

SỰ TIẾP BIẾN NGÔN NGỮ THIÊN PHẬT GIÁO TRONG THƠ ĐƯỜNG

Đinh Vũ Thùy Trang*

Đồng thời với nỗ lực hoàn thiện hệ thống giáo điển của các nhà truyền bá Phật giáo ở Trung Hoa buổi đầu cho đến thời Tùy, Đường là quá trình bổ sung một số lượng lớn vốn từ cho ngôn ngữ dân tộc nói chung và thơ Đường nói riêng. “Dụng ngữ của Trung Hoa giàu thêm được ba vạn rưỡi tiếng, số đó căn cứ theo danh từ trong “Phật giáo đại từ điển”... mà thêm được ba vạn rưỡi tiếng là thêm được ba vạn rưỡi quan niệm”[†].

Một hiện tượng chung của thời nhà Đường là thi sĩ và thiền sư giao du qua lại với nhau mật thiết. Không chỉ những người theo Phật giáo mới đến chùa mà hầu như đại đa số sĩ đại phu, văn nhân trí thức thời Đường đều có bạn tâm giao là thiền sư, ẩn sĩ. Ngoài những thi nhân vốn là môn đồ của Phật gia như Vương Duy, Liễu Tông Nguyên, Bạch Cư Dị, Vương Phạn Chí, Giảo Nhiên, Hàn Sơn, Mạnh Hạo Nhiên... chúng ta không khó để nhìn ra mối thâm giao giữa thi nhân với người cửa thiền trong thơ của các thi nhân khác. Đa số họ đều ít nhiều có sáng tác thơ ghi lại dấu ấn của mối tương giao này.

Dĩ nhiên, sự gặp gỡ giữa họ hoàn toàn không phải vì “xu hướng thời đại”, càng không phải là sự gượng ép. Họ tìm nhau, gặp nhau trong sự thông hiểu và hướng tới thông hiểu lẫn nhau. Xét trên ngôn ngữ, ngoài việc tiếp thu vốn từ Phật giáo, thi nhân thời Đường còn tạo ra nghĩa mới khi sử dụng chúng vào sáng tác. Hơn nữa, sự cọ xát giữa ba tư tưởng Nho, Lão và Phật, nhất là Lão gia và Phật gia đã thâm lắng diễn ra sự tiếp biến không những cho ngôn ngữ đời thường mà còn cho ngôn ngữ thi ca. Có thể là ngôn ngữ Trung Hoa tiếp thu mới từ ngôn ngữ Phật giáo, hay Phật giáo dùng chung ngôn ngữ của Nho, Đạo...có khi dùng nguyên nghĩa gốc, có khi dùng ở nghĩa phát sinh. Tất cả khiến cho thơ Đường thường phảng phất hơi hương thiền.

1. Ngôn ngữ thiền, đề tặng cõi thiền

* NCS. – Trường ĐHSP Tp. HCM

†. Lời của Lương Khải Siêu, dẫn theo Nguyễn Hiến Lê, Đại cương văn học sử Trung Quốc t2, NXB Nguyễn Hiến Lê, SG 1964, tr. 62.

Những trích dẫn sau đây chỉ chọn ra vài câu trong bài ở nhiều tác giả khác nhau có sử dụng ngôn ngữ Phật gia, hoặc ý nghĩa Phật gia trong cùng lớp vỏ ngôn ngữ Trung Hoa, vừa thể hiện mối tương giao giữa thiền sư – thi sĩ, vừa cho thấy sự tiếp biến ngôn ngữ giữa ngôn ngữ của thiền với thơ, giữa thiền với Nho, Đạo:

