

TẬP SAN

NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC
PHẬT GIÁO THỪA THIÊN - HUẾ

Số 19 ■ PL. 2550 / 2006 ■ Phổ biến nội bộ

tập san nghiên cứu Phật học
số 19 ■ PL. 2550 – 2006

03 – Lê Mạnh Thát ▶ *Một Số Nhận Xét Cuối Cùng Về Triết Học Thế Thân*, dịch Việt: **Đạo Sinh. 31 – Tuệ Sỹ** ▶ *Huyền Thoại Duy-ma-cật. 50 – Hồng Dương* ▶ *Phân biệt, Ngôn Ngữ và Tu Chứng (p.III). 83 – Thích Thái Hòa* ▶ *Giới Thiệu Phẩm Vua Diệu Trang Nghiêm – Kinh Pháp Hoa. 103 – Thơ* ▶ **Phổ Đồng, Tuệ Nguyên. 107 – Lê Mạnh Thát** ▶ *Some Problems of Nhan Tong's Thought.*

• Bìa: Ảnh minh họa trong *Thiền Uyển Tập Anh*, bản dịch Pháp *Un Livre des Moines Bouddhistes dans le Vietnam d'Autrefois* của GS Philippe Langlet và Dominique De Miscault.

TRIẾT HỌC THỂ THÂN

Một Số Nhận Xét Cuối Cùng

Lê Mạnh Thát

Từ những gì đã nói, nay ta có thể hình thành một số nhận xét cuối cùng về triết học Thể Thân cũng như ý nghĩa của nó đối với chúng ta ngày nay. Ở Chương I, chúng tôi đã chỉ ra rằng có thể sử dụng phương pháp di truyền để nghiên cứu triết học này, xem nó là sự phát triển từ một quan tâm triết học ban đầu. Mỗi quan tâm sơ khởi này tập trung quanh vấn đề đối tượng của thức chính xác là gì. Chúng ta đã thấy Thể Thân nỗ lực như thế nào để đáp lại mỗi quan tâm đó qua việc phát triển một công cụ luận lý được chúng ta ngày nay biết đến là sự mô tả. Từ công cụ này, các quan niệm mới được rút ra, không chỉ để tăng cường giải pháp của ông mà còn giúp ông tìm ra một trả lời thỏa đáng đối với quan tâm đó. Câu trả lời đặt nền tảng trên khái niệm mọi hoạt động của một thức hoàn toàn được quy định bởi, và tùy thuộc trọn vẹn vào ngôn ngữ. Như vậy, thức được xem như không hiện hữu chừng nào còn được định nghĩa là một loại thức như thế. Không có cái gọi là thức thuần túy. Thức luôn luôn là thức về cái gì đó. Vì lẽ đó, nó hàm chứa trong tự thân cái gì đó khác hơn chính nó, điều này trước tiên tạo cho nó chuẩn mực của một thức và lập thành lý do tồn tại của nó. Và ‘cái gì đó khác hơn chính nó’ này chính là ngôn ngữ. Chính ngôn ngữ tạo cho thức cơ hội để nó tự lập thành. Cũng chính ngôn ngữ được bao hàm

để hiển bày các hoạt động của nó. Và cuối cùng, cũng chính ngôn ngữ làm cho nó trở thành những gì nó là, tức là thức. Thật vậy, như Thế Thân đã nói, sự vận hành của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Và thật khó để quan niệm một hoạt động của thức mà không có ngôn ngữ nào kèm theo, dù là ngôn ngữ nói hay ở dạng nào khác.

Vai trò rất quan trọng của ngôn ngữ trong những hoạt động như thế này đã được mọi người thừa nhận, không chỉ do các tiến bộ đạt được trong các lãnh vực ngôn ngữ học tâm lý và nghiên cứu não bộ, mà còn do khả năng con người có thể tạo ra sự thông minh nhân tạo.¹ Tuy nhiên, một điều đặc biệt và kỳ lạ là những ý nghĩa đạt được này thường bị bỏ qua trong một số triết gia hàng đầu. Vì vậy, kể từ khi Husserl đưa ra phát biểu nổi tiếng “ý thức luôn là ý thức về cái gì đó”² thì vấn đề ý thức đã tiếp tục được bàn đến để

¹ Lenneberg, *Biological Foundation of Language*, New York: John Wiley & Son, 1967; Whorf, *Language, Thought and Reality*, New York: Penguin Book, 1956; Basson and O’Conner, “*Language and Philosophy: Some Suggestions for an Empirical Approach*”, *Philosophy* XXII (1947): 49-65; Bogoch, *The Future of the Brain Sciences*, New York: Academic Press, 1969; Quarten et. al., *The Neurosciences*, New York, 1967; Nilsson, *Problem-Solving Methods in Artificial Intelligence*, New York: MacGraw-Hill Computer Science Series, 1971; Fogel et. al., *Artificial Intelligence through Stimulated Evolution*, New York: John Wiley & Son, 1966; George, *The Brain as a Computer*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

² Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle: Niemeyer, 1900-1901; Spiegelberg, “*Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*”, *Philosophische Hefte* V (1936): 175-191; Sartre, “*Une idée fondamentale de Husserl: L’Intentionalité*”, trong *Situations* I, Paris: Gallimard, 1946: 89=92; Sartre, “*La Transcendance de L’Ego: Esquisse d’une description phénoménologique*”, *Recherches philosophiques* VI (1936/1937): 85-123; Gurvitsch, “*On the Intentionality of Consciousness*”, trong *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Farber, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1940; Waelhens, “*L’Idée*

xem có một thức như thế không. Ngay cả Sartre cũng vẫn không xem xét đúng vai trò chủ chốt đó mặc dù lý thuyết coi mở của ông về thức cho thấy một sự cải tiến quan trọng so với thuyết của Husserl và gần với thuyết của Thế Thân nhất ở chỗ phủ nhận sự mặc định về tồn tại của một Bản thể siêu nghiệm. Mặc dù cùng với Heidegger, ông đã thừa nhận “tôi là những gì tôi nói” và “tôi là ngôn ngữ”, nhưng ông chỉ bằng lòng nói rằng “ngôn ngữ không phải là một hiện tượng được thêm vào tồn-thể-vị-tha-thể (being-for-others). Nó vốn là tồn-thể-vị-tha-thể; có nghĩa, sự thật là chủ thể tính tự kinh nghiệm chính nó như một đối tượng đối với chủ thể tính khác. (...) Ngôn ngữ không phải là một bản năng của cấu trúc nhân thể, nó cũng không phải là một phát minh của chủ thể tính chúng ta. Nhưng cũng không cần xem nó như ‘tồn thể-ngoài-tự thể’ (being-outside-of-self) thuần túy của Tại thể (Dasein). Nó hình thành một phần của điều kiện con người; nó vốn là bằng chứng mà tiềm thể (for-itself) có thể nêu ra về cái tồn-thể-vị-tha-thể của nó, và sau cùng nó là sự vượt qua bằng chứng này và sự ứng dụng của nó đối với các khả năng mà các khả năng này là của tôi; tức, đối với các khả năng là cái này hay cái kia của tôi đối với Tha thể.”³ Như vậy, “qua sự vụ độc nhất là dù tôi có thể làm gì đi nữa thì những hành vi của tôi vốn được quan niệm và thực hiện một cách tự do, những dự định được thực hiện theo khả năng của tôi đều có một ý

phénoménologique d'intentionnalité”, trong *Husserl et la Pensée moderne*, ed. van Breda et. al. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959; Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, *Analecta Husserliana* I (1970): 100-132.

³ Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard, 1943. Tôi đã dùng bản dịch của Hazel Barnes, *Being and Nothingness*, New York: Washington Square Press, 1966: 455-6.

nghĩa ở ngoài chúng, một ý nghĩa nằm ngoài tôi và tôi kinh nghiệm nó. Chính theo ý nghĩa này—và chỉ theo ý nghĩa này—mà Heidegger có lý khi tuyên bố rằng tôi là những gì tôi nói.” Nói cách khác, vai trò ngôn ngữ được xét đến chỉ qua phương tiện giao tiếp và vì thế hoàn toàn được định đoạt bởi tồn-thể-vị-tha-thể của nó theo nghĩa “nó dự tưởng một quan hệ nguyên sơ với một chủ thể khác.”

Tuy nhiên, khi mô tả như thế về vai trò và, theo một nghĩa nào đó, về yếu tính của ngôn ngữ, Sartre đã bỏ qua một điều rất quan trọng, một điều cuối cùng đã dẫn ông đến một nhị nguyên luận mới, một mặt đặt ra sự tồn tại của cái gọi là “tồn thể-hiện thể” (being-in-itself) và mặt kia là sự tồn tại của “tồn thể-tiềm thể” (being-for-itself). Điểm mấu chốt là ngôn ngữ không chỉ là tính thể của tồn thể-vị-tha-thể, mà nó còn là tính thể của tồn thể-tiềm thể cũng như tồn thể-hiện thể. Ngôn ngữ là tính thể của tồn thể-vị-tha-thể, hoặc đúng hơn, cũng là tính thể của tồn thể-tiềm thể và của tồn thể-hiện thể vì chính ngôn ngữ làm cho thức trở thành cái không phải là nó và không phải cái nó là, như chúng ta đã thấy. Chính do sự mô tả về ngã và pháp mà thức tự chuyển biến, và sự chuyển biến này chỉ có thể xảy ra do sự kiện nó là một cấu trúc ngôn ngữ, như Thế Thân đã nói. Tóm lại, dù có trường hợp ngôn ngữ dự tưởng một quan hệ nguyên sơ với một chủ thể khác thì quan hệ này vẫn chỉ có thể xảy ra do có một thức nào đó trước tiên. Nếu không, rốt cuộc thì quan hệ với một chủ thể khác là gì?

Vì thế, nếu ngôn ngữ có thể dự tưởng một “quan hệ nguyên sơ với một chủ thể khác” như Sartre đã đề xướng thì cùng lúc nó phải là nhận thức của chủ thể có quan hệ nguyên sơ với chủ thể khác. Thế nhưng, thức của một chủ thể chỉ có thể là một ngôn ngữ chừng nào nó là một cấu trúc ngôn

ngữ, một cấu trúc cho phép nó (thức) tự diễn đạt nhiều cách khác nhau và thường xuyên khi hoàn cảnh sống đòi hỏi. Ở đây, chúng ta không cần phải bàn xem có phải ngôn ngữ là nhân tố tiên khởi kích hoạt toàn bộ phát triển của hệ thần kinh trung tâm trong con người hay không.⁴ Tuy nhiên, nếu thật sự như thế, như đã giả thiết, thì tiến trình chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Kết quả, phát biểu “tôi là những gì tôi nói” không chỉ nên được diễn dịch là “một chứng cứ mà tiềm thể có thể đưa ra về tồn-thể-vị-tha-thể của nó”, mà còn là chứng cứ về chính tính thể của nó. Chính sự thất bại không nhận ra được điểm này cuối cùng đã dẫn Sartre đến một ngụ thuyết mới về nhị nguyên của ông, tức cái Pour-soi và En-soi. Một loại nhị nguyên luận đòi hỏi “một kết nối tổng thể” phải được giải quyết và tái hợp ở chỗ “cái Pour-soi, thật ra, không là gì cả mà chỉ là sự trống rỗng hoàn toàn của cái En-soi: nó giống như một lỗ hổng của tồn thể ở trung tâm của Hữu thể.”

Vấn đề Pour-soi và En-soi tạo thành một loại nhị nguyên luận hư ngụ và một “kết nối tổng thể”, có thể dễ dàng chỉ ra bằng cách cho thấy rằng chúng đều phụ thuộc vào ngôn ngữ để trở thành một phần nào đó trong tiến trình tư tưởng trước tiên. Trước đây, chúng tôi đã mô tả “pour-soi”, tức thức, là một cấu trúc ngôn ngữ như thế nào. Nay, trong phạm vi cái “en-soi” được định nghĩa theo định nghĩa của Sartre, thì nó có thể, theo cách như thế, được chứng minh

⁴ Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris: Albin Miched, 1964; Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris: Edition du Seuil 1970; Pribram, *The Languages of the Brain*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971; Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling II*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

chỉ là một sản phẩm của tiến trình cấu trúc ngôn ngữ đó, tức một sản phẩm của thức.

Thí dụ, Sartre nói rằng “tồn thể bị cô lập trong chính tồn thể của nó và không nằm trong bất kỳ nối kết nào với những gì không phải chính nó. Sự biến dịch, sự chuyển hóa, hoặc bất cứ cái gì cho phép chúng ta nói rằng tồn thể chưa phải là những gì nó là và nó đã là những gì nó không là—tất cả những điều này đều không được phép về mặt nguyên lý. Bởi vì tồn thể là tồn thể của chuyển thể và vì lẽ đó siêu việt chuyển thể.”⁵ Chúng tôi chọn phát biểu đặc thù này của Sartre để minh họa cái “en-soi” được quan niệm và mô tả như thế nào. Nếu đọc nó, người ta sẽ bị giật mình ngay bởi tính chất nguy hiểm của nó trong khẳng định “tồn thể là tồn thể của chuyển thể và vì lẽ đó siêu việt chuyển thể”. Ngoài ra, phát biểu này còn có khuynh hướng xác minh những gì chính Sartre phủ nhận, tức “tồn thể en-soi không có nội thể đối lại ngoại thể và tương tự một xét đoán, một qui luật, một ý thức của chính nó. En-soi không có gì bí ẩn; nó cụ thể.” Bởi vì, khi nói rằng bên ngoài chuyển thể còn có một tồn thể mà tồn thể này “là tồn thể của chuyển thể” thì rõ ràng Sartre phải cho rằng cái tồn thể en-soi thật sự có nội thể đối lại với ngoại thể và chẳng có gì bí ẩn. Nếu không, nếu tồn thể là tồn thể của chuyển thể và tồn thể của chuyển thể là tự thân chuyển thể thì làm sao tồn thể có thể siêu việt chuyển thể? Và ở đây chúng ta thấy được bằng cách nào mà Sartre, qua tài xảo biện của mình, đã loại trừ vấn đề chí tử ngàn đời của triết học Tây phương, tức tồn thể đối với chuyển thể. Vấn đề này đã được Socrates phát

⁵ Sartre, *Being and Nothingness*, pp lxxviii-lxxix.

biểu rõ ràng trong một song thoại của ông với Cratylus mà Plato đã ghi lại trong *Cratylus* của ông như sau:

Socrates: Làm thế nào để tìm hiểu hay khám phá các thực thể có lẽ là một vấn đề quá lớn mà ông hoặc tôi đều không quyết định được; thế nhưng, cũng đáng giá để đạt đến ngay cả kết luận này, đó là chúng có thể được tìm hiểu và tìm kiếm, không phải từ danh tự mà qua tự thân chúng nhiều hơn qua danh tự.

Cratylus: Điều đó thật hiển nhiên, thưa Socrates.

Socrates: Vậy chúng ta hãy khảo sát một điểm nữa để tránh bị phỉnh phờ bởi sự vụ rằng hầu hết các danh tự này đều hướng theo một chiều. Giả sử, nên chứng thực rằng mặc dù những ai đưa ra các danh tự đều làm thế với tin tưởng vạn vật đang biến dịch và trôi chảy—chính bản thân tôi nghĩ rằng họ đã thật sự có tin tưởng đó—thì trong thực tế điều đó vẫn không đúng, và tự thân những người đưa ra danh tự đó, sau khi bị rơi vào một dòng xoáy, đều bị cuốn trôi và lôi kéo chúng ta theo họ. Cratylus xứng đáng của tôi, hãy xem xét một vấn đề về cái tôi thường mơ: Chúng ta có sẽ khẳng định rằng có bất kỳ một cái mỹ tuyệt đối, hoặc một cái thiện tuyệt đối, hoặc bất kỳ một hữu thể tuyệt đối khác nào đó, hay không?

Cratylus: Tôi nghĩ có, thưa Socrates.

Socrates: Thế thì chúng ta hãy xét đến cái tuyệt đối, không phải là một khuôn mặt đặc biệt nào đó hoặc cái gì đó thuộc loại đó, có đẹp hay không, hay tất cả những thứ này có biến dịch hay không. Theo ý chúng ta, cái mỹ tuyệt đối không phải luôn luôn như nó là hay sao?

Cratylus: Điều đó không tránh được.

Socrates: Nếu nó luôn luôn trôi chảy, vậy ta có thể nói chính xác rằng nó là cái này, và nó là cái kia, hay, chính vào khoảnh khắc chúng ta đang nói thì nó phải dứt khoát trở thành một cái gì khác và trôi chảy và không còn là những gì nó là?

Cratylus: Điều đó không tránh được.

Socrates: Vậy thì, cái mà nó không bao giờ giữ nguyên trạng làm sao có thể là cái gì đó được? Bởi vì nếu nó đã từng giữ nguyên trạng, thì rõ ràng vào lúc đó nó không biến dịch; và nếu nó luôn

luôn giữ nguyên trạng và luôn luôn là như thế, làm sao nó có thể từng biến dịch hay chuyển dịch mà không từ bỏ tự dạng của nó?

Cratylus: Nó không thể làm như thế tí nào cả?

Socrates: Vâng, nó cũng không thể được ai biết đến. Bởi vì, vào khoảnh khắc người tìm cách tìm hiểu nó tiếp cận nó thì nó trở thành một cái khác và khác hẳn, để rồi tính thể và tướng trạng của nó không còn có thể được biết đến; và chắc chắn rằng không có tri nhận nào biết được cái mà nó không có một tướng trạng nào cả.

Cratylus: Nó giống như ngài nói.

Socrates: Thế nhưng, chúng ta cũng không thể nói rằng có sự tri nhận nào đó nếu mọi thứ đang biến dịch và không có gì giữ nguyên cố định; bởi vì nếu tự thể tri nhận không biến dịch và vẫn tiếp tục là tri nhận thì tri nhận sẽ giữ nguyên, và sẽ có sự tri nhận; nhưng nếu chính tính thể của tri nhận biến dịch, vào khoảnh khắc của sự biến dịch, thành một tính thể tri nhận khác thì sẽ không thể có tri nhận; và nếu nó luôn luôn biến dịch, sẽ luôn luôn không có tri nhận, và qua lý luận này sẽ không có bất cứ cái gì được biết đến và cũng không có bất cứ ai biết. Nhưng nếu luôn luôn có cái biết và cái được biết—nếu cái mỹ, cái thiện, và tất cả các thực thể khác hiện hữu—thì tôi không thấy được làm thế nào lại có bất kỳ sự tương tự nào giữa các điều kiện này của điều tôi bây giờ đang nói và [của] sự biến dịch hay sự chuyển dịch. Nay, [vấn đề] đây có phải là tự thể của các sự vật, hay có phải thuyết của Heraclitus và nhiều người khác là đúng, là một vấn đề khác; nhưng điều chắc chắn là không có con người có ý thức nào có thể đặt bản thân mình và linh hồn mình dưới sự khống chế của danh tự, và tin tưởng vào danh tự và những người đặt ra chúng đến độ xác quyết rằng anh ta biết được bất kỳ điều gì; anh ta cũng không lên án mình và mọi thứ và nói rằng không có sự vận hành trong đó, mà [anh ta sẽ nói] rằng mọi thứ đang trôi chảy như những chiếc bình rò rỉ, hoặc tin tưởng rằng mọi thứ thì giống như những người bị tác động của bệnh viêm chảy, trôi chảy và chuyển dịch mọi thời. Cratylus, có lẽ thuyết này đúng, nhưng có lẽ nó không đúng. Vì thế, ông phải xem xét một cách can đảm và thông suốt và không chấp nhận bất cứ điều gì một cách khinh suất—bởi vì ông vẫn còn trẻ và đang trong thời thanh

xuân; lúc đó, nếu tìm ra chân lý sau cuộc tầm nghiên, ông hãy cho ta biết.⁶

Như vậy, Socrates đã cho chúng ta một lý do mạnh mẽ tại sao phải tồn tại một cái gì đó siêu việt cái đang biến dịch và chuyển hóa để cho ngay cả tự thể những gì đang biến dịch và chuyển hóa cũng có thể được tri nhận. Nói cách khác, phải tồn tại một tồn thể và tồn thể này là tồn thể của chuyển thể và siêu việt chuyển thể. Trong mức độ đó, mô tả của Sartre về khái niệm tồn thể-en-soi của ông phù hợp với quan niệm về tuyệt đối của Socrates. Tuy nhiên, ngoài điều này ra, cái làm cho mô tả của Sartre trở thành một thứ nguy hiểm là chủ trương của ông “tồn thể-en-soi không có nội thể đối lại với ngoại thể ...[và] không có gì bí ẩn,” một điều không hề thấy trong quan niệm của Socrates. Ít ra, Socrates đã cho chúng ta biết tại sao phải tồn tại các tuyệt đối như mỹ hoặc thiện bằng cách chỉ ra rằng nếu mọi thứ đang biến dịch và không có gì giữ cố định, sẽ luôn luôn không có sự tri nhận, cũng không có người tri nhận và cái được tri nhận. Ngay cả Sartre cũng tìm cách tránh né vấn đề này bằng loại lập luận lấp lửng như đã thấy. Thế nhưng, điểm nổi bật nhất của song thoại trên giữa Socrates và Cratylus là Socrates, trong nội dung trình bày của ông về vấn đề danh tự, đã bàn đến vấn đề chúng ta có thể tri nhận gì nếu mọi thứ đang biến dịch. Và ở đây ông có thể cho chúng ta một chứng cứ tại sao cái gọi là tồn thể ‘en-soi’ chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ.

Chúng ta đã thấy rằng Socrates và Cratylus đồng ý “làm thế nào để tìm hiểu hay khám phá các thực thể có lẽ là một vấn

⁶ Plato, *Cratylus*, ed. H. N. Fowler, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953: 186-190: bản dịch Anh ngữ của Fowler.

đề quá lớn mà ông hoặc tôi đều không quyết định được; thế nhưng, cũng đáng giá để đạt đến ngay cả kết luận này, đó là chúng có thể được tìm hiểu và tìm kiếm, không phải từ danh tự mà qua tự thân chúng nhiều hơn qua danh tự”. Ngày nay, chúng ta còn biết rõ hơn nhiều là mặc dù các thực thể “có thể được tìm hiểu và tìm kiếm, không phải từ danh tự mà qua tự thân chúng nhiều hơn qua danh tự” nhưng vẫn chính qua danh tự mà bất cứ thực thể nào cũng có thể được biết đến. Chẳng hạn, bây giờ tôi đang quan sát cuốn sách màu xanh trên bàn viết của tôi. Cuốn sách nằm ở đó. Nếu tôi có thể biết được bất cứ điều gì từ sự quan sát của tôi thì không phải cuốn sách vật chất đó chuyển vào tri nhận của tôi và lấp đầy một khoảng trống nào đó ở trong đó. Đúng hơn, chính thông tin của nó được truyền vào não bộ tôi qua nhiều kênh vật lý khác nhau và vô số tiến trình hóa học và cuối cùng nó sẽ được xử lý ở đó để tôi có thể có ý thức về cuốn sách của tôi và tri nhận của tôi về nó. Vậy, rõ ràng nếu có một thực thể thì thực thể đó chỉ được biết đến chừng nào nó là một loại thông tin được cung cấp cho chúng ta. Và một khi đã như thế, điều tất yếu sẽ là nếu có gì đó có thể được biết đến thì, xét theo nghĩa rộng nhất, nó chỉ có thể được biết qua chính danh tự của nó. Thật vậy, như đã nói, khó quan niệm được rằng bất cứ hoạt động ý thức nào, bất cứ tri nhận nào được biết đến mà không có ngôn ngữ được diễn đạt.

Khi vai trò của ngôn ngữ được quan niệm như thế trong tiến trình tri nhận, hiển nhiên là vấn đề nan giải Socrates đặt ra có thể tránh khỏi dễ dàng. Ông cho rằng nếu “mọi vật đang biến dịch và không có gì giữ nguyên cố định,” thì “sẽ luôn luôn không có tri nhận, ... sẽ không có bất cứ cái gì được tri nhận và cũng không có bất cứ ai tri nhận”. Lý

do đưa ra một phát biểu như thế nằm ở nhận thức nếu mọi sự vật đang biến dịch và không có gì giữ được cố định thì “vào khoảnh khắc người tìm cách tìm hiểu nó tiếp cận nó thì nó trở thành một cái khác và khác hẳn, để rồi tính thể và tướng trạng của nó không còn có thể được biết đến; và chắc chắn rằng không có tri nhận nào biết được cái mà nó không có một tướng trạng nào cả”. Vì lẽ đó, nếu “chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ” thì vẫn có thể có sự tri nhận cho dù và mặc dù “mọi sự vật đang biến dịch và không có gì giữ nguyên cố định”. Bởi vì không phải tự thân các sự vật cấu thành tri nhận mà chính thông tin chúng cung cấp và, chịu sự xử lý trong não bộ con người, giúp sinh khởi tri nhận này. Như vậy, cho dù “vạn vật đang biến dịch và không có gì giữ cố định” thì điều đó cũng không hề gì. Thật vậy, trong chừng mực các sự vật đang biến dịch cũng như sự tri nhận đang biến dịch được biết đến thì cái biết này chắc chắn không xuất phát từ tự thân sự vật hay từ tri nhận. Bởi vì, nếu không phải thế, chúng phải tồn tại trong hai sát na khác nhau trong cùng một lúc mới có thể chứng minh rằng một khác biệt nào đó trong hai sát na này cho thấy sự có mặt của một thay đổi trong chính chúng. Và hiển nhiên chúng không thể làm được điều này, bởi vì một vật không thể tồn tại cùng lúc trong hai sát na khác nhau. Vì vậy, để có được tri nhận về sự thay đổi, ta cần có cái gì đó hơn là tự thân các vật đang biến dịch. Cái gì đó không phải là những cái tuyệt đối của Socrates, cũng không phải là cái tồn thể ‘en-soi’ của Sartre vì chúng chỉ là những giả định dựa vào thông tin mà tự thân các sự vật hiển thị. Như vậy, nhị nguyên luận hư ngụy của Sartre về cái tồn thể ‘en-soi’ và tồn thể ‘pour-soi’ chính xác chỉ là những gì nó là, tức một nhị nguyên luận hư ngụy. Cái tồn thể ‘en-soi’ không gì

khác hơn một cấu trúc ngôn ngữ; và cả cái tồn thể ‘pour-soi’ cũng thế, chỉ với điểm khác biệt dễ thấy là trong khi cái sau là một tiền trình thì cấu trúc ngôn ngữ của cái trước là một sản phẩm.

Đến đây, người ta có thể thắc mắc tại sao chúng ta dừng lại lâu như thế để bàn về một loại nhị nguyên luận hư giả của Sartre về cái tồn thể “en-soi” và ‘pour-soi’. Hiển nhiên không phải bản thân Sartre cũng không phải triết học ông có cái gì đó liên quan đến Thế Thân đến độ phải thiết lập một quan hệ lịch sử công khai. Tuy nhiên, chúng ta có thể dùng chúng như một thí dụ điển hình để thấy rõ các vấn đề hư ngụy trong triết học đã tồn tại dai dẳng như thế nào, và từ đó chúng ta có thể thấy được giá trị của nhiều đóng góp của chính Thế Thân hơn trong việc loại trừ các ngụy thuyết đó. Chúng ta đã thấy rằng đứng trước một thế giới biến dịch thần tốc Socrates đã phát biểu rằng phải tồn tại cái gì đó bất biến để cho cái đang biến dịch có thể được tri nhận, và ông gọi cái đó là hữu thể tuyệt đối. Sartre cũng đồng ý, mặc dù với những lý do hơi khác, là “tồn thể siêu việt chuyển thể”. Tuy nhiên, trong khi Socrates ít ra cũng trình bày được nhận thức sắc bén của ông về sự phức tạp của vấn đề và liên hệ của nó với vai trò của ngôn ngữ bằng sự hình thành toàn bộ phát biểu của ông trong các giới hạn của một ngôn ngữ thì Sartre đã hoàn toàn thất bại không nhận ra được như thế. Và đó là những gì làm cho lập luận của ông thấp kém hơn của Socrates, và vì thế đã gần như một lỗi ngụy biện, như đã nói. Phát biểu của Socrates, cho dù tính chất hấp dẫn của nó, ngày nay vẫn không cần được tán dương, khi chúng ta biết rằng không phải cái hữu thể tuyệt đối cho phép chúng ta tri nhận sự vật biến dịch như đã được giả thiết trong phát biểu này; mà đúng hơn, chính sự

thân ngôn ngữ của một người thực hiện công việc đó. Và đây chính là tính thể của triết học Thế thân.

Thế Thân lớn lên trong một truyền thống triết học vốn minh nhiên khẳng định rằng “không có người làm, hành động làm, và cái được làm”, một khẳng định có thể được diễn giải theo ngôn ngữ của Socrates thành “không có tri nhận, người tri nhận, và cái được tri nhận”.⁷ Bởi vì truyền thống này quan niệm vạn pháp đều được ràng buộc trong luật duyên khởi: “khi cái này có thì cái kia có”. Vì thế khi một phát biểu thuộc loại “Tôi thấy một cái cây” được đưa ra, người ta hiểu rằng nó không hàm ý gì khác hơn một mô tả bình thường trong đó các điều kiện thuộc một số loại khác nhau thật sự hoạt động và tác động lẫn nhau để tạo ra, trong trường hợp này, một sự vụ gọi là “Tôi thấy một cái cây”, và trong đó không có người thấy, sự thấy, hay cái được thấy nào được giả định là thuộc về một hữu thể hay những thực thể nào đó. Như vậy, đúng với thuyết về vô-tự-tính của nó, truyền thống này xem mọi sự vụ và mọi sự vật khác chỉ là một số loại phản ứng tương tự như các phản ứng hóa học và các kết quả của chúng.

Với truyền thống triết học đó, một điều quá hiển nhiên là khi đối mặt với thách thức đặt ra bởi thuyết của Tỳ Bà Sa về đối tượng của thức, Thế Thân đã đề ra giải pháp của riêng ông một cách rất đặc thù. Trước tiên, ông tự hỏi có phải danh tự có thể là đối tượng của một thức. Kế đến, nếu thế, cái gì sẽ xảy ra? Cuối cùng, một thuyết như thế mang ả nghĩa gì trong hành động của con người? Từ những gì

⁷ *Vimśatikā* ad 8: *nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetūkāḥ iti vacānāt*/. Cf. *Abhidharmakośa* IX: 475; *Vimalākīrtinirdeśasūtra*, Taishō 475: 537c16 & Taishō 476: 558c4.

đã nói, chúng ta thấy rằng để trả lời câu hỏi đầu, Thế Thân đã đề ra thuyết mô tả, mình chứng xác thực một danh tự thật sự có thể là đối tượng của một thức, bởi vì bất kể ta nói “có sự sinh ra một đứa bé” hay “một đứa bé chào đời” hay “cái được sinh ra là đứa bé”, v.v., thì tất cả đều cùng ám chỉ một điều, đó là thông báo về sự ra đời của một đứa bé. Nói cách khác, nếu nhiều phát biểu có thể được hiểu cùng chỉ cho một điều thì không cần phải giả định hiện hữu của một cái gì đó đằng sau mỗi phát biểu. Một khi một yêu cầu như thế không tồn tại, kết quả sẽ là mọi phát biểu, mọi danh tự, tự nó có thể là đối tượng của thức.

