

TU TƯỞNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

Chủ nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Ban Biên Tập :

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

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

Năm thứ Tư

Số 6



Ngày 30 tháng 8
năm 1971

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

Đ.Đ. TUỆ SỸ

Cố Hồ Thị Minh Tương

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

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



TU THOẠI

CỦA VIỆN BAI HỌC VAN HANH

Chủ biên: T. THÍCH MINH CHÂU

Ban Biên Tập:

- THÍCH MINH CHÂU • THÍCH QUANG ĐỘ • NGUYỄN ĐĂNG THỨC • NGÔ TRỌNG ANH • TÔN THẤT THIỆN • PHẠM CÔNG THIỆN • DƯƠNG THIỆU TÙNG • TÔN NGHIÊM • KIM BÌNH • TÙNG SỸ • CHEN HANH...

VỚI SỰ CỘNG TÁC CỦA TOÀN THỂ CÁC OAO SƯ

VIỆN ĐẠI HỌC YAN HANH



Ngày tháng 8
năm 1971

Năm thứ Tư
50 6

B. Đ. TÙNG SỸ
CÁNH TẬP MINH CHÂU

VIỆN BAI HỌC VAN HANH

101 Trường Chinh Ông, Saigon 7 - 61 21 940



NHÌN ĐỨC PHẬT QUA KHÓA CẠNH VĂN HÓA

□ THÍCH QUẢNG ĐỘ

1 — ĐỊNH NGHĨA VĂN HÓA.

Trước hết, khi nói đến văn hóa thì một câu hỏi tất nhiên phải được đặt ra, đó là : *Văn hóa là gì ?* Cho đến nay, vấn đề này vẫn chưa có được một giải đáp nào thỏa đáng cả. Thường thì mỗi dân tộc, mỗi cá nhân đều có quan niệm riêng về nền văn hóa của mình, do đó, ta có thể nói, hễ có bao nhiêu dân tộc là có bấy nhiêu ý kiến về văn hóa. Bởi vậy, *văn hóa là gì ?* là một câu hỏi căn bản mà, ở đây, chúng tôi không đủ khả năng để đưa ra một định nghĩa chính xác cho vấn đề này.

Thông thường ta thấy nền văn hóa của mỗi dân tộc bắt nguồn từ nhiều thế hệ, có cả ngàn năm, rồi từ đó cứ phát triển dần. Sự hình thành của một dân tộc có liên hệ rất mật thiết với

những quan niệm đầu tiên tạo nên nền văn minh của họ và, trải qua các thế hệ, những quan niệm ấy chịu ảnh hưởng của những quan niệm khác và có một sự hỗ tương tác động. Nếu nói một cách nghiêm khắc thì không có một nền văn hóa nào trên thế giới có thể được coi là thuần túy nguyên thủy mà không chịu ảnh hưởng của một nền văn hóa nào khác. Như vậy thì hiển nhiên ta thấy, không nhiều thì ít, văn hóa nhất định phải bị pha trộn mặc dầu nó có giữ nguyên được yếu tố căn bản là đặc tính dân tộc đi nữa. Thế nhưng, trong nhiều trường hợp, một dân tộc lo ngại văn hóa của họ có thể bị lấn áp bởi cái mà họ gọi là ảnh hưởng ngoại lai, thế rồi họ tự thu hình lại, cô lập và đóng kín không cho tư tưởng và quan niệm của họ thoát ra. Đây là một tình trạng rất bất lợi, vì trong bất cứ lĩnh vực nào, nhất lại là lĩnh vực được mệnh danh là văn hóa, tình trạng ấy có thể dẫn tới sự ứ đọng và ngưng trệ rất tai hại. Văn hóa, nếu có một giá trị nào, phải là nền văn hóa có chiều sâu và cũng phải có tính chất sinh động. Có chiều sâu để bảo tồn đặc tính dân tộc, có sinh động để thích ứng và tiếp nhận những tinh hoa của các nền văn hóa khác mà bồi đắp cho văn hóa dân tộc thêm phong phú. Vậy một nền văn hóa không có chiều sâu mới sợ ảnh hưởng ngoại lai, mà nếu đã không có chiều sâu thì cũng chẳng còn gì là văn hóa nữa để mà lo sợ bị ảnh hưởng. Trường hợp Việt nam, ta thường tự hào có những « bốn ngàn năm văn hiến », nhưng, mỉa mai thay, cho đến nay ta vẫn chưa có được một nền quốc học và vẫn còn đang hoang mang tự hỏi không biết rồi đây văn hóa dân tộc sẽ đi về đâu !

« Dân hai trăm triệu ai người lớn »

« Đất bốn ngàn năm vẫn trẻ con »

(Tản Đà)



Chẳng thà là « trẻ con » thì còn có hi vọng, bởi đứa trẻ ngày kia sẽ lớn lên thành một thanh niên cường tráng, đầy sức sống; chứ đang này « bốn ngàn năm » rồi mà vẫn chưa có gốc, có rễ mới là nguy !

Sau hết, văn hóa còn tùy thuộc vào nhiều yếu tố. Nếu ta gạt ra một bên cái đặc tính căn bản được gán cho nó ngay từ giai đoạn đầu của sự trưởng thành của một dân tộc, ta thấy văn hóa còn chịu ảnh hưởng của địa dư, của khí hậu và nhiều yếu tố khác nữa. Nền văn hóa Trung hoa gắn liền với miền trung châu bát ngát của hai con sông Hoàng hà và Dương tử; văn hóa Ấn độ có liên hệ rất mật thiết với dãy Hi mã Lạp sơn và chịu ảnh hưởng của lưu vực sông Indus và Hằng hà; rồi nền văn hóa cổ Ai cập thì bị chi phối bởi dòng sông Nile v.v... Tóm lại, có thể nói, văn hóa là sản phẩm tự nhiên của địa dư. Ngoài ra, các tôn giáo cũng có ảnh hưởng rất lớn đối với các nền văn hóa trên thế giới. Nhưng, nói chung thì ảnh hưởng ấy có hại hơn là có lợi; bởi lẽ, hầu hết các tôn giáo đã làm cho đầu óc con người trở thành hẹp hòi, cuồng tín và cố chấp. Nói thế không có nghĩa là phủ nhận những lí tưởng cao cả của các tôn giáo. Nhưng khi một tôn giáo chỉ thấy lí tưởng của mình là duy nhất, là tuyệt đối thì điều đó là đại họa cho nhân loại. Bởi vì, lí tưởng, theo một ý nghĩa nào đó, tự nó đã là một tai họa rồi. Bằng chứng là tất cả các cuộc cách mệnh trong lịch sử nhân loại đều nhằm thực hiện một lí tưởng nào đó, và có cuộc cách mệnh nào mà không dẫn tới cái thảm cảnh máu chảy thịt rơi đâu ?

Một hiện tượng rất kỳ dị là tất cả mọi dân tộc trên thế giới đều tin rằng nền văn hóa của mình, ở một phương diện nào đó, cao hơn văn hóa của các dân tộc khác. Và khi niềm tin ấy được chủ nghĩa quốc gia cực đoan khích động thì văn hóa, vốn là một sản phẩm lương hảo, bỗng trở thành xâm lược và là nguồn

gốc phát sinh các cuộc xung đột và nuôi dưỡng hận thù. Trước đây dân tộc Đức rất tự hào về nền văn hóa của họ mà họ gọi là « Kultur »; họ tin rằng nền « Kultur » của họ cao nhất thế giới và Trời trao cho họ cái sứ mệnh phải truyền bá cái « Kultur » ấy trên khắp địa cầu để « khai hóa » cho nhân loại bằng bất cứ phương tiện nào, kể cả chiến tranh. Bởi thế đã có một cuộc chiến tranh lớn để truyền bá « Kultur », chiến tranh chống lại « Kultur ». Chính Hitler, đến một trình độ nào đó, cũng đã bị quan niệm « Kultur » ấy ám ảnh nên đã gây nên một cuộc chiến tranh mà hậu quả của nó, cho đến nay, vẫn còn khiến người ta kinh tởm. Cho nên, ta không lấy làm lạ khi thấy đâu đâu cũng có những tổ chức văn hóa, những hoạt động văn hóa, những mối liên lạc văn hóa được thiết lập để gây tình thân thiện và hiểu biết giữa các dân tộc, nhưng không đâu ta thấy có tình thương và hòa bình !

Bởi thế, ở đây chúng tôi xin đề đọc giả quyết định xem đích thực văn hóa là cái gì. Nhờ học vấn, chúng ta gom góp được một mớ kiến thức, kinh nghiệm để trở thành những nhà « thông thái » quá đến nỗi thật sự chúng ta không còn biết chúng ta đang đứng ở đâu. Nói cho cùng thì tất cả kiến thức và kinh nghiệm của ta hẳn không phải là dấu hiệu của sự trưởng thành về trí thông minh của con người, bởi vì học vấn chỉ giúp ta phát triển kỹ ỨC và gom góp kiến thức chứ không thể giúp ta trở thành những con người thông minh được.

2 — VĂN HÓA PHÂN BIỆT GIỮA DÃ MAN VÀ VĂN MINH VÀ NÂNG CAO ĐỜI SỐNG TINH THẦN CỦA CON NGƯỜI.

Như đã nói ở trên, chúng ta chưa có được một định nghĩa đích xác cho vấn đề văn hóa. Tuy nhiên, một điều không ai có thể phủ nhận được là : dù là gì đi nữa thì, trong vô số ý nghĩa,

văn hóa cũng phải mang trọn vẹn hai ý nghĩa sau đây :

Thứ nhất, văn hóa là tiêu chuẩn để đánh dấu quá trình tiến bộ của nhân loại từ dã man đến văn minh ; và

Thứ hai, văn hóa bao hàm ý nghĩa nâng cao đời sống tinh thần của con người.

Vậy ở đây chúng ta hãy tự giới hạn trong phạm vi ý nghĩa trên để khảo sát xem chúng ta ngày nay đã thật có văn hóa chưa.

Trước hết, nói đến văn minh thì không ai thừa nhận rằng thế giới ngày nay là một thế giới văn minh, nhưng trở trêu thay, con người sống trong cái thế giới ấy đôi khi lại cảm thấy nghẹt thở. Trong một cuộc nói chuyện trước một số trí thức ở Hoa kỳ, một nước tiến bộ nhất thế giới, một nhà văn người Anh cát lợi đã nói : « Trong một ngôi nhà làm bằng chất plastic mọi vật có thể không tan vỡ ngoại trừ trái tim của con người ». Đại ý câu nói trên cho rằng các nước văn minh tiên tiến trên thế giới hiện nay là những ngôi nhà hủy hoại trái tim con người mà trong đó chỉ có những người không có tim mới sống được, còn những người có một tâm hồn nhạy cảm, một trái tim tha thiết với tình người thì sống một cuộc đời bi thảm. Nhìn vào thế giới hiện nay, với các cuộc chiến tranh nóng và lạnh, các cuộc tranh chấp ý thức hệ, các cuộc xung đột về chủng tộc, về lãnh thổ và bầu không khí tràn đầy nghi kỵ, sợ sệt, chúng ta không thể không tự hỏi cái giá trị và ý nghĩa đích thực của hai chữ văn minh được quan niệm như thế nào.

Nhờ kỹ thuật khoa học, con người hầu như đã làm chủ được thiên nhiên, đã chinh phục được không gian, đã trục xuất Hằng Nga ra khỏi Cung Quảng ; những phát minh mới càng ngày càng nhiều đến nỗi người ta tưởng chừng như một thời đại hòa bình và phồn thịnh đang được thực hiện trên trái đất.

Nhưng, cho đến nay thì người ta đã thất vọng và đều đồng ý ở một điểm là nền văn minh của thế kỷ 20 này chỉ là một ảo tưởng làm tiêu tan mọi mơ ước trước kia. Thật vậy, cái thế giới đầy hứa hẹn của thanh bình, của sự no ấm cho tất cả mọi người thì cũng lại là thế giới trong đó một thiểu số làm giàu trên xương máu của đa số. Kẻ nhiều tiền, nhiều thế lực mặc sức bóc lột những người nghèo khổ; những nước giàu mạnh cũng thi nhau bóc lột các nước yếu kém bằng những hình thức mà bề ngoài có vẻ như rất hào hiệp. Người dân thường không dự phần gì trong những sản phẩm họ làm ra. Những người lương thiện, có tâm hồn, có tư cách, có nhân phẩm, biết tự trọng thì không có đất đứng giữa xã hội này. Sự thối nát, hủ bại trong đời sống công cũng như tư càng ngày càng tăng thêm. Đây là một sự thật hiển nhiên về phương diện cá nhân cũng như phương diện quốc gia và quốc tế. Những hiện tượng bất công diễn ra trong tất cả mọi lĩnh vực sinh hoạt và người ta chẳng thấy trong một quốc gia nào mà những nguyên tắc dân chủ tự do được ứng dụng một cách chân chính. Không thấy ở lĩnh vực nào mà sự mâu thuẫn về văn minh lại biểu hiện rõ ràng hơn ở lĩnh vực tinh thần và vật chất. Thật vậy, trong khi thế giới văn minh tiến bộ về phương diện vật chất thì về phương diện tinh thần đã sa đọa hẳn. Thế hệ hiện tại không còn tin tưởng gì ở những giá trị tinh thần và tâm linh. Một cá nhân hay một quốc gia được kính nể là do sự tiến bộ về mặt vật chất mà cá nhân hay quốc gia ấy đã thực hiện được :

« Vi phỏng trong tay tiền bạc có

« Nói dối, nói chuột khởi người khen ».

(Trần Tế Xương)

Nếu mục đích của văn minh là hòa bình, là tình thương, là

sự phồn vinh cho tất cả thì ta có thể nói một cách quả quyết rằng thế giới hiện nay chưa có văn minh — mà như thế cũng có nghĩa là chưa có văn hóa. Các nhà khoa học kỹ thuật chủ trương chúng ta chỉ có hai con đường để lựa chọn, tức là kỹ nghệ hóa hay là tiêu diệt — và bây giờ thì họ đang chứng kiến chúng ta kỹ nghệ hóa mà cũng đang tiêu diệt luôn. Khắp nơi ta thấy con người thi đua kỹ nghệ hóa nhưng không đâu ta thấy có hòa bình. Một nhà tư tưởng Tây phương đã nói : « Con người ngày nay đã biết bay trên trời như chim, lặn dưới biển như cá, nhưng lại không biết sống hòa bình với nhau trên trái đất ». Chừng nào mà nhân loại chưa thực hiện được điều đó thì chừng ấy nhân loại vẫn chưa thể tự hào là văn minh mặc dầu con người đã đặt được chân lên nguyệt cầu.

Ngày nay, tuy nhân loại không ăn thịt lẫn nhau như thời kỳ dã man, nhưng vẫn còn chém giết và tàn hại lẫn nhau, cho nên chưa thể cho là thế giới đã hoàn toàn văn minh đúng với ý nghĩa chân chính của hai tiếng *văn minh*. Nếu văn minh chân chính và đạt đến cực điểm của nó phải là một nền văn minh mà trong đó những con người văn minh không còn cư xử tàn tệ với nhau, không còn bắn giết lẫn nhau, không còn dùng bạo lực để giải quyết những vấn đề bất đồng quan điểm giữa con người. Chính ở điểm này mà ta thấy đức Phật quả đã là một nhà văn hóa lớn nhất, và là một người văn minh cực điểm. Bởi vì, Phật là người đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Ấn độ đã đề cao chủ nghĩa từ bi bất bạo động, chủ trương thương yêu tất cả mọi loài ; tư tưởng và hành vi của Phật hoàn toàn là phản ánh của một nền văn hóa siêu đẳng. Trước thời Phật, dân tộc Ấn độ không phải là một dân tộc hiếu hòa, bằng chứng là ngay từ giai đoạn đầu thành hình đời sống quốc gia của họ, họ đã có giai cấp Sát đế lợi — chính là giai cấp của Phật — một giai

cấp chuyên nghề chinh chiến, hệt như những giai cấp hiệp sĩ ở Âu châu vào thời Trung cổ và giai cấp Samurai của Nhật bản, không những họ chỉ chiến đấu để tự vệ mà thật sự còn tiến hành các cuộc chiến tranh xâm lược nữa. Nhưng khi Phật ra đời và tôn thờ chủ nghĩa *Ahimsa* (bất bạo động) thì trong đời sống quốc gia của họ đã thay đổi hẳn. Từ đó, đối với họ, thế giới không còn là bãi chiến trường để con người chém giết nhau vì quyền lợi; lòng nhân hậu, đức hi sinh, tình thương và vị tha đã trở thành những lí tưởng được đề cao và quan niệm sống của họ mãi từ đó là quan niệm hi xả, hòa bình và một chính sách *sống và tha sống*. Đó là kết quả của nền văn hóa từ bi của Phật. Vậy, nếu một người có văn hóa đúng với ý nghĩa đích thực của nó phải là người có đầy đủ những đức tính hòa bình, hi sinh, từ bi và vị tha thì hiển nhiên đức Phật đã là một nhà văn hóa quán tuyệt cổ kim.

Thứ hai, văn hóa bao hàm ý nghĩa nâng cao đời sống tinh thần của con người.

Thế giới ngày nay hầu như hoàn toàn không còn hợp điệu với cái mà ta có thể gọi là đời sống tinh thần nữa. Thế nhưng, cái thế giới hiện đại lại hoàn toàn là kết quả của tinh thần: tất cả những cái ta thấy xung quanh ta đều là sản phẩm của tinh thần con người. Văn hóa hay văn minh là sản phẩm của tinh thần nhân loại, nhưng, một hiện tượng kỳ lạ là người ta bắt đầu nhận thấy hoạt động tinh thần mỗi ngày trở nên kém quan trọng trong thế giới hiện nay, hay, ít ra, không còn quan trọng như trước nữa. Những thay đổi đang diễn ra chỉ nhấn mạnh ở những khía cạnh khác của đời sống và cản trở những hoạt động của tinh thần. Đây là một viên tượng bi đát cho thế giới, vì chính cái nền tảng mà nền văn minh hiện đại được xây dựng lên, từ đó con người đã từng bước tiến lên đến những đỉnh

cao như ngày nay, chính cái nền tảng đó đang lung lay.

Không ai có thể phủ nhận được những thành quả của nền văn minh hiện đại cũng như những sự ứng dụng kỹ thuật tiến bộ của khoa học. Nhân loại có lí do để mà tự hào về những thành quả đó. Tuy nhiên, nếu những thành quả ấy làm giảm sút khả năng tiến bộ trong tương lai — và điều đó sẽ xảy đến nếu tinh thần nhân loại sa đọa — thì chắc chắn phải có một cái gì sai lầm ngay từ cội rễ của những công trình đó. Nếu thế giới lâm vào tình trạng truy lạc tinh thần, sa đọa đạo đức thì nền văn minh mà hiện nay chúng ta rất tự hào chẳng bao lâu sẽ sụp đổ. Nhìn vào lịch sử, ta thấy có những thời kỳ quá khứ rất huy hoàng. Những thời kỳ này cho thấy những thành tích vô cùng lớn lao của tinh thần con người. Vậy hoàn cảnh nào đã tạo ra được những thời kỳ sáng lạn trong lịch sử? Chúng ta hiện đang nhắm đi tới hoàn cảnh ấy hay rời xa nó? Cuộc cách mạng kỹ nghệ bắt đầu khoảng 200 năm trước đây đã mang lại những thay đổi lớn. Tiến trình ấy vẫn còn đang tiếp tục và nhịp độ thay đổi mỗi ngày một nhanh hơn. Nó sẽ đưa nhân loại đến đâu? Nó đã đưa đến các cuộc xung đột, đến các cuộc chiến tranh đẫm máu nhất trong lịch sử và, rất có thể, nó sẽ đưa đến một thảm họa chung cho cả thế giới. Như vừa nói ở trên, đâu đâu ta cũng thấy kỹ nghệ hóa, nhưng không đâu ta thấy có hòa bình.

Nhìn vào cục diện của thế giới hiện tại, con người hầu như phải chấp nhận cả hai sự kiện trong cuộc sống, đó là sự tiến bộ, xây dựng và cái khuynh hướng tựa hồ như muốn phá hủy tất cả những cái mà con người đã hoặc đang xây dựng. Đây là sự mâu thuẫn kỳ dị, một mặt ta xây dựng, mặt khác lại trông đợi sự hủy diệt có thể xảy đến với tất cả cái ta xây dựng. Sự hủy diệt ấy có thể là chiến tranh, nhưng điều nguy hiểm hơn là sự

hủy diệt tinh thần và tâm linh con người, bởi vì sự hủy diệt này sẽ dẫn tới tất cả mọi sự hủy diệt khác.

Sự tiến bộ của nền văn minh kỹ thuật đã mang lại nhiều lợi ích, đã giúp con người một số tiện nghi trong đời sống, nhưng cũng đã dần dần ảnh hưởng đến tinh thần nhân loại. Khối óc đã chế tạo ra máy móc để thay sức người, nhưng chính khối óc đã trở thành nô lệ cho máy móc. Đời sống tinh thần nghèo nàn chủ yếu là tại cái hoàn cảnh do cuộc cách mệnh kỹ nghệ tạo ra đã không cho người ta có thì giờ hay cơ hội để suy tư. Dĩ nhiên, ta không thể phủ nhận được rằng ngày nay ta có rất nhiều nhà tư tưởng lớn, nhưng có thể họ sẽ bị chìm ngập trong đám nhân loại quá đông đảo mà đầu óc đã biến thành những bộ máy. Điều chúng tôi muốn nói ở đây là cuộc sống hiện đại với những tiện nghi vật chất và xa xỉ giả tạo không kích lệ đời sống tinh thần. Mà nếu đời sống tinh thần bị đặt vào hàng thứ yếu thì tất nhiên nền văn hóa phải cạn cỗi, dân tộc cũng rệu rã và cuối cùng cả hai đều sụp đổ trong một trận đại kịch biến nào đó không chừng, nếu không thì cũng chẳng còn gì là sức sống nữa.

Như vậy, hiển nhiên ta thấy đời sống tinh thần là yếu tố quyết định sự tồn vong của một nền văn hóa dân tộc và nhân loại. Và ở đây ta lại thấy đức Phật nổi bật hẳn lên là một nhà văn hóa đích thực. Phật đã dung hòa, điều hợp giữa cuộc sống thể chất và tinh thần để đạt đến cực điểm văn minh, tức là giác ngộ, bằng giáo lý trung đạo của ngài. Nhìn vào giáo lý căn bản của Phật, ta thấy Bát chính đạo đã thể hiện đúng cuộc sống tinh thần lành mạnh, nâng cao phẩm cách con người, trong đó *tham, sân, si*, vốn là bản chất của dã man, không còn dất dưng.

Người ta bảo cái « tia lửa sân si » xẹt ra từ trái bom nguyên tử đầu tiên được thả xuống thành phố Hiroshima đã thay đổi

cả dòng lịch sử của thế giới. Nhưng cái ánh sáng của nền văn hóa Bát-chính-đạo phát ra từ gốc cây Bồ đề lịch sử hơn hai mươi lăm thế kỷ trước đã là giờ phút trọng đại cho vận mệnh nhân loại. Nó đã soi sáng con đường mà loài người có thể tiến bước để từ cái thế giới si mê, hận thù, tàn bạo đến một thế giới của ánh sáng, của tình thương và hòa bình. Mà con đường đó là con đường tự giác, tự chinh phục bản thân. Ngày nay con người đã làm chủ được thiên nhiên, nhưng lại không làm chủ được chính mình. Ta chỉ chú trọng đến việc khống chế thiên nhiên bên ngoài mà quên rằng trong chúng ta cũng có những cái « thiên nhiên » còn phải cần được khống chế hơn cả thiên nhiên bên ngoài. Hận thù, ích kỷ, tham lam, ghen ghét, tị hiềm, hiếu danh, hiếu lợi v.v... tất cả những cái đó cũng thiên nhiên như lửa, nước, gió và điện lực vậy. Chừng nào mà nhân loại chưa chinh phục được những tình cảm thiên nhiên ấy thì sự chinh phục thiên nhiên bên ngoài chỉ là một tai họa khủng khiếp chứ chẳng có phúc lợi gì cho con người. Các cuộc chiến tranh tàn khốc từ xưa chỉ là kết quả của sự thả lỏng những tình cảm ấy. Vậy bao lâu mà loài người chưa làm chủ được mình thì chưa thể tự hào là mình đã có văn hóa, đã có văn minh dù cho con người có đặt chân lên được Hỏa tinh hay Kim tinh đi nữa.

Nhìn vào những nỗi khổ thảm của nhân loại ngày nay sau hàng ngàn năm tiến bộ ta mới thấy được sự thất bại của các nền văn hóa trên thế giới và không biết còn phải mất bao nhiêu triệu năm nữa con người mới thật sự là những con người văn minh.

3 — TIÊU CHUẨN ĐỂ ĐÁNH GIÁ VĂN HÓA.

Để kết luận, sau đây chúng tôi xin căn cứ vào những điểm đã được trình bày ở trên tạm đưa ra một tiêu chuẩn để đánh giá văn hóa như sau :

Một cá nhân đích thực có văn hóa là một cá nhân không còn tham lam sân hận. Chúng ta đừng căn cứ vào học vấn, trí thức, địa vị cũng như cách phục sức bề ngoài của một cá nhân để đo lường về trình độ văn hóa của họ như ta đã quen làm từ trước.

Một quốc gia thật sự có văn hóa là quốc gia trong đó các công dân không còn chém giết lẫn nhau vì những bất đồng về quyền lợi quốc gia. Ta đừng căn cứ vào những tiến bộ kỹ thuật và những thành tích chiến thắng để đánh giá trình độ văn hóa của một quốc gia.

Sau hết, một thế giới có văn hóa chân chính là một thế giới trong đó loài người không còn sử dụng bạo lực chiến tranh để giải quyết những sự khác biệt về tương quan quyền lợi và ảnh hưởng quốc tế. Ta đừng căn cứ vào những tiến bộ khoa học và những thành quả kinh tế để mà phán đoán giá trị của nền văn hóa thế giới.

THÍCH QUẢNG ĐỘ

Ý THỨC BÙNG VỖ : SỬ MỆNH QUYẾT ĐỊNH VỀ « CÁI » ĐỐI VỚI « CON »

□ PHẠM CÔNG THIỆN

I

... **M**UỐN hiểu Descartes thì phải chú trọng vào quyển *Regulae ad directionem ingenii* (xuất bản sau khi Descartes đã chết, viết vào năm 1628, xuất bản vào năm 1701). Ngoài ra học thêm nội dung quyển *Les principes de la Philosophie*, tóm tắt lại qua bức thư của Descartes gửi cho Picot. Học về Descartes, điều căn bản là chú ý đến *tinh thể của toán học* (ta mathémata) mà Descartes đã khai mở trọn vẹn trong toàn thể tư tưởng của Descartes để cho Kant khai thác tới giới hạn cuối cùng. Nói về Descartes chỉ chuẩn bị đề đi vào Kant. Nói về Kant thì đặc biệt chú trọng đến phần bộ chủ yếu thứ hai của việc phân tích siêu

thê ; « Hệ thống về Tất cả Nguyên Lý của Sự Lãnh hội Thuần túy ». của quyển « Phán định về Lý Trí Thuần túy ». Riêng về phần nói về Kant, người nói nên đồng thời song thoai với Kant và Heidegger qua quyển *Die Frage nach dem Ding* của Heidegger (x. b. năm 1967, chưa được dịch ra chữ Pháp), đây là quyển sách duy nhất của Heidegger nói thấu đáo về Kant, đặt lên những vấn đề quan trọng mà Heidegger trong quyển *Kant und das Problem der Metaphysik* (1951) đã khai thác chưa trọn. Nghĩ về Hegel là việc quan trọng, chú trọng đến lời tựa của Hegel trong quyển *Phaenomenologie des Geistes* (1807), đồng thời chú trọng đến phần mở đầu (Vorrede) của quyển ấy, nhưng kết luận về Hegel vẫn là bộ *Wissenschaft der Logik* của Hegel. Nghĩ tới Descartes, Kant, và Hegel, người viết vẫn không quên hậu thuẫn là việc truy nhận ý nghĩa về « Cái » và « Con » trong tư tưởng Việt nam : Đặt tư tưởng Tây phương vào hạn chế và hạn chế ấy mở ra con đường của « cái » và « con » trong Tính mệnh của Nhân loại.

II

... Đối với người Việt nam, sự vật được xác định tự thê là « cái », nhưng « cái » ngày nay được xác nhận tiên khởi là : « cái này ». Đối với người Hy Lạp, nhất là đối với Aristote thì sự vật được gọi là « Tódeti » nghĩa là « cái này ở đây ».

Vấn đề đặt lên câu hỏi về « cái là cái gì ? » không phải là một câu hỏi có tính cách mệnh đề mà là một thể đứng căn bản khả dĩ quyết định hiện tính (Da-sein) ở giữa hiện thê (inmitten des Seienden). Quyết định thể đứng căn bản trong quan hệ với hiện thê là sứ mệnh của cả một thời đại lịch sử. Do đó, « cái là cái gì ? » là một câu hỏi quyết định sứ tính của Việt nam và của cả Nhân loại.

Nhìn ngược lại thể đứng của truyền thống Tây phương đối

với « cái » thì « cái » được xác nhận là « cái này », lồng trong khung không - thời gian như « cái này » mà cơ cấu của « cái này » chính là « cái mang những đặc tính có tính cách tổng quát và trống rỗng ». Việc lãnh hội thấu đáo ý nghĩa sâu thẳm của thể đứng quyết định này đòi hỏi mình phải đi vào ý nghĩa căn bản của Hy Lạp trong chân trời của Platon và Aristote. Nhưng vì cần phải được hạn chế trong vấn đề Descartes, Kant và Hegel, cho nên chúng ta phải nhảy ngay vào ý nghĩa căn bản của khoa học cận đại để chuẩn bị bước sang Descartes, Kant và Hegel.

III

... Khoa học cận đại khác hẳn với khoa học trung cổ, sự khác biệt này thông thường được người ta nhận xét : Khoa học cận đại chú trọng về những *sự kiện* còn khoa học trung cổ quan tâm đến những ý niệm và những mệnh đề suy lý. Thực ra, sự việc không hẳn là thế, vì nói ngược lại thì cũng đúng. Cận đại và trung cổ đều chú trọng đến cả hai, vừa những sự kiện vừa ý niệm. Nhưng tính cách quyết định thể cách sử dụng những sự kiện và thể cách an định những ý niệm mới là khác biệt. *Sự khác biệt này là điều qui định sự vận hành căn bản của chính khoa học.* Đó là tính cách toán học. Kant, trong lời tựa quyền « Những nguyên lý khởi nguyên Siêu thể về Khoa học Thiên nhiên » đã viết : « Khoa học đúng nghĩa là Khoa học chỉ có thể tìm thấy được khi người ta có thể tìm thấy toán học trong đó ».