Thẩm Thuyên Kỳ - Yết Vô Ngại thượng nhân: Đạo sĩ thân Thiên Trúc/
Phân thân hóa Nhật Nam/ Nhân trung xuất phiền não/ Sơn hạ tức già lam (...)/
Đệ tử ai vô thức/ Y vương tích vị đàm. (Đạo sĩ vốn thân ở Thiên Trúc/ Chia thân
ra cứu độ ở Nhật Nam/ Thoát sạch mọi phiền não cõi tục/ Dựng một ngôi chùa ở
dưới núi.../ Thương các đệ tử chưa có kiến thức/ Tiếc chưa được chuyện trò với
Y vương). **Đạo sĩ** vốn là từ dùng để gọi những người tu theo đạo giáo, ở đây
cũng dùng để gọi cho người tu theo Phật giáo. **Phân thân:** một thân hóa thành
nhiều thân. Đức Phật có khả năng “phân thân vô số” để hóa độ chúng sanh.
Phiền não: buồn phiền, lo lắng trong lòng. **Y vương:** Chỉ cho Đức Phật. Kinh
Pháp Hoa nói, “Đức Phật như vị lương y giỏi, tùy bệnh mà cho thuốc”.

Lý Kỳ - Túc Oánh Công thiên phòng văn phạn (Trọ ở thiên phòng của
Oánh Công, nghe kinh): Hoa cung tiên Phạn viễn vi vi (...)/ Thủy giác phù sinh
vô trụ trước/ Đón linh tâm địa dục quy y. (Từ cung hoa tiếng tụng kinh văng
vẳng xa đưa.../ Mới biết kiếp phù sinh không có gì ổn định/ Hãy đem cõi lòng
xin theo đạo Phật). **Tiên Phạn:** Phạn (Sanskrit) là ngôn ngữ Ấn Độ cổ, Đức Phật
dùng ngôn ngữ này để nói pháp, về sau nó là tên gọi khác của kinh Phật. **Phù
sinh:** chỉ sự ngắn ngủi, tạm bợ của con người, cuộc đời. **Vô trụ trước:** không
trói buộc, dính mắc. Kinh Pháp Bảo đàn ghi: Ư chư pháp thượng niệm niệm bất
trụ, tức vô phược dã (đối với tất cả các pháp ý nghĩ nào cũng vô trụ, tức là không
trói buộc vậy). **Tâm địa:** đất tâm. Từ tâm có thể sinh ra muôn pháp, ví như từ đất
có thể sinh trưởng các loại cây cối. **Quy y:** Quay về nương tựa (Phật, pháp, tăng),
nghĩa là chính thức theo Phật giáo.

Đỗ Phủ - Đề Huyền Vũ thiền sư ốc bích (Đề vách nhà của thiền sư Huyền
Vũ): Tự đắc Lư Sơn lộ/ Chân tùy Huệ Viễn du. (Như được đi trên đường Lư Sơn/
Thực sự theo thầy Huệ Viễn dong chơi). **Lư Sơn:** tên ngọn núi mà thiền Sư Huệ
Viễn ở và dạy thiền.

Cơ Vô Tiềm – Túc Long Hưng tự (Ở lại chùa Long Hưng): Đăng minh
phương trượng thất/ Châu hê tỳ khuru y/ Bạch nhật truyền tâm tĩnh/ Thanh liên dụ

pháp vi/ Thiên hoa lạc bất tận/ Xứ xứ điều hàm phi. (Đền le lối trong nhà Phương trượng/ Tràng hạt lòng thông trên áo tỳ khưu/ Vàng mặt trời trắng truyền cho lòng trong lặng/ Sen xanh ví như phép Phật nhiệm màu/ Hoa trời rơi rụng không dứt/ Nơi nơi chim chóc ngậm mà bay). **Phương trượng thất:** chỗ ở của vị chủ chùa đạo cao đức trọng. **Tỳ Khưu y:** y của tỳ khưu, những người xuất gia theo Phật đã thọ giới pháp bậc cao nhất. **Truyền tâm:** Thiên tông còn gọi là tâm tông, cho nên, truyền tâm chính là trao nhận thiên pháp bằng sự thấu hiểu trọn vẹn bằng tâm giữa người truyền và người nhận. **Thiên hoa lạc:** hoa trời rơi xuống. Trong kinh điển Phật giáo thường nói đến việc rải hoa cúng dường của người ở các cõi trời (chư thiên) khi Đức Phật hạ sinh, thuyết pháp, nhập Niết bàn...

