



TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

SỐ 14-15, VOL. II

November-December 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

NĂM VỊ PHẬT TRONG MẬT GIÁO <i>Thích Như Minh</i>	4
DO SỨC NIỆM QUAN ÂM NHƯ MẬT NHỰT TREO KHÔNG <i>Phạm Công Thiện</i>	14
ĐẠO NGUYÊN VÀ GIÁO ĐOÀN <i>Thích Nguyên Tâm Dịch</i>	27
BỤT HAY PHẬT? (Phần 2) <i>Nguyễn Cung Thông</i>	134
MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGŨ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠN – HÁN <i>Tuệ Sỹ</i>	158
QUAN ĐIỂM PHẬT GIÁO VỀ LÒNG THAM VÀ TOÀN CẦU HÓA <i>Nguyễn Hiệp Dịch</i>	198
MỘT TIẾP CẬN CÓ VẼ KHẢ TÍN HƠN <i>Trí Tánh ĐHT Dịch</i>	226
TỪ ĐẶC HỮU DỤNG TRONG PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN PHẠN-VIỆT <i>Thích Như Minh Biên Soạn</i>	239

NĂM VỊ PHẬT TRONG MẬT GIÁO

THÍCH NHƯ MINH

Phật giáo có 3 thừa chính để đưa đến sự giác ngộ là căn cứ vào truyền thống hành trì của người Phật tử và kinh điển: 1) Thượng tọa bộ (Theravada) hay thường gọi là Tiểu thừa (Hinayana), (1) còn nếu căn cứ theo địa lý truyền bá của tông phái này thì có tên gọi là Phật giáo Nam tông. Phái tiểu thừa lấy sự tu tập để giải thoát cho riêng mình làm chính yếu, quả chứng rốt ráo là A La Hán. (2) Kinh điển của Tiểu thừa gồm có năm bộ kinh (Nikaya) (3) trong Tạng Pali hay 5 bộ A hàm (Agama) (4) trong Tạng Hán tương đương. 2) Đại Thừa (Mahayana) (5) hay còn gọi Phật giáo Bắc tông theo địa lý truyền bá. Đại thừa lấy quả vị Phật làm cứu cánh. Một vị Bồ tát sau khi trải qua vô lượng vô số kiếp thực hành hạnh nguyện cứu độ chúng tất cả chúng sanh thì mới chứng đạt vô thượng chánh đẳng chánh giác. Kinh điển Đại thừa bao gồm trong Đại tạng kinh chữ Phạn và dịch bản trong các Đại Tạng Tạng ngữ, Đại Tạng Hán ngữ đều lấy chúng sanh làm mục tiêu giáo hóa để họ có thể thâm nhập vào Nhất thừa Phật Đạo như Đức Phật đã tuyên thuyết trong Kinh *Diệu Pháp Liên Hoa* (Saddharmapundarika-sutram). (6) 3) Kim cương thừa (Vajrayana - Kongōjyō: 金剛乘) (7) cũng gọi là Mật giáo (Mikkyō: 密教) hay Chân ngôn tông.

Trong ba thừa này thì, Kim cương thừa chính thức có mặt khoảng năm 500 sau công

nguyên từ vùng tây bắc Ấn độ. (8) Sau đó, Mật giáo theo con đường tơ lụa từ Ấn độ truyền vào miền Bắc Trung Hoa vào thế kỷ thứ 7 đời nhà Đường. Qua thế kỷ thứ 8, ba vị Cao tăng Ấn Độ sang truyền pháp là Thiên Vô Úy (善無畏, śubhākārasimha: 637-735), Kim Cương Trí (金剛智, Vajrabodhi: 663-723) và Bất Không Kim Cương (不空金剛, Amoghavajra: 705-774) thì Mật tông ở Trung hoa trở nên phát triển. Ngài Thiên Vô Ý được phong làm Quốc Sư. Vào năm 747, theo sự khẩn cầu của vua Tây tạng, Đại Sư Liên Hoa Sinh (Padmasambhava) Ấn Độ truyền Kim Cang Thừa đến Tây tạng và Bhutan, và trở thành Tổ truyền thừa của phái Nyingma hay Lạt ma (Lama) giáo của Phật giáo Tây tạng. Còn ở Nhật Bản thì Mật giáo có mặt vào thế kỷ thứ 8, khi Đại Sư Tối Trừng (Saichō, 最澄 : 766-822) và Đại Sư Không Hải (Kūkai, 空海 : 774-835) sang thăm Trung Hoa, nhân đó đưa nhiều kinh văn và những tác phẩm nghệ thuật của Mật giáo về nước truyền bá, và từ đó Mật tông của Chân ngôn tông (Shingon: 真言), (9) Thiên thai tông (Tendai: 天台) và Tu nghiệm đạo (Shugendō: 修験道) (10) phát triển cho đến ngày nay.(11)

Mật tông Trung hoa và Kim cương thừa Tây Tạng có thể đồng nhất với nhau về tên gọi là Mật tông, Mật giáo, hay Kim cương thừa nhưng về giáo nghĩa và trong cách hành trì thì có cái tương đồng và cái dị biệt. Ví dụ như tên gọi Kim cương thừa xuất phát từ giáo điển Mật giáo Tây Tạng còn các nguồn Hán tạng ít khi đề cập đến tên gọi này; hay Mật tông Trung hoa có sự kết hợp giáo nghĩa của cả hai giáo lý Kim cương giới (Vajradhatu) và Thai tạng giới (Garbhadhatu), nhưng Kim

cương thừa của Tây tạng cũng hiếm khi đề cập đến Thai Tạng Giới và Kinh Đại Nhật (Mahavairocana-sutram).

Theo giáo nghĩa của Kim cang thừa hay Mật giáo thì đây là con đường nhanh nhất để hành giả có thể chứng được Phật quả. (12) Trong vài truyền thống Kim cang thừa, người ta tin rằng những quyền năng bí mật có khả năng thanh lọc mọi phiền não trong tâm, an trú trong kim cương Bồ đề tâm, và nhập vào thiền định kim cương. (13) Một trong nhiều bản kinh được biết đến của Mật giáo là *Guhyasamaja-tantra* bằng Phạn văn được Thi Hộ dịch vào đời Tống dịch ra Hán ngữ có tên là *Phật thuyết nhất thiết Như Lai kim cang tam nghiệp tối thượng Mật giáo vương kinh* (佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經). (14) Bản kinh Phạn ngữ này hiện còn và được B. Bhattacharyya biên tập và xuất bản vào năm 1931. Tiếp nối, nhiều học giả Phật học danh tiếng như Winternitz với tác phẩm nghiên cứu *Notes on the Guhyasamaja-tantra and the Ages of Tantras* xuất bản năm 1933, những học giả Châu Âu như Giáo sư Tucci ở Ý, Giáo sư D. Snellgrove của Đại học London, những Học giả Phật học Nhật bản như Shinryoo Shimada, Jitsudoo Nagasava, Yuukei Matsuma và những nhà Phật học khác đã dựa vào những ấn bản của Narthan, Derge, Peking, Cone và Lhasa trong tạng Tây Tạng để nghiên cứu và công bố những nghiên cứu hàn lâm của họ về bộ kinh này. (15)

Theo giáo sư S. Matsunami thì, phần lớn *Guhyasamaja-Tantra* hiện có tại thư viện Đại học Tokyo được biên tập thành 2 phần: phần đầu có 18 phẩm và phần thứ hai có 32 phẩm.

(16) Trong một nghiên cứu “Về lý thuyết năm vị Phật trong *Guhysamaja-Tantra*” đăng trong tập san *Journal of Indian and Buddhist Studies* tập XXI số 2 tháng Ba năm 1973, (17) Taishun Mibu đã khảo sát phần đầu của bản văn *Guhysamaja-Tantra* cho chúng ta thấy và chấp nhận rằng phương vị và quyền thuộc của 5 vị Đại Như Lai (J. Godai Nyorai: 五大如来) (18) trong Kim cương giới mạn đà la (Vajradhātu -mandala: 金剛界曼荼羅 / 曼陀羅) có trật tự như sau:

1. Trung ương là phương vị của đức Như Lai Đại Tỳ Lô Giá Na (Mahavairocana): đất, màu trắng, nhãn thức tượng trưng cho sắc uẩn hay hiện tượng vật chất được đại diện bởi quyền thuộc Mahavairocana: Quyền thuộc chư Phật. Chuyển hóa vô minh và giao động thành trí tuệ và tĩnh thức, hay trí tuệ theo qui luật phổ quát. Đôi khi biểu trưng bằng một con sư tử; Ấn (Mudra): Trí quyền ấn (智拳印). Thức 識 được biểu trưng bằng một tam giác chỉ hướng về phía dưới và mặt trăng tròn biểu trưng cho trí tuệ; Đại Minh Vương: (19) Bất Động Minh Vương (Skt. Acalanatha: 不動明王); Chủng tự (bija): ah.



2. Phương Đông là phương vị của đức Như Lai A Sô (Akṣobhya: 阿閼如来): hư không; màu xanh dương, nhãn thức tượng trưng cho thức uẩn được đại diện bởi quyền thuộc Aksobhya: Quyền thuộc kim cương (vajra), có khả năng chuyển hóa sự sân hận thành trí tuệ sáng

như tấm gương. Đôi khi biểu trưng bằng một con voi. Ấn: xúc địa ấn (触地印), dùng hai bàn tay, bàn tay phải thông xuống gối phải, lòng bàn tay hướng về phía trong, ngón tay tiếp xúc với đất, trong khi bàn tay trái đặt ngửa phủ trên bàn chân ở thế ngồi hoa sen có ý nghĩa "gọi đất làm chứng" sự chiến thắng của Ngài với Ma vương. Đại Minh Vương: Hàng Tam Thế Minh Vương (Skt. Trilokavijaya: 降三世明王). Chủng tự (bija): Hūṃ



3. Phương Nam là phương vị của đức Như Lai Bảo Sanh (Skt. Ratnasambhava: 宝生如来): nước; màu vàng, tỉ thức tượng trưng cho thọ uẩn về hạnh phúc được đại diện bởi quyền thuộc Ratnasambhava: Quyền thuộc châu báu (ratna). Chuyển hóa tâm kiêu mạn và tham thành trí tuệ bình đẳng, hay sự bình đẳng cao cả của mọi chúng sanh. Đôi khi biểu trưng bằng một con ngựa. Ấn: Dữ nguyện ấn (Yogan-in: 與願印): Bàn tay phải hướng phía dưới, lòng bàn tay hướng phía ngoài; bàn tay trái hợp thành vô úy ấn (abhaya mudra) lòng bàn tay hướng về phía trước, những ngón tay tiếp xúc nhau, vị thế đức Phật đang đứng. Khi Ngài dùng ấn này khi mời chư thiên đến làm chứng cho sự giác ngộ của ngài. Đại Minh Vương: Quân Đồ Lợi Minh Vương (Skt. Kundali: 軍荼利明). Chủng tự (bija): hrīḥ.



4. Phương Tây là phương vị của đức Như Lai A Di Đà (Skt. Amitabha: 阿弥陀如来): lửa, màu đỏ, thiết thức tượng trưng cho tướng uẩn được đại diện bởi quyển thuộc Amitabha: Quyển thuộc Hoa sen (padma). Chuyển hóa tham dục thành trí tuệ tĩnh thức sáng suốt. Đôi khi biểu trưng bằng một con công hay con ngỗng. Đại Minh Vương: Đại Uy Đức Minh Vương (Skt. Yamantaka: 大威德明王). Chủng tử (bija): ah.



5. Phương Bắc là phương vị của đức Như Lai Bất Không Thành Tựu (Skt. Amoghasiddhi: 不空成就如来): gió; sắc xanh lá cây, thân thức tượng trưng cho hành uẩn, sự cầu thành nghiệp hay hành vi có tác ý được đại diện bởi Amoghasiddhi: Quyển thuộc nghiệp (karma). Chuyển hóa ghen tị và đố kỵ thành trí tuệ, hay trí tuệ tạo thành nghiệp thiện. Đôi khi biểu trưng bằng thần chim Già Lâu La Vương (Garuda). Đại Minh Vương: Kim Cang Dạ Xoa Minh Vương (Skt. Vajrayaksha: 金剛夜叉明王). Chủng tử (bija): āh.



Trên đây là sự mô tả Kim cương giới mạn đà la với Năm Đại Như Lai cùng quyển thuộc ở trong năm phương vị mà Đức Như Lai Đại Tỳ Lô Giá Na (Mahāvairocana) cũng còn có một danh hiệu khác là Đại Nhật (Mahāvairocana)

nằm ở trung ương và có 4 Đức Như Lai khác vây chung quanh theo trật tự: Đức Như Lai A Sơ (Akṣobhya: 阿閼如来) ở phương Đông, đức Như Lai Bảo Sanh (Skt. Ratnasambhava: 宝生如来) ở phương Nam, đức Như Lai A Di Đà (Skt. Amitābha: 阿弥陀如来) ở phương Tây, và đức Như Lai Bất Không Thành Tựu (Skt. Amoghasiddhi: 不空成就如来) ở phương Bắc. Tuy nhiên, chúng cũng có thể tìm thấy trong nhiều kinh mô tả Năm Đức Như Lai cùng quyền thuộc không cùng vị trí này. (20)

Ngày nay truyền thống Kim cương thừa hay Mật tông được xem như là một tông phái bí truyền với giáo nghĩa thâm diệu được truyền thừa và hành trì một cách nghiêm mật ở hầu hết các nước Phật giáo theo truyền thống Đại thừa. Ở Việt Nam, Phật giáo du nhập chậm nhất vào đầu công nguyên, là nước theo truyền thống Phật giáo Đại thừa, cách hành trì của người Phật tử Việt Nam có sắc thái đặc thù là bao gồm cả Thiền, Mật và Tịnh.

Chú thích:

(1) Tiểu Thừa (Hinayana: Cổ xe nhỏ) hay còn gọi là Phật Giáo Nguyên Thủy. Do sự truyền bá từ Ấn độ qua các nước phương nam như Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt, Lào nên cũng còn được gọi là Phật giáo Nam truyền.

(2) A La Hán (Phạn: Arhat; Pali: Arahant) là quả chứng lý tưởng trong Phật giáo Tiểu thừa.

(3) Kinh tạng Pali gồm có 5 bộ hay 5 nikayas: 1. Trường bộ (Digha-Nikaya); 2. Trung bộ (Majjhima-Nikaya); 3. Tương ưng

bộ (Samyutta-Nikaya); 4. Tăng chi bộ (Anguttara-Nikaya); và 5. Tiểu bộ (Khuddaka-Nikaya). 5 bộ kinh này đã được Hòa thượng Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh, dịch từ Pali ngữ sang Việt ngữ.

(4) 5 bộ A hàm (Agama) còn gọi là A kiết ma là: 1. Trường a hàm (Sanskrit: Dirghagama Sutra) gồm những bài kinh dài; 2. Trung a hàm (Madhyamaga Sutra) gồm những kinh trung bình ; 3. Tập a hàm Samyuktagama Sutra) gồm những kinh tương ứng nhau; 4. Tăng nhất a hàm Anguttara-agama Sutra) gồm những kinh xếp theo pháp số; và 5. Tiểu a hàm (Khuddaka-agama) gồm những bài kinh thể kệ.

(5) Đại Thừa (Mahayana: Cổ xe lớn) hay cũng gọi Phật giáo Bắc truyền căn cứ vào sự truyền bá Phật giáo từ Ấn độ sang các nước phương Bắc như Việt nam, Trung hoa, Mông cổ, Tây tạng, Triều tiên, Nhật bản.

(6) *Saddharmapudarika-sutram*. Ogiwara E. / Buddhist Sanskrit Texts do tiến sĩ P.L. Vaidya biên tập, Học viện Mithila của Darbhanga ấn hành.

(7) Kim cương thừa (Vajrayana) của Tây tạng cho rằng Đức Phật tuyên thuyết giáo lý Kim cương thừa 16 năm sau khi giác ngộ. Nhưng những bản kinh Mật giáo được biết chỉ xuất hiện vào thế kỷ thứ 3 sau công nguyên và tiếp tục cho đến thế kỷ thứ 12. Văn học Kim cương thừa không có mặt trong văn học Phật giáo nguyên thủy của tạng Pali và Agamas.

(8) Mật tông (密宗) là từ gốc Hán dùng để gọi Mật giáo Đại thừa, có mặt ít nhất là vào khoảng thế kỷ thứ 5- 6 tại Ấn Độ.

(9) Chân ngôn (真言) và Thiên thai (天台: 538 - 597) đều bắt nguồn từ Trung hoa. Ở Nhật

Bản Đại sư Tối Trừng (Saichō: 最澄 : 766-822) khai sáng tông Thiên thai và Đại sư Không Hải (Kūkai: 空海: 774-835) khai sáng tông Chân ngôn. Hai ngài đưa Mật tông từ Trung Hoa về Nhật Bản vào năm 804. Xem thêm: Groner, Paul. *Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai School*. University of California, Berkeley, 1984.

(10) Tu nghiệm đạo (Shugendō: 修験道) là con đường tu tập để thành tựu những quyền năng tâm linh.

(11) Esoteric Buddhism in Japan: www.onmarkproductions.com

(12) Cũng như Phật giáo Nguyên thủy và Đại thừa, Kim cang thừa cũng cho rằng thế giới vật lý này là ảo tưởng và mục đích tối hậu của Kim cang thừa là giải thoát, siêu việt bản ngã, và xả ly mọi tham ái. Nhưng những hành giả của Kim cang thừa được dạy rằng không nên đè nén dục vọng, nhưng cách tốt nhất là chuyển hóa nó.

(13)是時世尊大毘盧遮那金剛如來。阿閼金剛如來。寶生金剛如來。無量壽金剛如來。

不空成就金剛如來。是諸如來。皆悉安住金剛菩提心。住菩提心已。即入

一切如來現前安住金剛三摩地。又復安住一切如來吉祥清淨大金剛地。乃至盡空界一切眾生。

一切皆得金

剛薩埵而為加持。復得一切如來最勝妙樂。 ĐTK 18, q.1

(14) ĐTK 18, 7 quyển, Thi Hộ đời Tống dịch Phạn – Hán.

(15) Taishun Mibu: *On the theory of five Buddhas in Guhysamaja-Tantra*. JIBS Vol. XXI No. 2 March 1973, P. 1053.

(16) S. Matsunami: *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*. P. 277.

(17) JIBS Vol. XXI, P. 1052.

(18) Trật tự quyền thuộc này trong phẩm 1 của *Guhyasamaja-tantra* thì Đức Như Lai Asobhya dẫn đầu, đức Như Lai Mahavaicorana ở vị trí thứ rồi kế tiếp là các đức Như Lai Ratnaketu, Amitabha và Amoghasiddhi:

“Tadyatha/ Aksobhyavajrena ca nama
tathagatena/ Vairocanavajrena ca nama
tathagatena/ Ratnaketuvajrena ca nama
tathagatena/ Amitavajrena ca nama
tathagatena/ Amoghasiddhivajrena ca nama
tathagatena [.....]

是時有等虛空界一切如來。所謂大毘盧遮那金剛如來。
阿閼金剛如來。寶生金剛如來。無量壽金剛如來。
不空成就金剛如來。如是等一切如來。”

ĐTK 18, 470a

(19) Đại Minh vương (rajas): các sứ giả thân giáo lệnh của Đức Như Lai Tỳ Lô Giá Na, hiện thân Phần Nộ để hàng phục chúng ma.

(20) Theo một mạn đà la khác có tên Đại bi thai tạng mạn đà la (Mahākarunagarbha-mandala), thì đức Như Lai Mahāvairocana ở trung ương còn các vị khác nằm ở phương vị như sau: Đức Như Lai Ratnaketu ở phương Đông, đức Như Lai Samkusumitaraja ở phương Nam, đức Như Lai Amitābha ở phương Tây, và đức Như Lai Diyaḍundubhi-meghanirghosa ở phương Bắc.

Do Sức Niệm Quan âm Như Mặt Nhặt Treo Không

PHẠM CÔNG THIÊN

Do Sức Niệm Quan âm Như Mặt Nhặt Treo Không

Niệm Bử Quán âm Lực Như Nhặt Hư Không Trụ

Bài giảng của Thầy PHẠM CÔNG THIÊN tại chùa Viên Thông, Bellflower, California, ngày 1 tháng 11, 2009 SMARATO AVALOKITESVARO (RAM) SU-RYABHÛTAM (TO) VA NABHE PRATISHTHATI (PRATITISHTHATI)

I. KINH A-RYA-VALOKITES'VARAGUNAKA-RANDAVYU-HA SU-TRA HAY A-RYA KA RANDAVYU-HA NA-MA MAHA-YA-NA SU-TRA (Tây tạng: 'phags pa za ma tog bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo) Danh hiệu của Kinh có thể rút gọn lại là Avalokites'varagunaka-randavyu-hah Su-tra hoặc gọn hơn nữa là Ka-randavyu-ha Su-tra. Kinh đặc biệt về Quán thế Âm Bồ Tát và về sáu chữ Đại Minh Vương Đà La Ni OM MANI PADME HU-M.

Chỉ xin nói ngắn gọn về quyển kinh rất đặc biệt, rất kỳ lạ và rất linh thiêng! Có mười điều sau đây nên để ý và ghi nhớ trọn vẹn:

1. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đang ở Xá Vệ (s'rvasti) nơi tu viện (viha-ra) ở rừng cây Kỳ Đà (Jetavana) vườn Cấp Cô Độc (Anathapindada) cùng với chúng Đại Tỳ Khưu và các chúng Đại Bồ Tát Ma ha Tát, cùng các chúng Thiên tử, Long vương, Càn Thát Bà vương, Khẩn Nala vương, Thiên nữ, Long Vương nữ, Càn Thát Bà nữ, Khẩn Na La nữ và trăm ngàn chúng vô số tại gia xuất gia; lúc

ấy Đại A Tỳ Địa Ngục (Avi-ci) tỏa phóng ra ánh sáng rực rỡ và chiếu tới vườn Kỳ Đà và cả khu vườn thay đổi một cách thanh tịnh, trang nghiêm, vi diệu viên mãn; ánh hào quang sáng bừng rực rỡ, chưa từng thấy; 2. Đại Bồ Tát Sarvani-varanaviskambhin, từ tòa ngồi đứng dậy, trích vai áo bên hữu, gối hữu sát mặt đất, chắp tay cung kính, chiêm ngưỡng tôn nhan Đức Thế Tôn và bạch Phật về nhơn duyên nào mà ánh hào quang sáng bừng rực rỡ và hiện chiếu lạ lùng đẹp đẽ một cách kỳ diệu như vậy; Đức Phật trả lời; "Hào quang sáng rực ấy là của Thánh Quán Tự Tại Bồ Tát Ma Ha Tát đi vào Đại A Tỳ địa ngục để cứu độ tất cả hữu tình phải chịu đại khổ não trong đại địa ngục ấy." Toàn thể Kinh cho chúng ta thấy những ý nghĩa diệu thường về Quán Thế Âm và sáu chữ Đại Minh Đà La Ni OM MANI PAME HU-M do chính Đức Phật Thích Ca Mâu Ni giảng dạy cho Đại Bồ Tát Sarvani-varanaviskambhin; danh hiệu Đại Bồ Tát này có nghĩa là: Trừ Diệt tất cả Cái Chướng, nếu dịch lại trọn vẹn chữ Tàu thì trừ nhất thiết cái chướng nhưng thông thường trong kinh luận chữ Tàu, Việt, Nhật, Đại Hàn thì vị Đại Bồ Tát này thường được gọi lại là Trừ Cái Chướng Đại Bồ Tát; 3. Từ đại địa ngục A Tỳ, Ngài Quán Tự Tại Đại Bồ Tát tiếp tục đến chỗ Nga Quỷ (preta) để cứu độ Nga Quỷ, Ngài phát dậy Tâm Đại Từ Bi (maha-Karuna- cittamutpa-dya) nơi mười ngón tay Ngài chảy ra những giòng sông trong mát, nơi mười ngón chân và nơi mỗi lỗ chân lông của Ngài đều phát ra những con sông to lớn để cho loài Nga Quỷ được tha hồ uống nước trong mát, có điều đáng lưu ý nhất bỗng nhiên lúc ấy Kinh A-rya valokites'varagunaKa-randavyu-ha tự nhiên

phát ra linh âm và các Ngạ Quỷ được nghe tiếng Kinh thì liền được vãng sinh về cõi Sukha-vati (cõi Cực Lạc) của Phật A Di Đà và đều trở thành những vị Bồ Tát ở cõi Phật Tây Phương;

4. Ngài Quán Thế Âm cứu độ liên tục vô số chung sinh hữu tình, không lúc nào ngưng nghỉ; đại oai thần của Ngài Quán Thế Âm không ai vượt qua được, đức Phật Thích Ca giảng cho Ngài Trừ Cái Chướng rằng lúc Đức Phật còn là Bồ Tát trong bao nhiêu kiếp xa xưa đã từng nghe đại công đức đại oai thần của Ngài Quán Tự Tại, từ vị Phật Vipas'yin (Tỳ Bà Thi), lúc ấy đức Phật làm con của một nhà Trưởng Giả, có tên là sugandhamukha (Diệu Hương Khẩu), rồi sau đó Ngài lại nghe đại oai đức của Ngài Quán Thế Âm vào thời Phật S'ikhin (Thi Khí), rồi sau đó Đức Phật lại nghe đại công đức đại oai thần của Ngài Quán Thế Âm Đại Bồ Tát lúc còn là Nhẫn Nhục Tiên Nhơn (Ksa-ntiva-din) vào thời Phật Vis'vabhu- (Tỳ Xá Phù); như thế chính Đức Phật Thích Ca Mâu Ni trải qua bao nhiêu kiếp xa, được bao nhiêu lần nghe biết thần phục đại oai thần của Quán Thế Âm Bồ Tát;

5. Điều cần lưu ý là Ngài Quán Thế Âm Đại Bồ Tát lúc nào cũng có mặt mỗi lúc chúng ta tha thiết kêu gọi danh hiệu Ngài hoặc mỗi lúc chúng ta trì đại thần chú OM MANI PADME HU-M mặc dù Ngài đã thị hiện từ thời Tỳ Bà Thi Như Lai, nghĩa là từ thời gian không thể đếm nổi, lúc ấy Đức Phật Thích Ca hãy còn hóa thân thị hiện là Bồ Tát, nhưng trong giây phút hiện tại này Quán Thế Âm vẫn linh hiện liên tục cho đến lúc nào chúng sinh vẫn còn đau khổ, vẫn còn bị trói buộc trong bao nhiêu sợ hãi khổ nạn; trong Đại Trí Độ Luận, chúng ta được biết rằng kiếp thứ 91 trước hiện kiếp

thì ban đầu có Phật hiệu là Tỳ Bà Thi (Vipas'yin), và trong kiếp thứ 31 có hai Đức Phật, một là Thi Khí (S'ikhin) và hai là Tỳ Xá Phù (Vis'vabhu-), và trong hiền kiếp thì có bốn Đức Phật: Câu Lưu Tôn, Câu Na Hàm Mâu Ni, Ca Diếp và Thích Ca Mâu Ni (Đại Trí Độ Luận, chương 15) thế thì Đức Quán Thế Âm siêu việt vượt lên hết tất cả thời gian và không gian: Đấng Phổ Môn Toàn Diện;

6. Trong Kinh (Ka-randavyu-ha Su-tra) có một đoạn rất đáng ghi nhớ: lúc Ngài Quán Thế Âm đến đại thành Va-ra-nasi- (BaLa Nại), thành phố dơ bẩn có vô số trăm ngàn vạn loại sâu bọ dòi trùng chen chúc, vì muốn cứu độ những loài hữu tình dơ bẩn nhơ nhớp kia, Ngài hiện ra thành con ong bay tới chỗ ấy, kêu vo ve (ghunaghuna-yama-nam) và phát ra tiếng "Nam Mô Phật, Nam Mô Pháp, Nam Mô Tăng" (Namo Buddha-ya, Namo Dha-rma-ya, Namo Samgha-ya), các loài sâu bọ dòi trùng nghe theo tiếng niệm Phật và cùng nhau kêu lên như thế thì liền được vĩnh sinh về cõi Cực Lạc và đều trở thành Bồ Tát đều đồng danh hiệu là Diệu Hương Khẩu (Sugandhamukha), được nghe Kinh Ka-randavyu-ha Su-tra với sự hiện diện của Đức Phật A Di Đà (Amita-bha).

7. Đáng để ý không thể nào quên được câu kinh kỳ diệu này: "Nếu có người đem dâng một cành hoa để cúng dường Ngài Quán Thế Âm thì thân người ấy phát tiết ra hương thơm và ra đời ở nơi nào thì dung nhan thân tướng cũng được đầy đủ";

8. Chỉ nghe danh hiệu Kinh thôi cũng được đầy đủ an vui lợi ích như ý;

9. Phải công đức vô lượng mới được nghe danh hiệu Quán Thế Âm và phải trải qua bao nhiêu kiếp khó khăn gian khổ tu hành mới

được sáu chữ Đại Minh Đà La Ni: OM MANI PADME HU-M;

10. Đức Phật dạy rằng sáu chữ Đại Minh Đà La Ni là bản tâm vi diệu của Ngài Quán Tự Tại Đại Bồ Tát: “Nếu niệm sáu chữ Đại Minh một lần thôi thì được công đức không thể nào đếm được.” Trong Kinh có một câu bí mật: “chỉ cần tụng một lần (ekajapena) sáu chữ Đại Minh thì Lục Ba Mật đã được thành tựu”. Có Kinh Phật dạy rằng chỉ cần cúng một cái bông duy nhất cho Đức Phật hoặc Đại Bồ Tát, dù là trong chiêm bao đi nữa thì cũng được phúc đức công đức vô hạn. Tất nhiên, tất cả đều phải từ cái gọi là “trọn lòng, hết lòng, trọn vẹn tinh thần, toàn diện tâm thức, chuyên nhất”, tất cả tư tưởng đều tập trung hoàn toàn vào một chỗ, nghĩa là “Nhất Tâm”. Nếu chúng ta nhất tâm gọi danh hiệu Quán Thế Âm Đại Bồ Tát, nếu chúng ta nhất tâm nhớ tưởng, nhất tâm niệm danh hiệu Quán thế Âm Bồ Tát và nhất tâm niệm tụng OM MANI PADME HU-M thì tất cả đã được thay đổi toàn diện một cách im lặng, một cách bí mật, một cách “Phổ Môn” không thể nào lấy trí óc tầm thường khả dĩ hiểu biết được.

II. KINH DIỆU PHÁP LIÊN HOA SADDHARMA-PUNDARIKA SU-TRA

Chúng Ta có thể dịch danh hiệu Kinh A-rya-valokites'varagunaka-randavyuha Su-tra là Thánh Quán thế Âm công đức Châu Tráp Trang Nghiêm Kinh (trong Hồng Danh Bảo Sám mà chư vị Phật tử đã lễ sám tối hôm qua tại Chùa Viên Thông, chắc quý bác còn nhớ có hồng danh Như Lai: “Nam Mô Châu Tráp Trang Nghiêm Công Đức Phật...”). Chỉ cần nghe tên Kinh Saddharma-Pundarika Su-tra và A-rya-valokites'varaguna-ka-

randavyu-ha Su-tra thì toàn diện tâm thức chúng ta đã được thay đổi một cách bí mật thầm lặng. Chỉ cần nghe một lần thôi thì cũng như thế.

Dị đoan mê tín ư? Bao nhiêu dị đoan mê tín chẳng chịt lớn nhất đời người xuất phát từ cái nghe thông thường, bình thường, tầm thường của chúng ta. Thí dụ: chợt nghe ai mắng chửi mình thì bao nhiêu mê tín dị đoan về cái "tôi" (ngã) và "cái thuộc về tôi" (ngã sở) hốt nhiên bùng dậy và thay đổi tâm thức mình vào một tâm trạng lê thê tưởng như bất tận (mấy chữ xuất hiện hai lần trong Đại Thừa Khởi Tín Luận vào hai vị thế đột ngột vô cùng quan trọng, cũng như một lần trong mười sáu câu kệ quan trọng nhất trong toàn thể Kinh Thủ Lăng Nghiêm). Mười sáu câu kệ của Kinh Thủ Lăng Nghiêm của chính Quán Thế Âm tuyên thuyết là đề cập chính cái nghe, một cái Nghe linh hiện bí mật khác, diệt bỏ toàn diện mê tín dị đoan của trời người và người trời và mười phương đều sáng rực toàn diện, "thập phương viên minh", nếu có ai trong chúng ta, hiểu được mười sáu câu Kệ này thì nhất định là đã thành Phật rồi... Tại sao chỉ cần một lần nghe tên Kinh thôi thì tất cả công đức đã dồn dập hiện tới như tất cả đại dương tràn ngập vũ trụ? Cũng như chỉ cần nghe danh hiệu của chư Phật và của chư Đại Bồ Tát? Tại sao chỉ cần xưng danh Quán Thế Âm Bồ Tát dù chỉ một lần thôi mà tất cả đều được giải thoát?

Trước khi đề cập những câu hỏi này, xin trở lại vài ba đoạn Kinh quen thuộc trong Diệu Pháp Liên Hoa Kinh do Đại Lão Hòa Thượng Thích Trí Tịnh dịch:

Nhấn đến đồng tử giỡn

Nhóm cát thành tháp Phật

Những hạng người như thế
 Đều đã thành Phật Đạo...
 Nhấn đến đồng tử giỡn
 Hoặc cỏ cây và bút
 Hoặc lấy móng tay mình
 Mà vẽ làm tượng Phật
 Những hạng người như thế
 Lần lần chứa công đức
 Đầy đủ Tâm Đại Bi
 Đều đã thành Phật Đạo.
 Chỉ dạy các Bồ Tát
 Độ thoát vô lượng chúng....
 Hoặc người lòng vui mừng
 Ca ngâm khen Đức Phật Nhấn đến một tiếng
 nhỏ
 Đều đã thành Phật Đạo.
 Nếu người lòng tán loạn
 Nhấn đến dùng một bong
 Cúng dường nơi tượng vẽ
 Lần thấy các Đức Phật
 Hoặc có người lễ lạy
 Hoặc lại chỉ chấp tay
 NHẤN ĐẾN GIỜ MỘT TAY
 HOẶC LẠI HƠI CÚI ĐẦU
 Dùng đây cúng dường tượng
 Lần thấy vô lượng Phật Tự thành Đạo vô
 thượng
 Rộng độ chúng vô số
 Vào Vô Dư Niết Bàn
 Như củi hết lửa tắt
 Không thể nào quên được suốt cuộc đời này
 là ba điều quan trọng nhất mà Đức Phật đã
 dạy chúng ta trong Phẩm Phổ Môn:
 1. Nhược hữu chúng sinh đa ư DÂM DỤC
 THƯỜNG NIỆM CUNG KÍNH QUÁN THỂ ÂM BÔ
 TÁT, tiện đắc LY DỤC;
 2. Nhược đa SÂN NHỂU, THƯỜNG NIỆM
 CUNG KÍNH QUÁN THỂ ÂM BÔ TÁT,

tiện đặc LY SÂN;

3. Nhược đa NGU SI, THƯỜNG NIỆM CUNG KÍNH QUÁN THỂ ÂM BỒ TÁT, tiện đặc LY SI.

(Nếu có chúng sinh nào nhiều lòng dâm dục, thường cung kính niệm Quán Thế Âm Bồ Tát, liền đặng ly dục; Nếu người nhiều giận hờn, thường cung kính niệm Quán Thế Âm Bồ Tát, liền đặng lìa lòng giận; Nếu người nhiều ngu si, thường cung kính niệm Quán Thế Âm Bồ Tát, liền đặng lìa ngu si).

Và đây là bốn câu kệ thường được nhắc lại:

Nếu người lòng tán loạn vào nơi trong tháp miếu

Một xưng Nam Mô Phật

Đều đã thành Phật Đạo

Thành Phật Đạo có nghĩa là thành Phật rồi:

Nhược nhân tán loạn tâm

Nhập ư thấp miếu trung

Nhất xưng Nam Mô Phật

Giai dĩ thành Phật Đạo

Có ai hiểu được bốn câu kệ trên thì đã hiểu tất cả. Ai đã nghe thì đã nghe tất cả, ai đã thấy thì thấy, đã thấy tất cả.

Hiểu tất cả là không hiểu cái gì ra cái gì cả. Tại sao kỳ lạ mâu thuẫn vậy? Cái nguyên lý tránh mâu thuẫn của Luận Lý Học Tây Phương và Đông Phương (A không phải là Không-A) là cái phải vứt bỏ trước khi bước cái bước đầu tiên vào câu đầu tiên của tất cả Kinh Phật, trước khi bước cái bước đầu tiên đứng đợi bên ngoài cổng chùa. Đạo Phật đập trên đầu Lý và Phi Lý như đập đầu vũ trụ với tất cả lòng Đại Bi và chuyển hóa toàn diện Vũ Trụ trở thành Tòa Sen thơm ngát, mỗi khi dù chỉ một lần xưng danh:

Nam Mô Phật, Nam Mô Pháp, Nam Mô Tăng

Nam Mô Quán Thế Âm Bồ Tát

Tất cả sợ hãi đều phát xuất từ MÊ TÍN DỊ ĐOÀN của Ngũ Uẩn, của Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức, của Sắc Thanh Hương Vị Xúc Pháp, của Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt Thân Ý, của tất cả Ý Thức và Vô Thức.

III. DO SỨC NIỆM QUAN ÂM

Phẩm Phổ Môn trong Diệu Pháp Liên Hoa Kinh đã được bao nhiêu triệu tỷ người thọ trì đọc tụng trên một ngàn sáu trăm năm (nếu chỉ kể bản dịch của Ngài Cưu Ma La Thập) ở toàn thể Á Đông (từ Ấn Độ, Tây Tạng, Việt Nam, Tàu, Nhật và Đại Hàn). Trong Phẩm Phổ Môn, câu kệ "Do Sức Niệm Quan Âm" (Niệm Bỉ Quán Âm Lực) xuất hiện mười ba lần linh hiện toàn diện.

Bốn câu kệ diệu thường nhất trong những câu thi kệ điều động tất cả phẩm Phổ Môn:

HOẶC TẠI TU DI PHONG

VI NHƠN SỞ THÔI ĐẠO

NIỆM BỈ QUÁN ÂM LỰC

NHƯ NHỰT HƯ KHÔNG TRỤ

Đại Lão Hòa Thượng Thích Trí Tịnh dịch ra chữ Việt rất thơ mộng:

Hoặc ở chót Tu Di

Bị người xô rớt xuống

Do sức NIỆM QUAN ÂM

Như mặt nhật treo không

Nhiều Đại Lão Hòa Thượng khác dịch trụ là đứng; tất cả cách dịch khác nhau đều linh thiêng thơ mộng, hiểu theo bản chữ nguyên Kinh Phạn Ngữ (Sanskrit) thì trụ ở đây là đứng yên vững vàng (pratishtati, có nhiều nhà ngô ngữ học chữ Phạn thì hiểu pratishtati là pratishthati; còn hư không chính là bầu trời, trên trời, mà chữ Phạn là NABHE, NABHA, vì đúng nghĩa hư không thì chữ Phạn là AKASA (như Ngài Hư Không Tạng Bồ Tát là Akasagarbha).

Tất cả những tai nạn, sợ hãi, đều xảy ra trên mặt đất; Ngài Quán Thế Âm cứu độ tất cả những sợ hãi, tất cả những tai nạn ở mặt đất (như các khổ não của tất cả chúng sinh, bị kẹt vào trong nạn lửa lớn, bị nước làm trôi, bị trôi tấp nơi nước quỷ La Sát, bị hại bằng dao gậy, bị quỷ Dạ Xoa và La Sát đến hại, bị gông cùm xiềng xích, bị kẻ oán tặc, bị rắn độc cùng bò cạp, bị sấm nổ sét đánh, bị sanh, già, bệnh, chết, bị phiền não cái kiện, bị cừu oán, vân vân.) Bị tất cả khổ não, bị tất cả tai nạn, chướng ngại, chỉ cần:

Một Lòng Xưng Danh QUAN THẾ ÂM BỒ TÁT Thì Đều Đặng Giải Thoát

(Phật cáo Vô Tận Ý Bồ Tát: Thiện Nam Tử!

Nhược hữu vô lượng bách thiên vạn ức chúng sinh, thọ chư khổ não, văn thị QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT NHÚT TÂM XƯNG DANH QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT, tức thời quán kỳ âm thanh GIAI ĐẮC GIẢI THOÁT).

Tất cả sự sợ hãi đều xảy ra ở mặt đất hoặc ở tam thiên đại thiên thế giới, chỉ có bốn câu kệ:

Hoặc tại Tu Di Phong

Vì nhân sở thôi đoạ

Niệm Bĩ Quán Âm Lực

Như Nhật hư không trụ

Ở đây, tất cả xảy ra từ chóp đỉnh cao nhất của núi Tu Di, xảy ra nơi ông Trời của tất cả ông Trời, tức là Đế Thích; núi Tu Di là chỗ của Trời, chỗ cao nhất của tất cả loại ông Trời...

Có một điểm cần nói:

Niệm Bĩ Quán Âm Lực

Tất cả bản dịch chữ Việt đều hiểu một cách phương tiện thiện xảo, đầy lòng Đại bi cho chúng sinh:

Do Sức Niệm Quán Âm

Do đó, ta có thể hiểu Lực ở đây là là Niệm Lực sức Mạnh của sự Trì Niệm Xưng Danh Quán Thế Âm Bồ Tát, có vài học giả Tây Phương thông hiểu chữ Tàu xưa một cách “rất ư học thuật theo điệu khoa bảng đại học” thì hiểu là “Sức Mạnh của Quán Thế Âm” (tức là trì niệm xưng danh nhớ tưởng Đại Đại Thần Lực của Quán Thế Âm. Thực sự trong bản nguyên tác chữ Phạn thì không có chữ Bala (Lực) mà chỉ có “Chỉ nghĩ tới Quán Thế Âm thì mình sẽ đứng vững vàng như mặt trời ở trên trời”:

SMARATO (hay SMARATU)

AVALOKITES'VARO (hayAVALOKITES'VARAM)

SU-RYABHHÛTAM (SU-RYABHUTO) VA

NABHE PRATISHTHATI (PRATITISHTHATI)

(đã dịch ngay ở trên)

Trong Đệ Nhất Nghĩa Đế, Niệm về Quán Thế Âm đã là sức mạnh oai thần của Quán Thế Âm, do đó niệm về Sức Mạnh oai Thần của Quán Thế Âm hay sức mạnh của chính sự niệm về Quán Thế Âm đều là điệu nghĩa như nhau, nhất như, bình đẳng nghĩa, vô nhị nghĩa. Chúng ta cần lưu ý:

1. Lực Tự Thần Chú OM MANI PADME HUM chính là Quán Thế Âm; (Chứ không phải là thần chú về Quán Thế Âm)

2. Danh hiệu Quán Thế Âm CHÍNH Quán Thế Âm

3. Danh hiệu Quán Thế Âm và Quán Thế Âm không khác nhau.

(Danh hiệu ở đây không phải danh hiệu thông thường cũng như mọi người đều hiểu danh hiệu là biểu tượng để chỉ một thực tại, thực thể nào đó.

4. Quán Thế Âm là Đại Từ Bi KHÔNG TÁNH, tức là VÔ TỰ TÁNH ở đệ nhất nghĩa đế và ĐẠI

BI TÂM ở thế đế, ở mặt phương tiện thiện xảo;

5. Bồ Đề Tâm tức là Không Tánh và Đại Bi Tâm, đứng về chân đế là vô Tự Tánh, Không Tánh, Bát Nhã, Trí Huệ; đứng về tục đế là Đại Bi.

IV. TẠI SAO CHỈ CẦN MỘT LẦN THÔI?

Bây giờ, đã hết giờ giảng hạn định, tôi chỉ lặp lại hai câu Kinh do Đức Phật dạy:

- TẤT CẢ PHÁP ĐỀU LÀ HẠT GIỐNG NẤY MẦM

- Kinh này cũng ví như từ MỘT HẠT GIỐNG mà phát sinh ra trăm nghìn muôn; trong trăm nghìn muôn hạt giống kia thì mỗi một hạt lại phát sinh ra hàng trăm nghìn muôn nữa. Cứ như thế dần dần cho đến vô lượng thì Kinh này cũng lại như thế. Từ một pháp sinh ra trăm nghìn nghĩa; trong trăm nghìn nghĩa, thì mỗi một nghĩa lại sinh ra trăm nghìn muôn số, cứ thế dần dần cho đến vô lượng vô biên nghĩa.

Trong Phật Giáo, mấy chữ như Chủng Tử vô cùng quan trọng theo nghĩa chữ Phạn bija (trong Phật Giáo hiển tông và mật tông, bija và bindu đều quyết định tất cả trong tất cả hành trì).

Chỉ cần Tâm Thức mống lên một ý tưởng nhẹ nhàng thoáng qua thì tất cả đều sụp đổ hoặc tất cả đều đơm bông thơ mộng thơm ngát. Tất cả nghiệp đều phát từ một cái mống ý, từ cái mà chữ Nhà Phật gọi là Cetana-, Tàu dịch là Tư, còn ở đây dịch là mống ý, mống lòng và mống tâm. Mông, mống, mọng, mồng, mằm, tất cả đều là Hạt Giống Nảy Mầm. Chỉ Xưng danh Quán thế Âm Bồ Tát một lần; Chỉ nhớ tưởng Quán Thế Âm Bồ Tát một lần; Chỉ nói OM MANI PADME HU-M một lần Thì Hạt Giống Nảy Mầm thành ra cả đại ngàn bông

trắng, cả vô số vô lượng bông sen đủ màu ở
cõi Cực Lạc.

V. HỒI HƯỚNG CÔNG ĐỨC VỚI CHÚ CHUẨN
ĐỀ

Chú Đại Bi và Chú Chuẩn Đề đều khởi phát từ
Kinh A-rya-valokites'varaguna-ka-randavyu-
ha Su-tra; câu khai kinh là phần đầu của chú
Đại Bi, và phần gần cuối kinh là thất cu chi
Phật tuyên thuyết đại Chuẩn Đề thần chú;
xin hồi hướng tất cả công đức cho tất cả
chúng sinh và cho Không Tánh Đại Bi Tâm
Nhất Thiết Chúng Trí.

NAM MÔ TÁT ĐA NẮM

TAM MIỆU TAM BỒ ĐỀ CÂU CHI NẮM (ĐÁT
DIỆT THÀ:) ÁN CHIẾT LỆ CHỦ LỆ CHUẨN ĐỀ
TA BÀ HA

Nguyên Diệu Tác chữ Phạm Sanskrit:
NAMAHA SAPTA-NAM

SAMYAKSAMBUDDHAKOTI-NA-MOM

CALE CULE CUNDE SVA-HA-

Phần chính yếu của chú Chuẩn Đề bằng tiếng
Tây Tạng:

OM TSA LE TSU LE TSUN DE SVA-HA-

Lòng Tri ơn:

Người viết xin hết lòng cảm tạ Thượng Tọa
Thích Thông Niệm đã từ bi hỷ xả tạo ra tất cả
không khí trong sạch thanh tịnh tịch tĩnh để
người viết được ngồi yên tại Chùa Viên Thông
ở Bellflower, California, để viết xong một
mạch từ 6 giờ sáng đến 10 giờ sáng, ngày 31
tháng 10, trước một ngày Vía Quán Thế Âm
Bồ Tát tại chùa ngày 1 tháng 11, 2009, và
xin hồi hướng công đức cho tất cả chúng sinh
và cho Nhất Thiết Chúng Trí Đại Bi Tâm bất
khả ngôn thuyết.

PHẠM CÔNG THIỆN

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

(Tiếp theo)

II. Ý khí ngất trời

Tâm trạng sau khi trở về nước

Vào năm 1227 (niên hiệu An Trinh [安貞] nguyên niên), Đạo Nguyên trở về nước. Khi ấy ông còn rất trẻ, chỉ mới 28 tuổi. với lòng nhiệt tâm muốn kiến thiết một đất nước có chánh pháp, khi đặt chân lên cố quốc của mình, Đạo Nguyên trước hết tập trung hết các tu sĩ trong nước lại, với hy vọng có thể đưa tinh hoa vào sự giáo dục của họ; nhưng thời cơ chưa được chín muồi, vì thế sau đó ông phải sống bôn ba đó đây trong vòng 7 năm trường ở vùng kinh đô Kyoto và khu vực phụ cận. trong khoảng thời gian này, tâm trạng ông chất chứa nỗi ưu hoài rằng:

“Vào năm đầu niên hiệu Thiệu Định (紹定) nhà Đại Tống, ta trở về bốn hương, với tất cả tâm tư muốn hoằng pháp lợi sanh. Thật

giống như gánh nặng đang mang trên đôi vai." (xem Biện Đạo Thoại [辨道話])³⁵

Càng sớm chừng nào càng tốt chừng đó, ông mở đạo tràng để truyền trao chân lý do ông đã chứng đắc, song quả tình có rất nhiều chướng ngại, và cũng không dễ gì thực hiện ý độ của mình.

Vậy thì tình trạng của giới tôn giáo ở nước ta lúc bấy giờ như thế nào ? Tầng lớp tinh tấn tu hành với mục đích tìm cầu chân lý thì không phải là ít. Tuy nhiên, người lãnh đạo xuất chúng thì hiếm có, vì thế phần nhiều bị rơi vào tà đạo cả. Như vậy, việc thiết lập đạo tràng để thể đắc chân lý là việc làm cấp thiết; nhưng thực hiện việc này là tình thế bất khả năng. Với sự tình nan giải như vậy, Đạo Nguyên đã phải làm gì để thực hiện ý định của ông ? Đương nhiên, ông đã kêu gọi nhưng tu sĩ đang bị rơi vào con đường sai lầm, chỉ cho họ chỗ sai lầm ấy, rồi khuyên họ tu tập theo con đường đúng đắn. Chính vì lẽ đó, ông đã cho công bố tác phẩm Phổ Khuyển Tọa Thiền Nghi (普勸坐禪儀)³⁶ vào năm 1227, rồi Biện Đạo Thoại (辨道話) vào năm 1231.

Trong Phổ Khuyển Tọa Thiền Nghi, ý nghĩa cũng như phương pháp Tọa Thiền được ghi lại đầy đủ, chi tiết, và với cả nhiệt tâm của ông muốn kiến thiết một quốc gia sống trong chánh pháp; kèm theo lời kêu gọi tha thiết của ông ngay sau khi trở về nước. Tất cả

được gói ghém vào trong cuốn này. Tỷ dụ như:

“Huống chi người thông tuệ như đức Thích Ca Lão Tử, cũng đã 6 năm đoan tọa rừng già; Đạt Ma Đại Sư truyền tâm ấn, vẫn còn lưu lại dấu tích 9 năm ngồi quay mặt vào tường. Các bậc Thánh xưa kia đã vậy, người đời nay sao chẳng thực hành ? Vì thế nên phải học thối bộ hồi tâm phản chiếu; tự nhiên thân tâm thoát lạc, thì chân diện mục xưa nay được hiện tiền. Muốn đạt được như vậy, hãy mau mau Tọa Thiền.”

Như vậy, con đường đúng đắn để thể đắc chân lý chính là Tọa Thiền. Cho nên bậc thông tuệ, thấu hiểu tất cả như đức Thích Ca mà còn ngồi đoan tọa 6 năm trường; Đạt Ma Đại Sư truyền tâm ấn kia không phải vẫn còn lưu lại dấu tích “*cửu niên diện bích* (九年面壁, chín năm xoay mặt vào vách tường)” đó chẳng ? Người tu đạo thì nên xả bỏ đi phương pháp tu tập của các tông Hiền Mật hay Tịnh Độ, tức là phương pháp chấp trước vào ngôn từ, mà hãy chuyên tâm vào việc Tọa Thiền. Do đó, Đạo Nguyên khẳng định tiếp:

“Mong sao đó là dòng gốc của việc tham học, lâu ngày học rờ voi,³⁷ chớ sợ hãi rỗng thật.³⁸ Hãy mau mau trực chỉ thẳng hướng đến chánh đạo, sớm thành bậc chân nhân tuyệt học vô vi, để có thể nằm được sợi

dây quy cũ của Bách Trượng (百丈),³⁹ và thông liên mạng mạch với Thiếu Lâm (少林).⁴⁰

Có nghĩa rằng ông muốn ví chư tăng đương thời là những người sờ voi, còn mình là con rồng thật. Qua đó chúng ta có thể hình dung được lòng tự tin của Đạo Nguyên ở tuổi thanh niên như thế nào. Còn sợi dây quy cũ của Bách Trượng có nghĩa là Bách Trượng Thanh Quy (百丈清規)⁴¹ do Bách Trượng Hoài Hải (百丈懷海, 749-814) nhà Đường lập nên; và mạng mạch của Thiếu Lâm chính là Thiền Tông của Bồ Đề Đạt Ma (s: *Bodhidharma*, 菩提達磨).⁴²

Lịch trình tu đạo

Biện Đạo Thoại (辨道話) là tác phẩm được Đạo Nguyên biên tập thành sau 5 năm trở về nước, cũng là thư tịch giải thích về việc Tọa Thiền, và trở thành cẩm nang tu tập cho giới tu sĩ trong nước. Đây cũng là thư tịch nói về diện mục chân như của Tọa Thiền gọi là *bản chứng diệu tu* (本證妙修).⁴³

“Ta phát tâm cầu pháp, tìm cầu bậc thiện tri thức khắp nơi trong nước. Nhân gặp được Toàn Công (全公)⁴⁴ ở Kiến Nhân, theo người mấy mùa sương tuyết, thấm thoát đã trải qua 9 lần. May nghe được chút gia

phong của Lâm Tế. Toàn Công là đệ tử thượng túc của Tổ sư Tây Hòa Thượng (西和尚),⁴⁵ duy nhất được chánh truyền Phật pháp vô thượng, hàng hậu bối như ta đâu dám sánh với người. Ta cùng với người sang nước Đại Tống, đi tìm bậc thiện tri thức khắp nơi và được nghe gia phong của Ngũ Môn (五門).⁴⁶ cuối cùng thì đến tham yết Tịnh Thiền Sư (淨禪師)⁴⁷ ở Đại Bạch Phong (大白峰),⁴⁸ và phó thác một đời tham học ở nơi đây. Từ đó về sau, vào đầu niên hiệu Thiệu Định nhà Đại Tống, ta trở về bản quốc, chuyên tâm lo hoằng pháp độ sanh. Thật như gánh nặng quăng lên đôi vai. Chẳng hề buông lơi tâm tư hoằng pháp, trrông chờ lúc cao xướng Tông phong, tạm thời ta đi vân du đây đó, thuyết pháp cho mọi người nghe Tông phong của đấng tiền nhân. Song ta chẳng hề màng đến danh lợi, luôn giữ vững đạo niệm của mình cho đúng với người tham học chân thật, không để cho tà sư dụ hoặc ... Nay bần đạo đi vân du đó đây, đã vượt qua không biết bao nhiêu là núi sông. Nhờ vậy mà được nghe phong quy Thiền lâm nơi nhà Đại Tống, bẩm tri huyền chỉ của các bậc tri thức, xin đem tất cả ghi lại nơi đây, hầu lưu lại cho hàng tham học sau này, để biết được chánh pháp của nhà Phật. Đây cũng là chân ý của ta."

Trong một đoạn văn đầu của Biện Đạo Thoại đã ghi lại quá trình tham vấn tu học của Đạo Nguyên. Vấn đề ông có theo hầu hạ Vinh Tây hay không, có nhiều nghị luận khác nhau trong giới học giả; nhưng trong bản ký thuật này rõ ràng đã phủ định thuyết nói trên.