Toán học tính (tính thể của toán học) là gì ? Toán học không thể trả lời cho câu hỏi này, vì toán học chỉ là một sự thành hình đặc thù của toán học tính (tính cách toán học). Heidegger đã cho thấy rằng toán học ngày nay nằm trong Phân khoa Khoa

học thì cũng sai lầm như Triết học nằm trong Phân khoa Văn học và Khoa học Nhân văn (cf. *Die Frage nach dem Ding*, B.I,5,a.)

IV

...Danh từ « Toán học » xuất phát từ ý nghĩa Hy Lạp (*Ta mathémata*) có nghĩa là « cái có thể học được và đồng thời có thể dạy được »; *mathanéin* có nghĩa là học *mathesis* có nghĩa là dạy. Cái nghĩa « dạy » và « học » ở đây có nghĩa rộng chính yếu, chứ không có ý nghĩa hẹp sau này, ý nghĩa thông thường hiện nay. « Học » có nghĩa là « học làm quen », có nghĩa là « biết trước ». Do đó, *mathémata* là những điều mình đã quen biết trước. Tính thể toán học theo nghĩa nguyên thủy (*mathémata*) là « nói về » những điều mình đã thực sự biết rồi. Chẳng hạn, những số đếm sở dĩ là cái gì có tính cách toán học là vì mình đã biết trước rồi: chúng ta chỉ có thể đếm là 3 sự vật gì đó vì chúng ta đã biết trước số « ba ». Điều mình biết được không phải do sự vật tạo ra. Mình nhận những gì mình đã có rồi. Tính cách toán học là bộ mặt hiển nhiên của những sự vật mà trong đó mình đã di động rồi. Toán học tính là thể đứng căn bản mà mình đứng đối mặt với những sự vật khi những sự vật ấy đã bày ra cho mình rồi: thể tính toán học là tiền lập, thể đứng trước, có sẵn trước, thể đứng căn bản có trước, nghĩa là tiền đề, tiền lập (*présupposition*) của kiến thức về sự vật.

Tóm tắt cho dễ hiểu:

1. Thể tính (thể cách) của toán học là dự tính (*Entwurf*: *project*, *projet*) về tính chất của sự vật (*Dingheit*). Dự tính mở ra một lãnh vực (*Spielraum*) mà những sự kiện tự mở bày ra.

2. Trong dự tính thì đã dựng lập lên thể đứng để qui định bản chất và thể cách của những gì phải đánh giá (*wuerdigt*) trước tiên. Sự đánh giá, sự tính toán (*Wuerdigen*), trong chữ Hy Lạp

gọi là « axiom ». Những sự tính toán trước trong dự tính gọi là « *axiomata* » (Newton trình bày những xác định căn bản về những sự vật chuyển động là : *axiomata, sive leges motus*). Dự tính có tính cách định lý (axiomatique).

3. Vì có tính cách định lý, cho nên dự tính có tính cách dự kiến, dự quan (Vorausgriff) về bản chất của những sự vật, những vật thể. Do đó, dự án (Grundriss) của cơ cấu sự vật trong quan hệ với sự vật khác được dự thảo, phác họa ra trước.

4. Vì dự tính an định sự nhất trí của tất cả sự thể tùy theo quan hệ với không gian, thời gian và sự chuyển vận, cho nên dự tính phải cần có một tiêu chuẩn nhất thống để làm sự xác nhận chính yếu cho những sự vật, tức là sự đo lường bằng số đếm.

V

... Trong dự tính toán học điều quan trọng chính là những nguyên lý : toán học tính tự an lập bản tính như là *tự lập căn bản* cho mọi kiến thức. Nghĩa là thể tính toán học tự mình lập nền tảng cho chính mình, tự ứng đáp cho những đòi hỏi, những nhu cầu nội tại : tự giải mình như là tiêu chuẩn của mọi tư tưởng và lập định những qui luật khởi phát từ tiêu chuẩn căn bản. Descartes đã đưa dự tính này đến vị thế ưu liệt trong sự nghiệp tư tưởng của ông.

VI

Quyển *Regulae ad directionem ingenii* (Règles pour la direction de l'esprit) mà chúng ta đã được học qua vài nguyên lý căn bản, thực ra, chỉ được sáng tỏ ý nghĩa khi nào chúng ta đặt Descartes vào dự tính của toán học. Ý nghĩa của chữ « *Regulae* » ở đây chính là : những mệnh đề, những phán từ chủ động căn bản mà toán học phải tự rập theo để đạt tới bản chất của mình ; còn ý nghĩa « *ad directionem ingenii* » chính là : đặt nền tảng

của toán học tính đề mà nó trở thành tiêu chuẩn cho tâm thức truy tầm. Bản tính của toán học tính là dự tính, mà dự tính thì phải đi từ những định lý, khởi nguyên của những nguyên lý căn bản mà tất cả mọi sự đều phải đặt căn bản từ đó. Nếu toán học, theo nghĩa toán học phổ quát đại đồng (mathesis universalis) muốn đặt nền tảng đề hình thành toàn thể kiến thức thì cần phải an lập định thức những định lý đặc biệt (axioms). Những định lý này phải có hai điều kiện: (1) có tính cách tuyệt đối tiên khởi, hiển nhiên, tự phát, tự tại, nghĩa là *chắc chắn một cách tuyệt đối*; (2) những định lý cao nhất, những định lý toán học, phải an lập, dự lập về toàn thể của hiện thể, về bản chất, thể cách, duyên do, sở thuộc của hiện thể. Nguyên lý phải là nguyên lý căn bản tuyệt đối. « Subjectum » phải là một « fundamentum absolutum », đồng thời phải là « inconcussum », không thể nghi ngờ, chắc chắn một cách tuyệt đối. Chính vì toán học tính (thể cách toán học) được Descartes tự định lập như là nguyên lý của tất cả kiến thức, tri thức, cho nên Descartes mới đặt vấn đề hoài nghi với mọi kiến thức. Descartes không hoài nghi, vì ông theo chủ nghĩa hoài nghi, mà vì ông an lập thể cách toán học như là nền tảng căn bản của mọi sự, cho nên ông phải trở nên hoài nghi. Ai an lập? Tôi. Cái Ngã là « Subjectum » của nguyên lý căn bản thứ nhất. Cái « tôi » được đưa lên làm « Subjectum » trên căn bản nền tảng của thể cách toán học. Cái « tôi », theo nghĩa « tôi nghĩ » là nền tảng mà tất cả sự xác định (sự chắc chắn) và chân lý được đặt căn bản.

VII

... Chữ Hy Lạp « *ùpokéimemon* » được dịch là *Subjectum* trong La tinh. Nguyên nghĩa Hy Lạp có nghĩa là « cái nằm dưới » (Đức ngữ là « *Zugrundeliegendes* »). Nhưng vì sao « tôi » được gọi là « chủ thể » (Subjectum, subject, sujet)? Việc này xảy ra chỉ từ

Descartes. Trước Descartes, mọi sự vật (vật thể) đều được gọi là « chủ thể » (Subjectum), nhưng đến Descartes thì « tôi » trở thành chủ thể đặc biệt để quyết định tính cách của mọi sự. Vì đứng về mặt thể cách toán học thì sự vật có được sự vật tính là nhờ quan hệ căn bản nền tảng với nguyên lý cao nhất và « chủ thể của nguyên lý ấy », tức là « Subjectum », nghĩa là « tôi ». Thế là sự vật có thể đứng liên hệ với « chủ thể », đổi lại « chủ thể » và được gọi là « objectum ». Sự vật trở thành « đối thể », « đối tượng » (Objectum, Object, Objet).

Trước Descartes, « objectum » có nghĩa sự thể đối lập tưởng tượng, như « lông rùa sừng thỏ ». Đó là « Objectum », nghĩa là ngày nay thì sự vật giả tưởng ấy chỉ có nghĩa là « chủ quan », chứ không « khách quan ». Sự thay đổi ngôi vị « khách » và « chủ » này là sự biến chuyển toàn triệt của ý nghĩa hiện tính, đổi ngược thế vị minh giải về hiện thể, đặt căn bản trong sự thống trị của toán học.

Từ vị thế căn bản của Descartes, chúng ta sẽ bước sang vị thế căn bản của Kant qua ý nghĩa liên hệ hỗ tương giữa nguyên lý về cái « tôi », nguyên lý mâu thuẫn và nguyên lý lý trí (lý trí như là nền tảng tối thượng).

(cf. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, 1967)

VIII

Những phần trình bày trên đã đặt ý nghĩa của công trình suy tư của Heidegger trong quyển *Die Frage nach dem Ding* (câu hỏi về sự vật) trong việc đối chất với câu hỏi về ý nghĩa căn bản của « cái » và « con » trong chân trời tư tưởng triết lý Việt nam.

Phải hiểu Descartes và phải hiểu sự khai triển tới nơi của Kant và phải hiểu liên tiếp sự khai triển toàn triệt và toàn diện của Hegel thì chúng ta mới hiểu nổi ý thức hệ Mác xít trong lịch

sử hiện đại ; có thể, chúng ta mới đặt nổi quan hệ giữa chủ nghĩa Mác xít và tinh thần truyền thống Đông phương, cùng quan hệ trực tiếp giữa Tây phương và vận hành của một thứ chủ nghĩa Mác xít Á đông.

Descartes (cũng như Kant và nhất là Hegel) không phải không có tham dự chủ động vào chiến tranh Việt nam và lịch sử Việt nam cận đại và hiện đại ; không phải tình cờ trang điểm trí thức mà Paul Mus, trong quyển *Việt nam, Sociologie d'une guerre* (Édition du Seuil, Paris, 1952), đã dành riêng hai chương dài để nói về Descartes (trang 171-184-202) nơi một quyển sách đặc biệt về chiến tranh Đông dương.

Paul Mus cũng là tác giả bộ sách vĩ đại về Phật giáo (*Barabudur*, I.E.O., Hanoi, 1935), một cái nhìn uyên bác toàn diện về bước vận hành của Phật giáo trong thể hiện cụ thể ở phạm vi nghệ thuật. Quyển *Việt nam, Sociologie d'une guerre* của Paul Mus được xuất bản từ 1952; mười tám năm đã trôi qua, nhưng ở thế giới hiện nay, chưa có quyển sách nào viết về Việt nam và chiến tranh Việt nam khả dĩ với tới được ngang mức với những khả tính lớn rộng sâu thẳm mà Paul Mus đã khơi dậy trong quyển sách 374 trang ấy. Ngay chương thứ nhất của quyển sách (Chapitre premier, Géopolitique Vietnamienne, pp.13-22), Paul Mus đã đặt ngay căn bản nền tảng của xã hội Việt nam : giao ước tương hợp giữa đất và trời : « Contrats avec elle-même, le sol et le ciel » (trang 14), tác giả đã đặt tất cả hành động, tất cả sinh hoạt chính trị của Việt nam trong toàn thể vũ trụ, trong một ý thức vũ trụ (cosmique) của Đông phương mà tất cả mọi sự phân tích chính trị hiện nay ở thế giới không thể nào thâm nhập được : ý thức chung đúc của người Việt nam đã đặt hành động trong suối nguồn bất tận — lửa thiêu đốt tàn phá mà vẫn lọc sạch, và nước có thể làm tàn phai mục nát mà vẫn sáng tạo phong nhiêu : « le feu qui

dévore mais purifie, l'eau qui féconde mais peut pourrir (P. Mus, op. cit., chapitre II, mandat du ciel et politique, p. 29). Câu đơn giản này của P. Mus đã nằm ẩn kín đằng sau những lời lẽ phân tích cụ thể thực tế của tác giả. Có người Việt nam nào nghe được khả tính của một cái gì xa lạ mà vẫn có thể phát hiện lên cái gì gần gũi nhất trong cộng thức của dân Việt? Chiến tranh Việt nam hiện nay là lửa tàn phá thiêu đốt nhưng lửa vẫn luyện sạch (le feu qui dévore mais purifie...) và truyền thống dân tộc là nước, nước làm giàu, làm phong nhiêu đất đai, nhưng nước vẫn có thể đục khoét làm tàn rữa tất cả mọi sự (l'eau qui féconde mais peut pourrir). Cái gì có thể làm cho dòng nước truyền thống dân tộc chảy hanh thông trên những bình nguyên tâm thức của dân Việt mà không phải đục khoét, không phải làm cho tan rã những gì còn lại ở quê hương?

Trí thức Việt nam đã học chữ Pháp bao nhiêu năm nhưng ít có ai đọc Paul Mus cho tới nơi để nhìn cho ra bản tính của Việt nam, mĩa mai biết bao cho chúng ta, những đứa con mất gốc, phải học lại bài học của kẻ xa lạ để tìm lại đôi vết tích nào đó trên con đường trở về quê hương. Thực ra cho mãi đến nay có mấy người học giả và trí thức Việt nam đã hiểu được Paul Mus muốn nói gì trong quyển Việt nam, *Sociologie d'une guerre*? Quyển sách này không phải chỉ nói về Xã hội học mà lại nói về đất và trời Việt nam, sự liên kết giữa đất và trời, giữa những tổ tiên bất tử (les immortels) và những con người tử sinh (les mortels). Chỉ có những kẻ nào đã đọc và hiểu chương sách nhan đề « La Chose » trong quyển *Essais et Conférences* của Heidegger (Gallimard, Paris, 1958, trang 194-223) thì mới có khả năng hiểu được ý nghĩa trọn vẹn mà Paul Mus đã khai mở thắp thoáng trong toàn thể quyển Việt nam *Sociologie d'une guerre* và ý nghĩa trọn vẹn này cũng

quyết định cho toàn thể chiến tranh Việt nam từ 1940 cho đến năm nay (1970) và cho cả tương lai.

Trong quyển sách kể trên, đặc biệt nhất nơi trang 143, tôi đã lạnh toát mồ hôi, khi đọc vài ba câu kỳ lạ này của Paul Mus :

« Qu'est-ce qu'une civilisation, si non quelques formes et quelques mots chargés de sens... Mais tout le Viet nam est aussi dans quelques mots de la petite enfance, retrouvés avec ravissement et parfois un peu de confusion au retour de longues et souvent heureuses études ».

(Một nền văn minh là gì, nếu không phải là vài ba hình thể và vài ba tiếng nặng trĩu ý nghĩa... Nhưng tất cả Việt nam cũng nằm trong vài ba tiếng của thuở thơ dại bé nhỏ mà mình đã tìm lại được với trọn lòng vui sướng hân hoan cùng đôi chút lạc lõng thất tán tinh thần, qua một lần trở về sau bao lần dọ dẫm học hỏi lâu dài, thường khi thoải mái vô tâm).

Vài ba tiếng ấy là gì ?

Tiếng « cái », tiếng « con », tiếng « mẹ », tiếng « cha », tiếng « đất », tiếng « nước »... tất cả tiếng Việt nam đã nằm trọn trong hai tiếng « cái » và « con ».

Tiếng Việt nam đã nằm trọn trong hai tiếng nặng trĩu bao nhiêu ý nghĩa.

Tất cả văn minh Ấn độ đã nằm trong tiếng « Sat » (hay « Tat »), tất cả văn minh Trung hoa đã nằm trong tiếng « vật », tất cả văn minh Hy Lạp đã nằm trong tiếng « on », tất cả văn minh La mã đã nằm trong tiếng « res » và « ens » và tất cả văn minh Đức nằm trong tiếng *Ding* và *Sache*.

Descartes đã đối trị với tiếng « res » như thế nào và Kant đã đối trị với tiếng « Ding » như thế nào và Hegel đã đối trị với tiếng « Sache » như thế. Tất cả những sự đối trị ấy đã xảy ra như thế nào để quyết định tất cả những ý thức hệ Tây phương

hiện nay để rồi thành hình trong trận chiến tranh Việt nam ?

« Sat », « vật », « on », « res », « ens », « Ding » và « Sache » đều là những tiếng để gọi sự vật và sự việc.

Người Việt nam từ ngàn xưa, xưa hơn cả toàn thể văn minh Tây phương, và đồng lúc với văn minh Ấn độ và Trung hoa đã có tiếng riêng biệt để gọi sự vật. Đó là tiếng « cái », « cái » xuất hiện trước và đẻ ra « con ».

Tại sao tiếng « cái » càng lúc càng mất đi trong chữ Việt nam ngày nay và chỉ còn lại trong tiếng nói hằng ngày. Điều ấy đã quyết định gì đến lịch sử Việt nam hiện nay ?

Mấy tiếng « sự kiện » đã thống trị toàn thể Việt nam và chiến tranh bùng nổ.

Chúng ta sẽ không bao giờ hiểu được « dân tộc tính là gì ? », « quốc học là gì ? », « Việt nam là gì » khi mà chúng ta chưa đặt lên câu hỏi về ý nghĩa của tiếng « cái » và « con ».

Đặt lên câu hỏi về ý nghĩa của tiếng « cái » chính là quyết định sự mệnh của toàn thể lịch sử Việt nam đối với những đũa « con » của nền văn minh dân tộc, nền văn minh của Sông Cái.

Quyển sách này (1) ghi lại một chuyến đi dài vòng quanh từ Ấn độ và Tây tạng cho đến những nước Tây phương tân tiến nhất, đầy sự *ly hương* cho đến cùng độ để rồi trở về với quê hương bên dòng sông Cái và sông Cửu long.

Chỉ có những kẻ nào chịu đựng thảm kịch *ly hương* cùng độ thì kẻ ấy mới hiểu được bằng máu và nước mắt *thế nào là nỗi nhớ quê hương*.

Lòng hoài hương mới là lửa đốt sạch những gì tầm thường ở dưới kia để cho nước làm phong nhiêu những rừng Quế trên những khu rừng cao vút ở Việt nam.

PHẠM CÔNG THIỆN

(1) Quyển Ý thức bùng vỡ



SÁU CỬA VÀO ĐỘNG THIẾU THẤT

của Bồ Đề Đạt Ma

Bản dịch của Trúc Thiên

Tồ Đạt Ma cõi sóng qua Đông Độ.

Tồ Đạt Ma vào đất Ngụy, đường đường như một kiếm khách chốn hải tần.

Tồ Đạt Ma «đơn đao trực nhập» triều đình Lương Võ Đế, nói pháp như chuyền sóng.

Tồ Đạt Ma chín năm trầm hùng ngồi nhìn vách đá chùa Thiếu Lâm.

Tồ Đạt Ma ki diệu ban pháp an tâm.

Tồ Đạt Ma cõi bè lao về Thiên Trúc.

Tồ Đạt Ma xách một chiếc dép phi hành trên ngọn Thông Lãnh.

Tồ Đạt Ma... và Tồ Đạt Ma...

Bao nhiêu là câu chuyện truyền kì kết hào quang đưa nhà Sư mắt biếc đất Hồ vào huyền sử.

Từ Tung Sơn, sừng sững bên vách đá chùa Thiếu Lâm, bóng Người ngả dài suốt lịch sử Đông phương như một tượng trưng thuần túy của Đạo. Ngót mười lăm thế kỷ nay, lòng người còn nghe đồng vọng tiếng Người nói; chốn Già lam còn nghe vang dội bước Người đi...

*Sách do AN TIÊM tái bản, có phần
hiệu chỉnh của dịch giả.*

PHẬT GIÁO VIỆT NAM VỚI QUỐC GIÁO

□ NGUYỄN ĐĂNG THỰC

TỰ cổ lai, ở Đông cũng như ở Tây vấn đề giáo dục vẫn được các phần tử ưu thời mãn thế lấy làm trọng tâm xây dựng một xã hội lành mạnh, một nhân loại hạnh phúc.

Nhưng không bao giờ như ngày nay trên khắp thế giới vấn đề giáo dục lại được giới trí thức đặt lên hàng đầu trong các vấn đề nan giải khó khăn của thế giới. Từ trận thế chiến thứ hai đang còn kéo dài cảnh thú tính của con người trên bán đảo Đông dương này, đã có biết bao ý kiến về một nền giáo dục hoàn hảo nhằm mục đích giải quyết hay trị liệu bệnh hoạn khủng hoảng của xã hội nhân loại đứng trước kỹ thuật khoa học tiến bộ quá mau lẹ, đi đôi với sự nổi dậy mãnh liệt các bản năng cầm thú của con người. Bởi thế mà các tư tưởng giá trị danh thế giới đã cố tìm môn thuốc để trị liệu con người, ngõ hầu xây dựng một xã hội tương lai lành mạnh. Môn thuốc

ấy là văn hóa giáo dục hay là giáo hóa như danh từ Hán Việt thường dùng.

Nhà triết gia và giáo hóa có tiếng thế giới hiện đại là Alfred North Whitehead mở đầu tác phẩm « The Aims of Education » « Những mục tiêu của giáo dục » đã viết :

« Culture is activity of thought, and receptiveness to
 « beauty and humane feeling. Scraps of information have
 « nothing to do with it. A merely well informed man is
 « the most useless bore on God's earth. What we should
 « aim at producing is men who possess both culture and
 « expert knowledge in some special direction. Their expert
 « knowledge will give them the ground to start from, and
 « their culture will lead them as deep as philosophy and as
 « high as art ».

« Văn hóa là hoạt động của tư tưởng, và là sự thấu
 « hóa mỹ cảm và tình cảm nhân loại. Những mảnh vụn
 « trí thức kiến văn không quan hệ chi đến văn hóa. Một
 « người chỉ rất thông thạo kiến thức là một mối bận tâm
 « thậm vô ích trên mặt đất thiêng liêng này. Điều chúng
 « ta nhắm đào tạo là hạng người đầy đủ cả văn hóa lẫn
 « trí thức chuyên nghiệp về một khuynh hướng đặc biệt.
 « Trí thức chuyên môn của chúng sẽ đem lại cho chúng
 « đất đứng đề dùng làm khởi điểm và trình độ văn hóa của
 « chúng sẽ dẫn chúng đi sâu vào triết lý và vươn cao lên
 « đến nghệ thuật ».

Hai chữ Văn hóa (Culture) trên đây của tác giả ngụ có giáo dục bên trong, như tác giả đã viết là : « mục tiêu của giáo dục là khích khởi và hướng dẫn sinh viên tự mở mang, tự khai hóa » (the purpose of education is to stimulate and guide their self

development). Bởi vì theo nghĩa đen của chữ văn hóa ở Hán Việt là biến hóa nên văn vẻ tốt đẹp cũng như ở chữ Pháp là Cultiver : vun trồng làm cho nảy nở. Vậy thì giáo dục theo triết gia và giáo dục gia Whitehead là giáo hóa, tức là một nền giáo dục hoàn hảo lành mạnh phải thức tỉnh ở thanh niên cái khả năng vừa tri thức lẫn đạo đức và nghệ thuật, làm sao cho mỗi thanh niên tự nó khai phóng bản tính toàn diện tiềm tàng bên trong chứ không phải chỉ đem lại những mẫu kiến thức chuyên môn để rồi bị bóp méo vì nghề nghiệp. Bởi thế mà bác sĩ Charles Provost ở nước Pháp mới đây cũng phê bình về cái học mảnh múng chuyên môn như sau :

« Tự mãn nguyện với mảnh bằng thi cử, dù sự thi cử
 « ấy có khó khăn đến mấy đi nữa, thì sự thực là một sự sai
 « lầm tai hại, một sự thất vọng phải trả với một giá đắt.
 « Ngoài cái học rộng biết nhiều, còn có cái gì cần cho quốc
 « gia hơn nữa, ấy là một nhân cách, một bản lĩnh ».

Và gần đây, trong một cuộc hội thảo về các phương diện của « xã hội khai phóng » (Opened Society). Bác sĩ Alan Willard Brown cũng đề nghị về nền «Giáo dục trong một xã hội khai phóng». (Education in an Open Society).

« Personal freedom is one of the chief characteristics of
 « open societies. What is the meaning of this freedom? It
 « means primarily the inner freedom — freedom of cons-
 « cience, freedom of thought, freedom of speech . . .

« Our faith in history is a faith in what man may
 « become.

« . . . Education is regarded by all who respect human
 « dignity as a most powerful instrument for the realisa-
 « tion of individual freedom and the surest guarantor of an
 « open society ».

« Tự do cá nhân là một trong những đặc trưng chính
 « của xã hội khai phóng. Ý nghĩa của tự do ấy là gì? Nó
 « có nghĩa trước hết là tự do nội tâm — tự do tâm hồn,
 « tự do tư tưởng, tự do ngôn luận . . .

« Tin tưởng của chúng ta vào lịch sử là một tin tưởng
 « vào người; tin tưởng vào giáo dục là một tin tưởng vào
 « sự thành tựu con người . . .

« Giáo dục đối với tất cả ai tôn trọng nhân phẩm thì
 « được coi như là một công cụ hữu hiệu nhất để thực hiện
 « tự do cá nhân và như là bảo đảm chắc chắn nhất cho một
 « xã hội khai phóng ».

(Xã hội khai phóng — James Allen)

Lịch sử triết học giáo dục Âu tây nguyên lai từ thời cổ điển Hy Lạp với Socrate, Platon, và Aristote. Cả ba triết gia tìm đối phó với trào lưu tư tưởng đương thời hoành hành trong xã hội, ấy là trào lưu nguy biện (Sophisme), nó đề cao chủ nghĩa hoài nghi cực đoan với khẩu hiệu « Người là mực thước cho tất cả sự vật » (L'homme est la mesure de toutes choses). Do đấy mà Socrate đầu tiên tìm cứu vãn tệ đoan đương thời bằng cách gọi về chân lý nhân sinh cộng đồng với danh ngôn « Tri ngã tự thân » (Connais toi toi même). Nhưng phương pháp giáo dục của Socrate cũng còn tiếp tục phương pháp của phái nguy biện. Kịp đến đệ tử trừ danh là Platon mới xây dựng cả một lý thuyết về giáo dục cho một « Lý tưởng quốc » (La Republique) trong đó một chế độ giáo dục được thi hành đem mỗi đứa trẻ thoát mới sanh ra phải giao cho đoàn thể quốc gia, đoạn tuyệt hẳn với liên hệ gia đình cha mẹ để cho cơ quan công cộng huấn luyện thành một công dân lý tưởng của quốc gia theo kiểu « Cộng hòa » (Republique của Platon). Nước « Cộng hòa » lý tưởng của Platon đem người dân phân biệt thiên tính khác

nhau kể từ tuổi thanh thiếu niên qua sự trác nghiệm và khảo thí của nhà nước, để xếp vào hạng chuyên môn như triết học gia, quân nhân, thương nhân, nông dân v.v... Vai trò lãnh đạo chính trị của nước Cộng hòa ấy dành riêng cho triết học gia vì « triết học gia chân chính luôn luôn ngắm nhìn vào những nguyên lý bất biến, sẽ uốn nắn quốc gia theo hình ảnh thiên đường ». Đây là một nước thực hiện lý tưởng của triết học. Tất cả chính sách giáo dục của Platon là phối hợp với cái lý tưởng triết học ấy.

Người thừa kế tư tưởng giáo dục của Platon là triết gia Aristote với chủ thuyết trừu tượng : « Nhân loại là một động vật chính trị » vì nhân loại khác với động vật khác ở điểm hiểu biết chính trị, cần tham gia chính trị cho nên giáo dục của một nước nên phối hợp với chính thể quốc gia của nước ấy. Đây là đại khái tinh thần giáo dục của ba đại gia tư tưởng cổ điển Tây phương rất có ảnh hưởng về sau ở Âu tây : Socrate với chủ trương giáo dục « đỡ đỡ linh hồn », Platon với chủ trương giáo dục « đào tạo công dân cho nước Cộng hòa lý tưởng » và Aristote với chủ trương phối hợp giáo dục với chính thể quốc gia. Cả ba nhà muốn lấy giáo dục để cứu vãn cái thời bệnh đương thời của Hy Lạp là tự trào nguy hiểm và chủ nghĩa cá nhân cực đoan.

Sau này, vào thời Trung cổ, giáo dục Tây phương hoàn toàn trong tay Giáo hội Cơ đốc đặt lý tưởng vào nước Thiên đường ngoài trần gian thế tục. Kịp đến thời Cận đại, các quốc gia thành lập bấy giờ mới bắt đầu nổi lên phong trào quốc dân giáo dục, các chính phủ quốc gia tranh cướp lấy quyền giáo dục quốc dân trong tay Giáo hội. Giáo dục chuyên lấy quốc gia làm tiền đề, mỗi chính phủ quốc gia Cận đại xác định chế độ giáo dục để nuôi thành quốc dân của mình quyết định lấy

phương châm hữu hiệu, đây lại là một thứ giáo dục đòi thực hiện đường lối của Hy Lạp theo Lý tưởng của Platon và Aristote vậy.

Giáo dục của Tây phương ngoài giáo dục của Giáo hội và Quốc gia trên đây, sớm còn có một loại giáo dục cá nhân tự do và thể học, đây là mục tiêu của giáo dục đại học chuyên truyền bá trí thức, tìm tòi chân lý để rồi đi đến mục tiêu kỹ thuật và chức nghiệp. Tự do trí thức và chức nghiệp chuyên môn đưa đến sự phân ly giữa người với người, bởi vì người ta sinh ra vốn không tự do và bình đẳng ở tại bản tính, mà chuyên môn tính cũng lại không tự do. Bởi thế mà giáo dục tự do cá nhân đưa đến tự do cạnh tranh, từ tự do cạnh tranh đưa đến oán hận cho đa số thất bại. Xã hội oán hận biến thành tâm lý đố kỵ, kẻ thất bại đả đảo kẻ thành công. Bởi thế mà tự do cá nhân là một tiền đề sai lầm, nếu không có giới hạn cho sự tự do. Nhưng ở Tây phương ngoài giáo dục tự do cá nhân còn có giáo dục tôn giáo và giáo dục quốc gia nữa. Nhờ cái phong khí tín ngưỡng, cái tâm lý tập quán di truyền mà dù khoa học phát triển cực độ nhân dân cũng không xa lìa hẳn được tôn giáo để thời hồ trước hình ảnh Thượng đế người với người không phân biệt sang hèn, thành bại, trí ngu, để thông cảm với nhau trên bình diện nhân loại. Do đây mà nền giáo dục Tây phương ngày nay, phân ra ba loại lớn : giáo dục tôn giáo, giáo dục quốc gia, giáo dục tự do cá nhân hay là trí thức chuyên nghiệp, ba loại phối hợp mới có được công hiệu. Bỏ giáo dục tôn giáo tín ngưỡng đi, như ở các nước theo chế độ thể học hoàn toàn, người ta sẽ thấy như các nước dưới chế độ chỉ huy khống chế, mà xã hội hoàn toàn thành xã hội đóng cửa, bế quan vậy. Đây là thế giới bên trong bức tường sắt hay Vạn lý Trường thành của các chế độ chính trị độc tài.

Dân tộc Việt nam sinh trưởng trên đất Giao chỉ, nơi gặp gỡ các trào lưu văn hóa phức tạp khác nhau cho nên sớm đã ý thức một triết lý giáo dục nhân bản khai phóng ở « Nam giao học tổ » nghĩa là Ông tổ giáo học đất giao lưu phương Nam là Sĩ Nhiếp vào thế kỷ II C.N. có hiệu là « Sĩ Vương Tiên ». Sĩ Nhiếp tuy gốc tích nước Lỗ bên Tàu, nhưng đã sáu đời sinh trưởng ở đất Giao chỉ nên là người Giao chỉ, cho nên tinh thần giáo dục của ông phản chiếu hoàn cảnh bản xứ, nơi giao lưu của các dân tộc và văn minh. (cross road of peoples and civilisation — O. Jansé — France - Asie N° 165 - Janv. Fev 1961).

