TẬP SAN **NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC**

PHÁP LUÂN

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Số 6

Vu lan - PL. 2552

3. Giới Thiệu Công Trình Phiên Dịch Đại Tạng Kinh Việt Nam.

21. Tuệ Sỹ ► *Một Số Vấn Đề Ngữ Pháp Trong Các Bản Dịch Phạn Hán (tiếp theo).*

52. Thích Thái Hòa ► *Sự Liên Hệ giữa Phù Vân Quốc Sư với Vua Trần Thái Tông.*

72. Thích Đức Thắng ► *Nguyễn Du và Phân Kinh Thạch Đài.*

100. Pháp Hiền ► *Dẫn Nhập Thuyết Tối Giản của N. Chomsky (tiếp theo).*

144. *Thơ* Hoài Khanh, Phổ Đồng, Pháp Hiền.

149. Thích Phước An ► *Thiền Sư Chân Nguyên với Thế Giới Quan cho Người Dân Quê Việt Nam.*

170. Lê Mạnh Thát ► *The 'Thủy Nguyệt Tòng Sao'... (Zen Master Chân Đạo Chánh Thống),* trans. by Đạo Sinh.

Bìa: trích *'Un Livre des Moines Bouddhistes du Vietnam d'Autrefois' (Thiền uyển tập anh),* bài kệ thị tịch của Ni sư Diệu Nhân Lý Ngọc Kiều: *Sinh lão bệnh tử, tự cổ thường nhiên, dục cầu xuất ly, giải phược thiêm triền...* Ảnh minh họa: Dom. De Miscault.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

GIỚI THIỆU
CÔNG TRÌNH PHIÊN DỊCH
ĐẠI TẠNG KINH VIỆT NAM

Yo vo, ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mamaccayena satthā.

I. SƠ LƯỢC QUÁ TRÌNH PHIÊN DỊCH

Trước khi nhập Niết-bàn, đức Phật có di giáo tối hậu cho các chúng đệ tử: "Pháp và Luật mà Ta đã thuyết và qui định, là Đạo Sư của các ngươi sau khi Ta diệt độ." Phụng hành di giáo của đức Thế Tôn, các vị Trưởng lão A-la-hán đã thực hiện cuộc kiết tập lần thứ nhất tại thành Vương Xá, cùng hòa hiệp phúng tụng tất cả những điều đã được Phật giảng dạy trong suốt bốn mươi lăm năm giáo hóa; nền tảng của văn hiến Phật giáo mà về sau được gọi là Tam tạng được thành lập từ đó.

Kể từ đó, giáo pháp của đức Thích Tôn theo bước chân du hóa của các Thánh đệ tử lan tỏa khắp bốn phương. Nơi nào Giáo pháp được truyền đến, nơi đó bốn chúng đệ tử học tập và hành trì theo phương ngôn của bản địa, như điều đã được đức Phật chỉ giáo: *anujānāmi, bhikkhave, sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ pariyāpuṇitun'ti*. "Này các Tỳ kheo, Ta cho phép các ngươi học Phật ngôn bằng chính phương ngữ của mình." Y cứ theo lời dạy này, ngay từ khởi thủy Phật ngôn đã được chuyển thể qua nhiều phương ngữ khác nhau. Khi các bộ phái Phật giáo phát triển, mỗi bộ phái cố gắng thành lập Tam tạng Thánh điển theo phương ngữ của địa phương được xem là căn cứ địa. Khi mà hệ thống văn tự tại Cổ Ấn Độ chưa phổ biến, sự lưu truyền Thánh điển bằng khẩu truyền là phương tiện chính. Do khẩu truyền, những biến âm do khẩu âm của từng địa phương khác

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nhau thỉnh thoảng cũng ảnh hưởng đến một vài thay đổi nhỏ trong các văn bản. Những biến thiên âm vận ấy trong nhiều trường hợp dẫn đến những giải thích khác nhau về một điểm giáo nghĩa giữa các bộ phái. Tuy nhiên, nhìn từ đại thể, các giáo nghĩa trọng yếu vẫn được hiểu và hành trì như nhau giữa tất cả các truyền thống, Nam phương cũng như Bắc phương. Điều có thể được khẳng định qua các công trình nghiên cứu tỉ giảo về văn bản trong hai nguồn văn hệ Phật giáo hiện tại: Pali và Hán tạng. Các bản Hán dịch xuất xứ từ A-hàm, và các bản văn Pali hiện đọc được, đại bộ phận đều nhất trí. Do đó, những điều được cho là dị biệt giữa hai truyền thống Nam và Bắc phương, mà thường hiểu lệch lạc là Tiểu thừa và Đại thừa, chỉ là sự khác biệt bởi môi trường lịch sử văn minh theo các địa phương và dân tộc. Đó là sự khác biệt giữa nguyên thủy và phát triển. Phật pháp truyền sang phương Nam, đến các nước Nam Á, nơi đó sự phát triển văn minh và các định chế xã hội chưa đến mức phức tạp, nên giáo pháp của Phật được hiểu và hành gần với nguyên thủy. Về phương Bắc, tại các vùng Đông Bắc Ấn, và Tây Bắc Trung Quốc, nhiều chủng tộc dị biệt, nhiều nền văn hóa khác nhau, và cũng do đó cũng xuất hiện nhiều định chế xã hội khác nhau. Phật pháp được truyền vào đó, một thời đã trở thành quốc giáo của nhiều nước. Thích ứng theo sự phát triển của đất nước ấy, từ ngôn ngữ, phong tục, định chế xã hội, giáo pháp của đức Phật cũng dần dần được bản địa hóa.

Thánh điển Tam tạng là nguồn suối cho tất cả nhận thức về Phật pháp, để học tập và hành trì, cũng như để nghiên cứu. Kinh tạng và Luật tạng là tập đại thành Pháp và Luật do chính đức Phật giảng dạy và quy định, là sở y cho tri thức và hành trì của Thánh đệ tử để tiến tới thành tựu cứu cánh Minh và Hành. Kinh và Luật cũng bao gồm những diễn giải của các Thánh đệ tử được thân truyền từ kim khẩu của đức Phật. Luận tạng, theo truyền thống Thượng tọa bộ Nam phương, và cũng theo truyền thống Hữu bộ, do chính đức Phật thuyết. Nhưng các đại luận sư như Thế Thân (Vasubandhu), cũng như hầu hết các nhà nghiên cứu Phật học trên thế giới hiện đại, đều không công nhận truyền thuyết này, mà cho rằng đó là tập đại thành

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

các công trình phân tích, quảng diễn, và hệ thống hóa những điều đã được Phật thuyết trong Pháp và Luật. Kinh và Luật tạng được thành lập trong một khoảng thời gian nhất định, trực tiếp hoặc gián tiếp từ kim khẩu của Phật, và là sở y chung cho tất cả các bộ phái Phật giáo, bao gồm cả Phật giáo Đại thừa, mặc dù có những sai biệt do vấn đề truyền khẩu với các khẩu âm và phương ngữ khác nhau, theo thời gian và địa vức.

Luận tạng là bộ phận Thánh điển phản ánh lịch sử phát triển của Phật giáo, bao gồm các phương diện tín ngưỡng tôn giáo, tư duy triết học, nghiên cứu khoa học, định chế và tổ chức xã hội chính trị. Tổng quát mà nói, đó không chỉ là phản ánh lịch sử phát triển của nội bộ Phật giáo, mà trong đó cũng phản ánh toàn bộ văn minh tại những nơi đạo Phật được truyền đến. Điều này cũng được chứng minh cụ thể bởi lịch sử Việt nam.

Mỗi bộ phái Phật giáo tự xây dựng cho mình một nền văn hiến Luận tạng riêng biệt, tập hợp các luận giải giáo nghĩa, bảo vệ kiến giải Phật pháp của mình, bài trừ các quan điểm dị học. Đây là nền văn hiến đồ sộ, liên tục phát triển trên nhiều khu vực địa lý khác nhau. Cho đến khi Hồi giáo bành trướng tại Ấn độ, Phật giáo bị đào thải. Một bộ phận văn hiến Phật giáo được chuyển sang Tây Tạng, qua các bản dịch Phạn Tạng, và một số lớn nguyên bản Phạn văn được bảo trì. Một bộ phận khác, lớn nhất, gần như hoàn chỉnh nhất, văn hiến Phật giáo được chuyển dịch sang Hán tạng, bao gồm hầu hết mọi xu hướng tư tưởng dị biệt của Phật giáo phát triển trong lịch sử Ấn Độ, từ Nguyên thủy, Bộ phái, Đại thừa, cho đến Mật giáo.

Truyền thuyết ghi rằng Phật giáo được truyền vào Trung Hoa dưới đời Hán Minh đế, niên hiệu Vĩnh Bình thứ 10 (tl. 65), và bản kinh Phật đầu tiên được dịch sang Hán văn là kinh *Tứ thập nhị chương*, do Ca-diếp Ma-đằng và Trúc Pháp Lan. Nhưng truyền thuyết này không được nhất trí hoàn toàn giữa các nhà nghiên cứu lịch sử Phật giáo Trung Quốc. Điều chắc chắn là Khang Tăng Hội, quê quán Việt nam, xuất phát từ Giao Chỉ (Việt Nam), đã đưa Phật giáo vào Giang Tây, miền Nam Trung Hoa. Các công trình phiên dịch và chú

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

giải của Khang Tăng Hội đã chứng tỏ rằng trước đó, tức từ năm thứ 247 kỷ nguyên tây lịch, thời gian được nói là Tăng Hội vào đất Kiến Nghiệp, quy y cho Tôn Quyền, Phật giáo đã phát triển đến một hình thái nhất định tại Việt Nam, cùng một số kinh Phật được phiên dịch. Điều này cũng được củng cố thêm bởi những điều được ghi chép trong *Mâu Tử Lý hoặc luận*. Có lẽ do hậu quả của thời kỳ Bắc thuộc, hầu hết những điều được tìm thấy trong hành trạng của Khang Tăng Hội và trong ghi chép của Mâu Tử đều bị xóa sạch. Chỉ tồn tại những gì được ghi nhận là truyền từ Trung Quốc.

Dịch giả Phạn Hán đầu tiên tại Trung Quốc được khẳng định là An Thế Cao (đến Trung quốc trong khoảng tl. 147 – 167). Tất nhiên trước đó hẳn cũng có các dịch giả khác mà tên tuổi không được ghi nhận. Lương Tăng Hựu căn cứ trên bản Kinh lục xưa nhất của Đạo An (tl. 312 - 385) ghi nhận có chừng 134 kinh không rõ dịch giả; và do đó cũng không xác định trước hay sau An Thế Cao.

Sự nghiệp phiên dịch Phật kinh Phạn Hán liên tục từ An Thế Cao, cho đến các đời Minh, Thanh được tập thành trong 32 tập của Đại chính, bao gồm Thánh điển nguyên thủy, Bộ phái, Đại thừa, Mật giáo, 1692 bộ. Những trước tác của Trung Hoa, từ sớ giải, luận giải, cho đến sử truyện, du ký, v.v., tập thành từ tập 33 đến 55 trong Đại chính, gồm 1492 tác phẩm. Số tác phẩm được ấn hành trong Tục tạng chữ Vạn còn nhiều hơn thế nữa. Đây là hai bản Hán tạng tương đối đầy đủ nhất, trong đó tạng Đại chính được sử dụng rộng rãi trên quy mô thế giới.

Sự nghiệp phiên dịch Kinh điển ở nước ta được bắt đầu rất sớm, có thể trước cả thời Khang Tăng Hội, mà dấu vết có thể tìm thấy trong *Lục độ tập kinh*. Ngôn ngữ phiên dịch của Khang Tăng Hội là Hán văn. Hiện chưa có phát hiện nào về các bản dịch Kinh Phật bằng tiếng quốc âm. Suốt trong thời kỳ Bắc thuộc, do nhu cầu tinh thông Hán văn như là sách lược cấp thời để đối phó sự đồng hóa của phương Bắc, Hán văn trở thành ngôn ngữ thống trị. Vì vậy công trình phiên dịch Kinh điển thành quốc âm không thể thực hiện. Bởi vì, công trình phiên dịch Tam tạng tại Trung Hoa thành tựu đồ sộ

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

được thấy ngày nay chủ yếu do sự bảo trợ của triều đình. Quốc âm chỉ được dùng như là phương tiện hoằng pháp trong nhân gian.

Cho đến thời Pháp thuộc, trước tình trạng vong quốc và sự đe dọa bởi văn hóa xâm lược, văn hóa dân tộc có nguy cơ mất gốc, cho nên sơn môn phát động phong trào chấn hưng Phật giáo, phổ biến kinh điển bằng tiếng quốc âm qua ký tự La-tinh. Từ đó, lần lượt các Kinh điển quan trọng từ Hán tạng được phiên dịch theo nhu cầu học và tu của Tăng già và Phật tử tại gia. Phần lớn các Kinh điển này đều thuộc Đại thừa, chỉ một số rất ít được trích dịch từ các A-hàm. Dù Đại thừa hay A-hàm, các Kinh Luận được phiên dịch đều không theo một hệ thống nào cả. Do đó sự nghiên cứu Phật học Việt Nam vẫn chưa có cơ sở chắc chắn. Mặt khác, do ảnh hưởng ngữ pháp Phạn, các bản dịch Hán hàm chứa một số vấn đề ngữ pháp Phạn Hán khiến cho ngay cả các nhà chú giải Kinh điển lớn như Cát Tạng, Trí Khải cũng phạm phải rất nhiều sai lầm. Chính Ngạn Tông, người tổ chức dịch trường theo lệnh của Tùy Dạng đế đã nêu lên một số sai lầm này. Cho đến Huyền Trang, vì phát hiện nhiều sai lầm trong các bản Hán dịch nên quyết tâm nhập Trúc cầu pháp, bất chấp lệnh cấm của triều đình và các nguy hiểm trên lộ trình.

Ngày nay, do sự phát hiện nhiều bản Kinh Luận quan trọng bằng tiếng Sanskrit, cũng như sự phổ biến ngôn ngữ Tây Tạng, mà phần lớn Kinh điển Sanskrit được phiên dịch, nên nhiều công trình chỉnh lý được thực hiện cho các bản dịch Phạn Hán. Thêm vào đó, do sự phổ biến ngôn ngữ Pali, vốn được xem là ngôn ngữ Thánh điển gần với nguyên thuyết nhất, một số sai lầm trong các bản dịch A-hàm cũng được chỉnh lý, và tỉ giảo, khiến cho lời dạy của Đức Thích Tôn được thọ trì một cách trong sáng hơn.

Trên đây là những nhận thức cơ bản để Ban phiên dịch Đại tạng kinh Việt Nam y theo đó mà thực hiện các bản dịch. Trước hết, là bản dịch các kinh A-hàm đang được giới thiệu ở đây. Các kinh thuộc bộ A-hàm được dịch sang Hán rất sớm, kể từ thời Hậu Hán với An Thế Cao. Nhưng phần lớn các truyền bản này đều phát xuất từ Tây vực, từ các nước Phật giáo thịnh hành thời đó như Quy-tư,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Vu-điền. Do khẩu âm và phương ngữ nên trong các truyền bản được nói là Phạn văn đã hàm chứa khá nhiều sai lạc. Điều này có thể thấy rõ qua sự so sánh các đoạn tương đương Pali, hay các dẫn chứng trong Đại Tì-bà-sa, Du-già sư địa. Thêm vào đó, các dịch giả hầu hết đều học Phật và học tiếng Sanskrit tại các nước Tây vực chứ không trực tiếp tại Ấn Độ như La-thập và Huyền Trang, nên trình độ ngôn ngữ Phạn có hạn chế. Các vị ấy khi vừa đặt chân lên Trung Hoa, do khát vọng thâm thiết của các Phật tử Trung Hoa, muốn có thêm kinh Phật để học và tu, cho nên trong khi chưa tinh thông tiếng Hán, mà công trình phiên dịch lại được thôi thúc cần thực hiện. Vì không tinh thông Hán ngữ nên công tác phiên dịch luôn luôn qua trung gian một người chuyển ngữ. Quá trình phiên dịch đi qua nhiều giai đoạn mà chính người chủ dịch không thể quán triệt, cho nên trong các bản dịch hàm chứa những đoạn văn rất tối nghĩa, và nhiều khi nhầm lẫn. Trong tình hình như vậy, một bản dịch Việt từ Hán đòi hỏi rất nhiều tham khảo để hy vọng tiếp cận với nguyên bản Sanskrit đã thất lạc, và cũng từ đó mà hy vọng có thể tiếp cận với lời Phật dạy hơn, điều mà các bản Hán dịch do trở ngại ngôn ngữ đã không thể thực hiện được.

Đại Tạng kinh Việt Nam chủ yếu căn cứ trên Đại chánh Đại tạng kinh, Nhật Bản, gồm 100 tập, được biên tập khởi đầu từ niên hiệu Đại chánh (Taisho) thứ 11 (tl. 1922), cho đến niên hiệu Chiêu hòa (Showa) thứ 9 (tl. 1934), tập hợp trên 100 nhà nghiên cứu Phật học hàng đầu của Nhật Bản, dưới sự chủ trì của Cao Nam Thuận Thứ Lang (Takakusu Junjiro) và Độ Biên Hải Húc (Watanabe Kaigyoku). Để bản sử dụng là bản in của Chùa Hải Ấn, Triều Tiên, được gọi là bản Cao-lệ. Công trình chỉnh lý văn bản căn cứ các khắc bản Tống, Nguyên, Minh, cùng một số khắc bản và thủ bản tại Hoa và Nhật khác như tả bản Thiên Bình, bản Liêu của Cung nội sảnh, bản chùa Đại Đức, bản chùa Vạn Đức, v.v… Một số bản văn được phát hiện tại các vùng trong Tây vực như Vu-điền, Đôn Hoàng, Quy-tư, Cao Xương, cũng được dùng làm tham khảo. Nhiều đoạn văn từ Pali và Sanskrit cũng được dẫn dưới cước chú để đối chiếu đoạn Hán dịch mà người biên tập nghi ngờ là không chính xác

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hoặc thuộc về dị bản nào đó.

Nội dung Đại tạng Đại chánh được phân làm ba phần chính: phần thứ nhất, gồm 32 tập, là các bản dịch Phạn Hán bao gồm Kinh, Luật, Luận, được thuyết bởi chính kim khẩu của Phật, hay được kiết tập bởi các Thánh đệ tử, hoặc được trước tác bởi các Luận sư. Phần thứ hai, từ Đại chánh tập 33 đến tập 55, trước tác của Trung Hoa, bao gồm các sớ giải Kinh, Luật, Luận, và luận thuyết riêng biệt cúa các tông phái Phật giáo Trung Hoa, các sử truyện, truyện ký, du ký, truyền kỳ; các bản Hán dịch thuộc ngoại giáo như Thắng luận, Số luận, Ba tư giáo, Thiên chúa giáo, các tập ngữ vựng Phạn Hán, giáo khoa Phạn Hán, các Kinh lục. Phần thứ ba, từ tập 56 đến 85, tập họp các trước tác của Nhật Bản, gồm các sớ giải Kinh, Luật, Luận, phần lớn căn cứ trên các bản sớ giải Trung Hoa mà giải nghĩa rộng thêm, và các luận thuyết của các tông phái tại Nhật Bản. Còn lại 12 tập sưu tập các đồ tượng, tranh ảnh, phần lớn là các đồ hình mạn-đà-la của Mật tông. Ba tập cuối, tổng mục lục, liệt kê nội dung các bản Đại tạng lưu hành.

II. ĐẠI TẠNG KINH VIỆT NAM

ĐẠI TẠNG KINH VIỆT NAM là một tập hợp các bản dịch Việt Đại tạng kinh Phật giáo từ truyền bản tiếng Trung Quốc, có tham cứu các truyền bản tiếng Phạn, Pali và Tây Tạng. Do đó, nó bao gồm toàn bộ các kinh điển Phật giáo đã được dịch ra tiếng Việt đã và đang lưu hành từ trước tới nay.

Chúng ta đều biết, ngay từ thời kỳ Phật giáo truyền vào Việt Nam dưới triều đại Hùng Vương, đã có một số kinh điển được dịch ra tiếng Việt từ các truyền bản tiếng Phạn hay Pali. Những bản kinh tiếng Việt đầu tiên này tuy ngày nay đã tán thất qua thời gian, nhưng một số cấu trúc ngữ pháp tiếng Việt vẫn còn tồn tại trong các bản kinh tiếng Trung Quốc được dịch từ các văn bản tiếng Việt này, như *Lục độ tập kinh, Cựu tạp thí dụ kinh*, v.v… Những thế kỷ tiếp theo, truyền thống dịch kinh ra tiếng Việt này vẫn được tiếp tục mà

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

dấu vết có thể tìm thấy qua một bài thơ ngũ ngôn của nhà thơ nổi tiếng thời Đường là Trương Tịch (750-820). Nhưng do thiên tai lẫn địch họa, bản kinh tiếng Việt đầu tiên hiện còn lại là một bản dịch vào thế kỷ 15, được biết dưới tên *Đại báo phụ mẫu ân trọng kinh*, của thiền sư Viên Thái (1380-1440).

Qua thế kỷ 16 ta có bản dịch *Quan Âm chân kinh*, thường được biết dưới tên *Truyện Phật Bà Quan Âm* (khoảng 1585- ?).

Đến thế kỷ 17 ta có một loạt các bản dịch giải của Minh Châu Hương Hải mà chúng ta hiện đã tìm thấy, như *Diệu pháp liên hoa kinh, A-di-đà kinh, Ma-ha-bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh* v.v…

Thế kỷ 18 chứng kiến sự xuất hiện các bản dịch Luật tạng như *Sa-di quốc âm thập giới* của Như Trừng (1690-1780), *Oai nghi diễn âm* của Như Thị (1680-1740?), v.v…

Qua thế kỷ 19 ta có bản dịch *Pháp hoa quốc ngữ kinh* do Pháp Liên thực hiện năm 1852 (hay 1856?). Từ đây trở đi kinh điển Phật giáo bằng tiếng Việt càng ngày xuất hiện càng nhiều. Cho nên, Đại tạng kinh Việt Nam là một tập hợp những bản kinh đã được dịch ra tiếng nước ta từ các truyền bản tiếng Trung Quốc và một số tiếng khác như Phạn, Tây Tạng. Riêng bản dịch tiếng Việt của kinh điển Phật giáo từ các truyền bản tiếng Pali thì chúng tôi cho in riêng, theo tiêu chuẩn quốc tế, và được đặt tên là Đại tạng kinh Nam truyền. Do đó ĐẠI TẠNG KINH VIỆT NAM không bao gồm các bản kinh tiếng Việt được dịch từ các truyền bản Pali.

Trên đây là giới thiệu sơ bộ vài nét chính của Đại tạng kinh Việt Nam, được biên dịch và ấn hành với mục đích cung cấp cho các Phật tử và người nghiên cứu Việt Nam những bản kinh tiếng Việt hình thành qua lịch sử. Các bản kinh nào chưa được dịch hoặc dịch chưa hoàn chỉnh, chúng tôi sẽ tuần tự cho dịch lại để in vào bộ Đại tạng kinh này.

Bản dịch Đại tạng kinh Việt Nam chọn *Đại chánh tạng* làm để bản, phiên dịch tất cả tác phẩm được ấn hành trong đó. Phàm lệ để thực hiện bản dịch tạm thời được quy định như sau:

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

1. Đại tạng kinh Việt Nam bao gồm tất cả các bản dịch tiếng Việt của Tam Tạng Kinh Điển Phật giáo đã xuất hiện ở nước ta từ trước đến nay, qua các thời kỳ với nhiều dịch giả khác nhau, để cho thấy quá trình hình thành Đại tạng kinh Việt Nam qua lịch sử.

2. Về bản đáy, bản dịch Việt căn cứ trên ấn bản Đại chánh tân tu Đại tạng kinh 100 tập, mỗi tập trên dưới 1000 trang chữ Hán cỡ 10pt và sẽ được đánh số theo thứ tự của số ghi trong bản in Đại chính. Mỗi trang của bản in Đại chánh được chia làm ba cột: a, b, c. Số trang và cột này đều được ghi trong bản dịch để tiện tham khảo.

3. Vì thế, một bản kinh chữ Hán có thể có nhiều bản dịch tiếng Việt, nên sau số thứ tự của Đại chính, sẽ đánh thêm các mẫu tự A, B, C… để phân biệt các bản dịch tiếng Việt khác nhau của cùng một bản kinh chữ Hán đó.

4. Về xử lý văn bản trong khi phiên dịch, phần lớn căn cứ công trình hiệu đính và đối chiếu của bản Đại chánh. Ngoài ra, tham khảo thêm các công trình hiệu đính và đối chiếu khác.

5. Giữa các ấn bản có những điểm khác nhau, bản Việt sẽ lựa chọn hoặc hiệu đính theo nhận thức của người dịch.

6. Trong bản Hán, nếu chỗ nào xét thấy văn dịch hay từ ngữ không phù hợp với giáo nghĩa truyền thống phổ biến, người dịch sẽ tham khảo các Kinh, Luật, Luận cần thiết để hiệu chính. Những hiệu chính này được giải thích ở phần cước chú.

7. Bản Hán dịch thực hiện căn cứ phần lớn trên sự truyền khẩu. Do đó những từ phát âm tương tự dễ đưa đến ngộ nhận, như *sam* Pāli hay *sama* và *samyak*; *cala* và *jala*; *muti* và *muṭṭhi*, v.v… Trong những trường hợp này, người dịch sẽ tham chiếu các kinh tương đương, các bản Hán biệt dịch, suy đoán tự dạng nguyên thủy có thể có trong Phạn bản để hiệu chính. Những hiệu chính này đều được ghi ở phần cước chú.

8. Do các truyền bản khác nhau giữa các bộ phái, để có nhận thức về giáo nghĩa nguyên thủy, chung cho tất cả, cần có những nghiên cứu đối chiếu sâu rộng. Công việc này ngoài khả năng hiện tại của

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

các dịch giả. Tuy nhiên, trong trường hợp có thể, những điểm dị biệt giữa các truyền bản sẽ được ghi nhận và đối chiếu. Những ghi nhận này được nêu ở phần cước chú.

9. Bản Hán dịch được phân thành số quyển. Bản dịch Việt không chia số quyển như vậy, nhưng sẽ ghi ở phần cước chú mỗi khi bắt đầu một quyển khác.

10. Các từ Phật học trong một số bản Hán dịch nếu không phổ biến, do đó có thể gây khó khăn cho việc đọc và nghiên cứu, trong các trường hợp như vậy, tuy vẫn giữ nguyên dịch ngữ của bản Hán, nhưng dịch ngữ tương đương thông dụng hơn sẽ được ghi trong phần cước chú. Trong trường hợp có thể, sẽ ghi luôn dịch giả của những dịch ngữ này và xuất xứ của chúng từ bản dịch nào để tiện việc tham khảo.

11. Các kinh sách tham khảo trong cước chú đều được viết tắt theo qui định phổ thông của giới nghiên cứu quốc tế; xem qui định về viết tắt ở cuối mỗi tập của Đại tạng kinh Việt Nam.

III. PHƯƠNG ÁN THỰC HIỆN

Dự án thực hiện bao gồm các công trình phiên dịch, biên tập, và ấn hành, một Hội Đồng phiên dịch Đại tạng kinh Việt Nam được thành lập, được điều phối bởi Tổng biên tập, với các nhiệm vụ được phân phối như sau:

1. Ủy ban Phiên dịch. Để hoàn tất một bản dịch, các công tác sau đây cần được thực hiện:

a. *Phiên dịch trực tiếp*. Các văn bản lần lượt được phân phối đến các vị có trình độ Hán văn tương đối, kiến thức Phật học cơ bản, và khả năng ngôn ngữ cần thiết, phiên dịch trực tiếp từ Hán sang Việt.

b. *Hiệu đính và chú thích*. Nhiệm vụ chủ yếu của phần hiệu chính là đọc lại bản dịch thô và bổ túc những sai lầm có thể có trong bản dịch. Trong thực tế, người hiệu đính còn phải làm nhiều hơn thế

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nữa.

Trước hết là phần chỉnh lý văn bản. Phần này đáng lý phải thực hiện trước khi phiên dịch. Việc chỉnh lý văn bản thoạt tiên có vẻ đơn giản, vì người dịch chỉ lưu ý một số nhầm lẫn trong việc khắc bản của để bản. Những điểm khác nhau giữa các bản khắc hầu hết được ghi ở cước chú trong ấn bản Đại chánh, người dịch chỉ cần hiểu rõ nội dung đoạn dịch thì có thể lựa chọn những từ thích hợp trong cước chú. Tuy nhiên, do hạn chế về trình độ Phật pháp và khả năng tham khảo nên đa số người dịch không chọn được từ chính xác. Mặt khác, ngay cả các từ trong cước chú không phải hoàn toàn chính xác. Ngay cả Đại sư Ấn Thuận cũng phạm phải một số sai lầm khi chọn từ, vì không tìm ra các đoạn Pali hoặc Sanskrit tương đương nên phải dựa trên ức đoán. Những ức đoán này phần nhiều là sai. Mặt khác, nhiều sai lầm không phải do tả bản hay khắc bản, mà do chính từ truyền bản. Bởi vì, kinh điển từ Ấn Độ truyền sang hầu hết đều do khẩu truyền. Những biến đổi trong khẩu âm, phát âm, khiến nhầm lẫn từ này với từ khác, làm cho ý nghĩa nguyên thủy của giáo lý sai lạc. Người dịch từ Hán văn mà không có trình độ Phạn văn nhất định thì không thể phát hiện những sai lầm này. Điều đáng lưu ý là những sai lầm này xuất hiện rất nhiều và rất thường xuyên trong nhiều bản dịch Phạn Hán.

Phần hiệu đính tập trung trên cú pháp Phạn mà ảnh hưởng của nó trong các bản dịch khiến cho nhiều khi ngay cả những vị tinh thông Hán ngữ, các nhà chú giải kinh điển nổi tiếng, cũng phải nhầm lẫn. Để hiểu rõ nội dung bản dịch Hán, cần thiết phải tìm lại nguyên bản Phạn để đối chiếu. Đại sư Cát Tạng đã vấp phải sai lầm khi không có cơ sở để phân tích mệnh đề Hán dịch là năng động hay thụ động, do đó đã nhầm lẫn người giết với kẻ bị giết. Đó là một đoạn văn trong *Thắng man* mà nguyên bản Phạn của kinh này đã thất lạc, nhưng đoạn văn tương đương lại được tìm thấy trong trích dẫn tập *Sikṣasamuccaya* của Sāntideva. Nếu không tìm thấy đoạn Sanskrit được trích dẫn này thì không ai có thể biết rằng Cát Tạng đã nhầm lẫn.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Rất nhiều kinh điển trong nguyên bản Phạn đã bị thất lạc. Ngay cả những tác phẩm quan trọng như *Đại Tì-bà-sa* chỉ tồn tại trong bản dịch của Huyền Trang. Nhiều đoạn được trích dẫn trong bản dịch *Câu-xá*, mà Phạn văn đã được phát hiện, cũng giúp người đọc *Đại Tì-bà-sa* có manh mối để đi sâu vào nội dung. Đọc một bản văn mà không nắm vững nội dung của nó, nghĩa là chính dịch giả cũng không hiểu, hoặc hiểu sai, sao có thể hy vọng người đọc hiểu được đoạn văn phiên dịch? Do đó, công tác hiệu đính không đơn giản chỉ bổ túc những khuyết điểm trong bản dịch về lối hành văn, mà đòi hỏi công phu tham khảo rất nhiều để nắm vững nội dung nguyên tác trong một giới hạn khả dĩ.

Đại tạng kinh Việt Nam là bản dịch Việt từ Hán tạng, do đó không thể tự tiện thay đổi nội dung dù phát hiện những sai lầm trong bản Hán. Những sai lầm này mang tính lịch sử, do đó không được phép loại bỏ tùy tiện. Tuy vậy, bản dịch Việt cũng không thể bỏ qua những nhầm lẫn được phát hiện. Những phát hiện sai lầm cần được nêu lên, và những hiệu đính cũng cần được đề nghị. Những điểm này được ghi ở phần cước chú để cho bản Việt vẫn còn gần với bản Hán dịch.

Trên đây là một số điều kiện tất yếu để thực hiện một bản dịch tương đối khả dĩ chấp nhận. Trong tình hình hiện tại, chúng ta chỉ có rất ít vị có thể hội đủ điều kiện yêu cầu như trên. Do đó, dự án thực hiện hướng đến chương trình đào tạo, không đơn giản chỉ là đào tạo chuyên gia dịch thuật, mà là bồi dưỡng những vị có trình độ Phật học cao với khả năng đọc và hiểu các ngôn ngữ chuyển tải Thánh điển, chủ yếu các thứ tiếng Pali, Sanskrit, Tây Tạng và Hán. Trong tình hình nghiên cứu Phật học hiện tại trên thế giới, người muốn nghiên cứu Phật học mà không biết đến các ngôn ngữ này thì khó có thể nắm vững giáo nghĩa căn bản. Và đây cũng là điều mà Ngạn Tông đã nêu rõ trong các điều kiện tham gia dịch thuật trong việc phiên dịch được bảo trợ bởi Tùy Dạng đế, mặc dù Ngạn Tông chỉ yêu cầu hiểu biết Phạn văn nhưng đồng thời cũng yêu cầu kiến thức uyên bác không chỉ tinh thông Phật điển mà còn cả thư tịch ngoại giáo.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Chi tiết chương trình đào tạo cần được trình bày trong một dịp khác.

2. Ủy ban Ấn hành. Công tác ấn hành gồm các phần:

a. *Sửa lỗi chính tả của các bản dịch*. Hiện tại lỗi chính tả trong các bản dịch do các Thầy, Cô, và Phật tử tự nguyện chỉnh sửa. Nhưng chỉ là công tác nghiệp dư, do không chuyên trách, và do đó cũng thiếu kinh nghiệm trong việc phát hiện lỗi, nên các bản in phổ biến tồn tại khá nhiều lỗi chính tả.

b. *Trình bày bản in*. Công tác này tùy thuộc điều kiện kỹ thuật vi tính. Sơ khởi, ban ấn hành chưa đủ điều kiện để có những vị thành thạo sử dụng kỹ thuật vi tính trong việc trình bày văn bản. Công việc này hiện tại do các Thầy Cô phụ trách, với trình độ kỹ thuật do tự học, và tự phát. Vì vậy, trong nhiều trường hợp không khắc phục được lỗi kỹ thuật nên hình thức trình bày của bản văn chưa được hoàn hảo như mong đợi.

Sự nghiệp phiên dịch được định khoảng 15 năm, hoặc có thể lâu hơn nữa. Hình thức Đại tạng kinh do đó không thể được thiết kế một lần hoàn hảo. Trong diễn tiến như vậy, tất nhiên trình độ kỹ thuật được cải tiến theo thời gian, khiến cho hình thức trình bày cũng cần thay đổi cho phù hợp với thời đại. Hậu quả sẽ khó tránh khỏi là sự không đồng bộ giữa các tập Đại tạng kinh ấn hành trước và sau.

c. *Ấn loát*. Sau khi hình thức trình bày được chấp nhận, bản dịch được đưa đi nhà in. Trách nhiệm ấn loát được giao cho nhà in với các điều khoản được ghi thành hợp đồng. Vấn đề ấn loát như vậy tương đối ổn định. Tuy nhiên, cũng cần có người chuyên trách để theo dõi quá trình ấn loát, hầu tránh những sai sót kỹ thuật có thể có do nhà in.

d. *Phát hành, phổ biến và vận động*. Một nhiệm vụ không kém quan trọng là phát hành và phổ biến Đại tạng kinh. Công việc này đáng lý do một ban phát hành chuyên trách. Nhưng trong điều kiện nhân sự hiện tại, một Ban như vậy chưa thể thành lập, do đó ban ấn hành kiêm nhiệm. Thêm nữa, công trình phiên dịch là sự nghiệp

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

chung của toàn thể Phật tử Việt nam, không phân biệt Giáo hội, hệ phái, do đó cần có sự tham gia và cống hiến của chư Tăng Ni, Phật tử, bằng hằng sản và hằng tâm, bằng tâm nguyện cá nhân hay tập thể dưới các hình thức hỗ trợ và bảo trợ bằng vật chất hoặc tinh thần, cống hiến bằng tất cả khả năng vật chất và trí tuệ. Công việc vận động này để cho được hữu hiệu với sự tham gia tích cực của nhiều chúng đệ tử cũng cần được chuyên trách bởi một ban vận động. Trong điều kiện nhân sự hiện tại, ban ấn hành kiêm nhiệm.

HẬU TỪ

Trải qua trên dưới hai nghìn năm du nhập, những giáo nghĩa căn bản mà đức Phật đã giảng được học và hành tại Việt Nam, đã đem lại nhiều an lạc cho nhiều cá nhân và xã hội, đã góp phần xây dựng tình cảm và tư duy của các cộng đồng cư dân trên đất nước Việt. Thế nhưng, sự nghiệp phiên dịch cũng như ấn hành để phổ biến Thánh điển, làm nền tảng sở y cho sự học và hành, chưa được thực hiện trên quy mô rộng lớn toàn quốc.

Sự nghiệp phiên dịch tại Trung Quốc trải qua gần hai nghìn năm, với thành tựu vĩ đại, tập đại thành và bảo tồn kho tàng Thánh điển thoát qua nhiều trận hủy diệt do những đức tin mù quáng, cuồng tín. Sự nghiệp ấy đại bộ phận do các quốc vương Phật tử tích cực bảo trợ, đã là sự nghiệp chung của toàn thể nhân dân theo từng giai đoạn đặc biệt của lịch sử. Việt Nam tuy cũng có các minh quân Phật tử, nhưng do tác dộng bởi các yếu tố chính trị xã hội nên chưa từng được tổ chức quy mô dưới sự bảo trợ của triều đình. Chỉ do yêu cầu thực tế học và hành mà một số kinh điển được phiên dịch, nhưng chưa đủ để lập thành nền tảng tương đối hoàn bị cho sự nghiên cứu sâu giáo nghĩa.

Gần đây, vào năm 1973, một Hội đồng Phiên dịch Tam tạng lần đầu tiên trong lịch sử được thành lập, gồm Chủ tịch: Thượng tọa Thích Trí Tịnh, Tổng thư ký: Thượng tọa Thích Quảng Độ, với các thành viên quy tụ tất cả các Thượng Tọa và Đại Đức đã có công trình

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

phiên dịch và có uy tín trên phương diện nghiên cứu Phật học, dưới sự chỉ đạo của Viện Tăng Thống, Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất. Chương trình phiên dịch được soạn thảo trên quy mô rộng lớn, nhưng do hoàn cảnh chiến tranh nên chỉ mới thực hiện được một phần nhỏ. Một phần của thành quả này về sau được ấn hành năm 1993 bởi Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, trực thuộc Giáo hội Phật giáo Việt Nam, dưới danh hiệu "Đại tạng Kinh Việt Nam". Thành quả này là các kinh thuộc bộ A-hàm được phân công bởi Hội đồng Phiên dịch Tam tạng, trong đó, *Trường A-hàm* và *Tạp A-hàm* do TT Thiện Siêu, TT Trí Thành và ĐĐ Tuệ Sỹ thuộc Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức, Nha trang; *Trung A-hàm* và *Tăng nhất A-hàm* do TT Thanh Từ, TT Bửu Huệ, TT Thiền Tâm thuộc Viện Cao đẳng Phật học Huệ Nghiêm, Saigon.

Ngoài ra, một phần phân công khác cũng đã được hoàn thành như:

TT Trí Nghiêm: *Đại Bát Nhã* (Huyền Trang dịch, 600 cuốn) thuộc bộ Bát-nhã.

TT Trí Tịnh: kinh *Ma-ha Bát-nhã-ba-la-mật* (Đại phẩm) thuộc bộ Bát-nhã; kinh *Diệu pháp Liên hoa* (La-thập dịch), thuộc bộ Pháp hoa; kinh *Đại phương Quảng Phật Hoa nghiêm* (bản Bát thập) thuộc bộ Hoa nghiêm, và toàn bộ Đại Bảo tích.

Các bản dịch này cũng đã được ấn hành nhưng do đệ tử của các Ngài chứ chưa đưa vào Đại tạng kinh Việt Nam.

Những vị được phân công khác chưa thấy có thành quả được công bố.

Mặc dù với nỗ lực to lớn, nhưng do hoàn cảnh nhiễu nhương của đất nước nên thành tựu rất khiêm nhượng. Thêm nữa, các thành tựu này cũng chưa hội đủ điều kiện và thời gian thuận tiện để được hiệu đính và biên tập theo tiêu chuẩn nghiên cứu và phiên dịch Phật điển trong trình độ nghiên cứu Phật giáo hiện đại của thế giới, do đó cũng chưa thể được dự phần trong sự nghiệp phiên dịch và nghiên cứu Phật học trên quy mô quốc tế, như là cống hiến của Phật giáo Việt Nam cho cộng đồng nhân loại trong sự nghiệp hoằng dương

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Chánh pháp của toàn thể Phật tử thế giới vì lợi ích và an lạc của hết thảy mọi loài chúng sanh.

Sự nghiệp như vậy không thể là cống hiến cá biệt của một cá nhân hay tập thể, của một Giáo hội hay hệ phái, mà là sự nghiệp chung của toàn thể Tăng tín đồ Phật giáo Việt Nam, không chỉ một thế hệ, mà liên tục trong nhiều thế hệ, cùng tồn tại và tiến bộ theo đà thăng tiến của xã hội và nhân loại. Trên hết là báo đáp ân đức của Phật Tổ, đã vì an lạc của chúng sanh mà trải qua vô vàn khổ hành, qua vô số a-tăng-kỳ kiếp. Thứ đến, kế thừa sự nghiệp hoằng pháp lợi sanh của Thầy Tổ để cho ngọn đèn Chánh pháp luôn luôn được thắp sáng trong thế gian.

Vì vậy, chúng tôi khẩn thiết, trên nương nhờ uy thần nhiếp thọ của Chư Phật và Thánh Tăng, cùng với sự tán trợ của chư vị Trưởng lão hiện tiền trong hàng Tăng bảo, kêu gọi sự hỗ trợ cống hiến bằng tất cả tâm nguyện và trí lực, bằng tất cả hằng sản và hằng tâm, của bốn chúng đệ tử Phật, để sự nghiệp hoằng pháp đệ nhất tối thắng này được tiến hành vững chắc và liên tục từ thế hệ này cho đến nhiều thế hệ tiếp theo, duy trì ngọn đèn Chánh pháp tồn tại lâu dài trong thế gian vì lợi ích và an lạc của hết thảy chúng sanh.

Mùa Phật đản 2552 – Mậu tý 2008

Trí Siêu, Tuệ Sỹ
cẩn bạch

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Độc giả có thể tìm hiểu quá trình phiên dịch và ấn hành
Đại tạng kinh Việt Nam tại trang nhà:

www.daitangkinhvn.vn
www.daitangkinhvn.com.vn
www.daitangkinhvn.com

❖

hay liên lạc trực tiếp với Ban ấn hành trên trang nhà, qua Email,
hoặc gởi thư về:

TT. Thích Nguyên Giác
Trưởng ban Ấn hành Đại tạng kinh Việt Nam
498/11 Lê Quang Định, P. 1, Quận Gò Vấp,
Tp. Hồ Chí Minh.
☎: (848) 9851580. Email: lankava@gmail.com

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGỮ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠN HÁN

TUỆ SỸ

(*tiếp theo bài trước, tsnc số 5*)

II. CẤU TẠO TỪ

1. Âm vận.

Từ ngữ Phạn thuộc loại đa âm tiết, khác với Hán ngữ thuộc loại đơn âm. Trong tiếng Hán, một âm có thể cấu thành một từ, và một từ mang đầy đủ nội hàm để trỏ vào một vật, hay chuyển tải một ý tưởng. Trong tiếng Phạn, đại bộ phận từ cần phải có nhiều âm tiết liên tiếp nhau được phát lên mới thành một từ.[1] Một từ như vậy, gọi là một danh (*nāma*) theo *Đại Tì-bà-sa*,[2] có thể được cấu tạo bởi một âm tiết, hoặc hai âm tiết, hoặc nhiều âm tiết. Một âm tiết có thể do bởi một âm tố, hoặc hai, hoặc nhiều hơn. Từ âm tiết (syllable) ở đây, tiếng Phạn nói là *akṣara*, Hán dịch là tự, cũng có khi được xem đồng nghĩa với âm tố (phoneme),[3] tiếng Phạn nói là *vyañjana*, Hán dịch là văn. Khi nói tự *akṣara* đồng nghĩa với văn hay *vyañjana*, khi ấy *vyañjana* được hiểu là một *varṇa* (âm tố), chỉ cho các nguyên âm (*svāra*) như *a, ā, i, ī...,* định nghĩa bởi *Câu-xá*.[4]

---

[1] 大毘婆沙論卷第十四, T27 No 1545, tr. 659c07: 佛教名何法 。答謂名身句身文身 。次第行列 。次第安布 。次第連合 。此則總顯 。佛教作用 。

[2] op.cit. tr. 71b29.

[3] ibid. 文即是字者 。巧便顯了故名為文 。此即是字無轉盡故 。

[4] Kośabhāṣya, k.ii. 47a-b: *vyañjanam akṣaram – tadyathā a, ā, ity evam ādi*.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Một âm tố (*varṇa*), nếu là một nguyên âm (*svāra*), tự nó đủ để có thể được phát âm. Khi đó văn tức là tự như được giải thích bởi *Đại-tì-bà-sa*, đã dẫn. Nhưng nếu là một phụ âm (*vyañjana*), bấy giờ tự nó chưa đủ để có thể phát âm. Đây là trường hợp mà kinh *Đại Niết-bàn* gọi là "phân nửa chữ" (bán tự).

Theo ý nghĩa này, kinh *Đại Niết-bàn* phân giáo lý của Phật thành hai loại là "bán tự giáo", giáo lý chỉ được nói bởi một nửa chữ, chưa đủ nghĩa; và "mãn tự giáo" chỉ giáo nghĩa đã được nói đầy đủ. Kinh định nghĩa: "Nói rằng tự, là chỉ cho Niết-bàn. Vì là thường hằng, nên không lưu chuyển. Không lưu chuyển, tức vô tận.[5] Vô tận chính là thân kim cang của Như lai."[6] Như một người cha dạy cho con trẻ mới một nửa chữ (bán tự); cậu bé tất nhiên bằng chừng ấy nửa chữ chưa đủ để hiểu ngữ pháp cấu tạo từ (*Tì-già-la luận*: *vyākaraṇa*).[7]

Phẩm "Văn tự" trong kinh *Đại niết-bàn*,[8] luận giải về hệ thống ngữ âm học của tiếng Phạn, cùng nội hàm triết lý của các âm tố, bao gồm các nguyên âm và phụ âm, là cơ sở để các nhà Phật học Trung quốc tìm hiểu tiếng Phạn.

So sánh hệ thống ngữ âm Phạn và Hán, Huệ Hạo nói, "Ngữ âm tiếng Phạn có bán tự và mãn tự. Gọi là bán tự, vì ý nghĩa chưa đủ; do đó thể của tự thiếu một nửa, như chữ *nguyệt* 月 mà thiếu mất

---

Sớ giải của Yaśomitra: *vyañjanam akṣaram iti, varṇa ity arthaḥ*.

[5] Vô tận, là Hán dịch từ *akṣara*, do động từ căn √***kṣar***: *kṣarati*, trôi chảy, tan biến, tiêu diệt.

[6] 大般涅槃經卷第八, T12 No 374, tr. 413a06. Cf. 涅槃義記卷第四, T37n1764, tr. 707c09: 字者外國名阿察羅此方義翻名為無盡。與彼涅槃常義相同故名涅槃。"Tự, (chữ), tiếng nước ngoài gọi là ác-sát-la (Skt. *akṣara*); tiếng phương này dịch là vô tận. Vì đồng với nghĩa thường hằng của Niết-bàn nên được nói là Niết-bàn."

[7] 大般涅槃經卷第五, T12n374, tr. 390c17; T12n375, tr. 630c26.

[8] 大般涅槃經卷第八, 北涼天竺三藏曇無讖譯, T 12 No 374, tr. 413a2.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

một nét biên. Gọi là mãn tự, vì lý đã được trọn vẹn."[9] Điều này chỉ thấy được trong cách viết chứ không chỉ rõ thứ tự âm tiết để cấu tạo thành từ trong cách phát âm tiếng Phạn. Huệ Hạo còn cho thêm thí dụ, như chữ *chư* 諸 là mãn tự, trong đó gồm hai từ *ngôn* 言 và *giả* 者 là những bán tự. Thí dụ này không chính xác, vì *ngôn* và *giả* tự chúng đã có nghĩa. Khi ghép lại để thành chữ *chư*, chỉ là do nguyên tắc hài thanh.

Không hoàn toàn thỏa mãn với giải thuyết của Huệ Hạo, Huệ Lâm chỉ dẫn điển hình, như trong từ *tát-phạ* 薩嚩 (*sarva*), âm *ra* 囉 (*-r*) ở giữa hai âm *sa* 娑 và *phạ* 嚩 chính là bán tự. Trong cách viết chữ tất-đàm (*siddham*) hay devanāgārī, bán âm *r(a)* này được viết chồng lên âm *phạ* (*va*) như một móc câu hay hình trăng thượng huyền. Hoặc như trong từ *một-đà* 沒馱 (*buddha*), cuối từ có thể được thêm âm *na* 娜 (*m*, tị âm), nó là bán tự được viết thành một chấm đặt trên đầu chữ *đà*.[10] Theo giải thuyết này, một âm mà chưa được phát biểu trọn vẹn, gọi là bán tự.

Ngữ âm học được đề cập trong phẩm "Văn tự" của kinh *Đại niết-bàn* có thể được xem như có chịu ảnh hưởng từ truyền thống Vệ-đà, đặc biệt là các tập *prātiśākhya*, như *Taittirīya-prātiśākhya*,[11] thuộc bộ phận ngữ âm học của Yajurveda. Tập này bắt đầu bằng bảng liệt kê các âm tố (*atha varṇasamāmnāya*). Các âm tố này lại được phân loại thành 16 nguyên âm (*ṣoḍaśāditaḥ svāraḥ*) và còn lại là các phụ âm (*śeṣo vyañjanāni*). Đó cũng là nội dung thuyết minh về văn tự

---

[9] 出三藏記集卷第一, T55n2145, tr. 4b19: 又梵書製文有半字滿字。所以名半字者。義未具足。故字體半偏。猶漢文月字虧其傍也。所以名滿字者。理既究竟。

[10] 一切經音義卷第二十五, T54n2128, tr. 470c20.

[11] Cf. *Taittīrriya-prātiśājhya*. Original text with translation by William Dwight Whitney (Journal of the American Oriental Society, 9, 1871). Proofread on the basis of Whitney's edition by Ramesh Srinivasan, August 2005.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

trong kinh *Niết-bàn*. Trước hết, giải thuyết 14 nguyên âm. Điều đáng lưu ý là trong *Taittirīya-prāśakhya* có 16 âm. Tăng Lượng, *Niết-bàn tập giải*,[12] cố gắng giải thích sự thiếu mất hai nguyên âm, điều mà *Thụy ứng bản khởi* có đề cập.[13] Tăng Lượng giả thiết hai âm này là hai chữ (tự) Niết-bàn, và cho rằng giả thiết này không chắc chắn, nhưng không rõ lý do. Điều này cho thấy các nhà chú giải Trung Hoa khó mà phân biệt âm tố âm tiết. Thế nhưng Tuần Luân, *Du-già luận ký*,[14] lại giải thích rất chính xác: hai âm thiếu đó là hai tổ hợp *aṃ* và *aḥ*. Tiếp theo là 33 phụ âm, điều mà *Taittirīya* nói là các phụ âm còn lại.

Văn học Ấn kể từ thời Vệ-đà thuộc loại truyền khẩu cho nên ngữ âm học (phonetics) chiếm vị trí rất quan trọng. Các tập *prātiśākhya* là những tài liệu tối cổ về ngữ âm học, đề cập các vấn đề phát âm thế nào cho chuẩn xác đối với các bản văn Vệ-đà. Kết luận của tập *Taittirrīya-prātiśākhya* nói: "Ai hiểu rõ đặc điểm của thứ tự cú pháp; ai thông thạo thứ tự các âm tố, ai hiểu rõ âm lượng và phối trí các nguyên âm, người ấy luôn luôn được ngồi gần Thầy."[15]

Về cơ bản, Kinh *Đại bát-niết-bàn* ở đây định nghĩa tự là hệ thống phát âm bao gồm 14 âm căn bản, tức 14 nguyên âm. Đó là những âm tố (phoneme, Skt. *varṇa*) mà kinh gọi là "bán tự" (phân nửa chữ). Tiếp theo, Kinh giải thuyết nội hàm triết lý của các nguyên âm này, cũng như các phụ âm gồm các phạm trù phát âm: hàng *ca* 迦 (*k*-, âm yết hầu, guttural), hàng *giá* 遮 (*c*-, âm khẩu cái, palatal), hàng *tra* 吒 (*ṭ*-, âm lưỡi, lingual), hàng *đa* 多 (*t*-, âm răng, dental), hàng *ba* 波 (*p*-, âm môi, labial).[16]

---

[12] 大般涅槃經集解卷第二十一, T37 No 1763, tr. 464c02. Vấn đề cũng được nêu bởi Huệ Viễn, 涅槃義記卷第四, T37 No 1764.

[13] 太子瑞應本起經卷上, T3 No 185, tr. 474b11.

[14] 瑜伽論記卷第一, T42 No1828, tr. 331a05.

[15] ibid. 24.6.

[16] 大般涅槃經集解卷第二十一, T 37 No 1763, tr. 464c7.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Trong các hàng hay các phạm trù phát âm này, mỗi hàng có 5 âm. Tiếp theo các bán mẫu âm; các sát âm: ś-, ṣ-, s; âm hắt hơi: ḥ (*visarga*) và giọng mũi (*anusvāra*). Các âm tố này khi được liên kết với nhau trong một từ, tùy theo vị trí trước sau, tùy theo hàng hay phạm trù phát âm, đều chịu những biến đổi sao cho nghe thuận tai (*euphonic*).

Sự nghe thuận tai hay thuận âm (*euphony*) này tất nhiên không mấy ảnh hưởng đến dịch nghĩa Hán, nhưng nó bị chi phối bởi ảnh hưởng của khẩu âm địa phương, nên thường tạo ra những dị biệt trong các truyền bản Phạn. Chính Tán Ninh đời Tống cũng đã nhận ra điều này, về sự khác biệt trong hệ thống ngữ âm của nước Kiết-sương-na (Kuśana), và Thổ-hóa-la (Tokharistan, quốc gia Trung Á), cũng như khu vực phía Bắc và Nam Thông lĩnh. Tuy Tán Ninh chỉ ghi lại những điều đã được ghi chép trong *Tây vực ký* bởi Huyền Trang,[17] nhưng cũng từ đó mà Sư phân biệt các hệ ngôn ngữ Hồ và Phạn bất đồng để chỉ trích nhiều vị nghiên cứu Phật học đã đồng nhất một cách sai lầm Hồ với Phạn.[18]

Do tính chất bất đồng khẩu âm trong các địa phương khác nhau, ngay tại bản địa Ấn, và dọc theo dải Trung Á, nhiều từ bị biến đổi khiến cho cùng một từ Phạn mà nội hàm Hán dịch khác nhau đến mức xa lạ giữa các dịch giả. Cụ thể như từ Phạn *damyasārathi* (Pāli: *dammasārathi*) thường được dịch là "Điều ngự" nhưng nhiều dịch giả, nhất là các dịch giả thời Đông Tấn, dịch là "Đạo pháp ngự." Rõ ràng các vị này phát âm là *dhammasārathi*, gần với Pāli, tức là thuộc một trong các loại Phạn văn hỗn chủng.[19]

Những nhầm lẫn do phát âm này không phải là hiếm thấy trong các bản dịch Phạn Hán. Nhất là các kinh thuộc A-hàm. Nổi bật nhất là

---

[17] 大唐西域記 T51n2087, tr. 871a11, 872a6.

[18] 宋高僧傳 T50n2061, tr. 723c7.

[19] Cf. Edgerton, BHS Grammar, 2.12: *my* to *mm*: *sammā* = Pali id., Skt. *samyak*.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

dịch nghĩa kinh "Phạm động" bởi Phật-đà-da-xá (Buddhayaśa).[20] Phật-đà-thập (Buddhajīva), luật *Ngũ phần*,[21] tên kinh cũng dịch là Phạm động. Trong khi các dịch giả khác đều dịch là "Phạm võng"; như Chi Khiêm, *Phạm võng lục thập nhị kiến kinh*,[22] Tăng-già-bạt-đà-la (Saṅghabhadra), *Thiện kiến luật Tì-bà-sa*,[23] Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva), luận *Đại trí độ*,[24] Huyền Trang, *Đại Tì-bà-sa*,[25] v.v. Các từ Hán dịch này đều tương đương Pāli *Brahmajāla*, cái lưới của Brahma. Hán dịch của Phật-đà-da-xá tương đương với Pāli hoặc Sanskrit *Brahmacāla*, sự dao động bởi Phạm thiên, do phát âm sai biệt giữa *c-* và *j-*, cả hai đều thuộc phạm trù ngạc âm (palatal) nhưng một điếc (surd) và một vang (sonant) khác nhau.

Luật Tứ phần,[26] bởi cùng một dịch giả, nên kinh vẫn được gọi tên là *Phạm động*. Phật-đà-da-xá nguyên người Kế-tân, tức Kaśmir, thuộc dòng Bà-la-môn. Tuy sau này Sư dời sang nước Qui-tư, Trung Á, nhưng thiếu thời sống tại Ấn, và kinh điển mà Sư học tất nhiên đều bằng Phạn lưu truyền tại bản địa Ấn. Truyện cũng chép là Sư chuyên trì luật Đàm-vô-đức (Dharamagupta-vinaya) mà sau đó dịch thành luật *Tứ phần*.[27] Nhưng người cộng tác của Phật-đà-da-xá là Trúc Phật Niệm, người Lương Châu, Trung quốc; thiếu thời ưa du dịch nên biết nhiều ngôn ngữ trong vùng Trung Á.[28] Tiếng Phạn mà Trúc Phật Niệm học để sau này cộng tác với Phật-đà-da-xá không phải trực tiếp từ Ấn, mà qua trung gian các nước Tây vực, tất có

---

[20] 長阿含經卷第十四 第三分梵動經第二 T1 No 1 tr. 88b12 tt.

[21] T22 No 1421.

[22] T1 No 21.

[23] T 24 No 1462.

[24] T25 No 1509.

[25] T27 No 1545.

[26] T22 No 1428, tr. 833b25, 968b15.

[27] 高僧傳卷第二 T50 No 2059, tr. 333c16 tt.

[28] 高僧傳卷第一 T50 No 2059, tr. 329a28 tt.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

chịu ảnh hưởng khẩu âm các vùng này. Vậy, sự nhầm lẫn, nếu xem đó là nhầm lẫn, do bởi truyền qua khẩu âm Tây vực, hay nó đã xuất hiện ngay trong truyền khẩu từ Ấn Độ trong hệ truyền thừa Đàm-vô-đức?

Phật-đà-thập cũng người Kế-tân, đồng hương với Phật-đà-da-xá, chuyên trì luật Ngũ phần của Hóa địa bộ (Mahīśāsaka). Bản dịch luật *Ngũ phần* mà Sư dịch do Pháp Hiển mang về từ Sư tử quốc (Tích lan ngày nay).[29] Trong bản dịch này cũng nói là *Phạm động*, thay vì *Phạm võng*.

Ở đây có thể dẫn một số điển hình về các trường hợp sai biệt khẩu âm này:

- *Trường A-hàm*, tr. 33b, Hán: vô si xuất gia 無癡出家. Tương đương Pāli: *amoghā pabbajjā avañjhā*, xuất gia không phải luống không, vô ích. Bản Hán đọc là *amohā*: vô si.

tr. 34c: Hán: vương chủng 王種. Có lẽ tương đương Pāli: *rattaññu*: (Phật tử) kỳ cựu; nhưng bản Hán đọc là *rājaññu*: vương tộc.

tr. 121c: Tưởng 想 (địa ngục); *Câu-xá*: Đẳng hoạt 等 活; Skt., Pl.: *Saṃjīva*. Bản Hán đọc Skt. lā *Saṃjñī(va)*, hoặc Pl.: *Saññnī(va)*.

- *Trung A-hàm*, tr. 553a: Chánh thân chánh nguyện 正身正願; Pāli: *ujuṃ kāyaṃ paṇidhāya*, ngồi thẳng lưng. Bản Hán, *paṇidhāya*, sau khi đặt để, được hiểu là *paṇidhāna*: ước nguyện.

tr. 692c: Tam thập lục đao 三十六刀. Pāli, M 137 (iii. 217): *chattiṃsa sattapadā*, 36 *cú* (phạm trù), hay dấu chân, của chúng sanh; 36 loại chúng sanh. Trong bản Hán, đọc là *sattha* (đao kiếm) thay vì *satta* (hữu tình). *Tỳ-bà-sa 139* (No.1545, tr. 718a25): Tam thập lục sư cú 三十六師句. Pāli: *Sattapadā* (36 cú nghĩa, hay phạm trù, về chúng sanh). Cả ba bản đọc theo ngữ nguyên khác nhau. Pāli: *satta*, *chúng*

---

[29] 歷代三寶紀卷第十 T49 No2034, tr. 89b12.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

sanh. Bản Hán này, *đao kiếm*: do Skt. *śastra* (Pāli: *sattha*), Tỳ-bà-sa; Skt. *śāstra*: *đạo sư* (Pāli: *sattha*).

