

TU TƯỢNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Chủ nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Ban Biên Tập :

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

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

Năm thứ Tư

Số 7



Ngày 30 tháng 9
năm 1971

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

Đ.Đ. TUỆ SỸ

Cô Hồ Thị Minh Tương

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

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



VẤN ĐỀ TÁI SANH

□ Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

CON người từ đâu đến và chết rồi sẽ đi về đâu ? Đó là những vấn đề làm cho nhân loại băn khoăn tìm hiểu và khai sanh rất nhiều triết thuyết tự cổ chí kim, nhiều khi mâu thuẫn phản ngược nhau và càng làm cho rối ren thêm vấn đề này.

Bài hôm nay của chúng tôi không muốn làm cho rối ren thêm một vấn đề tự nó đã là một ồ ơ vô không lối thoát. Chúng tôi chỉ muốn đặt trước các độc giả một số dữ kiện, một vài định lý và hiện tượng dựa trên thực tế, để giúp các bạn hiểu một cách dễ dàng hơn sự giải thích của đạo Phật về vấn đề này. Chúng tôi cũng không có cao vọng xác chứng vấn đề tái sanh và xây dựng lòng tin cho quý vị, vì vấn đề tái sanh đòi hỏi mỗi cá nhân tự mình nhận xét suy tư, tự mình xác nhận kinh nghiệm, không những trên tự bản thân mà trên cả những hiện tượng xung quanh mình nữa.

Chúng tôi dựa trên kinh tạng và luận tạng để giải thích đặc biệt là luận A tỳ đàm Thượng tọa bộ để sự dẫn chứng nghiên cứu dễ dàng hơn.

Từ trước, chúng ta thường dùng danh từ « Luân hồi » để giải thích hiện tượng sinh tử, tử sinh, một danh từ dễ sinh ra hiểu lầm : một vòng tròn xoay quanh một trục lẫn nhất định và đều đặn trở lại chu kỳ xuất phát. Ở đây chúng tôi dùng danh từ « Tái sinh » nghĩa là sinh một lần nữa, thế cho danh từ « Luân hồi », với dụng ý xóa bỏ hình ảnh chu kỳ nhất định không di dịch, phản lại định lý căn bản vô thường của đạo Phật.

I— NHỮNG ĐỊNH LÝ CHI PHỐI CON NGƯỜI VÀ SỰ VẬT.

1) Định lý vô thường : Anicca.

Con người và sự vật ở trong đời này luôn luôn thay đổi biến dịch, từng giờ, từng phút, từng sát na. Nhưng sự thay đổi này không phải loạn xạ bất định mà tuân theo những định lý, định luật chi phối và điều hành sự biến dịch của sự vật và con người. Khi dùng chữ định lý hay định luật, chúng ta đừng có hiểu lầm là những luật này do một Tào hóa làm ra hay do một pháp viện nào ban hành. Những định lý này là những định lý thiên nhiên, tự nhiên, nêu rõ một sự vận hành có kỷ cương trật tự, chi phối mọi sự vật kể cả con người. Những định lý này không phải do đức Phật chế ra, mà chỉ do Ngài khám phá và tuyên bố cho thế giới biết.

Định lý đầu tiên là *định lý vô thường* (Anicca) nêu rõ không một sự vật gì ở trên đời mà được thường hằng, bất biến. Nói một cách khác, mọi sự vật kể cả con người đều bị luật vô thường chi phối. Núi non, nhà cửa cây cối, người vật đều được thay đổi và bị thay đổi trong từng sát na, từng phút, từng giây. Có khi sự thay đổi rất mau lẹ chúng ta có thể thấy được như nhà cửa bị đổ nát trong thời kỳ chiến tranh ; có khi sự thay đổi tế nhị lâu dài hơn từ đời này qua đời khác như sông núi, mặt

trắng, mặt trời. Định lý vô thường này được nhận xét dưới nhiều trạng thái hình thức khác nhau như sanh tử, khởi diệt tăng giảm, co giãn, thành hoại, hữu vô, tiến thoái v.v... Dầu dưới hình thức nào, định lý vô thường này hàm chứa ý nghĩa một sự thay đổi từ trạng thái này qua trạng thái khác. Như vậy vô thường ngự trị và chi phối toàn thể thế giới, không có một sự vật, cá nhân gì có thể thường còn bất biến. Thời gian di động tất cả, di động cả chúng ta dầu chúng ta muốn hay không. Chúng ta sống trong một thế giới vô thường biến dịch, và chính danh mạng căn của chúng ta và sắc mạng căn của chúng ta được thay đổi biến dịch từng sát na, từng giây phút. *Sabbe Sankhàra anicca* : *Tất cả pháp hữu vi là vô thường.*

Nếu mọi pháp là vô thường, nhưng không có vật gì là hoại diệt. Chỉ có hình thái thay đổi, không có gì tiêu tan mất hẳn. Trạng thái chất cứng biến thành chất lỏng, trạng thái chất lỏng biến thành trạng thái chất hơi, nhưng không có sự vật gì hoàn toàn bị tiêu-diệt. Vật chất là một biểu hiện của năng lực, và như vậy không bao giờ tiêu mất hay bị hủy hoại. Đây cũng là định lý khoa học : *conservation of energy*. Chúng ta cũng biết là thân ta luôn luôn bị thay đổi, và cứ bảy năm là một lần thân thể hoàn toàn đổi mới. Cho đến khi chết, cũng không có gì hoại diệt. Một phần thân thể của chúng ta sẽ biến thành chất lỏng hay chất hơi, kim khí hay muối, tùy theo từng thân phần. Nếu sinh vật học dạy rằng thân thể chúng ta hoàn toàn đổi mới sau bảy năm, thì đức Phật dạy rằng thân thể chúng ta biến đổi trong từng sát na một, và sự diễn tiến của sự biến dịch này được mang tên là *khanika marana* nghĩa là sự chết trong từng sát na.

Một đặc tánh của định lý vô thường này là không có biên giới rõ rệt giữa một trạng thái này với một trạng thái nối tiếp, những trạng thái này hoàn toàn cách biệt với nhau. Hãy nhìn

những làn sóng khởi lên rồi diệt xuống, mỗi làn sóng khởi lên rồi xuống khiến cho một làn sóng kế tiếp được khởi lên. Rồi làn sóng này lại rơi xuống để làm khởi lên một làn sóng kế tiếp. Chúng ta khó mà chỉ đích thực đâu là ranh giới giữa hai làn sóng, chỗ nào là chỗ diệt xuống của một làn sóng trước và chỗ nào là khởi điểm cho làn sóng sau. Mỗi một làn sóng như chìm sâu vào làn sóng kế tiếp và làn sóng kế tiếp nữa. Như vậy định lý vô thường giúp chúng ta ý thức được con người và sự vật luôn luôn thay đổi, biến dịch; tuy thay đổi nhưng chỉ thay đổi trạng thái, không mất hẳn hay diệt hẳn. Và giữa hai trạng thái liên tục, không có một ranh giới rõ rệt.

2) *Định lý hiện hữu (bhava) và định lý liên tục (santati).*

Từ định lý vô thường, chúng ta bước sang định lý hiện hữu trong một trạng thái khác. Danh từ Pàli gọi là *Bhava*, Hán dịch là *Hữu*: Ái duyên Thủ, Thủ duyên Hữu. Hạt lúa luôn luôn ở trong trạng thái hình thành cây mạ; nụ hoa luôn luôn ở trong trạng thái hình thành bông hoa; con nít luôn luôn ở trong trạng thái hình thành người lớn; người lớn luôn luôn ở trong trạng thái hình thành người già.

Có người hỏi, nếu hạt lúa được tưới nước sôi vào và cây mạ bị nhổ lên thì hạt lúa có thành cây mạ không, và cây mạ có thể trở thành cây lúa không? Lẽ dĩ nhiên là không. Những định lý hình thành hay hiện hữu này không chấm dứt. Nó tiếp tục nhưng hướng về tiêu mòn, hao diệt, mà không mất hẳn. Cả hạt giống và cây mạ đều thay đổi, tiêu mòn và có thể trở thành 4 đại chủng nhưng không mất hẳn. Định lý hiện hữu này đưa đến một định lý khác, gọi là định lý liên tục hay tương tục (*Santati*).

Chúng ta thấy sự vật là vô thường, biến dịch, thay đổi từ trạng thái này qua trạng thái khác. Chất cứng có thể trở thành

chất lỏng, chất lỏng có thể trở thành chất hơi nhưng không một chất nào tiêu diệt hẳn. Các năng lực mà những chất này là những hình thức hiện hữu, vẫn tiếp tục đầu hình thức của những chất này có thay đổi. Như vậy chúng ta thấy có sự liên tục của năng lực, và sự liên tục này là một đặc tánh của mọi sự vật. Chính vì có sự liên tục, nên khó mà nêu rõ ranh giới giữa một trạng thái này qua một trạng thái khác. Không những không có ranh giới không gian mà cũng không có ranh giới thời gian, vì thời gian cũng liên tục thay đổi. Khó mà chỉ đích thực lúc nào là quá khứ, lúc nào là hiện tại, lúc nào là vị lai. Hiện tại trong từng sát na đi vào quá khứ, và vị lai trong từng sát na cũng đi vào hiện tại. Khi có người bạn hỏi ta mấy giờ, ta xem đồng hồ đáp 10 giờ nhưng khi tuyên bố 10 giờ, thực sự đã quá 10 giờ vài giây rồi. Thời gian không có đứng một chỗ, luôn luôn xê dịch vào quá khứ. Và như vậy thời gian cũng do định lý liên tục chi phối. Sự vật đã như vậy; không gian thời gian đã như vậy, thời con người với hai phần danh và sắc lẽ nào có thể thoát khỏi sự chi phối của định lý vô thường, hiện hữu và liên tục được. Và như vậy, khi con người mới sanh ra, định lý liên tục cho ta thấy có sự liên kết với những đời sống quá khứ; và khi con người chết đi, sự chết không có nghĩa là mất hẳn mà chỉ là mở đầu cho một đời sống mới. Đó là những vấn đề khiến chúng ta cần phải suy nghĩ.

3) Định lý nghiệp báo hay định lý nhân quả.

Định lý này nêu rõ, mỗi hành động tạo tác ra phải có kết quả của hành động ấy như câu sau này nêu rõ: « *Yādisam vata-te bijam tādisam harate phalam* » (Gieo hạt giống nào được gặt kết quả ấy). Định lý này áp dụng cả cho thế giới vật chất và thế giới tâm linh, và khi áp dụng cho hành động con người, định lý nhân quả này được gọi là định lý nghiệp báo.

Theo đạo Phật, mọi hành động cố ý về thân, khẩu, ý đều gọi là *Kamma* hay nghiệp, và kết quả của những hành động ấy là *Kammavipàka* hay nghiệp báo. Hành động thiện (*Kusalakamma*) đưa đến nghiệp báo thiện (*kusalavipàka*), và hành động bất thiện (*akusalakamma*) đưa đến nghiệp báo bất thiện (*akusalavipàka*). Nhưng ở đời, chúng ta thấy nhiều người làm ác mà vẫn phây phây sung sướng giàu sang; có người làm thiện lại phải trải qua nhiều gian truân đau khổ. Sự phân chia không đồng đều về khổ lạc, về giàu nghèo, và yếu thọ giữa loài người hình như nói lên sự bất công của định lý nhân quả, nghiệp báo này. Sự hành động của chúng ta có nhiều loại khác nhau, và thời gian giữa nhân và quả, giữa nghiệp và nghiệp báo không phải nhất luật, theo một thời gian nhất định. Thêm nữa, giữa nhân quả, giữa nghiệp và nghiệp báo thường hay xen lẫn nhiều yếu tố khác nữa và chính những yếu tố này đã chi phối sự hình thành của những kết quả.

Theo tập *Abhidhammatthasangaha* (Thắng pháp tập yếu luận), sự phân chia các nghiệp (*Kamma*) được trình bày như sau :

Về phương diện công tác, có bốn loại nghiệp : sanh nghiệp, tri nghiệp, chương nghiệp và đoạn nghiệp.

Về phương diện sức mạnh thứ tự đưa đến hình thành của quả báo, có bốn loại nghiệp : cực trọng nghiệp, cận tử nghiệp, tập quán nghiệp và tích lũy nghiệp.

Về phương diện thời gian đưa đến sự thọ lãnh kết quả của nghiệp, có bốn loại nghiệp : hiện báo nghiệp, sanh báo nghiệp, hậu báo nghiệp và vô hiệu nghiệp.

Về phương diện vị trí quả báo, có bốn loại nghiệp : bất thiện nghiệp, dục giới thiện nghiệp, sắc giới thiện nghiệp và vô sắc giới thiện nghiệp.

Janakakamma (sinh nghiệp) là nghiệp chi phối sự sinh trưởng trong một đời sau. Sự chết của con người chỉ là sự kết liễu tạm thời của một hiện tượng tạm thời. Chính tâm sát na cuối cùng định đoạt đời sống tương lai của con người.

Uppatthambhakakamma (tri nghiệp) là nghiệp tiếp theo Janakakamma, duy trì và nâng đỡ nghiệp này cho đến khi mệnh chung. Một thiện tri nghiệp có thể làm con người khỏe mạnh, an lạc, hạnh phúc. Trái lại, một bất thiện nghiệp có thể làm con người bệnh hoạn đau khổ v.v...

Upapīlakakamma là chướng nghiệp. Nghiệp này, trái với nghiệp trước, làm cho yếu ớt, dừng lại và chậm trễ sự kết thành của sinh nghiệp. Như một người sinh ra với một thiện sinh nghiệp có thể đau đớn bệnh hoạn, do vậy không có kết quả tốt lành của nghiệp thiện.

Upaghātakakamma, đoạn nghiệp đoạn trừ, tiêu diệt năng lực của sinh nghiệp, như một mũi tên đang bay có thể bị một sức mạnh nào khác cản lại khiến cho mũi tên rơi xuống. Sức mạnh ấy là đoạn nghiệp. Đoạn nghiệp này có thể thiện hay ác.

Garukakamma (cực trọng nghiệp) có thể thiện hay bất thiện. Nghiệp này nhất định tạo quả đời này hay sau. Nếu là thiện, thời thuộc ý nghiệp như các thiện tâm. Nếu không phải thiện, có thể khẩu nghiệp hay thân nghiệp là giết cha, giết mẹ, giết A la hán, phá hòa hợp Tăng, làm thân Phật chảy máu. Cực trọng này cũng gọi là Ānantariyakamma (vô gián nghiệp) vì nhất định nghiệp này đem đến kết quả trong đời sau. Nếu một người tu thiện và sau làm một cực trọng nghiệp, thiện nghiệp của người này sẽ bị cực trọng nghiệp tiêu trừ. Đời sống sau này của vị này sẽ bị chi phối bởi cực trọng nghiệp, như Devadata mất thần thông và phải sanh vào ác thú vì đã làm đức Phật bị thương và phá hòa hợp Tăng. Như vua Ajātasattu không thể chứng sơ quả vì đã giết phụ vương.

Āsannakamma (cận tử nghiệp) là nghiệp làm ra hay nhớ nghĩ khi lâm chung. Nghiệp này rất quan trọng vì chi phối đến đời sống sau này. Cho nên nhiều lễ nghi tổ chức khiến người sắp chết nhớ lại việc thiện để người ấy được sanh vào những cõi tốt đẹp hơn. Một người ác có thể sanh lên thiện thú nếu khi chết người ấy nhớ hay làm một thiện sự. Trái lại một người thiện có thể chết một cách đau đớn hay sanh vào ác thú nếu, khi chết người ấy làm hay nhớ đến một việc ác. Như hoàng hậu Mallika, vợ của vua Kosala sống một đời sống ngay thẳng tốt lành, nhưng chỉ vì khi lâm chung, nhớ đến một lời nói láo của mình, nên phải sống 7 ngày đau khổ trong ác thú.

Ācinnakamma (tập quán nghiệp) là nghiệp thường làm và thường nhớ đến. Chính những hành động trở thành tập quán tác thành cá tánh con người. Cunda, người đồ tể, chết la hét như con heo, vì sống bằng nghề đồ tể, dầu sống bên cạnh chùa của đức Phật. Vua Dutthagāmi ở Tích lan thường cúng dường cơm nước cho chư Tăng trước khi ăn cơm. Chính tập quán nghiệp này khiến vua hoan hỷ lúc chết và được sanh lên cõi trời Tusita (Đâu suất).

Katattākamma (tích lũy nghiệp) nghĩa là làm những nghiệp không thuộc vào ba loại nghiệp kể trên và những nghiệp làm mà quên liền, thuộc về loại nghiệp này. Nghiệp này như là chỗ chứa đựng các nghiệp cho một chúng sanh.

Diṭṭhidhammavedaniyakamma : Hiện báo nghiệp là nghiệp đưa đến kết quả hiện tại. Theo Abhidhamma, chúng ta làm thiện hay ác trong giai đoạn Javana (tốc hành tâm), tâm này tồn tại đến 7 sát na. Quả báo của tâm sát na thứ nhất, tâm yếu ớt nhất, có thể được lãnh thọ ngay ở đời này. Như vậy gọi là hiện báo nghiệp. Nếu không thọ lãnh ngay trong đời này, nghiệp ấy gọi là vô hiệu. Tâm sát na yếu ớt thứ hai là tâm sát

na thứ 7. Quả báo của tâm này có thể thọ lãnh đời sau thì gọi là Upapajjavedanīya (sinh báo nghiệp). Nghiệp này nếu không đưa đến quả báo đời sau thì được gọi là vô hiệu. Quả báo của các sát na tâm ở giữa có thể được thọ lãnh bất kỳ lúc nào cho đến khi chúng được Niết bàn. Loại nghiệp này gọi là Aparāpariyavedanīya hậu báo nghiệp. Chính đức Phật và các vị A la hán cũng không thoát khỏi nghiệp này. Không có một loại nghiệp đặc biệt gọi là Ahosikamma (vô hiệu nghiệp), nhưng khi một nghiệp nào phải có quả báo ở đời này hay đời sau, mà không thành tựu được, nghiệp ấy gọi là Ahosikamma.

Sự trình bày này giúp chúng ta hiểu tại sao ở trên đời này, có những sự kiện hình như là bất công mâu thuẫn về định lý nghiệp báo, như quả ; nhưng sự thật định lý này cũng vô tư, trung thực như các định lý khác.

(còn nữa)

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

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 đến 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.

NHẬT BẢN, TRƯỜNG HỢP THÀNH CÔNG CỦA GIÁO DỤC

□ THÍCH NGUYỄN HỒNG

Thân tặng các sinh viên chọn ngành Giáo dục.

TRONG vòng 100 năm trở lại kể từ thời Minh Trị Duy tân, Nhật bản là một quốc gia tuy nhỏ bé nhưng được biết nhiều nhất trên trường quốc tế, được biết về sự thành công của phong trào Duy tân của vua Minh Trị đã đưa Nhật bản từ một quốc gia phong kiến, tướng quân hùng cứ đến một nước quân chủ thống nhất, từ một quốc gia sống cô lập trong một nhóm hải đảo với một nền kinh tế tự túc nông nghiệp, thủ công nghệ, chài lưới đến một nước kỹ nghệ tân tiến, được biết về những sóng gió mà quốc gia này đã gây ra trong thế chiến vừa qua, và cũng được biết về những bước tiến nhảy vọt kinh hồn trong khoảng 25 năm từ một quốc gia chiến bại điêu tàn trở thành một siêu cường quốc kinh tế hàng ba trên thế giới.

Dĩ nhiên khi hỏi nguyên nhân nào đã đưa lại thành quả ấy chắc không ai chối cãi rằng đó là kết quả của một sự đầu tư về giáo dục. Bởi vì sao, giáo dục không phải chỉ là sự truyền thụ chữ nghĩa kiến thức sách vở, giáo dục là cải tạo, xây dựng. Trong dòng lịch sử sinh tồn của dân tộc, giáo dục có thể ví như bánh lái chiếc tàu trong giòng sông hay tay bánh chiếc xe trên đường trường vậy.

Nếu quốc gia Nhật bản dễ thấy trường hợp thành công của giáo dục ở đây thật ra không có ý nói Nhật bản hoàn toàn thành công về mọi mặt với ý nghĩa thiêng liêng của giáo dục trong suốt 100 năm. Thực ra trong 100 năm ấy cũng đã có bao nhiêu sự việc xảy ra quấy động cảm tình dân chúng và nhân dân thế giới. Ngay sau khi vừa ban bố sắc lệnh về giáo dục năm Minh Trị thứ 5 (1872) mở đầu cho công cuộc duy tân đã có phản ứng bạo động ở Okayama, đốt trường ở Mie v.v... (Minh Trị 6) và chính sách giáo dục phản động trong thời chiến, và trong thời hiện tại chính sách giáo dục Nhật nhằm phát triển kinh tế này, người Nhật đã bị dèm siêm là con vật kinh tế (economic animal). Điều nhận định ở đây là chính sách có thể sai lầm vì sơ sót, hay vì cố ý để nâng đỡ quốc gia trong một giai đoạn lịch sử cần thiết, ta phải nhận thấy Giáo dục Nhật bản quả đã thành công trong bất cứ chính sách nào. Chính điều đó mới là quan trọng và có thể cho chúng ta bài học kinh nghiệm.

Nếu đem lịch sử 100 năm của Nhật bản kể từ thời Minh Trị Duy tân (1871) đến nay ta có thể phân chia giáo dục Nhật bản ra làm 3 thời kỳ rõ rệt :

1/— Giáo dục trong thời kỳ Duy tân (từ Minh Trị Duy tân) đến trước chiến tranh Nhật Thanh.

2/— Giáo dục trong thời kỳ phản động (từ Nhật Thanh chiến tranh đến hết Thế chiến thứ hai).

3/ — Giáo dục trong thời kỳ tái kiến thiết và phát triển (từ sau thế chiến đến nay).

Trong suốt 3 thời kỳ ấy ta thấy dưới bất cứ thời kỳ nào, đường lối giáo dục luôn luôn đi đúng 3 phạm trù như sau :

- Hun đúc lý tưởng.
- Giải quyết thực tế.
- Phương pháp huy động.

Có lẽ đây có thể xem như đường lối bất di dịch trong vai trò giáo dục, trong việc kiến thiết đất nước và có thể áp dụng cho bất cứ quốc gia nào.

VẤN ĐỀ THỨ NHẤT : HUN ĐÚC LÝ TƯỞNG.

Lý tưởng quả thật là quan trọng, nhưng nói đến lý tưởng trong thời đại này có lẽ khiến nhiều người nghi ngờ và thất vọng. Ngày nay ở xã hội Việt nam ai cũng kêu là sống không lý tưởng, không ngày mai vì mọi việc đều đổ lỗi cho chiến tranh. Nhưng nếu cứ đổ lỗi cho chiến tranh rồi sống xô bồ bất chấp, như lời người ngư phủ khuyên Khuất Nguyên để cầu an thân thì thật vô trách nhiệm đối với chính mình và đối với lịch sử. Xã hội Việt nam chưa đến nỗi như Trung quốc thời nhà Chu, hay Ấn độ 3.000 năm về trước. Thế nhưng nhà Chu còn có một Khổng Tử, Ấn độ 3.000 năm trước còn có một Thích Ca Mâu Ni. Chúng ta ngày nay có gì ? chẳng lẽ chỉ có một đám người mệnh mông chán chường tuyệt vọng ? cho dầu chúng ta không dám có cao vọng sánh vi với bậc Vạn thế Sư biểu hay đấng Thiên nhân sư ; nhưng nếu chúng ta có một mối quan tâm và chỉ cần cầu mong được một góc, một phần thì sẽ tự cứu được chúng ta và phúc cho dân tộc, cho đất nước, cho xã hội và con cháu chúng ta mai sau biết chừng nào.