Sở chứng đầu tiên này của Thế Thân đã dẫn ông đến rất nhiều kết luận xa hơn mà một số trong đó đã được bàn đến chi tiết trong các chương trước. Vì thế, chúng tôi sẽ không nhắc lại ở đây. Đủ để nói rằng nếu mọi danh tự là đối tượng của thức thì điều tất yếu là mọi tri nhận phải được định nghĩa tương tự. Có nghĩa, nó phải được định nghĩa qua tên gọi của đối tượng mà từ đó nó phát xuất và điều này tự nhiên dẫn đến kết luận mọi chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Điều chúng ta quan tâm ở đây là việc tìm hiểu tại sao Thế thân, với truyền thống triết học nói trên, lại chọn cách giải quyết vấn đề trên bằng thuyết mô tả của ông. Chúng tôi đã nói rằng đứng trước một thế giới thường hằng biến dịch, cả Socrates và Sartre đều giả định sự tồn tại của cái gì đó bất biến hoặc nằm ngoài biến dịch, để có thể có một tri nhận về thế giới đó. Chúng tôi cũng đã chứng minh rằng một giả thiết như thế có thể tự phô bày tính chất không cần thiết của nó, nếu không phải là hư ngụy và vô tích sự, trong việc tìm kiếm khả tính của tri nhận đó. Và khả tính này, theo Thế Thân, không gì khác hơn thân ngôn ngữ. Ngôn ngữ cho phép chúng ta nắm bắt cái đang

biến dịch và ngay cả cái đang không hiện hữu. Như chúng ta đã nói trước đây, phát hiện của Thế Thân về vai trò của ngôn ngữ trong tiến trình tri nhận đó phần lớn đều bắt nguồn từ các nhân tố qui định của truyền thống triết học của ông. Truyền thống này, như đã mô tả ở trên, loại trừ hiển nhiên mọi khả năng giả định về sự tồn tại của bất kỳ thực thể nào ngoài những gì xảy đến do “sự ngẫu nhiên (hetu) và sự tất yếu (pratītya)”.⁸ Bởi vì nếu cho rằng một sự vật chỉ là những gì xảy ra do nhân và duyên, thì ta còn có thể dự tưởng được điều gì bên ngoài nó? Thật ra, nếu không phải như thế thì sự vật sẽ mâu thuẫn với chính nó. Vì thế, ngay từ thời của đức Cồ Đàm Mâu Ni, truyền thống này đã nỗ lực tự chứng thực rằng nó có thể đáp ứng những vấn đề như những gì đã dẫn Socrates và Sartre đến những giải pháp của riêng họ mà chẳng mấy thành công. Những khó khăn nó gặp phải trên đường đi có thể tìm thấy trong rất nhiều cứ liệu mà chúng tôi đã chỉ ra hai trường hợp nổi bật nhất, đó là của Nāgasena và Nāgārjuna.

Chúng ta có thể nhớ lại bằng cách nào Nāgasena đã cố gắng chứng minh cho Milinda thấy chữ “xe” không biểu trưng một vật gọi là “xe” bởi vì xe không phải là cái cày, cái trục, cái bánh, cái ách, v.v., nhưng nó cũng không nằm ngoài những cái này; và bằng cách nào Nāgārjuna đã lao tâm khổ trí chứng thực rằng nếu có cái gì đó hiện hữu bên

⁸ *Pratītyasamutpādavyākhyā* TT 5496. cf. Tucci, *A Fragment from the Pratītyasamutpāda of Vasubandhu*, JRAS (1930): 611-623. Đối với một số người, việc chúng tôi dùng các từ “chance” (ngẫu nhiên tính) và “necessity” (tất yếu tính) để dịch *hetu* và *pratītya*, có lẽ gợi lên một khả năng tân tiến nào đó, đặc biệt là khả năng thuộc kiểu Monod. Nó khiến ta nhớ đến *Le Hasard et la Nécessité* (Paris, 1970) của Monod. Nhưng chúng tôi nghĩ rằng đó là hai từ hay nhất để chuyển tải chính xác những gì mà các khái niệm về *hetu* và *pratītya* thực sự ám chỉ.

ngoài cái xảy ra do nhân duyên và có thể được chỉ thị bằng từ ngữ thì ngôn ngữ không thể nào làm nổi việc đó về mặt luận lý. Bởi vì nếu như vậy thì khi một danh tự được thốt ra, một tồn thể sẽ được gọi vào hiện hữu và không còn gì có thể được thêm vào nữa. Nỗ lực của các triết gia này, cho dù đáng kính ngưỡng, vẫn tỏ ra hụt hẫng. Nó không thể duy trì luận lý của nó ở mức độ khiến người nghe hay người đọc tin tưởng hoàn toàn vào sự chính xác của nó. Tuy nhiên, cho dù thất bại đó, phải thừa nhận rằng cả Nāgasena và Nāgārjuna đã mở ra một viễn cảnh mới, chỉ rõ lối thoát khả hữu độc nhất cho những ai chấp nhận thế giới quan của truyền thống nói trên. Có nghĩa là nếu sự vật chỉ là những gì xảy ra do sự phù hợp tình cờ của những điều kiện cần thiết và, vì thế, loại bỏ mọi giả định về sự tồn tại của cái gì đó đằng sau hay bên ngoài chúng bởi lẽ chẳng có gì đằng sau hay bên ngoài chúng để giả định, thì sẽ không cần thiết phải dự tưởng sự tồn tại của bất cứ cái gì khác cả. Những gì ta biết về chúng đều xuất phát từ những thông tin chúng cung cấp và những thông tin này, nói chung, được mã hóa theo một ngôn ngữ nào đó được não bộ xử lý. Đó là kết luận đã đạt được một cách phổ quát bởi cả Nāgasena và Nāgārjuna. Tuy nhiên nó lại không thể đứng vững do thiếu bằng chứng, một khuyết điểm mà Thế Thân đã nhận ra và điều chỉnh chính xác. Phương thức ông đóng góp vào sự điều chỉnh này rõ ràng là thuyết mô tả của ông.

Như đã nói, thuyết này cho thấy một đối tượng có thể được mô tả một cách minh nhiên qua hơn một tên gọi hay một phát biểu mà vẫn không gây ngộ nhận, trái lại còn dẫn đến nhận thức rằng đó không phải là tự thân đối tượng mà ta biết. Bởi vì nếu không phải thế, làm thế nào một vật có thể được diễn tả qua hơn một danh tự hay một phát biểu? Đúng

hơn, chính thông tin được đối tượng trình hiện qua nhiều phương tiện khác nhau cho phép chúng ta tri nhận và mô tả nó nhiều hơn chỉ một cách. Và ở đây, chúng ta có thể thấy tại sao với truyền thống triết học của ông, Thế Thân đã đề ra thuyết mô tả khi bị thách thức bởi thuyết của Tỳ Bà Sa về đối tượng của thức, và tại sao, với thuyết đó, ông đã tiếp tục cách mạng hóa không chỉ toàn bộ nền tảng luận lý học Ấn Độ mà còn cả toàn bộ quan niệm về thức. Đối với ông, thức chỉ là một tiến trình chuyên biến được định nghĩa như một cấu trúc ngôn ngữ.

Đến đây, ta vẫn có thể tự hỏi quan niệm về thức như một cấu trúc ngôn ngữ có thật sự chính xác hay không; bởi vì thật vô ích để bỏ công sức vào một cái gì đó mà ta đã biết là hoàn toàn sai lầm hay hư ngụy. Thoạt nhìn, vấn đề vừa nêu hình như thật dễ trả lời. Thế nhưng, sau những lần suy tư, rõ ràng là vấn đề thực sự chứa đầy mọi thứ chướng ngại, những chướng ngại không dễ giải quyết như đã tưởng. Chẳng hạn, chúng ta sẽ lấy gì làm tiêu chuẩn để xét đoán quan niệm của Thế Thân về thức là chính xác hay hư ngụy? Chúng ta đã thấy rằng quan niệm đó được đạt đến như một kết quả luận lý của tiến trình tư duy của ông, có nghĩa là nó được thiết lập ở ông dưới sức mạnh suy diễn của chính ông. Vì thế, nếu ta có thể chấp nhận thuyết mô tả tiên khởi của ông thì sẽ đạt đến kết luận tương tự, và quan niệm về thức của Thế Thân hoàn toàn có giá trị trong chừng mực nó là một kết quả luận lý của thuyết mô tả của ông.

Tuy nhiên, cách tiếp cận vấn đề như thế rõ ràng không thỏa đáng vì không thể đánh giá quan niệm này trên chính những giá trị của nó, và hơn nữa, nó (cách tiếp cận) ngăn không cho chúng ta có được đánh giá nào cả; bởi lẽ một khi lý thuyết tiên khởi của ông được thừa nhận thì tất nhiên

quan niệm đó sẽ xuất hiện như một kết luận khả hữu độc nhất, bất kể chúng ta suy nghĩ như thế nào đi nữa. Mặt khác, nếu chúng ta có thể đánh giá theo những tiêu chuẩn chúng ta biết ngày nay thì có lẽ chúng ta không những không công bằng với ông mà còn tự mình mang lại những rủi ro bị sai lầm, nhất là đối với một khái niệm mơ hồ và hàm hồ như thức. Vì thế, không thiếu gì khó khăn trong câu hỏi nêu trên. Tuy nhiên, bởi đã lỡ bàn đến, chúng tôi nghĩ rằng nó phải được giải đáp; và ở đây, chúng tôi chấp nhận cách tiếp cận thứ hai, tức nhìn vào quan niệm về thức của Thế Thân từ quan điểm của những gì chúng ta biết về nó ngày nay.

Trước đây, chúng tôi đã chỉ ra rằng từ những gì biết được trong lãnh vực nghiên cứu não bộ và thông minh nhân tạo ngày nay, bộ não và các phần phụ thuộc được xem như một loại máy tính có độ phức tạp và khả tính cao nhất để tiến hành mọi chức năng thường được giao khoán cho thức. Vì thế, thức có thể được định nghĩa như một cơ cấu xử lý thông tin với mọi thành phần phụ thuộc quan yếu được biết đến của nó, bao gồm mọi vận hành có thể được biết đến và có đủ khả năng thực hiện.⁹ Một khi được định nghĩa như thế, ta có thể dễ dàng thấy rằng không nhiều thì ít nó chỉ là một tiến trình cấu trúc ngôn ngữ, như Thế Thân đã chủ trương. Dĩ nhiên, vẫn còn vấn nạn là cơ cấu xử lý thông tin này có phải chỉ là một tiến trình ngôn ngữ không. Thí dụ, người ta đã nói rằng tiến trình gọi là kích khởi không thuần túy mang tính ngôn ngữ, nếu không phải là hoàn toàn vô

⁹ George, *The Brain as Computer*, Oxford: Oxford University Press, 1962; Young, *A Model of the Brain*, Oxford: Oxford University Press, 1964; Hubel and Wiesel, *Journal of Physiology* 148 (1959): 574-591; Wiesel and Hubel, *Journal of Neurophysiology* XXIX (1966): 1115-1156.

ngôn, khi nó xảy ra trong con người hay con vật,¹⁰ dù rằng trong máy tính ngày nay, nó hoàn toàn phụ thuộc vào ngôn ngữ ở dạng này hay dạng khác để được nhận biết. Hãy để ý một con chó, khi thấy chủ nó sửa soạn đi dạo thì nó tỏ sự vui mừng bằng cách vẫy đuôi, v.v., “rõ ràng [là do nó] tưởng tượng, tức được kích khởi bởi sự đoán trước,” mọi sự thích thú mà nó sắp có. Vì thế, trong trường hợp của con chó, sự kích khởi này chỉ là một “kinh nghiệm tưởng tượng”, và điều này đúng, bởi vì cho đến ngày nay, không ai cho rằng con chó có ngôn ngữ của riêng nó. Và về điều này, có người đã tự chứng minh tính xác thực của nó bằng cách cho thấy đôi khi họ đã tự đồng nhất với những sự vật mà họ suy tưởng. Tuy nhiên, ngoài kinh nghiệm tưởng tượng của con chó ra, họ còn thêm rằng “ý nghĩa của kinh nghiệm được kích khởi xuất hiện không phải vào giây phút đó mà phải sau khi nó được giải phân qua các biểu tượng”.

Vì thế, trong cách dùng hiện nay, “tiến trình kích khởi hoàn toàn được che giấu bởi ngôn ngữ theo sau nó gần như trực tiếp và dường như được trộn lẫn với chính suy tưởng.” Bằng chứng của phát biểu này được rút ra chủ yếu từ những nghiên cứu dựa vào nhiều trường hợp bị mất khả năng ngôn ngữ khác nhau, nhất là các loại chủ thể đã trải qua cái gọi là giải phẫu tách não bộ,¹¹ trong đó, do một bệnh nào đó mà hai bán cầu não cần phải được tách ra ở

¹⁰ Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris: Editions du Seuil, 1970; Langer, *Mind: an Essay on Human Feeling II*, Baltimore, 1973; Trần Đức Thảo, “*Le mouvement de l’indication comme forme originaire de la conscience*”, *La Pensée* 147 (1969): 3-46, 148 (1969): 71-111 & 149 (1970): 93-106; *ibid.* *La Phénoménologie & le Matérialisme dialectique*, Paris: Minh Tân, 1951.

¹¹ Levi-Agresti and Sperry, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, U.S.A. 61 (1968): 1151.

phần liên hợp chính của não bộ (corpus callosum). Ở các bệnh nhân này, sau khi phục hồi sau giải phẫu, người ta tìm thấy tình trạng bị mất khả năng ngôn ngữ xuất hiện dưới dạng nào đó, trong đó chủ thể không thể gọi tên đối tượng nếu chỉ được nhìn thấy bằng mắt trái hay chỉ được chạm đến bằng tay trái, mặc dù những người đó có thể nhận ra nó. Tuy nhiên, dùng các trường hợp này làm bằng chứng để khẳng định rằng, trong con người, các chức năng nhận thức, ngay cả cái phức tạp nhất trong số chúng, không liên quan trực tiếp đến ngôn ngữ hay bất kỳ phương tiện diễn tả mang tính biểu tượng nào khác, là một việc làm không đúng chỗ, nếu không phải hoàn toàn sai lầm. Bởi vì, đối với tình trạng bị mất khả năng ngôn ngữ, khi được định nghĩa là sự rối loạn chức năng ngôn ngữ, nó hàm nghĩa không phải ngôn ngữ không liên quan mật thiết đến chính sự rối loạn chức năng này, không chỉ theo nghĩa chính nó là cái sinh khởi tình trạng rối loạn đó trước tiên mà còn với nghĩa rằng, khi sự rối loạn này xảy ra, thì ngôn ngữ vẫn không tự động bị loại bỏ hoàn toàn khỏi các chức năng nhận thức của một người bị mất khả năng ngôn ngữ. Thật vậy, nếu ta chấp nhận giả thuyết nội tại của ngôn ngữ, một giả thuyết dẫn đến nhận thức “kể từ khi ngôn ngữ phát âm xuất hiện trong chủng loại con người, nó không chỉ cho phép sự tiến hóa của con người” và “ngày nay khả tính của ngôn ngữ vốn tự hiển lộ qua quá trình phát triển của việc hình thành từng bước các tính chất di truyền (epigenetic) của não bộ là một phần ‘nhân tính’ được xác định ở trung tâm toàn bộ cấu trúc di truyền của một sinh vật (genome) theo một ngôn ngữ hoàn toàn khác với bộ mã di truyền”, thì thật khó để thấy rằng làm thế nào con người cùng lúc có thể đưa ra quan niệm “các chức năng nhận thức trong con người, ngay

cả cái phức tạp nhất trong số chúng, không liên quan trực tiếp đến ngôn ngữ hay bất cứ phương tiện diễn tả mang tính biểu tượng nào khác”.

Và ở đây chưa đề cập đến giả thuyết gây nhiều tranh cãi cho rằng sự hiện khởi của bộ não con người từ tiền thân sơ khai của nó là kết quả của việc con người sử dụng ngôn ngữ làm phương tiện thông tin bằng biểu tượng nguyên sơ nhất. Chính do việc sử dụng này mà một chọn lựa mới xảy ra, một chọn lựa “chắc hẳn đã tạo điều kiện cho những phát triển của chính sự thể hiện ngôn ngữ và, vì thế, cho sự phát triển của cơ quan phục vụ sự thể hiện này, tức bộ não”. Như vậy, theo quan điểm này, chính ngôn ngữ kích hoạt sự hiện khởi của não bộ con người trước tiên. Vì thế, nếu ta đồng ý rằng não bộ với các phần phụ thuộc của nó thực hiện mọi chức năng thường được gán ghép cho cái gọi là thức, và rằng nó làm thế do áp lực của tiến trình tiến hóa của chính nó, thì làm sao ta có thể khẳng định rằng “các chức năng nhận thức trong con người, ngay cả cái phức tạp trong số chúng, không liên quan trực tiếp đến ngôn ngữ hay bất cứ phương tiện diễn tả mang tính biểu tượng nào khác”? Thật vậy, khi khẳng định như thế, con người đã liều lĩnh đối nghịch với chính mình.

Như vậy, ít ra cho tới điểm này, các chứng cứ không những không phủ nhận quan niệm về thức của Thế Thân mà còn có khuynh hướng tán thành tính chính xác của nó. Dĩ nhiên, không phải chúng tôi đang tìm kiếm các chứng cứ tân tiến để bảo vệ triết học hay ý thức hệ của ông. Bởi vì, chúng tôi đã nói rằng quan niệm về thức của ông có một nền tảng luận lý vững chắc để thiết lập chính nó mà không phải cần đến bất kỳ một thừa nhận nào khác: nó chỉ có thể được chấp nhận hoặc bị bác bỏ hoàn toàn cùng với các tiền đề

cũng như kết quả của nó. Những gì chúng tôi làm là chứng minh rằng trong giới hạn cho phép của các kiến thức chúng ta có được ngày nay về điều kiện sinh vật của con người, chúng ta có thể tự mình thấy được chúng ta tiếp cận được chừng nào con đường suy tư và tư tưởng của Thế Thân. Chính ở đây mà các ẩn nghĩa, nếu có, của triết học ông đối với chúng ta ngày nay phải được tìm thấy. Và chính xác vì điều này mà chúng tôi đã nêu ra và bàn thảo vấn đề liệu có phải quan niệm về thức của ông là chính xác hay không. Và chúng tôi đã bằng lòng với giải đáp của mình trong tình trạng kiến thức chúng ta có được ngày nay, những kiến thức đã chỉ ra rằng có các lý do để một quan niệm như thế là chính xác. Với đánh giá này trong đầu, chúng tôi sẽ tiếp tục xét đến các ẩn nghĩa có thể là gì.

Ngày nay, một điều càng ngày càng trở nên vô cùng hiển nhiên là “con người cuối cùng đã biết rằng hắn chỉ có một mình trong cái mệnh mông lạng lừng của vũ trụ mà trong đó hắn đã tình cờ xuất hiện” và rằng mọi hệ thống giá trị đều “thuộc về một mình hắn”, ngoài ra không có bổn phận, không có định mệnh được khắc ghi ở bất cứ nơi nào khác. Vì thế, hắn hoàn toàn tùy “chọn giữa Vương quốc và Bóng tối”.¹² Thế nhưng, cho dù một điều càng ngày càng hiển nhiên như thế, vẫn không tìm thấy một nền tảng đầy ấn tượng nào cho việc nhìn thấy một quan điểm như thế của/về con người. Một điều bi đát hơn là nếu nó được thừa nhận một cách phổ biến thì sẽ không có chút lý do nào để giả định một điều như thế. Bởi vì có ai quan tâm đến một

¹² Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942: 3; also *The Myth of Sisyphus*, transl. Justin O'Brien, New York: Vintage Books, 1955, trong đó Camus tóm tắt rõ ràng quan điểm của ông trong lời tựa viết riêng cho ấn bản Huế Kỳ đó.

cái nhìn như thế khi “biết rằng chỉ có một mình mình trong cái mênh mông lạnh lùng của vũ trụ mà trong đó mình đã tình cờ xuất hiện” và rằng bên ngoài mình “chẳng có một trách nhiệm nào, một định mệnh nào được khắc ghi ở bất cứ nơi đâu”? Thật ra, nếu điều đó được thừa nhận thì, như Camus đã nói, “chỉ có một vấn đề triết học thật sự nghiêm trọng, đó là tự tử”. Vì thế, thật kỳ thú khi thấy rằng Monod, người đã bắt đầu tác phẩm của mình bằng lời dẫn từ cái ý tưởng khó chịu của Camus trong khi bàn đến cái nhìn đó, một quan điểm mà tự thân ông cũng thừa nhận nhưng lại không đạt được một kết luận giống như kết luận của Camus vừa nói đến ở trên. Có lẽ ông đã tự mãn với khẳng định “cho dù người ta không tin Chúa, tự tử vẫn không hợp pháp” của Camus để rồi ông bằng lòng để dành lại “việc xét xem cuộc đời đáng hay không đáng sống thì cũng giống như trả lời câu hỏi nền tảng của triết học” cho những người khác để trở về với “tất cả những gì còn lại ... xây đến sau đó”, như tìm hiểu xem có tồn tại một chủ nghĩa nhân ái khoa học xã hội thật thụ hay không,¹³ vốn có lẽ là một chủ đề nhiều hứng thú và lợi lạc hơn vấn đề khô khan và buồn tẻ về sự tự tử. Dù thế nào đi nữa, nếu quan điểm trên được thừa nhận thì thân phận con người không khác mấy so với thân phận của Sisyphus, một người vẫn đang mãi bôn ba, “tin tưởng về cái nguồn gốc rất người của tất cả những gì thuộc về người, một người mù ao ước được nhìn thấy và cùng lúc biết rằng bóng đêm là vô tận”.

Dĩ nhiên, một kết quả buồn thảm như thế không nhất thiết phải là kết quả của việc chấp nhận cái nhìn được mô tả ở trên. Một người có thể ý thức rằng “anh ta chỉ có một mình

¹³ Monod, op. cit. p 194.

trong cái mênh mông lạng lòng của vũ trụ mà trong đó anh ta đã tình cờ xuất hiện”, rằng mọi hệ thống giá trị đều thuộc về mình anh mà chẳng có bản phận hay định mệnh nào được ghi khắc ở bất cứ đâu, và rằng anh ta hoàn toàn tùy “chọn giữa Vương quốc và Bóng tối”, mà không nhất thiết phải liều lĩnh đối mặt với “chỉ một vấn đề triết học thật sự nghiêm trọng, đó là tự tử”. Và điều này xảy ra nhờ sự nhận ra cùng lúc rằng ngay cả thức, cái cho phép chúng ta ý thức về một cái nhìn như thế, cũng chỉ là một tiến trình cấu trúc ngôn ngữ. Bởi vì, khi nhận ra như thế, anh ta biết rằng cái nhìn đó chỉ là một trong số những cái nhìn khả hữu khác mà tiến trình vừa nói có khả năng cấu thành. Chính ở đó ẩn tàng nguồn gốc của tự do con người. Sự tự do này không nằm trong “sự lựa chọn đạo đức một giá trị uyên nguyên làm nên tri thức”, như Monod đã lập luận sau khi đánh bại nhiều thuyết đạo đức khác nhau của “các liên minh chủ trương vạn vật hữu linh” trước đây.

Bởi vì, bất cứ khi nào “một giá trị uyên nguyên” được chọn, thì cái theo sau chỉ là một sự hiển bày tất yếu của giá trị đó. Như vậy, tự do lúc đó sẽ trở thành một loại nhu yếu, và dĩ nhiên chẳng phải tự do gì cả. Đó là chưa kể đến nguy cơ một chọn lựa đạo đức như thế có thể được một đảng cầm quyền đem ra áp dụng và lúc đó họ sẽ hoàn toàn có thể áp đặt nó lên người khác, và như vậy là họ đã thực hiện khía cạnh đặc thù của “đạo đức học tri thức”; có nghĩa, chính con người sẽ áp đặt đạo đức lên chính mình, đồng thời dứt khoát sẽ tìm ra các điều kiện để chứng thực mọi lời nói hay hành động của mình. Thật ra, tự do chỉ tồn tại trong mỗi cá thể và cá thể có thể thể hiện nó ở mức cao nhất mà các điều kiện của cá thể đó cho phép. Vì thế, ngay cả một tù nhân ở trong ngục vẫn có thể có tự do theo nghĩa đó, bởi

vì qua sự kiện anh ta bị nhốt tù, anh ta vẫn thể hiện tự do của mình, có lẽ một cách tiêu cực, để đối lại với tự do của những người cố hạn chế anh ta bằng sự nhốt tù. Khi tự do được định nghĩa như vậy, chúng ta có thể hiểu được tại sao một tập thể có thể đánh mất hoàn toàn tự do của nó trong khi mỗi cá thể vẫn có thể giữ được nguyên vẹn tự do của mình, một sự tự do sẽ được dùng đến vào một lúc nào đó trong tương lai để làm nơi nương tựa chính cho sức mạnh phục hồi tự do của tập thể.

Nhưng nếu tự do có thể được quan niệm như vậy, và với mô tả trên về quan điểm hiện đại về sự tiến hóa của loài người, thì chỉ có một quan niệm có thể chấp nhận được về thân phận con người, một quan niệm giải thoát chúng ta khỏi các hệ quả buồn thảm từ phân tích của Camus và đồng thời tăng cường giá trị của quan điểm vừa nêu. Và quan niệm duy nhất có thể chấp nhận được về thân phận con người này không gì khác hơn khái niệm chuyển biến của thức chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ. Chính chức năng đặc biệt này của ý thức con người đã giúp phân biệt rạch ròi với mọi loại chức năng khác có thể tìm thấy trong thế giới loài vật. Và có lẽ chính nó đã tạo điều kiện cho sự phát triển khả năng ngôn ngữ của não bộ con người. Trong các chừng mực này, chức năng của một thức thật sự được dùng để tiến hành bất kỳ cấu trúc ngôn ngữ nào khi cần đến. Nhờ vào khả năng này, một khả năng hình như vô tận, trong việc tạo ra bất kỳ cấu trúc ngôn ngữ cần thiết và khả tri nào mà tự do của một cá thể được bảo đảm và khẳng định. Tự do này là bản hữu hay kế thừa từ các phân tử cấu thành một cá thể và [các phân tử này lại] sở hữu cá thể này làm cái gìn giữ tính nguyên nguyên của chúng do một sự ngẫu nhiên nào đó trong quá khứ xa xôi, hay chỉ là một cơ cấu nội tại dưới áp

lực của tiến trình chọn lựa của sự tiến hóa để bảo đảm cho sự sống còn ít nhất của một kẻ duy trì nòi giống may mắn nào đó? Dĩ nhiên, đây là câu hỏi không thể giải đáp. Những gì chúng ta có thể đoán chắc là trong giới hạn của cấu trúc ngôn ngữ của mỗi cá thể, con người có tự do tuyệt đối để cấu thành những diễn đạt và những phát biểu riêng của mình khi thấy thích hợp,¹⁴ kể từ khi điều kiện sinh lý cho phép con người làm như thế, một điều kiện bắt đầu từ lúc con người được mười tám tháng tuổi.

Với sự tự do đó, thật khó tưởng tượng làm thế nào con người ở giai đoạn tiến hóa này lại có thể từ bỏ nó để đánh đổi bất cứ loại đạo đức hạn chế nào, kể cả cái gọi là “đạo đức tri thức”. Thật ra, ngay cả đối với sự mềm yếu hiển nhiên và cố hữu của cấu trúc sinh học của mình thì con người vẫn tăng lờ, nếu không phải là phủ nhận hay khước từ, cái sự thật cố hữu và hiển nhiên đó bằng cách nương vào mọi loại huyền thoại, tôn giáo và triết học. Một sự y cứ như thế không nhất thiết hàm nghĩa rằng hấn đang kiếm tìm một phương tiện trấn áp nỗi lo sợ của chính hấn, như một số người đã lập luận mới đây; bởi vì ta có thể đồng thời cho thấy điều ngược lại là một sự nương tựa như thế chỉ đặc biệt nhằm nói lên cái tự do mà hấn sở đắc, một sự tự do đặt nền tảng chính yếu trên sự vận hành tự do của ý thức hấn, tức sức mạnh cấu thành và xử lý ngôn ngữ của hấn. Vì thế, sức mạnh xâm lấn của một quan niệm không nhất thiết chỉ bao gồm khả năng giải quyết lo sợ của con người một cách tiêu cực bằng những giải thích của nó về thân phận con

¹⁴ Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, New York: John Wiley & Son, 1967; Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1966; Fondor and Katz, *The Structure of Language: Reading in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.

người và chia cho con người một chỗ đứng nhất định “trong một số phận định sẵn”. Đúng hơn, sức mạnh của nó phải nằm trong khả năng đáp ứng những đòi hỏi về tự do con người, một sự tự do, như đã nói, mong muốn phủ nhận và khước từ sự mềm yếu của hiện hữu sinh học của nó, một sự tự do mong muốn được tuyệt đối.

Tương tự, đã có gợi ý rằng “sự phát minh các huyền thoại và tôn giáo, sự sáng tạo các hệ thống triết học hoàng viễn là cái giá con người đã phải trả để tồn tại như một sinh vật xã hội mà không bị biến thành một cái máy tự động”. Tuy nhiên, vẫn có thể lập luận ngược lại rằng nếu có thể có sự phát minh và sáng tạo vừa nói thì không phải vì chúng là cái giá con người phải trả cho sự tồn tại như một sinh vật xã hội của hắn, mà đúng hơn là vì con người sở đắc một sự tự do và tự do này cần được thể hiện cho dù đến độ phải loại bỏ nền tảng sinh học của hiện hữu của hắn. Kết quả, nếu giả thuyết về tự do được chấp nhận, người ta không còn bị buộc phải nương tựa vào hơn một yếu tố cơ bản trong việc giải thích các hiện tượng phổ biến như các huyền thoại, các tôn giáo, các triết học, v.v.

Có người nói rằng chúng ta không biết chắc có phải tự do con người là một sở hữu vật bản hữu và/hay thừa kế của cấu trúc con người hay là một cơ cấu nội tại như là kết quả của tiến trình tuyển chọn của sự tiến hóa. Thế nhưng, chúng ta biết chắc rằng tự do này có sự hiển lộ riêng của nó trong điều kiện con người dưới dạng một cấu trúc-xử lý ngôn ngữ thường được gọi là thức. Chính cấu trúc-xử lý ngôn ngữ này phải được xét đến nếu hiện hữu con người được bàn đến một cách đúng đắn. Bởi vì nó biểu trưng thành tự do cao nhất từ trước đến nay mà tiến trình đạt được một cách ngẫu nhiên và tất yếu đã từng vươn tới. Vì vậy,

chúng tôi cho rằng bất kể tự do con người là một sở hữu vật sinh học mang tính kế thừa hay một cơ cấu nội hàm, nếu chúng ta định nghĩa chuyên biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, như Thế Thân đã làm, thì cấu trúc ngôn ngữ đó sẽ là sự hiện hành cụ thể độc nhất của tự do con người được nói đó. Và đó chính là nơi ẩn tàng ý nghĩa rõ ràng nhất của triết học Thế Thân đối với nhu cầu cấp bách của chúng ta, nhu cầu phải có một thái độ hợp lý trong đời sống khi mà chúng ta “cuối cùng biết được rằng con người chỉ có một mình trong cái mênh mông lạnh lùng của vũ trụ mà trong đó hấn đã tình cờ xuất hiện và rằng số mệnh này, bản phận của hấn không được khắc ghi ở bất cứ nơi nào khác; hấn hoàn toàn tùy ‘chọn giữa Vương quốc và Bóng tối’”. □

dịch Việt: Đạo Sinh

HUYỀN THOẠI DUY-MA-CẬT

Tuệ Sỹ

Kinh:

BÁY GIỜ, trong thành Tỳ-da-ly có vị trưởng giả tên Duy-ma-cật, đã từng cúng dường vô lượng chư Phật và trồng sâu gốc rễ thiện, chứng đắc vô sinh pháp nhẫn, có tài biện thuyết vô ngại, hiện du hí thần thông, nắm vững các tổng trì, đạt được vô sở úy; khuất phục mọi thù nghịch và quấy nhiễu của Ma, đã đi vào cửa Pháp sâu thẳm, thiện xảo trong trí độ, thông suốt các phương tiện, hoàn thành đại nguyện. Ông biết rõ xu hướng của tâm của chúng sinh, có thể phân biệt căn tính bén nhạy hay chậm lụt. Đã từ lâu tâm của ông đã thành thục trong Phật đạo, đã quyết định nơi Đại thừa. Mọi hành động của ông đều dựa trên tư duy chân chính. An trú trong oai nghi của Phật, tâm trải rộng như đại dương. Được chư Phật ca ngợi; Đế Thích, Phạm thiên, Thế chủ đều kính phục.

