



TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

SỐ 12-13, VOL. II

September-October 2009

www.chuaphatgiaovietnam.com

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

QUÁN THỂ ÂM <i>Phạm Công Thiện</i>	4
NHỮNG VẤN ĐỀ CỦA “AATYANTIKA” TRONG BÁT NHÃ TÂM KINH U TÁN CỦA KHUY CƠ <i>Thích Như Minh Dịch</i>	24
ĐẠO NGUYÊN VÀ GIÁO ĐOÀN <i>Thích Nguyên Tâm Dịch</i>	66
BỒ TÁT HẠNH TRONG KINH VIÊN GIÁC <i>Thích Nguyên Tịnh</i>	96
MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGŨ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠM HÁN <i>Tuệ Sỹ</i>	115
TỪ ĐẶC HỮU DỤNG TRONG PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN PHẠM-VIỆT <i>Thích Như Minh Biên Soạn</i>	158

QUÁN THẾ ÂM

Phạm Công Thiện

*(Bài giảng của Giáo Sư Phạm Công Thiện tại
Tu viện Viên Thông ở Bellflower, California,
Mỹ quốc vào ngày vía Quán Thế Âm, Chủ
Nhật 09/08/2009.)*

Dường như do sự tình cờ ngẫu nhiên mà
tất cả chúng ta đều đang có mặt ngay giây
phút này ngày hôm nay tại chùa Viên Thông
vào ngày vía Đức Quán Thế Âm Bồ Tát.

Quán Thế Âm Bồ Tát còn được gọi là
Viên Thông Đại Sĩ.

Thực sự trong Đạo Phật không có gì gọi
là "tình cờ ngẫu nhiên", vì tất cả đều xảy ra
đúng "thời tiết nhân duyên" thích ứng: cái gì
đang xảy ra trước mắt ta mà ta có thể cảm
thấy được như thế này hay như thế kia đều

do nghiệp tốt hay nghiệp xấu của mình,
nhưng thân nghiệp, khẩu nghiệp, và ý nghiệp
của mình đều có thể thay đổi và chuyển hóa
một cách thanh lương, thanh tịnh, sạch sẽ,
sáng sủa, sáng suốt và sáng rực ngay tại đây
và ngay giây phút hiện tại hay bất cứ ở đâu
và bất cứ lúc nào.

Làm thế nào? Quy y Tam Bảo, sám hối
nghiệp chướng, tôn thờ những bậc Thầy của
mình, phát Bồ Đề Tâm, niệm Phật, nhất tâm
niệm Phật, nhất tâm niệm Quán Thế Âm Bồ
Tát, thực hành lục Ba La Mật, tu hành Tứ Vô
Lượng Tâm và hồi hướng tất cả công đức cho
Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.
Nói thì dễ và làm mới khó.
Đó là nói theo người đời thế tục.

Trong Đạo Phật, làm thì rất dễ, vì lúc
nào chúng ta cũng làm, được làm hay bị làm;

lúc nào chúng ta cũng đang tạo nghiệp, quá nhiều nghiệp đến nỗi phải bị trôi lăn chìm nổi, và cả đời chúng ta chỉ là ba chìm bảy nổi chín lênh đênh.

Muốn thoát khỏi cái ba chìm thì có ba cái "bảo bối gia truyền", đó là Phật, Pháp, Tăng. Bảy cái nổi ấy chính là "thất giác chi hay thất Bồ Đề Phần" (niệm giác chi, trạch pháp giác chi, tinh tấn giác chi, hỷ giác chi, khinh an giác chi, định giác chi, và xả giác chi). Cả cuộc đời chúng ta và cả cái chết của chúng ta, bao nhiêu kiếp sống và chết, và chết rồi sống lại; tất cả, tất cả đều là chín lênh đênh. Trong Đạo Phật có cách tu hành để cho hết chín cái lênh đênh, đó là chín cái thiền định rất có trật tự, theo thứ tự rất nghiêm mật, và liên tục nhất tâm, liên tục chuyên nhất và vô cùng sắc bén sáng sạch, đó là cửu thứ đệ định (sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền,

không xứ định, thức xứ định, vô hữu xứ định, phi tướng phi phi tướng xứ định, và diệt thọ tướng định).

Làm thì rất dễ và quá dễ, nhưng nói thì vô cùng khó khăn, làm sao nói mà mỗi một lời nói làm sáng sạch thơm tho không khí, mỗi một lời nói là sấm chớp chẻ tan sự hận thù, ghen ghét, đố kỵ, tham lam, ngu si, kiêu ngạo, tà kiến, sợ hãi, sợ sệt, sợ người, sợ đời, sợ ma, sợ quỷ, sợ thua, sợ mất, sợ chết, sợ sống, sợ khổ, sợ già, sợ bệnh, sợ tiếng xấu, sợ bị chửi mắng, sợ bóng sợ gió, sợ mất đất đứng, sợ què chân, sợ đui, sợ té, sợ ba chìm bảy nổi chín lênh đênh.

Nói rất khó, vì làm sao nói mà không tự nói xấu hay nói xấu người khác; làm sao nói mà không kín đáo tự khen mình và gián tiếp chê người khác; làm sao nói mà không tự trách mình hay trách cứ người khác; làm sao nói

mà không tự biện minh hay tự bảo vệ tự đề phòng; làm sao nói mà mỗi một lời nói làm người khác cảm thấy vui vẻ, vui sướng và vui lòng; làm sao nói mà không vọng ngữ, không ác ngữ, không ỷ ngữ và không lường thiệt ngữ?

Làm sao nói mà ban cho sự không sợ hãi (vô úy thí)?

Làm sao nói mà tất cả ai nghe đều thoát khỏi tất cả sự khổ, và tất cả đều được giải thoát, được dứt hết tất cả lênh đênh, được Đại Từ, Đại Bi, Đại Hỷ, và Đại Xả.

Làm sao nói mà mỗi một âm thanh đều là chân ngôn, mật ngôn, minh chú, thần chú?

Đức Quán Thế Âm Bồ Tát đã dạy Lục Tự Đại Thần Chú cho toàn thể chúng sinh tự bao giờ cho đến bây giờ, hiện tại ở đây. Đây cũng gọi là Lục Tự Đại Minh Thần Chú, Lục Tự Đà

La Ni:

OM MANI PADMÉ HUM

Hay ÁN MA NI BÁT DI HỒNG

Chúng ta đều bị ba chìm bảy nổi chín
lênh đênh trong bao nhiêu cõi trời, cõi a tu
la, cõi người, cõi súc sanh, cõi ngã quỷ, cõi
địa ngục. Chỉ có Lục Tự Đại Minh Chú của
Đức Quán Thế Âm mới đóng hết tất cả sáu
đường sanh tử:

OM (ÁN) đóng cửa thiên đạo;

MA (MA) đóng cửa tu la đạo;

NI (NI) đóng cửa nhân đạo;

PAD (BÁT) đóng cửa súc sanh đạo;

MÉ (DI) đóng cửa ngã quỷ đạo;

HUM (HỒNG) đóng cửa địa ngục đạo.

Làm sao nói mà lúc nào cũng nói OM
MANI PADMÉ HUM, dù nói thầm trong đầu,
nói thầm trong lòng, nói nhỏ tiếng hay nói

lớn tiếng, nói chậm rãi, nói thoải mái, nói nhẹ nhàng, nói thông dong, nói thông thả, nói dịu hiền, dịu dàng, dịu ngọt, dịu dặt và đùm bọc ...

Làm sao thức và ngủ, chiêm bao và không chiêm bao, lúc nào cũng là OM MANI PADMÉ HUM. Làm sao đi và đứng, ngồi và nằm đều là OM MANI PADMÉ HUM, là sao ăn uống hay nhịn đói, nóng, lạnh, mưa gió, bão táp, đông tố, động đất, vợ bỏ, chồng bỏ, phá sản sạt nghiệp, tất cả đều là tha ma, tận thế, sụp đổ, tàn phế, tàn tạ, tan rã, tan vỡ, tang tóc, thâm lương mà miệng và lòng vẫn nói OM MANI PADMÉ HUM?

Làm sao thở ra và thở vô, mỗi hơi thở đều là OM MANI PADMÉ HUM. Đây là thở ra Đại Bi và thở vào Đại Bi, sống Đại Bi và chết Đại Bi, nói Đại Bi và im lặng cũng Đại Bi.

Đại Bi là gì? Mỗi tế bào, mỗi lỗ chân lông đều phập phồng Đại Bi, nhất cử nhất động đều phập phồng phát phối Quán Thế Âm Bồ Tát, thên thưng phe phẩy ÁN MA NI BÁT DI HỒNG.

Muốn vãng sanh Cực Lạc chỉ cần nói OM MANI PADMÉ HUM với Liên Hoa Thủ Bồ Tát (Padmapàni). Trong tạng Ma ni già bộ bà (Mani bkaḥ hbum) đã dạy rằng ai xướng lên chỉ một lần OM MANI PADMÉ HUM thì đoạn dứt đường lưu chuyển trong sáu cõi luân hồi. Sáu mươi bốn sự trong sạch lặng lẽ trong sáng của âm thanh chư Phật đều được thu nhiếp trọn vẹn trong lục tự OM MANI PADMÉ HUM. Có cần nhắc lại lục thập tứ chủng Phạm âm:

1. Lưu trạch thanh (tràn thấm lưu loát, mượt mà, nhuần hết tất cả chúng sanh)
2. Nhu nhuyển thanh (dịu dàng, mềm mại,

nhu nhuyễn)

3. Duyệt ý thanh (làm vui sướng, vừa ý, thư thái lòng dạ)

4. Khả lạc thanh (đáng thích thú, vui sướng, mẫu nhiệm)

5. Thanh tịnh thanh (sạch sáng, lóng sạch, không nhiễm tạp)

6. Ly cấu thanh (không còn dơ, không cấu, không nhiễm)

7. Minh lượng thanh (rõ ràng, minh bạch, sáng trong, trong trẻo)

8. Cam mỹ thanh (lắng nghe được pháp hỷ ngọt dịu)

9. Nhạc văn thanh (làm cho thích nghe không chán)

10. Vô liệt thanh (không liệt kém, không thều thào, thoi thóp)

11. Viên cụ thanh (một âm là tất cả âm, một thanh là tất cả thanh, mỗi âm thanh đều nói

lên sự im lặng thanh thoát kỳ diệu)

12. Điều thuận thanh (điều phục tùy thuận chúng sanh)

13. Vô sát thanh (điều hòa, thuận tai, không thô)

14. Vô ác thanh (không xấu, ác)

15. Thiện nhu thanh (không thô bạo, nhu hòa, hiền lành)

16. Duyệt nhĩ thanh (làm vui lòng, nghe không chán)

17. Thích thân thanh (cảm thấy nhẹ nhàng, khoan khoái)

18. Tâm sanh dững nhuệ thanh (phát dững chí tinh tiến tu hành)

19. Tâm hỷ thanh (sanh tâm vui mừng, vui sướng, vui vẻ, vui tươi)

20. Duyệt lạc thanh (sanh lòng vui vẻ, an lạc)

21. Vô nhiệt não thanh (không bị nóng đầu,

nóng mặt, nóng người, nóng lòng, nóng giận,
được thanh thoát, mát mẻ)

22. Như giáo lệnh thanh (như mệnh lệnh giáo
giới của Phật Pháp, khiến tín tâm thanh tịnh)

23. Thiện liễu tri thanh (thông đạt diệu pháp)

24. Phân minh thanh (sáng rõ như thực, như
lý)

25. Thuận ái thanh (làm cho thương quý, yêu
thích thiện pháp)

26. Linh sanh hoan hỷ thanh (khiến lòng
người hoan hỷ)

27. Sử tha như giáo lệnh thanh (khiến cho
người nghe xong lại khai mở cho người khác)

28. Linh tha thiện liễu tri thanh (khiến cho
người nghe hiểu thông tất cả pháp)

29. Như lý thanh (khế hợp chân như, chân lý)

30. Lợi ích thanh (lợi ích cho tất cả chúng
sanh)

31. Ly trùng phục (phức) quá thất thanh (khế

hợp lý thú, không có trùng lặp từ đầu đến cuối)

32. Như sư tử thanh (như tiếng rống sư tử, làm cho loài ác thú khác đều sợ hãi ác nghiệp, tỉnh ngộ để quy y Tam Bảo)

33. Như long âm thanh (như tiếng rồng)

34. Như vân lôi hống thanh (xa gần đều nghe, như tiếng sấm nổ)

35. Như long vương thanh (như tiếng vua rồng, trong trẻo vọng vang xa xôi)

36. Như Khẩn Na La diệu ca thanh (tuyệt vời như âm thanh của ca thần, làm cho chúng sinh đều thích nghe vui sướng)

37. Như Ca Lăng Tần Già thanh (tuyệt vời như tiếng chim Ca Lăng Tần Già)

38. Như Phạm Vương thanh (thanh tịnh như âm Phạm Vương)

39. Như Cộng Mạng diệu thanh (an lành như tiếng hát chim Cộng Mạng)

40. Như Đế Thích mỹ diệu thanh (tuyệt mỹ diệu huyền như âm trời Đế Thích)
41. Như chấn cổ thanh (vang dội xa gần như tiếng trống Bát Nhã)
42. Bất cao thanh (tròn đầy khế hợp trung đạo)
43. Bất hạ thanh (viên âm trung đạo bát bất)
44. Tùy nhập nhất thiết âm thanh (bao hàm dung thông tất cả âm thanh)
45. Vô khuyết giảm thanh (viên mãn, không khuyết)
46. Vô phá hoại thanh (không thể phá hoại)
47. Vô nhiễm ô thanh (xa lìa phiền não, không trước nhiễm)
48. Vô hy thủ thanh (lợi lạc cho chúng sanh, không hề mong cầu)
49. Cụ túc thanh (diệu lý xứng tánh trọn vẹn đầy đủ)
50. Trang nghiêm thanh (đoan trang nghiêm)

túc, đủ công việc diệu hạnh)

51. Hiện thị thanh (khai thị hiển hiện diệu pháp)

52. Viên mãn nhất thiết âm thanh (hoàn bị đầy đủ tất cả âm thanh)

53. Chư căn thích duyệt thanh (các căn đều vui sướng, vui thích)

54. Vô cơ hủy thanh (không chê bai hủy báng chúng sanh)

55. Vô khinh chuyển thanh (bao trùm, chắc thật, không dời đổi)

56. Vô động dao thanh (không sợ sệt, không có thiên ma ngoại đạo nào lay động)

57. Tùy nhập nhất thiết chúng hội thanh (trùm khắp chúng hội, tùy căn cơ đều hiểu được)

58. Chư tướng cụ túc thanh (đầy đủ các tướng)

59. Linh chúng sanh tâm ý hoan hỷ thanh

(khiến cho chúng sanh được lòng hoan hỷ)

60. Thuyết chúng sanh tâm hành thanh

(84,000 loại tâm hành của vô lượng chúng sanh căn tánh hạ liệt đều ngộ nhập)

61. Nhập chúng sanh tâm hỷ thanh (khế nhập tâm ý chúng sanh)

62. Tùy chúng sanh tín giải thanh (làm cho sự tin hiểu của chúng sanh đều được lợi ích thanh tịnh)

63. Văn giả vô phân lượng thanh (trời, người, ma vương, Phạm thiên, sa môn, bà la môn ở khắp nơi, tuy nghe được mà không thể biết hết trọn vẹn)

64. Chúng sanh bất năng tư duy xưng lượng thanh (không thể tư duy lường tính được)

Tất cả lục thập tứ chủng Phạm âm có thể được đúc kết lại trong mấy câu kệ bất hủ trong Phẩm Phổ Môn của Kinh Diệu Pháp Liên Hoa:

Diệu âm Quán Thế Âm

Phạm âm Hải Triều Âm

Thắng bỉ thế gian âm

Thị cố tu thường niệm

*

Diệu âm Quán Thế Âm

Phạm âm Hải Triều Âm

Thắng hết thế gian âm

Vậy nên thường phải niệm

(Hòa Thượng Thích Trí Thủ dịch,

Toàn tập Tâm Như Trí Thủ, tr. 299)

Nhĩ căn và âm thanh có liên hệ mật thiết bí
mật toàn diện với Đức Quán Thế Âm Bồ Tát.

Chúng ta chỉ cần tụng mười sáu câu kệ bất
diệt trong kinh Thủ Lăng Nghiêm (từ sơ ư văn
trung đến thập phương viên minh...)

Sáu âm thanh bí ẩn huyền diệu OM MANI

PADMÉ HUM đã được bao nhiêu triệu tỷ người
xung tụng thường niệm bao nhiêu tỷ lần từ

đỉnh núi Hy Mã Lạp Sơn cho đến tất cả đồng
bằng thung lũng khắp trái đất.

Chẳng những thường niệm, nhất tâm xưng
hô Lục Tự Đại Minh Chú, hành giả còn có thể
quán tưởng, quán tượng và quán sắc của Lục
Tự Đại Minh Chú:

OM là màu trắng; thiên

MA là màu xanh lá cây; a tu la

NI là màu vàng; nhân loại

PAD là màu xanh da trời, xanh nhạt nhẹ; súc
sinh

MÉ là màu đỏ; ngạ quỷ

HUM là màu đen; địa ngục

Chủng tự của Phật A Di Đà và Đức Quán Thế
Âm là HRI thì màu trắng trong OM MANI
PADMÉ HUM HRI và ngay trong chủng tự
(bija, seed-syllable) HRI theo chữ Tây Tạng
gồm có 6 thành phần thì hành giả Tây Tạng
có thể quán năm màu từ trên xuống dưới:
xanh dương, trắng, vàng, đỏ, xanh lá cây và
lại xanh lá cây; từ Pháp Giới Trí (Tỳ Lô Giá
Na) đến Đại Viên Cảnh Trí (Phật A Súc), Bình
Đẳng Tánh Trí (Bảo Sanh Phật), Diệu Quan
Sát Trí (A Di Đà Phật) và Thành Sở Tác Trí

(Bất Không Thành Tự Như Lai).
Xanh - Dharmadhatu (Vairocana)
Trắng - Akasobhya
Vàng - Ratnasambhava
Đỏ - Amitabha
Xanh lá cây - Amoghasiddhi
Xanh lá cây - Amoghasiddhi
Chúng ta cũng có thể hiểu:
OM là Pháp thân của tất cả chư Phật, mọi
thần chú đều bắt đầu bằng OM
MANI là Ngọc Mani Như Ý
PADMÉ là bông sen
HUM là Tâm của tất cả chư Phật và chấm dứt
mọi chân ngôn

*

OM làm sạch chướng cái của Thân
MA lọc sạch Khẩu
NI làm sạch Ý
PAD làm sạch phiền não chướng
MÉ làm sạch tập khí huân tập
HUM làm sạch sở tri chướng

*

OM là cầu nguyện xưng tán Thân chư Phật
MA là cầu nguyện lễ kính xưng tán Khẩu chư
Phật
NI là cầu nguyện xưng tán lễ kính Tâm chư
Phật
PAD là cầu nguyện xưng tán lễ kính Hạnh chư
Phật
MÉ là xưng tán sở hành Diệu Phương Tiện
của chư Phật
HUM thu nhiếp tất cả uy thần gia trì của
Thân, Khẩu, Ý, Hạnh, Hành của tất cả chư
Phật.

*

OM là bố thí ba la mật
MA là trì giới ba la mật
NI là nhẫn nhục ba la mật

PAD là tinh tiến ba la mật
MÉ là thiền định ba la mật
HUM là Bát Nhã ba la mật

*

OM là Bảo Sinh Như Lai (Ratnasambhava
Tathagata)
MA là Bất Không Thành Tựu Như Lai
(Amoghasiddhi Tathagata)
NI là Kim Cương Trì Như Lai
Kim Cương Thủ Như Lai - Vajradhara
Kim Cương Chấn Như Lai - (Phạ nhật la đà la)
Thủ Trì Kim Cương Như Lai
PAD là Tỳ Lô Giá Na (Vairocana)
MÉ là Phật A Di Đà (Amitabha)
HUM là A Súc Bệ Phật (Akshobya)

*

OM là bình đẳng tánh trí
MA là thành sở tác trí
NI là tự nhiên trí
PAD là pháp giới trí
MÉ là diệu quan sát trí
HUM là đại viên cảnh trí
Bồ Tát Thánh Tăng Tây Tạng Patrul Rimpoché
đã từng dạy cho tất cả bao nhiêu thế hệ sư
phụ ở Hy Mã Lạp Sơn:
"Quán Thế Âm là hiện thân của tất cả chư
Phật;
Một thần chú (mantra), Lục Tự Đại Minh Chú,
OM MANI PADMÉ HUM là thể hiện tất cả chân
ngôn thần chú;
Một Pháp, Bồ Đề Tâm, Lòng Bồ Đề
(Bodhicitta) là thực hiện tất cả sự thực hành
tu chứng của giai đoạn khởi phát và thành
tựu của giáo pháp Kim Cang Thừa;
Biết được một cái thì giải thoát tất cả, thế thì
hãy trì tụng OM MANI PADMÉ HUM."
Tất cả Phật Pháp đều bắt đầu bằng Quy Y
Tam Bảo và Phát Bồ Đề Tâm và kết thúc

bằng Hồi Hưởng Công Đức cho Nhất Thiết
Chủng Trí.

Xin kính cảm tạ Thượng Tọa Thông Niệm,
Viện chủ Chùa Viên Thông đã có lòng mở
rộng ra để cho chúng ta được nghe Lục Tự
Đại Minh Chú của Quán Thế Âm ngày hôm
nay.

NAM MÔ A DI ĐÀ PHẬT

NAM MÔ QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT

NAM MÔ ĐẠI THẾ CHÍ BỒ TÁT

OM MANI PADMÉ HUM

OM MANI PADMÉ HUM

OM MANI PADMÉ HUM

NHỮNG VẤN ĐỀ CỦA "AATYANTIKA" TRONG BÁT NHÃ TÂM KINH U TÁN CỦA KHUY CƠ (*)

AH-YUEH YEH

THÍCH NHƯ MINH
Dịch

Tóm tắt

Praj~naapaaramitaa-hrdaya-suutra
(*Bát nhã Ba la mật đa tâm kinh /*
般若波羅蜜多心 經) không phải là một trong
những văn bản của bộ phái Duy thức
(Vij~naanavaada), không những Khuy Cơ
(Kuei-chi / 窺基 : 632-682) trong *Bát nhã tâm*
kinh u tán của ngài (PPHV: Prajnaparamita-
hrdaya-sutra-vyakhyana /
般若波羅蜜多心經幽贊) đã xử dụng thuyết của
bộ phái Duy thức để giải thích ý kinh qua sự
vay mượn thuyết của *Lăng già kinh* (LAS /
楞伽經), *Đại thừa trang nghiêm kinh luận*
(MAS / 大乘莊嚴經論), và *Du già sư địa*
(YCBH / 瑜伽師地論) v.v... nhưng mà ngài còn
tái tạo thuyết của những bộ kinh luận này
như là thuyết mới của mình. Do vậy, A điển
để già / "aatyantika" (阿顛底伽) của thuyết
này xuất hiện trong PPHV như là tánh thứ
năm bao hàm 3 vấn đề, mà tôi sẽ giải thích
trong bài nghiên cứu này. Ba vấn đề này như
sau: (1) Liên quan của vấn đề thứ nhất là vì
sao Khuy Cơ bỏ sót "icchantika" / nhất xiển
đề già (一闡提伽) và "an-icchantika" hay
"aacchantika" / a xiển đề già (阿闍 提伽)
trong PPHV, tôi liên kết với thuyết của LAS,
MAS và YCBH mục đích là để tìm ra lý do mà

Khuy Cơ nói rằng “agotra” / vô chủng tánh (無種姓), tánh thứ năm , bao hàm 3 loại: “icchantika” “anicchantika” và “aatyantika” trong *Thành duy thức luận chưởng trung xu yếu* (VMSVY [c-k] / 成唯識論掌中樞要) của ngài. (2) Vấn đề thứ hai là nếu Khuy Cơ không tán thành thuyết của “maahakaru.na-bodhisattva” đại bi Bồ tát (大悲菩薩), thì tại sao ngài lại nêu ra trong PPHV rằng “Avalokite'svara-bodhisattva” Bồ Tát Quán Tự Tại (觀自在菩薩) đã giác ngộ rồi rảo? Khi xem xét vấn đề này, tôi kết hợp với thuyết của bản Sở giải kinh *Diệu pháp liên hoa / Saddharmapu.n.darika* / là *Pháp hoa huyền tán* (法華玄贊), PPHV và chú giải của YCBh *Du già luận ký* (瑜伽論記) mục đích là muốn chứng minh rằng Huyền Cơ thừa nhận thuyết của đại bi Bồ tát / Mahaakaru.na-bodhisattva. (3) Vấn đề thứ ba là, nếu Khuy Cơ tán thành rằng “agotra” chỉ là “atyantaagotra” tất cánh vô chủng tánh (畢竟無種姓), thì tại sao ở trong PPHV ngài không những giải thích rằng cả hai thức (vij~nana) thứ 7 và thức thứ 8 bản chất là thiện, mà còn chọn “buddha-gotra” / Phật tánh (佛性) và “tathaagata-garbha” / Như Lai Tạng (如來藏) v.v... cùng với những chú giải về tánh của khiển tướng chứng tánh / (遣相證性), một trong năm nhận thức quan trọng của Duy thức: ngũ trọng duy thức quán (五重唯識觀)? Đối với vấn đề này, trước hết tôi sẽ làm một bảng so sánh và sau đó giải thích những ý nghĩa của chúng với mục đích là để hiểu rằng Khuy Cơ trong PPHV không tuân thủ “atyantaaparinartha.na-dharma” của Ấn Độ: tất cánh vô niết bàn pháp (畢竟無涅槃法).

Trong phần kết luận, tôi đưa ra hai giải pháp để giải quyết những vấn đề trên đây: (1) "atyantika" có thể nối kết với, hoặc là "agotra" hoặc "gotra"; "atyantikaagatra" cụ tất cánh vô chủng tánh (具畢竟無種姓) và "atyantika-gotra" cụ tất cánh chủng tánh (具畢竟種姓), thì "aatyantika" trong PPHV có hai hai nghĩa này. (2) "điển" (顛) của "aatyantika" / a điển để ca (阿顛底迦) có thể được giải thích như là một sự in nhầm của "xiển" (闡) của "anicchnatika" / a xiển để ca (阿闡底迦). Ngoài hai giải pháp này, có lẽ điều này được đề nghị rằng "agotra" phải hiểu đúng là tánh thứ năm, mà có nội hàm "icchantika", "anicchantika" và "aatyantika", như Khuy Cơ đã nói trong VMSVy [c-k] / xu yếu / (樞要) của ngài.

NHỮNG VẤN ĐỀ CỦA "AATYANTIKA" TRONG PPHV (PRAJNAPARAMITA-HRIDAYA-SUTRA- VYAKHYANA) CỦA KHUY CƠ

Khuy Cơ (窺基 / Kuei-chi - 632-682 CN) cùng với người thầy vĩ đại của mình là Huyền Tráng (玄奘 / Hsuen-tsang - 600-664CN) đã đặt nền tảng cho trường phái Duy thức (Vij~naanavaada) của Trung hoa – Pháp Tướng Tông. Luận *Thành duy thức* VMS [h] [vij~naptimatratasiddhi, 成唯識論] là bộ luận căn bản quan trọng của tông phái này, là để giới thiệu một vài lý thuyết đặc biệt của Thế Thân (世親 / Vasubandhu, 320-400 CN) và Hộ Pháp (護法 / Dharmapaala, 530-561CN) cho những học giả Phật giáo là tông phái Duy thức mới của Trung Hoa vào triều đại nhà

Đường, 1 mà đối với học giả này thuyết của 3 thừa và 5 tánh phân biệt, ngũ trọng tánh biệt (FDN, 五種性別) là thuyết rất nổi tiếng.

FDN chỉ xuất hiện một lần trong VMS [h] 2, nhưng Khuy Cơ giới thiệu có 5 tên gọi [bồ tát / bodhisattva (菩薩), Độc giác Phật / pratyeka-buddha (獨 [・] 覺), Thanh văn / sraavaka (聲聞), bất định / anityata (不定), vô chủng tánh / agotra (無種性)] trong quyển 1 VMSVy [s-k] 3 *Thuật ký* (述記) của ngài. Đầu và kể trong quyển 11 ngài đã liệt kê quyển 2 *Nhập lăng già kinh* LAS (La.nkavataara-suutra / 入楞伽經), quyển 1 *Vô thượng y kinh* (無上依經), quyển 1 *Thiền dưỡng mãnh bát nhã kinh* / Suvikraanta-vikramipariprccha- PP (善勇猛般若經), quyển 593 *Đại bát nhã kinh* / Mahaapraj~naapaaramita-suutra (大般若經), quyển 1 *Đại thừa trang nghiêm kinh luận* MSA (Mahaayaanasuutraannkara / 大乘莊嚴經論), và quyển 21 *Du già sư địa luận* YCBh (Yogaacarabhumi / 瑜伽師地論) mục đích để chứng minh lý thuyết 3 thừa và 5 tánh phân biệt được FDN đề cập. Nhưng ngài không giải thích ý nghĩa của FDN, bởi vì trong một chú giải khác của ngài về *Thành duy thức luận chương trung xu yếu* VMSVy[c-k] (成唯識論掌中樞要),4 ngài đã giảng giải chúng một cách chi tiết. Trong đó chúng ta sẽ tìm thấy tánh thứ 5 “agotra” vô chủng tánh / không chủng tánh (無種姓) bao hàm (1) “icchantika” nhất xiển đề già (一闍提伽) (2) “an-icchantika”, hoặc “aacchantika” a xiển đề già (阿闍提伽) và (3) “atyantika” a diễn đề già (阿顛底伽).

Ở đây, “atyantika” xuất hiện như là tánh thứ 5 có chủng tánh “gotra” với 3 tánh khác của 3 thừa (三乘) và một tánh bất định “anityata” (不定), trong chú giải của ngài về *Tâm kinh Bát nhã ba la mật đa* PPHS.5 (Praj~naapaaramitaa-hrdaya-suustra / 般若波羅蜜多心經), có tên là *Bát nhã ba la mật đa tâm kinh tán* (般若波羅蜜多心經贊). 5 tên gọi này của FDN xuất hiện như là tiêu biểu cho 5 loại hữu tình khác nhau thực hành Bồ tát hạnh (菩薩行) mà không có bất kỳ sự giải thích nào về những ý nghĩa và tính chất của chúng trong *Bát nhã tâm kinh u tán* PPHV.

Dĩ nhiên, *Tâm kinh* PPHS (心經) thì không phải bản kinh lập thuyết của tông phái Duy thức, nhưng Khuy Cơ giải thích sự tu tập Bát nhã ba la mật đa PP (Praj~napaaramita, 般若波羅蜜多), trong phẩm thứ hai “cittauttaapana” 6 đề nghị luyện ma tâm (第二練磨心), bằng lý thuyết của Duy thức tông, mà trong đó thỉnh thoảng ngài giải thích bằng quan điểm đặc biệt của ngài mà nó khác xa không những văn bản của 30 tụng Tri^m'sikaa, VMS, mà còn khác xa với *Du già sư địa luận* YCBh. Nếu chúng ta đem đối chiếu thuyết này, thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng “aatyantika” trong PPHV có một số vấn đề. Do vậy, tôi sẽ cố gắng làm sáng tỏ trong bài nghiên cứu này những vấn đề và ý nghĩa của “aatyantika” này có trong PPHV.

I. Vấn đề thứ nhất của “aatyantika”

(A) “Agotra” trong LAS & MSA

Tại sao Khuy Cơ bỏ sót “icchantika” và “an-icchantika” trong PPHV? Do liên quan vấn đề này, chúng ta hãy nghiên cứu thuyết của VMSVy [c-k], vì mục đích để tìm ra lý do tại sao Khuy Cơ giải thích rằng tánh thứ năm, tên gọi “agotra” bao hàm “icchantika”, “an-icchantika” và “aatyantika”.

Trong VMSVy [c-k] 7, Khuy Cơ giới thiệu về những thuyết trong một số kinh văn nổi tiếng, tôi nghĩ rằng, điều này trong thuyết của LAS và MSA có những lộ trình quan trọng nhờ đó lý giải vấn đề trên. Do vậy, tôi lựa chọn thuyết chính của tánh thứ năm, “agotra” trong những văn bản của LA và MSA như sau: Thuyết chính của LAS là: 8

(1) Vị thối tâm đối với mọi căn lành (sarva-ku'salamuulotsarga), thì không những kháng nghịch với Bồ tát tạng (bodhisattva-pi.taka / 菩薩藏), mà còn chán ghét sự giải thoát (mok.sa). Tuy nhiên, nếu như vị ấy gặp được Phật, những bạn lành v.v... và có tâm bồ đề / bodhicitta / (菩提心), thì cuối cùng vị ấy cũng có thể đạt đến niết bàn (nirvaa.na).

(2) Vị Bồ tát mà vì lợi ích cho tất cả chúng sanh, làm những phát nguyện từ thời gian vô thủy.

“Tôi sẽ không đạt niết bàn bao lâu khi tất cả chúng sanh chưa đạt niết bàn.”

