

**HƯƠNG TÍCH**  
**PHẬT HỌC LUẬN TẬP**

*Tập 1-2017*



HƯƠNG TÍCH  
PHẬT HỌC LUẬN TẬP

*Tập 1*

Kính Mừng Phật Đản PL.2561

HƯƠNG TÍCH PHẬT VIỆT

HƯƠNG TÍCH-PHẬT HỌC LUẬN TẬP

*Chủ Trương:* TUỆ SỸ

*Thực Hiện:*

Thư quán Hương Tích và, Nguyễn Quốc Bình,  
Nguyễn Anh Tú, Sin Nguyễn Hoàng Ân...

*Cộng tác trong tập này:*

Tuệ Sỹ, Hồng Dương N.V.H., Thích Phước Viên,  
Thích Đức Thắng, Thích Thái Hòa, Phan Ngọc Khuê,  
Hạnh Viên, Đinh Quang Mỹ,  
Thích Thanh Tâm, Hoàng Long, Nguyễn Quốc Bình,  
Nguyễn Anh Tú, Tâm Thường Định

*Tranh bìa:* 'Phật ngồi trên phiến đá đỏ',

Hs. Đinh Cường 2008.

# Mục Lục

LỜI NÓI ĐẦU.....	7
GIỚI THIỆU KINH DUY-MA-CẬT   <i>Tuệ Sỹ</i> .....	11
A-TỶ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ LUẬN TÁNH KHỞI VÀ DUYÊN KHỞI   GS <i>Hồng Dương Nguyễn Văn Hai</i> .....	49
NIẾT-BÀN   <i>Thích Đức Thắng</i> .....	91
BÁT-NHÃ và TÌNH YÊU   <i>Thích Thái Hòa</i> .....	103
TU TƯỞNG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ   <i>Hạnh Viên dịch Việt</i> .....	109
THIỆN TRÚC LÂM YÊN TỬ   <i>Đình Quang Mỹ</i> .....	135
QUAN HỆ THẦY-TRÒ THEO TINH THẦN KINH KẾ THỪA CHÁNH PHÁP   <i>Thích Thanh Tâm</i> .....	177
LỊCH SỬ PHIÊN DỊCH KINH TẠNG PĀLI VIỆT NAM   <i>Nguyễn An Tú</i> .....	185
VỀ TỶ GIÁO HỌC KINH TẠNG NIKĀYA   <i>Nguyễn Quốc Bình</i> .....	235
TÌM HIỂU THUYẾT NHÂN-QUẢ TRONG BỘ TRANH DÂN GIAN THẬP DỆN DIÊM V UỜNG   <i>Phan Ngọc Khuê</i> .....	309
TIỂU KHÚC PHẬT ĐÀN   A LITTLE SONG OF VESAK <i>Thơ Tuệ Sỹ, Tâm Thường Định dịch Anh</i> .....	331
TU DUỖNG   <i>Truyện ngắn Hoàng Long</i> .....	335



# LỜI NÓI ĐẦU

“Và khi đã thức dậy rồi,  
mi sẽ thức tỉnh mãi mãi như thế.”

F. Nietzsche<sup>1</sup>

Việc học Phật trọng ở cái trí, ngay tên gọi đã nói lên điều này<sup>2</sup>. Thế cho nên *khán kinh giả minh Phật chi lý*, đến mục đích mà đời sống đáng theo đuổi cũng lấy duy tuệ thị nghiệp làm tên. Thế cho nên từ học mà đi đến hành thì cái thành mới được trọn vẹn.

Sự học Phật, cũng như vô vàn thứ trong tương quan duyên khởi, chẳng thể rời nhau mà vững bền, chẳng thể *ly thể mịch bồ-đề*<sup>3</sup>. Cái học thuật khơi mào ở Tây phương lan đến toàn thế giới hiện đại hỗ trợ không nhỏ cho việc nghiên cứu Phật học. Gọi là

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Zarathustra đã nói như thế*, Trần Xuân Kiêm dịch, Nhã Nam, 2014, tr.357.

<sup>2</sup> Từ Buddha बुद्ध dịch là Giác giả, âm là Phật-đà có gốc từ quá khứ phân từ bodhati बोधति nghĩa đen là “thức”.

<sup>3</sup> T2008 *Lục Tổ Đại Sư Pháp Bảo Đàn Kinh*, 1 quyển, [Nguyên Tông Bảo biên]

nghiên cứu, cũng chẳng đặt ở nghĩa lý nghiên ngẫm suy xét<sup>4</sup>, chỉ lấy cốt yếu ở cái chí cầu học cho tường tận ngọn ngành, không qua loa đại khái. Theo đó, mọi thành tựu của tri thức, từ triết học, văn học, ngôn ngữ, xã hội, tâm lý, lịch sử, giáo dục, văn hóa... đều có thể dùng để góp thêm một góc nhìn cho tỏ hơn về Phật học. Những tương quan so sánh sẽ là cơ sở cho một sự đả bại lại chính bản thân mà thay đổi cho tương hợp theo lẽ vô thường. Nghiên cứu Phật học như vậy không phải là sự so bì tị hiềm về tri thức mà là một sự hiếu tri thuần khiết không xa đời và cũng không ngoài đạo.

Người ta, như một sự hời hợt, thường hay phó thác lý tưởng của mình cho niềm tin, và rồi phó thác niềm tin cho vô định. Phật tử nếu đã phân xem Phật giáo như một điều để tin chứ không phải để học thì đó là một tổn thất to lớn. Dần dà, sức sống sẽ tuôn khỏi huyết quản của dòng tri thức này và Phật giáo sẽ mất đi tinh thần tuệ giác tự lực của nó. Nhưng không, trong ao sen ấy, có những bông chìm trong nước, có những bông vươn tới mặt nước, cũng có những bông vươn khỏi mặt nước<sup>5</sup>. Người ta nên mở ở đó một lối cho *con chim hồng nháy bên bờ nước, nháy đến tảng đá, nháy trên đất cạn, nháy lên cành cây, nháy lên gò cao và cuối cùng bay trong thương khung, để lông cánh làm đẹp cho bầu trời*<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Việt-Nam Từ-Điển, Khai-Trí Tiến-Đức, Trung-Bắc Tân-Văn xuất bản, 1931, trang 387.

<sup>5</sup> MN 26, Kinh Thánh Cầu (Pāsarāsisutta).

<sup>6</sup> Thứ tự của sáu hào của quẻ Phong Sơn Tiệm trong Kinh Dịch. Dẫn lại theo Tuệ Sỹ, *Triết học về tánh không*, tr. 9. Hương Tích, 2013.



Chính bởi vì vậy, hàng hậu học chúng con từ lâu đã mong muốn được khơi lại lối đi xưa, bắc thêm chiếc cầu nối giữa niềm tin và sự học. May hội được duyên lành nhiều kiếp, chúng con được thân cận ôn Tuệ Sỹ, bậc Trưởng lão đáng tôn kính của Phật giáo, lại được ôn khuyến khích và dẫn dắt cho công việc khơi lối bắc cầu này, nên mạnh dạn đem chút sức lực thực hiện bộ “Hương Tích-Phật Học Luận Tập”, trước là sưu tầm những bài vở có giá trị nghiên cứu Phật học đã có, sau mong khơi mào cho việc sáng tác, phiên dịch những nghiên cứu mới, cho người dụng công có chỗ giải bày.

Lòng thành cao, mà trí lực mọn, chúng con chỉ mong được chư vị thiện hữu tri thức hoan hỷ đón nhận, chỉ dẫn và chung tay cộng tác cho Luận Tập ngày thêm khởi sắc hầu đáp ứng phần nào nhu cầu Văn-Tư-Tu của hàng đệ tử chúng con ngày nay.

Sài Gòn, tiết Kinh Trập, 2017.

*TM Nhóm thực hiện*

**Nguyễn Quốc Bình**



# GIỚI THIỆU KINH DUY-MA-CẬT

TUỆ SỸ

## I. NHÂN CÁCH HUYỀN THOẠI

Vaiśālī (Tỳ-da-li),<sup>1</sup> thủ phủ của Vraji (Bạt-kỳ), một cường quốc theo chế độ cộng hòa thị tộc của người Vraji, mà các lân bang quen gọi là Licchavī, là một đô thị phát triển trù phú thời đức Thích Tôn tại thế, và những người Licchavī giàu có, vinh quang, được ví như các thiên thần cõi trời Đao-lợi (Trayastrīṃsa).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pāli: Vesālī, thủ phủ của bộ tộc Licchavī. Huyền Tráng, *Đại Đường Tây vực ký*, q.7 (T.2087, tr.908a. ff): “Vệ-xa-ly... từ cung thành đi về phía tây bắc 5, 6 dặm có một ngôi tăng-già-lam... đông bắc già-lam 3 dặm có một ngôi tháp. Đó là nền của nhà cũ của Tỳ-ma-la-cật (Vimalakīrti: Vô Cấu Xung), có nhiều linh dị. Cách đó không xa, có một miếu thần, hình trạng như đồng gạch. Truyền thuyết gọi là đá dẫn (tích thạch), là chỗ trưởng giả Vô Cấu Xung hiện bệnh, thuyết pháp. Cách đó không xa, có một ngôi tháp, là nhà cũ của trưởng giả Bảo Tích. Cách đó không xa có một ngôi tháp, là nhà cũ của Yêm-một-la nữ (Amrapālī). Di mẫu của Phật và các bí-sô-ni chúng nhập Niết-bàn ở đây”.

<sup>2</sup> *Mahāparinibbāna-suttanta*, D.ii. tr 96: *yesaṃ, bhikkhave, bhikkhūnaṃ devā Tāvatiṃsā aditṭapubbā, aloketha, bhikkhave, Licchavipariṣaṃ*. “Này các tỳ-kheo, những tỳ-kheo nào chưa nhìn thấy các thiên thần Tāvatiṃsa, các

Một buổi sáng, có tiếng trẻ khóc trước vườn Thượng uyển của nhà vua. Người giữ vườn ra xem, bắt gặp một bé gái bị bỏ rơi dưới một gốc xoài. Ông ẵm bé gái về nuôi và đặt tên là Amrapāli,<sup>3</sup> với ý nghĩa là người con gái được bảo vệ bởi gốc xoài.

Lớn lên, sắc đẹp của nàng không những rực sáng cả nước, mà còn chói rạng xa đến những địa phương mà tiếng đồn có thể lan đến. Nhan sắc của nàng che mờ trí tuệ và dũng lược của các vương tôn, công tử, những người Licchavi giàu có, thế lực. Nàng trở thành đối tượng tranh chấp của họ. Để tránh cho sự tranh chấp không trở thành xung đột quyết liệt, họ thỏa thuận Amrapāli là bảo vật chung. Định mệnh bắt nàng phải trở thành một kỹ nữ. Và cũng từ đó, Vaiśālī trở thành một vườn hoa chói lọi bởi sắc đẹp thiên kiều bá mỵ của Amrapāli, thu hút khá nhiều tài sản vật chất của các vương tôn, và của cả những quân vương đầy quyền uy. Trong đó có cả vua Bimbisāra,<sup>4</sup> vua nước Magadha hùng cường bậc nhất vào thời bấy giờ. Vua một thời là bạn của Thái tử Siddhārtha, và sau đó là đệ tử thành tín của Phật. Amrapāli sinh cho Bimbisāra một người con.<sup>5</sup> Một con

---

người hãy nhìn chúng Licchavi”.

<sup>3</sup> Pāli: Ambapāli, hay Ambapālikā. Hán, phiên âm: Am-bà-bà-lị; Huyền Tráng: Yêm-một-la nữ; dịch nghĩa: Nại Nữ: cô gái vườn xoài.

<sup>4</sup> Skt., Pāli: Bimbisāra, Hán, phiên âm: Tần-bà-sa-la, hoặc Tần-tỳ-sa-la; vua nước Ma-kiệt-đà (Magadha).

<sup>5</sup> Tài liệu Hán, *Xuất diêu kinh*, T. 212, đó là y sỹ Kỳ-bà, cũng là con trai một kỹ nữ ở thành Vương xá. Theo tài liệu Pāli, Kỳ-vực tức Jivaka-Komārabhacca cũng là con một kỹ nữ ở Rājagaha tức Vương xá, nhưng mẹ là Sālavatī và cha là Abhayarājakumāra (Vương tử Vô Úy). – *Dictionary of*

người được sinh ra từ những đam mê trụy lạc của một quân vương và một kỹ nữ. Nhưng, đó sẽ là một đóa sen từ bùn lầy hôi tanh mà vươn lên với hương sắc thuần tịnh. Họ đặt tên cho con mình là Vimala,<sup>6</sup> không ô nhiễm, hay sẽ dứt sạch ô nhiễm. Quả nhiên, về sau Vimala xuất gia theo Phật, rồi chúng đắc quả A-la-hán.

Đó là một Vimala ẩn sỹ. Từ thanh lâu đi vào rừng tía. Lang thang với một bình bát và ba y. Hạnh phúc với đời sống tri túc.

Nhưng, còn một Vimala khác không chỉ làm chói sáng Vaiśālī như một nhân vật huyền thoại. Một con người mà danh tiếng không chỉ được đồn đãi giữa các vua chúa, các phú gia địch quốc, giữa các trà đình tửu quán, giữa các chốn thanh lâu trụy lạc; mà danh tiếng ấy còn vang xa đến tận cùng biên giới của vũ trụ, nếu vũ trụ có biên giới; được các Thánh nhân, các Bồ-tát kính trọng; được các đức Phật tán dương. Đó là danh tiếng không chút ô nhiễm ngay dù được truyền tụng giữa bùn lầy ô nhiễm. Đó là một Vimala-kīrti. Là một Thánh nhân nhưng không hề ở trên cõi Thánh thanh tịnh vô vi. Đó cũng là một tay lạc phách giang hồ, mà trong lòng tay, dung sắc vi diệu của các thiên nữ trở thành thể tính Chân không vi diệu.

Có một nhân vật lịch sử như thế chẳng, hay đây chỉ là một nhân vật hư cấu để biểu tượng một tư tưởng triết học hay một lý tưởng Bồ-tát đạo của Phật giáo Đại thừa?

---

*Pali Proper Names.*

<sup>6</sup> Túc trưởng lão Vimala-Koṇḍañña, A-la-hán, thi kệ được chép trong *Theragathā*, bài số 64.

Có thể trả lời một cách dứt khoát rằng đó là một nhân vật lịch sử, xuất hiện trong một giai đoạn đặc biệt của lịch sử phát triển Phật giáo nói chung, và trong thời kỳ vận động của Đại thừa.

Một con người có thật được trang bị với một cơ sở tư tưởng bất nhị (*advaita*) để có thể tự nâng lên hàng Thánh giả vượt ngoài tam giới nhưng đồng thời có thể hạ mình ngập lụt trong thế gian ô nhiễm mà vẫn không tách lìa thế giới thuần tịnh vô nhiễm.

Một con người có thật, sống trong trạng thái an nhiên giải thoát bất khả tư nghị, đã bùng ngọn đèn trí tuệ ra khỏi các hang động tĩnh mặc, từ các thâm sơn cùng cốc, để rọi sáng đường đi cho những con người đang mãi chìm đắm trong bùn lầy hôi thối bỗng phát hiện chân diện mục của mình nguyên lai là thanh tịnh. Đó là một nghệ sĩ lớn, bằng du hí thần thông tam muội, hăng rong chơi trong sáu nẻo luân hồi, với những chất liệu thấp hèn, dơ bẩn, đã nắn thành những tác phẩm thánh thiện tuyệt vời. Lịch sử nhân loại nếu chưa từng xuất hiện một, hay nhiều nhân vật như vậy, thì thế giới này chỉ là một sa mạc nóng bức đầy quái tượng dã thú. Đó là một khẳng định mang tính bản thể luận, và cũng là yếu tính lịch sử phát triển của xã hội loài người.

Chính vì, trong một thời kỳ nhất định, tất yếu xuất hiện một nhân vật hiện thực như vậy để làm sáng tỏ khát vọng vĩnh cửu của con người, thúc đẩy lịch sử chuyển hướng sang một giai đoạn mới; và đã có nhiều nhân vật lịch sử như vậy, cho nên hình ảnh một Vimalakīrti hiện thực được hóa thân thành nhân vật huyền thoại. Nói cách khác, từ một con người hiện thực,

Vimalakīrti trở thành biểu tượng cho tác nhân lịch sử. Thế nhưng, đó là con người mà chúng ta sẽ học tập ở đây, như là một cách người nhân cách hóa cho lý tưởng của Đại thừa Bồ-tát.

## II. Ý NGHĨA NHÂN CÁCH VÀ Ý NGHĨA LỊCH SỬ

*Vimalakīrti-nirdeśa*, đó là đề kinh tiếng Phạn được khôi phục dựa trên các bản dịch và chú giải của Hán tạng. *Chú Duy-ma-cật kinh*<sup>7</sup> dẫn lời giải của La-thập (Kumarajīva): “*Duy-ma-cật, tiếng nước Tần (Trung Hoa) nói là Tịnh Danh. Tức là một người trong số năm trăm đồng tử.*<sup>8</sup> *Từ nước Diệu Hý,<sup>9</sup> du hành đến cõi này. Sau khi làm xong những việc cần làm, lại trở về chỗ cũ*”. Cùng tác phẩm, dẫn lời giải của Trúc Đạo Sinh<sup>10</sup>: “*Duy-ma-cật, tiếng Hoa nói là Vô Cấu Xung. Do bởi lẫn hành vi trong ngũ dục mà siêu nhiên không vấy bẩn, danh thơm lan khắp xa, nên có tên như vậy*”.

*Tịnh danh huyền luận*,<sup>11</sup> Cát Tạng, dẫn chứng giải thích của Chân Đế Tam tạng: “Nói đủ theo tiếng Phạn, thì phiên âm là Tỳ-ma-la-cật-lị-đế. Trong đó, tỳ nghĩa là *diệt*, *ma-la* nghĩa là *cấu* (cấu bẩn), *cật-lị-đế* nghĩa là *minh* (tiếng hót). Tổng hợp lại, có nghĩa là *diệt cấu minh* (tiếng hót không vấy bẩn)”. Và Cát Tạng nêu ý kiến: “*Minh* (tiếng hót) cũng có nghĩa là *danh* (tiếng tăm)

<sup>7</sup> T. 1775, tr. 327b.

<sup>8</sup> Chi 500 vị công tử dẫn đầu bởi Bảo Tích (Ratna-rāsi), giới thiệu trong phẩm 1 “Phật quốc”.

<sup>9</sup> Đề cập ở phẩm 12 “Kiến A-súc Phật” (La-thập); “Quán Như lai” (Huyền Trang).

<sup>10</sup> T.1775, tr. 327c8.

<sup>11</sup> T. 1780, tr. 865a.

vậy”. Trước đó,<sup>12</sup> Cát Tạng cũng nêu ý nghĩa có tính cách biểu tượng về Tịnh Danh: “Do tịnh đức được chứa đầy bên trong, và danh tiếng tốt đẹp truyền khắp thiên hạ, nên được gọi là Tịnh Danh”.

Theo những giải thích dẫn trên, Tịnh Danh được hiểu như một danh từ mô tả một nhân cách hay một phẩm tính được nhân cách hóa. Tịnh Danh, như vậy, không nhất thiết phải là tên của một nhân vật lịch sử có thật nào đó, mà là một đức tính hay một giá trị phổ quát được nhân cách hóa từ lý tưởng Bồ-tát đạo của Đại thừa. Nói rõ hơn, Tịnh Danh, hay Vô Cấu Xung, biểu trưng tinh thần nhập thế của Đại thừa Bồ-tát. Và như vậy, tên kinh *Vimalakīrti-nirdeśa*, dịch là *Duy-ma-cật sở thuyết* theo ngài La-thập, hay *Thuyết Vô cấu xung* theo ngài Huyền Tráng, có thể được hiểu theo hai nghĩa. Thứ nhất, đó là tác phẩm ghi lại những trần thuật của Vimalakīrti, một nhân vật lịch sử sáng chói nhất trong phong trào vận động Đại thừa. Thứ hai, đó là tập hợp của học thuyết về sự vinh quang không ô nhiễm. Với ý nghĩa thứ hai này, kinh còn có tên khác nữa, gọi là *Bất tư nghị giải thoát*.<sup>13</sup> Căn cứ theo nội dung, tư tưởng của Vimalakīrti thuộc hệ Bát-nhã, mà đỉnh cao ở đây là lý bất nhị (*advaita*) được diễn tả bằng sự im lặng của Vimalakīrti trước câu hỏi của Bồ-tát Văn-thù (Mañjuśrī). Về mặt thực tiễn hành đạo, như giải thích của Đại sư Trí Khái, *Duy-ma kinh huyền số*,<sup>14</sup> dẫn chứng phẩm 7 “Quán chúng sinh”: “Đối với hạng người tăng thượng

<sup>12</sup> T. 1780, tr. 853a.

<sup>13</sup> Phẩm 14 ‘Chúc lụy’. *Chú Duy-ma-cật kinh*, T. 1775, tr. 327c. Tên Skt. giả định: *Acintya-vimokṣa-parivarta*.

<sup>14</sup> T. 1777, tr. 519b.



man, Phật nói diệt trừ dâm, nộ, si là giải thoát. Với hạng người không tăng thượng mạn, Phật nói thể tính của dâm, nộ, si chính là giải thoát”. Và Đại sư nêu ý kiến: “Thể tính dâm, nộ, si là chân tính bất tư nghị, lấy giải thoát làm thể”.

Bởi vì Đại sư Trí Khải là người sáng lập Thiên Thai tông, lấy kinh Pháp Hoa (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*) làm sở y, do đó từ ngữ tăng thượng mạn (*abhimāna*) trong trích dẫn trên cần được hiểu theo nội hàm của Pháp Hoa. Đó là từ ngữ chỉ những vị A-la-hán tự thỏa mãn với Thánh quả mà các ngài đã chứng, với một cứu cánh duy nhất là nhập Niết-bàn không lưu lại dấu tích như ngọn lửa tắt khi chất đốt đã hết.

Trên phương diện tư tưởng, Duy-ma-cật phê phán tất cả giáo pháp không chỉ của Thanh văn, mà còn luôn cả Đại thừa; dù rằng các giáo pháp ấy được tin tưởng là do chính đức Thích Tôn đã thuyết giảng. Nhưng rồi, như chúng ta sẽ thấy trong chính văn, sự phê phán của Duy-ma-cật không có tác dụng đả kích và bác bỏ, mà là lật ngược các điểm giáo pháp để có thể nhìn rõ những hàm ẩn dưới nhãn quang khác. Tuy khẳng định, “*Tính thể của tham dục, sân hận và si mê chính là giải thoát*”, nhưng khi hiện bệnh, Duy-ma-cật ứng dụng sự hiện bệnh ấy như là phương tiện thực tiễn để diễn giải cho các cư sỹ tại gia về bản chất của tồn tại: “*Này các nhân giả, thân này là vô thường; là pháp yếu ớt, không chắc thật, chóng mục rữa... Thân này vốn như huyễn, từ phiền não sinh. Thân này vốn như mộng, được nhìn thấy do hư vọng... Thân này như rắn độc, như kẻ thù, như một đống rỗng không...*”<sup>15</sup> Nếu nhìn trên lý luận hình thức, hai đoạn văn vừa

<sup>15</sup> Xem chánh văn, phẩm 2 ‘Phương tiện’.

dẫn hoàn toàn mâu thuẫn nhau. Nhưng nếu bằng lý luận biện chứng siêu nghiệm của kinh điển Bát-nhã thì cả hai đều là một thực tại tuyệt đối bất nhị. Khi gặp ngài Xá-lợi-phất (Śāriputra) đang tĩnh tọa trong khu rừng vắng, Duy-ma-cật phê phán: “Thưa ngài Xá-lợi-phất, bất tất ngồi như thế mới là tĩnh tọa... Không khởi diệt tận định (*saṃjñāvedita-nirodha-samāpatti*) mà hiện các oai nghi; đó mới là tĩnh tọa... Không đoạn phiền não mà nhập Niết-bàn; ấy mới là tĩnh tọa...”<sup>16</sup>

Khi lên viếng đức Di-lặc (Maitreya) trên cung trời Đâu-suất (Tuṣita), Duy-ma-cật hỏi: “Thưa ngài Di-lặc, Thế Tôn thọ ký cho ngài một đời nữa sẽ thành Phật. Nhưng ngài được thọ ký theo đời nào? Quá khứ chăng? Quá khứ đã qua rồi. Vị lai chăng? Vị lai chưa đến. Hiện tại chăng? Hiện tại không dừng”.<sup>17</sup>

Rõ ràng, những phê phán ấy không có tác dụng phá hủy, mà bằng vào biện chứng siêu nghiệm của hệ tư tưởng Bát-nhã, triển khai những ý nghĩa ẩn tàng thâm sâu trong những giáo pháp mà Phật đã dạy. Đó là phê phán để thành tựu. Thành tựu như thế được gọi là bất tư nghị (*acintya*).

Trên nền tảng nhận thức ấy, Duy-ma-cật mở ra con đường thực tiễn hành động. Con đường đó được gọi là bất tư nghị giải thoát (*acintya-vimokṣa*). Mục tiêu cứu cánh cho những giáo pháp của Phật là giải thoát. Trong giáo pháp được cho là nguyên thủy, thì ý nghĩa của giải thoát là diệt trừ tham, sân, si; đoạn tận phiền não, để chấm dứt khổ đau. Trong Đại thừa,

---

<sup>16</sup> Xem chánh văn, phẩm 3 ‘Đệ tử’.

<sup>17</sup> Xem chánh văn, phẩm 4 ‘Bồ-tát’.

giáo pháp ấy không hoàn toàn bị bác bỏ. Nhưng giải thoát được xác nhận với nhận thức trực quán về thể tính của tham, sân, si. Từ đó, Duy-ma-cật được coi là đỉnh cao trong phong trào vận động của Đại thừa. Về một phương diện, cuộc vận động để xác lập Đại thừa trong giáo nghĩa của Phật bị chỉ trích gay gắt là xu hướng thế tục hóa đạo Phật. Bởi vì nó đề cao vai trò của cư sỹ tại gia trong quá trình tu đạo và hành đạo ngang với chúng đệ tử xuất gia. Giáo pháp nguyên thủy, những yếu nghĩa căn bản do đức Thích Tôn giảng dạy chỉ có thể được thành tựu với điều kiện thoát ly mọi ràng buộc thế tục. Cư sỹ tại gia chỉ có vai trò hộ đạo, mà chính yếu là cung cấp các nhu yếu thường nhật cho các đệ tử xuất gia của Phật. Đó là điều được xác nhận rõ ràng, tất nhiên là mặt ngoài, trong tất cả kinh điển nguyên thủy hay sơ kỳ Phật giáo.

Về mặt giáo nghĩa, cả bốn chúng đệ tử Phật đều có khả năng thành tựu Thánh đạo như nhau, và tục gia đệ tử cũng có thể chứng đắc quả vị A-la-hán vốn được coi là mục đích cứu cánh trong quá trình tu đạo. Nhưng tất nhiên đệ tử tại gia với nhiều ràng buộc khó đạt đến mục đích ấy.

Ý nghĩa của sự so sánh ấy, cho đến ngày nay, hay trong những thời kỳ hay nơi những địa phương mà Đại thừa hưng thịnh nhất, vẫn còn nguyên giá trị. Thế nhưng, trong những thế kỷ đầu Phật lịch, ý nghĩa ấy được nhận thức như là tuyệt đối. Vì vậy, nhiều tác giả viết sử Phật giáo gọi thời đó là thời kỳ Phật giáo tu viện, nghĩa là thời kỳ mà giáo pháp của Phật chỉ dành riêng cho đệ tử xuất gia, chỉ được nghiên cứu và tu tập trong các tu viện.

Tất nhiên, lịch sử phát triển của đạo Phật không tách ngoài phát triển chung của xã hội. Khi xã hội phát triển đến một hình thái nhất định nào đó, hình thái sinh hoạt Phật giáo, về mặt hành trì cũng như trên phương diện tư tưởng, phải thay đổi cho phù hợp với hình thái xã hội mới. Thế nhưng, tích cực tiếp nhận những thay đổi mới để tiến bộ là một khía cạnh tâm lý của con người, thì tinh thần bảo thủ, sợ thay đổi, cũng là một khía cạnh tâm lý khác. Cái cách, và bảo thủ, là hai thế lực luôn luôn cọ xát nhau tạo thành những xung động thường xuyên của lịch sử. Sự tồn tại của Phật giáo, của các cộng đồng đệ tử Phật giữa các cộng đồng xã hội khác cũng chưa hề thoát ly các quy luật ấy. Có lẽ tránh cho các chúng đệ tử sau này không bị khóa chặt bởi quán tính lịch sử, cho nên, trước khi nhập Niết-bàn, đức Thích Tôn cho phép chúng tỳ-kheo có thể lược bỏ một số điều khoản giới luật nếu xét thấy không phù hợp. Nhưng trong cuộc kiết tập lần đầu tại Rājagṛha, trưởng lão Ca-diếp (Kāśyapa), với tư cách là trưởng lão cao niên nhất trong các đệ tử Phật, đã quyết định, những gì Phật đã thiết chế, dù lớn dù nhỏ, không một tỳ-kheo nào được quyền thay đổi.<sup>18</sup>

Chỉ một trăm năm sau ngày Phật Niết-bàn,<sup>19</sup> nhóm tỳ-kheo ở Bạt-kỳ (Pāli: Vajji) đã đề ra một số sửa đổi trong các lễ luật sinh hoạt. Tất nhiên họ gặp phải sự chống đối quyết liệt của nhóm tỳ-kheo bảo thủ. Một hội nghị Tăng đoàn được triệu tập tại

---

<sup>18</sup> *Cullavagga* xi.1.10. *Tứ phần luật* 54, T.1424, tr. 967b13; *Thập tụng luật* 60, T.1435, tr. 449b15.

<sup>19</sup> *Cullavagga* xii.1.1. *Tứ phần luật* 54, T.1428, tr. 968c19; *Thập tụng luật* 60, T.1435, tr. 450a 28: sau Phật Niết-bàn 110 năm.

Vaisāli để phán quyết tính cách hợp luật hay vi luật đối với những sửa đổi của nhóm tỳ-kheo Vajji. Kết quả của hội nghị là giáo đoàn bị phân liệt thành hai bộ phái: Thượng Tọa bộ gồm các tỳ-kheo cao niên có tinh thần bảo thủ, và Đại Chúng bộ gồm số đông các tỳ-kheo trẻ có xu hướng cải cách.

Mâu thuẫn và xung đột như vậy là quy luật phát triển của xã hội. Sự phân liệt giáo đoàn là một chứng minh tích cực rằng Phật giáo không tồn tại ngoài những quá trình thay đổi và phát triển chung của xã hội. Điều đó cho thấy sự xuất hiện của Đại thừa là tất yếu lịch sử. Và điều này cũng chứng minh tính cách hiện thực của Duy-ma-cật như một nhân vật lịch sử trong dòng vận động của Đại thừa. Có thể chỉ có một Duy-ma-cật trong một thời điểm nhất định, mà cũng có thể có nhiều Duy-ma-cật trong nhiều thời điểm khác nhau.

Nói một cách vắn tắt, sự xuất hiện của Duy-ma-cật là xu hướng khẳng định vai trò tích cực của chúng đệ tử tại gia trong giáo pháp của Phật, về các mặt hành đạo cũng như hóa đạo. Tuy nhiên, trước khi vai trò này được khẳng định, một quá trình biến thái của tư tưởng đã phải xảy ra.

Trước hết, vị trí của bậc A-la-hán được hạ thấp xuống. Quá vị A-la-hán không còn được nhận thức như là cứu cánh trong quá trình tu đạo. Và phẩm cách của Thánh giả A-la-hán cũng chưa phải là toàn thiện. Cũng như mục đích học tập của các người con của một gia đình là để thừa kế và quản lý sản nghiệp của gia đình. Cũng vậy, người tu Phật chỉ có một cứu cánh duy nhất phải thành tựu là kế thừa sự nghiệp của Như Lai. So sánh hai mục đích với nhau, các đệ tử chỉ mong muốn chứng quả A-

la-hán và nhập Niết-bàn ngay trong đời hiện tại; các đệ tử ấy được nói là những người đi trên cỗ xe nhỏ-Tiểu thừa. Ý nghĩa của sự phân biệt Tiểu thừa và Đại thừa là như vậy.

Cứu cánh thành Phật không phải là ý tưởng mới mẻ của các nhà vận động Đại thừa. Ngay trong các kinh điển được cho là nguyên thủy, nhiều vị Phật trong quá khứ thường được đề cập. Và chính đức Thích Tôn cũng huyền ký về vị Phật tương lai kế tiếp Ngài là Phật Di-lặc. Có nhiều chúng sinh đã thành Phật và sẽ thành Phật, như vậy, trong quá khứ cũng như trong hiện tại và vị lai có nhiều chúng sinh đã, và đang tu hành để thành Phật. Thế nhưng, ngay quả vị A-la-hán vốn được nhận thức là thấp như vậy mà đời sống cư sỹ tại gia còn khó có thể thành tựu, huống gì quả vị cao như Phật. Vậy, cần một nền tảng tư tưởng để đề cao cứu cánh ấy. Nền tảng ấy, trước vận động của Duy-ma-cật, là hệ tư tưởng Bát-nhã.

Trong nguyên thủy, giáo pháp mà Phật giảng cho đệ tử tại gia tu học là niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm thí, niệm giới và niệm thiên. Thực tiễn thường nhật, hành đạo của người tại gia chủ yếu là bố thí, và mục đích là để được sinh thiên. Bố thí, tức là đem tài sản của mình sở hữu phân phát cho người khác. Trước hết, tài sản được sử dụng như là phương tiện hộ đạo. Bằng tài sản sở hữu của mình, cư sỹ tại gia cung cấp cho chúng xuất gia bốn nhu yếu sinh tồn: thực phẩm, y phục, thuốc trị bệnh, và các phương tiện cư trú. Bố thí cho những người nghèo khổ cũng là hình thức hành đạo của người tại gia.

Trong Đại thừa, sự hành đạo chủ yếu của Bồ-tát cũng vẫn là bố thí. Nhưng, trên nền tảng tư tưởng Bát-nhã, sự bố thí bấy

giờ không thuần chỉ là sự ban phát của cái vật chất, mà là phương tiện dẫn vào bản thể thâm sâu của thực tại. Sự bố thí ấy không nhằm mục đích sinh thiên nữa, mà là nhằm thẳng đến cứu cánh thành Phật. Nội dung của bố thí không chỉ thuần của cái vật chất nữa, mà bao hàm cả ba phương diện: Tài thí, pháp thí và vô úy thí. Để thực hành tài thí, Bồ-tát phải giàu có. Để thực hành pháp thí, Bồ-tát phải có kiến thức uyên bác. Để thực hành vô úy thí, Bồ-tát cần có nghị lực và dũng cảm. Như thế, Bi-Trí-Dũng là phương châm hành đạo của Bồ-tát.

Chúng ta cũng thấy rằng các Bồ-tát với sự hành đạo như vậy không phải hoàn toàn là lớp người mới, hay một thế hệ Phật tử mới, hay những người mới quy y mà tập quán tư tưởng cố hữu chưa dứt bỏ. Mà đó lại là các đệ tử kỳ cựu trong hàng đệ tử xuất gia của Phật. Như ngài Subhuti (Tu-bồ-đề) chẳng hạn.

Subhuti là một Đại thanh văn, mà môn vô tránh tam muội của ngài không có vị Thanh văn nào khác có thể so sánh.<sup>20</sup> Trong *Kim cang Bát-nhã*, khi Subhuti hỏi về ý nghĩa phát bồ-đề tâm và làm thế nào để củng cố và phát triển tâm bồ-đề ấy, Phật chỉ ra pháp môn tu tập thích ứng là bố thí ba-la-mật. Chỉ duy nhất bằng vào bố thí ba-la-mật, Bồ-tát có thể thành tựu nhiều

---

<sup>20</sup> *Araṇāvihāriṇām agro*; (Vajracchedikā, *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*, tr. 28). *Câu-xá* 27 (Đại 29, tr.141c15): “A-la-hán quán sát rằng khổ của hữu tình phát sinh từ phiền não. Tự biết bản thân là thù thắng trong các phước điền, nhưng sợ phiền não của kẻ khác duyên nơi thân mình (A-la-hán) mà phát sinh, nên bằng ý chí (= tu) mà dẫn khởi tướng trí như vậy, để do bởi đó mà hữu tình không duyên nơi thân của ngài khiến phát sinh các thứ tham, sân v.v. Vì hành này (*vihāra*) có thể dập tắt phiền não của các hữu tình, nên được gọi là vô tránh”.

Phật pháp vi diệu khác như thành tựu giới đức, chứng đắc các thiền định và tam-muội, thể hiện được trí tuệ.

Để chứng quả A-la-hán, tỳ-kheo cần có thiền định. Muốn có thiền định, tỳ-kheo cần ở những nơi yên tĩnh, cần sống trong những khu rừng vắng vẻ. Nhưng Bồ-tát có thể thực hành bố thí ba-la-mật ngay giữa thế gian náo nhiệt. Do thế, giải thoát của Bồ-tát không thể nhận thức được một cách hợp lý bằng tri thức thường nghiệm. Và do ý nghĩa này, đời sống hành đạo của Duy-ma-cật được nói là bất tư nghị giải thoát.

Trong nguyên thủy, giải thoát được hiểu là diệt trừ phiền não ô nhiễm, dứt sạch tham, sân, si, để chứng nhập Niết-bàn. Còn trong *Duy-ma-cật sở thuyết*, giải thoát có nghĩa là gì, và mục đích hành đạo của Bồ-tát là gì? Ngay giữa dòng đời ô nhiễm mà không hề bị ô nhiễm, vì bản chất của tồn tại là vô nhiễm. Cho nên, hành đạo và giải thoát của Duy-ma-cật nhắm đến một cứu cánh hiện thực. Cứu cánh ấy được thể hiện qua hai phương diện, tuy hai nhưng là một tuyệt đối bất nhị. Hai phương diện đó là tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh. Chúng ta gọi đó là tông chỉ của *Duy-ma-cật sở thuyết*.

### III. CƠ SỞ TƯ TƯỞNG

Như đã biết, *Duy-ma-cật sở thuyết* còn có một tên khác nữa là *Bất tư nghị giải thoát*. Đó là tên kinh mà cũng là tông chỉ của kinh. Chúng ta có thể đi sâu vào tông chỉ của kinh qua hai phạm trù: tông thể và tông dụng. Tông thể là cơ sở tư tưởng để từ trên đó Bồ-tát triển khai thực tiễn hành đạo của mình. Tông dụng là mục tiêu và cũng là thực tiễn hành đạo của Bồ-tát. Như vậy, cơ sở tư tưởng của Duy-ma-cật là bất tư nghị giải thoát, mà



thực tiễn hành đạo của Duy-ma-cật cũng là bất tư nghị giải thoát. Nói cách khác, ở đây tông thể của kinh là “nhập bất nhị pháp môn” và tông dụng của kinh là “tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh”.

Từ quan điểm triết học mà nhìn, chủ điểm mà kinh lấy làm nền tảng và triển khai nhận thức về thực tại là nguyên lý bất nhị (*advaita*). Để nhận thức được thực tại chân thực, Bồ-tát cần đi qua cánh cửa bất nhị.

Nguyên lý bất nhị hướng dẫn nhận thức khởi đi từ những thực tại sai biệt mà khám phá ra thực tại tối hậu là Tuyệt đối thể ngay trong các tồn tại sai biệt ấy. Túc siêu việt những mặt đối lập của thực tại vốn chỉ tồn tại trong thế giới danh ngôn và khái niệm, như sinh và diệt, nhiễm và tịnh, sinh tử và Niết-bàn. Trước hết, hiện thực được phơi bày với bản tính mâu thuẫn nội tại của nó. Các khái niệm mâu thuẫn nhau, loại trừ lẫn nhau, cùng tồn tại như là yếu tính của tồn tại, khiến cho hiện thực xuất hiện trước nhận thức như là thực tại hư huyền, và như vậy nhận thức không có nội dung, trống rỗng.

Thế nhưng, thực tại tối hậu, mà nhận thức đạt được ở đây như là Tuyệt đối thể, nguyên lai là chính thể thống nhất của hai thái cực mâu thuẫn biện chứng.

Tuyệt đối thể đó là kết luận của quá trình tư biện, là giới hạn của tri thức duy lý. Nó tồn tại như khái niệm vô hạn hay vô cực trong toán học. Bản thân của khái niệm vô hạn là một nghịch lý toán học. Không một phép toán nào khả dĩ chứng minh tồn tại hiện thực của một thực thể vô hạn. Nhưng nếu loại bỏ khái niệm vô hạn, thì không một phép toán nào khả dĩ được thực

hiện trong toán học. Cũng vậy, Tuyệt đối thể là một khái niệm nghịch lý trong triết học. Nguyên lý bất nhị không thủ tiêu các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực để cho nhận thức đối diện một thế giới trống rỗng, hư vô. Nguyên lý bất nhị dung hợp các mặt đối lập và mâu thuẫn của hiện thực thành một Tuyệt đối thể. Nhưng Tuyệt đối thể không được nhận thức trong từng hiện thực sai biệt; vả lại, ngoài hiện thực sai biệt cũng không thể nhận thức được Tuyệt đối thể. Nguyên lý bất nhị đẩy nhận thức diễn qua nhiều đợt khủng hoảng, để rồi cuối cùng đặt nhận thức trước, hay trong, một thực tại vô ngôn, hoàn toàn im lặng.

Nguyên lý bất nhị, mà cũng là thực tại bất nhị, là giải thoát bất tư nghị, như vậy là cánh cửa giao thông cho Bồ-tát qua lại giữa Niết-bàn và sinh tử. Nếu không được trang bị bằng nguyên lý bất nhị, Bồ-tát sẽ không đủ nghị lực và dũng mãnh để trụ vững trên bồ-đề tâm, dù chưa đoạn tận phiền não. Do đã thiếu triệt nguyên lý bất nhị mà thiên nữ, hiện thân như là thị nữ của Duy-ma-cật, đã đề xuất một tiên đề khiến cho ngài Xá-lợi-phất phải sững sốt: đam mê dục vọng, thù hận, và vô minh, chính là chân tính của giải thoát.

#### IV. THỰC TIỄN HÀNH ĐẠO

Trong *Duy-ma kinh huyền số*, Đại sư Trí Khải phân tích nội dung của kinh theo năm lớp huyền nghĩa, trong đó huyền nghĩa thứ ba, tông chỉ của kinh, là nhân và quả của Phật quốc bất khả tư nghị. Bởi vì ý nghĩa Phật quốc được giới thiệu ngay ở phẩm tựa, theo bản dịch của Huyền Tráng, mà theo bản dịch của Cưu-ma-la-thập thì có tiêu đề là *phẩm Phật quốc*. Theo đó,

cư sỹ Bảo Tích (Ratnarāsi), trưởng đoàn của năm trăm cư sỹ, sau khi cúng dường và xưng tán Phật, bày tỏ ước nguyện muốn nghe Phật nói về sự thanh tịnh của quốc độ Phật và hành động của Bồ-tát để thành tựu quốc độ thanh tịnh ấy.

Ở đây, căn cứ theo thỉnh cầu của cư sỹ Bảo Tích, chủ đề của kinh có thể nói một cách vắn tắt, gồm hai khía cạnh: tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh.

Nhưng, Phật quốc ở đây cần được hiểu như thế nào? Nói theo ý nghĩa tổng quát nhất, đó là phạm vi mà trong đó giáo pháp của Phật được lưu truyền. Hoặc nói, đó là môi trường chịu ảnh hưởng giáo hóa của một đức Phật nhất định trong một thời gian nhất định. Hoặc nói rõ hơn, và gọn hơn, đó là thế giới của Phật.

Theo ý nghĩa tôn giáo, người ta nói rằng một, và duy nhất chỉ có một, thế giới là một tác phẩm sáng tạo của một đấng Sáng Tạo Tối Cao. Đấng Sáng Tạo ấy có quyền lực vô biên và tuyệt đối để sáng tạo ra một thế giới theo ý muốn của mình, thì cũng có quyền lực như vậy để hủy diệt thế giới theo ý muốn. Ý nghĩa ấy phản ánh sự thành lập một quốc gia và một Nhà nước quân chủ. Vua là sở hữu chủ của đất nước. Đất nước là của vua.

Phật không tự nhận Ngài là đấng Sáng Tạo, mà chỉ là vị Đạo sư của trời và người. Phật không phải là sở hữu chủ của thế giới, thế thì, làm sao có thể nói là có thế giới của Phật?

Để có thể nhận thức rõ ý nghĩa này, chúng ta không thể không có một ít khái niệm về sự hình thành một quốc gia, sự xuất hiện của Nhà nước, trong lịch sử xã hội loài người, theo

quan điểm Phật giáo, nói một cách tổng quát.

Tất nhiên, ý thức về sự tồn tại của một quốc gia, sự xuất hiện một cơ cấu Nhà nước, không phải là ý thức tiên nghiệm. Trong ý thức tôn giáo, đó là sự giao ước giữa đấng Sáng Tạo và con người. Trong quan điểm xã hội học, đó là sự giao ước giữa người và người.

Xã hội loài người và các định chế của nó là một hình thái sinh hoạt ý thức trong một giai đoạn nhất định trong toàn bộ quá trình sinh thành và hủy diệt của thế giới. Vì vậy, khi luận về ý nghĩa tồn tại của xã hội và các định chế của nó, không thể không đề cập đến nguồn gốc của thế giới, và như một hệ luận, nguồn gốc của loài người.

Đức Phật đã nhiều lần từ chối trả lời về nguồn gốc và sự hình thành của thế giới. Sự từ chối ấy hoặc được giải thích là do lập trường thực dụng, hoặc do giới hạn nhận thức luận. Thế nhưng, khi cần giải thích nguồn gốc các định chế xã hội, mà quan niệm tôn giáo đương thời cho là thiên định, đức Phật đã nói rõ về nguồn gốc và quá trình tiến hóa của con người và xã hội con người.

Nếu đọc thẳng vào nhiều kinh điển Phật giáo, người ta có cảm tưởng thế giới quan Phật giáo bị bao phủ bởi lớp sương mù huyền thoại dày đặc. Nhưng, cũng nên hiểu rằng, lớp huyền thoại ấy không phải đơn giản là hư cấu của ý thức, mà là một hình thái ngôn ngữ. Sự thật hay huyền thoại tùy thuộc vào cách đọc, hay cách giải mã ngôn ngữ ấy. Trong nhận thức luận chung của các khuynh hướng tư tưởng Phật giáo, không hề có khởi điểm và tận cùng của thời gian, cũng không hề có tâm

điểm và biên giới của không gian, mà chỉ có tận cùng giới hạn của trí năng. Tất nhiên là trí năng của nhận thức duy lý, dù là nhận thức triết học hay nhận thức khoa học. Trong khoảng thời gian và không gian vô cùng và vô tận ấy, nói về sự xuất hiện và tồn tại của một thế giới, trong vô số thế giới khác, cũng có nghĩa là đặt thế giới vào một hệ quy chiếu đặc biệt nào đó.

Chúng ta cần đứng trên một nền tảng tư duy về thế giới quan như thế để phân tích những vấn đề chính trị và xã hội trong các truyền thống và xu hướng tư tưởng khác nhau của Phật giáo.

Trong quá trình tiến hóa, từ một vi sinh vật tồn tại và phi hành trong ánh sáng,<sup>21</sup> xuất hiện vào một thời điểm nhất định trong một chu kỳ thành-trụ-hoại-không của thế giới, con người cũng chỉ là một sinh vật trong các sinh vật khác, nhưng do thừa hưởng kết quả quá khứ mà bám sinh với một hữu thể tồn tại được phát triển dần thành hai yếu tố vừa độc lập vừa bất phân là danh và sắc. Trên cơ sở đó, ý thức được phát triển càng lúc càng cao do vừa lấy ngoại giới làm đối tượng vừa phản chiếu trên chính nó như là chuỗi tồn tại liên tục của một tự ngã.

Cho đến khi ý thức về sự tồn tại của một tự ngã được hình thành, con người tự tách mình ra khỏi thế giới quanh mình, phân biệt những gì thuộc về ta và những gì không thuộc về ta. Cũng như để tăng lớn thể tích của thân xác, con người, như các sinh vật khác, cần hấp thu các dưỡng chất từ ngoại giới; cũng vậy, để tăng lớn tự ngã, con người cần chinh phục và chiếm

---

<sup>21</sup> *Aggañña-sutta* (D.iii.tr.84).

hữu. Từ đó, hình thành một ý thức về sự tích lũy. Tích lũy như vậy không phải là một khái niệm tiên thiên, không phải là ý thức tiên nghiệm, mà là một hình thái đặc biệt của ý thức xuất hiện vào một thời điểm có ý nghĩa trong quá trình tiến hóa.

Tích lũy tất nhiên dẫn đến xung đột, cạnh tranh. Mâu thuẫn xã hội bắt đầu, trật tự cũ bị đảo lộn. Một định chế mới cần được thiết lập để điều hòa những mâu thuẫn, xung đột, do hệ quả của cạnh tranh. Chính quyền đầu tiên được gọi theo tiếng Pāli là *Mahāsammato*: được bầu lên bởi đại chúng.<sup>22</sup> Người đứng đầu cơ cấu mới này được gọi là *Rājā*, mà sau này thường được hiểu là vua, hay người cai trị. Nhưng theo định nghĩa của Pāli, *rājā* có nguồn gốc từ động từ *rājati*, “nó làm vui lòng”.<sup>23</sup> Như vậy, chính quyền hay vua là trọng tài xã hội, được bầu lên và được ủy quyền điều hòa những mâu thuẫn xã hội.

Song song với hình thái chính quyền nguyên thủy như trên, các kinh luận còn nêu lên một hình thái chính quyền khác, đứng đầu là một Chuyển luân vương (*Cakravartin*),<sup>24</sup> không phải do dân chúng bầu lên để bảo vệ quyền lợi của họ, mà do phước báo tích lũy từ nhiều đời của vị ấy. Cả hai quan điểm cùng được lưu truyền trong một hệ Thánh điển. Nhưng theo cách nhìn từ lập trường xã hội và sử quan duy lý, cả hai đại diện cho hai thời kỳ phát triển khác nhau của tư tưởng Phật học về nguồn gốc và hình thái chính quyền.

---

<sup>22</sup> *Aggañña-suttanta* (D.iii.93): *Mahājana-sammato ti kho... mahā-sammato*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, *dhammena pare rañjati ti kho... rājā*.

<sup>24</sup> Cf. *Cakkavatti-sihanāda-suttanta*, iii.58ff.

Hình thái chính quyền Chuyển luân vương là quan niệm, và cũng là lý tưởng phổ biến, trong cả hai truyền thống Đại và Tiểu thừa. Đó là một chính quyền đức trị,<sup>25</sup> và nhân dân được giáo hóa thuần thiện, với đầy đủ mười phạm trừ đạo đức, hay mười nghiệp đạo thiện. Lý tưởng về một chính quyền đức trị và một xã hội đạo đức phản ánh ước mơ của các Phật tử vào các thời kỳ suy thoái của xã hội. Và lại, về mặt tiêu cực, như được thấy trong nhiều kinh luận, trong nhiều truyện truyền kỳ, sự suy thoái của con người về mặt đạo đức, và kéo theo đó là sự suy thoái về mặt thể chất, rồi như là hậu quả tất nhiên của cả hai là suy thoái xã hội toàn diện, là những xu hướng đương nhiên trong một giai đoạn tiến hóa của thế giới. Tất nhiên, đó không phải là tiến hóa luận theo chiều tuột dốc, cũng không phải theo chiều hướng thượng. Tuột dốc hay hướng thượng tùy theo từng thời kỳ; chúng nối tiếp nhau lên xuống như những đợt sóng trong đại dương sinh tử bao la.

Trong *Duy-ma-cật*, và trong nhiều kinh điển Đại thừa khác, hình ảnh một quốc gia lý tưởng, và nói rộng ra là một thế giới lý tưởng, là hình ảnh một Phật quốc. Dù theo nghĩa đen thì cũng không thể hiểu đó là một quốc gia Phật giáo. Một cách chính xác, từ ngữ ấy cần được diễn theo hai nghĩa: quốc gia Phật tính và quốc gia Phật hóa. Cả hai tổng hợp thành một ý nghĩa duy nhất: tư tưởng tịnh độ.

Nhưng cũng cần phân biệt tịnh độ tha lực và tịnh độ Bồ-tát. Tịnh độ tha lực nhắm mục đích thoát khỏi thế giới Ta-bà được

---

<sup>25</sup> Ibid., tr.59: ...*ahosi cakkavatti dhammiko dhammarājā... so imaṃ paṭhavim sāgara-pariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena abhivijjya ajjhāvasi.*

coi là uế trước này để sinh về một thế giới tốt đẹp hơn. Tịnh độ Bồ-tát là thế giới lý tưởng mà Bồ-tát xây dựng. Bồ-tát trước hết sinh ra trong một thế giới xấu xa, thoái hóa. Bằng ý chí, bằng hành động, “năng hành nan hành”, làm những việc khó làm, Bồ-tát biến đổi thế giới ô trước ấy thành tịnh độ. Vì rằng, tự bản chất, hết thảy các pháp vốn thanh tịnh.

Tự bản chất, hết thảy các pháp đều thanh tịnh. Đó là tiền đề căn bản cho tư tưởng tịnh độ Bồ-tát. Đây không phải là điều mới mẻ và riêng biệt của Đại thừa. Trong *A-hàm* và *Nikāya*, đức Phật trước khi nhập Niết-bàn cũng đã nhiều lần ca ngợi vẻ đẹp những nơi Ngài đi qua, xác nhận ý nghĩa rằng, với những ai đã giác ngộ thì thế giới này luôn luôn được nhìn thấy là thanh tịnh. Đây cũng là điều được khẳng định trong phẩm Phật quốc.

Cõi tịnh độ mà Bồ-tát phát nguyện xây dựng, nói một cách tổng quát, có những đặc điểm như dưới đây.

Về thiên nhiên, đó là thế giới không có những vật chất xấu xa, dơ bẩn và hôi thối. Người với người sẽ không bị gián cách nhau bởi không gian vật lý, do đó sự giao thông và giao tiếp không hề bị chướng ngại. Sự biến đổi khôn mặt thế giới như vậy là do sự cải hóa tư tưởng của chúng sinh tồn tại trong đó. Nếu tâm chúng sinh là một tập hợp thiện và ác lẫn lộn, thì thế giới vật chất mà chúng sống trong đó cũng gồm đủ các thứ đẹp và xấu. Vì, như Phật đã nói: “*Chúng sinh là kẻ thừa tự những hành vi mà nó đã làm trong quá khứ*”. Nói cách khác, với những hành vi được thúc đẩy bởi tham, chúng sinh sẽ sáng tạo ra những thứ xấu xa, hôi thối mà chính nó là kẻ thừa hưởng. Bằng những hành vi bị chi phối bởi thù hận, chúng sinh sẽ sáng tạo



những vật chất chướng ngại để làm gián cách người với người.

Thiên nhiên phản ánh hình thái ý thức. Cho nên, một thế giới được cấu thành bởi thiên nhiên xinh đẹp là cõi sống của các loại chúng sinh thuần thiện, bao gồm mười nghiệp đạo thiện. Trong một quốc gia mà đứng đầu là Chuyển luân vương, thì nhân dân trong đó cũng thuần thiện. Điểm khác biệt với chúng sinh trong tịnh độ Bồ-tát là ở chỗ, trong cõi này ngoài sự thành tựu mười nghiệp đạo thiện, chúng sinh thấy đều được giáo hóa Bồ-đề tâm, hướng ước nguyện đến cứu cánh là thành Phật.

Một điểm đặc biệt nữa là, trong tịnh độ Bồ-tát, không tồn tại một quốc vương hay một hình thức Nhà nước hay chính quyền. Duy chỉ có Phật hiện hữu như là vị Đạo sư giảng dạy chân lý chứ không có chức năng cai trị. Chúng ta đã biết rằng, cơ cấu chính quyền hay hình thái Nhà nước chỉ xuất hiện khi mà mâu thuẫn xã hội tiến đến mức độ gay gắt. Xung đột và mâu thuẫn diễn ra trong quá trình cạnh tranh để tích lũy. Tích lũy được thúc đẩy bởi tham. Tham là yếu tố tăng trọng bản ngã.

Không phải tất cả chúng sinh trong tịnh độ Bồ-tát đều đã diệt trừ ngã chấp, đạt đến trình độ vô ngã. Nhưng do bởi không tồn tại những chất liệu nuôi dưỡng, nên tham phiền não chìm sâu dưới đáy biển ý thức, không phát huy tác dụng để chi phối con người. Nếu không được thúc đẩy bởi tham, ý niệm tích lũy không tồn tại. Không tích lũy, do đó không cạnh tranh, và xã hội không bị cuốn hút vào những xung đột mâu thuẫn. Trong trường hợp đó, sự tồn tại của một cơ cấu chính quyền là không cần thiết, và không hợp lý.

Nhưng, tịnh độ Bồ-tát không phải là ước nguyện chủ quan của Bồ-tát. Vì đó là môi trường tồn tại của những chúng sinh có chung những hình thái ý thức giống nhau, do đó tịnh độ Bồ-tát là công trình tập thể. Chừng nào chúng sinh chưa được giáo hóa đầy đủ để tự mình xác lập Chánh đạo, chừng ấy Bồ-tát vẫn chưa thể thành tựu viên mãn hạnh nguyện “tịnh Phật quốc độ”. Cho nên, để tịnh Phật quốc độ, Bồ-tát đồng thời cũng nỗ lực để thành tựu chúng sinh. Trả lời câu hỏi của Báo Tích về ý nghĩa tịnh độ của Bồ-tát, đức Phật nói: *“Chúng sinh loại là tịnh độ của Bồ-tát. Và sau đó Ngài nêu ví dụ: Một người có thể xây dựng tùy ý cung điện lâu đài trên khoảng đất trống, không có các thứ chướng ngại làm vướng bận. Nhưng người đó không thể dựng các thứ hoặc bằng gỗ hoặc bằng đất giữa hư không. Chúng sinh chính là nền tảng để Bồ-tát xây dựng tịnh độ.”*

Nói cách khác, Bồ-tát hành đạo để tịnh Phật quốc độ vì biết rằng tất cả các pháp bản lai thanh tịnh. Đó là Đại trí. Đồng thời Bồ-tát cũng thành tựu chúng sinh, vì mục đích hành đạo của Bồ-tát là vì muốn đem sự an lạc đến cho tất cả. Đó là Đại bi. Cỗ xe Đại thừa luôn luôn phải được vận chuyển bằng hai bánh: Đại trí và Đại bi.\*

### **Tuệ Sỹ**

*(Tập san NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1-12/2001)*

---

\* Xem thêm: *Huyền thoại Duy-ma-cật*, giảng luận, và *Duy-ma-cật sở thuyết kinh*, bản dịch Việt của cùng tác giả, Hương Tích ấn hành lần thứ 5, 2017.

# A-TỲ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ LUẬN

(阿毘達磨俱舍論)  
(ABHIDHARMAKOSĀBHĀṢYAM)

Nguyên tác: Tôn giả THẾ NHÂN  
Hán dịch: HUYỀN TRANG | Việt dịch: THÍCH PHƯỚC VIÊN

PHẨM MỘT: PHÂN BIỆT GIỚI

(分別界品第壹)

TỤNG QUY KINH

A. TỤNG VĂN

Hán văn:

諸一切種諸冥滅  
拔眾生出生死泥  
敬禮如是如理師  
對法藏論我當說  
淨慧隨行名對法  
及能得此諸慧論  
攝彼勝義依彼故  
此立對法俱舍名

若離擇滅定無餘  
能滅諸惑勝方便  
由惑世間漂有海  
因此傳佛說對法

*Phiên âm:*

Chư nhất thiết chủng chư minh diệt,  
Bạt chúng sanh xuất sanh tử nê;  
Kính lễ như thị như lý Sư,  
Đối pháp tạng luận ngã đương thuyết (1).

Tịnh huệ tùy hành danh đối pháp,  
Cập năng đắc thứ chư huệ luận;  
Nhiếp bi thắng nghĩa y bí cố,  
Thứ lập đối pháp Câu-xá danh (2).

Nhược ly trạch diệt định vô dư,  
Năng diệt chư hoặc thắng phương tiện;  
Do hoặc thế gian phiêu hữu hải.  
Nhơn thứ truyền Phật thuyết đối pháp (3).

*Việt dịch:*

Vị mà tất cả các minh đều được diệt trừ,  
Đã vớt chúng sanh ra khỏi vũng bùn sanh tử;  
Sau khi kính lễ vị Đạo sư như lý như vậy,  
Tôi sẽ diễn giải luận Đối pháp tạng.

Vị mà tất cả các *minh* đều được diệt trừ,  
Đã vớt chúng sanh ra khỏi vũng bùn sanh tử;  
Sau khi kính lễ vị Đạo sư như lý như vậy,  
Tôi sẽ diễn giải luận *Đối pháp tạng*.

Đối pháp là *huệ vô nhiễm*, các *tùy hành* của nó  
 Và những *huệ* và *luận* giúp chúng đắc *huệ vô nhiễm* ấy.  
 Bao hàm *thắng nghĩa*, đồng thời dựa vào *thắng nghĩa*,  
 Cho nên Luận này được gọi là Đối pháp câu-xá.

Ngoài sự *tư trạch* về các pháp, hẳn không còn  
 Phương tiện đặc sắc nào có thể diệt trừ các *hoặc*;  
 Bởi vì *hoặc* mà thế gian trôi nổi trong biển Hữu.  
 Do đó, truyền thuyết, đức Phật giảng *đối pháp*.

## B. LUẬN THÍCH

### I. Quy kính

(1). Vị mà tất cả các minh đều được diệt trừ,<sup>1</sup>  
 Đã vớt chúng sanh ra khỏi vũng bùn sanh tử;  
 Sau khi kính lễ vị Đạo sư như lý như vậy,  
 Tôi sẽ diễn giải luận Đối pháp tạng.

Khi muốn tạo luận, vì để nêu bày thể cách cao quý hơn hẳn  
 các thánh chúng của Thầy mình, Luận chủ trước tiên tán thán  
 phẩm tính, tiếp đến mới bày tỏ sự kính lễ.

<sup>1</sup> Ht. Chư nhất thiết chủng chư minh diệt, 諸一切種諸冥滅; cd., Nhất thiết chủng trí diệt chư minh, 一切種智滅諸冥。

Vị mà<sup>2</sup> chỉ cho đức Phật Thế Tôn;<sup>3</sup> Đấng có khả năng phá trừ minh ám cho nên nói là diệt trừ sự tối tăm.

Tất cả các minh<sup>4</sup> đều được diệt trừ: diệt trừ tất cả các loại minh trong mọi trường hợp; chính minh là vô tri<sup>5</sup> thường che lấp nghĩa lý chơn thật (*Bhūtārtha*) và ngăn trở sự hiểu biết đúng đắn (*Darsana*). Duy chỉ Phật thế tôn thành tựu phân đối trị<sup>6</sup> chúng pháp bất sanh, mới có khả năng đoạn trừ tất cả các loại minh trong mọi trường hợp. Chư vị Độc giác, Thanh văn tuy cũng diệt trừ (*Hata*) các minh, nhưng vì nhiễm ô vô tri chưa<sup>7</sup> đoạn trừ một cách rốt ráo nên chẳng phải là nhất thiết chủng (*Savarthā*). Vì sao? -Vì các vị này chưa đoạn trừ bất nhiễm ô vô

---

<sup>2</sup> Ht. Chư 諸 ; Skt. *yaḥ*.

<sup>3</sup> Ht. Phật Thế Tôn 佛世尊 ; Skt. *Buddho Bhagavān*. Sphut., tr.5- Các nhà chú giải *Vinayavibhāsā*, phân biệt có bốn trường hợp: 1. Phật nhưng không phải là Thế Tôn; chỉ các vị *Pratyekabudha* vốn tự mình giác ngộ nhưng không thể thuyết pháp. 2. Thế Tôn nhưng không phải là Phật; chỉ bồ-tát tối hậu thân. 3. Phật và Thế Tôn. 4. Không phải Phật cũng không phải Thế Tôn.

<sup>4</sup> Tất cả các minh 一切種諸冥, *Quang ký 1* đọc là nhất thiết chủng minh 一切種冥, chỉ cho bất nhiễm ô vô tri và chư minh 諸冥 chỉ cho nhiễm ô vô tri. Theo bản dịch tiếng Việt của T.T. Tuệ Sỹ, dịch từ bản Skt., chữ *Sarvathā* (一切種) có nghĩa “một cách toàn diện”.

<sup>5</sup> Ht. Vô tri 無知 còn gọi là 無明 ; Skt. *ajñāna*. Có hai loại vô tri: nhiễm ô vô tri 染汚無知 (*Kliṣṭam ajñānam*) và bất nhiễm ô vô tri 不染汚無知 (*akliṣṭam ajñānam*).

<sup>6</sup> Ht. Vinh đối trị 永對治; Skt. *pratipakṣa*. *Quang ký 1*, vinh đối trị có nghĩa là bất thối; có hai: a. Thánh đạo; b. như thật giác; chỉ cho các chi đạo phẩm có năng lực đối trị hay diệt trừ phiền não nhiễm ô.

<sup>7</sup> Ht. Vị 未, có trong bản Đại Chánh Tạng, không có trong bản Minh Tạng.

tri đối với các pháp của Phật,<sup>8</sup> đối với các đối tượng thật xa trong thời gian và không gian,<sup>9</sup> đối với các chủng loại nghĩa lý sai biệt vô hạn.<sup>10</sup>

Sau khi tán thán sự mỹ mãn về phẩm tính tự lợi của đức Thế Tôn, tiếp đến, tán thán sự vẹn toàn phẩm tính lợi tha của đức Phật:

*Đã vớt chúng sanh ra khỏi vũng bùn sanh tử:* sanh tử là nơi chúng sanh bị chìm đắm, rất khó ra khỏi, nên được ví với bùn lầy. Chúng sanh chìm đắm ở trong đó, không người cứu giúp; đức Thế Tôn vì lòng thương xót, đã tùy theo từng trường hợp, giảng thuyết giáo lý, đưa bàn tay chánh pháp để cứu vớt ra khỏi.

Tán thán các phẩm tính của đức Phật xong, tiếp đến là bày tỏ sự kính lễ:

*Sau khi kính lễ vị Đạo Sư như lý như vậy:* cúi đầu xuống sát chân gọi là kính lễ. Đức Thế Tôn có đầy đủ các phẩm tính tự lợi và lợi tha ở trước cho nên nói “như thị”. Ngài dạy dỗ truyền trao

---

<sup>8</sup> Ht. Phật pháp佛法, *Quang ký* 1.tr.6, chỉ cho thập lực của thân Phật. Theo bản dịch tiếng Việt của T.T. Tuệ Sỹ, Phật pháp chỉ cho 18 bất cộng pháp, là những pháp đặc hữu cá biệt nơi Phật (Sphut. tr. 7).

<sup>9</sup> Ht. Cực viễn thời xứ極遠時處. *Quang ký* 1, tr 6, ngoài 8 vạn kiếp gọi là cực viễn thời; ngoài tam thiên thế giới gọi là cực viễn xứ.

<sup>10</sup> Ht. Chư Thanh văn Độc giác... bất nhiễm ô vô tri do vị đoạn cố, 諸聲聞獨覺。 。 。 不染汚無知猶未斷故. *Quang ký* 1, tr 6, Hàng Nhị thừa đoạn trừ nhiễm ô vô tri, chưa đoạn trừ bất nhiễm ô vô tri. *Câu-xá luận* số 1, Thanh văn Độc giác chưa đoạn trừ hết nhiễm ô vô tri; Lân dụ bồ-tát, Bất động la-hán cũng chỉ mới đoạn trừ hết nhiễm ô vô tri, chưa đoạn trừ được bất nhiễm vô tri; do đó, câu trên, theo bản đời Minh, sát văn hơn.

một cách như thật không điên đảo nên gọi là *Như lý sư* (*Yathārtha-Śāstra*). Ba chữ *Như lý sư* cũng đã tự hiển bày phẩm tính lợi tha, khéo léo phương tiện giảng thuyết chánh giáo đúng như sự thật, vớt chúng sanh ra khỏi vũng bùn sanh tử, không phải bằng uy lực (*Prabhāva*), ân huệ (*Vara-pradāna*) hay là thần thông (*Rddhi*).

Kính lễ *Như lý sư* như vậy, ý muốn làm gì?

Tôi sẽ diễn giải luận *Đối pháp tạng*: dùng để giáo dục môn đệ gọi là *luận* (*Śāstra*). Đó là *luận* gì?

- *Đối pháp tạng* (*Abhidharmakośa*).

Sao gọi là *Đối pháp*?

## II. Định nghĩa *Đối pháp* Câu-xá

### a. *Đối pháp*

(1a). *Đối pháp* là huệ vô nhiễm<sup>11</sup> và các tùy hành<sup>12</sup> của nó.

Huệ (*prajñā*) là sự tư trạch về pháp.<sup>13</sup> Tịnh (*amala*) là vô lậu (*anāsrava*). Tùy hành là quyến thuộc<sup>14</sup> của tịnh huệ. Tóm lại,

---

<sup>11</sup> Ht. Tịnh huệ淨慧 cđ. Tịnh trí淨智; Skt. *prajñā amalā*. *Quang ký 1*, tr. 7, chỉ cho huệ không cấu bẩn, thoát ly khỏi sự ràng buộc của hai thứ hệ phược.

<sup>12</sup> Ht. Tùy hành隨行 cđ. là Trợ bạn助伴; Skt. *sānucara*, có nghĩa là đoàn tùy tùng, cùng đi theo.

<sup>13</sup> Ht. Trạch pháp擇法; cđ. giản trạch pháp簡擇法; Skt. *dharma – pravicyaya*, là sự tư duy, phân biệt, giản trạch về các pháp.

<sup>14</sup> Ht. Quyến thuộc眷屬; cđ. nhân duyên tư lương因緣資糧; Skt. *saṃparivāra*, có nghĩa là đi theo, hộ tống.



như vậy năm uẩn vô lậu được gọi là Đối pháp. Đây là Thắng nghĩa A-tỳ-đạt-ma (*Pāramārthiko bhidharmah*). Nếu nói theo Thế tục A-tỳ-đạt-ma (*Sāṃketiko' bhidharmah*) thì,

(1b). *Và những huệ và luận giúp chứng đắc Huệ vô nhiễm ấy.*

Và những huệ: chỉ cho các huệ hữu lậu, văn huệ, tư huệ, tu huệ và huệ bẩm sinh, với các tùy hành của nó giúp chứng đắc huệ vô nhiễm. Và Luận: chỉ cho các giáo nghĩa có khả năng làm phát sinh vô lậu huệ (ở đây chỉ cho Phát-trí, Lục Túc Luận). Các huệ và luận này là tư lương của Huệ vô lậu nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Thích danh A-tỳ-đạt-ma: Cái gì có mang và duy trì đặc tính riêng của nó đều gọi là pháp; nếu là thắng nghĩa pháp, chỉ có niết-bàn; nếu là pháp tướng pháp, thời chỉ chung cả tứ đế. Pháp có khả năng đối quán tứ đế và đối hướng niết-bàn gọi là đối pháp.

### **b. Câu-xá:**

Tại sao luận này gọi là Đối pháp tạng?

(1b) *Bao hàm thắng nghĩa, đồng thời dựa vào thắng nghĩa, Cho nên Luận này được gọi là Đối pháp Câu-xá.*

Vì thắng nghĩa trong đối pháp<sup>15</sup> được đưa vào trong Luận này nên nó có tên gọi là Tạng.<sup>16</sup> Hoặc do Luận này lấy đối pháp làm sở y, từ đối pháp mà có, được thâm nhiếp vào trong đối pháp nên cũng gọi là Tạng. Vì vậy, Luận này gọi là Đối pháp tạng.

<sup>15</sup> Ht. Nhiếp攝, cđ. nhiếp nhập攝入; Skt. *samanuṣṭhāpāna*.

<sup>16</sup> Ht. Tạng藏; Skt. *Kosa*, có nghĩa là cái bao chứa.

### III. Ý hướng của A-tỳ-đạt-ma.

Vì nhơn duyên gì mà giảng thuyết A-tỳ-đạt-ma, ai là người đầu tiên giảng thuyết mà nay, Luận chủ cung kính giải thích? Tụng nói:

(3). *Ngoài sự tư trạch về các pháp, hẳn không còn  
Phương tiện đặc sắc nào khác có thể diệt trừ các hoặc.  
Bởi vì hoặc mà thế gian trôi nổi trong biển Hữu.  
Do đó, truyền thuyết, đức Phật giảng đối pháp.*

Nếu lia bỏ *sự gián trạch* về các pháp thời không có một phương tiện đặc sắc nào có thể diệt trừ các phiền não. Chính các phiền não đã khiến cho thế gian trôi nổi, xoay vần trong biển sanh tử mênh mông.

Vì lẽ này nên đức Phật đã giảng thuyết đối pháp với mục đích giúp cho thế gian có được sự tư trạch về pháp, theo truyền thuyết<sup>17</sup> (*kila*). Thật vậy, nếu không giảng thuyết đối pháp thời các đệ tử không thể gián trạch đúng nghĩa lý chơn thật của các pháp tướng. Song, đức Phật Thế Tôn giảng thuyết đối pháp rải rác khắp nơi; các bậc đại Thanh văn như Đại Đức Ca-đa-diễn-ni Tử<sup>18</sup>... tập hợp lại và ổn định. Cũng như Đại Đức Pháp Cúu<sup>19</sup> tập hợp các bài kệ tụng<sup>20</sup> làm thành phẩm Vô Thường.

---

<sup>17</sup> Ht. Truyền thuyết 傳說; Skt. *kila*

<sup>18</sup> Ht. Ca-đa-diễn-ni Tử 迦多衍尼鬚子; Skt. Sthavira – Kātyāyaniputra

<sup>19</sup> Ht. Pháp Cúu 法救; Skt. Dharmatrāta.

<sup>20</sup> Ht. Ô-đà-nam 烏陀南; Skt. Udāna, có nghĩa là tụng thuyết, một trong 12 bộ kinh.

Các Luận sư Tỳ-bà-sa<sup>21</sup> nói như vậy.

## TIẾT 1: TỔNG LUẬN VỀ PHÁP

### I. BẢN THỂ CỦA PHÁP.

#### A. TỤNG VĂN.

*Hán văn:*

有漏無漏法  
除道餘有為  
於彼漏隨增  
故說名有漏  
  
無漏謂道諦  
及三種無為  
謂虛空二滅  
此中空無礙  
  
擇滅謂離繫  
隨繫事各別  
畢竟礙當生  
別得非擇滅

*Phiên âm:*

Hữu lậu vô lậu pháp,  
Trừ đạo dư Hữu vi  
Ư bí lậu tùy tăng,  
Cổ thuyết danh Hữu lậu.  
  
Vô lậu vị đạo đế

<sup>21</sup> Ht. Tỳ-bà-sa Sư 毘婆沙師; Skt. Vaibhāṣika.

Cập tam chúng Vô vi  
Vị hư không nhị diệt;  
Thứ trung không vô ngại.

Trạch diệt vị ly hệ  
Tùy hệ sự các biệt;  
Tất cánh ngại đương sanh,  
Biệt đặc Phi trạch diệt.

*Viết dịch:*

Các pháp là hữu lậu, vô lậu.  
Trừ đạo đế, hữu vi là  
Hữu lậu, vì trong đó,  
Các lậu cùng tăng trưởng.

Vô lậu là đạo đế  
Và ba loại vô vi,  
Hư không và hai diệt;  
Tính hư không vô ngại.

Trạch diệt là ly hệ,  
Theo hệ sự khác biệt;  
Phi trạch diệt nghĩa là  
Toàn ngăn pháp vị lai.

## B. LUẬN THÍCH.

### 1. Tổng thuyết

Nói rằng, tất cả các pháp, tóm tắt chia làm hai loại:  
Hữu lậu và vô lậu.

Đó là phần nói chung về tất cả các pháp.

## 2. Hữu lậu

Hữu lậu<sup>22</sup> (Sasrava) là gì?

*Trừ đạo đế, hữu vi là*

*Hữu lậu,*

Ngoại trừ đạo đế, tất cả các pháp hữu vi còn lại đều thuộc hữu lậu. Vì sao?

*vi trong đó,*

*Các lậu cùng tăng trưởng.*

Thật vậy, các Lậu sinh khởi cũng do vin bám vào diệt đế và đạo đế, nhưng chúng không thể theo đó mà tăng trưởng,<sup>23</sup> cho nên cả hai không thuộc về hữu lậu. Ý nghĩa “bất tùy tăng” sẽ được nói rõ trong phẩm Tùy Miên ở sau.

## 3. Vô vi

Thế nào là vô lậu (Anasrava)?

*Vô lậu là đạo đế*

*Và ba loại vô vi,*

Ba loại vô vi đó là gì?

*Hư không và hai diệt;*

Những gì gọi là hai?

Là diệt do tư trạch và diệt không do tư trạch. Ba loại vô vi này,

---

<sup>22</sup> Ht. Hữu lậu 有漏; cd. Hữu lưu 有流; Skt. *sasrava*.

<sup>23</sup> Ht. Tùy tăng 隨增, cd. Tùy tăng miên 隨增眠; Skt. *anuśerate*.

hư không<sup>24</sup> vô vi, trạch diệt vô vi và phi trạch diệt vô vi, cùng với đạo thánh để thuộc về pháp vô lậu; lý do vì sao? bởi vì, ở trong đó, các lậu không tăng trưởng.

*a. Hư không vô vi*

Trong ba loại vô vi được nói đến một cách vắn tắt ở trên, Hư không lấy vô ngại<sup>25</sup> làm tánh;

Tánh hư không vô ngại.

do tính chất không ngăn ngại nên ở trong đó, Sắc được lưu hành.

*b. Trạch diệt vô vi*

Trạch diệt<sup>26</sup> là ly hệ<sup>27</sup>

Diệt do tư trạch lấy ly hệ làm thể tánh. Những gì thoát khỏi sự ràng buộc của các pháp hữu lậu, chúng được giải thoát niết-bàn được gọi là trạch diệt. Trạch là gián trạch tức là huệ sai biệt.<sup>28</sup> Diệt được thành tựu do năng lực tư trạch (trạch lực sở đắc diệt) về bốn thánh để một cách cá biệt nên gọi là trạch diệt. Cũng như ngưi sở giá xa được gọi là ngưi xa (xe bò) do lướt bỏ

---

<sup>24</sup> Ht. Hư không 虛空; Skt. *ākāśa*: là khoảng trống, ở trong đó các sự hữu toả sáng mãnh liệt.

<sup>25</sup> Ht. Vô ngại 無礙; Skt. *anāvṛti*, *anāvartana*: không bị trùm kín hay che kín.

<sup>26</sup> Ht. Trạch diệt 擇滅; Skt. *pratisamkhyā-nirodha*.

<sup>27</sup> Ht. Ly hệ 離繫, cđ. vĩnh ly 永離; Skt. *viśamyoḡa*.

<sup>28</sup> Ht. Huệ sai biệt 慧差別, cđ. Trí thắng nhân 智勝因; Skt. *prajñāviśeṣa*: chỉ cho huệ vô gián đạo đoạn trừ phiền não.

những hạng từ ở giữa (tức từ sở giá).

Tất cả các pháp hữu lậu đồng một loại một loại trạch diệt ư? Không. Vì sao?

Theo hệ sự<sup>29</sup> khác biệt;

Nghĩa là có bao nhiêu Hệ sự (Samyoga-dravya) thời có bấy nhiêu sự Thoát ly khỏi hệ sự ấy. Nếu không như vậy, thì khi chúng đặc tịch diệt đối với các phiền não được đoạn trừ trong giai đoạn kiến đạo khổ đế, thì cũng phải chúng đặc tịch diệt đối với tất cả các phiền não. Và nếu như thế, việc tu tập các phương pháp đối trị khác trở thành vô dụng. Ở đây, căn cứ vào nghĩa nào để nói, Diệt không đồng loại?-Sở dĩ nói như vậy, do căn cứ vào nghĩa, bản thân của Diệt tự nó không có đồng loại như, đồng thời nó cũng chẳng phải là như đồng loại cho bất cứ một pháp nào khác; chứ chẳng phải nói rằng không có đồng loại.

