

VIÊN MINH

Đặng Hiền Lâm
Lão Tử

NHÀ XUẤT BẢN HỘI NHÀ VĂN

MỤC LỤC



Lời ngỏ	5
Lời giới thiệu.....	7
Lời nói đầu.....	9
<i>Ngộ nhận tính bi quan trong Lão Tử Đạo Đức Kinh</i>	12
<i>Thử dịch và lý giải lại chương I Lão Tử Đạo Đức Kinh</i>	61
Phủ bản Hán văn Lão Tử Đạo Đức Kinh.....	137

Lời ngỏ

*Một chiều ghé thăm phòng phát hành kinh sách ở chùa Bửu Long, tìm được cuốn **"Ngộ nhận tính bi quan trong Lão Tử Đạo Đức Kinh"** của Thầy Viên Minh, mừng quá! Chúng tôi vội về thiền xá đọc ngay... càng đọc càng tri ân thầy, nhờ thầy mà chúng tôi càng hiểu rõ ràng hơn về đạo lý vô vi của Lão Tử mà thuở xưa còn hiểu rất mơ hồ...*

Lòng bồi hồi xúc động khi nhớ lại các vị Thầy khả kính và những tháng ngày thân thương ở Đại học Văn Khoa Sài Gòn một thời lưu dấu, về môn triết học Đông Phương quá sâu xa và bí ẩn mà sinh viên chúng tôi khó thâm nhập được, nhất là tư tưởng Lão Tử trong Lão Tử Đạo Đức Kinh mà nhiều người cho là bi quan yếm thế. Nhưng khi đọc bài viết của Thầy Viên Minh chúng tôi mới nhận ra chỗ uyên thâm của Đạo và Đức mà Lão Tử muốn truyền đạt.

Đường hiếu làm Lão Tử

*Chúng tôi xin phép Thầy được tái bản cuốn sách này ở Đà Nẵng, Thầy chấp thuận và chỉnh lại tựa sách: **Đường Hiếu Làm Lão Tử**, một tựa đề rất cô đọng, hàm súc và thật tuyệt vời!*

Một lần nữa, Phật tử Đà Nẵng xin cung kính tri ân Thầy, mong Thầy có thật nhiều sức khỏe để chỉ bày, soi sáng cho chúng con trên bước đường tu tập.

Đà Nẵng, đầu thu Kỷ Hợi (2019)
Nhóm thực hiện

Giới thiệu

*Chúng tôi tình cờ đọc được trong một tờ báo cũ: **Tuyển Tập Văn**, bài viết "NGỘ NHẬN TÍNH BI QUAN TRONG LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH" của tác giả Viên Minh. Càng đọc càng thấy thấm thía tinh thần vô vi của Lão Tử mà chúng tôi đang quan tâm tìm hiểu.*

Quả là khó mà thâm nhập được đạo lý quá uyên áo của một bậc thông dong thế ngoại như Lão Tử. Lý nghĩa trong Lão Tử Đạo Đức Kinh đã quá sâu xa, lại còn văn chương quá cô đọng gần như thi phú nên lại càng khó hiểu, khó dò. Nhưng qua sự trình bày minh bạch của tác giả bài báo, nhất là cách so sánh đối chiếu với tư tưởng Phật học, đã đưa chúng tôi đến với Lão Tử Đạo Đức Kinh dễ dàng hơn, đồng thời giúp chúng tôi giải tỏa được những nghi vấn về tư tưởng vô vi của Lão Tử.

Chúng tôi thấy dưới hình thức một bài báo khó có thể phổ biến được ý tưởng độc đáo của tác giả một cách rộng rãi và lâu dài nên có ý muốn xuất bản thành một tập sách nhỏ dưới nhan đề: **Tiểu luận về tư tưởng Lão Tử qua quan điểm Phật học.**

May mắn ý kiến của chúng tôi đã được tác giả hoan hỷ chấp thuận, không những thế, tác giả còn đưa cho chúng tôi một bài báo khác đã từng đăng trong tờ *Cảo Thơm*, đó là bài “**THỬ DỊCH VÀ LÝ GIẢI LẠI CHƯƠNG I LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH**”.

Nhờ vậy tập tiểu luận này càng được phong phú hơn để giới thiệu đến những bạn đọc hâm mộ tinh thần vô vi của Lão Tử.

Thành kính tri ân Hòa Thượng Viên Minh và trân trọng giới thiệu tập tiểu luận này đến quý độc giả.

THANH NGUYỄN

Lời nói đầu

Năm 1992 khi Ni Viện Bửu Long được thành lập và một lớp giáo lý được mở cho Ni chúng. Ngoài những môn nội điển, Ni chúng còn được học thêm ngoại điển, trong đó có LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH, vì chúng tôi thấy rằng tinh hoa Đạo học của Lão Tử rất gần với cốt lõi của Đạo Phật.

Phải nói là vì giảng Lão Tử Đạo Đức Kinh cho Tăng Ni nên chúng tôi đành phải so sánh đối chiếu với Kinh điển Phật giáo như một môn học tỷ giáo, vì vậy mà Tăng Ni dễ hiểu hơn. Nếu phương pháp tỷ giáo có những ưu điểm của nó thì mặt khác đôi khi lại vô tình làm mất đi tính độc đáo và thuần túy của mỗi đạo lý riêng biệt.

Thực ra, những bài viết này chỉ có mục đích cung cấp tài liệu cho Ni chúng trong lớp học, về sau do đề nghị của báo Cảo Thơm nên chúng tôi đã triển khai thêm cho bài báo được phong phú

hơn để đáp ứng nhu cầu của độc giả. Đó là bài “THỬ DỊCH VÀ LÝ GIẢI LẠI CHƯƠNG I LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH”.

Sau đó tờ báo Tuyển Tập Văn lại chọn đăng một bài viết khác, đó là bài “NGỘ NHẬN TÍNH BI QUAN TRONG LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH” vì ý tưởng mới lạ trong cách dịch và giải của nó.

Chúng tôi thật tình muốn viết nhiều bài nữa về những vấn đề then chốt nhất mà cũng dễ hiểu lắm nhất trong Lão Tử Đạo Đức Kinh, nhưng vì quá bận nhiều Phật sự khác nên cho đến nay vẫn chưa viết thêm được bài nào.

Chân lý chỉ là một và nó không thuộc độc quyền của riêng ai, nên những bậc giác ngộ như Đức Phật, Lão Tử, Krishna hay Chúa Jesus thì đều nói đến Đạo, Pháp, Thượng Đế... Tuy dụng ngữ khác nhau nhưng chúng tôi thấy chỉ là “đồng xuất nhi dị danh” mà thôi. Điều này chắc chắn có nhiều vị không đồng ý, cho là vuơ đũa cả nắm. Không đồng ý cũng đúng, nhưng đó là vì mỗi người quan niệm Đạo, Pháp, Thượng Đế... mỗi khác chứ không phải chân lý sai biệt. Theo chúng tôi hiểu thì có thể trình độ giác ngộ cũng như cách khái thị của mỗi vị khác nhau, nhưng chân

lý thì vẫn luôn luôn là một. Vì vậy, việc tỷ giảo, so sánh, đối chiếu các tư tưởng với nhau sẽ giúp chúng ta thấy ra những điểm đồng, và chính từ những điểm cốt lõi này mà chúng ta dễ dàng tiếp cận chân lý chung nhất và phổ quát.

Tinh thần Lão Tử rất nhất quán nên dù chỉ viết hai bài về Lão Tử Đạo Đức Kinh nhưng trong đó cũng liên quan hầu như toàn bộ tinh hoa đạo lý của nhà Đạo Học vĩ đại này. Dầu sao những luận điểm trong bài viết của chúng tôi không thể tránh khỏi những chủ quan thiên lệch, mong được các vị cao minh chỉ điểm.

TĐ. Bửu Long, Mùa An Cư 2550
Viên Minh

NGỘ NHẬN TÍNH BI QUAN TRONG LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH

Khi còn là sinh viên, trong môn triết học Đông phương, chúng tôi được dạy tư tưởng Lão Tử Đạo Đức Kinh (LTĐĐK) nhưng chúng tôi rất hoang mang không hiểu vì sao trong đó có nhiều tư tưởng bi quan và mâu thuẫn đến thế. Về sau nghiên cứu chiêm nghiệm lại kỹ càng hơn, chúng tôi mới thấy Lão Tử bị hàm oan, chính vì các giáo sư triết của chúng tôi chưa quán thông được tư tưởng Lão Tử và đã vô tình gây ngộ nhận tinh thần “bất tranh” của nhà đạo học vĩ đại này.

Đúng là làm văn hóa giáo dục mà sai lầm thì kết quả tai hại không sao lường được. Chúng tôi đi đâu cũng nghe nói Lão Tử bi quan yếm thế, đọc đâu cũng thấy biết Lão Tử vô vi tiêu cực và ngay cả những người đề cao Lão Tử khi so sánh với Khổng Tử, Đức Chúa hay Đức Phật cũng vô

tình gán cho Lão Tử những phẩm tính phản tác dụng vô cùng nguy hại.

Một trong những lầm lẫn điển hình đã đưa đến ngộ nhận tính chất bi quan tiêu cực trong tư tưởng Lão Tử, xuất phát từ những bản dịch và diễn giải thiếu thận trọng chương 13 của LTĐĐK.

Chúng tôi xin ghi dưới đây nguyên văn phiên âm Hán Việt và đánh số từng đoạn chương 13 LTĐĐK, để chúng ta dễ theo dõi trong việc dịch thuật.

I/ a) Sủng nhục nhược kinh.

b) Quí đại hoạn nhược thân.

Hà vị “Sủng nhục nhược kinh”? Sủng vi hạ, đắc **chí** nhược kinh, thất chí nhược kinh. Thị vị “Sủng nhục nhược kinh”.

II/ Hà vị “Quí đại hoạn nhược thân”? Ngô sở dĩ hữu đại hoạn giả, vị ngô hữu thân, cập ngô vô thân, ngô hữu hà hoạn?

III/ Cối, quý dĩ thân vi thiên hạ, nhược khả ký thiên hạ. Ái dĩ thân vi thiên hạ, nhược khả thác thiên hạ.

寵辱若驚，貴大患若身。

何謂寵辱若驚？寵爲下得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。

何謂貴大患若身？

吳所以有大患者，爲吳有身，及吳無身，吳有何患？

故貴以身爲天下，若可寄天下。愛以身爲天下，若可託天下。

Và để tiện việc trình bày chúng tôi xin ghép câu I.a vào đầu đoạn II, và I.b vào đầu đoạn III, như vậy việc dịch giải sẽ thuận tiện hơn và dễ dàng theo dõi hơn chứ không có ý sắp lại bố cục của chương này.

I.a) Câu “*Sủng nhục nhược kinh*” thường được dịch là *vinh và nhục đều là điều đáng kinh sợ*. Như vậy chữ *sủng* được xem là danh từ, nhưng theo chúng tôi hiểu thì *sủng* là động từ, có nghĩa là yêu chuộng. Còn *kinh* không có nghĩa là sợ hãi mà là ngạc nhiên.

Ngạc nhiên là cái nhìn hồn nhiên trong sáng của trẻ thơ, khi bắt gặp cái gì mới mẻ, cái nhìn chưa hề biết phân biệt, chưa hình thành ý niệm và ngôn ngữ, chưa bị qui định bởi thành kiến chủ quan, chưa qua phân tích của lý trí và tư tưởng cũng không bị kinh nghiệm hay ký ức xen vào. Chứ không phải hiểu theo nghĩa bình thường là lấy làm lạ hoặc chưng hửng khi thấy điều gì không như mình nghĩ.

Ngạc nhiên chính là “*Kiến tố bảo phác*” 見素抱樸 (thấy cái sơ nguyên, giữ sự mộc mạc. LTĐĐK ch.19) hoặc “*Phục quy ư phác*” 復歸於樸 (Trở về chỗ chất phác. LTĐĐK ch.28). Cho nên Lão Tử thường mượn hình ảnh trẻ thơ như “*xích tử*”, “*anh nhi*” để diễn tả tâm địa hồn nhiên, vô tư và trong sáng.

Đức Chúa Jesus cũng nói muốn về nước Trời phải trở nên như con trẻ. Còn Nietzsche thì cho rằng tiến trình nhận thức của con người đi từ thu thập (lạc đà) đến chối bỏ (sư tử) và cuối cùng là hồn nhiên (trẻ thơ). Và theo đức Phật, một tâm hồn ngây thơ trong trắng nhất định là lúc không còn ngã, nhân, chúng sanh hoặc thọ giả (Nissatto nijjivo suñño).

Từ cái nhìn ngạc nhiên ngây thơ trong trắng đó, Lão Tử còn muốn chúng ta “huyền đồng” với vạn sự vạn vật. Ông nói:

Tỏa kỳ nhuệ

Giải kỳ phân

Hòa kỳ quang

Đồng kỳ trần

(LTĐĐK ch.56)

挫其銳

解其紛

和其光

同其塵

Một người đã nhụt bén nhọn, bỏ phân chia, hòa ánh sáng, cùng bụi bặm như thế không thể nào còn sợ vinh sợ nhục được nữa.

Chẳng những thế, Lão Tử còn thấu triệt được tính bất nhị của thiên địa vạn vật, trong đó ngay cả những đối nghịch cũng tương quan mật thiết - tương khắc tương sinh - như là tính tất yếu tự nhiên của sự sống. Ông nói:

*Hữu vô tương sinh
Nan dị tương thành
Trường đoản tương hình
Cao hạ tương khuynh
Âm thanh tương hòa
Tiền hậu tương tùy*

(LTĐĐK ch.2)

有無相生
難易相成
長短相形
高下相傾
音聲相和
前後相隨

Có không cùng sinh, khó dễ cùng thành, dài ngắn cùng hiển, cao thấp cùng tựa, giọng tiếng cùng hòa, trước sau cùng theo, và thậm chí khi nói tới cái đẹp là đã cùng xuất hiện ý niệm xấu, khi nói tới cái lành là đã so đo với ý niệm dữ rồi.

Đường hiếu làm Lão Tử

Với cái nhìn bất nhị đó chắc chắn Lão Tử không phải là người xem “vinh và nhục đều là điều đáng kinh sợ” được. Vì nếu quả ông là người sợ vinh nhục thì quá bi quan tiêu cực so với thái độ thản nhiên ung dung tự tại của đức Phật khi dạy trong Kệ Kinh Dhammapada:

Như núi đá vững chắc

Không bị gió lay chuyển

Lời tán dương phỉ báng

Chẳng động bậc trí hiền

(Selo yathā ekaghano

Vātena na samīrati

Evam nindāpasamsāsu

Na samiñjanti paṇḍitā)

Hoặc trong kinh Maṅgalasutta:

Khi xúc chạm việc đời

Tâm không động không sầu

Tự tại và vô nhiễm

Là phúc lành cao thượng

(Phuṭṭhassa lokadhammehi

Cittam yassa na kampati

Asokaṃ virajaṃ khemaṃ

Etaṃ maṅgalaṃ uttamaṃ)

Và ngay cả so với thái độ “*Nhiệm vận thịnh suy vô bố úy*” trước vinh nhục, doanh hư, tiểu trưởng của thiền sư Vạn Hạnh chẳng lẽ Lão Tử cũng còn thua xa? Tôi quả thật không thể tin như vậy.

Tóm lại, chữ *kinh* trong “*Sùng nhục nhược kinh*” không thể dịch là kinh sợ mà nên dịch là *kinh ngạc* hay *ngạc nhiên* mới hợp lý. Vì thế bản dịch của John C. H. WU, giáo sư luật trường đại học Seton Hall cũng dùng chữ *surprise* để dịch chữ *kinh*, ông đã dùng từ rất chính xác.

Còn chữ *sùng* trong “*sùng nhục*” tương đối khó dịch hơn, vì nếu dùng từ không chính xác rất dễ xuyên tạc ý của Lão Tử. Dĩ nhiên sùng không phải là *vinh* như một danh từ mà nó là một động từ có nghĩa là yêu chuộng, vui lòng chấp nhận hay hoan hỷ đón tiếp. John C. H. WU dịch là *welcome*, còn Gia-Fu-Feng và Jane English dịch là *accept willingly*. Cả ba dịch giả tuy dùng từ khác nhau nhưng xem như đã nhất trí về nghĩa của chữ này.

Khi dịch ra tiếng Việt chúng tôi mượn chữ *chuộng* để dịch chữ *sùng* cho gọn gàng, nhưng xin

Đường hiếu làm Lão Tử

đường hiếu theo nghĩa yêu thích, sùng ái một cách phàm tục, mà chỉ nên hiếu là *sẵn lòng đón nhận* chứ không tránh né hay sợ hãi. Nhưng vì sao Lão Tử lại khuyên “*chuộng nhục*”? Phải chăng đó là thái độ quá khích, nhị nguyên, khi chuộng cái này bỏ cái kia? Thực ra, vì người đời phần lớn thường ưa vinh ghét nhục, trọng được khinh mất, ham vui chán khổ... nên tự chuốc lấy hoặc là cái khổ cầu không được, hoặc là cái khổ được rồi sợ mất, được nhiều sinh chán v.v... theo luật phản phục tự nhiên của đời sống, cho nên người thuận đạo sống như nước, chuộng chỗ thấp chứ không tranh ngôi cao với thiên hạ, chỉ đứng sau chứ không dám đứng trước thiên hạ (*Bất cảm vi thiên hạ tiên* 不敢為天下先 - LTĐĐK ch.27). Lão Tử nói:

Thượng thiện nhược thủy

Thủy thiện lợi vạn vật nhi bất tranh

Xử chúng nhân chi sở ố, cố cơ ư Đạo

(LTĐĐK ch.8)

上善若水

始善利萬物而不爭

處眾人之所惡，故幾於“道”

(Thượng thiện giống như nước, nước khéo lợi muôn loài mà không tranh, ở chỗ mọi người ghét bỏ, cho nên gần với đạo).

Lão Tử thấy rõ nặng là gốc của nhẹ (*Trọng vi khinh căn 重為輕根* - LTĐĐK ch.8) hoặc sang lấy hèn làm gốc, cao lấy thấp làm nền (*Quý dĩ tiện vi bản, cao dĩ hạ vi cơ 貴以賤為本, 高以下為基* - LTĐĐK ch.39). Nên ông thấy rằng người sống thuận theo Đạo thường, tuy để thân đằng sau mà thân lại trước, tuy bỏ thân ra ngoài mà thân lại còn (*Hậu kỳ thân nhi thân tiên, ngoại kỳ thân nhi thân tồn 後其身而身先; 外其身而身存* - LTĐĐK ch.7).

Vậy “*Sủng nhục*” không phải là đi tìm cái nhục một cách lập dị mà chính là thái độ *thuận thường*, nếu phải chọn giữa vinh và nhục thì bậc thượng thiện sẽ thà chịu nhục hơn là tranh vinh, thà chịu thiệt thòi hơn là dành ưu thế. Lão Tử nói:

Tri kỳ hùng thủ kỳ thư

Tri kỳ bạch thủ kỳ hắc

Tri kỳ vinh thủ kỳ nhục (LTĐĐK ch.28)

知其雄守其雌

知其白守其黑

知其榮守其辱

(Biết mạnh giữ yếu, biết trắng giữ đen, biết vinh giữ nhục). Thế mà xét cho cùng người giữ yếu lại được mạnh, giữ đen lại được trắng, giữ nhục lại được vinh. Vì đó là luật muôn đời của sự sống.

Chính vì vậy bậc hiền nhân sáng đạo mà dường như tối, tiến đạo mà dường như lùi, đức trên cao mà dường như trũng thấp, trong trắng mà dường như nhơ đục (*Minh Đạo nhược muội, tiến đạo nhược thoái, thượng đức nhược cốc, đại bạch nhược nhục* 明道若昧, 進道若退, 上德若谷, 大白若辱 – LTĐĐK ch.41). Lão Tử tự mình là tấm gương sáng trong thái độ “*sùng nhục*” mà ông thường khuyên dạy:

Tục nhân chiêu chiêu

Ngã độc hôn hôn

Tục nhân sát sát

Ngã độc muộn muộn

(LTĐĐK ch.20)

俗人昭昭，

我獨昏昏，

俗人察察，

我獨悶悶。

(Người đời sáng sủa, riêng ta tối tăm, người đời phân minh, riêng ta hỗn độn).

Xuyên suốt LTĐĐK chúng ta dễ dàng tìm thấy hình ảnh: *thượng đức bất đức, đại biện nhược nột, đại doanh nhược xung, đại thành nhược khuyết, đại trí nhược ngu...* cho nên “sủng nhục” chính là cái ngu của bậc đại trí vậy.

b- Trong đoạn II chính Lão Tử giải thích vì sao lại chuộng nhục như điều ngạc nhiên. Ông nêu ra câu hỏi và tự giải thích như sau:

“Hà vị sủng nhục nhược kinh”?

Sủng vi hạ! Đắc chi nhược kinh, thất chi nhược kinh

Thị vị “sủng nhục nhược kinh”

“何謂寵辱若驚?”

寵為下! 得之若驚, 失之若驚

是謂 “寵辱若驚”

Chúng tôi xin tạm dịch:

“Sao gọi là chuộng nhục như điều ngạc nhiên?”

(Vi) cứ vui lòng đón nhận cái thấp đi (thì) được đó cũng ngạc nhiên, mất đó cũng ngạc nhiên. Nên gọi là “chuộng nhục như điều ngạc nhiên”.

Trước khi giải thích tại sao lại dịch như vậy, chúng ta nên tìm hiểu thêm về cấu trúc đoạn văn này. Theo nguyên văn cổ bản câu (2) của đoạn trên thì chỉ có “*sủng vi hạ*”, nhưng về sau Trần Cảnh Nguyên, Lý Đạo Thuần và Du Việt cho rằng câu đó chưa hết ý, vả lại, ý nghĩa “*vinh là thấp hèn*” cũng không hợp lý, cho nên họ tự ý đổi thành “*sủng vi thượng nhục vi hạ*” nghĩa là “*vinh trên nhục dưới*” cho hợp với lý luận của họ. Sở dĩ có sự thêm thắt chủ quan như vậy vì ngay từ đầu họ đều định ninh *sủng* nghĩa là *vinh* (như một danh từ hay tính từ chứ không phải là động từ). Phải chăng vì họ còn quá xem nặng *vinh* nhục hay đã từng bị ám ảnh bởi nhục vinh?

