

VỀ TÝ GIÁO HỌC KINH TẠNG NIKĀYA

NGUYỄN QUỐC BÌNH

Như một mảnh ghép lịch sử, Kinh Tạng Pāli cần được nghiên cứu trong tương quan đối chiếu với các văn bản tương đương khác. Đây cũng chính là tâm nguyện và kì vọng của hòa thượng Minh Châu khi thực hiện bản luận án và xây dựng nền học thuật Phật giáo tại Việt Nam. Đúng như ngài nói, Việt Nam với nền tảng tương giao văn hóa, có rất nhiều điều kiện để phát triển về tỷ giáo học. Tuy nhiên, cho đến nay, có vẻ như nó vẫn chưa phát triển được như nó nên là. Tôi hy vọng bài viết của mình “Về tỷ giáo học kinh tạng Nikāya” có thể khái quát một số kiến thức cơ sở, nguồn tài liệu, cũng như phương pháp xử lý cần thiết để thực hiện ước vọng này.

Tuy vậy, bài viết này, tất nhiên, không phải là một giáo khoa, mà là một cuộc du hành qua những néo đường của tri thức. Người đọc có thể tùy nghi theo cấu trúc trong mục lục mà chọn lấy một ngã đường trong đó mà rảo bước. Tuy nhiên, với những ai có thì giờ nhàn nhã thì sự tuần tự sẽ là một cuộc dạo chơi qua những điều đã biết và chưa biết.

Chúng ta sẽ tán mạn đầu đó trước tiên về vấn đề văn bản trong tương quan lịch sử phát triển của nhân loại để dẫn lối đi vào nghiên

cứu trên đối tượng này.

Phần thứ hai nói sơ lược về phương pháp so sánh trong vấn đề nghiên cứu. Trong bài viết này, khái niệm so sánh, đối chiếu và tỷ giáo được sử dụng tương đương với nhau. Các sắc thái khác biệt, nếu có, sẽ được ghi chú trong từng trường hợp cụ thể. Từ câu chuyện so sánh, ta sẽ đặt vấn đề tiếp cận kinh điển Phật giáo nói riêng và chính bản thân Phật giáo nói chung trên quan điểm văn học, văn hóa và tôn giáo.

Vì đối tượng của bài viết ở đây, phần thứ ba và thứ tư được dành cho các kiến thức cơ sở liên quan đến vấn đề Phật giáo sơ kì và kinh tạng Nikāya. Trong đó, đặc biệt chú ý đến vấn đề của sự kết tập kinh điển và quá trình hình thành những bản kinh cổ nhất. Vấn đề so sánh trên đối tượng Nikāya được đặt ra như một điều tiên quyết để tìm hiểu về chính bản thân văn hệ này trước khi đi xa hơn về các vấn đề giáo lý nguyên thủy.

Các tư liệu được kéo vào cuộc tỷ giáo được nói đến trong phần thứ năm với những đặc điểm cho từng loại dựa theo các thành quả nghiên cứu hiện có. Trong đó, nguồn tài liệu A-hàm được biết tới như là vế so sánh quen thuộc và hứa hẹn nhiều kết quả nhất. Tuy nhiên, những chủ đề về dị bản Pāli cũng là điều mới mẻ trong nghiên cứu so sánh. Ngoài ra, câu chuyện về văn học Đại Thừa trong mối liên hệ với Phật giáo sơ kì cũng được nhắc tới như một gợi mở nho nhỏ.

Vì các khía cạnh khác của tỷ giáo học khó lòng mà tóm gọn trong một bài viết, chúng ta sẽ dành phần cuối cho những điều gởi gắm xa hơn.

1. Vai trò của văn bản

1.1. Ký ức của quá khứ

Người ta, trong khát khao cho sự trọn vẹn của mình đã tìm về quá khứ, về với những gì đã qua, về với những thứ thậm chí còn xa gấp nhiều lần hơn độ dài trái của một đời người. Từ đó, họ tự cho mình một sự tiếp nối, làm cho cuộc sống của mình có ý nghĩa, gắn kết với khởi nguyên và với lẫn nhau thông qua một gốc gác xa xăm. Dân tộc là vậy, mà lịch sử cũng là vậy. Tiên kiếp là vậy, mà tử vi cũng là vậy. Nhưng hãy khoan, trước khi gọi nó bằng bất cứ cái tên nào, hãy tạm hiểu nó như là một ký ức của quá khứ.

Làm thế nào ký ức từ xa xưa quá khứ có thể lưu truyền lại được đến tay ta và mãi cả về sau nữa? Làm thế nào người ta biết về những chuyện đã qua vốn không có mình dự phần trong đó? Làm sao có thể đưa vào một con người, vốn không có gì khác biệt về cấu trúc sinh học so với ngàn năm trước, toàn bộ sự trưởng thành của văn minh nhân loại? Làm sao những con người dù không có liên hệ huyết thống, được nuôi dạy trong một môi trường cụ thể, lại có luôn hệ tâm lý lẫn hành xử với vô thức tập thể của đám đông này?¹ Làm sao người ta mang theo cho cuộc đời mình cái gọi là tình thương quê hương và cả mối thù dân tộc? Thế là người ta bắt đầu kể cho nhau những câu chuyện.²

¹ Phải chăng sự thành tựu giới luật như giới cụ túc, hay giới bồ-tát là phương diện tâm lý tập thể này?

² Xem thêm lý thuyết về người kể chuyện của Alasdair MacIntyre trong

1.2. Câu chuyện được kể lại

Trẻ em xem câu chuyện là cuộc đời, còn người lớn xem cuộc đời là câu chuyện. Do sự nhập nhằng này, có lẽ cũng chẳng sao nếu ta coi sự lưu truyền quá khứ chính là lưu truyền những câu chuyện của cuộc đời. Khi câu chuyện được kể ra, dù bằng ngôn từ hay bằng nghi lễ, thì quá khứ được sống dậy. Trong câu chuyện đó, người ta sống cùng tiền nhân, hóa thân vào dòng thời gian đã qua.³ Đa phần tâm trí trẻ thơ cũng như người lớn chỉ hồn nhiên mà nắm bắt những sắc màu của tình tiết. Nhưng rồi lâu dần, như cái gọi là giếng nước, cây đa, người ta thấy mình dự phần trong đó, thấy nó thành một phần của mình, không còn sự phân biệt giữa nhân vật và con người thật sự nữa và tự tìm cho mình một ý nghĩa của tồn tại mà gọi là cuộc đời.

Nhưng, như những ai tắm sông đều biết, lời được nói ngay khi sanh ra thì đã mất đi, và chẳng bao giờ tìm lại được nguyên vẹn bản thân mình khi tái hiện. Lại nữa, nếu như câu chuyện ấy có chỗ nào khiếm khuyết thì cuộc đời ta cũng bất toàn. Nhiệm vụ của người ta tự đặt ra cho mình là phải lấp cho đầy những khoảng trống ấy dấu bằng những huyền thoại. Quá khứ do đó, náu mình sau dáng vẻ bất toàn của từng câu chuyện. May nhờ thần Thoth đã sanh ra, hay đã được sanh ra, mà có ở đó một cách thức chắc chắn hơn cho sự lưu truyền những mảnh kí ức này. Người ta bằng hình vẽ rồi bằng kí tự ghi lại

After Virtue năm 1981. Dẫn lại theo Michael Sandel, *Đúng sai phải trái*, Cánh cửa mở rộng, 2014, tr.329ff.

³ Xem Mircea Eliade, *Thiêng và Phàm*, Huyền Giang dịch, Nhã Nam, 2016.

những gì mà người ta biết và những gì mà người ta nghĩ mình biết. Quá khứ được gói ghém vào đó một cách chắc chắn hơn để Hệt có thể an tâm thả trôi về hậu thế.

1.3. Trong dòng ngôn ngữ

Nếu xem con người là một hệ thống xử lý thông tin thì hệ thống này nhận thông tin đầu vào thông qua lục căn, và kết xuất thông tin đầu ra qua thân và khẩu. Thông tin ấy được truyền đạt trong quá trình giao tiếp bằng thứ gọi là ngôn ngữ theo nghĩa rộng nhất của từ này, theo đó mà tiếng động, văn bản, bản đồ, chữ nổi, ra dấu và cả ngôn từ được sử dụng. Tất nhiên, theo nghĩa hẹp hơn, ngôn ngữ phải là một hệ thống âm vị có ít nhiều các ràng buộc về từ ngữ và ngữ pháp. Với ý nghĩa này, nó trở thành một đặc tính chỉ có ở động vật bậc cao. Chỉ ở đó, sự tương tác từ thế giới nội tâm với thế giới bên ngoài mới được bước qua một cửa ngõ đặc biệt gọi là khẩu nghiệp. Thậm chí, ở mọi nền văn hóa, người ta đều có cách để thiêng hóa ngôn ngữ bằng cách biến nó thành chú thuật và câu nguyện. Tên gọi của một người được đồng nhất với người đó, cũng có rất nhiều giá trị, chẳng hạn trong các lễ trừ tà. Ngôn ngữ, theo cách này, từ đó tác động ngược trở lại để góp phần dẫn dắt sự phát triển của tư duy, cũng định đặt những giới hạn cho nó bằng danh ngôn và khái niệm.

Người ta vẫn tìm kiếm sự liên hệ giữa ngôn ngữ và tư duy hay giữa phương tiện biểu đạt và ý nghĩa cuộc đời. Không rõ là ý nghĩa có trước mà hình thành ngôn ngữ, hay ngược lại, hay cả hai thay đổi mà thích nghi với nhau, nhưng trong đó sự tương ứng vẫn là thứ đáng để tâm tìm hiểu. Đánh giá sơ khởi, có thể

thấy, các cấu trúc ngữ pháp phức tạp thể hiện chiều sâu tư duy, trong khi sự phức tạp về từ ngữ lại cho thấy sự phong phú về khái niệm.

Người ta, với tham vọng gọi tên mọi thứ, đã gán nhãn cho vạn vật trên đời. Thế nhưng, người ta chỉ chạm vào được những gì mà người ta biết. Và vì quá trình gọi tên thực chất là quá trình hình thành khái niệm bằng sự phân biệt, nên nhận thức của người ta phát triển chi tiết song hành cùng sự phức tạp của các từ. Hệ thuật ngữ theo đó hình thành như một cấu trúc về việc nhận thức những thứ liên quan, được khu biệt trong từng nhóm cộng đồng. Việc dịch thuật, hay đơn giản hơn chỉ là nói cho người ngoài hiểu, sẽ là một điều khó khăn từ đây. Chẳng hạn, do nguồn gốc chăn nuôi mà các từ ngữ chỉ về súc vật của tiếng Anh phong phú hơn⁴; còn trong tiếng Việt, do ảnh hưởng của nông nghiệp trồng trọt mà từ ngữ về sản phẩm cây trồng đa dạng hơn⁵. Trong khía cạnh tích cực, điều này cũng cung cấp nhiều ý nghĩa trong việc điều tra văn bản, chẳng hạn trong các phương ngữ khác nhau của tộc hệ Arya, chẳng hạn như Sanskrit, Hy-lạp, Latin và các phương ngữ khác, có những tên gọi chung chỉ cho súc vật nhưng không có những tên gọi chung chỉ cho ngũ cốc hay cây trồng, điều này cho thấy nông nghiệp chăn nuôi phát triển trước khi các nhóm dân tộc này phân chia.⁶

⁴ Như *cow, ox* cùng chỉ về bò; *cock, hen, fowl, chicken* cùng chỉ về gà.

⁵ Như lúa, thóc, gạo, tẻ, nếp, tấm, cám... đều là *rice*.

⁶ L.H. Morgan, *Xã hội cổ đại hay nghiên cứu các con đường đi lên của loài người từ mông muội qua dã man đến văn minh*, Nguyễn Hữu Thấu dịch, nxb

Bởi khái niệm là phân biệt, một mặt điều này thuận tiện trong việc nhận biết. Nhưng bởi gán nhãn là định kiến, nên điều ấy trói người ta lại trong một cách nhìn. Người từ góc nhìn này có thể không biết, khó hiểu, hay phản đối kẻ ở phía bên kia dù rằng cả hai vẫn là những kẻ mù sờ con voi thực tại. Nếu sự phức tạp của các thuật ngữ tâm lý Ấn-độ đã từng làm các dịch giả Trung Hoa đau đầu thì chừng ấy, ngay cả cộng đồng tất cả các hệ thuật ngữ tâm lý cho đến hiện đại, vẫn chưa mô tả cho đủ hết các trạng thái tâm lý phức tạp của con người. Đâu đó, ta có thể thử đặt vấn đề cho giới hạn của sự phát triển các hệ thống từ ngữ, hay hệ thống nhận thức ấy liệu chẳng sẽ khi nào tương giao với nhau. Tuy nhiên trong hiện tại, sự không khớp này vẫn còn làm phiền lòng thiên hạ.

Dù ở hình thức nào, lời nói hay văn tự, con người đều thể hiện một mức độ bám chấp nhất định vào cái vỏ chuyên chở ý nghĩa này. Người ta thử sự chấp nhất giữa danh và nghĩa bằng cách lấy mực màu này viết tên màu kia rồi kêu người khác gọi tên màu mực. Đa phần người chơi khi ấy sẽ đọc chữ ấy thay vì gọi tên màu mực. Cũng như vậy, tập khí của ngôn ngữ kéo cả xã hội và quá khứ vào cuộc chơi của thành kiến. Tên gọi cũng mở đường mà cũng giới hạn đối tượng của nó. Trí nhớ khi này là một sự bám chấp. Đôi khi quên đi được là một niềm vui nhưng, ai biết được, đôi khi đau khổ lại là một sự trưởng thành.

Về ý nghĩa của ngữ pháp, cho dù nó là quy tắc được người ta ngộ ra hay thiết lập từ cái sẵn có đi nữa, nó cũng tương tác với quá trình nhận thức của những người sử dụng. Việc ý thức về

ngôi, số, thì, cách... trong mỗi mỗi phát ngôn có thể là tự nhiên với ai có chúng trong tiếng mẹ đẻ nhưng lại gây khó nhọc cho những ai xuất phát từ vùng ngôn ngữ không có cách khái niệm này. Việc ‘chia’ câu trở thành phản xạ như vậy lẽ nào không có tác động khu biệt gì đến cách nghĩ cách làm của hai nhóm người trên? Lại một ví dụ khác, như ta lấy ra hai đối tượng bất kì, hai thứ này sẽ quan hệ với nhau theo tám cách của tiếng Sanskrit cổ.⁷ Điều này mang màu sắc, hoặc có lẽ làm nền tảng cho sự phát triển triết học của người sử dụng ngôn ngữ ấy trong tương lai. Hay lại nữa, như sự chia ngôi (person) làm tiền đề cho thuyết *pudgala* sau này, điều mà Trung Quốc đã gặp khó khăn trong việc chuyển dịch.

Mặt khác, nếu xuôi dòng biểu tri, nhìn về cách mà ngôn từ diễn đạt ý nghĩa, ta sẽ không vội vàng cho rằng sự kết hợp này là hoàn toàn ngẫu nhiên. Nếu ta lấy hai vật, một gai góc, một bo tròn, và hai từ, chẳng hạn “kiki” và “bouba”, và đi hỏi thiên hạ xem liệu từ nào chỉ vật nào thì kì lạ thay chúng sẽ được kết hợp theo đúng thứ tự trên. Đó có lẽ là mối quan hệ liên tưởng nơi hình dáng và âm thanh, nhưng đây chỉ là một khía cạnh của sự hình thành.⁸

⁷ Dẫn lại theo thầy Tuệ Sỹ.

⁸ Wolfgang Köhler, nhà tâm lý học người Đức-Mỹ, thực hiện thí nghiệm này năm 1929 trên đảo Tenerife (chủ yếu nói tiếng Tây Ban Nha), với hai tên gọi là “takete” và “baluba” (“maluma” trong phiên bản năm 1947). (Köhler, W (1929). *Gestalt Psychology*. New York: Liveright. và Köhler, W (1947). *Gestalt Psychology* (2nd ed.). New York: Liveright. p. 224.)

Năm 2001, Vilayanur S. Ramachandran và Edward Hubbard lặp lại thí nghiệm này với hai từ “kiki” và “bouba” cho các sinh viên người Mi và

Sự liên hệ giữa âm và nghĩa này được nâng tới tầm mức thần bí như trong tiếng Sanskrit. Chẳng hạn, trong Tịnh Pháp Giới Chân Ngôn (*oṃ raṃ svāhā*) mà Mật Tông sử dụng, âm “ra” tượng hình sự rung động ở âm răng nhưng có sự chặn lại ở mũi, hóa giải đi. Đó là sự nhiễu loạn nhưng bản chất có sự định tĩnh nên gọi là Tịnh Pháp Giới.⁹ Người ta tin rằng, các âm này có chức năng kích hoạt các trung tâm năng lượng, hay luân xa, trên cơ thể. Tất nhiên khi chuyển dịch hoặc phiên âm thì những ý nghĩa này không còn được đảm bảo nữa. Ta cũng có thể thử nghĩ theo chiều hướng ngược lại, liệu chẳng đối với những vùng mà người ta không đọc được một âm nào đó, chẳng hạn “r” như trên này, thì điều đó có liên hệ gì đến tính cách nhóm người ấy chẳng?

Xa hơn, ta có thể để tâm đến chứng “cảm giác kèm” (synesthesia hay synaesthesia), trong đó người ta, chẳng hạn, có thể thấy được âm thanh hay nếm được màu sắc. Nó không hẳn là một bệnh chứng, bởi người ta vẫn có thể bắt gặp nó, đặc biệt là của giới nghệ sĩ, trong các phép ẩn dụ. Ngay cả ở những người thông

những người nói tiếng Tamil ở India với kết quả 95-98% chọn như mong đợi. (Ramachandran, VS & Hubbard, EM (2001b). "Synaesthesia: A window into perception, thought and language". *Journal of Consciousness Studies*. 8 (12): 3-34.)

Sau đó nhóm của Daphne Maurer cũng thực hiện thành công thí nghiệm này trên các trẻ em ở khoảng 2 tuổi rưỡi, trước khi các em biết đọc. (Maurer D, Pathman T & Mondloch CJ (2006). "The shape of boubas: Sound-shape correspondences in toddlers and adults". *Developmental Science*. 9 (3): 316-322.)

⁹ Ghi lại theo thầy Tuệ Sỹ.

thường, bằng mối tương quan quen thuộc giữa những loại thông tin này mà người ta vẫn có thể đồng cảm được những biểu đạt ấy. Theo một nghĩa nào đó, sự đồng cảm là nền tảng cho mọi ngành nghệ thuật, hay xa hơn là tương tác xã hội. Từ đó người ta có thể đặt câu hỏi cho vấn đề tại sao người ta có những nhìn nhận khác nhau về cùng một thứ, hay xa hơn là khả năng của các căn viên thông.