Trên con đường Duy tân Minh Trị đã nêu lý tưởng mà chúng ta có người sẽ chê là ích kỷ, đó là lý tưởng tôn vương ái quốc, trung thành với Thiên hoàng và yêu nước cực đoan. Minh Trị muốn dựng nước tất nhiên phải chọn con đường đó. Bởi vì kể từ thời khai quốc Minh Trị đã gặp hai khó khăn, một là mới tự một quốc gia phong kiến, chia năm xẻ bảy do nạn tướng quân (Shogun) hùng cứ lập lên một đế quốc thống nhất trong khi đó còn có một số tướng quân khác chưa chịu trao quyền, hỏi nếu không đặt Thiên hoàng lên ngôi vị độc tôn thì lấy tư tưởng nào thống nhất quốc gia về một mối? Hai là, trong khi đó áp lực các quốc gia bên ngoài vẫn còn uy hiếp, nếu không đưa chủ nghĩa quốc gia cực đoan lên thì lấy gì khích động lòng dân? Cho nên Minh Trị ngay từ đầu đã hun đúc cho quốc dân ý chí tự tồn của một quốc gia độc lập. Cho đến năm Minh Trị thứ 20 trở về sau mọi nỗ lực đều đã thực hiện, nền kinh tế nhảy vọt số thù địch của người dân lên cao quốc lực hùng hậu đương nổi hai cuộc chiến tranh với nhà Thanh và Nga xô. Đó phải chăng là kết quả của sự thực thi Lệnh công bố giáo dục (tức là Giáo dục sắc ngữ) của vua Minh Trị năm thứ 5 mà ta có thể trích ra 5 điểm như sau:

1.— Mục đích của giáo dục là làm cho quốc dân ai ai cũng biết tự lập thân, gây dựng tài sản, làm phồn thịnh nền thương mại đó là căn bản của sự lập thân xuất thế và phú quý vinh đạt.

2.— Giáo dục gồm có Đức dục (tu thân), Trí dục (mở mang trí tuệ), và Nghệ dục (phát triển tài nghệ).

3.— Giáo dục phải được phổ cập toàn thể quốc dân không phân biệt quý tộc, nông, công, thay hay nam, nữ.

4.— Cấm chỉ những lý thuyết suông (không lý) những học vấn không thực dụng (hư đàm), phải học những gì ích lợi thực tế.

5.— Ai ai cũng phải có bồn phạn đảm phụ học phí cùng những phí dụng khác về giáo dục.

(Nhật bản Giáo dục Phát đạt Sử, của Hajime Tamaki trang 9-10, xuất bản lần thứ 15 năm 1969).

Chính Minh Trị đã khởi xướng và thành công trong lý tưởng tôn vương ái quốc mà ngay đến bây giờ vẫn còn ăn rễ vào tinh thần người dân Nhật mặc dù chỉ khác về danh xưng và biến thái. Thí dụ tháng 10 năm Minh Trị thứ 23 một Giáo dục Sắc ngữ mới được ban hành, cụ thể và chi tiết về thể chế và phương châm của một nền giáo dục chủ nghĩa quốc gia. Sử kể lại rằng hồi đó Giáo dục Sắc ngữ và chân dung Thiên hoàng được phân phát khắp các trường từ cấp tiểu học trên toàn quốc. Giáo dục là nhân danh Thiên hoàng và giáo dục phụng sự Thiên hoàng (Thiên hoàng tượng trưng cho Quốc thể) đó là điều tâm niệm. Người ta quý trọng chân ảnh của Minh Trị và Giáo dục Sắc ngữ đến nỗi trường bị hỏa tai, Hiệu trưởng, giáo sư có thể bị chết cháy nhưng không thể để cháy chân ảnh của vua Minh Trị và Giáo dục Sắc ngữ. Nếu bị cháy đi người chịu trách nhiệm phải từ chức. Những ngày đại lễ, toàn quốc Nhật bản đều nhất tề, kể cả trường tiểu học, đọc tụng Giáo dục Sắc ngữ và lễ bái chân dung Thiên hoàng (Nhật bản Giáo dục Phát đạt sử, tr. 35) chính lý tưởng tôn vương ái quốc đó đã tạo cho người dân Nhật lòng yêu nước cực đoan và niềm hãnh diện dân tộc mãi đến ngày nay. Những danh từ như : Nhật bản nhất đẳng quốc, đại Nhật bản, Nhật bản đệ nhất v.v... là những danh từ nhan nhản trong khắp các sách sử Nhật bản. Yêu nước cực đoan và hãnh diện dân tộc trở thành cái tinh thần cố hữu của người Nhật, trước kia họ muốn bằng vai bằng vẻ với liệt

cường thì nay họ muốn cái gì của họ cũng phải vươn lên hàng đầu, cũng nhất thế giới. Từ gói mì Ramen đến gói bột ngọt cũng không thiếu những nhãn hiệu số 1 (Sapporo Ichi Ban, I no ichi)... tháp Tokyo bắt chước Tour Eiffel của Pháp nhưng cũng cố gắng đưa trụ sắt trên chóp đỉnh cao hơn mấy thước và thanh niên Nhật hãnh diện tháp Tokyo cũng đẹp và cao hơn Tour Eiffel. Các lực sĩ tuyển thủ thể vận hội của Nhật chịu khó hơn ai hết luyện tập và giữ gìn đúng qui luật, cạnh tranh hết mức để đạt huy chương vàng và hầu hết cả nam lẫn nữ đều khóc ra nước mắt khi đứng trên bục số 1 nhận huy chương vàng nhìn quốc kỳ được kéo lên cột !

Những chuyện vặt vãnh tầm thường mà tôi đã gặp trong thời gian sống ở Nhật khiến tôi nghĩ rằng người Nhật là người yêu nước hơn bất cứ dân tộc nào khác trên thế giới. Họ không thích mấy, những người Á châu sống trên nước họ vì khó phân biệt đâu là đồng bào, đâu là ngoại nhân (danh từ dùng chỉ cho người ngoại quốc), làm sao họ giữ gìn ý tứ được. Mọi người sinh viên ngoại quốc sống lâu ở Nhật đều nhận ra điều này : người Nhật không mấy thích những người ngoại quốc nói sành sỏi tiếng Nhật và hiểu nhiều về nước họ, họ rất hiếu khách vì họ muốn khoe cái hay cái tốt của nước họ cho khách biết, họ thích hướng dẫn du khách đi thăm viếng chùa chiền lăng tẩm danh thắng cổ tích lịch sử và văn hóa. Những người ngoại quốc sống lâu trên đất Nhật thông tỏ ngõ tường thì họ muốn tổng khứ cho mau. Một hôm đi chơi với một người bạn Nhật trên đường phố, một người bạn khá thân, nhưng muốn chọc chơi tôi búng tàn thuốc lá theo kiểu Việt nam ra ngoài đường thay vì bỏ xuống lề đường lấy mũi giày dụi tắt. Người bạn nói với tôi nửa đùa nửa thật : « Warui gaizin na ! » (tên ngoại nhân này tệ thật). Tôi trả

lời cũng với giọng nửa đùa nửa thật : « Ai biết tao ngoại quốc ? Bất quá cũng tưởng là một thằng Nhật ba gai nào đó ». Nó cười gượng nhưng tôi biết nó không vui. Miền Kyoto tôi ở là cố đô giữ nhiều tập quán cũ. Thí dụ như từng khu vực một họ tự động chia phiên nhau cầm cờ vàng đứng chặn xe ở các ngã tư đường trong buổi sáng để trẻ con băng qua đường đi học và buổi chiều khi về nhà. Buổi tối 10 giờ đêm đến phiên gia đình có trách nhiệm hôm ấy họ cầm cặp sanh bằng gỗ đi vòng quanh các ngã đường trong khu vực rao nhắc nhở mọi người cẩn thận lửa bếp để phòng hỏa hoạn trước khi đi ngủ, hết phiên mình thì đem cái bảng gỗ có chữ Toban (trực nhật) đến treo vào cái đinh đóng sẵn ở nhà bên cạnh và trao cặp sanh bằng gỗ cho chủ nhà. Một đêm, tiếp theo tiếng gõ sanh và giọng rao đàn ông : « Hi no yo i » (Xin cẩn thận đèn lửa) tôi nghe giọng lạnh lói của một bé gái : « Ippon no matchi, hi no moto, kio-tsukete kudasai ! » (Một que diêm bắt cần là nguyên nhân của hỏa tai, xin cẩn thận) tôi kéo cửa sổ nhìn xuống thấy bóng hai cha con dưới đường đêm. Tôi bản thân nghĩ rằng giá đây là đất nước mình để mình thương yêu như thương yêu giọng lạnh lói của đứa bé gái, chừng đó tuổi đã biết theo cha canh chừng giấc ngủ cho đồng bào ! Đến phiên trực của nhà tôi trợ, tôi xin bà chủ nhà cho tôi đi làm việc ấy, bà ta nhất định không chịu, năn nỉ mãi bà ta chỉ cho đi theo với điều kiện không được gõ sanh hay rao vì sợ không đúng qui cách hoặc giọng lạ ngoại quốc làm xôn xao hàng xóm, tôi nghĩ như vậy.

Những câu chuyện trên và còn bao nhiêu câu chuyện lật vạt khác nữa tuy nhỏ nhặt tầm thường nhưng là chứng cứ hùng hồn biết bao nhiêu về lòng yêu nước và tinh thần dân tộc truyền tiếp qua cốt tủy họ thế hệ nọ qua thế hệ kia. Nói lý

tướng quốc gia, tình yêu dân tộc là trù tượng thật không đúng chút nào. Người Nhật mang nó trong tâm niệm và thể hiện trong hành động. Được như vậy có phải tự nhiên trên trời rơi xuống hay là nhờ may mắn trời ban cho một dân tộc. Đó là công ơn của người xưa đã xây dựng được lý tưởng giáo dục và tri mà thực hiện cho được lý tưởng cho dân tộc cho đất nước họ.

Ngày nay lý tưởng tôn vương tuyệt đối không còn như thời Minh Trị, Chiêu Hòa trước Thế chiến nhưng vẫn còn là ý tưởng giềng mối cho sự thống nhất nước Nhật bản và Thiên hoàng vẫn còn là ngôi vị thiêng liêng cần thiết tượng trưng cho sự thống nhất của toàn thể quốc dân Nhật bản (Nhật bản hiến pháp, Chương I, Điều 1).

VẤN ĐỀ THỨ HAI : GIẢI QUYẾT THỰC TẾ.

Từ Giáo dục Sắc ngữ đầu tiên của Minh Trị năm thứ 5, ta thấy giáo dục lấy con người làm đối tượng và nhằm giải quyết tất cả những vấn đề thực tế lớn lao. Trước hết lấy sự lập thân rồi đến xuất thế, phú quý cho mình và vinh đạt cho xã hội (Điều I, Giáo dục Sắc ngữ, M.T. 5). Muốn được thế giáo dục phải lấy Đức dục làm trọng tâm. (Giáo dục Sắc ngữ, Điều 2). Đây thực là điều quan trọng và có lẽ trong chương trình học từ cấp tiểu học cho đến hết 12 năm chưa có chương trình nước nào nặng về Đức dục như chương trình Nhật bản. Đức dục này đã tạo cơ sở tinh thần người Nhật về lòng tôn quân ái quốc, đạo can thường (lấy luân lý Nho giáo làm căn bản) cho đến sự thanh khiết trong tâm hồn, tinh thần trách nhiệm và trật tự xã hội. Người Nhật có được một lòng yêu nước sắt đá, cuồng nhiệt, cực đoan nhờ Giáo dục Đức dục, họ dám làm bất cứ cái gì để nhân danh tình yêu Tổ quốc.

Yamato tamashi là danh từ chỉ chung cho tất cả những cử chỉ, hành vi biểu dương linh hồn Nhật bản, đó là linh hồn sống hùng, sống dũng nghĩa cử quên mình vì nước vì dân. Một chiến sĩ chiến đấu hăng say vì tổ quốc : hẳn thật là một người Nhật có Yamato tamashi. Một đấu thủ giao đấu với đối phương mệt mỏi và thất bại. Nếu ai chê trách nó thua vì không có Yamato tamashi nó sẽ nhục nhã vô cùng, nó sẽ giết cho được người phê bình nó câu nói ấy, hoặc nó sẽ mổ bụng trước mặt cho thiên hạ thấy lòng nó, thua là thực sự vì đối phương quá mãnh liệt chứ không phải nó khiếm nhược vì thiếu Yamato tamashi ! Trên chiến trường Đông dương, khi được tin Nhật đầu hàng, bao nhiêu chiến sĩ đã âm thầm mổ bụng trước mặt lá cờ tổ quốc mặc dầu hoàn cảnh không đủ nghiêm trang để hành lễ theo nghi thức harakiri của võ sĩ đạo.

Nhận thấy sự quan trọng và kết quả ghê rợn của Giáo dục Đức dục Nhật bản trong thời kỳ mà người ta mệnh danh là Giáo dục phản động ấy, G.H.Q (General Headquarters) đã ra lệnh ngày 31-12-1945 cấm dạy Đạo đức, Quốc sử và Địa lý trong chương trình học trên toàn lãnh thổ Nhật bản. (Tài liệu Đại học viện, Đại học Kyoto).

Cũng trong Giáo dục Sắc ngữ, Minh Trị 5, Điều 2 qui định giáo dục chia làm Đức dục (tức tu thân) Trí dục (tức mở mang trí tuệ) và Nghệ dục (tức phát triển tài nghệ). Điều 3 giáo dục phải phổ cập đồng đều cho mọi tầng lớp nhân dân và không phân biệt nam nữ, không thuộc độc quyền của giai cấp võ sĩ nữa. Đây là một cách mạng lớn lao đối với xã hội ấy. Trong điều 4 cho ta thấy một quyết định vô cùng quan trọng là : Cấm chỉ cái học lý thuyết suông (không lý) những học vấn không thực dụng (hư đàm) : phải học những gì ích lợi thực tế. Ngày xưa Tần Thủy Hoàng diệt Lục quốc thống nhất nước Trung hoa mà

« phần thư khanh nho » đâu phải là hành động điên rồ của vị bạo chúa. Dựng thiên hạ là kẻ sĩ mà loạn thiên hạ cũng là kẻ sĩ vậy. Đó là điều khiến chúng ta suy xét. Ngày nay Mao Trạch Đông trong « phong trào cách mạng văn hóa » xây dựng nước « dân chủ xã hội nhân dân » mà lớp lớp sóng người thanh niên giỏi cơm bầu nước kéo đi từ miền này qua tỉnh nọ tay cầm chân dung Mao chủ tịch, tay cầm « Mao Trạch Đông ngũ lục » tuy họ không lẽ bài chân dung họ Mao đọc tụng nghi thức « ngũ lục » như việc làm của dân Nhật thời Minh Trị 80 năm về trước mà thật sự mỗi cuồng nhiệt còn hơn bội phần đối với kẻ tượng trưng cho đất nước để thống nhất lòng dân về một mối và dẹp bỏ cái « không lý hư đàm » ? Chỉ cần liếc mắt qua nền Giáo dục Nhật bản bất cứ trong giai đoạn nào ta đều thấy nó trả lời rành mạch những câu hỏi sau đây :

Dạy cái gì ?

Dạy ai ?

Để làm gì ?

Một nền giáo dục thiếu chính sách không thực tế sẽ vô cùng lúng túng trước những câu hỏi ấy.

Nền giáo dục không trả lời những câu hỏi ấy thì hiển nhiên hậu quả sẽ như tình trạng một số quốc gia Á Phi về nạn trí thức thất nghiệp trong khi đất nước cần chuyên viên các ngành công nghệ để phát triển nền kinh tế lạc hậu. Trong niên giám của Bộ Giáo dục Nhật bản năm 1967 cho biết trong số 4.987.295 học sinh bậc Trung học đệ nhị cấp có 2.967.662 học sinh theo ngành phổ thông và 2.019.633 học sinh theo ngành kỹ thuật và chuyên môn. Con số này đã làm ngạc nhiên nhiều quan sát viên ngoại quốc, thế mà Bộ Quốc gia Giáo dục Nhật còn dự trù nâng cao thêm nữa số học sinh về ngành kỹ thuật và chuyên môn ! Một điểm nữa khiến chúng ta lưu ý là cũng trong niên giám ấy cho biết chỉ có

31,4 phần trăm số học sinh tốt nghiệp Trung học đệ nhị cấp « muốn » tiếp tục lên Đại học. Vì sao vậy? Thực sự, trên quan điểm về chính sách, ta có thể nói rằng một nền giáo dục nhằm phát triển hữu hiệu nền kinh tế quốc gia là nền giáo dục nhằm đào tạo nhiều học sinh ở cấp Trung học hơn là cấp cao hơn (Lý Kim Hoa, Education in Vietnam. Masters Thesis, 1968, trang 91-92). Vấn đề niên chế ở Đại học cũng là một phương thức nằm trong chính sách giáo dục Nhật bản nhằm giải quyết những thực tế xã hội. Người ta nhìn nhận rằng ở Nhật kể từ hết giai đoạn cưỡng bách giáo dục (Trung học đệ nhất cấp) thì nhập học là một vấn đề khó khăn cho học sinh còn hơn thi tốt nghiệp. Phương thức này cho phép những quyết định về phát triển các phương diện mà xã hội đang đòi hỏi cũng là dự tưởng được những kế hoạch sắp thực hiện. Nước Nhật bản đã hoàn thành từ lâu đường xe lửa ngầm dưới biển chạy nối liền đảo Honshu với đảo Kyushu ở miền Nam nhưng chưa thực hiện được đường ngầm nối liền đảo Honshu với đảo Hokkaido ở miền Bắc một phần vì đoạn đường xa hơn, nhiều hải lưu cũng là những khó khăn khác nhưng họ đã có kế hoạch dự trù thực hiện bằng được. Để thực hiện chương trình này họ phải có bao nhiêu kỹ sư về cơ giới điện khí, kỹ thuật cùng những chuyên gia khác về hải dương địa chất v.v... và khi dự tưởng phải đủ số chuyên gia ấy để thực hiện chương trình thì ngay từ niên khóa nào phải mở thêm, phải nhận thêm bao nhiêu sinh viên vào năm thứ nhất. Quan niệm thực tế và kế hoạch thực hiện cụ thể được coi như đặc tính thứ hai và là yếu tố thành công của nền giáo dục Nhật bản vậy.

VẤN ĐỀ THỨ BA : HUY ĐỘNG NHÂN LỰC :

Làm thế nào để huy động được toàn thể nhân lực trong sự thực hiện đường lối giáo dục? Đây chỉ là kế hoạch, là sách lược; tuy nhiên huy động được hay không được phần lớn tùy thuộc

vào hai yếu tố quan trọng đã nói ở phần trên. Thứ nhất, giáo dục đã gây tạo được lý tưởng hay không. Thứ hai nội dung và chính sách giáo dục có giải quyết được thực tế, đáp ứng nhu cầu về đời sống, thăng tiến xã hội khiến quốc dân tin tưởng hay không. Nếu hai vấn đề trên được đặt ra mà không có kế hoạch huy động nhân lực thì kết quả kém đi. Còn nếu hai vấn đề trên không đạt thành thì dù có kế hoạch huy động đi nữa cũng chỉ là sự cưỡng bách và thường mang lại những kết quả phản động.

Trong Điều 5 Bản Giáo dục Sắc ngữ, Minh Trị V ghi rằng : « Mọi công dân ai ai cũng phải có bổn phận dăm phụ học phí cùng những phí dụng khác cho giáo dục ». Điều này giải quyết một lần hai mối lợi : một là quốc gia không phải gánh vác sự chi phí về giáo dục một cách đơn độc, hai là tạo được cho quốc dân ý thức trách nhiệm đối với giáo dục. Trước đây 100 năm Minh Trị đã khởi xướng và thành công điều đó trong khi hiện tại ở đất nước chúng ta bao nhiêu lần nêu lên vấn đề thu học phí trường công đều gặp phản ứng chống lại không thực hiện được. Đó là điều khiến chúng ta phải xét lại nội dung và chính sách giáo dục. Nếu nền giáo dục, bất cứ ở quốc gia nào thời đại nào, thực tế và đáp ứng nhu cầu của quốc dân, cải thiện sinh hoạt phát triển kinh tế, đem lại sự phồn vinh và cho quốc dân thấy rõ ích lợi thực tế ấy và ý thức trách nhiệm thì không đợi gì chính phủ mở trường công, miễn học phí, dân chúng sẽ tự động xây cất trường, rước thầy và tự chia nhau dăm phụ mỗi sở phí giáo dục cho con em họ. Còn như giáo dục « không lý hư dăm », giáo dục mà « bí lối tuyệt đường » thì dù chính phủ có có cất trường cho nhiều, nếu họ không chiếm ngụ ở bất hợp pháp thì cũng lên cạy gạch đá, khuôn gỗ sắt đem về xây chuồng lợn lợi ích thiết thực ngay trước mắt họ hơn. Bản đối chiếu sau đây cho ta thấy Nhật đứng hàng đầu trên thế giới trong vấn đề đầu tư giáo dục :

NGÂN SÁCH DÀNH CHO GIÁO DỤC SO VỚI TỔNG
NGÂN SÁCH QUỐC GIA VÀ ĐỊA PHƯƠNG :

NHẬT	1960	21.4 %
Ý	1959	15.2 —
HOA KỲ	1957	14.5 —
LIÊN SÔ	1960	14.1 —
ANH QUỐC	1959	12.9 —
TÂY ĐỨC	1957	11.8 —
PHÁP	1957	10.9 —
ẤN ĐỘ	1959	05.8 —

(Giáo dục và sự trưởng thành của Nhật bản, Bộ Giáo dục xuất bản tr. 111 — Mombusho — Nippon no Seicho to Kyoiku).

Con số này không những cho ta thấy mối quan tâm của chính phủ đối với vấn đề giáo dục quốc dân mà còn cho thấy rằng sở dĩ Nhật đạt được kỷ lục đó là vì Nhật đã thành công trong vấn đề huy động nhân lực, sự tham gia của địa phương và ý thức trách nhiệm của toàn dân. Bản phân phối về đảm phụ giáo dục phí của Nhật sau đây sẽ chứng minh điều đó.

	Quốc gia đảm phụ	Địa phương đảm phụ	
		QUẬN	THỊ XÃ
MINH TRỊ 14 (1881)	10.2 %	14.3 %	75.5 %
.....			
.....			
CHIÊU HÒA 35 (1960)	48.4 %	30.3 %	21.3 %

(Sách đã dẫn, tr, 127)

Trong bản phân phối trên địa phương trực tiếp đảm phụ cho giáo dục một thành phần vô cùng quan trọng. Dần dần khi nền kinh tế phát triển dồi dào, địa phương vẫn phải đảm phụ, tuy nhiên tỷ số sẽ nhỏ bớt lại là vì quốc lực đã hùng hậu, chính phủ gánh vác bớt để nhằm nâng cao mức sống dân chúng. Kinh nghiệm này hiện nay Trung Hoa quốc gia cũng đã áp dụng :

TRUNG HOA QUỐC GIA

Quốc gia đảm phụ : Địa phương đảm phụ

11.8% : 88.2%

(Sách đã dẫn, tr.124)

Con số này tương đương với con số thời Minh Trị 14 trong bản phân phối trên.

Xem qua 100 năm lịch sử phát triển Nhật bản ta thấy Nhật bản sở dĩ tiến bộ và hàn gắn nhanh chóng những đồ vỡ xã hội là nhờ có một chính sách giáo dục rõ rệt, thực thi đường lối giáo dục một cách hợp lý, hữu hiệu và triệt để mà yếu tố chính trong đó không gì khác hơn là xây dựng một lý tưởng, giải quyết thực tế và huy động nhân lực.

Chỉ có giáo dục mới duy trì và phát triển văn hóa.

Chỉ có giáo dục mới phát triển kinh tế quốc gia, hàn gắn rạn nứt xã hội. Trong xã hội, cho dù mọi sự có thể đi đến chỗ tan nát tuyệt vọng, giáo dục vẫn là niềm tin sau cùng còn sót lại.