Lời chiếu của Vua Hán Hiến đế phong ông làm Thái thú Giao châu rằng :

« Giao châu là đất văn hiến, núi sông hun đúc, trân bảo rất nhiều, văn vật khả quan, nhân tài kiệt xuất ».

Và Thượng thư Lệnh Tuân Úc đương thời ca tụng :

« Sĩ Phủ Quân ở Giao châu, học vấn uyên bác lại thạo về chính trị... oai trọng tốt vời. Ra vào chuông khánh vang lừng, đủ cả uy nghi, kèn sáo trống phách, xe ngựa rợp đường, các Sư Hồ đi bên xe đốt trầm ».

Đời sau ca tụng tinh thần giáo hóa của Sĩ Nhiếp bằng bốn chữ treo ở đền thờ « Nam giao Học tổ » và câu đối :

Sóc điện văn tông Tứ thù hậu
Nam giao Học tổ Lạc Môn tiên.

« Dòng văn học phương Bắc sau nước I.đ.

« Tổ giáo hóa Giao châu phương Nam, trước đất Lạc và đất Môn ».

Cái tinh thần giáo học ấy là :

« Vua Sĩ vương học tập trào lưu phong tục nước Lỗ,

« học thức rộng mở nhưn nhường quên mình đối với kẻ sĩ,
 « biến hóa phong tục của nước bằng tinh thần Thi, Thư,
 « lấy tinh thần Lễ, Nhạc để làm cho lòng người thuần thực,
 « cai trị nước hơn bốn mươi năm, trong nước không xảy
 « ra việc rối loạn ».

(Viết giám thông khảo tổng luận).

« Vua Sĩ phủ Giao chỉ đã cao rộng về đường học vấn,
 « lại đạt về đường chính trị, ở vào thời loạn mà bảo toàn
 « được một quận hơn hai mươi năm, khiến cho biên giới
 « không có việc biến loạn, nhân dân không thất nghiệp,
 « những người lánh nạn lưu vong được hưởng ân huệ, dù
 « đến Đẩu Dung giữ Hà tây cũng không hơn được. Khi việc
 « nước được chút rảnh, ông ta liền học tập sách Thư, sách
 « Truyện, sách Xuân thu Tả truyện càng phân tích tinh vi.
 « Tỏi nhiều lần từng đem các điều còn ngờ trong truyện để
 « hỏi han, thì đều được giải thích dạy bảo, ý tứ rất thâm
 « thúy. Lại về sách Thượng thư thì ông kiêm thông cả nghĩa
 « cổ văn và kim văn, hiểu rõ nghĩa lớn chính trị vương
 « đạo. Ông thấy ở Kinh đô nhà Hán bấy giờ sự học vấn về
 « kim văn, cổ văn đang tranh biện phải trái rối bời, ông
 « muốn điều chỉnh lại sách Tả truyện, Thượng thư lấy ý
 « nghĩa lớn sở trường để nêu ra ».

(Tam Quốc chí q.49 Ngô Chí 4. Sĩ Nhiếp truyện)

Đây là tinh thần Nho học khai-phóng và thực hiện của Ông
 Tồ giáo học đất Nam giao « Nam giao Học tồ », với cái học
 « bác hiệp » như sử gia Tàu gần đây nhận định : « Sĩ Nhiếp
 tìm kết nạp với trí thức có tiếng, vốn không giới hạn vào
 trong giới trí thức Nho học ».

Bởi thế nên mới có các nhà sư Phật Ấn độ đưa đón trịnh

trọng như thế mỗi khi ra vào, và nhất là cái danh hiệu Sĩ vương Tiên » đời sau nhân dân Việt nam truy tặng phụng thờ. Chứng tỏ cái tinh thần giáo học của ông dung hợp cả con người xã hội do chữ Vương đại diện và con người thiên nhiên do chữ Tiên đại diện. Đáng chú ý hơn nữa là cái tư tưởng khai phóng ấy đã được chứng minh bằng cái tinh thần hợp tác bồ tát hỷ tương giữa hai truyền thống tư tưởng tôn giáo mâu thuẫn với nhau như Nho giáo và Phật giáo, một đảng chuyên chú vào con người xã hội luân lý, một đảng chuyên chú vào con người tâm linh giải thoát. Hai truyền thống ấy hợp nhất trên đất Giao chỉ, nơi Kinh đô đầu tiên của nước Việt là Bắc Ninh ngày nay. Chính là để đáp ứng nguyện vọng của dân tộc nông nghiệp, do điều kiện địa lý và lịch sử đã tạo nên và quyết định trong số trời như Lý Thường Kiệt đã tuyên bố :

Nam quốc sơn hà Nam đế cư

Tiệt nhiên định phận tại thiên thư

Nhưng đây cũng là do ý muốn của người đòi hỏi sống một đời sống có lý tưởng của một nhân bản đầy đủ cả vật chất lẫn tinh thần, có nhân cách của một người dân trong một nước độc lập, tự chủ. Cái lý tưởng ấy chỉ phải tìm trong cái giáo lý hợp nhất giữa Phật và Nho, vì Nho học là cái học về tổ chức đời sống quốc gia xã hội thực tế, còn Phật học đem lại cho đức tin vào giá trị vĩnh cửu của con người tâm linh không thể thiếu được. Bởi thế mà Thiền sư nhà Lý là Cúu Chỉ mới nói :

« Khổng học và Mặc học giữ thuyết thế gian có thật.
 « Trang học và Lão học lại thuyết là không có. Cả hai đều
 « là kinh điển thuộc về tục thế, không phải là phương pháp
 « giải thoát. Chỉ có Phật giáo, không chấp vào có và không
 « có, mới giải quyết được vấn đề sống chết. Song cách tu

« tri phải tinh tiến, cầu bậc hiền trí ẩn chứng cho mới được ».

(Thiền Uyển Truyền Đăng Tập)

Vấn đề sống chết không ai không nghĩ đến, đề chỉ biết sống có đời sống thực tế trước mắt mà được. Gạt vấn đề sống chết ra ngoài học hỏi như Khổng tử đã đáp câu hỏi của đệ tử rằng « Chưa biết sống thì hỏi đến sự chết làm gì ! » Tuy là thực tế nhưng không thể làm cho người đời thỏa mãn được, nhất là đại chúng nông dân vốn tin ngưỡng vào linh hồn bất diệt, và sùng bái Tổ tiên.

Bởi những lý do trên mà dân chúng đã tự động suy tôn người con Phật họ Lý là Lý Phật Tử để lãnh đạo cuộc giải phóng dân tộc khỏi ách đô hộ (thế kỷ thứ sáu). Và Vua Lý Phật Tử đã giữ được nước độc lập lần đầu tiên suốt sáu mươi năm. Đây là triều Tiên Lý. Đến triều Hậu Lý sau này, Vua Lý Thánh Tông cũng đã kết hợp ngành tin ngưỡng sùng bái của nông dân với ngành tin ngưỡng của trí thức lãnh đạo thành một tôn giáo Thảo đường, tin thờ Phật Quan Âm ở chùa Một cột. Đồng thời cũng xây Văn miếu để thờ Thánh hiền, Khổng Nho Chu công, Khổng phu Tử. Đây là bắt đầu Tam giáo trở nên ý thức hệ dân tộc của nước Đại Việt và giáo dục quốc gia cũng lấy triết lý Tam giáo làm kim chỉ nam đào tạo nhân tài hữu dụng cho xã hội.

Gọi là Tam giáo nhưng trọng tâm là nhờ có tâm linh của Phật mới siêu việt mà bao hàm được cả hai khuynh hướng mâu thuẫn chống đối tự cổ lai trong tư tưởng nhân loại. Chỉ có tâm linh Phật mới giải quyết được viên mãn cuộc xung đột giữa xã hội và thiên nhiên, luân lý và tự do, mà ở Á đông Nho giáo và Lão giáo đại biểu như Cứu Chi đã nói :

Cái giáo lý hợp sáng Phật, Lão, Nho ấy chính là triết lý giáo dục quốc gia của Trần Thái Tông, tôn trọng cả Văn lẫn Võ như Sử gia viết :

« Vua lập ra nhà học, tôn trọng nghề văn dựng lên nhà
« giảng tập việc võ. Cả văn lẫn võ có vẻ rục rĩ lắm, cho nên
« có các ông Hán Siêu, Trung Ngạn, Nhật Duật, Ngũ Lão
« nói nhau xuất hiện. Văn Trinh và Hưng Đạo là bậc danh
« Nho, danh Tướng lừng lẫy thời bấy giờ, ấy là kết quả
« của sự tôn chuộng cả văn lẫn võ vậy ».

(Việt sử Tiêu án — Ngô thời Sĩ)

« Văn võ kim bì », « tinh thần và vật chất đầy đủ » đây là nhân cách lý tưởng kiểu mẫu của nền giáo dục quốc học thời Trần nhằm mục đích đào tạo nên những nhân vật đáng làm gương mẫu không những cho dân tộc mà còn cho cả nhân loại muôn đời như Chu Văn An, Trần Hưng Đạo, Trần Nhân Tông vị Tể Thiển tông Trúc Lâm An Tử. Cái hệ thống giáo dục ấy căn cứ vào cái triết lý có thể gọi là « hòa hảo » vì nó hòa hợp các tôn giáo mâu thuẫn nhau như Khổng, Lão, Phật nghĩa là cái học thế gian và cái học siêu thế gian. Cái học thế gian hiện nay trên thế giới là khoa học kỹ thuật vật chất hoàn toàn căn cứ vào phương pháp lý trí và thực nghiệm giác quan, còn cái học siêu thế gian thì thuộc về tín ngưỡng siêu hình và tâm linh vượt giới hạn của trí thức danh lý. Lý trí với tín ngưỡng của thế giới cận đại là hai thù địch không đội trời chung cũng như khoa học với tôn giáo thiên nhiên với nhân văn. Bởi thế mà ở giáo dục ngành khoa học với ngành văn học thường đi ra hai ngã cách biệt không thể gặp được nhau. Đây là một khuyết điểm tai hại cho hạnh phúc của con người chỉ tìm thấy ở trong tâm hồn quân bình hay là nói theo nhà Phật khi nào con người có được tâm hồn viên mãn,

an lạc. Tâm hồn viên mãn là khi nào các khả năng của nhân tính hay là bản tính nhân loại được phát triển đồng đều, tình cảm với lý trí được khai phóng đồng đều cái nọ không lấn át mất cái kia.

Ngoài thì là lý song trong là tình.

(Nguyễn Du)

Con người không phải chỉ sống bằng lý trí bằng khoa học vạn năng bằng kỹ thuật tinh xảo để giải quyết các vấn đề thực tiễn của đời sống thế gian, nó còn sống với tình cảm và tin ngưỡng vào siêu nhiên như Linh mục Léopold Cadière đã nhận thấy ở dân Việt tuy không có quan niệm Thượng đế như ở Âu tây nhưng họ sống rất tin ngưỡng, sống trong bầu không khí siêu nhiên thần linh. Bởi thế mà ở mỗi tổ chức xã thôn bên cạnh Đình làng thờ Thần còn có Chùa làng thờ Phật. Hai chữ Đình Chùa là hình ảnh gắn liền nhau trong tâm hồn người Việt : Tiên Thần hậu Phật.

Lâm dâm khẩn vái Phật Trời

Xin cho cha mẹ ở đời nuôi con.

Hay là :

Nghiêng vai ngửa vái Phật Trời

Đương cơn hoạn nạn độ người trầm luân.

Đủ thấy trong tin ngưỡng bình dân Trời với Phật không rời nhau, Trời thuộc về Nho giáo thế gian Phật siêu thế gian. Bởi thế mà mở đầu quyển Kinh bình dân nhan đề là Phật Bà Quan Âm chúng ta thấy tình nhân ái giới hạn vào nhân quần xã hội của Khổng tử đã được lòng bác ái từ bi của đức Phật mở rộng bao quát tất cả chúng sinh muôn loài. Và chữ hiếu trong luân lý gia đình con cái phải hết lòng thờ cha kính mẹ đã được tinh thần bình đẳng chân như nhiệm mầu của Phật giáo cho phép người con đi tu đắc đạo có thể độ được cho cha mẹ :

Chân như đạo Phật rất màu
 Tâm trung chữ Hiếu niệm đầu chữ Nhân
 Hiếu là độ được đấng thân
 Nhân là vượt khỏi trăm luân muôn loài
 Tinh thông nghìn mắt nghìn tay
 Cũng trong một điểm linh đài hóa ra
 Xem trong biển nước Nam ta
 Phổ môn có Đức Phật Bà Quan Âm
 Niệm Ngài thường niệm tại tâm

Và pho tượng Phật « thiên thủ thiên nhãn » ở một ngôi chùa cổ tích Bắc ninh đã sớm cụ thể hóa cái tinh thần « đồng qui nhi thù đồ » của văn hóa Đông nam Á, nơi gặp gỡ Đông tây ngày nay vậy.

Vua Trần Thái Tông, mở đầu triều đại oanh liệt của lịch sử dân tộc, hẳn ý thức sâu xa ý nguyện của nhân dân mình lãnh đạo nên đã tuyên bố cái ý thức hệ hợp sáng Nho Thích như sau :

« Phật không có phương Nam phương Bắc, đều có thể tu
 « tỉnh để cầu tìm. Người ta sinh ra có kẻ khôn kẻ ngu,
 « nhưng cùng tư bảm tính giác ngộ. Thế nên lấy phương
 « tiện để dạy bảo quần chúng mê lầm, soi tỏ đường tắt về
 « sự sống chết, ấy là giáo lý của Đức Phật ta. Đặt cân mực
 « cho đời sau, làm khuôn phép cho tương lai, ấy là trọng
 « trách của bậc Thánh Nho. Cho nên Lục Tổ nói : Tiên Thánh
 « Nho với Đại sư Phật không khác nhau ! Như thế đủ biết
 « giáo lý của đức Phật ta lại mượn Tiên thánh để truyền ra
 « đời. Vậy thì Trẫm nay làm, sao có thể không lấy trách
 « nhiệm của Tiên Thánh làm trách nhiệm của mình, giáo
 « lý của đức Phật ta làm giáo lý của mình được ! »

(Thiền tông Chỉ nam Tự)

Cái tinh thần hợp nhất Đạo và Đời, siêu thế gian với thế gian, Trí thức với Đạo đức, Vũ trụ với xã hội ấy, vốn là quốc học thời Lý thời Trần, bước sang thời Lê thì Tống nho độc tôn giáo dục khiến cho Nam Bắc phân tranh, đến cuối thời Lê, một nhà danh Nho như Lê Quý Đôn phải ôn lại bài học lịch sử giáo dục của một triều đại mà tổng kết rằng :

« Hồi quốc sơ (tức Lê Thái Tổ) sau thời nhiều nhường,
 « bọn nhà Nho còn thừa thớt. Những người làm đến chức
 « Thị, Tụng như các ông Thiên Tích, Cầm Hồ đã rục rĩ khi
 « phách anh hào, lại sẵn nếp can đảm dám nói thực. Những
 « người mẫn thú lâm tuyền như Lý Tử Cấu, Nguyễn Thi
 « Trung đều một niềm giữ lấy tiết tháo trong sạch, không
 « chút lòng mơ tưởng phú quý giàu sang. Đây là một thời.

« Trong khoảng thời Hồng Đức (1470-1497) mở rộng
 « đường khoa mục thành long trọng để kén nhân tài. Học
 « trò bèn đua nhau thiên về văn hay, cốt theo trạm lời phú
 « vần thơ cho đẹp, hầu mong lấy bằng cao chức trọng, còn
 « phần khí tiết khẳng khái thì đã thấy tan tác hư suy. Nhưng
 « vì đường sủng vinh rộng mở, cách khoa lệ cũng nghiêm,
 « ai điềm tỉnh thì tự nhiên được cất nhắc ; kẻ chạy chọt cầu
 « cạnh thì bị cách phạt. Bởi vậy người làm quan bấy giờ ít
 « thói bon chen mà thiên hạ còn biết quý danh nghĩa. Đây
 « lại là một thời.

« Từ thời Đoan Khánh (1505) về sau, lối thanh nghị suy
 « đồi, thói luồn cúi ngày càng thịnh. Kẻ quyền thế ít có ai
 « giữ được liêm sỉ nhún nhường. Nơi triều đình ít thấy lời
 « can ngăn kịch thiết. Gặp việc khó dễ chịu hèn dễ khỏi bận,
 « thấy cơ nguy thì bán nước cầu an. Cả đến bậc gọi là danh
 « Nho cũng cam lòng nhận lấy cái vinh sủng bất nghĩa, mà
 « vẫn cứ thi ca thù tấu, khoe hay khoe đẹp với nhau.

« Phong thái sĩ phu thật là hổng nát không bao giờ bằng
 « thời này. Sự tệ hại thời biến chuyển này không thể nói
 « hết. Tìm trong khoảng trên dưới một trăm năm quốc sử,
 « để lấy những bậc gọi là kẻ Sĩ, chỉ được có vài người như
 « Lý Tử Cấu, thật đáng ngán cho bậc phong tiết như thế ít
 « thấy quá vậy. »

(Lê Quý Đôn — Kiến văn Tiểu lục)

Sau khi thấy giáo dục quốc gia độc tôn một hệ thống Nho giáo đem lại kết quả tai hại như thế vì bỏ mất cái gốc tín ngưỡng tâm linh của truyền thống Tam giáo thời Lý Trần, Lê Quý Đôn mới gọi nhà Nho phản tỉnh :

« Phép dạy đời của Thánh hiền lấy đạo Trung dung làm
 « gốc. Những điều cương thường luân lý, Lễ, Nhạc, Hình,
 « Chính đều tự Trời đất lập nên, và Vua thánh Chúa hiền
 « làm sáng tỏ. Theo tình tình tự nhiên để sửa sang đạo lý
 « dạy đời, ấy là mục đích cùng tốt xưa nay. Các bậc Thánh
 « nhân giảng học để làm sáng tỏ đạo Trời, để làm ngay
 « thẳng lòng người. Còn như tìm việc mới lạ bàn về qui
 « quái thì không phải là công việc thông thường của các
 « Ngài, nên các Ngài chỉ bàn đến những lẽ phổ thông để
 « không làm cho người đời thêm nghi hoặc.

« Giáo lý của Phật, Lão chuộng sự thanh đạm, thoảng
 « không mọi sự, siêu việt ra ngoài thế tục, tịch diệt hết mọi
 « trần duyên, không để sự vật bên ngoài làm bận thân tâm.
 « Đó cũng là cách độc thiện kỳ thân của các bậc cao minh,
 « và là những lời siêu việt về đạo đức, những lý sâu rộng về
 « hình thần, đều có ý nghĩa sâu xa huyền diệu. Bọn nhà Nho
 « chúng ta nếu cứ giữ cái định kiến phân ra đạo nọ đạo kia,
 « mà điều gì cũng biện bác ché bai, thì sao nên ?

« Chỉ mới ở trong cõi chín châu này mà thử nghĩ cùng
 « dân tình đã mỗi nơi một khác. Huống chi trên thì Trời
 « cao vòi vọi, giữa thì Đất rộng bao la. Những sự biến hóa
 « ở đây, lớn lao, mới lạ, huyền ảo, kỳ quái còn biết có giới
 « hạn nào ? Lấy tấm thân nhỏ bé của người ta, thì dầu có
 « tài ba ăn nói dọc ngang suốt tám cực, hút thở được cứu
 « hoàn, nhưng kiến thức cũng chưa đủ rộng hết. Đã thế mà
 « đối với những sự biến hóa kỳ kỳ của quỷ thần, và của các
 « loài động vật thực vật chép trong sách xưa, cùng những
 « hình dạng ở các nước xa xôi, những vật tượng ở cõi
 « thiêng liêng, đều nhất thiết không tin. Quá lắm lại còn có
 « kẻ dám bĩ báng cả Tiên với Phật, sao mà ngu tối tự đắc
 « thế nhỉ ? »

(Lê Quý Đôn — Kiến văn Tiểu lục)

Và nhà Nho Hà Sách Vinh vịnh Bà Tiết phụ họ Đoàn cũng phải than về Sĩ khí thời Lê mặt :

Thương thay nước cũ hai trăm lẻ
 Giữ vững cương thường một phu nhân.

Tại sao Sĩ khí đã suy đồi đến thế ? Phải chăng vì cái học vong bản, chuyên về hình thức mà bỏ mất ý nghĩa tinh thần như Phan Châu Trinh đã than về cái học mất nước thời nhà Nguyễn :

Vạn dân nô lệ cường quyền hạ
 Bát cồ văn chương túy mộng trung.

Nghĩa là dân tộc bị nô lệ của quyền lực ngoại lai đầy xéo, mà giới trí thức vẫn say mê trong cái mộng từ chương tám vẻ của người Tàu.

Nhưng chỉ so sánh tinh thần quốc giáo của hai giai đoạn lịch sử dân tộc, quốc giáo Lý Trần với quốc giáo Lê Nguyễn chúng ta thấy được cái lý do truy lục của sĩ phu. Một đảng tôn

trọng tâm linh Phật giáo với luân lý Nho giáo đồng thời với tâm lý nghệ thuật Đạo giáo, dung hòa các tôn giáo cho nên giáo dục có tinh thần khai phóng sáng tạo. Còn một đảng thi độc tôn Nho giáo cho nên giáo dục trở nên bế tỏa mất tin ngưỡng tâm linh. Tín ngưỡng truyền thống của dân tộc chỉ còn thấy ở đám bình dân, còn giới trí thức lãnh đạo mãi mê vọng ngoại, như lời Phan Châu Trinh :

Ngóng hơi thở của quan trường để làm văn sách.

Chích có thể phải mà Thuấn có thể sai.

Nhật dãi thừa của người Tàu để làm phú.

Biền thi phải tứ, Ngẫu thi phải lục.

Tiu tit những phường danh lợi, chợ Tề chực đánh
cấp vàng.

Lơ thơ bao kẻ hiền tài, sân Sở luống buồn dâng ngọc.

(Phú Lương Ngọc Danh Sơn)

Đây là tiếng nói của Nho sĩ cách mạng thời « Đông kinh Nghĩa thực » muốn cải cách tinh thần giáo dục quốc gia để lấy người phục quốc. Nhưng thực dân lo sợ đã bóp chết cái mầm quốc học ngay trong trứng bằng sự đàn áp dã man, giết hầu hết các lãnh tụ hay phát vãng. Thế là cuộc vận động Quốc học đầu tiên thời Pháp đô hộ đã bị thất bại tan tành.

Cho tới 1945, ở miền cực Nam Việt nam này lại được nghe tiếng hiệu triệu « Đồ nho và Nhà sư » của Huỳnh Giáo Chủ với tinh thần Phật Nho Hòa Hảo :

« Các cụ Đồ Nho ! Từ trước đến nay, luôn luôn các Cụ
« vẫn hoài bão một nhiệt vọng cho sự độc lập của nước
« Việt nam, luôn luôn các Cụ vẫn nuôi nấng một tinh thần
« Quốc gia càng ngày càng mạnh mẽ. Cái ngày mà các Cụ
« mong mỏi thiết tha đã đến và ngày giờ này các Cụ rất

« khoan khoái được thấy cái nguồn sinh lực của nước Việt
 « nam tài phát. Bao nhiêu tiết tháo của thời xưa vẫn còn in
 « sâu vào tâm não, bao nhiêu thành tích vẻ vang hùng tráng
 « của thời xưa đã chép ra mà nét chữ vẫn chưa mờ, còn
 « lưu lại nơi trí óc các Cụ những kỷ niệm liệt oanh rực
 « rõ. . .

« Các bậc Tăng sư, Thiền đức ! Các cụ có nhớ chăng ?
 « Trên lịch sử Việt nam thời xưa nhà Đại đức «Khuông Việt»
 « dầu khoác áo cà sa rời miền tục lụy, thế mà khi Quốc
 « gia hữu sự cũng ra tay gánh vác non sông ».

(Saigon tháng 3 dương lịch 1945)

Đây là tiếng gọi xa xăm của Lý Phật Tử, của Lý Thường Kiệt, của Trần Thái Tông đã vọng lại ngày nay bảo chúng ta mau trở về tinh thần truyền thống của dân tộc « Tam giáo đồng nguyên », « Nho Phật Hòa Hảo » là giáo lý đại đồng « Tri hành hợp nhất », « Tâm vật không hai » của các Thiền sư thời Lý thời Trần, rất thích hợp cho xã hội mở cửa, với tinh thần văn hóa « Đồng quy nhi thù đồ » của khu vực Đông Nam Á trong thế giới « Năm châu một chợ, bốn bề một nhà » ngày nay. Và cái giáo lý Hòa Hảo ấy chính là cái Hồn của Đại học Hòa Hảo, để phục hưng lại trong chương trình giáo khoa các đại truyền thống văn hóa Á châu bên cạnh khoa học Âu tây như lời Thánh Gandhi đã tuyên bố buổi khánh thành Đại học Gujerat ngày 17 tháng 11 năm 1920 :

« Đại học Quốc gia ngày nay lập nên để phản đối sự
 « bất công của thực dân, và để bảo vệ quốc thể chúng ta.
 « Nhưng Đại học Quốc gia sẽ còn tồn tại mãi. Nó lấy
 « những lý tưởng dân tộc của một Ấn độ thống nhất làm
 « nguồn khích động. Nó đại diện cho một tôn giáo là Pháp

« (Dharma) của tín đồ Ấn độ giáo, và Islam của tín đồ Hồi
« giáo. Nó muốn cứu vãn các tiếng mẹ đẻ bị bỏ rơi một cách
« không chính đáng. Và lấy làm nguồn sinh lực phục sinh
« dân tộc và văn hóa Ấn độ. Nó quan niệm sự nghiên cứu
« có hệ thống các nền văn hóa Á châu cũng cốt yếu như sự
« nghiên cứu các khoa học Âu tây. Nó sẽ phải tìm trong
« kho tàng vĩ đại của tiếng Sanscrit, tiếng Arabe, tiếng
« Persan, tiếng Pali và Magahdi để khám phá đâu là nguồn
« sinh lực dân tộc. Nó không chỉ nhằm nuôi dưỡng tính tình
« bằng những văn hóa cổ xưa, hay tìm mô phỏng, mà nó
« còn mong sáng tạo nên một nền văn hóa mới, căn cứ vào
« những truyền thống và tăng tiến về kinh nghiệm các thời
« gần đây. Nó đại biểu sự hợp sáng các nền văn hóa khác
« nhau đã du nhập vào đất Ấn, từng ảnh hưởng vào đời
« sống Ấn và từng thích ứng với tinh thần bản xứ Ấn ».

(Jeune Inde)

Lời tuyên bố này, đến nay vẫn còn là toát yếu những điểm
căn bản cho một nền giáo dục Quốc gia của các dân tộc kém mở
mang như Việt nam đang còn tranh đấu để sống lại và trưởng
thành một dân tộc tự do độc lập vậy.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

LỊCH SỬ VĂN MINH ẤN ĐỘ

WILL DURANT • NGUYỄN HIỀN LÊ (Dịch)

« Lịch sử nhân loại như một dòng sông đôi khi đầy máu và xác những người chém giết nhau, cướp bóc lẫn nhau, mà các sử gia chỉ thường chép những hành động đó thôi. Nhưng trên bờ sông còn có những người khác cất nhà, làm vườn, nuôi con, làm thơ ».

Các sử gia khác bi quan vì không nhìn lên bờ ; Will Durant, trái lại muốn cho nhân loại một bài học lạc quan và tương thân tương ái, nên cùng với vợ, bà Ariel, bỏ ra bốn chục năm, đọc bốn, năm ngàn bộ sách, mấy lần du lịch khắp thế giới, đề soạn Lịch sử Văn minh « The Story of Civilisation » được khắp thế giới khen là bộ sử nhiều tài liệu nhất, hấp dẫn nhất và có tinh thần khoáng đạt, nhân bản nhất của thời đại.

Bộ sử vĩ đại quá — bản Pháp dịch gồm 32 cuốn, mỗi cuốn khoảng 500 trang — chúng tôi chưa thể dịch hết được, hãy xin giới thiệu trước hết cuốn thứ nhì : Văn minh Ấn Độ, vì chúng ta tự hào rằng, nhờ vị trí của giang san, được tiếp thu cả hai nền văn minh Trung và Ấn, mà sự thật cho tới nay được biết rất ít về VĂN MINH ẤN ĐỘ.

Độc giả sẽ được giọng văn của Ông lôi cuốn suốt 600 trang và sẽ hiểu những nét đại cương nền triết học học vô cùng thâm thúy của ẤN ĐỘ, thi ca trầm hùng và kiến trúc vĩ đại của Ấn Độ, những nhân vật kì dị trong 6.000 năm lịch sử Ấn Độ, những phong tục lạ lùng, nhất là đời sống bi đát của dân tộc Ấn Độ.

LÁ BỒI xuất bản

thơ thực khư

THỰC KHƯ

nguyệt tận

chiều vội bước trong vườn cây nguyệt tận
một linh hồn nhỏ nhỏ cuỗi trời cao
khi đêm hôm sương sớm lạnh đi vào
về lời ấy mà chân đây hư ảo.

chợt mới lớn

chợt mới lớn một lần em bỡ ngỡ
màu hoa đưa màu tóc bạc trắng vàng
kịp ngó thấy như vô cùng ở đó
đời buồn chi thoang thoảng áng mây tan.

nhìn thấy trái đất quay

cùng lúc ấy những máu xanh vĩnh cửu
ngập ngừng nghe hương trộm thảng ngày đi
bên trái đất hình hài quay vát vường
ôi cô liêu một năm tuổi xuân thì.

cảm tạ mây trắng

khi trở lại trong đêm trường mây vắng
cả bầu sao vô tận ở bên trong
xin cảm tạ không gian dù vắng lặng
kịp mai sau ngày ấy đã vô nghì.

cảm tạ trái đất

đau đớn quá khi giữa thời niên thiếu
ánh vô minh rào rạt đã bao giờ
anh chạy trốn khắp trần gian mộng ảo
nghìn nghìn sau một thuở trước ban sơ.

THỰC KHUÛ

thơ nam chữ

NAM CHỮ

chiêm bao và mây trắng

bao giờ mây trắng lại đi
con chim chóc gọi, gọi gì đâu non
se se chuyện thuở huy hoàng
một mùa lạnh xếp tuổi son ai cầm
những bờ lá cỏ vô tâm
bên giòng hè cũ ngàn năm buổi đầu.

sóng triều những ai

buổi tàn thu lúc đôi mươi
buổi tàn thu lúc tim người xinh tươi...
ruộng đồng quá đời xa xôi
màu xanh biển cả cho tôi quên chiều
lê thê mái tóc điều hiu
triệu năm sau ngọn sóng triều những ai ?