Ngược lại, đầu đó, ở nơi một số người bị chấn thương não bộ hoặc ngay cả trong những người gặp khó khăn trong kĩ năng biểu đạt, ta thấy ý nghĩ hay ý nghĩa tách rời khỏi ngôn ngữ và nằm lại ở dạng nguyên sơ. Khoảnh khắc tiền ngôn ngữ ấy cũng là một đề tài cho những ai quan tâm đến cảnh giới khi tâm và tứ không còn hay cho những ai quan tâm đến sự trực ngộ vượt trên mọi giới hạn mà ngôn ngữ đã sắp đặt. Rồi ngay cả, trên dòng ngôn ngữ, đôi khi ý tại ngôn ngoại, người ta phải đọc giữa hai dòng chữ. Người đạt được ý có thể quên đi lời nhưng kẻ đứng bên này sông mà đã bỏ thuyền thì thành ra khẩu đầu thiên. Cho nên, ở nơi hầu hết tất cả phạm phu chúng ta, sự hiểu biết đều phải nương theo ngôn ngữ mà đạt được.

Rồi các nhà khoa học vào cuộc. Trong những nghiên cứu của Jean Piaget về tâm lý trẻ em, những liên hệ giữa ngôn ngữ và nhận thức trong quá trình hình thành cũng được bàn tới.¹⁰ Trong lĩnh vực ngôn ngữ học, đây đương nhiên cũng là một chủ đề không thể thiếu. Tên tuổi của Chomsky gắn liền với

¹⁰ Xem chẳng hạn: J. Piaget, *Ngôn ngữ và tư duy, nhìn từ quan điểm sự ra đời và phát triển của nhận thức*, nhóm Cánh Buồm.

học thuyết của ông là tiêu điểm trong những bàn thảo này.¹¹ Tuy nhiên, sẽ là quá lạc đề nếu chúng ta tiếp tục đào sâu về mảng này. Thay vào đó, trước hết ở đây, ta nên ý thức về chủ đề này để làm cơ sở khi trở lại bàn thảo về câu chuyện của kinh điển.

1.4. Văn tự: bắt lại dòng sông

Như người ta nói, lời nói gió bay, nên văn tự, hay chữ viết, ra đời như một phương thức lưu giữ lại câu chuyện được truyền đạt bằng ngôn ngữ. Người ta lưu giữ như một bản năng của sự chiếm hữu và lưu truyền, dù chỉ là những mẫu kí ức của quá khứ. Sự chiếm hữu là để nắm bắt lấy sự hữu hình của hồi tưởng. Cũng nhờ đó mà trí nhớ đỡ phải nhọc lòng trong tất cả các chi tiết. Sự lưu truyền, mặt khác, lại tìm kiếm sự đồng cảm trong một khao khát sẻ chia và mở rộng. Nó sẽ nhanh chóng làm nền cho tất cả các hình thái nghệ thuật mà con người dùng để vươn tới cái đẹp. Tính phổ quát của những nhu cầu này khiến cho mỗi nền văn hóa, với ngôn ngữ riêng, đã định hình cho mình một hệ chữ viết tương ứng, không ngừng thích nghi theo thời gian.

Một điểm thú vị cho tất thảy các hệ thống văn tự trên đời, đó là người ta dùng hình ảnh để ghi lại âm thanh. Có lẽ, bởi bằng

¹¹ Xem chẳng hạn:

Chomsky, Noam. *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge University Press, 2000.

Chomsky, Noam. *Language and mind*. Cambridge University Press, 2006.

các phương tiện thô sơ thì việc ghi lại thông tin thị giác sẽ dễ hơn và tự nhiên hơn. Nhưng lại do đa phần thông tin mà người ta tiếp nhận là ở nơi mắt, nên từ một giải pháp phát sinh, văn tự đã hình thành nên một bản sắc cho mình, thậm chí vươn tới nghệ thuật thư pháp trong nhiều nền văn hóa. Dù sao đi nữa, đây cũng là một phép màu: đọc khiến người điếc có thể nghe còn viết khiến người câm có thể nói.

Dù ở bất kì hệ thống văn tự nào, ta có thể thấy, sự ghi chép đó được thực hiện dựa trên những biểu tượng, tức là lấy cái này để nói về cái kia. Sự phát triển của văn tự, theo lẽ đó, khiến người ta phải biết tư duy trừu tượng và hiểu thứ được nói đến ẩn mình hai lần, đằng sau mặt chữ và đằng sau ngôn ngữ.

Văn tự làm nên cho các phát triển khác của văn minh nhân loại. Các ngành tri thức của con người có lẽ sẽ không thể nào phát triển được nếu không có tiền đề này. Chẳng phải vô duyên mà người ta lấy nó làm mốc phân chia giai đoạn phát triển của loài người, trong đó tiền sử là trước khi người ta ghi lịch sử.

Xa xưa lắm, người ta đã dùng nhiều cách để ghi lại thông tin, từ treo cành cây, thắt nút dây, khắc dấu vào thân cây đến cá xăm trên mình. Song có lẽ, hình thái sơ khai nhất của chữ viết được biết tới là các hình vẽ (pictogramme) trên các hang động. Tuy nhiên, nó thực ra gần với minh họa hơn là văn bản. Người ta dần dà đơn giản hóa các hình vẽ trở thành kí tự. Theo lập luận này, hệ thống chữ tượng hình được phát sinh tự nhiên trước nhất như vậy, quá nổi tiếng và dễ truy nguyên trong hệ văn tự của Ai-cập và Trung Hoa. Tuy nhiên, không phải khái

niệm nào cũng dễ dàng vẽ hình. Người ta thay vì mô tả đối tượng mà ngôn ngữ nói đến thì mô tả chính bản thân ngôn ngữ này ở dạng tiếng nói. Chữ tượng thanh ra đời là một bước phát triển mới, bởi chỉ ở chữ tượng thanh, người ta mới hình thành được bảng chữ cái, làm tiền đề cho sự hệ thống văn tự, cơ sở cho từ điển, tư duy phân tích thành tố, và ngay cả hệ thống nhập liệu của máy tính cũng sẽ hài lòng hơn với các bảng chữ cái. Không phải tất cả các hệ thống văn tự đều đạt đến bảng chữ cái riêng cho mình, ngay cả trong các bảng chữ cái hiện có, chúng cũng có cấu trúc không phải hoàn toàn giống nhau. Các cơ sở ký hiệu này, một mặt nào đó cũng ảnh hưởng đến sự phát triển tư duy và thành tựu xã hội. Có lẽ sẽ dễ minh họa hơn nếu ta thử xét hệ thống ký số. Toán học và các ngành nương vào toán học chắc là sẽ chẳng thể nào đạt được thành tựu như ngày nay nếu người ta không chuyển tự hệ ký số La-mã sang hệ ký số Ả-rập. Làm thế nào người ta có thể thực hiện phép cộng IX - XXXVIII?

Cũng trên các ký pháp này, ta thử nhìn lại văn tự Phật giáo với Sanskrit và Pāli. Chữ Sanskrit truyền thống được viết dựa trên nhiều hệ thống ký pháp như Brāhmī, Siddham, rồi Devanagari. Pāli thì ngoài Brāhmī và Devanagari còn có các hệ thống ký pháp theo địa phương lưu truyền như Sinhala, Khmer, Burma, Thai, Mon. Các ký pháp này nói chung có vẻ không được quen thuộc với cộng đồng Tây phương, khó khăn trong việc đọc hiểu và tra cứu từ điển. Đến năm 1888, học giới thế giới đã chuyển sang dùng hệ thống IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration), trong đó dùng thêm các dấu phụ (diacritic) cho bảng chữ cái tiếng Anh hiện có để

chuyển tự các ngôn ngữ Ấn. Một hệ thống khác của Frans Velthuis ra đời nhằm loại bỏ các dấu phụ này cho dễ trong quá trình đánh máy nhưng bị cho là không dễ đọc bằng hệ thống cũ. Cuối cùng, bảng mã Unicode đành phải dành ra một số khoảng trống cho các kí âm có dấu này. Suy cho cùng, nếu không nhờ hệ thống ký pháp này, học thuật về ngôn ngữ Ấn và các vấn đề liên quan sẽ còn khó tiếp cận hơn nữa.

Với cách ký pháp của mình, văn tự vẫn hay được viết ra thành dòng tuyến tính theo lẽ thường của lời nói. Chiều viết của văn tự bị ảnh hưởng bởi các yếu tố tự nhiên và xã hội của cộng đồng sử dụng. Chẳng hạn, người ta đã phân thuận tay phải, sử dụng giấy da, có xu hướng viết từ trái qua phải, từ trên xuống dưới, trong khi Trung Quốc cổ sử dụng thẻ tre xâu lại nên để tiện mở bằng tay phải, chữ viết được viết từ trên xuống dưới, từ phải qua trái. Dù theo trình tự nào, tính chất đơn tuyến của văn tự khiến nó không phải dễ thêm, xóa, hay sửa một khi đã được viết ra. Việc này khiến cho lưu lại khá nhiều dấu vết trong việc điều tra bản thảo.

1.5. Bản thảo và điều tra văn bản

Bản thảo (manuscript, thường viết tắt là MS hay MSS ở số nhiều) trong tương quan với bản in, có thể xem như tương đồng với mối quan hệ giữa tranh và ảnh. Người ta có thể in ra bao nhiêu ảnh tùy ý và chúng đều có giá trị như nhau, nhưng đối với tranh, một khi đã được vẽ ra thì đó là duy nhất dù cho bản sao có giống hay đẹp hơn cũng không thể so sánh được. Với bản thảo cũng vậy, nó được cung cấp như bằng chứng duy nhất chứa đựng nhiều thông tin hữu ích có thể rút ra từ nhiều

hơn là con chữ. Cho dù là mực in, chất liệu in, độ sâu, độ đậm, màu sắc, đường nét, chỗ xuống dòng, khoảng cách, đến cả lỗi chính tả, vết lem, hay các tác động của người sử dụng cũng đều là những thứ có thể “đọc” được trong mắt người phân tích. Ở một chừng mực nào đó, khi các bản in đã gần như tuyệt bản thì chúng cũng được coi là bản thảo, giống như trường hợp nếu văn bản nguồn đã mất thì bản dịch được coi là bản gốc lưu giữ được trong nhiều trường hợp của Hán tạng. Tuy nhiên, ngay cả trong trường hợp đó cũng phải luôn tâm niệm, đây chỉ là một sự thế thân mà thôi.

Trong nỗ lực đọc các thông tin từ văn bản, các câu chuyện có một giá trị rất đặc biệt. Hoặc có thật, hoặc giả tưởng, hoặc chính xác, hoặc sai lệch, người ta cũng không thôi kể lại những câu chuyện. Hiếm ai chịu cẩn thận với các câu chuyện, hiếm ai để ý rằng nó mang nhiều ý nghĩa hơn chính tác giả có thể tưởng, cũng giống như người mẹ thương con bị vấp té mà đánh mặt đất nhưng không biết rằng ấy là gieo cho trẻ mầm mống của tư tưởng báo thù. Trong những chiều kích ít ngờ tới nhất của chuyện kể, những manh mối về văn hóa¹² và tư tưởng¹³ có thể được lần ra. Chuyện kể trong Phật giáo thành cả một nền văn học *Bốn Sanh* và *Thí Dụ*, phát triển đến những tác phẩm văn học Đại Thừa mang nhiều màu sắc kịch nghệ như *Duy-ma*, *Pháp Hoa*. Chúng là những kho tàng với vô vàn màu sắc có thể

¹² Chẳng hạn người ta có thể thấy được yếu tố Trung Quốc qua chiếc bánh bao của chuyện *Mục-liên cứu mẹ*.

¹³ Như sự chấp nhận cái kết của *Tám Cấm* trong dân gian hay trường hợp của “*Trí khôn của ta đây*”.

khai thác mãi không thôi.

Tuy vậy, nếu không phải là bản thảo gốc, các văn bản được sao chép lại, dù vô tình hay cố ý, có thể là thiện chí cũng có thể có những sai sót đáng tiếc. Chẳng hạn như trong nỗ lực nhằm tu chỉnh các lỗi chính tả, lỗi ngữ pháp, xóa đi các phần cho là không cần, thêm vào các phần cho là cần... gặp nhiều trong quá trình hình thành và kết tập kinh điển một phần nào đó đã xóa đi các dấu vết lịch sử. Các âm đọc không chuẩn có thể cung cấp dữ kiện về địa phương lưu truyền, các lỗi logic có thể cho thấy ngữ nghĩa của sự phát triển tư tưởng. Trong trường hợp của các văn bản Phật giáo, không thể tránh khỏi sự hiểu và hợp lý hóa theo quan điểm của bộ phái hoặc luận sư tương ứng. Điều này cần hết sức cẩn trọng.

1.6. Bảo vệ văn bản

Văn bản tự thân là một nguồn dữ liệu quan trọng mang tính chuẩn xác¹⁴, là một minh chứng cho một nền văn hóa. Không có gì lấy làm lạ khi các đạo quân xâm lược mang dã tâm xóa sổ hoặc đồng hóa dân tộc lại tấn công mạnh vào các nguồn dữ liệu này. Chúng ta sẽ còn nhớ những ngọn lửa kéo dài nhiều ngày trời thiêu sạch Đại học Nalanda, hay thư viện Alexandria, hay những thư tịch Đại Việt bị hủy đi cùng An Nam Tứ Khí. Nhưng nếu chúng ta nhớ tất cả những chuyện này, thì ít người trong chúng ta chịu nhớ cho những thư tịch của Vô Úy Sơn, hay những cuộc cải đạo cưỡng bức của Ki-tô giáo, hay sách vở

¹⁴ Không hẳn là đúng đắn, tức nói đúng cái muốn nói, khó bị tam sao thất bản, nhưng không hẳn là đúng sự thật.

và văn bia xứ Chiêm Thành, rồi và cả chính bản thân chúng ta đây nữa. Dù biện minh lẽ nào, xóa sổ văn hóa là một tội ác cũng như diệt chủng, vì một thứ giết dân tộc ở phần xác, thứ còn lại giết ở phần hồn. Văn bản, như vậy, cần bảo vệ như một mạng mạch của sự sống tinh thần, như một bằng chứng về quá khứ, như một hy vọng cho thế hệ tương lai. Nhưng bấy nhiêu thôi cũng vẫn là chưa đủ.

Có lẽ không đúng từ quan điểm như trên, nhưng trong một tinh thần thiêng hóa các giá trị văn bản, các nền văn hóa cũng có nỗ lực để bảo tồn các bản thảo và cả bản in của mình. Cách phổ thông, chắc chắn mà cũng hiển nhiên nhất là lưu lại toàn văn bản để đối chiếu trong các bản in về sau. Trong trường hợp này, nó thành bản thảo cấp một. Một số được khắc lên bia đá để dễ bảo tồn như trường hợp của kì kết tập thứ năm tại Miến-điện. Điều này, tuy vậy, khá công kênh và khó kiểm lại một cách nhanh chóng. Trong một số văn bản Phật giáo Miến-điện người ta thường ghi lại tổng số chữ ở cuối bài. Nhưng cách checksum này cũng ít có giá trị khi người ta có thể thay thế hay đổi thứ tự các từ trong lúc sao chép. Thuật toán của máy tính phát triển nhiều loại hàm hash tốt hơn cho việc này, tuy vậy, vẫn là không quen thuộc và khó sử dụng trong lĩnh vực này.

1.7. Học đọc, học viết

Con người biết nghe trước khi biết nói và biết đọc trước khi biết viết. Sự học hỏi là sự bắt chước những gì được truyền lại. Và như Oscar Wilde nói, hầu hết người ta là kẻ khác, điều này trở thành một hình thức của sự bất tử và xóa nhòa ranh giới giữa những cái tôi.

*

Ai dùng máy tính sẽ biết chuyện tìm kiếm trên một đoạn text sẽ dễ và chính xác hơn rất nhiều so với tìm kiếm bằng thông tin hình ảnh hay âm thanh. Văn bản là thứ dễ xử lý và lưu truyền hơn các loại hình thông tin khác bởi tính đơn giản hóa của nó. Nếu đối với việc nghe, người ta nhận được nhiều chiều thông tin hơn, từ cách ngắt nghỉ, nhịp điệu, nhạc điệu, trầm bổng, âm sắc..., thì chừng ấy màu sắc với việc đọc lại là sự tự do lựa chọn theo khuynh hướng sẵn có trong đầu mỗi người.

Khác với việc nghe là một quá trình tự nhiên, có thể có hay không có sự nỗ lực lắng nghe trong đó, việc đọc đòi hỏi có một sự nỗ lực từ phía người đọc để chủ động đưa con chữ vào và lấy ra cái nghĩa đằng sau đó. Những liên tưởng và suy luận tiếp theo cũng đòi hỏi một sự nỗ lực, nhiều hơn và tự do hơn. Do yêu cầu của tâm sở cần này nên người ta khó lòng vừa đọc vừa làm việc gì đó khác, rồi sách nói như là một giải pháp tình thế ra đời trong ngữ cảnh này.

Việc đọc cũng không nhất thiết về trình tự, thời lượng và độ sâu, người ta có thể đọc từng chữ, đọc chiêm nghiệm, đọc theo ấn tượng thị giác, đọc lướt... Việc thú vị là người ta có thể đọc lại hoặc bỏ qua một đoạn nào đó mà không làm phiền lòng ai, bởi khác với việc nghe là giao tiếp giữa hai người, hoặc một người và một nguồn phát máy móc nào đó, khi đọc, trên thực tế chỉ có một mình mình tương giao với cả thế giới đằng sau con chữ trong vô vàn chiều kích. Ai dùng sách nói sẽ thấy chuyện bất tiện của các cuộc chú nhưng đối với kẻ dùng sách giấy thì đây lại là những thông tin vô cùng hữu ích.

Đọc sách có khi lại là một sự kiên nhẫn, lần qua từng con chữ để đến với kết quả cần tìm. Đôi khi kết quả ấy lại là chính con đường đi. Việc đọc, như vậy là một con đường hạnh phúc hơn là một đích đến hạnh phúc, người ta thường thức quá trình hơn là chỉ đơn thuần tìm kiếm cái kết quả thông tin.

Sách vỡ ra đời tự hình thành cho mình cả một văn hóa đi kèm. Cái thú của sự đọc sách và chơi sách chỉ có kẻ đam mê mới hiểu, mà hiểu cũng rất riêng mình. Kẻ cầu kì traу chuốt đến từng tiểu tiết của hoàn cảnh, kẻ say chữ chỉ cốt cần có chữ để đọc, nhưng đã là kẻ tham thú sách vở ai cũng quý cuốn sách cầm ở trên tay. Người đọc sách, mỗi lần đọc đều thấy cái mới ở sách, kì thực là cái mới ở chính mình.