THÍCH NGUYỄN HỒNG

ĐẠO PHẬT VIỆT

○ THÍCH ĐỨC NHUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Để có cái nhìn chính xác về đạo Phật Việt nam, chúng tôi xin cống hiến quý bạn đọc vài dữ kiện lịch sử do **các Thiền sư, Quốc sư, các anh hùng liệt sĩ đã đóng góp cho những công trình xây dựng Quốc gia Việt hùng mạnh** từ trước thời tự chủ Ngô — Đinh — Lê và Lý — Trần trở lại đây. . .

Trên khắp mặt sinh hoạt quốc gia, hầu hết các ngành : Văn hóa, chính trị, xã hội, quân sự và luật pháp, có thể nói đều đã chịu trực tiếp ảnh hưởng của tinh thần đạo Phật, tinh thần **Từ bi trí tuệ bình đẳng giải thoát và tự chủ**. Do đó, đạo Phật đã là những chất liệu (nhựa sống) để nuôi dưỡng cho thân cây Việt nam được thêm phần xanh tốt !

Dưới đây là bài khảo luận về sự hiện diện của đạo Phật giữa lòng đất nước Việt nam. Trong bài này, chúng tôi chỉ trình bày những nét tổng quát, để có dịp tất cả chúng ta cùng suy ngẫm và đề hy vọng hướng đến một tương lai **sáng, đẹp** của Dân tộc và Đạo pháp.

T.G.

THỜI KỲ DU NHẬP VÀ BẮC THUỘC (194-968)

Do hoàn cảnh địa dư, nước Việt nam về tôn giáo chính trị văn hóa, đã từ nhiều thế kỷ chịu ảnh hưởng của Trung hoa. Tuy nhiên, đạo Phật Việt nam, buổi ban đầu, không hoàn toàn do Trung hoa mà phần lớn lại từ Ấn độ du nhập.

Căn cứ vào lịch sử nước nhà thì đạo Phật truyền vào Việt nam (khi còn gọi là Giao chỉ) do hai ngã đường *bộ* và *thủy*, giao liên giữa Ấn độ và Trung hoa, phải ngang qua Việt nam. Về đường bộ đi qua miền Trung Á (như Mông cổ, Tây tạng và Trung hoa), rồi từ Trung hoa qua Cao ly và Nhật bản. Về đường thủy thì qua Tích lan và Chà và truyền vào Nam dương quần đảo và Trung hoa. Nước ta ở vào giữa hai con đường ấy, và do sự ghé lại của những thương nhân Ấn độ, đã mang hạt giống bồ đề—đạo Phật—trồng trên đất Giao chỉ ngay từ đầu kỷ nguyên tây lịch (1). Nhưng đạo Phật lúc bấy giờ mới chỉ gây được dư luận trong nhân gian bản xứ mà thôi, rồi mãi đến cuối thế kỷ thứ II (189) đầu thế kỷ thứ III, các nhà truyền bá đạo Phật mới thật du nhập Việt nam do bốn nhân vật dưới đây trước sau truyền vào :

- *Māraḥivaka* (Ma la kỳ vực)
- *K'ang Seng Houei* (Khương tăng hội)
- *Tchi Kiang Leang* (Chi cương lương)
- *Méou Pô* (Mâu bác)

(Ba vị trên là người Thiên trúc—*Inde*, riêng có ngài *Méou Pô* là người Trung hoa).

Ở nước ta thuở ấy đã có dựng chùa, xây tháp và có đến 500 tăng sĩ đã dịch được 15 bộ kinh do ngài K'ang Sen Houei dịch từ chữ Sanskrit ra chữ Hán (2) vì nước ta hồi ấy quốc văn là chữ Hán.

(1) Có thuyết nói đạo Phật truyền vào Việt nam năm 61 TL. Nhưng có thuyết lại nói là năm 168.

(2) Trong sử chỉ nói đã dịch được 15 bộ kinh nhưng không nói rõ là những bộ kinh nào. (xem tiếp trang 29)

Theo sách Đàm Thiên pháp sư truyện có nói Giao châu tiền đường sang Thiên trúc. Khi Phật pháp bắt đầu mới sang (Tàu), chưa tới miền Giang đông mà ở Luy lâu đã sáng lập hơn 20 cái bảo tháp, độ được hơn 500 thầy tu và dịch được mười lăm quyển kinh :

交州一方道過天竺，佛法初來江東永被，
而羸樓又重創興寶刹二十餘所，度僧五
百餘人，譯經一十五卷。

Đạo Phật Việt nam thời thuộc Đường (685) đã có các ngài Duy Giám và Phụng Đình pháp sư là những bậc tăng già bác học sang Trung hoa giảng kinh tại cung vua ; khi hai ngài lên đường trở về nước, thi hào Dương Cự Nguyên và Cồ Đảo đều có làm thơ ca tụng công đức các ngài. Từ đấy chính phủ đô hộ Trung hoa không còn dám coi khinh người mình là mọi rợ man di nữa. Trong Kiến văn lục của Lê Quý Đôn có ghi lại những bài thơ ấy. Nguyên bản bài thơ của đại thi hào Dương Cự Nguyên viết để tặng ngài Phụng Đình pháp sư như sau :

Cổ hương Nam Việt ngoại,
Vạn lý bạch vân phi ;
Kinh luân từ thiên khứ.
Hương hoa nhập hải phùng.
Lộ đào thanh phạm triệt,
Thần các hóa thành trung.
Tâm đảo Trường an mạch,
Giao châu hậu dạ chung.

故	鄉	南	越	外
萬	里	白	雲	飛
經	綸	辭	天	去
香	花	入	海	逢
鷺	濤	菩	梵	澈
宸	閣	化	城	蟲
心	到	長	安	脈
交	州	後	夜	鐘

(xem tiếp trang 30)

Quê nhà trong cõi Việt.
 Mây bạc tit mù xa;
 Cửa trời vắng kinh kệ,
 Mặt bể nổi hương hoa.
 Sông gợn cò in bóng,
 Thành xây hến mấy tòa.
 Trường an lòng quất quít,
 Giao châu chuông đêm tà

(Thượng tọa **MẬT THỂ** dịch)

Và dưới đây là bài thơ của thi hào Cổ Đảo viết đề tiền biệt ngài
 Duy Giám pháp sư :

*Giảng kinh xuân điện lý,
 Hoa nhiều ngự sáng phi;
 Nam hải kỷ hồi quá,
 Cựu sơn lâm lão qui.
 Xúc phong hương tôn ẩn,
 Lộ vũ khánh sinh y.
 Không thủy kỷ như bỉ,
 Vãng lai tiên tức hy.*

講	經	綸	殿	理
花	繞	御	創	菲
南	海	幾	回	過
舊	山	臨	老	歸
促	風	○	搏	印
露	雨	○	生	衣
空	水	驥	如	彼
往	來	消	息	希

Điện xuân giảng kinh luận,
 Giường ngự vương mùi hoa.
 Bề nam quên lối cũ.
 Non Việt viếng tuần già.
 Án mòn khi gió táp,
 Áo lấm lúc mưa sa.
 Kia kia trời lẫn nước,
 Tin tức biết bao xa.

(Thượng tọa **MẬT THỂ** dịch)

Năm 225 - 226 cũng có một người ngoại quốc, tên là *Kalyāṇaruci* (Thiện Hữu), tới Giao châu (1) dịch kinh Pháp Hoa tam muội (*Saddharmasamādhi sutra*). Dù sao đạo Phật vẫn ở thời kỳ phôi thai. Ngoài mấy vị sư Ấn độ thông chữ Hán dịch kinh, còn không thấy ai dịch cả. Đạo Phật thời ấy chỉ mới phát triển phần hình thức, chứ thực chất thì chưa có ảnh hưởng gì trong nếp sống nhân gian.

Lịch sử đạo Phật Việt nam còn chép buổi sơ khai cả thấy có ba đoàn truyền giáo tại Việt nam :

- Đoàn thứ nhất 3 vị : Minh Viễn, Tuệ Mệnh, Vô Hành.
- Đoàn thứ hai ba vị : Đàm Nhuận, Trí Hoằng, Tăng già bát ma.
- Đoàn thứ ba sáu vị : Vận kỳ, Mộc Xoa, Khuy Sung, Tuệ Diệm, Trí Hành, Đại thặng đẳng.

(1) Sử chép : Khi Sĩ Nhiếp làm thái thú ở Giao châu bộ lạc, năm 203 ông đã xin với nhà Đông Hán đổi Giao chỉ bộ lạc thành Giao châu quận, vua Hán Hiếu đế đã khen Sĩ Nhiếp, trong tờ chiếu có đoạn đáng lưu ý như sau :

«Đất Giao châu là nơi văn hiến sông núi phong phú, của báu, vật lạ, văn vật khá đẹp, nhân tài lỗi lạc. Thường năm thường có tai họa chinh chiến, lâu nay ít có quan đầu mục, thái thú nào xứng đáng có tài, cho nên đất hẻo lánh chưa được thấm nhuần giáo hóa. Nay đặc ủy cho khanh trọng nhiệm, nên tuân theo phong tục họ Triệu, họ Đô lấy ơn nhân tức mà chần giãi dân, không phụ cái tài lương đồng triều đình. Trẫm đề cử khanh làm An viễn tướng quân, phong chức Long đồ đình hầu».

Đương thời Sĩ Nhiếp chấp chính ở nhiệm sở Giao châu thì đạo Phật cũng đã xuất hiện. Chứng minh cho dữ kiện trên, ta hãy đọc đoạn văn của ngài Thông Biện quốc sư trả lời Hoàng Thái hậu (mẹ vua Lý Nhân Tông (1072-1127) nhân dịp bà hội tụ các vị cao tăng trong

(xem tiếp trang 32)

nước về chùa Phổ minh thiết trai nghi cúng dường và vấn đạo. Hôm ấy vào ngày Rằm tháng Hai, mùa Xuân, niên hiệu Hội phong thứ V (1096). Hoàng Thái hậu hỏi về Nguồn gốc đạo Phật Việt nam. Ngài Thông Biện đã trình bày những dữ kiện lịch sử đạo Phật truyền vào Việt nam được rút ra từ nhiều tài liệu đáng tin : « Theo sự tích của pháp sư Đàm Thiên, chính pháp luôn luôn được vua Cao Tổ nhà Tùy ngưỡng mộ, và hoàng hậu đã nói : *«Ta nghĩ đến đạo Từ bi của đức Phật mà không biết làm thế nào để báo đáp ân đức của Ngài. Ta đã làm ở ngôi cao..., ta chỉ muốn đem tất cả tài sức của ta hộ trì Tam bảo (Triratna — Phật Pháp Tăng). Ta đã cho thu thập di hài của chư tăng và đã kiến lập 49 bảo tháp khắp trong nước để làm qui củ cho nhân gian, như là bến sông và chiếc cầu cần thiết cho lũ hành muốn qua sông (nguyên văn : biểu thể tân lương). Ngoài một trăm năm mươi ngôi chùa, ta còn muốn xây thêm nhiều chùa nữa ở khắp xứ Giao châu, vì ta muốn rằng hạnh phúc ngự trị khắp cả thế gian. Giao châu tuy nội thuộc Trung hoa, lại ở quá xa, vậy phải chọn những Sa môn đức hạnh và tài ba để đến vùng đó giáo hóa họ bằng pháp Bồ đề (Bodhi).*

Pháp sư Đàm Thiên liền tâu :

«Xứ Giao châu có đường thông sang Thiên trúc (Ấn độ), khi đạo Phật truyền vào Trung hoa, chưa đến Giang đông, thì người ta đã lập trên hai mươi chế đa (Caitua — Tháp thờ Xá lợi) tại xứ Luy lâu và người ta kể có hơn năm trăm tăng sĩ đọc tụng được mười lăm bộ kinh. Do đó, người ta nói rằng giáo pháp được truyền đến Giao châu trước Giang đông (Trung hoa) vậy».

Theo đó, «người ta thấy rằng đạo pháp ở Giao châu không khác gì ở Trung hoa. Lệnh Bà có tấm lòng thương yêu khắp dân gian và muốn truyền bá giáo pháp ở khắp nơi một cách bình đẳng thì những người truyền giáo không cần thiết, mà thậm nghĩ rằng phải gửi những quan viên đến đó chăm sóc các chùa chiền nơi đó mà thôi».

(Xem tiếp trang 33)

Trong ba đoàn truyền giáo, ta thấy hai đoàn là người Trung hoa trong đó duy có ngài *Tăng già bát ma* là người Trung Á. Đoàn thứ ba, đáng chú ý hơn, vì toàn người Việt nam cả (bốn người ở Giao châu — *Hà nội, Nam định*— và hai người ở Ái châu — *Thanh hóa*). Cả sáu ngài đều đã qua Trung hoa, Ấn độ và đã cầu pháp, dịch kinh.

Sau đó ngài *Vinitaruci* (Tỳ ni đa lưu chi) người nam Ấn độ, năm 574 khi qua Trung hoa không may gặp nạn Châu vũ, đến Hồ nam gặp đệ tam tổ *Seng ts'an* (Tăng Xáng — ngài kế thừa tổ *Houei k'o* (Tuệ Khả) mà vị sáng lập ra *Thiền tông* thứ nhất ở Trung hoa là tổ *Boddhidharma* (Bồ đề đạt ma), từ Ấn độ sang truyền giáo tại đây — được tổ truyền tâm ấn và đến năm 580 thì qua Việt nam trụ trì chùa Pháp vân, Hà đông (Bắc việt). Ngài là thi tổ sáng lập phái *Thiền tông* thứ nhất ở Việt nam.

Cách 14 năm (594) sau, ngài truyền pháp cho Tôn giả *Pháp Hiền* (1) là người Việt nam đầu tiên được truyền tâm ấn. Pháp hệ của giòng *Tỳ ny đa lưu chi* truyền được 19 đời (626-1216) gồm 28 vị tổ kế thừa. Dưới triều đại nhà Lý, vua Lý Thái Tông (1028-1054) vì cảm mến đức hóa của ngài, đã làm bài kệ truy tán như sau :

Sáng tự lai Nam quốc

Văn quân cứu tập thiền

Căn cứ vào phở ký chùa Đại thiên, xã Phù ninh, phủ Từ sơn, tỉnh Bắc ninh thì ta được biết vào thời Sĩ Nhiếp nhậm trị Giao châu đã có hai vị tăng sĩ Ấn độ cùng hiện diện tại đó. Một vị tên là *Khâu đà la* (Ksudra) và một vị tên là *Kỳ vực* (Mārajivaka). Cả hai vị đến Giao châu vào cuối triều Hán Linh đế (168-188). Cũng có thuyết nói là ngài Kỳ vực đến Lạc dương vào năm 294 TL. Như vậy ta có thể tạm kết luận rằng, đạo Phật du nhập Việt nam vào thế kỷ thứ II, III, do những tăng sĩ Ấn độ đã đến Bắc kỳ và lưu lại ở đây truyền bá đạo Phật, và từ đó mỗi ngày thêm lan rộng ra khắp nơi trong nước.

(1) Ngài *Pháp Hiền*, họ Đỗ, người quận Chu diên, tỉnh Sơn tây (Bắc việt).

Ứng khai chư Phật tín
 Viễn hợp nhất tâm nguyên
 Hạo hạo lãng già nguyệt
 Phân phân bát nhã liên
 Hà thời hạnh tương kiến
 Tương dữ thối trùng huyền

創	自	來	南	國
聞	君	久	習	禪
應	開	諸	佛	信
遠	合	一	心	源
皎	皎	楞	伽	月
芬	芬	般	若	蓮
何	時	幸	相	見
相	與	話	重	玄

Mở lối qua nước Việt
 Nghe Ngài hiểu đạo thiền
 Nguồn tâm thông một mạch
 Cõi Phật rộng quanh miền
 Lãng già ngời bóng nguyệt
 Bát nhã nức mùi sen
 Biết được bao giờ gặp
 Cùng nhau kể đạo huyền (1)

(1) Bài thơ trên đây tác giả chép theo nguyên bản trong sách *Việt nam Phật giáo Sử lược* của T. T. Thích Mật Thể. Còn trong sách *Kiến văn Tiểu lục* của Lê Quý Đôn thì chép bài thơ trên, câu thứ nhất là : *Phi tích lai Nam quốc* 飛錫來南國, và câu thứ bảy : *Hà thời tái đắc kiến* 何時再得見. Sách *Đại nam Thiền uyển Truyền đăng Tập lục*, câu thứ bảy lại ghi là : *Hà thời lâm bất kiến* 何時臨不見. Và sách *Văn học đời Lý* của Ngô Tất Tố thì viết : *Hà thời lâm diện kiến* 何時臨面見.

Cách 300 năm sau, khoảng thế kỷ IX, đạo Phật Việt nam lại xuất hiện một phái *Thiền tông* nữa do ngài *Vô Ngôn Thông* từ Trung hoa truyền vào. Ngài đắc pháp với tổ Đại trí Bách Trương, và năm 820 thì qua Việt nam trụ trì chùa Kiến sơ (Bắc ninh), sau truyền pháp cho tôn giả *Cảm Thành* (1). Giòng Thiền này truyền được 15 đời, gồm 40 vị tổ kế thừa mà Tôn giả *Cảm Thành* là sơ tổ của Việt nam thuộc phái *Thiền tông thứ hai* giòng *Vô Ngôn Thông* vậy.

Rút lại đạo Phật Việt nam từ thời Bắc thuộc lần thứ II qua thời đại Lý Nam Đế và suốt thời Bắc thuộc thứ III tuy có phát triển nhưng chưa được thịnh hành như các triều đại Đinh, Lê, Lý, Trần sau này.

— ĐẠO PHẬT DƯỚI THỜI TỰ CHỦ NHÀ ĐÌNH (968-980) VÀ TIỀN LÊ (980-1009)

Khi Đinh Tiên Hoàng dẹp xong loạn Thập nhị Sứ quân, thống lĩnh sơn hà, định lại việc triều chính, nhà vua liền nghĩ đến việc chỉnh đốn hàng ngũ giáo hội và định phẩm trật cho các Tăng sĩ lỗi lạc vào hàng thái miếu, nên đã tặng chức « Khuông Việt thái sư » cho pháp sư *Ngô Chân Lưu*, chức « Tăng lục đạo sĩ » cho pháp sư *Trương Ma Ny* và pháp sư *Đặng Huyền Quang* làm « Sùng chấn uy nghi »,

Về sinh hoạt chính trị, văn học trong nước lúc bấy giờ đều do các bậc Tăng già hữu học nhận lãnh trông coi. Đạo Phật Việt nam được vương triều công nhận kể từ nhà Đinh về sau vậy.

Sau nhà Đinh là nhà Tiền Lê, các Tăng sĩ vẫn được trọng đãi vua Lê Đại Hành đã triệu thỉnh *Khuông Việt thái sư* làm cố vấn

(1) Trong sách *Việt nam Văn học sử cương* của Đào Duy Anh lại viết là Lạc Thuận.

quốc sư và *Pháp Thuận thuyền sư* (1) thì lo việc ngoại giao; đồng g thời triều đình cũng cho thiết lập tự viện và sai sứ là các ông Minh Xưởng và Hoàng Thành Nhã sang Trung hoa thỉnh Đại tạng kinh. Đây là lần đầu tiên sai sứ thỉnh kinh.

Năm Thiên phúc VII (986), (2) nhà Tống sai sứ là Lý Giác sang nước ta, vua sắc ngài Khuông Việt thái sư giữ việc ngoại giao đề ứng tiếp với sứ giả. Còn *Pháp Thuận thuyền sư* thì cải trang làm chú chở đồ cho sứ giả. Tình cờ lúc ấy có đòⁱ ngỗng bơi trên mặt nước, Lý Giác tức cảnh ngâm thơ :

Nga nga lưỡng nga nga

Ngưỡng diện hướng thiên nha

鵞 鵞 兩 鵞 鵞

仰 面 向 天 涯

(Song song ngỗng một đôi

Ngửa mặt ngó ven trời).

Chú lái đò — tức *Pháp Thuận thuyền sư* cải trang — liền ứng khẩu :

Bạch mao phô lục thủy

Hồng trạo bãi thanh ba

白 毛 鋪 綠 水

紅 棹 擺 青 波

(Lông trắng phơi giòng biếc

Sóng xanh chân hồng bơi).

(1) Ngài là tác giả cuốn *Bồ tát hiệu sám hối văn*. 菩薩號懺悔文

(2) *Việt nam Văn học* của Nghiêm Toản, trang XXIV có viết : « Nhà Tống sai sứ là Lý Giác sang nước Việt, trong nước không có ai là nho học lỗi lạc nên vua phải nhờ hai vị *Pháp Thuận* và *Khuông Việt* ra tiếp, hai vị cùng Tống sứ làm thơ xướng họa. Tống sứ cũng phải phục tài. Vậy chữ Hán truyền vào Việt nam đã từ lâu nhưng trong mười thế kỷ Bắc thuộc cho đến ba triều độc lập Ngô, Đinh, Lê, nho học chưa đào tạo được một nhân tài bác học nào ; người giỏi lại xuất hiện ở Thiên môn . . . »

Sứ giả nghe rồi lấy làm ngạc nhiên và kính phục, không ngờ nước Việt lại có lắm nhân tài đến thế.

Qua những lần tiếp đãi lịch thiệp của một nhà sư (tức Khuông Việt thái sư đại diện cho triều đình) đối với sứ giả một nước lớn là Trung hoa, Lý Giác càng lúc càng tỏ ra kính trọng vua nước ta, nên trước khi về nước ông có để lại bài thơ :

*Hạnh ngộ minh thời tán thịnh du
Nhất thân lưỡng độ sứ Giao châu
Đông đô tái biệt tâm ưu luyến
Nam việt thiên trùng vọng vị hưu
Mã đạp yên vân xuyên lãng thạch
Xa từ thanh chương phẩm trường lưu
Thiên ngoại hữu thiên ưng viễn chiếu
Khê đàm ba tịnh kiến thêm thu*

幸	遇	明	辰	贊	盛	猷
一	身	兩	度	使	交	州
東	都	再	別	心	尤	戀
南	越	千	重	望	未	休
馬	踏	煙	雲	穿	浪	石
車	辭	青	嶂	泛	長	流
天	外	有	天	應	遠	照
溪	潭	波	靜	見	蟾	秋

Thượng tọa Mật Thê đã dịch bài thơ ấy ra tiếng Việt như sau :

May gặp minh quân giúp việc làm
Một mình hai lượt sứ miền Nam
Mấy phen qua lại lòng thêm nhớ
Muôn dặm non sông mắt chứa nhàm

Ngựa đạp mây bay qua suối đá
Xe vòng núi chạy tới giòng lam
Ngoài trời lại có trời soi sáng
Vầng nguyệt trong in ngọn sóng đầm.

Câu thứ bảy của bài thơ tác giả có ý xưng tụng vua nước Việt cũng như vua của họ.

Một hôm triều đình thiết tiệc đãi sứ thần nhà Tống khi sắp sửa về nước, Khuông Việt thái sư có làm thay cho vua Đại Hành một bài vận văn tiễn hân, lấy tên là «*Tống vương lang qui*». Bài văn ấy được coi là cổ nhất nước ta, nguyên văn như sau :

*Tương quan phong hào, cam phạm trương
Thần tiên phục để hương
Thiên lý vạn lý thiệp sương nương
Cửu thiên qui lộ trường
Nhân tình thâm thiết đối lý trường
Phan luyện sứ tinh lang
Nguyện tương thâm ý vị Nam cương
Phân minh tấu ngã hoàng*

祥	光	風	好	錦	帆	帳
神	仙	復	帝	鄉		
千	里	萬	里	涉	滄	浪
九	天	歸	天	長		
人	情	慘	切	對	離	別
攀	戀	使	星	郎		
願	將	深	意	爲	南	疆
分	明	奏	我	皇		

Trời lành, gió thuận, buồm gấm trương
Thần tiên về để hương

Ngàn trùng vượt sóng bể mênh mang
 Đường xa mấy dặm trường
 Cạn tình thăm thiết chén ly sương
 Cam tay sử, lòng càng . . .
 Nhờ đem thâm ý người nam cương
 Phân minh tấu Thượng hoàng (1)

Bản dịch của Hoàng Xuân Hãn

(1) Trong sách Văn học đời Lý của Ngô Tất Tố thì cho bài văn trên là của Đỗ Thuận thuyên sử, và tác giả đã dịch như sau :

Trời quang, gió thuận, buồm giương
 Thần tiên chốc đã giục đường bằng lái
 Mênh mông muôn dặm bể khơi
 Lối về trong bóng chín trời xa xa
 Bâng khuâng trước chén quan hà
 Mến ai, lòng những thiết tha nỗi lòng
 Xin ai vì cõi Nam trung
 Rõ ràng giữ lại mặt rồng trước sau.

