải thoát và luôn luôn tự do. Dường như chúng ta không được như vậy và phải trải qua cái chết và hàng ngàn mỗi bận tâm khác vì chúng ta không nhận ra chân tánh tự ngã của mình. Nên chính sự hiểu biết chân thực về ngã không dẫn đến giải thoát mà chính nó là giải thoát. Mọi sự chịu đựng và câu thúc là thật, chỉ vì ta không biết về chính mình. Giải thoát là mục đích tự nhiên và duy nhất của con người, đơn giản vì nó biểu tượng cho chân tánh và tinh túy của

---

<sup>61</sup> Deussen's *Philosophy of the Upanishad*, p. 335.



con người. Chính sự nhận biết về bản tánh của chính mình được gọi là giải thoát. Vì chúng ta vốn đã và luôn luôn ở trong chân tánh của mình, và đã từng được giải thoát như vậy. Việc cần thiết đối với chúng ta là biết ra rằng mình từng đã như vậy rồi. Do vậy, sự nhận biết tự ngã là ước nguyện duy nhất có thể quét sạch mọi hiểu biết sai lầm, mọi ảo tưởng về sinh tử. Câu chuyện ghi trong Áo nghĩa thư Kaṭha rằng Yama, thần chết, hứa với Naciketas, con trai của Gautama sẽ cho anh ta chọn lựa ba ân huệ. Naciketas biết rằng Gautama cha mình thường khó chịu với mình, nên nói, “Này thần chết, hãy để cho Gautama thoải mái tâm hồn và không còn giận dữ tôi nữa.” Điều ước này liền được đáp ứng. Naciketas đưa ra điều ước thứ hai, rằng lửa có ở trên trời sẽ được giới thiệu cho anh ta. Điều ước này cũng liền được đáp ứng. Naciketas lại yêu cầu tiếp, “Còn câu hỏi này, có người nói rằng sau khi chết, linh hồn vẫn còn; người khác nói linh hồn không còn. Tôi muốn nghe lời chỉ dạy của ngài. Đây là điều ước thứ ba.” Thần chết bảo, “Đây là thắc mắc của người già cả, thậm chí của thần linh; vì nó không dễ hiểu được. Bản chất của vấn đề ấy rất vi tế. Hãy chọn điều ước khác. Đừng quấy rầy ta về vấn đề này.” Naciketas nói, “Dù trước đây các thần chưa đặt vấn đề, và dù ngài nói rằng nó không dễ gì hiểu được, nhưng không tìm ra ai có thể trả lời được như ngài. Tôi không muốn chọn điều ước nào khác.” Thần chết nói, “Người hãy chọn điều ước cho con trai và cháu nội có thể sống được 100 năm, chọn điều ước được một đàn gia súc, chọn điều ước được voi, vàng và ngựa, chọn điều ước được đất rộng mênh mông, và hãy chọn điều ước được sống cuộc đời của mây bao lâu tùy ý. Hoặc nếu mi biết điều ước nào như điều này thì hãy chọn nó cùng với của cải giàu có và cuộc sống dài vô hạn. Hãy là ông vua trên lãnh thổ rộng lớn. Ta sẽ cho mi hưởng mọi thứ dục lạc. Những thứ dục lạc ấy khó có được trong cõi giới sinh tử này, mọi yêu cầu của mi đều là lạc thú; những giai nhân với những cỗ xe, với những nhạc cụ; những thứ như thế người đời không dễ gì đạt được. Ta sẽ ban tặng chúng cho người, nhưng đừng hỏi ta về chuyện sống chết.” Naciketas đáp lại, “Mọi lạc thú ấy đều là ngày mai và nó chỉ làm suy yếu các giác quan. Mọi cuộc sống đều ngắn ngủi, với cả âm nhạc và điệu múa của ngài. Con người không thể thỏa mãn với của cải. Tôi vẫn giữ điều ước như tôi đã chọn.”

Yama nói rằng, “Điều này thì tốt, điều kia thì hay. Hạnh phúc là người đạt được điều thiện, nhưng ai chọn điều vừa ý thì sẽ đánh mất mục đích

sâu xa của mình. Nhưng người hãy xem xét mục tiêu của sự ham muốn, hãy từ bỏ chúng đi. Hai điều này, ngu si (mục tiêu là những gì ham muốn) và hiểu biết (mục tiêu là những gì tốt đẹp), đều đã rõ là cách nhau rất xa và dẫn đến những mục đích khác nhau. Tin rằng thế giới này tồn tại và không có gì khác, sự lơ đãng của tuổi trẻ là đối tượng thống trị của tôi. Kiến thức mà người hỏi ta sẽ không thể nào đạt được do tranh luận. Ta biết hạnh phúc trần gian là ngắn ngủi vì người kiên định thì sẽ không đạt được bởi những gì không bền vững. Người trí do tập trung ở linh hồn, biết rằng nó là cái khó được thấy, vì nó ở ngoài sự sâu khổ và vui sướng. Nay Naciketas, ta tin rằng giống như ngôi nhà có cửa hướng về phía Brahman. Brahman là bất tử, bất cứ người nào biết Brahman thì đều có được những gì mà Brahman mong ước. Người trí thì không (tái) sinh; không chết; không phát xuất từ bất cứ điều gì. Bất sinh, thường tại, linh hồn không bị hủy diệt, dù thân xác bị hủy hoại, nó vi tế hơn những gì vi tế, vĩ đại hơn những gì vĩ đại, đặt nó ngồi xuống thì nó lan ra xa, đặt nó nằm xuống thì nó biến khắp mọi nơi. Hãy nghĩ linh hồn như là cái vô thể trong thân thể, vững bền trong cái thoáng qua, (là khi) người trí liệng bỏ mọi sâu khổ. Linh hồn không thể nào đạt được do hùng biện, do hiểu biết hoặc do học hỏi. Nó chỉ có thể đạt được bởi do chính những gì mà nó chọn lấy. Đối với mình, nó hiển lộ tự tính riêng của nó.”<sup>62</sup>

Chừng nào mà Ngã (Self) tự nó đồng nhất với ham muốn, nó sẽ hành xử tùy theo đó và gặt lấy quả ngay trong đời này và đời sau. Nhưng khi Ngã trở nên biết sự thật tối cao về chính mình, rằng nó chính là thể tính và nguyên lý tối cao của vũ trụ, là bất tử và thường hằng, thì nó không còn ham muốn, và tách rời mọi ham muốn; nhận ra được chân lý tuyệt đối của chính mình ở ngay trong cái vô cùng tận của mình. Con người như vậy vì nó là hình ảnh thu nhỏ của vũ trụ, và nó lưu giữ trong chính mình cấu tạo tuyệt hảo của thân thể thô trọng (*annamaya koṣa*), sinh khí năng động (*prāṇamaya koṣa*) của đời sống, ý chí và tham muốn (*manomaya*), tư duy và ý tưởng (*vijñānamaya*), và chừng nào mà nó còn duy trì chính nó trong tầm ảnh hưởng này và kết thúc, trải qua một loạt những kinh nghiệm trong đời sống hiện tại và các đời sống khác sẽ đến, những kinh nghiệm này là ý muốn được tạo bởi nó, và trong ý

---

<sup>62</sup> *Kaṭha II*.

nghĩa đó, thì kinh nghiệm ấy được tạo ra do chính nó. Nó chịu sung sướng và đau khổ, bệnh tật và cái chết. Nhưng nếu nó rút khỏi những thứ này, trở về với thực tại bất biến, thì nó ở trong trạng thái mà ở đó nó là một với kinh nghiệm của mình và không còn thay đổi, không còn lay động. Đó là những gì mà cảnh giới này không thể giải thích được bằng cách dùng khái niệm. Người ta chỉ có thể biểu thị nó bằng cách chỉ ra rằng nó không phải là thứ khái niệm nào được tìm thấy trong tri thức thông thường; nó không phải là cái gì mà người ta biết đến như là ‘cái này và cái này—*this and this*’. Trong cái ngã chân thật và bất biến này, không có sự dị biệt, không có tính đa dạng.<sup>63</sup> Giống như đại dương, trong đó mọi hiện hữu có tính hiện tượng (phenomenal existences) của chúng ta sẽ được hóa giải như muối trong nước.