- *Tạp A-hàm*, kinh 102: Hán: *lãnh quần đặc* 領群特: gã chăn bò. Pāli: *vasalaka*, gã tiện dân, người hèn hạ. Bản Hán đọc là *vacchalaka*.

tr. 35c: *Trú ư thiên trú* 住於天住; Pāli: *divāvihārāra*, an trú ban ngày tức nghỉ trưa, nhưng bản Hán đọc là *Deva-vihāra*: trú xứ của chư Thiên.

tr. 131a: Hán: bất tri… *tâm chi phân tề* 心之分齊. Pāli: *cetopariyañāṇa n'atthi*, "không có nhận thức về tâm tư…" Bản Hán đọc *ceto-paryanta* (giới hạn của tâm tư) thay vì *ceto-pariya* (động thái của tâm tư).

tr. 149b: *chi thanh* 支青, chi phần màu xanh. Pāli: *nelaṅga*, chi phần không khuyết điểm (Sớ giải: *niddoso*). Bản Hán đọc: *nīla:* màu xanh, thay vì *nela*: không khuyết điểm, không tội lỗi.

- *Tăng nhất A-hàm*, tr. 558b: Thiện Lai 善來. Pāli, A.i. 25: đệ nhất thiện xảo với hỏa giới tam-muội là Sāgata (*tejodhātukusalānaṃ yadidaṃ sāgato*). Bản Hán đọc là Sugāta. Tỳ-kheo này hàng phục được con độc long bằng hỏa quang tam muội.

tr. 559c: Sanh Lậu 生漏, bản Minh chép là Sanh Mãn. Có lẽ là Bà-la-môn Sanh Văn được thấy trong *Tạp*, kinh 737, 739, 757. Pāli: Jāṇussoṇi. Bản Hán đọc là Jānāsava.

Những nhầm lẫn nêu trên phần lớn do dị biệt bởi khẩu âm địa phương, nhưng trong nhiều trường hợp do yêu cầu phát âm thuận tai áp dụng theo quy luật liên thanh (*sandhi*) để phân tích từ không được đồng nhất giữa các dịch giả nên cũng dẫn đến các dịch ngữ Hán khác nhau cho một từ.

Chính do bởi luật liên thanh mà khi phân tích sự cấu tạo một từ Phạn đã khiến các nhà Phật học đưa ra những giải thích bất đồng, dẫn đến thành lập các giáo nghĩa khác nhau. Trường hợp đáng lưu ý là sự bất đồng của Thượng tọa bộ Pāli với Hữu bộ về vấn đề có hay

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

không có trung hữu (*antarābhava*) do bởi giải thích khác biệt về một trong năm hạng Bất hoàn. Trong đó, hạng thứ nhất, Pāli và Sanskrit giống nhau về mặt ngữ âm: *antarābhava-parinibbāyin/parinirvāyin*; hạng thứ có sự khác biệt về ngữ âm: Pāli, *upahacca-parinibbāyin* được dịch là tổn hại bát-niết-bàn; Sanskrit, *upapadya-parinirvāyin,* được dịch là sinh bát-niết-bàn. Cả hai Pāli và Sanskrit nhất định có gốc từ một nguyên ngữ hỗn chủng nhưng do áp dụng luật liên thanh bất đồng nên dẫn đến những giải thích khác nhau và do đó thiết lập hai từ khác nhau. Theo quan hệ ngữ âm học giữa Pāli và Sanskrit, cụm âm tiết *-acca-* trong Pāli thường tương đương với *-atya-* trong Sanskrit như các từ *paccaya* và *pratyaya* (duyên). Mặt khác, cụm âm tiết *–padya-* (Skt.) thường quan hệ với với cụm *–ajja-* (Pāli), như trong các từ *upapadya* và *upapajja*.[30] Nhưng, các âm *–cc-* và *–jj-* đều thuộc loại âm khẩu cái, phát âm từ vòm miệng, cho nên cũng dễ khiến đọc âm này thành âm kia.[31] Vã lại, kinh điển nguyên thủy thuộc ngôn ngữ khẩu truyền, do đó dị biệt trong các khẩu âm địa phương cũng có thể dẫn đến những giải thích khác nhau về nguyên dạng của từ. Sự khác biệt của hai từ Pāli *upahacca* và Sanskrit *upapadya* có lẽ chỉ có thể giải thích qua trường hợp này.

Trong trường hợp Sanskrit, *upapadya* có nghĩa là "sau khi tái sinh" do đó *upapadya-parinirvāyin* được hiểu là vị A-na-hàm nhập niết-bàn sau khi vừa tái sinh lên Tịnh cư thiên không bao lâu.[32] Vì vậy, theo thứ tự liệt kê, *antarābhavaparinirvāyin*, trung bát-niết-bàn, cần được hiểu là vị A-na-hàm nhập niết-bát khoảng trung gian giữa hai

---

[30] F. Edgerton, *BHS Grammar*, § 2.8, § 2.14: As in MIndic, assimilation of a dental ád a following *y* may yield a double palatal: *praccaya* = Pāli *paccaya*, Skt. *pratyaya*; *khijjati* = *khidyate*; *khajjati* = *khādyate*...

[31] 雲井昭善, パ_リ語佛教辭典: **upahacca** (*adv.*) [*ger. of* upahanti →*ger. of* upapajjati = upapajja, upapacca, *B. Skt*. upapadya] 生じて，再生して.

[32] 俱舍論卷第二十四 tr. 124b16 言生般者 。謂往色界生已不久便般涅槃 。Kośabhāṣya, k. vi. 37a-b: *upapadyaparinirvāyī ya upannamātro na cirāt parinirvāti...*

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hữu là từ hữu (*maraṇa-bhava*) và sinh hữu (*upapatti-bhava*). Đây là lập luận của Hữu bộ dẫn chứng theo giáo lý được Phật xác nhận để chứng minh sự tồn tại của trung hữu.[33]

Nhưng, căn cứ theo tự dạng *upahacca* vốn là động danh từ (gerundive) của động từ *upahanti*: phá hoại, tổn hoại, Sớ giải Pāli giải thích từ *upahacca-parinibbāyī* được nêu trong kinh *Saṅgīti*[34] rằng, vị A-na-hàm sau khi tái sinh Tịnh cư thiên, vượt qua phân nửa giới hạn tuổi thọ, tự làm tổn hại thọ hành để nhập niết-bàn. Như vậy, theo thứ tự liệt kê, *antarābhavaparinibbāyī* được giải thích là nhập niết-bàn vào khoảng giữa đời.[35] Giải thích này có thể không chính xác, vì theo ý nghĩa phổ biến được thừa nhận, *bhava* hay hữu chỉ cho ba hữu là Dục, Sắc và Vô sắc giới. Do đó, trung gian hữu cần được hiểu là khoảng giữa hai cõi hữu là Dục hữu (*kāmabhava*) và Sắc hữu (*rūpabhava*).

Sự phân tích các âm tiết trong cấu tạo từ theo quy luật liên thanh cũng thường dẫn đến nhầm lẫn ngữ nghĩa trong các bản Hán dịch. Như từ *thiền* và *bất thiền bà-la-môn* trong kinh *Tiểu duyên*, Trường A-hàm. Xét theo ngữ cảnh thì đây rõ ràng là sự nhầm lẫn của dịch giả khi áp dụng luật liên thanh nội của từ.

Đoạn kinh nói: "Nhưng trong đám Bà-la-môn có kẻ không ưa ở chỗ nhàn tịnh tọa thiền tư duy, mà chỉ ưa vào nhân gian chuyên nghề tụng đọc, và tự nói: 'Ta là người không tọa thiền.' Người đời nhân đó gọi là *Bất thiền Bà-la-môn*."[36] Tương tương đoạn văn này, Pāli nói: *na dānime jhāyantīti kho, vāseṭṭha, 'ajjhāyakā ajjhāyakā*', "những người tụng đọc, vì những người này không thiền tứ."[37] Từ

---

[33] 俱舍論卷第八, tr. 45a07.

[34] D. iii. 238: *pañca anāgāmino– antarāparinibbāyī, upahaccaparinibbāyī, asaṅkhāraparinibbāyī, sasaṅkhāraparinibbāyī, uddhaṃsoto-akaniṭṭhagāmī.*

[35] DA.: *majjhaṃ upahacca atikkamitvā patto upahaccaparinibbāyī nāma*.

[36] 長阿含經卷第六, tr. 38c02.

[37] D 27 (R. iii 94).

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nguyên của *ajjhāyaka* là do động từ *ajjhāyati*: nó đọc. Tương đương Skt của nó là *ādhyāyika*, do gốc động từ *adhy-āya: √i:* tụng đọc. Về mặt âm vận học (phonology), các âm *-dhy-* trong Sanskrit thường biến đổi thành *–(j)jh-* trong Pāli, như Skt. *adhyana* = Pāli *ajjhana*: học tập, nghiên cứu; Skt. *adhyāśaya* = Pāli *ajjhāsaya*: tăng thượng ý lạc. *Ajjhāyaka* (Skt. *ādhyāyika*) chỉ hạng Bà-la-môn chuyên tụng đọc và thông hiểu kinh văn Vệ đà.[38] Trong đoạn Hán dịch dẫn trên, từ này được hiểu là do động từ *jhāyati* (Skt. *dhyai: dhyāyati*): thiền tịnh hay tư duy.

Các trường hợp nhầm lẫn do bởi khẩu âm địa phương nêu trên không phải là các trường hợp hiếm thấy trong các bản dịch Phạn Hán trước thời La-thập, gây bối rối không ít cho các nhà nghiên cứu khi không tìm các đoạn văn Sanskrit hay Pāli tương đương. Tất nhiên, đây cũng là điều xảy ra thường xuyên trong các bản dịch Việt từ các bản dịch Phạn Hán này.

2. Ngữ nguyên

Trong các từ được nêu trên, khi nói về sự cấu tạo của chúng theo phương diện ngữ âm học, chúng ta thấy khi được định nghĩa, chúng luôn luôn được kéo về một gốc động từ nào đó. Các định nghĩa nầy được bắt gặp thường xuyên trong kinh điển. Điển hình như trường hợp định nghĩa từ Skt. *arhat*, hay Pāli *araha*(t) mà Hán thường phiên âm là a-la-hán. Hán dịch phổ thông là "ứng cúng" hay "ứng chân". Đây là hiểu theo gốc động từ *√arh*; xứng đáng. Từ này cũng được hiểu theo một gốc khác. Luận *Đại trí độ*, Hán dịch, nói: "*A-la* nghĩa là giặc. *Hán* nghĩa là phá. Do phá hoại tất cả mọi thứ giặc phiền não, nên được gọi là A-la-hán. Lại nữa, do A-la-hán là vị đã diệt sạch các ô nhiễm, xứng đáng được chư thiên và nhân loại tôn kính. Lại nữa, *a* nghĩa là không; *la-ha* nghĩa là sinh; do không còn

[38] D. i. 114: *bhavañhi soṇadaṇḍo ajjhāyako, mantadharo, tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū* ... , "Tôn giả Soṇadaṇḍa là vi tụng đọc, ghi nhớ, tinh thông ba bộ Thánh điển Vệ-đà.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

tái sinh đời sau nữa."[39]

Đại tì-bà-sa, Hán dịch, cũng đề xuất đinh nghĩa tương tự.[40]

Trong các định nghĩa này, từ Arhat là danh từ phái sinh do bởi các động từ căn √*arh*, xứng đáng; *ari* (kẻ thù) + √*han* (sát hại). Hai động từ căn này có thể tìm thấy trong tiếng Phạn tiêu chuẩn. Nhưng định nghĩa thứ ba nêu trên, "*la-ha*" (hay *la-hán*) có nghĩa là sinh, thì chưa tìm thấy động từ căn ở đâu.

Nói tóm, khi muốn tìm hiểu nội hàm của một từ, điều cần thiết là phải truy nguyên về gốc của nó, mà gốc chính là động từ căn. Đây là đặc điểm ngữ nguyên học được tìm thấy rất phổ biến trong các kinh luận.

Ngữ nguyên học, hay sự căn cứ trên quy luật cấu tạo từ để giải thích nội hàm căn bản của một từ, là môn học đã được phát triển ngay trong thời Phật tại thế. Từ vô ngại, tức sự thông suốt về ngữ nguyên, là một trong bốn vô ngại giải mà một vị A-la-hán đạt được.[41] Trong kinh *Akuppa* (Bất động) Phật nói, tỳ kheo thành tựu năm pháp không bao lâu sẽ chứng đắc bất động. Năm pháp đó là nghĩa vô ngại (*attha-paṭisambhidā*), pháp vô ngại (*dhamma-paṭisambhidā*), từ vô ngại (*nirutti-paṭisambhidā*), biện vô ngại (*paṭibhāna-paṭisambhidā*) và quán sát tâm như giải thoát (*yathāvimuttaṃ cittaṃ paccavekkhati*).[42] Chính Xá-lợi-phất đã tự thuật rằng sau khi thọ giới cụ túc được nửa tháng thì đạt được bốn vô ngại giải, nhờ đó mà có thể giải thích các giáo thuyết một cách rõ ràng, có thể giải thích,

---

[39] *Đại trí độ 3*, tr. 80b03.

[40] *Đại tì-bà-sa* 94, tr. 487b29.

[41] Milanda tr. 18: *saha paṭisambhidāhi arahattaṃ pāpuṇi*.

[42] A. iii. 120: *pañcahi, bhikkhave, dhammehi samannāgato bhikkhu nacirasseva akuppaṃ paṭivijjhati. katamehi pañcahi? ... atthapaṭisambhidāpatto, dhammapaṭisambhidāpatto, niruttipaṭisambhidāpatto, paṭibhānapaṭisambhidāpatto, yathāvimuttaṃ cittaṃ paccavekkhati*.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

quyết đoán cho những ai còn nghi hoặc, do dự về giáo nghĩa.[43] Trong đó, từ vô ngại (*nirutti-paṭisambhidā*) chính là sự thông hiểu về ngữ nguyên học, như được giải thích bởi sớ giải Pāli kinh *Ambaṭṭha*;[44] hay được định nghĩa bởi chính đức Phật: Từ biện, hay từ vô ngại, là thông hiểu các từ với trường âm hay đoản âm, giống đực hay giống cái, cùng với căn nguyên của chúng và ý nghĩa diễn đạt của chúng.[45] Điển hình như trong kinh *Khởi thế nhân bản*,[46] hay *Aggañña-suttanta*,[47] sự xuất hiện các giai cấp xã hội được giải thích bằng cách lý giải ngữ nguyên của các từ liên hệ.

Chẳng hạn, khi giải thích nguồn gốc của giai cấp bà-la-môn, kinh giải thích từ này theo ngữ nguyên của nó. Đoạn văn giải thích này theo Hán dịch như sau: "Thời gian sau, trong quần chúng độc nhất có một người[48] suy nghĩ như vầy: 'Nhà là đại hoạn, nhà là gai độc. Ta nên bỏ cư gia này mà sống một mình trên rừng núi nhàn tịnh để tu đạo.' Người ấy liền bỏ cư gia mà vào rừng, trầm lặng tư duy, đến giờ ăn thì cầm bát vào xóm khất thực. Mọi người trông thấy, thảy đều vui vẻ cúng dường, tán thán: 'Lành thay, người này đã lìa bỏ cư gia, một mình sống trong núi rừng, trầm lặng tu đạo, xa lìa mọi điều xấu ác.' Từ đó trong thế gian mới bắt đầu có tên Bà-la-môn." Đoạn văn Pāli tương đương: "*pāpake akusale dhamme vāhentī ti… brāhmaṇā brāhmaṇā*: do loại bỏ các pháp ác, bất thiện mà được gọi *Brāhmaṇā ! Brāhmaṇā*." Ở đây, từ *brāhmaṇa* có gốc từ động từ *vāhenti*: loại bỏ. *Vāheti* là dạng hỗn chủng của động từ căn Skt. √*bṛh*, cũng đọc là *vṛh*: nhỗ bỏ, nhổ sạch gốc.

Đó là định nghĩa cá biệt của kinh Phật. Trong trường hợp này, động

---

[43] A. ii. 169. Tham chiếu, *Tăng nhất 18*, tr. 639a24.

[44] DA. *sakkharapabhedoti sikkhā ca niruttica*.

[45] *Tăng nhất 21*, tr. 657a6.

[46] *Trường A-hàm* 6, kinh Tiểu duyên.

[47] D. 27.

[48] So Pāli: *sattānaṃ yeva ekaccānaṃ*, một số (nhiều) chúng sinh.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

từ căn √*bṛh* được phân loại theo loại 6 (*tud-ādi*).[49] Nhưng theo phổ thông, nó được giải thích là do bởi động từ căn √*brḥ* (= *bṛṃh*) phân loại 1,[50] có nghĩa là tăng trưởng, phát triển.

Nhiều từ Sanskrit được kinh Phật giải thích với từ nguyên khác với giải thích phổ thông của Ấn độ giáo. Như từ *rājan* (vua) chẳng hạn.

Về mặt ngữ nguyên, quy ước tổng quát nói rằng mọi từ Sanskrit đều có gốc từ một động từ, với nội hàm cơ bản, rồi y trên động từ căn nảy các tiếp đầu hay tiếp vĩ được thêm vào để lập thêm nhiều từ mới. Như từ *prajñā*, phiên âm là bát-nhã.

Để giải thích từ *bát-nhã* trong kinh *Kim cang bát-nhã*, Tử Tuấn nói, "*Nhã* 若 là tự giới (*dhātu*, động từ căn √*jñā*). *Ban* 般 (*pra-*) và *na* 那 (*-na*) đều là tự duyên (*pratyaya*, trợ ngữ, tiếp đầu và tiếp vĩ). Nhã khi lấy *ban* làm trợ ngữ (*pra+jñā*), có nghĩa là *tuệ*. *Nhã* khi lấy *–na* làm trợ ngữ (*jñā+ṇa*), có nghĩa là *trí*. Thông dụng nhiều khi không phân biệt, *trí* tức là *tuệ* và *tuệ* tức là *trí*, nên hai âm *bát* và *nhã* cũng dịch chung là *trí tuệ*."[51] Do quy luật cấu tạo từ nên để hiểu được một từ Phạn không thể không làm công việc phân tích như Tử Tuấn đã làm vừa dẫn.

Để cấu tạo một từ, động từ căn cần được hỗ trợ bởi các trợ ngữ, hoặc tiếp đầu hoặc tiếp vĩ. Quy tắc này được nêu bởi *Siddhāntakaumudi*, và Candrakīrti (Nguyệt Xứng) đã áp dụng nó để giải thích từ *pratītya-samutpāda* (duyên khởi) y trên từ nguyên học. Quy tắc này nói, dẫn bởi Candrakīrti: "Ý nghĩa của động từ căn bị chuyển dịch do bởi ảnh hưởng của trợ ngữ, như vị ngọt của nước

---

[49] Pāṇini 3. 1. 77: *tudādibhyaḥ śaḥ*.

[50] *Dhātupatha* xvii 85, William-Monier.

[51] 子璿, 金剛經纂要刊定記卷第二: 若 (*jñā*)字是字界。般 (*pra-*) 那 (*-na*) 都為緣。若以般為緣。助於若字。則名為慧 (*prajñā*)。若以那為緣。助於若字 (*jñāṇa*)。則名為智。常途亦有不分。以智即是慧。慧即是智。故般若二字。一往翻為智慧。

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

sông Hằng trở thành nước mặn bởi biển."[52]

Quy tắc này cũng được Phổ Quang áp dụng để chú giải định nghĩa của Câu-xá về từ "căn" (*indriya*) trong 22 căn của Hữu bộ, dịch bởi Huyền Trang: *tối thắng tự tại quang hiển danh căn*.[53] Nguyên Phạn văn: *idi paramaiśvarye tasya indantīti indriyāṇi*.[54] Phổ Quang[55] giải thích: "Theo ngữ pháp của phương Tây, từ ngữ được cấu tạo gồm có tự giới (*dhātu*: động từ căn) và tự duyên (*pratyaya*: giới từ, hay trợ ngữ). Trong đây, "tối thắng tự tại" là tự giới; "quang hiển" là tự duyên. Do sự tổng hợp của tự giới và tự duyên này mà căn có nghĩa tăng thượng." Căn cứ theo *Thuận chính lý*[56], Phổ Quang nêu lên hai động từ căn (tự giới) khả dĩ của từ Phạn *indriya*: *y-địa* 伊地 √*id*, và *nhẫn-địa* 忍地 √*indh*. Theo đó, *y-địa* có nghĩa là "tối thắng tự tại 最勝自在"[57] và *nhẫn-địa* có nghĩa là "chiếu chước minh liễu 照灼明了".[58]

Cụm từ định nghĩa Sanskrit dẫn trên được Phổ Quang phiên âm Hán như sau: *ba-la-mê-thấp-phạt-la-duệ* 波羅迷濕伐羅曳, và giải thích: *ba-la-mê* có nghĩa là "tối thắng", *thấp-phạt-la-duệ* có nghĩa là "tự tại"; trong đó *duệ* chỉ biến cách thứ bảy (đệ thất chuyển thanh) có nghĩa là "ở trong". Giải thích này tuy khá rõ nghĩa nhưng vẫn không phân tích được quy luật sandhi trong cụm từ Sanskrit, theo đó: *paramaiśvarye* = *parama* + *aiśvarye*, là điều là khó tìm thấy tương

---

[52] Prasannapadā, p. 5: *upasargeṇa dhātvartho balād anyatra nīyate/gaṅgāsalilamādhuryaṃ sāgareṇa yathāmbhasā.*

[53] T29n1558, tr. 13b12.

[54] Kośabhāṣya, ii. 1.

[55] 俱舍論記卷第三, T 1821 tr.55c20.

[56] 順正理論卷第九 T 1562 tr. 377b3.

[57] √***id*** = ***ind***, cf. William-Monier: √***ind***, cl. 1. P. *indati,* to be powerful, có uy lực.

[58] √***idh*** = ***indh***, cf. William-Monie, √***indh***, cl. 7. A1. *inddhe*, to kindle, light, set on fire, thắp sáng.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

đương trong ngữ pháp Hán.

Giải thích theo động từ căn *nhẫn-địa* (√*indh*), Phổ Quang nói: nguyên tiếng Phạn, *nhẫn-địa địa-bát-đáo* 忍地地般到 (Sk. *indhi dīptau*); trong đó, *địa-bát* nghĩa là "chiếu minh 照明", *đáo* là biến cách thứ bảy. Do trong nghĩa "chiếu minh" mà lập từ *nhẫn-địa*. Tổng hợp ý nghĩa của hai động từ căn, ta có ý nghĩa của từ *indriya* mà Hán dịch là "căn".

Các tự duyên hay trợ ngữ được thêm vào động từ căn, về cơ bản, là những điều mà nay chúng ta hiểu là các giới từ (preposition).

Ở đây chúng ta cũng nên dẫn đoạn giải thích từ ngữ trong *Câu-xá* qua Hán dịch của Huyền Trang để thấy tính phức tạp của vấn đề ngữ nguyên trong tiếng Phạn. Đaọn Hán dich này được diễn ra tiếng Việt như sau: "Trong đây, duyên khởi hàm chưa ý nghĩa gì? *Bát-lặc-để* 鉢刺底 (Skt. Trợ ngữ *prati)* - nghĩa là *chí* 至 (đến). *Y-địa* giới 醫底界 (động từ căn √*i: eti*) có nghĩa là *hành* 行 (đi). Do từ trợ lực đi trước mà ý nghĩa của giới (động từ căn) bị thay đổi, cho nên *hành* do bởi *chí* mà chuyển biến thành *duyên (pratītya)*. *Sâm* 參 (Skt., trợ ngữ *sam*-) có nghĩa là *hòa hiệp* 和合; *ôt* 嗢 (Skt. trợ ngữ *ut*-) có nghĩa là thượng thăng 上升 (đi lên); *bát-địa giới* 鉢地界 (động từ căn √*pad*) có nghĩa là *hữu* 有 (có). *Hữu* do bởi (các trợ ngữ) *hiệp* và *thăng* mà chuyển biến thành *khởi (samutpāda)*. Do pháp *hữu* này sau khi đến với *duyên* rồi *hòa hiệp* mà khởi lên, đó là ý nghĩa *duyên khởi*."[59]

---

[59] 俱舍論卷第九: 此中緣起是何句義。鉢刺底是至義。醫底界是行義。由先助力界義轉變。故行由至轉變成緣。參是和合義。嗢是上升義。鉢地界是有義。有藉合升轉變成起。由此有法至於緣已和合升起。是緣起義。Cf. Skt., Kośabhāṣya, K. iii. 28a-b: *atha pratītyasamutpāda iti kaḥ padārthaḥ/ pratiḥ prāptyartha eti gatyarthaḥ/ upasargavaśena dhātvarthapariṇāmāt prāpyeti yo'rthaḥ pratītyeti/ padiḥ sattārthaḥ samutpūrvaḥ prādurbhāvārthaḥ/ tena pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratītyasamutpādaḥ/*

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Giải thích theo ngữ nguyên như vậy thật khá rõ nghĩa đối với những người biết tiếng Phạn, nhưng không dễ dàng lãnh hội cho những vị chưa quen với ngữ pháp Phạn. Đó là chưa nói đến các từ Phạn *pratītya* (duyên) và *samutpāda* (khởi) là những từ phái xuất y trên các ngữ cơ (verbal case) quá khứ và hiện tại khác nhau của động từ, khiến cho có sự phản đối của các nhà ngữ pháp về quy tắc cấu tạo từ để từ đó dẫn đến ý nghĩa đích thực của từ *pratītya-samutpāda* cần được hiểu như thế nào. Theo các nhà ngữ pháp, tiền tố *pratītya* thuộc loại phân từ quá khứ bất biến (*ktvāvidhi*), cần được hiểu là "sau khi đã đi đến với."[60] Cái đã đến, tất yếu đã tồn tại. Không thể nó *đã đến* trước khi hiện khởi. Thế Thân, trong *Câu-xá*,[61] cũng như Nguyệt Xứng,[62] đều nêu các giải thích chứng minh tính hợp lý trong sự cấu tạo từ duyên khởi này.

Tự giới và tự duyên, khi đứng riêng biêt, mỗi từ có nội hàm nhất định, nhưng khi kết hợp để chuyển tải một sự vật hay một ý niệm, cả hai do tác dụng hỗ tương mà thay đổi ý nghĩa. Sự thay đổi này thường dẫn đến các giải thích khác nhau về nội hàm mới. Như từ *upekṣā* là một thí dụ. Tương đương Pāli của từ này là *upekkha*, xuất hiện trong nhóm từ bốn vô lượng tâm, hay trong thiền thứ tư. Trong bốn vô lượng tâm, phổ thông nó được dịch là *xả*. Trong thiền chi của thiền thứ tư cũng vậy. *Xả* ở đây được định nghĩa là "tâm bình đẳng tính", tính bình đẳng của tâm.[63] Trong thiền chi, nó chỉ trạng thái quân bình của nội tâm. Định nghĩa này có thể lãnh hội qua phân tích cấu tạo từ, do giới từ hay tự duyên *upa*: gần, bên trên, tiếp cận; kết hợp với động từ căn √*īkṣ*: nhìn, ngắm, quan sát. Trong *Trường A-hàm*, *Tăng nhất A-hàm*, *Tứ phần luật*, và nhiều nơi khác, từ Sanskrit này được dịch là *hộ*, theo nghĩa giữ gìn. Do cách dịch này

---

[60] Cf. Pāṇini, 3.4.21: *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle*.

[61] Kośabhāṣya, k. iii.28a-b; Hán dịch, Huyền Trang, *Câu-xá 5*, tr. 50b14.

[62] Candrakīrti, *Prasannapadā*, publiée par L. de la Vallée Poussin, p. 5f.

[63] Câu-xá 4, tr. 19b16: 心平等性無警覺性說名爲捨。Kośabhāṣya k. ii. 25: *upekṣā cittasamatā cittānābhogatā*.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

này mà cụm từ "xả niệm thanh tịnh"[64] trong thiền chi của thiền thứ tư, thay vì chính xác nên hiểu là "trạng thái thiền với sự thanh tịnh của xả và niệm" nhưng do Hán dịch nói "hộ niệm thanh tịnh" dễ khiến hiểu nhầm là "hộ trì chánh niệm thanh tịnh".

Nói tóm lại, mỗi từ đơn của Phạn do nhiều yếu tố cấu thành; mỗi yếu tố lại được liên kết bởi nhiều âm tiết, trong đó các âm tiết liên hệ nhau qua luật liên thanh (*sandhi*) cũng không kém phần phức tạp, mà trong các bản Hán dịch không thể phiên chuyển được. Ở đây có thể dẫn điển hình từ *Câu-xá luận ký* của Phổ Quang[65] khi giải thích từ thân (*kāya*), trong danh thân (*nāma-kāya*), cú thân (*pada-kāya*) và văn thân (*vyañjana-kāya*). Từ *thân* hay *kāya* trong nguyên định nghĩa của *Câu-xá* bởi Ngài Thế Thân, được xem là từ đồng nghĩa với tổng thuyết của các tưởng (*saṃjñādīnām samuktayo*). Theo đó, tổng thuyết (*samavāya*) hàm nghĩa hiệp tập, vì *ốt-già* giới 嗢遮界 (động từ căn √*uc*) hàm nghĩa hiệp tập.[66]

Căn cứ trên nguyên định nghĩa này, Phổ Quang giải thích thêm: Tiếng Phạn nói *tam-mộc-ngật-để* 三木訖底 (*samukti*), tiếng nhà Đường nói là *tổng thuyết* 總說. Nói rằng trong ý nghĩa *hiệp tập* mà thiết lập *ốt-già* giới (động từ căn √*uc*), đó là, theo quy tắc ngữ pháp Phạn, y trên ý nghĩa *tam-ma-bà-duệ* 三摩婆曳 (*samavāye*) mà thiết lập nghĩa của tự giới *ốt-già*. Tự giới hàm ý nghĩa gốc của từ. Thêm các tự duyên vào tự giơi *ốt-già* để chuyển biên thành *tam-mộc-ngật-để* mà Hán dịch là tổng thuyết. Giải thích này càng làm cho người không biết ngữ pháp Phạn thêm khó hiểu. Trong từ Phạn *samukti* mà Hán âm là *tam-mộc-ngật-để*, do trợ từ *sam*-, kết hợp với động từ căn *vac*, trong dạng ngữ cơ yếu của nó là *uc*; sau đó nối tiếp tố *-ti* và

---

[64] Pāli: *upekkhāsatipārisuddhiṃ.*

[65] 俱舍論記卷第五 tr. 92c11.

[66] 俱舍論卷第五: 云何名等身 。謂想等總說 。言總說者是合集義 。於合集義中說嗢遮界故 。 Cf. Kośabhāṣya, k. ii. 47a-b: *eṣāṃ ca saṃjñādīnāṃ samuktayo nāmākāyāḥ/ uca samavāye paṭhanti.*

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

để biến thành danh từ trừu tượng. Do luật liên thanh nên *uc* được đổi thành *uk* trước *–ti*.

3. Hợp từ

Tự giới, với sự hỗ trợ của tự duyên, để cấu tạo thành một từ trỏ vào một vật hay một ý tưởng. Nhận xét trên phương diện triết lý ngôn ngữ, một từ Sanskrit mô tả một vật bằng vào tác dụng của nó. Nói cách khác, một vật chỉ có thể được nhận thức như là tồn tại, nếu tác dụng của nó được nhận thức. Cho nên, khi từ *vṛkṣa* trỏ vào hiện thực một thân cây, từ này được quy về động từ căn của nó là √*vṛh*, hay √*bṛh*: tăng trưởng, vì nó gợi cho ta ý niệm về sự tăng trưởng.

Đó là một từ đơn chỉ vào một vật. Nhưng một vật cũng có thể được mô tả bằng hình thái tồn tại của nó kết hợp với tác dụng của nó. Thí dụ, để chỉ "cây", thay vì bằng từ đơn như *vṛkṣa*, Sanskrit có thể thay thế bằng từ kép: *pādapā*, "vật uống bằng chân", do kết hợp từ *pāda*: chân, với từ *pā*: sự uống. Hoặc như từ *uraga*: "vật đi bằng bụng", tức chỉ con rắn, do kết hợp từ *ura*: bụng, với *ga* (√*gam*): sự đi. Một số Hán dịch gọi là "hung hành 胸行."[67] Tất nhiên người đọc đều hiểu là nó chỉ cho loài rắn.[68]

Trong nhiều trường hợp, một từ đơn không đủ để mô tả một vật hay một ý tưởng; khi ấy phải cần đến nhiều từ, ghép nhiều hình thái hay nhiều ý tưởng thành một. Đây cũng là quy luật chung cho các loại ngôn ngữ. Cho nên, trong Hán văn, không hiếm trường hợp một ý hay vật cần đến từ hai đến nhiều từ. Muốn hiểu nội hàm của một từ kép hay từ phức hợp, người ta cần phải phân tích mối quan hệ chức năng hay bản thể giữa các từ. Thí dụ từ "Phật pháp" trong Hán văn có chỉ cho "pháp của Phật", do quan hệ sở hữu; hoặc có nghĩa là "pháp bởi Phật" tức pháp được nói bởi Phật, do quan hệ chủ khách; hoặc "pháp nơi Phật" tức pháp y cứ nơi Phật, do quan hệ sở y; v.v. Trong Phạn văn, có bảy trường hợp để hai từ quan hệ với nhau. Các

---

[67] Cf. *Trung A-hàm* 29, tr. 608b14; *Luật Nhị thập minh liễu ...*

[68] Cf. *Tứ phần hành sự sao tư trì ký,* T40n1805, tr. 282a22.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

quan hệ này được thực hiện do bởi biến đổi một từ bằng cách thêm đuôi vào ngữ cán. Thuật ngữ văn phạm cho quy tắc này được các nhà Phạn học Trung quốc gọi là tô-mạn-đa thanh 蘇漫多聲, phiên âm từ Phạn *subanta*.[69]

Giả sử tiếng Phạn *vijñaptimātra*, Hán dịch *duy thức,* là một từ kép nhưng chỉ một ý niệm đơn nhất, và tiếng Phạn *siddhi*, Hán dịch *thành* là một từ đơn. Hiệp cả hai, chúng ta có tên của một tác phẩm gọi theo tiếng Phạn là *Vijñaptimātrasiddhi*, Hán dịch là *Thành duy thức*. Để hiểu từ mới này chỉ cái gì, ta cần phân tích chúng theo mối quan hệ nào đó. Trong quy tắc cấu trúc từ của Hán, khi được kết hợp hay khi được phân ly, cả hai từ đều không thay đổi hình thức. Nhưng trong tiếng Phạn, khi kết hợp, chỉ từ sau cùng của hợp từ mới cần thay đổi để phù hợp với chức năng của nó trong quan hệ với các từ khác trong một mệnh đề. Khi phân ly, chúng phải chịu sự biến đổi từ dạng để xác định mối quan hệ của chúng. Như vậy, để giải thích nội hàm của hợp từ *Thành duy thức*, Khuy Cơ nói: "Sự thành tựu của Duy thức để nêu rõ ý chỉ của luận; trong *sa-ma-sa*, nó được lập theo quy tắc *y sĩ*; trong *tô-mạn-đa* thanh, nó chủ thuộc."[70] Tức là, như là một *samāsa*, từ *vijñaptimātrasiddhi* được thành lập theo quy tắc *tatpuruṣa* với từ thứ nhất thuộc biến cách thứ sáu (*ṣaṣṭhī*), sở thuộc cách (genetive). Giữa hai từ được hợp thành theo quy tắc *tatpuruṣa*, có sáu trường hợp quan hệ khác nhau, được thể hiện bằng các biến cách mà thuật ngữ Pāṇini goi là *subanta*, Hán dịch là *tô-mạn-đa*. Khuy Cơ nói, trong *tô-mạn-đa* thanh hợp từ này chủ thuộc, tức theo biến cách số sáu, thuộc cách cách (genetive), diễn thành ý nghĩa "sự thành tựu *của* Duy thức",[71] chứng minh hay

---

[69] Pāṇini 1. 2.45.

[70] Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký*, T43 No 1830, tr. 229b30: 三摩娑釋依士立名。蘇漫多聲屬主.為目。Cf. *Thành duy thức luận chưởng trung xu yếu*, T43 No 1831tr. 609a16 其成唯識。唯識之成。蘇漫多聲中第六屬主者。

[71] Cf. Pāṇini 2.1.40: hợp từ với phần cuối là *siddha* (thành tựu), phần đầu

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

thành lập chân lý Duy thức.

Một hợp từ Hán khi được phân tích thành các từ đơn, những từ này không thay đổi hình thái khi được kết hợp hay phân ly. Nhưng trong hợp từ Phạn thì chúng phải chịu thay đổi. Thí dụ, từ Hán: *tì tử* 婢子, hay *tì chi tử* 婢之子, không thay đổi tự dạng, nhưng trong Phạn ngữ, hợp từ *dāsīputra*, phân ly thành *dāsyāḥ putra*. Hoặc, thủ uẩn: uẩn phát sinh từ thủ, Skt. *upādānasambhūtā skandhā: upādāna-skandhāḥ*, các uẩn phát sinh từ thủ: thủ uẩn. Hoặc như từ *goratha*, Hán dịch "ngưu xa" (xe bò) khi được phân ly, các từ được biến đổi phù hợp bởi chức năng trong một mệnh đề, chuyển tải một ý tưởng. Yaśomitra diễn giải: *yathā gobhir yukto ratho gortha iti*, "xe được kéo bởi bò, nên gọi là xe bò." Trong đó, những từ trung gian bị lược bỏ để lập thành hợp từ *tatpurṣa*. Thành phần đầu của hợp từ là *go* (bò), khi phân ly nó được biến cách theo cách số ba: *gobhir*, nên hợp từ này cũng gọi là *tṛtīyā-tatpuruṣa*.

Được nói trên đây là loại hợp từ *tatpuruṣa*,[72] Hán dịch là y sĩ hay hay chủ;[73] loại hợp từ trong đó thành phấn cuối được xác định bởi thành phần trước. Trong tiếng Phạn, có sáu loại hợp từ như vậy, gọi là "lục ly hiệp thích."[74] Khuy Cơ giải thích[75]:

"Tiếng Phạn nói là sát-tam-ma-sa (*samāsa*)... Những pháp nào có tên gọi hàm chứa ít nhất hai nghĩa đều cần được giải thích theo các quy tắc này. Nếu danh từ chỉ có một nghĩa thì không giải thích theo

---

thuộc cách số 7: "sự thành tựu ở trong..."

[72] Pāṇini 2. 1. 22.

[73] *Lục ly hiệp thích pháp thức phân biêt y sĩ* và y chủ khác nhau: trong hợp từ *nhãn thức*, gọi nó là y chủ như con được gọi theo tên của ch; gọi nó là y sĩ, như cha được gọi theo tên của con. Phân biệt này chỉ có nghĩa trong hai từ Hán dịch khác nhau, không có nghĩa trong từ gốc Sanskrit.

[74] Cf. Phổ Thái, *Bát thức quy cũ bổ chú*; Khuy Cơ, *Bách pháp minh môn luận chuế ngôn, Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*; Minh Dục, *Tướng tông bát yếu giải*; Trí Húc, *Tướng tông bát yếu trực giải*.

[75] *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*, T45 No 1862, tr. 254c24 tt.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

quy tắc này... Như từ *Phật-đà*, là danh từ hàm nghĩa *giác giả*. *Giả* hàm nghĩa chủ, thông với năm uẩn; *giác* là giác sát, chỉ thuộc trí. Đó là tách biệt để giải thích. *Giác giả* là danh từ chỉ *người có giác*. Đó là hiệp lại thành một từ, gọi là hiệp."

Giải thích của Khuy Cơ khá rõ, nhưng không hoàn toàn chính xác. Từ *buddha*, Hán âm là *Phật-đà*, có hai âm, nhưng là một từ đơn, hàm một nghĩa duy nhất. Phân tách thành như từ Hán thì vô nghĩa.[76] *Buddha* là từ phái sinh trực tiếp từ động từ căn √*budh*: tỉnh thức, thêm đuôi *–ta* là dấu hiệu của phân từ quá khứ, để lập thành phân từ thụ động quá khứ; sau đó dùng làm danh từ để chỉ người đã tỉnh thức.

Khuy Cơ được biết là đồ đệ của ngài Huyền Trang, tinh thông Phạn ngữ. Các chú giải *Thành duy thức*, hay *Biện trung biên*, chứng tỏ điều này. Có lẽ do ảnh hưởng bởi cấu trúc từ Hán, mỗi âm là một từ, và mỗi từ hàm một nghĩa, nên Khuy Cơ giải thích từ Buddha theo cấu trúc Hán, chứ không theo quy tắc ngữ pháp tiếng Phạn. Điều này cũng rất thường xảy ra cho các nhà chú giải Hán. Chẳng hạn, Viên Tắc,[77] giải thích "*duy thức tính* là tính của duy thức. Từ thuộc nhóm y sĩ thích." Từ Phạn *vijñaptimātratā* được cấu tạo bởi từ *vijñaptimātra*, Hán dịch *duy thức*, thêm đuôi *–tā*, lập thành danh từ giống cái, chuyển tải khái niệm trừu tượng. Đuôi *–tā* riêng biệt không trỏ vào một ý nghĩa gì.

Trong hợp từ *tatpuruṣa*, từ đi trước, để xác định từ đi sau, được biến

---

[76] Trí Húc, *Lục ly hiệp thích pháp thức lược giải*, tr. 487c7: thích từ phật-đà: giác giả, chỉ người có giác 即有覺之者... Từ giả chỉ người, từ giác chỉ pháp. Giác, chỉ chủ thể sở hữu (năng hữu chi nhân 指能有之人)... Giác, chỉ tái vật sở hữu (sở hữu chi tài 所有之財). Do đó, từ Phật-đà hay Giác giả thuộc nhóm hữu tài thích (*bahuvrīhi-samāsa*). Giải thích này cho thấy Trí Húc hoàn toàn không năm rõ ý nghĩa ngữ pháp của quy tắc cấu tạo hợp thừ thuật lục ly hiệp thích.

[77] *Giải thâm mật kinh sớ 6*, tr. 321b21: 唯識之性名唯識性 。依士釋也 。Trong này, Khuy Cơ liệt kê trì nghiệp trước, kế đến y chủ; phù hợp với Pāṇini.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

đổi theo sáu cách (*kāraka*), theo đó hai từ không đồng cách. Khi hai từ này đồng cách, bấy giờ ta có hợp từ *karmadhāraya*, Hán dịch trì nghiệp thích.[78] Khuy Cơ giải thích: "*Trì nghiệp thích*, cũng gọi là *đồng y*. *Trì*, là nhiệm trì. *Nghiệp*, là nghiệp dụng; hàm nghĩa tác dụng. Do thể duy trì dụng nên nói là trì nghiệp thích. Nói đồng y; *y* là sở y. Hai nghĩa đồng một thể sở y, nên nói là đồng y thích." *Tì-bà-sa* định nghĩa từ *đại chủng*, Sanskrit *mahābhūta*, như sau: "Thế nào gọi là *đại chủng*? Vì chủng (*bhūta*) ấy là đại (*mahat*), nên nói là đại chủng (*mahābhūta*). Như nói đại địa (*mahāpṛthivī*), đại vương (*mahārājan*), nghĩa của hai từ (*đại* và *chủng*) khác nhau, nhưng thể của chúng là một. Đó là trì nghiệp thích."[79] Nói cách khác, *đại* (*mahā* = *mahat*) và *chủng* (*bhūta*) là hai từ có nội hàm riêng biệt, nhưng *chủng* được mô tả bởi *đại*: *chủng* là *đại*, hai từ kết hợp để trỏ vào một tồn tại với tất cả đặc tính được mô tả của nó. Từ đó được gọi là hợp từ karmadhāraya.

Hợp từ tatpuruṣa khi có chức năng như một tính từ, hay phụ thuộc vào một từ khác, bấy giờ nó được gọi là *bahuvrīhi*, hữu tài thích.[80] Thí dụ, từ *hatāndhakāra* (= *hatam andhakāra*), Hán dịch *minh diệt*,[81] bóng tối bị diệt trừ; luận thích nói: *hatam asyāndhakāram anena veti*,[82] "vị mà đối với (= của) Ngài bóng tối đã bị diệt trừ", hay "vị mà bởi Ngài bóng tối đã bị diệt trừ". Tức hợp từ hatāndhakāra có thể được giải thích bằng hai loại *bahuvrīhi*. Thứ nhất, *ṣaṣṭhī-bahuvrīhi*, hợp từ với chức năng tính từ thuộc sở hữu một từ khác, từ này thuộc biến cách thứ sáu (*ṣaṣṭhī*): *hatāndhakāram* = *hatam andhakāraṃ yasya* (*tat-bhagavantam adhikṛtyāha*); đức Thế tôn ấy là vị mà đối với Ngài bóng tối dã bị

---

[78] Pāṇini 1.2.42: *tatpuruṣaḥ samānādhikaraṇaḥ karmadhārayaḥ*.

[79] *Đại tì-bà-sa* 127, T27n1545, tr. 663a11.

[80] Pāṇini 2.2. 24: *anekam anyapadārthe*: *anekaṃ subantaṃ anyapadārthe vartamānaṃ samasyate, bahuvrīhiś ca samāso bhavati*.

[81] Cf. *Câu-xá* 1, T29n1558, tr. 1a08.

[82] Kośabhāṣya, k.i. 1.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

diệt trừ. Hoặc *tṛitīyā-bahuvrīha*, cách thứ ba: *hatāndhakāram = hatam andhakāram yena*, (đức Thế tôn ấy là) vị mà bởi Ngài bóng tối đã bị diệt trừ.[83]Thông thường, phần tử cuối cùng trong hợp từ bahuvrīhi là một danh từ, và toàn bộ hợp từ là một tính từ. Thí dụ: *citragur devadattaḥ = citrā gāvo yasya* (Devadatta),[84] Devadatta là người có những con bò vằn. Trong đó, hợp từ *citragu* (con bò vằn) với phần tử cuối là danh từ, phụ thuộc vào một từ khác bên ngoài nó.

Ý nghĩa này có thể thấy rõ hơn trong giải thích của Yaśomitra về một câu tụng của Kośa: [85] *tadvijñānāśrayā rūpaprasādāś ca cakṣurādayaḥ*. Trong đó, *tadvijñānāśraya* (sở y của thức) nếu là hợp từ bahuvrīhi, nó tất phụ thuộc và chỉ sở hữu của từ *prasāda* (minh tịnh) trong hợp từ tiếp theo. Từ *prasāda* cũng chỉ cho tịnh tín. Như vậy, ta sẽ có tịnh tín như là sở y của thức. Điều này vô nghĩa. Vì không có bất cứ pháp nào vốn là định sắc mà lấy các thức làm sở y[86] Do đó, từ *prasāda* trong bài tụng được xác định bởi *rūpa*: *rūpaprasāda*, đó là sự minh tịnh của sắc chứ không phải của tính. Sự minh tịnh đó (tịnh sắc) mới là sở y cho thức.

Trong hợp từ *tadvijñānāśraya*, có ba phần tử: *tad* (cái đó) chỉ cho các đối tượng của giác quan, tức các cảnh giới mà trong đó các thức hoạt động;[87] *vijñāna*, thức, chỉ năm thức; *āśryā*, sở y. Như vậy, hợp từ bahuvrīhi có thể có nhiều phần tử, như được lập quy bởi Pāṇini.[88]

Trên đây, trong hợp từ *dharmadhāraya*, phần tử cuối được mô tả

---

[83] Cf. Yaśomitra: *ṣaṣṭhībahuvrīhau mārgeṇa hatam iti kartṛbhūto mārgo'dhyāhāryaḥ. tṛtīyābahuvrīhau tu mārgeṇeti karaṇam adhyāhāryam*.

[84] R. N. Sharma, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. iii. p. 91.

[85] Kośabhāṣya, k.i. 7cd. Hán dịch, Huyền Trang: 彼識依淨色 名眼等五根.

[86] *Thuận chính lý* 1, T29n1562, tr. 333c5; cf. Yaśomitra, *Sphuṭārtha*: *na hi rūpam ayo'sti prasādo yasya tadvijñānāśrayāny āśrayatvena kalperan*.

[87] Yaśomitra: *tacchabdo'rthān apekṣate, teṣv artheṣu teṣāṃ vā vijñānāni tadvijñānāni*.

[88] Pāṇini, ibid.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

bởi phần tử đầu; nói cách khác, phần tử đầu là một hình dung từ hay một từ có chức năng của hình dung từ. Nếu hình dung từ này là số từ, bấy giờ ta có hợp từ *dvigu* (có hai con bò, hợp từ bahuvrīhi),[89] Hán nói là đới số thích. Thí dụ: *pañcaskandha*, ngũ uẩn; *triloka*, tam giới, *caturāryasatya*, tứ thánh đế.

Khi các từ độc lập, đồng cách, liên kết với nhau bằng các ý niệm "và" (Sk. *ca*)[90], "hoặc" (Sk. *vā*), bấy giờ ta có hợp từ dvandva,[91] Hán gọi là tương vi thích. Thí dụ, *sāsravānāsravāḥ = sāsravāś ca anāsravāś ca*, hữu lậu và vô lậu; *ṛddhivarapradāna-prabhāveṇa: tripado dvandvaḥ - ṛddhiś ca varapradānaṃ ca prabhāvaś ca*,[92] hợp từ dvandva gồm ba phần tử: thần thông, thí nguyện và oai đức.

Trong *Lục ly hiệp thích pháp thức*, hợp từ thứ sáu được gọi là lân cận thích.[93] *Pháp thức* giải thích: "Gọi là lân cận, vì từ chỗ gần. Như tứ niệm trụ (*catur-smṛtyupasthāna: catvāri smṛtyupasthānam*) lấy huệ làm thể, vì huệ cận niệm nên nói là niệm trụ. Đó là lân cận." Theo giải thích này, có hai loại lân cận: a. *y chủ lân cận*, như người ở gần Trường an, gọi là Trường an trụ; lấy một phần của cái khác mà gọi tên. b. *Hữu tài lân cận*, như người Trường an, vì ở ngay tại Trường an; lấy toàn thể xứ mà gọi tên. Giải thích này khó lý giải thế nào là một hợp từ. Ở đây, trong *niệm trụ*, không có từ *huệ*; vì vậy khó xác định quan hệ giữa các từ trong một hợp từ.

---

[89] Pāṇini 2.1.52: *saṃkhyāpūrvo dvigu*.

[90] Khuy Cơ, *Biên trung biên luận thuật ký* 1 (T44, tr. 2a7), giải thích tụng 1: "Tiếng Phạn nói *giá* 遮 (Skt. *ca*), đây nói là *cập* 及 (và), chỉ ý nghĩa tương vi... Chữ *cập* trong bài tụng này chỉ rõ tương vi thích." Giải thích này không chính xác. Một hợp từ gọi là dvandva, khi phân ly, các phần tử nối liền nhâu bằng giới từ *ca*. Tụng 1, *Biện trung biên*, bản Phạn, liệt kê 7 đề tài sẽ đề cập, mà các từ độc lập liên kết nhau bắng giới từ *ca*.

[91] op.cit. 2.2.29: *cārthe dvandvaḥ*. Cf. Định nghĩa bởi Phổ Quang, *Câu-xá luận ký* 1 (T 41, tr. 10a24): "Thể của hai pháp riêng biệt, không lệ thuộc nhau."

[92] Kośabhāṣya k.i.1, Yaśomitra, *Sphuṭārtha*.

[93] Phổ Quang, *Câu-xá luận ký* 1 (T41, tr.. 10a24) , hợp từ thứ năm.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Khuy Cơ có thể cho ta ý niệm rõ hơn về trường hợp này, khi giải thích từ *tịnh tâm*, Skt. *prasādacetasas*.[94] Hợp từ này được gọi là lân cận thích, vì *tâm* và *tịnh* (cả hai đều là danh từ) cùng tồn tại đồng thời.[95] Rõ ràng hơn, trong *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*, Khuy Cơ giải thích: pháp tồn tại đồng thời, nhưng do sự nổi bật của dụng, thể của cái này do bởi cái kia. Như nói *hữu tầm và hữu tứ* (*savitarka-savicāra*). Các pháp tương ưng với nhau đều có tự thể như vậy. Như niệm trụ (*smṛty-upasthāna*), cả hai đều có tự thể là huệ (*prajñā*), nhưng trong đó tác dụng của niệm (*smṛti*) nổi bật.[96]

Loại hợp từ lân cận thích này khó tìm thấy tương đương trong tiếng Phạn. Nó có thể thay thế cho hợp từ avyayībhava, nhưng theo các giải thích dẫn trên thì ý nghĩa có vẻ không phù hợp.

Avyayībhava là hợp từ mà trong đó phân tử đầu là một bất biến từ *avyaya* kết hợp với một từ khác để lập thành bất biến từ (trạng từ, adverb). Thí dụ, *upa-kumbhakam*: gần cái lu. Trong đó, *upa-* được hiểu là *samīpa*: lân cận.[97] Từ *niệm trụ* mà Khuy Cở giải thích là *lân cận* thích được lập theo ý nghĩa này. Nhưng trong Hán dịch, giới từ *upa-* biến mất, nên các nhà giải thích không nắm bắt được quy tắc thành lập từ. Các từ hữu tầm (*savitarka*) và hữu tứ (*savicāra*) mà Khuy Cơ dẫn làm thí dụ, cũng được lập theo quy tắc đó. Trong đó *sa-* được hiểu là *saha* (câu hữu), theo nghĩa *sādṛśya* (đồng dạng) và từ này lại được hiểu theo nghĩa *tulyatā* (đồng đẳng).[98]

Như đã thấy trên, trong hầu hết các chú giải kinh luận của Hán, lục

---

[94] Cf. Sthiramati, *Triṃśatikā. Bhāṣya*, k. 10: *tatra śraddhā ... prasādaścetaso'bhilāṣaḥ*.

[95] *Thành duy tức luận thuật ký* 6 (T43, tr. 434b25): 隣近釋者。淨與心俱故.

[96] T45n1861, tr. 255b28: 隣近釋者俱時之法義用增勝。自體從彼而立其名。名隣近釋。如說有尋及有伺等。諸相應法皆是此體。但尋伺增名有尋等。亦如念住體唯是慧。但念用增名爲念住。

[97] Pāṇini 2.1.6 *avyayaṃ vibhkatisamīpa...vacaneṣu*.

[98] ibid.: *avyayaṃ ... sādṛśya ... vacaneṣu*.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ly hiệp thích, hay sáu quy tắc cấu tạo hợp từ, thường xuyên được vận dụng để giải thích các từ Phật học dịch từ tiếng Phạn, nhờ vậy mà được rõ hơn. Thí dụ, *cakṣurvijñānam*, nhãn thức, là một hợp từ tatpuruṣa; nhưng trong sáu loại tatpuruṣa nó thuộc loại nào? Nếu là cách sáu, śasṭhī-tatpuruṣa, hợp từ này sẽ là *cakṣuṣo vijñānam*, thức của mắt. Hoặc cách thứ bảy, saptamī-tatpuruṣa: *cakṣuṣi vijñānam*, thức ở nơi mắt, nghĩa là thức y nơi con mắt, lấy mắt làm sở y.[99] Như vậy phù hợp với định nghĩa của *Câu-xá*: *... vijñānānām āśrayabhūtā ye rūpātmikā prasādās...*,[100] các tịnh sắc (căn) là sở y của các thức. Hoặc nói ālayavijñā, a-lại-da thức hay tàng thức, theo nghĩa, nó là năng tàng và cũng là sở tàng, tức nó vừa là kho chứa và nó cũng chính là những hạt giống được chứa trong đó. Theo ý nghĩa như vậy, thì đây là một karmadhāraya, trì nghiệp thích: a-lại-da tức là thức, hay thức tức là a-lại-da.[101]

Hợp từ không phải là điều hiếm thấy trong các ngôn ngữ; trong Hán ngữ cũng vậy. Một từ đơn trong nhiều trường hợp không đủ để mô tả hay chuyển tải một ý tưởng, mà phải cần đến nhiều từ. Tuy vậy, chúng ta cũng có thể thấy nhiều nhà chú giải Trung quốc cổ đã không thể nắm bắt trọn vẹn quy tắc ngữ pháp này, đó là không quen với ngữ pháp Phạn, vốn rất khác biệt với Hán văn. Chẳng hạn như từ Sanskrit *Vijñaptimātrasiddhi*, Hán dịch *Thành duy thức*, trong đó vị trí các từ được thay đổi.[102] Trong Hán dịch, *thành* đương nhiên có chức năng như động từ, và *duy thức* là tân ngữ (object). Theo

---

[99] *Thành duy thức luận thuật ký* 2, tr. 304a10.

[100] k.i. 9.

[101] *Thành duy thức luận thuật ký 4*, tr. 377b.

[102] Minh Dục, *Thành duy thức luận tục thuyên* 1, tr. 516a: Tiếng Phạn nói tì-nhã-để 毗若底 (Skt. *vijñapti*: thức) ma-đát-lặc-đa 麼怛喇多 (Skt. *mātratā*: duy) tất-để 悉底 (Skt. *siddhi*: thành) xa-tát-đát-la 奢薩怛羅 (Skt. *śāstra*: luận). Hán dịch đúng là *Thức duy thành luận* 識唯成論. Nhưng dịch là *Thành duy thức luận* 成唯識論 cho phù hợp với ngữ pháp của phương này (Trung quốc).”

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Hán dịch như vậy, từ Sanskrit *vijñaptimātrasiddhi* được hiểu là hợp từ tatpuruṣa thứ hai.[103] Nhưng theo ngữ pháp Pāṇini, nó cũng có thể được giải thích như là hợp từ với biến cách thứ bảy để có ý nghĩa "sự thành tựu trong duy thức." Khuy Cơ giải thích nó là hợp từ tatpuruṣa với biến cách thứ sáu.[104]

Ngoại trừ các đồ đệ của ngài Huyền Trang như Phổ Quang, Pháp Bảo, Khuy Cơ, có lẽ là những vị được trực tiếp truyền dạy, phần lớn các nhà chú giải khác y trên các giải thích của những vị này. Những nhà chú giải đời Minh hầu như y trên tác phẩm *Lục ly hiệp thích pháp thức*. Tác phẩm này được in trong phần phụ lục của *Bát thức quy cũ bổ chú*, Phổ Thái đời Minh[105] soạn. Nó cũng được kể là một trong tám tác phẩm chính của Pháp tướng tông Trung quốc,[106] với tiêu đề phụ là *Thông quan*,[107] xem như quan ải dẫn vào Pháp tướng. Trong bài tựa cho *Lục ly hiệp thích pháp thức thông quan*, Hựu Phạm, Nhật bản, nói: Sát-tam-ma-sa thích (*samāsa*) được truyền vào Trung quốc do Huyền Trang sau khi tây du; kể từ đó các nhà Pháp tướng học Trung quốc không ai không nhắc đến khi giải thích những từ cú uẩn áo trong Tam tạng.

Tuy được vận dụng nhiều như vậy, nhưng lục ly hiệp thích ở đây cũng chỉ được áp dụng để giải thích các từ kép, và các phần tử của từ kép này cũng chỉ liên hệ nội bộ với nhau mà thôi. Hợp từ tiếng Phạn, hay các quy tắc samāsa, không chỉ là sự liên kết các từ ngữ để thành một từ. Ngoài ý nghĩa như một từ, các hợp từ này còn có chức năng như mệnh đề, hoặc độc lập, hoặc phụ thuộc, hoặc liên hệ.

Như hợp từ *chandasamādhipradhāṇasaṃskārasamanvāgato*

---

[103] dvitīya-tatpuruṣa, cf. Pāṇini 2.1.24.

[104] Xem cht. 107 trên.

[105] Trong niên hiệu Hoằng trị, khoảng tl. 1488—1505.

[106] Xem, Minh Dục, *Tướng tông bát yếu*. Minh Vạn lịch (tl.1573-1620): *Lục ly hiệp thích pháp thức*, khuyết danh tác giả và dịch giả. Cũng có thể là do người Trung quốc soạn.

[107] 六離合釋法式通關

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ṛddhipādaḥ. Hán dịch là "dục tam-ma-địa thắng hành thành tựu thần túc".[108] Hoặc "dục tam-ma-địa đoạn hành cụ túc thần túc."[109] Hoặc "dục định diệt hành thành tựu tu tập thần túc."[110] Hợp từ này có thể diễn dịch thành một mệnh đề. Đó là cách dịch trong *Bát-nê-hoàn kinh*:[111] *tư duy dục định, dĩ diệt chúng hành, cụ niệm thần túc*. Cách dịch này là theo thứ tự trong hợp từ mà diễn thành ý: tư duy dục định để diệt các hành, đầy đủ niệm thần túc. Dịch giả có vẻ không hiểu hết ý nghĩa của hợp từ này.

Cách dịch khác của Pháp Hộ, ... *đoạn trừ chư hành nhi năng cụ túc tu tập dục thần túc định*[112]: do đoạn trừ các hành mà có thể đầy đủ tu tập định của dục thần túc.