Phê phán Tịnh Độ Giáo

Trong phần thứ hai của cuốn Biện Đạo Thoại đã kể rõ những tâm trạng của Đạo Nguyên sau khi trở về nước như thế nào. Tiếp theo đó, có 18 điều vấn đáp giải thích vì sao ông lại khuyên mọi người nên tu theo pháp môn Tọa Thiền. Với câu hỏi thứ nhất rằng tại sao khuyên nên Tọa Thiền, câu trả lời được nêu rõ rằng chính vì chư Phật chư Tổ nhờ pháp môn này mà đắc đạo. Trong câu hỏi thứ ba, ông chia thẳng mũi giáo vào các tông phái Tịnh Độ vốn đang phát triển mạnh lúc bấy giờ.

“Hỏi rằng: ‘Hoặc chánh truyền diệu thuật của như lai, hay tham bái thánh tích của chư Tổ sư, thật ra cũng chẳng giải quyết được nỗi hoài lo của kẻ phàm tình. Tuy nhiên dầu sao đi nữa thì việc tụng kinh niệm Phật cũng là nhân duyên giúp cho giác ngộ, nhưng cứ ngồi không mà chẳng làm gì cả thì thử hỏi lấy gì để chứng ngộ được chứ ?!’ Trả lời rằng: ‘Người hiện tại

cho rằng Tam Muội cũng như pháp môn vô thượng của chư Phật là ngôi không chẳng làm gì cả, đây chính là người phỉ báng Đại Thừa. Sự mê muội sâu xa ấy cũng giống như người đang ở trong biển lớn mà cho là không có nước. [Còn người Tọa Thiền thì] an tọa trong cảnh giới Tam Muội tự tại, đây không là có công đức to lớn hay sao ? Mắt chẳng rộng mở, tâm chẳng khai bày, thật buồn lắm thay !' 'Nếu như khởi lên chánh tín, thì hãy nên tu hành và tham học. Còn nếu không thì hãy bỏ đi. Hãy tự hận mình không được pháp từ xưa. Lại nữa, về công đức có được nhờ siêng năng đọc kinh, niệm Phật, v.v., người có biết hay không ? Chỉ là động lưỡi, cất cao tiếng mà lại cho đó là công đức Phật sự, quả chẳng tin chút nào. Cứ suy nghĩ kỹ xem có đúng với Phật pháp hay không, thì quả còn xa, xa diệu vợi lắm. Còn như mở kinh sách ra xem, hiểu rõ tường tận và tu tập đúng với nghi tắc tu hành đến tiêm mà đức Phật đã thuyết giảng, thì chắc chắn sẽ chứng ngộ. Song nếu cứ phí công tư duy vô ích, thì chẳng mong có công đức đạt được bồ đề. Cứ ngu ngốc tụng hoài tụng hoài mãi hàng ngàn vạn lần khẩu nghiệp chẳng hề ngơi nghỉ, việc đạt đến Phật đạo cũng giống y như mục đích nhắm hướng nước Việt (越)⁴⁹ phía Nam đi, mà bánh xe thì quay về phương Bắc. Hay giống như lấy cây gỗ vuông mà nhét vào lỗ hình tròn.

Còn đọc văn chương mà tu đạo đến tối thì chẳng khác gì người trị bệnh mà quên cách pha chế thuốc, vậy có lợi ích gì chứ ?! Cứ cất cao tiếng tụng mà chẳng hề ngơi nghỉ, âu cũng như con ếch ngoài đồng mùa xuân, cứ inh ỏi đêm ngày thôi, cuối cùng lại chẳng được tích sự gì cả. Huống chi những hạng mà bị lôi cuốn sâu vào lòng danh lợi, thì khó mà bỏ đi được những việc này. Chính vì tâm tham lợi của họ bị chìm đắm sâu, từ ngàn xưa vốn đã có, làm sao đời nay không có được chứ ?! Hơn nữa, hãy biết rằng diệu pháp của bảy vị Phật (七佛)⁵⁰ nếu mà đem truyền thừa đúng đắn cho các bậc Tông tượng đặc đạo minh tâm cũng như hàng học nhân kế tâm chứng hội, thì yếu chỉ đích xác sẽ trở nên rõ ràng được truyền trì đúng đắn. Điều này, các pháp sư nếu cứ chấp vào văn tự thì không tài nào hiểu được. Cho nên, hãy bỏ đi nghi nan mê muội này, mà nương theo lời dạy của vị thầy chân chính để Tọa Thiền, học đạo và chứng đắc cảnh giới Tam Muội Tự Thọ Dụng (三昧自受用)⁵¹ của chư Phật.”

Câu hỏi này vốn là phần tổng kết lại tất cả những phê phán của các nhà tu hành thuộc phái Tịnh Độ đối với Thiền Tông. Và sự thật không thể nào chối cãi rằng đã có người từng phê phán Thiền Tông là “*cứ ngồi không mà chẳng làm gì cả thì thử hỏi lấy gì để có thể chứng ngộ được chứ ?*” Đặc biệt, đối với lối

suy nghĩ cho rằng việc tụng kinh niệm Phật là tạo nhân duyên cho sự giác ngộ, thì ý kiến của Đạo Nguyên phê phán rằng đó chỉ là *“cũng như con ếch ngoài đồng mùa xuân, cứ inh ỏi đêm ngày thôi, cuối cùng lại chẳng được tích sự gì cả.”* Lời phê phán này quả tình rất thú vị.

Phê phán đối với các tông Hiền Mật

Câu hỏi thứ 4 là nhằm phê phán các tông Hiền Mật vốn đang có thế lực trung tâm trong giáo giới đương thời như Thiên Thai Tông, Chơn Ngôn Tông và Hoa Nghiêm Tông.

“Hỏi rằng: ‘Hiện tại ở nước ta Pháp Hoa Tông cũng như Hoa Nghiêm Giáo vốn đã được truyền vào, cả hai đều là cứu cánh của Đại Thừa. Huống nữa, cũng như Chơn Ngôn Tông, là tông phái do đức Tỳ Lô Giá Na Như Lai (毘盧遮那如來)⁵² truyền thừa cho Kim Cang Tát Đỏa (金剛薩埵),⁵³ và sự truyền thừa giữa thầy với đệ tử rất nghiêm mật. Lại nữa, yếu chỉ giáo thuyết của Tông này là ngay tâm này là Phật (卽心是佛),⁵⁴ tâm ấy làm Phật (是心作佛),⁵⁵ không cần phải trải qua tu hành trong nhiều kiếp, mà chỉ ngồi Thiền một chút thì hiển hiện chánh giác của năm vị Phật (五佛);⁵⁶ ấy chính là pháp diệu kỳ cao cực của Phật pháp. Vậy trong pháp môn tu hành đang

nói hiện tại đây (tức Tọa Thiền), có điểm nào nổi bật so với các Tông kia chẳng, mà lại đi khuyên nhủ nên tu theo pháp môn này chứ ?' Đáp: 'Hãy nên biết rằng trong nhà Phật không có chuyện luận bàn về việc hay dở của giáo pháp, chẳng chọn lựa vấn đề sâu cạn của pháp môn, mà chỉ cần phải biết đâu là chân ngụy của sự tu hành thôi. Chính trong cỏ hoa sông núi kia cũng có lưu nhập Phật đạo. Ngay trong nắm đất cát nhỏ ấy thôi cũng có mầm tri Phật ẩn. Huống nữa chữ to lớn kia bao trùm cả sum la vạn tượng, và chuyển bánh xe pháp lớn (của đức Thích Tôn) cũng dung nhiếp trong một hạt bụi thôi. Cho nên, ngôn từ Tức Tâm Tức Phật (即心即佛, ngay chính tâm này là Phật) cũng giống như mặt trăng trong nước; rồi yếu chỉ gọi là Tức Tọa Thành Phật (即坐成佛, ngồi là thành Phật ngay) cũng tựa như hình bóng trong kính mà thôi; chớ nên bị vướng mắc vào xảo trá của ngôn từ. Vậy muốn truyền thọ Phật pháp, cần phải chọn bậc thầy làm người chứng đạt kế cơ. Còn như lấy người chuyên câu nệ chữ nghĩa làm Đạo Sư cho mình thì không được; vì cũng giống như một người mù mà dẫn đường cho cả đám người mù thôi. Hiện tại trong số môn hạ được Phật Tổ chánh truyền, hãy tôn trọng những bậc đã đắc đạo chúng kế và giữ gìn mạng mạch Phật pháp. Chính vì lẽ đó, các nhà Thần Đạo Âm Dương cũng đến quy

y, những bậc La Hán chứng quả cũng theo về hỏi pháp, mỗi mỗi đều được khai sáng cảnh địa tâm linh của mình. Người đệ tử Phật thì phải học Phật pháp. Hơn nữa, hãy nên biết rằng chúng ta đây vốn có đủ vô thượng bồ đề, thường xuyên thọ dụng không gián đoạn; nhưng vì thực tế không kế thừa nó, nên trở thành tập quán vọng khởi tri kiến, rồi cho rằng đó là chân thật tại và nhận lầm đại đạo. Nhân từ tri kiến này, tất cả trở thành hoa đốm giữa hư không. Có người lại cho đây là cảnh giới của Thập Nhị Luân Chuyển (十二輪轉, Mười Hai Luân Chuyển),⁵⁷ hay của Nhị Thập Ngũ Hữu (二十五有, Hai Lăm Cõi Hữu),⁵⁸ hoặc thấy tồn tại Tam Thừa (三乘, Ba Thừa),⁵⁹ Ngũ Thừa (五乘, Năm Thừa),⁶⁰ Có Phật (有佛),⁶¹ Không Phật (無佛).⁶² Nếu học tri kiến này thì không thể nào thấy được con đường đúng đắn của việc tu hành Phật pháp được. Ngược lại, nếu như theo đúng Phật tâm ấn, bỏ qua hết vạn sự mà một hướng Tọa Thiền, khi ấy sẽ vượt qua được cảnh giới mê ngộ, chẳng kể con đường phàm hay Thánh, mà ung dung tự tại tiêu dao ngoài mọi ràng buộc, thọ dụng đại Bồ Đề. Khi ấy còn gì cần phải theo học với hạng người chỉ chuyên câu nệ vào văn tự nữa chứ ?!”

Các tông Hiền Mật đã trù tính rằng chắc dễ thực hành giáo thuyết của họ. Và các giáo thuyết như Tức Tâm Tức Phật, Thị Tâm Tác Phật, v.v., là những sản phẩm tạo nên thế lực như vậy. Câu hỏi trên là phần tổng kết toàn bộ những phê phán của các bậc tu hành vốn đang tin tưởng vào giáo thuyết mị hoặc kia để lệ thuộc vào giáo đoàn ấy. Ý kiến của Đạo Nguyên đối với câu hỏi *“có điểm nào nổi bật so với các Tông kia chẳng, mà lại đi khuyên nhủ nên tu theo pháp môn này chứ?”*, đã khẳng định rõ rằng điều căn bản của sự phê phán là *“cần phải biết đâu là chân ngụy của sự tu hành”*, chẳng phải là vấn đề *“hay dở của giáo pháp”*, cũng không phải là chuyện *“sâu cạn của pháp môn”*; cho nên người nào câu nệ vào ngôn ngữ văn tự thì không trở thành vấn đề bàn luận nữa.

III. Lý tưởng của thanh niên Đạo Nguyên

Kiến thiết Thiên lâm

Viên đá do thanh niên Đạo Nguyên ném thẳng vào giới tôn giáo đương thời đã tạo nên một làn sóng dư âm to lớn. Từ đó, nó tập trung được sự quan tâm sâu sắc của những người vốn chán chường trước việc làm tham danh lợi của các tông Hiền Mật cũng như phái Tịnh Độ lúc bấy giờ.

Tình cờ vào năm 1233, lúc Đạo Nguyên 34 tuổi, nhóm người của Chánh Giác Thiên Ni

(正覺禪尼)⁶³ tiến hành tái kiến ngôi Cực Lạc Tự (極樂寺, *Gokuraku-ji*) ở vùng Thâm Thảo (深草, *Fukakusa*), Vũ Trị (宇治, *Uji*), rồi cung thỉnh ông đến trú trì. Nhân đó, ông đổi tên chùa là Quan Âm Đạo Lợi Viện (觀音導利院) và chuyên tâm giáo dưỡng đồ chúng tại đây. Chùa này đã có Chánh Điện, nên Đạo Nguyên dùng làm đạo tràng hướng dẫn cho các tăng lớp tu đạo từ khắp nơi tập trung về tu học. Tuy nhiên, nơi Điện Phật ấy cũng có nhiều điều không thích hợp cho việc tu tập; cho nên hai năm sau, tức vào lúc Đạo Nguyên 36 tuổi, ông bắt đầu tập trung tinh tài của các nhà hảo tâm để lập kế hoạch xây dựng Tăng Đường.

Từ quyển sách ghi lại những ý kiến của ông lúc bấy giờ, chúng ta có thể biết được phần nào lý tưởng của Đạo Nguyên to lớn như thế nào. Ông lấy Điện Phật, Pháp Đường, Tăng Đường làm những kiến trúc cơ bản của Thiền lâm, trong đó ông xem trọng Tăng Đường hơn hết. Chính điểm coi trọng Tăng Đường này giúp chúng ta có thể tìm thấy lập trường chân lý của ông. Nguyên lai trong Thiền lâm thì Tăng Đường, nơi dành cho chư vị tôn túc Trưởng Lão thuyết pháp cho chư tăng. Pháp Đường này được thành lập sau Tăng Đường. Còn Chánh Điện, nơi dành cho cầu nguyện, thì cũng mới được thêm vào sau Tăng Đường. Cho nên đạo tràng căn bản của Thiền lâm chính là Tăng Đường, còn những

kiến trúc khác chỉ là phần phụ thuộc mà thôi. Tuy nhiên, sau này khi người ta xây dựng chùa chiền thì lại chú trọng trước hết là Chánh Điện, rồi đến Pháp Đường, mà chẳng chú trọng gì đến Tăng Đường. Điều này, nếu nói cho đúng với một Thiền lâm vốn chú trọng mục đích duy nhất là chứng đắc chân lý, thì quả thật không đúng tí nào cả, và nếu nói thẳng ra thì đó là việc làm truy lạc. Do đó, khi khai sáng Thiền lâm, Đạo Nguyên đã ưu tiên cho việc xây dựng Tăng Đường trước hết. Điều này đã thể hiện lập trường của ông là chú trọng đến chân lý trước hết.

Đạo Nguyên cấp tốc tiến hành xây dựng đạo tràng để tạo điều kiện cho mọi người thể đắc chân lý. Vậy thì tại sao lại cần thiết phải có đạo tràng để thể đắc chân lý ? Có lần Đạo Nguyên đã ví đạo tràng như là Long Môn (龍門) và nói với chúng tăng rằng:

“Giữa biển có chỗ gọi là Cửa Rồng (Long Môn), đứng sừng sững sóng cả, các loài cá vốn vượt qua được chỗ này thì tất nhiên được hóa thành rồng. Vì thế mới gọi là Cửa Rồng. Nay thiết nghĩ, nơi sóng cả nào đó hay chỗ khác cũng giống nhau thôi; chỗ nào cũng là nước có muối mặn; tuy điều kỳ lạ thay là có chỗ quy định nào đó mà nếu như cá vượt qua thì chắc chắn sẽ thành rồng. Vậy cá thì chẳng gì khác, mà thân cá thì giống nhau, vậy mà tức khắc thành rồng. Nghi thức của người xuất gia

cũng giống vậy thôi. Nơi này chỗ kia tuy có khác, song nếu khi đã vào chốn tông lâm thì tức khắc sẽ thành Phật, thành Tổ. Người ta cùng ăn một thứ thức ăn, cùng mặc một thứ áo, để chống đói, để trừ lạnh như nhau; tuy nhiên, nếu cạo đầu, mặc áo Ca Sa, ăn cháo chay, thì trở thành người xuất gia. Thành Phật làm Tổ, chẳng tìm cầu chi đâu xa. Tuy nhiên, vẫn đề vào tông lâm hay không thì cũng giống như sự khác nhau giữa việc vượt qua hay không vượt qua Cửa Rong.” (xem Tùy Văn Ký [隨聞記])

Giống như trường hợp con cá khi vừa mới vượt qua được Cửa Rong thì tức khắc thành Rong, khi vào đạo tràng tu tập, đầu tiên người ta có thể chứng đắc chân lý. Điều này phát xuất từ việc các vị Trưởng Lão thực đức cũng như những nhà tu hành có cùng chí hướng, đồng tập trung tạo nơi chốn đạo tràng tu tập, và môi trường sống về ăn mặc, trú ngụ, hết thảy đã được tạo điều kiện thích hợp nhất cho cuộc sống tu tập.

Cuộc sống tu tập

Vào năm 1236, khi Đạo Nguyên 37 tuổi, ngôi già lam cũng đã được hoàn thành xong xuôi; cho nên ông mới đổi hiệu chùa là Quan Âm Đạo Lợi Viện Hưng Thánh Bảo Lâm Tự (觀音導利院興聖寶林寺),⁶⁴ và bắt đầu cuộc sống tu tập chính thức theo quy cũ. Khi ấy,

trong phần thuyết pháp của Đạo Nguyên, có điểm đáng chú ý đến.

“Chùa này trước hết cung thỉnh Thủ Tòa (首座),⁶⁵ nay đầu tiên tiến hành nghi Bình Phật (秉拂).⁶⁶ Chớ lo chuyện chúng ít người. Lại cũng đừng quan tâm họ là hạng sơ tâm mới vào. Chúng của Phần Dương (汾陽)⁶⁷ kia chỉ có vồn vẹn sau, bảy người; còn môn hạ của Dược Sơn (藥山)⁶⁸ nọ chưa đầy mười vị đó sao ? Tuy nhiên, nơi nào cũng hành đạo của Phật Tổ cả. Có thể nói lúc ấy là Thiền lâm hưng thịnh.” (xem Tùy Văn Ký [隨聞記])

Vậy thì buổi ban đầu người tu đạo tập trung đến với Đạo Nguyên cũng chưa nhiều lắm, rồi trình độ của họ cũng chẳng phải là cao. Tuy nhiên, người chỉ đạo cũng như người theo học, cả hai đều có chí hướng mạnh và lòng quyết tâm vững chắc, nóng bỏng như lửa đốt với chân lý. Giờ đây ta thử xem lý tưởng của họ đối với tông lâm như thế nào.

“Lấy gì để gọi là đại tông lâm, lấy gì để cho là tiểu tông lâm ? Chúng nhiều, chùa chiền to lớn không phải là đại tông lâm; chúng ít chùa nhỏ cũng chẳng phải là tiểu tông lâm. Nếu như lấy việc chúng ít hay nhiều, chùa to hay nhỏ mà đánh giá tông lâm thì quả là trò đùa. Tỷ như chúng có

đông đi nữa mà chẳng có người ngộ đạo thì đó cũng chỉ là tiểu tông lâm mà thôi. Còn ví như chùa nhỏ mà có người ngộ đạo, thì đó chính là đại tông lâm. Cũng giống như dân chúng đông, đất đai rộng rãi thì cũng chưa phải là nước lớn; mà nhà vua anh minh, quan thần trung hiền thì mới gọi là nước lớn.” (xem Vĩnh Bình Quảng Lục [永平廣錄])⁶⁹

Việc đào tạo ra những người thể đặc chân lý là lý do vì sao đạo tràng tu tập tồn tại. Cho nên, trên thì có các vị Trưởng Lão đức độ, dưới thì có những người tu đạo chí thành; chính đó mới gọi là đạo tràng lớn. Vì thế, tăng chúng có ít hay nhiều, đạo tràng có rộng hay hẹp, hoàn toàn không trở thành vấn đề để quan tâm đến. Từ đó, tỷ dụ như cho dù chúng có ít đi nữa cũng không dạy chúng sai lầm; và ví như chúng có số nhiều đi nữa thì dứt khoát đó cũng chẳng phải là điều đặc ý.

Đạo Nguyên, người quyết chí vẽ thêm tròng mắt thích hợp vào con rồng Phật Giáo Nhật Bản, đã truyền trao y chan Phật pháp chánh truyền vào nước ta. Giáo Ngoại Biệt Truyền, Chánh Pháp Nhãn Tạng là điều đương nhiên, từ nghi thức Tọa Thiền, Tiểu Tham (小參),⁷⁰ pháp Điển Tòa (典座),⁷¹ cho đến Lễ Hội Phật Đản, Lễ Hội Phật Nhập Niết Bàn, y Ca Sa, v.v., ông đều mang về nước ta.

Nguyên lai trong Thiền Tông, nếu như tui hành với sự chuẩn bị tâm tư và phương pháp

giống như đức Thích Tôn cũng như chư vị Tổ sư trước kia đã từng thể đắc, thì có mấy người đi nữa cũng có thể thể đắc được chân lý. Tuy nhiên, sự khác nhau của thời đại, rồi sự thay đổi về phong thổ, nên cũng khó mà tiến hành giống nhau cùng một phương pháp tu tập. Do đó, thay vì mô phỏng theo phương pháp của chư vị tiền nhân đi trước, trong Thiền Tông đã phối hợp tinh thần tu tập ấy, xem xét sự tình của thời đại cũng như phong thổ mỗi nơi, mà tạo nên Thanh Quy nghiêm ngặt, lấy đó làm tiêu chuẩn để giúp cho người tu đạo nỗ lực tinh tấn tu tập.

Hơn nữa, nếu nói về Thanh Quy, tại Trung Quốc cũng như Nhật Bản đã chế ra rất nhiều, và từ những bộ Ngũ Lục phản ánh rõ ràng lập trường của các nhà trước tác ra chúng. Đây chính là nguồn tư liệu nghiên cứu vô cùng quý báu. Tuy nhiên, không phải hết thảy các Thiền lâm hay tất cả những Trưởng Lão mỗi mỗi đều chế ra Thanh Quy cả; mà thông thường trong số những bản Thanh Quy ra đời từ xưa đến nay, người ta chọn bản nào đó thích hợp với lý tưởng của họ. Chính vì thế, trường hợp muốn biết thái độ đối với bản Thanh Quy của một vị Trưởng Lão nào đó, trước hết ta cần phải xét kỹ xem vị ấy đã chế ra bản Thanh Quy như thế nào, hay vị ấy đã y cứ trên bản nào mà chế ra.

Trường hợp Đạo Nguyên là người chế ra Thanh Quy, là người đã từng y cứ vào các bản Thanh Quy của chư vị Tổ đức khác mà

chế ra; nên nếu muốn biết thái độ đối với bản Thanh Quy của ông, ta cần phải xét đến hai trường hợp sau đây.

Vĩnh Bình Thanh Quy

Trước hết tôi xin bàn về dụng ý của nhà chế tác Thanh Quy. Sau khi khai mở đạo tràng ở Hưng Thánh Tự (興聖寺, *Kōshō-ji*) chẳng bao lâu, Đạo Nguyên đã lần lượt cho công khai bộ Vĩnh Bình Thanh Quy (永平清規)⁷² theo thứ tự, phần đầu là Điển Tòa Giáo Huấn (典座教訓), rồi đến Biện Đạo Pháp (辯道法) ở Đại Phật Tự (大佛寺, *Daibutsu-ji*),⁷³ Phó Chúc Phạn Pháp (赴粥飯法), Chúng Liêu Châm Quy (衆寮箴規), Đại Kỷ Pháp (大己法), cũng như Tri Sự Thanh Quy (知事清規) ở Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*).

Nếu xét về mặt lịch sử Thanh Quy, bản Thanh Quy của Đạo Nguyên có hình thức rất đặc thù khác với những bản khác. Đối với những bản Thanh Quy thông thường thì toàn bộ lãnh vực sinh hoạt tu tập bao trùm tất cả, và được thu tập thành một hệ thống hẳn hoi. Thế nhưng bản Thanh Quy của Đạo Nguyên thì không ghi lại hết toàn bộ những sinh hoạt tu tập, và các phần chẳng có liên quan mang tính hữu cơ tí nào. Nhưng nếu có cho như vậy là không hay đi chăng nữa, chính vì vậy mà bản này lại trở thành nổi

bậc. Lý do là vì Đạo Nguyên đã y cứ chủ yếu vào bản Thiền Uyển Thanh Quy (禪苑清規).⁷⁴ Tuy nhiên, có khác nhau về như trong bản Thanh Quy ghi lại đi nữa, giờ đây cần phải giải thích rõ thêm một bước nữa, và điều nào không có ghi trong bản Thanh Quy thì tất yếu phải bổ túc thêm. Với trường hợp như vậy, việc viết lại toàn bộ bản Thanh Quy cũng là một phương pháp, rồi y cứ vào các bản từ xưa nay mà giải thích cho giới tu sĩ ở nước ta; từ đó việc hoàn thành cấp tốc các bộ phận cần phải chỉ dạy là phương pháp khẩn yếu và sáng suốt hơn.

Trước hết, phần thứ nhất Điển Tòa Giáo Huấn đã tạo cho chúng ta hứng thú lớn. Đương thời, trong Thiền Tông ở nước ta, việc Tọa Thiền được xem như là hết thảy sinh hoạt tu tập; cho nên sinh hoạt hiện thực và sinh hoạt tu tập trở thành khác biệt nhau rõ rệt. Chính vì thế, trước hết Đạo Nguyên đã nghĩ rằng cần phải đả phá thiên kiến này; và đó là lý do ông viết phần Điển Tòa Giáo Huấn. Có nghĩa rằng ngay cả trong những việc làm tạp dịch như nấu cơm, gánh nước, v.v., cũng là pháp tu để đạt đến con đường chân lý. Tất nhiên, động cơ để trước tác ra những thiên khác cũng vậy thôi, phần lớn cũng nhằm mục đích sửa đổi thiên kiến như đã trình bày ở trên. Quả thật đây là việc làm rất quả cảm của Đạo Nguyên, dám đường đường đối lập với các bậc tôn túc đương thời ở nước ta vốn đang tu tập mô phỏng theo

những bản Thanh Quy của Trung Quốc. Thanh Quy có ý nghĩa ở chỗ làm khai hiển con đường đến chân lý, chứ không phải quý trọng ở hình thức bên ngoài. Chính thái độ của Đạo Nguyên, người không tuân theo bất cứ bản Thanh Quy nào cả, phải nói là người chế tác Thanh Quy theo đúng nghĩa của nó.

Với tư cách là nhà trước tác lúc bấy giờ, ông đã liên tục cho ra đời các bản như Học Đạo Dụng Tâm Tập (學道用心集) vào năm 1234, Điển Tòa Giáo Huấn cũng như Tùy Văn Ký (隨聞記) vào năm 1237, Lễ Bái Đắc Tủy (禮拜得髓) vào năm 1240, Hành Trì (行持) vào năm 1242, v.v. Học Đạo Dụng Tâm Tập là văn bản có cùng hệ thống với Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi (普勸坐禪儀) và Biện Đạo Thoại (辨道話), đã thể hiện ý khí ngất trời của thanh niên Đạo Nguyên. Riêng Điển Tòa Giáo Huấn là tác phẩm đáng lưu ý với tư tưởng cho rằng sinh hoạt tức là Phật pháp, thông qua những việc làm thường nhật như nấu cơm, lao tác, v.v.

IV. Phật pháp thuần nhất không tạp

Dời lên vùng Việt Tiền

Vào tháng 7 năm 1243 (niên hiệu Khoan Chính [寛政] nguyên niên), Đạo Nguyên dời lên Chí Tỷ Trang (志比庄), thuộc vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*, nay thuộc Yoshida-gun

[吉田郡], Fukui-ken [福井縣]). Nói cho đúng ra, đây là một biểu hiện đột ngột. Thế thì điều gì đã làm cho Đạo Nguyên phải đi đến quyết định đột ngột như vậy ? Tác giả bài viết này nghĩ rằng có lẽ cần phải giải thích sơ qua vấn đề này. Trong phần cuối của văn bản Biện Đạo Thoại (辨道話) do ông viết vào năm 1232, có đoạn ghi như sau:

“Việc hoằng thông Phật Giáo trong nước thì cần phải chờ sắc lệnh của nhà vua, nhưng nếu nghĩ đến lời phó chúc (của đức Thích Tôn) trên Linh Sơn (靈山),⁷⁵ nay hàng trăm vạn ức vương công, thần tướng thâu đều mang ơn, bẩm thọ sắc chỉ của Phật, không quên đi bản hoài hộ trì Phật Giáo từ đời trước, để rồi mới được sanh ra đời nay. Cho nên phạm vi giáo hóa ấy không đâu là không phải Phật quốc độ cả. Chính vì lẽ đó, việc hoằng thông cìn đường của chư Phật Tổ tất yếu cần gì phải chọn nơi chốn, và chờ đợi nhân duyên chứ ?! Chỉ có ngay bây giờ đây cần phải nghĩ đến điểm xuất phát. Xin góp nhặt những điều trên đây, hầu lưu lại cho các bậc tôn sư thạc đức có tâm huyết với Phật pháp, cho hàng tham học chân thành thường vân du đó đây như mây cỏ phiêu bồng để cầu đạo.”

Về việc truyền đạo, tất nhiên các quốc vương đã từng vâng sắc chỉ của đức Phật

trên Linh Sơn. Theo thông lệ của nước ta, về sau việc truyền đạo cũng được hứa khả tất cả; nhờ vậy người ta mới tuyên ngôn yếu chỉ truyền đạo. Song về việc khai mở Thiền lâm ở Hưng Thánh Tự thì không lẽ gì mà lại không cho phép. Nhân đó, Đạo Nguyên viết bản văn ý nghĩa của chánh pháp hộ quốc và dâng lên triều đình. Trong khi đó, triều đình lại ra lệnh cho duệ sơn kiểm thảo, duyệt xét bản văn này. Nay văn thư ấy đã mất đi, chúng ta không thể nào biết được nội dung của nó như thế nào; nhưng nếu nhìn từ tính cách của Đạo Nguyên mà xét thì rõ ràng nó cũng nhất quán với Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi, Biện Đạo Thoại, Học Đạo Dụng Tâm Tập, Lễ Bái Đắc Tủy, v.v., vốn đã từng phê phán gắt gao các tông Hiền Mật. Từ đó, mối cảm tình với Duệ Sơn bị tổn thương mạnh, và dẫn đến xảy ra những sự kiện lớn như đốt cháy rụi toàn bộ Hưng Thánh Tự và truy đuổi Đạo Nguyên ra khỏi kinh đô Kyoto. Về sự tình lúc ấy, trong ký lục của phía Duệ Sơn có ghi lại rằng:

“Dưới thời Hậu Tha Nga Pháp Hoàng (後嵯峨法皇), có Phật Pháp Phòng (佛法房)⁷⁶ ở Cực Lạc Tự (極樂寺),⁷⁷ lập ra Tông môn hủy báng giáo gia ..., rồi viết nên Hộ Quốc Chánh Pháp Nghĩa (護國正法義).⁷⁸ Khi Tông môn nghe vậy, dứt khoát phải xin Ngài cố Pháp Ấn Ngự Phòng (法印御房) phán xử, vì

trung tâm của Hộ Quốc Chánh Pháp Nghĩa giải thích về Duyên Giác (緣覺)⁷⁹ của Hai Thừa, chẳng y vào lời dạy của Phật, cũng tựa như tự mình khai giải mà thôi. Rõ ràng là đáng nên sa thải; phá tan Cực Lạc Tự kia, và đuổi Phật Pháp Phòng ấy đi cho xong.” (xem Khê Lam Thập Diệp Tập [溪嵐拾葉集])⁸⁰

Trên đây ghi là *phá tan*, nhưng sự thật là đốt cháy tan tành. Việc này được ghi lại rất rõ trong sử liệu phía vĩnh bình tự. Tuy nhiên, việc muốn sống ẩn cư nơi chốn núi rừng sâu thẳm cũng là nguyện vọng tha thiết của Đạo Nguyên lúc tuổi về già.

Lời giáo huấn của Như Tịnh

Nhân vật đem lại ảnh hưởng lớn nhất cho tư tưởng Đạo Nguyên chính là Như Tịnh. Vị này có khen rằng:

“Người tuy là kẻ hậu sinh, nhưng có dung mạo phi thường của người xưa; nên lập tức vào sống trong núi sâu hang thẳm để trưởng dưỡng thánh thai của Phật Tổ. Như vậy chắc chắn sẽ đạt được chứng cứ của các bậc Thánh xưa.” (xem Bảo Khánh Ký [寶慶記])

Và tuyên bố thẳng rằng đây là “việc làm của chư Phật Tổ ở Tây Thiên Đông Độ”. Khi

Đạo Nguyên chuẩn bị lên đường trở về quê hương, Như Tịnh đã gửi tặng ông lời tiễn biệt lần cuối. Đó là *"chớ sống ở chốn thành ấp xóm làng, mà nên trụ ở trong núi sâu hang thẳm, hãy tiếp thu từng chút một, chớ làm cho Tông ta đoạn tuyệt."* (xem Kiến Tê Ký [建撕記])

Rõ ràng Đạo Nguyên không thể nào quên được lời giáo huấn này. Tuy nhiên, hiện tình của giới tôn giáo đương thời của nước ta đã làm cho ông không thể nào phó mặc làm ngơ mà bỏ vào ẩn tu trong núi rừng được. Thế rồi trong vòng 17 năm trường, những điều đáng phê phán thì ông đã phê phán, những điều đáng làm cho sáng tỏ thì ông đã làm cho sáng tỏ. Thêm vào đó, ông còn tích cực khai mở đạo tràng lý tưởng của ông và dưỡng thành những người kế thừa về sau. Nay việc còn lại là buông bỏ tất cả để tu mà thôi.

Với tâm tư như vậy, vào thượng tuần tháng 2 năm 1241, Đạo Nguyên thọ nhận bộ Tục Ngữ Lục (續語錄) của Như Tịnh. Chính tâm tư muốn sống ở chốn núi rừng cũng được quyết định qua bộ này. Khi ấy Đạo Nguyên 42 tuổi, từ lúc rời Như Tịnh đến nay đã được 15 năm rồi. Trong khoảng thời gian ấy, một ngày trôi qua không phải Đạo Nguyên không nhớ đến lời Thầy dạy dỗ, và ngay trong từng khoảnh khắc ông vẫn không hề rời xa lời giáo huấn của Thầy. Thế rồi, nay bộ Ngữ Lục được chuyển đến tay ông. Chính ông có ghi lại

rằng khi ấy ông đã gieo năm vốc xuống đất đánh lễ mà thọ nhận Thánh điển này.

Có điều người kế thừa dòng pháp của Như Tịnh không phải chỉ có một mình Đạo Nguyên thôi, mà gồm hết thầy 6 vị. Hơn nữa, 5 vị kia thì đã truyền bá Thiền Tông nơi quê hương Trung Quốc của họ. Còn mảnh đất truyền đạo của Đạo Nguyên lại là Nhật Bản. Đối với Thiền, Nhật Bản là vùng đất đang còn trong trắng, trinh nguyên, và cũng chẳng quá ngôn khi nói rằng Thiền ở Nhật Bản vốn phụ thuộc vào đôi vai của Đạo Nguyên. Nhất động nhất cử của ông sẽ trở thành tiền lệ cho đời sau. Cho nên, trong lúc này ông cần phải thận trọng hơn bao giờ hết. Trên cơ sở tình hình của giới Nhật Bản, ông cho rằng đây chính là vùng đất truyền đạo thích hợp nhất, nên mới chọn địa phương Vũ Trị (宇治, *Uji*), Lạc Nam (洛南). Song Vũ Trị lại là cùng ngoại ô chỉ cách kinh đô Kyoto có hơn 3 dặm. Cho dầu hàng quý tộc, Thân Vương không đến nhiều đi chẳng nữa, tất cũng không ít người đến gõ cửa chùa ông. Trong số đó, thế nào cũng có người thỉnh cầu ông đến tư dinh của họ để thuyết pháp. Thế rồi, trong khoảng thời gian hóa duyên hoằng đạo ấy, có muốn ở yên cũng chẳng được mà bắt buộc phải đương đầu ra thôi. Cho nên, Đạo Nguyên đã nghĩ rằng cần phải sớm thanh toán cho xong cuộc sống hiện tại, để thực hiện lời giáo huấn của như tịnh là *"nên trụ ở trong núi sâu hang thẳm."*

Khi ấy, Đạo Nguyên bắt đầu đọc trọn bộ Ngũ Lục của Như Tịnh, rồi ghi lời bạt cho bộ này, trong ấy ông có viết về tôn sư rằng:

“Người thích sống núi rừng, có chí vọng xuất thế. Sau khi nhận chiếu chỉ của Hoàng Đế, đến hai lần mà Người vẫn chối từ; đến lần thứ ba, Người đến trú ở Thiên Đồng Sơn Cảnh Đức Thiền Tự (天童山景德禪寺).⁸¹”

Vậy thì thông qua đoạn văn này,ắt có thể biết được lý do vì sao Đạo Nguyên không thể nào bỏ được nguyện vọng sống ẩn cư trong núi rừng. Đó cũng là lý do ông bắt đầu hướng sự chú tâm đến lời nói của Như Tịnh là *“việc làm của chư Phật Tổ ở Tây Thiên Đông Độ”*, và vì thế quyển Chánh Pháp Nhãn Tạng Hành Trì (正法眼藏行持) ra đời. Đây cũng là một loại giống như Cao Tăng Truyện (高僧傳). Khi viết xong quyển này, Đạo Nguyên có ghi lại rằng:

“Chớ chạy theo lợi lạc của danh sắc phù phiếm, mà hãy nên hành trì pháp môn đơn truyền của chư Phật Tổ; hãy buông bỏ vạ sự vạ duyên mà hành trì pháp môn hành trì của chư Phật Tổ.”

Và niềm hy vọng muốn ẩn cư trong chốn thâm sơn cùng cốc đã thật sự sống dậy mãnh liệt trong Đạo Nguyên.

Cát Tường Sơn Vĩnh Bình Tự

Một khi đã dứt khoát sống ẩn cư trong rừng thẳm thì vấn đề nảy sinh là phải nên quyết định chọn vùng đất nào. Đương thời, các Tông phái vốn thành lập từ lâu đã chiếm lãnh hết những vùng đất nổi tiếng cả rồi; cho nên, để có được một vùng núi rừng cho vừa ý, quả là điều không dễ dàng chút nào. Trong số các tín đồ của Đạo Nguyên, cũng có nhiều người muốn dâng cúng khu rừng thuộc phạm vi của họ cho ông, và cuối cùng ông chọn ẩn cư ở Chí Tỷ Trang (志比庄), vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*), thuộc lãnh địa của Ba Đa Dã Nghĩa Trọng (波多野義重). Mỗi quan hệ của Đạo Nguyên với vị Thí Chủ này vốn bắt đầu từ lúc nào thì ta không biết rõ, song nếu so sánh với các tín đồ khác thì ông rất thân giao với người này. Thông qua hai sự việc vào năm 1241, trước khi ẩn cư, và năm 1242, sau khi ẩn cư, Đạo Nguyên có đến thuyết pháp tại tư dinh của Ba Đa Dã Nghĩa Trọng, chúng ta có thể biết rõ mối thân giao thế nào. Vậy ta có thể tưởng tượng ra được rằng vị Thí Chủ này biết rõ tâm tư muốn ẩn cư của Đạo Nguyên, nên đã ngỏ ý dâng cúng vùng đất của mình, từ đó Đạo Nguyên thọ nhận và bắt đầu cuộc sống ẩn cư ở địa phương Việt Tiền.

Vào hạ tuần tháng 7 năm 1242, Đạo Nguyên chuyển đến Chí Tỷ Trang. Trước hết Nghĩa Trọng cho tu sửa lại ngôi Tinh xá cũ ở

Cát Phong (吉峰), rồi nghênh đón Thiền Sư đến đó; mặt khác, ông lại cho xây dựng một ngôi chùa mới khác, và đến trung tuần tháng 7 năm sau thì ngôi chùa mới được hoàn thành. Chùa được đặt tên là Tản Tùng Phong Đại Phật Tự (傘松峰大佛寺), rồi sau đổi thành Cát Tường Sơn Đại Phật Tự (吉祥山大佛寺), và cuối cùng là Cát Tường Sơn Vĩnh Bình Tự (吉祥山永平寺).

Cuộc sống trong rừng sâu

Đến sống ẩn cư trong khu rừng sâu thẳm của vùng Việt Tiên, Đạo Nguyên cảm nhận được rằng liệu nơi chốn thâm sơn cùng cốc này có đủ điều kiện để làm đạo tràng tu tập hay chẳng. Cũng chính lời dạy của đức Thích Tôn rằng *“có ngủ trong núi rừng Phật cũng hoan hỷ, nhưng có tinh tấn nơi xóm làng thì Phật chẳng vui lòng”* đã giúp ông nhận ra được lý do vì sao chư vị Tổ sư xưa kia từng lặn lội vào trong rừng sâu mà Tọa Thiền cầu Đạo. Đối với việc tu hành, chốn núi sâu rừng thẳm không có gì tiện nghi, nhưng điều kiện đầu tiên là người tu hành cần phải vào trong núi sâu rừng thẳm. Tâm tư của Đạo Nguyên lúc bấy giờ được lắng đọng như thế nào, những vần thơ sau đây sẽ giúp chúng ta cảm nhận được điều đó:

Tổ đạo Tây lai ta truyền Đông

Câu nguyệt cày mây nhớ Tông phong
Thế tục hồng trần nào vướng lụy
Núi sâu đêm tuyết thảo am nằm

Đêm ngồi canh lặn đà chưa ngủ
Cầu Đạo rõ thay chốn núi rừng
Suối vắng bên tai trắng vờn mắt
Nào phải dụng tâm giữa muôn trùng

Sống tại nhân gian không ái tình
Văn chương bút sách nợ ba sinh
Nhìn hoa chim hót phong tình chút
Mặc kẻ cười ta chẳng thông minh

Khí trời mát mẻ đất vào thu
Trăng gió côn trùng rả rích mùa
Đêm lắng canh tàn nhìn Bắc Đẩu
Bình minh Đông hé giữa sương mù

Gió mát ba gian mái nhà tranh
Thu Cúc mũi quan ấy mùi thơm
Mắt thiết mảy đồng nào ai biết
Việt Châu⁸² chín bận thấy Trùng Dương⁸³

Nhà trước lầu sau lung linh động
Phù Đổng⁸⁴ đỉnh núi sáu bảy tầng
Trắng lạnh gió cao thời tiết đó
Y truyền đêm nửa Tọa Thiền tăng
(Xem Vĩnh Bình Quảng Lục [永平廣錄])

Trước tác cuối cùng⁸⁵

Đạo Nguyên, người miệt mài đi tìm con đường chân lý, kể từ mùa hè năm 1252, sức khỏe ông rõ ràng đã giảm sút khá nhiều, dần dần đi đến tình trạng kiệt quệ; thế mà đến ngày mồng 7 tháng Giêng năm sau, ông hoàn thành thảo bản Bát Đại Nhân Giác (八大人覺, Tám Điều Giác Ngộ Của Bạc Vĩ Nhân) giữa lúc trọng bệnh. Bản này được xem như là thư tịch cuối đời ông, và chính nó đã tô điểm cho đoạn cuối của người tha thiết cầu đạo như Đạo Nguyên.

Nguyên lai, Bát Đại Nhân Giác có trong Phật Di Giáo Kinh (佛遺教經). Khi sắp lâm chung, đức Thích Tôn tập trung tất cả đệ tử lại và dạy cho những yếu quyết tu hành. Nội dung của những yếu quyết ấy gồm 8 điều: thứ nhất là ít ham muốn (thiểu dục), thứ hai là biết đủ (tri túc), thứ ba là vui với sự tịch tĩnh, thứ tư là thường tinh tấn tu tập, thứ năm là không để cho dấy khởi vọng niệm, thứ sáu là tu Thiền định, thứ bảy là tu trí tuệ, thứ tám là chớ vui đùa, hý luận. Nay Đạo Nguyên cũng biết lúc mình sắp từ giã cõi đời này, mới lấy những yếu quyết này ra để dạy chúng và còn ghi thêm rằng:

“Chính Tám Điều Giác Ngộ Của Bạc Vĩ Nhân này là lời vàng ngọc, là nguyên tắc đúng đắn do đức Thích Tôn lúc lâm chung để lại cho hàng tu hành chúng ta. Cho nên những bậc tu hành xưa nay vốn có chí muốn thể đắc chân lý, ai ai cũng đều tuân

theo các nguyên tắc này để tu hành. Chứng nào không tinh tấn tuân theo, thì không thể gọi đó là người tu hành theo đúng con đường của đức Thích Tôn với đúng nghĩa của nó. Tuy nhiên, hiện tại ngay cả những hạng người tự xưng mình là người nối dõi của dòng họ Thích, nhưng có lẽ hiếm có mấy ai biết rõ Tám Điều Giác Ngộ Của Bạc Vĩ Nhân này. Các bậc tu hành thuộc thời đại ngay sau khi đức Thích Tôn diệt độ, hay thuộc thời đại về sau nữa, nếu nói về yếu quyết để thể đắc chân lý, ai ai cũng đều biết đến Tám Điều Giác Ngộ Của Bạc Vĩ Nhân này cả. Thế nhưng, hiện tại trong ngàn người tu hành, chỉ có một hay hai người thâm hiểu những nguyên tắc này mà thôi. May mắn thay, nhờ có túc duyên nên đại chúng nơi đạo tràng này đều có thể biết được chân lý này. Song chỉ nếu biết không thôi thì chẳng làm gì được cả, mà hãy mau mau theo phương pháp này tu tập, trong một khoảnh khắc thôi cũng phải nhanh chóng thể đắc chân lý."

Cuối cùng, vào ngày 14 tháng 7 năm 1253, đạo nguyên giao đạo tràng lại cho người cao đệ của ông là Hoài Trang (懷玠, *Ejō*)⁸⁶ quản lý. Ông khuyên mọi người nên chuẩn bị cho trường hợp bất đắc dĩ trước cơn bệnh càng lúc càng nghiêm trọng của ông. Vào ngày mùng 5 tháng 8 cũng năm ấy, ông nghe lời khuyên của chúng đệ tử, lên kinh đô

Kyoto trị bệnh; và vào nửa đêm ngày 28 tháng 8, ông thị tịch tại một lữ quán trên kinh đô.

V. Con đường sống của giáo đoàn

Giáo đoàn lý tưởng

Cũng có đánh giá cho rằng trước tác của Đạo Nguyên viết khó hiểu. tuy nhiên, một khi bắt đầu đọc nó thì quả tình không tài nào bỏ dở giữa chừng được, và ta có cảm giác rằng tâm mình đang hồi hộp theo từng mạch văn trôi chảy trong đó. Thế thì sự lôi cuốn rất trong sáng trong đó đã phát xuất từ đâu mà ra ? Phải chăng nó phát xuất từ sự tinh tấn không ngừng nghỉ, sự khát khao cái chân thật thuần nhất không tạp, và sự nhất tâm truy cầu không ?

Ngay sau khi trở về nước, Đạo Nguyên cũng có mối quan tâm đối với cuộc sống tại gia thông qua các tác phẩm như Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi, Biện Đạo Thoại, Điển Tòa Giáo Huấn; nhưng đến lúc lên Vĩnh Bình Tự rồi, ông lại rất chú tâm đến vấn đề tu tập, xuất gia. Chỉ vậy thôi, về mặt triết học Phật Giáo, cũng có thể sản sinh ra những nhân vật cao danh như vậy. Ba Đa Dã Nghĩa Trọng, người hỗ trợ đắc lực cho Đạo Nguyên xây dựng giáo đoàn, dứt khoát phải là một nhân vật phi phàm. Dầu rất vĩ đại, Đạo Nguyên luôn chịu đựng cuộc sống kham khổ nhất.

Chính “*Vĩnh Bình chùa nghèo, đường sá xa xôi, người ta chẳng đến, học chúng khó ở*” cũng phảng phất được phần nào nếp sống của ông như thế nào rồi. Từ sự tin cậy không cần điều kiện nào cả của chúng Đàn Việt (檀越),⁸⁷ từ nếp sống thanh bần của Đạo Nguyên, sinh hoạt giáo đoàn xuất hiện, và qua đó làm cho chúng ta hồi tưởng lại được cuộc sống trong Thiền lâm cuối thời nhà Đường.

Nguy cơ của giáo đoàn

Sau khi Đạo Nguyên cũng như Ba Đa Dã Nghĩa Trọng qua đời, giáo đoàn của Vĩnh Bình Tự phải đương đầu với một nguy cơ lớn. Hoài Trang, vị cao đệ của Đạo Nguyên, có lần di chúc với Nghĩa Giới (義介, *Gikai*)⁸⁸ rằng:

“Tòng lâm các nơi, đều mang phong tục của Tống triều, nay [chúng ta] truyền đạo của tiên sư, ghi lại quy cũ của Thiên Đồng Sơn cũng như Thanh Quy của các tòng lâm lớn kia, mà phát triển Thanh Quy của chùa này.”

Hơn nữa, ông còn bảo rằng:

“Nên theo phong tục hiện thời để làm cho Thanh Quy được phổ cập hơn, nên đi xem xét tình hình đây đó, nhìn khắp các tiểu

quốc, để kiến lập Tông chỉ của Vĩnh Bình này."

Đây là điểm đáng chú ý. Để giải quyết vấn đề này, cũng có ít nhiều giải thích cần phải nêu ra nơi đây. Thiền Tông thì rất xem trọng về sinh hoạt tu tập, vì thế sách viết về những quy phạm sinh hoạt chính là Thanh Quy. Về Thanh Quy này, Đạo Nguyên cũng thể hiện sự phê phán rất sắc bén; nên cho dù có nương vào bản Thiền Uyển Thanh Quy của nhà Bắc Tống Trung Quốc đi chăng nữa, ông cũng đã bổ sung thêm và thu tập thành hình thức của Vĩnh Bình Thanh Quy. Có điều, trong thời gian biến thiên từ thời nhà Nam Tống (南宋, 1127~1279) đến nhà Nguyên (元, 1206~1368), Thanh Quy của Trung Quốc đã xem nhẹ việc tu tập, mà lại chú trọng việc cầu đảo. Với lộ trình như vậy, những quy cũ của Thiền lâm ở kinh đô Kyoto cũng như Liêm Thương đã chịu ảnh hưởng rất lớn vào quy cũ Thiền lâm Trung Quốc. Vậy thì việc chọn lựa Thanh Quy của tông lâm Kyoto hay Liêm Thương sẽ đem lại kết quả gì đây ? Thế nhưng, ngay cả ở Vĩnh Bình Tự, cuối cùng cũng nhắm đến phương hướng đáp ứng yêu cầu của chúng Đàn Việt mà thêm vào phần cầu đảo trong Thanh Quy của chùa. Hơn nữa, sau này vào năm 1716, Huyền Thấu Tức Trung (玄透即中, *Gentō Sokuchū*),⁸⁹ vị trú trì đời thứ 50 của Vĩnh Bình Tự, cũng than thở rằng:

“Từ thời nhà Minh trở về sau, Thiền phong biến đổi, mấy đi quy cũ xưa; trong Thiền lâm của Tào Động nước ta, cũng có những biến chuyển, vậy liệu có phản lại Thanh Quy của Tổ đức hay chẳng ? Quả thật là đau lòng lắm thay !”

Đến thời đại Thất Đinh, nhiều Thanh Quy được lưu nhập vào và không ít điều đã phản lại nguyên tắc của Vĩnh Bình Thanh Quy. Tuy vậy, Vĩnh Bình Tự vẫn còn trong tình trạng khả quan. Bởi vì cũng may mắn thay có nhiều người vẫn còn mến mộ di phong của Đạo Nguyên, nên họ đã tìm cách vực lại những mất mát vừa qua và làm cho Thiền môn trở về lại sinh hoạt thuần túy như buổi ban đầu.

Vấn đề ở chỗ là các ngôi tự viện ở nhiều địa phương. Những tu sĩ thuộc giáo đoàn Vĩnh Bình Tự vốn đã từng tu học nơi đây, thì phân tán về các địa phương khác. Quý vị hào tộc ở kinh đô Kyoto, Liêm Thương cũng như các nơi khác đều là tín đồ của Lâm Tế Tông. Cho nên các tu sĩ này chỉ còn cách là đến với tầng lớp nông dân, sĩ phu mà thôi. Tuy nhiên, về việc truyền đạo cho tầng lớp nông dân, về mặt lợi ích cho đời này, Chơn Ngôn Tông đã làm rồi; còn về mặt đời sau được sanh về cõi an lành thì các tông Tịnh Độ cũng đã tiến hành rồi. Thậm chí những Tông phái này đã kết hợp nhuần nhuyễn tâm lý tôn giáo mang

tính sùng bái tự nhiên của tầng lớp nông dân. Thế thì thuyết giảng về việc Tọa Thiền cho nông dân, e rằng chẳng có ý nghĩa gì cả. Do đó, các thành viên trong giáo đoàn của Tào Động Tông đã sớm gặp phải những khó khăn rất lớn trong khi truyền đạo đến vùng nông thôn. Thế rồi cuối cùng, họ phải tiếp thu những yếu tố của Chơn Ngôn Tông cũng như của các tông Tịnh Độ, để có thể đáp ứng được yêu cầu của tầng lớp nông dân.

Nếu nói về vấn đề xảy ra đối với giáo đoàn sau khi Đạo Nguyên qua đời, chính là điểm này. Ông sinh ra trong một gia đình quý tộc, và kết thúc cuộc đời mình với cuộc sống của một nhà tu hành. Như vậy, ông đã không có cơ hội để biết được những sinh hoạt của tầng lớp thứ dân bình thường. Nếu như ông có cơ hội để biết được điều này, thế nào ông cũng phê phán cho đến tận cùng tôn giáo mang tính sùng bái tự nhiên, và sẽ chỉ rõ con đường tôn giáo để thoát ra khỏi vòng hệ lụy mê muội ấy.

Chú thích (của dịch giả):

34. **Thân tâm thoát lạc** (身心脫落, *shinjindatsuraku*): *thoát lạc* (脫落) nghĩa là cởi bỏ đi, rơi lỏng, nghĩa là cả thân cũng như tâm đều thoát ly khỏi mọi ràng buộc, và đạt đến tận cùng cảnh giới của đại ngộ. Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) cho

rằng pháp môn Chỉ Quán Đả Tọa (祇管打坐, *shikantaza*) là thân tâm thoát lạc, không phải thông qua môi giới của Tọa Thiền mà đạt đến cảnh giới giác ngộ, mà chính hình thức của Tọa Thiền là bóng dáng của thân tâm thoát lạc. Trong Bảo Khánh Ký (寶慶記) có đoạn rằng: "*Tham Thiền giả, thân tâm thoát lạc dã; bất dụng thiêu hương lễ bái niệm Phật tu sám khán kinh, chỉ quán đả tọa nhi dĩ* (參禪者、身心脫落也、不用燒香禮拜念佛修懺看經、祇管打坐而已, người tham Thiền thì [cần phải] thân tâm giải thoát, không cần phải đốt hương, lễ bái, niệm Phật, sám hối, hay đọc kinh làm gì; chỉ chuyên tâm ngồi Thiền mà thôi)."