Do vậy, Bồ tát tuyệt đối không đạt niết bàn (atyantato na parinirvaati), vì Bồ tát hiểu rằng đặc tính của mọi pháp (dharma) là khởi nguồn ở nơi niết bàn

(aadi-parinirv.rtaan sarvadharmān vidita). Trong trường hợp này vị ấy được gọi là Bồ Tát Xiển Đề (bodhisattvecchantika / 菩薩闍提).

Từ những giải thích trên, chúng ta hiểu rằng tánh thứ năm, vô chủng tánh / “agotra” trong LAS có hai “icchantikas” khác nhau, sở hữu những tánh để trở thành Phật.

Do vậy, nghĩa khác của “agotra”, “không-buddha-gotra” thì không được giải thích trong LAS.

Kế tiếp, những thuyết chính của MSA là: 9

Không có Pháp (dharma) niết bàn (nirvāṇa) / vô bát niết bàn pháp / (aparinirvāṇa-dharma, 無般涅槃法), thì vô chủng tánh “agotra” có hai loại:

(1) Thời biên vô bát niết bàn pháp 10 (kalaparinirvāṇa-dharma, 時邊無般涅槃法) lại có 4 loại: (a) Nhất hướng hành ác hạnh (du'scaritaikaantika / 一向行惡行): hoàn toàn tạo các nghiệp xấu. (b) Phổ đoạn chư thiện căn (samucchinaku'salamuula / 普斷諸善 [白] 根): hoàn toàn đoạn diệt căn lành. (c) Vô hữu giải thoát phần [thiện căn] (amok.sabhaagiiya-ku'salamuula / 無有解脫分 [善根]): không căn lành để giải thoát. (d) Thiện [căn], thiếu diệt vô nhân (hinaku'salamuulas caparipuura.na-sa^mbhāra.h / 善 [根], 少亦無因): Sự tiêu diệt thiện căn và sự không hoàn thiện cho giác ngộ.

(2) Hoàn toàn không có pháp niết bàn:
tất cánh vô niết bàn pháp
(atyantaaparinirvaa.na-dharma / 畢竟無涅槃法)
nghĩa là một vị mà hoàn toàn do
nguyên nhân “hetu”, bởi nguyên nhân là vị
ấy không có chủng tánh đạt đến niết bàn.

Về những giải thích trên, trước hết
thời biên vô bát niết bàn pháp
“kalaparinirvaa.na-dharma”, nghĩa là một vị
mà tạm thời không có chủng tánh “gotra”,
nhưng, khi vị ấy gặp được Phật, bậc lành và
duyên lành “pratyaya” (một nhân tố tích
cực), vị ấy sẽ có lại chủng tánh “gotra” của
mình và sẽ trở thành một vị Phật. Do vậy,
“kalaparinirvaa.na-Dharma” này thì hết như
hai “nhất xiển đề già / icchantikas” của “sự
thối chuyển căn lành” và “Bồ tát xiển đề /
“bodhisattvecchantika” trong LAS như đã
được đề cập trên đây. Trong trường hợp này,
“atyantaaparinirvaa.na-dharma” sau có nghĩa
thật sự của “agotra”. Đây là lý do vì sao
Khuy Cơ chọn thuyết của LAS và MSA trên
đây, và nói rằng tánh thứ năm gồm có 3 loại
(1) “icchantika” (2) “anicchantika” và (3)
“aatyantika”, mà được xem là những thuyết
mới của Khuy Cơ.

Vì những lý do này, Khuy Cơ giải thích
rằng “icchantika” nghĩa là một vị ước muốn ở
trong sanh tử luân hồi / “sa[^]msaara”
(生死輪迴). Sự giải thích này thì cũng giống
như *Phật tánh luận* (佛性論, TTP 31, p.797c)
đã nói; và “an-icchantika” nghĩa là một vị
mà không muốn vào niết bàn. Từ những ý
nghĩa này, cả hai “icchantika” và
“anicchantika” thì thường chỉ đến hai loại hữu

tình khác: loại phá vỡ căn lành và loại Bồ tát đại bi "mahaakaru.na-bodhisattva". Ngược lại, Khuy Cơ chọn 2 "icchantikas" từ LAS cho 2 "icchantika" và "anicchantika" đầu tiên, và cuối cùng ngài chọn "atyantaapari nirvaa.na-dharma" từ MSA cho loại thứ 3 của ngài, "aatyantika" có nghĩa là vị hoàn toàn không trú trong niết bàn.

Trong phần kết luận, Khuy Cơ nói rằng loại hữu tình mà không có chủng tánh Phật ([buddha]gotra), "agotra", cũng có thể được gọi bằng 2 tên đầu, "icchantika" và "anicchantika", mà sẽ đạt giác ngộ sau một thời gian dài; nhưng loại người cuối, "aatyantika" có thể không đạt đến giác ngộ. Từ tuyên bố này chúng ta hiểu rằng Khuy Cơ nói "agotra", tánh thứ 5, có 3 đỉnh "icchantika", "anicchantika" và "aatyantika". Nhưng trong cùng một bản văn, ngài nói rằng "icchantika" có 3 loại: (1) "Phá vỡ thiện căn", (2) "Đại bi / mahaakaruna", (3) "agotra", mà nói với chúng ta rằng "agotra" trở thành một của "icchantika" và được gọi tên "agotrecchantika" vô tánh xiển đề (無性闡提), mà trong đó nhân và quả hoàn toàn để trở thành một vị Phật.¹¹

Dẫu sao chẳng nữa, Khuy Cơ chọn thuyết của LAS và MSA, chấp nhận rằng tánh thứ 5 là "agotra" hoặc "icchantika", nhưng ngài đã tạo ra thuyết mới vì nói rằng cả hai "agotra" và "icchantika" có sở hữu 3 loại một cách riêng rẽ như đã đề cập ở trước, hai loại đầu tiên cuối cùng sẽ đạt đến niết bàn, nhưng mà chỉ có hai loại cuối của "aatyantika" của "agotra" và "agotra" của "icchantika" hoàn toàn không thể đạt niết

bàn. Trái lại, chỉ có "aatyantika" và "agotrecchantika" thì tuyệt đối không thể trở thành Phật.

(B) "Agotra" trong YCBh

Bây giờ chúng ta trở lại PPHV, mà trong đó Khuy Cơ đề cập "atyantika" a điển để ca (阿顛底迦) như là tánh thứ 5 không giải thích không những hai loại "icchantika" và "an-icchantika" khác, mà còn "atyantika" tự nó. Tại sao ngài bỏ sót "icchantika" và "an-icchantik" trong PPHV này? Khi liên quan vấn đề này, trong bước kế tiếp, thật là tốt hơn cho chúng ta nghiên cứu lý thuyết của BSBh = Bodhisattvabhumi / Bồ tát địa (菩薩地) của YCBh = Yogaacaarabhumi / Du già sư địa luận (瑜伽師地論) để tìm ra liên hệ của nó với PPHV, Bởi vì Khuy Cơ vay mượn nhiều lý thuyết của Bồ tát hạnh (bodhisattvacaryaa / 菩薩行) từ BSBh để giải thích sự tu tập PP, "Citta-uttaapana" đệ nhị luyện ma tâm (第二練磨心) trong PPHV.

Đây là một sự kiện nổi tiếng mà nhiều tên gọi và lý thuyết khác của "gotras" / chủng tánh và "pudgalas" / ngã / con người thì được giải thích một cách đại khái trong YCBh những quyển 21, 37, 52, 57, 67 mà không đề cập tên gọi và thuyết của 5 tánh. Nhưng nói chung, thuyết 5 tự tánh được nghiên cứu trong YCBh, 12 do vậy, tôi truy tìm 4 tên gọi của "pudgalas" liên quan với 3 "gotras" và 1 "agotra" trong YCBh quyển 37 như sau. 13

(1) "'Sraavaka-gotra.h 'sraavaka-yane / một vị sở hữu Thanh văn chủng tánh

(聲聞種姓) trong Thanh văn thừa [có khả năng thành thực tự tánh như là ngã / con người / pudgala của vị ấy]. (Trú thanh văn chủng tánh, ư thanh văn thừa ứng khả thành thực bổ đặc già la / 住聲聞種姓, 於聲聞乘應可成熟補特伽羅).

(2) “Pratyeka-buddha-gotra.h pratyekabuddha-yaane” / một vị sở hữu chủng tánh Duyên giác (pratyekabuddha / Độc giác Phật), trong Duyên giác thừa [có khả năng thành thực như là ngã / con người / pudgala của vị ấy] (trú Độc giác chủng tánh, ư Độc giác thừa ứng khả thành thực bổ đặc già la / 住獨覺種姓, 於獨覺乘應可成熟補特伽羅).

(3) “Buddhagotra mahaayane paripaacyitavya.h” / một vị sở hữu chủng tánh Phật trong Đại thừa, có khả năng thành thực [như là ngã / con người / pudgala của vị ấy] (trú Phật chủng tánh, ư phát thượng thừa ứng khả thành thực bổ đặc già la / 住佛種姓, 於發上乘應可成熟補特伽羅).

(4) “Agotrastho 'pi pudgala.h sugati-gamanaaya paripaacyitavyo bhavati” (một vị trú vô chủng tánh / “agotra” để đi vào con đường lành / thiện thú (sugati, 善趣), phải được thành thực [như là ngã / con người / pudgala của vị ấy] (trú vô chủng tánh, ư trú thiện thú ứng thành thực bổ đặc già la / 住無種姓, 於住善趣應成補特伽羅).

Trên đây là 4 loại ngã / con người / pudgalas thuộc về thứ 2 “paripaacya [pudgala]” (ngã / con người đã thành thực) sáu “paripaakaa.h”,¹⁴ tình trạng vị hữu tình đã thành thực (sattva-paripaaka-sthaana), là quyển thứ 5 trong 7 quyển đang khảo cứu ¹⁵ trong phẩm tự tha lợi / “svaparaartha” /

(自他利) của BSBh. Từ điểm này, Khuy Cơ vay mượn thuyết của Bồ tát hạnh / bodhisattvacaryaa (菩薩行) trong PPHV để giải thích sự tu tập phổ quát hạnh nguyện của Bồ tát, mà trong đó chúng ta tìm thấy thuyết mà Khuy Cơ đã tái tạo. Ví dụ, 7 quyển được rút ngắn lại còn 5 quyển: quyển 5 "sattvapariipaaka" được đổi thành quyển 1 của 5 quyển, và được gọi là "Sở hóa xứ" (所化處). Sự trình bày sau liên quan đến sự đơn giản của Khuy Cơ. 16

"3 thừa" (三乘), không xác định được / bất định (anityata / 不定) và xác định được / a điển để ca (aatyantika / 阿顛底迦) phải được thành thực theo những sự sai biệt của chủng tánh của chúng / chủng tánh sai biệt như ưng thành thực (種姓差別如應成熟).

Những danh xưng trên của 5 tánh cũng là những danh xưng được tái tạo từ 4 loại ngã / con người của BSBh Bồ tát địa (菩薩地), theo 5 tánh của LAS và MSA. Điều đó nói rằng Khuy Cơ đặt "anityata" giữa thứ 3 17 "buddha-gotra-pudgala" và thứ 4 "agotrastha-pudgala", thêm vào đó, ngài không những thay thứ 4 "agotra" bằng "aatyantika", mà còn lấy ra tên gọi thứ 3, để kết hợp với thứ 1 và 2 và tên gọi "3 thừa" mà không có giải thích nào về 5 tánh này.

Bây giờ chúng ta hãy xem những tuyên bố sau đây của BSBh để hiểu những ý nghĩa của "agotra".

A. "agotra-stha.h pudgalo gotre 'sati
cittopade'pi yatna-samaa'sraye

satyabhavya's caanuttaraayaa.h
samyaksa^mbodheh paripuuraeye."18 (Khi
con người hiện hữu mà không có chủng tánh
/ "gotra" được thắp sáng trong tâm, trú trong
không chủng tánh / "agotra", vị ấy không thể
hoàn tất sự giác ngộ vô thượng chánh đẳng
chánh giác, dù vị ấy có tạo sự quyết tâm và
nỗ lực như là một sự hỗ trợ).

B. "asati tu gotre sarve.na sarva^m
sarvathaa bodher apraptir eva
veditavya" 19 (Điều đó phải được hiểu rằng,
nếu không có gotra, thì luôn luôn sẽ không
đạt được giác ngộ hoàn toàn).

Những lời trên đây nói với chúng ta
rằng vô chủng tánh / "agotra" trong BSBh chỉ
có nghĩa của tất cánh vô niết bàn pháp /
"atyantaaparinirvaa.na-dharma" của MSA,
mà không có nghĩa của hai
loại "icchantika" của LAS. Đây là lý do tại sao
Khuy Cơ đổi "agotra" thành "atyantika", vì
ngài tán thành những thuyết của YCBh.
Nhưng vấn đề là tại sao ngài lại bỏ sót sự giải
thích của "icchamita" và "an-icchantimas"
(Mahaakaru.na-bodhisattva / Đại Bi Bồ Tát)
trong PPHV trong tình trạng chưa được giải
quyết.

II. Vấn Đề Thứ Hai Của "aatyantika"

Nếu Khuy Cơ quên ý nghĩa của
"icchantika" và "an-icchantika"
(Mahaakaru.na-bodhisattva), và không ủng
hộ những lý thuyết của Bồ tát xiển đề /
Bodhisattvecc.hantika (菩薩闍底), thì tại sao
trong PPHV ngài nói rằng Bồ Tát Quán Tự Tại

“avalokite'svara-bodhisattva” đã Giác Ngộ hoàn toàn như sau? 20

Từ khởi đầu vô lượng kiếp, khái niệm “Quán Tự Tại / Avalokite'svara được hình thành, rồi về sau cái tâm kỳ diệu trong vỏ bọc vô minh / “avidya” với những cấu uế phiền não được chuyển hóa. Ngài đã từ bỏ tài sản và cuộc sống thế tục để đi tìm trí Bát nhã của chư Phật / “Buddha-praj~naa” với sự nỗ lực tinh tấn cao nhất, cuối cùng ngài đạt được Toàn Giác. Do vậy, tôi phải tự đặt mình trong cái nôi (bồ đề tâm) và càng tu tập hơn nữa. Điều đó có nghĩa rằng tôi không nên tự ti mà có thể làm cho cái tâm co rút lại.”

Lời nói trên ở trong PPHV phẩm thứ nhất “cittauttaapana” / đệ nhất luyện ma tâm / (第一練磨心), một trong ba sự nỗ lực của tâm / “citta-uttaapanaas” / (三練磨心), mà thuật ngữ của nó được Khuy Cơ vay mượn từ MS Mahaayaanasa^mgaha / *Nhiếp Đại thừa luận* / (攝大乘論), 21 nhưng ngài cũng đã cấu trúc lại thuyết này trong PPHV. Do vậy, trong phẩm “citta-uttaapana” thứ nhất nói trên, “Avalokite'svara-bodhisattva” tiêu biểu không những chỉ cho chúng sanh hữu tình (有情眾生) đã nói đến trong MS, mà còn tiêu biểu cho bậc Điều Ngự Trượng Phu “purusa-[damya-saarathi]” ([調御丈夫]) được đề cập trong VMSVy [s-k] 22. Điều đó cũng có nghĩa rằng “Avalokite'svara-bodhisattva” không những đã đạt được sự toàn giác như là bậc Điều Ngự Trượng Phu “puru.sa-damya-saarathi”, một trong mười danh hiệu của Đức Phật, 23 mà còn luôn luôn sống trong thế giới này để thực hiện những hạnh nguyện mang lại lợi ích cho tất cả chúng sanh bằng nguyện lực xuất phát từ lòng đại bi của Ngài. Thuyết

này được đề cập trong sơ giải kinh *Diệu pháp liên hoa* / *Saddharma-p.u.n.dariikaa-suutra* là *Pháp hoa huyền tán* (法華玄贊) của Khuy Cơ, 24 mà trong đó Bồ Tát Phổ Hiền / Samantabhadra-[bodhisattva] / (普賢 [菩薩]) cũng được đề cập đến. Và thuyết về một vị Bồ tát nổi tiếng khác là Bồ tát Văn Thù / Mu~nju'srii-bodhisattva / (文殊菩薩) được giới thiệu trong bản chú giải *Độn luân* / (遁倫) của YCBh (瑜伽論記). 25

Bất kỳ như thế nào, thì theo thuyết của LAS, thì "Avalokite'svara", "Samantabhadra" và "Mu~nju'sri" ở trên có thể được gọi cùng tên là Bồ tát xiển đề "Bodhisattvecchantika" / (菩薩闡提)26 hay Bồ tát đại bi / "mahaakaru.na-bodhisattva" hay Đại bi xiển đề / "Mahaa-karu.necchantika" / (大悲闡提)27 theo cách gọi của ngài Khuy Cơ. Trong trường hợp này, chúng ta có thể gọi "Avalokite'svara-bodhisattva" là Đại bi xiển đề /

"Mahaakaru.na-bodhisattva" / (大悲闡提). Nhưng có thể nào chúng ta nói rằng "Avalokite'svara-bodhisattva" này thuộc tánh thứ năm - "aatyantika" - không? Tôi nghĩ, không chỉ Khuy Cơ mà còn chúng ta cũng sẽ nói rằng "Không" để trả lời điều này, bởi vì Khuy Cơ trong VMSVy [c-k] tuyên bố rằng tánh thứ năm, "agotra" hay "icchantika" có 3 loại tánh riêng của nó, mà trong đó "Mahaakaru.necchantika" và "aatyantika" được chú trọng. Do vậy, điều đó có thể được nói rằng chỉ có "maha-karu.na-bodhisattva" là không thuộc về "aatyantika", và cũng như vậy chỉ có "aatyantika" không thể nào tiêu

biểu cho tánh thứ năm, như theo những thuyết VMSVy [c-k] của Khuy Cơ.

III. Vấn Đề Thứ Ba Của “Aatyantika”

Nếu Khuy Cơ giữ chắc quan điểm rằng vô chủng tánh / “agotra” chỉ là a điển để ca / “aatyantika” / (阿顛底迦) hoặc tất cánh vô chủng tánh (畢竟無種姓, “atyantagotra”, hoặc “aatyantikaagotra”), thì tại sao trong PPHV ngài không những giải thích rằng cả hai thức thứ 8 và thức thứ 7 là tánh thiện, mà còn chọn lấy thuyết Như Lai tạng / “tathagata-garbha” (如來藏) và Phật tánh / “Buddha-gotra” (佛性) để giải thích tánh của khiển tướng chứng tánh (遣相證性), là một trong năm sự nhận thức của trường phái Duy thức / ngũ trọng Duy thức quán (五重唯識觀)?

Khi liên hệ với vấn đề trên đây, chúng ta hãy xem xét bảng lược đồ dưới đây mà nó chỉ cho thấy nội dung những sự giải thích của Khuy Cơ về cả hai thức.

A	Citta / Tâm (心) – Thức thứ 8 / 8 th Vijnaana	Manas / mặt na thức (意) – Thức thứ 7 / 7th vijnaana
Ý NGHĨA VÀ ĐẶC TÍNH CỦA HAI THỨC	Giữ năng lực tạo tác tiềm tàng / bija / chủng tử / 種子 và nhận được những sự huân tập / 熏習 mà là căn bản của một người đang trải qua sự luân hồi của mình v.v... trì chủng thọ huân thú sanh đẳng thể / 持種受熏趣生等體	Bám víu một cách bất tịnh vào Ngã (atman) như là đặc tánh của nó, là sự hỗ trợ của phiền não; hữu lậu / (aasrava) / 有漏, nhiễm chấp ngã tướng vi hữu lậu y / 染執我相爲有漏依
B	Sở hữu đặc tính thiện không làm trở ngại mà có thể chuyển hóa thân mạng và thế giới để cứu	

	độ cho chúng sanh / thiện vô phúc tính năng biến thân khí vi hữu tình y / 善無覆性能變身器爲有情依	Thường thanh tịnh và bình đẳng, sở hữu căn lành, mà tánh chất hay tánh bị ngăn trở / tịnh thường bình đẳng tính thiện hữu phúc / 淨常平等性善有覆
TÊN GỌI VÀ	(1) 我愛執藏位 / Ngã ái chấp tàng vị, trong sự thỏa mãn về bám víu ngã ái, đó được gọi là a lại gia (aalaya) / 阿賴耶, vì từ này được dịch là năng tàng / 能藏 người che đậy, sở tàng / 所藏 bị che đậy, và chấp tàng / 執藏. .	(1) 我執相應位 / Ngã chấp tương ứng vị, trong trạng thái kết hợp với sự bám víu Ngã. Điều này được gọi là "mạt na bị ngăn trở" 有覆末那 / hữu phúc mạt na, vì nó nhận a lại da như đối tượng của nó và nắm giữ

		như là Ngã.
TÍNH CHẤT CỦA	(2) 善惡業果位 / Thiện ác nghiệp quả vị, trong trạng thái thiện và ác "karmaphalaani" /諸業果 / chư nghiệp quả, nó được gọi là "vipaaka" / quả dị thực, vì nó có nghĩa sự chín mùi khác nhau / 異熟 / dị thực, và tập hợp quả thiện và ác.	(2) 法執相應位 / Pháp chấp tương ưng vị, trong trạng thái của sự kết hợp với sự bám víu các pháp / pháp chấp, nó được gọi là mặt na không bị ngăn ngại / 無覆末那 / vô phúc mặt na, vì nó nhận quả dị thực như là đối tượng của nó và nắm giữ nó như là pháp.
BA TRẠNG THÁI	(3) 相續執持位 / tương tục chấp trì vị, trong tình trạng nắm lấy thường xuyên, nó được gọi là "aadaana" / a đà na / 阿陀那 vì nó có thể nhận lấy và nắm giữ sắc thân để ngăn chặn sự hủy diệt.	(3) 思量性位 / Tư lương tánh vị, trong tình trạng của tánh ngầm nghĩ, nó chỉ được gọi "manas" / mặt na, vì nó nhận lấy "aadaana" / a đà na v.v... như là những đối tượng của

		nó và nó tạo sự suy ngẫm.
--	--	------------------------------

Điểm Quan trọng của thuyết mới ở
trong bản này như sau:

(1) Cả hai *tâm* / "citta" (心): thức (vij~naana) thứ 8, và ý / "manas" (意): thức (vij~naana) thứ 7 được sở hữu những phẩm chất thiện hay tánh thiện, mà chúng khác với tánh vô ký, không xác định được thiện hay ác (avyak.rta, 無記) được đề cập ở trong *Tam thập tụng* / Tri^m'sikaa và VMS v.v... 28

(2) Cả hai thức / vij~nanas, dù riêng biệt vẫn có 3 thức ở trong 3 trạng thái mà có sự quan hệ mật thiết.

(3) Thức A ðà na / "aadaanavij~naana" ở trong trạng thái thứ 3 thì không những cao hơn và dài hơn thức A lại da / "aalayavij~naana" và thức dị thực / "vipaakavij~naana", trong mọi hoạt động mà còn là đối tượng của thức mặt na "manas" trong trạng thái thứ 3, mà khác với tâm bất tịnh / nhiễm ô ý (kli.s.ta-manas, 染汚意) được

đề cập trong MSVy[v-p], 29 Chuyển thức luận / 轉識論 do Chân Đế (Paramārtha : 499–569) phiên dịch.

Dù trong trường hợp nào, Khuy Cơ nói rằng cả hai thức thứ 8 và thức thứ 7 ở trong trạng thái chân lý siêu việt / thắng nghĩa đế (paramaārtha-satya, 勝義諦) là tánh thiện và thuần tịnh. Đây là lý do tại sao Khuy Cơ chọn lý thuyết tâm thuần tịnh tánh không / “suunyataa”, chân như / “tathataa”, Như Lai tạng / “tathaagata-garbha” và Phật chủng tánh / “buddha-gotra” v.v... để giải thích tánh của khiển tướng chứng tánh (遣相證性), một trong năm nhận thức của Duy thức tông (五重唯識觀). Trong trường hợp này, điều đó là cần thiết để nghiên cứu nghĩa của chủng tánh “gotra” bởi vì vô chủng tánh “agotra”.

Đó là sự kiện được biết đến trong những quyển từ điển Sanskrit cho chúng ta nhiều nghĩa khác nhau của từ “gotra” như: “sự bảo vệ những con bò”, “cái chuồng bò”, “gia đình”, “chủng tộc”, “nòi giống”, “mầm sống”, “cơ sở”, “hình thái”, “nguyên nhân” và “hạt giống” v.v...30 Trong số nghĩa này chúng tìm thấy từ “gotra-bhuu” (giống nòi của nam tử) mà trước hết được giới thiệu trong Kinh tạng Phật giáo Nguyên Thủy. “Gotraa” có cùng nghĩa với “va^m'sa” (系統 / hệ thống) và “kula” nhà (家), vậy thì “gotra” được dùng như là thánh nhân gia hệ / “aaryagotra” (聖人家系) trong toàn thể xã hội Ấn độ, nhưng trong Phật giáo Đại thừa, từ này được dùng là trú chủng tánh / “gotrastha”, chủng tánh địa / “gotra-bhumi” hay Như Lai chủng tánh / “tathaagata-gotra” do giáo sư Takasaki Jikido đề cập đến.31

Nói chung từ “gotra” này được nghiên cứu trong hầu hết mọi kinh điển Đại thừa 32 với những ý nghĩa khác nhau. Đường như Khuy Cơ tôn trọng thuyết của YCBh, từ đó ngài trích dẫn 2 loại gotras nổi tiếng là “prak.rtistha” / bốn tánh trú (本性住) và “samudaaniita” / tập sở thành: thu được hay gom lại [hương thơm] (習所成) trong PPHV để giải thích rằng một vị mà sở hữu hai chủng tánh Đại thừa này có thể tu tập 5 giai đoạn của con đường Du già Duy thức tông.33

Hai chủng tánh / “gotras” nổi tiếng này đã được trích dẫn trong VMS. Nếu chúng ta đem so sánh sự giải thích của VMS 34 với VMSVy [s-k] và PPHV, chúng ta có thể thấy rằng Khuy Cơ trong PPHV giải thích “prak.rtistha-gotra” / bốn tánh trú trọng tánh (本性住種性) với nghĩa rằng “prak.rti” / bốn tánh (本性) trú trong vị bản thức / Muulavij~naana (位本識) có thể tạo ra [pháp] vô lậu (無漏[法]). Trái lại [pháp] vô lậu (無漏[法]) này được “prakrti” tạo ra, chủng tử vô lậu / bija / vô lậu chủng (無漏種), mà trú ở trong bản thức [thức thứ tám] Muulavij~naana (住本識 [第八識]).

Sự giải thích này thì khác biệt với sự giải thích về sự phụ thuộc vào bản thức / y phụ bản thức “依附本識” được đề cập trong VMS. Do vậy, Khuy Cơ trong VMSVy [s-k] của ngài chỉ giải thích rằng vô lậu chủng vô thủy tự thành / “無漏種無始自成” (chủng tử vô lậu từ vô thủy đã tự hoàn thành) mà không y phụ bản thức “依附本識”. Nhưng trong sự giải thích của ngài về

“samudaaniita-gotra” / tập sở thành chủng tánh (習所成種性), chúng ta nhận thấy để khiến cho chủng tử vô lậu cũ tăng trưởng / lệnh vô lậu cựu chủng tăng trưởng “令無漏舊種增長”. Nếu chủng tử vô lậu cũ của chúng, nghĩa là cả hai chủng tử vô lậu đầu của “prak.rtistha” và chủng tử vô lậu thứ hai của “samudaaniita”, vậy thì điều này có thể được nói là lý thuyết dành cho người muốn trở thành Phật, bởi vì họ có thể sở hữu chủng tử vô lậu một cách tự nhiên, và lại họ luôn luôn tu tập Bồ tát đạo mà nhờ vậy khiến cho chủng tử vô lậu của họ tăng trưởng. Đây là lý do tại sao “gotra” được gọi là “bija”, “dhaatu” và “prakrti” trong BSbh và Thanh văn địa / ‘Sraavaka-bhuumi. 35

Trong trường hợp này, tên gọi đối nghịch của “agotra” nghĩa là “không-chủng tử / bija”, hoặc “không-cảnh giới / dhaatu” v.v..., do đó người sống trong “agotra” có nghĩa rằng họ hoàn toàn có thể không trở thành Phật. Thuyết của “agotra” này của trường phái Duy thức Ấn thì không dễ dàng gì được những người Phật tử Trung Hoa chấp nhận trong thời nhà Đường. Đó là sự kiện được biết trước khi Huyền Tráng (玄奘 : 602 - ?) đến Ấn Độ để nghiên cứu Phật giáo, đã có nhiều bản kinh văn Phật giáo thuyết về Nhất thừa “ekayaana”, cảnh giới Phật / “Buddha-dhaatu (Gotra)” / Phật tánh (佛性), Như Lai tạng / “Tathaagata-Garbha” (如來藏), Thức a ma la “amala-vij~naana” (阿摩羅識), cũng như kinh Đại bát niết bàn / *Mahaaparinirva.na-suutra* (大般涅槃經), kinh Diệu pháp liên hoa / *Saddhar-mapu.ndariika-suutra* (妙法蓮華經), kinh Hoa nghiêm /

Avata^{msaka}-suutra (華嚴經), luận *Đại thừa khởi tín*(大乘起信論) v.v... được những học giả Ấn độ và những học giả Trung hoa nghiên cứu và dịch. Do vậy, sau khi Huyền Tráng đã hoàn tất việc nghiên cứu ở Ấn độ, và trước khi trở về Trung hoa, ngài muốn bác bỏ thuyết về vô chủng tánh "agotra" từ MAS v.v..., nhưng Giới Hiền (戒賢, A.D.529-645) vị thầy vĩ đại của ngài có lẽ không cho phép ngài làm điều này. Tình tiết này được *Độn luận* (遁倫) đề cập đến trong số giải về YCBH.36

Từ những tuyên bố trên, tôi nghĩ rằng không những Huyền Tráng, mà còn Khuy Cơ, những học giả Phật giáo Trung Hoa, hiểu rằng Phật tử Trung Hoa muốn trở thành Phật, và thích nghiên cứu những kinh hoặc luận dạy người ta bằng cách nào để trở thành Phật. Do vậy, Khuy Cơ trong PPHV đưa thuyết đặc biệt của ngài là không những Avalokite'svara-bodhisattva xuất hiện như là một Bồ Tát Đại Bi / Mahaakaru.na-bodhisattva, mà còn cả hai thức thứ 7 và thức thứ 8 sở hữu tánh thiện, mà khác xa YCBh và luận 30 tụng / Tri^m'sika v.v... Vì những lý do này, tôi cho rằng đó là vấn đề vì Khuy Cơ đã đặt "atyantika" như là tánh thứ năm trong PPH thay vì Pudgala "agotra" thứ tư trong YCBh.

IV. Kết Luận:

Tâm kinh PPH (心經) thì không phải văn kinh của Vij^{na}anakaana, nhưng Khuy Cơ trong giải thích của ngài về PPHV mà nghĩa của nó cùng với thuyết Duy thức tông / Vij^{na}anavaada nhờ sự vay mượn ý nghĩa

của thuyết YCBh và MSA v.v..., Ngài cũng thiết lập lại thuyết của những kinh luận này như là thuyết mới của ngài, mà trong đó "aatyantika" xuất hiện trong PPHV là tánh thứ năm, hàm ẩn 3 vấn đề.

Khi quan hệ vấn đề thứ nhất về việc lý do tại sao Khuy Cơ bỏ sót "icchantika" và "an-icchantika" trong PPHV, tôi giải quyết vấn đề bằng thuyết về "agotra" trong LAS và MSA nhằm mục đích chứng minh rằng Khuy Cơ không những chọn hai "icchantikas" của LAS cho "icchantika" và "anicchantika" này, mà còn chọn "atyantaaparinirvaa.na-dharma" / Tất cánh vô niết bàn kinh (畢竟無涅槃法) của MSA cho "aatyantika" của ngài, là tánh thứ năm. Mặc dù, ngài chọn 3 loại trên để tạo thành thuyết mới của ngài về "agotra". Trái lại, trong VMSVY[c-k] của mình, ngài nói rằng "icchantiio" cũng có 3 loại: (1) "Phá vỡ những thiện căn", (2) Đại bi xiển đề / "Mahaakaru.necchantika" (大悲闡提) và (3) Vô chủng tánh / "agotra". Về 3 loại này, hai loại đầu thì cuối cùng sẽ đạt đến niết bàn, nhưng loại thứ 3 "aattyantika" của "agotra" hay "agotra" của "icchantika" thì hoàn toàn không thể đạt đến niết bàn.

Bởi vì "aatyantika", tánh thứ năm và 4 tánh khác (3 thừa và 1 "anityata") xuất hiện trong PPHV có mối quan hệ với YCBH, do vậy, tôi giải quyết vấn đề bằng thuyết về 4 chủng tánh / "gotras" trong BSBh, YCBH quyển 37 mà được Khuy Cơ tái tạo, qua đó tôi nhận thấy rằng, trong PPHV, không những "anityata" là sự thêm thắt, mà còn "aatyantika" là sự thay thế "agotra", có nghĩa thật sự của "atyantaaparinirvaa.na-

Dharma”. Dẫu sao chẳng nữa, vấn đề lý do tại sao Khuy Cơ bỏ sót hai “icchantikas” khác (ý nói Mahaakaruna-bodhisattva) trong PPHV chưa được giải quyết xong.