Hợp từ này là một tatpuruṣa biến cách ba, nghĩa là phần tử đầu của nó thuộc biến cách thứ ba. Phần tử đầu này lại là một hợp từ khác, cũng là một tatpuruṣa gồm hai phần tử: *chandasamādhi* và *pradhānasaṃskāra*. Theo giải thích của *Pháp uẩn*,[113] sau khi đã thành tựu *chandasamādhī* (dục tam-ma-địa), tiếp đến là *pradhānasaṃskāra* (thắng hành). Tức là sau khi tập trung trên một ước muốn, rồi tiến hành nỗ lực để đạt được ước muốn ấy, tức khiến cho ước muốn trở thành hiện thực. Như vậy có thể nói đây là một hợp từ dvandva (tương vi thích) trong đó phần tử chính yếu đi trước, phần tử thứ yếu đi sau. Nghĩa là, có dục tam-ma-địa rồi mới có thắng hành.

Phần tử sau, *pradhānasaṃskāra*, Hán dịch là thắng hành, hay đoạn

---

[108] Huyền Trang, *Pháp uẩn túc luận*, T26, tr. 471c15.

[109] Thi Hộ, *Đại tập pháp môn kinh*, T1 tr. 228b25.

[110] Phật-đà-da-xá, Trương A-hàm, T1 tr.

[111] Khuyết danh, *Bát-nê-hoàn kinh*, T01n6, tr. 181b17: 思惟欲定。以滅眾行。具念神足。

[112] *Đại thừa bồ tát tạng Chính pháp kinh*, 32, T11, tr. 865b20: 斷除諸行。而能具足修習欲神足定。

[113] ibid.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hành, như giải thích bởi *Pháp uẩn*, đều chỉ cho sự tinh cần, với bốn trường hợp tinh cần. Trong đó, *pradhāna* có nghĩa là bộ phận quan trọng, phần tinh yếu. *Pháp uẩn* giải thích, nó chỉ cho Thánh đạo tám chi. Từ Sanskrit này nơi khác Hán dịch là đoạn, tức nguyên dạng là *prahāṇa*: loại bỏ. Từ *saṃskāra*: hành, nhiều nơi khác nó chỉ cho pháp hữu vi, hay sự tác thành của pháp hữu vi. Trong ngữ cảnh này, nó chỉ cho sự chuẩn bị, hay sự huấn luyện thuần thục.

Phần tử chính của hợp từ và *samanvāgata*, Hán dịch là thành tựu, hay cụ túc.Theo định nghĩa của Câu-xá, cái đã sở hữu mà chưa mất, gọi là *samanvāgata*:[114] thành tựu. Nó là một phân từ quá khứ thụ động có chức năng như một hình dung từ làm định ngữ cho từ theo sau là *ṛddhi*.

Nói tóm lại, như các nhà chú giải duy thức đã lưu ý, lục ly hiệp thích, hay các quy tắc cấu tạo hợp từ samāsa, là công cụ vô cùng cần thiết để hiểu và giải thích các từ Phật học. Đây cũng không phải đơn giản là một hợp từ khép kín với các phần tử cấu thành nó. Một hợp từ thường kết hợp nhiều từ; chúng có những quan hệ nội bộ với nhau như là từ với từ hay từ với mệnh đề; một hợp từ còn có những quan hệ ngoại tại, với các từ khác, với chức năng là những từ phẩm định, hanh mệnh đề phụ thuộc.

Thêm nữa, để hiểu một từ, ta cần phải truy nguyên về gốc của nó, mà đại bộ phận là động từ căn, gọi là *dhātu* hay tự giới. Động từ căn kết hợp với các trợ ngữ, gọi là pratyaya, hay tự duyên, để biến đổi thành một từ phái sinh. Sự kết hợp và biến đổi cũng phải tuân theo các quy tắc của từ thái học (morphology).

Sớm nhất có lẽ cũng phải đến thời nhà Đương, sau khi Huyền Trang tây du trở về, các nhà nghiên cứu Phật học Trung quốc mới lưu ý đến cá–c quy tắc tạo từ và tạo cú trong tiếng Phạn, với các khái niệm ngữ pháp rất chặt chẽ, mặc dù trong vẫn nhiều trường hợp vẫn

---

[114] Kośabhāṣya k.ii.36: *prāptilābhena ca samanvāgamaḥ*. Huyền Trang, *Câu-xá 4*, tr. 22a13: 得已不失成就 。

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

còn những giải thích mơ hồ vì bản chất dị biệt giữa Hán và Phạn. (còn nữa)

T.S.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

SỰ LIÊN HỆ GIỮA PHÙ VÂN QUỐC SƯ
Với Vua Trần Thái Tông

THÍCH THÁI HÒA

Đọc *Thánh Đăng Ngữ Lục*, do Sa môn Tánh Quảng, Thích Điều Điều đề tựa trùng khắc, tái bản năm 1750, ta thấy đời Trần có năm nhà vua ngoài việc chăn dân, họ còn học Phật, tu tập và đạt được yếu chỉ của thiền, như vua Trần Thái Tông, Trần Thánh Tông, Trần Nhân Tông, Trần Anh Tông và Trần Minh Tông. Và sự chứng ngộ của các Thiền sư đời Trần thì không thấy đề cập ở sách ấy, hoặc có đề cập ở những tư liệu khác mà hiện nay ta chưa phát hiện được, hoặc phát hiện thì cũng phải tra cứu và luận chứng dài dòng rồi mới kết đoán ra được.

Đọc bài *Tựa Thiền Tông Chỉ Nam* mà hiện nay đang được giữ lại ở trong sách *Khóa Hư Lục*, ta thấy vua Trần Thái Tông có kể lại sự gặp gỡ giữa vua với Quốc Sư Phù Vân ở núi Yên Tử như sau:

"Quốc Sư vừa thấy Trẫm thì mừng rỡ, rồi ung dung bảo rằng: Lão Tăng sống lâu ở núi rừng, xương gầy mặt võ, ăn rau đắng, nếm hạt dẻ, chơi cảnh rừng, uống nước suối, lòng nhẹ như mây nổi theo gió mà đến đây.

Nay, Bệ hạ bỏ ngôi nhân chủ, tìm sự nghèo hèn nơi núi rừng, vậy Bệ hạ muốn cầu điều gì mà đến chốn này?

Trẫm nghe Sư nói, hai hàng nước mắt chảy ra, đáp lại rằng: 'Trẫm đương trẻ thơ, mẹ cha vội mất, trơ vơ đứng trên dân chúng, không chỗ tựa nương. Lại nghĩ, sự nghiệp đế vương thuở trước, hưng phế bất thường. Cho nên, chỉ vào đến núi này muốn cầu làm Phật, chứ không cầu gì khác.'

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Sư nói: 'Trong núi vốn không có Phật, Phật ở ngay trong lòng. Lòng lặng mà hiểu, đó chính là chân Phật. Nay, nếu Bệ hạ giác ngộ ngay tâm đó, thì lập tức thành Phật, không nhọc tìm kiếm bên ngoài'.

"Bấy giờ thúc phụ Trần Công là em họ Tiên quân, người được gửi gắm con côi, khi Tiên quân bỏ quần thần. Trẫm đã phong làm Thái Sư, tham dự quốc chính, nghe tin Trẫm bỏ đi, liền phân sai tả hữu khắp kiếm dấu vết. Rồi ông với các bậc quốc lão tìm đến núi này, gặp Trẫm, ông đau đớn nói: 'Thần nhận sự ủy thác của Tiên quân, tôn phong Bệ hạ làm chúa tể dân thần. Lòng dân kính yêu trông đợi Bệ hạ, chẳng khác nào con nhỏ quyến luyến mẹ cha. Huống nay cố lão trong triều, chẳng một ai không là bề tôi thân thuộc, chúng dân sĩ thứ, chẳng người nào không vui vẻ phục tùng. Cho đến lên bảy cũng biết Bệ hạ là cha mẹ dân. Vả, Thái Tổ bỏ Thần mà đi, nắm đất trên mộ chưa khô, lời trăn trối bên tai còn đó. Thế mà Bệ hạ lánh gót ẩn cư nơi núi rừng, để theo đuổi cái chí riêng mình. Như Thần nghĩ, Bệ hạ tính kế tự tu đã vậy, nhưng còn quốc gia xã tắc thì sao? Nếu chỉ để lời nói suông lại cho đời sau, sao bằng đem thân mình làm gương trước cho thiên hạ. Nếu bằng Bệ hạ không nghĩ lại, thì chúng thần và người trong thiên hạ, xin cùng chết ngay hôm nay, lòng quyết không về nữa'.

Trẫm thấy Thái Sư cùng các cố lão khăng khăng không chịu bỏ Trẫm, Trẫm liền đem lời nói ấy bày tỏ với Quốc Sư. Quốc Sư cầm tay Trẫm nói: 'Phàm làm bậc nhân quân, thì phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng thiên hạ làm tấm lòng của mình. Nay, thiên hạ muốn đón Bệ hạ về thì Bệ hạ không về sao được! Duy có việc nghiên cứu nội điển, xin Bệ hạ đừng nên quên điều ấy mà thôi'."

Như vậy, ta biết được phần nào tư tưởng của Quốc Sư Phù Vân, là nhờ qua bài Tựa *Thiền Tông Chỉ Nam* của vua Trần Thái Tông.

Căn cứ bài tựa này, ta có thể thấy được giáo lý chứng ngộ và tinh thần nhập thế của Phù Vân Quốc Sư như sau:

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Đối với sự chứng ngộ, Phù Vân Quốc Sư đã đạt tới "tức tâm thị Phật". Nghĩa là chính tâm là Phật, không cần phải đi tìm kiếm Phật bên ngoài. Và muốn thấy Phật thì phải "trừng tâm". Nghĩa là phải nỗ lực làm cho tâm lắng hết các nhiễm ô phiền não. Căn bản của phiền não chính là tham, sân, si, mạn, nghi, … Các loại phiền não khác dựa vào các căn bản phiền não nầy mà sinh khởi. Chính phiền não làm cho tâm bị loạn động và nhiễm ô. Muốn cho tâm hết nhiễm ô, thì phải làm cho tâm ý thanh tịnh, qua các phương pháp thiền định.

"Tức tâm thị Phật", đó là Thật Tướng Bát Nhã. Muốn thể nhập tướng ấy, thì không thể vọng cầu bên ngoài mà phải làm cho vọng tâm lắng xuống, các vọng tưởng về ngã, về nhân, về chúng sanh, về sinh mệnh không thể còn có điều kiện sinh khởi, thì đó chính là chân Phật. Ấy là do quán chiếu Bát Nhã mà thành tựu.

Quán chiếu Bát Nhã là buông bỏ mọi ý niệm thuộc về ngôn ngữ, ngay cả ngôn ngữ, văn tự và ý niệm Bát Nhã.

Quán chiếu Bát Nhã là nhìn sâu vào tự thân của mọi sự hiện hữu, để thấy rõ chúng là duyên khởi giả hợp, không có tự tính thực hữu và mọi sự đương hiện hữu, tự thể của chúng là Không. Không chính là thực tướng của vạn hữu. Do quán chiếu Thực Tướng Không nầy của vạn hữu một cách thường trực và cùng khắp, mà thành tựu tuệ giác siêu việt và tuệ giác ấy, luôn luôn có mặt trong từng giây phút hiện tiền, nên gọi là quán chiếu Bát Nhã. Và quán chiếu Bát Nhã như vậy mới thâm nhập được Thực Tướng vạn hữu, nên gọi là Thực Tướng Bát Nhã.

Thực Tướng Bát Nhã là trí tuệ thâm nhập và thấu triệt thực tướng của vạn hữu đúng như chính nó, ngay trong từng giây phút hiện tiền. Thực tướng của vạn hữu chính là vô tướng. Tướng ấy xa lìa hết thảy tướng hư vọng do ngã tưởng và pháp tưởng tạo nên.

Các tướng do ngã tưởng và pháp tưởng tạo nên, tướng ấy là tướng hư vọng, nên không thể thành tựu vô lượng công đức. Chỉ có thực tướng là vô tướng, mới là tướng chân thực, tướng ấy đầy đủ hằng sa

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

vô lượng công đức một cách như nhiên.

Thực tướng vô tướng, tuy đầy đủ hằng sa vô lượng công đức mà tự tánh của chúng thường vắng lặng và tuy chúng thường vắng lặng, mà thường tỉnh giác, thường soi chiếu.

Do thực hành Bát Nhã sâu xa, nên thâm nhập được tự tính thường vắng lặng mà thường tỉnh giác ấy nơi vạn hữu, nên hội nhập được pháp thân bất sinh diệt của Phật và từ nơi pháp thân ấy, mà biểu hiện đại trí, đại bi dưới vô số hình thức để hóa độ và làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh.

Bởi vậy, Phù Vân Quốc Sư nói với vua Trần Thái Tông rằng:

"Trong núi vốn không có Phật, Phật ở ngay trong lòng. Lòng lặng mà hiểu, đó chính là chân Phật. Nay, Bệ hạ giác ngộ tâm đó, thì lập tức thành Phật, không nhọc tìm kiếm bên ngoài".

“Lòng lặng mà hiểu, đó chính là chân Phật” (心寂而知是名真佛). Ý nghĩa Phật mà Phù Vân Quốc Sư dạy cho vua Trần Thái Tông không còn mang ý nghĩa của kinh viện như: “Tất cả những gì được hiểu biết bởi thế gian, thì ta cũng có khả năng hiểu biết; tất cả những gì được nhìn thấy bởi thế gian, thì ta cũng nhìn thấy; tất cả những gì cần được diệt tận, thì ta cũng đã diệt tận, ta còn đầy đủ tất cả trí, đầy đủ tất cả sự liễu tri. Ta từ vô lượng kiếp đã trải qua bao nhiêu kiếp tu tập để xa lìa các ô nhiễm, ngày nay đã thành tựu Vô thượng bồ đề, vì thế mà được mệnh danh là Phật”.

Hoặc ý nghĩa Phật được đức Phật trả lời cho một vị Bà la môn, như sau:

Bà la môn nên biết
Ta cùng Phật ba đời
thành tựu tướng giác ngộ
vì vậy gọi là Phật.
Bà la môn nên biết
Ta quán hạnh ba đời
tất cả đều sinh diệt

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

vì vậy gọi là Phật.
Bà la môn nên biết
Ta tri khổ đoạn tập
chứng diệt, tu đạo xong
vì vậy gọi là Phật.

Bà la môn nên biết
Ta nơi tất cả cảnh
tất cả đều tri kiến
vì vậy gọi là Phật.
Bà la môn nên biết
Ta nơi vô lượng kiếp
tu các hạnh thuần tịnh
sanh tử trải vô lượng;
Nay nơi thân cuối cùng
lìa tên độc trần cấu
thành tựu Vô Thượng Giác
vì thế gọi là Phật.

Hoặc ý nghĩa Phật được giải thích như là Tự giác, giác tha và giác hạnh viên mãn, tất cả những giải thích ý nghĩa Phật như vậy đều mang ý nghĩa kinh viện, sách vở, học hỏi và khái niệm.

Ở đây, Phù Vân Quốc Sư đã giải thích Phật cho vua Trần Thái Tông với ý nghĩa tâm "lắng yên mà tỉnh giác = Tâm tịch nhi tri". Ấy là một sự giải thích mới mẻ và chính xác, không thông qua kinh viện hay chữ nghĩa, mà chính nó đã thông qua sự thực nghiệm và chứng ngộ của chính mình. Chính sự giải thích ý nghĩa Phật như vậy của Phù Vân Quốc Sư, đã mở đầu cho một nền Phật học tự chủ và độc lập của Phật giáo đời Trần.

Không những Phù Vân Quốc Sư đã chỉ thẳng Chân Phật cho vua Trần Thái Tông mà Ngài còn dạy pháp thiền quán đốn ngộ cho vua rằng: "Nay, nếu Bệ hạ giác ngộ được tâm ấy, thì tức khắc ngay đó thành Phật, chứ không có khổ nhọc tìm kiếm bên ngoài (今陛下若悟此心, 則立地成佛, 無苦外求也)".

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Như vậy, Phù Vân Quốc Sư dạy pháp thiền quán cho vua Trần Thái Tông không bằng tiệm thứ mà bằng đốn ngộ. Nghĩa là đốn ngộ ngay nơi các pháp hiện tiền mà thiền ngữ của Phù Vân gọi là "Lập địa thành Phật" (立 地 成 佛).

"Lập địa thành Phật", nghĩa là ngay nơi cảnh đó mà giác liễu hay tỉnh thức, chứ không phải cảnh khác; ngay nơi giây phút đó mà đốn ngộ, chứ không phải giây phút khác; ngay nơi sát na tâm ấy mà thành Phật, chứ không phải sát na tâm khác.

Với pháp thiền đốn ngộ như vậy, Phù Vân Quốc Sư đã dạy cho vua Trần Thái Tông giác tỉnh và xuất thế ngay ở nơi đương vị của mình rằng:

"Phàm làm bậc nhân quân, thì phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình (凡為人君者, 以天下之欲為欲, 以天下之心為心). Nay, thiên hạ muốn đón Bệ hạ về, thì Bệ hạ không về làm sao dân an được! Tuy nhiên, việc tham cứu nội điển, xin Bệ hạ đừng nên quên điều ấy mà thôi (今天下欲迎陛下歸之, 則陛下安得不歸哉, 然內典之究, 願陛下無忘斯須耳).

Qua lời dạy của Phù Vân Quốc Sư đối với vua Trần Thái Tông, ta thấy tinh thần nhập thế của Ngài là gì? Đó là "lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình và biết lấy tấm lòng của mọi người làm tấm lòng của mình".

Lời dạy ấy của Phù Vân Quốc Sư cho vua Trần Thái Tông là chẳng khác nào, Quốc Sư trao cho vua một cương lĩnh dân chủ để lãnh đạo quốc gia, an bình thiên hạ.

Ý thức lấy dân làm gốc hay dân chủ như vậy là ý thức được Đức Phật dạy ở trong kinh *Khởi Thế Nhân Bổn*, hay kinh *Aggañña* rằng, vua hay chính quyền không liên hệ gì đến thiên mệnh hay Phạm Thiên, mà chính do dân chúng chọn lựa bầu lên. Kinh nói, từ ngữ đầu tiên được dùng để diễn tả cho ý nghĩa nầy là *Mahā-sammato. Mahā-sammato* với ý nghĩa đầu tiên là người được chọn lựa bởi đại

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

chúng hay dân chúng. Trước hết là để hóa giải những tranh chấp về quyền lợi kinh tế của người dân, đem lại sự công bằng và an bình cho xã hội. Những người làm chính quyền không làm kinh tế, vì đời sống hằng ngày của họ là do dân chúng cung cấp đầy đủ, họ làm theo nhu cầu và ý muốn của dân chúng rằng: "Này vị hữu tình kia, hãy tức giận khi đáng phải tức giận, hãy khiển trách khi đáng phải khiển trách, hãy tẩn xuất khi đáng phải tẩn xuất. Chúng tôi sẽ dành cho ngươi một phần lúa của chúng tôi".[5] Những nhu cầu ấy của dân chúng đối với người lãnh đạo, nói theo ngôn ngữ chính trị ngày nay là những nhu cầu "Dân chủ pháp trị".

Như vậy, theo Kinh Khởi Thế Nhân Bổn hay kinh Aggañña, chính quyền hay người lãnh đạo không thể làm theo tư ý mà làm theo ý muốn chung, ý muốn của dân chúng; không làm theo lòng tư hữu mà làm theo lòng của mọi người; không làm theo phe nhóm mà làm theo công bằng, lẽ phải.

Ý nghĩa dân chủ và từ ngữ ấy cũng không phải mới phát sinh vào những thế kỷ cận đại mà nó đã phát sinh từ kinh Phật, và nó cũng đã phát sinh từ thời Cộng hòa Athène của Hy lạp ở thế kỷ thứ ba trước Tây lịch, từ vua Pericles thời Athène cổ đại, khoảng năm 495 – 429 trước Tây lịch và ở Trung Hoa từ thời Mạnh Tử (372 – 288), trước Tây lịch.

Từ ngữ diễn tả dân chủ sớm nhất của Hy lạp là Demokratía. Nó là từ ghép của Demos và krátos. Demos là dân chúng; krátos là quyền hành. Demokratía là quyền hành thuộc về dân chúng.

Dân chủ thời Cộng hòa Athène từ thế kỷ thứ ba trước Tây lịch là dân chủ trực tiếp. Người dân có quyền trực tiếp tham gia giải quyết các vấn đề quốc gia bằng cách đưa tay, bỏ thăm hay bỏ phiếu. Còn dân chủ thời Athène của vua Pericles là người dân tham gia tích cực vào sự quản lý và lãnh đạo đất nước. Với ý thức dân chủ như vậy, trải qua mười lăm năm Athène dưới sự lãnh đạo của vua Pericles đã trở thành một trung tâm văn hóa rực rỡ của thời kỳ ấy.

Ở Trung Hoa, trong những người học trò kế nghiệp của Đức Khổng

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Tử là Mạnh Tử. Mạnh Tử là người đã nói nhiều về chính sự. Ông người nước Lỗ, sinh năm 372 trước Tây lịch. Vào thời Mạnh Tử xã hội Trung Hoa loạn lạc đến cực điểm. Chu và Tần tìm cách diệt nhau. Tần thắng, Chu bại.

Chính trị của Mạnh Tử là hoàn toàn đặt trên nền tảng của nhân nghĩa. Bấy giờ đối diện với Mạnh Tử, Lương Huệ Vương nói: "Ngài không ngại đường xa muôn dặm mà đến đây, chắc chắc có đem điều gì lợi ích cho nước tôi chăng?" Mạnh Tử đáp: "Vua cần gì nói đến việc lợi, hãy nói việc nhân nghĩa mà thôi".

"Làm vua thì nói, có cách gì để làm lợi cho đất nước ta? Làm quan đại phu thì nói có cách gì để làm lợi cho gia tộc ta? Làm hạng sĩ dân, thì nói có cách gì làm lợi cho bản thân ta? Do lợi mà trên dưới tranh nhau, khiến vận nước lâm nguy vậy".

Mạnh Tử nói tiếp: "Chưa có người nào có lòng nhân từ, mà họ quý chuộng bản thân của họ; chưa có kẻ trọng điều trung nghĩa nào mà xem nhẹ việc nước. Vì thế, vua nên nói việc nhân nghĩa, chứ cần gì phải nói đến việc lợi". Và đọc sách Mạnh Tử, ta thấy tư tưởng chính trị của ông mang tính dân chủ hơn là tư tưởng vương quyền. Ông từng nói: "Dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh = Dân là quý, tiếp theo là xã tắc, vua là khinh". Ông nói: "Hai vua Kiệt và Trụ mất ngôi thiên tử là do mất dân. Mất dân chính là mất lòng dân. Muốn được thiên hạ, thì phải có con đường được lòng dân, được lòng dân là được thiên hạ vậy. Muốn được lòng dân, dân muốn điều gì, thì nên đáp ứng cho họ điều ấy, dân ghét điều gì, thì không nên đem điều ấy đến cho họ".

Lại có lần vua Tuyên Vương nước Tề hỏi Mạnh Tử, nên hay không nên đánh chiếm nước Yên. Mạnh Tử trả lời: "Nếu vua thấy đánh chiếm nước Yên mà dân chúng nước ấy vui thích, thì vua nên đánh. Vũ vương ngày xưa đã từng làm như vậy. Nếu vua thấy đánh nước Yên mà dân chúng nước ấy không ủng hộ, thì không nên đánh, Văn vương ngày xưa cũng đã từng làm như vậy".

Với những ý nghĩa dân chủ như vậy, chắc chắn nó không đi từ lòng

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

tham, sự hận thù, và lại càng không đi từ não trạng giai cấp hay đảng phái cục bộ, mà phải đi từ công bằng và lẽ phải của sự sống hoặc từ nhân nghĩa hay từ tâm thức giác ngộ.

Thiếu tâm thức giác ngộ hay thiếu trình độ giác ngộ, ta không thể nào làm người lãnh đạo hay chính quyền. Bởi lẽ thiếu trình độ giác ngộ ta không có khả năng làm sạch tâm ta trước những quyến rũ của ngũ dục. Và thiếu tâm thức giác ngộ, ta không có khả năng làm theo ý muốn chung, ý của mọi người mà ta làm theo tính ngã hay tham dục của ta. Thiếu tâm thức giác ngộ, ta không có khả năng làm sáng lòng mình, làm cho tự tính của mình sáng ra, để đổi mới cho dân và biết dừng lại ở nơi công bằng, lẽ phải. Và thiếu tâm thức giác ngộ ta không có khả năng thực hiện dân chủ để đem lại công bằng, lẽ phải cho xã hội và nhân nghĩa cho mọi người.

Để nuôi dưỡng ý thức dân chủ và có khả năng thực hiện ý thức ấy, Quốc Sư Phù Vân đã khuyến khích vua Trần Thái Tông phát bồ đề tâm và dựa trên tâm đó để thăng tiến mà làm các phận sự, ngay cả phận sự quốc chủ rằng: “Nay, thiên hạ muốn đón Bệ hạ trở về, Bệ hạ không về thiên hạ làm sao an được! (今天下欲迎陛下歸之, 則陛下安得不歸哉)”. Và ngay khi đang làm phận sự quốc chủ thì cũng đừng mắc kẹt và bị nó cuốn hút bởi danh tướng ấy, mà phải để tâm nghiên cứu nội điển, để có thể lớn lên mãi và phát triển mãi trong đời sống tâm linh, đời sống của trí tuệ và từ bi.

Lời dạy đó của Phù Vân Quốc Sư là một cách nói khác đi của tinh thần "ưng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm" của kinh *Kim Cang*. Nghĩa là phát khởi bồ đề tâm, không trú vào bất cứ đối tượng nào mà ở kinh *Kim Cang Bát Nhã*, đức Phật đã dạy cho Tôn giả Tu bồ đề.

Ta đọc Kim cang tam muội kinh tự, tức là bài tựa kinh *Kim cang tam muội* của vua Trần Thái Tông, ta thấy vua đã để tâm nghiên cứu kinh điển, chú giải bản kinh *Kim cang tam muội*, đúng là vua đã làm những gì đã được dạy từ Phù Vân Quốc Sư.

Bản kinh nầy đã bị thất lạc, chỉ còn lại bài tựa được giữ lại ở trong *Khóa Hư Lục*, mở đầu bài tựa nầy, vua đã nêu lên điểm trọng yếu

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

của tự tính kim cang như sau: "Trẫm nghe bản tính lắng mầu, chân tâm vắng lặng, tròn khuyết đều dứt, không trí tánh nào có thể tìm được manh mối, hợp tan dứt sạch, tai mắt đâu còn ảnh hưởng, có - không chung điểm, đạo tục san bằng, độc tồn như vậy, siêu nhiên không ngoài. Đây là điểm trọng yếu của tự tính kim cang vậy".

Với lời tựa của kinh *Kim cang tam muội*, ta thấy vua Trần Thái Tông đã giác ngộ thể tính Kim cang một cách triệt để và đã tiêu hóa lời dạy của Phù Vân Quốc Sư một cách tài tình. Hơn mười năm trước, khi đến núi Yên tử, vua đã được Phù Vân Quốc Sư dạy Thiền với "Lập địa thành Phật", sau hơn mười năm vua xuống núi làm nhân chủ, nghiên cứu kinh điển, học hỏi và tu tập, Pháp ngày xưa của Thầy trao truyền là "Lập địa thành Phật", nay đã được vua diễn tả bằng ngôn ngữ thực nghiệm và giác ngộ là "Siêu nhiên vô ngoại" (超然無外) ở trong bài tựa của Kinh *Kim Cang tam muội*.

Siêu nhiên vô ngoại, nghĩa là Phật tính hay thể tính kim cang, nó nghiễm nhiên và siêu việt ngay nơi thân năm uẩn hiện tiền nầy, chứ không phải nơi thân năm uẩn nào khác của quá khứ hay tương lai. Phật tính hay thể tính kim cang, nó nghiễm nhiên và siêu việt ngay nơi sáu căn, sáu trần và sáu thức nầy, chứ không phải nơi khác mà hướng ngoại tìm cầu.

Nên, siêu nhiên vô ngoại là ngay lúc đó mà không phải lúc khác. Ngay lúc đó là lúc nào? Chính là lúc "Tâm tịch nhi tri" (心寂而知), mà Phù Vân Quốc Sư đã nói cho vua Trần Thái Tông. Ngay nơi đó mà không phải nơi khác là nơi nào? Chính là ngay nơi sáu căn của vị trí nhân chủ mà thể nhập Phật tính hay giác ngộ thể tính Kim cang, chứ không phải vị trí khác. Và ngay nơi ý muốn của người dân hay của thiên hạ mà ngộ nhập Phật tính và chứng nhập thể tính kim cang, chứ không phải là tâm khác hay ý muốn khác. Vì vậy mà Phù Vân Quốc Sư nói với vua Trần Thái Tông rằng: "Phàm làm bậc nhân quân, thì phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình (凡為人君者, 以天下之欲為欲, 以天下之心為心). Nay, thiên hạ muốn đón Bệ hạ trở về, Bệ hạ không về thiên hạ làm sao an được! (今天下欲迎陛下

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

歸之, 則陛下安得不歸哉).

Và đọc *Khuyến phát tâm văn*, tức là văn khuyến phát tâm bồ đề, ta thấy vua đã nêu rõ, Đạo quí hơn cả vàng bạc và thân mạng. Đạo là quí, nên các bậc vua quan, khanh tướng đều đi tìm đạo để học. Đạo là quí, nhưng không phải là quí suông mà cái quí có thể thực hiện và thành tựu được, ngay cả loài vật nghe đạo còn ngộ được, huống chi con người, nên làm người, ai cũng có thể học đạo và hành đạo. Muốn vậy, thì phải biết quay về với tính giác ngộ nơi chính mình bằng con đường hồi quang, phản chiếu. Lời dạy của Phù Vân Quốc Sư đã làm chất xúc tác cho vua Trần Thái Tông phát khởi được tâm nguyện rộng lớn, nghiên cứu sâu rộng các kinh điển mà qua bài tựa của kinh *Kim cang tam muội*, cũng cho ta thấy sự nghiên cứu và hành trì của vua đối với Phật pháp, chính việc giữ gìn giới luật và phát bồ đề tâm tu tập, đã tạo thành nhân cách đạo đức của một Phật tử trong cương vị quốc vương lãnh đạo đất nước.

Vì vậy, không những vua tự thân phát nguyện giữ gìn năm giới cấm của Phật một cách nghiêm mật, mà còn khuyến khích mọi người cần phải giữ gìn năm giới ấy, để nuôi dưỡng căn bản đạo đức, thực hành pháp thiền quán về công bằng, bình đẳng, lẽ phải để tạo nên pháp an dân một cách thực tế và sâu sắc như sau:

Đối với giới không giết hại, vua đã nêu tự tính giác ngộ bình đẳng của muôn loài và sự sai thù về hình tướng thọ báo của họ chỉ là do sự tạo nghiệp khác nhau.

Vua nói: "Xét rằng, các loài sinh ra từ trứng, từ thai, từ ẩm thấp và từ biến hóa, bản tính của chúng vốn đồng, sự thấy, nghe, cảm nhận, tri giác của chúng đâu khác. Do tạo tác những nghiệp nhân, tích lũy những oán thù, nên thọ nhận tên khác, hiệu khác. Ngày xưa chúng vốn loài người, ngày nay sinh ra làm bầy lớn khác nhau. Hoặc từng bạn bè, anh em. Thay đổi áo xiêm đai mũ, biến thành mai, vảy, cánh lông. Vợ quên chồng, chồng quên vợ, con trái cha, cha trái con. Ta thấy đầu thay, mặt đổi, liền bắt về mổ ruột, chặt chân. Chúng cũng luôn ôm lòng sợ chết ham sống, thế mà không thể kêu lên một lời thống khổ đau thương. Ta giết nó, nó trở lại giết ta; Ta ăn nó, nó lại

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ăn ta, vĩnh viễn đắm chìm không có kỳ hạn, mãi mãi oan trái, đời đời báo nhau, kiếp kiếp thù nhau.

Người quay đầu liền đến quê hương, kẻ phóng tâm liền chìm địa ngục. Sách Nho dạy: "Thi ân bố đức". Đạo Đức Kinh nói: "Ái vật hiếu sinh". Phật chỉ dạy: "Giữ gìn, ngăn ngừa giết hại, quý vị phải để ý tuân hành chớ phạm".

Đối với giới trộm cắp, vua nói: "Người làm việc nhân nghĩa là quân tử, kẻ làm việc trộm cắp là tiểu nhân. Người quân tử thì luôn ôm lòng cứu giúp kẻ cô bần, đứa tiểu nhân thì tham lấy tài vật. Lấy vật của người làm lợi cho mình, mặc kệ nhiều người trách cứ, chỉ biết tự lợi. Chỉ phóng ý tham cầu, đâu biết giàu sang là ở tại trời. Thuốc chó, đào vách, khoét tường theo gót tướng quân Sơn dương, tập làm quân tử Lương Thượng.

Nghịch trời, trái đất, dối lừa hiến pháp, khinh khi hình luật. Khi sống gặp phải công pháp thi hành, lúc chết bị âm ty tra khảo.

Há đâu dừng lại nơi khối ngọc, đống vàng mà ngay nơi cả cọng cỏ, sợi lông!

Ngửi sen nơi ao, địa thần còn quở, cho vay lấy lãi, Diêm vương còn trách. Lưới trời lồng lộng, làm thiện thì thoát, làm ác thì mắc. Phép nước thênh thang làm công thì khỏi, làm tư thì phạm".

Đối với giới dâm hay sắc, vua nói: "Lưng óng, tóc mượt, có thể làm cho tâm tính mê lầm. Sắc đẹp, mày xinh khiến cho hồn tiêu tinh giảm. Đưa mắt liếc, không phải dao mài mà đứt ruột. Uốn lưỡi âm vang như sáo, mọi người đều phải lắng nghe. Người ái nhiễm, đoạn nghĩa thân sơ; kẻ tham lam đạo tiêu, đức tán. Trên thì phong thái lễ giáo rơi chìm, dưới thì khuê môn tán loạn. Không kể kẻ tục lưu hay hàng có học, đều đam mê pháp phục điểm trang. Phép nước bị rơi xuống Tô đài, giới thể bị chôn vùi nơi dâm thất.

Tất cả đều do hướng ngoại tìm cầu, không hồi đầu nhìn lại bên trong. Cởi hết lụa vải che thân, chỉ lộ làn da bọc thịt. Bậc Độc giác ở gần am nữ mà hoàn tục, người Chân quân xa Thán phụ mà thăng thiên.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Người không theo sắc, được năm phép lạ, kẻ phạm sắc mất hết giới hành".

Đối với giới vọng, vua nói: "Tâm là gốc của thiện ác, miệng là cửa của họa phúc. Một niệm nghĩ suy, hưởng ứng không sai; nói một lời như bóng với hình chẳng lệch. Nếu biện luận, thì quân tử trọng ngôn; nếu phòng ngừa, thì cổ nhân giữ ngữ, như giữ miệng bình. Ngôn thì thẳng thắng, công bình; ngữ thì không quanh co, nịnh bợ. Không nói đây hay, kia dở; không bàn mình đúng, người sai. Đâu dám khua môi, múa lưỡi, chỉ lo gìn miệng, giữ lời.

Vả lại, nghiệp của thân là nặng, họa của miệng là trước. Nói dối không phải chỉ nằm nơi lời mà còn khiến người nghe làm loạn.

Hiện tại bị người khinh suất, chết rồi bị nghiệp dẫn lôi. Hoặc bị kềm sắc lôi kéo, cam chịu đắng cay; hoặc bị nước đồng sôi rót miệng, ôm đau khổ trường kỳ".

Đối với giới rượu, vua nói như sau: "Người ưa rượu, đức hạnh suy đồi, kẻ uống rượu nói lời nhiều lầm lỗi. Hơi nồng xung phá dạ dày, vị cay đâm thủng gan ruột. Tinh thần bại hoại, tâm tính hôn mê. Không đoái hoài cha mẹ, tội ngũ nghịch chuyên làm. Hoặc ồn ào quán tiệm; hoặc đường sá say mèm. Chửi trời, mắng đất; hủy Phật, báng tăng. Miệng lẩm nhẩm hát ca, thân trần truồng nhảy múa. Đã không biết tiếp Phật cúng dường, lại còn đi theo tà giáo mũ đen.

Thân tan, mạng nát từ đó mà sinh, nước mất nhà tan do đây mà có. Bỏ rượu ngàn điều lành đều đến; uống rượu trăm họa tự rước về.

Đại Vũ ghét rượu, nên trăm họ đều theo; Thái Khang uống rượu, nên năm con đều oán. Đâu phải chỉ có hàng phong lưu ngăn rượu, mà bậc đạt ngộ cũng phải đề phòng.

Bao nhiêu kẻ sáng rỡ trên đời, bị bỏ vứt do tối tăm trong rượu".

Đọc năm lời răn dạy thuộc về giới học hay đạo đức học của vua Trần Thái Tông, ta thấy vua đã có tuệ giác và lòng từ bi rất lớn không những đối với nhân sinh mà cả muôn loài; không những làm tề chỉnh bản thân, gia đình và xã tắc mà còn an bình thiên hạ. Và

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

với những lời răn dạy như thế, ta thấy rõ hình ảnh vua Trần Thái Tông trị nước là hình ảnh hay hạnh nguyện của một vị Chuyển Luân Thánh Vương trị vì thiên hạ không nặng về vương quyền hay pháp quyền mà nặng về đức trị.

Chính tư tưởng chứng ngộ và nhập thế của Phù Vân Quốc Sư đã tác động lớn đến việc học đạo, tu tập, chứng ngộ và lãnh đạo quốc gia của vua Trần Thái Tông sau này.

Điều này ta có thể nghe vua Trần Thái Tông tâm sự trong bài tựa *Thiền Tông Chỉ Nam* như sau:

"Vì thế, Trẫm cùng với mọi người về kinh, miễn cưỡng lên ngôi. Trong khoảng hơn chục năm, mỗi khi được rãnh việc, Trẫm lại hội họp các vị tuổi kỳ đức để tham thiền học đạo. Đến các kinh điển giáo lý Đại Thừa, không có kinh nào không nghiên cứu. Trẫm thường đọc kinh *Kim Cang*, đến câu "ưng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm", vừa gấp sách lại ngâm nga, bỗng nhiên tỉnh ngộ, liền đem những điều giác ngộ được, làm bài ca này, đặt tên là *Thiền Tông Chỉ Nam*".

Năm ấy, Quốc Sư từ núi Yên Tử về kinh, Trẫm mời ở chùa Thắng nghiêm để trông coi việc khắc bản in kinh sách. Nhân đó, Trẫm viết bài ca ra, đưa cho Quốc Sư xem. Mới đọc qua một lần, Sư đã mấy phen tán thưởng nói: "Tấm lòng của chư Phật ở trong bài ca này, sao không khắc in thành kinh bản để chỉ dẫn cho kẻ hậu học?".

Chính tư tưởng chứng ngộ và nhập thế của Phù Vân Quốc Sư đã tác động rất lớn lên đời sống và hoạt động chính trị, văn hóa, đạo đức tâm linh tôn giáo không những đối với vua Trần Thái Tông, mà còn rất lớn đến cả Trần Thánh Tông, Tuệ Trung Thượng Sĩ, Trần Nhân Tông và Trần Anh Tông sau nầy nữa.

Sự kiện hội nghị Bình Than vào mùa đông, tháng 10, năm 1282 của vua Trần Nhân Tông ở vùng Trần xá với các vương hầu và trăm quan bàn kế đánh quân Nguyên, và hội nghị các phụ lão trong nước tại thềm điện Diên Hồng đã xảy ra vào tháng 12 năm 1284, trong hội nghị vua hỏi ý các phụ lão toàn quốc rằng, nên đánh giặc

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Nguyên không? Tất cả hội nghị phụ lão đều đồng thanh trả lời một tiếng duy nhất là "đánh".

Qua hai hội nghị ấy của triều đại nhà Trần là một chứng minh đối với sự thực hiện ý thức dân chủ, mà Phù Vân Quốc Sư đã dạy: "Làm bậc nhân chủ, phải biết lấy lòng thiên hạ làm lòng của mình; phải biết lấy ý dân làm ý của mình", khiến cho các vua Nhà Trần không những đã giữ được nước, đã an được dân mà còn phát triển đất nước về cả mọi mặt, thiết lập được nền hòa bình Chiêm Việt dưới thời đại Trần Nhân Tông.

Do đó, ngoài việc chăn dân, vua không những lấy lòng của thiên hạ làm lòng của mình, lấy ý dân làm ý của mình, mà vua Trần Thái Tông còn lấy ý của Phật, của Tổ làm ý của mình để chăn dân nữa.

Nên, vua đã viết *Khuyến phát tâm bồ đề* và đã chú giải kinh *Kim Cang Tam muội*, đã viết *Phổ thuyết sắc thân, Thọ giới luận, Năm giới, Niệm Phật luận, Tọa thiền luận, Giới định Tuệ luận*, …

Những thành quả đạo đời mà vua Trần Thái Tông có được, để tạo nên một nền Phật học nhập thế của đời Trần, làm sáng rỡ cho dân tộc cả một thời kỳ gần ngót hai thế kỷ, chúng đều có gốc rễ từ những lời dạy của Phù Vân Quốc Sư.

Ta có thể nói thêm vài nét về Phù Vân Quốc Sư.

Theo *Thánh Đăng Ngữ Lục*, Phù Vân Quốc Sư chính là Trúc Lâm Viên Chứng và theo Ngài Chân Nguyên ở trong *Thiền Tông Bản Hạnh* đã chép:

> "Trúc lâm viên chứng là thầy
> Ra mừng hoàng đế nói bày thiền gia".

Và theo *Đại Nam Thiền Uyển Kế Đăng Lược Lục* của An Thiền (1784 - 1863), có liệt kê 23 vị Thiền sư liên tục trú trì Sơn Môn Yên Tử, thì Ngài Viên Chứng Quốc Sư là phả hệ thứ hai sau Hiện Quang Tổ Sư (vị có mặt sớm nhất ở Trúc Lâm theo một số tư liệu hiện nay).

Theo *Thiền Uyển Tập Anh* đã ghi Thiền sư Hiện Quang (? - 1221)

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

đã từng sống ở núi Yên Tử. Và đệ tử của Hiện Quang tên là Đạo Viên. Do đó, theo sự phân tích của thầy Lê Mạnh Thát, thì Viên Chứng có khả năng là Đạo Viên học trò của Thiền sư Hiện Quang (? - 1221), là người đầu tiên được biết là sống ở núi Yên Tử. Và niên đại của Phù Vân Quốc Sư - Viên Chứng rơi vào những năm 1220 - 1280.

Quốc Sư Phù Vân khi gặp vua Trần Thái Tông đã tự giới thiệu ý nghĩa đời sống của mình cho vua như sau: "Lão Tăng sống lâu ở núi rừng, xương gầy mặt võ, ăn rau đắng, nếm hạt dẻ, chơi cảnh rừng, uống nước suối, lòng như mây nổi theo gió mà đến đây".

Bởi vậy, Quốc Sư Phù Vân là người đã có đời sống không còn bận rộn bởi tâm hồn và thể xác, nên như mây gió thong dong giữa bầu trời tự do. Theo *Thiền Uyển Tập Anh* gọi Ngài là Đạo Viên, tức là người tu tập đã đạt đến chỗ cứu cánh viên mãn của đạo. Và *Thánh Đăng Ngữ Lục* gọi Ngài là Viên Chứng, tức là con người tu tập đã đạt đến sự chứng ngộ rốt ráo, nên lòng nhẹ như mây nổi vậy.

Chính con người này đã khai phóng cho vua Trần Thái Tông con đường chứng ngộ và con đường lãnh đạo quốc gia. Hay nói khác, chính con người này đã khai phóng con đường xuất thế và nhập thế cho Phật giáo đời Trần. Khi con người này đưa ra tư tưởng chủ đạo cho mọi hành động của vua Trần Thái Tông nói riêng và cả triều đại nhà Trần nói chung rằng: "Lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình".

Đây là tư tưởng chủ đạo cho chính trị xã hội đời Trần, nhưng trong xã hội đời Trần ai có khả năng thực hiện tư tưởng này, nếu không phải là những minh quân. Và người có khả năng thực hiện tư tưởng chính trị như vậy, cũng là người có khả năng thực hiện tư tưởng nhân văn, nhân ái và từ bi.

Bởi vậy,"lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình", đây là lời dạy của Phù Vân Quốc Sư đã được tinh lọc và rút ra từ đạo lý duyên sinh, vô ngã của đạo Phật, mà cụ thể là kinh *Kim Cang Bát Nhã*.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Thực vậy, ta không có một ý tưởng về một bản ngã cá biệt, thì ta có thể lắng nghe mọi người góp ý xây dựng và ta có thể ghi nhận những ý kiến hay của mọi người để thực hiện. Do đó, ta biết rằng, bản ngã càng to thì sự độc tài càng lớn. Nên thực hành tính vô ngã càng sâu thì tính dân chủ càng cao và sự văn minh càng lớn. Và về mặt tu tập thực hành vô ngã càng sâu xa bao nhiêu, thì quả vị giác ngộ càng cao vời bấy nhiêu, và đời sống giải thoát càng vĩ đại bấy nhiêu. Đó là tư tưởng đặc biệt mà Phù Vân Quốc Sư đã trao truyền cho vua Trần Thái Tông, mở đầu cho sự hưng thịnh cả đạo pháp và dân tộc trong thời đại nhà Trần gần ngót hai thế kỷ.

Nếu ta nghĩ rằng, Khuông Việt đã giúp cho vua Đinh Tiên Hoàng và Lê Đại Hành an bình thiên hạ, Thiền Sư Đỗ Pháp Thuận đã trao cương lĩnh chính trị, đoàn kết mọi thành phần trong xã hội trở thành một khối bất khả phân, và thiết lập chính sách đạo đức ngay trong triều chính, qua bài thơ Vận nước: "Quốc tộ như đằng lạc, Nam thiên lý thái bình, Vô vi cư điện các, Xứ xứ tức đao binh", cho vua Lê Đại Hành, và Vạn Hạnh Thiền Sư là người đã dựng lên triều đại Nhà Lý làm hưng thịnh và độc lập, tự chủ cho đất nước hơn hai thế kỷ, thì ở đây ta cũng có thể nói rằng, Phù Vân Quốc Sư là người đã dựng nên tư tưởng siêu thoát ngay nơi sự dấn thân hành động của Phật giáo cho thời đại nhà Trần, đem lại sự cường thịnh cho dân tộc gần ngót hai thế kỷ. Và là vị thầy đầu tiên trao cương lĩnh dân chủ để xây dựng và phát triển đất nước.

Trong quá trình phát triển tư duy và nghiên cứu đối với vật lý, ta thừa nhận những yếu tố vật chất mà không thừa nhận những yếu tố tạo nên vật chất, ấy là sự thừa nhận của khoa học nửa vời.

Cũng vậy, trong quá trình tư duy và nghiên cứu sự phát triển dân chủ cho một đất nước, ta chỉ thừa nhận những kết quả tốt đẹp của dân chủ, mà không biết và không thừa nhận những yếu tố tạo nên kết quả ấy, là một sự thừa nhận dân chủ khuyết tật.

Yếu tố tạo nên dân chủ, không phải chỉ đơn thuần là những lý luận về dân chủ, hay là những văn kiện công pháp, công ước hay tuyên ngôn, hoặc những nguyên tắc ứng cử hay bầu cử, mà chính ở nơi

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

lòng người.

Lòng người vẩn đục, thì các văn kiện dân chủ do lòng người tạo ra không thể sáng trong. Lòng người vẩn đục, thì mọi ngôn ngữ chuyển tải dân chủ chỉ là ngôn ngữ sáo rỗng và lòng người vẩn đục thì mọi cái thấy, cái nhìn của con người trở nên tăm tối, mù lòa, vì vậy mà mọi dân chủ chỉ là dân chủ hình thức.

Dân chủ đích thực chỉ có mặt, khi nào con người không chạy bươn theo hình thức để khắc phục hậu quả, mà phải thấy rõ nguyên nhân và mọi ý nghĩa dân chủ, phải được diễn ra và hình thành từ nơi nguyên nhân của chính nó. Không thấy nguyên nhân mà chỉ chạy theo và khắc phục hậu quả, chính cái ấy tạo ra thêm những rối rắm và thách thức cho xã hội, đưa xã hội vào những trận chiến xung đột trường kỳ. Và vì vậy, người ta nhân danh dân chủ, chính là tiêu diệt dân chủ.

Nguyên nhân dân chủ cho xã hội không phải chỉ nằm ở nơi các văn bản pháp quy, mà nằm ngay ở nơi khả năng thực hiện và nằm ngay ở nơi lòng người muốn thực hiện điều ấy. Vì vậy, Phù Vân Quốc Sư nói với vua Trần Thái Tông rằng: "Nay, dân muốn đón Bệ hạ về, Bệ hạ không về dân làm sao an được?". Điều đó, chứng tỏ rằng, việc làm vua của Trần Thái Tông không phải là ý muốn hay tham vọng của ông mà chính là ý muốn của dân và lòng của dân. Điều nầy ta thấy vua tâm sự ở trong *Thiền Tông Chỉ Nam* rất rõ, vua nói: "Trẫm thấy Thái sư cùng các cố lão quần thần có ý khăng khăng không bỏ Trẫm, liền đem lời ấy tỏ bày với Quốc Sư. Quốc sư liền cầm tay Trẫm mà bảo: "Phàm làm đấng nhân quân, phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, phải lấy tâm thiên hạ làm tâm của mình. Nay, thiên hạ muốn đón Bệ hạ trở về, Bệ hạ không về làm sao dân an được. Song, việc tham cứu nội điển mong Bệ hạ đừng quên mất điều nầy".

Vì thế, Trẫm cùng với quốc dân trở về Kinh, miễn cưỡng lên ngôi. Khoảng hơn mười năm, những khi được rảnh rỗi, Trẫm tập hợp các bậc kỳ đức để tham thiền, hỏi đạo và các kinh điển thuộc giáo lý Đại Thừa, … và không có kinh điển nào là không tham cứu".

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Qua tâm sự của vua Trần Thái Tông ở trong bài tựa *Thiền Tông Chỉ Nam*, ta thấy nền dân chủ "Do dân và vì dân" đã có mặt trong lịch sử chính trị của Việt nam cách đây tám thế kỷ. Trần Thái Tông làm vua lãnh đạo đất nước là "do dân và vì dân" mà không phải do bản thân mình hay do thiên mệnh. Do bản thân mà làm vua, ngôi vị ấy trở nên ngôi vị độc hại, thách thức và xung đột với mọi quyền lợi của mọi thành phần trong xã hội.

Do thiên mệnh mà làm vua, ngôi vị ấy trở thành hư vị và thừa sai không có khả năng sáng tạo và tự chủ để phát triển ý thức dân chủ đem lại lợi ích cho tất cả mọi thành phần xã hội. Nhưng, "vì dân do dân" mà làm vua hay làm nhà lãnh đạo đất nước, thì vua ấy là vua của dân, nhà lãnh đạo ấy là nhà lãnh đạo của dân và dân ấy là dân của vua, hay dân ấy là dân của nhà lãnh đạo. Vua và dân như vậy, không phải họ chỉ có mặt bên nhau mà có mặt trong nhau và có mặt ở trong lòng của nhau một cách vĩnh cửu.

Cái vĩnh cửu của người lãnh đạo quốc gia là ở chỗ đó, mà không phải ở nơi ngôi vị hay quyền lực hay ở nơi khác. Có ngôi vị, có quyền lực mà mất trắng hết lòng người, thì cái có ấy chỉ là cái có của tham vọng và độc tài, nên nó tồn tại một cách vô nghĩa. Vì vậy, Phù Vân Quốc Sư đã dạy cho vua Trần Thái Tông một "cái có" có ý nghĩa, có giá trị vĩnh cửu vượt cả mọi thời gian và không gian. Cái có ấy, chính là "cái có" ở trong lòng người. Nên, Phù Vân Quốc Sư nói với vua: "Phàm làm đấng nhân quân, phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, phải lấy tâm thiên hạ làm tâm của mình. Nay, thiên hạ muốn đón Bệ hạ trở về, Bệ hạ không về làm sao dân an được".

Cái ước muốn của mình có mặt trong cái ước muốn của mọi người; cái ước muốn của mọi người có mặt trong cái ước muốn của mình; tấm lòng của mình có mặt ở trong tấm lòng của mọi người và tấm lòng của mọi người có mặt ở trong tấm lòng của mình, điều ấy không phải đến với Phù Vân Quốc Sư từ tư duy hay nhận thức mà từ "Tâm tịch nhi tri", tâm lắng yên mà biết hay tự giác liễu.

Và, Phù Vân Quốc Sư trao truyền thông điệp giác ngộ ấy cho vua

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Trần Thái Tông, không phải vì lợi ích cho bản thân, không phải vì lợi ích cho Thiền phái Trúc Lâm, và lại càng không phải vì lợi ích cho Phật giáo, mà cho cả thế giới con người và ngay cả muôn loài.

Vì vậy, đối với Phù Vân Quốc Sư, chúng ta cần phải nghiên cứu và hội thảo chuyên đề một cách nghiêm túc để có thể rút ra những phương pháp ứng dụng, không những mang tính khoa học lịch sử mà còn mang tính khoa học xã hội, chính trị, đạo đức, nhân văn và tôn giáo cho thời đại của chúng ta.

Trong phạm vi bài nầy, người viết chỉ đưa ra những cảm nhận và gợi ý, khi đọc được một số văn bản liên hệ đến Phù Vân Quốc Sư và vua Trần Thái Tông với tất cả tấm lòng của mình.

T.T.H.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

NGUYỄN DU VÀ
PHÂN KINH THẠCH ĐÀI

THÍCH ĐỨC THẮNG

梁昭明太子分經石臺

梁朝昭明太子分經處
石臺猶記分經字
臺基蕪沒雨花中
百草驚寒盡枯死
不見遺經在何所
往事空傳梁太子
太子年少溺菸文
強作解事徒紛紛
佛本是空不著物
何有乎經安用分
靈文不在言語科
孰爲金剛爲法華
色空境界茫不悟
癡心歸佛佛生魔
一門父子多膠蔽
一念之中魔自至
山陵不涌蓮花臺
白馬朝渡長江水
楚林禍木池殃魚
經卷燒灰臺亦圮

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

空留無益萬千言
後世愚僧徒聒耳
吾聞世尊在靈山
說法渡人如恆河沙數
人了此心人自渡
靈山只在汝心頭
明鏡亦非臺
菩提本無樹
我讀金剛千遍零
其中奧旨多不明
及到分經石臺下
終知無字是眞經.
(阮攸)

Phiên âm:

Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh thạch đài.

Lương triều Chiêu Minh thái tử phân kinh xứ,
Thạch đài do kí "Phân kinh" tự.
Đài cơ vu một vũ hoa trung,
Bách thảo kinh hàn tận khô tử.
Bất kiến di kinh tại hà sở?
Vãng sự không truyền Lương thái tử Thái tử.
Thái tử niên thiếu nịch ư văn,
Cưỡng tác giải sự đồ phân phân.
Phật bản thị không bất trước vật,
Hà hữu hồ kinh an dụng phân?
Linh văn bất tại ngôn ngữ khoa,
Thục vi *Kim Cương* vi Pháp Hoa?
Sắc không cảnh giới mang bất ngộ,
Si tâm quy Phật Phật sinh ma.
Nhất môn phụ tử đa giao tế,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Nhất niệm chi trung ma tự chí.
Sơn lăng bất dũng liên hoa đài.
Bạch mã triêu độ Trường Giang thủy,
Sở lâm họa mộc trì ương ngư,
Kinh quyển thiêu hôi đài diệc dĩ.
Không lưu vô ích vạn thiên ngôn,
Hậu thế ngu tăng đồ quát nhĩ.
Ngô văn Thế Tôn tại Linh Sơn,
Thuyết pháp độ nhân như Hằng hà sa số.
Nhân liễu thử tâm nhân tự độ,
Linh Sơn chỉ tại nhữ tâm đầu.
Minh kính diệc phi đài,
Bồ Đề bản vô thụ.
Ngã độc *Kim Cương* thiên biến linh,
Kì trung áo chỉ đa bất minh
Cập đáo phân kinh thạch đài hạ,
Chung tri vô tự thị chân kinh.

Việt dịch:

Đài đá 'Phân kinh' của thái tử Lương Chiêu Minh.

Nơi phân kinh Chiêu Minh thái tử,[1]
Đài đá còn in chữ phân kinh.
Nền hoang hoa dại phủ trong mưa,
Trăm cỏ chết khô run sợ rét.
Chẳng thấy lưu kinh ở nơi nào?
Việc chỉ nghe qua Lương Thái tử,
Ấu thời người lại thích văn chương.
Cưỡng bày chú giải thêm lộn xộn.
Phật vốn là không, vật chấp nào,
Vậy có kinh nào để đặt chia?

[1] Thái tử Chiêu Minh đời nhà Lương.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Văn linh nào nhờ nơi ngôn ngữ,
Kim Cương, *Pháp Hoa* là kinh gì?
Cảnh giới sắc không mà không tỏ,
Lòng mê theo Phật, Phật thành ma.
Cha con một nhà đều mù cả,
Một niệm khởi lên ma tự đến.
Lăng tẩm, đài sen không tự mọc,
Một sớm trường giang bạch mã qua,
Cây lây rừng Sở ao cá vạ,
Kinh đốt ra tro đài sập luôn.
Muôn vạn nghìn lời thôi vô ích,
Tăng ngu hậu thế miệng lia thia.
Tôi nghe Thế tôn tại Linh Sơn,
Nói pháp độ người như số cát.[2]
Người tỏ tâm này người tự độ,
Linh sơn chỉ tại tấm lòng ngươi.
Gương sáng trong veo cũng không đài,
Bồ-đề xưa nay vốn không cây.
Ta đọc *Kim Cương* hơn nghìn biến,
Áo chỉ trong kinh không tỏ nhiều.
Cho đến dưới đài đá phân kinh,
Cuối cùng "Vô tự" biết là chân kinh.

Qua nội dung bài thơ này, Nguyễn Du tiên sinh đã cho chúng ta biết được sự thông hiểu về giáo lý Đại thừa nhà Phật nói chung và, nhất là Thiền tông Phật giáo nói riêng của cụ, không những về mặt nghiên cứu học hỏi thâm hiểu thông suốt sâu xa không thôi, mà ngay cả đến vấn đề thực hành trong tu tập để đưa đến sự đạt ngộ về Thiền qua "Vô Tự" là chân kinh cũng được cụ thể hiện rốt ráo nữa. Thường những người nghiên cứu Phật giáo về *Truyện Kiều* mà không đọc qua thơ chữ Hán của cụ thì hầu hết đều có những cái nhìn sai lạc về Phật giáo nói chung và về cụ Nguyễn Du nói riêng. Vì Nhân duyên, tác nhân thọ quả, tội phước báo ứng của Phật giáo

[2] Cát sông Hằng.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

trong *Truyện Kiều* của Nguyễn Du được cụ đưa vào để phủ định thuyết Thiên mệnh của Nho giáo để trả lại sứ mệnh của con người do chính con người tạo ra trong chức năng tự tác tự thọ chứ không phải đưa ra để dung hợp hay, để tạo sự mâu thuẫn giữa thiên mệnh và nhân mệnh tạo thành một thế giới quan tiêu cực hỗn tạp như một số tác giả đã nói. Ở đây chúng tôi sẽ đưa ra một số nhận định đại diện cho các nhà phê bình từ xưa đến nay về Phật giáo theo quan niệm hiểu của họ rồi đem gán cho cụ Nguyễn Du qua *Truyện Kiều* và, qua đó chúng ta đem so sánh với cái thâm hiểu Phật giáo của cụ Nguyễn Du nói chung và Thiền tông nói riêng qua bài thơ trên chính cụ đã làm, nhân chuyến đi sứ Trung Quốc, về sự thâm hiểu và ngộ nhập vào lý Không Trung đạo của Phật giáo như thế nào? Để từ đó chúng ta đánh giá đúng thật sự về cụ Nguyễn Du đã chịu ảnh hưởng Phật giáo như thế nào, chứ không phải như những nhà học giả phê bình bằng vào sự tưởng tượng của chính mình đem áp đặt lên cho cụ, rồi bảo quan niệm của cụ về Phật giáo như thế này, như thế nọ theo ý riêng tư của mình, trong khi họ không hiểu biết một cách chính xác gì về Phật giáo, hay có biết Phật giáo cũng thuộc dạng nửa vời, hời hợt, sai lạc khi đề cập về Phật giáo trong *Truyện Kiều* của cụ Nguyễn Du!

Theo cụ Trần Trọng Kim trong *Lý thuyết Phật học trong truyện Kiều*[3] thì cho rằng: "Theo đạo Phật ở đời không có gì là không có nhân duyên, mà cái nhân duyên đó kết hợp thành cái nghiệp. Cái phần tốt, phần hay của nàng Kiều là ở chỗ dù khổ sở thế nào, cũng giữ được cái tâm trong sạch, cái bụng nhân nghĩa và cái sức cố gắng mà phấn đấu với cái nghiệp chướng của mình. Cái giá trị của con người ta ở đời cốt ở chỗ ấy, mà cái nhân cách của con người ta có rõ rệt ra là cũng ở chỗ ấy."