Vì để hóa độ nhiều người, bằng vào phương tiện thiện xảo, ông cư trú trong thành Tỳ-da-ly.

Bằng gia sản bất tận của mình, ông bao bọc người cùng khổ. Bằng giới thanh tịnh, ông bao bọc người hủy phạm cấm giới. Bằng sự nhu

thuận của nhân, ông bao bọc người sân hận hung dữ. Bằng đại tinh tấn, ông bao bọc người biếng nhác. Bằng nhất tâm, thiên định, tịch tĩnh, ông bao bọc những kẻ có tâm ý tán loạn. Bằng tuệ quyết định, ông bao bọc những hạng vô trí.

Tuy là hàng bạch y ông vẫn tuân hành mọi luật tắc thanh tịnh của Sa-môn. Tuy là cư sỹ ông vẫn tự tại không vướng mắc ba cõi. Tuy thị hiện có vợ con ông luôn sống đời tịnh hạnh. Tuy hiện thân giữa các thuộc hạ, vẫn thường vui thú viễn ly. Tuy mang ngọc vàng châu báu nhưng trang điểm thân mình bằng tướng hảo. Dù thụ hưởng các thức ăn uống nhưng chỉ thưởng thức vị ngon của thiền. Đến phùng cờ bạc để đưa người vượt thoát. Tiếp nhận dị đạo mà không hủy chính tín. Thông hiểu kinh điển thế gian, nhưng thường hâm mộ Pháp Phật. Ai gặp ông cũng đều kính nể, tôn kính vào hàng bậc nhất.

Ông chấp trì luật pháp, duy trì trật tự dưới trên. Hợp tác hài hòa trong tất cả sự nghiệp buôn bán, tuy cũng gặt hái những tài lợi thế tục, ông không lấy đó làm mừng. Rong chơi trên các ngõ đường để giúp ích mọi người. Vào chốn công đường để bảo vệ kẻ thế cô. Tham gia các luận nghị để đưa người vào Đại thừa. Đến các trường học để khai sáng tâm mọi người. Vào nơi kỹ viện để cho thấy tai họa của dục vọng. Vào trong tù lâu để khiến mọi người giữ vững ý chí.


Trong hàng trưởng giả, ông được các trưởng giả tôn kính để diễn thuyết những pháp tối thắng. Trong hàng cư sỹ, ông được cư sỹ tôn kính để dạy họ dứt trừ tham đắm thế tục. Trong hàng Sát-lị, ông được các Sát-lị tôn kính để dạy họ biết

nhân nhục. Trong giới Bà-la-môn, ông được các Bà-la-môn tôn kính để dạy họ đoạn trừ ngã mạn. Trong các Đại thần, ông được các Đại thần tôn kính để dạy họ pháp luật công chính. Trong các Vương tử, ông được các Vương tử tôn kính để dạy họ đạo trung hiếu. Trong chốn cấm cung, ông được các nội quan tôn kính để giáo hóa hết thảy cung nữ đức hạnh.

Vào trong hạng thứ dân, ông được thứ dân tôn kính để khích lệ họ vun trồng phước đức. Trong hàng Phạm thiên, ông được các Phạm thiên tôn kính, hiển hiện cho Phạm thiên huệ tối thắng. Trong hàng Đế Thích, ông được Đế Thích tôn kính, chỉ họ thấy rõ tính vô thường. Trong hàng Hộ thế, ông được các vị Hộ thế tôn kính, khiến họ bảo vệ hết thảy chúng sinh.

Trưởng giả Duy-ma-cật đã bằng vô lượng phương tiện như vậy làm lợi ích cho chúng sinh.

*

 hùa tọa lạc sát quốc lộ 1. Những chuyến xe đò từ Nam ra Trung, mỗi khi ngang qua chùa, thường vào khoảng xế trưa. nắng xế vàng vổ, cảnh chùa tịch mịch. Có lẽ trong số hành khách không ít người có cảm giác như vừa đến một nơi thanh bình, mặc dù chỉ có thể là một thứ thanh bình giả trên một vùng đất chiến tranh. Đoạn đường vừa trải qua, ai cũng biết có quá nhiều nguy hiểm rình rập. Đoạn đường sắp tới, nếu ai còn phải đi tiếp xa hơn nữa, lại còn ẩn tàng nhiều nguy hiểm hơn. Thời chiến là vậy, đạn lửa không có mắt, không phân biệt ai hiền, ai ngu, không phân biệt kẻ lành với người dữ.

Cho đến ngày hòa bình, chùa vẫn vắng vẻ. Dù chiến tranh hay hòa bình, sự sống vẫn là những đợt sóng thẳng trăm giữa đại dương mộng tưởng. Vẻ khiêm tốn, cô liêu, tĩnh mịch của nhà chùa vẫn như là những cọng cỏ úa, chứng nhân cho trò đời dâu biển.

Mỗi khi tình cờ trên những chuyến xe Trung-Nam, hay Nam-Trung, trong thời chiến hay thời bình, cảm giác của tôi từ ấn tượng mong manh của ngôi chùa vẫn như vậy. Chợt cảm hứng, tôi viết tặng chùa hai câu đối, dù biết rằng nhà chùa sẽ ngần ngại, không sẵn sàng khắc lên cổng để cho khách thập phương thưởng thức:

*Vượt Trường sơn nghìn dặm Bắc Nam,
nhìn nắng đọng sân chùa,
khách có biết mấy lần dâu biển?
Ngắm sông bạc một màu chung thủy,
lắng chuông ngân đầu cỏ,
ngươi không hay một thoáng Vô vi.*

Đọc lại thơ của mình, tôi lại chợt nhớ bài thơ thất ngôn, tứ tuyệt của nhà thơ Lý Thiệp, đời Đường:

终日昏昏醉梦间，
忽闻春尽强登山。
因过竹院逢僧话，
又得浮生半日闲。

*Chung nhật hôn hôn túy mộng gian,
Hốt văn xuân tận cưỡng đăng sơn.
Nhân quá trúc viện phùng tăng thoại;
Hựu đắc phù sinh bán nhật nhàn.*

Cảm hứng của nhà thơ vốn chớm dậy từ đời sống thường nhật, giữa những bận rộn tất bật; sống ở đó mà cảm giác như chập chờn trong cơn mộng say. Đến khi hay rằng mùa xuân đã hết, hay sắp hết, mới vội vã đi tìm một khoảng xanh nào đó của núi rừng, nghĩa là đi tìm một chút thanh nhàn, một chút buông xả cho tâm tư để bù đắp cho tháng ngày miệt mài vật lộn trên trường công danh, phú quý:

*Mùi phú quý nhĩ làng xa mã;
Bã vinh hoa lừã công khanh.
Giác Nam kha khéo bất bình,
Bình con mắt dậy thấy mình tay không.*
(Cung oán ngâm khúc)

Nhân đi qua viện trúc, tình cờ gặp nhà sư; ông đứng lại trò chuyện. Trò chuyện cho đến một lúc, nhà thơ bất chợt cảm thấy mình đã có được một nửa ngày nhàn trong suốt cả cuộc đời chìm nổi lênh dênh. Có một cõi gọi là *phương ngoại* như vậy, nơi mà những đạo sỹ, thiền gia ẩn dật, sống tiêu dao quên ngày tháng, quên hết những bận rộn tranh đua giữa trường đời náo nhiệt.

Khoảng một trăm năm sau, vào đời Tống, lại có một anh học trò, tên hiệu là Mạc Tử Sơn, mà con đường công danh nhiều khảm kha, nên thường tìm nơi núi rừng thanh vắng để quên đi nhọc nhằn thế sự. Một hôm, anh gặp một ngôi chùa nhỏ giữa rừng trúc xinh xinh. Cảnh trí thanh tĩnh, u nhã, dễ khiến khách trần phiến não đa đoan cảm thấy tâm tư thư thới. Khách cùng sư đàm đạo. Nhưng bất hạnh, khách đối diện với một ông Hòa thượng quê mùa, thô lỗ, tuy tỏ vẻ ưa thích đàm luận văn chương. Chuyện trò càng lúc càng trở nên nhạt nhẽo, vô vị. Bởi vị Hòa thượng sính

văn thơ, nay may gặp khách làng văn, nên cứ khấn khoản lưu khách. Không tiện từ chối đột ngột, thư sinh xoay chuyển ý nghĩ, bèn mượn bút mực nhà chùa, đề lên vách 4 câu thơ:

又得浮生半日閒，
忽聞春盡強登山。
因過竹院逢僧話，
終日昏昏醉夢間。

Niêm luật, cú pháp, kể cả lý tưởng của bài thơ, đều là sao chép lại của Lý Thiệp; nhưng thứ tự câu đã bị xáo trộn, làm cho ý nghĩa bài thơ trở thành trào phúng. Nhà thơ, trong cuộc phù sinh, nay được nửa ngày nhàn. Chợt nghe mùa xuân đã hết, nhà thơ vội vàng lên núi. Ấy là do nhàn hạ mà đi thưởng xuân, tuy là xuân đã muộn, chứ không phải do bận rộn mà khi hay xuân đã muộn bèn vội vã đi tìm một chút nhàn. Nhân đi ngang qua viện trúc, gặp nhà sư, cùng trò chuyện. Câu chuyện càng trở nên nhạt nhẽo, khiến cho một nửa ngày nhàn của thư sinh bỗng hóa ra một ngày đần độn như trong cơn mộng say. Lão Hòa thượng sinh văn thơ tất nhiên vui mừng hơn hở, cảm tưởng mình đang gặp hạnh vận nên nhà chùa lưu được bút tích với một bài thơ tuyệt hay. Ông không nghĩ rằng chính mình đã khiến cho khách ban đầu đến chùa với tâm hồn thanh nhã, thư thái; nhưng sau một buổi nói chuyện với sư, tâm trí trở thành hôn ám. Trời, thiên nhiên, vẫn vậy, nhưng tính cách phù phiếm của con người làm cho thiên nhiên bị phơi ra giữa kịch đời sáo rỗng.

Khổng Tử một hôm nói với các môn đệ: “Ta không muốn nói gì cả.” Tử Công nghe thế, liền hỏi: “Nếu Thầy không

nói, chúng con biết truyền thuật cái gì?” Không Tử đáp: “Trời có nói gì đâu? Bốn mùa vẫn vận hành. Vạn vật vẫn sinh trưởng. Nào trời có nói gì đâu!”
天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！

Trời không nói gì. Thiên nhiên luôn luôn trầm lặng, tịch mặc.

Thanh tĩnh, cô liêu, vẫn thường xuyên là nỗi kinh sợ cho nhiều người, nên người tìm cách chạy trốn; lánh mình và quên lãng trong khoảnh khắc gần kề bằng thái độ nông cuồng “đoạn tổng nhất sinh duy hữu tử”
斷送一生唯有酒：đưa tiễn một đoạn đường đời khổ nhục duy chỉ bằng say và quên trong chén rượu; hay trong những thú vui tiêu khiển phù phiếm khác. Một số rất ít tìm thấy lẽ huyền vi của sự sống ngay giữa lòng thiên nhiên im lặng, tịch mặc vô ngôn. Trời đất không nói, ta cũng không nói: đói thì ăn, khát thì uống, mỏi thì nằm:

居塵樂道且隨緣
飢則飧兮困則眠
家中有寶休尋覓
對境無心莫問禪

Cư trần lạc đạo thả tùy duyên
Cơ tắc xan hề khốn tắc miên
Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch
Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền.
(Trần Nhân Tông, *Cư trần lạc đạo phú*)

*Ở đời vui đạo, hãy tùy duyên,
Đói cứ ăn đi, mệt ngủ liền.*

Trong nhà có báu thôi tìm kiếm.

Đối cảnh vô tâm, chớ hỏi thiên.

(Lê Mạnh Thát dịch)

Sống như thiên nhiên đang vận hành; hè nóng thì khoác áo mỏng, đông lạnh thì đắp chăn bông.

Một thời, vào một đêm trăng sáng, ngày rằm tháng Ca-đê (Kārttika, khoảng tháng 10-11 Dương lịch), vua A-xà-thế (Ajātasatru) nước Ma-kiệt-đà (Magadha), một bạo chúa giết cha để soán ngôi, một con người không hề biết dao động trước hành vi giết cha, bỗng nhiên lại rung động trước vẻ đẹp huyền hoặc, huyền diệu, của ánh trăng rằm, khiến ông nghĩ đến tư duy triết học, nghĩ đến vì hành tìm một triết gia hay đạo sỹ để luận đạo. Được một cận thần khuyến khích, ông nghiêm chỉnh voi, ngựa, với một đoàn quân ngự lâm hộ giá, rầm rộ kéo đến vườn xoài của y sỹ Kỳ-bà, nơi Phật đang trú ngụ cùng với đại chúng gồm 1250 Tỳ kheo. Nhưng khi vừa nhắc thấy vườn xoài, nhà vua trở một thời hung tợn này chợt thấy trong lòng run sợ, lông tóc dựng đứng. Ông sợ cái gì? Ông không sợ binh hùng tướng mạnh của địch, không hề chùn chân trước rừng gươm giáo; nhưng sợ hãi trước sự cô liêu, u tịch của khu vườn: “Tại sao giữa một số đông có đến 1250 người, mà lại không có một tiếng động, một tiếng tăng háng, hay một tiếng ho?”

Như thế đấy, sự im lặng, tịch mặc vô ngôn, của thiên nhiên có thể làm run sợ những bạo chúa hay dũng tướng tràn đầy khí phách anh hùng; nhưng cõi tịch mặc vô ngôn ấy lắm khi lại là chỗ đáng buồn chán cho những tâm hồn bạc nhược, hèn yếu.

Cõi vô ngôn ấy là gì, ở đâu?

Đó là tiếng vọng trên âm vực tuyệt đối cao vút rung lên từ vực sâu thăm thẳm trong tận cùng đáy sâu của những tâm hồn thiết tha với sự sống, lẽ sống. Đó là sự im lặng sấm sét của Tu-bồ-đề, thản nhiên ngồi khâu áo trong hang đá, trong không gian rực sáng và ngập tràn tiếng hát thiên thần. Đó là tiếng rống sư tử của bậc Đại trí Văn-thù, khi khám phá cảnh giới tịch mặc vô ngôn trong căn nhà trống của Duy-ma-cật. Tiếng vọng ấy không thể nghe được bằng tai, cũng không thể suy được bằng lý. Cho nên, Xá-lợi-phất khi mới bước vào căn nhà trống thì hỏi chỗ ngồi, trước khi nghe luận đạo thì hỏi thức ăn. Người phạm dung thấy đó là chuyện cơm nước ngày thường, mà cũng là mối ưu tư khôn đốn của một kiếp người, khiến cho từng thế hệ tiếp nối của nhân sinh đổ từng giọt mồ hôi trên từng ngọn cỏ, thấm từng giọt máu trong từng hạt bụi; ngược lên thì nhìn vãn vẻ của vòm trời, học cho biết đạo vật lý của vũ trụ; cúi xuống thì quan sát hình thể nhấp nhô của đất, sẵn lòng tài nguyên để tích lũy sở hữu với ước mong nâng cao vị trí của mình trong trời đất. Nhưng, trời có nói gì đâu?

Sao vậy?

Thưa, Thánh trí vốn vô tri, mà muôn vàn phẩm loại đều được soi tỏ. Pháp thân vốn vô tướng, nhưng lại ứng hiện theo từng hình tướng đặc thù. Vạn diệu chỉ cao thì vẫn không lời, mà thư tịch huyền vi khắp nơi quảng bá. Thiên quyền bí ẩn thì không toan tính, mà động tĩnh thay tương ứng sự thế. Do vậy mà có thể cứu vớt tổng thể quần sinh, phơi bày vật để hoàn thành trách vụ. Lợi, được thấy khắp thiên hạ, với ta thì vô vi; kẻ mê hoặc trông thấy mà cảm được ánh chiếu. Nhân đó gọi là Trí. Quán, ứng theo hình, thì gọi là

Thân; liếc nhìn thư tịch huyền vi, bèn bảo đó là Ngôn. Thấy sự biến động mà bảo đó là Quyền. Thế thì, chỗ chí cực của Đạo, há có thể bằng Hình, Ngôn, Quyền, Trí, mà nói lên được cảnh vực thần diệu của nó sao?

(Tăng Duệ, Tựa kinh Duy-ma-cật)

何則夫聖智無知而萬品俱照。法身無象而殊形並應。至韻無言而玄籍彌布。冥權無謀而動與事會。故能統濟群方。開物成務。利見天下於我無為。而惑者觀感照。因謂之智。觀應形則謂之身。觀玄籍便謂之言。見變動而謂之權。夫道之極者豈可以形言權智而語其神域哉。

Lẽ thường, mỗi người tự có một hay những ẩn tình sâu kín không thể bày tỏ thành lời:

Nợ tình chưa trả cho ai,

Khối tình mang xuống thuyền dài chưa tan.

(Nguyễn Du, Kiều)

Khuất Nguyên, mà lời thơ của ông được Lý Bạch ca ngợi là cao vời và rực sáng như mặt trời, mặt trăng 屈平辭賦懸日月; thất chí vì không được vua tin dùng, vì bị bọn gian nịnh sàm tấu, vu họa, ôm mối u hận cô trung mà bàng hoàng trong chốn đầm lầy, ngâm hát bên sông suối, nhan sắc tiêu tụy, hình dung khô héo. Đời vắn đục nên không ai hiểu được tấm lòng trong sáng của ông. Ông nói: mọi người đều đục, chỉ một mình ông là trong. Mọi người đều say, chỉ một mình ông là tỉnh. Vì vậy, ông bị đời hắt hủi.

举世皆浊我独清，众人皆醉我独醒，是以见放！ Lão ngư phủ nhận ra ông là ai, bèn khuyên: “Thánh nhân không ngưng trệ nơi vật, mà có thể dời đổi theo đời. Người đời đều đục, sao không quây thêm bùn, làm cho nổi sóng? Mọi người đều say, sao không ăn luôn cả bã hèm, nốc luôn cả rượu nhạt? Cần gì phải nghĩ cho sâu, cư xử cho cao?” Ông đáp: “... Tôi thả gieo mình trong dòng sông Tương, chôn thân trong bụng cá, chứ đâu có thể đem cái thân trắng sạch lâu lâu này mà để nhuộm bẩn bụi đời!” Rồi sau đó, ông gieo mình xuống sông Mịch la. Mấy nghìn năm sau, người ta vẫn còn nghe đồng vọng tiếng hát của lão ngư phủ trên sông:

沧浪之水清兮，
可以濯吾缨。
沧浪之水浊兮，
可以濯吾足。
(渔父)

*Dòng nước Thương lang mà trong chừ,
Ta rửa dải mũ.
Dòng nước Thương lang mà đục chừ,
Ta rửa bàn chân.*

Đó là chân lý mập mờ trong cõi tịch mặc vô ngôn. Đời vẫn có, từ nghìn xưa, những điều không thể nói, mà mang đầy bi kịch. Bi kịch được trình diễn thành màn kịch câm trên sân khấu huyền thoại. Đời vẫn đục, không ai hiểu được mình, thì cất cánh lên trời cao, không quay đầu nhìn lại. 世混浊而莫余知兮，吾方高驰而不顾。(涉江) Cõi con thanh cù (ròng có sùng), thẳng cổ xe song mã bằng đời

bach si (rồng không sừng), cùng dạo chơi trong vườn Dao với vua Thuần. Buổi sáng, phát xuất từ đỉnh Cửu nghi sơn, chiều đã đến Huyện phố trên đỉnh Côn luân, dạo chơi với thần tiên bên công trời Linh tỏa mà quên cả trời chiều; ra lệnh cho Hy Hòa, thần Mặt trời, ruổi xe chậm lại. Dưới sông, ông xuôi dòng Cửu hà với Hà bá. Trên sườn núi, thấp thoáng bóng Thần nữ Sơn quý.

Trong truyền thống đạo Nho của Khổng Tử, không nói đến chuyện (yêu) quái, (bạo) lực, (bạo) loạn, (quỷ) thần 子不說怪力亂神; nhưng ở đây lại nói đến chuyện ly kỳ, quái dị; những chuyện ấy chuyện tài cái gì?

国无人莫我知兮，又何怀乎故都！
既莫足与为美政兮，吾将从彭咸之所居！

(离骚)

Vì người trong nước không ai hiểu được tâm sự của ông, tại sao phải hoài vọng về cố đô? Và ông nghĩ đến việc đi tìm theo dấu Bành Hàm. Trung thần, không can gián nổi những hành vi bạo ngược của quân vương, nên tự trầm mình trong dòng nước. Thế thì, huyền thoại ở đây không thuần túy là những câu chuyện các thần, mà đó là ngôn ngữ ẩn dụ để nói những điều không thể nói.

Những hình ảnh được vận dụng như là ẩn dụ ở đó không đơn giản là những hư cấu tùy theo trí tưởng tượng của nhà thơ. Chúng thực sự bắt nguồn từ huyền thoại, hay thần thoại, chứa đựng những ý tưởng, những tư duy, xúc cảm, tín ngưỡng tồn tại trong một truyền thống văn hóa.

Huyền thoại, mà người Hoa và người Nhật gọi là Thần thoại, là chuyện kể về các Thần linh. Chuyện tạo dựng trời

đất; chuyện quan hệ giữa các Thần với nhau, giữa Thần và người; những chuyện tình yêu, thù hận, ganh tị, hung dữ, và nhiều điều khác, tốt cũng như xấu, có nơi loài người, cũng có nơi các Thần linh.

Một ít điển hình:

Trong thần thoại Hy Lạp, người ta kể, Cronus con trai của thần Uranus (Trời) và bà Gaia (Đất), là vị Thần nhân cách hóa của Thời gian, và cũng là thời vụ. Ông được mẹ cho lưỡi hái, để rồi ông thiên cha là Uranus, mà những dòng máu chảy tuôn ra thành các tạo vật khổng lồ, người Gigantes, được nói là tổ tiên của người khổng lồ Goliath trong Cựu Ước. Sau đó, Cronus lấy em gái mình là Rhea làm vợ, rồi cai trị những người Titans. Ông nuốt tươi các con mới sinh của mình, đề phòng có thể có đứa sẽ lật đổ ông. Qua ý nghĩa thần thoại, người ta có thể tìm lại ẩn tích tư duy, quan niệm của người cổ Hy Lạp về thời gian, thời vụ, sự sinh trưởng và hủy diệt của các tạo vật. Tất nhiên, người Hy Lạp cổ thời bấy giờ, trong một giới hạn ý nghĩa nào đó, tin tưởng những điều được kể là sự thực. Các nhà cổ sử học, bằng phương pháp phân tích thần thoại học, có thể lần ra dấu vết của một thời lịch sử cổ.

Mỗi dân tộc thường có chuyện kể về các Thần, kể về nguồn gốc của bộ tộc hay huyết thống của mình, mà cũng là nguồn gốc của cả thế giới. Nét chung là các Thần này có năng lực siêu nhiên, quyền năng siêu việt sức mạnh không thể tưởng tượng, làm những điều mà loài người không thể làm được. Tuy dù các Thần có năng lực hay quyền lực siêu việt hay tuyệt đối được hiểu theo bất cứ ý nghĩa nào, thì tất cả những điều ấy cũng chỉ giới hạn trong những sự việc mà trí tưởng của con người có thể nghĩ ra được.

Những câu chuyện như thế thường bắt nguồn từ ký ức tăm tối về một thời kỳ quá khứ mà khả năng tư duy không cụ thể hóa thành ngôn ngữ thường nhật được. Núi Tu-di trong kho truyện truyền kỳ Phật giáo có thể là ký ức từ một nền văn minh xa xưa đã mất, đó là văn minh Sumer trên vùng Lưỡng hà (Mesopotamia), phía nam Irak ngày nay, trước Tây lịch khoảng bốn nghìn năm. Thiên đế Thích (*Śakro devānam Indra*) xuất hiện trong ký ức Thần thoại có thể là hình ảnh biểu trưng của các vua của người Sumeria cai trị vùng đất cần nhiều công tác thủy lợi. Cho nên Kinh điển thường đề cập đến tiền thân của Thiên đế Thích là người đã từng thực hiện nhiều công trình xây dựng cầu đò; do công đức này mà được sinh làm Thiên đế Thích.

Truyện kỳ kể rằng trên cõi trời Tam thập tam (*Tāvātimsa*) có nhiều công viên, trong đó nổi tiếng là vườn Nanda, mà trong nhiều bản dịch Hán gọi là vườn Nan-đà, hay vườn Hoan hỷ. Danh từ này khiến liên hệ đến từ Eden trong Thánh kinh Do thái, hiểu nghĩa theo tiếng Hebrew.

Kinh điển cũng thường đề cập đến một vùng đất phương Bắc nào đó, gọi là Bắc Câu-lô châu. Đời sống dân chúng được mô tả trong đó khiến liên hệ đến những dân di mục thời tiền sử. Có lẽ là ký ức huyền thoại của tổ tiên người Aryan sau khi từ bỏ khu vực Lưỡng hà, hay sau khi nền văn minh Sumer sụp đổ, họ tiến dần về phía nam, rồi vượt qua dãy Thông lĩnh (Pamir) để định cư trên lưu vực Ngũ hà.

Những chuyện truyền kỳ hay huyền thoại được kể khá nhiều trong Kinh điển Phật giáo cũng khiến người ta liên hệ đến các truyện Thần thoại Hy Lạp. Những trận chiến giữa Thiên Đế Thích với thủ lĩnh A-tu-la để giành lãnh địa trên đỉnh Tu-di, trong một phạm vi nào đó, cũng mang nhiều nét

tương đồng với cuộc tranh giành quyền lực cai trị Titan giữa Uranus và Kronos. Điểm tương đồng nổi bật nhất là giữa Thiên đế Śakra ngự trị trên đỉnh Tu-di và Zeus, chúa tể các thiên thần ngự trị trên đỉnh Olimpia.

Huyền thoại hay Thần thoại như vậy là những truyện ký – không hẳn là truyền kỳ – được kể bằng ngôn ngữ mà đối với nhiều người thật là huyền hoặc, hoang đường. Nhưng với các nhà Thần thoại học, chúng một phần, hay đại bộ phận, là những ký ức lịch sử bị bao trùm trong lớp bụi mù hay sương khói của thời gian. Trong nhiều trường hợp, chính ký ức thần thoại hay huyền thoại ấy phản chiếu trung thực hơn những cái mà ngày nay ta thường nghĩ là sự thực lịch sử; phản chiếu quan niệm, đồng thời cũng là hiện thực, về huyết thống, về chủng tộc, về những ràng buộc gia đình, bố mẹ và con cái, anh chị em, về mặt xã hội cũng như về mặt di truyền. Trong kho truyện cổ Việt Nam, ta có truyện trăm trứng, truyện Âu Cơ và Lạc Long Quân, mà vua Tự Đức bút phê trong Khâm định Việt sử là hoang đường, không thể tin. Tuy nhiên, khó có thể tìm thấy câu truyện kể nào phản ánh trung thực hơn quan niệm của tổ tiên người Việt về mối quan hệ huyết thống, chủng tộc của các cư dân trong cùng một không gian địa lý.

Phải chăng, những điều được nói trên đây là ý tưởng dẫn đạo để chúng ta gọi những điều kể về Duy-ma-cật là “Huyền thoại Duy-ma-cật”, những tường thuật về ngôn ngữ và hành vi đại bộ phận mang dấu ấn siêu nhiên. Kinh có tên là *Duy-ma-cật sở thuyết*, những điều được thuyết bởi Duy-ma-cật, cũng còn có tên là *Bát tư nghị giải thoát*, vì ngôn ngữ và hành vi của Duy-ma-cật được ghi chép trong đó là những điều không thể diễn đạt bằng ngôn ngữ luận lý, cũng không thể tư duy, nhận thức, bằng tập quán tư duy của

người thường. Từ một con người mà đời sống thường nhật không có gì khác với mọi người đương thời hay trong tất cả thời đại, cùng chịu chi phối bởi quy luật biến thiên, sinh thành và hủy diệt của thiên nhiên, tạo vật như tất cả mọi sinh vật trên đời; nhưng, từ con người ấy lại xuất phát những hành vi không thể phán đoán trên căn bản hiện thực. Trong một khoảng không gian chật hẹp, dọc ngang chỉ chừng mười bộ, lại có thể dung chứa ba nghìn khách, đến tham quan từ khắp mười phương thế giới. Làm sao ta có thể chứng minh và xác định một cách hiện thực rằng có vô số thế giới trong đó có vô số sinh vật tồn tại ngoài không gian vũ trụ? Hình ảnh này có thể là thực tế, mà cũng có thể chỉ là ẩn dụ. Dù hiện thực hay ẩn dụ, với những ai mà tâm trí và hình hài không còn bị buộc chặt vào tập quán thường nhật của đôi lạnh, của áo cơm; bị khuất phục với những định chế xã hội, quan hệ nhân sinh; bị khống chế bởi quy luật tồn tại; không bị hạn chế bởi không gian và thời gian hữu hạn; với những người ấy, đi, đứng, nằm ngồi, đều là thể hiện của giải thoát bất tư nghị, phát khởi từ thần thông du hí tam muội. Đời sống, và tồn tại, trong từng sát na và trong từng nguyên tử nhỏ bé, thường trực là cảnh giới huyền vi, bất tư nghị, mà với tâm tư hữu hạn, bị ràng buộc lẫn quẩn trong nói năng và suy nghĩ theo ước lệ của luận lý, của lý tính, thì đây tất nhiên là những sự huyền hoặc, những thần thoại hoang đường.

Khi một nhà thơ nghe tấu nhạc, nghe chuỗi âm thanh đuổi nhau qua những ngón tay lướt nhanh trên phím đàn, ông chợt cảm giác cả một không gian đang rạn vỡ. Cả một vòm mái bằng thủy tinh chợt vỡ vụn rơi xuống, tạo thành chùm âm thanh rạn vỡ. Hình ảnh ấy hình như vẫn chưa phản ánh trung thực âm thanh mà ông nghe được từ một giai điệu

gần như tuyệt đối không lời, vì không thể có lời gì đủ để diễn tả. Nhà thơ cảm giác như mình đang nghe tiếng ngọc rạn vỡ, tiếng phượng hoàng kêu (hay hát) trên đỉnh Côn luân cao ngất; âm thanh tròn như những giọt sương rơi trên cánh hoa phù dung mong manh, như âm thanh từ tiếng cười nụ của đóa lan thơm ngát. Âm hưởng lạnh buốt như hơi lạnh đang tan loãng trong ánh sáng trước mười hai cổng thành. Hai mươi ba sợi tơ đàn không hầu làm rung động cả đức Tử hoàng, đức Thượng đế ngự trên khung trên trời tím cao tột cùng và bao la vô tận. Rồi ông cảm thấy, trong khoảng không gian bao la kia, trong suốt như một vòm tủy tinh xanh biếc, vô hạn, vô cùng tận, mà thần thoại về tạo thiên lập địa nói rằng có nhiều chỗ nguyên thủy bị thủng nay đã được bà Nữ Oa luyện đá ngũ sắc để vá lại; trong khoảng không gian mà bà Nữ Oa luyện đá vá Trời ấy, đá vỡ, trời kinh, động mưa thu:

崑山玉碎鳳凰叫，芙蓉泣露香蘭笑。
十二門前融冷光，二十三絲動紫皇。
女媧煉石補天處，石破天驚逗秋雨。
(李賀，李憑箏篋引)

*Cô sơn ngọc toái phượng hoàng khiêu;
Phù dung khắp lộ, hương lan tiếu;
Thập nhị môn tiền dung lãnh quang,
Nhị thập tam ty động Tử Hoàng.
Nữ Oa luyện thạch bổ thiên xứ,
Thạch phá thiên kinh, đậu tu vũ.*

(Lý Hạ, Lý Bằng không hầu dẫn)

Đó rõ ràng là một thứ ngôn ngữ huyền thoại. Song le, không còn có ngôn ngữ nào sinh động hơn đủ để diễn tả

những rung động từ thâm sâu của tâm tư nhà thơ đang nghe
tấu nhạc.