(Trích sách dẫn thượng)

Còn sách *Việt nam Cổ văn học Sử* của Nguyễn Đồng Chi, trang 102 thì lại chép là :

Tường quang phong bảo cầm phàm trương
 Viễn vọng thần tiên phục đế hương
 Vạn trùng sơn thủy thiệp sương nương
 Cửu thiên qui lộ trường
 Tình thăm thiết đối ly trường
 Phan luyện sử tình lang
 Nguyên tương thâm ý vị Nam cương
 Phân minh tấu ngã hoàng

Và dưới đây là bản dịch của Phạm Quỳnh :

Trời sáng sửa, gió hiu hiu, giương cánh buồm gấm
 Xa trông cõi thần tiên, trở lại chốn đế hương
 Sơn thủy nghìn trùng, vượt bể khơi
 Đường về xa biết mấy
 Tình thăm thiết, đối chén rượu ly trường
 Đem lòng quyến luyện sử tình lang
 Xin đề ý xem xét cõi biên cương này
 Rồi phân minh tâu với Hoàng đế ta.

Và *Việt sử Tiêu án*, của Ngô Thời Sĩ ghi bài văn trên chép gần đúng như sách *Việt nam Cổ văn học Sử*, duy câu thứ 7 lại viết là :

願將深意○達方

Pháp Thuận thuyền sư được Lê triều tôn trọng như một bậc quốc sư. Nhà vua thường hỏi ngài về những việc binh trị quốc gia và ngôi cửu ngũ dài vẫn ra sao ? — Thuyền sư chỉ nghiêm nghị đáp :

*Ngôi nước như giây quần
Trời Nam mở thái bình
Trên điện không sinh sự
Đáy đó dớt đao binh (1)*

Thuyền sư là pháp hệ thứ X của phái *Tỳ ny la lưu chi*. Để tưởng niệm ơn đức các bậc tiền bối, trong công cuộc xây dựng quốc gia hùng mạnh, *Lê Quý Đôn* đã có thơ truy tặng các ngài.

*Sư Thuận thi ca
Tống sử kinh di
Chân Lưu từ điệu
Danh chấn nhất thời*

師	順	詩	歌
宋	使	驚	異
真	流	詞	調
名	振	一	辰

Câu Thơ Lạc Thuận,
Sứ Tống khen hay.
Bài ca Chân Lưu,
Nổi danh một thuở.

(1) Phiên âm nguyên bản chữ Hán :

Quốc tộ như đằng lạc
Nam thiên lý thái bình
Vô vi cư điện các
Xử xử tức đao binh

國	祚	如	藤	絡
南	天	裏	太	平
無	爲	居	殿	閣
處	處	息	刀	兵

Các vị Thuyền sư, Quốc sư Việt nam đã đóng góp không nhỏ cho công trình dựng nước, giữ nòi ; các ngài đã khai hóa nền văn học quốc gia, đã giáo hóa nhân dân trên tinh thần Từ bi Giác ngộ và Giải thoát. Do đấy, Việt nam đã thoát được ách thống trị của Bắc phương, giành lại quyền Độc lập, Tự chủ kéo dài hơn năm thế kỷ, kể từ nhà Đinh trở về sau (968-1506).

— ĐẠO PHẬT THỜI ĐỘC LẬP NHÀ LÝ (1010-1225).—

Người có công lớn với dân tộc, trong thời đại này, phải kể đến Lý Thái Tổ, tức *Lý Công Uẩn* một vị anh quân xuất thân từ cửa Phật. Khi hoàng đế Thái Tổ mới lên ngôi vương quyền, việc trước tiên — *nư lịch sử ghi*— là ngài cùng với Quốc sư *Vạn Hạnh* và mưu sĩ *Đào Cam Mộc* hoạch định một chính sách Hưng Quốc An Dân.

Đối với đạo Phật thì triều đình hết sức sùng kính. Ở thủ đô Thăng long cũng như khắp nơi trong nước, nhà vua khuyến nhân dân xây chùa, dựng tháp, đồng thời sai sứ sang Trung hoa (nhà Tống) thỉnh Đại tạng kinh. Chính Lý Thái Tổ cũng rất chú trọng học hỏi, thực hành chính pháp, và ngài còn cho thỉnh các vị thuyền sư nổi tiếng thời bấy giờ, có các ngài *Đa Bảo* (1) (phái Vô ngôn thông) và ngài *Vạn Hạnh* (2), một vị Tăng kiều mẫu Việt nam (phái Tỳ ni đa lưu chi), là những người trực tiếp giúp việc hành chính và ngoại giao cho vương triều.

(1) Ngài *Đa Bảo* không rõ họ và quê quán ở đâu, chỉ biết ngài là đệ tử của Khuông Việt thái sư, trụ trì chùa Kiến sơ, làng Phù đồng, tỉnh Bắc ninh.

(2) Ngài *Vạn Hạnh*, họ Nguyễn, quê ở Cổ pháp (nay là làng Đình bản, phủ Từ sơn, tỉnh Bắc ninh).

Lê văn Siêu, tác giả sách *Văn minh Việt nam* đã viết về ngài *Vạn Hạnh* như sau :

« ... Người ấy thì phải có công nghiệp, mà công nghiệp này nhất định có người ấy mới làm nổi ! Bởi người đã thức cảm hơn ai hết, sự áp bức của nền văn hóa ngoại lai còn nguy hiểm gấp bội sự áp bức về chính trị, nên người đã nêu cao ngọn cờ độc lập văn hóa.

(xem tiếp trang 42)

Vua Lý Nhân Tông (1027-1127) (1) đã làm bài thơ truy tán ngài rằng :

Vạn Hạnh dung tam tế
 Ứng phù cổ sấm thi
 Hương quan danh Cổ pháp
 Trụ tích chấn vương kỳ

萬 行 融 三 際
 應 符 古 識 詩
 鄉 關 名 古 法
 柱 錫 鎮 王 畿

Thuyền sư học rộng bao la
 Giữ gìn hợp pháp sấm ra ngoài lời
 Quê hương Cổ pháp danh ngời
 Tháp bia đứng vững muôn đời đế đô

T. T. Mật Thể dịch

«... Trận đánh quân Nam Hán của Ngô Quyền ở Bạch đằng giang chỉ là một chiến công gieo ảnh hưởng trong một thời gian ngắn để sau này phải có những trận đánh tiếp của Trần Quốc Tuấn, của Lê Lợi, của Nguyễn Huệ. Những trận đánh về văn hóa của Sư Vạn Hạnh đã là trận đại thắng gieo ảnh hưởng muôn đời về sau này cho con cháu Rồng Tiên.

«... Sư Vạn Hạnh đã giàn một mặt trận văn hóa bao la trong cả không gian lẫn thời gian, khiến không một tư trào văn hóa ngoại lai nào có thể làm dân tộc Việt nam quên để quay theo ».

(Sách dân thượng, trang 87, 88)

(1) Năm 1119, vua Nhân Tông trước khi thân chinh động Ma sa, có hội dân nước ăn thề ở sân rồng và truyền hịch như sau :

«Trẫm tuân theo cái nghiệp của tổ tông, trùm cả thương sinh, xem dân muốn họ ở bốn biển đều như con đẻ, cho nên cỗi xa mền điều nhân mà khoan phụ, phương ngoài mộ lòng nghĩa mà sang cống.

«Vả chẳng dân động Ma sa ở trong bờ cõi nước ta, viên Động trưởng Ma sa dòi dòi làm phiên thần cho ta. Ngốc thay là viên Tù trưởng hèn, bổng chốc phụ lời ước hẹn của cha ông nó, quên cả việc tuế cống, ấy là trái mất lệ thường của triều đình. Trẫm mỗi lần nghĩ đến việc này thật là bất đắc dĩ. Đến nay Trẫm tự làm tướng đánh chúng nó.

«Hỡi các tướng sủng và sáu quân, các ngươi phải hết lòng vâng theo mệnh lệnh của Trẫm».

(xem tiếp trang 43)

Và cách đó khoảng trên dưới 60 năm, ngài Hòa thượng Thảo Đường, người Trung hoa sang truyền đạo Phật ở Việt nam (1), trụ trì chùa Khai quốc tại thành Thăng long tức Hà nội ngày nay, đệ tử theo học rất đông, trong số có cả nhà vua là Lý Thánh Tông cũng xin thụ giáo và được ngài ấn ký. Từ đấy, đạo Phật Việt nam có thêm một phái *Thiền tông thứ III, phái Thảo Đường*.

Giòng Thiền Thảo đường (1056-1205) truyền được 5 đời, Gồm 19 vị đặc pháp, chứng thánh quả.

(朕遵一祖二宗之業，奄有蒼生視四海兆
姓之民。均如赤子，致異域懷仁而款附，殊
方慕義以來賓。且麻沙洞丁生於吾之境
土，而麻沙洞長世作子之藩臣，蠢爾庸首
忽負先臣之約。忘其歲貢乃缺故典之常
朕每思之，事非得已。其以今日朕將討之，
咨爾將師六軍各盡汝心，咸○朕命)。

Việt nam cổ văn học sử, trang 144

(1) Dưới thời Lý Thánh Tông, năm kỷ dậu (1069) nhân khi nhà vua đi đánh Chiêm thành về, có bắt được vua nước ấy là Chế Củ và nhiều lính làm tù binh. Trong số các tù binh có ngài Hòa thượng Thảo Đường.

Sử chép : vì chính sách khoan dung của triều đình lúc bấy giờ, có một trong những tù binh được nhà vua trọng dụng cho làm chức quản hầu. Nhân một hôm vị Tăng lục đi vắng về, chợt nhìn vào bản «ngũ lục» của mình bị một tù binh sửa chữa lại cả. Ngài hoảng sợ đem tấu sự trình tấu vua. Nhà vua cho đòi tên tù binh ấy lại để hỏi, thì y ứng đối rất thông, luận về những yếu lý đạo Phật rất tinh tường, chính kiến. Hỏi ra thì đó là một vị thiền sư người Trung hoa sang truyền đạo ở Chiêm thành, chẳng may bị bắt làm tù binh. Vị thiền sư ấy chính là ngài, Hòa thượng Thảo Đường. Khi biết rõ chuyện nhà vua liền sắc phong ngài làm Quốc sư và cho mở đạo trường giảng pháp bảo tại chùa Khai quốc trong thành Thăng long.

Đạo Phật lúc này đã cực thịnh. Đời Lý Nhân Tông có rất nhiều bậc thuyền sư bác học, như các ngài : VIÊN CHIẾU (1), NGỘ ẮN (2), MINH KHÔNG (3), THÔNG BIỆN (4), BẢO GIÁM (5), VIÊN THÔNG (6), HUỆ MINH (7), MÃN GIÁC (8) KHÁNH HỖ (9) v.v... Các ngài đã chú thuật rất nhiều kinh sách làm vẻ vang cho đạo Phật Việt nam.

(1) Ngài Viên Chiếu họ Mai, quê ở huyện Long đàm, tu tại chùa Tiêu sơn rất hiểu phép «Tam quán» trong kinh Viên giác và viết các cuốn:

- *Dược sư thập nhị nguyện văn*
- *Tấn viên Giác kinh*
- *Thập nhị Bồ tát ưu hạnh tu chứng đạo tràng*
- *Tham đồ biểu quyết*

Đó là những tác phẩm giá trị đầu tiên trong những tác phẩm luận giải về kinh điển đạo Phật nước ta.

Tác giả sách *Văn học đời Lý* đã viết về ngài như sau :

«Ông có soạn ra Mười hai bài văn cầu nguyện Dược sư, vua Nhân tông nhân khi sai sứ sang Tàu, có đệ bản giấp đưa vua Triết tông nhà Tống. Các pháp sư ở chùa Tường quốc bên Tàu, coi những bài ấy đều phải sợ phục, không thay đổi được một chữ nào». Còn trong sách *Việt nam cổ văn học sử* thì cho «đây mới thực là Bụt sống tức chỉ ngài Viên Chiếu thuyền sư xuất hiện ở phương Nam mới lời nói ra thành kinh thế này».

(2) Ngài Ngộ Ắn, họ Đàm, quê làng Kim bài, huyện Thanh oai, tỉnh Hà đông, tu tại chùa Long ân, xướng ra thuyết « Tam ban » tức là « lấy thân làm Phật, lấy miệng làm Pháp, lấy tâm làm Thiền. Ngài lại giải rằng : tuy chia làm Ba, mà kỳ thực chỉ có Một ». Ví như nước ở ba ngọn sông, mỗi xứ gọi mỗi tên ; tên tuy khác mà chất nước thì không khác » « Tại thân vi Phật, tại khẩu vi Pháp, tại tâm vi Thiền. Tuy thị Tam ban, kỳ qui tác nhất. Dụ như tam giang chi thủy, tùy xứ lập danh ; danh tuy bất đồng, thủy tính vô dị : 在身爲佛在口爲法在心爲禪雖是三者其歸則一喻如三江之水隨處立名名雖不同水惟無異.

Trích Đại nam Thiền uyển Truyền đăng tập lục.

(3) Ngài Minh Không, họ Nguyễn, quê làng Đàm xá, tu ở chùa Thiên phúc, thụ giáo với ngài Từ Đạo Hạnh thuyền sư. Tục truyền đời nhà Lý, Thần Tông năm 1156, mắc bệnh nan y, tâm thần rối loạn, ngày

(xem tiếp trang 45)

đêm gằm thét như hùm mà người thì mọc lông trông rất ghê sợ ! Các lương y trong nước đều phải bó tay. Một hôm các trẻ em trong dân gian đồng loạt vỗ tay hát những câu :

*Tập tâm vông ! Tập tâm vông !
Có ông Nguyễn Minh Không
Chữa được Thần lông hoàng đế.*

Triều đình nghe tin liền cho bách quan đi dò hỏi, và rước được ngài về kinh. Mọi người trong triều thấy ngài mặc quần nâu, áo vải què mùa thì tỏ vẻ khinh khi, ngờ vực. Thấy thế, ngài lấy một cây đinh dài năm tấc đóng vào cột mà bảo :

— Ai nhổ được đinh này mới chữa được bệnh Thiên tử. Nhưng không ai nhổ được, ngài chỉ mới đưa nhẹ ngón tay thì đinh đã bật ra ngoài. Mọi người từ đấy sinh ra kính phục. Rồi, khi vào thăm bệnh vua, ngài thét lớn :

— «Đại trượng phu đứng đầu muôn dân, trị vì bốn bề, sao lại làm cách cuồng loạn thế ?»

Vua Thần Tông trong cơn mê, nghe tiếng thét thì giật mình kinh hãi, không còn lông lên như trước nữa, ngài Minh Không liền truyền đun sôi một vạc nước và bỏ chiếc đinh ban nãy vào trong đó làm phép, sau đem ra tắm cho vua, thì bao nhiêu lông đều rụng hết và bệnh cũng khỏi dần.

Sau vua Thần Tông phong ngài chức Quốc sư ăn lương vạn học. Ngài mở trường dạy học. Số đệ tử có hàng ngàn. Đến triều Anh Tông (1141) thì ngài hóa. Hiện nay ở làng Võng thị (vùng Bưởi trên bờ hồ Tây Hà nội) có đền thờ Ngài.

(4) Ngài *Thông Biện*, họ Ngô, người ở Đan phượng (Hà đông), trú trì chùa Phổ minh, huyện Từ liêm, đệ tử ngài Viên Chiếu thuyền sư (xin xem lại chú thích ở trên).

(5) Ngài *Bảo Giám*, họ Kiều (không rõ quê quán ở đâu), thụ giới với ngài Trưởng Lão thuyền sư, là một nhà nho uyên áo, viết chữ rất đẹp. Những bộ kinh lớn như Pháp hoa, Bảo tích... đều do tay ngài viết, sau khắc mộc bản và in thành bộ,

(6) Ngài *Viên Thông*, họ Nguyễn, quê ở Nam định, tu tại chùa Quốc ân. Năm thứ IV niên hiệu Đại định (1143), ngài được phong làm Quốc sư. Có lần vua Thần Tông hỏi ngài về trị loạn hưng vong. Ngài liền tâu: «Thiên hạ cũng như một đồ vật để nó vào nơi yên thì yên, vào nơi nguy thì nguy, cốt trông ở chỗ sở hành của nhà vua, nếu có cái đức hiếu sinh thấm vào lòng dân thì dân yêu như cha mẹ, ngóng như trời trăng : ấy là đặt thiên hạ vào nơi yên đó... Lại trị và loạn ở tại trăm quan,

được người thi trị, mà không được người thi loạn. Tôi trải xem các bậc đế vương đời trước, chưa có khi nào không dùng bậc quân tử mà hưng, không dùng bậc tiểu nhân mà vong...»

Ngài là tác giả những bộ sách :

- Chư Phật tích duyên sự (30 chương)
- Hồng chung văn bia ký
- Tăng già tạp lục (50 chương)
- Viên Thông tập (gồm có hàng nghìn bài thơ).

(7) Ngài Huệ Minh, họ Lâm, người làng Đông phù liệt, huyện Thanh tri, tỉnh Hà Đông (BV), theo học với ngài Định Tuệ thuyền sư, và chuyên tu thuyền quán. Phần đông các vương công, sĩ thứ thuở ấy đều là học trò của ngài. Vua Thánh Tông phong ngài làm Tả nhai tăng đồ thống. Những tác phẩm do ngài biên soạn gồm có :

- Pháp sư trai nghi
- Đạo tràng khánh tán tân văn

Trong sách *Kiến văn tiểu lục*, Lê Qui Đôn có nhắc đến cuốn «Đạo tràng khánh tán tân văn» mà ông thu nhặt được ít bài minh và bia và có câu phê bình rằng : «Văn đời Lý ra dùng lối biên ngẫu có nhiều vẻ đẹp sánh được với thể văn đời Đường».

(8) Ngài Mãn Giác, họ Nguyễn., người làng An cách, là một vị tăng trung niên, đạo hạnh, con một đại thần, và được vua Nhân Tông và Linh nhân thái hậu rất kính trọng. Ngài thụ giáo với Quảng Trí thuyền sư, và sống một cuộc đời cao ần. Trước khi tịch, ngài có viết bài kệ «Thị chúng» đề răn dạy các đệ tử. Nguyên văn :

*Xuân khứ bách hoa lạc,
Xuân đáo bách hoa khai.
Sự trục nhãn tiền quá,
Lão lộng đầu thương lai.
Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận,
Đình tiền tạc dạ nhất chi mai.*

春	去	百	花	落		
春	到	百	花	開		
事	逐	眼	前	過		
老	從	頭	上	來		
莫	謂	春	殘	花	落	盡
庭	前	昨	夜	一	枝	梅

*Xuân trôi, trăm hoa rụng,
Xuân đến, trăm hoa cười.
Trước mặt, việc đi mãi,
Trên đầu, già đến rồi !
Đừng tưởng xuân tàn hoa rụng hết,
Đêm qua, sân trước, một cành mai.*

— Ngô Tất Tố dịch —

Bài kệ trên cho ta thấy : Sự vật trong vũ trụ đều là huyễn hóa ; không có gì vĩnh cửu. Giống như hoa mùa xuân : sớm nở tối tàn. Đời người cũng vậy. Tuy nhiên, đừng tưởng rằng : hễ khi xuân tàn, các loại hoa đều phải rụng cả ; Mà sự thật một cành mai đã nở hoa trong đêm qua giữa lúc cảnh trời băng tuyết. Những người tu hành ngộ đạo khi đã vượt thoát ra ngoài cuộc đời sinh hóa, cũng giống như cành mai ấy.

(9) Ngài *Khánh Hỷ* (họ Nguyễn, người làng Cổ giang, quận Long biên, tu ở chùa Chúc thánh và là đệ tử Bảo Tịch thiền sư. Ngài là người thông kinh bác lãm, khắp thiên hạ không một ai lại không biết tên ngài. Tiếng đồn tới kinh, vua Anh Tông cho mời ngài vào cung vấn đạo. Nhận thấy sự ứng đối lưu loát thì nhà vua sinh lòng cung kính, nên tấn phong ngài lên ngôi Tăng thống để giữ gìn mối đạo nơi Thiên gia, và làm cương lĩnh cho chúng nhân có chỗ sở y.

Ngài là tác giả cuốn *Ngộ Đạo Ca Thi Tập*, nhưng nay chỉ còn lại có một bài. Nguyên văn :

*Lao sinh hưu vấn sắc kiêu không
Học đạo vô qua phóng lỗ lông
Thiên ngoại mệnh tâm nan định thể
Nhân gian thực quế khởi thanh lung
Cần khôn tận thị mao đầu thượng
Nhật nguyệt bao hàm giới tử trung
Đại dụng hiện tiền, quyền tại thủ
Thùy tri phạm thánh dữ tây đông*

Xét ra đạo Phật nước ta đời nhà Lý thịnh nhất. Trong 215 năm, trải tám đời, vua nào cũng sùng tín đạo Phật. Chính đời Lý đã mở khoa thi để chọn nhân tài, và hầu hết quốc dân là tín đồ đạo Phật. Nền văn hóa quốc gia do đấy mà tiến triển một cách tốt đẹp tột bậc. Các bậc hiền thần như *Lý Thường Kiệt* (1).

勞	生	休	問	色	兼	空
學	道	無	過	訪	祖	宗
天	外	覓	心	難	定	體
人	間	植	桂	豈	成	叢
乾	坤	盡	是	毛	頭	上
日	月	包	含	芥	子	中
大	用	現	前	拳	在	手
誰	知	凡	聖	與	西	東

Cõi trần chi kể sắc cùng không,
 Học đạo thì theo phép tổ tông.
 Tâm ngoài trời dễ tìm đâu thấy
 Quế cung trăng há xuống đây giồng.
 Nhật nguyệt thu vào trong hạt cải,
 Càn khôn hiện giữa lỗ chân lông.
 Đại dụng sao cho tay nắm chắc,
 Nào ai thánh trí, ai phạm dòng.

(Đỗ Nam Tử dịch)

(1) *Lý Thường Kiệt* (dưới triều Nhân Tông), năm 1072, vâng chiếu chỉ nhà vua, mang quân sang đánh Khâm châu và Liêm châu (tỉnh Quảng đông). Còn đạo quân của Tôn Đản thì đánh lấy Ung châu (tỉnh Quảng tây). Cả hai nơi quân ta đều thắng. Sau, Tống triều định đánh báo thù nên năm 1076 hợp cùng với nước Chiêm thành và Chân Lạp đem quân sang đánh nước ta; lại một phen nữa quân nhà Tống bị thua trận ở sông Như nguyệt (Bắc ninh). Sử chép: trận đánh này lớn lắm. Quân ta bị thua. Lý Thường Kiệt đã hết sức chống giữ. Nhưng lại sợ quân mình cõng ngã lòng chẳng, ông liền đặt ra câu chuyện nói là có thần nhân cho bốn câu thơ:

Tô Hiến Thành (1) đều là nhân tài lỗi lạc, đã làm vẻ vang cho đất nước mà hậu thế phải ghi ơn công đức. Nhưng cuối đời nhà Lý, đạo Phật phải đình đốn, nhân tài trong các tông phái hầu như đã kém sút...