"Cái thuyết nhân quả và cái nghiệp của nhà Phật gần giống như cái thuyết định mệnh (déterminisme) của triết học bên Tây. Nhưng chỉ khác ở chỗ cái định mệnh của nhà Phật là do tự mình định ra, chứ

[3] Tập san Khai Trí Tiến Đức số 1, năm 1940.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

không phải tự ở sức ngoài sai khiến. Thành thử cái thuyết nhân quả vẫn để cho mình có cái hoàn toàn tự do. Mình phải theo cái nghiệp tự mình gây ra cho mình, chứ không phải cái nghiệp tự đâu gây ra mà bắt mình phải chịu."

Và cũng trong bài này, chỗ khác cụ viết: "Nguyễn Du không chỉ giải diễn cái tư tưởng của Phật học ở trong *Truyện Kiều* mà thôi, tiên sinh còn làm bài Văn tế thập loại chúng sinh cũng theo đúng cái tư tưởng ấy."

Chỗ khác cụ Trần Trọng Kim viết, "cứ như ý tôi thì *Truyện Kiều* bày tỏ một cách rất rõ ràng cái lý thuyết nhân quả của nhà Phật." Và cụ Trần Trọng Kim cho *Truyện Kiều* là một tác-phẩm "văn dĩ tải đạo" thật sâu sắc. Điều này chứng tỏ "tiên sinh là một người học rộng, tinh thông cả Nho học và Phật học."

Còn theo cụ Đào Duy Anh trong *Khảo luận về truyện Thúy Kiều*[4] đã viết:

"Nhưng Nguyễn Du không phải là một nhà nho thuần túy. Cái tình đa cảm, những kinh nghiệm đau đớn đã đem Nguyễn Du đến Phật giáo. Ông không thỏa mãn đối với cái luật 'bỉ sắc tư phong,' vì nó mới chỉ là một nhận xét tuồng như đúng mà chưa cắt nghĩa rõ ràng về lý do. Người ta vẫn chưa hiểu tại sao lại có cái luật thừa trừ như thế. Ông không chịu rằng người ta không có trách nhiệm gì về sự cân nhắc họa phúc của Trời. Ông bèn lấy chữ nghiệp của nhà Phật mà phát huy cho chữ mệnh của nhà nho. Theo luật nhân quả của Phật thì những điều người ta làm ở kiếp này là nguyên nhân sẽ sinh ra kết quả ở kiếp sau, mà những điều người ta làm ở kiếp trước là nguyên nhân sinh ra kết quả ở kiếp này. Những việc làm trước sinh ra kết quả ở sau gọi là nghiệp." Và chỗ khác cụ viết:

"Thực ra tư tưởng nhờ thiện tâm mà giảm nhẹ bớt được nghiệp chướng để hưởng thụ ngay ở kiếp này thì không đúng hẳn với quan niệm nhân quả thuần túy của nhà Phật, nhưng nó lại rất đúng với

[4] *Khảo luận về Truyện Thúy Kiều*. Quan hải tùng thư, Huế, 1943.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

quan niệm nghiệp báo hay báo ứng phổ thông trong dân gian. Chính như cái tư tưởng 'trời định' (tỷ-dụ, khi Đạm Tiên báo cho Kiều là 'Đoạn trường [đã] sổ rút tên ra' hoặc khi sư Tam Hợp cho rằng Kiều tuy có 'hại một người [Từ Hải, nhưng] cứu muôn người' thì 'khi nên, trời cũng chiều người') ... cũng không có quan hệ gì với Phật lý, nhưng vốn là điều người mình tin lắm, vô luận là người theo Phật hay theo Nho. Vậy ta nên nói rõ rằng tư tưởng Phật giáo của Nguyễn Du ở đây là theo tín ngưỡng thông thường của dân chúng."

Còn theo Cao Huy Đỉnh trong *Triết lý đạo Phật trong truyện Kiều*[5] đã viết:

"Trong cái khối thế giới quan tiêu cực hỗn hợp của *Truyện Kiều*", ông viết, "triết lý Phật chiếm một liều lượng lớn, vì chất bi quan yếm thế của nó dễ diễn tả nhất những nỗi day dứt siêu hình ở trong tâm trạng con người, nhất là phụ nữ, nạn nhân cực khổ nhất của xã hội phong kiến, càng là nạn nhân cực khổ nhất của thời đại Nguyễn Du. Đạo Nho lúc này đây chỉ còn có những con người đa tình, phong nhã hào hoa như Kim Trọng, những con người tầm thường sống trong khuôn phép tầm thường như Thúy Vân, như Vương Quan, những con người biết yêu biết khóc nhưng không dám hành động như Thúc Sinh, những ông quan lừng chừng như viên tri phủ, những vị trọng thần 'mặt sắt cũng ngây vì tình' như Hồ Tôn Hiến. Đạo Nho rõ ràng đang suy sụp cùng với cả cái nền tảng xã hội phong kiến của nó. Cương thường đạo lý của nó không còn sức hấp dẫn nữa".

Ở đoạn khác Cao Huy Đỉnh viết:

"Phải chăng đây là mối cảm tình đặc biệt của Nguyễn Du và thời đại ông đối với Phật giáo? Nó át hẳn cái lý của Nho giáo mà ông phải theo một cách gượng gạo. Chữ 'nghiệp' [làm] mê muội và an

---

[5] *Triết lý đạo Phật trong truyện Kiều*, sách kỷ niệm 200 năm ngày sinh Nguyễn Du, NXB Khoa học xã hội, 1967.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ủi tâm hồn yếu đuối quả đã hấp dẫn được lòng người đang sợ hãi cái thực tại đầy đau thương và thổi thêm luồng gió bi quan vào trong cơn bão táp thời đại Nguyễn Du và trong Truyện Kiều."

Và theo Trần Đình Sử, *Thi Pháp truyện Kiều*,[6] trong phần *Truyện Kiều* như một đối tượng của văn học so sánh, đã viết:

"Thực ra đạo Phật đã bị khúc xạ khi đi vào truyện Kiều. Nhận xét về sự hỗn dung, pha trộn Phật – Nho là rất có căn cứ. Trong thơ chữ Hán đã có nhiều bài, nhiều câu thể hiện cho tư tưởng Phật như: "Hà năng lạc phát" (Làm sao có thể gọt tóc vào rừng đi tu), "Mãn cảnh giai không hà hữu tướng, thử tâm thường định bất ly thiền" (Đầy trời là không, không hình tướng, tâm này thường định vào ý thiền). Còn trong *Truyện Kiều* thì nghiệp và mệnh trời bổ sung cho nhau, nhân ái và từ bi bổ sung cho nhau. Nhưng tính chất dung hợp cũng đã làm nhạt nhòe tư tưởng Phật giáo."

Đó là những quan điểm đại diện cho các khuynh hướng của các nhà học giả phê bình từ xưa đến nay viết về Phật giáo theo truyện Kiều của Nguyễn Du mà chúng tôi đã trích ra, và sau đây chúng tôi sẽ trình bày Phật giáo của Nguyễn Du qua sự thâm hiểu và đạt ngộ của cụ như thế nào theo bài thơ mà chính cụ đã viết nhân chuyến đi sứ Trung quốc.

Qua toàn bộ ý tưởng bài thơ này không những Nguyễn Du đã thâm hiểu một cách triệt để về tư tưởng Phật giáo Đại thừa, mà nhất là tư tưởng Thiền tông kinh qua thực hành độc tụng Kinh *Kim Cương*, một bản kinh mà Phật giáo Thiền tông Trung quốc đã y cứ vào đó để cho các hành giả Thiền tu tập.[7] Một bài thơ mà trong đó nó chuyên chở cả hệ thống Thiền tông từ Ấn Độ nơi khơi mào Thiền

---

[6] *Thi pháp Truyện Kiều*, Trần Đình Sử, nhà xuất bản Giáo Dục, 2005.

[7] Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn Đại sư đã lấy kinh *Kim Cương* cho các đệ tử dưới trướng của mình tu tập độc tụng, và Lục Tổ Huệ năng cũng nhờ vào câu "Ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm" (應無所住而生其心) trong kinh *Kim Cương* mà ngộ lý thiền. *Pháp Bảo Đàn Kinh*. Đ. 48.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

tại Linh Thứu sơn qua "Niêm Hoa Vi Tiếu" giữa đức Đạo sư và Tôn giả Ma-ha Ca-diếp trong việc truyền trao Tâm ấn "Chánh Pháp nhãn tạng, diệu tâm Niết bàn thực tướng vô tướng truyền riêng ngoài giáo",[8] truyền mãi cho đến Ngài Bồ-đề Đạt-ma và cho đến Lục tổ Huệ Năng tại Trung quốc đều được gói gém trọn trong một bài thơ này để cuối cùng nói lên chỗ sở ngộ của mình về Kinh *Kim Cương*. Ngoài những ý chính này ra, Nguyễn Du tiên sinh cũng để cảnh tỉnh những ai làm việc với tâm hữu sự vì chút danh hay chút lợi đều đi ngược lại với tư tưởng Thiền giải thoát của đức Đạo sư cả. Dưới đây chúng tôi sẽ phân tích và chứng minh những điều đó qua thực tế của bài thơ:

Để đi vào chủ đề bài thơ Nguyễn Du tiên sinh nhân đi thăm viếng những nơi có lẽ theo người Trung quốc lúc đó thì "Phân Kinh Thạch Đài" xưa kia của Thái tử Lương Chiêu Minh là một nơi có tiếng tăm nên được nhà nước Trung Hoa vào lúc bấy giờ hướng dẫn cho các sứ thần nước khác đến viếng thăm hay ít ra chỉ đặc biệt dành cho cụ Nguyễn Du nước Việt Nam nhân chuyến đi sứ Trung quốc vào năm 1813 này thôi?

Vào đầu bài thơ cụ viết:

梁朝昭明太子分經處
石臺猶記分經字
臺基蕪沒雨花中
百草驚寒盡枯死
不見遺經在何所.

Phiên âm:

Lương triều Chiêu Minh thái tử phân kinh xứ,
Thạch đài do kí "Phân kinh" tự
Đài cơ vu một vũ hoa trung
Bách thảo kinh hàn tận khô tử

[8] Giáo ngoại biệt truyền. Đ.84, tr. 166c.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Bất kiến di kinh tại hà sở.

Dịch nghĩa:

Nơi phân kinh Chiêu Minh thái tử,[9]
Đài đá còn in chữ phân kinh;
Nền hoang hoa dại phủ trong mưa,
Trăm cỏ chết khô run sợ rét.
Chẳng thấy lưu kinh ở nơi nào?

Sự hiện hữu và đổi thay của mọi hiện tượng tất cả đều do nhân duyên đủ để hình thành và biến dịch và chúng bị luật vô thường chi phối nên muôn sự muôn vật thuộc vật lý và cả tâm lý cũng bị chúng chi phối làm thay đổi biến dịch tất cả, không có một vật thể nào có thể được gọi là trường tồn vĩnh viễn với thời gian hết. Ở đây đài phân kinh xưa kia của Thái Tử Lương Chiêu Minh cũng nằm trong quy luật tất yếu này, cụ Nguyễn Du đến viếng nơi này chỉ còn thấy những hiện vật trơ mờ hai chữ "phân kinh", mà không thấy kinh lưu lại nơi nào? Còn chăng chỉ một nền đá hoang tàn phủ đầy hoa cỏ dại nằm trong mưa, trăm loại cỏ cây chết vì sợ giá lạnh khắc nghiệt của thời tiết. Đối với hiện thực của cảnh vật được cụ Nguyễn Du chứng kiến qua con mắt của mình khi viếng thăm nơi này chỉ có vậy thôi, còn việc nghe qua tai thì Cụ viết tiếp như sau:

往事空傳梁太子
太子年少溺菸文
強作解事徒紛紛

Phiên âm:

Vãng sự không truyền Lương Thái tử
Thái tử niên thiếu nịch ư văn,
Cưỡng tác giải sự đồ phân phân.

Dịch nghĩa:

[9] Thái tử Chiêu Minh đời nhà Lương.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Việc chỉ nghe qua Lương Thái tử;
Ấu thời người lại thích văn chương,
Cưỡng bày chú giải thêm lộn xộn.

Về nội dung của việc phân kinh này như thế nào thì trong hiện tại chỉ thấy qua những sự kiện đổi thay của sự vật còn nội dung và ý nghĩa của nó thì chỉ có nghe qua người nói lại biết rằng Thái tử họ Lương lúc còn trẻ tuổi thích văn chương thi phú, thích nghiên cứu trước tác nên đã cưỡng bày ra việc đem kinh ra giảng giải chú thích, nhưng cuối cùng nó chỉ mang lại cho người đọc và người đi sau thêm phần lộn xộn rắc rối mà thôi. Cụ Nguyễn Du đã phê bình việc làm này của Thái tử Lương Chiêu Minh và cho cả những người đi sau như chúng ta nữa, đó là một việc làm trói buộc trái với đạo lý giải thoát của đức Đạo sư. Cụ viết tiếp:

佛本是空不著物
何有乎經安用分
靈文不在言語科
孰爲金剛爲法華
色空境界茫不悟
癡心歸佛佛生魔
一門父子多膠蔽.

Phiên âm:

Phật bản thị không bất trước vật
Hà hữu hồ kinh an dụng phân
Linh văn bất tại ngôn ngữ khoa
Thục vi *Kim Cương* vi Pháp Hoa
Sắc không cảnh giới mang bất ngộ
Si tâm quy Phật Phật sinh ma
Nhất môn phụ tử đa giao tế.

Dịch nghĩa:

Phật vốn là không, không chấp vật
Vậy có kinh nào để đặt chia?

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Văn linh nào nhờ nơi ngôn ngữ
Kim Cương, *Pháp Hoa* là kinh gì?
Cảnh giới sắc không mà không tỏ
Lòng mê theo Phật, Phật thành ma
Cha con một nhà[10] đều mù cả.

Ngay đến Phật dù mang hình thức vật hay là tâm cũng đều là hư vọng, giả danh như huyễn đứng về mặt tướng, còn nếu đứng về mặt thể thì là Không, là tánh không, vì tất cả đều hiện hữu nhờ vào các duyên mà có. Có này chỉ là một tập hợp của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức), không có bản chất nhất định nào của năm uẩn này làm chủ nên nó là không. Tóm lại, nếu đứng về mặt tướng thì Phật là như huyễn, nếu đứng về mặt thể thì là tánh không, cho nên ở đây cụ Nguyễn Du đã nói lên được chỗ tột cùng của tướng chân thật của Phật là Không. Và ở đây tướng và thể của Phật là như huyễn và, tánh của Phật là tánh không, vậy chúng ta dựa vào cái gì để mà chấp trước? Ngay đến Phật còn Không, huống chi là kinh pháp, vậy chúng ta lấy gì đặt để và phân chia? Như trong Kinh *Kim Cương* đức Đạo sư đã dạy: "Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng. (Phàm vật gì có tướng mạo, đều là hư vọng.)" Và cũng trong Kinh *Kim Cương* chỗ khác đức Đạo sư dạy: "Nhứt thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điện, ứng tác như thị quán.[11] (Tất cả pháp có tạo tác, như mộng, huyễn, bọt, ảnh, như sương cũng như điện, nên quán chúng như vậy). Do vậy cho nên Nguyễn Du đã phê bình sự sai lầm của Thái tử Lương Chiêu Minh trong cách hiểu Phật và giáo pháp của Ngài nên đã làm một công việc không có ích lợi gì hết, Thái tử chỉ hiểu biết Phật qua hình thức mà thôi còn cốt tủy của Phật và giáo pháp của Ngài lại không hiểu biết gì hết nên bày ra việc phân chia kinh điển luận giải lôi thôi! Như cụ đã nói Văn linh không cần nhờ vào ngôn ngữ. Ở đây cái linh văn chính là phần cốt tủy nội dung của nó chứ không phải ở nơi ngôn ngữ lời

---

[10] Cha con một nhà: Chỉ cho Lương Võ Đế và Lương Chiêu Minh.

[11] Kinh Kim Cương, bản Kinh mà cụ Nguyễn Du đã từng độc tụng hàng nghìn lần.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nói; chính kinh *Kim Cương*, kinh *Pháp Hoa* cũng vậy. *Pháp Hoa, Kim Cương* chỉ là sự tập hợp của ngôn ngữ, mà ngôn chỉ là mang hình thức nâng đỡ cho nội dung của nó chứ ngôn ngữ không phải là nội dung của chính nó, do đó chúng ta không nên chấp vào hình thức văn tự của *Pháp Hoa* hay *Kim Cương*, vì hình thức không là gì hết, nếu chúng ta căn cứ vào hình thức ngôn ngữ để đánh giá nó thì đó là một việc làm theo cụ Nguyễn Du là sai lầm, không đúng tôn chỉ và, xa lìa cốt tủy của nó. Theo cụ Nguyễn Du nếu muốn thông hiểu Phật pháp cho đúng thì phải thông hiểu cảnh giới sắc-không, bằng không hiểu cảnh giới sắc-không thì chúng ta là những kẻ mê không bao giờ hiểu đúng những lời dạy của Phật hết; cho dù chúng ta đem lòng mê muội này để đi theo Phật, thì theo cụ, Phật mà chúng ta theo đó cũng thành ma mà thôi! Để kết luận cho việc làm này của Thái tử Lương Chiêu Minh, cụ Nguyễn Du đã bảo Thái tử và cha của Thái tử là Lương Vũ Đế cả nhà hai cha con đều mù cả là vậy. Vì sao ở đây cụ Nguyễn Du bảo cả hai cha con của Lương Vũ đế đều mù cả? Vì như theo *Pháp bảo Đàn kinh*:[12]

"Một hôm Lục Tổ đăng đàn nói pháp thì, Vi Thứ Sử hỏi Sư rằng: 'Đệ tử có nghe khi Đạt-ma mới giáo hóa cho Lương Võ Đế. Đế có hỏi rằng: 'Một đời Trẫm xây dựng chùa chiền, cúng dường chúng Tăng, bố thí thiết trai, vậy có công đức gì không?' Đạt Ma dạy: 'Thật chẳng có công đức gì cả'. Đệ tử chưa rõ được lý này, mong Hòa Thượng vì đệ tử mà chỉ dạy'. Sư dạy:

"Thật chẳng có công đức gì cả, chớ nghi ngờ lời nói của Thánh xưa. Vì Võ Đế mang tâm tà nên chẳng hiểu chánh pháp. Việc xây dựng chùa chiền, cúng dường Tăng chúng, bố thí thiết trai là những việc cầu phước, chẳng thể đem phước đó để làm công đức được. Công đức thì ở trong pháp thân chứ chẳng phải ở việc tu phước."

Theo Phân kinh thạch đài của Thái tử Lương Chiêu Minh và những điều hỏi của vua cha Lương Vũ Đế đối với Tổ sư Bồ-đề Đạt-ma về công đức làm phước theo nhân quả thì ở đây rõ ràng cũng giống

---

[12] *Pháp bảo Đàn Kinh,* Phẩm nghi Vấn, Đ. 48. tr. 351c.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

việc làm của người con thôi. Vì vậy cho nên cụ Nguyễn Du mới bảo là "Cha con một nhà đều mù cả" là như vậy.

Qua việc phê bình này rõ ràng cụ Nguyễn Du không những chỉ thâm hiểu về Giáo lý Đại thừa không thôi, mà nhất là đối với Thiền tông cụ cũng thông suốt tất cả về cả hai mặt về lịch sử truyền thừa và tư tưởng, nhất là việc thực hành Thiền tông hằng ngày của cụ, chúng tôi sẽ đề cập đến sau. Ở đây chúng tôi xin đề cập đến sự thông hiểu Giáo lý Đại thừa của cụ, nếu đối với Phật giáo Đại thừa mà cụ chưa thông hiểu thì đương nhiên trong bài thơ này cụ đã không lấy kinh *Pháp Hoa* ra để làm điển tích thí dụ cùng với kinh *Kim Cương* một bản kinh được Thiền tông Trung Hoa lấy làm nền tảng tu học cho các tông đồ của mình. Kinh *Pháp Hoa* một bản kinh trung gian đưa người Tiểu thừa lên Đại thừa qua nhịp cầu khai Quyền – hiển Thật (Vì Quyền pháp ba thừa dẫn độ chúng sanh nên tạm nói có ba thừa, với mục đích là phương tiện nói Quyền để mà hiển Thật, tức là tạm vì căn cơ chúng sanh mà nói ba thừa để hiển bày một thừa, đó chính là Phật thừa). Từ cửa Tích môn 14 phẩm trước Phật phương tiện nói pháp ba thừa (thời gian nói kinh pháp từ khi Đạo sư thành đạo cho đến Pháp Hoa hội thượng thì pháp ba thừa là phương tiện, quyền pháp, còn pháp nhất thừa, tức Phật thừa mới là Thật pháp) đến cửa Bản môn 14 phẩm sau của Kinh *Pháp Hoa* (đức Đạo sư thuyết về Thân Phật từ lúc thị hiện Đản sinh cho đến lúc thành đạo dưới bóng cây Bồ-đề và cho đến nay (lúc nói kinh *Pháp Hoa*), thân này chẳng phải là thật thân của Ngài, mà đã từ lâu ngài đã thành tựu pháp thân chân thật rồi, vì muốn cứu độ chúng sanh nên Ngài mới phương tiện mượn ứng hóa thân này thành tựu dưới bóng cây Bồ-đề hóa độ mà thôi.) Với mục đích nhằm khai Quyền hiển Thật mới thật sự nhìn ra được tướng chân thật của các pháp vốn là Không, tướng chúng là tướng Không tịch, xưa nay chúng thường là tướng tịch diệt không sở hữu, như một đoạn trong bài kệ trong Kinh *Pháp Hoa*[13] đức Đạo sư dạy Tôn giả Xá-lợi-phất:

[13] Phẩm Phương tiện, Kinh *Pháp Hoa*, Đ. 09a, tr. 0007c.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

"…….

是故舍利弗！　　我爲設方便，
說諸盡苦道，　　示之以涅槃。
我雖說涅槃，　　是亦非真滅，
諸法從本來，　　常自寂滅相。
佛子行道已，　　來世得作佛，
我有方便力，　　開示三乘法。
一切諸世尊，　　皆說一乘道，
今此諸大眾，　　皆應除疑惑，
諸佛語無異，　　唯一無二乘。…"

Phiên âm:

"…Thị cố Xá-lợi-phất,
Ngã vị thuyết phương tiện,
Thuyết chư tận khổ đạo,
Thị chi dĩ Niết –bàn.
Ngã tuy thuyết Niết-bàn,
Thị diệc chi chân diệt;
Chư pháp tùng bản lai,
Thường tự tịch diệt tướng.
Phật tử hành đạo dĩ,
Lai thế đắc tác Phật,
Ngã hữu phương tiện lực,
Khai thị tam thừa pháp.
Nhất thiết chư Thế Tôn,
Giai thuyết nhất thừa đạo;
Kim thử chư đại chúng,
Giai ưng trừ nghi hoặc,
Chư Phật ngữ vô dị,
Duy nhất vô nhị thừa …"

Dịch nghĩa:

Cho nên Xá-lợi-phất

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Vì phương tiện Ta nói
Thuyết con đường hết khổ
Dẫn đạo đến Niết-bàn.
Tuy Ta nói Niết-bàn
Đó cũng chẳng diệt thật
Các Pháp từ xưa nay
Thường ở tướng tịch diệt.
Phật tử đã hành đạo,
Đời sau được làm Phật;
Ta có sức phương tiện.
Khai mở pháp ba thừa.
Tất cả các Thế Tôn,
Đều nói đạo Nhất thừa,
Nay trong đại chúng này,
Cần phải trừ nghi hoặc,
Chư Phật không khác lời,
Chỉ một, không hai thừa.

Ở đây cụ nhờ đã thâm hiểu kinh *Pháp Hoa* của Đại thừa về cốt tủy của nó nên đồng với kinh *Kim Cương* trên mặt lập tông chỉ về thật tướng của các pháp, nên cụ đã đưa kinh *Pháp Hoa* và kinh *Kim Cương* vào đây như là một điển tích, từ đó phương tiện phá hủy mọi hình thức có tính ước lệ trói buộc, mà đi sâu vào thật tướng của các pháp, xa lìa hết mọi vọng tưởng phân biệt chấp trước của các pháp hữu vi hữu lậu, đạt đến cứu cánh Không tịch Niết-bàn tối hậu. Chỉ có như vậy mới hiểu đúng và đi đúng con đường Trung Đạo của đức Đạo sư để lại mà thôi. Đó là sự thâm hiểu Phật pháp Đại thừa qua kinh *Pháp Hoa* và kinh *Kim Cương* của cụ, và nhất là cụ Nguyễn Du đã lựa chọn bộ kinh *Kim Cương* lấy làm nền tảng cơ bản cho pháp tu của mình, trong thực hành tu tập thường ngày khi chưa thâm ngộ ra thực tướng của các pháp. Theo chân lý tối hậu của đức Đạo sư thì khi chúng ta chưa tỏ ngộ được cảnh giới sắc không thì như cụ đã nói lòng mê theo Phật cũng thành ma, dù chúng ta có nói đến cảnh giới thực chứng của thánh trí đi chăng nữa thì, cảnh giới đó cũng biến thành ma như trong kinh *Viên Giác* đức Đạo sư

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

đã dạy ngài Kim Cang Tạng và, ở đây với Nguyễn Du cũng vậy: "Lòng mê theo Phật, Phật thành ma." Cho nên theo cụ khi chúng ta chưa ngộ đạo thì chúng ta đang sống với cảnh giới mê vọng, nên trong mọi ý nghĩ khởi lên đều mang hình bóng của mê lầm, mà theo đức Phật thì thế giới mê lầm vọng tưởng là thế giới của ma.

Vì sao thế giới vọng tưởng mê lầm gọi là thế giới của ma, vì ma đại diện cho thế lực vô minh vọng tưởng điên đảo sai lầm tạo ra khổ đau, vì vậy nên đức Phật bảo muốn thoát khổ được vui an ổn hạnh phúc thật sự thì phải giải thoát khổ qua con đường Trung đạo bát chánh. Cũng vì lý do này nên cụ Nguyễn Du đã khuyên cáo các vị Tăng sau này trong đó có chúng ta là: "Một niệm khởi lên ma tự đến." Hãy cẩn thận trong mọi ý nghĩ mang mầm móng trói buộc phiền não khổ đau. Vì mọi ý nghĩ của chúng ta khi còn là chúng sanh thì ý nghĩ khởi lên đều mang mần móng của khổ đau và trói buộc phiền não do ba độc tham sân si gây nên cả. Đây chính là tác nhân vọng tưởng điên đảo của ma mà chúng ta gây nên và sau đó sẽ đưa đến những thọ quả tương ứng với những tác nhân mà chúng ta đã gây ra. Tất cả mọi hiện tượng tâm vật lý của thế giới quan có được này đều phát sinh từ chánh báo (nghiệp báo chính mà chúng ta đã tạo ra kiếp trước nay thọ quả báo qua kiếp người trong hiện tại) cùng y báo (xứ sở là duyên đủ và hợp với chánh báo nơi chúng ta sinh ra) của các hữu tình chúng sanh cả, chúng lệ thuộc vào luật tắc nhân quả mê lầm điên đảo của hữu lậu pháp tạo ra chứ không có bất cứ hiện tượng nào được gọi là ngẫu nhiện hay tự nhiên sinh ra, mà chúng phải do nhân duyên đủ hòa hợp nhau mà hiện hữu:

一念之中魔自至
山陵不涌蓮花臺
白馬朝渡長江水
楚林禍木池殃魚
經卷燒灰臺亦圮
空留無益萬千言
後世愚僧徒聒耳

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Phiên âm:

Nhất niệm chi trung ma tự chí.
Sơn lăng bất dũng liên hoa đài.
Bạch mã triêu độ Trường Giang thủy,
Sở lâm họa mộc trì ương ngư,
Kinh quyển thiêu hôi đài diệc dĩ.
Không lưu vô ích vạn thiên ngôn,
Hậu thế ngu tăng đồ quát nhĩ."

Dịch nghĩa:

Một niệm khởi lên ma tự đến.
Lăng tẩm, đài sen không tự mọc,
Một sớm trường giang bạch mã qua,
Cây lây rừng Sở ao cá vạ,
Kinh đốt ra tro đài sập luôn.
Muôn vạn nghìn lời thôi vô ích,
Tăng ngu hậu thế miệng lải nhải."

Trong một niệm khởi lên phải phát xuất từ một nguyên nhân nào đó, lăng tẩm không tự dưng mọc lên đài sen, ngựa trắng vượt trường giang vào một sớm không phải là không có nguyên nhân, nguyên nhân đưa đến kết quả rừng Sở cháy và, rừng Sở cháy là nguyên nhân đưa đến vạ lây cho cá, kinh đã đốt đâu còn nữa, đài cũng sập luôn, tất cả mọi hiện tượng sinh ra và biến dịch đi đều có nguyên nhân của nó. Chúng bị luật vô thường chi phối, không có bất cứ hiện tượng tâm vật lý nào tồn tại mãi mãi với thời gian, do đó chúng ta không thể chấp vào bất cứ vào hiện tượng có được do nhân duyên đủ hòa hợp mà hiện hữu đó cho là có thật là chân lý, mà chúng chỉ là những hiện hữu giả hợp, giả danh do nhân duyên sinh ra, nên chúng không có tự tánh hay bản thể nhất định nào và, như vậy chúng là không, không có sở hữu. Vậy thì việc gì chúng ta phải nhiều lời về chúng, vì những hiện hữu đó rồi sẽ bị luật vô thường chi phối không còn là chính nó nữa, nên sự đánh giá của chúng ta về sự hiện hữu tạm thời này là không đúng như cụ Nguyễn Du đã cảnh cáo trong câu: "Muôn vạn nghìn lời thôi vô ích" nhiều lúc làm

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hại cho người đi sau và, nhất là những vị tăng vô học đời sau sẽ dựa vào đó mà rêu rao thuyết giảng nhảm nhí! Chúng chả có ích lợi gì, khi chúng không còn là chính chúng trong giây phút sau đó, như một tế bào chẳng hạn, điều này chúng rất phù hợp với nền khoa học hiện đại của chúng ta đang phát triển. Qua đây chúng ta thấy kiến thức và sự thâm hiểu Phật giáo Đại thừa của cụ Nguyễn Du thật là sâu sắc và chính xác; để từ sự thâm hiểu sâu xa và chính xác này đã đưa cụ đến việc thực hành Phật giáo Thiền tông qua kiến thức thông hiểu lịch sử truyền thừa Thiền Tông từ Ấn Độ đến Trung Hoa như dưới đây chính cụ đã tự viết lên sự thật đó.

吾聞世尊在靈山
說法渡人如恆河沙數
人了此心人自渡
靈山只在汝心頭
明鏡亦非臺
菩提本無樹.

Phiên âm:

Ngô văn Thế Tôn tại Linh Sơn
Thuyết pháp độ nhơn như Hằng hà sa số
Nhơn liễu thử tâm nhơn tự độ
Linh sơn chỉ tại nhữ tâm đầu
Minh kính diệc phi đài
Bồ-đề bổn vô thọ.

Dịch nghĩa:

Tôi nghe Thế tôn tại Linh Sơn,[14]
Nói pháp độ người như số cát[15]
Người tỏ tâm này người tự độ,
Linh sơn chỉ tại tấm lòng ngươi.

---

[14] Linh Sơn: tức Núi Linh Thứu (Gridhrakuta).

[15] Cát sông Hằng.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Gương sáng trong veo cũng không đài,
Bồ-đề xưa nay vốn không cây.

Như trên chúng tôi đã đề cập đến, Linh Thứu sơn chính là đỉnh núi đức Thế Tôn đã mở ra pháp hội truyền trao Phật tâm tông cho người đồ đệ của mình là Tôn giả Ma-ha Ca-diếp, như lịch sử truyền thừa của phái này đã truyền dạy. Chính trong pháp hội Linh sơn đức Thế Tôn ở giữa đại chúng cầm cành hoa giơ lên giữa mọi người và im lặng; nhưng trong chúng này không có một người nào thấu hiểu được việc làm của đức Đạo sư mang ý nghĩa gì, nên mọi người hoàn toàn im lặng, duy nhất chỉ có một mình Tôn giả Ma-ha Ca-diếp là rạng mặt mỉm cười, đức Đạo sư liền tuyên bố: "Ta có chánh pháp nhãn tạng diệu tâm Niết-bàn, thực tướng vô tướng, bất lập văn tự, truyền riêng ngoài giáo, nay trao lại cho Ma-ha Ca-diếp tôn giả".[16] Từ Tôn giả Ma-ha Ca-diếp truyền xuống Tôn giả A-nan và cho đến Bồ-đề Đạt-ma Tổ 28 của Ấn Độ và cũng là Tổ thứ nhất của Thiền tông Trung Hoa. Từ Bồ-đề Đạt-ma truyền xuống Đại sư Huệ Năng tổ thứ sáu của Trung Hoa. Qua đoạn thơ trên cụ Nguyễn Du đã cho chúng ta thấy rằng không những cụ thâm hiểu sâu xa về Phật giáo Đại thừa, mà ngay đến thiền sử truyền thừa bên Thiền tông Người cũng nắm vững một cách rõ ràng và hệ thống. Thiền Trung Hoa nổi lên từ Lục Tổ mà vị Tổ thứ năm là Thiền sư Hoằng Nhẫn thầy truyền lại y bát cho Lục Tổ Huệ Năng qua Kinh *Kim Cương*, nhưng bài kệ nổi tiếng của ngài Huệ năng như dưới đây, không phải là bài kệ chính thức ngộ đạo của Ngài:

菩提本無樹
明鏡亦非臺
本來無一物
何處惹塵埃。[17]

Bồ đề bổn vô thọ

[16] Ngũ Đăng Hội Nguyên. Đ. 80, tra. 0028b.

[17] *Pháp Bảo Đàn* Kinh, Phẩm Hành Do.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Minh kính diệc phi đài
Bổn lai vô nhất vật
Hà xứ nhạ trần ai?

Bồ-đề vốn không cây
Gương sáng cũng không đài
Xưa nay không một vật
Nơi nào bụi nhơ bám?

Mà nó phát xuất từ cuộc đối đầu lại tư tưởng Thiền giáo của Thần Tú qua bài kệ:

身是菩提樹
心如明鏡臺
時時常拂識
勿使惹塵埃。

Thân thị Bồ-đề thọ
Tâm như minh kính đài
Thời thời thường phất thức
Vật sử nhá trần ai.[18]

Thân là cây Bồ-đề
Tâm như đài gương sáng
Luôn luôn siêng lau chùi
Chớ để bụi nhơ bám!

Nhằm để phủ định phương pháp Thiền tiệm tu luôn luôn siêng lau chùi bụi nhơ nơi tâm mình của Đại sư Thần Tú, mà chủ trương ngược lại chỉ cần thấy tánh tức khắc thành Phật không cần phải siêng năng lau chùi như chủ trương của Thần Tú qua hai câu: "Người tỏ tâm này, người tự độ, Linh Sơn chỉ tại tấm lòng ngươi!". Linh sơn ở đây chỉ là một ẩn dụ được cụ đưa ra để tỏ ra chính nó là cõi lòng của mỗi người. Thứ nữa là nói lên tinh thần không một vật

[18] *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Phẩm Hành Do.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

xưa nay của các pháp vốn không, không có sở hữu vì tính duyên khởi tính không của chúng. Đó là những gì cụ Nguyễn Du đã học hỏi được từ lịch sử Thiền từ Pháp Hội Linh Sơn nơi đất Ấn Độ đến Hoàng Mai nơi đất Trung Hoa, cụ đã mượn nửa bài kệ trên của Lục Tổ Đại sư dạy lại cho chúng ta nhân cuộc viếng thăm Phân kinh thạch đài của Thái tử Lương Chiêu Minh nhà Lương Trung quốc. Qua đoạn thơ trên cụ cho chúng ta thấy rằng, núi Linh thứu là một danh sơn, nơi xưa kia đức Đạo sư đã từng thuyết nhiều bộ kinh Đại thừa quan trọng và, độ vô số chúng sanh như số cát sông Hằng, mà cụ đã nhắc lại trong bài thơ này. Nơi đây cũng là nơi chính đức Đạo sư truyền trao chánh pháp nhãn tạng cho Tôn giả Ma-ha Ca-diếp vị Tổ đầu tiên của Thiền tông Ấn Độ để truyền mãi về sau này sang Trung quốc qua hai câu cụ mượn lại trong bài kệ của Lục Tổ Huệ Năng: "Gương sáng trong veo cũng không đài, Bồ-đề xưa nay vốn không cây" để phủ định những hiện tượng đang hiện hữu có được đều là hư vọng như trong kinh *Kim cương* chính đức Đạo sư đã dạy: "Phàm vật gì có tướng đều là hư vọng".[19] Từ những thâm hiểu về Phật giáo Đại thừa và nhất là đối với Thiền tông nên từ đó cụ đã trở thành một hành giả tu tập thiền theo Kinh *Kim Cương*. Không biết sự tu tập Thiền của cụ có Thầy hướng dẫn hay không? Điều này chúng ta không thấy trong văn thơ cụ để lại, nhưng có một điều chính đích thân cụ nói ra trong thơ văn của mình là đã từng đọc tụng hàng nghìn lần kinh *Kim Cương* đó là một việc có thật như đoạn thơ kết của bài thơ trong Phân Kinh Thạch Đài dưới dây:

我讀金剛千遍零
其中奧旨多不明
及到分經石臺下
終知無字是眞經.

Phiên âm:

Ngã độc *Kim Cương* thiên biến linh,

[19] Đ. 07, tr. 0749a. *Kim cương Bát-nhã* kinh: Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng (凡所有相，皆是虛妄).

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Kì trung áo chỉ đa bất minh
Cập đáo phân kinh thạch đài hạ,
Chung tri vô tự thị chân kinh.

Dịch nghĩa:

Ta đọc *Kim Cương* hơn nghìn biến,
Áo chỉ trong kinh không tỏ nhiều.
Cho đến dưới đài đá phân kinh,
Cuối cùng "Vô tự" biết là chân kinh.

Việc đọc tụng kinh *Kim Cương*, nếu như không phải là một hành giả tu Thiền tông thì dứt khoát không bao giờ có ai bỏ hàng nghìn lần ra để ngồi đó mà đọc tụng kinh *Kim Cương* chơi hay nghiên cứu, mà chỉ có những hành giả hành trì Thiền tông mới làm được những việc này. Vì bản thân bộ kinh *Kim Cương* không phải là một bộ kinh dễ đọc tụng, vì chúng đòi hỏi người đọc tụng phải có trình độ căn cơ vượt lên trên hệ thống nhân quả, phải là người nắm bắt được thật tướng của các pháp qua kiến thức nhờ vào định thức Duyên khởi mới có thể phù hợp với bản kinh này. Nếu người nào không có trình độ này thì chỉ cần đọc tụng qua một lần thì sẽ thối lui, hoặc có đọc tụng đi nữa cũng dưới dạng đọc tụng để tu phước mà thôi. Hơn nữa như chính cụ Nguyễn Du trong bài thơ đề động Nhị Thanh đã từng viết là:

…
滿境皆空何有相
此心常定不離禪。

Phiên âm:

… Mãn cảnh giai không hà hữu tướng
Thử tâm thường định bất ly Thiền...[20]

Dịch:

[20] Đề Nhị Thanh động.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

… Mọi cảnh đều không, có tướng sao?
Tâm này thường định, chẳng lìa Thiền…

Đích thị là cụ đã tự giới thiệu cho mọi người biết là tâm cụ không bao giờ lìa Thiền định, có nghĩa là cụ luôn luôn ở trong thiền định. Vậy thì những việc làm của cụ đó không phải là một việc làm của hành giả đang hành Thiền tu tuệ đó là gì! Vì cốt tủy của bộ kinh *Kim Cương* chính là một phương pháp tu để trụ tâm và hàng phục tâm mình qua công án: "Ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm[21] (Nên trụ vào không chỗ, mà sinh tâm mình.)". Xưa kia Lục Tổ Huệ Năng cũng qua Công án này mà ngộ lý Thiền và, bây giờ cụ Nguyễn Du cũng qua Kinh *Kim Cương* để thực tập Thiền hàng nghìn lần đọc tụng và cuối cùng cụ cũng tỏ ngộ được bộ kinh này qua "Đài đá phân kinh" nhân tố cuối cùng của một quá trình tu tập đó đã làm bùng vỡ nghi tình của công án Thiền thuộc kinh *Kim Cương*. Nó là giọt nước cuối cùng đổ vào công án nghi tình này làm bùng vỡ tâm hữu vô của cụ. Qua việc ngộ kinh *Kim Cương* này cụ giờ đây đích thực là một thiền sư, là Thiền sư Tố Như – Nguyễn Du theo nghĩa truyền thừa của nó chứ không còn là một học giả Phật học hay học giả của Thiền tông chỉ hểu biết qua trên mặt kiến thức không thôi.

Qua bài thơ này cụ Nguyễn Du đã tự giới thiệu cho chúng ta biết rằng cụ là người thông hiểu Phật pháp Đại thừa và nhất là thông hiểu lịch sử truyền thừa Thiền Tông và không những thế chính cụ là một hành giả tu tập Thiền tông như thế nào. Ở đây chúng tôi không phải là những người không thông hiểu gì về Phật giáo và nhất là văn thơ chữ Hán của cụ để rồi tự tưởng tượng ra một thứ Phật giáo theo kiểu của mình rồi áp đặt lên cho cụ, mà chính những gì cụ là người thông hiểu và hành trì Phật giáo theo cách riêng của cụ mà viết về chính mình đã am hiểu và thực hành Phật giáo như vậy. Những gì cụ đã viết về Phật giáo của chính cụ như vậy, nếu chúng ta đem so sánh với những bài viết của những nhà học giả nghiên cứu phê bình văn học Việt Nam từ trước cho đến nay, hoàn toàn là những cái

[21] *Kim Cương Bát-nhã Ba-la-mật* kinh. Đ.07, tr. 0749c.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nhìn sai lạc về Phật giáo theo cách am hiểu và thực hành của chính cụ. Theo tinh thần và nội dung của bài thơ này chúng ta thấy nó không phù hợp gì với những cách nhìn về Phật giáo của cụ Nguyễn Du qua truyện Kiều cả. Qua đây chúng ta mới thấy việc nghiên cứu một tác giả về một khuynh hướng nào đó, nhất là vấn đề tôn giáo chúng ta nên cẩn trọng: Thứ nhất phải hiểu qua toàn bộ sự nghiệp văn chương của tác giả và nhất là những đối tượng mang tính cách tư tưởng tôn giáo và triết học, chúng ta phải thông hiểu về những phạm trù đặt biệt này, nếu hai vấn đề này mà chúng ta không nắm vững thì tốt nhất là đừng nên viết về họ và viết về những phạm trù đặc biệt mà chúng ta không thông hiểu, hay thông hiểu một cách cạn cợt nửa vời rồi đem áp đặt quan điểm của mình lên cho tác giả đó. Ở đây khi nghiên cứu về *Truyện Kiều* của cụ Nguyễn Du viết về Phật giáo cũng vậy, chúng tôi thấy những nhà nghiên cứu phê bình viết về Phật giáo theo *Truyện Kiều* của cụ Nguyễn Du, họ viết theo lối tưởng tượng áp đặt quan điểm hiểu biết cạn cợt nửa vời hay sai lạc của mình về Phật giáo rồi cho đó là quan điểm của cụ Nguyễn Du về Phật giáo trong *Truyện Kiều*. Như quan điểm của cụ Đào Duy Anh viết về Phật giáo theo cụ Nguyễn Du, "Thực ra tư tưởng nhờ thiện tâm mà giảm nhẹ bớt được nghiệp chướng để hưởng thụ ngay ở kiếp này thì không đúng hẳn với quan niệm nhân quả thuần túy của nhà Phật, nhưng nó lại rất đúng với quan niệm nghiệp báo hay báo ứng phổ thông trong dân gian."

Còn Cao huy Đỉnh thì viết "Phải chăng đây là mối cảm tình đặc biệt của Nguyễn Du và thời đại ông đối với Phật giáo? Nó át hẳn cái lý của Nho giáo mà ông phải theo một cách gượng gạo. Chữ 'nghiệp' [làm] mê muội và an ủi tâm hồn yếu đuối quả đã hấp dẫn được lòng người đang sợ hãi cái thực tại đầy đau thương và thổi thêm luồng gió bi quan vào trong cơn bão táp thời đại Nguyễn Du và trong *Truyện Kiều*."

Và Trần đình Sử viết: "Thực ra đạo Phật đã bị khúc xạ khi đi vào truyện Kiều. Nhận xét về sự hỗn dung, pha trộn Phật – Nho là rất có căn cứ. Trong thơ chữ Hán đã có nhiều bài, nhiều câu thể hiện cho tư tưởng Phật như: "Hà năng lạc phát " (Làm sao có thể gọt tóc vào

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

rừng đi tu), "Mãn cảnh giai không hà hữu tướng, thử tâm thường định bất ly thiền" (Đầy trời là không, không hình tướng, tâm này thường định vào ý thiền). Còn trong truyện Kiều thì nghiệp và mệnh trời bổ sung cho nhau, nhân ái và từ bi bổ sung cho nhau. Nhưng tính chất dung hợp cũng đã làm nhạt nhòe tư tưởng Phật giáo."

Phật giáo của cụ Nguyễn Du trong *Truyện Kiều* có phải như những tác giả trên đã viết như vậy hay không? Hay đó chỉ là những tưởng tượng theo cái nhìn cá nhân của họ rồi bảo cụ quan niệm Phật giáo như vậy theo phạm trù tư tưởng của họ để viết về phạm trù tư tưởng Phật giáo của Nguyễn Du qua *Truyện kiều*!? Qua sự thâm hiểu Phật pháp của cụ Nguyễn Du như trong bài thơ trên đúng là chúng không liên hệ gì đến một cái Phật giáo được họ hiểu mù mờ gượng ép đồng hóa với dân gian xã hội, trong khi Phật giáo cụ Nguyễn Du đưa vào *Truyện Kiều* là để phủ định quan điểm Thiên mệnh của Nho giáo vào lúc bấy giờ của cụ Nguyễn Du. Điều này muốn tìm hiểu rõ xin quí độc giả tìm đọc bài "Nguyễn Du đã chịu ảnh hưởng Phật giáo như thế nào?" (trong *Thõng Tay Vào Chợ*, nxb Văn Hóa Sài Gòn 2007, của Đại Lãn). Có lẽ những nhà học giả phê bình trên do vì không am hiểu Phật giáo, nhất là những thuật ngữ chuyên môn của Phật giáo, cho nên dù ai là người giỏi Hán ngữ nhiều đến đâu, nhưng đối với những thuật ngữ chuyên môn của nhà Phật mà không am hiểu thì cũng phải hiểu sai tư tưởng và dịch sai mà thôi. Ở đây chúng tôi đơn cử tác giả Trần Đình Sử trong *Thi pháp truyện Kiều* có đưa ra những câu thơ mà tác giả gọi là có ảnh hưởng của Phật giáo của cụ Nguyễn Du rồi hiểu và dịch sai ý tác giả; qua kiểu dịch như vậy thì, đúng là họ đã làm hại Nguyễn Du và làm hại Phật giáo, chỉ vì họ không am hiểu những thuật ngữ Phật giáo mà cụ Nguyễn Du đã dùng trong thơ của cụ như câu thơ: "Mãn cảnh giai không hà hữu tướng, thử tâm thường định bất ly thiền" mà tác giả Trần Đình Sử dịch như vầy (Đầy trời là không, không hình tướng, tâm này thường định vào ý thiền). Chữ "cảnh" ở đây mà dịch là "trời, bầu trời" thì không đúng và sai nghĩa hoàn toàn. Vì chữ "cảnh" ở đây nó là một thuật ngữ của Phật giáo chỉ cho những đối tượng của "căn", tức là chỉ cho năm "trần cảnh" ở bên ngoài thân

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

con người như sắc, thinh, hương, vị, xúc; chúng là những đối tượng của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân con người, mà thuật ngữ Phật giáo thường gọi là "Ngũ căn" (năm căn), còn chữ cảnh thường gọi là "Ngũ cảnh" hay "Ngũ trần cảnh". Ở đây vì tác giả Trần Đình Sử không am hiểu thuật ngữ của Phật giáo nên đã dịch sai câu thơ này của cụ Nguyễn Du. Câu thơ trên chúng ta phải dịch như vầy: "Mọi vật đều không, có tướng nào? Mọi vật ở đây chỉ cho mọi hiện tượng bên ngoài như núi sông nhà cửa cây cối, những vật gì có hình tướng để mắt chúng ta thấy được đều thuộc về "sắc", cùng những âm thinh, tiếng động mà tai chúng ta nghe được chung quanh, gọi là "thinh", và những mùi thơm, hôi, thối v.v… mà mũi chúng ta ngửi thấy được thuộc về "hương" những vị đắng, cay, ngọt, bùi v.v… mà lưỡi chúng ta nếm được thuộc "vị", cùng những vật chung quanh khi chúng ta tiếp xúc có lạnh, nóng, ấm, mát, trơn, nhám v.v… qua thân thì thuộc về "xúc". Tất cả những vật này đều là không, vì sự hiện hữu của chúng là do các duyên đủ hòa hợp mà thành, vậy cái thành này là giả hợp, nên sự hiện hữu này không có thật thể; chúng cũng sẽ theo duyên mà biến dịch không còn nữa theo luật vô thường tác động, nên chúng không có bất cứ một bản tính nào nhất định để gọi là thật có cả, cuối cùng chúng là Không. Thì chữ Không này mới là chữ Không của Phật giáo, là chữ Không của cụ Nguyễn Du dùng trong bài thơ này, chứ không phải nghĩa không là trống rỗng, không có gì hết, hay là hư không. Vì ở đây tác giả Trần Đình Sử hiểu chữ "giai không" có nghĩa là đều không, trống rỗng, không có gì hết nên dịch sai chữ "cảnh", và còn một chữ "Hà" trong câu thơ tác giả Trần Đình Sử bỏ không dịch, vì chữ *hà* theo ngôn ngữ Thiền thì nó là một chữ rất quan trọng trong việc tạo ra nghi tình cho hành giả khi tu tập. Theo ngôn ngữ Hán thì dịch như vậy vừa sai vừa sót đối với thuật ngữ tư tưởng Phật giáo, đó là một cách dịch hoàn toàn sai sót, bất cẩn. Câu thơ tiếp theo Trần Đình Sử dịch như vậy cũng chưa hoàn chỉnh mà còn xa lìa ý của cụ Nguyễn Du nữa. Ở đây theo cụ, không lìa Thiền, tức là tâm của cụ luôn luôn định một chỗ, đó là Thiền. Vậy Thiền ở đây là "Thiền sự" chứ không phải "Thiền ý" như tác giả đã dịch, vì cụ đã và đang thực tập Thiền theo Kinh *Kim Cương* trong đọc tụng như cụ đã nói trong bài thơ. Vì vậy cho nên

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

khi chúng ta nghiên cứu về một tác phẩm của một tác giả nào đó ta phải am hiểu hai việc mà chúng tôi đã nêu ra, nếu không việc nghiên cứu của chúng ta trở thành vô ích không có giá trị. Khi chúng ta viết về người khác thì phải trung thực với với những liên hệ đối với tác giả đó về mọi mặt nếu có, nếu không vậy thì những nhận xét của chúng ta thiếu khách quan và trở thành những cưỡng ép chủ quan thiếu tính thuyết phục, tự biến mình thành những người thiếu liêm khiết tri thức.

Tóm lại qua bài thơ này Nguyễn Du cho chúng ta thấy rằng cụ không những là một người am hiểu sâu xa về Phật giáo mà còn là một hành giả tu tập Thiền tông qua Kinh *Kim Cương* và, cuối cùng kết quả đạt được là đã thấu triệt ngộ nhập được Không lý của Phật giáo để trở thành một Thiền sư thực thụ theo tính truyền thừa, cho dù không người để ấn chứng cho những sở ngộ của cụ vào lúc đó; nhưng với những gì cụ đã để lại qua văn thơ đã nói lên được giá trị đích thực của một hành giả tu tập Thiền và những kết quả có được qua "Vô tự" thị chân kinh thì chúng ta không nghi ngờ gì nữa về giá trị đích thực của nó là một Thiền sư theo nghĩa như thực. Ở đây chúng tôi không phải làm cái việc "Thấy người sang bắt quàng làm họ" mà đó chính là cái giá trị đích thực của một hành giả đã từng cưu mang "Thử tâm thường định bất ly Thiền" trong cuộc sống của Người. Và cũng nhờ cái giá trị đích thực này mà cụ đã được những người đi sau tôn vinh như là người thông đạt sáu cõi, tấm lòng nghĩ suốt cả nghìn đời như Mộng Liên Đường chủ nhân đã khen qua truyện Kiều.[22] Vì theo nhà Phật chỉ có những vị đạt ngộ mới thông hiểu được các pháp, mới thông suốt ba cõi, sáu đường và, tấm lòng mới nghĩ suốt cả nghìn đời mà thôi.

T.Đ.T.

---

[22] "Tố Như Tử dụng tâm đã khổ, tả sự đã khéo, tả cảnh đã hệt, đàm tình đã thiết, nếu không phải có con mắt trông thấy cả sáu cõi, tấm lòng nghĩ suốt cả nghìn đời, thì tài này có cái bút lực ấy." So sánh *dị bản Truyện Kiều* của Lê Quế, Nhà xuất bản Hội nhà văn, Hà Nội 2006.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

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

PHÁP HIỀN cư sỹ

Một trong những hệ thống di truyền tối ưu của chúng sinh là hệ thống thuộc về khả năng quan sát và suy luận—nó dần lật tẩy được hầu hết những bí ẩn mà vũ trụ này luôn cố dấu, đặc biệt là khả năng ấy được trao cho con người qua công cụ ngôn ngữ và ngôn ngữ từ hình. Tuy nhiên, các lớp động vật và thực vật, chúng cũng có một vài tham gia trong khối khả thể này, chẳng hạn, lập trình thụ phấn của hệ thực vật nói chung, lập trình bằng những điệu múa của bầy ong như là sự truyền tin cho những con ong khác về địa phương có nguồn lương thực hoặc là lập trình của các loài chim thiên di, hệ thống thông tin sóng trên bộ râu của loài kiến, chí đến là các hướng đi *có sẵn* của những loài cá khi mưa tới là mùa nhả trứng chính xác và an toàn cho thế hệ tiếp theo của chúng v.v... Tóm lại, mỗi một chúng sinh đều bẩm thụ một loại *dị thục* hay là các sở dục bẩm sinh nào đó như là một hệ di truyền cho những gì tồn tại ở phía trước, mà cho đến giờ, sự kiện ấy vẫn là một đề tài nóng của tư duy nhân loại. Trên các dữ kiện sắc này, các nhà ngôn ngữ học đã tiến hành khảo sát, qua các thông tin ngay từ đầu của những trẻ em, nhất là quá trình phát triển hệ thống "Dị thục" ngôn ngữ của chúng. Đại diện ưu việt trong lãnh vực này, chính là N. Chomsky, qua quá trình khảo sát, Ông đã lập thành một lý thuyết ngôn ngữ, được gọi là **Học thuyết tối giản**. Tức là, cách mà một người học ngôn ngữ cần bỏ bớt đi những gánh nặng "văn phạm" trên vai của mình, đặc biệt là, ngành giáo dục ngôn ngữ bản ngữ cho trẻ em hay các loại ngôn ngữ khác. Một lý thuyết mà các bạn sẽ thấy, là nó tương quan như thế nào đến bộ môn Duy Thức của Phật giáo chúng ta. Từ quá trình thức biến đến sự hình thành và quá trình hậu khởi của các chuỗi

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

trong tiến trình ngôn ngữ học của các lây lan, và cũng y như thế, Chomsky và các học trò của Ông đã mã hóa như thế nào, tức là các trừu xuất của thức trên bình diện ngôn ngữ được mã hóa như thế nào, để nó được xứng danh là thuyết tối giản hóa. Như vậy, học thuyết này, chẳng những mang trong tự thân nó một luận đề về ngôn ngữ học trên sự chuyển hóa của lý tính, mà nó còn kéo theo những quan tâm cơ học vật lý nữa—tâm lý vật lý ngôn ngữ học và triết học.

Nhằm bổ sung những điểm còn chưa rõ trong loạt bài viết ở những số báo trước của mình—giới thiệu lý thuyết của Chomsky và cách phát triển lý thuyết đó qua những học trò của Ông— bản soạn thảo này, ngoài mục đích bổ sung những gì còn mờ nhạt đã nói, nó còn gợi lên vài khía cạnh gắn cùng ngôn ngữ học: cú pháp nội hàm nghĩa và lý thuyết khảo sát một ngữ đoạn, câu v.v..., trong niềm hy vọng là một soạn thảo như thế sẽ mở ra viễn cảnh cho những ai ham thích bộ môn này, trước khi ngôn ngữ được quan niệm như là thế giới muôn màu của sắc, mà người ta cần khám phá và lọc trừ.

Bản văn sẽ tựa trên một số tác phẩm của Chomsky và một ít học trò của Ông, những người đã chia sẻ cùng Ông học thuyết ấy và phát triển rộng nó ra. Do vậy, bản văn không thể gọi là một bài viết, nếu có thể, nó chỉ là những chắp vá, song, là những chắp vá từ các bộ phận nguyên liệu chưa bị nhuộm màu, trừ phi có nhiều sai lầm trong cách học của người viết. Phần đó sẽ dành cho người đọc chỉ dạy. Thế nên, các bạn hẳn sẽ nhận ra rằng, phần đông các đoạn trong bản văn là các đoạn copy từ những phát ngôn của các vị Giáo sư ấy, đôi phần liên quan đến Phật giáo, thì đấy chính là của riêng người soạn thảo vậy. Nếu, một trình bày như thế mà có thể có một chút duyên lành, thì thật là may mắn cho bản văn. Nếu có thể, vẫn chút duyên ấy, thì tiếp theo những năm tháng về sau, sẽ là một loạt bài về hệ thống văn pháp của Paṇīni và hệ thống này, ta thấy đã quan hệ như thế nào đối với học thuyết Miêu Tả của đại sỹ Thế Thân, như một ít xuất hiện trong luận án tiến sỹ của G.s Lê Mạnh Thát. Các bộ thuật ngữ như: parivṛt, paramāṇa, vikalpa, vākvikalpa, ātmālabha, vijñāpti, avijñāpti v.v...sẽ được truy cứu theo học thuyết

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

miêu tả và được học theo thuyết Tối Giản của Chomsky. Đây là một bộ sưu tập vĩ đại mà ánh sáng của chúng sẽ được xét trên quan điểm ngôn ngữ và cách tổ chức của chúng (nếu như ta có thể thực hiện được), hơn là *nghĩa* theo hướng niềm tin tôn giáo, một thái độ, mà theo tôi là chưa thật sát với truyền thống **tư duy tu** của Phật giáo. Ngôn ngữ học đặt bản thân mình bên ngoài những tư duy siêu hình cục bộ.

Còn, về cách trình bày hay bộ khung của bản văn, thì nó theo trình tự của G.s Andrew Radford của viện đại học Cambridge. Tức là:

- Văn pháp
- Các phạm trù
- Cấu trúc
- Các phạm trù rỗng
- Chuyển động dẫn đạo
- Chuyển động thao tác—nhân tố tạo thao tác chuyển động
- Những chủ đề
- Một chuyển động
- Bộ khung ngữ đoạn vị từ
- Các phóng chiếu phù ứng—tướng phần phù ứng

VĂN PHÁP

Theo truyền thống, **văn pháp** được tiểu phân thành hai bộ phận sai biệt—**hình vị học** và **cú pháp**, ngoại trừ các khu vực nghiên cứu có liên hệ trung gian hay nội tại. Hình vị học là một khoa nghiên cứu về các từ được hình thành bằng các đơn vị cực tiểu như thế nào (truyền thống gọi là *Hình vị*, morphemes), và như vậy, những vấn đề nhắm đến như 'những bộ thành tố đa dạng' (= các hình vị) của một từ là gì, chẳng hạn cụm từ *antidisestablishmentarianism* và, những đặc tính nguyên lý xác định các cách mà trong đó những bộ phận được liên kết với nhau để thành nên cái toàn thể là gì? Cú pháp được liên hệ cùng những cách mà trong đó các từ có thể được nối kết với nhau để hình thành các ngữ đoạn và các câu với lại các

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

vấn đề nhắm đến, thí như, tại sao trong tiếng Anh phải là Ok khi nói '*Anh thấy Mary **với** ai?* [see...with]' Và người ta không Ok khi nói *'*anh thấy Mary **và** ai?* [see...and]' (dấu sao [*] ở đây chỉ cho tính chất sai ngữ pháp). Các đặc tính của những nguyên lý xác định các cách mà trong đó ta vừa có thể và vừa không thể gắn các từ lại với nhau để hình thành những ngữ đoạn và các câu là gì?