*

Cũng như khác nhau giữa việc nói và viết. Từ khi chữ viết ra đời, người ta bắt đầu phân cách giao tiếp ra thành văn phong nói và văn phong viết. Kẻ giỏi nói chưa hẳn đã giỏi viết và ngược lại, nhưng cũng có kẻ giỏi cả hai, lại có kẻ không giỏi cái nào cả. Có kẻ không dám phát ngôn nhưng khi ẩn mình sau con chữ thì lại hùng hổ. Lại có kẻ nói năng đĩnh đạc nhưng cất bút chẳng được chữ nào. Chữ viết, với tư cách là một thứ công cụ, như bao nhiêu công cụ khác, có tác dụng san bằng và phân định lại cái được gọi là tài năng. Khi viết, điều dễ thấy là người ta buộc phải làm chậm lại nhịp suy nghĩ của mình theo tốc độ ghi chữ. Có lẽ vì vậy mà cách diễn đạt cũng như cách suy tư có phần khác biệt. Phương thức này không hướng người ta đến cái nhanh mà là đến cái sâu, như thể uốn lưỡi bảy lần trước khi nói. Dễ hiểu vì sao những người thành thực trong tư duy

nhanh thì chữ thường xấu. Không hẳn cho chiều ngược lại. Dù sao, đó cũng là một cách tự quán sát mình.

Việc viết khác với việc nói ở một điểm nữa trong quá trình tư duy đó là trí nhớ. Trong góc nhìn so sánh, chúng ta hãy hình dung những điều đang bàn dưới dạng mô hình máy tính. Một kiến trúc máy tính phổ biến được biết đến là kiến trúc von Neuman, trong đó dữ liệu (data) và lệnh (instruction) xử lý dữ liệu đó được lưu trên cùng một vùng nhớ. Việc chỉ sử dụng một mạch nối (bus) cho cả dữ liệu và lệnh khiến cho máy tính chỉ thực hiện được mỗi lần một lệnh, kể cả đọc và ghi. Tốc độ thực thi do đó bị giảm đi so với khả năng xử lý của CPU, gọi là hiện tượng thắt cổ chai von Neuman. Kiến trúc Harvard sau đó tách riêng hai loại bộ nhớ này với hai bus riêng rẽ giúp cải thiện tốc độ. Vì máy tính từ khi ra đời đã là sự bắt chước chức năng của não bộ, ta có thể từ đây mà nhìn lại cách suy nghĩ của con người. Nếu như trong việc nói, mọi chi tiết sự việc trong quá trình tư duy phát ngôn phải được đặt sẵn trong đầu, thì ở việc viết, nhất là đối với viết theo lối tự do với hình ảnh và kí hiệu, những chi tiết ấy được đặt trên trang giấy và người viết có thể quán sát nó mà tư duy ở cấp độ ý tưởng trừu tượng hơn. Người ta có thể lập luận theo cả hai hướng để nói về cái hữu ích của cả hai phương pháp. Cách đầu tiên có lợi hơn trong việc tập trí nhớ và chánh niệm, còn cách thứ hai giúp giảm tải cho ý tưởng để nó linh hoạt hơn. Tai hại của sự thất niệm đã được bàn thảo rất nhiều nhưng ít ai để ý đến chiều hướng ngược lại. Trong một cực đoan của sự tôn sùng trí nhớ, ta sẽ thấy sự linh hoạt bị đánh mất và chi lý kĩ thuật được lượng giá cao hơn giá trị của khai phóng tự do.

Trở lại chuyện viết lách, người Tàu, cho dù đã có in ấn như một trong bốn sáng chế lớn, cũng trọng chữ viết và thờ chữ viết. Họ trân trọng thư tả cho các bản kinh thư, khi lại viết thành đối liên, có khi chỉ để một chữ mà thờ, lại có khi dùng cả chữ mà xem bói mọi sự trong thiên hạ.

Đông Tây cũng đều có môn đoán tính cách từ chữ viết. Người ta, nhất là Á Đông, coi nét chữ là tính người. Có lẽ là nhấn mạnh đến sự cẩn trọng và chu toàn. Không chỉ đơn giản mọi thứ có thể phân đôi thành tốt và xấu, cả chữ viết lẫn tính cách. Thay vì áp đặt nhị phân, khoa phân tích chữ viết sẽ trả lời câu hỏi như thế nào, với vô số khả năng lựa chọn khác nhau.

Thuật xem tướng chữ (graphology) phương Tây được Jean-Charles Gille-Maisani¹⁵ truy nguyên đến Juan Huarte de San Juan¹⁶ ở châu Âu và Camillo Baldi¹⁷ ở Hoa Kỳ. Nó tiếp tục được phát triển bởi các nhân vật thuộc nhiều thời gian, quốc gia cũng như cách tiếp cận khác nhau như Jean-Hippolyte Michon, Société Graphologique, Jules Crépieux-Jamin, Crépieux-Jamin, Alfred Binet, Ludwig Klages, Thea Stein Lewinson, J. Zubin modified Klage, Milton Bunker, James Hartley... Ngành này dần bước ra khỏi bóng tối của lĩnh vực

¹⁵ Gille-Maisani, Jean-Charles. *Psicologia de la Escritura* [Psychology of Handwriting]. Barcelona: Herder. ISBN 978-84-254-1705-4, 1991.

¹⁶ Huarte, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* [Examination of inventions for the sciences] (in Spanish). Madrid: Imprenta R. Campuzano, 1846 [1575].

¹⁷ Baldi, Camillo, *Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e qualità dello scrittore* [Treatise on from a missive letter knowing the nature and quality of the writer] (in Italian). Carpi: Girolamo Vaschieri, 1622.

huyền bí sang lĩnh vực của tâm lý học, biện minh cho sự liên hệ qua lại giữa chữ viết và tính cách con người.

1.8. Bóng ảnh của thực tại

Thời gian cứ trôi đi, ai đó cần ghi lại. Nhưng người ta chỉ ghi lại được cái người ta cảm. Người ta chỉ cảm được cái người ta thấy. Mà cái thấy thường không trọn vẹn cho nguyên thể cuộc đời. Thế nên ghi chép tự nó đã mang ý nghĩa phiến diện và chủ quan.

Một mặt khác, thư tịch truyền lại được viết hoặc duyệt, bôi nhọ hoặc huyền thoại hóa theo ý chí và lợi ích của những người tham gia vào việc biên soạn. Chúng có thể nói rất khác nhau hoặc sai lệch về cùng một vấn đề và *Trúc Thư Kì Niên*¹⁸ không phải là một trường hợp duy nhất. Và như cái được trao tay đến chúng ta, lịch sử là lịch sử của kẻ thắng cuộc.

1.9. Những mảnh ghép thời gian

Do sự bất toàn ấy, người ta cố gom góp những góc độ què quặt này lại, ngõ hầu có một phối cảnh đủ đầy hơn. Đây là khởi

¹⁸ Truyền thống sử Trung Quốc thường nêu gương Nghiêu không nhường ngôi cho con mình là Đan Chu mà chọn Thuấn làm người kế vị vì tài đức. Tuy nhiên *Trúc thư kì niên* (竹書紀年) chép rằng:

"Thuấn giam Nghiêu ở Bình Dương rồi cướp lấy ngôi vua"

"Thuấn giam Nghiêu và không cho Đan Chu gặp cha"

Bản sách này còn nhắc đến một số sự kiện thú vị khác như vua Vũ nhà Hạ truyền ngôi cho con là Khả, Y Doãn sang với Hạ Kiệt, Muội Hỷ đắc sủng.

(Kỳ Ngạn Thân, *Người Trung Quốc và những hiểu lầm về lịch sử*, Nhà xuất bản Công an nhân dân, 2007.)

nguồn cho sự so sánh, đối chiếu, hay tỷ giáo trên văn bản. Nhưng ai biết được. Thực tại trước mắt là một ẩn số thì cái đã qua lại càng huyền hoặc. Các ghi chép dù cổ xưa nhất cũng xác quyết chỉ được một bóng ảnh mà thôi.

Ta sẽ tự hỏi, vậy phải chăng chẳng thể biết gì, vậy tại sao lại viện dẫn đến văn bản? Cũng như người chết đuối luôn muốn bám vào thứ gì chắc chắn. Bản tánh hiểu tri làm nên con người khiến họ phải loay hoay tìm hiểu. Người ta tin rằng văn bản là thứ đáng tin hơn truyền miệng bởi kẻ nói ra khó có thể thay đổi lời của mình. Người ta tin rằng văn bản dễ hơn trong việc xác định niên đại, và nếu nó cổ hơn, thực ra là sát với sự kiện hơn, thì cơ may nó sát với sự thật sẽ nhiều hơn. Cũng như vậy người ta tin rằng nếu văn bản do chính người trong cuộc viết ra hay được ghi lại ở chính nơi xảy ra sự việc thì càng đáng tin hơn bởi lẽ ít ra nó còn cho thấy sự liên hệ nào đó. Và cũng không rõ tại sao, người ta cũng lại cho rằng nếu như văn bản càng phổ biến hay được thẩm định bởi một thẩm quyền nào đó thì nó sẽ đúng hơn. Có thật là như vậy?

Lại nữa, thẩm quyền của một sự kiện có thật hay không có thật có can hệ gì không đến chuyện chân lý nó nói là đúng hay sai? Chẳng hạn, có phải một giáo pháp sẽ được bảo chứng hơn nếu ta chứng minh được nó là do Phật nói? Nếu vậy thẩm quyền mà ta y cứ suy cho cùng cũng chẳng qua là sự sùng bái cá nhân, Phật giáo và các tôn giáo khác có khác gì nhau? Còn nếu không như vậy thì ta tin tưởng vào đâu? Phải chăng tất cả có thể quy về chuyện hành trì? Trong sự hành trì ấy có phải cứ thử rồi mới biết? Có phải tất cả mọi thứ đều nên thử?

Tất nhiên ta không vội phủ nhận hoàn toàn những heuristic này, nhưng có chăng tất cả là đúng đắn? Xin hãy tự dẫn đo về những điều này và tâm niệm lấy nó, chúng ta sẽ gặp lại những câu hỏi này trong những phần sau và trong cả đời nghiên cứu kinh điển.

2. Phương trời tỷ giáo

2.1. Tâm cầu chân lý và nhu cầu tỷ giáo

Vì bài viết này dành cho so sánh văn bản Phật giáo, nên ta hãy viện dẫn một ít thẩm quyền tôn giáo ở đây. Phật dạy rằng nếu có người nói điều gì là Pháp hay Luật, dù xác nhận là chính tự thân nghe ngài thuyết giảng, hoặc nghe từ tăng chúng, hoặc nghe từ một hay nhiều vị thượng tọa đa văn đức hạnh, thì cũng phải giữ tâm khách quan, nghe hiểu rõ ràng, rồi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, nếu phù hợp mới thọ nhận.¹⁹ Đây là một thái độ phản biện tích cực trong việc học hỏi giáo pháp thông qua cửa ngõ của sự so sánh.

Hãy thử phân tích một chút về lời khuyên trên, tại sao so sánh lại quan trọng đến như vậy, có thật thông qua đây mà biết được đúng sai, và điều đó nên được hiểu như thế nào.

2.1.1. Cơ sở của niềm tin

Người ta có thể cho rằng thế giới này thực ra là một cái đĩa bằng phẳng nằm trên lưng một con rùa khổng lồ. Những nếu ai đó hỏi con rùa ấy trụ trên chi thì người ta sẽ lại phải tìm tiếp một con rùa làm điểm tựa khác, dù rằng điểm tựa ấy được đề

¹⁹ Xem chẳng hạn DN 16, DA 2, AN4.180, EA 28.5.

quy đến vô cùng.²⁰ Ta sẽ phân tích khác đi nguyên bản của câu chuyện này một chút để dẫn vào vấn đề lòng tin. Người ta cần một điểm tựa cho lòng tin của mình, một cơ sở cho nó, một thứ để khiến nó trở thành hữu lý và hợp lẽ mà tồn tại. Bản thân thứ cơ sở ấy cũng cần như vậy. Sự truy đuổi này sẽ kéo dài mãi mãi đến khi dừng đi khái niệm thời gian như Big Bang hay đặt một tiền đề tối hậu như Thượng Đế. Hữu thần hay khoa học truy nguyên đều khó lòng thoát khỏi mô hình như vậy. Nếu con người tôn giáo cần một đấng toàn năng để khai thiên lập địa thì logic của khoa học cũng phải y cứ trên một thứ không được phép nghi vấn gọi là tiên đề. Khoa học thực nghiệm hay triết lý phản nghiệm chỉ loại đi được cái sai chứ không chứng minh được cái đúng, chẳng có gì đảm bảo được cho trái táo vẫn rơi vào lần kế tiếp. Nói cách khác, bao nhiêu bằng chứng đều là vô ích và chỉ một phản chứng là có thể phủ nhận tất cả. Do đó, việc phủ định có vẻ dễ dàng hơn việc khẳng định điều gì đó. Tuy nhiên việc phủ định để khẳng định như thế lại phải dựa trên cách đặt giả thuyết vô hiệu (null hypothesis) của ta. Nó chung quy chỉ thu nhận được thứ được cho là đúng, thay vì thứ thật sự là đúng. Ngược dòng chảy bất tận của lý lẽ hay của thời gian người ta đều cần một điểm tựa tối hậu cho niềm tin của mình. Cái gọi là căn nguyên tin cậy (root of trust) là như vậy. Cái căn nguyên ấy có thể ở số nhiều, như một số người tin, nhưng bấy nhiêu cũng không đủ để làm an lòng những kẻ hoài nghi. Khái niệm này trong ngành an ninh bảo mật được sử

²⁰ Ví dụ này được Steven Hawking lấy để mở đầu cho cuốn “Lược sử thời gian” nổi tiếng của ông. (Hawking, S. W., & Jackson, M., *A brief history of time*, 2008.)

dụng cho các hệ thống hay tổ chức lớn với uy tín cao, chẳng hạn như khi chính quyền đứng ra bảo đảm cho ngân hàng. Nhưng phải chăng chính quyền là đáng tin? Chính quyền lại tìm sang tôn giáo để làm cơ sở cho quyền lực của mình như trong nhiều mô hình nhà nước, từ các nhà nước Ai-cập cổ, đến các quốc gia Hồi giáo, cả đến cả giai đoạn khi mà quyền lực nhà thờ có thể ảnh hưởng đến nhà nước, và còn xa hơn thế nữa. Tôn giáo dựa vào đâu, nó cũng sẽ quay lại tìm sự đảm bảo nên chính quyền. Sự chung lưng đấu cật này là tiền đề phát sinh cho khái niệm về mạng lưới tin cậy (web of trust), trong đó một số thành viên được cho là tin cậy và nếu có đảm bảo cho một người mới đến thì kẻ này cũng được đối xử như một thành viên trong mạng đó. Nếu ta đầu tròn, khoác trên mình áo vuông thì được kính trọng như một thành viên của Tăng-già. Đó là cộng nghiệp, nhưng cũng còn biệt nghiệp nữa.

2.1.2. Niềm tin và chân lý

Quay trở lại hai mô hình đã nêu, nếu suy xét đến cùng thì sự chính xác của cả hai cũng khó mà lượng định được. Tuy nhiên, nếu phải chọn dựa vào một cơ sở bất định thì thà rằng cứ tâm niệm bất định cho mọi thứ. Hai lý lẽ này, lại so sánh, có lẽ giống như khởi nguyên luận và duyên khởi luận, trong đó, cái thứ nhất buộc lòng đặt niềm tin vào sáng tạo chủ trong khi cái thứ hai cho thấy mọi thứ nương vào nhau mà tồn tại, chỉ một yếu tố không còn trụ thì tất cả đều biến đổi. Như vậy, dù theo cách nào, người ta tiến đến sự thật mà chẳng bao giờ đạt đến sự thật, còn lòng thì phải luôn tâm niệm hoài nghi cho nó.

Nhiều người vẫn cho rằng thật chẳng hay lắm khi lôi kéo

khoa học vào các vấn đề Phật học. Tuy nhiên, nếu nhìn nhận rằng cả hai đều là những con đường tầm cầu chân lý, tức cái sự thật diễn ra, thì sự dung thông chẳng có gì là bất khả. Hơn nữa, trong khi tính đúng đắn của khoa học là cái tiệm cận được cho là có cơ sở và không ngừng điều chỉnh chính mình, thì Phật học như một thành tố trong mạng lưới niềm tin đó (web of trust) cũng sẽ không ngừng trở nên hoàn thiện hơn.

*

Trong chùng mực của sự khảo cứu, văn bản là dữ liệu còn kết luận là cái rút ra từ nó. Lẽ bình thường là vậy, và lẽ khách quan là vậy. Nhưng lấy dữ liệu bao nhiêu cho đủ để không sót một con thiên nga đen? Rồi lại, người ta vẫn thường hay trước hết nêu lên một lý lẽ, thường là quan điểm của mình, thứ được di truyền qua môi trường và lịch sử, rồi viện dẫn các bằng cứ để chứng minh cho điều này. Điều này là một là một sự chú quan bởi kẻ ấy, chú ý hoặc vô thức, có thể chọn lựa chỉ những bằng chứng ủng hộ cho mình mà bỏ qua những điều bất lợi.

Theo lập luận này, một cách lý tưởng, người ta nên gạt ra ngoài những gì mình giả định, những gì mình cho là mình biết, giữ một tâm vô tư rồi từ bằng chứng mới rút ra kết luận. Con đường như vậy là rất cần để đảm bảo tính khách quan nhưng đôi lúc như vậy lại rơi vào sự luẩn quẩn của lập luận²¹.

Ta hãy thử xét một kĩ thuật khác thông qua bối cảnh của một hiện trường vụ án để kết luận một người phạm tội hay không.

²¹ Chẳng hạn vấn đề Thượng Đế có thật hay không, bên biện hay bên bác đều không thể chứng minh hay phản bác phía còn lại một cách hoàn toàn.