“Như một cục muối, khi thả vào trong nước thì nó sẽ hòa tan và không thể nào lấy ra được từng phần riêng lẻ, nhưng trong bất kỳ chỗ nào của nước, khi ta nếm, ta sẽ thấy vị mặn. Cũng thế, này Maitreyī, thực tại to lớn vô cùng vô tận này chỉ bao gồm tri thức thanh tịnh tự biểu hiện chính nó trong (mọi hiện tượng) này, tan biến trong nó, và thế nên không có tri thức mang tính hiện tượng.” (Bṛh. II. 4. 12).

Chân ngã tự biểu hiện chính nó trong mọi tiến trình của sự hiện hữu mang tính hiện tượng của chúng ta, nhưng cuối cùng khi nó rút lui về với chính nó, thì không thể nào còn tìm thấy trong chính nó nữa. Đó là trạng thái tuyệt đối vô cùng vô tận của tri thức thanh tịnh, thực thể thuần khiết và phước lạc thanh tịnh.

Source: *A History of Indian Philosophy*  
Dịch Việt: Thích Nhuận Châu

---

<sup>63</sup> Nguyên bản: *meun and tuum*.

# Zen master TRẦN NHÂN TÔNG

## His Teachings and Literature

Translated with notes by PHAN MINH TRI

*(continued)*

### II. POEMS

登寶臺山

地僻臺逾古  
時來春未深  
雲山相遠近  
花徑半晴陰  
萬事水流水  
百年心語心  
倚欄橫玉笛  
明月滿胸襟

#### ON THE BẢO ĐÀI MOUNTAIN

In the secluded place the mountain looks far more ancient.  
The spring has just come in the present.  
The clouds are floating, now far from now close to the mountain.  
Half in shade half in moonlight, the path is lined with flowers.  
Like flowing water are various kinds of mundane affairs.  
In mind remains only the trace of the hundred years' life.  
Leaning on the balcony, with a jade flute in hand,  
I am thoroughly wrapped in the moonlight.

梅

鐵膽石肝凌曉雪  
縞裙練悅迓東風  
人間儉素漢文帝  
天下英雄唐太宗

THE PLUM

In the morning snow the plum stands bold and dignified.  
Its plain trunk with white branches welcomes the spring wind.  
The most modest in the world is Emperor Yen of the Han;  
And the renowned hero is Emperor Thai-tsung of the T'ang.

二月十一夜

歡伯澆愁風味長  
桃笙竹簟穩龙床  
一天如水月如畫  
花影滿窗春夢長

ON THE ELEVENTH NIGHT OF THE TWELFTH MONTH

Cleansing sorrow, the wine has a long-standing flavor.  
Lonely I am on the bed covered with a bamboo mat.  
The sky is clear and the moon is bright.  
The flowers shadowing the window, the spring dream is prolonged.

閨怨

睡起鈎簾看墜紅  
黃鸝不語怨東風  
無端落日西樓外

Trans. by Phan Minh Tri

花影枝頭盡向東

### THE WOMAN'S DEPRESSION

Raising the blind and watching falling flowers after getting up;  
Being angry at the spring wind, the orioles cease singing.  
Beyond the west pavilion the sun is indifferently setting.  
The flowers and branches are all throwing their shadows to the east.

諒州晚景

古寺淒涼秋靄外  
漁船蕭瑟暮鐘初  
水明山淨白鷗過  
風定雲閑紅樹初

### THE SCENERY OF LẠNG CHÂU IN THE EVENING

The old temple looks gloomy in the mist of autumn.  
A fishing boat is floating lonely in the first sounds of the evening bell.  
Over the clear water and quiet mountains the white sea-gulls are flying.  
The wind subsides, the clouds are moving leisurely over a few red-leaved trees.

春晚

年少何曾了色空  
一春心在百花中  
如今勘破東皇面  
禪板蒲團看墜紅

### THE END OF SPRING

Form-emptiness was incomprehensible at such an early age.  
Spring came and my mind was among a variety of flowers.

Now that I have realized the ‘face’ of Spring,  
From the meditation seat I can contemplate falling flowers.

武林秋晚

畫橋倒影蘸溪橫  
一抹斜陽水外明  
寂寂千山紅葉落  
濕雲如夢遠鐘聲

AN AUTUMN EVENING IN VŨ LÂM

The splendid bridge is horizontally reflected on the stream,  
Beyond which comes the ray from the sun in the evening sky.  
Quietly in the endless mountains red leaves are falling;  
Like in a dream are the wet clouds and the bell from afar.

春日謁昭陵

貔虎千門肅  
衣冠七品通  
白頭軍士在  
往往說元豐

A VISIT TO GRANDFATHER’S TOMB ON A SPRING DAY

Solemnly at the thousand gates are brave guards,  
Together with officials of all the seven ranks.  
There remain the soldiers whose hair has already turned white,  
Occasionally recounting the victory of Nguyễn Phong.

春曉

Trans. by Phan Minh Tri

睡起啟窗扉  
不知春已歸  
一雙白蝴蝶  
拍拍趁花飛

### A SPRING MORNING

Getting up and opening the window,  
I know not the Spring has come.  
A pair of white butterflies  
Are steadily flying to the flowers.

洞天湖上

洞天湖上景  
花草減春容  
上帝憐岑寂  
太清時一鐘

### ON THE ĐỘNG THIÊN LAKE

On the Động Thiên Lake,  
The scenery has lost part of its verdant feature.  
Out of the Jade Emperor's favor, however,  
Its desolation is occasionally warmed by the bell from Thái Thanh.

竹奴銘

傲雪心虛  
凌霜節勁  
假爾爲奴  
恐非天性



THE BAMBOO PILLOW

The mind remains empty in snow,  
The body keeps firm in fog;  
Being employed as a servant,  
It is unlikely of your inborn character.

山房漫興

誰縛更將求解脫  
不凡何必覓神仙  
猿閑馬倦人應老  
依舊雲庄一榻禪

AN INSPIRATION IN THE MOUNTAIN CHAMBER

We are not so bound as to seek deliverance;  
Nor so secular as to seek the Immortals.  
The gibbons resting, the horses exhausted, men must be old.  
The meditation bed remains in the cloud-covered hermitage.