Tuy nhiên, theo truyền thống, thì văn pháp không cứ gì phải liên hệ đến các nguyên lý xác định cách cấu tạo của các từ, ngữ đoạn và câu, mà nó còn được liên hệ cùng các nguyên lý chi phối cách *giải thuyết* (interpretation) của chúng nữa—tức là, theo những nguyên lý báo cho ta biết *nên giải thích* (= quy nghĩa cho) các từ, các ngữ đoạn và câu như thế nào. Chẳng hạn, bất kỳ văn pháp nội hàm nào của tiếng Anh sẽ định nghĩa rằng, các từ ghép như *man-eater* (thú ăn thịt người) và *man-made* (nhân tạo), theo truyền thống thì *man* được cho là có một giải thuyết *bị thể* (*pattern* interpretation), có nghĩa, *man* là một nạn nhân bất hạnh / bị nạn mà hành vi bị ăn đang diễn ra phải được hoàn thành; ngược lại, trong các từ ghép như *man-made*, thì từ *man* được cho là có một thuyên giải *tác nhân*, trong ý nghĩa *man* là trách nhiệm tác thể đối với hành vi sở tạo. Do vậy, theo truyền thống, những thể cấu trúc của nghĩa, được cho là bộ phận thống trị của văn pháp. Thế nên, ta cần định nghĩa văn pháp là khoa nghiên cứu *những nguyên lý chi phối cách cấu tạo và thuyên thích từ ngữ, các ngữ đoạn và các câu.* Liên hệ đến sự phân chia truyền thống văn pháp trong hình vị và cú pháp, ta có thể nói rằng, hình vị là bộ môn nghiên cứu cách cấu tạo và thuyên giải các từ, còn cú pháp thì liên quan với cách cấu tạo và thuyên giải các câu và những ngữ đoạn.

Trong một ý nghĩa quá rõ ràng như vậy, nên bất cứ một người nói bản ngữ nào đều được cho là anh ta hay cô ấy vốn am tường văn pháp của bản ngữ mình. Sau hết, những người nói bản ngữ còn biết rất rõ là mình cấu tạo và lý giải các từ, câu và những ngữ đoạn như thế nào trong bản ngữ của họ. Chẳng hạn, bất cứ người nói bản ngữ tiếng Anh nào đều có thể nói với bạn rằng, đối tác hay biến thể phủ định của câu *I like syntax* là *I don't like syntax*; và chẳng hạn, họ

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

không thể nói **I no like syntax*; do vậy, ta thừa nhận rằng, những người nói bản ngữ biết cách loại trừ sự bất thực của các câu trong ngôn ngữ mình, tức là các câu sai cú pháp hay văn phạm. Tuy nhiên, tri thức văn pháp này là *ẩn thể* (*tacit*) (tức là ở dạng tiềm thức) hơn là hiển thể *(explicit)* (tức là nó không ở dạng ý thức), đây mới là điểm quan trọng cần nhấn mạnh. Như vậy, có nên hỏi một người nói bản ngữ tiếng Anh nào đó vấn đề là 'bạn lập các câu phủ định như thế nào' chăng? Bởi vì, con người không có ý thức tự tri (tự thức) về tiến trình vật lý và tâm lý phát sinh trong khi nói và trong khi nhận thức một ngôn ngữ. Để giới thiệu một thuật ngữ kỹ thuật, ta đã có thể cho rằng, những người nói bản ngữ vốn có **thẩm năng** (competence, ngữ năng) văn pháp trong bản ngữ của mình: do điều này, ta muốn nói là họ có tri thức tiềm thể về văn pháp ngôn ngữ của họ—tức là, cách thành lập và thuyên thích các từ, câu và những ngữ đoạn trong ngôn ngữ như thế nào.

Ta biết rằng, thế giới sai biệt là sai biệt trên ngôn ngữ, trong một phạm vi rộng, ta biết não bộ được phân làm hai như là hai trục hay vùng đối xứng và được nối kết bằng các khu vực và những hệ thống thần kinh phức hợp. Có nên chăng, khi cho rằng sắc pháp được hình thành qua một chủ quan nào đó của các niệm vô thủy của chúng sinh mà cơ sở là ngôn ngữ, như sự tương ưng giữa hai bán cầu não qua hệ thống giao thông của các vùng ngữ học trong đó, trên hết là hữu thức và các phóng ảnh của chủng tử tâm, hệt như là các từ ngữ phóng ảnh trong các câu và các ngữ đoạn mà ta sẽ đề cập tới đây. Có nên chăng, khi mà tiến trình vật và tâm lý phát sinh, thì người nói bản ngữ không thể tự tri, thế thì muốn tiếp cận tiến trình vận hành này, Phật giáo hầu như không màng đến các công cụ vật lý, bởi vì, các công cụ hay các tiêu điểm, chỉ sở y trên, tối đa là vận tốc ánh sáng, tức là sự hạn chế tối hậu của sắc pháp—vùng của những luân hồi—trong khi đó, các nhà thấu thị, biết chắc chắn là, khi đồng xu thả xuống, nó sẽ là mặt úp hay mặt ngửa trong tuệ giác của họ một cách chính xác và như thật và, lịch sử đã thừa nhận điều này—tâm thức có một vận tốc nhanh hơn ánh sáng. Sát-na, trong trường hợp này, là lý tưởng cần đạt đến của Phật giáo. Một cái gì hầu như

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

là tấm gương buộc bị đứng lại vĩnh viễn và vũ trụ nhân quả xuất hiện đồng một thời điểm ở trong đó, với chính họ. Cụ thể nhất, là quá trình công phu của những hành giả Du-già và các phạm trù vốn có của *Kinh Dịch*. Tiếc thay! Con người luôn ôm tấm gương lòng ấy và chạy ngược chạy xuôi. Thế thì, đức Thế Tôn, có một loại ngôn ngữ mà khi thuyết ra, cả ba cảnh giới đều hiểu thấu và nó có sức lan truyền cũng như khả tính hồi quy vĩnh cửu, không còn là chuyện hoang đường nữa. Tức là, vận tốc ánh sáng không còn là lý tưởng của—những ai theo Phật, một cái gì khác hơn mà duy Phật giáo mới có mà thôi. Nghĩa là, tu, là một phạm trù trọng đại của Phật giáo. Tâm thức, thật vậy, nó biết rút ra một cách khéo léo và tuyệt đối nhanh những dữ liệu cần thiết, bao hàm cả ba thời, để phúc đáp cho một quy trình nào đó, mà các công cụ cho dù hiện đại nhất cũng không thể làm nổi. Ở mặt tương đối, tính liên hệ là thế pháp, là các phương tiện, ở mặt tuyệt đối, tính liên hệ là trí tuệ, nó không nằm trong phạm trù ánh sáng, như là lý tưởng hiện giờ nhân loại đang theo đuổi. Niềm kỳ vọng của thuyết Tối giản hiện hữu trong khối vận hành của thức như ta đang nhắm đến và đòi cho bằng được những tương quan huyết thống của nhân loại này. Niềm kỳ vọng của những gì ngoài ánh sáng là lý tưởng bất sinh bất diệt mà ta vốn tồn tại trong đó như nó vốn chứa đựng tính sanh diệt vô sinh mà ta muốn chứng nghiệm. Ở đây, một nền giáo dục cụ thể được rút ra từ việc quan sát thẩm năng (hay ngữ năng) và dụng năng (hay dụng ngôn) của loài người, bao hàm cả việc truyền thông và ứng xử.

Trở lại công việc của mình diễn ra đến thập kỷ 1960, Chomsky đã rút được sự phân biệt giữa *ngữ năng* (tri thức tiềm thể của người nói bản ngữ lưu loát ngôn ngữ mình-**thẩm năng**) với *dụng năng* (performance, cái mà người ta thật sự nói bằng cái mà một ai đó còn nói nữa trên một cơ hội nhất định). Thẩm năng là tri thức nói-nghe về ngôn ngữ mình, còn *dụng năng* là cách sử dụng ngôn ngữ thật sự trong những tình huống cụ thể (Chomsky 1965. p. 4). Rất thường, dụng năng là một tư duy chưa hoàn chỉnh của ngữ năng. Thỉnh thoảng tất cả chúng ta vẫn nói sai (nói nhịu-slips of tongue) hoặc

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

thỉnh thoảng giải thích sai cái mà một ai đó còn nói nữa với chúng ta. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là ta không biết ngôn ngữ của mình và không sở hữu thẩm năng (tức là, nói lưu loát ngôn ngữ của ta). Những sản sinh nhầm và các thuyên giải nhầm đều là các *sai lầm dụng năng,* và chẳng hạn, tính mệt mỏi, buồn chán, các loại thuốc an thần, những rối loạn ngoại tại v.v… chúng có khả năng góp phần cho hình thái đa dạng của những yếu tố thẩm năng. Theo truyền thống, các văn pháp đã trình bày với bạn cái gì mà bạn cần biết để thông đạt dụng năng bản ngữ trong ngôn ngữ (tức là, bạn có thể nói ngôn ngữ nào đó như bản ngữ); do vậy, ngữ pháp tương quan đến *dụng năng* hơn là *ngữ năng,* đây chính là sự kiện quá hiển nhiên. Khi xác lập vấn đề như thế, không có nghĩa là ta đoạn ngôn sự quan tâm về *dụng năng*, xét như là một lãnh vực nghiên cứu, tuy nhiên, sự kiện đó được đặt ra chỉ là muốn xác định rằng, dụng năng phải được nghiên cứu chính xác hơn trong sự sai biệt—mặc dù có liên hệ—bộ môn tâm lý ngôn ngữ học mà khoa này nghiên cứu tiến trình tâm lý hạ tầng sản sinh và lãnh hội ngữ ngôn. Giả sử rằng, thẩm năng sẽ đóng một vai trò quan trọng trong nghiên cứu về dụng năng, là giải pháp chí lý, vậy, bạn phải nhận thức được cái gì mà những người nói bản ngữ biết về ngôn ngữ của mình, trước khi bạn có thể nghiên cứu những hệ quả của các trạng thái như mỏi mệt, buồn chán v.v... trên tri thức này.

Nếu, ta nói khoa ngữ pháp là khoa nghiên cứu ngữ năng văn pháp, thế thì, chúng ta đang hàm ý một quan điểm *tri nhận* (cognitive) về bản chất của ngữ pháp vậy. Sau hết, nếu thuật ngữ *thẩm năng văn pháp* được sử dụng để sở thị cái mà những người nói bản ngữ biết về ngữ pháp của bản ngữ mình, thế thì, ngữ pháp là bộ phận của sự nghiên cứu tri nhận *phổ quát* nhiều hơn hết (tức là tri thức nhân loại). Qua thuật ngữ học được Chomsky chọn lựa (1986a, pp. 19-56), ta đang tiến hành nghiên cứu ngôn ngữ như là một hệ thống tri nhận *nội thể hóa (internalized)* bên trong não bộ / lý tính nhân loại; tức là lộ trình tối hậu của ta là phải định tính cho được bản chất của hệ thống ngôn ngữ nội thể hóa này (hay *I-language*, như Chomsky định danh) mà nó là khả thể khiến cho nhân loại phát biểu và nhận

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

thức được bản ngữ của mình. Rõ ràng là, một tiếp cận tri nhận như thế vốn có những hàm ngôn cho ngôn ngữ học miêu tả mà, một ai đó phải quan tâm trong khi cố miêu tả ngữ pháp của một ngôn ngữ cá biệt nào đó, như tiếng Anh chẳng hạn. Việc miêu tả tri thức ngữ pháp được người nói bản ngữ tiếng Anh lưu loát sở hữu, là việc mà ta đang nỗ lực thực hiện. Hiển nhiên là, thẩm năng này với chúng ta là không thể sử dụng trực tiếp được; như trên đã giải thích, chúng ta không thể yêu cầu những người nói bản ngữ nội quán về bản chất của những tiến trình mà do đó họ sản sinh và nhận thức các câu trong bản ngữ của họ. Bởi vì, họ không có ý thức tự tri những tiến trình như vậy, tức là *chứng tự chứng phần* là giai đoạn hậu khởi của quá trình truy cập dữ liệu đã cho, hay nói cách khác, nó là khả tính của suy diễn có dữ liệu và hơn thế, nó có thể suy ra một cái gì đó, ngoài dữ liệu, tiềm năng của các pháp *hữu vi* thường nằm ở đây. Từ đó, để nghiên cứu ngữ năng *một cách gián tiếp*, ta cần phải truy xét. Thế nhưng, bằng cách nào đây?

Có lẽ đặc tính rất giàu có chứng cứ bản hữu mà từ đó ta tiếp cận được bản chất thẩm năng văn pháp nằm trong trực giác của những người nói bản ngữ về *tính đúng ngữ pháp* và *cách thuyên giải* các từ, câu và những ngữ đoạn trong bản ngữ của họ. Chẳng hạn, trẻ em chưa đến tuổi đi học thường sản sinh các dạng thì quá khứ như *goed, comed, seed, buyed* v.v... và bất cứ người nói bản ngữ tiếng Anh trưởng thành nào (theo tiêu chuẩn hiện đại) sẽ hiểu bằng trực giác rằng, các hình thái như thế, trong tiếng Anh, là không đúng ngữ pháp và họ sẽ hiểu, biến thể (counterpart) văn phạm của các hình thái ấy là: *went, came, saw, bought.*

Cũng vậy, bất cứ người nói tiếng Anh bản ngữ nào sẽ nhận ra theo trực giác rằng, các câu như câu (1a) dưới đây, trong tiếng Anh là đúng ngữ pháp, còn nếu câu nào giống câu (1b) sẽ sai ngữ pháp:

(1) (a) If you don't know the meaning of word, look it up in a dictionary

(b) * If you don't know the meaning of word, look up it in a dictionary (dấu sao [*] đặt phía trước các câu, theo quy ước, là câu

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

sai ngữ pháp).

Do vậy, chúng ta đã có thể nói rằng, *những trực giác về tính đúng văn pháp* cấu thành bộ phận thẩm năng ngữ pháp của người nói bản ngữ. Tương tự, ta có thể cho rằng, người nói bản ngữ có tính năng tạo nên *những phán đoán đúng ngữ pháp* về các từ, câu và ngữ đoạn trong bản ngữ của mình—tức là, tính năng đánh giá các biểu đạt cá biệt có phải là đúng hoặc sai văn phạm trong bản ngữ của họ hay không. Một hàm ý đáng quan tâm về sự kiện này là, nếu các khoa văn phạm thẩm năng mẫu mực, tức là một nền văn pháp của một ngôn ngữ không chỉ nói với bạn cái mà trong ngôn ngữ bạn có thể nói, mà còn nói với bạn cái mà bạn không thể nói (vô ngôn), bởi vì, ngữ năng người nói bản ngữ không chỉ bao hàm khả tính khiến cho họ đánh giá đúng một vài loại câu (chẳng hạn, câu 1a nêu trên) mà tính năng này còn đánh giá đúng những câu khác (chẳng hạn, câu 1b) là sai ngữ pháp. Thật thế, phần đông việc làm đương đại về cú pháp đã đi đôi cùng sự nỗ lực với mục đích là nhằm giải thích tại sao mà một vài loại hình cấu trúc là phi văn pháp (không đúng ngữ pháp).

Nguồn chứng cứ nội quan (introspective, tâm cảnh) thứ hai về bản chất thẩm năng văn pháp liên hệ đến những trực giác những người nói bản ngữ về *cách thuyên giải (interpretation)* các từ, ngữ đoạn và các câu trong bản ngữ của họ. Chẳng hạn, bất kỳ người nói bản ngữ tiếng Anh nào có thể cho bạn biết một câu như:

(2) Sam loves you more than Jim

(Đây) là một câu mang tính lưỡng nghĩa và nó có hai cách thuyên giải có thể được diễn thích như trong (3a-b) dưới đây:

(3) (a) Sam loves you more than Jim loves you

(b) Sam loves you more than Sam loves Jim

Như vậy, có vẻ thẩm năng văn pháp của người nói bản ngữ không chỉ được phản ảnh theo các trực giác về *tính đúng ngữ pháp*, mà còn được phản ảnh theo các trực giác về *cách thuyên thích* nữa.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Đã cho rằng, một văn pháp của một ngôn ngữ là một mô thức thẩm năng của một người nói lưu loát ngôn ngữ này, và đã cho rằng, thẩm năng được phản ảnh theo các trực giác về tính đúng văn pháp và cách thuyên thích, một tiêu chuẩn quan trọng xứng lý cho nền văn pháp của bất cứ ngôn ngữ bẩm sinh nào mà nó là (ngữ pháp) thuộc về hiệu lực hay *tính năng miêu tả (descriptive adequacy)*. Ta có thể tuyên bố rằng, văn pháp của một ngôn ngữ bẩm sinh (given language, ngôn ngữ đã cho / bản hữu) là văn pháp của hiệu năng miêu tả, nếu nó miêu tả chính xác là có phải bất kỳ tuyến (string) (tức là chuỗi-sequence) bẩm sinh nào của các từ trong ngôn ngữ là đúng ngữ pháp hoặc phi ngữ pháp hay không và nó còn miêu tả chính xác (những) cách thuyên thích chuỗi quan yếu này vốn có cái gì. Như vậy thì, chẳng hạn, ngữ pháp tiếng Anh phải có tính năng miêu tả trong những thể quan yếu, nếu nó đã nói với chúng ta rằng, những câu như câu (1a) ở trên là đúng ngữ pháp trong tiếng Anh, nhưng các câu giống như câu (1b) là phi ngữ pháp và, nếu nó cho ta biết là các câu giống như câu (2) mang tính lưỡng nghĩa xét như là có hai cách thuyên giải đã diễn thích trong câu (3a) và (3b); còn ngược lại, văn pháp của chúng ta sẽ là phi tính năng miêu tả, nếu nó nói cho chúng ta một cách sai lầm rằng, cả hai câu trong (1a-b) là đúng văn pháp trong tiếng Anh, và rằng câu (2) có thể được diễn thích như trong câu (3a), nhưng không phải như trong (3b).

Trong khi đó, sự quan hệ của ngôn ngữ học miêu tả là phải đặt ra các văn pháp của những ngôn ngữ cá biệt, sự tương quan này của ngôn ngữ học lý thuyết là phải đặt ra một *lý thuyết ngữ pháp*. Một lý thuyết ngữ pháp là một bộ tập hợp các giả thuyết về bản chất của các văn pháp *bẩm sinh* (tức là nhân loại) khả hữu hay phi khả hữu (có thể xảy ra hay không thể xảy ra). Một lý thuyết văn pháp là một lý thuyết phúc đáp cho các câu hỏi như: cái gì là những đặc tính cố hữu mà các tính văn phạm ngôn ngữ bẩm sinh phải thực hiện và không thực hiện? Đúng là có *tiêu chuẩn thỏa đáng* cho những nền văn pháp, có đến cả một số lượng chuẩn mực mà bất cứ lý thuyết hợp lý nào về văn pháp cần phải làm hài lòng. Một tiêu chuẩn cụ thể, chính là tiêu chuẩn *phổ quát*, có nghĩa là, một lý thuyết văn

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

pháp cần cung cấp cho ta các công cụ thiết yếu để miêu tả văn pháp của *bất kỳ* tính năng ngôn ngữ bẩm sinh nào; sau hết, một lý thuyết văn pháp cần có một chút quan tâm, nếu, nó cho phép chúng ta miêu tả được văn pháp của tiếng Anh, tiếng Pháp, tiếng Đức, tiếng Phạn, tiếng Ý v.v... (tức là hệ thống ngôn pháp Ấn-Âu), ngoại trừ hệ thống ngữ pháp của Swahili và tiếng Hoa. Như vậy, có nghĩa là, cái gì mà ta dự định bằng cách cho rằng, *tính phổ quát* là tiêu chuẩn thỏa đáng cho một lý thuyết văn pháp thì cái đó là cái mà nó phải cho phép ta đặt ra một văn pháp có tính năng hoạt thuyết (descriptively adequate) cho từng ngôn ngữ bẩm sinh: nói cách khác, lộ trình tối hậu của ta là phải phát triển một *lý thuyết văn pháp phổ quát*. Trong văn học ngôn ngữ học, việc viết tắt thuật ngữ *Universal Grammar* thành *UG*, là một quy ước chuẩn, và đây là lý do nói đến việc thiết lập *một lý thuyết UG.*

Tuy nhiên, lộ trình tối hậu của bất kỳ lý thuyết nào, chính là *giải thích*, song, điều này chưa đủ cho một lý thuyết Văn phạm Phổ quát chỉ để thống kê các tập hợp những đặc trưng chung của các nền văn phạm ngôn ngữ bẩm sinh; ngược lại, để *giải thích* những đặc trưng quan yếu, thì thuyết UG cần được kiểm tra. Vậy, câu hỏi cốt lõi cho bất kỳ thuyết UG xứng lý nào là để trả lời: "Tại sao các tính văn phạm ngôn ngữ bẩm sinh có những đặc trưng như chúng vốn có?" Việc yêu cầu này là để một lý thuyết sẽ cần giải thích vì sao mà các tính văn pháp có những đặc trưng như chúng vốn có, mà theo quy ước, thuyết này được nhắm vào với tư cách là một tiêu chuẩn của *hiệu lực giải thích*.

Bởi vì, thuyết UG được tương ưng cùng cách định nghĩa các đặc trưng của những tính văn pháp ngôn ngữ bẩm sinh (tức là lý tính nhân loại), một câu hỏi quan trọng là, ta muốn thuyết UG của ta trả lời: "Những gì là các sở hành yếu định của các ngôn ngữ bẩm sinh, chẳng hạn, phân biệt giữa chúng với các ngôn ngữ nhân tạo như những từ được sử dụng trong toán học và hệ thống máy tính (thí dụ, các từ Basic, Prolog v.v...) hoặc là phân biệt giữa hệ thống giao hoán thông tin loài thú (như, vũ khúc quay nhanh được các loài ong thực hiện nhằm truyền thông địa phương có nguồn thức ăn cho các

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

loài ong khác?*) Do đó mà, bộ công cụ miêu tả mà thuyết UG cho phép ta tạo nên cách sử dụng trong các tính văn pháp bẩm sinh đang thiết lập không cần phải toàn năng, đến độ nó có thể được sử dụng để, chẳng những miêu tả được các ngôn ngữ loài thú, mà còn miêu tả được ngôn ngữ máy tính hoặc các hệ thống liên lạc của loài thú (bởi vì, bất kỳ lý thuyết toàn năng tột bực nào đi nữa vẫn không thể có khả năng định vị những đặc trưng chuẩn của các ngôn ngữ bẩm sinh phân biệt giữa chúng với các loại hình của hệ thống thông tin chung). Nói cách khác, điều kiện thứ ba mà ta phải áp đặt lên học thuyết ngôn ngữ của mình là nó cần được *hạn định* một cách tối đa: nghĩa là, ta muốn lý thuyết này cung cấp cho ta các công cụ kỹ thuật bị cưỡng buộc như thế trong năng lực diễn cảm của chúng để chúng chỉ có thể được quen dùng miêu tả các ngôn ngữ bẩm sinh và không thích hợp cho sự miêu tả về các hệ thống thông tin khác. Thế thì, bất cứ lý thuyết hạn định nào như vậy sẽ cho phép ta định tính được nhiều điều cốt yếu của ngôn ngữ bẩm sinh.

Cơ chế vật lý học não bộ là cơ chế hạ tầng của thẩm năng ngôn ngữ học và là tác nhân gián tiếp (thông qua các hạt giống còn rất mờ nhạt trong kho lưu trữ từ vựng của loài người, trước khi có sự can thiệp của ý thức phát triển theo cơ chế này. Người ta không hiểu vì sao mà ngay khi chào đón cuộc đời, nói chung, trẻ em chọn tiếng khóc, nếu tiếng khóc có nguồn gốc từ cảm thọ rất lâu xa của nhân loại, vậy thì, nó cũng có thể là một trong những thành viên thông minh của lịch sử thế giới này, và nó có thể vượt qua chính mình bằng cách xây dựng một công cụ phá vỡ nó—**Chân lý về Khổ**—ở đây, ngôn ngữ, như kinh *Lăng-già* dạy "nhân dẫn đến chân lý tối thượng". Ngôn ngữ hình thành bằng tiếng khóc, thì nó cũng có thể tự hủy mình bằng nụ cười. Thật không may, rất nhiều bản copy từ pháp ngữ của bậc Đại Đạo Sư "*chấp ngôn*", và đã bị hậu thế sử dụng không được khéo lắm. Quá trình hủy bỏ một lý thuyết, không có nghĩa là lập nên một lý thuyết nào khác mà thực chất của giai

* The tail-wagging dance performed by bees to communicate the location of a food source to other bees.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

đoạn hiển ngôn này, chính là người ta nắm bắt trọn ven được bản chất bất thực của nó (Thế Gian Giải) hình thành khả năng cho trẻ em *thụ đắc* ngôn ngữ trong một giai đoạn ngắn nào đó có thể thấy được: nói chung, vào khoảng 18 tháng tuổi, trẻ em bắt đầu lập thành những cấu trúc từ đôi (two-word) sơ bộ, và vào khoảng 30 tháng tuổi các em đã thụ đắc một phạm vi rộng các cấu trúc văn pháp sai biệt và lúc này, các em có khả năng sản sinh những câu phức có tính văn pháp đáng kể. Theo đó, điều kiện thứ tư mà bất cứ lý thuyết ngôn ngữ học hợp lý nào cần phải giáp mặt: *khả năng học*; lý thuyết này phải cung cấp những văn pháp mà trong một chu kỳ tương đối ngắn, trẻ em có thể học được.

Một yêu cầu có liên hệ là việc lý thuyết ngôn ngữ học cần cung cấp những tính văn pháp hình thành cách sử dụng bộ công cụ (apparatus) mà bộ khí cụ này đòi hỏi cung ứng hiệu năng hoạt thuyết của hiện tượng ngôn ngữ học: nói cách khác, những tính văn pháp sẽ phải đơn giản như khả năng thực hiện. Hầu hết mọi công việc vận hành trong cú pháp vào thập kỷ 1980, đã kéo theo định đề về các cấu trúc và những nguyên lý phức hợp hơn bao giờ hết: xét như là một phản ứng cho tính phức tạp thặng dư của đặc tính công việc này. Vào thập kỷ 1990, Chomsky đã phát minh học thuyết **Tối giản** (minimalism) (tức là sự yêu cầu tối giản hóa bộ công cụ miêu tả và lý thuyết đã sử dụng để miêu tả ngôn ngữ) yếu kiện (cornerston) của lý thuyết ngôn ngữ học. Trong tác phẩm *Chương trình tối giản dành cho lý thuyết ngôn ngữ học*, lý thuyết này được Ông triển khai và nó là động cơ kích hoạt cho một khu vực rộng bằng sự kỳ vọng là tối giản hóa gánh nặng thụ đắc đặt cho trẻ em (và cho những ai muốn biến ngôn ngữ thứ hai hay thứ ba, thứ tư ... nào đó ngoài bản ngữ của mình là của mình) và nhờ thế mà giản lược tối đa khả tính học những tính văn phạm ngôn ngữ bẩm sinh.

Lược ngôn của chúng ta về *khả tính học* dẫn ta tự nhiên quan sát được lộ trình phát triển *một lý thuyết thụ đắc văn phạm.* Một lý thuyết thụ đắc được tương ưng với vấn đề là trẻ em đạt tới các văn phạm bản ngữ của chúng như thế nào, và từ đó mở ra một chân trời thụ đắc những ngôn ngữ ngoài bản ngữ của mình cho những ai học

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ngoại ngữ. Một trong những vấn đề cơ bản nhất mà một lý thuyết thụ đắc đang kiểm nghiệm là nhằm trả lời: "cách gì và khi nào mà trẻ em phát triển ngữ pháp ngôn ngữ nội tại mà chúng đang thụ dụng và cái gì là những trạng thái hậu khởi (subsequent stages, các giai đoạn hậu khởi) băng qua trong quá trình phát triển văn pháp của chúng?"

Nói chung, trẻ em, chẳng hạn nước Mỹ sản sinh từ ngữ đầu tiên của chúng có thể nhận ra (thí dụ, các từ Mama hay Dada) vào giai đoạn 12 tháng tuổi. Sáu tháng tiếp theo hoặc hơn nữa, có một chứng cứ hiện ra tương đối nhỏ về sự phát triển văn pháp, cho dù loại hình từ vựng phát sinh của chúng đang tăng, cứ ba từ cho một tháng, tới khi chúng vươn đến một cặp mười từ vào khoảng 18 tháng tuổi. Suốt *giai đoạn từ đơn* này, những phát ngôn của trẻ em bao gồm các từ đơn, thể hiện một cách đơn biệt; chẳng hạn, một đứa trẻ có thể nói Apple khi cầm trái táo trong tay, hay là UP khi muốn trao cho mẹ nó một con dao. Suốt giai đoạn từ đơn này, người ta chưa có cứ liệu nào về việc thụ dụng ngữ pháp, ở giai đoạn này, trẻ em không tạo sinh cách sử dụng *những biến tố* (inflection) (chẳng hạn, chúng không thể thêm *s* cho những danh từ thành số nhiều hay thêm vĩ tố *d* cho các vị từ thành thì quá khứ) và chúng không thể kết sinh (don't productively combine) các từ lại với nhau để hình thành các phát ngôn có từ-đôi hay từ-ba. Vào khoảng 18 tháng tuổi, ta phát hiện các dấu hiệu ban đầu của sự thụ đắc văn pháp: đứa trẻ khởi sự tạo sinh cách sử dụng những biến tố (chẳng hạn, cách sử dụng danh từ số nhiều như *doggies* dọc theo hình thái số ít của *doggy* và các phân từ như *going* dọc theo hình thái vị từ phi biến tố là *go*) và cũng như vậy, nó sơ bộ sản sinh các phát ngôn có từ-đôi hay từ-ba, chẳng hạn, *want teddy, eating cookie, Dolly go bed*, v.v...Từ trên điểm này, ta có một khai triển nhanh chóng vào trong sự phát triển văn phạm của chúng, thậm chí vào lúc 30 tháng tuổi, trên mặt điển dạng, trẻ em đã thụ dụng hầu hết những biến tố và các cấu trúc văn pháp quan yếu đã sử dụng trong tiếng Anh, và có khả năng sản sinh những câu giống như "người lớn", chẳng hạn, *Where's Mummy gone? Can we go to the zoo, Daddy?* v.v...(dẫu cho hình vị hay các

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

sai cú pháp này thỉnh thoảng vốn dĩ xảy ra), (chẳng hạn, *We goed there with Daddy, What we can do?*) v.v...

Hiện tượng cốt lõi mà bất cứ lý thuyết thụ đắc ngôn ngữ nào cần kiểm nghiệm để giải thích, chính là điều này:"bằng cách nào mà sau một chu kỳ nhiều tháng mà sự kiện ấy được rút ra trong đó mà không có một dấu hiệu văn pháp hiển nhiên nào phát triển và vào khoảng 18 tháng tuổi có hiện tượng *trào vọt* bất ngờ thành ngữ ngôn nhiều từ, khởi sinh ra sao và khi hiện tượng phát sinh trong phát triển ngữ pháp xảy ra qua 12 tháng kế tiếp là như thế nào? *Tính đồng nhất* và *cực nhanh* này (từng là sự trào vọt đã khải phát) trong mô hình phát triển ngôn ngữ học của trẻ em, chúng là những sự kiện trung tâm mà một lý thuyết thụ đắc ngôn ngữ phải kiểm nghiệm để giải thích. Song, bằng cách nào?

Chomsky chủ trương rằng, cách lý giải hợp lý nhất cho *tính đồng nhất* và *cực tốc* của sự thụ đắc ngôn ngữ ban đầu là phải ấn định tiến trình thụ đắc được quyết định bằng tính *năng ngôn ngữ nội tại tiên thiên sinh vật học* (hay là *chương trình thụ đắc ngôn ngữ*, ngữ đoạn này vay mượn cách ẩn dụ phần mềm máy tính) bên trong não bộ cấp cho trẻ em một thuật toán (chuyển hóa hệ di truyền) (tức là, sự tập hợp các thủ tục) cho sự phát triển một ngữ pháp, trên cơ sở *thể nghiệm* ngôn ngữ học [bên trong] của chúng (tức là, trên cơ sở ngõ vào ngữ ngôn [input speech-ngữ ngôn đầu vào] mà chúng tiếp nhận). Cái cách mà Chomsky hình dung tiến trình thụ đắc ở đó, có thể được trình bày dưới dạng biểu đồ như sau:

(4) **Thể nghiệm về L→ Tính năng ngôn ngữ→ Ngữ pháp L** (L là ngôn ngữ đang được thụ đắc và nội thể hóa).

Trẻ em trong khi thụ đắc một ngôn ngữ sẽ quan sát mọi người quanh chúng cách sử dụng ngôn ngữ và tập hợp các biểu đạt trong ngôn ngữ mà chúng nghe với lại các ngôn cảnh mà chúng được sử dụng trong đó—trong tiến trình thụ đắc ngôn ngữ cấu thành sự *thể nghiệm* ngôn ngữ học của trẻ em về ngôn ngữ. Sự thể nghiệm này dùng như là ngõ vào cho tính năng ngôn ngữ của chúng, cung cấp cho chúng bằng một thủ tục dành cho (dưới dạng tiềm thức) sự phân

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

tích kinh nghiệm trong một đường lối như thế với tư cách là đặt ra một *ngữ pháp* ngôn ngữ đang được thụ đắc, tức là, từ hệ sinh vật người ta tiến vào lãnh vực thức, xét như là lý tính của nhân loại. Do vậy, ngõ vào cho tính năng ngôn ngữ là sự thể nghiệm của trẻ em, còn ngõ ra của tính năng ngôn ngữ là ngữ pháp ngôn ngữ đang được thụ đắc.

Giả thiết rằng, tiến trình thụ đắc ngôn ngữ được quyết định bằng tính năng ngôn ngữ và nó sở dụ là sự *thi thiết có tính nội tại* trên quan điểm đại chúng. Thì, theo Chomsky, sự thụ đắc ngôn ngữ là một hoạt động đơn nhất của chúng sinh, tự trong bản chất, nó không giống với bất cứ loại hình học tập nào khác mà chúng sinh thể nghiệm, thậm chí, học một ngôn ngữ là một sự học gắn liền toàn diện với những tiến trình tâm hay lý tính (tư duy), nó tách biệt hẳn những gì gắn liền trong, chẳng hạn, học đánh cờ, đạp xe đạp, tập ăn chơi v.v... Có nghĩa là sự hoạt động của tâm thức trên lãnh vực ngôn ngữ (sẽ là những lý thuyết cho các thời kỳ sau) nó vi tế hơn là các thô sắc mà ta dễ dàng cảm nhiễm. Tuy nhiên, đầu vào cho một hình thái thô của các lý thuyết sẽ là đầu ra cho những lý thuyết thô hành. Ở đây, ta muốn nói đến tiến trình và thủ tục nhập dữ liệu mà một đứa trẻ, thậm chí ngay cả những "người lớn" cần phải "lập trình" như thế nào. Bởi vì đầu vào là thô sắc, nên đầu ra, ta có một bộ sưu tập từ vựng không thể hiểu nổi: sân chơi tri thức, văn hóa ẩm thực v.v... Chúng hiện hình "nguyên xi" kiểu dáng văn hóa "luân hồi".

Một mẫu chứng cứ mà Chomsky dẫn ra ủng hộ về cách ấn định cho tính năng ngôn ngữ nôi tại của loài người:

"Đối với bất kỳ chứng cứ nào mà chúng ta cần có, theo tôi là để ủng hộ cho quan điểm, rằng khả tính đạt được và sử dụng được ngôn ngữ là một *khả tính loại biệt trong những loại biệt của nhân loại*, rằng, khả thể ấy vốn quá uyên mặc và các nguyên lý hạn định quyết định bản chất ngôn ngữ nhân loại được cắm rễ sâu vào trong đặc tính tư duy của họ." (Chomsky 1972, p. 102).

Hơn thế, Ông giải thích, sự thụ đắc ngôn ngữ là một khả tính mà tất

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

cả nhân loại sở hữu, hoàn toàn không phụ thuộc vào trí thông minh của họ:

"Ngay cả nơi trình độ trí thông minh thấp do bệnh hoạn, ta vẫn tìm thấy sự chi phối của ngôn ngữ, trạng thái này loài khỉ tuyệt đối không thể đạt đến, có lẽ, trên một bình diện khác hơn, cho dù là người đần độn, họ luôn vượt trội hơn trong hoạt động giải quyết vấn đề và hành vi thích nghi khác" (Chomsky 1972. p. 10).

Thêm nữa, tính *đồng nhất* xuất hiện trong mô hình thụ đắc đề nghị rằng, trẻ em có sự hướng đạo tổng loại (genetic guidance) trong việc phán đoán về cách cấu trúc một ngữ pháp bản ngữ của chúng.

"Chúng ta biết rằng, những tính văn pháp nằm trong sự kiện đã cấu trúc chỉ thay đổi không đáng kể giữa những người nói cùng một ngôn ngữ, bất chấp các biến hình rộng không chỉ trong trí thông minh, mà còn ở trong các duyên tố mà ngôn ngữ sở thụ." (Chomsky 1972. p. 79).

Vả lại, còn có tính đồng nhất tương tợ trong các loại hình của những tính văn pháp được phát triển bởi những người nói sai biệt về một ngôn ngữ đã cho hay có sẵn:

"Những người nói sai biệt trong cùng một ngôn ngữ, bằng một cái gì đó thể nghiệm và thao tác sai biệt, dẫu sao thì họ thụ đắc những tính văn pháp vẫn tương tợ đáng kể." (Chomsky. p. 13).

Hơn thế, tốc độ cực nhanh của sự thụ đắc (mà việc *trào vọt ngữ pháp* đã từng khải phát) cũng gợi lên cách chỉ đạo tổng loại của cấu trúc văn pháp:

"Mặt khác, để giải thích trẻ em hình thành cơ cấu các tính ngữ pháp... dưới những điều kiện thời gian hay nhập dữ liệu có sẵn là một điều bất khả." (Chomsky 1972. p. 113).

(Chuỗi câu 'dưới...dữ liệu có sẵn', có nghĩa đơn giản là 'trên thời gian ngắn và trên cơ sở của thể nghiệm ngôn ngữ học được giới hạn như thế'.) Cái gì tạo nên tính đồng nhất và cực tốc của sự thụ đắc, thì cái đó, thậm chí đáng quan tâm nhiều hơn hết, mà sự kiện là, thể

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nghiệm ngôn ngữ học của trẻ em thường *bị thoái hóa* (tức là, chưa hoàn thành), bởi vì nó sở y trên ngữ dụng (dụng năng ngôn ngữ) của những người nói trưởng thành và điều này có thể làm cho ngữ năng của chúng nghèo nàn tư duy.

Trên phát biểu của Chomsky, làm ta chợt biết rằng, một nền giáo dục khởi đi từ niệm Phật, từ ngữ ngôn của bậc Đại Trí, có lẽ nên chăng, là một nền giáo dục không bao giờ bị nhuộm đen bằng bất cứ loại lý thuyết nào mang bản chất trầm luân (sư Thích Thái Hòa có đề nghị đến một nền giáo dục Chánh Đạo có tám chuỗi trong bài viết ở báo PL, đây là một đề nghị tuyệt đối thuyết phục) và, nền tảng của cộng đồng sẽ chẳng thể, như ta thấy đã đau thương như thế này. Các nhà tâm-vật lý ngôn ngữ học đã đề nghị, khi bà mẹ đang mang thai, nên cho thai nhi nghe âm nhạc của Mozart hay Beethoven ...Song, các loại nhạc được cho là đỉnh cao của thế pháp đó, làm sao sánh bằng 'câu niệm Phật' của chính người mẹ như bản kinh *Phổ Môn* đã dạy. Câu niệm Phật cầu tự tài tuấn, là câu niệm Phật có tác dụng hơn cả tiếng nói của "chư Thiên và hơn cả tiếng rì rào vĩnh cửu của những đợt sóng trùng dương" nữa. Cũng do và thật vậy, đạo Phật chẳng những "hoằng pháp" cho những sinh linh đang hiện hữu, mà cả cho những sinh linh chưa và sắp hiện hữu. Niệm Phật là nguồn sữa duy nhất của các thiên tài về sau. Nó dành cho những sinh linh hoàn chỉnh nhất đối với những gì được thế gian quy định và, vượt qua khỏi những gì mà thế gian chưa biết để quy cho. Dẫu sao thì, chúng sinh thích chọn cõi Dục để sinh, âu cũng là "thường lý!". Chomsky nói tiếp: "Hành vi thiện (sự ứng xử tốt) của người nói thông thường, còn bao gồm các khởi đầu xấu, những ngữ đoạn không mạch lạc và những phái sinh khác từ ngữ năng lý tưởng hóa." (Chomsky 1972. p. 158).

Nếu phần đông những người nói là ngõ vào được trẻ em tiếp nhận là không đúng ngữ pháp (do sai lầm ngữ năng), thế thì chúng có thể sử dụng kinh nghiệm thoái hóa này để phát triển một ngữ pháp thẩm năng như thế nào, và để hình thành những câu đúng văn phạm, thì thẩm năng ấy chỉ định ra sao? Theo phép loại suy, câu trả lời của Chomsky được nêu ra như sau:

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

"Descartes hỏi, chính lúc ta thấy một hình thể bất thường phô ra trước mặt ta, bằng cách nào ta biết nó là hình tam giác? Ông cho là có một chênh lệch giữa dữ liệu đã trình hiện với chúng ta, tương ưng toàn diện với ý niệm mà chúng ta cấu trúc. Và Ông tuyên bố, tôi nghĩ rất đáng tin rằng, tôi thấy đối tượng là một hình tam giác vì có một cái gì đó thuộc về bản chất của những tư tưởng của chúng ta mà chúng hình thành dễ dàng một hình tam giác là do tâm dựng nên." (Chomsky 1968. p. 687).

"Do tâm dựng nên, constructible by mind", câu nói của Decartes gần giống *như "duy tâm sở tạo"* của DUY THỨC. Xét về mặt phương pháp luận, Decartes đã đóng góp cho văn minh nhân loại một hàm ngôn triết học đáng kể. Tuy nhiên, triết học nhị nguyên của Ông vẫn phải xem là một loại triết học quy ngã, một hình thái nhất nguyên trong thế giới phân đôi, khi mà thức Mạt-na, chợp bắt những phóng ảnh của các chủng tử tâm và, qua "dụng năng" của nó, nó cho rằng, cái kho dữ liệu kia đích thực là một thực thể, một hữu thể thường hằng, và cuối cùng, "tâm" là Thượng đế, cũng đồng một cách như Thắng luận và Số Luận mà thôi. DUY TÂM mà DUY THỨC nói, cũng tức là DUY LIÊN HỆ, (nhờ tính liên hệ này mà ta có thể giải thoát và có thể nghiệm chứng Niết-bàn), bởi vì công năng của chủng tử chỉ có thể phát sinh trên các nguyên nhân mà thôi và, do vậy, dòng nhân quả là không có sự bắt đầu. Thật là sai lầm khi gán cho kho dữ liệu của mình một thực thể thường hằng nào đó, như Descartes. Song le, một hàm ngôn hợp lý như thế mà, trong đa phần có cùng một cách, trên bình diện di truyền học, như ta được dự hướng là để phân tích các hình thể (tuy các hình thể này là bất nguyên tắc), sau khi định rõ các đặc trưng hình học, vậy thì, trên mặt Di truyền học ta được dự hướng hơn nữa để phân tích các câu (tuy là phi văn pháp), sau khi đã định rõ những thuộc tính đúng ngữ pháp. Hiếm khi, ta có một Descartes như thế.

Tóm lại, chúng ta không thể học để có một ngôn ngữ bẩm sinh và cũng không thể học để có thêm bất cứ thế lực nào; khả tính để đạt đến một ngôn ngữ bẩm sinh là bộ phận tiên thiên di truyền của chúng ta, giống như khả năng học đi bộ vậy. Trên mặt sinh vật học,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

đi bộ là của chính chúng ta, là thành viên vận hành của sát-na, chớ không là những du nhập ngoại lai.

Nếu, như Chomsky cho rằng, trên mặt sinh vật học, chúng sinh được ban cho một khả tính ngôn ngữ nôi tại, vậy thì, để hỏi những gì là định tính của tính năng ngôn ngữ này, thì đây là một câu hỏi hiển nhiên. Một điểm quan trọng để giải thích theo quan điểm này là trẻ em có thể thụ đắc bất cứ ngôn ngữ tự nhiên nào như là bản ngữ của chúng trong mội trường chủ yếu. Chẳng hạn, trẻ em V.N sinh ra ở Mỹ. Theo đó, tính năng ngôn ngữ cần phải được đa hợp với một bộ phận của các *nguyên lý UG*, có nghĩa là tính năng ngôn ngữ phải là như vậy để cho phép trẻ em phát triển một ngữ pháp của *bất kỳ* ngôn ngữ tự nhiên nào trên cơ sở ngữ nghiệm học phù hợp của ngôn ngữ này (tức là, đầu vào nói đủ). Kinh nghiệm về một ngôn ngữ L cá biệt (điển hình của những từ, ngữ đoạn và câu trong L mà ta nghe người nói bản ngữ L sản sinh) dùng như là đầu vào cho các nguyên lý UG, mà chúng là bộ phận bản hữu của tính năng ngôn ngữ của bất cứ ai, và lúc này, UG cung cấp cho ta bằng một thuật toán để phát triển một văn pháp của L.

Một tập hợp của các nguyên lý UG, có nghĩa là. một tập hợp các duyên tố để tạo điều kiện cho những ai phát triển tính năng ngôn ngữ học của họ, theo các tuyến thích hợp trong ngôn ngữ. Trong trường hợp này, nguyên lý UG chi phối luôn cả ba lãnh vực: nói, viết và dịch. Như ta biết, ba tiểu bộ phận của ngôn ngữ học này chỉ liên quan mà không tương ưng, tức là, một người nói lưu loát một ngôn ngữ nào đó ngoài bản ngữ của mình, chưa hẳn, anh ta hay cô ấy, có thể là một dịch giả, một bút giả và ngược lại. Còn một trường hợp nữa, UG là một tập hợp của các điều kiện quan yếu phù hợp với, một trong ba lãnh vực vừa nêu. Tức là, viết tốt, nói tốt, không phải là một dịch giả tốt, như trường hợp đại sư Huyền Tráng, kiến thức Phạn văn của Ngài đâu thể vượt qua La thập, tuy nhiên, khi chuyển dịch Phạn văn, so với một ít dịch bản trước đó, cơ hồ Ngài vượt qua La Thập. Song, ngược lại, khi viết chắc gì Ngài vượt qua một người Ấn-độ trưởng thành trong bản ngữ của mình, nếu người đó tinh thông cả Hoa văn**,** một chuyển dịch từ Hoa văn sang Phạn

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

văn. Thêm nữa, khi xưa, tiền nhân chúng ta chưa có một hệ thống từ điển đồ sộ như chúng ta bây giờ. Do vậy đầu vào, là môi trường của một cộng đồng nói bản ngữ cho một học trò là một điều thiết yếu. Hơn thế, khi Huyền Tráng du học, thì Ngài vốn đã thừa hưởng một di sản rất lớn từ thế hệ cựu dịch, tức là đầu vào và khả tính thẩm nghiệm L của Ngài vốn đã được thẩm nghiệm rồi. Vấn đề còn lại là "đầu vào nói đủ-sufficient speech input" và điều kiện sau rốt này cũng được hoàn thành. Ở đây, cả ba: *Thể nghiệm về L→ Tính năng ngôn ngữ→ Ngữ pháp L*, cho một người học một hay nhiều ngôn ngữ, như Huyền Tráng đã hội đủ. Cụ thể, trong bài tụng đầu tiên của DUY THỨC, danh từ **upacāra**, được dịch là **giả thuyết**. Thế thì, nếu không có một hội nghiệm L, thì ta không thể có một danh từ hàm nghĩa rộng như thế. Một danh từ hàm nghĩa rộng, đến độ, chỉ một từ **giả thuyết** này thôi đã là một hệ thống triết học, nếu như ta đưa thành luận thuyết, và nếu không có một *hội nghiệm UG* này, thì, *tính năng* và *ngữ pháp L* không thể phát huy tác dụng được. Để sưu tập hết toàn bộ dữ liệu mà Huyền Tráng đã cho, thì lộ trình ngữ pháp UG là một lộ trình duy nhất đối với chúng ta. Trong ngôn ngữ học, thẩm quyền sưu tập dữ liệu, không thuộc phạm vi của nó, thế nhưng không có nó, thì việc xử lý dữ liệu và nghĩa trong triết học cũng trở nên mù mịt.

Thật vậy, nếu sự thụ đắc thẩm năng (đúng) văn pháp được tính năng ngôn ngữ tiên thiên di truyền kết hợp cùng các nguyên lý UG thành một khối, vậy thì, tiếp theo sau là các khía cạnh thẩm năng của ta hay trẻ em được xét là vô thẩm nghiệm và do vậy, các thể này, đối với ngôn ngữ, phải là đồ họa ảnh bóng tiên thiên (blueprint) mà, trên mặt sinh vật học, đồ họa này ta được ban cho lúc mới chào đời. Những bình diện ngôn ngữ như thế sẽ không cần phải học tập, bởi vì, chúng đã thành là bộ phận kế thừa tổng loại của chúng ta hay trẻ em. Nếu ta lập nên một giả thuyết (phi bản chất, không có thẩm năng ngôn ngữ) rằng, tính năng ngôn ngữ không biến dạng theo nghĩa đặc biệt từ một người nói thông thường đến một ai khác, tức là, những thể này được xác định vốn đã bẩm sinh, thì chúng vẫn là *phổ quát.* Do vậy, trong khi quan sát bản chất của tính năng ngôn

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ngữ, trong thực tế chúng ta đang quan sát *các nguyên lý phổ quát*, chúng quyết định tuyệt đa số cấu trúc của ngôn ngữ—những nguyên lý chi phối các đặc tính của những thao tác văn pháp, các thao tác này được hay không được thừa nhận trong các ngôn ngữ bẩm sinh, thì những nguyên lý của các bản chất trừu xuất như thế có thể không đáng tin là từng được học rồi trên cơ sở hội nghiệm.

Tuy nhiên, ta có thể khám phá những gì mà các nguyên lý phổ quát trừu xuất này cưỡng chế phạm vi của các thao tác đã thừa nhận trong các tính văn phạm của ngôn ngữ tự nhiên như thế nào? Câu trả lời là, vì các nguyên lý quan yếu được đặt ra phải là phổ quát, do đó mà chúng sẽ cưỡng chế cách ứng dụng của *từng* thao tác trong *từng* ngôn ngữ. Do vậy, cách quan sát được chi tiết hóa của ngay *một* thao tác văn phạm trong *một* ngôn ngữ sẽ lộ ra chứng cứ về cách thao tác của các nguyên lý UG. Bằng cách minh họa, ta hãy quan sát những câu hỏi *yes-no* được hình thành trong tiếng Anh như thế nào (tức là, những câu hỏi mà với *yes* và *no* được tiếp cận như là các câu trả lời một-từ). Nếu ta chia một câu tuyên bố đơn (= mệnh đề trần thuật) giống như (câu 5a) dưới đây theo biến thể nghi vấn của nó (câu 5b) (tức là câu hỏi):

(5) (a) Memories **will** fade away (Những trí nhớ **sẽ** tàn phai)

(b)**Will** memories fade away? (Những trí nhớ **sẽ** tàn phai chăng?)

Ta thấy câu hỏi **yes-no** hiện hữu trong câu (5b) được hình thành bằng từ **will** nhấn mạnh giới hạn trước *memories* (cách thao tác đúng ngữ pháp cá biệt này thường sở chỉ cho cách *đảo câu hỏi*, từ *đảo* này dùng chỉ cho sự chuyển đổi trật tự từ). Do vậy, ta cần hình dung rằng, từ đảo này kéo theo một vài thao tác như sau:

(6) Hãy chuyển từ thứ nhì trong câu đặt trước từ thứ nhất

Tuy nhiên, để thể hiện theo lời đề nghị ở (6) thành hiệu năng miêu tả hay hoạt thuyết là quá dễ. Chẳng hạn, biến thể câu hỏi của (7a) dưới đây thành (7b) sẽ là dự báo sai lầm:

(7) (a) Memories of happiness will fade way

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

(b) of memories happiness will fade away?

Tại sao (6) lại sai? Câu trả lời chủ yếu nhất mà ta có thể nêu lên là, các tính ngữ pháp của những ngôn ngữ tự nhiên không vận hành giống như lời đề nghị ấy. Nhất là, ta cần thấy là đề nghị (6) theo một thao tác sai lầm, đấy là một *phụ thuộc cấu trúc (structure-dependent)*, trong ý nghĩa là nó thao tác một cách phụ thuộc của (tức là, không hình thành sở chỉ cho) cấu trúc câu đúng ngữ pháp. Đến độ, ta không cần biết cái gì mà cấu trúc đúng ngữ pháp của câu là (tức là những từ thuộc về các phạm trù ngữ pháp, hay các từ bổ nghĩa [trang sức] mà các từ khác v.v...) để biết các từ đảo như thế nào.

Trên thực tế, không có nền ngôn ngữ học nào từng yêu cầu là phải tìm ra bất cứ cách thao tác văn pháp giống như (6) thao tác trong một hình thái phụ thuộc hoàn toàn ở bất cứ ngôn ngữ tự nhiên nào. Do đó, giả thuyết là, ta muốn loại đi các thao tác phụ thuộc-cấu trúc như đề nghị (6) từ lý thuyết văn pháp của ta, điều này có vẻ là hợp lý. Một đường hướng sở hành như vầy sẽ phải đa hợp trong lý thuyết UG của ta, một nguyên lý, chẳng hạn (8) dưới đây:

(8) Nguyên lý độc lập-cấu trúc

Mọi thao tác đúng văn pháp đều độc lập-cấu trúc.

Cái gì mà thuộc về nghĩa này là cái mà các thao tác đúng văn pháp chỉ ứng dụng cho một vài loại hình của cấu trúc ngữ pháp và không thể ứng dụng cho các loại hình khác. Xin quan sát một cách tóm lược ngôn cảnh vừa nêu bằng cấu trúc đúng văn pháp.

Truyền thống cho rằng, những câu được cấu trúc không thuộc về các từ, các ngữ đoạn, tức là mỗi một câu phải thuộc về một *phạm trù ngữ pháp* loại biệt và mỗi một câu đáp ứng cho một *chức năng văn pháp* loại biệt trong câu chứa nó. (Chúng ta sẽ quan sát trở lại bằng chi tiết các phạm trù trong chương tiếp theo sau, như vậy, ta sẽ đỡ mất thời gian, trừ phi bạn chưa quen với các thuật ngữ được dùng ở đây).

Để thấy những gì mà ta vừa nêu, xin quan sát cấu trúc văn pháp câu

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

(7) mang tính bi quan của chúng ta: *Memories of happiness will fade away*. Trong phân tích văn pháp truyền thống, mỗi một từ trong câu sẽ đánh dấu cho một phạm trù loại biệt, chẳng hạn, *Memories* và *happiness* thuộc về phạm trù **danh từ,** *fade* là một **vị từ**, còn *will* là một phụ ngữ hay **trợ từ** (cái được gọi như thế là vì nó cung cấp tính chất cộng thêm vào (bổ sung), do vậy được cho là phụ ngữ—thông tin về hành vi hay tiến trình được vị từ miêu tả, có nghĩa là trong trường hợp này, *đang dần phai* sẽ xảy ra (phai hẳn) ở tương lai), *of* là một **giới ngữ** và *away*, theo truyền thống được định loại là **tính ngữ** (mặc dù nó được cho là có tư cách của một tiểu từ giới ngữ).

Một vài từ trong câu này câu sinh với nhau để hình thành các ngữ đoạn và mỗi một ngữ đoạn này tuần tự thuộc về một phạm trù loại biệt: chẳng hạn, chuỗi *Memories of happiness* là một **ngữ đoạn danh tính**, và chuỗi *will fade away* là một **ngữ đoạn vị từ**. Hai ngữ đoạn này được tương cấu bằng phụ ngữ *will*, nhờ thế mà câu *Memories of happiness will fade away* được hình thành trọn vẹn. Mỗi một **thành tố** đa dạng (constituent) (tức là các bộ phận thành tố) cũng đáp ứng một chức năng văn phạm loại biệt. Dụ như, ngữ đoạn danh tính (noun phrase) *Memories of happiness* làm chức năng đúng ngữ pháp của hiện hữu **chủ ngữ** (suject) của trợ ngữ *will*, trong khi đó, *fade away* làm chức năng hiện thực **bổ ngữ** (complement) của *will*.

Sau khi đã khảo sát theo một vài thi thiết truyền thống về cấu trúc văn pháp, giờ thì chúng ta hãy trở lại diễn ngôn vừa rồi và thấy rằng mình phải phát triển một tiếp cận độc lập-cấu trúc cho các hiện tượng đảo từ thành câu hỏi (interrogative inversion, đảo từ thành nghi vấn cú). Khi nắm lấy những đề nghị mà truyền thống văn pháp quy định. Ta giả thiết rằng, sự đảo từ này đang kéo theo một thao tác như sau:

(9) **Hãy chuyển một phụ ngữ và đặt trước một biểu đạt danh tính tiền diện có các chức năng như là chủ ngữ của nó (phụ ngữ này).**

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

(Một *biểu đạt danh tính [the noun expression]* có thể được lý giải là 'một biểu đạt bao gồm một danh từ *câu hữu* cùng bất cứ những biểu đạt nào trang sức cho danh từ ấy'.) Một đặc trưng hóa như thế là một độc lập cấu trúc hiển nhiên, có nghĩa rằng, đây là yếu tố tiền giả định cho tri thức về cấu trúc đúng ngữ pháp của một câu đã cho—tri thức về những gì mà các phạm trù ngữ pháp những biểu đạt khác nhau trong câu thuộc về (chẳng hạn, biểu đạt danh tính và phụ ngữ) và những gì mà chức năng văn pháp, chúng dùng làm (chẳng hạn, *chủ ngữ*). Kết quả là, để nhận thức được là có phải cách đảo từ có thể ứng dụng trong một câu đã cho hay không, thế thì, ta cần biết có phải câu đó chứa đựng một chủ ngữ biểu đạt danh tính đã tùy hành bởi một vị từ phụ ngữ (auxiliary verb) hay không. Trong (5a), *Memories* là một biểu đạt danh tính (bao hàm danh từ đơn *Memories*) và làm chức năng văn pháp của hiện thể chủ ngữ của phụ ngữ *will*. Do vậy, đặc trưng hóa độc lập-cấu trúc của ta về cách đảo từ trong (9) dự tri một cách chính xác rằng, (5b) *Will memories fade away*? Là một biến thể nghi vấn cú của (5a) *Memories will fade way*. Cũng vậy, biến thể nghi vấn của (7a) là *Will memories of happiness fade away?*, trong đây, ta có một phụ ngữ là *(will)* đảo ngược bằng một biểu đạt danh tính (ngữ đoạn danh tính *memories of happiness*) có những chức năng như là chủ ngữ của nó. Do vậy, sự thông tri độc lập-cấu trúc tạo thành những dự tri chính xác về hai tập hợp của các câu.

Song le, sự miêu tả độc lập cấu trúc của ta về cách đảo từ không kém phần quan trọng, nó cũng dự tri chính xác là không thể xảy ra trong các trường hợp như:

(10) (a) Down **will** come taxes (các mức thuế tới sẽ giảm)

(b)* **Will** down come taxes?

(11) (a) John **received** a prize

(b) ***Received** John a pize?

Trong (10b), ta có tiểu tố giới từ *down* bị đảo ngược bằng phụ ngữ *will*, và trong (11b), ta có một biểu đạt danh tính *John* bị đảo ngược

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

bằng vị từ *received*. Do vì trong hai trường hợp, ta không phải đảo ngược biểu đạt danh tính chủ ngữ bằng một phụ ngữ, đặc trưng hóa độc lập cấu trúc của ta về đảo từ tiếng Anh dự tri chính xác rằng, cách đảo từ ở đây là không thể xảy ra. Ngược lại, đặc trưng hóa phụ thuộc-cấu trúc về cách đảo từ ở (6) dự tri sai lầm rằng, sự đảo từ là sẽ xảy ra trong cả hai trường hợp.

Như vậy, hiện tượng đảo từ trong câu hỏi cung cấp cho chúng ta chứng cứ rõ ràng ủng hộ cách đa hợp trong lý thuyết văn pháp của ta **nguyên lý độc lập cấu trúc** (8), nguyên lý này định rõ là các thao tác văn pháp đều diễn cảm với cấu trúc văn pháp của những câu mà chúng ứng dụng cùng. Cho rằng, (8) là nguyên lý nền tảng của UG, đến độ (8) giúp cho *mọi* tính văn pháp của *mọi* ngôn ngữ tự nhiên, có vẻ như hoàn toàn hợp lý. Nếu như thế và nếu ta thừa nhận là, những nguyên lý văn pháp trừu xuất là phổ quát, là bộ phận tiên thiên sinh vật học của ta, là mã di truyền từ hữu thức hay lý tính của ta, khi đó, sự đúc kết tự nhiên rằng, nguyên lý (8) được buộc chặc trong tính năng ngôn ngữ và rằng, do nó mà bộ phận đồ họa ảnh sắc di truyền (tổng loại) của trẻ em hay của ta được hình thành. Điều này có ý nghĩa trình tự là, tính năng ngôn ngữ nôi tại đa hợp cùng một tập hợp của các nguyên lý UG, chẳng hạn, nguyên lý độc lập-cấu trúc. Theo đó, ta có thể tái xét mô hình thụ đắc vừa rồi của ta trong (4) đã nêu, thành trong (12) dưới đây:

(12) **Thẩm nghiệm của L→UG→Văn pháp của L**

Trong mô hình đã đảo ngược này, sự hội nghiệm của chúng ta hay trẻ em được xử lý bằng tổ hợp đơn nguyên UG (UG module), nó là một bộ phận tất yếu của tính năng ngôn ngữ.

