

TU TƯỞNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Chủ nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Ban Biên Tập :

THÍCH MINH CHÂU • THÍCH QUẢNG ĐỘ • NGUYỄN ĐĂNG THỰC • NGÔ TRỌNG ANH • TÔN THẤT THIỆN • PHẠM CÔNG THIỆN • DƯƠNG THIỆU TỔNG • LÊ TÔN NGHIÊM • KIM ĐỊNH • TUỆ SỸ • CHƠN HẠNH...

VỚI SỰ CỘNG TÁC CỦA TOÀN BAN GIÁO SƯ
VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH.

Năm thứ Tư

Số 8

Ngày 30 tháng 10

năm 1971

Bài vở, bản thảo xin gửi : Ngân phiếu, thư bảo đảm xin gửi :

Đ.Đ. TUỆ SỸ

Cô Hồ Thị Minh Tương

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

322 Trương Minh Giảng, Saigon 3 — đ.t. 25.946





MỤC TIÊU VÀ ĐƯỜNG HƯỚNG CỦA VIỆN CAO ĐẲNG PHẬT HỌC

□ Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU



- Kính bạch chư tôn Hòa thượng, Thượng tọa trong Hội đồng Viện Tăng Thống và Viện Hóa Đạo
- Kính bạch Thượng tọa Viện trưởng Viện Hóa Đạo
- Kính bạch chư Thượng tọa, Đại Đức Tăng, Ni
- Kính thưa quý vị quan khách và Phật tử.

NHÂN kỳ Đại hội Văn hóa Giáo dục Phật giáo kỳ 3 tại Đà Lạt, Hội nghị có quyết định thành lập Viện Cao đẳng Phật học, tạm đặt tại Phật học Viện Huệ nghiêm. Tổng vụ Văn hóa Giáo dục chúng tôi thi hành quyết định này đã tổ chức nhiều buổi

Diễn văn của Thượng tọa Tổng vụ Trưởng Tổng vụ Văn hóa Giáo dục đọc trong buổi lễ tấn phong Viện trưởng và khai giảng Viện Cao đẳng Phật học.



họp liên tiếp với Hội đồng chỉ đạo Phật học Viện đề thảo luận và thông qua đường hướng, chương trình giảng dạy, hệ thống tổ chức và thành phần Hội đồng Quản trị Viện Cao đẳng Phật học, trình lên Viện Hóa Đạo chấp thuận bổ nhiệm vị Tân Viện trưởng, và hôm nay, ngày lễ Tấn phong và lễ khai giảng là kết quả của những cố gắng liên tục thi hành quyết định của Đại hội Văn hóa Giáo dục kỳ III tại Đà Lạt.

Với sự thành lập Viện Cao đẳng Phật học này, cơ cấu tổ chức giáo dục của Giáo hội Phật giáo Việt nam Thống nhất đã được kiện toàn bằng hai hệ thống song song, một hệ thống đặt trọng tâm vào Nội điển, bổ túc với một số giờ ngoại điển, tạm gọi là chuyên khoa, gồm Sơ đẳng từ 4 đến 5 năm, Trung đẳng 7 năm, và Cao đẳng 8 năm; một hệ thống đặt trọng tâm về ngoại điển, bổ túc với một số giờ nội điển, tạm gọi là Phổ thông, gồm Tiểu học 5 năm, Trung học 7 năm và Đại học khoảng 8 năm.

Hai hệ thống vừa cố gắng đáp ứng cho những nhu cầu văn hóa và giáo dục của Giáo hội hiện tại và tương lai, vừa thỏa mãn những nguyện vọng cầu tiến kiến thức của Thanh niên Tăng Ni hiện tại. Chúng tôi không dám tự phụ xem hai hệ thống trên được kiện toàn viên mãn về cơ cấu tổ chức, chương trình và giảng huấn, nhưng ít nhất Giáo hội PGVN chúng ta cũng đã giúp cho Tăng, Ni theo đuổi sự học vấn và sự tu hành từ Sơ đẳng lên đến Cao đẳng, từ Tiểu học lên đến Đại học, một cách liên tục và theo một chương trình đã được quy định, hoàn toàn được miễn học phí và phạn phí nếu ở trong các Phật học Viện. Ở nơi đây, chúng tôi xin phép được tán thán công đức của chư tôn Hòa thượng, Thượng tọa, Đại đức, chư vị Giám viện, chư vị Giáo thọ và Giáo sư trong các Ban Giám đốc Phật học Viện, cùng các Đạo



hữu, Thiện nam Tín nữ trong các Ban Bảo trợ Phật học Viện, đã trực tiếp hay gián tiếp giúp đỡ, đóng góp để thành lập, duy trì và phát triển các Phật học Viện. Chính nhờ công đức xây dựng và hộ trì ấy mà hôm nay Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm được thành lập và được khai giảng để kiện toàn cơ cấu tổ chức nền giáo dục của Giáo hội chúng ta.

Ở nơi đây, chúng tôi cũng không quên nhắc nhở đến sự thành lập các Viện Cao đẳng Phật học trong quá khứ, do Hòa thượng Thích Trí Thủ thông tri cho biết để chúng ta nhớ đến công đức khai sáng của chư tôn Hòa thượng, Thượng tọa :

- Viện Cao đẳng Phật học Tây thiên Huế, thành lập năm 1935 do Hòa thượng Thuyền Tôn làm Giám đốc.
- Viện Cao đẳng Phật học Báo quốc Huế, thành lập năm 1943 do Hòa thượng Trường Vân làm Giám đốc.
- Viện Cao đẳng Phật học Ấn quang, thành lập năm 1954 do Hòa Thượng Thiện Hòa làm Giám đốc.
- Viện Cao đẳng Phật học Pháp hội, thành lập 1964, do Hòa Thượng Trí Thủ làm Viện trưởng.

Kính thưa quý vị,

Trong ngày lễ tấn phong Thượng tọa Tân Viện trưởng và lễ khai giảng Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm hôm nay, Tổng vụ Văn hóa Giáo dục chúng tôi nghĩ có bổn phận trình bày một cách tóm tắt ở nơi đây nguyên tắc chỉ đạo, đường hướng và chương trình giảng huấn của Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm. Những nguyên tắc chỉ đạo, đường hướng và chương trình này đã được Hội đồng chỉ đạo thảo luận và thông qua.



Viện Cao đẳng Phật học Huế nghiêm là một Viện Phật học, không phải là một tu viện dầu rằng sự tu hành luôn luôn chiếm một địa vị hết sức quan trọng của Tăng sinh ở tại đây. Viện Cao đẳng Phật học Huế nghiêm cũng không phải là một Viện phiên dịch Tam Tạng Giáo điển, dầu rằng một trong những mục tiêu của Viện là đào tạo các dịch sư tương lai cho Giáo hội. Viện Cao đẳng Phật học trước tiên và sau cùng là một Viện Phật học, nghĩa là trong hai trách nhiệm mà đức Bôn sư đã vạch ra cho một vị Tỷ kheo : một là tu hành, hai là học hỏi giáo lý, Viện Cao đẳng đã lựa trách nhiệm thứ hai cho Tăng sinh ở tại Viện này là học hỏi giáo lý, nghiên cứu ba Tạng giáo điển. Vấn đề này sớm dĩ phải đặt ra, để xác nhận vị trí của Viện Cao đẳng, khỏi phải trở thành một tu viện hay một Viện phiên dịch Tam Tạng sau này, mặc dầu hai hoạt động tu hành và phiên dịch luôn luôn là những dịch vụ quan trọng cho sinh viên Tăng ở tại Viện Cao đẳng Phật học này.

Nói đến học Phật tức nói đến học hỏi Tạng Sanskrit, Tạng Pali, Hán Tạng, Tạng Tây tạng, và chúng ta có thể kể thêm Tạng Cao ly, Nhật tạng, Tục tạng và các bản dịch Tam tạng, Tục tạng ra các địa phương ngữ. Nói một cách khác, gia tài văn hóa của Phật giáo vô cùng phong phú, vô cùng súc tích đến nỗi một sinh viên Tăng dầu trọn đời học hỏi giáo điển cũng chỉ có thể khai thác một khía cạnh nào đó của Tam tạng và chính vì vậy mà chương trình của Viện Cao đẳng Phật học này phải chia thành phân ban, nhằm đào tạo những Pháp sư, Suttantadhàrà, tinh thông về kinh tạng; Luật sư, Vinayadhàrà, tinh thông về Luật tạng; Luận sư, Abhidhammadhàrà, tinh thông về Luận tạng và Thiền sư, Dhyànàcariyà, tinh thông



về Thiên định. Sau 6 năm, Viện hy vọng đào tạo ra một số Pháp sư, Luật sư, Luận sư và Thiên sư khả dĩ giảng dạy và phiên dịch Giáo điển ngành chuyên môn của mình.

Để thể hiện tinh thần thống nhất của GHPGVNTN và để giúp Tăng sinh thấu triệt những diên tiến của tư tưởng Phật giáo qua các thời đại, chương trình Viện Cao đẳng Phật học bao gồm cả Bắc tông và Nam tông và đặc biệt lưu tâm đến vấn đề Lịch sử tư tưởng Phật giáo qua các thời đại. Nhờ công trình nghiên cứu của các học giả Phật giáo Đông phương cũng như Tây phương trong khoảng 200 năm gần đây, tư tưởng của Phật giáo hay là các vấn đề Phật đà quan, Vũ trụ quan, Nhân sinh quan được chứa đựng trong ba tạng giáo điển và Tục tạng là cả một tiến trình liên tục, chia thành ba giai đoạn Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo các Học phái và Phật giáo Đại thừa. Tiến trình này của tư tưởng Phật giáo là một tiến trình liên tục không có giai đoạn, tuần tự nhi tiền không có đột ngột. Dầu cho sự diễn đạt đặt dưới nhiều quan điểm và khía cạnh sai khác, lồng vào những bối cảnh có thể nói là mâu thuẫn, nhưng chúng ta vẫn nhận thấy những sóng ngầm đồng nhất, thật sự nguyên thủy trong sự cố gắng của các Luận sư để diễn đạt cho thật sự trung thành giáo nghĩa nguyên thủy của đức Từ phụ. Cho nên chương trình giáo điển của Viện Cao đẳng Phật học này gồm 8 năm, ba năm đầu học tổng quát tiến trình của lịch sử tư tưởng Phật giáo gồm đủ cả 3 giai đoạn, ba năm sau chuyên ban về Kinh học, Luật học, Luận học, Thiên học, ban nào cũng bao trùm giáo điển cả 3 giai đoạn, hai năm sau cùng sẽ là hai năm viết Luận án Tiến sĩ tốt nghiệp. Và như vậy sinh viên Tăng Ni,

vừa có đủ một kiến thức ba năm tổng quát về lịch sử tư tưởng Phật giáo cả ba giai đoạn Nguyên thủy, Học phái và Đại thừa, vừa được giới thiệu cặn kẽ các giáo điển phân ban mình lựa chọn cũng trong ba năm, vừa có hai năm cuối cùng viết Luận án Tiến sĩ, hoặc là một công trình tổng hợp có tánh chất sáng tạo về tư tưởng hay là những công trình khảo cứu chuyên môn của biết bao vấn đề liên hệ đến văn hóa Phật giáo.

Nhưng như tất cả quý vị đều biết, đạo Phật chúng ta đặc biệt có Giới học, Định học và Tuệ học, hay nói một cách khác, đạo Phật không phải chỉ chú trọng học chữ nghĩa ; mà phần quan hệ chính trong một vị Tăng sinh, ba mặt Hạnh đức, Tâm đức, và Tuệ đức của con người đều được đặc biệt chú ý và huấn luyện. Vì quan điểm giáo dục của đạo Phật là thân có giữ giới tâm mới định tĩnh, và tâm có định tĩnh thì trí mới phát tuệ. Do đó tại Viện Cao đẳng Phật học này, Tăng sinh sẽ gìn giữ giới luật rất nghiêm minh như quý vị đã được thấy trong 10 kỷ luật tự giác của một Tăng sinh ; ở đây Tăng sinh sẽ được tu tập Thiền định hằng ngày, như quý vị đã thấy một Thiền đường mới được thiết lập tại đây. Và mỗi ngày Tăng sinh được nghe và được suy tư đến những lời dạy của đức Thế tôn, những lời dạy làm phát huy và chói sáng trí tuệ con người. Chúng tôi có thể nói, Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm này được xây dựng trên nền tảng của Giới học, được kiến thiết bằng những ngôi nhà Định học và được soi sáng bằng những ngọn đèn Tuệ học.

Hơn nữa, chúng ta đều được biết, đạo Phật được gọi là Sandiṭṭhiko, đạo cho hiện tại, Akāliko, không bị thời gian chi phối và Ehipassiko, đến để mà thấy. Nói một cách khác, chánh pháp của đức Như Lai phải đem ứng dụng cho thế giới hiện tại, một



thế giới đầy thù hận chiến tranh, vì chia rẽ ý thức hệ, chia rẽ tôn giáo, chia rẽ dân tộc. Lời dạy của đức Thế tôn phải được soi sáng cho xã hội hiện tại, một xã hội hoàn toàn bị máy móc, vật dục chi phối và thống trị, và những phương pháp của đức Bôn sur phải được đem ra cải thiện con người hiện tại, và con người hiện tại là một con người điên loạn, hoảng hốt, độc ác và vô cùng thủ đoạn. Đạo Phật chỉ là đạo Phật khi nào đạo Phật có thể chữa trị thân bệnh và tâm bệnh cho con người hiện tại, có thể đem lại công lý và thanh bình cho xã hội hiện tại, và có thể làm sống dậy tình thương nhân loại giữa thế giới chiến tranh và hận thù này. Do vậy, chương trình giảng huấn tại Viện Cao đẳng Phật học này có đề cập đến vấn đề đạo Phật và những vấn đề của thế giới hiện đại, cùng với những môn học Tỷ giáo giữa đạo Phật với các triết thuyết Đông tây kim cổ. Nhờ vậy các Tăng sinh dầu sống trong rừng sách Tam tạng Giáo điển Phật giáo vẫn ý thức được sự liên hệ giữa lời Phật dạy với các vấn đề cá nhân, xã hội và thế giới hiện tại, vừa nhận chân được vị trí độc đáo và đặc thù của Phật giáo, so sánh với các triết thuyết Đông tây xưa và nay. Có vậy chúng ta mới tránh được cảnh tượng rất đau lòng của những vị Phật tử xuất gia cũng như tại gia tự xưng mình là Phật tử mà vẫn chạy theo tôn thờ và phục vụ các chủ nghĩa duy vật, tư bản, hiện sinh, duy linh, duy thần... những nạn phá kiến luôn luôn xảy ra xung quanh chúng ta. Chúng ta cũng tránh luôn cái nạn đem đạo vào đời bằng cách thế tục hóa đạo Phật. Người đời nay bạo động, chúng ta cũng phải tập tành bạo động ; người đời chửi bới hận thù, chúng ta cũng tập tành chửi bới hận thù ; người đời nói láo và tôn trọng vật dục, chúng ta cũng học đời nói láo, học đời chạy theo vật dục. Tam tạng Giáo điển đã ấn định rõ ràng vị trí

chánh kiến của đạo Phật đối với 62 tà thuyết và 6 ngoại đạo tà sư, như đã được thấy trong kinh Brahmajalasaṭṭa và Sāmaññaphala, thời chúng ta cũng có thể ý thức rõ ràng chính kiến của Phật giáo đối với các chủ thuyết Duy vật, Tư bản, Hiện sinh, các triết thuyết Đông tây hiện tại. Đức Phật đã ấn chứng con đường Trung đạo Majjhima patipada đưa đến an tịnh, thăng tri, giác ngộ, niết bàn như đã được thấy trong kinh Chuyển Pháp luân, thời chúng ta cũng có thể minh định rõ ràng sự sai khác giữa đời sống điên loạn, mây mù, vật dục của con người hiện tại và con người giải thoát và giác ngộ mà đức Bôn sư muốn cho mỗi chúng ta thành tựu ngay trong đời sống hiện tại trên bản thân chúng ta.

Một tiêu chuẩn nữa mà chúng tôi cần phải đề cập là tiêu chuẩn Cao đẳng, Cao đẳng Phật học Viện Huệ nghiêm là một Viện Cao đẳng tức là một Viện có trình độ tương đương, nếu không phải là cao hơn, trình độ Đại học ngoài đời, và một Đại học chỉ được gọi là Đại học khi nào ngôi trường ấy áp dụng phương pháp và tinh thần Đại học trong chương trình giảng dạy và nghiên cứu. Ngày nay sự nghiên cứu Phật học lên đến một trình độ rất cao. Chúng ta hiện có nhiều Đại học Tăng già, như Đại học Chulalongkorn ở Thái lan, nhiều Đại học Phật giáo, như Đại học Kyoto ở Nhật bản và nhiều Đại học ngoài đời có chương trình Tiến sĩ Phật học như Đại học Wisconsin ở Hoa kỳ. Tại Phật học Viện Nalanda, bắt đầu từ năm ngoái đã có sinh viên viết luận án Tiến sĩ bằng tiếng Sanskrit và Pali; và tại Đại học đương Wisconsin, một sinh viên chỉ được trình luận án Tiến sĩ Phật học, khi nào vị ấy thông thạo tiếng Sanskrit hay tiếng Pali, tiếng Tây tạng, tiếng Trung hoa hay tiếng Nhật v.v... Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm nay chỉ có thể chuyên về Hán tạng, nhưng



phải đào luyện cho sinh viên Tăng rất giỏi về Hoa ngữ và Hán tự. Nhưng nếu chỉ biết Hán tự, Hoa ngữ mà thiếu Sanskrit và Pali thì vẫn là một khuyết điểm rất lớn cho gia tài cổ ngữ của một Tăng sinh Viện Cao đẳng Phật học.

Kính bạch Chư tôn Hòa thượng, Thượng tọa

Kính thưa Chư vị Đại đức Tăng, Ni, quý vị Quan khách và đồng bào Phật tử.

Hôm nay là lễ tấn phong vị Tân Viện trưởng và cũng là ngày khai giảng Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm, chúng tôi rất hân hoan đón mừng sự thành lập và sự hiện diện của Viện Cao đẳng Phật học Huệ nghiêm trong Đại gia đình Phật học Viện toàn quốc, với lòng hy vọng đón nhận những đóng góp vĩ đại của Phật học Viện này cho nền văn hóa và giáo dục Việt nam và quốc tế. Chúng tôi cũng xin kêu gọi ở nơi đây sự đóng góp và hỗ trợ tích cực và thiết thực, trực tiếp hay gián tiếp, của chư tôn Hòa thượng, Thượng tọa, Đại đức Tăng, Ni cùng toàn thể chư vị quan khách và thập phương thiện tín, để Viện Cao đẳng Phật học này hoàn thành được sứ mạng giáo dục và văn hóa của mình.

NAM MÔ BỔN SƯ THÍCH CA MÂU NI PHẬT

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU



Sắp phát hành :

ABHIDHAMMATTHASANGAHA THĂNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN

hay MÔN TÂM LÝ HỌC CỦA ĐẠO PHẬT

Tập I (có nguyên bản chữ Pàli) tái bản lần thứ I.

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

(dịch và giải)

... Ngài Anurudha đã thành công khi Ngài chần mịch được căn bệnh cổ truyền và khéo hệ thống hóa tư tưởng và triết học Abhidhamma một cách gọn ghẽ súc tích, khiến cho tập này trở thành một quyển sách đầu gối cho các Tăng ni Phật tử muốn nghiên cứu Luận tạng A Tỳ đàm. Tập này đã được dịch ra tiếng Miên, Thái, Tích lan, Miến điện, Ấn độ, Anh, Pháp v.v... chỉ trừ có tiếng Việt và bản dịch này là đề bổ khuyết sự thiếu sót ấy... (trích lời tựa).

TU THƯ ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Phát hành trong tháng 10-1970

WILL DURANT

CÂU CHUYỆN TRIẾT HỌC

TRÍ HẢI và BỬU ĐÍCH dịch

612 trang giá 600 \$



HOA NGHIÊM PHÁP GIỚI QUÁN

□ TUỆ SỸ

Thế giới của Hoa nghiêm được biểu tượng như một hoa sen nghìn cánh, trong đó mỗi sự vật như một tấm kính chúng phản chiếu lẫn nhau. Thế giới này hoàn toàn có tính cách giả tưởng, nhưng các nhà Hoa nghiêm tông nỗ lực mang lại cho ý thức giả tưởng ấy một nội dung cụ thể và sống động, độc giả có thể thấy như vậy với những trang trình bày sau đây.

Bài này chỉ là quảng diễn tác phẩm : **Hoa nghiêm Pháp giới Tam quán** của Đại sư Đỗ Thuận (557-640), nhưng nguyên bản hình như thất truyền : có giả thuyết cho rằng đây không phải là tác phẩm của Đỗ Thuận. Tuy nhiên, Tam quán vẫn là họa đồ tổng quát dẫn vào thế giới Hoa nghiêm, do đó gán cho khai tổ của nó là Đỗ Thuận vẫn không có gì quá đáng.

Không có nguyên bản, nhưng chúng tôi y cứ theo nguyên văn được ghi lại trong các tác phẩm sau đây :

Hoa nghiêm Pháp giới Huyền kinh của Trừng Quán (737-838) (DTK. 1883)

Chú Hoa nghiêm Pháp giới Quán môn của Tông Mật (780-841) (DTK. 1884)



GIỚI hạn trong những sinh hoạt không tục, khả năng tạo tác của tâm hành luôn luôn cứ trên kinh nghiệm thấu đạt được từ một thế giới mà trật tự như đã được an bài cố định ở đó, bằng một thế lực tuyệt đối nào đó. Ngay cả trong những sinh hoạt giả tưởng, tác dụng của tâm hành vẫn phải dõi theo hình ảnh của những cái mệnh danh là thực chất của kinh nghiệm. Nó sinh hoạt trong một thế giới đã có đó. Nơi thế giới này, có tất cả những yếu tố cần thiết cho sự tạo tác của tâm; ngay cả tạo tác giả tưởng. Một hình ảnh tuyệt đối được phóng đại từ chiều cao chót vót của ngọn núi. Một lãnh vực sâu thẳm uyên áo, là hình ảnh của lòng biển. Thế giới trải dài ra vô hạn là hình ảnh khoáng trướng từ mặt biển bao la. Sau hết, hình ảnh của những giấc mộng đã mang lại cho thế giới này một dáng dấp nửa hư nửa thực.

Dù vậy, chúng ta vẫn có thể xác tín về khả năng sáng tạo không giới hạn của tâm hành. Nó có thể bôi xóa tất cả những dấu vết ghi được từ một thế giới đã có đó; và từ nơi lòng trống không hư này của chính nó, nó tạo dựng lên những cái đó bằng các yếu tố không hư. Ý kiến này hình như nghe được, đáng chấp nhận. Nhưng kèm theo, nó đã quyết rằng tâm như là tác giả chủ trì một cách tự do trong những tác dụng một tác giả tự hữu, tự chủ, tự tại. Nếu không quả quyết như vậy mà nói đến sự sáng tạo của tâm, thì quả thật là một điều lạ. Thế chưa có gì đáng lấy làm lạ. Điều đáng lạ hơn là tại sao phải có một tác giả chủ trì sự tạo tác, ta mới hiểu và ước lượng được sự diễn tiến của tạo tác ấy. Nghi vấn này quả quyết với ta rằng, thế giới đã có, trật tự đã được an bài cố định ở đó; đây là vận chuyển của vạn hữu, đây là chỗ tác động của tâm hành; vẫn

vân. Rồi cũng trong thế giới đó, có những người tự đứng đứng lên chống lại trật tự của nó ; dù vậy họ vẫn không cố tình đảo lộn trật tự đã được an bài từ trước. Thế giới chống lại chính nó, thế giới tự thành, tự hủy : đâu là tác giả ?