Tiền Khởi – Tống tạng quy Nhật Bản (Tiển tạng về Nhật Bản): Thượng quốc tùy duyên trú/ Lai đồ nhược mộng hành.../ Thủy nguyệt thông thiên tịch (1)/ Ngư long thính Phạn thanh. (Do cơ duyên mà đến Trung Quốc/ Đứng đến đây như đi trong mộng.../ Trăng nước thông suốt lẽ thiên/ Cá rồng lắng nghe tiếng kinh). **Tùy duyên:** uyển chuyển, thuận theo lẽ mà làm. Nên đến thì đến, nên đi thì đi. (1): tịch lặng là thật tánh của các pháp, vì tịch lặng nên vạn vật nhất như, không hai, thông nhiếp.

Dương Cự Nguyên - Tống Đạm Công quy Tung Sơn Long Đàm tự táng bản sư (Đưa Đạm Công về chùa Long Đàm ở núi Tung Sơn chôn sư thầy): Thiên cảnh chân cơ khứ trú nhàn (1)/ Song thụ vi gia tư cựu hác/ thiên hoa thành tháp lễ hàn sơn (...)/ Mạc luyến Bồn sư kim cốt địa/ Không môn vô xứ diệc vô quan. (Cõi thực của cảnh thiên đi ở thành thơi/ Nhớ khe cũ, hai gốc cây làm nhà/ Viếng núi lạnh ngàn đóa hoa làm tháp.../ Chớ bận rộn chốn cốt vàng của sư thầy (2)/ Cửa không không có chỗ cũng không có then). (1): Cảnh thiên chân thực là cảnh tự nó vốn “thường tịch lặng mà chiếu sáng, chiếu sáng mà thường tịch lặng”, “khứ trú nhàn” là tự lòng đã ở cảnh thiên chân thật thì đi, ở cũng không động, không ngoài thiên. “Nhàn” vốn là từ chỉ trạng thái vô vi của Đạo gia, “Không Nhan lạc xứ” của Nho gia. **Song thụ vi gia:** hai cây làm nhà. Đây gọi liên tưởng tới “Sa la song thọ”, giữa hai gốc cây Sa la, đức Phật Thích Ca chọn làm chỗ để vào Niết bàn. (2): để đi ở thành thơi nơi cõi thiên chân thực. **Không môn:** cửa không, tên gọi khác của Phật giáo, thiên, trí tuệ bát nhã. “Vô xứ diệc vô quan” chính là thể hiện của “thiên cảnh chân cơ” đã nói ở trên.

Như vậy, thi nhân thời Đường rất có ý thức trong việc dùng ngôn ngữ thiền để viết về cõi thiền, đề tặng cõi thiền. Âm hưởng chung của những vần thơ viết cho cõi thiền, cuộc sống thiền, khung cảnh thiền, nhân cách thiền... là ngợi ca, đồng tình, tán thưởng và rất mực ngưỡng mộ. Họ tỏ ra am hiểu cõi thiền từ trong ngôn ngữ thiền sử dụng và ý nghĩa thiền họ ngưỡng mộ, trình bày.

2. “Mộng”, “phù vân”

Mộng và phù vân là những con chữ gặp nhiều trong thơ Đường. Cả hai đều có nghĩa chung là “hư huyền”, “không thật”.

Kinh Kim Cang, bản kinh xiển dương tánh Không của Phật giáo Đại thừa được kết thúc bằng bài kệ:

Nhất thiết hữu vi pháp

Như *mộng* huyền, bào ảnh

Như lộ diệc như điện

Ứng tác như thị quán

(Tất cả pháp hữu vi/ như chiêm bao huyền thuật, bọt nước, ảnh tượng/ như sương lại như điện chớp/ cần như thế mà nhìn).