động bóng

ỏi ăm một dáng chiều tà
 vừng tây chớp núi hôm qua xin vào
 thoảng như hương quyện đêm nào
 phương trời kia hội đã gieo thầy ngàn
 chuộc thể mộng cũ mang mang
 bền chim chóc nợ bền đàn thu phai

mộng cao nguyên

triều dăng ngọn tóc mai này
 tiếng hồn phách lạc vừa lay lắc buồn
 ngập ngừng trùng mộng cao nguyên
 núi non một cõi còn in trăng tà.

NAM CHỮ

bằng tiếng thoảng qua

□ LÊ VĂN NGĂN

anh có đôi lời hương phần mỏng
cài tóc đi này kẻ mắt đi
mai kia bóng xế không còn thấy
hãy nhớ là anh đã nói gì

đã nói gì trong ngọn cờ bay
nhớ qua tiếng guốc cuối ban ngày
và em soi lại tình yêu cũ
chợt thấy ngang lòng một dấu mây

đường qua sông hay qua đô thị
đường vào hồn riêng chén rượu cay
áo em ướt cả máu tâm sự
thì có vai anh sưởi áo này

cùng có đôi lời hương phấn mỏng
 chẳng qua như một buổi mai hồng
 em nghe chim hót ngang đầu gió
 khăn lại quàng đò đầy ra sông

ngồi lại gần những trang tình hứa
 quàng vai thêm một chút vội vàng
 không nghe trong cõi êm đêm ấy
 những giọt mưa ngờ rụng vỡ tan

em có thương dáng chiều ngọn cỏ
 thì đời anh mây thoáng phù trầm
 em có thương giữa mùa lạnh buốt
 thì chân này mây phía long đong

LÊ VĂN NGĂN

THÁI ĐỘ VÀ PHƯƠNG PHÁP

(Tiếp theo kỳ trước)

□ Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

ĐẠO Phật còn đi xa hơn. Đức Phật xem con người là tổ hợp của hai năng lực mà danh từ chuyên môn gọi là *Sắc mạng căn* (Rūpajīvitindriya) và *Danh mạng căn* (Nāmajīvitindriya). Những động lực làm con người sống, con người lớn và già, những sức mạnh khiến máu chạy, tim đập, mạch nháy, phổi thở, những năng lực gì khiến tóc dài, móng tay dài, xương cứng dần và dài thêm, những sức mạnh khiến tay chân cử động, khiến con người có cử chỉ này, có lời nói nọ v.v..., đạo Phật gọi là *Sắc mạng căn*. Những sức mạnh gì khiến con người cảm thấy vui buồn, sung sướng hay đau khổ, tham muốn vật này, chán ghét vật khác, khi suy tư như thế này, khi lo nghĩ như thế kia, tất cả động lực làm thế giới tình cảm, thế giới trí thức, thế giới tâm linh hoạt động, tất cả động lực sức mạnh ấy gọi là *Danh mạng căn*. Và con người là sự tổng hợp của hai sức mạnh, khả năng, năng lực ấy. Hai năng lực này liên quan mật thiết với

nhau, tương quan và tương trợ lẫn nhau. Những món ăn của chúng ta không những ảnh hưởng đến thể chất chúng ta mà còn ảnh hưởng đến thế giới tình cảm, thế giới trí thức của chúng ta. Trái lại, những điều chúng ta lo nghĩ, những tư tưởng chúng ta suy tư, những sách vở chúng ta đọc, lòng tham, lòng sân của ta đều có những phản ứng tương xứng đến thân thể của chúng ta. Vì con người của chúng ta là sự tổ hợp của hai năng lực như vậy, nên trong người của chúng ta phát ra những quang tuyến vô hình, những sức mạnh vô hình ảnh hưởng đến cảnh vật xung quanh. Có người ta mới gặp lần đầu đã triu mến cảm phục chúng ta. Có người mới thấy đã thù ghét chúng ta ngay, không cần phải suy nghĩ đắn đo. Lời nói của chúng ta, bộ điệu của chúng ta, dáng mặt của chúng ta, tư tưởng của chúng ta đều phát tiết những sức mạnh, những ảnh hưởng chi phối những người và vật mà ta tiếp xúc ; Đạo Phật dùng một danh từ *mahe-sakkà*, người có thể lực và *appesakkà*, người ít thể lực (Đức Phật và Phật pháp tr. 306), để chỉ cho khả năng chi phối của con người. Những người có khả năng ảnh hưởng, chi phối người khác được gọi là *mahesakkà*. Còn người không có khả năng ảnh hưởng đến người khác được gọi là *appesakkà*. Như vậy chúng ta thấy sự tu hành hay nói cho đúng hơn là sự giáo dục ở nơi đây là làm thế nào để huấn luyện cho mỗi cá nhân hàm chứa và phát tiết những khả năng, những sức mạnh ảnh hưởng và chi phối tốt đẹp đối với người hay cảnh vật mà mình tiếp xúc. Ở nơi đây, vấn đề kiến thức không còn được đặt ra mà chính vấn đề khả năng, vấn đề vận dụng sức mạnh tâm linh, sức mạnh đạo đức được đặc biệt chú trọng. Nhưng để tránh những hiểu lầm, chúng ta cần xác định những sức mạnh này không có hàm nghĩa luân lý, dầu rằng chúng có thể có những tác dụng gọi là đạo đức.



Như vậy con người biến thành một trung tâm có những năng lực hấp dẫn và xua đẩy đối với sự vật và sự vật cũng có khả năng hấp dẫn và xua đẩy con người, mà danh từ chuyên môn của đạo Phật gọi là tham (lobha), và sân (dosa), đều rằng không có một tác dụng luân lý. Chúng ta để hai kim địa bàn gần nhau, đầu kim chỉ Bắc của địa bàn này tìm đến và dính liền với đầu kim chỉ Nam của địa bàn kia, trái lại xua đẩy đầu kim chỉ Bắc. Sự hấp dẫn và xua đẩy này chỉ là một định lý thuận ứng và phản ứng, không có tánh cách luân lý. Cũng vậy, Nam đê gần Nữ thì có sự hấp dẫn giữa Âm và Dương. Với định lý này, chúng ta thử tìm hiểu những hiện tượng đã xảy ra mà chúng ta thường cho là định mệnh hay may rủi hay do một sự thưởng phạt của một đấng thiêng liêng nào, nhất là trong thời đại nhiều nhương chiến tranh này.

Chúng ta thấy có người chỉ chậm bước có một phút mà thoát chết nạn phi cơ, hay nhờ thỉnh linh cúi xuống mà tránh được viên đạn bắn phải. Nhiều khi chết sống trở thành vấn đề đường tơ kẻ tóc. Viên đạn mà chúng ta gọi là vô tình hình như lựa chọn người này tránh né người kia. Quả bom mà chúng ta gọi là vô tình, hình như lựa chỗ mà rơi, tìm chỗ mà trúng. Chúng tôi nói hình như, thật sự không có gì là hình như cả mà chỉ bị sự chi phối của định lý thuận ứng và phản ứng, định lý hấp dẫn và phản hấp dẫn. Và hiểu như vậy, chúng ta sẽ thấy vấn đề giáo hóa hay giáo dục ở nơi đây hoàn toàn hướng đến đào tạo cho cá nhân những sức mạnh sắc mạng căn và danh mạng căn như thế nào, để con người trở thành một chủ lực tác động chi phối hơn là một tha lực thụ động, bị chi phối. Hào quang của đức Phật chỉ là sự đông cứng lại những phản xạ giác ngộ và thanh tịnh của *Sắc mạng căn* và *Danh mạng căn* của Ngài, không có gì gọi là bí mật hay luân lý cả.

Trở lui về thế giới con người và bước vào địa hạt thực tế hơn, chúng ta thấy rõ con người hiện tại bị giao động mãnh liệt, trước sự chi phối của chính trị, kinh tế, xã hội, trước sức nô lệ của chủ nghĩa và máy móc, và trước sự hấp dẫn quyến rũ của vật dục. Con người hiện tại sống giao động, hoang mang, lo âu, sợ hãi, nghi ngờ, bối rối, thiếu hẳn sự bình tĩnh của những con người không bị giao động, mất hẳn thái độ tự tại của những tâm hồn tự chủ, vắng bóng hẳn nét thần nhiên của những tư thái quân bình. Cho nên một nền giáo dục gọi là toàn diện, ngoài sự đào tạo cho sinh viên những kiến thức tổng quát, những khả năng chuyên môn, còn phải luyện cho tuổi trẻ, một tâm hồn quân bình, một thái độ tự tại và một tư thái thanh thản. Một giáo sư Hoa kỳ khi đến thăm Thiền viện ở Đại học Vạn Hạnh đã nói Thiền viện này cần cho giáo sư và sinh viên Hoa kỳ hơn là cho giáo sư và sinh viên Việt nam, vì ở Huế kỳ không ai hiểu và biết được giá trị của sự im lặng và tư thái giải thoát của những tâm hồn quân bình tự tại. Môn Thiền học mở cho sinh viên Phật khoa và các Phân khoa khác chỉ có mục đích là giới thiệu giá trị của sự im lặng và tư thái giải thoát tự tại, rất cần thiết cho giáo sư và sinh viên khi phải sống trong xã hội xô bồ, giao động và rối ren hiện tại. Thật sự mà nói, sống trong xã hội hiện tại của nước Việt nam, con người Việt nam phải tự huấn luyện cho mình một đức kiên nhẫn phi thường, một tư thái bình tĩnh cao độ, mới giữ cho mình khỏi bị lôi cuốn vào những cơn gió lốc của chính trị và khỏi đắm mình trong những mê hồn trận của vật dục và danh lợi. Hơn thế nữa, con người Việt nam còn phải đóng góp vào trách nhiệm xây dựng quốc gia kiến thiết xứ sở và chúng ta chỉ làm trọn một phần nào bổn phận này, khi nào chúng ta tự huấn luyện cho chúng ta đức tánh kiên nhẫn phi thường và tư thái bình tĩnh cao độ trên.

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU



THUYẾT TỔNG HỢP (STRUCTURALISME) VỀ NGÔN NGỮ HỌC

□ TRƯƠNG VĂN CHÍNH

I. *Structuralisme* và *fonctionalisme* là hai danh từ môn đồ nhà ngữ học Thụy sĩ Ferdinand de Saussure, đặt ra để gọi học thuyết của ông. *Structuralisme* do *structure* mà ra, *fonctionalisme* do *fonction* mà ra, vì học thuyết của Saussure căn cứ vào hai quan niệm *structure* và *fonction*. Do đấy mà môn đồ của Saussure mang tên là *structuraliste* hay *fonctionaliste*.

F. de Saussure sinh ngày 26-11-1857 tại Genève (Thụy sĩ), gốc người Pháp, tổ tiên di cư sang Thụy sĩ vì chiến tranh Tôn giáo (thế kỉ 16), sau khi có phong trào Cải cách Tôn giáo (Réforme) tại Pháp.

Ông theo một năm đại học tại Genève (1875-1876), rồi tiếp tục học tại Leipzig (Đức). Ông chuyên về ngữ đối học (*grammaire comparée*), và được cấp bằng tiến sĩ năm 1880 (23 tuổi).

Luận án lấy đề là cách dùng thuộc chức tuyệt đối trong tiếng Phạn (*De l'emploi du génitif absolu en sanskrit*). Trước đó ông đã tỏ ra có biệt tài, và tuy còn là sinh viên mà trong những cuộc thảo về đối chiếu ngôn ngữ Ấn Âu, ông đã tỏ ra ngang với nhiều vị giáo sư. Một bài tiểu luận về hệ thống âm chính nguyên thủy trong ngôn ngữ Ấn Âu (*Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*) viết năm 1878, đã xếp ông vào bậc thầy về ngữ học đương thời.

Năm 1881, ông qua Paris và giảng môn đối chiếu các ngôn ngữ Nhật-nhĩ-man tại Trường Cao học (*Ecole des Hautes Études*). Dạy luôn tám niên học (1881-1889), ông nghỉ một năm, rồi dạy thêm một năm nữa (1890-1891). Từ 1891, ông về quê nhà, giảng môn Phạn ngữ và ngữ đối học tại trường Đại học Genève. Ông còn nhận giảng thêm môn ngôn ngữ thông luận (*linguistique générale*) trong ba năm học 1906-1907, 1908-1909 và 1910-1911. Sức khỏe suy kém, năm 1912 ông nghỉ dạy và mất ngày 22-2-1913, mới có 56 tuổi.

A. Meillet có theo giảng khóa của ông tại Trường Cao học Paris, đã viết rằng F. de Saussure thật là một bậc thầy. Làm một bậc Thầy, không phải là chỉ đọc lại trước một số thính giả một cuốn sách giáo khoa đứng đắn đang lưu hành; làm Thầy là phải sáng tạo ra lý thuyết và phương pháp, phải có cái gì đặc sắc để trình bày môn mình giảng dạy. Không phải chỉ riêng những lời ông giảng, mà cả con người ông cũng làm cho sinh viên thích thú môn ông dạy. Đôi mắt đầy vẻ huyền bí, mà sao lại nhận được chân lý một cách chính xác lạ thường như vậy! Giọng nói dịu dàng mà trầm làm cho những sự kiện ngữ pháp mất cả cái khô khan, nghiêm khắc đi. Trông dáng người ông u nhã, quý

phái và trẻ trung thì còn ai dám bảo rằng môn ngữ học không có sinh khí (1).

Học thuyết gọi là *structuralisme* do giảng khóa của Saussure về ngôn ngữ thông luận, trong mấy năm cuối cùng của đời ông tại trường Đại học Genève. Học thuyết ấy trình bày trong cuốn *Cours de linguistique générale* « Giáo trình về ngôn ngữ thông luận ». Sách tuy mang tên ông, nhưng không phải chính ông viết ra, mà do hai cao đệ là Charles Bally và Albert Sechehaye sưu tầm bài ông giảng mà soạn ra. Sách xuất bản lần thứ nhất năm 1916. (Quyển chúng ta tham khảo, in lần thứ năm, năm 1955).

Theo bài tựa thì giảng khóa của Saussure trong ba năm học 1906-1907, 1908-1909 và 1910-1911, là những điều quan trọng nhất về học thuyết của ông. Nhưng ông lại không để lại bài viết, và dường như ông chỉ phác những điểm chính cho bài giảng, mà không giữ lại bản thảo. Chính Bally và Sechehaye, vì bận chức nghiệp — hai ông cùng là giáo sư đại học —, không theo được đầy đủ giảng khóa; cho nên phải thu thập những tập các sinh viên ghi chép bài giảng, mà sinh viên thì mỗi người ghi chép một khác. Vì vậy mà phải đối chiếu những tập ghi chép khác nhau ấy để cố tìm ra, cố đoán ra ý của Thầy.

Vả lại, giáo trình của Saussure mỗi năm một mới, tùy theo tư tưởng của ông mỗi ngày một tiến thêm. Công việc « hồi phục » (*reconstitution*) vừa kể trên, có phản chiếu được trung thực chủ hướng của Saussure không? Chúng ta có quyền dè dặt.

(1) A. Meillet, *Linguistique historique et Linguistique générale*: « ...F. de Saussure était, en effet, un vrai maître: pour être un maître, il ne suffit pas de réciter devant des auditeurs un manuel correct et au courant; il faut avoir une doctrine et des méthodes et présenter la science avec un accent personnel... »

2. Chúng ta biết rằng học thuyết của Saussure căn cứ vào hai quan niệm : *structure* và *fonction*. Chúng ta sẽ dịch *structure* ra tổ hợp, *fonction* ra chức vụ, và dịch cả hai tiếng *structuralisme* và *fonctionnalisme* ra thuyết tổng hợp, vì thấy rằng không cần đến hai danh từ để gọi cùng một học thuyết. Chúng ta sẽ giải thích vì sao lại dịch như vậy, nhưng trước khi biết thế nào là một tổ hợp, thế nào là thuyết tổng hợp, chúng ta muốn dẫn đoạn văn của A. Martinet, người đứng đầu môn phái *structuraliste* tại Pháp, để biết rằng danh từ *structuralisme* đã biến nghĩa lạ thường ra sao. Ấu cũng là một dịp để cho những kẻ tự coi là môn đồ « trực hệ » hay « bàng hệ » của nhà ngữ học Thụy sĩ, phải suy nghĩ lại.

Trong một cuốn sách nhan đề là *Economie des changements phonétiques, Traité de phonologie diachronique*, xuất bản năm 1955, Martinet có viết như sau :

« Plus encore que « fonction », le terme de structure jouit de la faveur de nombreux milieux linguistiques contemporains. « Structuralisme » est même devenu une étiquette qui s'applique pratiquement à tous les mouvements qui ont rompu avec la tradition de la linguistique philologique. En conséquence, on ne devrait guère s'attendre à ce que les « structuralistes tombent d'accord sur ce qu'est une « structure linguistique », au cas où ils s'aviseraient de confronter leurs vues. On pourrait peut-être parmi eux opposer, en gros, ceux pour qui le structuralisme est un principe directeur dont il convient de déduire des méthodes de recherche, à d'autres qui ne sont arrivés à la conception de la langue comme une structure que par la pratique de la description synchronique (. . .) Les structuralistes, à quelque école qu'ils appartiennent, se sont presque exclusivement cantonnés dans la synchronie ». (tr. 63)

(Dịch : Hơn cả tiếng *fonction*, tiếng *structure* được nhiều người trong giới ngữ học hiện đại ái mộ. *Structuralisme* còn trở thành một nhãn hiệu, về thực tế, có thể dán cho hết thảy những tư trào bỏ truyền thống của nền ngôn ngữ học xưa chuyên nghiên cứu cổ ngữ và lịch sử của ngôn ngữ. Vì thế ta đừng trông mong gì các nhà *structuraliste*, nếu có dịp đối chiếu quan điểm, sẽ đồng ý nhau về định nghĩa thế nào là một *structure* về ngôn ngữ, Nói đại khái, họa chăng có thể chia những nhà ấy ra hai hạng. Một bên là những nhà lấy *structuralisme* làm chủ thuyết căn bản mà suy ra phương pháp nghiên cứu. Một bên là những nhà đạt tới quan niệm ngôn ngữ là một *structure*, chỉ nhờ ở phương pháp thực tiễn là miêu tả một trạng thái của ngôn ngữ. Có điều là dù thuộc trường phái nào thì các nhà *structuraliste* hầu như chỉ giới hạn công trình nghiên cứu vào ngữ định học (1).

Đọc đoạn văn trên, nhất là câu dưới, ta thấy rằng *structuralisme* không còn là một học thuyết hay là một phương pháp nhất định nữa. (Có nhiều người chủ trương rằng *structuralisme* không thể coi là một học thuyết, mà chỉ là một phương pháp). *Structuraliste* không còn là người theo học thuyết của Saussure nữa. Theo Martinet thì *structuralisme* chỉ còn tương đương với tiếng *synchronie*, nghĩa là *linguistique synchronique*, nghĩa là ngữ định học.

(1) Ngữ định học dịch *linguistique synchronique*, là môn học miêu tả từng trạng thái ổn định của ngôn ngữ, đối với ngữ biến học (dịch *linguistique diachronique* hay *linguistique historique* hay *linguistique évolutive*) nghiên cứu lịch trình ngôn ngữ biến cách qua các thời đại. Trạng thái ổn định của ngôn ngữ (*état de langue*) là một khoảng thời gian, dài ngắn không nhất định, trong khoảng thời gian ấy ngôn ngữ thay đổi rất ít.

Cho nên chúng ta chẳng lấy làm lạ rằng nhiều nhà ngữ học, kể cả Martinet, không muốn nhận cái nhãn hiệu *structuralisme* nữa. Ta hãy đọc Oswald Ducrot, mở đầu bài *Le Structuralisme en linguistique*, in trong tập *Qu'est-ce que le structuralisme ?* xuất bản năm 1968 :

« Un certain nombre de linguistes, de nos jours, hésitent à présenter leurs travaux comme structuralistes. Beaucoup, en revanche, comment à attribuer ce titre aux travaux des autres. Les chomskistes appellent structuraliste toute la linguistique postérieure à Saussure, et n'hésitent pas, par exemple à ranger dans cette catégorie les recherches de Martinet, alors que le même Martinet prend soin de distinguer son « fonctionnalisme » d'un « structuralisme » qu'il rejette. Après les excès d'honneur, qu'a connus, chez les linguistes, le mot « structure » depuis bientôt trente ans, il n'y a pas trop à compatir à ce début d'indignité ».

(Dịch : Hiện nay có nhiều nhà ngữ học ngần ngại, không muốn sáng tác của mình mang danh hiệu *structuralisme*. Trái lại, có nhiều nhà bắt đầu gán danh hiệu ấy cho sáng tác của những người khác. Phái theo Chomsky (1) coi tất cả cái gì viết về ngữ học sau Saussure, nhất luật là *structuraliste* cả. Họ không ngần ngại xếp vào loại ấy công trình nghiên cứu của Martinet mà chính Martinet thì lại quan tâm tách rời cái *fonctionnalisme* của mình ra khỏi cái *structuralisme* mà ông cự tuyệt. Từ ba mươi năm nay tiếng *structure* được giới ngữ học tôn kính quá chừng, nay bắt đầu bị ruồng bỏ, chẳng là đáng xót xa hay sao ?)

(1) Noam Chomsky là một nhà ngữ học Hoa kỳ. Ông có địa vị quan trọng trong giới ngữ học bên kia Đại tây dương. Ông muốn phục hồi giá trị của ngữ học duy lý, và trong số tác phẩm của ông, dịch ra Pháp văn có cuốn *La linguistique cartésienne* « Ngữ học theo luận lý của Descartes »: Nguyên tác mang đề *Cartesian Linguistics* xuất bản năm 1966.



Lạ thật! *structuralisme* đang là một tư trào rất mạnh trên thế giới (1), Tư trào ấy, như có người đã viết, « đang chiếm đóng toàn cõi văn hóa Âu Mỹ hiện thời ». Ta thấy nói đến *structuralisme* về nhiều môn học như triết học, sử học, toán học, xã hội học, sinh vật học, nhân loại học, phân tâm học, phê bình văn học. Có người viết rằng *structuralisme* còn áp dụng vào nghệ thuật làm báo, nghệ thuật điện ảnh và cả đến thời trang.

Structuralisme coi là bắt nguồn từ ngôn ngữ học, và người khởi xướng là Ferdinand de Saussure. Giới ngữ học còn coi ông là người cách mạng hẳn môn ngữ học hiện đại. Chẳng lẽ, bụt chùa nhà không thiêng, thuyết ấy được đón nhận ở các khoa

(1) Nhiều người Việt dịch *structuralisme* ra thuyết cơ cấu hay cơ cấu luận. Vài năm nay, học giới Việt nam nói nhiều, bàn nhiều về thuyết cơ cấu, và dường như muốn gây một phong trào, cũng như đã có thời có phong trào về thuyết hiện sinh.

Riêng nguyệt san *Văn*, rồi *Tán văn* đã đăng nhiều bài về thuyết cơ cấu. Mở đầu là bài « Tìm hiểu thuyết cơ cấu » của Trần Thiện Đạo (*Văn* số 2, tháng 12-1967). Rồi đến :

- « Cơ cấu luận » của Tam Ích (*Tán văn* số 1-2, 1968).
- « Thử tìm hiểu một định nghĩa cho thuyết cơ cấu » của Trần Thái Đình dịch J. Pouillon (*Tán Văn*) số 5-6, 1968) ;
- « Thuyết cơ cấu dưới mắt nhà nhân chủng học », — « Michel Foucault và lịch sử », — « Khái niệm lịch sử dưới mắt J.P. Sartre và Claude Lévi-Strauss », cùng của Trần Thiện Đạo (*Tán Văn* số 6, 1968) ;
- « Sống và chín hay là áp dụng thuyết cơ cấu vào dân tộc học » của Trần Thái Đình (*Tán Văn* số 11-12, 1969).

Tạp chí *Tư Tưởng* cũng cho ra một đặc san « Những vấn đề cơ cấu luận » (số 6, 1-11-1969) gồm những bài sau đây :

- « Đẳng thời Lévi-Strauss » của Ngô Trọng Anh.
- « Sự thất bại của việc giải thích cơ cấu và con đường tư tưởng Việt nam » của Thích Nguyên Tánh.
- « Sự thất bại của cơ cấu luận » của Phạm Công Thiện.
- « Cơ cấu ngôn ngữ của Michel Foucault » của Tuệ Sỹ.
- « Âu cơ túy » của Kim Định.
- « Claude Lévi-Strauss » của Chân Pháp dịch Madeleine Chapsal.

học khác, mà chính giới ngữ học lại ruồng rẫy sao ? Học thuyết của Saussure sai lầm chăng ? Hoặc giả về sau, có người không hiểu ông, có người lại vẽ rắn thêm chân, nên áp dụng không đúng đắn học thuyết của ông, gây ra những phản ứng như đã dẫn trên. « *Structure* » và « *Structuralisme* ».

3. Học thuyết của Saussure căn cứ vào hai quan niệm *structure* và *fonction*, thì phải hiểu nghĩa hai tiếng ấy mới hiểu được học thuyết của Saussure. Chúng ta tưởng không gì hơn là tìm hiểu ngay trong *Cours de linguistique générale* (ở dưới sẽ viết tắt là *CLG*). Nhưng chúng ta biết rằng sách không phải chính Saussure viết, cho nên đọc sách mà không dám tin hẳn vào sách. Vả lại, có chỗ thiếu minh bạch, phải ra công suy đoán mới mong lãnh giải được. Chúng ta còn e rằng sách chưa chắc phản chiếu trung thực tư tưởng của Saussure, nên ở dưới mỗi lần chúng ta viết « theo Saussure » hay « Saussure cho rằng », xin hiểu là chúng ta muốn nói « theo *CLG* » hay « *CLG* cho rằng ».

Thực ra thì danh từ *structure*, người sau dùng và cho là chủ chốt trong học thuyết của Saussure, chứ chính Saussure tuy có dùng hai lần tiếng ấy để nói về cách cấu tạo tiếng tiếp hợp (*mot dérivé*) và tiếng phức hợp (*mot composé*), mà không cho có gì đáng gọi là quan trọng cả (1). Bởi thế cho nên ngày nay các nhà ngữ học mới không đồng ý nhau về giá trị của tiếng ấy, và cũng chưa thấy ai định nghĩa rõ ràng thế nào là *structure*, Vậy chúng ta nên hiểu quan niệm *structure* trong học thuyết của Saussure như thế nào ?

Structure hiểu là *la structure*, có nghĩa là sự cấu tạo, cách cấu tạo hay tổ chức, cơ cấu. Như nói *la structure de la langue*

(1) *CLG*, tr. 244 : « On emploie souvent les termes de *construction* et de *structure* à propos de la formation des mots ». — Tr. 256 : « [en allemand la racine] a un aspect assez uniforme ; presque toujours monosyllabique (...) elle obéit à certaines règles de structure... »

Vietnamienne, có nghĩa là cách cấu tạo tiếng Việt hay là cơ cấu tiếng Việt. Nghĩa này không phải là nghĩa ta có thể dùng được để hiểu học thuyết của Saussure.

Structure hiểu là *une structure, des structures*, thì có nghĩa là một tổ hợp, tức là một toàn bộ của nhiều thành phần hợp lại. Nói tổ hợp là hàm ý kết hợp chặt chẽ theo lối tổ chức nào đấy. Theo nghĩa này thì *structure* tương đương với *syntagme* trong *CLG*. *Syntagme* là một tổ hợp về ngôn ngữ (1).

Quan niệm tổ hợp rất quan trọng trong học thuyết Saussure, bởi vì tất cả những gì tạo nên một trạng thái ngôn ngữ đều quy vào quy luật về tổ hợp: « Tout ce qui compose un état de langue doit pouvoir être ramené à une théorie des syntagmes » (*CLG* 188). Quy luật về tổ hợp là *théorie des syntagmes* (2).

Théorie des syntagmes về ngôn ngữ học có thể vi với *théorie des groupes* hay *théorie des ensembles* về toán học, đang làm đảo lộn và cách mạng phương pháp dạy môn toán học tại Tây phương. Phương pháp này gọi là « toán học mới » (*mathématique moderne*) đã áp dụng tại các trường Trung học và Đại học (3).

(1) *Syntagme* cùng gốc với *syntaxe*. *Syntaxe* do Hi Lạp *suntaksis, syntagme* do *suntagma*. Trong hai tiếng này, âm *sun* có nghĩa là cùng với, còn *taksis* và *tagma* do cùng một tiếng mà ra. *Taksis* là « sự tổ hợp », vậy *suntaksis* là « sự tổ hợp nhiều yếu tố với nhau ». *Tagma* là « cái tổ hợp », vậy *suntagma* là « cái tổ hợp gồm có nhiều yếu tố với nhau ».

(2) Chúng ta dịch *théorie* ra quy luật vì cũng ở tr. 188, *CLG* định nghĩa *syntaxe* « cú pháp » là *théorie des groupements de mots* « quy luật kết hợp tiếng lẻ ».

(3) Theo M. Duplessy, *La nouvelle grammaire* « ngữ pháp mới » đề tài buổi diễn thuyết tại Hội đồng Minh Pháp (Alliance Française), Saigon, ngày 11-12-1968, thì *théorie des ensembles* do nhà toán học Đức, George Cantor, khởi xướng vào khoảng 1880, mà nhà toán học Đức cũng chỉ tiếp nối công trình nghiên cứu về *théorie des groupes* của một học giả Pháp là Evariste Gallois, 40 năm về trước. (xem sang tr. 66)

Théorie des syntagmes cũng có thể vi với *théorie des formes* hay *théorie des structures* (1) về sinh vật học của Kurt Gollstein. Đây là thuyết tổng hợp về cơ thể (*théorie globale de l'organisme*). Cơ thể là một toàn bộ do nhiều cơ quan tổ chức thành, hay là một tổ hợp gồm nhiều cơ quan. Mỗi cơ quan đều lệ thuộc vào toàn bộ cơ thể, như trong một cơ thể lành mạnh, buồng gan động tác không như trong một cơ thể bệnh tật. Không thể tách riêng một cơ quan ra mà không làm biến chất cơ thể đi : cơ thể một người mất một tay không còn là cơ thể cũ thiếu một tay, mà là một cơ thể khác hẳn.

P. Guillaume và Merleau-Ponty áp dụng thuyết tổng hợp vào tri giác học (*perception*) : ta nhìn một cái cây, trước hết ta thấy toàn bộ cái cây, rồi ta mới phân biệt ra cành, lá, v. v... chứ không phải là ta thấy cành, lá, v.v... rồi ta mới diễn dịch hay suy đoán ra ý niệm « cây » (2). Thuyết tổng hợp về tri giác (*théorie de la perception globale*) phản lại tâm lí học cổ điển chủ trương rằng người ta tri giác bộ phận trước khi tri giác toàn bộ.

Tóm lại, *une structure = un syntagme = un groupement = un groupe = un ensemble = une totalité*, và chúng ta dịch *structure* cũng như *syntagme* ra một tổ hợp về ngôn ngữ, vì một tổ hợp cũng là một toàn bộ.

