

HOẰNG PHÁP

TRAU DỒI VÀ PHÁT HUY CHÁNH PHÁP



Ý thức & Vật lý lượng tử 39

Từ vô lượng tâm 23

*Những cống hiến của Ngôn ngữ học
cho việc nghiên cứu Tâm thức: hiện tại 99
Đừng lỗi hẹn với thực tại 79*



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ

Chọn một hướng đi thích hợp

Đạo Phật là con đường đi đến đời sống an lạc-hạnh phúc dành cho mọi người. Vì dành cho tất cả mọi người, nên dù chỉ một con đường nhưng có nhiều cách đi khác nhau. Có người thì chuyên tâm niệm Phật-Pháp-Tăng, có người thì thực hành thiền định, có người thì chuyên trì mật chú ... trong đời sống hàng ngày.

Sau khi đức Phật Nhập-diệt, công việc này đã giao cho chư vị Tổ sư. Các ngài y cứ trên kinh-luật, tùy theo khả năng nhận thức và hoàn cảnh riêng của từng người, sự khác biệt về nền văn hóa của các nước mà thiết định các pháp hành khác nhau. Nhiều pháp hành được thay đổi phong phú, đa dạng, cũng như mở rộng khắp nơi là điều rất tự nhiên, vì để thích hợp với tính chất Phật pháp. Phật pháp vốn siêu việt thời gian và không gian, nên không bị rơi vào pháp tu gọi là “tân thời”, và pháp tu không “y nguyên”, càng không vướng mắc vào cái “tôi” và cái “của tôi” như các học giả, nhà nghiên cứu thường giải thích.

Các Kinh luận Phật học đều dạy “Tam giới duy Tâm, vạn pháp duy Thức”.

Thật đơn giản, nhưng để nhận biết, thì việc vận dụng tri thức khái niệm là chưa đủ, mà cần phải có thêm sự xác quyết xuất phát từ kinh nghiệm thực chứng.

Chướng ngại lớn nhất chính là cách nhìn phân biệt nhị nguyên. Đó không phải là nhược điểm hay là một khuyết tật mà là một cơ chế sinh tồn phức tạp có nguồn gốc sâu xa từ cấu trúc và chức năng của não bộ.

Với tuệ giác siêu việt, Đức Phật đã nhận biết được khả năng thay đổi cơ chế này nhờ vào sự quán chiếu nội tâm và Ngài đã chỉ ra lối mòn mà các khái niệm sai lầm đã thâm nhập vào tâm thức.

Hơn 25 thế kỷ sau, các nhà khoa học hiện đại, bằng những nghiên cứu thực tiễn nghiêm ngặt tinh vi, đã chứng minh rằng tuệ giác của Đức Phật đã đạt được, thông qua pháp quán chiếu chủ quan lại chính xác đến độ kinh ngạc.

Điều quan trọng nhất, xét trên bình diện tế bào, các nhà khoa học đã khám phá quy luật rằng: Những kinh nghiệm được lập đi, lập lại.

Mùa Hạ, PL 2557

Hoảng Pháp

HOẰNG PHÁP

TRAU ĐỐI VÀ PHÁT HUY CHÁNH PHÁP

CỔ VẤN: THÍCH THÁI HÒA

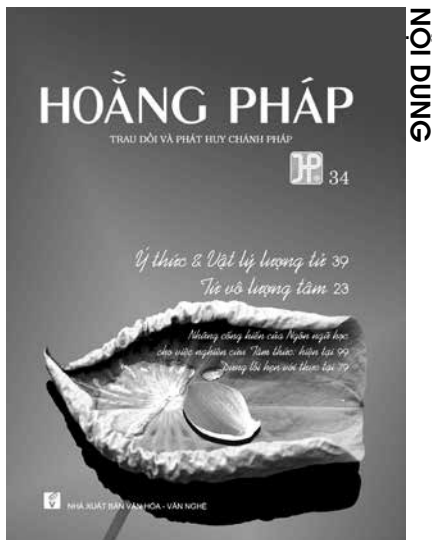
Chủ biên: Thái Tuệ

Chùa Phước Duyên, P. Hương Long, Tp. Huế

Email: hoangphapvn@gmail.com

Website: hoangphap.info - ĐT: 0905477819

34



NỘI DUNG



Một số quan điểm về Chú đại bi
◊ Pháp Hiền cư sỹ



Được thiêng vẫn sáng
◊ Tâm Quang



Tứ vô lượng tâm
◊ Thích Nguyên Hiệp



Ý thức và Vật lý lượng tử
◊ Đặng Công Hạnh



Những đóng góp của các thương gia
trong sứ mệnh hoàng dương Phật pháp
◊ Nguyễn Lộc



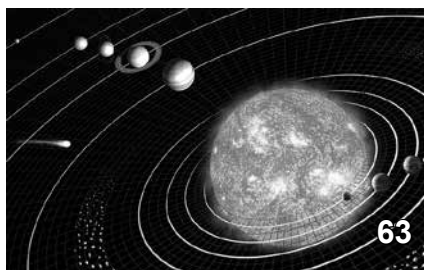
Đừng lỗi hẹn với thực tại
◊ Nguyễn Duy Nhiên



Bước vào sự tĩnh lặng
◊ Hiện Trú



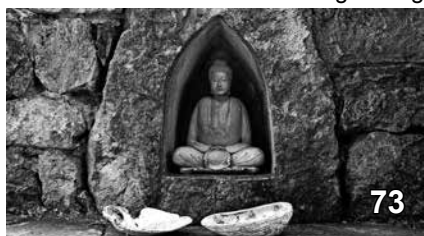
Cái nhìn của thể nhân
◊ Đặng Ngọc Anh



Thế giới vật chất & phi vật chất
◊ Hoàng Phong



Những cống hiến của Ngôn ngữ học
cho việc nghiên cứu Tâm thức:
hiện tại
◊ Pháp Thường



Sức mạnh Phật giáo: nhìn từ những
quan điểm mới về sức mạnh
◊ Minh Thạnh

THƠ

- 56. Cối trang nghiêm
◊ Mặc Phương Tử
- 141. Mái chùa quê
◊ Hạnh Phương



PHÁP HIỂN CƯ SỸ

Một số quan điểm về Chú đại bi

Trong Phật giáo, có hai chân lý mà ta được biết: Tục đế và Thánh đế. Tục đế là chân lý quy ước, chân lý của kinh nghiệm: kinh nghiệm chủ quan và kinh nghiệm có phân tích trên cơ sở khoa học. Khi ta nói đến chân lý quy ước, thì ta đang hình dung đến một sự kiện nào đó mà ta có thể chấp nhận, chẳng hạn, vận tốc chuyển động đều của ánh sáng, một sự vật có một con số nhất định khi đem lên bàn cân... Tóm lại, cho dù bị chi phối bằng bất cứ trạng thái tâm lý nào, thì số đo, vận tốc chuyển động đều của ánh sáng vẫn không thay đổi, nghĩa là ta không thể nói: “người buồn cảnh có vui đâu bao giờ”. Vậy thì, hiện tượng quy ước, trong bản chất nó vốn nội hàm cái không gian hai chiều của nó: vừa chủ vừa khách quan. Chủ quan vì ta biết số cân của nó và đó là tự thể của nó khi được quan sát trên phép đếm – khách quan tính của sự thể. Tuy nhiên, thực chất của các chúng sinh hữu

ting, có lẽ sẽ có nhiều không gian hơn, trong đó những hệ lụy của cảm xúc đã tham gia sâu vào trong suy tưởng của chúng ta. Có thể vận tốc ánh sáng, số cân của một sự vật là hoàn toàn chính xác trong tự thân của nó, song, qua những cảm xúc, thì các hằng số ấy có thể sẽ có những những thay đổi, và thường những thay đổi đó sẽ được hiện thân bằng một số mệnh đề điều kiện. Do vậy, trong lĩnh vực vật lý, người ta không chấp nhận những con số ảo, tức là bản thân sự vật là tính tuyệt đối của nó trên mặt thể hiện, trừ phi cái cân, hay con số bị tính sai đi. Ở đây, không có cái gọi là: “nếu như... giả như...”. Con số hay phép tính phải đi theo một đại lượng nào đó thì nó mới thực hữu và có giá trị. Cũng vậy, trong ngôn ngữ, danh từ mà không đi theo nó là một tính từ, thì danh từ đó chưa đủ nghĩa.

Nếu xét trên cơ sở cảm quan, thì số phận của tâm lý học rất dễ bị ruồng bỏ, đến độ mà ta bao giờ cũng muốn lẩn tránh những cảm xúc của mình,

bởi vì, thực tại là một cái gì đó không thể thấy bằng cảm xúc. Tuy nhiên, quá trình tiến hóa của nhân loại không thể không có cảm xúc, bởi vì nó là dấu ấn của thi tính và mỹ quan và hơn thế khoa phân tâm học của Phật giáo đã đạt đến một chiều sâu đáng kể trong các cấu trúc trừu tượng và khả năng thị quan về màu hay các biến thể tương hỗ của âm thanh mà trong đó một nhân vật nổi tiếng và ưu việt nhất, chính là đức Quán Thế Âm Bồ-tát, người chuyên dùng thị lực vô hình và âm thanh để giáo hóa chúng sinh và tự mình lấy đó làm phương châm tu tập.

Vì số phận bị ruồng rẫy của tâm lý học – thiếu hẳn những phạm vi đạo đức của giới luật – buộc ta phải dẫn thân vào con đường của tôn giáo và cũng bởi vì, dù ta có suy luận là, ngoài đời sống lưỡng cư, ta chắc phải có một đời sống khác hơn, đời sống không bị ném vào không gian hai chiều: có-không, sống-chết, khổ-vui... Ta đi tìm nguyên nhân duy nhất và vĩnh hằng, chẳng hạn, một hạt cơ bản nào đó mà thật sự là nó

không do bất cứ hạt cơ bản nào cấu thành – Chúa ở bên ngoài sự sáng tạo của mình – hạt cơ bản (tự sinh). Bất hạnh thay, suy luận cho ta biết là mình có thể có đời sống của Niết-bàn, thế nhưng, suy luận ấy cũng chỉ là sự suy luận trên cái không gian đối thể của chúng ta. Triết học sẽ cho biết rằng, đường chân trời là một đường có thật, nhưng không thể tới, còn tôn giáo thì ném không gian hai chiều vào thế giới quy ước, để sống-chết, có-không... thật sự là sống-chết, có-không. Cú ném này được triết học cho là cú nhảy vọt, còn tôn giáo, nhất là Phật giáo, thì đây là sự thực hành, hay “sống đời sống đạo”. Sống đời sống đạo, có nghĩa là sống đời sống của một người tu hay một hành giả. Sống trong thẳng nghĩa đế.

Thẳng nghĩa đế, thừa nhận thế giới quy ước theo giá trị của chính nó, vì đó là giá trị quy ước, quy ước ngay cả trên mặt thí nghiệm – bởi vì hiện tượng được quy định bằng những khái niệm hay lý thuyết có kiểm chứng, còn chân lý

quy định được Phật giáo cho là tục đế, và vì, khi cái gì còn quy định, thì cái đó, thế nào rồi cũng dẫn đến khổ – tương đối. Nói cách khác, cái đó rồi cũng đi đến hủy hoại. Do hoại mà khổ và do đi tìm cái thường cũng là khổ. Thậm chí, ngay cả luật vô thường, cũng chỉ là quy ước – ta sống trong thế giới hai chiều, nên ta thấy có vô thường. Và đây là một phần ý nghĩa của Thắng diệu đế. Nói cách khác Tục đế cũng chính là Diệu đế của sự trui rèn và nói như các nhà luận lý học Phật giáo, thì bản chất của tục đế là không, giả danh, cho nên, tục chính là chân – không hai không khác.

Trong Thắng diệu đế của Phật giáo, người ta không xem ánh sáng là con đường lý tưởng, độc đạo và cũng như tự thân nó vốn chứa đựng một loại vận tốc mà chưa có vận tốc nào có thể vượt qua. Vì ba cõi là vô thường, bất an, nên ánh sáng không là lý tưởng thuộc về Thắng nghĩa đế. Nói tóm lại, nếu không-thời gian là tương đối, vậy thì nó tương đối trên mặt khổ thánh đế – có quá khứ,

hiện tại và vị lai, chỉ cho vận tốc – cho dù ta có đi bằng vận tốc ánh sáng đi nữa, thì bản thân ta cũng sẽ di chuyển trên con đường của thời gian và vẫn y nhiên, sanh tử luân hồi – cái thứ không gian hai chiều mà ta khó lòng lẩn tránh. Trong các cõi Phật giáo, như kinh dạy, ta biết có những thân thể chúng sinh được cấu trúc bằng ánh sáng hoặc siêu việt ánh sáng, nhưng không thọ khổ (như thuyết tương đối), chẳng hạn, những công dân của cõi Tịnh độ A-di-đà. Và ở đó, họ sống thật sự trong đời sống 10 chiều – dâng hoa cúng 10 phương Phật chỉ trong một bữa ăn, hoặc “thân cư tịnh độ mà ‘hiện thân’ giáo hóa Ta-bà.”

Tại sao, ở đó, nơi cõi Tịnh độ, người ta có thể thực hiện được điều kỳ diệu như thế? Theo triết gia Duy Minh, vì ta chưa thật sự vô công dụng hạnh (never totally disinterested, dispassioned observers) trong mọi hành vi và ta dồn mọi nỗ lực chỉ để hướng ngoại cầu huyền (trying to discover something real out there. That is the wrong

image). Ta tích cực hoạt động trong việc sáng tạo công cụ, trong những tư kiến, ta thật sự chưa biết là sự hoạt động của mình ở bất cứ nơi đâu và thời điểm nào, đều do nghiệp chỉ huy (in the time and place that we happen to be because of karma. Theo *The New Physics and Cosmology*, p.192). Tóm lại, một đời sống kỳ diệu, là một đời sống trong yêu thương vô ngã. Nói cách khác, đó là một đời sống trong Đại bi tâm Đà-la-ni.

Nói đến Phật giáo là nói đến nhân quả và quan trọng hơn là lý duyên sinh. Một số người nào đó, đôi khi đánh đồng nhân quả với lý duyên sinh hay duyên khởi, nghĩa là người ta nhầm lẫn nhân quả với nhân duyên. Thật ra, khi ta nói nhân quả là nói đến tiến trình, và ý niệm này vô hình trung ta đã giẫm chân lên học thuyết tương đối của Einstein. Học thuyết của Einstein, theo Arthur Zajonc, là một học thuyết chỉ đơn giản quy vào tính tương quan nhân quả – một sự kiện xảy ra, thì phải xảy ra trên phạm vi vận

tốc ánh sáng – một sự kiện nào đó muốn trở thành, thì nó phải có vị trí hoặc không gian và thời gian. Không thể có sự vật nào vừa là cái này lại vừa là cái kia. Nhân quả, nói chung là một tiến trình tuần tự. Không thể có cái gọi là “đồng thời cụ túc tương ưng”. Thật bất ngờ, sự sai lầm mà ta đang gánh lấy, chính là sự sai lầm của lịch sử nhân loại này, từ khi ánh sáng và thời gian được tôn vinh và tề hơn, ta đi theo khoa học – Phật giáo khoa học – nói cách khác, ta tôn thờ chủ nghĩa duy khoa học, mà thực chất ta không phải là một nhà khoa học. Triết gia Duy Minh nói: “Chủ nghĩa nhân bản xuất hiện từ thời kỳ Khai Sáng của châu Âu và từ sự khám phá khoa học dẫn thành hệ thống ý thức xem con người là trung tâm hóa của tất cả. Chủ nghĩa này là loại chủ nghĩa duy khoa học, chứ không phải là khoa học, vì vậy, nó thuộc về ý thức hệ. Tiến trình mà nó kéo theo, chính là loại bỏ hẳn khả năng tâm linh của chúng ta và hùng hổ hướng đến thiên nhiên càn quét. Duy khoa học

vừa không phải là một loại chủ nghĩa duy nhiên, cũng chẳng phải là chủ nghĩa duy linh.” Đây có phải là một phần lý do vì sao mà trong Phật giáo có quá nhiều triết gia mà lại ít có khoa học gia chẳng? Có chắc là ta sẽ không phong thánh cho Kant hay Einstein, cho dù ông ta quy y Phật trước hoặc sau khi viết *Phê phán lý tính thuần túy* hoặc *Tương đối thuyết*? Hơn thế, vì là chủ nghĩa duy khoa học, cho nên, theo Duy Minh, nó đã lấy tri thức làm sức mạnh khai phá thiên nhiên một cách đáng tiếc và dã man.

Cái gì để chứng minh Phật giáo là một tôn giáo siêu việt?

Biến một cái gì đó thành cụ thể hay cụ hữu trong tiến trình Chỉ và Quán (trong tư duy phân tích hay trong âm thanh – chỉ cho chân ngôn chú ngữ), thì cái đó sẽ là chân thường, chẳng hạn, vô thường được cắm sâu vào trong xương tủy của một hành giả Nhập lưu tựa mũi tên từ người xạ thủ thiên tài. Tiến trình “biến cái gì đó...”, Phật giáo gọi là Tu, nhất là giữa thời đại mà tâm và vật đã là pháp

chấp, còn duyên khởi thành là ý thức hệ mà theo tôi là nó đã bị đặt vào trong một bộ khung – tách ly khỏi năm trạng thái suy thoái của đời mạng pháp – khó có thể vượt qua. Bộ khung đó, người ta gọi là giải cấu trúc hay chủ nghĩa Hậu hiện đại. Và, “tách ly khỏi năm trạng thái khổ đau” hay ngũ trước ác thế, vì chủ nghĩa này lấy lý luận làm nền tảng diễn ngôn, thay vì lấy duyên sinh hay tu tập làm quả và đó cũng là một loại ý thức hệ, chứ không phải là dạng nhân quả duyên sinh trong Phật giáo.

Mọi chủ nghĩa đều kéo theo chúng những giáo điều nhất định, còn Phật giáo thì đưa ra những con đường, mà có hấp dẫn hay không là do việc thử nghiệm của ta. Tất nhiên, như là một liệu pháp, trong các con đường ấy, sẽ có rất nhiều những quy định hay các lời khuyên cho những ai đang đi trên đó, y như lời khuyên của một bác sĩ cho cách dùng thuốc của chúng ta. Thật thế, những lời khuyên này, không thể là những giáo điều (trừ phi ta muốn bám vào

đó để răn đe. Tất nhiên mọi bám chấp hay “chấp pháp”, có nghĩa là ta đã phạm thuốc), bởi vì, giáo điều, trong tự thân của nó chính là ý thức hệ. Trong Phật giáo, không có bất cứ cuộc chiến ý thức nào, ngoài trừ cuộc chiến của quá trình tự hàng phục tâm trong yêu thương và buông xả. Chẳng hạn, tụng Kinh, niệm Phật là một liệu pháp để trị bệnh khổ và là cái cách làm quen với Phật tánh của chúng ta, mà trong đó một vài lời khuyên cho cách dùng phương thuốc này, chính là chí thành đọc tụng, và hướng tâm vào sự huyền bí của ngữ tính trí bi, nhất là hướng đến Tam bảo. Lama Anagarika Govina nói: “Ngôn từ là dấu ấn của tâm thức, là những điểm tối hậu, chính xác hơn, đó là những chặng đường của các chuỗi vô tận kinh nghiệm được quá khứ xa thăm ngút ngàn sinh ra truyền vào hiện tại và dò dẫm hướng đến tương lai cũng xa thăm ngút ngàn chẳng kém chút nào.”(1) Và ông cho đó là “diệu ngữ và lực ngôn trung.” Tức là sự màu nhiệm của ngôn

từ và tính dũng mãnh trong thuyết ngôn (La magie du mot et la puissance de la langue).

Y trên cách nói của L. M. Govina, ta tiến vào chú Đại bi với một số tư liệu và tri thức hạn chế để viết về nó, một bài chú lừng lẫy và có nhiều công năng hơn hết trong tất cả mật chú của Phật giáo – một loại tu tập và giáo hóa bằng âm thanh trong Phật giáo, chính xác hơn, một loại chân ngôn được cho là siêu việt từ ngôn thuyết của đức Quán Thế Âm.

Trước tiên để hiểu nghĩa bài chân ngôn này bằng dịch thuật (cho dù, mật chú là một trong những vùng cấm – không thể dịch, trong Phật giáo. Thế nhưng, theo tôi, chân ngôn, ngoài tính diệu ngôn và lực ngôn trung, nó còn mang thi tính và thẩm mỹ, đến độ các tần số của nó làm thành những gam màu trong các liên hệ “dây” huyền nhiệm đưa ta vào thanh tịnh, hết như thi kệ của các chân sư ngộ đạo), ta sẽ nói sơ qua về hành trạng của đức Quán Thế Âm, theo La Thập và Quán Tự Tại theo Huyền Tráng.

Hành trạng Quán Âm

Quán Âm, tiếng Phạn là Avalokitesvara – người làm chủ cái thấy của mình, Huyền Tráng dịch là Quán Tự Tại, và theo Quán Âm Bửu Điển (觀音調寶典), thì Quán Âm có nghĩa là Quán Thế Tự Tại, Quang Thế Âm và ngài được cho là một vị Bồ-tát cứu thế (Cứu Thế Bồ-tát), cứu thế vô cầu (Cứu Thế Tịnh Thánh), ban cho chúng sinh sự không sợ hãi (Thí Vô Úy), vị Bồ-tát có tay như đóa sen không nhiễm ô (Liên Hoa Thủ), mở ra cho chúng sinh vô số pháp môn tu tập (Phổ Môn), tâm từ bi không thể đo bằng bất cứ phép tính phàm phu nào (Đại Bi Thánh). Trong Phật giáo Đại thừa, ngài được biết đến như là một vị Bồ-tát lẫy lừng trên hai phương diện: trí tuệ và đại bi. Sở dĩ được gọi là tuệ, vì ngài đã từng tu tập và nghiệm chứng trí tuệ sâu xa là trí Bát-nhã, và sở dĩ được gọi là đại bi vì ngài hiện thân bằng thế nguyện, liên tục bạt trừ nhất thiết khổ của toàn thể chúng sinh trong vũ trụ này. Theo phẩm Phổ môn trong

kinh Pháp hoa: “Nhược hữu vô lượng bá thiên vạn ức chúng sinh thụ giả khổ não, văn thị Quán Thế Âm Bồ-tát, nhất tâm xưng danh, Quán Thế Âm Bồ-tát tức thời quán kỳ âm thanh, giai đắc giải thoát.” Từ đó ta có thể thấy, sự vĩ đại trong tu pháp

cho nên xưng là tự tại. Vì [Bồ-tát quán kỳ âm thanh tức đắc giải thoát] cho nên (Quán Thế Âm) lại có nghĩa là Quán thế niệm – niệm Quán Thế – vốn hàm nghĩa quán tự tại.” Như vậy, theo La Thập, trong Quán Thế Âm đã vốn có nghĩa “Quán Tự Tại” rồi. Tức là sự liên hệ tương hỗ giữa Quán Thế Âm và chúng sinh niệm tưởng Quán Thế Âm một cách tự tại. Khuy Cơ, một đại sư đời Đường, trong quyển thượng của “Bát-nhã tâm kinh u tán”, cho rằng, “tự tại” có nghĩa là tùy nhậm, chỉ cho thẳng quả được chứng đắc. Trong quá khứ ngài đã tu hành lục độ, cho nên hôm nay quả chứng viên thành, do tuệ quán trước tiên mà thành tựu mười loại tự tại:

1/ Thọ tự tại: có thể tự bảo trì tính mệnh của mình.

2/ Tâm tự tại: không bị sanh tử làm cho ô nhiễm.

3/ Tài tự tại: Do thành tựu bố thí, nên tùy ý hiện ra tài bảo chu cấp cho chúng sinh.

4/ Nghiệp tự tại: ngài chỉ thực hành thiện sự và khuyến chúng sinh hành thiện.

5/ Sinh tự tại: do thành tựu

và thế nguyện hồng thâm của ngài như thế nào.

Liên hệ đến danh hiệu Bồ-tát Quán Thế Âm, nhất là “Quán Thế Âm”, ta được văn bản “Chú Duy Ma chư kinh”, ở quyển thứ nhất mà trong đó La Thập giải thích về dịch pháp của mình như sau: “Thế có nghĩa là nguy nạn,



giới hạnh nên tùy ý đến đi.

6/ Thắng giải tự tại: do đắc thành an nhẫn, nên tùy ý biến hiện.

7/ Nguyên tự tại: do đắc tinh tấn mà lạc quán thành tự.

8/ Thần lực tự tại: do định lực thành tựu mà hiện khởi thần thông tối thắng.

9/ Trí tự tại: trí tuệ tùy thuận ngôn âm.

10/ Pháp tự tại: do đắc trí tuệ mà thấu triệt mọi nghĩa của khế kinh cũng như tự tạo mọi phương tiện khéo cứu độ chúng sinh.

Từ xưa đến nay, danh xưng “Quán Thế Âm” trong các dịch pháp đã có những bất đồng, chẳng hạn:

Chi Diệu, đời hậu Hán trong “Thành cụ quang minh định ý kinh”: Quán Âm (觀音).

Chi Khiêm, đời Ngô, trong “Duy Ma Cát kinh”: Khuy Âm (窺音).

Phan Tăng Khải, đời Tào Ngụy, trong “Vô lượng thọ kinh”: Quán Thế Âm (觀世音).

Trúc Pháp Hộ, đời Tây Tấn, trong “Quang Thế Âm Đại Thế Chí kinh thụ quyết kinh”:

Quang Thế Âm (光世音). Vô La Xoa, đời Tây Tấn, trong “Phóng Quang Bát-nhã kinh”: Hiện Âm Thanh (現音聲). Và, Huyền Tráng, đời Đường, thuộc trường phái tân dịch, trong “Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm kinh”: Quán Tự Tại (觀自在).

Nét đặc trưng của Quán Thế Âm Bồ-tát

Theo bản kinh “Thiên thủ thiên nhãn Đại bi tâm Đà-La-ni”, thì Quán Thế Âm Bồ-tát vốn đã thành Phật, với hồng danh là “Nhu Lai Chính Pháp Minh”(2) từ vô số kiếp lâu xa, nhưng vì đại nguyện tận độ chúng sinh, nên ngài thị hiện làm thân Bồ-tát, kiến tạo thuyền từ luôn duỗi rong trong bể khổ cứu vớt chúng sinh. Và vào lúc đức Bổn sư của chúng ta còn tại thế, thì ngài là một vị Bồ-tát khổ tu dưới pháp tòa của bậc thầy này. *Quán Âm bửu điển* cho rằng, sự hiện thân và hành trạng của ngài như vậy đã nói lên Phật pháp bình đẳng như thế nào – một vị Phật hóa thân Bồ-tát đi học một Phật.

Với trí và bi siêu việt, chẳng

những ngài đã được các nước theo Phật giáo Bắc truyền tôn thờ như một vị Phật mà ngay cả những quốc gia chủ yếu theo Phật giáo Nam truyền của Đông Nam Á cũng đã dựng tượng ngài như là một chỗ dựa để phát triển văn minh và an ổn. Nói cách khác, sự hiện thân của ngài Quán Thế Âm qua nghệ thuật hình tượng (iconography) nơi các quốc gia Đông Nam Á này, như một tấm thảm vàng để Phật giáo Nam truyền nhẹ nhàng tiến bước. Nghĩa là “nhân cách” của ngài – từ bi, cao quý, thần thông và trí tuệ – không chỉ hấp dẫn Phật giáo Bắc truyền mà còn cuốn hút ngay cả Phật giáo Nam truyền nữa.(3)

Hơn thế, khi mở đầu trì tụng bất cứ kinh điển Đại thừa nào, thì chân ngôn *Thiên thủ thiên nhãn Đại bi tâm Đà-La-ni* vẫn là bài chú được khải phát trước tiên. Điều này cho biết rằng, bản chân ngôn ấy, mà giá trị đích thực của nó, chẳng những dẫn vào tính trong sáng vốn bị vô minh che lấp của hàng phàm phu, mà nó còn là lộ trình tức khắc đưa sở hành của một vị

thánh từ Sơ địa lên tới địa vị thứ Tám trong Thập địa, như bản kinh “Thiên thủ thiên nhãn Quán Thế Âm Bồ-tát quảng đại viên mãn vô ngại Đại bi tâm Đà-la-ni” đã tuyên thuyết như thế khi đức Thế tôn ngự tại đạo tràng Bảo Trang Nghiêm của Bồ-tát Quán Thế Âm, đã giới thiệu cho tứ chúng biết về sự tích và công hạnh của ngài qua việc hành trì thần chú Đại bi mà Bồ-tát đã thọ nhận trong vô lượng ức kiếp về trước nơi đức Phật Thiên Quang Vương Tịnh Trụ. Lúc được đức Phật Tịnh Trụ trao cho thần chú Đại bi, thì Bồ-tát vẫn còn ở đẳng vị Sơ địa. Vừa nghe xong thần chú, ngài liền chứng được đệ Bát địa. Vô cùng cảm kích, ngài vội vàng phát ra lời đại nguyện sau đây:

“Nếu trong đời vị lai, con có thể đem lại lợi ích và an vui cho tất cả chúng sinh với thần chú này, thì khiến cho con được ngàn tay ngàn mắt...”(4)

Mật tâm bi-trí - Quán Tự Tại Bồ-tát đặt trí trong bi

Nguyện là một “kỳ tích” của Phật giáo, và ẩn tượng nổi bật ấy

đã trao cho Phật giáo một vương miện nhiều quyền năng hơn mọi nền tôn giáo lớn nhất trên thế giới này, bao hàm cả triết học lẫn thiên định. Vì nguyện mà mối liên hệ của nó là giải thoát và cứu độ hết thảy chúng sinh, cho nên “nguyện” đã không còn bất cứ giới hạn nào, dù ở nơi Phật, Bồ-tát hay Thanh văn hoặc chúng phàm phu. Đến độ mà, bên dưới đức hạnh của bi nguyện, chính là nơi ẩn tàng của viên trí hay trí Bát-nhã. Do vậy, lược bản Bát-nhã dạy: “Quán Tự tại Bồ-tát hành thâm Bát-nhã ba-la-mật-đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách.” Đoạn kinh này muốn nói rằng, vì Bồ-tát chứng được trí tuệ thâm sâu, thấy được năm uẩn là không, cho nên mọi chúng sinh đều được độ tận. Nói cách khác, mỗi một phương tiện bi là mỗi một phương tiện trí dẫn vào tịch diệt.

Ngoài ra, Quán Thế Âm ngầm chỉ cho giác tính siêu việt của tất cả chúng sinh, chẳng những ngài luôn năng quán âm thanh của chúng sinh mà mỗi chúng sinh, nếu có thể quán

chiếu giác âm trong thể tính của mình, thì âm ba thể tính được quán chiếu ấy, chính là Quán Thế Âm vậy. Nói tóm lại, năng quán tức là sở quán, sở quán tức là năng quán. Tự thể thanh tịnh cá biệt là thể tánh phổ quát của duyên sinh, và như thế “tự tánh Di-Đà” trong một chừng mực nào đó trong pháp tu Quán Âm, chỉ là khái niệm một chiều khi ta không chấp nhận “có” cõi A-Di-Đà ngoài tâm vọng niệm. Và khi thừa nhận “có” Phật độ này, thì ta có thể mang theo mọi loại nghiệp sâu chướng nặng quy hướng về đó mà không nhất thiết phải loại trừ. Trong toán học, mọi con đường có thể giao nhau qua một điểm, rồi đi theo hướng riêng của mình, nhưng trong phép niệm Phật, điểm giao với Phật là một điểm giao tuyệt đối – chỉ có một con đường thành Phật mà thôi. Điểm giao đó gọi là Quán Tự Tại.

“Quán Tự Tại”, nghĩa là tính đại tự tại, không bị bất cứ loại phiền não nào trói buộc cả.” (Theo *Quán Âm Bửu Điển*, p. 05.)

Trong phẩm Phổ môn của

kinh *Pháp hoa*, đức Thế Tôn đã khuyên ta nên quán niệm danh hiệu ngài, cũng không ngoài ý nghĩa là để ta chứng đắc tính diệu âm trong thể tính của mỗi chúng ta. Và hơn thế, chính danh hiệu đó đã được ngài đầu tư bằng bi trí từ vô lượng kiếp, và đó cũng là nơi sở y an toàn hơn hết của mọi chúng sinh vốn bị sanh, già, bệnh, chết, ý thức hệ... làm cho sợ hãi đảo điên.

Quán Thế Âm của Phổ môn thị hiện

Quán Thế Âm còn có một đặc chất nữa là, Phổ môn thị hiện. Phổ môn thị hiện, có nghĩa là bất kể là chúng sinh có nhu cầu gì, thì ngài liền hiện thân thuyết pháp và cứu thoát tùy theo nhu cầu và đặc chất của bất cứ loài hữu tình nào. Do vậy, ngài có 33 ứng hóa thân. Ba mươi ba ứng hóa thân, chứa đựng cách diệu hữu của ngàn tay ngàn mắt, nhắm đến sự giải thoát ngàn nỗi bi thương trừu tượng hay vô thể của vạn loài.

Nên nhớ rằng, ba mươi ba thân tướng ấy, không phải là giới hạn của nhân quả hay con

số, mà chính là hình thái tương tức tương nhập, đồng thời cụ túc tương ưng của lý duyên sinh. Chẳng hạn, nếu chúng sinh nào muốn giải thoát vừa bằng Phật thân lần Thanh văn thân, thì ngài đồng thời hiện cả hai thân để chúng sinh ấy được giải thoát. Hiểu như vậy, tức là hiểu được thuật ngữ Phổ môn, vốn chứa đựng huyền cơ, diệu lý như thế nào. Phổ môn lại có ý nghĩa rằng, cùng một lúc, vượt mọi không–thời gian, bậc thánh ấy đáp ứng trọn vẹn nhất thiết sở cầu của tất cả chúng sinh.

Ba mươi ba ứng hóa thân

Người ta nói rằng trong Phật giáo có đến tám mươi bốn ngàn pháp môn để tu tập và mỗi một pháp đều đưa ta đến bờ giác, giải thoát thống khổ. Do đó, trong tự thân, pháp Phật vốn là pháp bình đẳng. Tuy nhiên, cách giáo hóa hay phương tiện giáo hóa thì mỗi pháp là mỗi sai biệt. Vì phương tiện truyền thông trong “cõi người ta” là ngôn ngữ, cho nên, cách giáo hóa của “cụm A–Di–Đà” – A–Di–Đà Phật, Đắc Đại Thế Chí,

Quán Thế Âm – chủ yếu lấy ngôn ngữ làm phương tiện và riêng đối với Quán Âm, cái “đã hẳn” là ngôn ngữ còn có cả âm thanh nữa.

Như ta biết, nguyện của Phật A–Di–Đà là nguyện “ngôn ngữ” – quán niệm danh hiệu ngài – và ngay nơi Quán Thế Âm cũng đã thể hiện điều đó. Trong ba mươi ba ứng hóa thân mà nét thù thắng của pháp tu Quán Âm, chính là ngôn ngữ (tôi dùng chữ “ngôn ngữ” thay cho *mot* và *langue* của tiếng Pháp hay *word* hoặc *speech* – ngôn từ và ngữ thuyết – của tiếng Anh). Hơn thế, thân, ngữ và ý lại là nét đặc trưng hợp nhất của ngài – ứng hiện tùy duyên và tùy duyên thuyết pháp.

Tiếp thay, ta không phải là một nhà âm thanh học, nên ta không thể biết “sự đầu tư” trong danh hiệu của ngài như thế nào. Nghĩa là ngoài tầng số âm thanh của thánh hiệu, thì cái sức thần diệu của năng lực nguyện đã ký gởi vào đó làm sao mà tính trừu tượng siêu hình như thế lại có thể hiện hữu, thực hữu và diệu hữu đến độ “tần số rung” ấy

đưa ta đến bờ giác, hay ít ra, khi trì niệm danh hiệu ngài, thì dù khổ đau bao nhiêu, “người ta dần dần cũng được an vui.” Có lẽ còn lâu lắm ta mới thấu hiểu được điều này, và còn lâu lắm ta mới giải thích cho người Tây Phương hiểu được “pháp môn niệm Phật” siêu việt như thế nào. Tín không thì chưa đủ, Nguyện không cũng chưa vẹn toàn, phải thêm Hành giải, thì mới vừa lợi ta, lợi người. Nguyện cứu độ của Quán Âm, chính là nguyện hiện thân thuyết pháp.

Tuy nhiên, trong “tư–duy–tu” của Phật giáo, theo đức Dalai Lama, có hai nhóm: chứng trước và lý giải sau hoặc giải rồi chứng sau.(5) Chẳng hạn, đối với Thiền tông Trung Hoa, do “bất lập văn tự” nên hành giả cầu chứng và không phân tích (thực tế, thì Thiền tông Trung Hoa, hầu hết đều y trên phân tích, ngôn ngữ mà các Thiền phái này dùng, đôi khi là ngôn ngữ biểu tượng, và một thiền giả thể nghiệm từ ý “tô” của mình cũng phải băng qua lộ trình của sát–na nghiệm chứng, nghĩa là có sự nối kết của ngôn ngữ “cực

nhanh” để đưa họ đến giác ngộ hay chứng tánh. Người ta đã tốn quá nhiều chữ viết, giấy mực, kể cả ngôn ngữ biểu tượng để lý giải về cái “vô ngôn” này. Tuy nhiên, đó là vấn đề của “ngôn ngữ học”, ta chưa đủ trình độ để lạm bàn – theo Chomsky,(6) thì ngôn ngữ hay yếu tố ngôn ngữ là một thành viên không thể thiếu trong một sát-na tâm), còn đối với Chi và Quán, thì trên thực tế, chính là phân tích – riêng đối với Chi (hay gọi là thiền Chi), trong bản thân của phép tu này vốn đã có Quán rồi. Và đôi khi hành giả có thể áp dụng chung cả hai pháp tu, vừa Chi vừa Quán. Chẳng hạn, người ta có thể vừa niệm Phật vừa Quán Phật hoặc vừa Quán vừa phân tích vô thường... Tóm lại, hoặc là con đường luận chứng hoặc là con đường phi luận chứng, hoặc người ta có thể áp dụng vừa “luận” vừa “tu”.

Như ta biết trong pháp tu Quán Âm – ngay trong thuật ngữ này – đã nói lên, đây là một pháp tu lấy âm thanh làm nơi y cứ và hành trạng ấy có thể cho phép ta hiểu rằng, Tịnh độ tông

hay pháp niệm Phật gần gũi với Mật tông hơn và chính bài chú Đại bi là một minh chứng không thể chối cãi. Nếu như ai đó có đọc phẩm Phổ môn bằng tiếng Phạn, thì họ sẽ nhận ra rằng, toàn bộ phẩm ấy là một nguồn thơ bất tận – sự nhịp nhàng của nó, như là các đợt sóng trùng dương với những rì rào của thiên thu mênh mông tịch lặng và bản chất của âm thanh thì thực ra, trên mặt “thi tính và thẩm mỹ” vốn đã viên thông cả Chi lẫn Quán rồi. Liệu có lẽ đó là lý do mà trong truyền thống Tịnh độ tông thường cho rằng, “ông già bà cả thất học niệm Phật, đôi khi thù thắng hơn kẻ trí học nhiều” chăng? Và vì “thi tính và thẩm mỹ” – khi đắc danh đã thấy lòng thanh tịnh – cho nên, đôi khi Tịnh độ tông gọi hành nghi của mình là “tha lực niệm Phật”. Vì “tha lực niệm Phật”, nên lễ bái, sám hối, trì chú, nguyện Phật gia hộ, đọc tụng kinh Phật, phóng sanh, làm việc phước điền... là những hành nghi không thể thiếu trong pháp tu Tịnh độ. Còn vấn đề là những “nghi quỹ” như vậy có lợi lạc – có phải là

Phật pháp – hay không, thì tôi chắc rằng không ai “dám” phản đối bao giờ.

Nói đến việc tiếp cận Mật tông mà tông Tịnh độ viên thông, làm ta không khỏi tự hào về phép tu này và nói như đức Dalai Lama, thì pháp tu của Mật giáo hầu như thâm nhiếp hết thầy pháp tu của mọi trường phái, ngài cho biết:

Phật giáo Tây Tạng y trên luật nghi của Thanh văn thừa.

Phương pháp tu tập phù hợp với Phật giáo Nguyên thủy hay Trưởng lão bộ, bao hàm 37 phẩm trợ đạo và niệm trụ trên đối tượng thiền định đã được tôn giả Thế Thân chỉ dạy trong Câu-xá luận.

Khai phát trí-bi theo các bản kinh Đại thừa như: *Bát-nhã*, *Pháp hoa*...tức là thâm nhiếp Kinh thừa.

Thâm nhiếp luận tánh không của Long Thọ và cả Duy thức của Thế Thân.

Các pháp mật tu mà chư thánh trí của Tây Tạng khám phá từ những bản kinh Đại thừa được Phật giảng dạy nơi các cõi trang nghiêm...(7) mà cả

Trung Hoa lẫn Nhật Bản chưa từng thực hiện.

Và, chính tông Tịnh độ là một tông phái với niềm tự hào là đã nhiếp dung hầu như trọn vẹn các giáo pháp như thế theo một cách thể riêng biệt của mình. Chẳng hạn, nhất tâm niệm Phật và các thời công phu trì chú tụng tụng trong nguyện vãng sinh thành Phật tận độ chúng sinh. Đem tự nguyện của mình nhập thành nhất thể với “tha lực niệm Phật” mà không cần phải đúng với nghi quỹ nghiêm khắc của những Mạn-đà-la. Thậm chí ta có thể nói theo Ôn Trí Quang, “tu tuy khó mà dễ, chỉ ròng niệm Phật là đủ...”