Sách Trang Tử cũng có một đoạn triết lý “mộng” về lẽ “Vật hóa” rất thơ và sâu sắc: “*Trang Chu nằm mơ tự mình biến thành con bướm, rõ ràng là một con bướm sinh động, tự nó cao hứng bay đi, lúc đó không biết được tự mình là Trang Chu. Bỗng nhiên tỉnh mộng thì vẫn là tự mình có hình thể. Chẳng biết rốt ráo là Trang Chu mộng biến thành con bướm hay con bướm mộng biến làm Trang Chu? Trang Chu và con bướm nhất định có phân biệt, nhưng lúc ở trong mộng thì chẳng biết là Trang Chu và bướm có phân biệt. Nói Chu là con bướm cũng có thể được, nói con bướm là Chu cũng có thể được*”[‡]. Giác mộng đẹp đó, về sau trong quá trình hồi hỷ với tư tưởng vô ngã, tánh không của Phật giáo, nó trở thành triết lý “Mộng”, vừa mang về nên thơ khoái hoạt của những con bướm chẳng biết mình bay trong giấc mộng Trang Chu, vừa có vẻ ngùi ngùi khoảnh khắc Trang Chu mở mắt còn thấy mộng hồ điệp!

[‡]. Thiên Tề vật luận

Mộng và thực cơ hồ là vấn đề muôn thuở trong đời sống văn hóa - tâm linh phương Đông, đặc biệt là ở Trung Hoa. Mảnh đất thực tiễn này không đến nỗi trần trụi mà rất mực quan tâm đến hạnh phúc trần thế. Sự quan tâm đó thể hiện trong băng khuâng sương lạnh buổi sáng xuân, lá thu rơi rụng lúc chiều tà, mục đồng về cô thôn, lão ngư lẻ loi trên dòng sông lạnh giá, nhà sư về núi biếc... cho đến nỗi bồi hồi bởi tiếng mưa rơi trên lá chuối, những cánh hoa tro cánh sau mưa, những gò đất cũ, tiếng vượn kêu miền biên ải, trăng rọi phòng cô phụ, xuân nay vẫn nở đóa hoa ngày xưa... Họ vui trong niềm vui họ có được và tạo dựng được. Đời người là giấc mộng lớn. Mở mắt nhìn cảnh mộng nên mộng chẳng tan vỡ, chẳng vì thế mà khổ đau. Mộng chỉ là để đủ tỉnh táo trước còn – mất, trước bãi bể nương dâu cuộc đời. Và mộng là để “phủ lên kiếp trần một bức màn thưa đẹp để đến mê hồn”, để sống mà không quên tận hưởng cuộc sống, dù biết muôn sự là mộng:

“Xử thế nhược đại mộng/ Hồ vi lao kỳ sinh” (Ở đời giống như giấc mơ lớn/ Sao lại làm cho cuộc sống thêm nhọc nhằn), *Xuân nhật túy khởi ngôn chí* – **Lý Bạch**.

Đó là một điển đạt khác của vô ngã, vô thường trong triết lý Phật giáo. Tiếp biến sáng tạo đó của văn hóa Trung Hoa đã đem lại cho Đường thi vô số hình ảnh thơ mộng triết lý:

- Nhãn tiền danh lợi đồng xuân mộng (Danh lợi trước mắt giống như giấc mộng xuân), *Xuân nhật thư hoài* – **Lưu Vũ Tích**.

- Tiện quân hoa hạ túy/ Hồ điệp mộng trung phi (Mời anh cứ say ngủ dưới hoa/ Để cho bướm bướm bay trong mơ), *Đề Thôi Dật nhân sơn đình* – **Tiền Khởi**.

- Túy ngọa bạch vân nhân nhập mộng/ bất tri hà vật thị ngô thân (Say nằm trong đám mây trắng lằng lằng vào giấc mơ/ Không còn biết thân mình là cái gì nữa), *Túc Đào Lệnh ẩn cư* – **Tô Quảng Văn**.

Mộng là một xuất phát điểm quan niệm chi phối lớn lao lên thái độ sống, ứng xử sống và nhìn nhận mọi sự trên cõi đời thường gặp trong tư tưởng triết học Trung Hoa và thơ Đường. Chính cõi đời cũng là mộng. Lang thang trong Đường thi, không gặp “mộng” thì cũng gặp “sự nổi trôi” (phù). Nhưng “mộng” thường đứng sau trong hầu hết các kết hợp: *trần mộng, hạc mộng, hồ điệp mộng*...