Bây giờ, cũng từ một thế giới có trật tự ở đó, người ta đã vận dụng tâm hành như thế nào mà có thể thấu nạp vô số thế giới khác vào trong mỗi một hạt bụi ; và trật tự cố định vẫn vĩnh viễn cố định ?

Người ta giả thiết như sau :

I. Thế giới trước mắt ta xuất hiện từ hư vô. Nếu thử xóa bỏ tất cả dấu vết của nó được ghi ở tâm hành ; tâm hành trở nên khoảng trống không hư. Và thế giới biến mất một cách lặng lẽ, vô thanh vô tức.

II. Tâm hành khởi lên tác dụng, miền im lặng tịch nhiên của hư vô bị chấn động : bây giờ nói rằng hư vô xuất hiện, và quả thực đây là một câu nói vô nghĩa. Vô nghĩa, nhưng lại là sự thực của tâm hành ; một sự thực như có như không. Đây là lúc tâm hành tác động một cách tự tại giữa cực đoạn của hữu tướng và vô tướng, giữa hư vô và hiện hữu.

III. Không còn giới hạn cực đoạn nào nữa ; tâm hành tự do phối trí trật tự của thế giới : một trong tất cả, tất cả trong một vân vân.

Chúng ta quảng diễn các điểm vừa nói.

I. CHÂN KHÔNG QUÁN.

Có hai khái niệm tương phản về không, một thuộc lý tánh trừu tượng : Tánh Không ; và một thuộc sự tướng cụ thể : hư không. Trong tác dụng của ngôn ngữ, cả hai xuất hiện hoặc

như một, hoặc như hai, không chống trái lẫn nhau, tùy theo mục đích diễn tả của ngôn ngữ. Trong tác dụng của tâm hành, tánh Không trực tiếp xuất hiện, không làm đối tượng quán sát. Bằng mọi cách, tánh Không được biểu tượng như là hư không. Tính chất vô hạn, vô phân biệt, cả đến vô hình tích của hư không có thể tượng trưng cho tánh Không. Nơi đây, tác dụng của tâm hành là y cứ trên những cái xuất hiện trong tri thức thường nghiệm, rồi khoáng đại thành bản tính vượt ngoài kinh nghiệm giả tưởng. Nó thực hiện điều này bằng cách thức gọi là ngược chiều hay nghịch lưu. Thí dụ, đối chiếu với cái thường, nó đi ngược chiều và cuối cùng đạt đến khái niệm về sát na sinh diệt, một khái niệm hợp lý, nhưng đầy vẻ giả tưởng và hoàn toàn vượt ngoài lãnh vực thường nghiệm.

Muốn hình dung một thế giới chân không, theo chủ định đã nói, trước tiên nó hình dung đây là một thế giới trống rỗng; kế đến trống rỗng như hư không : và sau hết, vô hạn như hư không.

Sự trống rỗng là một khái niệm cụ thể, đối lập với khái niệm về sắc hay hình chất. Người ta vận dụng cặp đôi cụ thể và đối lập này để tiến đến Chân Không, vượt hẳn thế giới thường nghiệm, qua bốn lớp.

1— HỘI SẮC QUI KHÔNG.

Nếu căn cứ phân biệt duyên khởi, khám phá ra bản tánh vô tự tánh của sắc — của hình chất ; ta có cái Không của bản tánh, nó trừu tượng. Nơi đây, qui chiếu sắc vào không, bản tánh của sắc là không. Sự qui chiếu này gán cho khái niệm về không hai khái niệm tương phản, mà ta đã biết : vừa là tánh Không vừa là hư không. Nó là cái không của hư không nên tương phản với

sắc ; nó là cái xuất hiện sau khi sắc đã biến mất. Như vậy, đối chiếu với không, qui chiếu vào không, sắc không phải là không, vì sự tương phản giữa hư không và hình chất ; nhưng cũng chính sắc đó là không, vì tánh và tướng là một. Vì giới hạn trong tác dụng thường nghiệm của tâm hành, lối qui định Sắc tức là Không ở đây chỉ có tính cách giả tạm.

Thực sự, nếu trong lãnh vực tư biện của ngôn ngữ, ta có thể nói, không cần qua trung gian một hình ảnh không hư của hư không mới đặt được tánh Không vào tác dụng của tâm hành. Nhưng theo đường lối phân biệt của ngôn ngữ này, tánh Không sẽ được tượng hình bằng những dáng vẻ mộng ảo, bất thực, mà ta thường biết qua các thí dụ, như quang năng, như hoa đốm giữa trời, như quái tượng giữa sa mạc. Đó cũng là một cách qui định tánh Không ngay trong những cảnh vật hữu hình nhưng bất thực. Ta có thể quả quyết, nếu không y cứ vào những ấn tượng đã có từ kinh nghiệm thì không còn cách nào thực hiện những lý tưởng cứu cánh ngay trong đời sống. Ở đây, trong tác dụng của tâm hành, sự qui định Sắc và Không cũng nằm trên chiều hướng đó. Và ta biết rằng đây là chiều hướng của giả thi thiết.

2. KHÔNG TỨC SẮC

Chúng ta quả quyết, tác dụng của tâm hành chỉ có thể diễn ra trong những đối tượng khả tri, từ có thể tượng một cách cụ thể. Ta cũng biết thêm rằng, trong lãnh vực gọi là cụ thể hay trong tác dụng như vậy, tùy theo vị trí bất đồng mà kết quả đạt được trong tâm hành cũng bất đồng. Như vậy, ta phân biệt sự sai biệt giữa hai vị trí hoặc sắc hoặc không kết quả, Sắc tức không không giống như không tức Sắc. Trong diễn tả của

ngôn ngữ, sự thay đổi vị trí này hình như không mấy quan hệ, nhưng trong tác dụng của tâm hành, mỗi vị trí là quyết định một chiều hướng sai biệt.

Sau đây thử trích dẫn trình bày của Đỗ Thuận, và tất nhiên trong tinh cách diễn tả của lý luận ngôn ngữ, ta không thấy sai biệt nào hết.

* Trích dẫn 1.

— Về *hội sắc qui không*. Lý luận 1 : « Sắc Không tức là không vì tức là không vậy ».

— Về *không tức sắc*. Lý luận 1 : « không không tức là sắc, vì sắc là sắc vậy ».

* Trích dẫn 2.

— Về *hội sắc sắc qui không*. Lý luận 4 : « Sắc tức là Không vì sao ? Phạm là Sắc tất Không khác với chân không ».

— Về *không tức sắc*. Lý luận : « không tức Sắc. Vì sao ? phạm là chân không khác với Sắc ?

Nếu khởi đi từ Sắc, tác dụng của tâm hành diễn ra trong một chiều độc nhất, luôn luôn vì Sắc cho nên Không ; và kết quả đạt được là Sắc của Không. Ngược lại, và cũng diễn ra trong một chiều độc nhất, luôn luôn vì Không cho nên Sắc ; và kết quả là Không của Sắc. Nói cách khác, Sắc tức Không vì là Sắc của Không ; Không tức Sắc vì là Không của Sắc. Ta thấy ngay rằng đây chưa phải là kết như mong muốn.

3. SẮC KHÔNG VÔ NGẠI

Toàn thể Sắc là Không. Toàn thể Không là Sắc. Nói toàn thể theo nghĩa toàn diện không phải như một toàn thể có hai phần, phần ẩn và phần hiện, hay những khái niệm tương tự. Toàn thể như là toàn diện, ẩn thì tất cả cùng ẩn và hiện thì tất cả cùng hiện. Nơi đây, không nói đến ý nghĩa tương phản giữa

tác thành và hủy hoại. Như nói, thành để hoại và hoại để thành ; thành tức hoại và hoại tức thành, vân vân.

Nhắc lại kết quả đạt được ở trên : Sắc tức Không và Không tức Sắc ; vì là Sắc của Không và Không của Sắc. Bây giờ, cả hai cùng tác dụng trong một vị trí độc nhất mà không bức bách lẫn nhau để một đằng ẩn thì một đằng hiện, hay một cái thành thì một cái hoại, cả hai hình ảnh, vừa Sắc vừa Không, cùng xuất hiện và cùng tác dụng trong một vị trí độc nhất , xuất hiện với tư cách là một toàn thể toàn diện : Toàn thể Sắc và toàn thể Không.

Nếu vận dụng trong đường lối này, và thành tựu, tính cách một chiều của tác dụng tâm hành bị đảo ngược. Nó tác dụng cùng một lúc trong hai chiều hướng mâu thuẫn. Từ đây trở đi, nó sẽ có khả năng dung nạp tất cả mọi tương phản, mà không hủy hoại bản Sắc của sự thể nào. Đây là một chỗ thành tựu cứu cánh mà hành đạt được ; và chỉ thành tựu riêng về khía cạnh tư kiến.

4. DẪN TUYỆT VÔ KỶ

Trong ba giai đoạn đầu, tâm hành đã chuẩn bị những tri kiến cần phải có, đã thiết lập các chiều hướng sẽ phải đi. Sự chuẩn bị ấy đã diễn ra có trình tự mạch lạc. Đến đây là chỗ khởi hành thực hiện của định : quán về chân không. Chân không thì làm thế nào có thể trở thành đối tượng để mà quán ? Chúng ta đã biết phương pháp vận dụng, là giả thi thiết về sự đối đãi giữa Sắc và Không, và tác dụng vô ngại của chúng rồi đến lúc phải xóa bỏ tất cả giả định Sắc Không. Tức là bỏ hẳn chiều hướng của tiệm và bước sang chiều hướng của đốn. Trong chiều giả thi thiết của tiệm ta hỏi : chân không là gì ? và làm sao

đề quán? Trong chiều hướng của đốn, chân không tự trình diện trong tác dụng của tâm hành, không qua trung gian nào hết. Những giả thiết như tượng hình đối đãi, vân vân, đều chấm dứt ở đây.

Như thế là đã thành tựu chân không quán. Tức là đã đi và đã thẳng thế giới lý tánh; thế giới không có giới hạn, không có phân sự sai biệt. Đó là thế giới của cái một. Ta sẽ hỏi, cái một này có hay không có phân tán để trở thành những sai biệt của vạn hữu? Nếu có phân tán, thì bằng cách nào, nó vẫn là cái Một trong tất cả? Nếu không phân tán, bằng cách nào mà tất cả ở trong Một. Những câu hỏi vừa sơ lược thúc đẩy ta bước sang phần thứ II của Tam Quán: « Lý sự vô ngại ».

II.— LÝ SỰ VÔ NGẠI QUÁN

Xác định tiên quyết: *Lý* là thế giới không phần hạn, thế giới của cái Một. *Sự*, những sai biệt, hữu hạn. *Lý* chỉ có Một, vì là không có phần hạn. *Sự* thì vô số, vì là phần vị sai biệt. Câu nói sau đây, từ xác định tiên quyết, có nghĩa như thế nào: « *Lý* là *Lý* tánh của *Sự*; và *Sự* là tướng của *Lý* » ?

Ở đây, ý nghĩa tương quan vô ngại giữa lý và sự được phân trong năm cặp:

1. *Tương biến*. Biến nghĩa là biến hành, có khắp. Thí dụ nói: « Sóng có khắp trên mặt biển », tức là ở đâu có nước của biển thì có sóng của biển. Thí dụ khác: « mây đen giăng khắp cả bầu trời », trong tầm mắt chúng ta, bầu trời rộng đến đâu, mây đen giăng kín đến đó, không nhiều hơn, không ít hơn.

2. *Tương thành*. Sự và lý thành tựu lẫn nhau. Đây chỉ về mặt tác dụng. Cái hoàn toàn vô cực thì tựu vào cái hữu cực để thành tựu tự thể và từ đó khởi lên tác dụng.

3. *Tương hại*. Sự và lý khuất tất lẫn nhau. Đây cũng là nói về mặt tác dụng cái vô cực tựa vào cái hữu cực, và như vậy nó chịu khuất tất để cái sau này che phủ cả.

4. *Tương tức*. Cặp này và cặp thứ 5 kế tiếp đều nói về mặt tự thể. Chính cái này là cái kia. Nói rõ hơn : Toàn thể cái này chính là cái kia. *Tức* có nghĩa : *Tức là*. Thí dụ : *cẳng tức là chân* ; *Mồm tức là miệng*.

5. *Tương phi*. Ngược với tương tức, ở đây chúng xác định tính thể dị biệt : cái này không phải là cái kia, như tay không phải là chân chẳng hạn.

Năm cặp trên đây được diễn tả bằng một câu : « *Lý sự dung dung, tồn, vong, nghịch thuận* ». Chữ dung thứ nhất chỉ cho dung giải hay tiêu giải và chữ thứ hai có nghĩa là dung hòa (để ý : không đồng nghĩa với hàm dung hay bao dung, có nghĩa là *chứa đựng, bao bọc*). Dung dung chỉ cho cặp tương biến, kể đến tồn, do lý không phải sự nên lý tồn tại như là ở ngoài sự, và ngược lại. Đây chỉ cho cặp tương phi : lý không phải sự. Tiếp theo, *vong* chỉ cho cặp tương tức ; vì *Lý tức sự* thì *Lý mất*, chỉ còn có sự. *Nghịch* chỉ cho cặp tương hại ; Lý và sự khuynh loát lẫn nhau. Sau hết là *thuận*, cặp tương thành.

Năm cặp vừa kể được khai triển thành mười sau đây.

1. LÝ BIẾN Ứ SỰ

Trong tác dụng biến hành này, chủ động là Lý. Lý tánh không có phần hạn, do đó, không nói nó phân tán thành vô số mảnh vụn để có bao nhiêu sự là có bấy nhiêu Lý. Tức là, trong mọi sự đều có tác dụng biến hành của Lý một cách toàn diện.

2. SỰ BIẾN Ử LÝ.

Cái có phần vị sai biệt, hữu hạn là Sự biến hành toàn diện trong cái không phần hạn là Lý.

Cả hai trường hợp chỉ mới được đề cập một cách rất khái quát. Chúng ta sẽ lấy một thí dụ, rồi từ đó khai triển những vấn đề liên hệ.

Thí dụ về sự tương biến giữa biển và sóng. Hình ảnh một biển lớn được phản chiếu toàn diện trong một làn sóng nhỏ. Đó là hình ảnh của Lý biến hành ở Sự. Cùng lúc mỗi một làn sóng nhỏ cũng được phản chiếu toàn diện, không dư không thiếu, trong biển lớn : Sự biến hành ở Lý. Các vấn đề sau đây được đặt ra :

A. *Một và nhiều* : Toàn thể biển lớn đã lẫn mình toàn diện trong một làn sóng nhỏ, vậy có bao nhiêu biển tất cả để lẫn vào những làn sóng khác ? kể đến, một làn sóng nhỏ biến hành toàn diện trong biển lớn, thì còn biển nào nữa để những làn sóng nhỏ khác cũng biến hành như vậy ? Bởi vì biến hành toàn diện được hiểu như là *choán chỗ* một cách sát sao. Thí dụ, một bát nước đã đổ đầy chai, còn có chai nào khác để đổ những bát nước khác vào ? Ta đặt các giả thiết :

Giả thiết thứ nhất : Một thì tất cả đều là một ; Nhiều thì tất cả đều là nhiều. Nếu vậy ; hoặc chỉ có Lý vì tất cả đều là một ; hoặc chỉ có Sự vì tất cả đều là nhiều.

Giả thiết thứ hai : Nhiều tức là Một vì thể đồng nhất ; Một tức Nhiều vì dụng sai biệt. Nếu vậy, cái Một của thể phân tán thành cái Nhiều của dụng. Tức là, Lý chỉ có Một nhưng được phân tán thành vô số Sự sai biệt. Ở đây, Sự chỉ biểu lộ một phần của Lý như sóng là một phần nhỏ trong biển lớn bao la.

Chúng ta mất hẳn ý nghĩa tương biến, như đã nêu.

Thực sự, nếu ta bám chặt lấy thí dụ sẽ không bao giờ đạt được thấu đáo ý nghĩa của tương biến. Trong thí dụ, nói rằng hình ảnh toàn diện của một biển lớn được phản chiếu vừa vặn trong làn sóng nhỏ. Nói thế là hợp lý, và hiểu được, nhưng nếu nói, trong toàn thể biển lớn chỉ phản ảnh một làn sóng nhỏ độc nhất, mà lại phản chiếu một cách vừa vặn, thì hơi khó hiểu ; vì không thể tưởng tượng được một hình ảnh như vậy. Từ thí dụ, vượt qua thí dụ để đến thế giới thuần lý, sau đó trở lại, hình ảnh của thí dụ sẽ có một dáng vẻ khác hẳn trước kia.

Chúng ta quyết đoán : Lý là một, Sự là nhiều. Trong vô số Sự, mỗi Sự có đủ Lý, có một các toàn diện sít sao. Không vì vậy mà Lý trở thành nhiều. Ngược lại, trong Lý có Sự toàn diện ; cũng không vì vậy mà Sự trở thành Một. Không phân tán thành Nhiều để biểu lộ tác dụng. Không qui tụ thành một để biểu lộ thể tính. Đó là ý nghĩa tương biến của Sự và Lý. Về tính cách hợp Lý của quyết đoán này sẽ được nói sau.

B. *Lớn và nhỏ*. Ta nhắc lại : Lý không có phần hạn, đồng với hư không, cái vô cùng lớn. Sự có phần vị sai biệt, vụn vặt, Nhỏ như hạt bụi. Nếu cái Lớn như hư không lẫn mình vừa vặn sít sao vào cái nhỏ như hạt bụi, thì Lớn có tự thu hẹp hình thể trở thành nhỏ cho vừa sức dung nạp của hạt bụi không ? Ngược lại, hạt bụi Nhỏ lẫn mình cũng vừa vặn sít sao vào cái Lớn như hư không, nó có tự phóng đại theo tầm mức của hư không ? cả hai trường hợp, Lý và Sự đều tự hủy bản tính để thành tựu ý nghĩa tương biến ? Nhưng nếu tự hủy thì không còn nghĩa tương biến, vì không còn Lý và Sự. Lời quyết đoán trên kia đã từng nói : Lý không có phần hạn, thì ở đây khi biến khắp Sự, nó không tự

giới hạn theo chiều kích của sự nhỏ như hạt bụi. Ý nghĩa tương biến này vượt hẳn khả năng thí dụ thông tục.

C. *Trong và ngoài.* Ý nghĩa tương biến có thể được hiểu kèm theo một số ý niệm khác ; thí dụ, ý niệm sở thuộc (Lý biến khắp sự vì là Lý của sự) và những ý niệm tương tự. Chung qui, chúng dẫn khởi từ các câu hỏi sau đây :

— Lý biến khắp sự theo nghĩa ở ngoài ?

— hay ở trong ?

Giả thiết ở ngoài. Như hai mặt kính phản chiếu lẫn nhau một cách toàn diện, chúng phải được đặt đối diện, tức là ở ngoài. Cũng vậy, Lý ở ngoài sự để có thể biến khắp trong một sự đồng thời biến khắp trong tất cả sự khác. Nếu ở trong, một lý chỉ có một sự, vì là Lý của sự. Như vậy sẽ có vô số Lý : Lý của hạt bụi, Lý của cọng cỏ ... Nhưng, ở ngoài thì chỉ được phép nói là *biến chiếu*, tức phản chiếu toàn diện, chứ không được nói là *biến hành*. Điều này trái ngược với quả quyết về nghĩa của tương biến như đã thấy.

Giả thiết ở trong. Như nước *biến hành* trong một bình chứa, Tác dụng *biến hành* của Lý đối với sự cũng vậy ? Biến hành theo tính cách này, hoặc Lý trở nên hữu hạn như sự, vì ở trong sự ; hoặc sự trở thành vô hạn như Lý.

Trong mọi trường hợp, chúng ta không viện dẫn rằng thể đồng nhất và dụng sai biệt để thông qua các nan giải. Thí dụ sau đây nghe hợp lý, nhưng không dùng được.

Bởi vì thể của hư không ở ngoài vật này đều là một, do đó, hư không vừa ở trong, vừa ở ngoài rỗng. Lý và sự cũng vậy. Hư không trong một vật rỗng là phần hạn của cái không phần hạn và tác dụng biến hành của nó là bị cắt xén theo thể tích của

vật rỗng chứa đựng nó. Trong tác dụng biến hành của Lý và sự, ta muốn nói khác hơn : toàn diện Lý trong toàn diện sự, không có cắt xén. Cũng không *biến chiếu* như cả bầu trời vô hạn, ở ngoài mặt kính, phản chiếu toàn diện trong tấm kính nhỏ. Muốn nói được như thế, và nói bằng hình ảnh cụ thể, thì ta có thể hình dung là ngoài một vật rỗng không còn có hư không vô biên nào nữa ; và trong khoảng hư không vô biên này, không có phần đoạn nào dành cho một vật nhỏ. Cả hai biến hành lẫn nhau toàn diện. Một hình ảnh như vậy quả thực chưa bao giờ xảy ra trong kinh nghiệm của ta, ngay cả tưởng tượng cũng không thể gọi được một hình ảnh như vậy. Dù vậy chúng ta có các qui củ sau đây để nói một cách hợp lý.

(1) *Không dị biệt* vì là Lý của sự nên mỗi Sự vi tiểu đều có toàn diện Lý. Và vì là Sự của Lý nên trong toàn Lý có toàn diện Sự.

(2) *Không đồng nhất* : tức Lý vô hạn và Sự hữu hạn. Vì không đồng nhất nên trong toàn diện Sự có toàn diện Lý mà Lý không nhỏ lại. Cũng vậy, toàn diện Sự trong toàn diện Lý mà sự không lớn theo tầm lớn vô hạn của Lý.

(3) *Không đồng nhất tức không dị biệt* : không đồng nhất trong không đồng nhất tức là không dị biệt. Lý không phải là một với sự tức không phải khác với Sự. Không phải là một, nên Lý vẫn lớn vô hạn, và ngoài sự, nhưng vì không dị biệt, nên cũng ở trong sự và cũng bằng Sự — không phải *nhỏ* bằng.

(4) *Không dị biệt tức không đồng nhất* : Vì không dị biệt, nên ở đâu có Sự thì ở đó có Lý : và Sự Lý không đồng nhất, do đó cả hai không đối đãi nhau theo chiều kích lớn nhỏ, phương vị trong ngoài.

Ghi chú : trong lối lập luận tứ cú, thông thường, ta biết (3) và (4) là thức cú của (1) và (2) ; chúng chứa đựng khái niệm tổng hợp : *và*, hay *vừa* () *vừa* (y). Ở đây, không dùng khái niệm *và* để liên kết mà dùng *tức là*. Nếu dùng *và*, ta gọi là *tương nhập* và *tương tức* là dụng và thể của tương quan duyên khởi, ta đã thấy ở cuối chương (1) của phần này trong tập sách này.

Tóm tắt : bằng lập luận tứ cú như vừa kể ta thừa nhận tính cách hợp lý của ý nghĩa tương biến. Nghĩa là, chúng ta có tất cả bốn quyết định về ý nghĩa tương biến ; cả bốn không chống trái nhau.

3. Y LÝ THÀNH SỰ

Có hai khía cạnh của ý nghĩa thành tựu cần xét đến. Thứ nhất, sự thành tựu về mặt dụng : thế lực nhân quả mà ta đạt được trong các biểu lộ sai biệt. Thứ hai, sự thành tựu về mặt thể : căn nguyên tồn tại trong tác động của thời gian. Ta đạt được tác dụng sai biệt của thế lực nhân quả bằng các phương tiện giả thi thiết. Thí dụ, khi xét hiệu lực thực tế của các tương giao tác dụng, ta giả lập một thế lực chủ động, gọi nó là điểm tựa từ đó dẫn xuất công năng của tác dụng. Sự giả lập này được vận dụng bằng hai tiêu chuẩn : *tùy tiện* và *tùy thuận*. Giống như hai cây gậy tựa vào nhau mà đứng vững. Trong số hai cây đó, ta tùy tiện đặt thế lực chủ động vào một. Nhưng phải *tùy thuận* theo trật tự nhân quả, tức là tùy theo chủ định của ta, muốn thực hiện cứu cánh bằng thế lực nào. Căn bản của tác dụng ở ngay trong thế nương tựa lẫn nhau ; tác dụng của chúng làm căn cơ tồn tại cho chúng. Ý tưởng này được qui định trong *trung luận*, chương tứ đế XXIV. Qui định này nói : « Dĩ hữu không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành. Nhược vô không nghĩa giả, nhất thiết tắc bất thành ». Theo đó *không có gì cả*.