(Còn nữa)

THÍCH ĐỨC NHUẬN

*Nam quốc sơn hà Nam đế cư,
Tiệt nhiên định phận tại thiên thư.
Như hà nghịch lỗ lai xâm phạm,
Nhữ đẳng hành khan thủ bại hư.*

南 國 山 河 南 帝 居
截 然 定 分 在 天 書
如 何 逆 虜 來 侵 犯
汝 等 行 看 取 敗 虛

Tạm dịch.— Sông núi nước Nam của người Việt nam,
Phận định rõ ràng trong sách trời là thế.
Lũ giặc há không thấy sao ? dám cả gan tới đây quấy
nhiều !

Hãy coi chừng, kẻo thất bại ôm hận lúc trở về.

Quân lính nghe đọc xong bài thơ thì lòng thêm phấn khởi, quyết đánh thắng quân xâm lăng nhà Tống. . .

(1) *Tô Hiến Thành* làm chức Thái úy dưới triều vua Anh Tông.

Ông đã từng giúp triều đình dẹp giặc Lào. Sau ông được nhà vua phong tước Thái phó Bình chương quân quốc trọng sự.

Friedrich Nietzsche
BUỔI HOÀNG HÔN
của
NHỮNG THẦN TƯỢNG
hay

Làm Cách Nào Triệt Lý với Cây Búa ?

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

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

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

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

Đây là cuộc Tuyên Chiến Vĩ Đại.

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

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

HỒNG HÀ

Phát hành đầu tháng 10 năm 1970

THƠ

• VŨ PHAN LONG • NGỌC THÙY KHANH •
TRẦN THOẠI NGUYỄN • LÊ NGHỊ •
HOÀNG ĐÌNH HUY QUAN

giữa lòng thu vang

dưới trời sâu ta sóng soài bờ ngựa
giữa giá băng chân cánh động côn trùng
cõi đời xa khóm thiên hà rẩy lửa
sao đi về trên giòng biếc thu rung

con sông lặng bỗng vỗ về tiếng hát
gió miên man hoa lá khúc hòa thanh
em đứng đó, ô ngày xưa thơm ngát
vào tàn phai làm quạ rắn sao đành

thân mục nát nghe nửa vời bờ ngõ
máu đầy môi và rên xiết đầy hôn
em xa quá ôi tay nào nâng đỡ
mộng se màu kìa chôn cũ ai hôn

VŨ PHAN LONG

phù du

phù du xoay mộng uyên nguyên
 ta đem vân nguyệt xuống truyền nhân gian
 biển dâu oan nhập miên man
 tan hoang hồn phách trăm ngàn chiêm bao
 hư không đá vọng ghen ngào
 vô vãn nổi mộng bay vào giấc hoa
 tà dương xa cách lệ hòa
 chon von bên lục nhật nhòa đam mê.

người về

bên ngoài nảo nuốt âm vang
 cõi trong ma quái hai hàng âm u
 người về man rợ phù du
 tôi ôm tuyệt vọng mịt mù hôm nay.

xa nhau

đưa người về giữa đêm thu
 đưa ta vào cõi mịt mù gió sương
 nhớ chiều dưới rặng thùy dương
 bây giờ ta xuống biên cương ngậm ngùi

NGỌC THÙY KHANH

chiều vạn hoa

chiều sương tỏa bóng quê người
vườn cam lồ nở ngát đôi vạn hoa
tôi nằm uông cạn châu sa
lòng căng áo lụa xếp tà huy bay
nghe hơi đất tận diệu tỳ
mộng nghiêng trái nhạc xuống bờ cỏ sương
ở đây nắng cũ bạch dương
chiều ơi ! mây ngã mây cuồng phiêu linh

chiều không

đứng nhìn bóng phượng bên chiều
chiều ơi ! chiều đại ! chiều xiêu ngã lòng
chiều vàng ! chiều trắng ! chiều không
ồ, tôi đứng hát giữa mộng mênh chiều

bướm lạ

triệu con trăng khóc tang mùa
tôi nằm tuyết huyết bên chùa động chuông
có con bướm hiện dị thường
gáy liên thiên đảo hoang đường nửa đêm
ngán ngán hồn vỡ thơ điên
ồ, con bướm lạ đây tiên tri đời

TRẦN THOẠI NGUYỄN

ngựa tung

lao xao lá gió trong chiều
vàng gieo trên vũng tiêu điều bãi xa
ngựa tung sau cỏi quan hà
áo ngân màu máu ráng pha tuyết vờ

LÊ NGHI

chim của vườn niên thiếu

tôi vừa cắn giọt máu tươi
hôm qua nằm mộng thấy người thiếu niên
kể rằng, ngày ấy vườn chim
có tôi hót mãi cho tim máu hồng
kể rằng, ngày ấy vườn thơm
có tôi nằm giữ thì thầm với chim
kể rằng, ngày ấy vườn tim
có tôi chim nhỏ nhảy chuyển cây xưa.

HOÀNG ĐÌNH HUY QUAN

ĐỀ TIẾN ĐẾN VIỆC MÁY MÓC HÓA CÔNG TÁC DỊCH THUẬT

Góp ý kiến với Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

○ LÊ MẠNH THẤT



G Ầ N đây, tỳ kheo Thích Minh Châu trong một bài báo đăng trên tạp chí này nhan đề «*Thử tìm một đường hướng giáo dục cho Cao đẳng Phật học viện*» đã bàn đến một số vấn đề liên quan tới việc giáo dục tăng ni của nền Phật giáo nước ta, trong đó tác giả đã vạch ra một số những nhu cầu, mà một nền giáo dục tăng ni Phật giáo ngày nay đã đáp ứng. Trong những nhu cầu ấy, nhu cầu phiên dịch tam tạng kinh điển ra Việt văn đã không những bao hàm một ý nghĩa trọng đại đối với Phật giáo Việt nam và Phật giáo đồ Việt nam, mà còn bao hàm một ý nghĩa rất trọng đại đối với nền giáo dục Việt nam và người Việt nam. Nói là trọng đại và rất trọng đại, bởi vì hiện nay ở miền Nam này đa số những người có trách nhiệm đại học không những không đứng



lên chủ trương những tạp chí khoa học kỹ thuật nhằm làm nơi chốn công bố những thành quả nghiên cứu khoa học kỹ thuật cho nhân dân ta trong tiếng mẹ đẻ của họ và chỉ bằng lòng đi công bố chúng qua những tạp chí khoa học ngoại quốc trong những ngôn ngữ ngoại quốc xa lạ với người Việt nam và sinh viên, học sinh Việt nam, mà còn không thực sự đóng góp vào việc làm phong phú tiếng nước ta qua việc dịch thuật những sách vở ngoại quốc, nhất là những sách vở khoa học và kỹ thuật. Họ chỉ bằng lòng viết ra những luận văn tiếng Pháp tiếng Anh một cách rất thông thạo như một số cha ông họ trước đây đã lấy làm hãnh diện trong việc đọc thuộc lòng những sách vở tiếng Trung quốc và viết ra những văn chương thi phú tiếng Trung quốc một cách hoa mỹ. Nguy hiểm hơn nữa, họ lại là những người có công tác đào tạo ra những người Việt nam có giáo dục, và như vậy, nếu cái đà viết và nghĩ theo ngoại quốc này cứ tiếp tục, những người Việt nam có giáo dục mới này lại bước theo vết chân họ, viết và nghĩ theo ngoại quốc, và lại đi công bố những thành quả nghiên cứu khoa học của họ qua những tạp chí ngoại quốc, như cha anh họ đã làm, thế thì chẳng bao lâu nữa tiếng nước ta, tiếng nói của toàn bộ dân tộc ta, phải thoái bộ và bãi vị như một ngôn ngữ dân tộc, như một ngôn ngữ khoa học và kỹ thuật của kỷ nguyên khoa học và kỹ thuật này, và con cháu ta suốt đời không những phải học và nói cho sủa tiếng mẹ đẻ của chúng, mà còn phải học và nói tiếng của những dân tộc khác để có thể phát biểu tư tưởng của chúng. Tình trạng này càng trở nên nghiêm trọng hơn khi chúng ta nhìn đến những con số thống kê trạng huống trí thức của thời đại ta ngày nay. Chẳng hạn trong số 100 % những nhà khoa học đã từng sống trong lịch sử nhân loại, thì hơn 95% những nhà khoa học này hiện đang sống và làm việc trên thế giới, và đa số những thành quả nghiên cứu của phần lớn họ đều xuất bản trong những ngôn ngữ như Anh

Pháp, Nga, Đức, mà một phần đáng kể trong chúng đã đến từ những người đã không chịu viết trong tiếng mẹ đẻ của họ. Và nếu nhìn đến con số thống kê những xuất bản của những chuyên khoa đại học ngày nay, người ta mới thấy chúng kèch xù như thế nào. Lấy hóa học làm thí dụ. Chỉ dùng số những công bố, mà Chemical Abstracts của Hội hóa học Mỹ đã toát yếu qua ba phần tư thế kỷ này, người ta nhận ra : là, số những công bố hóa học gấp bội một cách lũy thừa, cứ sau mỗi tám năm: Hội ấy đã toát yếu trong một năm hơn một phần tư triệu công bố hiện nay (1). Trong một viễn tượng như thế, nếu muốn theo kịp với những tiến bộ của những nước khác, ngay cả những nước đã kỹ nghệ hóa ngày nay như Mỹ-Nga-Anh-Pháp cũng đã phải bàn đến công tác dịch thuật những công bố khoa học và kỹ thuật và cách thể để thi hành nó một cách có hệ thống và hữu hiệu nhằm thông báo cho những nhà khoa học của họ những thành quả nghiên cứu của những khoa học gia ngoại quốc, huống nữa là nước ta với một tình trạng kinh tế phải kỹ nghệ hoá, một tình trạng giáo dục phải canh tân và một tình trạng trí thức phải được phong phú. Do vậy, việc tỷ kheo Thích Minh Châu bàn đến công tác dịch thuật trên có ý nghĩa trọng đại và rất trọng đại không những cho những người quan tâm với tình trạng trí thức của nền Phật giáo Việt nam, mà còn cho những ai còn lo nghĩ đến tương lai dân tộc và giáo dục Việt nam. Điều đáng tiếc là thầy chỉ bằng lòng đưa ra một giải pháp dài hạn ngay cả cho việc giải quyết công tác phiên dịch tam tạng kinh điển Phật giáo, đấy là đào tạo ra một số dịch sư cần thiết, chứ khoản nói chi tới đóng góp vào việc giải quyết công tác dịch thuật một cách tổng quát. Chúng tôi vì thế xin đóng góp thêm một vài ý kiến ở đây trước cho việc giải quyết vấn đề phiên dịch những tam tạng kinh điển Phật giáo, mà tỷ kheo Thích Minh Châu đã nêu lên và sau để vạch thử ra một cách thể để

giải quyết vấn đề phiên dịch một cách căn để nhằm sửa sai tình trạng khuyết hám trên của đời sống trí thức của dân tộc ta. Chúng tôi xin bàn đến việc máy móc hóa công tác dịch thuật.

I

Nói đến việc máy móc hóa công tác dịch thuật hay việc dịch bằng máy ở đây nhất là đối với kinh điển như kinh điển Phật giáo tất sẽ không tránh khỏi những bàn tán dị nghị và đôi khi những chỉ trích xuyên tạc. Điều này, nếu xảy ra ở nước ta hiện nay, dĩ nhiên không phải là không có tiền lệ. Zhirkov (2) trước đây khi bàn một báo cáo của Kulagni và Mel'chuk về khía cạnh ngôn ngữ học của bản dịch bằng máy cuốn sách toán học từ tiếng Pháp ra tiếng Nga đã kể lại cho chúng ta câu chuyện của Smirnov-Troyansky, theo đó Troyansky phát minh ra một phương pháp phiên dịch bằng máy vào năm 1939 và đến nhờ Hàn lâm viện khoa học Sô viết nghiên cứu nó về phương diện ngôn ngữ học, nhưng những nhà ngữ học Nga thời đó coi nó như không thực tiễn và hoàn toàn không cần thiết. Đến năm 1944 một đại hội cao cấp những chuyên viên cơ học, kỹ thuật điện học và ngôn ngữ học được triệu tập ở Viện tự động học và viên cơ học của Hàn lâm viện để bàn về nó và kết quả là những chuyên viên cơ học và điện học tìm cách chứng minh « tính bất khả hữu » của việc dịch bằng máy, và Zhirkov kể tiếp, những chuyên viên này lại nói đến những chuyện như chữ đồng âm dị nghĩa, chữ đồng nghĩa dị âm đến nghĩa bóng nghĩa đen v.v... để làm nản lòng việc tạo ra một máy dịch thí nghiệm cỡ nhỏ. Tiền lệ này, xin nhớ là, chỉ xảy ra cách đây hơn 25 năm và do đó không xưa xóc gì cho lắm. Vì vậy, nếu sự cố xuy việc phiên dịch kinh điển Phật giáo có tạo nên những dị nghị, điều ấy cũng là một thường tình. Điểm quan trọng là, trong khi các nước khác đang nghiên cứu cách thế để hoàn thiện công tác phiên dịch bằng máy,

trong ngôn ngữ của nước họ, thì ít nhất nước ta cũng phải bắt đầu sửa soạn bản đến việc phiên dịch bằng máy những sách vở ngoại quốc ra tiếng ta, hầu đóng góp vào việc giải quyết cái nghèo nàn trí thức hiện nay ở miền Nam này. Không những thế, những người ngoại quốc đã bắt đầu hơn mười năm lại đây nghiên cứu sách ta nhằm dịch sách ta ra tiếng họ. Andreyev chẳng hạn trong một báo cáo cho Hội nghị quốc tế về việc dịch bằng máy đã cho biết là, phòng thí nghiệm phiên dịch bằng máy ở trường Đại học Leningrad của ông đã phát triển một cách tính phân tích độc lập cho tiếng ta. Việc đó, ngoài công tác làm giàu ngôn ngữ và trí thức của dân tộc ta bằng dịch máy, bắt buộc chúng ta phải đóng góp ít nhiều vào việc nghiên cứu tiếng ta trong viên tượng dịch máy cho thế giới. Ngay cả khi gạt bỏ những lý luận này việc phiên dịch bằng máy tự chính nó cũng vẫn đáng theo đuổi nhất là đối với nền điển tịch Phật giáo, một nền điển tịch khá phồn tạp và đa biệt. Nếu nhìn lại lịch sử truyền dịch của nền điển tịch này trong những nước khác nhau, chúng ta có thể thấy tại sao giải pháp những dịch sư chỉ là một giải pháp dài hạn.

Hiện nay, kinh điển Phật giáo được bảo tồn trong bốn tạng kinh khác nhau, nếu ta loại bỏ tạng Mông cổ và tạng Mãn châu, cả hai được dịch giữa những thế kỷ 17 và 18, đây là tạng Phạn văn gồm luôn những bản văn thuộc Phạn văn hỗn chủng và tục văn, tạng Ba li, tạng Hán văn và tạng Tạng văn. Qua bốn tạng này hai tạng Hán và Tạng văn, dù là dịch tạng, đóng một vai trò quan trọng cho việc tìm hiểu Phật giáo không kém gì hai tạng trước và lịch sử truyền dịch của chúng cho ta thấy gì? Về Hán tạng, lịch sử hình thành nó trải dài trên gần một ngàn năm và hoàn toàn thực hiện nhờ vào lịch sử dưới sự bảo trợ của chính quyền đương thời, mà thí dụ nổi bật là Kumārajīva ở Trường an dưới triều Diên Tấn, Gunabhadra ở Nam kinh dưới triều Lương, Jñānagupta ở Trường an dưới đời Tùy

Huyền Tráng ở Trường an dưới triều Đường v.v... Về phía tạng Tạng văn, vấn đề truyền dịch điển tịch, dù có hệ thống và phân cách hơn tạng Hán văn nhiều, cũng vẫn trải dài trên hơn 400 năm với những dịch sư thạc học uyên bác. Kinh nghiệm truyền dịch của tạng kinh này cho chúng ta những gì? Ngay khi đã hệ thống nguyên tắc và dịch ngữ tới một mức độ đồng nhất chưa từng thấy, mà kết quả là thiết lập nên bản mục lục Ldandkar mà tổng kê những kinh điển dịch cho tới khoảng năm 812 tượng trưng giai đoạn dịch thuật thứ nhất và cuốn tư vựng Mahavyutpatti làm cơ sở cho dịch ngữ của giai đoạn dịch thuật thứ hai của nó sau vụ tranh luận Bsamyas, các dịch sư Ấn và Tây tạng cũng tốn hơn 300 năm để hoàn tất việc dịch tạng kinh Tây tạng như chúng ta có nó hôm nay. Nếu kinh nghiệm truyền dịch hai tạng kinh này kéo dài đến một thời gian như vậy với hệ thống những dịch sư, thì như vậy phải chăng chúng đã được thực hiện với những phương pháp cổ truyền? Trả lời câu hỏi này, chúng ta lấy trường hợp Quốc dịch nhất thiết kinh (Kokuyaku Issaikyô) của Nhật bản. Nó được thực hiện và xuất bản giữa những năm 1928-1945. Đại thể cách tổ chức và nguyên tắc phiên dịch của tạng này như sau. Mỗi một loại văn hệ được giao phó cho một chuyên viên của văn hệ đó nghiên cứu và dịch, như Bát nhã thì giao phó cho Shiio Benkyô, Niết bàn thì giao cho Matsumoto, Đại tập cho Mochizuki v.v..., rồi mỗi chuyên viên này sẽ chọn lấy một bản kinh, nếu bản kinh ấy có nhiều trùng dịch để dịch tham khảo với Phạn bản hay Tạng bản, nếu nguyên bản Phạn và Tạng bản còn, và trình bày một phân tích cho nó như lời tựa nhằm báo cáo cho người đọc biết lịch sử hình thành bản kinh đó cùng địa vị của nó trong lịch sử điển tịch cũng như tư tưởng của Phật giáo. Vì thế, tạng dịch kinh này thực sự không gì hơn là một tạng tuyển dịch, và văn khí của nó trên nguyên tắc hầu như chỉ là một thay đổi nhỏ mọn văn khí tạng

Hán văn. Dầu thế, nó cũng tốn hơn hai mươi năm để thực hiện. Và đây chưa kể đến vấn đề nhân sự, mà công tác này đã yêu cầu; và đã được đào tạo hơn ba mươi năm về trước. Những dịch giả như Ui, Ono, Tokiwa, Yabuki v.v... cùng với những tên kể trên là những người đã được huấn luyện không phải như là những dịch sư, mà là như những giáo sư đại học và những học giả. Với kinh nghiệm này, chúng ta vì thế phải đặt một chương trình dài hạn cho việc phiên dịch tam tạng kinh điển Phật giáo, theo giải pháp dịch sư không phải 5, 10 hay 20 năm, mà ít nhất là 30 năm nếu chúng ta muốn việc phiên dịch tam tạng kinh điển không phải là một tuyển dịch tạng Hán như Kokuyaku Issaikyô hai tuyển dịch tạng Ba li như tạng Anh văn, và nếu chúng ta muốn việc Việt dịch tam tạng kinh điển không chỉ giới hạn vào tạng Hán văn hay Ba li, mà cả tạng Phạn văn và Tạng văn, như chúng xuất hiện ngày nay. Nói cách khác, việc huấn luyện những dịch sư có khả năng dịch đòi hỏi chúng ta phải làm cho họ có khả năng hiểu biết một cách tương đối phải chăng những bản văn họ sẽ dịch và những gì liên hệ với nó, mà trong trường hợp này của nền điển tịch Phật giáo với tất cả những đa tạp ngôn ngữ và phổ phí tư liệu không gì hơn là Phạn văn, tạng văn, Bali, Hán văn, Tạng văn, Mông cổ, và nếu có thể, Mãn châu, và một số những ngôn ngữ địa phương Ấn độ, Ba tư và Trung Á khác như Ma ga dhi, Xau me ri, Gan dha ri, Sa ca, Sốc đa, Tốc ca, Cổ tan v.v.. Và đây là chưa kể đến việc giáo dục những dịch sư này cho họ có những kiến thức tổng quát về những vấn đề lịch sử chính trị, xã hội, kinh tế, địa lý liên quan với vấn đề là bản văn họ nghiên cứu. Trong khi thực hiện việc giáo dục và huấn luyện này, mà thời gian có thể kéo dài 10, 15 năm, chúng ta tiếp tục chỉ có những dịch kinh điển Phật giáo một cách lẻ tẻ không hệ thống. Nói thế, chúng ta cũng chưa bàn đến tình trạng nhân sự hiện nay của Giáo hội với sự thiếu thốn những cán bộ lãnh

đạo và hoằng pháp có thực học và kinh nghiệm biểu hiện không những qua sự vắng mặt một cách đáng phàn nàn của công tác hoằng pháp giữa những dân tộc thiểu số anh em sống bên cạnh dân ta và thuộc vào đại gia đình những người Việt nam, mà còn qua sự khuyết phạm những cán bộ lãnh đạo cấp dưới nhằm cho hạ tầng tổ chức của Giáo hội, nói riêng, và cho toàn bộ tổ chức Giáo hội nói chung. Sự thiếu thốn này chúng ta phải nhấn mạnh và cân nhắc cách kỹ lưỡng và thâm thiết, khi vạch nên một đường hướng cho Cao đẳng Phật học viện và khi bàn đến công tác dịch thuật tam tạng kinh điển trong khuôn khổ tình trạng nhân sự đây, mà cùng với vấn đề giáo dục kể trên không thể giải quyết một sớm một chiều được. Do vậy, chúng tôi thiết nghĩ việc máy móc hóa công tác dịch thuật không những hứa hẹn nhiều giải quyết cho vấn đề phiên dịch những kinh điển Phật giáo, mà chúng ta sẽ tạm thời lo lắng ở đây, nhưng còn phiên dịch nói chung những sách vở khoa học và kỹ thuật ngoại quốc nhằm đóng góp một cách thiết thực vào công tác mở mang giáo dục và kinh tế nước ta và cải thiện một phần nào cái tình trạng trí thức lạc hậu nói trên của những người có giáo dục ở miền Nam này.