Trong *CLG* cũng có chỗ dùng *groupe, groupement* thay cho *syntagme*, như : « La valeur d'un groupe est souvent liée à l'ordre de ses éléments » (tr. 190 : Giá trị một tổ hợp thường phụ thuộc vào thứ tự các thành phần), — « Dans la langue tout revient à des groupements » (tr. 177 : Trong ngôn ngữ, tất cả quy về tổ hợp).

(1) *Forme* hiểu theo nghĩa là *structure* hay *totalité* « toàn bộ » : *une forme = une structure = une totalité*.

Structure dịch tiếng Đức *Gestalt*, và *théorie des structures* tức là *Gestalt-Theorie*. (Xem Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*).

(2) « Quand je vois un arbre, je ne perçois pas d'abord les feuilles, puis les branches... pour en déduire l'idée de l'arbre ; je perçois d'abord l'arbre comme une totalité (une « forme » ou une « structure »), ensuite seulement je puis analyser qu'il y a des feuilles, des branches, etc... ». (Xem Didier Julia. sdt).

Còn *structuralisme* mà dịch ra thuyết tổng hợp về ngôn ngữ, là dựa theo *théorie globale de l'organisme* « thuyết tổng hợp về cơ thể », và *théorie de la perception globale* « thuyết tổng hợp về tri giác ». Và lại, xét một tổ hợp ngôn ngữ, như ta sẽ nói ở điều 6 và 7, phải nhìn tổng quát mà xét toàn bộ đã, rồi mới xét đến những thành phần cấu thành tổ hợp.

Thế nào là một tổ hợp về ngôn ngữ ?

4. Hai hay nhiều đơn vị kết hợp với nhau, là một tổ hợp. (« Le syntagme se compose de deux ou plusieurs unités consécutives » — *CLG* 170).

Tổ hợp hàm nghĩa rất rộng, gồm tất cả các đơn vị phức tạp của ngôn ngữ, ở trên ngữ tố (*morphème*), nghĩa là : tiếng tiếp hợp (*mot dérivé*), tiếng phức hợp (*mot composé*), từ kết (*groupe de mots*), thành phần câu, câu. Tuy nhiên, tổ hợp điển hình là câu (« La phrase est le type par excellence du syntagme », *CLG* 172); nghĩa là câu là đơn vị có đủ tính chất làm kiểu mẫu để phân tích ngôn ngữ.

Tổ hợp còn có thể là cả một đoạn gồm nhiều câu, hay là cả một bài văn. Nói rộng ra thì toàn thể ngôn ngữ cũng là một tổ hợp, nhưng đây là một tổ hợp lớn nhất, đầy đủ nhất, hoàn bị nhất, nên tổ hợp ấy trở thành hệ thống (*systeme*), hệ thống hữu cơ (*organisme, mécanisme*) (1).

(1) Sự vật hữu cơ là sự vật có những bộ phận quan hệ mật thiết với nhau để làm cho sự vật ấy hoạt động và tồn tại; thí dụ, xã hội là một tổ chức hữu cơ.

Saussure nói về ngôn ngữ, thường dùng những danh từ *systeme, mécanisme, organisme*. Thí dụ : « Une langue constitue un système (...) Ce système est un mécanisme complexe » — *CLG* 107. — « Notre définition de la langue suppose que nous en écartons tout ce qui est étranger à son organisme, à son système » — *CLG* 40.

Nói tổ hợp là hàm ý kết hợp và tổ chức, và trong một tổ hợp các thành phần phải có liên hệ chặt chẽ với nhau. Những mối liên hệ tạo nên tổ hợp (rapports syntagmatiques hay solidarités syntagmatiques) chi phối ngôn ngữ, nên Saussure cho rằng trong một trạng thái ngôn ngữ tất cả đều căn cứ vào những mối liên hệ ấy, và nghiên cứu ngữ pháp thường chỉ là nghiên cứu những mối liên hệ ấy. (« Dans un état de langue, tout repose sur des rapports » — *CLG* 170. — « On limite généralement [l'étude grammaticale] aux rapports existant entre les unités » — *CLG* 186).

Một đơn vị ngôn ngữ liên đới quan hệ với đơn vị đứng trước hay đơn vị đứng sau trên ngữ tuyến, hay nữa với cả hai (1). Nếu đơn vị ấy không phải là đơn vị nhỏ nhất (nhỏ nhất nghĩa là không thể phân tích được), thì nó còn có quan hệ với những thành phần của chính nó. Vậy thì cùng một tổ hợp, phải xét một mặt là những quan hệ trong tổ hợp ấy (quan hệ các thành phần của tổ hợp với nhau), mặt khác là quan hệ của chính tổ hợp với các thành phần tạo nên nó (2). Đây là không kể những quan hệ của tổ hợp với tổ hợp đứng trước và tổ hợp đứng sau trên ngữ tuyến.

5. Ta hãy dẫn thí dụ để giải thích rõ ràng hơn điều trên. Từ ngữ *mặt ong* là một tổ hợp có hai thành phần là hai từ

(1) Đơn vị ngôn ngữ hàm ý rất rộng. Đơn vị chính là câu, đơn vị nhỏ nhất là ngữ tố (morphème).

Khi nói, âm phát ra nối tiếp nhau theo chiều dài thành một tuyến, nên gọi là ngữ tuyến (chaîne parlée hay chaîne phonique, *CLG* 103).

(2) « ... » Solidarités syntagmatiques : presque toutes les unités de la langue dépendent soit de ce qui les entoure sur la chaîne parlée, soit des parties successives dont elles se composent elles-mêmes » — *CLG* 176. — « Il ne suffit pas de considérer le rapport qui unit les diverses parties d'un syntagme entre elles ; il faut tenir compte aussi de celui qui relie le tout à ses parties » — *CLG* 172.

mật và *ong*. Quan hệ và tác dụng tương hỗ (action réciproque) của hai từ *mật* và *ong* trong tổ hợp « *mật ong* » tạo ra ý nghĩa của từ ngữ *mật ong*.

Nay ta nói ngược lại : *ong mật*, vẫn có hai từ *mật* và *ong*, nhưng quan hệ của hai từ ấy thay đổi, thì tác dụng tương hỗ cũng thay đổi, để tạo ra một tổ hợp mới, khác hẳn với tổ hợp « *mật ong* ». Vậy thì quan hệ của hai từ *mật* và *ong* trong tổ hợp « *mật ong* » và trong tổ hợp « *ong mật* », định theo vị trí của hai từ ấy trên ngữ tuyến. Mặt khác, tuy rằng có được tổ hợp « *mật ong* » hay « *ong mật* », là nhờ ở hai từ *mật* và *ong* kết hợp với nhau, nhưng *mật ong* hay *ong mật* đều diễn tả ý niệm khác với ý niệm « *mật* » và ý niệm « *ong* ».

Ta dẫn thí dụ khác là câu *Mẹ thương con*. Trong tổ hợp này, từ *thương* có quan hệ cả với từ *mẹ* ở trước, lẫn từ *con* ở sau. Đổi vị trí hai từ *mẹ* và *con*, mà nói *Con thương mẹ*, đồng thời ta đổi quan hệ những thành phần trong tổ hợp, và tác dụng tương hỗ của ba từ cũng thay đổi. Tổ hợp *Con thương mẹ* khác hẳn tổ hợp *Mẹ thương con*.

Ở trên, chúng ta dẫn thí dụ một từ có quan hệ với từ khác trong tổ hợp. Tuy rằng câu là đơn vị tương đối đủ nghĩa, có khi ta cũng phải căn cứ vào một câu khác trên ngữ tuyến mới hiểu được. Ta hãy lấy làm thí dụ mạch văn dưới đây :

Năm ngoái, mình khóc Đình Hùng. Năm nay, lại khóc Tchya.
Rồi sang năm, không biết còn phải và được khóc ai nữa.
Phải, tức là có người ra đi. Đó là điều bất hạnh.
Được, tức là người ấy không phải mình. Đó là sự may riêng.
(Bàng Bá Lân).

Ta chia mạch văn trên ra ba đoạn, — mạch văn và đoạn văn cũng là tổ hợp. Đoạn nhất có ba câu, đoạn nhì và đoạn ba mỗi đoạn có hai câu. Bỏ đoạn nhất đi, ta không hiểu được câu « Phải, tức là có người ra đi » ở đoạn nhì, và câu « Được, tức

là người ấy không phải mình » ở đoạn ba. Đoạn nhì và đoạn ba, bỏ câu thứ nhất của mỗi đoạn đi, ta không hiểu được câu dưới. Vả lại, câu « Được, tức là người ấy không phải mình », ta hiểu là nhờ không những ở đoạn nhất, mà còn nhờ ở đoạn nhì. Ta thấy rằng một câu, một đoạn, cũng có quan hệ và tác dụng tương hỗ với các câu và đoạn khác.

Tóm lại, mối liên hệ trong một tổ hợp vừa định giá trị của tổ hợp, vừa định giá trị của mỗi đơn vị :

a. *Mật ong khác ong mật ; Mẹ thương con khác Con thương mẹ ;*

b. Trong tổ hợp « *mật ong* » và « *ong mật* », *mật* đối với *ong*, *ong* đối với *mật* không có cùng một giá trị. Giá trị của hai từ *mẹ* và *con* đối với từ *thương* trong tổ hợp « *Mẹ thương con* » không như trong tổ hợp « *Con thương mẹ* ».

Vậy thì giá trị của một tổ hợp, của một toàn bộ tùy thuộc vào những thành phần tạo nên tổ hợp ấy, toàn bộ ấy ; mà giá trị của những thành phần này tùy thuộc vào vị trí trong tổ hợp, trong toàn bộ. Vì thế mà mối liên hệ của thành phần với toàn bộ cũng quan trọng như mối liên hệ các thành phần với nhau (« *Le tout vaut par ses parties, les parties valent aussi en vertu de leur place dans le tout, et voilà pourquoi le rapport syntagmatique de la partie au tout est aussi important que celui des parties entre elles* » — *CLG 117*).

Phải căn cứ vào ý nghĩa để phân tích một tổ hợp.

6. Ta biết rằng câu là tổ hợp điển hình của ngôn ngữ (đ.4), mà nghiên cứu ngôn ngữ, quan trọng nhất là nghiên cứu câu. Nhưng *CLG* không cho thí dụ về quan hệ các thành phần trong câu, để ta có thể căn cứ mà phân tích câu.

Tuy nhiên, cuối điều trên ta đã nói rằng giá trị của một toàn bộ tùy thuộc vào những thành phần cấu tạo nên toàn bộ

ấy, và giá trị của những thành phần này tùy thuộc vào vị trí trong tổ hợp. Đó là quy tắc chung áp dụng cho tất cả các hạng tổ hợp; và bao giờ thì đơn vị lớn cũng gồm đơn vị nhỏ hơn; đơn vị lớn và đơn vị nhỏ (đơn vị nhỏ là thành phần của đơn vị lớn) có quan hệ liên đới hỗ tương (1).

Ý kiến trên có thể lấy làm kim chỉ nam để phân tích câu. Nhưng, làm thế nào, căn cứ vào đâu mà phân định các đơn vị nhỏ trong một đơn vị lớn?

Phải căn cứ vào ý nghĩa. Khi ta nghe nói một thứ ngôn ngữ mà ta không hiểu, nếu chỉ căn cứ vào âm thanh thì không tài nào phân tích được ngữ tuyến. Nhưng, nếu biết rằng mỗi phần của ngữ tuyến có ý nghĩa gì và chức vụ gì, thì các thành phần sẽ rời ra, và ngữ tuyến tự nó chia ra từng mảnh được (2).

Vậy thì phương pháp phân tích là chia một câu ra nhiều đơn vị hay tổ hợp nhỏ hơn, và cứ tiếp tục phân chia như vậy cho đến đơn vị nhỏ nhất không thể phân chia được nữa. Phân tích theo cách thức này, phải căn cứ vào ý nghĩa và chức vụ của đơn vị nhỏ trong đơn vị lớn. Knud Togeby diễn tả được phần nào đúng kiến giải của Saussure trong câu sau đây, trích ở *Structure immanente de la langue française* « Cơ cấu nội tại của tiếng Pháp » (1951) :

(1) « C'est là un principe général, qui se vérifie dans tous les types de syntagmes (...); il s'agit toujours d'unités plus vastes, composées elles-mêmes d'unités plus restreintes, les unes et les autres étant dans un rapport de solidarité réciproque » — CLG 177.

(2) « ... » Pour cela il faut faire appel aux significations. Quand nous entendons une langue inconnue, nous sommes hors d'état de dire comment la suite des sons doit être analysée; c'est que cette analyse est impossible si l'on ne tient compte que de l'aspect phonique du phénomène linguistique. Mais quand nous savons quel sens et quel rôle il faut attribuer à chaque partie de la chaîne, alors nous voyons ces parties se détacher les unes des autres, et le ruban amorphe se découper en fragments. » — CLG 145.

« La procédure de description comporte premièrement une *division*, ou *syntagmatique*, qui divise le texte en parties, ou unités, de plus en plus petites, jusqu'à ce que les éléments irréductibles aient été atteints ».

(Dịch : Phương pháp miêu tả gồm có trước hết là phần phân tích gọi là *syntagmatique* (1), chia ngữ mạch hay văn mạch ra nhiều thành phần hay đơn vị, nhỏ dần đi cho đến nguyên tố không chia ra được nữa).

(1) *Syntagmatique* là một danh từ Saussure đặt ra, có nghĩa là phần nghiên cứu về *syntagme* « tổ hợp » trong môn ngữ học. Vì tổ hợp gồm cả tiếng tiếp hợp (mot dérivé) và tiếng phức hợp (mot composé), nên phạm vi của *syntagmatique* rộng hơn *syntaxe* « cú pháp », vì *syntaxe* chỉ nghiên cứu những tổ hợp lớn hơn tiếng tiếp hợp và tiếng phức hợp (CLG 188).

Về lý thuyết thì Togeby diễn tả đúng kiến giải của Saussure, nhưng theo phương pháp ứng dụng thì ông thuộc vào phái chúng ta sẽ gọi là « duy vật », nghĩa là chủ trương phân tích ngôn ngữ chỉ căn cứ vào « mặt chữ », chứ không căn cứ vào ý nghĩa. (Duy vật, chúng ta dùng ở đây, không liên quan gì với thuyết duy vật trong chủ nghĩa Marx). Cho nên, chúng ta e rằng công trình ông nghiên cứu, có thể làm sai lệch tư tưởng của Saussure.

Trong cuốn *Structure immanente de la langue française*, Togeby đặt ra nhiều danh từ mới, lối hành văn lại cầu kì, nên sách rất khó đọc. Chúng ta đơn cử câu « Les dérivatifs sont des morphèmes qui, à l'intérieur d'un mot, présupposent l'existence d'une racine et, partant celle d'un ou plusieurs flexifs, lesquels sont solidaires des racines ». Câu này mà viết theo lối thông thường, chỉ là « Préfixes et suffixes s'ajoutent à une racine pour créer des mots nouveaux, et ne les empêchent pas de prendre la marque du féminin ou du pluriel ». (Dịch : Âm tiếp đầu và âm tiếp cuối thêm vào âm gốc để tạo ra tiếng mới; những tiếng tiếp hợp có thể có kí hiệu về âm tính và phức số). Duplessy trong bài dẫn trên, cho rằng dùng từ ngữ và bút pháp « bí hiểm » không phải chỉ là đặc tính của các nhà *structuraliste* về ngữ học, mà có thể cũng là đặc tính của các nhà theo thuyết *structuralisme* và triết học. Hãy đọc Michel Foucault hay Roland Barthes hay Jacques Lacan thì rõ.

7. Ta hãy theo phương pháp nói trên mà phân tích câu này : Chúng tôi |

(a)

đi máy bay bốn động cơ của công ti hàng không Việt nam

(b)

Cả câu là một tổ hợp, một toàn bộ, một đơn vị lớn. Căn cứ vào ý nghĩa, ta chia câu ra hai phần, mỗi phần là một đơn vị nhỏ, mỗi phần là một tổ hợp ; ta có tổ hợp (a) và tổ hợp (b). Hai tổ hợp ấy có quan hệ với nhau để tạo nên câu, mỗi tổ hợp có một chức vụ trong câu, không đủ hai tổ hợp ấy thì không có câu. Đó là quan hệ của câu với hai thành phần tạo nên câu.

Mỗi tổ hợp (a) hay (b) cũng là một toàn bộ, toàn bộ thứ yếu (sous-ensemble) đối với cả câu, và ta phân tích hai tổ hợp ấy. Tổ hợp (a) có hai thành phần là *chúng* và *tôi* hai thành phần ấy có quan hệ và tác dụng tương hỗ để tạo nên tổ hợp « chúng tôi ». *Chúng* và *tôi* là hai đơn vị nhỏ nhất không thể phân chia ra nữa.

Tổ hợp (b) cũng chia ra hai phần :

đi | máy bay bốn động cơ của công ti hàng không Việt nam

(c)

Phần thứ nhất là *đi*, đơn vị nhỏ nhất ; phần thứ hai là tổ hợp (c). Tổ hợp (c) lại chia ra :

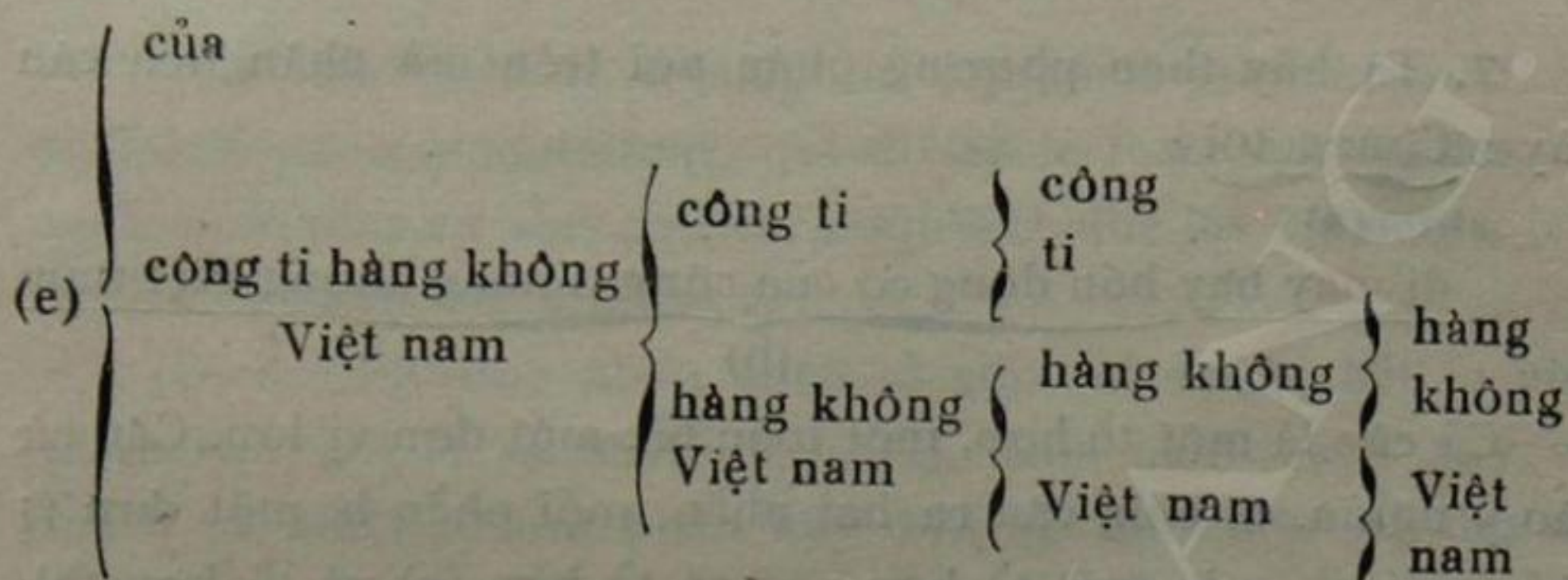
máy bay bốn động cơ | của công ti hàng không Việt nam

(d)

(e)

Cứ tuần tự, ta sẽ phân tích hai tổ hợp (d) và (e) như sau :

(d) {	máy bay	{	máy	{	bay
	bốn động cơ		bốn		động
			động cơ		cơ



Tóm lại, muốn phân tích một tổ hợp, dù là câu hay chỉ là từ kết gồm có hai từ (từ là đơn vị nhỏ nhất không thể phân chia được nữa), ta cũng phải nhìn tổng quát tổ hợp ấy, nhìn toàn bộ tổ hợp ấy, rồi mới có thể phân định ra thành phần nhỏ hơn được. Vì thế mà chúng ta đã dịch *une structure* ra một tổ hợp, mà dịch *structuralisme* ra thuyết hay phương pháp tổng hợp.

Vả lại, nghiên cứu ngôn ngữ, không phải là nghiên cứu những tiếng lẻ, mà nghiên cứu cách thức kết hợp tiếng lẻ thành đơn vị lớn hơn, cũng như nghiên cứu ngữ âm không phải chỉ có miêu tả từng âm tố (phonème), mà phải chú trọng đến phần kết hợp âm tố thành âm đoạn (syllabe). (CLG gọi phần miêu tả của ngữ âm học là *phonologie des espèces*, và phần kết âm là *phonologie des groupes*.)

Giá trị « valeur » và chức vụ « fonction » của từ trong tổ hợp

8. Thế nào là giá trị của một từ trên ngữ tuyến? (Ta lấy đơn vị « từ » cho dễ trình bày. Những điều nói dưới đây cũng có thể dùng cho những đơn vị khác.)

Ta biết rằng cuốn CLG không phải do chính Saussure viết, chỉ thu thập những bài sinh viên của ông ghi chép, cho nên chúng ta đã dè dặt, không dám chắc rằng cuốn sách ấy phản chiếu trung thực tư tưởng của ông. Vì thế chẳng mà có chỗ

không được minh bạch, và người đọc sách phải mất nhiều công phu suy đoán. Đoạn nói về giá trị của từ (*valeur du mot*) là điểm cần phải tìm hiểu cho rõ ràng hơn (1).

Theo *CLG*, nói đến giá trị một từ, thường người ta nghĩ, và nghĩ trước hết đến khả năng diễn tả một ý. Nhưng đây chỉ mới là một phương diện của giá trị. (« Quand on parle de la valeur d'un mot, on pense généralement et avant tout à la propriété qu'il a de représenter une idée, et c'est là en effet un des aspects de la valeur linguistique. » - *CLG* 158)

Như vậy thì giá trị (*valeur*) khác với nghĩa (*signification*) của từ như thế nào ?

Dùng trong một tổ hợp, từ không những chỉ có nghĩa, mà còn có giá trị, mà giá trị quan trọng hơn, giá trị khác với nghĩa. (« Faisant partie d'un système, [le mot] est revêtu, non seulement d'une signification, mais aussi et surtout d'une valeur, et c'est tout autre chose. » — *CLG* 160).

Nghĩa khác với giá trị, nhưng nghĩa phụ thuộc vào giá trị. (« [La signification] se distingue de la valeur, tout en étant sous sa dépendance. » — *CLG* 158).

Mặt khác, khả năng diễn tả một ý là một yếu tố tạo nên nghĩa, mà ta biết rằng khả năng diễn tả một ý là một phương diện của giá trị (xem trên) (« La valeur, prise dans son aspect conceptuel, est sans doute un élément de la signification » — *CLG* 158).

(Đọc *CLG*, ta thấy rằng dường như *idée* hay *concept* ý hay ý niệm, *signification* là nghĩa, và *sens* là ý nghĩa (khả năng diễn tả một ý + nghĩa.)

(1) Vendryès cho rằng *CLG* có nhiều ý kiến độc đáo và sâu sắc, nhưng có nhiều chương cần phải giải thích rõ ràng hơn. (« [Le *CLG*] renferme des vues originales et profondes dont plusieurs chapitres auraient gagné à être éclairés ». — *Le Langage*).

Ý nghĩa chỉ là một phần của giá trị, vậy thì còn có cái gì nữa, ngoài ý nghĩa, tạo nên giá trị của từ?

Giá trị của một từ do hoàn cảnh định đoạt. (« La valeur de n'importe quel terme est déterminé par ce qui l'entoure » — CLG 160).

Hoàn cảnh của một từ là gì? Ấy là từ đứng trước hay / và từ đứng sau trên ngữ tuyến; ấy là những mối liên hệ các từ với nhau để tạo nên tổ hợp (đ. 4).

Ta cũng đã biết rằng mỗi đơn vị trong một tổ hợp có ý nghĩa (sens) và chức vụ (rôle), nhờ vậy mà ta có thể phân tích được tổ hợp (đ. 6).

Phải chăng là cả ý nghĩa và chức vụ tạo nên giá trị của từ trong tổ hợp? Ý nghĩa thì ta biết rồi. Còn chức vụ là do quan hệ các từ với nhau định đoạt. Nói chức vụ là ta dịch tiếng *rôle* dùng trong CLG, trang 145 (xem đoạn văn trích dẫn ở đ. 6, lời chú 2 trang 71); nhưng trang 191 lại dùng *fonction* thay cho *rôle*: « Une unité matérielle n'existe que par le sens, la fonction dont elle est revêtue » (Một đơn vị cụ thể tồn tại là nhờ ở ý nghĩa và chức vụ). — (Đơn vị cụ thể *unité matérielle*, *entité matérielle*) là đơn vị ngôn ngữ, đối với đơn vị trừu tượng (*entité abstraite*) là quan hệ các đơn vị cụ thể với nhau, quan hệ ấy do thứ tự trên ngữ tuyến định đoạt. — CLG 190 — 191.

Những lời dẫn trên có vẻ trừu tượng, ta hãy lấy thí dụ cụ thể để hiểu rõ hơn về giá trị của từ. Ta nói *cuốc*. Từ ấy chỉ gọi cho ta ý niệm « cuốc ». Phát âm một từ *cuốc*, thì từ ấy không có giá trị gì, ngoài ý niệm từ ấy diễn tả. Ngôn ngữ không phải là những từ rời rạc. Tạo nên ngôn ngữ là những tổ hợp có hai từ trở lên. (« Dans la langue, tout revient à des groupements » — CLG 177 : Trong ngôn ngữ, tất cả qui về tổ hợp).

Từ *cuốc* chỉ có giá trị đầy đủ, nếu ta đặt nó trong một tổ hợp, thí dụ nói :

- a. cái cuốc, bàn cuốc, xẻng cuốc, vác cuốc ;
- b. cày sâu cuốc bẫm, bạ bờ cuốc góc, cuốc đất lật cổ ;
- c. con cuốc, đen như cuốc, trông gà hóa cuốc ;
- d. quốc gia, quốc dân, quốc thể, lập quốc, trị quốc.

Có dùng trong một tổ hợp, ta mới biết được ý nghĩa của từ *cuốc* hay *quốc* (viết *cuốc* hay *quốc* đều là âm/kuốk/), và nhờ có quan hệ của từ ấy với từ đứng trước hay từ đứng sau mà ta hiểu nghĩa của tổ hợp, vì giá trị của tổ hợp tùy thuộc thứ tự các từ. (« La valeur d'un groupe est souvent liée à l'ordre de ses éléments » — CLG 190).

Muốn hiểu rõ hơn, ta hãy so sánh : *Mẹ thương con / con thương mẹ, mặt ong / ong mặt* (thí dụ đã dẫn ở đ.5), *nhà trong / trong nhà, ba tháng / tháng ba, đàn vịt / vịt đàn*.

Quan hệ các từ với nhau, hay là thứ tự các từ trong tổ hợp còn định ra chức vụ. Chức vụ của hai từ *mẹ* và *con* trong *Mẹ thương con* không như trong *Con thương mẹ* ; chức vụ của *mặt* và *ong* trong *mặt ong* không như trong *ong mặt*, v.v.

9. Ngay trong mấy dòng đầu bài này, chúng ta đã nhắc lại lời của nhiều nhà ngữ học cho rằng học thuyết của Saussure căn cứ vào hai quan niệm *structure* « tổ hợp » và *fonction* « chức vụ ». Chủ trương như vậy cũng phải, vì rằng trong CLG đã viết rằng :

a. Tất cả những gì tạo nên một trạng thái ngôn ngữ đều quy vào quy luật về tổ hợp (đ.3 : « Tout ce qui compose un état de langue doit pouvoir être ramené à une théorie des syntagmes » (CLG 188).

b. Trong một trạng thái ngôn ngữ, tất cả đều căn cứ vào những mối liên hệ tạo nên tổ hợp (đ.4 : « Dans un état de lan-

gue, tout repose sur des rapports » - *CLG* 170). Những mối liên ấy, như ta vừa nói ở điều trên, định ra chức vụ.

Chức vụ (*fonction*, *rôle*) trong *CLG* có phải là từ vụ (*fonction grammaticale*, *fonction syntaxique*) theo ngữ pháp cổ điển không? Điều này, chúng ta không căn cứ vào đâu mà quyết đoán được, mà cũng không thể biết rõ thế nào là chức vụ theo *CLG*. Có điều chắc chắn là Saussure gạt từ tính (*nature des mots*, *parties du discours*) ra ngoài ngôn ngữ, vì theo ông thì từ tính là phạm trù luận lí (*catégories logiques*), từ tính hoàn toàn thuộc về luận lí, chứ không thuộc về ngôn ngữ (*principe purement logique*, *extra-linguistique*), phân biệt các loại từ tính về ngôn ngữ học không có cơ sở thực tế vững chắc (« *la distinction des mots en substantifs, verbes, adjectifs etc., n'est pas une réalité linguistique indéniable* » - *CLG* 152).

Trong *CLG* không nói rõ thế nào là *fonction*, cho nên theo Martinet các nhà ngữ học hiện đại đã không đồng ý nhau về định nghĩa tiếng *structure* (xem đ.1), thì cũng không đồng ý nhau về giá trị của tiếng *fonction*. Tuy rằng họ rất ưa dùng mà lại không cho biết mình hiểu tiếng ấy như thế nào (1).

Bởi thế nên ai muốn hiểu *fonction* thế nào thì hiểu. Như P. Guiraud trong cuốn *La Grammaire*, chương viết về phương pháp tổng hợp, coi khả năng diễn tả ý niệm cũng là chức vụ của từ, chức vụ về ý nghĩa. (« *Cette aptitude d'évoquer des concepts (des sens) constitue la fonction sémantique* »). Martinet thì nói đến chức vụ của âm tố (sách dẫn trên), còn nói đến chức vụ của ngôn ngữ, tức là tác dụng của ngôn ngữ (trong *Langue et fonction*, 1969).

(1) « *Les linguistes contemporains emploient volontiers le mot fonction, mais ils ne s'accordent guère sur la valeur à donner à ce mot et ne prennent pas toujours la peine de préciser ce qu'ils entendent par là* ». — Martinet, sđt.

Điều trên, chúng ta đã muốn phân biệt *sens* và *signification* : *signification* = nghĩa, *sens* = ý nghĩa (khả năng diễn tả một ý + nghĩa). Nhưng có nhiều nhà không hiểu như thế.