### 3. Phi trạch diệt vô vi

*Phi trạch diệt*<sup>30</sup> nghĩa là

*Toàn ngăn pháp vị lai.*

Khác với diệt ở trước, diệt này do trở ngại khiến các pháp vị lai vĩnh viễn không thể sinh khởi, đồng thời, nó thành tựu không phải do tư trạch mà chính là do thiếu duyên, gọi là Phi trạch diệt. Chẳng hạn, khi con mắt và ý tập trung vào một sắc pháp nào đó, các sắc pháp khác còn lại cũng như thanh, hương,

<sup>29</sup> Ht. Hệ sự 繫事, cđ. là Kết kết; Skt. *samyogadravya*: có nghĩa số lượng.

<sup>30</sup> Ht. Phi trạch diệt 非擇滅; Skt. *apratisamkhyā-nirodha*

vị, xúc... sẽ biến mất, nói cách khác là chìm vào quá khứ; vốn duyên với các trần cảnh như vậy, năm thức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ở trong đời vị lai, hoàn toàn không sanh khởi, do vì chúng không thể duyên được với các trần cảnh quá khứ đó. Như vậy, do duyên không đủ mà thành tựu Phi trạch diệt.

Đối với các pháp, thành tựu Diệt, có bốn trường hợp:

Với những pháp mà trạch diệt được thành tựu, đó là các pháp hữu lậu thuộc quá khứ, hiện tại có xu hướng sanh khởi.

Với những pháp chỉ có phi trạch diệt thành tựu, đó là các pháp hữu vi, hữu lậu có xu hướng không sinh khởi.

Với những pháp mà cả trạch diệt và phi trạch diệt đều thành tựu, đó là các pháp hữu lậu không có xu hướng sinh khởi.

Với những pháp mà cả hai loại diệt đều không thành tựu, đó là các pháp vô lậu trong hiện tại và vị lai, có xu hướng sinh khởi.

Như vậy, đã nói xong về ba pháp vô vi.

*(còn tiếp)*

**Thích Phước Viên**

*(NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1/2001)*



# TÁNH KHỎI VÀ DUYÊN KHỎI

GS. HỒNG DƯƠNG  
NGUYỄN VĂN HAI

## I. LỐI NHÌN PHÂN TOÁI

Trong Tựa Nhận thức và Tánh không\*, thầy Tuệ Sỹ viết: “Phục Hy phát hiện khái niệm nhị phân bằng hai hào. Ông chồng ba bit-hào thành một quẻ; thu hoạch được tám quẻ. Rồi chồng nữa, ông có bộ nhớ 6 bit-hào, nhận được 64 ký tự-quẻ, nó đủ để ghi tất cả mọi hiện tượng, từ thiên nhiên, xã hội, con người. Ghi bất cứ cái gì mà con người có thể suy nghĩ và tưởng tượng.

“Nhưng phát hiện của Phục Hy được thấy là hữu ích cho việc bói toán hơn là hỗ trợ bộ óc của con người, như vi tính ngày nay. Tại sao?

Người học Phật chỉ có thể nói: căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc.” Duyên xúc phát sinh thọ. Xúc dị biệt nên cảm thọ dị biệt. Không cùng môi trường ‘thức ăn’ thì không thể nhìn giống nhau được. Hai bờ sông Ngân có hai chòm sao. Từ Đông hay Tây, nhìn lên đều thấy. Ở bên này Thái Bình Dương nhìn lên, đó là Ngưu Lang, người chăn bò, và Chức Nữ, cô gái dệt lụa. Và một thiên tình sử nào lòng. Còn

---

\* Hồng Dương Nguyễn Văn Hai, Nhận thức và Tánh không (Tìm hiểu Trung luận), Nguyệt san Phật học Kentucky (Hoa Kỳ), Pl. 2544).- BT.

bên kia Đại Tây Dương nhìn lên, đó là con thiên ưng và cây đàn bảy dây. Không có dấu hiệu gì chứng tỏ con chim đang cố vượt sông Ngân để sang bờ bên kia nghe đàn, mà được thấy là đang đi tìm trái tim của vị thần ăn cắp lửa. Cách nhìn khác nhau vạch ra định hướng lịch sử khác nhau, và tạo dựng những nền văn minh khác nhau.”

Quả vậy, cách nhận thức thực tại ảnh hưởng rất mạnh mẽ đến hành động của con người, đúng như ngài Pháp Xứng nói ngay đầu sách *Chánh lý nhất trích luận* (*Nyāya-bindu*): “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng.” Từ trước đến nay cách nhìn ấy như thế nào mà hiện nay phát sinh vô số vấn đề nguy hại hoàn cầu phải đương đầu cần giải quyết cấp bách mới mong cứu nguy kịp thời sinh quyền và đời sống nhân loại.

Trên thế giới hiện nay, nghệ thuật, khoa học, kỹ thuật, và mọi công trình nhân loại nói chung đều bị phân chia thành nhiều lãnh vực chuyên khoa riêng biệt khác nhau về bản chất. Đến lúc thấy sự phân chia như vậy đem đến lắm trở ngại, thời mới nghĩ cách thiết lập thêm những bộ môn tổng hợp, nhưng tựu trung chỉ làm sự phân tán càng thêm phân tán. Xã hội bị chia cắt thành những quốc gia biệt lập, thành nhiều nhóm sai biệt về mặt tôn giáo, chính trị, kinh tế, chủng tộc... cạnh tranh kinh chống lẫn nhau. Môi trường sống của con người cũng bị khu biệt thành nhiều giới vực để dễ bề chia chác giữa những nhóm quyền lợi khác nhau. Cũng vậy, con người chịu chung một lối nhìn. Chẳng những con người bị ly cách ra khỏi chính nó, khỏi đồng loại, và khỏi thiên nhiên, mà tư tưởng của nó được coi là

hữu lý cũng bị tách khỏi tình cảm, tự bản tính, vốn xem như phi lý. Cái con người “tôi” bị chẻ ra thành một trí năng, cấu thành cái ngã của tôi, và nó phải kiểm soát tôi cũng như nó phải kiểm soát thiên nhiên. Mục tiêu tối thượng của đời sống là sử dụng trí năng kiểm soát thiên nhiên và sự sản xuất càng ngày càng nhiều phẩm vật tiêu thụ. Với một lối nhìn như vậy, con người đã làm ô nhiễm môi sinh đến mức tai hại diệt phá đời sống trên mặt đất và tự biến mình thành một bộ máy sản xuất, đời sống bị lệ thuộc vào tài sản, bị chi phối bởi “có”. Ba độc tham, sân, si hoành hành, gây âu lo, chán nản, và tuyệt vọng, dần dần phá hủy hoàn toàn đời sống con người mà nó không hề hay biết. Cuộc sống trong sự hối hả, lo âu, tâm thần mệt mỏi, vì thần kinh luôn luôn bị kích thích căng thẳng, nguyên nhân của những chứng bệnh hiểm nghèo như đau tim, ung thư, thần kinh, mất ngủ, tất cả là do lối nhìn phân toái gây ra.

Đó là một lối nhìn điên đảo, dẫn đến xung đột và sai lầm, vì tìm cách phân chia một toàn thể bị phân hóa, cái thực tại không thể phân chia, nhằm thực hiện những mục đích riêng tư và hạn định. Hơn nữa, điều tai hại là cho rằng các mảnh phân chia chẻ có bản ngã chân thực và tự tính thường hằng.

Thực ra, những lúc giải quyết một vấn đề, đầu óc suy luận cũng cần chia cắt sự vật ra từng phần nhỏ để tiện bề xét đoán. Trong chiều hướng nào đó sự tạo ra những môn khảo sát riêng biệt và sự phân công thực hiện là một tiến bộ đáng kể. Ngay thuở sơ khai khi con người nhận ra mình không đồng nhất với thiên nhiên thời ý thức khác biệt đó làm nảy sinh một tư tưởng

tự do độc lập. Từ đó, trước tiên do trí tưởng tượng và cuối cùng do hoạt động thực hành con người vượt hẳn ra khỏi một số giới hạn ràng buộc tức thì của thiên nhiên.

Tuy nhiên, khả năng của con người tự xô mình ra biệt lập với môi trường sống và khả năng suy tư chia cắt sự vật thành mảnh nhỏ đã dẫn đến những kết quả rất nguy hại, tại vì mọi tiến trình phân toái chỉ hữu hiệu trong một giới hạn nào đó mà thôi. Thật vậy, tiến trình phân toái là một lối nhìn, một phương thức suy tư về sự vật rất tiện lợi, thường được thực hiện trong những cảnh giới hoạt động có tính cách thực dụng và chuyên môn. Chẳng hạn như trường hợp chia một diện tích đất thành vùng, mỗi vùng trồng một thứ cây trái. Nhưng nếu áp dụng phương thức suy tư ấy để nhận thức về mình và toàn thể thế giới thời con người rất dễ quên mọi phân toái đều là phương tiện do vọng suy, mà trái lại, lại định ninh lầm tưởng chính mình và toàn thể thế giới gồm toàn những thành phần vụn vặt riêng biệt. Từ quan niệm phân toái như vậy, con người hành động tìm cách chia cắt mình và thế giới thành mảnh nhỏ, tự gây ra cái ý thức mọi chuyện xảy đến phù hợp với đường lối suy tư phân toái của mình, rồi hiểu lầm quan điểm phân toái cá nhân được công nhận là đúng. Thực ra, nó đã hành động theo cách tư duy của nó và u mê không nhận ra chính nó là tác giả của sự phân toái mà cứ tưởng sự phân toái ấy hiện khởi và tồn tại độc lập ngoài ý muốn và mong cầu của nó.

Người Tây phương từ xưa đã thấy rõ sự cần thiết phải có một lối nhìn toàn diện thời đời sống mới đáng sống. Như chữ “health” họ dùng để nói sức khỏe chẳng hạn. Căn của nó là

chữ “hale” nghĩa là toàn thể (“hale” meaning “whole”). Như vậy, người Tây phương xưa đã quan niệm khỏe mạnh quan hệ mật thiết với ý niệm toàn thể. Chữ “holy” (thần thánh) cũng cùng một căn như thế. Thế mà trải qua hàng chục thế kỷ người Tây phương vẫn duy trì một lối suy tư về sự vật trên quan điểm phân toái!

Vậy do đâu mà xuất sinh lối nhìn phân toái? Tại sao lối nhìn phân toái có thể vô hiệu hóa mọi hối thúc trở về với cái nhìn toàn diện đã có từ thời xưa? Nói một cách tổng quát, quan điểm phân toái được chấp nhận là do thói quen tưởng lầm nội dung tư tưởng là một sự miêu tả thế giới đúng như thế cách hiện hữu “như thị” của nó. Hay nói cách khác, là do lầm tưởng trí năng của chúng ta trực tiếp tương ứng với thực tại khách quan. Trí năng thường xuyên phân biệt có sai khác cho nên vì thói quen mà tưởng lầm những sai dị biệt là có thật và do đó mà nhìn thấy thế giới phân tán đầy sắc tướng sai khác, bị phân chia thành mảnh vụn. Thật ra, quan hệ giữa tư tưởng và thực tại mà tư tưởng suy diễn không đơn giản chỉ là một sự tương ứng. Khoa học tìm cách diễn tả sự quan hệ ấy bằng những lý thuyết (theory) hay mô hình (model). **Lý thuyết hay mô hình không phải là giả thuyết, cũng không phải để phô diễn kiến thức về thế giới, mà là một phép quán chiếu, một phương cách quán sát thế giới.** Đó là một hình thái nhận thức, một lối suy tư về thực tại.

Thí dụ thời xưa, có thuyết phân biệt chuyển động của những vật thể trên trời khác với chuyển động của những vật thể dưới đất. Vật thể dưới đất thời rơi rụng, còn vật thể trên trời như

mặt trăng thời mãi mãi lơ lửng trong không trung. Đến thời đại khoa học, không còn sự phân biệt hai loại chuyển động như thế nữa. Nghĩa là người ta nhìn nhận vật thể trên trời cũng rơi rụng như vật thể dưới đất. Newton trong một chớp quán chiếu thấy quả táo mà rơi thời mặt trăng, và tất cả vật thể khác cũng rơi như vậy. Do đó, ông đề xướng thuyết hấp dẫn vạn vật (theory of universal gravitation) theo đó mọi vật thể đều thấy như rơi về hướng các tâm điểm khác nhau. Thí dụ, mặt trăng rơi về hướng quả đất, quả đất về hướng mặt trời,... Lối nhìn mới này cho thấy có thể diễn tả mọi chuyển động của vật thể trên trời hay dưới đất giống nhau bằng gia tốc rơi hướng về những tâm điểm riêng của chúng.

Nhiều thế kỷ sau, vào khoảng năm 1900, thuyết Newton không còn công dụng giải thích rõ ràng các chuyển động khi đem áp dụng vào những cảnh giới mới nên nhiều lối nhìn khác được khai triển, dẫn đến thuyết tương đối và thuyết lượng tử.

Theo thuyết tương đối, thế giới không thể chia chẻ tận cùng thành những khối kiến trúc (building blocks) bất khả phân vì những cấu phần căn bản như vậy bắt buộc phải là vật thể cứng rắn (rigid body). Nhưng vì vật thể cứng rắn được định nghĩa là vật thể có tính chất tín hiệu giao thông giữa hai điểm bất kỳ của nó truyền dẫn tức thời, nghĩa là nhanh hơn vận tốc truyền dẫn của ánh sáng, nên vật thể cứng rắn không thể hiện hữu.

Thuyết lượng tử xác định không thể phân chia chủ thể quan sát gồm có người và dụng cụ đo lường cách biệt với đối tượng được quan sát và đo lường. Tất cả tương quan nhiếp nhập trong một toàn thể vị phân hóa không thể dùng suy luận mà

phân tích được.

Cả hai thuyết ám chỉ sự cần thiết nhận thức hết thảy mọi phần tử của vũ trụ hỗ tức hỗ nhập theo một lưu động vũ trụ (universal flux). Lưu động vũ trụ này có thể xem như đã được đề cập trong Khế kinh: “*Vô bất tùng thủ pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thủ pháp giới*” (Dịch: Không có một pháp nào chẳng từ Pháp giới này mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về Pháp giới này).

Nếu hiểu mọi lý thuyết khoa học đều là những phép quán chiếu thời vấn đề sai đúng của một lý thuyết không còn có ý nghĩa nữa. Ta chỉ có thể bảo thuyết này chiếu soi rõ ràng trong những cảnh giới này, và không chiếu soi rõ ràng khi đem quảng diễn ra ngoài những cảnh giới ấy. Lý thuyết quyết định cách tổ chức các dữ kiện do trí năng và hành động mang lại. Quả vậy, do cách ta suy tư về sự vật mà phát sinh những phạm trù không gian, thời gian, vật chất, thực thể, duyên khởi, cộng hữu, đặc thù, ... là những hình thức căn bản của lượng đoán (Judgment).

Muốn trí năng và tư tưởng được sáng sủa, thời phải thông hiểu sự quán chiếu tức phương cách nhận thức thực tại đã tác dụng như thế nào để uốn nắn kinh nghiệm thấy biết theo khuôn khổ các phạm trù do đường lối suy tư thiết định. Cần lưu ý cụm từ “kinh nghiệm thấy biết” được sử dụng để nói lên kinh nghiệm và trí năng là hai mặt của cùng một tiến trình hỗ tương giao thiệp giữa thực tại với trí giác và cảm giác. Thấy biết không phải là thấy biết về một thứ kinh nghiệm nào đó. Kinh nghiệm thấy biết nói ở đây là những hỗ tương tác dụng giữa người với thiên nhiên và giữa người với tha nhân đồng hữu.

Theo luật tác dụng và phản tác dụng (law of action and reaction) thời thiên nhiên hay tha nhân luôn luôn phản ứng tùy thuận lý thuyết về hỗ tương giao thiệp. Nghĩa là khi tiếp xúc với một người mà thành kiến cho là thù nghịch thời mọi hành động của ta đều hướng về phòng ngự và phía kia, người mà ta tiếp xúc cũng có phản ứng tương tự. Thiên nhiên cũng thế, phân tán thành mảnh phần riêng biệt để phản ứng tùy thuận lối nhìn phân toái của con người. Như Heisenberg đã nói: *“Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề”*. Ta lầm tưởng như thế là kinh nghiệm đã xác chứng lý thuyết tức cách nhận thức của ta.

Sở dĩ chấp giữ không chịu đổi thay cách nhận thức phân toái là vì đỉnh ninh lối nhìn như vậy nhận thức đúng thực tại như thật. Và thực tại như thật ấy bất biến cho nên cách nhìn không cần phải thay đổi. Trên thực tế, mỗi cách quán chiếu đều soi thấy rõ những khác biệt và phân biệt thu nhiếp trong cảnh giới riêng của nó. Chẳng hạn, trong lối nhìn sự vật chuyển động ngày xưa, có sự phân biệt vật thể trên trời và vật thể dưới đất. Trong thuyết Newton, thời có sự phân biệt những tâm điểm khác nhau nơi hướng đến của mọi chất rơi. Những khác biệt và phân biệt ấy chỉ là một lối nhìn, một cách suy tư nhằm hướng dẫn trí giác và cảm giác nhận thức thực tại. Nhưng nếu cho rằng các lý thuyết đề xướng là trực tiếp miêu tả cái đương thể của sự vật, thời dĩ nhiên, quan điểm đó xác nhận các khác biệt và phân biệt là những phân chia thật sự, tức là xác quyết những mảnh phần sai biệt căn bản đề cập trong lý thuyết quả thật hiện hữu. Đó là nguyên nhân gây sự nhận lầm thế giới là tập hợp các mảnh phần tách ly và cách nhìn sai lạc đó lôi cuốn theo những



hành động nhằm biện minh cho quan điểm phân toái mê lầm ấy.

Phân toái thật ra là cái nhìn mơ hồ lầm lẫn không phân biệt được hai tướng đồng và dị của các pháp: phân chia sai biệt cái vô sai biệt và thống hợp những cái không thể kết hợp. Nhận thức đúng vấn đề đồng dị là tối cần thiết để giải trừ mọi phiền não suốt quá trình cuộc sống. Không nhận định và xác định được cái gì sai khác hay không sai khác thời tất nhiên nhận thức điên đảo sai lầm hết thảy mọi sự vật. Tất cả những cuộc khủng hoảng trầm trọng hiện đang xảy ra cho cá nhân và xã hội đều từ đó mà phát sinh.

Thực tại là một toàn thể vị phân hóa không thể chia cắt. Thế mà vì mục đích riêng tư hẹp hòi nó bị đem chia chẻ thành những sai biệt, rồi sau đó có những cố gắng liên hợp lại những thành phần bất khả kết. Hãy lấy trường hợp chia đoàn phân nhóm theo những tiêu chuẩn tôn giáo, kinh tế, chính trị,... ra làm thí dụ. Hành động thành lập đoàn nhóm tạo nên tư tưởng phân toái phân cách theo tôn chỉ khác biệt và tách ly các nhóm đoàn viên ra khỏi thế giới cộng đồng. Nhưng trên thực tế đâu có thể phân cách và tách ly được. Bởi tại bất cứ đoàn viên nào cũng tương quan liên hệ toàn thể thế giới cộng đồng và sự liên hệ ấy sai khác tùy theo từng mỗi cá nhân, cho nên không chóng thời chầy, mỗi đoàn viên tự thấy mình dị biệt đối với những đoàn viên khác trong cùng một nhóm. Do đó phát sinh những quan điểm bất đồng giữa những người cùng nhóm gây nên sự tan vỡ tất nhiên của nhóm. Điều này cũng xảy đến cho bất cứ ai vì lý do chuyên nghiệp tìm cách tách ly mình với tha

nhân hay ra khỏi một phương diện nào đó của thiên nhiên. Tự thân cá nhân ấy sẽ gặp phải những trạng huống phân tán đầy mâu thuẫn, tổng biệt, đồng dị, thành hoại, rất khó nhận định và xác định.

Vậy có cách gì để đoạn tận lối nhìn phân toái? Đó là câu hỏi rất khó trả lời bởi vì trước tiên phải thông hiểu tiến trình suy tư và nội dung tư tưởng mà tiến trình ấy tạo ra tương quan liên hệ như thế nào? Một nguyên nhân của phân toái là lầm tưởng rằng tiến trình suy tư và nội dung tư tưởng xuất hiện trong sự phân ly chủ thể khách thể. Lý do là hiểu lầm rằng có riêng biệt và độc lập đối với nhau thời quá trình suy luận mới diễn tiến một cách có đường lối, có trật tự, và hợp lý, nhờ đó mới có thể thẩm định tính cách sai đúng, hợp lý hay phi lý, phân toái hay toàn diện,... của nội dung tư tưởng. Quan niệm phân toái về chính mình và thiên nhiên biểu lộ không những trong nội dung tư tưởng, mà còn trong mọi hành động của con người đang tư tưởng, ví như vọng tưởng suy luận chẳng hạn. Thật ra, thành quả suy tư và tiến trình suy tư luôn luôn xuất hiện đồng thời trong cùng một dòng hiện tượng tâm lý liên tục chuyển biến. Bởi thế cho nên muốn đoạn tận lối nhìn phân toái thời cần phải cùng một lúc đoạn tận cả nội dung tư tưởng phân toái lẫn tiến trình suy tư phân toái.

Như vậy, để dứt trừ lối nhìn phân toái, trước hết phải hiểu đúng lý “nhị không” (ngã không, pháp không), theo đó không một khách thể nội dung tư tưởng nào lại không có chủ thể suy tư và ngược lại, không có một chủ thể suy tư nào lại không có khách thể nội dung tư tưởng. Cả hai đồng thời xuất phát từ

“thức”, một sự hữu toàn diện, một hậu trường tiềm ẩn. Nói theo thuật ngữ Duy Thức, hậu trường ấy là A-lại-da thức, là “tâm sanh diệt”, nghĩa là chơn (không sanh diệt) vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một, không phải khác. Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp.

Ngoài ra, phải thường xuyên tỉnh thức để thấy biết rõ ràng hoạt dụng của suy tư là một hình thái nhận thức, một phép quán chiếu, chứ không nhằm sao lục trung thực thực tại “như thị”. Trong thực tế, mọi lối nhìn đều là những cái nhìn phương diện (profile). Vấn đề ở đây không phải là tìm cách thống hợp hết thấy mọi cái nhìn phương diện để tạo ra một cái nhìn toàn diện, vì nhất thể tính (unity) tạo ra như vậy cũng chỉ là một mảnh phần mới khác áp đặt thêm vào tập hợp các cái nhìn phương diện. Mỗi cái nhìn phương diện chiếu soi rõ ràng và đầy đủ một cảnh giới nào đó. Có thể xem đó là một quan điểm riêng về một sự vật. Mỗi quan điểm riêng cho thấy sắc tướng của sự vật dưới một góc độ nào đó. Ý nghĩa toàn diện của sự vật tuy không thể nắm bắt được với bất cứ quan điểm riêng nào nhưng được hàm chứa trong hết thấy mọi cái nhìn phương diện về sự vật ấy. Hiểu như thế thì tất nhiên không còn hiểu lầm lý thuyết là trực tiếp miêu tả thực tại đúng như thể cách hiện hữu như thị của nó và không sa vào cái thói quen suy tư và hành động một cách phân toái đối với thiên nhiên và tha nhân.

## II. LỐI NHÌN VIÊN DUNG

Theo Pháp Tạng, đức Phật thuyết giảng kinh *Hoa nghiêm* dưới gốc cây Bồ-đề trong trạng thái hải ấn định vào tuần lễ thứ hai

sau khi thành đạo. Hải ấn định còn có ngôn danh là Hoa nghiêm tam-muội. Đó là một minh dụ về lối nhìn viên dung, nhân quan căn bản của *Hoa nghiêm*. Theo lối nhìn viên dung, hổ tương giao thiệp giữa mọi hiện tượng đồng thời hiện khởi tạo thành một toàn thể nhịp nhàng giống như là toàn thể vũ trụ phản chiếu trên mặt đại dương. Trong *Hoa nghiêm Du tâm Pháp giới ký*, Pháp Tạng giải thích ý nghĩa danh từ “Hoa nghiêm tam-muội” và “hải ấn định” như sau.

“Nói Hoa nghiêm Tam-muội; giải rằng:

“Hoa, là muôn hạnh của Bồ-tát. Vì sao? Vì hoa có tác dụng sinh ra hạt (thật), có khả năng dẫn đến sự kết trái (cảm quả). Tuy trong và ngoài khác nhau, nhưng sự phát sinh năng lực cảm ứng thì tương tự. Tức là, lấy pháp mà ký thác sự, cho nên nói là ‘hoa’.

“Nghiêm, là sự thành tựu của hành, viên mãn của quả; khế hợp tương ưng; trần cấu và chướng ngại hoàn toàn dứt sạch; chứng lý tròn đầy trong sáng. Tùy dụng mà tán thán phẩm đức, nên nói là ‘nghiêm’.

“Tam-muội, là lý và trí không hai, triệt để tương giao, hổ tương dung nhiếp; đây và kia đều mất; năng và sở vắng bật. Cho nên nói là ‘tam-muội’.

“Cũng có thể nói, ‘hoa’ tức là ‘nghiêm’, vì lý và trí không chướng ngại nhau. Hoa nghiêm tức tam-muội, vì hành thì dung hóa (hay dung giải), xa lìa tri kiến (chỉ kiến chấp).

“Cũng có thể nói ‘hoa’ tức ‘nghiêm’, vì khi một hành được tu trong khoảnh khắc thì tất cả hành đều đồng loạt được tu. Cho nên, Hoa nghiêm tức tam-muội. Vì một hành tức là nhiều mà không chướng

ngại giữa cái nhất thể và đa thù.

“Cũng có thể nói, Hoa nghiêm tức là tam-muội; vì định và loạn, cả hai đều tiêu dung.

“Cũng có thể nói tam-muội tức Hoa nghiêm. Vì lý trí vốn như như. Như vậy tự tại, không có chướng ngại. Hoặc định hoặc loạn; hoặc tức hoặc nhập; hoặc trí hoặc lý; hoặc nhân hoặc quả; hoặc nhất hoặc dị; phẩm đức chân thật của biến tính, vốn như vậy là như vậy, vốn tròn sáng; hãy như lý mà tư duy, dứt tuyệt tri kiến...

“Giải hành này (nhận thức và hành động), theo ngôn danh, là Hoa nghiêm tam-muội. Căn cứ trên kết quả, cũng gọi là ‘Hải ấn tam-muội’. Đây là tên gọi để chỉ ý nghĩa trước sau đồng thời; mà nội hàm thì chỉ cho sự đồng loạt hiển hiện, hỗ tương dung nhiếp. Cũng như đại dương, trong đó hiển hiện ảnh tượng bốn bình chũng. Từng loại ảnh tượng khác nhau, cái trước và cái sau cùng lúc đột nhiên hiển hiện. Nhưng, ảnh tượng và hình thể không phải là một. Nước thì rất ráo vẫn không phải đa dạng. Ảnh tượng tức là nước, mà vẫn trong lành. Nước tức ảnh tượng mà thành phần tạp. Trước và sau rạch rời. Khởi thủy và chung cuộc khó dò căn nguyên. Một cách minh nhiên xuất hiện phân đa. Nhưng lại tịch nhiên, vắng vẻ không tướng. Đồng loạt bằng đầu nhau mà cùng lúc hiển hiện; ẩn và hiện khó biết; hỗ tương nhiếp nhập mà không bị vướng mắc; tiêu tan dung giải, dứt tuyệt tư lự...

“Lại nữa, ‘biến’ tức là cái trùng trùng vô tận của các ảnh tượng; giới hạn biên tế khó dò căn nguyên. Tận cùng là nhất thể, mà vẫn không thể tận cùng. Tùy theo từng cá biệt mà đồng loạt hiển hiện rành rành. Đó gọi là ‘biến’.

“Ấn, là các ảnh tượng đồng thời không phải trước sau, phẩm loại muôn vàn sai biệt mà tương tức, tương nhập vô ngại; nhất thể và đa thù, cả hai cùng hiện; cái này và cái kia không mâu thuẫn nhau; tướng trạng bất đồng, dị biệt nhưng không phải dị biệt. Đó gọi là ‘ấn’.

“Định, là chúng loại tuy đa thù sai biệt nhưng là duy nhất thể, không sai khác. Muôn vàn ảnh tượng tranh nhau xuất hiện, nhưng vẫn rành mạch. Do đó, Hải ấn tức tam-muội; tác tức bất tác.

“Cũng có thể phân tích thành bốn phạm trù: 1. Duy chỉ là ‘hải’ mà không là ‘ấn’, vì không hoại ảnh tượng mà nước vẫn là nước. 2. Duy chỉ là ‘ấn’ mà không là ‘hải’, vì nước không ấn mà ảnh tượng vẫn là ảnh tượng. 3. Vừa ‘hải’ vừa ‘ấn’ vì ảnh tượng và biển dung nhiếp nhau toàn diện, nhất thể mà vẫn dị biệt. 4. Không là ‘hải’ cũng không là ‘ấn’ vì biển và ảnh tượng tiêu tan, dung giải, hình thành cho nhau và xâm đoạt lẫn nhau.

“Cũng có thể nói ‘hải’ tức là ‘ấn’, vì tự tại vô ngại. Cho đến, vừa tương tức, vừa không phải tương tức; không phải vừa tương tức vừa không tương tức. Vì không có hai tính. Hãy chuẩn theo đó mà tư duy.” (Hoa nghiêm Du tâm Pháp giới ký, Đường Pháp Tạng soạn. Tuệ Sỹ trích dịch).

Hình thái nhận thức thực tại từ hải ấn tam-muội trực dụ cái nhìn căn bản của tâm linh, một lối nhìn riêng của Hoa nghiêm nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh. Trong Ngũ giáo chương, Pháp Tạng nêu ra quan điểm “thập thập pháp môn” của kinh Hoa nghiêm là “xứng pháp bản giáo”, biểu hiện sự giác ngộ của Phật vì được Phật chứng thực và chứng ngộ. Các kinh giáo khác là “trục cơ mật giáo” được giảng dạy tùy theo cơ hội. Hơn nữa, Pháp Tạng tựa vào một ví dụ nêu ra trong Phẩm 37: Như

Lai xuất hiện: “*Vi như mặt nhật lúc xuất hiện/Trước chiếu núi cao kể các núi/Sau chiếu cao nguyên và đại địa/Mà mặt nhật vẫn không phân biệt*” để ví sự tuyên thuyết giáo lý Hoa nghiêm với những tia sáng mặt trời đầu tiên chỉ chiếu vào những đỉnh núi cao nhất. Nghĩa là theo Pháp Tạng, Viên giáo của Hoa nghiêm tông là chân thật, hoàn toàn khác biệt và cao hơn ba thừa kia được coi như là quyền biến (Tam quyền nhất thật; Ba thừa kia là: Tiểu thừa, Đại thừa Tiệm giáo gồm Thỉ giáo và Chung giáo, và Đại thừa Đốn giáo, như Thiền của Đại thừa).

Tương cũng nên biết phán giáo của Pháp Tạng đề ra trong *Hoa nghiêm Ngũ giáo chương* gồm có năm giáo. Đó là:

(1) Giáo lý Tiểu thừa (Hinayāna): phủ nhận một bản ngã cá biệt nhưng thừa nhận sự thực hữu của tất cả pháp sai biệt. Về duyên khởi luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi.

(2) Đại thừa Thỉ giáo (Mahāyāna): có hai trình độ. Một, gọi là Tướng Thỉ giáo, giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của tất cả các pháp. Thí dụ: Pháp tướng tông. Hai, gọi là Không Thỉ giáo, giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định tất cả các pháp. Thí dụ: Tam luận tông.

Pháp tướng tông cho rằng tánh và tướng các pháp hoàn toàn khác nhau. Do đó lý khác với sự. Tông này nêu lên thuyết A-lại-da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và chủ trương sự sai biệt căn để của năm hạng người (Thanh văn, Duyên giác, Bồ-tát, Bất định, Ngoại đạo) trong đó hạng ngoại đạo nhưt-xiển-đề (*icchantika*) không bao giờ có thể trở thành Phật.

Tam luận tông, trái lại, thiên chấp về Không, căn cứ trên tính

vô tướng (*svabhāva-alakṣaṇa*) hay không có bản chất tồn tại. Tông này thừa nhận nhất thể của hữu nên xác nhận mọi người đều có thể đạt Phật quả.

(3) Đại thừa Chung giáo tức giáo lý về Chân như: thừa nhận tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể đạt Phật quả. Vì giáo lý Chân như xứng hợp với thực tại nên cũng gọi là Thực giáo. Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Trong Chung giáo, lý và sự, cả hai là một.

(4) Đại thừa Đốn giáo: chủ trương tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến để đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Lý tính tự biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động luôn luôn tùy thuận trí tuệ và tri kiến. Hành giả thành Phật khi tư tưởng không còn móng khởi trong tâm và thành đạt như vậy có thể gạt hái qua sự im lặng như trường hợp cư sĩ Duy-ma-cật hay qua thiền định, như trường hợp tổ Bồ-đề Đạt-ma. Giáo lý này không giảng về lý duyên khởi đặc biệt nào bởi vì không tự có riêng phương pháp giáo hóa nào cả.

(5) Đại thừa Viên giáo: có hai trình độ. Một, Đồng giáo Nhất thừa trong đó Nhất thừa của Hoa nghiêm tông bao gồm tất cả ba thừa kia. Nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Hai, Biệt giáo Nhất thừa tức là trường hợp giáo lý *Hoa nghiêm* được Pháp Tạng nêu lên như khác biệt và cao hơn đối với các kinh giáo khác. Giáo lý này lấy lý sự giác ngộ viên mãn của Phật làm tâm điểm nhằm thiết lập một thế giới hỗ tương dung nhiếp. *Hoa nghiêm Ngũ giáo chương* xác định rằng pháp giới duyên khởi là đặc điểm của Viên giáo.



Pháp giới duyên khởi có nghĩa là, vì hết thảy mọi hiện tượng đều không có tự tính, cộng đồng hiện hữu, và đồng thời hiện khởi, nên mỗi hiện tượng là một cơ quan trong toàn bộ, và toàn bộ là hỗ tương giao thiệp nhịp nhàng giữa hết thảy mọi cơ quan thuộc nó. Như vậy tính chất của mỗi hiện tượng thành phần trong toàn bộ là do toàn bộ xác định, và tính chất của toàn bộ là do mỗi và mọi hiện tượng thành phần của nó xác định. Vì toàn bộ không gì khác là hỗ tương giao thiệp giữa các thành phần, nên mỗi hiện tượng có thể xem như tác dụng định đoạt tính chất của tất cả các hiện tượng khác, đồng thời tính chất của chính nó cũng do tất cả các hiện tượng khác tác dụng định đoạt.

Pháp Tạng sử dụng mười huyền môn để quảng diễn lý thuyết pháp giới duyên khởi. Huyền môn thứ bảy, Nhân-đà-la vông cánh giới môn, là một minh dụ về hai nguyên lý hỗ tức và hỗ nhập. Tấm lưới rộng lớn bao la của trời Indra (Hán âm: Nhân-đà-la) biểu tượng toàn thể vũ trụ và các hạt ngọc óng ánh ở các mắt lưới biểu tượng đủ loại hiện tượng trong vũ trụ. Mỗi hạt ngọc vừa phản chiếu vừa bị phản chiếu bởi mỗi và mọi hạt ngọc kia. Như vậy mỗi hạt ngọc phản chiếu toàn diện tấm lưới và trong mỗi tấm lưới phản chiếu này, lại có vô số hạt ngọc và mỗi hạt ngọc đó lại cũng phản chiếu toàn diện tấm lưới. Quá trình phản chiếu lẫn nhau tăng gia trùng trùng vô tận, biểu tượng toàn thể hết thảy mọi tương quan giao thiệp hỗ tức hỗ nhập dung thông vô ngại của tất cả hiện tượng trong vũ trụ.

### III. SỰ SỰ VÔ NGẠI HAY LÝ SỰ VÔ NGẠI?

Trong *Hoa nghiêm Ngũ giáo chương*, ngoài thuyết pháp giới

duyên khởi dùng định danh nghĩa Viên giáo, lý pháp tánh khởi cũng được đề cập. Tuy danh từ “tánh khởi” phát xuất từ tên Phẩm 32: Bảo vương Như Lai tánh khởi chương, theo bản dịch *Hoa nghiêm* 60 quyển của Phật-đà-bạt-đà-la (Buddhabhadra), ý nghĩa danh từ “tánh khởi” được giải thích nương theo luận *Đại thừa khởi tín* là bộ luận Pháp Tạng y cứ để thuyết giảng về Đại thừa Chung giáo. Tánh khởi hay Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Pháp Tạng cho rằng giáo lý Như Lai tạng là giáo lý về lý sự dung thông vô ngại và thuyết tánh khởi làm sáng tỏ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại cũng giống như thuyết pháp giới duyên khởi làm sáng tỏ cái nhìn sự sự vô ngại.

Về Pháp giới, Pháp Tạng giải thích rằng trong danh từ kép “pháp giới (*dharmadhātu*)”, “pháp” cũng như “giới” mỗi chữ có ba nghĩa. Ba nghĩa của pháp là: một, duy trì tự tính; hai, quy tắc; ba, đối tượng của ý. Ba nghĩa của giới là: một, nghĩa là nhân, vì Thánh đạo y trên đây mà sinh trưởng; hai, nghĩa là tánh, tánh sở y của tất cả các pháp; ba, phân tễ, giới hạn phân biệt thực tế.

Theo nghĩa thứ ba của giới thời pháp tương đương với giới, và pháp giới bao gồm mọi hiện tượng sai biệt. Trong trường hợp này, Pháp Tạng quy hợp pháp giới duyên khởi với sự sự vô ngại, là cách nhìn đặc sắc nhất của Nhất thừa Biệt giáo, khác hẳn với các tông phái Phật giáo khác.

Theo nghĩa đầu và nhì của giới, pháp giới biểu tượng hoặc là nhân của sự thành tựu Thánh đạo hoặc là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thảy pháp thế gian. Với hai nghĩa ấy, Pháp giới đồng nghĩa với Như Lai tạng. Trong trường hợp

đồng nhất pháp giới với Như Lai tạng thời pháp giới duyên khởi có thể hiểu theo nghĩa tánh khởi.

Theo nghĩa tánh khởi, Pháp Tạng đồng nhất Lý và Sự theo thứ tự với tâm Chân như và tâm sanh diệt là hai tướng của Tâm chúng sanh đề cập trong luận *Đại thừa khởi tín*. Thức A-lại-da biểu hiện sự tương tác không ngăn ngại giữa hai tướng này và được giải thích là do “Chơn (không sanh diệt) Vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác”. Xét trên phương diện “tùy duyên”, A-lại-da thức chính là Như Lai tạng bị phiền não che phủ, làm nhân cho động. Thức này có hai trạng thái, tùy nhiễm duyên thời trạng thái “Bất giác” hiện, tùy tịnh duyên thời trạng thái “Giác” hiện. Cũng thế, Như Lai tạng là sở y của cả luân hồi lẫn niết-bàn. Như Lai tạng tuy bị phiền não trói buộc nhưng không phải vì vậy mà hợp nhất với phiền não. Xét trên phương diện “bất biến”, Như Lai tạng và Như Lai pháp thân bản chất thanh tịnh giống nhau. Lìa phiền não trói buộc thời gọi là Như Lai pháp thân, Như Lai pháp thân chẳng lìa phiền não tạng gọi là Như Lai tạng. Pháp Tạng đồng nhất hai mặt tùy duyên và bất biến của Như Lai tạng với hai khía cạnh của Tâm chúng sanh, một nhìn theo tục đế và một, theo Chân đế.

Pháp Tạng hiểu “tánh khởi” theo nghĩa ‘lý sự vô ngại’: Tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tánh của Tâm là thanh tịnh, tự tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không đúng theo quan niệm lý sự vô ngại. Chính do tánh Không mà

các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhíp nhàng hòa điệu. Do đó, lý sự vô ngại đúng ra là bản thể cấu trúc của sự sự vô ngại. Nhưng trong Phẩm cuối của *Ngũ giáo chương*, Pháp Tạng không xem ý nghĩa của lý sự vô ngại là quan trọng và cần thiết trong sự giải thích ý nghĩa của sự sự vô ngại.

Về sau, Trùng Quán, tổ kế thừa Pháp Tạng, vẫn chủ trương sự sự vô ngại pháp giới tiêu biểu giáo lý Nhất thừa. Nhưng khi thuyết giảng giáo lý Hoa nghiêm, Ngài nhấn mạnh vào điểm lý sự vô ngại là căn bản cần thiết để thi thiết sự sự vô ngại:

*“Sự sự vô ngại pháp giới là yếu chỉ của Kinh [Hoa nghiêm]... Lý do mỗi sự sai biệt mỗi sự khác mà không bị các sự khác ngăn ngại là vì Lý (tánh Không) châu biến hàm dung khắp mọi sự. Bởi vì Sự xuất sanh từ Lý, nên một và nhiều hiện khởi nương tựa tùy thuộc nhau. Sự sự vô ngại thành tựu chỉ vì đó là kết quả của lý sự vô ngại. Giả như Sự không tức Lý, thì Sự không xuất sanh từ Lý và sự này ngăn ngại sự kia. Tuy nhiên, bởi Sự tức Lý, nên sự sự vô ngại. ... Vì Sự xuất sanh từ Lý nên sự sự hỗ tương nhiếp nhập vô ngại.”* (Taisho T36. 9a28-b7)

Đến thời Khuê Phong Tông Mật, giáo lý của Phật được phân chia từ cạn đến sâu theo một hệ thống khác với phán giáo của Pháp tạng. Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, Tông Mật phân phán ra thành năm bậc: (1) Nhân thiên giáo; (2) Tiểu thừa giáo; (3) Đại thừa pháp tướng giáo; (4) Đại thừa phá tướng giáo; và (5) Nhất thừa hiển tánh giáo.

Điều đáng ngạc nhiên ở đây là Tông Mật tuy được truy tặng là đệ ngũ tổ Hoa nghiêm tông, mà không đề cập Viên giáo trong

phán giáo mặc dầu theo truyền thống, Viên giáo của Hoa nghiêm tông được xem như giáo lý chân thật biểu hiện sự giác ngộ của Phật và nền tảng của tất cả kinh giáo khác.

Tông Mật cũng khác biệt với Trừng Quán khi luận giải về mười phép quán trong phần “Châu biến hàm dung quán” ở cuối sách *Pháp giới quán môn* của Đỗ Thuận. Tông Mật không sử dụng và đi vào chi tiết mười huyền môn như Trừng Quán. Ngài cũng tránh dùng hai chữ Lý và Sự và những danh từ liên hệ mà Trừng Quán dùng để thi thiết bốn pháp giới. Tông Mật giải thích chữ pháp giới hoàn toàn theo nghĩa Như Lai tạng. Những lúc cần chỉ thị về bốn pháp giới, Tông Mật quy chiếu một đoạn văn trong *Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm* sơ của Trừng Quán mô tả Nhất chân pháp giới là bản thể thực tại xuất sanh bốn pháp giới. Đoạn văn này có ý nghĩa đối với Tông Mật là vì đã đồng nhất Nhất chân pháp giới với Nhất Tâm, bao quát vạn hữu. Dựa theo đó, Tông Mật đồng nhất Nhất chân pháp giới với Tâm chúng sanh tức Pháp Đại thừa của luận *Đại thừa khởi tín*.

#### IV. NHẤT THỪA HIỂN TÁNH GIÁO

Theo Tông Mật, giáo lý Như Lai tạng là Nhất thừa hiển tánh giáo, là giáo gốc nương đó mà theo thứ lớp gom bốn giáo ngọn: Đại thừa Pháp tướng giáo, Pháp tướng giáo, Tiểu thừa giáo, và Nhân thiên giáo. Nghĩa là, bắt đầu từ giáo pháp Như Lai tạng, liền chỉ ngay nói “nhất chân tâm thể”. Với “tâm thể” thông suốt thời tự biết ngoài tâm ấy ra tất cả đều là hư vọng. Chỉ vì mê lầm, nên hư vọng gá nơi chân tâm mà sanh khởi. Để bỏ vọng về chân, phải lấy cái Trí ngộ tâm để đoạn ác tu thiện. Hễ

vọng hết, chân tâm tròn, thời gọi là Pháp thân Phật.

Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, Tông Mật giải thích giáo lý Nhất thừa Hiển tánh giáo là giáo lý trực hiển chân nguyên, tức chân tâm bản giác: “*Nhất thừa nói: tất cả chúng sinh đều có cái chân tâm bốn giác. Từ vô thủy lại nay, cái chân tâm ấy thường còn trong sạch, rõ rõ chẳng tối, lâu lâu thường biết. Cũng tên Phật tánh, cũng tên Như Lai tạng. Từ kiếp vô thủy, bị vọng tưởng che đi, nên chẳng tự xét biết, vì chỉ nhận lầm xác phàm, dâm mắc kết nghiệp, chịu khổ sanh tử! Đức Đại giác là Phật, Ngài thương xót thuyết pháp rằng: tất cả bốn đại, sáu trần đều không; lại mở chỉ ra cho cái chân tâm rất sáng suốt thanh tịnh, vì toàn thể nó vẫn đồng chư Phật.*” (*Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, HT. Thích Khánh Anh dịch).

Để giáo chứng quan điểm giáo lý Hoa nghiêm là giáo lý Như Lai tạng, Tông Mật viện dẫn đoạn kinh *Hoa nghiêm* sau đây, phẩm 37: Như Lai xuất hiện: “*Chư Phật tử! Trí huệ của đức Như Lai không chỗ nào là chẳng đến. Vì không một chúng sinh nào mà chẳng có đủ Như Lai trí huệ, chỉ do vọng tưởng điên đảo chấp trước nên không chứng được. Nếu rời vọng tưởng thời nhất thiết trí, tự nhiên trí, vô ngại trí liền hiện tiền...*”

“*Bấy giờ đức Như Lai do trí nhãn thanh tịnh vô ngại xem khắp pháp giới tất cả chúng sinh mà nói rằng: Lạ thay, lạ thay! Tại sao các chúng sinh này có đủ trí huệ Như Lai, mà ngu si mê lầm chẳng hay chẳng thấy. Ta nên đem thánh đạo dạy cho họ lìa hẳn vọng tưởng chấp trước. Từ trong thân, họ thấy được trí huệ Như Lai quảng đại, như Phật không khác.*” (*Kinh Hoa nghiêm*, HT. Thích Trí Tịnh dịch).

Tông Mật trích dẫn như trên cốt yếu là để xác chứng giác ngộ

của Phật đưa đến sự thấy biết tất cả chúng sinh đều có trí huệ Như Lai, tức Phật tánh và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác. Tánh Phật ở nơi chúng sinh thời gọi là Như Lai tạng, còn ở nơi Phật thời gọi là Pháp thân thanh tịnh. Pháp thân này, tất cả chúng sinh đều sẵn có, nên gọi là bản giác. Chẳng qua chúng sinh bị mây vô minh che phủ, nên trắng Phật tánh chẳng hiện được. Khi lia xa vọng niệm thời tánh Phật sáng soi khắp giáp tất cả, rộng lớn như thái hư. Lúc bấy giờ chỉ còn có tánh Phật thuần chơn, gọi là Pháp thân bình đẳng của Như Lai. Theo Thiền sư Huyền Giác nói trong *Chứng đạo ca*: “*Pháp thân giác liễu vô nhất vật. Bản nguyên tự tánh thiên chân Phật*”. Dịch là: đối với người giác ngộ rồi thời thấy Pháp thân không có một vật, nghĩa là không tướng sinh diệt, không tướng mạo. Pháp thân mang những tên là bản nguyên, là tự tánh, là thiên chân Phật. Bản nguyên là cái gốc, cái nguồn, gọi là tự tánh. Tự tánh là tánh thật của chính mình, là thiên chân Phật, tức là đức Phật chân thật sẵn có từ muôn đời chớ không phải đức Phật mới tu thành.

Đó cũng là ý nghĩa của câu “đoạn hoặc chứng chân” mà Tông Mật giải thích là: “*Tổn chi hựu tổn, di chi vô vi*” [Dịch: Bớt đi, lại bớt nữa, bớt mãi cho đến không làm]. Ngài mượn chữ ở *Đạo đức kinh* để nói do đoạn hoặc tập mà dấy chúng; năng đoạn sở đoạn mất hẳn thời mới thấy cái đạo lý vô vi, vô vi ở đây có nghĩa là tánh Chân như hay tánh Không. Như vậy, thấy Đạo hay chứng Đạo là thấy được thật tướng của Pháp thân, không còn thấy có nhân và pháp, ngã và ngã sở, không còn thấy hai đối đãi.

Tông Mật tường lược giáo lý Nhất thừa Hiển tánh trong *Tựa Thiền nguyên chú thuyết tập* và thêm rằng giáo lý này được tuyên thuyết trong các kinh và luận giảng dạy thuyết Như Lai tạng. Như các kinh *Hoa nghiêm*, *Nhập pháp giới* (*Gaṇḍavyūha*), *Viên giác*, *Thủ-lăng-nghiêm*, *Thắng Man*, *Như Lai tạng*, *Pháp Hoa*, *Niết-Bàn*, và các luận *Khởi tín*, *Phật tính*, *Cứu cánh Nhất thừa Bản tính*. Trong số các kinh vừa kể, Tông Mật thiên trọng kinh *Viên giác* là kinh đã mở đường khai lối cho Tông Mật chóng ngộ Chân tâm thấy được bản tánh.

Theo lời kể lại của Bùi Hưu, một đồ đệ của Tông Mật, Tông Mật lần đầu tiên biết đến kinh *Viên giác* là tại tư thất của cư sĩ Nhâm Quyền trong thời gian học Thiền với Thiền sư Đạo Viên (vào khoảng năm 804). Chỉ mới đọc hai ba trang đầu mà Tông Mật hốt nhiên khai ngộ, không kiềm chế nổi nháy nhót vui mừng. Nghe Tông Mật kể lại chuyện này, Thiền sư Đạo Viên liền xác nhận ngay kinh nghiệm chứng ngộ và nói: “Ông sẽ truyền bá rộng lớn Đại thừa Viên giáo và Đại thừa Đốn giáo. *Chư Phật tuyên thuyết kinh (Viên giác) này duy chỉ riêng ông.*” (*Tựa Viên giác kinh lược số*).

Tông Mật xét thấy kinh *Viên giác* là một bộ kinh tương đối ngắn chỉ có hai mươi tám trang mà bao gồm tất cả giáo pháp đốn tiệm của thượng căn và hạ căn. Kinh nói đến đủ thứ phương tiện mà Phật dùng để thuyết giảng các pháp tu chứng và thiền bệnh. Giáo lý về Nhị không của Đại thừa Thi giáo, tánh Không của Tướng tông và Không tông, tư tướng Như Lai tạng của Đại thừa Chung giáo, cùng phần dạy về nhất chân pháp giới của Hoa nghiêm tông được giải thích rõ ràng và đầy



đủ. Tuy nhiên, thiếu phần giáo lý về hồ tức hồ nhập. Nói cách khác, kinh *Viên giác* giảng dạy lý sự vô ngại mà không đề cập sự sự vô ngại.

Về đốn giáo, Tông Mật phân biệt hai loại. Loại đầu chỉ riêng vào kinh *Hoa nghiêm* như một giáo pháp (phương pháp thuyết minh), gọi là “hóa nghi đốn giáo” được đức Phật thuyết giảng ngay sau khi thành đạo. Loại thứ hai chỉ vào các kinh thuyết minh giáo lý, như *Nhập pháp giới* (*Gaṇḍavyūha*), *Thắng Man*, *Kim Cang tam-muội*, *Như Lai tạng*, và *Viên giác*, gọi là “trực cơ đốn giáo”, chỉ dành riêng cho bậc thượng căn. Ngoài ra, Tông Mật nhận thấy nội dung của Đốn giáo không khác nội dung của Chung giáo. Tóm lại, Nhất thừa Hiển tánh giáo bao hàm yếu linh của Đại thừa Chung giáo và Đốn giáo là giáo thứ ba và thứ tư trong phán giáo của Pháp Tạng, nhưng đối với giáo thứ năm, Đại thừa Viên giáo, là giáo lý mà Pháp Tạng coi như có trình độ cao nhất, thời chỉ gồm phần thuyết minh về Nhất chân pháp giới mà thôi. Tại sao phán giáo của Tông Mật không coi trọng phần kia của Viên giáo là phần giảng dạy giáo nghĩa của sự sự vô ngại?

Trước hết, sự phân chia bình nghị giáo lý của Phật thành năm giáo trong tập *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* cốt yếu là để giải thích làm thế nào thân tướng sanh khởi từ chân tánh. Luận y cứ nơi thuyết Nhất chân pháp giới của kinh *Hoa nghiêm* để bàn xét cho rõ lý pháp tánh khởi, do đó mà thấy được sự liên hệ giữa hai phương diện của Chân như pháp tánh, một bên là tính tùy duyên sai biệt, một bên là tính bất biến bình đẳng; do đó mà hiểu được làm thế nào cái tướng trạng của thế giới luân hồi

xuất sanh từ cái Chân tánh thanh tịnh và thường trụ của thế giới giải thoát. Trên bước đường tu dưỡng, pháp tắc tánh khởi được dùng để chinh phục hiện thực giới và phát kiến giải thoát giới. Do đó, cần đến giáo pháp về quán tưởng lý sự vô ngại chứ không cần đến giáo lý về sự sự vô ngại. Như vậy, Viên giáo không được đề cập trong sự phân loại bình nghị giáo lý của Phật trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* là bởi tại cái lối nhìn hiểu của Tông Mật về tiến trình tư duy dẫn đến Giác ngộ.

Cũng có thể là do Tông Mật đến với *Hoa nghiêm* qua những tác phẩm của Trùng Quán sau sáu năm kinh nghiệm học Thiền (từ năm 804 đến 810) với thiền sư Đào Viên. Sau này, Ngài không những được truy tặng là đệ ngũ tổ của Hoa nghiêm tông, mà còn được sắc phong là Định Huệ thiền sư, tổ đời thứ 5 dòng thiền Hà Trạch do Thần Hội sáng lập. Theo Ngài, kinh *Hoa nghiêm* có thể cung cấp một căn bản hợp thời và thích ứng để dựa vào đó mà giải thích một cách triết lý về kinh nghiệm Thiền.

Đại thừa giáo xác định rằng tất cả chúng sinh, hữu tình hoặc vô tình, đều có Phật tánh, rằng tâm ta là Phật tâm, thân ta là Phật thân. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa ta đến giác ngộ viên mãn. Như đã chép trong *Thiếu Thất lục môn*: “Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiền. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải Thiền vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không thể nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào đâu với tới được. Chỉ nên thử thấy tánh, dầu chỉ một lần, thì thông suốt hết, cả đến những người chữ nghĩa dốt đặc. Thấy

*tánh tức là Phật.*” (Thiền luận. D. T. Suzuki, tập thượng, Trúc Thiên dịch) Nhưng bằng cách nào?

Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng (Kiến đạo) và đi đúng (Tu đạo). Theo Tông Mật, khi đến Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ 6, Tổ Bồ-đề Đạt-ma thấy ở đây hầu hết các người học Phật đều sa đà trong những cuộc tranh luận siêu hình về giáo pháp vô thượng, hoặc chỉ phụng trì giới hạnh, hay suốt ngày đắm say trong phép quán vô thường. Nhận thấy thế đạo bi đát, hiểu theo danh số, hành theo sự tướng, nên phản ứng lại Tổ mới chủ trương *“Đạo truyền riêng ngoài kinh điển, trực tiếp, không qua văn tự, nhắm thẳng vào nội tâm, kiến chiếu vào tự tánh để thành Phật”*. Từ đó, Thiền có khuynh hướng lơ là việc học hỏi kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh. Thái độ đặc biệt của Thiền đối với văn tự có lẽ bắt đầu với những môn đệ trực tiếp của Lục tổ Huệ Năng. Vì chỉ chú trọng thực hành, tức đi như thế nào, nhưng lại xao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường sắp đi có đúng hay không nên người ta thường đi mà không thấy. Thiền lần hồi chuyển hướng sang phản danh luận và sự phóng đảng trở thành lẫn lộn với phong trào tự do của tâm linh.

Dòng Thiền bị Tông Mật chỉ trích nhiều nhất là phái Tháo Đường do Thiền sư Vô Trụ (714-774) sáng lập. Tông chỉ Tháo Đường quảng diễn giáo lý Vô niệm của Thần Hội đến độ *“Thích môn sự tướng, nhất thiết bất hành”*, nghĩa là tất cả sự tướng của Thích môn đều bỏ hết. Không tụng kinh, không lễ bái, không thờ tượng Phật, không làm các Phật sự, chỉ cốt “vô tâm”, cho đó là điểm cực diệu. Tông Mật gọi phương cách thực hành

thiền của hệ phái này là một thứ pháp “diệt thức”.

Tông Mật cũng bài bác phép hành thiền của Hồng Châu tông, hệ phái Thiền của Mã Tổ Đạo Nhất. Tông chỉ của Đạo Nhất tổng quát trong tám chữ: “*xúc loại thị chân, nhiệm tâm vi tu*”. Nghĩa là, đụng chạm đến bất cứ sự loại gì, thấy đều là Chân. Cứ tự nhiên theo tâm mà tu. Có thể diễn rộng ra là những gì được làm đều là Phật tánh. Tham sân phiền não cũng đều là Phật tánh. Nhướng mày, nháy mắt, cười, ngáp, ho hen, thấy đều là Phật sự! Theo Tông Mật, phép hành thiền theo lối này rất nguy hiểm, vì có thể làm nảy sanh tham dục luyến ái sự vật vô thường và mở đường cho những vọng động vị ngã. Phương pháp thực hành thiền của dòng này chỉ quan tâm đến mặt tùy duyên dụng của Chân tánh mà tưởng đó là toàn dụng của Phật tánh. Như thế là bỏ quên mặt tự tính dụng căn cứ vào đó mới có hoạt dụng tùy duyên. Tông Mật ví trường hợp này với sự bỏ quên tánh sáng của gương mà chỉ biết đến những phản ảnh, không hiểu rằng chính tánh sáng của gương mới là nguyên nhân của sự phản chiếu.

Xét sự chỉ trích như trình bày trên, ta không thể không nghĩ rằng đối với Tông Mật, pháp tu thiền của dòng Hồng Châu hiển nhiên thất bại là vì không thấu suốt chân nguyên của sự tướng, là vì thấy biết phiến diện duy chỉ tính tùy duyên sai biệt mà ngu muội không thấy được bản tính bất biến thanh tịnh và thường trụ của Chân như là nguồn phát xuất tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Thật chẳng khác trường hợp chỉ một mực quan tâm đến sự sự vô ngại mà không nhận chân được rằng cái nhìn sự sự vô ngại bắt nguồn từ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại.

Tông Mật tin tưởng rằng thuyết Như Lai tạng soi sáng bản chất của sự thực hành giáo pháp của Như Lai. Theo thuyết kiến tánh của Thiền tông lấy lý Như Lai tạng duyên khởi tức là tánh khởi, hay Chân như duyên khởi làm căn bản, cho rằng vũ trụ vạn pháp đều là toàn thể chân tâm của ta hiển hiện, không có một pháp nào ngoài tâm, mà chân tâm cũng duy vạn pháp, cho nên chỗ cứu cánh là “xúc mục thị đạo” (mọi đối tượng tiếp xúc đều là đạo), “tức sự nhi chân” (ngay nơi sự tướng hư huyền mà thấy thật tướng các pháp), “nhất thiết hiện thành” (tất cả đều sẵn sàng hiển lộ bản thể pháp thân). Khi không nhận ra được cái chân tâm thời cái chân tâm ấy bị phiền não che lấp gọi là Như Lai tạng, tức là Như Lai bị che khuất. Dù chân tâm ở trần lao nhưng trần lao không nhiễm nó được là vì nó đâu có hình tướng mà nhiễm. Nhưng làm thế nào để nhận ra được chân tâm?

Trước hết là căn cứ vào chánh tín như kinh Hoa nghiêm nói: *“Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thảy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa chúng sinh vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết-bàn.”* Trong kinh Thắng Man, đức Phật bảo Thắng Man Phu nhân: *“Nếu đệ tử của Ta là hạng tùy tín tăng thượng, sau khi y vào minh tín, bằng tùy thuận pháp trí mà đạt đến cứu cánh.”* Tín là *“tín ở tự mình xưa nay là Phật, tự tánh thiên chơn người người đều đầy đủ. Diệu thể của Niết-bàn mỗi mỗi đều viên thành, chẳng nhờ cầu nơi người khác, từ xưa đến nay nó tự đầy đủ.”* (Chân tâm trực thuyết. Thiền sư Phổ Chiếu. Thích Thanh Từ giảng giải).

Chánh tín đã sanh, cần phải thêm hiểu biết, vì theo ngài Vĩnh

Minh: “Tin mà chẳng hiểu biết thời thêm lớn vô minh. Hiểu biết mà chẳng tin thời thêm lớn tà kiến.” Nhưng thế nào gọi là hiểu biết chân tâm? Chân tâm là gì? Trong kinh *Thủ-lãng-nghiêm* là một kinh Đại thừa, vin nơi thấy nghe thông thường của chúng sinh mà chỉ ra tâm tánh, Phật dạy ông A-nan: “Tất cả sự sự vật vật có danh có tướng là đều do tâm tính biến hiện; sự vật dẫu nhỏ đến đâu cũng có thể tính thời làm sao tâm lại không có thể tính? Nhưng nếu chấp cái phân biệt suy xét là tâm thời khi rời cảnh vật hiện tiền, cái tâm hiểu biết phân biệt ấy cũng vẫn còn, thế mới phải là tâm của ông. Nếu rời cảnh vật hiện tiền mà tâm hiểu biết phân biệt ấy mất đi, thời không phải là chân tâm của ông. Dẫu cho bỏ tất cả các sự thấy, nghe, hay, biết bên ngoài mà chỉ còn lưu lại cái ‘thâm thâm phân biệt’ bên trong (thức thứ sáu), thời đó cũng là cái vọng tướng phân biệt (ý thức thứ sáu) bóng dáng pháp trần, không phải là chân tâm của ông.”

Phật lại dạy rằng Phật không buộc ông A-nan chấp cái suy xét phân biệt không phải là tâm, nhưng khuyên ông chính ở nơi tâm, phải suy xét chín chắn, nếu tâm rời tiền cảnh mà có tự tánh thời mới là tâm chân thật. Còn nếu tâm nương với tiền cảnh mà có thời khi tiền cảnh biến diệt, tâm ấy hình như cũng biến diệt theo, còn lấy gì mà tu chứng đạo quả.

Kinh *Pháp Bảo Đàn* kể lại khi nghe Ngũ Tổ Hoàng Nhãn nói kinh Kim Cang đến câu “*Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm*” [Giải thích: Không có chỗ trụ mới đúng là cái tâm thanh tịnh chân thật], Lục Tổ Huệ Năng liền rất tỏ sáng, biết tất cả muôn pháp chẳng lìa tánh mình, mới bạch với Tổ sư:

“Nào dè tánh mình vốn sẵn thanh tịnh;

Nào dè tánh mình vốn không sanh diệt;  
 Nào dè tánh mình chứa đầy đủ (muôn pháp);  
 Nào dè tánh mình vốn không lay động;  
 Nào dè tánh mình có công năng sanh ra muôn pháp.”

Chân tâm còn có đặc tánh chiếu soi ngoài các đặc tánh thường hằng, thanh tịnh, năng sanh. Kinh Tăng chi bộ, 1.10, thuật lại lời Phật dạy: “Này các Tỳ-kheo, tâm này là sáng chói. Và tâm này bị ô nhiễm bởi các cấu uế từ ngoài vào. Kẻ phàm phu ít nghe, không như thật rõ biết tâm ấy. Do vậy, Ta nói rằng tâm kẻ phàm phu ít nghe, không được tu tập.

Này các Tỳ-kheo, tâm này là sáng chói. Và tâm này được gột sạch các cấu uế từ ngoài vào. Bạc Thánh đệ tử nghe nhiều, như thật rõ biết tâm ấy. Do vậy, Ta nói rằng tâm bạc Thánh đệ tử nghe nhiều có được tu tập.”

Thiền sư Phổ Chiếu cũng nhắc đến đặc tánh chiếu soi của tâm: “Lìa vọng gọi là chân. Linh giác gọi là tâm. Trong kinh Lăng Nghiêm đã nói rõ tâm này.” Linh giác tức là soi xét, chiếu soi, không vọng mà có chiếu soi, nên gọi đó là tâm. Về bản thể chân tâm, ngài Tông Mật nói: “Tâm ấy rỗng rang mà thuần diệu, rực rỡ mà mâu sáng, chẳng đến chẳng đi, thông suốt cả ba mé, chẳng phải trong ngoài, suốt khắp mười phương. Chẳng sanh chẳng diệt, bốn núi [Bốn núi là sanh, lão, bệnh, tử] nào có thể hại. Lìa tánh lìa tướng, nào bị năm sắc [Năm sắc là ngũ uẩn] làm mờ.” Trong Tu tâm quyết, Thiền sư Phổ Chiếu giải thích thêm về cái tâm thể không tịch, hu trí, thanh tịnh này: “Tâm không tịch này là cái ‘thắng tịnh minh tâm’ của ba đời chư Phật, cũng là cái ‘giác tánh bản nguyên’ của chúng sinh. Ngộ nó và giữ nó thời ngồi trên tòa

giải thoát nhất như chẳng động. Mê nó và trái nó thời trường kiếp luân hồi trong sáu thú. Cho nên nói: Mê nhất tâm đến sáu thú, ấy là đi, là động. Ngộ pháp giới trở về nhất tâm, ấy là đến, là tịnh. Tuy mê ngộ có sai khác, nhưng bản nguyên thời chỉ có một. Cho nên nói: Pháp ấy là tâm của chúng sinh, cái tâm không tịch này nơi thánh không tăng nơi phàm không giảm. Lại nói: Nơi thánh trí chẳng sáng, ẩn phàm tâm chẳng mê. Chẳng tăng nơi thánh, chẳng giảm nơi phàm, Phật Tổ sao lại khác nơi người? Sở dĩ khác hơn người, ấy là hay tự giữ tâm niệm vậy.”

Về các tên riêng khác của Chân tâm, thời theo Thiền sư Phổ Chiếu: “Phật dạy trong Bồ-tát giới gọi là Tâm địa, vì hay phát sanh muôn việc thiện. Kinh Bát-nhã gọi là Bồ-đề, vì lấy giác làm thể. Kinh Hoa nghiêm gọi là Pháp giới, vì giao triệt và dung nhiếp. Kinh Kim Cang gọi là Như Lai, vì không từ đâu đến. Kinh Bát-nhã gọi là Niết-bàn, vì là chỗ quy hướng của chư Thánh. Kinh Kim Quang Minh gọi là Như Như, vì chân thường bất biến. Kinh Tịnh Danh gọi là Pháp thân, vì là chỗ nương của báo thân và hóa thân. Luận Khởi tín gọi là Chân như, vì chẳng sanh chẳng diệt. Kinh Niết-bàn gọi là Phật tánh, vì là bản thể của ba thân. Kinh Viên giác gọi là Tổng trì, vì mọi công đức từ đó mà lưu xuất. Kinh Thắng Man gọi là Như Lai tạng, vì ẩn phủ và hàm nhiếp. Kinh Liễu nghĩa gọi là Viên giác, vì hay chiếu phá mờ tối.”

Nếu đã nhận ra được cái chân tâm rồi thời làm sao dứt vọng để chân tâm hiện, làm sao thoát vọng để thành Thánh? Thiền sư Thích Thanh Từ giảng: “Vọng tâm không chỗ nơi tức là Bồ-đề, Niết-bàn và sanh tử vốn bình đẳng. Cho nên đây là một phương pháp tu mà thường hồi xưa các Ngài dạy: Nếu mình chưa thấy được



tâm thời ngôi Thiên phải quán. Thí dụ vừa khởi nghĩ tướng cái gì đó, thời mình liền hỏi cái tướng cái nghĩ này ở đâu mà có? Xét cho kỹ, nó không phải ở trong (tứ đại, ngũ uẩn), cũng không phải ở ngoài (sáu trần), không phải ở chặng giữa, cuối cùng biết nó là không. Biết cái vọng đó là 'Không', lúc đó liền là Bồ-đề, liền là Niết-bàn. Niết-bàn sanh tử đều là bình đẳng."

Chúng được Chân như thời ngoài tâm không có pháp, ngoài pháp không có tâm, tùy ý vận dụng pháp giới tánh, nhận biết theo mỗi nghiệp chúng sinh mà không bị nghiệp nào ràng buộc cả. Đồng thời, phá được ranh giới giữa tâm và cảnh, giữa người và mình, phát lòng từ bi rộng lớn, phục vụ chúng sinh trong vô lượng vô số kiếp, không hề mệt mỏi.

Xét cho kỹ thời cái tâm duyên khởi ra sự vật (Tâm Chân như; Lý) và cái tâm phân biệt các sự vật (Tâm sanh diệt; Sự) vốn không hai không khác, nhưng chỉ nhận cái tâm phân biệt các sự vật mà bỏ cái tâm duyên khởi ra sự vật thời cái tâm phân biệt các sự vật sẽ theo sự vật mà dời đổi, dầu có thấy, có biết các sự vật hay không thấy, không biết, cũng vẫn bị tiền trần chi phối không có tự tánh. Thuyết tánh khởi mô tả mối quan hệ giữa hai cái tâm ấy được xem như thuyết dùng để giải thích ý nghĩa của lý sự vô ngại. Tông Mật đồng nhất sự với tướng, do đó sự sự vô ngại được ví như toàn thể các hỗ tương giao thiệp giữa các sự tướng tạo thành một mạng lưới nhân duyên vô cùng phức tạp và vô tận. Các hỗ tương giao thiệp này chẳng qua chỉ là những ảnh tượng vô thường phản chiếu trên tâm và biểu tượng cái tâm phân biệt các sự vật trên phương diện tùy duyên dụng của Chân như. Đó là lý do vì sao phán giáo đề ra trong

*Hoa nghiêm nguyên nhân luận* đem Hiến tánh giáo, giáo lý về tánh khởi, thay thế Viên giáo, giáo lý về pháp giới duyên khởi.

## V. TÁNH KHỞI

Khác với Trùng Quán dùng thuyết bốn pháp giới làm khung ý niệm để giải thích tư tưởng *Hoa nghiêm*, Tông Mật chủ trương rằng giáo lý *Hoa nghiêm* là giáo lý Như Lai tạng và Nhất chân pháp giới mà Trùng Quán mô tả là bản thể thực tại xuất sanh bốn pháp giới mới thật là yếu chỉ của kinh *Hoa nghiêm*. Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, Tông Mật đồng nhất Nhất chân pháp giới với Tâm chúng sinh tức Pháp Đại thừa trong luận *Khởi tín* bằng vào hai đoạn văn sau đây. Một ở trong phần định danh nghĩa của luận *Khởi tín*: “*Pháp Đại thừa tức là tâm chúng sinh. Tâm này tóm thâu hết thấy các pháp thế gian, xuất thế gian, và nói lên được nghĩa Đại thừa*”. Đoạn văn thứ hai thuật lại câu nói của Trùng Quán trong *Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm* số: “*Tuy trong kinh Hoa nghiêm có bốn pháp giới, nhưng tựu trung chỉ có một là Nhất chân pháp giới mà thôi. Nó bao quát hết thấy hiện hữu đa thù và đồng nhất với Nhất tâm.*”

Ngài nhắc đến đoạn kinh *Viên giác*: “*Hết thấy chúng sinh và cái huyền vô minh từ vô thi đều từ nơi tâm Viên giác của các Như Lai để gây dựng ra*”, và nói rằng: “*Những lời trên đều nói rõ cái chân tâm nó tùy duyên để hiện thành ra các việc chứ chẳng những chỉ không tịch (trống vắng) mà thôi. Và lại, hiện tiền đây, người ta đều thấy biết rằng giữa cõi đời, những vật giả dối, chưa có một vật nào chẳng nương nơi pháp chắc thật mà tự nó có thể sanh khởi ra được đó. Như nếu không có nước là thứ thật có tánh ướt chẳng biến đổi thời làm gì có sóng là thứ giả hiện ra cái tướng luống dối. Nếu không có gương là*

thứ thật có cái tướng sáng sạch chẳng biến đổi, thời làm gì có cái bóng là thứ giả hiện ra mỗi mỗi hư vọng. Dẫn hai lời dụ trên để tỏ rằng cái giả ắt phải nương nơi cái thật.” Ngài nói thêm rằng “chân tánh mặc dù làm gốc cho thân tướng, nhưng về sự sanh khởi ra thân tướng ắt có nhân do, chứ chẳng phải không mỗi manh gì hết, thoát nhiên thành thân tướng đâu.” Ngài trình bày sự lưu xuất và biến chuyển của thế giới huyễn tướng qua năm thứ lớp.

(1) Bắt đầu xét nói đến “Nhất tâm” là bản nguyên, như kinh *Hoa nghiêm* nói “nhất pháp giới tâm”. Bản nguyên là Tâm chúng sinh của luận *Khởi tín*, là Viên giác của kinh *Viên giác*, là tâm tánh theo ngôn ngữ thế tục. Tất cả những danh xưng ấy đều đồng một nghĩa và là những phát biểu khác nhau về Như Lai tạng.

(2) Kế nương nơi Nhất tâm phân ra hai cửa: Chân như và Sanh diệt, giống y nơi “một tâm pháp” mà có “tâm chân như môn” và “tâm sanh diệt môn”. Tánh giác gốc là “nhất chân linh tánh”, chẳng sanh chẳng diệt, không thêm không bớt, chẳng đổi chẳng dời, đồng nghĩa với “tâm chân như môn” của *Khởi tín luận*. Chúng sinh đã như ngủ mê từ vô thủy nên chẳng sáng biết. Vì chân linh tánh bị che phủ nên tên là Như Lai tạng. Do Như Lai tạng nên có tâm tướng sanh diệt, đồng với nghĩa “tâm sanh diệt môn” của luận *Khởi tín*. Cái chân tâm bất sanh bất diệt cùng lẫn hợp với cái vọng tướng sanh diệt bằng cách chẳng đồng chẳng khác tạo thành cái gọi là thức A-lại-da.

Chẳng đồng chẳng khác, chính là nói rõ nghĩa Chân Vọng bất tức bất ly. Lý do: Một mặt, trên Chân thời tùy duyên, trên Vọng thời thế Không, nên Chân chẳng khác Vọng. Mặt khác,

trên Chân thời bất biến, trên Vọng thời thành Sự nên Vọng chẳng đồng với Chân. Pháp Tạng theo ý chỉ kinh *Lăng-già* lấy Như Lai tạng làm “bất sanh bất diệt”, lấy bảy thức trước làm “sanh diệt”, hai cái ấy hòa lẫn nhau thành ra thức A-lại-da. Do đó, thức này đủ cả sanh diệt và chẳng sanh diệt. Trong câu thường nói “Chân vọng hòa hiệp, các thức theo duyên dấy”, có đủ bốn ý: (1) Chỉ “chẳng sanh diệt” báo đó là Như Lai tạng, tỳ như nước. (2) Chỉ “sanh diệt” nghĩa là bảy thức trước, tỳ như sóng dợn. (3) “Cũng sanh diệt, cũng chẳng sanh diệt” gọi là thức A-lại-da, ví như biển bao hàm cả hai hiện tượng, động và tĩnh. (4) “Chẳng phải sanh diệt chẳng phải chẳng sanh diệt” tức là Vô minh, dụ như nhân gió nổi sóng.

(3) Y nơi sanh diệt môn mở ra hai diện, giác và bất giác, đúng theo luận *Khởi tín* giải thích là thức A-lại-da có hai nghĩa “Giác” và “Bất giác”. “Giác” chỉ cho bản thể chân tâm lia các vọng niệm, khắp giáp tất cả, rộng lớn như hư không. Do nơi “chân tâm bất sanh diệt” nên có diện “giác”, là chẳng mê. Do nơi “vọng thức sanh diệt” nên lập ra diện “Bất giác”, là mê. “Giác” là tánh Phật sẵn có nơi chúng sinh nên gọi là “Bản giác”, mà vì mê muội không hay biết nên gọi là “Bất giác”. Đến khi rời vọng niệm rồi thời mới giác ngộ được tánh Phật khi ấy gọi là “Thị giác”. Vì đối với Thị giác nên gọi là Bản giác; song Thị giác chính là Bản giác. Nghĩa là từ Bản giác mà có Bất giác; do Bất giác nên có Thị giác. Vậy theo mỗi khía cạnh mà “Giác” có những tên khác nhau. Bồ-tát Long Thọ nói: “*Nghĩa giác ấy là cái khí phận của Chân như; nghĩa bất giác ấy là cái khí phận của Vô minh.*”

(4) Y nơi diện Bất giác sanh ra ba thứ tướng vi tế (Tam tế tướng), cùng với Bất giác chẳng rời bỏ nhau:

(a) Vì vô minh (bất giác) cho nên tâm năng động sinh ra vọng động; động tức là nghiệp. Đó là tướng vi tế thứ nhất, gọi là tướng năng động, cũng gọi là nghiệp tướng.

(b) Vì nghiệp tướng nên mới có phân biệt, nghĩa là vọng động chuyển thành nhận thức. Đó là tướng vi tế thứ hai, gọi là tướng năng kiến, cũng gọi là chuyển tướng.

(c) Vì có tâm năng phân biệt nên nhận thức hình thành đối cảnh. Đó là tướng vi tế thứ ba, gọi là tướng năng hiện, cũng gọi là hiện tướng.

Theo Duy thức, đó là ba phần, Tự chứng phần, Kiến phần, và Tướng phần, của thức A-lại-da, và trong các kinh thường gọi là “Hoặc, Nghiệp, và Khổ”.

(5) Nương nơi ba Tế tướng, tâm tiếp tục sanh ra sáu thô tướng (Lục thô): Trí tướng, Tương tục tướng, Chấp thủ tướng, Kế danh tự tướng, Khởi nghiệp tướng, và Nghiệp hệ khổ tướng. Trí tướng là y nơi cảnh giới (hiện tướng), chẳng biết là do nơi tự tâm sở hiện, nên mới sanh tâm phân biệt tốt xấu, rồi sanh ra thương (tham), ghét (sân),... Tương tục tướng là do tâm biết phân biệt nên các niệm thương ghét, mừng giận, khổ vui, v.v... tiếp tục sanh khởi không gián đoạn. Do các niệm thương ghét, mừng giận, khổ vui, v.v... nên sanh tâm chấp lấy, gọi là tướng chấp thủ. Do sanh tâm chấp cảnh nên giả đặt ra những danh tự để kêu tên, gọi là tướng kế danh tự. Do có những danh tự kêu gọi đẹp xấu v.v... nên sanh ra đủ loại hành vi, và vì thế mà tạo ra nghiệp, gọi là tướng khởi nghiệp. Do tạo các nghiệp nên

buộc phải nhận lấy hậu quả, bị nghiệp kéo dẫn sanh tử luân hồi trong ba cõi để thọ quả báo, không còn tự do, gọi là tướng nghiệp hệ khổ.

Đoạn văn sau đây trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* có thể tóm lược thứ lớp xuất sanh và biến chuyển của vạn hữu như vừa trình bày trên: “*Tâm ký tông tế chí thô, triển chuyển vọng kế, nãi chí tạo nghiệp; cảnh diệt tông vi chí chí trú, triển chuyển biến khởi, nãi chí thiên địa.*” Hòa thượng Thích Khánh Anh dịch: Cái “tâm” nó từ chỗ rất nhỏ (tam tế) đến chỗ rất thô (lục thô), lần lựa kế chấp bậy bạ, nhẫn đến tạo ra nghiệp ác nghiệp thiện; “cảnh” cũng từ nơi “kín nhiệm” đến nơi “rõ rệt” lần hồi biến đổi dấy lên, cho đến nơi hiện ra trời cao đất thấp.