35. **Biện Đạo Thoại** (辨道話, *Bendōwa*): 1 quyển, do Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) soạn, gọi đủ là Chánh Pháp Nhãn Tạng Biện Đạo Thoại (正法眼藏辨道話), là thư tịch nêu rõ hình thức được chánh truyền từ thời đức Phật Thích Ca trở về sau như thế nào, và chỉ rõ con đường tham nhập vào biển Phật pháp ấy. Thiên Thị Chúng (示衆, Dạy Chúng) vào ngày 15 tháng 8 năm thứ 3 (1231) niên hiệu Khoan Hỷ (寬喜). Dị bản có bản Biện Đạo Thoại của Chánh Pháp Tự (正法寺); bản chính được xem như là cảo bản. Nội dung của bản chính được chia làm được chia làm 2 đoạn trước sau. Đoạn trước nói về Phật pháp vốn được truyền thừa đúng đắn từ thời đức Thích Ca, chính bản thân Đạo Nguyên sẽ truyền thừa vào Nhật trong

tương lai sau khi hoàn thành xong sứ mạng cầu pháp bên nhà Tống. Chính vì vậy, phần này khẳng định rõ rằng con đường để thâm nhập vào Phật pháp ấy chỉ có Tọa Thiền là đúng đắn thôi. Đoạn sau thì nương vào cương lĩnh của đoạn đầu, lấy hình thức chất vấn ứng đáp, mà nói rõ về lý thú của đoạn đầu. Có thể nói rằng đây là bức thư tuyên ngôn về việc lập giáo truyền đạo của Đạo Nguyên. Nó được thu thập vào trong Nhật Bản Cổ Điển Văn Học Đại Hệ (日本古典文學大系) 81, Nhật Bản Tư Tưởng Đại Hệ (日本思想大系) 12, Đạo Nguyên Thiền Sư Toàn Tập (道元禪師全集) quyển Thượng, Tào Động Tông Toàn Thư (曹洞宗全書).

36. **Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi**

(普勸坐禪儀): 1 quyển, thư tịch khuyến dạy mọi người cách thức cũng như ý nghĩa đúng đắn của Tọa Thiền, do Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) trước tác, được soạn thuật vào năm 1227, ngay sau khi ông từ bên nhà Tống trở về nước. Có hai loại là bản lưu bố và bản tự bút. Bản tự bút được chép vào ngày Trung Nguyên năm 1233, được lưu giữ tại Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*), và xem như là quốc bảo. Còn bản chép tay là nguyên văn của Đạo Nguyên lúc mới về lại Nhật; còn bản lưu bố là bản cũng do tự tay ông đính chính lại sau này. Về lý do soạn thuật sách này, có cuốn Tọa Thiền Nghi Soạn Thuật Do Lai Thư (坐禪儀撰述由來書) do Đạo Nguyên viết. Nếu căn cứ vào bản này, ta thấy rằng lý do soạn thuật ra Phổ Khuyến Tọa Thiền

Nghi là nhằm đính chính lại sự sai lầm của tác phẩm Tọa Thiền Nghi (坐禪儀) do Tông Trách (宗蹟, ?-?) ở Trường Lô (長蘆) của nhà Nam Tống Trung Quốc viết ra, và nêu rõ phương pháp Tọa Thiền được chánh truyền từ thời đức Phật Thích Ca cũng như Đạt Ma trở đi. Nội dung của Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi được phân làm 3 đoạn: Thượng, Trung và Hạ. Đoạn Trung nói về cách thức cũng như công đức của Tọa Thiền. Tính đặc dị của bộ này là có cái nhìn về việc Tọa Thiền rất khác lạ của Đạo Nguyên thông qua hai đoạn Thượng và Hạ. Yếu chỉ của sách là Phật pháp vốn được chánh truyền từ thời đức Phật Thích Ca cũng như Đạt Ma, chính là Tọa Thiền. Hơn nữa, Tọa Thiền không phải là thủ đoạn tu tập để đạt ngộ, mà chính Tọa Thiền là sự tu chứng nhất đẳng, lập cước trên sự chứng ngộ. Tác phẩm này được thu lục vào trong Đạo Nguyên Thiền Sư Toàn Tập (道元禪師全集) quyển Hạ, Tào Động Tông Toàn Thư (曹洞宗全書).

37. **Rờ voi** (摸象, *mozō*, mô tượng): thí dụ nói về việc câu nệ vào ngôn ngữ văn tự của kinh điển, luận thư Phật Giáo mà không biết được toàn thể của Phật đạo. Câu chuyện "*hạt tử mô tượng* (瞎子摸象, *người mù sờ voi*)" này được thuật lại rất rõ trong các kinh như Đại Bát Niết Bàn Kinh (大般涅槃經) 32, Thú Điều Phẩm (獸鳥品) của Trường A Hàm Kinh (長阿含經) 19, Nghĩa Túc Kinh (義足經) quyển Hạ, v.v. Như trong Lăng Nghiêm Kinh Chứng Sở

Quảng Giải (楞嚴經證疏廣解, CBETA No. 288) có đoạn rằng: “*Hữu chư mạnh nhân, quần thủ mô tượng, kỳ mô tỷ giả vân tượng như ky; kỳ mô dịch giả vân tượng như trụ; kỳ mô vĩ giả vân tượng như trửu, kỳ mô phục giả vân tượng như thạch, nãi chí mô nhĩ tắc vân như cổ phong thác, mô nhĩ tắc vân như đảo thủy diệp, mô đề tắc vân như phú địa bôi* (有諸盲人、群手摸象、其摸鼻者云象如箕、其摸股者云象如柱、其摸尾者云象如帚、其摸腹者云象如石、乃至摸眼則云如鼓風囊、摸耳則云如倒垂葉、摸蹄則云如覆地杯, có các người mù lấy tay sờ voi, người sờ lỗ mũi thì bảo con voi giống như cái nia; người sờ bắp đùi thì bảo con voi giống như cột nhà; người sờ đuôi thì bảo con voi giống như cái chổi; người sờ bụng thì bảo con voi giống như tảng đá; cho đến người sờ con mắt thì bảo giống như ông bề thổi gió; sờ lỗ tai thì bảo giống như lá rũ xuống; sờ móng chân thì bảo giống như cái bát úp xuống).” Hay như trong Tông Giám Pháp Lâm (宗鑑法林, CBETA No. 1297) quyển 33, có câu: “*Mô tượng mạnh nhân thuyết dị đoan, hô ngư hoán mã các ban ban* (摸象盲人說異端、呼牛喚馬各般般, sờ voi người mù nói khác nhau, bảo trâu luận ngựa thấy oang oang).”

38. **Rồng thật** (真龍, *shinryū*, chơn long): nghĩa là con rồng thật sự chứ không phải rồng được vẽ trên giấy hay điêu khắc. Tích sợ rồng này căn cứ vào câu chuyện Diệp Công Hiếu Long (葉公好龍, *Diệp Công Thích*

Rồng) được thuật lại trong tác phẩm Tân Tự (新序), phần Tạp Sự (雜事) 5 của Lưu Hưởng (劉向, 77-5 tti.) nhà Hán như sau:
"Diệp Công Tử Cao hiếu long, câu dĩ tả long, tạc dĩ tả long, ốc thất điêu văn dĩ tả long; ư thị thiên long văn nhi hạ chi, khuy đầu ư dĩ, thi vĩ ư đường; Diệp Công kiến chi, khí nhi hoàn tẩu, thất kỳ hồn phách, ngũ sắc vô chủ; thị Diệp Công phi hiếu long dã

(葉公子高好龍、鉤以寫龍、鑿以寫龍、屋室雕文以寫龍、於是天龍聞而下之、窺頭於牖、施尾於堂、葉公見之、棄而還走、失其魂魄、五色無主、是葉公非好龍也, *Diệp Công Tử Cao rất thích rồng, trên móc câu vẽ hình rồng, nơi cái đục vẽ hình rồng, các điêu trong phòng nhà đều vẽ hình rồng; nhân đó rồng trên trời nghe mà giáng xuống, thò đầu vào cửa sổ, vòng đuôi quanh nhà; Diệp Công thấy vậy, bỏ mà chạy trốn, mất cả hồn phách, chẳng còn tự chủ; đó chẳng phải là Diệp Công thích rồng*)."
Diệp Công tức là vị quan Đại Phu nước Sở dưới thời Tam Quốc, tên là Tử Cao (子高); ông được phong làm quan xứ Diệp, nay thuộc Diệp Huyện (葉縣), Hà Nam (河南); nên có tên là Diệp Công. Đây là câu chuyện nói về người thấy rồng thật thì sợ, mà lại yêu thích rồng giả.

39. **Bách Trượng** (百丈): tức Bách Trượng Hoài Hải (百丈懷海, *Hyakujō Ekai*, 749-814): người vùng Trường Lạc (長樂), Phúc Châu (福州, thuộc tỉnh Phúc Kiến ngày nay), họ

là Vương (王), hiệu Hoài Hải (懷海), thụy hiệu Đại Trí (大智), Giác Chiếu (覺照), Hoảng Tông Diệu Hạnh (弘宗妙行), v.v., và người đời thường gọi ông là Bách Trượng Thiền Sư. Năm lên 20 tuổi, ông xuất gia với Tây Sơn Huệ Chiếu (西山慧照), rồi thọ cụ túc với Luật Sư Pháp Triều (法朝) ở Nam Nhạc (南岳); sau đọc Đại Tạng Kinh ở Lô Giang (廬江, thuộc Tỉnh An Huy ngày nay), kế đến tham vấn Mã Tổ Đạo Nhất (馬祖道一) và được vị này ấn khả cho. Từ đó bốn phương chúng đạo tục quy y theo Hoài Hải rất đông, nên ông mới kiến lập một ngôi chùa ở Đại Hùng Sơn (大雄山) thuộc Huyện Phụng Tân (奉新縣), Hồng Châu (洪州, tức Tỉnh Giang Tây ngày nay). Ngôi chùa này được lấy tên là Bách Trượng Sơn Đại Trí Thọ Thánh Thiền Tự (百丈山大智壽聖禪寺). Hoài Hải là vị tổ khai sơn chùa, và chính tại nơi đây ông đã cổ xúy Thiền phong của ông rất mạnh mẽ. Trước tác Bách Trượng Cổ Thanh Quy (百丈古清規) của ông hiện chỉ còn lại phần tựa mà thôi, nhưng lịch sử Thiền Tông Trung Hoa không bao giờ quên được rằng chính ông là người sáng lập ra thanh quy của Thiền lâm. Từ đó trở đi, Thiền trở thành một bộ phận gắn liền với sinh hoạt phong thổ Trung Hoa. Đệ tử của ông có rất nhiều bậc long tượng xuất hiện như Quy Sơn Linh Hựu (潯山靈祐), Hoàng Bá Hy Vận (黃檗希運), v.v. Vào ngày 17 tháng giêng năm thứ 9 niên hiệu Nguyên

Hòa (元和) nhà Đường, ông thị tịch, thọ thế 66 tuổi. Theo Tống Cao Tăng Truyện (宋高僧傳), Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (景德傳燈錄) thì cho rằng ông thọ 95 tuổi.

40. **Thiếu Lâm Tự** (少林寺): còn gọi là Trắc Hồ Tự (陟岵寺), là ngôi cổ sát nổi tiếng của trung quốc, ngôi tổ đình tiếng tăm lừng lẫy của Thiền Tông, nơi phát xuất công phu Thiếu Lâm; hiện tọa lạc tại Huyện Đăng Phong (登封縣), sườn núi phía Tây Tung Sơn (嵩山), Tỉnh Hà Nam (河南省); thuộc một trong Ngũ Nhạc (五岳). Chùa được vua Hiếu Văn Đế (孝文帝, tại vị 471-499) kiến lập vào năm thứ 19 (495) niên hiệu Thái Hòa (太和) nhà Bắc Ngụy (北魏), cho vị cao tăng người Thiên Trúc là Phật Đà (佛陀). Vị này từng dịch kinh ở tại đây, rồi Đạo Phòng (道房), Đạo Bằng (道憑), hay Phật Quang (佛光), Tăng Trù (僧稠), Bồ Đề Lưu Chi (s: *Bodhiruci*, 菩提流支, 562-727), Lặc Na Ma Đề (s: *Ratnamati*, 勒那摩提, ?-?), Huệ Viễn (慧遠, 523-592) của Tịnh Ảnh Tự (淨影寺), Huyền Trang (玄奘, 602-664), v.v., cũng đã từng dừng chân tại chùa này. Bồ Đề Đạt Ma (s: *Bodhidharma*, 菩提達磨) đã từng quay mặt vào tường chùa 9 năm, và truyền thuyết Huệ Khả (慧可, 487-593) chặt tay dâng cho Đạt Ma để cầu đạo cũng phát xuất từ Thánh địa này. Sau đó, bốn phương tăng chúng quy tụ về đây để tu

tập theo Thiền phong của Đạt Ma, nên chùa đã từng một thời cực thịnh. Tuy nhiên, chùa lại gặp phải tai ách Bài Phật Phế Thích của vua Võ Đế (武帝, tại vị 560-578) nhà Bắc Chu (北周), nên ngôi già lam đã bị phá hủy tan tành. Đến thời nhà Tùy, chùa được phục hưng lại, đổi tên thành Trắc Hồ Tự; song đến thời vua Văn Đế (文帝, tại vị 581-604) nhà Tùy, chùa được đổi tên lại như xưa. Từ thời Nam Bắc Triều (南北朝, 420-589) cho đến đầu thời nhà Đường (唐, 618~907), nơi đây đã từng là căn cứ địa của Đạo Giáo. Vào khoảng cuối niên hiệu Đại Nghiệp (大業, 605-616), chùa lại bị sơn tặc đốt cháy tan tành, may thay còn sót lại các ngôi linh tháp. Dưới thời nhà Đường, chùa được sự sùng kính của Cao Tông (高宗, tại vị 649-683) cũng như Tắc Thiên Võ Hậu (則天武后, tại vị 684-705), nên ngôi già lam được trùng hưng, chỉnh đốn lại toàn bộ. Sau đó, đến cuối thời nhà Đường, do vì loạn Ngũ Đại mà chùa lại bị suy vong; nhưng vào năm 1245, vâng mệnh vua Thế Tổ (世祖, tại vị 1260-1294) nhà Nguyên; Tuyết Đình Phước Dụ (雪庭福裕, 1203-1275) đến trú trì nơi đây và phục hưng lại chùa rất nhiều. Đệ tử ông có các vị đã từng trú trì tại đây như Linh Ẩn Văn Thái (靈隱文泰), Cổ Nham Phổ Tựu (古巖普就), Túc Am Nghĩa Nhượng (卽菴義讓), Thuần Chuyết Văn Tài (淳拙文才), Ngưng Nhiên Liễu Cải

(凝然了改), Câu Không Khế Bản (俱空契斌), Huyền Hưu Thường Nhuận (幻休常潤), Vô Ngôn Chánh Đạo (無言正道), Tâm Duyệt Tuệ Hỷ (心悅慧喜), v.v. Sau đó vào năm 1735, vua Thế Tông (世宗, tại vị 1722-1735) nhà Thanh lại cho trùng tu chùa. Hiện tại, quần thể kiến trúc chùa có Sơn Môn, Thiên Vương Điện, Đại Hùng Điện, Bát Đà Điện, Diêm Vương Điện, v.v. Ở bên phải phía Tây chùa có tảng đá Diện Bích của Đại Sư Đạt Ma; tại địa điểm cách chùa 3 dặm có Am Diện Bích. Trong khuôn viên chùa có rất nhiều ngôi tháp, văn bia của các vị vua của nhiều triều đại, cũng như của bao nhân vật nổi tiếng ngày xưa.

41. **Bách Trượng Thanh Quy** (百丈清規): còn gọi là Bách Trượng Cổ Thanh Quy (百丈古清規), Bách Trượng Tùng Lâm Thanh Quy (百丈叢林清規), do Bách Trượng Hoài Hải (百丈懷海, 749-814) trước tác, là thư tịch ghi rõ những quy cũ trong Thiền lâm được quy định lần đầu tiên. Nguyên bản thì bị thất lạc trong khoảng thời gian hai thời đại nhà Đường và Tống, nhưng chúng ta có thể biết được nội dung của nó như thế nào qua bản tựa của Dương Ưc (楊億, 973-1020), và bản Thiền Uyển Thanh Quy (禪苑清規) của Tông Trách (宗賾, ?-?) ở Trường Lô (長蘆). Hơn nữa, sau này còn có bản Thiền Môn Quy Thức (禪門規式) được thu lục trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (景德傳燈錄) 6. Bản Bách Trượng Cổ Thanh

Quy hay cổ thanh quy này khác với Sắc Tu Bách Trượng Thanh Quy (勅修百丈清規) do Đông Dương Đức Huy (東陽德輝[輝], ?-?) nhà Nguyên tái biên theo sắc mệnh nhà vua.

42. **Bồ Đề Đạt Ma** (s: *Bodhidharma*, 菩提達磨, ?-495, 346-495, ?-528, ?-536): xưa kia người ta viết chữ Ma là 摩, nhưng về mặt truyền thống thì viết là 磨. Các học giả Cận Đại thì viết là 磨, khi xem Đại Sư như là vị Tổ sư; còn viết là 摩 khi xem như là nhân vật lịch sử. Theo hệ thống truyền đăng của Thiền Tông, Đại Sư là vị Tổ thứ 28 của Tây Thiên (Ấn Độ), và là sơ Tổ của Thiền Tông Trung Hoa. Những truyền ký về Đạt Ma thì xưa nay đều y cứ vào bản Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (景德傳燈錄, năm 1004) cũng như Bồ Đề Đạt Ma Chương (菩提達磨章); nhưng theo những nghiên cứu gần đây, người ta có khuynh hướng cấu thành truyền ký về ông dựa trên những tư liệu xưa hơn hai tư liệu vừa nêu trên. Tư liệu về Đạt Ma Truyện thì có nhiều loại như Lạc Dương Già Lam Ký (洛陽伽藍記, năm 547), Đàm Lâm Nhị Chúng Nhập (曇琳二種入, khoảng năm 600), Tục Cao Tăng Truyện (續高僧傳, năm 645), Truyền Pháp Bảo Ký (傳法寶記, khoảng năm 712), Lăng Già Sư Tư Ký (楞伽師資記, khoảng năm 713, 716), Lịch Đại Pháp Bảo Ký (歷代法寶記, khoảng năm

774), Bảo Lâm Truyện (寶林傳, năm 801), Tổ Đường Tập (祖堂集, năm 952), v.v. Thông qua Bảo Lâm Truyện từ đó các ký lục của Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, Truyền Pháp Chánh Tông Ký (傳法正宗記, năm 1061), v.v., được hình thành. Lại nữa, chúng ta cần phải lưu ý đến những văn bản như Nội Chứng Phật Pháp Tương Thừa Huyết Mạch Phổ (內證佛法相承血脈譜, năm 819) của Tối Trừng (最澄, *Saichō*), Bồ Đề Đạt Ma Nam Tông Định Thị Phi Luận (菩提達摩南宗定是非論, năm 732), Vấn Đáp Tạp Chứng Nghĩa (問答雜徵義) của Thần Hội (神會), rồi Thiền Môn Sư Tư Tương Thừa Đồ (禪門師資相承圖), Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự (禪源諸詮集都序), Viên Giác Kinh Đại Sớ Sao (圓覺經大疏鈔) của Tông Mật (宗密). Từ đó, xét về tiểu sử của Đạt Ma, ta thấy rằng Đại Sư sanh ra ở nước Ba Tư (波斯) hay Nam Thiên Trúc (南天竺). Theo như tài liệu mới thành lập sau này cho thấy rằng ông là người con thứ 3 của quốc vương nước này. Ông kế thừa dòng pháp của Bát Nhã Đa La (s: *Prajñātara*, 般若多羅), rồi sau đó sang Trung Quốc. Bảo Lâm Truyện thì cho rằng ông đến Quảng Châu (廣州) vào ngày 21 tháng 9 năm thứ 8 (527) niên hiệu Phổ Thông (普通) nhà Lương. Bản ghi rõ ngày tháng thì có Bảo Lâm Truyện này, nhưng đời sau lại có khá nhiều dị thuyết xuất

hiện. Sự việc vua Lương Võ Đế (武帝, tại vị 502-549) xuất hiện trong câu chuyện Đạt Ma, lần đầu tiên được tìm thấy trong Nam Tông Định Thị Phi Luận và Vấn Đáp Tập Chứng Nghĩa; còn các tư liệu trước đó thì không thấy. Câu trả lời “*vô công đức* (無功德, *không có công đức*)” của Đạt Ma đối với vua Lương Võ Đế, mãi cho đến bản Tổ Đường Tập mới thấy xuất hiện. Về sau, Đạt Ma đến tại Tung Sơn Thiếu Lâm Tự (嵩山少林寺), ngồi xoay mặt vào vách tường suốt 9 năm trường. Còn câu chuyện Huệ Khả (慧可) tự mình chặt tay giữa lúc tuyết rơi rồi dâng lên cho Đạt Ma để cầu pháp, lần đầu tiên được ghi lại trong Lăng Già Sư Tư Ký; nhưng Tục Cao Tăng Truyện thì lại cho rằng Huệ Khả gặp bọn cướp giữa đường và bị chặt tay. Môn nhân của Đạt Ma có 4 nhân vật nổi tiếng là Đạo Dục (道育), Huệ Khả (慧可), Ni Tổng Trì (尼總持) và Đạo Phó (道副). Đại Sư có trao truyền cho Huệ Khả 4 quyển Kinh Lăng Già, y Ca Sa, và bài kệ phú pháp. Bài này được ghi lại trong Bảo Lâm Truyện. Bản Lạc Dương Già Lam Ký có ghi rằng lúc khoảng 150 tuổi, Đạt Ma tán thán cảnh sắc hoa mỹ của chốn già lam Vĩnh Ninh Tự (永寧寺), rồi xướng danh hiệu Nam Mô, chấp tay mà thị tịch. Còn việc Đạt Ma bị giết chết bằng thuốc độc có ghi lại trong Truyền Pháp Bảo Ký. Trong Lịch Đại Pháp Bảo Ký có đề cập rằng Bồ Đề Lưu Chi (s: *Bodhiruci*, 菩提流支) và Quang Thống Luật Sư (光統律師, tức Huệ Quang [慧光]) đã trải qua 6 lần bỏ

thuốc độc hại Đạt Ma. Về năm Ngài thị tịch, Bảo Lâm Truyện có ghi là vào ngày mồng 5 tháng 12 năm Bính Thìn (536), đời vua Hiếu Minh Đế (孝明帝, tại vị 515-528) nhà Hậu Ngụy. Trong khi đó, bản bia minh của Huệ Khả thì ghi ngày mồng 5 tháng 12 năm thứ 2 (536) niên hiệu Đại Đồng (大同). Bản Tổ Đường Tập thì ghi là năm thứ 19 (495) niên hiệu Thái Hòa (太和); và Cảnh Đức Truyền Đăng Lục thì ghi là ngày mồng 5 tháng 10 cùng năm trên; hưởng thọ 150 tuổi. Ngài được an táng tại Hùng Nhĩ Sơn (熊耳山), nhưng theo vị sứ nhà Đông Ngụy là Tống Vân (宋雲), ông gặp Đạt Ma ở Thông Lãnh (葱嶺) đang quảy một chiếc hài đi về hướng Tây; nên khi trở về nước, ông cho mở quan tài ra để xem hư thực, mới phát hiện bên trong quan tài chỉ còn lại một chiếc hài mà thôi. Tương truyền vua Võ Đế soạn bài bia minh tháp. Vua Đại Tông ban cho Đạt Ma thụy hiệu là Viên Giác Đại Sư (圓覺大師); trong bản văn tế của Chiêu Minh Thái Tử (昭明太子) thì gọi là Thánh Trụ Đại Sư (聖胄大師). Những soạn thuật của Đại Sư được lưu truyền cho đến nay có Nhị Chủng Nhập (二種入), Tâm Kinh tụng (心經誦), Phá Tướng Luận (破相論), An Tâm Pháp Môn (安心法門), Ngộ Tánh Luận (悟性論), Huyết Mạch Luận (血脈論), được thâu tập thành bản gọi là Thiếu Thất Lục Môn (少室六門). Còn trong

Thiền Môn Nhiếp Yếu (禪門攝要) của Triều Tiên có sáu lược Huyết Mạch Luận, Quán Tâm Luận (觀心論), Tứ Hành Luận (四行論). Sau này trong các văn bản được khai quật ở động Đôn Hoàng (敦煌) còn có Nhị Nhập Tứ Hành Luận (二入四行論), Tạp Lục (雜錄), Tuyệt Quán Luận (絕觀論), Vô Tâm Luận (無心論), Chứng Tâm Luận (證心論), Đạt Ma Thiền Sư Quán Môn (達磨禪師觀門), Đạt Ma Thiền Sư Luận (達磨禪師論), v.v. Tuy nhiên, theo các nghiên cứu gần đây cho thấy rằng phần nhiều đó là những trước tác của chư Tổ sư khác nhưng lại lấy tên Đạt Ma; và người ta cũng công nhận rằng trước tác của Đạt Ma chỉ là Nhị Chứng Nhập mà thôi. Nếu căn cứ vào bản này, ta thấy rằng tư tưởng của Đạt Ma là Tứ Như Thị (四如是, bốn điều như vậy) và Nhị Nhập Tứ Hạnh (二入四行). Tứ Như Thị là Như Thị An Tâm (如是安心), Như Thị Phát Hạnh (如是發行), Như Thị Thuận Vật (如是順物) và Như Thị Phương Tiện (如是方便). Nhị Nhập là Lý Nhập (理入) và Hạnh Nhập (行入). Còn Tứ Hạnh là 4 yếu tố được hình thành từ Hạnh Nhập. Tâm yếu làm cơ sở cho Thiền pháp của Đạt Ma được xem như là y cứ vào 4 quyển Kinh Lăng Già; nhưng đó không phải là văn bản giải thích về mặt học vấn của kinh này, mà nhằm nhấn mạnh việc cần phải lấy trọn tinh thần kinh. Theo Tục Cao Tăng Truyện, giới Phật Giáo đương thời rất chú trọng đến nghiên cứu, giảng

diễn kinh luận; trong khi đó, Đạt Ma thì lại cổ xúy Thiền mang tính thật tiễn của cái gọi là “*không vô sở đắc* (空無所得, *không có cái gì đạt được*)”; cho nên ông bị học giả lúc bấy giờ phê phán mãnh liệt. Từ đó, các thuật ngữ như *giáo ngoại biệt truyền* (教外別傳), *bất lập văn tự* (不立文字), *dĩ tâm truyền tâm* (以心傳心), *kiến tánh thành Phật* (見性成佛), v.v., được thành lập. Thời đại thay đổi cho đến thời Lục Tổ Huệ Năng (慧能) trở về sau, những thuật ngữ này trở nên rất thịnh hành, thông dụng; vậy ta có thể khẳng định rằng manh nha của chúng vốn phát xuất từ thời Đạt Ma.

43. **Bản chứng diệu tu** (本證妙修): nghĩa là sự tu hành lập cước trên sự chứng ngộ gốc. Thông thường thì sự tu hành vốn phát xuất từ địa vị phàm phu, và kẻ phàm phu tu hành để đạt đến quả vị Phật; nhưng Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) thì lại cho rằng tu hành vốn lập cước trên bản chứng chính là tu hành, không phải tu hành để đạt đến quả vị Phật, mà chính việc tu hành là hạnh của Phật. Vì việc tu hành này chính là Tọa Thiền, nên Tọa Thiền không phải là chờ đợi sự chứng ngộ, mà chính việc Tọa Thiền cũng là hạnh của chư Phật. Chính vì lẽ đó, sự tu hành lập cước trên bản chứng được gọi là diệu tu, và đồng nghĩa với pháp môn của Chỉ Quán Đả Tọa (祇管打坐, *shikantaza*).

44. **Toàn Công** (全公): tức Phật Thọ Phòng Minh Toàn (佛樹房明全, *Butsujubō Myōzen*, 1184-1225).

45. **Tây Hòa Thượng** (西和尚): tức Minh Am Vinh Tây (明庵榮西, *Myōan Eisai*, 1141-1215).
46. **Ngũ Môn** (五門): hay còn gọi là Ngũ Gia (五家), tên gọi chung của 5 Tông phái lớn của Trung Quốc, gồm Quy Ngưỡng (潯仰), Lâm Tế (臨濟), Tào Động (曹洞), Vân Môn (雲門) và Pháp Nhãn (法眼). Khái niệm gọi là Ngũ Gia do Pháp Nhãn Văn Ích (法眼文益) khởi xướng qua tác phẩm của ông là Tông Môn Thập Quy Luận (宗門十規論). Bộ Nhân Thiên Nhãn Mục (人天眼目), 3 quyển, hay bản 6 quyển, do Hối Nham Trí Chiêu (晦巖智昭) nhà Tống biên, san hành vào năm thứ 15 (1188) niên hiệu Thuần Hy (淳熙), là tác phẩm nêu rõ tông yếu của Ngũ Gia, trình bày cương lĩnh các Tông phái do chư vị tiên đức đề xướng và thâu lục những niêm đề, kệ tụng của liệt vị cổ đức.
47. **Tịnh Thiền Sư** (淨禪師): tức Thiên Đồng Như Tịnh (天童如淨, *Tendō Nyojō*, 1163-1228).
48. **Đại Bạch Phong** (大白峰): hay Thái Bạch Phong (太白峰), tên gọi khác của Thiên Đồng Sơn (天童山), nơi Như Tịnh trú ngụ.
49. **Việt** (越): còn gọi là Ư Việt (於越), tên gọi của một nước chư hầu trong số 12 liệt quốc ở Trung Quốc dưới thời đại Xuân Thu

Chiến Quốc (春秋戰國), nó chiếm lĩnh vùng phụ cận Tỉnh Triết Giang (浙江省), lấy Cối Kê (會稽, hiện tại là Phổ Thiệu Hưng [紹興市], Tỉnh Triết Giang) làm kinh đô. Từ đó, Việt được dùng để gọi những quốc gia ở phía Nam.

50. **Thất Phật** (七佛, *shichibutsu*, bảy vị Phật): hay còn gọi là Quá Khứ Thất Phật (過去七佛, bảy vị Phật đời quá khứ). Phật Giáo lấy 6 vị Phật trong thời quá khứ và đức Phật Thích Ca, hình thành Thất Phật; gồm Tỳ Bà Thi Phật (s: *Vipaśyin-buddha*, p: *Vipassin-buddha*, 毘婆尸佛), Thi Khí Phật (s: *Śikhin-buddha*, p: *Sikhin-buddha*, 尸棄佛), Tỳ Xá Phù Phật (s: *Viśvabhū-buddha*, p: *Vessabhū-buddha*, 毘舍浮佛), Câu Lưu Tôn Phật (s: *Krakucchanda-buddha*, p: *Kakusandha-buddha*, 拘留孫佛), Câu Na Hàm Mâu Ni Phật (s: *Kanakamuni-buddha*, p: *Konāgamana-buddha*, 拘那含牟尼佛), Ca Diếp Phật (s: *Kāśyapa-buddha*, p: *Kassapa-buddha*, 迦葉佛), và Thích Ca Mâu Ni Phật (s: *Śākyamuni-buddha*, p: *Sakyamuni-buddha*, 釋迦牟尼佛). Như trong Trường A Hàm (長阿含經) quyển 1 có đoạn: “Thất Phật tinh tấn lực, phóng quang diệt ám minh (七佛精進力、放光滅闇冥, bảy Phật sức tinh tấn, phóng quang diệt tối tăm).”

51. **Tự Thọ Dụng Tam Muội** (自受用三昧, *jujuyōzammai*): cảnh giới trong đó đức

Phật tự thọ dụng pháp lạc được thông qua chứng ngộ. Chính đây là cảnh giới của Pháp Thân (s: *dharma-kāya*, 法身), nên người khác không thể nào biết được; và phương pháp Tọa Thiền của Phật Tổ chánh truyền chính là diệu thuật để đạt đến cảnh giới này. Như trong Tục Truyền Đăng Lục (續傳燈錄, Taisho No. 2077) quyển 32 có đoạn: “*Đề Hình Ngô Vĩ Minh cư sĩ tự Nguyên Chiêu, cứu tham Chơn Hiết Liễu Thiền Sư, đắc Tự Thọ Dụng Tam Muội vi trí*

(提刑吳偉明居士字元昭、久參眞歇了禪師、得自受用三昧爲極致, *quan Đề Hình Ngô Vĩ Minh cư sĩ, tự là Nguyên Chiêu, tham học với Thiền Sư Chơn Hiết Thanh Liễu một thời gian lâu, đạt được Tự Thọ Dụng Tam Muội đến cùng tốt*).”

52. Tỳ Lô Giá Na Như Lai (毘盧遮那如來)

hay Đại Nhật Như Lai (s: *Mahāvairocana*, *Vairocana*, 大日如來): xem chú thích số 69 của Chương *Phật Giáo Cao Dã Sơn*, Phật Giáo Nhật Bản tập I.

53. Kim Cang Tát Đỏa (s: *Vajra-sattva*,

金剛薩埵): từ *vajra*, âm dịch là Phược Nhật Ra (嚩日囉), nghĩa là *kim cang* (金剛); *sattva* có âm dịch là *tát đỏa* (薩埵), nghĩa là dũng mãnh, hữu tình. Cho nên Kim Cang Tát Đỏa là từ kết hợp của ý dịch và âm dịch. Nó còn được gọi là Kim Cang Thủ (金剛手), Kim Cang Thủ Bí Mật Chủ (金剛手祕密主), Chấp Kim Cang Bí Mật Chủ (執金剛祕密主), Trì Kim Cang Cụ Tuệ Giả

(持金剛具慧者), Kim Cang Thượng Thủ (金剛上首), Đại Nhạo Kim Cang (大樂金剛), Tô La Đa Kim Cang (蘇羅多金剛), Nhất Thiết Như Lai Phổ Hiền (一切如來普賢), Phổ Hiền Tát Đỏa (普賢薩埵), Phổ Hiền Kim Cang Tát Đỏa (普賢金剛薩埵), Kim Cang Thắng Tát Đỏa (金剛勝薩埵), Kim Cang Tạng (金剛藏), Chấp Kim Cang (執金剛), Bí Mật Chủ (祕密主), Kim Tát (金薩). Từ Kim Cang Tát Đỏa tượng trưng cho tâm bồ đề kiên cố bất hoại, cũng như diệu lý gọi là *phiền não tức bồ đề* (煩惱卽菩提). Trong Mật Giáo, danh xưng này có 4 ý nghĩa khác nhau: (1) Chỉ vị Tổ truyền pháp thứ 2 của Mật Giáo. Hệ Mật Giáo là do Đại Nhật Như Lai (s: *Mahāvairocana*, 大日如來) truyền cho Kim Cang Tát Đỏa. Vị này nguyên là vị thượng thủ của các thần Chấp Kim Cang (執金剛) trong hàng quyến thuộc của Đại Nhật Như Lai. Trong Đại Nhật Kinh (大日經) gọi vị này là Kim Cang Thủ (金剛手) hay Bí Mật Chủ (祕密主); trú tại Kim Cang Pháp Giới Cung (金剛法界宮). Tương truyền Ngài đã kết tập hai bộ kinh điển do đức Đại Nhật Như Lai thuyết về sự thể nghiệm tâm linh của bản thân, và hai bộ ấy vẫn còn an trí tại miền Nam Thiên Trúc. (2) Là một trong 37 đẳng chủ tôn của Kim Cang Bộ Viện (金剛部院) trong Kim Cang Giới Mạn Trà La (金剛界曼荼羅), an vị

ở phía trước đức A Súc Như Lai (阿閼如來) trong vòng nguyệt luân ở phương Đông; chủ về đức của phát bồ đề tâm; là một trong 4 vị thân cận của A Súc Như Lai. Vị này đầu đủ hạnh của Bồ Tát Phổ Hiền (s: *Samantabhadra*, 普賢) để làm cho đầy đủ hết thảy chúng sanh, khiến cho tất cả Bồ Tát thọ dụng Trí Tam Ma Địa (三摩地智). Hơn nữa, vị Bồ Tát này thể hiện bồ đề tâm thanh tịnh vốn có của chúng sanh, đồng thể mà khác tên với Bồ Tát Phổ Hiền. Mật hiệu của vị này là Chơn Như Kim Cang (眞如金剛), Đại Dũng Kim Cang (大勇金剛), Dũng Tấn Chấp Kim Cang (勇進執金剛). Chủng tử của vị này có Tam Muội Da Hình (三昧耶形), Tôn Hình (尊形); hoàn toàn khác nhau trong các hội như Thành Thân Hội (成身會), Tam Muội Da Hội (三昧耶會), Vi Tế Hội (微細會), Cúng Dường Hội (供養會), v.v. Trong Thành Thân Hội, hình Tam Muội Da của vị này là Ngũ Cổ Chử (五股杵, Chày Năm Đầu). Hình tượng Bồ Tát, tay phải cầm Ngũ Cổ Chử, biểu thị khả năng phá tan 10 thứ phiền não, tròn đầy 10 Ba La Mật; hoặc biểu thị Tam Muội của 5 vị Phật. Tay trái Ngài cầm Kim Cang Linh (金剛鈴), để làm kinh động vô minh của tất cả chúng sanh. (3) Là đấng chủ tôn của 17 vị trong Kim Cang Giới Mạn Trà La Lý Thú Hội (金剛界曼荼羅理趣會), an vị ở trung ương của đồ hình Mạn Trà La, là Chánh Pháp Luân Thân (正法輪身) của A

Súc Như Lai. Ngài là tượng trưng cho đức tánh vọng thể của 4 phiền não, gồm Dục (欲), Xúc (觸), Ái (愛) và Mạn (慢); thể hiện cho yếu chỉ phiền não tức bồ đề tâm. Cho nên, vị này cùng với 4 Bồ Tát khác như Kim Cang Dục (金剛欲), Kim Cang Xúc (金剛觸), Kim Cang Ái (金剛愛), Kim Cang Mạn (金剛慢), đồng thời hiển hiện tướng Ngũ Bí Mật Kim Cang (五祕密金剛). Hình Tam Muội Da của vị này cũng là Ngũ Cổ Chử. Về hình tượng của Ngài, toàn thân có màu trắng, đội mũ báu Ngũ Trí, tay trái cầm cái Linh, đặt trên bắp đùi trái, biểu thị nghĩa “đại ngã mạn” vui mừng. Tay phải cầm Ngũ Cổ Chử, biểu thị khai mở mầm mống Ngũ Trí Bồ Đề (五智菩提) vốn có của chúng sanh. Thông thường, trong Mật Giáo khi tu Phổ Hiền Pháp (普賢法), Ngũ Bí Mật Pháp (五祕密法), Phổ Hiền Diên Mạng Pháp (普賢延命法), v.v., đều lấy vị này làm đấng bốn tôn. (4) Là đấng chủ tôn của Đại Trí Kim Cang Bộ (大智金剛部) trong Thai Tạng Giới Mạn Trà La Kim Cang Bộ Viện (胎藏界曼荼羅金剛部院); chủ về đức tánh hàng phục, lấy việc phá tan các ác chướng làm thệ nguyện. Về hình tượng của vị này, toàn thân có màu da, đầu hơi nghiêng về bên phải; trong lòng bàn tay phải có Tam Cổ Chử (三股杵).

54. **Tức Tâm Thị Phật** (卽心是佛): còn gọi là Tức Tâm Tức Phật (卽心卽佛), Tức Tâm Thành Phật (卽心成佛); ngay tâm này là

Phật, nghĩa là tâm cảnh ngay trong hiện tại đồng nhất với tâm cảnh của Phật. Đây là một trong những giáo nghĩa chủ đạo của Thiền Tông Trung Quốc. Thiền Tông cho rằng tâm là chủ thể thành Phật, cho nên có đầy đủ tâm thanh tịnh thì đó chính là Phật. Như trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (景德傳燈錄, Taishō No. 2076) quyển 7 có đoạn rằng: "*Minh Châu Đại Mai Sơn Pháp Thường Thiền Sư giả, Tương Dương nhân dã; tánh Trịnh dã; ấu tuế từng sư ư Kinh Châu Ngọc Tuyền Tự, sơ tham Đại Tịch, vấn: 'Như hà thị Phật?' Đại Tịch vân: 'Tức tâm thị Phật.'* Sư tức đại ngộ

(明州大梅山法常禪師者、襄陽人也、姓鄭氏、幼

歲從師於荊州玉泉寺、初參大寂、問如何是佛、大寂云、卽心是佛、師卽大悟, *Pháp Thường Thiền Sư ở Đại Mai Sơn, Minh Châu, người vùng Tương Dương, họ Trịnh; lúc tuổi nhỏ đã theo thầy đến Ngọc Tuyền Tự ở Kinh Châu; ban đầu tham học với Đại Tịch, hỏi rằng: 'Thế nào là Phật?' Đại Tịch đáp: 'Ngay tâm này là Phật.'* Sư tức thì đại ngộ)." Hay như trong Đạt Ma Đại Sư Huyết Mạch Luận (達磨大師血脈論, CBETA No. 1218) cũng có giải thích rằng: "*Nhất thiết thời trung nhất thiết xứ sở, giai thị nhữ bốn tâm, giai thị nhữ bốn Phật; tức tâm thị Phật diệc phục như thị; trừ thử tâm ngoại, chung vô biệt Phật khả đắc; ly thử tâm ngoại, mịch Bồ Đề Niết Bàn, vô hữu thị xứ*

(一切時中一切處所、皆是汝本心、皆是汝本佛、卽心是佛亦復如是、除此心外、終無別佛可得、離此心外、覓菩提涅槃、無有是處, *hết thấy các lúc, hết thấy nơi chốn, đều là bản tâm*

của người, đều là Phật gốc của người; ngay nơi tâm này là Phật cũng giống như vậy; trừ tâm này ra, cuối cùng không đạt được Phật nào cả; là tâm này ra, tìm cầu Bồ Đề Niết Bàn, không có việc ấy)."

55. Thị Tâm Tác Phật (是心作佛, tâm ấy làm Phật): cũng có cùng ý nghĩa với Túc Tâm Thị Phật (卽心是佛), có nghĩa rằng tâm thanh tịnh tức là Phật. Phật vốn không, nhưng tâm thanh tịnh nên có; vì vậy ngoài tâm ra không có Phật, ngoài Phật không có tâm; tâm và Phật không phải là hai chủ thể. Trong Tịnh Độ Thập Yếu (淨土十要, CBETA No. 1164) quyển 9 có đoạn rằng: *"Chư Phật Như Lai thị Pháp Giới Thân, nhập nhất thiết chúng sanh tâm tưởng trung; thị cố tâm tưởng Phật thời thị tâm tức thị Tam Thập Nhị Tướng Bát Thập Chủng Hảo; thị tâm tác Phật, thị tâm thị Phật"*

(諸佛如來是法界身、入一切眾生心想中、是故心想佛時是心卽是三十二相八十種好、是心作佛、

是心是佛, Chư Phật Như Lai là Pháp Giới Thân, nhập vào trong tâm tưởng của hết thảy chúng sanh; cho nên khi tâm tưởng nhớ Phật thì tâm ấy chính là Ba Mười Hai Tướng Tốt, Tám Mười Vẻ Đẹp; tâm này làm Phật, tâm này là Phật)." Hay như Lăng

Già Sư Tư Ký (楞伽師資記, Taishō No. 2837) cũng có giải thích tương tự như vậy: *"Chư Phật Pháp Thân, nhập nhất thiết chúng sanh tâm tưởng, thị tâm tác Phật; đương tri Phật tức thị tâm, tâm ngoại cánh vô biệt* *Phật* *dã*

(諸佛法身、入一切眾生心想、是心作佛、當知佛

卽是心、心外更無別佛也, *Pháp Thân của chư Phật nhập vào tâm tưởng của hết thảy chúng sanh, tâm ấy làm Phật; phải biết Phật chính là tâm này, ngoài tâm ra không có Phật nào cả*)."

56. **Ngũ Phật** (五佛): năm vị Phật ngự ở 5 hướng khác nhau, được vẽ trong các đồ hình của Kim Cang Giới Mạn Trà La (金剛界曼荼羅) cũng như Thai Tạng Giới Mạn Trà La (胎藏界曼荼羅); còn gọi là Ngũ Trí Như Lai (五智如來), Ngũ Như Lai (五如來), Ngũ Bộ Giáo Chủ (五部教主). Trong Kim Cang Giới Mạn Trà La có Đại Nhật Như Lai (s: *Vairocana*, 大日如來, tức Tỳ Lô Giá Na Phật [毘盧遮那佛]) ở trung ương, màu vàng, thuộc Thổ; A Súc Như Lai (s: *Akṣbhya*, 阿閼如來) ở phương Đông, màu xanh, thuộc Mộc; Bảo Sanh Như Lai (s: *Ratna-sambhava*, 寶生如來) ở phương Nam, màu hồng, thuộc Hỏa; A Di Đà Như Lai (s: *Lokeśvara-rāja*, 阿彌陀如來, tức Thế Tự Tại Như Lai [世自在如來]) ở phương Tây, màu trắng, thuộc Kim; Bất Không Thành Tựu Như Lai (s: *Amogha-siddhi*, 不空成就如來, tức Thích Ca Như Lai [釋迦如來]) ở phương Bắc, màu đen huyền, thuộc Thủy. Trong Thai Tạng Giới Mạn Trà La, ngoài Đại Nhật Như Lai ở trung ương, màu vàng, thuộc Thổ như trên; còn có Bảo Tràng Như Lai (s: *Ratna-ketu*, 寶幢如來) ở phương Đông, màu xanh, thuộc Mộc; Khai Phu Hoa Vương Như Lai (s: *Samkusumita-*

rāja, 開敷華王如來) ở phương Nam, màu hồng, thuộc Hỏa; Vô Lượng Thọ Như Lai (s: *Amitāyus*, 無量壽如來) ở phương Tây, màu trắng, thuộc Kim; và Thiên Cổ Lô Âm Như Lai (s: *Dundubhi-svara*, 天鼓雷音如來) ở phương Bắc, màu đen huyền, thuộc Thủy. Tu Chứng Du Già Tập Yếu Thí Thực Đàn Nghi (修設瑜伽集要施食壇儀, CBETA No. 1081) giải thích rằng Ngũ Phật hình thành Ngũ Trí: “Ngũ Phật giả, quân Giá Na Phật sở hiện, vị Giá Na Như Lai nội tâm chứng tự thọ dụng dĩ, thành ư Ngũ Trí; nhất Đại Viên Kính Trí, lưu xuất Đông phương A Súc Như Lai, chấp Kim Cang Chử; nhị Bình Đằng Tánh Trí, lưu xuất Nam phương Bảo Sanh Như Lai, chấp Ma Ni Châu; tam Diệu Quan Sát Trí, lưu xuất Tây phương Di Đà Như Lai, chấp Diệu Liên Hoa; tứ Thành Sở Tác Trí, lưu xuất Bắc phương Thành Tựu Như Lai, thủ Luân Tướng Giao; ngũ Pháp Giới Thanh Tịnh Trí, tức trung ương Tỳ Lô Giá Na Như Lai, thủ Thiên Bức Luân (五佛者、均遮那佛所現、謂遮那如來內心證自受用已、成於五智、一大圓鏡智、流出東方阿閼如來、執金剛杵、二平等性智、流出南方寶生如來、執摩尼珠、三妙觀察智、流出西方彌陀如來、執妙蓮華、四成所作智、流出北方成就如來、手輪相交、五法界清淨智、即中央毗盧遮那如來、手千輻輪, năm vị Phật đều do Giá Na Phật biến hiện, nghĩa là trong nội tâm của Giá Na Như Lai tự thọ dụng xong, thành ra năm loại trí; một là Đại Viên Kính Trí, lưu xuất A Súc Như Lai ở phương Đông, tay

cầm Chày Kim Cang; hai là Bình Đăng Tánh Trí, lưu xuất Bảo Sanh Như Lai ở phương Nam, tay cầm hạt châu Ma Ni; ba là Diêu Quan Sát Trí, lưu xuất Di Đà Như Lai ở phương Tây, tay cầm Hoa Sen Mẫu; bốn là Thành Sở Tác Trí, lưu xuất Thành Tựu Như Lai ở phương Bắc, tay bắt ấn Luân Tướng Giao; năm là Pháp Giới Thanh Tịnh Trí, tức Tỳ Lô Giá Na Như Lai ở trung ương, tay cầm ngàn vòng bánh xe)." Cũng theo tài liệu này cho biết rằng mỗi vị Phật đều có 4 Bồ Tát tùy tùng, hộ trì: "Ngũ Phật các hữu tứ Bồ Tát, A Súc Phật tứ Bồ Tát giả, nhất Kim Cang Tát Đỏa Bồ Tát, nhị Kim Cang Vương Bồ Tát, tam Kim Cang Ái Bồ Tát, tứ Kim Cang Thiện Tai Bồ Tát; Bảo Sanh Phật tứ Bồ Tát giả, nhất Kim Cang Bảo Bồ Tát, nhị Kim Cang Uy Vương Bồ Tát, tam Kim Cang Tràng Bồ Tát, tứ Kim Cang Quyển Bồ Tát; Di Đà Phật tứ Bồ Tát giả, nhất Kim Cang Pháp Bồ Tát, nhị Kim Cang Kiếm Bồ Tát, tam Kim Cang Nhân Bồ Tát, tứ Kim Cang Lợi Bồ Tát; Thành Tựu Phật tứ Bồ Tát giả, nhất Kim Cang Nghiệp Bồ Tát, nhị Kim Cang Ngũ Bồ Tát, tam Kim Cang Dược Xoa Bồ Tát, tứ Kim Cang Quyền Bồ Tát; Tỳ Lô Phật tứ Bồ Tát giả, nhất Kim Cang Ba La Mật Bồ Tát, nhị Kim Cang Bảo Ba La Mật Bồ Tát, tam Kim Cang Pháp Ba La Mật, tứ Kim Cang Yết Ba La Mật

Bồ Tát

(五佛各有四菩薩、阿閼佛四菩薩者、一金剛薩埵菩薩、二金剛王菩薩、三金剛愛菩薩、四金剛善哉菩薩、寶生佛四菩薩者、一金剛寶菩薩、二金剛威光菩薩、三金剛幢菩薩、四金剛眷菩薩、彌陀佛四菩薩者、一金剛法菩薩、二金剛劍菩薩、

三金剛因菩薩、四金剛利菩薩、成就佛四菩薩者、一金剛業菩薩、二金剛語菩薩、三金剛藥叉菩薩、四金剛拳菩薩、毗盧佛四菩薩者、一金剛波羅密菩薩、二金剛寶波羅密菩薩、三金剛法波羅

密菩薩、四金剛羯波羅密菩薩, *năm vị Phật mỗi vị đều có 4 Bồ Tát, 4 Bồ Tát của A Súc Phật gồm, một là Kim Cang Tát Đỏa Bồ Tát, hai là Kim Cang Vương Bồ Tát, ba là Kim Cang Ái Bồ Tát, bốn là Kim Cang Thiện Tai Bồ Tát; 4 Bồ Tát của Bảo Sanh Phật gồm, một là Kim Cang Bảo Bồ Tát, hai là Kim Cang Uy Vương Bồ Tát, ba là Kim Cang Tràng Bồ Tát, bốn là Kim Cang Quyển Bồ Tát; 4 Bồ Tát của Di Đà Phật gồm, một là Kim Cang Pháp Bồ Tát, hai là Kim Cang Kiếm Bồ Tát, ba là Kim Cang Nhân Bồ Tát, bốn là Kim Cang Lợi Bồ Tát; 4 Bồ Tát của Thành Tựu Phật gồm, một là Kim Cang Nghiệp Bồ Tát, hai là Kim Cang Ngũ Bồ Tát, ba là Kim Cang Dược Xoa Bồ Tát, bốn là Kim Cang Quyền Bồ Tát; 4 Bồ Tát của Tỳ Lô Phật gồm, một là Kim Cang Ba La Mật Bồ Tát, hai là Kim Cang Bảo Ba La Mật Bồ Tát, ba là Kim Cang Pháp Ba La Mật, bốn là Kim Cang Yết Ba La Mật Bồ Tát).*"

57. **Thập Nhị Luân Chuyển** (十二輪轉, Mười Hai Luân Chuyển): tức là sự luân hồi chuyển sanh theo Thập Nhị Nhân Duyên (s: *dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda*, p: *dvādaśaṅga-paṭicca-samuppāda*, 十二因緣), gồm (1) Vô Minh (s: *avidyā*, p: *avijjā*, 無明), (2) Hành (s: *saṃskāra*, p: *saṅkhāra*, 行), (3) Thức (s: *vijñāna*, p: *viññāṇa*, 識),

(4) Danh Sắc (s, p: *nāma-rūpa*, 名色), (5) Lục Xứ (s: *saḍ-āyatana*, p: *salāyatana*, 六處, hay Lục Nhập [六入]), (6) Xúc (s: *sparśa*, p: *phassa*, 觸), (7) Thọ (s, p: *vedanā*, 受), (8) Ái (s: *tṛṣṇā*, p: *taṇhā*, 愛), (9) Thủ (s, p: *upādāna*, 取), (10) Hữu (s, p: *bhava*, 有), (11) Sanh (s, p: *jāti*, 生), (12) Lão Tử (s, p: *jarā-maraṇa*, 老死).

58. **Nhị Thập Ngũ Hữu** (二十五有): tức 25 cảnh giới trong đó chúng sanh tồn tại, gồm Tứ Thú (四趣) là Địa Ngục (s, p: *naraka*, 地獄), Nga Quỷ (s: *preta*, p: *peta*, 餓鬼), Súc Sanh (s: *tiryagyonī*, p: *tiracchānayanī*, 畜生), A Tu La (s: *asura*, 阿修羅); Tứ Châu (s: *catvāro dvīpāḥ*, p: *cattāro dīpā*, 四洲) là Đông Thắng Thân Châu (s: *Pūrva-videha*, 東勝身洲, tức Đông Phất Bà Đề [東弗婆提]), Nam Thiệm Bộ Châu (s: *Jampudīpa*, 南瞻部洲, tức Nam Diêm Phù Đề [南閻浮提]), Tây Ngưu Hóa Châu (s: *Aparagodhānīya*, 西牛貨洲, tức Tây Cù Da Ni [西瞿耶尼]), Bắc Cu Lô Châu (s: *Uttarakuru*, 北俱盧洲, tức Bắc Uất Đơn Việt [北鬱單越]); Tứ Thiên Vương Thiên (s: *Cāturmahārājakāyika*, 四天王天), Tam Thập Tam Thiên (s: *Trayastrīṣa*, p: *Tāvatiṃsa*, 三十三天), Diêm Ma Thiên (s: *Yāma*, 焰摩天), Tha Hóa Tự Tại Thiên (s:

Paranirmita-vaśa-vartin, 他化自在天), Sơ Thiên Thiên (初禪天), Đại Phạm Thiên (s: *Mahābrahmā*, 大梵天), Nhị Thiên Thiên (二禪天), Tam Thiên Thiên (三禪天), Tứ Thiên Thiên (四禪天), Vô Tưởng Thiên (s: *Avṛha*, 無想天), A Na Hàm Thiên (阿那含天), và 4 cõi Không Xứ Thiên (空處天).