Lẽ thường tình, tức không có gì đặc biệt, tức trạng thái tự nhiên, tức là cái đúng với đại đa số, thì kẻ ấy nên là người vô tội. Trách nhiệm bằng chứng thuộc về kẻ cáo buộc chứ không thuộc về kẻ biện minh. Nếu ai cũng phải chứng minh mình vô tội thì sẽ không có đủ tòa án để xét xử. Khái niệm về giả thuyết vô hiệu (null hypothesis) này đã là một sự áp đặt, nhưng nếu không có nó người ta sẽ chẳng biết bắt đầu từ đâu.²² Còn nếu đặt giả thuyết này không khéo thì sẽ lâm vào tình cảnh quá tải cho việc xét suy. Trở lại câu chuyện, nếu người ta tìm thấy dấu tay của nghi phạm trên hung khí sát nhân, lại thấy có dấu giày khớp với dấu giày của y trên hiện trường, và tìm được máu có DNA khớp với DNA của nạn nhân trên áo của y, thì có vẻ hiển nhiên đây là thủ phạm giết người. Nhưng khoan, ta hãy thử đi sâu vào quá trình lập luận để ta xem lòng tin vào kết luận ấy lấy từ đâu ra. Có hay không khả năng cho vân tay kẻ ấy trên hung khí mà y không giết người? Có thể, như vật ấy đã được y cầm trước đó mà hung thủ thực sự không làm hỏng cũng không để lại vân tay của mình. Có hay không khả năng cho dấu giày của kẻ đó trên hiện trường mà y không phải là hung thủ? Rất có, nhất là khi giày được bán công nghiệp như hiện nay. Có hay không khả năng áo kẻ đó dính máu nạn nhân mà y không phải là hung thủ? Cũng có lẽ, như trường hợp dính qua trung gian. Bấy nhiêu chỉ là đại diện cho nhiều khả năng khác mà một

²² Giả thuyết vô hiệu khá đặc lực trong những loại bài toán không có hồi kết như có phải đây là kinh điển ngụ ý tạo, hay Thượng Đế có tồn tại không... Bằng cách bác bỏ khả năng sai, nó giả định khả năng còn lại là đúng. Tuy nhiên, nên nhớ nó chỉ đưa ra được kết luận được coi là đúng chứ không đưa ra được kết luận đúng.

bằng chứng thôi không đủ mạnh. Nhưng nếu bấy nhiêu bằng chứng đồng thời có mặt thì điều này sẽ hữu lý hơn nhiều. TỨC rất khó để dấu vân tay, dấu giày và vết máu lại cùng chỉ về một người. Trong ngôn ngữ xác suất, có rất ít khả năng cho tất cả những điều trên cùng tồn tại một cách ngẫu nhiên, một cách bình thường, một cách không có gì đặc biệt như giả định ban đầu là người này vô tội. Khi đó người ta kết luận kẻ này có tội. Kết luận này suy ra từ các bằng chứng, nếu ta tin các bằng chứng thì cũng tin kết luận này. Dù là gốc (root) hay mạng (web) thì kẻ kia cũng bị phán quyết như vậy. Tuy nhiên, hãy luôn nhớ rằng vẫn còn đâu đó một xác suất “xui tận mạng”, dù là rất nhỏ, cho kẻ ấy bị oan. Và ngược lại, một kẻ không đủ bằng chứng luận tội, được coi là vô tội, nhưng không đồng nhất với việc thật sự là vô tội. Lý lẽ này được tóm gọn thành một câu chơi chữ như sau: “đừng tin một ai nhưng hai thì được” (trust no one but trust two).

Lập luận này làm cơ sở cho việc xây dựng một phương pháp so sánh cơ bản áp dụng cho văn bản. Theo đây, nếu xét một chi tiết văn bản bất kì, lẽ ngẫu nhiên bình thường chúng sẽ không có thật và trách nhiệm bằng chứng thuộc về người phải chứng minh. Nếu có càng nhiều chứng cứ, ở đây hầu hết là nguồn văn bản, ủng hộ cho nó thì xác suất cho tất cả các chứng cứ này cùng chỉ về một sự kiện một cách ngẫu nhiên như vậy là rất nhỏ, tức điều ngược lại giả định ban đầu được cho là đúng, tức chi tiết văn bản đã nêu càng đáng tin. Điều đáng nói là các chứng cứ kia phải độc lập với nhau. TỨC nếu lấy một bản gốc, một bản dịch từ bản gốc đó để ủng hộ một chi tiết thì khi ấy chỉ kể được như một bằng chứng mà thôi. Nhưng ngay cả khi có

được sự ủng hộ đầy đủ này, việc chứng minh một chi tiết đã được nói đến hoàn toàn khác với việc chi tiết đó là đúng đắn cho tất cả thế gian.

*

Mặc cho những điều này, tiếc thay, đại đa số con người ta chỉ tin vào những thứ mà mình muốn tin. Khi đó, lý trí là một công cụ để hợp lý hóa cho niềm tin thay vì phương tiện để tìm kiếm chân lý. Ta đang nói về sự nguy hiểm nhưng không phải trên góc độ logic học mà trên góc độ niềm tin. Điều này vẫn được triết học và tôn giáo lẫn các lĩnh vực của đời sống tận dụng tối đa. Làm sao có thể loại bỏ được những lỗi lầm này? Không phải như vậy, câu hỏi nên là: liệu ta có muốn loại bỏ chúng hay không?

2.2. Kinh điển như một tác phẩm văn học

Tuy nhiên, sẽ rất tẻ nhạt nếu ta chỉ dừng lại ở việc so sánh các bản tương đương để tìm cho ra điều gì là chắc chắn hơn. Đành rằng công dụng đó của so sánh là một điều tuyệt diệu, song so sánh còn có thể làm nhiều hơn thế. Để xem nó có thể làm gì, ta hãy thử tìm đến những lý thuyết tỷ giá trong các ngành khá đi có thể mang vào sử dụng ở đây.

Trong thiên hình vạn trạng các khía cạnh của cuộc đời, bài luận này sẽ chọn ở đây hai khía cạnh mà nhìn về phương diện so sánh để sau này dùng cho kinh điển. Đó là văn học và văn hóa. Vì sao? Vì văn học là góc nhìn gần phù hợp cho bản kinh văn, còn văn hóa, trong khi đó, là góc nhìn xa để thấy chính chu hơn về nó. Đương nhiên, ở đây, như đã giới hạn ở phạm vi

kinh điển *Nikāya*, khía cạnh thứ nhất sẽ là cái để ta chú tâm, trong khi khía cạnh thứ hai sẽ là cái để ta gọi mở.

*

Việc nhìn nhận bản kinh dưới góc độ một văn bản có lẽ sẽ là thường tình nhưng nếu xét nó như một tác phẩm văn học thì có lẽ sẽ làm phật lòng những người tự cho mình theo Phật. Vì sao vậy? Bởi sự ghi chép là điều hiển nhiên của chất liệu truyền tải bản kinh, nhưng xét tới nội dung bên trong đó thì những xu hướng thiêng hóa của tôn giáo và tri nhận bình dân của đại chúng sẽ khó lòng chấp nhận việc đánh đồng thứ họ tôn thờ với khái niệm tác phẩm văn học như một thứ được sáng tác ra bởi một tác giả nào đó hơn là thiên khái bởi một đấng thiêng liêng, như một ý nghĩa triết học và thẩm mĩ hơn là những điều cao siêu và bất khả tư nghì. Mặc kệ những tranh chấp này, những thành tựu của nghiên cứu Phật giáo đến từ thế giới vẫn công khai hay ngấm ngấm tiếp cận theo cách này.

Khái niệm văn học (*literature*), ở nghĩa hẹp của nó, chỉ cho các bài viết được đánh giá như tác phẩm nghệ thuật nhất là văn, thơ, hay kịch để tương phản với những sách vở về kĩ thuật và báo chí các thứ.²³ Chỉ trong nghĩa này thôi thì nó đã đủ khả năng để làm phân loại cho kinh điển Phật giáo mà không mang theo sắc thái định kiến nào như trên kia. Đương nhiên, ở nghĩa rộng hơn, văn học là các bài viết cho bất cứ một chủ đề cụ thể nào.²⁴ Phạm vi văn bản như vậy lại càng rộng mở hơn nữa.

²³ www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/literature

²⁴ Như trên.

Văn học Phật giáo, trước hết là văn học khẩu truyền, nhưng không phải là dạng khẩu truyền như cổ tích hay ngụ ngôn. Lời lẽ trong đó được (cho là) lưu truyền bằng cách tụng đọc tập thể theo từng khoảng thời gian nhất định. Nếu như các dạng văn học dân gian khác được kể lại bất chấp cách diễn đạt của người nói, miễn sao đảm bảo nội dung tương đối là được thì ở đây, việc lưu truyền là lưu truyền luôn cả câu chữ và trật tự trong đó. Điều này, xét trong phạm vi một bộ phái và một khoảng thời gian nhất định thì có lẽ cũng được đảm bảo phần nào không kể đến sự dị biệt cố tình của tư tưởng bộ phái hay những chỉnh lý trong các lần kết tập. Đến sau đó, khi kinh điển được ghi xuống, sự chặt chẽ trong việc lưu truyền được sẽ đảm bảo hơn nữa. Vì vậy, xét theo nghĩa nào đó, văn học Phật giáo, nhất là trong giai đoạn đầu, gần với văn học dân gian nhưng cũng mang nhiều đặc điểm của văn học viết nữa.

Với những gì còn lại với ta ngày nay, như xét đối với *Nikāya*, đối tượng tác phẩm văn học của ta sẽ là một văn bản cụ thể, chứ không phải tổng thể trọn văn hệ, trọn bộ kinh, cho đến trọn một bài kinh. Khác với nhận định thông thường, tác giả những bản kinh này không nên xem là đức Phật. Ngài chỉ là một nhân vật trong đó. Nó được biên soạn bởi những kẻ ghi chép nên nó, thường là các thầy kí lục của hệ phái Theravāda bản địa, những người chịu ảnh hưởng của tư tưởng bộ phái lẫn văn hóa địa phương.

Và như vậy với việc xét kinh điển như một tác phẩm văn học, ta có quyền kế thừa thành tựu của ngành văn học so sánh mà mang vào áp dụng trên kinh điển. Sơ lược về các thành tựu này

trong mặt phương pháp sẽ được nêu sau đây.

2.2.1 Các phương pháp chính nghiên cứu văn học so sánh

Thứ xét hai đối tượng bất kì X và Y. Nếu có đầu đó ở chúng sự tương đồng, đặc biệt là khi cả hai đều cùng thay đổi đồng điệu như nhau, thì ta có thể nghĩ đến 3 khả năng sau: hoặc là X là nguyên nhân tác động đến Y, hoặc là ngược lại Y là nguyên nhân tác động đến X, hoặc là tồn tại một nguyên nhân Z nào đó cùng tác động đến cả hai. Hai trường hợp đầu gọi là có mối quan hệ trực tiếp giữa hai đối tượng đang xét. Trường hợp còn lại chúng được coi như không có mối quan hệ trực tiếp nhưng được đặt cơ sở trên một nền tảng hay quy luật chung nào đó.

Tùy theo quan điểm nghiên cứu về hai đối tượng so sánh có hay không có mối liên hệ trực tiếp mà chúng ta có hai phương pháp so sánh khác nhau. Hai phương pháp này, tuy không phải hoàn toàn, nhưng đa phần là thành quả của hai trường phái nổi bật tương ứng đã nêu. Pháp với mối quan tâm thực chứng trên mối liên hệ thực tế xác lập nên phương pháp nghiên cứu ảnh hưởng. Mỹ với tinh thần đa nguyên, bình đẳng hướng tới cơ sở quy luật hình thành nên phương pháp nghiên cứu song song. Lý thuyết của văn học so sánh được hình thành từ văn minh phương Tây với hai trường phái chính của Pháp và Hoa Kỳ. Hai phương pháp này đều góp phần bổ trợ cho nhau trong quá trình so sánh.

Nghiên cứu ảnh hưởng

Pháp là kẻ tiên phong trong lĩnh vực này, họ chú trọng ở liên hệ thực tế và chủ nghĩa thực chứng, đem kết hợp văn học so

sánh với văn học sử. Cống hiến của họ cho ngành này được thấy ở phương pháp so sánh ảnh hưởng. F. Baldensperger là người tiên phong trong việc dùng phương pháp khảo chứng chặt chẽ hệ thống để nghiên cứu ảnh hưởng của văn học nước ngoài đối với văn học Pháp. Tuy nhiên tác phẩm “Bàn về văn học so sánh” của P.V. Tieghem xuất hiện năm 1931 mới định hình được phương pháp này về mặt lý luận. J.M. Carré và M.F. Guyard là những người kế tục và phát huy sau đó. Tuy nhiên, việc quan tâm đến quan hệ trực tiếp mặt khác đã hạn chế phạm vi nghiên cứu của trường phái này. Thêm vào đó, việc đặt nặng khảo chứng thực tế sẽ làm nhẹ đi các khía cạnh triết học và mỹ học. Chủ nghĩa dân tộc nước lớn của Pháp được cho là cũng có tác động tiêu cực lên nền học thuật này.²⁵

“Ảnh hưởng” được nói đến trong nghiên cứu ảnh hưởng như là sự xâm nhập của yếu tố ngoại lai.²⁶ Nó phân biệt với “tương tự” là sự giống nhau của hai đối tượng không có sự liên hệ.” Ảnh hưởng” được phân thành sự “tiếp nhận”, tức là sự ảnh hưởng dạng tiềm ẩn thông qua kinh nghiệm đọc, và sự “mô phỏng”, trong đó người ta cố gắng hết sức mang cá tính sáng tác của mình phục tòng một nhà văn khác.²⁷ Tuy nhiên sự ảnh hưởng này chỉ nói lên sự kiện (fact) chứ không tiền định một điều gì về sự hơn kém, cao thấp giữa hai bên, bởi lẽ có khi

²⁵ Hồ Á Mẫn, *Giáo trình văn học so sánh*, Lê Huy Tiêu dịch, nxb Giáo Dục, 2011, tr. 33-6.

²⁶ Ibid, p.71.

²⁷ Ibid p.47 dẫn lại lời của J.T. Show trong “Vay mượn văn học và nghiên cứu văn học so sánh”.

người đi sau lại về trước.

Để chứng minh một sự ảnh hưởng với tương quan nhân quả, người ta cần ít nhất xác định đủ 3 điều kiện là thứ tự thời gian xuất hiện, sự tiếp xúc và sự tương đồng từ sau khi tiếp xúc. Ảnh hưởng được tiếp tục phân loại theo quá trình tiếp xúc thành ảnh hưởng trực tiếp và ảnh hưởng gián tiếp, theo hiệu quả tác động thành ảnh hưởng chính và ảnh hưởng phụ.

Điều kiện sanh ra ảnh hưởng có thể chú ý đến yếu tố môi trường tiếp nhận và yếu tố con người chịu ảnh hưởng. Ta có thể chia kỹ hơn hai yếu tố này ở phạm vi bề nổi và bề sâu, trong đó bề nổi của môi trường là hoàn cảnh, chính sách, tư tưởng chính thống của nước tiếp nhận, còn bề sâu của môi trường là truyền thống nghệ thuật, thói quen thưởng thức được hình thành lâu đời của nước đó. Trên phương diện cá nhân người chịu ảnh hưởng, bề nổi chỉ cho những yếu tố lâm thời cả về tình cảm lẫn nhận thức, còn bề sâu chỉ cho tính cách, năng lực, thói quen của họ. Đương nhiên, các chiều kích này cũng có sự ảnh hưởng qua lại.

Lần theo quá trình của ảnh hưởng, từ khởi điểm (người phát) qua con đường (người truyền) đến điểm cuối (người nhận), người ta đưa ra 3 môn học nhỏ theo thứ tự là lưu truyền học, môi giới học và nguồn gốc học. Phạm vi của nghiên cứu ảnh hưởng chủ yếu chia thành phía đối với nhà văn hay tác phẩm và phía đối với tư trào và phong trào văn học.

Sự hạn chế của phương pháp này, như trường phái Pháp, nằm ở chỗ quá đặt nặng về liên hệ thực tế, tức sự kiện, khảo chứng tư liệu mà xem nhẹ khía cạnh giải thích, tư duy, thẩm mỹ. Nó

giới hạn không gian khảo sát, không chạm tới hiện tượng “tương tự” mà đúc kết thành quy luật được.

Nghiên cứu song song

Trong sự phản ứng trước trường phái Pháp, Hoa Kỳ đã đưa ra chủ trương của mình. R. Wellek trong bài “Nguy cơ của văn học so sánh” phát biểu tại Hội nghị văn học so sánh quốc tế lần 2 vào 9/1958 đã chỉ ra các khuyết điểm của nền học thuật hiện tại từ đó đưa ra lập trường của trường phái Hoa Kỳ. Lập trường này tiếp nhận tư duy phê bình của Mi lúc bấy giờ là lấy bản thân tác phẩm làm trung tâm chứ không phải bối cảnh xã hội, truyền thống văn học, hay cuộc đời tác giả. Nó cũng mang tư tưởng đa nguyên của Hợp chúng quốc này, đồng thời xóa bỏ quan niệm chủ nợ và người vay trong quan hệ văn học mà thiết lập thái độ bình đẳng. Henry H.H. Remark và A.O. Aldridge, tiếp theo đó, đưa ra chủ trương nghiên cứu song hành và nghiên cứu siêu ngành để từ sự giống nhau mà rút ra quy luật của văn học. Văn học so sánh khi này được đưa vào vị trí của nghiên cứu văn học thay vì lịch sử. Nó không chỉ dừng lại ở tính dị đồng của các nền văn học mà còn hướng đến nghiên cứu liên ngành. Khi này, đối tượng nghiên cứu được mở rộng nhưng lại làm cho đánh mất tính đặc thù.

Nghiên cứu song song, như là sản phẩm của trường phái này, không cần tìm tòi mối quan hệ trực tiếp nào giữa các đối tượng khảo sát. Để giải cho sự hoài nghi cho tính khả thi của sự nghiên cứu trên hai thứ không có liên quan thế này, phương pháp này đặt mình trên tính phổ quát và khác biệt của văn hóa và văn học như một thành phẩm của nhân loại. Chưa nói tới

nhất nguyên luận như của triết lý Ấn-độ thì những quy luật chung nhất về tâm lý, xã hội lẫn tự nhiên chi phối con người cũng đủ để xác lập cho những cái tương đồng này.

Phương pháp loại tỷ chú ý đến cái đồng trong phong cách, kết cấu, ngữ khí, quan niệm, trong khi phương pháp đối tỷ chú ý đến cái dị từ đó làm nổi bật đặc trưng của đối tượng mang chúng. Loại tỷ là tiền đề của so sánh, còn đối tỷ là giá trị của so sánh. Chúng được vận dụng xen kẽ nhau, trên nền tri thức tổng hợp mà nhìn nhìn ra cái đồng cái dị để từ đó giải thích nguyên nhân trong đó.