Thật ra, trong lời mở đầu *Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm* số, Trùng Quán đã gọi cho Tông Mật cái ý niệm sử dụng Nhất chân pháp giới làm căn cứ thuyết minh sự tụ thành thể giới sum la vạn tượng và tất cả tác dụng viên minh, tự tại, thực hành các hạnh nguyện ba-la-mật. Trùng Quán đã mượn lời thích nghĩa quẻ Kiên trong *Kinh Dịch* (Đại tai Kiên nguyên, vạn vật tư thủy) để viết: “Đại tai chân giới! Vạn pháp tư thủy.” Dịch là: Lớn thay chân pháp giới! Vạn pháp nhờ đó khởi đầu. Khai triển ý tưởng câu này Tông Mật định nghĩa “chân giới” là Chân như pháp giới. Ngài nói: “*Mặc dầu pháp giới có đủ thứ đủ loại, nhưng khi thật tướng của nó được hiển bày, thời duy nhất chỉ có một là Nhất chân pháp giới, là thanh tịnh chân tâm, là căn nguồn phát sanh của chư Phật và tất cả chúng sinh.*” Chân pháp giới là chỉ thể tánh, còn vạn pháp xuất sanh từ đó là chỉ thể tướng của nhất pháp giới tâm. Ngài nói tiếp: “*Không một pháp nào là không biểu*

*tượng của bản tâm. Không một pháp nào là không nhân duyên sanh khởi từ chân pháp giới.”*

Theo như môn sanh diệt có hai phần, một phần thuận dòng vô minh (lưu chuyển; bất giác) sanh ra các pháp sanh tử tạp nhiễm, phần kia y nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển mà tu tập trở lại thanh tịnh (hoàn tịnh; giác), Tông Mật phân biệt hai thứ nhân duyên sanh khởi: tánh khởi và duyên khởi. Tánh khởi chỉ vào hai mặt, bất biến và tùy duyên, của vạn pháp. Tánh tương ứng với Chân giới, khởi tương ứng với vạn pháp. Tánh tức tánh thể của Pháp giới thời thanh tịnh bất biến bất khả thuyết. Nếu có thuyết, tức là khởi. Theo duyên mà nói là khởi. Khởi, không khởi từ đâu khác mà khởi ngay từ tánh. Do đó mà nói tánh khởi. Cũng có thể giải thích là: Khởi tuy tùy thuộc duyên, nhưng duyên thời vốn vô tánh. Lý vô tánh hiển hiện nơi duyên. Do đó, căn cứ nơi sự hiển hiện mà nói là tánh khởi. Hay là: Cái được hiện khởi này tương tự với tướng của duyên, tức là nó thuộc duyên khởi. Nay thuyết minh cái hiện khởi này duy y theo mặt tịnh của dụng mà thuận chứng chân tánh, bởi vậy cho nên thuộc tánh khởi. Ngài viết: “*Vì tất cả pháp thế gian và xuất thế gian đều cấu khởi từ tánh, nên ngoài tánh hẳn không còn pháp gì riêng. Bởi vậy chư Phật và chúng sinh quan hệ mật thiết sâu sắc, thế giới Tịnh độ và thế giới tạp nhiễm hỗ tương giao thiệp không trở ngại nhau.*”

Duyên khởi chỉ vào hai cửa nhập đạo: đốn ngộ và tiệm tu. Đốn ngộ tiệm tu, là đốn ngộ cái bản tánh cùng chư Phật không khác. Tập khí từ vô thủy khó trừ hết liền, nên phải y ngộ mà tu, lần lần huân tập mới thành công. Thiên sư Phổ Chiếu giải

thích: “Kẻ phàm phu từ vô thủy khoáng kiếp cho đến ngày hôm nay, trôi lăn trong năm đường sanh tử qua lại. Chấp cứng tướng ngã cùng vọng tướng điên đảo. Hạt giống vô minh tập lâu thành tánh. Tuy đến nay đốn ngộ tự tánh xưa nay không tịch cùng Phật không khác, nhưng cái cội tập này rất khó dứt trừ. Cho nên gặp cảnh thuận nghịch có giận có vui, chuyện thị phi lừng lẫy khởi diệt. Khách trần phiền não cùng trước không khác. Nếu chẳng dùng sức mạnh của trí Bát-nhã thời làm sao đối trị được vô minh đến được chỗ thôi hết dứt hết? Như nói: ‘Đốn ngộ tuy đồng với Phật, nhưng nhiều đời tập khí sâu. Gió dừng nhưng sóng còn dậy, lý hiện nhưng niệm còn xâm’”.

Ngài lấy chăn trâu làm thí dụ: “Người học đạo khi đã được chân tâm hiện tiền, nhưng tập khí chưa trừ, nếu gặp cảnh quen thuộc có lúc thất niệm. Như chăn trâu, tuy điều phục nó, dẫn dắt nó đến chỗ như ý rồi, mà còn chẳng dám buông dầm và roi. Đợi đến tâm nó điều phục, bước đi ổn thỏa, dù chạy vào lúa mạ cũng không hại đến lúa mạ, lúc ấy mới dám buông tay. Đến lúc này chú mục đồng không còn dùng dầm và roi nữa. Tự nhiên con trâu không hại đến lúa mạ.”

Theo trên, duyên khởi được Tông Mật giải thích là quá trình tu tập hai môn đốn tiệm. Ngài nhận xét: “Đốn ngộ tánh này nguyên không phiền não, vô lậu trí tánh vốn tự đầy đủ cùng Phật không khác. Ý đây tu tập gọi là tối thượng thừa Thiên, cũng gọi là Như Lai thanh tịnh Thiên. Nếu hay mỗi niệm tu tập, tự nhiên lần lần được muôn ngàn tam-muội. Môn hạ ngài Đạt-ma lần lượt truyền nhau là Thiên này”. Đó là điểm hoàn toàn khác biệt với lập trường chủ trương pháp giới duyên khởi xác nhận rằng người chúng được sự sự vô ngại pháp giới là bực pháp thân Bồ-tát thành tựu nhất thiết chúng trí. Và viên mãn trí này chính là



Đấng Vô thượng giác tức Phật Thế tôn. Mặt khác, trên phương diện bản thể luận, thuyết tánh khởi minh chứng Như Lai tạng là căn bản hợp lý và thích ứng để tựa vào đó mà giải thích triết lý về Thiên. Như vậy là thay vì sự sự vô ngại, lý sự vô ngại đã được sử dụng để tuyên giải đường lối tu hành của chư tổ Thiên tông.

**Hồng Dương Nguyễn Văn Hai**

*(Tập san NCPH Thừa Thiên Huế-Số Xuân 2002)*



# NIẾT-BÀN

## THÍCH ĐỨC THẮNG

Căn cứ trên tuyên bố Phật: “*Sarvam sūnyam*” (Mọi vật đều không), vấn đề Niết-bàn (*Nirvāna*), đã được các bộ phái nêu ra đặt vấn đề trở lại sau khi Ngài qua đời; theo đó Niết-bàn được trình bày theo dạng sở đắc của họ, và cũng từ đó mọi tranh luận về nó cũng như các giáo lý khác trở nên gay gắt hơn. Niết-bàn, vấn đề hiện hữu hay không hiện hữu, có (*bhāva*) hay không (*abhāva*), tại thế gian (*laukika*) này hay vượt ra khỏi thế gian (*lokottara*); một vấn đề làm nảy sinh ra mọi sự tranh luận, càng ngày càng gay gắt giữa Hữu bộ hay còn gọi là Nhứt thiết hữu bộ (*Sarvāsti-vādin*) và Kinh bộ còn gọi là Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*).

Chính vì phương tiện đối trị căn cơ, nên giáo pháp chữa bệnh của đức Phật được Ngài nói ra có đến vô lượng để chữa trị có ngàn ấy cơn bệnh do ba độc phiền não sinh ra. Vì tính cách đa dạng và phức tạp của cơn bệnh, nên thuốc đối trị cũng tùy thuộc vào tính phức tạp đa dạng của cơn bệnh mà cho, giống như cơn bệnh thế gian (thế giới) chỉ cho năm thọ ấm chẳng hạn, nội trong cách chấp thủ năm thọ ấm bệnh và cách cho thuốc cũng đã là đa dạng rồi. Vì khi muốn chữa cơn bệnh chấp thủ vào năm thọ ấm, không hẳn là chỉ có một cách chữa trị mà trước hết phải xem đến cách chấp thủ đó liên hệ câu hữu đến

độc nào nặng, đến độc nào nhẹ, trong ba độc hay những câu hữu khác ngoài ba độc, mà tùy theo đó đức Đạo sư cho thuốc chứ không phải chỉ có một phương thuốc duy nhất để trị chúng.

Cho nên việc chữa lành bệnh, giải thoát mọi đau khổ cho bệnh nhân, cho bệnh nhân rất nhiều khía cạnh, sau khi ngài diệt độ, đã bị những người đi sau ngộ nhận, chỉ vì những người đi sau không hiểu được thâm ý của ngài, cho nên giáo nghĩa của những lời dạy đó bị xuyên tạc một cách triệt để và có hệ thống. Họ đã biến giáo lý phương tiện mà đức Đạo sư đã dùng để đối trị căn bệnh hữu lậu của chúng sanh, đáng lý sẽ bị vượt qua, thành giáo lý cứu cánh, và họ chấp chặt vào chúng coi như là một thực hữu cần phải đạt đến để thủ đắc. Từ đó Hữu-Vô được họ biến thành những thứ nhãn hiệu tuyên truyền cho lập trường của họ.

Qua đây, giáo lý của Ngài đã biến thành một thứ luận lý nhân quả. Từ đó, họ tự đặt nền tảng cho một cứu cánh ngoài ba cõi này, cần phải vươn tới, đó chính là một thứ Niết-bàn thực hữu không tưởng. Trong khi chính đức Phật chủ trương một Niết-bàn không ở ngoài ba cõi, như kinh Rohitassa<sup>1</sup> đã dạy: *“Tại chỗ nào, bạch Thế tôn, không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (bất diệt), không có sanh khởi (bất sanh), chúng con có thể đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới không?”* Đức Phật trả lời:

*“Này hiền giả, ta tuyên bố rằng: tại chỗ nào không bị sanh, không bị*

---

<sup>1</sup> Tăng chi 1 trang 406-408, bản dịch của H.T. Thích Minh Châu.

già, không bị chết, không có từ bỏ đời này, không có khởi đời khác, thời không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới. Nhưng này hiền giả, trong cái thân dài độ mấy tấc này, với những tướng, những tư duy của nó, ta tuyên bố về thế giới tập khởi, thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt.” thuộc Pāli tạng.

Và cũng trên lập trường này, trong kinh 1307<sup>2</sup> Tập A-hàm thuộc Hán tạng, mà chúng tôi sẽ giới thiệu dưới đây qua bản dịch của người viết, cùng hiệu-chú của Thượng Tọa Thích Tuệ Sỹ, sẽ nói lên con đường đi đích thật của đức Phật đã từng đi, đã từng sống, để chỉ dạy lại cho chúng ta, những người đi sau noi theo.

“Tôi nghe như vậy:

“Một thời đức Phật ở vườn Cấp Cô Độc, rừng cây Kỳ-đà, nước Xá-vệ. Bấy giờ, có Thiên tử Xích Mã,<sup>3</sup> tướng mạo tuyệt vời, vào lúc cuối đêm, đến chỗ Phật, đánh lễ sát chân Phật, ngồi lui qua một bên; từ thân toả ánh sáng chiếu khắp vườn Cấp Cô Độc, rừng cây Kỳ-đà. Lúc này Thiên tử Xích Mã kia bạch Phật:

“Thưa Thế tôn! Có thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết chăng?”

Phật đáp Xích Mã:

“Không thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết được.”

---

<sup>2</sup> Tập A-hàm 49, kinh số 1307, Đại 2, tr. 259. Tham chiếu, Biệt dịch Tập A-hàm, Đại 2, No 100(306); Tăng nhất A-hàm 8, Đại 2, No 125(43.1), tr.756. Pāli, *Anguttara*, A. iv. 45. Rohita.

<sup>3</sup> Pāli: Rohitasso devaputto.

Thiên tử Xích Mã bạch Phật:

“Lạ thay! Thế tôn khéo nói nghĩa này! Như những gì Thế tôn đã nói: ‘Không thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết được.’ Vì sao thưa Thế tôn! Vì con tự nhớ kiếp trước tên là Xích Mã, làm Tiên như ngoại đạo,<sup>4</sup> đắc thần thông, lia các ái dục.<sup>5</sup> Lúc đó, con tự nghĩ: ‘Ta có thần túc nhanh chóng như vậy, giống như kiện sĩ, dùng mũi tên nhọn trong khoảnh khắc bắn xuyên qua cây đa-la, có thể lên một núi Tu-di và đến một núi Tu-di, cất bước nhẹ nhàng từ biển Đông đến biển Tây.’ Lúc ấy con tự nghĩ: ‘Nay ta đạt được thần lực nhanh chóng như vậy, hôm nay có thể tìm đến biên tế của thế giới được chăng?’ Nghĩ vậy rồi liền khởi hành, chỉ trừ khi ăn, nghỉ, đại tiểu tiện, và giảm bớt ngủ nghỉ, đi mãi đến một trăm năm, cho tới khi mạng chung, rốt cuộc không thể vượt qua biên tế thế giới, đến nơi không sinh, không già, không chết.”

Phật bảo Xích Mã:

“Nay Ta chỉ dùng cái thân một tâm để nói về thế giới, về thế giới tập khởi, về thế giới diệt tận, về con đường đưa đến thế giới diệt tận.

“Này Thiên tử Xích Mã! Thế nào là Thế giới? Là chỉ năm thọ ấm.<sup>6</sup> Những gì là năm? Là sắc thọ ấm, thọ thọ ấm, tưởng thọ ấm, hành thọ ấm, thức thọ ấm, đó gọi là thế giới.

“Thế nào là sắc tập khởi? Là tham ái đối với hữu vị lai câu hữu với tham, hỷ, mê đắm nơi này hay nơi kia.<sup>7</sup> Đó gọi là sự tập khởi của thế

<sup>4</sup> Pāli: Rohitasso nāma isi ahoṣi bhojaputta, có vị ẩn sĩ tên là Rohitassa, con trai của Bhoja.

<sup>5</sup> Pāli: vehāsaṅgamo, đi trong hư không.

<sup>6</sup> Cũng nói là năm thú uẩn. Pāli: pañca-upādānakkhandha.

<sup>7</sup> Cf. M.i. tr. 48: taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandini,

giới.

“Thế nào là thế giới diệt tận ? Là tham ái đối với hữu vị lai câu hữu với tham, hỷ, mê đắm nơi này hay nơi kia, đều đoạn tận, xả ly không còn sót, vô dục, vắng lặng, dứt bật, đó gọi là sự diệt tận thế giới.

“Thế nào là con đường đưa đến thế giới diệt tận? Là tám Thánh đạo: Chánh kiến, chánh trí, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm, chánh định. Đó gọi là con đường đưa đến sự diệt tận thế giới.

“Này Xích Mã! Biết rõ thế giới, đoạn tận thế giới; biết rõ thế giới tập khởi, đoạn tận thế giới tập khởi; biết rõ thế giới diệt tận, chứng nhập thế giới diệt tận; biết rõ con đường đưa đến thế giới diệt tận, tu con đường đưa đến sự diệt tận thế giới. Này Xích Mã! Nếu Tỳ-kheo nào đối với khổ thế giới, hoặc biết hoặc đoạn; sự tập khởi thế giới, hoặc biết hoặc đoạn; sự diệt tận thế giới, hoặc biết hoặc chứng; con đường đưa đến sự diệt tận thế giới, hoặc biết hoặc tu, thì này Xích Mã! Đó gọi là đạt đến biên tế thế giới, qua khỏi ái thế giới.”

Bấy giờ Thế tôn nói kệ lập lại:

Chưa từng dạo đi xa,  
Mà đến biên thế giới;  
Chưa đến biên thế giới,  
Trọn không hết biên khổ.  
Vì vậy nên Mâu-ni,  
Biết biên tế thế giới;  
Khéo rõ biên thế giới,

---

khát vọng tồn tại trong đời vị lai, cùng có mặt với hỷ và tham; ước vọng tái sinh chỗ này hay chỗ kia.

*Các phạm hạnh đã lập.  
Đối biên thế giới kia,  
Người giác tri bình đẳng;  
Đó gọi hạnh Hiền thánh,  
Qua bờ kia thế giới.*

*Sau khi Thiên tử Xích Mã nghe những gì Phật nói, hoan hỷ, tùy hỷ, đánh lễ sát chân Phật, liền biến mất.”*

Qua bản kinh này đã cho chúng ta một cái nhìn đặc trưng về Niết-bàn, về thế giới của không sinh, không già, không chết, mà mỗi người trong chúng không ai là người không ước ao mong muốn đạt đến nơi đó. Nhưng nơi đó là nơi nào? Phải chăng là nơi ở ngoài thế giới ba cõi này? Như Thiên tử Xích Mã đã từng hỏi, và đã từng kinh nghiệm, đã từng kinh qua trong quá khứ khi hỏi về: “*Có thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết chăng?*” Khi mà những thắc mắc về cuộc sống nhân sinh vũ trụ, lúc nào cũng ám ảnh sợ hãi bởi cái khổ trước mắt muốn tìm cách thoát ra nó; nhưng qua kinh nghiệm sống, qua kinh nghiệm đã từng trải, bế tắc vẫn hoàn bế tắc như Thiên tử Xích Mã đã từng bỏ ra một trăm năm chạy đôn chạy đáo cố vượt qua biên tế thế giới để tìm đến nơi không sinh, không già, không chết, lúc còn làm Tiên nơn, cuối cùng vẫn không thoát khỏi biên tế thế giới này. Chúng ta ai lại không có những thắc mắc và những ước mong như Thiên tử Xích Mã, nhưng những thắc mắc và mong ước kia Thiên tử Xích Mã đã từng thực hiện nó bằng những hành động, nhưng những hành động này vẫn không thành tựu được chỉ vì phương pháp thực hành trên nền tảng cơ bản đã sai lầm như



đức Phật đã dạy:

*“Không thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết được.”*

Chỉ vì chính chúng ta đã quên ngay đến sự hiện hữu của chính chúng ta trên thế giới này, mà vong thân hướng ngoại tìm cầu; nhưng theo đức Phật thì:

*“Nay Ta chỉ dùng cái thân một tâm để nói về thế giới, về sự tập khởi thế giới, về sự diệt tận thế giới, và con đường đưa đến sự diệt tận thế giới.”*

Ngay trong cuộc sống hiện tại này, ngay trong thế giới này, chứ không ở đâu xa hết. Ở đây, đức Phật chỉ giới hạn cái thân này để nói về nhân quả thế gian và xuất thế gian qua tứ Thánh đế, mà ở đó con người được đánh giá như là một hiện tượng đủ để có thể hoàn thành một thế giới qua năm thọ ấm; chúng được coi như là một kết quả, được hình thành bởi những tập khởi của sắc được cấu hữu với ái, tham, hỷ để phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trói buộc trong quá khứ. Trong hiện tại, đối với vị lai nếu những tập khởi của sắc được cấu hữu với ái, tham, hỷ để phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trói buộc và làm nhân tập khởi cho chúng trong vị lai, mà hình thành nhân quả thế gian, thì đó là cách hình thành nhân quả thế gian theo chiều lưu chuyển. Và ngược lại cũng trong cái thân này, đối với vị lai, nếu sắc hiện tại không cấu hữu với ái, tham, hỷ để phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trói buộc, thì đã thoát khỏi mọi hệ lụy nhiễm trước, đã dứt sạch hết mọi thứ vô minh phiền não, không còn ham muốn, dứt bật mọi thứ, trở thành vắng lặng tịch tịnh, không còn có ái, tham, hỷ hiện hữu ở đây nữa, đó là

sự diệt tận thế giới; và để đạt được trạng thái vắng lặng tịch tịnh của kết quả này, thì phương pháp để sắc không câu hữu với ái, tham, hỷ nữa là cần phải tu tập tám Thánh đạo, con đường đưa đến sự diệt tận của thế giới, chúng là nhân hiện tại để đưa đến quả trong vị lai như đức Phật đã dạy. Đó chính là sự hình thành của nhân quả xuất thế gian theo chiều hoàn diệt.

Khi chúng ta đã biết rõ thế nào là thế giới, thế nào là thế giới tập khởi của nhân quả thế gian và, biết rõ thế nào là thế giới diệt tận, thế nào là con đường đến thế giới diệt tận của nhân quả xuất thế gian. Tiếp đến, trên nguyên tắc nhân quả nhằm loại bỏ đi những di hại của sắc khi câu hữu với ái, tham, hỷ để rồi phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trời buộc sau đó. Trước hết phải đoạn tận thế giới và sự tập khởi của chúng, sau đó muốn chúng đạt đến trạng thái vô dục vắng lặng dứt bật, dứt sạch không còn gì hết, thì phải tu tập theo con đường để đưa đến thế giới diệt tận. Nhưng đến đây cũng chỉ là những định nghĩa một cách lý thuyết về thế giới qua năm thọ ấm để nói lên cái nhân quả bất toàn có thể thay đổi được bởi những nỗ lực theo lưu chuyển hay hoàn diệt của nhị đế mà thôi. Đức Phật dạy tiếp:

*“Này Xích Mã! Biết rõ thế giới, đoạn tận thế giới; biết rõ thế giới tập khởi, đoạn tận thế giới tập khởi; biết rõ thế giới diệt tận, chứng nhập thế giới diệt tận; biết rõ con đường đưa đến thế giới diệt tận, tu con đường đưa đến sự diệt tận thế giới.”*

Biết rõ thế giới ở đây chính là biết nhu thật về năm thọ uẩn, biết rõ về năm thọ uẩn tập khởi, để đoạn tận chúng. Năm thọ uẩn hiện hữu của mỗi chúng ta trong hiện tại, nó là một kết

quả tất yếu vừa mang hình thức biểu hiện của nhân quả khứ, vừa làm nhân tố tích cực cho một cái quả nào đó trong tương lai. Như vậy khi chúng ta nói về hiện hữu của chúng là nói đến sự liên hệ nhân quả ba đời của quả khứ-hiện tại-tương lai (chúng thuộc dạng phân đoạn sinh tử). Trong sự hiện hữu sinh-tử này, chúng nói lên được liên hệ nhân quả từ sinh đến tử, giai đoạn này chúng ta vừa là người thọ quả của quả khứ, vừa là kẻ tạo nhân cho vị lai. Và cũng vì lẽ đó cho nên khi chúng ta biết rõ cái quả hiện tại của nhân quả khứ chúng là năm thọ uẩn, thì cũng trong hiện tại chúng ta tạo nhân cho vị lai bằng cách đoạn tận năm thọ uẩn vọng này để không có cái nhân vọng cho vị lai nữa, nghĩa là không sinh ra quả vọng cho vị lai; khi quả vọng vị lai không sinh, thì nhân vị lai cũng không sinh, và cứ như vậy vòng xích nhân quả vọng sẽ bị diệt. Đến đây năm thọ uẩn không sinh ra nữa, khi năm thọ uẩn đã không sinh, thì có gì để diệt, nên không diệt.

Vậy Niết-bàn chúng sẽ hiện hữu ngay trong cõi này, ngay trong xác thân này, nếu ai giải thoát được mọi trói buộc đau khổ của tập khởi, của đoạn diệt, bằng cách không khởi tâm điên đảo, phân biệt chấp trước đối với cuộc sống, thì người đó sẽ đạt được Niết-bàn ngay trong cuộc sống này. Từ những ngộ nhận sai lầm như vậy, cho nên những gì đức Phật đã phương tiện dạy cho chúng ta con đường đi đến giải thoát, thì họ đã biến chúng thành con đường nô lệ trói buộc.

*Niết-bàn cùng thế gian*

*Không có tí phân biệt*

*Thế gian cùng Niết-bàn*

*Cũng không tí phân biệt.*

Về Năm uẩn nhân duyên, tướng của chúng đứng về mặt dụng mà nói, thì chúng là tướng sanh diệt biến đổi liên tục qua lại, và gọi chúng là thế gian. Nhưng đứng về mặt tánh mà nói, thì cứu cánh của chúng là Không, Tịch diệt, không chấp thủ, đó là Không tướng (nghĩa này đã nói ở trên). Ở đây, vì tất cả các pháp chẳng sanh chẳng diệt cho nên thế gian cùng Niết-bàn không có sự phân biệt và ngược lại Niết-bàn cùng thế gian cũng không có sự phân biệt nào. Lại nữa,

*Thật tế của Niết-bàn,  
Cùng thật tế thế gian;  
Cả hai thật tế đó,  
Không máy may sai biệt.*

Cả hai thật tế Niết-bàn và thế gian, không có bất cứ máy may sai biệt nào cả. Vì sao? Vì khi chúng ta tìm kiếm thật tế cứu cánh của chúng, thì cứu cánh của chúng là bình đẳng. Do đó, mọi tìm kiếm đều không thể đạt được, chỉ vì chúng không có bất cứ máy may sai biệt nào.

Thật ra trong giáo pháp của Ngài, đức Phật đã phương tiện dùng hai hình thức Nhân quả và Duyên khởi, để một mặt đối trị về nhân quả tội phước, và mặt khác giải phóng những phương tiện đó qua duyên khởi để hoàn thành Trung đạo giá danh trở về Không tánh. Đó là con đường giải thoát thật sự như chính trong kinh Xà dụ, hệ Pāli đã dạy: “Chánh pháp còn buông bỏ huống chi là phi pháp”. Nhưng đối với họ, điều này không quan trọng nên đã bị họ bỏ qua. Trong khi đó, họ không biết rằng chính họ đã phán bội lại đức Phật qua lập

trường chấp thủ tà kiến thuộc nhân quả nhị nguyên. Họ quen đi pháp Trung đạo duyên khởi, mà trong suốt cuộc đời, đức Phật đã nỗ lực xiển dương chúng.

Đức Phật chưa bao giờ chủ trương lấy Hữu-Vô làm lập trường chính để đưa chúng sanh đến giải thoát cả, mà ngài chủ trương: “Mọi vật đều không” (Sarvam sūnyam) nhằm phủ định có và không của các pháp và xiển dương tự tánh Không, cũng là mở bày cho một hướng đi vượt thoát, đó là Trung đạo qua tướng giả danh. Chính vì Không này mà các nhà Tiểu thừa sau này, đã quan niệm sai lầm về nó, để đề ra một cái tự tánh thực hữu nào đó của các pháp, mà phản lại chính quan điểm của đức Phật. Cũng chính vì muốn khôi phục lại con đường đi của đức Phật, ngài Long Thọ Bồ-tát mới viết ra bộ luận Trung quán, nhằm xiển dương con đường Trung đạo mà đức Phật đã từng đi, đã từng sống với nó. Ngài Long Thọ bảo cái Không ở đây không phải là cái không của không đối lập với cái có, mà là cái KHÔNG của:

*Các nhân duyên sanh pháp*

*Ta nói tức là Không*

*Đó cũng là giả danh*

*Cũng là nghĩa Trung đạo.*

Ở đây, mọi vật đều Không, được quan niệm như là một cứu cánh để phá hủy tất cả mọi quan điểm sai lầm về các pháp. Qua đó Bát Bất được ngài sử dụng như là một phủ định tuyệt đối cho phương pháp luận của ngài, nhằm triệt tiêu mọi chấp thủ có-không (nhị nguyên), vừa xây dựng lý duyên khởi hiện tướng qua Trung đạo giả danh để hiển Thể duyên khởi Tánh Không

của chúng như trong bài kệ trên đã nói.

***Thích Đức Thắng***

*(NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1/2001)*

# BÁT-NHÃ và TÌNH YÊU

THÍCH THÁI HÒA

Bằng tất cả trí tuệ, bạn mới có thể nhìn thấy cuộc đời là một dòng sống tương tác giữa cái này và cái kia, tạo ra một trường thiên diễn vô tận của ráng nắng, của bọt nước, của ánh chớp, của sương, của giấc mơ, của tâm thức giả huyễn–và bằng tất cả tình yêu, bạn có thể lắng nghe nụ cười và tiếng khóc trùng điệp đuổi bắt thay nhau của vạn loại chúng sanh trong thế giới phù hư giả ảo ấy.

Kinh nghiệm sống, chính là kinh nghiệm về cuộc tồn sinh giả ảo của cuộc đời, mà niềm tin và thất vọng, mà nụ cười và tiếng khóc luôn luôn chập chùng theo nhau và theo nhau hiện khởi trong từng sát-na ở nơi tâm thức cuồng loạn của con người và vạn loại.

Kinh nghiệm sống là kinh nghiệm đầu tiên và tối cùng của hy vọng và thất vọng, của hạnh phúc và khổ đau–ta mơ ước quá nhiều, nên ta khổ đau càng lắm. Nhưng thất vọng và khổ đau của con người và vạn loại chúng sanh là ngàn sai muôn biệt. Vì tâm và tướng của mỗi người mỗi loài đều dị biệt. Sự sai biệt về tâm và tướng đã tạo nên sự đa thù, vạn dạng của thế giới. Và chính cái đa thù và vạn dạng đó, lại là cái như thật của thế giới này.

Vì tâm và tướng vạn thù sai biệt, nên cây thông đứng trước sân chùa ngày hôm qua chỉ là củi và gỗ của bác tiểu phu, chỉ là bóng mát của những lữ khách qua đường, chỉ là những tàn cây cho chim muông làm tổ và bay nhảy đùa reo, nhưng nó là một Đấng Quân tử của Nguyễn Công Trứ, và là một thực tại toàn diện, sống động trước đôi mắt của một nhà Thiền quán.

Bằng tất cả trí tuệ, ta phải biết cây thông là gì và ta là ai trong vòng nhân duyên tương tác thiên diễn vô tận này, ta có phải là cây tùng, là ráng nắng, bọt nước, ánh chớp, làn sương, là tâm thức hư ảo cuồng loạn ấy chăng; và ta có phải là nụ cười, tiếng khóc, khi niềm vui và khổ đau chợt có, chợt không lồng quện vào nhau và chen nhau hiện khởi?

Nếu ta không phải là những cái đó thì ta là ai? Ai cười và ai khóc? Ai vui và ai khổ? Không có ai khóc sau tiếng khóc, chỉ có hành động và tiếng khóc khi nhân duyên của niềm đau hội đủ; không có ai cười sau tiếng cười, chỉ có hành động và nụ cười khi nhân duyên của niềm vui cùng nhau hội tụ. Nước và lửa đối ngại nhau, nên ta khóc; Nước và lửa cọt đùa với nhau, nên ta cười. Gió xoáy bụi bay, đất lở, nên ta khóc; gió và đất cùng nhau tương hợp chuyển động, nên ta cười.

Bằng tất cả trí tuệ bạn sẽ mỉm cười và tự nhủ: Ta chưa bao giờ có một cái ta đích thực. Ta chỉ là gió, là mây, là nước, là trăng sao, là hơi ấm của mặt trời, là những cực vi của trái đất đã cùng nhau hội tụ và phân ly trong cùng tương sinh tương hủy để thay nhau và cùng nhau đuổi bắt vô tận.

Và ta trong vô số lần hội tụ và phân ly ấy, nước không còn là nước mà nước là gió, là mây, là mưa, là sương, là hơi ấm mặt



trời, là bông hoa, là cây tùng, cây mai, là chú bé chăn trâu giữa ruộng đồng bát ngát, là em bé bán nước khắp mọi phương trời... Và mặt trời không còn là mặt trời, mặt trăng không còn là mặt trăng, mây không còn là mây, nước không còn là nước, đất không còn là đất mà chúng đã đi vào trong nhau và đã trở thành một “hợp thể vô thể” của nhau.

Trong “hợp thể vô thể” ấy, “cái này có mặt trong cái kia, cái kia có mặt trong cái này” và chính “cái này đang trở thành cái kia và cái kia đang trở thành cái này”, chúng tạo ra sinh lực, trật tự và bình an cho cuộc sống.

Nhưng, trong “hợp thể vô thể” ấy, có một cá thể khởi lên tác ý rằng, ta chỉ thích làm mây hay ta chỉ thích làm mặt trời... thì hạnh phúc và nụ cười của ta tức khắc tan biến theo những ước muốn của các cá thể muốn làm mây hoặc làm mặt trời ấy.

Sinh hoạt và tồn tại trong một “hợp thể vô thể”, chỉ cần một cá thể khởi lên vọng tưởng, ta là cái này, ta là cái kia, thì tức khắc thế giới của “cái ta” trở nên tăm tối, cuộc sống của một cái ta trở nên chật hẹp.

Vọng tưởng về một cá thể tồn tại độc lập trong một “hợp thể”, đó là vọng tưởng lệ thuộc vô minh. Và cũng kể từ đó nó đưa ta đi vào cuộc trầm luân đầu bể tử sinh mà không biết đâu là bờ bến ngọn nguồn.

Bằng tất cả trí tuệ bạn hãy nhìn thấy bất cứ cái gì là “hợp thể” thì cái ấy không còn là “cá thể”, nếu có một “cá thể” thì “hợp thể” không thành. Nhưng, trong ta là một “hợp thể”, ta đang tồn tại là tồn tại bằng “hợp thể” mà không phải bằng “cá thể”,

do đó sự sống của ta là hết sức linh hoạt và sống động vô cùng. Trong hợp thể sống động, ta được tạo nên bởi những cái không phải là ta, là của ta.

Bằng đôi mắt quán chiếu của Bát-nhã bạn sẽ thấy-tự tính của hợp thể là “không” đã đành, mà mỗi cá thể để tạo thành hợp thể ấy, tự tánh của nó cũng là ‘không’. Do đó, trong trong một hợp thể không có tự tính thực hữu cho chính nó đã đành mà ngay trong mỗi cá thể tạo nên hợp thể ấy, cũng hoàn toàn không có tự thể thực hữu cho mỗi chính nó. Và chính cái không có tự thể thực hữu này, mới làm nền tảng cho mọi sự hiện hữu. “Vô tự thể” là cội tuyệt đối bình an cho mọi hiện thể sinh diệt đi về.

Bằng tất cả trí tuệ thực nghiệm, bạn thấy ngay tính vô thể ở nơi mọi sự hiện hữu là “*không sinh, không diệt, không dơ, không sạch, không thêm, không bớt...*” Và cũng bằng tất cả trí tuệ, bạn khởi lên tình yêu chân thực, thương hết thấy chúng sanh đang đắm chìm trong những hạnh phúc hư ảo do ngã tướng vẽ bày, mà chối từ niềm vui tuyệt đối của Niết-bàn, nguyện ở lại với trần gian hư ảo, cùng đi, đứng, nằm, ngồi, cùng ăn uống, thờ, cười, và cùng nghe tiếng khóc than của họ để cùng chia xé những niềm đau nỗi buồn của họ và để có cơ hội khơi mở tuệ giác nơi chính họ.

Với đại tâm và tình yêu chân thực, bạn có thể sử dụng bất cứ hình thức nào, dù là hình thức của một trẻ thơ để tạo cho mọi người niềm vui và giúp cho mọi người bớt khổ. Và dù ở đó, bạn hiện hữu như một trẻ thơ, nhưng là một trẻ thơ trong sáng của tình yêu. Bạn yêu tất cả, nhưng đối với tất cả bạn chưa bao giờ

khởi lên một ý niệm chiếm hữu.

Bạn hiện hữu trong trần thế, bằng tất cả sự hiểu biết và trái tim, để đưa mọi người và mọi loài vượt ra mọi cảm giác hư ảo, mọi tri giác sai lầm, mọi tác ý điên đảo và mọi nhận thức thiên lệch. Bạn hiện hữu bằng tất cả những quan năng trong sáng và bằng trái tim vô nhiễm, bạn sẽ mỉm cười khi bị nhiều người nguyên rủa. Tình yêu của bạn như vậy là bạn không bao giờ để lại một dấu tích khổ đau cho ai, bạn là một nguồn cảm hứng vô tận của thi ca và vô biên của sáng tạo nghệ thuật.

Vậy, bằng tất cả trí tuệ và tình yêu, bạn có thể thông tay vào chợ đời bất cứ lúc nào và ở đâu, để tạo nên mọi huyền sử và huyền thoại cho cuộc đời.

***Thích Thái Hòa***

*(NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1/2001)*



# TU TƯỞNG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ<sup>(\*)</sup>

HẠN VIÊN  
*dịch Việt*

Nhiều lý thuyết siêu hình của Phật giáo tỏ ra xa vời, khó hiểu và khó tiếp cận đối với độc giả trung bình chưa được chuẩn bị để tiếp nhận chúng. Đó là vì chúng tiên định một sự thông hiểu sâu sắc và lâu dài các định luật của thế giới tâm linh và tiết nhịp của đời sống tinh thần, chưa nói đến khả năng hãn hữu cần có để duy trì sự suy nghiệm khô khan. Thêm vào đó, các nhà tư tưởng Phật giáo lại tạo nên một số giả định ngầm mà các triết gia Tây phương hiện đại đã minh nhiên bác bỏ. Thứ nhất, chung cho hầu hết mọi người Ấn-độ bình thường,<sup>1</sup> khác với người châu Âu có tính “khoa học”, tư tưởng lấy những kinh nghiệm du-già làm nguyên vật liệu cho phản tính triết học. Thứ hai, mọi triết gia “trường cửu”, (ngược với “hiện đại”) đồng ý với cấu trúc giai tầng của vũ trụ, như được thể hiện

---

<sup>(\*)</sup> Nguyên tác Anh ngữ ‘*Buddhist thought in India*’ của Edward CONZE, Giáo sư thỉnh giảng về Phật giáo tại Viện Đại học Washington, Phó chủ tịch Hội Phật giáo London; sẽ trích đăng lần lượt trong các số Luận tập này. Huongtich.

<sup>1</sup> Ngoại trừ số tương đối ít các nhà Thuận Thế Cārvākas, hay ‘Duy Vật’.

trong (a) sự phân biệt về một “thế giới ba cõi” và (b) các cấp bậc của “thực tại”, và (c) trong việc thiết lập một hệ thống đẳng cấp các kiến giải tùy theo độ chín chắn của tâm linh. Thứ ba, mọi triết lý tôn giáo (ngược với phi-tôn giáo) đều (a) sử dụng các thuật ngữ “thiên liêng” để phân biệt với các thuật ngữ “phàm tục” và (b) coi sự tỏ ngộ như là nguồn gốc tối thượng của mọi chân tri thức. Điều này dẫn đến không ít hơn sáu giả định ngầm mà đa số độc giả của tôi chắc không dễ chia sẻ. Và vì chúng mình định tầm mức và phạm vi trong đó tư tưởng Phật giáo tương đối có ý nghĩa và giá trị, tôi hẳn phải có vài lời về từng trường hợp một.

1. Người ta thường phàn nàn về sự bất dung thông giữa hai nền triết học Đông và Tây phương. Nếu như không có sự giao tiếp nào giữa một bên là triết học Tây phương “duy nghiệm” và bên kia là triết thuyết Vedānta và Mahāyāna, có thể là vì chúng ta định hai hệ thống thực hành khác nhau như là hai nền tảng mặc nhiên–khoa học một bên, bên kia là sự chiêm nghiệm du-già. Khởi đầu mọi triết gia đều đương nhiên chấp nhận một số hành trì, với những phương tiện đặc thù và cứu cánh riêng, mà họ xem cả hai vừa là hiệu quả vừa như phương hướng dẫn tới chân thực tại.

Đương nhiên điều cốt yếu là phải nắm vững sự khác nhau giữa một trình tự hành tập, hay “các thủ thuật” thông thường sẽ đưa đến một số kết quả nhất định, với những cấu trúc lý thuyết thượng tầng nhằm đánh giá, lý giải và hệ thống hóa chúng. Kỹ thuật giải quyết những gì xảy ra khi thực hiện một trong hai điều trên. Lý thuyết giải quyết lý do tại sao việc xảy ra

như vậy và ý nghĩa của những việc như vậy. Dù rất nhẹ dạ và cả tin về các chủ điểm biện luận và về các đề mục hành trì, con người vẫn khá cứng đầu và khó thuyết phục họ rằng một phương pháp kỹ thuật nào đó vẫn “làm việc” vượt quá bất cứ hạn lượng nào của thời gian trong khi thực sự nó không làm việc.

Thiền du-già đòi hỏi một số việc nhất định phải được làm xong trước khi khởi sự. Đó là những bài tập quen thuộc về hơi thở được thực hành trong một số tư thế cụ thể. Phải kiên cữ một số thực phẩm và thuốc kích thích. Phải từ bỏ hầu hết mọi sở hữu cá nhân và xa lánh các đoàn thể. Thời kỳ dài rèn luyện thân xác đó khiến cho cơ thể sẵn sàng tiếp nhận các phần việc sắp tới, và sau khi đã thích nghi với các điều kiện sống đơn độc, vô sản, vô gia cư, tâm trí hành giả cuối cùng mới có khả năng thực hành pháp du-già đích thực. Pháp đó cốt ở chỗ, một cách có hệ thống, không lưu tâm đến các đối tượng của giác quan.<sup>2</sup> Và đâu là mục tiêu và kết quả của hành động hướng nội kiên trì này—như đã được Bồ-đề-đạt-ma thực hiện một cách đầy ấn tượng qua chín năm ngồi bất động trước tường đá xám? Hết thảy các bậc thầy du-già, dù có khác nhau về giáo lý hay triết thuyết, đều đồng ý rằng những hành trì này sẽ tạo nên một tâm trạng lắng đọng, bình an nội tại (*samatha*, chí).

---

<sup>2</sup> Châm ngôn này trích từ *Bhagavadgīta* II 58 có thể được coi như tôn chỉ của mọi trường phái Yoga: *Yadā saṃharate cāyaṃ kūṛmo'ṅgānīva sarvaśaḥ, indriyānīndriyārthebhyas tasya prajñā pratiṣṭhitā*. (Kẻ nào khéo giữ các giác quan của mình xa khỏi các đối tượng của giác quan, như con rùa biết giữ mình trong lớp vỏ vũng chắc, thì trí tuệ sẽ vững chắc. – Radhakrishnan.)

Có nhiều người cùng thời với chúng ta, bị tù hãm trong cái mà họ gọi là “lương tri”, thừa nhận một cách vô có như thế đó là điều hiển nhiên, rằng nội dung của đời sống tinh thần xuất phát từ sự tiếp xúc với các trần cảnh bên ngoài. Do đó họ tin rằng sự từ bỏ triệt để các trần cảnh này chỉ có thể dẫn đến tâm trạng trống rỗng mơ hồ nào đó, rất giống như giấc ngủ hay một loại hôn mê. Cần có một cái gì hơn cả lương tri để khám phá rằng điều đó dẫn tới một tâm trạng mà các nhà du-già Ấn-độ, vốn chịu ảnh hưởng của văn phạm Phạm ngữ luôn đặt nặng yêu cầu chính xác về thuật ngữ, gọi là “tĩnh chí”, một tâm trạng hoàn toàn thanh thản, đầy an lạc. Cũng như người Dayak ở Borneo khó tin được làm sao một viên than đá đen nhém có thể biến thành ánh sáng trong bóng đèn điện tử. Chỉ duy nhất có một con đường mở ra cho những ai không tin các giá trị của những nhà du-già. Họ sẽ phải thực tập các thử nghiệm–trong rừng sâu chứ không phải trong phòng thí nghiệm–họ sẽ phải làm những gì các nhà du-già khuyên làm, rồi sẽ biết kết quả. Chừng nào điều này chưa được thực hiện thì sự hoài nghi rõ ràng là vu vơ, cũng ngang với sự hoài nghi của anh lùn Pygmy ở trạm biển điện Battersea, đã bướng bỉnh từ chối rời khỏi vịnh Congo, để tưởng tượng xem nó có thật hay không và có được không. Nói cách khác, đối với tôi, việc phủ nhận có những kỹ thuật hành trì được biết dưới cái tên Du-già, mà nếu được áp dụng một cách sáng suốt theo đúng hướng dẫn sẽ khiến tâm trạng được bình an,<sup>3</sup> hình như là không thích hợp với những

---

<sup>3</sup> Tác phẩm toàn diện và đủ thẩm quyền nhất, ‘*M. Eliade, Yoga. Immortality and Freedom*’, 1958.



người có học thức.

Thượng tầng kỹ thuật quả là phong phú. Còn thượng tầng tư tưởng, đến lượt nó, bao gồm một số hệ thống lý thuyết không phải lúc nào cũng hòa nhau. Về mặt lý thuyết có người theo đạo Hindu, đạo Phật, hay đạo Jain. Một số vô thần, một số đa thần, số khác lại theo nhất thần tối cao. Về triết thuyết, một số hệ phái như Vaiśeṣika (Thắng luận) và Abiddharma (A-tỳ-đàm) chủ trương đa nguyên luận, số khác như Vedānta (Vệ-đà) và Mādhyamikas (Trung quán) thuộc nhất nguyên luận. Mà hai hệ thống nhất nguyên luận này dường như lại hoàn toàn trái nghịch nhau trên các mặt cơ bản nhất—một phái khẳng định tự Ngã (*ātman*) là thực tại duy nhất, phái kia cho rằng chính sự vắng mặt của một cái ngã (*nairātmya*) mà phân biệt được chân thực tại với giả tưởng.

Tìm hiểu kỹ những bất đồng này ta thấy thực ra chúng chỉ ở bề mặt. Mọi triết thuyết “du-già” này khác biệt nhau ít hơn là chúng khác biệt với những triết thuyết phi du-già. Chúng không những thừa nhận tính xác đáng của những cách hành trì du-già mà còn mặc nhiên xem các hành trì này là con đường dẫn tới tri thức đáng giá nhất về chân thực tại, đồng thời là nền tảng cho một đức hạnh đáng kính trọng, và rằng, như là căn nguyên của tính xác thực tuyệt đối, tầm nhìn du-già tự nó không cần phải minh chứng. Chỉ ở trong trạng thái cảm thụ du-già chúng ta mới sẵn sàng và có khả năng tiếp nhận chân lý tối hậu. Các quan sát được thực hiện trong thế gian hư huyền, giả tạo và sai lầm, đều không thể cho ta chuẩn mực để đánh giá những sự phóng thích của tâm thức du-già.

Một tình trạng tương tự như vậy cũng đang diễn ra ở tây Âu đối với khoa học. Trong lãnh vực này chúng ta cũng có thể phân biệt giữa tự thân kỹ thuật và những phát triển có tính lý thuyết. Ưu thế của sự tiếp cận khoa học trong những triết gia hiện đại của chúng ta dường như hoàn toàn nhờ vào các ứng dụng của nó. Nếu một triết gia bảo đảm với ta rằng mọi tri thức “thật sự” mà chúng ta có đều nhờ vào khoa học, rằng chỉ có khoa học mới đem đến cho chúng ta những “hiểu biết mới về hoàn vũ”—thì cái gì đã khiến ông ta tin như vậy? Chắc chắn ông đã bị lóa mắt trước những kết quả thực dụng, bởi sự gia tăng khổng lồ các năng lực đến từ một loại tri thức đặc thù các nhà khoa học đã mở ra. Không có các kết quả thực tế này thì những lý thuyết khoa học kia có nghĩa lý gì? Một bong bóng mong manh, một trò tiêu khiển của những nhà toán học nhàn rỗi, một phép lạ hoang đường chẳng kém câu chuyện “*Alice ở xứ sở thần tiên*”. Gần đây nhiều thay đổi đáng kể đã diễn ra trong thế giới vật chất như là kết quả của khoa học. Dù cũng chẳng “bền vững hơn sắt thép” chút nào, những tượng đài khoa học tuy vậy lại khá kỳ vĩ—những công trình xây dựng rộng hàng mẫu, vô số máy móc có năng xuất đáng kinh ngạc, tốc độ di chuyển nhanh chóng hơn, nhiều loại thú bị tuyệt diệt, tật bệnh dễ chữa hơn, cái chết chậm lại hoặc đến nhanh hơn, và đại khái như vậy. Phương tiện này của khoa học rõ ràng là đang “tác động”, tuy vậy không phải trong chiều hướng tăng thêm sự ‘bình an’ cho chúng ta—còn rất xa điều đó. Tất cả những gì nó làm là gia tăng quyền lực của con người để kiểm soát “môi trường vật chất” xung quanh, và đó là điều các phương pháp du-già chẳng bao giờ quan tâm. Kỹ thuật khoa học đương nhiên hứa hẹn

một năng lực vô hạn, nhưng vô hạn trong ý nghĩa tự nó không thiết đặt những giới hạn nào, luân lý hay cái gì khác, lên những lãnh vực chinh phục của nó. Có lẽ ta rất ít chú ý những cấu trúc–tư tưởng của các nhà khoa học của chúng ta nếu không vì những kết quả thực tế đầy ấn tượng của họ. “*Cuộc du hành đến Laputa*” của Dean Swift như vậy đã lên tiếng bày tỏ thái độ chung, kể cả thái độ của phần lớn các triết gia.

Đối với du-già, kỹ thuật trợ trợ ở đây cũng được khoác lên vô số lý thuyết, giả thuyết, khái niệm và các hệ thống triết học có khả năng gây bất đồng đáng kể. Nhưng mọi triết thuyết khoa học đều đồng ý rằng nghiên cứu khoa học, đặt nền tảng trên sự quan sát thực nghiệm các đối tượng ngoại tại,<sup>4</sup> là chìa khóa của mọi tri thức có giá trị và của một cách sống duy lý.

Nhưng dù tôi có nói bằng ngôn ngữ của thiên thần, những người bạn “duy nghiệm” của tôi vẫn nhún vai lắc đầu trước đề nghị rằng yoga và những kỹ thuật phi khoa học khác cần phải được tiếp nhận một cách nghiêm chỉnh. Tự nhận là những “nhà nhân bản” họ được trông mong hãy tin nhiều hơn vào tính sâu sắc và phóng khoáng của tinh thần con người với mọi sắc thái của nó. Là những người “duy nghiệm” họ hẳn phải có một ý niệm phổ đồng hơn về “kinh nghiệm”, và là những người chủ trương “thực chứng” họ tất phải có một khái niệm rõ ràng hơn về những gì đang hiện hữu, những gì không hiện hữu-một

---

<sup>4</sup> Cứ liệu của sự nội quán đã gây ra nhiều bất ổn trong biểu đồ các sự kiện này. Giải pháp hợp lý nhất có lẽ là của chủ nghĩa Hành vi (Behaviourism), biến cải những sự kiện tâm lý thành các đối tượng ngoại tại khả dĩ quán sát được.

sự kiện “có thể kiểm chứng”. Và cho dù là những nhà “khoa học”, họ hẳn phải có chút hoài nghi về cái thế giới của tri thức tù túng trong giác quan này liệu có thực sự là toàn bộ chân lý hay không. Nhưng hồi ôi, một sự bành trướng kinh khủng các khả năng phê phán đã vùi lấp mọi đức tính tốt đẹp khác. Những triết gia duy nghiệm và duy thực chứng đương đại, bằng độc quyền tin tưởng vào tri thức khoa học của họ, đã phạm tội mà Whitehead đã khoan dung gọi là “chủ nghĩa cục bộ hẹp hòi”. Thường thờ ơ với các phương pháp kỹ thuật truyền thống phi khoa học, họ cũng thế, mà còn tệ hơn, không bao giờ nhìn lại mình. Trong điều kiện tốt nhất thì những phương pháp kỹ thuật này, nếu để ý một chút, thường được diễn giải một cách vội vàng như những phương pháp khoa học, và được trình bày bằng sự dò dẫm trong bóng tối một cách mê muội và cầu thả. Trên những bờ bến hoang dã của chủ nghĩa duy lý, người ta còn rí tai nhau: “*nhà thơ là nhà vật lý bán khai*”.<sup>5</sup> Chúng ta rùng mình mà làm ngơ.

Đánh giá mọi phương pháp mang tính nhân bản bằng một lô “kiểm chứng” hay “năng lực” trần trụi do họ tạo ra thì thật là bất công. Có nhiều mục tiêu khác cũng xứng đáng không kém để theo đuổi, và nhiều người thông minh hơn chúng ta có thể đã chủ tâm ngoảnh mặt trước việc theo đuổi sức mạnh vô biên, không phải vì không thể sở đắc, mà là bẩm sinh không mong cầu. Sự nhượng bộ cao nhã trước điều không thể tránh cũng có nét duyên dáng của nó. Có lẽ người ta đã nói nhiều về sự đừng mong cầu nhiều hơn quyền lực mà ta có thể sử dụng một cách

---

<sup>5</sup> K. Nott, *The Emperor's Clothes*, 1953, p. 248.

khôn ngoan, và có quá chẳng khi lo sợ “*những người bắt giữ của một thế giới bất đắc dĩ*”<sup>6</sup> có thể kết thúc như những người huấn luyện sư tử đã kết thúc trước họ.

Về tất cả các mặt vô hạn của vũ trụ, những triết gia trong biên độ khoa học sẽ đi đến chỗ chỉ biết những gì được phơi bày trước các phương pháp khoa học, với lòng mong muốn vô độ của họ về quyền năng vô tận và sự bất chấp mọi thứ của họ ngoại trừ sự tiện nghi bị lạm dụng của nhân loại, và họ không thể chứng minh, hay thậm chí nghĩ đến một cách hợp lý, rằng cái mẫu nhỏ sự thật về thực tại này là cái đáng để hiểu biết nhất. Đối với những tiềm năng vi đại của lý trí con người, họ sẽ chỉ đưa ra những gì có một giá trị sinh tồn trong nền văn minh cơ khí hiện đại. Không những đó chỉ là một phần nhỏ lý trí con người đang được sử dụng, chúng ta còn phải cân nhắc xem đó có phải là phần đáng giá nhất chưa—khi chúng ta xét đến sự khó chịu, sự náo nhiệt và hoạt động không ngừng nơi các đô thị, hay ảnh hưởng của các loại máy móc tác động trên những người thợ, của những công cụ khoa học trên những nhà khoa học. Hiện tại có vẻ như cách sống này đang quét sạch mọi thứ trước mắt nó. Đồng thời nó cũng quét luôn nhiều giá trị.

2a. Trở lại với “*thế giới ba cõi*”, chúng ta thấy truyền thống nhất quán của nền Triết học Muôn thuở phân biệt có ba tầng thực tại khác nhau về phẩm tính: thiên nhiên, huyền bí, và tinh thần. Định tính của con người do đó cũng bao gồm ba thành phần này; thực tại tự thể hiện qua ba mức độ, và thái độ để

---

<sup>6</sup> Quis neget esse nefas invitum prendere mundum Et velut in semetcaptum deducere in orbem (*Manilius* II, 127-8)

chúng ta có thể tiếp cận các sự cố cũng gồm ba mặt.

Trong con người chúng ta có thân–tâm là định tính đầu tiên, thứ đến là “tâm hồn”, và cuối cùng là “tâm linh” (hay “tinh thần”). Trong thế giới khách thể, mức độ đầu tiên là thân thể gồm các sự kiện được phô bày cho giác quan và cho khảo sát khoa học, và được sắp xếp theo lẽ thường và lý thuyết khoa học. Mức thứ hai bao gồm nhiều sự kiện đa dạng mà trong chừng mực nào còn được gọi là “thần bí”, vì chúng thường ẩn khuất trước cái nhìn soi xét của chúng ta. Với tổ tiên của chúng ta chúng rất được xem trọng, nhưng ngày nay chúng thường bị chế giễu. Như khoa chiêm tinh hay thuật xem tử vi, hay sự nghiên cứu về các tương giao có thể có giữa vị trí các thiên thể trên bàn tay với tính khí, số phận, sở thích và tiềm năng của con người. Hơn nữa tầm mức thứ hai này còn bao gồm các hoạt động của những cảm thức thần bí như đồng bóng, tiên tri, thần giao cách cảm v.v..., phạm vi mênh mông các chuyện hoang đường và những nhân vật hoang đường, truyền thuyết về ma quỷ và linh hồn của những người đã khuất, và công năng của “ma thuật”, được cho là có tác động trong thế giới vật chất qua bùa chú hay phép gọi hồn. Thứ ba, thế giới tâm linh là một thực tại không sờ thấy, phi cảm giác và không định hình, vừa là một vừa vô số, vừa siêu việt thế giới tự nhiên vừa nội tại trong chính nó, cùng lúc vừa chẳng là gì vừa là tất cả, vô cảm như một dữ liệu và khá vô nghĩa như một khái niệm. Không thể mô tả bằng bất cứ thuộc tính nào từ kinh nghiệm của giác quan, và chỉ có thể đạt được bằng việc triệt tiêu tính cá nhân riêng lẻ, nó được gọi là ‘thánh linh’ theo Thiên Chúa giáo, là cái “không” theo Phật giáo, còn với các

triết gia nó là “tuyệt đối thể”. Ở đó các giác quan của chúng ta mù mịt, lý lẽ tê liệt, và tính tư lợi phá sản.

Ba thế giới đó có thể được nhận thấy dễ dàng qua thái độ của chúng ta, lấy ví dụ, trước thời tiết lạnh. Phản ứng thông thường là đốt lửa lên, mặc thêm quần áo ấm, hay vận động bằng một cuộc đi bộ. Thuật sĩ thì tin vào những phương pháp như *gtum-mo* của người Tây Tạng, làm khởi phát nguồn nội nhiệt bằng những phương thức huyền bí. Chúng dựa trên một nền tảng sinh lý học khác hẳn những gì được dạy trong các giáo trình khoa học, và tùy thuộc vào sự điều hành ba “bí huyệt” (*nadis*), được coi như ba luồng năng lượng tinh thần mà sự quan sát thông thường không nhìn thấy được, bởi chúng “trống rỗng không hiện thực về mặt vật lý”.<sup>7</sup> Và cuối cùng, một người “tâm linh” thì hoặc phớt lờ cái lạnh như một việc không quan trọng, một hiện tượng nhất thời hay bất thực, hoặc vui vẻ tiếp nhận nó như một phương tiện để khổ hạnh hay huấn luyện tính tự chủ.

Tiến bộ về kỹ thuật và những thói quen tư duy theo khoa học không ngừng gia tăng giới hạn chúng ta trong vòng thế giới tự nhiên. Các hiện tượng thần bí và kinh nghiệm tâm linh không còn quen thuộc với chúng ta nữa, và cá nhân nhiều người không thừa nhận chúng như những thực tế. Do cơ chế nội tại cá biệt mà ba địa hạt này khác nhau ở quá trình trải nghiệm của chúng, những quy luật cho chúng có hiển nhiên hoàn toàn

---

<sup>7</sup> A. David Neel, ‘*With mystics and magicians in Tibet*’, p. 203. Chi tiết hơn về Nadis, xem ‘*Tibetan painted scrolls*’ của G. Tucci, 1949, và ‘*An Introduction to Tantric Buddhism*’ của S. B. Dagupta, 1950.

không như nhau trong cả ba mà mỗi cái có tính lô-gíc riêng của nó. Trong sự mênh mông vô hạn của lãnh vực tâm linh không có sự kiện đặc thù nào có thể nắm bắt được bằng những phương tiện tự nhiên, mọi thứ trong thế giới thần bí đều mang dấu mập mờ vô giới hạn, một sự u huyền xuất phát một mặt từ cách thái trong đó thế giới trung gian thể hiện và mặt khác từ những bất định trong liên hệ với những dữ kiện quen thuộc của thế giới minh bạch của hiện tượng tự nhiên. Mọi học viên khoa thần bí đều biết trong lãnh vực này các hiện tượng bốn lai đều mù mờ tối nghĩa một cách bất khả trị. Quả thật không thể thấu hiểu một hiện tượng thần bí ngay cả khi nó được thiết lập bằng cách thức mà với hiện tượng tự nhiên người ta có thể kiểm chứng được. Thế giới thần bí luôn mờ ảo. Nó không sáng hẳn, cũng không tối hẳn; chẳng thể nhìn thấy nó một cách tách bạch và, như một con thú nhút nhát mà bạn lại chia ánh đuốc vào, hiện tượng tan biến ngay khi ánh sáng xuất hiện.

Tình trạng còn thất vọng hơn khi chúng ta xét đến lãnh vực tinh thần. Ở đây tuyệt đối không thể xác lập bất cứ sự kiện nào vượt qua giới hạn hoài nghi. Phật giáo diễn tả điều này bằng cách nói Niết-bàn là “vô tướng”, có nghĩa, nó thuộc về một bản chất không thể linh hội như là bản chất thông thường. Đây quả là một tư tưởng làm nản lòng nhất. Tinh thần thì phi cảm giác và chúng ta không có dữ liệu giác quan nào để tác động. Hơn nữa, các hoạt động tâm linh sẽ tan biến khi bị soi xét. Chúng phải được thực hiện một cách vô ý thức và tự động nếu không muốn mất đi vế xán lạn. Xa hơn, để được xem là thuộc về tâm linh, một hoạt động phải “vô ngã”. Chính ở bản chất của những sự vật tuyệt đối không thể chứng minh dù với sự minh



bạch của toán học mà một hành động được xem là vô ngã, vì tính vị ngã ẩn khuất rất tài tình, vì kiến giải về những động cơ nhân bản sẽ thui chột khi tự đối mình, và, trong mọi trường hợp, bất cứ lúc nào các động cơ cũng nhiều đến độ không ai có thể đoán chắc là mình thông hiểu tất cả. I. Kant đã đưa ra tiếng nói cuối cùng về chủ đề này khi ông vạch rõ “trong thực tế tuyệt nhiên không thể bằng kinh nghiệm mà hoàn toàn thấu hiểu một trường hợp đơn lẻ trong đó tâm ngôn của một hành động, dù tự nó là đúng, chỉ đơn giản dựa trên những nền tảng đạo đức và khái niệm về trách nhiệm. Đôi khi với sự tự kiểm nghiệm sâu sắc nhất chúng ta cũng không tìm thấy gì bên cạnh nguyên tắc đạo đức của trách nhiệm vốn có thể đủ mạnh để chuyển chúng ta hướng về một hành động này hay hành động kia và về một sự hy sinh lớn; tuy thế chúng ta không thể vì vậy suy ra một cách quyết đoán rằng quả thật không có một động lực bí ẩn nào của sự tự ái, dưới bề ngoài giả tạo của ý tưởng đó, rằng đó là nguyên nhân thật sự hình thành nên ý muốn. Và chúng ta thích tự tâng bốc mình bằng công trạng giả dối về một động cơ cao thượng, dù thật ra chúng ta không bao giờ có thể, ngay cả với sự khảo sát nghiêm ngặt nhất, hoàn toàn thấu hiểu những động cơ bí ẩn của hành động. Vì lẽ đó, một khi vấn đề thuộc về giá trị luân lý, điều liên quan đến chúng ta không phải là những hành động có thể thực mục mà là những yếu tố vô hình ẩn tàng bên trong chúng.”<sup>8</sup>

Đây là một trong những khó khăn không thể tránh của thân phận con người. Toàn bộ ý nghĩa cuộc đời có thể có đều bắt nguồn từ sự giao tiếp với thế giới tâm linh huyền bí, mà nếu không có sự giao tiếp đó đời sống chẳng còn giá trị, lợi ích và

<sup>8</sup> I. Kant, *Metaphysics of morals*, trsl. T.H. Abbott, 1879, p. 33.

hấp dẫn với vẻ đẹp của nó. Có thể là ngay thơ khi loại bỏ những phẩm chất tác thành cuộc sống của các lãnh vực này chỉ vì chúng không y theo một chuẩn mực chân lý chỉ thích hợp với thế giới tự nhiên, nơi đối với nhà khoa học các hiện tượng chỉ đáng quan tâm khi chúng có khả năng tái lập, có thể quan sát và định lượng được. Một cách tự nhiên chúng còn khó thấu đạt kinh nghiệm tự nhiên hơn các hiện tượng tự nhiên. Những phương pháp khoa học, dù mạnh mẽ và hiệu quả, vẫn tỏ ra vô dụng trước việc khám phá hai phần ba vũ trụ, và các lãnh vực tâm lý và tinh thần hoàn toàn nằm ngoài tầm tay chúng. Có những khả năng khác bên trong chúng ta có thể khám phá điều mà các giác quan bắt lợc. Trong tín ngưỡng Phật giáo, trực giác huyền bí, sự xuất thân và sức mạnh của trí tuệ siêu việt được vận dụng để khám phá cơ cấu của các thế giới tâm linh trung gian. Không ai được coi là có vận hội tốt để đến với tư duy Phật giáo nếu người đó nhất mực lên án những nguồn tri thức ngoài tầm tay này là phù phiếm và vụn vặt.

2b. Kế đến, triết học muôn thuở giả định có ba “cấp thực tại” rõ ràng. Trong sách này chúng ta sẽ nghe nói ‘*dharmas*’ (pháp) “thật” hơn vật, những hình ảnh trong định “thật” hơn các đối tượng của giác quan, và vô vi “thật” hơn cái hữu vi. Nhiều người ngày nay có thể hiểu được sự khác nhau giữa những sự kiện có thật và những “phi sự kiện” không có thật. Nhưng họ tin rằng sự kiện, nếu có thật, hết thảy đều có thật ngang nhau, và rằng những dị biệt về phẩm tính của chúng không có ý nghĩa gì. Đây là quan điểm “dân chủ” đang thịnh hành trong thời hiện đại, xem mọi sự kiện đều bình đẳng y như mọi người

được xem là bình đẳng ngang nhau.<sup>9</sup> Trong khoa học không có gì gọi là “có ý nghĩa”; những “sự kiện” là tất cả những gì mà bạn từng có.

Trong thời kỳ hưng thịnh của Phật giáo, điều này dường như là đỉnh cao của sự phi lý. Cũng vậy các hệ thống chủ đạo của châu Âu vào thời đó, như của Aristotle và Plotinus, đã xem hệ thống đẳng cấp của thực tại là hiển nhiên và hoàn toàn căn cứ vào đó. Cấp thực tại thấp nhất là “thuần vật chất”, cấp cao nhất là “thuần hình thái”, còn lại tất cả đều nằm đâu đó giữa hai mức độ này. Những mức độ thực tại cao thì vững chắc và đáng tin cậy hơn, đáp ứng một cách thông minh hơn, và trên hết là chúng “tốt hơn” các mức độ thấp một cách khách quan, có giá trị hơn nhiều. *Ens et bonum convertuntur*. Do đó sự tiếp xúc với những cấp độ thực tại cao đòi hỏi một cuộc sống mà về mặt phẩm chất cao hơn người dựa vào sự tiếp xúc với những cấp độ thấp hơn. Đây là mẫu xương mắc trong cổ thể hệ hiện tại. Vì ở đây chúng ta thừa nhận những “thẩm định về giá trị” không chỉ là những ý kiến chủ quan, vốn thay đổi tùy theo tâm trạng con người hay thị hiếu hoặc địa vị xã hội của họ, mà chúng còn có nguồn gốc sâu xa trong cấu trúc và trật tự của chính thực tại khách quan.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cấu trúc về vũ trụ luôn luôn phản ánh cấu trúc của xã hội. Tương tự, thật thú vị khi ta nhận thấy những người thay thế bản thể luận bằng nhận thức luận là những người Tin lành bác bỏ thẩm quyền tập thể, trong khi đó những người Thiên chúa giáo, Mác-xít và Phật giáo tin là những trạng thái có ý nghĩa có thể đến từ ‘bản chất’ của vạn hữu.

<sup>10</sup> Hơn nữa, đương nhiên, cái giá định về những dị biệt về phẩm chất trong giá trị của cuộc sống hoàn toàn không có cơ sở khoa học, vì ‘khoa học’, như

Nếu giá trị của cuộc sống tùy vào sự tiếp xúc với một cấp độ thực tại cao, thì đương nhiên điều quan trọng là xác định xem thực tại là gì trong tận bản chất riêng (*svabhāva*, tự tánh) của nó, và điều quan trọng nữa là có thể phân biệt chúng với những thực tại tương đối kém hư cấu hơn đã làm nên thế giới kinh nghiệm bán-xã hội hóa thông thường mà chúng ta đã tự dựng lên cho phù hợp với những mục tiêu riêng. Thiết lập nên sự giao tiếp với chân thực tại luôn là mối quan tâm của những nhà diễn giải về nền triết học ‘muôn thuở’, nghĩa là những triết gia đáng kính trọng của cả châu Âu lẫn châu Á cho tới khoảng năm 1450.

Khoảng thời gian này châu Âu bắt đầu sự xa lánh thực tại vốn là khởi điểm của nền triết học Tây phương hiện đại nhất. Nhận thức luận thay thế bản thể luận. Chỗ nào bản thể luận chú tâm vào sự khác nhau giữa thực tại và giả hiện thì nhận thức luận lại chú tâm vào sự khác nhau giữa chân hay ngụy tri thức. Những người theo chủ nghĩa Occam<sup>11</sup> đã kiến thiết nét chung cho tất cả mọi giai đoạn sau này của triết học hiện đại đã khẳng định rằng vạn vật tự chúng không quan hệ gì với nhau, và rằng một ý thức ngoại tại bằng quan đối với chúng sẽ thiết lập những quan hệ giữa chúng với nhau. Như vậy bản thể luận như một giáo thuyết duy lý mất đối tượng của nó và mọi vấn đề liên quan đến *being qua being* (hữu thể như là hữu thể) hình như

---

chúng ta biết, không thạo về phẩm chất mà chỉ thạo về số lượng. Cũng vậy không ai đòi hỏi năng lực đạo đức nơi các nhà khoa học, và phẩm chất cuộc sống của họ không quan trọng khi người ta phán xét các phát minh của họ.

<sup>11</sup> William of Occam (1270-1349), triết gia Anh, được gọi là The Invincible Doctor. – ND

chỉ là lời nói suông. Khoa học tự thấy không nên quan tâm đến bản thân vạn vật mà đến những chỉ dấu và biểu tượng của chúng, và nhiệm vụ của nó là cung cấp một tập hợp *salvare apparentias* (các hình thức ngoại hiện) bất cần sự hiện hữu *in esse et secundum rem* (trong thể tính và theo thực tại) của những cơ cấu giả định của nó.<sup>12</sup> Hậu quả là các nhà tư tưởng chỉ mưu tìm những “điều bịa đặt thành công” và “thực tại” trở thành một từ sáo rỗng.

Điều đáng chú ý là 1400 năm trước những nhà Phật giáo Đại thừa đã giảng dạy gần như cùng một chủ đề này. Họ biết rõ việc mình xa lánh thực tại là để mưu tìm một thực tại thực hơn cái nhìn thấy xung quanh họ, nghĩa là chính ‘*Dharma-element*’ (Pháp-giới) của vạn pháp. Triết lý hiện tại kết luận rằng tốt hơn chúng ta nên từ bỏ những ý tưởng mơ hồ kiểu như vậy về thực tại, và hãy tập trung vào việc sở đắc sức mạnh chinh phục môi trường xung quanh như nó đang hiển hiện. Cái sức mạnh do ai và vì ai? Một nền triết học chủ trương cái đặc thù duy nhất hiện hữu và cái phổ quát chỉ là những từ sáo rỗng, lại đi tìm nương náu nơi cái trừu tượng được gọi là “con người”, mà cách nào đó được coi như hình thái cao nhất của hữu thể có lý trí và vì lợi ích của nó mà phát sinh mọi sự phát triển. Đối với Long Thọ (Nāgārjuna) và những người kế thừa ông, điều này dường như tự nó biểu hiện một sai lầm nghiêm trọng về lý luận ở ngay chỗ căn bản nhất của những học thuyết kiểu như vậy.

2c. Điểm cuối cùng, và điều này dễ hiểu hơn nhiều, rằng cái

---

<sup>12</sup> Chi tiết hơn, xem thêm SW, pp. 205-66, và tổng mục tiếng Anh *Tạp chí Tam cá nguyệt Marxist*, 1937, pp. 115-24.

cấu trúc đẳng cấp của thực tại là bản sao của và được phản chiếu trong chính hệ thống đẳng cấp giữa những cá nhân đi tìm sự tiếp xúc với nó. Đồng thanh tương ứng, và chỉ có tâm linh mới có thể hiểu những sự kiện tâm linh. Trong một cố gắng đưa Phật giáo đến thời hiện đại, vài nhà truyền giáo đã quá nhấn mạnh tính chất lý trí và gần gũi với khoa học của nó. Họ thường dẫn lời của đức Phật nói với nhóm Kālāma rằng họ không nên chấp nhận bất cứ gì khi chỉ căn cứ vào mỗi mình nó mà phải tự mình thử nghiệm, khảo sát nó và chỉ chấp nhận nó khi bản thân mình đã biết, đã thấy và đã cảm nhận nó.<sup>13</sup> Nói như vậy họ đã đưa đức Phật vào hàng ngũ những người ủng hộ truyền thống triết lý Anh quốc về “chủ nghĩa duy nghiệm”. Nhưng ai là người có thể làm việc khảo sát đó? Vài khía cạnh của học thuyết rõ ràng chỉ có thể kiểm nghiệm bởi những người có các phẩm chất đặc biệt quý hiếm. Để thực sự kiểm chứng được thuyết tái sinh bằng sự quán sát trực tiếp, người ta phải thực sự nhớ được những tiền kiếp của mình, một khả năng được coi là chỉ thành tựu ở cõi thiên thứ tư, trạng thái tịch tịnh cực kỳ tinh tế rất khó đạt. Vậy kiến giải cần phải sâu rộng và chín chắn đến mức nào để thật sự “biết” rằng nhân tố quyết định trong mỗi sự kiện là “tinh thần”, hay rằng Niết-bàn là sự chấm dứt mọi đau khổ? Và chẳng phẩm chất, đó là tính sống động, chứ không chỉ là trí tuệ. Phật giáo hẳn phải nói nhiều về hệ thống đẳng cấp tinh thần của cá nhân, vì con người thế nào thì biết và thấy thế ấy. Như vậy hiền thánh thì biết

---

<sup>13</sup> MN I, p. 265; T. 26, k.54, p. 769b. Ch. A. Moore, *Phật giáo và Khoa học: Cả hai phương diện*, trong *‘Phật giáo và Văn hóa’*, Kyoto 1960, p. 94.

nhiều hơn phàm phu, và giữa các hiền thánh thì bậc cao hơn tất biết nhiều hơn bậc thấp. Thế nên, ý kiến và kinh nghiệm của thế gian thì có hạn, như những lời làng nhàng của đám thợ sơn phê bình bức “*Virgin of the Rocks*” của Leonardo da Vinci vậy.

3. Phật giáo có vẻ giống những tôn giáo khác trên thế giới hơn là giống khoa học hiện đại,<sup>14</sup> và đặc tính tôn giáo của nó ảnh hưởng đến tư duy của nó ít nhất theo hai cách.

3a. Mãi đến gần đây hết thảy mọi xã hội đều đương nhiên tách bạch giữa thần thánh và thế tục.<sup>15</sup> Một số nơi được xếp riêng ra như những “chốn thiêng liêng”, và không gian được phân loại thế nào thì trong lãnh vực ngôn ngữ cũng như thế. Một số từ thuộc loại “thiêng liêng”, số khác mang tính lý trí hay thông tục. Những thuật ngữ thiêng liêng sẽ bị hiểu méo mó nếu được sử dụng trong chiều hướng thuần lý. Ví dụ dễ hiểu nhất là từ “Thượng đế”. “Thần học tự nhiên”, hay những nhà Thần luận, sử dụng nó như một thuật ngữ mang tính lý trí. Nhưng, với Pascal thì cụm từ “Thượng đế của những triết gia” là cái gì khác hẳn với “Thượng đế của Abraham và Isaac”. Một giáo sư khá kính ở Oxford đã cho thấy sự mù mờ của ông trong việc phân biệt này khi ông chỉ trích Jehovah đã tự miêu tả mình bằng câu nói thừa “Ta là cái mà ta là” (*I am that I am*) khi thật ra đáng lẽ ngài phải nói một cách chính xác ngài là gì (*what he*

<sup>14</sup> Điều này đã được Moore chỉ ra một cách đầy thuyết phục trong bài viết của ông (ct. trên).

<sup>15</sup> Về chủ đề này, xem thêm M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1957.

was). Suy nghiệm thích đáng<sup>16</sup> của M. Eckhart về câu nói này trong “Sách về sự lưu đày” cho thấy từ *Ho On* rõ ràng là một thuật ngữ thiêng liêng rất thâm thúy. Không người nào nghiên cứu các kinh điển nguyên thủy của Phật giáo mà không nhận thấy nơi chúng đầy rẫy những thuật ngữ thiêng liêng chẳng hạn như Pháp (*Dharma*), Phật (*Buddha*), Thế tôn (*Bhagavat*), A-la-hán (*Arhat*, Thánh giá), Niết-bàn (*Nirvana*), hay Như Lai (*Tathāgata*).<sup>17</sup> Sự nổi trội của chúng mang lại nhiều kết quả quan trọng.

Trong chừng mực nào đó nó giải thích lý do của sự mơ hồ và đa trị của hầu hết các thuật ngữ then chốt của triết học Phật giáo. Sự phớt lờ “*tính tất yếu tiên quyết của một ngôn ngữ lý tưởng*” vốn “*nên có một tên gọi cho mọi sự đơn giản nhưng không bao giờ dùng cùng một tên gọi cho hai trường hợp đơn giản khác nhau*”<sup>18</sup> chưa chắc chỉ vì bất cẩn hay thiếu suy nghĩ. Cũng không thể đổ thừa là từ vựng tiếng Phạn nghèo nàn, mà thật ra tiếng Phạn có một biên độ từ đồng nghĩa về triết học rộng rãi hơn bất cứ ngôn ngữ nào trừ tiếng Hy Lạp. Có lẽ đặc tính thiêng liêng của các thuật ngữ được sử dụng rất có trách nhiệm. Phân tích kỹ hơn những từ như *manasikāra* (tác ý), *upekṣā* (xả), *dhātu* (giới) hay *ākāśa* (hư không) ta thấy chúng bao hàm ý nghĩa vô cùng phong phú. Nếu những người học Phật sau này không phân biệt được những ý nghĩa này bằng các thuật ngữ riêng, đó là vì những thuật ngữ truyền thống dù đa trị, đã được thần thánh

<sup>16</sup> Meister Eckhart, trsl. J. M. Clark và J. V. Skinner, 1958.

<sup>17</sup> Xem BS 13-15.

<sup>18</sup> B. Russell quot. PhEW viii 111.



hoá bởi sự kiện chúng đã được chính đức Phật sử dụng. Và do đó nếu thay thế chúng bằng những thuật ngữ thông tục, dù có thể chính xác hơn, cũng sẽ là bất kính hay báng bổ.

Còn có những nguyên do khác cho tính đa trị của các thuật ngữ Phật giáo. Những nguyên do liên quan đến cốt lõi thiêng liêng một cách riêng biệt của học thuyết phơi bày ý nghĩa của chúng trong trạng thái tán dương mang tính tôn giáo. Tạo cho chúng một định nghĩa rành mạch hợp lô-gíc hình như là một việc chẳng đáng bỏ công. Và chẳng, sự phân biệt về ngữ nghĩa chỉ cần thiết khi sự truyền thông bị bế tắc. Giữa những tình nhân thì sự truyền thông thật quá dễ. Họ hoàn toàn hiểu rõ nhau, vì người này bằng trực giác biết ngay những từ người kia dùng có ý nghĩa gì. Thiếu một sự đồng cảm như thế thì mọi từ ngữ đều phải được định nghĩa, tuy vậy hiểu lầm bao giờ cũng phát sinh nhanh hơn tốc độ sửa chữa chúng. Tư tưởng Phật giáo được thiết lập là cho một *samgha*—Tăng-già—một đoàn thể những người cùng ý tưởng mà, trên lý thuyết, ít nhất họ là đồng đạo chứ không phải là đối thủ, có cùng sự rèn luyện tu tập và không bao giờ bất đồng trên những điểm cơ bản, và người này luôn hiểu được tiến trình tâm linh của người kia. Khi họ nghe những thuật ngữ này họ đơn giản “hiểu” chúng có nghĩa gì, như một người Anh học thức có thể hiểu một đoạn văn phức tạp không cần tra từ điển, nhưng dù vậy lại không thể chuyển tải ý nghĩa đầy đủ của chúng đến những người ít học. Trên thực tế, nghĩa của một từ được định ra qua quá trình sử dụng nó của những thành phần ưu tú trong cuộc, những người hiếm khi gặp khó khăn. Chỉ khi cần truyền đạt nó cho người ngoài cuộc thì những “định nghĩa”, những khác biệt về

ngữ pháp v.v... mới thành cần thiết. Một học thuyết cứu khổ như Phật giáo trở thành “triết học” khi nội dung trí thức của nó được đem ra diễn giảng cho người ngoại cuộc.<sup>19</sup> Đây không phải là một công việc đáng nên làm, nhưng trong sách này tôi thử đảm nhận, và không bao giờ quên rằng điều đó hàm chứa sự thất thoát lớn nội dung của nó.

3b. Có bốn nguồn tri thức khả di, là (1) nhận thức qua giác quan, (2) lý trí, (3) trực giác và (4) khai thị. Phật giáo đồ coi tri thức qua giác quan về căn bản là sai lầm. Nếu lý luận có nghĩa là suy luận từ những cứ liệu giác quan, nó bị lên án cũng sai lầm như cơ sở của nó. Thay vào đó, như trong chủ nghĩa duy lý Tây phương, nó có thể có nghĩa là sự lãnh hội về một thế giới có thể tri thức được, để phân biệt với thế giới có thể cảm giác được. Những người theo chủ nghĩa duy lý Tây phương cho rằng ít nhất có bốn loại hiện tượng khác nhau không thể được diễn dịch từ những cứ liệu giác quan: những qui luật của luận lý, qui luật của toán học, những nguyên tắc đạo đức (khác với những phép tắc đạo lý) và “qui luật tự nhiên” (khác với những qui luật hiện hành của bất kỳ xã hội đặt định nào).<sup>20\*</sup> Trong lược đồ về vạn hữu của Phật giáo, nghiên cứu về *dharma*s là sự tiếp cận duy lý những thực thể khả tri. Tri nhận (*jñāna*) được hình

---

<sup>19</sup> Tìm hiểu sự lệ thuộc của tư tưởng Phật giáo vào nếp sống Phật giáo, xem thêm Suzuki St. 163, 169, 285, cũng như F. 61.