II

Bàn đến việc phiên dịch bằng máy, chúng ta phải bàn đến hai vấn đề sau. Vấn đề thứ nhất là vấn đề ngôn ngữ học của những bản văn muốn dịch và vấn đề thứ hai là vấn đề kỹ thuật học của cái máy dịch. Về vấn đề ngôn ngữ học, công tác phiên dịch bằng máy ngày nay đang đối diện với những khó khăn đáng chú ý, mà nhiều cách thể quan điểm giải quyết đã được đề ra. Chỉ đến lúc chúng ta vượt qua những khó khăn ấy phiên dịch bằng máy mới được thực hiện một cách hữu hiệu, bởi vì việc chế tạo

nên một máy dịch hầu như hoàn toàn tùy thuộc vào việc xác định một quá trình phiên dịch, mà chiếc máy đó phải thực hiện. Thế thì, những khó khăn đó là gì và chúng ta sẽ giải quyết như thế nào? Về khía cạnh lý thuyết, những khó khăn đó nằm trong việc tìm trả lời cho một số câu hỏi kiểu dưới đây. Vấn đề phiên dịch thông thường đòi hỏi ít nhất bốn điều kiện để được thỏa mãn, đấy là (1) sự hiểu biết ngôn ngữ của bản văn phải dịch hay ngôn ngữ gốc và ngôn ngữ mà bản văn phải được dịch vào hay ngôn ngữ đích, (2) một sự hiểu biết tổng quát những gì liên quan với bản văn phải dịch và phải được dịch, (3) một kiến thức chuyên môn về nội dung của bản văn phải được dịch, và (4) sự biết lợi dụng kinh nghiệm dịch để làm việc dịch mỗi ngày mỗi hơn, và bốn điều kiện này thông thường được những người thực hiện công tác dịch thỏa mãn. Bây giờ, máy dịch có thể thỏa mãn những điều kiện này không? Trả lời câu hỏi này, nhiều lý thuyết gia của khoa dịch máy đã vạch ra hoặc máy dịch không thể thỏa mãn tất cả bốn điều kiện ấy, vì vậy một bản dịch hoàn thiện bằng máy dịch sẽ không bao giờ thực hiện được, (4) hoặc máy dịch, mặc dù có tất cả những khó khăn và bất toàn của nó, cần phải được phân tích kỹ lưỡng hơn nhằm đề lên những cách chữa trị mới (5). Chúng ta dĩ nhiên không cần phải đi sâu vào những tranh luận lý thuyết này ở đây, dù chúng có những hàm ngụ khá sâu xa đối với việc giải quyết vấn đề dịch máy. Điều cần nói là, chúng không phải là con đẻ của thời đại đó. Những ai đã từng thử dịch một bản văn hay một đoạn văn đều nhận thấy là, ngay cả khi cùng một dịch giả dịch cùng một bản văn, nếu nó được thực hiện hai lần khác nhau, chúng ta tất có hai bản dịch khác nhau. Tình trạng này như vậy khinh thường mọi nỗ lực nhằm thiết định một tiêu chuẩn thực nghiệm cho việc đánh giá một bản

dịch. Và hậu quả là một bản dịch hoàn thiện chỉ là một lý tưởng hóa của lý thuyết. Điểm này không có chứng minh một cách thực nghiệm. Lịch sử phiên dịch của Phật giáo Trung quốc là một thí dụ. Cái tình trạng « ngũ thất bản » và « tam bất dịch », mà Thích Đạo An đã vạch ra gần 17 thế kỷ trước đây, ngày nay vẫn còn là những vấn đề cho những ai lưu tâm đến phiên dịch. Trong hai thế kỷ đầu của lịch sử Phật giáo, hai trường phái phiên dịch đã xuất hiện trong việc trả lời cho câu hỏi phải dịch kinh điển Phật giáo như thế nào. Một bên gồm có An Thế Cao và Chi Thuyền chủ trương phải dịch một cách trung thực theo sát nguyên bản Phạn văn và bên kia ngược lại gồm Chi Khiêm và Dharmarakṣa chủ trương bản dịch không cần phải theo sát và chỉ cần dịch một cách bóng láng hoa mỹ những ý chính của nguyên bản. Hai quan niệm này sau đó thay nhau chi phối lịch sử phiên dịch Phật giáo Trung quốc mặc dù những lý luận và phản nản của Thích Đạo An, mà ta đã thấy qua cái tình trạng ngũ thất bản tam bất dịch kể trên. Không lâu sau Đạo An chết chẵn hạn, Kumarajīva đã tiếp tục khuynh hướng dịch của Chi Khiêm và Dharmarakṣa: dù lần này cẩn thận và đầy đủ điều kiện hơn, với cái lý luận rằng, kẻ đọc dịch bản giống như những kẻ được trún cơm chỉ ăn những gì người khác đã mem nhai cho, vì vậy nhiệm vụ của người dịch là làm sao chuyển đạt nguyên ý của bản văn qua cho người đọc bản dịch văn, chứ không cần phải dịch sát nguyên bản. Huyền Tráng hơn hai trăm năm sau cũng không làm gì hơn là bước theo những vết chân của Kumarajīva, dấu người viết tiểu sử ông đã cho chúng ta biết tại sao vì những cơn ác mộng mà Huyền Tráng đã bỏ cái ý định « tương thuận chúng ý như La Thập sở phiên trừ hệ khứ trọng ». Và cái tình trạng « ngũ thất bản tam bất dịch » của Đạo An vẫn tiếp tục ngự trị lịch sử phiên dịch Trung quốc. Về phía dịch bản Tây Tạng, chúng ta có một tình trạng hoàn toàn tương

phản. Những dịch giả Tây tạng không những đã dịch sát từng chữ một những nguyên bản Phạn văn, nhờ đó công tác tái kiến những nguyên bản từ những đoạn phiên đã trở thành dễ dàng đối với những học giả ngày nay, mà còn đóng góp vào việc tạo nên một ngôn ngữ Tây tạng theo hình dáng của ngôn ngữ Phạn văn. Điểm này tương tự như sự lệ thuộc nước Đức vào « đế quốc La mã » đã làm ngôn ngữ Đức mang một hình dáng của ngôn ngữ La tinh. Qua những thí dụ này, chúng ta có thể rút ra một kết luận khá lời cuốn, đó là tình trạng phát triển của một ngôn ngữ ảnh hưởng khá lớn đối với lập trường phiên dịch của ngôn ngữ đó. Điều đấy dẫn nhiều người đến việc coi việc xác định một bản dịch hoàn thiện là không thể làm được với tất cả những khả biến nhân sự và ngôn ngữ vừa nói. Vậy thì vấn đề ngôn ngữ học của việc dịch máy phải được giải quyết như thế nào và cách thế giải quyết sẽ ảnh hưởng những giải đáp cho câu hỏi lý thuyết trên ra sao ?

Trả lời những câu hỏi này, chúng ta phải bàn về khía cạnh thực tiễn của vấn đề đó, mà trong trường hợp này không gì hơn là việc phiên dịch Hán văn và Tạng văn ra Việt văn. Không cần phải nói là, tạng Hán và Tạng văn ngày nay tượng trưng hai nguồn tài liệu chính và kếp xù nhất của nền văn học Phật giáo. Việc chúng ta lựa chọn hai tạng này, ngoài lý do vừa kể, đến từ cái ý nghĩ là, vì đây là một dự án đầu tiên của việc dịch bằng máy, chúng ta nên chọn những ngôn ngữ nào gần gũi nhất với ngôn ngữ ta, để xem tác vi của ngôn ngữ ta như thế nào trong những bản dịch như thế và để giảm trừ những rắc rối cú pháp và luận lý tới mức độ tối thiểu, mà, nếu chọn một ngôn ngữ khác như Pàli hay Phạn, sẽ tràn giải ra không biết bao nhiêu ngành ngọn. Vấn đề ngôn ngữ học của những ngôn ngữ này trong liên hệ với ngôn ngữ ta qua một bản dịch máy ra

sao ? Trước hết, ngôn ngữ Trung quốc và ngôn ngữ ta chia xẻ một số lớn những ngữ vựng chung tới gần 70-80%, và tình trạng này càng trở nên rõ rệt và thông thường hơn trong các sách vở Phật giáo, vì thế trong khi dịch hán văn ra Việt văn, chúng ta có thể đề nguyên không phải dịch một số lớn những từ ngữ mà phần trăm có thể lên đến 20 cho đến 30 và đôi khi 50. Tuy nhiên, nền văn học Phật giáo Trung quốc như kẻ khai sinh ra cho nền văn học biên văn và tiểu thuyết Trung quốc tất phải đầy đầy những ngôn ngữ hằng ngày của người Trung quốc của thời đại những bản văn được dịch, mà số từ ngữ có thể lên đến 80%. Do vậy, vấn đề ngôn ngữ học đầu tiên là thiết lập một cuốn từ vựng lấy nghĩa làm đơn vị nhằm giải quyết số từ ngữ thông thường ấy. Cách giải quyết này tất rất giới hạn trong tính hữu hiệu của nó, mà những thí nghiệm trong những năm qua với những ngôn ngữ khác đã chứng tỏ, dầu nó là cách thuận lợi và rẽ tiền nhất. Việc thiết lập nên một tự vựng sẽ gồm hai công tác sau. Công tác thứ nhất nằm trong việc phân tích cơ cấu của ngôn ngữ Trung quốc và ngôn ngữ ta, nhằm thiết định một số những cú pháp và đặc ngữ, mà cách giải quyết tự vựng có thể giải quyết và không cần đến những thủ tục luận lý máy móc rắc rối. Chẳng hạn, những kiến trúc như « vân hà gia ? », « thị thời », « dĩ thời », « dĩ hà duyên cố » v.v... có thể tổ chức thành những đặc ngữ với những tương đương của tiếng ta. Công tác thứ hai là phân tích những từ ngữ thành hai loại : loại thông ngữ dùng hằng ngày và phải được dịch ra tiếng ta, và loại thuật ngữ có chung với tiếng ta không cần phải dịch. Để hoàn tất công tác này, chúng ta có một số từ điển Phật giáo Hán Anh, Hán Nhật và một số những Hán ngữ thực dụng khác. Nhưng để bắt đầu, chúng tôi thiết nghĩ, chúng ta phải chia lịch sử phiên dịch Trung quốc thành ít nhất ba giai đoạn,

như người xưa đã làm, đây là giai đoạn cở dịch, cữ dịch và tân dịch. Trong mỗi giai đoạn, chúng ta lại phải xếp dịch bản của một dịch giả thành một đơn vị, để có thể thiết lập nên những dụng ngữ và cú pháp đặc biệt của dịch giả đó. Chẳng hạn, chúng ta phải xếp những dịch bản của An Thế Cao thành một đơn vị, của Lokaksema thành một đơn vị khác, Dharmaraksa thành một đơn vị thứ ba v.v... Tất nhiên, trong khi làm việc này, vấn đề một số dịch bản thất dịch cũng như một số khác dịch giả bất tường khả nghi sẽ đặt nên những khó khăn. Dầu thế, chúng không phải là không thể vượt qua. Những nghiên cứu của các học giả khác sẽ giúp giải quyết chúng một cách khá ổn định, hay nếu không, với công tác thiết lập từ vựng và phân tích cơ cấu văn thể chúng ta ít nhất cũng có thể giải quyết và sửa sai những giải quyết của các học giả trước. Sau khi đã xếp đặt những dịch bản thành những đơn vị, chúng ta bắt đầu thiết lập những bản từ vựng và cú pháp cũng như những nguyên tắc chỉ đạo phiên dịch, mà dịch giả đã đề ra, để hiểu thêm hơn cách dịch của họ. Việc bây giờ là xác định tần số của những từ ngữ của cuốn từ vựng, để biết những từ ngữ nào xuất hiện nhiều lần nhất và phần trăm của chúng là bao nhiêu trong liên hệ với những từ ngữ xuất hiện ít lần hơn hay chỉ xuất hiện một hai lần, với mục đích giúp xác định một phần nào những điều kiện, mà một máy dịch phải thỏa mãn. Sự tính tần số này dĩ nhiên có thể miễn trừ cho những thuật ngữ, vì chúng sẽ không ảnh hưởng đến nhiều vấn đề ngôn ngữ học phải giải quyết ở đây. Về thông ngữ, chúng tôi thiết nghĩ, số nó không lên quá 4000 chữ, nhất là những chữ với một tần số cao, dầu trong mỗi bản kinh nó chiếm đôi khi gần tới 80%. Điều này cố nhiên không có gì lạ, bởi vì, nếu tần số của chúng cao thì lượng số của chúng phải nhỏ, một hàm số nghịch biến. Đến đây, chúng ta có thể

khởi sự sửa soạn việc dịch bằng máy. Để sửa soạn (10), chúng ta còn có hai vấn đề nữa phải giải quyết. Vấn đề thứ nhất là chúng ta phải mật mã hóa chữ Hán như thế nào? Cứ tình trạng hiện tại, chúng tôi nghĩ, cách tiện nhất là, chúng ta triệu tập một số khoảng hai ba người hay nhiều hơn nếu có thể, rồi nhờ họ đọc hết tất cả những bản dịch Đại tạng kinh chữ Hán theo cách đọc tiếng Việt ta, như « như thị ngã văn nhất thời... », cho chúng ta ghi lên những cuốn băng. Sau khi đã có những cuốn băng và đã kiểm soát chúng, để xem những người đọc có bỏ sót câu chữ nào không hay đã đọc một chữ theo những phát âm khác nhau (như « nhất thiết » với « nhất thế », « thì hữu Bà tha chủng xuất gia lai nghệ phát sở hiệp chưởng vấn tấn » với « thì hữu Bà sa chưởng xuất gia lai nghệ phát sở hợp chưởng ») nhằm sửa chúng lại, xong, chúng ta có thể hoặc giao cho những người đánh máy đánh ra, rồi đưa qua cho người đánh máy thúng đánh thúng những bản dịch đó vào những thẻ dùng cho máy tính điện tử, hoặc giao trực tiếp cho những người đánh máy thúng đánh thúng vào những thẻ, hoặc, nếu có máy đọc trực tiếp cho máy tính, cho đánh máy với một máy chữ thích hợp rồi giao cho máy đọc. Vấn đề thứ hai là, chữ Hán đọc theo tiếng ta có một số những chữ đồng âm dị nghĩa như thị (thấy) với thị (là), thị (cho), v.v..., mà chỉ cần đọc sơ qua cuốn Hán Việt tự điển của Đào Duy Anh cũng có thể cho ta một vài ý niệm. Thế thì chúng ta phải giải quyết chúng thế nào? Đây là một vấn đề tương đối khó khăn nhất của việc phiên dịch bằng máy. Qui patrem suum necat non peccat! Nhất là trong những trường hợp như của chúng ta, ở đó những chữ đồng âm dị nghĩa đôi khi lên tới những mười hai mười ba chữ. Chúng tôi thiết nghĩ, chúng ta có thể dùng một thủ tục luận lý, theo đó chữ thị chẳng hạn sẽ được gắn lên một dãy những số 1, 2, 3, 4, v.v... và một dãy

những Việt nghĩa tương đương như là, thấy, bày, hầu, nhờ v.v..., cùng số rồi ta sẽ ra lệnh cho máy tính điện tử bằng thảo chương là, mỗi một lần bản văn có một chữ thì và chữ đó có một số nào đó, thì nó phải tìm ra Việt nghĩa tương đương với số thích hợp (11). Đây là một số vấn đề ngôn ngữ học liên quan đến tạng kinh Hán văn, mà chúng ta phải giải quyết, để có thể dịch chúng ra tiếng ta bằng máy. Thời gian để hoàn thành những công tác này chúng tôi nghĩ có lẽ không lâu, nếu chúng ta có : (1) tài liệu, nghĩa là, những bản văn, những tự điển, những cuốn văn phạm cần thiết, mà trong trường hợp này chúng tôi tin tưởng là thư viện Viện Đại học Vạn Hạnh và những thư viện quốc gia có thể thỏa mãn, (2) nhân sự, nghĩa là, một số người biết đọc chữ Hán và làm việc dưới một người hướng dẫn biết cách, cả hai đều có thể thỏa mãn với tình trạng nhân sự nghèo nàn hiện nay của Giáo hội, và (3) dụng cụ, mà ở giai đoạn này tất cả chúng ta cần là một số máy ghi âm, dấu rằng không cần thiết cho lắm, nếu những người có trách nhiệm đọc chữ Hán ra tiếng ta đọc trực tiếp cho người đánh máy hay họ tự đọc và đánh máy, và dĩ nhiên máy đánh chữ, giấy bút, một số lớn thẻ cỡ 3 x 6 cm, và máy đánh thủng.

Về tạng kinh Tạng văn, một mặt nó đưa ra những thuận lợi đáng mong muốn cho việc giải quyết những vấn đề ngôn ngữ học hơn là tạng Hán văn, nhưng mặt khác nó cũng có những bất thuận lợi của nó. Những thuận lợi, chúng ta có, có thể tóm tắt như sau. Trước hết, nó không đưa ra một số lớn những vấn đề liên quan đến việc lượm lặt những thuật ngữ, như tạng Hán văn, bởi vì chúng ta có thể dựa hoàn toàn vào bản Mahāvvyut-patti để thiết lập nên một bản tự vựng tương đương tạng Việt cho máy dịch. Về phía những thông ngữ, số từ ngữ theo chỗ chúng tôi ước định có lẽ không lên tới 1/5 số thuật ngữ, một điểm khá lời cuốn, nghĩa là khoảng 2000 cho đến 2500 chữ, và

tăng số của một số lớn trong chúng có thể nói là từ trung bình cho đến cao. Do đó, việc lược lặt những thông ngữ có lẽ không tạo nên một số những khó khăn nào. Tiếp đến, tạng Tạng văn không chịu đựng cái tình trạng tam bất dị ngữ thất bản của tạng Hán văn với những đa tạp dịch giả và dụng ngữ, trái lại, việc phiên dịch nó được thực hiện một cách nghiêm chỉnh theo đúng những qui tắc và dụng ngữ phiên dịch đã được vạch ra. Chúng ta vì thế sẽ không phải tốn hao thời giờ trong việc phân đoạn xếp đặt và tổ chức tài liệu, mà tạng Hán văn đã đòi hỏi chúng ta. Cuối cùng, so với tạng Hán văn, tạng Tạng văn dù kechsù tự nó không đến nỗi to lớn cho lắm, do đó thời gian dùng cho việc tạo nên một cuốn tự vựng không đến nỗi quá hao tổn. Về những bất thuận lợi điểm đầu tiên và nổi bật nhất là sự khác biệt hầu như căn đề giữa kiến trúc cú pháp của Tạng ngữ và của tiếng ta. Tạng ngữ không những vì đóng khuôn theo Phạn ngữ mà đã có những kiến trúc biến cách và thi cách, không có trong ngôn ngữ ta, ngược lại còn có những kiến trúc cú pháp khá xa lạ với tiếng ta và tiếng Trung quốc, cả ba đều thuộc ngữ tộc tạng Hán. Cái tình trạng này tương tự như tình trạng của ngôn ngữ Đức đối với ngôn ngữ Anh chẳng hạn. Kiến trúc cú pháp đại thể của Tạng ngữ có thể nói như gồm một chủ từ đứng đầu câu, một động từ đứng cuối câu và những gì còn lại đều dồn vào giữa lòng của hai biên giới chủ động từ đó. Chẳng hạn, câu « sdar ma dpung las mi rgyal te / dpah bo dpung las rgyal bar hgyur / rgyal yang de ni rlom sems med / » mà nếu dịch chữ theo chữ ta sẽ có như « kẻ nhút nhát những đội quân không chiến thắng, / kẻ dũng cảm những đội quân chiến thắng sẽ / chiến thắng dù kẻ đó kiêu hãnh lòng không có, / nghĩa là, « kẻ nhút nhát không chiến thắng những đội quân, kẻ dũng cảm sẽ chiến thắng những đội quân, dù chiến thắng kẻ đó không có lòng kiêu hãnh ». Những kiến trúc cú pháp kiểu này đưa ra những khó

khẩn rất lớn cho công tác dịch bằng máy dựa trên nguyên tắc dịch từng đơn vị nghĩa của ngôn ngữ gốc ra ngôn ngữ đích và dùng cú pháp của ngôn ngữ gốc làm tiêu chuẩn; và chúng lại là những kiến trúc cơ bản tiêu chuẩn của tạng Tạng văn và của nền văn học cổ điển Tây tạng. Việc giải quyết chúng do đó không phải là dễ dàng gì. Điều may mắn là, vì kiến trúc « chủ + x + động », trong đó x có thể là một danh từ, một tính từ, một mệnh đề phụ hay một mệnh đề danh động từ v.v... là kiến trúc tiêu chuẩn, chúng ta có thể dùng một thủ tục luận lý nhằm ra lệnh cho máy tính điện tử hoặc phân tích cú pháp của tiếng ta và ổn định theo đòi hỏi của cú pháp đó những Việt dịch, hoặc học lấy những bất biến từ chỉ biến cách của Tạng ngữ và chỉ định những biến cách thích hợp, để khi dịch lại nó có đủ tin tức mà sửa sai chúng theo cú pháp Việt ngữ. Vì chưa thí nghiệm cả hai trường hợp này, chúng tôi không rõ chúng sẽ như thế nào, dẫu rằng Tạng ngữ, như Bacot trước đây đã ví nó một thứ cờ với những nguyên tắc rất giản dị nhưng lại rất khó chơi, hứa hẹn những phân tích và giải quyết một cách khá thỏa mãn bằng máy tính điện tử. Điểm bất thuận lợi thứ hai nằm ở chỗ, Tạng ngữ, tự nguyên ủy có lẽ không là một ngôn ngữ biến cách, như ta có nó ngày nay. Chính nhờ tính biến cách này của nó mà những kiến trúc kiểu kể ra trước đã có thể, do đó nó đưa ra một vài khó khăn đáng bàn. Trước hết, Tạng ngữ, để trở thành biến cách, đã nhờ một số biến từ, mà ý nghĩa của chúng đôi khi bao hàm nhiều khía cạnh khác nhau. Chẳng hạn bất biến từ las trong dud kha las song « bằng qua ống khói nó đi » và trong bzo mkhan las gcig « một trong những người thợ ». Tình trạng này không phải là không có trong tiếng ta. Những câu như: Cho tôi ăn đã, rồi tôi mới làm và tôi đã ăn và tôi làm việc, trong đó chữ đã xuất hiện có thể nói là mang những ý nghĩa khá khác nhau, là những thí dụ. Và nó cũng không lạ

lùng gì cho mấy với chữ Hán, mà ta có thể vạch ra qua những câu « vấn tẩn dĩ thối tọa nhất diện » và « ngã dĩ tam vấn sa môn cù đàm », ở đây chữ dĩ trước có nghĩa là xong và chữ dĩ sau có nghĩa đã. Điểm bất thuận lợi cuối cùng liên quan với những biến thể của động từ. Vì là ngôn ngữ của ngữ tộc Hán tạng, Tạng ngữ vẫn giữ cái cách cố hữu của ngữ tộc này trong việc tạo ra động từ danh từ, đây là đặt danh từ vào địa vị của động từ, nhưng đã tăng khả năng tạo động từ của nó cùng biến cách của những động từ này với những thêm bớt hay thay đổi một hay vài âm của chữ liên hệ. Chẳng hạn, bug pa là một danh từ và có nghĩa cái lỗ, để biến thành động từ làm thủng đâm thành lỗ, nó trở thành sbug pa, hay để chỉ những thời gian và thể cách khác nhau, động từ rgal ba « đi qua » trở thành brgal « sẽ đi qua » và rgol « hãy đi qua ». Hai điểm bất thuận lợi này dĩ nhiên đều có thể giải quyết bằng những thủ tục luận lý, nhưng chúng tôi nghĩ, chúng có lẽ đòi hỏi một số lớn và vì thế khá rắc rối lời thôi. Do đó, đối với điểm bất thuận lợi thứ hai, người ta có thể hoặc gồm chúng dưới những ý nghĩa có thể của chúng và ra lệnh cho máy dịch, dịch hết những Việt ngữ tương đương của một biến từ hay bất biến từ Tạng ngữ, hoặc để nguyên không dịch những biến từ và bất biến từ không có Việt nghĩa tương đương rồi máy dịch sẽ loại chúng ra khi nó dịch loạt hai, mà cũng có thể dùng để loại ra những Việt nghĩa tương đương trong những trường hợp đa nghĩa có Việt nghĩa tương đương nhưng không cần thiết, hoặc dùng cách phân tích những nhóm chữ và lợi dụng những luật xuyên bộ và cộng bộ để thích hợp cho tổ chức nhị phân của máy dịch. Về điểm bất thuận lợi cuối cùng, cách giải quyết hay nhất có lẽ là đặt nên những dạng thức của những động từ liên hệ và cho chúng những ý nghĩa tương đương trong tiếng ta, như các nhà dịch máy của các ngôn ngữ Ấn Âu đã làm.