Saussure phân biệt hai phương diện của ngôn ngữ (*langage*) : phần thuộc về đoàn thể là *langue*, và phần thuộc về cá nhân là *parole* ; nghĩa là : *langage* = *langue* + *parole*. *Langage* (ngôn ngữ) là một bản năng của loài người. *Langue* (tộc ngữ) do bản năng ấy tạo ra trong một đoàn thể dân tộc, và gồm những quy ước cần thiết mà cả đoàn thể chấp nhận, — những quy ước ấy gọi là tập quán ngôn ngữ (*habitudes linguistiques*) —, để cho cá nhân sử dụng ngôn ngữ. Khi cá nhân sử dụng ngôn ngữ, đấy là *parole* (1).

Vi Saussure phân biệt *langue* và *parole*, nên về sau nhiều nhà phân biệt hai thứ nghĩa của từ. Ch. Bally gọi nghĩa trong phần *langue* là *sens*, và nghĩa trong phần *parole* là *signification*. Nói vậy tức là nghĩa trong từ điển là *sens*, mà nghĩa của từ dùng trong một tổ hợp là *signification*. G. Guillaume và R. L. Wagner thì dùng *sens* và *effets de sens* (*effets de sens* tức là *signification* theo Bally). Còn Guiraud thì dùng *sens de base* (nghĩa căn bản) và *sens contextuel* (nghĩa trong ngữ tuyến). [Xem Guiraud, sdt].

Ngôn ngữ chỉ có hình chứ không có chất.

10. Bàn về thuyết tổng hợp, Guiraud có viết rằng thuyết ấy căn cứ vào quan niệm « chức vụ » và quan niệm « tổ hợp »,

(1) Có người hiểu *parole* trong CLG chỉ là khẩu ngữ (ngôn ngữ nói). Thực ra thì cá nhân sử dụng ngôn ngữ bằng âm thanh hay bằng văn tự, đều là *parole* cả. Vậy thì *parole* gồm cả khẩu ngữ lẫn văn ngữ (ngôn ngữ viết). Chúng ta dịch *parole* ra « lời ». Ngôn ngữ mà thực hiện cụ thể là lời. Lời hiểu theo nghĩa rộng, gồm cả khẩu ngữ và văn ngữ của cá nhân.

cả hai quan niệm này cùng liên đới với quan niệm « hình ». (« [La linguistique structurale] repose sur la notion de *fonction* et celle de *structure*, l'une et l'autre solidaires de la notion de *forme*. » — std).

Vậy thì trong học thuyết Saussure, quan niệm « hình » quan trọng chẳng kém hai quan niệm « tổ hợp » và « chức vụ ». Quả có thể. Môn đồ Saussure không ngớt nhắc đi nhắc lại, như một giáo điều, câu này trong *CLG*, tr. 196 : « *La langue est une forme et non une substance* » (in ngả trong sách), nghĩa là : ngôn ngữ chỉ có hình chứ không có chất. Thế nào là hình và chất ?

Ngôn ngữ vận dụng được, là nhờ có hai yếu tố : tư tưởng và âm thanh (« ... les deux éléments qui entrent en jeu dans le fonctionnement [de la langue] : les idées et les sons » — *CLG* 155). Ngôn ngữ có thể ví với tờ giấy : tư tưởng là trang mặt, âm thanh là trang sau. Cắt tờ giấy, ta không thể chỉ cắt trang mặt mà không đồng thời cắt cả trang sau. Ngôn ngữ cũng vậy, không thể tách âm thanh ra khỏi tư tưởng, mà cũng không thể tách tư tưởng ra khỏi âm thanh (1).

Nói thế không phải là có thể giản dị mà kết luận rằng ngôn ngữ gồm có hai phần là tư tưởng (hay ý nghĩa) và âm thanh. Lí luận trong *CLG* phức tạp hơn nhiều.

Tư tưởng mà không diễn tả bằng từ thì chỉ là một thứ tinh vân (nébuleuse), một khối mông lung vô định (masse amorphe et indistincte). Không có từ để dựa vào, thì ta không thể phân biệt hai ý niệm cho minh bạch và hằng cửu được. Có ngôn ngữ rồi thì mới có ý niệm rõ ràng. Không có những ý niệm thiết định sẵn (idées préétablies), trước khi có ngôn ngữ.

(1) La langue est comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso ; de même dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée du son ». — *CLG* 157.

Âm thanh là một chất (substance phonique) cũng vô định như tư tưởng. Âm thanh không phải là khuôn làm sẵn để lồng tư tưởng vào.

Có hai khối cùng vô định, một bên là tư tưởng, một bên là âm thanh. Muốn dùng âm thanh để diễn tả tư tưởng, phải chia mỗi khối ra nhiều đơn vị, rồi thì người trong đoàn thể ước định với nhau, tùy ý mà phối hợp từng đơn vị âm thanh với từng đơn vị tư tưởng một. Như vậy là đoàn thể bắt đầu tạo ra hệ thống ngôn ngữ và tạo ra giá trị của từ.

Đối với tư tưởng, nhiệm vụ đặc trưng của ngôn ngữ không phải là tạo ra chất âm thanh làm phương tiện để diễn tả ý niệm, vì chất âm thanh ấy đã có sẵn rồi. Ngôn ngữ chỉ làm môi giới cho đơn vị tư tưởng phối hợp với đơn vị âm thanh (1).

Sự phối hợp ấy tạo ra hình, chứ không tạo ra chất. (« *Cette combinaison produit une forme, non une substance* » - CLG 157. Câu này cũng in ngả trong sách.)

Đối chiếu với câu « *La langue est une forme et non une substance* » dẫn trên, ta thấy rằng tuy tư tưởng phối hợp với âm thanh mà tạo ra ngôn ngữ, nhưng ngôn ngữ không có chất, mặc dầu âm thanh là chất, mà ngôn ngữ chỉ có hình. Tại sao vậy ?

Ngôn ngữ làm môi giới để cho tư tưởng và âm thanh phối hợp với nhau, nhưng vì âm thanh là yếu tố vật chất, bản nhiên nó không thể thuộc vào ngôn ngữ được. Đối với ngôn ngữ, âm thanh là thứ yếu, âm thanh chỉ là vật chất để cho ngôn ngữ sử

(1) Le rôle caractéristique de la langue vis-à-vis de la pensée n'est pas de créer un moyen phonique matériel pour l'expression des idées, mais de servir d'intermédiaire entre la pensée et le son, dans des conditions telles que leur union aboutit nécessairement à des délimitations réciproques d'unités » — CLG 156.

dụng. Ta không nên lẫn lộn giá trị của ngôn ngữ với cái chất dùng để biểu dương giá trị ấy (1).

Giá trị của ngôn ngữ là giá trị ước định (xem trên), ta có thể ví với giá trị của tiền tệ, vì giá trị của tiền tệ cũng ước định. Không phải là kim thuộc dùng để đúc nên đồng tiền định giá trị của đồng tiền ấy. Ta lấy thí dụ một đồng tiền đúc bằng kẽm, giá pháp định là hai mươi đồng bạc, nhưng trọng lượng kẽm có lẽ không đáng năm đồng bạc. Lại như tờ giấy bạc năm trăm : mảnh giấy khổ 7,5x15 cm, có in hình Trần Hưng Đạo, đáng giá bao nhiêu, nếu ta không kể giá pháp định ?

II. Tóm lại, chất âm thanh không tạo nên giá trị của ngôn ngữ, thì không thuộc vào ngôn ngữ (2), và ngôn ngữ không có chất, ngôn ngữ là cái vô thể (incorporel). Nhưng, nói rằng ngôn ngữ chỉ có hình thì *CLG* lại không giải thích rõ ràng thế nào là hình. Cho nên đó là điểm đã làm tốn nhiều giấy mực, gây ra chia rẽ trong môn đồ của Saussure, tạo ra nhiều môn phái, chúng ta sẽ nói ở sau.

(1) « Il est impossible que le son, élément matériel, appartient par lui-même à la langue. Il n'est pour elle qu'une chose secondaire, une matière qu'elle met en œuvre. Toutes les valeurs conventionnelles présentent en caractère de ne pas se confondre avec l'élément tangible qui leur sert de support ». — *CLG* 164.

Chúng ta thấy rằng lí luận đoạn này trong *CLG* không được xác đáng. Đã nói rằng âm thanh và tư tưởng là hai yếu tố cần thiết để ngôn ngữ vận dụng, rằng ngôn ngữ là môi giới để tư tưởng và âm thanh phối hợp với nhau, thế mà lại nói rằng âm thanh không thuộc vào ngôn ngữ thì thật là trái ngược: Chúng ta tưởng nên theo chủ trương thông thường, rằng âm thanh thuộc vào ngôn ngữ, không có âm thanh thì không có ngôn ngữ.

(2) Vì cho rằng âm thanh không thuộc vào ngôn ngữ, nên Saussure coi ngữ âm học là môn phụ thuộc đối với ngôn ngữ học (discipline auxiliaire, science auxiliaire de la linguistique, — *CLG* 56, 77),

Nói hình của ngôn ngữ có lẽ ta phải nghĩ đến tổ hợp và những mối liên hệ tạo nên tổ hợp, vì đó là hai ý kiến chủ não trong thuyết tổng hợp (đ. 9). Vả lại, nghiên cứu ngôn ngữ là nghiên cứu tổ hợp, chứ không phải nghiên cứu những từ rời rạc, và ý niệm và âm thanh của một từ không quan trọng bằng hoàn cảnh. (« Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans une signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. » — *CLG* 166)

Hoàn cảnh của một từ, như ta đã nói ở điều 8, là những quan hệ liên đới của từ ấy với những từ đứng trước hay / và từ đứng sau trên ngữ tuyến.

Ta cũng biết rằng giá trị một tổ hợp tùy thuộc thứ tự các từ tạo nên tổ hợp ấy (đ. 8). Thứ tự các từ tuy là yếu tố trừu tượng, nhưng do những đơn vị cụ thể (tức là từ) tạo nên. (« Si l'ordre des mots est incontestablement une entité abstraite, il n'en est pas moins vrai qu'elle doit son existence qu'aux unités concrètes qui la contiennent et qui courent sur une seule dimension. » — *CLG* 191). [Đơn vị cụ thể và đơn vị trừu tượng : cũng xem đ. 8.]

Căn cứ vào những lời dẫn trên, phải chăng « hình » là hình thức cấu tạo tổ hợp? Hình thức ấy là thứ tự các đơn vị cấu thành tổ hợp, mà thứ tự lại do quan hệ các đơn vị với nhau định ra.

Hình hay hình thức cấu tạo có gồm ý nghĩa không? Tất nhiên là có, vì không có ý nghĩa thì sao có ngôn ngữ được? Vả lại, phân tích một tổ hợp phải căn cứ vào ý nghĩa (đ. 6). Lại nữa, một tổ hợp là do nhiều từ cấu thành, mà từ là đơn vị cụ thể có ý nghĩa (đ. 8) : một âm như âm *cây* chẳng hạn, sở dĩ là từ là vì nó hàm ý niệm « cây » (xem đ. 12).

(Còn tiếp)

TRƯƠNG VĂN CHÌNH



LỜI KÊU GỌI

QUÝ VỊ PHẬT TỬ ĐÓNG GÓP TIỀN IN
QUYỂN THẮNG PHÁP TẬP YÊU LUẬN CỦA
T. T. THÍCH MINH CHÂU

Tôi có nhận được thư của nhiều Phật tử, sinh viên và độc giả yêu cầu cho in lại quyển *Thắng Pháp tập yêu luận*, tập I và cho dịch tiếp tập II. Nhân mùa An cư Kiết hạ năm nay, tôi đã dịch và chú thích xong tập II, và sẽ cho in chung với tập I.

Cuốn này dày khoảng 320 trang, khổ 15 x 22, có in cả chữ Pali đối chiếu và giải thích, giá in 2000 quyển vào khoảng 300.000 \$.

Vì quỹ Tư Thư của Viện quá nghèo, tôi có lời kêu gọi quý vị Phật tử, sinh viên và độc giả hãy giúp đỡ chúng tôi bằng cách *cúng tiền ăn tổng*, hay *đặt mua trước*, mỗi quyển giá 450\$, ngân phiếu hay tiền mặt, xin đền trực tiếp với tôi hay gửi đền tôi, địa chỉ Viện Đại Học Vạn Hạnh, 222 Trương Minh Giảng, Saigon.

Nếu dự án này hoàn thành tốt đẹp, tôi sẽ tiếp tục dịch và in các bản Pali khác.

Đại Học Vạn Hạnh, ngày 6-8-1971

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

Viện Trưởng,

Viện Đại Học Vạn Hạnh



THỬ BÀN VỀ MỘT PHƯƠNG PHÁP PHÊ BÌNH VĂN HỌC

(Tiếp theo)

□ LÊ MẠNH THẮT

Chúng tôi cuốn tưởng tượng của chúng ta, nhưng có lẽ không trình bày được, tại sao chúng phải cách nghĩa huyền thoại hay tìm nguyên ý bằng cách đó, và trên cơ sở chúng dựa vào để làm (1) gì? Nếu người ta đọc lại Neues Testament und Mythologie trong Offenbarung und Heiligeschehen, 1941, Munchen, của ông Bultmann, đã không che dấu việc Ông vay mượn những phân tích hiện sinh của Heidegger, để cách nghĩa những « huyền thoại » của sách Tân ước, và đây là điểm yếu nhất của

1) Xem cuộc trao đổi giữa Bultmann và Jaspers chẳng hạn K. Jaspers, Wahrheit und Unheil der Entmythologisierung, Schweizerische Theologische Umschau, 3-4, 1953
R. Bultmann Zur Frage der Entmythologisierung : Antwort an Karl Jaspers, Theologische Zeitschrift (Basel). 3-4, 1954.

loại phương pháp này. Về phía Phật giáo, chúng ta không có nhiều huyền thoại để phi huyền hóa. Nhưng mặt khác dù lý thuyết Phật giáo được phát biểu một cách thẳng thắn, nó đã được hiểu nhiều cách khác nhau, do nhiều tầng lớp lý thuyết khác nhau đã xuất hiện trong các bản văn hiện nay. Thí dụ trên về đoạn văn tiểu sử Sakyamuni vạch ra một cách khá rõ ràng những trường hợp ấy. Với những phương pháp về phương pháp lịch sử mô thức đó chúng ta có thể thấy, việc phân tích tính đồng thể của một bản văn phải được quyết định bằng chính dữ kiện thực nghiệm của nó hơn là bằng những suy lý cá nhân. Sự tham dự của chủ thể trong trường hợp thứ nhất hầu như giới hạn đến mức tối thiểu, khi công thức phải được viết ra nhằm biểu hình dữ kiện, nhưng nó trở thành quá lớn trong trường hợp thứ hai. Mọi người có một cách cắt nghĩa khác nhau về cùng một dữ kiện theo những định hình hoàn cảnh khác nhau của người nhìn. Những yếu tố này tham dự vào việc thiết lập nên một kết luận, mà không bao giờ được ý thức một cách minh nhiên. Nói tắt, nếu phương pháp phân tích « phẩm » của các học giả trước đã thất bại đối với vấn đề khách quan tính tương đối của một nghiên cứu, phương pháp toán học chắc chắn tránh khỏi một phần nào những xâm lược của tính chủ quan, dấu chưa được chứng minh một cách thực tiễn ở đây. Một khi thành quả của loại phương pháp ấy đã hiện thực hóa, nó có một vai trò gì trong vấn đề tìm về nền văn học truyền khẩu của Phật giáo? Đầu hết, cần xác định rõ là, nền văn học truyền khẩu dùng ở đây không có cùng một ý nghĩa như của Bultmann, vì sự phân tích những mô hình khác nhau theo ông không gì hơn là để tìm lại nền văn học ấy, trong khi thay vì phân tích, phương pháp toán học dùng những trắc nghiệm về phân phối đồng nhất để xác định những mô hình khác nhau đó, và nếu nó không đồng nhất, vấn đề sẽ được nghiên cứu một cách khác. Nền văn học truyền khẩu,

vì thế được quan niệm như một nền văn học đồng nhất bất thành văn cần thiết cho sự ra đời của nền văn học thành văn. Xác định này hình như một phần nào làm khó khăn những trường hợp tiên tại và nguyên thủy ở trên. Đã giả thuyết về sự tùy thuộc của một bản văn vào một tác giả tại sao còn nói đến một văn học truyền khẩu? Ở đây chúng tôi giới hạn vào trường hợp chuyển biến của một hay nhiều bản văn, mà quá trình Poisson và các quá trình khá nghiên cứu, do đó không có gì xa lạ đối với vấn đề văn học truyền khẩu. Hiển nhiên, thành quả của việc tra khảo bằng phương pháp toán học có thể đặt dưới nhiều sự cách nghĩa độc đoán khác nhau, nếu muốn. Nói thế người ta bắt buộc phải định nghĩa cái gọi là tác giả. Khổng Tử không là tác giả Kinh Thi theo cùng một cách Lỗ Tấn là tác giả của Á Quây. Mác không là tác giả một Phúc âm, như Các Mác là tác giả tư bản luận. Sự tùy thuộc của hai người trước tức là Khổng Tử và Mác vào nền văn học truyền khẩu chắc chắn phải là lớn, và của hai người sau nhất định phải rất nhỏ. Trong một tình cảnh tương tự, chúng ta không biết gì hết về tác giả các kinh điển Phật giáo, mà truyền thống đã coi như được Sakyamuni bằng một cách này hay một cách khác thuyết giáo cho nhân thế. Điều chắc chắn là phải có một số người nào đó trách nhiệm cho sự xuất hiện của chúng như những bản văn thành văn, và những người ấy chúng tôi gọi là tác giả ở đây, và phương pháp toán học bàn trên đóng góp giải quyết những vấn đề chung quanh câu hỏi tác giả không biết này. Những dữ kiện lịch sử bàn trước yêu sách và chứng thật việc giả thuyết một nền văn học truyền khẩu, mà những phân tích lịch sử mô hình cách nghĩa theo những tiêu chuẩn khách quan, nghĩa là bằng trắc nghiệm Kolmogorov Smirnov và những loại trắc nghiệm tương tự thay vì bằng những tiêu chuẩn chủ quan mệnh danh « phân tích hiện sinh », có thể giúp xác định với một mức độ xác xuất văn học nào đó.

Một khi nền văn học truyền khẩu giả thuyết ấy được truy nhận, vấn đề tính nguy tạo của bản văn tất sẽ đối diện chúng ta. Chữ tính nguy tạo hay nguy tạo đã được chúng tôi dùng trong một vài dịp trước đây, khi đề cập đến một số những văn hiến của Luật tạng, có nghĩa những văn hiến được chứng minh qua những bằng cứ nội tại hiển nhiên của nó về thời kỳ xuất hiện, mà nó đã tự xưng thuộc vào, và về những dữ kiện được nó kể ra. Điểm này được diễn dịch từ một tiểu thuyết, theo đó tính mâu thuẫn dữ kiện nội tại bao hàm tính nguy tạo. Như người đọc sẽ thấy, Luật tạng đã có đủ những yếu tố ấy, để tạm thời được kết luận như vậy, dẫu rằng chúng tôi không biết nó đã có một liên lạc nào với truyền thống Phật giáo và với những gì được giả thuyết là Sakyamuni chủ trương. Lấy thí dụ lịch sử Ky tô giáo, chúng ta cũng có Phúc âm nguy theo một mô hình khá tương tự với Phúc âm của Luc chẳng hạn. Vì thế hiện tượng nguy tạo này là một hiện tượng khá phổ biến, mà hầu hết các nền văn học cổ đại đều phải chịu. Chúng ta có nguy tác của Plato, Aristotle, Hyppocrate v.v..., nhưng có lẽ, người ta tự hỏi, làm sao một văn hệ khá lớn như Luật tạng có thể được coi như nguy tạo? Điều này chúng tôi không thể trả lời với một chính xác nào. — Nhìn vào những trường hợp triết học biến thành một lý thuyết hành động của thế kỷ hai mươi, việc thiết lập nên một số kỷ luật đảng chẳng hạn đã phải tự xưng xuất phát từ triết thuyết hành động của đảng đó như một tất yếu lịch sử, và như đảng đó tiếp tục phát triển, số kỷ luật ấy dĩ nhiên trở thành một thứ kỷ luật hành động thực sự áp dụng cho tất cả mọi người, nghĩa là, nó bắt đầu một diễn trình phổ quát hóa giá trị của nó đối với tổ chức, mà không cần phải thay đổi gì nhiều. Nếu khảo cứu những trường hợp giới hạn này, người ta có thể thấy, cứ vào triết thuyết đảng ấy chấp nhận, số kỷ luật áp dụng có thể xa rời vì nguy tạo đến mức nào. Phật giáo có lẽ

chịu một quá trình nguy tạo như vậy trong lịch sử biến thiên và chuyển hóa của nó. Như chúng tôi có dịp nói trên, vấn đề tình trạng Phật giáo ngày trước thời Asoka đã không bao giờ được bàn đến một cách khách quan và chính xác có thể. Sự lo lắng của những Phật tử từ thời Asoka trở về sau đã làm những truyền thuyết về việc kết tập và về việc truyền thừa giáo pháp, qua các tổ sư xuất hiện. Vấn đề thực tại tinh của những cuộc kết tập đầu tiên, chúng tôi muốn nói Rajagṛha và Vaisali, thực sự không quan trọng cho lắm, vì ngay cả khi chúng quả đã xảy ra, chúng ta cũng không biết gì hết về nội dung của những cuộc kết tập ấy. Về việc truyền thừa giáo pháp, Lamotte đã vạch ra sự sai biệt khó tin giữa thời gian trải qua và số tổ sư, 218 năm với 5 vị tổ sư. Số năm trung bình cho mỗi một người khoảng hơn 43 năm, một số năm quá dài đối với một tổ sư. Dù thế nó không quan trọng cho lắm, bởi vì không ai cấm quá trình nguy tạo không xảy ra trong khoảng hơn hai thế kỷ ấy, và nếu sự truyền thừa ấy có thực đi nữa, chúng ta cũng không biết Luật tạng họ chủ trương, giống như thế nào. Tính nguy tạo do đó là một khả năng chính yếu của nền văn học truyền khẩu, và phải được vạch ra trước khi nói về nền văn học ấy. Nói cách khác, nếu những phân tích văn học, lịch sử và lý thuyết có thể quyết định một cách hiển nhiên tính nguy tạo của một tác phẩm, chúng ta không cần phải dài dòng phân tích nó bằng phương pháp toán học làm gì một cách dài dòng và vô ích. Trong những chương sau, người đọc có dịp thấy, làm sao Luật tạng đã được chứng minh là nguy tạo bằng ngay chính phương pháp dễ bị chủ quan hóa này. Khẳng định như vậy không có nghĩa, chúng tôi không coi nó có một giá trị gì cho việc nghiên cứu lịch sử hình thành tổ chức Phật giáo bằng những bộ môn như xã hội học Phật giáo chẳng hạn. Nó chỉ nhằm nói rằng, vấn đề tư tưởng Phật giáo phải được nhìn với tất cả

dè dặt có thể, nhất là một khi ngay cả tính nguyên thủy của nó vẫn chưa được giả thuyết. Việc đưa phương pháp toán học vào bất cứ bộ môn nào cũng được biện minh vì tính chính xác của nó, do đó, không có gì ngăn cản người ta dùng nó cho việc nghiên cứu những văn hiến nguy tạo nhằm xác định trình độ văn hóa của những người ta tạo ra chúng. Hơn nữa những nguy tạo ấy có một ảnh hưởng quyết định đối với quá trình phát triển của Phật giáo trên khắp mọi nơi, như thế sự quan trọng của chúng không thể bỏ qua một cách dễ dàng được. Thái độ thông thường sẽ coi việc chứng minh tính nguy tạo này như một nỗ lực nhằm lãng quên những gì được nguy tạo, và đây là một sự hiểu lầm lớn đối với vấn đề. Việc Luật tạng được chứng minh một cách văn học và lịch sử như một nguy tạo không có nghĩa, nó đã hoàn toàn chấm dứt nhiệm vụ lịch sử của nó. Nhiều người đã hô hào sự cải cách nó để « hiện đại hóa » cái gọi là Phật giáo, và đây là một thí dụ điển hình cái sự vô minh của họ trước vấn đề và khả năng sống dai dẳng của một hệ thống kỷ luật như Luật tạng. Với những chứng minh, người ta vẫn có thể vấu níu vào nó, mà khi không thấy có một cảm thức về nghịch cảnh trí thức nào. Trong những giới hạn của tính thực tiễn của việc nghiên cứu tính nguy tạo của bản văn chỉ là một theo đuổi hoàn toàn lý thuyết, và việc áp dụng phương pháp toán học vào việc khảo cứu nó trở thành hết sức hữu ích cho những bộ môn khoa học nhân văn khác liên hệ với bản văn như xã hội học, kinh tế học, tâm lý học v.v..., và có một giá trị thực tiễn. Sự tương quan giữa hai theo đuổi ấy từ đó biến ra một tương quan đồng nhất. Rất có thể những bản văn nguy tạo này cũng có những nền văn học truyền khẩu riêng của chúng, mà đòi hỏi sự xác định nguyên hình của những bản văn, để được truy nhận. Việc đó làm dễ dàng sự phân biệt những truyền thống văn học truyền khẩu khác nhau, mà những phân tích lịch sử mô hình trên yêu sách. Nói tóm lại, giả

thuyết sự hiện hữu một nền văn học truyền khẩu của một bản văn không bao hàm tính nguy tạo của bản văn đó, và một bản văn gọi là nguy tạo vì chính những dữ kiện văn học, lịch sử và lý thuyết hàm tàng ở tự thân nó một cách hiển nhiên không chối cãi. Cần ghi chú ở đây là, lịch sử nghiên cứu tính nguy tạo của điển tịch Phật giáo có một đặc thù khá lạ lùng. Người ta thường chỉ muốn xác định tính nguy tạo của một tác phẩm bằng những dịch bản của nó, mà không bao giờ muốn đối diện ngay với chính những nguyên bản phạn, ba li hay tục văn. Điều này đã làm việc nghiên cứu tính nguy tạo không tiến xa bao nhiêu trong hơn một thế kỷ Phật giáo học của phương pháp hiện đại. Nhưng thầy tu Tiểu thừa Ấn độ những thế kỷ trước đã có can đảm coi kinh Nhận thức vượt bên trong 8.000 sthiti (1) chẳng hạn như là tác phẩm của một chàng thi sĩ nào đó naitad buddhavacanam kavikṛtam kavyam etat. (A. xvii, 328). Asaṅga, Vasubandhu và những người khác họ đã phải nỗ lực biện minh tính chính thức của văn hiển đại thừa, mà ngày nay chúng ta có thể đọc trong Hiền dương thánh giáo luận ĐTK 1602 hay Rnam par bsad pahi rigspa TCH. 4061. Với những tiền lệ thế này, chúng ta phải ngạc nhiên về sự im lặng trước tính nguy tạo của một số điển tịch bằng phạn, ba li hay tục văn, mà các học giả đã giữ. Hiển nhiên sự im lặng này không chứng tỏ một sự cẩn thận khoa học nào hơn là sự sợ hãi trước tính suy sập khả hữu của một hệ thống Phật giáo như một đơn vị đã chứa đựng hai yếu tố lý thuyết khác nhau và đôi khi trái ngược nhau, vì thế làm việc nghiên cứu tính nguy tạo trở thành khó khăn. Nhưng một khi cái ảo tưởng về tính đơn vị của Phật giáo đã biến mất, người ta có thể thấy dễ dàng về vấn đề tính nguy tạo.

(1) Kinh *Bát nhã Bát thiên tụng* hay *Tiểu Phẩm Bát nhã* do Kumarajiva dịch Hán — (chú của Tòa Soạn).

Những nghiên cứu sau này giải minh một phần nào ý niệm ấy bằng những thí dụ thực tiễn của nền văn hiến Phật giáo. Một cách tổng quát, vấn đề nghiên cứu tính nguy tạo trên nguyên tắc không phải là một vấn đề mới mẻ gì cho lắm, và lịch sử của nó có thể truy về ít nhất vào cuộc kết tập thứ hai ở Vaisali, ở đó những thầy tu Phật giáo Ấn độ lần đầu tiên bàn cãi về mười điều phi pháp của nhóm tu sĩ miền Vrji, nghĩa là, gần như cổ sơ như chính nguồn gốc của Phật giáo. Vì thế, từ bản chất vấn đề ấy không có gì mới mẻ cho lắm, để người ta phải ngạc nhiên và cảm thấy xa lạ. Ngày nay, dù thiếu tài liệu, chúng ta biết được nhiều phương pháp hữu hiệu hơn để giải quyết những câu hỏi về nó. Nhờ đó, những lý luận kiểu Asaṅga hay Vasubandhu hay Śāntideva có thể được thử thách một cách chính xác hơn cũng như những chủ trương của những Phật tử thuộc các trường phái khác của lịch sử Phật giáo Ấn độ.