Ngược lại, “phù” thường đứng trước các kết hợp, nó mặc nhiên trở thành tính từ làm định ngữ cho danh từ, tạo thành cụm danh từ với sắc thái cảm thán bàng bạc:

Phù vinh hà túc trần...

Phù thiên thương hải viễn...

Phù bình nhất đạo khai...

Phù vân vô định đoan...

Nãi tri *phù thế nhân*

Đứng trước sự đổi thay, sự dịch chuyển của con người, cảnh vật, cuộc đời, trong lòng người như cũng rung lên nỗi xót xa, niềm luyến tiếc, buồn nhớ và thậm chí có cảm giác buông xuôi mặc cho sự chảy trôi, biến hóa của vũ trụ vĩ đại. Nhưng chính trong huyền mộng, trong nỗi trôi vô thủy vô chung đó của mọi sự, thi nhân nhìn ra vẻ đẹp của khoảnh khắc, của sự đổi thay. Khoảnh khắc mà vĩnh viễn, thường trong vô thường. Ngôn ngữ đó đem vạn sự trả về với chính nó: nước thì chảy trôi, lá thu với rơi rụng, tóc xanh đến hồi bạc, bạn bè rồi chia ly... Có thể nói, âm hưởng man mác, băng khuâng, mộng ảo trong thơ Đường đến phần lớn từ chữ “mộng” và “phù vân” đó.

3. “Không”, “vô”

Nói về “không – vô” là đi vào một lãnh địa không mấy đơn giản. Triết học Phật giáo sơ dĩ bị coi là triết học hư vô siêu hình chính ở điểm này. “Không” của Phật giáo là không đến tận cùng, cả cái “không” cũng không. Nhưng con người không dễ chấp nhận “không” khi mọi thứ đang “có”, đang hiện hữu. Họ e sợ sẽ rơi vào hố thẳm nếu mọi thứ là không.

“Không”, tiếng Phạn là “Sunyata”, Trung Hoa dịch là “không (...). Thuật ngữ Phật học này trong tiếng Việt không có từ tương ứng mà sử dụng nguyên âm Hán – Việt. “*Không là trở pháp nhân duyên chỗ sanh ra, cứu cánh không có thật thể*”, ở trong Phật học nói đến chữ không đều cho là một pháp để mà xem như: không tánh, không tướng, không định, không quán, không vô ngã, không vô biên xứ... mà chữ *Vô vốn là một danh từ dùng để phủ định*” [2, tr. 154]. “Không là

chỉ cho các pháp vô tánh chứ “không” không phải là phủ định tất cả các pháp là không có”[§]. Như vậy, “không” và “vô” không có gì giống nhau cả.

Vào thời Ngụy, Tấn, kinh *Bát nhã* xiển dương *Không tánh* với phép phủ định biện chứng triệt để của Phật giáo Đại thừa xuất hiện, các nhà Huyền học sùng bái Lão Trang, ưa đàm luận hư vô đã lấy “vô” của Lão Trang để giải nghĩa “không” của Bát nhã, khiến cho “không” và “vô” xóa nhòa hết ranh giới, cơ hồ đồng nhất làm một.

Đến thời thiền học hưng thịnh, người ta đem “vô” kết hợp với danh từ, tạo ra công phu tích cực cho sự ngộ đạo hay chứng đạt Không tánh như: vô niệm, vô tâm, vô sự... Tuy trong Phật học truyền thống đã xuất hiện chữ “vô” này, nhưng khi Lục tổ Huệ Năng chủ trương lấy “*vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm gốc*” thì “vô” thực sự trở thành tư tưởng trung tâm của thiền học. Đạt được “vô” thì thành tựu “không tánh”. *Vô tâm học đạo* mà nhà thiền thường nói đến là ý nghĩa này.