Vấn đề thứ hai là, nếu Khuy Cơ không ủng hộ thuyết Bồ tát đại bi / “Mahaakaru.na-bodhisattva”, thì tại sao ngài tuyên bố trong PPHV rằng: Bồ tát Quán Tự Tại / “Avalokite'svara-bodhisattva” đã giác ngộ hoàn toàn? Khi xem xét vấn đề này, tôi giải quyết rằng với thuyết Bồ tát đại bi / Mahaakaru.na-bodhisattvas, Quán Tự Tại / Avalokite'svara, Phổ Hiền / Samantabhadra và Văn Thù / Munju'si trong PPHV, và số giải kinh *Diệu pháp liên hoa / Saddharmapu.ndariika / Pháp hoa huyền tán* (法華玄贊) v.v... Do vậy, điều này có thể được nói rằng Khuy Cơ có thuyết Bồ tát đại bi / “mahaakaru.na-bodhisattva”. Trong trường hợp này, có lẽ chỉ có Bồ tát đại bi / “mahaakaruna-bodhisattva” là không thuộc về “aatyantika”, và cũng chỉ có “atyantika” không thể tiêu biểu cho tánh thứ năm, là “agotra” của “icchantika”.

Vấn đề thứ 3 là, nếu Khuy Cơ chấp chắc rằng “agotra” chỉ là “atyantaagotra” / tất cánh vô chủng tánh (畢竟無種姓), thì tại sao trong PPHV, ngài không những giải thích rằng cả hai thức thứ 7 và thức thứ 8 đều là tánh thiện, mà còn chọn “buddhagotra” / Phật chủng tánh và “tathaagata-garbha” / Như Lai tạng để giải thích về tánh của khiển tướng chứng tánh (遣相證性)? Đối với vấn đề này, trước hết tôi làm một bản so sánh để hiểu rằng cả thức thứ 7 và thức thứ 8 là tánh thiện trong PPHV.

So sánh kế tiếp về ý nghĩa của hai chủng tánh / gotras nổi tiếng là "prakrtistha" và "samudaaniita" được trích dẫn từ YCBH trong những bản văn của PPHV, VMS, và VMSVy. Từ đó, tôi nhận thấy rằng trong PPHV Khuy Cơ cho phép vô lậu chủng / pure bijja của "prak.rtistha" ở trong căn vị thức / muulavij~naana.

Có lẽ thuyết này có thể chứng tỏ rằng trong PPHV Khuy Cơ không bám giữ "atyantaaparinirvaa.na-dharma" Ấn độ, do vậy tôi sẽ xem xét nó là một vấn đề đối với Khuy Cơ là đặt "aatyantika" như là thức thứ năm trong PPHV.

Trong phần cuối của kết luận này, tôi đưa ra 2 điểm chính sau để chúng ta giải quyết những vấn đề trên:

(1) "aatyantika" có thể nối kết với hoặc là "agotra" hoặc là "gotra". Từ đầu tất cánh vô chủng tánh / "aatyantikaagotra" (畢竟無種姓), đại diện cho tên gọi thứ ba "aatyantika" của 3 "icchantikas" hay "agotras", có nghĩa rằng vị mà hoàn toàn có vô chủng tánh để trở thành Phật; từ sau tất cánh chủng tánh / "aatyantika-gotra" (畢竟種姓), đại diện cho tên gọi thứ 2 "an-icchantika" hay Đại bi xiển đề (Mahaakaru.necch-antika / 大悲闡提) của 3 "agotras" hay "icchantikas", nghĩa rằng một vị hoàn toàn có chủng tánh trở thành Phật. Do vậy, "aatyantika" trong PPHV có hai ý nghĩa ở trên.

(2) “顛” của “aatyantika” / a điển để ca (阿顛底迦) có thể đã được phiên dịch là một in sai “闡” của “an-icchanta” / a xiển để ca (阿闡提迦), bởi vì cả hai “阿顛底迦” và “阿闡提迦” thuộc tách thứ 5 của FND trong VMSVY [c-k] / Xu yếu (樞要), đặc biệt cú ngữ sau “阿闡提迦”, không những có ý nghĩa Bồ tát đại bi / Mahaakaruṇa-bodhisattva, mà còn đại biểu Bồ tát Quán Tự Tại / Avalokiteśvara-bodhisattva (觀自在菩薩) trong PPHV.

Phương diện khác hai hai điểm chính này, có lẽ nó được đề nghị rằng “agotra” phải được trả lại như là tách thứ năm, dĩ nhiên, tôi cũng sẽ chấp nhận đề nghị này, bởi vì Khuy Cơ đã nói trong VMSVY [c-k] của ngài là “agotra” hàm chứa “icchanta”, “an-icchanta” và “aatyantika”.

(*) *Chung-Hwa Buddhist Journal*
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
NO.3 April, 1990. pp. 381-401.

NOTES:

1. The theories of Four Aspects (四分說); the Three Vehicles and Five Distinctive Natures (三性, 五種分別); the Theories of Eight Vijñānas (八識說)

); the Three Categories's Objects
(三類境); the
Five Vijñānavada's Perceptions
(五重唯識觀).

The above theories are considered
the important

Chinese Vijñānavadas.

2. VMS [h] Vijñaptimaatrataasiddhi
(成唯識論),

TTP, 31, p.8a-b.

3. VMSVy [s] (成唯識論述記), TTP, fpp.2
230a, Of

them the theories of LAS, MAS and
YCBh, I will

explain in the pp.3-7 of this paper.

The other

texts are: (1) 無上依經 (TTP.16,
pp.470b, 471b)

mentions the Four Persons
(icchantika, tiirthaka

(外道), 'sraavaka,
pratyekabuddha) and the

bodhisattva who possesses the
supreme quality and

practices the Mahaayana.(2) Mahaa-
PP (大般若)

vol. 593(TTP, 7, p.1066a-b), in
which the

"agotra" is omitted. These
passage of Four

Persons are quoted by Kuei-chi in his
VMSVy[c-k](

成唯識論掌中樞要, TTP,.43 p.610b), I-
lin-chang (

義林章, TTP, 45, p.264c) and Fa-fua-
shin-tsan (法

華玄贊, TTP, 34, p.656b-c)

(3) Suvikraanta-vikrami-parip.rccha-PP(SVPPP, 善勇猛般若經, or 2,500 頌般若經)ed. By Hikata,Ryusho (千渴龍祥), Committee of Commemoration Program for Dr.Hikata's Retirement from Professorship, Kiushu University, Japan, 1958, pp.4-5. According to the theory of Dr. Hikata, this sanskrit text of SVPPP are corresponding to the Vols., 593-600(第 16 會) of Mahaa-pp (TTP, 7, pp.1065-1110).

Therefore I select the passages of Four Persons from the above two text as follows:

(A) "ye satvkaa niyataa.h 'sravakayaane bhavi.syanti te 'sruutvaa k.sipram anaasravaam bhuumi^m saaksaatkarisyanti."
(若有情類於聲聞乘性決定者聞此法已速能證得無漏地).

(B) "ye pratyekabuddhayaane niyataa bhavi.syanti,te ksipra^m pratyeka-buddhayaanena niryaas.yanti."
(若有情類於獨覺乘性決定者, [聞此法已] 速依自乘出離).

(C) "ye nuttaraa^m samyaksambodhi^m samprasthitaas,

te k.sipram anuttaraa^m
samyaksambodhim
abhisambhotsyante." (若有情類無上
[乘性決定]
者, [聞此法已] 速證無上正等菩提) (據上述梵文
是: 趣於無上正覺者)

(D) "ye caanavakraanta-samyaktva-
niyaama antiyataas
tis.rsu bhuumi.su, te'srutva' nut-

taraayam samyaksambodhau cittam
utpaadayisyanti."
(若有情類雖未入正性離生,而於
[三乘] 不定者,聞此法
已皆發正等覺心 ")

From the above camparisions,
we find that
there is no "gotra"(性)in SVPPP, the
"sattvas"

(有情類)in (B), (C), (D) and the
"srutvaa " (聞
[此法已])in (B), (C) are omitted
in the

sanskrit text. And in (C) the
"ye'nuttaram
samyaksambodhi^m samprasthitas"
mean 趣於無上正等
菩提者 ", and in (D) the "tr.i.s.r.su
bhumisu

means" 於三地 ". pl1,
4. VMSVy [c-k],(樞要)TTP,43,pp. 610-611,
Fukaura,

Seibun (深浦正文): [唯識學研究]
永田文昌堂

Kyoto, 1954, Vol.2. PP.634-646.

5. PPHV (心經幽贊), TTP, 33, p.527c. Please see the

Appendix of this paper.

6. Kuei-chi explains three "citta-uttaapanas" (三練

磨心), in PPHV, of which the

Second "citta-

uttaapana"(第二練磨心) the very important

bodhisattvacaryaa (菩薩行) of PP are mentioned

for the explanations of Practicing PP in the

PPHV. Please see my articles: "般若波羅磨多心經

幽贊□三練磨心□□, " Indian and

buddhist Studies (Indogaku bukkyogaku-kenkyu. 印

度學佛教學研究), Tokyo, 1989, vol. 37, No.2

pp.806-813 and "如何成佛一以窺基的三練磨心為中心

]-

『方東美先生的哲學』國際方東美哲學研討會執行委員會、幼獅公司、台北、民國78年7

月 pp. 338,

343....355

7. VMSVY [c-k](樞要), TTP, 43, pp.610, and in

p.612, Kuei-chi quotes ten statements from five

texts (1)"涅槃經" = TTP.12.pp431b, 518a, 554a-b

569a, 574b-c, 580b.(2). "菩薩地持經" or "菩薩

善戒經 "-- TTP, 30 pp.88a, 962c. (3) " 勝鬘經 " = TTP, 12. P218b. (4) " 大乘莊嚴經論 " = TTP, 31. P595a. (5) " 金剛般若論 " = TTP, 25,p.794b-c) to prove that there are the theories of "agota" in those texts. cf.Fukihara, Siosin (富貴原章信): [中國日本, 佛性思想史]Kokusio Kankokai (國書刊行會), Tokyo, 1988, pp. 184-191

8. LAS = La~nkaavatara-suutra, ed. By Bunyiu Nanjio, Otani Univ. (大谷大學) Koyto, 1956, second edition. PP 16: (1) LAS [c-b] (入楞伽經十一卷本) tran. By Bodhiruci (菩提流支) p.527b (2) LAS[c-g] 楞伽阿跋多羅寶經) tran. By Guna-bhadra (求那跋陀羅) p.486(3) LAS [c-s] (大乘入楞伽經)tran. by Siksaananda(實叉難陀)p.597c. One Japanese text is [梵文和譯: 入楞伽經]tran.by Yasui, Kosai (安井廣濟) Fozuokan (波藝]) Kyoto, 1976.pp59-60.

9. MSA = Mahaayanasutrala.nkaara, edite par sylvain levi (Bibliotheque de Ecole des Hautes Etudes, t

159), Paris 1907 pp.12-13 MSA[c-p] (大乘莊嚴經論

)tran. by Prabhaakarmita (波羅頗迦羅蜜多)TTP.

31, p.595a. Kue-chi only summarizes the main theories of LAS in his VMSVy [c-k]. Uihakujū (宇井伯壽); 大乘莊嚴經論

研究 Iwonami (岩波)Tokyo, 1961, p.78

10. "kaalaaap arinirvana-dharma", to which Kuei-chi

in his VMSVy [c-k] p.610 mentions: [此中時邊廣云

暫時, 梵云涅槃阿波利曜縛喃達磨, 涅槃者暫也]. Of

which the [暫](temporary), its sanskrit is

"alpa" or "acira" cf. DES = Dictionary of English

and Sanskrit. ed. By M. Monier Williams, Motilal

Banarsidass, Delhi, 1964, second ed. p. 797, But

Kuei-chi says: [涅槃者暫也], of which [涅槃](nir)

does not mean the "temporary". Fukihara 富貴原 in

his 中國日本佛性思想史, p. 189 explains that 恒

(tat 暫) etc. The other three (b) (c) and (d)'s

Chinese translations are according to MAS [c-p]

11. VMSVy[c-k] TTP 43, p.611a, in which Kuei-chi

explains:

(1) "Mahaaapruncchantika" is that
in which the
cause is complete, but its result
is not

complete (因成果不成謂大悲闡提)

(2) "Sagotra-
ku'salamuulotsargecchantika" is that
in which the result is complete,
but its
cause is not complete (果成因不成,
謂有性斷善
闡提)

(3) "agotrecchantika, nityadviyaana"
are that in
which both causes and results
are not
complete

(因果 ▪ 不成謂無性闡提二乘定性)

(4) "Abhiṃkārabuddha" who
possesses the
samaropita-mahaaprajā and
ku'salamuūānut-
sarga is that in which both
cause and
result are complete.(

因果 ▪ 成,謂大智增上,不

斷善根而成佛者)

12. cf. Fuawra, Seibun (深浦正文):

[唯識學研究] vo.2

永田文昌堂 Kyoto, 1954, p.636

VMSVy [s-k] VMSVy

[c-k] TTP 43, PP.304, 610

13. Yogaacaeca-bhūmi (瑜伽師地論, 玄奘譯
100 卷),

from its vols.35-50 are named
Bodhisattva-bhūmi
section (菩薩地品).

BSBh =bodhisattvabhumi,(being the
XVth Section

of Asangapada's
Yogacaarabhumi). Ed. By
Nalinaksha Dutt, K.P.
Jayaswal Research Institute,
Patnapt 66. P.55

BSBh [c-h] TTP 30, p.496c
14. BSBh p55 "paripaaka.h
samaasatah, sadbhir
aakarair veditavyah svabhavato' pi.."
BSBh [c-h]

TTP 30 p.496b (
當知成熟略有六種:(一) 成熟自性
(2) 所成熟補特伽羅 (3) 成熟差別 (4)
成熟方便 (5)

能成熟補特伽羅 (6) 已成熟補特伽羅
15. BSBh, p.15 "sapta-sthaanaani---, (1)
svaarthā,
(2) parārtha, (3) tattvaarthā, (4)
prabhava, (5)
sattvaparipaaka,(6)aatmano
buddhadharma-paripaaka,
(7) anuttara ca samyaksa^mbodhah.
BSBh [c-h] TTP 30 p.482b 七學處 (1)

自利處 (2)
利他處 (3) 真實義處 (4) 威力處 (5)
成熟有情處
(6) 成熟自佛法處 (7).無上正等菩提處 .

Please see

the Appendix of this paper.

16. PPHV TTP 33, p.527c

17. MPP = Mahaapraj~naaparamita-suutra (
大般若經)

TTP 7 p.1066, in which the name
of No.3 is

named anuttara-yaana-gotra (無上乘性) which has
the same meaning of "buddha-
gotra"; the name of
No.4 "anityata" (不定)also appears
in MMP.

18. BSBh p.1 L.16-18 BSBh [c-h] TTP30,
p.478c

19. BSBh p7. L.23-24 BSBh [c-h] TTP 30,
p.480b

20. PPHV TTP 33, p.524b [彼觀自在,
昔初發意, 具諸煩
惱, 於無明殼, 建立勝心, 捨身命財,
求佛智慧, 興大
勇猛, 已成等覺, 我亦應爾, 勵已增修,
不應自輕, 而
生退屈]

21. MS [c-h1, (攝大乘論)TTP 31, p.142a.
Sasaki,

Getzshio (佐佐木月樵);
漢譯四本對照攝大乘論]

日本佛書刊行會 Tokyo 昭和 34, p.54

22. VMSVY.[c-k] TTP43, p.564b 彼既丈夫,
我亦爾, 不應
自輕而退屈....

23. The Ten Buddha'Synonyms are : (1)
Tathaagata (如

來),(2)arhat(阿羅漢),(3)
samyaksa^mbuddha (正
遍知), (4) vidyaa-carana-sa^mpanna
(明行足), (5)
sugata (善逝), (6) lokavid
(世間解),(7) anuttara
(無上師),(8) puru.sadamyas-sarathi (調御丈夫),

(9) 'Saast.r(天人師),(10)buddha-bhagavat (佛世尊)
)cf.Mogitzuki, (望月). 佛教大辭典)
 vol.5,Tokyo,
 1936, p.4437, [雜阿含經],vol.2, TTP
 2, p.141c
 Okihara, unrai(荻原雲來)
 漢譯對照梵和大辭典
 Suzuki Foundation (鈴木學術財團
),Tokyo 1979,
 p.796.The statements of MS, VMSVy
 [s-k] , VMSVy
 [c-k] and PPHV are mentioned im my
 article 般若波
 羅蜜多心經幽贊□§□三練磨心□□,
 Journal of
 Indian and Buddhist Studies
 (Indogaku, Bukhyogaku
 Kenkyu, 印度學佛教學研究)
 vol.37 Tokyo,
 1989,pp.213-4.
 24. Fa-fua-shin-tsan (法華玄贊),TTP 34,P.
 848c 觀音
 久已成佛, 不捨菩薩行, 故示為菩薩,which
 is quoted
 in 成唯識論本文抄 TTP 65, p.415b
 The statements of Samanbhadra are:
 驗此普賢,久已
 成佛, 示現為菩薩 TTP 34, p.852c. cf.
 楠淳澄: 日
 本唯識思想□研究一大悲闡提成,
 不成說□展開 -----
 山崎教授定年紀念 : 唯識思想□研究 pp.
 22-32 百華
 苑出版Kyoto, 1987

25. YCBHVy[c-k] (瑜伽論記) TTP, 42, p.615a
26. LAS, p-66, LAS [c-g] TTP, 16,
p.487c, LAS [c-b],
p.527b, LAS [c-s], p.597c
27. VMSVy en-k] TTP 43, pp.610-611, Please
see note
11 of this paper.
28. Tri^m'sika, pp.13,23,24, VMS TTP31,
pp.7, 9, 60
29. VMSVy [v-p] (攝大乘論識) TTP 31,
p.158 轉識論
TTP 31.pp. 61c, 62a
30. SED = Sanskrit-English Dictionary, ed.
By Sir
Monier Monier-williams, Oxford, 1960
p.364.
Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and
dictionary,
ed. by F.Edgerton, Motilal
Banarsidass, Delhi,
1970, p.216
31. Takasaki Jikido (高崎直道):
如來藏思想歡口形成,
春秋社, Tokyo, pp.751-4. And "An
Introduction
to Buddhism", translated by Rolf
W.Giebel. The
Toho Gakkai, Tokyo, p.232.
32. Please see the Table [2]
[如來藏說關係諸概念展開
表] in Takasaki's book:
如來藏思想口形成 p.761
33. PPHV TTP.33, p.525a BSBh p.2 L.4-7
YCBh TTP 30
p.478

34. (A) VMS TTP31, p.48b, (b) VMSVy [s-k]
TTP 43,

p.565a, (c) PPHV, TTP 33 p.525a

(A) 無始來依附本識, 法爾所得無漏法因

(B) 未聞正法, 但無漏種無始自成,

不會重習令其增長

名本種姓, 性者體也, 姓者類也

(C)

本性住種姓, 謂住本識, 能生無漏, 本性功能

cf. Fukawa 依(深浦) : [唯識學研究]

Vo.2 PP. 658-659.

35. BSBh p.2 L.8-9 BSBh [c-h] TTP 30
p.478c

'Sraavakabhūmi [c-h] 聲聞地 TTP

30. P.395c.

Analysis of the 'Sravakabhūmi

Manuscript, by

Alex Wayman University of

California a Press,

Berkeley, 1961 p.59

36. YCBhVY [c-t] = 瑜伽論記 TTP 42. P.615 a-
b

The Relations of Five Natures & Four Pudgalas in PPHV & YCBh

	PPHV (TTP 33, p.527c)	YCBh (TTP 30, pp. 482c, 496b) BSBh pp. 15, 55	
Five Natures (FDN, 五姓各別)	Pañca-sikṣā-sthānāni (五種所學處)	Sapta-śikṣa-sthānāni (七種所學處)	Four Pudgalas (四種補特伽羅)
(1) tri-yāna (三乘)	(1) paripācya-s. (所化處)	(1) svartha-s. (自利處)	(1) 'śrāvaka-gotra (〔住〕聲聞種姓)
(2) anityata (不定)	(2) arthacarya-s. (利行處)	(2) parārtha-s. (他利處)	(2) pratyeka-bud- dha-gotra (〔住〕獨覺種姓)
(3) atyantika (阿顛底迦)	(3) tattvartha (真實義處)	(3) tattvartha-s. (真實義處)	(3) budda-gotra (〔住〕無種姓)
	(4) prabhāva-s. (威力處)	(4) prabhāva-s. (威力處)	(4) agotra-stha (〔住〕佛種姓)
	(5) bodhi-s. (菩提處)	(5) sattva-paripaka-s (成熟有情處)	
		(6) ātma-buddha-dharma- paripaka (成熟自佛法處)	
		(7) anuttara-samyak- saṃbodhi (無上正等菩提處)	
		(1) svabhāva-p (〔成熟〕自性)	
		(2) paripācya- pudgala (所成熟補特伽羅)	
		(3) paripaka- prakarabheda (成熟差別)	
		(4) paripakopaya (成熟方便)	
		(5) paripācaka- pudgala (能成熟補特伽羅)	
		(6) paripakva- pudgala (已成熟補特伽羅)	

提要

「心經」雖不是唯識論書之一，但是窺基在「心經幽贊

」中，不但引用「瑜伽師地論」及「大乘莊嚴經論」等唯識

學說來解釋，又改造其學說為他的新學說，其中「阿顛底迦

」當做五種姓別的第五，可認為含有三種問題。因此本論文

如下說明其三問題。關於第一問題 -- 窺基在「心經幽贊」

為何省略「一闍提迦」及「阿闍底迦」(大悲菩提闍)？為

此引述「楞伽經」，「大乘莊嚴經論」及「瑜伽師地論」的

學說，以便找出窺基在「成唯識論掌中樞要」中主張第五「

無種姓」含有三種(一闍提迦、阿闍提迦、阿顛底迦)的來源。關於第二問題 --

如果窺基不支持大悲菩薩闍提，為何

他在「心經幽贊」主張觀自在菩薩已成等覺？為此再引用「

法華玄贊」及「瑜伽論記」的學說，而證明窺基有承認大悲

菩薩。關於第三問題 --
如果窺基堅持「無種姓」唯是「阿
顛底迦 (畢竟
)無種姓」，為何他在「心經幽贊」主張第八

識與第七識是善性，又選擇佛性與如來藏等來解釋五
重唯識

中的第五遣相證性？
為此做比較表加以解釋等。而了解窺基

於「心經幽贊」中，沒有接收「畢竟無涅槃法」。在
結論上

，作者提供兩想法為解決問題的要鍵：(1)
「心經幽贊」中
的「阿顛底迦」含有兩種
"aatyantikagotra" (畢竟無種
姓) 與 "aatyantikagotra"(畢竟種姓
)的意思。(2) 「

阿顛底
迦」的顛」是「阿闍底迦」的「闍」的錯字。除了

以上兩種以外，也可主張「無種姓」應恢復為第五種
姓，因

為窺基在
「述記」中主張它含有三種「一闍提迦、 阿闍提、

ĐẠO NGUYÊN VÀ GIÁO ĐOÀN

Khuê Thất Đế Thành (圭室諦成, *Tamamuro Taijō*)

Thích Nguyên Tâm

Dịch từ nguyên bản Nhật ngữ và chú thích

I. Tìm cầu chân lý

Thời đại của Đạo Nguyên

Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) ra đời vào năm 1200 (niên hiệu Chánh Trị [正治] thứ 2). Vậy thì năm 1200 là năm như thế nào ? Trước hết, tôi xin đưa ra vài sự kiện lịch sử trước và sau năm đó. Trước đó 1 năm, tức vào năm 1199, Tướng Quân Nguyên Lại Triều (源賴朝, *Minamoto Yoritomo*),¹ người sáng lập chính quyền Mạc Phủ Liêm Thương, qua đời; rồi từ năm này, vị tướng Cối Nguyên Cảnh Thời (梶原景時, *Kajiwara Kagetoki*)² bị đuổi ra khỏi Liêm Thương, và cuối cùng bị giết ở cửa ải Thanh Kiến Quan (清見關) thuộc vùng Tuấn Hà (駿河, *Suruga*).³ Hai năm sau, vào năm 1202, Nguyên Lại Gia (源賴家, *Minamoto Yoriie*)⁴ được bổ nhiệm làm tướng quân; rồi đến năm 1204 thì bị ám sát ở Tu Thiện Tự

(修善寺, *Shūzen-ji*)⁵ thuộc vùng Y Đâu (伊豆, *Izu*).⁶ Có nghĩa rằng đây là dấu hiệu cho thấy nhà họ Nguyên đã mất dần thế lực và thời đại của dòng họ Bắc Điều (北條, *Hōjō*) đang thay thế nắm thật quyền. còn nếu nói về thế giới trong phạm vi tôn giáo, vào năm 1199, Pháp Nhiên (法然, *Hōnen*) đã trước tác xong bộ Tuyển Trạch Bốn Nguyên Niệm Phật Tập (選擇本願念佛集) để làm sáng tỏ lập trường của mình. Đến năm 1202, Vinh Tây (榮西, *Eisai*) sáng lập Kiến Nhân Tự (建仁寺, *Kennin-ji*) và giới thiệu Thiền Tông đến khắp thiên hạ.

Nhìn chung, đây là thời đại trong đó Tịnh Độ Tông, tông phái trưởng thành trong chiếc nôi ấm cúng của các tông Hiển Mật, rồi Thiền Tông vốn bị áp đảo ở nước lân bang Trung Quốc, cả hai đều gặp phải cơ vận của thời đại mới, nên đã xuất hiện trong Phật Giáo nước ta một cách rực rỡ.

Cuộc đời Đạo Nguyên

Tương truyền cha của ông là vị Nội Đại Thần Cửu Ngã Thông Thân (久我通親),⁷ mẹ là con gái của vị quan Nhiếp Chính Đẳng Nguyên Cơ Phòng (藤原基房, *Fujiwara Motofusa*).⁸ Thông Thân không những là người thông hiểu văn chương, mà còn là một chính trị gia hạng nhất, đại biểu cho phía kinh đô Kyoto. Sau khi Lại Triều qua đời, chính ông đã quản chế được phái thân với

chính quyền Mạc Phủ và tạo thêm thế lực cho tầng lớp Viện Trung (院中, *Inchū*, tức Thượng Hoàng, Pháp Hoàng, v.v.). Ông là nhà môn phiệt và cũng là nhà văn học. Cha của Đạo Nguyên là Thông Thân, rồi hai anh của ông là Thông Cự (通具) và Thông Quang (通光), người nào cũng rất điêu luyện về Hòa Ca. Thông Cự là người soạn ra cuốn Tân Cổ Kim Hòa Ca Tập (新古今和歌集, *Shinkokinwakashū*),⁹ và những tác phẩm của Thông Thân cũng như Thông Cự đều có đăng trong Thiên Tải Tập (千載集, *Senzaishū*).¹⁰ Tuy vậy, lúc thiếu thời Đạo Nguyên cũng không được sống trong cảnh hạnh phúc. Năm lên 3 tuổi thì cha ông qua đời, đến năm 8 tuổi thì để tang người mẹ yêu quý; đặc biệt cái chết của mẫu thân ông rất thê thảm. Trong Truyền Quang Lục (傳光錄, *Denkōroku*),¹¹ truyền ký về đời mình, ông có ghi lại rằng:

“Năm lên 8 tuổi thì gặp phải tang từ mẫu, thật buồn đau vô tận. Chợt thấy khói hương ở Cao Hùng Tự, mà ngộ được lẽ sanh diệt vô thường, từ đó phát tâm xuất gia.”

Dầu sao đi nữa, nhân cái chết của người mẹ mà chuyển hướng tâm cơ của ông và xuất gia học đạo. Ta có thể đưa ra lập chứng về việc này qua lời nói của ông rằng: *“Ta đây từ vô thường mà phát đạo tâm.”*

Ngay khi mới biết việc đời, Đạo Nguyên phải để tang từ mẫu, việc này đã hình thành nên con người của ông, rồi từ đó ảnh hưởng vốn đem lại cho ông trên nền tảng tôn giáo như có sức mạnh rất lớn ngoài sức tưởng tượng. Tỉ dụ như trong Phần Thứ Nhất của Học Đạo Dụng Tâm Tập (學道用心集, *Gakudōyōjinshū*)¹² có dạy rằng hãy nên phát bồ đề tâm; cho nên đầu tiên ông định nghĩa bồ đề tâm ấy là cái tâm quán thể gian sanh diệt vô thường, rồi cho rằng điều kiện tất yếu thứ nhất của tu đạo là sự quán sát vô thường một cách sâu xa lời dạy:

“Khi thành tâm quán vô thường thì cái tâm gọi là ta, tôi không sanh khởi, niệm danh lợi không móng lên, mà sợ thời giờ chóng qua mau.”

Lúc còn nhỏ tuổi, Đạo Nguyên rất thông minh, khác với những đứa trẻ con bình thường cùng lứa tuổi. Tương truyền năm lên 4 tuổi, ông đã đọc qua Thi Tập cũng như Tạng Vịnh của Lý Kiêu (李嶠, 644-713)¹³ nhà Đường; rồi năm lên 7 tuổi thì làm bài phú được một thiên Chu Thi (周詩), và đọc qua luôn cả Mao Thi (毛詩),¹⁴ Tả Truyện (左傳).¹⁵ Theo truyện ký truyền tụng như thế này thì ta có thể công nhận có phần nào ít nhiều hơi phóng đại; nhưng qua đó ta cũng có thể biết được rằng ngay từ hồi còn rất nhỏ tuổi như vậy, ông đã có cơ hội học Hán Văn, nhưng

không có cơ hội tiến thân để sử dụng sở học của ông.

Nơi chốn Duệ Sơn

Vào năm 1212 (niên hiệu Kiến Lịch [建曆] thứ 2), lúc lên 13 tuổi, Đạo Nguyên rời khỏi nhà vào nửa đêm, đến ghé thăm người chú là Lương Quán Pháp ấn (良觀法印) đang sống nơi sườn núi Duệ Sơn (叡山, tức Tỷ Duệ Sơn [比叡山, *Hieizan*]), và cũng nhờ vị này giúp đỡ, ông được thuê nhận vào làm đệ tử của Thiên Quang Phòng (千光房)¹⁶ ở Bát Nhã Cốc (般若谷) thuộc khu vực Hoành Xuyên (横川, *Yokogawa*).¹⁷

Vậy thì trên Duệ Sơn, Đạo Nguyên đã học được những điều gì ? Theo truyền ký cho biết rằng ông “*học Chỉ Quán (止觀)¹⁸ của Phái Sơn Gia (山家派), tu tập bí pháp của giới Nam Thiên (南天)*”, có nghĩa là tu học giáo lý của Thiên Thai và Chơn Ngôn Tông. Tuy nhiên, các học Tăng của Duệ Sơn lúc bấy giờ mang trong mình lý tưởng về tu đạo như thế nào ? Riêng Đạo Nguyên thì nghi vấn với lời giáo huấn cho rằng “*học vấn cho ngang hàng với các bậc tiền nhân để trở thành người tốt, tạo tiếng tăm cho quốc gia và đem lại danh dự cho thiên hạ.*” Như vậy từ cảm nhận vô thường mà tìm cầu Phật pháp như Đạo Nguyên, ông đã bất mãn. Ông từng đọc Cao Tăng Truyện (高僧傳)¹⁹ và biết rõ lời giáo huấn của vị học Tăng trong truyện đó

không phải là thái độ của người tìm cầu chân lý. Từ đó trở đi, ông càng gần gũi với sách vở nhiều hơn, và khi tiếp xúc như vậy thì nghi vấn càng nảy sinh trong ông, song ông chẳng tìm thấy được ai trên Duệ Sơn có thể giải đáp thỏa đáng những nghi vấn cho ông được.

Tịnh Độ và Thiền

Cuối cùng Đạo Nguyên rời bỏ Duệ Sơn. Sau đó, ông đến gõ cửa tham vấn Công Dân (公胤, *Kōin*,²⁰ cao đệ của Pháp Nhiên [法然, *Hōnen*]), một nhân vật tôn giáo đáng chú mục hàng đầu đương thời, và hỏi về vấn đề liên quan đến Tức Thân Thành Phật (即身成佛). Vị này liền trả lời ngay rằng: “*câu hỏi này không phải dễ trả lời, cho dầu Tông nghĩa có đó chẳng nữa thì vẫn chưa giải triệt hết nghĩa của nó.*” Đứng trên lập trường của Tịnh Độ Giáo với tư cách là các Tông Hiền Mật, vị này vẫn biết rõ rằng không làm sao trả lời cho thỏa mãn câu hỏi của Đạo Nguyên được. Chính vì lẽ đó, ông đã khuyên Đạo Nguyên nên đến Kiến Nhân Tự (建仁寺, *Kennin-ji*) để có thể tìm ra câu trả lời thỏa đáng hơn.