Trở lại, *Quán Âm bửu điển* đã chia ba mươi ba ứng hóa thân của thánh Quán Âm thành 7 phạm trù:

1/ Ba tôn thể thuộc về Thánh giả: Phật thân, Bích Chi Phật thân và Thanh văn thân.

2/ Sáu tôn thể thuộc về thiên giới: Đại Phạm vương thân, Đế Thích thân, Tự Tại thiên thân, Đại Tự Tại thiên thân, Thiên nhân thân (thân thể vừa trời vừa người).

3/ Năm tôn thể thuộc về

ngoại đạo: Tiểu vương thân, Trưởng giả thân, Cư sĩ thân, Bà-la-môn thân

4/ Bốn tôn thể thuộc về nội đạo: Tỳ-khuru thân, Tỳ-khuru ni thân, Ưu-bà-tắc thân, Ưu-bà-di thân.

5/ Sáu tôn thể thuộc về nữ thân và đồng nam đồng nữ thân: Trưởng giả phụ nữ thân, cư sĩ phụ nữ thân, tể quan phụ nữ thân, Bà-la-môn phụ nữ thân, đồng nam và đồng nữ thân.

6/ Những tôn thân thuộc về Thiên long bát bộ: Thiên thân, Long thân, Dạ-xoa thân, Càn-thát-bà thân, A-tu-la thân, Ca-lâu-la thân, Khẩn-na-la thân, Ma-hầu-la-già thân.

7/ Tôn thể thuộc kim cang thân: Cháp kim cang thân.

Quán Âm trong Thai tạng giới và Kim cang giới

Trong hai cảnh giới Kim cang và Thai tạng, thì danh hiệu của thánh Quán Âm không giống nhau. Ở Thai tạng giới nơi trung đài Bát hiệp viện, bao gồm, viện của Liên hoa bộ (Quán Âm viện), Thích Ca viện và viện Văn Thù, thì tôn

hiệu của ngài được gọi là Bồ-tát Quán Tự Tại, còn trong Thai Tạng giới thì ngài được gọi là Bồ-tát Pháp Kim Cang (Kim Cang Pháp Bồ-tát – 金剛法菩薩). Do vì hiện thân trong bốn viện như đã nêu, cho nên hình thái của thánh Quán Âm cũng đa dạng. Chẳng hạn, trong Liên Hoa viện, tức Quán Âm bộ, thì hình tượng của ngài với tay trái cầm hoa sen mới hé nụ và tay phải với tư thế muốn mở bung cánh hoa, ngầm chỉ cho phẩm chất từ bi, giải thoát vô thủy vô minh của chúng sinh. Còn tay trái cầm hoa sen, ngầm chỉ cho “nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính.” Và trạng thái “chưa hé nụ” này, ngầm chỉ cho chúng sinh vì vô minh che chướng, nên đảo điên mê vọng.(8)

Kinh Lăng nghiêm và pháp tu khét tiếng Nhĩ căn viên thông của thánh Quán Âm

Phải nói, ngôn cú của pháp tu Nhĩ căn viên thông ở bản tiếng Hán rất cô đọng và vô cùng súc tích, đến độ mà trong vài thư tịch và dịch bản về bản kinh *Lăng nghiêm* bằng tiếng

Việt đã có những chỗ rất khó hiểu. Những gì diễn ra trong tiến trình siêu hình tu tập của một vị đại thánh mà qua đó người ta, tức các nhà dịch thuật từ Phạn ra Hán văn, cố mô tả bằng ngôn từ, hẳn nhiên đã là quá khó và càng khó hơn khi chuyển dịch những “thâm ý” ấy ra tiếng Việt. Cho nên, trong hầu hết các bản Việt dịch của đoạn kinh này vẫn còn vài điểm gút chưa được tháo rời. Tiếc thay, ta không còn Phạn bản để đối chiếu để có được một bản Việt dịch tuyệt vời hơn.

Dựa vào bản chú giải của Viên Trắc đại sư, tôi cũng cố gắng thử dịch đoạn kinh ấy qua một ít hiểu biết của mình về Phạn văn. Ý tôi muốn nói là qua cấu trúc của bản tiếng Hán và cách giải thích của Viên Trắc, tôi thử liên hệ đến cấu trúc của tiếng Phạn để chọn cho mình một chút hiểu biết nào đó về dịch từ mà ở đây, đoạn kinh ấy là con đường đưa ta vào sự thể nghiệm chứng đạo đầy chi tiết của thánh Quán Âm. Tất nhiên, tôi vẫn mong những đóng góp từ tất cả bạn đọc để làm rõ hơn

đoạn kinh xem chừng như “bí hiểm” này. Bí hiểm, vì có thực tu mới chứng “cảnh” của “ngôn tu”.

Dựa trên pháp tu nhĩ căn viên thông, ngay nơi đoạn đầu tiên mà văn cảnh thể hiện, ta có thể



chia nó làm thành hai giai đoạn:

Giai đoạn thứ nhất (bản Hán): “Sơ ư văn trung, nhập lưu vong sở, sở nhập ký tịch, động tịnh nhị tướng liễu nhiên bất sinh.”

Tạm dịch: “Khi ở trong tánh nghe, thì pháp tu hay phương tiện liền được xả bỏ; khi lia phương tiện, tất nhiên hai tướng động tịnh cũng chẳng phát sinh.”

Theo Viên Trắc, đoạn này

có nghĩa là: “Trên cơ sở thiên định (điều tam-ma-địa) mà triển phược bị tháo bỏ, tức là thiên trụ trên “căn” (của năm uẩn) mà sự thể ngộ từ chính hạnh ấy tuần tự diễn ra. Trước đó, Phật hỏi với chư thánh đệ tử của mình về viên thông mà “nhĩ môn” là mật ý trong tiến trình tháo bỏ triển phược tế vi được (Bồ-tát Quán Âm) thực hiện như thế nào.”

Thuật ngữ “mật thị – 密示” mà Viên Trắc dùng, muốn nói rằng, theo Phật thì pháp tu “nhĩ môn” là thù thắng hơn cả (9). Ở đây, “căn” chỉ cho sắc pháp. Hành giả đi từ sắc tiến đến không. Điều này cho biết rằng, pháp tu mà đức Quán Tự Tại thực hiện, thuộc về pháp tiệm tu viên thông. Tất nhiên, khi ta nói tiệm hay đốn chứng, đều là “hý luận chủ quan”, vì luận ấy được thiết lập trên cơ sở tương quan nhân quả; còn đối với sự thể ngộ của một vị hành giả ngay “cái hiện tiền” đó, không thể cho là đốn hay tiệm được, bởi vì sự kết nối đồng nhất trong tiến trình viên thông như vậy, được thực hiện bằng vô niệm – không

có không–thời gian nào để gọi là “tiến trình” cả.

Giai đoạn thứ nhì (bản Hán): “Nhu thị tiệm tăng, văn, sở văn tận, tận văn bất trú. Giác, sở giác không, không giác cực viên; không, sở không diệt, sinh diệt ký tận, tịch diệt hiện tiền”.

Tạm dịch: “Nhu vậy, tiến trình tu chứng tăng dần, mà trong đó năng văn (chủ thể nghe) và sở văn (đối tượng được nghe) đều bị xả bỏ và ngay cả tính xả bỏ này hành giả cũng không bám lấy. Do tận xả, cho nên hành giả thực chứng rằng, năng giác (cái biết) và sở giác (hiện tượng được biết) vốn là vô thực thể. Khi viên thành sự chứng không, thì năng không (bản chất của giác tính) và sở không (không tính của hiện tượng chứng nghiệm) đều bị tận diệt (Ngã chấp và Pháp chấp tế vi đều bị diệt trừ); khi diệt được cái diệt phát sinh, vậy thì, Niết–bàn tịch diệt liền hiện ra trước mặt.”

Theo Viên Trắc, thì “ba cái không (giác, sở giác không/ không giác cực viên / không sở

không diệt) liên quan đến cách diệt dứt lục kiết hay sáu trần, cho nên viên thông mà đức Quán Âm trình bày, hoàn toàn hiển thị quá trình đi từ chỗ cạn đến chỗ sâu; mỗi một giai đoạn tiến tu đều được trình giải phân minh – tháo bỏ lục kiết, phá ngũ âm – bằng sự tu chứng liễu nghĩa rõ ràng. Trước hết lấy phát Bồ-đề tâm làm nguyện, do y trên nguyện mà hành phát sinh; trước tiên chọn lấy pháp nhĩ căn làm giáo chỉ, do y giáo mà khởi tu (10).

(Còn tiếp)

Chú thích:

1. “Les mots sont la marque de l’esprit, les pointes finaux ou plus exactement les étapes de séries indéfinies d’expériences qui, sortant du plus inimaginable passé, parviennent au présent et constituent de leur côté les points de départ de nouvelles qui touchent à un futur tout aussi peu imaginable.” Les Fondements De La Mystique Tibétaine par Lama Anagarika Govinda. Charles Andrieu dịch từ tiếng Anh dưới sự cho phép của tác giả.

2. 觀音寶典：“觀世音菩薩不可思議威神之力；已于過去無邊量劫中，已作成佛竟，號正法明如來。大悲愿力，安樂眾生故，現作菩薩。”（千手千眼大悲心陀羅尼經。）

3. Theo *Iconography of Avalokiteśvara in Mainland South East Asia* by Nandana Chutiwongs. p. 81.

4. Theo *Hành Trì Pháp Quán Thế Âm* do L.H Tịnh Huệ trước tác, bản tiếng Việt phát hành nội bộ. p. 10.

5. *The New Physics and Cosmology – Dialogues with the Dalai Lama*, edited by Arthur Zajonc.

6. Xem *Language and Mind* by N.Chomsky, p.23–25.

7. Kindness, Clarity, And Insight: *Treasures of Tibetan Buddhism*. pp. 64–67.

8. Mọi chi tiết trong Thai Tạng giới và Kim Cương giới, xin thỉnh đọc: *Quán Âm Bửu Điển*, bản tiếng Hán, pp. 72–265.

9. Thử thị diêu tam-ma, từng căn giải kết chi chánh hạnh, nhất môn thâm nhập chi thứ đệ. Tiền Phật lệnh tuyển trạch viên thông, dĩ mật thị nhĩ môn

(此是妙三摩，從根解結之正行，一門深入之次第。前佛令撰擇圓通，已密示耳門。) Đại Phật Đỉnh Thủ Lăng Nghiêm Kinh Giảng Nghĩa. p. 869. Viên Trắc giảng giải.

10. Toàn bộ phần chính kinh trên, được Viên Trắc giải thích như sau: “Sơ ư văn trung”: Bước ban đầu hạ thủ khởi tu, thì đức Quán Âm đã chọn nhĩ căn làm đối tượng thể nhập, tức nhĩ căn là diệu môn mà trong đó vẫn tính (bản chất của cái nghe) làm cảnh giới chiếu soi...

“Nhập lưu vong sở”: Từ quá khứ lâu xa, đức Phật Quán Thế Âm đã dạy là y trên văn, tư, tu mà đi vào Tam-ma-địa, giờ đây Quán Thế Âm Bồ-tát cũng y theo đó mà tu nhập. Nói nhập lưu tức là nói ngược lại với xuất lưu. Nhĩ căn bị thanh trần chi phối chuyển lưu, chính là nhân của trói buộc; còn phần văn nhập lưu chiếu tánh, tức là căn bản của giải thoát. Vì nhân duyên mà chư Phật thuyết pháp khác nhau, nhưng âm thể đưa tới giải thoát là nhất quán, cho nên Phật dạy A-nan rằng, cái mà khiến cho người lưu

chuyển, sống chết, trói buộc các căn, chính là sáu căn của người, chứ không là đối tượng nào khác, cũng như cái mà khiến cho người tốc chúng, an lạc giải thoát, cũng chính là sáu căn đó, chứ không là đối tượng nào khác. Do đó, Quán Thế Âm Bồ-tát, chọn pháp môn tu hành là nhĩ căn, hoàn toàn phù hợp với giáo chỉ của đức bổn sư và mười phương chư Phật.

“Nhập lưu”: Trí quán là năng nhập, còn nhĩ môn là đối tượng sở nhập. “Nhập”, tức là đi ngược trở lại cơ cấu của cái nghe, không bị thanh trần cuốn trôi lưu chuyển, thể nghiệm bản chất của cái nghe bằng quán chiếu. Trạng thái nhập lưu chiếu tính này (thể nghiệm bản chất của cái nghe bằng quán chiếu), có nghĩa là đảo ngược vọng nghiệp chuyển lưu từ vô thủy, tùy thuận sự chân lưu của bản chất cái nghe, của nhĩ căn, do đó nhập lưu tức là tư tuệ bao hàm luôn văn tuệ... (thỉnh xem Phật Đảnh Thủ Lăng Nghiêm Kinh Giảng Nghĩa, p.870-877.).

TỨ VÔ LƯỢNG TÂM

NGUYỄN HIỆP



Tứ vô lượng tâm (Skt. *apramana*, Pāli: *appamanna*), cũng được gọi là bốn Phạm trú, là bốn phương pháp tu tập căn bản, bốn phương pháp chuyển hóa tâm và cũng là bốn phép thiền quán trong Phật giáo. Một người khi thực hành bốn phương pháp này sẽ tạo nên nhiều lợi ích cho bản thân và xã hội, và sau khi qua đời sẽ được sanh về cõi Phạm thiên.

Trong kinh sách Phật giáo, khi nói đến Tứ vô lượng tâm, trước hết, là nói đến cách phát

triển bốn trạng thái tâm tốt, bốn trạng thái tâm thuần tịnh, trong sáng và cao thượng; và hẳn nhiên theo Phật giáo, tâm tốt, trong sáng, thuần tịnh, cao thượng, hỷ xả... là những tâm thiện. Vì bốn trạng thái tâm tốt này mở rộng ra với tất cả chúng sanh mà không có giới hạn – không bị giới hạn bởi chủng loại, sắc tộc, giới tính, vùng miền, thân sơ... – nên được gọi là bốn tâm vô lượng. Tứ vô lượng tâm gồm có: từ (Skt: *maitri*, Pāli: *metta*), bi (Skt: *karuna*, Pāli: *karuna*), hỷ (Skt:

mudita, Pāli: mudita), và xả (Skt: upeksha, Pāli: upekkha).

Từ, thường được định nghĩa là “Từ năng đỡ nhứt thiết chúng sinh chi lạc”. Có nghĩa: Từ là khiến cho tất cả chúng sanh an vui.

Bi được định nghĩa là “Bi năng bạt nhứt thiết chúng sinh chi khổ”. Có nghĩa là: Bi là diệt trừ cái khổ cho tất cả mọi loài.

Tuy từ và bi được phân ra hai phần như vậy, nhưng thường hai từ này đi liền với nhau và chia sẻ một vài hàm nghĩa. Từ bi thường được hiểu chung là khởi lòng thương yêu và mong muốn giúp đỡ người khác, chúng sanh khác. Và cũng có thể nói, trong ý nghĩa hẹp hơn, từ bi cũng là không khởi tâm làm hại và không có hành vi gây hại người khác hay chúng sanh khác.

Từ bi trong Phật giáo khác với tình thương thông thường của thế gian. Từ bi là tình thương vô điều kiện, trong khi tình thương của thế gian là có điều kiện, và tình thương của thế gian thường gắn liền với sự ái thủ, phân biệt. Từ bi trong Phật

bao gồm cả lòng thương yêu tất cả chúng sanh, chứ không giới hạn trong phạm vi con người.

Hỷ là vui với cái vui của người khác, tức là chia vui với người khác. Cái vui ở đây là khi thấy người khác được an ổn, yên vui, thành công thì tâm mình khởi lên sự hoan hỷ, xem niềm vui của người khác như niềm vui của chính mình. Nhưng hỷ này thường liên hệ đến vấn đề tu tập, tức là khi thấy người khác làm việc thiện, siêng năng tu tập thì mình vui, chứ hỷ không phải là sự vui thích khi thấy người khác làm việc bất thiện; và hỷ cũng không phải là sự khoái chí trong những việc làm tầm thường trần tục...

Xả là đối với tất cả chúng sanh đều khởi sự bình đẳng, không phân biệt thân sơ, bạn hay thù. Xả là sự không vướng mắc vào những khen chê, không vướng mắc với những hình tướng bên ngoài, không vướng mắc với những thành công hay thất bại. Xả cũng có nghĩa là buông xả, không ôm ấp hay vướng mắc vào những

trạng thái tâm tiêu cực như thù hận, đố kỵ, hơn thua... Và xả cũng là không chấp chặt vào quan điểm, học thuyết... một cách cứng nhắc, điều khiến ta trở nên thiếu bao dung.

Tứ Vô lượng tâm, nếu chỉ xét ở khía cạnh tu tập hay rèn luyện tâm, thì có thể nói là một dạng “đạo đức phẩm hạnh”. Tuy nhiên trong Phật giáo, đặc biệt là Phật giáo Đại thừa, Tứ vô lượng tâm xa hơn còn tập trung vào phương diện hành động cụ thể, do đó nó cũng là một dạng “đạo đức xã hội”. Theo Phật giáo Đại thừa, việc thực hành Tứ vô lượng tâm cũng được coi là để phát triển và duy trì tâm Bồ-đề; và Tứ vô lượng tâm cần đi cùng với việc thực hành Lục độ Ba-la-mật. Tâm Bồ-đề là tâm cầu giác ngộ nhưng cũng là tâm phát nguyện cứu giúp và phụng sự chúng sanh; và Lục độ Ba-la-mật là những việc làm và hành động cụ thể trong con đường đi đến giác ngộ và cứu khổ quần sanh của một vị Đại Bồ-tát. Tứ Vô lượng tâm như vậy, không chỉ là những ước nguyện, những tình cảm,

những thiện ý... mà chúng còn được chuyển thành những việc làm và hành vi cụ thể ra bên ngoài. Nói cách khác, tất cả những hành vi của một hành giả thực hiện hạnh nguyện Bồ-tát đều được xây dựng trên cơ sở Tứ vô lượng tâm.

Ví dụ, từ bi không chỉ là cảm thông, thương xót... những mảnh đời cơ cực, những người gặp hoạn nạn, những số phận gặp thiệt thòi... mà xa hơn là có những việc làm cụ thể để giúp đỡ những người đang ở trong những trường hợp này. Ở mức độ hẹp hơn, nếu người có lòng từ bi, họ sẽ không cố ý nói hay làm những điều gì khiến cho người khác phải khổ đau. Và khi một người có tâm từ bi thật sự, dù chưa có những việc làm gì cụ thể để giúp đỡ người khác, người ấy sẽ không khởi tâm ý làm hại hay làm cho người khác đau khổ.

Cũng tương tự như vậy đối với hỷ. Như đã nói ở trên, tâm hỷ thường được hiểu là tâm hoan hỷ với những điều thiện, những việc làm thiện, những người đức hạnh... Tuy nhiên ở một góc độ

khác, thấy vui khi người khác thành công, khi người khác hơn mình, khi người khác có những việc làm công hiến cho xã hội... cũng có thể gọi là một trạng thái tâm hỷ. Cho nên, tâm hỷ là tâm hoan hỷ đối với những gì thiện lành, cao đẹp, hướng thượng, chứ không phải hoan hỷ với những gì ngược lại. Tâm hỷ như vậy là cao thượng, nhưng tâm hỷ ấy sẽ cao thượng hơn khi ta cùng chung tay với người khác để làm cho cuộc đời và xã hội tốt hơn, tức ta không chỉ vui khi người khác làm thiện, mà thấy vui hơn khi chính mình làm điều thiện.

Tâm xả là tâm không chấp thủ. Dù vẫn giữ quan điểm, lập trường của mình nhưng không bị nó dẫn đến chỗ cố chấp, cực đoan, và cũng không bị trói chặt bởi những quan kiến, tình cảm hẹp hòi. Bồ-tát trong Phật giáo Đại thừa làm việc vì lợi ích của chúng sinh, nhưng không chấp chặt vào việc làm đó, không vướng vào điều kiện phải đền ơn, không phân biệt mình là người cứu giúp và người khác là kẻ được cứu giúp... Tâm xả

như vậy là rất cần thiết trong cuộc sống và trong những hoạt động xã hội.

Cách thức tu tập Tứ vô lượng tâm

Để phát triển những trạng thái tâm tốt và cao thượng, hành giả cần phải thực hành rèn luyện. Trong Phật giáo, tâm chúng sanh chứa đựng những hạt giống khác nhau. Có những hạt giống thanh tịnh, nhưng cũng có những hạt giống nhiễm ô; có những hạt giống cao thượng, nhưng cũng có những hạt giống thấp hèn; có những hạt giống thiện lành, nhưng cũng có những hạt giống bất thiện... Do đó, để cho tâm của mình trở nên thanh tịnh và thiện lành hơn, hành giả phải thực hành chuyển đổi những chủng tử xấu thành chủng tử tốt. Việc thiền quán Tứ vô lượng tâm cũng là một trong các cách thức để đạt đến mục đích ấy.

Quán từ bi là quán thấy chúng sanh đau khổ và khởi lòng thương đến họ. Nếu một hành giả thực hành việc quán niệm như vậy thì đang thực

hành quán từ bi. Khi quán niệm với lòng từ bi như vậy, thì tâm không còn sân hận, không oán thù.... Khi tâm ấy trải khắp mười phương, thì được gọi là tâm từ bi vô lượng.

Người nào trong khi thiền định, khởi lên sự hoan hỷ vì thấy người khác không đau khổ được an vui, thì được gọi là đang thiền quán về hỷ. Tâm hỷ như vậy sẽ khiến cho hành giả không còn sự đố kỵ, ganh ghét, ty hiềm... Vì việc thực hành tâm hỷ phải trải rộng khắp mười phương với tất cả mọi chúng sanh, nên được gọi là tâm hỷ vô lượng.

Khi quán từ bi, rải lòng thương yêu đến chúng sanh, hành giả phải không để tâm ý bị dính mắc, và như vậy cần phải tu tập tâm xả; tức là thương yêu chúng sanh nhưng không để lòng thương yêu ấy trở thành luyến ái. Thực hành tâm xả sẽ giúp hành giả thoát khỏi sự ái thủ, sở chấp vào các đối tượng. Vì việc quán sát như vậy đối với tất cả mọi chúng sanh, nên được gọi là tâm xả vô lượng.

Kinh sách dạy rằng, khi

quán từ bi, trước hết phải quán đến những người thân, nghĩ đến những khổ đau của cha mẹ mình, vợ con và người thân của mình, rồi sau đó khởi tâm rộng ra đối với mọi chúng sanh, thấy tất cả chúng sanh như là người thân của mình. Thấy chúng sanh chịu nhiều khổ đau bởi những nguyên nhân khác nhau, khởi lòng thương xót và mong muốn được giúp đỡ. Và khi đã có mong muốn giúp đỡ, sẽ đưa đến sự phát nguyện và sau đó là có hành động cụ thể.

Những giá trị đạo đức của giáo lý Tứ vô lượng tâm

Tứ vô lượng tâm là những cách thức phát triển những trạng thái tâm cao thượng, và khi bốn trạng thái tâm này được phát triển, chúng có công năng đối trị những trạng thái tâm tiêu cực như phiền não, sân hận, ganh tị, buồn bực và tham muốn. Trong Phật giáo, rèn luyện tâm là điều căn bản và quan trọng. Và những hành xử và việc làm ở trong các mối tương giao với con người và xã hội cần được đặt trên một tâm

thức trong sáng và thiện lành.

Lòng từ bi giúp cho chúng ta sống thương yêu và tôn trọng bản thân mình, cũng như thương yêu và tôn trọng người khác và các loài sống khác. Thực hành lòng từ bi sẽ giúp giảm đi sự tham lam và ích kỷ, điều được xem là một trong các nguyên nhân đưa đến sự tranh đoạt, xung đột, làm hại lẫn nhau. Kinh sách Phật giáo chỉ ra rằng, việc thực hành từ bi đạt đến một mức độ thâm sâu, có thể hóa giải được mọi hận thù, và có thể cảm hóa và làm thay đổi người khác, những loài sống khác. Trong kinh tạng Nikaya, có kể lại câu chuyện một Tỳ-kheo bị rắn độc cắn chết. Khi biết được sự việc, đức Phật nói rằng nếu vị Tỳ-kheo ấy có thực hành quán từ bi, đã không bị rắn độc kia cắn chết.

Thực hành tâm hỷ xả sẽ giúp giảm đi sự giận dữ, sân hận, ty hiềm nơi bản thân. Đố kỵ, hận thù, ganh tị... là những nguyên nhân dẫn đến bạo lực. Thực hành tâm hỷ xả cũng là để có thể chấp nhận được những quan điểm khác nhau, những

nền văn hóa khác nhau, những cách nghĩ khác nhau... Như vậy thực hành hỷ xả sẽ giúp cho hành giả bao dung hơn, rộng lượng hơn, và như vậy sẽ góp phần tạo nên sự hòa hợp, an bình cho xã hội.

Những phương pháp thực hành Phật giáo thường có mối tương quan và hỗ trợ lẫn nhau. Chẳng hạn như, để thực hành năm giới một cách trọn vẹn, một hành giả cần phải thực hành Tứ vô lượng tâm. Ví dụ ta sẽ không thể thực hiện được giới không sát sanh nếu ta không thực hành từ bi hay tinh thần không gây hại (ahimsa). Như vậy, từ bi rõ ràng không chỉ là một dạng đạo đức phẩm hạnh mà cũng là đạo đức xã hội. Hay nói cách khác, việc thực hành Tứ vô lượng tâm là điều cần thiết cho việc thực hành những nguyên tắc hay luật lệ kiểm soát từ bên ngoài. Đạo đức Phật giáo luôn nhất quán ở điểm này, tức là vừa có những phương pháp kiểm soát và rèn luyện tâm nhưng cũng vừa có những luật lệ và quy định để kiểm soát hành vi ở bên ngoài.



TÂM QUANG

ĐUỐC THIÊNG VẪN SÁNG

Lời giới thiệu: Đạo Phật là đạo Từ Bi và Trí Tuệ, đem lại sự thanh thoát cho tâm hồn, khai phóng tư tưởng tiến bộ, mở ra hướng đi hòa bình, khoan dung cho nhân loại.

Dẫu vậy, Phật giáo không sao tránh khỏi quy luật thăng trầm, biến động chung của thế giới. Tại Việt Nam, cuộc vận động lịch sử của Phật giáo 1963, tuy đã gặp nhiều khó khăn, gian khổ, nhưng cuối cùng chân lý lẽ phải đã thắng, đã đánh thức được lương tri của nhân loại.

Dòng thời gian lịch sử 50 năm (1963-2013) đang đi qua, với nhiều biến thiên của chính thể, của dân tộc, nhưng “ngọn đuốc bất diệt” của Bồ tát Thích Quảng Đức, tinh thần xả thân bảo vệ chánh pháp của các vị Thánh tử đạo “Vàng-Lam” vẫn còn sáng mãi trong lòng Tăng Ni, Phật tử, nhân dân Việt Nam.

Bằng sự tôn kính của người con Phật, cũng như thể hiện tấm lòng “tri ân tiền nhân”, Hoàng Pháp xin thiệu đến quý độc giả vài nét về cuộc đời và hạnh nguyện của Đại đức Thích Thanh Tuệ-Vị pháp thiêu thân, nhân ngày Tưởng niệm lần thứ 50 tại chùa Phước Duyên-Huế, của tác giả Tâm Quang, qua tựa bài: Đuốc Thiêng Vẫn Sáng.

Hoàng Pháp

Ngày 24 tháng 6 năm Quý Mão (ngày 13.8.1963) là ngày Đại đức Thích Thanh Tuệ, vị pháp thiêu thân cúng dường Phật pháp, tại chùa Phước Duyên, Huế. Từ ấy đến nay, thời gian trôi qua đã tròn năm mươi năm, nhưng ngọn đuốc thiêng mà Người thắp lên vẫn rực sáng giữa lòng Đạo pháp, dân tộc và nhân loại.

Sinh ra và lớn lên trong thời kỳ đất nước đang đắm chìm trong vòng nô lệ của ngoại bang, sống trong một xã hội đầy dẫy sự bất công áp bức, niềm tín ngưỡng tâm linh cao đẹp của dân tộc bị chà đạp, sự

sinh hoạt tôn giáo bị đối xử bất bình đẳng, thiếu tự do. Từ đó, đã tạo nên cho Phật giáo Việt Nam một cuộc đấu tranh không khoan nhượng, quyết tâm đòi hỏi tự do tín ngưỡng và bình đẳng tôn giáo dù phải hy sinh xương máu.

Nhìn thấy các bậc chư tôn Trưởng lão Hòa thượng, chư Thượng tọa Đại đức Tăng Ni, cùng các thế hệ Phật tử cha anh, đang ngày đêm quật cường đấu tranh cho sự tồn vong của Đạo pháp, nhiệt huyết của tuổi trẻ như trào dâng, đã thôi thúc Người đi đến một quyết định làm rung động trái tim của mọi người con Phật và lay động cả lương tâm nhân loại trên toàn thế giới.

Hạnh nguyện “vị pháp thiêu thân” cao cả của Người không chỉ tiếp nối ngọn đuốc thiêng sáng ngời của Bồ tát Quảng Đức, của Đại đức Nguyên Hương, mà Người đã tiếp tục dẫn thân cho một quá trình đấu tranh trong tinh thần “bất bạo động” trước một chính quyền vô nhân, hung hãn.

Người không chỉ góp phần

đẩy mạnh phong trào đấu tranh của Phật giáo Việt Nam nhanh chóng đến ngày thắng lợi, mà Người còn đại diện xứng đáng cho cả một thế hệ Tăng sinh trẻ của Phật giáo Việt Nam nói riêng và cho cả một thế hệ thanh, thiếu niên Việt Nam nói chung bằng tất cả chí khí kiên hùng, tinh thần bất khuất và ý thức trách nhiệm cao cả của một người con dân nước Việt, của một vị “Sứ giả Như Lai”.

Hạnh nguyện “vị pháp thiêu thân” cao cả của Người, là một minh chứng cụ thể tấm lòng son sắt của người con Phật yêu chuộng tự do, bình đẳng nhưng cũng vô cùng kiên cường, bất khuất trước nạn cường quyền, áp bức.

Câu nói của Người, trong bức thư gửi cho thân phụ, trước lúc tự thiêu đã đánh thức lương tâm và trách nhiệm của mọi người con Phật lúc bấy giờ, cũng như hôm nay và cho đến các thế hệ con cháu mai sau: *“Con đã ý thức được sự tồn vong của Đạo pháp, con hy sinh bản thân con để làm tròn bổn phận của người xuất gia,*

cái chết là một lẽ dĩ nhiên mà tất cả mọi người và sinh vật, cẬu không nên buồn”.

Hôm nay, nhân lễ kỷ niệm 50 năm (1963-2013) ngày Người hiến thân cho Đạo pháp, thế hệ thanh, thiếu niên Phật tử chúng con hôm nay, xin thành kính đốt nén tâm hương vọng bái giác linh Người, xin chiêm ngưỡng di hình tĩn mặc để ôn lại phần nào thân thể và hạnh nguyện lớn lao của Người, để làm hành trang trên bước đường tu tập, hoằng dương và hộ trì Chánh pháp.

Người sinh ra trong một gia đình Phật giáo trung nông, trên miền đất “Hải Lăng” của tỉnh Quảng Trị, miền đất mà lịch sử Phật giáo Việt Nam đã trân trọng ghi nhận là nơi xuất hiện nhiều bậc Cao tăng thạc đức, nhiều đáng long tượng ra đời mà sự nghiệp hoằng dương Chánh pháp lừng lẫy của quý ngài đã làm rạng rỡ ngôi nhà Phật giáo Việt Nam suốt bao nhiêu thế kỷ.

Người họ Bùi, húy Huy Chương, sinh năm Bính Tuất, 1946, tại thôn Ba Khê, xã Hải

Thượng, quận Hải Lăng, tỉnh Quảng Trị. Thân phụ là cụ ông Bùi Dur, thân mẫu là cụ bà Hoàng Thị Phục. Ông bà sinh hạ được 5 người con (3 trai, 2 gái), Người là con thứ tư, sau hai anh và một chị.

Thác sinh trong một gia đình mà song thân đều là người hiền lành, chất phác và rất sùng phụng Tam bảo. Năm anh chị em đều là những người con hiếu thảo với cha mẹ và sống rất hòa thuận với nhau. Khung cảnh gia đình sum vầy, êm ấm

ấy đã un đúc cho Người những đức tính cần cù, nhẫn nại, siêng năng, chăm chỉ trong học tập.

Năm lên 7 tuổi (Quý Tỵ, 1953) được thân phụ cho theo học chữ Quốc ngữ với một thầy giáo mở trường dạy học trong làng. Năm lên 8 tuổi (Giáp Ngọ, 1954), Người theo học trường Tiểu học trong quận, đến năm 12 tuổi (Mậu Tuất, 1958), Người thi đậu văn bằng Tiểu học.

Trong suốt quãng đời niên thiếu ấy, Người lại thường



Chùa Phước Duyên

được theo thân phụ lên chùa lễ Phật, nghe chư Tăng giảng pháp. Cuộc sống trang nghiêm, thanh tịnh chốn Thiền môn đã ảnh hưởng sâu sắc đến tâm trí của Người. Từ đó, Người luôn nung nấu chí nguyện xuất gia cầu đạo giải thoát.

Năm 14 tuổi (Canh Tý 1960), Người được thân phụ cho phép vào chùa Phước Duyên, Huế, cầu xin xuất gia thọ giáo với Hòa thượng khai sơn Tâm Ứng Đảnh Lễ (1918-1968). Với nguyện lực kiên cường và quyết tâm cầu pháp. Lần đầu tiên được diện kiến trước một bậc Cao tăng uy nghiêm, đức độ, nhưng qua những lời vấn nạn, Người đã ứng đáp thông suốt, lanh lẹ, thể hiện tư chất thông minh, giàu nghị lực, nên liền được Hòa thượng khai sơn từ bi hứa khả.

Suốt thời gian “hành điệu”, Người đã tỏ rõ là một chú Điều siêng năng, cần mẫn, chấp tác mọi công việc không lúc nào nề hà khó nhọc, nên rất được Hòa thượng khai sơn hết mực thương yêu và tận tình giáo dưỡng.

Trong thời gian này, Người được Hòa thượng khai sơn cho theo học lớp Sơ đẳng rồi lên lớp Trung đẳng tại Phật học đường Báo Quốc. Ngoài chương trình Nội điển, Người còn được tiếp tục theo học chương trình Phổ thông tại trường Trung học Bồ Đề Thành Nội, Huế (Nay là trường Trung học cơ sở Thống Nhất, ở đường Đặng Dung, phường Thuận Thành, thành phố Huế).

Năm 16 tuổi (Nhâm Dần, 1962), Người được Hòa thượng khai sơn y chứng cho làm đệ tử với Hòa thượng Nguyên Ngọc Tánh Hải (Hòa thượng Tánh Hải là trưởng tử của Tổ khai sơn Tâm Ứng Đảnh Lễ. Ngài hiện trú trì chùa Linh Sơn, Đà Lạt, tỉnh Lâm Đồng). Sau khi lãnh thọ giới Sa-di, được Bôn sư đặt pháp danh là QUẢNG TRÍ, pháp hiệu là THANH TUỆ. Thể nhập đời thứ 45 dòng Thiền Lâm tế Chánh tông, đời thứ 11 dòng Thiền Thiệt Diệu Liễu Quán.

Năm 17 tuổi (Quý Mão, 1963), Người tốt nghiệp văn bằng Đệ nhất cấp niên khóa

1962-1963.

Lúc Người dự thi tốt nghiệp, cũng là lúc khí thế đấu tranh đòi tự do tín ngưỡng và bình đẳng tôn giáo của chư tôn đức Tăng Ni và Phật giáo đồ Việt Nam với chính quyền Ngô Đình Diệm đang diễn ra vô cùng quyết liệt. Nhìn cảnh tượng đấu tranh hào hùng, bất khuất của chư Tăng Ni và Phật giáo đồ dưới sự đàn áp vô cùng dã man của bạo quyền Ngô Đình Diệm, thực trạng ấy đã gây cho người Tăng sinh tuổi đời còn vị thành niên vô cùng bức xúc.

Suốt mấy ngày liền, Người đã âm thầm suy tư, để rồi tự thân dứt khoát bằng một quyết định là “tự nguyện thiêu thân” để cúng dường Phật pháp và thức tỉnh nhân tâm. Người nghĩ và Người đã quyết tâm thực hiện. Vào nửa khuya ngày 24 tháng 6 năm Quý Mão (ngày 13.8.1963), Người lặng lẽ một mình ra trước cổng tam quan chùa Phước Duyên, Huế, sau khi tĩnh tọa, Người tự tẩm xăng vào lớp áo “Nhật bình” và châm lửa để “tự thiêu”.

Ngọn lửa đại hùng từ thân

xác Người đã bùng lên, tỏa sáng cả một bầu trời đêm đen thẳm trước cổng tam quan chùa. Tăng Ni, Phật tử khắp các nơi nghe tin đã nhanh chóng tập nập kéo về nơi Người tự thiêu đông vô số kẻ. Vừa để chiêm bái, cầu nguyện, vừa để cùng chư Tăng, Phật tử, di chuyển nhục thân của Người lên chùa Từ Đàm để tổ chức tang lễ theo yêu cầu của chư tôn giáo phẩm lãnh đạo Năm cấp Trị sự Tổng Hội Phật giáo Việt Nam lúc bấy giờ.

Nhưng khi đoàn di chuyển nhục thân của Người vừa mới qua đến khu vực chùa Thiên Mụ, thì bất ngờ lực lượng công an, cảnh sát của bạo quyền Ngô Đình Diệm đã bao vây từ mọi phía, lưỡi lê, súng đạn ào ạt tấn công vào đoàn người di chuyển nhục thân của Người, rồi cướp mất nhục thân đem về chôn giấu nơi quê hương của Người, không cho Giáo hội tổ chức tang lễ của Người theo nghi thức Phật giáo.

Mãi cho đến năm Canh Ngọ, 1990, chư tôn đức chùa Phước Duyên, Huế mới đưa di hài

của Người về cung táng và xây dựng bảo tháp phía trước cổng tam quan chùa Phước Duyên. Qua những bức thư Người viết để lại trước lúc tự thiêu, với lời lẽ chân thành, tha thiết nhưng cũng vô cùng mạnh mẽ, đã thể hiện rất rõ quyết tâm và ý thức cao độ của Người đối với sự an nguy của Đạo pháp và dân tộc.

Trong bức thư Người gửi cho chư tôn đức Tăng Ni và Phật giáo đồ Việt Nam, có đoạn Người viết: “Trước khi về cõi Phật, tôi trân trọng gửi đến quý ngài lời chào tối hậu và tôi xin thành kính cầu nguyện Hồng ân Tam bảo, Bồ tát Quảng Đức, liệt vị Thánh tử đạo gia hộ quý ngài pháp thể khinh an, để đoàn kết sau lưng Hòa thượng Hội chủ Thích Tịnh Khiết và Ủy ban Liên phái Bảo vệ Phật giáo, tranh đấu cho nền tín ngưỡng của dân tộc và yêu cầu chính phủ thực thi những nguyện vọng tối thiểu mà quý ngài đã ghi trong các biểu ngữ và trong các báo chí Phật giáo”.

Trong bức thư gửi cho thân phụ và gia đình, Người đã dự tri được những điều nguy khó

mà thân phụ và gia đình phải gánh chịu sau khi Người tự thiêu. Trong thư có đoạn Người khuyên thân phụ: *“Con chết đi, cậu phải đương đầu với mọi đe dọa, nhưng cậu đừng sợ, đừng xiêu lòng, khi họ dùng những mách lới khác, mà cậu phải hy sinh hoàn toàn cho Phật giáo, dù cho bản thân tử đại của cậu phải bị diệt vong. Lần cuối cùng, con kính lời đến gia đình con, quý bác, chú thím, cô dì, cậu mợ và quý anh chị em thúc bá nội ngoại gần xa, lời chúc vĩnh biệt trước khi con về cõi Phật”*.

Trong bức thư gửi “Hai thầy và đạo hữu chùa Phước Duyên” Người chỉ viết ngắn gọn có mấy dòng, mà chan chứa tình cảm và thể hiện ý thức thức trách nhiệm sâu sắc sứ mệnh của người xuất gia: *“Trước khi về cõi Phật, tôi kính cẩn chào quý thầy và đạo hữu ở lại được mạnh giỏi để phụng sự đạo pháp, noi gương vô úy của cố Hòa thượng Quảng Đức”*.

Cuối cùng là bức thư Người gửi cho Tổng thống Ngô Đình Diệm, nhà lãnh đạo nước Việt

Nam Cộng hòa ở miền Nam Việt Nam lúc bấy giờ. Qua giọng nói và những đòi hỏi đanh thép trong bức thư này, lịch sử đã khẳng định: Người không còn là một vị Tăng sinh 17 tuổi, Người không còn là một chú Sa-di vừa mới được lãnh thọ giới pháp, mà Người đã trưởng thành như một bậc xuất gia trưởng thành, pháp vị và pháp tự của Người xứng đáng dựa vào hàng ngũ của các bậc “Trưởng tử Như Lai”. Khi Người mạnh mẽ đòi hỏi: *“Hãy chấm dứt mọi tình trạng khủng bố và áp bức Phật giáo đồ và thả gấp tất cả những Phật tử bị bắt giam kể từ ngày mùng 8 tháng 5 năm 1963 đến nay. Hãy giải quyết thỏa đáng những nguyện vọng của Phật giáo đồ đã nêu trong các biểu ngữ...”*

Năm mươi năm - Người đã an nhiên đi vào cõi Niết bàn tịch tịnh, nắm tro yêu quý của Người đã vĩnh viễn nằm yên dưới lòng tháp mộ. Nhưng pháp thân vòi vọi của Người vẫn tỏa rạng giữa lòng Đạo pháp, dân tộc và với cả hồn thiêng sông núi.