59. **Tam Thừa** (s: *yāna-traya*, *tri-yāna*, 三乘): ba cỗ xe. Cỗ xe là ví dụ cho giáo lý dẫn dắt chúng sanh đi đến giác ngộ; có Nhất Thừa (一乘) cho đến Ngũ Thừa (五乘); đức Phật tùy theo căn cơ của chúng sanh là chậm chạp, trung bình, lanh lợi mà chế ra 3 loại pháp môn khác nhau gọi là Tam Thừa. (1) Thanh Văn Thừa (s: *śrāvaka-yāna*, 聲聞乘), còn gọi là Tiểu Thừa (小乘); nếu nhanh thì trong 3 đời, chậm thì trong vòng 60 kiếp, tu pháp Không, cuối cùng đến đời này nghe pháp của đức Như Lai, ngộ lý Tứ Đế (s: *catur-ārya-satya*, p: *catu-ariya-sacca*, 四諦), chứng quả A La Hán (s: *arhat*, p: *arahant*, 阿羅漢). (2) Duyên Giác Thừa (s: *pratyeka-buddha-yāna*, 緣覺乘), còn gọi là Trung Thừa (中乘), Bích Chi Phật Thừa (辟支佛乘), Độc Giác Thừa (獨覺乘); nếu nhanh thì trong 4 đời, chậm thì trong 100 kiếp tu pháp Không, vào đời cuối cùng thì không nương vào giáo pháp của Như Lai, mà cảm các ngoại duyên như hoa bay, lá rụng, suối reo, v.v., tự giác ngộ lý Thập Nhị Nhân Duyên (s: *dvādaśāṅga-pratītya-*

samutpāda, p: *dvādaśaṅga-paṭicca-samuppāda*, 十二因緣), và chứng quả Bích Chi Phật (辟支佛). (3) Bồ Tát Thừa (s: *bodhisattva-yāna*, 菩薩乘), hay còn gọi là Phật Thừa (佛乘), Đại Thừa (s: *mahāyāna*, 大乘); trong khoảng thời gian vô số kiếp tu hành hạnh Lục Độ (六度), rồi trong 100 kiếp trồng nhân 32 phước tướng để chứng vô thượng Bồ Đề. Ba cỗ xe này được ví cho xe dê, hươu, xe trâu; hay ví cho ba loại thú là voi, ngựa và thỏ. Như trong Thích Ca Như Lai Thành Đạo Ký Chú (釋迦如來成道記註) quyển hạ do Vương Bột (王勃, 649-675) nhà Đường soạn, Huệ Ngộ Đại Sư (慧悟大師) ở Nguyệt Luân Sơn (月輪山), vùng Tiền Đường (錢唐) chú giải, có đoạn rằng: "*Pháp Hoa Kinh Tam Xa dụ dã, Dương Xa dụ Thanh Văn Thừa, Lộc Xa dụ Duyên Giác Thừa, Ngưu Xa dụ Bồ Tát Thừa; Tam Thừa câu dĩ vận tải vi nghĩa* (法華經三車喻也、羊車喻聲聞乘、鹿車喻緣覺乘、牛車喻菩薩乘、三乘俱以運載爲義, về thí dụ Ba Xe của Kinh Pháp Hoa, Xe Dê ví cho Thanh Văn Thừa, Xe Nai ví cho Duyên Giác Thừa, Xe Trâu ví cho Bồ Tát Thừa; cả Ba Thừa đều có nghĩa vận tải)." Hay như trong Phẩm Thí Dụ (譬喻品) của Pháp Hoa Kinh (s: *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, 法華經) có giải thích rằng: "*Nhược hữu chúng sanh, nội hữu trí tánh, từng Phật Thế Tôn, văn pháp tín thọ, ân cần tinh tấn, dục tốc xuất Tam Giới, tự cầu Niết Bàn, thị*

danh Thanh Văn Thừa. ... Nhược hữu chúng
 sanh, tùng Phật Thế Tôn, văn pháp tín thọ,
 ân cần tinh tấn, cầu tự nhiên tuệ, độc lạc
 thiện tịch, thâm tri chư pháp nhân duyên,
 thị danh Bích Chi Phật Thừa. ... Nhược hữu
 chúng sanh, tùng Phật Thế Tôn, văn pháp
 tín thọ, cần tu tinh tấn, cầu nhất thiết trí,
 Phật trí, tự nhiên trí, vô sư trí, Như Lai trí
 kiến, lực, vô sở úy, mãn niệm an lạc, vô
 lượng chúng sanh, lợi ích nhân thiên, độ
 thoát nhất thiết, thị danh Đại Thừa
 (若有眾生、內有智性、從佛世尊、聞法信受、慍
 懃精進、欲速出三界、自求涅槃、是名聲聞乘...若
 有眾生、從佛世尊、聞法信受、慍懃精進、求自
 然慧、獨樂善寂、深知諸法因緣、是名辟支佛乘...
 若有眾生、從佛世尊、聞法信受、勤修精進、求
 一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力
 、無所畏、慍念安樂、無量眾生、利益天人、度
 脫一切、是名大乘, Nếu có chúng sanh, theo
 Phật Thế Tôn, nghe pháp tin thọ, siêng
 năng tinh tấn, muốn mau ra Ba Cõi, tự cầu
 Niết Bàn, đó là Thanh Văn Thừa. ... Nếu có
 chúng sanh, theo Phật Thế Tôn, nghe pháp
 tin thọ, siêng năng tinh tấn, cầu trí tuệ tự
 nhiên, vui một mình, khéo vắng lặng, biết
 sâu nhân duyên các pháp, đó là Bích Chi
 Phật Thừa. ... Nếu có chúng sanh, theo
 Phật Thế Tôn, nghe pháp tin thọ, siêng tu
 tinh tấn, cầu tất cả trí tuệ, trí tuệ Phật, trí
 tuệ tự nhiên, trí tuệ không cần thầy chỉ
 dạy, tri kiến của Như Lai, năng lực, sự
 khoogn sợ hãi, niệm thương xót an lạc, vô
 lượng chúng sanh, làm lợi ích trời người,
 độ thoát hết thảy, đó là Đại Thừa)." Hoặc

như trong Tứ Giáo Nghi Chú (四教儀註) quyển Thượng cho biết rằng: “*Tam Thừa, thừa dĩ vận tải vi nghĩa; Thanh Văn dĩ Tứ Đế vi thừa, Duyên Giác dĩ Thập Nhị Nhân Duyên vi thừa, Bồ Tát dĩ Lục Độ vi thừa, vận xuất Tam Giới quy ư Niết Bàn* (三乘、乘以運載爲義、聲聞以四諦爲乘、緣覺以十二因緣爲乘、菩薩以六度爲乘、運出三界歸於涅槃, *Ba Thừa, thừa có nghĩa là vận chuyển, Thanh Văn lấy Tứ Đế làm phương tiện vận chuyển, Duyên Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm phương tiện vận chuyển, Bồ Tát lấy Lục Độ làm phương tiện vận chuyển, chở cả Ba Cõi quay về Niết Bàn*).” Hai Thừa đầu chỉ có tự lợi, không có lợi tha, nên được gọi là Tiểu Thừa (小乘, cỗ xe nhỏ). Riêng Bồ Tát Thừa thì có đầy đủ cả tự lợi và lợi tha, nên có tên là Đại Thừa (大乘, cỗ xe lớn). Một số kinh điển như Tịch Điều Âm Sở Vấn Kinh (寂調音所問經), Đại Tỳ Bà Sa Luận (大毘婆沙論) quyển 127, Đại Trí Độ Luận (大智度論) quyển 11 gọi Tam Thừa là Hạ Thừa (下乘), Trung Thừa (中乘) và Thượng Thừa (上乘). Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận (大乘莊嚴經論) quyển 4, Lương Dịch Nhiếp Đại Thừa Luận Thích (梁譯攝大乘論釋) quyển 1 gọi chung cả 2 thừa trước là Hạ Thừa, Bồ Tát Thừa là Thượng Thừa. Hoa Nghiêm Tông, Thiên Thai Tông lấy Tam Thừa làm pháp môn phương tiện, cứu cánh đều quy về Nhất Phật Thừa (一佛乘); cho nên hai tông phái

này chủ xướng tư tưởng “*Tam Thừa Phương Tiện Nhất Thừa Chân Thật* (三乘方便一乘眞實, *Ba Thừa Phương Tiện Một Thừa Chân Thật*).” Trong khi đó, Pháp Tướng Tông lại chủ trương ngược lại là “*Tam Thừa Chân Thật Nhất Thừa Phương Tiện* (三乘眞實一乘方便, *Ba Thừa Chân Thật Một Thừa Phương Tiện*).” Bên cạnh đó, Tam Thừa còn có nghĩa là Ba Thừa tùy thời tu tập của vị Bồ Tát, gồm: (1) Thiên Thừa (天乘), tức Sơ Thiền (初禪), Nhị Thiền (二禪), Tam Thiền (三禪) và Tứ Thiền (四禪). (2) Phạm Thừa (梵乘), tức từ, bi, hỷ và xả. (3) Thánh Thừa (聖乘), tức là Bát Chánh Đạo (s: *āryāṣṭāṅga-mārga*, *āryāṣṭāṅgika-mārga*, p: *ariyāṭṭhaṅgika-magga*, 八正道), gồm Chánh Kiến (s: *samyag-dṛṣṭi*, p: *sammā-diṭṭhi*, 正見), Chánh Tư Duy (s: *samyak-saṃkalpa*, p: *sammā-saṅkappa*, 正思惟), Chánh Ngữ (s: *samyag-vāc*, p: *sammā-vācā*, 正語), Chánh Nghiệp (s: *samyakkarmanta*, p: *sammā-kammanta*, 正業), Chánh Mạng (s: *samyag-ājīva*, p: *sammā-ājīva*, 正命), Chánh Tinh Tấn (s: *samyag-vyāyāma*, p: *sammā-vāyāma*, 正精進), Chánh Niệm (s: *samyak-smṛti*, p: *sammā-sati*, 正念), và Chánh Định (s: *samyak-samādhi*, p: *sammā-samādhi*, 正定).

60. **Ngũ Thừa** (五乘, Năm Thừa): tức thêm Phật Thừa (佛乘), Nhân Thiên Thừa

(人天乘) vào trong Ba Thừa trên thành Năm Thừa.

61. **Hữu Phật** (有佛): từ gọi tắt của Hữu Phật Tánh (有佛性, có Phật Tánh).

62. **Vô Phật** (無佛): từ gọi tắt của Vô Phật Tánh (無佛性, không có Phật Tánh).

63. **Chánh Giác Thiên Ni** (正覺禪尼, *Shōgaku Zenni*, ?-?): vị Ni sống vào khoảng giữa hai thời đại Liêm Thương, người ngoại hộ đắc lực cho Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*). Bà quy y theo Đạo Nguyên sau khi ông từ bên nhà Tống trở về nước, rồi khoảng năm 1223, bà cúng dường xây dựng Quan Âm Đạo Lợi Viện (觀音導利院, tức là Hưng Thánh Bảo Lâm Tự [興聖寶林寺]) ở vùng Sơn Thành (山城, *Yamashiro*), Thâm Thảo (深草, *Fukakusa*). Cũng không rõ xuất xứ của bà như thế, nhưng tương truyền bà là vợ của Cửu Điều Giáo Gia (九條教家), em gái của vị Đại Thần Cửu Ngã Thông Thân (久我通親).

64. **Quan Âm Đạo Lợi Viện Hưng Thánh Bảo Lâm Tự** (觀音導利院興聖寶林寺): còn gọi là Hưng Thánh Tự (興聖寺, *Kōshō-ji*), đạo tràng sơ khai của Tào Động Tông Nhật Bản, hiện tọa lạc tại Uji-shi (宇治市), Kyoto-fu (京都府); hiệu núi là Phật Đức Sơn (佛徳山); gọi đủ là Phật Đức Sơn Quan Âm Đạo Lợi Viện Hưng Thánh Bảo Lâm Tự (佛徳山觀音導利院興聖寶林寺). Vị Khai Tổ của

Tào Động Tông Nhật Bản là Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) đã từng sang Trung Quốc cầu pháp, rồi trở về nước vào năm 1232, lúc ông 33 tuổi. Ông kiến lập một ngôi chùa trên nền đất cũ của Cực Lạc Tự (極樂寺, *Gokuraku-ji*), ở vùng Thâm Thảo (深草, *Fukakusa*), Quận Vũ Trị (宇治郡, *Uji-gun*); và ban đầu chùa có tên là Hưng Thánh Bảo Lâm Tự (興聖寶林寺). Khi ấy Chánh Giác Thiền Ni (正覺禪尼) cúng dường tiền xây dựng Pháp Đường, rồi tiếp theo Đằng Nguyên Giáo Gia (藤原教家) cũng phát tâm cúng dường Đàn Tu Di để phụng nạp trong Pháp Đường này. Trong suốt 11 năm trường cho đến khi dời về Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*) ở Fukui-ken (福井縣), chính Đạo Nguyên đã từng thuyết giáo, cao xướng chánh pháp tại đây. Phần lớn các đệ tử nổi danh của ông đều đã từng tu tập tại Thánh địa này. Tuy nhiên, sau khi Đạo Nguyên dời về Vĩnh Bình Tự, cũng như sau khi ông qua đời, ngôi chùa đã bị đốt cháy tan tành, dần lụi tàn theo năm tháng và không còn thấy bóng dáng nữa. Kiến trúc hiện tại của chùa nằm ở vị trí khác với vị trí chùa trước. Vào năm 1648 dưới thời đại Giang Hộ (江戸, *Edo*), thể theo lời nguyện ước của vị Thành chủ Thủy Tỉnh Thượng Chính (水井尚政), ngôi chùa được tái kiến lại. Trong Khai Sơn Đường có thờ tôn tượng của Thiền Sư Đạo Nguyên, và nơi ngôi tháp khai sơn có hài cốt của Thiền Sư.

65. **Thủ Tòa** (首座, *shuso*): người đứng đầu của tăng chúng trong Thiền lâm, còn được gọi là Thiền Đầu (禪頭), Thủ Chúng (首衆), Thượng Tòa (上座), Tòa Nguyên (座元), Lập Tăng (立僧), Đệ Nhất Tòa (第一座), v.v. Ngoài ra còn có 4 loại Thủ Tòa khác là Tiền Đường Thủ Tòa (前堂首座), Hậu Đường Thủ Tòa (後堂首座), Lập Tăng Thủ Tòa (立僧首座) và Danh Đức Thủ Tòa (名德首座). Ngày xưa, chức này là một trong 6 vị đứng đầu và chiếm hàng nhất trong Thiền lâm; nhưng sau đó trong thời gian 9 tuần An Cư (s: *vārṣika*, p: *vassa*, 安居), nó được dùng như là chức danh đứng hàng đầu trong Tăng chúng mà thôi.
66. **Bình Phất** (秉拂, *himpotsu*): nghĩa là vị Trú Trì cầm cây Phất Trần; về sau nó có nghĩa là thay thế vị Trú Trì lên Pháp Tòa thuyết pháp cho đại chúng. Trong Sắc Tu Bách Trượng Thanh Quy (勅修百丈清規) 7 có ghi rằng vào 4 tiết Kiết Hạ, Giải Hạ, Đông Chí và Nguyên Đán thì hành lễ Bình Phất (thăng tòa thuyết pháp). Khi ấy, 5 vị Tiền Đường Thủ Tòa (前堂首座), Hậu Đường Thủ Tòa (後堂首座), Thư Ký (書記), Đông Tạng Chủ (東藏主), Tây Tạng Chủ (西藏主) sẽ thay nhau làm việc này. Đối với Tào Động Tông Nhật Bản, vào đêm Trừ Dạ năm thứ 2 (1236) niên hiệu Gia Trinh (嘉禎), Hoài Trang (懷辨, *Ejō*) đã thay thế Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) hành nghi lễ

Bình Phất này tại Hưng Thánh Tự (興聖寺, *Kōshō-ji*). Khi ấy không có 5 vị đứng đầu, mà chỉ có vị Thủ Tòa thôi. Có lẽ đây cũng là nguồn gốc của lễ Thủ Tòa Pháp Chiến (首座法戰, cuộc luận tranh về pháp giữa các vị Thủ Tòa) và lúc Kết Chế An Cư. Như trong Bổ Tục Cao Tăng Truyện (補續高僧傳, CBETA No. 1524) quyển 10, Tổ Trân Truyện (祖珍傳), có câu: “*Thị dạ Thủ Tòa bình phất, tùy cơ ứng đáp, khẩu kích bất cùng* (是夜首座秉拂、隨機應答、叩擊不窮, *đêm ấy Thủ Tòa lên tòa thuyết pháp, tùy cơ mà ứng đáp, cảm kích không cùng*).”

67. **Phần Dương** (汾陽): tức Phần Dương Thiện Chiêu (汾陽善昭, 947-1024), vị tăng của Lâm Tế Tông Trung Quốc, xuất thân vùng Thái Nguyên (太原, Tỉnh Sơn Tây), họ là Du (兪). Ông xuất gia, thọ cụ túc, rồi sau đó đi tham vấn các bậc tôn túc, cuối cùng đến làm đệ tử của Thủ Sơn Tỉnh Niệm (首山省念), được đạt ngộ và kế thừa dòng pháp của vị này. Ông đến sống ở Thái Tử Viện (太子院) thuộc Phần Dương (汾陽, Phần Châu, Tỉnh Sơn Tây) chuyên tâm thuyết giảng tông yếu và làm cho tông phong của mình phát triển mạnh. Ông thị tịch vào năm thứ 2 niên hiệu Thiên Thánh (天聖), hưởng thọ 78 tuổi và được ban cho thụy hiệu là Vô Đức Thiền Sư (無德禪師).

68. **Dược Sơn** (藥山): tức Dược Sơn Duy Nghiễm (藥山惟儼, 745-828), xuất thân

vùng Phong Châu (絳州, thuộc Huyện Tân Phong, Tỉnh Sơn Tây), sau dời đến Huyện Tín Phong (信豐), Nam Khang (南康, Tỉnh Giang Tây), họ là Hàn (韓). Năm lên 17 tuổi, ông xuất gia với Huệ Chiếu (慧照) ở Tây Sơn (西山), Triều Dương (潮陽, Tỉnh Quảng Đông), rồi đến năm thứ 8 (773) niên hiệu Đại Lịch (大曆), lúc 29 tuổi, ông thọ Cụ Túc giới với Hy Tháo (希澡) ở Hành Nhạc Tự (衡岳寺), và đại ngộ dưới trướng của Thạch Đầu Hy Thiên (石頭希遷), được ấn chứng cho và kế thừa dòng pháp của vị này. Ông theo hầu hạ Hy Thiên suốt 13 năm, rồi sau đến trú tại Dược Sơn (藥山, tức Thước Dược Sơn [芍藥山], thuộc Tỉnh Hồ Nam), Lễ Châu (澧州), có khoảng bốn, năm mươi người đến tham học. Đến ngày mồng 6 tháng 12 năm thứ 2 (828) niên hiệu Thái Hòa (太和), ông thị tịch, hưởng thọ 84 tuổi. Ông được ban cho thụy hiệu là Hoảng Đạo Đại Sư (弘道大師). Đệ tử của ông có Vân Nham Đàm Thịnh (雲巖曇晟), Hoa Đình Đức Thành (華亭德誠), Bại Thọ Tuệ Tĩnh (稗樹慧省), Đạo Ngô Viên Trí (道吾圓智), Cao Sa Di (高沙彌), Bách Nhan Minh Triết (百顏明哲), Kính Nguyên Sơn Quang Mật (涇源山光處), Tuyên Châu Lạc Hà (宣州落霞), Lý Cao (李翱), v.v. Duy Nghiễm không để lại thư tịch nào, nhưng

ông rất tinh thông kinh luận, xưa kia vốn nghiêm thủ giới luật, và gia phong của ông rất kỳ đặc.

69. **Vĩnh Bình Quảng Lục** (永平廣錄, *Eiheikōroku*): bộ Ngũ Lục của Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*), vị Tổ khai sơn Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*), gồm 10 quyển. Đây được xem như là bộ Ngũ Lục do các đệ tử của Đạo Nguyên như Thuyên Tuệ (詮慧), Cô Vân Hoài Trang (孤雲懷辨), Nghĩa Diễn (義演), v.v., biên tập lại những phần Thượng Đường Pháp Ngũ, Tiểu Tham Pháp Ngũ, Tụng Cổ, Tán do Đạo Nguyên trước tác, cộng thêm các trước tác khác như Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi (普勸坐禪儀), Tọa Thiền Châm (坐禪箴), v.v. Hơn nữa, bộ Vĩnh Bình Nguyên Thiền Sư Ngũ Lục (永平元禪師語錄) được xem như là thư tịch vốn theo lời văn bạt của Vô Ngoại Nghĩa Viễn (無外義遠) thì vào năm 1246, khi Hàn Nham Nghĩa Duẩn (寒巖義尹) sang nhà Tống cầu pháp, Vô Ngoại mới ghi lời bạt thêm từ bộ Quảng Lục của Đạo Nguyên, rồi trao lại cho Nghĩa Duẩn. Tuy nhiên, chúng vẫn không biết rõ rằng bản Vĩnh Bình Quảng Lục hiện tồn có cùng nội dung với bản trên hay không. Hơn nữa, qua bản hiện tại này, ta vẫn có thể tìm thấy những chỗ viết sai, mất chữ, và có khá nhiều điểm ta không thể nào khẳng định được rằng đây là nguyên hình văn bản do Đạo Nguyên truyền trao. Các san bản được thu lục vào trong Tào Động Tông Toàn

Thư (曹洞宗全書), Đạo Nguyên Thiền Sư Toàn Tập (道元禪師全集) quyển Hạ do Đại Cửu Bảo Đạo Chu (大久保道舟) biên, Thừa Dương Đại Sư Thánh Giáo Toàn Tập (承陽大師聖教全集) 3, Nhật Bản Đại Tạng Kinh (日本大藏經), phần Tào Động Tông Chương Sớ (曹洞宗章疏) 1, Vĩnh Bình Đạo Nguyên Hòa Thượng Quảng Lục (永平道元和尚廣錄), và bản Vĩnh Bình Nguyên Thiền Sư Ngữ Lục (永平元禪師語錄) của nhà xuất bản Nham Ba Văn Khố (岩波文庫, *Iwanami-bunko*).

70. **Tiểu Tham** (小參, *shōsan*): còn gọi là Gia Huấn (家訓) hay Gia Giáo (家教), nghĩa là tại Phương Trượng, người đệ tử thọ pháp từ vị Trú Trì. Tiểu Tham đối với Đại Tham (大參, *daisan*), vốn thọ pháp nơi Pháp Đường. Chính vì nói về những lời dạy trong nhà, nên pháp này được tiến hành rất tinh tế, nhỏ nhặt, từ pháp thoại, Tông yếu cho đến những sinh hoạt hằng ngày. Khi cả đại chúng cùng đến tham vấn thì được gọi là Quảng Tham (廣參); còn đứng nghe thuyết pháp là Lập Tham (立參). Như trong Thiền Môn Quy Thức (禪門規式) có dạy rằng: “*Kỳ hạ viện đại chúng, triều tham tịch tụ (其闔院大衆、朝參夕聚, toàn thể đại chúng trong chùa, cùng nhau sáng chiều tập trung tham vấn)*”; dưới thời nhà Đường (唐, 618-907) thì tùy thời mà tiến hành nghi thức này; nhưng đến thời nhà Tống

(宋, 960-1279) thì được gọi là Văn Tham (晚參), và theo Thiền Uyển Thanh Quy (禪苑清規) thì nó được tiến hành mang tính định kỳ vào tối ngày mồng 3 và 8 mỗi tháng. Theo Sắc Tu Bách Trượng Thanh Quy (勅修百丈清規), tùy theo chúng ít hay nhiều mà pháp Tiểu Tham được tiến hành tại Pháp Đường. Trường hợp đến tham vào sáng sớm thì được gọi là Tảo Tham (早參), Triều Tham (朝參). Hiện tại trong Tào Động Tông, mỗi tháng vào ngày mồng 1 và 15, người ta tiến hành pháp này ở Pháp Đường. Như trong Ứng Am Đàm Hoa Thiền Sư Ngữ Lục (應菴曇華禪師語錄, CBETA No. 1359) quyển 4 có đoạn: *"Tăng vấn: 'bất điểm đăng, Đức Sơn Tiểu Tham bất đáp thoại, vị thâm ý chỉ như hà' (僧問、藥山小參不點燈、德山小參不答話、未審意旨如何, có vị tăng hỏi rằng: 'Được Sơn Tiểu Tham không thắp đèn, Đức Sơn Tiểu Tham chẳng đáp lời, chưa rõ ý chỉ như thế nào ?')."* Hay như trong Ngũ Đăng Toàn Thư (五燈全書, CBETA No. 1571), quyển 101, phần Tùy Châu Phổ Chiếu Chúc Phong Thiệu Thiền Sư (隨州普照祝峰善禪師) cũng có đoạn: *"Trừ Tịch Tiểu Tham, kim triêu Phật pháp bất tương đồng, niên nguyệt tuế thiên vật vật cùng, duy hữu nạp tăng phân thượng sự, minh thần y cự chúc* Nghiêu *phong* (除夕小參、今朝佛法不相同、年月歲遷物物窮、惟有衲僧分上事、明晨依舊祝堯風, vào đêm Trừ Tịch, Thiền Sư hành pháp Tiểu Tham,

bảo rằng sáng nay Phật pháp chẳng tương đồng, năm tháng đất trời vạn vật cùng, chỉ có lão tăng biết rõ thấy, mai này như cũ chúc bình yên)."

71. **Điển Tòa** (典座, *Tenso, Tenzo*): chức vị người có trách nhiệm trông coi về chỗ ngồi của chúng tăng. Nguyên trước kia vị này trông coi về giường ngủ cũng như y phục của tăng chúng. Như trong Thích Thị Yếu Lãm (釋氏要覽) 1, có đoạn rằng: "*Điển Tòa, Tăng Kỳ Luật vân, điển thứ phó sàng tòa, thử chương tăng cử sự chi nhất dã* (典座、僧祇律云、典次付床座、此掌僧九事之一也, *Tăng Kỳ Luật dạy rằng Điển Tòa là người chuyên trách lo về giường nằm chỗ ngồi; vị này chấp chương một trong chín việc của chúng tăng).*" Nó còn là chức vụ trong yếu trong Lục Tri Sự (六知事, sáu vị Tri Sự). Trong Thiền Tông, đây là chức vị trông coi về việc ăn uống cho đại chúng. Chương Điển Tòa của Thiền Uyển Thanh Quy (禪苑清規) 3 có đoạn rằng: "*Điển Tòa chức, chủ đại chúng trai chúc* (典座職、主大眾齋粥, *chức Điển Tòa chủ yếu lo cơm cháo chay cho đại chúng).*"

72. **Vĩnh Bình Thanh Quy** (永平清規, *Eiheishingi*): 2 quyển, trước tác của Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*), gọi cho đúng là Nhật Vức Tào Động Tông Sơ Tổ Đạo Nguyên Thiền Sư Thanh Quy (日域曹洞宗初祖道元禪師清規), hay Vĩnh Bình Đại Thanh Quy (永平大清規), là thư tịch nói về quy cũ tông lâm và ý nghĩa của các quy

cũ ấy; bộ này gồm 6 thiên. Điển Tòa Giáo Huấn (典座教訓) là thiên nói về những điều tâm đắc của vị chuyên trách về việc ăn uống của chúng Tăng hằng ngày, được viết vào mùa Xuân năm 1237, tại Hưng Thánh Tự (興聖寺, *Kōshō-ji*), Kyoto. Phó Chúc Phạn Pháp (赴粥飯法) là thiên nói về cách ăn uống một ngày hai thời tại Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*). Chúng Liêu Châm Quy (衆寮箴規), hay Liêu Trung Châm Quy (寮中箴規), là thiên quy định về những uy nghi tế hạnh của chung Tăng ở trong hay ngoài liêu phòng của mình đang sống tại Vĩnh Bình Tự, được viết vào tháng giêng năm 1249. Đối Đại Kỷ Ngũ Hạ A Xà Lê Pháp (對大己五夏阿闍梨法) là thiên được viết vào ngày 21 tháng 3 năm 1244 tại Cát Phong Tự (吉峰寺) thuộc vùng Việt Tiền (越前, Fukui-ken [福井縣] ngày nay), dạy về nghi lễ của hàng hậu bối đối với các bậc tôn túc đi trước đã từng tu hành và trải qua trên 5 Hạ Lạp ở trong tông lâm. Tri Sự Thanh Quy (知事清規) là thiên được viết vào ngày 15 tháng 6 năm 1246 tại Vĩnh Bình Tự, giải thích về chức vụ Tri Sự (知事), Đầu Thủ (頭首), Tiểu Đầu Thủ (小頭首), những người chuyên quản lý việc chùa cũng như việc của chư Tăng. Bộ Vĩnh Bình Thanh Quy này có phần dựa vào bộ Thiền Uyển Thanh Quy (禪苑清規), nhưng ít hạng mục hơn bộ kia. Mỗi thiên của bộ này ban đầu được viết riêng lẻ, rồi cứ như vậy

mà lưu truyền. Sau này vào năm 1667, Quang Thiệu Trí Đường (光紹智堂), vị trú trì đời thứ 30 của Vĩnh Bình Tự, mới biên tập thành 1 bộ và cho san hành bản đầu tiên. Đến năm 1794, Huyền Thấu Túc Trung (玄透卽中), vị trú trì đời thứ 50 của chùa, cùng với một vào đạo hữu khác, tiến hành hiệu đính những sai lầm về văn tự trong bản này; đặc biệt, ông còn chú thích về nghĩa từ, nghĩa âm, điển cứ, v.v., và ghi phần mào đầu cho bộ này, rồi cho ấn hành với tên gọi là Hiệu Đính Quan Chú Vĩnh Bình Thanh Quy (校訂冠註永平清規). Đây chính là bản hiện tại đang lưu hành. Sách chú thích về bộ này có Điển Tòa Giáo Huấn Văn Giải (典座教訓文解), Chúng Liâu Châm Quy Văn Giải (衆寮箴規文解), Đối Đại Kỷ Pháp Văn Giải (對大己法文解) của Diện Sơn Thoại Phương (面山瑞方); Chúng Liâu Châm Quy Nhiên Tê (衆寮箴規然犀) của Đức Nham Dưỡng Tồn (德巖養存), Chúng Liâu Châm Quy Cầu Tịch Tham (衆寮箴規求寂參), Đối Đại Kỷ Pháp Cầu Tịch Tham (對大己法求寂參) Thiền Uyển Quy Kính Văn Cầu Tịch Tham (禪苑龜鏡求寂參) của Hạc Đạo Bốn Quang (瞎道本光), cũng như Vĩnh Bình Đại Thanh Quy Biện Giải (永平大清規辨解) của Đình Nguyên Thôn Không (町元吞空), v.v.

73. **Đại Phật Tự** (大佛寺, *Daibutsu-ji*): tên gọi ngày cửa của Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*).
74. **Thiền Uyển Thanh Quy** (禪苑清規, *Zennenshingi*): 10 quyển, do Tông Trách (宗蹟, ?-?) ở Trường Lô (長蘆) soạn, bản san hành đề năm thứ 2 (1103) niên hiệu Sùng Ninh (崇寧). Bách Trượng Hoài Hải (百丈懷海, 749-814) lần đầu tiên chế ra quy cũ Thiền môn qua bộ Bách Trượng Thanh Quy (百丈清規), nhưng bộ này bị tán thất và đến thời Huy Tông (徽宗, tại vị 1100-1125) nhà Tống thì không còn thấy bóng dáng nó nữa. Thấy vậy, Tông Trách rất cảm hoài, nên mới đi tìm lại những dấu vết về cách thức hành pháp vốn hiện tại đang còn hành trì tại các ngôi chùa xưa lúc bấy giờ, rồi ông biên tập lại thành bản quy định về quy cũ Thiền môn. Vì bản này được hình thành vào năm thứ 2 niên hiệu Sùng Ninh nhà Tống, nên còn được gọi là Sùng Ninh Thanh Quy (崇寧清規). Trong các bản Thanh Quy hiện tồn thì đây được xem như là bản xưa nhất, có thể giúp chúng ta hồi tưởng lại những quy cũ ngày xưa thời Bách Trượng như thế nào, và trở thành bản chuẩn cứ cho các bản Thanh Quy sau này ra đời. Bản này giải thích rất rõ từng chi tiết về hành vi của vị Thiền tăng, các chức vụ, cũng như tác pháp oai nghi tế hạnh hằng ngày. Trong đó còn có những đoạn văn như Quy Kính Văn (龜敬文), Tọa Thiền Nghi (坐禪儀), Tự Cảnh Văn (自警文), v.v.

Vào năm thứ 2 (1202) niên hiệu Gia Thái (嘉泰), Ngu Tường (虞翔) cho tái san hành; đến năm thứ 2 (1254) niên hiệu Bảo Hựu (寶祐), Bản Cao Lệ (高麗本, Triều Tiên) bắt đầu xuất hiện. Tại Nhật Bản, có Bản Ngũ Sơn (五山本) được san hành dưới thời Nam Bắc Triều (1336-1392), bản ghi năm thứ 6 (1709) niên hiệu Bảo Vĩnh (寶永), bản ghi năm thứ 8 (1796) niên hiệu Khoan Chính (寬政); và tả bản của Kim Trạch Văn Khố (金澤文庫, *Kanazawa-bunko*) thuộc giữa thời Liêm Thương (鎌倉, *Kamakura*, 1185-1333).

75. **Linh Sơn** (靈山): tiếng gọi tắt của Linh Thứu Sơn (靈鷲山), hay còn gọi là Thứu Phong (鷲峰), Thứu Lãnh (鷲嶺), tiếng phiên âm của nguyên ngữ Sanskrit là Kỳ Xà Quật Sơn (s: *Gṛdhrakūṭa*, p: *Gijjhakūṭa*, 耆闍崛山), tên ngọn núi nằm ở phía Đông Bắc Thành Vương Xá thuộc nước Ma Kiệt Đà (s, p: *Magadha*, 摩揭陀), hiện tại nằm ở phía Đông Rajgir của Ấn Độ. Đây là một trong những thánh địa của Phật Giáo, là nơi đức Phật đã từng thuyết pháp; cho nên người ta cho rằng phần lớn các kinh điển Đại Thừa như Pháp Hoa, Bát Nhã, Đại Bảo Tích, Vô Lượng Thọ, v.v., và cũng như câu chuyện Niêm Hoa Vi Tiểu của Thiền Tông đều phát xuất từ đây. Trong bộ Long Hưng Phật Giáo Biên Niên Thông Luận (隆興佛教編年通論) quyển 12 do Thạch Thất Sa Môn Tổ Tú (石室沙門祖琇) ở Phủ Long

Hưng (隆興府) soạn, có đoạn: “*Huyền Trang ... sưu dương Tam Tạng tận Long Cung chi sở trữ, nghiên cứu Nhất Thừa cùng Thửu Lãnh chi di chỉ, tinh dĩ tải ư Bạch Mã hoàn hiến Tử Thần, tầm mông hạ chiếu sắc sứ phiên dịch* (玄奘...搜揚三藏盡龍宮之所儲、研究一乘窮鷲嶺

之遺旨、並已載於白馬還獻紫宸、尋蒙下詔敕使

翻譯, *Huyền Trang ... tìm tòi Tam Tạng kinh điển tận chốn Long Cung tàng trữ, nghiên cứu giáo lý Nhất Thừa soi rõ yếu chỉ của Thửu Lãnh, cùng bỏ lên Bạch Mã mang về dâng Hoàng triều, mong trên hạ chiếu cho người phiên dịch*.” Trong bài thơ Linh Ẩn Tự (靈隱寺) của thi sĩ Tống Chi Vấn (宋之問, khoảng 656-712) đầu thời nhà Đường có câu trứ danh là: “*Thửu Lãnh uất thiêu nghiêu, Long Cung tỏa tịch liêu, lâu quán thương hải nhật, môn đối Triết Giang triều, quế tử nguyệt trung lạc, thiên hương vân ngoại* phiên

(鷲嶺鬱岩嶢、龍宮鎖寂寥、樓觀滄海日、門對浙

江潮、桂子月中落、天香雲外飄, *Thửu Lãnh rậm vút cao, Long Cung mờ tịch liêu, trên lầu biển xanh ngẫm, cửa tựa Triết Giang triều, hàng quế trắng thăm rưng, hương trời mây trắng bay*.” Hoặc trong bài Hòa Vương Ký Thất Tùng Triệu Vương Xuân

Nhật Du Đà Sơn Tự (和王記室從趙王春日遊陀山寺) của Lạc Tân

Vương (駱賓王, khoảng 619-687) nhà Đường cũng có câu: “*Điều dư bồi phóng đạo, Thửu Lãnh hiệp thê chơn, Tứ Thiên minh tĩnh nghiệp, Tam Không quảng thẳng*

*nhân, tường hà sơ điệp giản, huệ nhật kiêu
trùng luân, điệp ám Long Cung mật, hoa
minh Lộc Uyển xuân*
(鳥旗陪訪道、鷺嶺狎棲眞、四禪明靜業、三空廣
勝因、祥河疏疊澗、慧日皎重輪、葉暗龍宮密、
花明鹿苑春, cớ xí lên vãn đạo, Thấu Lãn
dưỡng nuôi chơn, Bốn Thiền sáng nghiệp
lãng, Ba Không rõ duyên nhân, sông từ
trong khe mát, trời tuệ tỏ thể nhân, lá che
Long Cung thăm, hoa tươi Lộc Uyển
xuân)."

76. **Phật Pháp Phòng** (佛法房): hiệu của
Đạo Nguyên (道元, Dōgen).
77. **Cực Lạc Tự** (極樂寺): tên gọi ngày xưa
của Hưng Thánh Tự (興聖寺).
78. **Hộ Quốc Chánh Pháp Nghĩa**
(護國正法義): tác phẩm của Thiền Sư Đạo
Nguyên trình tấu lên triều đình vào khoảng
năm thứ 4 (1243) niên hiệu Nhân Trị
(仁治); vì vậy ông bị đuổi ra khỏi kinh đô
Kyoto, và đây cũng là nguyên nhân làm
cho tự viện của ông bị đốt cháy tan tành.
Có thuyết cho rằng đây là bản Biện Đạo
Thoại (辨道話), nhưng hiện tại vẫn chưa có
xác chứng rõ ràng nào cả.
79. **Duyên Giác** (s: *pratyeka-buddha*, p:
pacceka-buddha, 緣覺): âm dịch là Bích Chi
Phật (辟支佛), Bích Chi Ca Phật (辟支迦佛);
ý dịch ngày xưa là Duyên Nhất Giác
(緣一覺), ý dịch ngày nay là Độc Giác
(獨覺). Duyên Giác cùng với Thanh Văn (s:
śrāvaka, 聲聞) hình thành Nhị Thừa, và

thêm quả vị Phật vào là Tam Thừa. Nhị Thừa được xem là Tiểu Thừa, còn Phật Thừa là Đại Thừa. Duyên Giác là người không ý cứ vào lời dạy của người khác, tự mình quán pháp Duyên Khởi (s: *pratītya-samutpāda*, p: *paticca-samppāda*, 緣起) mà khai ngộ. Đối xứng với hàng Thanh Văn thì nghe pháp Tứ Đế (s: *catur-ārya-satya*, p: *catu-ariya-sacca*, 四諦) mà khai ngộ; trong khi đó, hàng Duyên Giác lại quán Thập Nhị Nhân Duyên (s: *dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda*, p: *dvādaśaṅga-patīcca-samuppāda*, 十二因緣) mà chứng ngộ. Duyên Giác có hai loại: loại độc hành như con Tê Giác, và loại tập trung thành nhóm tu tập.

80. **Khê Lam Thập Diệp Tập** (溪嵐拾葉集, *Keiranshūyōshū*): bộ tùng thư do Quang Tông (光宗, 1276-1350) của Thiên Thai Tông thu tập, ghi lại những sự cổ của Tông phái trên Tỳ Duệ Sơn (比叡山, *Hieizan*) thông qua truyền miệng, rồi chỉnh lý các thuyết từ xưa đến nay, và đưa vào tư tưởng của tác giả. Nguyên lai bộ này có 300 quyển, nhưng hiện tại phần được thu lục vào trong quyển 76 của Đại Chánh Đại Tạng Kinh (大正大藏經, *Taishō*), chỉ có 113 quyển mà thôi. Trong đó, có hạng mục Thiền Tông Giáo Gia Đồng Dị Sự (禪宗教家同異事), và có những ký sự liên quan đến Thiền Sư Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*).

81. **Thiên Đồng Sơn Cảnh Đức Thiền Tự** (天童山景德禪寺): hay Thiên Đồng Tự

(天童寺), Thiên Đồng Thiền Tự (天童禪寺); hiệu là Đông Nam Phật Quốc (東南佛國); là ngôi tự viện Thiền Tông trứ danh, được xếp hạng thứ 2 trong 5 ngôi chùa nổi tiếng của Thiền Tông Trung Quốc; hiện tọa lạc tại sườn núi Thái Bạch Sơn (太白山), Ngăn Huyện (鄞縣), Phố Ninh Ba (寧波市), Tỉnh Triết Giang Thánh địa này có liên quan mật thiết với Thiền Tông Nhật Bản, Tào Động Tông nước này xem nơi đây là Tổ Đình. Vào năm 1983, chùa được Quốc Vụ Viện công nhận là ngôi tự viện trọng yếu thuộc địa khu Hán tộc của Phật Giáo toàn quốc. Thiên Đồng Tự được sáng kiến dưới thời nhà Tấn, tương truyền do vị tăng vân du tên Nghĩa Hưng (義興) từng kết thảo am tu tập tại đây vào năm đầu (300) niên hiệu Vĩnh Nguyên (永康) nhà Tây Tấn. Vào năm đầu nhà Đường (唐, 618-907), chùa được dời về vị trí hiện tại. Đến năm thứ 2 (759) niên hiệu Càn Nguyên (乾元) nhà Đường, vua Túc Tông (肅宗, tại vị 756-762) ban cho tên chùa là Thiên Đồng Linh Lung Tự (天童玲瓏寺). Năm thứ 10 (869) niên hiệu Hàm Thông (咸通) nhà Đường, vua Ý Tông (懿宗, tại vị 859-873) sắc phong tên chùa là Thiên Thọ Tự (天壽寺). Đến năm thứ 4 (1007) niên hiệu Cảnh Đức (景德) nhà Tống, vua Chơn Tông (真宗, tại vị 997-1022) ban cho chùa tên Thiên Đồng Cảnh Đức Thiền Tự (天童景德禪寺). Vào năm

1125, Thiền Sư Như Tịnh (如淨, 1163-1228), vị Tổ đời thứ 13 của Tào Động Tông Trung Quốc, đến trú trì chùa này. Lúc bấy giờ, có Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) của Nhật bản đến tham học và sau khi trở về nước thì sáng lập Tào Động Tông Nhật Bản. Vào năm thứ 5 (1178) niên hiệu Thuần Hy (淳熙) nhà Tống, vua Hiếu Tông (孝宗, tại vị 1162-1189) ban cho 4 chữ Thái Bạch Danh Sơn (太白名山). Năm thứ 4 (1134) niên hiệu Thiệu Quang (紹光) nhà Tống, ngôi Đại Điện ở phía Đông Nam được mở rộng thêm. Trong khoảng thời gian niên hiệu Gia Định (嘉定, 1208-1224) nhà Tống, chùa được liệt vào hàng thứ 3 trong Thiền Viện Ngũ Sơn Thập Sát. Sau đó, Chu Nguyên Chương (朱元璋, tức vua Thái Tổ [太祖, tại vị 1368-1398]) nhà Minh sắc phong chùa là Thiên Hạ Danh Tự (天下名寺), xếp chùa vào hàng thứ 2 trong Thiên Hạ Thiền Tông Ngũ Sơn (天下禪宗五山). Về sau, vua Ung Chính (雍正, tức vua Thế Tông [世宗, tại vị 1722-1735]) nhà Thanh ban cho chùa tấm biển Từ Vân Mật Bố (慈雲密布). Về xuất xứ tên chùa, tương truyền khi Nghĩa Hưng đến đây lập thảo am tu hành thì có sao Thái Bạch (太白) xuất hiện, biến thành đồng tử, hằng ngày hái củi, gánh nước cúng dường; nên cảm niệm ơn đó, Nghĩa Hưng đặt tên cho ngọn núi này là Thiên Đồng Sơn. Ngoài Đạo Nguyên ra, Minh Toàn (明全, *Myōzen*),

Vinh Tây (榮西, *Eisai*) cũng đã từng đến đây tham bái.

82. **Việt Châu** (越州, *Etsushū*): tên gọi chung của 3 vùng Việt Tiền (越前, *Echizen*), Việt Trung (越中, *Ecchū*) và Việt Hậu (越後, *Echigo*).

83. **Tiết Trùng Dương** (重陽節): còn gọi là Trùng Cửu (重九), lễ hội vào ngày mồng 9 tháng 9 Âm Lịch. Theo quan niệm âm dương của Nho gia vào thời nhà Hán, có “*lục âm cửu dương* (六陰九陽, 6 âm 9 dương)”, 9 là số dương; cho nên Trùng Cửu còn gọi là Trùng Dương. Vào dịp này, trong dân gian có tập tục leo lên núi cao chơi; vì vậy tiết này còn gọi là Đăng Cao Tiết (登高節), Thù Du Tiết (茱萸節), Cúc Hoa Tiết (菊花節). Do vì tiết này nhằm vào cửu nguyệt sơ cửu nhật (九月初九日, mồng 9 tháng 9), viết là *cửu cửu* (九九), đọc âm trùng với *cửu cửu* (久久), ý nghĩa là dài lâu; nên ngày này người ta cũng tiến hành cúng tế tổ tiên và hoạt động kính trọng người lớn tuổi. Về nguồn gốc của Tiết Trùng Dương, có nhiều thuyết khác nhau. (1) Theo Tục Tề Hải Ký ([續齊諧記](#)) của Ngô Quân Chi ([吳均之](#)) nhà Lương (梁, 502-557) thời Nam Triều, vào thời Đông Hán (東漢, 25-220), tại Huyện Nhữ Nam (汝南縣) có một người tên là Hoàn Cảnh (桓景), nơi địa phương anh ở bỗng nhiên phát sinh ôn

dịch; do đó, cả song thân Hoàn Cảnh đều bị bệnh mà tử vong. Từ đó, ông đến Đông Nam Sơn, tìm thầy học bí thuật; tiên nhân Phí Trường Phòng (費長房) trao cho ông một cây Hàng Ma Thanh Long Kiếm (降妖青龍劍). Hoàn Cảnh thức khuya dậy sớm, trải qua tháng ngày, siêng năng học tập và khổ luyện. Một hôm nọ, Phí Trường Phòng bảo rằng: *"Vào ngày mồng 9 tháng 9, ma dịch bệnh lại đến, người có thể xua đuổi yêu ma trừ hại."* Bèn trao cho Hoàn Cảnh một bao lá Thù Du (茱萸, loại thực vật có chức năng sát trùng, tiêu độc), một bình rượu Hoa Cúc, để cho người già trong làng dùng khi lên núi cao tránh tai họa. Nhân đó, ông trở về cố hương, đúng ngày mồng 9 tháng 9, ông dẫn vợ con, mọi người trong làng lên trên một ngọn núi cao; lấy lá Thù Du phân phát cho mọi người đeo bên mình, nhờ vậy ma dịch bệnh không đến gần được. Rồi lấy rượu Hoa Cúc cho mỗi người uống một hớp, để đề phòng dịch bệnh. Ông cùng với ma dịch bệnh đánh nhau kịch liệt, cuối cùng giết được yêu ma kia. Từ đó, bá tánh lấy ngày mồng 9 tháng 9 làm ngày leo lên núi cao tránh tai họa, và tập tục lên núi cao, đeo túi Thù Du, uống rượu Hoa Cúc cũng hình thành từ đây. Các tác phẩm như Sơ Học Ký (初學記) nhà Đường (唐, 618-907), Thái Bình Ngự Lãm (太平御覽) nhà Tống (宋, 960-1279), v.v., đều có thuật lại sự tích này. (2) Trong Tây Kinh Tạp Ký (西京雜記) của Lưu Hâm (劉歆, khoảng 50 ttl.-23 stl.) có ghi rằng người ái thiê của Hán Cao Tổ

Lưu Bang (漢高祖劉邦, tại vị 206 ttl.~195 ttl.) là Thích Phu Nhân (戚夫人) bị Lữ Hậu (呂后) sát hại, sau đó người thị nữ của phu nhân là Giá Bội Lan (賈佩蘭) cũng bị trục xuất khỏi cung nội. Khi nói chuyện nhàn hạ, cô thường đề cập đến tập tục trong cung đình, cứ mỗi năm vào ngày mồng 9 tháng 9, mọi người thường mang lá Thù Du, ăn bánh cỏ Bồng, uống rượu hoa cúc, để tránh tà ma, kéo dài mạng sống. (3) Trong Truyện Vương Bột (王勃傳) của Cựu Đường Thư (舊唐書) có ghi rằng bài Tựa Đằng Vương Các (滕王閣序) của Vương Bột (王勃, 649-675) nhà Đường được viết nhân Tiết Trùng Dương này. Dương thời phụ thân Vương Bột làm quan ở Giao Chỉ (交趾), ông lê đường đến thăm cha; vào ngày mồng 9 tháng 9 chỉ mới đi qua Nam Xương (南昌). Lúc bấy giờ, vị quan Châu Mục của Hồng Châu (洪州) là Diêm Bá Tự (閻伯嶼) đang mời quan khách, thuộc hạ của ông đến dự yến tiệc trùng tu Đằng Vương Các (滕王閣); nhân đó khoe khoang với mọi người về tài trí của người con rể Ngô Tử Chương (吳子章), rồi mời quan khách viết bài tựa cho Đằng Vương Các. Ai cũng biết dụng ý của ông, nên chẳng người nào dám viết cả. Chỉ có mình Vương Bột không biết, bèn tự nhiên tiếp bút viết liền. Quan Châu Mục thấy trong lòng sảng khoái, lập tức sai người đứng hai bên xem Vương Bột viết. Không ngờ Vương Bột tài

khí phi phàm, văn chương lưu loát, bất ngờ đến câu: “*Lạc hà dữ cô vụ tề phi, thu thủy cộng trường thiên nhất sắc* (落霞與孤鶩齊飛、秋水共長天一色, *ráng chiều cùng vệt trời đều bay, nước thu với trời xanh một sắc*)”, quan Châu Mục không chịu được nữa bèn thốt lên rằng: “Tuyệt hảo !” Và từ đó, Vương Bột nổi danh trong thi đàn. Đối với người Trung Quốc, nhân dịp này họ có một số tập tục đặc biệt như ăn Bánh Trùng Dương, bắn tên, hoạt động kính lão, cúng tế tổ tiên, v.v. Đối với người Nhật Bản thì có tục ăn trái Cà Tím (茄子, *eggplant*), Hạt Dẻ (栗子, *chestnut*), Lễ Hội Hoa Cúc, v.v. Đây là lễ hội quan trọng đối với người Trung Quốc, nên từ xưa nay đã có nhiều thơ văn bất hủ đề cập đến, như trong bài Cửu Nhật Đăng Lý Minh Phủ Bắc Lâu (九日登李明府北樓) của Lưu Trường Khanh (劉長卿, 709-780) nhà Đường có câu: “*Cửu nhật đăng cao vọng, thương thương viễn thọ đề, nhân yên hồ thảo lí, sơn thúy hiện lâu Tây* (九日登高望、蒼蒼遠樹低、人煙湖草裡、山翠現樓西, *mông chín lên cao ngắm, xanh um cây rạp đầu, khói vương hồ cỏ rậm, núi biếc hiện lâu Tây*).” Thiệu Đại Chấn (邵大震, ?-?), thi nhân nhà Đường, người đồng thời với Vương Bột có làm bài Cửu Nhật Đăng Huyền Võ Sơn Lữ Thiếu (九日登玄武山旅眺): “*Cửu nguyệt cửu nhật vọng diêu không, thu thủy thu thiên sanh tịch phong, hàn nhạn nhất hướng nam phi viễn, du nhân kỉ độ cúc hoa tùng*

(九月九日望遙空、秋水秋天生夕風、寒雁一向南
 飛遠、遊人幾度菊花叢, *mồng chín tháng chín
 ngấm trời không, nước thu trời thu sanh
 gió vương, nhận bay một hướng về nam
 tí, du nhân mấy độ hoa cúc mừng*).”
 Trong bài Cửu Nguyệt Thập Nhật Tức Sự
 (九月十日卽事) của thi hào Lý Bạch (李白,
 701-762) có câu: “*Tạc nhật đăng cao bãi,
 kim triêu tái cử thương, cúc hoa hà thái
 khổ, tao thử lưỡng Trùng Dương*
 (昨日登高罷、今朝再舉觴、菊花何太苦、遭此兩
 重陽, *hôm qua lên cao mệt, sáng nay lại
 nâng ly, hoa cúc sao quá đắng, gặp lại hai
 Trùng Dương*).” Bên cạnh đó, thi hào
 Vương Duy (王維, 701-761) cũng có bài
 Cửu Nguyệt Cửu Nhật Ức Sơn Đông Huynh
 Đệ (九月九日憶山東兄弟) rất nổi tiếng: “*Độc
 tại dị hương vi dị khách, mỗi phùng giai
 tiết bội tư thân, diêu tri huynh đệ đăng cao
 xứ, biến tháp Thù Du thiếu nhất nhân*
 (獨在異鄉爲異客、每逢佳節倍思親、遙知兄弟登
 高處、遍插茱萸少一人, *mình chốn tha
 phương làm lữ khách, mỗi khi tiết đẹp nhớ
 người thân, xa biết anh em lên cao chốn,
 ngắt cánh Thù Du chỉ riêng ta*)”, v.v.

84. **Phù Đồ** (浮圖, 浮屠): còn gọi là Phật Đồ
 (佛圖), ý dịch của chữ *stūpa* (s.) và *thūpa*
 (p.), nghĩa là *tháp*. Trong Ngụy Thư (魏書),
 quyển 114, phần Thích Lão Chí (釋老志) có
 đoạn: “*Tự lạc trung cầu Bạch Mã Tự, thanh
 sức Phật Đồ, họa tích thậm diệu, vi tứ
 phương thức; phàm cung tháp chế độ, do*

y thiên trúc cự trượng nhi trùng cấu chi, tùng nhất cấp chí tam, ngũ, thất, cửu, thế nhân tương thừa, vị chi Phù Đồ
 (自洛中構白馬寺、盛飾佛圖、畫跡甚妙、爲四方式、凡宮塔制度、猶依天竺舊狀而重構之、從一級至三、五、七、九、世人相承、謂之浮圖,
trong kinh đô xây dựng Bạch Mã Tự, trang trí tháp Phật, nét vẽ tuyệt diệu, theo bốn phương thức; phàm chế độ cung tháp, đều nương theo hình trạng cũ của Thiên Trúc [Ấn Độ] mà kiến lập, từ một tầng cho đến ba, năm, bảy, chín tầng; người đời kế thừa, gọi đó là Phù Đồ)." Như trong bài Khương Cư Quốc Hội Tôn Giả Tượng Tán (康居國會尊者像贊) của Tử Bá Tôn Giả Toàn Tập (紫柏尊者全集, CBETA No. 1452) quyển 18 có câu: "*Thường văn Tôn Quyền sơ kiến Hội công, nghi kỳ hình phục, cập cầu Xá Lợi hữu nghiệm, toại kiến Phù Đồ*
 (嘗聞孫權初見會公、疑其形服、及求舍利有驗、遂建浮圖, thường nghe rằng ban đầu khi Tôn Quyền mới gặp Khương Tăng Hội thì nghi ngờ hình tướng vị này, bèn cầu xin Xá Lợi và có linh nghiệm, cuối cùng kiến lập tháp thờ)." Hay như trong Tát Đàm Phân Đà Lợi Kinh (薩曇分陀利經, Taishō No. 265) cũng có đoạn: "*Thị thời, thất bảo Phù Đồ, dũng tùng địa xuất thượng chí Phạm Thiên, Phù Đồ trung ương, hữu thất bảo đại Giảng Đường, huyền tràng phan hoa cái, danh hương thanh khiết*
 (是時、七寶浮圖、涌從地出上至梵天、浮圖中央、有七寶大講堂、懸幢幡華蓋、名香清潔, lúc bấy giờ, tháp bằng bảy báu, từ đất vọt ra

lên đến Phạm Thiên, giữa trung tâm tháp, có Giảng Đường bằng bảy báu, treo tràng phan, lọng báu, hương thơm tinh khiết)."