<sup>20\*</sup> Vài người vẫn cho rằng khoa học hiện đại có quan hệ với những ‘thiết lập về khái niệm’, và khó mà xác định sự liên quan giữa chúng với những cứ liệu giác quan. B. Russell đã từng đề nghị nhiều giải pháp nhưng chưa có giải pháp nào thoả mãn được ông hay người khác.

thành từ sự tập chú vào vạn pháp (*dharmas*).<sup>21</sup> Những nhà Phật học chuyên môn về Abhidharma này đã tạo ra phái duy lý cho tôn giáo của họ.<sup>22</sup>

Tính duy lý trí của phái Abhidharma dù như vậy, vẫn đòi hỏi bốn phẩm chất. (1) Sự tiếp cận về lý trí chỉ có tính tạm thời và dự bị và cần được tiếp theo bằng một trực giác tâm linh mà đặc tính trực tiếp và phi khái niệm của nó được nhấn mạnh bằng việc sử dụng những từ như “thấy”, “cảm nhận”, “cảm xúc của cơ thể”. Về Dharma, như những vị đã giải thoát “nhìn thấy” nó, đức Phật nói rằng nó “sâu sắc, khó thấy, khó biết, tịch tịnh, cao siêu, không thuộc cảnh giới tư duy phân biệt (*atarka-avacara*), vi tế, chỉ có thể kinh nghiệm bởi những trí giả”.<sup>23</sup> Ở đây những khái niệm định sẵn không còn giá trị, và cái gì nằm ngoài thế giới khả tri giác của những giả tượng cũng vượt ngoài địa hạt tư tưởng luận lý. (2) Sự tuyển trạch và định nghĩa về các pháp được thừa nhận bởi Abhidharma không phải là kết quả của sự khảo sát độc lập mà phần lớn dựa vào những lời nói ra của đức Phật. Hành trì của phái Abhidharma không chỉ bao hàm tri thức về những đề mục được xác định bởi *truyền thống* như *dharmas*, mà còn sẵn sàng chấp nhận chúng như những sự thể cứu cánh theo bản chất của chúng. (3) Chỉ có Phật hay A-

---

<sup>21</sup> VM. 132, 485.

<sup>22</sup> Tất nhiên cũng có vài tác giả hiện đại làm cho Phật giáo thành hoàn toàn duy lý bằng cách loại bỏ hết siêu hình học, sự hóa thân, thần thánh, phép lạ và những năng lực siêu nhiên. Phật giáo đó của họ không phải là Phật giáo của những tín đồ đạo Phật.

<sup>23</sup> Grimm, pp. 30, 389-94. Ad. F. 222a.

la-hán mới có những kinh nghiệm đủ rộng và đủ sâu để khảo sát toàn bộ phạm vi chân lý, và sự chứng nhận của các ngài do đó là nguồn gốc và sự bảo đảm tối hậu của chân lý cho tất cả ngoại trừ những vị Toàn giác. (4) Thế nhưng nếu chân lý của Dharma không thể hoàn toàn được xác lập bằng lý trí, thì lý tính Phật giáo có cốt yếu ở chỗ nó không dạy bất cứ gì mà không tương hợp với lý trí không? Điều này vẫn thường được khẳng định. Không có một tiêu chuẩn khách quan nào, tuy thế, tách rời cái hợp lý bẩm sinh với cái vốn không hợp lý. “Lý tính” tùy vào thói quen tư duy của chúng ta và tùy những gì chúng ta được giáo dục để tin. Nếu tư duy túc lý được áp dụng vào đó, bất cứ mệnh đề nào, dù thoạt trông có vẻ phi lý, cũng có thể khiến cho trở thành chấp nhận được. Mọi người đều có thể thấy điều này khi nhìn một tín đồ Ca-tô-lích được đào luyện bằng thần học Thomas Aquina biện hộ cho các phép lạ, sự giáng sinh vô nhiễm của Chúa Ki-tô, hay ngay cả sự kiện thăng thiên của đức Mẹ đồng trinh. Cũng vậy, khi nhìn thấy thích hợp, những tín đồ Phật giáo có khả năng trình bày rất nhiều điều hợp lý thú vị, nhưng rốt cùng tính hợp lý này được dùng để phỉnh dụ người khác chấp nhận những chệch hướng xa rời tục thức một cách đáng kinh ngạc.

Hắn có vẻ khó nuốt và khó tin đối với trí năng đương thời, Phật giáo trước hết dựa vào sự khai thị chân lý bởi một đấng toàn trí, được biết là đức “Phật”, và kế đến là trực giác tâm linh<sup>24\*</sup> của những bậc hiền thánh. Trong mọi tranh luận sự viện

---

<sup>24\*</sup> Thật khó đưa ra một định nghĩa về ‘trực giác tâm linh’ cho phù hợp với mọi trường hợp. Hiểu theo Phật giáo thì nó khác xa cái ‘tính sáng tạo đích

dẫn tối hậu vẫn là, không phải kinh nghiệm của bất cứ ông Giáp hay ông Ất nào, mà của đức Phật toàn giác, được đức kết thành “lời của Phật”. Không như các tín đồ Ki-tô giáo, người Phật tử không có sách *Phúc âm* nhỏ gọn, dễ mang, quyết đoán dù cực kỳ mơ hồ, mà mọi tín đồ đều biết và chấp nhận. Vì vậy họ gặp một số khó khăn trong việc đạt đến một tiêu chuẩn về tính xác thực của một bộ kinh, nhưng những rắc rối hệ quả đó nằm ngoài mục tiêu của sách này.<sup>25</sup>

### **Hạnh Viên**

(NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1/2001)

---

thực’, ‘sự hiệp thông với vũ trụ’ hay ‘cái hiểu biết toàn năng’ của những người đặc biệt xuất sắc như Nostradamus, Jacob Boehme hay William Blake.

<sup>25</sup> Xem E. Lamotte, *La critique d’authenticité dans le Bouddhisme*, trong *India Antiqua*, 1947, pp. 213-222.



# THIÊN TRÚC LÂM YÊN TỬ

ĐINH QUANG MỸ

## *Dẫn khởi*

Trên danh nghĩa, Trúc Lâm Yên Tử là Thiền tông. Và trong tinh thần, cũng như trên thực tế tu tập và sự truyền thừa lịch sử của nó, Trúc Lâm phải được coi là một phái Thiền đứng ngoài Thiền tông Trung Hoa. Tất cả ý nghĩa này có thể được tóm tắt trong mấy câu thơ sau đây của *Thiền tông Bản hạnh* (v.t: TTBH)

*Bụt truyền tự cổ chí kim  
Ai tin giá trị tri âm thiệt thà  
Xem Thánh đăng lục giảng ra  
Khêu đèn Phật tổ sáng lò tam thiên  
Việt Nam thắng cảnh Hoa Yên  
Sái tiêu cực lạc Tây Thiên những là  
Vĩnh trấn cứu phẩm Di-dà  
Phân hương chúc Thánh quốc gia thọ trường.*  
(TTBH, tờ 19a, câu 699-706)

Đoạn thơ này cho chúng ta biết ít nhất là hai nét đặc sắc của Thiền Trúc Lâm. Nét thứ nhất, Trúc Lâm vẫn xứng danh như một phái Thiền chính thống, mà truyền thừa tâm ấn được khởi từ Đức Thích-ca, rồi như ngọn đèn được khêu sáng qua nhiều

thế hệ, cho đến Việt Nam.<sup>69</sup> Đó là tất cả ý nghĩa truyền thừa căn bản theo quan niệm Thiên tông chính thống Trung Hoa. Nét đặc sắc khác, liên hệ đến đường lối hành trì. Ở đây người ta thấy Trúc Lâm đã không đặt nặng sự thực hành công án để đốn ngộ đạo lý Thiên như trong truyền thống Thiên Trung Hoa. Thiên tông Trung Hoa kể từ nhà Minh về sau đã có sự thực hành công án bằng niệm Phật. Theo đó, niệm Phật vẫn có thể là phương tiện để đốn ngộ.<sup>70</sup> Trong khi đó, tác giả của TTBH lại nói đến lý tướng vãng sanh, mà cấp bậc thành tựu là chín phẩm sen vàng nơi cõi cực lạc. Nói một cách vắn tắt, phương pháp hành trì của Trúc Lâm nghiêng nặng phần tín ngưỡng tôn giáo. Động cơ hay bối cảnh của phương pháp này, như đoạn thơ đã trích dẫn nói rõ: “Phần hương chúc Thánh quốc gia thọ trường”.<sup>71</sup> Thế thì Thiên Trúc Lâm mang màu sắc chủ

<sup>69</sup> Quan niệm này cũng được Hòa thượng Phúc Điền xác nhận trong bài tựa viết cho *Dại nam Thiên Uyển Kế đăng lục*, bản trùng san năm Tự Đức thứ 12: “Kế thế Truyền đăng vi hà tự hô? Tây thủy tổ Ca-diếp, Châu Mục vương chi thời, đông tị tổ Đạt-ma, Lương Vũ Đế chi thế. Nam sơ tổ Vô Ngôn Thông, Đường Huyền Tông chi đại. Dữ phù Phật chi thọ ký, tổ chi truyền đăng, quốc chi thanh sử, tộc chi gia phả, kế vãng khai lai, thượng hạ tương thừa, cổ kim bất dị tam gia chi bản giá.”

<sup>70</sup> Về niệm Phật và thực hành công án của Thiên tông Trung Hoa, có thể đọc trong *Thiền Luận* bộ trung của Suzuki, bản dịch Việt ngữ của Tuệ Sỹ, An Tiêm xb. 1971.

<sup>71</sup> Lý tưởng thịnh hóa của Phật đạo và thịnh trị của quốc gia rải rác nhiều chỗ trong *Thiền tông Bản hạnh*. Dẫn thêm một đoạn khác:

*Nước Nam đẹp được bốn bên  
 Vì có Phật bảo hoàng thiên hộ trì  
 Đời đời Phật đạo quang huy  
 Quốc gia đình thịnh cường thì tăng long.*



nghĩa quốc gia khá rõ. Và đây không phải là sự kiện khó hiểu, khi chúng ta biết rằng, tất cả những vị khai sáng ra nó đều là những người có trách nhiệm trực tiếp với sự tồn vong của quốc gia dân tộc.

Trong hai nét đặc sắc vừa kể, nét thứ nhất xác định với chúng ta rằng, Trúc Lâm đích thực là Thiền tông. Nét thứ hai dành cho Trúc Lâm một vị trí địa dư và lịch sử trong truyền thống tư tưởng của dân tộc. Chương này sẽ trình bày nét thứ nhất. Trước khi trình bày các sự kiện liên hệ, chúng tôi xin dành ít trang nói về quan niệm truyền thừa của phái Thiền Trúc Lâm, để cuối cùng thiết lập một bản **Phả Hệ Truyền Thừa** của phái này.

Quan niệm truyền thừa được TTBH giới thuyết khá rõ, qua lời đối đáp của vua Trần Thái Tông và Phù Vân Quốc sư. Dưới đây là lời của Phù Vân Quốc sư:

*Sơn bốn vô Phật làm xong  
Phật ở trong lòng, Bụt tại chỗ tâm  
Hiện ra nhãn nhĩ thanh âm  
Từ mục tương cố chẳng tâm thời gì?*  
(TTBH, câu 235-238)

Một điểm khá lý thú đối với chúng ta là quan niệm về Thiền của tác giả *Đại Chân Viên Giác Thanh* (vt: VGT). Theo đó, tác giả đã đồng nhất *Thiền tông* và *Thiền đặng*. Nhìn từ bên ngoài, danh từ *Thiền đặng*, tức ngọn đèn của Thiền, chỉ có thể cho ta cái ấn tượng về lịch sử tiếp nối của tông phái như sự nối tiếp của ánh đèn. Nhưng ở đây tác giả VGT đi xa hơn nữa, khi ông giải thích:

“Tăng Hải Hòa nói: Trong đời các vị Đế thì coi thiên hạ là của công, không thể riêng cho con cháu mà tất phải truyền lại cho những bậc Thánh hiền, vì thế mới nảy ra cái thuyết Thiên (tức là chữ *thiên* có nghĩa là trao lại). Thiên ấy là tỏ nghĩa cùng trao truyền cho nhau vậy. Hiện nay các vị sư sau tiếp nối vị sư Tổ trước, thì gọi là *thiên sàng*. Thiên sàng tức là đem cái giường và chỗ ngồi mà trao lại, cũng như các vị Đế đem ngôi vua mà trao lại cho nhau vậy. Nhưng sự trao lại ấy không phải là trao lại cái ngôi vị mà chính là trao lại cái tâm.

Đức Quan Thế Âm Bồ-tát chỉ đem cái tâm lượng rộng lớn trao cho chư Phật, rồi chư Phật đều lấy (tờ 61a) tâm ấy là tâm của mình. Câu kệ nói:

*Ngàn sông có nước ngàn sông nguyệt  
Muôn dặm không mây muôn dặm trời.*  
(TTBH, câu 661-664)

Như thế mới gọi là Thiên. Nếu bằng chỉ trao lại cái ngôi vị mà không có cái tâm tinh nhất để trao thì có cần gì đến vua Nghiêu vua Thuấn.

Hiện nay nhất thiết các tăng chúng chỉ thấy ngôi lặng tĩnh tâm thì gọi là *Thiên định*, và dạy cho Thiên định tức là an định, như thế thực là mất cái nghĩa chữ Thiên. Mãi đến sau khi đức Đại Thiên sư phát minh ra nghĩa đó mới hiểu rõ hai chữ Thiên định có nghĩa là đem cái tâm an định mà truyền lại vậy. Gần đây ở chùa Đại Từ thuộc về Lam sơn, phía bên cạnh có một cái am gọi là am Thụ Thụ (chữ Thụ trên là trao cho, chữ Thụ dưới là nhận lấy) và bày thứ tự các tượng của các sư Tổ các đời kế tiếp, xem đó dù không biết cái tâm thụ thụ là như thế nào, song

sự trao cho và nhận lấy đó có lẽ đúng với ý nghĩa chữ Thiên.”<sup>72</sup>

(Nguyên văn:

海和僧曰帝者之世，天下為公，不自私其子孫，而必傳諸賢聖。是以有禪之說。禪也者遞相傳授之謂也。今後師繼前祖師，曰禪床曰禪坐；以創與坐相傳；亦猶帝者之以位相禪耳。豈知禪不以位而以心。觀世音菩薩唯以心量之廣大禪諸佛。諸佛閣以其心為心。偈云

千江有水千江月

萬里無雲萬里天

這方謂之能禪。若徒禪之位而無精一之心法以禪之，亦奚取於堯舜況區區床坐能不愧人之尊信也哉。今我一切僧眾但見靜坐息心謂之禪定，便訓禪定為安定，大失禪字之義。自大禪師發明之後方知禪定者以心之靜定相傳。近見覽山大悲寺旁有授受庵列諸代祖師像，雖不知授受之心為何如，然所以相授受者其禪之謂歟？

*Hải Hòa tăng viết: Đế giả chi thế, thiên hạ vi công, bất tự tư kỳ tử tôn, nhi tất truyền chư HiềnThánh, thị di hữu Thiên chi thuyết. Thiên dã giả độ tương truyền thụ chi vị dã. Kim hậu sư kế tiền Tổ sư, viết thiên sàng, viết thiên tọa, di sàng dữ tọa tương truyền, diệc do Đế giả chi di vị tương thiên nhi. Khởi tri thiên bất di vị nhi di tâm. Quan Thế Âm Bồ-tát duy di tâm lượng chi quang đại thiên chư Phật. Chư Phật các di kỳ tâm vi tâm, kệ vân:*

*Thiên giang hữu thủy thiên giang nguyệt,*

*Vạn lý vô vân vạn lý thiên.*

*Giá phương vị chi năng thiên. Nhược đồ thiên chi vị nhi vô tình nhất*

<sup>72</sup> Tam Tổ Hành Trạng, bản dịch Việt ngữ của Trần Tuấn Khải, tr. 93-94.

*chi tâm pháp dĩ thiên chi, diệc hà thủ ư Nghiêu Thuấn hướng khu khu sàng tòa năng bất quý nhân chi tôn tín giả tai.*

*Kim ngã nhất thiết tăng chúng dẫn kiến tình tọa tức tâm vị chi Thiên Định, tiện huấn Thiên định vi an định, đại thất Thiện tự chi nghĩa, tự đại Thiên sư phát minh chi hậu phương tri Thiên định giả dĩ tâm chi tình định tương truyền. Cận kiến Lâm sơn Đại bi tự bang hữu Thụ Thụ am liệt chư đại tổ sư tượng, tuy bất tri thụ thụ chi tâm vị hà như như, sở dĩ tương thụ thụ giả kỳ Thiên chi vị dư?)<sup>73</sup>.*

Đoạn văn được trích dẫn rất dài trên đây không những đã cho ta biết tính cách quan trọng về sự truyền thừa của Thiền, mà còn nói đến cái đặc sắc của Thiền Trúc Lâm, khi tác giả coi sự truyền thừa liên tục của Thiền y hệt như sự truyền thừa liên tục của một vương triều; tức là đã gói ghém bản chất vương giả của Trúc Lâm trong tinh thần Thiền học của nó. Vì thế, tác giả đã có lý khi tự phụ rằng chỉ riêng phái Thiền Trúc Lâm mới có nổi một sắc thái Thiền học đặc biệt như vậy, cho dù Trung Hoa hay Ấn-độ chưa chắc đã có người thực hiện được tinh thần hành động bao dung và phổ biến như dòng Thiền Trúc Lâm của Việt Nam ta.

Đằng khác, cũng trong một quan niệm truyền thừa khá nghiêm chỉnh như các tác phẩm được dẫn chứng ở trên, đoạn lược dẫn của Huệ Nguyên viết cho Thượng Sĩ Ngũ Lục (vt: TSNL) đã kê khai thứ tự truyền thừa của Trúc Lâm một cách liên tục và mạch lạc. Quan điểm then chốt của tác giả bài lược

---

<sup>73</sup> Bình giải về “Xu thanh ” 樞聲 thứ 23 của Hải Hòa. Sách đã dẫn (x.c.t.6, Ch I), phần chữ Hán, tờ 60b-61b.

dẫn đó vẫn là: Phật Phật duy truyền tâm ấn, Tổ Tổ mật phú ấn tâm. Nhưng sự truyền thừa này được tác giả bài lược dẫn nối kết giữa các bậc tiền bối của Trúc Lâm với những truyền nhân cuối cùng của dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Dĩ nhiên, chúng ta biết rằng Vô Ngôn Thông được Thuyền Uyển Tập Anh (v.t: TUTA) coi như là thân truyền từ Bách Trượng.

Chúng ta đã dẫn chứng ba tác phẩm quan trọng của phái Trúc Lâm: TSNL, TTBH và VGT, mà tác phẩm nào cũng có thiết lập một phả hệ truyền thừa liên tục, từ đức Thích-ca trên hội Linh Sơn, rồi Bồ-đề-đạt-ma, rồi ngang qua các Tổ Thiền Trung quốc, sau cùng thì đến Thiền Trúc Lâm Việt Nam. Trên đại thể, chúng đồng quan điểm về triết lý truyền thừa. Nhưng trong dữ kiện lịch sử mà chúng cung cấp, còn nhiều chi tiết cần khảo sát lại. Vậy chúng ta hãy thực hiện công việc khảo sát trong các mục dưới đây của chương này.

\*

## TIẾT MỘT

### LỊCH SỬ TRUYỀN THỪA CỦA THIỀN TÔNG VIỆT NAM VÀ PHÁI THIỀN TRÚC LÂM.

*Việt Nam bốn bể cứu châu  
Hưng sùng đạo Phật chợ quê khắp miền  
Gió thung thổi lọt am hiên  
Tinh thần sáng nhớ lòng Thiền chép ra  
Trước kẻ tông phái Thiền gia  
Ai ai học đạo xem hòa biết hay  
Tây Thiên Thích-ca là Thầy*

Truyền cho Ca-diếp liên rày A-nan  
Tĩnh được nhị thập bát viên  
Hai mươi tám Tổ Tây Thiên thuở này  
Đạt-ma Tổ mới phương tây  
Vượt sang Đông độ truyền nay kệ rằng:

...

(TTBH, câu 17-28)

Đoạn thơ nôm trên đây được trích từ những lời mở đầu của TTBH. Chúng không cung cấp cho ta những dữ kiện cần thiết về sự truyền thừa của Thiền tông Việt Nam. Nhưng chúng đã quả quyết với chúng ta một điều rất nghiêm trọng: Nói tới Thiền tông là phải nói từ đức Thích-ca trở xuống, và tất cả Thiền tông ở Đông độ đều phải bắt đầu kể từ Bồ-đề-đạt-ma. Đúng như cung cách của Thông Biện khi trả lời cho Thái hậu nhà Lý về lịch sử Thiền tông Việt Nam. Vậy, tại Việt Nam, người ta đã nối kết như thế nào để có sự truyền thừa liên tục của Thiền tông? Cho đến nay, chúng ta vẫn không có giải thích nào có thẩm quyền hơn ngoài giải thích của TUTA. Theo đó, Thiền tông được gọi là tâm tông của Phật, ở Ấn-độ thì bắt đầu với Ca-diếp; ở Trung Hoa, bắt đầu với Bồ-đề-đạt-ma; và ở Việt Nam, bắt đầu với Tì-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông. Riêng sách *Thiền uyển thống yếu kế đăng lục* của Như Sơn đời Hậu Lê lại không liệt kê danh tánh hai vị sơ Tổ của ngành Thiền tông Việt Nam vào trong thế hệ truyền thừa. Sách TTBH hình như cũng giống thuyết của *Kế đăng lục* (vt: KDL). Trong khi đó, bài lược dẫn trong TSNL hình như theo thuyết của TUTA, nên nối kết sự truyền thừa của phái Thiền Trúc Lâm Yên Tử với dòng Thiền Vô Ngôn Thông.

Chúng ta thử khảo sát giá trị lịch sử của các thuyết trên đây, chia chúng làm hai nhóm. Nhóm thứ nhất, lấy TUTA làm chính. Nhóm thứ hai, lấy KĐL làm chính đối chiếu với TTBH. Bởi vì, TUTA được cấu kết theo một hình thức bác học và làm lộ hẳn truyền thống sáng tác của Thiên tông, trong khi TTBH thuần túy là những lời ca dân dã, nên có thể coi là đại diện cho kiến thức về lịch sử Thiên tông của quảng đại quần chúng.

Thuyết của *Thiên uyển tập anh*: Tác giả của sách này có lẽ là môn hạ của phái Vô Ngôn Thông nên đã dành cho Vô Ngôn Thông và những người thừa kế một vị trí đặc biệt quan trọng. Dù vậy, ông chắc chắn không biết gì nhiều về thân thế của vị khai tổ của mình, ngoài những dữ kiện có sẵn trong *Truyền đăng lục* (vt: TĐL), một quyển sử Thiên tông căn bản của Trung Hoa. Cái khó khăn cho chúng ta là không hiểu bằng cách nào Thông Thiên sư của TĐL lại là một với Vô Ngôn Thông của TUTA. Mặc dù *Tập anh* có nói rằng, Vô ngôn Thông là một biệt danh mà người đương thời đặt cho, và biệt danh đó TĐL gọi là Bất Ngũ Thông. Thế thì tên thật của Thiên sư này không rõ là gì. Và lại, TĐL chép sự tích của Thông Thiên sư đến lúc trở về nguyên quán, tỉnh Quảng Châu, trụ trì nơi chùa Hòa An, rồi thôi. Không thấy nói những sự việc liên quan đến sự về sau này nữa. Tuy nhiên, không phải vì thế mà chúng ta nói TUTA gán ghép Vô Ngôn Thông với Thông Thiên sư TĐL một cách gượng gạo. Hiển nhiên, còn đợi nhiều khảo cứu giá trị về vấn đề này.

Những thiếu sót của TUTA đối với Vô Ngôn Thông quá ít, nếu ta so với những gì mà sách nói về Tì-ni-đa-lưu-chi. Ngay

cái nguyên quán của Thiền sư này, *Tập anh* đã ghi chép một cách trái ngược nếu đối với các dữ kiện mà tài liệu sử của Phật giáo Trung Hoa cung cấp. Trước hết, *Tập anh* nói rằng Tì-ni-đa-lưu-chi người gốc Nam Ấn, trong khi tác phẩm gần với Tì-ni-đa-lưu-chi nhất, *Trường Phòng lục*,<sup>74</sup> lại ghi rõ là người nước Ô-trượng, thuộc miền Bắc Ấn. Rồi đến niên đại dịch kinh, chúng ta được biết *Tập anh* phỏng chừng sáu năm trước năm Đại Tường thứ 2 (580), đời nhà Chu. Nhưng *Trường Phòng Lục* lại cho biết rất rõ cả về năm cũng như tháng: Nhà Tùy, niên hiệu Khai Hoàng thứ 2 (582), tháng 2, Tì-ni-đa-lưu-chi dịch xong kinh *Tượng đầu tinh xá*, và cũng trong niên hiệu đó, tháng 7 dịch xong kinh *Phương quảng Tổng Trì*. *Tập anh* không những chỉ mơ hồ về niên đại phiên dịch mà còn lầm cả tác phẩm phiên dịch, khi sách quả quyết kinh *Báo nghiệp sai biệt* được Tì-ni-đa-lưu-chi phiên dịch, mà kỳ thực, kinh này do Pháp Trí dịch, cùng trong một thời gian và địa điểm với Tì-ni-đa-lưu-chi.

Những dữ kiện vừa nói cho thấy TUTA có sử dụng tài liệu của lịch sử Phật giáo Trung Hoa, nhưng lại sử dụng một cách sai lạc.<sup>75</sup> Vì thế chúng ta không thể không thận trọng đối với sự trình bày của *Tập anh* về truyền thừa của Thiền tông Việt Nam. Bỏ ra ngoài tính cách bấp bênh trên giá trị lịch sử, chúng ta cũng có thể thử hỏi TUTA có thể cung cấp một vài chi điểm

---

<sup>74</sup> Nguyên danh là *Lịch đại tam bảo ký*, do Phí Trường Phòng viết, nên cũng được gọi là *Trường phòng lục*.

<sup>75</sup> Những khảo chứng về thân thế và niên đại của Tì-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông, xem bài *Những cuộc vận động của các Thiền sư Việt Nam cuối nhà Đường*, Tuệ Sỹ, Tạp chí Tư Tưởng, số 5, năm 1972.



nào về tính cách truyền thừa của Thiên tông Việt Nam không? Nếu có thể trả lời một cách vắn tắt, chúng ta có thể ghi lại hai dữ kiện trong *Tập anh* để làm luận chứng cho vấn đề.

Điểm thứ nhất, tính cách nhất quán của hai dòng Thiền được ghi trong *Tập anh*. Phân tích kĩ, chúng ta sẽ thấy rõ đa số các Thiền sư trong dòng Tì-ni-đa-lưu-chi đều có khuynh hướng thần bí, nghiêng nặng về tín ngưỡng tôn giáo nhân gian. Trong khi đó, đa số các Thiền sư thuộc dòng Vô Ngôn Thông nghiêng hẳn về phương diện văn học và tư tưởng.

Điểm thứ hai, chúng ta thấy rải rác trong các tiểu sử những dữ kiện được truyền tụng ở nhân gian hơn là có tính cách lịch sử khách quan.<sup>76</sup>

Những gì mà được lưu truyền thịnh hành trong nhân gian, thì dù không có tính cách lịch sử cũng phải trở thành lịch sử. Luận chứng này cho phép chúng ta chấp nhận đường lối thiết lập thế hệ truyền thừa cho Thiên tông Việt Nam của TUTA.

Thế hệ truyền thừa của Thiên tông Việt Nam theo thuyết của TUTA, chúng ta có thể lập một đồ biểu đại lược như *Đồ Biểu A: Truyền Thừa Thiên Tông Việt Nam*, theo Thiền uyển tập anh (trang 169)

Thuyết của *Kế đăng lục* (vt: KĐL) Theo lời tựa của Hòa thượng Phúc Điền, viết cho lần trùng khắc vào năm Tự Đức

---

<sup>76</sup> Thí dụ, trường hợp Cao Biền, mà sử ta tán tụng như một vị nhân, thì trong *Thiền uyển tập anh*, nêu các tiểu sử của Định Không, La Quý (các Thiền sư thuộc dòng Tì-ni-đa-lưu-chi), lại coi những công tác của Biền là trấn yểm, và đã gọi Cao Biền là giặc.

thứ 12 (1859), thì tác phẩm được mô phỏng theo *Ngũ đăng Hội nguyên*, chia thể hệ truyền thừa theo năm nhánh của Thiên tông Trung Hoa, mà trong số đó có hai nhánh là Lâm Tế và Tào Động được truyền vào Việt Nam. KĐL chép thứ tự truyền thừa của hai nhánh này. Về nhánh Lâm Tế, ở Việt Nam bắt đầu với Chuyết Công. Nhánh Tào Động bắt đầu với Thủy Nguyệt. Mặc dù lời tựa ấy có nhắc đến *Ngũ đăng Hội nguyên*, nhưng tác phẩm này chỉ chép tiểu sử các Thiền sư Trung Hoa đến đời thứ 14, tính theo dòng Nam Nhạc, và đời thứ 15 tính theo dòng Thanh Nguyên. Trong khi đó, Chuyết Công chỉ có thể thuộc vào đời thứ 37 tính theo dòng Nam Nhạc. Sau *Ngũ đăng Hội nguyên* được viết vào năm Sùng Trinh thứ 17 (1644), tác giả là Tinh Trụ; chép từ đời thứ 15 của Nam Nhạc vào thứ 16 của Thanh Nguyên.

Chúng tôi tìm thấy một tác phẩm khác, nó cung cấp cho ta nhiều chi tiết quý giá cho việc thiết lập sự liên lạc truyền thừa giữa các ngành Thiên tông Trung Hoa đến Việt Nam. Đó là *Ngũ đăng Toàn thư*, tác giả là Siêu Vinh, viết vào năm Khang Hi thứ 12 (1692). Niên đại này xác nhận Siêu Vinh đồng thời với Chuyết Công, hoặc thầy của Chuyết Công. Tác phẩm này quý giá ở chỗ nó cho biết niên đại sinh hoạt của các Thiền sư cho đến thầy trò của Chuyết Công, điều mà KĐL không đá động gì đến. Vì không cốt ý đi sâu vào chi tiết, nơi đây chúng tôi chỉ xin đơn cử trường hợp đối chiếu điển hình, giữa *Ngũ đăng Toàn thư* và *Kế đăng Lục*.

Trước hết, cũng nên ghi nhận lối trình bày phá hệ truyền thừa theo KĐL. Theo đó, sách chép Ca-diếp là Tổ thứ nhất, rồi

lần lượt tính liên tục ngang qua Trung Hoa cho đến Việt Nam. Như vậy, thay vì chép Huệ Năng là tổ thứ 6 theo thông lệ thì sách ghi là Tổ thứ 33. Và cũng theo thông lệ của các quyển sử Thiền Trung Hoa, người ta ghi thứ tự truyền thừa của năm dòng Thiền theo hai nhánh lớn là Nam Nhạc và Thanh Nguyên.

*Thí dụ:* thay vì ghi rằng Lâm Tế thuộc đời thứ 4 của Nam Nhạc. KĐL ghi là đời thứ 38; tức là kể từ Ca-diếp truyền đến đã được 38 đời. Dưới đây là ba thế hệ Chuyết Công, thuộc phá hệ Nam Nhạc, theo *Ngũ đăng Toàn thư*.

- *Kế đăng Lục:* Tổ thứ 37, Thiên Đồng Mật Hòa thượng. Theo *Ngũ đăng Toàn thư:* Dòng Nam Nhạc đời thứ 33, Thiên Đồng Mật Vân Viên Ngộ Thiền sư, tịch năm Vạn lịch thứ 12 (1584).<sup>77</sup>

- *Kế đăng Lục:* Tổ thứ 8, Lâm Dã Kỳ. *Ngũ đăng Toàn thư:* Nam Nhạc đời thứ 34, Thai Châu phú, Thông Huyền Lâm Dã Thông Kỳ Thiền sư, tịch năm Nhâm Thìn trong niên hiệu Thuận Trị (1652).<sup>78</sup>

- *Kế đăng Lục:* Tổ thứ 69, Ấn Mật Hòa thượng. *Ngũ đăng Toàn thư:* Bảo An Nhị Ấn Mật Thiền sư, tịch năm Giáp Dần đời vua Khang Hi (1664).<sup>79</sup>

Về vị kế tiếp, KĐL ghi là Nam sơn Trạng nguyên Tăng-đà-đà Hòa thượng, truyền nhân của Ấn Mật. Như vậy sư thuộc đời

<sup>77</sup> *Ngũ đăng Toàn thư*, quyển 64.

<sup>78</sup> *Ngũ đăng Toàn thư*, quyển 68.

<sup>79</sup> *Ngũ đăng Toàn thư* quyển 78.

thứ 36 của Nam Nhạc.

*Ngũ đăng Toàn thư* dành tất cả 20 quyển để chép tiểu sử của các thiền sư thuộc đời này. Nhưng trong số đó chúng tôi đã không tìm thấy danh tánh của Tăng-đà-đà, do đó không biết niên đại đích thực. Cứ theo sự tích mà KĐL chép, sư rất có thịnh danh đương thời; thịnh danh ấy vang dội đến cả triều đình. Triều đình đây chắc hẳn là triều vua Khang Hi. Với thịnh danh ấy chúng tôi chưa hiểu lý do tại sao tác giả của *Ngũ đăng Toàn thư* không biết đến. Hiển nhiên, theo niên đại viết *Ngũ đăng Toàn thư*, năm 1669 và năm tịch của Ấn Mật, 1664, thì tác giả hẳn là đồng thời, hay ít nữa là trẻ hơn, đối với Tăng-đà-đà.

Truyền nhân của Tăng-đà-đà là Chuyết Công. KĐL chép: Tổ thứ 72, Mân Diện Thanh Chương Hải Trưng văn Chuyết Công Hòa thượng. Chuyết Công người quê ở Thiện sơn (?), có lẽ trong vùng Chiết Giang, Trung Hoa.<sup>80</sup> Sau khi đắc pháp với thầy là Tăng-đà-đà, sư vào Việt Nam, mở đường cho phái Thiền Lâm Tế tại đây. Chuyết Công truyền pháp cho Minh Lương, rồi Minh Lương truyền cho Chân Nguyên, tác giả TTBH.<sup>81</sup> Vì Chân Nguyên trụ trì tại chùa Long Động trên núi Yên Tử, nên có liên hệ mật thiết với phái Thiền Trúc Lâm của ta. Có lẽ chính vì thế nên TTBH mới nói:

---

<sup>80</sup> Không rõ đại danh này, nhưng tra nơi Từ Hải, chúng tôi thấy có chữ "Tiệm thủy", và được giải là tên một con sông trong vùng Chiết Giang, cũng được gọi là Khúc Thủy. Về những địa danh, khác như: Mân Điện, Thanh Chương, chúng tôi không biết là đâu.

<sup>81</sup> *Kế đăng Lục* chép truyền thừa của phái Lâm Tế đến Chân Nguyên là dứt.

*Điều ngự cổ Phật tái lai*

*Tông giáo trong ngoài phó chúc tuân y*

*Thiệt dòng Lâm Tế tông chi*

*Pháp phái Vĩnh Thù Yên Tử Thiên Lâm*

(TTBH, câu 755-758)

Nghĩa là, Tổ thứ nhất của Trúc Lâm, vua Trần Nhân Tông, hiệu Điều Ngự Giác Hoàng, vốn là cổ Phật tái thế, thuộc dòng Thiên Lâm Tế.

Theo những dữ kiện kể trên, chúng ta có thể thiết lập một đồ biểu phả hệ truyền thừa của Thiên tông Việt Nam như *Đồ Biểu B: Truyền Thừa Thiên Tông Việt Nam*, Theo Kế đăng lục (trang 70)

Trong đồ biểu B, không những cho thấy thứ tự truyền thừa của Thiên tông Việt Nam, mà còn vạch ra gốc tích của phái Thiên Trúc Lâm và hậu thân của nó. Gốc tích này TTBH chỉ nói một cách mơ hồ, do đó, đồ biểu B, nơi hàng 38. Lâm Tế, chúng tôi gạch nối đường ngang nối qua đầu hàng Trần Nhân Tông, mà phía trên hàng Trần Nhân Tông có một dấu hỏi. Trong khi đó, dòng truyền thừa vẫn liên tục từ Ca-diếp trở xuống, cho đến hàng Chân Nguyên. Phía trên hàng Chân Nguyên, chúng tôi kéo một đường ngang nối với cột Trần Nhân Tông diễn ra nơi Chân Nguyên. Chúng ta có một đồ biểu về sự truyền thừa của Trúc Lâm, in trong TSNL. Đồ biểu này có lẽ do Huệ Nguyên thiết lập, khi Sư viết bài lược dẫn của Ngũ Lục ấy, vào năm Cảnh Hưng thứ 24 (1763). Xin ghi ở đây những chi tiết chính của đồ biểu đó: *Đồ Biểu C: Truyền Thừa Thiên Tông Việt Nam*, theo Thượng Sĩ Ngũ Lục (trang 71)

Chúng ta được biết rằng, Thông Thiên, Túc Lự và Ứng Thuận là ba vị Thiên sư trong những thế hệ cuối cùng của Vô Ngôn Thông. Theo TUTA. Như vậy, hiển nhiên Trúc Lâm là một phái Thiên hậu thân của phái Vô Ngôn Thông.

Khảo sát các đồ biểu được thiết lập ở trên, chúng ta thấy rõ hai quan niệm khác nhau về sự truyền thừa của Thiên Tông Việt Nam qua TUTA và KĐL. Đối với TUTA, mặc dù các Tổ thiên của Việt Nam đều có gốc tích từ Trung Hoa, nhưng sự truyền thừa không theo thế hệ Trung Hoa một cách chặt chẽ. Trong thế hệ Trung Hoa, Thiên Tông được phát triển theo năm chi nhánh, trực thuộc dưới hai dòng chính tông là Thanh Nguyên và Nam Nhạc. Thế hệ này là căn bản của *Truyền Đăng Lục*, mà các quyển sử Trung Hoa sau đó hoàn toàn mô phỏng theo. Ở TUTA, Tì-ni-đa-lưu-chi xuất hiện trước Huệ Năng, nên có thể đứng riêng ngoài thế hệ chính tông của Trung Hoa là điều hiển nhiên. Vô Ngôn Thông, trực thuộc dòng chính tông Nam Nhạc của Trung Hoa, nhưng TUTA lại kể Cảm Thành là thế hệ thứ nhất, cho đến thế hệ thứ 15 là Ứng Thuận, đồ biểu của TSNL (xem đồ biểu C) đặt vào hàng tiền bối của phái Trúc Lâm Việt Nam. theo sự trình bày này, tất cả các ngành Thiên Tông Việt Nam đều có một vị trí riêng biệt, không nằm trong truyền thừa chính tông Trung Hoa. Và như vậy, Thiên Tông Trung Hoa và Thiên Tông Việt Nam chỉ là bà con.

Ngược lại, KĐL cố gắng đặt Thiên Tông Việt Nam vào phá hệ truyền thừa chính tông của Trung Hoa. Mặc dù sách này ghi thứ tự của các thế hệ Thiên kể từ Ca-diếp liên tục trở xuống, nhưng vẫn không ra ngoài sự chi phối của quan niệm truyền thừa của

các tác giả Trung Hoa. Do đó, trong đồ biểu truyền thừa mà chúng tôi thiết lập theo KDL (xem đồ biểu B) đã không có hai phái Thiên khởi thủy của Việt Nam là Tì-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông. Sự liên hệ giữa phái Trúc Lâm và nhánh Thiên Lâm Tế được ghi trong đồ biểu B của chúng tôi là căn cứ theo TTBH. Mối liên hệ này không những đã không chứng tỏ được tinh thần độc lập của Thiên Tông Việt Nam, mà còn cho thấy đà phát triển thoái hóa của nó.<sup>82</sup> Ở đây theo chúng tôi, ngay từ khởi thủy, Phật giáo Việt Nam đã không phải là con đẻ của Phật giáo Trung Hoa dù không phải là không có những liên hệ mật thiết. Hai phái Thiên Việt Nam, Tì-ni-đa-lưu-chi và Vô Ngôn Thông, đã đóng góp không ít cho tinh thần độc lập và tự chủ của dân tộc, mà lịch sử đã chứng tỏ qua sự nghiệp của Vạn Hạnh và Khuông Việt. Rồi đến phái Trúc Lâm thì tinh thần độc lập trong tư tưởng Phật học Việt Nam đã lên đến cao độ. Sáng tổ của Trúc Lâm không còn là hậu duệ của Bồ-đề-đạt-ma, mà ít ra cũng là ngang hàng, nên mới có hiệu là Điều Ngự Giác Hoàng. Danh từ này vốn chỉ cho đức Thích-ca.

Như vậy, trong lịch sử truyền thừa của Thiên tông Việt Nam, Trúc Lâm có một vị trí rất lớn, nếu không nói là điểm đồng qui. Rồi chúng ta sẽ thấy, trên lãnh vực tư tưởng cũng như trong đường lối sinh hoạt, Trúc Lâm đã là điểm đồng qui của mọi chiều hướng phát triển của tư tưởng Việt Nam, cả trong và ngoài Phật giáo. (*xem Đồ biểu Phả Hệ Thiên Tông Việt Nam Và Phái Trúc Lâm, trang 73*)

---

<sup>82</sup> Chúng tôi muốn nói đến sự lệ thuộc giữa Thiên tông Việt Nam đối với Trung Hoa càng ngày càng quá chặt chẽ.

## TIẾT HAI

### CÁC TIỀN BỐI CỦA PHÁI THIÊN TRÚC LÂM

Nói đến các vị tiền bối của Trúc Lâm tức là nói đến gốc tích của nó. Cái học và cái hành của các vị này sẽ cho chúng ta biết phong thái sinh hoạt của Phật giáo trong khoảng đầu nhà Trần. Trong các tiểu sử sẽ được trình bày dưới đây, chúng ta cũng nên để ý trước hết về vai trò của Cư sĩ. Họ là Cư sĩ, nhưng đương thời, hay về sau, được liệt vào danh sách những người nối tiếp ngọn đèn chấp pháp, duy trì cái tông chỉ tâm yếu của Phật. Đó là một thời kỳ đặc biệt của Phật giáo Việt Nam. Trong thời đó, triết lý hành động của đại thừa, nhất là Đại thừa Thiên tông, được phát huy và được thực hiện một cách đáng mệnh danh là viên dung vô ngại.

Danh hiệu của những vị mà chúng tôi trình bày ở đây, trước hết căn cứ theo đồ biểu trong bài lược dẫn của TSNL, và kế đó, là cuộc đời của họ, được viết theo những tài liệu mà chúng tôi hiện có. Tài liệu này không nhiều lắm, nhưng chúng cũng thủ vai trò chứng tích lịch sử một cách khá đầy đủ. Dù sao, điều mà chúng ta cần có là biết và hiểu một phần nào thái độ hành động của họ; để rồi trong những phần khác, chúng ta có thể hiểu những gì đáng gọi là điểm then chốt trong phái Thiên Trúc Lâm.

Theo đồ biểu trong TSNL, về các tiền bối của Trúc Lâm, trước hết chúng ta có Thông Thiên, Túc Lự và Ứng Thuận. Đó là ba vị Thiên sư thuộc các thế hệ thứ 13, 14 và 15 của dòng Thiên Vô Ngôn Thông. Tiểu sử của họ được chép trong TUTA. Ta có thể ghi lại như sau:



## I. THÔNG THIÊN

*Thiên Uyển Tập Anh* cho biết, đời thứ 13 của dòng Thiên Vô Ngôn Thông gồm có 5 vị, trong số đó, ba vị khuyết lục. Hai vị còn lại đều là truyền nhân của Thiền sư Thường Chiếu.

Thông Thiên, hay Thông Sư Đại sĩ, người làng Oác Hương, huyện A La, họ Đặng. Buổi đầu, cùng với bạn là Quách Thần Nghi đồng thờ Thường Chiếu, ở chùa Lục Tổ làm thầy. Một hôm, sư vào thất để thỉnh ích,<sup>83</sup> hỏi:

- Thế nào thì được gọi là đã giác ngộ Pháp Phật?

Thường Chiếu đáp:

- Phật Pháp không thể giác được thì làm gì có cái pháp giác ấy.

Qua lời đó, Sư linh hội yếu chỉ. Rồi sau, trở về quê của mình. Kẻ tăng người tục kéo đến học hỏi rất đông. Phàm ai hỏi, Sư đều đem tâm ấn mà ấn chứng cho.

Có người hỏi:

- Người xuất thế là người thế nào?

Sư đáp:

- Không phải thấy đạo của cổ nhân là gì, mà cứ quán rằng năm uẩn đều không, bốn đại là vô ngã. Cái chân vốn vô tướng, không đến cũng không đi. Lúc sinh, tánh không đến, lúc chết, tánh không đi. Tâm và cảnh nhất như, tròn đầy và vắng lặng. Nếu có thể tỏ ngộ ngay được chỗ đó như vậy, không còn bị

---

<sup>83</sup> Một trong những cách vấn đáp giữa đệ tử và Thiền sư, được phần dương Thiên Chiếu tổng kết thành 18 cách, và gọi là “Phần dương thập bát vấn”. Thỉnh ích là cách thứ nhất. Xem *Thiên luận*, bộ trung, bản Việt ngữ của Tuệ Sỹ.

buộc ràng vào trong quá khứ, hiện tại hay vị lai. Đó là người xuất thế. Điều trọng yếu là đừng máy may nhắm tới một mục đích nào cả.

Hoặc có người hỏi về ý nghĩa vô danh, Sư đáp:

- Phân biệt các uẩn ấy, thấy rằng tánh của chúng vốn không tịch. Vì là không cho nên không thể diệt. Đó là ý nghĩa vô sinh.

Hoặc có kẻ hỏi về lý vô sinh, Sư đáp:

- Nhờ soi tỏ thấy các uẩn, mới làm hiển lộ tánh không. Tánh không thì không hề diệt. Đó là lý vô sinh.

Có thầy Tăng hỏi: Phật là gì? Sư đáp:

- Bốn tâm là Phật. Vì vậy, Đường Tam Tạng Huyền Trang nói rằng: Nếu tỏ rõ được tâm đạo, đó gọi là Tổng trì, tỏ ngộ pháp vô sinh, đó gọi là siêu giác.

Sư tịch vào năm Kiến trung thứ 4 (1228) đời nhà Trần.

Sư tịch vào lúc Trần Thái Tông sáng nghiệp được bốn năm. Giai đoạn giao thời giữa nhà Trần và nhà Lý hẳn là có những biến chuyển trọng đại trên phương diện xã hội. Chúng ta không hiểu những biến chuyển này ảnh hưởng đến tư tưởng Thiền tông đến mức độ nào. Một sự kiện trong tiểu sử của Quách Thần Nghi, bạn đồng học của Thông Thiên, có lẽ cho ta một ít tin tức. Đó là vào năm Kiến gia thứ 6 (1216), trước khi mất, Quách Thần Nghi trao cho đồ đệ mình là Ấn Không bản đồ phá hệ của Thiền tông Việt Nam do Thông Biện thiết lập. Bản đồ này, Quách Thần Nghi nhận từ thầy của mình, mà cũng là thầy của Thông Thiên, là Thường Chiếu. Cái gây cho chúng ta ngạc nhiên ở đây là Quách Thần Nghi hỏi Thường Chiếu về

nguồn gốc tông phái của mình:

- Con theo thờ thầy đã lâu năm, thế mà chưa biết người bắt đầu truyền đạo này là ai. Mong thầy chỉ dạy cho biết thứ tự các đời truyền pháp.

Một câu hỏi tương tự cũng đã được TUTA chép trong tiểu sử của Thông Biện. Nhưng nó được đặt ra từ bà Thái hậu nhà Lý nên sự kiện không đáng ngạc nhiên mấy. Nhưng một trăm năm sau được nhắc lại từ miệng của một truyền nhân trong dòng Thiền Vô Ngôn Thông, tức là cùng một dòng nối Thông Biện. Thế thì, hóa ra sự tiếp nối của các đời chỉ trong khoảng một trăm năm mà đã mất hết dấu vết lịch sử. Như vậy, chúng ta có thể quá quyết mà không nhầm lẫn rằng, dòng Vô Ngôn Thông trong khoảng đầu triều đại nhà Lý, rục rờ với những Thiền sư lỗi lạc như Viên Chiếu (1090), Cứu Chi (1067), Thông Biện (1134), Mãn Giác (1090)... đến cuối đời nhà Lý thì đã tàn lụi, chỉ còn lại một vang bóng. Dù vậy, trong tiểu sử của Thường Chiếu, Tập Anh cho biết Thường Chiếu có soạn một tác phẩm mang danh Nam tông tự Pháp đồ, lưu hành ở đời. Rất tiếc chúng ta không có bản đồ này để khảo sát những biến chuyển trong vòng một trăm năm của Thiền tông Việt Nam, mà hậu quả sau cùng chắc chắn là sự xuất hiện của Trúc lâm.

## II. TÚC LỰ

Sư người quê ở làng Chu Minh, phủ Thiên Đức, trụ trì chùa Thông Thánh. Khi tuổi còn nhỏ, đã ham học hết thầy sách vở thế tục. Rồi một hôm, bỏ tất cả những sở học mà thờ Thông Thiền Đại sư làm thầy, học thấu chỗ uyên áo của thầy. Có lần, trong ngày giải sư, Sư đặt máy bắt được một con chim, đem

dâng Thông Thiên, Thông Thiên gạn hỏi: “Con đã làm Tăng mà còn phạm giới sát, không sợ quả báo ngày sau sao?” Sư đáp: “Bất cứ vào thời nào, con cũng chẳng thấy các vật đó, cũng không thấy có thân của mình, và cũng chẳng biết có quả báo sát sinh.” Bởi có đó, Thông Thiên coi Sư là người pháp khí, nên đặt vào hàng đệ tử nhập thất. Lại ấn chứng riêng cho rằng: “Nếu con mà dùng được cái khoảnh đất đó, thì dù có làm ra tội ngũ nghịch, thất già, cũng có thể thành Phật.” Ngay lúc ấy, có thầy Tăng gần đó lén nghe được, Sư bèn kêu lên: “Khổ thay, dù có cái chuyện đó, con cũng chẳng nhận.” Thông Thiên mới lớn giọng: “Giặc! Giặc! Cần gì phải nhờ đến hạng phi nhân mới xong!” Qua lời đó, Sư linh ngộ. Về sau, trở về chùa Thông Thánh giảng dạy và nghiên cứu tông chỉ của Thiền. Đệ tử tâm đắc của Sư là Cư sĩ Ứng Thuận, cũng là truyền nhân của Sư.

Không thấy nói Sư mất vào năm nào. Sư có bạn đồng học là Thiền sư Hiện Quang. Cả hai cùng thờ Thông Thiên làm thầy. Nhưng Hiện Quang chẳng may được Hoa Dương Công chúa trọng để cho đến nỗi bị đời dèm phá, nên về sau, Sư lánh mình trong núi trải qua 10 năm. Vua Lý Huệ Tông có sai sứ đến thỉnh, nhưng Sư cũng từ chối. Sư mất năm Kiến gia thứ 1 (1221), trước năm mất của Thông Thiên 7 năm.

### III. ỨNG THUẬN

Ứng Thuận, hay Ứng Vương, là đời thế hệ cuối cùng của Vô Ngôn Thông trong TUTA. Thế hệ này, có 7 người, mà tiểu sử chỉ còn lại duy một Ứng Vương. Người phường chợ Võ, họ Đỗ, tên húy là Văn. Tánh dững dưng, không hay bon chen với thế sự. Trong triều Chiêu lăng, tức triều vua Trần Thái Tông. Ông

làm quan đến chức Trung phẩm Phụng ngự. Những lúc rỗi rảnh, thường để hết tâm trí vào việc học Thiền, tay không rời sách, dò cho tới tận cùng ý chí của Tổ, tỏ rõ được tâm tông. Trong hàng môn phái của Thông thánh Túc Lự, ông đã đạt đến chỗ ẩn mật, nên Thiền sư Túc Lự không ngại mà không trao tâm ấn Thiền tông cho. Sau khi được truyền tâm ấn, ông là người tai mắt trong giới học Thiền, mà thịnh danh có thể so với các Thiền sư đương thời như: Nhất Tông Quốc sư, Tiêu Dao, Giới Minh, Giới Viên... không thấy TUTA nói đến năm mất. Trần văn Giáp trong Phật giáo Việt Nam phỏng chừng rằng có lẽ Ứng Thuận đồng thời với tác giả của TUTA nên sách mới không ghi được năm mất của ông. Đằng khác, theo đồ biểu phá hệ Thiền Trúc Lâm trong TSNL, chúng ta biết rằng Tiêu Dao là truyền nhân của Ứng Thuận, hay Ứng Vương. Thế thì, khi TUTA ghi nhận thịnh danh của Ứng Vương cũng ngang hàng với Nhất Tông, Tiêu Dao... Sự ghi nhận đó ám chỉ như thế nào? Tuy vậy, ở đây chúng ta cũng có thể đưa ra một ghi nhận riêng về tiểu sử của Ứng Vương. Ông là một cư sĩ, làm quan đến chức Trung phẩm Phụng ngự, lại là truyền nhân của Thiền; sự kiện ấy có thể cho phép chúng ta ức thuyết rằng, khoảng đầu nhà Trần, Thiền tông Việt Nam đã có một thái độ hành động rõ rệt, Chắc chắn ông là người mở đầu cho tinh thần Thiền tông của phái Trúc Lâm. Điều đáng tiếc là chúng ta biết rất ít về tư tưởng của ông. Tập Anh chỉ nói là ông đã đạt đến chỗ uyên áo của Thiền, và nhất là dòng Thiền Vô Ngôn Thông, bấy giờ truyền đã được 15 đời, kéo dài trên dưới năm thế kỷ.

#### IV. TIÊU DAO

Ông là thầy của Tuệ Trung, trụ ở Phước đường, nên cũng gọi là Phước Đường Đại sư. Về gốc tích, chúng tôi chưa rõ là đâu. Bản hành trang của Tuệ Trung Thượng Sĩ, do Pháp Loa viết, chỉ thấy nói Đại sư là thầy của Tuệ Trung, ngoài ra không cho biết gì thêm. Vả lại, TUTA cũng có nhắc đến. Vậy thịnh danh của Đại sư không phải là nhỏ. Một số thi văn của Tuệ Trung có nói riêng về Đại sư. Xin lục ra cả dưới đây để làm tài liệu.

##### 問福堂大師疾

風水到時波忽動  
火薪交處焰纔生  
方知四大原無際  
一任沿流劍閣行

##### Vấn Phước Đường Đại Sư Tật.

Phong thủy đáo thời ba hốt động  
Hỏa tân giao xứ diễm tài sinh  
Phương tri tứ đại nguyên vô tế  
Nhất nhiệm duyên lưu kiếm các hành.

Dịch Việt của Trúc Thiên:

##### Hỏi thăm bệnh của Đại sư Phước Đường.

Gió nước nhồi nhau liên sóng nổi  
Lửa, rơm chạm phải ngọn liền sinh  
Mới hay bốn đại đều không thực  
Gươm sắt lâu son mặc ý tình.

##### 上福堂逍遙大師

久違風彩  
僑寄荒村  
身雖天外之參商  
意有鏡中之鸞鳳  
閑唱無生之曲  
用酬法乳之恩  
濫札伽陀  
上呈坐下

身雖肥遯寓鄉關  
四重恩深未感寒  
意拙少逢添意氣  
心灰孤守寸心丹  
春回虛對開桃葉  
風起空聞擊竹山  
當日到家參問罷  
沒弦琴子請今彈

暫來省問古錐禪  
像貌期頤壯且堅  
慧可身慚皮骨記  
趙州天與鶴龜年  
須知世有人中佛  
休怪爐開火裏蓮  
珍重伽陀隨興禮  
幾多縵卻紫華彈

*Thượng Phước đường Tiêu Dao Đại sư.*

Cửu vi phong thể

Kiều lý hoang thôn

Thân tuy thiên ngoại chi Sâm thương  
Ý hữu kính trung chi loan phượng  
Nhàn xướng vô sinh chi khúc  
Dụng thù pháp nhũ chi ân  
Lạm trát già đà  
Thượng trình hạ tọa

Thân tuy phì độn ngụ hương quan  
Tứ trọng ân tham vị cảm hàn  
Ý chuyết tiểu phùng thêm ý khí  
Tâm hôi cô thủ thốn tâm đan  
Xuân hồi hư đối khai đào điệp  
Phong khởi không văn kích trúc can  
Đường nhật đảo gia tham vấn bãi  
Một huyền cầm tử thỉnh kim đàn  
Tâm lai thỉnh vấn cổ chùy Thiên  
Tướng mạo kỳ di tráng thả kiên  
Huệ Khả thân tâm bì tủy ký  
Triệu Châu thiên dữ hạc qui niên  
Tu tri thế hữu nhân trung Phật  
Hưu quái lô khai hỏa lý liên  
Trân trọng già đà tùy hứng lễ  
Kỷ đa nạm khước ti hung đàn.

Dịch Việt của Trúc Thiên:

*Lẽ Thiên sư Tiêu Dao ở Tịnh xá Phước Đường.*

*Hèn lâu xa ánh sáng  
Ồ gởi chốn hoang thôn*



Thân tuy ngoài cõi Sâm với thương  
 Ý vẫn trong gương loan và phượng  
 Nhà nhà ngâm khúc vô sanh  
 Hầu đáp ân thầy mớm sữa  
 Trộm có lời thơ tụng  
 Cúi dâng lên tháp tòa

Thân tuy cục mịch ngụ quê này  
 Bốn trọng ân nào dám lãng khuây  
 Ý vụng sớm nhờ thêm ý khí  
 Lòng tàn riêng giữ chút lòng ngay  
 Xuân về ngắm lững hoa đào nở  
 Gió động nghe hỏ khóm trúc lay  
 Ngày trước đến nhà thăm hỏi hết  
 Nay đàn xin thỉnh khúc không dây

Thoát qua thăm hỏi cổ chùy Thiên  
 Tướng mạo mười mười được khoe bên  
 Tông phẩm tuổi theo rùa hạc thô  
 Thân Quang đạo rút tủy đa truyền  
 Vẫn hay Phật sẵn trong đời có  
 Đình lạc sen bình giữa lúa lên  
 Trân trọng dâng theo lời tụng viếng  
 Có gì lễ mọn chút quà riêng.

### 福堂景物

福堂景致已即當  
 賴有禪風習習涼  
 籬落簫疏抽筍瘦  
 門庭幽邃闢松荒

未逢時泰賢人出  
且喜林深瑞獸藏  
早晚老天開佛日  
通門桃李弄春光

*Phước đường cảnh vật.*

Phước đường cảnh trí di tức đương  
Lại hữu thiên phong tập tập lương  
Ly lạc tiêu sơ trừu duẩn sấu  
Môn đình u thúy tịch tùng hoang  
Vị phùng thời thái hiền nhân xuất  
Thả hi lâm thâm thụy thú tàng  
Tảo văn lão thiên khai Phật nhật  
Thông môn đào lý lộng xuân quang.

Trúc Thiên dịch:

***Cảnh vật Phước đường.***

*Phước đường cảnh vật chính là đây  
Nương ngọn gió thiên mát mẻ thay  
Then lỏng cửa sân lùa bụi rậm  
Tre thưa rào đậu búp măng gầy  
Thời chưa gặp đấng ra hiền thánh  
Núi khá vui nhiều án phượng quy  
Hôm sớm trời già khai Phật nhật  
Lối đào bỏ ngõ lộng xuân đây.*

## V. TUỆ TRUNG THƯỢNG SĨ

Về cuộc đời của Thượng Sĩ, có lẽ đầy đủ nhất là bản *Hành trạng* do Pháp Loa, Tổ thứ hai của Trúc Lâm viết. Nhưng bản

tiểu sử đó không chép tên thật, mà chỉ nói, Thượng Sĩ con của Khâm Minh Từ Thiện Thái Vương. Trong khi đó, lời dẫn cuối sách, nói là trích *Hoàng Việt Văn Tuyển*, quả quyết rằng, Thượng sĩ là Hưng Ninh Vương Trần Quốc Tảng, con lớn của Trần Hưng Đạo.<sup>84</sup> Đối chiếu với bản *Hành trạng* của Pháp Loa, chúng ta bắt gặp một nghi vấn lớn. Nguyên văn *Thượng sĩ Hành trạng* viết: “Thượng sĩ Khâm Minh Từ Thiện Thái Vương chi đệ nhất tử, Nguyên Thánh Thiên Cảm Hoàng Thái Hậu chi trưởng huynh.” Viết như vậy có nghĩa rằng Thượng Sĩ là con đầu của Khâm Minh Từ Thiện Thái Vương. Và là anh cả của Nguyên Thánh Thiên Cảm Hoàng Thái hậu. Thái hậu là mẹ vua Trần Nhân Tôn, được tôn làm Hoàng Thái hậu với tước hiệu đó do vua Trần Nhân Tôn, tức vị năm 1278. Sử chép, bà là con gái thứ năm của Yên Sinh Vương Trần Liễu, tên thật là Thiều, làm vợ vua Trần Thánh Tôn, được phong làm Thiên Cảm Hoàng hậu. Xét theo đó, nếu Thượng Sĩ có tục danh là Trần Quốc Tảng, con của Trần Hưng Đạo, thì Nguyên Thánh Thiên Cảm Hoàng hậu là em của Trần Hưng Đạo chứ không thể là em của Trần Quốc Tảng. Phải chăng Tuệ Trung Thượng Sĩ không có tên thật là Trần Quốc Tảng như *Hoàng Việt Văn tuyển* chép?

Về năm mất của Thượng Sĩ, *Hành trạng* chép là năm Trùng

---

<sup>84</sup> *Hoàng việt Văn tuyển* (bản dịch của Nguyễn Đình Diệm, tr 109), chép bài “Phóng cuồng ca” của Tuệ Trung Thượng Sĩ, ghi là của Trần Quốc Tảng, kèm theo lời chú: “Trần Ninh Vương Quốc Tảng (Hưng Đạo thứ tử), lưỡng khước thất binh, tứ trấn Hồng lộ quân dân, hậu thối chư tịnh bang (kim Vinh lại huyện, An quảng xã cho phong ấp, cải vi Vạn Niên thôn, tự hiệu Tuệ Trung Thượng Sĩ. Thường biến chu du Cửu khúc giang, ngâm thi...”

Hưng thứ 7, tức năm 1291, đời vua Trần Nhân Tông. Sử chép, Hưng Nhượng vương Quốc Tảng chết năm Hưng Long thứ 21, Quý Sửu, tức năm 1313, đời vua Trần Anh Tông. Sai lạc đến 12 năm.

Còn hai sự kiện khác về Hưng Nhượng Vương Quốc Tảng, chúng tôi xin dẫn ra đây để rộng đường suy luận. Sự kiện thứ nhất, liên quan đến việc dan díu giữa Trần Khắc Chung, người viết bài bạt cho *Thượng Sĩ ngữ lục*, với Huyền Trân công chúa. Trước đó, Huyền Trân Công chúa được vua Nhân Tông, bấy giờ đã là Thượng Hoàng, gả cho Chế Mân để đổi lấy hai châu Ô và Lý. Nhưng năm Hưng Long thứ 15 (1307), Chế Mân mất. Theo tục lệ Chiêm Thành, Công chúa phải bị hỏa thiêu. Khắc Chung được lệnh lập mưu đón Công chúa về. Hai người tư thông với nhau, nên đi đường biển để kéo dài ngày. Hưng Nhượng Vương Quốc Tảng ghét vụ này, nên mỗi khi gặp Trần Khắc Chung thường mắng rằng: “Người ấy đối với nước là bất tường, họ tên là Trần Khắc Chung, thì nhà Trần có lẽ hết vì người này chăng?” Khắc Chung sợ nên thường phải lẩn tránh.

Sự kiện khác, liên quan đến cái thù nhà của Hưng Đạo Vương, vì vụ Trần Thái Tông cướp vợ của anh là Yên Sinh Vương Trần Liễu. Khi Liễu chết, có ý dặn Hưng Đạo phải trả cái thù nhà này. Nhưng Hưng Đạo đặt nước lên trên thù nhà. Về sau, có lần ngài giả vờ hỏi Hưng Vũ Vương Quốc Nghiện rằng: “Cổ nhân giàu có cả thiên hạ, để truyền cho con cháu về sau, việc ấy con nghĩ thế nào?” Quốc Nghiện thưa rằng: “Việc ấy đối với người khác họ cũng không nên làm, huống chi là người cùng một họ.” Ý là cản Hưng Đạo trả thù nhà, không

cướp ngôi vua. Hưng Đạo rất bằng lòng. Sau lại đem câu hỏi Hưng Nhượng Vương Quốc Tảng. Quốc Tảng nói ngay: “Tổng Thái Tổ là người làm ruộng, chỉ nhờ gặp thời vận mà lấy được thiên hạ.” Tức có ý khuyên Hưng Đạo thừa cơ hội mà cướp lấy ngai vàng. Hưng Đạo Vương giận lắm, rút gươm muốn giết đi. Quốc Tuấn nói: “Sau khi ta chết, hãy nắp áo quan đầu vào đấy xong rồi, sẽ cho Quốc Tảng vào viếng khóc.”

Hai sự kiện trên đủ chứng tỏ con người của Quốc Tảng, khác hẳn phong tư tiêu sái, không màng thế vị công danh của Thượng Si. Vậy chúng ta có thể quả quyết, Hưng Nhượng Vương Quốc Tảng không phải là Thượng Si như lời dẫn ở cuối TSNL, nói là căn cứ *Hoàng Việt văn tuyển*.

Cuối cùng, Thượng Si là ai? Thì bản *Hành Trạng* đã nói rõ: Là con đầu của Khâm Minh Từ Thiện Thái vương, tức là con của Yên Sinh Vương Trần Liễu, anh cả của Hưng Đạo vương Trần Quốc Tuấn, và là anh cả của nguyên Thánh Thiên Cảm Hoàng Thái hậu. Khâm Minh là tước hiệu của Trần Liễu, như *Đại Việt Sử ký Toàn thư*, bản kỷ VI, có nhắc tới trong một lời chú. Theo đó, năm Hưng Long thứ 7 (1299), đời vua Trần Anh Tôn, mùa hạ, tháng 4, ngày 12, xuống chiếu cấm chữ húy của Khâm Minh Đại Vương và Thiện Đạo Quốc Mẫu. Và đây là lời chú của đoạn này: “Khâm Minh tên húy là Liễu. Thiện Đạo tên húy là Nguyệt. Thiện Đạo là phu nhân của Liễu.”

Khâm Minh Đại vương, tức Yên Sinh Vương Trần Liễu có năm người con, mà bà Thiên Cảm là con thứ năm như sử đã chép. Ngoài ra, sử chỉ nhắc đến hai người khác nữa, mà trên hết là Vũ Thành Vương Doãn, anh của Trần Hưng Đạo Quốc

Tuấn. Vũ Thành Doãn về sau chạy sang Tống muốn làm phản, bị quan biên cảnh bắt giải về, sau đó bị tước mất họ Trần. Còn Hưng Đạo Vương thì chúng ta đã biết rất nhiều. Người lớn nhất có lẽ là Thượng Sĩ. Còn một người nữa là ai, không biết tra cứu vào đâu.

Về tước hiệu Hưng Ninh Vương,<sup>85</sup> bản *Hành trạng* chép là sau khi Đại vương (Trần Liễu) mất, vua Thái Tôn cảm nghĩa phong cho Thượng Sĩ tước Hưng Ninh Vương. Trần Liễu mất năm Nguyên Phong thứ nhất (1252), đời vua Trần Thái Tông, không thấy sử chép việc phong tước cho Thượng Sĩ.

Đến đây, có lẽ chúng ta khỏi phải nghi ngờ về những gì mà bản *Hành trạng* của Pháp Loa ghi chép đối với cuộc đời cũng như nhân cách của Thượng Sĩ. Theo đó: “Lúc nhỏ, Thượng Sĩ đã tỏ ra bẩm chất cao sáng, thuần hậu có tiếng.” Được cử trấn giữ quân dân đất Hồng Lộ, ngài đã hai lần ngăn giặc Bắc xâm lăng, có công với nước, rồi lần hồi được thăng chuyển giữ chức Tiết Độ Sứ trấn của Thái Bình.

Còn về con người, Thượng Sĩ vốn khí lượng thâm trầm, phong thần nhàn nhã. Lúc còn để chỏm, ngài đã chuộng cửa Không. Đến tham vấn Thiền sư Phước Đường Tiêu Dao, ngài lãnh hội được yếu chỉ, bèn dốc lòng thờ làm thầy, lấy thiền duyệt làm cái vui hằng ngày. Không lấy công danh làm chỗ sở thích. Ngài lui về ấp Tịnh bang do vua phong cấp cho, và đổi tên là Vạn Niên.

---

<sup>85</sup> Cũng nên để ý rằng *Hoàng Việt Văn tuyển* chỉ chép là Ninh Vương Trần Quốc Tăng, chứ không nói là Hưng Ninh Vương như lời dẫn ở cuối *Thượng Sĩ Ngữ lục*.

Trộn lẫn thế tục, hòa cùng ánh sáng, trong việc đối xử ngài chưa hề phụ lòng ai, nhân có tiếp được một giống pháp, dù dặt người sơ cơ. Người nào đến hỏi han cũng đọc ngài chỉ qua chỗ cương yếu khiến tâm tánh họ ứng dụng được nhẹ nhàng, khi hành cũng như lúc tàng, không gì là nhất định cả. Đằng khác, bài bạt của Trần Khắc Chung lại quả quyết rằng: “Nếu không có Thượng si, thì đức Phật Hoàng (tức vua Trần Nhân Tôn) không thể thành tựu được lớn lao trong đạo Thiên.”<sup>86</sup> Như vậy cũng đủ xác nhận vị trí trọng yếu của Thượng Sĩ trong việc thiết lập một thế hệ mới, cho Thiên Tông Việt Nam của vua Trần Nhân Tôn. Phái Thiên đó quả đã không thẹn với những lời ca tụng của TTBH:

*Nước Nam đẹp được bốn bên  
 Vì có Phật bảo hoàng thiên hộ trì  
 Đời đời Phật đạo quang huy  
 Quốc Gia đỉnh thịnh cường thì tăng long  
 Nhân Tôn gặp thầy Tuệ Trung  
 Làm đệ nhất tổ Nam cung nước này.*

...

(TTBH, câu 661- 666)

Lý tưởng thịnh hóa của đạo Phật và lý tưởng thịnh trị của Quốc gia, cả hai đều được thực hiện nơi con người của Thượng Sĩ, và những truyền nhân của Thượng Sĩ về sau.

## KẾT LUẬN

Ngoài các tiền bối được mô tả ở trên, còn một người đã giữ vai trò lịch sử và tư tưởng quan trọng đối với Thiên Trúc Lâm. Đó

<sup>86</sup> *Thượng si Ngữ lục*, bản Việt văn của Trúc Thiên, tr. 195.

là Trần Thái Tôn mà chúng tôi xem là nhân vật khai sáng cho dòng Thiền này. Chính vì vai trò quan trọng của nó mà chúng tôi đặc biệt nói về Trần Thái Tông trong một tiết của chương II. Ngoài ra, TTBH còn cho biết đương thời còn ít nhất là hai Thiền sư khá có ảnh hưởng. Nhưng chắc là không ảnh hưởng trực tiếp đến Thiền Trúc Lâm. Vị thứ nhất, TTBH không nhắc tên, mà chỉ nói đại khái:

*Thuở ấy Thiền sư Trúc Lâm*

*Thấy vua thuyết vậy bội phần khá thương*

*Trí không tâu động thánh hoàng*

*Được lòng thiên hạ mới lường rằng bi.*

...

(TTBH, câu 269-272)

Đây là đoạn Trần Thái Tôn bỏ vào núi. Sứ chép vua trốn vào núi Yên Tử nơi Phù vân Quốc sư đang trụ trì. Vậy Thiền sư Trúc Lâm mà TTBH nhắc tới không ai khác hơn là Phù Vân Quốc sư. Lời khuyên của Quốc sư, mà bài tựa của *Thiền tông Chi Nam* của Trần Thái Tôn còn nhắc tới, cho thấy một quan niệm hành động, chắc chắn quan niệm đó là căn bản của phái Thiền Trúc Lâm. Lời khuyên thứ nhất của Quốc sư nhắm vào ý hướng khát khao tuyệt đối của Trần Thái Tôn:

“Núi vốn không có Phật, Phật tồn ở nơi tâm, Tâm yên lặng mà biết, ấy gọi là Phật thật. Nay nếu nhà vua giác ngộ được tâm này thì lập tức thành Phật, không phải khó nhọc tìm ở bên ngoài vậy.”<sup>87</sup>

夫為人君者，以天下之心為心，以天下之欲為欲。今天下欲

---

<sup>87</sup>Cf. Nguyễn Đăng Thục, *Triết học Trần Thái Tông*.



迎願陛下歸之。然內典之究無亡修心鍊性耳。

Lời khuyên thứ hai của Quốc sư nhằm giải quyết tâm trạng không dứt khoát của nhà vua; nó quan trọng đến độ TTBH nhấn mạnh bằng cách trích luôn nguyên văn Hán, chen giữa những câu thơ lục bát:

“Phù vi nhân quân giả, dĩ thiên hạ chi tâm vi tâm, dĩ thiên hạ chi dục vi dục. Kim thiên hạ dụ nghinh, nguyện bệ hạ quy chi. Nhiên nội điển chi cứu, vô vong tu tâm luyện tánh nhi.”

*Kẻ làm đấng nhân quân thì phải lấy tâm của thiên hạ làm tâm của mình, lấy cái ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, Nay thiên hạ muốn rước, xin bệ hạ hãy về đi.*

Song, việc nghiên cứu nội điển, không quên tu tâm luyện tánh là được. Và đoạn thơ lục bát viết:

*Nay đoạn thầy phó chúc vua  
Dẫn về trị nước để đô kinh thành  
Ngày thì xem việc triều đình  
Đên thì hằng nhớ tụng kinh toạ thiền  
Phật Pháp là đại nhân duyên  
Con cả nối nghiệp thay quyền lại đi.*

...

(TTBH, câu 273-278)

Sau Phù Vân Quốc Sư, chúng ta được biết còn có Đại Đăng Quốc Sư. TTBH viết:

*Đại Đăng Quốc sư là Thầy  
Thánh Tông đắc đạo mừng thay thuyết rằng  
Tiền đăng lại điểm hậu đăng  
Một Bồ-đề nở những lòng ông cha.*

...

(TTBH, câu 401- 404)

Bản lược dẫn của Thượng sĩ Ngũ lục cũng xác nhận cho chúng ta về điểm này: “Riêng Đại Đẳng Quốc sư truyền cho vua Trần Thánh Tông...” Ngoài ra, chúng ta không có biết gì thêm. Hai vị Quốc sư vừa được nhắc đến, bổ túc cho các tiền bối trực tiếp của Trúc Lâm, chúng ta có thể thấy phong thái sinh hoạt của Phật giáo trong khoảng đầu nhà Trần. Như vậy cũng đã đủ thay cho những lời kết luận của chúng ta ở đây.

(còn tiếp)

***Đinh Quang Mỹ***

(Tập san NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1/2001)

ĐỒ BIỂU A:  
TRUYỀN THỪA THIÊN TÔNG VIỆT NAM

*Theo Thiên uyển tập anh*

PHẬT TỔ THÍCH CA

Ca Diếp Tôn giả  
(Thiên tông Ấn Độ)

.....



Bồ Đề Đạt Ma  
(Thiên tông Trung Hoa)



Tam Tổ Tăng Xán



Tứ Tổ Đạo Tín  
Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn  
Lục Tổ Huệ Năng  
(.....)

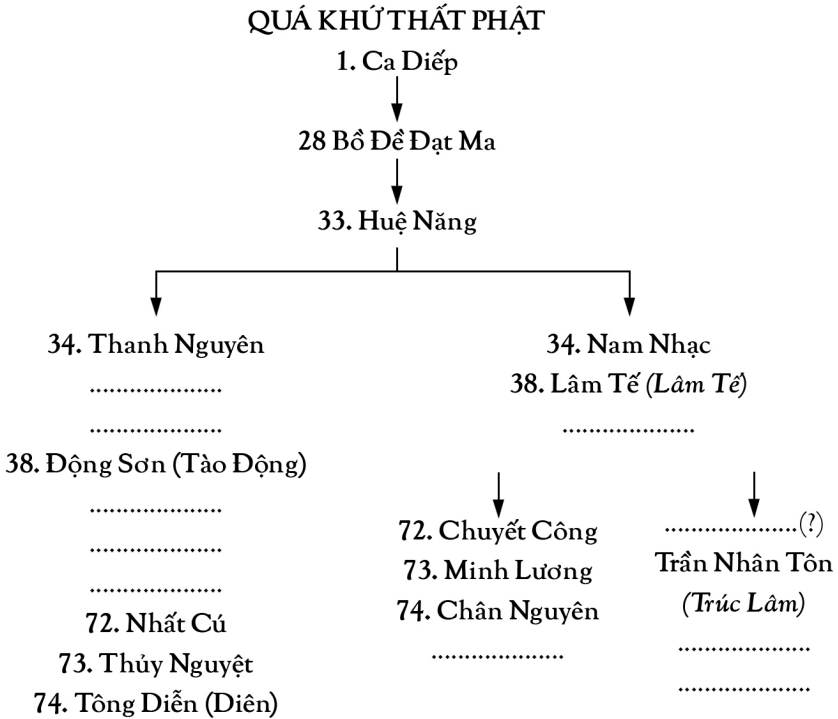
Tì-ni-đa-lưu-chi  
(Thiên tông Việt Nam)

Thanh Nguyên      Nam Nhạc  
                         Mã Tổ  
                         Bách Trượng

Thông Thiên Sư  
(Vô Ngôn Thông-Thiên tông Việt Nam)  
(.....)

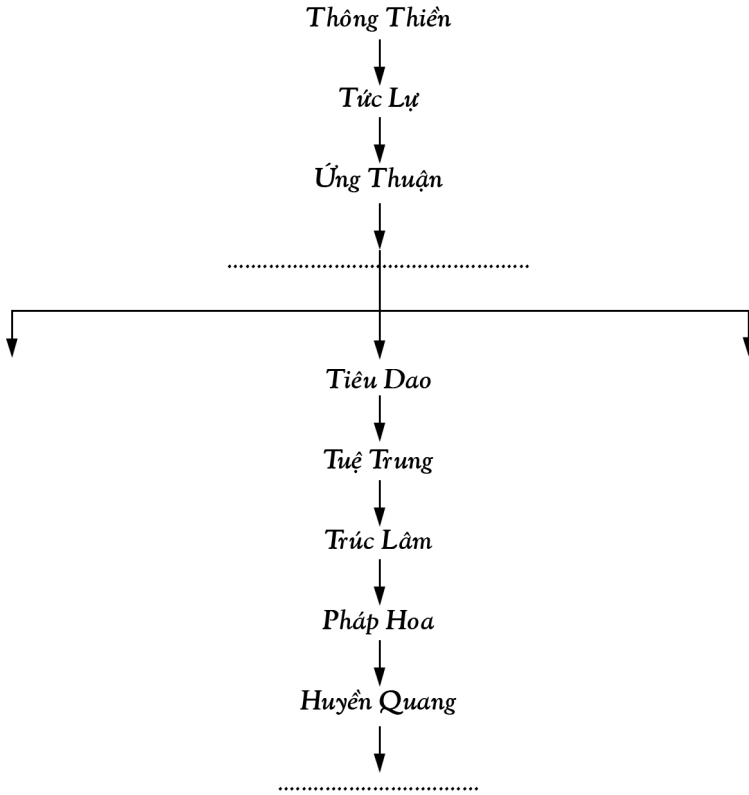
ĐỒ BIỂU B:  
TRUYỀN THỪA THIÊN TÔNG VIỆT NAM

Theo Kế đăng lục



ĐỒ BIỂU C:  
TRUYỀN THỪA THIÊN TÔNG VIỆT NAM

Theo Thượng Sĩ Ngũ Lục



ĐỒ BIỂU D:  
PHÁ HỆ THIÊN TÔNG VIỆT NAM  
VÀ PHÁI TRÚC LÂM

PHẬT TỔ THÍCH CA

1. Ca-diếp

(.....)