Pháp danh và pháp hiệu cao quý của Người vẫn mãi là dấu ấn sâu đậm trong lòng chư tôn đức Tăng Ni và Phật tử Việt Nam hôm nay và mai sau... Hạnh nguyện cao cả của Người cũng sẽ mãi mãi là tấm gương sáng chói, soi đường cho hàng Phật tử hậu thế chúng con trên lộ trình tu tập, hoằng dương và hộ trì Chánh pháp.

Năm Mươi Năm - Người đã đi - nhưng bóng hình của Người vẫn hiển hiện dưới mái chùa thân yêu, ngày đêm trầm hương vẫn xông ngát bên di ảnh và long vị của Người. Mảnh đất nơi Người tự thiêu, Hòa thượng trú trì và chư tôn đức chùa Phước Duyên đã quyết định xây dựng bảo tháp để làm nơi Người yên nghỉ. Đây cũng là nơi để hàng Phật tử hậu thế chúng con được chiêm bái một chứng tích lịch sử hào hùng của Phật giáo Việt Nam trong thời kỳ Pháp nạn đầy nước mắt và máu xương của biết bao thế hệ Tăng Ni và Phật tử.

Trên bức bình phong hậu bảo tháp, Thiền sư Tâm Quán, bậc Cao tăng thế hệ tiền bối, đã không ngớt lời xưng tán hạnh nguyện cao cả của Người.



Bảo tháp Thầy Thanh Tuệ

Đau thê gian ngã gục người học Tăng bé nhỏ
Em đốt tuổi xuân thành lửa đỏ,
Cháy ngất trời cao,
Ngọn đuốc rực về sông núi âm u.
Ồi ! Thịt xương em,
Cho tôi quỳ ngàn năm trên đồng tro yêu quý.
Luyện phép linh thiêng,
Biến em thành hoa hồng trở lại
Những đóa sen búp đầu mùa
Chưa kịp hái, chưa từng nở thấy ánh hào quang.
Tôi nghe rồi, em mưa gió phũ phàng

Tôi nghe rồi, em từng tế bào rung rung trong cơ thể.
Tôi nghe rồi, tiếng gọi em vang.
Không ai quên đâu, địa ngục hay thiên đàng,
Đều ngó em, tim thể gian đập mạnh,
Trời đất nhìn nhau, trời cao bay thấp.
Tên em viết bằng chữ trắng sao.

Lửa cháy em tôi,
Ôi ! Là xương là thịt
Em có đau không ?
Nước mắt tôi không đủ để tưới lên mát dịu
Hồn em bé nhỏ thương đau.

Cao quý thay!

Năm Mươi Năm - Ánh Đuốc Thiêng Người thấp lên vẫn rực sáng trong sứ mệnh hồng dương và hộ trì Chánh pháp của mọi người con Phật, trong đó có hàng thanh, thiếu niên Phật tử hậu thế chúng con.

Nhất tâm đánh lễ:

NAM MÔ LÂM TẾ CHÁNH TÔNG TỨ THẬP NGŨ THỂ
VIỆT NAM PHẬT GIÁO VỊ PHÁP THIÊU THÂN THƯỢNG
QUẢNG HẠ TRÍ HIỆU THANH TUỆ ĐẠI ĐỨC.

Tác đại chứng minh.



Ý thức & Vật lý lượng tử

ĐẶNG CÔNG HANH

Lượn điếm nổi bật hàng đầu của truyền thống triết học Duy thức mang một nội dung uyên áo: «*Nhất thiết duy tâm tạo*» hay cách phát biểu tương tự “*Tam giới duy tâm*”, “*chính tâm là tam giới*”. Tất cả đều nói lên ý nghĩa là “*Thế giới không gì khác hơn là tâm*”. Sự xác quyết như vậy, hệ thống Duy thức muốn nhấn mạnh rằng tất cả đều sinh từ tâm: sinh tử hay Niết-bàn, khổ đau hay hạnh phúc, chúng sinh hay Phật, Bồ-tát.v.v. tất cả đều biểu hiện cứu tâm – ý – thức.

Bồ-tát Thế Thân (Vasubandhu) có viết rằng: “*Do giả lập nên nói có ngã và có pháp*”, tức biểu hiện cả hai phần: chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức. Như vậy biểu hiện của thức là thế giới sơn hà đại địa, sum la vạn tượng mà con người nhận biết. Sự liên hệ chặt chẽ giữa con người và thế giới (chủ thể – khách

thể) tựa hồ trạng thái khi ta nhìn các vì sao nhấp nháy trong sâu thăm mênh mông của bầu trời đêm, ta đã mắt hút trong nó và nó đang hiển thị phô trần trong ta. Trạng thái bất khả ly giữa chủ thể tri giác và khách thể đối tượng được tri giác gọi là Duy thức chứ hoàn toàn không phải chỉ có tâm thức mà không có thực tại khách quan.

Như một tiên đề toán học, Duy thức học xác định: Tất cả các pháp (sự vật hiện tượng) đều vô tự tính có nghĩa là nó hiện hữu do duyên hợp mà thành. Do đó khi nói về ngã (chủ thể nhận thức) và pháp (đối tượng nhận thức) chỉ là công ước giả định đối với tất cả hiện tượng sự vật trên cả hai phương diện tâm lý hay vật lý, tùy thuộc vào sự biến tấu của tâm thức nên có thể gọi thức – năng biến. Và thức – năng biến có thể nhìn dưới tác năng cụ thể thành 3 loại; đó là Dị thực, Tư lượng và Liễu biệt cảnh.

1/ Dị thực thức còn gọi là Tàng thức và nhất thiết chủng thức. Các danh từ này khác nhau nhằm giải minh tính năng

của thức thứ 8.

+ Khái niệm “tàng” chỉ sự dung chứa hay năng lực cất giữ và duy trì các đối tượng của ý thức. Ý thức thực dụng là kho lưu trữ ký ức và kinh nghiệm của mỗi cá nhân, nói chung là tất cả các đối tượng của tâm – ý – thức như hình ảnh, ngôn ngữ, biến cố, khái niệm, ý niệm... Chẳng hạn, một kỷ niệm vui, buồn thời thơ ấu xa xưa ta vẫn còn nhớ được là nhờ vào năng lực của ký ức và ký ức là một trong các chức năng của tàng thức.

+ Nhất thiết chủng thức có ý nghĩa là dung chứa tất cả các hạt giống ý niệm không phân biệt chọn lựa thiện ác, tốt xấu. Vậy nó có năng lực vô ký hay trung tính. Thông thường mọi hiện tượng diễn biến trong thế giới khách quan cũng như trong tâm thức luôn luôn được sinh khởi từ các hạt giống ý niệm ẩn sâu trong tâm thức và khi chúng ngủ yên ta gọi là “nhân” và sự hiện khởi của nó ta gọi là “quả”.

+ Khái niệm dị thực chỉ rõ sự chín mùi của nghiệp quả hay

sự kết tinh “khí chất” của mỗi con người, hoặc nói đến năng lực diễn biến tương quan nhân quả của dòng tâm thức. Vì vậy tính chất tương tục của Tầng thức là luôn luôn trôi chảy như một dòng sông không có sóng vỗ và không bị lôi cuốn theo các giác quan.

2/ Tư lượng thức còn gọi là Mạt na thức, nó ở vị trí thứ 7 (thứ 8 là Tầng thức). Một tên khác là chuyển thức vì có chức năng lưu chuyển hai chiều; một mặt đưa các hạt giống ý niệm mới thu nhận (tân huân) vào Tầng thức; mặt khác tác động làm cho hạt giống ý niệm có sẵn trong Tầng thức trở thành hiện hành. Với chức năng là chuyển thức hai chiều với Tầng thức nên lấy Tầng thức là chỗ dựa để hoạt động nên xem đó là cái bản ngã vĩnh hằng của mình, vì vậy tính khí của Mạt na thức thường biểu hiện cùng với bốn phiền não.

+ Ngã kiến tức là quan niệm sai lầm về tự ngã.

+ Ngã si tức là si mê về tự ngã

+ Ngã mạn hay sự kiêu hãnh

về tự ngã

+ Ngã ái hay sự yêu thích tự ngã, yêu cái tôi, cái của tôi.

Bốn dạng phiền não này có thể khái quát bằng khái niệm cơ bản cho Mạt na là “*Tình*». Tình ở đây là dục ái hay bản năng của dục vọng, vừa là nền tảng, vừa mang tính cách bao quát toàn bộ đời sống nhu cầu sinh lý. Do vậy, hình thái của Mạt na chính là sự vận hành của «*tư duy hữu ngã*» theo nguyên tắc của dục ái kích hoạt tâm lý con người đi tìm sự thoả mãn dục vọng, khoái lạc – một thứ hạnh phúc giả tạo đầy mộng mị phù vân và điên dại chôn trầm năm. Có thể thấy rằng cả hai thức gồm Tầng thức và Mạt na thức là trung tính và thụ động, không tự giải thoát ra khỏi những chủng tử, những tập khí nhiễm bất tịnh, bất thiện.

3/ Khái niệm Liễn biệt cảnh tức là thức thứ 6 trong hệ thống tám thức, còn gọi là ý thức và năm thức giác quan: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Ý thức hoạt động với tư thế: một mặt quan hệ trực tiếp với Mạt na thức, mặt khác tiếp xúc với thể

giới thực tại thông qua năm thức giác quan của mắt, mũi, lưỡi, tai và thân. Đây chính là hệ quả của nhận thức (tri giác), sự nhận thức đó gọi là ý thức. Trong hệ thống 8 thức, ý thức có tính năng động và tinh xảo nhất trong mọi tư duy thực hành, ý chí, tâm lý... Chức năng chính là tạo tác, tạo ra các loại nghiệp, từ các hạnh thiện, các mưu mô, tính toán xảo quyệt để làm điều ác bất thiện và cả hạnh không thiện, không ác. Vì vậy các luận sư Duy thức định danh là «*Công vi thủ, tội vi khôi*».

Dòng tương tục của ý thức là vô thường, gián đoạn trong các trường hợp: ngủ mê không mộng寐, chết giả khi ngất xỉu hay bất tỉnh, trú trong cõi vô tưởng. Ý thức có phạm vi hoạt động rất rộng và bao quát hơn Tàng thức và Mạt na, lại mang tính năng thẩm sát nhưng lại không có tính năng hằng hữu.

Ý thức khởi hiện trong các tình huống cơ bản sau:

– Hiện khởi theo cùng 5 giác quan (tai, mắt, mũi, lưỡi và thân)

– Hoạt động độc lập một

mình không quan hệ với các quan năng

– Hoạt động phóng tính ở trong định

– Hoạt động trong lúc thiền định

– Ý thức trong sự điên loạn.

Tóm lại, trong hệ thống tám thức có thể gọi chung là Tâm – ý – thức thì Tàng thức là căn bản thức, trên thực tế là tầng thức sâu xa nhất có tính chất tương tục trôi chảy không hề gián đoạn, có bản chất không bị ô nhiễm (vô phú), không bị điều động qua thiện, ác (vô ký). Đây là cái thấy – biết của Tâm trình nguyên không nhuộm màu sắc của cảm xúc vui buồn, không khổ không lạc và do vậy nên là dòng nghiệp quả đang tuôn chảy từ vô tận quá khứ. Trái lại, Mạt na thức còn gọi là «*Tình thức*», vai trò nền tảng cho sự nhiễm, tịnh vì đối tượng nhận thức của nó là ảo ảnh mà ngỡ là thật, và sự si mê này là bản tính tự nhiên chứ không do ý niệm thiện ác chi phối (vô ký, hưởng phú). Nó trở nên thanh tịnh khi kết duyên với thiền định hay chánh niệm và cũng trở thành phiền não nếu

kết duyên với tam độc tham lam, si mê, sân hận.

Cuộc cách mạng thực sự của Tâm chính là *ý thức*. Đối tượng bao quát của nó gồm thực tại (tánh cảnh), bóng dáng của thực tại (đối chất cảnh) và ảnh tương ấn dấu trong nội tâm (độc ảnh cảnh). Bản tính của nó gồm có cả thiện, ác và vô ký. Nó có cả trực giác và suy luận (đúng hoặc sai).

Ngày nay, với sự phát triển nhanh chóng và rục rờ của khoa học vật lý, các nhà bác học tin rằng chúng ta phải vượt qua giới hạn của 5 giác quan tới mức độ lượng tử mới có thể hiểu được trí não và ý thức. Họ khẳng định rằng ngoài các *“quá trình phân tử và tế bào vật chất Newton diễn ra trong não bộ và trong cơ thể, còn có sóng dao động, và hoạt động hạ nguyên tử chỉ có thể giải thích bằng vật lý lượng tử”*.

Xin nhắc lại: Lượng tử hay hạt có hai loại phẩm tính là tĩnh và động. Tĩnh có đặc trưng quan trọng là khối, điện tích, số spin. Biểu trưng động của

hạt như là vị trí, xung lượng và chiều của spin. Lượng tử vật chất hay lượng tử ánh sáng đều có hai hành tướng hạt và sóng, hành tướng nào phát hiện là tùy vào trạng huống trong đó thí nghiệm được thực hiện. Nói theo ngôn ngữ Phật học thì lượng tử là một pháp hữu vi siêu việt và hàm dung hai hành tướng sóng – hạt tương đãi đối nghịch. Và thông tin lượng tử được mô tả là truyền tải các tài nguyên lượng tử mà đơn vị lượng tử là “bit lượng tử”, quantum bit hay vắn tắt là qubit. Đơn vị thông tin lượng tử được miêu tả bởi trạng thái lượng tử của hệ thống lượng tử 2 thứ nguyên. Hai trạng thái lượng tử của qubit gọi là trạng thái cơ bản tương ứng với 2 trạng thái 0 và 1 kí hiệu $|0\rangle$ và $|1\rangle$. Tuy thế hạt nào có R trạng thái lượng tử khác nhau thì tất yếu có vô số trạng thái chông chập.

Các nghiên cứu hiện đại về trí tuệ – não bộ đã có thể kết luận rằng: “Não bộ là trạng thái đầu tiên, các phần hạ nguyên tử chờ đợi để phát huy tiềm năng

bên trong và bên ngoài thể vật chất. Trí não có tiềm năng về năng lượng dao động, cũng trông chờ những kích hoạt từ tư duy, tiếp nhận một thể lực cao hơn để tổng hợp chúng lại thành ý nghĩa, phương hướng và của các sự việc tự nhiên. Quan điểm mới về sự khám phá trí tuệ và nhận thức theo phương pháp lượng tử cho thấy được tính hạn chế do vùng chức năng của “chùm nơ – ron» và giúp cho con người hiểu hơn về trí não, đồng thời các quá trình tư duy.

Cuộc cách mạng về công nghệ đã hỗ trợ những cuộc khảo sát sâu và tỉ mỉ thông qua hoạt động của các electron trên não bộ: chẳng hạn máy (EEG) thông thường hay máy ghi điện não. Phương pháp chụp X quang (PET) cho chúng ta nhìn thấy những vùng trên não có liên quan đến một quá trình tương ứng như vùng não có chức năng suy nghĩ từ ngữ hiển thị màu đỏ, lúc hiển thị màu vàng khi hoạt động của não ít căng thẳng và chủ thể nói ra từ ngữ đó. Phương pháp chụp X

quang (PET) và phương pháp hình ảnh cộng hưởng từ (fMRI) dựa trên sự tác dụng liên kết chặt chẽ giữa hoạt động thần kinh, sự tiêu thụ năng lượng và dòng máu cục bộ.

Sự phát triển của khoa học vật lý và công nghệ phát biểu với nhân loại rằng: bản chất của thế giới vật chất không phải là vật chất. Những chất liệu cần thiết của vũ trụ lại là phi chất liệu. Vật lý lượng tử nói rằng: Nguyên tử, đơn vị cơ bản vật chất không phải là thực thể cứng chắc, mà là một hệ thống phân tầng, các trạng thái thông tin và năng lượng trong một khoảng không. Cơ thể con người (sắc thân) được tạo ra từ các nguyên tử, các nguyên tử đến lượt nó được tạo ra từ các hoạt động của hạt hạ nguyên tử chuyển động với vận tốc rất lớn trong khoảng không đó. Các hạt hạ nguyên tử không phải là vật chất, các hạt này chúng là các dao động của năng lượng và thông tin *trong một khoảng không*. Dưới một ý nghĩa nào đó, cơ thể con người được nhìn nhận từ vật lý không gian thì

nó tựa như không gian giữa các thiên hà: cỡ 99,999% cơ thể chúng ta là khoảng trống rỗng: còn 0,01% có vẻ gọi là chất liệu vật chất có dáng vững chắc. Rõ ràng với tỷ lệ chênh lệch đó, cơ thể con người (sắc thân) thực sự chẳng làm bằng gì cả.

Chúng ta tự vấn, cái gì là bản tính của hư không mà mọi thứ đến từ đó? Ý thức (tu duy) rốt cuộc có phải là sự dao động của năng lượng và thông tin? Quan niệm mới của khoa học vật lý thì bản thân vũ trụ là thông tin và năng lượng, thế nên ý thức (tu duy) của con người

cũng chỉ là tập trung và định xứ năng lượng và thông tin trong một vũ trụ sống động đầy thông tin và năng lượng. Vì vậy các suy tư chẳng qua chỉ là các sự việc lượng tử tự biến hình đổi thành các sự kiện không-thời gian.

Thông tin lượng tử được xem như thông tin hình thành cơ sở nhận thức (các nhà khoa

học có khuynh hướng xem ý thức là sự nhận thức) chuyển thành các tính chất ở cấp độ phân tử.... Mỗi sự trải nghiệm là một sự kiện không-thời gian nên cơ thể con người là một dòng sự kiện không-thời gian. Cơ thể có quá trình khởi đầu và



kết thúc, khởi đầu từ hạt thông tin trên ADN, sau đó được tăng trưởng thành một cấu trúc 3 chiều trong không-thời gian và tất cả những trải nghiệm đều là các sự kiện không-thời gian. Thông tin được truyền từ môi trường với hỗn độn lượng tử trong vũ trụ, được biến đổi và được mã hóa theo một cách nào đó trong não bộ và trong toàn

cơ thể, sau đó được lưu trữ và sử dụng.

Cấu trúc xử lý của não bộ gồm các dao động điện, ở góc độ nào đó có thể gọi là một chương trình phát thanh hay truyền hình. Chương trình này mã hóa các thông tin bằng cách cuốn lấy không–thời gian thành những sự điều biến thành các tần số các loại sóng (bộ phận tiếp nhận trên đài hay trên ti–vi cũng được giải mã theo kiểu cách này). Tương tự như vậy, mạch điện trên bề mặt của não mở ra, giải mã, các quá trình phân phối của mạng lưới liên lạc thành các khu vực kinh nghiệm không–thời gian thông thường.

Cơ thể con người không phải là một kết cấu có tổ chức cố định trong không–thời gian. Nó giống như một dòng sông đang chảy đầy áp năng lượng, thông tin, kể cả sự thông minh. Thông qua hoạt động sinh lý, trong quá trình đó ta đã làm mới cơ thể. Các nghiên cứu y học cho biết, trong một hành vi hít thở ta đã dựa vào cơ thể từ 10 đến 20 nguyên tử từ vũ

trụ và cũng đưa ra ngoài cũng chừng ấy nguyên tử từ nội tạng, và như vậy có hàng vô lượng nguyên tử đã luân chuyển qua các cơ thể của bất kỳ một sinh vật nào sống trên hành tinh này từ quá khứ xa xăm. Cơ thể vật lý là các nguyên tố được tái sinh như đất nước, không khí đều có ý nghĩa trong các hình thức lượng tử, thể khí, thể lỏng và thể rắn. Nó đến rồi đi chỉ trong nháy mắt.

Quả thật, trí não có khía cạnh cơ học, nó thực có một hệ thống năng lượng phát tỏa, chịu ảnh hưởng và chịu điều khiển bởi các nơ–ron và là một hệ thống chủ đạo của những tương tác hóa học. Điều kỳ diệu hơn cả là khi các nhà khoa học khảo sát các lớp của não bộ, họ gặp một hiện tượng rất lý thú gọi là kẻ «*quan sát giấu mặt*». Về sau tại phòng thí nghiệm của Đại học Stanford, các nhà tâm lý học Ernest và Josephine Hilgard đã tiến hành nghiên cứu trên đối tượng người bị thôi miên và nói rằng “*kẻ quan sát giấu mặt*” dường như có “*ý thức*”?

Một nhà khoa học khác cũng vừa là nhà phẫu thuật thần kinh nổi tiếng Wilder Penfield đã bị hấp dẫn bởi ý tưởng này và khởi đầu một hành trình tìm kiếm “*kẻ quan sát mật*”. Khi làm phẫu thuật cho các bệnh nhân bằng cách gây tê cục bộ và dùng một que thăm điện để kích thích các phần khác nhau của vùng não cảm giác; kết quả là bệnh nhân này nhớ lại những hoài niệm xa xưa thông qua giác quan như người thấy mùi hoa cúc, nếm được chiếc bánh kem, nhìn thấy bãi cỏ – nhưng khi Penfield hỏi: “Có phải cô đang đi dã ngoại không?” thì cô trả lời “tôi đang trong phòng phẫu thuật”.

Trong một lần khác, ông kích thích phần vỏ não vận động của một bệnh nhân và tay của bệnh nhân này nâng lên. Ông bất chợt hỏi; “Anh đang chuyển động cánh tay đúng không? Người đó lại trả lời “*Tay tôi đang đưa tay*”. Sau đó ông lại hướng dẫn: thay vì để tay giơ lên thế này, khi tôi kích thích vào não vận động thì hãy điều khiển tay di chuyển sang chỗ khác, bệnh nhân đã làm đúng y

như thế. Vậy ai là người đã đưa ra sự lựa chọn này, trong khi phần vỏ não vận động không thực hiện được điều đó.

Tỷ như trong một giây phút nào đó, ta có nhiều sự chọn lựa như đi phố, nghe nhạc, uống cà phê, đọc sách... và ta chọn việc uống cà phê, thì theo Penfield sẽ không tìm thấy “cái gì” ở trong vỏ não hay trong cơ thể mà nơi đó các tác động đến sự quyết định chọn lựa này. Nói cách khác, sẽ không có cái “ta” thực chất trong cơ thể.

Điều này đã được minh thị qua lời dạy từ 26 thế kỷ của Đức Phật: Con người chẳng có gì khác ngoài 5 uẩn gồm sắc, thọ, tưởng, hành và thức kết thành thân xác hiện hữu. Năm uẩn là hiện hữu của cả con người và thế giới, thậm chí những vấn đề của đau khổ và hạnh phúc cũng được xem là các biểu hiện của 5 uẩn. Do đó, Đức Phật dạy:

*“Năm uẩn là gánh nặng
Kẻ gánh nặng là người
Cầm lấy gánh nặng lên
Chính cái khổ ở đời.
Đặt gánh nặng ấy xuống
Chính là lạc ở đời”.*

Đức Phật sau khi giác ngộ đã tuyên bố rằng tất cả các pháp đều vô thường, vô ngã và không có thực thể. Thuyết vô ngã dạy rằng không tìm thấy gì bên trong hay bên ngoài các hiện tượng Duyên khởi. Vấn đề “ngã” và “vô ngã” là giáo pháp trung tâm của Phật học. Duyên khởi là tiền đề đi vào “Tánh Không”, và dưới đôi mắt tuệ giác của Ngài mọi hiện hữu không thể được xem là có hay không, hiện hữu là hiện hữu của Duyên sinh.

Quan niệm của Phật giáo về cả hai bình diện triết học và tôn giáo được đặt trên nền tảng của thuyết Vô ngã và thuyết Duyên khởi. Vì vậy thế giới hiện tượng và đời sống con người chỉ là hiện hữu tương đối không bền vững y cứ trên sự hiện diện của hai yếu tố vật chất và tinh thần đều không có thực thể độc lập tự thân và trống rỗng, nghĩa là Vô ngã.

Trong Nikàza, Trung bộ kinh, Đức Phật dạy: “*Tùy thuộc vào dầu và tìm đèn mà ngọn lửa bùng cháy. Nó không sinh ra từ trong cái này, cũng không*

phải từ trong cái khác và cũng không có một nguyên động lực trong chính nó. Hiện tượng giới cũng vậy, nó không có cái gì thường tại trong chính nó. Tất cả hiện hữu là không thực có, chúng là giả danh, chỉ có Niết-bàn là chân lý tuyệt đối” .

SÁCH THAM KHẢO

1/ *Lược thành Duy thức*– Huyền Trang – Tuệ Sỹ chú và dịch – NXB Phương Đông – 2009.

2/ *Tâm lý học Phật giáo*– Thích Tâm Thiện – NXB TP.Hồ Chí Minh – 2000.

3/ *The Emerging mind* – Karen Nesbi Shanor – Bản dịch của Văn Thị Hồng Viêt – NXB Tri thức năm 2007


4/ *Lược sử thời gian*: Stephen Hawking – NXB trẻ 2007.

5/ *Cái toàn thể và trật tự ẩn* – David Bohm – NXB Tri thức 2011

6/ *Bản ngã và não bộ* – Poper.K.R và J.C. Zccles – NXB New York 1977

Những đóng góp của các thương gia trong sứ mệnh hoàng dương Phật pháp

NGUYỄN LỘC



Lịch sử Phật giáo, chỗ này chỗ khác, đã ghi nhận nhiều đóng góp của những thương gia Phật tử cho sứ mệnh phát triển Phật giáo tại Ấn Độ và truyền bá Phật giáo từ Ấn Độ sang các nước. Ở đây người viết chỉ viết lại một số sự kiện theo thời gian đã phổ biến thành một bài viết ghi nhận những đóng góp vì mục đích phát triển Phật giáo của họ.

Những đóng góp nổi bật nhất của giới thương gia xuyên suốt lịch sử hoàng pháp của Phật giáo Ấn Độ là xây dựng chùa tháp làm cơ sở hoàng pháp và hỗ trợ phương tiện đưa các nhà truyền giáo đến những vùng đất mới để truyền bá chánh pháp. Ngay từ những trang đầu của lịch sử Phật giáo đã ghi nhận những công đức của họ. Sử Phật giáo ghi lại rằng sau khi chứng đắc Vô thượng Bồ-đề, đức Phật lưu lại Bồ-đề đạo tràng thêm 7 tuần. Trong thời gian này, hai thương buôn Trapusha và Bhallika cùng với hàng trăm tùy tùng đã có duyên lành diện kiến đức Phật tại Bồ-đề Đạo tràng. Họ dâng cúng phẩm thực lên đức Phật và nguyện làm Phật tử tại gia. Để tăng thêm tín tâm cho họ, đức Phật trao tặng hai thương gia này một ít tóc của Ngài. Với lòng thành kính của Phật tử tại gia, họ đã xây tháp cúng dường xá-lợi Phật tại quê hương của họ. Đây có thể được xem là những bảo tháp đầu tiên của Phật giáo. Theo lời Phật dạy trong kinh Đại bát niết-

bàn thuộc kinh *Trường bộ*, xây dựng bảo tháp tôn thờ xá-lợi Phật là một trong những phận việc mà người Phật tử tại gia cần làm để không những tăng trưởng tín tâm cho chính họ mà còn làm tăng trưởng tín tâm cho nhiều người xung quanh. Như vậy, việc xây tháp cúng dường của hai thương gia này cũng là một hình thức phổ biến Phật giáo.

Và những trang sử đầu của lịch sử hoàng pháp cũng ghi lại những sự đóng góp của giới doanh nhân. Đó là những đóng góp của các thương gia tại thành phố Ba-la-nại (Varanasi), một trung tâm kinh tế lớn của Ấn Độ cổ đại và nơi Tam bảo được thành lập và bánh xe chánh pháp được vận chuyển. Như chúng ta đã biết, vâng lời dạy của đức Phật, 60 Thầy Tỳ-kheo A-la-hán đầu tiên, trong đó có Tôn giả Da-xá và 54 bạn thân của Tôn giả, đã rời vườn Lộc Uyển du hóa trong nhân gian vì lợi ích của số đông. Công cuộc hoàng hóa của quý Ngài và Tăng đoàn Phật giáo được sự hỗ trợ rất nhiều từ những gia

đình thương gia thành Ba-la-nại trong đó có gia đình của 55 Tôn giả thành Ba-la-nại. Nhờ vậy, mặc dù đức Phật ít trở lại thành Ba-la-nại nhưng Phật giáo Ba-la-nại cũng phát triển nhanh, là một trong sáu trung tâm lớn của Phật giáo như lời đề cập của Tôn giả A-nan để thỉnh cầu đức Phật vào niết-bàn tại những trung tâm Phật giáo lớn này. Lịch sử hoằng pháp của Phật giáo về sau cũng ghi nhận nhiều đóng góp của giới thương gia thành Ba-la-nại trong suốt thời gian hơn 1000 năm Phật giáo phát triển tại Ba-la-nại.

Từ Ba-la-nại (Varanasi), Phật giáo được truyền đến và phát triển sâu rộng tại hầu hết các đô thị lớn của những quốc gia giàu mạnh nhờ tận dụng sự phát triển của kỹ nghệ đồ sắt để khai thác tiềm năng kinh tế dọc theo hạ lưu sông Hằng. Những thương gia Phật tử, trực tiếp hoặc gián tiếp, tiếp tục đóng góp cho sứ mệnh truyền bá và phát triển Phật giáo ở những đô thị lớn này. Trong số những thương gia Phật tử, nổi bật nhất

là trường giả Cấp-cô-độc của kinh thành Xá-vệ. Sau khi quy y Tam bảo, ông phát nguyện hộ trì Tam bảo. Công đức hộ trì Tam bảo của ông rất lớn và rất nhiều. Một trong những công đức đó là sự kiện ông đã sẵn lòng mua toàn bộ khu vườn của Thái tử Kỳ-đà bằng cách lót vàng để xây Tinh xá dâng cúng lên đức Phật và chúng Tăng. Và như ước nguyện của ông, tinh xá Kỳ Hoàn này đã trở thành một trong những trung tâm sinh hoạt tôn giáo lớn nhất của Phật giáo. Hơn phân nửa số bài kinh của kinh tạng Nikāya và nhiều giới luật của Tỳ-kheo được đức Phật giảng dạy và thuyết chế tại Tinh xá này.

Sau Phật diệt độ, Phật giáo tiếp tục phát triển và truyền rộng khắp Ấn Độ và truyền sang các nước Á-Âu. Trong suốt nhiều thế kỷ trước và sau Tây lịch, Phật giáo luôn là một trong những tôn giáo chính, có nhiều giai đoạn, là tôn giáo chính tại Ấn Độ. Trong thời gian Phật giáo phát triển này, chúng ta thấy rằng những trung tâm lớn của các bộ phái Phật

giáo thường phát triển ở những trung tâm kinh tế lớn hoặc trên những trục lộ giao thương giữa các tiểu vương quốc ở Ấn Độ. Những chi phái của Đại chúng bộ, Hữu bộ và Đại thừa được thành lập và phát triển ở Tỳ-xá-ly (Vaiśālī), trung tâm kinh tế của triều đại Nanda; ở thành Hoa Thị (Pataliputra), trung tâm kinh tế của triều đại Không Tước (Maurya); ở Gandhara và Kashmir, những trung tâm kinh tế của triều đại Kusāṇa (vua Kaniska). Hoặc ở Nam Ấn, những quần thể hang động Phật giáo ở Auragabad hay Mumbai và những tu viện lớn của Đại chúng bộ và Đại thừa ở Amarāvati và Nāgārjunakoṇḍa

đều nằm gần những trung tâm kinh tế của triều đại Śātavāhana hoặc trên trục lộ giao thương. Sự phát triển Phật giáo gắn liền với những trung tâm kinh tế cho thấy sự gắn kết giữa Phật giáo và các thương gia. Bia ký và lịch sử của những trung tâm Phật giáo này ghi lại nhiều đóng góp của các thương gia giàu có tại địa phương cũng như những thương gia vãng lai.

Không chỉ hỗ trợ để phát triển Phật giáo trong nước, các thương gia còn hỗ trợ các Tăng sĩ để truyền bá Phật giáo sang các nước. Lịch sử Phật giáo chỉ ghi nhận những đoàn truyền giáo được gửi ra nước ngoài bởi vua A-dục khoảng 200



năm sau Phật diệt độ. Ngoài những đoàn truyền giáo được hỗ trợ bởi vua A-dục, phần lớn các đoàn truyền giáo khác thường được hỗ trợ bởi các thương gia mặc dù lịch sử ít ghi nhận trực tiếp những đóng góp này. Phật giáo được truyền từ Ấn Độ sang khắp nước châu Á bằng hoặc đường thủy hoặc đường bộ. Đường thủy thường xuất phát từ các hải cảng phía Đông Ấn hoặc phía Đông Nam Ấn Độ. Đường bộ thường xuất phát từ các trung tâm kinh tế lớn ở Tây Bắc Ấn đi qua con đường Tơ lụa và đến Trung Hoa. Bằng đường biển, các nhà hoàng pháp Phật giáo thường đi trên các thương thuyền của

các thương gia Phật tử và mang Phật giáo đến các nước như Sri Lanka, Myanmar, Thái Lan, Lào, Cambodia, Việt Nam và cả Trung Quốc. Bằng đường bộ, các nhà truyền giáo được sự hỗ trợ của thương gia Phật tử đi trên những đoàn xe để mang Phật giáo đến hầu hết các nước Trung Á và sau đó đến Trung Hoa.

Phật giáo đã có mặt tại nhiều quốc gia châu Á từ thế kỷ thứ nhất trước và sau Tây lịch. Tuy Phật giáo đã có mặt tại các quốc gia này, nhưng rất ít sử liệu ghi lại sự hiện diện của các Tăng sĩ truyền giáo. Vì vậy, có thể thời gian đầu, Phật giáo được mang đến nhiều quốc gia châu Á bởi các thương gia Phật tử. Có thể rằng trong thời gian lưu trú ở các quốc gia này chờ ngày trở về Ấn Độ, các thương gia Phật tử thành lập đạo tràng nho nhỏ để tu tập, và thỉnh thoảng hướng dẫn tụng đọc kinh Phật và giảng dạy giáo lý cho những người bản địa mà họ quen biết. Trong những lần như vậy, họ cảm thấy người dân nơi đây cũng có duyên với



Phật pháp nhưng với khả năng giới hạn của Phật tử tại gia, họ không thể phát triển Phật giáo ở những nơi đó, nên trong những chuyến thương buôn kế tiếp, họ đã thỉnh mời các nhà hoằng pháp mang Phật giáo đến những nơi ấy. Và những nhà hoằng pháp Phật giáo đã theo những đoàn thương buôn, hoặc bằng đường bộ hoặc bằng đường thủy đến những quốc gia mới để hoằng pháp độ sinh.

Tuy nhiên, những đóng góp nổi bật nhất của các thương gia là xây dựng chùa tháp và tôn tạo hình tượng Phật và Bồ-tát. Lịch sử ghi lại và nhiều nơi vẫn còn dấu tích cho thấy các thương gia Phật tử đã tôn tạo rất nhiều chùa tháp, hang động và hình tượng Phật và Bồ-tát tại nhiều nơi trên con đường Tơ lụa xuyên Á-Âu và một số nơi trên những quần đảo thuộc các quốc gia Đông Nam Á. Có thể không phải tất cả trong số họ nghĩ là họ đang làm nhiệm vụ truyền bá chánh pháp. Nhiều trong số họ tôn tạo tượng Phật, Bồ-tát và xây dựng chùa tháp chỉ để tích tạo công đức cầu

sự bình an cho những chuyến buôn xa nhiều hiểm nguy của họ. Nhưng dù là vậy, những việc làm của họ cũng là những đóng góp rất lớn trong sứ mệnh truyền bá chánh pháp.

Liên quan đến vấn đề này, có một câu hỏi được một số người nêu ra là, tại sao giới thương gia lại nhiệt tâm hỗ trợ cho sứ mệnh phát triển và truyền bá Phật giáo? Giáo sư Sree Padma đưa ra một số lý do để trả lời cho câu hỏi này. Theo Giáo sư Sree Padma, sự hỗ trợ của họ, ngoài những lý do tôn giáo như tích tạo phước đức... , còn có lý do kinh tế. Thứ nhất, Phật giáo chủ trương xóa bỏ giai cấp. Vì vậy, họ là những tín đồ Phật giáo thì họ dễ dàng tiếp xúc với những đối tác kinh tế thuộc nhiều tầng lớp Phật tử khác nhau từ vua quan cho đến nông dân. Sự quan hệ vừa có tính thương mại vừa có tính tôn giáo giúp họ tạo được sự tin tưởng hơn cho đối tác thương mại của họ. Thứ hai, các thương gia tôn tạo nhiều chùa tháp ở những trung tâm kinh tế lớn hay trên trục lộ giao thương, bên cạnh lý

do tôn giáo, còn muốn chứng tỏ với mọi người rằng họ là những người không phải chỉ giàu về vật chất, mà còn giàu về tâm linh. Và thứ ba, cũng theo Gs. Sree Padma, nhiều tháp lớn được xây dựng ở những địa điểm trọng yếu trên trục lộ giao thương, đặc biệt là những tháp lớn gần những con sông lớn hay bờ biển cũng để làm tín hiệu xác định phương hướng cho những thương thuyền, và nhiều tu viện lớn được xây dựng tại những giao trục thương mại, cũng giúp cho các đoàn thương buôn có chỗ dừng nghỉ để tiếp tục những chuyến buôn xa.*

Theo chúng tôi, những đóng góp của giới thương gia có thể có lý do kinh tế hoặc quảng bá thương hiệu nhưng phần lớn việc làm của họ là vì lý do tôn giáo. Và những lý do kinh tế, nếu có, chỉ có ở những vùng hay quốc gia mà Phật giáo đã phát triển và là tôn giáo lớn. Còn sự đóng góp của họ để Phật giáo được truyền đến và phát triển ở những vùng đất mới hoàn toàn là vì lý do tôn giáo.

Tóm lại, có thể nói rằng tầng

lớp thương gia Phật tử đóng góp rất nhiều cho sứ mệnh phát triển Phật giáo tại Ấn Độ và truyền bá Phật giáo sang các nước. Tuy nhiên, mẫu người thương gia hộ trì chánh pháp lý tưởng là mẫu người không chỉ hộ trì Tam bảo bằng cách cúng dường tài vật, mà còn hộ trì Tam bảo bằng cách tu tập theo lời dạy của Phật. Điển hình là trưởng giả Cấp-cô-độc. Ông không chỉ là thương gia giàu có nhất kinh thành Xá-vệ và là một trong những Phật tử tích tạo nhiều công đức nhất trong lịch sử Phật giáo, mà còn là một trong số những Phật tử tại gia chứng đắc quả vị tâm linh cao nhất, quả vị Tu-đà-hoàn, một trong bốn Thánh quả Thanh văn.

Chú thích

* Sree Padma, “*Material Culture and the Emergence of Urban Buddhism*”, Sree Padma & A.W. Barber (ed.) *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*, NXB: State University of New York, 2008, tr. 29.



Cõi trang nghiêm

MẠC PHƯƠNG TỬ

Giấc đời tinh hạt mù sương
Chim về bên cửa Phật đường nghe kinh
Mới hay từ buổi vô tình
SẮC-KHÔNG nào chẳng không hình huyễn như.

Về đây dưới mái đạo từ
Trên vai áo bụi bên bờ tử sanh
Luân hồi thưở tóc còn xanh
Buông tay cười mộng qua thành kim cương.

Rừng mơ chín giữa mùa hương
Câu kinh nở giữa tình thương vạn loài
Chân tâm thường trụ Như Lai
Đâu đâu cũng Phật vượt ngoài Sắc Không.

Đã mang thân giữa bụi hồng
Thì cho trót kiếp bèo bọt trăm năm
Đường đời vạn nẻo xa xăm
Nhưng con đường Đạo một tâm sạch lâu.

Giã từ cõi mộng chiêm bao
Bên trời phương ngoại dạt dào tuyết sương
Ta từ trong cõi vô thường
Nghe Tâm Kinh chuyển tỏ tường dặm xưa.

Ai đang diễn nghĩa Phật thừa
Pháp vô sanh - khách qua đường hỏi mây
Cánh hoa chơn lý thơm đầy
Tâm kia thanh tịnh
Cõi này trang nghiêm.





Bước vào sự thinh lặng

HIỆN TRÚ

Mấy ngày nay trời trở lạnh. Lại thêm cơn mưa ướt át luồn trong gió, thấm vào không gian làm mình cảm thấy lạnh hơn. Tối qua trời có gió thật lớn, tôi nghe tiếng lá ào ạt nổi lên từng đợt ngoài sân, gió lùa ập mạnh vào khung cửa sổ. Sáng bước ra ngoài, sân nhà đêm trước phủ đầy lá, giờ sạch không! Khu rừng nhỏ sáng nay cũng đã rụng gần hết lá.