是非念逐朝華落  
名利心隨夜雨寒  
華盡雨晴山寂寂  
一聲啼鳥又春殘

Following the fallen morning flowers, ideas of praise and blame ended.  
Together with the cold night rains, desires for fame and interest  
perished.  
The flowers all falling, the rain stopping, the mountain was serene.  
The echo of a bird's cry; and the spring was gone.

贈北使李思衍

雨露汪洋普漢恩  
鳳啣丹詔出紅雲  
拓開地角皆和氣  
淨挾天河洗戰塵  
盡道璽書十行下  
勝如琴殿五絃薰  
乾坤兼愛無南北  
何患雲雷復有屯

DEDICATED TO NORTHERN EMISSARY LI SZU-YEN

Like torrent rains is favor from the Han house.  
The red decree is brought by the phoenix from the pink cloud.  
All the quarters of the earth are permeated with a peaceful atmosphere.  
The dust of war is all cleansed by water from the heavenly river.  
It is generally said that ten lines of His Majesty's script  
Can surpass King Shun's five-stringed lute.  
His universal compassion is delivered without differentiation of north  
and south.  
Thus no more worry about any thunder in the air.

贊慧中上士

望之彌高  
鑽之彌堅  
忽然在後  
瞻之在前  
夫是之謂  
上士之禪

PRAISING THE SUPERIOR MAN TUỆ TRUNG

Higher when admired,

Harder when drilled,  
Suddenly appearing before,  
Then found behind,  
That is called  
The Superior Man's Zen.

世數一索莫  
時情兩海銀  
魔宮渾管甚  
佛國不勝春

A lifespan comes to an end in the confused state of mind;  
Human feelings close at the same time with the eyes.  
How narrowly the Maras' Palace is confined.  
But the Buddha-land is in Spring at all times.

一切法不生  
一切法不滅  
若能如是解  
諸佛常現前  
何去來之有

All dharmas do not arise;  
All dharmas do not pass away.  
If it is so understood,  
The Buddhas are always present.  
What is the use of asking 'going and coming'?

身如呼吸鼻中氣  
世似風行嶺外雲  
杜鵑啼斷月如晝  
不是尋常空過春

The body is like breath through the nose;

The world is like wind through the clouds on the peak.  
The cuckoos are singing away in the bright moonlight.  
Let not the spring pass so idly.

### III. DISCOURSES

#### 1. THE DISCOURSES AT THE SÙNG NGHIÊM TEMPLE<sup>1</sup>

In the beginning of his discourse at the hall, the Emperor-Father<sup>2</sup> mounted the platform, burning incense to pay homage [to the Buddhas and the Patriarchs]. Thereafter, the head monk struck a board to invite him to the seat. The Emperor-Father said, “For the sake of a great deed Buddha Śākyamuni appeared in the world. For forty-nine years he moved his lips but not a word was ever spoken. As for me, present here in this seat in front of you all, what may I say?” He sat down for a moment on the Zen-bed, then said:

*The cuckoos are singing away in the moonlight;  
Let not the spring pass so idly.*

With a slap given [on the bed] he said, “Nothing at all. Go out! Go out!”

\*\*\*\*\*

The monk asked, “What is Buddha?”

The master said, “To understand as before is not possible.”

The monk asked, “What is Dharma?”

The master said, “To understand as before is not possible.”

The monk asked, “What does it mean after all?”

The master said,

*The ‘eight words’<sup>3</sup> have all been openly spoken;*

---

<sup>1</sup> Recorded in *The Recorded Sayings of the Saints*.

<sup>2</sup> That is, Zen Master Trần Nhân Tông.

<sup>3</sup> Referring to the essentials of the Zen doctrine.

*Nothing left for me to demonstrate to you.*

The monk asked, "What is Samgha?"

The master said, "To understand as before is not possible."

The monk asked, "What does it mean after all?"

The master said,

*The 'eight words' have all been openly spoken;  
Nothing left for me to show you.*

The monk asked, "What is the task that helps go upwards?"

The master said, "Keeping the stick up to tease the sun and the moon."

The monk asked, "What is the use of setting forth an old 'công án'<sup>4</sup>?"

The master said, "Once repeated, once renewed."

The monk asked, "What is the meaning of 'the special transmission outside the teaching'?"

The master said, "The frog fails to leap out of the pail."

The monk asked, "What about leaping out but then submerging?"

The master said, "That depends on the length of its jumping in mud or sand."

The monk asked, "What about failing to leap out?"

The master said, "What does that blind man see?"

The monk asked, "What are you playing tricks for, master?"

The master uttered a sigh. The monk stood thinking. The master hit him. He was about to pose another question when the master shouted.

---

<sup>4</sup> Chinese, *kung-an*; Japanese, *kōan*. In Zen teaching and practice, the term usually refers to a phrase from a text or teaching on Zen realization, an episode from the life of an ancient master, a question-answer—whatever the source, each points to the nature of ultimate reality, which transcends the logical or conceptual ability. Thus, a *công án* cannot be solved by reason but by some level of intuitive comprehension only.

So did the monk.

“What then do you mean when shouting at me again and again?” asked the master.

The monk thought over it. The master shouted again, “Where is the cunning fox that has just come?”

The monk bowed and went out.

\*\*\*\*\*

Question: “With such diligent efforts to practice meditation for a long time, how many of the Buddha’s six marvelous powers have you achieved, Master?”

Answer: “All the six.”

Question: “What about the power of knowing others’ mind?”

Answer: “Minds whatsoever in your country are all seen and known by Tathāgata.”

Raising his fist, the monk said, “If so, can you know what is inside it?”

Answer: “There is and there is not; it is neither form nor emptiness.”

\*\*\*\*\*

Question: “A monk once asked the Venerable Lang-yeh, ‘If it is called “original tranquility,” why did mountains, rivers and great continents all of a sudden arise?’ What does that mean?”

Answer: “Just as the fishing boat sails on the sea.”

Question: “What do you mean?”

Answer:

*Who can know smoke and waves in the distance?  
There remains a matter to discuss.*

Question: “What is the traditional task of the Buddhas in the past?”

Answer:

*Wild gardens and forests need no tending;  
White plums and pink peaches blossom spontaneously.*

Question: "What is the traditional task of the Buddhas in the present?"

Answer:

*The clear water is used to reflecting swallows early in the morning;  
Pink peaches in the immortals' garden are attracted by spring wind.*

Question: "What is the traditional task of the Buddhas in the future?"

Answer:

*The shore is waiting for tides, the sky is longing for the moon;  
Hearing the flute from the fishing village, the visitor feels homesick.*

Question: "What is your traditional task, master?"

Answer:

*With the cloud wrapped in the tattered robe, I eat gruel in the morning;  
With the moonlight poured out of the pot, I prepare tea in the evening.*

Question: "What does it mean by 'Ling-yun got awakened at the flowering peaches'?"

Answer:

*They open and close naturally;  
Even the Spring does not know.*

Question: "What is the meaning of 'killing without blinking'?"

Answer: "The body is permeated through with gall."

Question: "May a great practitioner be trapped in the cycle of cause-and-effect?"