Trong Tăng Quảng Hiền Văn (增廣賢文) có câu: "*Cứu nhân nhất mạng, thắng tạo thất cấp Phù Đồ (救人一命、勝造七級浮屠, cứu người một mạng, hơn tạo bảy cấp tháp thờ).*" Và tục ngữ dân gian Việt Nam cũng có câu tương tự như vậy: "*Dẫu xây chín bậc Phù Đồ, không bằng làm phúc cứu cho một người.*"

85. **Trong số khá nhiều trước tác** quan trọng của Đạo Nguyên như Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi (普勸坐禪儀), Biện Đạo Thoại (辨道話), Học Đạo Dụng Tâm Tập (學道用心集), Tùy Văn Ký (隨聞記), Vĩnh Bình Quảng Lục (永平廣錄, *Eiheikōroku*), đặc biệt bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (正法眼藏, *Shōbōgenzō*) được xem như là kết tinh hết thảy tinh hoa tư tưởng của Đạo Nguyên. Bộ này gồm ba bản: bản 75 quyển, bản 12 quyển, và bản 95 quyển. Trước khi bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng bằng tiếng Nhật của Đạo Nguyên ra đời, đã có bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng bằng tiếng Hán của Đại Huệ Tông Cảo (大慧宗杲, 1089-1163), gồm 6 quyển. Bên cạnh đó, còn có bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng bằng tiếng Hán của Đạo Nguyên. Bộ này còn được gọi là Chơn Tự Chánh Pháp Nhãn Tạng (眞字正法眼藏), hay Chánh Pháp Nhãn Tạng Tam Bách Tắc (正法眼藏三百則). Tông Cảo là vị tăng thời nhà Tống của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông Trung Quốc, tự là Đàm

Hối (曇晦), hiệu là Diệu Hỷ (妙喜), Vân Môn (雲門). Ông là môn đệ của Viên Ngộ Khắc Cần (圓悟克勤), chuyên cử xướng Thiền Công Ấn. Hoàng Đế Hiếu Tông quy y theo ông và ban cho hiệu là Đại Huệ Thiền Sư. Bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng của Tông Cảo là tập Công Ấn gồm 661 tắc do thị giả của ông là Xung Mật (沖密) biên tập nên vào năm 1147, lúc Tông Cảo 59 tuổi. Rõ ràng đây là tập Công Ấn do Đại Huệ thu lục toàn bộ các Công Ấn để cho môn đệ của ông tham cứu. Bộ Chơn Tự Chánh Pháp Nhãn Tạng của Đạo Nguyên, gọi tắt là Tam Bách Tắc, là bộ thu tập 300 Công Ấn (thực tế là 301). Nó rất nổi tiếng với tư cách là văn bản của Niêm Bình Tam Bách Tắc Bất Năng Ngữ (拈評三百則不能語) do Chỉ Nguyệt Thiền Sư (指月禪師) thời Giang Hộ (1600~1867) trước thuật. Chính vì vậy, xưa nay người ta vẫn nghi vấn rằng liệu bộ này có phải là trước tác của Đạo Nguyên Thiền Sư không, hay là của Chỉ Nguyệt Thiền Sư? Tuy nhiên, gần đây người ta đã phát hiện ra được quyển Trung của bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng bằng Hán Văn được sao chép vào năm 1287, và khi so sánh nội dung của bộ này với văn bản của Chỉ Nguyệt Thiền Sư, người ta thấy hai bản có sự nhất trí lẫn nhau; vì vậy bộ này chắc chắn là trước tác của Đạo Nguyên Thiền Sư. Hơn nữa hiện tại người ta cũng đã tìm ra được cảo bản gốc ngày xưa của Đạo Nguyên và đem so sánh thì thấy có sự nhất trí rõ ràng, nên bản Chơn Tự Chánh Pháp Nhãn Tạng đúng là trước tác của Đạo

Nguyên. Về tư tưởng của bộ Chánh Pháp Nhân Tạng, bản của Đại Huệ Tông Cảo thì dùng công án với ý nghĩa là Cổ Tắc Công Án (古則公案), còn bản của Đạo Nguyên thì dùng với nghĩa là Hiện Thành Công Án (現成公案). Như vậy thông qua việc triển khai từ ý nghĩa Cổ Tắc Công Án đến Hiện Thành Công Án, Đạo Nguyên đã thật sự giã từ Đại Huệ, chứ không đi theo phương pháp của vị này. Trước hết ta cần phải xét nguyên nghĩa của từ Công Án. Công Án theo nguyên nghĩa là văn thư đặt trên án (案牘) ở công phủ để xét duyệt phê chuẩn; từ đó nó có nghĩa là bức công văn, bản thư trạng trình tấu của quan phủ, hay bức thư tố tụng. Đã là văn thư của chính phủ hay công phủ thì không thể nào tự tiện thay đổi văn tự hay xê dịch điều gì được cả. Từ đó, trong Thiền môn đã dùng từ này với ý nghĩa là sự giác ngộ hay chân lý mà không thể nào chuyển dịch, thay đổi. Vậy thì Cổ Tắc Công Án mà Đại Huệ dùng có nghĩa là công án hay phương tiện công phu của cổ nhân đã từng dụng công rất nhiều để dẫn dắt hành giả đạt đến sự giác ngộ hay chân lý không thể thay đổi ấy. Tỷ dụ như vị Thiền sư nổi tiếng của Trung Quốc là Triệu Châu Tòng Thẩm (趙州從諗, 778-897), người có công án bất hủ là *Cẩu Tử Phật Tánh* (狗子佛性). Cẩu tử nghĩa là con chó. Câu này có nghĩa là con chó có Phật tánh hay không ? Đó là câu hỏi để thử nghiệm hành giả. Trong Kinh Niết Bàn có dạy rằng: “*Hết thảy chúng sanh đều có Phật tánh*”. Như vậy ta có thể suy luận được rằng con chó kia cũng có khả năng thành Phật. Nhưng

cũng có trường hợp cho rằng: “*Không được, chỉ có con người mới có thể thành Phật*”. Thế thì đúng sai thế nào là vấn đề đưa ra để thử nghiệm hành giả. Tuy nhiên, mục tiêu thật sự mà Triệu Châu nhắm đến không phải là con chó, mà nung vào cái gọi là con chó ấy để thử nghiệm xem thử việc tu hành của vị tăng đã đạt đến mức độ nào, đã thành Phật hay chưa mà thôi. Thêm vào đó, cổ nhân đã để lại khá nhiều quy tắc, phương pháp thông qua công án để giúp hành giả đạt đến cảnh giới giác ngộ. Một số Cổ Tắc Công Án nổi tiếng như Bích Nham Lục (碧巖錄), Tùng Dung Lục (從容錄), Vô Môn Quan (無門關). Bích Nham Lục là tập sưu lục 100 tắc công án của Viên Ngộ Khắc Cần (圓悟克勤, 1063-1135) thuộc Lâm Tế Tông, thầy của Đại Huệ. Tùng Dung Lục là cũng tập sưu lục 100 tắc công án của Vạn Tùng Hành Tú (萬松行秀, 1166-1246) thuộc Tào Động Tông. Vô Môn Quan là tập sưu lục 48 tắc công án của Vô Môn Huệ Khai (無門慧開, 1183-1260) của Lâm Tế Tông. Trường hợp Đại Huệ thì cũng học theo các bậc thầy của mình, sưu tập 661 công án để hình thành nên bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng của mình. Mặt khác, trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng của Đạo Nguyên, công án mà ông dùng không phải là Cổ Tắc Công Án mà là Hiện Thành Công Án. Hiện thành có nghĩa là cái mà hiển hiện ngay trước mắt chúng ta mà hình thành nên. Cho nên Hiện Thành Công Án có nghĩa là tất các sự vật, hiện tượng hay các pháp mà hiển hiện

và hình thành nên ngay trước mắt chúng ta đều là sự giác ngộ hay chân lý bất di bất dịch. Từ đó ta có thể thấy được sự khác nhau giữa hai bản Chánh Pháp Nhãn Tạng của Đại Huệ và Đạo Nguyên. Đại Huệ thì thông qua Cổ Tắc Công Án do cổ nhân để lại để làm cho hành giả giác ngộ chân lý; còn Đạo Nguyên thì thông qua hết thảy hiện tượng sự vật mà hiển hiện và thành lập ngay trước mắt mình để dẫn dắt hành giả đạt đến giác ngộ chân lý. Thế thì số lượng công án của Đại Huệ vẫn có hạn, cho dầu con số 661 đi chăng nữa; còn với ý nghĩa Hiện Thành Công Án của Đạo Nguyên ta thấy số lượng công án có vô số kể, không có giới hạn. Núi, sông, hoa, chim, mây, gió, tuyết, mưa, v.v. cũng đều trở thành công án cả. Cho nên, theo Đạo Nguyên thì hết thảy sự vật hiện hữu trên đời này đều là công án. Việc Đạo Nguyên đưa ý nghĩa công án thành Hiện Thành Công Án không phải là giải thích độc đáo của ông mà là ông muốn trả về nguyên lai ý nghĩa của công án vậy. Vì thế, dưới thời nhà Tống, công án đã bị giới hạn trong khuôn khổ của ý nghĩa Cổ Tắc Công Án, chứ không thể thoát ra được. Và chính việc làm của Đạo Nguyên là trả về lại vị trí nguyên sơ của công án. Người sử dụng đầu tiên từ công án cho đến nay chúng ta vẫn không rõ, nhưng từ ngày xưa có nhân vật Mục Châu (睦州) đã từng dùng đến nó. Ông ta là vị tăng sống vào thời nhà Đường. Theo truyền ký về ông ta cho biết rằng nhân khi thấy có vị tăng đi đến, Mục Châu bảo rằng: "*Hiện thành công án, phóng nhữ tam thập bổng*" (現成公案、放汝三十棒). Có

nghĩa rằng đối với kẻ mà cứ thơ thần đây đó như nhà người thì đáng lý ra phải cho ăn đòn ba mươi cây gậy, nhưng vì hết thầy vạn vật xưa nay đều giác ngộ, nên hôm nay ta tha đòn cho nhà người. Qua đó ta cũng thấy được rằng, từ xưa kia người ta đã có dùng đến từ Hiện Thành Công Ấn rồi.

86. **Hoài Trang** (懷奘, *Ejō*, 1198-1280): vị tăng của Tào Động Tông, sống vào khoảng đầu và giữa thời Liêm Thương, vị Tổ đời thứ 2 của Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*), húy là Hoài Trang (懷奘, 懷奘), thông xưng là Nhị Tổ Quốc Sư (二祖國師), thụy hiệu là Đạo Quang Phổ Chiếu Quốc Sư (道光普照國師); xuất thân kinh đô Kyoto, họ Đằng Nguyên (藤原, *Fujiwara*). Ông theo xuất gia với Viên Năng (圓能) ở Hoàn Xuyên (横川, *Yokogawa*) trên Tỷ Duệ Sơn (比叡山, *Hieizan*). Đến năm 1218, ông thọ Bồ Tát Giới, chuyên tâm tu học giáo nghĩa của vùng Nam Đô và Tịnh Độ; rồi đến tham Thiền với Giác Yến (覺晏) ở Đa Võ Phong (多武峰) vùng Đại Hòa (大和, *Yamato*) và học pháp Đạt Ma Tông. Sau đó, nhân nghe Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) từ bên Trung Quốc trở về nước, ông đến Kiến Nhân Tự (建仁寺, *Kennin-ji*) ở vùng Sơn Thành (山城, *Yamashiro*) để tham vấn vị này; và đến năm 1234 thì trở thành đệ tử về kế thừa dòng pháp của Đạo Nguyên. Ông đã từng trợ lực cho thầy mình tại Hưng Thánh Bảo Lâm Tự (興聖寶林寺), Vĩnh

Bình Tự, và trở thành vị Tổ đời thứ 2 của Vĩnh Bình Tự. Ông có công lớn trong việc biên tập bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (正法眼藏, *Shōbōgenzō*) và ghi lại toàn bộ lời dạy của Đạo Nguyên, để sau này hình thành bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng Tùy Văn Ký (正法眼藏隨聞記). Khi Đạo Nguyên qua đời trên kinh đô Kyoto, ông mang hài cốt thầy về an táng tại Vĩnh Bình Tự. Vào năm 1267, ông lui về ẩn cư ở ngôi nhà phía đông của chùa, và giao lại trách nhiệm cho Nghĩa Giới (義介). Vào ngày 24 tháng 8 năm thứ 3 (1280) niên hiệu Hoằng An (弘安), ông thị tịch, hưởng thọ 83 tuổi đời và 63 hạ lạp. Thể theo di huấn, ông được an táng kế bên ngôi tháp của Đạo Nguyên. Trước tác của ông có Quang Minh Tạng Tam Muội (光明藏三昧).

87. **Đàn Việt** (檀越): âm dịch của Thí Chủ (s: *dānapati*, 施主), là tín đồ cúng dường y thực cho tăng chúng, hay xuất tiền tài để tiến hành pháp hội, tu hạnh Bồ Thí; còn gọi là Đàn Na (s, p: *dāna*, 檀那). Đàn (檀); ý dịch là *thí* (施, cho, ban phát), *bố thí* (布施), tức lấy tâm từ bi mà ban phát phước lợi cho tha nhân; cả Phạn Hán cùng gọi là Đàn Thí (檀施), Đàn Tín (檀信), Đàn Việt Thí Chủ (檀越施主), Đàn Na Chủ (檀那主), Đàn Chủ (檀主). Trong Phiên Dịch Danh Nghĩa Tập (翻譯名義集) quyển 1 có giải thích rằng: “Đàn Na hựu xưng Đàn Việt; Đàn tức thí; thử nhân hành thí, viết

bần cùng hải, cố xưng Đàn Việt; tâm sanh xả pháp, năng phá xan tham, thị vi Đàn Na (檀那又稱檀越、檀卽施、此人行施，越貧窮海、

故稱檀越、心生捨法、能破慳貪、是爲檀那, Đàn Na còn gọi là Đàn Việt; Đàn tức là bố thí; người này hành bố thí, vượt qua biển bần cùng; nên gọi là Đàn Việt; tâm sanh khởi pháp xả bỏ, có thể phá tan sự tham lam, keo kiệt, đó là Đàn Na)." Theo Thiện Sanh Kinh (善生經) của Trường A Hàm (長阿含經) quyển 11 có đoạn rằng: "Đàn Việt đương dĩ ngũ sự cung phụng Sa Môn, Bà La Môn. Vân hà vi ngũ ? Nhất giả thân hành từ, nhị giả khẩu hành từ, tam giả ý hành từ, tứ giả dĩ thời thí, ngũ giả môn bất chế chi. Thiện Sanh, nhược Đàn Việt dĩ thử ngũ sự cung phụng Sa Môn, Bà La Môn; Sa Môn, Bà La Môn đương phục dĩ lục sự nhi giáo thọ chi. Vân hà vi lục ? Nhất giả phòng hộ bất linh vi ác, nhị giả chỉ thọ thiện xứ, tam giả giáo hoài thiện tâm, tứ giả sử vi văn giả văn, ngũ giả dĩ văn năng sử thiện giải, lục giả khai thị thiên lộ (檀越當以五事供奉沙門、婆羅門、云何爲五、一

者身行慈、二者口行慈、三者意行慈、四者以時施、五者門不制止、善生、若檀越以此五事供奉沙門、婆羅門、沙門、婆羅門當復以六事而教授之、云何爲六、一者防護不令爲惡、二者指授善處、三者教懷善心、四者使未聞者聞、五者已聞

能使善解、六者開示天路, Thí chủ nên lấy năm việc để cung phụng Sa Môn, Bà La Môn. Thế nào là năm ? Một là thân hành từ bi, hai là miệng hành từ bi, ba là ý hành từ bi, bốn là cúng dường đúng thời, năm là

cổng không đóng dừng. Nay Thiện Sanh ! Nếu Thích chủ lấy năm việc trên để cung phụng Sa Môn, Bà La Môn; Sa Môn, Bà La Môn phải lấy sáu việc để giáo hóa lại cho họ. Thế nào là sáu ? Một là phòng ngừa, bảo hộ không khiến cho làm điều ác; hai là chỉ bày, truyền trao nơi tốt lành; ba là dạy họ luôn nhớ tâm lành; bốn là khiến cho người chưa nghe được nghe; năm là người được nghe có thể khiến cho khéo hiểu rõ; sáu là khai thị rõ đường lên trời)." Lại theo Tăng Nhất A Hàm Kinh (增壹阿含經, Taishō No. 125) quyển 24 cho biết rằng vị Thích Chủ Đàn Việt tùy thời mà bố thí, cúng dường thì sẽ có 5 công đức: (1) Tiếng tăm vang khắp bốn phương và mọi người đều hoan hỷ, vui mừng; (2) Nếu sanh làm thân chúng sanh, không mang tâm xấu hổ và cũng không có sự sợ hãi; (3) Được mọi người kính ngưỡng, người thấy cũng sanh tâm hoan hỷ; (4) Sau khi mạng hết, hoặc sanh lên cõi Trời, được chư Thiên cung kính; nếu sanh trong cõi người, cũng được người tôn quý; (5) Trí tuệ xuất chúng, thân hiện đời hết lậu hoặc, chẳng trải qua đời sau. Món cháo do Thích Chủ cúng dường cho đại chúng được gọi là Đàn Na Chúc (檀那粥). Như trong Oánh Sơn Thanh Quy (瑩山清規) quyển Thượng, phần Nguyệt Trung Hành Sự (月中行事) của Oánh Sơn Thiệu Căn (瑩山紹瑾, Keizan Jōkin, 1268-1325), Tổ sư khai sơn Tổng Trì Tự (總持寺, Sōji-ji) ở vùng Năng Đăng (能登, Noto), có câu: "Đàn Na Chúc, thán kệ như tiền, kim thân tịnh chúc nhất đường, phụng vị bốn

*tự Đàn Na thập phương Thí Chủ phước thọ
trang nghiêm, ngưỡng bằng tôn chúng
niệm*

(檀那粥、歎偈如前、金晨淨粥一堂、奉爲本寺檀
那十方施主福壽莊嚴、仰憑尊衆念, *Cháo Đàn
Na, kê tán thán như trước, hôm nay cháo
chay một nhà, kính vì cầu chúc Đàn Na
chùa này, Thí Chủ mười phương được
phước thọ trang nghiêm, ngưỡng mong đại
chúng tưởng niệm*).” Đặc biệt, tại Nhật
Bản, ngôi chùa sở thuộc nhà Đàn Việt được
gọi là Đàn Na Tự (檀那寺, *Danna-dera*) hay
Đán Na Tự (旦那寺, *Danna-dera*); hay còn
có nghĩa là ngôi chùa ban pháp cho bản
thân mình, hoặc là ngôi chùa do mình
cúng dường và duy trì. Từ này xuất hiện
trong khoảng thời gian niên hiệu Khoan
Vĩnh (寛永, 1624-1644), khi tiến hành đàn
áp Thiên Chúa Giáo. Đàn Na Tự còn gọi với
tên khác là Bồ Đề Tự (菩提寺), Hương Hoa
Viện (香華院).

88. **Nghĩa Giới** (義介, *Gikai*): tức Triệt
Thông Nghĩa Giới (徹通義介, *Tettō Gikai*,
1219-1309), vị tăng của Tào Động Tông,
sống vào giữa thời kỳ Liêm Thương, vị Tổ
đời thứ 3 của Vĩnh Bình Tự, húy là Nghĩa
Giới (義介, 義价), Nghĩa Giám (義鑒), đạo
hiệu Triệt Thông (徹通); xuất thân vùng
Túc Vũ (足羽), Việt Tiền (越前, *Echizen*,
thuộc Fukui-ken [福井縣]), họ Đằng
Nguyên (藤原, *Fujiwara*). Năm lên 13 tuổi,
ông theo xuất gia với Hoài Giám (懷鑒) ở

Ba Trước Tự (波著寺), Việt Tiền; rồi thọ giới trên Tỷ Duệ Sơn (比叡山, *Hieizan*). Đến năm 1241, ông đến nhập môn làm đệ tử của Đạo Nguyên (道元, *Dōgen*) ở Hưng Thánh Bảo Lâm Tự (興聖寶林寺) vùng Sơn Thành (山城, *Yamashiro*); rồi sau đó theo thầy về Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*). Sau khi Đạo Nguyên qua đời, ông kế thừa dòng pháp của Hoài Trang (懷辨, *Ejō*). Vào năm 1259, ông sang nhà Tống, thị sát Thiền lâm Trung Quốc và thỉnh về bản Ngũ Sơn Thập Sát Đồ (五山十刹圖). Sau khi trở về nước, ông tựu nhiệm làm Trú Trì đời thứ 3 của Vĩnh Bình Tự. Đến năm 1293, thể theo lời thỉnh cầu của Trừng Hải (澄海) ở Đại Thừa Tự (大乘寺, *Daijō-ji*) vùng Gia Hạ (加賀, *Kaga*), ông đến cải trang Chơn Ngôn Viện thành Thiền Viện và lưu trú tại đây. Pháp tử của ông có Oánh Sơn Thiệu Cẩn (瑩山紹瑾, *Keizan Jōkin*).

89. **Huyền Thấu Túc Trung** (玄透即中, *Gentō Sokuchū*, 1729-1807): vị tăng của Tào Động Tông, sống vào khoảng giữa và cuối thời kỳ Giang Hộ, vị Tổ đời thứ 50 của Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*), húy là Túc Trung (即中), đạo hiệu Huyền Thấu (玄透), thụy hiệu là Động Tông Hoàn Chấn Thiền Sư (洞宗宏振禪師); xuất thân vùng Danh Cổ Ốc (名古屋, *Nagoya*), Vĩ Trương (尾張, *Owari*, thuộc Aichi-ken [愛知縣]); họ Kim

Tĩnh (今井, *Imai*). Sau khi xuất gia, ông kế thừa dòng pháp của Quan Khánh (官慶) ở Thanh Lương Tự (清涼寺) vùng Cận Giang (近江, *Ōmi*). Ông từng sống qua các chùa như Thiện Ứng Tự (善應寺) ở Mỹ Nùng (美濃, *Mino*), Long Ẩn Tự (龍隱寺) ở Võ Tàng (武藏, *Musashi*, thuộc Saitama-ken [埼玉縣]); rồi đến năm 1795 thì làm Trú Trì đời thứ 50 của Vĩnh Bình Tự. Ông là người tận lực làm giảng hòa cuộc đối lập giữa Vĩnh Bình Tự với Tổng Trì Tự (總持寺, *Sōji-ji*), cho đối chiếu Vĩnh Bình Thanh Quy (永平清規) với Hoàng Bá Thanh Quy (黃檗清規) và tiến hành phục hưng nếp phong xưa. Chính ông đã từng tập trung tái hưng già lam và trở thành vị Tổ thời Trung Hưng của chùa. Pháp tử của ông có Đại Khí Thạch Đỉnh (大器石鼎), Huệ Môn Thiền Trí (慧門禪智). Trước tác của ông có Vĩnh Bình Tiểu Thanh Quy (永平小清規) 3 quyển, Tổ Quy Phục Cổ Tạp Cảo (祖規復古雜稿) 1 quyển, Không Hoa Am Lục (空華庵錄) 1 quyển, Huyền Thấu Thiền Sư Ngữ Lục (玄透禪師語錄) 8 quyển, v.v. **Hiện tại Tào Động Tông Nhật Bản** đã phân chia thành hai phái rõ rệt là Phái Vĩnh Bình Tự (永平寺派) và Phái Tổng Trì Tự (總持寺派). Đạo Nguyên, người khai sáng ra Vĩnh Bình Tự (永平寺, *Eihei-ji*) và Tào Động

Tông Nhật Bản thì được gọi là Cao Tổ; còn Oánh Sơn (瑩山, *Keizan*), người khai sơn ra Tổng Trì Tự (總持寺, *Sōji-ji*) thì được gọi là Thái Tổ. Theo thống kê của Bộ Văn Hóa (1998), hiện tại Tào Động Tông có 14.699 ngôi chùa và 1.579.301 tín đồ.

Bụt hay Phật?

(phần 2)

(Ảnh hưởng phương Nam trong ngôn ngữ văn hoá Hán)

Nguyễn Cung Thông
nguyencungthong@yahoo.com

(tiếp theo TSPH 12 - 13)

Bài viết "Bụt hay Phật?" phần 1 giới thiệu khung cảnh tổng quát về cách dùng các từ Bụt và Phật trong các ngôn ngữ Đông Nam Á. Ta có cơ sở rất vững chắc để kết luận rằng Bụt là dạng âm (thượng) cổ của Phật; Phật là âm Hán trung cổ nhập ngược (back-loan) vào tiếng Việt có hệ thống cũng như đa số các từ Hán Việt khác. Các dạng (cổ) phục nguyên của âm Phật Hán Việt hay phú Bắc Kinh đều rất gần dạng *put hay ***but** : như theo các GS Axel Schuessler ("ABC Etymological Dictionary of Old Chinese" 2007), William Baxter (*pjut, 1992), E. G. Pulleyblank (EMC, 1991), W. South Coblin (ONWC) ... Phần này đi sâu vào nguồn gốc và cách dùng chữ Phật và đưa ra các dữ kiện ngôn ngữ dẫn đến khả năng từ Bụt đã nhập vào tiếng Hán (cổ) từ phương Nam và do đó từ Phật là kết quả nhập ngược lại cũng như tên gọi 12 con giáp chẳng hạn. Nên nhắc lại ở đây là khả năng ký âm (chỉ là gần đúng) của tiếng Hán, như **phất** 弗 dùng để ghi âm Phạn Sariputra शारिपुत्र (Phạn Nam/Pali là Sariputta, Phất/**putra** nghĩa tiếng Phạn là con trai) Xá Lợi **Phất** 舍利弗 cũng như **Buddha** बुद्ध là Phật Đà佛陀. Gần đây hơn là cụm từ **Phật** Lăng: phiên âm (đơn âm hoá) từ đồng Franc của

Pháp - so với cách phiên âm của Trung Quốc là Pháp Lang 法郎. Vì ảnh hưởng của các tài liệu rất phong phú bằng chữ Hán, cũng như từ khi văn hoá Trung Quốc khởi sắc từ thời Tần Hán ... Đường Tống, ảnh hưởng phương Bắc rất đậm nét trong ngôn ngữ văn hoá Việt Nam và làm ảnh hưởng của phương Nam càng ngày càng lu mờ dần, dù vô tình hay cố ý. Tuy nhiên, vết tích của ngôn ngữ phương Nam không vì thế mà biến mất hoàn toàn, vấn đề là ta phải chịu khó tìm kiếm và gạn lọc các dữ kiện này - hiện tượng 'nghịch lý' này hàm chứa phần nào trong ca dao tục ngữ như

*Ngàn năm bia đá thì mòn
Trăm năm bia miệng vẫn còn trơ trơ*

Chúng ta hãy xem qua vết tích của Bụt hay Phật trong văn hoá dân gian, rồi đi vào chi tiết qua các dữ kiện ngôn ngữ cho thấy khả năng của từ Bụt có thể đã xuất phát ở phương Nam, sau đó du nhập Trung Quốc vào thời bình minh của đạo Phật. Dù biết rằng *y nghĩa bất y ngữ*, và *không chẳng khác sắc, sắc tức là không* - phần này ghi nhận vài suy nghĩ (*chấp ngã*) về hiện tượng Bụt-Phật trong tiếng Việt - cho thấy đóng góp của tổ tiên ta vào văn hoá tín ngưỡng Á Đông mà ít người nhận ra. Nhìn về quá khứ, hình ảnh của đức Phật luôn ẩn hiện trong kho tàng truyện (cổ) dân gian Việt Nam như

1. Tấm Cám

Tấm¹ mồ côi cha, ở chung với dì ghẻ và bị con riêng là Cám cùng bà bạc đãi. Nhờ Bụt giúp nên Tấm đã vượt qua nhiều chướng ngại

để trở thành hoàng hậu, dù trải qua bao nhiêu kiếp (mắm, chim vàng anh, cây xoan đào, cái khung cửi, cây thị) nhưng về sau vẫn chung sống hạnh phúc bên vua. Hai mẹ con Cám phải lãnh hậu quả tàn khốc là chết trong đau khổ ...v.v...

2. Chữ Đồng Tử

Chữ Đồng Tử² chịu bao khổ cực trong đời sống để rồi về sau lấy được công chúa Tiên Dung của vua Hùng đời thứ ba. Trong lúc giàu sang, Chữ Đồng Tử đã tìm tới đạo Phật (sư Phật Quang) và cùng vợ giác ngộ bỏ việc mua bán ...

3. Man Nương Phật Mẫu theo học đạo với sư Khâu Đà La (cùng đến Luy Lâu với sư Ma Ha Kỳ Vực, nhưng ở lại chứ không đi Trung Quốc), về sau được phép thần thông cứu đời độ thế. Quan thái thú Sĩ Nhiếp rất nể sợ và cho tạc tượng Tứ Pháp là Pháp Vân - Pháp Vũ - Pháp Lôi - Pháp Điện tượng trưng cho Mây, Mưa, Sấm, Chớp để thờ. Bốn pho tượng Tứ Pháp được thờ ở bốn chùa Dâu, Đậu, Tướng, Dàn ở Thuận Thành, Bắc Ninh ... Xem thêm chi tiết trang

http://vi.wikipedia.org/wiki/Ph%E1%BA%ADt_M%E1%BA%ABu_Man_N%C6%B0%C6%A1ng

4. Truyện Kiều

Có lẽ không có một tác phẩm nào lại có nhiều phê bình và tranh luận như truyện Kiều; Điều rõ nét nhất là ảnh hưởng của Phật giáo trong truyện Kiều : ác giả ác báo vậy (thuyết nhân

quả). Tại sao Kim Vân Kiều truyện của tác giả Thanh Tâm Tài Nhân nhà Thanh, nguồn chính chữ Hán của truyện Kiều, không phổ thông ở Trung Quốc mà lại rất được ưa chuộng bằng chữ Nôm ở Việt Nam? Tại sao lại có tục bói Kiều? ... Có thể nói lên điều gì về ảnh hưởng của Phật giáo trong tiềm thức của dân tộc Việt Nam chăng? Đây là những vấn đề thú vị không nằm trong phạm vi phần này. Dù có *trải qua một cuộc bể dâu*, hình ảnh Bụt vẫn 'hiện' ra lúc cần thiết để cứu độ chúng sinh, lòng Bụt luôn mở rộng để xoa dịu các nỗi khổ đau khắc nghiệt trong cuộc sống

*Rỉ tai mới kể sự lòng
Ở đây cửa Phật là không hẹp gì
(Kiều, câu 2075, 2076)
...V.V...*

Không những hiện diện trong truyền thuyết dân gian, như vài thí dụ ở trên, Phật giáo đã có mặt ở Việt Nam vào đầu công nguyên như ghi nhận trong các tài liệu còn để lại.

5. Theo Đại Việt Sử Ký Toàn Thư (phần Ngoại Ký) thì

"...Anh em ông (Sĩ Nhiếp) làm quan coi quận, hùng trưởng một châu, ở lánh ngoài muôn dặm, uy tín không ai hơn. Khi ra vào thì đánh chuông khánh, uy nghi đủ hết; kèn sáo thổi vang, xe ngựa đầy đường, người Hồ (Thiên Trúc, Ấn Độ) đi sát bánh xe để đốt hương thường có đến mấy mươi người; vợ cả, vợ lẽ đi xe che kín, bọn con em cưỡi ngựa dẫn quân theo hầu, người đương thời ai cũng quý trọng, các man di đều sợ phục, dẫu Úy Đà (Triệu Đà) cũng không hơn được ...". Rõ

ràng cho thấy vào thế kỷ II đã có nhiều giao lưu với tăng sĩ Ấn Độ và chắc chắn phải để lại những vết tích trong ngôn ngữ qua quá trình truyền bá đạo Phật.

6. Theo Thiên Uyển Tập Anh, ghi lời bàn của quốc sư Thông Biện dẫn lời sư Đàm Thiên (542-607):

"Một phương Giao Châu, đường thông Thiên Trúc, Phật pháp lúc mới tới, thì Giang Đông chưa có, mà Luy Lâu lại dựng chùa hơn hai mươi ngôi, độ Tăng hơn 500 người, dịch kinh 15 quyển, vì nó có trước vậy. Vào lúc ấy, thì đã có Khâu ni danh, Ma Ha Kỳ Vực, Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác tại đó. Nay lại có Pháp Hiển thượng sĩ, đặc pháp với Tì-ni-đa-lưu-chi, truyền tông phái của tam tổ, là người trong làng Bồ-Tát, đang ở chùa Chúng Thiện dạy dỗ học trò. Trong lớp học đó không dưới 300 người, cùng với Trung Quốc không khác. Bệ hạ là cha lành của thiên hạ, muốn bố thí một cách bình đẳng, thì chỉ riêng khiến sứ đưa Xá lợi đến, vì nơi ấy đã có người, không cần đến dạy dỗ."

Năm 189 CN: Lý Hoặc Luận, tác phẩm về đạo Phật bằng chữ Hán đầu tiên được Mâu Tử viết tại Giao Chỉ ...

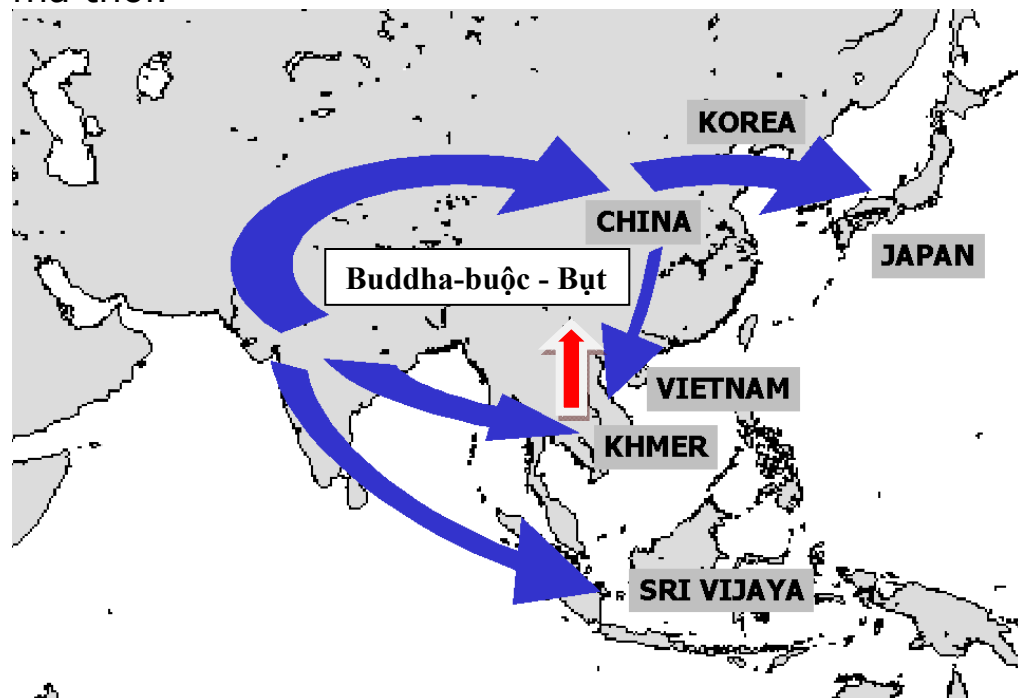
Năm 247 CN: Khương Tăng Hội là thiền sư người Việt đầu tiên sang Đông Ngô truyền đạo ...v.v... Người đọc có thể xem thêm chi tiết trong "Việt Nam Phật Giáo Sử Luận", tác giả Nguyễn Lang trên <http://cusi.free.fr/lsp/suluan/vnpgsuluan1-3.html> hay "Tổng Hợp Phật Giáo Việt Nam", tác giả Lê Mạnh Thát trên mạng

<http://www.thuvienhoasen.org/vanhocpgvn-1-05-3.htm> hay "Phật Học Tinh Hoa" Thích Đức Nhuận - NXB Phật Học Viện Quốc Tế - California (1983), "Lịch sử Phật giáo Việt Nam" Nguyễn Tài Thư (Chủ biên) - NXB Khoa Học Xã Hội (Hà Nội, 1991), hay "Phật Giáo tại Việt Nam" Thích Nguyên Tạng trên mạng <http://www.daophatngaynay.com/viet/pgvn/su/001-pgvn1.htm> ...v.v...

Tham khảo các chi tiết trên về Lịch Sử Phật Giáo Việt Nam trên mạng

<http://vi.wikipedia.org/wiki/L%E1%BB%8Bchs%E1%BB%ADPh%E1%BA%ADtgi%C3%A1oVi%E1%BB%87tNam>

Các lý luận về khả năng đạo Phật nguyên thủy tới Việt Nam từ đường biển (không phải từ TQ) đã được bàn luận khá chi tiết trong các tài liệu trên, do đó phần này chỉ chú trọng đến ngôn ngữ qua hiện tượng Bụt Phật mà thôi.



Các con đường truyền bá của Phật giáo (trích từ vi.wikipedia)

Theo tác giả Tâm Hà Lê Công Đa³ thì thời vua A Dục/Asoka 阿育王 (thế kỷ III TCN) đã có tăng sĩ đến Việt Nam truyền đạo; Nay tại Hải Phòng còn tháp ghi lại sự tích này. Các học giả Trung Quốc cũng đã đặt vấn đề về các con đường truyền bá đạo Phật, như có thể từ đường biển như trong tạp chí Lịch Sử Nghiên Cứu 1995 (2) : 20-39, hai học giả Ngô Đình Cầu 吴廷璆 và Trịnh Bành Niên 鄭彭年 đưa ra các bằng chứng để đi đến kết luận rằng đạo Phật nguyên thủy đến Trung quốc bằng đường biển qua bài viết "*Phật giáo hải thượng truyền nhập Trung Quốc chi nghiên cứu*"; Tóm tắt lý luận của hai học giả này là (a) đường biển đã có nhiều hoạt động truyền bá đạo Phật trước đường bộ (b) các hình tượng, đồ vật (liên hệ đến đạo Phật) khai quật ở nam Trung Quốc và các vùng biển tỉnh Quảng Đông và Quảng Tây có niên đại rất sớm so với ở các vùng phía tây TQ (c) cách dùng cụm từ Phật Đồ, phiên âm tiếng Phạn Buddha, có tính chất địa phương so với từ đơn tiết Phật (d) ảnh hưởng rõ nét của môn phái Nam Tông/Hinayana (còn gọi là **Phật giáo nguyên thủy**) so với Bắc Tông (Đại Thừa/Mahayana) đến từ đường bộ qua Trung Á (e) các tài liệu khả tín cho thấy đạo Phật truyền qua đường bộ Trung Á xảy ra sau khi các trung tâm truyền bá đạo Phật như Lạc Dương đã phát triển mạnh mẽ ... Học giả Quý Tiễn Lâm 季羨林 trong bài viết "*Phật Đồ dữ Phật*" (1957) cũng phân tách các cách dùng từ phiên âm song tiết Phật Đồ và Phật từ các ngã đường nhập vào Trung quốc rất khác

nhau để cho rằng từ đơn tiết Phật đến từ ngôn ngữ Hồi Hột (Urghur) như đã nhắc đến trong phần 1. Xem các chi tiết tranh luận trong bài viết của Rong Xinjiang

http://www.sino-platonic.org/complete/spp144_han_dynasty_buddhism.pdf . Nhưng có thể Phật đến Trung Quốc từ phương Nam thay vì phương Tây (Trung Á) hay phương Đông như trên?

7. Vết tích trong ngôn ngữ

Lướt qua các truyền thuyết và lịch sử Phật giáo ở Việt Nam, một điều rõ nét là đạo Phật đã hiện diện ít nhất là từ đầu công nguyên. Như vậy chắc phải để lại vài vết tích nào đó trong ngôn ngữ chúng ta? Hãy nhìn lại vốn từ căn bản của tiếng Việt, hay cụ thể hơn là các từ diễn tả những hoạt động nông nghiệp cổ truyền của dân ta : trong đó phải có hoạt động bó hay bọc (lúa, rạ) lại. Các động từ trói, cột, quấn, buộc, bọc ... đều có một mục đích như nhau là giữ đối tượng lại và không được tự do. Trong các dạng động từ trên thì buộc rất đáng chú ý. Các dạng **buộc** rất thường gặp trong ngôn ngữ Đông Nam Á như

Buộc (Việt); *puôc* (Mường Bi)⁴ : *puôc lòng* (buộc lòng), *Nả phái puôc thối là ăn lổm* (nó bị buộc tội là ăn trộm); *Laich mềm puôc chặt* (lạt mềm buộc chặt)

Phục/pục (Nùng): pắt pục (bắt buộc)

ໂພກ phohkF (tiếng Thái, buộc vải quanh đầu); pục, bọc (Lào)

puôt (tiếng Môn); puôt (Stiêng); puoth, kr-buôch, ch-buôch (Khme); Buôk (Aslian)⁵; bukkhì (Nahali); t-buk, p-buk, buôk (Chàm/Chăm); pyuôk (Wa); puk (Nicobar).

Phọc/phước Hán Việt 縛 (phồn thể) 縛 (giản thể): giọng Bắc Kinh/BK bây giờ là fú, giọng Quảng Đông :bok3 fok3 bok6 so với Đài Loan đọc là pak8 - các giọng khác là

客家話 : [海陸豐腔] piok8 [客英字典] piok8
[台灣四縣腔] piok8 [梅縣腔] piok7
[客語拼音字彙] piog6 [東莞腔] bok7 [寶安腔] bong3

Khách Gia thoại :[Hải Lục Phong Khang] piok8 [Khách Anh tự điển] piok8 [Đài Loan Tứ Huyện Khang] piok8 [Mai Huyện Khang] piok7 [Khách ngữ bính âm tự vị] piog6 [Đông Hoàn Khang] bok7 [Bảo An Khang] bong3

Các từ trong tiếng Hán hiện đại dùng để chỉ buộc là hệ 系 (xì, jì BK), khổn 捆 (kun3 BK), kết 結 (jié BK), thuyên 拴 (shuan1 BK), trát 扎 hay 札 (za1 BK), bảng 綁 (bang3 BK) ... chứ ít thấy dùng từ **phọc** hay **phước** 縛 của phương Nam⁶. Một chữ hiếm gặp là phát 紉 nghĩa là dây thừng (để buộc quan tài) theo Thuyết Văn Giải Tự thì

亂系也。從糸弗聲 (Loạn hệ dã . Tòng mịch phất thanh)

Do đó phất 紼 đọc như Phật thời Hứa Thận (Đông Hán), và có nghĩa là dây nhợ ... Ngọc Thiên còn ghi một dị thể của phất 紼 là 紼 rõ ràng cho thấy âm bột (Bụt). Ngoài ra, các chữ hiếm khác đọc như phất (phất) thời Đông Hán như phất 紼 (dây thao buộc ấn) còn viết là 鞞; Phất 市 (một bộ thủ riêng biệt trong Thuyết Văn Giải Tự) là dây đeo lưng cho quan phục, lễ phục thời xưa ... đều có thể là vết tích của âm thượng cổ **buộc**. Có thể đây là các vết tích giao lưu ngôn ngữ thời cổ đại của dân tộc Việt và Hán - như trường hợp chữ Hán giang 江 là sông chẳng hạn, từng đọc là *kong (Thuyết Văn : 从水工聲 từng thuỷ công thanh) so với dạng cổ phục nguyên của sông là *krong.

Chữ Bụt ghi bằng bột khá rõ nét trong các tài liệu chữ Nôm xưa như Phú Dạy Con (Mạc Đĩnh Chi 1280-1350), Cư Trần Lạc Đạo (vua Trần Nhân Tông 1258 – 1308), Vịnh Vân Yên Tự (Hoà Thượng Huyền Quang, 1300) ... Cho tới thời tự điển Việt Bồ La (Alexandre de Rhodes, 1651) vẫn còn thông dụng như chữ Phật, nhưng càng ngày càng ít dùng đi và thay bằng chữ Phật (trích phần 1). Tam Thiên Tự và Ngũ Thiên Tự cũng dùng 孛 bột (Bụt) chỉ Phật, và liên hệ hai âm Bột phất đã có từ thời Xuân Thu (nghĩa là sao chổi, không liên hệ gì đến dây buộc)

(trích Khang Hy, khảo về chữ bột 孛)

[申須曰] 孛, 所以除舊布新也。或作**蕒**, 敷勿切
[Thân Tu viết] : tuệ, sơ dĩ trừ cựu bố tân dã .
Dịch tác **phất**

(Thân Tu hay Thân Nhu 申繻 là đại thần nước Lỗ)

Nhìn lại các cách phiên âm của Buddha (từ phần 1) : Bất Đắc 不得 , Bộ Đa 部多 , Bộ Đà 部陀 , Bật Đà 勃陀/勃馱/𪛗陀 , Bộ Tha 步他 , Hưu Đồ 休屠 , Mẫu Đà 母陀 , Một Đà 沒馱/沒陀 , Phật Đà 佛陀/佛馱 , Mẫu đà 母陀 , Phật 佛 , Yêu 佻 , Phật Đồ 佛圖 , Phí Đà 沸馱 , Phù Đà 浮陀 , Phù Đầu 浮頭 , Phù Đồ 浮屠/浮圖 , Phù Tháp 浮塔 , Phục Đậu 復豆 , Vật Tha 物他 , Vô Đà 母陀 ...; Ta thấy các dạng Hưu Đồ và Yêu là khác hẳn vì không có phụ âm đầu môi (môi môi hay môi răng). So với cách phát âm Bụt của Mân Việt (Hẹ, Triều Châu, Đài Loan) và Nhật, ta thấy có khuynh hướng hầu hoá (glottalisation) b/p > h ; Thành ra các dạng Hưu Đồ, Yêu (và hug8, hot-, hut8 ...) chính là vết tích của các giọng địa phương⁶ hay cách đọc trại đi của âm Phạn Buddha. Trường hợp phiên âm khác nhau tùy địa phương xảy ra gần đây với cách ký âm tên Tổng Thống Mỹ đương thời Barack Obama : Trung Hoa lục địa ghi là 奥巴马 / 奧巴馬 Àobāmǎ (Áo Ba Mǎ) so với Đài Loan ghi là 歐巴馬 / 歐巴馬 Ōubāmǎ (Âu Ba Mǎ). Tóm lại, các dạng phiên âm trên bao gồm một số âm đọc địa phương (yếu tố không gian) kể cả một số âm cổ hơn của Phạn (yếu tố thời gian). Theo thiên ý và dựa vào cấu trúc hài thanh (đa số) của chữ Hán như các chữ phiên âm Buddha (tiếng Phạn) trong tiếng Hán, cũng như tính chất phân bố của dạng buộc trong các ngôn ngữ phương Nam : ta có cơ sở để liên hệ âm Bụt đến tiếng Việt (Cổ) ***biuk** (buộc); Dạng này nhập vào tiếng Hán (Cổ) thành **bất, bật** ... và sau này thành

Phật (âm trung cổ) và nhập ngược vào tiếng Việt như đa số các từ Hán Việt khác. Nhưng tại sao có nhiều âm phù gần như Bụt như bộ, bột, phù ... mà chỉ có dạng Phất 弗 là còn tồn tại? Theo cách diễn dịch chữ Phất 佛 của ngài Huyền Trang⁷ thì bộ nhân 人 chỉ người, phất 弗 là không, hàm ý Tánh Không (hay Không Tánh 空性, dịch nghĩa tiếng Phạn Śūnyatā, शून्यता) của đạo Phật. Phất tổ ngộ được Tánh Không nên thành Phật. Nhưng theo người viết đã ghi nhận bên trên về thành phần hài thanh buộc - Bụt của phương Nam, ý nghĩa của chữ Phất 佛 có thể được hiểu như sau :

- Phật cũng là người như mọi người bình thường khác (phản ánh qua bộ nhân)
- con người luôn luôn chịu nhiều điều ràng BUỘC, phản ánh qua Khổ Đề (duh-kha दुःख) trong Tứ Diệu Đề, rõ nhất là **Tam Phọc** (ba điều ràng buộc, còn gọi là Tam Căn, Tam Độc, Tam Chướng ...); Ý thức được các dây nhợ ràng buộc con người (Tập Đề) và tìm cách hay những con đường giải thoát (Diệt Đề, Đạo Đề) dẫn đến Bát Nhã (般若 dịch từ Phạn ngữ prajna प्रज्ञा) : đây chính là hạnh bồ đề (菩提 phiên âm Phạn ngữ bodhi बोधि) của bậc giác ngộ vậy. Người đã giải thoát khỏi các ràng buộc thì trở thành bậc A-La-Hán (阿羅漢: tiếng Phạn Arahant hay Arhat अर्हत्) - một khái niệm cốt lõi của Tiểu Thừa (Phật giáo nguyên thủy). Nếu không hiểu được chữ buộc đi kể con người (bộ nhân) thì ta vẫn còn trong giai đoạn vô minh (無明 dịch nghĩa tiếng Phạn avidya अविद्या), yếu tố đầu tiên trong 12 nhân duyên. Tóm lại, **buộc** có thể

vừa là ký âm của Buddh- (vần đầu của Buddha) và vừa hàm ý rất sâu sắc của nhà Phật, một dấu ấn thâm thúy của tiếng Việt (Cổ) qua môi trường truyền bá đạo Phật của chữ Hán (Cổ). Nguồn gốc hình thành chữ phất trong tiếng Hán hỗ trợ cũng cho nhận xét trên - sau đây là các nét khắc/viết của chữ phất trong giáp văn, kim văn và chữ triện :

Seal Characters (chữ triện/ triện văn)

Phất HV



弗

LST Seal Characters (chữ triện)



...V..V...

Bronze Characters (kim văn)



...V.V...

Oracle Characters (giáp văn)



...V.V...

Xem thêm chi tiết trên mạng của tác giả Richard Sears (cập nhật 2008)

<http://www.chineseetymology.org/CharacterASP/CharacterEtymology.aspx?characterInput=%E5%BC%97&submitButton1=Etymology>

Các hình vẽ hay khắc trong giáp văn, kim văn và triện văn đều cho ta thấy dùng dây buộc hai thanh (gỗ?) với nhau. Hiểu xa hơn nữa : hai thanh gỗ đã bị nhập chung lại (phải 'ở' chung với nhau) và không còn trạng thái 'tự do' như trước ... Như vậy nghĩa BUỘC nguyên thuỷ đã thay đổi nghĩa phần nào (thành ra chẳng, trừ) trong tiếng Hán. Phất theo Thuyết Văn là 橋也 kiêu dã (uốn nắn cho ngay) - thật ra không khác với buộc (cột lại cho ngay) cho lắm. Các cách dùng của phất trong các tài liệu cổ Trung Quốc đều có nghĩa là chẳng (không, phủ định) như

[論語·八佾]: 子謂冉有曰: “女弗能救與?” [Luận Ngữ - Bát Dật]: tử vị nhiêm hữu viết: “nữ phất năng cứu dữ?”

[爾雅·釋詁]:

乂, 亂, 靖, 神, 弗, 渥, 治也。[Nhĩ Nhã - Thích Cổ]: nghệ, loạn, tĩnh, thần, phất, cốt, trì dã.

...V.V...

Tiếng Việt thật ra vẫn còn vết tích của nghĩa phủ định của buộc qua các cách dùng như

(Mường Bi)⁴ *Chẳng có tiền, puộc lòng phải
lể mở cả nhỏ nì đã*

(Việt) Không có tiền nên buộc lòng
phải lấy mở cá nhỏ này

Câu trên còn hàm ý là KHÔNG muốn lấy mở cá nhỏ, với phạm trù nghĩa mở rộng từ cụ thể (buộc dây) đến trừu tượng (ngược lại với ý mình). Như vậy BUỘC tiếng Việt thật là phong phú, và không phải ngẫu nhiên mà lại dùng chung với nhà Phật qua câu tục ngữ

*Của người (thì) bồ tát, của mình (thì) lạt
buộc*

Chính vì ý thức được sự ràng BUỘC mà ta đi đến sự CỎI (CỎI) bỏ các dây liên hệ này : CỎI là âm cổ của giải 解, hay giải thoát (moksh-a मोक्ष)- một mục đích quan trọng trong Phật giáo để đạt được Niết Bàn (nirvana निर्वाण) - trạng thái tinh thần hoàn toàn tự do không bị ràng buộc Mỗi dây ràng buộc (như hình khắc của các chữ Phất nguyên thủy) 𑖀 còn tạo ra cái tôi, cái bản ngã (nhấn mạnh lẫn nữa qua bộ nhân đứng trước chữ phất) gây nhiều phiền lụy, thành ra hiểu được mối tương tác này thì có thể hiểu được chân ngã hay vô ngã (anatman अनात्मन्) mà cỏi nó ra (giải thoát). Các từ buộc và cỏi đều rất gần gũi với con người, rất cụ thể của nền nông nghiệp phương Nam so với thuyết lý trừu tượng như Tánh Không mà sư Huyền Trang đã dẫn giải. Điều này còn nói lên hiện sự kiện Phật Tổ ra đời, sống và đặc đạo như một người bình thường chứ không phải đi tìm đến các tà thuyết rất xa lạ với con người cũng như là ngoại đạo vậy. Để nói lên tánh không⁸ (phủ định) thì đã có các dạng phiên âm của buddha là Vô Đà 𑖀𑖡 hay Một Đà 𑖀𑖡𑖢, tại sao dạng Phật lại phổ thông hơn hết? Có thể là nghĩa nguyên thủy (ràng) BUỘC khi làm con người (bộ nhân) của phương Nam rất gần gũi với thời kỳ hình thành chữ/ âm BỤT và do đó đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu - âm BUỘC đã nghiệm nhiên trở nên thông dụng và trường tồn qua môi trường chuyên chở và truyền bá đạo Phật của chữ Hán, loại chữ có

sẵn và trên đà phát triển ở khu vực Đông Nam Á và Trung Quốc thời đầu công nguyên.

Tóm lại, qua các dạng của động từ căn bản buộc trong tiếng Việt và láng giềng, ta có cơ sở để thành lập liên hệ buộc và âm Phạn Budh- (gốc của từ Buddha Phật Đà). Nhờ vào chữ Hán, môi trường chính chuyên chở và truyền bá đạo Phật vào thời sơ khai, cũng hỗ trợ cho cách dùng chữ buộc phương Nam qua cấu trúc của chữ Phật佛; Cùng với các chữ hiếm phất/phật (âm cổ là *but, hay buộc) hàm ý trong các chữ này - những dữ kiện này cho thấy ảnh hưởng rất sâu sắc của phương Nam khi đạo Phật còn phôi thai ở Đông Nam Á và do đó dạng 佛 vẫn còn tồn tại cho tới ngày nay. Người viết xin mượn lời của vua Trần Nhân Tông ' ... *Bụt ở cung nhà, chẳng phải tìm xa ...*' (hội thứ năm, "Cư Trần Lạc Đạo") để kết luận phần 2 loạt bài này.

8. Phụ chú và phê bình thêm

Có hai hiện tượng khá lắt léo đáng được tóm tắt để người đọc dễ thông cảm với bài viết nhỏ này : đó là hiện tượng nhập ngược và hiện tượng đổi chữ (và nghĩa). Hiện tượng nhập ngược lại (back-loan) trong quá trình giao lưu văn hoá như Bụt-Phật, tên 12 con giáp (gốc Việt cổ) trong tiếng Việt không phải là hiếm - nhất là khi các dân tộc sống gần nhau qua một thời gian rất dài; Một thí dụ gần đây hơn và thường được nhắc đến đã xảy ra vào thế kỷ 20 khi Nhật Bản du nhập văn minh Tây phương và dùng một số từ gốc Hán, sau đó các từ này nhập ngược lại tiếng Hán và sau đó nhập vào tiếng Việt

Xí nghiệp (HV)	企業	qi4	ye4
(Bắc Kinh) kigyō (Nhật)			
Điện tử	電子	dian4	zi3
denshi			
Nguyên tử	原子	yuan2	zi3
genshi			
Thị trường	市場	shi4	
chang3	shijō		
Khoa học	科學	ke1	xue2
kagaku			
Hàng Không Mẫu Hạm	航空母艦	hang2	
kong1 mu3 jian4	kookuubokan		
...V.V...			