Vào những ngày được nghỉ, chúng ta thường có thì giờ dành riêng cho chính mình. Nhưng bạn biết không, giữa một cuộc sống quen với những bận rộn và vội vã, đôi khi có dịp ngồi yên lại, dường như người ta lại cảm thấy rất xa lạ trước sự có mặt của một không gian lặng yên.

Bước Vào Sự Thinh Lặng

Ngày xưa tôi có xem một cuốn phim với tựa đề “*Into the Great Silence.*” Đây là một cuốn phim tài liệu về đời sống trong tu viện cổ *Grande Chartreuse* trên vùng núi Alps ở Pháp. Cuốn phim quay lại những sinh hoạt hằng ngày trong hoàn toàn thinh lặng của các tu sĩ thuộc dòng tu kín *Carthusian*.

Người đạo diễn của cuốn phim đã phải sống trong tu viện nửa năm,

và chỉ quay phim bằng ánh sáng của thiên nhiên. Và để tránh ảnh hưởng đến đời sống thính lặng của các tu sĩ, ông ta không được phép tiếp xúc, nói chuyện với bất cứ ai trong tu viện, và cũng không được mang theo một người nào khác trong đoàn làm phim.

Lẽ dĩ nhiên là sự thính lặng trong tu viện không phải hoàn toàn tuyệt đối. Cũng có lúc các vị tu sĩ nói chuyện và phát biểu, như trong các buổi lễ, khi sinh hoạt chấp tác, hay vào mỗi cuối tuần khi cùng đi dạo bên ngoài. Nhưng tinh yếu của sự thực tập vẫn đặt trên nền tảng của một sự thính lặng.

Cuốn phim mở đầu bằng một cảnh mùa đông, khi cả vùng núi Alps và tu viện phủ tuyết trắng xóa, vạn vật như đông đá. Giữa khung cảnh thính lặng, ngòi trong tu viện nhìn ra khung cửa sổ, ta dường như nghe được âm thanh của từng bông tuyết rơi. Trong thính lặng, ta có thể cảm nhận được sự có mặt của những sự kiện tầm thường chung quanh mình, một cách thật sâu sắc. Thời gian từ tốn xoay không gian, tiếng cây lá chuyển mùa, giọt nước đá tan

trên cỏ, áng mây trôi ngang qua, bầu trời khuya vụn vỡ ngàn sao... tất cả đều đang vận hành tự nhiên trong một thế giới lặng yên.

Điều ta cần lắng nghe là chính mình

Cuộc sống hằng ngày của chúng ta, so với cuốn phim ấy, là một thế giới hoàn toàn khác hẳn. Những bận rộn chung quanh khiến ta không có thì giờ để ngồi yên, để thật sự tiếp xúc được với những gì đang có mặt.

Trên con đường đi, bạn có bao giờ nghe được âm thanh của một chiếc lá rơi, hay một khuya bước qua cửa sổ chợt dừng yên nhìn sân cỏ trước nhà ngập ánh trăng... Thật ra, trong cuộc sống ngày nay chúng ta ít khi có cơ hội để sống với thính lặng, mà tôi nghĩ hầu như ai cũng chẳng nữa, ta có khả năng tiếp xúc được với nó chăng?

Tôi được nghe một người quen kể rằng có lần anh đi ăn trưa với một người bạn. Anh chọn một quán ăn nhỏ vắng người, để hai người có dịp nói chuyện. Trong tiệm ít khách, chỉ có những âm thanh hỗn

tạp bình thường của tiếng chén đĩa trong nhà bếp, tiếng máy tính tiền, vài người khách nói chuyện ở dãy bàn bên kia, tiếng nhạc êm nhẹ... Bất chợt điện trong phòng bị cúp! Không gian chung quanh như đứng đờng hẫng lại, căn phòng đột nhiên trở nên im phăng phắc một cách lạ kỳ. Anh bạn nói, sự thình lặn bất chợt ấy thật khó chịu và như điếc cả tai! *It's deafening!*

Nhưng giây phút ấy đã khiến anh chợt dừng lại và ý thức được rằng, sự ồn ào trong cuộc sống đã giúp chúng ta tạm làm khóa lấp một khoảng trống trong chính mình. Có lẽ vì vậy mà người ta lại thường tìm cách trốn tránh sự yên lặng, để khỏi phải đối diện với một sự trống vắng trong ta...

Tôi nhớ có một đoạn trong cuốn phim, vào một ngày cuối tuần đi ra ngoài, họ cùng ngồi với nhau bàn thảo về một vài nghi thức trong buổi lễ ban sáng. Một vị tu sĩ phát biểu: “Không phải mục đích của những biểu tượng là để chúng ta tìm hiểu về ý nghĩa của chúng, mà chính ta mới là điều cần phải được tìm

hiểu.” Thật ra, những lễ nghi hình thức chung quanh chỉ để giúp ta quay lại và thấy ra được chính mình mà thôi. Các tu sĩ ấy không hề đặt câu hỏi về sự thình lặn, mà chính sự thình lặn đã đặt ra câu hỏi về chính họ.

Và bạn cũng đừng nghĩ rằng thình lặn có nghĩa là ta không làm gì cả, mà khi ta có một sự thình lặn, ta sẽ tiếp xúc được với những yếu tố mẫu nhiệm tự nhiên đang có mặt chung quanh mình, với một cái nhìn sâu sắc.

Vấn là nhiệm mẫu

Nhưng mẫu nhiệm không có nghĩa là sự việc sẽ xảy ra theo ý mình muốn, mà mẫu nhiệm có nghĩa là vì nó trong sáng tự nhiên. Có thể đối với ta thì trời xanh mây trắng mới là mẫu nhiệm, nhưng đối với người khác có thể trong cuộc đời họ đang cần một ngày mưa mát. Một buổi sáng bước ra ngoài, dưới nắng ấm, thân ta vui khỏe, hoặc một chiều bước chân ở sở về, tâm ta đầy những lo lắng và mệt mỏi. Cả hai giây phút ấy có thật sự là nhiệm mẫu như nhau không bạn hả?

Tôi nhớ có một vị thiên sư thường ca ngợi giây phút hiện tại nhiệm mầu. Có một thiên sinh phát biểu, trong giây phút này anh ta đang gặp những vấn đề khó khăn và có nhiều đau đớn, đời sống đâu có gì là nhiệm mầu? Vị thiên sư đáp, tuy cuộc sống có những lúc khó khăn, không dễ chịu, nhưng nó vẫn là nhiệm mầu. *It's not pleasant, but it's still wonderful!*

Nó nhiệm mầu là vì ta vẫn có điều kiện để tiếp xúc được với thực tại, để thấy được những gì thật sự đang xảy ra, để buông bỏ những dính mắc của mình, để thấy sự vận hành của pháp, để biết được sự có mặt của tuệ giác và tình thương chung quanh ta. Mà tất cả những điều ấy chỉ có thể xảy ra trong giây phút này mà thôi!

Thênh thang như bầu trời

Hạnh phúc không phải là vì sự việc xảy ra theo ý mình, mà do ở thái độ buông xả của ta. Trong một khóa tu tôi được học một bài kệ về hạnh phúc, và tôi vẫn thường thâm ghi nhớ nó vào mỗi buổi sáng, trưa, chiều, tối, trong những ngày bên ngoài nhiều mưa gió hoặc vào những hôm trời đầy nắng ấm.

Mong cho trong tôi không có sự thù nghịch nào

Mong cho tâm tôi được an vui và hạnh phúc

Mong cho thân tôi được an ổn và nhẹ nhàng

Mong cho tôi được thanh thoi

Nhưng bạn cũng đừng nghĩ đó là một sự mong cầu nào hết, vì mục tiêu của nó là cả một bầu trời rộng mênh mông! Thật ra những lời kệ ấy không phải là một sự tập luyện hay mong muốn nào mà chỉ để nhắc nhở cho ta có một thái độ buông bỏ, và trở về lại với những gì trong lành đang có mặt sẵn trong ta.

Hãy buông bỏ đi những khổ đau không cần thiết, vì trong ta là an vui và hạnh phúc, là an ổn và nhẹ nhàng. Mỗi niệm như một mũi tên buông thả, bay thong dong vào bầu trời cao rộng thênh thang, nơi nào nó đến cũng là mục đích. Vì trong một sự tĩnh lặng lớn mọi việc đều có mặt trong sáng và tự nhiên.



Thế giới vật chất & phi vật chất

HOANG PHONG

Chúng ta sống trong một thế giới gồm có hai thể dạng: vật chất và phi vật chất. Tuy mang hai thể dạng khác biệt nhau nhưng thật ra thế giới ấy khá đồng nhất mà Phật giáo gọi chung là thế giới luân hồi hay Ta-bà. Tuy thế người ta lại thường tách rời hai thể dạng ấy và xem chúng thuộc vào hai “thế giới” riêng biệt: thế giới vật lý và thế giới tâm linh, còn gọi là thế giới vật chất và thế giới tinh thần. Sự phân biệt sai lầm hay thiếu chính xác đó còn có thể trở nên tệ hại hơn khi người ta tưởng tượng ra một thế giới tâm linh phi vật chất biệt lập bên ngoài tâm thức gồm có ma quỷ, thần linh, thiên đường, địa ngục..., và không ngờ rằng cái thế giới tâm linh phi vật chất ấy cũng có thể đang chuyển động trong tâm thức của chính mình.

Bài viết này nhằm vào chủ đích xác định hai thể dạng vật chất và phi vật chất trong cái thế giới mà chúng ta đang sống dưới các khía cạnh triết học và khoa học để làm đề tài suy tư và để so sánh với quan điểm của Phật giáo, và sau cùng sẽ rút tía những gì thiết thực và hữu ích góp thêm vào việc tu tập của một người Phật tử.

Định nghĩa về thế giới vật chất và phi vật chất

Trước hết cũng nên định nghĩa thế nào là vật chất và phi vật chất. Đối với thế giới vật chất, có thể ta yên trí nghĩ rằng khỏi cần phải định nghĩa hay tìm hiểu gì cả vì cái thế giới đó đang hiện hữu sờ sờ trước mắt và bất cứ ai cũng biết. Tuy nhiên cái thế giới ấy thật ra đã bị thu hẹp rất nhiều bởi khả năng cảm nhận của các cơ quan giác cảm, một người cận thị sẽ không nhìn thấy được các vật thể ở xa chẳng hạn. Tuy nhiên khoa học đã góp phần không nhỏ làm gia tăng khả năng hiểu biết của con người về thế giới vật chất bằng các dụng cụ như

kính hiển vi, viễn vọng kính hoặc các máy móc đo đạc khác, và từ đó đã mở rộng thêm cái thế giới vật lý chung quanh, kể cả việc theo dõi bằng máy móc sự vận hành của tâm thức dưới một một vài khía cạnh nào đó.

Những gì vượt ra ngoài “thế giới vật chất” thì chúng ta gọi chung là “thế giới phi vật chất”, bao gồm tất cả những hiện tượng không hình tướng, không màu sắc, không âm thanh và không sờ mó được, có nghĩa là vượt khỏi khả năng cảm nhận của ngũ giác. Vậy thế giới ấy gồm có những gì? Nói một cách tổng quát thì tất cả mọi hiện tượng, dù là vật chất hay phi vật chất trong thế giới này đều được sinh khởi hay tạo tác bằng cách lệ thuộc vào nhiều điều kiện. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma phân chia các hiện tượng trong thế giới luân hồi thành ba thể loại: các hiện tượng hình tướng, các hiện tượng tri thức và các hiện tượng không phải hình tướng cũng không phải tri thức. Các hiện tượng hình tướng gồm các vật thể có hình dáng, màu sắc, v.v..., có thể nhìn thấy bằng mắt

hay sờ bằng tay. Các hiện tượng tri thức thì không có hình thể, không màu sắc..., nói chung là không có đặc tính vật lý và không thể đo đạc được bằng dụng cụ. Nhóm thứ ba gồm các hiện tượng không hình tướng cũng không tri thức, tức là các khái niệm mang tính cách trừu tượng, chẳng hạn như nghiệp (karma), thời gian, không gian, vị thế, thứ tự, các con số, cá thể, sự sống, vô thường, sự sinh, già nua... Theo cách phân loại trên đây thì thể loại thứ nhất thuộc vào lĩnh vực vật chất, hai thể loại thứ hai và thứ ba thuộc vào lĩnh vực phi vật chất.

Tóm lại, tất cả những gì đang biến động trong tâm thức, kể cả những khái niệm của sự hiểu biết dùng để xác định những hiện tượng bên ngoài tâm thức đều thuộc vào thế giới phi vật chất. Những xúc cảm như lo âu, sợ sệt, thương yêu, giận dữ, khổ đau, hạnh phúc..., là những thành phần của thế giới phi vật chất. Đồng tiền giấy hay đồng tiền bằng vàng ta đang cầm trên tay là vật chất, nhưng giá trị của chúng có tính cách quy ước thì

lại thuộc vào lĩnh vực phi vật chất. Những cơn ác mộng trong giấc ngủ hay những ám ảnh khiếp đảm trong tâm thức một người bị bệnh tâm thần hoặc những ảo giác thích thú của một người dùng ma túy... đều thuộc vào “thế giới phi vật chất”.

Theo cách phân loại của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma như được trình bày trên đây thì thời gian và không gian thuộc vào thế giới phi vật chất, chúng không có hình tướng và cũng không phải tri thức. Vậy thời gian và không gian thật sự là gì? Câu hỏi có thể làm cho nhiều người sửng sốt vì số đông trong chúng ta vẫn yên trí rằng thời gian và không gian là những gì quá “đương nhiên” và bất cứ ai cũng biết. Nhưng thật ra cho đến nay chưa có một triết gia hay một khoa học gia nào hiểu được thời gian và không gian là gì. Từ thời cổ đại cho đến nay đã có không biết bao nhiêu triết gia và khoa học gia thay nhau đưa ra các giả thuyết và khái niệm về không gian và thời gian. Nhà toán học Hy Lạp Euclide (~450 ~380 tr. Tây lịch) đề nghị không gian có

ba chiều, và gần đây hơn thì nhà bác học Albert Einstein (1879–1955) gán thêm cho cái không gian toán học của Euclide một chiều nữa là thời gian. Nhà bác học Isaac Newton (1643–1727) cho rằng không gian có tính cách tuyệt đối, nhà bác học Gottfried Leibniz (1646–1716) thì khẳng định không gian chỉ có tính cách tương đối, và nhà toán học kiêm vật lý và triết gia Henri Poincaré (1854–1912) lại cho rằng hình học không gian chỉ đơn giản là một quy ước mà thôi. Đối với thời gian thì lại còn phức tạp hơn nữa vì thời gian có tính cách “trừu tượng” hơn không gian rất nhiều. Tóm lại, những gì vừa được trình bày cho thấy chúng ta có xu hướng tin vào những sự kiện có vẻ như hiển nhiên được cảm nhận qua kinh nghiệm thường nhật của các giác quan, nhưng thực sự thì chúng không quá hiển nhiên như chúng ta tưởng.

Sự cấu hợp giữa thân xác và tâm thức

Thân xác vật chất còn được kết hợp với một thành phần vô

cùng quan trọng nữa, đó là tâm thức. Kinh sách nói rằng cá thể con người có ba cửa ngõ: đó là thân xác, ngôn từ và tâm thức. Có thể không đến nỗi quá khó khi cần khép hai cửa ngõ thân xác và ngôn từ để cho chúng nghỉ ngơi, tuy nhiên đối với cửa ngõ tâm thức thì hết sức gay go. Thí dụ một người ngồi thiền có thể giữ cho thân xác bất động, miệng khép lại, nhưng tâm thức thì không mấy khi chịu nghỉ ngơi. Vì thế tâm thức là thành phần mà người tu tập khó nắm bắt và chủ động nhất. Sau đây là vài lời giảng liên quan đến tâm thức của một đại sư Tây Tạng là ngài Dilgo Khyentsé Rinpoché (1910–1991), rất uy tín đối với giới Phật tử Tây phương:

“Tâm thức đi ngang thân xác giống như một người khách bước vào một gian nhà. Xuyên qua thân xác ấy, tâm thức nhận biết được hình tướng, âm thanh, mùi, vị, cảm giác. Khi tâm thức ra đi thì thân xác sẽ hóa thành xác chết. Nó sẽ không còn quan tâm đến cái đẹp hay cái xấu, lời lăng nhục hay ngợi khen, không

thích thú khi được mặc quần áo lụa là, cũng không đau đớn khi bị hỏa táng. Trong tình trạng đó, thân xác là một vật thể không khác gì đất và đá. Khi thân xác và tâm thức tách rời nhau, ngôn từ giữ một vị trí trung gian giữa hai thể dạng cũng biến mất, giống như một tiếng vang im bật. Giữa ba thành phần thân xác, ngôn từ và tâm thức, thì tâm thức quan trọng hơn hết, tu tập Phật pháp (Dharma) chính là cách biến cải tâm thức”.(trích từ quyển *Le trésor du coeur des êtres éveillés*, Dilgo Khyentsé Rinpoché, Sueil, 1996)

Ta hiểu rằng tâm thức không phải là thân xác, tuy nhiên ta không thể tách rời nó khỏi thân xác. Mỗi khi ta muốn nắm bắt nó thì ta cũng không biết nó ở đâu. Nếu muốn tìm hiểu và xác định nó thì ta cũng không biết nó thật sự là cái gì. Nó không hình tướng, không màu sắc, không hàm chứa một đặc tính vật chất nào. Ngài Long Thọ thì xem tâm thức đơn giản chỉ là một danh xưng.

Những gì vừa nêu lên cho thấy việc tìm hiểu tâm thức

rất khó và việc tìm hiểu ấy giữ một vị trí quan trọng trong việc tu tập Phật pháp. Tâm thức sẽ được trình bày trong các phân đoạn dưới đây liên quan đến ngũ uẩn.

Sự chuyển tiếp liên tục giữa các thể dạng vật chất và phi vật chất:

Hầu hết chúng ta đều hiểu là thân xác một cá thể con người được hình thành từ sự kết hợp giữa tinh trùng của cha và noãn cầu của mẹ. Tuy nhiên ta vẫn có thể thắc mắc tại sao lại xảy ra sự kết hợp đó để làm phát sinh ra sự hiện hữu của ta hôm nay? Tại sao chỉ có một con tinh trùng nào đó trong số hàng triệu tinh trùng do cha ta phóng ra lại chui lọt vào một cái noãn cầu của mẹ? Đây là một biến cố gần như vô nghĩa so với trùng trùng điệp điệp các hiện tượng khác đang chuyển động trong thế giới này, tuy nhiên đối với ta biến cố đó có thể là nguồn gốc của cả một vũ trụ vì lý do là sự hiện hữu của vũ trụ này phát sinh tùy thuộc vào sự cảm nhận của chính ta. Dù cho ta không quan tâm và thắc mắc về

biến cố đó đi nữa, nhưng các khoa học gia, triết gia, tư tưởng gia, các nhà thần học... đã đưa ra không biết bao nhiêu triết thuyết để cố gắng giải thích các hiện tượng trong thế giới này, trong số đó có sự kết hợp giữa một tinh trùng và một cái noãn cầu.

Đối tượng của khoa học giới hạn trong thế giới vật chất và các thể dạng biến động của thế giới đó, vì thế quan điểm của các khoa học gia cũng trở nên hạn hẹp hơn và thông thường thì họ chỉ nêu lên các thuyết chính yếu như ngẫu biến (hasard), hoặc thuyết quyết định (déterminisme) liên quan đến quy luật nguyên nhân và hậu quả. Các triết gia thì thả cho sự suy luận tung hoành mạnh hơn và đưa ra nhiều triết thuyết đa dạng khác, chẳng hạn như các thuyết định mệnh (fatalisme), thuyết tất yếu (nécessitarisme), thuyết vô định (indéterminisme – một thuyết chủ trương ngược lại với thuyết quyết định), thuyết hỗn độn (chaos), thuyết tự chủ (liberté), thuyết sáng tạo hay tạo hóa (créationisme) v.v...

Người tu tập không nên rơi

vào những cái bẫy như thế, nếu rơi vào đó thì cũng giống như một con hổ vương vào lưới, một con nai rơi xuống một cái hố ngụy trang, hay một con cá chui vào rọ. Thay vì đi tìm sự giải thoát thì ta lại rơi vào sự vương mắc. Đức Phật luôn luôn cảnh giác các đồ đệ của Ngài không được tham gia vào những biện luận vô bổ và thuần lý như thế. Trước những câu hỏi được nêu lên thuộc vào các lĩnh vực ấy thì Đức Phật giữ yên lặng và không trả lời. Thật ra những biện luận siêu hình theo lối đó chỉ là cách nhào nặn một vài ý tưởng dựa theo kinh nghiệm và sự hiểu biết cá nhân của mỗi triết gia để trình bày dưới những hình thức phức tạp và cầu kỳ. Nếu ta cố tình tham gia vào đây để tự nhào nặn tư duy của mình thì cũng rất có thể ta sẽ khám phá ra một thế giới muôn màu và muôn vẻ, nhưng thật ra thì cái thế giới ấy rộng tuếch. Phần lớn các triết thuyết không hàm chứa điều gì thiết thực, đây là chưa nói đến một số triết thuyết đã từng làm phát sinh những chủ nghĩa tai hại gây ra không biết bao nhiêu đổ

vỡ và đau thương cho nhân loại.

Vì vậy trước sự kiện một con tinh trùng này chui vào một cái noãn kia để làm phát sinh ra sự hiện hữu của ta hôm nay thì ta phải hiểu như thế nào? Tất nhiên là khó cho ta tin có một vị thánh nhân hay một vị thần linh nào đó ngồi bên cạnh giòng cha mẹ ta để chờ đúng lúc thuận tiện mà tuyển chọn cho ta một con tinh trùng và một cái noãn cầu. Cha mẹ ta cũng không nghĩ đến việc ấy vì họ còn bận công việc của họ, dù cho họ có muốn thì cũng không làm được. Riêng phần ta thì lúc đó ta “chưa” hiện hữu vậy làm thế nào để tự chọn cho ta.

Thói thường ta chỉ sống xuyên qua những kinh nghiệm của giác cảm liên quan đến thế giới vật-chất và không hề quan tâm đến những gì thuộc vào thế giới phi-vật-chất. Chúng ta hãy lấy thí dụ về hình ảnh một đứa bé cắp sách đến trường, nếu trước kia đứa bé không chịu cố gắng học hành thì hôm nay ta sẽ không biết đọc? Hình ảnh đứa bé đã hoàn toàn thuộc vào thế giới phi-vật-chất, tuy nhiên ta

vẫn cảm thấy có một sự liên tục nào đó giữa đứa bé và sự hiện hữu của ta hôm nay. Hành động của đứa bé trước đây liên hệ đến những gì mà ta đang thừa hưởng.

Sở dĩ ta cảm nhận được một sự liên tục nào đó trong quá trình hiện hữu chính là nhờ vào tâm thức, và tâm thức thì nhờ vào sự hoạt động của não bộ. Tuy nhiên ta không thể nào bảo rằng một cá thể chỉ hiện hữu liên tục trong các giai đoạn mà não bộ hoạt động, ngoài các giai đoạn đó ra thì sự hiện hữu của ta không có. Tất cả các giai đoạn như phôi, thai nhi, ấu nhi, vị thành niên, trưởng thành, già nua, bệnh tật... đều dự phần vào quá trình hình thành và hủy hoại của một cá thể, tuy nhiên khả năng ý thức được sự liên tục giữa các thể dạng ấy chỉ có thể phát hiện trong thời gian mà não bộ hoạt động bình thường. Trong các giai đoạn phôi, thai nhi thì não bộ chưa có hoặc chưa hoạt động hữu hiệu, cũng thế trong các trường hợp não bộ bị chấn thương, đứt mạch máu não, hôn mê hay là trường hợp bị bệnh tâm thần, bệnh

alzheimer thì não bộ không còn hoạt động hữu hiệu nữa. Mặc dù chưa có não bộ hay não bộ không hoạt động hữu hiệu thì sự liên tục trong quá trình hiện hữu của một cá thể vẫn tiếp tục không gián đoạn. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma gọi đó là dòng tiếp nối liên tục (continuum) của tri thức, dòng liên tục đó không mang tính cách khởi thủy và nó kéo dài xuyên qua các chu kỳ hiện hữu.

Sự chuyển tải của nghiệp

Phần trình bày trên đây giải thích về sự liên tục của các thể dạng vật-chất và phi-vật-chất của một cá thể giới hạn trong một chu kỳ hiện hữu duy nhất. Tuy nhiên các thể dạng hiển hiện liên tục của một cá thể cũng chuyển tiếp và liên kết với nhau từ chu kỳ này sang chu kỳ khác. Nghiệp cũng theo đó mà hoán chuyển theo, từ chu kỳ này sang chu kỳ khác.

Nếu sự tương quan giữa nghiệp và quả tương đối dễ nhận thấy xuyên qua các thể dạng thuộc chung một chu kỳ, thí dụ như trường hợp đứa bé

đến trường – người lớn biết đọc, thì sự hoán chuyển của nghiệp từ chu kỳ này sang chu kỳ khác có vẻ khó nhận thấy hơn. Chúng ta đều hiểu rằng quy luật nguyên nhân – hậu quả có tính cách vững chắc và toàn cầu, tác động trên tất cả các thể dạng vật-chất và phi-vật-chất, xuyên qua không gian và thời gian, vì thế nó không thể bị hạn chế và chỉ có giá trị trong giới hạn của mỗi chu kỳ. Nếu quả chưa phát sinh trong chu kỳ hiện tại thì nó sẽ phát sinh trong chu kỳ tiếp theo, hoặc trong những chu kỳ xảy ra thật xa sau này khi đã hội đủ cơ duyên, tức các điều kiện thích nghi. Trên phương diện “kỹ thuật” thì sự liên hệ giữa nghiệp và quả xảy ra như thế nào? Nghiệp được chuyển tải ra sao từ một thể dạng này sang một thể dạng khác, từ chu kỳ này sang chu kỳ khác?

Nghiệp là một hành động và tất cả mọi hành động đều để lại dấu vết. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma giảng rằng những dấu vết do nghiệp tạo ra có thể hình dung như những “vết hằn” in đậm trên dòng tiếp nối liên tục

của tri thức. Dòng tiếp nối ấy là cơ sở chuyển tải của nghiệp. Nhờ vào một thể dạng nào đó một cá thể hành động và tạo ra nghiệp, nghiệp lưu lại dấu vết trên dòng tiếp nối. Cũng như tất cả các hiện tượng khác, thể dạng đó không thoát khỏi các nguyên lý vô thường và duyên sinh và sẽ biến đổi khi các điều kiện tạo tác ra nó đổi thay. Tuy nhiên vết hằn của nghiệp trên dòng tiếp nối vẫn còn nguyên vẹn cho đến khi gặp được những điều kiện hay cơ duyên thích nghi để phát hiện thành quả trùng hợp với một thể dạng mới của cá thể ấy. Sự phát hiện đó có thể xảy ra trong thể dạng kế tiếp hay các thể dạng khác thuộc vào các chu kỳ khác... Sự cố gắng học hành của một đứa bé trước đây hôm nay giúp cho ta biết đọc. Những xúc cảm phát sinh từ những gì ta đang đọc và có thể cả những hành động cụ thể phát sinh từ những xúc cảm đó sẽ làm phát sinh ra quả trong một thể dạng tiếp theo sau, thuộc vào chu kỳ hiện hữu này hay trong những chu kỳ hiện hữu xa hơn và trùng

hợp với một thể dạng “khác” của chính ta trên dòng tiếp nối.

Sự phối hợp giữa tinh trùng và noãn cầu là một cơ duyên giúp cho thể dạng phi-vật-chất cuối cùng trong quá trình hiện hữu trước đây của ta hiện hiện trở lại thành một thể dạng vật-chất khi tinh trùng phối hợp với noãn. Sự tham gia của cha mẹ ta vào biến cố đó chỉ là những điều kiện phụ thuộc còn gọi là cơ duyên. Nhìn trên một khía cạnh khác, đó là cách mà cha mẹ ta tạo nghiệp mới cho mình và đồng thời nhận lãnh hậu quả phát sinh từ những nghiệp khác trong quá khứ của họ. Sinh ra ta họ phải nuôi nấng và dạy dỗ, và sau này nếu ta trở thành một người con thông minh và hiểu thảo hay là một người con ngu đần và khuyết tật... thì đều tùy thuộc một cách “hợp lý” vào nghiệp trước đây của cha mẹ ta và đồng thời của ta nữa. Tất cả mọi hiện tượng trong vũ trụ đều tương liên với nhau, nghiệp của cha mẹ ta và ta liên kết với nhau một cách chặt chẽ. Không có một sức mạnh siêu nhiên nào chen vào những biến cố ấy

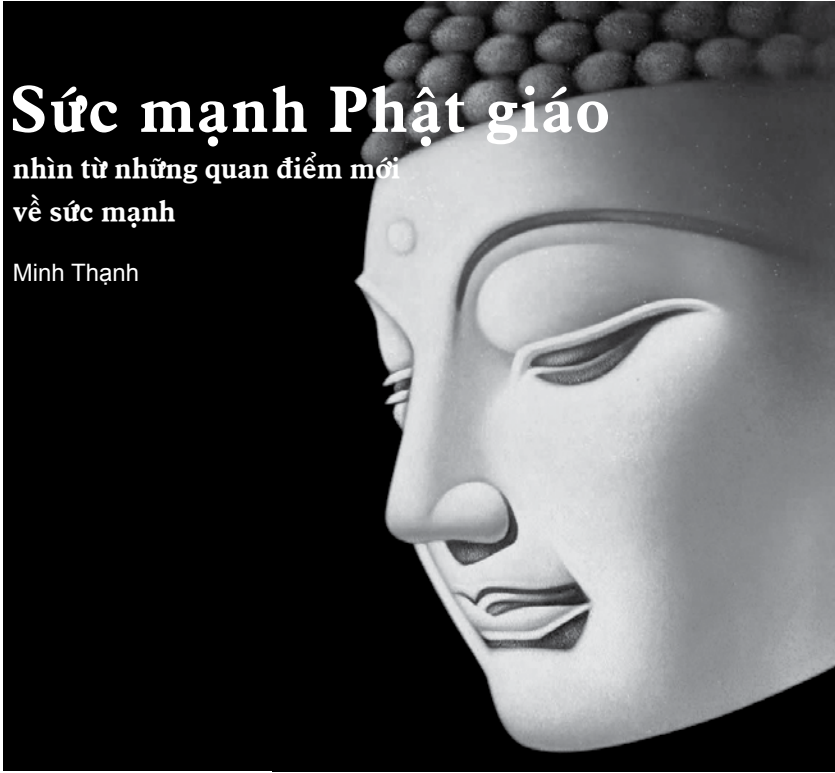
để sắp xếp, xét xử hay thưởng phạt cha mẹ ta và ta cả.

Nếu suy luận xa hơn nữa và trên một bình diện khác, thì ta sẽ hiểu rằng nhờ vào biến cố một tinh trùng phối hợp với một noãn cầu mà ta được hưởng gia tài ADN (DNA) từ những gien di truyền của cha và mẹ. Sự di truyền đó phù hợp với nghiệp của ta trong quá khứ, có nghĩa là ta có thể sinh ra cao lớn hay thấp lùn, xinh đẹp hay xấu xí, nhân từ hay hung dữ, khỏe mạnh hay khuyết tật... Và nếu tiếp tục nhìn xa hơn nữa thì cha mẹ ta cũng thừa hưởng những gì từ ông bà ta phù hợp với nghiệp của họ. Sự lệ thuộc như vừa kể tiếp tục mở rộng ra cho đến gia tài di truyền ADN chung của chủng loại, và xa hơn nữa là của tất cả chúng sinh và sự sống, sự lệ thuộc đó buộc chặt ta với môi trường, với thế giới vật-chất và phi-vật-chất..., có nghĩa là với tất cả những gì đang chuyển động trong vũ trụ này...

Sức mạnh Phật giáo

nhìn từ những quan điểm mới
về sức mạnh

Minh Thạnh



Khái niệm sức mạnh được nói đến ở đây còn có thể được hiểu là quyền lực (tức power). Quyền lực, từ lâu đã là một vấn đề gắn với tôn giáo, từ đó hình thành khái niệm “giáo quyền”. Vấn đề giáo quyền có mặt ở tất cả các tôn giáo, gồm cả Phật giáo.

Tuy nhiên, trong ba tôn giáo thế giới (Ki-tô giáo, Hồi giáo và Phật giáo), Phật giáo vẫn là tôn giáo được coi là tôn giáo có giáo quyền yếu và lỏng lẻo hơn cả. Nhiều người vẫn coi đây là nhược điểm của Phật giáo.

Hiện nay, trong bối cảnh quan niệm về vấn đề quyền lực có nhiều thay đổi, thì liệu quan niệm như trên có còn phù hợp nữa hay không? Tìm hiểu về vấn đề quyền lực có liên hệ đến Phật giáo, bài viết này sẽ đi đến nội dung trả lời cho câu hỏi trên.

Quyền lực

Quyền lực là một vấn đề của đời sống xã hội, trong đó bao gồm hoạt động tôn giáo.

Một định nghĩa về quyền lực thông dụng là *“quyền lực hàm chứa năng lực của một chủ thể nhằm thay đổi hành vi của chủ thể khác trong quan hệ quyền lực”*. (1)

Trước đây, người ta chỉ thường thấy sức mạnh cưỡng chế. Do vậy, không có sự phân chia rõ ràng các loại quyền lực. Tuy nhiên, gần đây đã có sự nhận thức chi tiết hơn: *“Trong quan hệ quyền lực, có ba cách cơ bản để tác động tới hành vi của người khác để có được kết quả một chủ thể mong muốn, đó là ép buộc họ bằng sự đe dọa – bạo lực, kinh tế, v.v.; dụ dỗ họ bằng lợi ích – vật chất, danh vọng, v.v.; hay thu hút, hấp dẫn họ bằng sức hấp dẫn, các giá trị, tư tưởng, v.v... Hai cách trước thường được biết đến như dùng quyền lực cứng; cách thứ ba là cách dùng quyền lực mềm”*. (2)

Các khái niệm quyền lực

cứng, quyền lực mềm, trước tiên, được dùng trong khoa nghiên cứu về quan hệ quốc tế.

Tuy nhiên, do quyền lực là một vấn đề của đời sống xã hội, nên dần dần, các khái niệm quyền lực cứng, quyền lực mềm được vận dụng mở rộng ra tất cả mọi lĩnh vực của đời sống, trong đó gồm cả sinh hoạt tôn giáo.

Việc đưa các khái niệm quyền lực cứng, quyền lực mềm vào lĩnh vực tôn giáo sẽ giúp chúng ta hiểu rõ hơn cơ chế vận hành của quyền lực tôn giáo.

Quyền lực một số tôn giáo đang dịch chuyển từ quyền lực cứng sang quyền lực mềm

Ngoài Phật giáo, quyền lực trong hai tôn giáo lớn trên thế giới là Ki-tô giáo và Hồi giáo trong một thời gian dài, chiếm vị trí thống soái là quyền lực cứng.

Sách *Về quyền lực trong quản lý nhà nước hiện nay* PGS – TS Lê Minh Quân – Th.s. Bùi Việt Hương đồng chủ biên, Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2012 có đoạn viết: *“Thomas Schelling đã chỉ ra hai nguồn chính của quyền lực cứng là sự*

đe dọa và dụ dỗ, và hai nguồn này có quan hệ rất gần gũi với nhau” (trang 108)”. Trong đoạn nói tiếp, tác phẩm trên lý giải: “Trong lịch sử, quyền lực cứng tồn tại từ rất lâu, nó hoàn toàn có thể quan sát được và có hiệu quả rõ ràng. Nhưng quyền lực cứng không đem lại cho chủ nhân của nó sự kính trọng và khâm phục, nó chỉ đem lại sự sợ hãi và thỏa mãn lòng tham”.

Các tôn giáo nhất thần giáo xây dựng quyền lực của mình trên cơ sở sợ hãi đối với quyền lực của thượng đế tối cao và quyền uy giáo hội. Sự sợ hãi đó có từ những tác động có tính cưỡng chế, bắt buộc tuân thủ. Thượng đế là một kiểu siêu vua, siêu cha. Đó là đáng tạo hóa, đáng cai trị, đáng quyết định.

Trong hai tôn giáo lớn thế giới là Ki-tô giáo và Hồi giáo, con người chỉ tác động đến thượng đế thông qua cầu nguyện. Đó là sự van xin thượng đế gia ân, theo sự độc đoán vốn có của thượng đế. Trong đó, con người vốn luôn luôn phải chấp hành thụ động, tuyệt đối tuân thủ, vâng chịu.

Quyền lực cứng trong Ki-tô giáo và Hồi giáo cũng thể hiện ở bộ máy quản trị tu sĩ và tín đồ hết sức chặt chẽ. Ki-tô giáo và Hồi giáo có các hình thái tổ chức giáo hội khác nhau, nhưng nét chung là bộ máy giáo quyền nặng tính kiểm soát, kỷ luật, chế áp. Trong Ki-tô giáo, giáo hội La Mã toàn cầu là một bộ máy tôn giáo hoàn hảo về mặt tổ chức. Bộ máy đó góp phần tạo thành quyền lực độc mạnh mẽ của đạo Ca tô La Mã.

Còn Hồi giáo thì chặt chẽ ở đơn vị ở đơn vị cơ sở, với nhiều quy định nghiêm khắc ràng buộc tín đồ, nặng tính cưỡng chế. Người tín đồ chỉ có con đường duy nhất là tuân theo, quy phục. Sự trừng phạt đến từ cộng đồng tôn giáo đối với những trường hợp bất tuân giữ một vai trò lớn trong sinh hoạt tôn giáo của đạo Hồi.

Tuy nhiên, quyền lực cứng không phải lúc nào cũng có tác dụng. Nó có nhiều nhược điểm, như chi phí cao, tình trạng căng thẳng không phải lúc nào cũng tỏ ra thích hợp. Cũng đến lúc người ta trở nên đề kháng với sự đe

dọa, dụ dỗ, cưỡng ép, bức bách.

Sau đỉnh cao trung cổ, càng về sau, kiểu giáo quyền dựa trên quyền lực cứng trong Ki-tô giáo, Hồi giáo lần lần mất tác dụng. Vai trò của thánh chiến, của quân đội tôn giáo, của tòa án tôn giáo... ngày càng trở nên mờ nhạt. Các tôn giáo lớn đều hướng về kiểu quyền lực có được do thuyết phục, khuyến khích, vận động, kêu gọi, thay cho kiểu quyền lực do đe dọa, áp chế, cưỡng bức, dụ dỗ, răn đe.

Có sự chuyển biến như vậy là cũng vì do quyền lực cứng trong tôn giáo ngày càng bất lực, vô hiệu, phản tác dụng, tê liệt, và cũng vì do các nhà hoạt động tôn giáo đạo Ki-tô, đạo Hồi ngày càng thấy được tính ưu việt của sự tự nguyện, của sự thuyết phục.

Tuy nhiên, ngoài Phật giáo, dấu ấn của bạo lực, cưỡng chế, đe dọa, tức của quyền lực cứng đối với tôn giáo ngày nay vẫn còn khá rõ. Quá trình giáo quyền trong Ki-tô giáo, Hồi giáo chuyển dịch từ quyền lực cứng sang quyền lực mềm là quá trình kéo dài nhiều trăm năm và còn đang

trong giai đoạn chuyển dịch.

Sức mạnh Phật giáo: xuyên suốt với quyền lực mềm

Nói Phật giáo không có giáo quyền là không chính xác. Tác động liên tục, thường xuyên và mạnh mẽ của Phật giáo đối với xã hội thể hiện giáo quyền của Phật giáo.

Không có giáo quyền, Phật giáo không thể đóng vai trò gì đối với xã hội cả. Tuy nhiên, thực tế lại khác hẳn.

Phật giáo là tôn giáo hòa bình, từ bi, phủ nhận, phê phán và từ khước bạo lực. Do đó, quyền lực của Phật giáo duy nhất chỉ là quyền lực mềm.

Quyền lực mềm, với tư cách là một phát kiến lý luận, một học thuyết, thì chỉ mới có gần đây. Nhưng xét ra, nó đã có mặt từ khởi nguyên của xã hội.

Trong nghiên cứu đương đại, quyền lực mềm trước tiên là một khái niệm chính trị học và quan hệ quốc tế được nhắc đến lần đầu tiên trong tác phẩm của Klaus Knorr, quyển *Quyền lực và thịnh vượng*. Quyền lực mềm được

phát triển thành một lý thuyết hiện đại vào cuối thế kỷ XX với những nghiên cứu của Joseph Nye và Lukes.

Từ định nghĩa hẹp về quyền lực mềm của Joseph Nye: *“Quyền lực mềm là khả năng đoạt lấy thứ mình muốn thông qua sự hấp dẫn thay vì ép buộc. Nó xuất phát từ sự hấp dẫn về văn hóa, tư tưởng chính trị và các chính sách của một quốc gia”* (sđd, trang 110), *người ta đã đi đến một định nghĩa bao quát hơn: “Về bản chất, quyền lực mềm là khả năng tạo ra ảnh hưởng với người khác bằng cách tác động tới hệ thống giá trị của người khác, làm thay đổi cách suy nghĩ của người khác, và qua đó khiến người khác mong muốn chính điều mà mình mong muốn”*.