28. I. Bồ-đề Đạt-ma (*Trung Hoa*)

29. II. Huệ Khả

30. III. Tăng Xán

31. IV Đạo Tín

(1) Ti-ni-đa-lưu-chi (VN)

32. V Hoàng Nhẫn

33. VI Huệ Năng

(2) Pháp Hiền (VN)

34. I Thanh Nguyên

34. I Nam Nhạc

(XIX) Y Sơn

35. II Thạch Đầu

35. II Mã Tổ

36. III Dực Sơn

36. III Bách Trượng

37. IV Vân Nham

37. IV Hoàng Bá

37. IV Vô Ngôn Thông (VN)

38. V Động Sơn

38. V Lâm Tế

(1) Cảm Thành

39. (.....)

(.....)

(.....)

(.....)

(.....)

(.....)

(15) Ứng Thuận

(.....)

(.....)

(?) Tiêu Dao

(.....)

(.....)

(?) Tuệ Trung

(.....)

(.....)

(i) Trúc Lâm

(.....)

(.....)

(.....)

72 Nhất cú 7

2. Chuyết Công

(...)(Việt Nam)

***Ghi chú:***

- Số Ả-rập, chỉ cho dòng Thiền liên tục kể từ Ca-diếp trở xuống.
- Số La-mã lớn chỉ cho dòng Thiền chính tông Trung Hoa, trước Huệ Năng.
- Số La-mã nhỏ: các phái Thiền Trung Hoa sau Huệ Năng.
- Những số còn lại trong ngoặc: các dòng Thiền Việt Nam.





# QUAN HỆ THẦY-TRÒ THEO TÌNH THẦN KINH KẾ THỪA CHÁNH PHÁP

THÍCH THANH TÂM

*Thầy, vầng mây bạc, thông dong, núi cao biển rộng  
Con, cánh nhọn chiều, chân trời sỏi cánh,  
đôi theo Thầy, hóa hiện đường mây.*

Quan hệ Thầy và Trò, đó là mối quan hệ thiêng liêng và cao cả, là hình ảnh sáng ngời, tuyệt vời giữa càn khôn sinh diệt. Không thể có một tác nhân nào, một điều kiện gì có thể chia cắt, hay tách biệt mối quan hệ ấy. Xưa cũng như nay, tình cảm cao quý này luôn luôn được tôn kính, được trân trọng, giữ gìn. Cho nên, Cổ đức có dạy: “*Tôn Sư trọng Đạo*” là vì vậy.

Quan hệ này, nói ra rất rộng, nó có mặt khắp mọi lĩnh vực của cuộc sống, từ đời sống vật chất cho đến đời sống tinh thần.

Trong sự nghiệp xây dựng gia đình huyết thống, thì đó là mối quan hệ Cha-Con. Với quan hệ này, người ta cho rằng, người con là khúc ruột được cắt ra từ Cha và Mẹ, nên người con là sự tiếp nối sự sống của người Cha cũng như người Mẹ. Vì thế khi nhìn vào người con, chúng ta có thể thấy được nét nghiêm nghị

của Cha cũng như nụ cười hiền dịu của Mẹ. Với quan hệ này, được gọi là quan hệ máu mủ, ruột thịt.

Còn trong sự nghiệp xây dựng gia đình tâm linh, thì đó là quan hệ Thầy-Trò. Với quan hệ này, Pháp chính là gạch nối giữa hai hình ảnh ấy. Nhờ chất liệu Pháp mới có quan hệ Thầy trò. Người học trò được công nhận là học trò và người Thầy được công nhận, được tôn xưng là Thầy, đều nhờ vào chất liệu này. Người học trò hiện hữu, tồn tại giữa cuộc đời là nhờ có hình ảnh người Thầy, và ngược lại. Do đó, mối quan hệ Thầy-Trò là mối quan hệ tương tức (Interbeing), tương nhập (Interpenetration), có trong nhau, cùng nhau hiện hữu để chuyển tải, hóa hiện Đạo vào cuộc đời. Quan hệ này không tách biệt được, nếu tách biệt thì không tồn tại. Nếu không có trò thì Thầy cũng không có mặt giữa đất trời, giữa cuộc sống này.

Theo tinh thần kinh Câu Pháp của Hán tạng hay kinh Dhammadāyādasutta (Thừa tự Pháp) của Trung bộ *Nikāya*, thì mối quan hệ này được trình bày rất mạch lạc, rõ ràng.

Do mối quan hệ giữa Thầy và Trò được xác lập nhờ Pháp, cho nên, người học trò là sự nối dài hình ảnh người Thầy, là sự tiếp nối sự nghiệp của Thầy, “*Nhất đẳng diệt, nhất đẳng tục*”. Do vậy, yếu tố chắc chắn là người học trò phải kế thừa Pháp từ nơi Thầy của mình. Điều này không bao giờ sai khác, chắc chắn là như vậy. Và chỉ có vậy, mối quan hệ này mới thiêng liêng, mãi mãi tồn tại qua mọi thời gian và không gian. Cũng nhờ thế mà chất liệu Pháp luôn luôn được thắp sáng, được tiếp nối, khiến kho tàng Chánh pháp không bị mai một, không bị gián đoạn

mà luôn luôn được truyền thừa “*Truyền đăng tục diệm*”. Cho nên, trong bài Tựa Luật Tứ Phần, có nhắc đến sự truyền thừa “*Sư tư tương thừa*”, nói lên sự kế thừa của đức Phật Mâu-ni từ các đức Phật trong quá khứ:

Tỳ-bà-thi, Thích-khí	毗婆尸式棄
Tỳ-xá, Câu-lưu-tôn	毗舍拘留孫
Câu-na-hàm mâu-ni	拘那含牟尼
Ca-diếp, Thích-ca văn.	迦葉釋迦文
Các Đại đức, Thế Tôn	諸世尊大德
Vì tôi dạy việc này,	為我說是事
Tôi nay muốn nhắc lại	我今欲善說
Quý vị, hãy cùng nghe!	諸賢咸共聽

Còn ngược lại, người học trò không kế thừa Pháp, mà lại kế thừa tài sản thì đó là hình ảnh giới thiệu chúng ta mối quan hệ oan nghiệt, đầy oán thù. Và cũng tự giới thiệu hình ảnh người học trò không nhận ra được nhân duyên gì mà mình được làm học trò của Thầy mình.

Ngày trước, Ngài Huệ Khả là hình ảnh gương mẫu cho tinh thần cầu Pháp này (Huệ Khả là người có khả năng kế thừa tuệ giác). Ngài đứng hiên ngang như cây tùng giữa tuyết giá để cầu Pháp an tâm, khiến đời sau mãi mãi còn lưu lại hình ảnh cao thượng ấy, để sách tấn hàng hậu học:

少室廷前千丈松雲寒立雪

Nghĩa là: Trước động Thiếu Thất trái bao ngày tháng đứng trong tuyết lạnh.

Ngài không thối chí, dầu tuyết lạnh phủ đầy mình và cũng sẵn sàng hy sinh thân thể để được Pháp chân thừa.

Người Thầy dạy học trò phải kế thừa Pháp là vì muốn Pháp chân thật luôn được hiển hiện và cũng vì lòng thương, muốn học trò được an lạc, hạnh phúc giữa cuộc đời đầy thù hận, oán cừu này. Từ tình thương của Thầy mà người học trò cung kính vô ngại, ghi nhớ. Cho nên, quan hệ Thầy-Trò cũng được gắn liền bởi chất liệu Thương và Kính.

Kinh nói: *“Khi người học trò thực hiện sự nghiệp kế thừa Pháp, kế thừa sự nghiệp tu tập của Thầy, mà không kế thừa sự ăn uống, thì không những người học trò có niềm vui, hạnh phúc lớn mà còn khiến cho Thầy mình có được danh dự”*<sup>88</sup>. Và khi người học trò không chịu kế thừa Pháp mà lại thực hành việc kế thừa tài sản, thì ngược lại điều trên.

Tuy nhiên, nếu chúng ta tiếp nhận pháp mà không thực hành, không thể nghiệm trong đời sống, mà lại khu khu ôm một khối hư danh và không chịu thực hành để truyền thừa cho hậu thế, thì đó cũng là sự kế thừa ăn uống, không có cao thượng. Nên cũng trong kinh này, Đức Thế Tôn dạy: *“Sự thấp kém nhất trong thức ăn là thức ăn dư thừa”* (Thực trung chi hạ cục).

Nhưng người học trò tiếp nối Pháp nơi Thầy là tiếp nối như thế nào?

Kinh nói, Thầy thích sống đời sống viễn ly, thì trò học hạnh xả ly. Thầy dạy những phương pháp cần đoạn trừ thì trò đoạn trừ. Đối với những pháp cần thọ học và chứng nghiệm thì

---

<sup>88</sup> 若汝等行求法不行求飲食者，汝等既自好，我亦有名稱。(Trung A-hàm, Kinh Câu Pháp)

người học trò không xả bỏ phương tiện thực hành. Đó là 3 điều đáng khen, khi học trò thực hành theo lời Thầy dạy. Ngược lại là 3 điều đáng chê trách.

Người học trò phải có niềm tin sâu sắc đối với Thầy của mình. Trò phải tin rằng, Pháp mà Thầy trao truyền là những phương pháp, những điều mà Thầy đã thực tập, đã sống. Những lời dạy ấy, được nói ra từ tâm huyết từ đáy lòng sâu thẳm của Thầy, chứ không phải là những lời dạy nằm trong khuôn khổ hạn hẹp của kiến thức sách vở hay nằm trên bình diện tri thức con người hay của tế bào não. Chỉ khi có niềm tin như vậy, chúng ta mới thực tập, học hỏi hết lòng. Và người Thầy cũng tin là những lời dạy từ xương tủy của mình, người học trò kia có thể lãnh hội và thực hành, khiến cho người học trò cũng đạt được niềm vui đối với Chánh pháp như mình. Như vậy, mối quan hệ ấy cũng phải đặt trên căn bản của niềm tin thì mới thành công, *“Lòng tin là cửa ngõ để thực hành và thành tựu hết thảy các thiện pháp”*.

Hình ảnh người Thầy thực hành pháp trong đời sống, chính là điều kiện duy trì, gắn chặt mối quan hệ ấy. Người học trò đón nhận Pháp qua ngôn ngữ của Thầy, cái đó cũng quan trọng nhưng không có giá trị thật sự, mà chỉ thật sự có giá trị là sự tiếp nhận Pháp qua thân giáo của Thầy. Bài pháp được thuyết giảng bằng thân giáo, không cần dùng đến ngôn ngữ quy ước, mà chính bằng ngôn ngữ chân thật, *“ngôn ngữ không ngôn ngữ”*. Đây là bài pháp sinh động, rất mâu nhiệm, dễ dàng lưu nhập vào tâm trí của người học trò. Như vậy, chúng ta thấy, việc xây dựng nên mối quan hệ ấy thật là khó, việc duy trì lại

càng khó hơn, nhưng rất quan trọng và cần thiết để thực hiện lý tưởng trong cõi đời này.

Khi mối quan hệ ấy được xác lập, thì Phật Pháp tự nó hiển lộ trong đời sống. Và chỉ có Tăng là người kế thừa Pháp mà thôi. Vì Tăng do Pháp tác thành và do Pháp lãnh đạo. Do thực hành pháp mà các căn được thanh tịnh, các lậu hoặc nhiễm ô đều được đoạn trừ, tâm ý hoàn toàn an tịnh, thành tựu hết thảy các đức tính vô lậu.

Do vậy, Tăng trở thành nơi nương tựa, chỗ quy thú cho mọi người, là chỗ dựa an toàn vững chắc để xây dựng gia đình tâm linh. Nên vấn đề xây dựng Tăng thân rất quan trọng, rất đáng được thực hiện để làm nơi quy thú cho hết thảy mọi người muốn được an bình trong xã hội đầy các chứng bệnh hiểm nghèo, sự bạo loạn và các chứng stress v.v... như ngày nay.

Khi người Thầy đi hóa đạo, tín đồ nghe lời Thầy giảng và đồng thời nhìn vào hình ảnh những người học trò, họ thấy lời dạy và hành động của Thầy cũng như người học trò ăn khớp nhau, khiến niềm tịnh tín phát sanh; họ mới thật sự có niềm tin đối với Tam Bảo, nên mới thể hiện vai trò ngoại hộ của mình (Trong 48 giới khinh của kinh Phạm Võng, giới thứ 6, nói điều này rất rõ).

Ngày xưa, vua Ba-tư-nặc, thưa với đức Phật rằng, chỉ nhìn vào Tăng Đoàn là Vua có niềm tin sâu sắc đối với Đức Thế Tôn, đối với Tăng Đoàn.

Khi quan hệ này đứng vững thì tất cả thành viên của xã hội đều nương tựa và thực hành. Con người là thành viên, là nhân

tổ xây dựng xã hội. Khi các thành viên mà thực tập thăng hoa gia đình tâm linh, phát huy đạo đức, giữ gìn văn hóa, nét đẹp nhân văn, bên trong tỏa ra đức tính bất bạo động, thì chắc chắn xã hội cũng được thăng hoa. Có như vậy, xã hội mới yên bình, không còn các tệ nạn cũng như sự bạo loạn, khủng bố. Cho nên, khi người Thầy đứng đúng vai trò, vị trí của mình; người học trò làm đúng trách nhiệm, vị trí của mình, thì đó chính là tướng thường trú của thế gian. Nên trong kinh Pháp Hoa có nói:

是法住法位  
世間相常住

Nghĩa là:

*Pháp nào đứng đúng vị trí pháp ấy  
Đó chính là tướng thường trú của thế gian.*

Khi quan hệ Thầy-Trò trong chốn Già-lam vững mạnh, dẫn đến quan hệ Thầy-Tín đồ gắn bó keo sơn; thì ngôi chùa cũng sẽ là nơi nương tựa cho tất cả. Ngôi chùa là hình ảnh thu nhỏ của xã hội, nên chùa bền vững thì xã hội thanh bình, con dân an lạc, hạnh phúc. Để kết thúc cho bài viết này, chúng tôi xin mượn hai câu thơ của thi sĩ Huyền Không để kết luận:

*“Mái chùa che chở hồn dân tộc  
Nếp sống muôn đời của tổ tông”.*

Đó là hình ảnh Thầy và Trò cùng đi vào xã hội để hiến tặng sự bình an và hạnh phúc.

**Thích Thanh Tâm**

(NCPH Thừa Thiên Huế-Số 1/2001)





# LỊCH SỬ PHIÊN DỊCH KINH TẠNG PĀLI VIỆT NAM

NGUYỄN ANH TÚ

## MỞ ĐẦU

### *Lý do chọn đề tài*

Phật giáo, cho đến hiện nay, vẫn được xem là một tôn giáo lớn ở Việt Nam; và, nhắc đến đạo Phật, chúng ta không thể nào không nhắc đến Tam tạng giáo điển (Pāli: Tipiṭaka, Sanskrit: Tripiṭaka) và nền văn học chú giải của nó. Ở Việt Nam từ trước cho tới nay, hẳn với mỗi chúng ta, mỗi khi nhắc tới Ba Tạng giáo nghĩa này, chúng ta thường liên tưởng ngay tới những bộ kinh Phật đồ sộ bằng Hán tự, với thiên kinh vạn quyển thuộc hàng trăm bộ Kinh khác nhau. Tuy vậy, với đề tài này, chúng tôi xin được trình bày về một tạng Kinh khác, là tạng Kinh cho đến hiện nay, được xem là gần với nguyên thi Phật giáo nhất, đó là tạng Kinh được viết bằng cổ ngữ Pāli, được xem là ngôn ngữ của vùng Magadha xưa, thuộc Ấn-độ.

Theo chỗ chúng tôi được biết, thì kinh điển Phật giáo tại Ấn-độ lúc ban đầu được lưu bố do truyền miệng, chưa có thói quen viết thành sách, rồi do sự biến thiên của lịch sử, những người thuộc lòng các bộ kinh Phật ít dần dần; và, nhận diện được điều

ấy, các vị sư tại Ấn-độ mới quyết định ghi chép lại lời Phật dạy thành sách đặng lưu truyền cho tới ngày nay. Do vậy, sự hình thành kinh Phật tại Ấn-độ từ thô lậu dần dần đến độ tinh tế, từ những đoạn rời rạc thành ra có hệ thống, từ những bộ nhỏ rồi ra những bộ lớn, đó là điều đã được lịch sử công nhận. Đối với Phật điển Hán dịch, tuy được cho là gồm đủ các bộ phái, nhưng tính hoàn bị lại không cao; và, nếu đem so sánh với Phật điển Pāli, thì có lẽ, Phật điển Hán dịch cũng còn nhiều thiếu sót.

Chính vì sự cổ sơ và hoàn bị của Tam tạng Pāli, so với Hán bản, và nhất là do sự đam mê của tác giả đối với truyền bản này, mà chúng tôi không nề tài hèn sức mọn, xin được cống hiến đến quý vị đề tài nhỏ bé này, là *Lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli Việt Nam*.

### ***Lịch sử vấn đề***

Qua sơ khảo, chúng tôi thấy chưa có một công trình, hay một đề tài nào nghiên cứu về *Lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli Việt Nam*; thẳng hay nếu có, thì các công trình ấy đều chỉ điểm sơ qua và trình bày rất ngắn gọn về Lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli mà thôi, chứ chưa có một nghiên cứu sâu rộng và bao quát vấn đề.

Chọn đề tài này, chúng tôi muốn bước đầu nghiên cứu một cách có hệ thống và toàn diện về lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli Việt Nam; điều đó giúp chúng tôi có thêm một cái nhìn khái quát hơn về Kinh tạng Pāli và lịch sử phát triển của nó tại nước ta.

Khi thực hiện đề tài này, chúng tôi được biết trên trang

Budsas.org, từ lâu đã tồn tại bài nghiên cứu về *Tam tạng Kinh điển* của Bình Anson, với những sơ lược nhất về bốn (4) lần kết tập Kinh điển tại Ấn-độ, về cấu trúc của Phật điển Pāli, và Đại tạng tiếng Việt; thêm nữa là bài viết *Khái quát lịch sử truyền bá kinh điển và những đặc điểm của Kinh tạng Nikāya* của Thích Viên Giác, giới thiệu một cách sơ lược nhất về các vấn đề tồn tại giữa Đại thừa (Bắc Tông) và Tiểu thừa (Nam tông), cùng giới thiệu về 4 bộ *A-hàm* (Āgāma) thuộc Hán tạng cũng như 5 bộ kinh (*Nikāya*) thuộc văn hệ Pāli,... tuy vậy, những bài này chỉ mang tính chất giới thiệu rất giản lược.

Ngoài ra, chúng tôi cũng được biết thêm một công trình của tác giả Vương Văn Nhan, do dịch giả Thích Phước Sơn biên dịch, nhà xuất bản Phương Đông ấn hành năm 2008, là luận văn *Phật điển Hán dịch chi nghiên cứu* của ông, mà tựa tiếng Việt là *Lịch sử phiên dịch Hán tạng*.

Tuy vậy, đây là nghiên cứu của một tác giả người Trung Quốc về việc phiên dịch Phật điển từ xa xưa của Trung Hoa, từ rất nhiều nguồn khác nhau, qua các tạng Pāli, Sanskrit, Prakit, Tây-tạng,... qua nhiều dạng văn tự như văn tự xứ Quy-tư (Kuche), Vu-điền (Khotan–hay cũng gọi là An-túc), Tót-lợi (Suh–cũng gọi là Khang-cư), Hồi-ngột (Uigur), Đột-quyết (Turk),... Còn chúng tôi, với bài nghiên cứu nhỏ này, chỉ chuyên khảo về Lịch sử phiên dịch Kinh tạng từ Pāli văn ra Việt văn mà thôi.

Nhân đây, chúng tôi cũng được biết rằng, ở Việt Nam hiện nay, ngoài kinh điển thuộc văn hệ Pāli – đã được dịch ra tiếng Việt, chúng ta cũng có được một kho tàng kinh điển rất đồ sộ

đã được phiên dịch từ Tạng văn và Hán văn, và đây cũng là những vấn đề còn bỏ ngỏ chờ chúng ta tiếp tục với những chuyên đề nghiên cứu khác.

### *Phạm vi nghiên cứu*

Trong điều kiện hạn chế về việc thu thập tài liệu và thời gian, chúng tôi chưa thể tập hợp đầy đủ những công trình nghiên cứu và phiên dịch kinh điển từ tiếng Pāli ra tiếng Việt; do vậy, căn cứ vào những tài liệu đã thu thập được, chúng tôi sẽ cố gắng phác họa lại toàn bộ quá trình và lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli Việt Nam. Và với mục đích như vậy, chúng tôi không có ý định nghiên cứu về Kinh tạng Pāli, mà chỉ nghiên cứu các bản kinh thuộc Tạng này đã từng được dịch như thế nào tại Việt Nam, và đó là phạm vi nghiên cứu của chúng tôi.

### *Phương pháp nghiên cứu*

Bước đầu sưu tầm, tập hợp các tài liệu làm cơ sở cho việc nghiên cứu lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli Việt Nam, gồm các bản dịch Việt ngữ kinh điển Pāli đã được ấn hành tại Việt Nam và hải ngoại, trước và sau năm 1975.

Dựa căn bản trên hai nguyên tắc, phương pháp nghiên cứu của đề tài gồm có: Năm vãng sự nghiệp dịch kinh; lấy niên đại sau trước làm cơ sở, phân tích theo thứ tự của tạng Kinh (Suttantapīṭaka) tức là Trường Bộ (Dīghanikāya), Trung Bộ (Majjhimanikāya), Tương Ứng Bộ (Samyuttanikāya), Tăng Chi Bộ (Aṅguttaranikāya), Tiểu Bộ (Khuddakanikāya), cuối cùng là thứ tự các dịch giả; tuy vậy khi bố cục chương mục hay luận bàn sự việc thì tùy theo yêu cầu thực tế mà vận dụng linh động,

chớ không câu nệ vào một nguyên tắc nào.

## I. Lược sử truyền bá Phật giáo Theravāda ở Việt Nam

### 1.1 Thời kỳ Luy Lâu (Liên Lâu), Bành Thành

Được biết, Phật giáo đã được truyền vào đất Bách Việt ngay những năm đầu của kỷ nguyên, tức là khoảng thời gian từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch tới thế kỷ thứ nhất Tây lịch, và trực tiếp được truyền từ Ấn-độ chớ không qua con đường Trung Hoa. Thời ấy, các thương buôn xứ Ấn-độ rất thường sang vùng này để mua ngà voi hay các loại hương liệu, và trong thời gian lưu trú tại đó, tuy không phải những nhà truyền giáo, nhưng họ đã lần đầu tiên cho chúng ta biết về Phật giáo, qua các hành trì và nghi lễ của họ; thời kỳ này, trên đất Bách Việt hình thành hai trung tâm Phật giáo lớn là Luy Lâu (nay thuộc tỉnh Bắc Ninh, Việt Nam) và Bành Thành (nay là Từ Châu thị thuộc tỉnh Giang Tô, Trung Quốc). Ở vào thời gian này, vùng Bách Việt được tiếp nhận từ Ấn-độ không chỉ Phật giáo mà cả đạo Bà-la-môn; và, với riêng Phật giáo, vùng này cũng được tiếp thu khá nhiều những học thuyết của hầu hết các bộ phái Phật giáo lớn, trong đó có hai bộ phái lớn nhất là Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghika) và Thượng Tọa Bộ (Theravāda).

### 1.2. Phật giáo Nam tông (Theravāda) Khmer

Sẽ là một thiếu sót khi đề cập đến Phật giáo Nam tông Khmer mà không đề cập đến Phật giáo đã phát triển trên vùng đất Trung Việt hiện nay, tức là Phật giáo Chiêm Thành xưa. Theo *Nam Hải Ký Quy Nội Pháp Truyền*<sup>1</sup> quyển nhất, của Pháp Sư

<sup>1</sup> Gồm 4 quyển, số hiệu: 2125, thuộc tập 54, Bộ Sự Vị trong Đại Chánh

Nghĩa Tịnh, thì vùng đất Chiêm-Ba hay còn gọi là Lâm Ấp, là vùng đất có đa phần người dân theo Chánh Lượng bộ, và Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ. Hai hệ phái này có phần giáo thuyết khá gần gũi đối với phật giáo Theravāda. Được biết, vào khoảng những năm cuối thế kỷ 13, đầu thế kỷ 14, vua Trần Nhân Tông, sau khi ẩn cư tu đạo ở Vũ Lâm, có đi du ngoạn ở Chiêm Thành vào năm 1301, và ở lại đó tới 9 tháng<sup>2</sup>. Sử sách ghi lại giai đoạn này không nhiều, nhưng với một vị đã quyết chí từ bỏ cả ngai vàng để tu đạo, thì việc vị ấy ở lại một nơi xa lạ trong một thời gian lâu dài như vậy hẳn không có mục đích gì khác hơn là tầm đạo. Trần Nhân Tông là người lập ra thiền phái Trúc Lâm ở Việt Nam, nếp áo trên tượng thờ của ông tại Yên Tử và những tác phẩm của ông còn để lại tới nay cho thấy ông không những được nuôi dưỡng trong nền đạo đức của Phật giáo Đại Chúng ở Bắc Việt, mà cũng còn là vị thấm nhuần và thực hành theo tư tưởng của Phật giáo vùng Lâm Ấp, Trung Việt hiện nay.

Tiếp theo nước Lâm Ấp là Phù Nam, hay Chân Lạp, là một vùng lãnh thổ rộng lớn của người Khmer xưa. Theo *Tục Cao Tăng Truyện*<sup>3</sup> quyển nhất, của Đạo Tuyên, thì đại đế, vương quốc Phù Nam xưa tin thờ Phật giáo, ở vương quốc này cũng có một số vị sư qua Trung Quốc dịch kinh như là Tăng-già-bà-la và Mạn-đồ-la, hai nhà sư này không những dịch được rất

---

Tân Tu Đại Tạng Kinh.

<sup>2</sup> Đại Việt sử ký toàn thư, Nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội, 2010.

<sup>3</sup> Gồm 30 quyển, số hiệu: 2060, thuộc tập 50, Bộ Sử Truyện trong Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh.

nhiều bộ kinh ra tiếng Trung và còn đem được khá nhiều kinh điển tiếng Phạn sang Trung Quốc nữa; rồi vào thời Lương Vũ đế, niên hiệu Đại Đồng, vua đã sai Trương Phiếm đến Phù Nam xin thỉnh các kinh luận của các bậc danh sư, phần lớn những kinh sách phiên dịch được đem về lên tới hơn hai vạn quyển, hầu hết là những kinh chưa được truyền ở Trung Quốc,... Như vậy, ta thấy rằng, Phật giáo đã được truyền đến vương quốc Phù Nam (hiện nay là Cam-bốt, một phần lãnh thổ Đồng bằng sông Cửu Long của Việt Nam, và một phần lãnh thổ tại Thái-lan, Miến-điện,...) từ rất sớm, với khá nhiều tông phái và các kinh sách luận giải. Ngày nay, tuy vương quốc Phù Nam đã mất, nhưng ảnh hưởng văn hóa của nó hẳn vẫn còn trong các sắc tộc tồn tại trên đất xưa, nhất là ảnh hưởng của văn hóa Phật giáo. Phật giáo Nam tông Khmer hiện nay chính là hậu thân của Phật giáo Phù Nam xưa, và cũng chính từ căn bản Phật giáo Nam tông Khmer, Phật giáo Nam tông của người Việt hiện nay đã được tập thành.

### **1.3. Phật giáo Nam tông người Việt**

Phật giáo Nam tông người Việt hiện giờ được tập thành có nguồn gốc từ Phật giáo Nam tông Khmer; theo tập *Lịch Sử Phật giáo Nam tông Việt Nam*<sup>4</sup>, thì năm 1939 Phật giáo Nam tông người Việt chính thức được truyền bá tại Việt Nam do ngài Hộ Tông (thế danh Lê Văn Giảng), sau mấy năm tu học ở Cam-bốt đã đưa về Việt Nam. Địa điểm đầu tiên đánh dấu sự có mặt của chư Tăng Nam tông người Việt tại Việt Nam là chùa Bửu

---

<sup>4</sup> Luận văn tốt nghiệp (trường cao cấp Phật học Việt Nam cơ sở 2) của tỷ-kheo Thiện Minh, niên khoá 1993-1997.

Quang (ở Gò Dưa, Thủ Đức). Ngày 18 tháng 12 năm 1957, Giáo hội Tăng Già Nguyên Thủy Việt Nam chính thức được thành lập, đặt trụ sở tại chùa Kỳ Viên, 610 đường Phan Đình Phùng, Khu Bàn Cờ, Sài Gòn (nay là số 610 đường Nguyễn Đình Chiểu, Quận 3, Thành phố Hồ chí Minh). Hiện nay, Giáo hội này đã không còn; năm 1981, Giáo hội Tăng Già Nguyên Thủy Việt Nam đã sáp nhập vào Giáo hội Phật giáo Việt Nam. Từ khi thành lập cho tới nay, mặc dầu đã trải qua nhiều cuộc thăng trầm, song, Phật giáo Nam tông nói chung, và Phật giáo Nam tông người Việt nói riêng cũng đã góp phần làm phong phú thêm cho kho tàng văn hóa, văn học Việt Nam một phần tinh hoa văn hóa của nhân loại, mà tiêu biểu cho sự đóng góp ấy là việc phiên dịch Kinh tạng tiếng Pāli ra tiếng Việt. Có nhiều lý do khiến chúng tôi viết bài này, nhưng lý do chánh yếu nhất, là cho đến thời điểm này (tháng 11 năm 2015), vẫn chưa có một công trình khảo cứu nào về lịch sử hình thành Kinh tạng Pāli tại Việt Nam, hay có chăng, những công trình ấy cũng mang nhiều thiên kiến của người biên khảo, và có vẻ như các “tài liệu trích dẫn” trong những thiên khảo cứu ấy, phần nhiều, xin nhấn mạnh là phần nhiều, lại là những tư liệu truyền miệng mà không có văn bản kiểm chứng.

## II. Lịch sử phiên dịch Kinh tạng Pāli Việt Nam

### 2. 1. Thời kỳ tự phát (1937-1964)

Ở vào thời kỳ sơ khởi, khi mà Phật giáo Theravāda được truyền vào Việt Nam bởi các ngài Hộ Tông, Thiện Luật, Bửu Chơn,... thì ngay khi ấy và cả trước khi ấy, các ngài Trưởng lão đã giới thiệu và phiên dịch bước đầu Kinh tạng Pāli, mà khởi



đầu là các tập *Kinh Tụng*, *Tứ thanh tịnh giới*, *Luật Xuất Gia tóm tắt*, *Quý vương vấn đạo*,... của ngài Hộ Tông; *Chánh giác tông*, *Nhân quả liên quan*, *Quả báo của Sa-môn*, *Tứ thanh tịnh giới*, *Kinh chuyển pháp luân*,... của ngài Bửu Chơn; *Mi Tiên vấn đáp*,... của ngài Giới Nghiêm; *Đế Thích vấn đạo*, *Phật nhập Niết Bàn*,... của Pháp sư Thongkham;... nhưng nơi đây xin được nhấn mạnh, đó chỉ là những bản Kinh Luật rời rạc, chưa có hệ thống, và hẳn là khó có thể được xếp vào như là một Đại Tạng hoàn chỉnh!

Những tập kinh, luật buổi ban sơ này thường được in thành những tập mỏng từ vài chục đến vài trăm trang, dạng bỏ túi, văn ngữ thường chuộng nét bình dị chất phác, văn khí thường ít được chau chuốt, cốt dịch để lấy ý chớ không lấy lời, từ ngữ bình dị mà sâu sắc, câu chữ thô sơ mà khoáng đạt, lời lẽ ít được gọt giũa nên từ nơi ấy ta có thể thấy được một tâm hồn bình dị, chất phác, đơn sơ nhưng tràn đầy năng lượng của các bậc tiên phong ấy. Những ấn phẩm ban đầu này, vì thường là những tập sách bỏ túi, nên những nội dung diễn đạt vẫn còn đơn sơ, và rất dễ bị tán mát. Thêm nữa, những dịch phẩm và ấn bản ấy trình bày nội dung vẫn còn nhiều bất cập, nhiều nơi có lẽ chưa diễn giải được hết ý tưởng của soạn giả, và nhất là chưa có một hệ thống, do vì khi ấy Phật giáo Nam tông mới được truyền bá tại Việt Nam, nên có lẽ nhu cầu thiết yếu khi ấy là làm rõ một số đề tài căn bản của Nam Phương Phật giáo chớ chưa cần thiết chú trọng quá nhiều những ấn phẩm, dịch phẩm đi sâu vào Kinh tạng kinh điển của hệ phái này.

## **2. 2. Ngài Minh Châu và các đồng sự**

### 2. 2. 1. Trường Bộ Kinh

Cố Hòa thượng Thích Minh Châu là người đầu tiên tại Việt Nam phiên dịch một cách có hệ thống Kinh tạng thuộc văn hệ Pāli. Nơi đây xin được viết vài dòng về tiểu sử của ngài. Hòa thượng, thế danh Đinh Văn Nam, sinh năm 1918 tại Quảng Nam. Năm 1936, ngài tham gia phong trào chấn hưng Phật giáo do bác sĩ Lê Đình Thám tổ chức. Năm 1946, ngài xuất gia tại chùa Tường Vân, Huế. Năm 1952, ngài du học tại Tích-lan. Năm 1964, ngài về Việt Nam chuyên lo về giáo dục Phật giáo và bắt đầu dịch thuật Kinh tạng Pāli. Và chúng tôi xin được bắt đầu với sự nghiệp phiên dịch Kinh tạng Pāli của ngài Minh Châu nơi đây. Năm 1965, ngài đã cho ra mắt dịch phẩm đầu tiên của mình, là quyển *Trường Bộ Kinh* tập 1, gồm 3 bài kinh: kinh Phạm Võng, kinh Sa-môn quả và kinh A-ma-trú, dạng sách Pāli-Việt đối chiếu, Tu thư Đại học Vạn Hạnh xuất bản. Xin giới thiệu nguyên văn *Lời giới thiệu* do thầy Thích Trí Quang viết, như sau:

*Trước ngày trăng tròn 2508, Viện Tăng Thống có quyết định khuyến khích sự phiên dịch TAM TẠNG thuộc văn hệ Pāli và Hoa văn. Riêng văn hệ Pāli, Thượng tọa Minh Châu phát nguyện phiên dịch, và sẽ được xuất bản tuần tự từng tập một.*

*TAM TẠNG thuộc văn hệ Pāli là tài liệu tương đối chính xác của tư tưởng hệ Phật giáo Nguyên Thi, hiện vẫn là kinh sách căn bản của hết thầy Phật giáo ở các quốc gia Tích-lan, Thái Lan, Ai Lao, Miến Điện, Cao Miên và quốc mẫu Phật giáo là Ấn-độ.*

*Với TAM TẠNG quan trọng như vậy, ban đầu Viện Tăng Thống nghĩ tổ chức một hội đồng phiên dịch và kiểm duyệt cho viên mãn.*

Nhưng sau thấy như vậy sẽ khó thực hiện được trong tình trạng Phật giáo hiện tại, một tình trạng “cây muốn lặng mà gió không ngừng”. Viện lại thấy công tác phiên dịch Tam tạng Pāli không thể trì hoãn, nên thà là tạm làm bởi một người, hướng chi người ấy là Thượng Tọa Minh Châu, bác sĩ văn học Pāli xuất xứ NĀLANDĀ, nơi xưa kia đã đào tạo ra ngài HUYỀN TRANG. Về sự nhuận sắc, Viện Tăng Thống có ý kiến hãy để y nguyên dụng ngữ và văn khí của Thượng Tọa Minh Châu, vì lẽ ai đã từng đọc dịch văn của ngài La Thập và ngài Huyền Trang thì thấy rõ là có những văn khí và từ ngữ mà nhìn vào là tức khắc biết của ngài nào, chứa đựng ý nghĩa gì.

Viện Tăng Thống thiết tha cầu nguyện Phật giáo Việt Nam song song phát triển ba mặt: học lý, tổ chức và hộ pháp. Phải có 3 phần ấy, Phật giáo Việt Nam mới có nội dung và hình thức mới có bề sâu và bề rộng, mới còn và còn một cách có ý nghĩa. Công tác phiên dịch nằm trong công tác hộ pháp, trở nên tối trọng đại chính là vì thế.

Phật lịch 2508 Saigon 1. 2. 1965

Thượng Tọa THÍCH TRÍ QUANG

Tổng thư ký Viện Tăng thống Giáo hội PGVNTN.<sup>5</sup>

Nơi Lời tựa (25 tháng 08 năm 1965), cũng trong tập Trường Bộ Kinh tập 1 ấy, chúng tôi xin trích một vài lời của ngài Minh Châu để quý vị được tường tận:

Tập Dīgha Nikāya (Trường Bộ Kinh) này gồm có 34 kinh. Vì mỗi Kinh khá dài, để cập trọn đủ một vấn đề, không lệ thuộc với Kinh khác, nên tập này được gọi là Dīgha Nikāya.

---

<sup>5</sup> Lời giới thiệu, Trường Bộ Kinh tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xuất bản, Phật lịch 2517 - 1973 (tái bản lần thứ nhất).

Nay chỉ dịch ba Kinh đầu: *Brahmajālasutta* (Phạm Võng Kinh), *Sāmaññaphalasutta* (Sa Môn Quả Kinh) và *Ambaṭṭhasutta* (A ma trú Kinh). Ba Kinh này không những là ba Kinh đầu, mà cũng là những Kinh quan trọng bậc nhất... Ba Kinh này đủ giới thiệu giá trị và tầm quan trọng của tập *Dīgha Nikāya*. Các Kinh còn lại sẽ được dịch tiếp tục cho đến trọn bộ...

... Để khuyến khích học giả, sinh viên và Phật tử nghiên cứu kinh điển chữ Pāli, chúng tôi cho in bản Pāli, song song với bản chữ Việt... Trung thành với tôn chỉ thống nhất của Giáo Hội Phật giáo Việt Nam Thống Nhất, Viện Đại Học Vạn Hạnh dạy cả hai hệ thống Nam tông và Bắc Tông với hy vọng đi đến một sự dung hoà thống nhất thật sự giữa hai tông phái căn bản của đạo Phật. Và bước đầu đi đến sự thông cảm là sự hiểu biết kinh điển lẫn nhau<sup>6</sup>...

Khi in *Trường Bộ Kinh* tập 2 gồm 10 kinh tiếp theo của *Trường Bộ* từ kinh *Chúng Đức* (*Soṇadaṇḍa*) tới kinh *Tam Minh* (*Tevijja*) vào năm 1967 (01 tháng 03), trong phần *Lời tựa*, ngài *Minh Châu* có đưa ra nhận định như sau:

*Phương pháp đức Phật thường dùng là đối thoại, một cuộc nói chuyện rất cởi mở với đối phương, ban đầu Ngài đứng về phía đối phương, chấp nhận danh từ, định nghĩa, quan niệm của đối phương để tìm hiểu vấn đề, nhưng dần dần Ngài hướng đối phương về quan điểm của Ngài và cuối cùng Ngài thân nhận thêm một số đệ tử nữa cho Ngài...*

... Dân Ấn-độ rất sùng thượng và tin tưởng vào tế đàn... Trong

---

<sup>6</sup> *Lời tựa, Trường Bộ Kinh* tập 1, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xuất bản, Phật lịch 2517 - 1973 (tái bản lần thứ nhất).

Kinh Kūṭadanta, ban đầu đức Phật không bác hẳn tế đàn nhưng tế đàn phải tổ chức trong sự thanh tịnh cần thiết, không có giết hại sinh vật cây cối, không có bức bách nhân công. Đã là tế đàn tức là hình tướng lễ nghi cần phải loại bỏ, theo đạo Phật, nên từ từ đức Phật giới thiệu các lối tế đàn khác tế nhị hơn, kết quả hơn như thường xuyên cúng dường các tu sĩ, trì giới, tu hành giới định huệ để giải thoát sanh tử, mục đích tối cao của đạo Phật...

... Trong khi đàm thoại, đức Phật thường gián tiếp cho chúng ta thấy một vài quan điểm của Ngài về chính trị xã hội. Như trong kinh Kūṭadanta, nói về vấn đề trị nước an dân trong khi nước nhà còn ly loạn vì trộm cướp, không nên đánh thêm thuế, không nên dẹp loạn bằng hình phạt, giam cầm, tử hình. Thái độ dẹp loạn sáng suốt nhất là cấp thực phẩm lúa gạo cho nông dân, vốn đầu tư cho các thương gia, lương bổng cho công tư chức. Nói về sự đối xử với lao công tạp dịch trong lễ tế đàn, đức Phật gián tiếp muốn rằng các lao công tạp dịch được làm việc trong niềm tự nguyện, không bị bắt buộc, đánh đập, đàn áp, chỉ làm những việc muốn làm và thích làm. Ở đây chúng ta thấy rõ lý tưởng tuyệt đối của đạo Phật không dùng một áp lực nào để bắt buộc mọi người phải tránh ác và làm việc<sup>7</sup>. Đạo Phật đặt trọng tâm ở làm việc tự nguyện và sự tùy thuận của từng cá nhân<sup>8</sup>...

Trong Lời giới thiệu của tập 2 này, chúng ta cũng biết được

---

<sup>7</sup> Phần này, có lẽ nguyên bản đã bị sai do lỗi đánh máy, chúng tôi xin ghi ở đây một giả định của chúng tôi về 5 chữ “tránh ác và làm việc” này; đó là “tránh làm các việc ác” hoặc “tránh việc và làm ác”.

<sup>8</sup> Lời tựa, Trường Bộ Kinh tập 2, Ban tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản năm 1967.

một thông tin khá thú vị như sau về việc dịch Kinh và in Kinh của ngài Minh Châu (mà trong bộ *Toàn tập Thích Minh Châu* tập 1 không thấy được đề cập đến):

*... Vấn đề ấn loát vừa khó khăn vừa đắt tiền vì phải in cả chữ Pāli đối chiếu. Cho nên tập II này dịch xong vào cuối năm 1966, đưa in đến hơn tám tháng mới xong và nay mới ra mắt quý vị độc giả. Giá tiền vốn mỗi quyển gần 90\$ nên phải bán giá 150\$ quá đắt so với tập I, một sự kiện rất đáng tiếc nhưng không thể tránh được, vì vật giá hiện hữu và sự khó khăn trong khi ấn loát chữ Pāli. Chúng tôi chỉ có thể tiếp tục chương trình này nếu được sự hưởng ứng sốt sắng của các giới trí thức sinh viên nói chung và giới Phật tử nói riêng<sup>9</sup>.*

Với tập 3 *Trường Bộ Kinh* (từ kinh Đại Bốn tới kinh Tệ Túc) xuất bản năm 1972 (26 tháng 04), ngài Minh Châu khi ấy, sau 20 năm, kể từ khi ngài xuất dương du học, và hơn 7 năm phiên dịch Kinh tạng Pāli, ngài đã cho chúng ta những lời quý giá sau đây:

*Cho dịch và cho in các bản kinh Pāli, tôi không mong muốn gì hơn là để các Phật tử, các Học giả, các Sinh viên được đọc thẳng vào những kinh điển thật sự nguyên thủy hay gần nguyên thủy nhất, và tự mình tìm hiểu những lời dạy thật sự của đức Phật, khỏi phải qua những lập trường của các bộ phái. Nhất là khỏi phải qua những xuyên tạc của những Học giả và những Phật tử muốn giải thích đạo Phật theo dục vọng và tà kiến của mình. Muốn chạy theo dục vọng, thì giải thích kinh điển một cách để hiểu rằng đạo Phật chấp nhận và tha thứ dục vọng. Muốn giết người và muốn binh vực kẻ giết người,*

---

<sup>9</sup> Lời giới thiệu, *Trường Bộ Kinh* tập 2, Ban tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh xuất bản năm 1967.

đạo Phật được giải thích như là có thể tha thứ và chấp nhận sự giết người. Muốn chạy theo tà giáo và tà kiến, lại giải thích đạo Phật viên dung vô ngại, chấp nhận mọi tà kiến, mọi tà thuyết. Tà kiến nào, tà thuyết nào cũng là Phật giáo được hết! Muốn tránh những tai nạn trên, cần nhứt là phổ biến những kinh điển thật sự nguyên thủy hay gần nguyên thủy nhất, để Phật tử được đọc thẳng ngay kinh Phật, khỏi qua một ống kính màu nào. Đạo Phật cần những cá nhân Phật tử biết suy tư, biết phân tích, biết tự tìm hiểu, rồi xác nhận sự hiểu biết của mình, ngang qua sự hành trì, kinh nghiệm cá nhân. Đạo Phật không cần đến những đoàn người theo đạo Phật, theo một cách ô ạt mù quáng, theo một cách thụ động nhắm mắt, hay tự mình bóp méo xuyên tạc đạo Phật theo tà kiến dục vọng của mình. Chính kinh Đại Bát Niết Bàn, trang 124-126, tập III này có ghi rằng, dầu chúng ta có nghe vị Tỷ kheo nào nói tự thân nghe đức Phật, tự thân nghe các vị Thượng Tọa, Thủ Chúng, v.v... nói như vậy là Pháp, như vậy là Luật, đức Phật khuyên cũng không được tán thán, đá kích, chấp thuận hay từ bỏ ngay, mà phải so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, có phù hợp thời mới được chấp nhận, không phù hợp thời phải từ bỏ. Đạo Phật đòi hỏi sự nhận xét, tìm hiểu, suy tư khi chúng ta được đọc những lời dạy nguyên thủy nhất hay gần nguyên thủy nhất của đức Phật. Đó là nguyên nhân và động lực khiến tôi phải lo dịch và in bản Trường Bộ Kinh này<sup>10</sup>.

Chúng ta hãy cùng đọc, để cảm thông và hiểu ngài Minh Châu hơn:

... Trong công việc đa đoan của một vị Viện Trưởng, vấn đề phiên

---

<sup>10</sup> Lời giới thiệu, Trường Bộ Kinh tập 3, Nha tu thư Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản 2516 - 1972.

dịch là cả một công trình vừa khó khăn, vừa phức tạp, luôn luôn bị gián đoạn và chậm trễ. Tuy vậy, chúng tôi vẫn cố gắng, kiên trì và kham nhẫn làm tròn chí nguyện của mình... Tôi rất tiếc không thể thêm phần chú thích và phần phụ lục rất cần thiết cho những loại phiên dịch này, nhưng đây chỉ cần thời gian và nhẫn nại là xong...

... Vấn đề ấn loát trong thời buổi chiến tranh và vật giá leo thang thật là một vấn đề nan giải... Rất may, chúng tôi được gặp Đại Đức Hộ Giác... Ở nơi đây tôi xin tán thán công đức hoàng pháp của Đại Đức Hộ Giác và đạo tâm hộ pháp của bà chủ nhà in Quỳnh Hoa. Tôi cũng xin tán thán sự đóng góp của một số Phật tử, Giáo sư và Sinh viên... sự hưởng ứng của quý vị cũng đã là một sự khích lệ đáng quý đối với dịch giả.

Dẫu tôi có cố gắng phiên dịch, nhưng nếu không có sự tiếp tay của các Phật tử, của các Học giả, thì sự cố gắng của tôi cũng trở thành vô ích. Xây dựng một tủ sách kinh điển đòi hỏi nhiều nhẫn nại, nhiều kiên trì, nhất là đòi hỏi Phật tử Việt Nam chúng ta ý thức được giá trị của kinh điển, và giá trị của kinh điển tiếng Việt...

... Thật sự, 10 Kinh của tập III này có phần nặng về phần tôn giáo tiền thân, hơn phần thuần túy giáo lý và lịch sử. Sự đóng góp này cũng không kém phần quan trọng, vì giúp chúng ta tìm hiểu được sự liên hệ giữa hai thời đạo Phật nguyên thủy và đạo Phật các Học phái<sup>11</sup>.

Với tập 4 (11 bài Kinh còn lại) Trường Bộ Kinh (được xuất bản nhân mùa Vu Lan năm 1972, trước đó đã được dịch xong vào

---

<sup>11</sup> Lời giới thiệu, Trường Bộ Kinh tập 3, Nha tu thư Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản 2516 - 1972.



ngày 18 tháng 04 năm 1972), ngài cũng có những lời huấn từ với chúng ta như sau:

Với tập IV này, tôi đã phiên dịch xong bộ *Dīgha Nikāya* (Trường Bộ Kinh), từ chữ *Pāli* ra tiếng Việt... Năm 1972, tôi in xong tập III và tập IV, gồm 21 kinh trong khoảng thời gian kỷ lục 7 tháng, từ Tết Nhâm Tý (2-72) cho đến nay Vu Lan rằm tháng 7 (8-72). Cứ xem thời gian hoàn thành từng tập một, mới thấy chức vụ đa đoan của một Viện Trưởng làm trở ngại cho sự phiên dịch như thế nào. Chúng tôi chỉ có thể để dành những ngày nghỉ, những buổi sáng thật sớm và những buổi tối (nếu không quá mệt mỏi vì những công việc ban ngày), để phiên dịch. Và phiên dịch trong khi chiến tranh vẫn tiếp diễn, trong khi xã hội vẫn tao loạn, trong khi sinh viên và đồng bào vẫn biểu tình, trong khi trách nhiệm Viện Trưởng và Tổng Vụ Trưởng Giáo Dục vẫn đè nặng trên nếp sống hằng ngày<sup>12</sup>. Chúng tôi vẫn kiên trì phiên dịch và in cho xong tập IV, Trường Bộ Kinh là để hoàn thành một chí nguyện mà tôi ấp ủ từ khi tôi mới đi du học Tích-lan năm 1952. Về nước năm 1964, nếu tôi không nhận chức vụ Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh thời nay tôi đã dịch ít nhất cũng trọn bộ Kinh Tạng *Pāli* rồi. Tôi tự đánh dấu hỏi, làm Viện Trưởng hay làm một vị dịch kinh, làm chức vụ nào có lợi cho Phật giáo hơn? Và tôi phải tự thẳng thắn để trả lời, dịch kinh có lợi hơn! Và tôi chỉ có thể vót vát, bằng cách để những thời giờ thong thả, chú tâm vào vấn đề phiên dịch. Chúng tôi viết những dòng chữ này vừa để sám hối, vừa mong các Phật tử và các Học giả thông cảm cho.

---

<sup>12</sup> Cách đây vài năm, chúng tôi có được biết đến lời giới thiệu này, ấn bản điện tử trên trang Thư Viện Hoa Sen; ấn bản ấy trên Thư Viện Hoa Sen (nhận từ cư sĩ tiến sĩ Binh Anson ngày 09 tháng 02 năm 2003) đã bị thiếu câu này.

Phiên dịch Tam tạng Pāli có một dụng ý khác quan trọng hơn. Trước năm 1952, Việt Nam chúng ta chỉ biết có một số Kinh Đại Thừa căn bản, như Kinh Lăng Nghiêm, Kinh Pháp Hoa, Kinh Bát-nhã, Kinh Kim Cang, Kinh Di Đà v.v... dẫu rằng chúng ta vẫn có Hán Tạng hết sức phong phú, nhưng ít người nghiên cứu. Các Kinh A Hàm, Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Kinh Di Giáo cũng có được đề cập. Tuy có biết, nhưng không dám học vì theo tứ y, cần phải “y liễu nghĩa kinh, bất y bất liễu nghĩa kinh.”

Qua Tích-lan, chúng tôi được biết đến Tam tạng Pāli, rất là phong phú, rất gần với lời dạy nguyên thi của đức Phật, lại được phổ biến rộng rãi khắp năm châu. Qua Ấn-độ, được biết thêm Tạng Sanskrit, dồi dào và phong phú hơn cả Tạng Pāli, nhưng nguyên bản gần như mất hết cả, ngoại trừ vài chục bộ mới tìm lại được. Cũng may, Tạng Sanskrit được dịch ra Tạng Tây Tạng và Hán Tạng và nhờ vậy hai tạng dịch này là kho tài liệu khá đầy đủ cho nguyên tạng Sanskrit. Nhưng nếu Pāli là Tam tạng vừa là nguyên thi, vừa là của học phái Thượng Tọa Bộ, Tạng Sanskrit phong phú hơn, là Tam tạng cũng vừa là nguyên thi, vừa thuộc nhiều học phái như Nhất Thế Hữu Bộ, Đại Chúng Bộ, Đàm Vô Đức Bộ, Di Sa Tác Bộ v.v... và cũng vừa là Tạng của Đại Thừa. Giá trị của hai tạng dịch là như vậy, và Tạng Trung Hoa cũng có dịch một số kinh tạng Pāli có thể do Ngài Pháp Hiền, thế kỷ thứ VI đem từ Tích Lan về. Nếu chúng ta muốn tìm đến Tạng nào hay Kinh nào có thể là đại diện cho nguyên thi, chúng ta chỉ cần so sánh Kinh Tạng Luật Tạng Pāli và Kinh Tạng A Hàm và Luật Tạng các Học phái. Những điểm nào giống nhau, thì chúng ta có thể chấp nhận là Tạng Nguyên Thi. Những điểm dị biệt có thể là do dị biệt lập trường của các Học phái. Cho dịch Trường Bộ Kinh này, chúng tôi không mong gì hơn là giới thiệu Tạng Pāli cho Phật tử

và Học giả Việt Nam và cũng mở đầu một môn học mới, tức là môn Tỷ Giáo Học giữa Kinh Tạng, Luật Tạng Pāli và Tạng chữ Hán tương đương. Môn Tỷ Giáo học này sẽ giúp chúng ta tìm hiểu được thế nào là Tạng nguyên thủy của Phật giáo.

Có người sẽ cho, dịch Tạng Pāli là tuyên truyền cho Tiểu Thừa, phản lại tư tưởng Đại Thừa. Chúng ta nên chấm dứt ngay thái độ ngây thơ và buồn cười này. Đạo Phật không có Đại Thừa, Tiểu Thừa, không có Nam tông, Bắc Tông. Đạo Phật gồm có một số giáo lý căn bản mà học phái nào cũng phải tôn trọng, một số pháp môn thiết yếu mà đệ tử Phật tử nào cũng phải y cứ để tu hành, nếu không muốn lạc vào tà giáo, ngoại đạo. Cho dịch Tạng Pāli là chúng tôi muốn giới thiệu và tìm hiểu số giáo lý căn bản ấy và số pháp môn thiết yếu ấy. Những danh từ Đại Thừa, Tiểu Thừa, Nam tông, Bắc Tông là những danh từ đặt ra sau này để phân biệt các học phái và một học phái chỉ được gọi là học phái Phật giáo khi nào học phái ấy tôn trọng và trung thực với số giáo lý, số pháp môn căn bản ấy.

Ngày nay, một nhà nghiên cứu Phật giáo, phải biết đến Phật giáo Nguyên Thủy, phải biết đến Phật giáo các Học Phái và phải biết đến Phật giáo Đại Thừa mới có thể có một cái nhìn đại thể về lịch sử tư tưởng Phật giáo. Sau khi nắm được cái nhìn đại thể, vị ấy có thể chọn lấy một ngành nào, hay một pháp môn nào làm ngành chuyên môn của mình. Cho dịch Kinh Tạng Pāli, chúng tôi muốn giúp phần tài liệu nghiên cứu cho các nhà học giả ấy để có thể biết đến Phật giáo Nguyên Thủy và biết đến Học phái Thượng Tọa Bộ, một học phái có tiếng là bảo thủ nhất, trung thành với tư tưởng và lối sống Phật giáo Nguyên Thủy nhất, và là học phái duy nhất gìn giữ được gần như trọn vẹn cả ba tạng giáo điển.

Hơn thế nữa, ngày nay chúng ta nhận thấy một chiều hướng mới đã bắt đầu sống dậy trong những nhà tìm hiểu tư tưởng Phật giáo, một chiều hướng đi ngược lên Phật giáo Nguyên Thủy, tìm hiểu những căn bản giáo lý mà phần lớn các Học phái chấp nhận, giới thiệu một lối sống đích thực, đức Phật muốn giảng dạy cho các đệ tử để sống ngay với đời sống hiện tại, khỏi phải qua những phân ly các học phái, hay những mê tín, dị đoan, cuồng tín v.v... đã dần dần xâm nhập vào đạo Phật, làm mất bản chất thuần túy của đạo Phật nghìn xưa. Hơn nữa, ngày nay người ta dần dần ý thức rằng chỉ có Đạo Phật Nguyên Thủy mới đáp ứng được những đòi hỏi của một thế giới khoa học kỹ thuật hiện tại. Một tôn giáo muốn được giới trí thức trẻ hiện tại chấp nhận, vừa phải không mâu thuẫn với những phát minh khoa học mới mẻ nhất, vừa phải giải quyết được những vấn đề thuộc phạm vi con người của con người ở thế kỷ thứ hai mươi, hai mươi mốt này. Chỉ có Đạo Phật Nguyên Thủy mới may ra đáp ứng được những đòi hỏi trên, và cho dịch tập Trường Bộ Kinh này, chúng tôi nuôi dưỡng một hy vọng rất khiêm tốn, là giới thiệu được tới tay các Học giả và các Phật tử, một phần nào những lời dạy thật sự nguyên thủy hay gần nguyên thủy nhất của đạo Phật<sup>13</sup>.

Trước đó, ngày 06 tháng 06 năm 1972, trong số 3 năm 1972 tạp chí *Tư Tưởng*, ngài Minh Châu cũng đã khẩn thiết kêu gọi các vị học giả và đồng bào Phật tử đóng góp tài lực, vật lực, đăng cho việc xuất bản hoàn tất bản dịch bộ *Dīgha Nikāya* (Trường Bộ Kinh), mà còn giúp chúng tôi bắt đầu dịch bộ *Majjhimanikāya* (Trung Bộ Kinh) gồm 152 kinh tất cả, nhân mùa

---

<sup>13</sup> Lời giới thiệu, Trường Bộ Kinh tập 4, *Tu thư Đại học Vạn Hạnh* năm 1972.

an cư này<sup>14</sup>.

Trong số 4 phát hành năm 1972 của *Tư Tường*, phần Sinh Hoạt Văn Hóa, ta biết thêm được rằng, cuốn *Trường Bộ Kinh* tập 3 Pāli-Việt đối chiếu do ngài Minh Châu, và cuốn *Kiến Trúc Phật giáo Việt Nam*, do kiến trúc sư Nguyễn Bá Lăng biên soạn được chủ tọa là ông Chánh Trí Mai Thọ Truyền, Quốc Vụ Khanh đặc trách Văn Hóa, cùng với một số quý vị Thượng tọa, Đại Đức, học giả, giáo sư và sinh viên tổ chức ra mắt sách tại Câu lạc bộ Vạn Hạnh vào lúc 9 giờ sáng ngày 8-6-1972, và được bác sĩ Trần Ngọc Ninh giới thiệu. Trong bài giới thiệu của ông Trần Ngọc Ninh có đoạn:

*Đức Phật không tự tay viết một câu nào để lại cho hậu thế cả. Trong 45 năm hành Đạo và giảng Đạo, Ngài đã, tùy theo những duyên khởi, nói cho các vị Tỳ kheo và Cư sĩ đi theo Ngài hiểu về “Giáo pháp thâm diệu, vinh quang, chưa từng bao giờ được nói tới trong loài người” mà Ngài đã “chứng ngộ, lập định, khai phá, phân tích và làm cho minh bạch”.*

Ngài không nói bằng tiếng Sanskrit, thánh ngữ của người Bà la môn. Ngài dùng một thổ ngữ Ma kiệt đà để cho mọi người trong xứ đều hiểu. Và Ngài dạy rằng:

*“Hỡi các môn đồ, mỗi người các con phải học lời của Như lai bằng chính ngôn ngữ của mình.” (Cullavagga v, 3, 1)*

Trong kinh Đại bát Niết bàn, có một đoạn theo đó chúng ta có thể hiểu rằng, ngay trong Giáo hội nguyên thủy, tất phải có những vị môn đồ của đức Phật đã ghi chép lại hằng ngày những lời giảng dạy của

---

<sup>14</sup> Tạp chí Tư Tường, số 3 năm 1972.

Ngài, và chính đức Phật cũng đã công nhận một bản văn với hai phần Kinh và Luật, để làm căn bản cho các Tỷ kheo học hỏi. Ngài khuyên nhủ các Tỷ kheo phải luôn luôn dựa vào Kinh và Luật để đối chiếu với các lời giảng của những đời sau.

Các môn đồ của đức Phật đã hội lại ở Rājagaha ngay sau khi đức Phật nhập Niết bàn để kiểm điểm, bổ túc và sắp xếp lại tất cả những tài liệu nguyên thủy về đức Phật và Giáo Pháp mà Ngài đã đích thân truyền dạy...

... Khi Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất đề xướng việc phiên dịch Tam tạng Pāli sang tiếng Việt Nam, thì các Phật tử Việt Nam và các học giả không phân biệt tôn giáo trong nước tất phải đón mừng và hưởng ứng. Đây là cái điều kiện chủ yếu để tiến đến sự thống nhất thực sự của Nam tông và Bắc tông dưới bóng của Đức Từ bi. Hơn nữa, những kinh điển này, đem lại những lời dạy của đức Phật lịch sử, lại có những âm hưởng vô cùng sâu xa về thân phận của con người Việt Nam trong lúc này, và chắc chắn là sẽ góp một phần không nhỏ vào việc phá những chấp kiến đương thời đưa đến kỳ thị, chia rẽ, và bạo động, để đem lại một sự an lạc mới cho đại chúng.

Nhưng trong thực tế, thì đã gần như không có một sự hưởng ứng và nâng đỡ nào cả đối với một công việc quan trọng và lớn lao như việc dịch kinh từ Pāli ngữ sang Việt ngữ này. Huyền Trang và Nghĩa Tịnh xưa đã làm được công việc phiên dịch kinh sách sang Hán tự vì đã có sự trợ giúp rất lớn của triều đình Đại Đường, đặt dưới quyền chỉ huy của hai vị Đại sư này cả một đội học giả người Hán và ngoại nhân, làm ngày đêm trong những tàng kinh các. Nhưng ở Việt Nam thì việc dịch kinh Pāli chỉ có một người, làm việc đơn độc trong bóng tối của một căn phòng thuộc Đại học Vạn Hạnh, với những trách

nhiệm đa đoan của một Viện trưởng ở giữa thế kỷ thứ 20. Thế mà nhờ sự kiên trì của người ấy, toàn bộ Dīgha Nikāya (Trường Bộ kinh) đã được dịch ra, và từ đây, chúng ta đã có một khởi điểm vững chắc và lớn lao để xây dựng một nền Phật học tinh thành, và có lẽ cũng như ở Trung hoa đời Tống Minh, cả một nền triết lý đặc sắc của dân tộc Việt...

... Giữa khói lửa của chiến tranh, với tiếng bom nổ rung chuyển cả trái đất và lòng người ở ngay sát cạnh, mà Thượng tọa Viện trưởng, trong trạng thái thức tỉnh, tâm vẫn rung động với những sự đau khổ của đất nước nhưng thần trí vẫn lặng lẽ viết cho đến chữ cuối cùng của bộ Trường Kinh, mà không có một chữ nào là không trung thực với lời giảng của đức Phật. Điều kỳ diệu này là chứng tích của một lòng tin vô bờ bến và cái năng lực đảo hải di sơn của một người Việt Nam con Phật chân thành...

... Nếu có một chủ hướng biểu lộ ra được qua sự biệt tạp của các kinh, ta có thể nói rằng:

Tập I, đặt đạo Phật đối diện với các tôn giáo và triết lý đương thời;

Tập II, cho biết thái độ của đức Phật trước các vấn đề xã hội;

Tập III, trình bày các triết lý chủ yếu của đạo Phật như được giảng dạy bởi đức Thế Tôn.

Những kinh Đại Duyên và Đại Niệm xứ đứng ở lập trường tư tưởng gần như thuần túy. Những kinh Đại Bốn, Đại thiện kiến, Đại điển tôn, Đại hội, hướng về một quần chúng khát khao sự giải thoát khỏi nhu cầu và đau khổ. Kinh Đại Bát Niết bàn, kể lại những ngày cuối cùng của đức Phật, không những là một tài liệu lịch sử quý báu, lại còn là một bản giáo lý yếu lược do chính đức Thế Tôn truyền lại

cho môn đồ trước khi thị tịch, tất cả đều là những kinh căn bản cho những ai muốn hiểu về đạo Phật ở thời nguyên thủy<sup>15</sup>.

Trong số 6 & 7 năm 1972 của tờ Tư Tưởng, ta lại được nghe tường thuật về Lễ hoàn thành công tác phiên dịch Trường Bộ Kinh; cho đến hôm nay, tôi vẫn luôn cảm thấy hồ hởi, mỗi khi đọc lại và tưởng tượng tôi cũng đang được hòa vào trong đoàn người của buổi lạc thành hôm ấy:

Ngày 13-9-1972, Nha Tu Thư Viện Đại Học Vạn Hạnh đã tổ chức lễ Hoàn Thành Công Tác Phiên Dịch Trường Bộ Kinh. Buổi lễ được đặt dưới quyền chủ tọa của Thượng Tọa Viện Trưởng Viện Hóa Đạo cùng sự tham dự của Chư Tôn Hòa Thượng, Thượng Tọa trong Hội Đồng VHD, Quan khách, Giáo sư và sinh viên ĐHVH, Tăng sinh các Phật Học Viện<sup>16</sup>.

Thầy Quảng Độ ngày hôm ấy đã là người đọc diễn văn khai mạc cho buổi lễ trọng đại này, xin trích lại bài diễn văn của thầy như sau:

*Thưa quý liệt vị,*

Một trong những công tác quan trọng và cấp thiết nhất của Giáo hội Phật giáo Việt Nam hiện nay là việc phiên dịch Đại Tạng Kinh. Nó quan trọng và cấp thiết vì hai lẽ:

- Thứ nhất, Phật giáo truyền nào Việt Nam đã trải qua mười tám thế kỷ lịch sử, mà cho đến nay Việt Nam vẫn chưa có được một Tạng Kinh bằng tiếng Việt, trong khi đó, hầu hết các nước Phật giáo trên thế giới đều đã có những Tạng Kinh riêng bằng tiếng bản xứ.

---

<sup>15</sup> Tạp chí Tư Tưởng, số 4 năm 1972.

<sup>16</sup> Tạp chí Tư Tưởng, số 6 & 7 năm 1972.



- Thứ hai, Kinh tạng Nam phương được biên tập bằng văn Pāli và Kinh tạng Bắc phương bằng Sanskrit và hậu thân của nó là Hán tự. Trong ba thứ cổ ngữ này, về Pāli và Sanskrit thì, có thể nói, tuyệt đại đa số người Việt Nam không biết đến; còn riêng về chữ Hán thì cái quang cảnh cũng không được sáng sủa bao nhiêu: hiện tượng “mười người đi học chín người thôi” ở thời đại Trần tế Xương đã cho ta thấy bức tranh Hán học ngay từ thời ấy đã như thế nào rồi. Bởi vậy, ngày nay, nếu công tác phiên dịch không được thực hiện một cách gấp rút thì, trong tương lai, có thể sẽ không còn ai, ngoại trừ một số rất ít nhà chuyên môn, đọc được Đại Tạng Kinh. Đó là nói theo nguyên tắc luận lý chứ trên thực tế thì tình trạng này đang diễn ra ngay trong hiện tại rồi. Đó là những lý do cốt nghĩa tại sao công tác phiên dịch trở nên cấp thiết và hiển nhiên Giáo Hội không thể không quan tâm đến cái vai trò cũng như trách nhiệm của mình về vấn đề này.

Nhưng đây cũng lại là một công việc vô cùng to lớn và khó khăn, nó đòi hỏi nhiều cố gắng về mọi phương diện nhân lực, vật lực cũng như tài lực. Nếu ngay từ bây giờ có được mười người chuyên chú làm việc một cách liên tục thì ít ra cũng phải ba mươi năm sau công tác phiên dịch mới được hoàn thành, đó là chưa kể đến những phương tiện và thời gian ấn loát còn phải mất bao nhiêu nữa.

Tuy nhiên, nói thế không có nghĩa là công việc không thể tiến hành được. Trong hoàn cảnh hiện tại, vì nhiều lý do, Giáo Hội chưa thể tập trung toàn lực vào công tác phiên dịch một cách đại quy mô, cho nên, trong một phiên họp, Hội Đồng Viện Hóa Đạo đã quyết định tạm thời giao trách nhiệm cho Thượng tọa Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, thành lập một Ủy ban Phiên dịch Đại Tạng làm việc trên một quy mô mà Ủy ban có thể thực hiện. Ủy

ban này do chính Thượng tọa làm Trưởng ban và lãnh phần phiên dịch Kinh tạng Pāli. Ủy ban đã âm thầm làm việc trong những điều kiện mà khả năng của Vạn Hạnh có thể cho phép. Chúng tôi nói âm thầm là vì, theo chỗ chúng tôi nhận xét, trong hiện tại cũng như trong tương lai, Vạn Hạnh chỉ có thể đóng góp một phần vào công việc to lớn này thôi, chứ một mình sẽ không thể gánh vác được tất cả, bởi vậy mà Ủy ban đã không phát động một phong trào phiên dịch rầm rộ.

Tuy vậy, đây cũng là một sự cố gắng vượt bậc của Thượng tọa Thích Minh Châu vì, như quý vị đều biết, điều khiến một cơ sở Đại học thật là bận rộn, thế mà mỗi ngày Thượng tọa còn phải dành một ít thì giờ cho việc phiên dịch và ròng rã bảy năm trời, đến nay Thượng tọa đã dịch xong được Trường Bộ Kinh mà chúng tôi tổ chức lễ hoàn thành ngày hôm nay. Trường Bộ Kinh là bộ thứ nhất trong năm bộ thuộc Kinh tạng Pāli, gồm ba mươi bốn kinh và tương đương với Trường A Hàm của Hán Tạng. Còn lại bốn bộ nữa là:

- Trung Bộ, tương đương với Trung A Hàm, gồm 152 kinh và hiện Thượng tọa Minh Châu đã bắt đầu phiên dịch;

- Tạp Bộ, tương đương với Tạp A Hàm, gồm 7762 kinh ngắn;

- Tăng Nhất Bộ, tương đương với Tăng Nhất A Hàm, gồm 9550 thiên ngắn;

- Tiểu Bộ, chia làm 15 bộ loại, đại khái thu tập các đoạn cương yếu trong các kinh văn trong đó có cuốn kinh Pháp Cú là tổng hợp tinh hoa của nền luân lý và đạo đức Phật giáo.

Trên đây chúng tôi chỉ mới nói qua về tạng Kinh chứ chưa đề cập đến tạng Luật và tạng Luận. Chỉ nhìn qua con số đó ta cũng đủ thấy công việc bề bộn như thế nào rồi và chắc chắn còn phải mất nhiều

năm nữa thì công việc phiên dịch tạng kinh Pāli mới được hoàn thành.

Nhưng, “Vạn sự khởi đầu nan”. Thượng tọa Minh Châu đã vượt qua được giai đoạn khó khăn ban đầu, bây giờ đã có cái đà và cái đà ấy sẽ giúp Thượng tọa tiến hành công việc một cách dễ dàng hơn. Bởi thế, chúng tôi hết lòng trông đợi trong những tháng, năm tới đây, Thượng tọa sẽ lại lần lượt cho ra đời các bộ khác nữa; và chừng nào toàn bộ Tam tạng Thánh Điển Pāli được hoàn thành thì chắc chắn đó sẽ là sự cống hiến vĩ đại nhất của Thượng tọa cho nền văn hóa Phật giáo nói riêng và văn hóa nước nhà nói chung. Mong lắm thay!<sup>17</sup>

Ngài Minh Châu trong buổi lễ này cũng nêu lại 4 lý do khiến ngài bắt tay vào phiên dịch tạng Pāli, đó là:

Để hoàn thành sở nguyện khi xuất dương du học, để giới thiệu một nền văn học Tam tạng gắn với đạo Phật nguyên thi nhất, để cung cấp những kiến thức cần có của người học Phật, và để tìm lại giáo lý nguyên thi của đức Phật. Cuối cùng, ngài kết luận lại: Đạo Phật nguyên thi không bảo thủ lỗi thời, cũng không dành riêng cho phước lạc đời sau. Mà pháp được thực hành và có hiệu quả ngay trong hiện tại. Hiện năng cao quý của đạo Phật là đối trị những chiến tranh, thác loạn của đời sống hiện tại<sup>18</sup>.

Tiếp theo là diễn văn của thầy Trí Quang, bàn về việc tỷ giáo, đối chiếu giữa Hán tạng và Pāli tạng:

“... Về nội dung, Pāli có nhiều chi tiết rõ hơn Hán. Vì bản Hán

<sup>17</sup> Tạp chí Tư Tưởng, số 6 & 7 năm 1972.

<sup>18</sup> Ghi lại, theo tạp chí Tư Tưởng, số 6 & 7 năm 1972.

được dịch theo ký ức của dịch giả. Còn đối với những danh từ được dùng trong hai bản, phải đối chiếu mới thấy rõ ý nghĩa. Thí dụ, một câu trong Trường bộ kinh, đã được Thượng tọa trích dẫn trong bài tựa của Trường bộ kinh tập IV này, nói rằng: “Khi một ai đạt đến thanh tịnh, giải thoát, khi ấy vị ấy biết mọi vật là thanh tịnh.” Bản chữ Hán nói một cách khác: Phật nói, “Tôi nói đệ tử của tôi khi đã thanh tịnh và giải thoát, vị ấy biết là thanh tịnh và giải thoát, và biết một cách cùng khắp.” So sánh cả hai bản chúng ta có thể hiểu ý nghĩa của câu kinh đó như thế nào.

Một thí dụ khác quan trọng hơn, là pháp 12 nhân duyên được giảng trong kinh Đại bản duyên. 10 trong 12 nhân duyên này đã được khám phá ngay từ trong Áo nghĩa thư. Bản Pāli nói, Anan hỏi Phật về 12 nhân duyên rồi bạch Phật là mình đã thấy rõ. Sau đó, Phật giảng sự sâu xa của 12 nhân duyên như thế nào, quý vị đọc trong đó sẽ thấy. Nhưng bản Hán nói khác, theo đó, ngài Anan bạch Phật là mình đã thấy rõ và thấy là không sâu xa chi hết. Phật mới giảng sự sâu xa của 12 nhân duyên như thế nào. Rồi kinh kết luận: Một vị Tỳ kheo sau khi chứng nhập 12 nhân duyên, thì Như lai (bản thể tối hậu), có hay không có vân vân, vị ấy biết một cách như thật biết. Biết cái chi mà gọi là như thật biết, đó là điều khoan nói tới. Ở đây, so so sánh cả hai bản, chúng ta thấy bản Pāli cố ý tránh không đặt thẳng vấn đề như trong bản Hán.

Sau khi trình bày đối chiếu một vài điểm giữa hai bản Pāli và Hán, Thượng tọa khuyên các tăng ni hay cư sĩ học Phật nếu có sẵn tài liệu nên đối chiếu cả hai<sup>19</sup>...”

---

<sup>19</sup> Tạp chí Tư Tưởng, số 6 & 7 năm 1972.

Và còn rất nhiều, rất nhiều những lời giới thiệu khác nữa, mà ở đây chúng tôi chẳng thể trích dẫn dài dòng ra được.

Với tập *Trường Bộ Kinh* gồm 4 quyển theo dạng song ngữ Pāli - Việt này, ngài Minh Châu lần đầu tiên đã giới thiệu cho độc giả Việt Nam một dòng văn học mới, và đẩy lên trong cộng đồng người Việt phong trào học tập cổ ngữ Pāli. Văn phong của tập kinh này, ở vào thời kỳ ấy, đã đạt đến độ trau chuốt nhất định, do vậy, nó không chỉ có tác dụng và mục đích dùng làm tài liệu tu học, mà nó còn và đã được dùng như một tài liệu để nghiên cứu văn hóa, văn chương Ấn-độ cổ và ngài Minh Châu, với việc hoàn thành phiên dịch 4 quyển kinh thuộc *Trường Bộ* này, đã mở đường cho công cuộc nghiên cứu đối chiếu (tỷ giáo) học giữa Tam tạng Hán ngữ và Tam tạng tiếng Pāli ở Việt Nam. Đây là bộ kinh đầu tiên trong ngũ bộ *Nikāya* đã được phiên dịch hoàn thành, nó đánh một dấu mốc quan trọng trong lịch sử phiên dịch kinh điển của Phật giáo Việt Nam nói chung và Phật giáo Nam tông Việt Nam nói riêng; và cũng vì bộ này là tương đương với tập *Trường A-hàm* thuộc Hán tạng, một lần nữa nó lại mở ra con đường phiên dịch các tập *A-hàm* trong Hán tạng ra tiếng Việt. Lối dịch văn trong những quyển kinh này rất trang nhã mà cũng rất khoáng đạt, dịch khá sát vào các câu văn Pāli nhưng những câu tiếng Việt cũng không kém phần chau chuốt, chứng tỏ người dịch đã nắm vững không những ngữ pháp tiếng Việt mà còn cả ngữ pháp của Pāli; văn cú nhẹ nhàng, văn khí trôi chảy, gần như đã đạt tới độ toàn hảo. Một điều cần lưu ý là trong các bản dịch *Trường Bộ Kinh* này của ngài Minh Châu, phía trước phần chánh kinh của mỗi bài kinh, đều có phần đại ý kinh mà các

bản in sau này của Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam cơ sở 2, chúng ta không thấy có, và mới được thêm lại vào bản in gần đây (2011) của Viện này. Một lưu ý nữa là trong các ấn bản Tam tạng Pāli của các nước quốc giáo, phần kinh *Trường Bộ* này được chia làm 3 quyển, quyển thứ nhất là *Silakkhandhavaggapāli* nghĩa là “Phẩm Giới Uẩn” gồm có 13 bài kinh đầu, quyển thứ nhì là *Mahāvaggapāli* nghĩa là “Đại Phẩm” hay “Phẩm Lớn” gồm 10 bài kinh tiếp theo, và quyển thứ ba là *Pāṭikavaggapāli* (hay *Pāthikavaggapāli*) có nghĩa là “Phẩm liên quan đến Pāṭika” (ngài Minh Châu phiên âm *Pāṭika* là *Ba-lê*) gồm 11 bài kinh cuối cùng, như vậy là toàn bộ *Trường Bộ Kinh*. Nếu đúng ra, thì 4 quyển kinh do ngài Minh Châu dịch, như vậy là không phân theo cách chia quyển như của Tam tạng các nước Tích-lan, Miến Điện, Thái Lan,... nhưng nếu nhìn lại, thì ta sẽ thấy rằng 4 quyển kinh của ngài cũng hoàn toàn được dịch và ấn hành lần đầu tiên<sup>20</sup>, hoàn toàn theo Tam tạng của các nước ấy; vì rằng, tập 1 và tập 2 của *Trường Bộ Kinh* những ấn bản đầu tiên là hoàn toàn được ấn hành theo tập 1 của cách chia nêu trên, tập 3 của bộ này tức là tập 2 của cách chia ấy, và tập 4 thời chính là tập 3, như vậy thì không có bất cứ điều gì thiếu sót ở đây cả; chỉ là do trách nhiệm đa đoan của một vị viện trưởng Viện đại học, phải lo quá nhiều công việc liên quan đến Viện ấy, và rồi, cũng vì vấn đề cấp thiết của thời điểm, và vì lời

---

<sup>20</sup> Tôi nói lần đầu tiên, là vì sau này, các tập kinh ấy được Trường cao cấp Phật học cơ sở 2, hay Viện nghiên cứu Phật giáo Việt Nam cơ sở 2 ấn hành lại, thì đã phá vỡ hoàn toàn và không để lại bất cứ một dấu vết gì về việc chia chương mục của các tập kinh, so sánh với Tam tạng Pāli của các nước quốc giáo và thế giới.

nguyên phiên dịch tạng Pāli mà ngài Minh Châu đã phải chia nhỏ *Trường Bộ Kinh* ra làm 4 quyển ấn hành trong 4 thời điểm khác nhau, chớ thực tâm ngài, theo tôi là không muốn như vậy.

### 2. 2. 2. *Trung Bộ Kinh*

Quay trở lại, sau khi dịch và xuất bản hoàn thành 4 tập của *Trường Bộ Kinh*, ngài Minh Châu ngay lập tức lại bắt tay vào phiên dịch *Trung Bộ*<sup>21</sup>, với một thời gian kỷ lục 3 năm cho 3 tập *Trung Bộ Kinh*, mà dung lượng của toàn tập này, có thể nói, lớn gần gấp đôi *Trường Bộ*; thế mới thấy, dù đa đoan các trọng trách của Giáo hội và Viện trưởng ĐH Vạn Hạnh, ngài Minh Châu vẫn luôn chuyên chú vào sở nguyện phiên dịch Đại Tạng bấy lâu của ngài.