Theo chúng tôi hiểu thì giữ nguyên văn cổ bản “*sủng vi hạ*” mới đúng về cả văn lẫn nghĩa và sủng vẫn là động từ với nghĩa yêu chuộng, vui lòng đón nhận như trong câu (I.a) nói trên. Vậy “*sủng vi hạ*” nên dịch là “*vui lòng đón nhận thấp kém*”, “*vui nhận thiệt thòi*” hoặc có thể dịch là “*chuộng thấp*” cho gọn gàng hơn cũng được. Và nếu dịch ra tiếng Anh để so sánh cho dễ hiểu chúng ta có thể theo cách dịch của Gia-Fu-Feng và Jane English là “*Accept being unimportant*” hoặc “*Welcome being lowly*” cũng cùng một nghĩa và phù hợp với tinh thần “*Bất tranh nhi thiệt thắng*” của Lão Tử, không cần thêm thắt gì nữa để tránh sai lầm lệch lạc.

Người chuộng cao mà ở nơi thấp ắt là khó. Nhưng khi được lên cao mà vui mừng bao nhiêu thì rồi khi bị xuống thấp cũng khổ sở bấy nhiêu. Vì “*trèo cao té nặng*” là định luật rất mực thường tình. Còn người đã vui lòng chấp nhận chỗ thấp, sẵn sàng hứng chịu thiệt thòi, thì cao cũng không màng mà thấp cũng chẳng sợ, được cũng vậy mà mất cũng thế... chỉ là lẽ biến dịch tuần hoàn tất nhiên trong cuộc sống, giữa trời đất và muôn loài vạn vật.

Đường hiểu làm Lão Tử

Phải có cái nhìn hết sức vô tư chất phác mới có thể thấy được vạn pháp đến đi một cách “*natural*”, đó chính là cái nhìn ngạc nhiên của trẻ thơ, hồn nhiên trong sáng và cũng là cái nhìn “*kiến tổ bảo pháp 見素抱朴*” của bậc đã “*tuyệt thánh khí trí, dứt nhân bỏ nghĩa, dứt xảo bỏ lợi*” (LTĐĐK ch.19). 絕聖棄智, 絕仁棄義, 絕巧棄利).

Vì thế hẳn là chúng ta không còn lấy làm lạ khi Lão Tử nói rằng “*Cứ vui lòng chấp nhận cái thấp đi thì được cũng ngạc nhiên, mất cũng ngạc nhiên*”, như trời đất chấp nhận 4 mùa, con chim hoàng oanh hát trên cành liễu chào đón xuân sang, như một vị thiền sư đã nói:

Chư pháp từng bản lai

Thường tự tịch diệt tướng

Xuân đáo bách hoa khai

Hoàng oanh đề liễu thượng.

Xin tạm dịch:

Các pháp từ sơ nguyên

Tướng vẫn thường tịch diệt

Xuân đến nở trăm hoa

Liễu xanh hoàng oanh hát.

c- Trở lại câu (I.b) “*Quý đại hoạn nhược thân*” cũng có nhiều dịch giả xem chữ “*quí*” như danh từ với nghĩa là “*cao sang*” và họ dịch là “*cao sang và hoạn nạn đều là do có thân*”. Chúng tôi e rằng hiểu như vậy vừa sai cả ngữ lẫn nghĩa cả văn lẫn ý.

Về ngữ văn, trong câu “*quí đại hoạn nhược thân*” không hề có từ nào có thể dịch “*đều là do có*” cả. Chữ “*nhược*” như chúng tôi đã nói ở trên, có nghĩa là ví bằng, dường như, như là... hoặc chỉ dùng như một chữ đệm cho êm câu văn mà thôi. Còn chữ “*quí*”, nếu là danh từ hoặc tính từ, với nghĩa cao sang, thì không cân đối với từ “*đại hoạn*” có nghĩa là hoạn nạn lớn. Hơn nữa, một tác phẩm nổi tiếng về mặt văn chương như Lão Tử Đạo Đức Kinh, không thể phạm lỗi sơ hở, non sót khi dùng hai vế đối “*quí*” và “*đại hoạn*” không cân bằng về hình thức lẫn nội dung như thế được.

Về ý nghĩa, chúng tôi không thể tin Lão Tử lại có thái độ than trách cái thân một cách tiêu cực như vậy. Và nếu đem so với đoạn cuối của chương này thì rõ ràng là tiền hậu bất nhất: Khi thì có vẻ như than thân trách phận, khi thì lại tỏ ra đề cao, thương quý cái thân.

Nhưng chuyện đó hạ hồi phân giải, bây giờ theo chúng tôi hiểu thì chữ “*quí*” là một động từ có nghĩa là trân trọng hay đánh giá cao. Hoặc cứ giữ nguyên chữ *quí* thì tự nó cũng đủ nghĩa trong tiếng Việt rồi. Vậy chúng tôi xin dịch “*quí đại hoạn nhược thân*” là “*quí hoạn nạn lớn như (chính) thân mình*”.

Ai ai cũng đều thương mình. Đức Phật cũng xác nhận như thế. Một hôm vua Pasenadi hỏi hoàng hậu Mallikā yêu *quí* của mình:

- Nay Mallikā, đối với hoàng hậu có ai trên đời thân thương hơn chính bản thân hoàng hậu không?

Trong khi nhà vua đang hy vọng chờ đợi lời xác nhận tình yêu của ái hậu đối với mình thì hoàng hậu Mallikā trả lời không do dự:

- Tâu Đại Vương, không có ai trên đời thân thương với thiếp hơn chính bản thân thần thiếp cả.

Quá thất vọng, nhà vua đến yết kiến Đức Phật, muốn biết câu trả lời của hoàng hậu chỉ có ý nghĩa cá biệt hay phổ thông đối với mọi người. Đức Phật xác nhận câu trả lời đó không những

đúng với hoàng hậu mà còn là một sự thật phổ biến trên đời. Ngài nói: *“Dù đi khắp mười phương, không bao giờ tìm được ai yêu quý hơn mình. Đã yêu mình như vậy, thì cũng chớ hại người.”*

Quý mình hay quý tự thân không phải là sai, nhưng cách trân quý như thế nào cho hợp đạo lý mới thật là đúng. Mọi người hầu như mâu thuẫn khi quý thân mình nhưng lại ghét bỏ thuộc tính bất khả ly của nó là sinh, lão, bệnh, tử. Nghĩ cũng thật trớ trêu. Nếu đã quý thân thì cũng phải quý luôn cái hoạn nạn lớn của nó mới thật sự là công bằng.

Thực ra, tuy sinh, lão, bệnh, tử là đại hoạn của thân, nhưng chính lòng ham muốn sai lầm, đòi tách rời cái thân ra khỏi đại hoạn mới là nhân tố đem đến mâu thuẫn, đấu tranh, khổ sầu và thất vọng.

Cái thân tự nó là thành phần của sự sống, nó cũng vận hành y như lẽ biến dịch tuần hoàn của vũ trụ hay thế giới tự nhiên. Nếu thiên địa, vạn vật có sinh, trụ, di, diệt hay thành, trụ, hoại, không thì tất nhiên cái thân cũng có sinh, già, đau, chết. Cho nên Mạnh Tử mới nói: *“Thiên địa giai bị ư ngã” (Trời đất đều đủ nơi ta)* là vậy.

Người giác ngộ là người thấy ra bản chất đích thực của đời sống chứ không có thái độ nhị nguyên tham ưu, thủ xả (ưa ghét, lấy bỏ). Hay nói một cách khác, không loại ra khỏi đời sống yếu tính mà mình ghét bỏ để thay vào đó là lý tưởng mà mình ưa thích, cũng không hướng ngoại kiếm tìm ảo ảnh do bản ngã và tư tưởng vọng cầu.

Ngày kia có một thiền sinh tu hành tinh tấn nhiều năm vẫn không đạt được mục đích thoát ly sinh, lão, bệnh, tử, ông đến tham vấn một thiền sư:

- Làm sao thoát khỏi sinh - lão - bệnh - tử?

Thiền sư than:

- Chỉ tội cho sinh - lão - bệnh - tử thoát không khỏi ông! (Vi Tiểu)

Thật vậy, sinh - lão - bệnh - tử là thuộc tính bất khả ly của sinh mệnh con người, thế mà thiền sinh này cứ ngày đêm nằng nặc đòi loại trừ thì kể cũng phiền cho sinh - lão - bệnh - tử chẳng được yên thân! Nhưng rồi liệu thiền sinh kia có thoát được sinh - lão - bệnh - tử không, hay chỉ tự mình chuốc thêm ưu sầu thất vọng? Đúng như Lão Tử nói:

Tương dục hấp chi

Tất cố trương chi

Tương dục nhược chi

Tất cố cường chi.

Tương dục phế chi

Tất cố hưng chi

Tương dục đoạt chi

Tất cố dữ chi (LTĐĐK ch.36)

將欲歛之

必固張之

將欲弱之

必固強之

將欲廢之

必固興之

將欲取之

必固興之

Đường hiếu làm Lão Tử

(Toan thu đó lại, ắt mở đó ra, Toan làm đó yếu, ắt giúp đó mạnh. Toan dẹp bỏ đó, ắt tăng thịnh đó. Toan tước đoạt đó, ắt ban cho đó).

Vậy cái đáng dẹp bỏ không phải là hoạn lớn mà chính là ảo kiến ngã chấp. Giống như người quáng mắt thấy sợi dây là con rắn, rồi cứ nhè sợi dây mà đánh, càng đánh càng mệt mà ảo ảnh con rắn vẫn cứ còn nguyên, chỉ cần bình tĩnh lại mà nhìn cho rõ thì “Được cũng ngạc nhiên mà mất cũng ngạc nhiên”, như cái nhìn trẻ thơ trong sáng.

Ni sư Diệu Nhân hẳn đã giác ngộ chân lý này khi nói:

Sinh lão bệnh tử

Tự cổ thường nhiên

Dục cầu xuất ly

Giải phọc thêm triền.

(Sanh già đau chết

Xưa nay vẫn thế,

Càng muốn thoát ly

Lại thêm ràng buộc).

Nguyên lý vận hành của trời đất là sinh - trụ - diệt, nên tôn giáo Ấn Độ đã thần hóa thành ba vị

thần là thần Sáng Tạo, thần Bảo Trì và thần Hủy Diệt. Vũ trụ vạn vật hầu như đều bằng lòng chấp nhận sự điều hành công minh hợp lý của ba vị thần này. Riêng loài người chúng ta chỉ ưa thần Sáng Tạo và Bảo Trì chứ chẳng mấy ai thích thần Hủy Diệt. Rõ ràng là chính loài người mới thiên vị bất công chứ chẳng phải thánh thần nào bất công thiên vị.

Cứ giả như Thần Hủy Diệt không can thiệp nữa đi, thì cuộc sống sẽ thế nào? Lúc đó không phải chỉ có nạn nhân mãn mà cỏ cây gai gốc cũng mãn, rắn rít cạp beo cũng mãn, ruồi, nhện, giun, để cho đến sơn hà đại địa đều mãn... chắc chắn đây mới là đại hoạn lớn lao hơn chút công phu khiêm tốn của thần Hủy Diệt nhiều.

Mâu thuẫn của con người là muốn sống, nhưng đồng thời lại muốn hủy diệt cơ cấu vận hành của sự sống. Nó như ông vua kia thấy giang sơn cẩm tú của mình thì không nỡ xa lìa, nhưng oái oăm thay tuổi già lại đến bên lưng. Vua buồn bã nói với vị cận thần: “Ước chi trăm sống mãi để đời đời được hưởng cái giang sơn gấm vóc này”. Vị cận thần ái ngại thưa: “Tâu bệ hạ, nếu tiên vương cũng ước được như vậy ắt là bệ hạ không thể có ngày nay!”

Vậy câu: “*quí đại hoạn nhược thân*” chắc phải có nghĩa là “*quí hoạn lớn như chính thân mình*” hay dịch thoát hơn cho dễ hiểu là “*Đã quí cái thân thì phải quí luôn đại hoạn của nó*”. Vì nếu dịch “*cao sang và hoạn nạn đều là do có thân*” rất dễ đưa đến hiểu lầm, một cách bi quan tiêu cực, là bỏ cái thân đi thì hết khổ.

Như trong thời đức Phật vì hiểu lầm lời dạy của Ngài về tính chất ô trược của xác thân và bản chất vô thường, khổ não, vô ngã của ngũ uẩn, nên 500 vị tỷ kheo đã cùng nhau tự sát. Trong khi 500 vị tỷ kheo khác lại thấy được yếu tính của thực tại và chứng quả vô sanh.

Tóm lại lời khuyên “*chuwộng nhược*” và “*quí đại hoạn*” không những phù hợp với tinh thần “*bất tranh nhi thiện thắng*” hoặc “*nhu thắng cương, nhược thắng cường*” mà còn biểu hiện rõ nét nguyên lý “*hậu kỳ thân nhi thân tiên, ngoại kỳ thân nhi thân tồn*” 後其身而身先 外其身而身存 của LTĐĐK như đã nói trên vậy.

d- Bây giờ chúng ta thử tìm hiểu xem chính Lão Tử giải thích như thế nào về “*quí hoạn lớn như chính thân mình*”. Trong đoạn III này, Lão Tử cũng nêu lên câu hỏi và tự trả lời như sau:

Hà vị “quí đại hoạn nhược thân”?

Ngô sở dĩ hữu đại hoạn giả vị ngô hữu thân,

Cập ngô vô thân ngô hữu hà hoạn?

Chúng tôi xin tạm dịch là:

“Sao gọi là quí hoạn lớn như chính thân mình”?

Ta sở dĩ có hoạn lớn vì ta có thân,

Chừng ta không thân ta sao có hoạn?”

Cần lưu ý trong câu trả lời này Lão Tử chỉ đề cập đến “Đại hoạn” mà không nhắc đến chữ “quí”. Nếu quí là danh từ hay tính từ với nghĩa là cao sang thì hẳn Lão Tử phải nói “Ngô sở dĩ hữu quí đại hoạn giả vị ngô hữu thân, cập ngô vô thân ngô hữu hà quí đại hoạn” mới đúng. Nhưng ở đây Lão Tử không đề cập đến “quí” vì quí là động từ chứ không phải danh từ hay tính từ như một số dịch giả xưa nay vẫn nghĩ.

Câu trả lời của Lão Tử thì hầu như ai cũng dịch giống nhau nhưng ý nghĩa thì lại hiểu thành hai chiều đối nghịch. Một chiều có vẻ bi quan còn chiều kia chỉ nêu lên một sự thật trớ trêu để thức tỉnh người đời mà thôi.

a) Theo chiều hướng bi quan, câu “*Ngô sở dĩ hữu đại hoạn giả vị ngô hữu thân, cập ngô vô thân*

ngô hữu hà hoạn” thường được hiểu là “vì có cái thân mới khổ cực thế này chứ không có cái thân thì đã không khổ rồi”. Hay nói một cách nôm na cho trắng ra nữa thì ý chừng như người ta điểm mặt cái thân mà nói “vì mày mà tao khổ, không có mày thì đâu đến nỗi phải mang đại hoạn thế này!”.

Hồi ở dưới quê, tôi thường nghe, mỗi khi đau khổ cùng cực, cụ già hàng xóm của tôi đều than thân trách phận:

Gánh cực mà đổ lên non

Cong lưng mà chạy cực còn chạy theo

Khiến tôi phải rơi nước mắt. Quả thật có cái thân là khổ. Đó là một sự thật hiển nhiên. Nhưng thật ra, theo đạo Phật, đó chỉ là cái khổ về thân, là kết quả tự nhiên của dòng nhân quả nghiệp báo. Cả cái khổ lẫn cái thân này thuộc về *phi sở đoạn* (appahātabbam), nghĩa là không phải đối tượng để loại trừ. Chính cái lòng tham ái dưới hình thức tâm sân gọi là *“phi hữu ái”* (vibhavatanhā), muốn loại trừ cái thân khổ này đi cho mau mới thật sự tạo ra cái khổ gọi là *“khổ khổ”* (dukkhadukkha), nghĩa là chồng thêm cái khổ do tâm tạo lên cái khổ quả tự nhiên của thân. Cái khổ này gắn liền trên thân nên muốn diệt khổ phải diệt thân, đó là

ý đồ hoàn toàn bị quan lầm lạc. Nếu có diệt thì chỉ nên diệt cái ý đồ đối kháng *“phi hữu ái”* lầm lạc ấy mà thôi.

Sở dĩ nhiều người hiểu lời giải thích của Lão Tử một cách bị quan như vậy là vì ngay từ đầu họ hiểu *“vinh và nhục đều là điều đáng kinh sợ”* cũng như *“quí và đại hoạn đều là do có thân”*. Tiền đề đã bị quan dĩ nhiên kết luận cũng bị quan, không thể nào tránh được.

b) Nhưng lời giải thích của Lão Tử có thể hiểu theo một nghĩa khác, như một lời cảnh tỉnh đối với những ai quí thân mình mà không quí đại hoạn. Vậy câu đó có thể hiểu là *“Đã có thân tất nhiên phải có đại hoạn, thế mà toan loại bỏ đại hoạn thì làm sao có được cái thân”*, hoặc hiểu cho chính xác theo lời văn hơn thì chúng ta có thể nói *“vì ta có thân nên phải có đại hoạn chừng hết thân rồi làm sao có đại hoạn được nữa”*. Diễn giải như vậy mới nghe có vẻ như đùa nhưng thật ra rất nhất quán trong toàn chương và không phải là không hợp lý. Hẳn đúng là ở đây Lão Tử có ý trào lộng.

Người đời phần lớn ai cũng thích cảm giác khoan khoái, chẳng mấy ai thích cảm giác khổ

đau, nhưng cứ giả sử có ai đâm một nhát sau lưng mà ta chẳng thấy đau đón gì cả thì cái thân ta kể như không chết thì cũng đã hoàn toàn bại liệt. Thế là người ta mau mau đi nhà thương cứu chữa để phục hồi lại cảm giác đau cho cái thân, mới biết cảm giác đau là dấu hiệu quý giá của sự sống, không còn đau kể như đã chết rồi. Vậy có phải thương cái thân thì phải thương cả cảm giác đau đón của nó không? Đây là một mâu thuẫn nghịch lý hay là một sự thật hiển nhiên?

Hoặc giả như một đứa bé sinh ra mà 10 năm sau nó vẫn vậy, 20 năm sau nó vẫn vậy chẳng lớn chẳng già thì cha mẹ có phải tìm đủ mọi cách cho nó tiến triển bình thường không? Đã vậy thì phải thấy cái lớn, cái già là quý chứ.

Còn bệnh có gì đáng quý không? Dĩ nhiên chẳng ai dám trả lời là quý. Thế mà nó thực sự vô cùng quý giá đấy. Cứ tưởng tượng một người ngốn bất cứ cái gì vào bao tử cũng không đau bụng, uống cả chén thuốc độc mà ruột gan vẫn cứ tỉnh bơ, hít không khí ô nhiễm đầy ngực mà van cổ vẫn không báo động, khí quản cũng chẳng hắt hơi, thì người này hoặc là tượng gỗ hoặc coi như đã tới số tiêu đời.

Còn nữa, nghe tới chết là sợ nhưng thử hỏi không chết thì làm sao có sự sống. Nếu từ thời khai thiên lập địa đến giờ chẳng ai chết cả thì chúng ta có còn đất đứng nữa không?

Có câu chuyện kể rằng một cụ già đã hơn trăm tuổi nhưng vẫn còn yêu đời, đến yết kiến thần Hủy Diệt xin cho sống nữa. Thần nhú mày nhưng rồi nghe nài nỉ mãi cũng cho. Chẳng bao lâu cụ đi không nổi, ngồi không yên, ăn không ngon, ngủ không được, thậm chí đại tiểu tiện không chừng, hơi thở chỉ còn thoi thóp... thế mà vẫn không sao chết được. Cụ đã khổ mà con cháu lại càng khổ hơn. Thế mới biết chết cũng là điều quý.

Đây hẳn nhiên là một lời cảnh tỉnh đầy trào lộng của Lão Tử mà mỗi người chúng ta cũng cần lưu ý. Có thể nói lời cảnh tỉnh đó có phần nào lạc quan tích cực, nhất là khi liên hệ đến đoạn IV cuối chương, hơn là tính bi quan tiêu cực mà nhiều người ngộ nhận.

e- Để hiểu rõ tính lạc quan tích cực đó chúng tôi xin tiếp tục giới thiệu đoạn cuối chương 13 đó là đoạn IV.

Sau khi đã nêu lên giá trị khía cạnh thiết thời (nhục, đại hoạn) của thân để chúng ta vui

lòng chấp nhận chúng (sủng, quý), trong đoạn này Lão Tử giới thiệu với chúng ta làm thế nào để đưa cái thân đáng quý đó đến chỗ đại dụng của Đạo một cách tích cực.

Chúng tôi xin thưa trước là sở dĩ chúng tôi dùng từ lạc quan tích cực để xóa tan ý niệm bi quan tiêu cực mà người sau gán cho Lão Tử, chứ thật ra đối với tinh thần vô vi của Lão Tử lạc quan tích cực cũng vẫn còn quá xa với Đạo.

Đoạn IV chương 13 LTĐĐK gồm có hai câu nhưng thực ra ý nghĩa giống nhau chỉ đổi một vài chữ để nhấn mạnh và gây chú ý mà thôi. Chúng tôi sẽ dịch cả hai câu nhưng chỉ cần giải thích một câu là đủ. Hai câu kết như sau:

“Cố, quý dĩ thân vi thiên hạ,

Nhược khả ký thiên hạ.

Ái dĩ thân vi thiên hạ,

Nhược khả thác thiên hạ”.

故貴以身為天下，

若可寄天下。

愛以身為天下，

若可託天下。

Trước khi dịch, chúng tôi xin nêu lên một số từ trong đoạn này để chúng ta lưu ý:

1) Hai chữ “*quí*” và “*ái*” được dùng để lặp lại ý của hai chữ “*quí*” và “*sủng*” trong đoạn I, như một cách nói nhấn mạnh, chỉ để đối trị lại thái độ khinh thường, sợ hãi hay ghét bỏ của một số người trước cuộc sống, chứ không thực sự đề cao sự sùng ái một cách cường điệu.

2) Chữ “*vi*” có thể đọc hai cách. Một là “*vì*” có nghĩa là “*vì*”. Hai là “*vi*” có nghĩa là “*làm*”. Cả hai cách đều áp dụng được nhưng ý sẽ khác nhau hẳn.

3) Chữ “*thiên hạ*” cũng có hai nghĩa: Nghĩa thứ nhất ám chỉ người đời, tha nhân hoặc mọi người. Nghĩa thứ hai là ám chỉ thiên địa vạn vật, hay nếu dùng từ nhà Phật thì đó là pháp, tức *chân như* (yathātathatā), *thực tánh* (sabhāva), *thực tại* hay *pháp tánh* (dhammatā).

4) Chữ “*thân*” cũng có hai nghĩa: Một, ám chỉ cái thể xác sinh vật lý của con người. Hai, ám chỉ toàn bộ sinh mệnh gồm tâm - sinh - vật lý của mỗi người. Ở đây theo chúng tôi hiểu Lão Tử không ám chỉ bản ngã, trừ phi có người chấp lầm

thể xác hoặc sinh mệnh là “ta” hay “của ta” mới gọi là bản ngã.