Tài liệu đã dẫn phân tích sâu hơn vào quyền lực mềm: *“Quyền lực chỉ thực sự hiệu quả khi nó có được tính chính đáng. Quyền lực mềm nằm ở lẽ phải và sự thuyết phục, nó tác động đến các đối tượng của quyền lực, làm cho sự thay đổi nhận thức và hành vi diễn*

ra từ bên trong. Sự thuyết phục để tạo ra lòng tin, sự tin tưởng, được coi là tạo nên tính chính đáng” (sđd, trang 111).

Quyền lực mềm được coi là gắn gũi với quan điểm *“đức trị”*, *“dĩ đức phục nhân”* của phương Đông.

Trong Phật giáo, sự tương đồng với khái niệm quyền lực mềm hiện đại thể hiện rõ với tư tưởng *“thân giáo”* (giáo huấn bằng đức hạnh tự thân).

Đối lập, phê phán, từ khước hoàn toàn đối với sự cưỡng bức, đe dọa, bắt buộc, dùng vũ lực, toàn bộ sự vận hành của Phật giáo có thể được xem như đều là biểu hiện đa dạng của quyền lực mềm trong sự phong phú, nhiều vẻ của nó.

Tổ chức giáo hội lỏng lẻo, linh động, tự do, tự nguyện của Phật giáo, có thể coi, là một xu hướng vận dụng quyền lực mềm. Người tu sĩ và tín đồ không bị “trói” bằng những tín điều, mà chỉ tự nguyện tuân giữ các giới cấm, nhằm lợi ích tu dưỡng đạo đức cho chính mình. Tăng Ni và Phật tử liên kết với nhau cũng

trong sự tu học tự giác và giữ giới, không theo một giáo điều hay tổ chức cơ sở chặt chẽ.

Tổ chức là như vậy, nhưng bản chất hoạt động của Phật giáo, tất cả đều đặt trên nền tảng “giác”, là biểu hiện tập trung nhất của quyền lực mềm. Hoàn toàn chỉ có sự tự giác, tự ý thức, tự nỗ lực, hoàn toàn không có sự ép buộc, cưỡng bức dụ dỗ. Trong đạo Phật, tác động để người khác cùng tu hành gọi là “giác tha”, tức cũng dựa trên sự tác động của giác.

Xoay quanh trục “giác”, quyền lực mềm trở thành một đặc tính căn bản đối với mọi hoạt động của Phật giáo. “Giác” và “từ bi” là những vạch đỏ giới hạn sự phát sinh quyền lực cứng trong đạo Phật, cũng như ngăn chặn sự xâm nhập của quyền lực cứng vào đạo Phật. Hệ quả của điều đó là trong đạo Phật, nói chung, không có các định chế như lực lượng vũ trang, luật pháp tôn giáo, tòa án tôn giáo, không có các biện pháp chế tài tôn giáo mang tính cưỡng bức. Trong đạo Phật, giới luật, việc tuân thủ giới luật, các xử phạt phạm giới đều

dựa trên sự tuân thủ, tự giác. Vì vậy, khoảng cách đó vẫn còn là rất xa đối với quyền lực cứng, khi chúng ta tìm hiểu sự chấp hành, sự tuân thủ trong Phật giáo.

Hiện nay, trong bối cảnh quyền lực mềm ngày càng khẳng định ưu thế của mình trong đời sống, xã hội, cũng như trước việc quyền lực trong các tôn giáo có xu hướng dịch chuyển từ quyền lực cứng sang quyền lực mềm, quyền lực mềm trong Phật giáo ngày càng thể hiện giá trị của mình, nó khẳng định.

Là tôn giáo duy nhất đặt sự vận hành của mình vào nguyên tắc tự nguyện tự giác, khước từ quyền lực cứng, không chấp nhận sự đe dọa, cưỡng ép, trói buộc Phật giáo tiêu biểu cho những tư duy tiến bộ, giá trị ưu việt, vượt trên thời đại trong lĩnh vực tôn giáo.

Chú thích:

(1) PGS. TS. Lê Minh Quân – Th.s Bùi Việt Hương (đồng chủ biên): *Về quyền lực trong quản lý nhà nước hiện nay*. NXB Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2012, trang 108. (2) Sđd trang 108



Nguyễn Duy Nhiên

Đừng lỗi hẹn với thực tại

Vào những ngày nghỉ cuối tuần, tôi thường ra một quán cà phê hay tiệm sách gần nhà để ngồi đọc sách. Ở bên này có những tiệm sách lớn, bên trong có hàng bán cà phê với những chiếc bàn nhỏ, chúng ta có thể ngồi uống nước, đọc sách hay viết lách gì cũng được, rất thích và tiện lợi.

Có một lần ngồi nơi chiếc bàn nhỏ trong góc phòng, tôi nghe họ mở bài hát “*Send In the Clowns*”. Bài hát có nhịp điệu chậm, với những nốt nhạc đều đều như một lời thở than. Tôi vẫn nghe bài hát này rất nhiều lần nhưng có lẽ chưa bao giờ hiểu ý tác giả! Có người bạn giải thích rằng, ngày xưa trong những gánh xiếc, mỗi

khi có những màn trình diễn nào nguy hiểm nếu lỡ có tai nạn xảy ra, thường có một anh hề chạy vào sân khấu làm trò để che lấp, đánh lạc hướng chú ý của khán giả. Và trong cuộc đời cũng vậy, mỗi khi gặp khổ đau, đôi khi người ta cũng muốn tìm kiếm một niềm vui tạm bợ nào đó, để khóa lấp vấn đề. Bài hát ấy là của một nhân vật trong một vở nhạc kịch, cô ta than thở và mĩa mai những thất vọng trong cuộc sống của mình, *send in the clowns*. Và cô hy vọng rằng, sang năm sau đời cô sẽ có nhiều hạnh phúc hơn, *well, may be next year...*

Mà cuộc đời này thì có bao giờ mà lại không còn những thất vọng bạn nhi? Chắc bạn còn nhớ câu truyện về người mẹ trẻ mất một đứa con nhỏ. Cô tìm gặp đức Phật và cầu xin Ngài làm cho đứa con yêu dấu được sống lại. Đức Phật bảo cô hãy đi xin một hạt cải từ một căn nhà nào mà trong gia đình chưa từng có người chết. Cô đi từ sáng đến chiều, nhưng nhà nào cô gõ cửa hỏi cũng đều có người đã qua đời. Rồi đến

một lúc cô tự nhiên chợt *thấy ra!* Điều cô mong muốn, nó không hiện hữu trên cuộc đời này.

Bạn nghĩ gì về lời khuyên của Phật cho người mẹ trẻ ấy! Đức Phật không thuyết giảng cho cô nghe về lý vô thường, về khổ đau, về những mất mát trong cuộc đời. Ngài chỉ khuyên cô hãy tự nhìn và lắng nghe đi, và rồi mình sẽ *thấy ra*. Và nhờ vậy mà cô thôi không còn ôm ấp một khổ đau chung, và nhận đó là chỉ của riêng chính mình. Có những khổ đau to tát quá, câu hỏi bao la quá, mà ngôn ngữ không thể nào diễn đạt được. Nhiều khi sự giải thích chỉ làm người ta vướng mắc thêm thôi.

Nhìn thấy chứ không cần tìm kiếm

Mấy ngày nay trời mưa thật nhiều. Tôi nghe nói mùa đông năm nay sẽ lạnh hơn mọi năm. Mới đầu tháng chín mà đã thấy có vài chòm lá đổi màu. Sáng nay trời vẫn vũ mây đen âm u cả ngày. Sau những ngày mưa, con suối ngập nước, những làn nước trong chảy mạnh mẽ tràn

qua các khe đá lớn. Con suối nhỏ nhưng tiếng nước chảy róc rách vang thật xa trong khu rừng.

Chánh niệm có nghĩa là ta có ý thức sáng tỏ về những gì đang xảy ra trong giờ phút này. Và tôi cũng ý thức được một điều là chánh niệm *không phải để ta tìm hiểu nguyên nhân của vấn đề*, mà là giúp ta *thấy được điều gì đang thật sự xảy ra*. Điều ấy đã giúp tôi rất nhiều trong sự tu học. Tôi kinh nghiệm rằng, chỉ cần thấy và cảm nhận được những gì xảy ra trong ta thôi, cũng mang lại một năng lượng giải thoát rất lớn. Mỗi khi giận, ta chỉ cần ý thức được biểu hiện của cơn giận ấy trong ta như thế nào, trong cảm giác nơi thân, qua những xúc động của mình...

Chúng ta không cần hỏi tại sao, không cần tìm hiểu nguyên nhân, và cũng không cần thay đổi gì hết, chỉ cần *nhận diện* thôi cũng là đủ! Thấy được rồi, ta sẽ bớt để bị chúng sai sử mình thêm. Bạn có thấy vậy không? Mỗi khi ta càng cố gắng tìm hiểu vấn đề bao

nhieu, là ta lại càng bị nó dẫn dắt đi theo con đường mòn cũ, của một cái tôi nhỏ bé của mình mà thôi.

Thấy được cả bầu trời

Nhưng muốn thấy cho rõ thì ta cần phải biết để cho mình được rỗng lặng và trong sáng phải không bạn! Có ai cứ hấp tấp, vội vã mà lại thấy được việc gì đang xảy ra bao giờ đâu! Ông Trang Tử có viết: *“Người ta, không ai lại soi mình ở dòng nước chảy, mà soi mình ở dòng nước đứng. Chỉ có cái gì ngưng lặng mới có thể làm cho người khác ngưng lặng được.”* Tôi nghĩ, trong đời sống bận rộn hằng ngày chúng ta khó có một khả năng dừng lại! Thỉnh thoảng ta cũng cần có một không gian mới giúp ta ngưng lặng lại để soi thấy chính mình. *Chỉ có cái gì ngưng lặng mới có thể làm cho người khác ngưng lặng được.* Khi mặt nước lặng yên ta sẽ thấy được cả một bầu trời.

Chánh niệm có khả năng chuyển hóa những khó khăn và vấn đề nào nó soi sáng, nhưng

sự chuyển hóa ấy phải là một tiến trình hữu cơ, *an organic process*. Sự chuyển hóa ấy là do một cái thấy và biết đơn thuần. Ví dụ như khi trong ta có một cơn giận khởi lên, nếu như ta có chánh niệm và ý thức được



là mình đang giận, thì chuyện gì sẽ xảy ra? Ta sẽ trở nên hết giận chăng? Thật ra tôi nghĩ, chánh niệm về cái giận *không có nghĩa là ta sẽ trở nên hết giận*, mà là ta *thấy rõ được cái giận của mình*. Đó mới là quan trọng. Và khi ta thấy được cơn giận ấy trong ta, biểu hiện qua những cảm thọ và ý nghĩ của mình, thì sự chuyển hóa sẽ xảy

ra tự nhiên thôi.

Một cái thấy sâu sắc sẽ mang lại cho ta một tự do rất lớn. Tôi thấy mình có tự do hơn khi ta tập nhìn, chú ý, và không cần hỏi tại sao nữa! Mỗi khi phải đối diện với những hoàn cảnh khó khăn, bước vào những trường hợp khó xử, thay vì phân tách và lo âu, mong cầu hay lo sợ, thì tôi chỉ tự nhớ quay lại nhìn những cảm xúc của chính mình. Khi ta thật sự có mặt với những gì đang xảy ra, thực tại sẽ trở nên sáng tỏ, và sự chuyển hóa sẽ là việc tự nhiên.

Thiền Tập là một việc làm tự nhiên

Khi nói đến thiền tập chúng ta thường nghĩ rằng đó là một công việc của tâm ý. Chúng ta nghĩ rằng ngồi thiền có nghĩa là ta tập luyện, quán chiếu, hoặc suy tưởng sâu xa về một vấn đề nào đó. Tông phái thiền Tào Động có một phương châm thực tập là “*Just Sitting*”, chỉ cần ngồi thôi. Ngồi cho yên là đủ rồi. Ta ngồi cho thoải mái, ngồi sao cho thân mình được nguyên vẹn và tỉnh giác, ta

không cần phải phân tích, suy tư, quán chiếu, hay tìm một sự an lạc nào hết. *Ta chỉ cần ngồi thư giãn, buông thả cho thật tự nhiên.* Khi thân yên rồi thì tâm cũng sẽ được an. Ngọn đèn của mình còn lao chao quá thì những gì ta thấy cũng chỉ là những bóng dáng xưa cũ của chính mình mà thôi, phải thế không bạn?

Trong những khóa tu học tôi thấy người ta thường thắc mắc và đặt những câu hỏi như là tại sao, làm sao, thực tập như thế nào... Phải chi mình hãy cứ thử ngồi lại cho thân tâm được thông thả tự nhiên trước đã. Mà thật ra, không phải khi ngồi yên rồi ta sẽ tìm thấy được câu trả lời đâu! Nhưng rồi, ta sẽ thấy thật sự mình *không* có một câu hỏi nào hết, không có gì quan trọng cần phải được giải đáp hết. Vì mọi việc đều có mặt rất tự nhiên.

Nhìn thấy để mỉm cười

Có những vị thiền sư còn khuyên chúng ta hãy mỉm cười với những gì đang có mặt với ta. Ta mỉm cười với mặt trời

hồng buổi sáng, với áng mây tím buổi chiều. Chúng ta mỉm cười với buổi sáng thứ hai trong sở làm, mỉm cười với một ngày mưa, với một chiếc lá đẹp, một bài nhạc hay, khi chiếc xe của mình có vấn đề, khi lòng mình đang bất an, khi trong thân mình có một cơn đau...

Mấy tháng trước nướu răng tôi bị đau, tôi có đi bác sĩ vài lần nhưng cũng không thấy bớt. Thấy tôi cứ trở lại phàn nàn, vị bác sĩ nói: “Anh biết không, nướu anh bị đau vì nó đang yếu, cần thời gian mới lành hẳn lại. Mà anh cũng nên mừng đi vì nó còn tốt nên anh mới còn thấy đau đó. Chứ khi nào nó không đau nữa thì chừng đó anh hãy lo và phàn nàn!” Cái đau cũng là một dấu hiệu của sự sống bạn hả? Và mỗi ngày tôi mỉm cười với cái đau của mình. Chúng ta hãy làm hết tất cả những gì mình cần làm để cuộc sống nhẹ nhàng hơn, nhưng cũng nhớ mỉm cười với tất cả bạn nhé!

Trong cuộc sống sẽ có những vấn đề, những khó khăn xảy đến cho chúng ta, không

tránh được. Chúng như là một mũi tên bắn vào thân ta. Nhưng chúng ta lại thường tự bắn thêm cho mình một mũi tên thứ hai trong tâm, đó là sự buồn khổ, lo âu, tưởng tượng... của mình đối với chúng. Đức Phật khuyên chúng ta đừng nên mang khổ đau chồng lên thêm khổ đau làm gì. Đừng tự bắn cho mình thêm mũi tên thứ hai! Hãy nhìn thấy và mỉm cười với mũi tên thứ nhất, để mũi tên thứ hai trở thành một bàn tay ấm áp chở che của tâm từ, nhờ vậy mà vết thương của ta cũng sẽ được mau lành hơn.

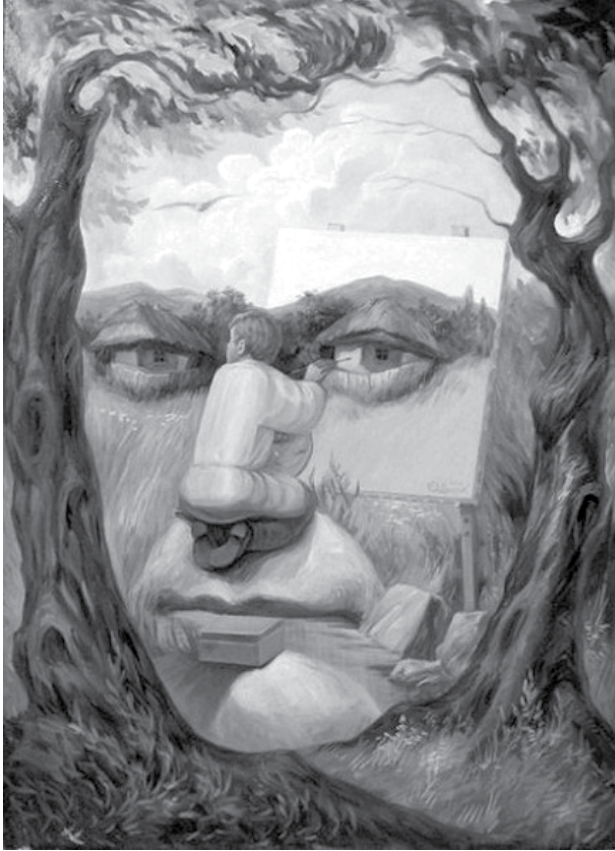
Hạnh phúc ở nơi mình đang ngồi

Tôi đến mua một ly cà phê nóng và đi xuống dãy kệ sách về tâm lý học, *self-help*, và tôn giáo trong tiệm sách. Bạn có biết những quyển sách bán chạy ngày nay có tựa đề liên quan đến đề tài nào nhiều nhất không? Hạnh phúc! Trên kệ tôi thấy có rất nhiều quyển sách với tựa đề về “*happiness*”! Chúng ta đang sống giữa một xã hội có đầy đủ hết những nhu cầu vật

chất, nhưng người ta vẫn cảm thấy trống vắng, thiếu thốn, và đi tìm kiếm hạnh phúc. Tôi thấy ngày nay những quyển sách viết về hạnh phúc thường nhắc đến việc sống trong giây phút hiện tại. Điều này có thể khiến ta nghĩ rằng khi ta có mặt trong hiện tại thì mình sẽ có hạnh phúc.

Nhưng bạn biết không, tôi trở về với hiện tại không phải để đi tìm hạnh phúc, mà là để tiếp xúc lại với những gì đang có mặt. Hễ ta còn tìm kiếm và mong cầu thì ta sẽ không bao giờ gặp. Tôi có đọc một câu thư pháp, “*Có khi lỡ hẹn một giờ, lần sau muốn gặp phải chờ trăm năm.*” Tôi nghĩ, chúng ta lỡ hẹn với giây phút hiện tại này không phải vì mình chần chừ, do dự, mà phần lớn cũng tại vì mình cố gắng và mong cầu quá đi thôi. Ta hãy mỉm cười tự nhiên và ngồi lại đây, để mình không phải lỡ hẹn với giây phút này.

Hôm nay trời trở lạnh và nhiều mây. Dường như trời đất cũng vừa mới sang mùa vào cơn mưa buổi sáng nay!



Cái nhìn của thể nhân

ĐẶNG NGỌC ANH

*“Còn hai con mắt khóc người một con
Còn hai con mắt một con khóc người
Con mắt còn lại nhìn một thành hai
Nhìn em yêu thương nhìn em thú dữ” (TCS)*

Cơ chế của sự nhìn

Một sớm mai, có thể sau một giấc ngủ nhiều mộng mị, khi mở mắt ra, hành động nhìn của chúng ta quả là một bản năng rất tự nhiên đến nỗi chúng ta không hề ý thức được điều đó. Con người xem thế giới như ở bên ngoài bản thân mình, như một cái gì đó để suy ngẫm trong trí tưởng tượng. Thế giới bây giờ trở thành đối tượng khách thể và được điều khiển bên trong sân khấu của tư duy thay vì nó là một hiện thực có hình tướng ở bên ngoài. Cũng chính động thái được vận hành như vậy, nên khi khách thể hóa thế giới thì ta lại càng có nguy cơ đánh mất đi cái cảm giác tiếp xúc trực tiếp với thế giới, một loại cảm giác mà con người có được với tư cách là kẻ tham dự trực tiếp bên trong lòng thế giới.

Tuy nhiên, không thật đơn giản như vậy, những nghiên cứu sâu sắc hơn của khoa học về “cơ chế cái nhìn” đã cho thấy động thái nhìn thực ra mang tính chủ quan rất cao và

nó không phải là một sự «chụp ảnh». Thông thường phần lớn cái mà chúng ta nhìn thấy đều phát lộ ra từ những cái ta muốn tìm hiểu. Điều này cho thấy không có một phân biệt giữa hành vi nhìn trong trí não với cái nhìn qua đôi mắt, hai hành động này tác động qua lại, nối kết với nhau. Nói theo cách nói của kinh điển Phật học nó không phải một mà chẳng phải hai.

Theo kiến thức khoa học về thần kinh não bộ thì khả năng nhìn thế giới phụ thuộc mạng lưới hoạt động phức tạp giữa mắt và bộ não mà căn bản là “đường dây thông tin liên lạc” bên trong các vô số vùng khác nhau của não bộ.

Bước đầu tiên, những tín hiệu từ đầu dây thần kinh đi vào bộ não, ở đó nó phân rẽ thành ba nhánh đi vào ba trung tâm cách biệt: não giữa, tiểu não và phần vỏ não phụ trách thị giác. Riêng phần vỏ não lại chia ra thành nhiều trung tâm khác nhau, mỗi trung tâm phụ trách một chức năng nhìn tách biệt. Sự nhìn thấy một đối tượng nào

đó thực sự chỉ diễn ra trong quá trình xử lý tại nhiều vùng khác nhau của vỏ não phụ trách thị giác như vùng có chức năng nhận dạng, chức năng khu vực nhận diện có màu sắc, về sự chuyển động.v.v...

Bước tiếp theo, các thông tin khác nhau thu nhập từ đối tượng nhìn sẽ được tích hợp lại để thành một cái nhìn toàn thể và bộ não lập tức tạo ra một loạt các phỏng đoán và nghi vấn. Chẳng hạn khi một chiếc lá rơi ngoài khung cửa thực ra mắt chỉ thấy một loạt cả đường nét, một khu vực chuyển động, những mảng màu sắc.v.v. Tích hợp các thông tin đó lại với nhau ta mới thấy thực sự rơi của chiếc lá.

Thông thường, thông tin không chỉ có chuyển từ đầu dây thần kinh thị giác tới bộ não mà còn có hàng loạt nghi vấn được gửi từ bộ não tới mắt. Hai dòng thông tin này gặp nhau dọc theo các đầu dây thần kinh thị giác. Tại nơi đây, tín hiệu truyền từ não bộ xuống sẽ thẩm vấn những dữ liệu thô được gửi lên và bảo đảm rằng chỉ có những

thông tin có ý nghĩa và chuyển đến vùng não bộ phụ trách thị giác. Có thể gọi sự hoạt động này là «lọc thông tin thị giác» để bộ não không quá tải bởi mọi thứ mà mắt phát hiện. Nó chỉ quan tâm đến những thông tin thích hợp với quang cảnh mà nó cố gắng tạo dựng.

Một khi những thông tin đã tới vỏ não sẽ tạo dựng nên một giả thiết mới về thế giới bên ngoài, thì lúc đó bộ não sẽ chỉ huy điều động mắt thu lượm những dữ liệu mới để xác nhận giả thiết đó hay làm rõ những gì trong hình ảnh đã nhìn thấy.

Nhiều khi cái mà ta nhìn thấy không hẳn là cái đang ở trước mắt mà là cái đã được tái hiện từ trí nhớ và từ sơ đồ thị giác của bộ não. Chẳng hạn khi nhìn các vết rạn trên mặt tường có thể trông giống một hình người con gái đang xoắn tóc, có khi giống một con ngựa đang phi.v.v... Trong những tình huống như vậy, các sơ đồ thị giác của não đã phóng chiếu những hình ảnh bên trong trí óc lên thế giới xung quanh. Sơ đồ này phụ thuộc vào nhiều yếu tố

như sự trưởng thành con người với bề dày của sự trải nghiệm, bản năng của di truyền, của môi trường sinh hoạt.

Hành vi của cái nhìn bao hàm cả hành động tra vấn thường xuyên đối với thế giới bao quanh và sau đó là cách giải quyết những nghi vấn đó và đến phần mình, những giả thiết thị giác do con người tạo ra về thế giới, phần lớn hình thành trong hoàn cảnh mà ta có mặt trong đó. Điều này nói lên một thực tế, chúng ta chỉ quen với những giá trị được nhận thức bởi mắt, tai, thường nghiệm. Tất cả giá trị phổ quát thường là tập hợp theo số đông được chấp nhận bởi nhiều cá thể.

Tỷ như câu chuyện một nhà thiên văn học Trung Hoa, khi ông nhìn lên những ngôi sao gần nhau bên kia bờ sông Ngân, ông liên kết chúng lại thành hình ảnh cô gái dệt lụa. Ông gọi đó là chòm sao Chức nữ. Ông có thể cười thầm khi nghe một nhà thiên văn Hy Lạp, cũng nhìn chòm sao đó, lại gọi là một cây đàn Thất huyền.

Việc quan sát thế giới chung

quanh trên các đối tượng, hiện tượng... là hoạt động rất tự nhiên của con người từ lúc mới chào đời và đã có từ ngàn xưa, dần dần trở thành hoạt động khoa học. Mãi đến thế kỷ 20, con người mới đạt nhiều thành quả kiêu hãnh về trí tuệ. Và chính niềm say mê điên cuồng này khiến con người đã suy tôn khoa học có khả năng điều khiển và kiểm soát thế giới, với niềm tin rằng nhân loại sẽ có một thế giới tốt đẹp cho chúng ta và con em chúng ta. Thực tế cho thấy, chúng ta đang thường thức chủ nghĩa lạc quan này với một nhóm muối mặn và với đôi mắt sâu thẳm nhìn vào một màn sương mù mịt. Có quá nhiều bí ẩn trong thế giới thực tại. Hy vọng tìm hiểu được bản chất của thực tại có lẽ chỉ là ảo tưởng. Nhà bác học N-Bohr, một trong những trụ cột Vật lý hiện đại đã nhấn nhủ: *Mục đích của khoa học là làm tăng thêm và sắp xếp kinh nghiệm của chúng ta. Nó không có mục đích phát hiện ra cốt lõi thực của hiện tượng.*

Chúng ta đã rơi từ niềm tin

xác định tan biến dần thành sự hoà nghi của bất định.

Cách đây hơn hai ngàn năm trăm năm, khi giảng cho chúng sinh về “bản chất thế giới”, một trong những việc đầu tiên của Đức Phật là phân tích về hoạt động quan sát. Nội dung được ghi lại trong bộ kinh nổi tiếng – kinh *Lăng nghiêm*.

CÁI NHÌN TRONG PHẬT HỌC

Thế giới trong quan niệm Phật học bao gồm tất cả cái đang hiện hữu bên trong con người cùng với toàn thể cái hiện diện bên ngoài. Nói khái quát theo cách phát biểu quen thuộc, thế giới là toàn bộ chủ thể bên trong và những đối tượng khách thể bên ngoài. Chủ thể bên trong là ta, khách thể bên ngoài là thực tại khác biệt ta. Tuy vậy, không có lằn ranh nhất định giữa bên trong và bên ngoài. Chẳng hạn khi ta đưa bàn tay lên thì cái tay là đối tượng của mắt, nó là sắc, là thuộc cảnh trần và vì vậy nó thuộc bên ngoài. Lại nữa, ta bỗng nhiên thấy nổi buồn

chợt đến trong lòng, cái buồn đó là đối tượng của ý, nghĩa là trở thành pháp trần. Vậy tâm đang ở bên trong (chủ thể) nay chuyển ra đối tượng bên ngoài?

Đây không phải là một kiểu lý luận, mà là một sự thật. Sự thật này giúp ta bỏ sự phân biệt trong và ngoài. Vậy thế giới trong ý nghĩa Phật học vận hành như thế nào? Đó là sự vận hành hỗ tương giữa ba nhóm:

– Lục căn: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý

– Lục trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp

– Lục thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức

Ba nhóm gọi chung là 18 giới. Giới có nghĩa là chủng loại, tuy có mối quan hệ với nhau nhưng tác dụng có sự khác biệt rõ ràng. Với 12 giới đầu còn gọi tên khác là 12 xứ với chức năng 6 căn tiếp xúc với 6 trần hiện khởi trong ý căn, sinh ra tác dụng nhận thức là 6 thức giới. Như thế, chủ thể là 6 căn, đối tượng là 6 trần và 6 thức là do căn và trần hòa hợp mà hình thành.

Sự phân loại theo tác dụng của nhận thức theo thể thống này khác biệt với các nhà duy vật phân tích. Họ cho rằng, nhận thức của chúng ta hoàn toàn là sự tác dụng mô phỏng trong hệ thần kinh được tiếp nhận từ ngoại cảnh, tức là chỉ



có căn và cảnh mà không có sự sinh khởi của thức, tác thành nên hoạt động nhận thức.

Như vậy, ba nhóm căn, trần cảnh, và thức giới, cùng thành lập và cùng hiện khởi, và khi chúng tương giao với nhau tác thành những chuỗi vận hành của sự sống và cũng từ đó sinh ra vạn pháp trong thế giới *tâm – sinh – vật lý*. Một cách tổng

quát, có thể chia thành chủ thể và đối tượng. Chủ thể là 6 căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý căn. Đối tượng là 6 trần cảnh: sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Đây là cách phân loại theo nhận thức luận và như vậy nhận thức sinh khởi được là nhờ nương vào 6 căn bên trong có vai trò chủ thể và 6 trần là đối tượng.

Tuy vậy, sự vận hành là vấn đề khá phức tạp tế nhị trên toàn diện của tiến trình tâm – sinh – vật lý. Chẳng hạn khi bàn về cái nhìn: mắt tiếp xúc với sắc (đối tượng vật chất), xúc này chỉ hình thành khi hợp tác của nhãn thức, điều này được hiểu ngầm rằng bộ ba gồm mắt, sắc, nhãn thức tập khởi vận hành để sau cùng là một hình ảnh của sắc được ghi lại mà ta gọi là pháp. Pháp này tức khắc chiếu dụ nên các cảm giác hoặc là trung tính (xả thọ), hoặc là khó chịu (khổ thọ) hoặc là dễ chịu (lạc thọ). Các trạng thái khổ, lạc mà xúc giác con mắt sinh khởi thuộc về thân thức, do chức năng của thân thức nơi mắt (hay còn gọi là cái biết của mắt).

Ta thử cảm thực sự vận hành

này qua mấy dòng thơ của nhà thơ tiền chiến Thế Lữ trong “*Giây phút chạnh lòng*” viết tặng nhà văn Nhất Linh, tác giả của tiểu thuyết “*Đoạn tuyệt*”. Bối cảnh không thời gian: Dừng chân trên bờ sông xa vắng, vào một chiều lành lạnh gió heo may, đưa mắt ngắm một bóng mây ở tít chân trời, tác giả lại bất chợt nhớ về một kỷ niệm nhạt nhòa của ngày xưa yêu nhau:

“Rồi có khi nào ngắm bóng mây

Chiều thu đưa lại gió heo may

Dừng chân trên bóng sông xa vắng

Chạnh nhớ tình ta trong phút giây”.

Cũng trong cái bất chợt như vậy mà trong một chiều nắng nhạt, mùa hạ của đất trời xanh tươi, cây cối chưa ngả màu vàng vọt, nhưng nhà thơ Thâm Tâm trong “*Tổng biệt hành*” đang nhìn hoàng hôn lại cảm thấy thấm đẫm một nỗi buồn ly biệt

“Bóng chiều không thắm, không vàng vọt

Sao đầy hoàng hôn trong mắt trong”.

Rõ ràng mắt (hay các căn khác) là một loại vật chất rất vi tế mà các nhà sinh vật học gọi là thần kinh thị giác, Phật pháp gọi là tịnh sắc căn có chất ngại nhưng khó nhận biết. Ý căn, cũng là vật chất rất vi tế, nhà sinh lý học gọi là hệ thần kinh não bộ, là tổng khu của hệ thần kinh. Ý căn có mối liên kết với 5 căn còn lại, nó tiếp nhận thông tin từ 5 căn đưa vào và cũng điều khiển làm cho 5 căn hoạt động. Nó không chỉ là vật chất mà nó còn là cơ sở để tinh thần hoạt động, khác hẳn với các nhà duy vật luận cho rằng: “*Tinh thần do vật chất sinh ra*”....

Đối tượng của ý căn là pháp cảnh, pháp là đối tượng của tâm, khi không thấy, không nghe, nội tâm cũng duyên với cảnh giới như: thọ, tưởng và hành, nên gọi là *pháp trần*. Ý căn sinh khởi ý thức là sự tổng hợp nên nhận thức.

Khổ cũng như *lạc* là một cảm thọ. Nếu không có cảm thọ thì không có lạc, có khổ. Cảm thọ là nhận vào, thâm nạp

vào một cảm giác mà chúng ta thường đồng nhất với cái tôi, kinh *Kim cương* gọi là *ngã tướng*. Ngày xưa, có người hỏi tôn giả Xá Lợi Phất, một đại đệ tử bên cạnh Đức Phật rằng: làm sao có hạnh phúc được khi không còn cảm thọ? Ngài đã trả lời lại một cách sâu sắc “*không có cảm thọ mới chính là hạnh phúc*”. Đây là phát ngôn của bậc đạt Đạo. Còn phàm phu như chúng ta thường nhạy cảm đối với cái gì liên hệ đến cái “tôi” cho nên cảm thọ của họ rất mạnh động dễ gây bất an cho mình, cho người.

Trở lại sự vận hành của cái nhìn: khi mắt thấy sắc (đối tượng vật chất) lúc đó “cái thấy” chỉ có xả thọ thô, còn xúc giác của mắt thuộc về *thân thức* mới thọ khổ hay thọ lạc.

– Xả thọ tức cảm giác bình thường không vui, không buồn. Thông thường con người khó chịu nổi cái êm ả, vô vị đó, nên tâm thường khởi lên cái lãng xăng, tạo tác tìm thú vui, mộng tưởng, ước vọng.v.v.. mà Đức Phật gọi là “hành”. Hành

bị điều động bởi dục ái. Dục ái chiêu cảm sắc, thanh, hương, vị, xúc trong hiện tại, chiêu cảm kỷ niệm, hồi tưởng trong xa xăm quá khứ, chiêu cảm đến ước mơ tưởng tượng, vời vợi ở tương lai. Đây cũng chỉ là cái *khổ tâm lý* rất vi tế, gọi là “*hành khổ*”.

Thi sĩ Bùi Giáng, ông đồng thời là một nhà biên khảo triết học Tây phương, có một đời sống rất lạ lẫm. Bề ngoài tỏ ra an nhiên tự tại, buông xả thị phi, xem đời như sương khói mộng ảo, đôi khi muốn phui cả bụi thu mờ bằng đôi tay gầy guộc, nhưng tâm thức lắm khi còn vương nợ trần gian. Ông thao thức:

“*Một đời lặn đạn đo rồi đếm
Gối mỗi người đi đứng lại
ngồi*”.

hoặc là:

“*Những nhịp bước bên
đường, còn đợi mãi*

*Vang về đâu không vọng lại
hỏi âm*”.

– Xả thọ đã như vậy, còn lạc thọ thì sao?

Khi cái nhìn từ đôi mắt lại đưa đến cảm giác vui hay *thọ*

lạc, khuynh hướng con người là muốn giữ cái niềm vui đó, đây chính là cái mà Phật học gọi là *hữu ái*. Hữu ái thuộc về *tâm tham*, làm nền tảng cho đoạn kiến. Rõ ràng ta thủ đắc một cái gì đưa đến cảm giác lạc, thì muốn giữ cái sở đắc đó lại, nhưng cái sở đắc này cũng như vạn pháp đều tiềm ẩn trong nó sức công phá của luật vô thường. Vậy ta bất an, nổi khổ chột đến.

Nữ sĩ Bà Huyện Thanh Quan đã không giữ được cảm xúc khi đứng nhìn lại thành quách xưa cổ in bóng một thời vàng son trong nỗi đời hưng phế:

“Lối xưa xe ngựa hồn thu thảo

Nền cũ lâu đài bóng tịch dương”.

Hoặc giả, say đắm, chấp chặt niềm vui quên cả thời gian như đang lắng đọng, Vũ Hoàng Chương thi sĩ viết:

“Nắng ngả còn chưa tin là chiều

Lá đổ còn chưa là mùa thu”.

Trái lại, khi cái nhìn dẫn đến cái khổ phát sinh, thường thì bản ngã có ý chống lại, muốn

lẩn tránh hay loại trừ nỗi khổ đó, hay không muốn nó tồn tại, danh từ Phật học gọi là *Phi hữu ái*. Phi hữu ái thuộc *tâm sân*, là nền tảng cho đoạn kiến.

Chẳng hạn thời tiết mùa hè thường nóng nực lúc ta đang làm công việc gì đó nên tỏ ra bức tức khó chịu. Như vậy đã khổ nơi thân, lại thêm khổ nội tâm, cái khổ chồng chất thêm lên. Đem cái phi hữu ái mà chồng lên cái khổ thì tạo nên cái *khổ – khổ*.

Khổ thọ thuộc về sinh lý là có thực, nhưng cái *khổ – khổ* thuộc về tâm lý thì chỉ là ảo giác không có thực, cho nên khi nhìn thẳng vào *khổ – khổ* tâm lý đó thì ảo giác sẽ mất đi.

Chẳng hạn, khi có công việc cần làm, đi qua ngã tư gặp đèn đỏ, ta cảm thấy thời gian dừng lại lâu quá, trong lòng nôn nóng bức bối khổ tâm. Rõ ràng, ta khởi lên *ảo tưởng* (tu tưởng không đúng về thực tế) để rơi vào một *ảo giác*, rồi lại khởi lên một *ảo tưởng* để loại trừ các ảo giác đó. Rõ thực cái tâm lăng xăng cứ chạy lòng vòng.

Có thể tóm tắt rằng từ cái

nhìn ban đầu dẫn đến cảm thọ:

+ Càng cố gắng duy trì lưu giữ cái lạc thọ càng phát sinh hoại khổ do hữu ái hay tâm tham đưa lại.

+ Càng nóng vội diệt khổ thọ càng gia cố thêm khổ – khổ do phi hữu ái hay tâm sân đem lại.

+ Càng lãng xãng tạo tác vì xả thọ, càng gây thêm hành khổ do dục ái hay *tâm si* điều động.

Khổ, lạc hay *thọ xả* chỉ là *cảm thọ*, đơn thuần, tự nhiên và khách quan. Các loại cảm thọ này khác nhau ở mỗi người. Khi *ảo tưởng* phản ứng lên cái cảm thọ khách quan ban đầu (xả, khổ, lạc) thì tác động làm cho nó trở thành cảm thọ tâm lý chủ quan *khổ – khổ, hoại khổ* và *hành khổ* có bản chất hoàn toàn là *ảo giác*.

Có thể thấy rằng, khi đang trong cảm giác khổ, lẽ ra ta nhìn thẳng mình bạch vào cái khổ mà không khởi tâm, phê phán thêm bớt, đánh giá để sự bất mãn, mong muốn diệt khổ không có điều kiện chiếm lĩnh, phô diễn lần át, vô minh và ái dục không thể tham gia điều động.

Nhưng làm thế nào, pháp môn nào có thể làm cho tâm không khởi lên được. Đây là điều bất khả đối với chúng ta. Khi đối tượng được xúc, thọ, tưởng nhận diện, thì lập tức ngay sau đó là sự phản ứng tích cực của *tu*. *Tu* tự nó trung tính, nhưng khi ở trong tâm bất thiện thì chính nó điều động các tâm sở bất thiện để đưa ra hành vi phản ứng đầy dẫy tham, sân, si. Ngược lại ở trong tâm thiện thì nó dẫn đầu các *tịnh quang tâm sở* biểu hiện thành các điều lành.

Thực ra, trừ khi ở trạng thái thụ động lúc ngủ say, chứ lúc nào con người lại không có thái độ, tức đã khởi tâm rồi. Thậm chí đối với người có tâm hôn trầm và tâm yên tĩnh, chính là đang khởi tâm si mê chứ không phải không. Ngài Huệ năng có dạy: “Đối cảnh tâm sở khởi” và cũng có lần trước câu hỏi “*Bạch Thế Tôn, nếu tất cả tâm không khởi thì sẽ không có tất cả khổ*”, đức Phật dạy rằng “*Chớ có nói vậy, chỉ không nên khởi tâm bất thiện mà thôi*”. Vậy thật rõ ràng, chúng ta phải

thấy, phải biết và ứng xử theo thể, tướng, dụng để thích nghi chứ không chấp một bên mà sinh ra có chỗ trụ tâm.

Theo quan điểm Phật học, điều gì làm sinh khởi tham, sân, tà kiến cho mình, cho người thì gọi là *bất thiện*. Điều gì làm sinh khởi vô tham, vô sân và chánh kiến thì gọi là *thiện*.

Chúng ta có thể hiểu thêm hơn nữa điều này qua định nghĩa của Đức Phật:

“... Phạm pháp nào thuộc về phần thiện, tất cả những pháp ấy lấy như lý tác ý làm căn bản, lấy như lý tác ý làm chỗ quy tụ, như lý tác ý được gọi là tối thượng đối với những pháp ấy”
(Tương ưng V)

Như vậy, các pháp bất thiện là liên hệ căn bản đến phóng dật và phi như lý tác ý. Còn nếu chúng ta tinh cần để chánh kiến tác ý trên khổ, vô thường, vô ngã thì các bất thiện sẽ dần dần bị đoạn diệt.

Mọi người đều cho rằng khoa học và công nghệ đồng nghĩa với tri thức, với thông tin và hơn nữa sự tăng trưởng

và tích tụ thông tin ngày càng trở nên vô hạn. Mặc dù công nghệ đã mang lại nhiều yếu tố tích cực to lớn đối với đời sống nhưng nó cũng gây nhiều hậu quả tàn phá đến khốc liệt nghiêm trọng. Khoa học, và công nghệ đã chứng tỏ rằng



nó có thể tác động vào thế giới chứ không thể làm chủ được thế giới.