Answer:

*Like a bowl of blood the mouth utters blames for Buddhas and Patriarchs;  
Like sword-shaped trees the teeth pierce the Zen forest.  
On entering the Avīci Hell<sup>5</sup> some day after death,  
Laugh uproariously—Namo Avalokiteśvarabodhisattva.*

Question: “What is the meaning of ‘the white herons fly down the field—a thousand marks on snow; the yellow orioles sing in the bush—a stem of flower’?”

Answer: “You are mistaken.”

Question: “What is your view, master?”

Answer:

*The white herons fly down the field—a thousand of marks on snow;  
The yellow orioles sing in the bush—a stem of flower.”*

Question: “It is my words.”

Answer:

*If the immortal’s alchemical techniques are mastered,  
That elixir of life surely proceeds from red cinnabar.*

Question: “What is pure dharmakāya?”

Answer:

*In the golden bowl of wine is the lion’s dung;  
On the K’un-lun iron mountain is the flock of partridges.*

Question: “I can’t understand.”

Answer:

*“Not a Western merchant good at setting prices,  
But a crowd of dealers cheating each other.”*

Question: “What is the perfect sambhogakāya?”

---

<sup>5</sup> The last of the eight hot hells, where the damned suffer, die, and are instantly reborn to suffering without interruption.



Answer:

*“The eagle flies up on end in the still wind;  
The shiny pearl looks smooth in the clear wave.”*

The monk prostrated himself.

The king said,

*“From the very beginning have there been functions of all  
kinds,  
Which are not fulfilled owing to your faults.”*

Question: “What is the meaning of ‘innumerable nirmānakāya?’”

Answer:

*Take hold of clouds and fogs to ascend to the Heaven;  
The water is rising one meter high at your chest.*

Standing up, the monk said, “Thus it is.”

The King said,

*How laughable the fellow at the cloud-covered peak looks!  
Everywhere iron has been swallowed up in confusion.*

The monk prostrated himself and went out.

## 2. THE DISCOURSE AT THE KỶ LÂN HALL<sup>6</sup>

On the 9<sup>th</sup> of the leap 1<sup>st</sup> month of Bính Ngọ, the Most Venerable Trúc Lâm came to the Kỳ Lân Hall to open the preaching. Pointing at the Dharma-seat, he said, “This is the cane bed, the precious Seat of Golden Lion; yet, it is impossible to determine the words of the Buddhas and the Patriarchs in such a narrow seat.” Then, burning incense, he uttered his prayer:

“This incense, which can produce sweet-scented smoke and pleasant

---

<sup>6</sup> Recorded in *The True Record of the Three Patriarchs*.

atmosphere, is composed of the five attributes of the Dharma-kāya and offered marvelously to the ten directions. May the heat arising from the incensory grant fortune to the ten directions, consecrate the nine temples, prolong the King's life and consolidate the heavenly throne!

“This incense, which is pure at the root and born from a precious seed, is grown up not by tending but by understanding. May the heat arising from the incensory bring about favorable weather, make the country at peace and the people at ease, the Buddha-sun increasingly bright and the wheel of dharma constant in motion!

“This incense, which does not become cooked when toasted nor inflamed when burned nor does it open when knocked nor move when pulled, can split the brain into two if smelled and exhaust the pupil if looked at. May the heat from the incensory be dedicated to the Superior Man Vô Nhị and the Great Man Tuệ Trung, whose ‘dharma-rains’ have permeated through subsequent generations!

Thereafter, the Emperor-Father walked to the seat. When he was seated, the head monk struck the board, inviting him to preach. He said, “Venerables, if our presentation is centered on the transcendental truth, we would go wrong when forming a certain idea and utter falsehood when opening our mouths. In such a case, how should we grasp the truth? How should we master meditation? Is it then possible to base our presentation on the conventional truth?”

Then taking a glance from right to left, he said, “Is it true that no one in the very place has a sufficiently big eye? If he does, not even a hair of his eyebrows is lost. If not, I, a poor monk, find it hard to avoid from moving my mouth and uttering wasteful nonsense. Today, for your sake, let me draw out some mixed and blended part. Listen! Listen!

“Look, the Great Way is devoid of anything, neither tying nor binding. The original nature is transparent, neither good nor evil. Due to picking and choosing, numerous ways emerge; owing to a shadow of delusion, everything becomes greatly set apart. Saints and fools are of the same path; no distinction can be found between right and wrong. Remember that faults and merits originally do not exist, that cause and effect are devoid of essence. From the very beginning, nothing is lacking within everybody, all is inherent in everybody. Just like form and shadow,

Buddha-nature and Dharma-nature occasionally appear and disappear, neither being attached to nor detached from each other. Obviously, just on the face the nostrils turn down and the eyebrows cross above the eyes; yet it is not easy for you to get an insight into it.

“Thus, seek the Way that can by no means be sought. Concentrated in only one ‘inch of intestines’<sup>7</sup> are the three thousand Dharma-gates. And from just the source of mind are numerous marvelous functions. What is called the threefold gate of precept, meditation and wisdom is not lacking within yourselves.

“Dharma is nature; Buddha is mind. Not any nature is no Dharma. Not any mind is no Buddha. Mind is Buddha, mind is Dharma; Dharma is essentially no Dharma. Dharma is mind, mind is essentially no mind; mind is Buddha.

“Venerables, time passes so fast, human life is not permanent. Eating gruel and eating vegetables, why do you understand nothing about the bowls, the spoons, the chopsticks?”

\*\*\*

Then, a monk stepped out, asking, “It is an ordinary affair for having meals and putting on clothes. Why should one be so much concerned with them that one has to raise doubt?”

Having prostrated himself, he stood up, asking, “We do not ask about the Realm of Zen without Desire. We put up only a question as to the Realm of Desire without Zen.”

Thereupon the master pointed to the air.

The monk asked, “What is the use of employing the ancient people’s saliva and sputum?”

The master said, “Once raised, once renewed.”

The monk: “The ancient people used to speak about what the Buddha

---

<sup>7</sup> denoting a practitioner’s heart or mind.

is, what the Dharma is, what the Saṃgha is. What did they mean by ‘what’?”

The master said, “What!’ ‘What!’”

The monk said, “The sound of a lute without strings is scarcely understood; yet its tune becomes highly appreciated when the father plays it for his son.”

#### IV. WRITING

##### THE BIOGRAPHY OF THE SUPERIOR MAN TUỆ TRUNG

The Superior Man Tuệ Trung was the eldest son of Khâm Minh Từ Thiện Thái Vương, and the eldest brother of the Queen-Mother Nguyên Thánh Thiên Cảm. When his father died, the Emperor [Trần] Thái Tông, out of his respect for the former’s loyalty, conferred on Tuệ Trung the title Hưng Ninh Vương.

As a young man, he was endowed with a noble character, and widely known for his honesty. After being appointed to take charge of troops and people of Route Hồng, he made great achievements in defending the land twice against foreign invaders. Later, he was appointed to be Tiết Độ Sứ of Camp Thái Bình on the coastal land. His capacity was great and his manners gentle.