Lý thuyết văn pháp đặt ra rằng, cấu trúc văn pháp nội tại của các từ, các ngữ đoạn và những câu trong ngôn ngữ tự nhiên được quyết định bằng các nguyên lý nội tại của UG làm nhân cho bước tiến quan trọng là tối giản gánh nặng học ngữ pháp áp đặt trên chúng ta. Đây là một sự cân xét sinh động, bởi, ta vừa thấy rằng, khả tính học là một tiêu chuẩn thỏa đáng cho bất cứ lý thuyết văn pháp nào— nghĩa rằng, bất cứ thuyết văn phạm nào mà có khả năng giải thích

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

như thế nào mà ta có thể học thành công văn pháp (những) ngôn ngữ bẩm sinh của mình một cách nhanh chóng và đồng nhất, thì học thuyết ấy sẽ cho là hợp lý. Lý thuyết UG tối giản tình trạng tải trọng học tập áp đặt lên chúng ta và nhờ thế, tối giản khả tính học về những văn pháp ngôn ngữ tự nhiên.

Xa hơn thế nữa, ta đã tuyên bố rằng, tính năng ngôn ngữ đa hợp cùng một tổ hợp các nguyên lý UG, chúng là nguyên lý bất biến băng qua các ngôn ngữ và quyết định bản chất và sự thụ đắc của cấu trúc ngữ pháp. Tuy vậy, rõ ràng là ta không thể cho là mọi khía cạnh về cấu trúc ngữ pháp của các ngôn ngữ đều bị quyết định bởi các nguyên lý ngữ pháp nội tại; nếu là thế, thì mọi ngôn ngữ sẽ có độ chính xác đồng một cấu trúc ngữ pháp, và lúc này, người ta sẽ không cần học cấu trúc đã được yêu cầu trong sự thụ dụng ngôn ngữ (tức là, người ta sẽ không học bất cứ cái gì về cấu trúc ngữ pháp của các câu trong ngôn ngữ mà ta đang thụ đắc), chỉ học từ vựng của ngôn ngữ thôi. Tuy là có những nguyên lý phổ quát quyết định những phát thảo rộng của cấu trúc ngữ pháp về các từ, câu và ngữ đoạn trong từng ngôn ngữ tự nhiên và cũng có các khía cạnh cá biệt-ngôn ngữ của cấu trúc văn pháp mà ta phải học như là bộ phận nghĩa vụ đang thụ đắc ngôn ngữ bẩm sinh của chúng ta là việc thật quá rõ ràng. Do thế, sự thụ đắc ngôn ngữ đòi hỏi không chỉ học từ vựng mà còn học một số cấu trúc nào đó nữa. Sự quan tâm chủ yếu của ta ở đây là khảo sát sự học cấu trúc, và nó nói cho ta biết những gì về tiến trình thụ đắc ngôn ngữ.

Đương nhiên, học cấu trúc sẽ không yêu cầu ta học các thể này của cấu trúc được UG quyết định. Hơn thế, học cấu trúc sẽ được giới hạn theo các tham số này (tức là, các thông số, hay các thể-aspects) của cấu trúc văn phạm, chúng là chủ ngữ cho sự biến dạng cá biệt ngôn ngữ (tức là, thay đổi từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác). Nói một cách khác, học cấu trúc sẽ được giới hạn theo các thể tham biến (parametrized aspect) của cấu trúc (tức là, các thể của cấu trúc này làm chủ ngữ cho sự biến dạng tham tố từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác.) Do vậy, để quyết định đúng những gì mà người ta hay trẻ em phải học là khảo sát lãnh vực thay đổi tham tố trong cấu

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

trúc ngữ pháp những ngôn ngữ tự nhiên (trưởng thành) sai biệt.

Ta có thể minh họa một loại hình thay đổi tham tố băng qua những ngôn ngữ về sự mâu thuẫn dưới đây, giữa các dẫn chứng ngôn ngữ Ý trong (13) và các biến thể hay đối thể tiếng Anh trong (13c-d):

(13) (a) Maria parla francese (b) parla francese

(c) Maria speaks French (d)* Speaks French

Ta thấy, từ (13a / c), trong hai ngôn ngữ Ý và Anh, các vị từ hữu hạn định (những vị từ đóng vai thì hiện tại, quá khứ v.v...) như parla, speaks cho phép (có thể có) một chủ ngữ ẩn (over subject) như Maria; tuy là hai ngôn ngữ khác nhau, nhưng các vị từ hữu hạn định ấy cũng cho phép chủ ngữ không xuất hiện [...parla] (không hiện hữu nhưng được nhận biết) trong tiếng Ý (như trong (13b-parla), tương ứng với tiếng Anh '*she, he speaks french*'), nhưng không tương ưng với tiếng Anh trong (13d, thậm chí 13d không trúng ngữ pháp của tiếng Anh). Do vậy, các vị từ hữu hạn định, trong một ngôn ngữ chủ ngữ bất hiện như tiếng Ý (giống như Phạn văn), cho phép chủ vị ẩn hay hiện cũng được, nhưng trong tiếng Anh là tuyệt đối không thể như vậy. Ta phải miêu tả những dị biệt giữa hai ngôn ngữ này, bằng cách cho rằng, tiếng Ý là *ngôn ngữ có chủ vị bất thực*, còn tiếng Anh là ngôn ngữ có chủ ngữ thực hữu. Tổng quát hơn, ở đó hình thành sự thay đổi tham tố giữa các ngôn ngữ xét như là, dù chúng cho phép các vị từ hữu hạn định có chủ ngữ bất thực hay là không chủ ngữ. Tham tố quan yếu này (được gọi là **tham tố chủ ngữ zero-null subject parameter**) sẽ thành ra là một hình thái lưỡng phân (binary one), chỉ với những tập hợp song hữu (two possible settings), nghĩa rằng, *does / doesn't allow finite verbs to have null subjects*. Thành ra, ở đó sẽ là "no language", nó cho phép một vài chủ ngữ của các vị từ hữu hạn định là zero, nhưng ở các ngôn ngữ khác là không thể, chẳng hạn, ta có thể nói Ok trong *Drinks weine*, nghĩa là *(anh ấy / cô ấy đang uống rượu)*, nhưng không thể nói Ok trong *Eats pasta (anh / cô ấy ăn mì ống)*. Thành ra, lãnh vực biến hình ngữ pháp đã thấy là băng qua ngôn ngữ sẽ bị giới hạn hoàn toàn: Ở đó có vẻ vừa là hai khả hữu—

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hoặc là các ngôn ngữ phải có hoặc không có hệ thống mà ở đây cho phép các vị từ hữu hạn sở hữu các chủ ngữ ẩn, tức là, có một chủ ngữ được hiểu ngầm nhưng không biểu đạt một cách hiển ngôn.

Một thể quen thuộc nhiều của cấu trúc đúng ngữ pháp được tham hóa chính xác liên hệ đến *trật tự từ*, ở các loại hình sai biệt đó của các ngôn ngữ có những trật tự từ sai biệt trong những loại hình loại biệt của việc cấu trúc. Một loại biến dạng trật tự từ có thể được minh họa liên hệ đến sự tương phản giữa tiếng Anh và tiếng Hoa như sau và trật tự này ít sai biệt trong các hệ thông ngôn ngữ hệ Ấn-Âu:

(14) (a) What is his name?

(b) kinnāmadhaḥ saḥ

(c) 你名是何？hoặc 你是何名?

(d) Bạn tên gì? Tên của bạn là gì?

Trong tiếng Anh, các *câu hỏi-wh*, tức là *biểu đạt-wh* được đặt ở đầu câu (như what / where / when / why bắt đầu bằng wh-), về hình vị, nó tương ưng với hàng loạt các hệ thống ngôn ngữ Ấn-Âu như ta biết, Phạn văn cũng thế, nhưng biến tố theo tiếp chạm âm của nó (e.g –m+n→nn-) và vẫn không đảo vị. Xét theo vị trí hình vị ở mặt đứng, so với tiếng Anh và Phạn, vị trí câu hỏi của Hoa và Việt có tính chất biểu đạt phi vấn, nghĩa rằng, bổ ngữ của một vài ngôn ngữ Á-đông thường được đặt sau vị từ.

Như vậy, các "bước sóng tâm" theo một hệ di truyền nào đó quyết định nhận thức đối tượng của chủ thể—tham tố-tâm (mind-parameter). Trường hợp này, UG sẽ là hạt nhân giữa hội nghiệm L và văn pháp L như biểu đồ nêu trên. Biểu đồ này có tầm quan trọng chí đến việc biên dịch các văn bản từ hệ thống Ấn-Âu sang hệ ngôn ngữ Á-đông, UG chi phối tính phổ quát của các tham tố tâm trong quá trình lịch nghiệm L và văn pháp L.

Như vậy, vị từ (verb) là từ nói về đối tượng nhân thức, như là bản thể, cái tôi và các đối tượng của cái tôi có được thể hiện hay không

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

là do vị từ này. Việc dịch verb là động từ, là hoàn toàn hợp lý theo truyền thống, thế nhưng, người ta sẽ ngộ nhận "động từ" này chỉ thuần túy là hình thái "hoạt động trên lãnh vực cơ bắp" mà thôi, chẳng hạn, "một thời đức Phật **trú** tại…". **Trú**, là vùng cấm của hoạt động cơ bắp, cho dù, ở đó chúng sinh vẫn đang "doing" hay "act", vả lại, (verb= krīyā=dhātu→18 giới) của Phạn văn, chỉ cho quả hay tác quả (sát na tạo nên kết quả), thuộc lãnh vực nghiệp, nhất là khẩu nghiệp, tổng cơ cấu của vũ trụ, bao hàm cả sắc vi tế lẫn tâm. Hơn thế, **verb**, trong tiếng Hy-lạp, verb=λογος=ρηματικος, nghĩa rằng, đây là một từ chỉ cho sự hoạt động của ngôn ngữ hay lý thuyết và verbum (=verb) trong Latin, cũng có nghĩa là, từ ngữ, lời lẽ, sự biểu đạt; cả trong tiếng Đức, verb vẫn theo nghĩa này, do vậy, riêng trên tinh thần bản văn, **verb**, ở đây xin chọn theo Hán dịch là **vị từ**—một thứ *tác sự* hay một *giới* nào đó đi với ta đến hết đời này sang đời khác mà thuật ngữ ngôn ngữ học hay gọi là *thể* (aspect) vậy. Ta biết, trong Phạn văn, hầu như rất ít thực danh từ, chúng đều là các từ phái sinh, theo đó, danh từ **upacāra** không hiểu vì sao là lại được dịch là **giả thuyết**, tức là một danh tính nói về trạng thái của một chủ đề cấu trúc ấn về một cái gì đó hiện hữu do tương quan (giả 假-tương quan), như—**giả thuyết** (假 說, ngôn ngữ hay luận đề cấu trúc tương quan đến...)— của đại sư Huyền Tráng. Ở đây, "sắc" của ngôn ngữ đã được thẩm và hội nghiệm trên cơ sở UG vậy. Hơn thế, người ta sẽ hỏi là, vì sao mà ngữ đoạn *vijñānapariṇāme* với tư cách là **định vị cách** mà, Đại sư dịch là *"bỉ y",* bởi vì định vị cách, cũng có nghĩa là "ở trong", tuy nhiên theo nguyên lý thẩm nghiệm L qua UG, ta biết "cái gì có tính **giả** thi thiết [ngôn ngữ cấu trúc, *vākvikalpa*], thì cái đó phải dựa trên cái gì đó [duyên sinh]", không thể *ở trong* được. Vậy, *vijñānapariṇāme* vừa có tư cách là **định vị cách**, vừa có tư cách là **danh cách**, chi phối toàn diện thi kệ của Thế Thân—**thức biến**, cụ thể là của Huyền Tráng. Ở đây, nguyên lý UG vẫn là *phổ quát.* Một cách tự nhiên, UG cho ta một thuật toán phát triển bản ngữ của mình, học từ vựng hay môi trường cộng đồng không còn là hạt cơ bản nữa, bởi vì giờ đây, tất cả đã có trên "máy tính", ta được nhẹ đi gánh nặng của đầu vào.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Như vậy, tham tố biến dạng tương phản giữa các ngôn ngữ là *tham tố-wh*, tức là, tham tố này mà *biểu đạt-wh* có phải đặt trước cấu trúc câu hỏi ẩn đang chứa chúng hay là không. Đáng quan tâm hơn, tham tố này, lại thành ra là một *song đối (binary)* trong bản chất, ở đó nó cho phép chỉ có hai khả tính—một ngôn ngữ hoặc nên hay không nên cho phép *vận hành-wh*, tức là, đem các *biểu đạt-wh* đặt trước câu. Đối với sự *di chuyển-wh*, nhiều khả tính không chỉ vì lý do nào đó mà chúng xuất hiện trong ngôn ngữ tự nhiên. Chẳng hạn, người ta Ok khi nói *"Who did you see?"* Nhưng không Ok khi nói *"What did you see?"* Cũng có trường hợp, người ta Ok khi nói *"What did you see?"* Nhưng không Ok khi nói *"What did you hear?"* Nghĩa là, không có trường hợp nào mà trong đó không có ngôn ngữ biến thể của Who? Và ngược lại của What? Trong âm nhạc Việt Nam, có một nhạc sỹ viết rằng, "em nghe gì không em, con chim nó hót trên đầu cành." Ở đây, ta có Ok *What* không? Người nghệ sỹ "bắt em nghe hay thấy?", trong cái thấy-nghe của mình. Tất nhiên là, theo nguyên tắc UG, thì đoạn nhạc trên là không thể Ok , trường hợp này phải kể đến rất nhiều đoạn nhạc của Trịnh công sơn mà, theo nguyên lý UG là không thể chấp nhận. Tuy nhiên, nghệ sỹ là "người chế tác văn pháp chưa được thừa nhận". Song, một "thể" văn Trường hàng nào đó trong nghiệm tính tự tại của đức Phật, được Ngài "dịch" thành thi kệ, và ngược lại, các nhà biên tập thể rút gọn này được dãn rộng ra thành Trường hàng, những gì mà ở đó đức Đại bi và chư đệ tử Ngài đã **thẩm nghiệm phổ quát và phổ quát rút gọn lại**, không thể ở trên cái cách "em nghe gì không em" hay "nghe lá thu mưa *rơi mòn* gót nhỏ" trong *thẩm dịch* của ta. Tôn giáo được nội hóa trên thẩm nghiệm phổ quát, chớ không thể "lan man" như âm nhạc được. Có phải do lan man mà nghệ sỹ "nổi tiếng" chăng?

Trong tiếng Anh và nhiều ngôn ngữ khác, các từ trung tâm như: những danh từ, vị từ, giới ngữ, tính ngữ, v.v... đều đứng trước các bổ ngữ của chúng, tuy nhiên, cũng có nhiều ngôn ngữ, như tiếng Hàn quốc, các từ trung tâm theo sau các bổ ngữ của chúng. Do vậy, trong các thuật ngữ không chính thức, ta đã có thể nói, tiếng Anh là

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

một **ngôn ngữ (trung) tâm-đi trước** (head-first language), trong khi đó tiếng Hàn quốc là loại **ngôn ngữ- tâm đi sau** (head-last language). Các dị biệt giữa hai ngôn ngữ có thể được minh họa bằng cách phân tích những dẫn chứng tiếng Anh trong (15) dưới đây với các biến thể của tiếng Hàn:

(15) (a) Close the door (b) desire for change

(c) Moonul dadala (d) byunhwa-edaechan kalmang
door close change-for desire

Trong tiếng Anh, ngữ đoạn vị từ Close the door (15a), vị từ tâm là close đứng trước phụ ngữ của nó là door; nếu ta giả định rằng, the door là một ngữ đoạn định ngữ, khi đó từ tâm của ngữ đoạn này (=định ngữ *the*) đứng trước phụ ngữ của nó (=danh từ *door*). Cũng vậy, trong tiếng Anh đã cho, ngữ đoạn danh tính (*desire for change* trong 15b), danh từ tâm desire đứng trước phụ ngữ của nó là for change; phụ ngữ for change tuần tự là ngữ đoạn giới ngữ mà trong đó giới ngữ tâm for cũng đi trước phụ ngữ của nó là change. Do vậy, dứt khoát là các từ tâm mà những vị trí của nó trong tiếng Anh là cố định trước các phụ ngữ, cho nên ta nói tiếng Anh là *ngôn ngữ tâm đi trước*. Và qua phân tích theo lược đồ nêu trên, ta thấy tiếng Hàn là **ngôn ngữ tâm đi sau**, tức là các ngôn ngữ tâm đi sau những phụ ngữ của chúng, như trường hợp ta đã phân tách tiếng Anh.

Tuy nhiên, ta cần nhớ rằng, sự đảo vị trật tự từ gắn cùng vị trí liên hệ của những từ tâm và các phụ ngữ rơi vào trong các giới hạn bị hạn chế nghiêm nhặt. Có nhiều loại đảo vị trật tự từ có thể hợp logích, nó xuất hiện trong ngôn ngữ tự nhiên mà không có lý do. Chẳng hạn, ta có thể tưởng tượng rằng, một vài vị từ của ngôn ngữ bẩm sinh nào đó sẽ đứng trước và một vài vị từ sẽ đứng sau các phụ ngữ (complement) của chúng, chí như, nếu hai vị từ có tính giả thuyết mới là scrunge và plurg do ta bịa ra, chắc là khi ấy, scrunge sẽ theo sau phụ ngữ, và plurg sẽ đứng trước phụ ngữ của nó. Tuy nhiên lúc này, thì sự kiện đó không có lý do gì để xảy ra cả (đúng hơn là mọi vị từ, trên mặt hình thể vẫn chiếm lấy cùng một vị trí trong một ngôn ngữ đã cho liên quan đến loại hình của phụ ngữ đã

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

cho).

Những gì mà tất cả điều này đề xuất là cái mà có các tương phản phổ quát trên phạm vi đảo vị tham tố đã thấy là băng qua các ngôn ngữ gắn cùng trật tự liên hệ của các từ-tâm và các phụ ngữ. Sẽ xem như, nếu chỉ có hai khả năng sai biệt mà lý thuyết ngữ pháp cho phép đối với, thậm chí, một ngôn ngữ đã cho có thể cũng là ngôn ngữ tâm-đi trước và như vậy vị trí cố định tất cả từ-tâm là đứng trước tất cả phụ ngữ của chúng hoặc ngược lại, có các từ-tâm đi sau các phụ ngữ của chúng một cách dứt khoát. Tuy nhiên, vị trí ấy vẫn có thể tìm thấy không nhất thiết là ở trong các tính văn pháp của ngôn ngữ tự nhiên, và câu hỏi hiển nhiên đặt ra là, tại sao sự kiện này lại có thể xảy ra.

Chomsky trả lời rằng, lý thuyết UG được xâu suốt trong tính năng ngôn ngữ, nó áp đặt các tương phản tổng loại lên trên lãnh vực đảo vị tham tố đã thừa nhận trong các tính văn pháp ngôn ngữ tự nhiên. Với trường hợp tham tố tâm, tức là tham tố quyết định vị trí liên hệ của các từ-tâm (ngữ trung tâm) gắn cùng các phụ ngữ của chúng, UG chỉ cho phép một tập hợp lưỡng phân của những khả thể, nghĩa là, một ngôn ngữ có thể có ngữ tâm-đi trước một cách cố định, và ngữ tâm-đi sau cố định. Nếu là vậy, thì chỉ học cấu trúc duy nhất mà ta nắm được khi học những đặc trưng trật tự từ về tầng lớp quan yếu của các cấu trúc phải chọn trên cơ bản thẩm nghiệm ngôn ngữ của ta, việc thẩm nghiệm này là một trong hai tập hợp nội tại của tham tố được UG cho phép (tức là ngữ-tâm đi trước hay đi sau và đây là sự tiếp cận duy nhất cho ngôn ngữ đang được thụ đắc).

Ta có thể khái quát hóa diễn ngôn của mình về điểm này bằng các thuật ngữ tiếp theo sau. Nếu, **tham tố-tâm (head parameter)** buộc phải chọn một chọn lựa lưỡng phân đơn thuần và nếu **tham tố-wh** và **tham tố chủ ngữ zero (null subject parameter)** cũng yêu cầu những chọn lựa, thế thì, thật đáng ngờ rằng, tính lưỡng phân có thể là những đặc tính ngẫu nhiên của các tham tố cá biệt này. Hơn thế, hầu như rất có thể rằng, đây là một đặc trưng bản hữu của các tham tố mà chúng tương phản với lãnh vực đảo vị cấu trúc giữa các ngôn

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ngữ và đặc trưng này làm giới hạn một chọn lựa lưỡng phân. Sự khái quát còn đi xa hơn nữa, ta xin đề nghị rằng, mọi đảo vị văn pháp giữa các ngôn ngữ có thể đặc trưng hóa liên hệ đến một tập hợp của các tham tố và điều đó dành cho mỗi một tham tố, UG định rõ các giá trị khả hữu đối với tham tố này. Nếu là thế, thì việc học cấu trúc duy nhất mà ta đối diện trong khi thụ đắc bản ngữ của mình là trách nhiệm xác định giá trị tiếp cận cho riêng từng tham tố cấu trúc quan yếu theo những ngôn ngữ biến dạng. (Tất nhiên là trẻ em cũng đối diện với nhiệm vụ dữ dội của *việc học từ vựng*, tức là dựng nên vốn từ vựng của chúng trong ngôn ngữ quan yếu này).

Nếu, ở đây lý lẽ của ta theo những tuyến chính xác, thế thì nó dẫn chúng ta đến quan điểm theo sau về tiến trình thụ đắc ngôn ngữ.

Nhiệm vụ trung tâm mà ta hay trẻ em đối mặt trong khi thụ đắc một ngôn ngữ là phải cấu trúc một văn pháp của ngôn ngữ này. Ta nói rằng, tính năng ngôn ngữ đa hợp cùng một lý thuyết UG gồm có: (1) một tập hợp các nguyên lý phổ quát của cấu trúc văn phạm, và (2) một tập hợp những *tham tố* cấu trúc áp đặt cho đôi ba tương phản trên cách đảo vị cấu trúc đã thừa nhận trong các ngôn ngữ tự nhiên, mà có thể đôi ba tương phản này làm giới hạn phạm vi đảo vị cho một chuỗi những lựa chọn lưỡng phân. Bởi vì, các nguyên lý phổ quát của cấu trúc văn pháp không buộc phải học, nhiệm vụ học cấu trúc của ta được giới hạn theo bộ phận của *tập hợp-tham tố*, tức là xác định một *tập hợp* tiếp cận cho từng tham tố cấu trúc quan yếu. Vì những lý do chính xác này, mô hình đã vạch ra ở đây đã trở thành tri thức với tư cách là **những nguyên lý-và lý thuyết từng tham tố (=PPT)** của ngôn ngữ.

Lý thuyết PPT rõ ràng có hàm ý ưu điểm cho bản chất của tiến trình thụ đắc ngôn ngữ; chính xác hơn, một mô hình như vậy sẽ lảm giảm rộng sự phức hợp của nhiệm vụ thụ đắc mà ta đối diện. Mô hình PPT sẽ cho ta niềm hy vọng rằng, các nguyên lý cấu trúc này của ngôn ngữ là cố định băng qua các ngôn ngữ mà trẻ em không buộc phải học, bởi vì chúng sẽ là bộ phận tiên thiên di truyền của các em và cả của chúng ta: ngược lại tất cả điều đó, ta hay các em phải học,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

chính là các đặc trưng văn phạm này mà chúng làm chủ ngữ cho cách đảo vị tham tố băng qua các ngôn ngữ.

Để kết luận, trong chương này, ta đã được liên hệ cùng bản chất và sự thụ đắc của *văn pháp.* Ta bắt đầu bằng cách tranh luận rằng, một văn pháp của một ngôn ngữ là một mô hình của thẩm năng đúng văn pháp của người nói bản ngữ lưu loát đúng văn pháp của bản ngữ này, và rằng, thẩm năng văn pháp được phản ảnh trong các trực giác của người nói bản ngữ về mặt ngữ pháp và sự thuyên giải. Ta đã đề nghị rằng, tiêu chuẩn hợp lý chủ yếu cho các tính văn pháp là cái thuộc về *hiệu lực miêu tả*, tức là, cách liệt kê chính xác đối với mặt văn pháp và thuyên thích. Ta đã giải thích rằng, một lý thuyết văn pháp được tương quan cùng sự đặc trưng hóa các thuộc tính phổ quát và cách tổ chức những văn pháp về những ngôn ngữ tự nhiên; ta đã đề nghị rằng, bất cứ lý thuyết ngôn ngữ thỏa đáng nào sẽ cần phải có *tính phổ quát, tính minh bạch,* và *tính giới lược* và nên cung cấp những văn pháp mang tính *phức hợp tối giản*. Ta đã tiến hành quan sát ở những giai đoạn đầu của việc thụ đắc ngôn ngữ và đã tranh luận là vấn đề cơ bản nhất cho bất cứ lý thuyết thụ đắc ngôn ngữ nào là trả lời vì sao mà sau thời kỳ một năm và nửa năm tiếp đến (của trẻ em) không có chứng cứ của bất kỳ sự phát triển văn pháp nào, hầu hết văn phạm của ngôn ngữ được thụ đắc sẽ diễn ra tiến trình của năm sau đó. Ta đã phát thảo *giả thuyết nội tính* được Chomsky đưa ra bên dưới tiến trình thụ đắc ngôn ngữ mà trên mặt di truyền, nó được dự báo bằng tính năng ngôn ngữ nội tại. Ta giải thích yêu cầu của Chomsky rằng, tính năng ngôn ngữ đa hợp với một tập hợp của các *nguyên lý UG*. Ta đã tranh biện rằng, nếu những nguyên lý của UG xác định bản chất của mỗi thao tác văn pháp và cấu trúc trong mỗi ngôn ngữ bẩm sinh hay tự nhiên, thì hãy chốt chặt lại cách kiểm tra về bất cứ một loại hình cấu trúc văn pháp hay thao tác nào trong bất cứ một ngôn ngữ nào sẽ làm lộ ra chứng cứ cho thao tác của các nguyên lý UG; và ta thấy rằng hiện tượng đảo vị trong tiếng Anh cung cấp cứ liệu cho yêu cầu **nguyên lý độc lập cấu trúc**. Ta đã đưa đến đề nghị rằng, các ngôn ngữ sai biệt trong cấu trúc của chúng theo một phạm vi của các **tham tố văn**

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

pháp sai biệt. Ta nhìn vào ba tham tố như vầy: **tham tố-wh, tham tố chủ ngữ zero** và, **tham tố-tâm**. Ta tranh luận rằng, từng tham tố này là lưỡng phân cố hữu trong bản chất và rằng, vì thế mà học cấu trúc phải đối diện với các yêu cầu *tập hợp tham tố*, nghĩa là xác định hai tập hợp được UG cung cấp mà việc cung cấp này là một tiếp cận cho mỗi tham tố trong ngôn ngữ hiện đang thụ đắc. Ta tranh luận hơn nữa rằng, học cấu trúc duy nhất đã yêu cầu trong thụ đắc ngôn ngữ là tập hợp-tham tố. Ta cần yêu cầu là tìm thấy cứ liệu mà trẻ em tập hợp tham tố chính xác từ sự khởi đầu mạnh mẽ của ngữ ngôn đa từ và ta đã trình bày cứ liệu để đề nghị rằng, phát xuất từ các phát ngôn đa ngữ tối sơ của trẻ em, chúng đang thụ đắc tiếng Anh hay bất cứ ngôn ngữ nào như là tiếng mẹ đẻ của chúng là đặt chính xác **tham tố-tâm** ở sự tiếp cận giá trị ngữ tâm-đi đầu, chẳng hạn, đối với tiếng Anh hay Phạn văn. (còn tiếp)

P.H.

Thuật ngữ và lược ngữ

A (xem **adjective**)

A-bar-movement: Thao tác di chuyển A-dấu ngang.

Thao tác di chuyển (A-) dấu ngang chuyển di một phóng chiếu cực đại trong một vị trí A- (chẳng hạn, một vị trí phi tham tố, hoặc trên hết là, một vị trí được các biểu đạt chiếm giữ mà chúng không phải là tham tố). Như vậy, **tác tử di chuyển, sự tái bổ** [một tiến trình tái bố trí những phóng chiếu cực đại nội tại trong các tiểu cú, di chuyển chúng xa hơn về phía trước của tiểu cú. Xem **scrambling**] và chủng thao tác **phụ** mà nhờ đó, *đặc tính ứng xử này* được liên kết với một tiểu cú chứa nó như trong câu, **thứ hành vi này** *ta không thể khoan dung,* đều thuộc về tất cả loại hình khu biệt của thao tác di chuyển **A-** cả.

Absorption: Hiện tượng rớt âm tiết. Hiện tượng hấp thu.

Một phân từ quá khứ được cho là *hấp thu* hay giữ vai tham tố (theta-role) mà, trong khi đó, một vị từ có thể chỉ định cho chủ ngữ của nó (nhờ đó mà nó có khả năng phủ định thao tác hóa chủ ngữ-dethematizing the subject) và để đóng vai cách bổ ngữ, trong khi, một vị từ ngoại động (transitive

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

verb) chỉ định cho bổ ngữ của nó (nhờ thế mà có sự phủ định thao tác hóa nội động vị từ) để cho các phân từ quá khứ thành ngoại động vị từ.

Accusative. Xem **case**.

Active: Chủ động, năng động.

Theo truyền thống, một đối nghịch phát sinh giữa các cặp câu, chẳng hạn, câu (i) và câu (ii) sau đây:

(i) Những kẻ cắp đã lấy trộm đá quý

(ii) Đá quý bị những kẻ trộm lấy cắp

Thí dụ (i) được cho là một tiểu cú (hay câu) năng động, và câu (ii) được cho là đối tác *bị động* của nó. Cũng vậy, vị từ *stole* được cho là một vị từ năng động (hay vị từ trong *dạng thái năng động*) ở câu (i) và trong câu (ii), vị từ *stole* luôn luôn được cho là vị từ *bị động* (hay là vị từ ở *dạng thái bị động*)—nhất là, (một phân từ bị động) trong câu (ii), giống như thế, phụ ngữ *were* trong câu (ii) được cho là *một phụ ngữ bị động*.

Adjacency condition: Điều kiện trực cận.

Điều kiện yêu cầu rằng, hai biểu đạt cần phải trực tiếp cận nhau (chẳng hạn, điều kiện này, tiếp cận với điều kiện khác) để một thao tác nào đó ứng dụng. Chẳng hạn, tiểu từ *to* chỉ có thể đính trên *want* (thành hình thái *wanna*), nếu cả hai là trực cận.

Adjective: Tính ngữ.

Đây là một phạm trù từ [ngữ trù] thường biểu thị những trạng thái (chẳng hạn, *happy, sad*), điển hình là có một đối tác + *ly* (sở chỉ *sad / sadly*), điển hình là có những hình thái so sánh / so sánh cực cấp (superlative) bằng + *er* / + *est* (sở chỉ *sadder / saddest*). Tính ngữ này vẫn có thể gắn vào tiền tố *un* (tham chiếu *unhappy*) và vẫn có thể hình thành một danh từ bằng cách bổ sung (+ *ness*) (tham chiếu *sadness*, cái có tính buồn rầu).

Ajoint. Xem **adjointion.**

Adjunct: Phụ ngữ

Một cách mà thuật ngữ này được dùng, biểu thị một kết cấu tùy chọn, điển hình là cách sử dụng để hiển nghĩa, chẳng hạn, chỉ cho **thời gian**, **vị trí**, **thể cách** mà một dữ kiện nội phát (chẳng hạn, *in the pub*, trong quán rượu, đây là một **phụ ngữ** trong một câu, chẳng hạn, We had a drink *in the pub*, chúng ta có thức uống *trong quán rượu này*). Một cách khác mà nó được sử dụng để chỉ cho một thành phần đã được *liên kết* hay *phụ kết* với một thành phần khác để lập thành một thành phần mở rộng (xem

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

adjunction bên dưới).

Adjunction: Cách gia kết hay **cách ghép thêm vào**

Đây là một tiến trình mà qua đó một từ được **gia kết** (= luyến kết, tương kết-attached) với một từ khác để lập thành một hợp từ (compound word) hoặc, một ngữ đoạn và ngữ đoạn này được gia kết với ngữ đoạn khác để hình thành một dữ kiện ngữ đoạn tương đối rộng. Chẳng hạn, trong một câu, chúng ta có thể nói rằng, *He shoudn't go, not*-chắc là anh ấy không đi (trong sự ngoại hiện của hình thái rút gọn n't) và nó được phụ kết với phụ ngữ should (auxiliary *should*) để hình thành một phụ ngữ phủ định *shouldn't*. Cũng thế, chẳng hạn, trong một câu như vầy: *You know that such behavior we cannot tolerate* (anh biết rằng, chúng ta không thể nào mặc nhận [khoan dung] cách ứng xử như thế đâu), ta có thể tuyên bố rằng, *such behavior* đã được phụ kết với tiểu cú *we*- (xem **A-bar-movement**).

Adv. Adverb: Trạng ngữ, trạng từ.

Đây là một phạm trù từ mà trên mặt hình loại chỉ định thể cách (chẳng hạn, *wait* ***patiently-kiên nhẫn*** *đợi chờ*), hoặc là chỉ định cấp độ (chẳng hạn, ***exeedingly*** *patient*-cực kỳ kiên nhẫn). Trong tiếng Anh, hầu hết (nhưng không tuyệt đối), các trạng ngữ có đuôi kết thúc + *ly,* (sở chỉ *quckly*-nhưng còn là *almost* nữa).

Affix: Gia tố, phụ tố.

Là một hình vị văn pháp, mà tự thân nó không thể đứng một mình, xét như là một từ độc lập, nó chỉ được gắn với một đơn vị của một (từ) loại thích hợp nào đó. Ta có một gia tố luyến kết cùng sự bắt đầu của một từ, (chẳng hạn, *un* + trong *unhappy*) và như vậy, *un* được gọi là *tiền tố*, trong khi đó, một gia tố luyến kết với sự kết thúc của một từ, (chẳng hạn, + *s* trong *chases*, *những* sự săn đuổi), trong trường hợp này, nó gọi là *hậu tố*.

AGENT: Tác thể, tác nhân

Là một dụng ngữ (thuật ngữ thường dùng) để miêu tả vai trò ngữ nghĩa học (= thematic tham tố, từ cán, luận đề) mà một loại hình **tham tố** (**argument**) cá biệt diễn vai trong một câu đã cho. Điển hình là, nó biểu thị một nhân vật thận trọng khiến cho một tình huống nào đó về những giao dịch phát sinh- do vậy, chẳng hạn, *john* đóng vai tham tố của một tác thể trong câu như, *John smashed the bottle*, John đã đập nát cái chai. Thuật ngữ ACTOR (tác giả) và CAUSER (tác nhân giả), đôi khi được sử dụng trong những câu tương tợ như vậy.

Agreement: Hô ứng, phù ứng.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Là hai từ (hoặc các biểu đạt) được cho là tương ưng với một (vài-s) nét văn pháp, nếu chúng có cùng một giá trị đối với các nét (feature [s]) quan yếu; như vậy, trong câu, chẳng hạn *He smokes*, Anh ấy hút thuốc, vị từ *smokes* được cho là *hô ứng* với chủ ngữ *He* của nó, bởi vì cả hai là hai biểu đạt ngôi ba số ít.

AgrIO / $\overline{\overline{AgrIO}}$ AgrO-bar/ AgrOP Kết cấu phù ứng bổ ngữ gián tiếp, cơ cấu bổ ngữ gián tiếp phù ứng.

AgrIO là một kết cấu phù ứng bổ ngữ gián tiếp, có một phóng chiếu trung gian trong $\overline{AgrIO}$ / *AgrIO-bar* (dấu gạch $\overline{AgrIO}$ / *AgrIO*), và một phóng chiếu cực độ trong *AgrIOP*, tức là ngữ đoạn bổ ngữ gián tiếp phù ứng.

AgrO / $\overline{AgrO}$ / AgrO-bar / AgrOP Ngữ đoạn bổ ngữ phù ứng / dấu gạch ngang bổ ngữ phù ứng.

AgrO là một cơ cấu bổ ngữ phù ứng có một phóng chiếu trung gian trong $\overline{AgrO}$ / AgrO-bar và một phóng chiếu cực độ trong AgrOP, tức là một ngữ đoạn bổ ngữ phù ứng.

AgrS / $\overline{AgrS}$ / AgrS / AgrS-bar / AgrSP Ngữ đoạn chủ ngữ phù ứng

AgrS là một cơ cấu chủ ngữ phù ứng hay hô ứng, mà nó có một phóng chiếu trung gian trong $\overline{AgrS}$ / AgrS và có một phóng chiếu cực độ trong AgrSP, tức là một ngữ đoạn chủ ngữ phù ứng.

Algorithm: Toán thuật.

Đây là một thuật ngữ vay từ toán học, sở thị một tập hợp hiển ngôn của các chỉ lệnh minh định bằng chi tiết thấy được chuỗi các bước chính xác mà bạn phải kinh qua, nhằm hoàn thành một thao tác nào đó.

Altruism: Thuyết lợi tha. Xem **enlightened self-interest Tự thân minh bạch hóa.**

Ambiguos: Tiểu cú lưỡng nghĩa, ngôn trung lưỡng nghĩa.

Một diễn đạt gọi là *lưỡng nghĩa*, nếu nó có nhiều hơn một **thuyên giải** (**interpretation**). Chẳng hạn, trong câu *He loves her more than you*, Anh ta yêu cô ấy nhiều hơn bạn, đây là một tiểu cú lưỡng nghĩa, bởi vì thực kiện rằng, nó hàm dung hai thuyên giải, tức là, một, khả thể phỏng nghĩa (paraphraseable) xét như là 'Anh ấy yêu cô ta nhiều hơn là yêu bạn', và

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hai là 'Anh ấy yêu cô ta nhiều hơn là bạn yêu cô ấy'.

A movement: Di chuyển, chuyển vị

Là sự di chuyển từ **một vị trí** này đến một vị trí khác (trên mặt hình loại, là chuyển vị từ chủ ngữ hay từ vị trí bổ ngữ vào trong vị trí chủ ngữ khác).

Anaphor: Trùng phục pháp, hồi chỉ pháp

Pháp hồi chỉ hay trùng phục là một diễn đạt mà diễn đạt này phải có sở chỉ phụ thuộc (như tự thân anh ấy), tuy nhiên nó phải giữ lấy sở chỉ của nó từ một **tiền sở chỉ** (**antecedent**) (chẳng hạn, sự diễn đạt mà nó nhắm đến) trong cùng một ngữ đoạn hay một câu. Do vậy, trong khi chúng ta có thể nói *John is deluding himself*, John đang tự dối mình (ở đây, *himself* hồi chỉ cho *John*) , Chúng ta không thể nói *Himself is waitting*, bởi vì hồi chỉ *himself*, ở đây, không có tiền sở chỉ.

Antecedent: Tiền sở chỉ. Từ tiền chỉ.

Đây là một biểu đạt sở thị bằng một đại danh từ hay là hồi chỉ của một chủng loại nào đó. Chẳng hạn, trong câu, *John cut himself shaving*, ở đây, John là tiền sở chỉ của **pháp hồi chỉ** *himself*, bởi vì *himself* hồi chỉ cho John. Chẳng hạn, trong câu, *He is someone whom we respect*, tiền sở chỉ của đại danh từ *whom* là *someone.*

Antonym: Từ phản nghĩa, từ trái nghĩa.

Đây là một thuật ngữ quen dùng biểu thị một diễn đạt phản nghĩa với một diễn đạt khác; chẳng hạn, *tall-cao* là từ phản nghĩa của *short-lùn* (và ngược lại). Do vậy, *tall* và *short* là những từ trái nghĩa.

Argument: Tham tố.

Là một thuật ngữ được ngôn ngữ học vay từ triết học (nhất là, từ phép tính vị từ / toán thuật vị từ) nhằm miêu tả vai trò đã đóng bằng các loại hình cá biệt (biệt dạng) của các biểu đạt trong cấu trúc nghĩa của những câu. Trong một câu như, *John hit Fred*, *John đánh Red*. Toàn bộ câu này được cho là một **mệnh đề** [**proposition**] (hạn từ này quen dùng để miêu tả nội dung nghĩa của một tiểu cú-clause) và chủ yếu là ở vị từ *hit* và hai tham tố của nó là *John* và *Fred*. Cả hai tham tố này trình hiện *hai* **chức cấp tham gia** (**participant**) trong hành vi *đánh*, và *vị từ* là sự biểu đạt (trường hợp ở đây là vị từ *hit*) miêu tả hành động mà cả hai được tham gia trong đó. Bằng cách mở rộng ra, trong một câu, chẳng hạn, *John says he hates syntax*, *John nói mình không ưa cú pháp*. Ở đây, *predicate* (thuật từ-từ ngữ trần thuật) là vị từ *say* và hai tham tố của nó là *John* và tiểu cú *he*

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

hates syntax; tuần tự, tham tố thứ nhì *he hates syntax* là một mệnh đề mà *predicate* của nó là *hates* và hai tham tố của nó, trong bản chất hay nội tại, là *he* và *syntax* được định vị trong V-bar (V-có dấu gạch ngang) và trong khi chủ ngữ của một vị từ phải đặt bên ngoài V-, thì những bổ ngữ vẫn được hồi chỉ cho các tham tố nội tại. Các biểu đạt mà không có chức năng tham tố được gọi là *phi tham tố*. Cấu trúc tham tố của một *predicate* cung ứng sự miêu tả về cách tập hợp những tham tố đã tương ưng với *predicate* (thuật từ) và **vai tham tố**, mỗi vai thực hiện qua liên hệ với *predicate*.

Aspect: Dạng tử, thể, cục diện.

Trên mặt điển dạng, đây là một hạn từ quen dùng để biểu thị thời lượng (duration) hay khoảng thời gian của một hành vi được một vị từ miêu tả (chẳng hạn, có phải hành vi này đang diễn tiến hoặc đã hoàn thành hay không). Chẳng hạn, trong các câu sau đây:

(i) *He has taken the medicine* (Anh ấy đã uống thuốc rồi)

(ii) *He is taking the medicine* (Anh ấy đang uống thuốc)

Phụ ngữ [trợ từ] *has* được cho là một bổ ngữ đánh dấu *thể hoàn thành* (perfective aspect). Do vì nó đánh dấu sự hoàn thành (trong ý nghĩa 'xong rồi' hay 'kết thúc') của hành vi uống thuốc; do những lý do như thế, nên *taken* được cho là một hình thái vị từ (quá khứ) hoàn thành (cho dù, theo truyền thống văn pháp, nó được quy là *quá khứ phân từ*). Cũng thế, nó cũng được cho là một (phụ ngữ) đánh dấu *thể vị thành* hay *thể diễn tiến* trong câu (ii), bởi vì, nó liên hệ đến một hành vi chưa được kết thúc (tức là chưa được hoàn hành) và do vậy, nó đang diễn ra hay trong tiến trình, (với lý do này), *is* trong câu (ii) vẫn được quy là phụ ngữ *diễn tiến* hay phụ ngữ *vị thành*; trong cùng một cách như vậy, vị từ *taking* trong câu (ii), được cho là hình thái (phân từ) *vị thành* hay phân từ *diễn tiến* của một vị từ (cho dù, theo truyền thống văn pháp, nó được minh dụ là *hiện tại phân từ*).

Attraction: Hấp lực, hình thái đồng hóa.

Sự chuyển vị một tập hợp của những nét từ vị trí phạm trù này đến vị trí phạm trù khác.

Attributive adjectives: Các tính ngữ làm định ngữ

Là những tính ngữ đươc quen dùng để trang sức (modify, bổ ngữ) cho một diễn đạt danh từ theo sau—chẳng hạn, *màu đỏ*, trong câu, *John has a red Ferrari* (John có một chiếc Ferrari màu đỏ), ở đây *red* quy vào các thuộc tính mà màu đỏ sẽ có cho danh từ Ferrari. Các tính ngữ làm phụ ngữ này

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

khác với *những tính ngữ vị từ*, đây là những tính ngữ được quen dùng trong các cấu trúc, chẳng hạn, *the house was red*, *They painted the house red*, v.v... (ở đây, thuộc tính sẽ thành màu đỏ [being red], được cho là vị từ hóa của biểu đạt *ngôi nhà*).

Aux. / Auxiliary: Phụ ngữ, trợ từ

Một thuật ngữ quen dùng để miêu tả những yếu tố hay các đơn vị, chẳng hạn, *will, would, can, could, shall, should, may, might, must, ought,* và một vài sử dụng của *have, be, do, need, dare*. Những đơn vị như thế sai biệt từ những vị từ của loại hình từ vựng, chẳng hạn, vì chúng là đối tượng chịu tác động **đảo câu (inversion)** (tham chiếu, ***Can*** *I help you?*).

Auxiliary inversion. Xem inversion.

Auxiliary selection: Tuyển chọn phụ ngữ, tuyển trợ từ

Thuật ngữ này liên hệ đến hình loại vị từ mà một phụ ngữ đã nêu, chọn lọc với tư cách là bổ ngữ (túc từ) của nó, chẳng hạn, trong nhiều ngôn ngữ, (đối tác của) *be* khi quen dùng như là một trợ từ hoàn thành chỉ tuyển chọn một túc từ được vị từ **phi đối cách** dẫn đầu (nhu *come, go v.v...*) trong khi đó, (đối tác của) *have* chọn ra một túc từ đã được dẫn đầu bằng những loại hình vị từ khác.

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

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

Thư mục tham khảo

Luận thành duy thức / Tuệ Sỹ (Tập một)

Tự điển thuật ngữ ngôn ngữ học đối chiếu / Cao Xuân Hạo, Hoàng Dũng.

Những phương pháp của ngôn ngữ học cấu trúc / Z.S Harris / Cao Xuân Hạo dịch giải.

Ngữ nghĩa và tính khoa học của tiếng Anh / Trần Hữu Kỳ

Deutsch als premdsprach / Langenscheidt (**L**)

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

現代漢語六百詞 / 商務印書館

The penguin dictionnary of language

Kompaktwörterbuch neugriechisch / Pons.

Italien grammar and verb / Berlitz

Syntax / A. Radford

Language and problems of knowledge / Chomsky

Aspects of the theory of syntax / Chomsky

Language and thought / Chomsky

New horizons in the study of language and mind / Chomsky

Essays on grammatical theory and universal grammar / Doug Arnold, Martin Atkinson, Lousia Sadler.

Semantic analysis linguistics / H.G Widdowson.

Classical world an epic history of Greec and Rome / Robinlane Foxs

Context and content / Stal Naker

An introduction to descriptive linguistics / H.A. Gleason

Performance and competence in second language acquisition / Goalien Brown, John Williams.

Grammaire française syntaxe de la phrase / Trần Thế Hùng

Précis de grammaire historique de la française / Clarles Bourneau.

La linguistique / Jean Perrot.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Cho tôi dấu chấm huyền xưa

Cho tôi dấu chấm huyền xưa
Là cho tôi cả nửa mùa lá thu
Cho tôi một chút thẩn thờ
Là cho tôi khổ ngón chờ ngón mong
Cho tôi một buổi Dương cầm
Phiếm đen phiếm trắng thăng trầm bóng mây
Cho tôi dấu chấm mưa gầy
Tôi về khép lại mùa phai nắng vàng
Huyền xưa dấu chấm muộn màng
Đời quên sám hối nên lang thang hoài
Người về xin một đóa mai
Vùi chôn từ độ rạng ngời vô biên.

Pháp Hiền, trọng hạ 2008

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Hoài Khanh

Trở lại vườn xưa

Gởi nhà sư không mặc áo cà-sa,
gặp thời nhiễu nhương –
bèn trở lại vườn xưa.

Ba năm đọc trọn Kim Cang
Cuộc xuân thu bỗng sang trang… não nùng
Giã từ trở lại vườn Xuân
Bầy chim sẻ cũ như mừng reo vui
Bạn xưa nay gặp lại rồi
Nào bầy dế gáy liên hồi sau hiên
Nào anh Cú vọ ưu phiền
Khuya vang não nuột giọng riêng cõi nào
Nào bầy Quành quạch lao xao
Dường như ổi chín ngạt ngào hương đưa
Ô hay cũng vẫn vườn xưa
Mà sao khác lạ như vừa tái sinh!
Kiếp xưa nay có nguyên hình
Mà câu kinh cũ thình lình vọng âm
"Ưng vô sở trụ… kỳ tâm"
Mới hay vô trụ ngàn năm vẫn là.

Mắt lạ nhìn hải ngạn qua đèo

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Qua đèo Ngoạn mục thênh thang
Tưởng đâu trở lại thiên đường ấu thơ
Mây ơi thông hỡi hãy chờ
Ngày ta trở lại bên bờ chân không
Ngày ta là áng mây hồng
Bay từ thiên cổ về trong bụi mù
Ngày ta gặp lại thiên thu
Trong đôi mắt lạ mịt mù chiêm bao
Ngày ta hiểu nghĩa gầy hao:
Xuân xanh tàn phá nắng đau ngọn tùng
Em từ lệ nhớ rưng rưng
Ta từ thế sự tận cùng nỗi đau
Làm chi hỡi nắng phai màu
Hỡi phương hải ngạn hỡi sầu lưu linh
Sá chi nào chuyện bất bình
Đời ta trong đục cũng bình thường tâm
Mai kia riêng một góc nằm
Hỡi ai còn chút lòng thầm xót thương
Một thời một lứa đoạn trường

Một tình một sử như dường sinh ly
Làm sao em ***hiểu*** xuân thì?
Làm sao ta ***biết*** cái gì là tâm?

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Tâm ơi riêng một cõi nằm
Làm sao mi **ngộ** đau ngầm là chi?

(10/03)

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Trong ta hằng hữu

Thưa rằng miên viễn là nơi
Ta về nương náu khi đời tan hoang
Văn minh – Tiến bộ – Mơ màng
Dường như chẳng thể cùng đàng bước đi?
Cũng như nhan sắc kiêu kỳ
Làm sao hiểu đặng biên thùy chiêm bao
Mây bay ai biết phương nào
Từ đâu mây tới chốn nào mây ra
Thưa rằng trong cõi người ta
Tiến lên cũng có lúc sa xuống bùn
Xin đừng vọng tưởng xa phương
Trong ta hằng hữu cội nguồn chân như.

(26/10)

Hoài Khanh

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Phổ Đồng

Núi Linh Thứu

Gridhrakuta mấy nghìn năm lịch sử
Bóng trải dài che chở cả phương Đông
Từ giây phút Người niêm hoa thị chúng
Tâm chảy dài vẫn mỉm nụ dòng không.

Theo dấu vết xa xưa Người để lại
Con về đây tìm lại dấu thời gian
Nơi tòa thượng sương mờ vương núi biếc
Linh thứu sơn nước chảy đọng mây ngàn.

Cầu bắt nhịp qua non Kỳ-xà-quật
Đứng nơi này nghe tiếng vọng bên kia
Suối róc rách chở trăng về non Thứu
Trăng hạ huyền sương ru ngủ trời khuya.

Dư ảnh âm hao như còn ẩn hiện
Vang vọng một thời ký ức hằng sa
Còn hiện tại vật dời sao thay đổi
Người ra đi là mãi mãi trăng tà!

Trăng in đáy giữa lòng khe vắng lặng
Thả nỗi buồn cho dòng suối mang đi
Nghìn năm trước nghìn năm sau có phải
Chính vô thường là thường trụ tà huy?

(Chiêm bái Gridhrakuta 02/03/08)

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

THIỀN SƯ CHÂN NGUYÊN VỚI THẾ GIỚI QUAN CHO NGƯỜI DÂN QUÊ VIỆT NAM

THÍCH PHƯỚC AN

Trong tác phẩm *Nguồn Gốc, Nỗi Hoài Niệm Về Thuở Ban Đầu,* dù là một nhà thiên văn học nhưng Trịnh Xuân Thịnh đã viết một câu đầy tinh thần thi ca như thế này: "Qua các thời đại và các nền văn hóa khác nhau con người đã phóng chiếu lên các bầu trời những ước mơ và khát vọng của mình".[1]

Tôn giả Malunkyaputta có lẽ là một trong những người tiền phong không phải chỉ trong lịch sử Phật giáo mà còn cả lịch sử của nhân loại nữa đã mơ ước và khát khao muốn hiểu biết nguồn gốc về "Những thuở ban đầu" ấy chăng?

Không giống như Blaise Pascal (1623 – 1662), tư tưởng gia Pháp ở thế kỷ 17 đã hốt hoảng kêu lên: "Sự im lặng vĩnh cửu của không gian vô hạn này khiến tôi hoảng sợ",[2] mà Malunkyaputta theo kinh *Tiễn Dụ:* "Trong khi tĩnh tọa nơi chỗ thanh vắng, bỗng nảy ra ý nghĩ: "Có một vấn đề mà lâu nay Đức Thế Tôn gác qua một bên không chịu nói đến, ấy là cõi thế gian này là thường hay vô thường, là hữu biên hay vô biên, thần ngã (như nghĩa linh hồn) với thân là một hay khác, Đức Như Lai sau khi diệt độ rồi còn có hay không còn có, hay cũng có cũng không, hay chẳng phải có chẳng phải không? Ta không thể nào yên tâm không thắc mắc đó được. Nếu Đức Thế Tôn nói rõ cho ta biết thì ta còn theo Ngài tu học, còn nếu Đức Thế Tôn không chịu nói rõ cho ta biết thế gian là thường hay

[1] Phạm Văn Thiều và Ngô Hữu dịch, nxb Trẻ 2006, tr. 27.

[2] Sđd. Tr.51.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

vô thường, thì ta sẽ cật vấn Ngài xong rồi hoàn tục không tu theo Ngài nữa". (HT Trí Đức dịch).

Câu trả lời của Đức Phật cho Malunkyaputta là: "Dù có biết được thế gian là thường hay vô thường, hữu biên hay vô biên, Như Lai sau khi diệt độ rồi còn có hoặc không có, hoặc cũng có cũng không hoặc chẳng phải có chẳng phải không thì thế gian này vẫn tiếp tục có sanh, già, bệnh, chết, có thống khổ ưu bi vậy". Đọc câu trên của Đức Phật khiến chúng ta không khỏi ngậm ngùi khi nghĩ đến những nhà khoa học lừng danh, những Galileo, những Albert Einstein, những Edwin Hubble v.v… Đã ôm giấc mộng chinh phục vũ trụ mênh mông này nhưng chưa kịp nhìn thấy những thành tựu vĩ đại của khoa học ngày nay thì đã vĩnh viễn ra đi, đúng như lời than của một sử gia: "Con người hì hục chinh phục trái đất nhưng rồi cuối cùng con người cũng phải gửi nắm xương tàn của mình trong lòng đất lạnh" (Will Durant) .

Nhưng với chúng ta những người Đông phương thì điều đó chẳng có gì quan trọng cả, vì như Nguyễn Du đã nói:

Xưa nay những đấng tài hoa
Thác là thể phách còn là tinh anh

Nếu cứ theo lối suy nghĩ thông thường của hầu hết mọi người thì, khi một dân tộc hay một hệ thống tư tưởng nào chỉ bận tâm đến việc chinh phục nội tâm để tìm kiếm thanh bình cho tâm hồn như Phật giáo nói riêng hay nền minh triết cổ đại Ấn Độ nói chung chẳng hạn thì vấn đề chinh phục thế giới bên ngoài hoàn toàn bị bỏ quên. Nhưng ngược lại với lối suy nghĩ thông thường ấy thì những nhà thiên văn học lỗi lạc hiện nay đã đi đến một kết luận bất ngờ rằng:

"Vũ trụ thần thoại Ấn Độ cũng chứa đựng tư tưởng về sự vô hạn của các vũ trụ, mỗi vũ trụ là sản phẩm của giấc mơ của các vị thần khác nhau. Một lần nữa, quan niệm này lại hoàn toàn trùng hợp với quan niệm đa vũ trụ song song của vũ trụ học hiện đại".[3]

---

[3] sđd. Tr. 25.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Và không chỉ trong giấc mơ của các vị thần trong thần thoại Ấn Độ mới thấy vũ trụ là vô hạn, và không phải chỉ có một vũ trụ mà còn nhiều vũ trụ nữa, thì trong Phật giáo nhất là Phật giáo đại thừa hầu như bất cứ quyển kinh nào cũng đều nói đến "Tam thiên đại thiên thế giới". Ví dụ: chỉ có thuật ngữ là Giới Tạng (Dhātu-garbha) thôi mà Tuệ Sỹ đã chú giải trong *Thắng Man Giảng Luận* như thế này: "Bào thai sản sinh các chủng loại. Đây chỉ thế giới tạng (Lokadhātu-garbha) bào thai sản sinh các chủng loại thế giới-tam thiên đại thiên thế giới tạng, vũ trụ trong thuyết Như Lai Tạng (Tathāgatagarbha) gọi thế giới là giới tạng, vì mọi chủng loại đều được sản sinh từ thai tạng của Như Lai. Ba nghìn giới đại thiên giới tạng tương ứng với ba nghìn đại thiên thế giới (Trisāhasra-mahāsra-lokadhātu), bốn châu thiên hạ tức là bốn lục địa (Caturdvipā) hợp thành một thế giới. Một nghìn thế giới như vậy là một tiểu thiên thế giới (Sàhasracùdika-lokadhàtu). Một nghìn tiểu thiên hợp thành một trung thiên thế giới (Sāhasra-Madhyama-lokadhātu). Một nghìn trung thiên hợp thành một đại thiên (Sāhasramhāsāhasra-lokadhātu). Ba nghìn đại thiên như vậy được gọi là một cõi Phật (Buddha-ksetra), Phật sát hay Phật độ".

Như vậy khi Đức Phật bảo Malunkyaputta rằng: "Điều nào không đáng nói thì ta không nói, điều nào đáng nói thì ta nói, các ông nên như vậy mà thọ trì, như vậy mà tu học", không có nghĩa là Đức Phật ngăn cấm hay không biết gì đến vũ trụ bên ngoài mà Ngài chỉ muốn nhấn mạnh rằng, cứ nỗ lực tu tập đi thì vấn đề sẽ tự giải quyết.

Người dân quê Việt Nam của chúng ta vốn rất giàu trí tưởng tượng, mỗi khi nhìn lên bầu trời đầy sao họ thấy một dải lớn màu trắng nhạt hình vòng cung vắt ngang qua bầu trời (chữ của Trịnh Xuân Thuận) mà người Tây phương gọi là "Con đường sữa" (Voie Lactée) thì người dân quê Việt Nam lại gọi dải sáng này là sông Ngân Hà.

Rồi từ sông Ngân Hà này người dân quê Việt Nam tự bao đời đã tưởng tượng ra một câu chuyện tình vô cùng lãng mạn nữa. Đó là câu chuyện giữa chàng mục đồng đẹp trai có tên là Ngưu Lang và

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nàng Ngọc Nữ, một trong những công chúa đẹp nhất của Ngọc hoàng. Hai người yêu nhau say đắm đến nỗi Ngưu Lang cứ bỏ mặc cho đàn trâu chạy rong khắp các cánh đồng của nhà trời, còn nàng Chức Nữ thì không còn siêng năng đạp cửi dệt vải bên bờ sông Ngân nữa.

Ngọc hoàng giận quá, bắt hai người phải sống xa nhau. Bên này bờ sông là Ngưu Lang và bên kia là Ngọc Nữ. Mỗi năm hai người chỉ được Ngọc hoàng cho phép gặp nhau một lần vào tháng bảy mà thôi. Chính vì thế cho nên mỗi khi gặp nhau Ngưu Lang và Chức Nữ vì quá sung sướng nên đã phát khóc, rồi đến khi sắp chia ly thì buồn thảm đến nỗi nước mắt tuôn như mưa.

Từ đó cứ đến những ngày cuối hạ, khi trên khắp các cánh đồng, các dòng sông đều cạn nước thì người nông dân lại mong đến tháng bảy mưa ngâu. Câu "tháng bảy mưa ngâu" mà người dân quê thường gọi bắt đầu từ truyền thuyết trên.

Trong ca dao Việt Nam ta cũng thấy có hai câu nói lên tâm trạng của một người thôn nữ đứng nhìn trời cao đất rộng, nhìn rặng núi, nhìn dòng sông rồi băn khoăn tự hỏi về nguồn cội của chính mình:

Ai đem em đến chốn này
Bên kia là núi bên này là sông?