Vị Bồ tát ấy, sống giữa mọi người, cũng gánh chịu thân
phận như mọi sinh vật; cũng lăn lóc trong trường đời để
phấn đấu cho sự sống và lẽ sống, trên sân khấu kịch đời
nhộn nhịp; người ta có thể bắt gặp ông trong chốn quan
trường nơi mà tầng lớp thống trị thường trực đấu tranh
quyền lực với nhau bằng bạo lực và bằng gian dối; gặp ông
trong các giảng đường, học đường nơi mà các thế hệ trao
truyền cho nhau và đón nhận kiến thức tích lũy, có cái thiện
mà cũng có nhiều cái bất thiện; người ta cũng gặp ông
trong chỗ hang cùng, ngõ hẻm, trong chỗ bùn sinh, lầy lội,
dưới đáy của xã hội, nơi mà nhiều lớp người đang sống vật
vờ trong cảnh tối tăm, cùng khổ. Ông đến những chỗ đó,
bằng phép lạ nào đó, mà những bạo chúa trở thành hiền
minh, những kẻ khốn cùng trở thành gia chủ hạnh phúc.
Đấy là những sự nghiệp được thực hiện bằng thần thông du
hý tam muội, mà trong con mắt phàm phu thì chẳng có gì là
vĩ đại. Nhưng trong cách nhìn của bậc trí, đó là thần thông
diệu dụng còn ly kỳ hơn cả việc nhét nguyên hòn núi Tu-di
vào một hạt cải; rót tất cả khối nước từ bốn đại dương vào
một lỗ rốn; ôm cả một thế giới Ngân hà chu du khắp vũ trụ.

Vậy thì, Huyền thoại Duy-ma-cật không phải là truyện thần
kỳ sáng thế, không phải là ký ức mập mờ mộng tưởng về
quá khứ nhân loại, hay là sự thăng hoa từ những ức chế
trong đời thường. Huyền thoại Duy-ma-cật là chuyện
thường ngày của mọi sinh linh và tự biết đang đổi thay
trong từng khoảnh khắc, nhìn thấy vô biên trong hạt cát.

*Hamsādiccapathe yanti,
ākāse yanti iddhiyā;*

*nīyanti dhīrā lokamhā,
jetvā māraṃ savāhinim.*

Dhp. 175

Thiên nga bay theo đường mặt trời,
Người có thần thông bay trong hư không;
Bậc trí dẫn ra khỏi thế gian,
Sau khi chiến thắng Ma quân.

T.S.

Phân biệt, Ngôn ngữ, và Tu chứng

Hồng Dương
(tiếp theo số trước)

(III)

Hốt nhiên một niệm.

Nói về phân biệt, ngôn ngữ, và chân như, trong Luận Đại thừa khởi tín, HT. Thích Trí Quang dịch giải, có đoạn: “Hết thảy các pháp (pháp ở đây có thể đổi ra khái niệm, như Đại sư Thái Hư và học giả Lương Khải Siêu đã nói) chỉ do phân biệt (phân biệt, chính văn là vọng niệm hay niệm, ngài Huyền Tráng dịch là phân biệt, và có thể thay bằng chữ khái niệm) mà có sai biệt, tách rời phân biệt thời đối tượng cũng không có. Do vậy mà biết các pháp xưa nay phi ngôn ngữ, phi văn tự, phi nhận thức, tuyệt đối nhất quán, không hề chuyển biến, không thể phá hủy, toàn là tâm thể đồng nhất nên mệnh danh chân như. Mọi ngôn ngữ đều không thực chất, chỉ tùy phân biệt chứ không có gì có thể thủ đắc. Gọi là chân như thì cũng không phải là một đối tượng (nghĩa là, không phải đối tượng hóa chân như mà phân biệt), mà là ngôn ngữ tốt đỉnh (HT. Thích Thiện Hoa dùng chữ tóng cùng thay chữ tốt đỉnh), do ngôn ngữ ấy mà hủy bỏ ngôn ngữ. Nhưng chân như thì phi hủy bỏ, vì các pháp toàn là chân, lại phi xây dựng, vì các pháp toàn là như. Phải hiểu các pháp phi diễn tả, phi phân biệt, đó là chân như.”

Chân như, mặt bất biến (phi sinh diệt) của Tâm, phân tích theo ngôn ngữ thời có hai mặt. Một là thật không (như thật

không), không mọi sự ô nhiễm: không mọi phân biệt và phạm trù phân biệt. Hai là thật có (như thật bất không), có mọi sự trong sáng: có đầy đủ các pháp thanh tịnh. Cũng nên biết hệ Bát nhã là chân như và nghĩa không của chân như, hệ Hoa nghiêm và Pháp hoa là nghĩa có của chân như.

Sinh diệt là mặt chuyển biến của Tâm. Chuyển biến (sinh diệt) là, ở chúng sinh, Như Lai tạng chuyển danh a lại da thức: chủ thức làm căn bản y của các pháp, đủ hết thể tướng dụng của cái Tâm đại thừa. Thức a lại da có hai mặt, giác và bất giác, bao gồm và phát sinh tất cả các pháp. Giác là tuệ giác chính xác. Bất giác là tuệ giác sai lầm, hay không phải tuệ giác tức vô minh. Thêm nữa, còn có bản giác và thi giác của giác. Bản giác là tuệ giác vốn có hay tuệ giác căn bản. Thi giác là tuệ giác mới có, hay tuệ giác phản giác. Như vậy giác là giác ngộ tâm thể siêu việt phân biệt. Nói cách khác, giác là chính tâm thể ấy. Bất giác là chính phân biệt, là giác mà không giác tâm thể, giác mà giác sai. “Tâm thể siêu việt phân biệt nên gọi là bất biến. Không thấu triệt tâm thể ấy mà hốt nhiên nổi lên phân biệt thời gọi là bất giác.”

Vô minh bất giác làm cho tâm vọng động tạo nghiệp. Tâm động nên sinh năng phân biệt. Vì có tâm năng phân biệt nên cảnh giới giả dối sáu trần hiện ra. Như vậy phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri, từ đó phát sinh các pháp hữu vi, có sinh, có diệt, then chốt tạo ra thế giới, chúng sinh, và nghiệp quả. Nhưng chính nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển đó, nếu phát ngộ Chân tánh của tâm thể, thể nghiệm phản tỉnh vọng tâm, thời nhân (vô minh) diệt, do đó duyên (cảnh giới) diệt. Sở y nhân diệt và sở duyên diệt thời lưu chú triển chuyển hoàn tịnh, nhân duyên trở lại bản tâm thanh tịnh, quá trình mê vọng xoay chiều trở thành quá trình ngộ chân.

Phép tính chỉ trở.

Xin trình bày sau đây một phép diễn toán rất đặc biệt gọi là phép tính chỉ trở (The calculus of indication) mô tả sự phát khởi một thế giới căn cứ chỉ trên một tác động phân biệt nguyên thủy. Tác động phân biệt nguyên thủy này giống như một niệm vô minh hốt nhiên sinh khởi nói trong Đại thừa khởi tín luận. Trước hết, tưởng cần giới thiệu tập sách toán học rất ngắn gọn, không sử dụng số, Laws of Form (Luật Hình trạng), trong đó G. Spencer-Brown thuyết minh phép tính chỉ trở. Trang mở đầu gây nhiều ngạc nhiên thích thú với độc nhất câu chữ Hán in chữ lớn theo hàng dọc: “Vô danh thiên địa chi thi” (Vô danh là bắt đầu của trời đất). Câu này trích ra từ thiên đầu của Đạo đức kinh: Đạo khả đạo phi thường đạo, danh khả danh phi thường danh. Vô danh thiên địa chi thủy, hữu danh vạn vật chi mẫu. Spencer-Brown cho biết trong lời nói đầu, “Chủ đề sách này là một vũ trụ hiện thành khi một không gian bị cắt đoạn hay bị phân khai” (The theme of this book is that a universe come into being when a space is severed or taken apart). Luật Hình trạng ra mắt vào năm 1969 đề nghị một phép toán giải đáp câu hỏi, ‘làm thế nào ‘có’ xuất khởi từ ‘không’ vào bất cứ lúc nào?’ (How some-thing ever emerges from no-thing?)

Trong thập niên 50, Spencer-Brown rời chức vụ giảng dạy toán và luận lý học ở Đại học Cambridge và Oxford đến làm việc tại một hãng kỹ thuật chuyên về mạng lưới các mạch điện tử, kể cả các mạch cơ sở của hệ thống đường rầy Anh quốc. Mạng lưới gồm những dây nối tiếp các khả năng rẽ nhánh, trái hay phải, ngã này hay ngã kia. Tại mỗi nút đường, cần phải tác động chọn lựa một trong số nhiều khả năng. Trên phương diện toán học, một chọn lựa giữa nhiều

nhánh có thể rút gọn về một dãy chọn lựa chỉ giữa hai khả năng mà thôi. Như vậy, công việc thiết kế mạng lưới các mạch điện tử gặp phải những vấn đề chọn lựa giống như trong việc thành lập những kết hợp phức tạp các mệnh đề logic, mỗi mệnh đề có khả năng là đúng hay sai. Bởi thế hãng kỹ thuật đặt kỳ vọng nơi nhà luận lý học Spencer-Brown mong rằng ông sẽ giúp họ thiết kế những mạng lưới hoàn hảo hơn.

Thoạt đầu Spencer-Brown tìm cách áp dụng ngành toán đại số Boole (Boolean algebra). Boole (1815-1864) là nhà toán học và giáo dục học người Anh đã thực hiện một cuộc cách mạng thay đổi chủ trương của toán học, từ quan điểm toán học là khoa học về số hay độ lớn chuyển qua quan điểm toán học là khoa học thao tác các ký hiệu, không cần biết các ký hiệu này có thể biểu tượng các số hay không. Quan điểm mới mẻ của ông được trình bày dưới dạng một hệ thống toán học hình thức trong tập sách tựa đề *Laws of Thought* (Luật Tư duy) xuất bản vào năm 1854. Ông tin rằng hệ thống toán học hình thức của ông có khả năng diễn tả cơ học hiện hành trong tâm thức con người: “Luận thuyết sau đây được thi thiết nhằm nghiên cứu những định luật cơ bản về những tác dụng của tâm thức do đó các quá trình luận chứng được thực hiện và nhằm phát biểu những định luật ấy bằng ký hiệu ngôn ngữ của một Phép tính, rồi căn cứ trên cơ sở đó mà thiết lập khoa Logic với những phương pháp liên hệ.”

Nhưng không may cho Spencer-Brown, đại số Boole là đại số duy nhất không có một số học (arithmetic). Số học khác đại số ở điểm số học thao tác trên hằng số (constant) tỉ như các số nguyên 1, 2, 3, ... , còn đại số thời thao tác trên biến số (variable), tức những ký hiệu X, Y, hay Z biểu tượng những hằng số không biết. Trong trường hợp đại số thiếu số

học bên dưới thời không thể dùng số học để giải những bài toán đại số phức tạp. Nhằm giải đáp những bài toán liên quan các mạch điện tử Spencer-Brown ở trong tình thế phải tìm cách kiến tạo một số học làm nền tảng cho đại số Boole. Cuối cùng ông khám phá một hệ thống ký hiệu toán học ưu mỹ cực kỳ đơn giản, hình thành một phép tính mới, đặt tên là Phép tính chỉ trở (The calculus of indication), trình bày rất ngắn gọn trong tập sách Laws of Form (Luật Hình trạng). Bertrand Russell phê bình: “Trong tập sách này ông G. Spencer-Brown đã thành tựu một công trình thật rất hiếm có. Ông đã phát hiện một phép tính mới đầy năng lực và rất đơn giản. Tôi chúc tụng ông ấy.” (In this book Mr. Spencer-Brown has succeeded in doing what is very rare indeed. He has revealed a new calculus of great power and simplicity. I congratulate him.)

Hệ thống toán ông khai triển trong Luật Hình trạng hoàn toàn trừu tượng. Bởi thế có thể áp dụng không những để diễn tả cấu trúc vũ trụ bằng ký hiệu mà còn để dựng lập những hình trạng và trật tự của tư duy trên một bối cảnh vô sai biệt. Nguồn gốc phát xuất các luật Hình trạng là một tác động phân biệt căn bản. Về tác động căn bản này, Varela nhận xét: “Spencer-Brown xem mô tả như tựa trên một tác động nguyên thủy (a primitive act), thay vì trên một trị logic hay hình trạng, và cái tác động nguyên thủy ấy xem như một tác động có thể thực hiện, tối đơn giản nhưng không thể tránh được. Như thế, nói chung, đây là một nỗ lực không phân hai chủ thể và đối tượng nhằm đặt nền móng cho toán học và mô tả. Từ trực quan căn bản đó, ông dựng lập một biểu tượng minh xác và một phép tính về phân biệt.”

Sự phát sinh hình trạng bắt đầu với một tờ giấy trắng. Tưởng tượng đó là một không gian trống, một hư không. Dùng bút

vẽ một cái dấu hay vạch một đường. Đó là tác động phân biệt đầu, có thể xem như tác dụng sáng tạo ban đầu, vẽ ra một phân biệt trong hư không. Từ phân biệt đầu ấy xuất khởi cả một thế giới của lưỡng nguyên và tương phản, dẫn đến sự phát sinh hình trạng và thời gian.

Trong hư không không thể có khu biệt, lên hay xuống, trong hay ngoài, trên hay dưới, gần hay xa, bởi vì hư không hoàn toàn đối xứng, trống vắng mọi thông tin. Nếu không có một quan sát viên vẽ ra phân biệt và xác định phương hướng, thời mọi điểm của hư không vô sai biệt. Nhưng một khi chấp nhận sự có mặt của một quan sát viên hoạt động hay một tác dụng nhận thức sáng tạo trong hư không ấy thời sự vẽ ra phân biệt đầu trở nên có thể thực hiện, kết quả là làm hiện khởi những lưỡng nguyên và tương phản.

Quá trình lưu xuất từ Không được diễn tả như sau. Tác động đầu tiên của quan sát viên là vạch một cái dấu. Hình trạng của dấu này có thể là một vòng tròn vẽ trên một tờ giấy trắng vô hạn. Vòng tròn định giới nhị phân đầu tiên, vì nó chia mặt phẳng thành hai phần, trong và ngoài. Do phân biệt đầu tiên này mà một chuyển động có thể bắt đầu. Không có phân biệt đầu ấy thời chuyển động và tịnh chỉ không sai khác vì mọi điểm trong không gian tương đương nhau và không cách nào phân biệt sự đối từ điểm này sang điểm khác với sự đứng yên tại một điểm. Vậy phân biệt đầu chấp nhận chuyển động khởi diễn và từ chuyển động ấy lưu chú một vũ trụ logic bao hàm cơ sở của toán học, ngôn ngữ học, vật lý học và sinh học, và ngay cả sự phát sinh thời gian.

Bây giờ thử tìm hiểu phép tính chỉ trở hình thành bằng ký hiệu như thế nào. Trước hết chấp nhận có khái niệm phân biệt. Dùng ký hiệu N làm tên gọi chỉ phía này của phân biệt

(ngoài, chẳng hạn), và ký hiệu T làm tên gọi chỉ phía đối lập kia của phân biệt (trong). Dùng ký hiệu <S> làm tên gọi chỉ sự vượt quá từ phía S qua phía đối lập của S. Như vậy, vượt quá từ trong ra ngoài viết là: <Trong> = Ngoài, và vượt quá từ ngoài vào trong viết là: <Ngoài> = Trong. Hay viết tắt: (1) <T> = N và (2) <N> = T.

Thật ra, không cần ký hiệu T, vì có thể dùng trạng thái không dấu vạch (trống) để chỉ phía của T. Như thế, sự vượt quá từ trong ra ngoài được mô tả bởi phương trình (1') < > = N (bên trong dấu '< >' là trống), và sự vượt quá từ ngoài vào trong sẽ là

(2') <N> = . (Vế thứ hai trống)

Phương trình (1') < > = N cho thấy có thể đồng nhất dấu '< >' và ký hiệu N, nghĩa là dùng dấu '< >' thay N, N là tên gọi chỉ phía trạng thái có dấu vạch. Gọi trạng thái chỉ bởi dấu '< >' bên trong trống là trạng thái có dấu vạch.

Phương trình (1) <T> = N trở thành: (1'') < > = < >, và

phương trình (2) <N> = T trở thành: (2'') << >> = (Vế thứ hai trống).

Như vậy, sự vượt quá có hai trị: trạng thái có dấu vạch '< >' và trạng thái không dấu vạch ' ' (trống). Do đó phương trình (1'') < > = < > đọc là "*Trị của sự vượt quá từ trạng thái không dấu vạch (vì trống bên trong dấu '< >' ở vế đầu của phương trình) là trạng thái có dấu vạch (trực tiếp chỉ bởi dấu '< >' ở vế sau của phương trình)*". Phương trình này vô vị. Chỉ giữ lại phương trình (2'') << >> = (Vế thứ hai trống), đọc là "*Trị của sự vượt quá từ trạng thái có dấu vạch là trạng thái không dấu vạch.*"

Hãy lưu ý dấu ‘< >’ có ý nghĩa giống như của toán tử logic BẮT (NOT; Chẳng phải). BẮT trong là ngoài (<T> = N); BẮT ngoài là trong (<N> = T); BẮT BẮT ngoài là ngoài (<<N>> = <T> = N); BẮT BẮT trong là trong (<<T>> = <N> = T). Vậy BẮT X có thể viết là <X>; và BẮT BẮT X viết là <<X>> (= X).

Ngoài ra, dấu ‘< >’ có hai công dụng, vừa là danh từ, vừa là động từ; danh từ vì là tên gọi của trạng thái có dấu vạch, động từ vì là sự vượt quá từ trạng thái không dấu vạch. Sự vượt quá từ trạng thái không dấu vạch trở vào trạng thái có dấu vạch. Danh xưng (tên gọi) và tác động (vượt quá) quan hệ xoay vòng trùng hợp trên dấu ‘< >’. Danh xưng chẳng qua là tác động vượt quá từ sự không có danh xưng. Như vậy dấu ‘< >’ không phân biệt với tác động phân biệt nguyên thủy. Hãy xem dấu ‘< >’ là sự trở vào tác động phân biệt nguyên thủy, khu biệt hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch. Nó chính là tên gọi của tác động phân biệt nguyên thủy. Do đó, dấu ‘< >’ là tên gọi chính nó. Ta tìm thấy được một dấu tự đặt tên.

Bây giờ hai dấu < > < > sắp kề nhau có thể hiểu là dấu này đặt tên dấu kia, nhưng vì dấu tự đặt tên nên hai dấu hóa thành một. Ta có thêm phương trình (3) < > < > = < >, đọc là: ***Tác động phân biệt thêm tên gọi là chính tác động phân biệt.*** Tên gọi là vật có tên gọi đó.

Cuối cùng, ta có hai phương trình căn bản của phép tính chỉ trở:

(A) < >< > = < >

(B) << >> = (Về thứ hai trống)

Tóm lại, thế giới và sự mô tả thế giới quan hệ xoay vòng. Quan sát viên là dấu ‘< >’. Tác động phân biệt luôn luôn là

kinh nghiệm phân biệt của một người nào đó. Vậy những hệ thống duy nhất tồn tại là những hệ thống vận hành như quan sát viên. Một hệ thống nhận thức là một hệ thống siêu việt những biên giới giữa hiện trạng, kinh nghiệm, và những mô hình của kinh nghiệm.

Cần lưu ý tác động phân biệt chỉ bởi dấu ‘< >’ không những khu biệt không gian một chiều thành hai trạng thái trong và ngoài mà còn khu biệt trạng thái ‘ngoài’ thành hai phần, phần bên trái và phần bên phải của dấu. Như thế có tất cả ba không gian và hai phân biệt lồng nhau. Đây chính là trường hợp tác động phân biệt chữ in khi đọc hay viết bài hay phân biệt ký hiệu toán học. Do đó mới phân biệt được AB và BA khác nhau, vì trong trường hợp đầu A ở bên trái của B, và trường hợp sau, A ở bên phải của B.

Tác động phân biệt mà Spencer-Brown đề cập trong phép tính chỉ trở không nằm trong không gian một chiều mà nằm trong mặt phẳng, không gian hai chiều. Vẽ ra phân biệt với các vòng tròn trong mặt phẳng thì mỗi vòng tròn chỉ phân biệt trong và ngoài chứ không phân biệt giữa bên trái và bên phải. Như vậy đơn giản hơn nhiều.

Theo Spencer-Brown, một vũ trụ hiện thành khi có một tác động phân biệt và một không gian bị phân khai. Khi một phép chỉ trở được thực hiện bằng bất cứ dấu hiệu nào, thì phép chỉ trở tự động tạo ra một sự phân biệt giữa hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch. Không gian bị phân khai cùng với cả hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch, tạo thành cái mà ông gọi là “hình trạng của phân biệt” (the form of the distinction). Varela phát biểu sự kết hợp phân biệt và chỉ trở như sau: “Một phân biệt chẻ đôi thế giới thành phần này và phần kia, hay thành môi trường và hệ

trạng thái không dấu vạch (trống). Như vậy hai tiên đề tạo thành một tập hợp qui tắc số học rất đơn giản nhưng đầy đủ. Quả thật là một số học kỳ dị, trong đó các trị hằng, so với những hằng số như 1, 2, 3, ... trong số học thông thường, gồm vốn vẹn hai trị, có dấu vạch và không dấu vạch.

Spencer-Brown quảng diễn số học ấy thành một đại số bằng cách đem vào những biến số, nghĩa là những chữ cái (alphabetic characters; tự mẫu) biểu tượng các tổ hợp dấu. Các định lý và biểu thức logic có thể suy ra từ những tổ hợp các dấu \neg , \sqcup , ... Ngoài ra, có thể suy diễn những phép thay thế và trừ khử dùng thiết lập những biểu thức gia tăng phức độ hay ngược lại, rút gọn và giản lược những biểu thức phức tạp

Vì mục tiêu của ông là khai triển một số học làm nền tảng cho đại số Boole, cho nên đại số ông quảng diễn tương đương với đại số Boole. Nhưng theo ông, đại số quảng diễn có tầm ứng dụng rộng lớn hơn. Chẳng hạn, những dạng thức logic suy ra từ tác động phân biệt đầu và hai tiên đề (1) và (2) phản ảnh cấu trúc của tư duy, hay mô tả những quá trình vận hành bên trong các mạch điện tử hay hệ thống sinh học.

Luật Hình trạng là một sự khảo sát xem những gì xảy đến khi có một tác động phân biệt, khi thức biến. Theo trên, ta thấy một không gian xuất khởi từ duy nhất một tác động phân biệt. Còn thời gian thời sao? Khi giải những bài toán vạch đường tàu chạy trên các mạch và áp dụng như thường lệ những qui tắc của phép tính chỉ trở, thời một sự kỳ lạ xảy đến. Spencer-Brown gặp phải tự qui chiếu (self-reference), nghĩa là những phương trình đại số trong đó biến số buộc phải tự tham khảo chính nó. Thông thường chìa khóa để giải các phương trình đại số là tìm cách đưa biến số không biết

về chỉ một vế của phương trình. Nhưng trong các phương trình tự qui chiếu, biến số tự qui chiếu (self-referential), nghĩa là hiện ra trong cả hai vế, không cách nào đưa về cùng một vế được.

Phương trình tự qui chiếu trong phép tính chỉ trở xuất hiện dưới hai dạng.

Dạng 1:

Phương trình tự qui chiếu E2:

$$f_2 = \overline{f_2}$$

Biến số f_2 tự qui chiếu, nghĩa là, trị của f_2 tức lời giải của phương trình buộc phải đặt trở lại vào trong biểu thức là nơi nương vào để tìm lời giải. Phương trình E2 này không gặp khó khăn khi giải. Trị có dấu vạch ($\overline{\quad}$), hay trị không dấu vạch (trống) khi thay vào biến số f_2 đều là lời giải thỏa đáng của phương trình, theo đúng qui tắc được chứng minh:

$$\overline{\overline{a}} = a$$

Dạng 2:

Phương trình tự qui chiếu E3:

$$f_3 = \overline{f_3}$$

Biến số f_3 tự qui chiếu, nghĩa là, trị của f_3 tức lời giải của phương trình buộc phải đặt trở lại vào trong biểu thức là nơi nương vào để tìm lời giải. Nhưng lần này, E3 gặp phải một nghịch lý. Vì trị của f_3 tương phản với trị của f_3 cho nên trong phương trình dạng 2 nếu trị của $f_3 =$ có dấu vạch, thì trị của $f_3 =$ không dấu vạch. Ngược lại, nếu trị của $f_3 =$ không dấu vạch, thì trị của $f_3 =$ có dấu vạch. Trong trường hợp này, lời giải của phương trình lúc đầu là có dấu vạch, thứ đến là không dấu vạch, rồi có dấu vạch, không dấu vạch, như thế mãi mãi. Sự tái nhập (reentry) các trị hay sự vượt

quá qua lại đều đặn hai trị có dấu vạch và không dấu vạch, Spencer-Brown gọi là “dao động” (oscillation) trong không gian dựng khởi bởi hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch. Quả thật là một sự bất ngờ vì trong không gian của phép tính chỉ trở, nếu một phương trình có lời giải thời chỉ có thể là một trong hai trạng thái, có dấu vạch hay không dấu vạch, mà thôi.

Suốt hơn sáu năm sử dụng phương trình tự qui chiếu E3 biểu diễn nghịch lý ‘trạng thái có dấu vạch = trạng thái không dấu vạch’ ($x = \overline{x}$), ông không làm sao cắt nghĩa được ý nghĩa của lời giải dao động. Cuối cùng ông nhận ra đây là trường hợp cùng một trạng huống với sự sử dụng số ảo để giải phương trình:

$$x = \frac{-1}{x}$$

Nếu $x = -1$, thời $x = +1$; ngược lại, nếu $x = +1$, thời $x = -1$. Lời giải dao động giữa hai trị, -1 và +1. Để tránh nghịch lý, số ảo i ($i^2 = -1$) được chọn làm lời giải: $x = i$.

Mặt khác, số ảo được dùng trong thuyết tương đối và cơ học lượng tử để biểu diễn thời gian.

Công dụng nói trên của số ảo đã khiến Spencer-Brown, thay vì nhìn vào hai lời giải đối lập như đồng thời hiện hữu, giải thích đó là dao động với thời gian giữa hai trạng thái tương phản. Nói cách khác, dao động giữa hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch, tạo thành *thời gian* trong cái thế giới do Luật Hình trạng dựng khởi. Varela công nhận đó là một ý niệm rất sâu sắc, “một trong những đóng góp đáng kể nhất của Spencer-Brown.”

Không gian do Luật Hình trạng tạo ra là không gian không chiều (no dimension), thời gian cũng vậy. Ở đây thời gian không thể diễn tả bằng giờ, phút, và giây, nó thượng cổ hơn

hiều. Thời gian không chiều là một phương tiện để giải các bài toán tự qui chiếu, như trong khi sử dụng các máy tính chẳng hạn. Thảo chương viên dùng từ “iteration” (phép lặp) để mô tả sự chuyển động của chương trình từ trạng thái này qua trạng thái khác. Chương trình máy tính thường đếm số lần thực hiện một chương trình con (subroutine) bằng cách thêm vào một lệnh như là: $n = n + 1$ và kiểm tra trị của “n” để xem chương trình con chạy đủ số hay chưa. Trên phương diện thời gian, trị của “n” ở vế đầu của phương trình đến sau so với trị của “n” ở vế thứ hai. Ở đây tuy nói đến thời gian nhưng là thời gian không chiều. Không thể bảo rằng “n” này có trị một ngày hay một giờ hay một phút hay một giây chậm hơn trị của “n” kia. Điều duy nhất biết được là trạng thái này của “n” chậm hơn trạng thái kia. Thật không khác nào bằng một tác động đơn giản vẽ ra một phân biệt tạo thành một không gian không chiều.

Tự qui chiếu và Bản ngã.

Nhà sinh học và điều khiển học (cybernetics; khoa học về hệ thống và điều khiển căn cứ vào hồi tiếp) Varela quyết định tiếp tục công trình của Spencer-Brown đã ngưng lại ở điểm nhận xét quá trình tự quy chiếu tạo thành thời gian. Ông nói rộng phép tính hai trị của Spencer-Brown thành một phép tính ba trị. Lý do: trong thế giới ta đang sống, không chỉ có tác động chỉ trở phân biệt giữa hai trạng thái mà còn có một tác động không ngừng tái xác nhận tánh đồng nhất. Varela phát giác một nguyên lý cực thâm về chính ngay sự dựng khởi cấu trúc của vũ trụ: mọi hệ thống tự tạo tự sinh (hay tự tổ chức) tồn tại được là do có khả năng không ngừng tái nhập chính nó, nghĩa là, tạo những vòng tái diễn trong đó

các thành phẩm (end products) hồi tiếp trở lại hệ thống như những điểm khởi đầu mới.

Trong phép tính mà ông gọi là phép tính Tự qui chiếu (Calculus of Self-Reference), ông chọn tánh tái nhập hay tự qui chiếu làm tiên đề thứ ba, ngoài hai tiên đề (1) và (2) của phép tính chỉ trở. Ngoài hai trị, có dấu vạch ($\bar{\quad}$) và không dấu vạch (trống), ông thêm trị thứ ba gọi là tự qui chiếu hay tự trị, \square . Trong trường hợp giải thích chân trị (truth value) của ' $\bar{\quad}$ ' là đúng tức không sai, của ' \quad ' là sai tức không đúng, thời chân trị của ' \square ' là tự trị tức không chính nó: Nếu $a = \square$ thời $a = \bar{a}$.

Sự lựa chọn này cho thấy Varela không còn dùng logic hai trị của Aristotle, lia bỏ luật đồng nhất, A không bao giờ bằng không-A, luật triệt tam, hoặc là A, hoặc là không-A, không thể cái nào khác (Đúng = A hay không-A), và luật phi mâu thuẫn, A không thể vừa là A vừa là không-A. Ngược lại, phép tính tự qui chiếu công nhận mâu thuẫn, A = không-A, hay một mệnh đề có thể đồng thời vừa đúng vừa sai. Hơn nữa, mâu thuẫn hay nghịch lý, theo Varela, là điều kiện tồn tại của các hệ tự trị trong thiên nhiên. Với động lực của tự qui chiếu trong lõi, các hệ tự tạo tự sinh là hóa thân của nghịch lý tại biên giới của chúng, biểu thị tính chất mâu thuẫn của tự trị, kín về phương diện tổ chức nhưng hở về phương diện cấu trúc. Nghịch lý thể hiện tại mức căn bản nhất, ngay chính nơi hình trạng. Với hình trạng hữu cơ hay vô cơ, các hệ thống tự trị hiện thành, chi trì bởi bản tính mâu thuẫn.

Nói về hệ thống tự trị, Varela phát biểu ý kiến: “Phân biệt (distinction) cộng tồn với ý hướng (intentionality). Một trường hợp căn bản đặc biệt là tánh tự trị: một hệ thống xác

định với ý hướng bảo trì biên giới của chính nó; điều này tưởng như tương đương với cái mà chúng ta gọi là cá tánh, rất dễ nhận thấy nơi những cá thể (sự bảo toàn ngã hay bản ngã) hay nơi những đơn vị xã hội (hội đoàn, văn hóa thiểu số, quốc gia). Trong tình huống này, không những chỉ có phân biệt mà còn có chỉ trở, nghĩa là, đánh dấu một trong hai trạng thái phân biệt được xem là quan trọng (“cái này”, “tôi”, “chúng ta”, v.v...) ... Sự thiết lập biên giới hệ thống không tránh khỏi kết hợp với cái mà tôi gọi là quan điểm nhận thức, nghĩa là, một tập hợp riêng những giả định và thái độ, một lối nhìn, hay một khung ý niệm.”