Just in his childhood, Tuệ Trung had great admiration for the Gate of Śūnyatā.<sup>8</sup> Since he penetrated the essentials of Zen teaching on his visits to Zen Master Tiêu Dao at the Phước Đường Temple, he concentrated his mind on it alone, which then became a joy of his everyday life, without any concerns about secular fame and success.

After retiring to Tịnh Bang, a granted village of his own and later renamed Vạn Niên by him, he led a normal life among the common people, to whom he never caused anything rude or harmful. Consequently, he succeeded in “fostering the seed of Dharma”<sup>9</sup> and

---

<sup>8</sup> A Buddhist monastery, where the teaching of Śūnyatā is studied and practiced.

<sup>9</sup> developing the Buddhist teachings.

leading honest people on the path to liberation. Those who had been instructed by him were capable of apprehending the most fundamental principles of Buddhist teachings, on which they came to discipline themselves such that they could live spontaneously in accordance with the Way without longing for earthly successes.

Hearing of his reputation so long, Dụ Lăng<sup>10</sup> summoned him to the Imperial Palace, where in each of their discussions the former was so amazed at his transcendental interpretation of the Zen teaching that he acknowledged him as his older Buddhist brother and bestowed on him the present title.<sup>11</sup> At a banquet held in the palace by the Queen-Mother's order, surprised at seeing him eat meat [as normally as those who did not observe the precept of being vegetarian] the former asked him, "How would you become Buddha while you, though always lecturing on Zen, are eating meat as such?" Smiling, he said, "Buddha is Buddha; I, Tuệ Trung, am Tuệ Trung. I needn't become Buddha; Buddha needn't become me. You don't hear the ancients' saying 'Mañjuśrī is Mañjuśrī; liberation is liberation'?"

At the Queen-Mother's death, His Majesty Dụ Lăng ordered a banquet with votive offerings for Buddhist monks to be held in the Forbidden Citadel. At the beginning of a discourse on Zen, he requested some renowned monks each to write a short stanza to present their own understanding; yet none of them were able to attain to the depth of the Buddhist teaching. When Dụ Lăng showed the notepad [in which their stanzas had been written down] to Tuệ Trung, he crossed them out only with a stroke, and wrote his own as follows:

見解呈見解  
似捏目作怪  
捏目作怪了  
明明常自在

---

<sup>10</sup> lit. "the tomb named Dụ," referring to the Emperor Thánh Tông of the Trần dynasty.

<sup>11</sup> the Superior Man.

*Knowing in terms of knowledge  
Is likened to a view of odd things while screwing up one's eyes.  
If such a view comes to an end,  
Everything is clearly seen as usual.*

Reading the gātha, Dụ Lăng wrote another one on the spot:

明明常自在  
亦捏目作怪  
見怪不見怪  
其怪悉自壞

*That everything is clearly seen as usual  
Is like odd things seen while screwing up one's eyes.  
Whether they are seen oddly or not,  
They are all to pass away.*

At this, the Superior Man grasped the Emperor's implications. When Dụ Lăng was taking sick, Tuệ Trung sent him a letter, asking about his health. After reading it, the King replied with a gātha, of which are the following two lines:

炎炎暑氣汗通身  
未曾浣我娘生袴

*In this intense heat my body is permeated with sweat;  
Since my birth I have never wetted my mother's skirt.*

Reading the gātha, Tuệ Trung uttered a sigh.

When hearing the King's sickness became serious, Tuệ Trung hurried to the Citadel; but the king had passed away.

I am deeply indebted to Tuệ Trung for his instructions. Formerly, when I was going into mourning at my Queen-Mother Nguyên Thánh's death, I once visited him and was given two records of Hsüeh-tou and Yeh-hsüan. Rather doubtful of his secular way of living, I pretended to ask him, "How is it possible for those who have had the habit of eating meat and drinking wine not to be affected by the consequence of such unwholesome actions?" "Suppose somebody who does not know the king to be passing by his back has thrown something at him, would he

be frightened in that case? Should the king get angry at him? [Certainly it does not matter anything at all] because the two facts have nothing to do with each other,” he explained. Then, he read two stanzas to express it:

無常諸法行  
心疑罪便生  
本來無一物  
非種亦非萌

*All saṃskāras<sup>12</sup> are impermanent.  
Faults proceed from doubt alone.  
Nothing has arisen so far;  
Neither seeds nor sprouts are.*

And again,

日日對境時  
境境從心出  
心境本來無  
處處波羅密

*In our everyday perception of all things,  
They arise just from our mind.  
Both things and mind have not truly existed.  
Nowhere is no-pāramitā.<sup>13</sup>*

Whereby I could comprehend his implications, so I asked, “Though it is so, how should we act as faults and merits have been definitely distinguished [in the sūtras]?” He went on with his instruction in another stanza:

喫草與喫肉

---

<sup>12</sup> Skt.; referring to both the activity of forming and the state of being formed. Here it is used in the latter meaning (saṃskṛta), that is, all things that arise from dependent conditions.

<sup>13</sup> Skt.; the other side (of the ocean of birth-and-death), denoting the ultimate liberation in Buddhism.

眾生各所屬  
春來百草生  
何處見罪福

*Eating grass and eating meat,  
That depends on the beings' consciousness.  
All kinds of grass grow when spring comes.  
What may be called faults and merits?*

“If so, what is the use of strictly observing Brahmacharya<sup>14</sup>?” I asked. He smiled without saying a word. At my repeated question, he read two more stanzas:

持戒兼忍辱  
招罪不招福  
欲知無罪福  
非持戒忍辱

*Observing precepts and cultivating patience,  
That is to gain no merits but faults.  
To realize merits and faults are all of śūnyatā,<sup>15</sup>  
Do not observe precepts nor cultivate patience.*

And again,

如人上樹時  
安中自求危  
如人不上樹  
風月何所為

*Like a man who is climbing a tree,  
Thus seeking danger from safety;  
If not climbing the tree,*

---

<sup>14</sup> Skt.; holy conduct, referring to what constitutes the noble lifestyle of a Buddhist practitioner.

<sup>15</sup> A Buddhist term of various meanings. Here it means the state of being without self-nature. As being things that arise from dependent conditions, merit and fault are conventionally considered to be existing. Yet, nothing within them may in essence be truly ‘merit’ or ‘fault’.



*Why must he be concerned with moon and wind?*

Then he instructed me secretly, “Do not tell those who are not worthy.” Thereby I am aware that his personality is truly transcendent.

One day I asked him for some advice as regards my working principles. Spontaneously he said, “Reflect on nothing but your own affairs.” At this, I got instantaneously aware of the path I had to enter. So I made up my mind to serve him as my master.

How solemn and majestic his bearing was! How dignified his manners were. His lectures on the essentials of Zen always had such an influence on listeners as the cool breeze, the bright moonlight. The eminent scholars throughout the country at the time all recognized him to be among those who had nurtured a deep faith and gained a transcendental insight [into the Zen teaching] and whose actions, whether conformed or apparently contrary to conventional values, were in reality hard to measure.