Thế nhưng điều lạ lùng là trong văn học cổ điển của Việt Nam dường như chưa có bất cứ một tác phẩm nào đề cập đến cái boăn khoăn thắc mắc mà người thôn nữ đã nêu lên trong câu ca dao vô cùng thơ mộng trên, ngoài một tác phẩm duy nhất là *Hồng Mông hạnh* (HMH) của thiền sư Chân Nguyên. Và vì là một thiền sư của Phật giáo Việt Nam nên tất nhiên Chân Nguyên đã trình bày thế giới quan ấy bằng chính quan điểm của mình, hay nói theo giáo sư Lê Mạnh Thát tác giả *Chân Nguyên thiền sư toàn tập* (CNTSTT) thì "Thế giới quan này tuy chịu một quá trình Phật giáo hóa có ý đồ và chủ mưu, vẫn bộc lộ một cái nhìn hết sức tích cực, về lịch sử hình

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

thành và tiến hóa của thế giới tự nhiên và xã hội loài người".[4]

Cũng như mọi tác phẩm viết về thế giới quan, thiền sư Chân Nguyên cũng mở đầu tác phẩm của mình về những ngày đầu tiên của vũ trụ như thế này:

Trải xem thuở trước hồng mông
Hư không nhất trí tượng cùng hỗn mang
Tam tài thuở chửa phân trương
Kiếp dường bát ngát đời dường mênh mông
Trời chưa có, Đất còn không,
Người ta quạnh quẻ mịt mùng dưới trên
Tự nhiên một khí nổi lên
Tỳ Lô nhất trích bỗng liền hóa ra
Thon thon dường tợ trứng gà
Khí thanh khí trọc hợp hòa âm dương.

Giống như hầu hết các triết gia Đông Tây xưa nay, Chân Nguyên cũng thử tìm xem cái gì là nền tảng để từ đó vũ trụ vạn vật hình thành. Chẳng hạn như đối với Thalès là nước, với Héraclite là lửa, với Anaximene De Milet là không khí hoặc là đất, nước, không khí lửa (Empédocle) là nguyên tử (Démecrite) với Pythagore là con số với Anaximandre thì vô cùng hợp thể bất định và vô hạn của bốn yếu tố: Nước, không khí, đất và lửa, hoặc tinh thần siêu việt (Một số triết gia sau khi Thiên chúa giáo ra đời). Như vậy bản thể của vũ trụ vạn vật có thể là vô hình mà cũng có thể là hữu hình".[5]

Nhưng theo tác giả CNTSTT thì khi viết đoạn trên Chân Nguyên đã: "Chịu ảnh hưởng nặng nề của thuyết sáng thế duy vật thô sơ phát biểu trong Hoài Nam Tử. Đạo bắt đầu trong chỗ mịt mùng, mịt mùng sinh ra vũ trụ, vũ trụ sinh ra khí, khí có nặng nhẹ, trong và nhẹ thì bàng bạc thành trời, nặng và đục thì ngưng tụ lại thành đất. Kết hợp trong và mịn thì dễ, còn ngưng tụ nặng và đục thì khó, nên

[4] Tất cả đều được trích từ CNTSTT, tập 2, Tu thư Vạn Hạnh 1979.

[5] *Đại cương triết học Trung quốc,* tập 1, NXB Thanh Niên, 2004.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

trời thành trước và đất thì lập sau, kết hợp trời đất lại thì khí nó thành âm dương" và như vậy tác giả CNTSTT kết luận: "Chân Nguyên đã sử dụng thuyết sáng thế duy vật thô sơ của Hoài Nam Tử, rồi Phật giáo hóa nó đi bằng cách thêm vào cái ý niệm 'Một giọt tỳ lô'."

Theo hai tác giả Nguyễn Hiến Lê và Giản Chi thì Hoài Nam Tử chỉ là người tiếp nối và hoàn chỉnh thôi, vì triết gia đầu tiên của Trung Quốc chủ trương thuyết duy khí phải là Hà Hưu đời hậu Hán: Cái nguyên thủy là khí. Bắt đầu từ vô hình, khi hữu hình thì (Khí) phân bố mà dựng nên trời đất vậy. (Nguyên giả, khí dã. Vô hình dĩ khởi, hữu hình dĩ phân, tạo khởi thiên địa, thiên địa chi thủy giả).[6]

Chân Nguyên tiếp tục trình bày quá trình hình thành vũ trụ như thế này:

Tự nhiên chấn động khai trương
Mới có Bàn Cổ, Tam Hoàng túc Phân
Thiên Tý, địa sửu, nhân dần
Ba giờ khai tịch linh thần đã an
Thái cực nhất khí chân nguyên
Lưỡng nghi tứ tượng sanh nên muôn loài
Thần cơ tạo hóa chẳng sai
Dựng ra núi cả sông dài bể sâu
Sơn xuyên thành thị đâu đâu
Phật tổ biến hóa phép mầu ghê thay

Chúng ta có thể xem câu *Tự nhiên chấn động khai trương* của Chân Nguyên như một Big Bang của vũ trụ học hiện đại chăng? Bởi vì trước khi "Tự nhiên chấn động khai trương" thì vũ trụ lúc đó chỉ là một khối tối tăm mù mịt chưa có gì hết, chỉ sau khi "chấn động khai trương" rồi thì mới có Tam Hoàng, tức Thiên Hoàng (vua trời), Địa Hoàng (vua đất) và Nhân Hoàng (vua người) và tiếp nữa mới là núi rộng sông dài v.v…

[6] Sđd. Tr. 249.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Tác giả CNTSTT đã rất thẳng thắn khi cho rằng quan điểm của Chân Nguyên trong quá trình hình thành vũ trụ như vậy là hơi ngây thơ và đơn giản, vì sao?

"Chân Nguyên tiếp thu những khái niệm của cái thế giới quan mang ít nhiều tính chất duy vật biện chứng ấy, để xây dựng nên một thế giới quan của chính mình, sau khi đã Phật giáo hóa nó tới một mức độ nhất định. Quá trình Phật giáo hóa này diễn ra không phải dựa trên cơ sở những quan điểm rút ra từ kinh sách Phật giáo chính thống. Trái lại, nó phần lớn đã lặp căn trên một quan niệm Phật giáo dân gian, đôi khi tiếp cận với môt tư tưởng ngây thơ và đơn giản quá mức".

Đúng là ngây thơ và đơn giản. Nhưng có lẽ cái ngây thơ và đơn giản đó cũng dễ hiểu thôi, vì vị Thiền sư của chúng ta đã sống vào nửa sau thế kỷ 17 và đầu thế kỷ 18, vào thời điểm ấy cả khu vực Viễn Đông nói chung và Việt Nam nói riêng vẫn chưa nhận được bất cứ một thông tin nào cả về những cái chết đang gây chấn động khắp các quốc gia Tây phương như cái chết của Bruno (1548-1600) triết gia Ý, vì đã dám bác bỏ những giáo điều ngây thơ trong *Kinh Thánh* về sự hình thành của vũ trụ, giáo hội La Mã đã kết án ông là "muốn lật ngược thế giới" nhưng Bruno đã hỏi lại giáo hội là: "Nhưng lẽ nào lật ngược thế giới đã bị lật ngược là xấu xa ư?" Khi bị đem lên giàn hỏa để thiêu sống Bruno vẫn hiên ngang tuyên bố "Đốt cháy không có nghĩa là bác bỏ".[7]

Và sau đó không bao lâu là Galilê (1554-1642) nhà vật lý, toán học, thiên văn học cũng người Ý. Cũng giống như Bruno, khi tòa án giáo hội La Mã ở Rome bắt Galilê phải từ bỏ quan điểm của mình về sự hình thành và cấu tạo của vũ trụ, thì Galilê cũng để lại cho đời một câu nói bất hủ đến tận ngày nay: "Dù sao thì nó (trái đất) vẫn đang quay kia mà".[8]

---

[7] *106 nhà thông thái,* Đỗ Minh Hợp dịch, NXB chính trị quốc gia 2000.

[8] Sđd.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Nếu biết rõ những thông tin về khoa vũ trụ học này thì vị Thiền sư của chúng ta có lẽ đã không vì quá tôn sùng Đức Phật, dù chỉ là quan niệm Phật giáo nhân gian (chứ không phải chính thống) đã gán ghép Đức Phật vào những việc mà Đức Phật không bao giờ làm sau đây:

Tạo Thiên lập Địa đã ôn
Nhật Nguyệt chưa có hãy còn nhẵn tay
Nhân vật cầm thú bấy chầy
Mở mắt làm ngày, bịt mắt làm đêm
Chửa có Nhật Nguyệt khôn xem
Bây giờ Phật Tổ hóa nên lạ lùng
Đại ngọ nhân trí Phật dùng
Lấy kim đúc Nhật sáng thông đòi ngày
Ngân thì đúc Nguyệt bằng nay
Cùng tinh tú rày đêm thì sáng xông

Vậy là chỉ sau khi con người đã có mặt trên mặt đất thì Chân Nguyên mới để Phật xuất hiện. Đức Phật như thế chỉ là người đứng ra xếp đặt lại trật tự cho xã hội loài người chứ không phải là người đã tạo dựng trời đất và loài người như Đức chúa trời Jahvé đã làm vào ngày thứ 5 như trong *Cựu Ước* đã ghi: "Ta hãy làm ra người theo hình ảnh của ta".

Nhưng ta có thể giả thiết là, nếu như Chân Nguyên có vì quá sùng mộ mà tôn Đức Phật như Đức chúa trời Jahvé, nghĩa là cũng tạo dựng trời đất và loài người thì sự tôn sùng ấy cũng chẳng làm hại đến ai cả, vì lịch sử truyền bá đã từng chứng minh rằng đạo Phật chưa hề ép buộc một dân tộc nào phải từ bỏ tôn giáo của họ để theo Phật giáo cả. Nguyên tắc bất di bất dịch này dường như càng được thực thi một cách nghiêm chỉnh hơn dưới những triều đại mà Phật giáo hoàn toàn nắm ưu thế tuyệt đối về quyền lực chính trị, như dưới triều đại Asoka của Ấn Độ chẳng hạn. Vị hoàng đế này chẳng những đã không ép buộc ai theo Phật giáo mà còn ra một sắc lệnh đặc biệt về tín ngưỡng có những câu như thế này: "không nên vô cớ đề cao giáo phái của mình, chê bai các giáo phái của người khác.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Muốn chê bai thì phải có những lý do vững vàng vì tất cả các giáo phái khác đều có một khía cạnh nào đó đáng cho ta kính trọng”.[9]

Còn đối với lịch sử Việt Nam thì chúng ta cũng đừng quên rằng chính vua Lý Thánh Tông đã là người đầu tiên chủ trương xây dựng văn miếu để thờ Khổng Tử và Chu Công vào năm 1070 chứ không phải ông vua nào của triều Lê hay triều Nguyễn của Nho giáo đã chủ trương điều ấy cả.

Trong HMH, ngoài khái niệm khí của triết gia Hoài Nam Tử, Chân Nguyên cũng còn lấy một tư liệu khác nữa cũng của Trung Quốc để đưa vào trong tác phẩm của mình là thuyết nói rằng dù tên gọi có khác nhau nhưng Khổng giáo hay Lão giáo thật ra cũng đều từ Phật giáo mà ra cả:

Phật dựng Tam giáo độ nhân
Một cây bảo thọ linh thần ba chi
Vốn nguyên đạo Phật từ bi
Suất đà Thiên thượng phân chi phát hành

Cứ theo thuyết này thì Khổng Tử là do từ:

Tịnh Quang Bồ Tát giáng sinh
Thác thân nước Lỗ dạy dân báy chầy
Mùng 4 tháng 5 bằng nay
Ngọ thì nửa ngày Khổng Tử giáng sinh

Còn Lão Tử của Đạo giáo thì:

Ca Diếp Bồ Tát ra đời
Ở trong lòng mẹ đã ngoài tám mươi
(...)
Tóc đầu mày bạc phân minh
Thái thượng hóa hình đạo giáo thần thông

Tác giả CNTSTT cho rằng thuyết các Bồ Tát giáng sinh để làm giáo chủ Nho giáo cũng như Lão giáo xuất hiện lần đầu tiên vào thế kỷ

[9] *Lịch sử văn minh Ấn độ* của Will Durant, Nguyễn Hiến Lê dịch.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

thứ 7 trong tác phẩm của Minh Khái và Pháp Lâm được viết trong những năm 621-622, đến đầu đời Nguyên thì thuyết này vẫn còn khá phổ biến, như Tường Mại đã dẫn trong *Biện Ngụy Lục* được viết sau biến cố tranh chấp xảy ra giữa Phật giáo và Lão giáo vào năm 1280.

Và tác giả cũng cho rằng trong HMH Chân Nguyên cũng đã sử dụng tài liệu của Tường Mại để viết về Khổng Tử và Lão Tử.

Nhưng nếu hai nguồn tài liệu trên được rút ra từ các sách vở của Trung Quốc chẳng có gì là sáng tạo của Chân Nguyên trong đó cả thì ta phải đợi đến nguồn tài liệu thứ ba, tức là những truyền thuyết đã lưu hành từ rất lâu trong nhân gian mà tác giả CNTSTT cho rằng: "lần đầu tiên được Chân Nguyên ghi lại bằng ngôn ngữ dân tộc trong HMH", và tác giả đã khẳng định: "đây là một cống hiến độc đáo và lớn lao của Chân Nguyên cho lịch sử văn học dân tộc ta". Ví dụ tác giả dẫn chứng hai câu thơ trong HMH:

Con mèo xưa đã có duyên
Đã ở cùng Phật Tây Thiên tốt lành

Thì truyền thuyết này đã được Nguyễn Trãi ở đầu thế kỷ 15 ghi lại trong *Quốc Âm Thi Tập*, trong bài thơ có tên là Mèo, nguyên Văn như thế này:

Lọ Vằn sinh lạ mãi phương Tây
Phụng sự Như Lai trộm phép Thầy
Hơn chó được ngồi khi mặt bếp
Tiết Hùm chẳng bảo chước leo cây
Đi nào kẻ cắm buồn the kín
Ăn đợi ai làm bàn soạn đầy
Khó Liễu sang chăng nở phụ
Nhân chưng giận chuột phải nuôi mày

Tại sao chuột và mèo lại ghét nhau? Cứ theo truyền thuyết nhân gian thì trong những ngày đầu khi Phật vừa xuất hiện trên mặt đất này thì con người vẫn chưa có lương thực để ăn nên Phật mới hóa ra lúa rồi sai chuột đem đi rãi khắp mọi nơi, nhờ thế nên con người

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

mới được ấm no. Thế nhưng sau đó chuột lại ỷ công lao của mình nên :

Lúa thời nó cắn đã tan
Bấy giờ Thiên Hạ thế gian lo lường
Tìm sang Bạch Phật Tây Phương
Rằng thì chuột nó làm hoang cực nhiều
Phật phán Tây Phương có mèo
Đem về nó bắt nó trèo mọi nơi
Bấy giờ chuột hãi rụng rời
Đào hang hòa ẩn trọn đời mới yên
Con mèo xưa đã có duyên
Đã ở cùng Phật Tây Thiên tốt lành

Còn những cái mỏ dùng để tụng kinh thì tại sao người thợ mộc từ xưa nay lại thường khắc hình con cá Kình? Đọc HMH của Chân Nguyên ta mới biết được là vì cá Kình hay đón đường chuột cướp mất bông lúa mà Phật đã sai chuột đi vung vãi khắp nơi:

Chẳng ngờ cá kình bất nhân
Đón ăn cướp mất xa gần còn không
Lý Ngư can gián có lòng
Cá kình phàm tục bạo hung bấy chầy
Cá chép hóa rồng khi nay
Có lòng nhân đức Phật rày hóa cho
Cá kình độc dữ phàm phu
Moi ruột làm mỏ đánh hồ trả dân

Nhưng có lẽ phải đợi đến truyền thuyết về chuyện cây Nêu ba ngày tết thì ta mới thấy được Phật giáo đã ảnh hưởng sâu đậm như thế nào đối với dân tộc Việt Nam, đặc biệt là đối với người dân quê, vốn chiếm hơn tám mươi phần trăm trong xã hội nông nghiệp.

Khi Đức Phật đã lặp lại trật tự trên thế gian này thì:

Phật Tổ mở tiệc hội lễ
Quỷ Vương nó lại đến thì công dương
Quỷ ở cùng Phật một dường

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Quỷ cũng có phép oai lường ghê thay
Hung hăng xáo xác trêu thây
Phật dựng làm hội quỷ rày đến chơi

Dù Phật rất tử tế với quỷ nhưng quỷ vẫn chứng nào tật ấy:

Rủ nhau Quỷ liền trêu ngươi
Đem đồ công đức tanh hôi chơi vần

Thấy quỷ quậy phá như vậy nên Phật liền "Phân doanh" một miếng đất gần sát mé biển cho quỷ, nhưng hễ ngày nào quỷ còn ở trên đất liền, dù gần sát bờ biển đi nữa thì quỷ vẫn tiếp tục tấn công không những với súc vật mà còn cả với con người nữa:

Quỷ có phần đất bấy chầy
Ai qua nó bắt khốn thay những là
Bắt về ăn thịt chẳng tha
Nhân vật cầm thú khôn qua đó rày.

Thế là một cuộc đấu trí diễn ra giữa Phật và bọn quỷ. Trước tiên Phật bèn làm một lễ hội nữa để dụ quỷ vào, quỷ vào vẫn giữ thái độ hung hăng, ngạo mạn như những lần dự lễ hội trước đó. Sau khi lễ hội kết thúc, Phật ngỏ lời trước:

Ta hỏi mua đất chúng bây
Quỷ vương bạch Phật mua tày bao nhiêu

Phật đáp:

Phật rằng mua ít chẳng nhiều
Mua có một lèo bằng bức cà sa

Phật vừa nói vừa bung chiếc áo cà sa ra thì :

Chúng quỷ xem thấy mừng thay
Vừa bằng một chiếu vỗ tay reo cười

Và lại hứa sẽ trả tiền gấp bội nhưng với điều kiện là quỷ phải ký vào biên bản trước khi Phật giao tiền, quỷ đồng ý ký:

Tánh danh quỷ vương ở trên

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Nguyên có phần đất ở trên Ta Bà
Kim tương mãi dữ Thích Ca
Y như khế hội lập hòa chẳng sai

Sau khi ký xong, quỷ trao giấy cho Phật:

Phật liền chiếu đọc chúc thư
Mở cà sa bức rộng dư vô cùng
Quỷ bạt ra ở biển đông
Ở trên non nước mênh mông bấy giờ
Tham ăn ái vật chẳng ngờ
Đều cùng dại cả lọ bề tâu ai
Chúng ta đã bán cho người
Phật cứ bằng lời văn tự giao ngân

Quỷ đành ngậm bồ hòn, không còn cách nào hơn là phải xuống nước nài nỉ:

Bây giờ mất đất ỷ khôn
Ta vào bạch Bụt Thế Tôn ân cần
Tôi xin một năm ba lần
Về viếng quê cũ đầu xuân ba ngày

Phật đồng ý nhưng nhắc lại cho quỷ nhớ là chỉ được ở lại đất liền ba ngày mà thôi:

Phật phán nhữ Quỷ rằng bây
Tao cho ba ngày đoạn lại hồi quy
Hễ đâu nêu cắm chế hề
Thằng nào xông xáo diệt thì tan thây

Sự tích cây nêu ngày Tết ấy được Nguyễn Đổng Chi biên tập lại trong *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam* lại càng độc đáo hơn nữa:

"Ngày ấy không biết từ bao giờ và biết bằng cách gì, Quỷ chiếm đoạt tất cả đất nước. Người chỉ ăn nhờ ở đậu và làm thuê đất của Quỷ. Quỷ đối với người ngày càng quá tay. Chúng nó dần dần phải tăng thuế nộp lên gấp đôi và mỗi năm mỗi nhích lên một ít. Cuối cùng chúng nó bắt người phải nộp theo một thể lệ đặc biệt do chúng

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

nó nghĩ ra là: "ăn ngọn cho gốc". Người không chịu, chúng nó áp lực, bắt người phải theo. Vì thế năm ấy sau vụ gặt, chỉ còn trơ ra những rạ là rạ, cảnh tượng da bọc xương thê thảm diễn ra khắp nơi. Bên cạnh, quỷ reo cười đắc ý. Người thì cơ hồ muốn chết tuyệt.

Phật từ Phương Tây lại, có ý định giúp người chống lại sự bóc lột tàn nhẫn của quỷ. Sau mùa đó, Phật bảo người đừng trồng lúa mà đào đất thành luống để trồng khoai lang. Người cứ y lời làm đúng theo lời Phật dặn. Quỷ không ngờ người đã bắt đầu có mưu kế chống lại mình nên cứ nêu đúng thể lệ như trước "Ăn ngọn cho gốc". Mùa thu hoạch năm ấy quỷ rất hậm hực nhìn thấy gánh khoai núc ních chạy về nhà người đổ thành từng đống lù lù, còn nhà mình chỉ toàn những dây và lá khoai là những thứ không nhai nỗi, nhưng thể lệ đã quy định, chúng nó cứng họng không thể chối cãi vào đâu được.

Sang mùa khác, Quỷ thay thể lệ mới là "ăn gốc cho ngọn". Phật bảo người lại chuyển sang trồng lúa. Kết quả quỷ lại hỏng ăn. Những hạt lúa vàng theo người về nhà, còn rạ thì phó mặc cho bọn quỷ. Quỷ tức lộn ruột nên mùa sau chúng nó lại tuyên bố "ăn cả gốc lẫn ngọn" lần này quỷ nghĩ "cho chúng mày muốn trồng gì thì trồng, đằng nào cũng không lọt khỏi tay chúng tao". Nhưng Phật đã bàn với người thay đổi giống mới, Phật trao cho người hạt giống cây Ngô để gieo khắp mọi nơi, mọi chỗ.

Năm ấy người lại sung sướng trông thấy công lao của mình không uổng. Trong nhà Người thóc ăn chưa hết thì từng gánh ngô đã tiến về từng gánh đầy ắp. Về phần quỷ lại bị một vố chua cay uất ức hàng mấy ngày liền. Cuối cùng quỷ nhất định bắt người trả lại tất cả ruộng đất không cho làm thuê nữa. Trong bọn chúng nó nghĩ "thà không được gì cả còn hơn là để cho nó một mình".

Phật bảo người điều đình với quỷ cho tậu một miếng đất vừa bằng một chiếc áo cà sa. Nghĩa là người sẽ trồng một cây tre trên có mắc chiết áo cà sa, hễ bóng che bao nhiêu diện tích ở mặt đất là sở hữu của người ở đó. Ban đầu quỷ không thuận, nhưng sau chúng nó suy tính thấy đất tậu ít mà giá rất hời nên nhận lời: " Ồ ! bằng chiếc áo

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

cà sa có là bao đâu!" Chúng nó nghĩ thế, hai bên bèn làm tờ giao ước ngoài bóng che là đất của quỷ, trong bóng che là của người.

Khi người trồng xong cây tre, Phật đứng trên ngọn tung áo ca sa bay tỏa ra thành một miếng vải tròn. Rồi Phật hóa phép làm cho cây tre cao vút lên mãi đến tận trời. Tự nhiên trời đất trở nên âm u, bóng của cà sa dần dần che kín khắp cả mặt đất. Bọn quỷ không ngờ có sự phi thường như thế, mỗi lần bóng áo lấn dần vào đất chúng, chúng phải dắt lùi mãi. Cuối cùng quỷ không có đất ở nữa phải chạy ra biển Đông, vì thế người ta mới gọi là Quỷ Đông.

Tiếc vì đất đai hoa mầu đều thuộc về Người, quỷ rất hậm hực, cố chiêu binh tập mã để cướp đất lại. Lần này người phải chiến đấu với quỷ thật gay go vì quân đội của quỷ có đủ một bầy ác thú như Voi, Ngựa, Chó, Ngao, Bạch Xà, Hắc Hổ… rất hung dữ. Phật cầm gậy tầm xích đánh giúp người làm cho quỷ không tiến lên được.

Sau mấy trận bất lợi, quỷ bèn cho quân đi dò xem thử Phật sợ gì, Phật cho chúng biết là sợ hoa quả, oản chuối và cơm nắm, trứng luộc. Về phía Phật cũng dò hỏi và biết được rằng quỷ chỉ có sợ độc có mấy thứ: Máu chó, lá dứa, tỏi và vôi bột.

Lần giáp chiến sau đó quân của quỷ đem không biết cơ man nào là hoa quả đến ném Phật, Phật bảo người nhặt làm lương ăn rồi đem máu chó vấy khắp mọi nơi. Quân của quỷ thấy máu chó sợ hoảng hồn bỏ chạy.

Lần thứ hai, quân của quỷ lại đem oản chuối ném vào quân Phật. Phật bảo người nhặt làm lương ăn, giã tỏi phun vào quân quỷ. Quân của quỷ không chịu được mùi tỏi nên cũng cắm đầu chạy biệt tích.

Lần ba, quân quỷ lại đem cơm nắm, trứng luộc vào ném quân Phật. Người tha hồ ăn và theo lời Phật dùng vôi bột vung vào quỷ. Người lại lấy lá dứa quất vào chúng. Chúng chạy không kịp, lại bị Phật bắt đày ra biển Đông. Ngày quỷ già, quỷ trẻ, quỷ đực, quỷ cái cuốn gói ra đi, bộ dạng của chúng vô cùng thiểu não. Chúng rập đầu xuống đất cố xin Phật thương tình cho phép một năm vài ba ngày vào đất liền thăm phần mộ của tổ tiên cha ông ngày trước, Phật thấy chúng

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

khóc vang cả nên mới thương hại, hứa cho.

Vì thế, hàng năm cứ đến ngày tết Nguyên Đán là quỷ lại vào thăm đất liền, thì người ta theo tục cũ, trồng nêu để cho quỷ không dám bén mảng vào chỗ người ở. Trên cây nêu có bánh đất mỗi khi gió rung thì tiếng động phát ra để luôn luôn nhắc nhở bọn quỷ nghe mà tránh. Cũng trên cây nêu có một bó lá dứa hoặc cành đa mỏ hài để cho quỷ sợ. Ngoài ra người ta còn vẽ hình cung tên hướng mũi nhọn về phía Đông và rắc vôi bột xuống đất vào những ngày tết để cấm cửa quỷ. Vì thế mới có mấy câu tục ngữ:

Cành Đa lá Dứa treo cao
Vôi bột rắc ngõ chớ trêu mọi nhà
Quỷ vào thì quỷ lại ra
Cành Đa lá Dứa thì ta Cứa mồm.

Trong NHQA Chân Nguyên có hai câu:

Nôm na xin diễn tích Ngài
Cho người ít chữ nhớ lời kính tin

"Người ít chữ" mà Chân Nguyên nói ở đây không ai khác hơn chính là giới nông dân chân lấm tay bùn, dù quanh năm suốt tháng lúc nào cũng dầm mưa dãi nắng nhưng họ lại chẳng bao giờ được yên thân. Ngoài sưu cao thuế nặng ra họ lại còn chịu nhiều bất công khác nữa do giới thống trị áp đặt lên đầu, lên cổ họ. Bởi thế, ta chẳng lấy gì làm ngạc nhiên khi Chân Nguyên đem câu chuyện cây Nêu ngày Tết vào trong tác phẩm HMH của mình như muốn chia xẻ bớt nỗi khổ cho họ hay nói theo cách nói của tác giả CNTSTT thì Chân Nguyên muốn đứng hẳn về phía họ để đẩy xã hội đi lên theo hướng tích cực, tác giả viết:

"Như thế thì rõ ràng yếu tố Phật được Chân Nguyên đưa vào với mục đích tuyên truyền cho lòng tin Phật giáo. Do đó, nó không thiết yếu đối với diễn trình tiến hóa khách quan của tự nhiên và xã hội. Sự thật đằng sau bóng dáng của Phật ta thấy thấp thoáng hình bóng của đông đảo nhân dân mà vào thời Chân Nguyên vẫn chưa nhận ra rõ nét, chính lực lượng của đông đảo quần chúng mới làm nên lịch

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

sử, mới đẩy xã hội loài người đi lên, mới giành thắng lợi hoàn toàn về cho chính nghĩa. Vậy thì trong giới hạn của quá trình phát triển thế giới tự nhiên, yếu tố Phật đóng vai trò của những quy luật, trong khi lãnh vực đấu tranh và hình thành xã hội lại đóng vai trò yếu tố nhân dân của lực lượng chính nghĩa mang tính chất tất thắng và lý tưởng. Từ đó, yếu tố Phật ấy có thể thay thế một cách dễ dàng bằng những gì mà nó đã choán mất. Một khi đã thực hiện việc thay thế, ta thấy nổi bật ra ngay một thế giới quan hết sức tích cực trĩu nặng tư tưởng khái niệm và hình ảnh nhân dân. Nói rõ ra, thế giới quan ấy có thể là thế giới quan của nhân dân, mà Chân Nguyên đã trí thức và Phật giáo hóa nó đi, để một phần nào nói lên chính thế giới quan của bản thân mình".

Đức Phật như vậy theo quan điểm của Chân Nguyên không còn là Đức Phật chỉ ngồi trên tòa sen để công bố thế giới này là đầy đau khổ nữa, mà chính Ngài còn bước xuống khỏi tòa sen để cùng với những con người đau khổ tìm cách giải phóng tất cả những khổ đau mà họ đang còng lưng ra gánh chịu.

Ngoài những lý do trên, những lý do đã khiến cho Chân Nguyên phải viết HMH để nói lên cái ước mơ của mình là Phật giáo phải đóng một vai trò tích cực hơn nữa trong việc xây dựng một thế giới tốt đẹp cho con người trên thế gian này. Bây giờ ta thử xem còn một lý do sâu xa nào nữa để Chân Nguyên phải viết HMH không? Tác giả CNTSTT đã đưa ra một lý do nữa hết sức quan trọng như thế này:

"Cuối cùng cần nói thêm là HMH ra đời chắc chắn để trả lời thuyết sáng thế duy thần Ki-tô giáo do những tên tay sai phương Tây đội lốp thầy tu như Đờ Rốt với *Phép Giảng Tám Ngày.* Chính trên bối cảnh của cuộc đấu tranh tư tưởng này mà HMH mặc dù có những hạn chế thời đại và lịch sử của nó vẫn nổi bật lên một cách rõ nét với quan điểm sáng thế ít nhiều mang tính chất nhân dân và duy vật thô sơ. Trong giới hạn ấy, nó đóng một vai trò hết sức thiết yếu cho những người nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam ở thế kỷ thứ 17".

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Chắc chắn vào thời Chân Nguyên thì cuộc đấu tranh tư tưởng đã diễn ra khá quyết liệt giữa Phật giáo và Thiên chúa giáo rồi.

Trong *Hương Hải Thiền Sư Ngữ Lục* có ghi lại cuộc đấu lý sôi nổi giữa một bên là thiền sư Hương Hải với ba vị giáo sĩ Thiên Chúa giáo có sự chứng kiến của một vị quan lại ở đàng ngoài như sau:

"Một ngày rãnh, trưởng quan lại đến Nguyệt Đường gọi ba thầy giảng đạo với tổ sư, để xem thắng bại thế nào. Ba thầy đạo Hoa Lang, một tên là Tài Gia, một tên là Tài Hựu, và tên kia Tài Chi. Trưởng quan hỏi đạo một câu, hỏi Thích một câu, ba thầy Đạo ba lần không nói được, chỉ còn một Thích nói lời không dứt. Trưởng quan bảo: Đạo không bằng Thích. Hoa Lang ngoa dối lời dụ dỗ để xiêu lòng người, đó gọi là tà đạo, chẳng biết nghĩa lý. Trưởng quan lại bảo, họ Thích thông lời chí lý, có sự có tích, pháp bảo vô biên. Từ đó, ông biết Đạo là ngụy chẳng chân, liền trở về báo lên Thánh Thượng Cửu Trùng. Trải tám tháng, phụng sai quan đuổi Đạo Hoa Lang về nước họ không được ở chỗ phố Hiến nữa".[10]

Thiền sư Hương Hải sinh năm 1628 và mất năm 1715, còn Chân Nguyên thì sinh năm 1647 và mất năm 1726, được xem như sống cùng một thời. Trong khi đó, các giáo sĩ Thiên chúa giáo đã chính thức đặt chân đến nước ta từ thời vua Lê Trang Tông của nhà Lê (1533), rồi đến năm 1624 có giáo sĩ Jean Rhodes đến giảng đạo ở Phú Xuân và đã lập ra các giáo đường. Có giáo đường nghĩa là đã có nhiều con chiên, tất nhiên ngoài *Phép Giảng Tám Ngày* để bài bác Phật giáo ra, thì chắc chắn những lời sau đây trong *Cựu Ước* cũng được họ khai thác triệt để nhằm hù dọa những kẻ yếu bóng vía, nhất là những Phật tử không chịu bỏ đạo để theo họ:

"Người phải diệt tất cả các dân tộc mà Jahvé, Đức chúa Trời sắp giao cho người, mắt người đừng đoái thương chúng và người đừng phụng sự các thần của chúng". (*Sách luật lễ ký*, chương 17, tiết 16).

---

[10] *Minh Châu Hương Hải toàn tập,* tác giả Lê Mạnh Thát, NXB TP HCM năm 2000.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Hoặc đoạn sau đây còn quyết liệt hơn:

"Khi Jahvé Đức chúa Trời của người vô cái xứ mà người sẽ làm chủ, tức những dân tộc Hê tít, Ghi-Rê-Ga-Sít, A mô-nít, Ca-Na-An, Phê-Rê-Sít và Giê-Bu-Sít, hết thảy bảy dân tộc đông và mạnh hơn người, khi Jahvé, Đức chúa Trời đã giao phó những dân tộc đó cho người và người đã đánh bại chúng, thì người phải diệt chúng cho hết đi, đừng liên kết với chúng mà cũng đừng thương xót chúng. Người đừng kết sui với chúng, đừng gả con gái cho con trai chúng, đừng cưới con gái chúng cho con trai mình, vì chúng sẽ dụ con trai người lìa bỏ ta, mà phụng sự cho các thần khác, mà cơn thịnh nộ của chúa trời sẽ bùng lên mà diệt người trong nháy mắt đấy. Trái lại người phải đối với bọn chúng như thế này: Lật đổ bàn thờ của chúng đi, đập tan tượng thần của chúng đi, hạ các ngẫu tượng của chúng, đốt những hình chạm của chúng cho hết".[11] (*Sách luật lễ ký*, chương 17).

Gần bảy thế kỷ sau, nghĩa là thế kỷ thứ bảy sau TL, ta thấy trong *kinh Coran* cũng hô hào những lời tương tự như trong *Cựu Ước*:

"Ta sẽ gieo khủng bố vào lòng những kẻ không thừa nhận (tôn giáo ta) vì những kẻ ấy gán cho Chúa (Allah) những ý xấu mà họ không đưa ra được các bằng chứng.

Từ nay ta sẽ sống và chết với các người (Tức đồ đệ của Mahomed), đời ta là đời của các ngươi, máu của các người là máu của ta, các người thua là ta thua, các người thắng là ta thắng. Và "Hễ tụi dị giáo tấn công các người thì các người sẽ tắm trong bể máu của chúng".[12]

Vì sao *kinh Coran* và *Cựu Ước* lại giống nhau như vậy?

Đọc lịch sử Hồi giáo ta biết được rằng, trước khi trở thành giáo chủ Hồi giáo ở tuổi 40 thì Mahomed lúc còn trẻ làm nghề đi buôn ở Syrie, ông đã gặp một giáo sĩ Thiên Chúa giáo và đã theo đạo này

---

[11] *Tuyển tập Nguyễn Hiến Lê* (Tập 2) NXB văn học TP HCM 2005.

[12] Sđd.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

"Rồi khi đi qua tới Medine, gần người Do Thái, Mahomed lại chịu thêm một ảnh hưởng nữa là đạo Do Thái (…) "Thành thử Hồi giáo là sự hỗn hợp của đạo Ki-tô và Do Thái, và cũng thờ một vị thần duy nhất mà Mahomed gọi là Allah".[13]

Từ những dữ kiện trên, ta có thể giả thiết là, nếu như Mahomed không gặp một giáo sĩ Thiên Chúa giáo ở Syrie thì có lẽ vùng Trung Đông không chìm ngập trong máu và nước mắt như hiện nay? Và thế giới văn minh tiến bộ sẽ không phải tốn công sức một cách vô ích để chống trả lại những giáo điều cuồng tín mà các tôn giáo nhất thần đã thuyết giảng trong các thánh kinh của họ chăng?

Để trả lời lại một Đức chúa Trời "nổi cơn thịnh nộ", một Đức chúa Trời thúc dục hãy "lật đổ bàn thờ" của những người không cùng tôn giáo với mình, thì thiền sư Chân Nguyên của nước ta thời bấy giờ đã giảng nghĩa cho người dân quê Việt Nam biết Đức Phật mà họ đang tôn thờ như thế này:

Phật là tâm địa tài bồi
Hóa sinh lại dưỡng mọi loài vật nhân

Và đặc biệt là khuyên họ nên trút bỏ hết mọi hận thù đi:

Ai ai tu lấy cho cần
Kẻo phải đọa lạc mất thân oán thù

Dù HMH "phần lớn đã lập căn trên một quan niệm Phật giáo dân gian, đôi khi tiếp cận với một tư tưởng ngây thơ giản đơn quá mức" như lời nhận định của giáo sư Lê Mạnh Thát, tác giả CNTSTT nhưng chắc chắn đó là cái ngây thơ của một kẻ cứ nơm nớp lo sợ rằng một ngày nào đó không xa những tôn giáo chuyên kích động hận thù này sẽ tràn vào đất nước của mình, một đất nước mà kể từ thời lập quốc đến nay đã được nuôi dưỡng trong giáo lý từ bi và trí tuệ của Đức Phật.

Bởi thế nên Thiền Sư Chân Nguyên của chúng ta đã bắt buộc phải

[13] Sđd.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

viết HMH chăng?

T.P.A.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

The *Thủy Nguyệt Tòng Sao,* A Remarkable Landmark in the History of Vietnamese Buddhism*

By LÊ MẠNH THÁT

LIFE OF ZEN MASTER CHÂN ĐẠO CHÁNH THỐNG

The *Thủy Nguyệt Tòng Sao*[1] is an anthology by Zen Master Chân Đạo Chánh Thống.[2] The Master was born at Trung Kiên village in Triệu Phong district of Quảng Trị province on the 30th of the 12th month of the year Canh Tý, i.e., February 18th, 1901. His father was named Nguyễn Thuyên, his mother Nguyễn Thị Chợ. In his own words his family has piously followed Buddhism for generations and taken Confucianism to be an indispensable factor in a Buddhist's way of life. The relation between Buddhism and Confucianism was described by him as follows:

> I am a native of Trung Kiên in Quảng Trị province. My family follows Zen Buddhism; my grandfather and father possess great knowledge of Confucianism. My family regulations are very strict. Those who fail to observe moral rules are severely blamed. … [My

---

* Translator's note: The title and the text of the present writing are adapted from the author's Vietnamese original *Toàn Tập Chân Đạo Chánh Thống*, lit. *A Collection of Chân Đạo Chánh Thống's Works*, 2004.

[1] 水 月 叢 抄, lit. The Copying of the Anthology [by the Owner of] the Thủy Nguyệt Cottage

[2] For short, Zen Master Chân Đạo.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

> father ever said,] "Fortunately, in the five successive generations of our family Buddhism has been taken as a 'castle' and Confucianism as its 'foundation.' If you fail to study [how to revive Confucianism] properly, you will hardly escape blames for being a 'vehicle of gold and silver,' an 'old water crane.' …"

Traditionally, such a view of the interdependent roles of Buddhism and Confucianism may be traced back to Buddhists in Nguyễn Phúc Chu's time. According to it Buddhists venerated the Buddha but kept their everyday living in the social patterns of Confucianism; that is, "living in Confucianist patterns, aspiring for Buddhist ideals." Therefore, though he was described as being "often sick and too unhealthy to put on clothes by himself" in his childhood, Zen Master Chân Đạo began his studies at a Confucian school. In 1914 seeing that "the modernist movement was growing strongly whereas Confucian schools were getting deserted," his father sent him to the Kim Quang Temple in Huế to study Buddhist teachings under Zen Master Ngộ Tánh Phước Huệ (1875-1963) so that he "might not shatter his forefathers' great expectations."

In 1919 he was transmitted precepts for Śramaṇera and given dharma-name Chân Đạo, dharma-title Chánh Thống, thus pertaining to the fortieth generation of the Lin-chi lineage in the Thập Tháp Zen sect. Two years later he was officially ordained to be Bhikṣu. After that, he went on to serve his master in Huế, from whom he received a dharma-transmitting gātha together with the further title Bích Phong. Also in this period he began reading *The Song of a Warrior's Wife*[3] and wrote two folksongs[4] in the styles of Nam ai and Nam bình respectively in 1924. It may be said that these are among his first works extant in his anthology.

At the age of twenty-five he went to Bình Định to study under Zen

---

[3] *Chinh Phụ Ngâm Khúc*
Romanized Vietnamese is employed in the present translation to transliterate all that is originally written in Chinese or Quốc Âm.

[4] Hò Mái Nhì

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Master Phước Huệ (1869-1945) at the Thập Tháp Temple, and returned to Huế in 1929. Thereafter, he joined the movement for reviving Buddhism so that in 1932, when the Annam Buddhist Studies Association was founded, he worked as a lecturer of the Association and was at the same time a "Buddhist college student" of the earliest university course in Buddhist Teachings of the twentieth century run by Zen Master Giác Tiên (1880-1936) and Doctor Tâm Minh Lê Đình Thám (1897-1969) at the Tây Thiên Monastery.

He was known to be a lecturer of the Annam Buddhist Studies Association in around the years 1932-1933; for in 1935 the periodical *Viên Âm*[5] published his "lecture at the Buddhist Studies Association at the Từ Quang Temple in Huế on the 15th day of the 10th month."[6] At the beginning of the lecture, which is entitled *Tứ Niệm Xứ* or *The Four Foundations of Mindfulness*, he said, "Last year the lecture on 'The Noble Truth of the Way Leading to Nirvāṇa' dealt with the thirty-seven prerequisites for the attainment of enlightenment;[7] that is, the Four Foundations of Mindfulness, the Four Perfect Efforts, the Four Roads to Power, the Five Faculties, the Five Powers, the Seven Factors of Enlightenment, the Eightfold Path."

In those words it is evident that in 1934 he was invited by the association above to deliver a lecture on the Fourth Noble Truth at the Từ Quang Temple. Accordingly, he must have been in Huế by the beginning of 1934, if not of 1929. The date "1929" is drawn by us from his preface to the two-part version of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*:[8] "In the autumn of the year Kỷ Tỵ (1929) I returned to the

---

[5] No. 18, pp. 26-39

[6] i.e., November 10th, 1935

[7] Skt. bodhipākṣika-dharma

[8] His anthology is preserved in two different editions; one is composed of two parts, the other of three parts.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

imperial capital to found the Buddhist College at the Tây Thiên Temple. The number of students from the four directions became larger and larger." The character 己, *Kỷ* in 己巳, *Kỷ Tỵ* of the version just mentioned is rather faded, so it is easily mistaken for the character 乙, *Ất* in 乙巳, *Ất Tỵ*. The latter is, of course, not in accordance with the date of founding the college because it refers either to 1905 or to 1965; so in the three-part version it was replaced with 乙亥, *Ất Hợi*. Yet, had Ất Hợi (1935) been the year he returned to Huế, he could not have delivered the lecture in the previous year, i.e., 1934, as confirmed by himself in the lecture of 1935. For that reason we are agreed on the year Kỷ Tỵ as recorded in the two-part version.

Otherwise stated, five years after he had received full ordination, he went to the Thập Tháp Temple in Bình Định to study under Zen Master Phước Huệ in 1927. Two years later he returned to Huế, where together with Zen Master Giác Tiên he started some courses in Buddhist teachings, of which was the Advanced Buddhist Course at the Tây Thiên Monastery as recorded in the Preface of his work. This was the preparatory stage for him so that, when the Annam Buddhist Studies Association came into being, he became "the Buddhist College Student" of the first Buddhist University Course run also by Zen Master Giác Tiên at the Tây Thiên Monastery, and at the same time, the official lecturer of the Association, delivering lectures at the Từ Quang Temple in Huế, one of which was published in the *Viên Âm* in 1935.

Thus, Zen Master Chân Đạo was at the age of thirty-six when he was invited to be lecturer at the Tây Thiên Buddhist College. Also in the words of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*, in the winter of 1937 when he was thirty-eight years of age, "by Queen-Mother Khôn Nghi's order the chief patron of the Quy Thiện Temple, His Excellency the Baron Thái[9] with his lady invited me [that is, Master

[9] Full title: Đông các Đại học sỹ Nam tước Thái Tướng công

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Chân Đạo] to undertake Abbot of that temple and appointed me Tăng Cang[10] with monthly emoluments to lead the abbots and head-monks of other temples."

As to those positions and emoluments he made a remark, "I would rather remain to be a pine in the cold than enjoy such a little warmth of spring. Then I had a cottage built on the left of the temple, naming it Thủy Nguyệt Hiên,[11] where I could concentrate on studying Buddhist and non-Buddhist literature. Furthermore, my noble and graceful friends, who did not consider my cottage to be a poor, humble place, occasionally visited it during their mountain sightseeing at leisure."

It was at the Thủy Nguyệt Hiên that many literary and philosophical discussions took place and numerous works were created; hence, the birth of the anthology entitled *Thủy Nguyệt Tòng Sao*. Based upon the definitely dated writings in both verse and prose collected in the anthology, a chronological list of Zen Master Chân Đạo's works may be temporarily made as follows:

– 1924 (Giáp Tý) 中秋夜讀征婦吟, Trung Thu Dạ Độc Chinh Phụ Ngâm, "Reading *The Song of a Warrior's Wife* in a Mid-Autumn Night"

– 1934 (Giáp Tuất) 道諦, Đạo Đế, "The Fourth Noble Truth"

– 1935 (Ất Hợi) 四念處, Tứ Niệm Xứ, "The Four Foundations of Mindfulness"

– 1937 (Đinh Sửu) 送正信禪兄歸北, Tống Chánh Tín Thiền Huynh Quy Bắc, "At the Departure of Zen Brother Chánh Tín for the North"

送素蓮禪兄歸北, Tống Tố Liên Thiền Huynh Quy Bắc,

---

[10] Rector of a community of Buddhist monks

[11] 水月軒, lit. the Cottage [named] 'the Moon [reflected in] the Water'

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

"At the Departure of Zen Brother Tố Liên for the North"

– 1938 (Mậu Dần) 智首法契新任波羅寺主, Trí Thủ Pháp Khế Tân Nhậm Ba-La Tự Chủ, "Trí Thủ Undertaking Abbot of the Ba-La Temple"

– 1941 (Tân Tỵ) 中秋夜同吳澤之, Trung Thu Dạ Đồng Ngô Trạch chi, "Meeting with Ngô Trạch Chi in a Mid-Autumn Night"

– 1946 (Bính Tuất) 訪敦后師新任天姥, Phỏng Đôn Hậu Sư Tân Nhiệm Thiên Mụ, "A Visit to Master Đôn Hậu on His Undertaking Abbot of the Thiên Mụ"

桃源夢記, Đào Nguyên Mộng Ký, "Record of the Dreams in a Secluded Life"

– 1947 (Đinh Hợi) 次叔壂氏避兵火韻, Thứ Thúc Giạ Thị Tỵ Binh Hỏa Vận, "A Verse in Reply to Thúc Giạ Thị's 'Tỵ Binh Hỏa'"

臘月廿五寄覺本上人, Lạp Nguyệt Trấp Ngũ Ký Giác Bổn Thượng Nhân, "Sent to Superior Man Giác Bổn on the Twenty-fifth of the Twelfth Month"

– 1948 (Mậu Tý) 謁慈孝祖廷賦, Yết Từ Hiếu Tổ Đình Phú, "A Visit to the Từ Hiếu Patriarchal Temple"

冬日詠梅, Đông Nhật Vịnh Mai, "About a Plum on a Winter Day"

春日謁國恩祖廷, Xuân Nhật Yết Quốc Ân Tổ Đình, "A Visit to the Quốc Ân Patriarchal Temple on a Spring Day"

和艸池先生中秋韻, Họa Thảo Trì Tiên Sinh Trung Thu Vận, "A Verse in Reply to Mister Thảo Trì's 'Trung Thu'"

– 1949 (Kỷ Sửu) 七夕疊去年叔壂氏韻, Thất Tịch Điệp Khứ Niên Thúc Giạ Thị Vận, "A Verse Written on the Seventh

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Night of the Seventh Month in Reply to Thúc Giạ Thị's Verse of the Previous Year"

初春追悼覺本大德, Sơ Xuân Truy Điệu Giác Bổn Đại Đức, "In Memory of Bhadanta Giác Bổn Early in the Spring"

– 1951 (Tân Mão) 春日訪圓通座主, Xuân Nhật Phỏng Viên Thông Tọa Chủ, "A Visit to the Abbot of the Viên Thông Temple on a Spring Day"

全國佛教統一大會, Toàn Quốc Phật Giáo Thống Nhất Đại Hội, "The Great Congress of the National Buddhist Unification"

贈北越素蓮法侶, Tặng Bắc Việt Tố Liên Pháp Lữ, "Dedicated to Dharma-Friend Tố Liên in North Vietnam"

– 1952 (Nhâm Thìn) 留贈慧藏和尚, Lưu Tặng Tuệ Tạng Hòa Thượng, "Dedicated to Most Venerable Tuệ Tạng"

– 1953 (Quý Tỵ) 八月大潦後賜薦難亡意 Bát Nguyệt Đại Lạo Hậu Tứ Tiến Nạn Vong Ý, "Offerings to the Victims of the Great Flood in the Eighth Month"

– 1954 (Giáp Ngọ) 承天山門夏日安居之紀, Thừa Thiên Sơn Môn Hạ Nhật An Cư Chi Kỷ, "Record of the Summer-Retreat at Zen Monasteries in Thừa Thiên"

– 1956 (Bính Thân) 智首大師賜白米, Trí Thủ Đại Sư Tứ Bạch Mễ, "Great Master Trí Thủ Giving White Rice"

– 1957 (Đinh Dậu) 秋月慈恩寺晩眺, Thu Nguyệt Từ Ân Tự Vãn Thiếu, "Watching the Từ Ân Temple in an Autumn Evening"

下山觀展覽, Hạ Sơn Quan Triển Lãm, "Leaving the Temple for an Exhibition"

– 1958 (Mậu Tuất) 十塔寺開講日訓示, Thập Tháp Tự

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Khai Giảng Nhật Huấn Thị, "Instructions on the First Day of the School Year at the Thập Tháp Temple"

– 1959 (Kỷ Hợi) 中秋月夜六十自詠, Trung Thu Nguyệt Dạ Lục Thập Tự Vịnh, "A Poem Written on Myself at the Age of Sixty in a Mid-Autumn Night"

釋尊寶誕恭紀, Thích Tôn Bảo Đản Cung Kỷ, "In Respectful Memory of the Sacred Anniversary of Śākyamuni's Birthday"

贈明齋陳君, Tặng Minh Trai Trần Quân, "Dedicated to Sir Minh Trai Trần"

– 1960 (Canh Tý) 自恣日恭紀, Tự Tứ Nhật Cung Kỷ, "In Respectful Memory of the End of a Summer-Retreat"

– 1962 (Nhâm Dần) 釋尊誕日恭紀, Thích Tôn Đản Nhật Cung Kỷ, "In Respectful Memory of the Sacred Anniversary of Śākyamuni's Birthday"

– 1963 (Tân Mão) 釋尊誕頌, Thích Tôn Đản Tụng, "A Gātha on Śākyamuni's Birthday"

弔逍遙禪師, Điếu Tiêu Diêu Thiền Sư, lit. "Attending Zen Master Tiêu Diêu's Funeral"

While he was teaching at the Tây Thiên Buddhist College, he received a visit paid by Zen Master Tố Liên from the North in 1937. No doubt, these two masters discussed the unification of Buddhism after the three major parts – North, Central, and South – of the country had founded their own Buddhist Studies Associations; and they also severely criticized the view that some discussion about Buddhist unification might be pure nonsense, as mentioned in the last two lines of a seven-character regulated verse by Zen Master Tố Liên, which was later cited by Zen Master Chân Đạo in his anthology,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

法軌將來君得志
三圻合徹妄談耶

How satisfied you are with the view of Buddha-dharma in the future!
That the three parts may be totally unified is hardly nonsense.

Also in this period he went on to teach at the Từ Quang Temple of the Buddhist Studies Association. The temple was then under the charge of Zen Master Giác Bổn, whom he had very close relations with and dedicated several poems to in his anthology. From 1937 on it was evident that he might go to the North, where he met with Zen Master Trung Thứ so that he could write a poem in reply to this renowned Zen master's.

In 1941 at the invitation of District Chief Ngô Đình Nhuận he attended a musical performance. At that time the World War II broke out, and the movement to struggle for freedom and independence of our country was going on strongly. With regard to this gloomy circumstance Zen Master Chân Đạo expressed his feeling in the following lines:

相將握手上江樓
聽曲無端為氏愁
清似啼鵑懷故國
細如嫠婦泣孤舟

Walking up the river pavilion hand in hand together,
I spontaneously felt deeply sorrowful at the melody,
Which sounded clearly like the cry of a homesick bird,
And softly like a widow's weeping in a lonely boat.

In the years that followed 1941 he might write some poems to present his view and emotions about contemporary political events; yet, probably on account of their political content they were not written down in his anthology. Not until 1946, when Zen Master Đôn Hậu began undertaking Abbot of the Linh Mụ Temple, he wrote a poem to record his visit to him.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Having been evacuated from Huế, he returned in 1948 and visited some temples, of which only the Quốc Ân Patriarchal Temple and the Từ Hiếu Patriarchal Temple were mentioned in the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*. In 1949 at the passing away of Zen Master Giác Bổn he wrote a poem in memory of him; and in a great ordination organized at the Báo Quốc Temple for the purpose of stabilizing the Buddhist Order he, in his service as a secretary, composed a writing in the style of *phú* to celebrate this great event.

In 1951 a great congress was held to discuss the unification of the individual Buddhist Studies Associations across the country, of which the result was the birth of the General Association of Vietnam Buddhism. Zen Master Chân Đạo had participated in and written poems to congratulate the congress on its success. A year later during a congress held in the North to discuss the unification of the Buddhist Monastic Order, he wrote a poem to congratulate Zen Master Tuệ Tạng on his appointment as Head of the Saṃgha. After that he went on with his teaching. In 1958 he was invited to the Thập Tháp Temple in Bình Định to teach at a course in Buddhist teachings, whose students were, later, Zen Master Khế Châu, Zen Master Mật Hạnh, and so on.

On the 22nd of the 12th month of Đinh Mùi, i.e., January 21st, 1968 he passed away. His śarīra was enshrined in a stūpa just in the grounds of the Quy Thiện Temple. A student of his wrote a 'couplet in parallelism':

> Thầy đã đi rồi, bể Thích rừng Nho trông vắng vẻ;
> Con còn ở lại, kẻ tăng người tục thấy bơ vơ.
>
> *You have passed away, Master. How deserted the Buddhist ocean and the Confucian forest appear!*
> *Your students, both monks and laymen, are gathering here. How desolate we feel!*

And another one by Zen Master Tâm Như Đạo Giám Trí Thủ is cited below as a conclusion of our writing about Zen Master Chân Đạo's life – a life that was totally devoted to the cause of education

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

and literature for both Buddhism and nation.

昔年法乳同沾誓海者曾盟鐵石
今日曇花先落禪林誰是耐風霜

Of old we drank Dharma-milk together, arousing firm resolutions in the ocean of vow.
At your passing away as the first fallen udumbara[12] *flower, who in the Zen forest is now able to suffer 'fog and wind'?*

WORKS OF ZEN MASTER CHÂN ĐẠO

Composed of more than 400 writings in verse and prose the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* is an extremely copious anthology, whose content is expressed in various literary genres. As for prose different styles such as 'biền ngẫu,' 'phú,' 'ký,' 'chí,' etc., are used. As for verse the author calls into play all the styles found in Chinese poetry such as 'couplet in parallelism,' eight-line regulated verse with five characters to a line, eight-line regulated verse with seven characters to a line, four-line truncated verse with five characters to a line, four-line truncated verse with seven characters to a line, and ancient style. Besides, a style typical of Vietnamese poetry called *song thất lục bát*[13] is used by the author for writing poems in Chinese. It may

---

[12] Skt.; a tree that is said to blossom only once every three thousand years. Therefore, it is often used as an illustration of how hard it is to come in contact with Buddhist teachings as well as to be born in the time of a Buddha.
[13] lit. "double-seven six eight." A verse in this style is composed of successive sets of four lines with seven words to each of the first two lines, six words to the third line, and eight words to the fourth line. For examples,

Khai lạc thiên tâm mai số điểm
Phù trầm thế cuộc tửu tam bôi
Thâm tiêu chích ảnh bồi hồi
Trùng thanh tức tức ám thôi sầu trường
Khuất chỉ tự tang thương biến cải
Tế chinh trần ám tải nan thông

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

be said that they are the only "song thất lục bát" poems written in Chinese script of Vietnamese literature.

Some literary critics in the world have usually analyzed and studied literary works in terms of literary genres employed by their authors. This method of literary criticism proceeds from a regular phenomenon that a certain phase of literature is often characterized by a definite literary genre, which is in its turn to regulate the content of the same literary phase. In China, for instance, literary phases are often dealt with according to their own guiding literary genres such as 賦 during the Han Dynasty, 詩 during the T'ang Dynasty, 詞 during the Sung Dynasty, 劇 during the Yüan Dynasty, 小說 during the Ming Dynasty, and so on. The method has sometimes been applied in Vietnam, chiefly for literature during the Lý and the Trần Dynasty, in which the number of literary works is not large.

Apart from some advantages just mentioned the method has, however, some fundamental defects, one of which is its failure to present a panorama of literature of a definite phase or of an author, particularly of classical authors or those of classical type like Zen Master Chân Đạo. For them literature is regarded as a means to convey their views, or rather, their reflections on themselves and the age in which they find themselves. Zen Master Chân Đạo himself also declares his similar view in the Preface to the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*: "verse is for exposing one's aspiration, prose is for expressing one's feeling. Therefore, those who were interested in the public life wrote verse as Tu Fu, 杜甫; and those who made use of things to represent their personal emotions were mostly of the same type as Ch'ü Yüan, 屈原."

Biệt thời vi oán đông phong
Kim niên y cựu đào hồng tái hoa
(*Xuân Tiêu Viễn Cảm*)

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

The view of "verse for exposing one's aspiration, prose for expressing one's feeling" was obviously advanced in Chinese literature in the old days, at least in Confucius's time; for it was in the Preface to *The Book of Odes*, 詩 經, that Confucius formulated it. Thus, in classical literature verse and prose were conceived to be a way of exposing aspiration and communicating feeling, which was later summed up in the expression "Literature is for conveying the Tao."

It is from such a literary view that we understand why and how the contents of Zen Master Chân Đạo's anthology were arranged in its present form. Indeed, the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* was not based upon any definite genre of literature; that is to say, his writings whether in verse or prose are not arranged in accordance with the genres in which they are created. Consequently, it may occur that a poem is sometimes found to be followed by a writing or vice versa, and sometimes a five-character regulated verse is followed by a five-character truncated one, and so forth.

POETRY – A MEANS OF CONVEYING ASPIRATION

No doubt, such an arrangement, though it might make an impression of some disorder in the whole anthology, does represent the author's view of "verse for exposing aspiration, prose for expressing feeling." Indeed, both copies of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* begin with the text called Repentance.[14] The date when it was written is not known. Yet, as a text of repentance it may rather fully represent the afore-said view of literature and art; that is, the author's aspiration for serving sentient beings in the Triple World[15] with all his heart. In Vietnam it is the aspiration that Buddhist

[14] 懺 悔 文, Sám Hối Văn

[15] Skt. Kāmadhātu (World of Desire), Rūpadhātu (World of Form), and Ārūpyadhātu (World of Formlessness)

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

practitioners in all monasteries have to arouse within themselves every day. It is originally conveyed in a phrase extracted from a sūtra that has been recited at morning service in Buddhist temples and monasteries in Vietnam for centuries. So, if that is the aspiration Buddhist monks have to raise in their mind very early in the morning, what must they do to realize it? Let us read the next phrases, "we vow to be the first to enter the evil world of five impurities [for the benefit of all beings],"[16] and "we refuse to enter Nirvāṇa until the last being [in the Triple World] gets perfectly awakened."[17] Obviously, the aspiration for engaging oneself in the "evil worlds of five impurities," that is, in the realms fraught with hardship and suffering, has been put forward to be the top mission of all Buddhist followers in monasteries as well as amidst the world. In his own words we have known that Zen Master Chân Đạo was born of a Buddhist family. The date he came into existence, too, was the time when French Colonialists had just finished their campaign of occupying our country by force and began to carry out their extremely savage policy of colonial exploitation (1897).