Theo ông, “chỉ trong khoa học xã hội ở thế kỷ 19 khái niệm trừu tượng về phép biện chứng của các đối lập mới được thi thiết. Điều này cũng áp dụng cho những tính chất của quan sát viên. ... Có sự phản chiếu lẫn nhau giữa chủ thể mô tả và sự mô tả. Nhưng ở đây lần nữa chúng ta quen nhìn những cụm từ sau đây như đối lập: quan sát viên / cái bị quan sát, chủ thể / đối tượng, xem đó là những cặp phạm trù đối lập của Hegel. Theo tôi, các cặp đó không thực sự đối lập, chúng là thành phần của một toàn thể lớn hơn, và toàn thể này ở mức siêu việt đối lập.” Varela muốn nói rằng các phần tử hay tập hợp phần tử tương phản có thể gom vào trong một kiến trúc, coi chúng tương quan liên hệ bổ sung nhau. Khả năng thực hiện sự bao gồm đó là do một chuyển tiếp từ bình diện hai cực (dualities) lên bình diện ba ngôi (trinities).

“Ba ngôi” hiểu theo Varela có nghĩa là “quán tưởng cách thức các cặp (cực, cực đoan, phương thức, phía bên) tương hỗ quan hệ nhưng vẫn phân biệt”, cách thức chúng không một, không hai. Varela muốn xây dựng một hình thức biện chứng mới, thay thế “bộ ba” của Hegel bằng một lệnh chỉ rõ

làm thế nào để chuyển tiếp từ hai cực lên ba ngôi, đặt tên là lệnh sao “*” (star statement). Thí dụ lệnh sao:

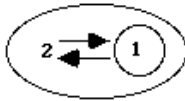
* = toàn thể / thành phần cấu tạo toàn thể

Trong lệnh sao *, dấu ‘/’ đọc là: hãy cân nhắc cả hai bên của dấu. Nghĩa là, phải cân nhắc cụm từ “toàn thể” ở bên trái của dấu và cụm từ “thành phần cấu tạo toàn thể” ở bên phải. Toàn thể ở đây có nghĩa là một tập hợp các đồng thời tương tác giữa những thành phần; thành phần là những tập hợp con các tương tác có thể tách riêng khỏi toàn thể để khảo sát sự tham gia của chúng trong những quá trình tạo nên toàn thể. Cặp nhị nguyên cổ điển ‘toàn thể luận / quy giảm luận’ (holism / reductionism), cũng như các cặp ‘tồn tại / sinh thành’ (being / becoming), ‘không gian / thời gian’, ‘cấu trúc / nội dung’ (structure / content), ‘môi trường / hệ thống’ (environment / system) đều có thể đặt trong khung ý niệm bổ sung theo dạng lệnh sao. Một cách tổng quát, Valera nói, “hãy chọn bất kỳ tình huống nào (cảnh giới, quá trình, đơn vị, khái niệm) có tánh tự trị (toàn phần, viên mãn, ổn định, tự túc), và đặt nó bên trái của dấu ‘/’. Bên phải thời đặt quá trình tương ứng dẫn đến tình huống ghi phía bên trái (cấu tử, động lực) Trong mỗi trường hợp như thế các phần tử ở hai bên xem như bổ sung nhau và xác định lẫn nhau. Theo nghĩa đó, chúng không còn đối lập nữa vì tương hỗ quan hệ. Valera dùng các hình vẽ sau đây để giải thích sự khác biệt giữa biện chứng của bổ sung và biện chứng của đối lập.



Hình 1 biểu diễn dạng biện chứng của đối lập. Dạng này đối xứng. Cả hai cực thuộc cùng một bình diện và đối đầu nhau.

Logic biện chứng của đối lập tựa trên phủ định, cực này phủ định cực kia: A / không-A



Hình 2.

Hình 2 biểu diễn dạng biện chứng của bổ sung. Trong trường hợp này nhị nguyên được biểu diễn bởi hai bình diện chồng trùng nhau, một trạng thái ở bình diện này xuất khởi từ trạng thái ở bình diện kia. Do đó, dạng căn bản của biện chứng bổ sung không đối xứng. Cả hai trạng thái vượt qua bình diện của nhau. Logic biện chứng của bổ sung nương trên tự qui chiếu, nghĩa là, những cặp của hình trạng: Cái đó / Quá trình dẫn đến cái đó (it / process leading to it).

Cặp đối lập bắt buộc ở trên cùng một bình diện, và ở tại đó chừng nào chúng còn được xem như đối lập và mâu thuẫn. Cặp của hình trạng lệnh sao bắc cầu băng qua một bình diện của sự mô tả và xác định lẫn nhau. Cắt nghĩa theo trên thời hai phương pháp biện chứng, đối lập và bổ sung, không khác chút nào so với hai mô thức phân tích, năng sở và thể dụng.

Tổng quát hóa sự chuyển tiếp từ hai cực lên ba ngôi, Varela xướng lên một qui tắc có tính cách giải thích về nhị nguyên như sau.

“Với mỗi cặp Hegel có dạng A / không-A, tương ứng một lệnh sao trong đó những cặp bề ngoài có vẻ đối lập đều là thành phần của phía tay phải (của dấu /).”

Varela thấy rõ các các cặp có vẻ đối lập thật ra tất cả đều do một tác động phân biệt (Spencer-Brown), vì vậy chúng kết nối nhau chằng chịt thông qua một ngôi thứ ba, tác động chỉ trở đã tạo ra chúng. Tác động chỉ trở này ở trên bình diện siêu quá đối lập kết hợp chúng thành một toàn thể lớn hơn.

Trong lĩnh vực ngôn ngữ, thí dụ đầu tiên về tự qui chiếu là câu nói của Epimenides (thế kỷ 7 tdl): “Tất cả dân xứ Crete nói láo”, nay được gọi là Nghịch lý của người nói láo (The Liar’s paradox), và từ đó tự qui chiếu được kết nối với nghịch lý (paradox). Câu ấy có thể sửa lại và phát biểu một cách đơn giản hơn: C = “Câu này sai”, suy ra thành hai câu sau đây:

Nếu C đúng thời C nói C sai.

Nếu C sai thời C nói C đúng.

Tóm lại, C = không-C, nghịch lý.

Tự qui chiếu với khuynh hướng tạo nghịch lý đã gây khủng hoảng trầm trọng trong cơ sở toán học vào đầu thế kỷ 20. Nghịch lý nổi tiếng nhất lúc bấy giờ là nghịch lý Russell, Bertrand Russell khám phá vào năm 1901 khi đang cùng với Alfred North Whitehead viết bộ sách Principia Mathematica (Những nguyên lý Toán học). Đại khái nó giống như nghịch lý Thợ cạo sau đây.

Trong một thị trấn nhỏ, một thợ cạo hót tóc tất cả những ai không tự hót tóc, và không hót tóc cho những ai tự hót tóc. Thử hỏi thợ cạo ấy tự hót tóc hay không? Giả sử ông tự hót tóc. Nhưng theo nửa sau của câu đầu, ông không hót tóc cho những ai tự hót tóc, trong số đó có ông. Mâu thuẫn. Giả sử ông không tự hót tóc. Theo nửa trước của câu đầu ông hót tóc tất cả những ai không tự hót tóc, trong số đó có ông. Mâu thuẫn.

Bây giờ, thay thế “những ai” bằng “tập hợp” và “hót tóc” bằng “chứa”. Ta có nghịch lý Russell: Cho một tập hợp H chứa tất cả những tập hợp không tự chứa và không chứa tập hợp nào tự chứa. Thử hỏi H tự chứa hay không? Giả sử H tự chứa. Nhưng theo nửa sau của câu đầu, H không chứa tập

hợp nào tự chứa, trong số đó có nó. Mâu thuẫn. Giả sử H không tự chứa. Theo nửa trước của câu đầu, H chứa tất cả những tập hợp không tự chứa, trong số đó có nó. Mâu thuẫn.

Vì thuyết tập hợp là cơ sở của toán học, cho nên một khi mâu thuẫn xuất hiện trong cơ sở thời toán học có thể chứng minh bất cứ điều gì và hết thảy mọi điều. Mâu thuẫn là do tự qui chiếu mang đến. Bởi thế muốn loại trừ mâu thuẫn hay nghịch lý thời phải loại trừ tự qui chiếu và bất cứ nguyên nhân nào phát sinh nó. Đó là điều không dễ thực hiện vì rất khó nhận ra nơi phát sinh tự qui chiếu. Hơn nữa, nghịch lý có thể quảng diễn theo nhiều bậc, chẳng hạn nghịch lý Epimenides có thể mở rộng thành hai câu, nhắc ta nhớ đến hình Tay vẽ tay của Escher:

Câu sau sai,

Câu trước đúng.

Toàn bộ hai câu có hiệu quả mâu thuẫn giống như câu C = “Câu này sai”, nhưng riêng biệt mỗi câu thời vô hại. Lỗi mâu thuẫn không thể đổ cho câu này hay câu kia mà tại cách thức hai câu chỉ trở lẫn nhau.

Nhằm loại trừ tự qui chiếu ra khỏi logic, thuyết tập hợp, và thuyết về số (number theory) Russell và Whitehead thành lập thuyết các mẫu (Theory of types). Mục tiêu của thuyết này là dẫn xuất tất cả toán học từ logic mà không gặp phải mâu thuẫn! Nhà toán học Đức David Hilbert không tin như thế. Ông thách đố cộng đồng toán gia thế giới chứng minh một cách chính xác hệ thống toán học mình định trong Principia Mathematica vừa phi mâu thuẫn (consistent) vừa hoàn chỉnh [complete; nghĩa là, hết thảy mọi mệnh đề đúng của thuyết về số có thể dẫn xuất trong khung toán học của Principia Mathematica].

Vào năm 1931, Kurt Gudel công bố một kết quả động trời (Định lý về tính không hoàn chỉnh; The Incompleteness theorem) cho biết bất kỳ hệ thống toán học nào có khả năng thực hiện những phép toán số học căn bản, thì hoặc mâu thuẫn hoặc không hoàn chỉnh. Hơn nữa, một hệ thống phi mâu thuẫn không thể chứng minh tính phi mâu thuẫn của chính nó.

Kết quả xác quyết toán học không thể thu về một tập hợp tiên đề phi mâu thuẫn như hệ thống đề xướng trong Principia Mathematica, từ đó dẫn xuất hết thảy mọi mệnh đề đúng của thuyết về số. Trớ trêu nhất là khi chứng minh định lý của ông, Gudel đã đem nghịch lý Epimenides vào ngay trung tâm của Principia Mathematica, pháo đài mà Russell và Whitehead tin tưởng kiên cố không thể nào bị tự qui chiếu tấn công.

Trong ngôn ngữ thường ngày cũng thấy xuất hiện tự qui chiếu, nhưng không nhất thiết nghịch lý. Đặc biệt là dạng thức tự qui chiếu trong tiếng Việt. Trên phương diện tự qui chiếu tiếng Việt rất phong phú so với tiếng Anh và tiếng của nhiều nước khác.

Trước hết, nói đến đại danh từ tự qui chiếu trong tiếng Việt (Vietnamese self-referential pronouns). Hãy chú ý đến các câu sau đây:

Bố suy nghĩ, đây là lời của một người cha;

Mẹ suy nghĩ, đây là lời của một bà mẹ;

Con suy nghĩ, đây là lời của một người con;

Anh suy nghĩ, đây là lời của một người anh;

Chị suy nghĩ, đây là lời của một người chị;

Em suy nghĩ. Đây là lời của một người em.

Những tiếng ‘bố’, ‘mẹ’, ‘con’, ‘anh’, ‘chị’, ‘em’, đều do người đang nói sử dụng để tự qui chiếu. Nếu dịch qua tiếng Anh thì chữ ‘I’ là chữ duy nhất thích hợp, nhưng chữ ‘I’ thiếu khả năng diễn tả tình huống phát biểu trong đó người nói và người nghe có quan hệ gia đình như trong các câu trên. Những từ cú tự qui chiếu tiếng Việt có ý nghĩa hợp cách hay không là tùy thuộc trạng thái của tình huống phát biểu, khác hẳn những trạng thái xác định bởi từ ‘I’. Mặt khác, khi nói chuyện với cha mẹ, một người Mỹ dùng chữ ‘I’, chữ ‘me’ tự qui chiếu, nhưng người Việt không cho phép người con dùng chữ ‘tôi’. Dạng thức tự qui chiếu trong ngôn ngữ Việt bao hàm luôn cả lối xưng hô theo đạo đức truyền thống.

Chữ ‘I’ không thể qui chiếu bất cứ ai, ngoại trừ chính người đang nói. Trong cùng một câu chuyện với người khác, thì dùng chữ ‘you’ để chỉ người kia, không cần phân biệt người ấy là ai. Khi hai người nói chuyện với nhau, người nào cũng dùng chữ ‘I’ và chữ ‘you’ giống nhau, mặc dầu điểm qui chiếu khác nhau. Tiếng Việt khác hẳn. Trường hợp mẹ con nói với nhau, một bên xưng ‘mẹ’ nói với ‘con’ và bên kia phải đổi lại ‘con’ nói với ‘mẹ’. Thứ tự (mẹ, con) và (con, mẹ) xác định quan hệ gia đình giữa hai đối thoại viên.

Nhiều tiếng Việt tự qui chiếu như ‘ta’, ‘tôi’, ‘mình’, có công dụng phần nào giống tiếng ‘I’, và thường cũng được sử dụng như tiếng ‘I’ khi nói hay suy gẫm một mình. ‘Tôi’ nguyên là tiếng xưng của một vị quan khi nói với vua. ‘Ta’ được dùng khi một người trên nói với kẻ dưới. ‘Mình’ thường được sử dụng giữa vợ chồng hay bạn bè thân thiết. Khác với ‘I’, những tiếng ấy tuy không hàm ý quan hệ gia đình giữa người nói và người nghe, nhưng vẫn phụ thuộc tình huống

của cuộc nói chuyện, không thể dùng để tự qui chiếu trong bất cứ cảnh ngộ nào.

Ngoài ra, tiếng Việt có những từ như bản ngã (self, ego, atman) hay vô bản ngã (egoless) nhưng không có tiếng nào tương ứng chính xác với chữ ‘myself’ dùng trong lời của người cha, bà mẹ, người con, ... tuy có thể dịch gần đúng là ‘chính bố’, ‘chính mẹ’, ‘chính con’, ... Như thế, có bao nhiêu cách xưng hô thời chữ ‘myself’ có bấy nhiêu nghĩa.

So sánh hai câu “Mẹ suy nghĩ” và “I am thinking”, thời điều kiện tiên quyết để có thể phát biểu câu đầu là người nói tin tưởng mình là mẹ của người nghe, câu sau không đòi hỏi một điều kiện như vậy. Nói như thế không có nghĩa là câu “Mẹ suy nghĩ” biểu dương phẩm chất Mẹ của bản ngã người nói. Thật ra, nó biểu dương bản ngã người nói với tư cách một người mẹ, tư cách này xem như một phương diện (profile) của bản ngã. Như vậy, điều kiện tiên quyết để có thể phát biểu câu tiếng Việt giả định một bản thể của những bản ngã phương diện (an ontology of ego-profiles), mỗi phương diện hiển bày một mối quan hệ của bản ngã.

Tuy nhiên, tiếng Việt không có đại danh từ khả dĩ biểu thị sự biểu dương chính ngay bản ngã trong các câu tự qui chiếu. Nhưng không phải vì thế mà người Việt không nhận ra tánh nhất thể của một bản ngã đơn thuần xuyên qua một kết hợp nhiều bản ngã phương diện. Bản ngã trong tư cách người mẹ và bản ngã trong tư cách người con đều là những cách thể hiển bày khác nhau của một bản ngã đơn thuần. Nhất thể của tất cả là một nhất thể hiện có trong mỗi phương diện. Tiếng Việt không cần một từ cú tự qui chiếu để biểu thị nhất thể như thị vì nhất thể như thị tiềm ẩn trong mỗi bản ngã phương diện. Tiếng Việt không tiếp cận bản ngã một cách

trực tiếp và vô sai biệt mà buộc bản ngã phải tự nó trung dẫn cho chính nó nhiều bộ mặt khác nhau. Đây là một kiểu tác động tự qui chiếu hoàn toàn qua trung gian các bản ngã phương diện. Mỗi bản ngã phương diện biểu lộ toàn thể thống nhất hữu cơ của tất cả bản ngã phương diện.

Một vấn đề xuất hiện khi quan niệm ‘mẹ’ là ‘bản ngã trong tư cách mẹ của người kia’, và sử dụng logic thay thế ‘người kia’ với câu định nghĩa, ‘tha nhân trong tư cách con của mẹ’. Như vậy, ‘mẹ’ là ‘bản ngã trong tư cách mẹ của tha nhân trong tư cách con của mẹ’. Không cần tiếp tục thay thế chữ ‘mẹ’ và chữ ‘người kia’ vì ngang đây ta đã nhận thấy sự phát khởi một trạng huống hồi qui bất tận (infinite regress). Sờ dĩ gặp phải trạng huống hồi qui bất tận là vì nhận định trong chữ ‘mẹ’ ẩn nghĩa chữ ‘I’ (‘I’ bất biến trong bất kỳ tình huống phát biểu nào) và thay thế chữ ‘mẹ’ và chữ ‘người kia’ mà không lưu ý đến tình huống phát biểu và điều kiện hợp cách xung hô. Kết luận: từ cú tiếng Việt không thể cắt nghĩa theo ngữ nghĩa tiếng Anh trên phương diện luận lý.

Tuy nhiên ‘mẹ’ và ‘con’ cũng như mọi cặp tiếng Việt tự qui chiếu / lối xung hô khác định nghĩa lẫn nhau. ‘Mẹ’ biểu thị ‘bản ngã trong tư cách mẹ của con’ và đồng thời ‘con’ biểu thị ‘tha nhân trong tư cách con của mẹ’. Trong thực tế không thể tự qui chiếu trong tư cách ‘mẹ’ mà không đồng thời giả định sự hiện hữu một người ‘con’. Trên phương diện tồn tại, ‘mẹ’ và ‘con’ bất tương ly. Mọi tự qui chiếu bao hàm chẳng những người đối thoại mà cả sự tin vào sự tồn tại của người ấy.

Tóm lại, dạng thức tự qui chiếu trong tiếng Việt biểu trưng lối nhìn của người Việt xem bản ngã kinh nghiệm hằng ngày

là bị ‘cấu thành’ (constituted; một khái niệm hiện tượng học của Husserl) xuyên qua các ‘phương diện’. Nghĩa là, bản ngã biểu hiện dưới nhiều bộ mặt khác nhau gọi là bản ngã phương diện, mỗi bộ mặt là một mối quan hệ của nó. Nói cách khác, bản ngã xuất khởi tùy duyên như một nút (node) trong một tấm thảm bện chằng chịt sợi gọi là ‘bản ngã phương diện’, nhưng bây giờ đúng hơn nên coi đó là những dạng thức của quan hệ tương hỗ cá thể (intersubjective relatedness). Tương hỗ cá thể đến trước cá thể, một mạng lưới các sợi tương hỗ cá thể đến trước sự xuất khởi của bản ngã.

Hiện có một số lý thuyết xã hội học căn cứ trên động lực của tự qui chiếu chủ trương các vòng tái hồi đảo của tương tác xã hội (recursive loops of social interaction) cấu thành một mạng lưới các tương hỗ cá thể từ đó xuất sinh ý niệm nhất thể về một tự kỷ đồng nhất, một bản ngã. Đây thật đúng là ý tưởng Tương giao và Nhất thể phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm do Pháp Tạng thiết lập. Ý tưởng này tương hợp với thuyết Phức tạp tính (Complexity theory) hiện đại giải thích sự xuất khởi hiện tượng từ một mạng lưới các vòng tái hồi đảo (tái nhập). Tánh xuất khởi cũng được đề cập trong một bài giảng thuyết về Thiền (cho những người Tây phương) có đoạn Thiền sư D. T. Suzuki trình bày năm ‘giai đoạn’ gọi là ‘ngũ vị’ trong pháp môn Thiền. Sau đây xin trích đoạn ấy từ tập sách Thiền và Phân tâm học, nguyên tác tiếng Anh là Zen Buddhism and Psychoanalysis, do Erich Fromm biên soạn.

“Chữ ‘ngũ’ trong *ngũ vị* có nghĩa là ‘năm’ và ‘vị’ có nghĩa là ‘một vị trí’ hay ‘một nấc’ hay ‘giai đoạn’. Năm cái này có thể chia thành hai nhóm: lý tính và tình cảm hay ý chí. Ba giai đoạn đầu là lý tính và hai giai đoạn sau là tình cảm hay

ý chí. Giai đoạn giữa, giai đoạn thứ ba, là điểm chuyển tiếp ở đó lý tính bắt đầu trở thành ý chí và kiến thức biến thành đời sống. Ở đây lý hội lý tính về sinh mệnh Thiên trở nên năng động. ‘Lời’ trở thành da thịt; cái ý niệm trừu tượng chuyển hóa thành một con người sống động, cảm giác, muốn, hy vọng, mong mỏi, chịu khổ, và có khả năng làm bất cứ công việc gì.

Trong giai đoạn thứ nhất của hai giai đoạn sau, Thiên gia nỗ lực thực hiện duệ trí của mình tới cùng cực khả năng mình. Trong giai đoạn cuối hẳn đến được mục tiêu mà thực ra chẳng là mục tiêu.

Ngũ vị theo Hoa ngữ như sau:

1. Chính trung thiên, Nhật ngữ: ‘cái thiên (hen) ở trong cái chính (shu).’
2. Thiên trung chính, Nhật ngữ: ‘cái chính (shu) ở trong cái thiên (hen).’
3. Chính trung lai, Nhật ngữ: ‘sự đến từ cái chính (shu).’
4. Kiêm trung chí, Nhật ngữ: ‘sự đến từ cái kiêm (ken).’
5. Kiêm trung đáo, Nhật ngữ: ‘sự ổn định trong cái kiêm (ken).’

Cái chính và cái thiên cấu thành một lưỡng nguyên tính như âm và dương trong triết học Trung Hoa. Chính nghĩa đen là ‘phải’, ‘thẳng’, ‘đúng’, ‘tiêu chuẩn’, và thiên là ‘thiên vị’, ‘một mặt’, ‘không cân đối’, ‘lệch’. Tương đương Việt ngữ (Anh ngữ trong nguyên tác) tương tự như vậy đây:

Chính	Thiên
Tuyệt đối	Tương đối
Vô hạn	Hữu hạn
Một	Nhiều

Thượng Đế	Thế gian
Tối (bình đẳng)	Sáng (sai biệt)
Đồng	Dị
Tánh Không	Danh sắc
Trí	Bi
Lý (cái phổ quát)	Sự (cái đặc thù)

(Lấy A chỉ ‘chính’ và B chỉ ‘thiên’)

(1) *Chính trung thiên*, Nhật ngữ: ‘cái thiên (hen) ở trong cái chính (shu)’, có nghĩa là cái một trong cái nhiều, Thượng Đế trong thế gian, cái vô hạn trong cái hữu hạn, v.v... Khi chúng ta suy nghĩ, chính và thiên đứng đối nghịch và không thể hòa giải được. Nhưng sự thật chính không thể là chính mà thiên cũng không thể là thiên khi mỗi cái đứng một mình. Cái làm cái nhiều (thiên) nhiều là bởi tại cái một ở trong nó. Nếu cái một không có đó, chúng ta cũng chẳng nói được về cái nhiều.

(2) *Thiên trung chính*, Nhật ngữ: ‘cái chính (shu) ở trong cái thiên (hen)’, bổ túc (1). Nếu cái một là cái nhiều, cái nhiều phải là cái một. Cái nhiều là cái làm cái một có thể có. Thượng Đế là thế gian và thế gian là Thượng Đế. Thượng Đế và thế gian tách biệt chứ không đồng nhất trong cái ý nghĩa là Thượng Đế không thể hiện hữu ngoài thế gian và không thể phân biệt Thượng Đế với thế gian. Hai cái là một nhưng mỗi cái vẫn duy trì cá tính của mình: Thượng Đế đặc thù hóa vô cùng và thế giới của những đặc thù thấy mình nương náu trong lòng Thượng Đế.

(3) Bây giờ chúng ta đến giai đoạn thứ ba trong đời sống của Thiên gia. Đây là điểm then chốt nhất ở đó cái tính chất lý trí của hai giai đoạn trên tự chuyển hóa thành ý chí và hấn

thực sự trở thành một cá nhân sống động, cảm giác, và ý muốn. Cho đến nay hẳn là cái đầu, là trí năng, dù ta có muốn hiểu điều này theo một nghĩa chính xác đến mấy đi nữa. Giờ đây nó được trang bị cái thân với tất cả những tạng phủ và cả với tứ chi, nhất là với đôi tay, mà số lượng có thể tăng tới cả ngàn (tượng trưng một cái vô hạn) giống như những tay của Quan Âm Bồ tát. Và trong đời sống nội tâm hẳn cảm thấy giống như đức Phật hài đồng thốt ra, ngay khi vừa lọt lòng mẹ, phán ngôn này: ‘Thiên thượng địa hạ duy ngã độc tôn.’

Tình cờ, khi tôi trích lời thổ lộ này của đức Phật, những người có đầu óc khoa học có thể cười và nói: ‘Vô lý làm sao! Làm thế nào mà một đứa bé vừa ra khỏi lòng mẹ lại nói ra một câu triết lý sâu xa như vậy được? Hoàn toàn không tin được!’ Tôi cho rằng họ nói phải. Nhưng ta phải nhớ rằng, trong khi chúng ta là những sinh linh duy lý, tôi hy vọng, đồng thời chúng ta là những tạo vật phi lý nhất; ưa thích đủ thứ phi lý mà ta gọi là những phép lạ. Không phải rằng Christ đã phục sinh từ cái chết và đi lên cõi trời, dù ta không biết đó là thứ cõi trời gì? Không phải rằng thân mẫu người, đức Đồng Trinh Maria, ngay khi còn sống cũng đã làm một phép lạ như vậy? Lý trí cho ta biết một cái nhưng có một cái gì ngoài lý trí ở trong mọi người chúng ta sẵn sàng chấp nhận phép lạ. Thật ra, chúng ta, thứ chúng sinh thường tình nhất, cũng làm những phép lạ vào mọi giây phút của đời chúng ta, bất chấp những dị biệt tôn giáo.

Chính Luther đã nói, ‘Tôi đứng đây, tôi không thể làm gì khác.’ Chính Bách Trọng, khi được hỏi cái gì là điều tuyệt diệu nhất, đã đáp, ‘Ta ngồi một mình trên đỉnh Đại Hùng.’ (Tặng vấn Bách Trọng, Như hà thị kỳ đặc sự. Trọng vấn, độc tọa Đại Hùng phong.)

Núi Đại Hùng là nơi tự viện của Sư tọa lạc. Trong nguyên ngữ Trung Hoa không hề có sự đề cập đến một vật gì hay một người nào đang ngồi; chỉ độc có ‘Một mình ngồi đỉnh Đại Hùng’ (Độc tọa Đại Hùng phong) Người ngồi không tách biệt với núi. Cái đơn độc của Thiên gia, bất chấp việc hiển hiện hữu trong một thế giới đa tạp, thật đáng chú ý.

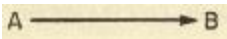
‘Vô vị chân nhân’ của Lâm Tế chẳng là gì khác hơn là cái kẻ hiện giây phút này ở trước mặt mọi người chúng ta, chắc chắn đang lắng nghe giọng tôi khi tôi nói hay lời tôi khi tôi viết. Đây há không phải một sự kiện kỳ đặc nhất mà tất cả chúng ta đang thể nghiệm? Do đó nó là cái cảm thức về ‘sự huyền nhiệm của hiện hữu’ của triết gia, nếu như ông ta thực sự cảm thấy nó.

Chúng ta thường nói về ‘tôi’, nhưng tôi chỉ là một đại danh từ chứ không phải chính thực tại. Tôi luôn luôn thấy muốn hỏi, chữ ‘tôi’ nó chỉ cho cái gì? Khi nào ‘tôi’ còn là một đại danh từ như ‘anh’ hay ‘nó’ hay ‘nàng’ hay ‘cái ấy’, cái gì là cái đứng đằng sau nó? Quý vị có thể nhặt nó lên và nói với tôi, ‘Đây là cái ấy?’ Nhà tâm lý cho chúng ta biết rằng ‘tôi’ không hiện hữu, rằng nó chỉ là một khái niệm thuần túy chỉ thị một cơ cấu hay một tích hợp những tương hệ. Nhưng điều lạ là khi cái ‘tôi’ nổi giận, nó muốn hủy diệt cả thế giới, cùng với cả chính cái cơ cấu mà nó biểu tượng. Một khái niệm thuần túy lấy cái năng động tính của nó từ đâu? Cái gì đã khiến cái ‘tôi’ tuyên bố nó là cái thực sự độc nhất hiện hữu? Cái ‘tôi’ không thể chỉ là một ảo tượng hay một vọng tưởng, nó phải là một cái gì thực sự và có thực chất hơn. Và nó đúng là thực hữu và có thực chất, vì nó có ‘ở đây’ nơi cái *chính* và cái *thiên* được hợp nhất như một đồng nhất tính sống động của sự mâu thuẫn. Tất cả những quyền năng mà ‘tôi’ có phát sinh từ đồng nhất tính này. Theo Meister

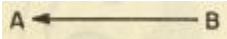
Eckhart, con rận nơi Thượng Đế còn thực hơn vị thiên thần tự hữu. Cái ‘tôi’ vọng tưởng không bao giờ có thể là ‘đáng tôn quý nhất’.

Cái *chính* trong *chính trung lai* không được dùng với cùng ý nghĩa như trong *chính trung thiên* hay trong *thiên trung chính*. Cái *chính* trong *chính trung lai* phải được đọc chung với chữ *trung* theo sau là *chính trung*, có nghĩa là ‘ngay từ trong lòng của *chính* như là *thiên* và *thiên* như là *chính*’. *Lai* là ‘đến’ hay ‘xuất hiện’. Do đó, toàn bộ, ***chính trung lai***, có nghĩa là, ‘**cái đến ngay từ lòng của *chính* và *thiên* trong đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng.**’

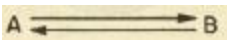
Nếu ta muốn lập những công thức sau đây trong đó *chính* là A và *thiên* là B, giai đoạn thứ nhất là



Và giai đoạn thứ hai là



Vậy thì giai đoạn thứ ba sẽ là

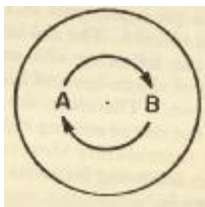


Nhưng bởi vì giai đoạn thứ ba có nghĩa là khúc quanh của cái lý tính thành cái ý chí và của luận lý thành cá tính, nên phải biểu thị nó theo cách sau đây:



Thế có nghĩa là, phải biến mỗi đường thẳng thành một đường cong chỉ sự vận động, và chúng ta phải nhớ rằng, vì sự vận động này không phải chỉ là một cái gì cơ giới, mà sống động, sáng tạo, và vô tận, mũi tên cong không đủ. Có lẽ ta có thể đặt toàn thể biểu tượng vào một vòng tròn, biến

nó tượng trưng cho một dharmacakra (pháp luân), cái bánh xe vũ trụ trong sự tuần hành bất tận của nó, như vậy:



Hay ta có thể phỏng theo cái biểu tượng của người Trung Hoa về triết lý Âm Dương của họ làm một biểu tượng của *Chính trung lai*:



Lai trong *chính trung lai* rất quan trọng. Ở đây vận động được biểu thị, cùng với *chí* trong giai đoạn thứ tư, *kiêm trung chí*. *Lai* là ‘xuất hiện’, và *chí* có nghĩa là ‘trong tiến trình đạt đến mục tiêu’, hay ‘đang chuyển động đến mục đích’. Cái trừu tượng luận lý, Logos, giờ đây bước ra khỏi cũi và trở thành hóa thân, nhân cách hóa, và bước ngay vào một thế giới đa tạp như ‘kim mao sư tử’.