Vì có một số từ hai nghĩa như vậy cho nên chúng tôi phải giới thiệu hai cách dịch khác nhau:

- Cách thứ nhất: “Cho nên, quý (thân đây là) đem thân vì mọi người, như chỗ mọi người có thể gởi gắm. Yêu (thân đây là) đem thân vì mọi người, như chỗ mọi người có thể trông cậy.”

- Cách thứ hai: “Cho nên, quý (thân chính là) lấy thân làm thiên hạ, đáng được thiên hạ giao phó. Yêu (thân chính là) lấy thân làm thiên hạ, đáng được thiên hạ cậy nhờ.”

Cả hai cách dịch trên đều có lý của nó, nhưng chúng tôi vẫn thích cách thứ hai hơn, vì nó phù hợp với tinh thần vô vi của Lão Tử, trong khi cách thứ nhất hàm ý hữu vi quá rõ ràng. Vả lại, ý thứ hai vừa ảo diệu sâu xa, vừa thuần nhiên mộc mạc, còn ý thứ nhất tuy có vẻ cao thượng nhưng vẫn còn hạn hẹp trong vòng đối đãi ngã - nhân. Vậy bây giờ chúng tôi xin giải thích rõ hơn để chúng ta có thể rộng đường so sánh.

Trong cách dịch thứ nhất, trọng điểm là lý tưởng vị tha “*đem thân vì mọi người*”. Hình ảnh

một người xả thân vì lợi lạc cho đời quả thực là cao quý, hiếm có trên đời. Phần nhiều người ta sống vị kỷ, chỉ biết lợi mình, chỉ biết làm sao cho “vinh thân phì gia”. Ít ai chấp nhận khổ cực để phụng sự cho hạnh phúc tha nhân, hưởng nữa là hạnh phúc của muôn người.

Cũng có kẻ biết nghĩ đến cha mẹ, con cái, gia đình, họ hàng thôn xóm hay quốc gia dân tộc. Đó là những người đã dẹp bỏ được phần nào lòng vị kỷ riêng tư để hướng về người khác. Nhưng xét cho cùng thì tình cảm đó mới trông có vẻ vị tha mà thực chất vẫn còn vị kỷ. Bởi vì chưa loại được ý niệm “con tôi”, “cha mẹ tôi”, “gia đình tôi”, “tổ quốc tôi”... cho nên ai dừng đến “*cái tôi mở rộng*” đó thì bản chất vị kỷ vẫn hiện nguyên hình.

Mở rộng hơn một bước nữa, con người vượt khỏi biên giới quốc gia để theo một lý tưởng quốc tế hay một tôn giáo đại đồng. Nhưng trên thực tế, cái ngã vẫn còn nguyên. “*Lý tưởng của tôi*” không chấp nhận “*lý tưởng của anh*”. “*Tôn giáo của tôi*” cao siêu hơn “*tôn giáo của anh*”. Do đó vị tha hầu như đồng nghĩa với bành trướng hơn là thật sự “*đem thân vì mọi người*”.

Cao hơn nữa, con người cho rằng mình là tiểu vũ trụ (tiểu ngã). Tiểu vũ trụ này sẽ tiến hóa cho đến một lúc nào đó thì tự giải thể để trở về với đại vũ trụ (Đại ngã). Cho nên nhiều tôn giáo chủ trương dẹp bỏ tiểu ngã, cách này hay cách khác, để sớm trở về với Đại ngã, một cái ngã lớn bằng càn khôn vũ trụ, bao la vô tận, trường sanh bất tử. Nhưng xét cho cùng động lực thúc đẩy ý đồ này vẫn phát xuất từ lòng vị kỷ khôn nguôi của con người.

Có thể nói Đại Ngã chỉ là ảo ảnh phóng lớn lòng tham không đáy của tiểu ngã mà thôi. Một cái ngã như vậy dù lớn bao nhiêu hay vị tha cách mấy cũng không phải là chỗ *“mọi người có thể trông cậy, gởi gắm”*. Vì hành động vị tha của bản ngã, tuy cao thượng chẳng nữa vẫn nằm trong vòng nhân - nghĩa, ngã - nhân.

Hơn nữa, hình như vị tha là một chiêu bài sáng sủa để cho những tâm hồn mờ ám ẩn núp với ý đồ thủ lợi riêng tư và khoe khoang bản ngã. Còn tệ hại hơn nữa, là để đem tư ý, tư dục của mình can thiệp vào đời sống vốn dĩ ổn định trong qui luật nhân quả nghiệp báo của con người. Và

đó là lý do tại sao cuộc đời không ngừng bất an xáo trộn.

Do đó, nếu chỉ là vị tha trong vòng nhân - nghĩa thì chưa phải là Đức “Thường” của Đạo. Tổ Đạt-ma cũng nói đó chỉ là *công đức*, chứ chưa phải là cái *đức* thật sự xuất phát từ tự tánh bản nguyên.

Lão Tử nói: “*Đại đạo phế hữu nhân nghĩa*” (大道廢有仁義) (Đạo lớn mất mới có nhân nghĩa) – LTĐĐK. Ch 18. Vậy lòng vị tha nhân ái không phải là điều mà Lão Tử muốn nói, khi giới thiệu với chúng ta lẽ sống của Đạo Thường, trong đó đã hoàn toàn bật dứt nhân nghĩa (*tuyệt nhân khí nghĩa* 絕仁棄義) – LTĐĐK chương 19.

Một hành động vị tha thật sự phù hợp với tinh thần vô vi của Lão Tử phải là “*vô kỷ, vô công, vô danh*”, ví như mặt trời chiếu sáng cho muôn loài, đem sự sống cho vạn vật, mà không hề thấy mình đem lại lợi lạc cho ai, chẳng thấy mình có lòng vị tha nào cả. Có thể nói không vị tha mới là vị tha đích thực, giống như Lão Tử đã từng nói: “*Thượng đức bất đức, thị dĩ hữu đức*”

(上德不德，是以有德 (Đức cao vờ vợi như chẳng phải đức, nên mới có đức)- LTĐĐK, ch 38.

Do đó, Lão Tử chẳng tự mình tỏ ra vị tha, khi ông nói:

Ngã vô vi nhi dân tự hóa,

Ngã hiếu tịnh nhi dân tự chính,

Ngã vô sự nhi dân tự phú,

Ngã vô dục nhi dân tự phác.

(Ta vô vi mà dân tự hóa, ta lạng lẽ mà dân tự đúng, ta thanh thoi mà dân tự giàu, ta vô dục mà dân mộc mạc). Vì ông triệt để tôn trọng quyền tự chủ của con người. Và vì ông chỉ biết rõ rằng: Vị tha một cách chủ quan, khi can thiệp vào cuộc đời chính là ngăn chặn đà tiến hóa tự nhiên của con người (*Hóa nhi dục tác, ngô tương trấn chi*) 化而欲作，吳將鎮之 - LTĐĐK, ch.37.

Thiền Phật giáo cũng nói: “Nhập lâm bất đập thảo, nhập thủy bất động ba” (vào rừng không dẫm cỏ, vào nước sóng chẳng xao), để khuyên những người truyền bá Phật Pháp chỉ nên khai hóa chứ không nên áp đặt pháp môn tu hành của mình lên tâm hồn chất phác của bá tánh.

Cho nên, khi có người đến xin truyền pháp, Lục Tổ Huệ Năng nói (đại ý rằng): *Ta chẳng có pháp (riêng) nào để truyền, pháp vốn tự đầy đủ nơi mỗi người, hãy tự mình ngộ lấy mà dùng, chẳng cần phải cầu xin ai cả.*

Và chính Đức Phật khi xuất hiện ở cõi đời để hóa độ chúng sinh cũng chỉ khai thị cho chúng sinh tự tánh thanh tịnh của họ để họ tự tu, tự ngộ, tự chứng, tự nhập. Ngài dạy:

*Do tự mình làm ác,
Do tự mình ô nhiễm,
Do tự mình làm lành
Do tự mình thanh tịnh
Uế tịnh tự mỗi người,
Không ai làm ai tịnh.*

(Attanā' va kattaṃ pāpaṃ,
Attanā saṅkilissati
Attanā akattaṃ pāpaṃ
Attanā va visujjhati
Suddhī asuddhī paccattaṃ
Nañño aññaṃ visodhaye)

Như thế cả hai bậc Đạo Sư vĩ đại này đều đồng ý rằng vị tha đích thực chính là để cho mọi người tự mình giác ngộ. Lão Tử khuyên “*dứt nhân nghĩa*”, Đức Phật dạy “*bỏ ngã - nhân*”, chính là để cho mọi người không nương tựa vào ai khác (ko hi nātho parosiyā), mà phải nhận ra “*tự tánh bốn tự cụ túc*” của mình như Tổ Huệ Năng từng nói. Đó là nguyên lý “*vi vô vi tắc vô bất trị*” (為無為，則無不治 *Làm mà như không làm ắt không gì không ổn định* - LTĐĐK, ch 3) của Lão Tử vậy.

Ngay cả đức Khổng Tử, chủ trương hữu vi, cũng ca ngợi tinh thần vô vi đó, khi ông nói: “*Khuru văn Tây phương hữu đại thánh, bất tự nhi bất loạn, bất giáo nhi tự hành*” (Khuru này nghe phương Tây có vị đại thánh không trị mà không loạn, không răn dạy mà tự làm). Vị đại thánh này nếu không ám chỉ Đức Phật thì phải là Lão Tử mới có thể đạt đến chỗ vô vi uyên áo như vậy.

Vì những lý do trên, chúng tôi nghĩ rằng cách dịch thứ nhất đọc chữ *vi* là “*vị*” với nghĩa là “*vì đời*” hoặc “*vì mọi người*”, tuy nói lên được lý tưởng vị tha rất cao thượng, đáng được học hỏi,

thi hành, nhưng đứng về tinh thần vô vi của Lão Tử thì rõ ràng là không phù hợp.

Vậy chúng tôi xin trình bày ý nghĩa của cách dịch thứ hai: *“Quý (thân chính là) lấy thân làm thiên hạ, đáng được thiên hạ giao phó. Yêu (thân chính là) lấy thân làm thiên hạ, đáng được thiên hạ cậy nhờ.”*

Dịch như vậy chúng tôi vẫn cảm thấy chưa vừa ý. Tuy chữ *vi* có nghĩa là *làm*, nhưng dịch chữ *làm* không lột được hết ý của nó. Và từ *“thiên hạ”* chúng tôi vẫn không tìm được từ tương đương để thay thế cho đủ nghĩa, do đó chúng tôi đành phải giữ nguyên. *“Thiên hạ”* ở đây không chỉ có nghĩa là *“người đời”* mà còn bao hàm một nghĩa rộng hơn, là thiên địa vạn vật, vũ trụ càn khôn, hay thế giới tự nhiên của sự sống, đặc biệt ám chỉ thể tánh bản nguyên, mà thuật ngữ nhà Phật gọi là *pháp tánh, chân như, thực tại*, hay gọi tắt một chữ *pháp* cũng đủ bao gồm tất cả.

Khi nói: *“Dịch, vô vi giả, vô tư giả, tịch nhiên bất động, cảm nhi toại thông thiên hạ chi cố”* (Dịch chính là vô vi, vô tư lặng lẽ không vọng động mới cảm ứng mà suốt thông được thiên hạ), thì từ

“thiên hạ” này được dùng cùng một nghĩa với từ “thiên hạ” mà chúng ta đang bàn đến.

Theo Đạo Phật, qua kính màu ý niệm của vọng thức, con người tạo ra khái niệm hoặc ý tưởng về bản ngã và thế giới. Từ đó con người chấp “thân” làm “ngã”, chấp thế giới khách quan chung quanh thành thế giới chủ quan “ngã sở”. Bấy giờ thế giới tự tánh (sabhāva) hay đệ nhất nghĩa đế (paramattha) tuy còn nguyên đó, nhưng lại biến mất trước cái nhìn khái niệm (paññatti) đầy chủ quan và méo mó. Đúng như lời Lão Tử nói: “Chấp giả thất chi” (執者失之 - Hòn nắm đó thì lại mất đó - LTĐĐK, ch 64), và như thế con người cứ loay hoay với cái giả tướng mà mình định ninh nắm được, để rồi lặn hụp trong ảo ảnh của thành - bại, được - mất, hơn - thua, vui - khổ.

Trở trêu thay, khái niệm của mỗi người không giống nhau, nên bản ngã và thế giới cũng trở thành trăm sai, nghìn khác. Tổng số những ảo tưởng bất đồng phóng chiếu lên thực tại cuộc sống, cũng chính là những khổ đau mà con người phải gánh chịu. Và càng đảo điên hơn nữa khi một số bản ngã cường điệu, tự cho mình là ưu việt, toan cứu độ cuộc đời, bằng cách áp đặt lên

con người - vốn thực thà chất phác - những lý tưởng cao siêu, những ảo vọng ngông cuồng.

Nguyên nhân của những khổ đau bi đát đó, khởi đầu bằng ý niệm chủ quan: *xem cái thân là tự ngã* và từ khi “*đem thân làm ngã*” con người tách nó ra khỏi thể giới tự nhiên của sự sống, ra khỏi thể tánh bản nguyên hay chân như thực tại, rồi tô vẽ cho nó những nhân cách, những phong thái, những phẩm chất, những nhãn hiệu mà tự nó không bao giờ muốn có.

Chính tư tưởng, cùng với những khái niệm đầy ắp lý trí và tình cảm chủ quan, đã nhào nặn cái thân thành hình tượng bản ngã, tùy theo tầm vóc tư ý, tư dục mà nó thủ đắc được qua góp nhặt kinh nghiệm.

Vậy muốn giải quyết những rối ren bất ổn trong cuộc đời, trước hết mọi người phải tự giải phóng cái thân ra khỏi ngục tù của bản ngã, để trả nó về với thể giới bản nguyên, chân như, thực tại.

Cũng vì thấy rõ chân lý hiển nhiên này mà Lão Tử nói: “*Quý thân chính là lấy thân làm thiên hạ*” chứ không phải chấp thân làm bản ngã riêng tư.

Đứng về khía cạnh nhân bản chúng ta có thể hiểu thêm một nghĩa là “*lấy mình làm mọi người*” như người xưa thường nói “*tứ hải giai huynh đệ*”, mà “*huynh đệ như thủ túc*”, thì phải “*thương người như thể thương thân*” mới là đạo lý.

Nhưng đó là nghĩa hẹp, tuy có vẻ như “*vô ngã vị tha*” phóng khoáng hơn tính chất “*hữu ngã vị tha*” trong nghĩa thứ nhất nhưng vẫn chưa phải là nghĩa Đạo Thường mà Lão Tử muốn nói.

Cho nên, “*lấy thân làm thiên hạ*” đây chính là giải phóng cái thân ra khỏi thân kiến (kāyaditṭhi - thuật ngữ nhà Phật), để trả nó về với tự tánh của nó trong thế giới bản nguyên. Bản nguyên chính là Đạo, mà đôi lúc Lão Tử gọi là *nguồn* (thỉ) hoặc *mẹ* (mẫu). Ông nói:

Thiên hạ hữu thỉ,

Dĩ vi thiên hạ mẫu,

Ký đắc kỳ mẫu

Dĩ tri kỳ tử,

Ký tri kỳ tử,

Phục thủ kỳ mẫu,

Một thân bất đãi. (LTĐ ĐK, Chương 52)

天下有始，
 以爲天下母，
 既得其母，
 以知其子，
 既知其子，
 復守其母。
 沒身不殆。

(Thiên hạ có nguồn, để làm mẹ mình, nhận ra được mẹ, thì biết được con, đã biết được con, lại giữ được mẹ, trọn đời chẳng lỗi).

Con đây chính là cái thân, hiểu theo nghĩa toàn diện (gồm cả tâm - sinh - vật lý, chứ không phải là thể xác đơn thuần). Thân này là thành phần của một mối tương quan, tương duyên, tương dung, tương nhiếp trong toàn bộ sự sống của thiên địa vạn vật. Khi thân bị chấp làm bản ngã, thì nó bị cưỡng bách ra khỏi nguồn tự thân của nó và rơi vào tình trạng cô lập. Cũng vậy khi thiên hạ bị chấp làm ngã sở, nó liền bị tách ra khỏi nguồn và rơi vào thế giới giả định chủ quan.

Đường hiếu làm Lão Tử

Nguồn chính là bản nguyên của sự sống, là mẹ của muôn loài. Nhận ra được mẹ (thiên hạ) đồng thời cũng giải thoát con (thân) ra khỏi tình trạng cô lập của bản ngã. Và khi đã nhận ra được vị trí đích thực của cái thân (con) thì đồng thời cũng trở về với bản nguyên của sự sống (mẹ). Tiến trình giác ngộ và trở về này được Lão Tử gọi là “*quy căn*” hay “*phục mạng*”. Ông nói:

Các phục quy kỳ căn,

Quy căn viết tịnh,

Thị vị phục mạng,

Phục mạng viết thường

Tri thường viết minh.

(LTĐĐK ch 16)

各復歸其根。

歸根曰靜，

是謂復命，

復命曰常，

知常曰明。

(Mỗi loại lại trở về gốc, về gốc gọi là tịnh, nên gọi là phục mạng, phục mạng gọi là thường, biết thường gọi là minh).

Cho nên “*lấy thân làm thiên hạ*” chắc chắn có nghĩa là *quy căn*, là *phục mạng*, là trở về với Đạo Thường một cách quang minh sáng suốt. Và cũng chính là thái độ “*huyền đồng*”, vô phân biệt với thiên địa vạn vật (*Tỏa kỳ nhuệ, giải kỳ phân, hòa kỳ quang, đồng kỳ trần*) - như đã nói trên.

Tuy nhiên, chúng ta không nên lầm lẫn giữa thuyết “*tiểu ngã trở về Đại Ngã*” với tinh thần “*quy căn, phục mạng*” trong câu “*lấy thân làm thiên hạ*” hay câu “*đã biết được con lại giữ được mẹ*” của Lão Tử. Bởi vì trong thuyết Đại Ngã, con người tuy bỏ được cái ngã nhỏ nhưng xem ra vẫn còn lưu lại hình ảnh của mình trong một ý niệm bản ngã vĩ đại hơn. Nghĩa là vẫn còn chỗ để bám víu thủ chấp. Đức Phật xem đó là vẫn còn chỗ “*sinh y*”. Thiền tông xem đó như người đã lên đến đầu sào trăm trượng nhưng không dám nhảy bước cuối cùng.

Còn “*trở về nguồn*” của Lão Tử không đòi hỏi phải thể nhập vào càn khôn vũ trụ bao la rộng lớn gì cả, mà đơn giản chỉ là thoát khỏi ngã kiến

để trở về với thực tánh bản nguyên của mỗi mỗi sự vật. Chúng tôi không viết hoa những chữ *“nguồn, mẹ, quy căn, phục mạng”* vì đây không phải là cái gì vĩ đại như Đại Ngã, Thượng Đế, mà chỉ là tình trạng nguyên sơ bình thường của mỗi sự vật khi chưa bị vọng thức bóp méo.

Có rất nhiều ngôn ngữ để gọi cái nguyên sơ bình thường đó như: Thỉ sinh chi xứ, đương xứ tức chân, bản lai diện mục (sacca mukkhā), bản thể chân như (yathābhutā), thực tại hiện tiền (sanditṭhiko), đệ nhất nghĩa đế (paramattha), tự tánh bản nguyên (sabhāva), tông bản lai xứ, lô sơn chân diện, thời vị trung chính, các hữu thái cực, thiên hạ chi lý, v.v...

Những tên gọi đó dù hay cách mấy cũng chỉ là khái niệm (paññatti), trong khi cái nguyên sơ bình thường là cái giản dị vô danh, như người xưa đã nói *“dị giản nhi thiên hạ chi lý đắc hỷ”* (giản dị mà tới được chỗ nguyên sơ của trời đất).

Cũng vậy, *“trở về nguồn”* giản dị chỉ là *“đồng với bụi bặm”*, chứ không cần phải cố gắng để thể nhập Đại Ngã hay Thượng Đế một cách quá cao siêu huyền ảo. Nhưng khi ngọn cỏ chỉ là ngọn cỏ, bụi trần chỉ là bụi trần thì nó vẫn bao hàm tất cả

cần khôn vũ trụ, thiên địa vạn vật mà không cần phải tìm kiếm đâu xa bởi vì:

*Cần khôn tận thị mao đầu thượng
Nhật nguyệt bao hàm giới tử trung.*

(Thiền sư Khánh Hỷ)

Xin tạm dịch là:

*Hạt cải gồm râu luôn nhật nguyệt,
Đầu lông thấy tận cả cần khôn.*

Như vậy chỉ cần mỗi pháp đúng với bản vị của nó (*thị pháp trụ pháp vị*) là đã trở về nguồn, là quy căn, là phục mạng, và cũng chính là đã “*biết được con, lại giữ được mẹ*” như Lão Tử đã nói vậy.

Không phải chỉ Lão Tử mà Đức Phật cũng khuyên đệ tử của Ngài thường nên “*sống tùy thuận pháp*” (dhammānudhamma paṭipanno viharati). Đức Chúa Jesus dạy “*Vâng ý Cha*”, và ngay cả Đức Khổng Tử cũng dạy “*thuận thiên lập mệnh*”, tuy ngôn ngữ bất đồng mà cùng chung một nghĩa.

Nhưng phải chăng một thái độ trở về gốc như vậy cũng vẫn là tiêu cực như nhà Thiền gọi là “*trầm không trệ tịch*”?

Dĩ nhiên là không. “Trầm không trệ tịch” là đối cực của cái ngã hiếu động chứ không phải là bản lai thanh tịnh của cội nguồn sự sống, cho nên trở về cội nguồn khác xa với “trầm không thủ tịch” trong thiền định sắc giới vô sắc giới, vẫn còn hữu vi hữu ngã.

Vì ngay khi trở về với Đạo thì đồng thời Đức lớn cũng hiện ra. Đức chính là đại dụng của Đạo. Khi còn trong vòng ngã chấp, cái dụng của thân bao giờ cũng hữu hạn. Nhưng khi được giải thoát, cái thân **trở thành** đại dụng, không sao dùng hết. Lão Tử nói: “*Đạo xung nhi dụng chi hoặc bất doanh*” (*Đạo trống không mà dùng mãi vẫn không đầy*). Trống không không phải là không có gì cả mà là tuyệt không còn bị ý niệm vọng thức xen vào.