Hiện tượng đổi chữ (và nghĩa) thường xảy ra khi âm gốc từ tiếng nước ngoài nhập vào mà người bản xứ không biết rõ nghĩa (vô tình) hay cố tình đổi cho hợp với ngôn ngữ của mình. Thí dụ như trường hợp của tên gọi 12 con giáp chẳng hạn, dễ nhận ra nhất là chi thứ tư Mão Meo (mèo) - người Trung Hoa, với chữ viết có sẵn (chữ Hán), đã đổi thành ra thỏ hay thỏ 兔 (thêm 1 nét nhỏ vào chữ măn/miễn 免). Măn đã từng là con mèo trong tiếng Việt! Xem thêm chi tiết các bài viết liên hệ trên mạng <http://www.khoahoc.net/baivo/nguyencunghong/301106-muoihaicongiap-mao.htm> và <http://www.khoahoc.net/baivo/nguyencunghong/300409-muoihaicongiap-mao.htm>.

Hiện tượng đổi chữ (và nghĩa) cũng có thể xảy ra trong trường hợp chữ Phật 佛 : có người đã hiểu bộ nhân hợp với chữ phất (chẳng, không) là Phật (Tổ) không phải là người thường ... Mà hoàn toàn không để ý đến cấu trúc hài thanh (dùng để phiên âm)

của đa số chữ Hán - một chức năng cơ bản của chữ viết loài người.

1) xem thêm chi tiết truyện Tầm Cám trên mạng

http://vi.wikipedia.org/wiki/T%E1%BA%A5m_C%C3%A1m

2) xem thêm chi tiết về Chữ Đồng Tử trên mạng

http://vi.wikipedia.org/wiki/Ch%E1%BB%AD_%C4%90%E1%BB%93ng_T%E1%BB%AD

3) trích từ bài viết "Introduction to BUDDHISM IN VIET NAM & VIETNAMESE ZEN" trên mạng

<http://www.buddhismtoday.com/english/vietnam/country/005-VietnameseBuddhism.htm>

4) trích "Từ điển Mường-Việt" Nguyễn Văn Khang (Chủ Biên), Bùi Chỉ - Hoàng Văn Hành - NXB Văn Hoá Dân Tộc (Hà Nội, 2002)

5) dựa vào "Tự Điển Đồng Nguyên Việt & Đông Nam Á" Nguyễn Hy Vọng (California, 2006)

6) 袱 **phục** HV, fú BK so với âm fuk6 (Quảng Đông) hok8 (Hẹ, Mân Việt) âm cổ hơn là **bọc** còn duy trì trong tiếng Việt - theo Khang Hy : [字彙] 房六切, 音伏。包袱 [Tự Vị] phòng lục thiết , âm phục . Bao phục. Tiếng Việt không dùng từ ghép bao phục (danh từ) để chỉ cái bọc (bao 包 là từ Hán Việt, gốc Hán-Tạng);

Bao bọc nghĩa mở rộng để chỉ che chở, bênh vực ... Để ý dạng hok8 của Môn Việt (Hạ, Triều Châu, Đài Loan ...) so với pok (Hàn), fuku, fukusa (Nhật).

7) Trích từ Thư Viện Phật Giáo Hoa Sen, Diễn Đàn Phật Pháp - xem chi tiết bài viết trên mạng

<http://www.thuvienhoasen.org/ddpp-phat.html> (tác giả Phan Mạnh Lương)

" ... Đối với người Việt chúng ta ngày nay, ngoại trừ lớp cao niên còn quen thuộc với chữ Hán, nhiều người nhất là lớp trẻ đã đọc và viết theo văn La Tinh không biết chữ Phật viết theo lối chữ Hán như thế nào. Từ Phật 佛, theo cách viết chữ Hán, gồm có hai vế: bên trái là bộ "Nhân" 人, bên phải là chữ "Phất" 弗.

Dùng pháp chiết tự để dẫn giải, bộ Nhân ở bên trái có nghĩa là "Người".

Chữ Phất ở vế thứ hai, có nghĩa là "Không", là chẳng được; theo thuật ngữ Phật giáo đó là Tánh Không.

Ghép cả hai vế lại với nhau, Phật nghĩa là Người Ngộ Tánh Không.

Diễn giải một cách toàn diện hơn bao gồm cả hai vế, khi nhìn thấy danh từ "Phật", nó nhắc nhở người Phật tử, hay những ai biết chữ Hán, những điều nhận thức rất căn cốt và thâm diệu sau đây:

- Phật là một con người như tất cả mọi người.
- Vì cũng là con người cho nên Phật với chúng ta đều bình đẳng.
- Phật không phải là Tiên, Thánh hay Thần và nhất thiết không phải là một Thượng Đế "Toàn Năng" như của bất kỳ tôn giáo độc

thần nào có quyền ban ơn giáng họa mà người ta gán cho Thượng Đế này.

- Mỗi người và mọi người đều có khả năng thành Phật, chứ Phật chẳng dành riêng cho ai.

- Muốn thành Phật thì phải tu hành và ngộ được Tánh Không, chưa ngộ Tánh Không thì chưa thành Phật.

- Tánh Không phải tu hành mới đạt được chứ không thể cầu xin hay do ai ban cho.

- Tánh Không là Phật Tánh....”

Người viết vẫn còn tra cứu thêm về nguồn gốc và thời điểm (tài liệu chữ Hán) của cách giải thích trên của ngài Huyền Trang cho thêm phần chính xác. Một điểm đáng nêu lên ở đây là tại sao Hán ngữ có thể dùng Không Tánh 空性 cũng tương đương với Tánh Không 性空? (thứ tự chữ ngược cũng được so với tiếng Việt). Cũng nên nhắc lại ở đây về lý thuyết phiên dịch của ngài Huyền Trang - ngài đã nhận ra được các trục trặc khi phiên dịch kinh Phật từ khác 'hướng' khác nhau - nên ngài đề nghị 5 điều cấm kỵ (không thể dịch được/Five Untranslatables, hay nên phiên âm trực tiếp) là :

7.1 Dharani 陀羅尼 (Đà La Ni, hay Đà La Na, Đà Lân Ni ...) nghe giáo pháp mà giữ lại lời bí mật, chân ngôn, thần chú; Các cách dịch nghĩa là trì, tụng trì, niệm trì, niệm già ...

7.2 Đồng âm dị nghĩa như Bhaga 薄伽 (Bạc Già, Bạc Ca): có nhiều nghĩa như dễ chịu, tên, may mắn, tôn trọng ... Như trong cụm từ Bạc Ca Phạm (Bhagavat), một trong 10 danh hiệu của đức Phật, dịch là Thế Tôn; Cũng có thể là tên thần trong Ấn Độ giáo

...v.v... Sư An Thế Cao (thế kỷ II SCN) từng dịch Bhagavat là Phật (Buddha), nhưng ngài Huyền Trang lại dịch là Bạc Già Phạn 薄伽梵 chính xác hơn (xem bài viết của Jan Nattier, nguồn trích bên dưới).

7.3 Không có ở Trung Quốc như cây Jambu 閼浮樹 (Diêm Phù thụ, hay Diêm thụ, nay gọi là Thiêm Bộ) - tiếng Phạn (Sanskrit) và Phạn Nam (Pali) đều là jambu. Jambudvīpa là lục địa có nhiều Diêm Phù thụ trong kinh cổ; Ấn Độ bây giờ có rất nhiều cây Jambu - nơi thường trú của tăng sỹ (lấy bóng râm, theo Du Già Luận Kí) - cũng là nơi Thái Tử Tất Đạt Đa từ bỏ địa vị để xuất gia và về sau trở thành Phật Tổ.

7.4 Không tôn trọng quá khứ như tên anuttara-samyak-sambodhi đã từng phiên âm là Anouputi 阿耨菩提 (A Nậu Bồ Đề) so với A-Nậu đa-la tam-điều tam-bồ-đề, Vô thượng chính biến tri, Vô thượng chính biến đạo, Chân chính biến tri, Vô thượng chính đẳng ...

7.5 Khuyến khích lòng tôn kính và 'ngay thẳng' như Prajna 般若 (Bát nhã) thay vì dịch ra là Trí Tuệ (智慧) hay Tuệ Minh ...v.v...

Xem thêm chi tiết trên mạng về các lý thuyết phiên dịch qua tiếng Hán

http://en.wikipedia.org/wiki/Chinese_Translation_Theory

Chính học giả Lê Quý Đôn (1726-1784) cũng đã nhận ra rằng '... Kinh nhà Phật có Kinh, Luật, Luận và Tam Tạng. Từ Hán về sau, đời nào cũng có phiên dịch, tưởng cũng chưa

được đúng, vì thanh điệu không thông. Nhà sư Huyền Trang, triều Đường, dịch kinh Phật. Vua Cao tông hạ chiếu cho đại thần xem lại những bản dịch ấy, nếu thấy chỗ nào chưa ổn, thì cho tùy ý sửa chữa. Thế thì Phạn bại (các bài tụng kinh Phật) đời Đường có phải đều là lời của Đại Hùng Thi (một danh hiệu của đức Phật Tổ) đâu? ...' - trích từ 'Vân Đài Loại Ngữ', tác giả Lê Quý Đôn - Trần Văn Giáp biên dịch và khảo thích, Trần Văn Khang (làm sách dẫn), Cao Xuân Huy (hiệu đính và giới thiệu) - NXB Văn Hoá Thông Tin (Hà Nội, 2006). Tiếng nói con người thay đổi theo thời gian đến nỗi ta khó nhận ra khả năng cùng nguồn gốc, đúng như Lê Quý Đôn đã nhận xét về 'thanh điệu không thông': thí dụ như Phọc Sô (Vaksu) là một trong 4 con sông lớn nhất ở Diêm-Phù-đề đã từng có âm cổ hơn là Bắc-xoa (biến âm b > ph - xem phần 1); Vậy mà cũng có tài liệu Phật học ghi là "...Xưa gọi Bắc-xoa là sai ..." ("Tự điển Phật Học Hán Việt" NXB Khoa Học Xã Hội - Hà Nội, 1998), và ngay cao đệ của Pháp Sư Huyền Trang là Khuy Cơ còn nhận xét rằng 'Phạn văn Bột Đà, ngọa lược vân Phật!' Chính những dạng phát âm khác nhau là cánh cửa hé mở cho ta nhiều thông tin về nguồn gốc và lịch sử của các chữ này thêm vào khả năng có thể đọc sai hay nhầm lẫn.

Gần đây hơn, tác giả Jan Nattier, thuộc Viện Nghiên Cứu Quốc Tế Phật Học, Đại Học Soka (Tokyo, Nhật) đã ghi nhận các lần cần trong tài liệu Trung Hoa khi phiên âm kinh bằng tiếng Phạn (các phương ngữ Phạn), qua các tiếng địa phương trước khi vào Trung Quốc. Người đọc có thể tham khảo bài viết (bản thảo) "Masquerading as Transcription : Substitution Terms in Buddhist Translations"

- tạm dịch là "Giả như phiên dịch: cách dùng thay thế trong khi dịch kinh Phật" (2006) trên mạng

<http://iriab.soka.ac.jp/orc/2006-Symposium/Handout/2006-Sympo-Nattier.pdf>

8) **Vô** 無 giản thể 无, hay Mu (tiếng Hàn, Nhật 無) là một trong những công án nổi tiếng, thường dùng trong nhánh Thiền Rinzai bên Nhật. Khi một tăng sĩ hỏi sư Triệu Châu (778–897, tên Nhật là Jōshū) rằng "Con chó có phật tính hay không?", sư trả lời "Vô" (không). Câu trả lời có hay không có đều có thể đúng hay sai! Hay chỉ là ảo tưởng/vô minh 無明 (dịch nghĩa từ tiếng Phạn avidya अविद्य). Cổ văn dùng vô 無 như vô 毋 (theo Khang Hy) - như vậy Vô Đà cũng có khả năng mang nhiều nghĩa sâu xa không kém Phật bộ nhân hợp với phật (không). Nhất là Tánh Không có thể áp dụng cho muôn loài, không chỉ cho con người? Đây là những vấn đề cần được tra cứu sâu xa thêm để làm sáng tỏ cách dùng chữ Phật theo đúng ý nguyên thủy (khi du nhập vào Á Châu). Một sự kiện liên hệ, đáng chú ý về hoạt động phiên âm và phiên dịch từ kinh Phạn là sư An Thế Cao 安世高 (sau này các tác phẩm dịch được sư Đạo An đời Tấn rất ngưỡng mộ) đã từng dịch Śūnyatā शून्यता là phi thường 非常, sau này mới trở thành vô thường 無常 - để ý nghĩa (hiện tại) rất khác nhau giữa hai cách nói *con người phi thường* so với *con người vô thường*. Vấn đề trở nên rất lý thú khi chữ Nôm dùng bộ nhân 人 hợp với chữ thiên 天 để chỉ Phật, như trong Phật Thuyết Đại Báo Phụ Mẫu Ân

Trọng Kinh, Thiên Nam Ngữ Lục ... Đây có thể là trường hợp sáng tạo ở Việt Nam (loại hội ý) như chữ Nôm trời viết bằng chữ thiên 天 hợp với chữ thượng 上 (trên); Hay diễn dịch từ Tánh Không (không biểu tượng bằng không gian, trời hay thiên HV) để tạo ra chữ Phật bộ nhân hợp với thiên 天 (trời, không - *trên không là trên trời*) ... Hay có thể là viết sai từ chữ Yêu/Phật 𡗗 mà ra? Hay có hàm ý tiêu cực (yêu đạo, yêu nhân)? Ngoài ra, nếu quả thật Bụt (loại chữ vừa hài thanh, tượng hình và vừa hội ý - **buộc**) là gốc của chữ Phật 佛, thì có thể chữ này là một trong những **chữ Nôm đầu tiên** có tuổi thọ rất cao (không bị đào thải trong vốn từ Hán) vì yếu tố tâm linh và tín ngưỡng của quảng đại quần chúng. Đây là các chủ đề cần nghiên cứu cẩn thận hơn để xác định rõ khả năng duy trì các âm cổ hay nghĩa cổ trong vốn từ chữ Nôm (cổ) của chúng ta.
(Còn tiếp)

MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGỮ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠN - HÁN

TUỆ SỸ

(tiếp theo tsncph số 12-13)

II. CẤU TẠO TỪ

1. Âm vận

Từ ngữ Phạn thuộc loại đa âm tiết, khác với Hán ngữ thuộc loại đơn âm. Trong tiếng Hán, một âm có thể cấu thành một từ, và một từ mang đầy đủ nội hàm để trở vào một vật, hay chuyển tải một ý tưởng. Trong tiếng Phạn, đại bộ phận từ cần phải có nhiều âm tiết liên tiếp nhau được phát lên mới thành một từ.^[1] Một từ như vậy, gọi là một danh (nāma) theo Đại Tì-bà-sa,^[2] có thể được cấu tạo bởi một âm tiết, hoặc hai âm tiết, hoặc nhiều âm tiết. Một âm tiết có thể do bởi một âm tố, hoặc hai, hoặc nhiều hơn. Từ âm tiết (syllable) ở đây, tiếng Phạn nói là akṣara, Hán dịch là tự, cũng có khi được xem đồng nghĩa với âm tố (phoneme),^[3] tiếng Phạn nói là vyañjana, Hán dịch là văn. Khi nói tự akṣara đồng nghĩa với văn hay vyañjana, khi ấy vyañjana được hiểu là một varṇa (âm tố), chỉ cho các nguyên âm (svāra) như a, ā, i, ī..., định nghĩa bởi Câu-xá.^[4]

Một âm tố (varṇa), nếu là một nguyên âm (svāra), tự nó đủ để có thể được phát âm.

Khi đó văn tức là tự như được giải thích bởi Đại-tì-bà-sa, đã dẫn. Nhưng nếu là một phụ âm (vyañjana), bấy giờ tự nó chưa đủ để có thể phát âm. Đây là trường hợp mà kinh Đại Niết-bàn gọi là “phân nửa chữ” (bán tự).

Theo ý nghĩa này, kinh Đại Niết-bàn phân giáo lý của Phật thành hai loại là “bán tự giáo”, giáo lý chỉ được nói bởi một nửa chữ, chưa đủ nghĩa; và “mãn tự giáo” chỉ giáo nghĩa đã được nói đầy đủ. Kinh định nghĩa: “Nói rằng tự, là chỉ cho Niết-bàn. Vì là thường hằng, nên không lưu chuyển. Không lưu chuyển, tức vô tận.[\[5\]](#) Vô tận chính là thân kim cang của Như lai.”[\[6\]](#) Như một người cha dạy cho con trẻ mới một nửa chữ (bán tự); cậu bé tất nhiên bằng chừng ấy nửa chữ chưa đủ để hiểu ngữ pháp cấu tạo từ (Tì-già-la luận: vyākaraṇa).[\[7\]](#)

Phẩm “Văn tự” trong kinh Đại niết-bàn,[\[8\]](#) luận giải về hệ thống ngữ âm học của tiếng Phạn, cùng nội hàm triết lý của các âm tố, bao gồm các nguyên âm và phụ âm, là cơ sở để các nhà Phật học Trung quốc tìm hiểu tiếng Phạn.

So sánh hệ thống ngữ âm Phạn và Hán, Huệ Hạo nói, “Ngữ âm tiếng Phạn có bán tự và mãn tự. Gọi là bán tự, vì ý nghĩa chưa đủ; do đó thể của tự thiếu một nửa, như chữ nguyệt 月 mà thiếu mất một nét biên. Gọi là mãn tự, vì lý đã được trọn vẹn.”[\[9\]](#) Điều này chỉ thấy được trong cách viết chữ không chỉ rõ thứ tự âm tiết để cấu tạo thành từ trong cách phát âm tiếng Phạn. Huệ Hạo còn cho thêm thí dụ, như chữ chư 諸 là mãn tự, trong đó gồm hai từ ngôn 言 và giả 者 là những bán tự. Thí dụ này không chính xác, vì ngôn và *giả* tự chúng đã có nghĩa. Khi ghép lại để

thành chữ chư, chỉ là do nguyên tắc hài thanh.

Không hoàn toàn thỏa mãn với giải thuyết của Huệ Hạo, Huệ Lâm chỉ dẫn điển hình, như trong từ tát-phạ 薩𑖀 (sarva), âm ra 囉 (-r) ở giữa hai âm sa 娑 và phạ 𑖀 chính là bán tự. Trong cách viết chữ tất-đàm (siddham) hay devanāgarī, bán âm r(a) này được viết chồng lên âm phạ (va) như một móc câu hay hình trăng thượng huyền. Hoặc như trong từ một-đà 沒𑖀 (buddha), cuối từ có thể được thêm âm na 娜 (m, tị âm), nó là bán tự được viết thành một chấm đặt trên đầu chữ đà.[\[10\]](#) Theo giải thuyết này, một âm mà chưa được phát biểu trọn vẹn, gọi là bán tự.

Ngữ âm học được đề cập trong phẩm “Văn tự” của kinh Đại niết-bàn có thể được xem như có chịu ảnh hưởng từ truyền thống Vệ-đà, đặc biệt là các tập prātiśākhya, như Taittirīya-prātiśākhya,[\[11\]](#) thuộc bộ phận ngữ âm học của Yajurveda. Tập này bắt đầu bằng bảng liệt kê các âm tố (atha varṇasamāmnāya). Các âm tố này lại được phân loại thành 16 nguyên âm (śoḍaśāditah svārah) và còn lại là các phụ âm (śeṣo vyañjanāni). Đó cũng là nội dung thuyết minh về văn tự trong kinh *Niết-bàn*. Trước hết, giải thuyết 14 nguyên âm. Điều đáng lưu ý là trong *Taittirīya-prāśakhya* có 16 âm. Tăng Lượng, *Niết-bàn tập giải*,[\[12\]](#) cố gắng giải thích sự thiếu mất hai nguyên âm, điều mà *Thụy ứng bản khởi* có đề cập.[\[13\]](#) Tăng Lượng giả thiết hai âm này là hai chữ (tự) Niết-bàn, và cho rằng giả thiết này không chắc chắn, nhưng không rõ lý do. Điều này cho thấy các nhà chú giải Trung Hoa khó mà phân biệt âm tố âm tiết. Thế nhưng Tuần

Luân, *Du-già luận ký*,[\[14\]](#) lại giải thích rất chính xác: hai âm thiếu đó là hai tổ hợp *aṃ* và *aḥ*. Tiếp theo là 33 phụ âm, điều mà *Taittirīya* nói là các phụ âm còn lại.

Văn học Ấn kể từ thời Vệ-đà thuộc loại truyền khẩu cho nên ngữ âm học (phonetics) chiếm vị trí rất quan trọng. Các tập *prāṭisākhya* là những tài liệu tối cổ về ngữ âm học, đề cập các vấn đề phát âm thế nào cho chuẩn xác đối với các bản văn Vệ-đà. Kết luận của tập *Taittirīya-prāṭisākhya* nói: “Ai hiểu rõ đặc điểm của thứ tự cú pháp; ai thông thạo thứ tự các âm tố, ai hiểu rõ âm lượng và phối trí các nguyên âm, người ấy luôn luôn được ngồi gần Thầy.”[\[15\]](#)

Về cơ bản, Kinh Đại bát-niết-bàn ở đây định nghĩa tự là hệ thống phát âm bao gồm 14 âm căn bản, tức 14 nguyên âm. Đó là những âm tố (phoneme, Skt. *varṇa*) mà kinh gọi là “bán tự” (phân nửa chữ). Tiếp theo, Kinh giải thuyết nội hàm triết lý của các nguyên âm này, cũng như các phụ âm gồm các phạm trù phát âm: hàng ca 迦 (k-, âm yết hầu, guttural), hàng giá 遮 (c-, âm khẩu cái, palatal), hàng tra 吒 (ṭ-, âm lưỡi, lingual), hàng đa 多 (t-, âm răng, dental), hàng ba 波 (p-, âm môi, labial).[\[16\]](#)

Trong các hàng hay các phạm trù phát âm này, mỗi hàng có 5 âm. Tiếp theo các bán mẫu âm; các sát âm: ś-, ṣ-, s; âm hắt hơi: ḥ (visarga) và giọng mũi (anusvāra). Các âm tố này khi được liên kết với nhau trong một từ, tùy theo vị trí trước sau, tùy theo hàng hay phạm trù phát âm, đều chịu những biến đổi sao cho nghe thuận tai (euphonic).

Sự nghe thuận tai hay thuận âm (euphony) này tất nhiên không mấy ảnh hưởng đến dịch nghĩa Hán, nhưng nó bị chi phối bởi ảnh hưởng của khẩu âm địa phương, nên thường tạo ra những dị biệt trong các truyền bản Phạn. Chính Tán Ninh đời Tống cũng đã nhận ra điều này, về sự khác biệt trong hệ thống ngữ âm của nước Kiết-sương-na (Kusana), và Thổ-hóa-la (Tokharistan, quốc gia Trung Á), cũng như khu vực phía Bắc và Nam Thông lĩnh. Tuy Tán Ninh chỉ ghi lại những điều đã được ghi chép trong Tây vực ký bởi Huyền Trang,[\[17\]](#) nhưng cũng từ đó mà Sư phân biệt các hệ ngôn ngữ Hồ và Phạn bất đồng để chỉ trích nhiều vị nghiên cứu Phật học đã đồng nhất một cách sai lầm Hồ với Phạn.[\[18\]](#)

Do tính chất bất đồng khẩu âm trong các địa phương khác nhau, ngay tại bản địa Ấn, và dọc theo dải Trung Á, nhiều từ bị biến đổi khiến cho cùng một từ Phạn mà nội hàm Hán dịch khác nhau đến mức xa lạ giữa các dịch giả. Cụ thể như từ Phạn damyasārathi (Pāli: dammasārathi) thường được dịch là “Điều ngự” nhưng nhiều dịch giả, nhất là các dịch giả thời Đông Tấn, dịch là “Đạo pháp ngự.” Rõ ràng các vị này phát âm là dhammasārathi, gần với Pāli, tức là thuộc một trong các loại Phạn văn hỗn chủng.[\[19\]](#)

Những nhầm lẫn do phát âm này không phải là hiếm thấy trong các bản dịch Phạn Hán. Nhất là các kinh thuộc A-hàm. Nổi bật nhất là dịch nghĩa kinh “Phạm động” bởi Phật-đà-da-xá (Buddhayaśa).[\[20\]](#) Phật-đà-thập (Buddhajīva), luật Ngũ phần,[\[21\]](#) tên kinh cũng dịch là Phạm động. Trong khi các dịch giả khác đều dịch là “Phạm vãng”; như

Chi Khiêm, Phạm võng lục thập nhị kiến kinh,[\[22\]](#) Tăng-già-bạt-đà-la (Saṅghabhadra), Thiện kiến luật Tì-bà-sa,[\[23\]](#) Cưu-ma-la-thập (Kumāraīva), luận Đại trí độ,[\[24\]](#) Huyền Trang, Đại Tì-bà-sa,[\[25\]](#) v.v. Các từ Hán dịch này đều tương đương Pāli Brahmajāla, cái lưới của Brahma. Hán dịch của Phật-đà-da-xá tương đương với Pāli hoặc Sanskrit Brahmacāla, sự dao động bởi Phạm thiên, do phát âm sai biệt giữa c- và j-, cả hai đều thuộc phạm trù ngạc âm (palatal) nhưng một điếc (surd) và một vang (sonant) khác nhau.

Luật Tứ phần,[\[26\]](#) bởi cùng một dịch giả, nên kinh vẫn được gọi tên là Phạm động. Phật-đà-da-xá nguyên người Kế-tân, tức Kaśmir, thuộc dòng Bà-la-môn. Tuy sau này Sư dời sang nước Qui-tư, Trung Á, nhưng thiếu thời sống tại Ấn, và kinh điển mà Sư học tất nhiên đều bằng Phạn lưu truyền tại bản địa Ấn. Truyện cũng chép là Sư chuyên trì luật Đàm-vô-đức (Dharmagupta-vinaya) mà sau đó dịch thành luật Tứ phần.[\[27\]](#) Nhưng người cộng tác của Phật-đà-da-xá là Trúc Phật Niệm, người Lương Châu, Trung quốc; thiếu thời ưa du dịch nên biết nhiều ngôn ngữ trong vùng Trung Á.[\[28\]](#) Tiếng Phạn mà Trúc Phật Niệm học để sau này cộng tác với Phật-đà-da-xá không phải trực tiếp từ Ấn, mà qua trung gian các nước Tây vực, tất có chịu ảnh hưởng khẩu âm các vùng này. Vậy, sự nhầm lẫn, nếu xem đó là nhầm lẫn, do bởi truyền qua khẩu âm Tây vực, hay nó đã xuất hiện ngay trong truyền khẩu từ Ấn Độ trong hệ truyền thừa Đàm-vô-đức?

Phật-đà-thập cũng người Kế-tân, đồng hương với Phật-đà-da-xá, chuyên trì luật Ngũ

phần của Hóa địa bộ (Mahīsāsaka). Bản dịch luật Ngũ phần mà Sư dịch do Pháp Hiển mang về từ Sư tử quốc (Tích lan ngày nay).^[29] Trong bản dịch này cũng nói là Phạm động, thay vì Phạm võng.

Ở đây có thể dẫn một số điển hình về các trường hợp sai biệt khẩu âm này:

- Trường A-hàm, tr. 33b, Hán: vô si xuất gia 無癡出家. Tương đương Pāli: amoghā pabbajjā avañjhā, xuất gia không phải luống không, vô ích. Bản Hán đọc là amohā: vô si.

tr. 34c: Hán: vương chủng 王種. Có lẽ tương đương Pāli: rattaññu: (Phật tử) kỳ cựu; nhưng bản Hán đọc là rājañña: vương tộc.

tr. 121c: Tưởng 想 (địa ngục); Câu-xá: Đẳng hoạt XE "Ñaúng hoaīt" 等活; Skt., Pl.: Saṃjīva. Bản Hán đọc Skt. lā Saṃjñī(va), hoặc Pl.: Saññī(va).

- *Trung A-hàm*, tr. 553a: Chánh thân chánh nguyện 正身正願; Pāli: ujum kāyaṃ paṇidhāya, ngồi thẳng lưng. Bản Hán, paṇidhāya, sau khi đặt để, được hiểu là paṇidhāna: ước nguyện.

tr. 692c: Tam thập lục đao 三十六刀. Pāli, M 137 (iii. 217): chattimsa sattapadā, 36 cú (phạm trù), hay dấu chân, của chúng sanh; 36 loại chúng sanh. Trong bản Hán, đọc là sattha (đao kiếm) thay vì satta (hữu tình). Tỳ-bà-sa 139 (No.1545, tr. 718a25): Tam thập lục sư cú 三十六師句. Pāli: Sattapadā (36 cú nghĩa, hay phạm trù, về chúng sanh). Cả ba bản đọc theo ngữ nguyên khác nhau. Pāli: satta, *chúng sanh*. Bản Hán này, *đao kiếm*: do Skt. śastra (Pāli: sattha), Tỳ-bà-sa; Skt. śāstra: *đạo sư* (Pāli: sattha).

- Tạp A-hàm, kinh 102: Hán: lãnh quần đặc 領群特: gã chăn bò. Pāli: vasalaka, gã tiện dân, người hèn hạ. Bản Hán đọc là vacchalaka.

tr. 35c: *Trú ư thiên trú* 住於天住; Pāli: divāvihārāra, an trú ban ngày tức nghỉ trưa, nhưng bản Hán đọc là Deva-vihāra: trú xứ của chư Thiên.

tr. 131a: Hán: bất tri... tâm chi phân tề 心之分齊. Pāli: cetopariyañāṇa n'atthi, "không có nhận thức về tâm tư..." Bản Hán đọc ceto-paryanta (giới hạn của tâm tư) thay vì ceto-pariya (động thái của tâm tư).

tr. 149b: *chi thanh* 支青, chi phần màu xanh. Pāli: nelaṅga, chi phần không khuyết điểm (Sớ giải: niddoso). Bản Hán đọc: nīla: màu xanh, thay vì nela: không khuyết điểm, không tội lỗi.

- Tăng nhất A-hàm, tr. 558b: Thiện Lai 善來. Pāli, A.i. 25: đệ nhất thiện xảo với hỏa giới tam-muội là Sāgata (tejodhātukusalāṇaṃ yadidaṃ sāgato). Bản Hán đọc là Sugāta. Tỳ-kheo này hàng phục được con độc long bằng hỏa quang tam muội.

tr. 559c: Sanh Lậu 生漏, bản Minh chép là Sanh Mãn. Có lẽ là Bà-la-môn Sanh Văn được thấy trong Tạp, kinh 737, 739, 757. Pāli: Jāṇussoṇi. Bản Hán đọc là Jānāsava.

Những nhầm lẫn nêu trên phần lớn do dị biệt bởi khẩu âm địa phương, nhưng trong nhiều trường hợp do yêu cầu phát âm thuận tai áp dụng theo quy luật liên thanh (*sandhi*) để phân tích từ không được đồng nhất giữa các

dịch giả nên cũng dẫn đến các dịch ngữ Hán khác nhau cho một từ.

Chính do bởi luật liên thanh mà khi phân tích sự cấu tạo một từ Phạn đã khiến các nhà Phật học đưa ra những giải thích bất đồng, dẫn đến thành lập các giáo nghĩa khác nhau. Trường hợp đáng lưu ý là sự bất đồng của Thượng tọa bộ Pāli với Hữu bộ về vấn đề có hay không có trung hữu (antarābhava) do bởi giải thích khác biệt về một trong năm hạng Bất hoàn. Trong đó, hạng thứ nhất, Pāli và Sanskrit giống nhau về mặt ngữ âm: antarābhava-parinibbāyin/parinirvāyin; hạng thứ có sự khác biệt về ngữ âm: Pāli, upahacca-parinibbāyin được dịch là tổn hại bát-niết-bàn; Sanskrit, upapadya-parinirvāyin, được dịch là sinh bát-niết-bàn. Cả hai Pāli và Sanskrit nhất định có gốc từ một nguyên ngữ hỗn chủng nhưng do áp dụng luật liên thanh bất đồng nên dẫn đến những giải thích khác nhau và do đó thiết lập hai từ khác nhau. Theo quan hệ ngữ âm học giữa Pāli và Sanskrit, cụm âm tiết -acca- trong Pāli thường tương đương với -atya- trong Sanskrit như các từ paccaya và pratyaya (duyên). Mặt khác, cụm âm tiết -padya- (Skt.) thường quan hệ với với cụm -ajja- (Pāli), như trong các từ upapadya và upapajja.^[30] Nhưng, các âm -cc- và -jj- đều thuộc loại âm khẩu cái, phát âm từ vòm miệng, cho nên cũng dễ khiến đọc âm này thành âm kia.^[31] Vả lại, kinh điển nguyên thủy thuộc ngôn ngữ khẩu truyền, do đó dị biệt trong các khẩu âm địa phương cũng có thể dẫn đến những giải thích khác nhau về nguyên dạng của từ. Sự khác biệt của hai từ Pāli upahacca và Sanskrit upapadya có lẽ chỉ có thể giải thích qua trường hợp này.

Trong trường hợp Sanskrit, upapadya có nghĩa là “sau khi tái sinh” do đó upapadya-parinirvāyin được hiểu là vị A-na-hàm nhập niết-bàn sau khi vừa tái sinh lên Tịnh cư thiên không bao lâu.[\[32\]](#) Vì vậy, theo thứ tự liệt kê, antarābhavaparinirvāyin, trung bát-niết-bàn, cần được hiểu là vị A-na-hàm nhập niết-bát khoảng trung gian giữa hai hữu là từ hữu (maraṇa-bhava) và sinh hữu (upapatti-bhava). Đây là lập luận của Hữu bộ dẫn chứng theo giáo lý được Phật xác nhận để chứng minh sự tồn tại của trung hữu.[\[33\]](#)

Nhưng, căn cứ theo tự dạng upahacca vốn là động danh từ (gerundive) của động từ upahanti: phá hoại, tổn hoại, Sở giải Pāli giải thích từ upahacca-parinibbāyī được nêu trong kinh Saṅgīti[\[34\]](#) rằng, vị A-na-hàm sau khi tái sinh Tịnh cư thiên, vượt qua phân nửa giới hạn tuổi thọ, tự làm tổn hại thọ hành để nhập niết-bàn. Như vậy, theo thứ tự liệt kê, antarābhavaparinibbāyī được giải thích là nhập niết-bàn vào khoảng giữa đời.[\[35\]](#) Giải thích này có thể không chính xác, vì theo ý nghĩa phổ biến được thừa nhận, bhava hay hữu chỉ cho ba hữu là Dục, Sắc và Vô sắc giới. Do đó, trung gian hữu cần được hiểu là khoảng giữa hai cõi hữu là Dục hữu (kāma-bhava) và Sắc hữu (rūpa-bhava).

Sự phân tích các âm tiết trong cấu tạo từ theo quy luật liên thanh cũng thường dẫn đến nhầm lẫn ngữ nghĩa trong các bản Hán dịch. Như từ thiện và bất thiện bà-la-môn trong kinh Tiểu duyên, Trường A-hàm. Xét theo ngữ cảnh thì đây rõ ràng là sự nhầm lẫn của dịch giả khi áp dụng luật liên thanh nội của từ.

Đoạn kinh nói: “Nhưng trong đám Bà-la-môn có kẻ không ưa ở chỗ nhàn tịnh tọa thiền tư duy, mà chỉ ưa vào nhân gian chuyên nghề tụng đọc, và tự nói: ‘Ta là người không tọa thiền.’ Người đời nhân đó gọi là Bất thiền Bà-la-môn XE “Baát thieàn baø-la-môn” XE “Baát thieàn Baø-la-môn” .”[36] Tương đương đoạn văn này, Pāli nói: na dānime jhāyantīti kho, vāsetṭha, ‘ajjhāyakā ajjhāyakā’ XE “ajjhaṇḍaka” , “những người tụng đọc, vì những người này không thiền tứ.”[37] Từ nguyên của ajjhāyaka là do động từ ajjhāyati: nó đọc. Tương đương Skt của nó là ādhyāyika, do gốc động từ adhy-āya: √: tụng đọc. Về mặt âm vận học (phonology), các âm -dhy- trong Sanskrit thường biến đổi thành -(j)jh- trong Pāli, như Skt. adhyana = Pāli ajjhana: học tập, nghiên cứu; Skt. adhyāśaya = Pāli ajjhāśaya: tăng thượng ý lạc. Ajjhāyaka (Skt. ādhyāyika) chỉ hạng Bà-la-môn chuyên tụng đọc và thông hiểu kinh văn Vệ đà.[38] Trong đoạn Hán dịch dẫn trên, từ này được hiểu là do động từ jhāyati (Skt. dhyai: dhyāyati): thiền tịnh hay tư duy.

Các trường hợp nhầm lẫn do bởi khẩu âm địa phương nêu trên không phải là các trường hợp hiếm thấy trong các bản dịch Phạn Hán trước thời La-thập, gây bối rối không ít cho các nhà nghiên cứu khi không tìm các đoạn văn Sanskrit hay Pāli tương đương. Tất nhiên, đây cũng là điều xảy ra thường xuyên trong các bản dịch Việt từ các bản dịch Phạn Hán này.

2. Ngữ nguyên

Trong các từ được nêu trên, khi nói về sự cấu tạo của chúng theo phương diện ngữ âm học, chúng ta thấy khi được định nghĩa, chúng luôn luôn được kéo về một gốc động từ nào đó. Các định nghĩa này được bắt gặp thường xuyên trong kinh điển. Điển hình như trường hợp định nghĩa từ Skt. arhat, hay Pāli araha(t) mà Hán thường phiên âm là a-la-hán. Hán dịch phổ thông là “ứng cúng” hay “ứng chân”. Đây là hiểu theo gốc động từ √arh; xứng đáng. Từ này cũng được hiểu theo một gốc khác. Luận *Đại trí độ*, Hán dịch, nói: “A-la nghĩa là giặc. *Hán* nghĩa là phá. Do phá hoại tất cả mọi thứ giặc phiền não, nên được gọi là A-la-hán. Lại nữa, do A-la-hán là vị đã diệt sạch các ô nhiễm, xứng đáng được chư thiên và nhân loại tôn kính. Lại nữa, a nghĩa là không; la-ha nghĩa là sinh; do không còn tái sinh đời sau nữa.”[39]

Đại tì-bà-sa, Hán dịch, cũng đề xuất định nghĩa tương tự.[40]

Trong các định nghĩa này, từ Arhat là danh từ phái sinh do bởi các động từ căn √arh, xứng đáng; ari (kẻ thù) + √han (sát hại). Hai động từ căn này có thể tìm thấy trong tiếng Phạn tiêu chuẩn. Nhưng định nghĩa thứ ba nêu trên, “la-ha” (hay la-hán) có nghĩa là sinh, thì chưa tìm thấy động từ căn ở đâu.

Nói tóm, khi muốn tìm hiểu nội hàm của một từ, điều cần thiết là phải truy nguyên về gốc của nó, mà gốc chính là động từ căn. Đây là đặc điểm ngữ nguyên học được tìm thấy rất phổ biến trong các kinh luận.

Ngữ nguyên học, hay sự căn cứ trên quy luật cấu tạo từ để giải thích nội hàm căn bản của một từ, là môn học đã được phát triển

ngay trong thời Phật tại thế. Từ vô ngại, tức sự thông suốt về ngữ nguyên, là một trong bốn vô ngại giải mà một vị A-la-hán đạt được.[\[41\]](#) Trong kinh Akuppa (Bất động) Phật nói, tỳ kheo thành tựu năm pháp không bao lâu sẽ chứng đắc bất động. Năm pháp đó là nghĩa vô ngại (attha-paṭisambhidā), pháp vô ngại (dhamma-paṭisambhidā), từ vô ngại (nirutti-paṭisambhidā), biện vô ngại (paṭibhāna-paṭisambhidā) và quán sát tâm như giải thoát (yathāvimuttaṃ cittaṃ paccavekkhati).[\[42\]](#) Chính Xá-lợi-phất đã tự thuật rằng sau khi thọ giới cụ túc được nửa tháng thì đạt được bốn vô ngại giải, nhờ đó mà có thể giải thích các giáo thuyết một cách rõ ràng, có thể giải thích, quyết đoán cho những ai còn nghi hoặc, do dự về giáo nghĩa.[\[43\]](#) Trong đó, từ vô ngại (nirutti-paṭisambhidā) chính là sự thông hiểu về ngữ nguyên học, như được giải thích bởi số giải Pāli kinh Ambaṭṭha;[\[44\]](#) hay được định nghĩa bởi chính đức Phật: Từ biện, hay từ vô ngại, là thông hiểu các từ với trường âm hay đoản âm, giống đực hay giống cái, cùng với căn nguyên của chúng và ý nghĩa diễn đạt của chúng.[\[45\]](#) Điển hình như trong kinh Khởi thế nhân bản,[\[46\]](#) hay Aggañña-suttanta,[\[47\]](#) sự xuất hiện các giai cấp xã hội được giải thích bằng cách lý giải ngữ nguyên của các từ liên hệ.

Chẳng hạn, khi giải thích nguồn gốc của giai cấp bà-la-môn, kinh giải thích từ này theo ngữ nguyên của nó. Đoạn văn giải thích này theo Hán dịch như sau: “Thời gian sau, trong quần chúng độc nhất có một người[\[48\]](#) suy nghĩ như vậy: ‘Nhà là đại hoạn, nhà là gai độc. Ta nên bỏ cư gia này mà sống một mình trên rừng núi nhàn tịnh để tu đạo.’

Người ấy liền bỏ cư gia mà vào rừng, trầm lặng tư duy, đến giờ ăn thì cầm bát vào xóm khát thực. Mọi người trông thấy, thấy đều vui vẻ cúng dường, tán thán: 'Lành thay, người này đã lìa bỏ cư gia, một mình sống trong núi rừng, trầm lặng tu đạo, xa lìa mọi điều xấu ác.' Từ đó trong thế gian mới bắt đầu có tên Bà-la-môn." Đoạn văn Pāli tương đương: "pāpake akusale dhamme vāhenti ti... brāhmaṇā brāhmaṇā: do loại bỏ các pháp ác, bất thiện mà được gọi Brāhmaṇā ! Brāhmaṇā." Ở đây, từ brāhmaṇa có gốc từ động từ vāhenti: loại bỏ. Vāheti là dạng hỗn chủng của động từ căn Skt. √brh, cũng đọc là vrh: nhổ bỏ, nhổ sạch gốc.

Đó là định nghĩa cá biệt của kinh Phật. Trong trường hợp này, động từ căn √brh được phân loại theo loại 6 (tud-ādi).[49] Nhưng theo phổ thông, nó được giải thích là do bởi động từ căn √brh (= br̥mh) phân loại 1,[50] có nghĩa là tăng trưởng, phát triển.

Nhiều từ Sanskrit được kinh Phật giải thích với từ nguyên khác với giải thích phổ thông của Ấn độ giáo. Như từ rājan (vua) chẳng hạn.

Về mặt ngữ nguyên, quy ước tổng quát nói rằng mọi từ Sanskrit đều có gốc từ một động từ, với nội hàm cơ bản, rồi y trên động từ căn này các tiếp đầu hay tiếp vĩ được thêm vào để lập thêm nhiều từ mới. Như từ prajñā, phiên âm là bát-nhã.

Để giải thích từ bát-nhã trong kinh Kim cang bát-nhã, Tử Tuân nói, "Nhã 若 là tự giới (dhātu, động từ căn √jñā). Ban 般 (pra-) và na 那 (-na) đều là tự duyên (pratyaya, trợ ngữ, tiếp đầu và tiếp vĩ). Nhã khi lấy ban làm

trợ ngữ (pra+jñā), có nghĩa là tuệ. *Nhã* khi lấy -na làm trợ ngữ (jñā+na), có nghĩa là trí. Thông dụng nhiều khi không phân biệt, trí tức là tuệ và tuệ tức là trí, nên hai âm bát và nhã cũng dịch chung là trí tuệ.” [51] Do quy luật cấu tạo từ nên để hiểu được một từ Phạn không thể không làm công việc phân tích như Tử Tuấn đã làm vừa dẫn.

Để cấu tạo một từ, động từ căn cần được hỗ trợ bởi các trợ ngữ, hoặc tiếp đầu hoặc tiếp vĩ. Quy tắc này được nêu bởi Siddhāntakaumudi, và Candrakīrti (Nguyệt Xứng) đã áp dụng nó để giải thích từ *pratītya-samutpāda* (duyên khởi) y trên từ nguyên học. Quy tắc này nói, dẫn bởi Candrakīrti: “Ý nghĩa của động từ căn bị chuyển dịch do bởi ảnh hưởng của trợ ngữ, như vị ngọt của nước sông Hằng trở thành nước mặn bởi biển.”[52]

Quy tắc này cũng được Phổ Quang áp dụng để chú giải định nghĩa của Câu-xá về từ “căn” (indriya) trong 22 căn của Hữu bộ, dịch bởi Huyền Trang: tối thắng tự tại quang hiển danh căn.[53] Nguyên Phạn văn: *idi paramaśvārye tasya indantīti indriyāṇi*. [54] Phổ Quang [55] giải thích: “Theo ngữ pháp của phương Tây, từ ngữ được cấu tạo gồm có tự giới (dhātu: động từ căn) và tự duyên (pratyaya: giới từ, hay trợ ngữ). Trong đây, “tối thắng tự tại” là tự giới; “quang hiển” là tự duyên. Do sự tổng hợp của tự giới và tự duyên này mà căn có nghĩa tăng thượng.” Căn cứ theo Thuận chính lý [56], Phổ Quang nêu lên hai động từ căn (tự giới) khả dĩ của từ Phạn indriya: y-địa 伊地 √id, và nhẫn-địa 忍地 √indh. Theo đó, y-địa có nghĩa là “tối

thắng tự tại 最勝自在"[57] và nhân-địa có nghĩa là "chiếu chiếu minh liễu 照灼明了".[58]

Cụm từ định nghĩa Sanskrit dẫn trên được Phổ Quang phiên âm Hán như sau: ba-la-mê-thấp-phạt-la-duệ 波羅迷濕伐羅曳, và giải thích: ba-la-mê có nghĩa là "tối thắng", thấp-phạt-la-duệ có nghĩa là "tự tại"; trong đó duệ chỉ biến cách thứ bảy (đệ thất chuyển thanh) có nghĩa là "ở trong". Giải thích này tuy khá rõ nghĩa nhưng vẫn không phân tích được quy luật sandhi trong cụm từ Sanskrit, theo đó: paramaisvārye = parama + aisvārye, là điều là khó tìm thấy tương đương trong ngữ pháp Hán.

Giải thích theo động từ căn nhân-địa (√indh), Phổ Quang nói: nguyên tiếng Phạn, nhân-địa địa-bát-đáo 忍地地般到 (Sk. indhi dīptau); trong đó, địa-bát nghĩa là "chiếu minh 照明", đáo là biến cách thứ bảy. Do trong nghĩa "chiếu minh" mà lập từ nhân-địa. Tổng hợp ý nghĩa của hai động từ căn, ta có ý nghĩa của từ indriya mà Hán dịch là "căn".

Các tự duyên hay trợ ngữ được thêm vào động từ căn, về cơ bản, là những điều mà nay chúng ta hiểu là các giới từ (preposition).

Ở đây chúng ta cũng nên dẫn đoạn giải thích từ ngữ trong Câu-xá qua Hán dịch của Huyền Trang để thấy tính phức tạp của vấn đề ngữ nguyên trong tiếng Phạn. Đoạn Hán dịch này được diễn ra tiếng Việt như sau: "Trong đây, duyên khởi hàm chứa ý nghĩa gì? Bát-lặc-để 鉢</gaiji>[06]刺底 (Skt. Trợ ngữ prati) - nghĩa là chí 至 (đến). Y-địa giới 醫<lb n="0050b15"/>底界 (động từ căn √i: eti) có nghĩa là hành 行 (đi). Do từ trợ lực đi trước mà ý nghĩa của giới (động từ căn) bị thay

đổi, cho nên hành do bởi chí mà chuyển biến thành duyên (pratītya). Sâm 參 (Skt., trợ ngữ sam-) có nghĩa là hòa hiệp 和合; ô 𣎵 (Skt. trợ ngữ ut-) có nghĩa là thượng thăng 上[07]升 (đi lên); bát-địa giới 鉢</gaiji>地 <lb n="0050b17"/>界(động từ căn √pad) có nghĩa là hữu 有 (có). Hữu do bởi (các trợ ngữ) hiệp và thăng mà chuyển biến thành khởi (samutpāda). Do pháp hữu này sau khi đến với duyên rồi hòa hiệp mà khởi lên, đó là ý nghĩa duyên khởi.”[59]

Giải thích theo ngữ nguyên như vậy thật khá rõ nghĩa đối với những người biết tiếng Phạn, nhưng không dễ dàng lãnh hội cho những vị chưa quen với ngữ pháp Phạn. Đó là chưa nói đến các từ Phạn pratītya (duyen) và samutpāda (khởi) là những từ phái xuất y trên các ngữ cơ (verbal case) quá khứ và hiện tại khác nhau của động từ, khiến cho có sự phản đối của các nhà ngữ pháp về quy tắc cấu tạo từ để từ đó dẫn đến ý nghĩa đích thực của từ pratītya-samutpāda cần được hiểu như thế nào. Theo các nhà ngữ pháp, tiền tố pratītya thuộc loại phân từ quá khứ bất biến (ktvāvidhi), cần được hiểu là “sau khi đã đi đến với.”[60] Cái đã đến, tất yếu đã tồn tại. Không thể nó đã đến trước khi hiện khởi. Thế Thân, trong Câu-xá,[61] cũng như Nguyệt Xứng,[62] đều nêu các giải thích chứng minh tính hợp lý trong sự cấu tạo từ duyên khởi này.

Tự giới và tự duyên, khi đứng riêng biệt, mỗi từ có nội hàm nhất định, nhưng khi kết hợp để chuyển tải một sự vật hay một ý niệm, cả hai do tác dụng hỗ tương mà thay đổi ý nghĩa. Sự thay đổi này thường dẫn đến các giải thích khác nhau về nội hàm mới. Như

từ *upekṣā* là một thí dụ. Tương đương Pāli của từ này là *upekkha*, xuất hiện trong nhóm từ bốn vô lượng tâm, hay trong thiền thứ tư. Trong bốn vô lượng tâm, phổ thông nó được dịch là xả. Trong thiền chi của thiền thứ tư cũng vậy. Xả ở đây được định nghĩa là “tâm bình đẳng tính”, tính bình đẳng của tâm.[\[63\]](#) Trong thiền chi, nó chỉ trạng thái quân bình của nội tâm. Định nghĩa này có thể lãnh hội qua phân tích cấu tạo từ, do giới từ hay tự duyên *upa*: gần, bên trên, tiếp cận; kết hợp với động từ căn *√īkṣ*: nhìn, ngắm, quan sát. Trong Trường A-hàm, Tăng nhất A-hàm, Tứ phần luật, và nhiều nơi khác, từ Sanskrit này được dịch là hộ, theo nghĩa giữ gìn. Do cách dịch này mà cụm từ “xả niệm thanh tịnh”[\[64\]](#) trong thiền chi của thiền thứ tư, thay vì chính xác nên hiểu là “trạng thái thiền với sự thanh tịnh của xả và niệm” nhưng do Hán dịch nói “hộ niệm thanh tịnh” để khiến hiểu nhầm là “hộ trì chánh niệm thanh tịnh”.

Nói tóm lại, mỗi từ đơn của Phạn do nhiều yếu tố cấu thành; mỗi yếu tố lại được liên kết bởi nhiều âm tiết, trong đó các âm tiết liên hệ nhau qua luật liên thanh (*sandhi*) cũng không kém phần phức tạp, mà trong các bản Hán dịch không thể phiên chuyển được. Ở đây có thể dẫn điển hình từ Câu-xá luận ký của Phổ Quang[\[65\]](#) khi giải thích từ thân (*kāya*), trong danh thân (*nāma-kāya*), cú thân (*pada-kāya*) và văn thân (*vyañjana-kāya*). Từ *thân* hay *kāya* trong nguyên định nghĩa của *Câu-xá* bởi Ngài Thế Thân, được xem là từ đồng nghĩa với tổng thuyết của các tướng (*saṃjñādīnām samuktayo*). Theo đó, tổng thuyết (*samavāya*) hàm nghĩa hiệp tập, vì ốt-già giới 𑖦𑖜𑖞𑖟𑖩𑖛 (động từ căn *√uc*) hàm nghĩa hiệp tập.[\[66\]](#)

Căn cứ trên nguyên định nghĩa này, Phổ Quang giải thích thêm: Tiếng Phạn nói tam-mộc-ngật-để 三木訖底 (samukti), tiếng nhà Đường nói là tổng thuyết 總說. Nói rằng trong ý nghĩa hiệp tập mà thiết lập ốt-già giới (động từ căn √uc), đó là, theo quy tắc ngữ pháp Phạn, y trên ý nghĩa tam-ma-bà-duệ 三摩婆曳 (samavāye) mà thiết lập nghĩa của tự giới ốt-già. Tự giới hàm ý nghĩa gốc của từ. Thêm các tự duyên vào tự giới ốt-già để chuyển biên thành tam-mộc-ngật-để mà Hán dịch là tổng thuyết. Giải thích này càng làm cho người không biết ngữ pháp Phạn thêm khó hiểu. Trong từ Phạn samukti mà Hán âm là tam-mộc-ngật-để, do trợ từ sam-, kết hợp với động từ căn vac, trong dạng ngữ cơ yếu của nó là uc; sau đó nối tiếp tố -ti và để biến thành danh từ trừu tượng. Do luật liên thanh nên uc được đổi thành uk trước -ti.

3. Hợp từ

Tự giới, với sự hỗ trợ của tự duyên, để cấu tạo thành một từ trở vào một vật hay một ý tưởng. Nhận xét trên phương diện triết lý ngôn ngữ, một từ Sanskrit mô tả một vật bằng vào tác dụng của nó. Nói cách khác, một vật chỉ có thể được nhận thức như là tồn tại, nếu tác dụng của nó được nhận thức. Cho nên, khi từ *vrkṣa* trở vào hiện thực một thân cây, từ này được quy về động từ căn của nó là √*vrh*, hay √*bṛh*: tăng trưởng, vì nó gợi cho ta ý niệm về sự tăng trưởng.