Cách dùng *vô* của Nam thiền Huệ Năng và *vô* của Lão Trang (vô vi, vô dục, vô tri...) là rất giống nhau. Từ chỗ đó, sự vận dụng *không – vô* trong Đường thi cũng rất mực rộng mở. Không ai còn đi tách bạch đâu là *không* của Bát nhã, đâu là *không* trong ý nghĩa của vô; đâu là sự rỗng lặng của “vô” trong Phật học truyền thống và đâu là trạng thái “không làm gì” của “vô” trong Lão Trang “không làm gì mà không có gì là không làm”. Một lưu ý khác là sự gần gũi giữa *vô* và *không* đã tạo ra một biểu hiện của sự giao thoa giữa chúng, đó là *Hư*. Thử so sánh:

- Cô vân hoàn *không sơn***
 - *Không sơn* tịch lịch đạo tâm sanh
Hư cốc điều dao dã điều thanh
- Ung Hồ sơn tự - Trương Thuyết**
- Lương giả động thời vi triết tượng
Cự xuyên tế liễu tác *hư chu*

Họa Dương Thượng Thư – Bạch Cư Dị

[§]. Pháp sư Thánh Nghiêm, Lịch sử Phật giáo Ấn Độ, Thích Tâm Trí dịch, NXB Phương Đông, 2008.

** . Xuân nhật độc chước – Lý Bạch

Không – hư trong nhiều trường hợp gần như hoàn toàn có thể thay thế cho nhau. **Hư tâm học đạo** hay **không tâm học đạo** trong Phật giáo đều nhấn mạnh sự rỗng rang, không câu chấp của tâm mà thôi. Tuy nhiên, khả năng kết hợp của *không* là rất lớn. Sự xuất hiện của nó trong bất kỳ văn cảnh nào cũng gợi cho người đọc cảm nhận rất khó lý giải một dấu ấn *không* của nhà thiền:

- Phù khách *không lưu thính*... (Dạ tức Thất Bàn lĩnh - Thẩm Thuyên Kỳ)
- Đàm ảnh *không nhân tâm*... (Phá Sơn hậu tự thiền viện – Thường Kiến)
- Thanh sơn *không phục tình*... (Phụng Tế dịch... – Đỗ Phủ)
- Dạ tĩnh xuân sơn *không*... (Điều Minh Giản – Vương Duy)
- Lạc nhật thiên sơn *không điều phi*... (Đặng Tùng Giang dịch lâu– Lưu Trường Khanh)
- Thanh sơn *không hướng nhân*... (Tiển biệt... - Lưu Trường Khanh)

Lần lượt được dịch^{††} là:

- Khách trôi nổi ngời *suông* nghe/ Dịch thơ: Lữ khách nằm nghe vắng
- Bóng ao đầm khiến lòng người *lâng lâng*/ Dịch thơ: Làn ao sạch dạ người
- Núi xanh *chan chứa* tình/ Dịch thơ: Non xanh chan chứa tình
- Đêm *tĩnh mịch*, núi xuân vắng vẻ/ Dịch thơ: Đêm vắng núi xuân xa
- Nghìn núi trong nắng chiều *chỉ có* chim bay/ Dịch thơ: Nghìn non ác lặn cánh chim qua
- Núi xanh *hướng mãi* về một người/ Dịch thơ: Non xanh dõi bóng người

Hiểu đúng và hiểu hết *không* là một thách thức lớn lao của người đọc và dịch thơ Đường. Không phải bao giờ trong những kết hợp *không* cũng mang một nét nghĩa nhất định. Dẫn chứng dịch xuôi và dịch thơ của những câu thơ có sử dụng chữ *không* trên đây đã cho thấy điều đó. Có khi *không* được dịch là *suông*, *lâng lâng*, *chan chứa*... nhưng thường được dịch nhiều nhất là *tĩnh mịch* (*trơ trọi, chơ vơ, vắng vẻ*), *chỉ có*... Vấn đề là ở chỗ, chữ *không* một khi được chuyển dịch thì thiên vị của con chữ này bị mất mát rất nhiều, thậm chí chỉ còn là cảm nhận