A chain of events took place, some of which were the elimination of our traditional education in Chinese script and the introduction of Quốc Ngữ or Romanized Vietnamese as the official script of the country. These events engendered the movement to copy the so-called new culture, which was boosted by French Colonialists in their plot to enslave the Vietnamese for long, as in the words of a Christian priest who, then, was working in the North of our country: "The matter is of great importance. And subsequent to the founding of Catholicism, I think, the abandonment of Chinese script and the step-by-step substitution of Annamese [that is, Romanized Vietnamese] for it, and then the whole substitution of French are a measure, very political, very convenient, and very effective to found

---

[16] 五濁惡世誓先入

[17] 如一衆生未成佛終不於此取泥洹

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

in the North a little France of the Far East."[18]

To abandon traditional education was aimed at eliminating the intellectual circle in Vietnam, that is, all the intellectuals of the day. As far as its reason was concerned, it was Puginier who had said to Governor-general De Lanessan in 1887, "Because the intellectuals have a very great influence, very great prestige, and are respected when they serve as officials, it is necessary to eliminate them. As long as they exist, we will have to fear everything. For with their warm patriotism they refuse to recognize our domination; moreover, none of them agree to follow Catholicism."[19]

This is the very germ of the situation described in Zen Master Chân Đạo's words as "the modernist movement was growing strongly whereas Confucian schools were getting deserted." In that period Confucianism had organic relations with Buddhism, as the Master's father stated, "Fortunately, in the five successive generations of our family Buddhism has been taken as a castle, and Confucianism as its foundation." The view of an organic connection between Buddhism and Confucianism was a great policy of Buddhism in the age of Nguyễn Phúc Chu (1692-1715), when the view of "living in Confucian patterns, aspiring for Buddhist ideals" began to affect all the subsequent developments in the history of Vietnamese Buddhism.

Yet, by the time Zen Master Chân Đạo was born, Confucianism no longer remained positive, and it was being overpowered by the enslaving cultural movement mentioned above. Those Buddhists who held the view of "living in Confucian patterns, aspiring for Buddhist ideals" as his father inevitably felt highly anxious and

---

[18] Author's note: Cao Huy Thuần, *Giáo sĩ thừa sai và chính sách thuộc địa của Pháp tại Việt Nam (1857-1914)*, Hà Nội, Nhà Xuất bản Tôn giáo, 2002, tr. 443.

[19] Author's note: Nguyễn Xuân Thọ, *Bước đầu của sự thiết lập hệ thống thuộc địa Pháp ở Việt Nam (1858-1897)*, Tác giả xuất bản, 1995, tr. 436.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

could not fail to urge their subsequent generation to seek to revive the Confucian role in social life after they had analyzed the course of its formation in the history as well as its present state:

> If you fail to study [how to revive Confucianism] properly, you will hardly escape blames for being "a vehicle of gold and silver," "an old water crane." Those who have concerned themselves with Confucianism would find it hard to remain silent at the tragic fact that its true face, which was first covered in the ages of Hsin and Han and then by debased Confucianists on a larger scale, is being much more distorted by false statements from the supporters of the Modernist Movement. Moreover, the throng of scholars who are secretly misusing the doctrine of "dependence upon the circumstances" is not of small number. Reflecting upon our forefathers' favor of nurturing and educating us, we feel extreme shame at not being able to repay them so much for their favors as those birds for their mothers'.

While reviewing the course of Confucian development in the history, Zen Master Chân Đạo's father paid attention to the degeneration of this doctrine just in his age when a number of Confucianists made use of the principle of "dependence upon the circumstances" to plead for their pursuit of the modernist movement, of which he himself never showed approval. As a consequence, the most urgent requirement for Buddhists at the time was that they had to retreat into the Buddhist "castle" as a final support whereas the Confucianist "foundation" was being violently attacked. This explains partly why the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*, which came into being in a period when "Confucianist education is already obsolete" as in Trần Tế Xương's remark, was composed in Chinese.

After they had retreated into the Buddhist castle, the immediate demand for them was to "forsake trivial phrases and penetrate marvelous implications so that the 'sun' of meaning could shine more and more brightly, the 'ocean' of enlightenment could become as pure as possible; hence, not disappointing their forefathers." In

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

spite of this, Buddhism in Vietnam could not show a shadow of hope in the gloomy situation of the whole country. Following the uprising of Đoàn Trưng Nguyễn Văn Quý, which was suppressed in bloodshed in 1868, and particularly subsequent to the uprising of Võ Trứ in Phú Yên with the assistance of Trần Cao Vân in 1896, the life in Buddhist monasteries which had been reduced to the minimum became more and more declined in a country without sovereignty.

When Zen Master Chân Đạo began his monastic life under the instruction of Zen Master Ngộ Tánh Phước Huệ at the Kim Quang Temple in Huế in 1914, "the daily routine in monasteries was worse than any harsh policy, in which interest was shown not in education but in raising livestock. Laughing and crying on the occasions of welcoming and seeing off respectively were regarded to be unwholesome. Life in monasteries was unstable. Not much of the knowledge of Buddhist teachings was acquired. The more I expected, the more disappointed I felt," as in the Master's words.

Such was Buddhist education in the first decades of the twentieth century that it required a fundamental change, which was later commonly called the Buddhist Revival Movement and in which Zen Master Chân Đạo enthusiastically participated from the very beginning. A few years after being ordained to be a Buddhist monk, he went to the Thập Tháp Temple in Bình Định in 1928 and studied under Most Venerable Phước Huệ (1869-1945), as recorded in a note to the poem "Falling Ill in the Western Pavilion of the Thập Tháp Temple"[20] composed in 1958, "I recall I fell ill while I was studying there thirty years before."

Though it was said that "interest was shown not in education but in raising livestock" during the first decades of the twentieth century, there were actually some seats of learning for the succeeding Buddhist generation. In the North there was the Vĩnh Nghiêm

[20] 十塔寺西樓卧病, "Thập Tháp Tự Tây Lâu Ngọa Bệnh"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Patriarchal Temple under the charge of Patriarch Thanh Hanh (1840-1936) in Bắc Giang. In the Central was the Báo Quốc Patriarchal Temple presided by Patriarch Hải Thuận Diệu Giác (1801-1891). Of his nine disciples whose dharma-names all began with the word *Tâm* was Patriarch Tâm Tịnh (1879-1929), founder of the Tây Thiên Temple where the first Buddhist college of the country was built in 1935. In the Preface to the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* it is recorded that Zen Master Chân Đạo took part in founding this college and teaching there, "In the autumn of Ất Hợi (1935) I returned to the imperial capital to found the Buddhist college at the Tây Thiên Temple. The number of students from the four directions became larger and larger. Besides Buddhist teachings, Confucianist literature, which was rather useful to students, was included." In the South there was the Giác Lâm Patriarchal Temple founded by Patriarch Hoằng Ân Minh Khiêm (1850-1914), where many prominent monks and writers of the South such as Patriarch Từ Phong (1864-1938), translator of the 歸源直指演義,[21] were educated.

In addition to those big centers of learning, there were dozens of smaller ones which, due to the war against French colonialists, were organized on a small scale but could also produce outstanding Buddhist figures in the first half of the twentieth century such as Most Venerable Trung Thứ (1871-1947), Zen Master Tố Liên (1903-1977) in the North, Zen Master Viên Thành (1874-1929) in the Central, Zen Master Khánh Hòa (1877-1947) in the South, and so on.

Thus Buddhist education in the first decades of the twentieth century had remarkable achievements. Not only did it produce a highly competent force for Buddhism but it also devoted talented citizens to the country in the long struggle for national

[21] *Quy Nguyên Trực Chỉ Diễn Nghĩa*, lit. "*Explanation of the Direct Pointing to the Source*"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

independence. In spite of this, our country at that time did not yet restore sovereignty and cultural tradition, let alone Buddhism which was then being violently persecuted. Consequently, the aspiration for "serving the world with all one's heart," which Zen Master Chân Đạo referred to, really reflected the general attitude of a Buddhist generation towards the existence of nation as well as the fate of Buddhism at the time.

Naturally, the fact that Zen Master Chân Đạo, as being a Buddhist, vowed to serve with all his heart sentient beings in the world implies first his faithful service to Buddhism, which has been publicly determined since Zen Master Định Không's time (730-808) to be the abiding principle of Vietnamese Buddhism: Buddhism incorporated in national existence. Accordingly, to serve Buddhism is, in Vietnam, a way of serving the nation. Commonly, in order to serve something it is necessary to understand its true needs as well as its circumstances. If so, what are true needs and circumstances of Buddhism in Vietnam at Zen Master Chân Đạo's time?

Its circumstances have been partly pointed out in his description that "the daily routine in monasteries was worse than any harsh policy, in which interest was shown not in education but in raising livestock." For that reason, the primary need was to improve Buddhist education by transforming individual educational institutions in monasteries and Buddhist centers mentioned above into large-scale educational institutions, in which both monkhood and lay people would have equal opportunities for studying Buddhist teachings and applying them to their everyday living so that they could no longer carry on any improper activities due to their lack of knowledge.

We have seen that just as the Tây Thiên Buddhist College was founded, Zen Master Chân Đạo as being a student of it could deliver a lecture on the Fourth Noble Truth at the Từ Quang Temple in 1934, and another one on the Four Foundations of Mindfulness a year later. The former was not published, but the latter was inserted

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

in the Forum of the periodical *Viên Âm* in 1935. It is his only extant lecture written in Vietnamese and one of the first writings in Vietnamese prose of Buddhist literature in the twentieth century. This points out the indispensable need of expounding Buddhist teachings to Buddhist followers at the time.

Later on he was still interested in education until his death. In 1958 when a Buddhist college was founded at the Thập Tháp Monastery, where he had ever taken Buddhist courses as a young monk, he was invited to work there as a lecturer in Buddhist Teachings. In his Instructions at the opening ceremony of the new school year his aspiration for serving the cause of Buddhism was once again raised. He stressed the fact that Buddhism in Vietnam was then being persecuted by the regime of Ngô Đình Diệm, and that his students should bravely defend against it: "A Great Man whose aspiration is nurtured as lofty as Heaven should not aim at where the Tathāgata passed. It is, however, a pity that the evil is much stronger than the good such that those possessing wide knowledge and profound understanding all feel anxious. Let's 'go straight to the dragon's den to take the pearl from inside its jaws' instead of remaining inactive in our thatched cottage, and bravely do righteousness just on the very site of recreation. Only if one can do so is one then to be called a Great Free Man with unlimited capacity."

Those enthusiastic instructions naturally had their own effects. They were delivered to a generation of young monks, of whom some would become pivotal figures of Buddhism in Bình Định a few years later. Accordingly, it may be said that his instructions could raise some consciousness in Buddhist monks of their responsibility for the growth of Buddhism. In this connection, it would not be an exaggeration for us to say that those instructions actually made a remarkable contribution to the achievement of the 1963 Buddhist Movement just in its preparatory phase.

Those educational activities, which Master Chân Đạo determined to be of his major task, were tenaciously carried out for a long time, at

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

least until the 1962s, when we were taking the last course in Buddhist teachings at the Quy Thiện Temple, of which he took charge for nearly thirty years. It was his enduring efforts in the field of education that helped improve the knowledge of monastic Buddhists and eradicate those evils which ever caused some misunderstanding of the Buddhist role in society. One of these evils was that Buddhist monks' activities began to show the increasingly general tendency towards gratifying lay Buddhists' ritual needs rather than instructing them to apply Buddhist teachings to their everyday living.

In reality, as the Annam Buddhist Studies Association was founded, the first task it set forth consisted in two main points, as recorded in the *Viên Âm* No. 14 (1935); that is, (1) improving way of life in the Buddhist Order with the emphasis laid on monastic rules by means of close supervision of Brahmācāra or Pure Conducts of the monkhood; (2) restricting conducts harmful to the reputation of Buddhism, of which the trend towards meeting lay Buddhists' needs for religious rituals had to be noticed and changed. In the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* it is evidently shown through a series of his works that Master Chân Đạo participated positively in the carrying out of this task.

"A Judgment in Behalf of the Buddhist Association in Thừa Thiên Province,"[22] for instance, tells us about the case of a monastic member who "possessed neither a trace of ink in his bosom nor an easiest-to-write character in his eyes" and had such "unwholesome livelihood" that he should be purged from the Order. Here by "unwholesome livelihood" it undoubtedly refers to some way of making living not in accordance with Buddhist disciplinary rules. In addition to this, it was necessary to reorganize Buddhist activities systematically, particularly in monasteries, by holding traditional

[22] 代擬承天省佛教會按辭, "Đại Nghĩ Thừa Thiên Tỉnh Phật Giáo Hội Án Từ"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ordinations for the purpose of "guiding the subsequent generation and preserving the Buddha-wisdom," in which Master Chân Đạo was greatly interested and took part warmly as recorded in his writings such as "The Ordination Schedule."[23]

Furthermore, it was necessary to criticize disputes among some members of the Buddhist Order, which would weaken the practice of Buddha-Dharma and turn the sacred temple into the "land of dense undergrowth," "the place of unpleasant troubles," and cause the growth of unwholesome ideas. In the words of "Competition between Certain Monks for the Head of Temple,"[24]

晨昏攝念禮空王
世事徒勞莫較量
憎愛未忘知法弱
怨親難解恨魔強
祇園化作荊榛地
淨境翻成熱惱場
警醒愛河名利客
却酣利鎖與名繮

Pay homage to King Śūnyatā[25] attentively morning and evening
Instead of concerning yourselves with troublesome affairs in the world.
Hatred and desire being not destroyed, the practice of Dharma would be weakened;
Enmity and friendship being not abandoned, the force of Passions would be strengthened.
The Jeta Park[26] has become the land of dense undergrowth;

---

[23] 戒壇節次榜, "Giới Đàn Tiết Thứ Bảng"

[24] 與某某僧暗爭寺主互將擊搏, "Dữ Mỗ Mỗ Tăng Ám Tranh Tự Chủ Hỗ Tương Kích Bác"

[25] that is, the Buddha

[26] Skt., Jetavana, the park dedicated to the Buddha and his disciples by the

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

The Pure Land has turned into the realm of unpleasant defilements.
I advise those who are still attached to passion, fame and interest
Not to be infatuated with the "lock" of interest and the "rein" of fame.

Those disputes were chiefly caused by some monks' pursuit of fame and interest. From his view not only lay people were occupied with striving for fame and interest, but a number of Buddhist devotees who had been practicing the control of their minds showed their desires for humble values of the world. In the words of "Fame Persuading Interest,"[27]

君不見
釋徒守高潔
避我畏君似蛇蠍
遑知內外不相關
心慕吾儕如聖哲

You have not seen
That Buddhist followers who are leading pure and noble lives
Keep away from you and me as from snakes and centipedes.
Only those unaware of the relation between the inward and the outward
Respectfully regard us to be saints and sages.

On the other hand, it was necessary to appreciate the preservation of pagodas and temples as the solemn, sacred support for the masses and at the same time to criticize strongly those who maintained the opposite view. In a writing about the Thiền Tôn Temple entitled "An Outline Record of the Thiền Tôn Temple on Mount Thiên Thai"[28] Zen Master Chân Đạo presented his view bluntly, pointing out those who had let this patriarchal temple fall into ruin and those

---

Crown Prince Jeta of an Indian kingdom.

[27] 名喻利歌, "Danh Dụ Lợi Ca"

[28] 天台禪宗寺誌略, "Thiên Thai Thiền Tôn Tự Chí Lược"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

who had tried to preserve and renovate it.

His next step in the plan of reorganizing the Order was to reduce to the minimum some activities that placed too much emphasis on religious rituals at lay followers' and thus, if not properly performed, could exert some unwholesome influence on monastic living. The reason for such a restriction was that some Buddhist monks who had not been well trained in monasteries made use of these religious services as the principal means of gaining their own livelihood. In the poem "Interference"[29] they were regarded by Zen Master Chân Đạo as "bluebottles,"

可憐失業半為僧
搖尾哀求不忍聞
涉習科儀三數月
人間應赴作青蠅

How poor they are!
Because of unemployment they have entered the monastery.
It is so pitiful to hear their moaning entreaties
With "their tails wagging."
After roughly three months' study and practice of rituals
They work as "bluebottles" in religious services at lay people's home.

In face of this tragic situation the Master wondered whether it might be "cured." For he considered it a kind of "tubercular bacteria" that would soon destroy completely the "lungs" of Buddhism. In the poem "It Is Hard to Cure,"[30]

一聽禪門文字離
城狐社鼠總歸依
方袍圓頂猶人也

[29] 濫 厠, "Lạm Xí"

[30] 難 醫, "Nan Y"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

害肺痨虫豈易醫

Upon hearing that Zen is not founded on words and letters,
City "foxes" and village "rats" came taking refuge [in it.]
With heads shaven, clad in robes, they look just like monks,
But truly "tubercular bacteria," which are not easy to kill.

Living in the Master's time, Buddhists followers had not only to confront such offensive facts but also seek for some urgent measure to regulate and improve Buddhist living of their age. This was the requirement set forth by the Annam Buddhist Studies Association in its plan for vitalizing Buddhism, and published in the *Viên Âm* mentioned above.

Following the efforts to stabilize Buddhist living was the need to reorganize its forces and activities. In 1930, when he was studying and lecturing at the Tây Thiên Buddhist College, Zen Master Chân Đạo showed his aspiration for the unification of Buddhist forces as expressed in his talk with Zen Master Tố Liên, an outstanding figure of Buddhism in the North. And in the great congress of Buddhist representatives of the three parts–North, Central and South–of the country held at the Từ Đàm Temple in Huế, Zen Master Chân Đạo wrote a poem to congratulate his dharma-friend Tố Liên,

三圻合徹憶前言
海會重重湧素蓮
鐵石有懷登鷲嶺
桑滄遺恨泣祇園
金縢詳記當時跡
寶月高懸萬里天
一統現成酬往約
由君顯實我開權

I remember our talk about the unification of the three parts.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Out of the congress as great as ocean has a Pure Lotus grown,[31]
With his firm aspiration for reaching the Vulture Peak Mountain[32]
And his bitter feeling over the desolation of the Jeta Park.
Since our plans were elaborately drawn up in advance,
The precious moon has been shining high in the vast sky.
Now that the unification comes true as in our former wish,
Truth will be formulated by him, and skillful means indicated by me.

In the poem he cited the couplet dedicated to himself by Zen Master Tố Liên and considered it a prophecy telling exactly what would happen to the cause of unification of Vietnamese Buddhism,

> "Ten years ago he dedicated to me a regulated verse, of which the last two lines read,
>
> 法軌將來君得志
> 三圻合徹妄談耶
>
> *How satisfied you are with the view of Buddha-dharma in the future!*
> *That the three parts may be totally unified is hardly nonsense.*
>
> It now proves to be a prophecy."

In reality, the poem of which the two lines have just been cited obviously deals with some possibility of Buddhist unification in his talk with Zen Master Tố Liên in 1937 or earlier. The date may be definitely determined owing to the fact that he composed a poem in reply to Zen Master Tố Liên's, which was later published in *The Viên Âm*[33] (1937) with the title "Respectfully Dedicated to the Wandering Zen Brother Tố Liên."[34]

From those poems it is evident that these two outstanding Zen

---

[31] referring to Zen Master Tố Liên, whose name literally means Pure Lotus.

[32] Skt., Gṛdhrakūṭa, the mountain where the Buddha is said to have been delivering discourses since his Great Enlightenment.

[33] No. 27, p. 51

[34] 次韻敬贈遊方僧素蓮禪兄, "Thứ Vận Kính Tặng Du Phương Tăng Tố Liên Thiền Huynh"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

masters drew up some plans for Buddhism of their age, which aimed at nothing but the advancement of Vietnamese Buddhism,

非關塵世留虛跡
為契時機作遠途

Not intended for leaving our deluded traces in the world,
But for the time being that long-term plans were drawn up.

Therefore, when the dream of unifying Buddhist followers in the three parts of the country came true through the great congress at the Từ Đàm Temple in 1951, the Master wrote several poems of congratulation such as "Dedicated to the Two Dharma-Leaders of the North and the South"[35] and "Dharma-Friend Tố Liên's Arrival at the Imperial Capital"[36] in addition to the poem dedicated to his dharma-friend Tố Liên cited above.

In the poem "Dedicated to the Two Dharma-Leaders in the North and the South" there is a remarkable point that the Buddhist flag was for the first time referred to in a literary work. Later it became the official symbol for the 1963 Campaign of Vietnamese Buddhism. The aspiration and objective of the Master as well as of the congress of unifying Buddhism represented nothing other than their great efforts to transform every family in Vietnam into a Buddhist one; that is, to improve their living and working conditions in accordance to the greatest ideals of Buddhism,

觀南成北北成南

---

[35] 全國佛教統一大會事完贈北南二法主, Toàn Quốc Phật Giáo Thống Nhất Đại Hội Sự Hoàn Tặng Bắc Nam Nhị Pháp Chủ", lit. "Dedicated to the Two Dharma-Leaders of the North and the South at the End of the Great Congress of the National Buddhist Unification"

[36] 北越素蓮法侶乘飛艇來京賦呈, Bắc Việt Tố Liên Pháp Lữ Thừa Phi Đỉnh Lai Kinh Phú Trình, lit. "The North Vietnam Dharma-Friend Tố Liên's Arrival at the Imperial Capital by Plane"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

到氐中標無定參
三一互融明般若
自他兼利放優曇
光騰五色雲旗表
界普千如海印涵
寂炤隨緣憑妙力
家家户户總伽籃

The South should be viewed as the North and vice versa;
Thereby, no place would be necessarily considered the central.
Through the unification of the three parts is the principle of prajñā formulated.
For the benefits of both oneself and others is the udumbara born.
The five-colored light is represented in the flag of cloud.
The thousand forms of universal suchness appear in the "symbol of ocean."[37]
Whether being displayed or included depends on marvelous force,
With which homes and families would all turn into the pure ones.

In the year that followed,[38] during the great congress of Vietnamese Saṃgha held in Hà Nội Zen Master Chân Đạo, as a delegate from Huế, wrote a chain of poems to congratulate the congress, of which a poem was dedicated to Most Venerable Tuệ Tạng (1889-1959), then elected as Supreme Patriarch of the Saṃgha. Once again the aspiration for the unification of Buddhism, without discrimination of North and South, was performed and the need for giving due prominence to virtue and wisdom of Buddhist monks was stressed,

涅槃會上奉遺音
戒行嚴持契妙心
智絕秋光澄海印
德同春日煦禪林
人天共仰無南北

[37] Skt. sāgaramudrā, indicating the vastness of the meditation of the Buddha, the vision of all things.

[38] Nhâm Thìn, 1952

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

文軌咸通冠古今
願啟慈悲常住世
轉迷爲作指南針

Under the instructions received from the Nirvāṇa assembly
His strict observance of precepts accords with the marvelous mind;
His wisdom, which transcends the autumn light, illuminates the "ocean symbol";
His virtue, which shines as the spring sun, warms the Zen forest.
Admired by deities and human beings in the North and the South,
He has found no match at Literature and Dharma so far.
May he, out of his compassion for sentient beings, often appear in the world
To enlighten those who are sinking in illusion!

Buddhism is naturally a cultural phenomenon. Accordingly, in whatever way it may be organized, the fundamental question is for what purpose it is expected to serve. In this connection, the Master declared clearly that the Buddhist organization was for the dissemination of its living principles to Buddhist and non-Buddhist people, for "turning every family into a pure Buddhist one." In order to carry out this dissemination, which is termed "the propagation of Dharma" in Buddhism, the primary requirement is of education. We have discussed the urgent need for enhancing and enlarging Buddhist education at the Master's time; yet, we have not dealt with what the content of that education was from the Master's view.

Merely with a glimpse at the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* the reader may have the distinct impression that its author received an ancient education which was rather comprehensive not only in Buddhist teachings but further in other branches of learning such as Confucianism, Taoism, and some branches of technology. It may be said that this is an educational system typical of a particular tradition in Vietnam; for, in the Master's view "the Buddha is just in the world, and the Perfect Enlightenment may not be realized outside the world. Therefore, a practitioner of Bodhisattva ideal has

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

to enter the world for the benefit of sentient beings, and deliver those Buddhist teachings that are suitable for them, wandering in hells as if walking in an imperial park, taking off a valuable robe to put on a ragged one. If he, though not capable of doing so, is fond of talking about the deluded, the non-action while loving the apparent and pursuing fame and interest, how can he free himself out of the suffering of the three realms, or take a bath in the lotus pond of eight-attributed water?"

Based upon the concept that "the Buddha is just in the world, and the Perfect Enlightenment may not be realized outside the world," the Buddhist education is in essence never separated from the secular general education, which is to some extent the very basis of the former one. In nearly two thousand years' existence of Buddhist education in our country that has become a fundamental principle. In whatever times it was well applied, it could then contribute excellent citizens to the nation and Buddhism. On the contrary, whenever it was violated, not only Buddhism but the whole nation had to suffer seriously harmful effects. In the history of our country there have been numerous illustrations that can prove the soundness of that principle, just from the times of Mâu Tử, Khương Tăng Hội (200?-280) to the present.

Through a series of nearly nineteen poems grouped under "Phiếm Ngâm," 泛吟, the Master imagined himself to be in various circumstances of a hunter, a weaver, an old fisherman, a woodsman, a plowman, a herdsman, an instrumentalist, a chess-player, a poet, a heavy drinker, even one who wished to be a Buddha, or a king, or a lord, and so on. Obviously, those people of various types in society can all be Buddhists; and the Buddhists may find themselves in various circumstances as such, not only in all parts of our country but all over the world.

The essential point is what Buddhists, when finding themselves in such circumstances, should do to perform their own Buddhist characters, to apply Buddhist teachings to everyday life. There is no

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

doubt that such jobs as weaving, plowing, trading, teaching, etc., are always necessary in any civilized society, aimed at meeting everyone's needs like food, clothing, housing, and studying. Since the old days those jobs have always been necessary to society; and every struggle has also proceeded from such needs. The human kind has struggled against famine, cold, ignorance, etc., in many different forms, from the overthrow of a regime, a government to the discovery of a new principle, a new structure of materials. Accordingly, if the function of weaving is to "warm those who are suffering from the cold," that of farming is to bring about

千倉百廩皆盈溢
樂聽民歌相杵舂

A great number of granaries bursting with grain,
And villagers' singing joyfully while husking rice.

Apart from various jobs necessary to social life mentioned above, even some activities supposedly not related to production or struggle such as writing poetry, playing chess, and so on, should be viewed from a new point. Since the old days verse and prose have been considered in China as well as in Vietnam to be strong weapons capable of eliminating enemy. The Emperor Thái Tông (1218-1277) of the Trần Dynasty said, "The pen of literature can sweep away thousands of troops in the battle-field."[39] It was from the view of literature and art as a kind of weapon that Zen Master Chân Đạo wrote about the circle of poets as follows,

青燈窗下學裁詩
退虜驚人未易期
東摸西塗從所好
借他鼻孔更何之

Learning to write verse under the lamp by the window

[39] 文筆掃千軍之陣, "văn bút tảo thiên quân chi trận." Cf. Lê Mạnh Thát's *Toàn Tập Trần Thái Tông*, 2004, pp. 340, 636.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

In order to push back enemy and frighten men unexpectedly.
If the pen is used for now copying now doodling at will,
It then will be like depending on another's nostrils [for breathing].

The function to "push back enemy and frighten men unexpectedly" of literature and art is a truth, though it is not easy to be done. Nonetheless, literature and art are not always to perform their functions as such. On the contrary, if they are wrongly used, they may produce a hack writer whose pen is used merely for "copying or doodling uselessly" and whose breathing then has to "depend on another's nostrils" to work. For that reason, a Buddhist does not fail to adapt himself to any righteous job; for every job requires some course of training under a master; that is, education. If it is the case, the Buddhist education must be a general and interdisciplinary one.

The *Thủy Nguyệt Tòng Sao* gives us an example. The chain of fifty-four poems grouped under the headline "Vịnh Cổ"[40] can show us how wide the Master's knowledge of the ancient history of China is. Conventionally, it is not necessary to those who are treading the path leading to Perfect Enlightenment to acquire some knowledge of ancient history, let alone to reflect upon it or write poems about some renowned characters, though merely of a certain period, in Chinese history; for it is a matter for politicians alone. If so, why did the Master study it? The answer is implied in the citation above; that is, "a practitioner of Bodhisattva ideal has to enter into worldly life for the benefit of sentient beings."

As far as the matter is concerned, it should be noticed that all the writings related to contemporary political issues were thrown away by the Master just as they had been composed, which was revealed by himself in the Preface to the three-part version of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*, "Those works of mine, in verse and prose alike, that have been composed either unable to convey my true inspirations or related to contemporary political issues were thrown

[40] 咏古, lit. "Poems Written on Ancient Subjects"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

away." Nevertheless, in addition to poems of ancient history that are definitely related to political issues some of his are discovered to have more or less dealt with that aspect. For instance, in a 'couplet in parallelism' dedicated to the District Chief Trạch Chi Ngô Đình Nhuận, the Master writes,

> *If governance is made benevolent, … even the wildest beings may be tamed;*
> *If officials are promoted in terms of their own righteousness, … the source of their ambitions may be dried up.*[41]

Reading it, we may recognize the political view of Zen Master Chân Đạo. And this is nothing other than a traditional view that formerly became the guiding principle in the political system of Vietnam in the times of Lý Thường Kiệt and Trần Hưng Đạo. It was realized in the personality of the former that "internally his mind is mild and brilliant; externally his appearance is plain and humane," or formulated in a statement of the latter that "for the nation to be constantly stabilized, let the people's strength not be exhausted".

Generally speaking, from the Master's view the education of Buddhism should not be limited to the Buddha's teachings alone but it should be developed into an all-round education as has ever been implemented in the educational tradition of Vietnam, of which he himself was a typical student. It was from his training in such an education and his aspiration for "serving the world with all his heart" that Zen Master Chân Đạo, apart from his activities within the Buddhist order, tried to have a very close relationship with lay Buddhists of various social classes, and even with those who were not Buddhist followers.

---

[41] 為政在寬感物曾傳馴野雉潔己以進超人偏慕酌貪泉

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

ZEN MASTER CHÂN ĐẠO'S SOCIAL RELATIONS

Indeed, some poems in the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* belong to the type of "writing and replying in poems." The type itself is not much appreciated due to its regulated patterns and its rules of corresponding ideas. In spite of this, its great advantage is to show us the relation between the poet and his contemporaries. On the part of Zen Master Chân Đạo this advantage proves its positive effect since through such poems we can know those with whom the Master had social relations and what roles they played at that time.

Merely picking out those names mentioned in the anthology, we can almost know most of the prominent figures of Vietnamese Buddhism in the twentieth century, namely, Zen Masters Thanh Trí Huệ Giác (1858-1935?), Ngộ Tánh Phước Huệ (1875-1963), Trung Thứ (1871-1942), Giác Nhiên (1878-1979), Giác Tiên (1880-1936), Giác Bổn (?-1949), Tuệ Tạng (1889-1959), Tịnh Khiết (1890-1973), Bích Không (1894-1954), Tố Liên (1903-1977), Mật Khế (1904-1935), Đôn Hậu (1905-1992), Trí Thủ (1909-1984), Mật Nguyện (1911-1972), Viên Giác (1911-1976), Trí Đức (1921-2001), Trí Quang, Khế Châu, and so forth.

It is the poems written by the Master about them that present not only his aspiration but a picture of Buddhist life. Indeed, they had been composed before those Zen masters became the historical figures of Vietnamese Buddhism in the twentieth century. It seems likely that those poems were his prophecies of their individual futures as well as that of Vietnamese Buddhism. For instance, in the two poems written in reply to Zen Master Tố Liên's on his visit to Huế in 1937 and published in the *Viên Âm*, Zen Master Chân Đạo referred not only to the aspiration of "taking pity on sentient beings' deluded visions" but also to his enthusiasm of carrying out "long-term plans drawn up under the circumstances." Only nearly twenty years later could the poem show clearly what the two Zen masters had discussed with each other at their meeting in 1937. And that was actually a significant event of Vietnamese Buddhism at the

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

time; that is, the unification of Buddhism throughout the country. It was not until the representatives of Buddhism in the three parts gathered at the Từ Đàm Temple in Huế in 1951 to unify Buddhism in the whole country under the General Association of Vietnam Buddhism together with its own seal and its resolution to take the flag of International Buddhism to be the official symbol of Vietnamese Buddhism as mentioned above that the dream of Buddhist unification in our country came true. On this occasion Zen Master Chân Đạo composed a chain of poems to congratulate this great event.

During the 1930s in the three parts of the country there appeared three great organizations of Buddhism – the Southern Buddhist Studies Association,[42] the Annam Buddhist Studies Association,[43] and the Northern Buddhist Association[44] – for the purpose of reorganizing Buddhist forces to meet historical requirements of the age. In the contemporary political background that the three parts of our country were undergoing different ruling policies imposed by French invaders, Buddhism was compelled to divide itself into such individual organizations; yet, all the members of these three Buddhist institutions obviously maintained the same position that our country was unified from the North to the South, in which the people shared the same culture.

Accordingly, the need for the unification of Buddhism as an inseparable part of a unified nation became urgent, of which the talk between Zen Master Tố Liên and Zen Master Chân Đạo in Huế in 1937 was a typical fact. And on the journey to the North that followed Zen Master Chân Đạo could have had other discussions on it with the Northern Buddhist leaders, as evidenced by a poem of his in reply to Zen Master Trung Thứ's. The latter was one of the

---

[42] Nam Kỳ Nghiên Cứu Phật Học Hội, founded in 1931.

[43] An Nam Phật Học Hội, founded in 1932.

[44] Bắc Kỳ Phật Giáo Hội.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

supreme leaders of Buddhism in the North, who had dedicated himself to the foundation of the Northern Buddhist Association at the Quán Sứ Temple in Hà Nội in 1934.

個中滋味本非經
只恐聲聞滯化城
五教開遮除二執
一拳晃燿破無明
休論目下通還塞
敢向竿頭死又生
且喜慈容今再睹
願將法樂鎮迷情

We have never indulged ourselves with pleasures of any kind
For fear that we might be trapped in the Invented City as Śrāvakas.
Two attachments may be cut down with the Five Teachings flexibly applied.
Ignorance may be destroyed with the One Blow brilliantly employed.
Let us stop discussing the current state of being cleared and blocked;
Try our best to seek for an escape from the dead end, instead.
It is a great pleasure to see your benevolent countenance again.
May the joy of Dharma overcome all beings' deluded passions!

Zen Master Trung Thứ passed away in 1942, at the age of seventy-one. Consequently, the poem above must have been composed prior to 1942, if not 1939, when the World War II broke out. In all probability, shortly after Zen Master Tố Liên's return to the North Zen Master Chân Đạo could have been invited to the North and met with Zen Master Trung Thứ there. During this visit many issues might be dealt with, one of which was undoubtedly of the relations between the political situation of the world and our country as well as Buddhism, as expressed in Zen Master Chân Đạo's ideas of "being cleared and blocked" and "an escape from dead end" in the poem cited above.

"Being cleared" indicates advantages; "being blocked" denotes

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

disadvantages. The advantages and disadvantages of Buddhism at the time were certainly influenced by the happenings of the international situation prior to the World War II. Therefore, those who participated in Buddhist activities could not neglect them in their seeking for measures to revive and develop Buddhism. "Being cleared" and "blocked" referred to in such a situation implied contemporary Buddhists' concern about the future of their nation and Buddhism in the new situation of the world and the country.

So were the poems and writings in the style of *châm* about the Zen masters Tịnh Khiết, Giác Nhiên, Đôn Hậu, Trí Thủ, Trí Quang, Trí Đức, and so on. They all reveal in some way the author's presentiments of those masters' onerous duties in a vital period of the history of Buddhism in our country. In the poem on Zen Master Tịnh Khiết, the first Dharma-Leader and Supreme Patriarch of the Saṃgha of Vietnam after 1945, for instance, the Master put it like this,

香江之月	*Like the moon over the Perfume River,*
御嶺之雲	*The cloud on the Imperial Mountain*
山川毓秀	*He was nurtured by the spirit of Fatherland*
挺出奇人	*To be a distinguished man,*
覺塵是幻	*Who got awakened to delusions of the world*
惟道為珍	*And to the great and precious Way.*
宜兄宜弟	*Thus he was worthy of a brother*
無著天親	*Of Asaṇga and Vasubandhu's.* [45]
振起禪風	*Raising the tradition of Thiền,*[46]
折伏邪態	*Shattering the evil conducts,*
化滿閻浮	*His teaching spread all over the Jambudvīpa.*[47]

[45] Two great Buddhist philosophers in India in the fourth century C.E.

[46] Vietnamese equivalent for Ch'an(-na) in Chinese and Zen in Japanese.

[47] Skt.; it is the southern of the four continents shaped like a triangle resembling the triangular leaves of the Jambu tree, and called after a forest of

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

其兄難再	*It would be hard to see him, our brother, again.*
雲暗長天	*As dark clouds were covering the vast sky*
波狂大海	*And high waves were raging in the great ocean,*
慧燭慈帆	*He was the torch of wisdom, the sail of compassion,*
惟師是賴	*And the unique support for everyone.*
為教會主	*As being Supreme Patriarch of the Saṃgha,*
為眾中尊	*The Honored One of the monastic order,*
教流南土	*He delivered Buddhist teachings across the country*
孰與比倫	*With no match found for him.*
法弘家務	*Propagating Dharma was his family task;*
道繼宗門	*Succeeding the Way was his sectarian mission.*
儀端表正	*How magnificent his countenance!*
目擊道存	*It proves the Dharma-wheel in constant motion.*
棒喝隨宜	*Making use of 'stick and shout' flexibly,*
人咸敬仰	*He was held in esteem by all.*
清淨難名	*With his purity hard to describe,*
應用無量	*His capacity unable to measure,*
佛法棟梁	*He became the major pillar of the Dharma-House,*
山門堡障	*And the shelter for Buddhist believers.*
選佛場中	*In the examination for the Buddhas-in-Future,*
禮尊和尚	*He was selected as the Most Venerable.*
春城後進	*Having relied on his teaching on Dharma so long,*
久附法音	*We, his succeeding generation in Huế Capital,*
無以表誠	*Not knowing how to expose our innermost admiration,*

---

such trees on Mount Meru.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

虔備拙箴	*Would like to take this châm as a means of expression.*
願垂蓮眼	*May he always have his lotus-eyes*
俯鑒葵忱	*On our devout aspirations*
永奉塵刹	*For serving the world*
將此深心	*With all our hearts forever.*

The closing two lines of the poem above do present the aspirations not only of Zen Master Tịnh Khiết but also of an entire period of Buddhism in the twentieth century when the country and Vietnamese Buddhism were making their extraordinary efforts to liberate themselves and boost the whole people's strength in a new way of development. Indeed, it was due to such talented figures' enthusiastic devotions of themselves to the nation and Buddhism that Zen Master Chân Đạo's presentiments mentioned above were justified through a series of important events later.

The similar spirit may, too, be found in the poem dedicated to Zen Master Trừng Thủy Giác Nhiên, a disciple of Zen Master Tâm Tịnh's and the master of Zen Masters Thiện Minh Trí Nghiễm (1922-1978), Thiện Siêu Trí Đức (1921-2001), … He was a member of the Annam Buddhist Studies Association, the General Association of Vietnam Buddhism, and then Supreme Patriarch the Second of the Unified Buddhist Saṃgha of Vietnam after the passing away of Zen Master Tịnh Khiết in 1972. Though it was composed at some time following 1954, that is, before Zen Master Giác Nhiên's participation in various activities of Buddhism, particularly of the Unified Buddhist Saṃgha of Vietnam, the poem itself could suggest what this Zen master would contribute to Buddhism later,

丕休哉	*How great and cheerful he is!*
慈扇春風	*His loving-kindness is like spring wind,*
悲沾夏雨	*And his compassion like summer rain.*
秋月孤圓	*As the lonely full moon in autumn,*

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

冬松獨秀	*As a magnificent pine in winter,*
大週沙界	*He appears in the vast universe,*
非去非來	*Neither coming nor going,*
細入微塵	*And exists in a particle of dust*
無聲無臭	*Without a trace of sound or smell.*
童年向佛	*Following the path of Buddha as a child,*
福智兼修	*He has practiced merit and wisdom alike.*
一悟入神	*Once being perfectly awakened,*
師資授受	*He delivers Buddhist teachings to students.*
披衣持鉢	*Wearing the robe, holding the alms-bowl,*
利普人天	*For the benefit of earthly and heavenly beings.*
付偈談經	*Whether in a gātha given or a sūtra preached*
道通緇素	*His teaching is for both monks and laymen.*
僧綱爾日	*As Rector of the monastic community,*
海衆咸依	*He is the support for all Buddhist followers.*
和尚當時	*As the most venerable of the time*
戒珠廣布	*He spreads widely his virtue-pearls.*
閻浮化滿	*Fulfilling his preaching in Jambudvīpa,*
直到無餘	*He would go directly to Nirvāṇa.*
四衆虔求	*In the devout request of all Buddhist devotees*
塔留玆土	*His stūpa remains just in this land.*

Towards Zen Master Giác Tiên, the founder of the Tây Thiên Buddhist College, Zen Master Chân Đạo showed an extraordinarily deep respect when he wrote down the poem entitled "Praising Most Venerable Giác Tiên at the Trúc Lâm Temple"[48] right on his portrait,

靈光獨露	*Like the unique emergence of sacred light*

[48] 竹林寺覺先和尚肖像贊, "Trúc Lâm Tự Giác Tiên Hòa Thượng Tiếu Tượng Tán"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

迥脫根塵 *He perfectly freed himself from wordly defilements,*
現凡現聖 *Appearing now in secular now in saintly form,*
應俗應真 *According to both the Relative and the Absolute,*
能肉白骨 *Able to revive a withered tree*
能生死人 *And bring the dying back to life.*
讚嘆莫及 *How great the Master's favor!*
大哉師恩 *Beyond praises of all kinds.*

Not only for the Zen masters of the precedent generation like Trung Thứ, Giác Nhiên, Tịnh Khiết but also for his contemporaries like Zen Masters Bích Không, Giác Bổn, Tố Liên, Mật Khế, Đôn Hậu, and so forth, and particularly for those from ten to twenty years younger than him of the subsequent generation did Zen Master Chân Đạo always have great admiration. He expressed his confidence in and expectation of their futures when writing about them, as in the afore-said relationship between Zen Master Tố Liên and him. Now concerning Zen Master Bích Không, a Dharma-brother of his, who had "possessed dharma" together with him from Zen Master Ngộ Tánh Phước Huệ, Zen Master Chân Đạo wrote the poems in which his warm emotions were openly exposed, particularly when he heard of Zen Master Bích Không's resignation from his position as an imperial official to enter the monastery. In the words of "Dedicated to Dharma-Brother Bích Không on His Becoming a Zen Student after Resignation,"[49]

漢學堪憐日已晡
夜闌文閣一燈孤
半生風雨驚塵夢
千載衣冠厭宦途
涉世何妨來去倦

[49] 贈法弟碧空掛冠為禪, "Tặng Pháp Đệ Bích Không Quải Quán Vi Thiền"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

知心始覺我人無
權施文字離文字
佛印如今昔老蘇

How pitifully the Confucian education is declining!
In the pavilion of literature remains only a lamp in the night.
Half a lifetime in hardship is enough to break the worldly dream;
Thousands of times in uniform suffice to get rid of an official's job.
The world once understood, life becomes no more tiresome.
The mind once realized, all things are found to be empty.
It is quite spontaneous to employ, then abandon words and letters,
Just as being then an Old Su,[50] *and now a Fu Yin.*[51]

For the poem to be thoroughly understood it is necessary to have some knowledge of Zen Master Bích Không's life. According to the *Record of National Examination Graduates,*[52] he was born of a family in which his "father and brothers all passed the national exams." His father Hoàng Hữu Xứng passed the Cử Nhân exam in 1852, then worked as Tham Tri, additionally bestowed Thượng Thư. He was also the chief editor of the *Đại Nam Cương Giới Vựng Biên*. His brother Hoàng Hữu Bình passed the Cử Nhân exam in 1879, then the Hoàng Giáp exam in 1889. He was the author of the stele inscription at the Tịnh Quang Imperially-Granted Temple in Quảng Trị.[53] Zen Master Bích Không himself, after passing the final Tú Tài exam in Chinese of the Nguyễn Dynasty in 1918, worked for the imperial court for a time, then entered the monastery in around 1930. In 1935 he was ordained to be Bhikṣu at the Ordination held at the Tịnh Quang Temple in Quảng Trị. In the years that followed he participated in the founding of Buddhist associations in Đà

[50] Su Tung-p'o (1036-1101 C.E.), a famous Chinese poet and scholar.

[51] A Chinese Zen Master, whom Su Tung-p'o often visited for discussions on Buddhism.

[52] *Quốc Triều Hương Khoa Lục*

[53] A copy of the stele inscription is preserved at the Hán-Nôm Institute.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

Nẵng, Khánh Hòa, Phan Thiết, Lâm Đồng, Nghệ An, Thanh Hóa in Central Vietnam.

It was during his participation in the founding of the Phổ Đà Buddhist Primary and High School that Zen Master Chân Đạo Chánh Thống composed the poem entitled "Visiting a Dharma-Friend in Đà Nẵng,"[54] in which he expressed his feelings for Zen Master Bích Không as follows,

夜夜金風徹骨寒
懷人只作夢中看
幾多雲樹無窮恨
香水茶山路緲茫

The northern wind is bitterly cold night after night.
Missing him I can do nothing but trying to see him in my dream.
I feel extremely sorrowful at so many clouds and trees.
How far the road between the Perfume River and the Tea Mountain is!

The poem conveys their memory of the Perfume River on which they went for a cruise, writing and replying in poems, as described in the following lines,[55]

一棹烟霞眼界寬
晚來繫纜且加飡
微風何處隨波動
皓魄無痕入水寒
隔岸樓臺驚昨夢
橫天鷗鷺愛餘閑
禪心香月知何似

---

[54] 與沱曩汎某法契, "Dự Đà Nẵng Phiếm Mỗ Pháp Khế." It is entitled "Ký Thám Đà Thành Mỗ Pháp Khế" in the two-part version.

[55] 香江舟次和碧空法弟韻, "Hương Giang Chu Thứ Họa Bích Không Pháp Đệ Vận"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

半是相關半未關

A boat in the mists and rosy clouds, a widened field of vision,
A ferry reached in the twilight, and a plain meal prepared.
The waves moved lightly along with a cool breeze.
The bright moon was clearly reflected in the cold water.
The palace over there was a terrible reminder of the past events;
But we felt so relaxed at the sight of white herons in the sky.
Would Zen mind be identified with the moon on the river?
They might be half related and half unrelated.

Later, at the breakdown of the Huế front in 1947 Zen Master Bích Không moved to the Linh Vân Temple, that is, the Diệc Temple in Nghệ An. It was at this temple that Nguyễn Du had written the *Văn Tế Thập Loại Chúng Sinh* one hundred and fifty years before, and then Zen Mater Bích Không started a strong Buddhist movement in the 1930s. On the full-moon day of the 9th month of the year Giáp Ngọ (1954) he passed away there, thus never seeing his beloved Dharma-brother again. His disciple, Zen Master Tâm Trí Viên Giác Chiêu Nhiên (1911-1976), who had not followed him to Nghệ An, stayed in Huế and continued his monastic life under Zen Master Chân Đạo's instruction, from whom he received the dharma-transmitting gātha,[56]

衣鉢家風半夜傳
融通心智會真詮
不離見道登圓覺
法法昭然即實權

The robe and bowl are traditionally transmitted at midnight.
By means of mind and wisdom the True Teaching should be penetrated,
The Perfect Enlightenment may be realized without abandoning the way of insight,

[56] 賜法姪心智字圓覺號昭然大師偈, "Tứ Pháp Điệt Tâm Trí Tự Viên Giác Hiệu Chiêu Nhiên Đại Sư Kệ"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

As Dharmas are naturally characterized by both the Absolute and the Relative.

In addition to Bích Không, Zen Master Chân Đạo had close relationship with Zen Masters Đôn Hậu and Trí Thủ. His earliest poem about Zen Master Đôn Hậu was written when the latter undertook Abbot of the Linh Mụ Temple. It is "Visiting Dharma-Friend Đôn Hậu on His Appointment as Abbot of the Thiên Mụ Temple,"[57]

澄清江曲擁祇園
寶塔層層表福緣
遠帶雲霞重嶺樹
俯臨村落萬家煙
輝金煥碧宸恩重
付偈談經覺道圓
廿載故人新化主
況逢夜月蕩炎天

The Jeta Park is embraced by the cleanly river in front.
The Condition of Bliss[58] *is represented in the multi-storied stūpa.*
Far away are the rosy clouds over the surrounding peaks;
And below are numerous villagers' homescovered in the mist.
In the brightness of gold and emerald is the King's great favor reflected.
In the stanzas and teachings delivered is perfect understanding of the Way presented.
A close friend for twenty years has now become an Abbot,
Just like a bright moon shining in the Southern sky at night.

By the year 1946 the relationship between these two Masters had lasted twenty years. It was in such a long relationship that a poem,

---

[57] 丙戌夏訪敦后法侶新任天姥寺主, "Bính Tuất Hạ Phỏng Đôn Hậu Pháp Lữ Tân Nhậm Thiên Mụ Tự Chủ"

[58] 福緣, lit. "condition of bliss," name of the stūpa.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

which sounds rather humorous but full of Zen flavor and thus may take place among his extremely close Dharma-friends alone, was composed. The poem is entitled "Laughing at My Dharma-Friend Đôn Hậu":[59]

弘沾法雨北而南
近狀如何我未諳
聞道禪兄能強飯
午中三盞午前三

His dharma rains have fallen on end in the North and South,
Which I have not sufficient information about,
Except that he is able to eat rice as much as possible,
— Three bowls before lunch and the similar at lunch.

If Zen Masters Bích Không and Đôn Hậu are mentioned in a few poems of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao*, Zen Master Trí Thủ is given a particular position in Zen Master Chân Đạo's poetry. In the three-part version a dozen of poems are devoted to him, of which the earliest poem[60] was written on the occasion of Zen Master Trí Thủ's undertaking abbot of the Ba-la Temple in 1938. In it, Zen Master Chân Đạo mentioned the fact that Zen Master Trí Thủ was the honors graduate in an examination for Srāmaṇeras at the Từ Vân Ordination in Đà Nẵng in 1929, and later became such a renowned lecturer at the Tây Thiên Buddhist College that he was eventually appointed as Abbot of the Ba-la Temple.[61]

君是人中優鉢羅
衣傳不愧作當家
法承初祖廷前雪

[59] 嘲敦后法侶, "Trào Đôn Hậu Pháp Lữ"

[60] 戊寅智首法契新任波羅寺主之贈和韻, "Mậu Dần Trí Thủ Pháp Khế Nhậm Ba La Tự Chủ Chi Tặng Họa Vận"

[61] The temple was founded by Zen Master Viên Giác Nguyễn Khoa Luận.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

道契能仁手裡花
講席而今稱巨擘
佛場憶自占高科
試將法棹橫南浦
月色光涵萬頃波

You are really a blue lotus among human beings,
A competent personality worthy of being transmitted the robe.
Receiving Dharma from Patriarch Bodhidharma in the snowy yard,
Realizing the Absolute in the Buddha's holding a flower,
Now you are the most outstanding in the lecture hall,
And earlier the honors graduate in the exam for Buddhas-in-future.
Try spreading the Buddha's teaching across the Southern land,
Just like the moonlight covering all the waves in the wide open space.

Even in the poems composed after Zen Master Trí Thủ had become the Rector of the Hải Đức Buddhist College in Nha Trang in 1957 Zen Master Chân Đạo also expressed his affectionate feeling for him as in the "A Visit to Rector Trí Thủ of the Nha Trang Buddhist College,"[62]

栽培法種壯禪門
不亞三生石上魂
他土未曾忘此土
有言正欲顯無言
傍人漫謂山河隔
自我深知道義存
若問年來何所得
老兼貧病衆中尊

Fostering Dharma-seeds to enrich the Zen forest,
Not wasting a lifetime spent in such a firm aspiration,

[62] 芽莊佛學鑒院智首大德之探, "Nha Trang Phật Học Giám Viện Trí Thủ Đại Đức Chi Thám"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

This land not abandoned in spite of having attained that land,
The use of words for the purpose of revealing the non-verbal;

Others assume that we would be set apart as mountain from river,
Yet I know deeply that our monastic feelings remain forever.
If asked what to gain in the coming year,
It is an old, poor, and sick Honored One of the Order.

His affections and expectations with regard to the succeeding generation were showed not only towards such Zen masters as Trí Thủ but also to those who had studied under him for some time in the past. In the poems that were originally used as 'captions' on the small photos of some Zen masters and later grouped under the title "Tiểu Ảnh Đề Tặng" in the anthology he wrote about the masters who, apart from Zen Master Trí Thủ, were then very young but began to undertake important positions in Buddhism such as Mật Nguyện, Trí Đức, Trí Quang, and so on.

This chain of poems actually appeared in the two-part version, so it had to be written by 1953, when the version came into being in January of the year. Accordingly, those poems must have been composed roughly between 1949 and 1953, when the Zen masters like Trí Đức were officially ordained to be Bhikṣus at the Great Ordination organized at the Báo Quốc Temple. Merely taking a glimpse at those poems the reader can perceive how affectionate the author's feelings were. Just as Zen Master Trí Thủ had been described as

非空非有
即假即真
鑒此伊誰
智首上人

Neither existent nor nonexistent,
Both false and true;
Let us watch who he is.
That is Superior Man Trí Thủ,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

so was Zen Master Trí Đức in the following lines,

非 自 非 他
不 離 不 即
證 此 誰 何
仁 者 智 德

Neither I-ness nor Other-ness,
Neither differentiated nor identified;
Let us recognize who he is.
That is Noble Man Trí Đức.

As far as Zen Master Trí Quang is concerned, the poem written by Zen Master Chân Đạo sounds like a 'couplet in parallelism' full of Zen character,

水 月 隨 緣
妙 有 還 非 有
智 光 普 炤
真 空 不 是 空

Like the image of the moon on the water,
Existing marvelously but actually non-existing,
Light of your wisdom shines everywhere,
Truly empty but not empty.

Particularly concerning Zen Master Mật Nguyện, not only did Zen Master Chân Đạo expressed his feeling in the lines

碧 峯 法 爾 超 情 謂
密 願 云 何 定 假 真

Bích Phong,[63] *he is just as transcendent as he is,*
Mật Nguyện,[64] *his vow is hard to determine,*

---

[63] 碧 峯, lit. "the green peak," referring to Zen Master Chân Đạo.

[64] 密 願, lit. "the secret vow" referring to Zen Master Mật Nguyện.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

but in his very life he also had the same feeling for him. During the rains in the autumn of 1954 or 1955 a mass of mushrooms grew in the front yard of the Quy Thiện Temple, which he picked up and sent to Zen Master Mật Nguyện, then the Abbot of the Linh Quang Temple, as described in the poem "Dedicated to the Abbot of the Linh Quang Temple,"[65]

傘蓋盈廷蟻献成
信知法大感群生
而今分轉靈光殿
庶備天廚作素羹

The yard is abundant in 'parasols' made by termites,[66]
Which proves the tremendous impact of Dharma on sentient beings.
Now half of them are sent to the Linh Quang Temple,
Enough for the cook to prepare vegetarian soup.

More than a decade later those words proved to be his exact predictions. Through the features of Zen masters in their small individual photos, on which Zen Master Chân Đạo were writing 'captions' about them, he could foresee the future of the country and Buddhism.

Apart from Buddhist monks, Zen Master Chân Đạo wrote about Buddhist nuns with words of no less than affection and expectation. In his anthology there are two poems about two renowned nuns, that is, Diệu Không (1905-1997) and Thể Quán (1920-1986). They were both born of noble families in Central Vietnam and made great contributions to the development of Vietnamese Buddhism from the 1930s. They themselves were well-known writers. The poem about Diệu Không puts it as follows,

---

[65] 又贈靈光寺主, "Hựu Tặng Linh Quang Tự Chủ"

[66] The mushrooms growing from the termites' nest on the ground are likened to parasols.

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

侯門晚放一花枝
艷色芳心憶少時
早厭塵根忘世利
為栽道樹著田衣
還能落魄知人傑
寧把尋常看女兒
百尺竿頭重進步
莫嫌變易便遲遲

In the imperial palace there opened a "bloom" rather late,
With her graceful face and fragrant heart at an early age.
Aware of earthly bondage, unconcerned with worldly interest,
She put on the Buddhist robe to start a monastic life.
Her capacity as a genius is so startlingly powerful
That no one could dare consider women to be 'good-for-nothing.'
May she be able to have "an ultimate leap" into the Absolute
Instead of being reluctant as everything is in constant change!

No doubt, the poem was composed subsequent to the year 1944, when this elder Nun received full ordination at the Thiền Tôn Temple after her twelve years' practicing Buddhism as a Śrāmaṇerikā. It was also during this period that the elder Nun Thể Quán renounced the world under the Queen-Mother Đoan Huy's auspices, and temporarily settled in the Khương Ninh Pavilion, a temple exclusively built in the citadel for the queen-mothers and the queens of the Nguyễn Dynasty. She was the daughter of Minister Thái Văn Toản (1885-1952), who had the Quy Thiện Temple built in 1937 and later invited Zen Master Chân Đạo to take its charge. The following poem, entitled "Dedicated to Bhikṣunī Thể Quán,"[67] might be composed after the nun had left the Khương Ninh Pavilion and become officially a member of the Buddhist monastic order:

虎口中來事可悲

[67] 贈體觀比丘尼, "Tặng Thể Quán Tỳ Kheo Ni"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

惡緣信矣善緣期
禪機既已空三世
塵夢何煩論四知
筆下珠光應自勵
眼前金相且存疑
生初見說蓮池浴
後此無難證寶池

Your departure from the Forbidden City is full of pity,
Which proves that all things arise in their causal dependence.
From Zen view the Three Periods[68] *are essentially empty;*
So life is known, without any of the Fourfold Knowledge, to be a dream only.
Encourage yourself in the long course of studying Buddhism;
Raise doubt to the utmost in face of any noble appearance achieved.
If rebirth in the Lotus Pond was ever heard of early in your life,
It would not be difficult for you to be there some day later.

Besides the figures belonging to the Buddhist Order mentioned above, Zen Master Chân Đạo had a close relationship with other Buddhist patriotic personalities and intellectuals of the time, such as Sào Nam Phan Bội Châu (1869-1942), Thúc Giạ Thị Ưng Bình (1877-1961), Trạch Chi Ngô Đình Nhuận, Bạch Mai Phan Ngọc Hoàn (1893-1977), Minh Trai Trần Tiễn Hy (1909-1994), and so forth.

The Master ever met with Phan Bội Châu, a strong-willed patriotic scholar, as the latter was being put under house arrest in Huế from 1925 to his death in 1940. The talk between the patriotic scholar and the monk-poet was referred to in the poem "Talking about Heart in a Moonlit Night."[69]

月下談心憶至言

[68] past, presence, future

[69] 月下談心, "Nguyệt Hạ Đàm Tâm"

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

先生何處弔忠魂
英雄氣魄終難死
國士精神貴自尊
壯歲我曾纓世網
暮年誰料到禪門
未平恨海容何害
老驥應知志尚存

Remembering our intimate talk of Heart in a moonlit night,
I am moved to pity for your abiding patriotism.
A hero's lofty aspiration is hard to die out;
A patriot's spirit is valued just in his honorable character.
As a young man I was ever caught in the world's net;
But now I have unexpectedly settled behind the Zen gate.
Let us not be defeated as the sea of feud has not been calmed down;
For our aspiration as that of noble men remains firm forever.

SOME REMARKS ON THE ANTHOLOGY

From the above analysis of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* some remarks may be drawn as follows,

First, as a literary collection of almost all of Zen Master Chân Đạo's works the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* should naturally be dealt with in its *status quo*. It may be said that the anthology is one of the final literary works published in the declining period of an education based on Chinese script in Vietnam and in the background of the policy of cultural genocide strictly imposed on the Vietnamese people by French Colonialists and their lackeys. It represents partly the Buddhist intellectuals' reaction to that crafty policy, and thus displays to some extent their contemporary feelings for and expectations towards their people and Buddhism.

Secondly, the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* may be considered a work of thought. For, according to Eastern tradition of "verse for presenting aspiration" all literary works are almost characterized by some point

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

of view, some standpoint, some thought. The consistent stance adopted by the author of the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* is to serve with all his heart Buddhism and nation, to eradicate evils in both Buddhist and non-Buddhist living by means of an all-round education; that is, the one not confined to Buddhist texts and teachings alone. Since the mid-1850s the development of Vietnamese Buddhism has been more or less influenced by such an educational standpoint.

Thirdly, the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* provides us with a rather lively picture of Vietnamese Buddhism in the twentieth century. As has been said before, most of the Buddhist figures of the twentieth century appear in this work. For both the elders of the previous generation such as Zen Masters Phước Huệ, Trung Thứ, and their successors such as Zen Masters Trí Thủ, Mật Nguyện, Trí Đức, Trí Quang the author expressed his particular respect and highly affectionate expectations.

Fourthly, in terms of that picture the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* reveals the author's feelings and emotions in the relationship between him and his religious friends. These feelings and emotions arise not only out of his concern about several serious issues of the country and Buddhism but also out of ordinary affairs in his everyday life such as "giving some mushrooms growing in the temple yard," "giving a fan," etc. It is those seemingly ordinary behaviors that have brought about the solidarity indispensable for great deeds of Buddhism and the country to be achieved.

The above are some contributions that the *Thủy Nguyệt Tòng Sao* may make to researchers. Though the anthology has not been thoroughly analyzed, what we have discussed so far may suffice to indicate that it is worth a remarkable landmark in the history of Buddhism as well as of literature and thought in Vietnam. Some studies of it in the future, we hope, would be able to clarify much more of several problems which were dealt with by Zen Master Chân Đạo and not studied in detail by us in the present writing,

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com

particularly the personality of some lay Buddhists with whom the Master had come into contact.

Translation by Đạo Sinh

PDF created with FinePrint pdfFactory Pro trial version http://www.fineprint.com