Later, when he fell ill at the Dưỡng Chân Estate, he refused to rest in his own room. Instead, he had a wooden bed placed in the middle of an empty, large room where, lying in the same posture as the Buddha did in his parinirvāṇa, he gently closed his eyes, about to pass away. On hearing about this, his household gathered around him, crying and lamenting loudly. Opening his eyes, he got up and asked for water to wash his hands and clean his mouth. Gently he blamed them: “Birth-and-death is the ordinary principle [of all things]. Why are you crying so painfully as to disturb my true nature?” Thereafter, he quietly departed, at the age of sixty-two, on the 1<sup>st</sup> of the 4<sup>th</sup> month of Tân Mão, Trưng Hưng the Seventh.

At his death I attended his funeral and dedicated to him a stanza entitled “Burning Incense for Repaying His Favors,”<sup>16</sup> which is not written down here. Since I became his dharma-successor, it has always occurred to me, especially at the beginning of a course of Buddhist practice or a discourse on the Buddhist teaching, that it is difficult for me to repay the Four Great Favors and the Dharma-milk. Therefore, I

---

<sup>16</sup> 燒香報恩

had his portrait painted as an offering to him together with a praising stanza as follows:

這老古錫  
人難名邈  
梁皇曲尺  
泰帝鐸轆  
能方能圓  
能厚能薄  
法海獨眼  
禪林三角

*His Holiness the Venerable Elder,  
It is hard to offer him a designation.  
His countenance is like the Emperor Liang's;  
His capacity is equated to the Emperor Thai's.  
Able to be now square, then round,  
To be now thick, then thin,  
He appears as the One Eye in the ocean of Dharma,  
And as the Three Angles of the forest of Zen.*

trans. by P.M.T.

# BUDDHISM & THE YOUTH

By TUỆ SỸ

**Introduction by Hoa Dam:** *Ever since a very young age, the rather slim monk with sharply glinting eyes, had many times been at the podium of the Van Hanh Buddhist University (in Saigon before 1975) to lecture tirelessly on topics ranging from Ancient and Modern as well as Eastern and Western philosophical topics, to profound debates on the Original, the Developmental, and the Zen Buddhism.*

*That same monk had once walked away from the boisterous city life in the capital (of the South) to find solitude in the breezy ocean-side Nha Trang on the Trai Thuy hill, spending quiet teaching days with the young student-monks of Hai Duc Institute of Higher Buddhist Studies, passionately sharing and eagerly passing down his enormous profundity and vast knowledge.*

*And that monk, in his middle years of life, had proudly walked the steps of an undaunted Bodhisattva into the perilous danger zone to stir up multitude of oceanic tidal waves demanding freedom, democracy, and equality for the entire human race in the midst of this life's full of interminable ignorance.*

*Always peaceful and carefree with just his faded brown robe and grey cassock, whether living in the raucous cities or among the serene wooded forests or even during the imprisoned years with inexplicable death penalty (in 1988), that same monk showed an unyielding fearlessness through all occasions and circumstances.*

*And today, that graceful monk – the Most Venerable Thich Tue Sy – will present to you, the young Vietnamese people in the country as well as those all over the world, this genial discourse about “Buddhism and the Youth”. Certainly each and every one of us will receive this topic in our own diverse perception.*

*Each of us, with individual thinking and distinctive insight, are somewhat like the bells hung high. The words of Thay are like mallets that could create the beautiful ringing sounds. The bell sounds, whether long strike or short beat, deep baritone or high soprano, shrilling pitch or unhurried pace, if Thay could hear them, he would also agree that they seem to be the sounds echoing from all of us. (There was this one time when Thay heard a friend – probably*

*a young friend – shared about love and eternity, Thay thought that was a sensational talk.)*

*Today this marvelous discourse on “Buddhism and the youth” by the Reverend Thich Tue Sy is like a steaming hot cup of tea. We shall try to receive the offer and sip the brew to individually taste the wonder of tea. Regardless of how you feel it, we should all agree that this discourse is offered in the light of an Enlightened Religion – liberated from all mundane sufferings; released from the binding of the arcane mind and body; uninhibited by the restricted boundaries of ambitious ideals, of fixed thoughts, or of blinding belief.*

*In our ordinary life, searching for that enlightenment also means that you are trying to reach the ultimate freedom. And in the sense of this liberation/freedom, the discourse of Master Thay Tue Sy is by no means pushing or forcing any of us into a predetermined mold, nor preset standards of any kind.*

*“Light your own path”. Each of us has to discover our own true dharma!*

My dear friends,

The topic of our discussion today is “Buddhism and the Young people”. Such title tends to create an impression that Buddhism comes in many different forms; and each form caters to certain generation, or certain socio-economic class. But then, one can also believe that there is only one Buddhism, and today’s topic will examine thoroughly the basic characteristics of Buddhism, and extract from them the conclusion as to whether Buddhism in that sense would be appropriate for the young people. Of course, here, all of you are Buddhists, so the answer is probably already available long ago. We are not going to state any definition, nor reference Buddhism in any particularity or trait, no matter what definition we use, or in what side we would see it.

In so saying, it may still be hard for you to grasp the heart of the matter. Many of you probably have read books on Zen Buddhism, or at least have heard of Zen ko-an, which somewhat goes like this. A person asked a master: What is Buddha? His master replied: “three pounds of hemp”. That wasn’t a jokingly replied story, nor was it an intricate statement on the transcendental philosophy microprocessed by the Zen master. But it’s just because here, we are going to search for the significance of life and to discover its worth and benefits. As if defined by a writer or a poet, we are not here to characterize or describe life, because we are not looking for its encyclopedic knowledge, but we are here to explore true qualities of life. Just like a bee seeking a flower, not to find the physical beauty and alluring scent of that flower because the flower’s beauty and scent are only representations of existence. The bee only seeks the flower to extract the sweet nectar deep inside that flower in order to provide nourishment for its own surviving and that of its species.

Young folks are often reminded and advised to learn to live a life worth living. Our proverbs also taught “Be worth the value of the young! As you land in the East, the East would be calm; as you mount the West, the West would be in peace”, and for that, our young people would think that they should perform certain illustrious acts, otherwise their life would be a waste. Some of them have, indeed, succeeded with a brilliant achievement that is worth everybody’s admiration. All of us are in awe of him, too. But just look into his eyes a little bit, had any of

us here has a mind to do so. What do we find in those eyes? Would we see a lofty vast firmament, onto which an eagle majestically stretches its wings, or would it be a lost heaven in the regretful reminiscences of his youth as he left behind his most beloved for the conquest of fame?

The answer would be both. One would chase after illusion to search for his own real image. Where is the sweetness of life, on either side? Now we are temporarily leaving the romantic panorama to look into another aspect of it. Could there be any other picture worth more in appreciation? That depends again on the viewer's artistic standpoint.

Long ago, there was a prince to whom the golden throne was to be expected, and under whom the hoofs pounded on the long march in submission. That night, as the whole royal palace was sound asleep in the deep and quiet night of power, fame, and wealth, the prince ordered his charioteer to saddle the best of his warhorses. But his galloping horse would not trample the battlefield. His powerful dagger would not overthrow the pathetic enemy. From then on, the royal footsteps began gallivanting all through to the ends of mountains and rivers; at times lonesome by the waters, or alone under the treetops. What did he want to find? Let's hear Him say: "And then, O Bikkhus! While in my youth, with hair still dark, and life full of vitality; despite the disapproval of the parents, their face stained with tears of sorrow... I have left the family, I have shaved and donned the frock, I have chosen the celibate life. Leave behind everything in order to seek something more virtuous, to find a direction guiding toward superiority, to search for trace of an ultimate tranquility." Thus he left, he searched, and he discovered the way leading to a peaceful realm and perpetual happiness.