Phương pháp nghiên cứu song song, như trường phái Mỹ, mang đặc điểm của phương pháp triết học, thẩm mỹ và phê bình. Nó chú ý đến cái bên trong, cái phổ quát thay vì phương pháp trước chỉ để ý tới mối quan hệ thực tế. Hạn chế của nó, như đã nói, thiếu hạn định ở đối tượng nghiên cứu, nhiều khi trở nên quá thiên về tư biện. Tuy nhiên khó khăn của nó trong xử lý từng trường hợp khác biệt cũng sẽ lại mở ra một không gian nghiên cứu mới cho chính nó.

2.2.2. Sự dung hòa và bổ sung

Từ những năm 60-70 của thế kỉ 20, người ta đưa ra lập trường dung hợp cho hai trường phái này. Điển hình như R. Etienne năm 1963 trong bài “So sánh không phải là lý do” đưa ra yêu cầu kết hợp phương pháp lịch sử với tinh thần phê phán, việc nghiên cứu tư liệu với giải thích văn bản, tính căn trọng của xã hội học với sự mạnh dạn của mỹ học, để đưa ra một phương

pháp xác đáng có giá trị.²⁸

Có một bên nữa phải nêu đến là phái “Nga-Sô”. Thập niên 30-40, Liên Xô lên án gay gắt văn học so sánh là phản động của văn nghệ giai cấp tư sản, mất gốc, sùng bái phương Tây trong cuốn *Đại bách khoa toàn thư Liên Xô*. Đến năm 1960 thì hội thảo “Mối liên hệ và ảnh hưởng tương hỗ văn học các dân tộc” mới hồi sinh trở lại ngành này. Jirmunsky trong bài “Vấn đề nghiên cứu so sánh lịch sử trong văn học” coi văn học là một bộ phận của văn nghệ học, đưa lập trường nghiên cứu theo chủ nghĩa Marx, nhấn mạnh tính quyết định của nhân tố lịch sử xã hội. Konrard sau đó trong bài “Vấn đề văn học so sánh hiện đại” phê phán lý thuyết trung tâm châu Âu và mở rộng trên phương diện so sánh đông tây.²⁹ Tuy nhiên, theo chừng ấy cố gắng, có lẽ nó chưa thực sự hình thành một trường phái nghiêm túc. Đúng hơn, chỉ là uốn nắn các khái niệm cũ theo khung của tư tưởng chính trị chính thống và thay đổi trên phạm vi áp dụng. Các nước Đức, Anh, Ý, Israel, Đông Âu và cả Trung Quốc cũng có các nền lý thuyết khác nhau. Tuy nhiên, như sẽ thấy, khi nêu về phương pháp nghiên cứu thì thành quả của Pháp và Mỹ vẫn là điều rõ rệt.

2.3. Kinh điển và Phật giáo như một loại hình văn hóa

Vì kinh điển mà ta xét là kinh điển của Phật giáo, nó tự thân không thể tách rời khỏi hệ thống này. Chính nó và cả hệ thống của nó có thể được xét trong chiều kích của văn hóa để hiển lộ

²⁸ Ibid, pp. 37-41.

²⁹ Ibid, pp. 41-3.

những đặc tính mới mẻ trong mắt người nhìn. Một lần nữa ta sẽ “mạo phạm” đến sự thiêng liêng để xét nó như một loại hình văn hóa, từ đó, hy vọng có thể đưa các lý thuyết văn hóa so sánh áp dụng lên lĩnh vực này.

Cho đến nay, người ta vẫn chưa thể thống nhất một định nghĩa chung cho khái niệm văn hóa. Nếu ta đâu đó chọn lấy một định nghĩa làm quy chuẩn ở đây, có lẽ rằng những người đứng về những trường phái còn lại sẽ có ít nhiều bất mãn. Tuy nhiên, ngoại diên rộng rãi của nó sẽ là một lợi thế cho ta bao hàm luôn cả lĩnh vực tư tưởng và triết học và tâm linh hay bất cứ khái niệm nào liên quan vào cuộc chơi so sánh.

Phật giáo nói chung và kinh điển Phật giáo nói riêng, như một sản phẩm của nhân loại, được hình thành qua một quá trình dài lâu, định hình cho nó một bản sắc dấu cho sự sai biệt cao độ ở các tông phái vẫn còn ở đó. Nó tương tác cùng nhân loại trong những bước chuyển mình, mang cả hương sen lẫn hương bùn vào một nhịp nhân sinh. Ai đó trong ấy có thể gọi ra một máy may nào của những gì còn sót lại cho nhân quần ngày nay mà đặt tên là văn hóa Phật giáo. Ai kia đem sự huyền diệu của cái thường tình sánh ngang với vô biên của hạn lượng mà hoài thai cho một cấu hình phức tạp. Ta chỉ gọi nó đơn thuần là “như vậy”.

*

Sự phát triển của văn hóa so sánh manh nha với những so sánh trực quan trong nhận thức con người, nảy nở khi trào lưu so sánh ở thế kỷ 19 xuất hiện và đơm hoa với tinh thần toàn cầu ở thế kỷ 20. Nó thể hiện chính thể được đặc trưng bởi tư

duy và tinh thần dân tộc của văn hóa. Nó mở rộng biên giới trên phạm vi không gian, thời gian và ngành nghề. Nó chọn ra trong chùng ấy màu sắc của thế gian những đại diện tiêu biểu cho những loại hình lớn hơn. Nó đặt mình trên một cơ sở khả tỷ giáo của đồng loại.³⁰

Khi Đông Tây bắt đầu tiếp xúc, người ở bên này không khỏi ngỡ ngàng trước những cái mới của phía bên kia. Sự so sánh khởi dậy như một điều tất yếu dựa trên cái mình nghĩ là mình biết và cái mình mới vừa biết là mình chưa biết. Trong những năm 1939, 1949, 1959, 1964, Charles A. Moore đã lập ra các hội thảo của triết gia Đông Tây. Năm 1951, ông chính thức vận hành tờ *Philosophy East and West*. Erich Fromm cùng với D.T. Suzuki đã cùng nhau trao đổi về Thiên Tông và Tâm Phân Học trong hội thảo của Autonomous National University of Mexico vào tháng 8 năm 1957. Các nỗ lực này trước nhất đến từ phía các học giả, những người mà chuyện môn của họ bị can hệ trong những chiều kích mới nhận ra này. Một số mối lo ngại cũng được nêu ra bởi C. Jung khi người ta cân nhắc hơn thua mà xáo trộn trật tự hiện có. Nhưng chuyện nhìn bằng con mắt của người khác, như Merleau Ponty nêu lại, sẽ “như là một dấu hiệu trưởng thành của ý nghĩa tồn tại” trong tương quan chặt chẽ giữa ta và thế giới.³¹

Văn hóa so sánh mở ra hy vọng giải đáp cho các nhu cầu cấp

³⁰ Phan Thu Hiền, *Bài giảng Văn hóa so sánh*, ĐHKHXHNV TP HCM, 2015.

³¹ Tuệ Sỹ, *Giá trị đối chiếu trong những tương quan văn hóa*, Tư Tưởng, Vạn Hạnh, 05/1972.

thiết của sự chuyển mình của thế giới và chính con người. Nó từ cái đồng mà dựng xây nền tảng chung cho nhân loại, từ cái dị mà thiết lập sự đặc thù cho từng bản sắc khác nhau. Không chỉ dừng lại ở so sánh ảnh hưởng và so sánh song song, phạm vi của văn hóa rộng hơn, nó có thể thiết lập nên sự so sánh xuyên quốc gia, xuyên ngành, thậm chí xuyên loài.³²

Tuệ Sỹ đã nêu lên 3 phong trào nổi bật nhất của sự so sánh như vậy. Thứ nhất, Wittgenstein, trên lãnh vực ngôn ngữ và luân lý học, được đem ra so sánh cùng với những nỗ lực tái tạo một nền tân triết học Tánh Không, và những cố gắng phục hồi hệ thống nhất nguyên tuyệt đối Vedānta. Thứ hai, những nỗ lực chữa trị của phong trào tâm phân học được đa số các nhà Đông phương học, như Lama Govinda và Suzuki sử dụng triệt để. Sau hết, những sinh khí mới mẻ của phong trào hiện sinh và Thiên đã là sự bùng vỡ của cơn khủng hoảng trầm trọng trên toàn thế giới.³³

Trên một phương diện khác, Nguyễn Đăng Thục luận giải 3 nền văn hóa dựa theo một cấu trúc của Russel. Theo đó, con người ta phải giải quyết 3 mâu thuẫn, với thiên nhiên, với tha nhân và với chính mình. Châu Âu giải quyết thuận tiện vấn đề thứ nhất, phát triển về khoa học. Trung Hoa do điều kiện, xoay sang vấn đề thứ hai, thành tựu ở mặt chuẩn mực xã hội. Ấn-độ trong khi đó, bất lực ở hai điều trước, giải quyết vấn đề thứ ba,

³² Edward, T. Hall, *The Hidden Dimension*. (1966).

³³ Tuệ Sỹ, *Giá trị đối chiếu trong những tương quan văn hóa*, Tư Tưởng, Văn Hạnh, 05/1972.

trở thành đỉnh cao của tâm linh.³⁴ Vì Phật giáo sinh ra từ Ấn-độ, phối cảnh văn hóa này cũng cho ta một góc nhìn nữa về đạo Phật.

2.4. Phật giáo như là một tôn giáo

Phạm vi lúc này mở rộng ở đối tượng so sánh thành chính bản thân Phật giáo, nhưng lại thu hẹp lại ở đối tượng được so sánh chỉ còn là vấn đề tôn giáo. "Chỉ còn là" là bởi vì ta có thể xét tôn giáo như một khái niệm thuộc về phạm trù văn hóa. Tuy nhiên, với tính chất đặc thù và đầy nhạy cảm của mình, tôn giáo nói chung và Phật giáo nói riêng xứng đáng được xem xét riêng biệt thành một mục nữa.

Tiêu đề này có vẻ như hiển nhiên. Ta buộc phải thêm từ "tôn giáo" vào đó để làm rõ nghĩa này. Kỳ thực khi chúng ta gọi kinh là kinh thì tất nhiên đã hàm ý tôn giáo trong đó. Tuy nhiên, vẫn có những tranh cãi ở vấn đề, Phật giáo có phải là một tôn giáo hay chẳng.

Khi các học giả phương Tây lần đầu tiếp xúc với Phật giáo, họ đã rất ngạc nhiên với một hình thái không có thượng đế như mô hình quen thuộc mà họ biết về tôn giáo. Những gì họ làm khi đó là đưa Phật giáo ra khỏi ngoại diên của tôn giáo như khái niệm họ vẫn hiểu bấy lâu nay. Đại diện cho ý kiến này có thể xem trong lời của giáo sư Rhys Davids, một người tiên phong trong việc nghiên cứu Phật giáo trong thời kì thuộc địa.

"Người ta vẫn thường cho rằng sẽ chẳng có quốc gia hay dòng tộc nếu không có tôn giáo. Nhưng tôn giáo có nghĩa là gì? Từ này, như

³⁴ Nguyễn Đăng Thực, *Triết lý đối chiếu*, Nhị Khê, 1973.

thường được biết, không được tìm thấy trong các ngôn ngữ không có liên quan đến tiếng của chúng ta [Anh ngữ], và căn nguyên của nó vẫn còn bất định. Ciceron, trong một đoạn, dẫn xuất nó từ “re” và “logo”, rồi cho rằng ý nghĩa thực sự của nó là sự lặp lại các lời cầu khẩn hay thần chú. Một lối giải thích khác, dẫn xuất từ này từ “re” và “ligo”, và tạo nghĩa nguyên của nó là ràng buộc, kết nối liên tục (chắc chắn là với thần linh). Lối dẫn xuất thứ ba liên kết với từ “lex”, và giải thích nó như là quy luật trường cứu, lương tâm tối tôn, khuôn mẫu của tâm thức.”³⁵

Đoạn trích dẫn này được ngài Nārada nêu lại để chứng minh cho quan điểm phủ nhận Phật giáo là một tôn giáo. Quan điểm này được rất nhiều người theo Phật giáo tán thưởng, vì nó tách riêng Phật giáo ra khỏi những gì được coi là thông thường. Theo một nghĩa nào đó, nó siêu việt hóa Phật giáo và nhìn Phật giáo cao siêu hơn cả thấy.³⁶ Hãy cẩn thận với quan điểm này, với những ai chưa đắc thánh, phiền não chưa sạch, thì đâu đó nó sẽ có thể trở thành một hình thức tự tôn, một trá hình của ngã ái.

Tuy nhiên câu chuyện sẽ không còn đơn thuần như vậy nếu ta xét đến các “tôn giáo xa lạ” khác. Nho giáo và Lão giáo trong hình thái nguyên khởi cũng không nói đến thượng đế. Erich Fromm gộp chung các giáo huấn của nhà tiên tri Do Thái

³⁵ Davids, Thomas William Rhys. *Buddhism: Its History and Literature*. GP Putnam, 1904.

³⁶ Xem chẳng hạn Mahāthera, Nārada. *The Buddha and His Teachings*. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society (1988). Tham khảo bản dịch của Phạm Kim Khánh.

Isaiah, Chúa Jesus, Socrates, Spinoza, một số trào lưu trong Do Thái giáo và Ki-tô giáo (nhất là đối với các tôn giáo tin vào sự mặc khải), trào lưu lý trí của cuộc Cách mạng Pháp... vào một hình thức gọi là tôn giáo nhân bản (humanistic religion) để tương phản với tôn giáo độc đoán. Điều này đã phá vỡ ý nghĩa hạn hẹp ban đầu của từ tôn giáo.³⁷

Dựa trên sự tương đồng và nguồn gốc, Charles Joseph Adams phân các tôn giáo chính của thế giới theo địa lý như sau:³⁸

1. Các tôn giáo Trung Đông, gồm Do-thái giáo, Cơ-đốc giáo, Hồi giáo, Hỏa giáo (Zoroastrism) và nhiều giáo phái cổ khác;
2. Các tôn giáo Đông Á, các cộng đồng tôn giáo của Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, và gồm có Nho giáo, Đạo giáo, và các trường phái Đại Thừa Phật giáo, và Thần Đạo (Shintō);
3. Các tôn giáo Ấn-độ, gồm sơ kì Phật giáo, Ấn giáo, Kỳ-na giáo, đạo Sikh, và đôi khi có cả Thượng Tọa Bộ Phật giáo và các tôn giáo được khởi nguồn từ Ấn giáo và Phật giáo ở Nam và Đông Nam Á.
4. Các tôn giáo Phi châu, các hệ thống tín ngưỡng cổ xưa của các dân tộc ở vùng hạ Sahara Châu Phi, trừ những tôn giáo Ai-cập cổ đại được coi là thuộc về Trung Đông cổ;
5. Các tôn giáo châu Mỹ, tín ngưỡng và hành trì của các dân tộc bản xứ khác nhau của hai lục địa Hoa Kỳ;

³⁷ Fromm, Erich. *Psychoanalyse und religion*. Open Publishing Rights, 2015. Xem bản dịch của Lưu Văn Hy.

³⁸ Charles Joseph Adams, *Classification of religions: geographical*, Encyclopedia Britannica.

6. Các tôn giáo châu Đại Dương, các hệ thống tôn giáo của dân các đảo Thái Bình Dương, Úc, và New Zealand;

7. Các tôn giáo Hy-lạp và La-mã cổ và các tôn giáo con của Hy-lạp.

Tầm nhìn khi này được mở rộng và có vẻ như những quan niệm từ nguyên của chữ “religion” được cắt nghĩa một cách thân thuộc trong bối cảnh của tôn giáo nhất thần lâu đến nỗi người ta không còn nghi ngờ gì về nó. Nhưng từ khi những hình thái tôn giáo khác xuất hiện trong sự giao thoa của các thế giới, dù là khai phá, giao thương, hợp tác, hay xâm lược, thì ý nghĩa cốt lõi của khái niệm này phải được định hình lại. Điều đó cũng có nghĩa rằng đặc quyền được khác biệt không phải là của riêng một mình Phật giáo. Và chuyện định nghĩa theo lối từ điển sẽ khó lòng bao hàm được thực tại phức tạp và đang sống động.

Ninian Smart³⁹ đưa ra 7 khía cạnh của tôn giáo, theo đó Phật giáo đều có những điều tương ứng:

Thực hành và nghi lễ: xuất gia, dâng y...

Trải nghiệm và cảm xúc: từ bi, thiền...

Truyền thuyết và thần thoại: khởi thế nhân bốn, bốn sanh, ma vương...

Giáo lý và triết học: Pháp, Tứ Đế...

Đạo đức và luật lệ: bát hại...

Xã hội và thể chế: tăng đoàn...

³⁹ N. Smart, *Dimensions of the Sacred*, University of California Press, 1996, pp. 10-11.

Hữu hình: tháp, chùa, kinh sách...⁴⁰

Cố nhiên, đây có vẻ là một mô tả hơn là một định nghĩa. Một số người, chẳng hạn Dương Ngọc Dũng, bổ sung thêm một số khía cạnh nữa, chẳng hạn như lịch sử, địa lý, mâu nhiệm.⁴¹ Những chiều kích này Phật giáo cũng hoàn toàn có thể tham gia.

Erich Fromm nêu một định nghĩa có vẻ khá rộng về tôn giáo:

*“Tôn giáo là bất cứ hệ thống tư tưởng và hoạt động nào được chia sẻ bởi một nhóm đem lại cho cá nhân thành viên một cơ cấu định hướng (frame of orientation) và một mục tiêu để dẫn thân (object of devotion).”*⁴²

Định nghĩa này có một phạm vi khá rộng, nó ôm tất cả các hiện tượng xã hội vào trong đó, bao gồm đoàn thể, cơ quan, đảng phái, trường phái và tất nhiên không có lý do gì loại trừ Phật giáo. Nó có thể gây khó khăn trong việc giới hạn xử lý nhưng lại hữu ích trong việc đem cái nhìn tôn giáo để nhìn về các hiện tượng này.

Tuy vậy, bỏ qua hết tất cả các định nghĩa hàn lâm này, trong sự hiện diện thực tế của đạo Phật hiện nay, và cả trải dài trên lịch sử phát triển, bất kể khởi nguyên của nó, thực sự nó chính

⁴⁰ Keown, Damien. *Buddhism: A very short introduction*. Vol. 3. Oxford University Press, 2013. Xem bản dịch của Thái An.

⁴¹ Dương Ngọc Dũng, *Tôn giáo nhìn từ viễn cảnh xã hội học*, Hồng Đức, 2016.

⁴² Fromm, Erich. *Psychoanalyse und religion*. Open Publishing Rights GmbH, 2015. Xem thêm bản dịch của Lưu Văn Hy.

là một tôn giáo với đầy đủ ý nghĩa này. Quần chúng sẽ quan tâm nó như một hiện tượng siêu phàm nhiều hơn là các chiều kích trí tuệ hay giả trí tuệ khác. Điều đó có nghĩa là ta có thể đem tôn giáo học mà phân tích về Phật giáo, cụ thể hơn là tôn giáo học so sánh để tỷ giáo với một đối tượng là đạo Phật.