Cái dụng của bản ngã tuy có vẻ tích cực nhưng vẫn còn trong vòng đối đãi: thiện - ác, ngã - nhân, nên dù có thiện cách nào cũng chỉ là phước đức thế gian, còn cái dụng của tự tánh, mới trông có vẻ tiêu cực, nhưng đã vượt qua giới hạn của thiện - ác, ngã - nhân nên dù không thiện không ác mà lại là đức lớn vô lượng. Vì vậy, khi đã vượt ra khỏi ngã nhân, trở về với cội nguồn

thực tánh, tức *“lấy thân làm thiên hạ”* thì đúng là đáng được thiên hạ giao phó, cậy nhờ.

Để kết thúc với mình họa cái đại dụng *“sùng nhục, quý đại hoạn”* của người sống thuận pháp *“lấy thân làm thiên hạ”*, xem *“được cũng ngạc nhiên, mất cũng ngạc nhiên”*, chúng tôi xin kể lại câu chuyện *“Thế à!”* trong tập *Góp Nhặt Cát Đá* của Thiền sư Muju như sau:

Thiền sư Kakuin là một bậc tu hành thanh tịnh mà mọi người quanh vùng đều ca ngợi. Một hôm người ta khám phá ra rằng người con gái của một gia đình có tiệm bán dược phẩm gần chỗ Kakuin ở, có thai.

Cha mẹ cô gái nổi giận bắt cô phải khai người lấy cô là ai. Sau nhiều lần giấu giếm, cuối cùng người cô khai lại chính là Kakuin.

Khi cha mẹ cô gái nổi trận lôi đình đến tìm Thiền sư Kakuin để trách mắng. Kakuin chỉ thốt lên vồn vện hai tiếng “Thế à!”.

Sau khi đưa bé ra đời nó được đem giao cho Kakuin. Thế là Kakuin mất hết danh dự, nhưng ông vẫn bình thản lo đi xin sữa và những đồ dùng cần thiết về nuôi đứa bé hết sức chu toàn.

Một năm sau, cô gái không chịu được nữa. Cô thú thật với cha mẹ rằng cha thật của đứa bé là một thanh niên bán cá ngoài chợ.

Cha mẹ cô gái liền đến tạ lỗi Kakuin và xin đứa bé về. Kakuin cũng chỉ thốt lên hai tiếng “Thế à!” rồi vui vẻ giao hoàn đứa bé.

Thiền sư Kakuin đúng là đã đạt được chỗ “được cũng ngạc nhiên, mất cũng ngạc nhiên” trong “sùng nhục nhục kinh” của Lão Tử vậy.

*

* *

Chương 13 Lão Tử Đạo Đức Kinh là chương gây nhiều tranh cãi nhất trong giới dịch thuật và lý giải, suốt hàng ngàn năm nay vẫn chưa ngã ngũ. Chúng tôi trình bày thiền kiến của mình chỉ mong đánh chính sự ngộ nhận tính bi quan tiêu cực trong tinh thần vô vi của Lão Tử chứ không có ý tranh biện về mặt dịch thuật hay lý giải với các dịch giả khác không đồng quan điểm. Vậy nếu có điều gì thất nghi xin các bậc cao minh xá miễn cho.

THỬ DỊCH VÀ LÝ GIẢI LẠI CHƯƠNG I LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH

Trước đây, trong báo Cảo Thơm, chúng tôi có viết bài “Góp ý về hai chữ Đạo và Danh trong Lão Tử Đạo Đức Kinh”. Nên có nhiều bạn đọc đề nghị chúng tôi dịch và giải toàn bộ chương I. LTĐĐK chứ không giới hạn trong phạm vi hai câu đầu của chương này. Tiếc rằng hồi đó chúng tôi không có thì giờ để dịch tiếp. Nay nhân viết bài “Ngộ nhận tính bi quan trong LTĐĐK” chúng tôi xin tiếp tục dịch và chú giải lại toàn bộ chương I, LTĐĐK theo cách nhìn riêng của mình.

Hai câu đầu của Chương I LTĐĐK, chúng tôi vẫn giữ quan điểm như cũ nhưng có thêm bớt và sắp xếp lại cho phù hợp hơn việc dịch giải toàn chương, đồng thời để cho mạch văn được liên lạc và ý nghĩa được nhất quán.

Có thể nói, chỉ riêng chương I Lão Tử Đạo Đức Kinh cũng đủ nói lên toàn bộ **tư** tinh hoa Đạo học của Lão Tử. Cho nên việc dịch giải chương này cần phải hết sức thận trọng, nếu không sẽ phản lại cốt tử tinh thần Đạo học mà Lão Tử Đạo Đức Kinh muốn giới thiệu với chúng ta.

Chương này gây nhiều tranh luận hàng nghìn năm nay về cả phương diện chấm câu, dịch thuật lẫn lý giải. Vì vậy để rộng đường so sánh, trước khi đưa ra cách dịch giải riêng của mình, chúng tôi sẽ cố gắng trình bày trung thực một số cách dịch giải tiêu biểu khác. Và lúc đầu chúng tôi sẽ ghi nguyên văn chương I không có chấm phẩy để dễ so sánh với những cách chấm phẩy về sau.

Bây giờ để tiện việc theo dõi chúng tôi xin ghi dưới đây nguyên văn chương I Lão Tử Đạo Đức Kinh:

“Đạo khả đạo phi thường đạo Danh khả danh phi thường Danh vô danh thiên địa chi thủy hữu Danh vạn vật chi mẫu cố thường vô dục dĩ quan kỳ diệu thường hữu dục dĩ quan kỳ kiếu thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh đồng vị chi huyền huyền chi hựu huyền chúng diệu chi môn.”

道可道非常道名可名非常名
無名天地之始有名萬物之母故常
無欲以觀其妙常有欲以觀其徼此
兩者同出而異名同謂之玄玄之又
玄眾妙之門。

Có một điều may mắn là số chữ chương I trong các bản đều giống nhau, chỉ khác nhau về chấm câu, dịch thuật và lý giải mà thôi. Ngay cả về chấm câu thì chỉ bất đồng về chi tiết còn tổng quát thì vẫn là nhất trí. Do đó một lần nữa chúng tôi lại phải ghi ra cách ngắt câu mà mọi người đều đồng ý, đồng thời đánh số câu để tiện việc trình bày:

1. a) *Đạo khả Đạo phi thường Đạo*

道可道非常道

b) *Danh khả Danh phi thường Danh.*

名可名非常名

2. a) *Vô danh thiên địa chi thủy,*

無名天地之始

b) Hữu danh vạn vật chi mẫu.

有名萬物之母

3. CỐ

a) Thường vô dục dĩ quan kỳ diệu

常無欲以觀其妙

b) Thường hữu dục dĩ quan kỳ diệu.

常有欲以觀其徼

4. Thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh.
Đồng vị chi huyền, huyền chi hựu huyền, chúng
diệu chi môn.

此兩者同出而異名同謂之玄
玄之又玄眾妙之門。

A/ Bây giờ chúng tôi xin trình bày câu I.a. Về cách ngắt vế thì phần lớn các bản đều có dấu phẩy giữa “Đạo khả Đạo” và “phi thường Đạo”. Một số bản khác không có dấu phẩy đó, vì để cho mạch văn liên tục. Chúng tôi cũng đồng ý không cần dấu phẩy vì đó không phải là hai vế riêng.

Về phần dịch nghĩa thì chúng tôi ghi nhận một số bản dịch như sau:

1) Bản dịch Lão Tử Đạo Đức Kinh (in lần thứ nhì, năm 1970) do cụ Nghiêm Toàn dịch: *“Đạo có thể nói được không phải đạo thường”*.

2) Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh (nhà xuất bản Văn học, năm 1991, do cụ Nguyễn Duy Cần dịch: *“Đạo (mà ta) có thể gọi được, không (còn) phải là Đạo thường”*.

3) Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh (Nhà xuất bản Văn Hóa, năm 1994) do cụ Nguyễn Hiến Lê dịch: *“Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải là đạo vĩnh cửu bất biến”*.

4) Bản Lao Tzu Tao Teh Ching (St. John's University Press, New York 1961) do John C. H. Wu dịch: *“Tao can be talked about, but not the Eternal Tao”*.

5) Bản Lao Tsu Tao Te Ching (Vintage Books Edition, September 1972) do Gia-Fu Feng và Jane English dịch: *“The Tao that can be told is not the Eternal Tao”*.

6) Bản dịch của J. L. L. Duyvendak (Maisonneuve, 1953): *“La Voie vraiment voie est autre qu'une Voie constante”*.

Như vậy, phần lớn các dịch giả đều đồng ý xem chữ Đạo thứ nhì trong “Đạo khả Đạo” là động từ với nghĩa là nói, bàn, gọi, diễn tả. Chỉ có J. L. L. Duyvendak cho là danh từ, nên ông dịch là *“Đạo thực là Đạo thì khác với Đạo thường hằng”*.

Chúng tôi không hoàn toàn đồng ý với Duyvendak về nghĩa nhưng nhất trí với ông cả ba chữ Đạo trong câu *“Đạo khả Đạo phi thường Đạo”* đều là danh từ. Về điểm này chúng tôi sẽ trình bày sau, bây giờ chúng tôi xin bàn qua về tác giả và thời gian trước tác của Lão Tử Đạo Đức Kinh mới xác định được nghĩa một số từ như Đạo, Danh muốn ám chỉ điều gì.

Lão Tử Đạo Đức Kinh là một tác phẩm gây nhiều ý kiến bất đồng về thời gian trước tác cũng như tác giả. Có thuyết cho rằng Lão Tử đã viết Đạo Đức Kinh, theo lời yêu cầu của Doãn Hỷ, một viên lệnh quan giữ ải, trước khi một mình đi vào sa mạc mai danh ẩn tích. Nhưng cũng có giả thuyết cho rằng người viết Lão Tử Đạo Đức Kinh là một hậu bối ẩn danh nào đó của Lão Tử, mượn tinh thần vô vi và hình ảnh hồn nhiên của ông lão cỡi trâu thông dong thế ngoại này để phê phán cái Đạo Hữu Vi của Khổng, Mặc. Thuyết này được

hầu hết các trường phái dịch giải Lão Tử Đạo Đức Kinh đều đồng ý. Như vậy, Lão Tử Đạo Đức Kinh phải ra đời vào khoảng sau Khổng, Mặc và trước Mạnh, Trang.

Bằng chứng là trong Lão Tử Đạo Đức Kinh có rất nhiều đoạn phê phán Khổng, Mặc như:

- Phủ nhận giá trị của Đạo Ngũ Thường (Nhân, nghĩa, lễ, trí, tín). Lão Tử Đạo Đức Kinh viết:

“Thất Đạo nhi hậu Đức, thất Đức nhi hậu nhân, thất nhân nhi hậu nghĩa, thất nghĩa nhi hậu lễ, phù lễ giả, trung tín chi bạc nhi loạn chi thủ.”

失道而後德，失德而後仁，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首 (Mất Đạo mới tới Đức, mất Đức mới tới nhân, mất nhân mới tới nghĩa, mất nghĩa mới tới lễ. Ôi lễ ấy là sự mỏng manh của lòng trung tín mà mở đầu của loạn lạc) - LTĐĐK ch. 38

- Dẹp thánh trí, không trọng hiền (Thánh tức là vua chúa đặt tiêu chuẩn Vương đạo theo Khổng Tử, còn hiền là bậc trí đức song toàn theo Mặc Tử). Lão Tử Đạo Đức Kinh viết: *“Tuyệt thánh khí trí, dân lợi bách bội”* (絕聖棄智，民利百倍

Đẹp thánh bỏ trí dân lợi trăm lần) - LTĐĐK ch. 19. Bởi vì dù là bậc minh quân thì cũng vẫn đem mưu trí để trị dân, tuy dân có thể được hưởng giàu sang sung túc nhưng rồi sinh ra tham đắm trong bả lợi danh. Chi bằng “*Thường sử dân vô tri vô dục*” 常使民無智無欲 (*Thường khiến dân không ham sở tri sở dục*) - LTĐĐK ch. 3, thì dân được lợi hơn nhiều.

Còn đối với quan niệm trọng dụng bậc hiền tài của Mặc gia thì Lão Tử Đạo Đức Kinh viết: “*Bất thượng hiền, sử dân bất tranh*” 不尚賢，使民不爭 (*Không đề cao hiền tài khiến dân không tranh giành*) - LTĐĐK ch. 3. Điển hình như chuyện Bàng Quyên Tôn Tấn chẳng hạn, vì tranh tài danh mà hại nhau.

- **Không tôn thờ một ông Trời** (Thiên) hoặc Thượng Đế (Đế) hữu thể, dù dưới hình thức triết học hay tôn giáo. Lão Tử Đạo Đức Kinh viết “*Thiên pháp Đạo*” (天法道 **chước Đạo**) - LTĐĐK ch. 25. Hoặc “*Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh... ngô bất tri kỳ danh, tự chi viết Đạo*” (有物混成，先天地生。吾不知其名，字之曰道。 (*Có vật hỗn độn mà thành, sinh ra*

trước cả trời đất... ta không biết tên là gì, nên tạm gọi là Đạo) - LTĐĐK ch. 25. Đạo đó trống không nhưng dùng mãi không đầy, không ai sinh ra nó nhưng có trước tượng Đế (*Đạo xung nhi dụng chi hoặc bất doanh... ngô bất tri thù chi tử, tượng Đế chi tiên* 道冲，而用之或不盈... 吾不知谁之子，象帝之先) - LTĐĐK ch. 4.

Lão Tử cũng dùng chữ Thiên (Thiên chi Đạo) nhưng với nghĩa là luật tự nhiên trong trời đất, chứ không phải là ông Trời).

- Bác bỏ sự hoàn thiện cá nhân theo Đạo Đức hữu vi. Từ Đạo Đức trong Lão Tử Đạo Đức Kinh hoàn toàn khác với Đạo Đức thường dùng trong Nho giáo được ghi trong sách Đại Học: *“Đại Học chi Đạo, tại minh minh Đức, tại thân dân, tại chỉ ư chí thiện.”* (*Đạo của Đại Học ở chỗ làm sáng tỏ cái Đức sáng, ở chỗ đối mới người dân, ở chỗ dùng nơi chí thiện*). Cho nên Đạo của Khổng Tử được xem là *“Tu vi chi phương pháp”* tức là phương cách rèn luyện tu chỉnh để khai hóa con người đạt đến chỗ chí thiện. Như vậy chí thiện là kết quả của nỗ lực con người.

Đạo trong Lão Tử Đạo Đức Kinh là Đạo vô vi tự nhiên mà vạn vật tự khai hóa (*Đạo thường vô*

vi... vạn vật tương tự hóa 道常無為... 萬物將自化) - LTĐĐK ch. 37, uyên áo thanh tịnh (uyên hê, trạm hê 淵兮, 湛兮) - LTĐĐK ch. 4, nên không thể nói năng nghĩ bàn, không dùng lý trí, tư tưởng để nắm bắt, lại càng không thể do nỗ lực con người mà đạt được. Đạo tự nó hoàn thiện trong bản chất chứ không phải là tiêu chuẩn “chí thiện” do con người đặt ra, như một lý tưởng cầu toàn mà lòng dục vọng muốn vươn tới.

Phải chăng Tam Cương, Ngũ Thường, Tam Tông, Tứ Đức v.v... là đỉnh cao chí thiện mà ở đó con người dừng lại như mục tiêu tối hậu? Phải chăng, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ là lý tưởng tuyệt đối của con người hay đó chỉ là cái Đạo đặt ra theo thời gian, không gian và thị hiếu của con người? Nếu vậy thì Đạo đó cũng sẽ do thời gian, không gian và thị hiếu con người đào thải, và đã vậy thì tất nhiên không phải là Đạo Thường.

- **Bài xích lý tưởng công danh.** Theo Nho học, người quân tử là người mẫu mực, rường cột của thiên hạ cho nên phải lập công bồi đức, và “*phải có danh gì với núi sông*”. Lão Tử lại chủ trương “*vô kỷ, vô công, vô danh*”. Và nếu có gì làm

cho thiên hạ thì cũng “*công thành nhi phất cư*” (功成而弗居 việc thành mà không ở lại - LTĐĐK ch. 2), hoặc nói rõ hơn “*công toại thân thoái, thiên chi Đạo*” (功遂身退, 天之道。 Đạo lý giữa trời đất là xong việc thì lui thân - LTĐĐK ch. 9), hoặc “*Công thành bất danh hữu*” (功成不名有 việc xong không thể để tên - LTĐĐK ch.34), vì Đạo vốn kín đáo không cần tên tuổi (Đạo ẩn vô danh 道隱無名) - LTĐĐK ch. 41.

Vì những lý do trên, mà Lão Tử Đạo Đức Kinh đưa ra để phản bác Đạo Hữu Vi, chúng tôi nghĩ rằng, những chữ Đạo trong câu là ám chỉ Đạo hữu vi và Đạo Vô vi, Đạo không phải thường và Đạo thường. Vậy để dễ phân biệt chúng tôi tạm đánh số như sau:

Đạo (1) khả Đạo (2) phi thường Đạo (3).

a/ *Đạo (1)* là Đạo nhân vi, tương đối, là hệ thống luận lý và triết học do lý trí con người đặt ra. Đó là chân lý mặc ước (vérité conventionnelle), hoặc chân lý tương đối (vérité relative). Trong Phật học gọi là tục đế (sammuti sacca), chân lý của thế gian. Ở đây đặc biệt ám chỉ Đạo hữu vi của Khổng, Mặc.

b/ *Đạo (2)* là Đạo tự nhiên, vô vi, là thực tại tuyệt đối, là thể giới bản nguyên chân thực trong tự tánh. Nhà Phật gọi là *chân như* (yathābhūta) *thực tánh* (sabhāva), nó vượt ngoài lý trí, ngôn ngữ, khái niệm triết học và hệ thống luận lý. Đó là *chân lý cứu cánh* (vérité finale) hoặc *chân lý tuyệt đối* (vérité absolute). Thuật ngữ Phật giáo gọi là *chân đế* hay *đệ nhất nghĩa đế* (paramattha sacca), chân lý không phải thuộc nhân vi, chế định.

c/ *Đạo (3)* đồng nghĩa với Đạo (2) nhưng nhấn mạnh yếu tố “*thường*” của Đạo đích thực. Thường ở đây không đối lập với vô thường, nên không thể dịch là thường hằng, vĩnh cửu hay bất di bất dịch. Trong Đạo tự nhiên, vô vi, thường hay vô thường đều bình đẳng.

Trong *Vi Tiểu* có kể câu chuyện về vĩnh cửu như sau:

Một đạo sĩ tu pháp trường sinh gặp một Thiền sư liền hỏi:

- Đạo Phật có tin một thể giới vĩnh cửu không?

Sư chỉ một giọt sương trên đóa hoa phù dung vừa mới nở, nói:

- Có, đấy chính là thế giới vĩnh cửu.

Đạo sĩ ngạc nhiên:

- Đức Phật cũng nói: “Các pháp hữu vi là vô thường” kia mà?

Sư nói:

- Thế ông tưởng cái gì lâu dài mới là vĩnh cửu sao?

Tuy đoá hoa phù dung sớm nở tối tàn nhưng nó đang biểu hiện tánh thường (tự nhiên, vô vi) của Đạo. Thường hằng, vĩnh cửu, mà bản tiếng Anh dịch là “eternal”, chỉ là thời gian kéo dài bất tận, là niềm mơ ước khát khao mà nhiều người kiếm tìm vô vọng. Vì họ không biết rằng vĩnh cửu chính là sát-na sinh diệt, hay nói đúng hơn là vượt khỏi thời gian (akāliko), một tính chất tất yếu của thực tại (pháp - dhamma). Trong Phật học ít khi dùng chữ thường mà chỉ nói là chơn thường để tránh ý niệm thường hằng trong thường kiến của tà đạo. Chơn thường vượt ra ngoài khái niệm vô thường và thường của thời gian tâm lý của tư tưởng. Nhưng chơn thường lại đồng nghĩa với thực tánh vô thường (vô thường thị thường). Do đó chúng tôi hoàn toàn đồng ý

với cụ Nghiêm Toàn và cụ Nguyễn Duy Cần là cứ để nguyên chữ thường, rất hàm súc, mà không cần dịch nghĩa.

Riêng chữ “*khả*” chúng tôi xem như một động từ. Đúng ra nó chỉ là một trợ động từ (auxiliary verb), nhưng chúng tôi nghĩ rằng động từ theo sau được giản lược (hiểu ngầm) để cho bốn câu đầu mỗi câu đúng sáu chữ. Trong thi phú cách giản lược này rất thông dụng. Cho nên chữ “*khả*” chúng tôi dịch với nghĩa **“có thể là, có thể cho là, được đem so sánh với”**. Vậy toàn câu chúng tôi dịch như sau:

“Đạo hữu vi (1) mà có thể cho là Đạo thực (2) thì không phải Đạo thường (3)”

Đạo hữu vi do con người thi thiết (nhân vi) như Tam cương, Ngũ thường, Tam tông, Tứ đức, vị tha, kiêm ái v.v... có thể là đạo đức nhân luân rất hữu ích giữa cuộc đời, nhưng nếu đem so với Đạo vô vi tự nhiên thiên biến vạn hóa, thì nó vẫn còn nằm trong vòng quy ước hạn hẹp, tùy thuộc thời gian, không gian do con người chế định chứ không phải là Đạo thường.

Nói theo ngôn ngữ triết học thì câu này có thể dịch là: *chân lý mặc ước (conventional truth)*

mà được đem so với chân lý cứu cánh (final truth) thì vẫn còn quá hạn hẹp, không thể là chân lý phổ quát được (universal truth).

Cũng vậy, nếu dịch theo ngôn ngữ Phật học thì câu này có nghĩa là: *Pháp chế định (paññatti dhamma) so với pháp thực tánh (sabhāva dhamma) thì chỉ là tục đế (sammuti sacca), không thể là chân đế (paramattha sacca) được.*

B/ Trong câu I.b “Danh (1) khả Danh (2) phi thường Danh (3)” cũng vậy, vì đối nhau từng chữ với câu I.a nên ba chữ danh phải là danh từ mới hợp lý. Nhưng trước khi trình bày quan điểm riêng của mình, chúng tôi xin trích dẫn một số bản dịch khác như sau:

1) Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh do cụ Nghiêm Toàn dịch: *“Tên có thể gọi được không phải tên thường”.*

2) Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh do cụ Nguyễn Duy Cần dịch: *“Danh (mà ta) có thể gọi được, không (còn) phải là Danh thường”.*

3) Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh do cụ Nguyễn Hiến Lê dịch: *“Tên mà có thể đặt ra để gọi nó (đạo) thì không phải là tên vĩnh cửu bất biến.”*

4) Bản Lao Tzu Tao Teh Ching do John C. H. Wu dịch: *"Names can be named, but not the Eternal Name"*.

5) Bản Lao Tsu Tao Te Ching do Gia-Fu-Feng và Jane English dịch: *"The name that can be named is not the eternal name"*.