‘Kim mao sư tử’ này là cái ‘tôi’ đồng thời vừa hữu hạn vừa vô hạn, vô thường và thường, hạn hẹp và tự do, tuyệt đối và tương đối. Cái hình ảnh sống động này khiến tôi nhớ đến bức ‘Ki-tô vào Ngày Phán Xét’ danh tiếng của Michelangelo, một bích họa trong Tháp Chuông Sistine. Nhưng cái ‘tôi’ của Thiên, theo những biểu hiện ngoại diện

của nó, không hề giống đấng Christ, quá nghị lực, uy nghi và oai vệ. Cái ‘tôi’ của Thiên thì nhu mì, hiền lành, và đầy khiêm tốn.

... ..

(4) Bởi vì Thiên gia có đầu óc luận lý hay lý trí, hẳn vẫn ý thức được cái *chính* và cái *thiên* và có thể thấy thích đề cập đến cái đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng. Nhưng khi hẳn bước vào *Kiểm trung chí*, hẳn ra ngoài con mắt của ngọn bão và đã lao mình vào giữa cơn bão. Cả cái *chính* và cái *thiên* bị ném cho bốn cơn gió. Con người giờ đây là chính cơn bão.

Kiểm có nghĩa là ‘cả hai’ và ám chỉ cái lưỡng nguyên của đen và trắng, tối và sáng, yêu và ghét, thiện và ác — là hiện thực tính của cái thế gian mà trong ấy Thiên gia hiện đang sống cuộc đời mình. Trong khi *Chính trung lai* vẫn khiến ta nhớ đến một cái gì trong hai giai đoạn trước, *Kiểm trung chí* đã bỏ chúng lại đằng sau, vì nó là chính đời sống bị lột mất các nghịch lý trí thức của nó, hay đúng hơn, nó bao hàm một cách vô phân biệt, vô sai biệt, hay đúng hơn, một cách toàn thể, tất cả mọi thứ có tính cách trí thức hay tình cảm hay ý chí. Nó là cái thế giới như chúng ta có nó với tất cả những ‘sự kiện thô bạo’, như một số triết gia coi vậy, đối diện chúng ta một cách bất di dịch. Thiên gia giờ đây đã ‘đặt chân mình’ (*chí*) ngay vào chúng. Đời sống thực của hẳn bắt đầu nơi đây. Đó là ý nghĩa của *Kiểm trung chí*: ‘Bây giờ hẳn đã đi vào giữa những cái nhị nguyên (*kiểm*). Ở đây, đúng ra bắt đầu cuộc sống từ bi (*karunà*) của Thiên gia.

... ..

(5) Bây giờ chúng ta đến giai đoạn cuối cùng, *Kiểm trung đảo*. Dị biệt giữa giai đoạn này với giai đoạn thứ tư là sử dụng *đảo* thay vì *chí*. Thật ra *chí* và *đảo* ngụ ý cùng một

hành động, ‘đến’, ‘tới’. Nhưng theo giải thích truyền thống, *chí* chưa hoàn thành cái tác động đến, người đi vẫn còn ở trên đường đến đích, trong khi *đáo* biểu thị sự hoàn thành của tác động. Ở đây Thiền gia đạt được mục tiêu, vì hấn đã đến mục đích địa. Hấn làm việc vẫn mãnh liệt như bao giờ; hấn ở lại trên thế gian này giữa đồng loại. Những sinh hoạt thường ngày của hấn không thay đổi; cái thay đổi là cái chủ thể tính của hấn.”

Trên đây, câu có ý nghĩa tách xuất khỏi của thuyết Phức tạp tính chính là câu “toàn bộ, *chính trung lai*, có nghĩa là, ‘**cái đến ngay từ lòng của *chính* và *thiên* trong đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng.**”

[còn tiếp]

H. D.

GIỚI THIỆU

PHẨM VUA DIỆU TRANG NGHIÊM - KINH PHÁP HOA

Thích Thái Hòa

I. Ý NGHĨA VÀ DUYÊN KHỞI:

Phẩm này nói lên sự tích của Vua Diệu Trang Nghiêm là tiền thân của Bồ tát Hoa Đức.

Và công hạnh chuyển hóa tà kiến đối với Vua Diệu Trang Nghiêm của Vương Hậu Tịnh Đức và hai hoàng tử là Tịnh Tạng và Tịnh Nhân, khiến Vua chuyển đổi tà kiến thành chánh kiến, và hướng tâm đến Phật đạo. Vua đã được đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí khai thị cho kinh Pháp Hoa và vua đã ngộ nhập được Phật tri kiến, nên đã xin xuất gia và tinh tấn tu học, sau đó được đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa thọ ký tương lai thành Phật với danh hiệu là Sa La Thọ Vương, quốc độ tên là Đại Quang, thời kỳ tên là Đại Cao Vương. Ngài có vô lượng Bồ tát và Thanh Văn. Quốc độ của Sa La Thọ Vương là Tịnh độ.

Vương Hậu Tịnh Đức, bây giờ là Bồ tát Quang Chiếu Trang Nghiêm Tướng. Hoàng tử Tịnh Tạng lúc bây giờ là Bồ tát Dược Vương, và hoàng tử Tịnh Nhân bây giờ là Bồ tát Dược Thượng.

Bồ tát Hoa Đức, Bồ tát Quang Chiếu Trang Nghiêm Tướng, Bồ tát Dược Vương, Bồ tát Dược Thượng, hiện đang có mặt

trong dương hội Pháp Hoa của đức Phật Thích Ca Mâu Ni tại đỉnh Linh Sơn đã từng là thiện hữu tri thức của nhau và đã từng đưa nhau đi tới Nhất Thừa Đạo vào thời đại của đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí thưở xa xưa.

Như vậy, vị trí của Phẩm Diệu Trang Nghiêm Vương Bồ Sư này là nói rõ vai trò thiện tri thức đối với kinh Pháp Hoa và đề cao pháp hành Phương tiện Ba La Mật và hiệu quả do pháp hành ấy đem lại.

Ở phẩm Đề Bà Đạt Đa, đức Phật đã nói rõ, Đề Bà Đạt Đa là thiện tri thức Pháp Hoa của Ngài. Phẩm này đức Phật nói rõ đức Bồ tát Quang Chiếu Trang Nghiêm Tướng, Bồ tát Dược Vương, Bồ tát Dược Thượng là những vị thiện tri thức Pháp Hoa của Bồ tát Hoa Đức.

Thiện tri thức đối với chúng ta có nhiều loại, có những loại đồng giới, đồng học, đồng hành với chúng ta, ở kinh Hoa Nghiêm Bồ tát Phổ Hiền nói với Bồ tát Phổ Tuệ cùng với Đại chúng Bồ tát rằng, Thiện tri thức có mười chủng loại như sau:

- Thiện tri thức là vị có khả năng khiến ta an trú tâm bồ đề.
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp ta tu tập hết thảy căn lành.
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp ta thực hành các Ba la mật rốt ráo.
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp ta phân biệt, giải thuyết hết thảy pháp.
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp ta thành thực và an trú hết thảy chúng sanh.

- Thiện tri thức là vị đầy đủ biện tài, có khả năng giúp ta trả lời mọi nghi vấn. .
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp cho ta không bị mắc kẹt ở nơi các loại sanh tử.
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp ta ở nơi vô lượng kiếp thực hành hạnh Bồ tát không có mệt mỏi.
- Thiện tri thức là vị giúp ta an trú hạnh nguyện hiền thiện cùng khắp.
- Thiện tri thức là vị có khả năng giúp ta thâm nhập tất cả trí tuệ của Phật.¹

Nhưng, Thiện tri thức Pháp Hoa còn sử dụng ứng thân đủ loại thuận nghịch, khi thì làm vợ chồng, thầy bạn, con cháu để tác thành diệu pháp cho ta. Không những xoay chuyển tâm tà của ta về với chánh đạo, mà còn giúp ta phé bỏ phương tiện mà nhắm hướng tới cứu cánh, không ngưng trệ nơi hóa thành mà đi tới bảo sở. Và ngay cả, có khi biểu hiện thân Phật để thọ ký và ấn chứng cho ta thành Phật nữa.

Do đó, Thiện tri thức là một trong những yếu tố quyết định sự tồn tại và hoằng truyền kinh Pháp Hoa. Nên, hạnh môn của Bồ tát trong phẩm này là Thiện tri thức với phương tiện trí lực.

Duyên khởi của phẩm này là đức Phật tự nói về bản môn và hạnh môn Pháp Hoa của các vị Bồ tát như Hoa Đức, Quang Chiếu Trang Nghiêm Tướng, Dược Vương, Dược Thượng cho đại chúng Pháp Hoa ở trong tích môn nghe.

II- NỘI DUNG CHỦ YẾU:

¹ Hoa Nghiêm Kinh 36, Ly Thế Gian Phẩm, Hán, Phật Đà Bạt Đà La, tr 633A, Đại Chính 9.

Nội dung chủ yếu của phẩm này là nói về *Phương tiện bản môn và bản hóa của Bồ tát*.

Và trong mười Ba La Mật của Bồ tát, phẩm này đề cao sự thực hành Phương tiện Ba La Mật.

Phương tiện Ba La Mật ở phẩm này là đề cao thần lực:

1- Sử Dụng Thần Lực:

Kinh nói: “*Bấy giờ hai vương tử là Tịnh Tạng và Tịnh Nhãn đến nơi mẹ chấp tay thưa rằng: xin mẹ đi đến chỗ đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, chúng con xin đi theo thân cận hầu hạ mẹ và để được cúng dường lễ bái Ngài. Tại vì sao? Vì Ngài đang ở giữa hết thủy chư thiên, loài người diễm giảng kinh Pháp Hoa. Chúng ta cần phải đến đó để lắng nghe và tiếp nhận*”.

Vương Hậu bảo hai vương tử rằng, phụ thân của hai con tin tưởng và thọ giáo theo ngoại đạo, kẹt sâu vào pháp của Bà La Môn. Các con hãy đến thưa với phụ thân để Người cùng đi.

Tịnh Tạng và Tịnh Nhãn chấp tay thưa với mẹ rằng: Chúng con là con của đấng Pháp Vương, vậy mà lại sinh vào nhà kiến thức sai lầm này.

Vương Hậu bảo, các con phải thương phụ thân của các con mà biểu hiện thần thông biến hóa. Nếu phụ thân các con thấy được, tâm phụ thân của hai con chắc chắn thanh tịnh và chấp nhận cho tất cả chúng ta cùng đi đến chỗ Phật.

Bấy giờ hai người con nghĩ đến thân phụ, liền vọt lên không gian, cao độ bảy cây Đa La, biểu hiện các loại thần thông biến hóa. Đi, đứng, nằm, ngồi ở trên hư không. Trên thân ra nước, dưới thân ra lửa, dưới thân ra nước, trên thân ra lửa. Hoặc biểu hiện thân lớn đầy khắp cả không gian, rồi lại

hiện nhỏ, nhỏ lại hiện lớn, ẩn mất ở trong không gian, lại hiện ra trên mặt đất. Vào đất như vào nước, đi trên nước như đi trên đất. Hai vương tử biểu hiện nhiều loại thần biến như vậy là khiến cho tâm trí của phụ vương tin hiểu một cách trong sáng”².

Đối với luật tạng Thanh Văn, Tỷ khuru đi hoằng hóa không được sử dụng thần thông. Nhưng, đối với kinh Pháp Hoa, phẩm này lại đề cao việc sử dụng thần lực.

Tại sao? Tại vì giới luật Thanh Văn nhắm tới phòng phi, chỉ ác cho tự thân, và đề cao về mặt tự giác, nên việc biểu hiện thần lực không phải là điều cần thiết. Nhưng, đối với Bồ tát Thừa, không những chỉ nhắm tới phòng phi, chỉ ác cho bản thân mà còn đề cao về mặt giác tha, nên có thể sử dụng bất cứ phương tiện nào, để đánh thức và khai thị Phật tính cho chúng sanh ngộ nhập là Bồ tát đều có thể sử dụng.

Thần thông mà Bồ tát sử dụng là thuộc về *Phương tiện trí lực*. Trí lực này là do Bồ tát tu tập Trì giới Ba La Mật, Thiền định Ba La Mật và Trí tuệ Ba La Mật mà thành tựu.

Nên, thần lực ấy là thần lực sinh khởi từ Giới - Định - Tuệ của Bồ tát, cộng với Từ bi và Nguyện lực của các Ngài, trong hạnh nguyện độ sinh. Vì muốn chuyển hóa tà tâm, tà kiến của chúng sanh mà biểu hiện thần lực, chứ không phải biểu hiện thần lực vì danh dự hay lợi dưỡng.

Và quan trọng hơn hết, Bồ tát sử dụng phương tiện thần lực là để khai thị Phật tính cho chúng sanh và giúp họ ngộ nhập Phật tính, hội nhập Nhất Thừa.

2- Hiệu Quả Của Phương Tiện Thần Lực:

² Diệu Pháp Liên Hoa Kinh 7, La Thập, tr 59 C – 60 A, Đại Chính 9.

2/1. *Xin được xuất gia:*

Với hiệu quả này, kinh nói:

“Bấy giờ phụ vương thấy thân lực của hai con như vậy, tâm rất hoan hỷ được sự chưa từng có, liền chấp tay hướng đến hai con mà hỏi: Thầy của hai con là ai? Hai con là đệ tử của vị nào?”

Hai vương tử thưa với phụ vương rằng, đức Như Lai Vô Lượng Như Lai Âm Tú Vương Hoa Trí, hiện nay đang ngồi trên pháp tòa bảy báu dưới cội Bồ đề, ở giữa chư thiên và nhân loại để tuyên thuyết kinh Pháp Hoa một cách rộng rãi, Ngài là Thầy của chúng con, chúng con là đệ tử của Ngài.

Phụ vương nói với các vương tử rằng: Ta muốn diện kiến Thầy của các con. Chúng ta nên cùng đi.

Hai vương tử từ hư không bước xuống, đến chỗ của mẹ chấp tay mà thưa mẹ rằng, phụ vương nay đã tin hiểu, đủ khả năng phát tâm Vô thượng Bồ đề. Chúng con đã vì cha làm Phật sự xong. Xin mẹ chấp thuận cho chúng con được xuất gia tu tập học đạo với đức Phật.

Bấy giờ hai vương tử trình bày lại ý nguyện của mình bằng thi kệ như sau:

*“Xin mẹ cho chúng con
xuất gia làm Sa Môn
chư Phật rất khó gặp
chúng con theo học Phật
như hoa Ưu Đàm Bát
gặp Phật lại khó hơn
thoát tai nạn cũng khó
xin cho con xuất gia”.*

Vương Hậu liền nói lên lời chấp nhận cho hai vương tử xuất gia, vì sao? Vì Phật khó gặp vậy.

Hai vương tử liền thưa với Phụ hoàng và Mẫu hậu rằng, thật hạnh phúc thay, thưa Phụ hoàng và Mẫu hậu! Xin Phụ hoàng và Mẫu hậu đi liền đến chỗ của đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí để thân cận, cúng dường. Vì sao? Vì Phật khó gặp, cũng giống như sự hiếm có của hoa Ưu Đàm; lại hiếm có như rùa một mắt mà cổ của nó chui vào được lỗ hổng của tấm ván trôi dạt trên biển cả.

Chúng con nhờ phước đức sâu dày đời trước sinh ra gặp Phật và pháp của Ngài, nên xin cha mẹ chấp thuận cho chúng con xuất gia. Vì sao? Vì chư Phật khó gặp mà thời gian để gặp lại càng khó hơn”³.

Xuất gia là điều kiện tốt nhất để tu học và làm các Phật sự.

Tu học trong đời sống xuất gia thì không có điều kiện hoặc có ít điều kiện để cho tham ái sinh khởi. Và làm Phật sự trong đời sống xuất gia thì không bị mọi sự thiên ái trôi buộc, nên làm các Phật sự có hiệu quả rất cao.

2/2 Hiệu quả của sự chuyển hóa:

Kinh nói: “Bấy giờ Vua Diêu Trang Nghiêm cùng quần thần, quyến thuộc, Tịnh Đức Phu nhân, với các thể nữ quyến thuộc ở hậu cung, hai vương tử, cùng bốn vạn hai ngàn người đều đồng một lúc đi đến chỗ Phật.

Đến rồi, mọi người đều kính lễ đức Phật, đi nhiều ba vòng. Xong, bước lui đứng về một phía.

³ Diệu Pháp Liên Hoa Kinh 7, La Thập, tr 60A, Đại Chính 9.

Bấy giờ đức Phật đã vì Vua Diệu Trang Nghiêm mà thuyết pháp, chỉ bày, giáo huấn, khiến Vua tùy hỷ lợi ích. Vua đã vui mừng và rất hoan hỷ”⁴.

Đây là kinh điển bày sự chuyển hóa bước đầu của Vua Diệu Trang Nghiêm, qua sự thuyết pháp của đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, những hạt giống tà kiến sâu dày của Bà La Môn trong Vua đã chuyển hướng đi về phía chánh kiến, tức là đi về phía của Pháp Hoa. Đức tin Đại thừa bắt đầu trỗi dậy. Đức tin ấy được thể hiện qua sự ly tham, ly chấp thủ của Vua. Nên, Vua đã cởi chuỗi ngọc trân châu đang mang nơi cổ với giá trị cả trăm ngàn, tung lên trên đức Phật.

2/3 Thành Tựu Đức Tin Và Được Ấn Chứng:

Bấy giờ đức tin Pháp Hoa của Vua Diệu Trang Nghiêm thành tựu, nên chuỗi ngọc trân châu của Vua tung lên trên đức Phật đã trở thành phép lạ, hay diệu pháp như kinh nói:

“Ở trong không trung, ngọc ấy đã chuyển hóa trở thành đài báu bốn trụ. Trong đài có giường báu lớn, trải trăm ngàn vạn thứ vải của chư thiên. Trên giường báu ấy có đức Phật ngồi kiết già, phóng ra ánh sáng vĩ đại.

Bấy giờ Vua Diệu Trang Nghiêm liền nghĩ, thân Phật thật hiếm có, đoan nghiêm, rất đặc biệt, thành tựu sắc tướng màu nhiệm tinh anh số một”⁵.

Đây là phần nói về sử dụng Phương tiện trí lực của Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí để yểm trợ đức tin Pháp Hoa cho Vua Diệu Trang Nghiêm, khiến cho Vua thành tựu đức tin

⁴ Kinh đã dẫn như trên, tr 60B.

⁵ Kinh đã dẫn như trên.

ấy. Và Vua Diệu Trang Nghiêm thành tựu đức tin Pháp Hoa là do tâm Vua buông xả danh lợi.

Nên, thâm ý của đoạn kinh này, khai thị cho ta thấy rằng: *buông xả danh lợi ở đâu thì Phật hiện ra ở đó. Và Phật hiện ra ở đâu thì sự trang nghiêm và phước báu cũng hiện ra ở đó.*

Buông xả danh lợi là Pháp bảo, và từ nơi Pháp bảo mà hiện ra Phật bảo.

Phật bảo, Pháp bảo là căn bản để Tăng bảo sinh khởi. Vua Diệu Trang Nghiêm xem thường ngôi vua là xả danh, cõi vòng trần châu nơi cổ mà tung ra ngoài là xả lợi. Nên, sau khi đã thực hành pháp xả bỏ danh lợi như vậy, nên không những vua thấy được Phật thân hiện ra bên ngoài đầy đủ phước tướng trang nghiêm mà Phật tính trong Vua cũng đã hiển lộ, và Vua đã được đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, ấn chứng sẽ xuất gia làm thành viên chính thức của Tăng bảo, và đã được Ngài thọ ký thành Phật trong tương lai.

Như kinh nói: *“Bấy giờ đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, gọi bốn chúng đệ tử mà bảo rằng: Quý vị có thấy Vua Diệu Trang Nghiêm đang đứng chấp tay trước Như Lai không? Vị hoàng đế này ở trong giáo pháp của Như Lai sẽ làm vị Tỷ khưu tinh cần tu tập, hỗ trợ đạo pháp của Như Lai, và sẽ thành Phật hiệu là Ta La Thọ Vương⁶, quốc độ tên là Đại Quang, thời đại tên là Đại Cao Vương. Đức Phật Ta La Thọ Vương ấy, có chúng Bồ tát vô lượng và vô lượng*

⁶ Sālendrajāra = Ta La Thọ Vương: Ta la là kiên cố, thọ là cây, vương là vua. Ta La Thọ Vương là vua của các loài cây đứng vững chắc.

Thanh Văn, cõi nước bằng phẳng. Công đức của Vua Diệu Trang Nghiêm sẽ là như vậy”⁷.

3/ Ngộ Nhập Phật Tri Kiến:

Vua Diệu Trang Nghiêm sau khi đã được đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, khai thị Phật tri kiến và nói rõ con đường ngộ nhập cũng như thành quả của Vua trong tương lai. Nên, Vua đã bắt đầu dần thân vào con đường ngộ nhập Phật tri kiến. Kinh nói như sau:

“Vua Diệu Trang Nghiêm, tức khắc đem quốc chính giao phó cho em, rồi cùng với phu nhân, hai hoàng tử, và những người thân thuộc xuất gia tu tập đạo pháp ở trong giáo pháp của Phật.

Sau khi xuất gia, Vua Diệu Trang Nghiêm, trải qua tám vạn bốn ngàn năm nỗ lực thường xuyên thực hành theo kinh Pháp Hoa.

Trải qua thời gian ấy, thành tựu thiên định trang nghiêm, bằng tất cả công hạnh thanh tịnh, liền bay lên hư không cao bảy cây Đa La mà thưa với đức Phật rằng: Bạch đức Thế Tôn, hai con của con đã làm Phật sự của Phật, dùng thần thông biến hóa, làm thay đổi tâm tà của con, khiến cho con được an trú trong giáo pháp của Phật, và được diện kiến Thế Tôn.

Hai người con này là Thiện tri thức của con, muốn làm sống dậy gốc rễ tốt đẹp từ đời trước của con, để làm lợi ích cho con, nên đã sinh vào gia đình của con”⁸.

⁷ Kinh đã dẫn như trên, tr 60B, Đại Chính 9.

⁸ Kinh đã dẫn, tr 60B-C, Đại Chính 9.

Đây là nói lên phần tin và hiểu của Vua đối với sự khai thị ngộ nhập Phật tri kiến qua những phương tiện trí của các bậc Thiện tri thức.

Và sự tin hiểu này của Vua đã được đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí ấn chứng như sau:

“Bấy giờ, đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí gọi Vua Diệu Trang Nghiêm mà bảo rằng: Đúng như vậy, đúng như vậy, đúng như lời ông nói. Nếu thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào, biết gieo trồng gốc rễ tốt đẹp, thì đời đời họ gặp Thiện tri thức. Những Thiện tri thức ấy, có khả năng thực hiện công việc của chư Phật, chỉ bày giáo dục làm cho tùy hỷ lợi ích, khiến tất cả đều nhập vào Tuệ giác vô thượng.

Này đại vương! Người nên biết rằng, Thiện tri thức là nhân duyên lớn lao, cảm hóa, dẫn dắt khiến cho ông thấy được Như Lai, phát tâm Vô thượng bồ đề.

Này đại vương! Người có thấy hai người con này không? Hai người con này đã từng cúng dường sáu mươi lăm trăm ngàn vạn ức vô số hằng hà sa chư Phật. Ở nơi chư Phật ấy, họ đã tiếp nhận, duy trì kinh Pháp Hoa, thương xót chúng sanh hiểu biết sai lầm mà khiến cho chúng sanh an trú ở trong sự hiểu biết chân thật”⁹.

Ở đoạn này, đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, không những ấn chứng cho sự tin hiểu của Vua Diệu Trang Nghiêm đối với vai trò cực kỳ quan trọng của Thiện tri thức đối với con đường khai thị ngộ nhập Phật tri kiến cho chúng sanh, khiến cho chúng sanh ngộ nhập Phật tri kiến, mà còn nêu rõ nhân duyên được gặp Thiện tri thức là do nhiều đời

⁹ Kinh đã dẫn, tr 60C, Đại Chính 9.

đã gieo trồng căn lành, và lại còn nêu rõ bốn sự tu tập và hoằng truyền Kinh Pháp Hoa của hai vị vương tử nữa.

Như vậy, ta thấy rằng, phẩm kinh này không những chỉ đề cập đến bốn sự của Vua Diệu Trang Nghiêm, mà còn đề cập đến bốn sự của hoàng hậu và hai vương tử thuộc về phần hạnh môn của bản môn nữa.

Và, đức Phật Thích Ca Mâu Ni ở trong đại chúng tại đỉnh Linh Sơn, lại nói về bốn sự của tích môn thuộc bản môn của các vị Bồ tát đang hiện diện nghe kinh Pháp Hoa tại Linh Sơn.

“Bốn sự của Hoa Đức Bồ tát chính là Vua Diệu Trang Nghiêm; bốn sự của Bồ tát Quang Chiếu Trang Nghiêm Tướng là Tịnh Đức phu nhân; bốn sự của Bồ tát Dược Vương là Tịnh Nhân vương tử; bốn sự của Bồ tát Dược Thượng là Tịnh Tạng vương tử”.

Trong quá khứ, ở thời đức Phật Vân Lô Âm Tú Vương Hoa Trí, các Bồ tát Hoa Đức, Quang Chiếu Trang Nghiêm, Dược Vương và Dược Thượng đã là những bậc Thiện hữu tri thức của nhau, không những là ngoại hộ, đồng hành, giáo thọ mà còn là Thiện tri thức của *thực tướng Pháp Hoa* nữa.

Bồ tát nguyện làm bậc Thiện tri thức với mọi người và mọi loài là để khai thị ngộ nhập Phật tri kiến cho hết thảy họ, bằng hết thảy mọi phương tiện thuận, nghịch, thực tế và siêu việt. Thiện tri thức chân thật và vĩ đại là Thiện tri thức giúp cho chúng sanh đạt đến *Thực tướng Pháp Hoa*.

Như vậy, Thiện tri thức đóng vai trò hết sức quan trọng trong đời sống tu tập Nhất thừa đạo của chúng ta, yểm trợ cho chúng ta bỏ tà quy chánh, bỏ vọng tầm chơn, giúp ta vượt ra khỏi tâm lượng nhỏ nhoi mà nhập cùng pháp giới

tính chân thực, giúp ta vượt ra khỏi tâm thiên chấp mà thành tựu viên mãn Đại Bồ đề.

Nên, khi thực hành Bồ tát Đạo, Bồ tát luôn luôn ước nguyện gần gũi, gặp gỡ và phụng sự để học tập đối với Thiện tri thức, như những ước nguyện của Bồ tát Kim Cang Tràng ở trong kinh Hoa Nghiêm như sau:

1-Nguyện tất cả chúng sanh không xả bỏ sự biết ân và báo ân đối với các Thiện tri thức Bồ tát.

2-Nguyện tất cả chúng sanh đồng nghĩa, đồng nhiếp thủ, đồng bản chất thiện căn đối với Thiện tri thức.

3-Nguyện tất cả chúng sanh thân cận, tôn trọng, cúng dường các Thiện tri thức; theo Thiện tri thức mà buông bỏ tất cả.

4-Nguyện tất cả chúng sanh được tâm chân thực, ngay thẳng theo Thiện tri thức không có xa lìa.

5-Nguyện tất cả chúng sanh thường gặp Thiện tri thức không trái lời giáo huấn.

6-Nguyện tất cả chúng sanh được tâm chân thực, ngay thẳng, không bỏ Thiện tri thức, vững chãi rời xa tất cả tâm cấu uế.

7-Nguyện tất cả chúng sanh vì Thiện tri thức, không trái lời giáo huấn, buông bỏ tất cả không tiếc thân mạng.

8-Nguyện tất cả chúng sanh được Thiện tri thức nhiếp thọ, tu tập hạnh đại từ bi xa lìa các điều ác.

9-Nguyện tất cả chúng sanh thuận theo Thiện tri thức nghe chánh pháp của Phật và có khả năng thọ trì.

10-Nguyện tất cả chúng sanh đồng thiện căn, đồng nghiệp báo, đồng Bồ tát hạnh nguyện, trọn vẹn, bình đẳng thanh tịnh hoàn toàn.¹⁰

Thiện tri thức giúp ta thành tựu Tuệ giác tối thượng, nên ở kinh Hoa Nghiêm, Bồ tát Kim Cang Tràng có mười ước nguyện như trên, khiến cho tất cả chúng sanh thành tựu nhiều lợi ích. Và lợi ích hơn tất cả là nhờ Thiện tri thức mà ta thể nhập được *Thực tướng Pháp Hoa*, thành tựu Nhất Thừa Đạo. Nên, chủ yếu của Phẩm Diệu Trang Nghiêm Vương Bổn Sự này là nói về vai trò *Thiện tri thức Pháp Hoa* hay *Thực tướng Thiện tri thức*.

III-PHƯƠNG PHÁP THỰC HÀNH:

Ở phẩm này, đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã nói phương pháp tu học của hai vị Vương tử Tịnh Nhãn và Tịnh Tạng cho thính chúng Pháp Hoa tại Linh Sơn nghe rằng:

“Hai vương tử có đại thần lực, phước đức trí tuệ, đã thực hành Bồ tát đạo lâu xa, như bố thí hoàn mãn, trì giới hoàn mãn, nhẫn nhục hoàn mãn, tinh tấn hoàn mãn, thiền định hoàn mãn, trí tuệ hoàn mãn, phương tiện hoàn mãn, từ, bi, hỷ, xả cho đến ba mươi bảy thành phần của Chánh đạo và Trợ đạo, cũng đều thông đạt thấu suốt.

Hai vị vương tử này, còn thành tựu được các thứ thiền định của Bồ tát như: Định Vô Nhiễm (Tịnh Tam Muội), Định Mặt Trời và Tinh Tú (Nhật Nguyệt Tinh Tú Tam Muội), Định Ánh Sáng Thanh Tịnh (Tịnh Quang Tam Muội), Định Sắc Tướng Thanh Tịnh (Tịnh Sắc Tam Muội), Định Chiếu Sáng Thanh Tịnh (Tịnh Chiếu Minh Tam Muội), Định Trang Nghiêm Lâu Dài (Trường Trang Nghiêm Tam Muội), Định Kho Tàng Uy

¹⁰ Hoa Nghiêm Kinh 16, Hán, Phật Đà Bạt Đà La, tr 503A, Đại Chính 9.

Đức Vĩ Đại (Đại Oai Đức Tạng Tam Muội), đối với các loại thiên định trên đây hai vị ấy đều thông đạt tất cả”¹¹.

Như vậy, ta thấy các pháp môn tu tập ở phẩm này đề cập đều đầy đủ cả Thanh văn thừa và Bồ tát thừa.

Pháp môn chính yếu của Thanh văn thừa thực hành là ba mươi bảy thành phần của Chánh đạo và Trợ đạo, thuộc Đạo Đế của Tứ Thánh Đế .

Pháp môn chính yếu của Bồ tát thừa là Lục độ hay sáu pháp hành hoàn mãn của con đường Bồ tát.

Đạo Đế không những là pháp hành căn bản của Thanh văn thừa mà còn là của Bồ tát thừa nữa.

Nếu không thực hành Đạo Đế thì Lục độ của Bồ tát không có điều kiện để sinh khởi và thành tựu.

Nên, không có vị Bồ tát nào mà không kinh qua và thông suốt đối với Đạo Đế hay là Ba mươi bảy phẩm trợ đạo.

Trong Bát chánh đạo của Đạo Đế có Chánh kiến, Chánh tư duy là chất liệu căn bản tu tập để Bồ tát thành tựu Trí tuệ Ba la mật, hay Tuệ giác giải thoát hoàn toàn. Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng là những chất liệu căn bản tu tập để Bồ tát thành tựu Bồ thí Ba la mật, Trì giới Ba la mật, Nhẫn nhục Ba la mật, hay Giới giải thoát hoàn toàn .