Vào năm 1217, Đạo Nguyên đến gõ cửa tham vấn Minh Toàn (明全, *Myōzen*)²¹ ở Kiến Nhân Tự. Minh Toàn vốn là cao đệ của Vinh Tây (榮西, *Eisai*)—vị Tổ khai sáng Lâm Tế Tông Nhật Bản. Vinh Tây thị tịch vào năm 1215 ở Thọ Phước Tự (壽福寺, *Jufuku-ji*)²²

vùng Liêm Thương. So với các Tông phái mới hưng khởi sau này, số lượng chùa chiền cũng như địa vị xã hội của các Tông Hiền Mật đều có uy thế áp đảo nhiều hơn. Còn nếu xét về các Tông phái mới phát triển gần đây thì Tịnh Độ Tông có uy thế hơn xa Thiền Tông. Tuy nhiên, Đạo Nguyên lại đến tham học với Minh Toàn của Lâm Tế Tông suốt 7 năm trường. Nhưng tại đây ông cũng chẳng thể đắc được chân lý nào cả. Hơn nữa, điều cảm nhận sâu sắc nhất đối với Đạo Nguyên là chính trong vòng 7 năm này, ông đã được thuần hóa, và khơi dậy trong ông niềm khát khao muốn uống ngụm nước đầu nguồn của Thiền Tông.

Sang nhà Tống cầu pháp

Vào ngày 22 tháng 2 năm 1223, Đạo Nguyên cùng với thầy mình là Minh Toàn lên đường nhằm hướng Bắc Đa (博多, *Hakata*), Khủng Tiền (筑前, *Chikuzen*). Khi ấy ông 24 tuổi. Vào hạ tuần tháng 3, họ cùng lên một chiếc thuyền buôn, và đến thượng tuần tháng 4 thì thuyền cập bến cảng Minh Châu (明州). Ngay từ buổi đầu khi đến Trung Quốc, Đạo Nguyên đã tiếp xúc ngay với pháp môn hành trì của Phật Tổ trong nếp sống sinh hoạt Thiền lâm ở đó, và rất vui mừng khi biết rằng nơi đó có con đường của chư Tổ đức. Tuy nhiên, trong khoảng thời gian ấy, với tất cả hoài vọng lớn lao và tâm cầu đạo cao cả để lặn lội sang đến tận Trung Quốc như vậy, ông

đã cảm nhận được sự phần hận hơn là thất vọng, và quyết định trở về nước.

Đạo Nguyên đã đi đến kết luận đau buồn rằng quả tình cũng chẳng có gì phải học hỏi nơi Thiền Tông của Trung Quốc cả, và thà rằng trở về nước còn hơn; cho nên vào năm 1225, ông chia tay với ân sư Minh Toàn để đi đến Thiên Đồng Sơn (天童山). Chính lúc ấy, Trưởng Ông Như Tịnh (長翁如淨)²³ làm trú trì tại đó. Quả tình cũng là cơ hội ngẫu nhiên nên Đạo Nguyên đến hầu hạ Như Tịnh, và chính nơi đây ông đã tìm ra được ánh sáng trong nếp sinh hoạt tu tập Thiền môn. Đạo Nguyên cho rằng:

“Ta trước kia khi chưa lễ bái các đấng tiên sư cổ Phật, thì cứ miệt mài tham cứu huyền chỉ của Ngũ Tông. Nay sau khi lễ bái các đấng tiên sư cổ Phật rồi, mới biết được Ngũ Tông ấy là loạn xưng.” (Phật Đạo [佛道])²⁴

Ảnh hưởng do Như Tịnh đem đến cho Đạo Nguyên to lớn đến như vậy. Thế thì Như Tịnh là nhân vật như thế nào mà đã đem lại cho Đạo Nguyên ảnh hưởng lớn đến vậy. Theo lời của Đạo Nguyên, vị này:

“Rõ ràng là người khai sáng tròng mắt của Phật Tổ, là người đả tọa đằng sau tròng mắt của Phật Tổ, bốn trăm năm nay duy chỉ một mình tiên sư mà thôi. Nơi nước

Chấn Đán²⁵ vẫn còn có chỗ nương tựa.”
(Tam Muội Vương Tam Muội [三昧王三昧])²⁶

Rồi thì “*quả thật gặp được tiên sư cũng như gặp được Phật xưa, có thể trùng hưng được tông lâm.*” (Tự Thư [嗣書])²⁷ và Đạo Nguyên đã tóm tắt lại truyện ký của Như Tịnh như sau:

“Tiên sư từ năm 19 tuổi đã rời xa quê nhà, tầm sư học đạo, biên đạo công phu cho đến 65 tuổi, không hề thôi chuyển. Người không hề gần gũi với hạng đế vương, không thân hậu với Thừa Tướng, chẳng thân cận với quan viên, không chỉ chối từ sắc phong Tử Y Sư, mà một đời thường đắp chiếc y cũ nát. Mỗi khi người thượng đường, nhập thất đều mang y Ca Sa²⁸ đen, áo vá.” (Hành Trì [行持])²⁹

Người đã xả bỏ những danh lợi phù phiếm mà tinh tấn sống một đời vì chân lý.

Khi đến nhập môn, Đạo Nguyên đã viết ngay một bản thư trạng và dâng lên cho Như Tịnh. Trong bản thư trạng ấy có ghi rằng:

“Đạo Nguyên con hồi còn nhỏ đã phát Bồ Đề tâm, đến tham vấn chư sư nơi bốn quốc, mới biết được chút do lai của nhân quả. Tuy nhiên, thế mà vẫn chưa xác định rõ việc quy y theo Phật Pháp Tăng, cứ mãi

bị ràng buộc trong vòng danh tướng. Sau đến tham học với Thiên Quang Thiền Sư (千光禪師),³⁰ lần đầu tiên được nghe Tông phong của Lâm Tế. Nay con theo Toàn Pháp Sư (全法師) sang nhà Tống này. Biển khơi vạn dặm, phó mặc mặc huyễn thân này cho sóng cả nghìn trùng. Cuối cùng mới có thể đến được nhà Đại Tống, và dự vào pháp tịch của Hòa Thượng. Có phải chăng đây là điều may mắn nhất trong đời. Ngưỡng mong Hòa Thượng đại từ đại bi, kẻ tiểu nhân nơi chốn xa nước ngoài đến này; chỉ nguyện rằng chẳng kể thời quang trôi qua, không màng đầy đủ uy nghi, chỉ mong sao được thỉnh giáo ngu hoài lên phương trượng. Sống chết là việc lớn, vô thường chóng qua mau, chẳng trông đợi một ai, rời xa Thánh đạo tất ân hận một đời. Tiểu tăng Đạo Nguyên xin trăm lạy cúi đầu khẩn thỉnh.” (xem Bảo Khánh Ký [寶慶記])³¹

Quả thật là niềm hân hoan của ông khi gặp được vị minh sư, được thể hiện qua lòng văn trên. Kể từ năm 13 tuổi lên Duệ Sơn tìm cầu chân lý cho đến nay được 14 năm, Đạo Nguyên đã thể nghiệm được rằng trong khoảng thời gian ấy thật rất khó mà thể đắc chân lý. Thế rồi ông phải bôn ba đến tận đầu nguồn đất Thiền Trung Hoa để cầu đạo, nhưng cũng chẳng gặp được một vị Trưởng Lão nào đã thể đắc chân lý cả. Giờ đây, ông

xả bỏ hết thảy quá trình 14 năm tu đạo ấy, quay về thọ nhận sự giáo dưỡng của Như Tịnh với tâm tư không vướng bận gì cả.

“Nguyên con xin đến tham vấn, từ nay về sau, đêm ngày chẳng kể thì giờ trôi qua, dầu đắp y hay giải y, cứ đến phương trượng không ngại hỏi đạo. Cúi xin Lão Tăng lượng thứ cho đứa con vô lễ này. Thái Bạch Sơn (太白山)³² trú trì.” (xem Bảo Khánh Ký [寶慶記])

Đạo Nguyên hỏi, rồi Như Tịnh trả lời, trong câu hỏi ấy chẳng có chút khe hở nào. Tâm chí thành của Đạo Nguyên, lòng từ ái của Như Tịnh, cuộc tiếp xúc giữa hồn với hồn qua hơi thở, và chính từ trong ấy hiện hữu bóng dáng thọ nhận và truyền trao chân lý. Chính vì thế, nhiệt tâm tu đạo của Đạo Nguyên lại càng hưng khởi mạnh thêm lên:

“Tỷ như có phát bệnh mà chết đi nữa, cũng phải rán tu. Không bệnh mà chẳng chịu tu, thân này cũng vô dụng mà thôi. Bệnh mà chết đi thì cũng là bản ý của ta. với hạng người như vậy thì không bị sa thải trong nghi thức nhà Phật. Cứ tu hành, chưa được khế ngộ mà chết trước, cũng là kết duyên lành được sanh vào nhà Phật. Còn chẳng lo tu hành mà cứ mang mang thân này thì cũng vô ích thôi, chẳng được tích sự gì. Huống chi thân thể được toàn

ven, cứ cho rằng mình không có bệnh, rồi đi ra ngoài biển khơi, gặp khi chết bất đắc thì có hối hận cũng không kịp nữa rồi. Dứt khoát không ngần ngại, đêm ngày ngồi ngay ngắn, hết thấy đều không phát bệnh.” (xem Tùy Văn Ký [隨聞記])³³

Qua đó, chúng ta có thể hình dung được bóng dáng của Đạo Nguyên với lòng quyết tâm cao cả, muốn tìm chân lý như thế nào. Hơn nữa, khi nhìn thấy đệ tử tinh tấn tu tập như vậy, người hoan hỷ nhất chính là Như Tịnh.

Thể đắc chân lý

Như thế, chỉ sau trong một khoảng thời gian ngắn ngủi, việc tu tập của Đạo Nguyên đã thể hiện sự tiến bộ rõ rệt. Có đêm, nhân thấy một người tu đạo đang nằm ngủ, Như Tịnh la rằng: “*Tham Thiền thì cần phải thân tâm thoát lạc,³⁴ chỉ lo ngủ như vậy thì đắc được gì chứ ?!*”

Chính trong khoảnh khắc ấy, Đạo Nguyên thể đắc được chân lý. Vào ngày sóc nhật tháng 5, ông được nhận vào môn phong của Như Tịnh; rồi đến ngày 28 tháng 9 thì ông thọ đại giới của Phật tổ chánh truyền. Như vậy, chỉ trong một khoảng thời gian ngắn 4 tháng rưỡi, ông đã đạt được mục đích hằng mong muốn của mình. Như Tịnh vốn là người rất nghiêm khắc, người kế thừa dòng pháp

của ông chỉ có 6 vị mà thôi; song với tính phi phàm khác người của Đạo Nguyên mà chỉ trong một thời gian ngắn như vậy được chứng đắc, xét ra quả là hiếm có. Khi ấy Đạo Nguyên 26 tuổi. Sau đó, ông tiếp tục nương Thầy tu tập thêm 2 năm nữa. Chính 2 năm này là khoảng thời gian có ý nghĩa vô cùng trọng đại đối với cuộc đời ông, hay nói đúng hơn thì đây là khoảng thời gian thể hiện tất cả sự tu tập và nghiên cứu của ông. Nếu nói cách khác, thời gian này đã hệ thống lại về mặt chân lý và trở thành máu cũng như thịt da của ông.

Chú thích (của dịch giả):

1. Nguyên Lại Triều (源賴朝, *Minamoto-no-Yoritomo*, 1147-1199): vị Tướng Quân đầu tiên của chính quyền Mạc Phủ, người khai sáng ra chế độ chính trị Võ Gia, con trai thứ 3 của Nguyên Nghĩa Minh (義明, *Minamoto-no-Yoshitomo*). Trong vụ loạn Bình Trị (平治), ông bị lưu đày đến vùng Y Đậu (伊豆, *Izu*), sau đến năm 1180, ông phụng mạng sắc chỉ của Dĩ Nhân Vương (以仁王), cử binh truy thảo dòng họ Bình (平, *Taira*), rồi bị bại trận ở Thạch Kiều Sơn (石橋山, *Ishibashiyama*); nhưng sau đó thì đại thắng trong trận chiến ở Phú Sĩ Xuyên (富士川). Ông chiếm cứ vùng Đông Quốc (東國, *Tōgoku*) ở Liêm Thương (鎌倉, *Kamakura*) và mở ra chính quyền Mạc Phủ.

Ông nhận Phạm Lại (範賴), Nghĩa Kinh (義經) làm em, diệt vong Nguyên Nghĩa Trọng (源義仲, *Minamoto-no-Yoshinaka*) và dòng họ Bình. Sau đó, ông định ra quy chế thủ hộ địa đầu; và từng làm các chức như Hữu Cận Vệ Đại Tướng (右近衛大將), Chinh Di Đại Tướng Quân (征夷大將軍).

2. Cối Nguyên Cảnh Thời (梶原景時, *Kajiwara Kagetoki*, ?-1200): vị Võ Tướng sống đầu thời Liêm Thương, gia nhân của Nguyên Lại Triều (源賴朝, *Minamoto-no-Yoritomo*), thường gọi là Bình Tam (平三), người có công trong cuộc thảo phạt dòng họ Bình (平, *Taira*). Ông đối lập và dèm pha Nguyên Nghĩa Kinh (源義經, *Minamoto-no-Yoritsune*), rồi sau đó lại dèm pha Kết Thành Triều Quang (結城朝光, *Yūki Tomomitsu*). Từ đó, Triều Quang kết hợp với các tướng lãnh, tổ cáo Cảnh Thời, vì vậy ông bị đuổi ra khỏi vùng Liêm Thương, và cuối cùng ông cùng toàn gia tộc bị giết chết ở vùng Hồ Khi (狐崎, *Kitsunozaki*), Tuấn Hà (駿河, *Suruga*).

3. Tuấn Hà (駿河, *Suruga*): tên một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc Shizuoka-ken (静岡縣).

4. Nguyên Lại Gia (源賴家, *Minamoto-no-Yoriie*, 1182-1204): vị tướng quân đời thứ 2 của chính quyền Mạc Phủ Liêm Thương, con trai của Nguyên Lại Triều (源賴朝, *Minamoto-no-Yoritomo*), mẹ là Bắc Điều

Chính Tử (北條政子, *Hōjō Masako*). Ông bị dòng họ Bắc Điều (北條, *Hōjō*) cưỡng ép phải từ chức, nên ông đã nhường chức lại cho em ruột là Nguyên Thật Triều (源實朝, *Minamoto-no-Sanetomo*). Chính ông muốn trừ khử dòng họ Bắc Điều, nhưng không thành công. Sau ông đến ẩn cư tại Tu Thiền Tự (修禪寺, *Shuzen-ji*) ở vùng Y Đâu (伊豆, *Izu*); và cuối cùng bị nhóm người Bắc Điều Thời Chính (北條時政, *Hōjō Tokimasa*) giết chết tại đây.

5. Tu Thiện Tự hay Tu Thiền Tự (修善寺 hay 修禪寺, *Shūzen-ji*): ngôi tự viện của Tào Động Tông, hiện tọa lạc tại Izu-shi (伊豆市), Shizuoka-ken (静岡縣), hiệu núi là Tiêu Lô Sơn (肖廬山), là chốn linh địa của Hoảng Pháp Đại Sư (弘法大師, *Kōbō Daishi*), do cao đệ của Đại Sư là Tăng Chánh Cảo Lân (杲隣) khai sơn. Trước kia nơi đây vốn là ngôi chùa của Chơn Ngôn Tông, nhưng khoảng thời gian niên hiệu Kiến Trường (建長, 1249-1256), vị tăng nhà Tống là Lan Khê Đạo Long (蘭溪道隆) từ vùng Liêm Thương đến đây, rồi chuyển chùa thành đạo tràng tu tập của Lâm Tế Tông. Đến năm 1489, Long Khê Phồn Thiệu (隆溪繁紹) lại chùa thành trung tâm của Tào Động Tông. Tuy nhiên, tượng thờ chính của chùa vẫn là Đại Nhật Như Lai, do chính tay đại sư điêu khắc. Vào năm 1193, tướng quân Nguyên Phạm Lại (源範賴,

Minamoto-no-Noriyori) đến đây ẩn cư, rồi năm sau thì bị võ tướng Cối Nguyên Cảnh Thời (梶原景時, *Kajiwara Kagetoki*) tấn công, nên ông đã tự vẫn tại chùa này. Vào năm 1204, một lần nữa Tướng Quân Nguyên Lại Gia (源賴家, *Minamoto-no-Yoriie*) đến đây ẩn cư, và cũng bị Tướng Quân Bắc Điều Thời Chính (北條時政, *Hōjō Tokimasa*) giết chết tại chùa. mặt nạ của Lại Gia vẫn còn lưu giữ tại đây. Hiện tại, chùa là đạo tràng chuyên tu cho những du tăng Vân Thủy đến tham học, và trong khuôn viên chùa có suối nước nóng rất nổi tiếng.

6. Y Đâu (伊豆, *Izu*): tên một tiểu quốc ngày xưa, nay thuộc Shizuoka-ken (静岡縣) và các đảo Izu ở thủ đô Tokyo.

7. Cửu Ngã Thông Thân (久我通親, *Kuga-no-Michichika*): tức Nguyên Thông Thân (源通親, *Minamoto-no-Michichika*, 1149-1202), nhà quý tộc sống vào đầu thời Liêm Thương, con của Nguyên Nhã Thông (源雅通), thuộc hàng cháu của (村上源氏, *Murakami Genji*). Có thuyết cho rằng ông là thân phụ của Thiền Sư Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*). Trong Tào Động Tông vẫn thường gọi ông là Cửu Ngã Thông Thân. Ông từng bài xích vị Quan Bạch Cửu Điều Kiên Thật (九條兼實, *Kujō Kanetane*), người kết thân với Nguyên Lại Triều (源賴朝, *Minamoto-no-Yoritomo*); giúp cho cháu ngoại Thổ Ngự Môn Thiên Hoàng (後土御門天皇, *Gotsuchimikado Tennō*, tại vị

1464-1500) lên ngôi và nắm quyền thế. Ông có sở trường về Hòa Ca, có trước tác Cao Thương Viện Nghiêm Đảo Ngự Hạnh Ký (高倉院嚴島御幸記), v.v. Ông được gọi là Thổ Ngự Môn Nội Đại Thần (後土御内大臣), Nguyên Bác Lục (源博陸).

8. Đằng Nguyên Cơ Phòng (藤原基房, *Fujiwara-no-Motofusa*, 1144-1230): vị công khanh sống vào khoảng cuối thời Bình An và đầu thời Liêm Thương, thường được gọi là Tùng Điện Cơ Phòng (松殿基房, *Matsudono Motofusa*); nên có hiệu là Tùng Điện (松殿), hay Bồ Đề Viện (菩提院), Trung Sơn (中山); con trai thứ của vị Quan Bạch Đằng Nguyên Trung Thông (藤原忠通, *Fujiwara-no-Tadamichi*), mẹ là Tuấn Tử (俊子)—con gái của Nguyên Quốc Tín (源國信, *Minamoto-no-Kunizane*). kế thừa người anh Cơ Thật (基實, *Motozane*), ông lên làm Nhiếp Chính (攝政) và trở thành Trưởng Giả của dòng họ. Ông đối lập với Bình Thanh Thịnh (平清盛, *Taira-no-Kiyomori*), nhưng rồi thất thế, bị lưu đày đến vùng Bị Tiền (備前, *Bizen*). Sau khi nhà họ Bình chạy về phía Tây, ông có mưu đồ trở về lại, nhưng thất bại.

9. Xem chú thích số 22 của Chương *Phật Giáo Tỳ Duệ Sơn*, Phật Giáo Nhật Bản tập I.

10. Thiên Tài Tập (千載集, *Senzaishū*): hay còn gọi là Thiên Tài Hòa Ca Tập

(千載和歌集), một trong những bộ Sắc Soạn Hòa Ca Tập (勅撰和歌集), bộ thứ 7 trong Bát Đại Tập (八代集), gồm 20 quyển. Năm 1183, vâng sắc chỉ của Hậu Bạch Hà Pháp Hoàng (後白河法皇), Đằng Nguyên Tuấn Thành (藤原俊成, *Fujiwara-no-Toshinari*) soạn nên tập này. Đây là ca tập thể hiện cảnh giới u tịch trong sắc thái ôn nhã, diễm tuyệt.

11. Truyền Quang Lục (傳光錄, *Denkōroku*): tác phẩm ghi lại sự truyền thừa ánh sáng Phật pháp, do Oánh Sơn Thiệu Căn (瑩山紹瑾, *Keizan Jōkin*) soạn, gồm 2 quyển; bản chép tay có loại 1 quyển, 2 quyển, 3 quyển, 4 quyển, và loại 5 quyển. Đây là thư tịch do các đệ tử của Thiệu Căn sưu tập và ghi lại những lần thuyết pháp khai thị của ông tại Đại Thừa Tự (大乘寺, *Daijō-ji*) thuộc tiểu quốc Gia Hạ (加賀, *Kaga*), từ ngày 11 tháng giêng năm 1300 trở đi. Vào năm 1857, Phật Châu Tiên Anh (佛洲仙英) ở Thanh Lương Tự (清涼寺) thuộc vùng Sản Căn (産根) mới đem các bản ra đối chiếu và hiệu đính, rồi chỉnh lý và cho san hành bản đầu tiên. Nội dung của thư tịch này có nhiều chương ghi lại hệ thống truyền đăng của Tào Động Tông từ lúc khởi nguyên cho đến thời Thiệu Căn, tức là sự tương thừa của Trung Hoa, cho đến Đạo Nguyên (道元), Hoài Trang (懷奘) của Nhật Bản; tóm lại gồm 1 vị Phật và 52 Tổ sư. Mỗi chương đều nêu

rõ nhân duyên chứng ngộ của chư vị Tổ sư, kèm theo lời giải thích của Thiệu Cẩn và kết hợp với kệ tụng.

12. Học Đạo Dụng Tâm Tập (學道用心集, *Gakudōyōjinshū*): 1 quyển, do Đạo Nguyên viết vào năm 1234 tại Hưng Thánh Tự (興聖寺), về những vấn đề cần phải lưu tâm khi tu hành. Nó còn được gọi là Vĩnh Bình Sơ Tổ Học Đạo Dụng Tâm Tập (永平初祖學道用心集), được san hành ấn bản đầu tiên vào năm 1357.

13. Lý Kiều (李嶠, 644-713): thi nhân nhà Đường, tự là Cự Sơn (巨山), người vùng Tân Hoàng (贊皇), Triệu Châu (趙州, nay thuộc Hà Bắc [河北]). Năm lên 20 tuổi, ông thi đỗ Tiến Sĩ, đều làm quan suốt cả 4 triều Cao Tông (高宗, tại vị 649-683), Võ Tắc Thiên (武則天, tại vị 684-705), Trung Tông (中宗, tại vị 683-710), Huyền Tông (玄宗, tại vị 712-756) nhà Đường, làm đến chức quan Trung Thư Lệnh (中書令). Khi Tắc Thiên cho đúc trụ đồng có 8 góc, các sĩ thứ của triều đình đều dâng thơ lên, nhưng không ai có tài làm thơ như ông cả. Ông sánh ngang hàng với Tô Vị Đạo (蘇味道, 648-705), người bạn đồng hương, được gọi là Tô Lý (蘇李). Hơn nữa, ông cùng với Tô Vị Đạo, Thôi Dung (崔融, 653-706), Đỗ Thẩm Ngôn (杜審言, 648?-708), cả bốn người gọi là Văn Chương Tứ Hữu (文章四友). Thơ của ông được thu lục vào

trong bộ Toàn Đường Thi (全唐詩) quyển 60.

14. Mao Thi (毛詩): tên gọi khác của Thi Kinh (詩經), có nhiều hệ thống về việc truyền thọ Thi Kinh này. Bản mà do Mao Hanh (毛亨, ?-?, tức Đại Mao Công [大毛公]) người nước Lỗ (魯), truyền vào đầu thời nhà Hán thì gọi là Mao Thi. Mao Hanh viết nên Cổ Huấn Truyện (詁訓傳), rồi truyền cho môn nhân của ông là Mao Trường (毛萇, tức Tiểu Mao Công [小毛公]), và lưu hành trong thế gian. Thi Kinh hiện tại chính là Mao Thi này.

15. Tả Truyện (左傳): tên gọi tắt của Xuân Thu Tả Thị Truyện (春秋左氏傳), còn gọi là Tả Thị Truyện (左氏傳), Tả Thị Xuân Thu (左氏春秋), gồm 30 quyển, là trước tác lịch sử mang tính biên niên của cổ đại Trung Quốc. sách chú thích về bộ Xuân Thu (春秋), tương truyền do Tả Kheo Minh (左丘明, 556-451ttl.) trước tác. Bản này kết hợp với Công Dương Truyện (公羊傳), Cốc Lương Truyện (穀梁傳), được gọi là Xuân Thu Tam Truyện (春秋三傳).

16. Thiên Quang Phòng (千光房, *Senkōbō*): tức Minh Am Vinh Tây (明菴榮西), xem chú thích số 18 của Chương *Đặc Chất Của Phật Giáo Nhật Bản* trong Phật Giáo Nhật Bản tập I.

17. Hoành Xuyên (横川, *Yokogawa*): tên gọi của một trong ba ngôi tháp lớn trên Tỷ Duệ Sơn, nằm phía Bắc của Căn Bản Trung Đường, do Viên Nhân (圓仁, *Ennin*) kiến lập nên, rồi sau đó thì Lương Nguyên (良源, *Ryōgen*) đến trú tại đây và làm cho nơi đây hưng thịnh. Căn nhà chính ở giữa được gọi là Thủ Lăng Nghiêm Viện (首楞嚴院). Ngoài ra nơi đây còn có Tứ Quý Giảng Đường (四季講堂), Nguyên Tam Đường (元三堂), Tuệ Tâm Đường (慧心堂) và Lưu Ly Đường (瑠璃堂).

18. Chỉ Quán (止觀, *shikan*): *Chỉ* là ý dịch của từ *Xa Ma Tha* (s: *śamatha*, p: *samatha*, 奢摩他); *Quán* là ý dịch của từ *Tỳ Bát Xá Na* (s: *vipaśyanā*, p: *vipassanā*, 毘鉢舍那). Trong Thiền định, có 2 phương diện *Chỉ* và *Quán*. *Chỉ* là nhằm đến việc thống nhất tinh thần để đạt đến trạng thái tịch tĩnh vô niệm vô tướng. *Quán* nghĩa là quán sát tư duy chư pháp thông qua trí tuệ. Và ta cũng có thể cho *Chỉ* là Định, *Quán* là Tuệ. Trong 4 cõi Thiền định của Sắc Giới (s: *rūpa-dhātu*, 色界), *Quán* được xem là nhiều hơn. Trong 4 cõi Thiền định của Vô Sắc Giới (s: *ārūpa-dhātu*, 無色界), *Chỉ* được xem như là nhiều hơn. Trong cõi định của Dục Giới (s: *kāma-dhātu*, 欲界) thì chỉ có *Quán* mà không có *Chỉ*. Từ cõi Sơ Thiền của Sắc Giới trở lên, trong *Quán* có thêm yếu tố của *Chỉ*, rồi trong cõi định của Bốn Vô Sắc Giới thì *Quán* dần dần giảm đi

và Chỉ mạnh lên. Trong cõi định Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ (s: *Naivasa*□*jñānāsa*□*jñāyatana*, 非想非非想處) cũng như diệt tận định của Vô Sắc Giới thì tác dụng của Tuệ tưởng niệm quán sát hầu như mất hẳn, và trở thành trạng thái vô niệm vô tưởng. Còn trong các cõi Thiền định, cõi Tứ Thiền thì Chỉ và Quán ngang nhau, hay trạng thái Chỉ Quán đồng hành, tương truyền rằng sự thành đạo cũng như nhập diệt của đức Phật đều được thực hiện ngay nơi cõi Tứ Thiền này.

19. Cao Tăng Truyện (高僧傳, *Kōsōden*):

trước tác của Huệ Kiêu (慧皎, 497-554), viết vào năm thứ 18 (519) niên hiệu Thiên Giám (天監) nhà Lương, gồm 14 quyển, là tuyển tập ghi lại những truyện ký của 257 vị cao tăng sống trong vòng 453 năm, kể từ năm thứ 10 (67) niên hiệu Thiên Bình (天平) đời vua Minh Đế (明帝, tại vị 57-75) nhà Hậu Hán cho đến năm thứ 18 (519) đời nhà Lương. Cộng thêm những phần phụ ký, tuyển tập này thu lục 500 câu chuyện của những vị cao tăng. Thông thường người ta gọi đây là Cao Tăng Truyện bản nhà Lương. Phần Tự và Tổng Mục Lục là 1 quyển, phần Chánh Văn gồm 13 quyển. Phần Chánh Văn lại được chia thành 10 khoa, gồm: (1) Dịch Kinh (譯經), (2) Nghĩa Giải (義解), (3) Thần Dị (神異), (4) Tập Thiền (習禪), (5) Minh Luật (明律), (6) Vong Thân (亡身), (7) Tụng Kinh (誦經), (8) Hưng Phước (興福), (9) Kinh Sư

(經師), (10) Xướng Đạo (唱道). Quyển thứ 14 là phần Tựa của Huệ Kiếu và Tổng Mục Lục. hiện bộ này được sưu tập trong quyển 50 của bộ Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh (大正新脩大藏經, *Taishō*).

20. Công Dận (公胤, *Kōin*, 1145-1216): vị tăng sống vào khoảng giữa hai thời đại Bình An và Liêm Thương, hiệu là Minh Vương Viện (明王院), cháu của Nguyên Nhã Tuấn (源雅俊), con của vị tăng Hành Hiển (行顯); có thuyết cho là con của Hiền Tuấn (憲俊). Ông theo làm đệ tử của Hiền Giác (賢覺) ở Viên Thành Tự (園城寺, *Onjō-ji*), học Hiền Mật và được công nhận là pháp khí của Phật pháp, rồi được truyền thọ phép Quán Đảnh và trở thành A Xà Lê. Ông được triều đình và lớp quý tộc tin sùng, đặc biệt là được sự tôn kính của hậu Bạch Hà Pháp Hoàng (白河法皇); thường được cung thỉnh về Liêm Thương (鎌倉, *Kamakura*) để truyền đạo. Hơn nữa, ông còn được sự tín nhiệm của Hậu Điều Vũ Thượng Hoàng (後鳥羽法皇), rồi cùng làm Phật sự với Pháp Hoàng, và trở thành Tăng Chánh. Sau đó, vào năm 1205, rồi 1209, ông được cử làm chức Trưởng Lại (長吏) của Viên Thành Tự, và năm 1208 thì làm Biệt Đương (別當) của Pháp Thắng Tự (法勝寺). Tương truyền ông rất thâm giao với vị Trưởng Lại ngày trước là Thật Khánh (實慶), và có mối quan hệ thâm tình với

Nội Đại Thần Nguyên Thông Thân (源通親, *Minamoto-no-Michichika*). Trước tình hình Tịnh Độ Tông của Nguyên Không (源空, *Genkū*) chiếm ưu thế mạnh, nhân đọc qua bộ Tuyển Trạch Niệm Phật Tập (選擇念佛集) do Nguyên Không trước tác, Công Dân có ý định muốn đả phá nội dung của bộ này, bèn viết bản Tịnh Độ Quyết Nghi Sao (淨土決疑抄). Tuy nhiên, ông lại tình cờ hội ngộ với Nguyên Không, rồi lắng nghe vị này thuyết giảng, và cuối cùng quy y theo giáo thuyết ấy; vì thế ông đã hủy bỏ đi trước tác của ông để trở thành một nhà niệm Phật rất nhiệt tâm. Khi Nguyên Không qua đời, chính ông đã quản lý việc Phật sự này. Lại nữa, chính Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*), người khai sáng ra Tào Động Tông Nhật Bản, lần đầu tiên có đến vấn pháp với Công Dân; nhưng chính Công Dân lại khuyên Đạo Nguyên nên đến học pháp với Vinh Tây (榮西, *Eisai*) ở Kiến Nhân Tự (建仁寺, *Kennin-ji*). Công Dân có sở trường về Hòa Ca, những bài vịnh của ông cũng được đăng tuyển trong Sắc Soạn Tập (勅撰集). Ông qua đời vào ngày 24 (có thuyết cho là ngày 20) tháng 6 năm 1216, thọ 72 tuổi.