Nói rộng sự diễn tả, ta nói căn nguyên của sự thành tựu là chân không, hay nói cách khác, là Lý tánh vô phần hạn. Như vậy, Lý tánh là căn nguyên để thành tựu tất cả mọi tác dụng sai biệt của Sự. Nói gọn lại : y cứ vào Lý mà Sự được thành tựu. Thành tựu trên cả hai phương diện : Thể và Dụng. Thể của Sự là *vô tánh* ; Dụng của nó là tùy duyên. Do *vô tánh* — không có bản tánh quyết định — nên vận dụng của ta có tính cách tùy tiện. Do tùy duyên nên sự vận dụng phải tùy thuận với định luật duyên khởi : cái này có vì cái kia có.

4. SỰ NĂNG HIỀU LÝ

Ý niệm về lý tánh là ý niệm về Chân không ; Ý niệm về một cái *không có gì cả*, vô hạn và vô phân biệt, tức vô tướng. Làm thế nào để biết được có một cái *không có gì cả* và *không là gì cả*, làm căn nguyên cho tất cả mọi tác dụng sai biệt của Sự ? có hai đường lối để biết : thân kỳ nhãn quan lại trên một sự độc nhất và nói rộng nhãn quan theo tất cả sự trong thể tương giao tác dụng của chúng. Khi thân hẹp nhãn quan, Sự thể trở nên biệt lập, đơn độc tự hữu. Như vậy, trong giới hạn của *tứ* Sự thể không có tác động vì nó không di chuyển trên các vị trí để gây thế lực nhân quả giữa nó và những cái khác. Trong giới hạn của *thời*, Sự thể tự hữu được coi như vĩnh cửu, không sinh không diệt, không chịu sự chi phối của thế lực nhân quả ; và như vậy tức là không tồn tại trong thể giới tương giao tác dụng. Một Sự thể không có tác động, không có vận hành để tồn tại ; thì đó là hư vô, Sự thể *không có là gì cả*. Đẳng khác, nếu nói rộng nhãn quan, Sự thể mất hẳn tính cách tự hữu. Trong giới hạn của *xứ*, đó là sự hữu như là cộng hữu. Trong giới hạn của *thời*, Sự hữu như là tương sinh. Tương sinh và cộng hữu thế lực tác dụng của nó khởi lên từ đâu ? không từ chính nó. Như vậy, cộng hữu tức là giả hữu. Tương sinh tức là giả sinh. Căn nguyên đạt được lại là chỗ *không có* /

là gì cả. Kể cả hai trường hợp, ta nói, ở cá biệt đơn độc, căn nguyên của nó chính là nó ; ở cộng đồng sinh hữu, căn nguyên của tất cả là tất cả. Sau đó, ta nói : Lý tánh được biểu lộ ngay ở sự, sự cá biệt và sự cộng đồng. Hay nói : Lý được thành tựu từ sự. Sự thành tựu này cũng được xét theo hai phương diện : Thể và Dụng. Nơi đây, chúng ta vẫn trở lại qui định của trung luận đã được trích dẫn, và nhắc lại vấn đề : vì không cho nên có và vì có cho nên không.

Đã nói xong về cặp *tương thành* của Sự và Lý.

5. DĨ LÝ ĐOẠT SỰ

Nơi đây chúng ta trở lại một lần nữa về tác dụng của tâm hành và nhắc lại rằng, luôn luôn đó là tác dụng một chiều. Như giòng sông, chỉ có một hướng, là hướng ra cửa biển. Ở giới hạn của các sinh hoạt thực tế và thường nghiệm, trong một thời và một xứ, không bao giờ có hai ý niệm cực đoan tương phản cùng khởi một lần. Về giới hạn của xứ, hoặc trái hoặc phải. Về giới hạn của thời, hoặc trước hoặc sau. Những giới hạn sai biệt như vậy tạo nên trật tự của tâm hành ; và đối chiếu với nó là trật tự của vạn hữu. Cũng từ những giới hạn sai biệt này mà giả thi thiết các thế lực tác dụng của nhân quả. Vì tính chất giả thi thiết này, khởi từ trật tự của tâm hành, thế giới có vẻ như một cảnh trí *đồng hạm*. Nghĩa là trật tự của vạn hữu được sắp đặt theo dấu vết trên các lối mòn của nhân quả, mà trên đó, tâm hành đã từng đi qua và tái diễn. Thế giới như một Toàn thể tự cách hẳn thành hai phần đồng dạng để vừa là nhân và vừa là quả cho chính nó, tự nó là căn cơ cho chính nó. Hai phần này, một là Lý và một là Sự. Chúng đồng dạng trên một căn cơ độc nhất, trong một toàn thể vô hạn ; do

đó, khi tất những giới hạn sai biệt của Sự được qui chiếu vào căn cơ Toàn thể, bấy giờ chỉ có một hình ảnh duy nhất có thể, dẫn khởi mọi tác dụng tâm hành, là hình ảnh vô hạn của Lý. Như vậy, Lý đã loại bỏ Sự, đã tước đoạt mất sự biểu lộ sai biệt của Sự, để cho thấy đâu là căn cơ của thế giới.

6. SỰ NĂNG ẮN LÝ

Trong cặp tương hại, vì tất cả những sai biệt của sự bị thu hút và biến mất vào Lý tánh nên dùng chữ *đoạt*. Nơi đây, Lý tánh bị che khuất bởi sự nên gọi là *ẩn*. Sự che khuất này có hai ý nghĩa. Thứ nhất, về mặt căn cơ mà nói, tất cả những sai biệt của sự lấy chúng là căn cơ cho chính chúng; ngoài nó ra, không có một căn cơ biệt lập nào khác. Thứ hai, về mặt tác dụng mà nói, tính cách vô hạn của lý tánh được biểu lộ ngay ở những giới hạn sai biệt của sự. Cả hai ý nghĩa chỉ có ý nghĩa chân thật trong chiều hướng phân biệt ngôn ngữ về năng và sở. Hậu quả của tất cả phân biệt ngôn ngữ đều nói lên tính chất trống rỗng và giả lập thi thiết của khái niệm. Nếu dừng lại ở hậu quả này, cả Lý và Sự đều là những thực tại bất thực và giả danh: bất thực về thể tính và giả danh về biểu lộ và tác dụng. Tuy vậy, một khi tâm hành căn cứ trên hậu quả đạt được bằng phân biệt danh ngôn này mà khởi lên tác dụng, bao nhiêu tương phản đối đãi đều mất hết ý nghĩa. Thí dụ, cần phải biệt năng và sở trong cặp tương hại, khi Lý chủ động thì Sự lẫn mất vào Lý; khi lấy Sự làm chủ động thì nó che mất Lý; mỗi cái vừa là năng vừa là sở, có như thế mới thành tựu ý nghĩa tương hại. Tác dụng của tâm hành chỉ có một chiều, do đó không có giới hạn phân biệt giữa năng và sở. Không phải bằng tính cách vừa kể mà nói tác dụng của tâm hành *thực tiễn* hơn phân biệt ngôn

ngữ ; mà chỉ vì là thể lực tác dụng sai biệt. Ngôn ngữ tác dụng trong chiều hướng trùng điệp : đến tức là đi. Tâm hành chỉ có một chiều : hoặc đến hoặc đi.

Với tác dụng một chiều của hành như vậy, khi nói, theo luật duyên khởi, mọi sự tùy duyên mà khởi, lời nói này thành ra rằng tùy duyên tức không duyên : không có năng và sở nên như vậy ; tức là không có tác dụng theo tính cách tương giao giữa một chủ động và một thụ động. Nhưng không duyên thì không khởi ; đó là vì kết quả ngược chiều của phân biệt ngôn ngữ : phân biệt hữu thành vô, phân biệt vô thì thành hữu. Dù tác dụng của ngôn ngữ hay của tâm hành, Sự là cái che khuất Lý.

7. CHÂN LÝ TỨC SỰ

Sự là cái che khuất Lý ; ngoài thế giới biểu lộ của Sự không có Lý nào nữa. Hệ luận rút ra từ định nghĩa về duyên khởi, theo một lối suy luận đặc biệt của Hoa nghiêm tông : duyên tức là tánh, bởi vì tất cả những gì tồn tại bằng cách nương tựa lẫn nhau thì không có một căn cơ nào hết : *áo xiêm đùm bọc lấy nhau, vào luồn ra cúi công hầu mà chi*. Không căn cơ nên gọi là vô tánh. Đẳng khác, vì khởi do *duyên*, vô tánh tức khởi. Thuyết *tánh khởi* của Hoa nghiêm tông nói : *tánh tức vô tánh* vì là *duyên*. Nói cách khác, theo lối tam luận tông ; vì duyên sinh nên vô tánh. Ngược lại : vì vô tánh nên duyên sanh, kết luận nói : *tánh tức khởi, khởi tức tánh*. Đó là một kết luận của thuyết *tánh khởi*. Từ đây, ta suy diễn ra hệ luận thứ nhất : chân lý tức Sự. Thoạt tiên, sự suy diễn này chỉ là lập lại những ý tưởng đã được chứa đựng trong định nghĩa về duyên khởi. Về sau, khi đặt vào tác dụng của tâm hành, suy diễn thành một hệ luận

vừa nói trở nên chằm ngôn hướng dẫn tâm hành thực hiện thể lực tác dụng của nó. Nội dung của tâm bây giờ chính là Sự. Mặc dù tính cách biểu lộ của Sự như là hư huyền ; nhưng biết rằng ngoài tính cách biểu lộ đó không còn thế giới chân thật nào khác khả dĩ mệnh danh là Lý tánh chân thật.

8. SỰ PHÁP TỨC LÝ

Hệ luận thứ hai rút ra từ định nghĩa duyên khởi nội : Sự tức là Lý. Hình như nó chỉ là một cách nói ngược lại của chân Lý tức Sự. Quả thực, không riêng gì ở đây, tất cả những điều nói đều là sự lập lại của một phụ chú dài dòng. Phụ chú cho một ý tưởng nào, lại là điều không thể quyết đoán được. Dù vậy, chúng ta vẫn nỗ lực trên một nền tảng không hư để quyết định tất cả mọi chiều hướng của đời sống. Đây cũng là một cách nói về ý nghĩa của Sự pháp tức Lý. Đằng sau đó, còn có một ý nghĩa nào khác nữa không ? Trong lý tưởng, ta *nói có*. Trong thực tế, ta *thấy* là không. Luôn luôn, ta nói về những cái không thấy, và thấy những cái không nói. Chúng là cái không ngớt thúc đẩy chúng ta giả lập vô số biểu tượng của ngôn ngữ và tâm hành. Thêm một lần nữa, đây cũng là cách nói khác về ý nghĩa của Sự pháp tức Lý.

9. CHÂN LÝ PHI SỰ VÀ

10. SỰ PHÁP PHI LÝ

Để tránh những lập lại không cần thiết mặc dù là nỗ lực cho trật tự tâm hành, nơi đây vẫn là lãnh vực tư biện của ngôn ngữ cho nên chúng ta nói cặp tương phi trong một lúc ; không làm hai như các cặp trước.

Trong năm cặp tương quan giữa Lý và Sự, cặp *tương biến* nói chung về tương giao cả mặt thể và dụng của Sự và Lý. Cặp *tương thành* và *tương hại* nói riêng về Dụng. Cặp *tương tức* và *tương phi* nói riêng về Thể. Cả năm cặp đều nói đến ý nghĩa của duyên khởi về hai phương diện Thể và Dụng như đã thấy.

Về tương tức, không có giới hạn phân biệt nào giữa Lý và Sự. Về tương phi, giới hạn giữa Sự và Lý được phân biệt rõ rệt. Thí dụ, khi nói mồm tức là miệng, cả hai không có giới hạn phân biệt, nhưng trên nền tảng vô phân biệt này, giữa mồm và miệng vẫn có tư thế biệt lập. Ta có thể trích dẫn thí dụ của Trang Tử : Người nuôi khỉ cho khỉ ăn, vào bảo : Sáng ba trái chiều bốn trái. Bọn khỉ lấy thế làm giận. Ông nói lại, nếu thế sáng bốn trái chiều ba trái. Bọn khỉ lấy thế làm mừng. Trang Tử kết luận : cái danh và cái thật chưa từng sút mẻ, thế mà cái dụng của hờn giận vui mừng đều có đủ cả. Trật tự ngôn ngữ, trật tự tâm hành và trật tự thế giới, trong căn nguyên thì không sai biệt, thế mà trong tác dụng lại có sai biệt.

Đã nói xong về Lý Sự vô ngại quán.

III. CHÂN BIẾN HÀM DỤNG QUÁN

Thành tựu được Lý Sự vô ngại quán là đạt đến chỗ rốt ráo trong nỗ lực lãnh hội tất cả ý nghĩa của duyên khởi. Sự lãnh hội này nếu được đặt trong mối tương quan giữa phương tiện và tri tuệ, thì giai đoạn thiết lập nền tảng để vận dụng tri tuệ, như là phương tiện thấu hiểu bản tánh của thực tại, đó là giai đoạn của chân không quán. Ở giai đoạn này, chỉ có một tri kiến phải thành tựu, là trực quán về bản tánh không hư. Khi bản tánh không hư xuất hiện trong mức lãnh hội của tri kiến, thì nó xuất hiện qua biểu tượng trung gian là hư không.



Chính thực, hư không là thế giới của Sự, thế giới trong phạm vi của kinh nghiệm. Lý Sự vô ngại quán là nỗ lực để thấu triệt rằng không hư và hư không chỉ sai biệt trong tác dụng của danh ngôn. Như vậy, khi Lý Sự vô ngại được diễn tả theo một đường lối khác là Sắc không vô ngại thì, như đã nói, không vừa là không và vừa là hư không, do đó, cũng có nghĩa là Sự sự vô ngại. Trong lớp quán thứ ba Chân biến hàm dung quán, chính là nỗ lực cho mối tương quan giữa Sự và Sự.

1. LÝ NHƯ SỰ

Đây là bước khởi đầu của lớp quán thứ ba. Trên hình thức ở đây như muốn xác định thành quả đã đạt được từ Lý Sự vô ngại quán. Chỉ trên hình thức ; bởi vì nói *Lý như Sự* không nói theo tương quan có tính cách đối chiếu. Lý và Sự trong những tương quan Thể và Dụng của chúng đã cho thấy những tương quan đó giống như sự giao thiệp giữa hai bát nước khi được đổ chung thành một toàn thể mà lượng của nó không phải là tổng số lượng của hai bát nước, và thể tích của bát nước vẫn không tăng gia. Thí dụ có tính cách cưỡng ép. Nhưng thế giới của Lý Sự vô ngại vượt ngoài giới hạn thực tế của kinh nghiệm. Vì sao ? Vì Lý như Sự Lý hiện diện toàn vẹn trong mỗi sự : *Như được hiểu Như vậy là Như vậy.*

2. SỰ NHƯ LÝ.

Thế giới của Sự là thế giới của kinh nghiệm cụ thể. Do đó, khi nói Lý như Sự, biểu lộ của Lý không khác với biểu lộ của Sự ; tức là Lý cũng xuất hiện như một thế giới của kinh nghiệm cụ thể. Tính cách xuất hiện này không làm cho Lý trở nên có giới hạn sai biệt cụ thể ; nhưng không có biệt và sai biệt. Đẳng khác vì đó là Lý của Sự, cho nên biểu lộ của sự không khác với

Lý. Nhưng cá biệt và sai biệt của một chân Lý toàn diện ; Sự không xuất hiện trong những giới hạn khép kín, mặc dù giới hạn này vẫn không làm mất tính cá biệt và sai biệt : ở đây nói, Sự như Lý. Nếu nói theo nghĩa đồng nhất và dị biệt, thứ nhất, ta nói sự như Lý vì Thể và Dụng của chúng là một. Thứ hai, từ đồng nhất đến dị biệt, ta nói Sự như Lý tức là Sự như Sự. Tiến đến bước thứ ba sau đây sẽ là chỗ thiết lập xây nền tảng cho chân biến hàm dung quán.

3. SỰ HÀM LÝ SỰ VÔ NGẠI.

Bởi vì Lý tánh là thế giới siêu việt kinh nghiệm nhưng lại biểu lộ một cách cụ thể và sống động như chính biểu lộ của Sự, do đó, ta sẽ không ngại là gặp phải cưỡng bức khi sử dụng hai nguyên tắc căn bản của suy luận : đồng nhất và dị biệt. Căn cứ trên nguyên tắc đồng nhất, Lý và Sự được trực quán như một thế giới toàn diện. Thế giới đó không bị phân tán, nhưng nó được biểu lộ ngay trong xuất hiện tình Sự cá biệt ; đó là nói theo nguyên tắc dị biệt. Ta sẽ thấy, nơi đây khi nói Lý và Sự không đồng nhất cũng không dị biệt, hiệu quả của cách nói không diễn ra theo thông lệ, mà được diễn ra theo bốn trường hợp như sau :

A. *Một trong Một* : Một Sự được bao hàm trong một Sự. Cái Một thứ nhất là cái một toàn diện của lý sự vô ngại. Nó là cái Một vô phân biệt. Cái một thứ hai là cái Một cá biệt của Sự. Phân biệt giữa hai cái Một này căn cứ trên đồng nhất tính. Nếu căn cứ trên dị biệt tính, ta nói khác. Cái Một thứ nhất là cái Một sai biệt của Sự, nó được hàm trong cái Một vô phân biệt của Lý Sự vô ngại. Như vậy, hạt bụi vẫn không lớn thêm để được chứa đựng một cách toàn diện theo cái lớn vô hạn của thế

giới Lý Sự vô ngại ; nó cũng không tự hủy tính cách cụ thể để được đồng nhất hóa thế giới này : Dị biệt trong đồng nhất, nhưng không trở thành đồng nhất.

B. Tất cả trong Một

Trên căn bản ta vẫn có thể theo lối suy luận trùng ở trên. Nhưng nơi đây ta có thể bỏ túc bằng cách nói khác. Danh từ *Tất cả* chỉ cho một toàn thể của vô số sai biệt. Khi nói, *Tất cả trong Một*, không phải vì hủy diệt mọi sai biệt để đạt đến một toàn thể vô phân biệt, rồi đặt nó vào trong biểu lộ của *Một Sự* vi tiểu. Một toàn thể toàn diện với tất cả sai biệt của nó được chứa đựng ngay trong hạt bụi nhỏ. Tất cả vô số hạt bụi nhỏ đều như nhau không hơn không kém, xuất hiện cùng lúc trong một hạt bụi cũng nhỏ bằng, không hơn không kém.

C. Một trong Tất cả :

Tất cả trong một, được hiểu theo căn bản đồng nhất — đồng nhất tinh đã được biến nghĩa và biến thể như đã thấy. Rồi theo căn bản dị biệt, *Một hạt bụi nhỏ*, không thay đổi thể cách hiện hữu nghĩa là không từ bỏ bản vị và nguyên dạng của nó, mà cùng một lúc có mặt trong tất cả vô số hạt bụi. Thông thường ta có thể tượng hình như là sự phản chiếu để lãnh hội điều vừa mô tả. Nhưng phản chiếu trong ý nghĩa thông tục như sự phản chiếu của các mặt kính thì chỉ có một cái là thực, còn tất cả chỉ là hình ảnh hư ảo. Trong ý nghĩa phản chiếu giữa *Một* và *tất cả*, không có hình ảnh nào gọi là hư ảo. Vì vậy, thế lực tác dụng của pháp duyên khởi thường được gọi là bất khả tư nghị. Theo đó, nếu là hư ảo, thì chân lý cũng hư ảo như thế giới sai biệt của Sự. Nếu nói là chân thật, thì thế giới sai biệt cũng chân thật bất động như hư không. Ta đưa bàn tay lên hư không vẽ

một vòng tròn, cảm giác khởi lên là thấy có cái gì đó vừa trống vừa đầy. Cảm giác này tạm thời gọi cho ta hình ảnh phản chiếu giữa Một và Tất cả. Hiển nhiên ta phải nhận rõ giới hạn của một thí dụ.

D. *Tất cả trong Tất cả* ; Một hạt bụi phản chiếu như vậy, vô số hạt bụi cũng phản chiếu như vậy. Thế giới là hình ảnh của những phản chiếu trùng trùng vô tận.

Trải qua ba giai đoạn, căn bản đã được thiết lập. Từ đây về sau là những nỗ lực phát hiện các sắc thái tương quan giữa Sự và Sự, để tựu thành ý nghĩa của Sự Sự vô ngại. Bước vào thế giới đó là bước vào phương tiện thiết lập Chánh pháp của các bậc Giác ngộ. Các Ngài như một đám mây lành giữa hư không bao la, làm bóng mát cho cả thế giới.

4. THÔNG CỤC VÔ NGẠI.

Vừa ở nơi này, và chưa từng lìa khỏi vị trí này, mà hiện thân khắp cả mọi nơi. Vì hiện thân khắp cả mọi nơi nên gọi là *thông*, vì chưa từng lìa bỏ bản vị nên gọi là *cục*. Như vậy, vừa phổ biến, vừa bất động, nên nói là *vô ngại*.

5. QUẢNG HIỆP VÔ NGẠI.

Do phổ biến, một hạt bụi nhỏ cũng rộng lớn bằng hư không bao la. Dù vậy, nguyên dạng vẫn không thay đổi. Hạt bụi vừa rộng vừa hẹp, vừa lớn vừa nhỏ.

6. BIẾN DUNG VÔ NGẠI.

Thoạt tiên, ta hình dung một hạt bụi nhỏ rảo qua tất cả vô số thế giới, và gọi đó là sự biến hành của nó. Cố định trên một vị trí, mà cùng lúc có mặt trong tất cả, do đó biến hành tức bao

dung. Ở đây, trong nó xuất hiện vô số thế giới. Ở tất cả nơi khác trong nó cũng chứa đựng vô số thế giới.

7. NHIẾP NHẬP VÔ NGẠI.

Trong tác dụng biến hành, một hạt bụi nhỏ lẫn mình vào vô số thế giới. Lẫn mình vào đó lại cùng lúc duy trì bản vị tồn tại của thế giới đó. Ngược lại, khi vô số thế giới hiện bình trong một hạt bụi thì cùng lúc chúng duy trì bản vị tồn tại của từng hạt bụi ấy.

8. GIAO THIỆP VÔ NGẠI

Một và Tất cả lẫn vào nhau và duy trì lẫn nhau. Sự giao thiệp này được xét theo bốn trường hợp gọi là *nhiếp nhập* :

- a. Một *nhiếp* Tất cả *nhập* Tất cả
- b. Tất cả *nhiếp* Một *nhập* Một
- c. Tất cả *nhiếp* Tất cả *nhập* Tất cả
- d. Một *nhiếp* Một *nhập* Một

9. TƯƠNG TẠI VÔ NGẠI

Cái này ở nơi cái kia, cũng được xét theo bốn trường hợp *nhiếp nhập* :

- a. Nhiếp Một *nhập* Một
- b. Nhiếp Tất cả *nhập* Một
- c. Nhiếp Một *nhập* Tất cả
- d. Nhiếp Tất cả *nhập* Một

10. PHỒ DUNG VÔ NGẠI

Đoạn chót này có tính cách kết luận, đưa tất cả các vận dụng sai biệt vào một thế giới, ở đây, vạn hữu đồng khởi trong đồng

thời và đồng xứ. Sự bao dung lẫn nhau giữa Sự và Sự, bấy giờ như đã xuất hiện ngay trong thế giới cụ thể của tâm hành ; chúng bao dung một cách toàn diện và toàn triệt, như đã được mô tả từng bước một trong chín giai đoạn trước.