Và, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định là những chất liệu căn bản tu tập để Bồ tát thành tựu Tinh tấn Ba la mật, Thiên định Ba la mật, hay là Định giải thoát.

Bồ tát thực hành Phương tiện trí, hay Phương tiện Ba la mật để độ đời, để tuyên dương kinh Pháp Hoa, khai thị Phật tri kiến cho chúng sanh ngộ nhập, đều xuất phát từ Trí tuệ Ba la

¹¹ Diệu Pháp Liên Hoa Kinh7, Hán, La Thập, tr 59C, Đại Chính 9.

mật. Và Trí tuệ Ba la mật là sự phát triển của Chánh kiến và Chánh tư duy đến chỗ toàn hảo và cùng đích.

Bồ tát thực hành Thiền định Ba la mật làm sinh khởi Trí Ba la mật, Nguyên Ba la mật và Lực Ba la mật. Các Ba la mật này sinh khởi từ Thiền định Ba la mật là để độ đời, là để khai thị Phật tri kiến của chúng sanh cho chúng sanh ngộ nhập.

Trí, Nguyên và Lực là do sự thành tựu và phát triển hoàn hảo của Thiền định Ba la mật.

Và Trí, Nguyên và Lực Ba la mật là sự phát triển của Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng đến chỗ hoàn hảo và cùng đích.

Như vậy, Trí, Nguyên, Lực và Thiền định Ba la mật là sự phát triển hoàn hảo và cùng đích của Chánh niệm và Chánh định.

Hai vương tử Tịnh Tạng và Tịnh Nhân do tu tập thành tựu Đạo Đế gồm Ba mươi bảy thành phần của Chánh đạo và Trợ đạo mà sinh khởi Lục độ, sinh khởi Tứ Vô lượng tâm và các loại thiền định như:

Định Vô Nhiễm, Hán gọi là Tịnh Tam Muội:

Tâm Bồ tát luôn luôn ở trong thiền định, nên mọi ái nhiễm không sinh, gọi là Tịnh Tam Muội, hay là Định Vô Nhiễm.

Định Mặt Trời và Tinh Tú, Hán gọi là Nhật Tinh Tú Tam Muội:

Do tâm của Bồ tát an trú sâu ở trong thiền định, nên trí tuệ chân thật của Bồ tát bừng lên sáng chói như mặt trời, và phương tiện trí của Bồ tát biểu hiện vô số ánh sáng thiện xảo và dẫn đường cho chúng sanh thể nhập Phật trí. Do đó, gọi là Định Mặt Trời và Tinh Tú.

Định Ánh Sáng Thanh Tịnh, Hán gọi là Tịnh Quang Tam Muội:

Do tâm Bồ tát thường an trú ở trong thiền định, nên biết rõ tự tánh của mình, tự tánh của chúng sanh và tự tánh của hết thảy pháp xưa nay vốn vắng lặng mà hằng chiếu soi, nên gọi là Định Ánh Sáng Thanh Tịnh.

Định Sắc Tướng Thanh Tịnh, Hán gọi là Tịnh Sắc Tam muội:

Do Bồ tát tu tập thành tựu giới đức thanh tịnh, định đức thanh tịnh và tuệ đức thanh tịnh, nên có khả năng thành tựu báo thân thanh tịnh và báo thân ấy có thể tùy theo cơ cảm của chúng sanh mà biểu hiện sắc tướng tương ứng và thanh tịnh để hoá độ, để diu dắt, khiến cho đối tượng được hóa độ, thay đổi tà kiến hướng về Chánh kiến, chuyển đổi tâm hạn hẹp hướng về tâm rộng lớn, nhằm ngộ nhập Phật tri kiến.

Định Chiếu Sáng Thanh Tịnh, Hán gọi là Tịnh Chiếu Minh Tam Muội:

Bồ tát do tu tập thiền định, đình chỉ hết thảy phiền não vận hành ở trong tâm thức, nên tâm luôn luôn thường trú trong sự an tịnh. Từ bản tâm thanh tịnh ấy, Bồ tát khởi lên tuệ giác quán chiếu để thấy rõ thực tướng vạn hữu. Bồ tát quán chiếu vạn hữu từ tuệ giác thanh tịnh, nên gọi là Định Chiếu Sáng Thanh Tịnh.

Định Trang Nghiêm lâu dài, Hán là Trường Trang Nghiêm Tam Muội:

Bồ tát thành tựu loại thiền định này, thì sự trang nghiêm của Bồ tát về y báo và chánh báo không còn bị hủy diệt. Bồ tát tu tập đạt tới thiền định này, thì sự trang nghiêm của Bồ tát được biểu hiện từ tự tánh thanh tịnh, tốt đẹp của thiện pháp,

nên sự trang nghiêm ấy không bao giờ bị hủy diệt bởi các duyên.

Định Kho Tàng Uy Đức Vĩ Đại, Hán là Đại Uy Đức Tạng Tam Muội:

Bồ tát do tu thập thiện định, thành tựu và nắm giữ hết thấy thiện pháp, diệt tận hết thấy ác pháp, nên không còn sợ hãi đối với bất cứ một ác pháp nào và thường có khả năng nhiếp phục hết thấy ác pháp, do đó gọi là Định Kho Tàng Uy Đức Vĩ Đại.

Bảy loại thiện định này được biểu hiện từ Thiện định Ba la mật. Nếu không thành tựu Thiện định Ba la mật, thì các loại thiện định ở trên không do đâu mà hiện khởi. Các loại thiện định ấy chỉ là những biểu hiện của Thiện định Ba la mật (thiện định hoàn mãn), nhưng tùy theo tác dụng mà gọi tên.

Bồ tát tu tập và thành tựu các loại thiện định này là để tự thân ngộ nhập Phật tri kiến, thấy rõ thực tướng của vạn hữu không ra ngoài “Mười như thị”. Và đồng thời là để chuyển hóa tâm mê muội, tà kiến của chúng sanh, xoay về nơi Nhất thừa Phật đạo.

Sử dụng thần lực để hóa độ chúng sanh, các kinh điển A hàm và Nikàya rất ít đề cập; luật tạng thì hạn chế các tỷ khuru tu tập đạt được thần thông, không sử dụng pháp này để hóa độ, vì lậu tận chưa đoạn sạch nên sợ sinh khởi hạt giống danh lợi.

Nhưng, ở kinh Pháp Hoa việc sử dụng thần lực để hóa độ chúng sanh lại được đề cập ở phẩm Như Lai Thần Lực và ở phẩm Vua Diệu Trang Nghiêm này, là để nói lên Phương tiện trí của Phật và Bồ tát trong việc giáo hóa chúng sanh và nhất là truyền bá kinh Pháp Hoa, nhằm khai thị ngộ nhập Phật tri kiến cho chúng sanh của các Ngài là bất khả tư nghì.

Sử dụng bất cứ phương tiện nào mà có khả năng làm thay đổi tà tâm, tà kiến của chúng sanh, và diu dắt họ trở về với Bồ đề tâm, với chánh kiến, với chánh đạo với Nhất thừa Phật đạo, thì các Ngài đều có thể sử dụng cả.

Vì sao? Vì trong tự thân Phương tiện trí của Bồ tát và Phật, đều là Phật trí và đều là trên đường hội nhập Phật trí.

Đó là đặc điểm pháp hành của kinh Pháp Hoa và của phẩm kinh này.

Như vậy, Phẩm Diệu Trang Nghiêm Vương Bản Sự này, kinh Pháp Hoa đã đề cao *Phương tiện trí lực và Thực tướng Thiện tri thức của Bồ tát đạo đối với con đường khai thị ngộ nhập Phật tri kiến của Nhất Thừa*. Và Thiện tri thức đích thực là người có khả năng hay có đầy đủ mọi phương tiện giúp ta thành tựu Nhất Thừa hay Phật Thừa vậy.

Thiện tri thức đóng vai trò trong đời sống gia đình và xã hội hết sức quan trọng. Nếu Tịnh Đức phu nhân và hai hoàng tử Tịnh Tạng và Tịnh Nhân không từng là hành giả Pháp Hoa, không có nội chúng với đầy đủ phương tiện trí lực của Pháp Hoa và không từng có phát khởi đại nguyện Pháp Hoa, thì không thể nào chuyển đổi tâm tà kiến của Vua Diệu Trang Nghiêm đi về hướng ánh sáng của giác ngộ.

Vua Diệu Trang Nghiêm là tiêu biểu cho con người nắm quyền lực của gia đình và xã hội. Người nắm quyền lực dù ở vị trí lớn hay nhỏ, đời sống và mọi hành xử của họ đều liên hệ đến hạnh phúc hay khổ đau của nhiều người và danh dự của họ là danh dự của nhiều người.

Nếu người nắm quyền lực ấy có đời sống tâm linh cạn mông, cách nhìn sai lạc về cuộc sống, thì mọi quyết định và hành xử của họ cực kỳ nguy hiểm cho gia đình và xã hội.

Bởi vậy, Phẩm Vua Diệu Trang Nghiêm của kinh Pháp Hoa đã cho ta nhìn thấy sự hệ trọng của đời sống tâm linh trong gia đình cũng như xã hội, và vai trò của Thiện tri thức trong đời sống ấy.

Trong một gia đình mà có nhiều xu hướng tôn giáo, chắc chắn gia đình đó không an ổn và trong một xã hội người nắm quyền lực có niềm tin tôn giáo cạn mông không trong sáng hay không có cách nhìn trong sáng về niềm tin tôn giáo sẽ đưa xã hội đi đến chỗ hỗn loạn, vô trật tự.

Do đó, vai trò Thiện tri thức là vai trò đồng sự để giúp cho mọi người trong gia đình và xã hội, có cách nhìn chính xác về những gì trong đời sống của chính họ và chung quanh họ. Nên, vai trò ấy, nó quan trọng, hữu ích và thiết thực đến chừng mức nào.

Phẩm kinh Pháp Hoa này đã hiến tặng cho ta rất nhiều cách nhìn quý báu về đời sống tâm linh của gia đình, xã hội và tôn giáo, mà chúng ta cần phải suy ngẫm một cách sâu xa về nhiều mặt, để rút ra bài học quý báu cho chính bản thân, gia đình và cho cả thời đại của chúng ta. □

T.T.H.

SÓNG VƯỢT QUA BỜ

*Tu là chơi,
chơi với mình trong sâu lắng
chơi với người trong thanh cao
vàng mây từ hạt nắng
thảnh thơi mọi phương trời
vàng trắng xuyên mây bạc
hôn xuống đỉnh núi chơi!*

*Tu là chơi với cát
vẽ cát thành lâu đài
vẽ ký ức hồi tưởng
vẽ diễm ảo tương lai
vẽ mặt trời hiện tại
đời hư huyền
lại vẽ thêm hư huyền cho đời,
nhưng,
không vẽ đóa sen hồng
thơm đẹp ngàn nơi...*

*Tu là chơi với sóng
vẽ sóng tình trên kính
viết lời kinh trên sóng
gọi mời dông bão dậy
cho sóng vượt qua bờ, ...*

Tuệ Nguyên



Viết tặng Thầy Tuệ Sỹ

*Anh về thăm lại núi rừng xưa
Ráng nắng mai hồng lá thoảng đưa
Vành nón che nghiêng hương sắc nửa
Sương mờ vương đất gió man man.*

*Tìm luống đất xưa cà chớm nụ
Cải xanh vàng vọt ánh tà dương
Am rách gió mưa theo gió chướng
Thân gầy che chắn nỗi niềm riêng.*

*Tìm phiến đá mòn phơi nẻo vắng
Chạnh lòng Lã Vọng suối buông câu*

*Buồn dâng con nước xuôi đôi ngả
Ánh mắt chưa tan một mối sầu.*

*Thương đời thương cả cuộc tang thương
Nắng sớm chiều mưa lại đổi thay
Thì nay xin gửi về thiên cổ
Một tiếng cười vang lạnh gió bay.*

Vạn Giã 4/9/06-Bính Tuất.
Phổ Đồng

SOME PROBLEMS OF NHÂN TÔNG'S THOUGHT

by Lê Mạnh Thát

The Emperor Nhân Tông made extremely magnificent achievements that were totally dedicated to our country and Buddhism. It is, therefore, quite natural for us to raise the question as to how his life and activities were directed and what thought his personality was actually influenced by.

Nowadays, all of his works mentioned in the *Thánh Đấng Ngã Lục* such as the *Thiền Lâm Thiết Chủ Ngã Lục*, the *Thiền Lâm Thiết Chủ Hậu Lục*, the *Đại Hương Hải Ấn Thi Tập*, the *Tăng Già Toái Sự* and the *Thạch Thất My Ngã* are lost. What has been preserved so far consists of only some discourses and writings in verse and prose written down somewhere in the *Thánh Đấng Ngã Lục*, the *Việt Âm Thi Tập*, the *Thiền Tông Bản Hạnh*, the *Tam Tổ Thực Lục*, etc., and in some Chinese works like the *Tien-nan hsin-chi*, the *Ch'en Kang-chung shih-chi*, etc. For that reason, it is truly not easy to make a thorough study of his thought today.

From what has just been referred to, however, we may determine some problems that the Emperor is believed to have concerned himself with. Undoubtedly, Buddhism is in the first place all that the Emperor became highly interested in so early in his life. Yet, when he was officially entrusted with the responsibility for governing the country, particularly in a period full of turmoil and hardship as has

been said in the preceding chapters, what was given the highest priority in all of his activities is naturally not only Buddhism but further the protection of the country's territory, the independence of the Fatherland, and the security of the people. Consequently, it is not too difficult for us to come to an immediate conclusion that the Emperor must have occupied himself with various issues concerning social, political, diplomatic and military circumstances of the country at the time. His major task was inevitably to set forth by all means some general strategy that might help first gain a decisive victory in the struggle against the enemy and then bring about a peaceful and prosperous Đại Việt in the postwar period. This is obviously evidenced through the wars of defense in 1285 and 1288 and the subsequent development and improvement of the people's living. What then is the general strategy implemented by him to direct these two wars of resistance in the first place? The answer is natural that it was his great attempts at mobilizing the potential strength of the nation that made possible such a glorious victory for the people. Yet, what is the nation's potential strength and how is it mobilized?

As a matter of fact, the nation's potential strength is unquestionably inherent within all the people's patriotism, irrespective of ages, religions, social classes, national races whatsoever they pertain to. It is through such a general guiding principle that we can today recognize that in the armed forces commanded by the Emperor Nhân Tông to fight against Mongol-Yüan invaders there could always exist various types of people: some being born of imperial family such as Trần Quang Khải, Trần Hưng Đạo, Trần Quốc Tung, etc.; some coming from the masses such as Phạm Ngũ Lão,

Nguyễn Khoái, etc.; some ever working as servants such as Yết Kiêu, Dã Tượng; some of very young age such as Trần Quốc Toản beside some of very old age such as the elders in the Assembly of Diên Hồng with their unanimous shout “fight”; some belonging to minority groups such as Hà Đắc, Hà Chương; some being foreign ascetics such as Hứa Tông Đạo; even some ever serving as generals in the enemy’s army such as Trương Hiến, etc. For such various social classes to have been gathered, any policy could hardly be effectively carried out without some great solidarity as the primary basis for it.

Such great solidarity, however, may be achieved only when the common people of the country and their leaders have the same privilege to protect and the same objective to struggle for. This may be obviously revealed through a Proclamation sent by Trần Hưng Đạo to all officers and soldiers of the army, where he spoke in the name of the Emperor Nhân Tông:

Under my command, you have all had golden opportunity to partake in military activities for a long time. Those having no uniforms have been provided with; those having no food have been given. Those of low ranks have been promoted, of little emolument given bonuses. Those serving on water have been supplied with ships, on land supplied with horses. In fighting, we have all faced the same dangers; and in retreat, we have all enjoyed pleasures together. We are not inferior at all to Kung-chien’s treatment of his generals and servants or Wu-Lang’s treatment of his assistants, are we?

Yet, at present, though seeing our Lord be insulted, you do not show any anxiety at all; though suffering national humiliation, you do not feel a trace of shame. As being generals of the Imperial Court, you cannot arouse a bit of anger when serving the barbarians, nor can

you get angry at hearing the music from the banquets for the enemy's messengers.

On the other hand, some of you have been crazy on cock-fighting, and some on gambling. Some have been interested in tending their fields and gardens to serve their homes. Some have been attached to their wives and children for their selfish satisfaction. Some have been occupied with their own material possessions without any reflection on national and military affairs. Some have been fond of hunting without any practice of military arts. Some have sought pleasure in drinking good wine, and some in singing nonsense. Provided the Tatars penetrate [into our country], is it then possible for the spurs of your cocks to pierce the enemy's armors, for your tricks in gambling to be used as military tactics, for your fields and gardens to ransom your beloved bodies, for your wives and children to undertake national affairs, for your wealth to be in exchange for the enemy's heads, for your hounds to drive the invaders away, for your good wine to make the enemy dead-drunk, for your good singing to make them deaf?

How miserable it then would be that our King and the subjects were all captured. Not only is my own hamlet lost but your emoluments also belong to the others. Not only is my family driven away but your wives and children are also taken. Not only is our ancestors' land trampled, but your parents' graves are also dug out. Not only do I suffer humiliation that would exist in this very life and perhaps remain tainted for hundreds of years later, but also you cannot avoid being looked down as defeated generals. Would it then be possible for you to enjoy yourselves at will?

From the above proclamation Trần Hưng Đạo pointed out the common privilege between the leaders and the common people of the country, which may be viewed as the indispensable basis of national solidarity. All the people are aware that they have the same privilege to share and thus have to work together to protect it. The protection of one's privilege is the condition and premise for the existence of the others'. It is in this dialectical relation of privilege that

the sense that the same country and the same community need to be loved and protected comes into existence. And, in reality, to love one's country is nothing other than to love one's family, one's ancestral graves, one's space and place where one is living. It may be said that Trần Hưng Đạo has, for the first time, elucidated the factors of patriotism, which are expressed in such objective and intelligible terms of his literature.

Indeed, it is from such a view that the Emperor Nhân Tông, in his preparation for the two wars as well as his making of peace in the postwar period, attempted to take a series of political, economic and cultural measures for the sake of the people's great solidarity, which may be proved through his administrative policy as well as his personal life. As has been said before, to ensure a peaceful life for the people, the Emperor had various measures taken for developing agriculture, commerce, industry and handicraft simultaneously. And for social relations to be improved, he attempted to solve the issues concerning criminals and conflicts among the people. To help them understand the policies that were inseparably related to their daily living, he had all imperial decrees announced not only in Chinese but further in Vietnamese, the everyday speech of the Đại Việt people at the time.

Nevertheless, with all the policies carried out above, the Emperor could perform only part of his role as an ideal political leader that the Buddhist teaching under the reign of Lý helped produce earlier, which may be justified through a writing by the Great Master Giác Tính Hải Chiếu about the renowned Buddhist General Lý Thường Kiệt:

Internally, his mind is mild and brilliant; externally, his appearance is plain and humane. He never gives up his efforts to reform old customs. Because of his work always performed economically and his instructions for the people always given temperately, he has been able to become a solid support for them. So generously does he always try his best to help the people that they all hold him in the greatest respect. He makes use of his vigorous strength to eliminate the enemy. He bases himself on his own brilliant mind to judge cases so that prisons are never overcrowded. Knowing that food is the Heaven of all the people and agriculture is the root of the State, he never neglects any cultivation of land. He is talented but not proud. Even the old in the countryside can receive his care and nurture so frequently that their lives are always at ease. His principles as such may be said to have been the basis of ruling the people, the art of allaying the people, from which may accrue all good things.

On the part of the Emperor Nhân Tông, not being satisfied merely with the carrying-out of national policies he went so far as to apply such principles of great solidarity even to his everyday life. The *Complete History of Đại Việt* has told us that “the King often went out. On the way, seeing servants of the nobles he, calling them by name, asked ‘Where are your masters?’ and, simultaneously, forbade his escorts to drive them away. On his return to the palace, he called in his subjects, saying, ‘In ordinary days, my courtiers are always found around me; but only those people, [that is, the nobles’ servants,] present themselves when the country falls into misfortune.’ Thus spoke the king since he had been deeply moved by their loyalty and assistance through his terrible times.”

The fact above proves that the Emperor appreciated not only gifted leaders pertaining to the upper class but also the common people of the lowest class such as the servants just

mentioned. Though they might have possessed neither good education nor enough wealth to serve for the country in time of misfortune, they could devote a great deal and, sometimes, even their own lives to the common cause of defending the Fatherland.

Such an appreciation by the Emperor seems to have been laid on the same basis as Trần Hưng Đạo's remark on Yết Kiêu, a servant of his, in the battle of Nội Bàng in the 1285 war: "It is due to its six strong bones supporting wings that the Great Bird can fly high. Without them, it remains merely an ordinary bird." In the history of our country the reign of the Emperor Nhân Tông may be the only period when the consistency of a leader's political and sensational concern about his people in war as well as in peace has been so coherently and evidently manifested. A proof among others is that those servants who had devoted themselves to the two wars of defense continued to receive special care from him even in the postwar period. It may be due to his concern, which should be considered to have taken root deep within his nature, that he was frequently occupied with the issues in relation to the two regions Ô Mã and Việt Lý of Champa, not only in the aspect of security but also in that of economy.

Though being composed nearly a hundred years following the reign of the Emperor Nhân Tông, the *An-nan chih-yüan* deals with the situation that "the population of Giao Chỉ increased so rapidly that land was not enough for them to cultivate." And earlier, that is, in the year 1266, the Emperor Trần Thánh Tông allowed the nobles to gather the needy throughout the country who would be employed as servants to cultivate and establish plantations in the waste areas along

the coast, as is recorded in the *Complete History of Đại Việt*: “In the winter, the 10th month, (of Bính Dần, 1260), the King (Trần Thánh Tông) issued the decree that nobles, princesses and their husbands, and concubines might employ those servants who were poor and homeless to cultivate waste land for plantations. It was since then that the nobles actually possessed their own plantations.”

Such a large-scaled cultivation of waste land around the year 1266 shows some pressure caused by the increase of population of Đại Việt in her course of development. It may be said that the increase of population did occur in the reign of Lý Thánh Tông when three districts Địa Lý, Ma Linh and Bồ Chính were officially annexed to the map of Đại Việt at the same time of the foundation of the Thảo Đường Dhyāna school. Indeed, the birth of this school was aimed at assisting and meeting the needs of the afore-said annexation. After fifty years at peace under the reigns of Lý Thái Tổ (r.1010-1028) and Lý Thái Tông (r.1028-1054), the population of our country increased to such a point that the land already cultivated had reached its limits. For that reason, it then was inevitable that a fighting expedition had to be initiated, the culminating point of which was the annexation of the three above-mentioned districts.

Nevertheless, when the annexation of these districts was accomplished, there naturally accrued an issue that the population should be somehow increased to meet some fruitful cultivation of the land just annexed. In reality, just around the year 1266 the Emperor Trần Thánh Tông had been aware of some pressure of such an increase of population. Therefore, it is not surprising for us at all that only forty years later the Emperor Nhân Tông had two

districts Ô Mã and Việt Lý annexed to our country. The latter annexation could once more slow down the increase of population of Đại Việt at the time. Yet, on behalf of the need of cultivation in the new land and that of maintaining security therein to some extent, the problem of population arose again. Since then, just like the Thảo Đường school, the Trúc Lâm school came into being as a support for the task of increasing the population of the time.

We will see how mightily this Dhyāna school, parallel with the common cause of southward advance, has exercised its strong influence upon the Vietnamese people. In the history of examination in Vietnam, Trúc Lâm is the only Dhyāna school whose doctrine was employed as a topic in the examination called *đình* under the reign of Early Lê. For instance, in the topic of the so-called examination organized in the year of Cảnh Thống, Nhâm Tuất (1502) which consists of forty-seven questions in total, the one numbered 15 reads as follows: “What teaching have Điều Ngự and Huyền Quang preached so that they can eventually become the Buddha and the Patriarch?”. And the answer of a candidate named Lê Ích Mộc (1459- ?) is as follows: “If based upon the previous time, it may be said that under the Trần dynasty the Venerables Tiêu Diêu, Tuệ Trung, Điều Ngự, Huyền Quang realized the supreme teaching so that they were capable of penetrating into the Realm of Amitābha and exposing the essentials of Dhyāna teaching, which is all that they have handed down. It is, therefore, quite natural that those of subsequent generations who can comprehend the principle of non-arising are all able to attain to Nirvāṇa and become Buddhas, Patriarchs.” As a consequence, it is due to his answering the topic in such a

manner that Lê Ích Mộc was selected to be the honors graduate of that examination.

Thus the doctrine of the Trúc Lâm school became a major subject of the contemporary curriculum and actually received much concern from the kings of the Early Lê dynasty. Viewed from the aspect of the task of extending the southern boundary of the country, this is easily comprehensible. As has been said above, the Trúc Lâm school came into being mainly for the purpose of assisting and satisfying the requirements of the Emperor Nhân Tông's policy of marching southward. Yet, as the increase of population was more and more necessarily demanded in the reign of Early Lê when the consecutive fighting expeditions, the culminating point of which was the boundary posts erected by the Emperor Lê Thánh Tông's order on Mount Đá Bia in Phú Yên Province in the south of the Fatherland in 1470, were being launched, the thought of the Trúc Lâm school was again applied to the new policy of the nation, that is, an increase in population for the cultivation of the land just annexed to the country.

Accordingly, subsequent to the policy of the people's great solidarity for the defense of the country, the thought of the Trúc Lâm school as a basis of the people's common cause of marching southward was another contribution of the Emperor Nhân Tông to the history of thought in Vietnam. As has been said, the thought of this school originates from the Thảo Đường school founded by the Emperor Lý Thánh Tông. Hence, it may be said that the former is the succeeding, or rather, higher development of the latter, if not its embodiment. The single regret is that all the documents concerning the Thảo Đường school, with the exception of a

single text listing the lineage of this school which is recorded at the end of the *Thiền Uyển Tập Anh* (*Collected Prominent Figures of Dhyāna Garden*), are lost. As a consequence, any discussions as to this school are for the most part speculations which are apt to produce some groundless and, sometimes, false comments.

In spite of this, with a glimpse at the list of Dhyāna masters pertaining to this school, from the first patriarch, namely, the Emperor Lý Thánh Tông to the last one called Imperial Assistant Phạm Đăng, we can see that in each of its five consecutive generations there always exist some lay Dhyāna masters who are mostly the State's officials, that is, kings and ministers. In some generations, lay masters are in the vast majority. For instance, the fifth generation consists of four masters, among whom three masters are the Emperor Lý Cao Tông, Nguyễn Thức and Phạm Đăng. Thus, the most remarkable point of this list is that most of Dhyāna masters are laymen; that is to say, the Thảo Đường school is a secular one chiefly serving those who are living among the common people of the country.

Another point concerning this secular school is that its masters are mostly kings and imperial officials. Besides the emperors Lý Thánh Tông, Lý Anh Tông and Lý Cao Tông, the rest are recorded in full of their names and ranks, the highest of which is *thái phó* and the lowest is *xướng nhi quản giáp*, a position founded by Lý Thái Tổ's order in 1025. Thus, suffice it to say that it is due to its own characteristic as that of a social class that the Thảo Đường school had to be transformed into the Trúc Lâm school because a Dhyāna school cannot survive unless it comes into the world not for the sake of any individual class of society.

This may be all that has limited the attraction of the Thảo Đường school toward the masses. Once separated from the masses, it could by no means exist. Therefore, it is natural that in order to preserve its continuity it has to transform itself into a new school, that is, Trúc Lâm Yên Tử.

Generally considered, the Trúc Lâm school thus originates from the Thảo Đường school. Nevertheless, for its development to be achieved to the full, not only did the former adopt all the good of the past but it also had to muster all the strength of its present age. In the afore-said discourse dated the 9th of the 1st month of Bính Ngọ (1306), the Emperor Nhân Tông expressed his thanks to Vô Nhị Thượng Nhân and Tuệ Trung Thượng Sĩ that “the water of dharma-rains delivered by them has permeated through the subsequent generations.” Vô Nhị Thượng Nhân is none other than the Emperor Thánh Tông as revealed by the *Thánh Đấng Ngữ Lục*. And Tuệ Trung Thượng Sĩ is Tuệ Trung Trần Quốc Tung, who confirmed the Emperor Nhân Tông’s realization of Dhyāna teaching as in the latter’s statement recorded in the *Thượng Sĩ Hành Trạng*.

As being Nhân Tông’s father, the Emperor Trần Thánh Tông must have exercised some decisive influence upon the birth and growth of thought of the former. Thus, what is the Emperor Trần Thánh Tông’s thought? Again, the works of the Emperor Trần Thánh Tông such as the *Văn Tập*, the *Thiền Tông Liễu Ngộ Ca*, the *Chí Giá Minh*, the *Phóng Ngư* and the *Cửu Tập* are lost. From the *Thánh Đấng Ngữ Lục*, the *Việt Âm Thi Tập*, the *Toàn Việt Thi Lục*, and so on, however, we can extract some remarks on his thought as follows:

First, in Trần Thánh Tông's works is Li-kao's thought of Dhyāna often found. The first verse of the former written down in the *Thánh Đẳng Ngũ Lục*, for instance, reads:

*For more than forty years my mind has escaped
Out of numerous gates of prisons.
In moving I am now like an empty cave full of violent wind;
In resting I am like a quiet lake in the bright moonlight.
This phrase with its five marvelous meanings has been
mastered;
And that way with the ten words I have penetrated in.
Someone has asked me what new thing I could obtain:
The clouds in the blue sky and the water in the vessel.*

Of it the last line in Chinese original is “雲在青天水在瓶”, which is originally one line of a quatrain written and dedicated by Li-kao (772-841) to Master Yao-shan Wei-yen (751-834):

練得身形似鶴形
千株松下兩含經
我來問道無餘說
雲在青天水在瓶

This proves that Trần Thánh Tông was deeply inspired by what Li-kao expressed in his verse. Concerning the latter, though he was a Buddhist layman, he wrote several accounts condemning the ordination of Buddhist monks, the building of great temples and the casting of big statues of Buddha for the reason that such affairs could not bring about any merits at all but the exhaustion of national resources. As to the ordination of Buddhist monks, he says: “Buddhist followers do not raise silk-worms but obtain abundant clothes; nor do

they plow fields but gain a great deal of food and drinks; they live idly but are served by hundreds of thousands of people. Based upon these facts alone, it may be known that numerous people are cold and starving...” As to the building of temples and casting of statues, arguing that such works were more expensive than the building of the A-fang Palace, he put up the question: “Is it not dependent on the people’s resources that these affairs are being carried out?”

Such words by Li-kao as cited above may be found again in some comments by Lê Văn Hưu (1230-?) on the Emperor Lý Thái Tổ’s task of ordaining Buddhist monks and building temples, which is recorded by Ngô Sĩ Liên in the *Complete History of Đại Việt*:

For only two years since Lý Thái Tổ’s enthronement, though temples for both ancestors and spirits of land and grain were not yet built, he ordered [Buddhist] temples in the Routes to be rebuilt and more than a thousand people in the capital ordained as Buddhist monks. These cost the nation too much wealth and labor. Wealth does not rain from the Heaven; nor is labor granted by gods. So, is it not that all was taken from the people’s ‘blood and fat’? In thus doing, may it be called collecting merits? As a lord who is initiating an imperial career, one must lead an economical life for fear that the subsequent generations would follow a lazy and luxurious lifestyle. Yet, Thái Tổ left such a way of living that the succeeding generations could not be blamed at all for their own affairs of building excessively high stūpas, erecting carved marble pillars, casting statues of Buddha and building much more splendid temples than the King’s palace. Is it not for that reason that many of the common people hurt their own bodies, changed their clothing, abandoned their careers, renounced their relatives to become monks? As a consequence, more than half of the population were monks and temples were built everywhere across the country.