*

Max Müller, trong *Dẫn luận tôn giáo học*, tác phẩm được coi là mở đầu cho ngành tôn giáo học, nêu một nhận xét đắt giá rằng: “Chỉ biết một, coi như không biết gì cả”.⁴³ Nghĩa trực tiếp của nó cho thấy là nếu chỉ hiểu một loại tôn giáo thì thực ra là không hiểu tôn giáo. Do đó nghiên cứu các loại hiện tượng tôn giáo phải dùng tới phương pháp so sánh. Tôn giáo, như vậy không phải là “thần học” mà là “nhân học”.

Ngành tôn giáo so sánh (comparative religion) là một nhánh của tôn giáo học (study of religions) liên quan đến so sánh có hệ thống về giáo lý và hành trì của các tôn giáo trên thế giới. Tôn giáo học so sánh không phải chỉ đơn thuần dừng lại ở chuyện mô tả hay đặt cạnh nhau hay xếp liên tiếp các tôn giáo, các truyền thống tôn giáo khác nhau như người ta bày hàng ở siêu thị. Nghiên cứu ở đây không phải là về các tôn giáo khác nhau mà là về các cấu trúc của tôn giáo. Nó cho thấy sự hiểu biết sâu sắc hơn về các mối quan tâm triết học cơ bản của tôn giáo như đạo đức, siêu hình học, bản chất và hình thức của sự cứu rỗi... cũng như điều gì là phổ quát cho tất cả các chủng loại

⁴³ “He who knows one, knows none.” Muller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion*. 1893.

tôn giáo khác biệt được phản ánh qua huyền thoại, thần linh, nghi lễ... Nghiên cứu các tài liệu này cung cấp cho ta một sự hiểu biết phong phú hơn và tinh vi hơn về niềm tin và hành trì của con người liên quan đến thiêng liêng, huyền bí, tâm linh và thần thánh.

Ta có thể thấy chính ngay tại định nghĩa của tôn giáo mà sự tái nhận định được thiết lập khi có sự so sánh tương giao giữa các hình thức tôn giáo khác nhau. Đó là một sự hiểu biết sâu hơn, một góc nhìn mới hơn, và một tâm hồn rộng mở hơn.

Một cách căn cơ hơn, so sánh là một trong những nền tảng của tư duy, nó nằm trong ngôn ngữ và nhận thức thường ngày ngay cả trong việc xác định một đối tượng thông qua các đặc tính sự đồng và dị của nó với các đối tượng khác. So sánh góp phần tác thành khoa học và mọi nền văn hóa như ta đang có. Nhưng bên cạnh tri thức, so sánh còn tạo ra cả lỗi lầm.

Tôn giáo học so sánh đã có lần được dùng để nhìn tôn giáo khác theo nhãn quan của một tôn giáo nào đó được lấy làm hệ quy chiếu. Vấn đề này xảy ra điển hình là khi châu Âu bắt đầu tìm hiểu về các thế giới khác và phân loại rập khuôn các nền văn hóa tôn giáo khác theo quy chuẩn của châu Âu và kinh thánh. Sự so sánh khi đó cũng được các tôn giáo sử dụng như một khí giới tranh biện để tự tán hủy tha, nhất là khi so sánh một tôn giáo này ở mặt lý tưởng với thực tế của một tôn giáo khác mà bỏ qua tính bất khả tỳ giáo rành rành ở đó. Đây cũng là điều dễ hiểu cho lòng tự tôn, điều mà giờ đây không phải là đã chấm dứt trên toàn thế giới, dù ở loại hình này hay phương thức khác, đối tượng này hay chủ thể khác.

Các mô hình và khái niệm so sánh vẫn được các học giả nhận thức như là một nỗ lực nguy hiểm chống lại lịch sử mà bỏ qua các bối cảnh quan trọng và đặc thù trong các biểu tượng tôn giáo. So sánh hẳn là được dùng như một phương tiện cho tất cả các việc xuyên tạc lẫn biện giải tôn giáo. Nó cũng được dùng để cho thấy tất cả các tôn giáo đều giống nhau hoặc để cho thấy mọi tôn giáo đều sai lầm. Nhiều người cảm thấy bị đe dọa khi đầu đó tồn tại song song một thứ khác ngoài niềm tin của mình. Nó do vậy là một kiểu chính trị của so sánh.

Để tránh những thiên kiến và lỗi lầm này, William E. Paden⁴⁴ đã nêu một khung ý tưởng cho việc sử dụng phương diện so sánh (comparative perspective):

1. Phương diện so sánh là quá trình thấu hiểu bất kì sự liên tục và khác biệt nào trong tất cả các loại hiện tượng tôn giáo.
2. Các sự kiện lịch sử giúp kiểm chứng lại các giả định hay tổng quát hóa của nghiên cứu so sánh.
3. Phương diện so sánh bao gồm các mức độ cụ thể khác nhau, các mức độ liên hệ khác nhau giữa thành phần và toàn thể.
4. Khi phân tích so sánh về sự tương đồng, ta không chỉ đơn thuần xác định những thứ “giống nhau” mà chú trọng đến tầm quan trọng của sự tương tự hoặc sự tương đồng này.
5. Việc so sánh còn là công cụ cơ bản cho việc thấu hiểu những sự khác biệt làm nên tính mới mẻ trong những thứ

⁴⁴ Paden, William E. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Beacon Press, 2015.

tương đồng phổ biến.

6. Cuối cùng, sự so sánh dẫn đến phương diện so sánh là quá trình mà các chủ đề nổi bật lần các chi tiết lịch sử minh giải lẫn nhau cho thêm phần phong phú.

Theo ông, sự so sánh về tôn giáo được phương Tây y cứ trên 1 trong 3 lập trường gồm lập trường Cơ-đốc giáo, lập trường duy lý, và lập trường phổ quát. Tôn giáo học dần tách mình ra thành một ngành khoa học riêng với những quy định riêng như không phân biệt đối xử liên quan đến dữ liệu tôn giáo và so sánh. Nó khẳng định rằng chủ thể tôn giáo là một loại hoạt động đặc biệt của con người, đòi hỏi phải có cả phân tích lịch sử và so sánh.

Trong số những vấn đề về tôn giáo học so sánh, chúng ta chú ý đến vấn đề so sánh với Phật giáo. Học giả nổi danh Hajime Nakamura đã cho chúng ta một sự so sánh giữa Phật giáo và Ki-tô giáo từ lập trường sử gia và tư tưởng gia hiện đại.⁴⁵ Đây có thể coi là một hình mẫu cho sự hiển bày những yếu tố phổ quát trong đa dạng các truyền thống cũng như những đặc tính đặc biệt và riêng biệt của chúng. Bằng cách chọn lọc và liên quan đến các đặc tính có thể so sánh được của các truyền thống lớn của cả thế giới, ông cho thấy hai tôn giáo này dù khác nhau nhưng vẫn có những điểm tương đồng đáng kinh ngạc. Tương quan này đóng góp cho việc tìm kiếm tâm thức tôn giáo sâu bên dưới bề mặt giáo lý và truyền thống. Nó làm tỏ bày những

⁴⁵ Nakamura, Hajime. *Buddhism in comparative light*. Motilal Banarsidass, 2010.

điều mà Phật giáo, Ki-tô giáo hay bất kì tôn giáo và hệ thống triết học nào khác hàm nghĩa đối với kẻ tầm cầu chân lý nhân sinh.

2.5. Tâm thái so sánh

Yêu cầu tiên quyết đối với người làm công việc so sánh là không được có cái gọi là “phe mình”. Người làm việc so sánh như một trọng tài, như một quan tòa, như một nhà khoa học, những kẻ phải để bộ não lên trên con tim nếu không muốn mình rơi vào cái bẫy của Kim Định. Trong góc nhìn của Phật giáo, ta có thể hiểu điều này như một sự phá chấp ngã vậy. Người ta không thể tự coi mình là đúng để quy kết thế giới của ta là cái rồn của vũ trụ như những học thuyết Đại Hán hoặc Châu Âu Trung Tâm. Điều mà đạo Phật gọi là thấy pháp như thị thì không phải ai cũng có thể làm được. Khổ thay, điều ấy phải là cái đi trước rồi kiến thức mới là những thứ xét đến sau đó.

Lại nữa, so sánh không chỉ đơn thuần là tìm ra cái hơn cái kém một cách đơn thuần. Nó hướng tới việc mô tả nhiều hơn bởi muôn sự trên đời, không phải cái chi cũng có thể đem cân đo cho được. Người ta hiểu nhau là hiểu sự khác biệt của nhau chứ không phải tìm kẻ giống mình. Sự đồng cảm làm căn bản cho cái nhân sinh này sẽ là rỗng tuếch nếu không đặt mình vào chỗ người ta mà nghĩ.

2.6. Kiến thức so sánh

Người làm so sánh lẽ dĩ nhiên phải biết về phương pháp so sánh. Phương pháp so sánh này, như sẽ nêu ở đây, là thành tựu

của nhân loại, không riêng Phật giáo, cũng không riêng ngành nào, ai cũng có thể nhìn theo đó mà thấy được cái nên dùng cho mình. Trên đây chúng ta đã tóm lược phần nào mà theo thiên kiến của mình là đủ thiết yếu và không quá rườm rà. Tuy nhiên bấy nhiêu thôi chắc chắn là chưa đâu vào đâu. Hy vọng rằng những nguồn dẫn trong đó có thể giúp cho những người muốn hiểu thêm tìm đọc.

Điều thứ hai, người so sánh phải thông thạo đối với không chỉ đối tượng so sánh, tức là văn bản hay nền văn học như xét trong bài này, mà còn đối với môi trường của đối tượng đó, tức văn hóa, lịch sử và tư tưởng tạo nên tác phẩm lẫn tác giả. Trong phạm vi đã nêu ở tiêu đề bài này, tác phẩm được xét đến là các văn bản *Nikāya*, tác giả là những soạn giả thuộc phái Theravāda kết tập nên nó. Ta không chỉ cần phải hiểu về văn hệ này mà còn phải hiểu về cả diễn tiến bộ phái nữa. Nếu như đặt thêm bất cứ điều chi, dị bản Pāli khác, *A-hàm*, chú giải, hoặc văn học Đại Thừa, vào vế còn lại của so sánh thì cũng cần cho xét đến tất cả các nền tảng liên quan của những thứ này. Những phần tiếp theo, ta sẽ dùng để khảo sát những vấn đề này. Điểm thú vị là những kết luận, cho tới như bây giờ có được, cũng là dựa trên sự so sánh của các công trình nghiên cứu trên thế giới trước đây mà hình thành. Qua sự khảo sát đó, ta cũng có thể tìm hiểu thêm về phương pháp của họ đã sử dụng trong lĩnh vực mà chúng ta đang quan tâm.

Kiến thức về ngôn ngữ là điều không thể thiếu nếu muốn khảo cứu ở mức độ sâu. Trong trường hợp đó, tất cả các bản dịch chỉ có giá trị tham khảo. Ngôn ngữ được xét ở văn hệ

Nikāya là tiếng Pāli, nó không được xét một mình mà phải xét trong tương quan với các ngôn ngữ bản địa thuộc văn hóa Ấn-độ khác, trong đó phải kể đến Sanskrit, Prakrit hay loại ngôn ngữ hỗn chủng. Trường hợp đặc biệt của các bản Hán dịch *A-hàm* thì phải kể thêm cả tiếng Hán cổ và tương quan giao lưu ngôn ngữ của các dịch giả được nêu tên trong dịch phẩm đó. Tiếc thay, nội dung về ngôn ngữ vượt quá khuôn khổ bài viết này, ở đây chúng ta chỉ nêu tên chứ không thể kể chi tiết được.

Một điều nữa được Hồ Á Mẫn gọi là sự “đá thông”, tức là sự vượt qua các giới hạn không gian, thời gian, văn hóa khác nhau.⁴⁶ Nó nói về kiến thức liên ngành để nắm trước trọn vẹn bức tranh. Điều này, lại nữa, quá rộng nên chỉ nêu được bao nhiêu hay bấy nhiêu ở đây.

3. Phật giáo và kinh điển sơ kỳ

3.1. Phật giáo tiền chánh tạng và yêu cầu so sánh

Giai đoạn Phật giáo được hình thành cho đến trước khi phân chia bộ phái được gọi bằng nhiều tên gọi theo từng khía cạnh ý nghĩa khác nhau. Khi gọi là Phật giáo sơ kỳ (Early Buddhism), người ta nhấn mạnh đây là giai đoạn ban đầu. Khi gọi là Phật giáo tiền bộ phái (Pre-sectarian Buddhism), người ta nhấn mạnh ở khía cạnh đồng nhất, chưa bị phân chia. Khi gọi là Phật giáo nguyên thủy (Original Buddhism)⁴⁷, người ta nhấn mạnh đến

⁴⁶ Hồ Á Mẫn, *Giáo trình văn học so sánh*, Lê Huy Tiêu dịch, nxb Giáo Dục, 2011, tr. 25-6.

⁴⁷ Lưu ý rằng Theravāda tự dịch mình là Phật Giáo Nguyên Thủy trong tiếng Việt là sai cơ bản về khái niệm lịch sử. Đây có thể là do việc sai sót về kiến thức hoặc cũng có thể là do sự tự đại về tính chánh thống bộ phái.

tính chất nguyên khởi. Ở đây dùng chữ Phật giáo tiền chánh tạng (Precanonical Buddhism) nhằm nhấn mạnh trên khía cạnh văn bản học rằng không có tài liệu nào của Phật giáo được trực tiếp ghi chép trong giai đoạn này.

Hiển nhiên lớn được đặt ra ở đây là ta làm sao có thể hiểu về một thời kì mà các dấu tích ở đó không còn nữa? Từ điểm này sanh ra nhiều giả thuyết nghiên cứu khác nhau.

Schmithausen đưa ra ba quan điểm mà các học giả Phật giáo phục dựng lại Phật giáo sơ kì.⁴⁸ Nhóm thứ nhất, gồm các vị như A.K. Warder⁴⁹, Richard Gombrich⁵⁰, nhấn mạnh về tính đồng nhất căn bản và thẩm quyền quan trọng của chỉ ít một phần đáng kể các tài liệu *Nikāya*. Nhóm thứ hai giữ thái độ hoài nghi về khả năng truy lại giáo lý Phật giáo sơ kì, chẳng hạn như Ronald Davidson⁵¹. Nhóm còn lại, như J.W. de Jong⁵², Johannes Bronkhorst⁵³ và Donald Lopez⁵⁴, lạc quan thận trọng về điều này.

⁴⁸ Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions Of Meditation In Ancient India*, Motilal Banarsidass Publ, 1993.

⁴⁹ Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, p. inside flap, 2000.

⁵⁰ Gombrich, Richard F., *How Buddhism Began*, Munshiram Manoharlal, 1997.

⁵¹ Davidson, Ronald M., *Indian Esoteric Buddhism*, Columbia University Press, ISBN 0-231-12618-2, 2003, p. 147.

⁵² Jong, J.W. de, *The Beginnings of Buddhism*, *The Eastern Buddhist*, 26 (2), 1993, p. 25.

⁵³ Bronkhorst, Johannes, *Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 21, Number 1, 1998, p. vii.

Như vậy, dù gì đi nữa, các thông tin về Phật giáo tiền chánh tạng là một sự phục dựng từ các tài liệu gần nhất chứ không thể nào đạt được độ chính xác tuyệt đối. Sự phục dựng này có một nguồn đặc lực các văn bản còn lưu truyền ở thời kì tiếp sau đó, giai đoạn bộ phái.⁵⁵ Vì điều này, một số học giả Nhật Bản coi giai đoạn bộ phái là giai đoạn con của giai đoạn sơ kì.⁵⁶ Tuy nhiên, do đây chỉ là nguồn gián tiếp, phương pháp bắt buộc phải dùng để đạt được các thông tin đáng tin cậy là so sánh các bản cổ nhất của chánh tạng Pāli và các phần còn lại của kinh điển Sarvastivāda, Mūlasarvāstivāda, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka và các bộ phái khác,⁵⁷ các bản Hán dịch *A-hàm* và các phần còn tồn tại trong các chánh tạng sơ kì khác.^{58,59}

⁵⁴ Lopez, Donald S., *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, 1995.

⁵⁵ Hurvitz, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, Columbia University Press, 1976.

hay Jong, J.W. de, *The Beginnings of Buddhism*, The Eastern Buddhist, 26 (2), 1993, p. 25.

hay Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, 2000.

⁵⁶ Xem chẳng hạn: Nakamura, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, 1989

hay Hirakawa, *History of Indian Buddhism*, volume 1, Hawai'i University Press, 1990.

⁵⁷ Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, BRILL, 1988, p. ix.

và Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, 2000.

⁵⁸ Warder, A.K., *Indian Buddhism*, 3rd edition, Motilall Banarsidass, 2000, p. 5.

⁵⁹ Cũng theo tài liệu dẫn ở trên, hầu hết các văn bản ngoài tiếng Ấn-độ chỉ

Sự khả tín của các nguồn tài liệu này cũng như khả năng rút ra từ đó được giáo pháp nguyên thủy theo cách đó vẫn còn là một vấn đề tranh cãi. Franke cho rằng phần văn vần của ngôn ngữ Pāli cổ hơn so với văn xuôi, từ đó sưu tập thêm các kệ ngôn cổ xưa từ kinh luật mà kết luận có những thánh điển cổ hơn thánh điển Pāli.⁶⁰ Theo Tillman Vetter, việc so sánh các văn bản cổ nhất hiện còn không đơn giản là dẫn đến cốt tủy cổ sơ nhất của giáo lý mà tối đa chỉ dẫn đến chánh tạng của Trưởng Lão Bộ (Sthavira) có niên đại khoảng năm 270 trước Tây lịch, khi các hoạt động truyền giáo dưới thời vua Asoka cũng như sự tranh luận về giáo lý chưa gây ra sự chia rẽ trong nội bộ Trưởng Lão Bộ. Theo ông, sự mâu thuẫn vẫn còn đó, và cần có các phương pháp giải quyết khác.⁶¹ Các nghiên cứu chuẩn mực là nghiên cứu mô tả về “tuệ quán giải thoát” của Lambert Schmithausen⁶², tổng quan về Phật giáo sơ kỳ của Tilmann Vetter⁶³, tác phẩm

có ở các bản Hán dịch, ngoại trừ một số kinh điển riêng lẻ được tìm thấy ở Nepal được viết bằng Sanskrit. Các văn bản Phật giáo Gandhāra được khôi phục từ Afghanistan. Phần thân các bài kinh của những văn bản này rất giống nhau đến nỗi chúng được xem là các chỉnh lý khác nhau từ cùng một văn bản.