TUỆ SỸ

HỒNG HÀ

* Đã phát hành :

HENRY MILLER

THỜI CỦA NHỮNG KẺ GIẾT NGƯỜI

Nghiên cứu về RIMBAUD

NGUYỄN HỮU HIỆU dịch

Giá 250 \$

* Đang in :

KHOI MỞ DÒNG ĐỜI

NGUYỄN HỮU HIỆU

Giá 400 \$



BẢN THUYẾT TRÌNH VỀ TÌNH YÊU TRONG TRIẾT HỌC KIERKEGAARD

□ LÊ TÔN NGHIÊM

N GÀY nay, triết gia Kierkegaard đã được lịch sử coi là một triết gia, hơn nữa còn là ông tổ của một triết học ảnh hưởng nhất của thời đại mệnh danh là triết học hiện sinh.

Nhưng ở đây, triết gia không còn mang những bộ mặt gò bó, khắt khe, nghiêm nghị và vô ngôi vị như những triết gia của truyền thống Platon và Aristote ; vì, môi trường hoạt động của triết học không còn là thế giới ngoại tại, mà là chính lòng của cuộc đời, nhưng cũng không phải cuộc đời chung của mọi người, của lũ đông mà là cuộc đời riêng tư, bí nhiệm của mỗi người trong những liên hệ đặc sắc nhất của nó với chính mình, với mỗi người chung quanh và với những gì linh thánh nhất.

Một quan niệm triết học như vậy, dĩ nhiên, không có thể suy diễn từ một số những khái niệm trừu tượng, rồi được liên kết với nhau thành một hệ thống lập luận với hy vọng giải quyết một lần xong những thắc mắc của trí khôn con người. Trái lại, nếu cuộc sống là một thực tại phức tạp biến thiên như ống nhòm muôn vàn màu sắc thì những hình thức và khuôn khổ suy tư của nó cũng phải phức tạp, tế nhị và biến thiên như vậy.

Kierkegaard và cuộc đời của ông đã được phơi trần trong những sáng tác của ông. Trong đó, Kierkegaard tự xưng là chứng nhân của chân lý, chứng nhân của một thời đại suy vong, chứng nhân của một tín ngưỡng sa sút, chứng nhân của một mối tình dang dở. Những sự thật ấy sẽ mất đi nhiều màu sắc thi vị và sinh khí nếu chỉ được trình bày qua những ý tưởng chết khô. Như thế, triết gia còn phải là thi sĩ, tiểu thuyết gia lãng mạn và nghệ sĩ: Kierkegaard đã thể hiện bộ mặt triết gia muôn màu đó một cách trung thực nhất. Trong rất nhiều tác phẩm của ông, dù là những tác phẩm xem ra có tánh cách triết lý hệ thống nhất, ví dụ quyển « Tái bút » (Post-scriptum), triết lý cũng được diễn tả như một biến cố linh động, với những nhận xét tâm lý tinh vi, những kiểu cách khi khôi hài, khi nghiêm nghị, những huyền thoại lý thú, đồng thời với một biện chứng tư tưởng sắc bén, sâu xa thăm thẳm. Chỉ trong tinh thần ấy, chúng ta mới thường thức được giá trị chân thực và tài thuật nghệ sĩ, văn sĩ, thi sĩ, triết lý của Kierkegaard, trong « Bài thuyết trình về Tình yêu » mà chúng tôi muốn giới thiệu hôm nay.

Bài thuyết trình được soạn thảo trong tập sơ luận nhan đề « *In Vino Veritas* » (theo nghĩa đen, Trong rượu mới có Chân



lý, nhưng theo nghĩa của ý thì nhan đề vừa có tính cách *hài hước* như kiểu người Việt thường nói : « Tỉu nhập ngôn xuất », vừa có tính cách *nghiêm nghị*, cao siêu, vì tuy say sưa nhưng những lập luận của các đấng sự ở đây lại rất vững vàng, chính xác, đôi khi cao siêu và huyền bí như tôn giáo).

Đây là một tập sơ luận thời danh thường được so sánh với tập đối thoại « Bữa tiệc » (Le Banquet) của Platon. Nhiều lần tập này đã được xuất bản riêng, không nằm trong khuôn khổ của một tác phẩm nào lớn, nhưng ngày nay tập này lại thường được xuất bản như thành phần của quyển « Những giai đoạn của cuộc đời » (Étapes sur le chemin de la vie) (bản dịch Pháp ngữ san dịch từ Đan mạch do E. Prior và M.H. Guignot, nhà xuất bản Gallimard, 1948, ấn bản 9). Ngoài nhan đề chính, tác phẩm còn mang thêm tiêu đề : « Etudes par plusieurs » (Những nghiên cứu do nhiều người viết), rồi được tuyển chọn và xuất bản do Hilarius, thợ đóng sách (Relieur) (đây là một tên bút khác của Kierkegaard), vì thực sự tác phẩm được xây dựng bằng nhiều chất liệu hợp lại thành một cơ cấu phức tạp, tương tự cơ cấu của quyển « Ou bien... Ou bien.. » (Đường này... hay đường kia...). Chủ đề và nội dung rõ rệt muốn trình bày về một hình ảnh con người trong khuôn khổ nhân sinh học, nhưng lại được diễn tả dưới một hình thức tiểu thuyết với sự cộng tác của nhiều diễn viên và nhân vật.

Chủ đề Nhân sinh học quen thuộc của Kierkegaard (vì đã trình bày trong Ou bien... Ou bien... và Répétition) một lần nữa lại được diễn xuất ở đây thành 3 *giai đoạn của cuộc đời*, như nhan đề của quyển sách đã nói lên. Đó là những *giai đoạn Hiếu mỹ* (Stade esthétique) được diễn xuất lại một cách thi vị

trong tập sơ luận « *In vino Veritas* ». Tiếp đó, *giai đoạn Đức lý* (Stade éthique) lại được trình bày trong phần hai nhan đề là « Có tội hay không có tội ? » (Coupable ? Non coupable ?), phần này mang chữ ký của Frater Taciturnus. Nhân vật này thuật chuyện lại rằng : nhân một buổi đi câu cá, ông có lượm được một cái hộp bằng gỗ mun, bọc trong tấm vải gấn xi. Hộp đó có chứa một kho tàng nhiều bảo vật và một thủ bản vô danh. Thủ bản ấy đã được Frater Taciturnus vớt từ dòng nước lên và về sau được Hitarins thợ đóng sách ráp nối lại rồi mới cố gắng hiển chúng ta như hiện nay. Tuy nhiên vì muốn tôn trọng tác giả vô danh, nên thủ bản chỉ được ký bằng những bút danh giả hiệu.

Nhưng theo nội dung thì đây là một câu chuyện về « một kinh nghiệm tâm lý » (expérience psychologique) tương đương với tập « Ký sự của chàng quyến rũ » (Journal du Séducteur) ; trong câu chuyện ấy, tác giả đã dùng hình thức biến ngôn đề hồi niệm lại trong ký ức cuộc đính hôn và mối tình dang dở.

Tác phẩm, sau cùng, được kết thúc bằng một số những sơ luận khác nhau về kinh nghiệm bi đát, và từ kinh nghiệm bi đát ấy tâm hồn đương sự mới vươn lên tới những giới tuyến cao siêu của lãnh vực tôn giáo. Đó cũng là phản ứng về sau và là *giai đoạn* thứ ba trên cuộc đời sau *giai đoạn Tôn giáo* (state religieux).

Nói tóm, tác phẩm « *Etapas sur le chemin de la vie* » là một trong những thành công về văn ký triết lý của Kierkegaard. Cơ cấu của nó là một cơ cấu lý tưởng, nội dung của nó vừa đầy tính chất huyền thoại vừa đầy tính chất xác thực của một tiểu sử. Tuy nhiên, cơ cấu nội dung ấy phảng phất nói lên và nhắc nhở ta hình ảnh của những sáng tác khác tương tự của Kierkegaard, nhưng

nội dung cụ thể của nó như vừa trình bày trên đây lại thể hiện một sáng tác độc đáo khác không thể chối cãi, vì ở đây cả những gì thơ mộng và biện chứng nhất, cả những gì hài hước và thần bí nhất cũng đều được sử dụng một cách khéo léo như sau, để phác họa một bức tranh nhất trí, phản chiếu và suy tôn cuộc đời bi thương của Kierkegaard.

Trong ba thành phần trên, rõ rệt phần thứ nhất là phần đặc sắc nhất. Chính sáng tác này đã nói lên tài thuật văn sĩ, tiểu thuyết gia và nghệ sĩ của Kierkegaard triết gia một cách rõ rệt nhất.

Ngoài nhan đề « *In vino veritas* », sách báo còn ghi thêm tiêu đề « Một kỷ niệm được bồi ký lại do William Afham » (*Un souvenir rappelé par William Afham*).

Tiêu đề với tiếng « kỷ niệm » muốn nhấn mạnh trên một điểm quan trọng đó là sự khác biệt giữa « sự nhớ lại » (*une mémoire, un rappel*) và « kỷ niệm » (*souvenir*). Trong bài Phi lộ, Kierkegaard đã mở đầu bằng sự phân biệt ấy với những nhận xét rất tinh vi, sâu xa về « kỷ niệm ».

« *Kỷ niệm không thể nào đồng nghĩa với nhớ lại* » (*Se souvenir n'est en aucune façon identique à se rappeler*) (trg 17).

« *Nhớ lại là một tác động trực tiếp, và nó chấp nhận một trợ giúp trực tiếp, còn kỷ niệm chỉ có thể là phản tỉnh. Kỷ niệm đòi hỏi cả một nghệ thuật* » (*La mémoire est immédiate et elle reçoit une aide immédiate, tandis que le souvenir n'est que réfléchi. C'est un art que de se souvenir*) (trg. 20).

« Một khi được tiếp vận một cách liên tục, *nhớ lại* đóng góp cho tâm hồn những chi tiết làm đăng trí *kỷ niệm*. Như thế sự hối hận là một kỷ niệm của lỗi lầm đã vấp phạm. Nhưng tôi lại nghĩ rằng : theo quan điểm tâm lý học, tổ chức cảnh sát lại

không giúp cho tội nhân hối hận bao giờ, vì một khi bó buộc phải chú ý và ghi nhận luôn mãi diễn tiến cuộc đời của mình, tội nhân chỉ thêm điều luyện sự *nhớ lại* thôi. Nếu vậy một khi người ta chỉ kể lể lại đời mình thì lý tưởng của kỷ niệm đã bị xua đuổi mất. (. . .) (vì vậy) *Điều kiện tối cần cho mọi sáng tạo là khả năng kỷ niệm* » (trg. 21).

Như thế :

« Tuy rằng giữa sự *nhớ lại* và *kỷ niệm* có một khác biệt lớn lao, nhưng thường tình người ta lại hay lẫn lộn chúng với nhau. Trong cuộc sống con người, chính sự lẫn lộn ấy lại là cơ hội giúp ta đi vào tính cách sâu xa riêng biệt của chúng. Vì kỷ niệm là lý tưởng và do đó *kỷ niệm* mang nặng chiu những ý nghĩa và trách nhiệm hơn là sự *nhớ lại* một cách suông tình » (trg. 18).

« Mỗi *kỷ niệm* không những phải chính xác mà mỗi *kỷ niệm* cần phải là *kỷ niệm* sung sướng ; ví như ve dầu thơm, *kỷ niệm* phải giữ được hương thơm của biển cổ đã sống, trước khi nó được gấn xi lại. Ví như trái nho là thứ trái ép thành rượu, nhưng không phải bất cứ lúc nào ép nó cũng được, hay ví như thời giờ để ép rượu cũng có một ảnh hưởng trên chất rượu, thì những gì đã sống cũng không thể là đối tượng cho ký ức hay xâm nhập ký ức ta bất cứ lúc nào, với bất cứ những điều kiện nào cũng được » (trg. 17).

« *Kỷ niệm* còn có nhiệm vụ bảo trì tính cách liên tục hằng cửu trong cuộc đời của một con người và để bảo đảm cho nó một tồn tục « liên lý » (un tendue), như một hơi thở dài duy nhất và tự thể hiện thành nhất trí » (trg. 16).

« Bằng *kỷ niệm*, con người kéo một nét dài ghi lại cái hằng cửu, vì hằng cửu là một vị thầy rất nhân đạo, vì nó tôn trọng

tất cả mọi giao kèo, và tin rằng : ai ai cũng đều có khả năng trang trải hết mọi nợ nần » (trg. 18).

Với những đặc tính cao quý trên, *kỷ niệm* cần tới những điều kiện đặc biệt mới bảo trì được.

« Để một *kỷ niệm* có thể bảo trì được, cần phải am hiểu những mâu thuẫn giữa những tình cảm, những hoàn cảnh và vị trí của chúng nữa. Chính vì thế mà ở *kịch trường* người ta thường hồi nhớ một biến cố « ái tình », dễ dàng hơn, vì yếu tố hấp dẫn nhất của biến cố « ái tình » chính là vị trí cô đơn và thân mật của đời sống đồng quê » (trg. 20).

Vì thế : « Mỗi người phải tự tay quay cho máy ép của *kỷ niệm* hoạt động. Đó không phải là một tai ương, vì mỗi người chỉ bảo trì được *kỷ niệm* có một mình nghĩa là bất cứ *kỷ niệm* nào cũng là một *bí mật* cả » (trg. 21).

Nói tóm : « Bất cứ ai một khi hiểu được thế nào là một *kỷ niệm* thì họ sẽ luôn luôn bị nó quyến rũ và không bao giờ thôi bị quyến rũ ; và kẻ nào chỉ bảo trì được một *kỷ niệm* mà thôi thì họ còn giàu có hơn cả trần gian này hợp lại ; không phải chỉ có những người sinh để mới sung sướng mà trên hết những ai biết *kỷ niệm* mới thực là sung sướng ». (trg. 253)

« Bài thuyết trình về Tình yêu » đây chính là sản phẩm của *kỷ niệm* ấy. Nó đã được curu mang trong những điều kiện lý tưởng nhất. Đó là khu rừng Gribskov với vị trí và thời gian tịch mịch nhất ; một góc rừng có 8 con đường giao nhau, nhưng lại là góc rừng cô tịch nhất (Il y a réellement huit chemins, mais malgré cela, quelle solitude !) (trg. 23). Ở đây không một bóng ai lai vãng ngoại trừ làn gió, một thứ gió không từ đâu tới và sẽ thổi về đâu.

Nếu lời thi sĩ mà nghiệm nghĩa là, theo ông « người sống sung sướng nhất là người biết sống trong ẩn dật », thì thực tôi là người sung sướng nhất vì đã khám phá ra xó rừng này, để kỷ niệm !

Vậy phải nói rằng : cảnh rừng cô tịch lớn mạnh lên như một bóng cây hay như sự im lặng. Đó là lời nói thần diệu có sức mạnh trừ tà, vì còn gì đáng say sưa hơn im lặng !

Sự im lặng của cô tịch là một cái linh thánh, tất cả những gì quấy rối nó đều mang tội.

« Kỷ niệm » ấy chính là kỷ niệm « Bữa tiệc » được thết đãi linh đình vào một một đêm lúc 10 giờ, cuối tháng bảy.

Người thuật chuyện không nhớ đúng ngày nào cũng không nhớ đúng năm nào, vì ông nhắc lại « ngày và năm là những chi tiết chỉ cần thiết cho sự nhớ lại chứ không cần thiết cho kỷ niệm. Vậy chỉ còn lại khung cảnh và những gì tiện lợi với khung cảnh ấy còn được « kỷ niệm » không khác gì rượu chỉ ngon là khi những hạt nước lăn tăn tan dần đi trên mặt nước : cũng thế chỉ khi nào những chi tiết của sự nhớ lại tan biến hết thì kỷ niệm mới hiện lên sáng ngời.

Theo kỷ niệm ấy thì trong bữa tiệc có năm vị khác cùng đồng ẩm : hai người không rõ tên, chỉ được gọi là « một chàng thanh niên » (Le jeune homme), không quá 20 tuổi, tầm vóc mảnh khảnh, thon thon và nước da ngăm đen, vẻ mặt trầm tư, nhưng đáng yêu nhất là bộ điệu quyến rũ bên ngoài của anh ta, như biểu lộ được tính chất cao thượng của một tâm hồn hòa nhịp hoàn toàn với tính chất tế nhị quá tự nhiên và kiêu diễm như đàn bà.

Nhưng bộ điệu bên ngoài ấy lại thua kém xa những gì xuất hiện ra từ nội tâm của anh ta : như được môn trôn bởi tư

tưởng và được dinh dưỡng bằng những kích lệ của linh hồn anh ta không còn liên hệ gì với thế giới chung quanh, không bị kích động, không bị quấy phá, không bị quyến rũ. Tương tự như một kẻ mộng du, anh ta chỉ nhận được những chỉ thị từ bên trong.

Người thứ hai không tên được gọi là « thương gia thời trang » (le marchand de modes). Đó là địa vị xã hội của anh ta. Thực khó mà mô tả anh ta cho đúng ! anh mặc bộ đồ thời trang nhất, uốn tóc, xức dầu thơm Cologne. Bộ điệu của anh ta không đứng đắn, nhưng lập tức sau những cử chỉ suồng sã, anh ta tỏ ra nghiêm nghị, đoan trang kèm theo một vài nét nhí nhảnh.

Người thuật chuyện kể lại rằng : mỗi khi nhớ lại anh ta, tôi hiểu anh ta hơn là khi tôi thấy anh ta từ xe bước xuống và không làm sao tôi nín cười nổi.

Tuy nhiên, nơi anh vẫn tiềm tàng một cái gì mâu thuẫn : vì thường thường anh ta hay có vẻ nực cười và không hoàn toàn thỏa mãn với chính mình, nhưng đôi khi anh cũng còn biết suy tư.

Ngoài hai quý khách đồng ầm trên, còn thấy kẻ đích danh ba nhân vật khác mà không mô tả, đó là Johannes le Séducteur, Victor Enemita và Constantins Constantins (tất cả đều là những biệt danh khác nhau của Kierkegaard) cùng dự tiệc.

Với năm nhân vật khác nhau như thế, xem ra khó lòng tổ chức được một bữa tiệc chung, tuy nhiên chỉ nhờ khả năng của Constantins Constantins mà bữa tiệc đã thành tựu, nhất là bài thuyết trình về tình yêu sau khi mãn tiệc. Dự định đã được đem ra thảo luận tại một tiệm bánh ngọt, những chi tiết và nghị thức của bữa tiệc cũng đã được quyết định nơi đây. Sau một thời gian, các đương sự đều nhận được thiệp mời nhập tiệc do

chính tay Constantins Constantins viết. Trong mỗi tấm thiệp đều có ghi tượng trưng của bữa tiệc bằng những dòng chữ « *In vino veritas* ». Ý nghĩa của tượng trưng là muốn nói rằng : Những người trong buổi tiệc không những được phép trò chuyện mà còn được thuyết trình những diễn văn, nhưng những diễn văn này chỉ được thuyết trình *khi say rượu*, (*in vino*), vì vậy không một chân lý nào ngoài chân lý khi say rượu được chấp nhận, vì rượu mới là tiêu biểu cho chân lý cũng như chân lý là tiêu biểu cho rượu (*Il serai permis non seulement de tenir des conversations, mais aussi des discours, mais que ceux ci ne devaient pas se faire sans qu'on soit in veno, et qu'aucune autre vérité que celle qui se trouve in veno n'y devait être proclamée, le vin étant la défense de la vérité, comme la vérité celle du vin*) (trg. 30).

Giờ dự tiệc đã điếm : hai cánh phòng tiệc mở toang ra. Giữa những ngọn đèn sáng lung linh, với hương hoa ngào ngạt từ phòng tiệc tỏa ra, với mùi vị khoái khẩu từ những món ăn xông lên, các quý khách đến dự tiệc như bị trào giạt bởi những làn sóng tươi mát ở ạt cuộc đời. Và khi dàn nhạc trỗi lên Vũ điệu nhạc Don Juan, mọi người đều nín thở, như bị một mã lực gì lôi cuốn vào một mê hồn trận. Họ say sưa, sung sướng như ngắt ngậy !

Tất cả đều xích lại gần nhau, ngoại trừ Victor ngồi hơi xa một chút nhưng cũng đang say đắm triền miên trong dòng sóng nhạc ; bỗng đứng anh ta lớn tiếng ca tụng Mozart bất hủ.

Đang khi đó, dàn nhạc lại trỗi bài mời gọi Ca vũ ; với giọng điệu hơi ngào nghệ Johannes lập lại : *Hoan hô tự do* (*Vive la liberti*) — và chàng thanh niên hô tiếp : *Hoan hô chân lý nữa* (*et veritas*), nhưng Constantins vừa ngồi vào bàn tiệc vừa hô hào những người khác ngồi rằng : « *nhất là trong say rượu* » (*sur-tout in vino*) (trg. 31).



Lập tức mọi người đều ngồi vào bàn tiệc, tâm hồn như tràn ngập những niềm vui vô bờ bến. Mọi ý nghĩ, mọi cảm tưởng đều đổ dồn vào những món ăn ngon, những rượu mạnh, những điệu nhạc hay. Những câu chuyện trao đổi trong bàn tiệc cũng không ra ngoài việc ca tụng rượu mạnh, món ăn ngon, điệu nhạc hay.

Tuy như có mặt khắp nơi trong phòng tiệc, nhưng từ đầu đến đây, Constantins mới cất tiếng hô hào quý đồng âm cùng hát bài hát cổ xưa « để nhớ lại thời kỳ vui vẻ xưa kia lúc đàn ông đàn bà cùng nhau ngồi bàn tiệc ». Tiếp đó, thương gia thời trang đề nghị hát bài : « Một ngày kia khi tôi sẽ bước chân vào the phòng, tralala ! tralala ! »

Sau khi dùng xong mấy món, Constantins lại đề nghị khi mãn tiệc mỗi người phải thuyết trình một diễn văn có mạch lạc, theo hai điều kiện sau đây : Một là chỉ nói sau bữa tiệc, hai là không ai được nói nếu không chứng minh rằng : mình đã thực sự túy lúy say sưa, vì chỉ khi say rượu mới có và nói ra chân lý.

Chủ đề của buổi thuyết trình là « về tình yêu hay những liên quan giữa đàn ông và đàn bà » (tr. 33).

Những điều kiện đã được chấp thuận : họ lại bắt đầu ăn nữa, uống nữa và càng uống nhiều đến độ say lưng tung như người Do thái nói, nghĩa là họ uống một cách vui tươi.