Đó là một từ đơn chỉ vào một vật. Nhưng một vật cũng có thể được mô tả bằng hình thái tồn tại của nó kết hợp với tác dụng của nó. Thí dụ, để chỉ "cây", thay vì bằng từ đơn như *vrkṣa*, Sanskrit có thể thay thế bằng từ

kép: *pādapā*, “vật uống bằng chân”, do kết hợp từ *pāda*: chân, với từ *pā*: sự uống. Hoặc như từ *uraga*: “vật đi bằng bụng”, tức chỉ con rắn, do kết hợp từ *ura*: bụng, với *ga* ($\sqrt{gam}$): sự đi. Một số Hán dịch gọi là “hung hành 胸行.”[67] Tất nhiên người đọc đều hiểu là nó chỉ cho loài rắn.[68]

Trong nhiều trường hợp, một từ đơn không đủ để mô tả một vật hay một ý tưởng; khi ấy phải cần đến nhiều từ, ghép nhiều hình thái hay nhiều ý tưởng thành một. Đây cũng là quy luật chung cho các loại ngôn ngữ. Cho nên, trong Hán văn, không hiếm trường hợp một ý hay vật cần đến từ hai đến nhiều từ. Muốn hiểu nội hàm của một từ kép hay từ phức hợp, người ta cần phải phân tích mối quan hệ chức năng hay bản thể giữa các từ. Thí dụ từ “Phật pháp” trong Hán văn có chỉ cho “pháp của Phật”, do quan hệ sở hữu; hoặc có nghĩa là “pháp bởi Phật” tức pháp được nói bởi Phật, do quan hệ chủ khách; hoặc “pháp nơi Phật” tức pháp y cứ nơi Phật, do quan hệ sở y; v.v. Trong Phạn văn, có bảy trường hợp để hai từ quan hệ với nhau. Các quan hệ này được thực hiện do bởi biến đổi một từ bằng cách thêm đuôi vào ngữ căn. Thuật ngữ văn phạm cho quy tắc này được các nhà Phạn học Trung quốc gọi là tô-mạn-đa thanh 蘇漫多聲, phiên âm từ Phạn *subanta*. [69]

Giả sử tiếng Phạn vijñaptimātra, Hán dịch duy thức, là một từ kép nhưng chỉ một ý niệm đơn nhất, và tiếng Phạn siddhi, Hán dịch thành là một từ đơn. Hiệp cả hai, chúng ta có tên của một tác phẩm gọi theo tiếng Phạn là Vijñaptimātrasiddhi, Hán dịch là Thành duy thức. Để hiểu từ mới này chỉ cái

gì, ta cần phân tích chúng theo mỗi quan hệ nào đó. Trong quy tắc cấu trúc từ của Hán, khi được kết hợp hay khi được phân ly, cả hai từ đều không thay đổi hình thức. Nhưng trong tiếng Phạn, khi kết hợp, chỉ từ sau cùng của hợp từ mới cần thay đổi để phù hợp với chức năng của nó trong quan hệ với các từ khác trong một mệnh đề. Khi phân ly, chúng phải chịu sự biến đổi từ dạng để xác định mỗi quan hệ của chúng. Như vậy, để giải thích nội hàm của hợp từ Thành duy thức, Khuy Cơ nói: “Sự thành tựu của Duy thức để nêu rõ ý chỉ của luận; trong sa-ma-sa, nó được lập theo quy tắc y sĩ; trong tô-mạn-đa thanh, nó chủ thuộc.”^[70] Tức là, như là một samāsa, từ vijñaptimātrasiddhi được thành lập theo quy tắc tatpuruṣa với từ thứ nhất thuộc biến cách thứ sáu (ṣaṣṭhī), sở thuộc cách (genetive). Giữa hai từ được hợp thành theo quy tắc tatpuruṣa, có sáu trường hợp quan hệ khác nhau, được thể hiện bằng các biến cách mà thuật ngữ Pāṇini gọi là subanta, Hán dịch là tô-mạn-đa. Khuy Cơ nói, trong tô-mạn-đa thanh hợp từ này chủ thuộc, tức theo biến cách số sáu, thuộc cách cách (genetive), diễn thành ý nghĩa “sự thành tựu của Duy thức”,^[71] chứng minh hay thành lập chân lý Duy thức.

Một hợp từ Hán khi được phân tích thành các từ đơn, những từ này không thay đổi hình thái khi được kết hợp hay phân ly. Nhưng trong hợp từ Phạn thì chúng phải chịu thay đổi. Thí dụ, từ Hán: tì tử 婢子, hay tì chi tử 婢之子, không thay đổi tự dạng, nhưng trong Phạn ngữ, hợp từ dāsīputra, phân ly thành dāsyāḥ putra. Hoặc, thủ uẩn: uẩn phát sinh từ thủ, Skt. upādānasambhūtā skandhā:

upādāna-skandhāḥ, các uẩn phát sinh từ thủ: thủ uẩn. Hoặc như từ *goratha*, Hán dịch “ngưu xa” (xe bò) khi được phân ly, các từ được biến đổi phù hợp bởi chức năng trong một mệnh đề, chuyển tải một ý tưởng. Yaśomitra diễn giải: *yathā gobhir yukto ratho gortha iti*, “xe được kéo bởi bò, nên gọi là xe bò.” Trong đó, những từ trung gian bị lược bỏ để lập thành hợp từ *tatpuruṣa*. Thành phần đầu của hợp từ là *go* (bò), khi phân ly nó được biến cách theo cách số ba: *gobhir*, nên hợp từ này cũng gọi là *tr̥tīyā-tatpuruṣa*.

Được nói trên đây là loại hợp từ *tatpuruṣa*,^[72] Hán dịch là y sĩ hay hay chủ;^[73] loại hợp từ trong đó thành phần cuối được xác định bởi thành phần trước. Trong tiếng Phạn, có sáu loại hợp từ như vậy, gọi là “lục ly hiệp thích.”^[74] Khuy Cơ giải thích^[75]:

“Tiếng Phạn nói là sát-tam-ma-sa (*samāsa*)... Những pháp nào có tên gọi hàm chứa ít nhất hai nghĩa đều cần được giải thích theo các quy tắc này. Nếu danh từ chỉ có một nghĩa thì không giải thích theo quy tắc này... Như từ Phật-đà, là danh từ hàm nghĩa giác giả. Giác hàm nghĩa chủ, thông với năm uẩn; giác là giác sát, chỉ thuộc trí. Đó là tách biệt để giải thích. Giác giả là danh từ chỉ người có giác. Đó là hiệp lại thành một từ, gọi là hiệp.”

Giải thích của Khuy Cơ khá rõ, nhưng không hoàn toàn chính xác. Từ *buddha*, Hán âm là Phật-đà, có hai âm, nhưng là một từ đơn, hàm một nghĩa duy nhất. Phân tách thành như từ Hán thì vô nghĩa.^[76] *Buddha* là từ phái sinh trực tiếp từ động từ căn √budh: tỉnh thức, thêm đuôi -ta là dấu hiệu của phân từ quá khứ, để lập thành phân từ

thụ động quá khứ; sau đó dùng làm danh từ để chỉ người đã tỉnh thức.

Khuy Cơ được biết là đồ đệ của ngài Huyền Trang, tinh thông Phạn ngữ. Các chú giải Thành duy thức, hay Biện trung biên, chứng tỏ điều này. Có lẽ do ảnh hưởng bởi cấu trúc từ Hán, mỗi âm là một từ, và mỗi từ hàm một nghĩa, nên Khuy Cơ giải thích từ Buddha theo cấu trúc Hán, chứ không theo quy tắc ngữ pháp tiếng Phạn. Điều này cũng rất thường xảy ra cho các nhà chú giải Hán. Chẳng hạn, Viên Tắc, [77] giải thích “duy thức tính là tính của duy thức. Từ thuộc nhóm y sĩ thích.” Từ Phạn vijñaptimātratā được cấu tạo bởi từ vijñaptimātra, Hán dịch duy thức, thêm đuôi -tā, lập thành danh từ giống cái, chuyển tải khái niệm trừu tượng. Đuôi -tā riêng biệt không trở vào một ý nghĩa gì.

Trong hợp từ *tatpuruṣa*, từ đi trước, để xác định từ đi sau, được biến đổi theo sáu cách (*kāraṇa*), theo đó hai từ không đồng cách. Khi hai từ này đồng cách, bây giờ ta có hợp từ *karmadhāraya*, Hán dịch trì nghiệp thích. [78] Khuy Cơ giải thích: “Trì nghiệp thích, cũng gọi là đồng y. Trì, là nhiệm trì. Nghiệp, là nghiệp dụng; hàm nghĩa tác dụng. Do thể duy trì dụng nên nói là trì nghiệp thích. Nói đồng y; y là sở y. Hai nghĩa đồng một thể sở y, nên nói là đồng y thích.” Tì-bà-sa định nghĩa từ đại chủng, Sanskrit *mahābhūta*, như sau: “Thế nào gọi là đại chủng? Vì chủng (*bhūta*) ấy là đại (*mahat*), nên nói là đại chủng (*mahābhūta*). Như nói đại địa (*mahāpṛthivī*), đại vương (*mahārājan*), nghĩa của hai từ (đại và chủng) khác nhau, nhưng thể của chúng là một. Đó là trì nghiệp thích.” [79] Nói cách khác, đại

(mahā = mahat) và chủng (bhūta) là hai từ có nội hàm riêng biệt, nhưng chủng được mô tả bởi đại: chủng là đại, hai từ kết hợp để trở vào một tồn tại với tất cả đặc tính được mô tả của nó. Từ đó được gọi là hợp từ karmadhāraya.

Hợp từ tatpuruṣa khi có chức năng như một tính từ, hay phụ thuộc vào một từ khác, bấy giờ nó được gọi là bahuvrīhi, hữu tài thích.^[80] Thí dụ, từ hatāndhakāra (= hatam andhakāra), Hán dịch minh diệt,^[81] bóng tối bị diệt trừ; luận thích nói: hatam asyāndhakāram anena veti,^[82] “vì mà đối với (= của) Ngài bóng tối đã bị diệt trừ”, hay “vì mà bởi Ngài bóng tối đã bị diệt trừ”. Tức hợp từ hatāndhakāra có thể được giải thích bằng hai loại *bahuvrīhi*. Thứ nhất, ṣaṣṭhī-bahuvrīhi, hợp từ với chức năng tính từ thuộc sở hữu một từ khác, từ này thuộc biến cách thứ sáu (ṣaṣṭhī): hatāndhakāram = hatam andhakāram yasya (tat-bhagavantam adhikṛtyāha); đức Thế tôn ấy là vị mà đối với Ngài bóng tối đã bị diệt trừ. Hoặc tṛtīyā-bahuvrīha, cách thứ ba: hatāndhakāram = hatam andhakāram yena, (đức Thế tôn ấy là) vị mà bởi Ngài bóng tối đã bị diệt trừ.^[83] Thông thường, phần tử cuối cùng trong hợp từ bahuvrīhi là một danh từ, và toàn bộ hợp từ là một tính từ. Thí dụ: citragur devadattaḥ = citrā gāvo yasya (Devadatta),^[84] Devadatta là người có những con bò vằn. Trong đó, hợp từ citragu (con bò vằn) với phần tử cuối là danh từ, phụ thuộc vào một từ khác bên ngoài nó.

Ý nghĩa này có thể thấy rõ hơn trong giải thích của Yaśomitra về một câu tụng của Kośa:^[85] tadvijñānāśrayā rūpaprasādāś ca

cakṣurādayaḥ. Trong đó, tadvijñānāśraya (sở y của thức) nếu là hợp từ bahuvrīhi, nó tất phụ thuộc và chỉ sở hữu của từ prasāda (minh tịnh) trong hợp từ tiếp theo. Từ prasāda cũng chỉ cho tịnh tín. Như vậy, ta sẽ có tịnh tín như là sở y của thức. Điều này vô nghĩa. Vì không có bất cứ pháp nào vốn là định sắc mà lấy các thức làm sở y[86] Do đó, từ prasāda trong bài tụng được xác định bởi rūpa: rūpaprasāda, đó là sự minh tịnh của sắc chứ không phải của tính. Sự minh tịnh đó (tịnh sắc) mới là sở y cho thức.

Trong hợp từ *tadvijñānāśraya*, có ba phần tử: tad (cái đó) chỉ cho các đối tượng của giác quan, tức các cảnh giới mà trong đó các thức hoạt động;[87] vijñāna, thức, chỉ năm thức; āśryā, sở y. Như vậy, hợp từ bahuvrīhi có thể có nhiều phần tử, như được lập quy bởi Pāṇini.[88]

Trên đây, trong hợp từ *dharmadhāraya*, phần tử cuối được mô tả bởi phần tử đầu; nói cách khác, phần tử đầu là một hình dung từ hay một từ có chức năng của hình dung từ. Nếu hình dung từ này là số từ, bây giờ ta có hợp từ dvigu (có hai con bò, hợp từ bahuvrīhi),[89] Hán nói là đối số thích. Thí dụ: pañcaskandha, ngũ uẩn; triloka, tam giới, caturāryasatya, tứ thánh đế.

Khi các từ độc lập, đồng cách, liên kết với nhau bằng các ý niệm “và” (Sk. ca)[90], “hoặc” (Sk. vā), bây giờ ta có hợp từ dvandva,[91] Hán gọi là tương vi thích. Thí dụ, sāsravānāsravāḥ = sāsravās ca anāsravās ca, hữu lậu và vô lậu; rddhivarapradāna-prabhāveṇa: tripado dvandvaḥ - rddhiś ca varapradānaṃ ca prabhāvaś ca,[92] hợp từ

dvandva gồm ba phần tử: thần thông, thí nguyện và oai đức.

Trong Lục ly hiệp thích pháp thức, hợp từ thứ sáu được gọi là lân cận thích.[\[93\]](#) Pháp thức giải thích: “Gọi là lân cận, vì từ chỗ gần. Như tứ niệm trụ (catur-smṛtyupasthāna: catvāri smṛtyupasthānam) lấy huệ làm thể, vì huệ cận niệm nên nói là niệm trụ. Đó là lân cận.” Theo giải thích này, có hai loại lân cận: a. y chủ lân cận, như người ở gần Trường an, gọi là Trường an trụ; lấy một phần của cái khác mà gọi tên. b. Hữu tài lân cận, như người Trường an, vì ở ngay tại Trường an; lấy toàn thể xứ mà gọi tên. Giải thích này khó lý giải thể nào là một hợp từ. Ở đây, trong niệm trụ, không có từ huệ; vì vậy khó xác định quan hệ giữa các từ trong một hợp từ.

Khuy Cơ có thể cho ta ý niệm rõ hơn về trường hợp này, khi giải thích từ tịnh tâm, Skt. prasādacetasas.[\[94\]](#) Hợp từ này được gọi là lân cận thích, vì tâm và tịnh (cả hai đều là danh từ) cùng tồn tại đồng thời.[\[95\]](#) Rõ ràng hơn, trong Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương, Khuy Cơ giải thích: pháp tồn tại đồng thời, nhưng do sự nổi bật của dụng, thể của cái này do bởi cái kia. Như nói hữu tầm và hữu tứ (savitarka-savicāra). Các pháp tương ứng với nhau đều có tự thể như vậy. Như niệm trụ (smṛty-upasthāna), cả hai đều có tự thể là huệ (prajñā), nhưng trong đó tác dụng của niệm (smṛti) nổi bật.[\[96\]](#)

Loại hợp từ lân cận thích này khó tìm thấy tương đương trong tiếng Phạn. Nó có thể thay thế cho hợp từ avyayībhava, nhưng theo các giải thích dẫn trên thì ý nghĩa có vẻ không phù hợp.

Avyayībhava là hợp từ mà trong đó phân tử đầu là một bất biến từ *avyaya* kết hợp với một từ khác để lập thành bất biến từ (trạng từ, adverb). Thí dụ, *upa-kumbhakam*: gần cái lu. Trong đó, *upa-* được hiểu là *samīpa*: lân cận.^[97] Từ *niệm trụ* mà Khuy Cở giải thích là *lân cận* thích được lập theo ý nghĩa này. Nhưng trong Hán dịch, giới từ *upa-* biến mất, nên các nhà giải thích không nắm bắt được quy tắc thành lập từ. Các từ hữu tầm (*savitarka*) và hữu tứ (*savicāra*) mà Khuy Cơ dẫn làm thí dụ, cũng được lập theo quy tắc đó. Trong đó *sa-* được hiểu là *saha* (câu hữu), theo nghĩa *sāḍśya* (đồng dạng) và từ này lại được hiểu theo nghĩa *tulyatā* (đồng đẳng).^[98]

Như đã thấy trên, trong hầu hết các chú giải kinh luận của Hán, lục ly hiệp thích, hay sáu quy tắc cấu tạo hợp từ, thường xuyên được vận dụng để giải thích các từ Phật học dịch từ tiếng Phạn, nhờ vậy mà được rõ hơn. Thí dụ, *caṣurvijñānam*, nhãn thức, là một hợp từ *tatpuruṣa*; nhưng trong sáu loại *tatpuruṣa* nó thuộc loại nào? Nếu là cách sáu, *śaṣṭhī-tatpuruṣa*, hợp từ này sẽ là *caṣuṣo vijñānam*, thức của mắt. Hoặc cách thứ bảy, *saptamī-tatpuruṣa*: *caṣuṣi vijñānam*, thức ở nơi mắt, nghĩa là thức y nơi con mắt, lấy mắt làm sở y.^[99] Như vậy phù hợp với định nghĩa của Câu-xá: ... *vijñānānam āśrayabhūtā ye rūpātmikā prasādās...*,^[100] các tịnh sắc (căn) là sở y của các thức. Hoặc nói *ālayavijñā*, a-lại-da thức hay tàng thức, theo nghĩa, nó là năng tàng và cũng là sở tàng, tức nó vừa là kho chứa và nó cũng chính là những hạt giống được chứa trong đó. Theo ý nghĩa như vậy, thì đây là một

karmadhāraya, trì nghiệp thích: a-lại-da tức là thức, hay thức tức là a-lại-da.[\[101\]](#)

Hợp từ không phải là điều hiếm thấy trong các ngôn ngữ; trong Hán ngữ cũng vậy. Một từ đơn trong nhiều trường hợp không đủ để mô tả hay chuyển tải một ý tưởng, mà phải cần đến nhiều từ. Tuy vậy, chúng ta cũng có thể thấy nhiều nhà chú giải Trung quốc cổ đã không thể nắm bắt trọn vẹn quy tắc ngữ pháp này, đó là không quen với ngữ pháp Phạn, vốn rất khác biệt với Hán văn. Chẳng hạn như từ Sanskrit Vijñaptimātrasiddhi, Hán dịch Thành duy thức, trong đó vị trí các từ được thay đổi.[\[102\]](#) Trong Hán dịch, *thành* đương nhiên có chức năng như động từ, và *duy thức* là tân ngữ (object). Theo Hán dịch như vậy, từ Sanskrit vijñaptimātrasiddhi được hiểu là hợp từ tatpuruṣa thứ hai.[\[103\]](#) Nhưng theo ngữ pháp Pāṇini, nó cũng có thể được giải thích như là hợp từ với biến cách thứ bảy để có ý nghĩa “sự thành tựu trong duy thức.” Khuy Cơ giải thích nó là hợp từ tatpuruṣa với biến cách thứ sáu.[\[104\]](#)

Ngoại trừ các đồ đệ của ngài Huyền Trang như Phổ Quang, Pháp Bảo, Khuy Cơ, có lẽ là những vị được trực tiếp truyền dạy, phần lớn các nhà chú giải khác y trên các giải thích của những vị này. Những nhà chú giải đời Minh hầu như y trên tác phẩm Lục ly hiệp thích pháp thức. Tác phẩm này được in trong phần phụ lục của Bát thức quy cũ bổ chú, Phổ Thái đời Minh[\[105\]](#) soạn. Nó cũng được kể là một trong tám tác phẩm chính của Pháp tướng tông Trung quốc,[\[106\]](#) với tiêu đề phụ là Thông quan,[\[107\]](#) xem như quan ải dẫn vào Pháp tướng. Trong bài tựa cho Lục ly hiệp thích pháp thức thông quan, Hựu Phạm,

Nhật bản, nói: Sát-tam-ma-sa thích (*samāsa*) được truyền vào Trung quốc do Huyền Trang sau khi tây du; kể từ đó các nhà Pháp tướng học Trung quốc không ai không nhắc đến khi giải thích những từ cú uẩn áo trong Tam tạng.

Tuy được vận dụng nhiều như vậy, nhưng lục ly hiệp thích ở đây cũng chỉ được áp dụng để giải thích các từ kép, và các phần tử của từ kép này cũng chỉ liên hệ nội bộ với nhau mà thôi. Hợp từ tiếng Phạn, hay các quy tắc *saṃāsa*, không chỉ là sự liên kết các từ ngữ để thành một từ. Ngoài ý nghĩa như một từ, các hợp từ này còn có chức năng như mệnh đề, hoặc độc lập, hoặc phụ thuộc, hoặc liên hệ.

Như hợp từ *chandasamādhīpradhāṇasaṃskārasamanvāgato rddhipādaḥ*. Hán dịch là “dục tam-ma-địa thẳng hành thành tựu thần túc”.^[108] Hoặc “dục tam-ma-địa đoạn hành cụ túc thần túc.”^[109] Hoặc “dục định diệt hành thành tựu tu tập thần túc.”^[110] Hợp từ này có thể diễn dịch thành một mệnh đề. Đó là cách dịch trong Bát-nê-hoàn kinh:^[111] tư duy dục định, dĩ diệt chúng hành, cụ niệm thần túc. Cách dịch này là theo thứ tự trong hợp từ mà diễn thành ý: tư duy dục định để diệt các hành, đầy đủ niệm thần túc. Dịch giả có vẻ không hiểu hết ý nghĩa của hợp từ này.

Cách dịch khác của Pháp Hộ, ... đoạn trừ chư hành nhi năng cụ túc tu tập dục thần túc định^[112]: do đoạn trừ các hành mà có thể đầy đủ tu tập định của dục thần túc.

Hợp từ này là một *tatpuruṣa* biến cách ba, nghĩa là phần tử đầu của nó thuộc biến cách thứ ba. Phần tử đầu này lại là một hợp từ

khác, cũng là một tatpuruṣa gồm hai phần tử: chandasamādhī và pradhānasamskāra. Theo giải thích của Pháp uẩn,[\[113\]](#) sau khi đã thành tựu chandasamādhī (dục tam-ma-địa), tiếp đến là pradhānasamskāra (thăng hành). Tức là sau khi tập trung trên một ước muốn, rồi tiến hành nỗ lực để đạt được ước muốn ấy, tức khiến cho ước muốn trở thành hiện thực. Như vậy có thể nói đây là một hợp từ dvandva (tương vi thích) trong đó phần tử chính yếu đi trước, phần tử thứ yếu đi sau. Nghĩa là, có dục tam-ma-địa rồi mới có thăng hành.

Phần tử sau, pradhānasamskāra, Hán dịch là thăng hành, hay đoạn hành, như giải thích bởi Pháp uẩn, đều chỉ cho sự tinh cần, với bốn trường hợp tinh cần. Trong đó, pradhāna có nghĩa là bộ phận quan trọng, phần tinh yếu. Pháp uẩn giải thích, nó chỉ cho Thánh đạo tám chi. Từ Sanskrit này nơi khác Hán dịch là đoạn, tức nguyên dạng là prahāṇa: loại bỏ. Từ *samskāra*: hành, nhiều nơi khác nó chỉ cho pháp hữu vi, hay sự tác thành của pháp hữu vi. Trong ngữ cảnh này, nó chỉ cho sự chuẩn bị, hay sự huấn luyện thuần thực.

Phần tử chính của hợp từ và samanvāgata, Hán dịch là thành tựu, hay cụ túc. Theo định nghĩa của Câu-xá, cái đã sở hữu mà chưa mất, gọi là samanvāgata:[\[114\]](#) thành tựu. Nó là một phân từ quá khứ thụ động có chức năng như một hình dung từ làm định ngữ cho từ theo sau là *ṛddhi*.

Nói tóm lại, như các nhà chú giải duy thức đã lưu ý, lục ly hiệp thích, hay các quy tắc cấu tạo hợp từ samāsa, là công cụ vô cùng cần thiết để hiểu và giải thích các từ Phật học. Đây cũng không phải đơn giản là một

hợp từ khép kín với các phần tử cấu thành nó. Một hợp từ thường kết hợp nhiều từ; chúng có những quan hệ nội bộ với nhau như là từ với từ hay từ với mệnh đề; một hợp từ còn có những quan hệ ngoại tại, với các từ khác, với chức năng là những từ phẩm định, hành mệnh đề phụ thuộc.

Thêm nữa, để hiểu một từ, ta cần phải truy nguyên về gốc của nó, mà đại bộ phận là động từ căn, gọi là dhātu hay tự giới. Động từ căn kết hợp với các trợ ngữ, gọi là pratyaya, hay tự duyên, để biến đổi thành một từ phái sinh. Sự kết hợp và biến đổi cũng phải tuân theo các quy tắc của từ thái học (morphology).

Sớm nhất có lẽ cũng phải đến thời nhà Đường, sau khi Huyền Trang tây du trở về, các nhà nghiên cứu Phật học Trung quốc mới lưu ý đến các quy tắc tạo từ và tạo cú trong tiếng Phạn, với các khái niệm ngữ pháp rất chặt chẽ, mặc dù trong vẫn nhiều trường hợp vẫn còn những giải thích mơ hồ vì bản chất dị biệt giữa Hán và Phạn. (còn nữa)

T.S.

[1] 大毘婆沙論卷第十四, T27 No 1545, tr. 659c07:

佛教名何法。答謂名身句身文身。次第行列。次第安布。次第連合。此則總顯。佛教作用。

[2] op.cit. tr. 71b29.

[3] ibid.

文即是字者。巧便顯了故名為文。此即是字無轉盡故。

[4] Kośabhāṣya, k.ii. 47a-b: *vyañjanam akṣaram – tadyathā a, ā, ity evam ādi. Sō* giải của Yaśomitra: *vyañjanam akṣaram iti, varṇa ity arthaḥ.*

[5] Vô tận, là Hán dịch từ *akṣara*, do động từ căn $\sqrt{\text{akṣar}}$: *kṣarati*, trôi chảy, tan biến, tiêu diệt.

[6] 大般涅槃經卷第八, T12 No 374, tr. 413a06.

Cf. 涅槃義記卷第四, T37n1764, tr. 707c09:

字者外國名阿察羅此方義翻名為無盡。與彼涅槃常義相同故名涅槃。"Tự, (chữ), tiếng nước ngoài gọi là ác-sát-la (Skt. *akṣara*); tiếng phương này dịch là vô tận. Vì đồng với nghĩa thường hằng của Niết-bàn nên được nói là Niết-bàn."

[7] 大般涅槃經卷第五, T12n374, tr. 390c17; T12n375, tr. 630c26.

[8] 大般涅槃經卷第八, 北涼天竺三藏曇無讖譯, T 12 No 374, tr. 413a2.

[9] 出三藏記集卷第一, T55n2145, tr. 4b19:

又梵書製文有半字滿字。所以名半字者。義未具足。故字體半偏。猶漢文月字虧其傍也。所以名滿字者。理既究竟。

[10] 一切經音義卷第二十五, T54n2128, tr. 470c20.

[11] Cf. *Taittirīya-prātiśākhya*. Original text with translation by William Dwight Whitney (Journal of the American Oriental Society, 9,

- 1871). Proofread on the basis of Whitney's edition by Ramesh Srinivasan, August 2005.
- [12] 大般涅槃經集解卷第二十一, T37 No 1763, tr. 464c02. Vấn đề cũng được nêu bởi Huệ Viễn, 涅槃義記卷第四, T37 No 1764.
- [13] 太子瑞應本起經卷上, T3 No 185, tr. 474b11.
- [14] 瑜伽論記卷第一, T42 No1828, tr. 331a05.
- [15] *ibid.* 24.6.
- [16] 大般涅槃經集解卷第二十一, T 37 No 1763, tr.464c7.
- [17] 大唐西域記 T51n2087, tr. 871a11, 872a6.
- [18] 宋高僧傳 T50n2061, tr. 723c7.
- [19] Cf. Edgerton, *BHS Grammar*, 2.12: *my* to *mm*: *sammā* = Pali *id.*, Skt. *samyak*.
- [20] 長阿含經卷第十四 第三分梵動經第二 T1 No 1 tr. 88b12 tt.
- [21] T22 No 1421.
- [22] T1 No 21.
- [23] T 24 No 1462.
- [24] T25 No 1509.
- [25] T27 No 1545.
- [26] T22 No 1428, tr. 833b25, 968b15.
- [27] 高僧傳卷第二 T50 No 2059, tr.333c16 tt.
- [28] 高僧傳卷第一 T50 No 2059, tr. 329a28 tt.
- [29] 歷代三寶紀卷第十 T49 No2034, tr.89b12.
- [30] F. Edgerton, *BHS Grammar*, § 2.8, § 2.14: As in MIndic, assimilation of a dental ád a following y may yield a double palatal: *praccaya* = Pāli *paccaya*, Skt. *pratyaya*; *khijjati* = *khidyate*; *khajjati* = *khādyate*...
- [31] 雲井昭善, パリ語佛教辭典: **upahacca** (*adv.*) [*ger. of upahanti* → *ger. of upapajjati*]

= upapajja, upapacca, B. Skt. upapadya]
生じて, 再生して.

[32] 俱舍論卷第二十四 tr. 124b16

言生般者。謂往色界生已不

久便般涅槃。Kośabhāṣya, k. vi. 37a-b:

*upapadyaparinirvāyī ya upannamātro na cirāt
parinirvāti...*

[33] 俱舍論卷第八 tr. 45a07.

[34] D. iii. 238: *pañca anāgāmino-
antarāparinibbāyī, upahaccaparinibbāyī,
asaṅkhāraparinibbāyī, sasaṅkhāraparinibbāyī,
uddhamasoto-akaniṭṭhagāmī.*

[35] DA.: *majjham upahacca atikkamitvā
patto upahaccaparinibbāyī nāma.*

[36] 長阿含經卷第六, tr. 38c02.

[37] D 27 (R. iii 94).

[38] D. i. 114: *bhavañhi soṇadaṇḍo
ajjhāyako, mantadharo, tinnaṃ vedānaṃ
pāragū ...*, “Tôn giả Soṇadaṇḍa là vi tụng
đọc, ghi nhớ, tinh thông ba bộ Thánh điển
Vệ-đà.

[39] Đại trí độ 3, tr. 80b03.

[40] Đại tì-bà-sa 94, tr. 487b29.

[41] Milanda tr. 18: *saha paṭisambhidāhi
arahattaṃ pāpuṇi.*

[42] A. iii. 120: *pañcahi, bhikkhave,
dhammehi samannāgato bhikkhu nacirasseva
akuppaṃ paṭivijjhati. katamehi pañcahi? ...
atthapaṭisambhidāpatto,
dhammapaṭisambhidāpatto,
niruttipaṭisambhidāpatto,
paṭibhānapaṭisambhidāpatto, yathāvimuttaṃ
cittaṃ paccavekkhati.*

[43] A. ii. 169. Tham chiếu, Tăng nhất 18, tr.
639a24.

[44] DA. *sakkharapabhedoti sikkhā ca niruttica*.

[45] *Tăng nhất 21*, tr. 657a6.

[46] *Trường A-hàm 6*, kinh Tiểu duyên.

[47] D. 27.

[48] So Pāli: *sattānaṃ yeva ekaccānaṃ*, một số (nhiều) chúng sinh.

[49] Pāṇini 3. 1. 77: *tudādibhyaḥ śaḥ*.

[50] *Dhātupatha* xvii 85, William-Monier.

[51] 子璿, 金剛經纂要刊定記卷第二: 若 (*jñā*)字是字界。般 (*pra-*) 那 (*-na*)

都為緣。若以般為緣。助於若字。則名為慧

(*prajñā*)。若以那為緣。助於若字

(*jñāṇa*)。則名為智。常途亦有不分。以智即是慧。

慧即是智。故般若二字。一往翻為智慧。

[52] Prasannapadā, p. 5: *upasargeṇa dhātvartho balād anyatra nīyate/gaṅgāsalilamādhuryaṃ sāgareṇa yathāmbhasā*.

[53] T29n1558, tr. 13b12.

[54] Kośabhāṣya, ii. 1.

[55] 俱舍論記卷第三, T 1821 tr.55c20.

[56] 順正理論卷第九 T 1562 tr. 377b3.

[57] √*id* = *ind*, cf. William-Monier: √*ind*, cl. 1. P. *indati*, to be powerful, có uy lực.

[58] √*idh* = *indh*, cf. William-Monier, √*indh*, cl. 7. A1. *inddhe*, to kindle, light, set on fire, thắp sáng.

[59] 俱舍論卷第九:

此中[05]緣起是何句義。 <gaiji cb='CB0425'
des='[金*本]' uni='9262'

>鉢</gaiji>[06]刺底是至義。 醫

<lb

n="0050b15"/>底界是行義。 由先助力界義轉變。

故行由至

<lb

n="0050b16"/>轉變成緣。參是和合義。唄是上[07]升義。<gaiji cb='CB0425' des='[金*本]' uni='9262' >鉢</gaiji>地

<lb

n="0050b17"/>界是有義。有藉合[*]升轉變成起。由此有法

<lb

n="0050b18"/>至於緣已和合[*]升起。是緣起義

。 Cf. Skt., Kośabhāṣya, K. iii. 28a-b: *atha pratītyasamutpāda iti kaḥ padārthaḥ/ pratiḥ prāptyartha eti gatyārthaḥ/ upasargavaśena dhātvarthapariṇāmāt prāpyeti yo'rthaḥ pratītyeti/ padīḥ sattārthaḥ samutpūrvāḥ prādurbhāvārthaḥ/ tena pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratītyasamutpādaḥ/* [60] Cf. Pāṇini, 3.4.21: *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle.*

[61] Kośabhāṣya, k. iii.28a-b; Hán dịch, Huyền Trang, *Câu-xá* 5, tr. 50b14.

[62] Candrakīrti, *Prasannapadā*, publiée par L. de la Vallée Poussin, p. 5f.

[63] *Câu-xá* 4, tr. 19b16:

心平等性無警覺性說名為捨。Kośabhāṣya k. ii. 25: *upekṣā cittasamatā cittānābhogatā.*

[64] Pāli: *upekkhāsatipārisuddhiṃ.*

[65] 俱舍論記卷第五 tr. 92c11.

[66] 俱舍論卷第五:

云何名等身。謂想等總說。言總說者是合集義。於合集義中說唄遮界故。 Cf. Kośabhāṣya, k. ii. 47a-

b: *eṣāṃ ca saṃjñādīnāṃ samuktayo nāmākāyāḥ/ uca samavāye paṭhanti.*

[67] Cf. *Trung A-hàm* 29, tr. 608b14; *Luật Nhị thập minh liễu* ...

[68] Cf. *Tứ phần hành sự sao tư trì ký*, T40n1805, tr. 282a22.

[69] Pāṇini 1. 2.45.

[70] Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký*, T43 No 1830, tr. 229b30:

三摩娑釋依士立名。蘇漫多聲屬主。為目。 Cf.

Thành duy thức luận chương trung xu yếu, T43 No 1831tr. 609a16

其成唯識。唯識之成。蘇漫多聲中第六屬主者。

[71] Cf. Pāṇini 2.1.40: hợp từ với phần cuối là *siddha* (thành tựu), phần đầu thuộc cách số 7: “sự thành tựu ở trong...”

[72] Pāṇini 2. 1. 22.

[73] *Lục ly hiệp thích pháp thức phân biệt y sĩ và y chủ khác nhau*: trong hợp từ *nhân thức*, gọi nó là y chủ như con được gọi theo tên của cha; gọi nó là y sĩ, như cha được gọi theo tên của con. Phân biệt này chỉ có nghĩa trong hai từ Hán dịch khác nhau, không có nghĩa trong từ gốc Sanskrit.

[74] Cf. Phổ Thái, *Bát thức quy cũ bổ chú*; Khuy Cơ, *Bách pháp minh môn luận chuế ngôn*, *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*; Minh Dục, *Tướng tông bát yếu giải*; Trí Húc, *Tướng tông bát yếu trực giải*.

[75] *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*, T45 No 1862, tr. 254c24 tt.

[76] Trí Húc, *Lục ly hiệp thích pháp thức lược giải*, tr. 487c7: thích từ phật-đà: giác giả, chỉ người có giác 即有覺之者... Từ giả chỉ người, từ giác chỉ pháp. Giác, chỉ chủ thể sở hữu (năng hữu chi nhân 指能有之人)... Giác, chỉ tái vật sở hữu (sở hữu chi tài 所有之財). Do đó, từ Phật-đà hay Giác giả thuộc nhóm hữu tài thích (*bahuvrīhi-samāsa*). Giải thích này cho thấy Trí Húc hoàn toàn không nắm rõ ý nghĩa ngữ pháp của quy tắc cấu tạo hợp từ thuật lục ly hiệp thích.

[77] Giải thâm mật kinh số 6, tr. 321b21: 唯識之性名唯識性。依土釋也。Trong này, Khuy Cơ liệt kê trì nghiệp trước, kể đến y chủ; phù hợp với Pāṇini.

[78] Pāṇini 1.2.42: *tatpuruṣaḥ samānādhikaraṇaḥ karmadhārayaḥ*.

[79] Đại từ-bà-sa 127, T27n1545, tr. 663a11.

[80] Pāṇini 2.2. 24: *anekam anyapadārthe: anekam subantaṁ anyapadārthe vartamānaṁ samasyate, bahuvrīhiś ca samāso bhavati*.

[81] Cf. Câu-xá 1, T29n1558, tr. 1a08.

[82] Kośabhāṣya, k.i. 1.

[83] Cf. Yaśomitra: *ṣaṣṭhībahuvrīhau mārgeṇa hatam iti kartṛbhūto mārgo'dhyāhāryaḥ. tṛtīyābahuvrīhau tu mārgeṇeti karaṇam adhyāhāryam*.

[84] R. N. Sharma, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. iii. p. 91.

[85] Kośabhāṣya, k.i. 7cd. Hán dịch, Huyền Trang: 彼識依淨色 名眼等五根.

[86] Thuận chính lý 1, T29n1562, tr. 333c5; cf. Yaśomitra, *Sphuṭārtha: na hi rūpam ayo'sti prasādo yasya tadvijñānāśrayāny āśrayatvena kalperan*.

[87] Yaśomitra: *tacchabdo'rthān apekṣate, teṣv artheṣu teṣāṁ vā vijñānāni tadvijñānāni*.

[88] Pāṇini, *ibid*.

[89] Pāṇini 2.1.52: *saṁkhyāpūrvō dvigu*.

[90] Khuy Cơ, *Biên trung biên luận thuật ký* 1 (T44, tr. 2a7), giải thích tụng 1: “Tiếng Phạn nói giá 遮 (Skt. *ca*), đây nói là cập 及 (và), chỉ ý nghĩa tương vi... Chữ cập trong bài tụng này chỉ rõ tương vi thích.” Giải thích này không chính xác. Một hợp từ gọi là dvandva, khi phân ly, các phần tử nối liền nhau bằng giới từ *ca*. Tụng 1, *Biên trung*

biên, bản Phạn, liệt kê 7 đề tài sẽ đề cập, mà các từ độc lập liên kết nhau bằng giới từ *ca*.

[91] op.cit. 2.2.29: *cārthe dvandvaḥ*. Cf.

Định nghĩa bởi Phổ Quang, *Câu-xá luận* ký 1 (T 41, tr. 10a24): “Thể của hai pháp riêng biệt, không lệ thuộc nhau.”

[92] *Kośabhāṣya* k.i.1, Yaśomitra, *Sphuṭārtha*.

[93] Phổ Quang, *Câu-xá luận* ký 1 (T41, tr.. 10a24) , hợp từ thứ năm.

[94] Cf. Sthiramati, *Triṃśatikā. Bhāṣya*, k. 10: *tatra śraddhā ... prasādaścetaso’bhilāṣaḥ*.

[95] *Thành duy thức luận* thuật ký 6 (T43, tr. 434b25): 隣近釋者。淨與心俱故。

[96] T45n1861, tr. 255b28:

隣近釋者俱時之法義用增勝。自體從彼而立其名。名隣近釋。如說有尋及有伺等。諸相應法皆是此體。但尋伺增名有尋等。亦如念住體唯是慧。但念用增名為念住。

[97] Pāṇini 2.1.6 *avyayaṃ vibhaktisamīpa...vacaneṣu*.

[98] ibid.: *avyayaṃ ... sādṛśya ... vacaneṣu*.

[99] *Thành duy thức luận* thuật ký 2, tr. 304a10.

[100] k.i. 9.

[101] *Thành duy thức luận* thuật ký 4, tr. 377b.

[102] Minh Dục, *Thành duy thức luận* tục thuyên 1, tr. 516a: Tiếng Phạn nói tì-nhã-để毗若底 (Skt. *viññapti*: thức) ma-đát-lặc-đa磨怛唎多 (Skt. *mātratā*: duy) tất-để 悉底 (Skt. *siddhi*: thành) xa-tát-đát-la 奢薩怛羅 (Skt. *śāstra*: luận). Hán dịch đúng là *Thức duy thành luận* 識唯成論. Nhưng dịch là *Thành duy thức luận* 成唯識論 cho phù hợp với ngữ pháp của phương này (Trung quốc).”

- [103] dvitīya-tatpuruṣa, cf. Pāṇini 2.1.24.
- [104] Xem cht. 107 trên.
- [105] Trong niên hiệu Hoằng trị, khoảng tl. 1488—1505.
- [106] Xem, Minh Dục, *Tướng tông bát yếu*. Minh Vạn lịch (tl.1573-1620): *Lục lý hiệp thích pháp thức*, khuyết danh tác giả và dịch giả. Cũng có thể là do người Trung quốc soạn.
- [107] 六離合釋法式通關
- [108] Huyền Trang, *Pháp uẩn túc luận*, T26, tr. 471c15.
- [109] Thi Hộ, *Đại tập pháp môn kinh*, T1 tr. 228b25.
- [110] Phật-đà-da-xá, Trương A-hàm, T1 tr.
- [111] Khuyết danh, *Bát-nê-hoàn kinh*, T01n6, tr. 181b17:
思惟欲定。以滅眾行。具念神足。
- [112] *Đại thừa bồ tát tạng Chính pháp kinh*, 32, T11, tr. 865b20:
斷除諸行。而能具足修習欲神足定。
- [113] *ibid.*
- [114] Kośabhāṣya k.ii.36: *prāptilābhena ca samanvāgamaḥ*. Huyền Trang, *Câu-xá 4*, tr. 22a13: 得已不失成就。

**Chúng ta sẽ lát đường hành tinh
hay học mang giày?
Quan điểm Phật giáo về lòng tham
và toàn cầu hóa.**

David R. Loy (*)
Nguyễn Hiệp dịch

Phật giáo được biết như là con đường Trung đạo. Đức Phật Thích-ca, người sáng lập Phật giáo, đã từ bỏ cuộc sống lạc thú nhàn hạ để sống cuộc đời cam khổ của một ẩn sĩ độc cư trong rừng, tuy nhiên sự thực hành khổ hạnh ấy đã không đem đến cho Ngài sự giác ngộ mà Ngài tìm kiếm. Trung đạo được đức Phật phát hiện không đơn thuần là sự dung hoà khuynh hướng hưởng thụ dục lạc giác quan và sự thực hành khổ hạnh. Trung đạo đặt trọng tâm vào việc làm an tịnh và tri tường tâm thức, vì sự tri tường ấy là điều giúp chúng ta có thể giải thoát mình ra khỏi những mối lo lắng thường xuyên do cố gắng tìm kiếm hạnh phúc thông qua việc thoả mãn những tham muốn của chúng ta. Vấn đề không phải là từ bỏ hết mọi nhu cầu, mà kinh nghiệm chúng theo một cách thức không chấp thủ, để chúng ta không bị chúng chi phối. Tương phản với mẫu Phật giáo bị xem như là một tôn giáo từ bỏ cuộc đời, vấn đề tất yếu không đòi hỏi việc phải siêu thoát khỏi cuộc đời này để kinh nghiệm một thế giới khác nào đó. Trung đạo muốn nói đến việc chứng đạt một trí tuệ nhận ra được bản chất thật sự của thế giới này, bao gồm bản chất thật sự của chính chúng ta. Những hàm ý này được được phản ánh nơi thái độ của Phật giáo về giàu và nghèo:

Để biết được Pháp (dhamma), để thấy mọi thứ một cách đúng đắn, thì phải nhận ra ngã là một thực tại có điều kiện và tạm bợ, và phải từ bỏ những tham muốn lạc thú như là những ảo giác gây hại. Như vậy, định hướng không chấp thủ vào đời sống không đòi hỏi phải từ bỏ hoàn toàn tất cả những sở hữu vật chất. Thay vì vậy, nó chỉ rõ một thái độ có tu tập và được thể hiện nơi việc chúng ta tìm kiếm những điều kiện vật chất cho mình. Không chấp thủ là sở hữu và sử dụng vật chất mà không bị chúng sai khiến chi phối. Do đó, thái độ không chấp thủ áp dụng cho tất cả mọi giới Phật giáo, tăng sĩ cũng như cư sĩ [1].

Vấn đề chính yếu là không phải chúng ta nghèo hay giàu như thế nào, mà cách chúng ta ứng xử với hoàn cảnh của chúng ta thế nào. Trí tuệ phát triển một cách tự nhiên từ việc không tham chấp là biết cách bằng lòng với những gì chúng ta có. Santutthi paramam dhanam, “giàu có nhất biết đủ” (Pháp cú, 204).

Điều này không có nghĩa rằng Phật giáo khuyến khích cái nghèo hay phê phán giàu có. Như đức Phật đã từng nhiều lần nhấn mạnh rằng, mục đích của Phật đạo là chấm dứt khổ đau. Ngài tóm tắt lời dạy của mình trong Bốn thánh đế: cuộc đời là khổ; nguyên nhân của khổ là tham ái (tanha); sự chấm dứt khổ đau (nirvana); và con đường chấm dứt khổ đau là thực hành Bát chánh đạo (maggā). Không có điều nào trong các sự thật này khuyên bảo người ta phải nghèo khó cả, vì nghèo khó chính bản thân nó đã là nguồn gốc của bất hạnh, và cũng tạo cho người ta gặp nhiều trở ngại trong việc thực

hiện con đường tâm linh[2] . Ví dụ, trong Tăng chi bộ kinh III (tr. 350-352), đức Phật nói rằng chính nghèo khó (daliddiya) gây nên khốn đốn, bởi vì nó dẫn đến vay mượn, chất chồng nợ nần và khổ đau luôn gia tăng.

Đức Phật cũng nói rằng có ba hạng người ở trong đời. Hạng người bị mù cả hai mắt, bởi vì họ không biết cách đạt lấy thành công trong đời cũng không biết cách sống đời đức hạnh; hạng người bị chột một mắt, bởi họ biết cách truy tìm những thành công thế tục nhưng lại không biết cách sống đời đức hạnh; và hạng người không bị mù, bởi vì họ biết cách thành tựu cả hai (Tăng chi bộ kinh I, tr. 128). Điều này muốn nói rằng, Phật giáo không khuyến khích buông bỏ hết vật chất, và tất nhiên cũng không lơ là đời sống tâm linh.

Tuy nhiên, sẽ là sai lầm lớn nếu kết luận rằng Phật giáo chấp nhận một lối sống sốt sắng đi tìm giàu có. Việc theo đuổi mục đích giác ngộ tối hậu có thể sẽ gặp khó khăn nếu chúng ta quá nghèo khó túng thiếu, nhưng một đời sống chú trọng vào tiền bạc thì cũng tệ như vậy, hoặc có thể tệ hơn. Đức Phật luôn nhắc nhở nguy cơ đó: “Những người, khi có được sự giàu sang tột bậc nhưng không bị sự giàu sang đó làm say đắm, không sống buông lung và hưởng thụ tùy tiện dẫn đến làm hại người khác, thì thật sự rất hiếm có ở cuộc đời này.” (Tăng chi bộ kinh I, tr. 74). Sự tham đắm mãnh liệt do việc giàu có vật chất gây ra là một trong những nguyên nhân chính của khổ đau. Nó chứa đựng nhiều âu lo mà ít thoả mãn thực sự.

Do đó, đức Phật thường ca ngợi những người hoàn toàn buông bỏ tham chấp của cải

vật chất, một lòng hiến dâng đời mình cho con đường tìm cầu giải thoát, qua việc tham gia vào Tăng đoàn. Nhu cầu vật chất của người xuất gia được biết gồm có bốn nhu yếu: thực phẩm vừa đủ để giải toả cơn đói và duy trì sức khoẻ; y phục vừa đủ để bảo vệ thân thể và thích hợp với xã hội; nơi ở vừa đủ để tu tập phát triển tâm thức; y dược vừa đủ để chữa trị và ngăn chặn bệnh tật. Không cần nói cũng biết được, những điều này hầu như không phải đề xuất một lối sống giàu sang.

Tuy nhiên, mặt khác, cho dù tất cả những cân nhắc ở trên nói về việc không bám chặt vào tài sản, Phật giáo không cho rằng tài sản bản thân nó là một chướng ngại cho việc thực hành Phật đạo. Năm giới căn bản dành cho tất cả các Phật tử bao gồm: không giết hại, không trộm cắp, không nói dối, không tà hạnh và không dùng chất gây say nghiện không đề cập đến việc từ bỏ tài sản, mặc dù chúng hàm chỉ nhiều về cách chúng ta nên trì giữ các giới như thế nào. Giá trị của tiền bạc không thể so sánh với mục đích chứng ngộ cao thượng, tuy nhiên theo truyền thống tài sản có được một cách đúng đắn được xem như là một dấu hiệu của phước lành, và tài sản nếu được sử dụng đúng có thể là một ân huệ cho mọi người. Sự giàu có giúp chúng ta có nhiều cơ hội đem lợi ích đến cho người khác hơn, và để thực tập buông bỏ tham chấp bằng việc phát triển tâm bố thí.

Do đó, rắc rối do giàu có gây ra không phải ở chỗ sở hữu mà ở chỗ lạm dụng nó. Người có trí nhận ra rằng giàu có bản chất nó không phải là mục đích, mà có thể là phương tiện có giá trị cho việc giảm thiểu khổ đau và tiến bộ tâm linh. "Tài sản huỷ kẻ ngu, người

không tìm bờ thoát” (Pháp cú 355). Tóm lại, điều đáng trách là tìm kiếm giàu có một cách sai trái, để rồi tham chấp vào nó và không sử dụng nó trong việc làm lợi ích mọi người, lại còn phung phí nó một cách ngu xuẩn hay dùng nó để gây khổ đau cho người khác[3] . Chánh mạng, con đường thứ năm của Bát chánh đạo, nhấn mạnh rằng công việc của chúng ta không được gây hại cho chúng sinh khác và đặc biệt ngăn cấm việc buôn bán vũ khí, chất độc, chất gây say nghiện và nô lệ.

Tài sản có thể được xem là do phước lành trở quả theo niềm tin Phật giáo từ giáo lý nghiệp và tái sinh. Nếu nghiệp là một định luật chung của vũ trụ, những gì xảy ra đối với chúng ta (hoặc ở trong đời sống này hoặc ở trong đời sống sau) là kết quả của những gì chúng ta đã làm ở trong quá khứ và đang làm ở trong hiện tại. Điều này cho thấy giàu có là kết quả của việc bố thí trước đó, và đói nghèo là kết quả của lối hành xử không tốt (tức là do tham lam hay tìm kiếm tài sản bằng những cách thức sai trái). Không phải người Phật tử nào hiện nay cũng chấp nhận rằng nghiệp báo là bất di dịch như vậy, hay hiểu nó theo nghĩa khác, nhưng niềm tin truyền thống này hàm chỉ trách nhiệm cá nhân của chúng ta đối với những gì xảy ra với chúng ta (ít nhất trong thời gian dài) và sự hoà hợp tuyệt đối giữa đạo đức và sự thịnh vượng của chúng ta. Ngày hôm nay những ảnh hưởng của toàn cầu hoá kinh tế và quan tâm về công bằng xã hội đưa ra một ánh sáng có phần khác về vấn đề này, và đó là điều chúng ta sẽ quay lại bàn sau.

Kinh tế học Phật giáo

Mọi thứ được đề cập ở trên liên quan đến thái độ mà chúng ta là những cá thể cần nên phát triển hoặc tránh xa. Những thái độ đó hàm chỉ gì về cách nhận thức xã hội mà nó là một tổng thể? Loại hệ thống kinh tế nào thì thích hợp với giáo lý Phật giáo? Phật giáo, cũng như Thiên chúa giáo, thiếu vắng một học thuyết xã hội thực sự. Đức Phật không hề giảng dạy một cách cụ thể về kinh tế theo ý nghĩa mà ngày nay chúng ta hiểu. Điều này có nghĩa rằng chúng ta không thể lấy những kinh điển truyền thống ra để trả lời cho các câu hỏi cụ thể về những vấn đề kinh tế liên quan đến chúng ta ngày hôm nay. Tuy nhiên, một vài bài kinh trong kinh tạng Pāli đã có những hàm ý xã hội có ý nghĩa. Có lẽ quan trọng nhất là bài kinh Chuyển luân Thánh vương Sư Tử Hống (Cakkavatti-sihanada Sutta), mà nó cho thấy sự nghèo đói có thể dẫn xã hội đến chỗ suy đồi.

Trong bài kinh này, đức Phật kể lại câu chuyện về một vị vua ở trong thời quá khứ. Ông ta ban đầu kính trọng và tin tưởng vào giáo pháp, làm theo những gì mà đạo sư của mình đã khuyên: “Chớ để tội phạm lan tràn ở trong vương quốc của đại vương, và những người túng thiếu, nên cung cấp tài sản cho họ.” Tuy nhiên sau đó, ông bắt đầu tùy tiện cai trị theo ý riêng và không cung cấp tài sản cho những người túng thiếu. Kết quả là, nghèo đói đã tràn lan. Do nghèo đói, người ta đã trộm cắp tài sản của người khác và rồi bị bắt. Khi nhà vua hỏi một người tại sao anh ta ăn cắp, thì anh ta bảo rằng vì không có thứ gì để sống. Vì thế nhà vua cung cấp cho anh ta đủ tài sản để lo việc buôn bán và nuôi nấng gia đình.

Điều tương tự như vậy lại xảy ra với một người khác, và khi nhiều người nghe được tin này họ đã quyết định đi trộm cắp để được đối xử như vậy. Điều này khiến nhà vua nhận ra rằng nếu ông tiếp tục đem tài sản ban cho bọn cướp, trộm cắp sẽ tiếp tục gia tăng. Vì thế ông quyết định phải có biện pháp nghiêm khắc với kẻ kế tiếp: “Tốt nhất ta phải lấy mạng hăn, kết liễu hăn một lần cho xong, chặt đầu của hăn”. Và ông đã làm như vậy.

Nếu câu chuyện dừng lại ở đây, chúng ta có thể nghĩ đến một truyện ngụ ngôn hay về tầm quan trọng trong việc ngăn chặn tội phạm, nhưng chính xác sự việc đã hoàn toàn đổi hướng:

Khi nghe điều này, một số người nghĩ: “Bây giờ chúng ta hãy sắm gươm dao bén sắc, sau đó sẽ cướp đoạt tài sản của bất cứ ai, chúng ta sẽ giết họ, kết liễu mạng sống của họ và chặt đầu họ”. Thế là, sau khi kiếm được một số gươm dao sắc bén, họ bắt đầu những cuộc tấn công tàn sát vào các làng xóm, thị trấn và thành phố, tấn công cướp đường, giết các nạn nhân bằng cách chặt đầu.

Như vậy, từ việc không ban phát tài sản cho những người nghèo túng, đói nghèo đã tràn lan; từ việc gia tăng nghèo đói, trộm cướp gia tăng; từ việc trộm cướp gia tăng, việc sử dụng vũ khí gia tăng; từ sử dụng vũ khí gia tăng, giết người gia tăng... (Trường Bộ kinh III, tr. 65)[4] .

Kết quả lâu dài là suy thoái đời sống và suy đồi xã hội.