Khoa học càng không thể tạo ra một nền đạo lý nào cả. Chỉ có những phẩm chất *thiện* (như lời dạy của Đức Phật) của con người mới có thể định hướng được sức tác động vào thế giới

chúng ta. Phẩm chất thiện bao hàm một nội dung được sinh khởi từ suy niệm tâm linh. Sự suy niệm hay nỗ lực tinh thần dẫn đến một biến đổi sâu sắc về cách thức cảm nhận thế giới và tác động vào thế giới của chúng ta. Chỉ cần thấy rằng con người thường xuyên chịu sự chi phối, điều động bởi thói ích kỷ, và đồng thời thấy rõ được tính ích kỷ này bắt nguồn từ sự vô minh có từ vô thủy trong sự vận hành đời sống chúng ta.

Vô minh hàm ý là hiểu biết nhầm lẫn về bản chất thực sự của con người và của thế giới. Vô minh không ám chỉ thiếu kiến thức, hay không am tường một lý thuyết, một học thuật, một chuyên môn, v.v... Chẳng hạn như:

+ Nhận lầm thực tại vốn không có ngã (không có tự tính) mà cho là có ngã. Sự chấp có ngã này đã dựng nên màn sương dày đặc những vọng tưởng, nên gây đau khổ cho con người. Vì rằng chỉ với thực tại vô ngã nên thế giới được sinh khởi và tồn tại. Ta thử chứng thực nguyên lý này bằng một

số quan sát.

. Vì cacbon (C) và sắt (Fe) do vô tự tính nên có hợp chất gang, thép được tồn tại.

. Vì hư không là không có tự tính nên có khi tối, khi sáng; có khi mưa, nắng và bốn mùa vận hành thay nhau.

+ Nhận lầm sự tham đắm ngũ dục, ru ngủ trong khoái lạc là khổ do không bao giờ thỏa mãn. Chẳng hạn, có người đã hoàn toàn thoát khỏi cảnh nghèo ròi, nhưng khi cầm khúc bánh mì trên tay thì kỳ ức đói nghèo năm xưa vẫn hiện về trong tâm thức họ. Đau khổ chỉ dẫn đến đau khổ, vì đau khổ chỉ dựa trên đau khổ mà tồn tại. Nó chỉ có thể sinh trưởng trên dòng suy nghĩ miên man bất định của lo âu, toan tính, sợ hãi. Thế mà cho là hạnh phúc, là vui sướng.

Nhà thơ Nguyên Sa viết:

“Anh chỉ ngồi nhìn sao khuya rung động

Nghe bờ môi tát cạn những hơi thở yếu dần”.

hoặc:

Từng hy vọng đã bay theo từng hy vọng

Không biết có phải vì nhất

*cuộc tháng ngày đã phật có
đùa chơi?*

Một đời *sống tốt đẹp đích thực* lúc nào cũng đòi hỏi đến sự hài hòa giữa hai chân lý tương đối và tuyệt đối hay giữa phương tiện và cứu cánh. Nói về chân lý tương đối thì bất kỳ điều gì chúng ta thấy, nghe, xúc, chạm đều tỏ ra quan trọng bởi chúng đang tồn tại. Để tồn tại trên cõi đời này chúng ta cần phải làm việc, cần có nơi ăn chốn ở, cần tiền để sinh hoạt. Sự tiến bộ về mặt vật chất cũng được nhấn mạnh trong giáo lý của đạo Phật. Đức Phật dạy rằng: *“Một trong những điều quan trọng là phải thấu đáo chân lý thế tục”*.

Chân lý thế tục còn gọi là chân lý tương đối và vì tất cả mọi hiện tượng đều là tương đối, hạnh phúc và đau khổ cũng tồn tại như vậy. Tuy vậy xét ở phương diện tuyệt đối hay tối thượng thì nó lại không đúng và thực sự không tồn tại. Chẳng hạn, đây là cái bàn lớn theo nghĩa đủ chỗ xếp đặt được 100 cái cốc, nhưng lại quá nhỏ cho 1000 cái cốc, có nghĩa cái bàn

không phải lớn cho mọi lúc. Lớn, nhỏ đều phụ thuộc vào mục đích sử dụng hay nói cách khác kích cỡ cái bàn chỉ là tương đối. *Xét một cách tuyệt đối, cái bàn thực sự không tồn tại như nó xuất hiện*. Do đó khi nói đến vô ngã thì ta đã nói đến sự thật của cuộc đời, nói đến một chất dinh dưỡng tối thượng của hạnh phúc và an lạc. Đây là một sự tỉnh thức, thấy được đời sống luôn luôn sinh khởi và hiện hữu trong dòng vận hành của nhiều nhân duyên tan – hợp.

Thậm chí, trên bước đường tìm kiếm danh vọng, phú quý giàu sang thì cái “tôi” có thể đóng một vai trò quan trọng nhưng trong sâu thẳm của nội tâm thì ôm ấp cái tôi, lấy cái tự ngã làm trung tâm thì những tính khí của tự ngã sẽ biến tướng con người thành kẻ si mê, kiêu mạn, thích sống với mộng tưởng hão huyền, thúc đẩy lao vào những cuộc tranh chấp hơn thua, lang thang, dong ruổi theo những khát vọng bên ngoài chẳng khác nào tìm kiếm chân lý của đời sống dựa trên những khát vọng hình hài .

*“Ai công hầu, ai khanh
tướng*

Trong trần ai, ai dễ biết ai”

(Đặng Trần Thường)

Ta hình như đang nghe vang vọng âm thanh tiếng thờ dài của một cuộc đời lăm thẳm trầm, đang cuốn vào vòng xoáy vô hình làm khuấy động sự bình an nội tại, một sự an lạc sâu thẳm bên trong tâm hồn có ý nghĩa cho đời sống của kiếp người.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Ai- tỳ- đạt-ma Câu Xá: Acarya Vashybandhu*, Tuệ Sỹ dịch và chú dịch

NXB Phương Đông 2012.

2. *Kinh thủ Lăng Nghiêm*: Tâm Minh – NXB Tôn Giáo 2009

3. *Huyền thoại Duy – Ma – Cật*: Tuệ Sỹ – NXB Phương Đông 2007

3. *Từ Xác định đến Bất định*: F–David Peat

Phạm Việt Hưng dịch – NXB Trí thức 2005

Những công hiến của Ngôn ngữ học cho việc nghiên cứu Tâm thức: hiện tại

(Linguistic contributions for the study of mind: present)

TIẾNG ANH: N.CHOMSKY

VIỆT DỊCH VÀ CHÚ DẪN: PHÁP THƯỜNG

Giới thiệu

*Khi dựa trên tư tưởng Duy thức và Câu-xá luận để dẫn giải hệ thống học thuyết ngôn ngữ của N.Chomsky, hầu như đây là một công việc mang tính hoàn toàn cưỡng gán. Tuy nhiên, hệ thống ngữ học này là một hệ thống đưa ta trực hướng vào lý tính hay hàm năng của tâm thức mình để mà (những gánh nặng về văn phạm hay bảng chữ cái của **nghiệp** bị giải trừ dần – ngôn ngữ đạo đoạn) – thế thì việc làm như thế đôi khi có thể được một số ít nào đó tán đồng. Thầy Tuệ Sỹ dạy rằng, muốn đi vào ba hệ thống luận thư vĩ đại của Phật giáo: Tánh không, Câu-xá và Duy thức, thì người ta cần vượt qua Kant và Hegel, tức là ta phải vượt qua ngưỡng Lý tính hay Tâm luận của Kant và Lôgic học của Hegel mà như ta biết hai nền tư tưởng ấy vẫn còn tồn tại tận đến giờ và vẫn còn “gieo rắc” những ảnh hưởng của chúng trên nếp tư duy của chúng ta. Do vì, Lôgic của Phật giáo nằm trong Trung luận và cơ cấu tâm thức thì hiện hữu toàn diện trong Duy thức và Câu-xá. Và theo một cách nào đó, thì Duy thức là một môn*

học chuyên ròng về ngữ và nghĩa học, nói cách khác, Danh Sắc (vacānarūpa ca) hay Chủng tử học (bījavāk) là sở chỉ toàn diện của phạm trù 12 chi nhân duyên như ta được nhận ra trong luận thơ này, cho nên ở một vài bản kinh, đức Phật chỉ dạy tới Danh và Sắc và bấy nhiêu đó cũng đủ nói lên cấu trúc của vũ trụ, và bấy nhiêu đó cũng nói lên tính vô thường của sắc và tâm pháp để ta có thể tự mình chạm đến cánh cổng mở vào Niết-bàn vô thượng diệu. Sắc, cũng chính là Tâm vậy. May thay! Tư tưởng ngôn ngữ của N.Chomsky lại bao hàm và kích thích nhiều lĩnh vực, trong đó, những đặc trưng duyên khởi của ngôn ngữ, hệ thống luận lý có tính trật tự do tâm sinh, phân tâm và vật lý v.v... hầu như là chủ đạo. Và đây vẫn là lý do, vì sao, bắt đầu từ sơ hạ An cư của năm 2008, thầy Tuệ Sỹ dạy Duy thức và Câu-xá, chung cho các học Tăng đặc biệt là thầy nhấn mạnh về ngôn ngữ như là một dấu ấn cho việc tu học của mùa an cư này. Hy vọng rằng, cái “dấu ấn” như vậy sẽ phát triển trong thời kỳ tương lai, của Phật giáo. Song, ngôn ngữ học của các thời kỳ vừa qua như chúng ta biết, chỉ là loại ngôn ngữ học hình thức và, nói theo Chomsky, “ngôn ngữ học hình thức, thì chẳng liên quan gì hết đến ngôn ngữ học cả”. Nói cách khác, đã từ lâu, ta chỉ học “nghĩa” tức chưa học “ngữ”, tức là cái học về “sắc” và “tái xây dựng – vikalpa” đã bị lãng quên, vì ta cho đó là “tâm phân biệt” theo truyền thống Trung Hoa. Hơn thế, dù hình thức hay nội dung, thì bộ môn này, đối với một số ít người hầu như còn rất mới, có thể kể cả luôn đến các Phật tử, tuy rằng rất nhiều văn bản về chuyên ngành này của Viện ngôn ngữ học Việt Nam đã và đang lưu hành do các giáo sư có tiếng tăm của Viện, nghiên cứu và biên soạn, chẳng hạn: T.s Nguyễn Hữu Châu, Cao Xuân Hạo, Trần Văn Cơ, Nguyễn Văn Vân... và trên thực tế, thì ta có những dịch bản về bộ môn này một cách uyên bác và chính xác. Tư liệu thì nhiều, thế nhưng, sự quan tâm của chúng ta thì quá ít. Thế thì, giới thiệu một mảng lý thuyết ngôn ngữ học của Chomsky—cha đẻ của học thuyết Tâm ngữ, học

thuyết Văn pháp phổ quát, học thuyết Chuẩn mở rộng và trên hết là lý thuyết “Tiềm năng cơ chế Điện toán...” – mà ông đã phác thảo cách đây gần 60 mươi năm và được chi tiết hóa vào thập kỷ cuối 20, bây giờ, thì cái “tiềm năng điện toán” ấy đã thành hiện thực và “thật” hiện thực khi mà cơ chế của tâm thức vì sao mà vận hành và vận hành theo cách mã hóa hay dán nhãn như thế nào, tất cả đã được ông hiển ngôn. Những gì được dịch và dẫn của bản văn này hẳn là còn biết bao sai lầm, bởi vì nó đã được nhìn qua và tự điều chỉnh và, các sai lầm như thế rất cần đến việc hiệu chỉnh của người đọc, cho dù trong chu cảnh của nó đã được sở y toàn diện trên những gì mà người dịch, học được trực tiếp từ thầy Tuệ Sỹ. Thật vậy, Thức và Danh Sắc là một khối nhất thể, “không có ngôn ngữ thì không có nhận thức.” (Tuệ Sỹ/ Khóa học Duy thức, mùa An cư 2008.) P.H.

Sở dĩ các nhà tâm lý học khó lý giải mọi hiện tượng, là vì họ luôn tiếp cận chúng, trong một trạng thái quá *thân quen*. Một vài nỗ lực thông minh được viện đến để xem những hiện tượng như vậy đang nêu ra hàng loạt những vấn đề nghiêm trọng hoặc cần đến những lý thuyết rời rắm như thế nào. Để nắm bắt chúng, người ta cứ cho đó là chuyện tất yếu hay một cách gì đó “tự nhiên nhi nhiên”.

Những hệ quả sanh ra từ thái độ *quen thuộc hiện tượng* như thế đã từng được luận bàn. Chẳng hạn, Wolfgang Köhler [W. Köhler, *Dynamics in Psychology*] đã cho rằng, các nhà tâm lý học không mở ra được “những lĩnh vực hoàn toàn mới” bằng đường lối của khoa học tự nhiên, “bởi vì đơn thuần là người ta đã tiếp cận được mọi cảnh giới của đời sống tâm thức qua thực tế trong suốt thời gian dài; trước khi phát hiện ra môn tâm lý học khoa học.... bởi vì, vào lúc mới bắt đầu công việc của mình, người ta chưa thật sự hiểu biết là phải nên khám phá các dữ kiện tâm lưu vết. “Hầu hết những khám phá cơ bản của khoa tâm lý học cổ điển đều có một vài giá trị bất ngờ nào đó — con người đã không sở hữu được

trực giác về những quỹ đạo elíp¹ hay hằng số có lực hấp dẫn². Tuy nhiên, “những dữ kiện tâm”, thậm chí dữ kiện của một chủng tính tối sâu³ đã không được “khám phá” bởi các tâm lý gia, bởi vì chúng là một chất liệu của trực tri (intuitive acquaintance⁴) và, tất nhiên là đã từng được đưa ra bàn luận.

Vẫn còn có một hiệu ứng tinh tế hơn. Hiện tượng giới có thể được quen thuộc đến độ chúng đã trở nên vô hình, một chất liệu từng được diễn ngôn bởi các lý thuyết gia văn học và triết học. Chẳng hạn, vào đầu thập kỷ 1920, Viktor Shklovskij triển khai ý tưởng rằng, chức năng của thi thuật (poetic art) là chức năng “gây kinh ngạc” từ đối tượng đã ẩn hình⁵ (depicted). “Người ta sống ven bờ biển vì nhiệm thói quen của những con sóng biển, nên người ta không bao giờ nghe tiếng rì rào của chúng. Vì lẽ ấy, hẳn là ta chưa bao giờ *nghe được* những từ ngữ mà mình phát ngôn. Ta nhìn vào mỗi thứ nào khác, nhưng ta không thấy cái khác nào hơn nữa. Khái niệm của ta về thế giới đã bị cản cỗi rồi, những gì còn lại chỉ là tri kiến.” Do vậy, con

1. Ngôn ngữ vận hành theo quỹ đạo elíp (elliptical orbits) . Ngôn cảnh này khiến ta hình dung vòng vận hành của ngôn ngữ theo tập quán hình bầu dục, như quả đất của chúng ta đang vận hành trong không gian, có nghĩa rằng, ngôn ngữ là những chu kỳ tái sinh, mà sớ y của nó là tánh không. Long Thọ: “Do không mà nhất thiết pháp trụ thành.” (Theo Dalai lama, *Essence of the Heart Sutra*.)

2. Hằng số Planck: $[h = \pi \cdot 3.141591.. \text{ to infinity}]$. $[h = h/2\pi]$, h là hằng số Planck]. (Vijñānāvāda (Yogacāra) and its Tradition by Prof. DŚ Kothari.

3. Chủng tử (Eng: deeper sort. Skrt: bīja). Chủng tử cũng có nghĩa là công năng. Do vận hành mà nó tạo nên trường hấp dẫn. Cái gì vận hành thì cái đó phải diễn ra trên sự sinh diệt của sát-na. (Tuệ Sỹ/ Khóa giảng Duy thức, mùa An cư 2008.)

4. Acquaintance có nguồn gốc từ tiếng Latin: accognitus (tạo nên nhận thức hay hình thành cái biết).

5. Vasāna-ẩn tượng, đại sư Huyền Tráng dịch là “tập khí-集氣”. Khi một hành vi đã hoàn thành, nó lưu lại trong tâm bằng một dấu hiệu nào đó, như ta tạo một file trên bộ máy tâm thức của ta, tức là cách mã hóa bằng ký hiệu và khi cần lập lại, ta chỉ cần sử dụng đến cái mã hóa này mà thôi. Nó là “khí”, bởi vì nó hiện hữu dưới dạng “vô kiến”. Nó là sắc pháp, có ba đặc tính: 1/ Hữu kiến hữu đối. 2/ Vô kiến hữu đối. 3/ Vô kiến vô đối. (Tuệ Sỹ, *Thành Duy Thức Luận*).

đường của nghệ thuật là con đường chuyển hóa cái được ấn hình bằng “lĩnh vực khái niệm mới”, với một thí dụ, Shklovskij trích dẫn câu chuyện của Tolstoy [Xem V. Ehrlich, *Russian Formalism*, pp, 176–177] mà trong đó các phong tục và thể chế xã hội “tạo ra kinh ngạc” bằng cách thể hiện chúng từ quan điểm của người kể chuyện hoá nhiên thành ngựa.

Cách khảo sát này [cho biết] rằng, “chúng ta đang nhìn vào mỗi một sự vật nào khác, nhưng ta không nhìn thấy điều gì ngoài chúng” để có thể đã tự đạt tới tình trạng “của những từ mà ta phát ngôn nhưng chắc là ta chưa từng lắng nghe.” Song le, cũng trong trường hợp này, tính cách *thân quen* sẽ không thể che đậy được tầm quan trọng của nội tư [tức là những hành tướng ngôn ngữ hiện ra từ cơ cấu bề sâu của tâm thức ta].

Wittgenstein cũng có một cách khảo sát tương tự, ông chỉ ra rằng, “các bình diện của sự vật hầu hết đều có tầm quan trọng mà đối với ta, chúng đang che giấu⁶ tính đơn thuần và quá thân quen của mình (nên người ta không thể lý giải điều gì, bởi vì nó luôn hiện tiền).” Anh ta tự mình tập hợp lại để “cung cấp... đánh dấu trên dòng lịch sử tự nhiên của nhân loại: tuy nhiên, ta vốn không đóng góp cho những tính hiếu kỳ, nhưng cách quan sát thì không một ai nghi ngờ, trừ phi người ta thoát khỏi vết in của tập quán, do chúng luôn hiện tiền (ở trước mắt chúng ta).”

Cái được cảnh báo kém dẫn đến sự kiện là ta cứ sa đà vào vấn đề dành cho các lý giải khi mà mọi hiện tượng đều quá quen thuộc và quá “hiển nhiên”. Ta rất dễ dàng đi đến kết luận rằng, những lý giải nên được rõ ràng và khép kín trên bề mặt [quen thuộc và hiển nhiên] này⁷. Nhược điểm quá lớn của triết học cổ điển về tâm thức, cả chủ nghĩa lý trí lẫn chủ nghĩa duy nghiệm, hầu như đối với tôi

6. Chính là khái niệm “trùng trùng duyên khởi” của kinh Hoa nghiêm.

7. Cấu trúc bề mặt (surface construction. Skrt: vijñapti-hữu biểu), tức là ta chỉ suy luận trên bề mặt của hiện tượng, chớ không thăm dò trong cơ chế nội hàm của lý tính. Skrt: avijñapti (vô biểu).

chính là sự thừa nhận phi vấn của nó, thế nhưng đặc tính và hàm năng của tâm thức đều có thể tiếp cận theo cách nội quan; thật đáng ngạc nhiên là ta ít khi thấy sự thừa nhận này đã từng được thách thức như thế nào, thách thức ngay cả cuộc cách mạng từ trường phái phân tâm học của Freud và tới mức độ liên quan đến cách tổ chức và hàm năng của tính thông minh nữa. Vì lẽ đó, những nghiên cứu vươn–xa về ngôn ngữ được thực hiện dưới sự ảnh hưởng của học thuyết lý tính Decartes⁸, đã chịu thất bại khi đánh giá tính trừu xuất của những cấu trúc này là “quà tặng cho tâm”⁹ khi một phát ngôn sản sinh, hoặc được nhận thức, hay kéo dài và tính phức hợp hàng loạt của các thao tác này liên hệ đến các cấu trúc tâm biểu đạt nội dung ngữ nghĩa của phát ngôn đó theo cách thực hiện vật lý.

Một thiếu sót tương tự làm băng hoại công cuộc nghiên cứu về ngôn ngữ và tâm thức, theo tôi, đó là tính yếu kém trong chủ nghĩa cấu trúc và chủ nghĩa hành vi khi tiếp cận với các thể tài này, là đặt lòng tin của mình vào tính nông cạn của các thuyên

8. Học thuyết hoài nghi, chủ nghĩa hoài nghi (skepticism).

9. Hữu biểu (Skr: vijñapti). Đây là dạng thông tin được tiếp nhận và xử lý từ năm thức căn của uẩn. Tuy nhiên, cách xử lý này còn tùy thuộc vào ấn tượng vốn có của tâm thức ta, tức là những kinh nghiệm của chúng ta về hiện tượng. Do vậy, khi năm uẩn tiếp nhận thông tin, hoặc là thông tin của chính tâm thức, thì lúc này ý thức sẽ liên hệ đến danh ngôn tập khí (adhivacānavasāna–các vết in ngôn ngữ theo định hướng tăng thượng) cùng với các chuỗi quyền thuộc của nó chứa trong tạng thức, qua tầng dữ liệu này, đối tượng được tri nhận. Cái tầng dữ liệu ấy, chính là cái “ngã” hay chủ thể mà ta dùng để đánh giá truy xét vũ trụ hay các hiện tượng. Thí dụ, ta nói ‘hôm qua tôi gặp anh ấy, hôm nay, tôi lại gặp anh ta.’ Nếu không có cái ấn tượng của ngày hôm qua của “tôi”, thì hôm nay, “anh ấy”, “tôi” không thể nào biết được. Thậm chí, cho dù tôi không gặp lại “anh ấy”, thì tôi vẫn biết anh ấy là ai. Thế thì, ý thức ngoài việc truy lục các ấn tượng hữu quan, mà nó còn “biết” cái bề sâu không tính của nó nữa. Nói cách khác, “anh ấy” tồn tại là tồn tại trên mặt danh ngôn, bởi vì cấu trúc của anh ta, chỉ là một cấu trúc tập hợp; còn cái gọi là “anh ta” là một tồn tại bất khả phân, nhưng anh ấy lại là “không tánh”. Thí như ta gọi “chiếc xe”, thế nhưng, chiếc xe chỉ bao gồm toàn là những cấu tạo giả danh. “Chiếc xe” hiện hữu ở phần hậu diện của nhận thức. (Tuệ Sỹ / Khóa giảng Duy thức, mùa hạ 2008). Tóm lại, cái gọi là nhận thức đưa tới luận chứng, chỉ là nhận thức được lấp ghép từ những mảnh vụn của quá khứ mà thôi.

giải, niềm tin đó cho biết rằng tâm thức trong cấu trúc của nó phải rất đơn thuần hơn bất kỳ căn tri nhận (known physical organ – cơ quan trí năng) nào và rằng, điểm cơ bản nhất cho các giả định phải được thích ứng theo lý giải ở bất cứ nơi đâu mà hiện tượng có thể được quan sát. Vì thế, người ta tán thành cái được cấp cho mà không cần luận chứng (hoặc được trình bày y như thật do minh định) mà một ngôn ngữ là một “cơ cấu tập quán”, là một hệ thống của các tương ứng liên hợp, hay là, tri thức về ngôn ngữ (ngữ trí) chỉ là chất liệu của “cái đang nhận thức như thế nào,”¹⁰

một khả tính biểu đạt xét như là một hệ thống của những cấu trúc để phúc đáp (tức là những phản ứng từ thế giới khách quan) mà thôi. Từ đó, ngữ trí (tri thức về ngôn ngữ) cần được tiệt phát bằng sự mô phỏng và trau dồi – huân tập – tính phức hợp biểu kiến của nó có kết quả từ sự tăng nhanh của các yếu tố rất đơn thuần thay vì có kết quả từ các nguyên lý sâu hơn của tổ chức lý tính¹¹ để có thể xét như là tính bất khả tri của nội quan, như là cơ chế đưa tới lãnh hội hay sự vận hành tương đẳng hóa hoặc vận hành cộng duyên¹²

10. Tức là, thế giới ngoại tại là một thế giới thực hữu, có công năng tạo nên phản ứng của tâm thức. Tuy nhiên, theo Chomsky, nếu như ta không có các chủng tính bề sâu như là các ấn ảnh còn lại của hành vi, thì ta không thể tri nhận hay phản ứng theo bối cảnh đang xảy ra, thậm chí theo bối cảnh của tâm—đối tượng của nhận thức. Tóm lại, sự hoạt động của ngôn ngữ là sự hoạt động của các chủng tử hay năng lực tâm.

11. Vô biểu (avijñapti). Eng: deep construction. Khi một hành vi cố ý hay có ý thức với ý hướng tính của nó được thực hiện bằng thân, khẩu, ý, thì sau hành vi ấy, năng lực của nó sẽ rút xuống tầng thức, hình thành sự hoạt động của chủng tử hay năng lượng của tâm ở dạng tiềm thể và, khi có những điều kiện hay chủng duyên, chúng sẽ xuất hiện như là kết quả của nghiệp báo luân hồi. Sự tồn tại dưới dạng năng lượng như vậy, chính là sự tồn tại của thức. Nó bao gồm hai mặt: tướng phần và kiến phần, phóng rọi lên mặt nhận thức chúng ta, tạo thành thế giới khách quan. Do vậy, thế giới khách quan, đích thực là thế giới của tâm hay là thế giới ảnh hiện của thức Alaya.

12. Chùm Ác-xoa hội tụ. Khuynh hướng ý thức là khuynh hướng của ý hướng tính (intentionalable). Khi một hành động hoàn thành, nó sẽ lưu giữ trong một khoảng ý niệm nào đó có cùng một ý hướng. Chúng biết vươn đến (tantrasvabhāva-Y tha khởi tính) các đối tượng theo sở hành của chúng. Chẳng hạn, các hoạt động thuộc về thiện, thì những hành vi này hội tụ lại, chứa tiềm năng tái sinh thành một con người và

(co-ordinated mouvement – sự vận hành liên kết). Cho dù, không có cái gì vốn là phi lý trong việc nỗ lực chứng minh ngữ trí và cách dụng ngôn ở các thuật ngữ này, cũng như không có sự chính lý hay sự phán đoán đúng đắn nào. Thế nhưng, không vì lý do gì để trạng huống bản khoản hay hoài nghi tái diễn, nếu sự nghiên cứu về ngữ trí và cách sử dụng tri thức hay ngữ năng này sẽ dẫn vào một phương hướng hoàn toàn khác.

Theo tôi, nói chung, để đạt được sự tiến bộ trong việc nghiên cứu ngôn ngữ và khả tính tri nhận của loài người, thì trước hết là ta phải để “khoảng cách thần bí” bên ngoài “các dữ kiện tâm”¹³ như Köhler đã chỉ và rồi khi ấy người ta có thể khám phá những khả thể này dành cho cách phát triển các luận thuyết (explanatory theory) mà bất cứ nơi đâu chúng vẫn có thể hiện thành theo sự phức hợp và tính trừu xuất của cơ chế hạ tầng, tức là cơ chế của vô biểu vật¹⁴. Chúng ta nên nhận ra rằng, ngay cả những hiện tượng quen thuộc nhất vẫn cần đến sự lý giải và rằng, ta chưa đủ thẩm quyền hội nhập cơ chế hạ tầng này, nghĩa là, ta không có thẩm quyền nào hơn nữa trong khoa vật lý và các khoa y lẫn khoa học tự nhiên. Hầu hết chỉ là bước ban đầu và những giả thuyết có tính chất thăm dò để có thể mở ra được mỗi

ngược lại. Như vậy, con người hay thánh nhân và các vật loại, khác nhau là khác nhau trên thế giới dữ liệu và cách bố trí các dữ liệu này như thế nào. “Mais le saut décisif est franchi au niveau des macromolécules. À ce stade, le papillon semble infiniment plus structuré, plus ordonné que le caillou. Ce petit exemple nous a permis de saisir la seule différence de fond entre l’inerte et le vivant: l’un est tout simplement plus riche en information que l’autre.” (Dieu et la Science par J.Gouton.)

13. Khi không giải thích được nguyên nhân của bất cứ hiện tượng nào, chẳng hạn, giai đoạn cận zero của vụ nổ Big-bang, người ta hay đổ thừa cho Thượng đế, như trường hợp của Guiton. “l’aventure de la vie est ordonné par un principe organisateur: Dieu”. (Sự lãng du của cuộc sống được trật tự hóa bởi một nguyên lý biết bố trí: Thượng đế.) Dieu et la Science par J.Gouton.

14. Khả tính hút lấy những chủng tử đồng tính (bao gồm: xúc, thọ và cộng tri, tức là thức), tạo nên môi trường nghiệp, tức là quá trình xử lý của thức (vijñānapariṇāma) dưới dạng tiềm thể mà, thuật ngữ Phật giáo hay Duy thức gọi là vipāka (Dị thực). Lão tử Đạo Đức Kinh, gọi là: “đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu.”

liên hệ về bản chất ngôn ngữ, cách sử dụng nó, và sự thụ đắc của nó¹⁵ (acquisition). Vì là những người nói bản ngữ (tiếng Anh), chúng ta có nơi tự thân mình một số lượng dữ liệu giá trị khổng lồ. Chỉ vì lý do này mà người ta dễ sa vào bẫy rập của niềm tin rằng, không có cái gì phải lý giải cả, rằng, bất cứ những nguyên lý có tổ chức nào và các cơ chế hạ tầng nào có thể tồn tại thì cái đó phải là cái “được ban cho—given”¹⁶ như dữ liệu được cho vậy. Không có điều gì vượt ra ngoài sự thật và một nỗ lực nhằm định tính sở hành những hệ thống nguyên tắc này mà chúng ta đã quán triệt là có thể cho ta nhận thức những cú nghĩa mới và phát sinh một cú nghĩa mới trên một lý do thích đáng mà y trên chất liệu đó, nó sẽ xua tan nhanh chóng bất cứ chủ nghĩa giáo điều¹⁷ nào. Sự nghiên cứu dành cho ngôn luận phải bắt đầu bằng nỗ lực xác định những hệ thống của các nguyên tắc này và phơi trần những nguyên lý dẫn đạo chúng.

Loài người đã đạt được tri thức về một ngôn ngữ đã nội thể hóa một hệ thống của các nguyên tắc gắn cùng âm tố và nghĩa theo một **đường lối đặc thù**. Ngôn ngữ học cấu thành một nền văn phạm của một ngôn ngữ bất kỳ, mà trên thực tế, nó

15. Đắc thể (Eng: acquisition. Skrt: labhātman). ātmalabha.H. Tr: Đắc thể 得體. Poussin [fren.]: acquis=acquisition. Prudent [Eng] acquisition. Đây là một thuật ngữ quan trọng trong ngôn ngữ học, không có nghĩa thuần túy là: thụ dụng hay sở đắc theo cách hiểu thông thường, mà nó có nghĩa là ” đắc tự thể, thụ dụng tự tính”. Ví dụ, trúng số độc đắc. Đắc còn có nghĩa là lợi dưỡng, lợi đắc. Đắc gồm có hoạch và thành tựu [cái đi theo]. Đắc là cái trước đây chưa có mà nay có, cái mất đi nay tìm được (như trẻ em đắc thể ngôn ngữ theo dòng kinh nghiệm của mình, mà chưa qua xử lý, tức là học và nói theo cái đã học. Chomsky). ātma là tự ngã, khi pháp hình thành nên một tự ngã thì gọi là hữu sát na. Thành tự ngã theo nghĩa rộng bao hàm hữu tình và vô tình. Ātma đắc tự thể trong một sát na. Từ điểm đầu cho đến điểm kết thúc tạo nên một tự thể hữu hiện. Tuệ Sỹ.

16. Thần khai (revelation). Theo Duy thức, thì thần khai cũng chỉ là một dạng ảo giác, thế nên Chomsky khuyên ta nên thiết lập một khoản cách giữa “thần bí” và tự duy, tách ly “thần bí” ra khỏi tự duy.

17. Giáo pháp Phật là môi trường của tuệ giác, nó luôn hấp dẫn mọi tinh hoa nhân loại. Tuy nhiên, cái gì không phải là Phật thuyết, ta thỉnh thoảng cho là “ngoại đạo” và ta cũng thỉnh thoảng trích lời Phật như là những “giáo chỉ răn đe”.

đang cho ra một giả thiết liên quan đến hệ thống nội thể hóa¹⁸ này. Những giả thiết (hypothesis – 假设) của nhà ngôn ngữ học¹⁹, nếu đã trình bày bằng bản chất hàm ngôn và hoàn toàn trong sáng, thì điều đó sẽ có một vài hệ quả trên cơ sở kinh nghiệm theo hình thái của những người phát ngôn và các thuyên giải của chúng bởi người nói bản ngữ. Trên cứ liệu này, tri thức ngôn ngữ hay ngữ trí, chỉ là một trong nhiều yếu tố nhằm xác định một phát ngôn sẽ được sử dụng hay sẽ được nhận thức như thế nào trong một trạng thái đặc thù—hệ thống nội thể hóa của những nguyên tắc. Nhà ngôn ngữ học là người đang nỗ lực để minh định cái gì cấu thành tri thức ngôn ngữ—cấu thành một văn pháp chính xác—là người đang nghiên cứu một yếu tố nền tảng được liên hệ bằng thực tiễn dụng ngôn (performance – tức là khả năng sử dụng ngôn ngữ hay biểu lộ cấu trúc bề sâu bằng ngôn ngữ), thế nhưng dụng năng không là chưa đủ. Ý thể hóa này (idealization) cần được thấu triệt khi người ta đang khảo sát vấn đề chứng thực từ những văn pháp trên cơ sở cứ liệu theo ấn tượng²⁰. Không có lý do cho biết là tại

18. Internalized system (hệ thống đúng ngữ pháp của một người nói bản ngữ, hệ thống nội hóa có định hướng). “3. Asaṃviditakopādisthānavijñāptikaṃ ca tat / Sadā sparśamanaskāravitsamjñācetanāmvitam // (Không thể thấu hiểu được những gì mà cái thức [tức tạng thức] duy trì [thủ, xả] và biểu hiện [người ta không thể hiểu được những gì mà cái thức đó ‘Alaya-tạng thức’ duy trì và biểu hiện—thế giới cộng sinh và phát triển ý thức hệ và, thế giới môi trường, nghĩa là ‘căn thân thế giới’ hay định vị tướng thế giới], Và cái thức đó luôn tương tục cùng năm biến hành: xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư [ý chí]). (Kệ tụng số 3 trong Duy Thức Tam Thập Tụng).

19. The linguist’ hypothesis. Hypothesis, cũng có nghĩa là “giả thi thiết [thuyết] hay tiếp cận” trong tiếng Phạn, upacāra hay up-pat (phát sinh, khả năng tính, dựa vào một sự kiện nào đó mà luận, rút theo. Loại suy). Trên mặt ngữ nguyên, Hypothesis, có nguồn gốc từ tiếng Hy-lạp: υποθετω (thiết định, mang dáng vẻ, tùy hình). “1. Ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/ Vijñāpariṇāme’sau pariṇāmaḥ sā ca tridhā // 1.(Thật vậy, Bản thể và Hiện tượng luận [sự tiếp cận về Ngã và Pháp] mà trên sự chuyên biến của thức, tinh đa dạng của chúng [được] thể hiện; sự chuyên biến này hình thành ba bộ phận).“ (Kệ tụng thứ nhất trong Duy Thức Tam Thập Tụng).

20. Sự tham gia của ý tưởng trong quá trình thí nghiệm là một chủ đề quan trọng, thí như “thí nghiệm EPR, đây là tên gọi tắt của Podolsky và Rossen, thí dụ cho

sao người ta thường không quan tâm đến cách giao diện của đôi ba yếu tố đã kéo theo các hành vi tư duy phức hợp và dụng năng thực tiễn nằm bên dưới [sự tư duy] ấy, song, một nghiên cứu như vậy thiếu hẳn khả năng viễn hành, trừ phi các yếu tố khả phân này tự thân chúng được toàn tri.

Trong thảng thâm thúy như vậy, văn pháp được ngôn ngữ học đặt ra là một ngôn luận hay lý thuyết diễn giải; lý thuyết này nêu lên một thuyên giải cho sự kiện mà (dưới hình thái lý tưởng hóa đã nêu) một người nói ngôn ngữ đang thực hiện sẽ lĩnh hội, thuyên giải, cấu hình, hoặc dùng một phát ngôn trong nhiều phương hướng và không ở trong các phương hướng khác, tức là trên cấu trúc bề mặt của một phát ngôn. Người ta cũng có thể nghiên cứu các lý thuyết diễn giải trong cấu trúc bề sâu, tức là cái chủng tử tiềm thể. Người nói bản ngữ đã đạt tới một hiện tượng văn phạm trên cơ sở của rất nhiều cứ liệu bị hạn chế và biến chất; văn phạm có những kết quả trên nền tảng kinh nghiệm mở rộng vượt qua xa cứ liệu. Ở một mặt nào đó, các hiện tượng mà với chúng đã được quá nhiều văn phạm giải thích bằng các nguyên tắc của tự thân văn phạm và cách giao diện của các nguyên tắc này. Ở bình diện sâu hơn, cùng một hiện tượng như vậy đã được giải thích bằng các nguyên lý xác định sự tích lũy của văn phạm trên nền tảng của cứ liệu bị giới hạn và biến chất làm nên giá trị cho con người đã thụ đắc ngữ trí, con người đã tự cấu trúc cho mình nền văn pháp đặc biệt này. Những nguyên lý nhằm xác định hình thái văn phạm và để chọn ra một văn phạm có hình thái thích hợp trên nền tảng

hai diện tử A và B chồng lên nhau, rồi ta đọi cả hai tách ra thật xa để cả hai không tương tác lẫn nhau... và không ai có thể xác nhận là lúc đo vận tốc của A đã không ảnh hưởng gì đến B... Vậy mà B “tiền tri được” hướng đi của A và hướng quỹ đạo của nó để được đồng thời gắn cùng hướng ngược lại.” (Dieu et la Science par J.Gouton.) Ở đây, Duy thức cho rằng, sở dĩ B tiền tri được hướng đi của A là do sự cộng hưởng ý niệm của người thực hành thí nghiệm. Có nghĩa, ý thức tham gia vào trong cuộc thí nghiệm này theo nguyên tắc: Sắc do tâm tạo. Nguyên lý tổ chức của vật chất là nguyên lý tổ chức của tâm. (Tuệ Sỹ/ Khóa giảng Duy thức, mùa hạ 2008).

của một vài dữ liệu cấu thành chủ đề mà, theo cách thường dụng truyền thống, có thể được gọi là “văn phạm phổ quát”. Sự nghiên cứu về văn phạm phổ quát, được nhận thức như thế, là một nghiên cứu bản chất các khả tính thông tuệ của loài người. Nó nỗ lực mô thức hóa những điều kiện cần và đủ mà một hệ thống phải nhận thức để phẩm định đây là cái mà ngôn ngữ nhân loại nội tàng²¹, hơn thế, nếu chúng được cho là đã bám rễ sâu trong “ngữ năng” nhân loại và như thế nó cấu thành cách tổ chức nội tại xác định cái gì xét như là hội nghiệm ngôn ngữ học và cái gì cho là tri thức ngôn ngữ khởi sinh trên nền của sự hội nghiệm này. Do vậy, văn phạm phổ quát, hình thành một lý thuyết giải thích về một chủng tính sâu xa hơn là (lý thuyết) văn phạm cá biệt, cho dù văn phạm cá biệt của ngôn ngữ có thể được xem như là lý thuyết giải thích.

Trên mặt thực hành, nhà ngôn ngữ học luôn được tương ứng giữa cả văn phạm phổ quát lẫn ngữ pháp cá biệt. Khi ông ta cấu trúc một miêu tả, thì văn phạm cá biệt cấu trúc trong chính nó hơn là những phương hướng khác trên cơ bản chứng lý nào mà ông ta cho là có giá trị, ông ta được chi phối một cách có ý thức hay là không, được hướng dẫn bằng một vài giả định liên quan đến hình thái của văn pháp và các giả định này thuộc về lý thuyết ngữ pháp phổ quát.

21. Eng: Potential human languages. Skrt: adhivacānavasāna- Danh ngôn tập khí, năng lực mã hóa bằng dấu hiệu xét như là ngôn ngữ có khuynh hướng tăng trưởng trong lý tính của con người, nhờ “danh ngôn” này mà ta có thể nội dung hóa những đối tượng của nhận thức. Chẳng hạn, cách mã hóa một văn kiện trên máy vi tính. Cách mã hóa này, sẽ dẫn ta đi trên một lộ trình nhất định nào đó cho các thời kỳ. Trường hợp này cũng được gọi là “nghịệp”. Câu-xá nói: “Nghịệp không bao giờ mất như văn bản vay tiền mà người ta đã ký nhận (với ngân hàng).” Nghĩa là, khi một hành vi được thực hiện qua thân, khẩu, ý. Nó rớt vào khoang ngôn ngữ này như một tiềm năng và nó sẽ nổi lên “cấu trúc bề mặt” khi hội đủ điều kiện. Như vậy, cho dù ta có biết là mình đang bị dẫn đi bởi một hướng lực như thế, ta vẫn không thể cưỡng lại được, bởi ta đã gieo rồi. Nếu ta cưỡng lại được, thì tiến trình nhân quả trên phương diện vật lý sẽ không còn hợp lý nữa, trừ phi bằng các kỹ thuật tu hành như Phật dạy. Trường hợp này, được gọi là “chuyển nghịệp”. Do vậy, sự đóng góp của ngôn ngữ học là sự đóng góp về các khám phá những nguyên lý cấu trúc của tiềm năng định tính này và, sự đóng góp như vậy thật là quan trọng cho mọi lãnh vực nghiên cứu: vật lý, tâm lý, toán học, khoa học hóa học và phân tâm học...