⁶⁰ Otto Franke, *The Buddhist councils at Rājagṛha and Vesālī*, JPTS, 1908, pp. 1-80.

⁶¹ Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, BRILL, 1988, p. ix.

⁶² Schmithausen, Lambert, *On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism*. In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf)*, hrsg. von Klaus Bruhn und Albrecht Wezler, Wiesbaden 1981, 199-250

⁶³ Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*,

triết học về tứ đế của K.R. Norman⁶⁴, các nghiên cứu văn bản của Richard Gombrich⁶⁵, và nghiên cứu về các phương pháp thiền sơ kì của Johannes Bronkhorst⁶⁶.

Trong sự mơ hồ vốn có của lịch sử, yêu cầu so sánh được đặt ra như vậy để tìm về cái nguyên bản nhằm xác minh cho việc có hay không một chuyện đã được nói đến. Nguồn tài liệu, như đã nói xoay quanh các tài liệu được cho là liên quan tới nguồn gốc này. Trong Phật giáo, các tài liệu đó không thể bỏ qua các văn bản bộ phái, tuy nhiên đi xa hơn ta sẽ thấy, như ở các phần dưới đây, tài liệu hậu kì cũng có giá trị của nó.

Tuy nhiên, nếu ai đó đặt mục đích của mình xa hơn việc đào bới quá khứ, họ sẽ thực sự nghĩ đến chuyện tầm cầu chân lý. Khi ấy, phạm vi của so sánh không chỉ giới hạn như đã nêu mà phổ quát cho nhiều lĩnh vực khác. Người ta có thể cảm nghiệm lấy diệu dụng của một pháp môn trong đời sống thường ngày của mình mà lấy đó làm thước đo. Người ta có thể nhìn vấn đề giải thoát khổ đau từ góc nhìn tâm lý học. Người ta có thể thấy nguyên lý của nghiệp dưới góc nhìn vật lý. Những liên tưởng xa nhất là những liên tưởng thú vị nhất. Và vì sự liên hệ phổ quát, vì mọi thứ dựa trên nhau mà tồn tại, vẫn còn lắm thứ để

BRILL, 1988.

⁶⁴ Norman, K.R., *The Four Noble Truths*. In: "Collected Papers", 1992, vol 2:210-223, Pali Text Society, 2003

⁶⁵ Gombrich, Richard F., *How Buddhism Began*, Munshiram Manoharlal, 1997.

⁶⁶ Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions Of Meditation In Ancient India*, Motilal Banarsidass Publ, 1993.

ta học, học từ chính tự chúng nó, học không phải như một sự tích lũy kiến thức mà như một sự huấn luyện cái tâm này.

3.2. Vấn đề về kỳ kết tập đầu tiên

Đứng về phương diện lịch sử, Phật giáo, cũng như Kỳ-na giáo, là tôn giáo thuộc phong trào Sa-môn (Śramaṇa movement) nhằm chống lại trật tự bốn đẳng cấp truyền thống với Bà-la-môn đứng đầu. Từ văn bản còn lại, ta có thể thấy chính bản thân Phật giáo được sinh ra và thiên về phía đẳng cấp Sát-đế-lợi.⁶⁷ Điều này có lẽ cũng xuất phát từ truyền thống của tộc Sakya.⁶⁸ Nó cho thấy rằng Phật giáo tuy có hình thức xuất gia nhưng từ cơ bản đã không loại trừ mục tiêu hướng đến xã hội.

Kỳ kết tập đầu tiên sau khi Phật nhập Niết-bàn là điều có rất nhiều nghi vấn. Sự việc này diễn ra khi chưa có sự phân chia bộ phái một cách hình thức nhưng vẫn cho thấy có những dấu hiệu chia rẽ trong nội bộ. Người đứng đầu cuộc kết tập này được tất cả các truyền thống hiện còn chấp nhận là Mahā Kassapa. Loại trừ ra các huyền thoại không đáng tin cậy được dựng lên vào giai đoạn sau này để hợp lý hóa vai trò của ông, vị này có vai trò không quá nổi bật trong tăng đoàn nhưng được

⁶⁷ Chẳng hạn như câu kệ: “*Chúng sanh tin giai cấp, Sát-đế-lợi tối thắng*” được tìm thấy trong khắp các bộ Nikāya và A-hàm tương đương. Chẳng hạn, AN 11.10: Moranivāpasutta; SN 6.11: Sanaṅkumārasutta (tương đương SA 1190, SA2 103); SN 21.11: Mahākappinasutta; DN 27: Aggaññasutta (tương đương DA 5, T 10, MA 154); MN 53: Sekhasutta; DN 3: Ambaṭṭhasutta (tương đương MA 20)...

⁶⁸ M. Carrithers, *Dẫn luận về đức Phật*, Thái An dịch, Văn Lang, 2016, tr. 29.

cho là người cao tuổi nhất còn sống lúc đó. Quá trình chứng thánh của ông theo các bậc cũng không thấy được ghi lại. Tuy vậy, Kassapa lại được so sánh là ngang với Phật về thần thông và thắng trí.⁶⁹ Ông lấy việc này cùng với việc đối y với Phật làm niềm tự hào khi bị chỉ trích.⁷⁰

Ông cũng được biết tới như là một người chuyên hành đầu-đà. Dù rằng tên gọi và hình thức này chưa cực đoan như về sau khai triển⁷¹ nhưng ta vẫn có thể tự hỏi tại sao Phật giáo, như là một con đường trung đạo tránh khỏi dục lạc và khổ hạnh, lại đề cao hạnh đầu đà đến như vậy? Tại sao việc lấy khổ để tu lại có thể đạt được thiền định?⁷²

Tính cách của Mahā Kassapa được phản ánh trong phẩm mang tên ông ở *Tương Ưng Bộ kinh* cùng các bản *A-hàm* tương đương cho thấy đây là một người có mâu thuẫn với ni giới, nhạy cảm với phê bình và ganh tị với Ānanda⁷³, thậm chí trong *Bốn Sanh* còn cho thấy ông không được lòng cả đệ tử.⁷⁴ Ông

⁶⁹ Chỉ được nêu ở SN 16.9 và trong lời Kassapa lặp lại ở SN 16.10-11.

⁷⁰ SN 16.10-11.

⁷¹ Bản thân từ này, *dhutaṅga*, cũng chỉ xuất hiện từ văn học chú giải. Danh sách đầy đủ các hạnh này không có trong kinh, chỉ thấy trong *Thanh Tịnh Đạo*. (xem thêm *Buddhist Dictionary* by Nyanatiloka Mahathera)

⁷² Từ sơ thiền đã lấy hỷ lạc làm chi, không thể tương dung cùng khổ thô nơi thân tâm được.

⁷³ SN 16.10, 11.

Xem thêm mục từ Mahā Kassapa Thera trong Malalasekera, G. P. (1937). *Dictionary of Pāli Proper Names*. Motilal Banarsidass Publisher.

⁷⁴ Ja 321: Kuṭi-dūsaka-jātaka. Bốn Sanh kể về chuyện một đệ tử của ông là Ulunka Saddaka tức giận lời trách cứ Kassapa mà đốt thảo am của ông khi

cũng đổ lỗi cho Ānanda du hành cùng các tân tỳ-kheo chưa đủ luật nghi, tu tập làm mất hình tượng tăng đoàn và mắng Ānanda, dù đã bạc tóc, là đứa trẻ.⁷⁵ Ānanda là người xin cho ni giới xuất gia, không cho mình là trưởng lão vẫn thân với hàng tân tăng, và vì là thị giả cận thân của Phật nên tiếp xúc cũng rất được lòng cả hàng cư sĩ, trong đó có các vua chúa cầm quyền. Có lẽ chi tiết này là một mảnh ghép khả dụng cho việc tại sao kì kết tập được tổ chức bởi Mahā Kassapa lại không có sự tham dự của ni giới, hai chúng tại gia và đa phần chúng tăng, dù rằng theo truyền thống các chúng này khi đó vẫn còn đủ bốn thánh quả, nhưng kết tập chỉ có 500 vị tỳ-kheo được cho là A-la-hán. Vì vai trò quá quan trọng của mình, hội kết tập không thể loại bỏ Ānanda nhưng vẫn làm khó ông về những điều nhỏ nhặt, bắt sám hối trước đại chúng dù theo Luật chẳng phải như vậy.⁷⁶ Việc tôn giả Purāṇa bỏ đi, không công nhận kết quả kết tập được ghi trong cuối *Tiểu Phẩm Luật Tạng Pāli* cũng cho thấy xu hướng bất đồng, có lẽ là từ những việc này.

Việc phân tích về Kassapa có liên quan trực tiếp đến kinh điển vì những tài liệu chính thống này còn truyền đến tay ta

ông đi khát thực.

⁷⁵ Ôn Minh Châu có ghi là chú giải bài này nói là sự việc này xảy ra sau khi Phật nhập diệt không lâu.

⁷⁶ Xem chương 11, *Tiểu Phẩm Luật Tạng*, trong đó có nêu các điều trách tội Ānanda hết sức vô lý. Các lỗi này bị định là dukkaṭa và bắt Ānanda sám hối trước đại chúng dù rằng các lỗi ấy không có trong luật, dukkaṭa chỉ cần tự sám, và dù rằng Kassapa ngay trước đó đã tuyên bố “hội chúng không quy định thêm điều chưa được quy định, không bỏ đi điều đã được quy định, thọ trì và thực hành các điều học theo như đã được quy định.”

đều qua bộ lọc của kì kết tập thứ nhất do ông chủ trì. Ông trước kia theo ngoại đạo,⁷⁷ có thể mang nhiều tư tưởng nhấn mạnh về khổ hạnh và giới luật của ngoại giáo mà điển hình là Kỳ-na. Ông được thấy là có xu hướng coi trọng giới luật qua các việc hỏi Phật về việc vì sao học giới nhiều hơn nhưng chứng đắc ít hơn,⁷⁸ lưu ý việc loai quản chế khi Phật niết-bàn, bác bỏ việc Phật cho bỏ các giới nhỏ⁷⁹... Thứ tự của Kinh và Luật trong cấu trúc Tam Tạng của phái Theravāda mang danh là chính thống cũng phần nào gợi ý cho điều này.⁸⁰

Vì truyền thống kế tục, người nào kết tập được kinh điển thì người đó sẽ nắm quyền, sẽ dễ dàng và hợp lý hơn nếu ta nhìn diễn biến của kì kết tập này thông qua nhãn quan chính trị xã hội thay vì thiêng hóa về mặt tôn giáo. Tuy nhiên, như đã nói, kì kết tập này lại là bộ lọc đầu tiên và chính thức cho toàn bộ kinh điển. Qua nội dung kinh điển *Nikāya* và *A-hàm* có thể thấy, sự nhấn mạnh nhằm vào các nội dung của đời sống xuất gia và đa phần là tăng. Các bài kinh cho ni giới, các bài kinh Phật thuyết cho hàng tại gia trong cả đời khất thực nơi các vị này ở đâu? Ngay cả các vị thi chủ nổi tiếng tới lui thường xuyên như Cấp Cô Độc và Visākha cũng không có nhiều các bài

⁷⁷ SN 16.11.

⁷⁸ SN 16.13.

⁷⁹ Xem Tiểu Phẩm Luật, chương 11 nói về kì kết tập thứ nhất cùng việc Phật cho bỏ giới nhỏ trong DN 16.

⁸⁰ Có thể thấy từ các văn bản, Ānanda là người nắm giữ tinh thần tạng Kinh, trong khi Kassapa mang tư tưởng khổ hạnh là người đứng về phía không cho bỏ dù một điều giới luật.

riêng được ghi lại. Hai thương gia quy y Phật thuở sơ thời khi ấy được thuyết pháp chi? Phật giáo, trong dòng phong trào Sa-môn, lẽ ra phải hướng mạnh về đại chúng như đã nói. Thậm chí, trong phẩm người tối thắng thuộc Tăng Chi Bộ, có những vị được nêu tên nhưng chẳng bao giờ được nhắc tới ở đâu khác trong các phần kinh điển này. Thêm vào đó, nhóm các tỳ-khưu A-lan-nhã được Phật đặc cách dạy riêng cũng không thấy nhắc tới trong hội kết tập chính thức. Trong khi đó, có rất nhiều bài kinh trùng lặp trong các *Nikāya* vẫn được biên soạn lại. Đây là những khiếm khuyết có thể thấy được trong cấu trúc kinh điển lưu truyền.

Đứng từ phía khác mà nhìn, thật khó lòng các nhóm Phật tử như đã nêu, với lòng kính Phật trọng Pháp mà cả đời lại chẳng hề lưu truyền lời nào về những điều mắt thấy tai nghe. Họ, như vậy, hẳn phải bằng cách nào đó mà lưu truyền những điều mình đã được học cho người khác. Vậy những điều đó hiện giờ ở đâu? Liệu chẳng những truyền thuyết về sự kết tập sơ kì của Đại Thừa có phần nào có thể tin cậy được? Hãy suy ngẫm về điều này, ta sẽ có dịp trở lại với nó.

3.3. Sơ lược quá trình hình thành kinh điển nguyên thủy

Nếu ta nhìn vào cấu trúc của 5 bộ *Nikāya* theo góc độ logic thì sẽ thấy có một lỗi về sự phân chia ở đây. *Trường Bộ* và *Trung Bộ* được xếp theo tiêu chí độ dài, *Tương Ưng Bộ* được xếp theo tiêu chí chủ đề, *Tăng Chi Bộ* được xếp theo tiêu chí pháp số, còn *Tiểu Bộ* lẽ ra cũng là xếp theo độ dài nhưng trong đó lại là tập hợp rất nhiều thể tài, thậm chí còn dài hơn cả độ dài của các bộ trước cộng lại. Theo quy tắc logic, các tiêu chí phân loại chồng

chéo và không minh bạch như vậy không những không tránh khỏi việc xuất hiện việc trùng lặp và thiếu sót, hay bất tiện trong việc tra cứu và học tập, mà còn không tự nhiên theo diễn tiến quá trình kết tập. Dấu vết này, do đó, khá di là những gì còn lại của nhiều quá trình biên tập đi biên tập lại theo những tiêu chí khác nhau, một mặt thêm mới nhưng vẫn không hoàn toàn bỏ đi kết quả cũ. Giả quyết này được củng cố thêm bằng cách phân tích sâu vào văn phong, từ ngữ cùng với việc đối chiếu các dữ kiện kết tập được ghi lại trong nhiều truyền thống Phật giáo khác nhau.

Về phương diện lịch sử, các *Nikāya* nói riêng và văn hệ Pāli được kết tập bởi bộ phái, định hình khá muộn so với thời Phật tại thế. Mặc dù nó được xếp vào những văn bản cổ nhất của Phật giáo nhưng không hoàn toàn là nguyên bản và chính xác nhất mà đã được nhiều lần chỉnh sửa và biên tập qua các thời kì.

Các nghiên cứu về quá trình biên tập kinh điển nguyên thủy được các học giả Tây phương và Nhật Bản để tâm nghiên cứu. Chỉ chú ý vào văn hệ Pāli, các học giả của Pali Text Society như H. Oldenberg, T.W. Rhys Davids, B.C. Law từ cuối thế kỉ 19 đã nêu ra và chỉnh sửa dần các giai đoạn của của quá trình phát triển thánh điển sơ kì. Theo đây, 4 *Nikāya* đầu và Luật Tạng được hoàn thành vào thời vua Asoka, còn *Tiểu Bộ* và *Luận Tạng* được hình thành sau đó. Việc phân tích này chỉ đi vào những bộ loại lớn và phương diện ngữ văn, không đi sâu

vào từng loại kinh điển.⁸¹

Đầu thế kỉ 20, các học giả Nhật Bản, như Ui Hakuju, Tetsuro Watsuji, ngoài Pāli còn chú ý đến nguồn Hán truyền, khảo sát chi tiết mỗi bộ kinh điển, đưa ra kết luận về thánh điển sơ kỳ, căn bản hơn cả tư liệu Pāli. Theo đây, vào thời vua Asoka vẫn chưa có 5 *Nikāya* hay 4 *Āgama*, mà 9 phần giáo là thánh điển nguyên thủy. Vấn đề này, cũng như sự phân biệt 9 và 12 phần giáo, được tập trung thảo luận bởi các vị như Shio Ben Tadashi, Ui Hakuju, Chizen Akanuma, Mini Akirajun, Tomojirō Hayashiya... Hai tác phẩm đặt dấu mốc nghiên cứu cho Luật và Kinh sơ kì của Nhật theo khảo sát của Ấn Thuận là *Luật Tạng Chi Nghiên Cứu* (1960) của Akira Hirakawa và *Nguyên Thủy Phật giáo Thánh Điển Chi Thành Lập Sử Nghiên Cứu* (1964) của Egaku Mayeda.⁸²

Quá trình kết tập kinh điển có lẽ là sự diễn tiến song song giữa dạng thức 9 (hay 12) thể tài kinh điển và cấu trúc 4 *Āgama*, trong đó 9 phần giáo được hoàn thành trước nhưng cấu trúc 4 *Āgama* mới là hình thức thắng thế được lưu giữ lại đến ngày nay.⁸³ Khảo cứu của Ấn Thuận nhấn mạnh về *Tương Ưng Bộ* cùng với *Tạp A-hàm* là phần kinh điển chứa phần kinh căn bản được kết tập vào thời kì đầu. Trong 4 *Āgama* (hay *Nikāya*), đây là phần cổ nhất, có dạng thức các bài kinh ngắn

⁸¹ Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 1, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr. 28.

⁸² Ibid, pp. 29-32.

⁸³ Ibid, vol. 2, p. 705.

gọn. Việc tái cấu trúc nó, dựa trên sự phân tích về 3 phần giáo đầu (Tu-đa-la, Kỳ-dạ, Kỳ thuyết) trong sự phân biệt những điều đệ tử nói và những điều Phật nói, có ý nghĩa quan trọng trong việc hiểu về Phật giáo sơ kì.⁸⁴

Các nội dung sau khi hình thành ‘tương ưng giáo’ sau đó được phân tích, chọn lọc, cắt bỏ, dung nhiếp, tổ chức, bổ sung nhiều sự duyên và truyền thuyết để lập thành những bài dài hơn rồi xếp thành *Trung* và *Trường Bộ*.⁸⁵ Dù có thể cho thời điểm biên tập 2 bộ này không quá sai biệt nhưng *Trung Bộ* là bộ có khả năng có sớm hơn vì nội dung ngắn hơn và chủ yếu tập trung vào giới tỳ-khuu xuất gia. Theo sự phát triển từ đơn giản đến phức tạp, từ trong ra ngoài, *Trường Bộ* với độ dài dài hơn và mang nhiều yếu tố truyện kể và tôn giáo hóa, có lẽ được hình thành sau đó để thích hợp với nhu cầu đại chúng.⁸⁶

Tăng Chi Bộ (hay *Tăng Nhất A-hàm*) để thuận tiện trong việc lưu truyền nên kết tập theo dạng pháp số. Với các văn bản hiện

⁸⁴ Xem chi tiết nội dung nghiên cứu này trong hai tác phẩm nổi tiếng của Ấn Thuận:

Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016.