Cả năm bản dịch đều xem chữ *Danh* (2) như động từ với nghĩa là đặt tên, gọi tên. Nhưng chúng tôi thấy dịch như vậy hình như hơi gượng, bởi vì đã là tên thì sao lại không gọi được? Vì lý do đó chúng tôi nghĩ rằng Lão Tử Đạo Đức Kinh đưa ra một *"thường danh"* để phê phán cái *"phi thường danh"* trong thuyết *"chính danh"* của Đức Khổng Tử.

Thuyết *chính danh* của Đức Khổng Tử đại khái cho rằng: *Vua phải ra vua, tôi phải ra tôi, cha phải ra cha, con phải ra con (quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử)*. Điều này mới nghe có vẻ như là một hệ luận của nguyên lý *"thời vị trung chính"* trong Dịch lý, nên hoàn toàn đúng đắn và nhất là có ích lợi nhất định nào đó cho nền chính trị đạo đức đương thời. Nhưng vấn đề ở chỗ ai là người có thẩm quyền đặt để nghiêm ngặt cái luật tắc quy định vua như thế nào mới xứng đáng là vua, tôi

như thế nào mới xứng đáng là tôi v.v... Những quy định về quyền hạn và nhiệm vụ của một vị vua như thế có đúng với bản chất đích thực của vị vua đó hay không? Vua cũng là con người, với tất cả bản chất một con người, vì sao vua lại được tôn xưng danh hiệu *“Thiên tử”*, có quyền *“thế thiên hành đạo”*? Còn tôi cũng là con người với tất cả bản chất của một con người vì sao lại bị bó buộc phải trung thành tuyệt đối với vua, đến nỗi, *“Quân xử thần tử, thần bất tử bất trung”*?

Vậy, như thế nào mới thật là chính danh? Có thể Khổng, Mặc đưa ra những phẩm cách Vương Đạo thật hợp lý và thật lương thiện, nhưng quá lý tưởng và quá hữu vi nên trong thực tế lịch sử không có bao nhiêu vị vua có thể thực hiện được. Và nếu có thực hiện được thì rất có thể sẽ đem lại một sự ổn định nào đó mà thực chất là gượng ép và không bền.

Nếu con người được sống trong bản chất tự nhiên vô vi của Đạo, thì Đức tự tỏa sáng ở mọi người, mà tôn ti trật tự không cần sắp xếp vẫn được hài hòa. Lão Tử nói:

*“Ngã vô vi nhi dân tự hóa,
Ngã hiếu tịnh nhi dân tự chính”*

*(Ta vô vi mà dân tự hóa,
Ta ư a tịnh mà dân tự chính)*

Tổ Huệ Năng nói: “Hà kỳ tự tánh bốn tự cụ túc” (Chẳng dè tự tánh vốn tự đầy đủ). “Tự tánh” là Đạo, “tự cụ túc” là Đức, vì không kiến tánh, tức không thấy Đạo, nên không thấy Đức, vì không thấy Đức nên mới phải chính danh, đó hẳn là điều bất đắc dĩ.

Phẩm chất quy định dù tốt đến đâu cũng không tự đầy đủ như Đức lớn của Đạo. Đạo là thể tánh, Đức là tướng dụng. Tướng dụng tự nó không tên nhưng tùy sở dụng, tùy sự tướng mà đặt tên. Đã đặt tên thì cứ gọi, nhưng gọi mà đừng lầm danh với thực, hoặc hơn thế nữa là đừng chấp lấy danh mà lại bỏ thực.

Chính danh chẳng khác nào trò đóng tuồng. Lên sân khấu thì phải đóng vai cho đúng kịch bản, nhưng có nhập vai đến đâu cũng đừng quên con người thực của mình.

Chuyện xưa kể rằng, có một anh chàng chuyên đóng vai vua trong một gánh hát. Một hôm đi ngoài đường, đang đói bụng, thấy người bán chè, anh vuốt râu phán: “Khanh hãy mau

dâng lên trầm một chén chè”. Người bán chè tưởng thẳng diên toan bỏ chạy. “Vua” nổi giận quát: “Bay đâu, hãy chém đầu nó cho ta”. Nhưng “nhà vua” chỉ nghe tiếng cười rộ của những người bộ hành đáp lại.

Chính vì cái bệnh say mê đóng tuồng dưới nhãn hiệu chính danh mà bao nhiêu công hầu khanh tướng... chẳng khác nào “*mộng tử túy sinh*”. Cho nên Lão Tử Đạo Đức Kinh mới gióng lên hồi chuông cảnh tỉnh: “*Danh khả danh phi thường danh*” để đánh thức những người đang ngủ quên trong chút hư danh mộng ảo.

Như vậy, theo chúng tôi hiểu, 3 chữ Danh trong câu 1.b đều là danh từ với nghĩa là tên, nhưng ám chỉ ba sự kiện khác nhau. Trong Abhidhamma Phật giáo Nam truyền có phân biệt hai loại tên: Tên để chỉ một khái niệm vật có thực (*vijjamāna nāmapaññatti* = danh khái niệm thực), và tên để chỉ một khái niệm vật không có thực (*avijjamāna nāmapaññatti* = danh khái niệm giả).

Danh chính là tên gọi vật có thực thể và không có thực thể. Chúng ta tạm gọi tên không

thực thể là **tên giả định** và tên có thực thể là **tên chỉ định** để dễ phân biệt:

1) *Tên giả định* là tên mà nội dung muốn ám chỉ không có thật. Nó chỉ nói lên tính chất mà người gọi quy định để áp đặt lên một sự vật.

Ví dụ như: vua, tôi, cha, con, chồng, vợ, anh, em v.v... chỉ có tính chất qui định về mặt tôn ti trật tự và luân lý xã hội để dễ quan hệ tiếp xúc với nhau.

Hoặc như: chủ tịch, thủ tướng, giám đốc, công nhân, kỹ sư, bác sĩ v.v... chỉ có tính chất qui định về mặt địa vị, chức năng để dễ phân chia quyền hạn, nhiệm vụ của mỗi người.

Hoặc như: tôi, anh, nó, chúng tôi, các anh, chúng nó v.v... chỉ có tính chất qui định về mặt xưng hô, đại diện cho nhân vật được nói đến trong quan hệ với nhau.

Hoặc như: Lê Văn A, Nguyễn Thị B, Trương Đình X v.v... được dùng như những ký hiệu để đánh dấu “hồ sơ cá nhân” của mỗi người.

Hoặc như: ổi, xoài, mè, chó, người, vật v.v... có tính chất quy định về mặt giống loại của mỗi sự vật để dễ hệ thống hóa.

Và còn rất nhiều loại tên tương tự, nhưng nói chung là chỉ có tên không có thực. Nếu không thấy được tính chất rỗng không của nó thì rất dễ chấp danh làm thực rồi dựng lên ảo tưởng về ngã và pháp.

Thí dụ, khi nói “tôi là cha”, thì phải hiểu rằng đó hoàn toàn chỉ là một khái niệm giả lập. “Tôi” là tên giả lập, “cha” cũng là tên giả lập. Cả hai đều là hữu danh vô thực.

Mỗi người có thể cùng lúc mang nhiều tên gọi khác nhau: Anh ta tự gọi mình là tôi, nhưng người khác gọi anh ta là mày, nó, em, anh, chú, bác, con, cháu, cha, ông, ông nội, ông ngoại, bác sĩ, giám đốc v.v... và lại còn một tên riêng Nguyễn Văn X nữa. Vậy trong những tên gọi đó tên nào là tên thật của anh? Nếu quả thật anh ta là cha, bất di bất dịch, thì sao lại được gọi là chú, cháu, anh, em... nữa? Đơn giản chỉ vì đó là tên giả định (avijjamāna nāmapaññatti) thì làm sao tìm cho ra được thực thể!

Lão Tử hỏi:

Thỉ chế hữu danh

Danh diệt ký hữu,

Phù diệc tương tri chi

Tri chi khả dĩ bất đãi.

(*Bắt đầu chế định mới có tên, đã có tên rồi, ôi cũng phải biết dừng, biết dừng không lỗi*). Biết dừng tức là không chấp vào cái hư danh giả lập, cho dù đó có là “*chính danh*” đi nữa, thì may ra mới tránh được lỗi lầm tai hại.

2) *Tên chỉ định* là tên gọi cái có thực. Có thực thể đây chỉ có nghĩa là “*có sự kiện hay hiện tượng xảy ra thực*”. Một hiện tượng thực hữu là khi dù nó có được gọi tên hay không thì nó vẫn hiện hữu. Có tên chỉ để gọi thôi chứ không phải chính là thực thể mà nó mang tên. Trong vũ trụ bao la này có những con người, những vật chưa ai biết tới để đặt tên vậy mà chúng vẫn hiện hữu! Ngay cả những ngôi sao thấy được trên bầu trời cũng có đủ chữ nghĩa đâu mà đặt tên cho hết!

Văn học Abhidhamma (A-Tỳ-Đàm) Phật giáo Nam truyền gọi loại tên chỉ định này là danh khái niệm thực (*vijjamāna nāmapaññatti*) để chỉ những hiện tượng có thực thể như:

-*Tứ đại*: đất, nước, gió, lửa (xin đừng hiểu theo nghĩa thường, mà hiểu như yếu tính của mỗi

thành tố trong sự cấu tạo vật chất: *Đất* là tính cứng mềm và thô tế của vật thể, *nước* là tính trơn ướt và liên kết, *lửa* là tính nóng lạnh và thành thực, *gió* là tính chuyển động và linh hoạt). Nếu thiếu một trong bốn yếu tính này không thể cấu tạo thành bất cứ vật thể nào.

- *Ngũ uẩn*: Sắc, thọ, tưởng, hành, thức. *Sắc*: hiện tượng đối xúc trong quan hệ sinh vật lý. *Thọ*: cảm giác tâm sinh lý. *Tưởng*: tri giác tổng biệt tính tướng của đối tượng. *Hành*: phản ứng tâm lý trên đối tượng. *Thức*: nhận biết và thu thập kinh nghiệm.

- 12 xứ: Nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý (sáu nội xứ)

Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp (sáu ngoại xứ)

- 18 giới: 12 xứ + 6 thức trước khi đối xúc giữa 6 nội ngoại xứ.

- 4 *thắng pháp*: tâm, tâm sở, sắc, Niết Bàn.

- 4 *sự thật*: Khổ, tập, diệt, đạo.

Ở đây chúng tôi chỉ nêu ra một số “*tên chỉ định*” tiêu biểu hầu dễ phân biệt với tên giả định mà thôi, chứ không nói nhiều để khỏi bị lạc đề.

Bây giờ chúng tôi xin lấy một ví dụ: khi có ai đó kêu tên chúng ta “Anh X à!” thì thật sự chẳng có ai là “Anh X” cả, vì đó chỉ là tên giả định, nhưng âm thanh phát ra từ miệng người gọi thì có thật (thanh ngoại xứ). Quan năng nghe phản ứng trước âm thanh đó của lỗ tai cũng có thật (nhĩ nội xứ). Chức năng nhận ra âm thanh của lỗ tai cũng có thật (nhĩ thức giới). Cảm giác phát sinh do sự đối xúc giữa âm thanh - nhĩ môn - nhĩ thức, như nghe êm tai hay chói tai cũng có thật (thọ uẩn). Sự phân biệt âm thanh cùng với thuộc tính của nó cũng có thật (tướng uẩn). Phản ứng vui buồn khi nghe âm thanh đó cũng có thật (hành uẩn). Sự nhận thức và thu thập toàn bộ diễn trình tương giao tâm sinh vật lý giữa âm thanh và nhĩ môn cũng có thật (thức uẩn). Cũng xin nhắc lại một lần nữa, từ “có thật” ở đây không có nghĩa là “hằng hữu” mà chỉ là “có hiện tượng xảy ra”, hiện tượng đó phần lớn là sinh diệt vô thường nhưng xảy ra thật sự chứ không hư danh như tên giả định.

Những người kẹt vào “danh giả định” chẳng khác nào nằm mơ mà tưởng thực. Họ có thể hy sinh cái thân mạng đang hiện hữu để đổi lấy chút

hư danh mộng ảo. Cho nên Lão Tử đã đặt ra một câu hỏi để đánh thức họ khỏi giấc mộng hoàng lương:

“Danh dữ thân thực thân?”

名與身孰親

(Danh hư và thân thực cái nào mật thiết hơn? - LTĐĐK ch. 44).

Cho dù cái danh đó là *“chính danh”* đi nữa thì cũng còn quá xa với con người thật (thân) của chính mình.

Còn những người kẹt vào *“danh chỉ định”* mà không thấy cái được chỉ định, thì cũng chẳng khác nào thả mồi bắt bóng, đáy nước mò trăng.

Danh (3) là *“thường danh”* đồng nghĩa với *“vô danh”* hay *“như thị”* (yathātathatā, tathatā) trong Phật học. Đó là cái “tên” trung thực nhất tự biểu hiện qua tánh, tướng, thể, dụng, tác, nhân, quả, duyên, báo, và tính chất toàn diện của mỗi sự vật (pháp). Mọi vật đều tự trình hiện “tên” mình qua đặc tính tự nội (self characteristic) mà Duy Thức học gọi là “nhậm trì tự tánh quỹ sanh vật giải” tức là mỗi pháp giữ đặc tính riêng của mình nhờ đó chúng ta có thể phân biệt được.

Nhiều người khi bắt gặp một vật gì mới lạ họ phải hỏi cho được tên, bằng không thì cũng phải vận dụng toàn bộ ký ức của mình để xem vật đó giống cái gì mà mình đã biết tên biết họ. Hình như họ chỉ quan tâm cái tên đã được mã hóa đó để mau mau đưa vào bộ nhớ chứ không để ý gì đến chính hiện vật đang tự “xung tên” một cách trọn vẹn ngay trước mắt mình. Hai mươi năm sau khi gặp lại vật này họ chỉ cần loay hoay moi cái tên mã hóa ra và nói một cách tự tin “tôi đã biết rồi”, chẳng cần nhìn thấy sau 20 năm vật đó bây giờ biến đổi ra sao!

Vì vậy, Lão Tử khuyên chúng ta không nên coi trọng cái tên, dù là tên giả định hay tên chỉ định, mà chỉ nên chú ý vào tình trạng sơ nguyên, mộc mạc, không tên không tuổi của sự vật vật (*Dĩ vô danh chi phác*) 以無名之樸 - - LTĐĐK ch. 37.

Cái tên không tên này mới không bao giờ thay đổi. Nhưng xin đừng hiểu không thay đổi là vĩnh hằng bất biến mà chỉ có nghĩa là không bị đổi thay theo ý niệm khác nhau của từng tên gọi hay trong ý niệm sai khác của mỗi người. Như yếu tính thực thể (thực tính) đằng sau những tên

gọi, thì không thay đổi so với sự thay đổi liên tục của các ý niệm tên gọi gán ghép vào cho nó. (Xin lưu ý một điều hơi tế nhị là thực tính không thay đổi nhưng hiện tượng mang thực tính đó thì vẫn luôn luôn thay đổi, ngược lại, khái niệm và tên gọi thì có thể thay đổi nhưng nó lại không có thực để biến đổi vô thường).

Ví dụ, cùng một hiện tượng mà khi thì gọi là cha, khi thì gọi là con, khi là anh, khi là em, hoặc chú, bác, ông, thằng v.v... Hiện tượng đó khi chưa được định danh thì có vẻ như mập mờ bất định (*hốt hê hoảng hê*) nhưng bên trong lại hàm chứa tinh thể (*kỳ trung hữu tinh*), bên trong rất thực (*kỳ trung thậm chân*), bên trong đáng tin (*kỳ trung hữu tín*), cho nên cái “*tên không tên*” (thường danh) của nó thì xưa nay không hề suy giảm (*tự cổ cập kim, kỳ danh bất khứ* - 自古及今，其名不去 - LTĐĐK, ch. 21).

Tuy nhiên, có một điều rất nguy hiểm dễ đưa đến nhầm lẫn giữa cái không tên nhưng có khái niệm và cái không tên vượt ngoài khái niệm. Chính vì điều này mà trong văn học Abhidhamma đã phân tích “*cái tên không tên*” một cách rõ ràng

hơn Lão Tử Đạo Đức Kinh nhiều. Có hai cái không tên:

a) *Cái không tên nhưng có khái niệm* gọi là nghĩa khái niệm hay vật khái niệm (attha paññatti), nghĩa là **tướng** chỉ nắm bắt đối tượng qua ý tượng (hình ảnh) hay ý niệm (ý nghĩa) chứ không thâm nhập được bản thể chân như (yathātathatā) hay tự tánh (sabhāva) của pháp. Nói gọn là chỉ thấy tướng không thấy tánh. Hay chỉ thấy ngoại diện mà không thấy toàn diện.

Ngoại diện đại khái gồm có:

- Khái niệm về hình dáng (santhāna) như núi cao, sông dài, đất rộng, mây trắng, nước trong v.v...

- Khái niệm về tổng hợp (samūha) như xe, nhà, làng, bức tranh, pho tượng v.v... phải tập hợp nhiều yếu tố mà thành chứ không thể tự nhiên có.

- Khái niệm về phương hướng (disā) như Đông, Tây, Nam, Bắc, trên, dưới, trong, ngoài v.v...

- Khái niệm về thời gian (kāla) như sáng, trưa, chiều, tối, xuân, hạ, thu, đông v.v...

- Khái niệm về khoảng không (ākāsa) như hư không, lỗ trống, kẽ hở giữa các sắc tứ đại v.v...

- Khái niệm về đề mục thiền (Kasina) như đất, nước, lửa, gió, xanh, vàng, đỏ, trắng v.v...

- Khái niệm về thiền tướng (nimitta) như những hình ảnh thô tướng, tợ tướng, quang tướng v.v... trong thiền định.

b) *Cái không tên không khái niệm* tạm gọi là chân đế hay đệ nhất nghĩa đế (paramattha sacca), chính cái thực tánh này Lão Tử cũng nói không có tên nhưng tạm gọi là Đạo (*Ngô bất tri kỳ danh, tự chi viết Đạo*). Đó là thế giới bản nguyên, tự nhiên, của thiên địa vạn vật mà Đạo Phật gọi là pháp tự tánh (paramattha dhammā).

Trong danh chỉ định nếu ta bỏ cái danh đi mà chỉ thấy cái được chỉ định thì có hai trường hợp:

- Trong trường hợp thấy bằng tướng tri (sanjānāti) hay thức tri (vijānāti) chỉ thấy được vật khái niệm hay nghĩa khái niệm mà thôi (thấy ngoại diện và phiến diện)

- Trường hợp thấy bằng tuệ tri (pañānāti) thì mới thấy được thế giới đệ nhất nghĩa đế hay bản nguyên chân thực của Đạo (thấy toàn diện)

Cũng theo văn học Abhidhamma, có 4 tiến trình ý thức tiếp trợ ngay sau một trong năm tiến trình tâm qua ngũ môn để nhận thức đối tượng. Đây là quá trình khái niệm hóa đối tượng mà tưởng đóng vai trò then chốt.

Mỗi tiến trình khởi đầu bởi ý môn hướng tâm (manodvāravajjana) tiếp nhận đối tượng pháp trần. Pháp trần này là hình ảnh thu được từ đối tượng ngoại trần qua năm thức giác quan vừa mới diễn ra trước đó. Bốn tiến trình ý thức tiếp trợ diễn biến trình tự như sau:

- *Giai đoạn 1:* Tiến trình phân biệt tính đặc thù từng phần của đối tượng vừa được tiếp nhận lần đầu tiên qua ý môn tiếp sau tiến trình ngũ môn. Đó là *tiến trình phân tích* (atītaggahana).

- *Giai đoạn 2:* Tiến trình liên kết các phần đã phân biệt được thành một đặc tính tổng thể của đối tượng. Đó là *tiến trình tổng hợp* (samūhaggahana). Ví dụ đặc tính sắc, thanh, hương, vị... hoặc đất, nước, lửa, gió v.v...

- *Giai đoạn 3:* Sau khi nhận được đặc tính tổng thể, ý bắt đầu hình thành tổng tướng của đối

tượng và vật khái niệm (attha paññatti) xuất hiện, tướng khái niệm này thường không đầy đủ có thể do sự nắm bắt hời hợt, thiếu chú ý, hoặc đối tượng không đủ mạnh để thu hút sự chú ý, nhưng cho dù có quan sát kỹ thì vật khái niệm bao giờ cũng phiến diện. Tướng có thể bổ sung ký ức hoặc tướng tượng của mình vào để đưa ra một hình ảnh (tướng) tương đối có thể kết luận được là vật gì.

Phần lớn giai đoạn này đối tượng bị bóp méo thành một tướng chủ quan khác xa với thực tướng của đối tượng. Chẳng hạn thấy sợi **giây** thành con rắn, nghe tiếng pháo tướng tiếng bom.

Đối tượng của ba giai đoạn trên đều là thực tánh pháp (đạo thường, danh thường).

- *Giai đoạn 4*: Sau khi kết luận đó là vật gì thì trong trường hợp đã biết vật đó rồi lập tức hồi tưởng cung cấp tên gọi của vật đó. Trong trường hợp đối tượng là vật lạ thì giai đoạn 3 sẽ lặp đi lặp lại nhiều lần để cung cấp thông tin rõ hơn cho giai đoạn 4 có thời gian đặt tên cho đối tượng. Quá trình này gọi là danh khái niệm (nāma **pattatti**). Ngay cả trường hợp vật chưa biết cũng vẫn bị ký ức xen vào. Ví dụ như thấy cái hoa

giống đuôi chồn liền đặt là hoa đuôi chồn chẳng hạn. Giai đoạn này cũng được Mã Minh (Ásvaghoṣa) gọi là “*kế danh tự tướng*”.

Nếu tên gọi ở giai đoạn này chỉ định được thực thể thì gọi là danh khái niệm thực (vijjamāna paññatti). Nếu tên gọi đó chỉ là giả định không có thực thể thì gọi là danh khái niệm giả (avijjamāna paññatti), như chúng tôi đã trình bày ở trên.

Trong trường hợp tai nghe một tên gọi thì giai đoạn 4 đến trước giai đoạn 3, vì nghe tên trước mới thấy tướng sau. Ví dụ nghe tên trái ổi trước mới tưởng ra hình trái ổi sau.

Như vậy, chúng ta có thể đưa ra một bảng so sánh trình tự thoái hóa trong nhận thức về Đạo với Chân Đế như sau:

Đệ nhất nghĩa đế	Đạo vô danh
↓	↓
Vật khái niệm	Thường danh (3)
↓	↓
Danh khái niệm thực	Chỉ định danh (2)
↓	↓
Danh khái niệm giả	Giả định danh (1)

Từ những lý giải trên, chúng tôi xin dịch câu “*Danh (1) khả danh (2) phi thường danh (3)*” như sau:

“Giả danh (1) mà có thể cho là thực danh (2) thì đâu phải là thường danh (3)”

Hoặc nếu áp dụng cho thuyết chính danh thì:

“Thuyết chính danh (1) mà có thể cho là thực danh (2) thì không phải là thường danh (3)”.