Ngược lại, công thức của ông ta về các nguyên lý của văn phạm phổ quát cần được đánh giá bằng sự nghiên cứu những hệ quả của chúng đã ứng dụng trong các văn pháp cá biệt. Vì vậy, nhà ngôn ngữ học đã liên hệ đến cấu trúc của những lý thuyết biện giải trên một vài bình diện, và mỗi một phương diện đều có một dẫn giải tâm lý cho công việc lý thuyết và miêu tả của mình. Trên bình diện văn pháp cá biệt, ông ta đang cố định tính tri thức ngôn ngữ, định tính một vài hệ thống tri nhận đã từng được phát triển –tất nhiên, một cách vô hình chung–bởi người nói–nghe thông thường. Trên bình diện văn pháp phổ quát, Ông ta đang cố chứng minh một vài đặc trưng về sự thông tuệ của con người. Ngôn ngữ học, đã định tính như vậy, thì nó chỉ đơn thuần là lãnh vực của tâm lý học nhằm xử lý bằng các khía cạnh vừa nêu của tâm thức mà thôi.

Ở đây, tôi sẽ cố gắng vạch ra một vài dấu hiệu của loại công việc có đích đến trong tiến trình hiện nay, mặt này thì điều đó xác định các hệ thống của những nguyên tắc cấu thành tri thức của một ngôn ngữ, còn mặt khác thì nó phơi trần những nguyên lý chi phối các hệ thống này. Hiển nhiên, hiện giờ, bất cứ những kết luận nào nếu đạt được về văn pháp cá biệt lẫn văn pháp phổ quát, thì chúng phải hoàn toàn mang tính thăm dò và được giới hạn trong phạm vi của chúng. Và trong một lược thảo như vậy, chỉ là những sơ phát họa mà chúng có thể vừa mới biểu hiện mà thôi. nỗ lực vạch ra một vài định hướng cho cái gì đó đang được thực hiện bây giờ, tôi sẽ tập trung vào những vấn đề đang đi theo hướng có thể được công thức hóa bằng một ít trong sáng trên cái đã tư duy, mặc dù những vấn đề như vậy luôn tìm hãm cách giải quyết.

Như đã đề cập trong chương đầu tiên của bản văn này, tôi tin rằng, bộ khung phổ quát thích hợp nhất cho việc nghiên cứu về các vấn đề ngôn ngữ và tâm thức, là nó bao hàm một hệ thống của những ý tưởng đã phát triển với tư cách là thành viên của nền tâm lý học lý tính của thế kỷ thứ 17 và 18, nó đã được nhận chân những khía cạnh quan trọng bởi các tiểu thuyết lãng mạn

và cũng vì lý do đó mà các thể kỹ này đã bỏ quên hẳn đi, để chỉ tập trung hướng vào các chất liệu khác. Theo khái niệm thuộc truyền thống này, một hệ thống của những mệnh đề sở dĩ biểu đạt nghĩa của một câu (cú nghĩa) sở sinh trong tâm thức, vì câu này được thành tựu bởi một dấu hiệu vật lý, cả hai mệnh đề (trong cú nghĩa được tâm thức biểu hiệu) đã tương quan bằng các thao tác hình thức, trong thuật ngữ hiện lưu, chúng ta nên gọi các thao tác này là *các phép chuyển biến văn phạm*. Như vậy, khi dựa trên thuật ngữ này, chúng ta có thể phân biệt *cấu trúc biểu thể* (bề mặt) của câu, cách tổ chức thành các phạm trù và các ngữ đoạn (phrase) mà nó được trực kết cùng ký hiệu vật lý²², với *cấu trúc tiềm thể* (bề sâu) nằm bên dưới, cũng cùng một hệ thống của các phạm trù và những ngữ đoạn như vậy, tuy nhiên theo một đặc tính trừu xuất nhiều hơn. Do vậy, cấu trúc biểu thể của câu như câu: “Awise man is honest—bậc thánh trí là một bậc trung thực/ một người có trí là một người trung thực” nó có thể sở phân: “a wise man” là chủ ngữ, còn “is honest” là vị từ (predicate). Tuy nhiên, cấu trúc tiềm thể sẽ phải khác hơn nhiều. Nhất là, nó thoát thai từ ý tưởng phức hợp để cấu thành chủ ngữ của cấu trúc biểu thể một mệnh đề “chìm” với chủ ngữ “man” và vị từ “be wise”. Thật vậy, theo quan điểm truyền thống, cấu trúc tiềm thể là một hệ thống của hai mệnh đề, không phải cả hai mệnh đề của cấu trúc này được chèn vào, nhưng mà nó hỗ tương quan hệ²³

22. Khi thực hiện một cái “file” nào đó của đời mình, vô hình trung, ta đã ký hiệu nó bằng một định hướng mang tính ngôn biểu, thế thì, chính cách “mã hóa” này, nó đưa ta đến sự tái sinh, không thể cưỡng được. Cái chu cảnh ngôn biểu đó, được phát họa thành ngôn trong mọi môi trường của đời ta. Theo ý nghĩa này, khi tái sinh, ta không thể nào biết được “kiếp trước” của mình. Do vậy, Sắc là vô thường, nhưng không “đoạn diệt”. Cũng theo nghĩa này, tái sinh là tái sinh bằng và trong ngôn ngữ vậy, đó là lý do vì sao ngôn ngữ loài thú khác với ngôn ngữ loài người và ngôn ngữ loài người không phải là ngôn ngữ của các bậc thánh hay Phật, tuy cùng một cảnh giới Sắc hay thân xác.

23. Thức Alaya (tạng thức) có hai hình thái: kiến phần (dṛṣṭi-aṅga) và tướng phần (lakṣana-aṅga). Tuy nhiên, các chủng tính mà nó chứa nhóm vốn là dạng vô ký ở

(interralate–ngôn ngữ quan hệ nội sinh) trong một đường hướng như thế nhằm hiển đạt nghĩa của câu “A wise man is honest”. Ta có thể tái hiện cấu trúc tiềm thể này bằng biểu thức 1, và cấu trúc hiển thể bằng biểu thức thứ 2, ở đây, các dấu ngoặc kép ghép đôi được đính nhãn để biết phạm trù ngữ đoạn giới hạn chúng lại.

mặt tiềm thể. Ta nói nó vô ký vị, nó chỉ là quá trình xử lý, thuật ngữ gọi là thức biến (Vijñāpātīnāma). Trong quá trình chuyển biến, nó tạo nên các năng lực hay các trường thực tại và nó cung cấp chất liệu cho ý thức, ngôn ngữ học gọi là những điểm phóng chiếu của tâm (projection). Khi sát-na sinh diệt, nó tạo nên một môi trường hình học, khiến cho cơ bắp hay thân thể ta hoạt động và di chuyển theo phương hình học. Phương hình học này, tức là các điểm ngôn ngữ nối kết nhau mà Chomsky gọi là: complex idea (ý tưởng phức hợp) tạo thành nhiều bộ phận nằm trong 2 yếu tố theo thiên hướng chúng đồng phần, có nghĩa là bộ loại nào theo bộ loại đó và nó dán lên từng bộ phận bằng những con tem để ta định vị thế giới và tái sinh vào các thế giới như đã được định vị: Kiến phần và Tướng phần. Kiến phần là bộ phận nhận thức của tâm pháp, tức là tác dụng của nhận thức. Duy thức chủ trương có bốn loại tâm pháp bao hàm 5 ý nghĩa, hay gọi là tác dụng năng duyên, là chủ thể nhận thức sự vật với tiềm năng quán sát đối tượng (mà các đối tượng này chỉ là hình ảnh của tâm, tức chủng tử hiện hành). Đối tượng của nhận thức là tướng phần. 1/ Bộ phận cơ bản của tri kiến (chứng kiến danh kiến, thuộc về lĩnh vực ngôn ngữ). 2/ Chiếu chúc danh kiến. Bộ phận này liên quan đến 6 thức (nhãn, nhĩ, ty, thiệt, thân, ý-cũng thuộc về lĩnh vực của ngôn ngữ). 3/ năng duyên danh kiến (chủ thể tạo điều kiện cho sự hiểu biết, nên gọi là kiến); tức là tự chứng phần, chứng tự chứng phần (thuộc về lĩnh vực danh ngôn của quá khứ, các liên hệ ngôn ngữ của quá khứ). 4/ Niệm giải danh kiến. Vì có bản chất tư duy và lý giải đối tượng, nên gọi là kiến. 5/ Suy độ danh kiến. Vì có khả năng suy diễn và phân biệt mọi đối tượng, nên gọi là suy độ. Do tiềm năng kiến phần này mà nó cấu trúc đối tượng thành ngôn ngữ (tướng phần) còn ở dạng tiềm thể, tức là còn ở dạng vô biểu, khi nó phóng chiếu lên bề mặt của thức phân biệt, thì nó thành cấu trúc hiển thể, tức là ta có danh cú, ngữ đoạn... như ở công thức 2.

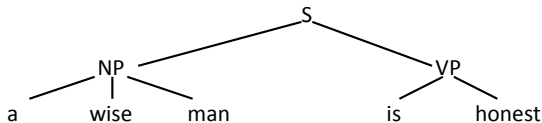
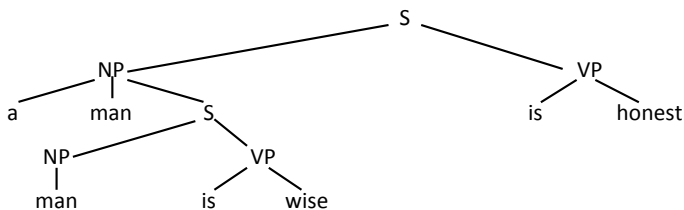
Tướng phần. Đây cũng là một loại tác dụng của tâm pháp, tức là bộ phận của đối tượng nhận thức, chỉ cho thế giới ngoại tại ảnh hiện trong tâm với hình thái là các chủng tử di chuyển theo phương hình học (như dạng cây, ở trên). Ảnh tượng này, có thể phân làm 4 loại: 1/ Thực tướng danh tướng, vì bản chất của nó là chân thật, nên gọi là chân tướng. 2/ Cảnh tướng danh tướng, vì nó có khả năng tạo nên đối cảnh của căn và tâm, nên gọi là cảnh tướng danh tướng. 3/ Tướng trạng danh tướng, vì đối tượng này là hình tướng của pháp hữu vi, nên gọi là cảnh tướng. Trong ba loại đối tượng này, bao gồm luôn độc ảnh cảnh và đới chất cảnh. Có nghĩa là nét nghĩa của đối tượng và các thành phần đặc trưng hay thuộc tính của nét nghĩa này. 4/ Nghĩa tướng danh tướng, vì nó có ý nghĩa năng thuyên và sở thuyên (cái có thể giải thích và cái được giải thích, nó đồng thể hiện một lúc hai tính chất: năng và sở.)

1. $S \left[NP \left[a \text{ man } S \left[NP^{[man]} NP VP^{[is \text{ wise}]} VP \right]_S \right]_{NP} VP^{[is \text{ honest}]} VP \right]_S$

2. $S \left[NP^{[a \text{ wise man}]} NP VP^{[is \text{ honest}]} VP \right]_S$

Một ký hiệu luân phiên và tương đương được sử dụng rộng rãi, biểu đạt sự đính nhãn đặt trong dấu ngoặc của 1 và 2 theo hình thái cây (tree form), thành 1' và 2', với trình tự như sau:²⁴

1'



2'

Nếu chúng ta nhận ra cách duyên khởi cái thuộc về chủ ngữ hay “của—chủ ngữ” khi làm nhiệm vụ liên hệ giữa một ngữ đoạn của phạm trù ngữ đoạn danh từ (NP) với câu (S) chi phối trực tiếp nó, và cách duyên khởi cái thuộc về vị từ hay “của—vị từ” khi làm nhiệm vụ liên hệ giữa một ngữ đoạn của phạm trù ngữ đoạn vị từ (VP) với câu chi phối trực tiếp nó, vậy, lúc này, cấu trúc 1 và 2 (tương đương 1' và 2') minh định những chức năng văn phạm của chủ ngữ và vị ngữ trong một đường lối định hướng hóa. Những chức năng văn phạm của cấu trúc tiềm thể (1) đóng vai trò trung tâm xác định nghĩa của câu. Mặt khác, cấu trúc ngữ đoạn sở chỉ

24. NP: ngữ đoạn danh từ. VP: ngữ đoạn vị từ. S: câu.

trong biểu thức 2 tương ứng với nét âm vị của mình, nó xác định diễn tiến ngữ điệu (intonation contour–điệu hình) của người phát ngôn đã thể hiện.

Tri thức về ngôn ngữ liên quan đến khả tính chỉ định cấu trúc tiềm và hiển thể theo một lĩnh vực vô hạn của các câu, tri thức này kéo theo khả tính liên quan đến các cấu trúc như vậy một cách thích đáng, chỉ định cách lý giải nghĩa và âm vị cho các cấu trúc tiềm và hiển thể mang tính song đối hóa. Sự phác thảo như vậy về bản chất ngữ pháp được cho là hoàn toàn đúng đắn như là một tiếp cận ban đầu với cách đặc trưng về “tri thức một ngôn ngữ.”

Như vậy thì, cấu trúc tiềm và hiển thể được liên hệ như thế nào? Hiển nhiên là, bằng một thí dụ đơn thuần đã cho, ta có thể lập thành cấu trúc hiển từ cấu trúc tiềm thể bằng cách thực hiện các thao tác như sau:

- 3 a. Chỉ định dấu hiệu wh– cho NP được gắn sâu hơn, “man”
- b. Thay thế NP đã đánh dấu như vậy bằng “who”
- c. Xóa bỏ “who is”
- d. Đảo “man” và “wise.”

Khi vừa ứng dụng các thao tác a và b, ta có được cấu trúc chìm bên dưới câu như vậy “a man who is wise is honest,” tiểu cú này là sự thành tựu xảy ra của cấu trúc tiềm thể (1). Hơn thế, nếu, ta ứng dụng thao tác c (tức là ta đạt đến một mệnh đề như sau: “a wise man is honest”, trong tiếng Anh, ta cũng phải ứng dụng cách thao tác d phụ trợ này, ta có được cấu trúc hiển thể (2), mà trên mặt âm vị, nó có thể được lý giải.

Nói chung, nếu sự tiếp cận như thế là chính xác, thế thì một người thông thạo một ngôn ngữ loại biệt có sự kiểm soát của văn phạm, nhằm *tạo sinh* (generate), (nghĩa là, nó minh định) sự tập hợp vô tận của những cấu trúc ẩn chứa tiềm năng (potential deep structure), phác họa chúng thành các cấu trúc hiển thể kết chuỗi hóa, và nó xác định những cách thuyên giải nghĩa và âm vị của các đối tượng trừu tượng này. Từ sự thông tin có giá trị hiện giờ, cho

ràng, cấu trúc tiềm thể là cấu trúc xác định cách lý giải âm vị toàn diện và rằng, cơ cấu ẩn này biểu đạt các chức năng văn pháp, và chúng đóng vai trò quyết định cho cách lý giải ngữ nghĩa, thì đây là một quan điểm đúng đắn, cho dù, một vài khía cạnh của cấu trúc hiển vẫn có thể tham gia vào trong lãnh vực quyết định nghĩa của câu bằng nhiều đường hướng, song, trong bản văn này tôi sẽ không đề cập đến. Do vậy, một chủng tính văn phạm này sẽ lộ diện đôi nét hỗ tương quan hệ vô tận của âm tố và nghĩa. Nó cấu tạo bước đầu tiên lý do hiển minh mà con người có thể nhận biết một câu xuất từ tâm thức của ngôn ngữ anh ta như thế nào.

Thậm chí, cái thí dụ thuần túy nhân tạo này dùng để minh họa một ít đặc trưng của các (hiện tượng) văn pháp (vừa nêu) và cũng khiến người ta có thể thừa nhận chúng một cách phổ quát. Chủng tính vô hạn của các cấu trúc tiềm thể này giống hệt như tôi có thể đã tạo ra được bằng những nguyên tắc rất đơn thuần nhằm biểu đạt một ít chức năng văn phạm phụ thuộc, nếu ta chỉ cho các nguyên tắc này là một thuộc tính đệ quy (recursive property—đặc tính khả quy), nhất là cái đi theo cùng chúng nhằm gắn các cấu trúc thuộc hình thái s [s...], s có trong những cấu trúc khác²⁵. Những phép chuyển biến văn pháp, thế thì, sẽ tái hình thành, một cách tối hậu, một cấu trúc hiển tách ly hoàn toàn với cấu trúc ẩn tàng. Cấu trúc tiềm thể này có thể là một cấu trúc trừu

25. Chẳng hạn, khi ta nhìn thấy một cụm rừng hay một đoàn quân, tiền sát-na của nhận thức là những chùm khái niệm về ngôi nhà hay đoàn quân, tức là các thuộc tính của chúng. Thuộc tính hay đặc trưng đệ quy đã chỉ tiết hóa các thuộc tính của một tổng thể. Tuy, các đặc trưng của “cái nhà hay đoàn quân” là không thực, nhưng “cái nhà hay đoàn quân” thì “có thực”. (Tuệ Sỹ, A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận). Cái thuộc tính khả quy này (recursive property), là nó biết tái cấu trúc “phần chìm” của nó trong bối cảnh Xúc, trước khi thành cộng trí về đối tượng, tức là câu phát ngôn từ lý tính hay cấu trúc hiển thể của người nói-nghe. Do vậy, chính thuộc tính này với khả tính hồi quy, nó mang trong tự thân nó bản chất di truyền của nhân loại, bản chất duy truyền của từng dân tộc, thậm chí từng khu vực địa phương. Tức là cách cấu tạo của những chùm thanh quản hay các cơ năng phát âm của họ. Chẳng hạn, khi người Việt Nam nói, “cái nhà màu đỏ”, thì người Việt nam thấy “cái nhà” hay bản thể trước, và thấy tính chất của cái nhà sau; còn đối với Tây phương, nói chung, ngay cả Trung Hoa, người ta thấy “tính” trước và thấy “bản thể” sau. V.N: **Căn nhà** màu đỏ, Eng: **red** house... (đỏ căn nhà, theo cách người V.N thấy).

xuất tối thượng, nó có thể mở ra từng điểm một (nó không phải đóng lại từng điểm từng điểm một) quan hệ hỗ tương đến sự thành tựu âm vị học²⁶. Tri thức ngôn ngữ—“ngữ năng”, hàm nghĩa kỹ thuật của thuật ngữ này đã được lược giảng trong diễn ngôn ban đầu của bản văn—kéo theo quyền kiểm soát những tiến trình văn pháp của lý thuyết này.

Chỉ chừng ấy thôi, ta có thể bắt đầu tiến hành công thức hóa một vài vấn đề cần yếu cho phân tích và lý chứng. Một vấn đề chủ yếu được đặt ra do sự thật là, cái cấu trúc hiển thể, nói chung, lộ ra quá ít dấu hiệu trong tự thân nghĩa của câu. Chẳng hạn, có rất nhiều câu lưỡng nghĩa mơ hồ không chỉ định một điều gì cả trên cấu trúc hiển thể, như câu 4 mà ta có thể thấy sau đây:

4 I disapprove of John' drinking (Tôi phản đối việc uống của John).

Câu này có thể chỉ cho việc uống của John, hoặc có thể chỉ cho đặc tính của việc uống đó. Sự mơ hồ này được giải quyết bằng các cách khác hơn trong câu 5 và 6 như sau:

5 I disapprove John' drinking the beer (Tôi phản đối việc John uống bia)

6 I disapprove John' drinking excessive (Tôi phản đối việc John uống quá nhiều)

Rõ ràng, các tiến trình văn phạm được tương ứng. Nên nhớ là, ta không thể cùng lúc mở rộng câu 4 bằng cả hai cách trong câu 5 và 6; tiến trình này sẽ cho ta thấy ở câu 7:

7 *I disapprove John' excessive drinking the beer²⁷

Lý thuyết văn pháp nội tính hóa của ta chỉ định hai cấu trúc trừu tượng sai biệt từ câu 4, một là cấu trúc 5 tiềm thể và hai là cấu trúc 6 (cũng ở dạng tiềm tại) và tiếng Anh thì chúng phổ quát hoàn toàn. Như thế, câu “I disapprove of John' cooking – Tôi phản đối

26. Sự va chạm hay Xúc luôn tạo nên âm thanh. Khi nghiên cứu âm vị học, người ta nghiên cứu luôn cả Di truyền học nữa.

27. Dấu hoa thị này, ở một phương diện nào đó, thường chỉ cho một câu phái sinh từ nguyên tắc văn pháp.

việc nấu của John”, có thể ứng dụng cho cả hai trường hợp, hoặc là, tôi nghĩ vợ anh ấy có thể nấu hay anh ta sử dụng, chẳng hạn, quá nhiều tỏi. Ngược lại, câu lưỡng nghĩa, như câu 4, được phân giải, khi ta mở rộng nó qua cách đã chỉ định ở câu 5 và 6.

Sự thật là câu 7 là câu lạc đề, nó cần được giải thích. Trong trường hợp này, sự giải thích sẽ được cung cấp bằng cách công thức hóa của các nguyên tắc văn phạm để chỉ định những cấu trúc tiềm tại luân phiên trên bình diện văn phạm cá biệt và để cho phép trong mỗi một trường hợp này, nhưng không cho phép trường hợp khác về các cách mở rộng sang câu 5 và 6. Thế thì, chúng ta sẽ giải thích sự lạc đề của câu 7 và câu 4 lưỡng nghĩa bằng cách quy cho hệ thống của các nguyên tắc này với người tri nhận ngôn ngữ, xét như là khía cạnh ngữ trí của anh ta. Tất nhiên, hẳn là mình có thể cố gắng di chuyển trong một bình diện sâu hơn của sự giải thích, khi hỏi cách nào mà cơ cấu tiềm tại ấy tương kết sai biệt giữa âm tố (và) – nghĩa và một cấp độ sai biệt của các cấu trúc hiển được tạo sinh (generated surface structure) (có thể kể cả câu 7). Đây là một vấn đề của văn phạm phổ quát, qua ý nghĩa vừa được miêu tả. Khi sử dụng thuật ngữ của chú thích câu 7, thì diễn ngôn ở bình diện văn phạm cá biệt sẽ phải là bình diện của hiệu lực miêu tả, còn ở bình diện văn pháp phổ quát, sẽ được đặt trên bình diện của hiệu lực giải thích.

Hãy nhớ rằng, những nguyên tắc nội tính hóa của văn phạm tiếng Anh vẫn có các hệ quả hơn thế trong trường hợp y như trường hợp vừa diễn ngôn. Có các phép cải biến rất phổ quát cho phép hay yêu cầu loại đi những yếu tố có thể được tái hiện²⁸, trong toàn thể hay từng phần dưới ngưỡng điều kiện hiển thế²⁹. Hãy ứng dụng cấu trúc 8 và rồi các nguyên tắc đã cho phái sinh sang câu 9³⁰.

28. Trên mặt hiển thế thì “cooking” có thể bị loại, nhưng trên mặt tiềm thế, thì cooking không thể bị loại, **tương thành và tương diệt**

29. Hằng chuyển (Tuệ Sỹ):

30. Chomsky: “Từ giờ, thường thì tôi sẽ loại đi các dấu ngoặc vuông trong khi nêu

8 I don't like John's cooking any more than Bill's cooking.
(Tôi hoàn toàn thích cách nấu của Bill hơn là John.)

9 I don't like John's cooking any more than Bill's.
(Tôi không ưa việc John nấu chút nào hơn là của Bill [tôi thích Bill nấu hơn bất cứ cách nấu nào của John].)

Câu 9 là một câu lưỡng nghĩa, nó có thể là “sự – the fact [lượng]”, hoặc có thể là “lý – quality [phẩm]”, tức thô hay tế, hoặc phẩm loại. Nghĩa rằng, tôi hoàn toàn không thích “sự” nấu của John mà tôi thích “sự” nấu của Bill hơn, hoặc là tôi hoàn toàn không thích “lý” nấu của John mà tôi thích “lý” nấu của Bill hơn³¹. Tuy nhiên, câu 9 cũng có nghĩa rằng, tôi không thích phẩm chất nấu của John chút nào, tôi thích “sự” nấu của Bill hơn, hay ngược lại, theo sự và lý hỗ tương giao hoán. Tức là, qua cấu trúc tiềm tại của câu (8), ta cần nhận ra ngữ đoạn lưỡng nghĩa của “John's cooking” và “Bill's cooking” trong cùng một cách, nếu ta có thể loại trừ được “cooking”. Có vẻ đây là lý do để kết luận rằng, cái gì được tương quan, thì cái đó có một điều kiện phổ quát nào đó trên tính khả thi về những thao tác loại trừ, chẳng hạn, điều được nêu ra ở câu 9 phát sinh từ câu 8. Hơn thế, một điều kiện trừu tượng cần đề cập đến, (cái phát sinh đó), không chỉ là cấu trúc mà cách thao tác ứng dụng với điều kiện ấy, nhưng còn là lịch sử phái sinh của cấu trúc này nữa.

Ở đây, những thí dụ khác có thể đã tìm thấy một nguyên lý loại tợ được cho là nguyên lý chế tác (a similar principle seems to be at

ra một cấu trúc ẩn, hiển hay trung gian (trung hữu), việc làm này sẽ không dẫn đến sự hàm hồ nào ở đây cả. Người ta sẽ cho rằng 8 và 9 mỗi câu đang sở hữu một dấu ngoặc hoàn toàn có đỉnh nhọn đã gắn theo cùng. Dĩ nhiên, hãy nhớ là, câu 8 không chỉ là một cấu trúc chìm, mà hơn thế nó là hệ quả của các chuyển biến đang ứng dụng cho các đối tượng trừu tượng tối tiên (a more primitive abstract object).”

31. Chomsky: “Cũng có thể có các thuyết giải khác, y trên các câu lưỡng nghĩa khác nữa, trong cấu trúc, như “John's cooking – John đang nấu”—nhất là, cách thuyết giải “cooking” là một hành vi vô nhân phẩm (cannibalistic) hay cooking là “cái được nấu.”

work)³². Như vậy, hãy quan sát câu 10, mà nó hẳn là được phái sinh từ câu 11 lẫn câu 12, và do vậy, nó là câu lưỡng nghĩa³³:

10 I know a taller man than Bill.

(Tôi biết một [gã] người ‘cao’ hơn Bill.)

11 I know a taller man than Bill does.

(Tôi biết một người cao hơn Bill [đang thực hiện].)

12 I know a taller man than Bill is.

(Tôi biết một người cao hơn Bill [đang có].)

Thật rõ ràng, câu lưỡng nghĩa 10³⁴ không tái hiện trên cấu trúc hiển, sự loại trừ của “does” (mà câu 10 tái hiện – “does”) trong câu 11 lưu lại chính xác một cấu trúc đồng nhất như là cách loại trừ của “is” (mà nó, câu 10, tái hiện – “is”) trong câu 12. Tuy vậy, giờ thì hãy quan sát câu 13.

13 I know a taller man than Bill, and so does Bill.

(Tôi biết một người cao hơn Bill, và chính Bill đang thực

32. Nguyên lý chế tác (work – principle). Khi một hành vi bằng lời xảy ra, nó chìm xuống trong nhóm chủng tử đồng loại của nó và nó hỗ tương giao hoán trên chu kỳ định tướng (lakṣana) và nó như mũi tên dứt khoát hướng tới sự thành tướng cho thời kỳ tương lai kéo theo các môi trường hay chu cảnh (environment) của nó. Và người ta “trả nợ” “nó bằng cả thân và tâm trí theo hướng mũi tên bay. Phật giáo gọi là “trả nghiệp”. Ở đây, “khẩu nghiệp đạo” (vācika), dụ cho đường bay chính xác của mũi tên, như một “bảng khoán” được vay trong ngân hàng ngôn tính (linguageness bank) chứa dữ liệu của chuỗi đời ta.

33. Chomsky: “Tôi cần nhấn mạnh là khi nói đến một câu, chẳng hạn, đã phái sinh do sự chuyển biến từ một câu nào khác, là tôi đang nói dài dòng và chưa chuẩn. Cái mà tôi muốn nói là cái mà một cấu trúc đã tiếp cận với câu đầu tiên được diễn sinh từ cấu trúc đang nằm bên dưới câu thứ nhì. Do vậy, trong trường hợp đang được diễn ngôn hiện giờ, chính là cấu trúc hiển của câu thứ nhì được diễn sinh; trên một phân tích như vậy, xuất phát từ cơ cấu trừu thể mà chính nó là cái đã phải chịu đựng một quá trình chuyển sinh sai biệt được cải biến thành cấu trúc hiển của câu 11. Các câu như câu 11 đó, không bị phái sinh từ những câu khác, mà chúng lại bị chuyển sinh từ chính các cấu trúc bên dưới chúng và chúng từng được kết luận một cách hiển ngôn, từ công việc ngay buổi ban đầu khoảng mười lăm năm qua về lý thuyết văn pháp tạo sinh cải biến, ngoại trừ các biểu ngôn thân mật, như các câu dẫn ra trong bản văn này, đã khiến cho người đọc hiểu lệch đi mà ta đã phân tách, trên thực tế, những câu ấy, đã đưa đến một thỏa ước tuyệt vời về sự rối rắm trong văn học.”

34. Sự: chiều cao. Lý: cao thượng, vĩ đại

hiện như vậy.)

Giống như câu 9, câu này là câu lưỡng nghĩa–có hai–cách hiểu (two–ways ambiguous) hơn là câu lưỡng nghĩa có–bốn–cách hiểu (four–ways ambiguous). Ta có thể biết được nghĩa này trong câu 14 hay 15, nhưng không phải ở trong câu 16 hoặc 17³⁵.

14 I know a taller man than Bill does and John knows a taller man than Bill does.

15 I know a taller man than Bill is and John knows a taller man than Bill is.

16 I know a taller man than Bill is and John knows a taller man than Bill does.

17 I know a taller man than Bill does and John knows a taller man than Bill is.

Song, ở đây lại có vấn đề phát sinh, vì chúng ta thấy bằng cách quan sát cẩn thận hơn sự phái sinh của câu 13. Ta xin chỉ định cách loại trừ thao tác thể hiện ở câu 10 phái sinh từ câu 11, đánh dấu bằng T_1 và chỉ định cách loại trừ thao tác ở 10 phái sinh từ 12, đánh dấu bằng T_2 . Nếu như, ta ứng dụng T_1 cho mỗi liên kết ngữ của câu 14, ta có được câu 18:

18 I know a taller man than Bill and John knows a taller man than Bill.

Cách ứng dụng của T_2 cho mỗi liên kết ngữ của 15 cũng sẽ

35. Chomsky: “Câu này không thể có ý nghĩa: ‘Tôi biết một người cao hơn Bill và John thích ăn kem’. Do vậy, nếu cấu trúc chìm nào hiển được nghĩa (tới một chừng mực mà những liên hệ văn pháp phải là một cái gì đó như câu 14 hay 15), thì lập tức cấu trúc ấy là cấu trúc bên dưới dành cho câu 13. Nó là một đặc tính phổ quát về các thao tác loại trừ mà một vài chủng tính khả đặc thể (some sort of reconverability) được kéo theo cách xử lý phi thường với những hệ quả hữu nghiệm đặc thù, xin tham khảo *Current Issues*, chương 2.2 và *Aspects* của tôi, chương 4.2.2. Vấn đề được đặt ra bằng các thí dụ như câu 9 và 13, đã được John Ross nêu ra cho tôi. Sở dĩ đầu tiên với khả tính này là lai lịch phái sinh mà nó có thể đóng một vai trò định dụng tính (determining applicability – khả năng ứng dụng quyết định) về các phép cải biến xuất hiện trong tác phẩm *The Grammar of English Nominalizations* (New York Humanities 1960).” p. 76.

thành 18. Tuy nhiên cách ứng dụng của T_1 cho một liên kết ngữ và ứng dụng T_2 cho liên kết ngữ khác trong 16 thì vẫn thành 18, bởi vì có cùng một thủ tục (trong trật tự đối đãi hay trong trình tự tương đối—the opposite order) khi đã ứng dụng cho hai liên kết ngữ của 17. Như vậy, 18 có thể được phát sinh bằng cách ứng dụng của T_1 và T_2 cho bất cứ bốn cấu trúc tiềm tại nào, 14, 15, 16 hay 17, chẳng hạn. Cơ cấu 18, tự thân nó không minh định cái nào là hình thái chìm của các cấu trúc trên; sự khu biệt này từng được loại trừ bằng cách loại trừ các thao tác T_1 và T_2 . Tuy nhiên, giờ hãy quan sát thao tác T_3 , “Isaw Bill and John so did John” phát sinh từ “Isaw Bill and John saw Bill.” Tức là ta ứng dụng T_3 cho câu 18, ta có câu 13. Tuy nhiên, ta nên nhớ là 13 có thể có cách thuyên giải của 14 hay 15, nhưng không phải cách thuyên giải của 16 hay 17. Do vậy, ta thấy, T_3 có thể ứng dụng cho 18, chỉ với điều kiện hoặc 14 hay 15, nhưng không là 16 hay 17, vậy, T_3 đã là cấu trúc chìm trong các cách phát sinh đã cho của 18. Song, sự thông tin này trong tự thân câu 18, không được hiển lộ, như chúng ta vừa khảo sát. Vì vậy, khi ứng dụng T_3 cho 18 ta phải nghiệm được đôi phần lai lịch phát sinh của 18—nghĩa rằng, ta cần có thông tin mà trong ngoặc vuông của tự thân câu 18 không lưu trữ. Trên thực tế, ta phải biết cái gì mà hai liên kết ngữ của 18 phát sinh từ các cấu trúc chìm mà trong đó yếu tố đồng nhất đã bị loại³⁶. Thành ra, một lần nữa, một điều kiện phổ quát nào đó trên tính ứng dụng của việc loại đi các phép chuyển biến phải cần được liên kết lại, một nguyên lý mà bằng cách này hay cách khác làm phát sinh sự quan sát lai lịch phát sinh về những chuỗi bị loại trừ, chừng như những đặc trưng của cấu trúc tiềm thể này có được một cách tối hậu từ chúng.

Để nhận ra vấn đề phức hợp như thế nào, ta hãy quan sát những câu như “John’s intelligence, which is his most remarkeable

36. Chomsky: “Nếu tự thân câu 18 là câu mơ hồ có hai cách hiểu, vậy, trên thực tế một vấn đề phát sinh ở ngay điểm vừa nêu. Tính phi tự nhiên của câu 18 làm cho nó khó xác định điều này với bất cứ sự xác quyết nào.”

quality, exceeds his prudence – sự thông minh của John là phẩm chất đáng nhớ nhất, nó vượt qua tính thận trọng của anh ta” hoặc “the book, which weighs five pounds, was written by John – quyển sách này nặng năm pao, đã được John trứ tác.” Có lẽ, đại từ liên hệ trong tiểu cú đồng chức được ẩn vào trong (the embedded appositive clause – tiểu cú đồng chức [đồng vị ngữ] được lồng vào) thay cho một ngữ đoạn bị loại đi, và do trạng huống qua cách loại trừ như vậy mà ta hàm ngôn rằng, ngữ đoạn danh từ này nên được cho là đồng nhất với danh ngữ đoạn tiền chỉ (the antecedent noun phrase) “John’s intelligence” hoặc “the book”. Tuy nhiên, trong mỗi trường hợp, nó có thể bị cho là có sự sai biệt giữa tiền chỉ ngữ với ngữ đoạn danh từ của mệnh đề đồng chức. Do vậy, trong trường hợp của câu thứ nhất, ta đang hướng đến mức độ thông minh của John trong mệnh đề hay tiểu cú chánh, nhưng, ta cũng đang hướng đến phẩm chất thông minh của anh ta trong tiểu cú được lồng vào; và ở trường hợp của câu thứ nhì, ta đang hướng đến quyển sách như là một đối tượng trừu tượng trong tiểu cú chánh và trong tiểu cú được lồng vào, ta đang hướng đến quyển sách với tư cách là một đối tượng vật lý cụ thể; người ta có thể cho là các dị biệt như vậy được biểu tượng trong cấu trúc tiềm thể³⁷. Do vậy, có vẻ ta sở hữu được tiến trình mâu thuẫn nguyên

37. Kant:” Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellung einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloss Bestimmung des Gemüths) *gedacht*. Anschauung ohne Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe ohne einen auf einige Begriffe eine Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein oder *empirisch*. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; *rein* aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind *a priori* möglich, empirische nur *a posteriori*. (KRITIK DER REINEN

lý bằng hai thí dụ vừa nêu. Ở đây, tôi sẽ không phát triển chi tiết vấn đề này trong diễn ngôn của mình, người đọc sẽ tự khám phá rằng nó được điều hợp như thế nào khi mà một phẩm loại phong phú như vậy được quan sát, nếu như anh ta đeo đuổi chất liệu này.

Thật vậy, nguyên lý cụ thể trong những trường hợp vừa nêu trên, là một nguyên lý bất khả tri hay là một nguyên lý với ẩn số của nó, cho dù qua một vài điều kiện, rõ ràng là người ta phải chạm được nó. Vấn đề đã đặt ra bằng các minh dụ này, là một loại hình độc nhất toàn diện. Cách quan tâm về sự kiện ngôn ngữ học làm lộ diện một vài đặc tính của những câu, liên hệ đến âm tố, nghĩa và sự lệch chuẩn của chúng v.v... Trên mặt cứ liệu, sẽ không có bất cứ sự lý giải nào xảy ra cho những sự kiện này, với điều kiện là ta tự giới hạn mình theo lối nói mơ hồ, ba phải về những từ “các thói quen”, “những kỹ năng”, “các cách bố trí khi trả lời”, hoặc là nói lập lờ về mô thức của những câu “do phép loại suy”. Ta không cần có cái “thói quen” về những câu 4, 9 và 13 tri thức như thế trong một cách nào đó; tuy không chắc là độc giả đã từng tiếp cận được những lối nói tương tự như vậy, nhưng chẳng qua anh ta biết chúng trong một đường lối đặc thù nhất. Khi chỉ cho những tiến trình đã liên kết với nhau như “phép loại suy”, thì đơn thuần là người ta phải đặt tên cho cái gì đó còn trong

VERNUNFT). (cộng tri hay tri kiến (Erkenntnis)—thành viên của tâm vương, **tâm sở tu**— của chúng, thoát thai từ (entspringen aus) hai nguồn cơ bản (Grundquelle – tiên thiên kinh nghiệm) trong tâm thức: 1/ khả tính tri nhận (trí tính) hay khả tính hút lấy biểu thể (Vorstellungen) hoặc tính thụ các tập khí (die Receptivität der Eindrücke. Eng: receptivity for impression – tính cảm thụ hay sự lý giải – nội thể hóa - những ấn tượng)—tương phần. 2/ Nguồn tiếp theo là lực lãnh hội các biểu thể này qua (durch) *khí hiển tập* của chúng, **kiến phần**. Như vậy, nguồn tiên thiên thứ nhất là tiến trình một đối tượng hóa mà chúng ta được cho (durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben).*

* Cái mà Chomsky cho là: “*Cấu trúc tiềm thể này có thể là một cấu trúc trừu xuất tối thượng, nó có thể mở ra từng điểm một (nó không phải đóng lại từng điểm từng điểm một) quan hệ hỗ tương đưa đến sự thành tựu âm vi học. Tri thức ngôn ngữ ‘ngữ năng’, hàm nghĩa kỹ thuật của thuật ngữ này đã được lược giảng trong diễn ngôn ban đầu của bản văn kéo theo quyền kiểm soát những tiến trình văn pháp của lý thuyết này.*”

huyền bí. Khi lý giải các hiện tượng như vậy, ta cần khám phá các nguyên tắc tương quan đến âm tố và nghĩa của ngôn ngữ đang thực thi—văn phạm từng được ngữ trí nhân loại nội tính hóa³⁸—các nguyên lý phổ quát xác minh cách tổ chức và chức năng của những nguyên tắc này.

Tính chất sai lạc và phi lý của cấu trúc hiển trở thành cứ liệu, thậm chí ngay khi những hành thái (pattern) đơn giản nhất được nghiên cứu. Chẳng hạn, hãy quan sát lại – (những gì vừa nêu), qua một thí dụ hoàn toàn nhân tạo như sau ở câu 19:

19 John was persuaded to leave (John đã được thuyết phục để rời đi).

Cơ cấu chìm bên dưới câu này, phải được biểu thị là sự liên quan vị – chủ ngữ (subject – predicate) duy trì trong một mệnh đề chìm của hình thái câu 20 (giả định những chức năng văn pháp biểu tượng trong cùng một cách đã đề nghị ngay từ đầu của tác phẩm và xác định là sự liên hệ bổ – vị ngữ duy trì trong một mệnh đề chìm của hình thái hay mô thức câu 21 như sau:

20 [S[NP^{John}]NP]VP^{leave}]VP]S

21 [S[NP...]NP[VP^{persuade}[NP^{John}]NP]VP]S

Như vậy, “John” trong câu 19, ta đã biết John là chủ ngữ của “leave” và làm nhiệm vụ bổ ngữ của “persuade” và, những biểu hiện này được hiển đạt chính xác ở cơ cấu chìm nằm bên dưới của 19 nếu khi cơ cấu hạ tầng ấy hóa thân thành các mệnh đề mà trên mặt thông tin đã biểu lộ thành câu 20 và 21. Cho dù, cơ cấu chìm này cần được tạo thành những mệnh đề như vậy, nếu sự tiếp cận này vừa phát thảo là chính xác, thế thì, chúng không có vết tích nào, như ta thấy trong cấu trúc hiển của người phát ngôn cả. Phép chuyển biến đa dạng này khiến sinh ra câu 19, đã triệt phá hệ thống của những quan hệ cũng như các chức năng văn pháp hiển nghĩa của câu.