Việc nghiên cứu những bản văn bằng phương pháp toán học là nhằm xác nhận những bản văn nguyên hình của chúng, để từ đó tiến đến việc truy nhận những truyền thống văn học truyền khẩu liên hệ. Đã có văn học truyền khẩu như một tiền thân, vấn đề ngôn ngữ của một bản văn trở thành hết sức phức tạp. Ở một nước như Ấn độ, sự đa tạp ngôn ngữ là một thực tại lịch sử, mà mỗi người tham dự. Nền văn học truyền khẩu tất không thể là một ngoại lệ. Giới hạn vào văn hệ bất nhã chẳng hạn, chúng ta hiện có những bản văn hoàn toàn bằng phạn văn, một số khác thuộc loại phạn văn hỗn chủng, và một bản đã viết bằng tục văn. Những sự đa tạp ngôn ngữ học kiểu này là trở ngại lớn lao nhất cho việc nghiên cứu chúng bằng phương pháp toán học, nhất là khi phương pháp ấy lại dựa hoàn toàn vào những dữ kiện ngôn ngữ học thuần túy. Đây là chưa kể đến nhiều dịch bản của chúng trong ngôn ngữ trung quốc, tây tạng và một số những ngôn ngữ địa phương khác

không quan trọng. Sự đa tạp này dĩ nhiên là một kết quả tất yếu của nền văn học truyền khẩu của văn hệ đó. Nhưng như thế riêng về nó, có bao nhiêu nền văn học truyền khẩu khác nhau và làm sao xác định một truyền thống văn học truyền khẩu với những đa tạp trên? Mỗi một ngôn ngữ phải được coi như đại biểu cho một nền văn học truyền khẩu của một lớp người hội thoại bằng nó. Nói cách khác, văn hệ bát nhã có ba nền văn học truyền khẩu khác nhau của ba nhóm người khác nhau. Điều kiện để cho ba nhóm người này có thể truy về một nền văn học truyền khẩu duy nhất có lẽ là tính có thể dịch từ một ngôn ngữ này qua một ngôn ngữ khác một cách đồng nhất, đồng diện có thể được thỏa mãn một cách dễ dàng, vì bối cảnh ngôn ngữ học của Ấn độ cho phép. Sự sai khác giữa tục văn, phạn văn hỗn chủng và phạn văn không có gì nhiều về phương diện từ ngữ. Chúng chỉ có sai khác về ngữ âm và ngữ hình và một phần nào ngữ pháp thế thôi. Không những thế, trong ba ngôn ngữ ấy ngôn ngữ nào sẽ được chọn như là ngôn ngữ đại biểu cho nền văn học truyền khẩu qua văn hệ bát nhã? Câu hỏi này không quan trọng cho lắm, nếu chúng ta chấp nhận tính có thể dịch trên như điều kiện tiêu chuẩn. Nhưng nếu chúng ta muốn tìm đến một câu trả lời chính xác đáng muốn, vấn đề trở thành hết sức phức tạp. Chúng ta phải chọn trước hết giữa quan điểm coi tư tưởng bát nhã chẳng hạn đến từ một phong trào tư tưởng bình dân hay ít nhất được quần chúng bình dân duy trì và quan điểm coi nó như xuất phát từ một tầng lớp trí thức có giáo dục bà la môn và có khả năng suy lý cao, bởi vì tục văn (prakṛt) và phạn văn đại biểu cho hai tầng lớp người khác nhau. Tiếp đến chúng ta phải xác định, tại sao những phân cực ngôn ngữ có thể xảy ra, nếu hai trường hợp trước không thỏa mãn những đủ kiện của bản

văn, mà không gì hợp là những giả thuyết về tác giả của bản văn và sự biến thiên tất yếu của ngôn ngữ của nó, nhằm giải thích hợp hóa tư tưởng nó với nhiều người khác, và nếu chúng ta giả thuyết sự hiện hữu của một truyền thống văn học truyền khẩu duy nhất trước sự phân cực. Cuối cùng vấn đề chọn một ngôn ngữ tiêu chuẩn để nghiên cứu nó hoàn toàn tùy thuộc vào những câu trả lời cho những trường hợp nêu ra trước. Đòi cách nói, phải chăng có một ngôn ngữ nguyên thủy của văn hệ bát nhã, đề từ đó xảy ra những phân cực trên? Trả lời những câu hỏi ấy, không phải là dễ dàng gì trên cơ sở những tài liệu sơ sài được biết. Sự hiện diện hỗn tạp và đồng thời của những ngôn ngữ vừa kể không cho phép xác định một cách chắc chắn ngay cả giai đoạn có thể gần nhất của chúng. Thêm vào đó, địa điểm và thời gian khai sinh của văn hệ bát nhã đã không được hoàn toàn giải quyết, như người đọc sẽ có dịp thấy trong chương vấn đề bối cảnh địa lý và lịch sử. Tất cả những trở ngại này đẩy vấn đề vào bóng tối của lịch sử. Chúng tôi thiết nghĩ, chúng ta phải bắt đầu với những tài liệu hiện còn và phân tích tự chúng, để xem chúng cho ta những thành quả hữu ích nào về vấn đề tiên tại và nguyên thủy của những bản văn. Rồi từ đó bằng phương pháp phân tích ngôn ngữ học, mà Lueders chẳng hạn đã dùng một cách khá hiệu quả, chúng ta từng bước một giải quyết những mô hình ngôn ngữ học khác nhau nội tại trong các loại ngôn ngữ đấy. Làm như vậy hình như đi ngược lại nguyên tắc phân tích toán học ở trên và rơi vào một vòng lý luận lẫn lộn. Một mặt chúng ta đã dùng một bản văn với những dữ kiện ngôn ngữ khả nghi để nghiên cứu với những dữ kiện đó tính tiên tại và nguyên thủy của bản văn. Mặt khác chúng ta lại muốn có một trả lời khách quan và chính xác có thể cho nó qua cách tìm lại một ngôn ngữ nguyên thủy. Thực sự, cách nghiên cứu ấy không đến nỗi rơi

vào những mâu thuẫn hình thức ấy. Chúng tôi đã nhấn mạnh đến phương pháp trắc nghiệm toán học về chính những thành quả do toán học gặt hái được, dầu chúng có bị giới hạn đến đâu chẳng nữa. Hiển nhiên không có phương pháp nào là mười phần hoàn toàn và có khả năng giải quyết mọi vấn đề. Điều quan trọng là, nó giúp tạo nên một mô hình chủ quan tương đối thích hợp với thực tại nhất minh chứng bằng sự hữu hiệu thực tiễn của nó. Một khi những phân tích phân phối đã hoàn thành tính đồng thể của một bản văn, tức cũng có nghĩa tính đồng thể ngôn ngữ học của bản văn ấy, có thể được trắc nghiệm. Ở giai đoạn này, đây chỉ là những suy lý về khả năng của phương pháp trắc nghiệm đối với vấn đề đặc thù của tính đồng thể ngôn ngữ học. Khi áp dụng nó tất phải tùy thuộc vào dữ kiện thực nghiệm, và chúng ta có tự do để sửa sai và thay đổi tương đối khá tự nhiên. Vấn đề ngôn ngữ học như vậy hoàn toàn giới hạn vào những dữ kiện hiện còn, mà phương pháp toán học có thể nghiên cứu một cách thực nghiệm và quyết định theo những thành quả nghiên cứu của nó. Vì thế, sự hiện hữu của một nền văn học truyền khẩu chỉ đưa ra những câu hỏi về việc ảnh hưởng của ngôn ngữ truyền khẩu đối với ngôn ngữ thành văn, nhưng thực sự không chi phối những thành quả do nó đạt được. Ngược lại, từ những bản văn nguyên hình được trắc nghiệm, người ta có nhiều khả năng để truy về một ngôn ngữ truyền khẩu hơn: chúng ta phải ra đi từ những gì được biết để tìm lại cái không được biết, một nguyên tắc hành động khá phổ thông nhưng đôi khi đã không được dùng đến. Trong liên hệ với vấn đề ngôn ngữ ở đây, câu hỏi về sự hiện hữu của một ngôn ngữ nguyên thủy Phật giáo tất phải xuất hiện. Ở trên, chúng tôi đã vạch ra tất cả những khó khăn của việc xác định sự hiện hữu của một ngôn ngữ của nền văn học truyền khẩu, mà nếu chúng ta muốn giải quyết nó, cần phải truy về một ngôn

ngữ nguyên thủy của nền văn học đó. Ở đây, vấn đề có thể được phát biểu một cách thẳng thắn như thế này : những ngôn ngữ như phạn văn, ba li, tục văn, phạn văn hỗn chủng của nền văn học Phật giáo Ấn độ phải chăng chỉ là những dịch ngữ của một ngôn ngữ Phật giáo nguyên thủy nào đó ? Dưới ánh sáng những nghiên cứu của Lueders, câu trả lời tất phải khẳng định : chúng chỉ là những dịch ngữ với một mức độ tự trị nào đó. Nói là dịch ngữ tự trị, vì chúng không phải là dịch ngữ thuần túy, mà là những ngôn ngữ nhằm chuyển hóa tư tưởng nguyên thủy Phật giáo cho tất cả mọi người ở nhiều tầng lớp xã hội và địa phương khác nhau. Việc chuyển hóa tư tưởng này như một việc thuyết giáo của những thành viên tổ chức Phật giáo Việt nam ta ngày hôm nay. Chúng ta chẳng hạn tự xưng nói về Phật giáo trên cơ sở lời Phật dạy, dầu không bao giờ ý thức sự sai biệt có thể giữa những gì tự xưng và được tự xưng. Điểm này giải thích cho thấy, tại sao xuất hiện nhiều ngôn ngữ Phật giáo khác nhau ở quê hương nó, đến nỗi có ngôn ngữ đã tự coi như trọng trung ngôn ngữ địa phương của Sakyamuni một cách sai lầm. Việc không có một thành kiến ngôn ngữ đã giúp Phật giáo phát triển, nhưng đồng thời, vì thiếu những phương tiện kiểm soát, đã phát triển nó đến mức độ không còn nhận ra được nữa, và đây là bi kịch của vấn đề ngôn ngữ học Phật giáo. Dĩ nhiên bi kịch này không phải là một hiện tượng đơn độc. Người ta biết rằng, Ky tô giảng thuyết Phúc âm cho đồng bào bị trị Do thái của ông trong một thổ ngữ nào đó của tiếng Do thái. Nhưng những gì còn lại ngày nay cho đám người tin vào cái mệnh danh « phúc âm » thực sự được viết bằng tiếng Hy Lạp, một ngôn ngữ thời thượng của đế quốc La mã và của một dân tộc bị chinh phục và thoái hóa, mà những sứ đồ của ky tô, sau khi bị người cùng giòng giống dèm pha, đến an ủi với những

hứa hẹn về sự hiện hữu của một thế giới bên kia cái thế giới của người la mã chinh phục. Ngôn ngữ nguyên thủy của Kỳ tô giáo như vậy hoàn toàn thất lạc. Điểm khác nhau giữa hai hiện tượng này nằm ở chỗ, Phật giáo có nhiều tài liệu hiện còn có thể dùng cho việc tái thiết một ngôn ngữ nguyên thủy có thể, trong khi việc tái thiết ấy hầu như tuyệt vọng đối với Kỳ tô giáo vì sự thiếu tài liệu. (Tất nhiên chúng tôi nói đến Tân ước ở đây). Đã được chuyển hóa vào nhiều ngôn ngữ khác nhau bằng những cá nhân chỉ dựa vào sự hiểu biết của họ về lời dạy của vị giáo chủ, mọi bản văn đều bao hàm một phần nào tính nguy tạo có thể. Chúng tôi đã không nói gì hết về điểm tính nguy tạo nào đối với điển tịch Phật giáo, bởi vì chúng ta không biết gì hết về ngôn ngữ nguyên thủy giả thuyết ấy, nghĩa là không biết về nội dung của một tạng kinh nguyên thủy, để làm tiêu chuẩn so sánh. Cho đến lúc vấn đề ngôn ngữ nguyên thủy được giải quyết, người ta mới hy vọng có thể bàn về tính nguy tạo kiểu đó một cách hữu lý và khách quan. Việc, những ngôn ngữ Phật giáo Ấn độ hiện còn là những dịch ngữ, không nhất thiết làm mất giá trị văn liệu và tư tưởng của chúng. Chúng tạo nên nguồn tài liệu ngôn ngữ « magadhi » không những chỉ xuất hiện trong ngôn ngữ ba li, mà Luederes đã vạch ra, ngược lại còn xuất hiện trong phạn văn, phạn văn hỗn chủng và tục văn, như Lamotte đã nhận xét trong *Historie du Bouddhisme Indien*, 1958, Louvain tt. 649.653 Điều này một lần nữa lật đổ cái huyền thoại, mà các thầy tu Tích lan những thế kỷ trước vì thiếu học đã tạo ra, về tính chính thức của ngôn ngữ ba li như tiếng mẹ đẻ của Sakyamuni. Như thế, những ngôn ngữ Phật giáo Ấn độ bây giờ có một giá trị đồng đều, sự quan trọng hoàn toàn tùy thuộc vào số tài liệu chúng đã bảo tồn. Việc nghiên cứu và tái thiết một ngôn ngữ nguyên thủy phát xuất từ sự khảo cứu những ngôn ngữ ấy, và đó là giai đoạn mà phương pháp toán

học ở trên có thể đóng góp một phần lớn trong việc tái thiết một số những bản văn nguyên hình theo những tiêu chuẩn khách quan. Trước khi bàn tiếp cần nói thêm ở đây một vài quan điểm về quá trình xuất hiện của các ngôn ngữ Phật giáo Ấn độ.

Với bốn ngôn ngữ chính trên ngôn ngữ bi la đã dựa vào một cách hiểu chữ « sakaya niruttiya » (ngôn ngữ của cá nhân) của luật tạng ba li The Vinavapitakam, ii, 139 như « sammambuddhena vuttappakaro magadhikavoharo » (Buddhaghosa, Samantapasadika, vi, 139), để khẳng định tiếng ba li là ngôn ngữ chính thống của Sakyamuni. Niềm tin này như đã được chứng minh hoàn toàn sai lầm và thiếu hiểu biết. Dù nhiều học giả trước đây đã có nhiều ý kiến khác nhau về quê hương của ngôn ngữ này, mà E. Nayeda đã tóm tắt trong Genshi Bükkyô seiten no seiritu shi kenkyu, 1964, Tokyo, ngày nay người ta đã đồng ý coi nó xuất phát từ miền tây Ấn độ giữa những thành phố Avanti và Kathiawar. Thời gian xuất hiện của nó rất khó xác định, nhưng có lẽ không lên quá thế kỷ thứ tư trước tây lịch để nó trở thành một ngôn ngữ của một nền văn học truyền khẩu Phật giáo, mà sau đào tạo nên tạng kinh bali. Cũng vào thời đó tục văn xuất hiện, mà chúng ta có thể thấy qua những bia văn của Asoka ở Shahb zgarhi, Mansehra. Tạng kinh bằng tiếng này không còn lại bao nhiêu. Người ta có một thủ bản

(1) H. Lueders, Beobachtungen über die Sprache des buddhischen Urkanons, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprache, Literatur und Kunst, 4952, Nr. 10.

ss. Bharhut und die buddhischen Literatur, Abhandlungen, für die Kunde des Morgenlandes, xxvi, 3, 1941, Leipzig.

ss. K. L. Janert, Studien zu den Asoka-Inschriften, Nachrichten Akademie der Wissenschaften im Göttingen, Philologisch - Historisch Klasse, i-ii, 1951, Nr. 4, iii, 1961, Nr. 11.



của kinh Pháp cú và được J. Brough đã cho in trong *The Candhari Dhammapada*, 1962, Oxford. Cuối cùng phạn văn hỗn chủng và phạn văn, mà sự xuất hiện không thể nào quyết chắc cho được. Về mọi mặt, những bia văn viết bằng phạn văn thuần túy tương đối hiếm hoi. Người ta chỉ có một bia văn ở Ayodhya kể công trạng của Pusyamitra và Agnimitra, mà thời gian xuất hiện có thể lên đến triều đại Sunga (187-75). Mặt khác, hai bia văn ở Pabhosa viết bằng phạn văn hỗn chủng nói đến một ông vua tên Udaka, mà người ta coi như không ai khác hơn là vị vua thứ năm của nhà Sunga. Những dữ kiện này ít nhất trái ngược với sự phát triển khá tiến bộ của nền văn phạm Ấn Độ với tác phẩm ngữ pháp tám chương của Pāṇini (xem bản dịch của Lê Mạnh Thát) và bản bình luận về nó của Patañjali gọi Đại bình (Mahabhasya). Về phía phạn văn hỗn chủng, nhiều lý thuyết đã đưa ra về nguồn gốc xuất phát của nó, mà trước đây J. Mansion đã tóm tắt trong *Esquiss d'une histoire de la langue sanskrite* 1931, Paris, tt.105-9. Tiếp đó, những nghiên cứu của F. trong *Buddhyst Hybrid Sanskrit* Franc Edgerton đã xác định nó thành một thứ phạn văn đặc thù mệnh danh phạm văn hỗn chủng Phật giáo với những đặc tính ngôn ngữ học thuộc riêng nó. Đây là một tiến bộ khá lớn trong ngành Phật giáo học, dấu ông đã không giả thiết một niên đại xuất hiện của nó. L. Renou đã nhận xét cách gọi đó bằng cách vạch ra rằng, hiện tượng phạn văn hỗn chủng này thực sự không hoàn toàn thuộc văn hiến Phật giáo, mà là một hiện tượng ngôn ngữ học khá phổ biến ở Ấn Độ ít nhất là vào khoảng thế kỷ thứ hai và thứ sáu tây lịch. Trong *Historie de la Langue sanskrite*, 1956, Paris, t.220, và trong *Introduction générale cho Altindische Grammatik*, i, 1957, Göttingen, t.20-82, của J. Mackernanel và A. Debrunner' ông đã dẫn ra một số văn hiến không liên hệ đến Phật giáo như những bản văn toán học, y học, ngữ học v.v... đã được viết

trong loại phạn văn hỗn chủng này. Từ đó, Lamotte và ông đã muốn cái phạn văn hỗn chủng như một ngôn ngữ chuyển tiếp giữa tục văn và phạn văn của lịch sử phát triển ngôn ngữ Phật giáo, mà tử kỳ có thể đặt vào khoảng thế kỷ thứ ba sau tây lịch. Giả thiết này phải kể là kỳ thú, nếu chúng ta chú ý đến sự hiện diện lẻ loi của bản ca tiết tích lũy những đức tính quý giá của nhận thức vượt bến — Prajñāparamitā-ratnagaṇa-samcaya-gatha (1) — viết bằng loại phạn văn hỗn chủng này và những truy cứu lịch sử điển tịch của văn hệ bát nhã đã được soi sáng dưới biển cổ bạo động, Puśyamitra cùng những hậu quả của nó. Một phần lớn những văn hiến « đại thừa » khác cũng được bảo tồn trong loại phạn văn hỗn chủng này. Chúng ta có Mahāvastu Mahāparinirvana, Karandavyuha và những ca tiết trong Lalitavistara, Saddharmapuṇḍarika, Gandavyuha v.v... Bàn về văn thể của loại ngôn ngữ hỗn chủng này qua trường hợp Mahāvastu, H. Oldenberg trong Studien um Mahavastu (Nachrichten von der Gesellschaft der Missenschaften Gottingen, 1912, t. 124) đã truy nhận được hai loại văn thể khác nhau trong đó. Loại A thường dùng cú pháp danh thuộc từ dài, giảm trừ sự hiện diện của những động từ ngôi vị và nếu dùng thường đặt vào thì hiện tại, và bất biến từ khalu được thay bằng dani. Loại B ngược lại đầy những động từ ngôi vị của phần lớn những thì quá khứ đơn (aorist) và quá khứ hoàn tất (perfect), những điệp ngữ adrakṣit... ḍṛṣṭva ca... praside... và một số khác, và những bất biến từ. So sánh hai loại này, loại B chứng tỏ có nhiều tương tự với văn thể của ngôn ngữ vê đa do đó Goldenberg đã kết luận là, loại B xưa hơn là loại A. Hiển nhiên những phân tích như thế này đáng được theo đuổi,

(1) Hán : *Bảo đức tạng Bát nhã (Tòa soạn).*

XX 1. H. Luder³, Beebachtungen uber die Sprache...



để giúp cho việc áp dụng phương pháp toán học trên có hiệu quả hơn, đầu chúng ta chưa biết, trắc nghiệm Kolmogorov — Smirnov hay tương tự sẽ có những nhận xét gì về chúng. Điều quan trọng là, nó đã chứng minh sự đồng thời có thể của loại phạn văn hỗn chủng ấy và những ngôn ngữ tục văn Ấn độ khác, trong đó gồm cả ba li cũng như sự hiện hữu độc lập của nó như một hình thái ngôn ngữ, mà Edgerton đã khẳng định qua tác phẩm *Buddhist Hybrid Sanskrit*, 3q, 1953, New Haven. Từ loại phạn văn hỗn chủng chuyển tiếp này, các tác phẩm phạn văn đã ra đời. Chúng đã bao hàm đồng thời những phần ca tiết viết bằng phạn văn hỗn chủng, vì thế, tác phẩm đại biểu là *Lalitavistara*, một số văn hiến *Prañaparamitā*, *Saddharma-puṇḍarika*, *Daśabhūmika*, *Suvarṇabhasottama* v.v... Ngôn ngữ của chúng một lần nữa không thể coi như xuất hiện chậm hơn các ngôn ngữ trước, và đây là điểm đáng tò mò nhất. Người ta biết ngoài ra, còn có một tạng kinh phạn văn của trường phái duy thực miền tây bắc Ấn độ tương đương với tạng kinh ba li của trường phái Thượng tọa. Một vài thí dụ được Lamotte nêu lên trong *Histoire du Bouddhisme Indien*, tt. 650-652, và người ta có thể lập lại cùng một đặc tính ấy với nhiều thí dụ khác đầy dẫy trong các văn hiến Phật giáo phạn văn. Những ghi chú vừa thấy đã làm rõ, chúng tôi hy vọng một phần nào sự phức tạp của vấn đề ngôn ngữ Phật giáo Ấn độ, mà người ta phải giải quyết trước khi nói đến sự tái thiết ngôn ngữ học. Tuy nhiên, sự phức tạp ấy lại không chịu đóng khung vào tự thân của những ngôn ngữ vừa kể. Chúng ta còn phải đối diện với những sai lầm có thể của quá trình chuyển hóa từ một ngôn ngữ nguyên thủy qua những ngôn ngữ truyền khẩu khác nhau, để kết đọng trong bốn ngôn ngữ chính đó. Luật tạng của trường phái duy thực căn bản đã kể lại một câu chuyện, mà có lẽ minh chứng một cách khá hùng hồn tình cảnh chúng

ta phải đối diện ngày nay. Trong Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ tỳ nại da tạp sự (ĐTK 1451, tt. 409026-410019), trong liên hệ với lý do cái chết của Ananda, người viết bản văn đã nói đến cảm thức bất lực của Ananda đối với gìn giữ lý thuyết Phật giáo. Một hôm, Ananda nghe một tỳ kheo đọc đi đọc lại câu :

Hán : Nhược nhân thọ bách tuế	Tạng : gangra lo brgya htsho
bất kiến thủy bạch hạc	ba ni nes pas chu la bya
bất như nhất nhật sinh	kar bzin chu la bya kar
đắc kiến thủy bạch hạc.	mthon pa ltar bdag nid
	goig buhi htsho ba dge/

thấy nó hoàn toàn vô nghĩa lý, nên đã sửa lại cho thầy tỳ kheo đó đúng với lời của « Sakyamuni » như :

Nhược nhân thọ bách tuế	Tục : ya ji vasa sado jivi	Ba : yo ca
		vassa
bất liễu ư sinh diệt.	apasu udaka vaya/	satamjive
		apassan
bất như nhất nhật sinh	muhutu jivida sevha	udaya vya
		yam/eka
đắc liễu ư sinh diệt.	pasado udaka vaya/317 :	ham jivitam
		seyyo passato
		uddya vyayam/113/

Thầy tỳ kheo đem câu chuyện về báo lại cho thầy dạy. Nhưng người sau này bảo đệ tử là, « Ananda đã già tối, không có sức nhớ nghĩ, ăn nói thường hay quên sót nhiều, vì vậy chưa có thể nào mà tin được ». Khi nghe thầy tỳ kheo báo lại câu chuyện, Ananda thấy sự vô dụng và bất lực của mình, nên quyết định vào « Niết bàn ». Bàn về câu chuyện này, J. Brough (The Gandhari Dharmapāda, t. 48) đã nhận xét, đây có thể là một câu chuyện dùng những quyền ôai thần thoại của Ananda, như kiểu ex uetustis codicilus của Tây phương để tu chính một bản văn, hay ở trường hợp trên, một câu văn. Điều này không phải là không có thể. Điểm quan trọng là, vấn đề chuyển hóa ngôn ngữ đã tạo ra những sai lầm đáng tiếc, phần lớn vì sự

thiếu học của một số tăng lữ Ấn độ. Manh mối của sự vô nghĩa lý của hai câu trên nằm ở chữ udaya — Vyaya, mà tục văn miền Gandhara đổi thành udaka — vaya của tục văn, việc hiểu lầm « sinh diệt » thành « thủy bạch hạc » không có gì khó khăn cho lắm, bởi vì một người chuyên hóa không cần thận nào đó có thể đã chuyển chữ udaka - vaya mà thủ bản rất có thể đã viết udaka — vaya, vào phạm ngữ như udaka — baka, và ý nghĩa của nó không gì hơn là « con cò nước » hay « con hạc nước trắng ». Dĩ nhiên người ta tự hỏi, làm sao những chuyển hóa vô nghĩa lý như thế này có thể xảy ra. Hoặc Luật tạng của trường phái duy thực căn bản đã mĩa mai những Phật tử lặp lại lời « Phật dạy » trong tục ngữ, mà chữ udaka — vaya xuất hiện như udaka - vaka udaka - baka. Hoặc chuyện đó xảy ra thực. Chúng ta không thể nào quyết định tính thực tại của những chuyện này được. Tất cả ý nghĩa ẩn tàng đối với chúng ta nằm trong việc, nó đã cho một trường hợp thí dụ về những sai lầm ngôn ngữ học, khi chúng ta đối diện với các bản văn của những ngôn ngữ Phật giáo kể trên. Một thí dụ khác cũng ở Dhammapada thánh tiết 259 của bản ba li, và nếu chúng ta kéo dài những phân tích này ra, có lẽ có hàng ngàn những trường hợp tương tự. Trong viễn tượng đó, quá trình chuyển hóa của các ngôn ngữ quả đã đưa ra những nguy hiểm văn học và lý thuyết khá to lớn. Và một mặt nó đã tạo nên những hệ thống tài liệu giúp việc phát giác và truy cứu những sai lầm

(1) H. Lueders, Beobachtungen uber die Spache . . . :

xt. E. Conze, Recent progress in the Buddhist Studie, *Thirty years of Buddhist Studies*, 1967, London, tt. 1-32.

(2) S. Schayer, Precanonical Buddhism, *Arct hiv Orientalni*, 7, 1935, tt. 121-132 : New Contributions to the problem of the pre-hinayanistic Buddhism, *PBO*, i, 1937.

xt, C. Regamey, Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de S. / tt.8-17 Schayer, *Recznik Orientalistyczny*, xxi, 1957, tt.37-58

đễ dàng hơn. Mặt khác, những so sánh như vậy đặt ra vấn đề tính trung thực của mọi tài liệu. Ở trước chúng tôi tiên thiết tính trung thực của một bản văn và định nghĩa nó như giới hạn của câu hỏi bản văn mở rộng và thoát lạc, nó như vậy được hiểu một cách khách quan. Tính trung thực lần này không đơn giản và dễ định nghĩa. Nó đặt lại câu hỏi lặp lại nhiều lần ở chương Tổng luận, chúng ta có thể biết gì về cái gọi là Phật giáo? Tính có những gì chung giữa các tài liệu không nhất thiết bảo đảm, những gì chung ấy trung thực hơn những gì không có tính chung. Lập trường nghiên cứu của Schayer chẳng hạn đã làm rõ một phần nào khả năng tự nó có thể của một sự kiện như vậy dấu rằng chúng ta không có một lý cứ khách quan nào để chối từ hay chấp nhận nó. Ở giai đoạn này, nếu là toán học chúng ta chắc chắn phải thiết lập một hệ thống công lý nhằm biện minh một bộ những định lý và công thức giải quyết. Loại nghiên cứu kiểu này không có một giới hạn kỹ thuật, do đó làm thất bại một nỗ lực như vậy. Một lần nữa chúng ta phải đưa ra một số tiên thiết để làm dễ dàng việc nghiên cứu những tư liệu ấy, mà không bị ngăn cản bởi câu hỏi tính trung thực ở trên. Cơ sở cho những tiên thiết ấy không gì hơn là niềm tin và giá trị của các dữ kiện thực nghiệm và sự ý thức về giới hạn của những bản năng truy cứu của chúng ta. Nói cách khác, chúng tôi cố gắng chống lại sự xâm nhập của chủ quan tính khi đặt nên những tiên thiết xuất hiện của những biểu hiện của khuynh hướng của tính cá nhân hay của những yêu sách của hoàn cảnh xã hội và tập thể.

Tất cả những bản cãi trên có lẽ đã cho người đọc thấy một phần nào sự hết sức phức tạp và khó khăn của vấn đề ngôn ngữ Phật giáo, mà phương pháp toán học gặp phải và cách thức gặp phải của nó. Hiển nhiên nó quá rõ ràng rằng phương pháp ấy không giải quyết những hoàn toàn được, và trong quá

phương pháp phân tích mô hình ngôn ngữ học cùng với phân tích lịch sử mô hình cứ tiến hành mà nếu thực hiện song song với những trắc nghiệm toán học, có thể cung hiến những thành quả khá chính xác cho những vấn đề đặt ra. Việc này tất đòi hỏi những sửa soạn của những phân tích văn học, lịch sử và lý thuyết, đây là những gì chúng tôi sẽ làm ở những nghiên cứu tiếp theo.

LÊ MẠNH THẮT

CỐT TỬY ĐẠO PHẬT

của SUZUKI

bản dịch của TRÚC THIÊN

AN-TIÊM xuất bản

sách in lần thứ hai, có hiệu chỉnh

Tất cả tinh túy của Phật giáo Đại thừa lần đầu tiên được trình bày gọn gàng cô đọng trong hai bài thuyết pháp của đại sư Suzuki. Đại sư đưa ta đến gõ cửa những tông phái lớn của Phật giáo như Bát Nhã, Tịnh Độ; Hoa Nghiêm... Sau luận lý Bát nhã đầy chất nghịch thường «tôi là tôi vì tôi chẳng phải là tôi», là thế giới trùng trùng duyên khởi, thần bí, lãng mạn, như một bài thơ của vũ trụ quan Hoa Nghiêm và nguyện lực kiên định bát ngát của Phật Di Đà...

ĐẠI TẠNG KINH

(Đệ ngũ thập nhị sách) (Sử truyện bộ tứ)

HOÀNG MINH TẬP

(Quyển đệ nhất)

(tiếp theo)

XXVIII) — Vấn viết — Tử dĩ Kinh Truyện chi từ, hoa lệ chi thuyết bao tán Phật hạnh, xưng dự kỳ đức. Cao giả lãng thanh vân, quảng giả dũ địa kỳ, đắc vô dũ kỳ bản, quá kỳ thực hồ ? Nhi bộc ky thích phá đắc chần trúng nhi kỳ bệnh dã.

Mâu Tử viết : Ô, ngô chi sở bao, do dĩ trần ai phủ Tung Thái, thu triều lộ đầu giang hải ; Tử chi sở báng, do ác biểu cô dục giảm giang hà, nhiếp canh lời dục tồn Côn Lôn, trắc nhất chường dĩ ể nhật quang, cử thồ khối dĩ tác Hà xung. Ngô sở bao bất năng xử Phật cao, tử chi hủy bất năng lĩnh hạ dã.

XXIX) — Vấn viết : — Vương Kiêu, Xích Tùng bát tiên chi lục, thần thư bách thất thập quyền, trường sinh chi sự dữ Phật kinh khởi đồng hồ ?

(28) Hỏi : Ông lấy văn từ Kinh Truyện, thuyết lý hoa mỹ để khen ngợi hành vi của Phật, xưng tụng đạo Phật, cao tới mây xanh, rộng quá mặt đất, như thế có vượt cái gốc mà quá sự thực của nó không ? Chúng tôi chê khá đúng vào trong bệnh vậy.

Mâu Tử đáp : — Than ôi, cái chỗ tôi khen cũng như là lấy cát bụi mà đắp vào núi Thái, Tung, lấy hạt sương sớm đổ vào sông bể ; chỗ mà ông chê bai cũng như cầm bầu lọ muốn vơi nước sông biển, theo luống cấy muốn làm thấp núi Côn Lôn, nghiêng bàn đòi che ánh sáng mặt trời, cát gò đất đội lấp giòng sông Hoàng Hà. Tôi có khen không làm cho Phật cao hơn, ông có báng không khiến Phật thấp xuống vậy.