21. Minh Toàn (明全, *Myōzen*): tức Phật Thọ Phòng Minh Toàn (佛樹房明全, *Butsujubō Myōzen*, 1184-1225), là vị tăng của Lâm Tế Tông, sống vào khoảng đầu thời đại Liêm Thương, húy là Minh Toàn (明全), hiệu là Phật Thọ Phòng (佛樹房),

người vùng Y Thế (伊勢, *Ise*, thuộc Mie-ken [三重縣]). Năm 16 tuổi, ông theo xuất gia với Trí Điển (智典) ở Lai Nghênh Tự (來迎寺) thuộc vùng Phong Cang (豐岡, *Toyooka*), Đản Mã (但馬, *Tajima*), rồi thọ Bồ Tát Giới với Giới Trần (戒陳) ở Huệ Chiếu Viện (惠照院). Năm 1766, ông làm trú trì đời thứ 22 của Lai Nghênh Tự, thường mỗi ngày xướng tụng 30.000 biến niệm Phật. Sau ông dời đến Trí Huệ Quang Viện (智惠光院) ở kinh đô Kyoto, chuyên giảng cứu về giáo học Tông phái và Nho thư, rồi đến năm 1788, ông tận lực phục hưng lại ngôi viện này sau lần bị cháy rụi. Ông đã từng làm trú trì Tri Ân Viện (知恩院, *Chion-in*), rồi trú trì đời thứ 16 của Chuyên Niệm Tự (專念寺), thường bố thí thức ăn cho những người nghèo khó và khuyến họ niệm Phật hằng ngày. Trước tác của ông để lại có Nhật Khóa Niệm Phật Khuyến Đạo Ký (日課念佛勸道記) 1 quyển, Nhật Khóa Niệm Phật Đầu Túc Biên (日課念佛投宿編) 1 quyển, Tục Liên Môn Trú Trì Huấn (續蓮門住持訓) 1 quyển, Cảnh Chung Lục (警鐘錄), Giác Thụy Thảo (覺睡草), Nhật Khóa Tinh Tu Ký (日課精修記), v.v.

22. Thọ Phước Tự (壽福寺, *Jufuku-ji*): xem chú thích số ở Chương *Thiền Lâm Tế Và Giáo Đoàn*, Phật Giáo Nhật Bản tập I.

- 23. Như Tịnh** (如淨, 1163-1228): xem chú thích số 81 của Chương *Đặc Chất Của Phật Giáo Nhật Bản*, Phật Giáo Nhật Bản tập I.
- 24. Phật Đạo** (佛道, *Butsudō*): quyển thứ 49 trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (正法眼藏, *Shōbōgenzō*, 95 quyển), là phần Thị Chúng (示衆) tại Cát Phong Tự (吉峰寺) vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*), vào ngày 16 tháng 9 năm 1243. Đây là thiên chỉ rõ nhận thức cho rằng Chánh Pháp Nhãn Tạng Niết Bàn Diệu Tâm (正法眼藏涅槃妙心) do chánh truyền từ chư Phật Tổ, là đại đạo của chư Phật Tổ và tông chỉ của Thiền Tông cũng như của Ngũ Gia (五家, năm tông phái lớn của Thiền Tông), là sai lầm.
- 25. Chấn Đán** (震旦, *Shintan*): tên gọi khác của Trung Quốc. Xem chú thích số 154 của Chương *Đặc Chất Của Phật Giáo Nhật Bản*, Phật Giáo Nhật Bản tập I.
- 26. Tam Muội Vương Tam Muội** (三昧王三昧, *Zammaiōzammai*): quyển thứ 72 trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (正法眼藏), là phần Thị Chúng (示衆) tại Cát Phong Tự (吉峰寺) vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*), vào ngày 15 tháng 2 năm 1244. Đây là thiên dạy rõ rằng ngài Thiền là vua của hết thảy các Tam Muội, hành Thiền là loại Tam Muội thâm nhiếp tất cả các Tam Muội khác.
- 27. Tự Thư** (嗣書, *Shisho*): quyển thứ 16 trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (正法眼藏), là phần Thị Chúng (示衆) tại

Hưng Thánh Tự (興聖寺) vùng Vũ Trị (宇治, *Uji*), vào ngày 7 tháng 3 năm 1241. Đây là thiên nêu rõ việc kế thừa dòng pháp do chư Phật Tổ truyền thừa, rồi dựa trên cơ sở những điều nghe thấy khi sang cầu pháp bên nhà Tống, Đạo Nguyên đã ghi rõ các hình thức được truyền thừa như thế nào trong thất của các phái thuộc Ngũ Gia bên Trung Quốc.

28. Ca Sa (s: *kaṣāya*, *kāṣāya*; p: *kāsāya*, *kāsāva*, 袈裟、𑖑𑖦𑖫𑖞): theo nguyên ngữ nó có nghĩa là y phục có màu sắc sần sùi như trái thị, người ta nhuộm y của tu sĩ Phật Giáo bằng màu sắc trái thị nên y đó được gọi là *Ca Sa*; còn *hoàng y* (黄衣, y vàng), *hoại sắc* (壞色) là ý dịch. Nó còn được gọi là *Tệ Y* (弊衣, y xấu), *Phấn Tảo Y* (糞掃衣, y quét phân), *Cát Tiệt Y* (割截衣, y cắt ra từng mảnh), *Nạp Y* (衲衣, y nghèo nàn), *Điền Tướng Y* (田相衣, y có hình như ô ruộng), *Phước Điền Y* (福田衣, y ruộng phước), *Công Đức Y* (功德衣, y công đức), *Giải Thoát Y* (解脫衣, y giải thoát), v.v. *Tệ Y* và *Phấn Tảo Y* là loại nguyên lai người ta lượm những mảnh vải vứt bỏ ở các nghĩa trang hay đồng rác, rồi đem giặt, nhuộm màu vàng và kết thành. *Cát Tiệt Y* và *Nạp Y* là loại được khâu lại từ nhiều mảnh vải vụn. *Điền Tướng Y* cũng như *Phước Điền Y* là loại được tạo theo hình dáng ô ruộng. *Ca Sa* là loại y phục có sắc màu xấu xí, không gây ấn tượng mạnh, nên không sợ bị mất cắp; vì thế vị Tỳ Kheo mang y này

có thể xa lìa niệm trần tục mà chú tâm vào việc tu tập, đạt được giải thoát cho tự thân và có được công đức to lớn, nên nó được gọi là Công Đức Y hay Giải Thoát Y. Tùy theo số lượng mảnh vải được nối ráp lại, người ta phân ra làm nhiều loại như 5 điều, 7 điều, 9 điều, 13 điều, 15 điều, 25 điều, v.v. Y có từ 9 điều trở lên được gọi là Đại Y hay Tăng Già Lê (s: *saṅgāḥi*, 僧伽梨), y 7 điều là Thượng Y hay Uất Đa La Tăng (s: *uttarasāṅga*, 鬱多羅僧), y 5 điều là Nội Y hay An Đà Hội (s: *antarvāsa*, 安陀會). Đó gọi là Tam Y. Trong Thiền Tông, việc truyền trao pháp là truyền trao y bát, cho nên người ta rất tôn trọng y Ca Sa. Đặc biệt, ngài Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*, 1200-1253), vị tổ sáng lập ra Tào Động Tông Nhật Bản, đã nhấn mạnh rằng Ca Sa là ấn chứng của Phật pháp chánh truyền. Cùng với sự truyền bá của Phật Giáo, Ca Sa đã phát sanh ra rất nhiều thay đổi tùy theo sự khác nhau về khí hậu, phong thổ, y phục, tập quán, v.v. Tại Trung Quốc và Nhật Bản, Ca Sa được mặc trên Pháp Y; đặc biệt loại Ca Sa dùng trong các nghi thức trọng yếu đã trở thành loại trang sức rất hoa mỹ, có thêu các hoa văn. v.v.

29. Hành Trì (行持, *Gyōji*): quyển thứ 30 trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (正法眼藏), là phần Thị Chúng (示衆) tại Hưng Thánh Tự (興聖寺) vùng Vũ Trị (宇治, *Uji*) vào năm 1241. Nội dung của thiên này trước hết nói về việc trong đời tận thế này, chúng ta cần phải hành trì mới tu chứng được; kể đến ghi cụ thể sự tích của chư vị

Tổ sư ở Ấn Độ, Trung Quốc từ thời đức Thích Ca trở về sau, và cuối cùng là khuyên người học đạo nên thâm nhập pháp môn hành trì của chư vị Tổ sư.

30. Thiên Quang Thiền Sư (千光禪師): tức Minh Am Vinh Tây (明菴榮西), do vì ông sống ở ngôi viện tên Thiên Quang (千光), nên thường được gọi là Thiên Quang Thiền Sư. Và ngôi thất nơi ông trú ngụ tên là Diệp Thượng Phòng (葉上房), nên cũng được gọi bằng tên như vậy.

31. Bảo Khánh Ký (寶慶記, *Hōkyōki*): có rất nhiều truyền thuyết khác nhau cho rằng có thể đây là quyển nhật ký do Đạo Nguyên ghi lại những gì ông cảm nhận được trong thời gian cầu pháp bên Trung Quốc; hay có thể đây là thể loại ghi chép văn tắt, hoặc là quyển sổ tay ghi xóa, v.v. Song dầu gì đi chăng nữa, đây cũng là tư liệu rất quý giá cho chúng ta biết rõ được quá trình Đạo Nguyên đã từng tham vấn với Như Tịnh được diễn ra như thế nào. Hơn nữa, đây là quyển sách ký lục ghi lại đầy đủ, sống động những hình ảnh, tiếng nói, thái độ, phong cách của Như Tịnh, cũng như tình nghĩa thầy trò trong quá trình tu tập như thế nào.

32. Thái Bạch Sơn (太白山): tên gọi khác của Thiên Đồng Sơn (天童山), nơi Như Tịnh trú ngụ. Thái Bạch còn là tên gọi của vị trú trì ở Thiên Đồng Sơn, tức Như Tịnh.

33. Tùy Văn Ký (隨聞記, *Zuimonki*): gọi đủ là Chánh Pháp Nhãn Tạng Tùy Văn Ký (正法眼藏隨聞記, *Shōbōgenzōzuimonki*), 6

quyển, là tập thâu lục các bài pháp thoại hằng ngày của Đạo Nguyên dạy cho đại chúng môn hạ của ông trong khoảng thời gian niên hiệu Gia Trinh (嘉禎, 1235-1238). Hoài Trang (懷奘) được xem như là người biên tập bộ này; hoặc có thể Hoài Trang ghi chép rồi môn hạ ông thâu lục lại. Bản Diện Sơn (面山) lưu bố rộng rãi được san hành vào năm thứ 8 (1758) niên hiệu Bảo Lịch (寶曆); nhưng vào năm thứ 12 (1644) niên hiệu Khoan Vĩnh (寬永), bản thư tả của Trường Viên Tự (長圓寺) được phát hiện; và giữa hai bản này có những điểm dị đồng khá lớn. Ngoài ra, có bản san hành đầu tiên vào năm thứ 4 (1651) niên hiệu Khánh An (慶安), bản Khoan Văn (寬文), v.v. Sách chú thích về bộ này có Chánh Pháp Nhãn Tạng Tùy Văn Ký Bố Cổ (正法眼藏隨聞記布鼓, 1921) của Lục Việt Nham (陸鉞巖).

(Còn tiếp)

Bồ Tát Hạnh Trong Kinh Viên Giác

THÍCH NGUYỄN TỊNH

Chúng ta phải nhận ra, mọi lời thuyết pháp của chư Phật đều nhằm chỉ thẳng tâm, không nên bám chặt vào tên và lời, bởi đó chỉ là ngón tay đưa lên, còn đích chúng ta thấy phải là mặt trăng vắng vặc vượt ra khỏi giới hạn của ngón tay kia.

1. Ý nghĩa Bồ-tát:

Bồ-tát (菩薩), nói cho đủ là Bồ-đề-tát-đỏa (菩提薩髻), phiên âm tiếng Phạn là Bodhisattva. Bồ đề dịch là Giác ngộ; tát-đỏa dịch là chúng sanh. Bồ-tát là vị đã giác ngộ nhưng còn trụ lại kiếp chúng sanh để độ đời.

Bồ-tát, từ người mới bắt đầu (sơ phát tâm) cho đến những vị đã nhiều đời sống theo hạnh Bồ-tát (Đại Bồ-tát) đều có một hướng đi rõ rệt: nỗ lực sống giải thoát và giác ngộ bằng chính cuộc đời mình và dùng cuộc đời đó để giúp đỡ những người khác giải thoát và giác ngộ. Hơn thế nữa, chính trong nỗ lực giúp đỡ người khác giải thoát và giác ngộ mà vị ấy thành tựu giải thoát và giác ngộ. Tóm lại, Bồ-tát có hai công việc chính:

- Cơ sở hoá độ của Bồ-tát (cũng gọi là Phẩm tính Bồ-tát): Tự mình giải thoát và giác ngộ. Đây là công việc của Trí tuệ soi thấy tánh

Không hay Vô tự tánh của tất cả các hiện tượng (vạn pháp), của tất cả không gian và thời gian. Công việc này được gọi là tích tập trí tuệ.

- Phương pháp hoá độ của Bồ-tát (cũng gọi là Lý tưởng Bồ-tát): Phụng sự chúng sanh (để họ được giải thoát và giác ngộ). Đây là công việc của lòng đại bi. Sở dĩ gọi là “Đại” vì đó không phải là công việc của một đời mà là công việc của một số đời bằng công việc số đời của tất cả chúng sanh; công việc của một đời sống “không bỏ chúng sanh” và do đó mà “không sợ sanh tử luân hồi”. Phụng sự, làm lợi lạc cho chúng sanh phải trải qua nhiều đời, trong mọi mặt. Công việc này được gọi là tích tập phước đức.

Bồ-tát là một đời sống hòa hợp được hai mâu thuẫn: một mặt là giải thoát ra khỏi sanh tử; mặt khác không lìa bỏ sanh tử, hay là sự giải thoát sanh tử bằng Tánh Không (sự thật Vô ngã và Vô pháp) đồng thời không bỏ sanh tử vì lòng đại bi. Như thế, trên con đường Bồ-tát cuối cùng, hai cái mâu thuẫn chừng như mâu thuẫn đó trở thành một, bất khả phân. Kinh Viên Giác nói lên lý tưởng Bồ-tát dựa trên tinh thần liễu tri sanh tử. Hành giả tu tập thấy sanh tử không phải là một thứ gì đáng ghét và ghê gớm như một đồng rác hôi hám nên vứt bỏ càng sớm càng tốt, mà rác cũng có tính ưu việt của nó, đây là mặt tích cực của sinh tử trên con đường chứng đắc Phật quả. Cũng nhờ đó mà chúng ta bảo, Bồ-tát có sự nhớ ơn sâu sắc sanh tử và chúng sanh.

2. Cơ sở hoá độ của Bồ-tát:

Danh từ Bồ-tát, không biết từ lúc nào đã đi

vào lòng người như một hình ảnh lung linh và điển hình. Chúng ta có thể bắt gặp Bồ-tát qua những hình ảnh rất quen thuộc như Bồ-tát Di Lặc, Bồ-tát Quán Thế Âm, Bồ-tát Phổ Hiền v.v... hoặc qua hình ảnh chư vị Thánh tăng trọn đời hy sinh cho sự nghiệp xiển dương chánh pháp, hóa độ chúng sanh. Bên cạnh đó, vị Bồ-tát còn được biết đến dưới nhiều hình tượng dung dị tùy cơ nghi phụng sự cõi Ta-bà.

Bồ-tát đạo là con đường không dễ thực hành trọn vẹn. Nếu tâm niệm không kiên định, ý chí không vững bền, không mang trong mình đại nguyện “Thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh” thì hành giả sẽ chẳng bao giờ đi trọn trên hành trình nhiệm mầu mà lắm gian nan đó cả.

Dĩ nhiên, chúng ta không thể nói hết những phẩm tính của Bồ-tát, bởi trong quá trình thăng tiến qua nhiều kiếp sống, những đức tính nào con người có thể có, đều được khai triển một cách hoàn hảo ở nơi một Bồ-tát. Trong bài viết giới hạn này, chúng ta chỉ đề cập đến những phẩm cách của Bồ-tát dựa trên tinh thần Kinh *Viên Giác* mà thôi.

Cơ sở hoá độ là kết quả có được của hành giả, hay có thể hiểu, đó là con đường mà một vị Bồ-tát phải đi, phải thành tựu dựa trên vô lượng pháp môn tu tập từ sơ phát tâm đến khi vượt qua Thập địa. Căn cứ vào đó mà Viên Giác chia Bồ-tát thành bốn đẳng cấp theo quá trình tu chứng gồm: phàm phu, trước Thập địa, nhập Thập địa và Phật địa Viên Giác. Tu theo từng cấp độ như thế gọi là tiệm tu, còn tu tập và thành đạo nhanh chóng nhờ thượng căn gọi là đốn tu.

Qua từng phẩm Kinh Viên Giác, chúng ta thấy phẩm cách Bồ-tát được Thế-tôn dạy rất căn bản và cặn kẽ sau mỗi vấn đề được đặt ra của các vị Đại Bồ-tát như Văn Thù, Phổ Hiền, Phổ Nhãn, Kim Cang Tạng, Oai Đức Tự Tại... Phẩm cách thuộc về phần tự độ, chính là pháp môn tu tập. Và xuyên suốt cả bốn Kinh, Thế-tôn không dạy gì ngoài giáo lý căn bản như Duyên Khởi, Ngũ uẩn, Niệm Xứ, ... đó gọi là Đại Đà-la-ni (大陀羅尼), lưu xuất hết thảy Chân như thanh tịnh, Bồ đề, Niết bàn cũng như Ba-la-mật, cũng gọi là Nhân địa của Như-lai (因地如來) hay Pháp hạnh Nhơn địa (因地法行). Bồ-tát phải tu tập diệt trừ vô minh như trừ đi cơn bệnh lâu ngày.

Tiếp theo những câu hỏi của Ngài Văn Thù và Phổ Hiền, Ngài Phổ Nhãn đã đặt vấn đề cầu xin đức Phật khai thị thật vô cùng thiết thực và trở thành nội dung chuẩn mực thấu tóm toàn bộ bản Kinh: "Mong Phật vì những chúng Bồ-tát trong hội này và vì tất cả chúng sanh đời mạt pháp giảng nói các vấn đề thứ lớp tu hành của Bồ-tát: Làm sao tư duy? Làm sao trú trì? Chúng sanh chưa ngộ làm phương tiện gì khiến cho tất cả đều được khai ngộ?" (云何思惟? 云何住持? 眾生未悟作何方便普令開悟?) (Phẩm Phổ Nhãn Bồ-tát vấn Phật, thứ 3).

Câu hỏi trên cũng tương tự như câu mà Trưởng lão Tu-bồ-đề đã hỏi đức Phật ở Kinh *Kim Cương*: "Thế-tôn! Những thiện nam và thiện nữ muốn phát tâm vô thượng Chánh đẳng giác thì nên trú tâm vào đâu? Nên điều phục tâm như thế nào?" (世尊! 善男子, 善女人, 發阿耨多羅三藐三菩提心, 應云何住? 云何降伏其心?) (Kinh *Kim Cương*, đoạn

Thiền Hiện khái thỉnh, thứ 2).

Xuyên suốt bản Kinh với những lời cầu thỉnh về phương pháp tu tập của chư Đại Bồ-tát, Thế-tôn đã trả lời với những cách khác nhau nhưng đều y cứ những pháp môn căn bản dựa trên nền tảng Thiền định. Trong Thiền định, hành giả phải liễu đạt rõ ràng bản chất của Vô minh. Chính vô minh là đầu mối của mọi sanh tử khổ đau và gây không biết bao nhiêu nhiệt não chông gai cho người hành đạo.

Ở những phẩm đầu tiên, đức Phật đề cập tổng quát về Vô minh, trong những phẩm tiếp theo, Ngài đã chỉ tận gốc rễ sự vô minh gây khổ đau là vì tham ái và dục phát sinh mà không thể chánh niệm tỉnh giác được.

Phẩm Di-lặc Bồ-tát vấn Phật, Như-lai đã dạy rất rõ, sở dĩ chúng sanh luân hồi mãi trong bùn lầy tử sinh là do bị tham ái và dục chiếm hữu. Vì thế, Bồ-tát tu tập cần phải thấy một cách tường tận: vòng xoáy luân hồi, Ái là căn bản. Do các dục giúp ái tánh phát sinh, nên khiến sanh tử nối nhau. Dục nường ái sanh, Mạng nường dục mà có. Ái mạng của chúng sanh lại nường nơi gốc dục. Ái dục là nhân, Ái mạng là quả.

Nói như vậy có nghĩa hành giả muốn bước đi trên lộ trình của Bồ tát phải quán chiếu gốc rễ sanh tử do ái để từ đó đoạn trừ, tức phải nhìn thấy bản chất của ái, vị ngọt của ái, sự tập khởi của ái và sự đoạn diệt của ái một cách triệt để. Điều này không phải dễ dàng vì chúng ta có mặt ở cuộc đời này cũng từ tham ái, cần phải nỗ lực thẳng lướt mọi thói quen, mọi tư duy sai lầm bằng cách khởi Chánh tri

kiến nhằm bỏ Lý chướng và quyết tâm cắt đứt nguyên nhân sanh tử nhằm bỏ Sự chướng.

Bồ-tát phải cầu tất cả Chánh tri kiến để định hướng việc tu tập chuẩn mực, điều này cần đến những tinh tấn trong thiền định mà phẩm Oai Đức Tự Tại Bồ-tát Văn Phật đã sơ lược có ba phương pháp:

Thứ nhất, tu tập Xa-ma-tha (奢摩他) dần dần khiến tâm vắng lặng như gương chiếu. Đây cũng gọi là tu Thiền Chỉ.

Thứ hai, tu tập Tam-ma-bát-đề (三摩鉢提) dần dần nhìn thấy các pháp đều như huyễn như mộng nhằm viễn ly tham muốn chấp thủ. Đây cũng gọi là tu Thiền Quán.

Thứ ba, tu tập Thiền-na (禪那) dần dần lặng dứt mọi tâm niệm như âm thanh im bất trong đồ vật, không bao giờ còn cơ hội vọng thanh nữa. Đây cũng gọi là đoạn phân biệt nhằm thấy thật tướng.

Vận dụng ba pháp Thiền tập này, cũng có nghĩa là chúng ta hành trì Thiền Tứ Niệm Xứ: Niệm Thân tức quay lại quán chiếu thân Tứ Đại dựa trên những đặc tính Khổ, Vô thường, Vô ngã; Niệm Thọ tức nhìn vào những cảm thọ về khổ, vui, không khổ không vui dựa trên những đặc tính Khổ, Vô thường, Vô ngã; Niệm Tâm tức trở lại nhìn vào những chuyển biến của tâm thức nhằm có thể điều khiển tâm một cách thiện xảo dựa trên những đặc tính Khổ, Vô thường, Vô ngã; Niệm Pháp tức nhìn vào những hiện tượng hiện hữu giữa cuộc đời dựa trên những đặc tính Khổ, Vô thường, Vô ngã.

Đó chính là những pháp tu truyền thống mà bất kì Kinh điển nào chúng ta cũng có thể thấy được, và Kinh *Viên Giác* cũng không nằm ngoài trường hợp ấy. Bên cạnh đó, có một điều mà Bồ-tát luôn luôn khắc ghi trong từng tâm niệm, đó chính là vấn đề giữ giới.

Ngài Phổ Nhãn sau khi hỏi pháp tu tập cho Bồ-tát đã được Thế-tôn dạy, muốn cầu tâm thanh tịnh viên giác của chư Như-lai, phải nên chánh niệm xa lìa các huyễn, trước y theo hạnh Xa-ma-tha của Như-lai, giữ kỹ cấm giới, xử an đồ chúng... (欲求如來淨圓覺心, 應當正念, 遠離諸幻, 先依如來奢摩他行, 肩持禁戒, 安處徒眾...).

Giới là pháp hành không thể thiếu với một đệ tử Phật xuất gia cũng như tại gia. Giới là chánh thuận với căn bản của Giải thoát, nhờ giới mà Thiền định được thành tựu, và Trí tuệ nường đây mà được quán triệt. Trong các chúng hội, giới luật nào cũng được đặt nền tảng dựa vào Ngũ giới, những giới sau đều khai triển từ đây mà thành.

Bồ-tát vì lòng từ bi, giới luật trở thành phục sức tốt đẹp nhất trên bước đường tu tập và hoằng hoá. Giới là hiện thân của Tánh giác. Khi chưa thấy Tánh, một người chìm đắm trong mê mờ sanh tử cùng những ràng buộc nhỏ hẹp, tự giết chết tâm Phật của mình, đây là tội giết người nặng nhất trong những tội giết người. Khi những tư tưởng mê lầm tiểu tục sanh khởi và kéo dài, ta tự huỷ báng kho tàng Phật pháp, làm hư hao công đức, đó là lúc ta trở thành tên cướp giựt nguy hiểm.

Khi những mê lầm sanh khởi và tiếp tục được nuôi dưỡng, ta sẽ mãi tạo thêm nghiệp bất

thiện, mãi bắt tay mê mờ theo những thói quen đau khổ, đó là lúc ta mắc tội tà hạnh. Khi mù quáng với những tư tưởng sai lầm, ta dù diễn nói pháp tới đâu cũng rơi vào tội đại vọng ngữ chứ có ích gì. Khi bị cô lập trong tư tưởng sai lầm, trí tuệ không thể phát sinh, mọi thấy biết đều mập mờ, đó là lúc tâm trí ta không khác gì một gã say rượu. Ngược lại với những điều trên là một hành giả được mệnh danh giữ giới thanh tịnh, không có chút tỳ vết, hàng được bậc Thánh ca ngợi.

Một vị Bồ-tát phải nhìn giới luật trên bình diện đó nhằm thăng tiến hơn đạo hạnh, để biết rằng, giữ giới chân thật là con đường giác ngộ nhanh nhất trong việc thấy bộ mặt rõ ràng của bản tánh.

Khi những phẩm cách Bồ-tát đã thành tựu thì lại bước qua địa vị khác-địa vị Bồ tát thượng thủ, “Bồ-tát chẳng cầu pháp trói buộc, chẳng cầu pháp cởi mở, chẳng ưa Niết-bàn, chẳng kính người trì giới, chẳng ghét người phá giới, chẳng trọng kẻ quen lâu, chẳng khinh người mới học, vì tất cả đều là giác tánh” (不與法縛, 不求法脫, 不厭生死, 不愛涅槃, 不敬持戒, 不憎毀禁, 不重久習, 不輕初學, 何以故? 一切覺故!) (Phẩm Phổ Nhãn Bồ-tát vấn Phật, thứ 3).

Vì thế, theo Kinh *Viên Giác*, Bồ-tát được định nghĩa là người xa lìa cấu huyễn (對離幻垢, 說名菩薩), cũng đồng với nghĩa “Tất cả Bồ-tát và chúng sanh đời mạt pháp trước hết phải dứt hết vô thi cội rễ luân hồi” (一切菩薩, 及末世眾生先斷無始輪回根本) (Phẩm Kim Cang Tạng Bồ-tát vấn Phật, thứ 4).

Ngay đây đã thiết lập một niềm tin lớn để hành giả nỗ lực tu tập nhằm đoạn tận mọi tham ái chấp trước - vốn là căn bản luân hồi. Niềm tin hể đã lớn mạnh thì vạn pháp rất chóng thành tựu. Lời dạy đã đầy đủ cho một vị Bồ-tát, chúng ta chỉ còn việc lên đường, dẫn thân mới mong thể nhập được vào chân lý thù thắng được.

3. Phương tiện hoá độ của Bồ-tát:

Bồ-tát vào cuộc đời vì nguyện lực từ bi hoá độ vô số chúng sanh chứ không phải do nghiệp lực luân hồi như bao loại khác. Trong và sau khi hành trì chánh pháp, Bồ-tát luôn giữ trong mình những lý tưởng cao quý. Tất cả những lý tưởng đó không nằm ngoài mục đích tự độ và độ tha dựa vào các tác nhân Trí tuệ và Từ bi.

Nhờ Trí tuệ và Từ bi soi rọi mà Bồ-tát nhận chân được thế nào là con đường sáng, thế nào là hạnh phúc tối thượng, thế nào là con đường đem hạnh phúc tối thượng đó ban trải cho hết thảy chúng sanh một cách thù thắng. Tất nhiên, lý tưởng độ tha của Bồ-tát phải song hành cùng tinh thần tự độ như sự kết hợp nhuần nhuyễn giữa nước với sữa không thể tách rời. Hạnh phúc tự độ được nhắc nhở khá rõ ràng ở bài kệ Phẩm Phổ Nhãn:

普眼汝當知

一切諸眾生

身心皆如幻

身相屬四大

心性歸六塵

四大體各離

誰為和合者

如是漸修行

一切悉清淨

一切佛世界

猶如虛空畢

三世悉平等

畢竟無來去

初發心菩薩

及末世眾生

欲求入佛道

應如是修習

“Phổ Nhãn ông nên biết
Tất cả các chúng sanh
Thân tâm đều như huyễn
Thân tướng thuộc bốn đại
Tâm tánh thuộc sáu trần
Thể bốn đại đều là
Cái gì là hoà hợp?
Thứ lớp tu như vậy
Tất cả đều thanh tịnh

... ..

Hết thảy thế giới Phật
Cũng như hoa hư không
Ba đời đều bình đẳng

Rốt ráo không lai khứ
Bồ tát mới phát tâm
Cùng chúng sanh đời mạt
Muốn cầu vào Phật đạo
Phải tu tập như thế.”

Từ việc ý thức tự độ như thế, Trí tuệ phát khởi khiến Bồ-tát tự nhiên nuôi dưỡng lớn mạnh và thành tựu hạnh Từ bi, tức hạnh nguyện cứu độ hết thảy chúng sanh. Cả bản Kinh Viên Giác đều thể hiện mục đích Độ tha rất rõ ràng và thiết thực. Mỗi phẩm Kinh đều được bắt đầu với những câu hỏi của chư Đại Bồ-tát, cụ thể từ phương pháp hành trì (Trí tuệ), đến hạnh nguyện hoằng hoá (Từ bi).

Thật ra, khi chúng ta biết trau dồi phẩm hạnh cho mình thì từ bi hay nói cách khác, ánh mắt nhìn chúng sanh cũng sẽ rộng rãi và bao dung hơn. Không thể tìm thấy lòng yêu thương đích thực ở một người chẳng bao giờ biết chăm sóc tâm linh cho chính mình. Vì thế, ở Kinh *Viên Giác*, tất cả những câu hỏi của chư Bồ-tát đặt ra đều thành tựu hai mặt Cơ sở và Phương tiện hoá độ, tức thành tựu “Thượng cầu Phật đạo, hạ hoá chúng sanh”.

Bồ-tát tu tập thấy rõ lý Duyên Sinh, không một pháp nào tồn tại độc lập, Sự Lý viên dung và tương tức tương nhập, dù tất cả đều hiện hữu như Hư Không hoa nhưng phải khởi từ bi tâm quảng đại để biến cõi Ta-bà thành Hoa Tạng Thế Giới Hải, như Kinh *Lăng Già* có dạy:

世間離生滅
猶如虛空華
智不得有無

而興大悲心

“Thế gian ly sanh diệt
Do như hư không hoa
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm”.

Mười hai vị Bồ-tát đặt mười hai câu hỏi thiết thực trên lộ trình giải thoát. Mỗi câu hỏi mở ra một phương trời sáng cho chúng ta nhuỷn nhuỷn trong lý tưởng thanh cao. “Bồ-tát trở vào trần lao độ các chúng sanh phải lập bao nhiêu phương tiện giáo hoá?” (迴入塵勞, 當設幾種教化方便度諸眾生?) (Phẩm Di-lặc Bồ-tát vấn Phật, thứ 5).

Câu hỏi trên của Ngài Di-lặc cùng tất cả những câu hỏi tương tự vậy đều thiết lập niềm tin cho mỗi hành giả, giúp hành giả có cơ hội nhập vào hàng Thánh chúng. Lý tưởng Bồ-tát nhờ đây được thành mãn. Nhờ có Chánh Tri Kiến (điều mà Thế-tôn đã dạy đi dạy lại nhiều lần trong bản Kinh), Bồ-tát tu hành như thế, thứ lớp như thế, tư duy như thế, trụ trì như thế, phương tiện như thế, khai ngộ như thế, cầu pháp như thế, thấy năng sở đều không, chẳng cầu cảnh chứng.

Và nhờ vào niềm tin kiên lập, Bồ-tát vào đời hoá độ chúng sanh không biết mệt mỏi, chỉ mong chúng sanh thành tựu đạo nghiệp nhằm viễn ly mọi ràng buộc của ác pháp. Như mũi tên bắn ngang đường chim bay khiến nó đoạn mạng, cũng như thế, Bồ-tát vào đời với tâm từ bi, dùng mọi phương tiện thiện xảo đoạn tận nghiệp chướng cho chúng

sanh, khiến tất cả đều được thâm nhiếp trong căn bản của Pháp. Đây chính là lý tưởng tốt vời mà hành giả cần định hướng và tinh tấn tu tập.

Bồ-tát khi trở lại suy xét chính mình thì cũng trong lúc ấy thấy được những tâm tánh ở chúng sanh. Sở dĩ như vậy vì tâm chúng sanh không ngoài tâm hành giả, cùng đeo mang những cảnh nghiệp, cùng chung nguyên nhân luân hồi, do đây tâm từ bi thêm lan toả trùm phủ lên người thân kẻ sơ, người nhanh kẻ lụt.

Dần dần, khi tâm từ câu hữu lên khắp mọi đối tượng thì khái niệm về Ngã tướng, Nhơn tướng, Chúng sanh tướng, Thọ giả tướng sẽ nhanh chóng được đoạn tận, như một người nhìn thấy huyền pháp thì huyền pháp tự trừ, biết được huyền thuật sư đang biểu diễn thì những cảnh tượng mê hoặc được tạo ra không làm ta chướng ngại nữa. Cầu tất cả chánh tri kiến thì chánh tri kiến đó chính là thiện hữu, nhờ đó bốn thứ bệnh về Tác (làm), Nhậm (mặc), Chỉ (ngăn), Diệt (đứt) lập tức tiêu trừ và không còn cơ hội trở lại hại Thánh chủng của ta nữa.