So the path that He had taken was then announced and introduced to others. These capable people are like the lotus flowers that only grow in the muddy standing water, but these lotus flowers would bloom upward out of the filthy mud so that they themselves are not tampered by the stench from which they come. However, the path that was announced and introduced was not by any mean an easy acceptance with faith by everyone. The people who protested against it were not in small numbers. When the young Master arrived in Magadha, one of the most powerful nations of that time, several young men from wealthy families like Yasa and his friends, other well-educated men like Sariputra and

Moggallana, or young men of royal descendant, princes and noble courtiers took turn to leave behind their own family and denounce their grand social status, to accept the glorious Path to Ultimate Truth. From a certain perspective, their leaving did produce a large vacancy in society, causing a disturbing upheaval to the ordinary life that everyone was accustomed to. So people worried. They started to discuss the situation in whisper at first, then disapproval and disappointment came among them, and at last they even got angry. This opinionated inclination almost initiated a wave of opposition: “Sramana Gautama is causing fathers to lose their sons, wives to become widows. Sramana Gautama disrupts our normal family life.” But the trend in opposition did not last long enough to become real public hostility. Because not for very long afterwards, these fathers and young wives realized that they were not actually forgotten or deserted by their love ones, but that they were finally shown the fantastic taste of love and happiness which was absent in their lives for the longest time.

So from the initial introduction, this rightful way, this pre-eminent and ultimate path that could lead to an everlastingly blissful world, did not materialize by the power conquered with daggers and blades, but by the power that comes from compassion and wisdom; this supreme path was graciously accepted by the young generation of people, the brightest class of society, the ones who would stipulate the future direction of the whole populace.

Maybe we ought to stop right here. That image may seem too farfetched, unreachable and overwhelming for a lot of people. Despite the fact, not a single one of us male or female young person, would not agree, from the deepest of our heart, that we are driven by an unrestrained powerful force. This power is called the desire to dominate. Such as dominating love, conquering fame and attaining status in life. It doesn't matter from what angle or direction one looks at it, it is like all of us are little children chasing after a butterfly. Once you hold the dead butterfly satisfactorily in your hands, would you ever wonder: what do this conquest and this victory mean to me? No, we don't ever wonder that, we continue to chase one butterfly after another. In the history of human kind, how many famous conquerors, after each victory, would only see themselves as just small delicate

ones in front of the power of gentle human love?

The galloping stallion of Genghis Khan did not stall in front of enemies, but the great Khan's innermost feelings were not at peace when he knew that there was someone longing for his return at the other end of his conquering road. That was the last enemy to battle with. Khan knew very well that even with the combined power of his ten thousand mighty soldiers, he wouldn't be able to win over such enemy, or to claim victory over such empire. He sent for an assistant, a wisest and most proficient advisor, to help gather the supernatural power instead. His diplomat went to Zhongnanshan Mountain to seek Qiu Chuji. The Taoist priest left his mountain, crossed over the desert to arrive personally at Khan's supreme headquarter, to explain his view of living forever and never dying, and to clarify the secret meaning contained in the Book of Tao consisting in 5000-words ascribed to Laozu, the founder of Taoism. At the conclusion of the Holy Book, once all of the riddles of the language had somewhat betrayed their hidden meaning, the great Khan came to the exclusive assertion, that he would be the loser in this very last battle.

So, what is the signification of conquest? Each of us tends to look for something in our life, for certain significance, for the ideal and the reason to live. For the majority, love and happiness are those ideals of life; for others, it could be wealth, fame, or power.

People even agonize themselves mentally or torture themselves physically, in pursuit of what they think the paramount for their existence. But we also know that besides the illusory and precarious happiness of life, there are also far-reaching horizons and a path to altruistic selflessness; but only a handful of us are taking that route, and a whole lot less people reaching its destination. Why is that?

Once there was a literary researcher who, when commented about the poet Li-Po, had no reserve whatsoever in raving this exceptionally brilliant individual with a liberal and extravagant way of life. But then he concluded: we are not of the class of Li-Po, and we cannot live like the way Li-Po lived, because we do have family, wives and children, and many other responsibilities. Be it as it may, could it be that all of us were born predestined with a noose on our neck, but Li-Po was not? Could it be that we are only allowed to admire, and marvel at the



outstanding characters and their lives, just like a ragged beggar would only stand from far away to crave and long for the precious jewels worn by an attractive princess? Sure, Li-Po cannot live like us, and of course we do not have to become like Li-Po in order to have the recognition of others. Each of us has within ourselves an endless hidden treasure. There is no need to borrow or steal the attributes of another individual. And no need to inadequately evaluate ourselves.

The Lost Son in the Lotus Sutra wouldn't think of himself as the only son and heir of the rich proprietor, the one whose power even surpassed that of many high ranking dignitaries of the royal court. This young man even felt happy when he was hired as a lowly servant, and was so proud to become the humble servant of this affluent family. He took pride in cleaning out the latrines, and was pleased to be permitted to sleep in the horses' stalls. However, deep in his essential nature, in his bloodline, and from an unlikely peculiar destiny, he was the sole inheritor of this wealthy family. He would be recognized as successor only when he himself can trace his own lineage, and can substantiate his own aristocratic significance. Otherwise, one who thought of himself no better than the breeding horse of his boss, cannot have dreams to prove himself the sole heir of the family. Because that wasn't inheritance, it was more like strategic plans of a usurper.

In that case, definitely would he be punished on account of his extravagant ambition. Here while we cannot ascertain our own noble dignity, and cannot appreciate the precious values of life - the values that are certainly not higher than the rows of social chairs and the steps of social ladders which are instituted in an irreversible order; meanwhile, we call ourselves "Buddhists", meaning we see ourselves as rightfully legal descendants of the Tathagata's Holy lineage; is this somewhat contradictory?

Among my young friends, many have tried to ascend and move up in life, establishing their own values; they thought that if needed and when wanted, it is not hard for them to just don the most expensive clothing or sit at the highest position in society; and when not needed anymore, they can just "discard the golden throne just like throwing away some broken shoes". Those friends, after a time struggling with life in order to prove their self-worth, some of them are even "lucky

enough” to climb up these high-profiled chairs, suddenly realize that the importance and value of this life are being painted, decorated, and engraved into these chairs. So from then on, they would fasten themselves firmly onto them, and insist on defending these values at any cost.

Some other friends of mine, after a broken relationship, suddenly realized that happiness, so real in their own hands minutes earlier, was now just pretentious. One came to me after many days wandering around in his miserable sorrow. He came searching for me not to find a consolation, but he came to graciously lecture me on the meaning of love and eternity; and the meaning of true happiness and the supreme cause of life, the ultimate good. While listened intently to his talk, I felt like I have drunk all the drops of sweet dew dispersed from each of his burning teardrops; and I have asked myself whether my friend had realized the meaning of Nirvana? Now that 30 years have passed, I have to confess that I could not forget that marvelous “sermon”. But just a short time afterwards, my friend again threw himself onto new romance. When I asked him why, his answer was that the sweetness of that first love could have never been adulterated with time. It forever resided in an obscure part somewhere in his heart. He only chased after frivolous and fleeting relations, pursued the empty fame; just because he attempted to forget things that was gone, and gone forever, that never could be retrieved. Once in a while, when thinking of this friend, now quite successful in his real life, I often wonder if he had ever thought back to those youthful years, wouldn’t he think he was being so stupid, chasing after illusion? And furthermore, between these two stages of his life, which one is truly illusion?