(29) Hỏi : — Sách Bát tiên có Vương Kiêu, Xích Tùng, về Thần Tiên gồm 170 thiên, cái việc trường sinh cùng với kinh Phật có phải giống nhau không ?

Mâu Tử viết : — Tì kỳ loại do Ngũ Bá chi dữ Ngũ Đế, Dương Hóa chi dữ Trọng Ni. Tì kỳ hình do khâu diệt chi dữ Hoa Hằng; quyên độc chi dữ giang hải. Tì kỳ văn do hồ khuếch chi dữ dương bì, ban trử chi dữ cầm tú dã. Đạo hữu cửu thập lục chủng, chí ư tôn đại, mạc thượng Phật đạo dã. Thần Tiên chi thư, thánh chi tác dương dương doanh nhĩ, cầu kỳ hiệu do ác phong nhi bờ ảnh. Thị dĩ đại đạo chi sở bất thủ, vô vi chi sở bất quý, yên đắc đồng tai ?

XXX) — Vấn viết : — Vi đạo giả hoặc tịch cốc bất thực, nhi ẩm tửu đạm nhục, diệc vân Lão thị chi thuật dã. Nhiên Phật đạo dĩ tửu nhục vi thượng giới, nhi phản thực cốc, hà kỳ quai dị hồ ?

Mâu Tử viết : — Chúng đạo, từng tầng phạm hữu cửu thập lục chủng, đạm bạc vô vi mạc thượng ư Phật. Ngô quan Lão thị thượng hạ chi thiên, văn kỳ cấm ngũ vị chi giới, vị đồ kỳ tuyệt ngũ cốc chi ngữ. Thánh nhân chế thất điền chi văn, vô chỉ lương chi thuật. Lão Tử trước ngũ thiên văn, vô tịch cốc

Mâu Tử đáp : — So sánh về loài thì ví như Ngũ Bá với Ngũ Đế, Dương Hóa với Trọng Ni. So sánh về hình thể thì cũng ví như gò đồng với núi Hoa, Hằng ; lạch ngòi với sông biển. So sánh về văn thì cũng ví như da hồ thuộc với da dê, áo vải gai với gấm vóc vậy. Đạo có 96 loại, đến như được tôn trọng làm lớn nhất thì không đạo nào hơn được đạo Phật. Sách Thần Tiên nghe thì ngập cả tai, mà tìm đến chỗ hiệu nghiệm thì chẳng khác gì nắm gió bắt bóng. Bởi thế nên đạo lớn không nhận, vô vi không quý, sao được là giống nhau ?

(30) Hỏi : — Học Đạo có kẻ tịch cốc không ăn gạo, mà uống rượu ăn thịt, cũng bảo là cái phép của họ Lão. Nhưng đạo Phật lấy rượu thịt làm điều giới cấm tối cao, mà quay lại ăn gạo, sao mà trái ngược nhau thế ?

Mâu Tử đáp : — Các Đạo đầy dẫy còn lại gồm có 96 loại. Đạm bạc vô vi không đạo nào hơn đạo Phật. Tôi xem hai thiên sách trên dưới của Lão Tử, nghe nói cấm giới năm vị, chưa thấy nói là tuyệt ăn năm thứ gạo. Thánh nhân làm ra văn của bảy Kinh Điền, không nhằm vào cái phép ăn uống. Lão Tử làm ra năm ngàn câu văn,

chị sự. Thánh nhân vân : « Thực cốc giả trí, thực thảo giả si, thực nhục giả hãn, thực khí giả thọ. » Thế nhân bất đạt kỳ sự, kiến lục cầm bế khí bất tức, thu đông bất thực, dục hiệu nhi vi chi. Bất tri vật loại các tự hữu tính, do từ thạch thủ thiết, bất năng di hào mao hỉ.

XXXI) — : Vấn viết : Cốc ninh khả tuyệt bất hồ ?

Mâu Tử viết : — Ngô vị giải đại đạo chi thời, diệc thường học yên. Tịch cốc chi pháp sở thiên bách thuật, hành chi vô hiệu, vi chi vô trung, cố phế chi nhĩ. Quan ngô sở tông học sư tam nhân, hoặc tự xưng thất bách, ngũ bách, tam bách tuế. Nhiên ngô tông kỳ học, vị tam tải gian các tự vân một. Sở dĩ nhiên giả ; cái do tuyệt cốc bất thực nhi đạm bách quả, hưởng nhục tác trọng bản, ẩm tửu tác khuynh tôn, tinh loạn thần hôn, cốc khí bất sung, nhĩ mục mê hoặc, dâm tà bất cấm, ngô vấn kỳ cố hà. Đáp viết : « Lão-Tử vân : Tồn chi hựu tồn, dĩ chí ư vô vi, ồ đương nhật tồn nhĩ. » Nhiên ngô quan

không nói đến việc tịch cốc. Thánh nhân nói : « ăn gạo thì phát triển về đường trí, ăn cỏ thì ngu si, ăn thịt thì hung tợn, ăn khí thì sống lâu ». Người đời không đạt ý nghĩa về việc ấy, thấy sáu loài cầm thú nhịn hơi không thở, mùa đông không ăn, muốn bắt chước mà làm theo, không biết rằng loài vật mỗi giống có bản tính của nó, cũng như đá nam châm hút sắt mà không thể làm di chuyển được cái long nhỏ vậy.

(31) Hỏi : — Thóc gạo nên bỏ hẳn đi sao ?

Mâu Tử đáp : — Khi tôi chưa hiểu Đạo lớn, cũng thường học đòi tịch cốc. Pháp thuật có tới trăm ngàn, nhưng thực hành không có hiệu quả, làm không có chứng nghiệm, cho nên mới thôi. Xét chỗ tôi theo học ba người thầy, hoặc tự xưng bảy trăm, năm trăm, ba trăm tuổi. Nhưng tôi theo học chưa đầy ba năm ai nấy đều chết mất cả. Sở dĩ như thế là vì nhịn ăn cơm gạo mà ăn trăm quả. Hưởng thịt thì mồm đầy, uống rượu thì nghiêng vò, tinh thần hôn loạn, hơi gạo không đủ, tai mắt mê hoặc, dâm tà không kiêng. Tôi hỏi tại sao ? Đáp rằng : « Lão Tử nói : Bớt đi lại còn bớt đi nữa, kỳ cho đến vô vi. Trò nên ngày ngày giảm bớt đi, » Nhưng

chi, dân nhật ích nhi bất tồn dã. Thị dĩ các bất chí tri mệnh nhi tử hi. Thả Nghiêu, Thuấn, Chu Khổng, các bất năng bách tải, nhi mạt thể ngu hoặc, dục phục tịch cốc cầu vô cùng chi thọ. Ai tai !

XXXII) — Ván viết : - Vi đạo chi nhân vân : Năng khước tật bất bệnh, bất ngự châm dược nhi dã ; hữu chi hồ ? Hà dĩ Phật gia hữu bệnh nhi tiến châm dược da ?

Mâu-Tử viết : « Vật tráng tác lão, vị chi bất đạo ». Bất đạo tảo dĩ, duy hữu đắc đạo giả bất sinh. Bất sinh diệc bất tráng, bất tráng diệc bất lão, bất lão diệc bất bệnh, bất bệnh diệc bất tử, thị dĩ Lão Tử dĩ thân vi đại hoạn yên. Vũ Vương cư bệnh, Chu Công khát mệnh. Trọng Ni hữu tật, Tử Lộ thỉnh đảo. Ngô kiến Thánh nhân giai hữu bệnh hỹ. Vị đồ kỳ vô bệnh dã. Thần Nông thường thảo đãi tử giả sồ thập. Hoàng Đế khê thủ thụ châm ư Kỳ Bá Thử chi tam Thánh, khởi đương bất như kim chi đạo sĩ hồ. Sát tình tư ngôn, diệc túc dĩ phể hi.

tôi quan sát thì ngày càng thêm lên mà không giảm bớt. Bởi thế nên ai nấy đều không trốn mệnh trời mà chết vậy. Và lại Vua Nghiêu, Vua Thuấn, Chu Công, Khổng Tử ai nấy không sống được trăm năm, vậy mà đời sau ngu muội muốn theo cách tịch cốc để tìm sống lâu vô cùng, thương thay !

(32) Hỏi : — Người Đạo sĩ nói có thể trừ tật bệnh không ốm đau, chẳng thuốc men châm cứu; như thế có tin được không ? Tại sao nhà Phật có bệnh thì dùng thuốc châm cứu ?

Mâu Tử đáp : — Lão Tử nói : « Vật lớn lên thì già thế gọi là trái với Đạo. Trái với Đạo thì sớm hết. » Chỉ có kẻ đắc Đạo mới không sinh, không sinh thì cũng không lớn, không lớn thì cũng không già, không già thì cũng không tật bệnh, không bệnh thì cũng không thối nát. Bởi thế Lão Tử mới cho cái thân thể là mối lo lắng lớn. Vũ Vương nằm bệnh, ông Chu Công cầu xin mệnh Trời, Trọng Ni đau ông Tử Lộ cầu đảo. Tôi thấy Thánh nhân đều có đau ốm. Vua Thần Nông ném cây cỏ gần chết tới mười lần. Vua Hoàng Đế cúi đầu chịu cho Kỳ Bá châm cứu, đấy là ba bậc Thánh, há không bằng các Đạo sĩ hiện nay sao ? Suy xét lời ấy cũng đủ để bỏ các phép thuật trường sinh bất tử đi vậy.

XXXIII) — Ván viết — Đạo giai vô vi nhất dã, tử hà dĩ phân biệt la liệt vân kỳ dị hồ ? Cánh lĩnh học giả hồ nghi, bộc dĩ vi phí nhi vô ích dã.

Mâu Tử viết : — Câu vị chi thảo, chúng thảo chi tính bất khả thắng ngôn. Câu vị chi kim, chúng kim chi tính bất khả thắng ngôn. Đồng loại thù tính vạ vật giai nhiên, khởi đồ đạo hồ ? Tích Dương Mặc tắc quần Nho chi lộ, xa bất đắc tiền, nhân bất đắc bộ. Mạnh Kha tịch chi, nãi tri sở tòng. Sư Khoáng đàn cầm, sĩ tri âm chi tại hậu. Thánh nhân chế pháp ký quân tử chi tương đồ dã. Ngọc thạch đồng quý, Y Đốn vi chi cải sắc. Châu tử tương đoạt, Trọng Ni vi chi thán tức. Nhật nguyệt phi bất minh, chúng âm tế kỳ quang. Phật đạo phi bất chính, chúng tư yếm kỳ công, thị dĩ ngô phân nhi biệt chi. Tang Văn chi trí, Vi Sinh chi trực, Trọng Ni bất gia giả, giai chính thể chi ngữ, hà phí nhi vô ích hồ ?

(33) Hỏi : — Đạo đều là vô vi cả, sao ông phân biệt khác nhau nhiều thế, càng làm cho kẻ đi học thêm nghi ngờ. Tôi cho như thế là phí công vô ích vậy.

Mâu Tử đáp : — Đều gọi là vô vi mà nhiều thứ khác nhau nói không thể hết được. Đều gọi là vàng mà tính chất khác nhau kẻ ra không biết. Cùng loài mà cá tính khác nhau, muôn vật đều thế. Phải chăng chỉ có đạo lý mới thế sao ? Xưa kia Dương Chu, Mặc Địch chặn đường lối của các Nho sĩ, xe không tiến lên được, người không thể bước đi được. Mạnh Kha bài xích, bảy giờ Nho sĩ mới biết đường mà theo. Sư Khoáng gảy đàn cầm, chờ người nghe về sau. Thánh nhân sáng chế ra phép tắc mong cho người quân tử xem đến. Ngọc với đá cùng đề vào dương, Ý Đôn, vì thế mà xếp bậc theo màu sắc. Mầu đỏ mầu tía lẫn lộn, Trọng Ni vì thế mà thở dài. Mặt trời mặt trăng không phải không sáng, bóng tối nhiều quá che lấp ánh sáng. Đạo Phật không phải không chính, vì chủ nghĩa riêng nhiều quá chìm mất điều công. Bởi thế tôi phân biệt. Cái khôn ngoan của Tang Văn, cái thẳng thắn của Vi Sinh, Trọng Ni không ưa chuộng. Đấy đều là lời nói đề làm ngay thời thế, có chi là phí công mà vô ích đâu ?

XXXIV) — Ván viết : — Ngô tử san Thần Tiên, ức kỳ quái. Bất tín hữu bất tử chi đạo thị dã. Hà vi độc tín Phật đạo đương đắc độ thế hồ ? Phật tại dị vực, tử tức vị lý kỳ địa, mục bất kiến kỳ sở, đồ quan kỳ văn, nhi tín kỳ hành. Phù quan hoa giả bất năng tri thực, thị ảnh giả bất năng thâm hình. Đãi kỳ bất thành hồ ?

Mâu Tử viết : — Khổng Tử viết : « Thị kỳ sở dĩ, quan kỳ sở do, sát kỳ sở an, nhân yên sự tại. » Tích Lã Vọng, Chu Công vấn ư thi chính, các tri kỳ hậu sở dĩ chung. Nhan Uyên thừa tứ chi nhật, kiến Đông Dã Tật chi ngự, tri kỳ tương bại. Tử Cống quan Trâu Lỗ chi hội, chiếu kỳ sở dĩ táng. Trọng Ni văn Sư Khoáng chi huyền, nhi thức Văn Vương chi tháo. Quý Tử thính nhạc, lãm chúng quốc chi phong. Hà tất tức lý, mục kiến hồ ?

(34) Hỏi : — Ông bạn chê Thần Tiên, chống thuyết kỳ quái, không tin có cái đạo bất tử, tại sao tin chỉ có đạo Phật mới cứu được đời ? Phật ở tại khu vực xa lạ, chân ông chưa dẫm lên đất ấy, mắt ông chưa thấy chỗ ấy, chỉ xem văn chương của Phật mà tin được đức hạnh Phật. Kia, xem hoa không có thể biết được quả, nhìn bóng khó có thể biết được hình. Lo rằng như thế không được xác thực.

Mâu Tử đáp : — Khổng Tử có nói : « nhìn vì đâu như thế, xem từ đâu mà ra, xét chỗ yên vui của nó, người ta còn dấu được gì ». Xưa kia Lã Vọng, Chu Công hỏi về chính sự thi hành, mà biết được về sau chung cục thế nào. Nhan Uyên ngày ngồi xe bốn ngựa, thấy cách đánh xe của Đông Dã Tật mà biết rằng xe đồ. Tử Cống xem cuộc hội họp của nước Trâu nước Lỗ, mà tỏ rõ chỗ vì đâu mà mất. Trọng Ni nghe Sư Khoáng gảy đàn mà biết được tác phong của Văn Vương. Quý Tử nghe âm nhạc, rộng biết phong tục các nước. Có cần chi phải mắt nhìn, chân dẫm đâu ?

XXXV) — Vấn viết : — Bộc thường du Vu Điền chí quốc, sồ dĩ Sa môn, Đạo nhân tương kiến, dĩ ngô sự nạn chi, giai mặc đối, nhi từ thoái, đa cải chí nhi di ý, tử độc nan cải cách hồ !

Mâu Tử viết : -- Khinh vũ tại cao, ngô phong tác phi, tế thạch tại khe, đặc lưu tác chuyền. Duy Thái Sơn bất vi phiêu phong động, bàn thạch bất vi tạt lưu di. Mai lý ngô sương nhi lạc diệp, duy tùng bách chi nan điều hi... Tử sở kiến Đạo nhân, tất học vị hiệp, kiến vị bác, cổ hữu khuất thoái nhi. Dĩ ngô chi ngoan thả bất khả cùng, hưởng minh đạo giả hồ ! Tử bất tự cải nhi dục cải nhân, ngô vị văn Trọng Ni truy Đạo chích, Thang Vũ pháp Kiệt Trụ giả hi.

XXXVI) — Vấn viết : — Thần Tiên chi thuật thu đông bất thực, hoặc nhập thất lũy tuần nhi bất xuất, khả vị đạm bạc chi chí dã. Bộc dĩ vi khả tôn nhi quý, đãi Phật đạo chi bất nhược hồ ?

(35) Hỏi : — Tôi thường đi du lịch sang nước Vu Điền, nhiều lần cùng Sa môn Đạo Nhân tiếp chuyện, đem chủ trương của tôi ra đề vấn hỏi, họ đều không trả lời được mà rút lui. Có nhiều người đời chí hướng, thay ý tưởng, tại sao chỉ có một ông khó thay đổi thế ?

Mâu Tử đáp : — Lông cánh nhẹ ở trên cao gặp gió thì bay, đá nhỏ ở khe gặp nước chảy thì di chuyển. Chỉ có núi Thái không vì gió thổi mà động, bàn đá không vì nước chảy mạnh mà trôi đi. Cây mai cây mận gặp sương lạnh thì rụng lá, chỉ có cây thông khó mà héo tàn. Những người Đạo nhân ông tiếp, hẳn rằng học Đạo chưa thấu suốt, kinh nghiệm chưa rộng, cho nên mới chịu khuất phục rút lui vậy. Lấy chỗ ngu của tôi mà ông còn chẳng có thể làm cùng quần được, hưởng hồ đối với người sáng đạo lý? Ông không tự đổi, lại muốn thay đổi người. Tôi chưa từng thấy Trọng Ni đi theo Đạo Chích, Vua Thang, Vua Vũ bắt chước Kiệt Trụ bao giờ cả.

(36) Hỏi : — Theo thuật Thần Tiên thì mùa thu mùa đông không ăn, hay là vào tịnh thất hàng tuần không ra ngoài, có thể là hết sức đạm bạc vậy. Chúng tôi cho như thế là đáng tôn quý, e rằng đạo Phật không sánh kịp vậy.

Mâu Tử viết : — Chỉ Nam vi Bắc tự vị bất hoặc, dĩ Tây vi Đông tự vị bất mông. Dĩ si hữu nhi tiểu phụng hoàng, chấp lữ dẫn nhi điều qui long. Thiên chi bất thực quân tử bất quý ; oa mãng huyết tàng, Thánh nhân bất trọng. Khổng Tử viết : « Thiên địa chi tính, nhân vi quý », bất văn tôn thiên mãng dã. Nhiên thế nhân cố hữu đạm xương bồ nhi khí quế khương ; phúc cam lộ nhi tuyết tạc tương giả hỉ. Hào mao tuy tiểu thị chi khả sát ; Thái Sơn tuy đại bối chi bất kiến. Chí hữu lưu dữ bất lưu, ý hữu nhuệ dữ bất nhuệ. Lồ tôn Quý thị, ti Trọng Ni, Ngô hiền Tề Bì, bất tiểu Tử Tư. Tử chi sở nghi bất diệc nghi hồ !

XXXVII) — Vấn viết : Đạo gia vân : « Nghiêu, Thuấn, Chu, Khổng, thất thập nhị đệ tử, giai bất tử nhi Tiên ». Phật gia vân : Nhân giai đương tử mạc năng miễn ; hà tai ?

Mâu Tử viết : — Thử yêu vọng chi ngôn, phi Thánh nhân sở ngữ dã.

Lão Tử viết : « Thiên địa thượng bất đắc trường cửu, nhi hưởng nhân hồ ! »

Mâu Tử đáp : — Trỏ phương Nam bảo là phương Bắc tự cho mình là không mê, lấy phía Tây làm phía Đông tự bảo mình không lòa. Lấy cú vọ chê cười phụng hoàng, lấy kiến hôi mà riêu cọt rỗng qui. Con ve nhện ăn người quân tử không cho làm quý ; con ếch con rắn ăn trong hang bạc ; Thánh nhân không lấy làm trọng. Khổng Tử nói : « Trong trời đất người là quý hơn cả. » Chưa từng nghe thấy tôn trọng ếch rắn. Nhưng người đời có kẻ ăn cỏ xương bồ mà bỏ quế gừng ; đồ nước cam lộ để ném nước thải vậy. Lòng tư tuy nhỏ nhìn có thể thấy ; núi Thái tuy lớn quay lưng lại thì chẳng thấy. Ý muốn có bền hay không, ý thức có sáng hay không. Nước Lỗ tôn họ Quý mà hạ thấp Trọng Ni. Nước Ngô cho Tề Bì là hiền mà bỏ Tử Tư. Ông có điều ngờ lại cũng chẳng là phải sao ?

(37) Hỏi : — Đạo gia nói : « Vua Nghiêu, Vua Thuấn, Chu Công. Khổng Tử, bầy mười hai học trò đều không chết mà thành Tiên ». Nhà Phật bảo người ta đều phải chết, chẳng một ai có thể tránh được ; là làm sao ?

Mâu Tử đáp : — Đây là lời nói mê lăm, không phải bậc thánh chủ trương.

Lão Tử viết : « Trời đất còn không thể lâu dài mãi, huống hồ là người ».

Khổng Tử viết « Cánh khứ tị thế, hiếu thường tại ». Ngô lãm Lục nghệ, quan Truyện ký, Nghiêu hữu tồ lạc ; Thuấn hữu Thương Ngô chi sơn ; Vũ hữu Cối Kê chi lãng ; Bá Di Thúc Tề hữu Thủ Dương chi mộ ; Văn Vương bát cập tru Trụ nhi một, Vũ Vương bát năng đãi Thành Vương đại chi băng ; Chu Công hữu cải táng chi thiên ; Trọng Ni hữu lưỡng doanh chi mộng ; Bá Ngự hữu tiên phụ chi niên ; Tử Lộ hữu trư hải chi ngữ ; Bá Ngự hữu vong mệnh chi văn ; Tăng Sâm hữu khái tác chi từ ; Nhan Uyên hữu bất hạnh đoản mệnh chi ký, miêu nhi bất tứ chi dụ ; giai trước tại Kinh Điền. Thánh nhân chí ngôn dã, ngô dĩ Kinh Truyện vi chứng, thể nhân vi nghiệm ; nhi vân bất tử, khởi bất hoặc tai ?

Vấn viết : — Tử chi sở giải thành bất bị yên. Cổ phi bộc đảng chi sở văn dã. Nhiên tử sở lý hà dĩ chính trú tam thập thất điều, diệc hữu pháp hồ ?

Khổng Tử viết : « Dù có tránh đời, Nhân Hiếu vẫn còn ». Tôi xem sách Lục Nghệ, coi Truyện Ký, Vua Nghiêu có chết ; Vua Thuấn có núi Thương Ngô, Vua Vũ có lãng ở Cối Kê, Bá Di Thúc Tề có mộ ở núi Thủ Dương, Vua Văn không kịp giết Trụ mà mất, Vua Vũ không đợi được Vua Thành Vương lớn đã băng, Chu Công có làm thiên sách nói về việc cải táng, Trọng Ni có nói mộng « hai cột » là điềm sắp chết, Ba Ngự mất trước cha, Tử Lộ có nói về việc bị ướp thịt, Bá Ngự có văn « vong mệnh », Tăng Sâm có lời dặn mở chân lúc chết, Nhan Uyên có lời tiếc « chẳng may chết sớm », lời thí dụ « lúa không xanh tốt » ; hết thầy những điều trên đây đều chép rõ trong Kinh Điền, toàn là lời thật của Thánh Nhân vậy. Tôi lấy Kinh Truyện làm chứng cứ, người ở đời làm nghiệm thực. Ông còn nói có cái lý bất tử chẳng phải mê hoặc hay sao ?

— Lời ông giải thích thật là đầy đủ. Vấn không phải chỗ chúng tôi được nghe. Nhưng sao ông suy lý lại dừng vào 37 điều ? cũng có phép đẩy chẳng ?

Mâu Tử viết : — Phù chuyên bông phiêu nhi xa luân thành ; ca mộc lưu nhi châu tiếp thiết ; tri thù bố nhi úy la trần ; điều tích kiến nhi văn tự tác. Cổ hữu pháp thành dị, vô pháp thành nan. Ngô lãm Phật kinh chi yếu, hữu tam thập thất phạm. Lão thị Đạo kinh diệc tam thập thất thiên, cổ pháp chi yên.

Ư thị hoặc nhân văn chi, xúc nhiên thất sắc, xoa thủ, tị tịch, thuần luân phủ tục viết : « Bì nhân mộng cồ sinh ư u tù, cảm xuất ngu ngôn, bất lự họa phúc. Kim dã văn mệnh hoặc như đăng tuyết. Thịnh đắc cách tình tây tâm tự sắc. Nguyên thụ ngũ giới tác Ưu Bà Tắc.

Mâu Tử đáp : — Ôi ! vắn cò hồng quay trong gió mà nên bánh xe ; khoét cây gỗ trôi mà thuyền bè có ; con nhện giăng mà người ta nghĩ ra lưới ; vết chân chim mà gọi ra chữ viết. Cho nên hề có kiểu mẫu thì dễ làm, không có kiểu mẫu thì thành khó. Tôi xem kinh Phật đến chỗ thiết yếu có 37 phạm, sách Đạo Đức Kinh của họ Lão cũng có 37 thiên, bởi thế nên tôi bắt chước.

Bấy giờ kẻ nghe mới giạt mình đòi sắc mặt, xoa tay bỏ chiếu ngồi, lùi lại cúi rạp xuống đất mà thưa : « kẻ thô lỗ này mù lòa, sinh nơi tăm tối mới dám thốt ra những lời hỏi ngu, không lo đến họa phúc. Nay được nghe lời dạy, chợt tỉnh như nước sôi rót vào tuyết. Xin được đòi tình ý, rửa tâm, tự răn. Nguyên nhận năm điều giới làm Ưu Bà Tắc.

ĐẠI TẶNG KINH

Đã phát hành :

SIÊU HÌNH TÌNH YÊU

SIÊU HÌNH SỰ CHẾT

SCHOPENHAUER

Liệu người ta có biết tìm trong cái xác thực tính của đời sống vĩnh cửu nội tại này đối với cá thể, một an ủi linh nghiệm trước các khổ não của cái chết, một phương thuốc tiêu trừ các nỗi lo sợ do cái chết gây ra không ? Chắc chắn là kẻ nào thật thiết sống, thích thú sống, kẻ nào cho rằng, dù đời sống có mang lại những đau khổ đền thè nào đi nữa, đời sống vẫn là cái gì đáng quý nhất, kẻ đó hẳn tìm thấy ở đời sống được cái gì để diệt tan những nỗi khiếp sợ do cái chết gây ra, vì kẻ ấy không sợ bất cứ thời gian nào, dù đã qua hay sẽ đến, mà không có mình. Biết thè rồi nó tiếp tục sống, không phải sống như trước kia, sống theo một dự vọng mù quáng, mà sống có ý thức, nó mới ở vào trạng thái hoàn toàn nhất quyết của ý chí.

KINH THI xuất bản

Sách LÁ BỐI

Đã bày bán khắp nơi :

★ **NHƯ CÁNH CHIM BAY** truyện dài của **VÕ HỒNG**

- Ai đã tham dự kháng chiến chống Pháp 45-47 nên đọc Như Cánh Chim Bay để thấy lại hình bóng mình ở đó.
- Bạn chưa hân hạnh dự cuộc kháng chiến thần thánh nên đọc Như Cánh Chim Bay để thấy đàn anh đàn chị mình làm gì.

★ **GÓP NHẶT CÁT ĐÁ** của Thiền sư Muju, Đỗ đình Đồng dịch. Tác phẩm viết vào thế kỷ thứ 13. Những suy niệm về Zen.

★ **ẢO TƯỢNG** tuyển tập truyện ngắn của 7 tác giả : Sơn Nam, Hồ Hữu Tường, Chinh Ba, Thiều Chi, Nhất Hạnh, Võ Phiến, Tuệ Uyển. (Tái bản lần I)

★ **BÔNG HỒNG CÀI ÁO** của Nhất Hạnh
Tái bản lần thứ năm 1971.

★ **ÁO EM CÀI HOA TRẮNG** của Võ Hồng
Tái bản lần thứ ba 1971.

Giữa tháng 9-1971 sẽ phát hành :

★ **LỊCH SỬ VĂN MINH ẤN ĐỘ** của Will Durant,
Nguyễn Hiến Lê dịch

Sách dày khoảng 600 trang, số lượng in ít vì vốn in quá nặng, bạn dẫn trước ở hiệu sách quen, đừng để mua không kịp như Sử Ký Tư Mã Thiên và Chiến Tranh và Hòa Bình (Tái bản giá tiền tăng gấp đôi).

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

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



TU TƯỞNG SỔ
Số 6 tháng 8 năm 1971

MỤC LỤC

CHÚ GIẢI TRANH BÌA

Tranh bìa Tư Tưởng sổ này và sổ 3 đều có chung một đề tài và một tác giả : Thạch Khắc (963). Những đường nét táo bạo của chiếc áo và vẻ « hiền lành » của cạp gợi lên một cảm giác gay cấn .khi một Thiền sư thực tập Thiền. Châm ngôn hành Thiền là : Huyền nhai tát thủ, tự khẳng thừa đương, tuyệt hậu tái tô, khi quân bắt đặc. Buông tay trên dốc thẳm ; hãy tự tin nơi mình ; chết đi rồi sống lại : ai lừa dối được người ?



TƯ TƯỞNG

Năm thứ IV - Số 6 tháng 8 năm 1971

MỤC LỤC

- 1 — NHÌN ĐỨC PHẬT QUA
KHÍA CẠNH VĂN HÓA Thích Quảng Độ 3
- 2 — Ý THỨC BÙNG VỠ :
SỬ MỆNH QUYẾT ĐỊNH
VỀ « CÁI » ĐỐI VỚI « CON » Phạm Công Thiện 15
- 3 — PHẬT GIÁO VIỆT NAM VỚI
QUỐC HỌC Nguyễn Đăng Thục 27
- 4 — THƠ { Thục Khuru
Nam Chử
Lê Văn Ngăn 47
- 5 — THÁI ĐỘ VÀ PHƯƠNG PHÁP (tt) Thích Minh Châu 53
- 6 — THUYẾT TỔNG HỢP VỀ
NGÔN NGỮ HỌC Trương Văn Chình 57
- 7 — THỬ BÀN VỀ MỘT PHƯƠNG PHÁP
PHÊ BÌNH VĂN HỌC (tt) Lê Mạnh Thát 85
- 8 — TÀI LIỆU PHẬT HỌC VÀ
QUỐC HỌC VIỆT NAM Nguyễn Đăng Thục (dịch) 107

Giá 70\$

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20 - 4 - 1970.

In tại Ấn quán Vạn Hạnh, 222 Trương Minh Giảng — Saigon.



THU VIỆN HUẾ QUANG VN



F. NIETZSCHE

ZARATHUSTRA ĐÃN ÓI NHƯ THỂ

“ Đây là cuốn Phúc Âm thứ năm, theo lời Nietzsche,
— là một quà tặng vĩ đại từ trước đến giờ gửi cho nhân
loại. ” Tác phẩm kết tinh tuyệt đỉnh thiên tài Nietzsche.

sách phát hành đúng hạ tuần
tháng 9 năm 1971

AN TIÊM XUẤT BẢN