Tất cả điều này sẽ thành tựu khi nào hành giả vào đời dùng tâm từ bi làm phương tiện mở bày những người chưa ngộ (菩薩唯以大悲方便, 入諸世間開發未悟). "Tâm đại bi (mahàkaruṇā) vốn là tinh thể của tam muội (samādhi) vì bi tâm là thân thể (sāra), là cửa ngõ (mukha), là tiền đạo (Purvāṅgama) của nó và là phương tiện tự hiện thân khắp vũ trụ. Nếu không có lòng từ bi, Tam muội của Phật dù có siêu nhập thể nào sẽ không có giá trị trong cuộc diễn xuất của một Kịch trường

tâm linh vĩ đại. Đây quả là chỗ sai biệt giữa Đại thừa và tất cả các giáo thuyết đã có trước trong lịch sử đạo Phật..." (*Thiền luận*, Suzuki tập hạ, trích dẫn theo HT. Đức Thanh, Giáo trình Viên Giác, HVPGVN tại Huế 2007, tr 34). Đó được gọi là y cứ nguyên lực từ vô thi mà tâm thanh tịnh trong mỗi chúng ta đều viên chiếu tròn đầy.

Cuộc sống dù thế nào đi nữa, việc tu tập dù gặp bao nhiêu trắc trở đi nữa, hành giả cũng phải một lòng thương tưởng đến các chúng sanh đời mạt pháp, phải làm sao khiến tất cả đều an trú trong chánh pháp tuyệt đối mà chư Phật trong mười phương ba đời luôn tán thán. Tâm từ bình đẳng như hư không chẳng luận gò đồi hay vực thẳm, được Kinh *Viên Giác* gọi là "Bất xả vô giá đại bi" (不捨無這大悲). Đạo quả này được thành tựu nhờ Bồ-tát đã quán triệt tâm mình và quán triệt tâm tha nhân, thấy rõ Tứ đế, Duyên khởi, Vô ngã y như cảm nhận được hơi thở của mình.

Khi đã giác ngộ hay đang tiến dần trên con đường giác ngộ, Bồ-tát không bao giờ để rơi chúng sanh để an vui trong Niết-bàn. Mười hai vị Đại Bồ-tát trong Kinh *Viên Giác* chắc chắn đã thâm đạt giáo lý Như-lai, các Ngài phương tiện đặt câu hỏi trước đức Phật chỉ nhằm mục đích khiến các chúng sanh khác nương nơi đây mà biết được pháp môn tu tập, bởi trí tuệ phàm phu làm sao có thể hiểu được chân lý biểu hiện như thế nào mà thỉnh cầu. Chừng đó thôi, cũng đủ để thấy được lý tưởng Bồ-tát thâm sâu và đáng thực tập đến chừng nào.

Để kết thúc một vài nhận định về lý tưởng

Bồ-tát trong Kinh *Viên Giác*, xin trích lời dạy vô cùng rõ ràng mà đức Phật đã thuyết giảng ở Phẩm Phổ Giác Bồ-tát vấn Phật: “Trong đời mạt, chúng sanh muốn cầu Viên giác, nên phát tâm mà nói lên rằng, tất cả chúng sanh tận cõi hư không, ta đều khiến vào hết trong Viên Giác rốt ráo” (末世眾生, 欲求圓覺, 應當發心作如是言: 盡於虛空, 一切眾生, 我皆令入究竟圓覺).

Nhận định và kết luận:

“Này các Tỷ-kheo, Ta đã được giải thoát khỏi tất cả bầy sập ở Thiên giới và Nhân giới. Này các Tỷ-kheo, các Ông cũng được giải thoát khỏi tất cả bầy sập ở Thiên giới và Nhân giới. Này các Tỷ-kheo, hãy du hành vì hạnh phúc cho quần chúng, vì an lạc cho quần chúng, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài Người. Chớ có đi hai người một chỗ. Này các Tỷ-kheo, hãy thuyết pháp sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, có nghĩa, có văn. Hãy tuyên thuyết Phạm hạnh hoàn toàn viên mãn thanh tịnh. Có các chúng sanh sanh ra ít nhiễm bụi đời, nếu không được nghe pháp sẽ đi đến hoại diệt. Họ sẽ trở thành những vị thâm hiểu Chánh pháp. Này các Tỷ-kheo, Ta sẽ đi đến Uruvelà, thị trấn Senà để thuyết pháp...” (ĐTKVN, *Tương Ưng Bộ I*, Tương Ưng Ác Ma, Phẩm thứ I, Bầy Sập, tr234-235).

Đây được xem như lời nói nhân bản đầu tiên bắt đầu cho cuộc hoằng dương chánh pháp với sự góp mặt của các đại đệ tử đức Phật, và việc làm lợi ích cho số đông này vẫn mãi được duy trì cho đến ngày nay. Có thể khẳng định, rằng, tư tưởng Bồ-tát đạo đã được

manh nha và phát triển trong những ngày đầu từ lúc Thế-tôn thành tựu Vô thượng Chánh Đẳng Giác, bởi tinh thần sống của Tăng chúng không phải hưởng thụ những lợi ích riêng mình, không phải khổ hạnh mong xa lìa nghiệp cảm, mà vì hạnh phúc cho cả cộng đồng những nơi các Ngài có mặt. Các Tỷ-kheo đã bắt đầu hành Như Lai sự với tinh thần dẫn thân; đi khất thực; tùy duyên giáo hóa; đem đời sống xuất ly ươm mầm trong tâm thức tha nhân; chỉ cho mọi người thấy được đâu là con đường sáng để thành tựu phạm hạnh, đâu là ngõ cụt có thể đưa đến thối đạo. Giáo đoàn hầu như đã thiết lập lại một trật tự sống phát xuất từ nội tâm cho tất cả các tầng lớp thời bấy giờ, bằng những lời dạy hết sức bình thường mà bất kì ai, thuộc tầng lớp giai cấp nào cũng có thể hành trì được.

Thế-tôn đã khẳng định, Ngài thuyết pháp không vì tranh chấp, tranh cãi, chiến tranh, luận tranh, mà vì mục đích giải thoát, cho nên, những gì bậc trí tán thán, Ngài cũng tán thán; những gì bậc chân nhân không chấp nhận, Ngài cũng không chấp nhận (Xem *Tương Ưng Bộ* III, Phẩm V, Bông Hoa, Tu Thư Phật Học Vạn Hạnh, 1982, tr 165-166).

Chúng sanh có tám vạn bốn ngàn căn bệnh khó chữa gói gọn trong tham-sân-si thì giáo lý Phật-đà có đến tám vạn bốn ngàn pháp môn đối trị và diệt trừ tận gốc mọi căn bệnh đó. Giáo lý mỗi nơi phô diễn mỗi cách khác nhau, theo mỗi ngôn ngữ khác nhau, theo một trình độ nhận thức khác nhau tùy vào căn cơ đối tượng, đôi khi nó được ám chỉ là Pháp Độc Nhất và Kỳ Diệu; đôi khi là Viên

Giác; đôi khi là Tổng trì (Đà-la-ni); đôi khi là Cõi Giới, đôi khi là Tịnh Độ; có nơi là Pháp Giới của Hoa Nghiêm; có nơi là Như-lai Tạng; có nơi là Phật Hương Tích, A Di Đà, Dược Sư, Phổ Hiền, Văn Thù, Di Lặc, Biện Âm,... Tất cả tên này đều chỉ rõ Nhất Tâm. Bản tánh của tâm này là bản nguyên chư Phật, nó là tên của tất cả các Kinh. Kinh *Viên Giác* cũng nằm trong nghĩa thâm mật đó.

Chúng ta phải nhận ra, mọi lời thuyết pháp của chư Phật đều nhằm chỉ thẳng tâm, không nên bám chặt vào tên và lời, bởi đó chỉ là ngón tay đưa lên, còn đích chúng ta thấy phải là mặt trăng vắng vặc vượt ra khỏi giới hạn của ngón tay kia. Nếu không như vậy, tất cả pháp ấy sẽ trở thành thuốc độc, hành giả sẽ phải thừa tự, sẽ phải là chủ nhân của ác nghiệp. Bất kỳ ở thời pháp và bản Kinh nào, chúng ta cũng phải dùng trí tuệ soi rọi, thấy được cốt yếu nội dung không ra ngoài Cơ sở hoá độ (Phẩm Cách tu tập) và Phương pháp hoá độ (Lý tưởng hoá độ chúng sanh).

Hai nội dung này đan xen vào nhau không thể tách rời, một nội dung thành tựu thì nội dung còn lại cũng dựa vào đó để viên mãn. Sở dĩ phải phân chia bố cục như trên chỉ để chúng ta thấu hiểu được dễ dàng mà thôi, chứ thật ra, chỉ cần đọc, hoặc là Cơ sở hoá độ của Bồ-tát, hoặc là Phương pháp hoá độ của Bồ-tát, thì chúng ta có thể hiểu được chi phần còn lại. Kinh *Viên Giác* đã trình bày rất cụ thể hai nội dung trên từ phẩm đầu tiên cho đến phẩm cuối cùng.

Điểm then chốt trong mỗi từ mỗi ngữ nhằm giúp chúng sanh Kiến tánh để không phụ lòng với lời dạy, Giáo pháp của Như-lai là đến

để mà thấy chứ không phải để chiêm ngưỡng như một triết lý mông lung. Giáo lý ấy thật dễ hiểu, gói gọn hoàn toàn vào hai từ “Trí Tuệ” và “Từ Bi”, nhưng chứng đạt được thì điều không phải dễ dàng. Và đó là chân trời mệnh mông mà mỗi chúng ta đều có quyền lựa chọn và dẫn thân!

Bồ-tát phát nguyện hoá độ tất cả chúng sanh vào Niết-bàn (Hạ hoá chúng sanh - lý tưởng độ tha) mà thật ra không thấy chúng sanh nào chân thật được độ (Thượng cầu Phật đạo - phẩm cách tự độ) (善男子, 善女人, 發阿耨多羅三藐三菩提心者, 當生如是心: 我應滅度一切眾生已而無有一眾生實滅度者) (Kinh *Kim Cương*, đoạn 17, Cứu cánh Vô ngã), đó là tư tưởng cốt yếu của tất cả những bản Kinh Phật giáo.

Kinh *Viên Giác* với cái nhìn như thật đang là của các pháp cũng mở ra phương trời rất mới, ở đó chúng ta thấy được đường đi của chư Bồ-tát cũng như nền tảng hoá độ chúng sanh của các Ngài. Sự thông biện giáo pháp, tâm từ bi bình đẳng luôn là những gì được đề cao và được đức Phật nhắc đi nhắc lại, tạo thành chuẩn mực sống của đệ tử Như-lai trong quá khứ, hiện tại và cả tương lai.

Viên Giác, tựa đề bản Kinh cũng đã cho ta thấy được phần nào diệu dụng của bản Kinh, muốn hết thảy chúng sanh thực hành Bồ-tát đạo và đều được an trú trong sự nhiệm mầu này nhờ thành mãn Vô ngã, Vô nhơn, Vô chúng sanh, Vô thọ giả. Chúng sanh bệnh là Bồ-tát bệnh, vì thế, Bồ-tát phải nỗ lực tìm cầu diệu dược cứu độ cho mình và cứu độ cho chúng sanh. Những căn bệnh do Vô minh,

Tham ái, Dục vọng, Chấp thủ... hể còn hoành hành là Bồ-tát còn hiện thân chữa trị cứu độ, có nghĩa là tinh thần Viên Giác vẫn còn lưu bố rộng khắp.

Chúng ta, những hành giả đang đi trên con đường thiêng liêng cao quý đó, cũng phải tinh tấn lòng dấn lòng nuôi dưỡng tâm từ cùng tăng trưởng trí tuệ, tự mình vượt qua bực lưu và giúp người khác vượt qua bực lưu. Đó chính là sự tri ân Tam bảo đúng nghĩa và thiết thực nhất, cũng là mục đích mà Kinh *Viên Giác* muốn trao truyền.

THAM KHẢO:

1. *Lăng già a bát đa la bảo kinh*

[楞伽阿跋多羅寶經](#). Lưu Tống, Cầu Na Bạt Đà La dịch, ĐTK 16, 479. Số hiệu 670.

2. *Đại thừa nhập lăng già kinh*

[大乘入楞伽經](#). Đường, Thật Xoa Nan Đà dịch, ĐTK 16, 587. Số hiệu 672.

3. *Kim cương bát nhã ba la mật kinh*

[金剛般若波羅蜜經](#). Diêu Tần Tam Tạng Pháp Sư Cưu Ma La Thập dịch, ĐTK 8, 78. Số hiệu: 235.

4. Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh Nhập Pháp Giới Phẩm

[大方廣佛華嚴經入法界品](#). Đường Địa Bà Ha La dịch. ĐTK số hiệu 295.

5. *Kinh Viên Giác*. Thích Viên Đức dịch. Saigon: Bản in Ronéo.

MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGỮ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠM HÁN

TUỆ SỸ

I. LÝ LUẬN PHIÊN DỊCH

Nói một cách chung chung, do một sự tình cờ lịch sử nào đó mà một số người, cùng một hay nhiều huyết thống khác nhau, cùng tụ hội trong một phạm vi không gian, dần dần phát sinh những quan hệ gắn bó, hoặc vật chất hoặc tình cảm, để hình thành một cộng đồng xã hội. Mỗi dây ràng buộc các thành viên của cộng đồng tất nhiên phải là ngôn ngữ. Đó là tín hiệu truyền thông, trao đổi những biến cố, những hiện tượng thường nhật, phát sinh trong nội bộ cộng đồng, giữa các thành viên, hay từ thiên nhiên, môi trường trong đó họ hoạt động để sinh tồn.

Mỗi quan hệ càng ngày càng phức tạp, do sự phát triển số lượng thành viên, do những phát hiện mới trong thiên nhiên, những phát

minh mới về công cụ, kỹ thuật, để hỗ trợ, tăng hiệu quả lao động. Môi trường thiên nhiên có những ảnh hưởng nhất định lên tình cảm và tư duy của từng cá nhân. Thêm vào đó, những mâu thuẫn quyền lợi giữa các cá nhân trong sự chiếm hữu tài nguyên thiên nhiên để sinh tồn, rồi những xung đột tình cảm, và nhiều sự kiện, nhiều biến cố thường nhật khác nữa; tất cả tập hợp thành kho dữ liệu càng lúc càng phức tạp, để từ đó, một cách tự nhiên, cộng đồng nguyên thủy hay bán nguyên thủy ấy xử lý sao cho tiện lợi và hữu hiệu trong quan hệ hằng ngày. Nghĩa là xử lý thành một hệ thống tín hiệu nhạy bén để chuyển tải ý tưởng, thông tin những biến cố cho các thành viên. Hệ thống tín hiệu ấy là những quy định về ngữ vựng, ngữ pháp, sao cho khi phát biểu mà không gây hiểu lầm giữa người này với người khác.

Có lẽ trong chúng ta nhiều người đã chứng kiến, và cũng có người đã từng tham gia, khi bọn trẻ nít họp nhau thành một nhóm với những sinh hoạt cá biệt, chúng thường đặt ra một hệ ngôn ngữ riêng biệt, để khi cần thiết, thông tin cho nhau mà người

lớn trong gia đình không hay biết. Chúng bảo vệ “cộng đồng nhí” của mình bằng một hệ thống tín hiệu đặc biệt. Tất nhiên, khi quan hệ với bên ngoài “cộng đồng nhí” của mình, chúng cũng phải dùng ngôn ngữ chung của gia đình, và của xã hội trong đó gia đình chúng đang tồn tại.

Cũng vậy, trong quá trình phát triển cộng đồng, ngôn ngữ với những quy định cá biệt trong nội bộ cộng đồng dần dần trở thành biểu hiệu cá tính hay ý thức cộng đồng, mà ở mức độ bình thường ta gọi là tinh thần cộng đồng, hay tinh thần xã hội. Khi cộng đồng ấy phát triển lớn mạnh thành một nước, thành một dân tộc, tinh thần ấy trở thành điều mà chúng ta gọi là tinh thần dân tộc. Ngôn ngữ bấy giờ không chỉ là công cụ chuyển tải, thông tin, mà đích thực là tín hiệu hay biểu hiện bản sắc của một cộng đồng, hay lớn hơn, của một dân tộc.

Do điều kiện lịch sử, mỗi dân tộc có tiếng nói riêng biệt của mình, mang bản sắc cá biệt của dân tộc mình. Khi có sự tiếp xúc giữa hai dân tộc, bên này muốn tìm hiểu bên

kia, hiểu để sống chung hòa hiệp, phân phối đồng đều tài nguyên thiên nhiên, và trao đổi hữu ích các thành quả lao động, điều trước tiên cần làm là học ngôn ngữ.

Cho nên, người ta nói chắc chắn không sai lầm rằng, muốn hiểu được một dân tộc, với tất cả tình cảm, tư duy, cho đến mọi thứ phong tục, tập quán, của một dân tộc, thì điều kiện tất yếu là phải hiểu được ngôn ngữ của dân tộc ấy. Nói cho chính xác, hiểu cho được bản chất hay yếu tính của ngôn ngữ ấy. Về điều này, chúng ta có thể nói gọn rằng, người ngoại quốc nào muốn hiểu rõ con người Việt Nam thì được khuyên là nên đọc và hiểu truyện Kiều của Nguyễn Du. Muốn hiểu được truyện Kiều của Nguyễn Du thì nhất định phải nắm vững tiếng Việt, phải thâm nhập thể tính của ngôn ngữ ấy.

Để hiểu được như vậy thì chưa chắc gì chính người Việt đã làm được. Tất nhiên, không phải ai cũng có thể nói đúng rằng “Tôi hiểu rõ tôi là ai.” Cho nên, nếu không thể trực tiếp, người có thể đi qua trung gian. Đó là thông qua thông ngôn, hay thông dịch.

Theo định nghĩa chung ngày nay, phiên dịch là sự chuyển dịch một ngôn ngữ này sang một ngôn ngữ khác. Tất nhiên trong Hán văn hai từ “dịch” trong đây cơ bản không đồng nghĩa. Chúng ta nói là chuyển dịch, vì quen với từ Anh *translation*, mà gốc Latinh của nó, *translatio* là từ phái sinh từ phân từ thụ động quá khứ – *translatus*, của động từ *transfere* mà chúng ta tạm cho là tương đương với từ *chuyển dịch*. Nội hàm của từ ngữ như vậy cũng cho ta thấy rõ mục đích của công việc này và cách thức thực hiện. Về cơ bản, và có lẽ kể từ nguyên thủy, dịch là chuyển một vật từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác để người nghe đồng nhất nội hàm của hai từ khác nhau. Như khi một Phạn tăng muốn chuyển từ *āmra-vana* sang Hán, vì lúc bấy giờ đức Phật đang ở tại chỗ đó. Theo chứng kiến hiện trường, hay do mô tả chính xác, họ chuyển được từ *vana* sang từ *viên* là cái vườn, mặc dù nhiều khi họ phân vân giữa *viên* và *lâm*. Nhưng hiện trường không có vật gì tương đương với từ *āmra*, và cũng không thể mô tả để người Hán hiểu, đành phải phiên âm là *yê-ma-la viên*. Hoặc giả khi họ phiên dịch những điều Phật quy định về thức

ăn cho tỳ kheo. Họ đưa ra từ *khādanīya*. Sự kiện được đề cập này có thể mô tả xác thực, mà cũng có thể chứng kiến hiện trường. Nhưng trong Hán văn không hề có từ tương đương, vì người Hán không bao giờ nghĩ đến thực phẩm theo cách đó. Vậy lại phải phiên âm: *khư-đà-ni*, hay *khư-xà-ni*, hay tương tự, tất nhiên phát âm lơ lơ với nguyên ngữ.

Đó là trường hợp phiên chuyển những từ cụ thể, thấy được, sờ nắn được, mà vẫn vấp phải những điều bất khả. Trong trường hợp liên hệ đến ý tưởng, sự việc tất phải khó hơn. Nhưng cũng có thể dễ hơn. Vì người ta nói vẽ quỷ dễ hơn vẽ người.

Người Hán tự hào nền văn minh của mình, trình độ tư tưởng học thuật cao siêu, nhưng khi giao tiếp với hệ tư duy nhiều tượng tượng siêu hình như Ấn-độ, họ vấp phải rất nhiều khó khăn. Ngay cả những từ thông thường, chỉ vào sự việc mà hầu như dân tộc nào cũng có khái niệm đến, trong một trình độ văn minh nhất định. Như những từ liên hệ đến đạo đức: *thí* hay cho, *nhẫn* hay nhịn, và *giới* hay răn cấm. Nhiều dịch giả, kể cả

những dịch giả lớn như Cưu-ma-la-thập, Huyền Trang, trong nhiều trường hợp đã không đồng ý dùng những từ này để dịch các từ Phạn mà trong giới hạn nào đó có thể tương đương như: *dāna*, phiên âm là *đàna* thay vì dịch là thí hay bố thí; *sīla*, phiên âm là *thi-la* thay vì dịch là giới. *kānti*, âm là *săn-đề*, thay vì dịch là nhẫn. Đó là trong những ngữ cảnh mà các vị này cho là không thể có tương đương trong Hán; mặc dù trong nhiều nơi khác, trong ngữ cảnh khác, các vị cũng dịch sang các từ Hán tương đương.

Hoặc khi phiên âm, hoặc khi dịch nghĩa cùng một từ, các vị dịch giả này quả thật rất cẩn thận trong việc di chuyển ý tưởng từ một truyền thống tư duy này sang một truyền thống tư duy khác, cũng y như thể cây quít phương Nam được trồng sang đất Bắc, tất vị chua ngọt phải có thay đổi. Một nhà triết học Tay-ban-nha đã cảnh giác điều này. Ông nói: Một ý tưởng không thể không thay đổi khi đi từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác.¹ Nói cách khác, như người ta thường nói: *dịch là phản*. Đó là cách nói của người Ý: *Traduttore traditore*. Một dịch giả là một kẻ phản bội.

Ý tưởng này vô tình mà lại trùng hợp với cách nghĩ của người Hán cách đây có lẽ cũng gần ba nghìn năm. Sách *Đại Đái Lễ ký*, thiên Tiểu biện chép: “Ai Công nói: Quả nhân muốn học tiểu biện.... Khổng Tử đáp: ... Truyền lời bằng tượng, mà (những kẻ) “lật lưỡi” đều đến, có thể nói đã là giản rồi...”.² “Những kẻ lật lưỡi” trong chữ Hán là 反舌, “phản thiết”; từ ngữ có vẻ xem nhẹ các dân tộc mà tiếng nói không giống người Hán. Tất nhiên là vì thời đại quá xa nên chúng ta không chắc chắn trong ý nghĩ những người Đại Hán khi gọi các thứ tiếng không giống tiếng mình là loại “lật lưỡi” có mang ý khinh thị hay không. Trong đoạn văn khác của *Lữ Thị Xuân thu* thì hình như có ý này vậy. Thiên “Công danh” chép: “Người câu giỏi, cá dưới sâu mười *nhận* cũng ngoi lên; ấy là nhờ môi thơm. Người săn giỏi, chim bay trên cao một trăm *nhận* cũng rơi xuống; ấy là nhờ cung tốt. Người làm vua giỏi, bọn Man Di, *lật lưỡi*, phong tục khác, tập quán khác, cũng đến thần phục; đó là nhờ đức dày”.³

Trong cách nói ấy, để chuyển ngôn ngữ của một chủng tộc bán khai sang một dân tộc

được xem là văn minh hơn, người ta phải “lật lưỡi” để nói.

Bởi vì cái gì mà được lật mặt trái lên, thì mặt trái ấy tất xấu hơn rồi. Và đây cũng là ý tưởng bi quan đối với sự nghiệp phiên dịch, nói như nhà văn Anh J. Howell: “Một bản dịch là mặt trái của tấm thảm.”⁴ Theo cách nói này thì đẹp và trung thành là hai mặt không thể đi chung.

Vậy, bi quan mà nói, dịch là phiên dịch; phiên là phản. Nhưng cũng với ý tưởng “phiên phản” này, nhà sử học Phật giáo Trung Hoa đời Tống, Tán Ninh, khi luận về sự nghiệp phiên dịch Phạn Hán, lại có nhận xét khá lạc quan: Cổ đại, người Hán chỉ có từ đơn là “dịch”. Kể từ khi kinh *Tứ thập nhị chương* được dịch từ Phạn sang Hán, bản dịch Phạn Hán được coi là đầu tiên, bấy giờ thêm vào từ “phiên” để gọi đủ là “phiên dịch.” Sư nói: “Phiên 翻, như phiên (lật ngược) tấm lụa gấm, mặt lưng cũng là bông hoa. Duy có điều, xuôi ngược không giống nhau.”⁵

Sư cũng đặt vấn đề về sự thông hành của từ “dịch.” Vì, từ thượng cổ, đời nhà Châu trong khi giao tiếp với các dân tộc bốn phương, đã đặt ra bộ thông ngôn với bốn phòng chủ sự: phòng Tượng 象 tư thông tiếng nói sáu Man; Đề 提 chủ sự bảy Nhung; Ký 寄 tư thông chín Di; và Dịch 譯 tri sự tám Địch.⁶ Sách lược ngoại giao của người Hán cổ đại, để thu phục các dân tộc thiểu số Man Di, đã đặt vấn đề thông dịch lên hàng đầu, cho thấy họ đã ý thức tầm quan trọng của chức năng ngôn ngữ trong mọi giao tiếp. Muốn chinh phục người, cần phải hiểu người. Muốn hiểu được người, cần phải nắm vững ngôn ngữ mà người sử dụng. Người Hán khá tự hào về chính sách này. *Thượng thư đại truyện* chép: “Về phía nam Giao Chỉ, có nước Việt Thường. Chu Công nhiếp chính được sáu năm. Chế lễ, làm nhạc; thiên hạ thái bình. Việt Thường mang theo ba người thông dịch, dịch qua nhiều lớp, mà đến hiến chim trĩ trắng.”⁷

Các trích dẫn trên cho thấy “dịch” là một trong bốn chức quan thông dịch, đối tượng chính là các dân tộc Địch ở phương bắc.

Không Dĩnh Đạt giải thích:8 “Quan chức truyền thông truyền ngôn ngữ phương đông gọi là Ký, tức truyền ký (truyền đạt và gửi đi) ngôn ngữ trong và ngoài nước. Thông truyền ngôn ngữ phương nam gọi là Tượng, mô phỏng tượng trưng ngôn ngữ của trong nước và ngoài nước. Thông truyền ngôn ngữ phương tây gọi là Dịch Đề. Đề nghĩa là *biết*; thông truyền ngôn ngữ của Di Dịch cho người Trung quốc hiểu biết nhau. Thông truyền ngôn ngữ phương bắc gọi là Dịch. *Dịch* nghĩa là *trần* (trình bày), là trần thuật lời nói của trong và ngoài nước.”

Tán Ninh nói, trong bốn chức quan thông ngôn này, về sau chỉ có chức quan Dịch là thông dụng. Vì sao? Nghi là từ đời Hán về sau, nhiều sự biến xảy ra ở phương bắc, cho nên từ *dịch* trở thành quen thuộc. Sư cho rằng, dù quan Tượng tư giúp vua hiểu biết những việc xảy ra ở phương xứ, hay bằng phương ngôn – địa phương ngữ, để biết chuyện gần, đấy chẳng qua là tìm hiểu những phong tục khác lạ để thấu rõ tình phương mà thôi. Nói cách khác, đấy cũng chỉ là những giao tiếp thường nhật. Điều đáng

nói là, “Trong biển Vô lậu mà nổi dậy âm vang sóng triều, thật là đáng kinh dị.”⁹ Nói cách khác, Giáo Pháp của Phật là pháp vô ngôn. Được phô diễn thành lời đã là sự lạ rồi, mà nay lại được dịch từ lời đó sang lời khác, thì thật đáng lạ hơn nữa. Đây là điểm mà các nhà phiên dịch Kinh Phật cũng như các nhà nghiên cứu Phật học Trung Hoa đều luôn luôn cảnh giác. Bởi vì, tình trạng tam sao thất bản, nhầm lẫn từ này với từ kia, ý nghĩa này với ý nghĩa khác, xảy ra không phải hiếm.

Như nhận xét của Tăng Hựu,¹⁰ ngay trong sự lưu truyền chính thống của Thi Thư tại Trung quốc, được thầy truyền trò giữa các lễ sư, mà còn có sự nhầm lẫn giữa các từ 菟斯 *thố tư* với 菟鮮 *thố tiên*,¹¹ 孔子蚤作 *Khổng Tử tảo tác* với 作早.¹² Xem thế, sự sai sót, nhầm lẫn trong các bản dịch Phạn Hán là điều tất nhiên. Thế nhưng, đại bộ phận những vị đọc các bản dịch này không phải chỉ cốt tìm hiểu hay thưởng thức những gì hay đẹp, cao siêu từ một nguồn văn hóa văn minh khác lạ, mà mục đích là đọc và hiểu lời Phật, nhằm đến cứu cánh là giải thoát sinh tử cho chính mình,

và có thể cho nhiều người nữa. Hiểu đúng hay hiểu sai từ các bản dịch không phải là chuyện trà dư tửu hậu của các văn sĩ, mà sinh tử đại sự của những người học Phật. Do đó, yêu cầu chính xác trong sự phiên dịch phải là tuyệt đối, mặc dù ai cũng biết rằng rất khó, và có thể là không bao giờ đạt đến mức hoàn hảo tuyệt đối.

Đạo An, người tham dự rất nhiều trong những công trình phiên dịch Phạn Hán đầu tiên, qua kinh nghiệm bản thân, đã nêu lên năm điều mất gốc và ba điều không dễ trong các bản dịch.¹³ Trong đó, ba điều không dễ – *tam bất dị* – đề cập đến nội dung chuyển tải. Điều khó thứ nhất: Tâm của bậc Đại trí Tam minh, lời của đấng Giác ngộ đã khuất; những gì Thánh nói tất tùy thời. Thời gian, phong tục, tất có đổi khác; mà nay muốn chuyển dịch những điều cao nhã cổ xưa sao cho phù hợp với thời nay; đây là điều không dễ. Ngu và trí cách nhau trời vực. Thánh nhân há có thêm bậc, mà muốn đem lời ẩn áo trên nghìn năm trước truyền cho phù hợp với lịch đại để vương xuống đến hạng mạt tục; đây là điều không dễ thứ hai. A-nan đọc lại Kinh, cách

Phật không xa, thế mà Đại Ca-diếp còn yêu cầu năm trăm A-la-hán lục thông thay nhau thẩm định lại. Huống hồ cách nay hơn cả nghìn năm rồi; lấy ý gần của mình mà dẫn đo, các vị A-la-hán còn thận trọng dè dặt như thế, thì những con người trong vòng sinh tử bình phàm như thế này, há lại không biết rằng sự thấu hiểu pháp là quan trọng hay sao? Đó là điều không dễ thứ ba.

Đó là ba điều không dễ. Về mặt hình thức, do vấn đề ngữ pháp, người dịch thường gặp phải năm trường hợp gọi là “mất gốc” – *ngũ thất bản*. Bản dịch có nhiều khi phản bội bản gốc. Năm trường hợp này sẽ được phân tích sau, khi dẫn chứng những điển hình về cú pháp Phạn-Hán.

Bản thân Đạo An không phải là nhà Phạn ngữ học, tinh thông Phạn ngữ. Ngài chỉ là người nghiên cứu Phật học và tu Phật. Thuyết “ngũ thất bản” và “tam bất dị” tuy có thể nói là nhận xét rất tinh tế về mối quan hệ Phạn Hán, nhưng đây không phải do hiểu biết trực tiếp từ kinh nghiệm bản thân, mà là gián tiếp qua sự tham dự các công trình phiên

dịch Phật Kinh đương thời. Sách sử chép Đạo An thông minh dị thường, kiến thức bác lãm. Nhưng không thấy đâu nói ngài học tiếng Phạn.