Sau khi đã vạch ra những thuận lợi và bất thuận lợi ngôn ngữ học của Tạng ngữ, chúng ta cần phải nói thêm một vài điểm ngoại tại khác. Như tạng Hán văn, tạng Tạng văn có những ấn bản khác nhau và đôi khi đưa ra nhiều bất thường trong sự so sánh các bản in. Tuy thế, đối với Hán tạng, chúng ta có thể dựa vào một số những ấn bản khác nhau để sửa sai. Chẳng hạn, nếu cách chấm câu trong bản in Taisho không được thuần nhất cho lắm, người ta có thể dựa vào bản in Tokyo để tăng bổ... (14). Trong trường hợp Tạng bản, người ta chỉ có một bản ảnh ấn duy nhất cho đến ngày nay do Suzuki tài đoàn xuất bản dùng ấn bản Bắc kinh như tiêu chuẩn. Những ấn xưa hơn và có lẽ trung thực hơn đã không được dùng như Sde sge, Snar thang v.v... hay ít nhất không cho những sai khác có thể giữa chúng như bản in Taisho đã làm đối với tạng Hán văn. Vì thế, nếu muốn in một bản văn nào từ Tạng bản, người ta bắt buộc phải tham khảo nhiều ấn bản khác nhau, và một vài nỗ lực lẽ lẽ đã được thực hiện đối với văn hệ bảo tích hay bát nhã (15). Do vậy, vấn đề tư liệu của tạng Tạng văn không phải dễ giải quyết gì, nhất là trong tình trạng nghiên cứu hiện nay của ta. Không nhưng thế, giá trị của một cách tính cho Tạng ngữ không hứa hẹn nhiều ích lợi thiết thực, mà một cách tính cho Hán ngữ chẳng hạn sẽ mang lại cho ta qua việc đóng góp vào sự phiên dịch những sách vở khoa học và kỹ thuật từ tiếng Trung quốc ra tiếng ta. Cuối cùng, Tạng ngữ có một số mẫu tự giới hạn, mà Hán ngữ không có, nhờ thế nó có thể hứa hẹn rất nhiều cho việc tạo ra một máy đọc. Điều đáng tiếc là, bản ảnh ấn Suzuki của Tạng văn không những đã có những mẫu âm tương đối giống đến độ có thể lầm lẫn được, mà còn có những mẫu âm mờ ảo khó đọc và đôi khi có những vết mực kết nối chúng lại, một sự kiện làm việc áp dụng máy đọc rất khó thực hiện.

Đã bàn một cách sơ lược như trên về những vấn đề ngôn ngữ học của tiếng ta trong liên lạc với những ngôn ngữ Hán và Tạng, người ta cũng có thể có một vài ý niệm về những trả lời cho câu hỏi, phải giải quyết những vấn đề ngôn ngữ học của việc dịch máy như thế nào. Trước hết, nó thú nhận rằng, trong giai đoạn này bản dịch bằng máy, để trở thành « hoàn thiện », phải nhờ đến sự tổ hợp giữa máy và người dịch. Máy dịch được đưa vào công tác này, bởi vì những thiếu thốn nhân sự có khả năng của chúng ta. Như thế, dù việc nghiên cứu cách thể để hoàn thiện công tác dịch bằng máy vẫn tiếp tục, nó không phải là mục đích tiên yếu và chính yếu, ngược lại chúng ta nhờ đến máy và nhằm làm nhẹ bớt những việc làm có thói quen và gia tăng tốc độ của một việc làm như vậy. Tiếp đến, vì là một công tác tổ hợp giữa người và máy, vai trò của chúng ta không những cung cấp cho máy những nhập liệu những tín liệu và mệnh lệnh bằng thảo chương, mà còn phải sửa chữa những sản liệu, mà máy dịch đã cho ta. Với những bàn cãi trên, việc sửa chữa này là một cần thiết, để bản dịch có thể được hiểu cho những người đọc. Chúng tôi thiết nghĩ, trong trường hợp những đại tạng kinh, nếu tính trung thực của bản dịch được coi như có giá trị tối thượng, thì việc sửa chữa sẽ không đến một mức độ lạm phát và đòi hỏi. Nói cách khác, mỗi một bản dịch, sau khi đã được máy dịch xong, sẽ giao cho một độc giả trung bình đọc để xem mức có thể được hiểu biết của nó như thế nào, rồi nhờ một người chuyên môn sửa lại những chỗ cần thiết. Một sự nhuận sắc và kiểm duyệt như vậy có thể thực hiện được. Cuối cùng, việc dịch máy không chỉ giới hạn ở những tạng kinh kệch xù bản trên hay cả những tạng kinh nhỏ hơn tạng Pa li hay tạng Phan văn. Nó còn hứa hẹn những áp dụng thiết thực cho việc phiên dịch những sách vở ngoại quốc khác cũng như việc nghiên cứu ngôn ngữ học tiếng ta cả về có câu cũng ý nghĩa học.

(Còn nữa)

LÊ MẠNH THẮT

CỨU CÁNH CỦA GIÁO DỤC: NHÂN CHỦ

□ ĐOÀN VIẾT HOẠT

TRONG những bài trước chúng ta đã nhận định rằng trọng tâm đồng thời cứu cánh của một nền giáo dục mới phải là con người. Chúng ta cũng khẳng định rằng, trước những thiên lệch tai hại của nền văn minh chuyên viên hiện tại, con người đó phải là Con Người Nhân Chủ, nghĩa là con người tự giác, tự động, tự chủ, làm chủ được sinh mệnh của mình, không bị đưa dắt hoặc vô ý thức, hoặc ý thức, bởi những thế lực vô minh, hữu hình hay vô hình. Trong những bài sau đây chúng ta sẽ đào thêm vào ý niệm nhân chủ này để đặt định một cách vững chắc cái trung tâm đồng thời cứu cánh của nền giáo dục mới.

A. NGƯỜI LÀ AI ?

Phải chăng trong suốt giòng lịch sử của mình loài người đã, bằng tim bằng óc, bằng sức, lao tâm, lao trí và lao lực đi tìm

* Xin xem từ *Tư Tưởng* số 3.

một định nghĩa cho mình, một định nghĩa không bởi ngôn từ, nhưng bởi chính sự sống và sự chết của mình ? Nếu chúng ta vượt ra khỏi mọi khác biệt trên danh sắc và hình tướng của các ngành ngôn tư tưởng cổ kim đông tây, thiết tưởng chúng ta sẽ cảm nghiệm được cái thao thức riêng tư của mỗi tư tưởng gia cũng như thường hằng của cả giòng sống của loài người : thao thức về bản chất, về lẽ sống và nghĩa chết, về vị trí và sứ mệnh của Con Người trước tự nhiên và xã hội. Niềm thao thức về mình ấy thâm lắng đối với đại đa số qua những hình thức phong tục và tín ngưỡng dân gian và sôi động hơn đối với các tư tưởng gia qua những suy tư và lý thuyết của họ. Niềm thao thức này cũng chính là động cơ tâm lý sâu sa nhất thúc đẩy các bậc vĩ nhân như Thích Ca, Jesus Christ đi tìm đường giải thoát cho loài người. Mà nói cho cùng, phải chăng niềm thao thức khám phá ra mình để sống, để cảm, để nghĩ và để chết cho ra Người ấy là động cơ ngấm ngấm của mọi biến động lịch sử nhân loại ?

Nhưng cũng chính trên con đường thử nghiệm mình này, Con Người đã phải vượt qua nhiều chặng đường, thực hiện nhiều cuộc chối bỏ, nhiều khi là những cuộc tự chối bỏ. Những chặng đường, những cuộc chối bỏ này nhiều khi gây đau đớn cho tâm hồn và thể xác của Con Người nỗi đau đớn thù hận, chiến tranh đói khổ, bơ vơ... nỗi đau đớn gây ra bởi những lầm lỗi trên phần ý thức cũng như phần hành động, nỗi đau đớn nhiều khi lại cần thiết vì biến thành những cuộc lột xác trên đường tiến hóa của loài người.

Qua những cuộc lột xác, chúng ta tưởng học được bài học này : cho tới nay Con Người thường bám víu vào những cái khác và ở ngoài Con Người để tìm một định nghĩa cho chính mình. Chúng ta hoặc bám vào Ông Trời ở trên cao xa tít kia, hoặc vào Ông Đất ở ngay dưới chân chúng ta đây, tức là vào mê hồn trận của nhị nguyên. Đi con đường thứ nhất chúng ta sa vào màng

lưới của thần quyền ; đi con đường thứ hai, mạng lưới của vật quyền. Chúng ta bị phân chia trong hai lối nhìn về Con Người hoặc qua những ý niệm tinh thần thuần túy, hoặc qua những ý niệm vật chất thuần túy mặc nhiên coi như có tinh thần và vật chất thuần túy cách biệt nhau được.

Cái nhìn nhị nguyên về con người đã chi phối tư tưởng Tây phương trên mọi ngành ngôn học hỏi mà thể hiện cụ thể nhất là khoa tâm lý học. Khoa tâm lý học Tây phương cho tới khoảng hậu bán thế kỷ 19 bị chi phối bởi khuynh hướng thần linh và tôn giáo. Mọi biến động tâm lý đều được gán ghép cho những ý nghĩa huyền bí và được cắt nghĩa bằng những ý niệm trừu tượng, triết học. Có thể nói Freud là một gạch nối giữa giai đoạn tâm lý học thuần lý và giai đoạn tâm lý học thực nghiệm. Ông đã nhìn ra mọi tương quan giữa nội giới — cả tầng ý thức lẫn tầng vô thức — và ngoại giới (khung cảnh và cách thức sống). Với William James, và nhất là với Pavlov, khoa tâm lý học Tây phương đã chuyển hẳn sang một khúc quanh quan trọng. Và kể từ đó các nhà tâm lý học Tây phương đua nhau thực hiện những công cuộc nghiên cứu thực nghiệm để tìm hiểu tâm lý con người qua những biến động sinh vật lý. Mọi tương quan giữa sinh lý và tâm lý càng ngày càng trở thành mối tương quan một chiều từ sinh lý vào tâm lý. Khuynh hướng này phát triển mạnh nhất tại Nga sô nơi mà dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa Marxisme các tư tưởng gia chỉ chấp nhận sự hiện hữu của một hữu thể mà họ gọi là «vật chất di động». Ý thức đối với họ chỉ là «một lượng vật chất được tổ chức cao độ». Ý thức khởi sinh được là nhờ luật biến thể một chiều từ lượng sang chất, theo đó thì chất chỉ là kết quả tích lũy của nhiều thay đổi nhỏ về lượng. (1) Thủy tổ của quan niệm đồng nhất hóa

(1) Neil O'Connor (ed.), *Present Day Russian Psychology, A Symposium by Seven Authors* (Oxford : Pergamon Press, 1966). p. 4.

tâm lý học với sinh lý học là Pavlov. Trong một bài diễn văn đọc tại Hàn lâm viện Y khoa Quân sự Nga năm 1924 Pavlov đã cho rằng không phải là khoa sinh lý học phải cần tới khoa tâm lý học, mà chính những khám phá của khoa sinh vật lý học sẽ giúp ta hiểu được những luật tắc của tâm lý. (1) Quan niệm này ngày nay ngự trị ngành tâm lý học và não bộ học tại Nga sô cùng với sự ngự trị sáng chói của tư tưởng duy vật Pavlov. Hơn thế nữa, các nhà tâm lý học Tây phương đứng trước những vấn đề khó khăn tế nhị về ý thức mỗi ngày một xích lại gần hơn với quan niệm của tâm lý học Nga. (2)

Nếu những quan niệm duy vật về con người khó thể chấp nhận được thì chính những khám phá mới của ngành tâm lý học, sinh lý học và vật lý học Tây phương lại cố gắng thêm những dữ kiện để chúng ta minh định được rằng quan điểm chia xén nhị nguyên tâm vật đã đến lúc lỗi thời. Mặc dù hai phái tâm vật công kích nhau kịch liệt, đối với những kẻ đi cầu học những khám phá của đôi bên chỉ bổ túc cho những hiểu biết về con người mà không kinh chống hấn nhau. Thực sự họ chỉ khác biệt trên phương pháp, phương tiện, càng tiến lại càng gần nhau. Một đảng thì dùng phương pháp «hướng nội» như Jean Piaget với lý thuyết về 4 giai đoạn phát triển trí thông minh và suy đoán của trẻ em, và một đảng thì dùng phương pháp «hướng ngoại» với lý thuyết lượng biến chất biến theo. Thực sự thì càng khám phá càng thấy vừa có nội vừa có ngoại, vừa biến chất vừa biến lượng (chất lượng hổ biến), chỉ có điều người ta muốn cắt xén cái vòng tròn nội ngoại, tâm vật đó ở đâu thì đấy là bắt đầu mà thôi. Đem cái bắt đầu tương

(1) Ivan P. Pavlov, *Selected Works* (Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1955), p. 174.

(2) *Present Day Russian Psychology*, p. 5.

đổi làm cái bắt đầu tuyệt đối là sai lầm, nhưng nếu chỉ dùng đó như một bước khởi đầu trên đường đi tìm Con Người đích thực và toàn diện thì không có gì sai chạy cả. Hơn nữa, chính khoa sinh vật lý học càng tiến càng chứng nghiệm rằng sự phân chia nhị nguyên tâm vật không còn đúng sự thực khoa học nữa. Như trong khoa vật lý học chẳng hạn, vật lý học tân tiến khác vật lý học thời Newton chính yếu ở chỗ chứng nghiệm được rằng sự phân biệt rõ rệt giữa khối lượng và khí chất không còn nữa. Như một nhà vật lý học Mỹ đã nói : « Chúng ta coi chúng như hai khía cạnh của một sự vật. Khi một hữu cơ có thêm chất (energy), nó đồng thời cũng có thêm lượng (mass), và như thế ta thấy rằng khối lượng của một hữu thể không thường hữu mà luôn luôn biến đổi». (1)

Như thế chúng ta thấy quan niệm nhị nguyên vừa không đúng khoa học vừa dẫn tới những nhận thức sai lầm về con người. Quan niệm nhị nguyên cứng nhắc là nguyên nhân của mọi khắc khoải, khổ đau, tranh chấp, chém giết hiện nay. Quan niệm này đã chia xén con người và giòng lịch sử tiến hóa của loài người thành những vùng bất khả tương sinh, dẫn đến những nhận thức bi quan, vô vọng, bế tắc về sự tiến hóa của con người : hệ có tinh thần phải diệt trừ vật chất... Như sự phân tích sâu sắc nhưng chưa xốt của Freud, văn minh loài người không thể cùng có với tự do ; văn minh chỉ có được nếu có chế ngự đàn áp—chế ngự đàn áp Eros, bản năng sinh sinh hóa hóa, nguồn cội của hoan lạc. (2) Eros và Thanatos bất khả tương sinh. Niềm khắc khoải

(1) Milton A. Rothman, *The Laws of Physics* (Greenwich, Conn. Fawcett Publications, Inc., 1963), p. 27.

(2) Xem quyển *Civilization and its Discontents* (London: Hogarth Press, 1949) của Freud hay *Civilization, a Philosophical intro to Freud* (New York : Vintage Books 1962) của Herbert Marcuse.

nhị nguyên trong lịch sử tiến hóa của Tây Phương đã «dồn nén» lên một Freud với quan niệm mâu thuẫn hủy diệt giữa Eros và Thanatos, giữa sinh hóa và tàn tạ ; một Karl Marx với luật mâu thuẫn hủy diệt giữa tinh thần và vật chất, giữa giai tầng thống trị và giai tầng bị trị. Một nền văn minh xây trên đối kháng, trên hủy diệt, trên những xác chết, nhưng đau khổ tinh thần và vật chất, không phải là nền văn minh của loài người. Đã đến lúc chúng ta phải từ bỏ lối bám víu vào một tương đối phạm trù để, trở về với lối nhìn « trung không diệu hữu » ngoài dương trong bực âm, ngoài âm trong bực dương... để có được cái nhìn tổng quan tung hợp mới mong khám phá ra Con Người đích thực và sống động.

Bằng cách này chúng ta sẽ thấy rằng, nếu qua cả hai con đường cá thể học (ontogeny) và cộng thể học (phylogeny), Freud chỉ nhìn thấy sự xung khắc, đè nén và hủy diệt như nguồn động lực của tiến hóa, thì chúng ta lại nhìn thấy dung thông, tung hợp như động cơ thường hằng và mãnh liệt cho sự thành lập và tiến hóa của loài người. Sở dĩ được thế vì chúng ta nhìn Con Người qua chính giọng sống sử của chính Con Người tìm lấy ở đây những y cứ cho tinh thần của mình, thoát được la vọng thần vật tương phản. Chúng ta nhận được rằng tất cả những gì cố gắng hiển cho sự sống còn, nối, tiến hóa của con người đều được tiếp thu, dù là vật hay thần, tương hay tuyệt, âm hay dương có hay không... Tất cả trở thành phân bón và nhựa cho cây văn hóa của loài người, chẳng còn phân biệt, đối kháng nữa. Con Người khi khó làm chủ được giọng sống của mình vì giọng sống này không định trước như quan điểm của các phe định mệnh thuyết (định mệnh theo tâm hay định mệnh theo vật cũng thế) mà diễn tiến theo với tư tưởng và hành động của Con Người mỗi người cũng như loài người toàn thể. Nói cách khác, tư tưởng và hành động con người tới đâu phạm vi của con người

Sắp phát hành :

ABHIDHAMMATTHASANGAHA THĂNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN

hay MÔN TÂM LÝ HỌC CỦA ĐẠO PHẬT

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

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

(dịch và giải)

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

Trước Noel, SÁNG TẠO sẽ phát hành :

LỜI DÂNG

- * R. TAGORE
- * ĐỖ KHÁNH HOAN dịch
- * HỒ THÀNH ĐỨC trình bày bìa

Đã đọc TÂM TÌNH HIẾN DÂNG thì không thể không đọc thi tập này.

Sách in mỹ thuật trên giấy Croquis. Độc giả yêu thơ có thể gởi mua trước (giá 250\$) theo địa chỉ :

Ô. DOÃN QUỐC SỸ, số 3 Đỗ Thành Nhân
Khánh Hội Saigon.

Nhà xuất bản sẽ gởi bảo đảm đến địa chỉ độc giả trong thời gian sớm nhất.



THUYẾT TỔNG HỢP (STRUCTURALISME) VỀ NGÔN NGỮ HỌC

(Tiếp theo)

□ TRƯƠNG VĂN CHÌNH

Thuyết tổng hợp đã góp được gì cho nền ngữ học ?

12. Chúng ta biết rằng Saussure mất năm ông mới có 56 tuổi cái tuổi đối với một học giả, kinh nghiệm đã chín chắn, tri thức đã xung mãn để xây dựng. Giả mà ông sống thêm dăm mười năm nữa, để hoàn thành học thuyết ông giảng tại trường Đại học Genève, và nhất là nếu chính ông đem học thuyết ấy áp dụng vào một ngôn ngữ nào đấy, thì không diễn ra cảnh tượng ngày nay.

Nhiều môn đồ của Saussure đều là *structuraliste* cả, nhưng phân chia ra nhiều môn phái. Nào là môn phái Genève (Thụy sĩ) tự coi là chính thống, nào là môn phái Prague (Tiệp khắc), môn phái Copenhague (Đan mạch), môn phái Oslo (Na uy), nào là môn phái Londres (Anh), môn phái Pháp môn phái Mỹ, môn phái I pha nho.

Những môn phái ấy có khi chống đối nhau khá mạnh không những tranh biện về lí thuyết mà còn cãi nhau về chuyên ngữ, và A.Martinet, đứng đầu môn phái Pháp, phản nản như sau : tuy rằng có khi dùng một số chuyên ngữ giống nhau, nhưng tùy môn phái hay khuynh hướng mà quan điểm và phương pháp khác nhau rất xa (1).

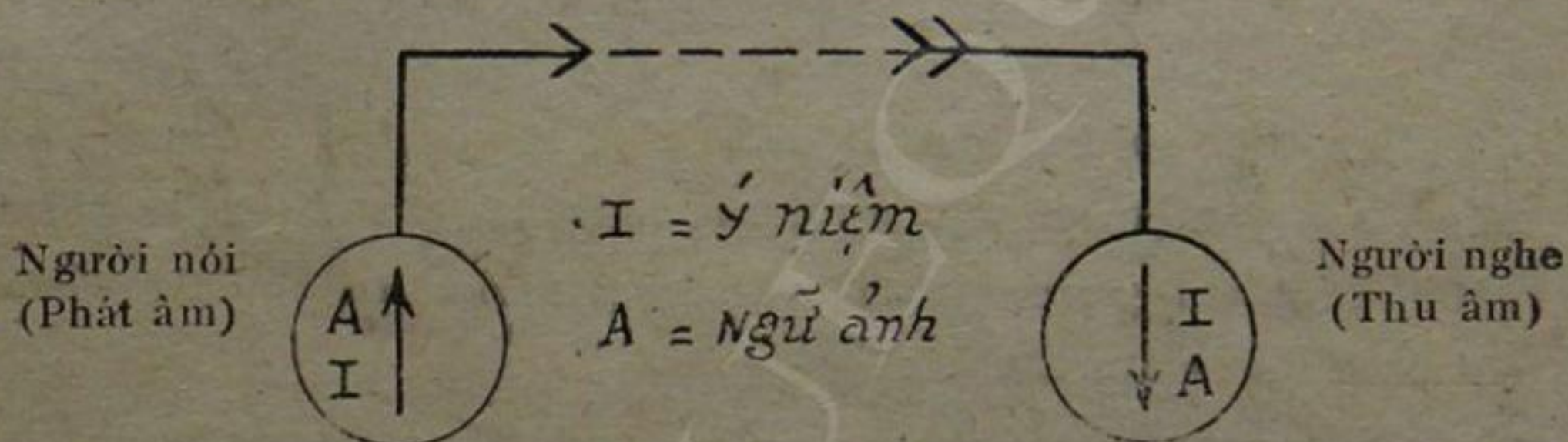
Ấy là vì có những quan niệm chủ não trong học thuyết Saussure như *fonction* « chức vụ », *forme* « hình », *substance* « chất », mà CLG phổ diễn cũng chưa được rõ ràng. Chúng ta đã tìm cách giải thích những quan niệm ấy, nhưng cũng không dám tin là suy đoán đúng tư tưởng của Saussure. Cách chúng ta hiểu có thể khác với nhiều nhà khác, điều này thì chắc chắn lắm. Như *substance*, chúng ta hiểu là chất âm thanh, thì Louis Hjelmslev, thuộc môn phái Đan mạch, hiểu là gồm cả âm thanh lẫn ý nghĩa (« *substance de l'expression (chaîne phonique)* » và « *substance du contenu (pensée)* », — *Prolegomènes à une théorie du langage*, 1968).

Không những CLG có những điểm mơ hồ, mà còn có chỗ mâu thuẫn, tỉ như quan niệm về từ. Chủ trương thông thường là từ diễn tả một ý niệm. Theo CLG. không đơn giản như thế, và ta hãy xem sách ấy giải thích ra sao về cách vận dụng bộ óc và cơ quan phát âm để diễn tả ý niệm.

Ta nghĩ một ý niệm « cây » chẳng hạn. Tức thì nảy ra trong óc ta một ngữ ảnh tương đương với ý niệm « cây ». (Ngữ ảnh là *image acoustique*, cũng còn có tên là *image auditive*, *image voc-*

(1) « Points de vue et méthodes différent largement d'une école ou d'une tendance à une autre, et les concordances terminologiques recouvrent souvent des divergences fondamentales ». *Éléments de linguistique générale*, (A. Colin Paris, 1960).

ale hay *image verbale*.) Đó là một hoạt động về tâm lí. Liên đó, óc truyền lệnh cho cơ quan phát âm. Cơ quan này cử động để phát ra âm *cây* tương đương với ngữ ảnh. Đó là hoạt động thuộc về sinh lí. Khi phát ra âm *cây*, luồng âm truyền từ miệng người nói đến tai người nghe. Đó là hoạt động thuộc về vật lí. Về phía người nghe, âm *cây* truyền lên óc, tạo ra ngữ ảnh tương đương (hoạt động sinh lí), và tức thì có ý niệm « *cây* » (hoạt động tâm lí). Dưới đây là lược đồ hình dung những hoạt động tâm lí, sinh lí và vật lí nói trên :



Ta phải chú ý điểm này : ngữ ảnh với âm thanh là hai cái khác nhau. Ngữ ảnh cũng như ý niệm, là hiện tượng tâm lí, mà âm thanh là hiện tượng vật lí. Nhưng, âm thanh không thuộc vào ngôn ngữ, âm thanh không tạo nên giá trị của từ (đ.10). Cho nên từ chỉ gồm có ý niệm và ngữ ảnh, hay nói khác đi thì ý niệm và ngữ ảnh phối hợp với nhau mà thành ra từ. CLG gọi từ là *signe* « ngữ hiệu », ý niệm là *concept* hay *idée*, mà cũng gọi là *signifié* ; ngữ ảnh là *image acoustique* mà cũng gọi là *signifiant* ;

$$\text{signe} = \text{signifié} + \text{signifiant} \quad (1)$$

$$(\text{ngữ hiệu} = \text{ý niệm} + \text{ngữ ảnh})$$

(1) « Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'*image acoustique* ». « Nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* par *signifié* et *signifiant*. CLG 99.