^{††}. Dựa vào bản *Đường thi tuyển dịch* của Lê Nguyễn Lưu

chủ quan của dịch giả. Chẳng hạn: Lạc nhật thiên sơn *không điều phi* (Nghìn núi trong nắng chiều chỉ có chim bay), Thanh sơn *không hướng nhân* (Núi xanh hướng mãi về một người)... **Không trong thơ Đường hiếm khi được hiểu là không đối với hữu (có), mà không là duy nhất, là không có gì cả ngoài danh từ đang được kết hợp với không: không sơn, không lâm, không đàm...**

Erich Fomm cho rằng: “Trong một ngôn ngữ mà những kinh nghiệm tình cảm khác nhau không được diễn tả bằng những chữ khác nhau, thì hầu như người ta không thể nhận thức được những kinh nghiệm của mình và ngược lại”^{††}. Với *không* thì tình thế hầu như thay đổi, những kinh nghiệm tình cảm, những trạng huống cảnh vật khác nhau được diễn tả chỉ với kết hợp của *không*. Tính đa nghĩa, tính giàu hình tượng của chúng mặc nhiên trở thành nguồn thi liệu quen thuộc nhưng phong phú và luôn mới lạ. Mỗi kết hợp của *không* dường như đều biểu đạt một kinh nghiệm tình cảm khi đối diện với cảnh, với tình và cũng đòi hỏi một trải nghiệm đồng cảm khi tiếp nhận và giải nghĩa *không*. Nó là một nguyên ngữ Phật giáo đi vào thơ bằng cả vỏ ngôn ngữ và ngữ nghĩa phong phú của nó. Từ một thuật ngữ tư tưởng, tôn giáo triết lý trừu tượng, đi vào thơ, *không* được cụ thể hơn bởi kết hợp của thi nhân.

Việc tìm hiểu sự tiếp biến ngôn ngữ Phật giáo trong thơ Đường đòi hỏi một công trình nghiên cứu dài hơi. Tìm về khởi nguyên của từ ngữ, thấy được sự tiếp nhận lẫn nhau, hoặc tiếp nhận với nguyên nghĩa, hoặc tiếp nhận “vỏ ngôn ngữ” và tạo ra nghĩa mới... là việc làm đòi hỏi sự am hiểu rộng lớn về cả hai nền văn hóa Trung - Ấn, về tôn giáo, tư tưởng, và nhất là khả năng đọc được nguyên ngữ để có được sự đối sánh ngôn ngữ một cách chuẩn xác. Bởi vì dấu ấn tư tưởng thiền trong nội dung bài thơ trước hết thường được tạo ra từ ngôn ngữ thiền. “Theo thống kê, thơ có liên quan đến thiền cơ, thiền thú của thi nhân và tăng nhân thời Đường có 2273 bài, chiếm 10.3% trong “Toàn đường thi” [6]. Có thể đưa ra một con số quá cụ thể như thế thật đáng kinh ngạc, dù chưa hẳn đã đầy đủ, chính xác vì còn liên quan tới việc xác định khái niệm “thơ thiền”. Tuy nhiên, con số 10,3% kia không hề quá so với thực tế sáng tác được tập hợp trong “Toàn Đường thi” nếu tham khảo con số thống kê của Đô Khiết Đình: “Vương Duy có khoảng hơn 300 bài, trong đó thơ thiền đã hơn 170 bài, chiếm hơn một nửa.

^{††}. *Phân tâm học và thiền*, E. Fromm, tr. 322

Mạnh hạo Nhiên có 267 bài, thơ thiền có 90 bài, chiếm 1/3. Liễu Tông Nguyên có 103 bài, thơ thiền có 20 bài” [7] ...