Hoặc nói theo Đạo Phật thì kinh điển giống như ngón tay chỉ mặt trăng, say mê kinh điển thì chỉ thấy ngôn pháp chứ không thấy được chân pháp, cũng như ham nhìn ngón tay thì bao giờ mới thấy được mặt trăng? Vậy chúng ta có thể nói:

“Ngón tay chỉ mặt trăng (1) mà có thể cho là mặt trăng (2) thì không phải là mặt trăng thật (3)”

B/ Trong đoạn II, câu a và b, đều có hai cách chấm câu khác nhau:

- Theo Vương Bật thì vô danh và hữu danh xem như từ kép, cho nên có thể viết:

II.a- Vô danh, thiên địa chi thủ.

II.b- Hữu danh, vạn vật chi mẫu.

Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh của cụ Nguyễn Duy Cần, John C. H. Wu lấy theo bản của Vương Bật. Bản của Gia-Fu-Feng và Jane English lấy theo bản cổ không có chấm câu, nhưng khi dịch cũng theo bản của Vương Bật.

Theo Tư Mã Quang, Vương An Thạch, Tô Thức, Lương Khải Siêu thì vô và hữu đứng riêng, còn chữ danh là động từ, vậy có thể viết:

II.a- Vô, danh thiên địa chi thủ,

II.b- Hữu, danh vạn vật chi mẫu.

Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh của cụ Nguyễn Hiến Lê, tiểu luận của cụ Ngô Tất Tố về Lão Tử, chấm câu theo cách sau. Còn bản của cụ Nghiêm Toàn dùng cả hai cách. Chúng tôi cũng đồng ý theo cách chấm câu thứ hai vì thấy hữu lý hơn.

Về mặt dịch thuật thì tùy theo cách đọc ngắt khoảng khác nhau nên cũng có hai cách dịch khác nhau:

1) Theo bản của Vương Bật:

- Cụ Nguyễn Duy Cần dịch: *“không tên, là gốc của trời đất, có tên, là mẹ của vạn vật.”*

- Cụ Nghiêm Toàn dịch: *“không tên là trước trời đất, có tên là mẹ muôn vật.”*

- John C. H. Wu dịch: *“As the Origin of heaven-and-earth it is nameless; as The Mother of all things, it is the nameable.”*

- Gia-Fu-Feng và Jane English dịch: *“The nameless is the beginning of heaven and earth. The named is the mother of ten thousand things.”*

2) Theo bản dịch của Tư Mã Quang, Vương An Thạch v.v...

- Cụ Nghiêm Toàn dịch: *“không, gọi là cái trước trời đất; có, gọi là mẹ muôn loài.”*

- Cụ Nguyễn Hiến Lê dịch: *“không, là gọi cái bản thủy của trời đất; Có, là gọi mẹ sinh ra muôn vật.”*

- Cụ Ngô Tất Tố tuy không trực tiếp dịch nhưng cũng lý giải theo nghĩa vô và hữu chứ không theo nghĩa vô danh, hữu danh của Vương Bật.

Chính Vương Bật chú giải về vô danh, hữu danh trong 3 câu II.a và II.b như sau: *“Phàm cái gì*

có đều bắt nguồn từ không, cho nên lúc không hình, không tên tức là nguồn gốc của vạn vật, đến lúc có hình có tên tức trưởng dưỡng nó, định trị nó là mẹ nó vậy.” (Phàm hữu giai thí ư vô, cố mạc hình vô danh chi thời tắc vi vạn vật chi thí, cập kỳ hữu hình hữu danh chi thời tắc trưởng chi dục chi đình chi độc chi vi kỳ mẫu dã).

Như thế, tuy nói vô danh, hữu danh nhưng Vương Bật cũng vẫn cho là bắt nguồn từ vô và hữu. Y như *atthapaññatti* và *nāmapaññatti* đều xuất phát từ *paramattha*, như chúng tôi đã trình bày trong câu *“danh khả danh phi thường danh”* vậy.

Do đó, chúng tôi nghĩ rằng chấm câu và dịch theo cách thứ hai đúng hơn, vì nó sẽ phù hợp và nhất quán với toàn chương, nhất là đoạn III và IV kể đó. Nhưng nói vô danh, hữu danh cũng không phải hoàn toàn vô lý, chỉ không lột được hết ý mà thôi.

Từ *vô* và *hữu* được chính Lão Tử nhắc đi nhắc lại nhiều lần trong Đạo Đức Kinh. Nhưng ở mỗi nơi có thể có một nghĩa khác nhau.

1) *Vô* và *hữu* theo nghĩa khoảng không và vật thể: trong sự cấu tạo của vật chất luôn luôn phải có hai yếu tố này mới thành hình được. Dù

là một đơn vị nhỏ nhất như nguyên tử thì cũng phải có các dương điện tử, âm điện tử, trung hòa tử v.v... hay nói cách khác là có những hạt và khoảng không giữa những hạt giúp cho những hạt điện tử này có thể lưu chuyển được. Vật chất được hiểu theo nghĩa sóng hay lượng tử thì cũng đều như vậy.

Trong Phật giáo và triết học Ấn Độ cũng nói rằng thành phần cấu tạo vật chất tối thiểu phải có 5 yếu tố: đất, nước, lửa, gió và khoảng không. Văn **họcAbhidhamma** gọi khoảng không này là giới hạn sắc (pariccheda rūpa) tức là hư không giới (ākāśadhātu). Nếu thiếu yếu tố giới hạn này thì mọi vật trên đời sẽ dính liền nhau thành một khối liền lĩ. Cho nên nhờ có yếu tố “vô” này mà chúng ta mới có thể phân biệt được những cái “hữu”. Và chính cái “vô” này lại trở thành cái dụng của cái hữu. Lão Tử nói: *“Ba mươi chầm chung một bầu, ngay chỗ không, có dụng của xe. Nhồi đất để làm chén, ngay chỗ không, có dụng của chén. Đục cửa ngõ để làm nhà, ngay chỗ không, có dụng của nhà. Cho nên, có là để làm lợi, không là để làm dụng.”* (Tam thập phúc, cộng nhất cốc, đương kỳ vô, hữu xa chi dụng. Duyên thực dĩ vi khí, đương kỳ vô hữu

khí chi dụng. Tạc hộ dũ dĩ vi thất, đương kỳ vô, hữu thất chi dụng. Cổ, hữu chi dĩ vi lợi, vô chi dĩ vi dụng.

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。

埴埴以為器，當其無，有失之用。

鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。

故有之以為利，無之以為用。 - LTĐĐK ch. 11.)

Như vậy vật thể và khoảng không hòa hợp với nhau để tạo thành muôn loài vạn vật trên đời.

2) Vô và hữu hiểu theo nghĩa sinh diệt: Bất kỳ một vật gì hiện hữu, có hiện tượng, có sự tương, có tương dụng đều gọi là hữu. Nhưng không có vật gì tự hữu mà không do nhiều yếu tố tạo thành. Khi các yếu tố hợp thì sinh, khi các yếu tố tan thì diệt. Như vậy từ vô (chưa có vật đó) sinh ra hữu (vật đó xuất hiện), rồi từ hữu lại trở về vô (vật đó hoại diệt).

Ví dụ, trứng bướm tự hoại để thành sâu, sâu hoại để thành nhộng, nhộng hoại để thành bướm v.v...

Lão Tử nói: “Muôn vật trên đời sinh ra từ có, có sinh từ không” (Thiên hạ vạn vật sinh ư hữu, hữu sinh ư vô 天下萬物生於有，有生於無

- LTĐĐK, ch. 40).

Trong kinh Tăng Nhất A-Hàm cũng viết:

“Pháp pháp tương loạn,

Pháp pháp tự tức,

Pháp năng sinh pháp,

Pháp năng diệt pháp,

Nhất thiết sở hữu,

Giai quy ư không.”

(Pháp với pháp cùng loạn, pháp với pháp tự dứt, pháp có thể sinh pháp, pháp có thể diệt pháp, mọi cái có đều trở về không).

Hoặc kinh Majjhima Nikāya nói:

“Cái này có cái kia có,

Cái này sinh, cái kia sinh,

Cái này không cái kia không,

Cái này diệt, cái kia diệt”

(Imasmim sati idaṃ hoti

Imass’ upādā idaṃ uppajjati

Imasmin asati idaṃ na hoti,

Imassa nirodhā idaṃ nirujjati)

Vạn Hạnh Thiền sư cũng nói: *“Thân như ánh chớp có rồi không”* (Thân như điện ảnh hữu hoàn vô) và đó chính là khía cạnh sinh diệt mà Lão Tử muốn nói về tính chất hữu vô của thiên địa vạn vật.

3) Vô và hữu theo nghĩa bản thể và hiện tượng: Vì thiên địa vạn vật do nhiều thành tố hợp lại mà hiện hữu nên không có vật nào có tự thể. Vậy bản thể của tất cả hiện tượng là không, hay nói một cách khác, bản thể của hữu là vô. Tuy nhiên chính nhờ cái vô đó mà cái hữu mới biến hóa vô cùng.

Lão Tử nói: *“Khoảng không của trời đất giống như ống bể trống không mà bất tận, càng động thì càng ra”* (Thiên địa chi gian, kỳ do thác thục hồ! Hư nhi bất khuất, động nhi dĩ xuất 天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出 - LTĐĐK ch. 5).

Trung Quán Luận của Long Thọ cũng viết: *“Ta nói pháp do nhân duyên sinh tức là không”* (Nhân duyên sở sinh pháp, ngã thuyết thị không). Khi Phật giáo nói: *“Nhất thiết pháp không”* (Sabbe dhammā suññat’ ti) tức là nói bản

thể của hữu là vô và hiện tượng của vô là hữu vậy.

4) Vô và hữu theo nghĩa thể và dụng: Thể tánh của thiên địa vạn vật là Đạo và tướng dụng của Đạo là Đức. Đạo chính là vô, Đức chính là hữu. Vô thì trống không mà hữu thì dùng hoài không hết (*dụng chi bất cần*) 用之不勤 - LTĐĐK, ch, 6.

Lão Tử nói: “Đạo trống không mà dùng mãi không đầy.” (*Đạo xung nhi dụng chi hoặc bất doanh*) 道冲，而用之或不盈 - LTĐĐK, ch 4.

5) Vô và hữu theo nghĩa hai đối cực tương sinh: từ Đạo cho đến thiên địa vạn vật luôn luôn là một “*nhất nguyên lưỡng tính*”, trong đó hai yếu tố đối nghịch tuy có vẻ tương khắc nhưng lại tương sinh, tương nhiếp, tương dung, tương tác để tự tồn và phát triển.

Lão Tử nói: “Đạo sinh một, một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh vạn vật. Vạn vật cộng âm mà bằng dương, đối nghịch để hòa hợp” (*Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật. Vạn vật phụ âm nhi bảo dương, xung khí dĩ vi hòa*

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和

- LTĐĐK, ch. 42).

Nói một cách dễ hiểu hơn thì Đạo chính là cái một trong đó có hai đối cực. Hai đối cực lại hòa hợp thành một (*Hỗn chi vi nhất*) 混之為一 - LTĐĐK Ch.14) để thành cái thứ ba, cứ thế mà dường như tồn sinh mãi mãi (*Miên miên nhược tồn* 縣縣若存 - LTĐĐK Ch.6).

Hai đối cực tương sinh đó là đẹp và xấu, thiện và ác, khó và dễ, dài và ngắn, cao và thấp, âm và thanh, sau và trước, trắng và đen, âm và dương, vô và hữu, v.v...

Cho nên Lão Tử nói: “Có và không cùng sinh, dễ và khó cùng thành...” (*Hữu vô tương sinh, nan dị tương thành...* 有無相生, 難易相成) - LTĐĐK, ch. 2, để diễn tả sự sinh hóa của thiên địa vạn vật trong luật “nhất nguyên lưỡng tính” của Đạo.

6) Vô và hữu hiểu theo nghĩa vô vi và hữu vi: vô vi là thế giới tự tánh bản nguyên, thiên nhiên, chất phác. Hữu vi là thế giới chủ quan ước định,

theo tư kiến tư dục của con người, thế giới mà Duy Thức học gọi là “*Tam giới duy tâm vạn pháp duy thức*”, tức là do tâm người biến hiện chứ không phải là thế giới thực tánh hay bản nguyên của Đạo.

Theo thiển ý của chúng tôi, thì Lão Tử không phải là một triết gia để đưa ra một vũ trụ quan hay nhân sinh quan riêng của mình, cũng không phải là một chính trị gia để đưa ra học thuyết “*vô vi nhi trị*” để an bang tế thế, như phần lớn các nhà luận giải Lão Tử Đạo Đức Kinh thường nghĩ. Lão Tử chỉ thuần túy là một nhà đạo học, đưa ra những nguyên tắc sống đạo mà chính ông đã thâm chứng, chiêm quan và thể nghiệm trong suốt đời mình.

Có thể ông đưa ra một vài nhận xét về nhân sinh quan, vũ trụ quan hay quan điểm chính trị, chỉ để phê phán sai lầm của triết học và chính trị thời Xuân Thu Chiến Quốc mà thôi. Nhưng về sau nhiều người đã triển khai bằng cách ngụy tạo một số chương để củng cố quan điểm mà họ tâm đắc. Những thêm thắt này dù hữu ý hay vô tình đã đánh lạc hướng tư tưởng đạo học mà Lão Tử muốn giới thiệu với chúng ta.

Về phương diện ngoại giới, như chúng tôi đã trình bày trong phần B (danh và thực), vô vi không phải là trạng thái bất động của nọa tính (tính ù lì bất động). Vô vi cũng không phải là bản thể, hiểu theo nghĩa bản thể luận của triết học Phương Tây, đối nghịch với hiện tượng. Bởi vì hiện tượng tuy chuyển biến không ngừng mà vẫn vô vi. Vô vi là nguyên trạng của thế giới thiên nhiên sinh động, là tánh - tướng - thể - dụng chân thực của Đạo, tức của thiên địa vạn vật, khi chưa bị bóp méo bởi tư kiến, tư dục của con người.

Ngược lại với vô vi ngoại giới là hữu vi ngoại giới, tức là thế giới đã bị nhìn qua lăng kính của lý trí, tình cảm, tư tưởng, quan niệm và danh ngôn mà con người áp đặt. Ví dụ, khi thấy sợi dây là con rắn thì sợi dây là vô vi còn con rắn là hữu vi.

Về phương diện nội giới, vô vi là tâm bản lai thanh tịnh, lúc chưa khởi sinh vọng động mà thiên gọi là “mặt mũi lúc chưa sinh”, là tâm thái “tuyệt học vô ưu” 絕學無憂 (dứt học chẳng lo - LTĐĐK, ch. 20, hay “tuyệt thánh khí trí... tuyệt nhân khí nghĩa... tuyệt xảo khí lợi” 絕聖棄智... 絕仁棄義... 絕巧棄利 và cuối cùng vô vi

chính là “*kiến tố, bảo phác, thiếu tư, quả dục*”
見素，抱樸，少私，寡欲 (dứt bỏ thánh
trí... dứt bỏ nhân nghĩa... dứt bỏ xảo lợi. Thấy
nguyên sơ, giữ mộc mạc, ít riêng tư, ít ham muốn -
LTĐĐK ch. 19).

Còn *hữu vi nội giới* là tâm thái đầy ấp ý
niệm, ý tượng, tư tưởng, kiến thức, quan niệm,
tình cảm, lý trí...

Hiện tượng hữu vi là một hiện tượng không
thể chối cãi được trong thế giới loài người. Nó
hầu như chi phối mọi sinh hoạt của con người;
nên Đạo Phật cũng chấp nhận nó như một chân
lý thế gian, gọi là *tục đế* (sammuti sacca), và hơn
phân nửa giáo lý Đạo Phật thiết lập trên thế giới
khái niệm của tục đế này. Bồ thí, trì giới, thiền
định, tinh tấn, nhẫn nhục, từ, bi, hỷ, xả, v.v... phần
lớn đặt nền tảng trên tục đế. Chỉ có trí tuệ
mới thấy ra được thế giới *đệ nhất nghĩa đế*
(paramattha sacca) mà thôi. Cho nên tục đế cũng
có mặt tốt, mặt đúng của nó. Chỉ khi nào con
người đẩy thế giới khái niệm đi quá xa mới trở
nên hỗn loạn trong điên đảo mộng tưởng. Và đó
chính là hữu vi ở cuối bờ vực thẳm.

Chính lúc đó Lão Tử mới khuyên chúng ta nên trở về gốc bằng cách dẹp bỏ tất cả danh ngôn, sự tướng, để quay về với thể giới bản nguyên, vô vi, vô vật (*phục quy ư vô vật 復歸於無物*) - LTĐĐK, ch. 14. Vô vật hay vô tượng ở đây không có nghĩa là không có gì, mà là vật gì cũng “*thẳng thẳng bất khả danh*” (*mãi mãi không thể gọi tên*). Như vậy cần phải lấy cái “vô” nguyên sơ chân thực để mà trị cái “hữu” phù phiếm chủ quan, Như Lão Tử nói: “*chấp cổ chi Đạo dĩ ngự kim chi hữu*” 執古之道，以御今之有 - LTĐĐK ch. 14.

Cho nên ai có thể biết được cái gốc chính là người nắm được giếng mối của Đạo vậy “*Năng tri cổ thi thị vị Đạo kỷ*” 能知古始，是謂道紀 - LTĐĐK, ch. 14.

Nhân nhắc đến chữ thi trong “*năng tri cổ thi*” chúng tôi xin trở lại chữ thi và mẫu trong hai câu:

II.a- Vô, danh thiên địa chi thi;

II.b- Hữu, danh vạn vật chi mẫu.

Chữ *thỉ* và chữ *mẫu* có khi Lão Tử dùng với nghĩa giống nhau. Chẳng hạn trong chương 25 Lão Tử nói:

“Hữu vật hỗn thành

Tiên thiên địa sinh,

...

Khả dĩ vi thiên hạ mẫu,

Ngô bất tri kỳ danh,

Tự chi viết Đạo”

有物混成

先天地生，

...

可以為天下母，

吾不知其名，

字之曰道。

Chữ *mẫu* này rõ ràng là đồng nghĩa với chữ *thỉ* trong câu II.a. Và trong chương 52 Lão Tử nói:

“Thiên hạ hữu thử,

Dĩ vi thiên hạ mẫu”.

天下有始，
以爲天下母。

Thì chữ *thỉ* và *mẫu* cũng được dùng đồng nghĩa. Nhưng trong câu II.a và II.b thì hai chữ này không những có nghĩa khác mà còn hầu như phản nghĩa với nhau nữa.

Thỉ là gốc của thiên địa. Thiên địa có tính tổng thể và đồng nhất, cho nên có *hướng hội tụ về gốc*. Còn *mẫu* là mẹ sinh vạn vật. Vạn vật có tính chia biệt và đa thù, cho nên có *hướng phân tán ra ngọn*.

Về phương diện Đạo học, *thỉ* không có nghĩa là nguồn gốc của trời đất, như kiểu vũ trụ luận của triết học, hoặc giả thuyết Big Bang của khoa học, để giải thích sự hình thành vũ trụ; và *mẫu* cũng không phải là một đấng tạo hóa sinh ra muôn loài vạn vật theo kiểu Thượng Đế hoặc Phạm Thiên.

Lão Tử cũng không có ý giải thích *thỉ* và *mẫu* theo nghĩa thái cực trong Dịch Lý kiểu Chu Hy “*Dịch hữu thái cực thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái*” rồi từ đó sinh ra muôn loài vạn vật.

Nhiều người thấy Đạo có hữu vô nên nghĩ đến lưỡng nghi, rồi kết luận Đạo là Thái Cực. Hơn nữa, Lão Tử nói: *“Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật”* nên lại càng đinh ninh rằng Lão Tử đã giải thích Đạo theo chiều hướng Dịch Lý.

Nếu Dịch học đã đạt đến *“tuyệt học vô ưu”* như Lão Tử, thì chúng tôi nghĩ ông đã *“vô vi giả, vô tư giả, tịch nhiên bất động cảm nhi toại thông thiên địa chi cố”* (Dịch là vô vi, vô tư, an nhiên, lặng lẽ mà cảm thông thiên địa vạn vật) như Hệ từ 10 trong Chu Dịch mô tả, chứ không nói *“Đạo sinh nhất... tam sinh vạn vật”* một cách quá tầm thường như vậy.

Nhưng ở đây, Lão Tử chỉ muốn nói về mặt Đạo học hay Tâm học, trong đó Đạo chính là bản tâm, ở đó hễ *“nhất niệm khởi thiện ác dữ phân”*, cho nên khi cho thiện là thiện thì đã hàm ý so đo với bất thiện rồi (*tri thiện chi vi thiện tư bất thiện dĩ* 知善之為善，斯不善已 - LTĐĐK, ch. 2).

Khi nơi bản tâm đã khởi lên một niệm thì *“hốt hể hoảng hể kỳ trung hữu tượng”* (惚兮恍兮，其中有象) mập mờ xao động bên

trong có hình) - LTĐĐK, ch. 21. Mà khi “*tại thiên thành tượng*” thì “*tại địa thành hình*”. Hay nói theo Abhidhamma, khi tướng (saññā) khởi lên, nếu không có trí tuệ hỗ trợ thì thực tánh (paramattha) sớm muộn gì cũng sẽ trở thành vật khái niệm (atthapaññatti), và khi vật khái niệm đã hiện khởi thì chắc chắn danh khái niệm (nāma paññatti) sẽ theo sau, rồi từ đó sinh ra mọi chuyện tốt xấu, đúng sai trên đời.

Cho nên *hữu* và *vô* là hai chiều của tâm thức: chiều “*sinh sinh hóa hóa*” và chiều “*thối tàng ư mật*” của cùng một thực thể, đó là Đạo. *Hữu* chính là “*phản giả Đạo chi động*” của vô 反者道之動 (xem Lão Tử Đạo Đức Kinh, chương 40). Cũng như *chân không* và *diệu hữu* là hai mặt của pháp, tùy theo cách nhìn chứ không phải hai mặt cách biệt. *Hữu* và *vô* tương dung chứ không biệt lập, cũng như “*nhất đa tương dung*” hay “*ẩn hiển câu thành*” của Thiền sư Trí Nghiễm vậy. Nói như Thiền sư Đạo Hạnh thì dễ hiểu hơn:

*“Có thì có tự mây may,
Không thì cả thế gian này cũng không.”
(Tác hữu trần sa hữu,
Vi không nhất thiết không)*

Vì tùy theo cách dụng tâm mà “*tùy duyên bất biến*”, hay “*bất biến tùy duyên*” chứ không để kẹt vào vô hay hữu. Kẹt vào vô thì “*trầm không trệ tịch*”, kẹt vào hữu thì “*sinh tử luân hồi*”. Cho nên thái độ của thiền rất giống với tinh thần Lão Tử ở chỗ “*sự lai nhi tâm thỉ hiện, sự khứ nhi tâm tùy không*” (việc đến thì tâm ứng khởi, việc đi thì tâm trống rỗng).