Sau khi dùng món tráng miệng thì đúng 12 giờ khuya điềm, Constantins ra lệnh cho cử tọa im lặng, nâng ly chúc mừng chàng thanh niên và yêu cầu anh thuyết trình trước hết :

— *Chàng thanh niên* :

Thề theo đúng như điều kiện đã chấp thuận, chàng thanh niên đứng lên tuyên bố anh ta đã cảm thấy say nồng men rượu,

Sau đây là những lập luận chính yếu của anh ta về tình yêu :

- *Tình yêu quả là một đối tượng không thể giảng nghĩa.*

« Mỗi khi suy nghĩ về tình yêu, tôi gặp toàn là những *mâu thuẫn*. Đôi khi cảm thấy dường như có điều gì khó hiểu, không biết nói là gì, nhưng lập tức khi suy nghĩ rồi tôi cũng lại thấy là *mâu thuẫn*. Vì thế tôi quan niệm « *Ái tình* » là một *mâu thuẫn* không thể tưởng tượng được và đồng thời là một cái gì *khôi hài nhất*, vì *mâu thuẫn* và *khôi hài* là một : *khôi hài* bao giờ cũng nằm trong phạm vi của *mâu thuẫn*. Đó là điều tôi không thể giảng nghĩa một cách chi tiết ở đây. Nhưng điều tôi muốn nói cùng quý vị chứng minh ở đây là *tình yêu khôi hài*. (*L'amour est comique*). Tình yêu tôi muốn nói ở đây là liên hệ giữa đàn ông và đàn bà, chứ không phải thứ « *tình yêu* » (*Eros*) theo nghĩa Hi Lạp, đã được Platon hết lời ca ngợi, vì với Platon, không nên quên rằng : Ông ta không nói đến tình yêu đối với đàn bà. Ở đây họ chỉ được ghi nhận đề thông qua và tình yêu đối với đàn bà còn bị coi là bất toàn hơn tình yêu đối với những đứa con trai nhỏ.

Vậy tôi nói rằng tình yêu là *khôi hài* nghĩa là đối với một *đệ tam nhân*. Đó là tất cả những gì tôi muốn nói. Không biết có phải vì vậy mà các cặp tình nhân không ưa có *đệ tam nhân* không thì tôi không biết. Nhưng tôi biết rằng sự suy nghĩ luôn luôn là một *đệ tam*, và vì thế tôi không thể yêu mà không đồng thời là *đệ tam* cho tôi trong suy nghĩ của tôi. (...)

Vậy trước hết tôi coi tình yêu là *khôi hài* vì những người yêu và những người muốn yêu, nhưng không ai biết mình yêu cái gì và *đối tượng đích thực* của tình yêu là gì. (...)



Khi tôi hỏi rằng cái gì đáng được yêu ? thì khổ thay ! không một ai đã có thể trả lời. Mỗi người yêu luôn luôn tin rằng họ biết tất cả những gì xảy ra chung quanh, nhưng họ không thể làm cho người khác hiểu họ. Người nào đã nghe được những gì hai người tình nói với nhau thì họ sẽ nhận ra rằng : tuy cùng nói về một điều (là tình yêu), nhưng không một ai nói như nhau (...) »

Nói tóm « đó là điều nan giải mà tôi không sao hiểu nổi » (tr. 35-36).

• *Là lý tưởng, nhưng tình yêu lại thể hiện ra trong cái gì thô thiển nhất.*

« Con người có hồn có xác, đó là điều những nhà hiền triết và những trí óc thông minh đều đồng ý. Như thế nếu người ta còn coi sức mạnh của tình yêu là ở liên quan giữa những yếu tố nữ tính và nam tính thì một lần nữa *khôỉ hài* lại xuất hiện bằng một sự trở mặt, nghĩa là tình yêu như một sức sống tinh thần cao quý nhất lại thể hiện ra một cái gì dục vọng nhất (La vie sprituelle la plus élevée s'exprime dans ce qu'il y a de plus sensuel (...)) *Hai tâm hồn yêu nhau hứa hẹn yêu nhau muôn đời ; thế rồi họ ôm ghì nhau để ký thỏa hiệp muôn đời ấy bằng một cái hôn.* (Deux âmes amoureuses se promettent l'une à l'autre qu'elles s'aimeront pour toute l'éternité ; ensuite elles s'étreignent et scellent ce pacte éternel par un baiser) (trg. 39).

Và ở đây « một lần nữa tôi lại chạm trán với một cái gì nan giải » (trg. 40).

• *Là tình keo sơn giữa hai người, tình yêu lại đương nhiên sinh thêm một người thứ ba.*

« Khi những tình nhân muốn thuộc trọn thành sở hữu của nhau thì họ biểu lộ ước muốn ấy bằng cách ôm ghì lấy nhau say

đảm, và như thế họ tưởng rằng đã tận hưởng được niềm vui vô tận và hạnh phúc tuyệt vời của tình yêu. Nhưng bất cứ niềm vui nào cũng đều ích kỷ. Nói đúng ra niềm vui giữa tình nhân đối với tình nhân của mình thì không ích kỷ, nhưng khi hai niềm vui nhập một thì lại hoàn toàn ích kỷ, vì họ ước ao rằng : cả hai đều trở thành một.

Nhưng họ lầm ; vì chính lúc đó là lúc nòi giống đã chiến thắng cá nhân, và một khi nòi giống chiến thắng thì mọi cá nhân đều phải hàng phục tuân lệnh nó ». (tr. 42).

Quả như Schopenhauer cũng đã nhận xét : tình yêu chỉ là một cạm bẫy thiên nhiên gài để bắt những người yêu phải truyền chủng.

Như thế « thay vì sống cho nhau, đôi tình nhân đã tất nhiên sống cho nòi giống, mà không cần nghi ngờ hay thắc mắc chi cả » (trg 42).

Thế rồi « tình nhân đàn ông sẽ được gọi bằng « cha » và tình nhân đàn bà sẽ được gọi bằng « mẹ » và với họ từ đây những tên ấy là những tên đẹp nhất ». (trg 43).

Nói tóm, vì những mâu thuẫn trên đây của tình yêu, mà chàng thanh niên thú nhận đã từ chối không đi vào con đường của tình yêu. (trg 44).

Thuyết trình xong, chàng thanh niên ngồi xuống, với vẻ mặt đẹp trai hơn khi trước nhiều.

Lập tức chàng Johannes muốn nêu lên những thắc mắc và nghi vấn về bài thuyết trình của chàng thanh niên, nhưng bị Constantius chủ tịch chặn lại, không cho tranh luận và ra lệnh, phải tiếp tục thuyết trình. Tuân lệnh, Johannes lại xin nói sau hết.

— *Constantins* bắt đầu nói như sau :

Có khi phải im lặng, có khi phải nói, bây giờ là giờ phải nói và nói vắn tắt ; vì ông bạn thanh niên của chúng ta đã nói quá nhiều và nói một cách kỳ khôi. Khả năng *khôi hài* của ông đã đẩy chúng ta vào một trận chiến không lối thoát, vì bài diễn văn của ông ta đầy những thắc mắc đến nỗi chính ông khi ngồi lại với chúng ta cũng phải dăm ra do dự, không biết phải cười hay phải khóc hay phải si tình.

Phải, nếu biết trước bài diễn văn của ông như ông tự phụ đã phỏng đoán về tình yêu thì tôi đã không để ông nói. Nhưng bây giờ thì đã quá muộn rồi ! Vậy thưa quý vị, tôi yêu cầu quý vị hãy « vui lên và hoan hỉ thêm ! » để quên đi những gì đã nghe lập tức sau khi bài diễn thuyết chấm dứt.

Tiếp đó *Constantins* thuyết trình về đàn bà như sau :

● *Đàn bà chỉ là một trò đùa*. *Constantins* quan niệm rằng : đây là một khám phá phi thường (*une découverte hors de pair*) của ông muốn đem ra trình bày nơi công chúng. Ông nói :

« Duy có một quan niệm đúng về đàn bà lại nằm trong phạm trù *trò đùa* (*La seule conception juste de la femme se trouve dans la catégorie de la plaisanterie*). *Đàn ông* thì phải nghiêm nghị, tuyệt đối, bằng hành động trong tuyệt đối, phải biểu lộ trong tuyệt đối ; còn *đàn bà* thì thuộc vào liên quan, tương đối. Đó là những ranh giới tách biệt giữa hai phái, nhưng giữa hai phái khác biệt nhau đến như vậy khó lòng có thể có một tương quan nào thực sự được. Chính sự chênh lệch ấy lại biểu thị sự *trò đùa* rõ rệt nhất, và *với đàn bà mà trò đùa đã xâm nhập vào trần gian này* (*avec la femme la plaisanterie est entrée dans le monde*). Nhưng, dĩ nhiên là *đàn ông* phải tuyệt đối, nghiêm nghị, nếu không sẽ không đi tới đâu cả hay chỉ đi tới

một cái gì rất tầm thường nghĩa là đàn ông đàn bà chỉ hòa hợp nhau bên này một nửa bên kia một nửa ». (tr 46)

• *Không phải một ý niệm hiếu mỹ, trò đùa là một ý niệm đức lý, nhưng đức lý ở một tình trạng phôi thai mà thôi.*

Với ý niệm đạo đức về trò đùa, Constantins muốn giải thích rằng : Đàn bà là trò đùa và chỉ được coi là trò đùa mà thôi, vì tuy không hoàn toàn là hiếu mỹ mà đã là một cái gì thuộc phạm vi giá trị luân lý, nhưng là trò đùa đàn bà vẫn không thể nhìn theo quan điểm luân lý tích cực được :

« Trò đùa không phải một phạm trù hiếu mỹ, nhưng là một phạm trù đạo đức ở tình trạng phôi thai (éthique à l'état embryonnaire). Đối với đời sống, phạm trù này gây một cảm tưởng tương tự khi một người bắt đầu bài diễn văn một cách trịnh trọng, lại cứ chậm rãi đọc từng dấu phẩy, hay hai dấu phẩy với một giọng cũng trịnh trọng, rồi « hăng giọng » lại đọc từng dấu nối, thế rồi im luôn. Với đàn bà là như thế ? Người ta nhìn họ bằng phạm trù đạo đức, thế rồi nhắm mắt lại, người ta nghĩ về tuyệt đối bằng những yêu sách đức lý, người ta nghĩ tới một con người, mở mắt ra, người ta nhìn thẳng vào một cô gái đức hạnh. Như thế người ta đã có đủ kinh nghiệm để thi hành một trò đùa. Nhưng lúc ấy người ta mới thấy hồ thẹn và tự nhủ : vậy ra đây chỉ là một trò đùa. Vì *trò đùa là nhằm phạm trù mà bản, nhưng thay vào chỗ của phạm trù hãy đặt một cô gái làm đích để bản*, vì ở đây cái nghiêm nghị không bao giờ có thể trở thành nghiêm nghị, nhưng chính đó mới là trò đùa ; vì nếu người ta có thể đòi hỏi được cô gái sự nghiêm nghị thì sẽ không còn phải trò đùa nữa (car la plaisanterie consiste à mettre la catégorie en joue et à y exposer demoiselle parce que le sérieux ne peut jamais devenir du sérieux, mais c'est



précisément cela la plaisanterie, car si on osait l'exiger de la demoiselle, ce ne serait pas de la plaisanterie) (tr 46).

● Để tránh được những nguy cơ trầm trọng, phải nhìn đàn bà là trò đùa mà thôi.

« Nếu không nhìn đàn bà như thế, họ có thể gây ra một tai họa vô phương giải tỏa ». (tr 46).

● Vì đàn bà dễ dàng lừa dối, dễ dàng đổi thay.

« Với một người đàn ông, không gì kinh hoàng cho bằng bất chợt bị bắt quả tang đang nói chuyện tầm bậy. Như thế thì không còn thể thống gì cả !

Nhưng với đàn bà thì khác. Họ có đặc ân từ nguyên thủy là có thể hóa thân trong vòng non 24 tiếng đồng hồ thành một câu chuyện hồ đồ vô tội vạ và dễ dàng tha thứ nhất. Vì với một tấm lòng thành thực, họ không bao giờ muốn lừa đảo ai ; họ chỉ đã nghĩ những gì họ đã nói thôi, nhưng hiện giờ thì họ lại nói khác, thế thôi ! và với một thái độ ngây thơ đáng yêu, vì hiện giờ họ sẵn sàng chết cho điều ngược ngạo họ đang nói ra.

Hình như đây là kỷ niệm hình ảnh đau đớn của người tình cũ tức Regine Olsen của Kierkegaard ?

● Tuy nhiên là « phái yếu », đàn bà dễ được tha thứ hơn đàn ông :

« Điều bi đát nhất là ở chỗ đàn ông không thể sửa chữa được lỗi lầm, và điều cực trí nhất trong sự đau khổ của họ là vì đau khổ ấy không có ý nghĩa, đó là điều khá kinh khủng. Và dùng súng lục bắn chết một người đàn bà, hay khiêu khích họ, khinh rẻ họ, tất cả những hành vi đó đều làm cho người đàn ông trở thành buồn cười, vì đàn bà thuộc phái yếu. Quan niệm ấy mỗi lúc mỗi trở lại và làm rối ren tất cả. Khi một người đàn bà làm được một cái gì lớn, người ta khen ngợi họ hơn khen ngợi đàn ông,

vì người ta không dám chờ đợi điều đó ở đàn bà. Hay khi một người đàn bà làm lỗi thì mọi người đều thương, nhưng khi một người đàn ông làm lỗi thì người ta chỉ thương ông ít và chỉ nhân nại với họ rất ít và đang khi có mặt họ thôi, nhưng vắng mặt họ, người ta sẽ chỉ cười ông ».

Vì vậy « người ta rất có lý khi không ngần ngại coi người đàn bà là một trò đùa ». (tr 48)

● *Đàn bà có thể làm điều phi lý nhưng vẫn tìm ra lý để biện hộ cho có lý :*

« Tất nhiên bất cứ người đàn bà nào cũng đều có khả năng sa lầy trong phi lý và tìm ra ở đó được giải thích ; hơn nữa, họ còn làm thế với một vẻ kiêu diêm, một thái độ tỉnh bơ và chắc chắn, là những đặc sắc gì riêng của phái yếu. (Il est certain que toute femme a la possibilité de se perdre dans le non-sens et d'y trouver son explication et ceci avec son charme, un sous-gêne et une assurance qui seuls conviennent au sexe faible) (tr. 49).

● *Đàn bà trung thành hay không trung thành ?*

« Người ta đã nói nhiều về sự trung thành của đàn bà, nhưng ít khi người ta nói một cách đúng đắn. Theo quan điểm thuần túy hiếu mỹ thì sự trung thành ấy thuộc khả năng của nhà thi sĩ như một tà ma xuyên qua sân khấu để tìm người yêu của mình ; tà ma ngồi trên khung cửa để chờ người yêu— vì một khi gặp được người và người yêu đã đến rồi, phải, thì bây giờ hiếu mỹ không còn biết những gì chung quanh nữa. (Những sự trung thành ấy lại là một sự bất trung) (vì) một khi sự bất trung ấy được đặt liên hệ trực tiếp với sự trung thành trên đây, thì sự bất trung ấy được nhìn theo quan điểm đức lý. Và lúc đó sự ghen tương lại ập tới như một đám mê bi đất.

Hết thấy có ba trường hợp mà hai đã thuận lợi cho đàn bà rồi, vì hai làm nổi bật lên sự trung thành còn trường hợp thứ ba mới sinh ra bất trung thành. Sự trung thành của họ rất lớn, vượt ngoài mọi ngôn ngữ, bao lâu họ chưa tin chắc được người yêu của họ, và sự trung thành ấy còn lớn hơn nữa khi họ ban bố sự trung thành của họ cho đàn ông ; còn trường hợp thứ ba là trường hợp bất trung thành của họ. (tr 50)

Một khi đàn bà thề thốt yêu đương thì họ thề thốt chết vì yêu đương, nhưng trong sự thề thốt chết ấy đã tự nhiên có một sự phản bội rồi :

« Một khi đặt *tình yêu* và *sự chết* liên hệ với nhau và thoát khi người ta ghi lấy ý tưởng ấy, một cách ý thức, thì luôn luôn phải giữ một tối thiểu nghiêm nghị thôi vì đây là trò đùa (...) »

« Người đàn bà *yêu* thì *chết* vì tình yêu. Đó là điều chắc chắn vì họ đã nói thế rồi. » (La femme qui aime meurt dans d'amour, c'est certain, car elle l'a dit elle-même) (tr 50).

Khi nói điều ấy Constantins thú nhận là ông nói theo quan điểm đạo đức. Vì ông hô hào các bạn đồng âm hãy làm như thế và hiểu điều Aristote nói :

Vì « Aristote có lý khi nhận định rằng : thực sự đàn bà không phải sinh ra để phục vụ cho *bi kịch* (tragédie). Vì vậy họ chỉ đóng được những vai trò trong một bản kịch cảm động và nghiêm trang (pathétique et sérieux) nhỏ và vắn thôi và không phải trong một bản kịch dài năm màn, mà là trong một bản kịch diễn xuất trong nửa giờ thôi. Vì *đàn bà có chết thật*. Nhưng một khi chết (vì yêu) như vậy rồi họ còn có thể bắt đầu yêu lại được nữa không ? Tại sao không ? vì rất cuộc, nếu người ta làm cho họ sống lại được, nghĩa là nếu hồi sinh, họ lại trở thành một con người khác, và một diễn viên mới, một diễn viên mới bắt đầu, mới yêu có lần đầu tiên và như thế có gì là lạ ? » (tr. 51). (Còn tiếp)

LÊ TÔN NGHIÊM



Sách LÁ BỐI

Đã bày bán khắp nơi :

- ★ **NHƯ CÁNH CHIM BAY** truyện dài của **VÕ HỒNG**
 - Ai đã tham dự kháng chiến chống Pháp 45-47 nên đọc Như Cánh Chim Bay để thấy lại hình bóng mình ở đó.
 - Bạn chưa hân hạnh dự cuộc kháng chiến thần thánh nên đọc Như Cánh Chim Bay để thấy đàn anh đàn chị mình làm gì.
- ★ **GÓP NHẶT CÁT ĐÁ** của Thiền sư Muju, Đỗ đình Đồng dịch. Tác phẩm viết vào thế kỷ thứ 13. Những suy niệm về Zen.
- ★ **ẢO TƯỢNG** tuyển tập truyện ngắn của 7 tác giả : Sơn Nam, Hồ Hữu Tường, Chinh Ba, Thiều Chi, Nhất Hạnh, Võ Phiến, Tuệ Uyển. (Tái bản lần I)
- ★ **BÔNG HỒNG CÀI ÁO** của Nhất Hạnh
Tái bản lần thứ năm 1971.
- ★ **ÁO EM CÀI HOA TRẮNG** của Võ Hồng
Tái bản lần thứ ba 1971.

Giữa tháng 9-1971 sẽ phát hành :

- ★ **LỊCH SỬ VĂN MINH ẤN ĐỘ** của Will Durant, Nguyễn Hiến Lê dịch
Sách dày khoảng 600 trang, số lượng in ít vì vốn in quá nặng, bạn dặn trước ở hiệu sách quen, đừng để mua không kịp như Sử Ký Tư Mã Thiên và Chiến Tranh và Hòa Bình (Tái bản giá tiền tăng gấp đôi).

CHIẾN TRANH VÀ HÒA BÌNH I (tái bản) của Léon Tolstoi. Nguyễn Hiến Lê dịch

Nhà sách LÁ BỐI lô 0 số 121 Chung cư Minh Mạng SAIGON 10.
Mua sách tại LÁ BỐI được trừ nhiều hoa hồng. Bày bán các sách của các nhà xuất bản uy tín.



THƠ

- TRẦN XUÂN KIÊM
- CHU SƠN
- NAM CHỮ

mộ khúc

*bông hoa mới nở trong vườn
ta đưa tay ngắt tặng hương hồn người
từ đây ngàn kiếp rong chơi
người ôm trăng ngủ trên đồi mây bay*

*không còn ai, không còn đâu
chỉ còn cây cỏ run máu khói sương
người nằm quên hết đau thương
hồn im tiếng hát cuối vườn chiêm bao*

tổng tửu

quán xưa rượu lạnh uông tràn
nhìn quanh chỉ thấy ghê bàn quanh hiu
nhặt thừa đàn vắng hồn chiều
người đi ta thấy buồn thiu cõi đời



uông đi rồi sẽ nghìn trùng
anh nằm đất lạ mịt mùng sương rơi
nốc chưa cạn chén rượu đời
hồn điên ta khóc mây trời tan hoang

hồn thu xanh

lệ khô người đứng bên ngàn
con chim ngày muộn điều tàn tiếng kêu
gió về khởi lạnh hàng rêu
hồn mùa thu cũ bay vèo thình không

viễn phố

em về tóc ủ sương khuya
gió bay tà áo mộng chia cùng người
phố xa chìm bóng mây trời
trông nghe vang vọng điệu cười đêm nao
trông vời chỉ thấy ngàn sao
lung linh gởi lạnh buốt vào đời ta

TRẦN XUÂN KIÊM

bài ca chuyển kiếp

1

Têch nhẹ gót hài em đã đến
 một trời lụa trắng lao xao
 ta là chim phượng hoàng mê đắm
 trời của thơ hồn vũ cánh phượng nào
 tóc đã xanh một thời huyền hoặc
 môi thật hồng trắng với rượu ta say
 nắm chặt đờc gươm chừ cười với bóng
 nước loạn bao năm chừ tóc hóa mây
 len lõi rừng thiêng chừ ta ngậm ngải
 cơm áo công danh chừ như khói bay

2

đường ngựa chạy gót hài tung cánh hạc
 hương - sắc - thời - không chừ một với ta
 thuyền với bên ngủ say cùng vĩnh cửu
 giấc bình yên trong khắp cõi ta bà
 em chẳng đến chẳng đi
 ta chẳng tìm chẳng đợi
 saigòn không xa hà nội cũng không xa
 cát bụi mười phương họp về chung một chiều
 rong rêu khắp thế giới ba ngàn
 cùng hát bài ca huyền diệu

3

ta nghe bước em đi
 lụa mát cả bầu trời
 đêm tịch mịch đêm vô cùng tịch mịch
 trời là ta chim phượng cũng là ta

CHU SƠN



thu hành

dưới kia tơ liễu
 nhuộm xanh trời chiều
 bên đàng đất lạnh
 mây bông tiêu điều

người lên đôi vắng
 mây lán tàn xiêu
 những hôm quá cũ
 nghìn trùng rong rêu

tôi nghe mây trắng
 chảy trong đất trời
 đau tim lẳng lẳng
 và cỏ cây ơ

mai này thu tận
 tóc phai thu mờ
 hồn trôi quanh quất
 tôi nào thấy chi

tìm nhau đá cũ
 dưới liễu xanh vong
 tàn thu úa nụ
 thiên cổ ngồi trông

vườn trắng khuya sớm
 kéo theo sương mù
 người qua dương thế
 mang mang rừng thu.

NAM CHỮ



ĐẠO PHẬT VIỆT

(Xem từ số 7)

THÍCH ĐỨC NHUẬN

— ĐẠO PHẬT THỜI NHÀ TRẦN (1225-1400).

Sự nghiệp to lớn của nhà Lý đối với đạo Phật đã ảnh hưởng đến nhà Trần. Trần Thái Tông cũng như các vị vua kế tiếp đều là những Phật tử và hiểu giáo lý một cách thâm viển. Hai tác phẩm giá trị, cuốn « *Thiền tông chỉ nam* », cuốn « *Khóa hư lục* » và tập « *Ngự thi* » đều do ngài viết ; chứng tỏ trình độ tu học của nhà vua đã liễu đạo một cách toàn triệt. Nhờ sự liễu đạo đó mà triều đình đã có một chính sách khoan thứ đối với thần dân. Chứng minh cho sự kiện ấy, ta hãy đọc lời tựa cuốn *Thiền tông chỉ nam* của ngài với những lời lẽ chứa chan tình yêu nước, thương dân, mến đạo :

« Trẫm từ thuở ngây thơ, mới có hiểu biết, mỗi khi nghe lời dạy bảo của các vị Thuyền sư, tức thì dập tắt mọi sự nghĩ ngợi, trong mình rất là thanh tịnh. Hồi ấy trẫm đã có ý ham say nội giáo (1) xem xét thiền tông, dốc chí tìm thầy, thành

(1) Nội giáo : giáo lý đạo Phật.



tâm mến đạo. Song le, cái ý khuynh hướng dù đã xảy ra, cái cơ cảm xúc vẫn chưa đạt tới.