Với tập *Trung Bộ* đầu tiên<sup>22</sup>, ngài có giới thiệu quá trình

---

<sup>21</sup> Tạp Chí Tư Tưởng, số 1 năm 1973 cho chúng ta biết thêm: Bộ *Trường Bộ Kinh* 4 tập được in Pāli Việt đối chiếu tất thấy trên 2200 trang; thêm nữa, bộ *Trung Bộ Kinh* tập 1 có thể dày gần 1000 trang, và sẽ được giới đến độc giả vào trước lễ Phật đản năm nay (1973), nếu không có gì trở ngại về kỹ thuật ấn loát. Số Tư Tưởng này cũng kỳ vọng: Dù với công việc đa đoan của một vị Viện trưởng, nhưng với sự kiên trì trong ý chí và sự nỗ lực liên tục trong hành động, chắc chẳng bao lâu, chúng ta lại được tham dự ngày hoàn thành công tác phiên dịch *Trung Bộ Kinh*, đánh dấu phân nửa con đường dịch thuật toàn bộ *Kinh tạng Pāli*, một công trình mà chắc chắn hậu thế sẽ mãi mãi còn ghi nhớ.

<sup>22</sup> Theo tạp chí Tư Tưởng số 2 năm 1973, thì *Trung Bộ Kinh* tập 1 cùng với *Thắng Pháp Tập Yếu Luận* tập 2 do ngài Minh Châu dịch sẽ được giới thiệu và phát hành đồng thời, lần đầu tiên vào ngày Phật đản năm 1973 (ngày 17/05/1973); và tập *Các tông phái của đạo Phật của thầy Tuệ Sỹ* cũng sẽ được phát hành vào thời gian này nếu không có gì trở ngại về kỹ thuật ấn loát. Buổi lễ được tổ chức tại Thư viện Đại học Vạn Hạnh vào 9 giờ sáng ngày 17 tháng 5. Cũng theo bài này, thì hôm ấy ngài Minh Châu sẽ diễn

phiên dịch và hiệu khảo của ngài, đại khái như sau:

... Tôi dựa theo nguyên bản Pāḷi của Hội Pali Text Society để phiên dịch và dùng ba bản dịch làm tài liệu. Tài liệu thứ nhất là những ghi chú bằng tiếng Anh và chữ Hán, tôi đã tự mình ghi vào bản Pāḷi, từng chữ, từng hàng, từng trang một, khi tôi theo học bản Pāḷi này, từ năm 1952 đến năm 1955 tại Hội Dharmaduta Vidhyalaya ở Colombo, Tích-lan, do Ngài Paññananda diễn giảng. Bản tài liệu thứ hai là bản dịch “The Middle Length Sayings” của Cô I. B. Horner, hội Pali Text Society, một công trình dịch thuật rất chu toàn; và bản thứ ba là bản dịch ra tiếng Nhật của bộ Nam truyền Đại Tạng Kinh. Thỉnh thoảng tôi tham khảo các bản kinh Hán Tạng tương đương nếu thấy cần thiết...

Và một lần nữa, ngài lại nhấn mạnh rằng: ... Chúng tôi dịch Kinh Pāḷi, không vì mục đích muốn ủng hộ hay không muốn ủng hộ một học phái nào, một lập trường nào. Mục đích của chúng tôi chỉ muốn giới thiệu những Kinh điển có thể được xem là nguyên thủy hay gần nguyên thủy nhất, để người đọc có thể tìm hiểu lời dạy chân chính của đức Phật, khỏi qua ống kính của một học phái nào, dầu là Ấn-độ, Trung Hoa hay Việt Nam<sup>23</sup>...

Nhân dịp Phật đản 2518 (Tây lịch 1974) và đệ thập chu niên

---

thuyết về vấn đề “Đức Phật và Con người Hiện đại”, cùng với lời phát biểu của hai cơ quan đại biểu văn hoá ngoại quốc tại Việt nam, một đại biểu cho văn hoá Đông phương và một cho Tây phương, trong cùng chủ đề. Theo tạp chí Tư Tưởng số 5 & 6, thì hai học giả ấy là Hajime Nakamura và Pierre Garreau, theo các bài viết thì còn một vị nữa, là Dhammaratana. Chi tiết xin xem tại tạp chí Tư Tưởng số 5 & 6 năm 1973.

<sup>23</sup> Lời nói đầu, Trung Bộ Kinh tập 1, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Phật Đản 2517 - 1973.



Viện Đại học Vạn Hạnh<sup>24</sup>, tập 2 Trung Bộ Kinh đã ra đời<sup>25</sup>. Trong Lời giới thiệu, một lần nữa, ngài đã nhắc lại mục đích dịch Kinh tạng Pāli của ngài như sau:

... Công trình *phiên dịch của tôi, một mặt đáp ứng sở nguyện xuất*

---

<sup>24</sup> Trong tạp chí Tư Tưởng số 2 năm 1974 (ra ngày 20 tháng 07 năm 1974), chúng tôi ghi nhận thêm được một số ý kiến quan trọng như sau của ngài Minh Châu, xin chỉ ghi ra những ý kiến mới và không bị trùng lặp với các Lời giới thiệu: 1) Có nhiều nhất khoảng 60 phần trăm Hán Tạng tương đương với Pāli Tạng; 2) Ngài Minh Châu nhắc đến con đường thực tập thiền như một liệu pháp giúp *điều hoà thân, điều hoà hơi thở, điều hoà tâm*, sẽ đem lại cho chúng ta các lợi ích cả về mặt thể chất và tinh thần; 3) Tập III Trung Bộ Kinh sẽ được hoàn thành vào ngày Thành Đạo năm nay (08/12/1974) nếu vẫn được sự giúp đỡ tích cực của các vị Học giả, Giáo sư, Sinh viên và đồng bào Phật tử như các tập Kinh trước; 4) Ngài cũng hứa hẹn rằng *nếu đủ thiện duyên*, ngài sẽ tiếp tục *phiên dịch trọn Tạng Pāli để cung ứng cho Quý vị Học giả, Giáo sư, Sinh viên, đồng bào Phật tử Việt nam tài liệu Phật học gần như nguyên thủy và trung thực nhất*. Đây cũng xin ghi nhận lời cảm tưởng của thầy Thích Thiện Siêu và giáo sư Trần Ngọc Ninh.

<sup>25</sup> Cũng trong tạp chí Tư Tưởng số 2 (ra ngày 20 tháng 07 năm 1974) năm 1974, phần Lời kêu gọi của ngài Minh Châu, ngài cũng cho ta biết rằng, tới ngày 3-5-74, ngài đã dịch được 26/52 bài kinh của tập Trung Bộ Kinh tập III. Và ngài hy vọng trong 3 tháng hạ sẽ dịch xong và như vậy có thể hoàn thành *phiên dịch Trung Bộ Kinh vào dịp lễ Thành Đạo, tháng Chạp Âm lịch năm nay (1974), nếu không là sớm hơn*. Ở đây, ta biết thêm một thông tin khá thú vị về vấn đề tài chánh của tập Trung Bộ 3, là *chi tính tiền giấy không thôi đã là 2.000.000\$, và vấn đề khó khăn và tốn kém nhất bấy giờ là GIẤY*; giá tiền 1 cuốn kinh loại giấy trắng dày là 2.000\$, loại giấy trắng mỏng là 1.500\$; kinh sẽ dày khoảng trên 1.200 trang và sẽ được in offset, Pāli Việt đối chiếu. Rồi ngài kêu gọi: *Vậy nếu có Vị nào quyên giúp được giấy trắng loại 80gr khoảng 120 ram (tức là giấy định lượng 80gram/m<sup>2</sup>, và khoảng 60.000 tờ) thì tốt nhất. Hoặc giả có Vị nào có giấy cũ nhường lại cho Viện với giá rẻ càng tốt*. Và ấn hành những bộ Kinh như vậy, ngài mong rằng những lời nói chân thật của Chánh Pháp sẽ làm nhẹ bớt hận thù nhân loại.

*đương tu học của tôi, một mặt xây dựng những tài liệu nghiên cứu đạo Phật cho các Học giả và Phật tử Việt Nam. Và mặc dù trong trách nhiệm hiện tại của ngài, sự phiên dịch đòi hỏi nhiều cố gắng, nhiều dụng công kiên trì và liên tục, nhưng ngài cũng đã được tưởng thưởng xứng đáng, khi được tận hưởng những Pháp Lạc do Chánh Pháp đem lại trong khi phiên dịch... Và ngài nói rằng chính Pháp Lạc đã nuôi dưỡng và khích lệ chúng tôi rất nhiều trong công tác phiên dịch này<sup>26</sup>.*

Và dưới đây, là một trích đoạn gây chấn động trong toàn thể Phật giáo đồ Việt Nam, kể từ khi tập Trung Bộ 2 ra đời, cho tới ngày nay, nó vẫn được trích điểm và được cả hai giới Tăng, tục nhắc lại nhiều lần:

*... Càng dịch, chúng tôi càng thấy rõ ác ý của các nhà Bà La Môn đã dùng danh từ Tiểu Thừa để gán vào những lời dạy thực sự nguyên thủy của đức Phật và khiến cho các Phật tử không dám đọc, không dám học, không dám tu những pháp môn ấy. Càng dịch, càng thấy rõ dụng tâm hiểm độc của các vị Bà La Môn, đã khôn khéo xuyên tạc đạo Phật, khiến cho những giáo lý căn bản, những tinh hoa cao đẹp nhất của tư tưởng nhân loại, đã bị những tư tưởng tà giáo xen lẫn, bị ruồng bỏ, bị che dấu, không được biết đến, không được học hỏi tu hành. Nhưng chân lý bao giờ cũng là chân lý, mặt trời bao giờ cũng là mặt trời. Các ba hoa của Ma Vương, các cuộc đo tài của những ngọn đèn lẻ tẻ mù mờ, các bập bẹ của những kẻ mới tập tễnh đi vào con đường Triết lý, tất cả cũng chỉ là cuồng vọng đen tối, được ánh*

---

<sup>26</sup> Lời giới thiệu, Trung Bộ Kinh tập 2, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Phật Đán 2518 -1974.

*sáng rực rỡ của chân lý quét sạch*<sup>27</sup>...

Ngài cũng cho biết rằng, có nhiều người than kinh Pāli quá dài và có nhiều đoạn trùng điệp; và ngài đã giải thích cho họ rằng khi dịch kinh ta luôn phải kính trọng nguyên bản, thêm nữa những bản Kinh đều được kết tập trong các Đại hội Kiết tập và đều do chư Tăng tụng đọc lại những đoạn các vị ấy đã ghi nhớ, và lẽ dĩ nhiên khi tụng đọc không bao giờ có chuyện lược bỏ. Lại nữa đức Phật trong khi đi truyền giáo, mỗi Kinh đều được giảng trọn vẹn trong mỗi hoàn cảnh đặc biệt và chư Tăng ghi nhớ lại không bao giờ dám lược bỏ các đoạn đã được nghe. Do đó, có nhiều đoạn trùng điệp, khó lòng lược bỏ cho được. Dầu thế nào, các đoạn trùng điệp vẫn có sự tác dụng cho người đọc, vì không gì tốt đẹp hơn là được nhắc đi nhắc lại nhiều lần những giáo lý quan trọng và những pháp tu căn bản. Và mỗi bộ Kinh được dịch xong là những nguồn tài liệu văn hóa hết sức phong phú và quý giá cho các Học giả và các Phật tử; và nhiệm vụ khi ấy của ngài là cung cấp những tài liệu văn hóa ấy mà thôi!<sup>28</sup>

Với tập 3 *Trung Bộ Kinh*, ngài nói rằng tập 3 này được bắt đầu dịch ngày 15-01-74 và hoàn tất ngày 13-08-1974. Ngài cũng nói rằng, dịch Kinh *Trung Bộ* tập 3 này, ngài có sử dụng hai nguyên bản, là bản của *hội Pali Text Society* và bản *Devanagari của Đại học đường Nālandā, Ấn-độ*. Phần chú thích thời ngài dựa vào

<sup>27</sup> Lời giới thiệu, *Trung Bộ Kinh* tập 2, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Phật Đản 2518 -1974.

<sup>28</sup> Ghi lại, theo Lời giới thiệu, *Trung Bộ Kinh* tập 2, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Phật Đản 2518 -1974.

bản chú của cô I. B. Horner, trong tập “The Middle Length Sayings”, có lược bỏ một phần vì sợ quá dài và thỉnh thoảng ghi thêm một vài đoạn tương đương trong bản Hán Tạng nếu thấy cần thiết<sup>29</sup>.

Trong phần Lời giới thiệu của tập 1 Kinh Trung Bộ tái bản năm 1986 còn nhắc lại như sau: ... Chúng tôi chỉ có thể nói một cách vắn tắt là KINH TRUNG BỘ đặt nặng về phần Chánh Tri Kiến và các phương pháp tu hành, nhất là những tiến trình tu chứng đi từ Giới, Định, Tuệ, Giải thoát, Giải thoát tri kiến. Còn Kinh Trường Bộ đặt nặng phần lịch sử, có tánh cách đối ngoại đối với Bà La Môn, du sĩ ngoại đạo, Kỳ na giáo... Tăng Chi Bộ đặt nặng phần phân tích giáo lý theo pháp số từ số 1 đến số 11. Tương Ưng Bộ đặt nặng phần phân tích giáo lý theo đề tài...

... chúng ta có thể nói Kinh Trung Bộ không những là cốt lõi trong Kinh Tạng Pāli mà còn diễn đạt rất súc tích và đầy đủ những định nghĩa căn bản các danh từ đạo Phật và còn diễn đạt rất phong phú và đa dạng những pháp môn tu tập đưa đến Niết bàn. Chưa học Kinh Trung Bộ là chưa nắm được tinh hoa của Đạo Phật nguyên thủy. Chưa nghiên cứu Kinh Trung Bộ rất có thể rơi vào những lệch lạc định nghĩa các danh từ chuyên môn trong đạo Phật mà Đức Phật đã dày công định nghĩa, mỗi khi Ngài thuyết giảng giáo lý của Ngài<sup>30</sup> ...

Kinh Trung Bộ tập 3 đánh dấu việc dịch hoàn tất hai bộ kinh lớn và căn bản nhất trong ngũ bộ Nikāya, tức là đã dịch được

---

<sup>29</sup> Ghi lại, theo Lời giới thiệu, Trung Bộ Kinh tập 3, Trường Cao cấp Phật học Việt Nam cơ sở 2 ấn hành 1986.

<sup>30</sup> Lời giới thiệu, Trung Bộ Kinh tập 1, Trường Cao cấp Phật học Việt Nam cơ sở 2 ấn hành 1986.

phân nửa Kinh tạng Pāli. Bản dịch này được hoàn thành và lần đầu tiên ấn hành chỉ vài tháng trước sự kiện 30/4/1975. Vì vậy, tập kinh này khi ấy vẫn chưa được trọn vẹn ra mắt bạn đọc bốn phương như những tập kinh trước. Điều đặc biệt có thể nói thêm, rằng đây là tập kinh duy nhất của ngài Minh Châu có in phía ngoài bìa sách hình một bức tượng cổ tạc hình đầu đức Phật, theo lối kiến trúc Gandhara của Afghanistan. Ba tập kinh *Trung Bộ* này dịch văn đã già dặn hơn trước, tuy nhiên ở các tập này cũng như những tập trước thuộc *Trường Bộ* vẫn còn một số thuật ngữ chưa được thống nhất, để bản sử dụng là bản Pāli của Hội Pali Text Society có tham khảo một số bản dịch khác, và nhất là ở đây, bản dịch *Trung Bộ Kinh* này gọi chúng ta nhớ đến luận văn Bác sĩ Triết học của ngài, với đề tài “So sánh *Trung A-hàm* chữ Hán và *Trung Bộ Kinh* chữ Pāli” đệ trình ở Đại học đường Bihar, Ấn-độ. Ở đây, chúng ta cũng chú ý một điều là so với các bản ấn hành sau này của Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam cơ sở 2, thì các tập *Trung Bộ* ấn bản đầu tiên này, ngoài có phần chữ Pāli đối chiếu, thì còn có phần đại ý kinh trước mỗi bài kinh và thêm phần chú thích mà các bản in của Viện nghiên cứu không có và mới được ấn hành lại và bổ sung sau này (2012); các chú thích này, trước đây chưa được tìm thấy ở *Trường Bộ Kinh*, có lẽ ngài Minh Châu khi ấy, vì có thêm một vài dịch bản so sánh khác, nhất là bản Nam Truyền Đại Tạng Kinh tiếng Nhật, đã thấy việc cần thiết có một vài chú thích nhỏ dưới mỗi bài kinh. Tôi cũng muốn có một lưu ý thêm rằng, so với 4 tập *Trường Bộ* đã ấn hành trước đó, thì tập *Trung Bộ* này, với dung lượng gần gấp đôi *Trường Bộ*, nhưng lại được dịch và ấn hành một cách mau lẹ hơn, chỉ trong 3 năm, thay vì

7 năm của *Trường Bộ*; và hơn nữa, tập này ấn hành, cũng vừa theo nguyên bản Pāli của Tích-lan, Miến-điện,... tức là chia thành 3 tập, mỗi tập 50 bài kinh, riêng tập 3 có 52 kinh; và, tuy không nói, nhưng theo những ấn bản này, ta thấy rằng bản Pāli có một đặc điểm mà bản tiếng Việt chưa đề cập, đó là cách chia kinh theo từng 50 bài một, mà trong nguyên bản Pāli của *Trung Bộ*, được gọi là “Căn bản ngũ thập kinh”–*Mūlapaṇṇāsamaṃ* (hay *Mūlapaṇṇāsaka*, *Mūlapaṇṇāsapāli*,...), “Trung phần ngũ thập kinh”–*Majjhimaṇṇāsamaṃ*, và *Upaṇṇāsamaṃ*–“Hậu phần ngũ thập kinh”. Như vậy, việc dịch và in hoàn thành tập *Trung Bộ Kinh* đã kết thúc quá trình dịch thuật và ấn hành kinh điển Pāli của ngài Minh Châu thời gian trước 1975; từ đây trở đi là quá trình phiên dịch kinh điển sau ngày đất nước được thống nhất của ngài.

### 2. 2. 3. Tương Ứng Bộ Kinh

Sau khi hoàn tất phiên dịch *Trường Bộ* và *Trung Bộ*, ngài liền dịch tới tập *Tương Ứng Bộ*, chớ không đợi phát hành xong *Trung Bộ Kinh* tập 3 thời mới dịch tiếp *Tương Ứng*! Khi ngài dịch vừa xong tập *Tương Ứng* đầu tiên, thì cũng là lúc nước nhà vừa được hoàn toàn “giải phóng”, cho nên khi ấy, trong thời mà nước nhà còn đang khó khăn, mọi sự mới vừa bắt đầu, ngài có ghi lại rằng: *Vì có khó khăn trong sự ấn loát, nên nay chỉ quay Ronéo mỗi tập 100 bản và phân phát cho một số cá nhân và Viện Phật Học liên hệ để làm tài liệu. Vì quá dày, nên mỗi tập phải đóng thành hai, tùy theo chương dài ngắn. Chúng tôi rất cần sự giúp đỡ bằng giấy stencils và giấy quay Ronéo để tiếp tục*<sup>31</sup>. Trước đó,

<sup>31</sup> Lời giới thiệu, *Tương Ứng Bộ Kinh* tập 2 Chương I (Tập 2A), Tu thư Đại

chúng ta nhớ rằng các xuất bản phẩm của ngài, nhứt là các tập *Trường Bộ*, *Trung Bộ*, đều được in bằng giấy trắng đẹp, và dù có dày đến hơn cả ngàn trang giấy, thì vẫn chỉ đóng một cuốn mà thôi!

Cũng trong khi ấy, dựa vào Lời giới thiệu của quyển *Tương Ưng Bộ Kinh* tập II A xuất bản năm 1976 của ngài, chúng ta được biết rằng, Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức ở Nha Trang cũng đang biên dịch tập *Tạp A-hàm*, là tương đương với *Tương Ưng Bộ* và đã hoàn tất bản dịch *Trung A-hàm*, là bộ tương đương với *Trung Bộ Kinh*. Cùng khi ấy, Viện Cao đẳng Huệ Nghiêm đang đảm trách phiên dịch hai tập *Trường A-hàm* và *Tăng Nhứt A-hàm*<sup>32</sup>.

Ngài cũng hy vọng rằng sau khi bớt lo trách nhiệm về Viện Đại học Vạn Hạnh, ngài có thể để toàn thời gian lo phiên dịch *Kinh Tạng Pāli*, lo làm phụ lục cho các tập đã được xuất bản, và lo luôn phần tự điển Pāli Việt, Việt Pāli<sup>33</sup>. Trong Lời nói đầu tập IV A của bộ này, xuất bản năm 1976, ngài nói rằng tập 4 này ngài dịch lâu hơn những tập trước (tập 2, 3) lần lượt 1, 2 tháng, vì rằng trong thời gian này, Viện Đại Học Vạn Hạnh phải dời Cơ sở chính 222 Nguyễn Văn Trỗi<sup>34</sup> giao quyền sử

---

học Vạn Hạnh 1976.

<sup>32</sup> Ghi lại, theo Lời giới thiệu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 2 Chương I (Tập 2A), Tu thư Đại học Vạn Hạnh 1976.

<sup>33</sup> Lời giới thiệu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 2 Chương I (Tập 2A), Tu thư Đại học Vạn Hạnh 1976.

<sup>34</sup> Trước đây, theo Tạp chí *Tư Tưởng* số 3 năm 1972, chúng ta được biết Viện Đại học Vạn Hạnh toạ lạc tại số 222 Trương Minh Giảng Saigon 3.

dụng cho Viện Đại Học Thành Phố Hồ Chí Minh và dọn về 716 , đường Võ Di Nguy Phú Nhuận chuyên trách về Phật Học<sup>35</sup>. Cũng theo bộ này và những bộ trước, ta biết được rằng, sau khi dịch xong tập 5, hoàn thành *Tương Ưng Bộ Kinh*, ngài Minh Châu sẽ chuyển sang dịch tiếp tục bộ *Anguttara Nikāya*, mà khi ấy ngài gọi là tập *Tăng Nhứt Bộ Kinh*<sup>36</sup>. Chúng ta cũng lưu ý rằng, ở các tập 1 và 2, bìa ngoài và lót trong của các tập kinh này không đề địa chỉ của Viện Vạn Hạnh, mà phải cho tới tập 3 trở đi, chúng ta mới thấy đề địa chỉ của Viện, mãi cho đến những tập kinh in vào khoảng những năm 1980-1982, chúng ta vẫn còn thấy dòng địa chỉ ấy là 716, Võ Di Nguy–Phú Nhuận.

Tiến trình dịch bộ kinh *Tương Ưng* của ngài diễn ra như sau:

Tập 1 bắt đầu dịch vào ngày 18 tháng 08 năm 1974 đến ngày 03 tháng 05 năm 1975, mất hơn 8 tháng.

Tập 2 bắt đầu dịch vào ngày 19 tháng 06 năm 1975 được hoàn thành ngày 18 tháng 10 năm 1975, mất vừa 4 tháng.

Tập 3 bắt đầu dịch vào ngày 21 tháng 10 năm 1975 hoàn mãn ngày 29 tháng 01 năm 1976, mất 3 tháng và khoảng hơn 1 tuần.

Tập 4 khởi dịch vào ngày 31 tháng 01 năm 1976 được hoàn thành ngày 01 tháng 06 năm 1976, mất 4 tháng.

Tập 5 khởi dịch vào ngày 20 tháng 06 năm 1976 được hoàn

---

<sup>35</sup> Lời nói đầu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 4A, Tu thư Phật học Vạn Hạnh 1976.

<sup>36</sup> Lời nói đầu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 4A, Tu thư Phật học Vạn Hạnh 1976.



thành ngày 22 tháng 09 năm 1976, mất hơn 3 tháng.

Và như vậy, ngài nói rằng ngài mất khoảng 1 năm 8 tháng<sup>37</sup> để phiên dịch hoàn thành bộ kinh Tương Ưng này.

Trong các tập *Tương Ưng Bộ Kinh* ấn hành sau này (1982), ngài cũng nói rằng, *nhiều vấn đề quan trọng đã được đề cập đến trong bộ kinh này, nhất là vấn đề định nghĩa, nếu rõ quan điểm của đức Phật vào từng vấn đề một*<sup>38</sup>. Và ngài có đưa ra một so sánh, mà khi suy niệm kỹ, chúng ta mới thấy được công sức to lớn mà ngài đã bỏ ra: Nếu chúng ta so sánh thời gian ông Woodward đã dùng để dịch toàn bộ *Saṃyutta Nikāya* ra tiếng Anh là 14 năm (Xem lời giới thiệu tập V của Ông Rhys David), thì thời gian 1 năm 8 tháng của chúng tôi cũng có thể xem là khá nhanh. Và nếu so sánh với hai bộ trước *Dīgha Nikāya* (Trường Bộ Kinh) bốn tập phải dịch mất bảy năm (1965-1972), *Majjhima Nikāya* (Trung Bộ Kinh) ba tập (1973-1975) phải mất ba năm, thì bộ *Tương Ưng Bộ Kinh* này chỉ mất một năm tám tháng có thể xem là khá mau chóng. Rồi ngài giải thích rằng, sở dĩ chúng tôi hoàn thành tương đối mau chóng bản dịch này là do sau ngày đất nước thống nhất, chúng tôi được khỏi lo về trách nhiệm giáo dục thế học nên để toàn lực toàn tâm và toàn thời giờ vào phiên dịch<sup>39</sup>.

Cũng nơi những Bài giới thiệu này, chúng ta biết được rằng

---

<sup>37</sup> Phần tiến trình dịch này được ghi lại theo *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

<sup>38</sup> Bài giới thiệu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

<sup>39</sup> Bài giới thiệu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

ngài đã rất lao tâm trong vấn đề lựa chọn dịch ngữ cho tiếng Việt, bởi rằng, có nhiều chữ Pāli mà chỉ cần thay đổi “tiếp đầu ngữ”, thời sẽ cho ra những ý nghĩa khác nhau; ví dụ như chữ “Jānāti”. Ngài cũng cho biết thêm, 4 tập Tương Ứng 1, 2, 4, và 5, ngài dịch từ nguyên bản Pāli của hội Pali Text Society; nhưng tập 3, vì không có được nguyên bản nên ngài đã sử dụng phiên bản Pāli của Viện Đại Học Nālandā bằng chữ Devanagari; và tất cả 5 tập này, ngài đều tham chiếu bản Anh ngữ của hội Pali Text Society và bản Nam Truyền Đại Tạng Kinh dịch bản tiếng Nhật trong khi phiên dịch<sup>40</sup>. Một lần nữa, ngài cũng nói rằng, chính ngài cũng nhận thấy nơi các dịch bản của ngài *ba khuyết điểm lớn*, là không thể tra cứu các bản dịch Miến Điện, Thái Lan và Campuchia hiện tại có mặt trong thư viện, viện Phật học Vạn Hạnh; thứ nhì là ngài chưa có thể so sánh với bộ TạpA-hàm, tức là bộ trong Hán Tạng tương đương với bộ Tương Ứng bộ kinh Pāli, khi mà sự so sánh này sẽ làm nổi bật các điểm dị đồng giữa hai bộ, những điểm tương đồng sẽ xác chứng phần giáo lý nguyên thủy mà hai bộ ấy tàng trữ. Những điểm dị biệt nói lên sự dị biệt của các học phái. Và đây là những tài liệu quan trọng giúp chúng ta, một mặt tìm hiểu được giáo lý nguyên thủy, một mặt cho chúng ta rõ sự phát triển của các học phái. Ngoài ra hai bộ Pāli và Hán sẽ giúp đỡ lẫn nhau, làm sáng tỏ những đoạn tối nghĩa trong cả hai bộ và hai bộ sẽ bổ túc lẫn nhau rất là tốt đẹp. Nếu người tây phương biết đến tạng Pāli rất nhiều, thì trái lại họ biết rất mù mờ về

---

<sup>40</sup> Ghi lại, theo Bài giới thiệu, *Tương Ứng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

Hán Tạng. Và những ai biết Hán Tạng lại không biết đến Pāli. Đây là một lãnh vực mà Phật giáo Việt Nam chúng ta có thể cống hiến cho nền Văn học Phật giáo quốc tế, nếu chúng ta khôn khéo khai thác lãnh vực này; và khuyết điểm thứ ba mà ngài tự nhận, đó là không có thì giờ soạn các bản phụ lục, hoặc về địa danh, hoặc về nhân danh, hoặc về nội dung đã được đề cập đến trong bản dịch của chúng tôi, để các học giả nghiên cứu<sup>41, 42</sup> ...

Ngài cũng nói rằng, ngài xem sự nghiệp phiên dịch Kinh Tạng là một *bổn phận phải làm* đối với những ai *được may mắn qua du học tại Ấn-độ*; và ngài cũng nhắc lại những gương, những tích của chư vị Tổ sư dịch Kinh, cả tiếng Hán và tiếng Việt như các ngài Pháp Hiển, Huyền Trang, Nghĩa Tịnh, hay các ngài Phật-đà-da-xá, Tăng-già-đề-bà, các ngài Vận Kỳ, Giải Thoát Thiên, Khuy Xung, Huệ Diễm, Tri Hành, Đại Thặng Đăng...<sup>43</sup> Và ngài nói rằng, *chính vì nhớ đến công đức lớn lao của các vị tiền bối đã du hành qua Ấn-độ đi cầu đạo và chiêm bái, mà chúng tôi tự nghĩ, đã may mắn được du học tại Tích-lan và Ấn-độ hơn 10 năm, nay về nước phải đóng góp một sự nghiệp gì cho quốc gia và đạo Phật, và vì vậy chúng tôi mới chọn lấy trách nhiệm phiên dịch năm bộ Kinh Tạng Pāli ra tiếng Việt. Và chúng tôi lựa Kinh Tạng Pāli để phiên*

<sup>41</sup> Bài giới thiệu, *Tương Ứng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

<sup>42</sup> Về phần này, xin ghi nhận ở bộ *Đại Tạng Kinh Việt Nam*, phần *Nam Truyền*, do Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam ấn hành mới đây, gồm 13 tập, đã có thêm phần *Chú dẫn* nhân danh và địa danh trong kinh.

<sup>43</sup> Ghi lại, theo Bài giới thiệu, *Tương Ứng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

dịch là có một dụng ý rõ rệt. Trong Kinh Tạng, có đủ cả Luật Tạng (Vinaya) và A Tỳ Đàm Tạng (Abhidhamma), và Kinh Tạng (Suttanta) chứa đựng lời dạy nguyên thủy và gần nguyên thủy nhất. Ngài cũng nói thêm, ngày nay, chúng ta phải đi tìm lại thật sự đức Phật đã dạy những gì, khỏi phải qua những ống kính, những giải thích của các học phái, khỏi phải chịu đựng những phát triển, những chế biến về mặt giáo lý cũng như pháp môn tu hành, làm biến dạng và xuyên tạc những giáo lý và những pháp môn căn bản của đạo Phật. Đức Phật là một con người nhờ sự tu hành được giải thoát, đã biến thành một vị thần linh ban phước giáng hoa, được siêu nhân hóa để trở thành một vị phi nhân. Các pháp môn tu hành là những phương pháp huấn luyện thân, huấn luyện tâm, huấn luyện trí, đã trở thành những hình thức lễ nghi, bùa chú, bùa phép để cầu danh cầu lợi. Nơi đây, ngài đã trích dẫn một số bài Kinh trong chính các tập Tương Ưng này để cảnh tỉnh chúng ta, như là bài kinh Tượng Pháp (16. 1. 13) và bài kinh Cái Chốt Trống (20. 1. 7). Và ngài đưa đến kết luận rằng, vì vậy, chúng ta cần phải đọc những tài liệu nguyên thủy; và muốn vậy, chúng ta phải nghiên cứu Kinh Tạng. Và Kinh Tạng này phải là Kinh Tạng Pāli và Kinh Tạng A Hàm. Phiên dịch Kinh Tạng Pāli của chúng tôi cũng nằm trong chiều hướng này, và cũng là một khuyến khích trực tiếp hay gián tiếp để Kinh Tạng A Hàm được phiên dịch từ Hán Tạng ra tiếng Việt.

Ngài nói rằng ngài không có thời giờ để đi sâu vào nội dung của bộ Tương Ưng Bộ Kinh này, nhưng ngài lại không nệ mà nêu ra cho chúng ta ba đặc điểm của bộ Tương Ưng để chúng ta có thể rộng đường mà tham cứu, đó là: Các kinh điển trong bộ này được phân loại theo từng vấn đề liên hệ với nhau, (saṃyutta) như tên kinh

được đặt ra; đặc điểm thứ hai của bộ này là vấn đề định nghĩa từng danh từ, định nghĩa từng vấn đề, và nhờ vậy, đem lại một quan niệm rất rõ ràng, rất chính xác của từng vấn đề một; đặc điểm thứ ba của bộ này là sự quy tụ gần như đầy đủ 37 pháp môn tu hành chính của đạo Phật, từ Tám chánh đạo đến Bảy giác chi, Bốn niệm xứ, Năm căn, Năm lực, Bốn chánh cần, Bốn Như ý túc, Thiền, niệm hơi thở vô hơi thở ra,...<sup>44</sup>

Ngài cho biết thêm, rằng khi ấy, ngài đã dịch và in xong các tập: Trường Bộ Kinh, Trung Bộ Kinh, Tương Ưng Bộ Kinh, Tăng Chi Bộ Kinh, và các tập Pháp Cú, Phật tự thuyết Kinh, Kinh Tập, Kinh Phật thuyết như vậy, Trưởng lão Tăng Kê, Trưởng lão ni Kê, Bốn Sanh tập 1 và 2; ngài cũng nói rằng, vì vấn đề ấn loát khó khăn, vì giá tiền gia tăng gấp đôi (600%) trong vòng hơn một năm nên vấn đề in ấn có gặp trở ngại. Nhân đây, ngài ngỏ lời cảm ơn tới Ủy ban Nhân dân Thành phố, Sở Văn hóa Thông tin Thành phố, Mặt trận Tổ quốc cũng như Ban Văn Xã Thành phố Hồ Chí Minh đã cho phép ngài được mua giấy để in Bộ kinh này (Bài giới thiệu tập 1 năm 1982). Ngài cũng đặc biệt cảm ơn tới Bà Hoàng Xuân Hãn cùng với bạn hữu của Bà đã phát tâm cúng dường 1 tấn giấy trắng để in thêm một số kinh bằng giấy đẹp (Lời giới thiệu tập 5, năm 1982). Và ngài cũng có lời cảm ơn tới các vị như là Thượng tọa Thích Thiện Châu và một số Phật tử Việt kiều tại Pháp cũng như nước ngoài, Đại Đức Thích Chơn Thiện, Thích Trung Hậu, Ni cô Thích Nữ Huệ Hạnh, Quý vị Phật tử và thân hữu Viện Phật Học Vạn Hạnh,... dẫu trực tiếp hay gián tiếp, cổ động và đóng góp vào sự

<sup>44</sup> Bài giới thiệu, Tương Ưng Bộ Kinh tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982.

*nghiệp In Kinh...*<sup>45</sup>

Như vậy, chỉ trong một thời gian rất ngắn, ngài Minh Châu đã hoàn thành việc phiên dịch *Tương Ưng Bộ Kinh*. Với bộ này, hầu hết là những bài kinh ngắn, được sắp xếp theo từng chủ đề, và khá giản lược, dịch văn trong bộ này cũng khá uyển chuyển và súc tích. Theo một giai thoại mà chúng tôi được nghe, thì thời gian này và cả thời gian sau đó, khi dịch *Tăng Chi Bộ Kinh*, ngài Minh Châu “không cần nhìn vào bản Pāli mà kinh ngài dịch vẫn được trôi chảy”. Chúng tôi thiên nghi, đây chỉ là một giai thoại, nhưng nó cho ta thấy rằng, ngài Minh Châu lúc ấy đã quen thuộc với các dịch ngữ Pāli, chớ chúng tôi không nghĩ rằng một người lại có thể không cần nhìn nguyên bản mà lại có thể có được một dịch bản tốt là điều rất phi thực tế. Các bài kinh nơi bộ *Tương Ưng* này, một số nơi đã được chia theo nhóm 50 bài kinh, ví dụ như ở phần *Tương Ưng Uẩn* (*Khandhasamyutta*) tập 3, *Tương Ưng Sáu Xứ* (*Salāyatana-samyutta*) ở tập 4,... Với lần xuất bản đầu tiên, lần xuất bản kỳ nhì và lần xuất bản kỳ ba, phần cuối của mỗi một phẩm trong các tập kinh này đều có chú thích mà các lần xuất bản sau này trong các kỳ ấn hành của Hội đồng phiên dịch và ấn hành *Đại Tạng Kinh Việt Nam* đều không được tìm thấy và chỉ mới được khôi phục và bổ sung một phần vào thời gian gần đây (2014). Với lần xuất bản đầu tiên này, bộ kinh *Tương Ưng* được chia làm 5 tập, mỗi tập 2 cuốn, như vậy toàn bộ *Tương Ưng Bộ Kinh* ban đầu như vậy gồm 10

---

<sup>45</sup> Ghi lại, theo Bài giới thiệu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 1, Phật học Vạn Hạnh 1982 & Lời giới thiệu, *Tương Ưng Bộ Kinh* tập 5, Tu thư Phật học Vạn Hạnh 1982.

cuốn. Các tập kinh nơi đây được chia theo bản Pāli của hội Pali Text Society, có một lưu ý là ở *Tương Ưng Bộ* tập 5, Tam tạng Tích-lan,... chia tập này thành 2 phần, phần 1 và phần 2; phần 1 của tập này bắt đầu từ Chương 45: *Tương Ưng Đạo* (Maggaṣaṃyutta) với Phẩm Vô Minh (Avijjāvagga) đầu tiên, cho tới Chương 50: *Tương Ưng Lực* (Balasaṃyutta) với Phẩm Bộc Lưu Trở Lại (Puna-ogha-vagga) thứ 10; phần 2 bắt đầu từ Chương 51: *Tương Ưng Như Ý Túc* (Iddhipādasāṃyutta) với phẩm đầu tiên là Phẩm Cāpāla (Cāpālavagga) và kết thúc ở *Tương Ưng Sự Thật* (Saccasaṃyutta) Chương 56 với Phẩm Năm Sanh Thú (Pañcagatipeyyālavagga) thứ 11; Tam tạng Miến Điện chia *Tương Ưng Bộ Kinh* làm 3 quyển, quyển đầu bao gồm tập 1–Thiên Có Kệ và tập 2–Thiên Nhân Duyên của bản tiếng Việt, quyển thứ nhì bao gồm tập 3–Thiên Uẩn và tập 4–Thiên Sáu Xứ của bản tiếng Việt, và cuối cùng, quyển 3 tức là tập 5–Thiên Đại Phẩm của bản tiếng Việt. Ở đây, các ấn bản Pāli và các bản dịch của các nước cũng có sự sai khác về số chương mục của toàn tập *Saṃyutta* này; các bản tiếng Anh, tiếng Đức, tiếng Tây Ban Nha và bản Pāli trong kỳ trùng tụng Tam tạng lần thứ 2 của Miến<sup>46</sup>, cùng một số ấn bản Tam tạng hiện đang được lưu hành khác, cho rằng toàn tập *Tương Ưng* này gồm có 56

<sup>46</sup> Trong các bài viết về Sử Phật giáo của tiếng Việt từ trước tới nay đều nói đây là “Kỳ kiết tập lần thứ sáu”, và chính bản Pāli - Miến kỳ này cũng tự gọi nó là *Chaṭṭha Saṅgāyana* - Kỳ kiết tập thứ sáu; nhưng theo chúng tôi, chỉ nên gọi là Trùng Tụng, tức là tụng lại, đọc lại, thuật lại,... vì rằng Tam tạng Pāli đã được viết xuống trong khoảng đầu thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch rồi, như vậy thì những kỳ sau chỉ là thuật lại thôi chớ không có góp nhặt (kiết tập) lại nữa! Kỳ này được bắt đầu vào ngày 17 tháng 5 năm 1954 và kết thúc vào tháng 5 năm 1956.

chương, trong khi đó, bản Pāli của Tích-lan cho rằng tập này chỉ gồm có 55 chương, và như vậy, số chương của các bản này khác nhau là do bản Pāli của Tích-lan đã gộp Chương 12 (Tương Ứng Nhân Duyên: Nidānasamyutta) và Chương 13 (Tương Ứng Minh Kiến: Abhisamayasyutta) lại thành 1 chương Tương Ứng Nhân Duyên duy nhất, cho nên đã đẩy số phẩm của chương này từ 9 phẩm lên thành 10 phẩm với phẩm số 10 là phẩm Minh Kiến (Abhisamayavagga) thay vì kết thúc ở phẩm số 9: *Antarapeyyālaṃ* - Trung Lược Phẩm như ấn bản của các quốc gia khác<sup>47</sup>. Cũng cần nói thêm là nơi Chương 24: Tương Ứng Kiến (Diṭṭhisamyutta), có lẽ ở đây có sự sai khác về các đề bản, nên phần này, bản dịch của ngài Minh Châu có sai khác khá nhiều so với các ấn bản tiếng Anh, tiếng Đức, tiếng Sinhala, ấn bản Pāli-Sinhala,... và ấn bản Pāli của kỳ Trùng tụng thứ hai ở Miến hiện lưu hành trên mạng Internet, mà ở đây chúng tôi không tiện nêu ra vì quá dài. Ấn bản Tam tạng của các nước cũng có sự khác biệt về số lượng bài kinh của tập *Tương Ứng Bộ Kinh* này, thực ra, nội dung của tất cả các ấn bản trên là gần giống nhau, duy chỉ khác là việc các bản ấy chia các bài kinh ở các phần trùng thuyết, trung lược,... có sai khác nên có sai khác về số lượng các bài kinh mà thôi, còn về nội dung, chúng tôi có thể khẳng định rằng các bản này không khác nhau quá nhiều, chỉ là một vài tiểu tiết do biến âm của Pāli, hay do đọc trại âm Pāli của các đề bản của từng quốc gia mà thôi. Ở đây, chúng tôi cũng muốn chia sẻ thêm rằng, bản Pāli *Tương Ứng Bộ Kinh*

---

<sup>47</sup> Tất cả các ấn bản này, chúng tôi đều tham khảo từ các bản điện tử hiện có trên Internet.



(*Saṃyuttanikāya*) và bản *Tạp A-hàm* (*SaṃyuktĀgama*) chữ Hán có một sự tương đồng khá lớn, chúng tôi nghĩ rằng, việc nghiên cứu so sánh hai truyền bản này cũng sẽ rất thú vị cho những vị nào có thực tâm nghiên cứu chuyên sâu hai truyền bản này. Hiện, bản dịch của ngài Minh Châu có phần chú dẫn trực tiếp vào bản Hán của tập *Tạp A-hàm* này, chúng tôi xin được đưa ra một thí dụ để quý vị dễ hình dung, tỷ như, ở bài kinh Đưa Đến Đoạn Tận số 3 trong quyển 1 - Thiên Có Kệ, Chương 1-Tương Ứng Chư Thiên, phần tên của bài Kinh, thì ngoài phần tên ấy ra còn có phần ký hiệu trong ngoặc đơn như sau: *Tạp 36. 9, Đại 2, 262b. Biệt Tạp 8. 7, Đại 2, 427b*; thời ở đây, chúng ta có thể hiểu rằng, bài kinh này là tương đương với bài kinh trong quyển số 36 của tập *Tạp A-hàm*, bài kinh số 9, Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh quyển 2, trang 262b<sup>48</sup>; và cũng tương đương với bài kinh trong quyển 8 phần *Tạp A-hàm* biệt dịch, bài kinh số 7, Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh quyển 2 trang 427b<sup>49</sup>..., các bài kinh khác cũng tương tự như vậy.

(còn tiếp)

**Nguyễn Anh Tú**

<sup>48</sup> Bài này trong *Linh Sơn Pháp Bảo Đại Tạng Kinh* thuộc tập 6, bộ *A-hàm* 6, *Tạp A-hàm* kinh (No. 99), bài kinh *Xâm Bức* số 1001.

<sup>49</sup> Bài này trong *Linh Sơn Pháp Bảo Đại Tạng Kinh* thuộc tập 7, bộ *A-hàm* 7, *Biệt dịch* kinh *Tạp A-hàm* (No. 100), bài kinh số 138.



# VỀ TÝ GIÁO HỌC KINH TẠNG NIKĀYA

NGUYỄN QUỐC BÌNH

Như một mảnh ghép lịch sử, Kinh Tạng Pāli cần được nghiên cứu trong tương quan đối chiếu với các văn bản tương đương khác. Đây cũng chính là tâm nguyện và kì vọng của hòa thượng Minh Châu khi thực hiện bản luận án và xây dựng nền học thuật Phật giáo tại Việt Nam. Đúng như ngài nói, Việt Nam với nền tảng tương giao văn hóa, có rất nhiều điều kiện để phát triển về tỷ giáo học. Tuy nhiên, cho đến nay, có vẻ như nó vẫn chưa phát triển được như nó nên là. Tôi hy vọng bài viết của mình “Về tỷ giáo học kinh tạng Nikāya” có thể khái quát một số kiến thức cơ sở, nguồn tài liệu, cũng như phương pháp xử lý cần thiết để thực hiện ước vọng này.

Tuy vậy, bài viết này, tất nhiên, không phải là một giáo khoa, mà là một cuộc du hành qua những néo đường của tri thức. Người đọc có thể tùy nghi theo cấu trúc trong mục lục mà chọn lấy một ngã đường trong đó mà rảo bước. Tuy nhiên, với những ai có thì giờ nhàn nhã thì sự tuần tự sẽ là một cuộc dạo chơi qua những điều đã biết và chưa biết.

Chúng ta sẽ tản mạn đầu đó trước tiên về vấn đề văn bản trong tương quan lịch sử phát triển của nhân loại để dẫn lối đi vào nghiên

cứu trên đối tượng này.

Phần thứ hai nói sơ lược về phương pháp so sánh trong vấn đề nghiên cứu. Trong bài viết này, khái niệm so sánh, đối chiếu và tỷ giáo được sử dụng tương đương với nhau. Các sắc thái khác biệt, nếu có, sẽ được ghi chú trong từng trường hợp cụ thể. Từ câu chuyện so sánh, ta sẽ đặt vấn đề tiếp cận kinh điển Phật giáo nói riêng và chính bản thân Phật giáo nói chung trên quan điểm văn học, văn hóa và tôn giáo.

Vì đối tượng của bài viết ở đây, phần thứ ba và thứ tư được dành cho các kiến thức cơ sở liên quan đến vấn đề Phật giáo sơ kì và kinh tạng Nikāya. Trong đó, đặc biệt chú ý đến vấn đề của sự kết tập kinh điển và quá trình hình thành những bản kinh cổ nhất. Vấn đề so sánh trên đối tượng Nikāya được đặt ra như một điều tiên quyết để tìm hiểu về chính bản thân văn hệ này trước khi đi xa hơn về các vấn đề giáo lý nguyên thủy.

Các tư liệu được kéo vào cuộc tỷ giáo được nói đến trong phần thứ năm với những đặc điểm cho từng loại dựa theo các thành quả nghiên cứu hiện có. Trong đó, nguồn tài liệu A-hàm được biết tới như là vế so sánh quen thuộc và hứa hẹn nhiều kết quả nhất. Tuy nhiên, những chủ đề về dị bản Pāli cũng là điều mới mẻ trong nghiên cứu so sánh. Ngoài ra, câu chuyện về văn học Đại Thừa trong mối liên hệ với Phật giáo sơ kì cũng được nhắc tới như một gợi mở nho nhỏ.

Vì các khía cạnh khác của tỷ giáo học khó lòng mà tóm gọn trong một bài viết, chúng ta sẽ dành phần cuối cho những điều gởi gắm xa hơn.

## 1. Vai trò của văn bản

### 1.1. Ký ức của quá khứ

Người ta, trong khát khao cho sự trọn vẹn của mình đã tìm về quá khứ, về với những gì đã qua, về với những thứ thậm chí còn xa gấp nhiều lần hơn độ dài trái của một đời người. Từ đó, họ tự cho mình một sự tiếp nối, làm cho cuộc sống của mình có ý nghĩa, gắn kết với khởi nguyên và với lẫn nhau thông qua một gốc gác xa xăm. Dân tộc là vậy, mà lịch sử cũng là vậy. Tiên kiếp là vậy, mà tử vi cũng là vậy. Nhưng hãy khoan, trước khi gọi nó bằng bất cứ cái tên nào, hãy tạm hiểu nó như là một ký ức của quá khứ.

Làm thế nào ký ức từ xa xưa quá khứ có thể lưu truyền lại được đến tay ta và mãi cả về sau nữa? Làm thế nào người ta biết về những chuyện đã qua vốn không có mình dự phần trong đó? Làm sao có thể đưa vào một con người, vốn không có gì khác biệt về cấu trúc sinh học so với ngàn năm trước, toàn bộ sự trưởng thành của văn minh nhân loại? Làm sao những con người dù không có liên hệ huyết thống, được nuôi dạy trong một môi trường cụ thể, lại có luôn hệ tâm lý lẫn hành xử với vô thức tập thể của đám đông này?<sup>1</sup> Làm sao người ta mang theo cho cuộc đời mình cái gọi là tình thương quê hương và cả mối thù dân tộc? Thế là người ta bắt đầu kể cho nhau những câu chuyện.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Phải chăng sự thành tựu giới luật như giới cụ túc, hay giới bồ-tát là phương diện tâm lý tập thể này?

<sup>2</sup> Xem thêm lý thuyết về người kể chuyện của Alasdair MacIntyre trong

## 1.2. Câu chuyện được kể lại

Trẻ em xem câu chuyện là cuộc đời, còn người lớn xem cuộc đời là câu chuyện. Do sự nhập nhằng này, có lẽ cũng chẳng sao nếu ta coi sự lưu truyền quá khứ chính là lưu truyền những câu chuyện của cuộc đời. Khi câu chuyện được kể ra, dù bằng ngôn từ hay bằng nghi lễ, thì quá khứ được sống dậy. Trong câu chuyện đó, người ta sống cùng tiền nhân, hóa thân vào dòng thời gian đã qua.<sup>3</sup> Đa phần tâm trí trẻ thơ cũng như người lớn chỉ hỗn nhiên mà nắm bắt những sắc màu của tình tiết. Nhưng rồi lâu dần, như cái gọi là giếng nước, cây đa, người ta thấy mình dự phần trong đó, thấy nó thành một phần của mình, không còn sự phân biệt giữa nhân vật và con người thật sự nữa và tự tìm cho mình một ý nghĩa của tồn tại mà gọi là cuộc đời.

Nhưng, như những ai tắm sông đều biết, lời được nói ngay khi sanh ra thì đã mất đi, và chẳng bao giờ tìm lại được nguyên vẹn bản thân mình khi tái hiện. Lại nữa, nếu như câu chuyện ấy có chỗ nào khiếm khuyết thì cuộc đời ta cũng bất toàn. Nhiệm vụ của người ta tự đặt ra cho mình là phải lấp cho đầy những khoảng trống ấy dấu bằng những huyền thoại. Quá khứ do đó, náu mình sau dáng vẻ bất toàn của từng câu chuyện. May nhờ thần Thoth đã sanh ra, hay đã được sanh ra, mà có ở đó một cách thức chắc chắn hơn cho sự lưu truyền những mảnh kí ức này. Người ta bằng hình vẽ rồi bằng kí tự ghi lại

---

*After Virtue* năm 1981. Dẫn lại theo Michael Sandel, *Đúng sai phải trái*, Cảnh cửa mở rộng, 2014, tr.329ff.

<sup>3</sup> Xem Mircea Eliade, *Thiêng và Phàm*, Huyền Giang dịch, Nhã Nam, 2016.

những gì mà người ta biết và những gì mà người ta nghĩ mình biết. Quá khứ được gói ghém vào đó một cách chắc chắn hơn để Hẹh có thể an tâm thả trôi về hậu thế.

### **1.3. Trong dòng ngôn ngữ**

Nếu xem con người là một hệ thống xử lý thông tin thì hệ thống này nhận thông tin đầu vào thông qua lục căn, và kết xuất thông tin đầu ra qua thân và khẩu. Thông tin ấy được truyền đạt trong quá trình giao tiếp bằng thứ gọi là ngôn ngữ theo nghĩa rộng nhất của từ này, theo đó mà tiếng động, văn bản, bản đồ, chữ nổi, ra dấu và cả ngôn từ được sử dụng. Tất nhiên, theo nghĩa hẹp hơn, ngôn ngữ phải là một hệ thống âm vị có ít nhiều các ràng buộc về từ ngữ và ngữ pháp. Với ý nghĩa này, nó trở thành một đặc tính chỉ có ở động vật bậc cao. Chỉ ở đó, sự tương tác từ thế giới nội tâm với thế giới bên ngoài mới được bước qua một cửa ngõ đặc biệt gọi là khẩu nghiệp. Thậm chí, ở mọi nền văn hóa, người ta đều có cách để thiêng hóa ngôn ngữ bằng cách biến nó thành chú thuật và cầu nguyện. Tên gọi của một người được đồng nhất với người đó, cũng có rất nhiều giá trị, chẳng hạn trong các lễ trừ tà. Ngôn ngữ, theo cách này, từ đó tác động ngược trở lại để góp phần dẫn dắt sự phát triển của tư duy, cũng định đặt những giới hạn cho nó bằng danh ngôn và khái niệm.

Người ta vẫn tìm kiếm sự liên hệ giữa ngôn ngữ và tư duy hay giữa phương tiện biểu đạt và ý nghĩa cuộc đời. Không rõ là ý nghĩa có trước mà hình thành ngôn ngữ, hay ngược lại, hay cả hai thay đổi mà thích nghi với nhau, nhưng trong đó sự tương ứng vẫn là thứ đáng để tâm tìm hiểu. Đánh giá sơ khởi, có thể

thấy, các cấu trúc ngữ pháp phức tạp thể hiện chiều sâu tư duy, trong khi sự phức tạp về từ ngữ lại cho thấy sự phong phú về khái niệm.

Người ta, với tham vọng gọi tên mọi thứ, đã gán nhãn cho vạn vật trên đời. Thế nhưng, người ta chỉ chạm vào được những gì mà người ta biết. Và vì quá trình gọi tên thực chất là quá trình hình thành khái niệm bằng sự phân biệt, nên nhận thức của người ta phát triển chi tiết song hành cùng sự phức tạp của các từ. Hệ thuật ngữ theo đó hình thành như một cấu trúc về việc nhận thức những thứ liên quan, được khu biệt trong từng nhóm cộng đồng. Việc dịch thuật, hay đơn giản hơn chỉ là nói cho người ngoài hiểu, sẽ là một điều khó khăn từ đây. Chẳng hạn, do nguồn gốc chăn nuôi mà các từ ngữ chỉ về súc vật của tiếng Anh phong phú hơn<sup>4</sup>; còn trong tiếng Việt, do ảnh hưởng của nông nghiệp trồng trọt mà từ ngữ về sản phẩm cây trồng đa dạng hơn<sup>5</sup>. Trong khía cạnh tích cực, điều này cũng cung cấp nhiều ý nghĩa trong việc điều tra văn bản, chẳng hạn trong các phương ngữ khác nhau của tộc hệ Arya, chẳng hạn như Sanskrit, Hy-lạp, Latin và các phương ngữ khác, có những tên gọi chung chỉ cho súc vật nhưng không có những tên gọi chung chỉ cho ngũ cốc hay cây trồng, điều này cho thấy nông nghiệp chăn nuôi phát triển trước khi các nhóm dân tộc này phân chia.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Như *cow*, *ox* cùng chỉ về bò; *cock*, *hen*, *fowl*, *chicken* cùng chỉ về gà.

<sup>5</sup> Như lúa, thóc, gạo, tẻ, nếp, tấm, cám... đều là *rice*.

<sup>6</sup> L.H. Morgan, *Xã hội cổ đại hay nghiên cứu các con đường đi lên của loài người từ mông muội qua dã man đến văn minh*, Nguyễn Hữu Thấu dịch, nxb



Bởi khái niệm là phân biệt, một mặt điều này thuận tiện trong việc nhận biết. Nhưng bởi gán nhãn là định kiến, nên điều ấy trói người ta lại trong một cách nhìn. Người từ góc nhìn này có thể không biết, khó hiểu, hay phản đối kẻ ở phía bên kia dù rằng cả hai vẫn là những kẻ mù sờ con voi thực tại. Nếu sự phức tạp của các thuật ngữ tâm lý Ấn-độ đã từng làm các dịch giả Trung Hoa đau đầu thì chừng ấy, ngay cả cộng đồng tất cả các hệ thuật ngữ tâm lý cho đến hiện đại, vẫn chưa mô tả cho đủ hết các trạng thái tâm lý phức tạp của con người. Đâu đó, ta có thể thử đặt vấn đề cho giới hạn của sự phát triển các hệ thống từ ngữ, hay hệ thống nhận thức ấy liệu chẳng sẽ khi nào tương giao với nhau. Tuy nhiên trong hiện tại, sự không khớp này vẫn còn làm phiền lòng thiên hạ.

Dù ở hình thức nào, lời nói hay văn tự, con người đều thể hiện một mức độ bám chấp nhất định vào cái vỏ chuyên chở ý nghĩa này. Người ta thử sự chấp nhất giữa danh và nghĩa bằng cách lấy màu mực này viết tên màu kia rồi kêu người khác gọi tên màu mực. Đa phần người chơi khi ấy sẽ đọc chữ ấy thay vì gọi tên màu mực. Cũng như vậy, tập khí của ngôn ngữ kéo cả xã hội và quá khứ vào cuộc chơi của thành kiến. Tên gọi cũng mở đường mà cũng giới hạn đối tượng của nó. Trí nhớ khi này là một sự bám chấp. Đôi khi quên đi được là một niềm vui nhưng, ai biết được, đôi khi đau khổ lại là một sự trưởng thành.

Về ý nghĩa của ngữ pháp, cho dù nó là quy tắc được người ta ngộ ra hay thiết lập từ cái sẵn có đi nữa, nó cũng tương tác với quá trình nhận thức của những người sử dụng. Việc ý thức về

ngôi, số, thì, cách... trong mỗi mỗi phát ngôn có thể là tự nhiên với ai có chúng trong tiếng mẹ đẻ nhưng lại gây khó nhọc cho những ai xuất phát từ vùng ngôn ngữ không có cách khái niệm này. Việc ‘chia’ câu trở thành phản xạ như vậy lẽ nào không có tác động khu biệt gì đến cách nghĩ cách làm của hai nhóm người trên? Lại một ví dụ khác, như ta lấy ra hai đối tượng bất kì, hai thứ này sẽ quan hệ với nhau theo tám cách của tiếng Sanskrit cổ.<sup>7</sup> Điều này mang màu sắc, hoặc có lẽ làm nền tảng cho sự phát triển triết học của người sử dụng ngôn ngữ ấy trong tương lai. Hay lại nữa, như sự chia ngôi (person) làm tiền đề cho thuyết *pudgala* sau này, điều mà Trung Quốc đã gặp khó khăn trong việc chuyển dịch.

Mặt khác, nếu xuôi dòng biểu tri, nhìn về cách mà ngôn từ diễn đạt ý nghĩa, ta sẽ không vội vàng cho rằng sự kết hợp này là hoàn toàn ngẫu nhiên. Nếu ta lấy hai vật, một gai góc, một bo tròn, và hai từ, chẳng hạn “kiki” và “bouba”, và đi hỏi thiên hạ xem liệu từ nào chỉ vật nào thì kì lạ thay chúng sẽ được kết hợp theo đúng thứ tự trên. Đó có lẽ là mối quan hệ liên tưởng nơi hình dáng và âm thanh, nhưng đây chỉ là một khía cạnh của sự hình thành.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Dẫn lại theo thầy Tuệ Sỹ.

<sup>8</sup> Wolfgang Köhler, nhà tâm lý học người Đức-Mỹ, thực hiện thí nghiệm này năm 1929 trên đảo Tenerife (chủ yếu nói tiếng Tây Ban Nha), với hai tên gọi là “takete” và “baluba” (“maluma” trong phiên bản năm 1947). (Köhler, W (1929). *Gestalt Psychology*. New York: Liveright. và Köhler, W (1947). *Gestalt Psychology* (2nd ed.). New York: Liveright. p. 224.)

Năm 2001, Vilayanur S. Ramachandran và Edward Hubbard lặp lại thí nghiệm này với hai từ “kiki” và “bouba” cho các sinh viên người Mi và

Sự liên hệ giữa âm và nghĩa này được nâng tới tầm mức thần bí như trong tiếng Sanskrit. Chẳng hạn, trong Tịnh Pháp Giới Chân Ngôn (*oṃ raṃ svāhā*) mà Mật Tông sử dụng, âm “ra” tượng hình sự rung động ở âm răng nhưng có sự chặn lại ở mũi, hóa giải đi. Đó là sự nhiễu loạn nhưng bản chất có sự định tĩnh nên gọi là Tịnh Pháp Giới.<sup>9</sup> Người ta tin rằng, các âm này có chức năng kích hoạt các trung tâm năng lượng, hay luân xa, trên cơ thể. Tất nhiên khi chuyển dịch hoặc phiên âm thì những ý nghĩa này không còn được đảm bảo nữa. Ta cũng có thể thử nghĩ theo chiều hướng ngược lại, liệu chẳng đối với những vùng mà người ta không đọc được một âm nào đó, chẳng hạn “r” như trên này, thì điều đó có liên hệ gì đến tính cách nhóm người ấy chẳng?

Xa hơn, ta có thể để tâm đến chứng “cảm giác kèm” (synesthesia hay synaesthesia), trong đó người ta, chẳng hạn, có thể thấy được âm thanh hay nếm được màu sắc. Nó không hẳn là một bệnh chứng, bởi người ta vẫn có thể bắt gặp nó, đặc biệt là của giới nghệ sĩ, trong các phép ẩn dụ. Ngay cả ở những người thông

---

những người nói tiếng Tamil ở India với kết quả 95-98% chọn như mong đợi. (Ramachandran, VS & Hubbard, EM (2001b). “Synaesthesia: A window into perception, thought and language”. *Journal of Consciousness Studies*. 8 (12): 3–34.)

Sau đó nhóm của Daphne Maurer cũng thực hiện thành công thí nghiệm này trên các trẻ em ở khoảng 2 tuổi rưỡi, trước khi các em biết đọc. (Maurer D, Pathman T & Mondloch CJ (2006). “The shape of boubas: Sound-shape correspondences in toddlers and adults”. *Developmental Science*. 9 (3): 316–322.)

<sup>9</sup> Ghi lại theo thầy Tuệ Sỹ.

thường, bằng mối tương quan quen thuộc giữa những loại thông tin này mà người ta vẫn có thể đồng cảm được những biểu đạt ấy. Theo một nghĩa nào đó, sự đồng cảm là nền tảng cho mọi ngành nghệ thuật, hay xa hơn là tương tác xã hội. Từ đó người ta có thể đặt câu hỏi cho vấn đề tại sao người ta có những nhìn nhận khác nhau về cùng một thứ, hay xa hơn là khả năng của các căn viên thông.

Ngược lại, đầu đó, ở nơi một số người bị chấn thương não bộ hoặc ngay cả trong những người gặp khó khăn trong kĩ năng biểu đạt, ta thấy ý nghĩ hay ý nghĩa tách rời khỏi ngôn ngữ và nằm lại ở dạng nguyên sơ. Khoảnh khắc tiền ngôn ngữ ấy cũng là một đề tài cho những ai quan tâm đến cảnh giới khi tâm và tứ không còn hay cho những ai quan tâm đến sự trực ngộ vượt trên mọi giới hạn mà ngôn ngữ đã sắp đặt. Rồi ngay cả, trên dòng ngôn ngữ, đôi khi ý tại ngôn ngoại, người ta phải đọc giữa hai dòng chữ. Người đạt được ý có thể quên đi lời nhưng kẻ đứng bên này sông mà đã bỏ thuyền thì thành ra khẩu đầu thiên. Cho nên, ở nơi hầu hết tất cả phạm phu chúng ta, sự hiểu biết đều phải nương theo ngôn ngữ mà đạt được.

Rồi các nhà khoa học vào cuộc. Trong những nghiên cứu của Jean Piaget về tâm lý trẻ em, những liên hệ giữa ngôn ngữ và nhận thức trong quá trình hình thành cũng được bàn tới.<sup>10</sup> Trong lĩnh vực ngôn ngữ học, đây đương nhiên cũng là một chủ đề không thể thiếu. Tên tuổi của Chomsky gắn liền với

---

<sup>10</sup> Xem chẳng hạn: J. Piaget, *Ngôn ngữ và tư duy, nhìn từ quan điểm sự ra đời và phát triển của nhận thức*, nhóm Cánh Buồm.

học thuyết của ông là tiêu điểm trong những bàn thảo này.<sup>11</sup> Tuy nhiên, sẽ là quá lạc đề nếu chúng ta tiếp tục đào sâu về mảng này. Thay vào đó, trước hết ở đây, ta nên ý thức về chủ đề này để làm cơ sở khi trở lại bàn thảo về câu chuyện của kinh điển.

#### **1.4. Văn tự: bắt lại dòng sông**

Như người ta nói, lời nói gió bay, nên văn tự, hay chữ viết, ra đời như một phương thức lưu giữ lại câu chuyện được truyền đạt bằng ngôn ngữ. Người ta lưu giữ như một bản năng của sự chiếm hữu và lưu truyền, dù chỉ là những mẫu kí ức của quá khứ. Sự chiếm hữu là để nắm bắt lấy sự hữu hình của hồi tưởng. Cũng nhờ đó mà trí nhớ đỡ phải nhọc lòng trong tất cả các chi tiết. Sự lưu truyền, mặt khác, lại tìm kiếm sự đồng cảm trong một khao khát sẻ chia và mở rộng. Nó sẽ nhanh chóng làm nền cho tất cả các hình thái nghệ thuật mà con người dùng để vươn tới cái đẹp. Tính phổ quát của những nhu cầu này khiến cho mỗi nền văn hóa, với ngôn ngữ riêng, đã định hình cho mình một hệ chữ viết tương ứng, không ngừng thích nghi theo thời gian.

Một điểm thú vị cho tất thảy các hệ thống văn tự trên đời, đó là người ta dùng hình ảnh để ghi lại âm thanh. Có lẽ, bởi bằng

---

<sup>11</sup> Xem chẳng hạn:

Chomsky, Noam. *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge University Press, 2000.

Chomsky, Noam. *Language and mind*. Cambridge University Press, 2006.

các phương tiện thô sơ thì việc ghi lại thông tin thị giác sẽ dễ hơn và tự nhiên hơn. Nhưng lại do đa phần thông tin mà người ta tiếp nhận là ở nơi mắt, nên từ một giải pháp phát sinh, văn tự đã hình thành nên một bản sắc cho mình, thậm chí vươn tới nghệ thuật thư pháp trong nhiều nền văn hóa. Dù sao đi nữa, đây cũng là một phép màu: đọc khiến người điếc có thể nghe còn viết khiến người câm có thể nói.

Dù ở bất kì hệ thống văn tự nào, ta có thể thấy, sự ghi chép đó được thực hiện dựa trên những biểu tượng, tức là lấy cái này để nói về cái kia. Sự phát triển của văn tự, theo lẽ đó, khiến người ta phải biết tư duy trừu tượng và hiểu thứ được nói đến ẩn mình hai lần, đằng sau mặt chữ và đằng sau ngôn ngữ.

Văn tự làm nền cho các phát triển khác của văn minh nhân loại. Các ngành tri thức của con người có lẽ sẽ không thể nào phát triển được nếu không có tiền đề này. Chẳng phải vô duyên mà người ta lấy nó làm mốc phân chia giai đoạn phát triển của loài người, trong đó tiền sử là trước khi người ta ghi lịch sử.

Xa xưa lắm, người ta đã dùng nhiều cách để ghi lại thông tin, từ treo cành cây, thắt nút dây, khắc dấu vào thân cây đến cả xăm trên mình. Song có lẽ, hình thái sơ khai nhất của chữ viết được biết tới là các hình vẽ (pictogramme) trên các hang động. Tuy nhiên, nó thực ra gần với minh họa hơn là văn bản. Người ta dần dà đơn giản hóa các hình vẽ trở thành kí tự. Theo lập luận này, hệ thống chữ tượng hình được phát sinh tự nhiên trước nhất như vậy, quá nổi tiếng và dễ truy nguyên trong hệ văn tự của Ai-cập và Trung Hoa. Tuy nhiên, không phải khái

niệm nào cũng dễ dàng vẽ hình. Người ta thay vì mô tả đối tượng mà ngôn ngữ nói đến thì mô tả chính bản thân ngôn ngữ này ở dạng tiếng nói. Chữ tượng thanh ra đời là một bước phát triển mới, bởi chỉ ở chữ tượng thanh, người ta mới hình thành được bảng chữ cái, làm tiền đề cho sự hệ thống văn tự, cơ sở cho từ điển, tư duy phân tích thành tố, và ngay cả hệ thống nhập liệu của máy tính cũng sẽ hài lòng hơn với các bảng chữ cái. Không phải tất cả các hệ thống văn tự đều đạt đến bảng chữ cái riêng cho mình, ngay cả trong các bảng chữ cái hiện có, chúng cũng có cấu trúc không phải hoàn toàn giống nhau. Các cơ sở ký hiệu này, một mặt nào đó cũng ảnh hưởng đến sự phát triển tư duy và thành tựu xã hội. Có lẽ sẽ dễ minh họa hơn nếu ta thử xét hệ thống ký số. Toán học và các ngành nương vào toán học chắc là sẽ chẳng thể nào đạt được thành tựu như ngày nay nếu người ta không chuyển tự hệ ký số La-mã sang hệ ký số Ả-rập. Làm thế nào người ta có thể thực hiện phép cộng IX - XXXVIII?

Cũng trên các ký pháp này, ta thử nhìn lại văn tự Phật giáo với Sanskrit và Pāli. Chữ Sanskrit truyền thống được viết dựa trên nhiều hệ thống ký pháp như Brāhmī, Siddham, rồi Devanagari. Pāli thì ngoài Brāhmī và Devanagari còn có các hệ thống ký pháp theo địa phương lưu truyền như Sinhala, Khmer, Burma, Thai, Mon. Các ký pháp này nói chung có vẻ không được quen thuộc với cộng đồng Tây phương, khó khăn trong việc đọc hiểu và tra cứu từ điển. Đến năm 1888, học giới thế giới đã chuyển sang dùng hệ thống IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration), trong đó dùng thêm các dấu phụ (diacritic) cho bảng chữ cái tiếng Anh hiện có để

chuyển tự các ngôn ngữ Ấn. Một hệ thống khác của Frans Velthuis ra đời nhằm loại bỏ các dấu phụ này cho dễ trong quá trình đánh máy nhưng bị cho là không dễ đọc bằng hệ thống cũ. Cuối cùng, bảng mã Unicode đành phải dành ra một số khoảng trống cho các kí âm có dấu này. Suy cho cùng, nếu không nhờ hệ thống ký pháp này, học thuật về ngôn ngữ Ấn và các vấn đề liên quan sẽ còn khó tiếp cận hơn nữa.

Với cách ký pháp của mình, văn tự vẫn hay được viết ra thành dòng tuyến tính theo lẽ thường của lời nói. Chiều viết của văn tự bị ảnh hưởng bởi các yếu tố tự nhiên và xã hội của cộng đồng sử dụng. Chẳng hạn, người ta đã phân thuận tay phải, sử dụng giấy da, có xu hướng viết từ trái qua phải, từ trên xuống dưới, trong khi Trung Quốc cổ sử dụng thẻ tre xâu lại nên để tiện mở bằng tay phải, chữ viết được viết từ trên xuống dưới, từ phải qua trái. Dù theo trình tự nào, tính chất đơn tuyến của văn tự khiến nó không phải dễ thêm, xóa, hay sửa một khi đã được viết ra. Việc này khiến cho lưu lại khá nhiều dấu vết trong việc điều tra bản thảo.

### ***1.5. Bản thảo và điều tra văn bản***

Bản thảo (manuscript, thường viết tắt là MS hay MSS ở số nhiều) trong tương quan với bản in, có thể xem như tương đồng với mối quan hệ giữa tranh và ảnh. Người ta có thể in ra bao nhiêu ảnh tùy ý và chúng đều có giá trị như nhau, nhưng đối với tranh, một khi đã được vẽ ra thì đó là duy nhất dù cho bản sao có giống hay đẹp hơn cũng không thể so sánh được. Với bản thảo cũng vậy, nó được cung cấp như bằng chứng duy nhất chứa đựng nhiều thông tin hữu ích có thể rút ra từ nhiều



hơn là con chữ. Cho dù là mực in, chất liệu in, độ sâu, độ đậm, màu sắc, đường nét, chỗ xuống dòng, khoảng cách, đến cả lỗi chính tả, vết lem, hay các tác động của người sử dụng cũng đều là những thứ có thể “đọc” được trong mắt người phân tích. Ở một chừng mực nào đó, khi các bản in đã gần như tuyệt bản thì chúng cũng được coi là bản thảo, giống như trường hợp nếu văn bản nguồn đã mất thì bản dịch được coi là bản gốc lưu giữ được trong nhiều trường hợp của Hán tạng. Tuy nhiên, ngay cả trong trường hợp đó cũng phải luôn tâm niệm, đây chỉ là một sự thể thân mà thôi.

Trong nỗ lực đọc các thông tin từ văn bản, các câu chuyện có một giá trị rất đặc biệt. Hoặc có thật, hoặc giả tưởng, hoặc chính xác, hoặc sai lệch, người ta cũng không thôi kể lại những câu chuyện. Hiếm ai chịu cẩn thận với các câu chuyện, hiếm ai để ý rằng nó mang nhiều ý nghĩa hơn chính tác giả có thể tưởng, cũng giống như người mẹ thương con bị vấp té mà đánh mặt đất nhưng không biết rằng ấy là gieo cho trẻ mầm mống của tư tưởng báo thù. Trong những chiều kích ít ngờ tới nhất của chuyện kể, những manh mối về văn hóa<sup>12</sup> và tư tưởng<sup>13</sup> có thể được lần ra. Chuyện kể trong Phật giáo thành cả một nền văn học *Bốn Sanh* và *Thí Dụ*, phát triển đến những tác phẩm văn học Đại Thừa mang nhiều màu sắc kịch nghệ như *Duy-ma*, *Pháp Hoa*. Chúng là những kho tàng với vô vàn màu sắc có thể

---

<sup>12</sup> Chẳng hạn người ta có thể thấy được yếu tố Trung Quốc qua chiếc bánh bao của chuyện Mực-liên cứu mẹ.

<sup>13</sup> Như sự chấp nhận cái kết của Tấm Cám trong dân gian hay trường hợp của “Trí khôn của ta đây”.

khai thác mãi không thôi.

Tuy vậy, nếu không phải là bản thảo gốc, các văn bản được sao chép lại, dù vô tình hay cố ý, có thể là thiện chí cũng có thể có những sai sót đáng tiếc. Chẳng hạn như trong nỗ lực nhằm tu chỉnh các lỗi chính tả, lỗi ngữ pháp, xóa đi các phần cho là không cần, thêm vào các phần cho là cần... gặp nhiều trong quá trình hình thành và kết tập kinh điển một phần nào đó đã xóa đi các dấu vết lịch sử. Các âm đọc không chuẩn có thể cung cấp dữ kiện về địa phương lưu truyền, các lỗi logic có thể cho thấy ngữ nghĩa của sự phát triển tư tưởng. Trong trường hợp của các văn bản Phật giáo, không thể tránh khỏi sự hiểu và hợp lý hóa theo quan điểm của bộ phái hoặc luận sư tương ứng. Điều này cần hết sức cẩn trọng.

### **1.6. Bảo vệ văn bản**

Văn bản tự thân là một nguồn dữ liệu quan trọng mang tính chuẩn xác<sup>14</sup>, là một minh chứng cho một nền văn hóa. Không có gì lấy làm lạ khi các đạo quân xâm lược mang dã tâm xóa sổ hoặc đồng hóa dân tộc lại tấn công mạnh vào các nguồn dữ liệu này. Chúng ta sẽ còn nhớ những ngọn lửa kéo dài nhiều ngày trời thiêu sạch Đại học Nalanda, hay thư viện Alexandria, hay những thư tịch Đại Việt bị hủy đi cùng An Nam Tứ Khí. Nhưng nếu chúng ta nhớ tất cả những chuyện này, thì ít người trong chúng ta chịu nhớ cho những thư tịch của Vô Úy Sơn, hay những cuộc cải đạo cưỡng bức của Ki-tô giáo, hay sách vở

---

<sup>14</sup> Không hẳn là đúng đắn, tức nói đúng cái muốn nói, khó bị tam sao thất bản, nhưng không hẳn là đúng sự thật.

và văn bia xứ Chiêm Thành, rồi và cả chính bản thân chúng ta đây nữa. Dù biện minh lẽ nào, xóa sổ văn hóa là một tội ác cũng như diệt chủng, vì một thứ giết dân tộc ở phần xác, thứ còn lại giết ở phần hồn. Văn bản, như vậy, cần bảo vệ như một mạng mạch của sự sống tinh thần, như một bằng chứng về quá khứ, như một hy vọng cho thế hệ tương lai. Nhưng bấy nhiêu thôi cũng vẫn là chưa đủ.

Có lẽ không đứng từ quan điểm như trên, nhưng trong một tinh thần thiêng hóa các giá trị văn bản, các nền văn hóa cũng có nỗ lực để bảo tồn các bản thảo và cả bản in của mình. Cách phổ thông, chắc chắn mà cũng hiển nhiên nhất là lưu lại toàn văn bản để đối chiếu trong các bản in về sau. Trong trường hợp này, nó thành bản thảo cấp một. Một số được khắc lên bia đá để dễ bảo tồn như trường hợp của kì kết tập thứ năm tại Miến-điện. Điều này, tuy vậy, khá công kênh và khó kiếm lại một cách nhanh chóng. Trong một số văn bản Phật giáo Miến-điện người ta thường ghi lại tổng số chữ ở cuối bài. Nhưng cách checksum này cũng ít có giá trị khi người ta có thể thay thế hay đổi thứ tự các từ trong lúc sao chép. Thuật toán của máy tính phát triển nhiều loại hàm hash tốt hơn cho việc này, tuy vậy, vẫn là không quen thuộc và khó sử dụng trong lĩnh vực này.

### ***1.7. Học đọc, học viết***

Con người biết nghe trước khi biết nói và biết đọc trước khi biết viết. Sự học hỏi là sự bắt chước những gì được truyền lại. Và như Oscar Wilde nói, hầu hết người ta là kẻ khác, điều này trở thành một hình thức của sự bất tử và xóa nhòa ranh giới giữa những cái tôi.

\*

Ai dùng máy tính sẽ biết chuyện tìm kiếm trên một đoạn text sẽ dễ và chính xác hơn rất nhiều so với tìm kiếm bằng thông tin hình ảnh hay âm thanh. Văn bản là thứ dễ xử lý và lưu truyền hơn các loại hình thông tin khác bởi tính đơn giản hóa của nó. Nếu đối với việc nghe, người ta nhận được nhiều chiều thông tin hơn, từ cách ngắt nghỉ, nhịp điệu, nhạc điệu, trầm bổng, âm sắc..., thì chừng ấy màu sắc với việc đọc lại là sự tự do lựa chọn theo khuynh hướng sẵn có trong đầu mỗi người.

Khác với việc nghe là một quá trình tự nhiên, có thể có hay không có sự nỗ lực lắng nghe trong đó, việc đọc đòi hỏi có một sự nỗ lực từ phía người đọc để chủ động đưa con chữ vào và lấy ra cái nghĩa đằng sau đó. Những liên tưởng và suy luận tiếp theo cũng đòi hỏi một sự nỗ lực, nhiều hơn và tự do hơn. Do yêu cầu của tâm sở cần này nên người ta khó lòng vừa đọc vừa làm việc gì đó khác, rồi sách nói như là một giải pháp tinh thể ra đời trong ngữ cảnh này.

Việc đọc cũng không nhất thiết về trình tự, thời lượng và độ sâu, người ta có thể đọc từng chữ, đọc chiêm nghiệm, đọc theo ấn tượng thị giác, đọc lướt... Việc thú vị là người ta có thể đọc lại hoặc bỏ qua một đoạn nào đó mà không làm phiền lòng ai, bởi khác với việc nghe là giao tiếp giữa hai người, hoặc một người và một nguồn phát máy móc nào đó, khi đọc, trên thực tế chỉ có một mình mình tương giao với cả thế giới đằng sau con chữ trong vô vàn chiều kích. Ai dùng sách nói sẽ thấy chuyện bất tiện của các cước chú nhưng đối với kẻ dùng sách giấy thì đây lại là những thông tin vô cùng hữu ích.