38. Kant*: Đối tượng sở thuyên - die Receptivität der Eindrücke.

* Tham khảo CHOMSKY A Guide for the Perplexed by John Collins. Kant, p. 1, 11, 77, 125, 196, 198.

Quan điểm này luôn trở nên rõ ràng hơn, khi nào ta liễu giải được tính đa dạng của những câu có về tâm thường như câu 19, tuy rằng những câu như vậy sai biệt trong phạm vi rộng ở những cách mà chúng được nhận thức và các thao tác hình thức ứng dụng chúng. Xin đề nghị rằng, “persuaded” trong câu 19 được thay bằng một trong những từ như sau³⁹:

22 expected, hired, tired, pleased, happy, lucky, eager, certain, easy

Khi “expected – đã được yêu cầu” thay cho “persuaded – đã bị thuyết phục, khiến cho tin tưởng,” thì đại khái, nó có ý nghĩa là, biểu hiện về sự rời xa của John là biểu hiện vốn được yêu cầu, nhưng nó không nói lên là việc rời xa của John là việc được thuyết phục. Khi được thay bằng “hired – sai sử”, thì câu này đã biến nghĩa hoàn toàn, đại để là, mục đích để sai John đi đã là vì, anh ấy muốn đi – tức là, một cách thuyên giải trở thành tự nhiên hơn, nếu ta thay “leave” bằng một ngữ đoạn giống như ngữ đoạn “fix the roof – lập chứng cứ” vậy. Khi “tired – bị mệt mỏi, bị cho nghỉ hưu” được thay vào, ta có được một câu phi cú. Thành thử, một câu nếu là “too tired – quá mệt, bị hưu non” thay cho “persuaded”, giờ đây, câu này hàm ngôn rằng, “John didn’t leave (John không phải đi)”. Còn “pleased” thì sai biệt hoàn toàn. Trong trường hợp này, chúng ta có thể có “too pleased – đã rất hài lòng”, hàm ngôn rằng, “John didn’t leave (John không phải đi)”, nghĩa là “khi bỏ đi John rất hài lòng” anh ta không bị sai sử gì cả, song, ta cũng có thể mở rộng câu này thành “John was too pleased to leave to suit me – John đã rất hài lòng khi đi với tôi,” trường hợp này không như những trường hợp vừa nêu. Trên mặt cảm tính, “happy – hạnh phúc” vui thích hơn “pleased,” cho dù, người ta có thể cho rằng, có sự liên hệ bổ – vị ngữ (verb – object) đang duy

39. Chomsky, xem R. B. Lees “A Multiply Ambiguous Adjectival Construction in English,” in *language*. Vol. 36. No. 1. 1960, pp207-21, for a discussion of such structures.

trì giữa “please” và “John”. Câu “John was lucky to leave (John đã may mắn để đi)” được giải thích bằng một đường hướng khác hơn nữa. Đại để, có nghĩa là, John đã may mắn trong cái mà anh ta đã bỏ đi, một cách thuyên giải ngoài những trường hợp vừa nêu. Hơn thế, ta có thể cấu trúc những câu như thế, chẳng hạn, “John was a lucky fellow to leave – John đã có tri kỷ (như câu đầu) để ra đi,” qua những thí dụ, chỉ có những câu vừa rồi thì mới có thể thay bằng “lucky” mà thôi. Còn “John was eager to leave – John đã hăng hái khi bỏ đi,” khác hẳn với những trường hợp trên, chính thức là nó được tiếp cận với các biểu đạt như “John was eager for Bill to leave – John hăng hái vì Bill bỏ đi” và “John’s eagerness (for) Bill to leave – John hăm hở vì Bill bỏ đi.” “John was certain to leave – John đã quyết bỏ đi.” “John đã quyết bỏ đi” có thể được giải thích là “it was certain that John would leave – John sẽ đi là cái chắc”; nếu ta nhắm đến những thí dụ khác, thì chỉ “expected” mới là chủ ngữ cho việc thuyên giải này, tuy nhiên “expected” rõ ràng là khác hẳn với “certain” trong nhiều bình diện – chẳng hạn, “they expected John to leave – Họ đã yêu cầu John bỏ đi.” Tính ngữ “easy”, dĩ nhiên là sai biệt hoàn toàn, ở đây và trong trường hợp này, chỉ có sự liên hệ bổ – vị từ duy trì giữa “leave” và “John” thôi.

Ta thấy rõ rằng, trên cấu trúc hiển, nó thường bị lệch lạc và bất chuẩn và rằng, ngữ trí của ta liên hệ đến quá nhiều thuộc tính của bản chất trừu xuất và trên cấu trúc hiển mà ta không thể nhận ra. Hơn thế, ngay các thí dụ đơn thuần nhân tạo như trên, ta biết là chúng hiện thân bất thực như thế nào, vậy, để cố gắng diệt tận ngữ năng ngữ nghĩa (linguistic competence)– các từ như “habits – các tập quán”, “dispositions – những cách bố trí”, “knowing how – khả năng nhận thức như thế nào,” và những khái niệm khác đã tiếp cận cùng khoa hành vi học (khoa nghiên cứu về hành vi hay ứng xử – the study of behavior)⁴⁰ đã từng được khoanh vùng vô

40. Ở đây, Chomsky đã kịch liệt bài xích “Chủ nghĩa Hành vi – Behaviorism”,

lý, trong những năm qua – là điều tất yếu nên làm.

Chỉ đến, chúng cứ mà ta có thể thấy được trên bình diện cấu trúc âm tố, là những thể hiện trừu xuất được mô thức hóa và được sử dụng tinh xảo qua các thao tác hình thức liên quan trong ngữ dụng. Ta vốn sở hữu một tri thức chi tiết về bản chất của biểu tượng ngôn nghĩa và sở hữu những điều kiện tinh vi trên cách ứng dụng có nguyên tắc ở lĩnh vực này hơn là bất cứ lĩnh vực nào khác. Với tôi, hầu như công việc của những năm qua về cấu trúc âm tố là cung cấp chứng kiện tinh tế ủng hộ cho quan điểm mà hình thái của các nền văn pháp cá biệt cần được xác định, ở những ý nghĩa tốt cùng, bằng một khái yếu hạn định để phân loại những thuộc tính âm vị quan yếu, tức là những luật loại có thể tương quan cùng cấu trúc hiển của biểu tượng âm vị và các thuộc duyên trên cách tổ chức và ứng dụng các luật ấy. Như thế, việc này liên quan mật thiết với các thể tài chung đã diễn ngôn trong chương đầu tiên của bản văn, các thể tài mà tôi sẽ thực hiện trở lại y trên cách khảo sát vấn đề về sự khái yếu hạn định, phổ quát được hình thành như thế nào trong sự thụ đắc ngôn ngữ. Hơn thế, những lý giải về cấu trúc âm tố đều liên quan đến vấn đề rất thiết thân để phát triển một cách thường nghiệm những mô hình dụng năng (performance – ngôn ngữ biểu hiện cụ thể) thỏa đáng, tới một chừng mực mà chúng là chỗ dựa cho sự kết luận rằng, các cấu trúc âm vị học trừu xuất được sử dụng đến độ tinh xảo nhất, là do các hệ thống của những nguyên tắc biết tổ chức chặt chẽ này. Các quy luật đó đề nghị rằng, mọi trào lưu đang tiếp cận với những vấn đề tri giác và thể chế của hành vi đã bị sự ấu trĩ làm cho chững lại (all current approaches to problems of perception and organization of behavior suffer from a failure) khi đổ vào cái uyên thâm và tính phức hợp toàn mãn của những tiến trình tâm (to

một học thuyết quan trọng của Quine, đã có sức ảnh hưởng rất lớn đối với Cấu trúc luận (structuralism). Xem *The Cambridge Companion to Quine*.*

* Xem *Language and Mind* by Chomsky, p. 1-20.

attribute sufficient depth and complexity to the mental processes) mà những tiến trình này cần phải được thể hiện bằng bất cứ mô hình nào để thử đạt được những hiểu biết rõ ràng câu sinh cùng những hiện tượng hữu nghiệm (empirical phenomena). Ở đây, không gian không cho phép ta phát triển chi tiết những thể tài này, hoặc bằng sự quan tâm với chất liệu cấu trúc âm vị hoặc bằng nghĩa tiềm năng của nó dành cho hệ tâm lý tri nhận. Tuy nhiên, một họa biểu đơn thuần, có thể nói lên một vài ý tưởng về bản chất của chứng lý có giá trị và những kết luận được nó, cái họa biểu đơn thuần này, dựng nên với tính mô phạm hoàn toàn.

Xin lặp lại là, những quy luật kết học (syntactic rule – luật cú pháp) của ngôn ngữ tạo sinh (generate – phát sinh) một tập hợp vô hạn của các cấu trúc hiện, mỗi một cơ cấu đều có dấu ngoặc vuông đỉnh nhãn thuộc về một chuỗi của các yếu tố cực tiểu, chẳng hạn, câu 2 đã nêu, ở đó, các yếu tố cực tiểu mà ta có thể nhận biết là, *a, man, is, honest*. Tự thân của mỗi một đơn vị này có thể sở biểu với tư cách là một chuỗi của các âm đoạn (segment), chẳng hạn, *man* là chuỗi của những âm đoạn: /m/, /æ/, /n/. Mỗi một âm đoạn này, theo trật tự có thể được cho là một tập hợp của các nét loại biệt hóa (specified feature); vì vậy, /m/ cấu thành tính phức hợp nét (feature complex) [+ consonantal = + chất liệu phụ âm], [- vocalic = khử chất liệu nguyên âm], [+ nasal = + chất âm mũi] và v.v... Cơ cấu âm đoạn này của một đơn vị sẽ được thể hiện bằng một mục lục từ vựng (từ mục – lexical entry) – bảng từ vựng hóa các đặc trưng bản âm (inherent phonetic – âm vị vốn có), ngữ nghĩa và cú pháp của các đơn vị đang diễn luận. Từ vựng của ngôn ngữ là một tập hợp của những từ mục như vậy, có lẽ, với cấu trúc hậu bổ, ở đây ta không nhất thiết phải liên hệ đến. Giờ thì chúng ta chỉ liên hệ với các thuộc tính âm vị của từ mục mà thôi.

Từ mục của một đơn vị nào cần loại biệt đúng các thuộc tính của đơn vị ấy mà chúng là cái đặc chất không bị quy luật ngôn ngữ học hạn định. Dụ như, đối với *man*, từ mục này phải được

nhận chân rằng âm đoạn thứ nhì của nó là thuộc về nguyên âm hạ tiền thiết (a low front vowel – nguyên âm lưỡi trước thấp – hạ tiền thiết nguyên âm), tuy nhiên, xét về mức độ thời tính (tenseness), phức trùng âm, âm mũi hóa v.v... của nguyên âm này không nhất thiết phải được minh định trong từ mục, bởi vì các cấp độ đó đều là chất liệu có quy luật chung, phần nào dành cho hội thoại tiếng Anh đa dạng, một phần tổng quát cho mọi hội thoại tiếng Anh và phần nào là chất liệu của âm vị học phổ quát. Cũng vậy, từ mục dành cho *man* phải biểu thị là nó có một số nhiều bất nguyên tắc, bằng nguyên âm chuyển đổi từ âm thấp (hạ âm – low) đến âm trung (trung âm – mid). Các âm đoạn của từ mục này đều trừu xuất (abstract), có nghĩa là các luật âm vị học (âm luật học) của ngôn ngữ sẽ luôn chuyển động và tạo cho chúng thành tính đa dạng trong nhiều phương hướng, do vậy, nói chung, ở đó không nhất thiết phải là từng điểm một đơn thuần tương ứng giữa từ mục với âm biểu hiện thực (actual phonetic representation – biểu tượng âm vị thật sự). Dựa trên những dụ ngôn đang diễn giải, tôi sẽ sử dụng các âm biểu cho cách thường dùng, tức là, mỗi một âm biểu được xem như là một phức tính (complex) về một tập hợp nào đó của các nét, tôi sẽ sử dụng biểu tượng //, và khi khép lại mọi biểu tượng, tôi sẽ sử dụng [] để đóng kín lại các từ biểu (lexical representation) đã phái sinh từ các từ biểu nhờ vào cách ứng dụng các âm luật, nhất là, kể cả âm biểu cuối đã có được là do cách ứng dụng bộ tập hợp đủ của các âm luật.

Trước hết, hãy khảo sát những từ như *signi – signify* (biểu thị – dấu hiệu, phù – biểu), *paradigm – paradigmatic* (đối vị – hình hệ, hệ đối vị – ngữ tướng) và v.v... Do vì, ngữ tướng *signi – signify* là một hình thái phái sinh, nó sẽ trở nên minh bạch hơn khi ta đã tiến hành phân tích, trong trường hợp này, nó được tương ứng mật thiết với từ biểu trừu thể ẩn (the underlying abstract lexical representation). Vậy, hãy cho rằng, ta đang thử ẩn định cho thân từ (the stem – từ cán) bằng các hình thái này mà từ biểu /sign/ và

/pærædigm/ ở đây, các biểu tượng như vậy sở hữu sự thuyết giải âm vị theo tính ước nghiệm (conventional phonetic interpretation) của chúng. Do vậy, yếu tố ẩn /sign/ sở thành là âm vị /sign/ trước – *ify*. Tuy nhiên, nó đặc thành như là âm vị /sayn/ một cách tách biệt. Một khảo sát tương tự cũng quy cho *paradigm*.

Hình thái *sign* và *paradigm* tách biệt được minh định bằng một vài âm luật mà khi cùng thao tác, chúng tạo hiệu ứng để biến biểu tượng /ig/ thành /ay/ lúc mà nó đã tùy hành bằng âm mũi – ngữ – kết (a word – final – nasal). Sự phân tách thận trọng về âm vị tiếng Anh nói lên rằng, tiến trình này có thể được phân thành một chuỗi của các âm bậc, kể cả (âm bậc thứ nhì và thứ ba mà trên thực tế, nó cần được phân tích hơn nữa) như sau:

23 a. velar becomes continuant before word – final nasal
(âm vòm mềm {nhuyễn ngạc âm} thành trường độ âm (liên tục âm) trước âm mũi ngữ hậu kết – ngữ kết ty âm)

b. vowel + velar continuant becomes tense vowel
(nguyên âm + nhuyễn ngạc âm trở thành nguyên âm căng)

c. /I/ becomes [ay] (where /I/ is the tense segment corresponding to [i])

/I/ trở thành [ay] (mà ở đây /I/ là âm đoạn căng tương ứng với [i]).

Khi ứng dụng các quy luật này, cho /sign/ ẩn một cách đơn biệt, đầu tiên ta có

được [siɲn] (ở đây, [ɲ] là trường độ nhuyễn ngạc âm do quy luật 23a; vậy, 23b mà [s I n] là âm đoạn căng; còn luật 23c là [sayn] cuối cùng tương ứng với [i]. Tức là luật 23c đơn biệt.

Luật 23a và 23b thuộc về quy luật quan hệ âm vị kém quan trọng (little interest), còn 23c là một bộ phận của các hệ thống phổ quát toàn diện thuộc về “nguyên âm chuyển động – vowel shift”, làm thành hạt nhân của âm vị học tiếng Anh. Chẳng hạn, có những lý do cụ thể để ta giả thiết rằng, thân từ chìm bên dưới các hình thái như *divine–divinity* (tính thần thánh siêu thế), thì

/div *I* n/ ở đây là âm yếu (nhược âm) của [i] khi đứng trước *-ity* và nó trở thành [ay] bởi quy luật 23c đơn biệt. Cũng vậy, reptil (loài bò sát) phái sinh từ thân từ chìm bên dưới /rept *i* l/ trở thành [reptay] do quy luật 23c đơn biệt và [reptil] v.v... trong nhiều trường hợp khác.

Hãy tiếp tục khảo sát những từ như *ignite-ignition* (nóng chảy do kích hoạt lửa), *expedite-expeditious* (nh nhanh chóng do khẩn trương), và *contrite-contrition* (sám hối vì hổ thẹn). Đúng như *reptile* và *divine* phái sinh từ ngữ cán chìm /rept *i* l/ và /div *i* n/, như vậy, ta có được một cách đáng kể bộ phận trước tiên của mỗi một cặp vừa nêu xuất phát từ /ign *i* t/ và /exped *i* t/ cũng như /contr *i* t/. Luật này (được ứng dụng) để nói lên rằng, quy luật 23c là quy luật thành tựu âm vị, là trường hợp đặc biệt về tiến trình phổ quát của nguyên âm chuyển hoá. Rõ ràng là, bộ phận thứ nhì của mỗi một cặp được phái sinh bằng các tiến trình 24 và 25 như sau:

24 Vowels become nontense before *-ion*, *-ious*, *-ian*, *-ity*, and so on

(Những nguyên âm không biến thành trường độ khi đứng trước *-ion*, *-iuos*, *-ian*, và *ity* v.v...)

25 The segment /t/ followed by a high front vowel is relaxed as [ʃ].

(Âm đoạn /t/ đã tùy hành bằng một nguyên âm thượng tiền thiệt (nguyên âm lưỡi trước cao) được thành tựu xét như là [ʃ]).

Quy luật đầu tiên trong các luật vừa nêu nói lên rằng, [divin] xuất phát từ thân từ chìm /div *I* n/ trong *divinity* và [reptil] từ /rept *i* l/ trong *reptilian*. Cũng vậy, luật này cho rằng, [ignit] xuất phát từ /ign *i* t/ trong *ignition*, [expedit] từ /exped *i* t/ trong *expeditious* và [contrit] từ /contr *i* t/ trong *contrition*. Qua các luật như vậy, ta thấy, rõ ràng là có hiện tượng khái quát hóa bên dưới, tức là một nguyên âm không thành trường độ đứng trước một nguyên âm nhẹ (nguyên âm khinh âm – unstressed vowel) không hiện hữu trong âm tiết có cương vị từ kết (word-final syllable), chính xác

là khi nó đã thành công thức, luật này câu sinh cùng nguyên âm chuyển hoá và cùng một vài nguyên âm khác cấu thành bộ phận trung tâm của hệ thống âm vị tiếng Anh.

Quy luật thứ hai, tức là luật 25, ứng dụng cho ngữ tố /ti/ trong /ignition/, /expeditious/ và /contrition/, khi thay nó bằng [ʃ] và cuối cùng chuyển nó thành các liên hệ âm vị [igniʃən], [ekspeðiʃəs], [kəntriʃən], thế thì, theo sau cách ứng dụng nguyên tắc này là để rút gọn những nguyên âm khinh thành [ə]. Tóm lại, các âm đoạn như vậy đã hiện thực như là [ayt] trong *ignite*, *expedite*, và *contribute* và chúng được biểu hiện thực sự như là [iʃ] trong *ignition*, *expeditious*, và *contrition*.

Tuy nhiên, giờ ta hãy khảo sát những từ *right-righteous* (đúng đắn vì chân chính), liên quan đến ngữ âm [rayt] – [ryçəs]. Hình thái sau, tức là [ryçəs], xuất hiện là do phái sinh từ mô hình có nguyên tắc trong hai phương diện, nghĩa là ở phẩm chất nguyên âm (ta nên cho phẩm chất này là [i] hơn là [ay], bằng quy luật 24) và ở phụ âm cuối của thân từ này (ta nên cho thân từ này là [ʃ] hơn là [ç], bằng quy luật 25). Nếu, *right* đã là chủ thể cho cùng một tiến trình như *expedite*, vậy, ta sẽ có được [riʃəs] hơn là [riçəs] như là cách hiện thực hóa ngữ âm, tương tự như [ekspeðiʃəs]. Sự lý giải cho cách phái sinh kép (ở mặt ngữ âm) này là gì?

Trước hết, hãy nhớ rằng, quy luật 25 chưa phải là toàn hảo, trên thực tế, có những trường hợp khác mà trong đó /ti/ được thực hiện là [ç] hơn là [ʃ], chẳng hạn, *question* [kwesçən], ngược hẳn với *direction* [direkʃən]. Một công thức nhiều chính xác hơn của 25 sẽ là 26:

26 /t/ đã tùy hành bằng một nguyên âm thượng tiền thiết đặc hiện như là [ç] sau một tương tục âm và như là [ʃ] ở vị trí khác.

Khi trở lại với hình thái *right*, ta thấy rằng phụ âm cuối này sẽ được minh định như là [ç], chớ không là [ʃ], nếu trong biểu tượng chìm này, mà ở đó đã có một tương tục âm đi trước nó—nghĩa là, tìm thể này đã là /riɔt/, ở đây, ɔ có đôi phần phụ âm. Nếu thế thì,

phụ âm φ phải biệt lập khỏi bất cứ phụ âm nào xuất hiện thật sự liên hệ đến ngữ âm trong vị trí này, tức là các phụ âm răng, âm môi hoặc âm vòm cứng ở bộ phận không bị in nghiêng của các từ như *wrist* (cổ tay), *rift* (vết nứt), hay *wished* (sở nguyện). Như vậy, ta có thể kết luận rằng, âm φ là âm /x/ có trường độ nhuyễn ngạc âm, tất nhiên, nó không hiện hữu trên mặt âm vị học của tiếng Anh. Thế thì hình thái chim này sẽ là /rixt/ vậy.

Giờ thì ta hãy quan sát cách phái sinh của *right*. Kinh qua quy luật 23b, âm biểu /rixt/ trở thành /rīt/. Qua luật 23c, âm biểu /rīt/ thành /rayt/, /rayt/ này là hiện thực hóa âm vị của *right*.

Tiếp đến hãy quan sát cách phái sinh của *righteous*. Khi kết luận rằng, từ này có cùng một hậu tố như *expeditious* và *repetitious*, vậy, trên mặt từ vựng, ta có thể cho là nó giống như /rixtious/ (ở đây, bản thân tôi không liên hệ cùng âm biểu thích hợp dành cho -ous). Thế nên, ta xin đề nghị là trình tự của những quy luật này đã diễn ngôn tới ngưỡng là những câu như: 23a, 24, 26, 23b, 23c, tới một ngưỡng mà chúng là tính thích ứng có trình tự cho các luận cứ quan yếu của tiếng Anh, y trên một vài tính cách đơn giản quy cho sự thuận lợi của lý giải. Quy luật 23a là quy luật không thể ứng dụng được, còn luật 24 thì vô nghĩa, khi ứng dụng nó cho hình thái ẩ /rixtious/. Khi trở lại quy luật 26, ta thấy, nó cho ta hình thái /rixtious/. Giờ thì ứng dụng luật 23b, nó cho ta âm biểu [rīčous], và luật 23c cho ra âm biểu [rayčous], và nó trở thành [rayčəs] bằng cách rút gọn những nguyên âm khinh, do vậy, ta thấy luật 26 và 23, chúng tự đặc chuyển, âm biểu chim là [rixt] sẽ được biệt hành liên hệ đến ngữ âm [rayt] và liên hệ đến ngữ âm [rayč] trong *rightous*, một cách chính xác như đã yêu cầu.

Những sự kiện thấy rõ này nói lên rằng, âm biểu chim phải là [rixt] (phù hợp với phép chánh tả biểu âm – orthography, và tất nhiên là phù hợp với lai lịch hay chính sử của nó). Một chuỗi của các quy luật phải tồn tại trong văn phạm là vì chúng thể hiện cách luân phiên *right* – *righteous*. Do vậy, sự luân phiên này không chỉ

tồn tại trong mọi khái niệm mà nó còn tồn tại hoàn chỉnh trong tính cân đối của mình. Dĩ nhiên, âm biểu chìm là âm biểu trừu thể hoàn toàn: nó được tương ứng cùng âm hình tối cao của dấu hiệu mà thuần túy là nhờ vào một chuỗi của những luật thuyết giải mà thôi.

Khi thiết lập chất liệu trên mặt sai biệt, thì việc này muốn nói rằng, dù một người biết tiếng Anh đi nữa, thì không nhất thiết là anh ta phải có được đơn vị từ vựng *righteous*. Khi nghe lần đầu tiên hình thái này, anh ta cần đồng hóa nó với hệ thống nào mà anh ta đã học. Nếu anh ta đã được trình bày bằng hình thái phái sinh [riʃəs], tất nhiên, anh ta sẽ hiểu được chính xác âm biểu chìm bên dưới này phải tương đồng với các âm biểu của *expedite*, *contrite*, và v.v... Tuy nhiên, khi nghe đến [rayçəs], anh ta biết rằng biểu tượng này là không thể xảy ra; cho dầu, sự khu biệt phụ âm [ʃ] – [ç] có thể bị dễ (phát âm) sai dưới các điều kiện thông thường của ngữ dụng, sự khu biệt thuộc về nguyên âm (vocalic distinction) [i] – [ay] hẳn là rất rõ ràng. Khi biết những quy luật tiếng Anh và khi nghe ngữ tố nguyên âm [ay] thay vì [i], thì anh ta biết rằng, hoặc hình thái này là biệt lệ duy nhất, hoặc nó chứa đựng một chuỗi [i] đã đi theo theo bởi âm vòm mềm và nó là chủ đề của luật 26. Nhuyễn ngạc âm này phải là một trường độ âm, tức là /x/ vậy. Song, khi cho rằng, nó là một trường độ âm, thì tiếp theo đó phụ âm này phải là [ç], chớ không là [ʃ] bởi luật 26, nếu hình thái này là hình thái chuẩn (thì nó luôn là những giả thuyết zero). Do vậy, người nghe sẽ nhận bằng âm biểu [rayrayçəs], hơn là âm biểu [rayʃəs], chí đến, nếu thông tin này liên quan đến một phụ âm đệm nào đi nữa, thì nó vẫn thiếu vắng ở dấu hiệu được tiếp nhận. Hơn thế, áp lực này là để duy trì một cách chuẩn mực về những luân phiên (âm hưởng) cần hoạt động nhằm hãm lại sự đồng nhất biểu âm (superficial analogy) với *expedite* – *expedituos* và *ignite* – *ignition*, và v.v... và để duy trì [ç] như là sự hiện thực hóa ngữ âm của /t/ bên dưới, miễn là [ay] xuất hiện trong vị trí của [i] được yêu cầu, thật rõ ràng như ta thấy khi nó đã xảy ra.

Theo tôi, điều đó không chỉ là một miêu tả từng bước một trên mặt văn tự hay nghĩa đen mà hình thái này được học như thế nào, thậm chí nó còn là một thuyết giải đầy khả tính mà vì sao hình thái này hãm lại sự đồng nhất biểu âm (trên thực tế thì nó không chính xác) và bảo lưu cương vị của nó. Việc lãnh hội và bảo lưu như thế trong văn pháp về [ç] và [š] tương phản ở righteous – expeditious trên cơ sở loại biệt được thừa nhận giữa [ay] với [i] và sự nhận thức về một hệ thống nào đó của các quy luật. Sự thuyết giải này cư lưu trên giả định rằng, các biểu tượng ngầm đều là các biểu tượng trừu xuất hoàn toàn và trên chúng lý đã trích dẫn đề nghị rằng, cái giả thuyết ấy, trên thực tế, là minh lý.

Một điển hình đơn nhất có thể nghiêm khắc nhận lãnh nhiều kết án. Song, một lý giải thận trọng về cấu trúc âm tố lại nói lên là, có một số lượng các quy phạm về cái chủng tính này, và rằng, nói chung, những cấu trúc tàng ẩn trừu tượng siêu việt được quan hệ cùng các âm biểu bằng một chuỗi dài của các quy luật, đúng như những cấu trúc ẩn trên bình diện cú pháp (kết học) được quan hệ cùng các cấu trúc hiển bằng một chuỗi dài của các phép chuyển biến văn pháp vậy. Khi giả định về sự tồn tại của các tâm biểu trừu thể và những thao tác khả thuyên của cái chủng tính này, ta có thể bắt gặp một cấp độ có tổ chức đáng ngạc nhiên nằm bên dưới cái gì đang thành hình trên bề mặt là một trật tự hỗn độn của dữ liệu và trong một vài trường hợp, ta cũng có thể chứng minh là vì sao mà các biểu đạt ngôn ngữ học được văn tri, được sử dụng và được nhận thức trong một vài đường hướng. Người ta không thể kỳ vọng là có phải mình xác định những hình thái hay các tiến trình trừu thể bên dưới liên hệ đến chúng khi đánh dấu bằng cách nội quán hay không; hơn thế, không có lý do là vì sao mà người ta có thể bắt gặp hệ quả này trong bất cứ đường hướng đáng kinh ngạc nào.

Việc biện giải đã phác thảo ở trên quy vào bình diện văn pháp cá biệt hơn là quy cho bình diện văn pháp phổ quát, khi mà cách

loại biệt này vừa được lập thành công thức. Tức là, ta đã liệt kê một vài hiện tượng trên cơ sở của sự giả định mà những quy luật ấy hình thành trong văn pháp nội thể hóa, nên nhớ rằng, hầu hết bộ phận này, các quy luật như vậy đều được di động một cách độc lập. Tất nhiên, các khảo sát văn pháp phổ quát nhập vào trong việc biện giải này tới một chừng mực mà chúng tác thành sự lựa chọn của văn pháp phổ quát trên nền của dữ liệu thì thôi. Sự tương nhập này là tất yếu như vừa giải thích. Tuy rằng, có những trường hợp mà ở đó các nguyên lý hiển ngôn của văn phạm phổ quát trực nhập và thành một mô thức biện giải rõ ràng hơn. Do vậy, sự thuyên giải về các hệ thống âm tố làm lộ ra thật sự các nguyên lý tổ chức rất phổ quát, một ít đặc trưng đích xác, chi phối cho các quy luật âm vị học (xem phần cước chú của nguyên bản, mục 14). Chẳng hạn, điều đó đã từng được nhận ra rằng, một vài quy luật âm vị thao tác theo một chu kỳ tuần hoàn, trên cái cách được xác định bằng cấu trúc hiển. Xin nhắc lại là, cấu trúc hiển này có thể được biểu tượng là một dấu ngoặc vuông có dán nhãn của người phát ngôn, như ở câu 2. Trong tiếng Anh, có quá nhiều quy luật phức tạp để chứng minh các điệu hình trọng âm và cách lược nguyên âm ứng dụng cho những ngữ đoạn được liên kết bằng những dấu ngoặc kép trên cấu trúc hiển, trước tiên khi ứng dụng cho một ngữ đoạn cực tiểu của chúng loại này, rồi tiếp đến là ngữ đoạn rộng hơn, cứ như thế v.v... cho đến lúc nào lãnh vực cực đại của tiến trình âm vị được đạt tới (trong những trường hợp đơn thuần, tức là câu tự thân hay câu hoàn chỉnh). Như vậy, trong trường hợp của câu ù, các luật ứng dụng cho các từ đơn (mà, trong một miêu tả đủ, nó sẽ phải định giới hạn cho các phạm trù và do vậy, nó đã có dấu ngoặc), và rồi, các luật ấy ứng dụng cho các ngữ đoạn *a wise man* và *is honest*, sau rốt là câu hoàn chỉnh. Một ít những quy luật sẽ thể hiện những thành quả rất đa dạng, như các cấu trúc hiển xác định cách ứng dụng có khuynh hướng tuần hoàn của chúng là đa dạng hóa.

Một vài hiệu quả đơn thuần của nguyên lý này về cách ứng

dụng có khuynh hướng tuần hoàn được minh họa bằng hình thái 27, theo các từ như sau:

27 a. *relaxation* (sự khinh an, cách thư giãn), *emendation* (hiệu đính, chữa lỗi, chỗ được sửa chữa), *elasticity* (tính co giãn, đàn hồi), *connectivity* (tính kết dính, tính liên kết)

b. *illustration* (sự minh họa, cách thể hiện), *demonstration* (sự, cách biểu minh, hiển thị), *devastation* (sự, cách phá hoại, vết còn lại của việc cướp bóc), *anecdotal* (tính vật vãn, chuyện vật).

Các nguyên âm không bị in nghiêng tuy được rút gọn thành [ə] ở 27b, nhưng chúng vẫn giữ được căn tính của mình ở 27a. Trong một vài trường hợp, ta có thể xác định căn tính của các nguyên âm được rút gọn của mô thức 27b từ các hình thái phái sinh khác (chẳng hạn, *illustrative*, *demonstrative*). Các từ ngữ thí dụ của mô thức 27a, trên mặt hình vị khác hẳn với các từ của 27b mà trong đó cái tác thành (*former*) được phái sinh từ các hình thái ẩn (tức là, *relax*, *emend*, *elastic*, *connective*) chứa đựng trọng âm chánh trên nguyên âm không bị in nghiêng, khi các hình thái ẩn này biệt hiện (*appears in isolation*): các từ tiêu biểu của 27b không có nét đặc trưng này. Thật dễ dàng để cho rằng, sự tinh lọc nguyên âm (sự rút gọn), cách thay thế một nguyên âm bằng [ə], bị lệ thuộc vào sự trống vắng của trọng âm. Nhờ vậy, ta có thể thuyết minh sự khu biệt giữa 27a và 27b bằng cách giả định nguyên lý vòng (nguyên lý có chu kỳ) như vừa lập thành công thức. Ở trường hợp của 27a, lúc tối sơ, chu kỳ yên áo nhất, trọng âm sẽ được quy định bằng các luật phổ quát cho các nguyên âm không bị in nghiêng hay có dạng đứng. Vào chu kỳ tiếp theo, trọng âm được biến hoá, thế nhưng trọng âm trừu tượng này, ở chu kỳ đầu tiên, đã trang bị đủ để giúp cho nguyên âm khỏi sự rút gọn. Trong các từ điển hình của 27b, các chu kỳ sơ thủy không bao giờ ẩn định một trọng âm trừu thể nào cho nguyên âm có dạng đứng, do vậy, nó bị rút gọn. Hãy thấy rằng, chính trọng âm trừu thể giúp cho nguyên âm khỏi sự rút gọn. Cái sự thật, trọng âm ngữ âm qua các

nguyên âm không bị rút gọn có dạng đứng là rất nhẹ: nó sẽ thành trọng âm số 4, ở quy ước thông thường. Nói chung, các nguyên âm có hình thái yếu này, một trọng âm theo ngữ âm đều bị rút gọn, song trong trường hợp như thế, trọng âm trừu thể đã được ấn định ở chu kỳ nguyên ủy làm nhiệm vụ chặn đứng sự rút gọn. Thế thì, chính biểu tượng trừu thể này quyết định hình thái ngữ âm, một thực thể đóng vai trò cốt lõi bằng trọng âm trừu thể bị diệt hẳn trong hình thái ngữ âm.

Với tình huống này, ta có thể cung cấp cách lý giải cho một vài khía cạnh lĩnh hội và lĩnh hội cấu âm liên quan đến một nguyên lý trừu xuất hoàn toàn phổ quát, tức là nguyên lý về sự ứng dụng vòng của các quy luật. Khi mừng tượng một người học ngôn ngữ có thể sở đắc nguyên lý này bằng “sự dẫn nhập” từ dữ liệu đã nảy sinh trong anh ấy như thế nào, quả là quá gian nan. Trên thực tế, rất nhiều các hiệu ứng về nguyên lý như thế liên hệ đến sự nhận thức và rất hiếm khi hoặc không đồng thể trong bản thân ký hiệu vật lý, dưới các điều kiện thông thường của ngữ dụng, vậy, hiện tượng đã từng được y cứ trên đó thì không thể là một bộ phận kinh nghiệm của một ai đã chưa từng làm nên sự ứng dụng nguyên lý này rồi bao giờ. Kỳ thật, không có thủ tục dẫn nhập hay cách tiếp cận nào nói lên niềm kỳ vọng làm lệch đi các dữ liệu như thế có giá trị cho một nguyên lý về chủng loại này (trừ trường hợp lúc bắt đầu đặt vấn đề, ta giới thiệu nguyên lý về cách ứng dụng vòng này thành thủ tục dẫn nhập qua một cách thức nào đó). Do vậy, sự kết luận hầu như được chứng thực rằng, nguyên lý ứng dụng vòng của các âm luật là một nguyên lý nội tại biết tổ chức của văn pháp phổ quát được quen dùng trong cách xác định đặc tính ngữ nghiệm (kinh nghiệm ngôn ngữ) và trong cách kiến tạo một văn pháp để cấu thành ngữ trí sở thụ hay đắc thể (acquired knowledge of language). Đồng thời, nguyên lý về văn pháp phổ quát này cũng đưa ra một thuyết giải cho các hiện tượng như thế được chú thích ở mô hình 27.

Có một vài cơ sở mà một nguyên lý tương tự về cách ứng dụng vòng cũng ứng dụng luôn trên bình diện kết học. John Cross đã trình bày một phân tích thiện xảo về những khía cạnh đại từ hóa tiếng Anh minh họa cho điều này. Ta hãy giả định rằng, phép đại từ hóa kéo theo một tiến trình “loại bỏ” tương tự với các tiến trình vừa diễn ngôn trong sự tương ứng với mô hình 8 – 18. Tiến trình này, cách thích hợp trước tiên là thay thế một trong hai ngữ đoạn danh từ đồng nhất bằng một đại từ thích đáng. Như vậy, cấu trúc 28, sẽ được chuyển thành cấu trúc 29, bằng đại từ hóa như sau:

John learned that John had won

(John được biết rằng mình (John) đã thắng – Học giả thắng giả)

John learned that he had won

(John được biết là anh đã thắng – Học giả liễu ích giả)

Sự trừu tượng hóa luôn tách ra khỏi những thuộc tính của mô hình 28 và mô thức ấy không phải là yếu tính của diễn ngôn này, nó có thể được trình bày bằng hình thái 30, ở đây, x và y đều là các ngữ đoạn danh từ đồng nhất, còn y là một đại từ hóa, ở đó những dấu ngoặc vuông nối các cú biểu (sentential expression) lại.

30 [... x ... [... y ...]]

Nên nhớ là ta không thể hình thành câu 31 từ câu 28 bằng cách đại từ hóa:

(còn tiếp)

Mái chùa quê hương

Bóng tre xanh rợp mái chùa
Ngày vui đón gió, đêm đùa với trăng
Cho em thơ bước tung tăng
Hồng ân Phật tổ ơi hằng hà sa.

Nước non tình tự đậm đà
Rằm ngói sang ánh trăng ngà lung linh
Quê hương ta, Phật đạo mình
Ngàn năm son sắt mối tình lứa đôi.

Dẫu rằng lạc bước xa xôi
Thủy chung lòng vẫn không nguôi tự tình
Nhớ quê môn một bóng hình
Ngôi chùa đầu xóm, mái đình giữa thôn.

Nhớ câu mẹ hát ôn tồn
À ơi... ngọt lịm thân hôn voi đây
Con ơi nhớ lấy lời thầy
Quê hương tươi thắm, còn đây mái chùa.

HOẰNG PHÁP

Nhiều tác giả

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ TP.HCM
88-90 Ký Con, P. Nguyễn Thái Bình, Quận 1 - TP.HCM
ĐT: (08) 38216009 - 39142419
Fax: (08) 39142890
Email: nxbvanhoavannghe@yahoo.com.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản: Huỳnh Thị Xuân Hạnh
Biên Tập: Kim Phước
Sửa bản in: Bảo Bảo
Trình bày, bìa: Phương Niệm
Liên kết xuất bản: Thái Tuệ

In lần thứ nhất. Số lượng: 1000 cuốn, Khổ 14.5x20.5 cm
Tại: Công ty TNHH Pháp Uyển
Số đăng ký KHXB: 819-2013/CXB/25-53/VHVN
Quyết định xuất bản số: 216/QĐ-NXBVHVN
In xong và nộp lưu chiểu Quý III năm 2013

Đánh 2 tông, Nam - Gia Huy, Nữ - Thu Nga
Nhạc nhẹ, êm dịu, không trống cũng được
như Orchestra

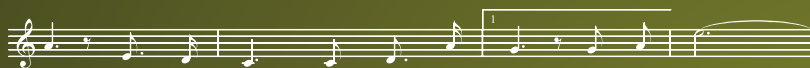
Lời Nói

♩ 60

Lê Minh Hiền



Lựa lời mà nói Cho nhau dịu dàng Cho nhau nhẹ nhàng Với ánh
... nói Bất thông nhịp cầu Cho xa lại gần Chim về



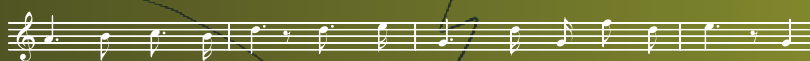
mắt với nụ cười cùng lời để thương Lời hoà ái.
tổ Cá về nguồn Biển trời bao



Lựa lời mà dung Một nhà an vui. Lời



nói đẹp như nụ hoa Tỏa hương bốn phương ngọt ngào Lời



nói là gió gọi mưa Mưa bão bùng hay dịu mát đời ta. Lời



nói mang đến bình an Hay lời nói làm tan nát lòng. Lời



nói chẳng mất tiền mua Lựa lời mà nói cho vừa lòng nhau.