« Từ khi trẫm lên ngôi báu, một mình đang độ trẻ thơ, trẫm những sớm trưa lo sợ, không có lúc nào ở rỗi. Trẫm thường tự nhủ : « Ở trên đã không còn cha mẹ để nương nhờ, thì ở dưới không đủ khiến cho dân đen thỏa lòng mong mỏi. Làm thế nào ? Rồi trẫm lại nghĩ : Ấu là lui ở núi rừng, rộng tìm Phật giáo, để hiểu rõ về sự sống chết và để báo đáp công đức cù lao, như vậy há chẳng hay ư ? » Thế là chí trẫm đã quyết. Hiệụ Thiên phù chính bình năm thứ năm, nhằm đêm mồng ba tháng tư, năm bính thân, trẫm bèn giả mặc quần áo người thường, đi ra cửa cung và bảo tả hữu rằng : « Ta muốn đi chơi, nghe ngấm lời dân, để coi chi dân, ngõ hầu biết sự khó khăn của họ ». Lúc đó, theo bên cạnh trẫm chẳng qua độ bảy, tám người. Đêm ấy vào khoảng giờ mùi, trẫm tự lấy một con ngựa cất lên ra đi. Khi đã sang sông đi về phía đông, trẫm mới bảo thật với bọn tả hữu. Bọn đó ngạc nhiên. Ai nấy đều ứa nước mắt, khóc lóc. Giờ mao hôm sau, đến một bến đò dưới núi Phả nại, thuộc làng Đại than, sợ có kẻ biết, trẫm phải lấy áo trùm mặt mà qua sông, rồi theo đường tắt lên núi. Đến tối, vào nghỉ trong chùa Giác hạnh, đợi cho đến sáng lại đi. Chật vật trèo lội, núi hiểm suối sâu, con ngựa đã nhọc không thể lên núi được nữa, trẫm phải bỏ ngựa, vịn vào tảng đá mà đi, giờ mùi mới đến núi Yên tử. Sáng mai lên thẳng đỉnh núi và vào ra mắt Quốc sư Trúc Lâm (1), vị đại Sa môn chùa ấy.

« Thấy trẫm, Quốc sư mừng rỡ, rồi người ung dung bảo với trẫm rằng : « Lão tăng ở lâu rừng núi, xương rần, mặt gầy, ăn rau răm, cắn hạt dẻ, uống nước suối, chơi cảnh rừng đã quen, tấm lòng đã giống như mây nổi, nên mới theo gió đến đây. Nay

(1) Theo trong sử, thì vị Thuyền sư ở núi Yên tử bấy giờ tên là Phù Vân.



nhà vua bỏ cái uy thế của đấng nhân chủ, nghĩ những sự què hèn của xứ đồng rừng, chẳng hay nhà vua định cầu cái gì mà đến chỗ này ? »

« Trẫm nghe lời đó, đôi hàng nước mắt tự nhiên ứa ra, liền bảo Quốc sư : Trẫm còn thơ ấu, vội mất hai thân, trơ vơ đứng trên sĩ dân, không biết nương tựa vào đâu, và trẫm lại nghĩ : sự nghiệp của đế vương, đời trước, hưng vương, suy bại bất thường. Nên trẫm muốn vào núi này chỉ cầu làm Phật, không cầu cái gì khác cả. Quốc sư nói : « *Trong núi vốn không Phật, Phật chỉ ở TRONG LÒNG. Hễ lòng mình yên lặng mà hiểu biết ấy là Phật đó. Nay nếu nhà vua giác ngộ lòng ấy thì sẽ tức thì thành Phật, không phải đi tìm ở ngoài cho phiền* ».

« Bấy giờ chú Trần (1) nghe tin trẫm đi, chia ngã sai tả hữu đi khắp mọi nơi dò tìm vết đường, khi gặp trẫm, ông ấy nói rất thống thiết : « Tôi chịu lời ủy thác của đức Tiên quân (2) vâng nhà vua làm chủ cho nhân dân và quỷ thần, dân họ mong nhờ nhà vua, cũng như con đẻ mến cha mẹ vậy: Huống chi ngày nay những vị cố lão trong triều, đều là họ hàng thân mật, những kẻ sĩ thứ trong nước, ai cũng vui vẻ phục tòng, cho đến đưa trẻ lên bầy, cũng biết nhà vua là cha mẹ dân. Vả lại Thái Tổ (2) vừa mới bỏ tôi mà đi, hòn đất trên mộ chưa khô, lời nói bên tai

(1) Trần Thủ Độ là em họ Trần Thừa. Sau khi Trần Thái Tông (Trần Cảnh) lên ngôi hoàng đế thì Trần Thừa, cha Thái Tông, được tôn làm Thái thượng hoàng, lúc chết truy tôn làm Huy tôn hoàng đế, miếu hiệu Thái Tổ. Còn Trần Thủ Độ làm Thái sư, giúp việc chính trị nhà nước.

(2) Đức Tiên quân hay Thái Tổ đều là danh xưng của Trần Thái Tông đối với cha : Trần Thừa.

Vua Dụ Tông (1341 - 1369) có làm bài thơ so sánh vua Trần Thái Tông nước ta với vua Đường Thái Tông nước Tàu :

*Đường, Việt khai cơ lưỡng Thái Tông ;
Bỉ xưng Trinh quán, ngã Nguyên phong.
Kiến Thành tru tử, An Sinh tại.
Miếu hiệu tuy đồng, đức bất đồng.*

còn đó, thế mà nhà vua đã lánh vào chốn núi rừng, để tìm cái chí của mình, tự tôi xem ra : nhà vua vì sự tự tu mà làm như vậy thì được, nhưng còn nhà nước xã tắc thì sao ? So ra, để lời nói xuống lại cho đời sao bằng lấy ngay thân mình làm người đưa đường cho thiên hạ ? ...

« Trẫm thấy Thái sư và các bề tôi cố lão đều không có ý bỏ trẫm, bèn đem lời nói của Thái sư bảo với Quốc sư. Quốc sư nắm lấy tay trẫm mà rằng : Hễ đã làm đấng minh quân, thì phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình. Bây giờ thiên hạ muốn đón nhà vua về cung nhà vua không về sao được ? Có điều công việc nghiên cứu nội điển (1), dám xin nhà vua đừng phút nào quên.

« Bởi vậy, trẫm và mọi người lái cùng về kinh, gượng lên ngôi vua. Mười mấy năm trời, mỗi khi công việc thư rồi, lại họp các vị kỳ đức để hỏi đạo Thiên, và các kinh sách nhà Phật, không cuốn nào mà không xem xét. Có lần đọc kinh Kim cương đến câu « Ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm » : trẫm đương bỏ sách thờ dài, chợt thấy tự mình giác ngộ, bèn đem sự giác ngộ đó, làm ra những bài ca này, và đặt tên là THIÊN TÔNG CHỈ NAM » (2).

(1) Nội điển, kinh điển đạo Phật.

(2) Trích bài tựa cuốn *Thiên tông chỉ nam* — Bản dịch trên đây là lược sao trong sách *Văn học đời Lý* của Ngô Tất Tố.

唐	越	開	基	兩	太	宗
彼	稱	貞	觀	我	元	○
城	誅	死	安	生	在	建
號	雖	同	德	同	廟	○

Đường Thái Tông, Việt cũng Thái Tông,
 Người xưng Trinh quán, kẻ Nguyên phong.
 Kiến Thành giết chết, An Sinh sống,
 Miếu hiệu cùng nhau đức chẳng cùng.

(Nguyễn Đồng Chi dịch)

Năm mậu dần (1278), niên hiệu Bảo phù, Thánh Tông lên ngôi Thái thượng hoàng, nhường ngôi cho con thái tử Khâm, tức *Trần Nhân Tông*. Nhân Tông một vị vua trẻ tuổi, đức hạnh, thanh liêm, sớm mộ đạo Phật. Ngài thường tham học với *Tuệ Trung thượng sĩ*. Ban ngày làm việc triều chính nhưng, tối đến, ngài lui về nghỉ ở chùa. Khi nước loạn ngài tạm gác kinh kệ một bên, tự thân chinh đi dẹp giặc. Lúc ấy trong nước có những nhân tài như Hưng đạo vương TRẦN QUỐC TUẤN, TRẦN NHẬT DUẬT, TRẦN KHÁNH DƯ, TRẦN BÌNH TRỌNG, TRẦN QUANG KHẢI, PHẠM NGŨ LÃO, TRẦN QUỐC TOẢN (tức Tuệ Trung thượng sĩ), v.v... đều là những bậc anh kiệt thời đại, một lòng « *tận trung báo quốc* ». Nhờ đó nhà vua đánh thắng được giặc Nguyên, khi cả thế giới đều phải khiếp đảm trước sức mạnh man rợ của chúng !

Ghi chú thêm

Hưng đạo vương Trần Quốc Tuấn, năm Giáp thìn (1284) (dưới triều (Nhân Tông) giữ chức Tiết chế thống lĩnh mọi quân để chống cự với quân Nguyên. Tại bến Đông bộ đầu Ông truyền hịch cho các tướng sĩ : « *Bản chức phụng mệnh thống đốc quân sĩ ra phá giặc. Các vương hầu và các tướng sĩ, ai nấy phải cần giữ sức đánh giặc, chớ thấy thua mà ngã lòng, chớ thấy được mà tự kiêu, việc quân có luật, phép nước không thân, các người phải giữ* ». Rồi sai Trần Bình Trọng đem quân đóng giữ trên sông Bình than. Trần Khánh Dư đóng giữ ở mặt Vân đồn. Các tướng khác chia nhau đóng các nơi hiểm yếu. Còn Ông thì tự dẫn đại quân đóng ở Vạn kiếp để tiếp ứng cho các nơi. Đồng thời Vua Trần Nhân Tông cho triệu tập các bô lão dân gian, hội tại điện Diên hồng để bàn việc nên hòa hay nên chiến. Các bô lão đều đồng thanh ứng chiến. Hưng Đạo Vương bị thua trận ở ải Khả di và ải Lộc châu bèn cho lui binh về ải Chi lăng. Thoát Hoan dẫn đại binh đến đánh Chi lăng. Lại một lần nữa Hưng đạo vương bị thua phải rút quân về Vạn kiếp. Nhà vua

nghe tin thua trận thì lòng buồn rười rượi, liền cho cận thần đi triệu Hưng đạo vương về bàn việc và phán rằng : « Thế giặc to như vậy, mà chống với nó thì dân sự tàn hại, hay là trẫm hãy tạm chịu hàng để cứu muôn dân ? »

— « Bệ hạ nói câu ấy thì thật là lời nhân đức, nhưng mà tôn miếu xã tắc thì sao ? Nếu bệ hạ muốn hàng, xin trước hãy chém đầu hạ thần, rồi sau sẽ hàng ! » — Hưng đạo vương tâu.

Nhà vua nghe lời nói trung liệt ấy thì lấy làm yên lòng. Hưng đạo vương cấp tốc chiêu tập thêm binh sĩ được hơn hai mươi vạn, gồm cả thủy, lục quân và soạn quyển *Binh thư yếu lược* ; rồi truyền hịch khuyến cáo các tướng sĩ. Các tướng sĩ nghe được lời khuyên chí tình của Ông, ai nấy hết lòng luyện tập, quyết chí đánh giặc cứu nước. Mỗi người đều tự thich vào cánh tay hai chữ « Sát Đát » (nghĩa là giết quân Mông cổ). Nhờ có khi thế phục thù của toàn dân mà quân ta đã cả thắng quân Nguyên ở Hàm tử quan, ở Chương dương độ, ở Tây kết, ở Vạn kiếp, ở Vạn đồn, và sau hết ở Bạch đằng giang.

Khi đã toàn thắng, Hưng đạo vương mới hội cả các tướng lại đồng thời dẫn quân rước xa giá Thượng hoàng và Nhân Tông hồi kinh. Khi về đến Long hưng, Nhân Tông đem bốn tướng Nguyên bị bắt là Ô Mã Nhi, Phàn Tiếp, Tích Lệ, Cơ Ngọc vào làm lễ hiến phù ở trước Chiêu lăng. Nhân thấy cảnh giang sơn lại được như cũ, Thánh Tông thượng hoàng đã làm hai câu thơ để làm kỷ niệm :

Xã tắc lưỡng hồi lao thạch mã,

Sơn hà thiên cổ điện kim âu.

社稷兩回勞石馬

○河千古奠金甌

Xã tắc hai phen bon ngựa đá,

Non sông muôn thuở vững âu vàng.

(Trần Trọng Kim dịch)



(Hai phen có nghĩa chỉ hai lần quân Nguyên sang đánh nước Việt đều bị quân ta tiêu diệt, lần thứ nhất, quân Nguyên bị thua ở trận Vạn kiếp; lần thứ hai, ở trận Bạch đằng giang).

Trần Bình Trọng bị thua trận và bị quân Nguyên bắt ở Thiên trường. Thoát Hoan biết Bình Trọng là một tướng tài có ý dụ hàng, bèn khuyên Bình Trọng : « Có muốn làm vương đất Bắc không ? » — Bình Trọng quát lên : « Ta thà làm quỷ nước Nam, chứ không thèm làm vương đất Bắc. Tao đã bị bắt thì có một chết mà thôi, cần gì mà phải hỏi lời thối ». Thật là câu nói của bậc anh hùng mã thượng ! Dù bị bắt : nhưng chí vẫn hiên ngang, Ông đã tỏ cho địch biết giống nòi Việt kiêu hùng bất khuất, thà chết vinh chứ không chịu sống nhục.

Chiều vắng vương *Trần Nhật Duật* đánh phá Toa đô ở trận Hàm tử quan. Còn thượng tướng *Trần Quang Khải*, *Phạm Ngũ Lão* và *Trần Quốc Toản* thì quyết khôi phục Thăng long. Mặt trận diễn ra tại bến Chương dương và quân ta đã chiến thắng. Sau, Trần Quang Khải đem quân vào thành mở tiệc ăn mừng. Giữa lúc tiệc đang vui, ông cất cao giọng ngâm bài thơ :

*Đoạt sào Chương dương độ,
Cầm hồ Hàm tử quan.
Thái bình nghị nỗ lực,
Vạn cổ thử giang sơn.*

奪	槩	章	揚	渡
擒	胡	鹹	子	關
太	平	宜	努	力
萬	古	此	江	○

Cướp giáo dò Chương dương
Bắt giặc cửa Hàm tử
Việc thái bình nên gắng
Non nước ấy muôn năm.

Nhân huệ vương *Trần Khánh Dư* là người chỉ huy đánh chiếm lương

(xem tiếp trang 70)



Năm 1293, khi đã khôi phục được giang sơn, cảnh thái bình trở lại, Nhân Tông truyền ngôi cho con là Anh Tông và lên ngôi Thái thượng hoàng. Năm 1299, ngài vào tu ở núi Yên tử với đạo hiệu : « Đại thánh Trần triều Trúc lâm Điều ngự Giác hoàng ». Tuy nói là tu ở Yên tử nhưng thực ra, ngài đi khắp nhân gian để truyền bá đạo Phật, khuyên dân làm điều phúc thiện, đồng thời ngài là sáng lập phái thiền Trúc lâm Yên tử. Thế là đạo Phật Việt nam có thêm một phái thiền tông nữa. Sau, ngài truyền pháp cho Tôn giả PHÁP LOA (1) và tịch ở am Ngọa vân — trên chặng đường hóa độ.

Trước khi viên tịch, ngài có đọc bài kệ :

*Nhất thiết pháp bất sinh,
Nhất thiết pháp bất diệt.
Nhược năng như thị giải
Chư Phật thường hiện tiền.*

一	切	法	○	生
一	切	法	○	滅
者	解	如	若	觀
法	如	常	現	前

(1) Ngài Pháp Loa, họ Đồng, tên Kiên Cường, (1284 - 1330) người làng Cửu la, phủ Nam sách (nay là làng Tiên trung, tổng Vũ la, Hải dương). Ngài có viết tập *Đoạn sách lục* và cuốn *Tham thiền yếu chỉ*.

thực của địch tại trận Vân đồn, đã mở màn cho cuộc chiến thắng ở trận Bạch đằng giang của Hưng đạo vương Trần Quốc Tuấn. Kể từ đó, trong nước không còn giặc giã xâm lăng, cảnh thái bình hưng quốc trở lại như thời Lý thuở xưa mà lịch sử Việt đã ghi đậm nét vàng son dưới hai triều đại Lý — Trần (1010 - 1400) là thời nước ta văn minh thịnh trị nhất.

Hưng nhượng vương Trần Quốc Tuấn, lúc mới 16 tuổi đã có chí phi thường, trong dịp vua Trần Nhân Tông mở hội nghị Diên hồng, ông đích thân đến tham dự nhưng vì còn nhỏ tuổi, nên quân lính không cho vào phó hội, vì quá tức giận (đến nỗi quả cam cầm trong tay, ông bóp nát lúc nào không hay), Ông trở về quê quán là tỉnh Nam định chiêu tập binh sĩ, đêm ngày luyện tập võ công, rồi tự tay viết trên lá cờ 6 chữ : « Phá cường địch, báo hoàng ân », đồng thời dẫn binh đi dẹp giặc ở trận Hàm tử quan và trận Chương dương (gần Thăng long thành, tức Hà nội ngày nay). Ông cầm quân đánh trận nào cũng thắng.

Đại ý.— *Hết thấy các Pháp trong thế gian vốn không sinh không diệt. Khi đã hiểu được lẽ nhiệm mầu ấy rồi thì Phật thường hiện ở trước mắt (hiện tiền giác ngộ), chứ chẳng phải tìm cầu ở đâu xa lạ. ! . (1)*

Sau Trần Nhân Tông và Pháp Loa tôn giả có ngài Huyền Quang (2) xuất hiện làm chấn động hưng hiển đạo Phật một thời. Ngài là tổ thứ III của phái thiền Trúc lâm Yên tử.

Hiện nay chùa Yên tử vẫn còn. Ca dao có câu :

*Dù ai quyết chí tu hành,
Có về Yên tử mời đành lòng tu.*

Câu ca dao trên đã nói lên sự qui ngưỡng của người dân mộ đạo đối với phái thiền Yên tử.

Thời nhà Trần, đạo Phật được hưng thịnh và thống nhất là do thiền gia có những vị cao tăng tài đức, hết lòng *hoảng dương chính pháp*, và được nâng đỡ của triều đình. Nhưng cuối đời nhà Trần thì đạo Phật bắt đầu suy yếu, một phần do chư tăng kém học thức, lại vụ danh lợi, bắt chước bọn tà sư (ngoại đạo) làm hại đạo Phật không ít — một hiện tượng suy đồi rõ rệt !

(1) vua Nhân Tông có trừ tác những sách :

- *Tăng già loái sự*
- *Thạch thất mị ngữ*
- *Thiền lâm thiết chủy ngữ lục*
- *Đại hương hải ấn thi tập*

(2) Ngài *Huyền Quang*, họ Lý, tên Đạo Tái (1254 (?) — 1334), người làng Vạn tải (thuộc tỉnh Bắc giang bây giờ). Năm 20 tuổi thi đỗ trạng nguyên (bấy giờ nho học đã thịnh, nên có nhiều khoa thi Tam khôi). Trước khi ngài thi đỗ, bà mẹ ngài có định hôn cho nhưng vì trác trở mãi, nhưng khi thi đỗ rồi, thì các nhà phú qui tranh nhau gọi gả con gái cho, nhà vua cũng gọi gả công chúa, nhưng ngài đều từ chối. Cảm vì nhân tình thế thái đời trắng thay đen, ngài tức cảnh làm hai câu thơ :

*Khó khăn thì chẳng ai nhìn,
Đến khi đỗ trạng chín nghìn nhân duyên.*

Sau, ngài xin với Pháp Loa tôn giả xuất gia làm đệ tử. Ngài là tác giả các sách *Chư phẩm kinh*, *Thủy lục toàn khoa* và tập thơ mang tên *Ngọc tiên tập*. Đời sau đã liệt kê bộ *Thủy lục toàn khoa* vào loại văn chương bác học; nội dung thấu tóm mọi tinh hoa giáo lý uyên áo. Bộ sách quý này hiện nay vẫn còn lưu tại các chùa lớn trong nước.

— ĐỜI HẬU LÊ (1428 - 1527).—

Sự suy đồi kéo dài từ cuối đời nhà Trần đến đời Hồ qua Bắc thuộc nhà Minh và gần hết nhà hậu Lê. Nước ta bị quân nhà Minh xâm chiếm, đạo Phật hủy diệt rất nhiều kinh sách ! Thật là một thời đại đen tối nhất trong lịch sử đạo Phật Việt nam. Tuy nhiên, có điều ta phải ghi đậm nét về sự biến thiên của thời đại : đó là năm Thuận thiên thứ II (1429) vua Lê Thái Tổ (tức *Bình định vương Lê Lợi*) cho mở khoa thi khảo hạch sư tăng. Vị nào trúng tuyển được ở chùa tu hành ; ai hỏng, phải hoàn tục.

Đạo Phật dưới đời hậu Lê, quả tình không có gì đáng ghi chép cả.

— VÀ THỜI NAM BẮC TRIỀU LÊ VÀ TRỊNH, NGUYỄN PHÂN TRANH (1528 - 1802).—

Đạo Phật bị suy đồi kể từ cuối đời Trần cho đến hết đời hậu Lê. Nhưng sang đến thời Nam Bắc triều và Trịnh Nguyễn thì đạo Phật lại phục hưng. Trong Nam ngoài Bắc có thêm mấy phái thiền nữa xuất hiện :

a/ Ngài Nhất Cú lập ra phái Tào động.

b/ Ngài Lâm Giác (một vương công nhà Trịnh) lập ra phái Liên tông (chỉ phái Lâm tế).

Ngoài việc phát triển ấy ra, dưới sự giúp đỡ của chúa Trịnh : trùng tu viện, thỉnh Đại tạng kinh v.v.... cao tăng bấy giờ cũng khá đông, nhưng người danh tiếng nhất là *Hương Hải thuyền sư* (1).

(1) Ngài *Hương Hải* không rõ họ và quê quán là gì, chỉ biết ngài con một Quận công thuộc đời chúa Nguyễn, năm 19 tuổi thi đỗ Hương cống (cử nhân) và cách 3 năm sau thì xuất gia. Ngài là người đầu tiên dịch và chú giải các kinh chữ Hán ra chữ nôm được 30 thiên.



Trong khi đạo Phật Bắc hà trỗi dậy thì đạo Phật Nam hà cũng hưng phát.

Từ khi Nguyễn Hoàng vào trấn ở Thuận hóa (Huế), mở mang cơ nghiệp, trong thời gian hơn 200 năm, họ Nguyễn đối với đạo Phật hết lòng sùng kính. Các bậc danh tăng thời ấy có Nguyễn Thiệu Thiên một vị cao tăng, từ Trung hoa sang truyền bá đạo tại đây. Ngài là sơ tổ hệ phái đạo Phật Nam hà. Phụ cận ngài ; có các vị THẠCH LIÊM, MINH HOẰNG, NHẤT TRÍ, LIỄU QUÁN (1) v.v... giúp việc hoằng hóa.

Ngoài mấy nhân vật hữu danh trên, đạo Phật đời chúa Nguyễn còn xuất hiện những danh tăng phần lớn do nguồn gốc của mỗi chi phái khác nhau... Đặc biệt, phái ngài Liễu Quán (1) được truyền thừa và phát triển mạnh tại Nam hà (2).

— TRIỀU NGUYỄN VÀ THỜI PHÁP THUỘC (1802-1945). —

Đạo Phật đời chúa Nguyễn qua triều Tây sơn và đến Nguyễn Ánh lại càng suy vi hơn. Sự sùng bái đạo Phật, việc trùng tu tự viện của triều Nguyễn không có ảnh hưởng gì sâu xa. Đạo Phật lúc này chỉ còn là hình thức. Đôi khi cũng có các vị danh tăng như các ngài PHỔ TỊNH, AN THIÊN, DIỆU GIÁC v.v... khác trường thuyết pháp nhưng chỉ như những vì sao leo lét trên nền trời đen đục ! Cho nên đạo Phật trong nhân gian chỉ còn như một thần đạo, chuyên lo việc cúng tế...