They say that Young People are standing at the threshold of life, so you have to prepare your baggage to enter life. I want to say it in a different way, by relating to my own youth that has passed. What I want to relay is that you – the young generation – are placed with two questions that demand immediate and confident answers; or that you are positioned at the forked road that requires your decision without hesitation, either Love or Achievements. In front of you is a long winding road that looms in the dim residual light of morning stars. It is not quite dawn so as to easily distinguish where you are standing and where the road

you're taking will lead you. Moreover, are there really two branched out roads for you to choose or is it just one? Which way are you going to proceed? Whether to follow the path of achievements and reputation, just as the saying goes "to have been born in the world, may one's name be impressed upon the mountains and rivers"; or perhaps to pursue the silhouette of an eternal springtime? Both of them make sense, and I know all of you would understand them clearly.

We do not have to go through lengthy explanation and argument. But there is one thing that I have to stress. Your understanding of the future path ahead of you is not quite what you are seeing by yourself, and knowing yourself which way to take as the first morning light breaks through. It's rather the remnants left behind from many generations before you. It's not often that one can just formulate one's own distinct pathway and not trailing any other pre-existing track. Tracing slowly step by step after other generation's direction, only then young people can carefully develop their own future roadmap. Among these youthful individuals, many would not step out of the jungle's darkness to find for themselves, with their own eyes, the roadway that leads out to the future even when daybreak has come and the morning sun brightly shines.

We will now explore in history and find such a youth. The one that came to my mind was not a stranger to any of you, and I want to remind you of the Emperor Tran Nhan Tong. When still young and growing up in lavishly splendid palace filled with joy, this aristocratic young man lived like a recluse amidst the royal kingdom; with a true hermit life of abstention and ascetism. I wonder if the graceful bearings would have been appreciated by anyone in this young royalty, but the King Father – only seeing the dreadfully emaciated body of his own heir - could not help but uttering a cry, wondering if his son would have enough strength and energy to look after the empire, safeguarding its territory.

Nonetheless, that same young man, once enthroned and residing over the entire nation, not only ascertained his own selfworth, but also substantiated the lasting existence of his whole populace. Whether sitting at the towering royal throne, or embarking impressively in the battlefield, or returning home on victorious mounts after triumphant

conquests; nights after nights in the serene darkness of history, even now, we can nearly imagine the sound of his repetitive gong strikes and distinctive ritual chanting of this royally majestic king who once viewed the throne like a pair of discarded sandals: “What that is to be produced by conditions should be viewed as a dream, a mirage, a bubble...” How could the one who perceives with his own eyes the whole universe as ephemeral - like dewdrops on the grass blades - nevertheless with supremacy, would be able to make up his own destination as well as that of the entire sovereignty? I hope that all of you young people out there can come up with the answers yourselves. Because when you can provide answers to those questions, you surely can make up your own destination and not worry so much in making erroneous mistakes.

Now we finally come back to the main discussion of our topic. Many of you when hearing the title of this topic would probably have thought that the speaker will present something related to certain Buddhist structural standpoint, and gathering from that viewpoint he will analyze and explore whether it would apply to the young generation, or bring about actual benefits to this young age group. Up until now, I have not introduced any form, any structure yet. Are any of you disappointed? Well, maybe you ought to be a little disappointed. That way, it's apparent that none of you come to passively listen to me, whatever I say would satisfy you. Rightly so, you should have choices, even though the choices are not up to your own wishes. Beginning with realization, there would undoubtedly be options. When working with the talented capacity of youth, first of all there is the ability to choose. Young people are educated to know how to select options. Determining one's future plan is making the right choices intelligently.

Furthermore, we should not be too disenchanted if there is not a specific Buddhist structure applying to the young generation. There is only one moon up in the sky. But that moon can be graying with old age and death, or it can be a new moon freshly emerged with youthful innocence; likewise, it can be a bright moon that bears witness to faithful hearts, or it can be an “old moon of spitefulness that maliciously causes the discord between lovers”. Yet other young people come to Buddhism hoping that the blessed water by the

compassionate Bodhisattva would revive their wilted heart which was rejected by love. And yet others come to seek Buddhism to wash off “the heel pacing after fame tainted with grey mud, or the face of marquee suntanned by the rays of great changes”. They may find on their own a Buddhist structure that correlates well with them. If Buddhism cannot alleviate their mental sufferings and their weariness of life, it would be just like a doctor refusing to treat sick patients. Therefore, you are advised to find your own viewpoint that corresponds with Buddhism, not taking those that are already being molded by others such as your superiors, your reverend monks, or some other brilliant researchers. A Vietnamese Zen master once said: “Young people should bear in themselves the will of soaring high, and not content with retracing the footsteps of the Buddhas, though. We will walk the path that we select ourselves, no need to drudgingly follow after the trace of others.

This manner of speaking sometimes causes people to feel bewildered. Wouldn't it be too conceited, too arrogant? Then please, do not create a song with a quick tempo out of those words, but try to compose a gentle sonata like smooth undulating water of a lake, then we can easily comprehend the sound of these words: Be at ease in choosing a direction for yourself, and ready to take on the responsibility for what happens along the path that you have chosen. These are the words of the Buddha that you should remember: “sentient beings are the inheritors of all actions that they have carried out themselves”. And Buddha also taught us: “Be the successor of the Tathagata's true dharma, and not the heir of material resources”.

All of you are learning to prepare yourselves for worthiness of being heirs: Inheritors to the heirloom of familial ancestors; Inheritors to the traditions of a country's heritage; Inheritors to the humankind legacy. No matter what position you are placed in, first and foremost, you, the young generation today, have to be the heirs. Victory or defeat in the position of being an heir is the responsibility of each one of you, personally, individually. Be prepared to develop your own wisdom, build your own ground, to cleverly choose the pathway to life, and be ready to accept the responsible actions for what you have committed to for your own self and all other sentient beings.

Tue Sy. – *Trans. by* Upasikā Vien Minh

There is not a universal Buddhism that is broad-spectrum for the entire young generation. Each one of you individual is representative to the dynamic form of Buddhism.

I sincerely wish you would have enough strength to conquer lots of kingdom that are to be conquered and win over the powers that are to be won.

Translated by Upasikā Vien Minh

|            |
|------------|
| Đính chính |
|------------|

|                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Trong Tập san Nghiên Cứu Phật Học PL số 7, bài dịch tiếng Anh ‘<i>The Introduction to the Vietnamese Tripitaka Translation Project</i>’ của Viên Minh, do lỗi kỹ thuật đã in sai tên dịch giả. BBT chân thành cáo lỗi cùng bạn đọc và dịch giả Viên Minh.</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|