Ấn Thuận, *Tập A-hàm Kinh Luận hội biên*, Linh Sơn Pháp Bảo dịch (bản thảo).

⁸⁵ Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr. 973.

⁸⁶ Ibid, pp. 1006-7.

Xem thêm: Bodhi, *Những lời Phật dạy – trích lục các bài giảng trong kinh điển Pāli*, Bình Anson dịch, nxb Tôn Giáo, 2016, tr. 38-39.

còn, pháp số được tính từ một đến mười một. Con số kết thúc này cũng là một điểm để đặt nghi vấn. Về tên gọi, *Tăng Nhất* có lẽ chính xác hơn là *Tăng Chi*.⁸⁷ Với số bài tương đương khá thua thớt, bộ kinh này có lẽ được hình thành sau khi sự phân chia bộ phái trở nên sâu sắc. Tư tưởng trong *Tăng Nhất* có nhiều dấu vết của Đại Thừa. Phân tư liệu căn bản tạo nên bộ kinh này thuộc về ‘Như Thị Ngũ’ và ‘Kinh Bốn Sự’ trong các thể tài kinh điển và cũng cho thấy những dấu vết liên hệ với ‘tương ưng giáo’.⁸⁸

Tiểu Bộ hay *Tạp Tạng* hiện nay lưu truyền hoàn chỉnh chính chỉ còn của Theravāda. Các bộ phận của bộ này không giống nhau giữa các bộ phái, có niên đại cũng không đồng đều, có phần sớm hơn cả 4 *Āgama*, từ thời tương ưng giáo, cũng có phần muộn hơn mãi cả về sau, đến *Đồng Diệp Bộ*, nhưng về bộ lớn thì được hình thành sau 4 bộ chính.⁸⁹

Pháp Cú là tập hợp các bài thi kệ giáo pháp nổi tiếng trong Phật giáo, cũng có nhiều dị bản lưu truyền. Ấn Thuận cho là *Pháp Cú* được Pháp Tạng Bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ gọi là “Ưu-đà-na”, rồi từ đó làm tên gọi thông thường cho các kệ tụng. Các bộ phái khi phân hóa lấy các bài kệ 4 và 6 câu từ các kinh, xếp thành các phẩm.⁹⁰ Nhiều dấu vết trong *Pháp Cú* cho

⁸⁷ Chú giải Pāli của *Tăng Chi Bộ*, cũng như kinh *Milinda Ván Đạo* cũng của bộ phái này cho thấy dấu vết tên gọi *Tăng Nhất*. Chữ *Tăng Chi*, cũng như chữ Bộ (Nikāya) có lẽ được sửa về sau.

⁸⁸ Ibid, pp. 1041-50.

⁸⁹ Ibid, pp. 1072-3; 1153-6

⁹⁰ Ibid, pp. 1102-3.

thấy có sự tương đồng với văn học Ấn-độ đã từ lâu đời.⁹¹ Ānandajoti chỉ ra việc sắp xếp phẩm mục dựa theo 2 nguyên tắc dẫn đạo chính là từ ngữ và chủ đề rồi từ đó mà triển khai chồng chéo thêm.⁹² Văn bản 26 phẩm có lẽ là căn bản, chú trọng vào hàng xuất gia, sau mở rộng ra các bản 33, 39 phẩm hướng đến chúng tại gia.⁹³

Nghĩa Phẩm (Arthavargiya, Aṭṭhakavagga) được xếp vào phẩm thứ 4 của Kinh Tập thuộc Tiểu Bộ. Nó có một bản tương đương là Kinh *Phật Thuyết Nghĩa Túc* (T198) do Ngô Chi Khiêm dịch sang Hán văn khoảng năm 230. Cả 2 đều có 16 phẩm nhưng từ phẩm 10 có chút sai khác. Phần trường hàng của bản Hán, như Thích Nhất Hạnh nhận xét, là thêm vào sau này nhưng thi kệ là bộ phận kinh điển được đánh giá là cổ nhất của Phật giáo.⁹⁴ Một số mảnh Sanskrit của bản kinh này cũng được A. F. Rudolf Hoernle khám phá ra trong tàn tích trong cát ở Đông Thổ-nhi-kì năm 1916.⁹⁵ Các giáo lý trong bộ kinh này

⁹¹ Thích Nữ Nguyệt Chiếu, *Nghiên cứu so sánh văn bản kinh Pháp Cú chữ Hán và chữ Pàli*, Học Viện Phật Giáo Việt Nam TPHCM, 2000.

⁹² Ānandajoti, *Pháp Cú đối chiếu*, Nguyễn Quốc Bình dịch, Nam Phương 1, Truyền Đăng, 2015, tr. 99.

⁹³ Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1096, 1102.

⁹⁴ Thích Nhất Hạnh, *Đạo Bụt Nguyên Chất*, Làng Mai, 2011.

Xem thêm Lời giới thiệu bản dịch *Kinh Tập* của ngài Thích Minh Châu do Vạn Hạnh xuất bản năm 1982.

⁹⁵ Hoernle, A. F. Rudolf, *The Sutta Nipata in a Sanskrit Version from Eastern Turkestan*, The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and

gợi ý rất nhiều về diện mạo Phật giáo sơ kỳ. Về tên gọi, Pāli gọi là Phẩm Tám. Sự nhập nhằng này là do chữ *attha* (Skt. *aṣṭha*) là ‘tám’ gần với chữ *attha* (Skt. *artha*). Các truyền thuyết của Đại Chúng Bộ về Kinh Bát Bạt-cừ, Kinh Bát Quân; Hữu Bộ về Dục Kinh để củng cố cho nghĩa Bát Phẩm, tức lấy tám kệ làm một kinh. Sau do sự bổ sung nên số lượng có thay đổi nên chuyển thành Nghĩa Phẩm. Ấn Thuận do đó nhận định phần Nghĩa Phẩm gồm 16 kinh do Thượng Tọa Bộ lưu truyền không phải là bản được thành lập trước khi phân hóa bộ phái.⁹⁶

Phẩm thứ 5 của Kinh Tập là Đáo Bi Ngạn (*Parayana*, Ba-la-diên...) là những kệ tụng vấn đáp được kết tập thời kì đầu, tuy nhiên vẫn muộn hơn so với ‘Tương ưng tu-đa-la’ trong *Tạp A-hàm*, có thể biên tập cùng thời với phần ‘kỳ-dạ’ (phẩm Hữu kệ) và là đối tượng được xác chứng trong ‘Ký thuyết’. Riêng phần kệ tựa và kết thúc là do bộ phái thêm vào.⁹⁷

Phần còn lại của Kinh Tập gồm có Xà Phẩm, Tiểu Phẩm và Đại Phẩm xếp ở đầu. Trong đó Lân Tụng⁹⁸, Mâu-ni Tụng⁹⁹, Nghĩa Phẩm, Ba-la-diên đều gọi là kệ kinh, đều là những phần độc lập trong các bộ phái khác. Chỉ có Nam Phương Thượng Tọa Bộ biên tập thành riêng Kinh Tập. Bộ Nghĩa Thích

Ireland (Oct., 1916), pp. 709-732 Published by: Cambridge University Press

⁹⁶ Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1103-5.

⁹⁷ Ibid, pp. 1107-12.

⁹⁸ Kinh Tê Ngưu Một Sừng thứ 2 trong Xà Phẩm.

⁹⁹ Kinh Mâu-ni thứ 12 trong Xà Phẩm.

(*Nidesa*) trong *Tiểu Bộ* chỉ giải thích cho Nghĩa Phẩm, Đáo Bi Ngạn Phẩm và Kinh Tê Ngưu Một Sừng vì khi ấy một bộ phận Kinh Tập vẫn còn đang được biên chép. Ấn Thuận đưa ra nhận định rằng Xà Phẩm phần lớn được biên tập vào thời Kỳ-dạ, kết thúc vào lúc *Trung* và *Trường A-hàm* hình thành. Trong đó Kinh Tê Ngưu Một Sừng, Kinh Mâu-ni thuộc phần kệ tụng, Kinh Xà có một nửa là kệ được biên vào *Pháp Cú*.¹⁰⁰ Nội dung của Tiểu Phẩm xuất hiện muộn hơn khi Tăng chúng bị kiểm soát chặt chẽ. Đại Phẩm đa phần thành lập sau khi phân phái. Tuy nhiên, xét về đại thể, Kinh Tập vẫn được xem là thánh điển sơ kì.¹⁰¹

Trong cách tái thiết lịch sử biên tập kinh điển của Ấn Thuận, *Pháp Cú* chính là Udāna. Theo đó, phần Udāna, Tự Thuyết hay Cảm Hứng Ngữ, của Theravāda không phải thuộc 9 phần giáo đã nêu mà là thêm vào từ những truyền tụng về Udāna, trong *Trường Bộ*, *Tăng Chi Bộ*, *Đại Phẩm* và *Tiểu Phẩm Luật*, không chú ý đến *Tương Ưng Bộ*. Pháp Tạng và Hóa Địa Bộ tuy cũng thuộc Phân Biệt Thuyết Bộ nhưng không có bộ phận kinh này, do đó nó chỉ được hình thành sớm nhất vào thế kỷ thứ 2 tại Tích-lan.¹⁰²

Như Thị Ngữ có thể là phần được nêu trong 9 phần giáo. Nó

¹⁰⁰ Xem thêm Ānandajoti, *Pháp Cú đối chiếu*, Nguyễn Quốc Bình dịch, Nam Phương 1, Truyền Đăng, 2015.

¹⁰¹ Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1112-8.

¹⁰² Ibid, pp. 1118-22.

có dị bản là Kinh Bốn Sự (T0765) do Huyền Trang dịch. Trong khi đó bộ *Bốn Sanh* khá dài và được hoàn thành khá trễ, các bộ phái không đồng nhau về số lượng truyện. Bản của Theravāda có thể được biên tập trước Tây lịch. Therevāda chỉ cho phần kệ tụng là *Bốn Sanh*, phần trường hàng thuộc về chú giải. Tuy nhiên về hình thức phổ biến thì không hẳn là vậy. Phần *Bốn Sanh* do các vị Kinh sư truyền nói về Bồ-tát, như được biên trong *Trường Bộ* không có kệ; còn *Bốn Sanh* do Luật sư truyền nói về Phật và đệ tử chủ yếu là kệ tụng. Truyện *Bốn Sanh* với đủ ba phần¹⁰³ chỉ hình hành sau khi phân phái. *Bốn Sanh*, như vậy có nội dung từ sớm nhưng phần *Bốn Sanh* của Tiểu Bộ được hình thành dần dần về sau¹⁰⁴. Phần Hán dịch đáng chú ý có *Lục Độ Tập Kinh*, liên quan đến khởi nguyên của dân Việt.¹⁰⁵

Trường Lão Kệ và *Trường Lão Ni Kệ* không phải là kệ do các vị này nói mà là kệ có liên hệ với các vị này, có tự sự, có đối thoại. K. E. Neumann, R.O. Franke đều cho là thủ bút một người tuy nhiên không phải ai cũng đồng ý với kết luận này. Khảo sát cho thấy nó có tương đương với nhiều *A-hàm* và *Nikāya*. Nội dung có phần cổ xưa nhưng được Thượng Tọa Bộ kết tập lại thành kệ rồi từ sau Asoka lại được biên tập thêm nữa.¹⁰⁶

¹⁰³ Nhân duyên, đời trước và kết luận hiện tại.

¹⁰⁴ Ibid, pp. 1122-8.

¹⁰⁵ Lê Mạnh Thát, *Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên của dân tộc ta*, Vạn Hạnh, 1972.

¹⁰⁶ Ấn Thuận, *Lịch sử biên tập thánh điển Phật giáo Nguyên Thủy*, tập 2, Thích Phước Sơn et. al dịch, Trung tâm nghiên cứu Phật học Hán truyền, 2016, tr.1128-35.

Theravāda chỉ nêu có 9 phần giáo nhưng lại có Kinh Thí Dụ (Avadana, Apadāna) thuộc 12 phần giáo. Nó được thành lập vào khoảng thế kỷ 1, 2. Trong đó, số lượng truyện trong *Trường Lão Thí Dụ* có vẻ phóng theo *Bốn Sanh*, gồm 547 người nhưng chỉ biết tên 60 người.¹⁰⁷ *Thiên Cung Sự* và *Nga Quý Sự* y cứ vào truyền thuyết xưa nhưng bộ sau có sớm hơn bộ trước.¹⁰⁸ *Phật Sử* và *Hạnh Tạng* xét chung cùng Phật Thí Dụ trong Thí Dụ Kinh và Nhân Duyên Đàm trong *Bốn Sanh* cho thấy có sự liên hệ nhưng cách trình bày sai khác nhau. *Chú Giải Trường Bộ* cho thấy *Phật Sử* và *Hạnh Tạng* xuất hiện sau này, không thuộc *Tiểu Bộ*, ít nhiều không phù hợp với truyền thuyết xưa của Theravāda.¹⁰⁹ Các phần tương đồng với Đại Thừa phải xuất hiện đến sau Tây lịch.¹¹⁰

Nghĩa Thích, như đã nói, giải thích từng câu từng chữ của phần cổ nhất của Kinh Tập, thuộc về thích kinh luận, bắt buộc phải có sau phần này. Vô Ngại Giải Đạo lấy tu tập làm đề tài, thuộc về quán hành luận. Hai bộ này tương đương với một giai đoạn của luận *Abhidhamma*, xuất hiện muộn hơn 6 bộ luận thư chính (trừ *Kathāvatthu*), coi luận thư là Phật thuyết còn mình là đệ tử thuyết.¹¹¹

Tiểu Tụng được xếp là bộ thứ nhất trong *Tiểu Bộ* nhưng có thể chưa có khi Buddhaghosa trước tác. Các phần về tam quy,

¹⁰⁷ Ibid, pp. 1135-40.

¹⁰⁸ Ibid, pp. 1140-4.

¹⁰⁹ Ibid, pp. 1144-9.

¹¹⁰ Ibid, p. 1155.

¹¹¹ Ibid, pp. 1149-51.

thập giới, 32 thể trước, nam tử vấn được biên soạn giản lược từ kinh luật. Các kinh Kiết Tường, Tam Bảo, Từ Bi đều thuộc Kinh Tập. Kinh Hộ Ngoại thấy trong *Nga Quý Sự*. Các kinh được lưu hành dùng cho mục đích nghi lễ cầu phúc, trừ nạn, cho người bệnh hoặc người chết... có thể là do ảnh hưởng từ Đại Thừa và Mật Thừa.¹¹² Sự biên tập bộ này vào *Tiểu Bộ* ước tính vào khoảng thế kỷ 5.¹¹³

Năm 2000, Choong Mun-keat (Wei-keat) công bố một khảo luận về các giáo lý Phật giáo sơ kì dựa trên nghiên cứu so sánh về các phần giáo của *Tương Ưng Bộ Kinh Pāli* và *Tạp A-hàm Hán dịch*.¹¹⁴ Công trình này phát triển dựa trên các nền tảng đã được ngài Ấn Thuận đặt trước đây. Cũng dựa trên những khởi sự của Ấn Thuận qua sự trình bày của Choong Mun-keat, cùng với việc bàn thảo và nương theo các bài viết của Roderick Bucknell, tỳ-kheo Sujato¹¹⁵ thậm chí còn đưa ra một khái niệm gọi là GIST (General Integrated Sutta Theory: Thuyết Kinh Tích hợp Tổng quát) như là một giả thuyết tổng quát về nguồn gốc và sự phát triển của các văn bản Phật giáo. Trong đó, ‘Tổng quát’ là gồm cả tam tạng của các bộ phái hiện còn, Pāli hay Hán dịch; ‘Tích hợp’ là trình bày khái quát các liên hệ giữa những văn bản này; nó tập trung xử lý về ‘Kinh’ như là những giáo lý

¹¹² Ibid, pp. 1151-2.

¹¹³ Ibid, p. 1155.

¹¹⁴ Choong, Mun-keat. *The fundamental teachings of early Buddhism: a comparative study based on the Sutrāṅga portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. Vol. 32. Otto Harrassowitz Verlag, 2000.

¹¹⁵ Sujato. *A history of mindfulness*. Bhikkhu Sujato, 2006.

quan trọng nhất, theo khái niệm trong văn bản sơ kì, thay vì một tạng trong tam tạng; và ‘Thuyết’ tức là một cách tiếp cận không hoàn toàn chắc chắn theo nghĩa tuyệt đối. Lý thuyết này nêu ra 3 câu hỏi: Văn bản sơ kì nhất là gì? Nó hướng đến 3 tầng lịch sử được thiết lập độc lập với nhau: các bài kinh đầu tiên, các bộ kinh đầu tiên và Abhidhamma đầu tiên.

Ba tầng này liên hệ với nhau ra sao? Do 3 tầng này độc lập hình thành nên không thể dựa trên việc xác định tầng này mà thiết lập tầng kia. Thay vào đó, ta sẽ dựa vào 2 tiêu chí cơ bản: sự phù hợp của văn bản và chứng cứ của truyền thống.

Ba tầng này liên hệ với *Nikāya* và *Āgama* còn lại ra sao?

Sơ lược như vậy là lịch sử biên tập tạng kinh có liên quan đến các bộ *Nikāya*. Phần này là cơ bản phải có khi nghiên cứu về văn bản sơ kì để tránh những ngộ nhận đáng tiếc. Phần kinh văn Pāli, như vậy, tuy mang hình thái cổ ngữ nhưng cũng đã qua quá trình biên tập, nhiều chỗ lại không chính xác bằng các văn bản A-hàm Hán dịch. Tuy nhiên, như Sujato¹¹⁶ đã nhấn mạnh, điều quan trọng ở đây là phương pháp thay vì kết quả. Các kết quả này sẽ còn phải cập nhật thêm nữa trong quá trình nghiên cứu lâu dài trong tương lai. Sự nghiên cứu để đảm bảo tính khách quan cần so sánh dữ liệu của tất cả các mảnh ghép có được. Ngay cả đối với nội bộ văn bản Pāli, cũng cần xét nó dưới góc độ so sánh dị bản.

(còn tiếp)

Nguyễn Quốc Bình

¹¹⁶ Ibid