Lão Tử khuyên chúng ta khi đi vào thế giới tương dụng của hữu thì đừng để kẹt vào hữu. Ông nói:

“*Thiện hành vô triệt tích,
thiện ngôn vô hà trích*”

善行無轍迹；

善言無瑕謫。

(Khéo đi không lưu dấu, khéo nói chẳng để lời) - LTĐĐK, ch. 27. Và khi “*phục quy ư vô vật*” thì cũng đừng để vướng vào vô. Ông nói “*Đạo thường vô vi nhi vô bất vi*” (Đạo thường vô vi nhưng không gì không làm).

Từ lý giải trên, chúng tôi dịch câu II.a và II.b theo cách thứ hai của các nhà chú thích Lão Tử Đạo Đức Kinh như sau:

II.a- Không, tên gọi gốc của trời đất,

II.b- Có, tên gọi mẹ của muôn loài.

C/ Đoạn III câu a và b đều có hai cách chấm câu:

- Theo Vương Bật thì *vô dục* và *hữu dục* xem như từ kép cho nên ông viết:

IIIa- Cố, thường *vô dục* dĩ quan kỳ diệu.

IIIb- Cố thường *hữu dục* dĩ quan kỳ kiếu.

Cụ Nguyễn Duy Cần chấm câu theo Vương Bật. John C. H. Wu cũng vậy, nhưng lại dịch theo bản Tư Mã Quang, Gia Fu-Feng và Jane English không chấm câu nhưng dịch theo bản của Vương Bật.

- Theo Tư Mã Quang, Lương Khải Siêu v.v... thì *thường vô* và *thường hữu* xem như từ kép, và *dục* được xem là động từ, cho nên viết như sau:

IIIa- Cố, *thường vô*, *dục* dĩ quan kỳ diệu.

IIIb- Cố, *thường hữu*, *dục* dĩ quan kỳ kiếu.

Bản Lão Tử Đạo Đức Kinh của cụ Nguyễn Hiến Lê, tiểu luận của cụ Ngô Tất Tố chấm câu theo cách thứ hai. Cụ Nghiêm Toàn dùng cả hai cách. Chúng tôi cũng theo cách thứ hai này.

Về mặt dịch thuật thì cũng có hai cách khác nhau tùy theo trường phái chấm câu:

1) Theo bản của Vương Bật:

- Cự Nguyễn Duy Cần dịch: *“Bởi vậy, thường không tư dục mới nhận được chỗ huyền diệu của Đạo; thường bị tư dục, nên chỉ thấy chỗ chia lìa của đạo”.*

- Cự Nghiêm Toàn dịch: *“Cho nên, thường không cảm động để xem cái biến hóa nhiệm mầu không chừng của nó; thường có cảm động để xem chỗ đi tới cùng, tinh tế cực điểm của nó”.*

- Gia-Fu-Feng và Jane English dịch: *“Ever desireless, one can see the mystery; ever desiring, one can see the manifestations”.*

2) Theo bản của Tư Mã Quang:

- Cự Nghiêm Toàn dịch: *“Cho nên thường “không”, muốn lấy cái “không” để xem mọi biến hóa không chừng của nó; thường “có” muốn lấy cái “có” để xem chỗ đi tới cùng, tinh tế cực điểm của nó”.*

- Cự Nguyễn Hiến Lê dịch: *“Cho nên, tự thường đặt vào chỗ “không” là để xét cái thể vi*

diệu của nó (Đạo); tự thường đặt vào chỗ “có” là để xem xét cái (dụng) vô biên của nó.”

- John C. H. Wu dịch: “So, as ever hidden, we should look at its inner essence; as always manifest, we should look at its outer aspects”.

- Cự Ngô Tất Tố không dịch trực tiếp nhưng chú thích nghĩa theo nhóm thứ hai.

Chúng tôi cũng thấy rằng hiểu theo nghĩa *thường vô, thường hữu* đúng hơn là *thường vô dụng* và *thường hữu dụng*, bởi vì nói: “*thường vô dụng, dĩ quan kỳ diệu*” thì may ra có thể chấp nhận được. Lão Tử chủ trương “*quả dụng*” và đôi khi còn nói là phải “*vô dụng*” nữa thì thiên hạ mới ổn định (*phù, diệc tương vô dụng* 夫，亦將無欲 - LTĐĐK, ch. 37). Vậy không thể “*thường hữu dụng*” mà lại có thể thấy chỗ chi li vi tế được. Khi một niệm dụng khởi lên thôi là thế giới đều không còn là thực tánh, thực tướng được nữa, vậy làm sao mà “*thường hữu dụng*” lại có thể thấy chỗ tinh vi, tế xảo của cõi biến dịch vô cùng? Hơn nữa, chữ “*quan*” có nghĩa là xem xét kỹ lưỡng rõ ràng, nên đó không phải là sở trường của “*thường hữu dụng*” được. Do đó dịch theo nghĩa *thường vô, thường hữu* vừa hợp lý vừa nhất quán với toàn chương.

Chúng tôi đã trình bày một số định nghĩa hai chữ *vô* và *hữu* được dùng trong Lão Tử Đạo Đức Kinh, nhưng thực ra chỉ có một số nghĩa có thể áp dụng cho chữ *vô* và *hữu* trong chương I mà thôi. Sau đây chúng tôi xin liệt kê một số nghĩa đối chiếu giữa *vô* và *hữu*, diệu và kiếu phù hợp với chương này:

VÔ (Diệu)

Đạo
Tánh
Thể
Nhất
Ẩn
Chân không
Paramattha
Vô vi
Diệu
Chân đế
Thực
Viên thành thật
Thỉ
...

HỮU (Kiếu)

Đức
Tướng
Dụng
Đa
Hiển
Diệu hữu
Paññatti
Hữu vi
Kiếu
Tục đế
Danh
Y tha khởi
Mẫu
...

Hầu như toàn bộ nghĩa của chữ “Vô” đều không tốt không xấu. Nhưng “hữu” thì có nghĩa vừa tốt, vừa xấu, như *paññatti*, tục đế, hữu vi, danh, tướng, dụng v.v... nếu đúng thì tốt, ngược lại thì xấu. Ví dụ, ngôn ngữ, khái niệm... nếu được khéo dùng thì rất lợi ích nhưng sử dụng sai thì rất tai hại.

Như vậy thế giới “*diệu*” của “vô” là thế giới hoàn hảo, nhiệm màu và tinh nguyên, còn thế giới “*kiểu*” của hữu là thế giới sai biệt, chi li và vàng thau lẫn lộn. Cho nên chúng ta không lấy làm lạ khi Lão Tử thường khuyên trở về “vô” như là nguồn cội tổ tông của mỗi người. Những thành ngữ như *quy căn, phục mạng, phục quy ư phác, ư anh nhi, ư vô vật, năng tri cổ thi, viễn viết phản* v.v... đều là ám chỉ sự trở về với Đạo, mà ở đây có nghĩa là bản tâm hay tự tánh thanh tịnh, chứ không phải là trở về chỗ nguồn gốc đầu tiên của vũ trụ như nhiều người thường nghĩ.

Tuy nhiên, trở về gốc không phải là từ bỏ ngọn ngành, hay trở về thể tánh không phải là không cần tướng dụng. Trở về gốc chính là để tướng dụng được chu toàn (đại dụng), ngọn ngành được phong phú, bởi vì tướng dụng chủ

quan bao giờ cũng hạn hẹp, bất toàn. Hơn nữa, mất gốc hay không thấy tự tánh hẳn là sẽ rơi vào con đường lầm lạc mà tướng dụng sa lầy. Lão Tử nói: “Cho nên thánh nhân giữ cái một để làm mẫu mực cho thiên hạ” (*Thị dĩ thánh nhân bảo nhất, vi thiên hạ thức* 是以聖人抱一為天下式 - LTĐĐK, ch. 22).

Mặt khác, đi vào thế giới tướng dụng, không những đừng để mất thể tánh, mà còn phải tránh bất cứ cái gì thái quá (*khứ thậm, khứ xa, khứ thái*) 去甚, 去奢, 去太 - LTĐĐK, ch. 24.

Chính vì vậy mà Lão Tử dùng chữ “*thường*” để mô tả cái thực, xác định rằng vô và hữu phải thực mới có thể là hai phương diện của Đạo được. Nếu “*vô*” và “*hữu*” mà “*phi thường*” thì không thể là “*diệu*” và “*kiếu*” mà Lão Tử dùng đây hoàn toàn có nghĩa tốt mà thôi.

Tóm lại, câu III.a và III.b không thể hiểu theo nghĩa “*thường vô dụng*” và “*thường hữu dụng*” được, vì không những không phù hợp với nghĩa vô và hữu, mà còn không phù hợp với nghĩa vô danh, hữu danh, theo trường phái Vương Bật, của câu II.a và II.b nữa. Cho nên hiểu theo nghĩa “*thường*

Đường hiểu làm Lão Tử

vô, *thường hữu*” rất thích ứng với vô và hữu của hai câu trước, mà Lão Tử đã cố ý dùng chữ “*cố*” để lưu ý chúng ta sự tương hợp của hai đoạn văn này. Như vậy, đến đây chúng tôi đã có thể dịch được đoạn III này như sau:

“Cho nên,

Thường không, để chiêm nghiệm chỗ uyên áo của Đạo;

Thường có, để chiêm nghiệm chỗ vi tế của Đạo.”

Chữ “*kỳ*” rõ ràng có nghĩa là “*của Đạo*” nên chúng tôi dịch như vậy trong nghĩa tổng quát. Nhưng xin hiểu rằng Đạo có thể áp dụng cho bất cứ sự vật gì, vì bất kỳ sự vật gì cũng đều có thể nhìn dưới hai phương diện *hữu* và *vô*, *diệu* và *kiểu* được. Hay nói chính xác hơn, cái gì chân thực cũng đều là Đạo cả. Vậy dịch chữ “*kỳ*” là “*của Đạo*” hoàn toàn hợp lý.

Một hôm, có một thiền sinh đến hỏi Thiền sư:

- Xin Ngài chỉ cho con cái gì là Đạo?

Thiền sư ngạc nhiên hỏi lại:

- Còn con, thử chỉ cho ta cái gì không phải là Đạo?

Đối với thiền thì bất cứ cái gì tai nghe mắt thấy đều là Đạo cả (*xúc mục vô phi thị Đạo*). Cho nên, một thiền sinh khác hỏi Thiền sư:

- Đâu là con đường vào Đạo?

Thiền sư hỏi:

- Ngươi có nghe tiếng suối reo không?

- Dạ có.

Thiền sư nói:

- Đó chính là đường vào Đạo.

Nếu Đạo xét trên phương diện tâm học thì chúng ta có thể dịch hai câu III.a, III.b như sau:

Cho nên, muốn nhìn thấy chỗ huyền diệu của Đạo thì phải thường vô (tâm). Muốn nhìn thấy chỗ nhiều phong của Đạo thì phải thường hữu (tâm). Tức là nếu so sánh với thiền thì đó chính là:

“Sự lai nhi tâm thị hiện, sự khứ nhi tâm tùy không”.

Hay:

“Tác hữu trần sa hữu, vi không nhất thiết không” mà chúng tôi đã trích dịch ở trên vậy.

Đoạn IV, cuối chương I, chính là đoạn kết, để nói lên sự tương quan giữa Đạo (thường Đạo) và Đức (thường Danh), giữa Vô và Hữu, giữa Thỉ và Mẫu, giữa Diệu và Kiếu mà Lão Tử đã đề cập trong 3 đoạn trên. Vì vậy, chúng tôi sẽ dịch nguyên cả đoạn một lần để ý nghĩa cũng như mạch văn được liên tục. Về phương diện chấm câu thì cũng có hai trường phái.

Theo Vương Bật thì viết như sau:

*“Thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh,
Đồng vị chi huyền, huyền chi hựu huyền
Chúng diệu chi môn.”*

Bản cụ Nguyễn Duy Cần thì viết:

*“Thử lưỡng giả đồng,
Xuất nhi dị danh,
Đồng vị chi huyền,
Huyền chi hựu huyền
Chúng diệu chi môn.”*

- Gia Fu-Feng và Jane English thì lấy theo bản cổ, không có chấm câu:

- Hầu hết các bản khác đều viết theo Tư Mã Quang:

“Thử lưỡng giả, đồng xuất nhi dị danh, đồng vị chi huyền.

Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn.”

- Bản cụ Nghiêm Toàn chấm câu theo cả hai cách của Vương Bật và Tư Mã Quang.

Về phương diện dịch thuật, chúng tôi xin nêu một số bản như sau:

Cụ Nguyễn Duy Cần dịch:

“Hai cái đó, đồng với nhau,

Cùng một gốc, tên khác nhau,

Đồng, nên gọi Huyền,

Huyền rồi lại Huyền,

Đó là cửa vào ra của mọi huyền diệu trong Trời Đất”.

- Cụ Nghiêm Toàn dịch theo cả hai cách nhưng nội dung giống nhau: *“Hai cái ấy đều do một nơi sinh ra mà khác tên, đều bảo là sâu kín, mật mờ. Sâu kín lại càng sâu kín thêm, ấy là cửa phát ra mọi biến hóa khôn lường của sự vật”*

- Cụ Nguyễn Hiến Lê dịch:

“Hai cái đó (không và có) cùng từ Đạo mà khác tên, đều là huyền diệu. Huyền diệu rồi lại thêm huyền diệu, đó là cửa của mọi biến hóa kỳ diệu”.

John C. H. Wu dịch:

“These two flow from the same source, though differently named; And both are called mysteries. The mystery of mysteries is the Door of all essence.”

Gia-Fu-Feng và Jane English dịch:

“These two spring from the same source but differ in name; This appears as darkness. Darkness within darkness; The gate to all mystery.”

Nói chung, hầu hết các bản dịch đều cùng một ý, tuy nhiên bản của cụ Nguyễn Duy Cần có mấy điểm khác. Đặc biệt là cụ nhấn mạnh chữ “*đồng*”, có nghĩa là bằng nhau, ngang nhau, bình đẳng với nhau, hòa nhau, giống nhau... chứ không phải là “*cùng, đều*” như những bản khác. Cho nên “*thử lưỡng giả đồng*” cụ dịch là “*hai cái đó, đồng với nhau*”. Nhưng chữ “*xuất*” trong “*xuất nhi dị danh*” cụ lại dịch theo nghĩa “*đồng xuất*” tức là cùng một gốc, như vậy “*xuất*” là danh từ chứ

không phải là động từ như hai bản tiếng Anh *“flow (hoặc spring) from the same source”*.

Chữ “*đồng*” trong “*đồng vị chi Huyền*” cũng vậy, cụ dùng như danh từ hay tính từ, nên cụ dịch là “*Đồng, nên gọi là Huyền*” hoặc rõ hơn, trong bản bình chú, là “*Đồng với nhau, nên gọi là Huyền*”. Trong khi các bản dịch khác dịch với nghĩa: “*cùng, đều*” như câu trên. Ngoài sự khác biệt đó, phần còn lại hầu như giống nhau.

Chi tiết hơn, chúng tôi xin ngắt ra từng câu hay nhóm từ để tiện việc dịch giải:

- *Thử lưỡng giả* (hai cái đó): Theo Vương Bật là *thỉ* và *mẫu* (lưỡng giả thỉ dã mẫu dã). Theo cụ Nguyễn Hiến Lê là không và có. Theo cụ Nguyễn Duy Cần là *vô danh* và *hữu danh*, *vô dục* và *hữu dục*. Theo cụ Nghiêm Toản là *thỉ* và *mẫu*, *vô* và *hữu*, *diệu* và *kiếu*. Chúng tôi đồng ý với cụ Nghiêm Toản và xin thêm vào một cặp nữa là Đạo (Thường Đạo) và Đức (Thường Danh) cho đủ những yếu tố đề cập trong chương I.

- *Đồng xuất* (cùng gốc): Theo Vương Bật thì cùng gốc tức là cùng từ *huyền* mà ra (*đồng xuất giả đồng xuất ư huyền dã*). Các bản khác cũng đồng ý như vậy.

- *Nhi dị danh* (nhưng khác tên): Theo Vương Bật thì tên khác nhau được đặt ra không thể đồng: tại khởi đầu nên gọi là *thỉ*, tại cuối cùng nên gọi là *mẫu* (*dị danh sở thi bất khả đồng dã, tại thủ tắc vị chi thỉ, tại chung tắc vị chi mẫu*).

Theo thiển ý của chúng tôi thì đọc nguyên câu “*đồng xuất nhi dị danh*” mới dễ hiểu hơn. Và đồng xuất ở đây không phải là cả hai cùng xuất từ một điểm chung thứ ba, mà có nghĩa “*cả hai là một*”; giống như hai mặt của một bàn tay vậy. Lão Tử nói: “*Nhìn mà không thấy gọi là Di, lắng mà không nghe gọi là Hi, nắm mà không được gọi là Vi; ba cái đó không thể truy cứu đến cùng; vì hòa lẫn mà làm một*” (*Thị chi bất kiến danh viết Di, thính chi bất văn danh viết Hi, bác chi bất đắc danh viết Vi; thủ tam giả bất khả trí cật. Cố hỗn nhi vi nhất*

視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微；此三者不可致詰。故混而為一 - LTĐĐK, ch. 14). Di, Hi, Vi chính là Đạo và Đức, vô và hữu, thỉ và mẫu, diệu và kiêu chứ không phải là vô sắc, vô thanh, vô hình như các dịch giả thường hiểu (chúng tôi xin sẽ bàn về vấn đề này trong một bài khác).

Như vậy Di, Hi, Vi, hay hữu - vô, thủ - mẫu v.v... tuy khác tên (dị danh) nhưng cùng gọi một thực thể (đồng nhất). Sở dĩ tên khác nhau vì góc độ nhìn khác nhau mà thôi. Ví dụ, tác phẩm điêu khắc hình con nai bằng đá. Có người nhìn vào thì nói: *“đá này quý quá!”*, nhưng người kia lại nói *“con nai đẹp thật!”*.

Trong thiền có câu chuyện thiền sư Đôn Hà chẻ tượng Phật làm củi để đốt lửa cứu người, trong khi chú tiểu tìm không ra củi vì thấy trong chùa toàn là tượng Phật. Vậy đá và nai, gỗ và tượng khác tên mà cùng một vật.

Thiền sư Trí Nghiễm cũng đã dùng hình tượng con sư tử vàng để nêu lên *“thập huyền nghĩa”* của sự lý Hoa Nghiêm, chính là đồng chỗ thấy của Lão Tử vậy.

Nếu chúng ta chấp nhận nghĩa *“đồng xuất nhi dị danh”* là *“cùng một vật mà khác tên”* thì quan điểm cho rằng vô danh và hữu danh, vô dục và hữu dục là cùng một vật mà khác tên, sẽ trở thành vô lý. Và nếu liên hệ với câu *“đồng vị chi huyền”* theo sau lại càng vô lý hơn nữa.

Trong chú thích về dị danh của Vương Bật, có nói rằng *“tại thủ tắc vị chi thủ, tại chung tắc vị*

chi mẫu”. Chúng tôi không hiểu ông muốn nói “*tại thủ*” là ở chỗ nào, và “*tại chung*” là ở chỗ nào. Theo chúng tôi, thì *thủ* không phải là khởi đầu nên không phản nghĩa với *chung*, trong phạm trù thời gian. *Thủ* là tình trạng nguyên sơ như thị nhìn từ góc độ tĩnh của sự vật. Còn *mẫu* cũng chính là sự vật đó được nhìn từ góc độ động mà thôi, chứ không phải hai vật khác nhau hay hai thời điểm cách biệt. *Thủ* không phải là khởi nguyên của vũ trụ như chúng tôi đã nói, mà chính là *thực tại đang là*. **Yếu tính của thực tại là phi thời gian (akālīko), nên đi tìm một khởi nguyên trong thời gian là chối bỏ thực tại để chạy theo ảo ảnh.** Đó là điều hoàn toàn ngược lại với Đạo mà Lão Tử muốn nói.

- *Đồng vị chi huyền* (đồng gọi là huyền): Theo Vương Bật thì “*huyền*” có nghĩa là tối, là mặc nhiên không có, là chỗ mà *thủ* và *mẫu* phát xuất (*Huyền giả minh dã, mặc nhiên vô hữu dã, thủ mẫu chi sơ xuất dã*). Như vậy, theo ông, chỗ mà *thủ* và *mẫu* phát xuất là tối tăm mù mịt, lặng lẽ chẳng có gì, danh ngôn không diễn được nên tạm gọi là huyền.

Cụ Nguyễn Duy Cần dịch chữ “*đồng*” theo nghĩa “*huyền đồng*” tức là “*không thể phân biệt*”

được giữa cái vô và cái hữu, vì nó đã đồng với nhau về phẩm cũng như về sự hiện hữu...” Lý giải của cụ có lẽ rõ ràng và hữu lý hơn cả.

Cùng một sự vật nhưng tùy duyên, tùy thời, tùy cảnh, tùy dụng... mà thấy như khác nhau, hay tùy theo phương diện mà đặt tên sai biệt. Nhưng đừng vì vậy mà đem tâm phân biệt, trở nên phiền diện, cố chấp, nhị nguyên. Cho nên, huyền đồng chính là bình đẳng, vô phân biệt, dù khi cần phải phân biệt rõ ràng. Lão Tử nói:

*“Tắc kỳ đoài, bế kỳ môn,
Tỏa kỳ nhuệ, giải kỳ phân
Hòa kỳ quang, đồng kỳ trần
Thị vị huyền đồng.”*

則其兌，閉其門，
挫其銳，解其紛；
和其光，同其塵，
是謂玄同。

(Ngăn hết lối, đóng hết cửa, nhứt bén nhay, bỏ rối ren, hòa ánh sáng, cùng bụi trần, đó gọi là huyền đồng) - LTĐĐK, ch. 56.

Thật vậy, nếu chúng ta cứ hướng ra ngoài, đem tâm phân biệt, đưa đến biên chấp, thì không thể nào thấy được thực tại toàn diện, đầy đủ tánh tướng, thể, dụng... ngay nơi đương xứ hiện tiền. Đi tìm một cái thỉ ở đầu, một cái mấu ở cuối để tìm cho ra cái huyền mà chúng phát xuất như Vương Bật thì không biết đến bao giờ mới có thể huyền đồng cho được.