Như vậy, cùng với sự có mặt của tư tưởng thiền, ngôn ngữ thiền cũng đi vào thơ. Có thể đó là thuật ngữ Phật học, dù ít thôi vì thiền trong thơ Đường chủ yếu là thiền lý, thiền vị mà chẳng phải là thiền ngữ. Vì vậy, thiền trong thơ Đường là ngôn ngữ đằng sau ngôn ngữ. Nó vượt thoát hình thức hữu hạn của ngôn ngữ thông thường để hòa nhập và tạo dựng không gian biểu đạt ngôn ngữ mới: ngôn ngữ của biểu tượng, điển cố - điển tích.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- [1]. Cao Hữu Công, Mai Tô Lân (2000), *Nghệ thuật ngôn ngữ thơ Đường*, NXB Văn Học, HN.
- [2]. Ngô Di (1973), *Thiền và Lão Trang*, NXB Hạnh Phúc, Sài Gòn.
- [3]. Lê Nguyễn Lưu (1997), *Đường thi tuyển dịch 2 tập*, NXB Thuận Hóa, Huế.
- [4]. Sở Nghiên cứu Văn học Trung Quốc (1997), *Lịch sử Văn học Trung Quốc tập 1*, NXB Giáo Dục, HN.
- [5]. Trương Bá Vĩ (1996), *Thiền dữ thi học*, NXB Nhân dân Triết Giang, TQ.
- [6]. Bì Ngạn, “*Đường đại thi nhân đích thiền thi*” (Thơ thiền của thi nhân thời Đường) <http://id.bokee.com/showInfo.b?username=luhu5465.bokee.com>
- [7]. Đô Khiết Đình, “*Luận thiền tông dữ Trung Quốc cổ điển thi ca đích liên hệ dữ ảnh hưởng*” (Luận về mối liên hệ và ảnh hưởng của thiền tông và thi ca cổ điển Trung Quốc)
http://wuys.com/news/article_show.asp?articleid=12900

Tóm tắt**Sự tiếp biến ngôn ngữ thiền Phật giáo trong thơ Đường**

Bài viết này không đi vào khảo sát để đưa ra một con số cụ thể nào, chúng tôi giải quyết vấn đề qua ba nội dung chính: **1. Ngôn ngữ thiền, đề tặng cõi thiên:** Một số lượng không nhỏ của thơ Đường ghi lại mối tương giao thâm thiết giữa thi nhân với thiền sư, đạo sĩ, dật sĩ... và xu hướng thích cảnh nhàn tịnh của họ. Những vần thơ này hoặc sử dụng ngôn ngữ Phật giáo, hoặc dùng ngôn ngữ Lão Trang trong ý nghĩa của Phật giáo để đề tặng cảnh Phật, con người của Phật. **2. “Mộng” và “phù”:** thể hiện khí vị phảng phất ngậm ngùi đến từ tư tưởng Lão gia và Phật gia. Nếu “mộng” thường xuất hiện sau các kết hợp thì “phù” luôn đứng trước các kết hợp. **3. “Không”, “vô”:** có sự kết hợp hết sức phong phú và dù trong văn cảnh không mang diễn đạt ý nghĩa nào liên quan đến Phật - Lão, lớp vỏ ngôn ngữ này cũng có thể tạo ra những cảm nhận về “không”, “vô” của Phật - Lão. Đó là ba hình thức ngôn ngữ chúng tôi cho là thể hiện rất rõ sự tiếp biến của ngôn ngữ thiền Phật giáo trong thơ Đường.

Abstract**Influence of Zen Buddhist Language on the Tang poetry**

The writer of this article has no intention to bring up any concrete and exact number of the poems, but only deals with the issue through three main contents: **1. The Zen Language for the Zen realm:** A considerable number of Tang poems reflected the close relationships between poets, zen masters, taoist sage, hermits... and their tendencies of idleness and calm. These poets used the Buddhist language or the Taoist one with Buddhist senses dedicate their poems to Buddhist sceneries and persons. **2. “Meng” (dream) and “Pu” (floating, ephemeral)** express something rather sorrowful coming from Buddhist and Taoist thoughts. “Meng” going after “Pu” makes an appropriate combinaison. **3. “Kung” (Void, Voidness, emptiness) and “Wu” (nothingness)** have various ways of combination with other words. Though in the context no expressions concern with Buddhism and Taoism, they can produce a certain perception of voidness and nothingness of these religions. These are the three forms of language considered as some manifestations of the influence of Zen Buddhist Language on the Tang poetry.