(1) Ngài *Liễu Quán*, họ Lê, người làng Bạch mã, huyện Đồng xuân, tỉnh Phú yên. Ngài xuất gia từ năm lên 6 tuổi, y chỉ với ngài Tế Viên Hòa thượng (người Trung hoa) ở chùa Hội tôn. Được 7 năm thì Hòa thượng tịch, ngài ra Thuận hóa xin học với Giác Phong lão tổ (người Trung hoa) tại chùa Báo quốc và thụ Sa di giới với ngài Thạch Liêm Hòa thượng. Sau thụ Tỷ khuru giới với ngài Từ Lâm lão Hòa thượng (cũng là người Trung hoa). Ngài là vị tổ sáng lập chùa Thiên thai Thiên tông tại Huế. Đạo Phật miền Trung phần nhiều thuộc hệ phái Liễu quán.

(2) Sở dĩ có tên Nam, Bắc hà là do sự tranh chấp giữa hai họ Trịnh, Nguyễn. Từ sông Gianh trở vào thuộc Phật giáo Nam hà, từ sông Gianh trở ra thuộc Phật giáo Bắc hà.

Rồi, sau 80 năm Pháp thuộc, đạo Phật quốc gia Việt nam chỉ được coi như một « tôn giáo bản xứ », bị gạt ra ngoài mọi sinh hoạt tập thể của quốc gia này. Chính quyền bảo hộ ra mắt nâng đỡ ngoại giao và kỳ thị, đàn áp đạo Phật, không cho phát triển. Như việc kiểm tra tăng chúng ; việc dựng chùa phải xin phép có được mới được xây cất ; việc hạn chế nhà chùa không được tạo mãi đất đai hay nhận của cải của thập phương bử cúng.. ; với chính sách hủ hóa dân ta, thực dân Pháp đã rất rộng rãi với những gì là mê tín dị đoan, do đó đạo Phật bị đồng hóa bởi những tà thuyết ngoại đạo, và tăng, tín đồ thì lần lần đi xa nguồn gốc giáo lý chính truyền. Rồi từ chỗ xa lìa chính pháp, đạo Phật nghiêm nhiên trở thành như một thần đạo dành riêng cho lớp người thiếu học thức, những bà già và những phụ nữ, suốt đời không bao giờ biết đến sinh hoạt chính trị, xã hội là gì ? Mục đích của thực dân, như đã thấy, là thống trị đất nước này và không muốn cho dân tộc ta trở mình đề lớn mạnh... Nhưng, sau gần thế kỷ bị trị, dân tộc Việt nam đã đứng dậy đánh đuổi thực dân, giải phóng sự nô lệ cho con người và dành quyền độc lập, tự chủ cho quốc gia, chấm dứt một chế độ lạc hậu, lỗi thời.

— ĐẠO PHẬT VIỆT NAM CẬN ĐẠI (1945-1952).—

Thời đại suy yếu của đạo Phật đã qua, tia sáng bắt đầu ló rạng : từ năm 1920 trở đi, do ảnh hưởng của trào lưu Phật giáo Trung hoa, một phong trào chấn hưng đạo Phật Việt nam xuất hiện khắp nơi trong nước.

+ Nam việt thành lập *Hội Nghiên cứu Phật học* năm 1931 và *Hội Phật học Lương xuyến* năm 1933... ;

+ Trung việt thành lập *Hội Việt nam Phật học* năm 1932 ;



+ Bắc Việt thành lập *Hội Việt nam Phật giáo* năm 1934.

Các Hội đều có Phật học viện (trong đó mở đủ các trường *Tiểu, Trung và Đại học* cho các vị tăng sinh bốn phương tham học ; kết quả khá khả quan !) ; có *Đồ thư quán* và báo chí. Ở Nam có tạp chí *Từ bi âm, Duy Tâm* ; ở Trung có tờ nguyệt san *Viên âm* ; và *Đức Tuệ* là tiếng nói duy nhất của Hội Phật giáo Bắc Việt. Ngoài các cơ quan trên, sau này còn có mấy thứ pháp âm, như : *Tiếng chuông sớm, Giác ngộ, Giải thoát, Diệu âm, Phương tiện, và Từ quang* v.v...

Và năm 1951, đạo Phật Việt nam đã thống nhất thành một lực lượng — *lực lượng của Ánh Sáng và Tình Thương* — dưới sự lãnh đạo là Tăng già. Sáu tập đoàn gồm 3 giáo hội (tăng già) và 3 hội Phật học (cư sĩ) của ba miền (Bắc-Trung-Nam) đã mở đại hội tại chùa Từ đàm (Huế) để thống nhất Phật giáo, dưới danh hiệu : *Tổng hội Phật giáo Việt nam*, do ngài Hòa thượng Thích Tịnh Khiết làm Hội chủ. Sau đó một năm (1952), giáo hội tăng già Bắc Trung Nam lại mở Đại hội nghị tại ngôi chùa lịch sử Quán sứ (Hà nội) với mục đích : thống nhất *Giáo hội Tăng già Việt nam*, đồng thời suy tôn ngài Hòa thượng Thích Tuệ Tạng lên ngôi Thượng thủ ; thống lĩnh tăng già.

Bản Tuyên ngôn thống nhất đạo Phật Việt nam đã được công bố nhân lễ Phật đản ngày 8 tháng tư năm Tân mão (1951), nguyên văn như sau :

« Bánh xe Phật pháp xoay vần trên khắp quốc độ Việt nam đến nay gần hai mươi thế kỷ, nhân tâm, phong hóa, chính trị trong nước đều đã chịu ảnh hưởng sâu xa tinh thần Phật giáo, tăng đồ và tín đồ từ Bắc chí Nam, một lòng qui ngưỡng

đức Điều ngự Thích ca Mâu ni, sống trong Từ bi Hỷ xả và luôn luôn xây dựng hòa bình. Nhưng sự đời không hòa nhịp với lòng mong mỏi, hoàn cảnh trước đây đã chia ranh giới ba phần, nên Phật sự cũng phải tùy duyên, mặc dầu Phật pháp bất biến.

Nay cơ duyên thuận tiện, Phật giáo Việt nam phải thống nhất. Hơn nữa họa chiến tranh gieo rắc khắp nơi, nhân loại đang lâm vào cảnh lầm than... Chính là lúc đạo Từ bi vô thượng phải đem nước cam lồ mà « rưới tắt lửa sân si » để xây dựng hòa bình cho nhân loại.

Theo lời hiệu triệu của các bậc Trưởng lão Hòa thượng, một hội nghị Phật giáo gồm 51 đại biểu, đã được long trọng khai mạc ngày mồng 1 tháng 4 năm 2495 Phật lịch, tức ngày 6 tháng 5 năm 1951 dương lịch, tại ngôi chùa lịch sử Từ đàm (Thuận hóa).

Sau bốn ngày thảo luận, toàn thể hội nghị đã quyết định thống nhất Phật giáo toàn quốc Việt nam, lấy ngày Phật đản làm kỷ niệm thành lập *Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam*, và bầu một ban Quản trị Trung ương, đặt trụ sở tại Thuận hóa (Huế); để thực hiện chương trình thống nhất mà hội nghị đã biểu quyết.

Hỡi toàn thể Phật tử Việt nam !

Chúng ta san phẳng những hình thức sai biệt, cùng chung sức làm tròn sứ mệnh kiến tạo hòa bình, gây nền an lạc, và nêu cao ngọn đuốc trí tuệ của đức Thế tôn ».

Mặc dầu thời thế đổi thay, đạo Phật Việt nam vẫn được duy trì và phát triển.

* * *



Trong suốt dọc dài lịch sử từ năm 168-189 TL, cách đây trên mười tám thế kỷ, đạo Phật du nhập Việt nam đã chứng minh sự hiện diện của mình trong cuộc sinh hoạt toàn diện của dân tộc, với mục đích thực hiện chân hóa, thiện hóa và mỹ hóa nếp sống Việt nam. Nhưng viên đá đầu tiên làm chất liệu xây dựng cho nền văn hóa sáng, đẹp, đó là tinh chỉ *Từ bi trí tuệ bình đẳng giải thoát và tự chủ* mà đạo Phật đời Lý Trần (thế kỷ XI-XIII) đã đóng đúng vai trò của mình đối với dân tộc một cách thâm thiết. Do đó ta có thể quả quyết : đạo Phật đã ngự trị và thấm đượm trong tim óc, huyết khí của người Việt, dù cho họ *hiểu hay không hiểu* gì về giáo lý đạo Phật nhưng, thật sự, trong thâm tâm họ đã sẵn có mầm Phật nơi mỗi người. Mọi ý tưởng ngôn từ và hành động họ như đã sống thực và thể hiện đúng tinh thần *Từ bi trí tuệ bình đẳng giải thoát và tự chủ* của đạo họ tin. Giòng máu họ phải chăng là dòng máu tín ngưỡng đạo Phật được truyền lại từ nhiều đời, nên bất kỳ thời nào, ở đâu họ cũng dễ dàng tiếp nhận, hay nói đúng hơn là, trực nhận giáo lý một cách mặc nhiên mà không chút ngần ngại, thắc mắc nào cả.

Tinh thần đạo Phật Việt nam quả đã *đồng nhất* với dân tộc trong dòng sống tích lũy của lịch sử : đó là truyền thống tốt đẹp của người Việt tin thờ đạo Phật đã có trên mười tám thế kỷ, và còn nối tiếp mãi mãi...

Như trên, cho ta thấy, đạo Phật và dòng sử Việt qua những tiến trình nối tiếp, tồn tại và... dương trên đà tiến hóa đi lên. Mặc dầu trong biện tại đạo Phật gặp phải những trở ngại, khó khăn... nhưng chúng tôi vẫn tin tưởng ở đạo Phật Việt nam ngày mai lại tươi sáng, khi thanh bình đã trở lại trên đất nước chúng ta.

THÍCH ĐỨC NHUẬN



Friedrich Nietzsche
BUỔI HOÀNG HÔN

của

NHỮNG THẦN TƯỢNG

hay

Làm Cách Nào Triệt Lý với Cây Búa ?

Gotzen - Dammerung, oder : Wie man mit dem Hammer philosophiert ?

« Thần tượng » là biểu tượng Nietzsche dùng để chỉ chân lý.

« Buổi Hoàng Hôn của Những Thần Tượng » có ý nghĩa là: sự sụp đổ của những chân lý cũ.

Không một thực tại, không một ý tưởng, một lý tưởng, một chân lý, một « thần tượng » nào tác phẩm này không đụng chạm tới, từ những chân lý vĩnh cửu đến những chân lý, giá trị mới mẻ. « Một cơn gió lớn thổi qua hàng cây... và trái chín rụng rơi tơi tả : những chân lý. Những cái mà người ta có thể lượm lặt trong tay chẳng có gì ngọt ngào ». Vì đó chỉ là những trái thối hư, thực phẩm vô vị đã hết dưỡng chất của hai mươi lăm thế kỷ qua, cần phải liệng bỏ.

Đây là cuộc Tuyên Chiến Vĩ Đại.

Đây là cuộc mổ xẻ tàn nhẫn lý trí, luân lý, tâm lý học, lòng ái quốc, vị tha, tình nhân loại...

Đây là cuộc lật mặt nạ không tiếc thương những nhân vật tượng trưng cho những chân lý, những giá trị cũ : Socrate, Platon và những chân lý và giá trị mới: Renan, Rousseau, Sainte-Beuve, G. Eliot, George Sand, Schopenhauer, Goethe, Kant, Schiller, Zola, Victor Hugo, Liszt, Carlyle...

HỒNG HÀ

Phát hành đầu tháng 10 năm 1970



THUYẾT TỔNG HỢP (STRUCTURALISME) VỀ NGÔN NGỮ HỌC

(Tiếp theo)

□ TRƯƠNG VĂN CHÌNH

BALLY có phản ứng mạnh hơn. Ông viết trong *Stylistique et Linguistique générale* rằng : Chủ trương duy vật làm cho công việc nghiên cứu ngôn ngữ và giảng dạy ngôn ngữ thành ra vô hiệu. Phương pháp công hiệu nhất để chống lại chủ trương duy vật là « đồng nhất » tư tưởng và ngôn ngữ, nghĩa là đặt quan hệ của tư tưởng với ngôn ngữ, và tìm xem bằng phương thức diễn tả nào mà tư tưởng thành ra lời nói (1),

(1) Partant du fait de pensée, on devrait établir la relation avec le fait d'expression qui lui correspond, et alors chercher par quel procédé linguistique le fait de pensée est devenu fait d'expression. Cette méthode d'indentification (...) me semble être le remède le plus efficace contre le formalisme qui paralyse encore les études linguistiques et surtout l'enseignement des langues ».

Chúng ta đã suy đoán, ở điều trên, nguyên nhân sinh ra chủ trương duy vật. Còn phương pháp giao hoán, có lẽ phát xuất từ đoạn này trong *CLG*, tr. 179-180 :

« Au moment où nous prononçons la phrase « que vous dit-il ? », nous faisons varier un élément dans un type syntagmatique latent, par exemple, « que te dit-il ? » — « que nous dit-il ? », etc. et c'est là que notre choix se fixe sur le pronom *vous*. »

(Dịch : Có những tổ hợp kiểu mẫu tiềm ẩn trong óc ta, thí dụ như tổ hợp *que te dit-il ?* « anh ấy nói gì với anh thế ? » hay *que nous dit-il ?* « anh ấy nói gì với chúng ta thế ? », v.v... Đến khi ta cần phải nói câu *que vous dit-il ?* « anh ấy nói gì với các anh thế ? », ta phải chọn tiếng *vous* « các anh » cho thích hợp với hoàn cảnh, và như vậy ta chỉ thay đổi một yếu tố trong tổ hợp mẫu).

Trong giới ngữ học Việt nam, tuy còn thừa thớt, mà cũng đã có người có chủ trương duy vật. Ta phải kể trước hết là Đ. Lê Văn Lý, một nhà *fonctionnaliste*. Trong cuốn *Le Parler vietnamien*, luận án tiến sĩ của ông, nhà xuất bản Hương Anh, Paris in thành sách năm 1948, và Viện Khảo cổ Sài Gòn in lại năm 1961, ông đã viết rằng : tuy ông định nghĩa từ là « một yếu tố có ý nghĩa », nhưng không bao giờ ông căn cứ vào ý nghĩa, để cho ý nghĩa hướng đạo công trình nghiên cứu. (« Quoique nous ayons adopté la définition du mot comme « un élément signifiant », jamais au cours de ce travail, nous n'aurons recours à la signification pour guider nos recherches. »)

Rồi phải kể đến ông Nguyễn Đình Hòa. Trong một bài nhan đề *Ngữ học là gì ?* đăng trên tạp chí *Đại Học Huế*, số 10, tháng 7-1959, ta thấy viết :



« Nhà ngữ học không quan tâm đến nội dung hay vấn đề được nói đến, mà chỉ chú ý nhiều nhất đến chính lời nói là phương tiện « chuyển vận » ý tứ thôi. Nói khác đi, ta không cần để ý xem một người nói gì mà chỉ cần để ý đến hệ thống âm thanh người ấy dùng để diễn đạt đề tài kia thôi. »

Nhưng, rốt cuộc thì bao giờ lương tri và lí trí cũng thắng. Cho nên chưa đầy hai năm sau, trong bài *Khoa ngôn ngữ học ở Hoa kỳ* (tạp chí *Văn Hóa nguyệt san*, Sài Gòn, số 58, Xuân Tân sửu, tháng 2-1961), ô. Nguyễn Đình Hòa lại viết rằng : « Lúc thực hành (đi phân tích các ngôn ngữ xa lạ chưa có chữ viết) đa số học giả phải công nhận là cần phải chú ý đến ý nghĩa (...) Tuy về lý thuyết họ chủ trương nhấn mạnh phương thức cấu tạo của một ngôn ngữ, song họ vẫn cần phải tìm ra ý nghĩa ».

Còn ông Lê Văn Lý, khi soạn cuốn *Sơ thảo Ngữ pháp Việt nam* do Trung tâm học liệu Bộ Giáo dục Sài Gòn xuất bản năm 1968, không nhắc lại câu chúng ta đã dẫn trên. Trong cuốn *Sơ thảo* này, tuy rằng phân định từ loại vẫn theo phép giao hoán của chủ trương duy vật, nhưng nói về « ngữ vị » và « hư tự », tác giả đã phải xét đến ý nghĩa, và có chỗ ông lại đi quá xa, như là lạc sang con đường « duy tâm ».

Chủ trương « duy tâm » trong môn đồ Saussure.

16. Sở dĩ Bally chống đối mạnh chủ trương duy vật, là vì ông cùng với Sechehaye thuộc phái duy tâm, và ông coi ngôn ngữ trước hết là sự kiện tâm lý. Về ngữ học thế nào là sự kiện tâm lý ?

Ngữ học Tây phương phân biệt sự kiện ngữ pháp (faits grammaticaux), sự kiện luận lí (faits logiques) và sự kiện tâm lí (faits psychologiques). Sự kiện ngữ pháp do cơ cấu của ngôn ngữ chi phối. Sự kiện luận lí do phương pháp suy luận chi phối.

Còn sự kiện tâm lí không bị ngữ pháp hay luận lí chi phối, nên tư tưởng được tự do vận dụng.

Phân biệt ba hạng sự kiện như trên, cho nên thứ tự các từ trong câu cũng phân biệt : thứ tự theo ngữ pháp (ordre grammatical), thứ tự theo luận lí (ordre logique) và thứ tự theo tư tưởng (ordre psychologique).

Thứ tự theo ngữ pháp là thứ tự theo quy luật của ngôn ngữ, theo quan hệ ngữ pháp của các từ với nhau. Thứ tự theo luận lí là thứ tự các ý (idées) với nhau diễn tả theo trí óc ta suy luận. Thứ tự theo tư tưởng là thứ tự các từ hay các ý không theo quy luật thông thường của ngôn ngữ, cũng không theo phương pháp luận lí, mà tùy theo tâm trạng người nói.

Ta lấy thí dụ để chứng minh về thứ tự theo ngữ pháp, thứ tự theo luận lí và thứ tự theo tư tưởng. Theo ngữ pháp thì bổ ngữ nguyên nhân có thể đặt đầu hay cuối câu, nên ta có thể nói: « Vì hôm qua trời mưa, tôi không lại thăm anh được », hay « Tôi không lại thăm anh được vì hôm qua trời mưa ». Nhưng theo luận lí thì việc nguyên nhân phải nói trước việc kết quả, cho nên hai câu trên mà bỏ quan hệ từ nguyên nhân *vì* đi, thì ta chỉ có thể nói : « Hôm qua trời mưa, tôi không lại thăm anh được », chứ không thể nói ngược lại.

Theo ngữ pháp cũng như theo luận lí thì khách từ phải đặt sau trạng từ chính, và ta phải nói : « Giáp gửi thư rồi » (*gửi* là trạng từ chính, *thư* là khách từ). Nhưng, nếu ta nói : « Thư, Giáp gửi rồi », thì đây là một sự kiện tâm lí, và thứ tự các từ trong câu không theo thứ tự ngữ pháp hay thứ tự luận lí. Thứ tự các từ trong câu « Thư, Giáp gửi rồi », là thứ tự theo tư tưởng. Ta bắt đầu nghĩ đến ý « thư », nên ta diễn tả ý ấy trước tiên, rồi mới nói tiếp.

Ở trên, ta nói rằng sự kiện tâm lí không bị ngữ pháp hay luận lí chi phối, nên tư tưởng được tự do vận dụng. Thực ra thì tư tưởng không hoàn toàn tự do vận dụng, và sự tự do ấy bị hạn chế rất nhiều, hạn chế trong phạm vi mà tập quán ngôn ngữ chấp nhận. Như câu « Giáp gửi thư rồi » hay « Thư, Giáp gửi rồi », có bốn từ. Theo phép hoán vị, bốn từ ghép với nhau, có thể có hai mươi bốn kiểu ($1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$), mà ngôn ngữ chỉ chấp nhận có hai kiểu dẫn trên.

Tuy nhiên, thứ tự theo ngữ pháp và thứ tự theo luận lí thường trùng nhau. Chỉ có thứ tự theo tư tưởng là khác với thứ tự theo ngữ pháp, cho nên ít nói đến thứ tự theo luận lí, mà ngữ học hay đối chiếu thứ tự theo tư tưởng với thứ tự theo ngữ pháp.

(Cũng vì thế mà theo J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique*, tiếng *logique* thường còn dùng thay cho tiếng *psychologique*. Như đề một cuốn sách của Sechehaye là *Essai sur la structure logique de la phrase*, ta sẽ nói dưới, phải hiểu là nói về cấu tạo câu theo tư tưởng, chứ không phải là theo luận lí).

17. Đã thừa nhận có hai hạng thứ tự, tức là thừa nhận hai lối phân tích câu. Phân tích nội dung tư tưởng thì có thứ tự theo tư tưởng, mà phân tích theo cú pháp thì có thứ tự theo ngữ pháp. Sechehaye trong cuốn sách vừa dẫn trên, và Bally trong cuốn *Linguistique générale et Linguistique française*, thiên về lối phân tích theo nội dung tư tưởng, nên ta gọi hai ông là những nhà duy tâm.

Ta hãy xem lối phân tích theo Sechehaye. Câu nào cũng chỉ có hai thành phần, là chủ ngữ và thuật ngữ, nhưng gọi là chủ

ngữ theo tư tưởng (sujet psychologique) và thuật ngữ theo tư tưởng (prédictat psychologique). Như hai câu :

(A) *Ce livre, je ne le lirai pas* « cuốn sách ấy, tôi không đọc đâu ».

(B) *Jamais je ne l'avais vu si en colère* « không bao giờ tôi thấy ông ta giận dữ như vậy ».

Theo Sechehaye thì phân tích như sau :

Câu A : *ce livre* « cuốn sách ấy » là chủ ngữ ; *je ne le lirai pas* « tôi không đọc đâu » là thuật ngữ.

Câu B : *jamais* « không bao giờ » là chủ ngữ ; *je ne l'avais vu si en colère* « tôi thấy ông ta giận dữ như thế » là thuật ngữ (37).

Lại như đoạn văn này gồm có hai câu :

« Tous les jours, de trois à quatre heures, chez l'armurier Costecalde, on voyait un gros homme, grave et la pipe aux dents, assis sur un fauteuil de cuir vert, au milieu de la boutique, pleine de chasseurs et de casquettes, tous debout et chamaillant. C'était Tartarin de Tarascon, Nemrod doublé de Salomon. » (Ngày nào cũng vậy, cứ từ ba đến bốn giờ, tại nhà hàng bán vũ khí là Costecalde, người ta thấy một người to lớn, vẻ trang nghiêm, và miệng ngậm ống điếu, ngồi trên cái ghế bành bọc da màu xanh ở chính giữa cửa hàng đầy những thợ săn và mũ cát két, tất cả đều đứng và tranh luận ồn ào. Đó là Tartarin người Tarascon, đã là một Nemrod lại là một Salomon.— Nemrod là một ông vua trong thần thoại, có tiếng là tay bắn kỳ tài, Salomon là tên

(37) Phân tích theo ngữ pháp, thì trong cả hai câu, tiếng *je* « tôi » là chủ ngữ, chủ ngữ theo ngữ pháp (sujet grammatical).

một ông vua thời cổ Do thái, được tiếng là hiền hậu và công minh).