Vậy thì, từ là một thực thể hoàn thuộc về tâm lý (*entité psychique*), nhưng trong hai yếu tố tạo nên thực thể ấy thì ý niệm quan trọng hơn ngữ ảnh : một âm như âm *cây* chẳng hạn, sở dĩ là từ vì nó hàm ý niệm « cây ». (« Si *arbre* est appelé signe ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept « arbre » CLG 99.) Vả lại, không có ý niệm thì làm sao mà tạo ra được ngữ ảnh.

Ý niệm và ngữ ảnh cùng thuộc về tâm lý, nhưng ý niệm trừu tượng hơn ngữ ảnh, vì ngữ ảnh là ấn tượng do âm thanh làm ta cảm xúc mà có ; cho nên ngữ ảnh cũng gọi là yếu tố vật chất (1).

Xem trên thì âm thanh không phải là yếu tố tạo nên từ. Tạo nên từ là ý niệm và ngữ ảnh, mà ngữ ảnh có thể coi là yếu tố vật chất. Nhưng, trong đoạn văn trích dẫn dưới đây thì yếu tố vật chất lại là âm thanh :

« Si la partie conceptuelle de la valeur est constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue, on peut en dire autant de sa partie matérielle. Ce qui importe dans le mot, ce n'est pas le son lui-même mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification ». (CLG 162)

(Dịch : Tạo nên yếu tố ý niệm của giá trị một từ, chỉ là những mối liên hệ và dị biệt với những từ khác trong ngôn ngữ thì tạo nên yếu tố vật chất của giá trị một từ cũng chỉ là những dị

(1) « Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens ; elle est sensorielle, et s'il nous arrive de l'appeler « matériel », c'est seulement dans ce sens et par opposition à l'autre terme de l'association, le concept, généralement plus abstrait ». — CLG 98.

biệt về âm thanh, vì rằng cái quan trọng trong một từ không phải là bản thân của âm thanh, mà là những dị biệt về âm thanh, những dị biệt ấy mới hàm nghĩa của từ, và nhờ đó mà ta phân biệt một từ với những từ khác).

Vậy thì âm thanh thuộc vào ngôn ngữ rồi, và âm thanh tạo nên giá trị một từ, chứ không như đã nói ở trên rằng âm thanh không thuộc vào ngôn ngữ, âm thanh không tạo nên giá trị của từ. Vả lại, bảo rằng âm thanh không thuộc vào ngôn ngữ, còn mâu thuẫn với ý kiến chúng ta đã dẫn ra trong điều 10. Ý kiến ấy là : ngôn ngữ vận dụng được là nhờ có hai yếu tố, tư tưởng và âm thanh : 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.

Chúng ta thấy rằng *CLG* phân biệt âm thanh với ngữ ảnh mà vẫn lẫn lộn hai cái với nhau. Thật ra thì có phải là có hai hiện tượng tâm lí là ý niệm và ngữ ảnh, xảy ra cùng một lúc, hai hiện tượng trùng nhau, hay là chỉ có một hiện tượng thôi ? Điều này, tưởng nên dành để các nhà nghiên cứu tâm lý giải đáp giùm.

Riêng phần chúng ta thì cho rằng chủ trương và từ trong *CLG* là chủ trương « duy niệm » (idéaliste), và chúng ta theo chủ trương thông thường là âm thanh thuộc vào ngôn ngữ, âm thanh là yếu tố vật chất tạo nên từ, còn yếu tố thứ hai là ý niệm, yếu tố tâm lí. Ta nghe được âm *cây*, thì âm ấy phát sinh trong óc ta ý niệm « cây », không cần phải qua một nấc trung gian là ngữ ảnh « cây ». Chủ trương này không những giản dị, mà có thể đúng hơn chủ trương trong *CLG* cho rằng âm *cây* tạo ra ngữ ảnh « cây » và tức thì có ý niệm « cây ».

Saussure muốn chứng minh về ngữ ảnh, còn cho rằng ta không cần phải vận động môi và lưỡi, mà vẫn có thể « nói » nhằm cho ta « nghe », hay là đọc nhằm một bài thơ. Vì từ của ngôn ngữ chỉ là ngữ ảnh, nên ta phải tránh nói đến âm tố tạo ra từ. Ta chỉ có thể nói đến âm tố khi nào ta phát âm, nghĩa là thực hiện ngữ ảnh ra lời nói (1).

Lí luận này cũng không được vững. Mục đích của ngôn ngữ là nói cho người khác nghe. Còn như « nói nhằm cho ta nghe » hay là « bụng bảo dạ » chỉ là « nghĩ thầm » mà điều ta nghĩ thầm vẫn còn là tư tưởng, chứ chưa thành ngôn ngữ.

Chúng ta không tán thành chủ trương về từ trong CLG, cũng như chúng ta không tán thành chủ trương cho rằng âm thanh không thuộc vào ngôn ngữ (xem lời chú 22, đ. 10).

13. Những khuyết điểm trong CLG là mầm tạo ra nhiều môn phái hay khuynh hướng khác nhau trong số môn đồ của Saussure. Trong non một nửa thế kỉ nay, thuyết tổng hợp đã đem lại kết quả gì cho môn ngữ học chưa ?

Quyển *Cours de linguistique générale* xuất bản lần đầu tiên năm 1916, mà gần 40 năm sau, Bertil Malmberg, trong cuốn *La phonétique* xuất bản năm 1954, còn viết rằng : Trong giới ngữ học càng ngày càng có nhiều người theo thuyết tổng hợp. Nhưng nói chung thì chỉ mới thấy kết quả về ngữ âm học, chứ chưa có gì mấy về ngữ pháp học và từ nghĩa học. Hai môn này đang muốn lợi dụng những kinh nghiệm về phương pháp miêu tả âm

(1) « Sans remuer les lèvres ni la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes, ou nous réciter mentalement une pièce de vers. C'est parce que les mots de la langue sont pour nous des images acoustiques qu'il faut éviter de parler des « phonèmes » dont ils sont composés. Ce terme, impliquant une idée d'action vocale, ne peut convenir qu'au mot parlé, à la réalisation de l'image intérieure dans le discours ». CLG 98.

thanh theo thuyết tổng hợp (1).

P. Guiraud cũng viết trong cuốn *La Grammaire* xuất bản năm 1958, rằng : Thuyết tổng hợp có thể có nhiều triển vọng về tương lai và có thể đưa ta vào con đường mới mẻ để nghiên cứu ngữ pháp. Nhưng hiện nay, học phái tổng hợp chưa qua được thời kì sơ thủy, còn đang dò dẫm, tìm lấy đối tượng, tìm phương pháp, và tìm cả đến danh từ chuyên môn. Cho nên công trình suy cứu vẫn ở giai đoạn nghị luận và lập ra lí thuyết. Vả lại, những công trình ấy, phần nhiều chỉ hướng về ngữ âm, chứ chưa có mấy tác phẩm viết về ngữ pháp. Về phương diện này, ngoài những lời phê bình môn ngữ pháp cổ điển, chưa thấy ai đưa ra được cái gì khả dĩ xây dựng nền móng vững chắc cho môn ngữ pháp (2).

R.L. Wagner thì ví môn đồ Saussure như những du khách ở cảnh ngộ éo le này : biết đích xác là mình đi đâu mà chưa

(1) « La conception structurale — qui chaque jour gagne du terrain dans le monde des linguistes (...) — a été appliquée d'abord (...) à l'étude des sons du langage. Et d'une façon générale, on a davantage progressé, au point de vue méthodologique, dans la description structurale des sons que dans les domaines de la grammaire proprement dite et de la sémantique (le contenu du langage), où l'on cherche maintenant de plus en plus à tirer profit des expériences méthodiques faites au cours de l'analyse de l'expression linguistique ».

(2) « [La linguistique fonctionnelle et structurale] est encore à ses débuts, à la recherche de son objet propre, de ses méthodes et de sa terminologie. Mais dès à présent toutefois, elle bouleverse, et souvent renouvelle, les perspectives de la grammaire ».

« Le reproche qu'on peut formuler à l'égard de ces travaux (sur la linguistique structurale) c'est qu'ils en sont encore au stade des hypothèses, des critiques et des recherches ; qu'ils ont, d'autre part, porté, beaucoup plus jusqu'ici sur l'étude des sons que sur celle de la grammaire ; et qu'ils n'ont rien encore à opposer (sinon des critiques) aux vastes synthèses de la grammaire traditionnelle (...) Cependant, il n'est pas pas douteux qu'ils sont en train d'en transformer entièrement les perspectives en ouvrant des voies nouvelles qui ne peuvent plus être ignorées désormais ».

biết phải đi đường nào. Họ có một lá bùa hộ mệnh thật linh thiêng : ấy là quan niệm rõ rệt và xác thực về ngôn ngữ. Nhưng đứng trước một chỗ rẽ có nhiều ngã, họ không biết chọn ngã nào sẽ đưa họ đến đích, mà cái bùa kia chỉ hiệu nghiệm khi nào họ đi đúng đường. Dù có chọn được con đường đúng chẳng nữa, cũng còn phải vất vả gian nan, chứ không dễ dàng gì mà đi đến đích (1).

Những lời phê bình trên viết ra đã được gần hai mươi năm nay. Từ bấy đến giờ, phương pháp tổng hợp cũng chẳng tiến mà có lẽ còn lùi, nên mới có ý kiến của Oswald Ducrot chúng ta đã dẫn ở trên (đ.2) : Hiện nay có nhiều nhà ngữ học ngần ngại không muốn sáng tác của mình mang danh hiệu *structuralisme*.

Tại sao vậy ? Có phải là phương pháp của phái « duy vật » (đ.14) trong số môn đồ Saussure đã làm cho người ta ngán thuyết tổng hợp chẳng ? vì chính Martinet cũng đã công nhận trong một bài phê bình L. Hjelmslev, rằng học phái tổng hợp đã mắc phải nhiều lần lầm về phương pháp, ông không đồng ý rằng có thể gạt chất (gồm cả âm thanh lẫn ý nghĩa) ra ngoài ngôn ngữ (2).

(1) «Les linguistes saussuriens sont un peu dans la situation des voyageurs qui sauraient parfaitement où ils vont et qui même sont en possession d'un talisman sur : le concept clair et bien défini de ce qu'est la langue ; mais le talisman ne joue que si l'on s'engage, parmi toutes les voies qui se proposent, dans la seule qui conduise — difficilement d'ailleurs — au but». (*Grammaire et Philologie*, Paris, 1953, tr 36).

(2) «La linguistique structurale des dernières décades a pu commettre des erreurs de méthode». «On se demande s'il est possible de suivre l'auteur lorsqu'il propose de faire complètement abstraction de la substance, phonique et sémantique». (Bài *Au sujet des «Fondements de la théorie linguistique» de Louis Hjelmslev*, trong *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, tome XLII, fasc. I, 1946).

Chúng ta đã nói đến nhà ngữ học Đan mạch ở đ. 12. Martinet phê bình nguyên tác xuất bản từ 1943. Bản dịch ra Pháp văn xuất bản năm 1968.

Phái « duy vật » trong môn đồ Saussure.

14. Chúng ta gọi là « duy vật » (formaliste) những nhà ngữ học chủ trương rằng ngôn ngữ hình thành chỉ do những quan hệ về hình thức nên phân thích, nên phân tích ngôn ngữ không cần căn cứ vào ý nghĩa, đối với phái « duy tâm » (psychologue) lại quá thiên về nội dung ý nghĩa về tư tưởng mà không chú ý tới hình thức cấu tạo.

Phải chăng là những câu trong *CLG* như mấy câu dưới đây, đã ảnh hưởng đến chủ trương duy vật trong môn đồ Saussure :

La langue est une forme et non une substance. (« ngôn ngữ chỉ có hình chứ không có chất », đã dẫn ở đ.10.)

Ce qu'il y a d'idée ou matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. (« Ý niệm và âm thanh của một từ không quan trọng bằng hoàn cảnh », đã dẫn ở đ.11.)

Dans un état de langue, tout repose sur des rapports. (« Trong một trạng thái ngôn ngữ, tất cả đều căn cứ vào những mối quan hệ tạo nên tổ hợp ») đã dẫn ở đ. 4 và 9.)

Chúng ta hãy dẫn dưới đây một thí dụ phân tích này căn cứ vào phép gọi là giao hoán (permutation hay commutation. (Thí dụ này dẫn trong *La Grammaire* của Guiraud.)

Nhà nghiên cứu đọc hay nghe thấy những câu : *Le chien noir dort* « con chó đen ngủ », *Le chat noir dort* « con mèo đen ngủ », *Le garçon noir dort* « thằng con trai đen ngủ », v.v. Ba tiếng *chien* « chó », *chat* « mèo », *garçon* « con trai », có thể đổi cho nhau ; vậy nên nhà nghiên cứu dù không biết ý nghĩa của ba tiếng ấy, mà cũng không cần biết ý nghĩa có thể xếp vào cùng một loại.

Nay lấy câu *Le chien noir dort* làm mẫu, và dùng phép giao hoán như trên, có thể phân định bốn loại :

Loại *a* gồm có những tiếng như : *le* (quán từ), *ce* « ấy », *mon* « của tôi », *quel* « nào ? » ;

Loại *b* gồm có những tiếng như : *chien* « chó », *chat* « mèo », *garçon* « con trai » ;

Loại *c* gồm có những tiếng như : *noir* « đen », *vieux* « già », *grand* « lớn » ;

Loại *d* gồm có những tiếng như : *dort* « ngủ », *court* « chạy », *mange* « ăn ».

Vấn trong câu *Le chien noir dort*, còn nhận định ra những cách cấu tạo sau đây :

1) Loại *c* (*noir*, *vieux*, v.v.) có thể không cần đến, vì có thể chỉ nói *Le chien dort* «con chó ngủ». Loại *c* có thể đặt trước loại *b* (*chien*, *chat*...), như nói *Le petit chien dort* «con chó con ngủ», nhưng bao giờ cũng đặt sau loại *a*, tuy rằng hai loại *b* và *a* mật thiết với nhau. Do đó, loại *c* có quan hệ với loại *b* và phụ thuộc loại *b*.

2) Loại *d* không thể thiếu được ; loại *a* và loại *b* cũng không thể thiếu được, tuy rằng có thể nói *Chien dors* «chó, ngủ đi», nhưng trong trường hợp này, *dors* không cùng một loại với *dort* nữa.

3) Loại *a* (*le*, *ce*, *mon*...) bao giờ cũng đi với loại *b*, mà không đi với loại nào khác. Loại *a* đứng trước loại *b*. Không bao giờ có loại *a* mà không có loại *b*, nhưng loại *b* có thể không có loại *a*, như trong câu *Chien dors* dẫn trên. Loại *a* phụ thuộc vào loại *b*.

4) Hai loại *a* và *b* mật thiết với nhau, và hai loại ấy hợp lại (*a+b*) có thể thay bằng một loại khác là loại *b*, (*il* «nó», *celui-ci* «người này», *quelqu'un* «một người nào») : *il dort*, *celui-ci dort*, *quelqu'un dort*.

5) Loại *a+b* hay loại *b* đứng trước loại *d* : *le chien dort* = *ab+d* ; *il dort* = *b+d*. Nhưng loại *c* có quan hệ mật thiết với

loại $a+b$ hay loại b (1), nên nếu có loại c thì c phân cách $a+b$ với d : *le chien noir dort* = $(ab+c) + d$, vì rằng loại c phụ thuộc vào loại b (xem đoạn 1).

6) Còn có thể chứng minh thêm rằng khi nào ab đổi thành $a' b'$ (*les chiens* «con chó về phức số»), thì d cũng đổi thành d' (*dorment* «ngủ» về phức số), v.v.

Cứ nhận xét lần lần như trên, nhà nghiên cứu sẽ phân định ra tất cả các loại trong ngôn ngữ, và xác định quan hệ các loại với nhau.

Phân tích theo lối giao hoán như trên, nhà ngữ học chỉ là một nhà quan sát, mà nhà quan sát «uru tú» có thể miêu tả bất cứ ngôn ngữ nào mà mình không hiểu biết gì cả. Không những thế, nhà quan sát «uru tú» phải là người không hiểu biết gì về ngôn ngữ mà mình miêu tả. («A la limite, le meilleur observateur pourrait et devrait ignorer la langue qu'il décrit.» — Guiraud, sdt).

Có trường hợp không thể dùng phép giao hoán (permutation impossible) thì làm thế nào? Thí dụ như nhà quan sát không thấy nói câu *Le chien noir miaule* «con chó mực kêu meo meo». Lẽ dĩ nhiên là vì ý nghĩa của hai tiếng *chien* và *miaule*, mà không thể có câu ấy được. Nhưng nhà quan sát bất chấp ý nghĩa (*l'observateur se refuse à considérer le sens*). Trong câu lấy làm mẫu *Le chien noir dort*, không thể thay *dort* bằng *miaule*, vậy thì có phải là hai tiếng ấy không cùng một loại chăng? Không, vì trong ngôn ngữ thấy có những câu : *Le chien noir dort* «con chó mực ngủ», *le chat noir dort* «con mèo mun

(1) Chỉ có thể nói rằng loại c có quan hệ với loại $a+b$, vì loại c không thể đi với loại b' : ta nói *Le chien noir dort* mà không thể nói *il noir dort*, *il* thuộc loại b' (đoạn 4). Đoạn 6 cho *chiens* cũng thuộc loại b' nhưng *il* và *chiens* không thể xếp cùng một loại được.

ngủ», *le chat noir miaule* «con mèo mun kêu meo meo». Thế thì *dort* và *miaule* cùng một loại, nhưng loại về cú pháp (catégorie syntaxique), chứ không phải là loại về ý nghĩa (catégorie lexicale), vì rằng về ý nghĩa ta không thể thay *dort* bằng *miaule* trong câu mẫu *Le chien noir dort*. (Chúng ta thấy rằng phải duy vật hiểu «catégorie syntaxique» và «catégorie lexicale» theo một lối đặc biệt).

Guiraud còn chú thích thêm rằng: phân định các loại mà không căn cứ vào ý nghĩa, không phải là những loại ấy không có quan hệ gì với ý nghĩa. Những câu dùng làm tài liệu, tuy rằng nhà quan sát không hiểu biết gì đến ý nghĩa, nhưng vì do những người nói thứ ngôn ngữ đem ra phân tích, đã cấu tạo ra, nên dĩ nhiên là phải có ý nghĩa (1).

Chúng ta thấy rằng nhà nghiên cứu căn cứ vào những tài liệu mà mình không có khả năng lựa chọn, mà mình không thể thẩm định được giá trị, thì kết quả của công trình nghiên cứu thật đáng nghi ngờ. Trong số tài liệu nghiên cứu, nếu có những câu cấu tạo không đúng với quy tắc của ngôn ngữ, thì sao?

15. Cứ xem một thí dụ nhỏ dẫn ở điều trên thì ta thấy rằng phải duy vật làm cho phức tạp công việc miêu tả ngôn ngữ. Họ phân loại mà không căn cứ vào ý nghĩa, nên không đặt tên cho mỗi loại. Theo họ thì ngôn ngữ có loại *a*, loại *b*, loại *c*, v.v.. hay là loại 1, loại 2, loại 3, v.v. Như vậy thì bổ ích gì cho người học hỏi? Cho nên không khỏi có nhiều phản ứng trong giới ngữ học

(1) «On relèverait que le fait que les catégories puissent être définies sans référence au sens n'implique pas (comme certains semblent le dire) qu'elles soient indépendantes du sens, car les énoncés auxquels le linguiste se réfère (sans en connaître lui-même le sens) ont été construits pas des sujets parlants pour qui ils sont inséparables de leur signification.» (Guiraud, sdt).

chân chính, đối với một chủ trương kì quặc như thế. Kì quặc nhất là nhà nghiên cứu dám miêu tả một ngôn ngữ mà mình chẳng hiểu giáp ất gì cả.

Guiraud dẫn thí dụ trên trong cuốn *La Grammaire*, phê bình rằng khó mà chấp nhận được một chủ trương coi từ chỉ là một thể mà giá trị không quan hệ gì với ý nghĩa (1).

Martinet, trong *Eléments de Linguistique générale*, nói đến một số những nhà ngữ học muốn đặt ra một phương pháp phân tích mà không cần đến ý nghĩa. Một phương pháp như thế, họ cho là lí tưởng, và họ hi vọng có thể phân tích được toàn thể ngôn ngữ để làm ra một bộ ngữ pháp và một pho từ điển không có định nghĩa. Nhưng thực tế thì không có ai dám nghĩ tới việc phân tích và miêu tả một ngôn ngữ mà mình không hiểu chút gì cả. Chắc chắn rằng làm một công việc như vậy cho có kết quả, sẽ tốn mất nhiều công phu. Cho nên chính những người chủ trương rằng chỉ có phương pháp của họ là đúng về mặt lí thuyết, cũng phải lùi bước. Vậy thì ta không nên khuyến khích một phương pháp nào nhất định cự tuyệt ý nghĩa (2).

(Còn nữa)

TRƯƠNG VĂN CHÌNH

(1) «En ce qui nous concerne, il nous paraît difficile de considérer le signe comme une pure forme et la valeur comme indépendante du sens».

(2) Certains linguistes se sont fixé comme idéal la mise au point d'une méthode de description qui ne ferait pas intervenir le sens des unités significatives (...) On parviendrait ainsi à une analyse intégrale de la langue qui permettrait d'établir une grammaire et même un lexique auquel ne manqueraient que les définitions de nos dictionnaires. En fait, aucun linguiste ne semble s'être avisé d'analyser et de décrire une langue à laquelle il ne comprendrait rien. Selon toute vraisemblance, une telle entreprise réclamerait, pour être menée à bien, une consommation de temps et d'énergie qui a fait reculer ceux—là mêmes qui voient dans cette méthode la seule pui soit théoriquement acceptable (...) On ne saurait donc recommander une méthode qui fait totale abstraction du sens des unités significatives».

TƯ TƯỢNG

Năm thứ IV - Số 7 tháng 9 năm 1971

MỤC LỤC

1	VẤN ĐỀ TÁI SANH	Thích Minh Châu	3
2	NHẬT BẢN TRƯỜNG HỢP THÀNH CÔNG CỦA GIÁO DỤC	Thích Nguyên Hồng	13
3	ĐẠO PHẬT VIỆT	Thích Đức Nhuận	27
4	THƠ	Vũ Phan Long Ngọc Thùy Khanh Trần Thoại Nguyên Lê Nghị Hoàng Đình Huy Quan	51
5	ĐỀ TIẾN ĐẾN VIỆC MÁY MÓC HÓA CÔNG TÁC DỊCH THUẬT	Lê Mạnh Thát	55
6	CỨU CẢNH CỦA GIÁO DỤC NHÂN CHỦ	Đoàn Viết Hoạt	75
7	THUYẾT TỔNG HỢP VỀ NGÔN NGỮ HỌC	Trương văn Chính	83

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.



F. NIETZSCHE

ZARATHUSTRA ĐÃNÓINHƯ 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