Điều có thể nói là “bức xúc” nhất của Đạo An trong việc phiên dịch Phạn-Hán, là cho rằng ngôn ngữ Phạn trọng chất, mà Hoa thì trọng văn. Để cho người Hán nghe mà thấy ưa thích, phi văn bất khả. Nhưng như thế thì phải bỏ mất cái trọng chất của Phạn. Như khi đọc bản dịch *Tỳ-kheo đại giới* của Đạo Hiền do Huệ Thường bút thọ, thấy văn dịch hoặc quá chất phác, hoặc trùng lặp dài dòng, đề nghị Huệ Thường cắt xén những chỗ xem ra nặng nề hay rườm rà. Huệ Thường kính cẩn đáp: “Rất không nên. Giới là lễ. Lễ thì chỉ có chấp hành chứ không có thắc mắc. Ở nước này, sách Thượng thư, Hà lặc, văn chất phác nhưng có dám đặt tay vào sửa đâu.” 14

Trong bài tựa cho bản dịch *Bệ-bà-sa luận*, Đạo An cũng nhắc đến phát biểu của Triệu Chính: “Từ trước, những người dịch kinh hiềm rằng tiếng Hồ chất phác, nên sửa

đổi cho phù hợp thói quen ở đây. Nhưng điều ấy không nên. Truyền dịch Hồ thành Hán, vì không rành phương ngôn nên muốn tìm hiểu nơi lời hay mà thôi. Hiềm gì văn hay chất. Văn hay chất tùy theo thời. Không nên thay đổi. Nơi chất vốn đã có cái hay của kinh rồi, chỉ có điều truyền thông sự thể không hết, đó là do lỗi của người dịch.”¹⁵ Thật sự, chúng ta biết rằng cái gọi là chất hay văn trong ngôn ngữ không có tiêu chuẩn cố định cho tất cả mọi thứ tiếng. Tiếng nước này mà dịch sát từng chữ một qua tiếng nước khác, chắc chắn phần lớn sẽ lộ rõ nhiều điểm chất phác, “quê mùa”. Bản thân Đạo An mặc dù tham dự nhiều công trình phiên dịch, nhưng không phải là người tinh thông Phạn ngữ, tất không thể thưởng thức được những nét duyên dáng trong tiếng Phạn, trái lại chỉ thấy nó quê mùa.

Nhận xét của La-thập về tiếng Phạn: “Nước Thiên Trúc rất trọng văn chế (ngữ pháp). Âm vận phải phù hợp nhạc lý khả dĩ có thể tấu đàn được mới cho là hay. Phàm tham kiến quốc vương tất có ca tụng công đức. Nghi thức khi lễ kiến Phật, trọng ở chỗ

tán ca, mà ta thấy rất nhiều kệ tụng trong kinh. Nếu sửa đổi Phạn theo Hán, tất mất hẳn vẻ đẹp của nó. Tuy có thể nắm được đại ý, nhưng văn thể quá cách biệt. Chẳng khác nào nhai thức ăn cho người khác. Không những nhạt nhẽo, mà có khi còn muốn ói nữa.”¹⁶

Cho đến thời của Đạo An, Phật giáo truyền vào Trung quốc khoảng hơn 400 trăm. Số lượng kinh được dịch, theo mục lục do Đạo An ghi và sau này Tăng Hựu sưu tập lại, trong đó được xếp vào loại “cổ điển” có 92 kinh,¹⁷ gồm 92 quyển, và số kinh không rõ dịch giả có 134 kinh, gồm 147 quyển;¹⁸ mục lục của những kinh được gọi là dị kinh ở Lương thổ gồm 59 bộ;¹⁹ dị kinh ở Quan trung gồm 24 bộ;²⁰ và một số kinh được xếp vào loại nghi ngờ, gồm 26 kinh.²¹ Riêng bản thân Đạo An cũng tham dự và viết tựa cho nhiều bản dịch. Nói chung, các vị dịch giả này là những người tiên phong trong lịch sử phiên dịch Phạn Hán trải dài trên một nghìn năm. Nói như Tán Ninh, *Tổng Cao tăng truyện*, họ là “những Phạn khách Hoa tăng, nghe lời mà đoán ý, vuông tròn cùng nhau đẽo gọt, vàng

đá khó phân... trong gang tấc mà cách xa nghìn dặm, nhìn mặt nhau không hiểu hết nhau.” Đó là sự mô tả những giai đoạn đầu tiên của lịch sử phiên dịch Phạn Hán. Phạn khách đến Trung quốc, thời gian ngắn, tiếng Hoa chưa rành, cần Hoa tăng hỗ trợ. Hoa tăng học Phật, nhiều vị đương thời rất có uy tín, nổi danh Phật học uyên bác, nhưng không thông tiếng Phạn. Cho nên khó tránh trường hợp “trong gang tấc mà cách xa nghìn dặm.

Đại bộ phận trong số các Phạn tăng, trong hai triều đại Hậu Hán và Đông Tấn, khoảng 60 vị, không phải trực tiếp xuất phát hay xuất từ Ấn-độ, mà tại các nước thuộc Tây Vực, như An-tức, Đại Nguyệt Chi, Khang Cư, với những tên tuổi như An Thế Cao, Chi Lôu-ca-sấm, Chi Khiêm, Khương Tăng Hội. Trong truyền bản mà họ có để phiên dịch, âm nghĩa không thể tránh khỏi sự tam sao thất bản. Thêm vào đó, về phần tinh thông Phạn ngữ, chúng ta không có cơ sở để nhận định, nhưng về Hán văn Hoa ngữ thì chắc chắn là họ chưa thể tinh thông. Vì vậy yêu cầu phẩm chất cao về văn cũng như nghĩa trong các bản dịch

này thật khó mà như ý. Đây thực sự là điều “bức xúc” của Đạo An.

Mỗi quan tâm này của Đạo An có thể được thấy khá cụ thể trong bài tựa mà ngài viết cho *Đạo hành Bát-nhã*, Hán dịch bởi Chi Lôu-ca-sấm.²² Chỗ thâm diệu của Bát-nhã, như lời của Đạo An: Nương Chân như, đạo trong Pháp tính, mờ mịt mà vô danh, đó là căn nhà hun hút của Trí độ. “Bằng danh giáo mà đưa ý tưởng đến chỗ cao xa, đó là quán trọ của Trí độ...”²³ Bát-nhã Chân như vốn vô ngôn, vô tướng, nhưng ở đây Đạo An đã phải mượn cách nói của Lão Trang để phô diễn lời Phật, đó cũng là điều bất đắc dĩ nếu xét theo thuyết “tam bất dị” của chính ngài: hạ lời Phật xuống cho ngang tầm thời đại, để người đời có thể hiểu.

Trước *Đạo hành Bát-nhã* dịch bởi Chi Lôu-ca-sấm, đã xuất hiện *Đạo hành kinh*, hoặc gọi là *Đạo hành phẩm*, vì, như Đạo An nói, đây là bản toát lược của *Đạo hành*, chỉ gồm có một quyển. Đạo An đã dùng bản kinh toát lược để học Bát-nhã. Nguyên trong khoảng thời đại Hoàn Linh (Hán Hoàn đế,

Linh đế, TL. 147-189), Trúc Sóc Phật (Phật Sóc) mang Phạn bản đến Kinh sư, rồi dịch ra Hán. Thuận bản gốc mà dịch, không trau chuốt văn từ. Bản kinh đã là tóm lược rồi, chữ nghĩa và phong tục Phạn Hán khác nhau, mà người dịch nếu không phải là bậc Tam Đạt (Tam minh A-lahán), làm sao có thể nhất nhất theo sát nguyên bản? Hóa cho nên, trong bản dịch có nhiều chỗ khiến người đọc không hiểu đầu đuôi là thế nào. 24

Đạo An hâm mộ giáo nghĩa Bát-nhã, cảm nhận được ý chỉ vi diệu trong đó, nhưng rất ân hận là bản dịch không đủ sức chuyển tải nội dung để người đọc có thể hiểu sâu hơn nữa. Sau đó, Chi Lôu-ca-sấm cho ra bản dịch gọi là *Đạo hành phẩm kinh* gồm 10 quyển, được xem là toàn bản, nhưng Đạo An cũng than phiền là bị cắt xén nhiều chỗ. Về sau, nếu không nhờ có *Phóng quang Bát-nhã* để đối chiếu, thật khó mà hiểu nổi *Đạo hành*.

Đồng thời với Đạo An, Chu Sỹ Hành cũng hâm mộ giáo nghĩa Bát-nhã. Sư ở tại Lạc Dương thường dùng bản dịch của Sóc Phật để giảng. Nhưng cũng ân hận như Đạo

An, ý nghĩa của Kinh bị ngưng trệ, đầu đuôi không phù hợp nhau. Do đó, Sư quyết chí đi tìm cho được nguyên bản. Vào khoảng TL 260 Sư khởi hành từ Ung châu, nay là huyện Cam Túc tỉnh Thiểm Tây, lên đường đi Tây Vực. Đến nước Vu-điền, gặp được bản Phạn, gọi là bản Hồ, gồm 90 chương, hơn 60 vạn lời, bèn sao chép, rồi mang về. Bấy giờ vào khoảng niên hiệu Thái Khang thứ 3 đời Ngụy (TL. 282). Sư khiến đệ tử là Phất Như Đàn mang kinh đến Lạc Dương. Mãi cho đến Thái Khang thứ 9 (TL. 291), Kinh mới được Vô-la-xoa cùng Trúc Thúc-lan phiên dịch, gọi là *Phóng quang Bát-nhã*.²⁵ Từ đó về sau, trong vòng 15 năm, Đạo An chuyên giảng *Phóng quang*, mỗi năm có đến mấy lần. ²⁶ Nhưng vẫn có nhiều chỗ tối nghĩa, chẳng hiểu đầu đuôi ra làm sao cả. Mỗi lần như vậy, Đạo An nói, “Buông quyển mà suy nghĩ, hận không gặp được Vô-laxoa và Phật Hộ.” Cho đến niên hiệu Kiến Nguyên 18 (TL. 382?), Tiền bộ vương nước Xa Sư khiến Quốc sư đến châu, dâng tặng vua Tần Phù Kiên bộ *Đại phẩm* bằng Hồ bản. Tức thì, công tác phiên dịch được tiến hành. Sa-môn người Thiên Trúc Đàm-ma-tì đọc bản Phạn và Phật Hộ (Phật

Niệm?)²⁷ dịch Hán thành *Ma-ha Bát-nhã sao kinh*.²⁸ Đọc bản dịch này, và đối chiếu với các bản dịch trước đây, Đạo An viết tựa trong đó nêu ra năm điểm mất gốc và ba điều không dễ, như đã đề cập trên.

Đương thời với Đạo An có Trúc Phật Niệm, người gốc Lương châu, gia thế ở Hà Tây, biết rất nhiều phương ngữ do đó giao dịch được cả Hoa và Nhung tức các dân tộc thiểu số phía tây Trung quốc. Nhờ khả năng biết nhiều phương ngữ nên đảm trách khá nhiều công tác phiên dịch Phật kinh. 29 Trong khoảng Kiến Nguyên thứ 20 (TL. 384), có Tăng-già-bạt-trừng, người nước Kế- tân, mang đến các Phạn bản *Tạp A-tì-đàm tì-bà-sa*, *Tăng-già-la-sát sở tập kinh*, và *Bà-tu-mật*. Theo yêu cầu của Đạo An và Triệu Chính, bấy giờ đang là Bí thư lang của Phù Kiên, Tăng-già-bạt-trừng miệng đọc Phạn văn, Phật-đồ-la-sát dịch Hán. Nhưng tiếng Hán của ngài chưa thông thạo, nên Đạo An và Triệu Chính phải mất rất nhiều thời gian để nhuận văn, gần một năm sau mới hoàn tất. Riêng bản văn *Bà-tu-mật* được yêu cầu Phật Niệm dịch. Phật Niệm cho rằng tiếng Hồ

quá chất phác, mà người Hoa thì ưa văn hoa, do đó cắt xén, trau chuốt văn cú hoa lệ. Đạo An và Triệu Chính rất không hài lòng về chủ trương này của Phật Niệm.³⁰

Xem qua trên đây đủ thấy việc phiên dịch Phạn Hán cho đến thời Đạo An tuy được nói là có cơ sở khá vững do kinh nghiệm của nhiều lớp đi trước, nhưng vẫn còn nhiều khó khăn chưa thể vượt qua. Trong hai trích dẫn vừa rồi, một liên hệ đến bản dịch *Bát Nhã*, và một liên hệ đến Phật Hộ và Phật Niệm, cho thấy không phải người dịch nắm văn bản trong tay rồi dịch thẳng, mà phải qua trung gian. Phật Hộ là người ngoại quốc, tiếng Hán không rành nên phải có người nhuận văn. Nhưng người nhuận văn lại không rành tiếng Phạn, làm sao tin tưởng là nhuận sắc mà không làm lạc ý nguyên tác trong một vài chỗ? Trong khi đó, Phật Niệm là người Hán, học tiếng Phạn do giao tiếp rộng, nhưng không phải được đào tạo tại các trường Phật học chính thống như Cưu-ma-la-thập, Huyền Trang, hay Nghĩa Tịnh. Tiếng Phạn của sư cũng không mấy bảo đảm. Trong trường hợp mà nói dịch sát nguyên văn như Huyền Trang

làm sau này thật là bất khả. Kinh nghiệm phiên dịch hiện tại cũng cho ta biết rằng, nếu không nắm vững ngôn ngữ gốc thì không thể dịch sát văn mà không mất nghĩa; do đó điều tốt nhất là đọc rồi cố gắng hiểu nghĩa đoạn văn, sau đó viết lại theo ý mình hiểu. Nói là dịch, nhưng phần lớn là diễn lại theo sự hiểu biết của mình. Duy có điều viết theo mạch lạc của bản gốc. Đọc các bản dịch *A-hàm* trong thời kỳ này tất sẽ có cảm giác này.

Cho nên, yêu cầu của Đạo An là trực dịch. Đó là yêu cầu của tất cả độc giả. Độc giả như chúng ta ngày nay cũng vậy, không phải chỉ với kinh điển, mà với nhiều loại tác phẩm. Nhất là những tác phẩm về văn học và tư tưởng. Bản dịch càng thoát, càng xa bản gốc, dù văn chương hay thể nào – giả thiết hay hơn bản gốc – cũng không hẳn được ưa chuộng. Vì người đọc muốn đi thẳng đến tác giả, nhưng vì khả năng ngôn ngữ của mình không đủ nên phải đọc qua bản dịch. Cho nên, yêu cầu của Đạo An không phải là dễ dàng cho dịch giả.

Chủ trương ý dịch và trực dịch có từ thời Đạo An và Phật Niệm, vẫn tiếp tục trong suốt lịch sử phiên dịch Phật điển tại Trung hoa. Mà đỉnh cao đối lập của hai chủ trương này là Cưu-ma-la-thập và Huyền Trang.

Các dịch giả lớn về sau, như La-thập và Huyền Trang, chủ trương ý dịch và trực dịch đối lập nhau rõ rệt, cả hai đều thông thạo cả Phạn và Hán. Huyền Trang người Hán, nhưng mười mấy năm trực tiếp học với các bậc thầy đệ nhất tại Ấn-độ, khả năng biện luận bằng tiếng Phạn cho đến các triết gia, các đại học giả Ấn-độ đương thời cũng phải chịu khuất phục. Huyền Trang chủ trương trực dịch. La-thập, dòng dõi quý tộc Ấn-độ, cha từng là Tướng quốc, nhưng tiếng Hán cũng rất thành thạo, làm thơ Hán cũng tuyệt vời như người Hán. La-thập chủ trương ý dịch.

Với La-thập, không thể dịch thẳng được vẻ đẹp, thâm thúy trong tiếng Phạn sang tiếng Hán mà không khỏi thành ngây ngô, có khi khiến người đọc phải “lợm giọng” vì người đọc bản dịch trong nhiều trường hợp chẳng

khác nào ăn thức ăn do người khác nhai giùm cho. Đó chính là lời của La-thập đã dẫn trên.

Câu chuyện sau đây thường được viện dẫn mỗi khi đề cập đến phong cách phiên dịch của La-thập. Trong khi dịch kinh *Pháp hoa*, phẩm “Ngũ bách đệ tử thọ ký”, đến đoạn văn mà trong bản dịch trước đó, *Chánh pháp hoa*, Trúc Hộ dịch như sau: 天上視世

間，世間得見天上，天人世人往來交接,31“Trên

trời nhìn thấy thế gian, thế gian được thấy trên trời. Người trên trời và người dưới thế qua lại giao tiếp.” La-thập cho rằng dịch như vậy thì sát tiếng Phạn thật, nhưng nghe què mùa. Nguyên đoạn này, theo bản Phạn mà chúng ta có ngày nay như sau:

[*devavimānāni cākāśasthitāni bhaviṃyanti*]
devā api manuṃyān drakṃyanti manuṃyā api
devān drakṃyanti/ 32 Chúng ta cần dẫn thêm một đoạn trước mới có thể nói đến ngữ khí trong tiếng Phạn của toàn đoạn. Đoạn văn này mà dịch sát sang tiếng Việt cũng có thể nghe khá ngây ngô. Có thể ví dụ như lời của một bản nhạc, hát lên nghe hay, nhưng lấy tiêu chuẩn văn viết mà thưởng thức, thì

lời nhạc cũng rất ngây ngô. Cho nên, người không thưởng thức được “nhạc lý” trong tiếng Phạn thì cũng khó mà thưởng thức cái hay của những đoạn văn tương tự. Thật sự Hán không sao có thể dịch sát đoạn Phạn này được. Vì trong đó có vấn đề số và biến cách các của từ, và thì thái của động từ. Nhưng nếu người mà cảm nhận trọn vẹn văn khí Phạn ở đây, và cũng hiểu được văn khí ngây ngô trong đoạn Hán dịch, thì đó phải là người thông thạo cả hai thứ tiếng.

Trong khi La-thập chưa biết nên dịch thế nào cho đúng ý nguyên bản mà cũng không nghe quē mùa trong tiếng Hán, bấy giờ Tăng Duệ đề nghị, “Há không phải muốn nói rằng 天人交接, 兩得相 見: trời người giao tiếp, hai bên thấy nhau. La-thập khen hay.³³ Trong trường hợp như vậy thì cần ý dịch. Nhưng trường hợp như vậy không phải là ít.

Mặt khác, La-thập truyền Phật giáo vào Trung Hoa, muốn người Trung Hoa hiểu Phật giáo theo truyền thống của chính người Hán, qua phong cách ngôn ngữ Hán, do đó chủ trương ý dịch. Quýt phương bắc mang trồng

phương nam, ngọt có thể thành chua. Nhưng phân bón thế nào để giữ được vị ngọt. Tất nhiên không còn vị ngọt như phương bắc nữa. Ngọt nhiều hơn hay ít hơn đều có thể xảy ra.

Trong khi đó, Huyền Trang là người Hán, muốn hiểu Phật pháp mà nguồn gốc từ Ấn-độ, hiểu Phật pháp từ Ấn-độ như chính người Ấn, do đó chủ trương trực dịch. Cả hai đều thành công, nhưng không cùng một hướng. Huyền Trang chỉ thành công trong việc truyền bá Du-già tông mà Phật giáo Trung Hoa gọi là Pháp tướng tông. La-thập thành công trong việc xây dựng điều mà Phật giáo Trung Hoa gọi là Pháp tính tông. Tính và Tướng, tuy một khá ngây ngô. Có thể ví dụ như lời của một bản nhạc, hát lên nghe hay, nhưng lấy tiêu chuẩn văn viết mà thưởng thức, thì lời nhạc cũng rất ngây ngô. Cho nên, người không thưởng thức được “nhạc lý” trong tiếng Phạn thì cũng khó mà thưởng thức cái hay của những đoạn văn tương tự. Thật sự Hán không sao có thể dịch sát đoạn Phạn này được. Vì trong đó có vấn đề số và biến cách các của từ, và thì thái của động từ.

Nhưng nếu người mà cảm nhận trọn vẹn văn khí Phạn ở đây, và cũng hiểu được văn khí ngây ngô trong đoạn Hán dịch, thì đó phải là người thông thạo cả hai thứ tiếng.

Trong khi La-thập chưa biết nên dịch thế nào cho đúng ý nguyên bản mà cũng không nghe quê mùa trong tiếng Hán, bấy giờ Tăng Duệ đề nghị, “Há không phải muốn nói rằng 天人交接，兩得相見: trời người giao tiếp, hai bên thấy nhau. La-thập khen hay.³³ Trong trường hợp như vậy thì cần ý dịch. Nhưng trường hợp như vậy không phải là ít.

Mặt khác, La-thập truyền Phật giáo vào Trung Hoa, muốn người Trung Hoa hiểu Phật giáo theo truyền thống của chính người Hán, qua phong cách ngôn ngữ Hán, do đó chủ trương ý dịch. Quýt phương bắc mang trồng phương nam, ngọt có thể thành chua. Nhưng phân bón thế nào để giữ được vị ngọt. Tất nhiên không còn vị ngọt như phương bắc nữa. Ngọt nhiều hơn hay ít hơn đều có thể xảy ra.

Trong khi đó, Huyền Trang là người Hán, muốn hiểu Phật pháp mà nguồn gốc từ Ấn-độ, hiểu Phật pháp từ Ấn-độ như chính người Ấn, do đó chủ trương trực dịch. Cả hai đều thành công, nhưng không cùng một hướng. Huyền Trang chỉ thành công trong việc truyền bá Du-già tông mà Phật giáo Trung Hoa gọi là Pháp tướng tông. La-thập thành công trong việc xây dựng điều mà Phật giáo Trung Hoa gọi là Pháp tính tông. Tính và Tướng, tuy một mà hai, tuy hai mà một. Trong điều gọi là Pháp tính tông gầy dựng cơ sở bởi La-thập, dấu vết Ấn-độ của Long Thọ hay Đề-bà mờ nhạt. Những ai nghiên cứu *Trung luận*, qua các bản tiếng Phạn, và bản dịch Tây Tạng, với các Luận của Long Thọ, Đề-bà, Phật Hộ, Thanh Biện, và cả Nguyệt Xứng sau này, tất thấy rõ điều này. Về phía kia, trong Duy thức truyền bởi Huyền Trang, bóng dáng của Vô Trước, Thế Thân còn có thể thấy rõ.

Nhưng trực dịch hay ý dịch thay đều không phải là giải pháp lý tưởng để hiểu một hệ tư tưởng khác với truyền thống của mình. Cho nên, Ngạn Tông chủ trương, để có thể

thấu hiểu Phật pháp, giải pháp tốt nhất là học tiếng Phạn.

Ngạn Tông sinh trước Huyền Trang khoảng gần nửa thế kỷ. Dưới thời Tùy, niên hiệu Đại Nghiệp thứ 2 (TL. 606), Dạng Đế lập Phiên dịch quán trong Thượng Lâm viên tại Lạc Dương để phiên dịch kinh điển. Ngạn Tông tham dự công tác phiên dịch, và cũng nhân đó học thông tiếng Phạn.

Năm đó Huyền Trang khoảng 6 tuổi. Chừng 25 năm sau, quyết chí liều mình Tây du cầu pháp. Lý do sang Tây Vực cầu pháp, như truyện nói, “Pháp sư sau khi đi tham khảo khắp tất cả bậc Thầy đương thời, thấu hóa đầy đủ thuyết của họ, suy khảo tường tận lý của họ, nhưng mỗi người đi theo con đường riêng của tông phái mình. Nghiệm Thánh điển, cũng có chỗ ẩn chỗ hiển, không biết theo vào đâu. Do đó, quyết chí Tây du để giải quyết những điều nghi hoặc.”³⁴ Điều đó có nghĩa là qua các bản dịch Phật kinh hiện hữu đương thời, Pháp sư đã phát hiện nhiều điều không ổn, và không thể tham vấn bất cứ ai về điều nghi hoặc.

Về Ngạn Tông, sau khi học tiếng Phạn, đồng thời với kinh nghiệm có được trong khi tham dự phiên dịch dưới sự bảo trợ của Tùy Dạng đế, tổng kết kinh nghiệm của mình trong quá trình học và dịch Phạn Hán, Sư đề nghị tám tiêu chuẩn và mười trọng điểm, gọi là “bát bị, thập điều”, để có thể có một bản dịch tương đối chấp nhận được.

Ngạn Tông cảm thấy tính bất khả sự phiên dịch Phật kinh. Viết *Biện chính luận*, trong đó chủ trương, đại ý: sau khi thuật lại thuyết của Đạo An về tam bất dị và ngũ thất bản, và nêu một số trường hợp sai lầm trong phiên dịch và giải thích, Ngạn Tông nói, “Tiếng Phạn có cái lý là có thể học, có gì lại không học? Vả lại, để khai cơ chỉ dạy cho người mới học mà chỉ bằng lòng với các bản dịch, chẳng khác nào dạy vẹt học nói; phải mất quá nhiều công sức để có thể hiểu được một từ, rồi trải qua rất nhiều năm mới mong đạo được rộng, mới hy vọng bao quát cổ kim, bao la thiên địa. Sự nghiệp như núi cao, văn loại như biển sâu, tiếng Phạn kia là quy mô của Đại Thánh. Năm sơ lược chương bản thì có thể biết được thể thức. Lúc đó nếu có công

phu nghiên cứu, thì sự giải thích không bị vướng mắc.”³⁵

Về tám tiêu chuẩn hay bát bị: 1. Thành tâm thọ pháp, chí nguyện giúp ích cho người. 2. Trước khi bước vào giới trường, đôi chân phải vững vàng trên giới luật. 3. Văn, chuyển tải được Tam tạng; nghĩa, bao trùm cả năm thừa. 4. Cần phải tham bác thêm kinh sử (ngoại điển), trau dồi điển từ, không để cho quá vụng về, thô lậu. 5. Độ lượng khoan hòa, khí lượng bao dung, không câu nệ. 6. Hâm mộ đạo thuật, coi nhẹ lợi danh, không quáng mắt vì cao danh. 7. Tinh thông Phạn ngữ, nắm vững phương thức diễn đạt, không làm sai lạc ý nghĩa trong nguyên bản. 8. Bác lãm văn tự Trung hoa, các loại triện lệ.³⁶

Tám tiêu chuẩn cho dịch giả như Ngạn Tông đề trên, quả thật rất lý thú. Trước hết, vấn đề đạo đức của người dịch. Người thông dịch trung gian giữa người nói và người nghe, nếu không được hai bên chấp nhận, cơ bản là tin tưởng về tác phong đạo đức, để người ấy không xuyên tạc những lời được nói. Đây là điều rất thông thường, không cần thiết phải

luận giải dài dòng. Nhưng, đối với người phiên dịch Thánh Điển mà thiếu nhiệt tình, không hâm mộ, không kính phục những điều mình dịch, bị quáng mắt bởi danh vọng, người ấy không thể trung thực với điều mình thông dịch. Hiểu được một người, tất yếu phải chí thành với người đó. Một bản dịch hay, người ta nói, vì dịch giả say mê nó, “ăn ngủ với nó.” Người thể gian với nhau, cao thấp có giới hạn, dù cao cho bằng Hy mã Lạp sơn, vẫn có người leo lên đỉnh được. Vậy mà trong sự phiên dịch còn đòi hỏi tâm tình chí thành với người dịch. Huống hồ, dịch giả kinh Phật, tự đứng trung gian giữa Thánh và phàm, nếu không chí thành với lý tưởng, làm sao hiểu được bằng tất cả tâm trí của mình những lời mình muốn dịch? Thế nhưng, chí thành với lý tưởng chưa đủ, nhóm yêu cầu thứ hai của Ngạn Tông là trình độ kiến thức của người dịch. Không phải chỉ thuộc kinh Phật là đủ, mà đòi hỏi “bác thông kinh sử.” Trình độ kiến thức thấp kém, tất nhiên không đủ để lãnh hội một bản văn. Không hiểu, làm sao dịch?

Một vấn đề nữa, trong các yêu cầu của Ngạn Tông, là khả năng văn học. Đây hẳn là điều mà Ngạn Tông kinh nghiệm trong quá trình tham dự phiên dịch. Người dịch, trung gian giữa hai ngôn ngữ, yêu cầu phải nắm vững cả hai thứ ngôn ngữ đó. Tám tiêu chuẩn theo Ngạn Tông cũng là điều áp dụng cho mọi dịch giả, không riêng gì người dịch kinh Phật, chỉ có điều thay đổi cách nói cho phù hợp.

Về mười trọng điểm, hay thập điều, đó là những điểm quan trọng cần phải lưu ý trong khi dịch: 1. cú vận, 2. vấn đáp, 3. danh nghĩa, 4. kinh luận, 5. ca tụng, 6. chú công, 7. phẩm đề, 8. chuyên nghiệp, 9. tự bộ, 10, tự thanh. Đây là những điểm đặc biệt trong ngôn ngữ văn học Phật giáo, hay nói chung là Phạn ngữ. Trong đó, những yếu tố cần nắm vững trước hết tất nhiên là ngữ pháp, bao gồm ngữ vựng và cú pháp. Những vấn đề này sẽ được phân tích trong phần sau.

Tóm lại, tuy Ngạn Tông, qua kinh nghiệm bản thân, cũng như tổng kết kinh nghiệm của các tiền bối, nêu lên thành khoa

mục “bát bị thập điều” nhưng ở đây chúng ta có thể nói, theo quan điểm của Ngạn Tông, dù cho người có hội đủ cả các điểm nêu trong bát bị thập điều, nhưng vị tất đã có thể hiểu hết kinh Phật, để có thể tin rằng mình dịch đúng. Như Đạo đã nhận xét: Trí và ngu cách nhau như trời với vực, mà cảnh giới của Thánh nhân thì không có thêm bậc cho ta leo. Đem vi ngôn của bậc Đại Giác đã trên nghìn năm mà hạ xuống cho ngang tầm thời đại, điều đó thật quả không dễ. Tiếp đến nhận xét của La-thập: đọc bản dịch, chẳng khác nào ăn thức do người khác nhai giùm cho. Vì vậy, Ngạn Tông chủ trương, người muốn nghiên cứu kinh Phật thì nên học tiếng Phạn để đọc thẳng tiếng Phạn. Chủ trương của Ngạn Tông được hưởng ứng như thế nào, không có sử mô tả. Nhưng phong trào học tiếng Phạn đời nhà Đường là điều dễ thấy. Đọc các luận sơ của Khuy Cơ, Phổ Quang, v.v., chúng ta thấy nếu không hiểu biết ngữ pháp không thể phân tích được cú pháp phiên dịch Phạn Hán như vậy, với ý nghĩa các biến cách, giải thích cấu tạo hợp từ, vai trò của giới từ biến đổi ý nghĩa của động từ căn. Những điểm ngữ pháp này hoàn toàn xa lạ

với Hán văn. Tuy nhiên, cũng có thể nói chắc rằng phong trào học tiếng Phạn không được phổ biến, vì nó quá khó đối với một người Hán. Dù vậy, nhu cầu học tiếng Phạn vẫn thỉnh thoảng được nhắc đến. Trên ba trăm năm sau Ngạn Tông, có Thiên Túc Tai nhân được Tống Thái Tông cử làm dịch chủ cho dịch trường Truyền pháp viện mà Hoàng lập và bảo trợ (niên hiệu Thái bình hưng quốc thứ 8 – TL 983), đã dâng sớ nêu rõ sự cần thiết học tiếng Phạn, và xin vua cho tuyển 50 đồng tử để huấn luyện cho Phạn ngữ. Vua y tấu, ra lệnh tập hợp 500 đồng tử để sát hạch.³⁷ Trong số 50 đồng tử được huấn luyện Phạn văn có Duy Tịnh, về sau đã có những cống hiến quan trọng trong sự nghiệp phiên dịch Phạn Hán.

1 Miguel de Unamuno y Jugo (1864 - 1936), *Tragic sense of life*, transl. J.E.

Crawford Fritch, Autor's Preface: "Whereby they emerge other than they

originally were, for an idea does not pass from one language to another

without change."

2大戴礼记 . 小辨第七十四：
公曰：“寡人欲學小辨，以觀於政，其可

乎？”子曰：“否，不可。。。傳言以象，反舌皆至，
可謂簡矣。

3 吕氏春秋 . 功名：
善釣者出魚乎十仞之下，餌香也；善弋者下鳥乎百仞
之上，弓良也；善為君者，蠻夷反舌殊俗異習皆服之
，德厚也。

4 James Howell, *Poems of Translations*
(1660), dẫn bởi Dictionnaire des

Proverbes, Larousse 1980: “Une traduction
n’est que le revers d’une
tapisserie.”

5 沙門贊寧宋高僧傳卷第三：
翻也者如翻錦綺背面俱花。但其花有左右不
同耳。

6 禮記菁華錄 卷二侯官吳曾祺評註 王制第五：
五方之民。言語不通。嗜

欲不同。達其志。通其欲。東方曰寄。南方曰象。西
方曰狄鞮。北方曰

譯。

7 尚書大傳 卷四：“交趾之南有越裳國。周公居攝六年，制禮作樂，天下

和平。越裳以三象重譯而獻白雉。”

8 禮記·王制 孔穎達疏：“其通傳東方之語官謂之曰寄，言傳寄外內言

語。通傳南方語官謂之曰象者，言放象外內之言。其通傳西方語官謂之

狄鞮者，鞮，知也；謂通傳夷狄之語與中國相知。其通傳北方語官謂之

曰譯者，譯，陳也；謂陳說外內之言。”

9 宋高僧傳 譯經篇 論曰。無漏海中震潮音而可怪。

10 釋僧祐出三藏記集卷第一胡漢譯經音義同異記第四。

11

詩小雅：有萋斯首，俎之燔之。君子有酒，酌言獻之。
。 *Thi kinh Tập*

truyện II, Tiểu nhã; Bộ Quốc gia giáo dục, Saigon 1969, tr. 130-11.

12 禮記檀弓上孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：「泰山其頽乎！

梁木其壞乎！哲人其萎乎！

13 出三藏記集序卷第八 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序.
T55n2145, tr. 52b24

Dẫn bởi 釋道宣 續高僧傳卷第二
彌天釋道安每稱。譯胡為秦。有五失本

三不易也。T50n2060, tr. 438a19

14 出三藏記集序卷第十一 比丘大戒序第十一
釋道安作 T55n2145, tr.