Đọc sách có khi lại là một sự kiên nhẫn, lần qua từng con chữ để đến với kết quả cần tìm. Đôi khi kết quả ấy lại là chính con đường đi. Việc đọc, như vậy là một con đường hạnh phúc hơn là một đích đến hạnh phúc, người ta thường thức quá trình hơn là chỉ đơn thuần tìm kiếm cái kết quả thông tin.

Sách vở ra đời tự hình thành cho mình cả một văn hóa đi kèm. Cái thú của sự đọc sách và chơi sách chỉ có kẻ đam mê mới hiểu, mà hiểu cũng rất riêng mình. Kẻ cầu kì tra cứu đến từng tiểu tiết của hoàn cảnh, kẻ say chữ chỉ cốt cần có chữ để đọc, nhưng đã là kẻ tham thú sách vở ai cũng quý cuốn sách cầm ở trên tay. Người đọc sách, mỗi lần đọc đều thấy cái mới ở sách, kì thực là cái mới ở chính mình.

\*

Cũng như khác nhau giữa việc nói và viết. Từ khi chữ viết ra đời, người ta bắt đầu phân cách giao tiếp ra thành văn phong nói và văn phong viết. Kẻ giỏi nói chưa hẳn đã giỏi viết và ngược lại, nhưng cũng có kẻ giỏi cả hai, lại có kẻ không giỏi cái nào cả. Có kẻ không dám phát ngôn nhưng khi ẩn mình sau con chữ thì lại hùng hổ. Lại có kẻ nói năng đĩnh đạc nhưng cất bút chẳng được chữ nào. Chữ viết, với tư cách là một thứ công cụ, như bao nhiêu công cụ khác, có tác dụng san bằng và phân định lại cái được gọi là tài năng. Khi viết, điều dễ thấy là người ta buộc phải làm chậm lại nhịp suy nghĩ của mình theo tốc độ ghi chữ. Có lẽ vì vậy mà cách diễn đạt cũng như cách suy tư có phần khác biệt. Phương thức này không hướng người ta đến cái nhanh mà là đến cái sâu, như thể uốn lưỡi bảy lần trước khi nói. Dễ hiểu vì sao những người thành thực trong tư duy

nhanh thì chữ thường xấu. Không hẳn cho chiều ngược lại. Dù sao, đó cũng là một cách tự quán sát mình.

Việc viết khác với việc nói ở một điểm nữa trong quá trình tư duy đó là trí nhớ. Trong góc nhìn so sánh, chúng ta hãy hình dung những điều đang bàn dưới dạng mô hình máy tính. Một kiến trúc máy tính phổ biến được biết đến là kiến trúc von Neuman, trong đó dữ liệu (data) và lệnh (instruction) xử lý dữ liệu đó được lưu trên cùng một vùng nhớ. Việc chỉ sử dụng một mạch nối (bus) cho cả dữ liệu và lệnh khiến cho máy tính chỉ thực hiện được mỗi lần một lệnh, kể cả đọc và ghi. Tốc độ thực thi do đó bị giảm đi so với khả năng xử lý của CPU, gọi là hiện tượng thắt cổ chai von Neuman. Kiến trúc Harvard sau đó tách riêng hai loại bộ nhớ này với hai bus riêng rẽ giúp cải thiện tốc độ. Vì máy tính từ khi ra đời đã là sự bắt chước chức năng của não bộ, ta có thể từ đây mà nhìn lại cách suy nghĩ của con người. Nếu như trong việc nói, mọi chi tiết sự việc trong quá trình tư duy phát ngôn phải được đặt sẵn trong đầu, thì ở việc viết, nhất là đối với viết theo lối tự do với hình ảnh và kí hiệu, những chi tiết ấy được đặt trên trang giấy và người viết có thể quán sát nó mà tư duy ở cấp độ ý tưởng trừu tượng hơn. Người ta có thể lập luận theo cả hai hướng để nói về cái hữu ích của cả hai phương pháp. Cách đầu tiên có lợi hơn trong việc tập trí nhớ và chánh niệm, còn cách thứ hai giúp giảm tải cho ý tưởng để nó linh hoạt hơn. Tai hại của sự thất niệm đã được bàn thảo rất nhiều nhưng ít ai để ý đến chiều hướng ngược lại. Trong một cực đoan của sự tôn sùng trí nhớ, ta sẽ thấy sự linh hoạt bị đánh mất và chi lý kĩ thuật được lượng giá cao hơn giá trị của khai phóng tự do.

Trở lại chuyện viết lách, người Tàu, cho dù đã có in ấn như một trong bốn sáng chế lớn, cũng trọng chữ viết và thờ chữ viết. Họ trân trọng thư tả cho các bản kinh thư, khi lại viết thành đối liễn, có khi chỉ để một chữ mà thờ, lại có khi dùng cả chữ mà xem bói mọi sự trong thiên hạ.

Đông Tây cũng đều có môn đoán tính cách từ chữ viết. Người ta, nhất là Á Đông, coi nét chữ là tính người. Có lẽ là nhấn mạnh đến sự cẩn trọng và chu toàn. Không chỉ đơn giản mọi thứ có thể phân đôi thành tốt và xấu, cả chữ viết lẫn tính cách. Thay vì áp đặt nhị phân, khoa phân tích chữ viết sẽ trả lời câu hỏi như thế nào, với vô số khả năng lựa chọn khác nhau.

Thuật xem tướng chữ (graphology) phương Tây được Jean-Charles Gille-Maisani<sup>15</sup> truy nguyên đến Juan Huarte de San Juan<sup>16</sup> ở châu Âu và Camillo Baldi<sup>17</sup> ở Hoa Kỳ. Nó tiếp tục được phát triển bởi các nhân vật thuộc nhiều thời gian, quốc gia cũng như cách tiếp cận khác nhau như Jean-Hippolyte Michon, Société Graphologique, Jules Crépieux-Jamin, Crépieux-Jamin, Alfred Binet, Ludwig Klages, Thea Stein Lewinson, J. Zubin modified Klage, Milton Bunker, James Hartley... Ngành này dần bước ra khỏi bóng tối của lĩnh vực

---

<sup>15</sup> Gille-Maisani, Jean-Charles. *Psicología de la Escritura* [Psychology of Handwriting]. Barcelona: Herder. ISBN 978-84-254-1705-4, 1991.

<sup>16</sup> Huarte, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* [Examination of inventions for the sciences] (in Spanish). Madrid: Imprenta R. Campuzano, 1846 [1575].

<sup>17</sup> Baldi, Camillo, *Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e qualità dello scrittore* [Treatise on from a missive letter knowing the nature and quality of the writer] (in Italian). Carpi: Girolamo Vaschieri, 1622.

huyền bí sang lĩnh vực của tâm lý học, biện minh cho sự liên hệ qua lại giữa chữ viết và tính cách con người.

### 1.8. Bóng ảnh của thực tại

Thời gian cứ trôi đi, ai đó cần ghi lại. Nhưng người ta chỉ ghi lại được cái người ta cảm. Người ta chỉ cảm được cái người ta thấy. Mà cái thấy thường không trọn vẹn cho nguyên thể cuộc đời. Thế nên ghi chép tự nó đã mang ý nghĩa phiến diện và chủ quan.

Một mặt khác, thư tịch truyền lại được viết hoặc duyệt, bồi nhọ hoặc huyền thoại hóa theo ý chí và lợi ích của những người tham gia vào việc biên soạn. Chúng có thể nói rất khác nhau hoặc sai lệch về cùng một vấn đề và *Trúc Thư Kí Niên*<sup>18</sup> không phải là một trường hợp duy nhất. Và như cái được trao tay đến chúng ta, lịch sử là lịch sử của kẻ thắng cuộc.

### 1.9. Những mảnh ghép thời gian

Do sự bất toàn ấy, người ta cố gom góp những góc độ què quặt này lại, ngõ hầu có một phối cảnh đủ đầy hơn. Đây là khởi

---

<sup>18</sup> Truyền thống sử Trung Quốc thường nêu gương Nghiêu không nhường ngôi cho con mình là Đan Chu mà chọn Thuấn làm người kế vị vì tài đức. Tuy nhiên *Trúc thư kí niên* (竹書紀年) chép rằng:

“Thuấn giam Nghiêu ở Bình Dương rồi cướp lấy ngôi vua”

“Thuấn giam Nghiêu và không cho Đan Chu gặp cha”

Bản sách này còn nhắc đến một số sự kiện thú vị khác như vua Vũ nhà Hạ truyền ngôi cho con là Khả, Y Doãn sang với Hạ Kiệt, Muội Hỷ đắc sủng.

(Kỳ Ngạn Thân, *Người Trung Quốc và những hiểu lầm về lịch sử*, Nhà xuất bản Công an nhân dân, 2007.)



nguồn cho sự so sánh, đối chiếu, hay tỷ giáo trên văn bản. Nhưng ai biết được. Thực tại trước mắt là một ẩn số thì cái đã qua lại càng huyền hoặc. Các ghi chép dù cổ xưa nhất cũng xác quyết chỉ được một bóng ảnh mà thôi.

Ta sẽ tự hỏi, vậy phải chăng chẳng thể biết gì, vậy tại sao lại viện dẫn đến văn bản? Cũng như người chết đuối luôn muốn bám vào thứ gì chắc chắn. Bản tánh hiếu tri làm nên con người khiến họ phải loay hoay tìm hiểu. Người ta tin rằng văn bản là thứ đáng tin hơn truyền miệng bởi kẻ nói ra khó có thể thay đổi lời của mình. Người ta tin rằng văn bản dễ hơn trong việc xác định niên đại, và nếu nó cổ hơn, thực ra là sát với sự kiện hơn, thì cơ may nó sát với sự thật sẽ nhiều hơn. Cũng như vậy người ta tin rằng nếu văn bản do chính người trong cuộc viết ra hay được ghi lại ở chính nơi xảy ra sự việc thì càng đáng tin hơn bởi lẽ ít ra nó còn cho thấy sự liên hệ nào đó. Và cũng không rõ tại sao, người ta cũng lại cho rằng nếu như văn bản càng phổ biến hay được thẩm định bởi một thẩm quyền nào đó thì nó sẽ đúng hơn. Có thật là như vậy?

Lại nữa, thẩm quyền của một sự kiện có thật hay không có thật có can hệ gì không đến chuyện chân lý nó nói là đúng hay sai? Chẳng hạn, có phải một giáo pháp sẽ được bảo chứng hơn nếu ta chứng minh được nó là do Phật nói? Nếu vậy thẩm quyền mà ta y cứ suy cho cùng cũng chẳng qua là sự sùng bái cá nhân, Phật giáo và các tôn giáo khác có khác gì nhau? Còn nếu không như vậy thì ta tin tưởng vào đâu? Phải chăng tất cả có thể quy về chuyện hành trì? Trong sự hành trì ấy có phải cứ thử rồi mới biết? Có phải tất cả mọi thứ đều nên thử?

Tất nhiên ta không vội phủ nhận hoàn toàn những heuristic này, nhưng có chẳng tất cả là đúng đắn? Xin hãy tự dẫn đo về những điều này và tâm niệm lấy nó, chúng ta sẽ gặp lại những câu hỏi này trong những phần sau và trong cả đời nghiên cứu kinh điển.

## *2. Phương trời tỷ giáo*

### *2.1. Tâm cầu chân lý và nhu cầu tỷ giáo*

Vì bài viết này dành cho so sánh văn bản Phật giáo, nên ta hãy viện dẫn một ít thẩm quyền tôn giáo ở đây. Phật dạy rằng nếu có người nói điều gì là Pháp hay Luật, dù xác nhận là chính tự thân nghe ngài thuyết giảng, hoặc nghe từ tăng chúng, hoặc nghe từ một hay nhiều vị thượng tọa đa văn đức hạnh, thì cũng phải giữ tâm khách quan, nghe hiểu rõ ràng, rồi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, nếu phù hợp mới thọ nhận.<sup>19</sup> Đây là một thái độ phản biện tích cực trong việc học hỏi giáo pháp thông qua cửa ngõ của sự so sánh.

Hãy thử phân tích một chút về lời khuyên trên, tại sao so sánh lại quan trọng đến như vậy, có thật thông qua đây mà biết được đúng sai, và điều đó nên được hiểu như thế nào.

#### *2.1.1. Cơ sở của niềm tin*

Người ta có thể cho rằng thế giới này thực ra là một cái đĩa bằng phẳng nằm trên lưng một con rùa khổng lồ. Những nếu ai đó hỏi con rùa ấy trụ trên chi thì người ta sẽ lại phải tìm tiếp một con rùa làm điểm tựa khác, dù rằng điểm tựa ấy được đề

---

<sup>19</sup> Xem chẳng hạn DN 16, DA 2, AN4.180, EA 28.5.

quy đến vô cùng.<sup>20</sup> Ta sẽ phân tích khác đi nguyên bản của câu chuyện này một chút để dẫn vào vấn đề lòng tin. Người ta cần một điểm tựa cho lòng tin của mình, một cơ sở cho nó, một thứ để khiến nó trở thành hữu lý và hợp lẽ mà tồn tại. Bản thân thứ cơ sở ấy cũng cần như vậy. Sự truy đuổi này sẽ kéo dài mãi mãi đến khi dừng đi khái niệm thời gian như Big Bang hay đặt một tiền đề tối hậu như Thượng Đế. Hữu thần hay khoa học truy nguyên đều khó lòng thoát khỏi mô hình như vậy. Nếu con người tôn giáo cần một đấng toàn năng để khai thiên lập địa thì logic của khoa học cũng phải y cứ trên một thứ không được phép nghi vấn gọi là tiên đề. Khoa học thực nghiệm hay triết lý phản nghiệm chỉ loại đi được cái sai chứ không chứng minh được cái đúng, chẳng có gì đảm bảo được cho trái táo vẫn rơi vào lần kế tiếp. Nói cách khác, bao nhiêu bằng chứng đều là vô ích và chỉ một phản chứng là có thể phủ nhận tất cả. Do đó, việc phủ định có vẻ dễ dàng hơn việc khẳng định điều gì đó. Tuy nhiên việc phủ định để khẳng định như thế lại phải dựa trên cách đặt giả thuyết vô hiệu (null hypothesis) của ta. Nó chung quy chỉ thu nhận được thứ được cho là đúng, thay vì thứ thật sự là đúng. Ngược dòng chảy bất tận của lý lẽ hay của thời gian người ta đều cần một điểm tựa tối hậu cho niềm tin của mình. Cái gọi là căn nguyên tin cậy (root of trust) là như vậy. Cái căn nguyên ấy có thể ở số nhiều, như một số người tin, nhưng bấy nhiêu cũng không đủ để làm an lòng những kẻ hoài nghi. Khái niệm này trong ngành an ninh bảo mật được sử

---

<sup>20</sup> Ví dụ này được Steven Hawking lấy để mở đầu cho cuốn “Lược sử thời gian” nổi tiếng của ông. (Hawking, S. W., & Jackson, M., *A brief history of time*, 2008.)

dụng cho các hệ thống hay tổ chức lớn với uy tín cao, chẳng hạn như khi chính quyền đứng ra bảo đảm cho ngân hàng. Nhưng phải chăng chính quyền là đáng tin? Chính quyền lại tìm sang tôn giáo để làm cơ sở cho quyền lực của mình như trong nhiều mô hình nhà nước, từ các nhà nước Ai-cập cổ, đến các quốc gia Hồi giáo, cả đến cả giai đoạn khi mà quyền lực nhà thờ có thể ảnh hưởng đến nhà nước, và còn xa hơn thế nữa. Tôn giáo dựa vào đâu, nó cũng sẽ quay lại tìm sự đảm bảo nên chính quyền. Sự chung lưng đấu cật này là tiền đề phát sinh cho khái niệm về mạng lưới tin cậy (web of trust), trong đó một số thành viên được cho là tin cậy và nếu có đảm bảo cho một người mới đến thì kẻ này cũng được đối xử như một thành viên trong mạng đó. Nếu ta đầu tròn, khoác trên mình áo vuông thì được kính trọng như một thành viên của Tăng-già. Đó là cộng nghiệp, nhưng cũng còn biệt nghiệp nữa.

### *2.1.2. Niềm tin và chân lý*

Quay trở lại hai mô hình đã nêu, nếu suy xét đến cùng thì sự chính xác của cả hai cũng khó mà lượng định được. Tuy nhiên, nếu phải chọn dựa vào một cơ sở bất định thì thà rằng cứ tâm niệm bất định cho mọi thứ. Hai lý lẽ này, lại so sánh, có lẽ giống như khởi nguyên luận và duyên khởi luận, trong đó, cái thứ nhất buộc lòng đặt niềm tin vào sáng tạo chủ trong khi cái thứ hai cho thấy mọi thứ nương vào nhau mà tồn tại, chỉ một yếu tố không còn trụ thì tất cả đều biến đổi. Như vậy, dù theo cách nào, người ta tiến đến sự thật mà chẳng bao giờ đạt đến sự thật, còn lòng thì phải luôn tâm niệm hoài nghi cho nó.

Nhiều người vẫn cho rằng thật chẳng hay lắm khi lôi kéo

khoa học vào các vấn đề Phật học. Tuy nhiên, nếu nhìn nhận rằng cả hai đều là những con đường tầm cầu chân lý, tức cái sự thật diễn ra, thì sự dung thông chẳng có gì là bất khả. Hơn nữa, trong khi tính đúng đắn của khoa học là cái tiệm cận được cho là có cơ sở và không ngừng điều chỉnh chính mình, thì Phật học như một thành tố trong mạng lưới niềm tin đó (web of trust) cũng sẽ không ngừng trở nên hoàn thiện hơn.

\*

Trong chừng mực của sự khảo cứu, văn bản là dữ liệu còn kết luận là cái rút ra từ nó. Lẽ bình thường là vậy, và lẽ khách quan là vậy. Nhưng lấy dữ liệu bao nhiêu cho đủ để không sót một con thiên nga đen? Rồi lại, người ta vẫn thường hay trước hết nêu lên một lý lẽ, thường là quan điểm của mình, thứ được di truyền qua môi trường và lịch sử, rồi viện dẫn các bằng cứ để chứng minh cho điều này. Điều này là một sự chú quan bởi kẻ ấy, chủ ý hoặc vô thức, có thể chọn lựa chỉ những bằng chứng ủng hộ cho mình mà bỏ qua những điều bất lợi.

Theo lập luận này, một cách lý tưởng, người ta nên gạt ra ngoài những gì mình giả định, những gì mình cho là mình biết, giữ một tâm vô tư rồi từ bằng chứng mới rút ra kết luận. Con đường như vậy là rất cần để đảm bảo tính khách quan nhưng đôi lúc như vậy lại rơi vào sự luẩn quẩn của lập luận<sup>21</sup>.

Ta hãy thử xét một kĩ thuật khác thông qua bối cảnh của một hiện trường vụ án để kết luận một người phạm tội hay không.

---

<sup>21</sup> Chẳng hạn vấn đề Thượng Đế có thật hay không, bên biện hay bên bác đều không thể chứng minh hay phản bác phía còn lại một cách hoàn toàn.

Lẽ thường tình, tức không có gì đặc biệt, tức trạng thái tự nhiên, tức là cái đúng với đại đa số, thì kẻ ấy nên là người vô tội. Trách nhiệm bằng chứng thuộc về kẻ cáo buộc chứ không thuộc về kẻ biện minh. Nếu ai cũng phải chứng minh mình vô tội thì sẽ không có đủ tòa án để xét xử. Khái niệm về giả thuyết vô hiệu (null hypothesis) này đã là một sự áp đặt, nhưng nếu không có nó người ta sẽ chẳng biết bắt đầu từ đâu.<sup>22</sup> Còn nếu đặt giả thuyết này không khéo thì sẽ lâm vào tình cảnh quá tải cho việc xét suy. Trở lại câu chuyện, nếu người ta tìm thấy dấu tay của nghi phạm trên hung khí sát nhân, lại thấy có dấu giày khớp với dấu giày của y trên hiện trường, và tìm được máu có DNA khớp với DNA của nạn nhân trên áo của y, thì có vẻ hiển nhiên đây là thủ phạm giết người. Nhưng khoan, ta hãy thử đi sâu vào quá trình lập luận để ta xem lòng tin vào kết luận ấy lấy từ đâu ra. Có hay không khả năng cho vân tay kẻ ấy trên hung khí mà y không giết người? Có thể, như vật ấy đã được y cầm trước đó mà hung thủ thực sự không làm hỏng cũng không để lại vân tay của mình. Có hay không khả năng cho dấu giày của kẻ đó trên hiện trường mà y không phải là hung thủ? Rất có, nhất là khi giày được bán công nghiệp như hiện nay. Có hay không khả năng áo kẻ đó dính máu nạn nhân mà y không phải là hung thủ? Cũng có lẽ, như trường hợp dính qua trung gian. Bấy nhiêu chỉ là đại diện cho nhiều khả năng khác mà một

---

<sup>22</sup> Giả thuyết vô hiệu khá đặc lực trong những loại bài toán không có hồi kết như có phải đây là kinh điển ngụ ý tạo, hay Thượng Đế có tồn tại không... Bằng cách bác bỏ khả năng sai, nó giả định khả năng còn lại là đúng. Tuy nhiên, nên nhớ nó chỉ đưa ra được kết luận được coi là đúng chứ không đưa ra được kết luận đúng.

bằng chứng thôi không đủ mạnh. Nhưng nếu bấy nhiêu bằng chứng đồng thời có mặt thì điều này sẽ hữu lý hơn nhiều. Tức rất khó để dấu vân tay, dấu giày và vết máu lại cùng chỉ về một người. Trong ngôn ngữ xác suất, có rất ít khả năng cho tất cả những điều trên cùng tồn tại một cách ngẫu nhiên, một cách bình thường, một cách không có gì đặc biệt như giả định ban đầu là người này vô tội. Khi đó người ta kết luận kẻ này có tội. Kết luận này suy ra từ các bằng chứng, nếu ta tin các bằng chứng thì cũng tin kết luận này. Dù là gốc (root) hay mạng (web) thì kẻ kia cũng bị phán quyết như vậy. Tuy nhiên, hãy luôn nhớ rằng vẫn còn đâu đó một xác suất “xui tận mạng”, dù là rất nhỏ, cho kẻ ấy bị oan. Và ngược lại, một kẻ không đủ bằng chứng luận tội, được coi là vô tội, nhưng không đồng nhất với việc thật sự là vô tội. Lý lẽ này được tóm gọn thành một câu chơi chữ như sau: “đừng tin một ai nhưng hai thì được” (trust no one but trust two).

Lập luận này làm cơ sở cho việc xây dựng một phương pháp so sánh cơ bản áp dụng cho văn bản. Theo đây, nếu xét một chi tiết văn bản bất kì, lẽ ngẫu nhiên bình thường chúng sẽ không có thật và trách nhiệm bằng chứng thuộc về người phải chứng minh. Nếu có càng nhiều chứng cứ, ở đây hầu hết là nguồn văn bản, ủng hộ cho nó thì xác suất cho tất cả các chứng cứ này cùng chỉ về một sự kiện một cách ngẫu nhiên như vậy là rất nhỏ, tức điều ngược lại giả định ban đầu được cho là đúng, tức chi tiết văn bản đã nêu càng đáng tin. Điều đáng nói là các chứng cứ kia phải độc lập với nhau. Tức nếu lấy một bản gốc, một bản dịch từ bản gốc đó để ủng hộ một chi tiết thì khi ấy chỉ kể được như một bằng chứng mà thôi. Nhưng ngay cả khi có

được sự ủng hộ đầy đủ này, việc chứng minh một chi tiết đã được nói đến hoàn toàn khác với việc chi tiết đó là đúng đắn cho tất thảy thế gian.

\*

Mặc cho những điều này, tiếc thay, đại đa số con người ta chỉ tin vào những thứ mà mình muốn tin. Khi đó, lý trí là một công cụ để hợp lý hóa cho niềm tin thay vì phương tiện để tìm kiếm chân lý. Ta đang nói về sự nguy hiểm nhưng không phải trên góc độ logic học mà trên góc độ niềm tin. Điều này vẫn được triết học và tôn giáo lẫn các lĩnh vực của đời sống tận dụng tối đa. Làm sao có thể loại bỏ được những lỗi lầm này? Không phải như vậy, câu hỏi nên là: liệu ta có muốn loại bỏ chúng hay không?

## ***2.2. Kinh điển như một tác phẩm văn học***

Tuy nhiên, sẽ rất tẻ nhạt nếu ta chỉ dừng lại ở việc so sánh các bản tương đương để tìm cho ra điều gì là chắc chắn hơn. Đành rằng công dụng đó của so sánh là một điều tuyệt diệu, song so sánh còn có thể làm nhiều hơn thế. Để xem nó có thể làm gì, ta hãy thử tìm đến những lý thuyết tỷ giá trong các ngành khá dĩ có thể mang vào sử dụng ở đây.

Trong thiên hình vạn trạng các khía cạnh của cuộc đời, bài luận này sẽ chọn ở đây hai khía cạnh mà nhìn về phương diện so sánh để sau này dùng cho kinh điển. Đó là văn học và văn hóa. Vì sao? Vì văn học là góc nhìn gần phù hợp cho bản kinh văn, còn văn hóa, trong khi đó, là góc nhìn xa để thấy chính chu hơn về nó. Đương nhiên, ở đây, như đã giới hạn ở phạm vi



kinh điển *Nikāya*, khía cạnh thứ nhất sẽ là cái để ta chú tâm, trong khi khía cạnh thứ hai sẽ là cái để ta gọi mở.

\*

Việc nhìn nhận bản kinh dưới góc độ một văn bản có lẽ sẽ là thường tình nhưng nếu xét nó như một tác phẩm văn học thì có lẽ sẽ làm phật lòng những người tự cho mình theo Phật. Vì sao vậy? Bởi sự ghi chép là điều hiển nhiên của chất liệu truyền tải bản kinh, nhưng xét tới nội dung bên trong đó thì những xu hướng thiêng hóa của tôn giáo và tri nhận bình dân của đại chúng sẽ khó lòng chấp nhận việc đánh đồng thứ họ tôn thờ với khái niệm tác phẩm văn học như một thứ được sáng tác ra bởi một tác giả nào đó hơn là thiên khái bởi một đấng thiêng liêng, như một ý nghĩa triết học và thẩm mĩ hơn là những điều cao siêu và bất khả tư nghì. Mặc kệ những tranh chấp này, những thành tựu của nghiên cứu Phật giáo đến từ thế giới vẫn công khai hay ngấm ngấm tiếp cận theo cách này.

Khái niệm văn học (literature), ở nghĩa hẹp của nó, chỉ cho các bài viết được đánh giá như tác phẩm nghệ thuật nhất là văn, thơ, hay kịch để tương phản với những sách vở về kĩ thuật và báo chí các thứ.<sup>23</sup> Chỉ trong nghĩa này thôi thì nó đã đủ khả năng để làm phân loại cho kinh điển Phật giáo mà không mang theo sắc thái định kiến nào như trên kia. Đương nhiên, ở nghĩa rộng hơn, văn học là các bài viết cho bất cứ một chủ đề cụ thể nào.<sup>24</sup> Phạm vi văn bản như vậy lại càng rộng mở hơn nữa.

---

<sup>23</sup> [www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/literature](http://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/literature)

<sup>24</sup> Như trên.

Văn học Phật giáo, trước hết là văn học khẩu truyền, nhưng không phải là dạng khẩu truyền như cổ tích hay ngụ ngôn. Lời lẽ trong đó được (cho là) lưu truyền bằng cách tụng đọc tập thể theo từng khoảng thời gian nhất định. Nếu như các dạng văn học dân gian khác được kể lại bất chấp cách diễn đạt của người nói, miễn sao đảm bảo nội dung tương đối là được thì ở đây, việc lưu truyền là lưu truyền luôn cả câu chữ và trật tự trong đó. Điều này, xét trong phạm vi một bộ phái và một khoảng thời gian nhất định thì có lẽ cũng được đảm bảo phần nào không kể đến sự dị biệt cố tình của tư tưởng bộ phái hay những chỉnh lý trong các lần kết tập. Đến sau đó, khi kinh điển được ghi xuống, sự chặt chẽ trong việc lưu truyền được sẽ đảm bảo hơn nữa. Vì vậy, xét theo nghĩa nào đó, văn học Phật giáo, nhất là trong giai đoạn đầu, gần với văn học dân gian nhưng cũng mang nhiều đặc điểm của văn học viết nữa.

Với những gì còn lại với ta ngày nay, như xét đối với *Nikāya*, đối tượng tác phẩm văn học của ta sẽ là một văn bản cụ thể, chứ không phải tổng thể trọn văn hệ, trọn bộ kinh, cho đến trọn một bài kinh. Khác với nhận định thông thường, tác giả những bản kinh này không nên xem là đức Phật. Ngài chỉ là một nhân vật trong đó. Nó được biên soạn bởi những kẻ ghi chép nên nó, thường là các thầy kí lục của hệ phái Theravāda bản địa, những người chịu ảnh hưởng của tư tưởng bộ phái lẫn văn hóa địa phương.

Và như vậy với việc xét kinh điển như một tác phẩm văn học, ta có quyền kế thừa thành tựu của ngành văn học so sánh mà mang vào áp dụng trên kinh điển. Sơ lược về các thành tựu này

trong mặt phương pháp sẽ được nêu sau đây.

### ***2.2.1 Các phương pháp chính nghiên cứu văn học so sánh***

Thử xét hai đối tượng bất kì X và Y. Nếu có đầu đó ở chúng sự tương đồng, đặc biệt là khi cả hai đều cùng thay đổi đồng điệu như nhau, thì ta có thể nghĩ đến 3 khả năng sau: hoặc là X là nguyên nhân tác động đến Y, hoặc là ngược lại Y là nguyên nhân tác động đến X, hoặc là tồn tại một nguyên nhân Z nào đó cùng tác động đến cả hai. Hai trường hợp đầu gọi là có mối quan hệ trực tiếp giữa hai đối tượng đang xét. Trường hợp còn lại chúng được coi như không có mối quan hệ trực tiếp nhưng được đặt cơ sở trên một nền tảng hay quy luật chung nào đó.

Tùy theo quan điểm nghiên cứu về hai đối tượng so sánh có hay không có mối liên hệ trực tiếp mà chúng ta có hai phương pháp so sánh khác nhau. Hai phương pháp này, tuy không phải hoàn toàn, nhưng đa phần là thành quả của hai trường phái nổi bật tương ứng đã nêu. Pháp với mối quan tâm thực chứng trên mối liên hệ thực tế xác lập nên phương pháp nghiên cứu ảnh hưởng. Mỹ với tinh thần đa nguyên, bình đẳng hướng tới cơ sở quy luật hình thành nên phương pháp nghiên cứu song song. Lý thuyết của văn học so sánh được hình thành từ văn minh phương Tây với hai trường phái chính của Pháp và Hoa Kỳ. Hai phương pháp này đều góp phần hỗ trợ cho nhau trong quá trình so sánh.

#### ***Nghiên cứu ảnh hưởng***

Pháp là kẻ tiên phong trong lĩnh vực này, họ chú trọng ở liên hệ thực tế và chủ nghĩa thực chứng, đem kết hợp văn học so

sánh với văn học sử. Cống hiến của họ cho ngành này được thấy ở phương pháp so sánh ảnh hưởng. F. Baldensperger là người tiên phong trong việc dùng phương pháp khảo chứng chặt chẽ hệ thống để nghiên cứu ảnh hưởng của văn học nước ngoài đối với văn học Pháp. Tuy nhiên tác phẩm “Bàn về văn học so sánh” của P.V. Tieghem xuất hiện năm 1931 mới định hình được phương pháp này về mặt lý luận. J.M. Carré và M.F. Guyard là những người kế tục và phát huy sau đó. Tuy nhiên, việc quan tâm đến quan hệ trực tiếp mặt khác đã hạn chế phạm vi nghiên cứu của trường phái này. Thêm vào đó, việc đặt nặng khảo chứng thực tế sẽ làm nhẹ đi các khía cạnh triết học và mỹ học. Chủ nghĩa dân tộc nước lớn của Pháp được cho là cũng có tác động tiêu cực lên nền học thuật này.<sup>25</sup>

“Ảnh hưởng” được nói đến trong nghiên cứu ảnh hưởng như là sự xâm nhập của yếu tố ngoại lai.<sup>26</sup>Nó phân biệt với “tương tự” là sự giống nhau của hai đối tượng không có sự liên hệ.”Ảnh hưởng” được phân thành sự “tiếp nhận”, tức là sự ảnh hưởng dạng tiềm ẩn thông qua kinh nghiệm đọc, và sự “mô phỏng”, trong đó người ta cố gắng hết sức mang cá tính sáng tác của mình phục tòng một nhà văn khác.<sup>27</sup> Tuy nhiên sự ảnh hưởng này chỉ nói lên sự kiện (fact) chứ không tiền định một điều gì về sự hơn kém, cao thấp giữa hai bên, bởi lẽ có khi

---

<sup>25</sup> Hồ Á Mẫn, *Giáo trình văn học so sánh*, Lê Huy Tiêu dịch, nxb Giáo Dục, 2011, tr. 33-6.

<sup>26</sup> Ibid, p.71.

<sup>27</sup> Ibid p.47 dẫn lại lời của JT. Show trong “Vay mượn văn học và nghiên cứu văn học so sánh”.

người đi sau lại về trước.

Để chứng minh một sự ảnh hưởng với tương quan nhân quả, người ta cần ít nhất xác định đủ 3 điều kiện là thứ tự thời gian xuất hiện, sự tiếp xúc và sự tương đồng từ sau khi tiếp xúc. Ảnh hưởng được tiếp tục phân loại theo quá trình tiếp xúc thành ảnh hưởng trực tiếp và ảnh hưởng gián tiếp, theo hiệu quả tác động thành ảnh hưởng chính và ảnh hưởng phụ.

Điều kiện sanh ra ảnh hưởng có thể chú ý đến yếu tố môi trường tiếp nhận và yếu tố con người chịu ảnh hưởng. Ta có thể chia kĩ hơn hai yếu tố này ở phạm vi bề nổi và bề sâu, trong đó bề nổi của môi trường là hoàn cảnh, chính sách, tư tưởng chính thống của nước tiếp nhận, còn bề sâu của môi trường là truyền thống nghệ thuật, thói quen thưởng thức được hình thành lâu đời của nước đó. Trên phương diện cá nhân người chịu ảnh hưởng, bề nổi chỉ cho những yếu tố lâm thời cả về tình cảm lẫn nhận thức, còn bề sâu chỉ cho tính cách, năng lực, thói quen của họ. Đương nhiên, các chiều kích này cũng có sự ảnh hưởng qua lại.

Lần theo quá trình của ảnh hưởng, từ khởi điểm (người phát) qua con đường (người truyền) đến điểm cuối (người nhận), người ta đưa ra 3 môn học nhỏ theo thứ tự là lưu truyền học, môi giới học và nguồn gốc học. Phạm vi của nghiên cứu ảnh hưởng chủ yếu chia thành phía đối với nhà văn hay tác phẩm và phía đối với tư trào và phong trào văn học.

Sự hạn chế của phương pháp này, như trường phái Pháp, nằm ở chỗ quá đặt nặng về liên hệ thực tế, tức sự kiện, khảo chứng tư liệu mà xem nhẹ khía cạnh giải thích, tư duy, thẩm mỹ. Nó

giới hạn không gian khảo sát, không chạm tới hiện tượng “tương tự” mà đúc kết thành quy luật được.

### *Nghiên cứu song song*

Trong sự phản ứng trước trường phái Pháp, Hoa Kỳ đã đưa ra chủ trương của mình. R. Wellek trong bài “Nguy cơ của văn học so sánh” phát biểu tại Hội nghị văn học so sánh quốc tế lần 2 vào 9/1958 đã chỉ ra các khuyết điểm của nên học thuật hiện tại từ đó đưa ra lập trường của trường phái Hoa Kỳ. Lập trường này tiếp nhận tư duy phê bình của Mi lúc bấy giờ là lấy bản thân tác phẩm làm trung tâm chứ không phải bối cảnh xã hội, truyền thống văn học, hay cuộc đời tác giả. Nó cũng mang tư tưởng đa nguyên của Hợp chúng quốc này, đồng thời xóa bỏ quan niệm chủ nợ và người vay trong quan hệ văn học mà thiết lập thái độ bình đẳng. Henry H.H. Remark và A.O. Aldridge, tiếp theo đó, đưa ra chủ trương nghiên cứu song hành và nghiên cứu siêu ngành để từ sự giống nhau mà rút ra quy luật của văn học. Văn học so sánh khi này được đưa vào vị trí của nghiên cứu văn học thay vì lịch sử. Nó không chỉ dừng lại ở tính dị đồng của các nền văn học mà còn hướng đến nghiên cứu liên ngành. Khi này, đối tượng nghiên cứu được mở rộng nhưng lại làm cho đánh mất tính đặc thù.

Nghiên cứu song song, như là sản phẩm của trường phái này, không cần tìm tòi mối quan hệ trực tiếp nào giữa các đối tượng khảo sát. Để giải cho sự hoài nghi cho tính khả thi của sự nghiên cứu trên hai thứ không có liên quan thế này, phương pháp này đặt mình trên tính phổ quát và khác biệt của văn hóa và văn học như một thành phẩm của nhân loại. Chưa nói tới

nhất nguyên luận như của triết lý Ấn-độ thì những quy luật chung nhất về tâm lý, xã hội lẫn tự nhiên chi phối con người cũng đủ để xác lập cho những cái tương đồng này.

Phương pháp loại tỷ chú ý đến cái đồng trong phong cách, kết cấu, ngữ khí, quan niệm, trong khi phương pháp đối tỷ chú ý đến cái dị từ đó làm nổi bật đặc trưng của đối tượng mang chúng. Loại tỷ là tiền đề của so sánh, còn đối tỷ là giá trị của so sánh. Chúng được vận dụng xen kẽ nhau, trên nền tri thức tổng hợp mà nhìn nhìn ra cái đồng cái dị để từ đó giải thích nguyên nhân trong đó.

Phương pháp nghiên cứu song song, như trường phái Mỹ, mang đặc điểm của phương pháp triết học, thẩm mỹ và phê bình. Nó chú ý đến cái bên trong, cái phổ quát thay vì phương pháp trước chỉ để ý tới mối quan hệ thực tế. Hạn chế của nó, như đã nói, thiếu hạn định ở đối tượng nghiên cứu, nhiều khi trở nên quá thiên về tư biện. Tuy nhiên khó khăn của nó trong xử lý từng trường hợp khác biệt cũng sẽ lại mở ra một không gian nghiên cứu mới cho chính nó.

### ***2.2.2. Sự dung hòa và bổ sung***

Từ những năm 60-70 của thế kỉ 20, người ta đưa ra lập trường dung hợp cho hai trường phái này. Điển hình như R. Etiemble năm 1963 trong bài “So sánh không phải là lý do” đưa ra yêu cầu kết hợp phương pháp lịch sử với tinh thần phê phán, việc nghiên cứu tư liệu với giải thích văn bản, tính cần trọng của xã hội học với sự mạnh dạn của mỹ học, để đưa ra một phương

pháp xác đáng có giá trị.<sup>28</sup>

Có một bên nữa phải nêu đến là phái “Nga-Sô”. Thập niên 30-40, Liên Xô lên án gay gắt văn học so sánh là phản động của văn nghệ giai cấp tư sản, mất gốc, sùng bái phương Tây trong cuốn *Đại bách khoa toàn thư Liên Xô*. Đến năm 1960 thì hội thảo “Mối liên hệ và ảnh hưởng tương hỗ văn học các dân tộc” mới hồi sinh trở lại ngành này. Jirmunsky trong bài “Vấn đề nghiên cứu so sánh lịch sử trong văn học” coi văn học là một bộ phận của văn nghệ học, đưa lập trường nghiên cứu theo chủ nghĩa Marx, nhấn mạnh tính quyết định của nhân tố lịch sử xã hội. Konrard sau đó trong bài “Vấn đề văn học so sánh hiện đại” phê phán lý thuyết trung tâm châu Âu và mở rộng trên phương diện so sánh đông tây.<sup>29</sup> Tuy nhiên, theo chừng ấy cố gắng, có lẽ nó chưa thực sự hình thành một trường phái nghiêm túc. Đúng hơn, chỉ là uốn nắn các khái niệm cũ theo khung của tư tưởng chính trị chính thống và thay đổi trên phạm vi áp dụng. Các nước Đức, Anh, Ý, Israel, Đông Âu và cả Trung Quốc cũng có các nền lý thuyết khác nhau. Tuy nhiên, như sẽ thấy, khi nêu về phương pháp nghiên cứu thì thành quả của Pháp và Mỹ vẫn là điều rõ rệt.

### ***2.3. Kinh điển và Phật giáo như một loại hình văn hóa***

Vì kinh điển mà ta xét là kinh điển của Phật giáo, nó tự thân không thể tách rời khỏi hệ thống này. Chính nó và cả hệ thống của nó có thể được xét trong chiều kích của văn hóa để hiển lộ

---

<sup>28</sup> Ibid, pp. 37-41.

<sup>29</sup> Ibid, pp. 41-3.



những đặc tính mới mẻ trong mắt người nhìn. Một lần nữa ta sẽ “mạo phạm” đến sự thiêng liêng để xét nó như một loại hình văn hóa, từ đó, hy vọng có thể đưa các lý thuyết văn hóa so sánh áp dụng lên lĩnh vực này.

Cho đến nay, người ta vẫn chưa thể thống nhất một định nghĩa chung cho khái niệm văn hóa. Nếu ta đâu đó chọn lấy một định nghĩa làm quy chuẩn ở đây, có lẽ rằng những người đứng về những trường phái còn lại sẽ có ít nhiều bất mãn. Tuy nhiên, ngoại diên rộng rãi của nó sẽ là một lợi thế cho ta bao hàm luôn cả lĩnh vực tư tưởng và triết học và tâm linh hay bất cứ khái niệm nào liên quan vào cuộc chơi so sánh.

Phật giáo nói chung và kinh điển Phật giáo nói riêng, như một sản phẩm của nhân loại, được hình thành qua một quá trình dài lâu, định hình cho nó một bản sắc dấu cho sự sai biệt cao độ ở các tông phái vẫn còn ở đó. Nó tương tác cùng nhân loại trong những bước chuyển mình, mang cả hương sen lẫn hương bùn vào một nhịp nhân sinh. Ai đó trong ấy có thể gọi ra một may mắn nào của những gì còn sót lại cho nhân quần ngày nay mà đặt tên là văn hóa Phật giáo. Ai kia đem sự huyền diệu của cái thường tình sánh ngang với vô biên của hạn lượng mà hoài thai cho một cấu hình phức tạp. Ta chỉ gọi nó đơn thuần là “như vậy”.

\*

Sự phát triển của văn hóa so sánh mạnh mẽ với những so sánh trực quan trong nhận thức con người, nảy nở khi trào lưu so sánh ở thế kỷ 19 xuất hiện và đơm hoa với tinh thần toàn cầu ở thế kỷ 20. Nó thể hiện chính thể được đặc trưng bởi tư

duy và tinh thần dân tộc của văn hóa. Nó mở rộng biên giới trên phạm vi không gian, thời gian và ngành nghề. Nó chọn ra trong chùng ấy màu sắc của thế gian những đại diện tiêu biểu cho những loại hình lớn hơn. Nó đặt mình trên một cơ sở khả tỹ giáo của đồng loại.<sup>30</sup>

Khi Đông Tây bắt đầu tiếp xúc, người ở bên này không khỏi ngỡ ngàng trước những cái mới của phía bên kia. Sự so sánh khởi dậy như một điều tất yếu dựa trên cái mình nghĩ là mình biết và cái mình mới vừa biết là mình chưa biết. Trong những năm 1939, 1949, 1959, 1964, Charles A. Moore đã lập ra các hội thảo của triết gia Đông Tây. Năm 1951, ông chính thức vận hành tờ *Philosophy East and West*. Erich Fromm cùng với D.T. Suzuki đã cùng nhau trao đổi về Thiên Tông và Tâm Phân Học trong hội thảo của Autonomous National University of Mexico vào tháng 8 năm 1957. Các nỗ lực này trước nhất đến từ phía các học giả, những người mà chuyện môn của họ bị can hệ trong những chiều kích mới nhận ra này. Một số mối lo ngại cũng được nêu ra bởi C. Jung khi người ta cân nhắc hơn thua mà xáo trộn trật tự hiện có. Nhưng chuyện nhìn bằng con mắt của người khác, như Merleau Ponty nêu lại, sẽ “như là một dấu hiệu trưởng thành của ý nghĩa tồn tại” trong tương quan chặt chẽ giữa ta và thế giới.<sup>31</sup>

Văn hóa so sánh mở ra hy vọng giải đáp cho các nhu cầu cấp

---

<sup>30</sup> Phan Thu Hiền, *Bài giảng Văn hóa so sánh*, ĐHKHXHNV TP HCM, 2015.

<sup>31</sup> Tuệ Sỹ, *Giá trị đối chiếu trong những tương quan văn hóa*, Tư Tưởng, Vạn Hạnh, 05/1972.

thiết của sự chuyển mình của thế giới và chính con người. Nó từ cái đồng mà dựng xây nền tảng chung cho nhân loại, từ cái dị mà thiết lập sự đặc thù cho từng bản sắc khác nhau. Không chỉ dừng lại ở so sánh ảnh hưởng và so sánh song song, phạm vi của văn hóa rộng hơn, nó có thể thiết lập nên sự so sánh xuyên quốc gia, xuyên ngành, thậm chí xuyên loài.<sup>32</sup>

Tuệ Sỹ đã nêu lên 3 phong trào nổi bật nhất của sự so sánh như vậy. Thứ nhất, Wittgenstein, trên lãnh vực ngôn ngữ và luân lý học, được đem ra so sánh cùng với những nỗ lực tái tạo một nền tân triết học Tánh Không, và những cố gắng phục hồi hệ thống nhất nguyên tuyệt đối Vedānta. Thứ hai, những nỗ lực chữa trị của phong trào tâm phân học được đa số các nhà Đông phương học, như Lama Govinda và Suzuki sử dụng triệt để. Sau hết, những sinh khí mới mẻ của phong trào hiện sinh và Thiền đã là sự bùng vỡ của cơn khủng hoảng trầm trọng trên toàn thế giới.<sup>33</sup>

Trên một phương diện khác, Nguyễn Đăng Thục luận giải 3 nền văn hóa dựa theo một cấu trúc của Russel. Theo đó, con người ta phải giải quyết 3 mâu thuẫn, với thiên nhiên, với tha nhân và với chính mình. Châu Âu giải quyết thuận tiện vấn đề thứ nhất, phát triển về khoa học. Trung Hoa do điều kiện, xoay sang vấn đề thứ hai, thành tựu ở mặt chuẩn mực xã hội. Ấn-độ trong khi đó, bắt lực ở hai điều trước, giải quyết vấn đề thứ ba,

<sup>32</sup> Edward, T. Hall, *The Hidden Dimension*. (1966).

<sup>33</sup> Tuệ Sỹ, *Giá trị đối chiếu trong những tương quan văn hóa*, Tư Tưởng, Vạn Hạnh, 05/1972.

trở thành đỉnh cao của tâm linh.<sup>34</sup> Vì Phật giáo sinh ra từ Ấn-độ, phối cảnh văn hóa này cũng cho ta một góc nhìn nữa về đạo Phật.

#### **2.4. Phật giáo như là một tôn giáo**

Phạm vi lúc này mở rộng ở đối tượng so sánh thành chính bản thân Phật giáo, nhưng lại thu hẹp lại ở đối tượng được so sánh chỉ còn là vấn đề tôn giáo. "Chỉ còn là" là bởi vì ta có thể xét tôn giáo như một khái niệm thuộc về phạm trù văn hóa. Tuy nhiên, với tính chất đặc thù và đầy nhạy cảm của mình, tôn giáo nói chung và Phật giáo nói riêng xứng đáng được xem xét riêng biệt thành một mục nữa.

Tiêu đề này có vẻ như hiển nhiên. Ta buộc phải thêm từ "tôn giáo" vào đó để làm rõ nghĩa này. Kỳ thực khi chúng ta gọi kinh là kinh thì tất nhiên đã hàm ý tôn giáo trong đó. Tuy nhiên, vẫn có những tranh cãi ở vấn đề, Phật giáo có phải là một tôn giáo hay chẳng.

Khi các học giả phương Tây lần đầu tiếp xúc với Phật giáo, họ đã rất ngạc nhiên với một hình thái không có thượng đế như mô hình quen thuộc mà họ biết về tôn giáo. Những gì họ làm khi đó là đưa Phật giáo ra khỏi ngoại diên của tôn giáo như khái niệm họ vẫn hiểu bấy lâu nay. Đại diện cho ý kiến này có thể xem trong lời của giáo sư Rhys Davids, một người tiên phong trong việc nghiên cứu Phật giáo trong thời kì thuộc địa.

*"Người ta vẫn thường cho rằng sẽ chẳng có quốc gia hay dòng tộc nếu không có tôn giáo. Nhưng tôn giáo có nghĩa là gì? Từ này, như*

---

<sup>34</sup> Nguyễn Đăng Thục, *Triết lý đối chiếu*, Nhị Khê, 1973.

thường được biết, không được tìm thấy trong các ngôn ngữ không có liên quan đến tiếng của chúng ta [Anh ngữ], và căn nguyên của nó vẫn còn bất định. Ciceron, trong một đoạn, dẫn xuất nó từ “re” và “logo”, rồi cho rằng ý nghĩa thực sự của nó là sự lặp lại các lời cầu khẩn hay thần chú. Một lối giải thích khác, dẫn xuất từ này từ “re” và “ligo”, và tạo nghĩa nguyên của nó là ràng buộc, kết nối liên tục (chắc chắn là với thần linh). Lối dẫn xuất thứ ba liên kết với từ “lex”, và giải thích nó như là quy luật trường cửu, lương tâm tối tôn, khuôn mẫu của tâm thức.”<sup>35</sup>

Đoạn trích dẫn này được ngài Nārada nêu lại để chứng minh cho quan điểm phủ nhận Phật giáo là một tôn giáo. Quan điểm này được rất nhiều người theo Phật giáo tán thưởng, vì nó tách riêng Phật giáo ra khỏi những gì được coi là thông thường. Theo một nghĩa nào đó, nó siêu việt hóa Phật giáo và nhìn Phật giáo cao siêu hơn cả thấy.<sup>36</sup> Hãy cẩn thận với quan điểm này, với những ai chưa đắc thánh, phiền não chưa sạch, thì đâu đó nó sẽ có thể trở thành một hình thức tự tôn, một trá hình của ngã ái.

Tuy nhiên câu chuyện sẽ không còn đơn thuần như vậy nếu ta xét đến các “tôn giáo xa lạ” khác. Nho giáo và Lão giáo trong hình thái nguyên khởi cũng không nói đến thượng đế. Erich Fromm gộp chung các giáo huấn của nhà tiên tri Do Thái

---

<sup>35</sup> Davids, Thomas William Rhys. *Buddhism: Its History and Literature*. GP Putnam, 1904.

<sup>36</sup> Xem chẳng hạn Mahāthera, Nārada. *The Buddha and His Teachings*. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society (1988). Tham khảo bản dịch của Phạm Kim Khánh.

Isaiah, Chúa Jesus, Socrates, Spinoza, một số trào lưu trong Do Thái giáo và Ki-tô giáo (nhất là đối với các tôn giáo tin vào sự mặc khải), trào lưu lý trí của cuộc Cách mạng Pháp... vào một hình thức gọi là tôn giáo nhân bản (humanistic religion) để tương phản với tôn giáo độc đoán. Điều này đã phá vỡ ý nghĩa hạn hẹp ban đầu của từ tôn giáo.<sup>37</sup>

Dựa trên sự tương đồng và nguồn gốc, Charles Joseph Adams phân các tôn giáo chính của thế giới theo địa lý như sau:<sup>38</sup>

1. Các tôn giáo Trung Đông, gồm Do-thái giáo, Cơ-đốc giáo, Hồi giáo, Hỏa giáo (Zoroastrism) và nhiều giáo phái cổ khác;

2. Các tôn giáo Đông Á, các cộng đồng tôn giáo của Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, và gồm có Nho giáo, Đạo giáo, và các trường phái Đại Thừa Phật giáo, và Thần Đạo (Shintō);

3. Các tôn giáo Ấn-độ, gồm sơ kì Phật giáo, Ấn giáo, Kỳ-na giáo, đạo Sikh, và đôi khi có cả Thượng Tọa Bộ Phật giáo và các tôn giáo được khởi nguồn từ Ấn giáo và Phật giáo ở Nam và Đông Nam Á.

4. Các tôn giáo Phi châu, các hệ thống tín ngưỡng cổ xưa của các dân tộc ở vùng hạ Sahara Châu Phi, trừ những tôn giáo Ai-cập cổ đại được coi là thuộc về Trung Đông cổ;

5. Các tôn giáo châu Mỹ, tín ngưỡng và hành trì của các dân tộc bản xứ khác nhau của hai lục địa Hoa Kỳ;

---

<sup>37</sup> Fromm, Erich. *Psychoanalyse und religion*. Open Publishing Rights, 2015. Xem bản dịch của Lưu Văn Hy.

<sup>38</sup> Charles Joseph Adams, *Classification of religions: geographical*, Encyclopedia Britannica.

6. Các tôn giáo châu Đại Dương, các hệ thống tôn giáo của dân các đảo Thái Bình Dương, Úc, và New Zealand;

7. Các tôn giáo Hy-lạp và La-mã cổ và các tôn giáo con của Hy-lạp.

Tầm nhìn khi này được mở rộng và có vẻ như những quan niệm từ nguyên của chữ “religion” được cắt nghĩa một cách thân thuộc trong bối cảnh của tôn giáo nhất thần lâu đến nỗi người ta không còn nghi ngờ gì về nó. Nhưng từ khi những hình thái tôn giáo khác xuất hiện trong sự giao thoa của các thế giới, dù là khai phá, giao thương, hợp tác, hay xâm lược, thì ý nghĩa cốt lõi của khái niệm này phải được định hình lại. Điều đó cũng có nghĩa rằng đặc quyền được khác biệt không phải là của riêng một mình Phật giáo. Và chuyện định nghĩa theo lối từ điển sẽ khó lòng bao hàm được thực tại phức tạp và đang sống động.

Ninian Smart<sup>39</sup> đưa ra 7 khía cạnh của tôn giáo, theo đó Phật giáo đều có những điều tương ứng:

Thực hành và nghi lễ: xuất gia, dâng y...

Trải nghiệm và cảm xúc: từ bi, thiền...

Truyền thuyết và thần thoại: khởi thế nhân bốn, bốn sanh, ma vương...

Giáo lý và triết học: Pháp, Tứ Đế...

Đạo đức và luật lệ: bát hại...

Xã hội và thể chế: tăng đoàn...

---

<sup>39</sup> N. Smart, *Dimensions of the Sacred*, University of California Press, 1996, pp. 10-11.

Hữu hình: tháp, chùa, kinh sách...<sup>40</sup>

Cố nhiên, đây có vẻ là một mô tả hơn là một định nghĩa. Một số người, chẳng hạn Dương Ngọc Dũng, bổ sung thêm một số khía cạnh nữa, chẳng hạn như lịch sử, địa lý, mâu nhiệm.<sup>41</sup> Những chiều kích này Phật giáo cũng hoàn toàn có thể tham gia.

Erich Fromm nêu một định nghĩa có vẻ khá rộng về tôn giáo:

*“Tôn giáo là bất cứ hệ thống tư tưởng và hoạt động nào được chia sẻ bởi một nhóm đem lại cho cá nhân thành viên một cơ cấu định hướng (frame of orientation) và một mục tiêu để dẫn thân (object of devotion).”*<sup>42</sup>

Định nghĩa này có một phạm vi khá rộng, nó ôm tất cả các hiện tượng xã hội vào trong đó, bao gồm đoàn thể, cơ quan, đảng phái, trường phái và tất nhiên không có lý do gì loại trừ Phật giáo. Nó có thể gây khó khăn trong việc giới hạn xử lý nhưng lại hữu ích trong việc đem cái nhìn tôn giáo để nhìn về các hiện tượng này.

Tuy vậy, bỏ qua hết tất cả các định nghĩa hàn lâm này, trong sự hiện diện thực tế của đạo Phật hiện nay, và cả trải dài trên lịch sử phát triển, bất kể khởi nguyên của nó, thực sự nó chính

---

<sup>40</sup> Keown, Damien. *Buddhism: A very short introduction*. Vol. 3. Oxford University Press, 2013. Xem bản dịch của Thái An.

<sup>41</sup> Dương Ngọc Dũng, *Tôn giáo nhìn từ viễn cảnh xã hội học*, Hồng Đức, 2016.

<sup>42</sup> Fromm, Erich. *Psychoanalyse und religion*. Open Publishing Rights GmbH, 2015. Xem thêm bản dịch của Lưu Văn Hy.



là một tôn giáo với đầy đủ ý nghĩa này. Quần chúng sẽ quan tâm nó như một hiện tượng siêu phàm nhiều hơn là các chiều kích trí tuệ hay giả trí tuệ khác. Điều đó có nghĩa là ta có thể đem tôn giáo học mà phân tích về Phật giáo, cụ thể hơn là tôn giáo học so sánh để tỷ giáo với một đối tượng là đạo Phật.

\*

Max Müller, trong *Dẫn luận tôn giáo học*, tác phẩm được coi là mở đầu cho ngành tôn giáo học, nêu một nhận xét đắt giá rằng: “Chỉ biết một, coi như không biết gì cả”.<sup>43</sup> Nghĩa trực tiếp của nó cho thấy là nếu chỉ hiểu một loại tôn giáo thì thực ra là không hiểu tôn giáo. Do đó nghiên cứu các loại hiện tượng tôn giáo phải dùng tới phương pháp so sánh. Tôn giáo, như vậy không phải là “thần học” mà là “nhân học”.

Ngành tôn giáo so sánh (comparative religion) là một nhánh của tôn giáo học (study of religions) liên quan đến so sánh có hệ thống về giáo lý và hành trì của các tôn giáo trên thế giới. Tôn giáo học so sánh không phải chỉ đơn thuần dừng lại ở chuyện mô tả hay đặt cạnh nhau hay xếp liên tiếp các tôn giáo, các truyền thống tôn giáo khác nhau như người ta bày hàng ở siêu thị. Nghiên cứu ở đây không phải là về các tôn giáo khác nhau mà là về các cấu trúc của tôn giáo. Nó cho thấy sự hiểu biết sâu sắc hơn về các mối quan tâm triết học cơ bản của tôn giáo như đạo đức, siêu hình học, bản chất và hình thức của sự cứu rỗi... cũng như điều gì là phổ quát cho tất cả các chủng loại

---

<sup>43</sup> “He who knows one, knows none.” Muller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion*. 1893.

tôn giáo khác biệt được phản ánh qua huyền thoại, thần linh, nghi lễ... Nghiên cứu các tài liệu này cung cấp cho ta một sự hiểu biết phong phú hơn và tinh vi hơn về niềm tin và hành trì của con người liên quan đến thiêng liêng, huyền bí, tâm linh và thần thánh.

Ta có thể thấy chính ngay tại định nghĩa của tôn giáo mà sự tái nhận định được thiết lập khi có sự so sánh tương giao giữa các hình thức tôn giáo khác nhau. Đó là một sự hiểu biết sâu hơn, một góc nhìn mới hơn, và một tâm hồn rộng mở hơn.

Một cách căn cơ hơn, so sánh là một trong những nền tảng của tư duy, nó nằm trong ngôn ngữ và nhận thức thường ngày ngay cả trong việc xác định một đối tượng thông qua các đặc tính sự đồng và dị của nó với các đối tượng khác. So sánh góp phần tác thành khoa học và mọi nền văn hóa như ta đang có. Nhưng bên cạnh tri thức, so sánh còn tạo ra cả lỗi lầm.

Tôn giáo học so sánh đã có lần được dùng để nhìn tôn giáo khác theo nhãn quan của một tôn giáo nào đó được lấy làm hệ quy chiếu. Vấn đề này xảy ra điển hình là khi châu Âu bắt đầu tìm hiểu về các thế giới khác và phân loại rập khuôn các nền văn hóa tôn giáo khác theo quy chuẩn của châu Âu và kinh thánh. Sự so sánh khi đó cũng được các tôn giáo sử dụng như một khí giới tranh biện để tự tán hủy tha, nhất là khi so sánh một tôn giáo này ở mặt lý tưởng với thực tế của một tôn giáo khác mà bỏ qua tính bất khả tỳ giáo rành rành ở đó. Đây cũng là điều dễ hiểu cho lòng tự tôn, điều mà giờ đây không phải là đã chấm dứt trên toàn thế giới, dù ở loại hình này hay phương thức khác, đối tượng này hay chủ thể khác.

Các mô hình và khái niệm so sánh vẫn được các học giả nhận thức như là một nỗ lực nguy hiểm chống lại lịch sử mà bỏ qua các bối cảnh quan trọng và đặc thù trong các biểu tượng tôn giáo. So sánh hẳn là được dùng như một phương tiện cho tất cả các việc xuyên tạc lẫn biện giải tôn giáo. Nó cũng được dùng để cho thấy tất cả các tôn giáo đều giống nhau hoặc để cho thấy mọi tôn giáo đều sai lầm. Nhiều người cảm thấy bị đe dọa khi đầu đó tồn tại song song một thứ khác ngoài niềm tin của mình. Nó do vậy là một kiểu chính trị của so sánh.

Để tránh những thiên kiến và lỗi lầm này, William E. Paden<sup>44</sup> đã nêu một khung ý tưởng cho việc sử dụng phương diện so sánh (comparative perspective):

1. Phương diện so sánh là quá trình thấu hiểu bất kì sự liên tục và khác biệt nào trong tất cả các loại hiện tượng tôn giáo.
2. Các sự kiện lịch sử giúp kiểm chứng lại các giả định hay tổng quát hóa của nghiên cứu so sánh.
3. Phương diện so sánh bao gồm các mức độ cụ thể khác nhau, các mức độ liên hệ khác nhau giữa thành phần và toàn thể.
4. Khi phân tích so sánh về sự tương đồng, ta không chỉ đơn thuần xác định những thứ “giống nhau” mà chú trọng đến tầm quan trọng của sự tương tự hoặc sự tương đồng này.
5. Việc so sánh còn là công cụ cơ bản cho việc thấu hiểu những sự khác biệt làm nên tính mới mẻ trong những thứ

---

<sup>44</sup> Paden, William E. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Beacon Press, 2015.

tương đồng phổ biến.

6. Cuối cùng, sự so sánh dẫn đến phương diện so sánh là quá trình mà các chủ đề nổi bật lần các chi tiết lịch sử minh giải lẫn nhau cho thêm phần phong phú.

Theo ông, sự so sánh về tôn giáo được phương Tây y cứ trên 1 trong 3 lập trường gồm lập trường Cơ-đốc giáo, lập trường duy lý, và lập trường phổ quát. Tôn giáo học dần tách mình ra thành một ngành khoa học riêng với những quy định riêng như không phân biệt đối xử liên quan đến dữ liệu tôn giáo và so sánh. Nó khẳng định rằng chủ thể tôn giáo là một loại hoạt động đặc biệt của con người, đòi hỏi phải có cả phân tích lịch sử và so sánh.

Trong số những vấn đề về tôn giáo học so sánh, chúng ta chú ý đến vấn đề so sánh với Phật giáo. Học giả nổi danh Hajime Nakamura đã cho chúng ta một sự so sánh giữa Phật giáo và Kitô giáo từ lập trường sử gia và tư tưởng gia hiện đại.<sup>45</sup> Đây có thể coi là một hình mẫu cho sự hiển bày những yếu tố phổ quát trong đa dạng các truyền thống cũng như những đặc tính đặc biệt và riêng biệt của chúng. Bằng cách chọn lọc và liên quan đến các đặc tính có thể so sánh được của các truyền thống lớn của cả thế giới, ông cho thấy hai tôn giáo này dù khác nhau nhưng vẫn có những điểm tương đồng đáng kinh ngạc. Tương quan này đóng góp cho việc tìm kiếm tâm thức tôn giáo sâu bên dưới bề mặt giáo lý và truyền thống. Nó làm tỏ bày những

---

<sup>45</sup> Nakamura, Hajime. *Buddhism in comparative light*. Motilal Banarsidass, 2010.

điều mà Phật giáo, Ki-tô giáo hay bất kì tôn giáo và hệ thống triết học nào khác hàm nghĩa đối với kẻ tầm cầu chân lý nhân sinh.

### ***2.5. Tâm thái so sánh***

Yêu cầu tiên quyết đối với người làm công việc so sánh là không được có cái gọi là “phe mình”. Người làm việc so sánh như một trọng tài, như một quan tòa, như một nhà khoa học, những kẻ phải để bộ não lên trên con tim nếu không muốn mình rơi vào cái bẫy của Kim Định. Trong góc nhìn của Phật giáo, ta có thể hiểu điều này như một sự phá chấp ngã vậy. Người ta không thể tự coi mình là đúng để quy kết thế giới của ta là cái rồn của vũ trụ như những học thuyết Đại Hán hoặc Châu Âu Trung Tâm. Điều mà đạo Phật gọi là thấy pháp như thị thì không phải ai cũng có thể làm được. Khổ thay, điều ấy phải là cái đi trước rồi kiến thức mới là những thứ xét đến sau đó.

Lại nữa, so sánh không chỉ đơn thuần là tìm ra cái hơn cái kém một cách đơn thuần. Nó hướng tới việc mô tả nhiều hơn bởi muôn sự trên đời, không phải cái chi cũng có thể đem cân đo cho được. Người ta hiểu nhau là hiểu sự khác biệt của nhau chứ không phải tìm kẻ giống mình. Sự đồng cảm làm căn bản cho cái nhân sinh này sẽ là rỗng tuếch nếu không đặt mình vào chỗ người ta mà nghĩ.

### ***2.6. Kiến thức so sánh***

Người làm so sánh lẽ dĩ nhiên phải biết về phương pháp so sánh. Phương pháp so sánh này, như sẽ nêu ở đây, là thành tựu

của nhân loại, không riêng Phật giáo, cũng không riêng ngành nào, ai cũng có thể nhìn theo đó mà thấy được cái nên dùng cho mình. Trên đây chúng ta đã tóm lược phần nào mà theo thiên kiến của mình là đủ thiết yếu và không quá rườm rà. Tuy nhiên bấy nhiêu thôi chắc chắn là chưa đâu vào đâu. Hy vọng rằng những nguồn dẫn trong đó có thể giúp cho những người muốn hiểu thêm tìm đọc.

Điều thứ hai, người so sánh phải thông thạo đối với không chỉ đối tượng so sánh, tức là văn bản hay nền văn học như xét trong bài này, mà còn đối với môi trường của đối tượng đó, tức văn hóa, lịch sử và tư tưởng tạo nên tác phẩm lẫn tác giả. Trong phạm vi đã nêu ở tiêu đề bài này, tác phẩm được xét đến là các văn bản *Nikāya*, tác giả là những soạn giả thuộc phái Theravāda kết tập nên nó. Ta không chỉ cần phải hiểu về văn hệ này mà còn phải hiểu về cả diễn tiến bộ phái nữa. Nếu như đặt thêm bất cứ điều chi, dị bản Pāli khác, *A-hàm*, chú giải, hoặc văn học Đại Thừa, vào vế còn lại của so sánh thì cũng cần cho xét đến tất cả các nền tảng liên quan của những thứ này. Những phần tiếp theo, ta sẽ dùng để khảo sát những vấn đề này. Điểm thú vị là những kết luận, cho tới như bây giờ có được, cũng là dựa trên sự so sánh của các công trình nghiên cứu trên thế giới trước đây mà hình thành. Qua sự khảo sát đó, ta cũng có thể tìm hiểu thêm về phương pháp của họ đã sử dụng trong lĩnh vực mà chúng ta đang quan tâm.

Kiến thức về ngôn ngữ là điều không thể thiếu nếu muốn khảo cứu ở mức độ sâu. Trong trường hợp đó, tất cả các bản dịch chỉ có giá trị tham khảo. Ngôn ngữ được xét ở văn hệ

*Nikāya* là tiếng Pāli, nó không được xét một mình mà phải xét trong tương quan với các ngôn ngữ bản địa thuộc văn hóa Ấn-độ khác, trong đó phải kể đến Sanskrit, Prakrit hay loại ngôn ngữ hỗn chủng. Trường hợp đặc biệt của các bản Hán dịch *A-hàm* thì phải kể thêm cả tiếng Hán cổ và tương quan giao lưu ngôn ngữ của các dịch giả được nêu tên trong dịch phẩm đó. Tiếc thay, nội dung về ngôn ngữ vượt quá khuôn khổ bài viết này, ở đây chúng ta chỉ nêu tên chứ không thể kể chi tiết được.

Một điều nữa được Hồ Á Mẫn gọi là sự “đá thông”, tức là sự vượt qua các giới hạn không gian, thời gian, văn hóa khác nhau.<sup>46</sup> Nó nói về kiến thức liên ngành để nắm trước trọn vẹn bức tranh. Điều này, lại nữa, quá rộng nên chỉ nêu được bao nhiêu hay bấy nhiêu ở đây.

### 3. Phật giáo và kinh điển sơ kỳ

#### 3.1. Phật giáo tiền chánh tạng và yêu cầu so sánh

Giai đoạn Phật giáo được hình thành cho đến trước khi phân chia bộ phái được gọi bằng nhiều tên gọi theo từng khía cạnh ý nghĩa khác nhau. Khi gọi là Phật giáo sơ kỳ (Early Buddhism), người ta nhấn mạnh đây là giai đoạn ban đầu. Khi gọi là Phật giáo tiền bộ phái (Pre-sectarian Buddhism), người ta nhấn mạnh ở khía cạnh đồng nhất, chưa bị phân chia. Khi gọi là Phật giáo nguyên thủy (Original Buddhism)<sup>47</sup>, người ta nhấn mạnh đến

<sup>46</sup> Hồ Á Mẫn, *Giáo trình văn học so sánh*, Lê Huy Tiêu dịch, nxb Giáo Dục, 2011, tr. 25-6.

<sup>47</sup> Lưu ý rằng Theravāda tự dịch mình là Phật Giáo Nguyên Thủy trong tiếng Việt là sai cơ bản về khái niệm lịch sử. Đây có thể là do việc sai sót về kiến thức hoặc cũng có thể là do sự tự đại về tính chánh thống bộ phái.

tính chất nguyên khởi. Ở đây dùng chữ Phật giáo tiền chánh tạng (Precanonical Buddhism) nhằm nhấn mạnh trên khía cạnh văn bản học rằng không có tài liệu nào của Phật giáo được trực tiếp ghi chép trong giai đoạn này.

Hiển nhiên lớn được đặt ra ở đây là ta làm sao có thể hiểu về một thời kì mà các dấu tích ở đó không còn nữa? Từ điểm này sanh ra nhiều giả thuyết nghiên cứu khác nhau.

Schmithausen đưa ra ba quan điểm mà các học giả Phật giáo phục dựng lại Phật giáo sơ kì.<sup>48</sup> Nhóm thứ nhất, gồm các vị như A.K. Warder<sup>49</sup>, Richard Gombrich<sup>50</sup>, nhấn mạnh về tính đồng nhất căn bản và thẩm quyền quan trọng của chỉ ít một phần đáng kể các tài liệu *Nikāya*. Nhóm thứ hai giữ thái độ hoài nghi về khả năng truy lại giáo lý Phật giáo sơ kì, chẳng hạn như Ronald Davidson<sup>51</sup>. Nhóm còn lại, như J.W. de Jong<sup>52</sup>, Johannes Bronkhorst<sup>53</sup> và Donald Lopez<sup>54</sup>, lạc quan thận trọng về điều này.

---

<sup>48</sup> Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions Of Meditation In Ancient India*, Motilal Banarsidass Publ, 1993.

<sup>49</sup> Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, p. inside flap, 2000.

<sup>50</sup> Gombrich, Richard F., *How Buddhism Began*, Munshiram Manoharlal, 1997.

<sup>51</sup> Davidson, Ronald M., *Indian Esoteric Buddhism*, Columbia University Press, ISBN 0-231-12618-2, 2003, p. 147.

<sup>52</sup> Jong, J.W. de, *The Beginnings of Buddhism*, *The Eastern Buddhist*, 26 (2), 1993, p. 25.

<sup>53</sup> Bronkhorst, Johannes, *Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 21, Number 1, 1998, p. vii.



Như vậy, dù gì đi nữa, các thông tin về Phật giáo tiền chánh tạng là một sự phục dựng từ các tài liệu gần nhất chứ không thể nào đạt được độ chính xác tuyệt đối. Sự phục dựng này có một nguồn đặc lực các văn bản còn lưu truyền ở thời kì tiếp sau đó, giai đoạn bộ phái.<sup>55</sup> Vì điều này, một số học giả Nhật Bản coi giai đoạn bộ phái là giai đoạn con của giai đoạn sơ kì.<sup>56</sup> Tuy nhiên, do đây chỉ là nguồn gián tiếp, phương pháp bắt buộc phải dùng để đạt được các thông tin đáng tin cậy là so sánh các bản cổ nhất của chánh tạng Pāli và các phần còn lại của kinh điển Sarvastivāda, Mūlasarvāstivāda, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka và các bộ phái khác,<sup>57</sup> các bản Hán dịch *A-hàm* và các phần còn tồn tại trong các chánh tạng sơ kì khác.<sup>58,59</sup>

---

<sup>54</sup> Lopez, Donald S., *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, 1995.

<sup>55</sup> Hurvitz, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, Columbia University Press, 1976.

hay Jong, J.W. de, *The Beginnings of Buddhism*, *The Eastern Buddhist*, 26 (2), 1993, p. 25.

hay Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, 2000.

<sup>56</sup> Xem chẳng hạn: Nakamura, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, 1989

hay Hirakawa, *History of Indian Buddhism*, volume 1, Hawai'i University Press, 1990.

<sup>57</sup> Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, BRILL, 1988, p. ix.

và Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, 2000.

<sup>58</sup> Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, 2000, p. 5.

<sup>59</sup> Cũng theo tài liệu dẫn ở trên, hầu hết các văn bản ngoài tiếng Ấn-độ chỉ

Sự khả tín của các nguồn tài liệu này cũng như khả năng rút ra từ đó được giáo pháp nguyên thủy theo cách đó vẫn còn là một vấn đề tranh cãi. Franke cho rằng phần văn vần của ngôn ngữ Pāli cổ hơn so với văn xuôi, từ đó sưu tập thêm các kệ ngôn cổ xưa từ kinh luật mà kết luận có những thánh điển cổ hơn thánh điển Pāli.<sup>60</sup> Theo Tillman Vetter, việc so sánh các văn bản cổ nhất hiện còn không đơn giản là dẫn đến cốt tủy cổ sơ nhất của giáo lý mà tối đa chỉ dẫn đến chánh tạng của Trưởng Lão Bộ (Sthavira) có niên đại khoảng năm 270 trước Tây lịch, khi các hoạt động truyền giáo dưới thời vua Asoka cũng như sự tranh luận về giáo lý chưa gây ra sự chia rẽ trong nội bộ Trưởng Lão Bộ. Theo ông, sự mâu thuẫn vẫn còn đó, và cần có các phương pháp giải quyết khác.<sup>61</sup> Các nghiên cứu chuẩn mực là nghiên cứu mô tả về “tuệ quán giải thoát” của Lambert Schmithausen<sup>62</sup>, tổng quan về Phật giáo sơ kỳ của Tilmann Vetter<sup>63</sup>, tác phẩm

---

có ở các bản Hán dịch, ngoại trừ một số kinh điển riêng lẻ được tìm thấy ở Nepal được viết bằng Sanskrit. Các văn bản Phật giáo Gandhāra được khôi phục từ Afghanistan. Phần thân các bài kinh của những văn bản này rất giống nhau đến nỗi chúng được xem là các chỉnh lý khác nhau từ cùng một văn bản.

<sup>60</sup> Otto Franke, *The Buddhist councils at Rājagṛha and Vesālī*, JPTS, 1908, pp. 1-80.

<sup>61</sup> Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, BRILL, 1988, p. ix.

<sup>62</sup> Schmithausen, Lambert, *On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism*. In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf)*, hrsg. von Klaus Bruhn und Albrecht Wezler, Wiesbaden 1981, 199-250

<sup>63</sup> Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*,

triết học về tứ đế của K.R. Norman<sup>64</sup>, các nghiên cứu văn bản của Richard Gombrich<sup>65</sup>, và nghiên cứu về các phương pháp thiền sơ kì của Johannes Bronkhorst<sup>66</sup>.

Trong sự mơ hồ vốn có của lịch sử, yêu cầu so sánh được đặt ra như vậy để tìm về cái nguyên bản nhằm xác minh cho việc có hay không một chuyện đã được nói đến. Nguồn tài liệu, như đã nói xoay quanh các tài liệu được cho là liên quan tới nguồn gốc này. Trong Phật giáo, các tài liệu đó không thể bỏ qua các văn bản bộ phái, tuy nhiên đi xa hơn ta sẽ thấy, như ở các phần dưới đây, tài liệu hậu kì cũng có giá trị của nó.

Tuy nhiên, nếu ai đó đặt mục đích của mình xa hơn việc đào bới quá khứ, họ sẽ thực sự nghĩ đến chuyện tầm cầu chân lý. Khi ấy, phạm vi của so sánh không chỉ giới hạn như đã nêu mà phổ quát cho nhiều lĩnh vực khác. Người ta có thể cảm nghiệm lấy diệu dụng của một pháp môn trong đời sống thường ngày của mình mà lấy đó làm thước đo. Người ta có thể nhìn vấn đề giải thoát khổ đau từ góc nhìn tâm lý học. Người ta có thể thấy nguyên lý của nghiệp dưới góc nhìn vật lý. Những liên tưởng xa nhất là những liên tưởng thú vị nhất. Và vì sự liên hệ phổ quát, vì mọi thứ dựa trên nhau mà tồn tại, vẫn còn lắm thứ để

---

BRILL, 1988.

<sup>64</sup> Norman, K.R., *The Four Noble Truths*. In: "Collected Papers", 1992, vol 2:210-223, Pali Text Society, 2003

<sup>65</sup> Gombrich, Richard F., *How Buddhism Began*, Munshiram Manoharlal, 1997.

<sup>66</sup> Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions Of Meditation In Ancient India*, Motilal Banarsidass Publ, 1993.

ta học, học từ chính tự chúng nó, học không phải như một sự tích lũy kiến thức mà như một sự huấn luyện cái tâm này.

### 3.2. Vấn đề về kỳ kết tập đầu tiên

Đứng về phương diện lịch sử, Phật giáo, cũng như Kỳ-na giáo, là tôn giáo thuộc phong trào Sa-môn (Śramaṇa movement) nhằm chống lại trật tự bốn đẳng cấp truyền thống với Bà-la-môn đứng đầu. Từ văn bản còn lại, ta có thể thấy chính bản thân Phật giáo được sinh ra và thiên về phía đẳng cấp Sát-đế-lợi.<sup>67</sup> Điều này có lẽ cũng xuất phát từ truyền thống của tộc Sakya.<sup>68</sup> Nó cho thấy rằng Phật giáo tuy có hình thức xuất gia nhưng từ cơ bản đã không loại trừ mục tiêu hướng đến xã hội.

Kỳ kết tập đầu tiên sau khi Phật nhập Niết-bàn là điều có rất nhiều nghi vấn. Sự việc này diễn ra khi chưa có sự phân chia bộ phái một cách hình thức nhưng vẫn cho thấy có những dấu hiệu chia rẽ trong nội bộ. Người đứng đầu cuộc kết tập này được tất cả các truyền thống hiện còn chấp nhận là Mahā Kassapa. Loại trừ ra các huyền thoại không đáng tin cậy được dựng lên vào giai đoạn sau này để hợp lý hóa vai trò của ông, vị này có vai trò không quá nổi bật trong tăng đoàn nhưng được

---

<sup>67</sup> Chẳng hạn như câu kệ: “*Chúng sanh tin giai cấp, Sát-đế-lợi tối thắng*” được tìm thấy trong khắp các bộ Nikāya và A-hàm tương đương. Chẳng hạn, AN 11.10: Moranivāpasutta; SN 6.11: Sanaṅkumārasutta (tương đương SA 1190, SA2 103); SN 21.11: Mahākappinasutta; DN 27: Aggaññasutta (tương đương DA 5, T 10, MA 154); MN 53: Sekhasutta; DN 3: Ambaṭṭhasutta (tương đương MA 20)...