Reading Lê Văn Hưu's comment, one often has the impression that this is a criticism of Buddhism, particularly Buddhism in the Lý dynasty, from the Confucianist standpoint. And, in reality, this is also a typical comment found in most of the books written about Lê Văn Hưu. Nevertheless, it is an utterly false comment which has proceeded from some premature research in the Buddhist ideology of the Trần period. Those who have read Li-kao's works can see on the spot that both Lê Văn Hưu's thought and his wording are extracted from the works of the former. Accordingly, in the Trần's time there were at least two authors of our country who were deeply influenced by Li-kao's ideology of Buddhism, that is, the Emperor Thánh Tông and Lê Văn Hưu, let alone his impact on a verse of Master Không Lộ (?-1119), which is usually known as the "Ngôn Hoài."

It should be borne in mind that Lê Văn Hưu composed the *Đại Việt Sử Ký (History of Đại Việt)* by the order and direction of the Emperor Thánh Tông, as in the words of the *Complete History of Đại Việt*: "In the spring, the 1st month, of Nhân Thìn (1272) Academic Scholar and Editor of National History Lê Văn Hưu, by the imperial order, finished compiling the *History of Đại Việt*, consisting of 30 volumes dealing with the time of the Emperor Triệu Vũ up to that of Lý Chiêu Hoàng. When the work was submitted to the King, he issued a decree of rewarding." Thus, the *History of Đại Việt* is a formal history of the State of Đại Việt, or rather, the state ruled by the Emperor Trần Thánh Tông; that is to say, it has naturally to reflect the views and positions of the contemporary state. Therefore, we are not surprised at all at the fact that Li-kao's thought and wording

flourish within the works of Trần Thánh Tông and Lê Văn Hưu.

Naturally, it was not in the time of Trần Thánh Tông that the matter concerning so many temples built and so many monks ordained began to be dealt with as a serious problem that needed to be unraveled. Just by the end of the Lý period, that is, in the early years of the thirteenth century, Đàm Dĩ Mông set forth, in an extremely crude parlance, a proposal that Buddhist monks should be dismissed, which is recorded in the *Đại Việt Sử Lược* (*An Abridged History of Đại Việt*) as follows: “Today, the Buddhist clergy and their servants have covered more than half of the population. They gather in groups and associations, considering themselves to be so-called ‘masters’ and ‘disciples,’ living together and doing a lot of unwholesome things, such as openly eating meat and drinking wine just in the sacred places, committing sexual intercourse just in the Halls of Meditation and the pure institutes. [To belie their evils] they hide themselves by day and appear by night just like a pack of foxes or rats. It has become such a bad habit for them that their actions have spoiled not only the monastic living but also the secular one. This will become worse and worse unless it must be immediately prohibited.”

Just in his works, the Emperor Trần Thái Tông, too, mentions the situation that “though when going to the temple they have opportunity to approach the Buddha and sūtras, they never have a glance at them for a moment. In the shrine as well as in the Saṃgha’s dwelling-place they, girls and boys, gather only to flirt with each other, desiring sensuous pleasures without any concern about the sacred Dharma-Guardians or Dragon-Spirits, in the presence of

whom they never bow themselves but only concentrate their mind on pleasures,” and “the sacred texts and commentaries are competitively obtained not only by lay people but also by monks. They attack each other, criticize the Elders, and scold even their parents. The ‘grass’ of patience has withered within them; the ‘fire’ of poison has flared up within them. Their words hurt things and animals; their utterances harm human beings, without any perception of loving-kindness and compassion, any observation of precepts and monastic rules. Though living behind the Gate of Śūnyatā, they fail to get an insight into the principle of selflessness.”

Such was the circumstance of Buddhist monks and their temples and monasteries under the reign of Trần Thái Tông. For that reason, in his *Phổ Khuyến Phát Bồ Đề Tâm* (*An Open Exhortation of Arousing the Bodhi-Mind*), he set forth the principle that “without asking about great or small capability [of realizing Buddhist teaching], dividing lay from monastic practitioners, or being concerned about monks or laymen, the point is in that one must get an insight into one’s mind. One should not attach oneself to forms of male and female because there is originally none such called ‘male’ or ‘female.’ Those who have no knowledge [of Buddhist teachings] divide the teachings into the three ones; yet, those who have been awakened can master only one and the same term ‘mind’.” It was from such a principle that Trần Thánh Tông and Lê Văn Hưu considered the task of building temples and stūpas to be “exploiting the ‘blood’ and ‘fat’ of the masses” and Buddhist monks only to be those “who hurt their bodies, changed their clothes, abandoned their careers, renounced their relatives.”

Grown up and trained in such a cultural tradition of his family, it was natural for the Emperor Nhân Tông that he had necessarily and urgently to set forth some solution for the benefit of both the people and Buddhism. And it was at this point that the role of Tuệ Trung Trần Quốc Tung became extremely crucial. In a passage written down about his experience of enlightenment through a dialogue between him and the former, his master, in 1287, the Emperor Nhân Tông posed a very normal and practical question that “How is it possible for those who have had the habit of eating meat and drinking wine not to be exerted by the effect of such unwholesome actions?” This is an actuality that we can meet not only in Đại Việt in the Emperor Nhân Tông’s time but further at any place and at any time on earth, as to which the solution from Tuệ Trung’s standpoint is very simple; that is, not to consider it a serious matter. For the actions of eating meat and drinking wine convey within themselves nothing so called ‘fault’ or ‘merit’, as in Tuệ Trung’s words:

*Eating grass and eating meat,
That depends on beings’ consciousness.
All kinds of grass grow when spring comes.
What may be called faults and merits?*

When composing the “Worldly Life with Joy in the Way” later, the Emperor Nhân Tông expressed again the same view in a much easier-to-understand manner:

*How joyful it is,
A worldly life in accord with the Way!
Sleeping when tired, eating when hungry;
Stop seeking for treasure originally inherent.
As no mind arises in the presence of things,*

Not any question on Dhyāna is required then.

Now it is evident from the Emperor's view that Buddhism is Life, without any distinctions between them. For what does Buddhism mean if not merely a process in quest of the truth? And as being the truth, it surely does not lie within Buddhist teachings but right in the heart of living. In other words, just as what is graphically indicated in the *Vajracchedikā-sūtra*, which is regarded as the central text of Buddhism in the Trần dynasty, so the Buddhist teaching is essentially likened to a finger pointing to the moon or a raft carrying its practitioners to the other side of the river. In this connection, even the Buddhist teaching must be abandoned for any possible realization of its essential significance. Further, the text also emphasizes the thought of "all dharmas are buddha-dharmas." Consequently, we should not be surprised at all at the Emperor Nhân Tông's view as exposed in the "Worldly Life with Joy in the Way."

The long verse composed by him about the idea that some pleasure in the Way of Dhyāna may be attained to just in worldly life is formally titled the "Worldly Life with Joy in the Way" and consists of ten short sections. In the bibliography written by An Thiên in the beginning of the 19th century and recorded in the *Đạo Giáo Nguyên Lục*, therefore, the verse is called "Trần Triều Thập Hội Lục" (Record of the "Ten Sections" in the Trần Dynasty). Just in the opening lines of the first section, the Emperor determines what the categories of *life* and *way* therein imply:

Though settling in the city,

The way of living I take is of forest and mountain.

Life is “city” and the Way is “forest and mountain.” Though living as a man amidst the busy city with numerous secular affairs undertaken, his way of treating everything remains as pure as that of forest and mountain. This point directly reflects the view of “without asking about great or small capability [of realizing Buddhist teaching], dividing lay from monastic practitioners” advanced by Trần Thái Tông. It has so far been rather popular for everyone to understand that by “great capability” it means that though settling in the midst of a city, a practitioner is still capable of keeping his mind pure; and by “small capability” it means that the practitioner has to settle in the mountains to discipline himself effectively. Thus, Buddhist followers in the Trần dynasty, depending upon their own social stations and their own capacity, demonstrate accordingly their way of living right in the midst of the world. As a consequence, for enlightenment to be attained to, they simply make their attempts at

*Abandoning ideas of I-ness and Other-ness,
There appears the true character of “diamond”;
Eliminating all greed and anger,
Then comes the marvelous nature of Perfect Enlightenment.*

(Section 2)

Hence, it is quite obvious that there is no place for one’s efforts to get awakened other than where one is living. If the Emperor Thái Tông, while being on the throne, was once told by the National Teacher Phù Vân that “There is no Buddha in the mountains; Buddha is just within one’s mind; the mind that is pure and understanding is true Buddha,”

then the Emperor Nhân Tông, when composing the “Worldly Life with Joy in the Way,” agreed that

*The illuminating nature is not moved by wealth and desire,
Not because of settling on Mount Cánh Diều in Yên Tử;
The still mindfulness is not stirred by sound and sight,
Not due to sitting in the Sạn Temple on Mount Đông.*

(Section 3)

Actually, it is not because one has practiced Buddhist teachings on Mount Cánh Diều in Yên Tử or in the Sạn Temple on Mount Đông that one may eventually get awakened. These places are at most where one may enjoy the beauty of nature to nurture spirit as what Huyền Quang expresses in his “A Depiction of the Vân Yên Temple”:

*Sitting on the Vân Tiêu peak,
‘Riding’ on Mount Cánh Diều,
Mount Đông looks like a mound of green gold,
And the East Sea like the mouth of an oyster.*

Enlightenment is thus to be attained right in the world. It should not be sought for in the mountains. Nevertheless, the Emperor Nhân Tông did not go so far as to deny the benefit of a life there. For many times he himself spent his days in the wilderness such as Yên Tử, Vũ Lâm. In the “Song of the Realization of the Way” he describes that way of living as follows:

*Content with life in poverty,
I have sought a place to train myself.
Secluded in the high mountains,
Hiding in the wilderness,
Where joyfully the gibbons
Make friends with me.*

In deserted forests and mountains

I let go of mind and body.

Thus the most important thing is not where to live, in the mountains or in the city, but how to get awakened to the truth. We have seen that enlightenment may be attained at any place, particularly just in a life fraught with worldly affairs. It is in secular life that the merit of enlightenment is to be doubly prized. For a country in essence is a community where always exist various social duties and mutual responsibilities. No one can exist outside society. For that reason, the Emperor praises and appreciates efforts to attain enlightenment made just in such a life full of defilements and mutual relations, of which his personality is an typical example:

Achieved in the midst of the world,

That merit is increasingly admired;

An unsuccessful cultivation in the mountains

Is nothing but a vain attempt.

(Section 3)

In reality, the Emperor attained enlightenment in the busiest days of his life when he was urgently preparing for the war waged by Kublai Khan upon our country in the summer of 1287. Further, his enlightenment came right after his mother passed away. Among unfortunate changes and grim realities of life, however, the Emperor could be aware of the value of what is usually termed tranquility and insight in Buddhism, just as in his own words:

The ten thousand actions calmed and my being at ease;

Already for half a day I have let go of mind and body.

(Section 1)

Accordingly, as one reaches the state of “*the ten thousand actions calmed,*” one’s being then can be at all times found in calmness. Enlightenment is not separated from human beings and the Buddha exists just within everyone of us. Still in the Emperor’s words, if one leads a life of virtue, uprightness, and humaneness based upon disciplinary rules and generosity, one is a Buddha Śākyamuni, a Buddha Maitreya:

*Cultivating humaneness and uprightness, accumulating virtues,
That is undoubtedly Śākya’s conducts;
Observing precepts, uprooting greed,
That is surely Maitreya’s personality.*

(Section 4)

Thus it should not be thought that there are only the historical Buddha Śākyamuni and the future Buddha Maitreya. A Buddhist follower in the time of Nhân Tông is aware that he can live as these Buddhas if, besides humaneness, uprightness, and virtue, he is leading a simple life:

*Whether robes and blankets are patched or tattered,
They help me survive the cold of winter.
Whether rice and gruel are plain or somewhat rotten,
They help me overcome everyday hunger.*

(Section 5)

Reading these lines, we are reminded of the Emperor’s journey to Hải Đông for an urgent conference with Trần Hưng Đạo after the base of Nội Bàng was completely broken down by the enemy. He left the capital and traveled all day without any food until he was served a meal with rice of bad quality by a soldier named Trần Lai. The Vietnamese

Buddhists, even though a king, have lived such simple lives. But they are always depicted as

*Keeping nature-precepts pure, making form-precepts perfect,
To be, internally and externally, an Adorning Bodhisattva;
Righteously serving one's lord, respectfully obeying one's
father,
That is a Great Man of loyalty and filial piety.*

(Section 6)

Consequently, a Vietnamese Buddhist in the Trần dynasty represents the ideal of both an Adorning Bodhisattva and a Great Man of loyalty and filial piety. The former, of course, refers to a great category of Buddhism and the latter a great one of Confucianism. Nevertheless, reading up on Great Man as described in Confucianist texts, we may recognize the Emperor Nhân Tông's contribution in this doctrinal aspect. In the second section of Chapter "T'êng Wen-kung," for instance, Mencius formulates a Great Man to be the one who "cannot be blinded by wealth, changed by poverty, and overcome by authority."

This ideal when compared with Nhân Tông's definition of personality of a Vietnamese Buddhist, however, seems rather narrow and verbose. For, as being a man who has made a decision of "*righteously serving his lord and respectfully obeying his father,*" he is certainly no longer affected by wealth, poverty or authority. The content of the category of *Great Man* in the Emperor Nhân Tông's thought, therefore, proves to be much more intrinsic, extensive and comprehensive. This may be considered to be a typical case where some Chinese terms that denote originally some conceptions of Confucianism convey quite a

different meaning at our ancestors' disposal. Formerly, we have attempted to analyze Nguyễn Trãi's thought of humaneness and uprightness, which is often attributed by some Vietnamese researchers to Confucianism, and have come to quite different conclusions.

The ideal type of Vietnamese Buddhists, therefore, has been for the first time conceived within a highly practical content. Not only are they expected to be "*keeping nature-precepts pure and making form-precepts perfect*" to become Adorning Bodhisattvas, but also they have to make attempts at "*righteously serving lord and respectfully obeying father*" to become "*Great Men of loyalty and filial piety.*" This may be said to be an ideal personality not only of Vietnamese Buddhists but also of the Vietnamese people as a whole. In effect, it should not be forgotten that those who brought about the most glorious achievements for the nation in the Emperor Nhân Tông's time were for the most part Buddhist adherents, from the supreme leaders in the central government such as Trần Hưng Đạo, Trần Quang Khải down to the villagers such as Lê Công Mạnh and his relatives. As being Adorning Bodhisattvas, they led an ideal way of living in which they incessantly made efforts of purifying their personality within the framework of disciplinary rules. On the other hand, as being great men of loyalty and piety, they did not fail to fulfill their duties to their Fatherland, their ancestors and their own families:

*Remembering Saints' gratitude, loving parents,
Respecting Masters, studying the Teaching,
Admiring the Gautama, refraining from 'the sweet,'
Observing precepts, becoming vegetarians.*

(Section 7)

In accord with such a guiding principle of living, they were always willing to act for the welfare of society:

*Making bridges and ferries, building temples and stūpas,
That is the cultivation of the teaching on external
ornamentation;*

*Aspiring after sympathy-equanimity, versed in pity-compassion,
That is the mastering of the sūtra on internal tranquility.*

(Section 8)

After the two wars imposed by the enemy upon our people in 1285 and 1288, a great number of infrastructures in our country, especially the system of bridges and ferries, were mostly destroyed due to strategic requirements of our Army as well as merciless destruction by the enemy. In his mission to our country in the year Nhâm Thìn (1292), however, the Assistant-Messenger Ch'en-fu, watching the bridges across the splendid river in the capital Thăng Long, could not help expressing his surprise: "sixty miles far from the House of Messengers is the An Hóa Bridge, a mile from which is the Thanh Hóa Bridge. On this bridge is a house of nineteen apartments," as has been said before. The entire country of Đại Việt was thus an immense construction site after war, where the people labored earnestly to reconstruct their country after many miserable years of war and losses.

It was the image of such enthusiastically laboring people that touched the eyes of the country's leader and made strong impressions on his mind. For that reason, when composing the "Worldly Life with Joy in the Way" he did not forget to mention the building of bridges and ferries, the restoration of temples and stūpas for the purpose of making

the country more and more beautiful, which has since then been regarded as an indispensable duty of Vietnamese Buddhists to their Fatherland. It was thanks to such valuable tradition that the Vietnamese Fatherland, after the terrible aftermath of war, did become a Buddha-land, which the honors graduate Huyền Quang Lý Tải Đạo expressed in the verse “A Depiction of the Vân Yên Temple”:

*How magnificent it is,
Not less splendid than the Buddha-land in the West;
And no part in the South can be compared with it.
The Vulture Peak Mountain, who has brought it here?
The scenery of Fei-lai, why does it appear, too?
How free it is to enter the realm of Saints,
How pleasant it is to get rid of secular mind.*

Such was the sight of the Vietnamese country at the time. Consequently, the people were ready to sacrifice their lives to protect it and reconstruct it to be a Buddha-land for themselves as well as for their subsequent generations. Even though the Vietnamese Buddhists might consider the construction of temples to be “exploiting the ‘blood and fat’ of the people,” they were not so partial to deny or oppose such a spiritual achievement. In all probability the Vietnamese Buddhists’ leaders of the time could recognize Buddhist temples as a spiritual foundation for maintaining and consolidating the existence of the country. For instance, Phạm Sư Mạnh, an excellent student of Chu Văn An (1292-1371), wrote about the Báo Thiên Stūpa in the following lines:

*To protect the imperial capital from the East and West
Is the soaring top of the magnificent stūpa.*

Like a column supporting the sky, it keeps the country safe

Like a club erected on the ground, it survives the wear of time.

And nearly two hundred years later, the Emperor Lê Thánh Tông depicted the Trấn Quốc Temple in the same line of thought:

Standing between Heaven and Earth,

It helps consolidate the Imperial Capital.

With the reputation widely known throughout the country

The Trấn Quốc Temple in Tây Hồ is.

Accordingly, the Emperor Nhân Tông still called for everyone not only to “make bridges and ferries” but further to “build temples and stūpas,” and appreciated the role of Buddhist temples in cultural and social life of the people, as in his own words:

Deserted mountains and wild forests

Are where hermits lead their free living;

Secluded pagodas and tranquil temples

Are where ascetics spend their days of non-action.

Indeed, whatever happened, a temple in a certain autumn evening may have evoked within them some inexpressible sensations, which the Emperor Nhân Tông himself ever experienced:

The old temple looks gloomy in the autumn mist.

A fishing boat is floating slowly in the first sounds of the evening bell.

Over the clear water and quiet mountains the white sea-gulls are flying.

The wind subsides, the clouds are moving leisurely over a few trees of red leaves.

Nevertheless, though making bridges and ferries, building temples and stūpas, the Vietnamese Buddhists in the reign of the Emperor Nhân Tông did not forget their major task of seeking after enlightenment just in their secular lives:

*To attain Buddhahood,
It would take much effort to discipline mind;
To seek for gold,
It would take much time to filter sand.*

There are, however, many ways for Buddhist followers to attain enlightenment. They may follow Master Nan-ch'üan P'u-yüan's way of cutting down the cat, Tzu-hu Li-tsung's warning of his dog, and so on.

Old Wang's cutting down the cat,

...

*Master Hu's warning of the dog,
Instructing ...*

(Section 9)

And there are many other ways of getting enlightened that the Emperor Nhân Tông presents in the ninth section of the "Worldly Life with Joy in the Way," from Bodhidharma's time when he met the Emperor Wu of the Liang dynasty to Dhyāna Master Ling-yün Chih-ch'in who attained enlightenment at the sight of blossoming cherries, and Great Master Hsiang-yen who understood his "original face" at the sound of a pebble striking the bamboo while he was sweeping the ground. However manifold ways or methods of attaining enlightenment might be, they are not so greatly different from each other. For the truth realized in the enlightenment is in essence identical:

It is thus widely known

*That, though the patriarchs' teachings
Are different in many other ways,
They are indeed relatively similar.*

(Section 9)

According to the Emperor Nhân Tông, such a worldly life with joy in the Way is a life of Dhyāna in which various ways may be applied to the attainment of enlightenment without being restricted to any fixed practice. Various alternatives thus open up for a practitioner of Dhyāna which may be optionally employed according to his own capacity and circumstance. Yet, what would be attained to at the end of the way is surely the same, that is, the enlightenment realized just in his everyday living whether he experiences it in the mountains or in a city full of secular defilements:

*Śūnyatā is once realized;
Life then is in accord with original nature.
Otherwise, that is not because of the Patriarchs' instructions
But because of our clinging mind.
For those adherents of smaller vehicle who fail to realize the
ultimate truth,
The Buddha invented a temporary city in place of the Precious
Abode.
But those with high capacity of realizing the truth
Can attain enlightenment whether in the city or in the
mountains.*

(Section 10)

The reason why there have existed so many different ways of Dhyāna is that each practitioner possesses his own capacities though the truth is always the same. If one cannot yet get awakened, that is because one has not exhausted

one's total mental and physical efforts of cultivating the way, not because the way the Buddhas and the Patriarchs have instructed is not practicable. Just like his preceding Dhyāna masters, the Emperor Nhân Tông was deeply aware of the fact that it is not easy to get awakened to the essentials of Dhyāna. Accordingly, in the “Song of the Realization of the Way” he mentioned the state in which

*Regarding the students of the Way,
Though there are a great number of them,
It is factually rare for a bamboo
To be turned into a dragon.*

This fact is not surprising at all. A Chinese Ch'an master, Yung-ming Yen-shou (904-975), ever said that in cultivating the way of Dhyāna “of ten thousand practitioners only one is successful.” So did the Emperor Nhân Tông himself see that though there were always a great number of practitioners of Dhyāna, only one or two of them could get enlightened. The reason for such a state is pointed out in the “Song of the Realization of the Way”:

*Owing to their beclouded mind,
North is mistaken for South.*

In such an illustration as by the Emperor Nhân Tông, it sounds just like an answer given by Pháp Minh to the Emperor Lý Miếu's question nearly a thousand years earlier than Nhân Tông's time: “occupying oneself with wrongdoing that is expected to be righteous, attaching oneself to the false in the hope of its being the true; in such a state of confusion and hesitation, even though the Buddha would project light that can shake the earth, who can see it?” Obviously, the phrase “*owing to their beclouded mind*” in

the Emperor Nhân Tông's presentation is the very "*state of confusion and hesitation*" of those who would like to see the Buddha in the time of Lý Miễn. Once, one is trapped in such a state, it certainly follows that one will be "*occupying oneself with wrong-doing that is expected to be righteous, attaching oneself to the false in the hope of its being the true,*" or will go northward in stead of southward as having been instructed. In such confused states, to get awakened for a practitioner of Dhyāna remains merely an illusion.

Nevertheless, after enlightenment has been attained to, there would not be any distinction between mountain and city, the Way and the world, a quiet life in the mountains and a busy one in the city. Such is the thought of "Worldly Life with Joy in the Way." It was created for the purpose of meeting the requirement of reasoning in a new phase of Buddhism when the Vietnamese Buddhists had to accomplish their duties to the country and simultaneously had to supply Buddhism with new energy by making use of its teaching in their fulfillment of national tasks, which was successfully proved and gloriously typified by the personality of the Emperor Nhân Tông.

As we have seen above, having been ordained a Buddhist monk, who was spontaneously content with "*wearing kṣaya, sitting behind the paper curtain*" and "*a pot of egg-fruit, a jar of soy*" on Mount Yên Tử, the Emperor never detached himself from national affairs, particularly those concerning Champa. As a consequence, the two districts Ô and Lý became a part of Đại Việt's territory in this period. It must be said that this is a remarkable achievement in the Emperor Nhân Tông's life as a Buddhist monk. Never before in the history of our country as well as of other countries has a

Buddhist monk been capable of extending his country's boundary, which was particularly carried out extremely peacefully. According to the disciplinary rules for an ordinary Buddhist living in a monastery, it is generally regulated that he who has led a monastic life must not act as a counselor of marriage. Yet, it was the Great Ascetic Hương Vân who did so and fulfilled it with great success. As a matter of fact, Buddhism in Vietnam, particularly Dhyāna Buddhism, has its own disciplinary rules that are called "Regulations of the Meditation Hall," as in the title of a work by Master Minh Giác Kỳ Phương (1682-1744), and, for the most part, not related to the ordinary set of rules of other traditions of Buddhism.

Another particular point concerning the Emperor's act just mentioned is that after his return to Đại Việt from Champa, he encountered a lot of opposition from most of imperial officials, especially from the intellectual circles. Many compositions in verse and prose were made by them to laugh over the Great Ascetic Hương Vân's action of having his noble and pretty daughter married to a king of Champa who, in their opinion, was merely a barbarian man of inferiority. And such a discriminatory view went on to be held to more than a hundred years later by another intellectual, namely, Ngô Sĩ Liên in his comment on the event in question:

In the old days, to solve the barbarians' repeated havocs on the borderland the Emperor Kao of the Han dynasty adopted a girl of a common family and married her to Ch'an-wu. Though the marriage to people of another race had ever been laughed over by the preceding Confucians, [the Emperor Kao's action] might be sympathized with because it was aimed at concluding war and

bringing about peace for the people. It was for the same reason that when Hu-han, going for audience at the court of the Han House, had the desire to be a son-in-law of the Emperor Yuan, the latter was content to marry his daughter Wang-hsiang to him. As to Nhân Tông, what did he mean when having his daughter married to the Lord of Champa? If saying that because he did not want to be blamed for breaking his promise that had been made by chance in a journey [to Champa], why did he not have the matter changed? The fact that he handed over the Heavenly Throne to the King [Anh Tông] after entering the monastery could make it possible for the latter to withdraw the promise easily. But why did the Emperor Nhân Tông still keep the promise, instead? If he first had his daughter married to a man of another race and then managed to bring her back again, is it possible for him to be regarded as keeping his promise?

In fact, without such a profound comprehension of Buddhist thought as the Emperor Nhân Tông's, one may hardly have a view of equanimity as to human beings. Since Mậu Tử's time, the concept that Buddha-nature is inherent in every sentient being has been grasped by the Vietnamese Buddhists to reject the idea of discrimination maintained by the Great Han and thus the subsequent view falsely held by the circle of Confucians that our Vietnamese people are of barbarian race and their Han people are of Hua-hsia race. Right in the comment by Ngô Sĩ Liên just cited sounds more or less something of such a view of discrimination from the Chinese intellectuals. It is, however, very fortunate for our country that some leaders of our people at that time, who were deeply interested in the thought of indiscrimination in Buddhist teachings such as Văn Túc Vương Trần Đạo Tái and Trần Khắc Chung, were wise enough to side with the Emperor Nhân Tông in his decision of such a political marriage. Eventually, Princess Huyền

Trần went to her husband's home and thereupon the people of Đại Việt possessed further a strip of land of more than two hundred kilometers without costing an arrow or a soldier's life.

The ideology of the Trúc Lâm school founded by the Emperor Nhân Tông thus helped solve a series of issues posed for Buddhism in Vietnam of the time and thereby could meet some requirements that had not been able to be satisfied before by our people. We have seen that it is not by chance that the thought of “Worldly Life with Joy in the Way” has been set forth and its content established. Once more, it is obviously evidenced that such an ideology factually proceeds from the actualities of Đại Việt and aims at solving the problems caused by such actualities.

Above, we have mentioned only a number of fundamental problems within the range of current historical materials. We have not dealt with some specific points of Dhyāna teaching such as the principle of rūpa-sūnyatā that was elucidated through a long verse by the Emperor Nhân Tông in his discourse at the Sùng Nghiêm Temple in the late winter of Giáp Thìn (1304). Naturally, this principle was after all spoken of by the Emperor Nhân Tông as something “such-and-such”; that is to say, every practitioner has to get some insight into it by himself through the instructions of his master. Such an experience, as what the Emperor Nhân Tông exposed in the “Worldly Life with Joy in the Way,” may be attained to by the “adherents of superior capacity in realization” only. However, the most noteworthy point that needs to be emphasized here is that in the lineage of the Trúc Lâm school a practitioner of such capacity as mentioned above does not necessarily pertain to the circle of

the state's officials but he may be in any of various stations of society of the time.

Thus, after Nhân Tông's time Buddhism in Vietnam has developed in the course of what is presented in the "Worldly Life with Joy in the Way." The Buddhist teaching was no longer exclusively left for any single part of society no matter how excellent and superior it may be conventionally considered to be. Buddhism has spread widely among various classes of the masses, just as what was written by Lê Quát in a tablet inscription at the Thiệu Phúc Temple of the Bái Village in Route Bắc Giang in 1270, which was later recorded by Ngô Sĩ Liên in the *Complete History of Đại Việt*:

The Buddhist followers set forth the doctrine of misfortune-and-fortune to transform the people's minds, which is firmly hold to by the subsequent generations. From the nobles down to the common people, they never show any shadow of regret about devoting their wealth to Buddhist affairs. If they have an opportunity at present to make offerings to temples and stūpas, they all feel greatly pleased. For they know that from such good deeds they can enjoy their fruits in the future. For that reason, from the Capital to districts and provinces, even in remote hamlets and villages, the people follow [Buddhism] without any need of being persuaded in advance and arouse their belief [in Buddhism] without any need of taking an oath. Wherever the people inhabit, they build a temple that is always restored when ruined, rebuilt when destroyed. The pavilions and towers of bells and drums number as many as a half of the population. Buddhism flourishes so favorably and is held in the highest esteem by the people. As a boy, I ever read the [Confucian] Saints' sayings, understood them and thereby had much opportunity to apply them to the cultivation of the common people but I have never been able to encourage an entire village to follow the Saints' teaching. Though I have ever wandered in the mountains and across the rivers and my footsteps have been pressed on almost half of the

country's land, I have never found anything called "the Temple of [Confucianist] Literature" built by local inhabitants. Whereby I myself feel so shameful that the present writing comes as a genuine presentation of my heart.

No doubt, the flourishing state of Buddhism until the end of the fourteenth century when the Trần House began to decline took its root in the ideology of the "Worldly Life with Joy in the Way." Buddhism was not attributed exclusively to its monastic adherents or any of the noble classes and the state's officials. Buddhism is for every human being. Wherever the people are, there is a Buddhist temple built. And this prosperity has received no less influential contributions from the Emperor Nhân Tông and the doctrine of the Dhyāna school founded by himself. Such is the truth that has been proved through so many stone inscriptions. Nevertheless, some people keep on maintaining that Buddhism could have declined by the end of the Trần dynasty, particularly that after Master Huyền Quang's death (1254-1334) the "flourishing period [of Buddhism] came to an end."

In effect, not only did Dhyāna Buddhism of Trúc Lâm refuse to come to its end but it also developed so well as to prepare itself for the undertaking of new tasks related to the country and Buddhism that the history entrusted to it. That is to say, taking advantage of some turmoil in our country of the time the Ming of China carried out again their plot of invading our country. In face of such brutal and barbarian invaders, our people as a whole, from the Buddhist monks like Phạm Ngọc, etc., to the Buddhist laymen like Trần Trùng Quang, Lê Lợi, Nguyễn Trãi, etc., rose up to drive away the enemy with their glorious achievements in the battles of Chi Lăng,

Xuong Giang, which brought about the independence for the Fatherland and the birth of the Lê dynasty. Undoubtedly, Buddhism of the Trúc Lâm Yên Tử school went on with its mission of serving the Buddha's teaching and the people of the reigns that followed through the outstanding characters of history such as Master Đạo Khiêm(?-1445), Master Viên Thái (1400-1460), the Highest Graduate Lê Ích Mộc (1459-?), Master Pháp Tính (1470-1550?), Master Thọ Tiên Diễm Khánh (1550-1620?), Master Chân An Tuệ Tĩnh (?-1711), Master Chân Nguyên Tuệ Đăng (1648-1726) and particularly Master Hải Lượng Ngô Thời Nhiệm (1746-1803). And this will be the subject of another study. □

trans. by Dao Sinh