80b12

15 出三藏記集序卷第十 鞞婆沙序 釋道安法師
T55n2145_p0073c15.

16 慧皎 高僧傳卷第二 鳩摩羅什：
天竺國俗甚重文製。其宮商體韻以入

絃為善。凡觀國王必有贊德。見佛之儀。以歌歎為貴。
。經中偈頌皆其式

也。但改梵為秦失其藻蔚。雖得大意殊隔文體。有似
嚼飯與人。非徒失

味。乃令嘔噦也。T50n2059, tr. 332b24

17 出三藏記集錄中卷第三 新集安公古異經錄第一

18 出三藏記集錄中卷第三 新集安公失譯經錄第二

19 出三藏記集錄中卷第三 新集安公涼土異經錄第三

20 出三藏記集錄中卷第三 新集安公關中異經錄第四

21 出三藏記集錄下卷第五 新集安公疑經錄第二

22 道行般若經卷 後漢月支國三藏支婁迦讖譯 T 8
No. 224.

23

據真如、遊法性、冥然無名者，智度之奧室也。名教
遠想者，智度之

蘊廬也。T8n224, tr. 425a14

24

因本順旨，轉音如已，敬順聖言，了不加飾也。然經
既抄撮，合成章

指，音殊俗異，譯人口傳，自非三達，
胡能一一得本緣故乎？由是道行

頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯。T8n224, tr.
425b9

25 放光般若經 西晉于闐國三藏無羅叉奉 詔譯。T 8
No. 221.

26 出三藏記集序卷第八 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序
T55n2145, tr. 52b10

27 Nguyên trong bài tựa nói là Phật Hộ. Các
bản Kinh lục đều nói là Phật

Niệm. Phật Hộ, tức Phật-đồ-la-sát, đồng thời với Đạo An; theo đề nghị của

Đạo An và Triệu Chính, bây giờ là Bí thư Lang trung của Phù Kiên, dịch *Tạp*

A-tì-đàm tì-bà-sa luận, Tăng-già-la-sát sở tập kinh, do Tăng-già-bạt-trừng

mang đến.

28 摩訶般若鈔經 秦天竺沙門曇摩蜚共竺佛念譯 T 8 No 226.

29 出三藏記集傳下卷第十五 佛念法師傳第五 T55n2145, tr. 111b8

30 出三藏記集序卷第十 僧伽羅剎集經後記

未詳作者：念迺學通內外才辯

多奇。常疑西域言繁質謂此土好華。▪ 存瑩飾文句滅其繁長安公趙郎之

所深疾。T55n2145, tr. 71c2

31 正法華經卷第五, T9n263, tr.95c28.

32 *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram*, romanized and revised text of the Bibliotheca

Buddhica Publication, Tokyo 1958; p. 178.

33 高僧傳卷第六 T50n2059, tr. 364b02.

34 大唐大慈恩寺三藏法師傳

法師既遍謁眾師。_____備飡其說。詳考其理。各

擅宗途。驗之聖典。亦隱顯有異莫知適從。乃誓遊西方以問所惑。

T50n2053, tr. 222c2

35 續高僧傳卷第二 T50n2060, tr. 438b26

36 翻譯名義 T54n2131, tr. 1067c5

37 大中祥符法寶錄卷三, dẫn bởi 曹仕邦
中國佛教譯經史研究餘瀋

(còn tiếp)

TỪ ĐẶC HỮU DÙNG TRONG PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN

PHẠM – VIỆT

Thích Như Minh
Biên Soạn và phiên âm
Theo A. Charles Muller

[Atyantam – aviyukta]

atyantam	nhất hướng , định ,
thường ,	
	bản lai , vĩnh , tất cánh ,
cứu cánh	
atyantam akara□atā	tất cánh bất tác
atyantam anutpāda□	tất cánh bất sinh
atyantamm	cứu cánh
atyanta-nairyānikatā	cứu cánh xuất li
atyanta-nirmok□a	vĩnh giải đoái
atyanta-ni□□ha	tối cực cứu cánh
atyantānutpanna	tất cánh bất sinh
atyanta-parinirv□ta	tối thượng nát bàn
atyanta-parisuddha	tất cánh thanh tịnh
atyanta-prahāyī	tất cánh đoạn
atyanta-samatikrāntatva	siêu
atyanta-sānta-prasānta	tối cực tịch tĩnh
atyanta-suddhi	cứu cánh thanh tịnh
atyanta-sukha	cứu cánh lạc
atyanta-sūnya	tất cánh không
atyanta-sūnyatā	tất cánh không
atyantatā	tất cánh
atyantatas	thường , tất cánh
atyantatayā	tất cánh
atyanta-vairāgya	đắc vĩnh li
atyanta-vivikta	tất cánh li
atyanta-vyupaśama	vĩnh tịch diệt
ātyantika	nhất hướng , định , tất
định , tối cực ,	

	vĩnh , tất cánh , cứu cánh , a điển để ca
ātyantikatva	tất cánh
atyantôparama	vĩnh tịch diệt , vĩnh diệt
atyārabdha	cấp
atyartha	thiện , đa , tối , quá
atyartham	thiện , đại , tối , thâm , quá
atyartha---upaghātaka	cực tồn não
atyaya	độ , tử , diệt , diệt độ , vô , tội , quá
atyaya-deśanā	sám hối
atyayena	kinh
ātyayika	quá
atyudāra	thượng , thượng diệu ,
quảng đại	
atyudgata	xuất
atyutsada	sí thành
au	a ử , a ầu , a âu , a âu
audārika	đa , đại thân , quảng đại , thô , thô phẩm , thô hiển
audārikam ātmabhāva	thô thân
audārika□ buddha-darśanam	thô kiến chư phật
audārika-mala	thô cầu
audārika-prasāda-sahagatena cetasā	thô tịnh tín
	câu hành chỉ tâm
audārikatā	thô , thô tính
audārikatā□-paśyata□	quán vi thô tính
audārikatara	thô
audārikatva	thô
audārya	quảng đại , thô
audārya-gāmbhīrya-lak□a□a	quảng đại thậm thâm
audbilya	dũng được , hoan hỉ , dũng được
audbilyaprāpta	nghi quái
auddhata	tác cao thắng
auddhatya	trạo , trạo cử , khinh táo
auddhatya-kauk□tya	trạo hồi
auddhatya-kauk□tya-āvara□a	trạo hồi cái
auddhatya-kauk□tya-nīvara□a	trạo hồi cái

audumbara	ưu đàm hoa , ưu đàm bát
hoa	
audumbara... pu□pa	ưu đàm bát la
audvilya-kara□ī	hoan hỉ dũng dục
augha	đại hải , đại hải thủy ,
thủy	
au□	úm
aum	ô am
aunkampā	mẫn , mẫn
aunpramā□a	tư lường
aupabhogika	thụ giả , dụng thức
aupacārika	giả , phương tiện ngữ
aupacayika	tăng thượng , tăng trường
,	
aupakramika	trường dưỡng
aupalambhika	bức thiết , bức bách
aupamya	thủ trước , hữu sở đắc
aupamya-mātre□a	dụ, thí dụ
aupamyôdāhara□a	như
aupanāyika	thí dụ
aupanibandhika	thiện xứ , dẫn đạo
aupanipātika	繫 phọc
aupapādika	suất nhĩ
aupapāduka	hoá sinh
aupapādukā yoni□	hoá sinh , sinh hoá
aupapatti	hoá sinh
aupapatti-bhavika	sinh
aupaśamika	sinh hữu
aupayika	tịch diệt
phương tiện ,	khả nhĩ , như thị ,
aurabhrika	
aurasa	tư trợ , hiển phát
aurasa□ putra□	đồ dưỡng dương
au□adha-rasa	hung
au□adhi	chân tử
au□□ya	dục vị
au□□yavat	dục thảo , hương dục
autsukya	huyền , nhiệt
	nhiệt
	dũng mãnh , cần , hỉ ,

	đại phương tiện , ái mộ , phương tiện , dục
	, dục lạc , hoan hỷ , tinh
	cần tư mô
auttarādharya	thượng hạ
ava-	hạ
āva	hộ
ava	a bà
ava-√bhās	徧chiếu
ava-√gāh	trắc
ava-√kṣp	thiện tư duy
ava-√kṣ	tản
ava-√lamb	thùy , bão
ava-√man	khinh huỷ
ava-√sad	a bắn , ha bắn , ha trách
ava-√tṣ	thâm nhập
avabaddha	cảm , đái , hệ , triền ,
trước	
avabhaṅga	phá , năng phá , giáng
phục	
avabhartsita	khinh
avabhāsa	quang , quang minh , quang diệm , quang
	tương ,
	tiền cảnh , ảnh hiện ,
	minh , chiếu ,
	chiếu , chiếu diệu , hiện ,
	thị hiện ,
	diệu , sắc tượng , biến
	chiếu ,
	hiển chiếu , hiển hiện
avabhāsa-gata	năng kiến
avabhāsana	chiếu , biến chiếu
avabhāsa-nirbhāsa	quang minh phổ chiếu
avabhāsa-prabha	quang minh , chiếu
avabhāsa-pratilambha	chiếu
avabhāsa-sphuṭa	chiếu
avabhāsayati	quang chiếu , chiếu
avabhāsenā parisphuṭa	'bhūt biến chiếu

avabhāsenā sphuṭam abhūt	徧 chiếu , chiếu
avabhāsita	sở hiển phát , chiếu , chiếu diệu , hiện , biến
	chiếu
avabheda	thương
avabhinna	phá
avabhīṭka	khởi
avaboddhum	năng giác
avabodha	liễu , nội chứng , ngộ , ngộ giải , tri , năng khai , giác , giác ngộ , giác tri , giải , thông đạt
avabodhanā	học
avabodhana	tri , giác
avabodhanā	giác
avabodhana	giác quán
avabodhayati	lệnh giải
avabodhi	giác , giải
avabuddha	liễu , giác
avabuddhatva	giác
avabudhyanatā	tri
avabudhyanata	năng tri
avâc	vô ngôn
avāca	vô ngôn
avacana	bất thuyết , tịch mặc , vô ngôn thuyết
avacanīya	bất khả thuyết
ava-car	hành
avacara	nhĩếp , giới
avacāra	giới
avacara	tương ưng , hệ , hành , đạo
avacaraka	sứ giả
avacāraka	hành
avacāraṇa	phân biệt , quán sát
avacarin	giới hệ
avacchādaka	phúc
avacchādayati	phúc
avacchādita	phúc , phúc hộ
avacchanna	phúc

avacchinna	đoạn
avācya	bất khả thuyết
avadāna	dụ, nhân duyên , bản sự , duyên , thí dụ, a ba đà na
avadarśika	năng thị , hiển liễu
avadāta	tịnh
avadātasyavastrasya	bạch y
avadāta-vasana	bạch y
avadāta-vāsanā	bạch y
avadhāna	định tâm , thâm đế
avadhāra	phân biệt , ấn trì
avadhāraka	tri , quán sát
avadhāra□a	liễu , phân khai , ấn khả , ấn trì , duy thuyết , định , thâm định , trì , quyết liễu , quyết định , giản dị , chương ngại
avadhārayati	đắc
avadhārīta	thọ trì , thâm đế
avadhāryate	lập
avadhi	định pháp
avadh□ta	sở trì
avadhūnaka	chấn
avadhūta	hủy
avadhyāna	hiềm
avadīr□a	phá hoại
avadīryate	phách , phá
avadya	tội , cơ hiềm , quá , quá thất , chương
avadya□---sā□parāyikam	hậu pháp tội
avagā□ha	đọa
avagāhana	độ
avagāhyate	thú
avagama	đắc , tri , kiến , giải
avagamana	giải liễu
avagraha	chế , chế ước , sở chế ước , trước
avagraha□a	chấp thụ , tham cầu ,

avagu□□hita	tham trước
āvaha	phúc
	đắc , thành tựu ,
	trì , sinh
āvāha	thỉnh
āvaha	khởi
āvāhaka	dẫn phát , sở dẫn ,
	sinh , năng dẫn , khiến
āvāhaka-hetu	dẫn nhân ,
	dẫn phát nhân
āvāhakatva	năng dẫn
āvāhana	thừa , dẫn phát ,
	năng thừa , a phù a na
avahasana	khi
avahita	nhiếp
avahita-śrotra	thuộc nhĩ
avaikalya	cụ túc
avaira	vô oán
avaivartika	bất thoái , bất thoái trí ,
	bất thoái chuyển , tất
định ,	
	bạt trí , a duy việt trí ,
	a bì bạt trí , a bệ bạt trí
avaivartika-bhūmi	bất thoái địa , bất thoái
chuyển địa ,	
	a duy việt trí địa
avaivartika-bodhisattva-bhūmi	a duy việt trí địa
avaivartika-dharmacakra	bất thoái pháp luân
avaivartikā□sa□ti□□hante	đắc bất thoái chuyển
avaivartikā□-sa□ti□□hante	trụ bất thoái chuyển
avaivartikatā	bất thoái chuyển
avaivartikatva	bất thoái chuyển
avaivartiya	viễn li
avaivartya	bất thoái , bất thoái
chuyển ,	
	a duy việt chính
avaivartya-bhūmi	bất thoái chuyển địa ,
	a duy việt trí địa
avaivartya-dharmacakra	bất thoái pháp luân ,

luân	bất thoái chuyển pháp
avaivartya-lakṣaṇa	bất thoái tương
avaiyarthya	bất hư
avajñā	huỷ , khinh , khinh huỷ
avajñāna	khi
avāk	phục
avakalpanā	tín giải
avakalpayati	giải
avakalpayet	thiện tư duy
avakāra	thất , tản , li
avakarāyanti	xuy khứ , xuy phóng
avakarāyaty apanāmayati	xuy phóng
avakāśa	sự , dung , dung thụ ,
dung khả ,	dung hữu , thì gian , lí ,
xứ	
avakāśaṇa dadāti	sở dung thụ
avakīraṇa	tản , phúc , biến bố
avakīraṇa-kusuma	tản hoa
avakra	đoan chính
avakramaṇa	nhập thai
avakrāmati	thú nhập
avakrānta	nhập thai , sinh , chứng
nhập ,	
avakrāntaka	thú , thú hướng , li
avakrānti	thú
nhập ,	xuất , dung thụ , đắc
avakṣepaṇa	ngộ nhập , chứng nhập
avakṣipta	Xả
avaktavya	thành , tản
	bất khả định thuyết ,
	bất khả thuyết
avaktavyatva	bất khả thuyết
avakubja	phúc
avalamba	vu lan bồn
avalambana	thuyền , chấp , cảnh giới
avalambin	thủ , trước
avalambita	thuyền

āvali	liệt
āvalī	liệt
avalīna	khiếp nhược
avalīnatā	khiếp nhược , trăm một ,
thoái	
avalīyanā	khiếp nhược
avalokana	kiến
avalokanīya	quán sát
avalokayati	quán , quán sát
avaloketi	kiến
avalokita	囉lô chỉ để , sở kiến ,
kiến , quán	
Avalokitêśvara	quán thế âm
avalokya	khả kiến , quán sát
ava□	a 鑊
avamāna	ti mạn , mạn , khinh
avamānana	khinh tiếu
avamantavya	yếm li
avamanyanā	phỉ báng , khinh mạn ,
	lãng miệt
avamardana	tồi toái
avamardanīya	phục , khả hoại , hoại ,
	khuất phục , giáng phục
avam-ram-ham-kham	a 鑊 lẫm ngâm khuyết
avam□dya	phục , phá hoại
avamūrdha	phúc
avamūrdha	phúc
avamūrdhaka	phúc
avamūrdhī-bhavati	đê
avanaddha	sở triền , khoả , phúc
avanāma	hạ
avanāmita□ śīr□am	đê đầu
avanata	hạ , đê hạ , tác hạ liệt ,
thiên ,	
	lũ khúc , lực luy đồn ,
	khuất , án , khúc , khiêm
hạ	
avanbodha	liễu
avañcana	cuống
avandhya	bất không , bất không ,

avani
avā□mukhī-√bhū
āvantaka
āvantaka-vādina□
avāntara
avâp (√âp)
avâp
avapak□□□a
avâpta
avâpti
avara
āvāra
avara-bhāgīya
Avaragodānīya
ava-ra-ha-kha
avaraka
āvara□a
churóng ,

āvara□a-dvaya
āvara□a-kriyā
āvara□a-sthānīya
āvara□a-traya
āvara□īya
āvarha□a
āvārī
āvarjaka
āvarjana
āvarjeya
avar□a

avar□a□bhā□ate
avar□a□bhā□ati
avar□āyaśa□-kathā
avaroha
avaropa□a
avaropayati

bất hư , vô hư , hư mậu
địa
hướng hạ
bất khả khí bộ
bất khả khí bộ
kết giới , a bàn đà la
viên thành , đắc thành
thành tựu
náo
đắc
đắc , hoạch , chứng đắc
hạ , thiếu , tây
churóng
hạ giới
tây cô da ni , tây cô đà ni
a phọc la ha 佉
thiếu
sở phòng , nghiệp

ngại , quải ngại , ế , cái ,
già , chương , churóng
nhị churóng
già , già chỉ , churóng
năng churóng
tam churóng
churóng
xuất tội
khó
sinh
dẫn
nghĩ
huỷ , huỷ bàng , khổ ,
phỉ bàng , bi ác
ca thán
oán tự ngữ
phỉ bàng
thuỳ
hạ , chủng
tu tập thiện bản ,
tu chư công đức , chủng

avaropayitavya	tu , sinh , chủng
avaropita	viên mãn , kí , chủng
avaropita-keśa-śmaśru	thế phát
āvarta	toàn , chuyển
āvarta-dhāra□ī	toàn đà la ni
āvarta-gāmin	hướng
āvartana	phục , chuyển
āvartyamāna	khởi
avaruddha	hệ
avāryatva	phạm phu
avar□□ bhā□et	huỷ mạ
avaśa	bất tự tại
āvāsa	trụ , chỉ , xá trách
ava-sad	a trách , ha bán
avasāda	huỷ
avasādaka	bán phạt , ha trách bán
phạt	
avasādana	a
avasādanā	a , a bán
avasādana	chiết phục , trăm một
avasādanā	ha bán
avasādana	ha trách
avasādanikā	ha trách
avasādaya	ha bán
avasādayati	a bán , bán , ha bán , ha trách , thoái thất
avasakta	thùy , huyền
avasāna	tận
avāsanā	tận
avasāna	cánh
avasara	phân
avasāyitva	trụ , trụ tính
avaśe□a	tàn , quá , dư tàn
avaśe□am	quá
avaśe□atva	hữu dư
avaśe□e□a	quá
avasiri	khiển
avaśi□□a	tồn , sở dư , lưu , dư tàn
āvāsita	huân tập , huân tập
avaskara	phần uế

avas□jana	khởi
avasruta	hạ sản sinh , lậu
ava□□ambh	phúc
ava□□ambha	bức bách
avasthā	vị , trụ , tu trụ , phân , phân vị , thì , tương , chí trụ , trụ trì , an , an trụ , định , đắc trụ , do tồn , sinh , lưu , tương
avasthāna	
tục , xứ	
avasthāpana	chính an trụ , lưu
avasthāpayati	lệnh thú , an trụ , an trí ,
lập	
āvasthika	phân vị , ước
avasthita	trụ , đình , an trụ , thường trụ , tức
avasthitatva	đọa
avasthiti	trụ
avastuka	vô nhân , vô cảnh , vô sở hữu , vô loại
avastukatva	vô hữu
avaśya	định , tất định , quyết
định ,	
avaśyam	tất cánh , yếu đang định , tất , tất định , chính
,	
yếu đang	quyết định , tất cánh ,
avaśya□ nirbandham	quyết ý
avaśyāyôda-bindu	triều lộ
āva□a	bất đắc
avata□saka	chí , trang nghiêm , hoa , hoa nghiêm
avatāra	hạ , liễu đạt , lệnh nhập , tiện , nhập trụ , đắc , đắc
nhập ,	
	phương tiện , quyền hoá , chính nhập , thâm nhập ,
tri ,	

chúng ,	thị hiện , cứu cánh ,
nhập ,	khởi , siêu , thú , thú
la	thú hướng , quá , a bạt đa
avatāraka	lệnh nhập , thị ngộ
avatāra□a	trụ , thị ngộ
avatara□a-mukha	thú nhập môn
avatāra□atā	lệnh kì thú nhập
avatara□atā	độ
avataranti	lai nhập
avatāra-prek□in	tiện
avatarati	thú nhập
avatārayanti	thế trừ
avatārayati	lệnh thú nhập , giải
avatared	nhập trung
avatareya□	nhập trung
avatārya	lệnh thú nhập dĩ
avatīr□a	dĩ nhập , dĩ thú nhập ,
nhập ,	dĩ thú nhập giả , thâm
chúng ,	tri , cứu cánh , giải ,
quá	chứng nhập , thú nhập ,
avatīr□asya pudgalasya	dĩ thú nhập giả
avatīrya	hạ
avati□□hat	thuyền bố , trữ bố , ái đãi
ava-vad	giáo thụ
avavāda	truyền , phần điển ,
,	phân tịch , tôn giáo , giáo
chính thụ ,	giáo hoá , giáo hồi ,
ngôn ,	chính giáo thụ , thánh
avavādaka	thuyết , thuyết pháp
avavadana	giáo hoá , giáo thọ sư
	thuyết pháp

avavādānuśāsānī	giáo thọ giáo giới
avavāda-prayoga	giáo thọ gia hành
avavādasya sa□mo□a□	vong thánh ngôn
avavadita	giáo
avavaraka	thất
avāvara□a-k□tya	vô ngại
avayava	phân , biệt , chi , cực vi , loại phân
avayavatva	phân
avāyu	phi phong
avê	tín
avedaka	vô sở thụ
āvedayati	giác
āvedha	lực , sở dẫn , sở vọng ,
thâm ,	chuyển , lường , nguyện , nguyện lực
avedhamāna	khuyñh ý
āvedha-vaśa	nguyện lực
avek□amā□a	kiến , quán
avek□a□a	phân biệt
avek□ita	quán
āve□ika	bất cộng , độc hành
āve□ika-buddha-dharma	bất cộng phật pháp , bất cộng pháp
āve□ika-dharma	bất cộng pháp , thập bát bất cộng pháp
āve□ika-gu□a	công đức
āve□ika-gu□a-vibhāga	bất cộng
āve□ika-karman	bất cộng nghiệp
avepamāna	khuyñh ý
āveśa	phát , a vĩ xa , a vĩ sả , a vĩ xá
āveśika	thủ
avetya-prasāda	tín tri , tịnh tín , chứng
tịnh	
avetya-prasāda-lābdha	đắc chứng tịnh
avibhāga	vô sai biệt
avicala	vô động , vô chuyển
avicālya	bất động

avīcau mahā-narake	vô gián địa ngục
avicchana	bất tuyệt
aviccheda	bất đoạn , vô đoạn tuyệt
avicchinna	bất đoạn
avice□□anā	vô việt tác dụng
avīci	bất đoạn , địa ngục
Avīci	vô khả đại địa ngục ,
	vô khả ngục
avīci	vô trạch , vô trạch địa
ngục	
Avīci	vô trạch ngục
avīci	vô gian , vô gian địa
ngục ,	
avīci mahāniraya	a bì chí , a tỳ ,
avīcika	a tỳ địa ngục , a tỳ chỉ
āvīcika	vô trạch đại địa ngục
avīcintiya	a tỳ địa ngục
avīcintya	a tỳ địa ngục
avīci-sa□stha	bất tư nghị
avīcitra	bất tư nghị
avicitra	a tỳ địa ngục
avīcitra	nhất
avicitra	妬
avidagdha	thiếu
avidagdha-buddhi	lược hữu nhị chủng
avidhi-jñā	ngu si
avidhura	ngu si
avidus	thức luyện
avidvas	bất hoại
avidvasu	phàm phu
avidvat	ngu nhân
	đại vô minh , si
	phàm phu , ngu si ,
	vô minh giả
avidyā	bất minh , ngu si ,
	vô minh , si
avidyā...akli□□ā	bất nhiễm vô minh
avidyā...kevalā	bất cộng vô minh
avidyā-anuśaya	vô minh tùy miên
avidyā-āsrava	vô minh lậu

avidyā-ave□ikī	độc hành vô minh
avidyādi	vô minh đẳng
avidyā-hetuka	nhân vô minh
avidyamāna	vô , vô sở hữu , vô hữu
avidyamānatā	vĩnh vô , vô
avidyamānatva	vô sở hữu
avidyāndhakāra	si ám
avidyānuśaya	vô minh sử
avidyā-ogha	vô minh bạo lưu
avidyā-pratyaya	vô minh vị duyên , vô minh duyên
avidyā-pratyayā□sa□skārā□	vô minh duyên hành
avidyā-sa□yojana	vô minh kết
avidyāsrava	vô minh lưu , vô minh
lậu	
avidyaugha	vô minh lưu
avidyā-vaśa	vô minh lực
avidyā-vāsa-bhūmi	vô minh địa
avidyāvāsa-bhūmi	vô minh trú địa
avidyavāsanā	vô minh tập khí
avidyāve□ikī	bất cộng vô minh
avigama	vị li , chí
avigata-cchanda	vị li dục
avigata-rāga	vị li dục
avighāta	bất hại , vô ngại
avigraha	vô hình , phi vị
avihāni	vô thoái xả
avihe hita	tướng trước
avihe□hanā	tồn não
avihe□hana	vô tồn não
avihe□hanatā	bất tồn não
avihi□sā	bất hại , vô hại
āvi□-kara□a	hiện
avijahana	bất tương li
avijahanatā	niếp thủ , nhiếp thụ
avijānaka	giải tri
avijānamāna	giải tri
avijānpti	vô tác
avijñānaka	vô thức
avijñapanīya	bất khả tri

avijñapti	vô giáo , vô biểu , vô biểu nghiệp , vô biểu
sắc	
avijñapti-rūpa	vô biểu sắc
avijñapti-śīla	vô tác giới
avijñāya	bất giải
avijñeya	bất khả tri
avikāla	bất tịnh
avikala	cụ , cụ túc , viên mãn , hữu
avikalatā	vô khuyết
avikalpa	bất phân biệt , vô phân
biệt ,	
	vô phân biệt tâm , vô sai biệt , vô tư
avikalpa-dharma	vô phân biệt pháp
avikalpa-dharmatā	vô phân biệt pháp
avikalpa-jñāna	vô phân biệt trí
avikalpaka	vô phân biệt
avikalpakatva	vô phân biệt
avikalpana	vô phân biệt
avikalpanā	vô phân biệt , vô sở phân biệt
avikalpana	vô dị phân biệt , phi phân biệt
avikalpanatā	vô phân biệt
avikalpatā	vô phân biệt
avikalpita	vô phân biệt
avikampya	bất khả động , bất năng khuynh động ,
vô động	
avikāra	bất hoại
avikara	bất diệt , bất biến
avikāra	bất biến , vô tác , vô phân biệt
avikāritva	bất biến
avikopita	bất hoại , bất thất , bất thoái , vô động loạn
avikopya	vô não
avikṛta	vô tác

avikṣiti-gamana	bất động
avikṣepa	bất loạn , bất động , vô tẩn loạn , vô tẩn loạn
avikṣepanatā	bất loạn
avikṣipta	bất loạn , vô loạn , vô tẩn
loạn	
avikṣipta-citta	nhất tâm bất loạn
āvila	nhiễm , nhiễm ô
avilambita	tốc
āvilayati	thông
avilokana	vô minh
avilomā	bất tương vi
aviloma-sthāyin	tuỳ thuận
avinā-bhāvin	bất tương li
avināśa	bất hoại , bất diệt
avināśatā	vô hoại
avināśika	bất hoại
avināśin	bất hoại
avināśitva	bất hoại , bất diệt
avinaṣṣa	bất hoại , bất thất , vô
thất	
avināśya	bất hoại
avinaya	phi luật
avindat	bất đắc , vô , vô sở hữu
avinipāta	bất canh ác thú
avinipāta-dharman	bất canh ác thú
avinirbhāga	bất tương li , vô sai biệt
avinirbhāga-vartin	bất tương li
avinirbhāgin	bất tương li
avinirbhāvin	bất tương li
avinirvatanīya	bất thoái vị
avinivartanīya	bất thoái , bất thoái địa , bất thoái bồ tát , bất thoái
chuyển ,	
	bất thoái chuyển vị , đắc bất thoái chuyển
avinivartanīya-bhūmi	bất thoái địa , bất thoái chuyển vị
avinivartanīyatva	bất thoái chuyển
avinivartin	bất thoái chuyển

avinodaka	thọ
avinodana	thọ
avipakva	vị thực
avipanna	vô tổn não
avipari□āmatva	bất hoại
aviparīta	bất điên đảo , vô đảo , vô điên đảo , chân thật , phi điên đảo
aviparītābhyudaya-mārga	vô đảo thắng sinh đạo
aviparīta-jñāna	vô điên đảo trí
aviparītatva	bất điên đảo
aviparītāvavāda	vô đảo giáo thọ
aviparok□a	hiện , hiện tiền
aviparyāsa	bất điên đảo , vô đảo
aviparyasta	bất điên đảo , vô loạn đảo , ly điên đảo
aviparyaya	bất điên đảo , vô đảo , phi điên đảo
avipaścita	ngu si, vô trí tuệ
avipatti	bất huỷ
āviprabhāvana	hiển thị
avipra□āśa	bất hoại , bất thất , bất thất pháp , bất tận , vô thất hoại
avipra□āśatā	bất hoại
avipra□a□□a	vô thất hoại
avipratisāra	vô hồi
avipratisārin	vô hồi
avipravāsa	chuyên cầu
aviprayukta	tương ưng
avipula	hiệp
avirahita	bất viễn li , bất li , hữu , tương tục
avirahitatā	căng
avi-ra-hūm-kham	a ti la hồng khiếm , a bì la hồng khiếm
avi-rajās	dương mao trần
avirakta	bất li dục
avirala	mật , vô khích

avirala-danta	kì xỉ vô khích , xỉ vô
khích	
aviratam	bất đoạn
avirati	bất thiện , bất viển li
āvīrbhāva-tirobhāva	ẩn hiển
avirodha	bất tương vi , bất vi ,
	vô tương vi
avirodha-hetu	bất tương vi nhân
aviruddha	bất vi
avīryārambha	tiền lực
āvis	hiện
avisad□śatva	sai biệt
avi□ama	bình đẳng , phi bất bình
đẳng	
avisa□vādana	bất hoại pháp , bất hư ,
	bất hành hư cuống ,
	bất cuống , vô hư vọng
	vô hư vọng ý lạc
	bất quai li , bất tương li ,
avisa□vādanāśaya	
avisa□yoga	
hợp	
avisa□yukta	bất tương li
avi□a□□a	vô khiếp liệt , vô thoái
khuất	
avisāra	bất động
aviśārada	khiếp cụ
avisara□a	vô loạn
aviśe□a	bình đẳng , vô nhị ,
	vô sai biệt , đẳng , thông
nghĩa	
aviśe□a□a	vô sai biệt
aviśe□atā	vô sai biệt
aviśe□e□a	tổng
aviśe□ena	tổng thuyết
aviśi□□a	bất dị , bình đẳng ,
	hữu đẳng , vô phân ,
	vô sai biệt , phi biệt
	vô tăng
aviśi□□hatā	hiện , thuyết , hiển hiện
āvi□-kara□a	bất vong , bất vong thất
avismara□a	cơ nhã
avismayat	

avismṛti	niệm , chính niệm
aviśodhya	bất khả tu trị
aviśodhyaṁ---bījam	bất khả tu trị chủng tử
āviśṣa	khởi
aviśṣhāna	vô ngại
avisthita	tưởng trước
aviśuddha	bất tịnh , muội , nhiễm ô
aviśuddha-dāna	bất tịnh thi
aviśuddhi	bất tịnh , nhiễm , tạp
nhiễm	
avīta-rāga	vị đắc li dục , vị li dục
avītarāga	vị ly dục
avītarāga-prāpyatva	vị ly dục
avītarāgasya-āryasya	vị ly dục thánh
avitarka	vô giác
avitarkya	vị giác
avitatha	như thật , chính pháp , vô hư vọng , chân thật ,
hư mâu	
avitatha-bhāṣin	như thật thuyết
avitathatā	bất hư vọng tính , chân
thật	
avitathātā	không tính
aviśhapanā	vô tạo
avitṛpta	ân cần
avivāda	vô tránh
avivarta	vô thoái , vô thoái
avivartaka	bất thoái
avivartana	bất thoái
avivarti-cakra	bất thoái luân , bất thoái chuyển luân
avivartika	bất thoái , bất thoái vị , bất thoái chuyển
avivartika cakra	bất thoái chuyển luân
avivartiya	bất thoái , bất thoái trí , bất thoái chuyển
avivarttika jñāna	bất thoái trí
avivartya	bất thoái , bất thoái
chuyển ,	
	vô thoái chuyển

avivartya-cakra	bất thoái chuyển luân
avivekin	bất tương ly
aviviktatva	phi ly
aviyoga	bất thất pháp ,
	bất tản , bất tương ly
aviyukta	bất tương ly