Vì chúng tôi hiểu “đồng xuất” là “phát xuất từ nhau”, như vô từ hữu, hữu từ vô, hoặc nói theo thiền thì “vạn pháp quy nhất, nhất quy vạn pháp”, chứ không phải cả hai đều phát xuất từ một cái thứ ba, dù cái thứ ba đó là Đạo. Thực ra Đạo chính là vô và hữu (nhất nguyên lưỡng tính), chứ không phải Đạo sản sinh ra vô và hữu như một số dịch giả chủ trương, cho nên chúng tôi nhất trí với cụ Nguyễn Duy Cần, dịch chữ “đồng” theo nghĩa huyền đồng trong chương 56.

- *Huyền chi hựu huyền* (huyền rồi lại huyền). Theo tiên sinh Vương Bật, nếu có tự nhiên mà cảm nhận thì chẳng cần phải định danh tướng gì cả, nhưng một khi đã gọi là huyền thì đã xa thực tại rồi, cho nên huyền thì phải huyền nữa là vì vậy (*thủ ư bất khả đắc nhi vị chi nhiên tắc bất khả*

dĩ định hồ, nhất huyền chi dĩ tắc thị danh tắc thất chi viễn hĩ, cố viết huyền chi hựu huyền dã).

Theo cụ Nghiêm Toàn, thì huyền rồi lại huyền tức là càng đi sâu vào thế giới vô và hữu... càng thấy còn mãi. Diệu thì sâu thẳm vô cùng, còn kiểu thì biến hóa bất tận, cho nên cứ phải huyền mãi chứ không thể huyền nữa vời mà “*cùng lý tận tính*” được.

Theo cụ Nguyễn Hiến Lê thì huyền tức là huyền diệu, cho nên cụ dịch là “*huyền diệu rồi lại thêm huyền diệu*”, còn cụ Nguyễn Duy Cần thì hiểu theo nghĩa *huyền đồng rồi lại huyền đồng*, như chúng tôi đã trình bày ở trên.

Chúng tôi cũng hiểu theo nghĩa huyền đồng như cụ Nguyễn Duy Cần. Tuy nhiên, huyền đồng không có nghĩa “*thể nhập*” như kiểu tiểu ngã thể nhập Đại ngã hay linh hồn trở về dưới chân Thượng Đế, mà “*huyền chi hựu huyền*” là thể hiện toàn vẹn bản thân sự sống ở mỗi người để trả thế giới về với “*thĩ sinh chi xứ*” tinh nguyên, tổ phác mà xưa nay vốn đã tự tại viên dung.

Có lẽ “*huyền chi hựu huyền*” cùng một ý nghĩa như câu “*vi Đạo nhật tổn, tổn chi hựu tổn, dĩ chí ư vô vi*” 爲道日損，損之又損，以至於

無爲 (làm theo Đạo càng ngày càng bớt, bớt rồi lại bớt, cho đến tận vô vi) - LTĐĐK, ch. 48. Bớt đây chính là “bế kỳ đoài... đồng kỳ trần” như trong huyền đồng vậy.

Như vậy, huyền là thái độ sống Đạo sinh động, chứ không phải chỉ là một tính từ để mô tả vẻ huyền diệu cao siêu của Đạo. Tuy nhiên, thái độ đó không phải là tìm cách thể nhập vào Đạo, như chúng tôi đã nói. Cũng không phải như các Đạo gia cố gắng luyện “*tinh hóa khí, khí hóa thần, thần hoàn hư*” để thâm nhập vào cõi siêu huyền ảo diệu.

Chuyện Vi Tiểu kể rằng:

Một vị Tăng yết kiến Thiền sư, hỏi:

- Thể nhập cùng pháp giới làm một có được chăng?

Sư nói:

- Chứ ông tưởng pháp giới với ông là hai được sao?

Và tác giả giải thích như sau: “*Pháp giới* tánh (Đạo) chưa một lần loại trừ ai, chưa bao giờ tự phân hóa, chỉ có bản ngã tự tách rời pháp giới

như chân, tự cô lập, tự khép kín, tự cách ngăn, tự ràng buộc, tự giới hạn... Nhưng có tách rời được không? Không, vì bản ngã chỉ là ảo tưởng, chỉ là huyền mộng. Thế thì có thể nhập được không? Cũng không, vì ý niệm thể nhập cũng là ảo tưởng của vọng ngã. Pháp giới tánh đâu phải là cái ngã được phóng đại (Đại ngã) như người nằm mộng lại càng thêm mộng (mộng trung chi mộng).

Người nằm mộng thấy mình đi chơi, suốt cơn mộng khổ khổ, vui vui, thương thương, ghét ghét, sợ sợ, lo lo, khi nơi này lúc chỗ nọ... nhưng khi tỉnh dậy thấy mình vẫn ở trên giường, chẳng hề sai khác. Đối với bản ngã thì pháp giới tánh mà hấn muốn thể nhập cũng là mê vọng, còn pháp giới chân thực thì chỉ khi nào hết mê mới thấy chẳng hai.

“Khi mê nói một nói hai.

Chừng khi tỉnh mộng cười dài một phen”

(Vi Tiểu)

Như vậy, huyền không phải là một cố gắng thể nhập để rồi chuốc thêm phiền phức mà chỉ cần giản dị là thấy ngay thực tại một cách nguyên vẹn như nó đang là (dị giản nhi thiên hạ chi lý đắc hỷ).

Chữ huyền có lẽ giống như chữ “trung” của Đại sư Trí Khải. Thế giới (nội tâm hay ngoại cảnh) có hai mặt là *không* và *giả*. Khi tâm hoàn toàn ngưng tịch thì cả thế giới nội ngoại đều không. Khi tâm khởi lên động dụng thì cả thế giới, trong ngoài, đều có (*tánh không tắc nhất chân ngưng tịch, tánh hữu tắc vạn dụng hằng sa*). Nhưng nếu người ta chấp vào không hay vào hữu (giả) thì đều kẹt cả. Cho nên phải sống theo “trung”, tức là *huyền đồng giữa không và có*, mới là sống Đạo. Cụ thể hơn nữa, Đức Phật dạy rất đơn giản trong Kinh Tứ Niệm Xứ (satipaṭṭhāna) là thấy thân ngay nơi chính thân, thấy thọ ngay nơi chính thọ, thấy tâm ngay nơi chính tâm, thấy pháp ngay nơi chính pháp (Kāye kāyanupassi, vedanāsu vedanānupassi, citte cittānupassi, dhammesu dhammānupassi), với một tâm nhiệt tình, lặng lẽ và thức tỉnh (ātāpi sampajāno satimā) và một thái độ quân bình không thương, không ghét, không thù, không xả (abhiijhā adomanassam). Ví dụ, khi đang đi chỉ đơn giản thấy cử động đi, khi có cảm giác đau chỉ đơn giản thấy cảm giác đau, khi tâm rối loạn chỉ đơn giản thấy tâm rối loạn, khi tâm an ổn chỉ đơn giản thấy tâm an ổn, khi có trạng thái

bực bội chỉ đơn giản thấy là bực bội, khi có trạng thái an lạc chỉ đơn giản thấy là an lạc v.v... tức là ngay nơi mỗi sự vật thấy nó không hai, không đối kháng, không thỏa hiệp. Bởi vì trong an nhiên lặng lẽ và trong sáng như vậy mới có thể “*cảm nhi toại thông*” với thiên địa vạn vật, mà cũng là huyền đồng với Đạo vậy.

Nói một cách khác, theo Thiền Minh Sát Vipassanā nguyên thủy của Đức Phật thì, khi chúng ta bình tâm sáng suốt, trí bát-nhã (pañña) sẽ xuyên thấu nāmapaṇṇatti để bắt gặp atthapaṇṇatti, và xuyên thấu luôn cả atthapaṇṇatti để thấy ra tự tánh paramattha của vạn pháp, tức là pháp giới tánh nguyên sơ, tự nhiên và mộc mạc. Sự xuyên thấu nhiều lần như thế cho đến cốt tử chính là “*huyền chi hựu huyền*” và “*dĩ chí ư vô vi*” vậy.

- *Chúng diệu chi môn* (cửa của mọi vi diệu): Vương Bất giải thích rằng mọi kỳ diệu đều từ đó mà ra nên gọi là cửa của mọi kỳ diệu (*chúng diệu giai tòng đồng nhi xuất cố viết chúng diệu chi môn dã*). Hầu hết các dịch giả khác đều cùng một ý như vậy. Chỉ có hiệu chữ *diệu* hơi khác một tí mà thôi. John C. H. Wu dịch là “*The Door of all*

essence” như vậy diệu là tinh thể hay yếu tính. Còn Gia-Fu-Feng và Jane English thì dịch là “*The gate to all mystery*”, như vậy diệu là sâu kín, ẩn mật. Sự khác biệt đó thực ra cũng không xa nhau mấy.

Theo chúng tôi hiểu thì Lão Tử không muốn nói triết lý một cách chung chung, ông thật sự muốn chúng ta sống Đạo để đừng bị cuốn trôi trong thế giới phi thường Đạo, phi thường Danh do dục vọng và lý trí con người qui định, để rồi tự cô lập lấy mình. Ông mở rộng cánh cửa bao la vi diệu để mọi người cùng bước vào chân trời mệnh mang bát ngát của cõi chất phác, hồn nhiên, vô tư, vô dục của Đạo, đó chính là cánh cửa của “*huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn*” vậy.

Cuối cùng, chúng tôi xin ghi lại toàn bộ bài dịch của chúng tôi như sau:

I/ a- Đạo (hữu vi) mà có thể cho là Đạo thì không phải Đạo thường.

b- Danh (thi thiết) mà có thể cho là Danh thì không phải Danh thường.

II/ a- Không, tên gọi bản thể của trời đất;

b- Có, tên gọi mẹ sinh của muôn loài.

III/ Cho nên:

*a- Thực sự không, để chiêm nghiệm chỗ
uyên áo của Đạo;*

*b- Thực sự có, để chiêm nghiệm chỗ vi tế
của Đạo.*

IV/ Hai cái đó cùng một mà khác tên.

Cùng một là huyền. Huyền rồi lại huyền.

Cửa vào vi diệu.

Chúng tôi chỉ xin đóng góp đôi ba thiện ý của mình, những mong soi sáng được phần nào chỗ sâu xa vi diệu của Đạo mà Lão Tử đã trình bày một cách quá cô đọng. Nếu có gì chủ quan sai lầm, hay thất lễ xin được rộng tình tha thứ.

PHỤ BẢN HÁN VĂN

Lão Tử - Đạo Đức Kinh

Bản của Vương Vân Ngũ
được hiệu đính từ nhiều bản

附：老子校定文

老子書：錯簡，衍文，脫字及誤字很多，今依王弼本為藍本，參看他種古本，根據歷代校詁學者可取的見解，加以訂正，下面為校定全文。

一章

[道]可道，非常『道』；[名]可名，非常『名』。

『無』，名天地之始；『有』，名萬物之母。

故常『無』，欲以觀其妙；常『有』，欲以觀其徼。

此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

二章

天下皆知美之為美，斯惡已，皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。

是以聖人處[無為]之事，行[不言]之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

三章

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。

是以「聖人」之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為[無為]，則無不治。

四章

『道』沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗；湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。

五章

天地不仁，以萬物為芻狗；『聖人』不仁，以百姓為芻狗。

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言教窮，不如守沖。

六章

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。縣縣若存，用之不動。

七章

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。

是以「聖人」後其身而身先；外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。

八章

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於「道」。

居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。

九章

持而盈之，不知其已；
摧而銳之，不可長保；
金玉滿堂，莫之能守；
富貴而驕，自遺其咎。
功遂身退，天之「道」。

十章

載營魄抱一，能無離乎？

專氣致柔，能知嬰兒乎？

滌除玄覽，能無疵乎？

愛國治民，能無為乎？

天門開闔，能為雌乎？

明白四達，能無知乎？

十一章

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。

埴埴以為器，當其無，有器之用。

鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。

故有之以為利，無之以為用。

十二章

五色令人目盲；五音令人耳聾；
五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心
發狂；難得之貨，令人行妨。

是以「聖人」為腹不為目，故去彼取此。

十三章

寵辱若驚，貴大患若身。

何謂寵辱若驚？寵為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？

故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

十四章

視之不見，名曰「夷」；聽之不得，名曰「希」；搏之不得，名曰「微」。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀

，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。

執古之「道」，以御今之有。能知古始，是謂「道」紀。

十五章

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容：

豫兮若冬涉川；

猶兮若畏四鄰；

儼兮其若客；

渙兮若冰之將釋；

敦兮其若樸；

曠兮其若谷；

混兮其若濁；

澹兮其若海；

颺兮若無止；

孰能濁以靜之徐清；孰能安以動之徐生。

保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能弊而新成。

十六章

致虛極，守靜篤。

萬物並作，吾以觀復。

夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰[靜]，是謂[復命]。復命曰『常』，知『常』曰『明』。不知『常』，妄作凶。

知『常』容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃『道』，『道』乃久，沒身不殆。

十七章

太上，不知有之；其次，身而舉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。

悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：「我自然」。

十八章

大「道」廢，有仁義；智慧出，有大偽；六和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

十九章

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文，不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。

二十章

絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。

荒兮其未央哉！

眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。

儻儻兮若無所歸。

眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。

俗人昭昭，我獨昏昏。

俗人察察，我獨悶悶。

眾人皆有以，而我獨頑似鄙。

我獨異於人，而貴食母。

二十一章

孔「德」之容，惟「道」是從。

「道」之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮明兮，其中有精；其精甚真，其中有信。

自古及今，其中不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉！以此。

二十二章

典其全，枉其直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。

是以『聖人』抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。

夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂：『典則全。』者，豈虛言哉！誠全而歸之。

二十三章

希言自然。

故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於『道』者，同於『德』者，『德』亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。

信不足焉，有不信焉。

二十四章

企者不立；跨者不行；目見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。其在『道』也，曰：餘食贅形。物或惡之，故有『道』者不處。

二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰『道』，強為之名曰『大』。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

故『道』大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。

人法地，地法天，天法『道』，『道』法自然。

二十六章

重為輕根，靜為躁君。

是以君子終日行不離輕重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？

輕則失根，躁則失君。

二十七章

善行無轍迹；善言無瑕譴；善數不用籌策；善閉無關楗而不可開；善結無繩約而不可解。

是以「聖人」常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂「襲明」。

故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂「要妙」。

二十八章

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常「德」不離，復歸於嬰兒。

知其白，守其辱，為天下谷。為天下谷，常「德」乃足，復歸於樸。

樸散則為器，「聖人」用之，則為官長，故大制不割。

二十九章

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，執者失之。是以「聖人」無為，故無敗；無執，故無失。

夫物或行或隨；或歔或吹；或強或羸；或載或隳。

是以『聖人』去甚，去奢，去泰。

三十章

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荆棘生焉；大軍之後，必有凶年。

善有果而已，不以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂『不道』，不『道』早已。

三十一章

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。

君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。勝而不美，而美之者，是樂殺人者，則不可得志於天下矣。

吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之眾，以悲哀泣之，戰勝以喪禮處之。

三十二章

『道』常無名樸。雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。

始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。

譬『道』之在天下，猶川谷之於江海。

三十三章

知人者智，自知者明。

勝人者有力，自勝者強。

知足者富。

強行者有志。

不失其所者久。

死而不亡者壽。

三十四章

大『道』汜兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不有。衣養萬物而不為主，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。

三十五章

執大家，天下往。往而不害，安平泰。

樂與餌，過客止。『道』之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。

三十六章

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之。是謂微明。

柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之錄利器不可以示人。

三十七章

「道」常「無為」而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

三十八章

上「德」不「德」，是以有「德」；下「德」不失「德」，是以無「德」。

上『德』無為而無以為；下『德』無為而有以為。

上[仁]為之而無以為；上[義]為之而有以為。

上[禮]為之而莫之應，則攘臂而扔之。

故失『道』而後『德』，失『德』而後[仁]，失[仁]而後[義]，失[義]而後[禮]。

夫[禮]者，忠信之薄，而亂之首。

前識者，『道』之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其寶，不居其華。故去彼取此。

三十九章

昔之得『一』者：天得『一』以清；地得『一』以寧；神得『一』以靈；谷得『一』以生；侯王得『一』以為天下貞。其致之。

天無以清將恐裂；地無以寧將恐廢；神無以靈將恐歇；谷無以盈將恐竭；萬物無以生將恐滅；侯王無以貞將恐蹶。

故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自稱孤，寡，不穀。此非以賤為本邪？非乎？人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱；至譽。故物或損之而益，或益之我而損。不欲碌碌如玉，珞珞如石。

四十章

反者道之動；弱者道之用。

天下萬物生於「有」，「有」生於「無」。

四十一章

上士聞「道」，勤而行之；中士聞「道」，若存若亡；下士聞「道」

』，大笑之。不笑不足以爲『道』。
。故建言有之：

明『道』若昧；

進『道』若退；

夷『道』若類；

上『德』若谷；

大白若辱；

廣『德』若不足；

建『德』若偷；

質『德』若渝；

大方無隅；

大器晚成；

大音希聲；

大象無形；

『道』隱無名。

夫唯『道』，善貸且成。

四十二章

「道」生一，一生一，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

四十三章

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知[無為]之有益。

[不言]之教，[無為]之益，天下希及之。人之所教，我亦教之，吾將以為教父。

四十四章

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？

是故甚愛必大費；多藏必厚亡。
知足不辱，知止不殆，可以長久。

四十五章

大成若缺，其用不弊。

大盈若沖，其用不窮。

大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。

靜勝躁，寒勝熱。清靜為天下正。

四十六章

天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。

禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。

四十七章

不出戶，知天下；不闕牖，見天『道』。其出彌遠，其知彌少。

是以『聖人』不行而知，不見而明，不爲而成。

四十八章

爲學日益，爲『道』日損。損之又損，以至於「無爲」。

「無爲」而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

四十九章

『聖人』無常心，以百姓心爲心。

善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。

信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。

『聖人』在天下，歛歛焉，爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，『聖人』皆孩之。

五十章

出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之於死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，八軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所用其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

五十一章

「道」生之，德畜之，物形之，勢成之。

是以萬物莫不尊「道」而貴「德」。

「道」之尊，「德」之貴，夫莫之命而常自然。

故「道」生之，「德」畜之；長之育之；成之熟之；養之覆之。生而不

有，爲而不恃，長而不宰。是謂玄「德」。

五十二章

天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子，復守其母，沒身不殆。

塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。

見小曰「明」，守柔曰「強」。用其光，復其明，無遺身殃；是爲「襲常」。

五十三章

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。

大道甚夷，而人好徑；朝甚除，由甚無，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是謂盜夸。非道也哉！

五十四章

善建者不拔，善抱者不脫，子孫 以祭祀不輟。

修之於身，其『德』乃真；修之於家，其『德』乃餘；修之於鄉，其『德』乃長；修之於邦，其『德』乃豐；修之於天下，其『德』乃普。

故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

五十五章

含『德』之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗔，和之至也。

知和
日「常」，知「常」日「明」。益生日
祥。心使氣日強。物壯則老，謂之
不「道」，不「道」早已。

五十六章

知者不言，言者不知。

挫其銳，解其紛，和其光，同其
塵，是謂「玄同」，故不可得而
親，不可得而一；不可得而利，不可得
而害；不可得而貴，不可得而賤。故
爲天下貴。

五十七章

以正治國，以奇用兵，以無事取
天下。吾何以知其然哉？以此：天下
多忌諱，而民彌貧；朝多利器，國家
滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋
彰，盜賊多有。

知 和
 日「常」，知「常」日「明」。益生日
 祥。心使氣日強。物壯則老，謂之
 不「道」，不「道」早已。

五十六章

知者不言，言者不知。

挫其銳，解其紛，和其光，同其
 塵，是謂「玄同」，故不可得而
 親，不可得而一；不可得而利，不可得
 而害；不可得而貴，不可得而賤。故
 爲天下貴。

五十七章

以正治國，以奇用兵，以無事取
 天下。吾何以知其然哉？以此：天下
 多忌諱，而民彌貧；朝多利器，國家
 滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋
 彰，盜賊多有。

故『聖人』云：「我『無爲』，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」

五十八章

其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以『聖人』方而不割，廉而不剌，直而不肆，光而不耀。

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正！正復爲奇，善復爲妖。人之迷，其日固久。

五十九章

治人事天，莫若嗇。

夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國

之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。

六十章

治大國，若烹小鮮。

以「道」莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，「聖人」亦不傷人。夫兩不相傷，故「德」交歸焉。

六十一章

大國者下流，天下之交。天下之牝——牝常以靜勝牡——以靜爲下。

故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜爲下。

六十二章

「道」萬物之奧。善人之寶，不善人之所保。

美言可以市尊，美行可以加人。人之不善，何棄之有？故立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此「道」。

故之所以貴此「道」者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故爲天下貴。

六十三章

爲「無爲」，事「無事」，味「無味」。圖難於其易，爲大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以「聖人」終不爲大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以「聖人」猶難之，故終無難矣。

六十四章

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。為之於未有，治之於未亂。

合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；天里之行，始於足下

民抱從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。

六十五章

古之善為「道」者，非以明民，將以愚之。

民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂「玄德」。「玄德」深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

六十六章

江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。

是以「聖人」欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以「聖人」處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

六十七章

我有三寶，持而保之。一日慈，二日儉，三日不敢為天下先。

慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。

今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！

夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。

六十八章

善為士者，不武；善戰者，不怒；善勝敵者，不與；善用人者，為之下。是謂不爭之『德』，是謂用人之力，是謂配天之極。

六十九章

用兵有言：「吾不敢為主，而為客；不敢進寸，而退尺。」是謂行無行；攘無臂；扔無敵；執無兵。

禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。

故抗兵相加，哀者勝矣。

七十章

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。

言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。

知我者希，則我者貴。是以『聖人』被褐懷玉。

七十一章

知不知，上；不知知，病。『聖人』不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。

七十二章

民不畏威，則大威至。

無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。

是以『聖人』自知不自見；自愛不自貴。故去彼取此。

七十三章

勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害。天之所惡，孰知其故？

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，禪然而善謀；天網恢恢，疏而不失。

七六四章

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

七十五章

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。

民之難治，以其上之有為，是以難治。

民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。

夫唯無以生為者，是賢於貴生。

七十六章

人之生也柔弱，其死也堅強。

草木之生也柔脆，其死也枯槁。

故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。

是以兵強則滅，木強則折。（強梁者不得其死。）

七十七章

天之「道」，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。

天之「道」，損有餘而補不足；人之道，則不然，損不足以奉有餘。

孰能有餘以奉天下，唯有「道」者。

七十八章

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。

弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。

是以『聖人』云：『受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。』正言若反。

七十九章

和大怨，必有餘怨；報怨以德。安可以為善？

是以『聖人』執左契，而不責於人。有『德』司契，無『德』司徹。

八十章

小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，