<sup>68</sup> M. Carrithers, *Dẫn luận về đức Phật*, Thái An dịch, Văn Lang, 2016, tr. 29.

cho là người cao tuổi nhất còn sống lúc đó. Quá trình chứng thánh của ông theo các bậc cũng không thấy được ghi lại. Tuy vậy, Kassapa lại được so sánh là ngang với Phật về thần thông và thắng trí.<sup>69</sup> Ông lấy việc này cùng với việc đối y với Phật làm niềm tự hào khi bị chỉ trích.<sup>70</sup>

Ông cũng được biết tới như là một người chuyên hành đầu-đà. Dù rằng tên gọi và hình thức này chưa cực đoan như về sau khai triển<sup>71</sup> nhưng ta vẫn có thể tự hỏi tại sao Phật giáo, như là một con đường trung đạo tránh khỏi dục lạc và khổ hạnh, lại đề cao hạnh đầu-đà đến như vậy? Tại sao việc lấy khổ để tu lại có thể đạt được thiền định?<sup>72</sup>

Tính cách của Mahā Kassapa được phản ánh trong phẩm mang tên ông ở *Tương Ưng Bộ kinh* cùng các bản *A-hàm* tương đương cho thấy đây là một người có mâu thuẫn với ni giới, nhạy cảm với phê bình và ganh tị với Ānanda<sup>73</sup>, thậm chí trong *Bốn Sanh* còn cho thấy ông không được lòng cả đệ tử.<sup>74</sup> Ông

<sup>69</sup> Chỉ được nêu ở SN 16.9 và trong lời Kassapa lặp lại ở SN 16.10-11.

<sup>70</sup> SN 16.10-11.

<sup>71</sup> Bản thân từ này, *dhutaṅga*, cũng chỉ xuất hiện từ văn học chú giải. Danh sách đầy đủ các hạnh này không có trong kinh, chỉ thấy trong *Thanh Tịnh Đạo*. (xem thêm Buddhist Dictionary by Nyanatiloka Mahathera)

<sup>72</sup> Từ sơ thiền đã lấy hỷ lạc làm chi, không thể tương dung cùng khổ thô nơi thân tâm được.

<sup>73</sup> SN 16.10, 11.

Xem thêm mục từ Mahā Kassapa Thera trong Malalasekera, G. P. (1937). *Dictionary of Pāli Proper Names*. Motilal Banarsidass Publisher.

<sup>74</sup> Ja 321: Kuṭi-dūsaka-jātaka. Bốn Sanh kể về chuyện một đệ tử của ông là Ulunka Saddaka tức giận lời trách cứ Kassapa mà đốt thảo am của ông khi

cũng đổ lỗi cho Ānanda du hành cùng các tân tỳ-kheo chưa đủ luật nghi, tu tập làm mất hình tượng tăng đoàn và mắng Ānanda, dù đã bạc tóc, là đứa trẻ.<sup>75</sup> Ānanda là người xin cho ni giới xuất gia, không cho mình là trưởng lão vẫn thân với hàng tân tăng, và vì là thị giả cận thân của Phật nên tiếp xúc cũng rất được lòng cả hàng cư sĩ, trong đó có các vua chúa cầm quyền. Có lẽ chi tiết này là một mảnh ghép khả dụng cho việc tại sao kì kết tập được tổ chức bởi Mahā Kassapa lại không có sự tham dự của ni giới, hai chúng tại gia và đa phần chúng tăng, dù rằng theo truyền thống các chúng này khi đó vẫn còn đủ bốn thánh quả, nhưng kết tập chỉ có 500 vị tỳ-kheo được cho là A-la-hán. Vì vai trò quá quan trọng của mình, hội kết tập không thể loại bỏ Ānanda nhưng vẫn làm khó ông về những điều nhỏ nhặt, bắt sám hối trước đại chúng dù theo Luật chẳng phải như vậy.<sup>76</sup> Việc tôn giả Purāṇa bỏ đi, không công nhận kết quả kết tập được ghi trong cuối *Tiểu Phẩm Luật Tạng Pāli* cũng cho thấy xu hướng bất đồng, có lẽ là từ những việc này.

Việc phân tích về Kassapa có liên quan trực tiếp đến kinh điển vì những tài liệu chính thống này còn truyền đến tay ta

---

ông đi khát thực.

<sup>75</sup> Ôn Minh Châu có ghi là chú giải bài này nói là sự việc này xảy ra sau khi Phật nhập diệt không lâu.

<sup>76</sup> Xem chương 11, *Tiểu Phẩm Luật Tạng*, trong đó có nêu các điều trách tội Ānanda hết sức vô lý. Các lỗi này bị định là dukkaṭa và bắt Ānanda sám hối trước đại chúng dù rằng các lỗi ấy không có trong luật, dukkaṭa chỉ cần tự sám, và dù rằng Kassapa ngay trước đó đã tuyên bố “hội chúng không quy định thêm điều chưa được quy định, không bỏ đi điều đã được quy định, thọ trì và thực hành các điều học theo như đã được quy định.”

đều qua bộ lọc của kì kết tập thứ nhất do ông chủ trì. Ông trước kia theo ngoại đạo,<sup>77</sup> có thể mang nhiều tư tưởng nhấn mạnh về khổ hạnh và giới luật của ngoại giáo mà điển hình là Kỳ-na. Ông được thấy là có xu hướng coi trọng giới luật qua các việc hỏi Phật về việc vì sao học giới nhiều hơn nhưng chúng ít hơn,<sup>78</sup> lưu ý việc loai quản chế khi Phật niết-bàn, bác bỏ việc Phật cho bỏ các giới nhỏ<sup>79</sup>... Thứ tự của Kinh và Luật trong cấu trúc Tam Tạng của phái Theravāda mang danh là chính thống cũng phần nào gợi ý cho điều này.<sup>80</sup>

Vì truyền thống kế tục, người nào kết tập được kinh điển thì người đó sẽ nắm quyền, sẽ dễ dàng và hợp lý hơn nếu ta nhìn diễn biến của kì kết tập này thông qua nhãn quan chính trị xã hội thay vì thiêng hóa về mặt tôn giáo. Tuy nhiên, như đã nói, kì kết tập này lại là bộ lọc đầu tiên và chính thức cho toàn bộ kinh điển. Qua nội dung kinh điển *Nikāya* và *A-hàm* có thể thấy, sự nhấn mạnh nhằm vào các nội dung của đời sống xuất gia và đa phần là tăng. Các bài kinh cho ni giới, các bài kinh Phật thuyết cho hàng tại gia trong cả đời khất thực nơi các vị này ở đâu? Ngay cả các vị thí chủ nổi tiếng tới lui thường xuyên như Cấp Cô Độc và Visākha cũng không có nhiều các bài

---

<sup>77</sup> SN 16.11.

<sup>78</sup> SN 16.13.

<sup>79</sup> Xem Tiểu Phẩm Luật, chương 11 nói về kì kết tập thứ nhất cùng việc Phật cho bỏ giới nhỏ trong DN 16.

<sup>80</sup> Có thể thấy từ các văn bản, Ānanda là người nắm giữ tinh thần tạng Kinh, trong khi Kassapa mang tư tưởng khổ hạnh là người đứng về phía không cho bỏ dù một điều giới luật.

riêng được ghi lại. Hai thương gia quy y Phật thuở sơ thời khi ấy được thuyết pháp chi? Phật giáo, trong dòng phong trào Sa-môn, lẽ ra phải hướng mạnh về đại chúng như đã nói. Thậm chí, trong phẩm người tối thắng thuộc Tăng Chi Bộ, có những vị được nêu tên nhưng chẳng bao giờ được nhắc tới ở đâu khác trong các phần kinh điển này. Thêm vào đó, nhóm các tỳ-khưu A-lan-nhã được Phật đặc cách dạy riêng cũng không thấy nhắc tới trong hội kết tập chính thức. Trong khi đó, có rất nhiều bài kinh trùng lặp trong các *Nikāya* vẫn được biên soạn lại. Đây là những khiếm khuyết có thể thấy được trong cấu trúc kinh điển lưu truyền.

Đứng từ phía khác mà nhìn, thật khó lòng các nhóm Phật tử như đã nêu, với lòng kính Phật trọng Pháp mà cả đời lại chẳng hề lưu truyền lời nào về những điều mắt thấy tai nghe. Họ, như vậy, hẳn phải bằng cách nào đó mà lưu truyền những điều mình đã được học cho người khác. Vậy những điều đó hiện giờ ở đâu? Liệu chẳng những truyền thuyết về sự kết tập sơ kì của Đại Thừa có phần nào có thể tin cậy được? Hãy suy ngẫm về điều này, ta sẽ có dịp trở lại với nó.

### 3.3. Sơ lược quá trình hình thành kinh điển nguyên thủy

Nếu ta nhìn vào cấu trúc của 5 bộ *Nikāya* theo góc độ logic thì sẽ thấy có một lỗi về sự phân chia ở đây. *Trường Bộ* và *Trung Bộ* được xếp theo tiêu chí độ dài, *Tương Ưng Bộ* được xếp theo tiêu chí chủ đề, *Tăng Chi Bộ* được xếp theo tiêu chí pháp số, còn *Tiểu Bộ* lẽ ra cũng là xếp theo độ dài nhưng trong đó lại là tập hợp rất nhiều thể tài, thậm chí còn dài hơn cả độ dài của các bộ trước cộng lại. Theo quy tắc logic, các tiêu chí phân loại chồng



chéo và không minh bạch như vậy không những không tránh khỏi việc xuất hiện việc trùng lặp và thiếu sót, hay bất tiện trong việc tra cứu và học tập, mà còn không tự nhiên theo diễn tiến quá trình kết tập. Dấu vết này, do đó, khá di là những gì còn lại của nhiều quá trình biên tập đi biên tập lại theo những tiêu chí khác nhau, một mặt thêm mới nhưng vẫn không hoàn toàn bỏ đi kết quả cũ. Giả quyết này được củng cố thêm bằng cách phân tích sâu vào văn phong, từ ngữ cùng với việc đối chiếu các dữ kiện kết tập được ghi lại trong nhiều truyền thống Phật giáo khác nhau.

Về phương diện lịch sử, các *Nikāya* nói riêng và văn hệ Pāli được kết tập bởi bộ phái, định hình khá muộn so với thời Phật tại thế. Mặc dù nó được xếp vào những văn bản cổ nhất của Phật giáo nhưng không hoàn toàn là nguyên bản và chính xác nhất mà đã được nhiều lần chỉnh sửa và biên tập qua các thời kì.

Các nghiên cứu về quá trình biên tập kinh điển nguyên thủy được các học giả Tây phương và Nhật Bản để tâm nghiên cứu. Chỉ chú ý vào văn hệ Pāli, các học giả của Pali Text Society như H. Oldenberg, T.W. Rhys Davids, B.C. Law từ cuối thế kỉ 19 đã nêu ra và chỉnh sửa dần các giai đoạn của của quá trình phát triển thánh điển sơ kì. Theo đây, 4 *Nikāya* đầu và Luật Tạng được hoàn thành vào thời vua Asoka, còn *Tiểu Bộ* và *Luận Tạng* được hình thành sau đó. Việc phân tích này chỉ đi vào những bộ loại lớn và phương diện ngữ văn, không đi sâu

vào từng loại kinh điển.<sup>81</sup>

Đầu thế kỉ 20, các học giả Nhật Bản, như Ui Hakuju, Tetsuro Watsuji, ngoài Pāli còn chú ý đến nguồn Hán truyền, khảo sát chi tiết mỗi bộ kinh điển, đưa ra kết luận về thánh điển sơ kỳ, căn bản hơn cả tư liệu Pāli. Theo đây, vào thời vua Asoka vẫn chưa có 5 *Nikāya* hay 4 *Āgama*, mà 9 phần giáo là thánh điển nguyên thủy. Vấn đề này, cũng như sự phân biệt 9 và 12 phần giáo, được tập trung thảo luận bởi các vị như Shio Ben Tadashi, Ui Hakuju, Chizen Akanuma, Mini Akirajun, Tomojirō Hayashiya... Hai tác phẩm đặt dấu mốc nghiên cứu cho Luật và Kinh sơ kì của Nhật theo khảo sát của Ấn Thuận là *Luật Tạng Chi Nghiên Cứu* (1960) của Akira Hirakawa và *Nguyên Thủy Phật giáo Thánh Điển Chi Thành Lập Sử Nghiên Cứu* (1964) của Egaku Mayeda.<sup>82</sup>

Quá trình kết tập kinh điển có lẽ là sự diễn tiến song song giữa dạng thức 9 (hay 12) thể tài kinh điển và cấu trúc 4 *Āgama*, trong đó 9 phần giáo được hoàn thành trước nhưng cấu trúc 4 *Āgama* mới là hình thức thẳng thể được lưu giữ lại đến ngày nay.<sup>83</sup> Khảo cứu của Ấn Thuận nhấn mạnh về *Tương Ưng Bộ* cùng với *Tạp A-hàm* là phần kinh điển chứa phần kinh căn bản được kết tập vào thời kì đầu. Trong 4 *Āgama* (hay *Nikāya*), đây là phần cổ nhất, có dạng thức các bài kinh ngắn

---

<sup>81</sup> Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 1, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr. 28.

<sup>82</sup> Ibid, pp. 29-32.

<sup>83</sup> Ibid, vol. 2, p. 705.

gọn. Việc tái cấu trúc nó, dựa trên sự phân tích về 3 phần giáo đầu (Tu-đa-la, Kỳ-dạ, Ký thuyết) trong sự phân biệt những điều đệ tử nói và những điều Phật nói, có ý nghĩa quan trọng trong việc hiểu về Phật giáo sơ kì.<sup>84</sup>

Các nội dung sau khi hình thành ‘tương ưng giáo’ sau đó được phân tích, chọn lọc, cắt bỏ, dung nhiếp, tổ chức, bổ sung nhiều sự duyên và truyền thuyết để lập thành những bài dài hơn rồi xếp thành *Trung* và *Trường Bộ*.<sup>85</sup> Dù có thể cho thời điểm biên tập 2 bộ này không quá sai biệt nhưng *Trung Bộ* là bộ có khả năng có sớm hơn vì nội dung ngắn hơn và chủ yếu tập trung vào giới tỳ-khuu xuất gia. Theo sự phát triển từ đơn giản đến phức tạp, từ trong ra ngoài, *Trường Bộ* với độ dài dài hơn và mang nhiều yếu tố truyện kể và tôn giáo hóa, có lẽ được hình thành sau đó để thích hợp với nhu cầu đại chúng.<sup>86</sup>

*Tăng Chi Bộ* (hay *Tăng Nhất A-hàm*) để thuận tiện trong việc lưu truyền nên kết tập theo dạng pháp số. Với các văn bản hiện

---

<sup>84</sup> Xem chi tiết nội dung nghiên cứu này trong hai tác phẩm nổi tiếng của Ấn Thuận:

Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016.

Ấn Thuận, *Tạp A-hàm Kinh Luận hội biên*, Linh Sơn Pháp Bảo dịch (bản thảo).

<sup>85</sup> Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr. 973.

<sup>86</sup> Ibid, pp. 1006-7.

Xem thêm: Bodhi, *Những lời Phật dạy – trích lục các bài giảng trong kinh điển Pāli*, Bình Anson dịch, nxb Tôn Giáo, 2016, tr. 38-39.

còn, pháp số được tính từ một đến mười một. Con số kết thúc này cũng là một điểm để đặt nghi vấn. Về tên gọi, *Tăng Nhất* có lẽ chính xác hơn là *Tăng Chi*.<sup>87</sup> Với số bài tương đương khá thừa thớt, bộ kinh này có lẽ được hình thành sau khi sự phân chia bộ phái trở nên sâu sắc. Tư tưởng trong *Tăng Nhất* có nhiều dấu vết của Đại Thừa. Phần tư liệu căn bản tạo nên bộ kinh này thuộc về ‘Như Thị Ngũ’ và ‘Kinh Bốn Sự’ trong các thể tài kinh điển và cũng cho thấy những dấu vết liên hệ với ‘tương ưng giáo’.<sup>88</sup>

*Tiểu Bộ* hay *Tạp Tạng* hiện nay lưu truyền hoàn chỉnh chính chỉ còn của Theravāda. Các bộ phận của bộ này không giống nhau giữa các bộ phái, có niên đại cũng không đồng đều, có phần sớm hơn cả 4 *Āgama*, từ thời tương ưng giáo, cũng có phần muộn hơn mãi cả về sau, đến *Đồng Diệp Bộ*, nhưng về bộ lớn thì được hình thành sau 4 bộ chính.<sup>89</sup>

*Pháp Cú* là tập hợp các bài thi kệ giáo pháp nổi tiếng trong Phật giáo, cũng có nhiều dị bản lưu truyền. Ấn Thuận cho là *Pháp Cú* được Pháp Tạng Bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ gọi là “U-đà-na”, rồi từ đó làm tên gọi thông thường cho các kệ tụng. Các bộ phái khi phân hóa lấy các bài kệ 4 và 6 câu từ các kinh, xếp thành các phẩm.<sup>90</sup> Nhiều dấu vết trong *Pháp Cú* cho

---

<sup>87</sup> Chú giải Pāli của *Tăng Chi Bộ*, cũng như kinh *Milinda Ván Đạo* cũng của bộ phái này cho thấy dấu vết tên gọi *Tăng Nhất*. Chữ *Tăng Chi*, cũng như chữ Bộ (Nikāya) có lẽ được sửa về sau.

<sup>88</sup> Ibid, pp. 1041-50.

<sup>89</sup> Ibid, pp. 1072-3; 1153-6

<sup>90</sup> Ibid, pp. 1102-3.

thấy có sự tương đồng với văn học Ấn-độ đã từ lâu đời.<sup>91</sup> Ānandajoti chỉ ra việc sắp xếp phẩm mục dựa theo 2 nguyên tắc dẫn đạo chính là từ ngữ và chủ đề rồi từ đó mà triển khai chồng chéo thêm.<sup>92</sup> Văn bản 26 phẩm có lẽ là căn bản, chú trọng vào hàng xuất gia, sau mở rộng ra các bản 33, 39 phẩm hướng đến chúng tại gia.<sup>93</sup>

Nghĩa Phẩm (Arthavargiya, Aṭṭhakavagga) được xếp vào phẩm thứ 4 của Kinh Tập thuộc Tiểu Bộ. Nó có một bản tương đương là Kinh *Phật Thuyết Nghĩa Túc* (T198) do Ngô Chi Khiêm dịch sang Hán văn khoảng năm 230. Cả 2 đều có 16 phẩm nhưng từ phẩm 10 có chút sai khác. Phần trường hàng của bản Hán, như Thích Nhất Hạnh nhận xét, là thêm vào sau này nhưng thi kệ là bộ phận kinh điển được đánh giá là cổ nhất của Phật giáo.<sup>94</sup> Một số mảnh Sanskrit của bản kinh này cũng được A. F. Rudolf Hoernle khám phá ra trong tàn tích trong cát ở Đông Thổ-nhi-kì năm 1916.<sup>95</sup> Các giáo lý trong bộ kinh này

---

<sup>91</sup> Thích Nữ Nguyệt Chiếu, *Nghiên cứu so sánh văn bản kinh Pháp Cú chữ Hán và chữ Pàli*, Học Viện Phật Giáo Việt Nam TPHCM, 2000.

<sup>92</sup> Ānandajoti, *Pháp Cú đối chiếu*, Nguyễn Quốc Bình dịch, Nam Phương 1, Truyền Đăng, 2015, tr. 99.

<sup>93</sup> Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1096, 1102.

<sup>94</sup> Thích Nhất Hạnh, *Đạo But Nguyên Chất*, Làng Mai, 2011.

Xem thêm Lời giới thiệu bản dịch *Kinh Tập* của ngài Thích Minh Châu do Vạn Hạnh xuất bản năm 1982.

<sup>95</sup> Hoernle, A. F. Rudolf, *The Sutta Nipata in a Sanskrit Version from Eastern Turkestan*, The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and

gợi ý rất nhiều về diện mạo Phật giáo sơ kỳ. Về tên gọi, Pāli gọi là Phẩm Tám. Sự nhập nhằng này là do chữ *attha* (Skt. *aṣṭha*) là ‘tám’ gần với chữ *artha* (Skt. *artha*). Các truyền thuyết của Đại Chúng Bộ về Kinh Bát Bạt-cừ, Kinh Bát Quân; Hữu Bộ về Dục Kinh để củng cố cho nghĩa Bát Phẩm, tức lấy tám kệ làm một kinh. Sau do sự bổ sung nên số lượng có thay đổi nên chuyển thành Nghĩa Phẩm. Ấn Thuận do đó nhận định phân Nghĩa Phẩm gồm 16 kinh do Thượng Tọa Bộ lưu truyền không phải là bản được thành lập trước khi phân hóa bộ phái.<sup>96</sup>

Phẩm thứ 5 của Kinh Tập là Đáo Bi Ngạn (*Parayana*, Ba-la-diên...) là những kệ tụng vấn đáp được kết tập thời kì đầu, tuy nhiên vẫn muộn hơn so với ‘Tương ưng tu-đa-la’ trong *Tạp A-hàm*, có thể biên tập cùng thời với phần ‘kỳ-dạ’ (phẩm Hữu kệ) và là đối tượng được xác chứng trong ‘Ký thuyết’. Riêng phần kệ tựa và kết thúc là do bộ phái thêm vào.<sup>97</sup>

Phần còn lại của Kinh Tập gồm có Xà Phẩm, Tiểu Phẩm và Đại Phẩm xếp ở đầu. Trong đó Lân Tụng<sup>98</sup>, Mâu-ni Tụng<sup>99</sup>, Nghĩa Phẩm, Ba-la-diên đều gọi là kệ kinh, đều là những phần độc lập trong các bộ phái khác. Chỉ có Nam Phương Thượng Tọa Bộ biên tập thành riêng Kinh Tập. Bộ Nghĩa Thích

---

Ireland (Oct., 1916), pp. 709-732 Published by: Cambridge University Press

<sup>96</sup> Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1103-5.

<sup>97</sup> Ibid, pp. 1107-12.

<sup>98</sup> Kinh Tê Ngưu Một Sừng thứ 2 trong Xà Phẩm.

<sup>99</sup> Kinh Mâu-ni thứ 12 trong Xà Phẩm.

(*Nidesa*) trong *Tiểu Bộ* chỉ giải thích cho Nghĩa Phẩm, Đáo Bỉ Ngạn Phẩm và Kinh Tê Ngưu Một Sừng vì khi ấy một bộ phận Kinh Tập vẫn còn đang được biên chép. Ấn Thuận đưa ra nhận định rằng Xà Phẩm phần lớn được biên tập vào thời Kỳ-dạ, kết thúc vào lúc *Trung* và *Trường A-hàm* hình thành. Trong đó Kinh Tê Ngưu Một Sừng, Kinh Mâu-ni thuộc phần kệ tụng, Kinh Xà có một nửa là kệ được biên vào *Pháp Cú*.<sup>100</sup> Nội dung của Tiểu Phẩm xuất hiện muộn hơn khi Tăng chúng bị kiểm soát chặt chẽ. Đại Phẩm đa phần thành lập sau khi phân phái. Tuy nhiên, xét về đại thể, Kinh Tập vẫn được xem là thánh điển sơ kì.<sup>101</sup>

Trong cách tái thiết lịch sử biên tập kinh điển của Ấn Thuận, *Pháp Cú* chính là *Udāna*. Theo đó, phần *Udāna*, *Tự Thuyết* hay *Cảm Hứng Ngữ*, của Theravāda không phải thuộc 9 phần giáo đã nêu mà là thêm vào từ những truyền tụng về *Udāna*, trong *Trường Bộ*, *Tăng Chi Bộ*, *Đại Phẩm* và *Tiểu Phẩm Luật*, không chú ý đến *Tương Ưng Bộ*. *Pháp Tạng* và *Hóa Địa Bộ* tuy cũng thuộc *Phân Biệt Thuyết Bộ* nhưng không có bộ phận kinh này, do đó nó chỉ được hình thành sớm nhất vào thế kỷ thứ 2 tại Tích-lan.<sup>102</sup>

Như Thị Ngữ có thể là phần được nêu trong 9 phần giáo. Nó

---

<sup>100</sup> Xem thêm Ānandajoti, *Pháp Cú đối chiếu*, Nguyễn Quốc Bình dịch, Nam Phương 1, Truyền Đăng, 2015.

<sup>101</sup> Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1112-8.

<sup>102</sup> Ibid, pp. 1118-22.

có dị bản là Kinh Bốn Sự (T0765) do Huyền Trang dịch. Trong khi đó bộ *Bốn Sanh* khá dài và được hoàn thành khá trễ, các bộ phái không đồng nhau về số lượng truyện. Bản của Theravāda có thể được biên tập trước Tây lịch. Theravāda chỉ cho phần kệ tụng là *Bốn Sanh*, phần trường hàng thuộc về chú giải. Tuy nhiên về hình thức phổ biến thì không hẳn là vậy. Phần *Bốn Sanh* do các vị Kinh sư truyền nói về Bồ-tát, như được biên trong *Trường Bộ* không có kệ; còn *Bốn Sanh* do Luật sư truyền nói về Phật và đệ tử chủ yếu là kệ tụng. Truyện *Bốn Sanh* với đủ ba phần<sup>103</sup> chỉ hình hành sau khi phân phái. *Bốn Sanh*, như vậy có nội dung từ sớm nhưng phần *Bốn Sanh* của Tiểu Bộ được hình thành dần dần về sau<sup>104</sup>. Phần Hán dịch đáng chú ý có *Lục Độ Tập Kinh*, liên quan đến khởi nguyên của dân Việt.<sup>105</sup>

*Trường Lão Kệ* và *Trường Lão Ni Kệ* không phải là kệ do các vị này nói mà là kệ có liên hệ với các vị này, có tự sự, có đối thoại. K. E. Neumann, R.O. Franke đều cho là thủ bút một người tuy nhiên không phải ai cũng đồng ý với kết luận này. Khảo sát cho thấy nó có tương đương với nhiều *A-hàm* và *Nikāya*. Nội dung có phần cổ xưa nhưng được Thượng Tọa Bộ kết tập lại thành kệ rồi từ sau Asoka lại được biên tập thêm nữa.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Nhân duyên, đời trước và kết luận hiện tại.

<sup>104</sup> Ibid, pp. 1122-8.

<sup>105</sup> Lê Mạnh Thát, *Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta*, Vạn Hạnh, 1972.

<sup>106</sup> Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1128-35.



Theravāda chỉ nêu có 9 phần giáo nhưng lại có Kinh Thí Dụ (Avadana, Apadāna) thuộc 12 phần giáo. Nó được thành lập vào khoảng thế kỷ 1, 2. Trong đó, số lượng truyện trong *Trường Lão Thí Dụ* có vẻ phỏng theo *Bốn Sanh*, gồm 547 người nhưng chỉ biết tên 60 người.<sup>107</sup> *Thiên Cung Sự* và *Nga Quý Sự* y cứ vào truyền thuyết xưa nhưng bộ sau có sớm hơn bộ trước.<sup>108</sup> *Phật Sử* và *Hạnh Tạng* xét chung cùng Phật Thí Dụ trong Thí Dụ Kinh và Nhân Duyên Đàm trong *Bốn Sanh* cho thấy có sự liên hệ nhưng cách trình bày sai khác nhau. *Chú Giải Trường Bộ* cho thấy *Phật Sử* và *Hạnh Tạng* xuất hiện sau này, không thuộc *Tiểu Bộ*, ít nhiều không phù hợp với truyền thuyết xưa của Theravāda.<sup>109</sup> Các phần tương đồng với Đại Thừa phải xuất hiện đến sau Tây lịch.<sup>110</sup>

Nghĩa Thích, như đã nói, giải thích từng câu từng chữ của phần cổ nhất của Kinh Tập, thuộc về thích kinh luận, bắt buộc phải có sau phần này. Vô Ngại Giải Đạo lấy tu tập làm đề tài, thuộc về quán hành luận. Hai bộ này tương đương với một giai đoạn của luận *Abhidhamma*, xuất hiện muộn hơn 6 bộ luận thư chính (trừ *Kathāvatthu*), coi luận thư là Phật thuyết còn mình là đệ tử thuyết.<sup>111</sup>

Tiểu Tụng được xếp là bộ thứ nhất trong *Tiểu Bộ* nhưng có thể chưa có khi Buddhaghosa trước tác. Các phần về tam quy,

<sup>107</sup> Ibid, pp. 1135-40.

<sup>108</sup> Ibid, pp. 1140-4.

<sup>109</sup> Ibid, pp. 1144-9.

<sup>110</sup> Ibid, p. 1155.

<sup>111</sup> Ibid, pp. 1149-51.

thập giới, 32 thể trước, nam tử vấn được biên soạn giản lược từ kinh luật. Các kinh Kiết Tường, Tam Bảo, Từ Bi đều thuộc Kinh Tập. Kinh Hộ Ngoại thấy trong *Ngạ Quý Sự*. Các kinh được lưu hành dùng cho mục đích nghi lễ cầu phúc, trừ nạn, cho người bệnh hoặc người chết... có thể là do ảnh hưởng từ Đại Thừa và Mật Thừa.<sup>112</sup> Sự biên tập bộ này vào *Tiểu Bộ* ước tính vào khoảng thế kỷ 5.<sup>113</sup>

Năm 2000, Choong Mun-keat (Wei-keat) công bố một khảo luận về các giáo lý Phật giáo sơ kì dựa trên nghiên cứu so sánh về các phần giáo của *Tương Ưng Bộ Kinh* Pāli và *Tạp A-hàm* Hán dịch.<sup>114</sup> Công trình này phát triển dựa trên các nền tảng đã được ngài Ấn Thuận đặt trước đây. Cũng dựa trên những khởi sự của Ấn Thuận qua sự trình bày của Choong Mun-keat, cùng với việc bàn thảo và nương theo các bài viết của Roderick Bucknell, tỳ-kheo Sujato<sup>115</sup> thậm chí còn đưa ra một khái niệm gọi là GIST (General Integrated Sutta Theory: Thuyết Kinh Tích hợp Tổng quát) như là một giả thuyết tổng quát về nguồn gốc và sự phát triển của các văn bản Phật giáo. Trong đó, ‘Tổng quát’ là gồm cả tam tạng của các bộ phái hiện còn, Pāli hay Hán dịch; ‘Tích hợp’ là trình bày khái quát các liên hệ giữa những văn bản này; nó tập trung xử lý về ‘Kinh’ như là những giáo lý

---

<sup>112</sup> Ibid, pp. 1151-2.

<sup>113</sup> Ibid, p. 1155.

<sup>114</sup> Choong, Mun-keat. *The fundamental teachings of early Buddhism: a comparative study based on the Sutrāṅga portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. Vol. 32. Otto Harrassowitz Verlag, 2000.

<sup>115</sup> Sujato. *A history of mindfulness*. Bhikkhu Sujato, 2006.

quan trọng nhất, theo khái niệm trong văn bản sơ kì, thay vì một tạng trong tam tạng; và ‘Thuyết’ tức là một cách tiếp cận không hoàn toàn chắc chắn theo nghĩa tuyệt đối. Lý thuyết này nêu ra 3 câu hỏi: Văn bản sơ kì nhất là gì? Nó hướng đến 3 tầng lịch sử được thiết lập độc lập với nhau: các bài kinh đầu tiên, các bộ kinh đầu tiên và Abhidhamma đầu tiên.

Ba tầng này liên hệ với nhau ra sao? Do 3 tầng này độc lập hình thành nên không thể dựa trên việc xác định tầng này mà thiết lập tầng kia. Thay vào đó, ta sẽ dựa vào 2 tiêu chí cơ bản: sự phù hợp của văn bản và chứng cứ của truyền thống.

Ba tầng này liên hệ với *Nikāya* và *Āgama* còn lại ra sao?

Sơ lược như vậy là lịch sử biên tập tạng kinh có liên quan đến các bộ *Nikāya*. Phần này là cơ bản phải có khi nghiên cứu về văn bản sơ kì để tránh những ngộ nhận đáng tiếc. Phần kinh văn Pāli, như vậy, tuy mang hình thái cổ ngữ nhưng cũng đã qua quá trình biên tập, nhiều chỗ lại không chính xác bằng các văn bản *A-hàm* Hán dịch. Tuy nhiên, như Sujato<sup>116</sup> đã nhấn mạnh, điều quan trọng ở đây là phương pháp thay vì kết quả. Các kết quả này sẽ còn phải cập nhật thêm nữa trong quá trình nghiên cứu lâu dài trong tương lai. Sự nghiên cứu để đảm bảo tính khách quan cần so sánh dữ liệu của tất cả các mảnh ghép có được. Ngay cả đối với nội bộ văn bản Pāli, cũng cần xét nó dưới góc độ so sánh dị bản.

(còn tiếp)

**Nguyễn Quốc Bình**

---

<sup>116</sup> Ibid



# TÌM HIỂU THUYẾT NHÂN-QUÁ TRONG BỘ TRANH DÂN GIAN THẬP DỆN DIÊM V UỜNG

PHAN NGỌC KHUÊ

**LGT:** Tác giả, sinh năm 1937, tốt nghiệp Trường Đại học Mỹ thuật Hà Nội, chuyên viên nghiên cứu nghệ thuật các dân tộc Việt Nam tại Viện Bảo tàng Mỹ thuật Việt Nam, hội viên Hội Mỹ thuật Việt Nam, Hội Văn nghệ Dân gian Việt Nam. Là một họa sĩ, ông còn là nhà nghiên cứu mỹ thuật Việt Nam đã đạt được nhiều giải thưởng về nghiên cứu Mỹ thuật trong nước và quốc tế. Một số tác phẩm tiêu biểu của ông: *Tranh Đạo giáo ở Bắc Việt Nam* (Nxb Mỹ thuật, 2001), *Lễ cấp sắc của người Dao Lô Giang ở Lạng Sơn* (Nxb. Văn hóa thông tin, 2003), *Mỹ thuật dân tộc Thái ở Việt Nam* (Nxb. Mỹ thuật, 2004), *Tranh dân gian hàng trống Hà Nội* (Nxb. Hà Nội, 2016), phần “Nghệ thuật dân gian Việt Nam” trong *Dictionary of Art* (Nxb. Macmilland, London, 1996)...-BBT.

\*

## 1. Những vấn đề về nội dung của tranh

Ở dương gian, con người có thể xác và linh hồn. Sau khi chết, thể xác chôn vùi trong Đất, linh hồn của người chết gọi là vong

hồn (hồn của người đã mất). Người ta tin rằng có cuộc sống tiếp theo của vong hồn ở một thế giới khác với dương gian gọi là Âm phủ. Thế giới Âm phủ là một sản phẩm của trí tưởng tượng của con người dựa trên cơ sở hiện thực của cuộc sống dương gian. Thời kỳ nguyên thủy, người ta cho rằng: vạn vật trong thiên nhiên cũng có linh hồn, thể hiện sức mạnh chi phối cuộc sống của con người gọi Thần: Vong hồn con người gọi là Quỷ. Sau đó, người ta cho rằng: những con người siêu việt trên dương gian khi chết đi, vong hồn của họ có thể trở thành Thần. Những người độc ác, vong hồn của họ trở thành Quỷ.

Sự phân chia ấy có phần chưa ổn vì không phù hợp với các giai tầng của xã hội, giản đơn nhất thì cũng có siêu việt, bình thường... độc ác. Vì vậy, ngoài Thiên giới cho các vị Thần, thì thế giới Âm phủ là nơi giam hãm mọi loại vong hồn.

Ở thế kỷ 3, 4 tại Trung Quốc, người ta chia Âm phủ ra tới 108 tầng địa ngục để phù hợp với nhiều loại vong hồn khác nhau. Tuy vậy vẫn chưa thoả mãn được ước vọng của con người về sự công bằng khi xã hội đã phân chia giai cấp giữa sang hèn, giàu nghèo, mạnh yếu, và có sự lấn lướt, hiếp đáp nhau rõ rệt. Các học giả Nho giáo cho rằng sở dĩ như vậy là do Trời định sẵn (Thiên định, Thiên mệnh). Quần chúng buộc phải nhẫn nhục tin theo.

Từ triều đại Asoka, Phật giáo đã bắt đầu phát triển ra ngoài lãnh thổ Ấn-độ và tới Trung Quốc từ thế kỷ thứ 2 trước Công nguyên. Song phải tới thế kỷ thứ 4, 5 Công nguyên, kinh sách về giáo lý của nhà Phật mới được dịch nhiều sang tiếng Trung

Quốc. Các học giả Trung Hoa thường phải dùng những phạm trù triết học cổ đại Trung Hoa để giải thích nhiều luận điểm triết học của Phật giáo, hay có thể nói rằng: họ đã chịu nhiều ảnh hưởng của văn hóa Phật giáo, đồng thời tạo nên nhiều tiền đề cho việc Trung Quốc hóa Phật giáo ở Trung Quốc từ thế kỷ 6, 7, 8.

Luật nhân quả về thuyết luân hồi của Phật giáo có ảnh hưởng sâu đậm trong quần chúng. Theo các luận thuyết đó thì có sự tái sinh (luân hồi, chuyển kiếp) của các vong hồn. Kiếp sau là kết quả của cuộc sống ở kiếp trước, sang, hèn, giàu, nghèo của kiếp này là có nguyên nhân từ kiếp trước.

Luật nhân quả đã đạt tới một hướng rèn luyện đạo đức lớn lao cho con người, chủ yếu là tu dưỡng bản thân: phát triển, hoàn thiện hành vi đạo đức (giới), kỷ luật tinh thần (định) và trí năng (tuệ) của từng con người; phủ nhận sự thụ động, tuân theo sự sắp đặt số phận theo ý định của Trời (thiên định, thiên mệnh) như các học giả Nho giáo chủ trương.

Luận thuyết luân hồi và nhân quả kết hợp với nhau rất chặt chẽ trong các hình tượng nghệ thuật có đề tài về Địa ngục–Diêm vương. Trước khi chịu ảnh hưởng của Phật giáo, người ta cho rằng thế giới Âm phủ do Đông Nhạc đại đế hay Thái Sơn vương quản lý. Từ đời Đường, ở Trung Quốc mới hình thành rõ hệ thống 10 địa ngục (tổng hợp 108 địa ngục theo quan niệm trước kia) và do các Diêm vương cai quản.

Diêm-la vương hay Âm La vương là phiên âm từ chữ Phạm của Ấn-độ: Yama (यम) = Thần Chết. Trong số 10 vị Diêm vương có 2 vị mang tên Ấn-độ được dịch sang tiếng Trung

Quốc là: Diêm-la vương (閻羅王) và Chuyển Luân vương (轉輪王), còn 8 vị kia đều là tên tuổi các Đại vương cổ truyền trên đất Trung Quốc như: Thái Sơn vương (泰山王), Biện Thành vương (卞城王), Tần Quảng vương (秦廣王), Sở Giang vương (楚江王), Tống Đế vương (宋帝王), Đô Thị vương (都市王), Ngũ Quan vương (五官王) và đặc biệt là tên Bình Đẳng vương (平等王, hay Bình Chính vương) nhằm biểu tượng cho các tính chất bình đẳng và chính trực chung của các vị Diêm vương.

Căn cứ vào các nhân vật được thể hiện trong các truyền thuyết, tranh, tượng thì ở *Thập Điện Diêm vương* ở đây đủ nhân sự của tòa án và thực hiện chức năng của tòa án. Mười vị Diêm vương có tính cách như những quan tòa vô tư và công minh, không bị chi phối bởi vương quyền phong kiến, xét xử công, tội của các vong hồn, đánh giá hành vi đạo đức của các vong hồn theo tiêu chí thiện ác, phán quyết những bản án thưởng phạt công minh cho người có công, kẻ có tội nhằm mục đích cuối cùng là mở lối cho kiếp tái sinh của vong hồn, thể hiện đức hiếu sinh cao cả của giáo lý Phật học, đồng thời thoả mãn ước vọng công bằng xã hội của người đời: chẳng chóng thì chày, thiện sẽ được thưởng, ác phải bị trừng phạt.

Luật nhân quả và thuyết luân hồi tạo nên một sức mạnh tinh thần cho các hành vi chính nghĩa và lương thiện của người đời. Chính vì vậy mà các bậc anh hùng, liệt sỹ đứng về phía chính nghĩa, bảo vệ Tổ quốc, bảo vệ Nhân dân dù có bị đầy ải, hy sinh vẫn được nhân dân tôn sùng như các bậc Thần, Thánh của Nhân dân và Đất nước.



Trải qua nhiều giai đoạn lịch sử, nhân dân Việt Nam phải chống ngoại xâm hàng thế kỷ, ngoài những yếu tố cơ bản khác còn có sự ảnh hưởng của thuyết nhân quả, luân hồi của Phật giáo khi đề cao vai trò của các nghĩa cử; chính vì vậy qua nhiều giai đoạn đô hộ của các thế lực ngoại xâm như Pháp, Mỹ có ảnh hưởng của một nền văn hóa khác có tính thực dụng nhưng vẫn không làm biến chuyển được những quan niệm cổ truyền về nghĩa cử và sự lương thiện, hay có thể nói nghệ thuật vẽ tranh mười vị Diêm vương không bị ảnh hưởng của văn hóa phương Tây về nội dung và hình thức nghệ thuật.

Dưới sự cai trị của các thế lực vương quyền phong kiến có nhiều bất công xã hội, người ta ước vọng rằng các Tòa án Âm phủ của mười vị Diêm vương là nơi triệt để công minh trong phán quyết, không thể có chuyện đối trắng thay đen, che dấu, bỏ sót, sai lệch... như trong các phán quyết của Tòa án Dương gian do con người chủ trì.

Từ xưa tới nay, trong các chùa ở Việt Nam, người ta không hề đặt bát hương hoặc một vật dụng gì để dâng cúng đồ tế lễ của người đời cho các vị thần linh cai quản Tòa án Âm phủ này, tại nơi trang hoàng cảnh mười điện Diêm vương thể hiện bằng tranh vẽ hay điêu khắc. Vì rằng, không thể “cầu xin” được, không thể “đút lót”, “hối lộ” được các vị quan tòa công minh đó. Công hay tội là do những hành vi xử thế và đạo đức của chính mình gây ra, sẽ được phán quyết công bằng; ý nghĩa triết học và ý nghĩa xã hội là ở đó.

Người bước qua cửa chùa vào lễ Phật là loại người như thế nào đều không thể che dấu trước sự quan sát của mười điện

Diêm vương ở hai bên tả hữu Phật điện.

**A. Sự công minh dựa vào đâu? Thể hiện như thế nào?**

1. Sau khi chết, vong hồn sẽ bị quý Vô thường, đầu trâu, mặt ngựa đưa về xét xử tại Tòa án Âm phủ của mười vị Diêm vương.

Sau khi qua cầu Nại Hà-biên giới giữa Dương gian và Âm phủ—mọi trang phục, trang sức (biểu hiện cho đẳng cấp, thế lực, quan tước...) đều phải cởi bỏ, trở về nhân thân như thuở sơ sinh. Đến trước mặt Diêm vương thì vong hồn ai cũng như ai, không phân biệt đó là vua quan hay kẻ ăn mày, người giàu sang hay kẻ nghèo khó mà họ đã từng trải qua trước đó trên cõi đời. Đó là ý nghĩa bình đẳng trước pháp luật. (xem tranh thứ nhất)

2. Vong hồn sẽ được đưa tới trước nghiệp kính đài (đài gương soi rọi nghiệp chướng của người đời). Bất kỳ một hành vi đạo đức nào (thiện, ác) dù nhỏ bé đến đâu, kín nhem đến đâu cũng được phơi bày, tái hiện lại trên nghiệp kính đài, khiến vong hồn không thể chối cãi được về những gì mình đã gây ra trên dương gian. Có thể ví rằng: mỗi con người khi sinh ra đã “bị đặt sẵn một camera” để ghi lại sát sao, không hề ngừng nghỉ mọi hành vi đạo đức trong suốt cuộc đời mình. Nay đến trước nghiệp kính đài—có chức năng của một màn hiện hình ảnh (écran de poste télévision) do camera đã quay đó sẽ được chiếu lại cho chính mình xem. Điều tương tự về nghiệp kính đài đã có cách đây hàng ngàn năm, bây giờ các nhà khoa học nói chung và các nhà khoa học hình sự nói riêng đang thực hiện bằng các phương tiện kỹ thuật, khoa học công nghệ hiện đại, nhằm củng cố chứng cứ pháp lý phù hợp với thủ tục tố tụng bị

can trước pháp đình một cách nghiêm minh, khoa học nhằm buộc bị can, cùng những người chứng kiến việc phán xử phải tâm phục khẩu phục. Chi tiết nghiệp kính đài cùng với thuận phong nhi (tương ứng với vô tuyến truyền thanh-radio) và thiên lý nhân (tương ứng với vô tuyến truyền hình-télévision) là sản phẩm của trí tưởng tượng phong phú, sáng tạo, rất thú vị và độc đáo, của người xưa.

3. Cân phúc, cân tội (chi tiết trên tranh thứ 2 của bộ tranh). Các phán quan, lục sự của tòa án Âm phủ sẽ ghi chép mọi công, tội của vong hồn rồi chuyển sang đánh giá công, tội với một tiêu chí như sau: Một tội ác dù nhỏ đến đâu cũng phá bỏ đi nhiều điều công đức (phúc, thiện) đã gây dựng được. Điều này khuyến khích người đời làm nhiều việc thiện, tích đức, tu thân, tránh làm điều ác, dù nhỏ nhất. Trong tranh có ghi con số làm ví dụ: với 10.900 điều ác (gây nên tội) sẽ xoá sạch 18.000 điều công đức đã gây dựng được.

4. Trong bức tranh thứ 3 của bộ tranh vẽ vị Diêm vương đang cung kính đón Mục-liên Bồ-tát-vị giám sát quan của Tòa án Âm phủ, có chức năng giáo hóa chúng sinh theo đúng đức hiếu sinh của Phật Tổ. Bất ngờ vị Bồ-tát này phát hiện thấy mẹ đẻ của mình là bà Thanh Đề đang thụ hình trong địa ngục. Không nể vì cương vị giám sát quan mà tha bổng cho tội nhân. Diêm vương đã hướng dẫn người con (tức là Mục-liên Bồ-tát) về trần thế để tạo lập công đức chuộc tội cho mẹ (vì thế có lễ Vu-lan-bồn vào rằm tháng Bảy). Nhưng khi vị Bồ-tát đưa được mẹ ra khỏi địa ngục thì bà Thanh Đề đã không theo lời căn dặn của Diêm vương, rồi bị biến thành con chó đen, vĩnh viễn bị hãm

trong địa ngục (chi tiết ở phần dưới tranh thứ 3). Chi tiết này nhấn mạnh một điều: tội lỗi do bản thân gây ra thì không ai có thể chuộc hộ được, nếu không phải tự bản thân mình sám hối, lập công để chuộc tội cho chính mình. Sự công minh đó răn dạy nhiều điều đối với người đời.

5. Tăng, Ni, Đạo tử khi hành lễ ở Dương gian mà thiếu sót như tụng kinh thiếu... vong hồn họ sẽ bị giam giữ trong Bồ kinh sở (nơi tụng kinh bổ sung) để sám hối, sửa lỗi, nếu nặng sẽ bị sét địa ngục đánh chết. Chứng tỏ không thiên vị các chức sắc tôn giáo.

### ***B. Các loại tội sẽ bị trừng phạt***

Có tới 108 (con số phẩm chỉ) tội lỗi mà con người phạm phải, nhưng tựu chung có thể phân loại theo việc phạm vào ngũ giới của nhà Phật.

1. Sát sinh: bao gồm việc tước đoạt mạng sống của con người, và bao trùm cả là vạn loại chúng sinh. Tội nặng nhất là tự sát. Vong hồn phải bị giam giữ dài lâu trong Uổng tử thành nếu không có kẻ khác thay thế. Sau đó mới được đưa ra trước Nghiệp kính đài và cân phúc, cân tội (chi tiết trên tranh). Vạn loại chúng sinh bị tước đoạt mạng sống (do đâm trâu, giết lợn, bẫy chim, bẫy thú...) đều có thể biết dâng đơn tố cáo vong hồn.

2. Trộm, cướp, lấy của người, của xã hội bằng cách rình rập thâm lén, trốn thuế, lừa gạt... gọi là trộm. Bằng cách ngang nhiên cưỡng đoạt, lợi dụng chức quyền, ăn hối lộ, cho vay nặng lãi để cướp của đoạt đồ, phóng hỏa đốt nhà, dùng sức mạnh ăn hiếp kẻ khác, cờ gian bạc lận... gọi là cướp.

3. Tà dâm, gian phu dâm phụ, giết vợ đoạt chồng hay giết chồng đoạt vợ, dụ dỗ, ép buộc, lường gạt đàn bà con gái tiết trinh, lương thiện vào con đường mại dâm, phá hoại hạnh phúc gia đình người khác.

4. Đối trá, lường gạt: thuộc loại vọng ngôn xảo trá.

- Làm quan xử án mà thiên vị, sai lệch, làm chứng trước tòa mà không trung thực, đổi trắng thay đen, làm lệch cán cân công lý là có tội.

- Lường thung, tráo đấu, gian dối chất lượng hàng hóa làm thiệt hại đến khách hàng.

- Chua ngoa, điêu chác, lăng loàn, ngỗ nghịch, bất hiếu, bất kính với các bậc cha mẹ, chồng, vợ.

- Oán trời trách đất, a dua điều ác, làm loạn điều thiện, ưa chuyện kiện tụng, vu cáo hại người.

- Thầy thuốc mà không hết lòng cứu chữa người bệnh.

5. Uống rượu: đây là tội rất nặng vì uống rượu là căn nguyên gây ra mọi tội lỗi sai phạm ở trên đời.

Ngoài những tội danh phạm vào ngũ giới của nhà Phật, tranh Thập Điện Diêm vương còn đề cập tới nhiều tội danh hầu như đã từng được qui định trong các hương ước của làng xã, nhằm thường xuyên răn đe, giáo dục con người “*có tâm địa tốt, chỉ đạo hành vi đúng sẽ làm cho thế gian tốt đẹp hơn*” như ý nghĩa của dòng chữ Hán ghi trên tranh “*Mệnh hảo, tâm hảo, truyền thế cách hảo*”.

### **C. Tội ác và hình phạt**

- *Biến sinh sở*: Thức ăn, thức uống, gạo thom, cơm dẻo mà mình không biết quý: thấy rơi không nhặt, lại giẫm đạp lên, hoặc đem đổ xuống cống rãnh bắn thiu là có tội, bị trừng phạt; ném vào “biến sinh sở” là nơi hóa kiếp người thành chó, lợn, gà, trâu... là những con vật phải ăn dơ, uống bẩn, không được hưởng gạo quý cơm ngon.

Đâm trâu, giết lợn, bẫy thú, bẫy chim, có tội, bị chia cắt thân hình thành nghìn mảnh dưới dao trên thớt hoặc bị giam thân vào lồng (như nhốt chim), thả vào chuồng (như nuôi chó lợn).

- *Hàn băng ngục* (ngục băng giá): Làm người mà không cho ai tấm áo manh quần nào, chỉ bo bo bó vào thân mình, cho con cháu mình... thì sẽ bị tội: quẳng vào ngục băng giá cho thấu cái lạnh lẽo mà thân mình đã gây ra cho kẻ khác.

- *Huyết ô tri* (ao máu bẩn): Trong điều kiện sinh hoạt xưa kia, những nguồn nước sạch như: mỏ nước ngầm trong lòng đất, đầu sông, ngọn suối, ao, hồ, đầm, lạch, giếng nước... đều là những nguồn nước được cộng đồng cư dân gìn giữ bảo vệ cẩn thận để phục vụ cho đời sống hàng ngày và nghi lễ cúng tế thần linh, cho nên có qui định những nơi giặt giũ riêng cho người phụ nữ mỗi khi hành kinh hoặc sinh đẻ. Nếu không tôn trọng qui ước, tự mình làm ô nhiễm nguồn nước, thì vong hồn sẽ đòi đòi bị giam hãm trong huyết ô tri.

- Gian phu đâm phụ, kẻ gian ngoan lừa gạt đàn bà, con gái tiết trinh, hướng vào con đường bán dâm sẽ bị tống xuống huyết ô tri hoặc quẳng vào hoá ngục, vạc dầu sôi, giường sắt nung đỏ, cột đồng nung đỏ.

- *Hỏa ngục* (ngục lửa):

- Bào lột: Cột đồng rỗng ruột cho lửa nung rồi trói tội nhân tà dâm, giết người cướp của, trộm cướp.

- Nướng trên giường sắt nung lửa: đối với các tội nhân gian dâm, cướp vợ giết chồng, cướp chồng giết vợ...

- Dùng kim nung đỏ rút lõi, dùng móc móc mắt đối với những quan xử kiện, những kẻ làm chứng trước tòa mà thiên vị sai lệch, đổi trắng thay đen, làm lệch cán cân công lý, kết tội oan những người vô tội.

Những mẹ đàn bà lăng loàn miệng nguyên rửa chồng con, ăn nói ngỗ nghịch, vu cáo hại người, dối trá, lừa gạt, ưa chuyện kiện tụng. Những kẻ bất hiếu, bất kính cha mẹ, ông bà, phi báng thần linh... bị rút lõi, móc mắt, hay cưa xé thân hình.

Phóng hoả đốt nhà, giết người cướp của, gây nên hoả hoạn rất đáng thương tâm, có tội; bị trừng phạt, trói thân hình vào chùm pháo lớn, đốt cho pháo nổ, xé tan thân hình thành ngàn mảnh.

- Chày sắt, cối đá: Những kẻ buôn bán điều chác: lường thung, tráo đấu, lợi mình, hại người, bị tội cho vào cối giã bằng chày sắt, cho vào cối đá xay như xay bột, thân hình tan nát.

- Chém đầu phanh thây: Vạc dầu, hầm chông, gông cùm trong ngục lửa, giam trong động sấm sét, hang gió buốt... đều là những hình phạt cho những kẻ cờ bạc, phá tán cơ nghiệp của cha ông, hoặc những kẻ vong ân bội nghĩa, ngược đãi với nô bộc, thấy người nguy nan mà không cứu giúp, đều sa vào địa ngục chịu các hình phạt ấy.

Tất cả các hình phạt dưới âm phủ làm cho thân xác con người đau đớn, toi tá, tan tành. Tàn khốc đến khôn tả, thậm chí đến lao tù trên dương gian cũng dần dần không dám áp dụng. Ấn tượng mạnh mẽ về các hành phạt đó nhằm mục đích răn đe kẻ ác, ngăn ngừa việc phạm tội của con người khi sống ở dương gian, khuyến khích việc phát triển, hoàn thiện hành vi đạo đức (giới), kỷ luật về tinh thần (định) và trí năng (tuệ) ở mọi người, mọi lúc, mọi nơi, miễn là người ta kiên trì và nỗ lực.

Bộ tranh này thể hiện những hình tượng có thể quan sát được bằng mắt, khắc sâu vào tim, mong người đời nhận biết được Thiện, Ác, đó là Giác ngộ. Dù là chậm (tiệm ngộ) hay nhanh (đốn ngộ), đều là tốt, là cần để xã hội loài người được trong sạch, tốt đẹp, công bằng, người người thanh thản.

#### ***D. Con đường giải thoát***

Nặng tội thì thụ hình nặng hoặc vĩnh viễn bị giam ở trong địa ngục. Sau khi thụ hình, vong hồn sẽ được chuyển kiếp đầu thai. Tùy tội ác nặng nhẹ sẽ được chuyển kiếp đầu thai theo 6 néo đường (lục đạo); 3 néo thiện và 3 néo ác.

Ba néo thiện (cho những người ở kiếp trước làm điều thiện) được đầu thai thành:

- Đế vương, công hầu, khanh tướng.
- Người giàu sang, phú quý.
- Người goá bụa, cô quả, nghèo hèn (do còn nghiệp chướng của cha ông hay con cái gây nên, mà mình phải gánh chịu).

Ba néo ác (dành cho những người ở kiếp trước làm điều ác) bị chuyển kiếp thành:



- Đầu thai vào loài chim.
- Đầu thai vào loài thú.
- Đầu thai vào giống côn trùng, sâu bọ, cua cá.

Đó là 6 néo đường thường được hình tượng bằng bánh xe luân hồi tượng trưng cho chuyển sinh số, trong bức vẽ thứ 10 của các bộ tranh có tên là Chuyển Luân Vương.

Như vậy con người tự do và chịu trách nhiệm về số phận của mình, nó chọn dạng hóa kiếp của mình tùy theo cái nghiệp (Karma) tốt đẹp hoặc xấu xa đã tích lũy trong cuộc sống của mình.

- Đầu thai là một cách thể hiện quy luật công lý tự tại và các hệ quả của hành vi của con người.

- Sự chuyển sinh có vẻ là một biểu hiện tượng trưng cho một thiên hình vạn trạng của sự sinh tồn.

Điều đáng nói là có một ý tưởng nhân đạo của nhà Phật nhưng khó vẽ nên hình ảnh như trong tranh thứ 10 này, như sau:

Trên đường đầu thai chuyển kiếp, sau khi ra khỏi địa ngục, vong hồn phải vượt qua một con sông biên giới giữa Âm phủ và Dương gian gọi là sông Mê bến Lú. Vong hồn sẽ phải uống nước sông này để quên đi mọi chuyện (Thiện, ác) của cuộc sống (sang hèn, giàu nghèo...) của kiếp sống vừa qua của mình ở Dương gian và cũng để quên đi hết những gì mình đã biết, đã thụ hình tại các Tòa án Âm phủ để trở thành một kiếp sống mới trong hình hài, tâm tưởng của một trẻ sơ sinh trong trắng, ngây thơ và vô tội. Đứa trẻ đó sẽ lớn lên trong sự thanh thản,

giữa xã hội người đời với sự phấn đấu mới để hoàn thiện một nhân cách mới.

Đây là một ý tưởng, một ước vọng hết sức nhân đạo của người đời: chấm dứt, dập tắt những điều ác, thanh thản và tươi mát đi tới cuộc sống thiện lương cho mọi người.

Để thể hiện được ý tưởng này, người xưa đã vẽ ở cảnh cuối cùng của bộ tranh Thập Điện Diêm Vương dựa theo ý truyền thuyết dân gian của Trung Quốc như sau:

Khi vong hồn chuyển kiếp đầu thai, được ra khỏi địa ngục, sẽ được quý dẫn tới trạm cuối cùng trên bờ sông, ranh giới giữa hai cõi Âm phủ và Dương gian, gọi là Mạnh Bà đình (hay Mạnh Bà điểm). Ở đó có một bà già hiền từ, nhân hậu gọi là Mạnh Bà (孟婆), ân cần đón tiếp, cho uống một thứ cháo Lú để quên đi mọi chuyện (như trên đã nói) gọi là Mê Hồn thang hay Mạnh Bà thang. Sau khi uống, vong hồn trở thành đứa trẻ thơ ngây, trong trắng qua sông lên trần thế, đi đầu thai.

Cảnh vẽ Mạnh Bà đình và Mạnh Bà ít thấy thể hiện trong các bộ tranh. Tháng 7 năm 2006, chúng tôi (tác giả Phan Ngọc Khuê) có sưu tầm được bộ tranh Thập Điện Diêm Vương của dân tộc Nùng, ở xã Pò Tới, huyện Lộc Bình, tỉnh Lạng Sơn; ở bức tranh thứ 10 có vẽ cảnh Mạnh Bà tay xách ấm nước, tay cầm bát nước, xung quanh Mạnh Bà có đám trẻ thơ ngây, xúm xít. Đó là thể hiện nội dung như trên đã nói tới.

Tại Viện Bảo tàng Mỹ thuật Việt Nam, 66 Nguyễn Thái Học, Hà Nội có trưng bày một bộ tranh Thập Điện Diêm Vương vẽ bằng sơn quang dầu, thếp vàng trên 10 bức vóc khổ lớn, sưu tầm tại một ngôi chùa ở Hà Tây, có niên đại khoảng cuối thế kỷ

thứ 19. Trong bức tranh thứ mười có đề tên “Đệ thập điện Chuyển Luân Minh vương” có thể hiện ý này bằng hình vẽ một bà lão tóc bạc, nhân từ, tay nâng một cái bát...

### *E. Ý nghĩa của hai dòng sông*

Vượt qua dòng sông Nại Hà-ranh giới giữa Dương gian và Âm phủ, vong hồn đã bước vào cõi Âm. Từ đây đến cảnh Mạnh Bà đình là các cảnh thụ hình ở Âm phủ. Tòa án Âm phủ là một bản sao ngược (âm bản) của Tòa án Dương thế mà vị thế giữa quan tòa và tội nhân đã đảo ngược: Quan tòa trên công đường ở Dương thế (hoặc lũ bạo quan) mà thiên vị, ăn hối lộ, đối trắng thay đen, bẻ cong công lý để hại người, lợi mình, nay ở đây đã trở thành tội nhân trước các Tòa án Âm phủ mà: Quan tòa Diêm vương công minh và nghiêm khắc là biểu tượng cho ước vọng ngàn đời của người dân thấp cổ bé họng bị đè nén, bức hiếp nay lật ngược quyền uy pháp lý, nắm lấy công lý để trừng trị bè lũ bạo quan và bọn người bạc ác bất nhân, đó là phản ứng về nhân quyền trước bất công của xã hội nhân quần, một đòi hỏi bức thiết phải trả nợ đời.

Ở cảnh giới này, con người *không được phép quên, không được phép lờ đi* những hành vi của mình mà Nghiệp Kính đài đã soi rọi lại. Và, *dòng sông Nại Hà là dòng sông trả nợ đời* mang ý nghĩa biểu trưng, có tính triết lí Phật học phù hợp với nhân sinh quan của nhân gian Việt Nam.

Con sông thứ hai đóng lại cảnh giới Âm phủ, vong hồn vượt qua để lên Dương thế đầu thai: Sông Mê bến Lú, có thể gọi dòng sông này là *dòng sông thoát nợ đời*. Rửa sạch nợ đời, tẩy uế quá khứ, trôi đi, trôi đi theo dòng nước, thực sự cho ước vọng

chính đáng cho một kiếp sống mới cả trong hình hài và tâm tưởng.

Các bạn! Bạn thử hình dung: Kiếp trước bạn là quan chức có nhà lầu xe hơi, có vợ đẹp, con khôn, mà nay đầu thai làm kẻ ăn mày, tới chính ngôi nhà xưa của bạn để xin ăn, mắt trông thấy người đàn bà xinh đẹp, nhớ ra đó là vợ mình đang trong vòng tay của kẻ khác... thì còn đau khổ hơn kiếp sống ở địa ngục... và rồi lại phạm tội ư? Vậy kiếp sống mới cần gì? Cần một con số không tròn trĩnh. Đó chính là một giải pháp nhân đạo: Quên đi, quên đi! Hãy nhờ dòng sông tẩy sạch quá khứ, để thanh thản, trong sáng, xây dựng cuộc sống mới.

## **2. Những Vấn Đề Về Nghệ Thuật**

- Tranh Thập Điện Diêm Vương là loại tranh minh họa, chuyển tải các ý tưởng của nhà Phật tới chúng sinh, cho nên ngoài việc tạo hình (vẽ, chạm, khắc) nên cảnh, nhân vật, sự kiện, các tác giả thường dùng những dòng chữ Hán, chữ Nôm, Nôm Dao làm rõ thêm ý nghĩa nội hàm trong các cảnh. Vì vậy xem tranh Thập Điện Diêm Vương cũng rất cần biết chữ Hán, chữ Nôm hoặc được những người am tường về điển tích giới thiệu, giảng giải thì mới thâm sâu nội dung, ý nghĩa mà tranh đề cập tới. Đó cũng là điều hạn chế của loại tranh này.

- Để tạo nên “cái miền Địa ngục–không ai nhìn thấy bao giờ” thì người xưa phải sử dụng hình ảnh thực tế mà họ đã nhìn thấy trên trần gian để thể hiện các nhân vật của Tòa án Âm phủ. Diêm vương, phán quan, lục sự... giống với vua, quan triều đình phong kiến ở chốn triều đường hoặc công đường. Ngục tốt thì phải sáng tạo trong hình lột riêng của quỷ ma, quái

vật, đó là quý Vô thường (có bạch quý và hắc quý—mặt đen và mặt trắng) tóc xoã dài lê thê, đội mũ nhọn cao ngất, chuyên đi điệu vong hồn từ Dương gian về Địa ngục; quý đầu trâu (ngưu đầu quý), quý mặt ngựa (mã diện quý)—thân người đầu trâu hoặc đầu ngựa là ngục tốt chuyên thực thi án lệnh của Diêm vương. Chừng ấy nhân vật chính đã giúp cho người ta nhận diện được pháp đình của Diêm vương. Đây là những sáng tạo nghệ thuật rất đáng khâm phục của người xưa.

- Phần lớn bề mặt của tranh (tranh bộ có 10 bức) hoặc ở hai bên tả hữu chính điện của chùa Phật, có mặt động thể hiện mỗi bên có 5 Điện Diêm vương, được đắp nổi theo thể loại điêu khắc, là dùng để diễn tả các cảnh định công, xét tội và thi hành án lệnh của Diêm vương. Trong đó có nhiều cảnh thụ hình tàn khốc, rùng rợn mà người ta lưu truyền rằng có từ đời Kiệt, Trụ thời thượng cổ Thương, Chu ở bên Tàu cách đây 3, 4 ngàn năm.

- Cảnh tượng trên tranh, trên mặt động hết sức náo hoạt, sinh động và rất hấp dẫn người xem. Điều hết sức kỳ lạ là trước những cảnh thụ hình ấy, trải trên diện rộng, với đủ loại tội ác bị trừng phạt mà người xem không sợ sệt, hốt hoảng, xa lánh mà vẫn  *bình tĩnh xem xét tỉ mỉ*  dường như đang tự vấn lương tâm của mình trước những điều mà mình đang thấy, đang xem, đang nghĩ, đang liên tưởng về những hành vi của chính mình, của người thân và của đồng loại trong xã hội. Đó là nhờ nghệ thuật thể hiện hết sức gián dị và trong sáng của loại tranh này, gây được sức hấp dẫn lôi cuốn, rung động tận trái tim và ghi dấu ấn sâu sắc trong trí óc con người đạt đến mục đích cuối

cùng: *Lấy đó để răn mình, khuyên con, dạy cháu*. Đó là chức năng giáo dục của nghệ thuật, đồng hiện cùng chức năng phản ánh thực tế của xã hội, phát hiện những bí ẩn của cuộc sống tâm linh con người.

- Hiện nay còn thấy có hàng ngàn bức tranh của hàng trăm bộ tranh Thập Điện Diêm Vương (mỗi bộ 10 bức hoặc mỗi bộ 2 bức của người Dao) được vẽ trên giấy; tác giả là các bậc túc nho giỏi sử dụng kỹ thuật vẽ mực nho gọi là tranh thủy mặc. Có các nghệ nhân Hàng Trống–Hà Nội vẽ bằng phẩm màu rực rỡ có điểm nét bằng kim nhũ, ngân nhũ rất lộng lẫy. Có các nghệ nhân làng Đông Hồ (Thuận Thành–Bắc Ninh) vẽ tranh bằng các loại màu cái nhuộm nhện trên nền giấy điệp nền nã. Có các tác giả là các thầy cúng, thầy đồ ở các bản làng của dân tộc Tày, Nùng, Dao, Cao Lan, Sán Chi, Sán Diu vẽ tranh trên giấy dân tộc tự tạo bằng các loại phẩm màu, bột màu pha với nhựa thông, nhựa cây bưởi, nhựa sơn, nhựa cây đào.

- Trong các chùa Phật ở miền núi, miền xuôi vẫn còn dùng các loại tranh vẽ trên giấy, vẽ rất đẹp, lồng trong khung hoặc luôn trực treo rất nghiêm trang. Còn có nhiều chùa có bộ tranh 10 bức vẽ bằng sơn quang dầu, sơn son thếp vàng, hoặc còn giữ được hàng trăm năm nay các bộ tranh điêu khắc phủ vàng son lộng lẫy thể hiện đề tài này. Còn có nhiều chùa đắp mật động bao gồm nhà cửa, lầu đài cùng 5, 6 trăm pho tượng lớn nhỏ bằng đất nung phủ sơn son thếp vàng, hoặc bằng đất sét, giã nhuyễn trộn giấy bản tạo thành tượng rồi quét sơn màu.

Năm 2005, chúng tôi có đến thăm miếu Đông Nhạc, ở Bắc Kinh, thờ Đông Nhạc Đại Đế–vị chúa tể cao nhất của “Âm

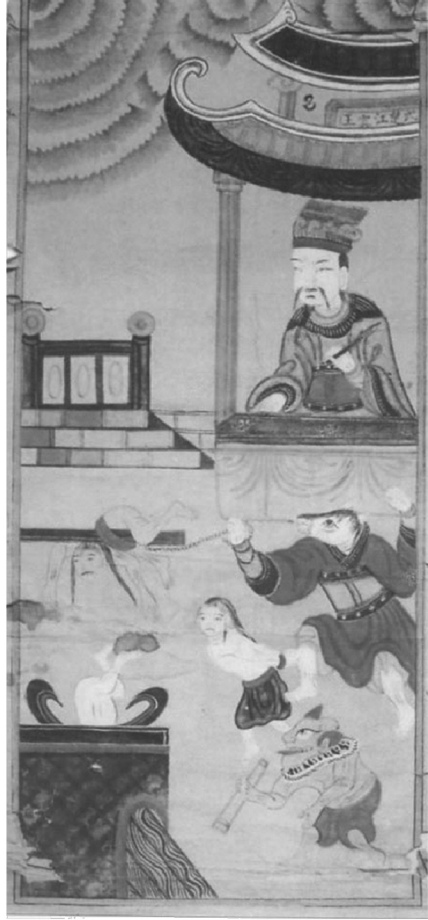
gian” trông coi linh hồn của con người và là “cấp trên” của Diêm vương. Trong khuôn viên rộng lớn của miếu, có hai dãy phòng ở hai bên tả hữu, mỗi bên có 5 phòng. Mỗi phòng rộng chừng 18–20m<sup>2</sup>, mười phòng ấy được trưng bày thành 10 Điện Diêm vương thể hiện bằng các pho tượng lớn từ 1,20m đến 1,60m diễn tả vị Diêm vương cùng các phán quan, lục sự, ngục tốt, quý sứ và các tội nhân đang thụ hình, rất sống động, các tượng được tô màu sơn đẹp đẽ. Mọi người đến lễ thần trong miếu, đều đến viếng thăm 10 phòng Điện Diêm vương này với thái độ thành kính, chân thành và đặc biệt trân trọng.

Âm tào Địa phủ với 10 Điện Diêm vương là cảnh hư cấu trong đạo Phật, sản phẩm của trí tượng tượng của con người, được miêu tả bằng nghệ thuật phóng dụ rất sinh động, gây ấn tượng mạnh mẽ tận sâu thẳm tâm hồn của con người, nhằm mục đích răn đe kẻ ác, ngăn ngừa việc phạm tội của con người khi sống ở dương gian, khuyến khích việc phát triển, hoàn thiện hành vi, đạo đức (giới), kỷ luật về tinh thần (định), và trí năng (tuệ) ở mọi người, mọi lúc, mọi nơi, miễn là con người kiên trì và nỗ lực. Những ý tưởng của luật nhân quả của nhà Phật thực sự phù hợp với ý tưởng xây dựng đạo đức, nhân cách con người trong một xã hội có thuần phong, mỹ tục, tốt đẹp và công bằng. Rất đáng trân trọng gìn giữ.

*Phan Ngọc Khuê*



**Đệ nhất điện Tân Quảng Vương**  
(st. Mark & Nhung) Địa ngục thứ nhất. Sau khi lia trần, linh hồn sẽ bị quý Vô thường dẫn giải tới trước Tân Quảng vương để xét công phạt tội; góc trái phía dưới tranh là Bồ Kinh Sở, nơi các thầy tu, thầy đạo khi tụng kinh ăn bứt kinh, không đọc hết, sẽ bị giam ở đó để đọc, chép bổ sung, chuộc tội.



**Đệ nhị điện Sở Giang vương**  
(st. Mark & Nhung).





**Đệ tam điện Tống đế vương** (st. Mark & Nhung). Cảnh vong hồn phải qua cầu Nại hà, dưới cầu có chó Ngao, rắn tết, ai trượt chân thì vĩnh viễn sa vào bụng ác thú; vì vậy cần phải được độ dẫn do các hòa thượng (có cờ phướn dẫn đường) đưa qua cầu. Hai bên cầu có quý Đầu trâu Mặt ngựa canh gác.



**Đệ ngũ điện Diêm la vương** (st. Mark & Nhung). Vẽ cảnh hòa thượng dẫn độ vong hồn chúng sinh qua cầu Nại hà. Sau khi chết, quý Vô thường đưa hồn về địa ngục, đứng trước Nghiệp kính đài nơi hiện lại đầy đủ hành động tội ác của vong hồn đã gây ra trên thế gian; dù kín nhem bí ẩn đến đâu cũng được ghi lại hết, không thể chối cãi, để chịu tội không oan, hưởng phúc không sai.



*Đệ cửu điện Đô thị vương* (st. Mark & Nhung). Vẽ theo điển tích Mục liên Bồ tát, có nhiệm vụ giáo hóa chúng sinh bỏ ác theo thiện, độ trì các vong hồn ăn năn sám hối về các tội đã gây ra trên thế gian, để chóng được hóa kiếp đầu thai, tái sinh kiếp khác.



*Đệ thập điện Chuyển luân vương* (st. Mark & Nhung). Chủ việc chuyển kiếp luân hồi cho vong hồn đầu thai. Bộ tranh này có dụng ý bố cục các mái điện đối ứng nhau tạo nên sự thống nhất.

# TIỂU KHÚC PHÁT ĐÀN

Thơ TUỆ SỸ

TÂM THƯỜNG ĐÌNH dịch Anh

Sông Hằng một dải trôi mau;  
Vận đời đôi ngã bạc đầu Vương gia.  
Tuyết sơn phất ngọn trăng già,  
Bóng Người thăm thẳm vượt qua chín tầng.  
Cho hay Bồ tát hậu thân,  
Chày kinh chưa chuyển tiếng vẫn đã xa.  
Sườn non một bóng Đạo già  
Trăm tư năm tháng bên bờ tử sinh.  
Nhìn Sao mà ngỡ sự tình:  
Ai người Đại Giác cho mình quy y?  
Năm chầy đá ngủ lòng khe;  
Lưng trời cánh hạc đi về hoàng hôn.  
Trăng gầy nửa mảnh soi thêm,  
U ơ tiếng Tré, êm đêm Vương cung.  
Sao trời thua nhật mông lung;  
Mấy ai thấu rõ cho cùng nghiệp duyên.  
Khói mơ quán quýt hương nguyên,  
Hợp tan là lẽ ưu phiền đầy thôi.  
Vườn Hồng khóa néo phính phờ,  
Cùng trong cõi Mộng chia bờ khổ đau.  
Thời gian vỗ cánh ngang đầu;

*Sinh, già, bệnh, chết, tránh đau vận cùng.  
Khổ đau là khối tình chung,  
Ai nâng côi Thế qua bùn tử sinh?*

**Tuệ Sỹ**

*Mùa Phật Đản 2549*

## A LITTLE SONG OF VESAK

The Ganges River keeps flowing  
Between the destiny of life, whitening the hair  
of the Royal Highness\*  
The snowed mountain paints the old moon  
The person's shadow has passed deep the ninth heaven  
Just another manifestation of the Boddhisvatta  
Reciting the Sutra has yet to transform, its essence has echoed  
A young mountain, an old Wise  
Contemplating with time on the shore of Birth and Death  
Looking deep at the star, one wondered  
Which Awakened One let us to take refuge  
Time still pass, rocks still sleep, heart and mind still sync  
Cross the sky, the stork comes and goes as beauty as the sunset.  
The half slim moon still shine its course

Singing to the young, soothe the Royal palace  
How come the sun still radiate  
Who to fully understand the Karma and Interbeing?  
The incense bathe with prayers  
Uniting and dissolving is the essence of suffering.  
The blooming garden protects its beauty  
In the realm of dream divides the shore of its unwholesomeness  
The time is just passing over our heads  
Birth, old age, sickness and death is just a continuance  
Suffering is just a common displacement  
Who is to lift human realm over the muddle of life and death?.

*\* There was a prophecy that the prince would leave home for a holy life and attain the supreme enlightenment, otherwise he would be a great emperor. Worry about the prophecy was whitening the hair of the father-king.*

*Translated by Phe Bach*



# TU DƯỞNG

*Truyện ngắn* HOÀNG LONG

Trong những hoàn cảnh bất an hay tuyệt vọng, duy trì nhịp sống bình thường quả thật khó khăn. Con quạu thắt kéo về bất chợt giữa lúc đang tập trung làm việc, giữa những lúc nghỉ ngơi khiến ta muốn buông xuôi tất cả. Rồi khi đã quen dần với điều đó, nỗi đau trở nên êm dịu nhưng không ngừng tàn phá, đục khoét làm ta mệt mỏi rã rời. Khi đó mà ta vẫn duy trì được cái tâm bình thường thì đúng là kỳ tích. Và rồi sau nhiều thời gian ta mới hiểu được rằng đó là cảnh giới tối cao. Chỉ có kẻ yếu đuối mới dễ chìm trong tuyệt vọng, chỉ có kẻ thiếu tự chủ mới dễ bị kích động, bốc đồng vì những thứ bất chợt nhất thời. Cả hai đều dễ dàng tạo ra sơ hở để kẻ khác khai thác và lợi dụng. Thậm chí có khi dẫn đến sai lầm chí mạng phải mất nhiều năm sau mới có thể sửa chữa hay phục hồi. Ta phải tập đối diện với chính mình để hiểu được điểm mạnh và điểm yếu của ta, tu dưỡng đến khi tâm lúc nào cũng an tĩnh như mặt nước lặng. Sự vật được phản chiếu rõ ràng, đúng bản chất vì nước không hề xao động. Tâm ta bình an thì mới có thể nhìn thấu suốt bản chất của sự vật mà ứng xử phù hợp. Không ai có thể quấy rầy một cái tâm bình lặng. Cũng như nước có thể xao động một chút khi gió lay khi đá ném nhưng tất cả cuối cùng cũng trở về bình yên, lặng lẽ phản chiếu mây trời. Đó là cảnh giới tu dưỡng

đỉnh cao cần ta rèn luyện suốt cả một đời. Vì thế mỗi ngày anh đều cẩn thận lên cho mình một kế hoạch thật chi tiết tỉ mỉ và cố gắng duy trì cho dù bất cứ chuyện gì xảy ra. Anh tập trung vào chuyện của mình, trung thực với mình từng giây phút, không bận tâm đến việc người khác nghĩ gì. Có khi anh dành cả một chiều đi dạo nhớ về ngày xưa vì đối với anh đó là điều quan trọng cần thiết, nằm trong bản kế hoạch hàng ngày. Việc tuân thủ kỷ luật chặt chẽ đối với anh cũng là một sự cứu vớt. Cuộc sống ngày càng trở nên bất an và loạn lạc, con người ngày một ham muốn và toan tính nhiều hơn. Lòng tin đặt nhầm chỗ có thể phải trả giá rất đắt, kết bạn nhầm người có thể làm ta không có một giây phút bình yên. Vì thế anh chọn lựa đặt tin tưởng tuyệt đối và nương tựa và chính bản thân mình. Muốn sống một cách đẹp đẽ thì sự tu dưỡng của mình phải đạt đến cảnh giới tối cao. Từng chút một mỗi ngày, anh luyện tâm cho yên tĩnh như mặt nước, mỗi chuyện bình thường hàng ngày trở thành một nghi lễ ca tụng cuộc sống. Và sự thanh thản thâm lặng cuối ngày là phần thưởng. Bằng cách đó, anh đã cứu vớt chính cuộc đời mình.

*Sài Gòn, 26/11/2016.*



Thơ *haiku* (俳句 *hài cú*) xuất xứ từ Nhật Bản, mỗi bài thơ chỉ gồm 17 âm tiết ngắt dòng thành 5/7/5 và là thể thơ ngắn nhất thế giới. Mỹ học Nhật Bản vốn ưa chuộng sự thu nhỏ, dùng cái tối giản để nói điều tối đa. Thơ *haiku* do đó, gợi mở một chân trời bao la bát ngát vô cùng của hiện hữu. Thể thơ này được yêu mến trên toàn thế giới và rất nhiều nhà thơ nổi tiếng đều thử sức với thơ *haiku*. Những bài thơ sau đây, sáng tác bằng Việt ngữ chỉ là một thử nghiệm cho việc khám phá chiều sâu của hiện sinh qua những điều đơn giản...

1.

Dẫm lên đám lá khô  
Để âm thanh  
Trở thành bạn đồng hành.

2.

Ngồi nơi lưng chừng trời  
Chim bay ngang tầm mắt  
Mây đứng, người trôi đi.

3.

Hàng cây từng già  
Người lính canh buồn bã  
Trong yên lặng đêm khuya.

4.

Trái cây đèn vàng  
Chín trong ngày mưa  
Qua khung cửa kính.

**Hoàng Long**