Sechehaye phân tích như sau :

— *Tous les jours* « ngày nào cũng vậy », *de trois à quatre heures* « từ ba đến bốn giờ », *chez l'armurte Costecalde* « tại nhà hàng bán vũ khí là Costecalde » : ba chủ ngữ :

— *on voyait un gros homme* « người ta thấy một người to lớn » : thuật ngữ của ba chủ ngữ trên :

— *grave et la pipe au dents* « vẻ trang nghiêm và miệng ngậm ống điếu » : thuật ngữ của *gros homme* « người to lớn » ;

— *assis sur un fauteuil de cuir vert* « ngồi trên một cái ghế bành bọc da màu xanh » : thuật ngữ của *gros homme grave et la pipe aux dents* « người to lớn, vẻ trang nghiêm và miệng ngậm ống điếu » :

— *au milieu de la boutique* « ở chính giữa cửa hàng » : ngữ của ba ý trên (*on voyait . . . cuir vert*) ;

— *pleine de chasseurs et de casquettes* « đầy những thợ săn và mũ cát két » : thuật ngữ của *boutique* « cửa hàng » ;

— *tous* « tất cả » lặp lại ý *chasseurs* « thợ săn » ; chủ ngữ của ý sau ;

— *debout et chamaillant* « đứng ra tranh luận ồn ào » : thuật ngữ của *tous* ;

— *C'était Tartarin de Tarascon* « đó là Tartarin người Tarascon » : thuật ngữ của cả tổ hợp *gros homme . . . au milieu de la boutique* :

Nemrod doublé de Salomon « đã là một Nemrod lại là một Salomon » : thuật ngữ của *c'était Tartarin de Tarascon*.

Bally phân tích tư tưởng, cũng chỉ có hai thành phần, nhưng dùng danh từ khác. Sechehaye gọi là *sujet psychologique*, thì Bally gọi là *thème*; Sechehaye dùng *predicat psychologique* thì Bally dùng *propos* hay *énoncé*; nhưng chúng ta cũng dịch ra chủ ngữ và thuật ngữ cho gọn. Trong câu mà có hai phân cú (proposition) thì phân cú trên là chủ ngữ, phân cú dưới là thuật ngữ. Có khi hai câu liền nhau, thì câu trên là chủ ngữ, câu dưới là thuật ngữ. Dưới đây là mấy thí dụ trích trong sách của Bally (chủ ngữ in ngả, thuật ngữ in đứng):

— *Moi, je n'arrive pas à résoudre ce problème.* « Tôi, tôi không làm được bài toán này ».

— *Ce problème, je n'arrive pas à le résoudre.* « Bài toán này, tôi không làm được ».

— *Quand il pleut, je reste à la maison.* « Khi nào trời mưa, thì tôi ở nhà ».

— *Si vous désobéissez, vous serez puni.* « Nếu anh không nghe lời, anh sẽ phải phạt ».

— *Il fait froid, je ne sortirai pas.* « Trời lạnh, tôi không đi đâu ».

— *Tu mens, je ne te crois pas.* « Máy nói dối, tao không tin ».

— *Je me promenai. J'ai rencontré Paul.* « Tôi đi chơi. Tôi gặp Paul ».

Chủ trương duy vật làm cho công trình nghiên cứu ngôn ngữ trở nên vô hiệu (theo Bally, đ. 15), thì chủ trương duy tâm cũng không thể làm cho công trình ấy tiến bộ được, vì lối phân tích trên không tôn trọng tính chất độc lập của câu. Muốn nghiên cứu cách cấu tạo ngôn ngữ, muốn phân tích thì phải chọn một

đơn vị ngôn ngữ nào coi là điển hình. Đơn vị điển hình ấy là câu (đ. 4). Muốn dễ dàng phân tích thì phải coi câu là đơn vị độc lập đối với những câu khác trên ngữ tuyến. Nếu phân tích mà câu nọ nhặng với câu kia, thì không sao phân tích được ngôn ngữ.

Vả lại, một câu nói là một sự kiện ngôn ngữ gồm có hai mặt là tư tưởng và ngữ pháp, mật thiết với nhau. Ta không thể tách rời hai mặt ấy ra mà phân biệt ở câu nói một sự kiện tâm lí và một sự kiện ngữ pháp. Vẫn biết rằng phân tích một câu, phải dựa vào ý nghĩa, nhưng tư tưởng diễn tả ra bằng lời nói phải theo quy luật của ngôn ngữ, chẳng khác gì in theo một khuôn khổ nhất định. Vậy thì phân tích câu nói chỉ có thể phân tích tư tưởng theo hình thức cấu tạo, theo cú pháp.

Nghiên cứu ngữ pháp, nên theo phương pháp nào ?

18. Chúng ta biết rằng Saussure chưa hoàn thành học thuyết về ngôn ngữ thông luận thì ông đã qua đời (đ. 12). Ông chỉ mới phác ra mấy nét đại cương, và nói theo Wagner thì đó còn là những điều ông trực giác (intuition de Saussure).

Mới là trực giác thì cần phải đề lí trí phán đoán lại, rồi đem ra thực nghiệm. Cho nên môn đồ của ông có nhiệm vụ khai triển tư tưởng của thầy, rồi tìm phương pháp ứng dụng.

Chủ chương duy tâm và chủ trương duy vật chúng ta nói ở trên là hai cực đoan. Môn đồ Saussure không thiếu gì người thực tế hơn, nhận thấy rằng tư tưởng và hình thức cấu tạo phải nương tựa lẫn nhau. Dầu vậy, về môn ngữ pháp, thuyết tổng hợp vẫn chưa xây dựng được gì đáng kể, mà chỉ phê bình phương pháp cổ điển.

Chưa có kết quả, có lẽ bởi môn đồ Saussure có thành kiến quá mạnh đối với ngữ pháp cổ điển chẳng? Họ muốn bỏ hẳn cái cũ đi, thay bằng cái hoàn toàn mới chẳng? Nhưng muốn tạo ra một cái mới hoàn toàn, như Wager đã viết, không dễ dàng gì mà đi đến đích (đ.13). Vả lại, ngữ pháp cổ điển có đáng phải bỏ hẳn đi không? Ngữ pháp cổ điển quả là có nhiều cái sai lầm, thiếu sót, nhưng không phải là không có điều khả thủ. Tại sao ta không lấy những kiến giải « độc đáo và sâu sắc » (theo Vendryès, đ.8) trong thuyết tổng hợp mà sửa lại ngữ pháp cổ điển? Làm thế, có sợ là làm một công việc vớ vẩn không? Chúng ta không tin như vậy, vì rằng bằng một phân vật liệu cũ ta vẫn có thể làm thành một tạo tác mới, đẹp hơn, vững hơn kiến trúc cũ.

Có hai điểm trong ngữ pháp cổ điển bị chỉ trích nhiều nhất là cách phân định các loại ngữ pháp và cách phân tích câu. Ta thử xem có thể dùng thuyết tổng hợp mà bỏ khuyết chẳng?

Nhưng, trước khi bắt tay vào công việc trùng tu cái lâu đài ngữ pháp cổ, điều kiện tiên quyết là phải có quan niệm xác đáng về ngôn ngữ và câu nói, « tổ hợp điển hình » của ngôn ngữ.

Quan niệm về ngôn ngữ và ngữ pháp.

19. Ngôn ngữ gồm có 3 phần: 1. âm thanh là thể chất, - 2. hình thức cấu tạo, - và 3. nội dung tức là tư tưởng diễn tả ra bằng lời nói hay là ý nghĩa của lời nói.

Âm thanh của ngôn ngữ thuộc về môn ngữ âm học (phonétique). Môn từ nghĩa học (sémantique) nghiên cứu ý nghĩa của

từ ngữ, ý nghĩa ấy ghi trong từ điển. Còn môn ngữ pháp học (grammaire) nghiên cứu hình thức cấu tạo của ngôn ngữ, nhưng hình thức cấu tạo lời nói lại mật thiết với nội dung ý nghĩa của lời nói. Ta hãy lấy thí dụ để chứng minh điều này.

Ta có hai thể từ là *mẹ* và *con*, và một trạng từ là *thương*. Theo phép hoán vị, ba từ ghép với nhau có thể có sáu kiểu ($1 \times 2 \times 3 = 6$):

1. mẹ con thương 2. mẹ thương con 3. thương con mẹ
4. con mẹ thương 5. con thương mẹ 6. thương mẹ con.

Trong sáu kiểu trên, chỉ có hai kiểu, kiểu 2 và kiểu 5, là thành câu, vậy ta có hai câu:

(A) *Mẹ thương con*

(B) *Con thương mẹ*

Nay ta lấy ba từ khác, cũng hai thể từ là *mèo* và *chuột*, và một trạng từ là *bắt*. Ta cũng ghép ba từ ấy theo kiểu hai câu A và B:

(C) *Mèo bắt chuột*

(D) *Chuột bắt mèo*

ta thấy rằng chỉ có kiểu C thành câu nói, mà kiểu D không thành câu nói, vì nó diễn tả một tư tưởng phi lí, nghĩa là không diễn tả một tư tưởng nào cả, mặc dầu về hình thức cấu tạo kiểu D chẳng khác gì ba kiểu A, B và C.

Nếu chỉ để ý đến hình thức cấu tạo mà đặt ra công thức theo chủ trương duy vật, là « Thể từ + Trạng từ + Thể từ » theo kiểu A, B và C, ta còn có thể tạo ra nhiều lối ghép còn vô lí hơn « chuột bắt mèo », như « mèo đọc sách », « ghế uống nước », vân. vân...

Xem vậy thì chỉ có một số ít kiểu mẫu cho ta ghép từ thành câu, những kiểu mẫu mô phạm ấy là tiêu chuẩn của ngôn ngữ;

và tổ chức câu nói phải theo quy luật nhất định nào. Không những thế, câu nói, ngoài âm thanh ra, còn cần có hai yếu tố là hình thức cấu tạo và nội dung ý nghĩa. Hai yếu tố ấy mật thiết với nhau, vì tư tưởng diễn đạt ra bằng lời nói phải nhờ ở cách cấu tạo, mà mục đích của cấu tạo lời nói cũng là để diễn đạt tư tưởng. Những quan hệ các từ với nhau trong câu nói không phải chỉ là quan hệ cấu tạo, mà còn là quan hệ về ý nghĩa. Hai hay nhiều từ ghép với nhau mà không có quan hệ ý nghĩa thì cũng không có được quan hệ cấu tạo. Trong kiểu « chuột bắt mèo », ba từ không tạo ra được quan hệ về ý nghĩa, thì cũng không có quan hệ cấu tạo.

Tóm lại, nói, viết cho đúng ngữ pháp, không những phải biết ghép từ cho hợp với hình thức cấu tạo, mà còn phải chọn từ để cho lời nói, lời viết có ý nghĩa, và đúng với tư tưởng muốn diễn tả. Ý nghĩa một câu không trực tiếp thì cũng gián tiếp thuộc vào ngữ pháp. (Ý nghĩa của từ trong từ điển, như đã nói trên, thuộc về từ nghĩa học).

Vả lại, ý nghĩa của lời nói cũng là một sự thực như âm thanh và hình thức cấu tạo. Bảo rằng nghiên cứu ngôn ngữ theo phương pháp khoa học thì phải quan sát sự thực. Vậy mà bỏ phần ý nghĩa thì sao hợp với phương pháp khoa học? Cho nên những nhà ngữ học đứng đắn không ai chủ trương bỏ ý nghĩa ra ngoài ngôn ngữ.

Chúng ta đã dẫn ý kiến của Saussure : không thể tách âm thanh ra khỏi tư tưởng, mà cũng không thể tách tư tưởng ra khỏi âm thanh (đ.10). Chúng ta cũng đã dẫn ý kiến của Bally, Martinet và Guiraud tỏ thái độ đối với chủ trương duy vật (đ.15).

Chúng ta sẽ dẫn thêm dưới đây ý kiến của mấy nhà nữa, để tỏ rằng ý nghĩa quan trọng chẳng kém gì âm thanh và hình thức cấu tạo.

Otto Jespersen viết trong *The Philosophy of Grammar* (1924) rằng : Nghiên cứu ngôn ngữ, phải luôn luôn nhớ rằng âm và nghĩa, hình thức và công dụng, mật thiết với nhau. Nếu chỉ chuyên về một mặt, mà quên hẳn mặt kia đi, nghĩa là quên rằng âm và nghĩa bao giờ cũng ảnh hưởng lẫn nhau, thì có hại cho môn ngữ học (38).

F. Brunot, trong *La Pensée et la Langue* (1926) thì cho rằng nghiên cứu ngôn ngữ, điều cần thiết là phải biện biệt rõ ràng ý nghĩa trong mỗi trường hợp riêng. Không có phương pháp nào khó khăn hơn, nhưng cũng không có phương pháp nào có hiệu quả hơn (39).

G. Galichet, trong bài tựa cuốn *Méthodologie grammaticale. Etude psychologique des structures* (1953), có phần gay gắt hơn. Ông viết : Lấy có là dùng phương pháp khách quan, nhưng kì thực vì nhiều lí lẽ không dám nói ra, nhiều nhà ngữ học đã võ đoán chỉ coi hình thức là thuộc vào ngôn ngữ, còn nội dung và

(38) " It should be the grammarian's task always to keep the two things in his mind, for sound and signification, form and function, are inseparable in the life of language, and it has been the detriment of linguistic science that it has ignored one side while speaking of the other, and so lost sight of the constant interplay of sound and sense. "

(39) " Ce qui importe pour l'étude de la langue, c'est dans chaque cas particulier, de bien distinguer le sens. Il n'y a pas d'étude plus difficile, mais il n'y en a pas de plus fructueuse " .

cách vận dụng ngôn ngữ lại cho là thuộc vào phạm vi tâm lí (40).

Lí lẽ không dám nói ra, theo Galichet, có phải là điều mà Brunot đã nói ra, và ta vừa dẫn trên không ?

20. Ngữ pháp chia ra hai ngành, là từ pháp (morphologie) và cú pháp (syntaxe). Cú pháp là phép cấu tạo câu; từ pháp là phép cấu tạo từ.

Từ pháp lại chia ra hai mục. Một mục nghiên cứu các cấu tạo một hạng từ gọi là tiếng hợp (mot dérivé); mục này gọi là *morphologie structurele*. Một mục nữa gọi là *morphologie flexionnelle*, nghiên cứu phép biến đổi một từ khi dùng trong câu nói, tùy theo tính (genre), số (nombre, thời (temps) chức vụ (cas), v.v...

Ngôn ngữ của ta thuộc vào loại ngôn ngữ cách thể (langue isolante), khác với ngôn ngữ Tây phương vừa là ngôn ngữ tiếp thể (langue affixante), vừa là ngôn ngữ biến thể (langue flexionnelle) cho nên nếu hiểu từ pháp theo quan niệm Tây phương thì ngữ pháp của ta chỉ có cú pháp, mà không có từ pháp. (Nhờ thế mà ngữ pháp của ta giản dị hơn ngữ pháp Tây phương rất nhiều). Ta hãy so sánh Việt ngữ với Pháp ngữ thì thấy rõ.

Tiếng tiếp hợp cấu tạo bằng cách thêm âm tiếp (affixe) vào âm gốc (racine). Âm tiếp có âm tiếp đầu (préfixe) đặt trước âm gốc,

(40) " Sous couleur d'objectivité, mais au fond pour des raisons moins avouables, les linguistes ont divisé arbitrairement le domaine de la langue en deux zones radicalement séparées : d'une part, le domaine spécifiquement "linguistique" qui se borne à l'aspect morphologique (au sens large) de la langue; d'autre part le domaine psychologique qui, lui, comprend les mécanismes et les valeurs internes".

và âm tiếp cuối (suffixe) đặt sau âm gốc. Thí dụ, *légal* « hợp pháp » là tiếng tiếp hợp gồm có âm gốc /*lég-*/ và âm tiếp cuối /*-al*/; tiếng *illégal* « bất hợp pháp » cũng là tiếng tiếp hợp gồm có âm gốc /*-lég-*/, âm tiếp đầu /*il-*/ và âm tiếp cuối /*-al*/.

So sánh *légal* với *hợp pháp*, *illégal* với *bất hợp pháp*, thì *légal* hay *illégal* là một từ, mà *hợp pháp* có hai từ, *bất hợp pháp* có ba từ. Âm gốc /*-lég-*/ kết hợp với âm-tiếp /*-al-*/ và /*-il-*/ thành tiếng tiếp hợp *légal* và *illégal*, là theo phương tiện từ pháp; nhưng ba từ *pháp*, *hợp* và *bất* kết hợp với nhau thành « *hợp pháp* » và « *bất hợp pháp* », là theo phương tiện cú pháp.

Ta không có *morphologie structurelle*, thì cũng không có *morphologie flexionnelle*. Ta hay so sánh :

<i>un chien noir</i>	<i>một con chó đực đen</i>
<i>une chienne noire</i>	<i>một con chó cái đen</i>
<i>trois chiens noirs</i>	<i>ba con chó đực đen</i>
<i>trois chiennes noires</i>	<i>ba con chó cái đen</i>
<i>il chante</i>	<i>nó hát</i>
<i>ils chantent</i>	<i>chúng nó hát</i>
<i>il chanta</i>	<i>nó đã hát</i>
<i>il chantera</i>	<i>nó sẽ hát</i>

Ta thấy rằng :

a. Đổi *chien* (dương tính) thành *chienne* (âm tính), ta thêm âm /*-(n) e*/. *Chienne* « chó cái » là một từ do *chien* « chó đực » tạo ra theo phương tiện từ pháp, khác với *chó cái*, cũng như *chó đực*, gồm hai từ, kết hợp với nhau bằng phương tiện cú pháp ;

b. Đổi đơn số ra phức số : *chien* thành *chiens*, *chienne* thành *chiennes*, mà thêm âm /*-s*/, là theo phương tiện từ pháp. Trong *ba con chó đực*, *ba con chó cái*, từ *chó* không biến thể, ta hiểu

theo ý phức số là nhờ ý nghĩa cả tổ hợp. Còn *il* « nó » đổi ra *ils* « chúng nó » cũng là theo phương tiện từ pháp, khác với *chúng nó* cấu tạo theo phương tiện cú pháp ;

c. Theo ngữ pháp Tây phương, tiếng phụ phải hợp với tiếng chính theo tính và theo số : *un* > *une*, *noir* > *noire*, *noir* > *noirs*, *noire* > *noires*, *chante* > *chantent*. Phép phù hợp ấy theo phương tiện từ pháp. Ngôn ngữ của ta không có phép phù hợp như vậy.

d. Thời của trạng từ (*verbe*) diễn tả bằng phương tiện từ pháp. Âm */-e/* trong *chante*, biểu thị thời hiện tại. Thời quá khứ diễn tả bằng âm */-a/* trong *chanta* ; thời vị lại diễn tả bằng âm */-era/* trong *chantera*. *Chanta* và *chantera* đều là từ, nhưng đã hát và sẽ hát, mỗi tổ hợp có hai từ kết hợp với nhau theo phương tiện cú pháp.

Hiện nay, tại Tây phương chỉ có rất ít ngôn ngữ còn dùng âm phụ để chỉ chức vụ của từ trong câu. Pháp ngữ đã bỏ hết những âm phụ ấy rồi, vậy ta hãy dẫn một thí dụ trong tiếng Latinh : *Paulus caedit Petrum* « Paul đánh Peter ». Âm phụ */-us/* thêm vào *Paul* để chỉ chức vụ chủ ngữ, và âm phụ */-um/* thêm vào *Peter* để chỉ chức vụ khách từ. Vì có những âm phụ dùng để chỉ chức vụ, nên thứ tự các từ trong câu không cần thiết, và ba tiếng *Paulus*, *Petrum* và *caedit* đặt thế nào thì câu cũng vẫn có nghĩa là Paul đánh Peter.

Nói tóm lại, ba yếu tố cấu thành ngôn ngữ là âm thanh, hình thức cấu tạo và nội dung ý nghĩa. Ngữ pháp nghiên cứu hình thức cấu tạo lời nói, nhưng nội dung ý nghĩa mật thiết với hình thức cấu tạo, nên nội dung ý nghĩa cũng thuộc vào ngữ pháp.



Nếu quan niệm từ pháp như của Tây phương, thì ngữ pháp của ta không có phần từ pháp mà chỉ có phần cú pháp. Nhưng ta cũng có từ pháp, và từ pháp của ta khác hẳn từ pháp Tây phương. Từ pháp của ta rất giản dị, chỉ nghiên cứu cách cấu tạo từ kép tức là từ phức âm. Từ kép của ta không có gì có thể so sánh với tiếng tiếp hợp của Tây phương.

Có người Việt nam đã đem quan niệm từ pháp Tây phương vào ngữ pháp của ta. Đó là điều lầm lỗi rất lớn, làm sai lạc cả đặc tính của Việt ngữ. Nghiên cứu ngôn ngữ của ta, điều cần nhất là phải biết rằng ngôn ngữ của ta thuộc vào loại ngôn ngữ cách thể (langue isolante), khác hẳn ngôn ngữ Tây phương vừa là ngôn ngữ tiếp thể (langue affixante), vừa là ngôn ngữ biến thể (langue flexionnelle). Không nhận định ra điểm chủ não ấy thì không thể nào có kết quả được.

(Còn tiếp)

TRƯƠNG VĂN CHÌNH

CÁO LỖI

Đề báo phát hành kịp thời gian, chúng tôi tạm gát bài « Đề tiến đến việc máy móc hóa công tác dịch thuật » của Lê Mạnh Thát một kỳ.

Xin thành thật cáo lỗi cùng tác giả và độc giả.

TU TƯỜNG

TƯ TƯỞNG

Năm thứ IV - Số 8 tháng 10 năm 1971

MỤC LỤC

- 1 MỤC TIÊU VÀ ĐƯỜNG HƯỚNG
CỦA VIỆN CAO ĐẲNG PHẬT HỌC Thích Minh Châu 3
- 2 HOA NGHIÊM
PHÁP GIỚI QUÁN Tuệ Sỹ 13
- 3 BẢN THUYẾT TRÌNH VỀ
TÌNH YÊU TRONG TRIẾT HỌC
KIERKEGAARD Lê Tôn Nghiêm 39
- 4 THƠ { Trần xuân Kiêm 59
Chu Sơn
Nam Chử
- 5 ĐẠO PHẬT VIỆT Thích Đức Nhuận 63
- 6 THUYẾT TỔNG HỢP
VỀ NGÔN NGỮ HỌC Trương văn Chình 79

Giá 70\$

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20 - 4 - 1970.
In tại Ấn quán Vạn Hạnh, 222 Trương Minh Giảng — Saigon.



TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM

HUẾ QUANG



NGUYỄN ĐĂNG THỰC

THỀ GIỚI THI CA NGUYỄN DU

Qua Nguyễn Du tinh thần truyền thống Á Châu mà tâm linh thực hiện của thiền sư Vạn Hạnh đã chứng minh, là Sức mạnh giải phóng cho con người và cho dân tộc Bởi vì qua hồn thơ Nguyễn Du chúng ta nhận thấy con người Nguyễn Du, và qua con người thấy Đạo.

« Văn dĩ tái đạo »

« Thi ngôn kỳ chí »

Đấy là tinh thần văn nghệ điển hình Đông Phương, và đấy cũng là tinh thần đạo học truyền thống Á Châu. « Văn tức là người », con người thể hiện cho đạo lý, « Nhân năng hoãng đạo, phi đạo hoãng nhân » « Con người có thể mở mang đạo lý, không phải đạo lý mở mang con người ». Bởi thế mà tư tưởng đạo lý truyền thống đều bắt nguồn từ trong nguồn cảm hứng thi ca. Thánh ca David, Thánh ca Vedas, Kinh Thi đều khởi điểm cho tiếng nói của hồn thơ linh thiêng làm môi giới giữa cá nhân và Thượng Đế, giữa con người và vũ trụ đại đồng.

Qua hồn thơ Nguyễn Du, chúng ta cảm thông với tâm hồn dân tộc, với hồn sông núi.

KINH THI