Mặc dù có một vài yếu tố mang tính phi thực, câu chuyện này có những hàm ý kinh

tế rõ ràng. Đói nghèo là một trong những căn nguyên của việc hành xử thiếu đạo đức như trộm cắp và bạo lực. Trái với những gì chúng ta có thể nghĩ từ một tôn giáo bị cho là từ bỏ cuộc đời, giải pháp của Phật giáo đối với nghèo đói như vậy là không chấp nhận “nghiep nghèo đói” của con người. Vấn đề bắt đầu khi nhà vua lơ là trách nhiệm của mình, không ban phát tài sản cho những người cần. Bài kinh có sức thuyết phục này hàm ý rằng sự suy sụp xã hội không thể tách rời khỏi những vấn đề về từ thiện xã hội. Giải pháp đối với tội phạm do nghèo đói như vậy, không phải là sự trừng phạt nghiêm khắc hơn mà là giúp người ta có được những nhu cầu cơ bản.

Tuy nhiên, cũng cần chú ý đến những gì mà bài kinh không nói. Ngày hôm nay, chúng ta luôn đánh giá những tình huống như vậy bằng cách nói về sự cần thiết của “công bằng xã hội” và vai trò của nhà nước trong việc “phân phối công bằng”. Việc nhấn mạnh vào công bằng xã hội này, hầu như tự trung vào những tôn giáo Abrahamitic (Do thái, Thiên chúa giáo và Hồi giáo), còn Phật giáo truyền thống lại không được xem trọng. Như câu chuyện trên đã chỉ ra, cho thấy rằng Phật giáo không vô tình với vấn đề nghèo đói. Tuy nhiên việc nhấn mạnh vào luật nghiệp báo lại cho thấy một cách hiểu khác và nói lên vấn đề xã hội của nó. Giải pháp Phật giáo truyền thống là bố thí (dana).

Bố thí là một khái niệm quan trọng trong tư tưởng Phật giáo liên quan đến xã hội và kinh tế, bởi vì nó là phương cách chính yếu giúp chúng ta thực tập và biểu hiện tâm không chấp thủ của mình. Chúng ta được

khuyên phải thể hiện lòng từ bi và giúp đỡ những người cần giúp đỡ. Học thuyết nghiệp báo hàm ý rằng những người kém may mắn là những người đang gặt lấy quả báo xấu do những hành nghiệp trước đây của họ (nhưng không nên hiểu điều này theo nghĩa trừng phạt), và tầm quan trọng của bổ thí đối với những người thực hành Phật đạo không cho phép chúng ta thờ ơ với sự bất hạnh của họ. Chúng ta phải có bốn phận, thậm chí bắt buộc, phải trợ giúp cho họ những gì chúng ta có. Yêu cầu không phải để đem lại công bằng cho một nạn nhân trong mọi tình huống, mà là vì tầm quan trọng trong tiến trình đạo đức và tâm linh của người bố thí. Bằng ngôn ngữ của học thuyết đạo đức hiện tại, chúng ta gọi đây là một thứ “phẩm hạnh đạo đức”. Nó đưa ra một viễn cảnh khác, cắt bỏ hết sự đối nghịch chính trị thông thường giữa quan điểm kinh tế bảo thủ (hữu) và kinh tế tự do (tả). Theo Phật giáo, không có người nào có thể trốn tránh trách nhiệm về những hành vi của mình, nhưng bổ thí không đơn thuần là tùy ý: chúng ta có một bốn phận tinh thần nhằm đáp ứng đầy lòng từ bi đối với những người ở trong tình cảnh nghèo đói. Nhà vua bắt đầu gây ra suy sụp xã hội khi không làm điều đó.

Có phải việc nhấn mạnh vào bổ thí này đưa ra một sự thay thế có thể thực hiện được cho diễn thuyết của Tây phương hiện thời về công bằng xã hội? Tuy việc bố thí có giá trị riêng lẽ có thể là một sự thử nghiệm cá nhân, khó để xem cách thức đó chính nó có thể là một sự đáp ứng đầy đủ đối với những vấn đề xã hội phổ biến bị tạo ra bởi toàn cầu hoá kinh tế nhanh chóng. Cũng rất khó khăn cho những Phật tử ngày hôm nay chấp nhận rằng, sự đói nghèo đang gia tăng do những

phát triển kinh tế lành lũng vô cảm gây ra thật sự chỉ là kết quả của nghiệp xấu do người ta tạo tác trong những tiền kiếp. Khái niệm công bằng xã hội không phải là gốc rễ đối với Phật giáo (ở khía cạnh kinh tế) nhưng nó không có gì không phù hợp với giáo lý Phật giáo, và một vài Phật tử nhập thế đang nỗ lực kết hợp nó.

Trong thời buổi hiện nay, kết quả xã hội của bố thí (dana) trong hầu hết những quốc gia Phật giáo ở châu Á đã phần nào trở nên bị giới hạn, bởi vì sự nhấn mạnh phổ biến vào việc “tạo phước” bằng cách ủng hộ cho Tăng đoàn, cộng đồng tùy thuộc vào sự hỗ trợ đó (theo truyền thống các tỳ-kheo, tỳ-kheo ni không được phép làm việc kiếm tiền). Phước báo thường được hiểu theo cách thức vay trả, như thứ gì đó có thể được tích lũy bằng cách bố thí, và số phước đức có được, được tin là tùy thuộc vào phẩm hạnh của người nhận. Bởi vì các thành viên của Tăng đoàn được xem là những người thọ nhận xứng đáng nhất, nên người ta nghĩ sẽ có được nhiều phước đức qua việc cúng dường thực phẩm cho một tỳ-kheo mỗi ngày hơn là một người nghèo hay một người thế tục đói khát.

Thiên kiến về việc tích lũy phước đức theo cách này (thường để có được một hậu kiếp tốt hơn) có lẽ không phù hợp với tinh thần phá chấp của Phật giáo, và rút cuộc dường như khuyến khích một “chủ nghĩa duy vật tôn giáo” hoàn toàn cộc cạch với mục đích giải thoát tâm linh cao tột nhất. Những lợi ích từ việc cúng dường này hẳn nhiên thắt chặt với thành phần còn lại của xã hội, bởi vì Tăng già có trách nhiệm chính yếu trong việc tu tập và hoằng pháp. Tuy nhiên, tôi tự hỏi

có phải mỗi quan hệ kinh tế hiện tại giữa Tăng đoàn và người thế tục cần được xem xét lại. Ví dụ, nông thôn Thái Lan cần những bệnh viện và những phòng khám chữa bệnh mới hơn là cần những ngôi chùa mới. Tuy nhiên, theo quan điểm phổ biến, một người giàu gặt được nhiều phước đức hơn qua việc góp quỹ xây chùa cho dù ngôi chùa đó cần hay không cần thiết ở vùng đó! Một sự hiểu biết hạn hẹp nhưng phổ biến về bồ thí là để tạo phước như vậy, đã khiến người ta tích cực cúng dường cho Tăng đoàn, nhưng điều này không thể là giải pháp tinh thần đầy đủ đối với những thách thức mà toàn cầu hoá mang lại.

Một sự thay thế, hay phần bổ sung, hợp lý khác của Phật giáo là lý tưởng Bồ-tát được nhấn mạnh trong Phật giáo Đại thừa. Bồ-tát là một người mang lý tưởng cao tột, đầy đủ nhiệt tâm đáp ứng nhu cầu của tất cả mọi chúng sanh, không phải chỉ cho những thành viên của tăng già. Đời sống trọn vẹn của một vị Bồ-tát là bồ thí, không phải như là một cách thức để tích lũy phước đức mà bởi vì trí tuệ của Bồ-tát thấy rằng họ không hề tách rời khỏi những chúng sanh khác. Theo hiểu biết thông thường, một vị Bồ-tát không thực hành theo Bát chánh đạo mà nhấn mạnh vào việc hoàn thiện sáu Ba-la-mật: bồ thí (dana), trì giới (sila), nhẫn nhục (ksanti), tinh tấn (virya), thiền định (dhyana) và trí tuệ (prajna). Phẩm hạnh quan trọng nhất được cho là bồ thí, bởi vì nó bao hàm tất cả những phẩm hạnh khác. (Cũng có người cho trí tuệ là quan trọng nhất. Sự thực phẩm hạnh nào cũng quan trọng cả).

Tất nhiên, một mô hình tôn giáo như vậy không dễ dàng được thể chế hoá. Tuy vậy điều này không phải là điểm chính. Ngày nay bổ thí không thể là giải pháp lựa chọn để làm công bằng xã hội, nhưng cũng không có giải pháp gì có thể thay thế được bổ thí, như là khía cạnh cơ bản của bất kỳ xã hội mạnh khoẻ nào. Khi mà người ta cảm thấy không có nhiều trách nhiệm đối với người khác, thì một nguy cơ xã hội là điều không thể tránh khỏi.

Quan điểm của Phật giáo về toàn cầu hoá

Những nhận xét ở trên về bổ thí và tạo phước đưa chúng ta đến vấn đề lớn hơn về một viễn cảnh Phật giáo đối với toàn cầu hoá kinh tế. Chúng ta đã thấy rằng, giáo lý Phật giáo truyền thống không hàm chứa một lý thuyết phát triển xã hội, tuy vậy lại có nhiều hàm ý xã hội quan trọng. Những hàm ý này có thể được phát triển để phân tích và hiểu về trật tự thế giới mới.

Điều đầu tiên cần ghi nhận, có lẽ cũng là điểm quan trọng nhất: như câu chuyện ngụ ngôn về vị vua thiếu tài trí cho thấy, Phật giáo không tách rời những vấn đề kinh tế. Cần thấy rằng kinh tế học là một “khoa học xã hội” mà nó đang phát hiện và áp dụng những luật lệ kinh tế lạnh lùng che đậy hai sự thật quan trọng. Trước hết, ai sở hữu tài sản, và ai không có, luôn có những chiều hướng đạo đức, vì thế việc sản xuất và phân phối sản phẩm kinh tế và dịch vụ không nên bị bỏ mặc duy nhất cho những luật lệ được cho là khách quan của thương trường. Nếu một số người có tài sản nhiều hơn so với những gì họ cần, và những người khác có ít

hơn, một sự phân phối lại là cần thiết. Bởi thí là phương pháp truyền thống của Phật giáo về việc tái phân phối.

Sự thật quan trọng thứ hai là rằng không có hệ thống kinh tế nào có giá trị tự do; mọi hệ thống sản xuất và tiêu thụ đều khuyến khích phát triển một vài giá trị và ngăn cản những thứ khác. Như Phra Payutto, một tăng sĩ và cũng là học giả lỗi lạc nhất của Thái đã chỉ ra:

Người ta có thể hỏi rằng kinh tế học có thể tách ra khỏi những giá trị bằng cách nào khi, trong thực tế, nó có nguồn gốc nơi tâm con người. Quy trình kinh tế bắt đầu với nhu cầu, tiếp tục với chọn lựa, và kết thúc với thoả mãn, mà tất cả đều là các chức năng của tâm thức. Những giá trị lý thuyết theo đó là sự bắt đầu, giai đoạn giữa và kết thúc của kinh tế học, và vì vậy kinh tế học không thể có giá trị tự do. Tuy vậy, nhiều kinh tế gia đã không lưu tâm xem xét những giá trị, đạo đức học, hay những đặc tính tinh thần, cho dù sự thật rằng những vấn đề này sẽ luôn có sự liên quan đến những lợi ích kinh tế [5].

Điều này làm sáng tỏ giải pháp căn bản của Phật giáo. Khi chúng ta định giá một hệ thống kinh tế, chúng ta không nên chỉ xem cách nó đã sản xuất và phân phối hàng hoá hiệu quả như thế nào mà cần nên xem cách những ảnh hưởng của nó vào các giá trị con người, và thông qua chúng những ảnh hưởng xã hội lớn hơn của nó là như thế nào. Những giá trị chung mà nó khuyến khích nên phù hợp với những giá trị Phật giáo về con người, có khả năng làm giảm thiểu khổ đau của chúng ta. Vấn đề cốt yếu là rằng hệ thống kinh tế của chúng ta có đem lại ích lợi cho

việc phát triển đạo đức và tinh thần của các thành viên của nó hay không, bởi vì những giá trị cá nhân và xã hội không thể tách biệt.

Có nhiều câu trả lời mang tính triết học về kinh tế học đã tập trung vào những vấn đề bản chất con người. Những người bên vực thị trường tư bản cho rằng việc nhấn mạnh của nó vào cạnh tranh và lợi ích cá nhân được đặt nền tảng nơi sự thật rằng, con người về cơ bản là cá nhân trung tâm và tư lợi vị kỷ. Những người phê bình chủ nghĩa tư bản thì cho rằng, bản chất cơ bản của chúng ta có tính hợp tác và hào phóng, cho nên chúng ta vốn có nhiều lòng vị tha.

Phật giáo tránh việc tranh luận đó bằng cách đưa ra một giải pháp khác. Đức Phật nhấn mạnh rằng tất cả chúng ta đều có những hạt giống thiện và bất thiện (kusala/akusalamula). Vấn đề quan trọng là cách thực hành làm giảm thiểu những chủng tử bất thiện như thế nào và phát triển những điều thiện ra sao. Tiến trình này được biểu trưng bằng hoa sen. Mặc dù mọc lên từ bùn và những thứ tạp bấn dưới đáy hồ, những cây sen vươn lên để trở hoa trên mặt nước. Điều này biểu thị khả tính tịnh hoá bản thân chúng ta.

Những đặc tính bất thiện của chúng ta là gì? Chúng thường được tóm lại thành "tam độc" hay ba gốc rễ của các pháp bất thiện: tham (lobha), sân (dosa) và si (moha). Mục đích con đường sống của Phật giáo là loại trừ những gốc rễ này bằng cách chuyển đổi chúng thành những yếu tố tích cực: tham chuyển đổi thành bố thí (dana), sân chuyển đổi thành tâm từ (metta), và si chuyển đổi thành trí tuệ (prajna). Nếu những giá trị kinh

tế chung không bị tách rời khỏi những giá trị đạo đức của con người, thì giải pháp quan trọng trở thành là: những đặc điểm nào khuyến khích hệ thống toàn cầu hoá kinh tế của chúng ta?

Tham là một từ phổ biến cả nơi những phòng họp ban giám đốc lẫn trong học thuyết kinh tế. Những kinh tế gia nói về nhu cầu, nhưng lợi ích của họ mới là mục đích và giá trị trung lập không cho phép họ định giá những loại nhu cầu khác nhau. Tuy nhiên, từ viễn cảnh Phật giáo, hệ thống tư bản đã xúc tiến và thậm chí quy định lòng tham bằng hai cách. “Động cơ” của quy trình kinh tế là mong muốn lợi nhuận tăng trưởng liên tục, và để giữ lấy việc tạo ra những lợi nhuận đó người ta phải duy trì nhu cầu tiêu thụ nhiều hơn.

Gắn cho loại động cơ thúc đẩy này là thành công phi thường, tất nhiên, còn tùy thuộc vào sự định nghĩa thành công của chúng ta. Theo Viện Worldwatch, hàng hoá và dịch vụ được tiêu thụ trong bốn mươi năm từ 1950-1990 (được đo bằng đồng đô la không đổi) thì nhiều hơn tất cả những thế hệ trước trong lịch sử nhân loại cộng lại[6] . Cuộc chèn chén say sưa này không tự tiện xảy ra; nó đã nhận được rất nhiều sự cổ vũ khích lệ. Theo báo cáo của Tổ chức Phát triển Con người của Liên hiệp quốc vào năm 1999, thế giới đã chi ít nhất 435 tỉ đô la cho quảng cáo, cộng thêm 100 tỉ cho PR và tiếp thị. Kết quả là 270 triệu “thanh thiếu niên toàn cầu” hiện nay đang sống trong một thế giới văn hoá chung, tiêu thụ những mẫu áo quần thiết kế như nhau, âm nhạc và đồ giải khát một kiểu. (Trên website của tổ chức này chưa có báo

cáo về toàn cầu hoá sau năm 1999 - ghi chú của người dịch).

Trong khi sự gia tăng này đã mang lại cho chúng ta những cơ hội mà tổ tiên chúng ta không bao giờ mơ ước đến, thì chúng ta cũng bị tổn thương nhiều hơn bởi những kết quả tiêu cực: sự ảnh hưởng kinh tế kinh ngạc của nó, và sự phân phối không công bằng số tài sản này. Một đứa trẻ trong những quốc gia phát triển tiêu thụ và gây ô nhiễm nhiều gấp 30-50 lần so với một đứa trẻ nghèo ở quốc gia kém phát triển, cũng theo báo cáo của Tổ chức Phát triển con người của Liên hiệp quốc. Ngày nay, 1.2 tỉ người đang sống dưới mức một đô là một ngày, và hơn một nửa dân số thế giới sống dưới mức 2 đô la một ngày. 20 % dân số trong những quốc gia giàu có nhất hưởng 86% khoản tiêu thụ của thế giới, trong khi 20% dân số nghèo nhất chỉ hưởng 1.3% - một khoảng cách mà kinh tế hoá toàn cầu đang làm tăng thêm, chứ không giảm đi.

Rõ ràng có những điều rất sai với trật tự thế giới mới này. Nhưng những sự thật tàn nhẫn khổ đau "của người khác" này không nên tách khỏi chúng ta khi chúng ta xem xét những kết quả khổ đau "của chính chúng ta". Vấn đề không chỉ là cách chia sẻ tài sản như thế nào. Hệ thống kinh tế của chúng ta gia cố thêm khổ đau cho con người bao nhiêu qua việc kích thích lòng tham chúng ta? Và lòng tham được đào xới của chúng ta làm tăng thêm khổ đau chung là bao nhiêu, qua việc góp phần tạo nên những cuộc khủng hoảng xã hội luôn tái diễn hiện nay mà chúng đang ảnh hưởng đến tất cả những quốc gia "phát triển"?

Từ viễn cảnh Phật giáo, vấn đề căn bản đối với việc bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng là ảo tưởng rằng hạnh phúc chân thực có thể được tìm thấy theo cách này. Nếu tham ái (tanha) là nguồn gốc của khổ đau (dukkha) mà chúng ta kinh nghiệm trong đời sống hàng ngày của mình, thì sự tiêu thụ như vậy, mà nó làm say đắm và rối trí chúng ta, không phải là cách giải quyết vấn đề khổ đau của chúng ta, mà là một trong những triệu chứng chính gây nên khổ đau. Điều đó đưa chúng ta đến một sự mỉa mai chung cuộc về phép tính cộng tiêu thụ: Cũng theo báo cáo của Tổ chức Phát triển con người của Liên hiệp quốc vào năm 1999, phần trăm của những người Mỹ cho mình là hạnh phúc đạt đến đỉnh điểm vào năm 1957, cho dù sự tiêu thụ của mỗi người hiện nay đã gấp đôi thời điểm đó. Đồng thời, những nghiên cứu các hộ gia đình Hoa Kỳ đã cho thấy rằng giữa những năm 1986-1994 tổng số tiền mà người ta nghĩ họ cần có để sống một cách hạnh phúc đã gấp đôi! Điều này dường như là nghịch lý, nhưng không khó giải thích: khi chúng ta xác định chúng ta là những người tiêu thụ, chúng ta không thể bao giờ có đủ. Vì những lý do mà chúng ta không bao giờ hoàn toàn hiểu, sự bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng thật sự không bao giờ đem lại cho chúng ta những gì chúng ta mong đợi từ nó; nó hoạt động bằng cách buộc chúng ta nghĩ rằng, thứ mà chúng ta mua tiếp theo sẽ làm thoả mãn chúng ta.

Lợi tức cao hơn chắc chắn khiến nhiều người trở nên rộng rãi hơn, nhưng điều này không phải là động lực chính của họ, bởi vì chủ nghĩa tư bản được đặt cơ sở trên một nguyên tắc rất khác: rằng vốn nên được sử dụng để tạo thêm nhiều vốn hơn. Thay vì

phân phối lại tài sản của chúng ta, chúng ta thích đầu tư tài sản đó như một phương tiện nhằm tích góp và chi tiêu nhiều hơn, không đếm xỉa đến là chúng ta có cần thêm nó hay không. Trong thực tế, vấn đề chúng ta thật sự cần thêm hay không đã phần nào trở nên kỳ quặc; chúng ta có thể không bao giờ quá giàu có.

Lỗi suy nghĩ này đã trở thành tự nhiên đối với chúng ta, nhưng nó khác thường ở những xã hội nơi quảng cáo vẫn chưa khiến người ta tin rằng hạnh phúc là thứ gì đó chúng ta có thể mua được. Những cơ quan phát triển quốc tế đã chậm chạp nhận ra điều mà những nhà nhân loại học đã hiểu từ lâu: trong những nền văn hoá truyền thống, lợi tức không phải là tiêu chuẩn chính đo lường hạnh phúc. Thậm chí đôi khi nó không phải là một yếu quan trọng, như Delia Paul đã khám phá ở Zambia:

Một trong những điều mà chúng tôi thấy ở các ngôi làng đã khiến chúng tôi ngạc nhiên là quan niệm của dân chúng về hạnh phúc và hạnh phúc liên quan đến việc sở hữu tiền bạc như thế nào. Chúng tôi trò chuyện với một gia đình, bảo họ phân loại dân chúng trong làng từ người giàu nhất đến nghèo nhất và hỏi họ tại sao xếp người này ít sung túc và người kia là nghèo khó. Và chúng tôi nhận thấy rằng, trong sự phân tích này, tiền bạc có rất ít ý nghĩa đối với người dân. Người được xếp nghèo nhất ở trong làng là một quý ông, mà hình như là người duy nhất đang nhận lương [7].

Bài điểm sách về tư liệu trên đã đưa Robert Chambers đến kết luận: "Lợi tức, tiêu chuẩn giản hoá của những kinh tế gia, trong

kinh nghiệm của tôi hay nơi các chứng cứ mà tôi có thể xem xét, đã không bao giờ đưa ra được tính ưu việt rõ ràng”[8] .

Để cho rằng chúng ta ở trong thế giới “phát triển” biết điều gì đó về hạnh phúc trần tục còn những người trong ngôi làng kia không biết thì giống như một hình thức thống trị văn hoá. Ám ảnh của chúng ta về sự gia tăng kinh tế hình như là tự nhiên đối với chúng ta bởi vì chúng ta đã quên đi tính chất lịch sử của những “nhu cầu” mà hiện nay chúng ta giữ lấy vì được công nhận, và do đó những gì đối với Phật giáo để chúng ta phải có được hạnh phúc là một thuộc tính cốt tuỷ con người: tầm quan trọng của việc hạn chế tự ngã mà nó cần đến một mức độ không chấp thủ nào đó. Chứng nào người ta còn bị giấc mơ toàn cầu hoá về một sự dồi dào công nghệ cám dỗ, thì những người “nghèo” bị gắn chặt với những tưởng tượng về mọi thứ mà họ có thể có là không xảy ra. Kết thúc của họ là một sự vắt ép của cái có giá trị đối với họ. Chúng ta hoạch định các giá trị của mình khi chúng ta thấy rằng chúng không đem lại hạnh phúc, và rằng phương pháp duy nhất để có hạnh phúc là phải bắt đầu gia tăng một guồng sống mãi miết nghĩ ngợi đến việc tiêu thụ.

Tất cả vấn đề này sẽ thích hợp hơn khi loại suy từ nước Tây Tạng Phật giáo, xứ sở đầy những cây bụi gai và đá nhọn (và bây giờ tấm gương cũng đã bị phá vỡ). Chúng ta nên làm gì về điều này? Giải pháp là phải lát đường khắp cả mặt đất này, hay một sự thay thế đơn giản hơn là mang giày. “Lát đường hết cả hành tinh” là một phép ẩn dụ thú vị về cách thức mà những đề án kinh tế và công

nghệ tập trung của chúng ta đang nỗ lực nhằm đem lại hạnh phúc cho chúng ta. Không có trí tuệ giảm bớt đi bản ngã, chúng ta sẽ không bao giờ thoả mãn đâu khi chúng ta đã sử dụng cạn kiệt những nguồn tài nguyên trên trái đất này. Giải pháp khác mà chúng ta phải suy nghĩ là học cách “mang giày”, để mục đích chung của chúng ta trở thành một sự biểu hiện phương thức có thể đổi mới mà sinh quyền đưa ra.

Tại sao chúng ta cho rằng “tình trạng thiếu thốn tiêu thụ/lợi tức” chắc chắn là khổ đau? Điều ấy đưa chúng ta đến trọng tâm của vấn đề. Đối với chúng ta, tài sản vật chất càng lúc càng trở nên quan trọng bởi vì niềm tin của chúng ta đang bị xói mòn nơi những khả năng cứu rỗi khác – ví dụ, vào thiên đường với Chúa trời, hay thiên đường thể tục của một xã hội chủ nghĩa không tưởng, hay thậm chí (khi chúng ta tuyệt vọng về khủng hoảng sinh thái) tiến trình tương lai của loài người. Việc tăng dần “tiêu chuẩn sống” của chúng ta đã trở thành quá ép buộc đối với chúng ta, bởi vì nó phục vụ như là một sự lựa chọn thay cho những giá trị tôn giáo truyền thống.

Nếu như vậy, những nỗ lực phúc âm của chúng ta về phương diện kinh tế nhằm “phát triển” những xã hội khác, những xã hội nuôi dưỡng các giá trị tâm linh và truyền thống cộng đồng của chính họ, có thể được xem như là một hình thức chủ nghĩa đế quốc tôn giáo hiện đại, một loại sứ mệnh mới để cải đạo... Dù họ có gây bạo lực vì mù tối đi chăng nữa, làm cho “những kẻ khủng bố của thế giới thứ ba” hiểu được khía cạnh toàn cầu hoá này có phải là tốt hơn cho chúng ta

không? (Ở đây tác giả đang nói với những người Mỹ Tin lành).

Sân. Học thuyết kinh tế quy ước thừa nhận rằng các nguồn tài nguyên thì có hạn nhưng lòng tham của chúng ta thì gia tăng vô hạn. Không giới hạn tự ngã, điều này sẽ biến thành một thể thức xung đột. Như chúng ta biết, lòng tham không đạt được là một nguyên nhân lớn, cũng có lẽ là nguyên nhân chính của sân. Đức Phật đã khuyên răn hãy đề phòng những cảm thọ tiêu cực như đồ kị (issa) và xan tham (macchariya)[9] . Đồ kị trở nên mãnh liệt khi một bộ phận xã hội hưởng thụ quá nhiều tài sản trong khi một bộ phận khác không có cơ hội để đạt được chúng. Xan là sự hưởng thụ tài sản ích kỷ, tham lam giữ lấy chúng. Một xã hội mà trong đó những chiều hướng tâm lý này vượt trội thì có thể là giàu vật chất thật đấy, nhưng lại nghèo đói tinh thần.

Điểm quan trọng nhất, từ quan điểm của Phật giáo, rằng sự nhấn mạnh kinh tế vào cạnh tranh và lợi ích cá nhân là sự thất bại của chúng ta, vì nó thúc đẩy phát triển sân hận hơn là phát triển từ tâm. Một xã hội, nơi con người không nhận thấy rằng họ có lợi ích qua việc chia sẻ lẫn nhau, thì đó là một xã hội đã bắt đầu suy sụp.

Si. Đối với những người đề xướng, toàn cầu hoá của chủ nghĩa tư bản thị trường là một chiến thắng về “thương mại tự do” vượt qua những thứ không hiệu quả của việc bảo hộ chế độ công nghiệp trong nước và những lợi ích riêng biệt. Nó lạc quan sử dụng những nguồn tài nguyên và thị trường. Điều đó có gì sai?

Có phần sai, nếu chúng ta xem “thương mại tự do” từ viễn cảnh có phần khác được đưa ra từ Phật giáo. Một quan điểm khác như vậy giúp chúng ta nhìn thấy những giả định luôn được công nhận. Phê bình của Phật giáo về một nền kinh tế giá trị tự do đề xuất rằng chủ nghĩa tư bản toàn cầu hoá là không tự nhiên (như những nhà kinh tế học, hăng say khoa học, đã buộc chúng ta tin) cũng không thể là đương nhiên, nó chỉ là một lối lý giải và tổ chức lại thế giới mang điều kiện lịch sử.

Giai đoạn then chốt trong việc phát triển chủ nghĩa tư bản thị trường đã xảy ra trong suốt cuộc cách mạng công nghệ ở Anh từ 1750-1850, khi những kỹ thuật công nghệ mới đã đưa đến “sự tự do” của một khối then chốt về đất đai, lao động và vốn. Chúng trở thành được hiểu theo một cách mới, khi hàng hoá được mua bán. Thế giới phải được chuyển đổi thành “các nguồn” có thể trao đổi được để cho năng lực thị trường tương tác một cách tự do và có hiệu quả. Không có gì chắc chắn về điều này. Thực tế, nó bị hầu hết dân chúng thời đó ra sức chống đối, và chỉ được thực thi thành công nhờ sự hỗ trợ mạnh mẽ của chính phủ.

Đối với những người có vốn đầu tư, cách mạng công nghệ thường rất có lợi, nhưng đối với hầu hết dân chúng thương mại hoá công nghiệp dường như được kinh nghiệm như một thảm kịch. Trái đất (người mẹ cũng như ngôi nhà của chúng ta) đã bị hàng hoá hoá thành một sự tập hợp các nguồn tài nguyên bị khai thác. Đời sống con người bị hàng hoá hoá thành lao động, hay thời gian công việc, cũng được định giá theo cung cầu. Tài sản gia đình, tài sản thừa kế được để dành cho con

cháu, đã biến thành nguồn vốn đầu tư, một nguồn lợi tức mới cho một vài doanh nghiệp. Tất cả ba điều này trở thành tiềm lực mà nền kinh tế mới sử dụng để tạo ra nhiều vốn hơn.

Từ viễn cảnh tôn giáo, một giải pháp thay thế để mô tả tiến trình này là rằng thế giới và mọi sự sống của nó (bao gồm cả chúng ta) đã trở nên bị thế tục hoá. Khi mọi thứ bị đối xử như hàng hoá chúng sẽ đánh mất chiều hướng tinh thần của chúng. Ngày nay, chúng ta thấy công nghệ sinh học đang thực hiện điều này đối với mã gien di truyền; và chẳng bao lâu nữa nỗi sợ hãi của chúng ta về những bí mật của quá trình sinh sản sẽ được thay thế bằng kinh nghiệm mua sắm tột bậc. Thế giới phát triển hiện nay được trần tục hoá một cách quy mô, nhưng sự chuyển đổi xã hội và kinh tế này thì còn lâu mới kết thúc. Đó là tại sao IMF (Quỹ tiền tệ Quốc tế) và WTO (Tổ chức Thương mại Thế giới) đã trở thành quá ư quan trọng. Vai trò của họ là bảo đảm rằng không có thứ gì đứng chen vào phương cách chuyển đổi phần còn lại của trái đất – phần “thế giới không phát triển,” để sử dụng thời hạn khám phá của chúng ta đối với nó – thành những nguồn tài nguyên và các thị trường.

Sự hiểu biết bị biến thành hàng hoá này bao hàm một sự đối nghịch sâu sắc giữa con người và phần còn lại của trái đất. Tất cả các giá trị được tạo ra là vì mục đích và ham muốn của chúng ta; phần còn lại của thế giới không có ý nghĩa hay giá trị gì cả trừ khi nó phục vụ mục đích của chúng ta. Điều này hiện nay dường như hết sức tự nhiên đối với chúng ta, bởi vì chúng ta đã quen nghĩ và sống theo cách này. Tuy nhiên đối với Phật

giáo, một sự hiểu biết nhị biên như vậy là vô minh. Có những trình bày khác nhau về những gì đức Phật đã kinh nghiệm khi Ngài chứng đắc giác ngộ, tuy nhiên tất cả đều đồng ý rằng Ngài đã thấu rõ sự tùy thuộc tương tác bất phân của vạn hữu. Thế giới là một mạng lưới; không có thứ gì mang trong mình một thực thể tách rời khỏi mạng lưới đó, bởi vì vạn hữu tùy thuộc lẫn nhau, kể cả chúng ta. Thiền sư Nhất Hạnh đã trình bày điều này rất rõ ràng:

Nếu bạn là một thi sĩ, bạn sẽ thấy rõ ràng rằng có một đám mây đang trôi bèo bồng trong trang giấy này. Không có đám mây, sẽ không có mưa; không có mưa thì cây không thể phát triển được; và không có cây thì chúng ta không thể làm giấy. Đám mây là cần thiết để trang giấy có mặt. Nếu đám mây không ở đây, trang giấy cũng không thể có mặt ở đây...

Nếu chúng ta nhìn vào trang giấy sâu sắc hơn, chúng ta có thể nhìn thấy ánh sáng mặt trời trong nó. Nếu không có ánh sáng mặt trời, cây không thể nào mọc lên được. Sự thật không có gì có thể phát triển được. Ngay cả chúng ta cũng không thể sống được nếu không có ánh sáng mặt trời. Và vì thế, chúng ta biết rằng ánh sáng mặt trời cũng có mặt trong trang giấy này. Trang giấy và ánh sáng mặt trời có mặt trong nhau. Và nếu chúng ta tiếp tục quán sát, chúng ta có thể nhìn thấy bác tiểu phu - người đốn cây và mang nó đi xay nghiền để làm thành giấy. Và nhìn vào hạt lúa mì, chúng ta biết rằng bác tiểu phu không thể tồn tại được nếu không có bánh mì hàng ngày, và do đó lúa mì được làm thành bánh của bác cũng có mặt nơi trang giấy này.

Và Cha mẹ của bác tiểu phu cũng có mặt trong đó...

Các bạn không thể chỉ ra một vật mà nó hiện hữu nơi đây không có thời gian, không gian, trái đất, mưa, khoáng chất trong đất, ánh sáng mặt trời, mây, sông ngòi, hơi nóng. Mọi thứ đều cùng tồn tại với trang giấy này... Mỏng như trang giấy này, nó còn chứa đựng vạn hữu vũ trụ ở trong nó[10] .

Sự tương tác tùy thuộc này thách thức sự hiểu biết thông thường của chúng ta rằng thế giới luôn phân cách. Nghĩ rằng tôi có mặt "tại đây," đằng sau đôi mắt của tôi, còn thế giới thì ở "bên ngoài kia," là nguồn gốc của khổ đau, vì suy nghĩ đó tách chúng ta ra khỏi thế giới mà chúng ta sống "trong đó". Hướng đi của Phật giáo là giúp chúng ta nhận ra sự tương tác và hoà hợp với thế giới, và để sống phù hợp với thế giới. Phương pháp này trái ngược với lối hiểu của việc bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng mà nó đã biến trái đất thành hàng hoá và như vậy gia cố thêm ý thức nhị nguyên của chúng ta về việc tách rời chúng ta với những người khác.

Kết luận

Phật giáo bắt đầu với sự giác ngộ của đức Phật Thích Ca. Sự giác ngộ của Ngài chỉ cho chúng ta khả năng của một con đường sống khác, được dựa trên một cách thức hiểu khác về mối quan hệ giữa chúng ta và thế giới. Từ cách nhìn duy vật, bao gồm "khoa học kinh tế xã hội", giải pháp tôn giáo như vậy có thể bị cho là mê tín và phi thực tế; tuy nhiên, sự phát triển kinh tế và bảo vệ quyền lợi người tiêu dùng là những thay thế không tốt đẹp gì bởi vì chúng lẫn tránh những vấn đề cơ bản của đời sống bằng cách làm rối trí chúng ta

qua những lựa chọn thay thế tượng trưng như tiền tài, địa vị và quyền lực. Những phê bình tương tự được tìm thấy trong tất cả những tôn giáo lớn, và toàn cầu hoá kinh tế thái quá đã khiến cho tất cả thông điệp đó quan trọng hơn ngày hôm nay.

(*) *David R. Loy người Hoa Kỳ, tốt nghiệp tiến sĩ triết học tại Singapore, giảng dạy tại Phân khoa triết học của Đại học quốc gia Singapore từ 1978-1984, và sau đó là giáo sư của Phân khoa nghiên cứu quốc tế tại Đại học Bunkyo, Chigasaki Nhật Bản mãi cho đến năm 2006, hiện đang làm việc tại Đại học Xavier, Ohio, Hoa Kỳ. Ông đã thực hành thiền và nghiên cứu Phật học trong một thời gian dài, viết nhiều sách và các bài báo liên quan đến lịch sử, xã hội, triết học Phật giáo, và những vấn đề về Phật giáo nhập thế. Đây là một trong những bài viết của ông liên quan đến mảng đề tài này.*

Tài liệu tham khảo:

Chambers, Robert. Whose Reality Counts? (London: Intermediate Technology, 1997).

Durning, Alan. How Much Is Enough? (New York: Norton, 1992).

Hanh, Thich Nhat. The Heart of Understanding (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988).

The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya,, trans.

Maurice Walshe (Boston: Wisdom Publications, 1995).

Payutto, P. A. *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*, trans. Dhammavijaya and Bruce Evans, second ed. (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994).

Sizemore, Russell F. and Donald K. Swearer, eds., *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1990).

P. A. Payutto, *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*, translated by Dhammavijaya and Bruce Evans, second ed. (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994).

Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer, eds., *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1990).

E. F. Schumacher, *Small is Beautiful: Economics As If People Mattered* (New York: Harper, 1975).

[1] Russell F. Sizemore và Donald K. Swearer, "Introduction" to Sizemore and Swearer, eds., *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1990), tr. 2.

[2] Xem câu chuyện người nông dân nghèo trong Digha Nikaya III, tr. 189-192.

[3] Xem Anguttara Nikaya II, tr. 67-68 và IV, tr. 285; Samyutta Nikaya I, tr. 90

[4] Xem Digha Nikaya, Maurice Walshe dịch (Boston: Wisdom Publications, 1995), tr. 396-405

[5] P. A. Payutto, Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place, Dhammavijaya and Bruce Evans dịch, ấn bản lần thứ hai. (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994), tr. 27.

[6] Alan Durning, How Much Is Enough? (New York: Norton, 1992), tr. 38.

[7] Trích theo Robert Chambers, Whose Reality Counts? (London: Intermediate Technology, 1997), tr. 179.

[8] Whose Reality Counts? Tr. 178.

[9] Xem Majjhima Nikaya I, tr. 281-283; II, tr. 247; và III, tr. 204.

[10] Thich Nhat Hanh, The Heart of Understanding (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988), tr. 3-5.

Một Tiếp Cận Có Vẻ Khả Tín Hơn: Số Lượng Phật Tử Trên Thế Giới Không Phải 500 Triệu Mà Từ 1,2 Đến 1,6 Tỉ Người

Thedhamma.com / Trí Tánh ĐHT dịch

Số lượng Phật tử trên thế giới đã từng bị lượng định quá thấp. Những thống kê mà ta đọc được trong các Từ điển Bách khoa hoặc trong các Bảng Niên giám thường ghi con số này vào khoảng 500 triệu người. Con số này đã không kể đến hơn một tỉ người Trung Quốc hiện đang sống tại nước Cộng hòa Nhân dân Trung Quốc. Trung Quốc chính thức là một nước Cộng sản (dầu nhiều điều kiện của một nền kinh tế tự do đã hình thành) và họ không lưu giữ những con số thống kê các tín đồ tôn giáo. Cũng vậy, nhiều nguồn thông tin của các nước phương Tây không thừa nhận rằng một người có thể theo nhiều hơn một tôn giáo. Tại châu Á, tình trạng một người theo hai, ba, hay thậm chí nhiều tôn giáo là điều bình thường. Tại Trung Quốc, trong nhà có bàn thờ với hình tượng và biểu tượng của Lão giáo, Khổng giáo và Phật giáo chung nhau cũng là chuyện bình thường trong một gia đình.

Số Phật tử tại Trung Quốc: Hiện nay [2009], có khoảng 1,3 tỉ người Trung Quốc sống tại nước Cộng hòa Nhân dân. Những điều tra (như Gach-Alpha Books, Phúc trình của Bộ Ngoại giao Mỹ về Trung Quốc, Trung tâm Quốc tế Nghiên cứu Trung Quốc Hiện đại,

Thông tấn BBC News, tạp chí China Daily, và một phúc trình của những nhà Truyền giáo Tin Lành tại Trung Quốc) đã phát hiện ra rằng có khoảng từ 8% đến 91% người Trung Quốc xác nhận rằng Phật giáo là một trong những tôn giáo của họ. Nếu chúng ta dùng con số gần với số bách phân cực đại của những điều tra này, nghĩa là lấy 80%, thì cũng đã là khoảng 1,1 tỉ Phật tử Trung Quốc. Không lý đến hơn một tỉ người là một sai lầm ghê gớm và lạc dẫn trong nỗ lực đo đếm số lượng tín đồ Phật giáo. Một Diễn đàn Phật tử Trung Quốc (bskk.com) mà thôi đã có khoảng 60.000 hội viên đăng ký và có hơn 2 triệu người tham dự. Con số này thì gấp đôi con số của một diễn đàn Phật giáo lớn nhất bằng Anh ngữ (mà trong đó có cả Phật tử Trung Quốc tham gia cuộc thảo luận). Nhưng để cho sòng phẳng, ta [sẽ không chỉ lấy bách phân 80%, mà sẽ] dùng thêm một ước lượng bảo thủ hơn (xin xem bảng bên dưới). Dưới đây là một vài nghiên cứu đã phân tích và định lượng số Phật tử tại Trung Quốc và Bách phân của nó [khi so với tổng dân số nước này]:

- Phúc trình của Bộ Ngoại giao Mỹ: Khoảng 8% đến 40% (Phúc trình ghi 8%, nhưng ghi chú thêm rằng có cả "hàng trăm triệu" người Trung Quốc theo nhiều tôn giáo cùng một lần, kể cả Phật giáo).

- BBC News, 2007: Khoảng 16% đến 23%.
- ChinaDaily.com, 2007: Khoảng 16% đến 21%.
- Seanetwork.org, bài viết của Tiến sĩ A. Smith, 2004: Khoảng 50% đến 80%.
- Trung tâm Quốc tế Nghiên cứu Trung Quốc Hiện đại: Khoảng 23% đến 98% (Phúc trình

ghi 23% nhưng ghi chú thêm rằng có 98% người Trung Quốc theo nhiều hơn một tôn giáo, trong đó có Phật giáo).

- Bảng tần Buddhist Channel, bài viết "Phật giáo phát triển mạnh tại Trung Quốc" ngày 7-7-2009.
- Gach, Nhà Xuất bản Alpha Books: Khoảng 91%.

Số Phật tử tại Mỹ: Xác định số Phật tử tại Mỹ cũng có vấn đề vì Văn phòng Thống kê Dân số Hoa Kỳ (US Census Bureau) không hỏi dân Mỹ theo tôn giáo nào. Nhiều công trình nghiên cứu cho rằng bách phân Phật tử khi thì khá thấp, vào khoảng 0,5%, khi thì khá cao, vào khoảng 3%. Vài nghiên cứu với kết quả bách phân thấp khẳng định rằng một nửa số Phật tử Mỹ này thuộc dân da trắng, nguồn gốc Âu châu. Điều này chứng tỏ rằng những nghiên cứu đó có thể sai lầm. Ai đã từng tiến hành điều tra tình hình Phật giáo tại Mỹ bằng cách thực tế đến các Tự viện và Thiền đường thì đều thấy rằng đa số Phật tử đều chủ yếu là người Á châu hoặc có gốc Á châu. Luồng di dân từ Á châu đến Mỹ thì rất cao nhờ các cơ hội kinh tế và nhờ chính sách nhập cư cởi mở của Mỹ cho những người có kỹ năng như trong khu vực Y khoa. Số lượng di dân từ châu Á đến Mỹ là trong khoảng từ 0,5 triệu đến 7 triệu mỗi năm, và chắc rằng một số lượng lớn những người di dân này là Phật tử.

[Một lý do khác khiến cho] các điều tra có số bách phân thấp là vì họ căn cứ vào những phúc trình thống kê của một Tổ chức Phật giáo mà thôi. Tổ chức đó có tên là "Những Giáo hội Phật giáo của Mỹ", BCA: Buddhist Churches of America, (vốn là một trong hiểm

hoi những tổ chức chịu thống kê số hội viên của mình). [Nhưng] BCA chỉ là một nhánh trong Tịnh Độ tông, vốn chỉ là một tông phái trong hệ thống Đại Thừa, vốn cũng chỉ là một thừa trong toàn bộ Phật giáo. Cách đây gần 15 năm, vào năm 1995, một công trình nghiên cứu đã xác định rằng 1,6% dân Mỹ là Phật tử. Chỉ vài năm sau đó, số Phật tử tăng lên gấp đôi; điều này cho phép ta ước lượng một con số bách phân là từ 2% đến 4% (xem R. Baumann, Đại học Hannover). Giáo sư Tiến sĩ C. Prebish đã xác nhận rằng 2% dân số Mỹ là Phật tử, và đa số những Phật tử Mỹ đó (80%) có nguồn gốc Á Châu, nghĩa là 4,8 triệu trên 6 triệu (xem Đại học Tiểu bang Utah, 2007). Trong Bảng Tổng kết ở dưới, chúng tôi sẽ dùng bách phân 2% bảo thủ này cho số Phật tử tại Mỹ.

Cập nhật vào tháng Ba năm 2007: Nhờ những cuộc tranh luận [để xác định số lượng Phật tử trên thế giới] , cuối cùng, vài Nguồn tài liệu và Bách khoa Từ điển đã thừa nhận có Phật tử tại Trung Quốc. Những tài liệu này cho rằng cuộc điều tra nào xác định 91% thì quá lỗ, nhưng vài nguồn tài liệu cũng đã ghi một bách phân đáng kể, như Wikipedia chẳng hạn, ghi trên 60%. Vì vậy, cho Bảng Tổng kết bên dưới, chúng tôi sẽ dùng bách phân "lạc quan" 80% và bách phân "bi quan" 50% [cho số Phật tử tại Trung Quốc]. Cập nhật vào tháng Bảy năm 2009: Bách phân số Phật tử tại Ấn Độ đã gia tăng đáng kể trong những năm gần đây nhờ có nhiều buổi quy y tập thể của giai cấp Cùng đinh (Dalit), đổi đạo từ Ấn Độ giáo sang Phật giáo. (Xin xem Lễ Đổi đạo 50.000 người và Tài liệu của tạp chí Newsweek, 3/2008, với tựa đề "Ngày nay, 3,25% Phật tử tại Ấn Độ").

Ngoài ra, xin xem thêm bài viết “Sự quyễn rũ của Phật giáo” (The Appeal of Buddhism) trong tạp chí The Dhamma Encyclopedia để có thêm dữ liệu thống kê, các trang Web Phật giáo và các nguồn tài liệu khác. Bảng Tổng Kết: Dưới đây là bảng Tổng kết tương đối chính xác hơn, ghi chú số lượng Phật tử trên toàn thế giới [7/2009] sau khi đã thêm vào những dữ liệu ở trên. (Bách phân số Phật tử trên tổng dân số quốc gia / vùng / châu lục được ghi trong ngoặc đơn):

QUỐC GIA	VÙNG	CHÂU	LỤC
SỐ PHẬT TỬ	BÁCH PHÂN		

Trung Quốc (ước lượng “lạc quan”):

1.070.893.447 (80.00%)

Trung Quốc (ước lượng “bi quan”):

669.308.405 (50.00%)

Nhật Bản:

122.022.837 (96.00%)

Thái Lan:

62.626.649 (95.00%)

Ấn Độ:

37.913.134 (3.25%)

Tích Lan:

14.933.050 (70.00%)

Những nước Á châu khác:

280.209.398 (21.00%)

Á CHÂU (ước lượng “lạc quan”):

1.588.598.515

Á CHÂU (ước lượng “bi quan”):

1.187.013.473

Hoa Kỳ:

6.135.071 (2.00%)

Canada và các Quốc gia đảo Bắc Mỹ:

368.447 (1.10%)

BẮC MỸ:
 6.503.518
 Đức Quốc:
 905.657 (1.10%)
 Pháp Quốc:
 773.215 (1.20%)
 Anh Quốc:
 733.394 (1.20%)
 Những nước Âu châu khác:
 785.700 (0.15%)
 ÂU CHÂU
 3.197.966
 CHÂU MỸ LATINH & NAM MỸ:
 868.929 (0.15%)
 ÚC CHÂU VÀ ÚC ĐẠI LỢI:
 618.752 (1.80%)
 PHI CHÂU: 194.550 (0.02%)

TOÀN THẾ GIỚI (ước lượng "lạc quan"):
 1.599.982.230 Khoảng 1.6 tỉ
 TOÀN THẾ GIỚI (ước lượng "bi quan"):
 1.198.397.188 Khoảng 1.2 tỉ
 (Xin xem thêm "Định nghĩa thế nào là một
 Phật tử" của Tiến sĩ David N. Snyder)

Kết luận: Như vậy, số lượng Phật tử hiện nay
 trên thế giới là khoảng từ 1.2 tỉ đến 1.6 tỉ. Số
 lượng này thì gần bằng số lượng tín đồ của
 hai tôn giáo lớn nhất thế giới là Hồi giáo và
 Thiên Chúa giáo [gồm Công giáo, Tin Lành,
 Anh giáo và Chính Thống giáo]. Ngay cả với
 số lượng "bi quan" (1.2 tỉ), con số này cũng
 cao hơn rất nhiều con số "300 đến 500 triệu"
 thường được ghi chú trong các tài liệu trích
 dẫn. Điều quan trọng khi biết được con số
 thực sự là để viết sử cho chính xác, và để
 biết rằng chúng ta không "cô đơn" khi chúng
 ta tư duy và hành xử. Điều chúng ta phần

đầu không phải là có thêm nhiều Phật tử mà là có thêm nhiều “Phật đà” (kẻ thức tỉnh) hầu nội tâm chúng ta cũng như nhân loại được bình an.

Trí Tánh ĐHT dịch

[Theo
http://www.thedhamma.com/buddhists_in_the_world.htm]

Buddhists around the world
David N. Snyder, Ph.D.

The number of Buddhists around the world is grossly underestimated. The statistics found in nearly all encyclopedias and almanacs place the number of Buddhists at approximately 500 million. This figure completely ignores over one billion Chinese people who live in the People's Republic of China. China is officially communist (although many free market conditions are already in place) and does not keep records on religion statistics of adherents. Also, many western reference sources refuse to accept that a person can belong to more than one religion. In Asia it is quite common for one person to have two, three, or more religions. In China, it is common for a family to have a shrine in their home with statues and icons from Daoism, Confucianism, and Buddhism.

Currently there are about 1.3 billion Chinese living in the People's Republic. Surveys

(Gach-Alpha Books, U.S. State Dept. report on China, Global Center for the Study of Contemporary China, BBC News, China Daily, and a report by Christian missionaries in China) have found that about 8% to 91% identify with Buddhism as one of their religions. If we use a percent near the upper end of this estimate, of about 80% it works out to about 1.1 billion Chinese Buddhists. To ignore over one billion people as if they do not count is a terrible mis-count and very misleading in the reporting of adherents. A Chinese Buddhist forum (bskk.com) currently has about 60,000 registered members and over 2 million posts, which is about double the amount of the largest English language Buddhist forum (which also has Chinese Buddhists participating in the discussions). But to be fair, a more conservative estimate is also shown (see below).

Here are some studies that have analyzed or counted the number of Buddhists in China and the percentage found in the study:

[U.S. State Dept. report](#) Approx. 8% to 40%
(the report lists 8% but then states that there are "hundreds of millions" of Chinese who practice various religions together, which includes Buddhism).

[BBC News, 2007](#) Approx. 16% to 23%
[ChinaDaily.com, 2007](#) Approx. 16% to 21%

[Seanetwork.org article by Dr. A. Smith, 2004](#)

Approx. 50% to 80%

[Global Center for the Study of Contemporary China](#) Approx. 23% to 98%
(the report lists 23% but states that as many as 98% follow more than one religion, which includes Buddhism).

[Buddhist Channel article, July 7, 2009](#)

Buddhism thrives in China

[Gach, Alpha Books, 2001](#) Approx. 91%

The counting of Buddhists in America is also a little problematic since the U.S. Census Bureau does not ask religious affiliation. There are studies that suggest the percentage of Buddhists in America is as low as 0.5% and others that suggest over 3%. Some of the lower estimates claimed that about half of all Buddhists in America are white, European ancestry, which shows that the study was flawed. Any personal observation survey of Buddhism in America by attending meditation groups and temples will demonstrate that the vast majority of Buddhists in the U.S. are still predominantly Asian or Asian ancestry. Immigration to the U.S. from Asia has been very high due to favorable economic opportunities and more open immigration for those with technical skills, such as in the medical fields. Immigration from Asia ranges from about 0.5 million to 7 million per year and certainly a

sizeable percentage of these immigrants are Buddhist.

[See: Asian immigration to U.S.](#)

Some other reports at the low end are going by official statistics from Buddhist organizations that count and in many of these estimates it is based on counting only one group, The Buddhist Churches of America (which is one of the few that counts their members). The BCA is just one sect inside the Pure Land school of Buddhism, which is a further sub-set of Mahayana, which is a sub-set of Buddhism in general. As far back as 1995 a study showed that 1.6% of the U.S. is Buddhist. Only a few years later the number of Buddhist centers doubled, which suggests that the actual percent of Americans who are Buddhist is from 2% to 4%. [See: R. Baumann, Univ. of Hannover](#) Professor C. Prebish, Ph.D. has stated that 2% of the U.S. population is Buddhist and that most, about 80% of American Buddhists are of Asian descent (about 4.8 million out of 6 million American Buddhists), [See: Utah State Univ., 2007](#)

A conservative estimate of 2% is used for the number of Buddhists in America in the table below.

March 2007 update: Due to the debates and discussions that have occurred, some

reference books and encyclopedias are finally recognizing that there are Buddhists in China. Some have stated that the survey suggesting that 91% are Buddhist is exaggerated, but at least some are now showing a sizeable percentage, such as over 60% over at wikipedia. Therefore, included below is a liberal estimate using 80% and a more conservative estimate using a 50% figure.

Here is the Wikipedia estimate, which is compatible to the numbers shown here:
[Wikipedia List of religious populations](#)

July 2009 update: The percentage and numbers for Buddhists in India has increased dramatically over recent years because there have many recent mass conversions of the dalit (untouchables) from Hinduism to Buddhism. See: [One of several mass conversions of over 50,000](#) and also this report: [Newsweek, March 2008 India now 3.25% Buddhist](#)

See also this article at **The Dhamma encyclopedia** for more statistics, links and sources: [The appeal of Buddhism](#)

The following is the more accurate listing of Buddhists around the world with the inclusion of the above-mentioned people (percentage

of the total population who are Buddhist is shown in parentheses):

China, liberal estimate (80.00%)	1,070,893,447
China, conservative estimate (50.00%)	669,308,405
Japan (96.00%)	122,022,837
Thailand (95.00%)	62,626,649
India (3.25%)	37,913,134
Sri Lanka (70.00%)	14,933,050
Other Asian countries (21.00%)	280,209,398
Total Buddhists in Asia, liberal estimate	1,588,598,515
Total Buddhists in Asia, conservative estimate	1,187,013,473
USA (2.00%)	6,135,071
Canada and N. Amer. islands (1.10%)	368,447
Total Buddhists in N. America	6,503,518
Germany (1.10%)	905,657
France (1.20%)	773,215
United Kingdom (1.20%)	733,395
Other European countries (0.15%)	785,700
Total Buddhists in Europe	3,197,966
Total Buddhists in Latin America and S. America (0.15%)	868,929

Total Buddhists in Australia and Oceania (1.80%)	618,752
---	---------

Total Buddhists in Africa (0.02%)	194,550
--------------------------------------	---------

Total Buddhists in the world, liberal estimate	1,599,982,230 (about 1.6 billion)
---	---

Total Buddhists in the world, conservative estimate	1,198,397,187 (about 1.2 billion)
---	---

last updated: July 2009
See also [Definition of a Buddhist](#) by David N.
Snyder, Ph.D.

The current number of Buddhists is therefore, about 1.2 to 1.6 billion which places it nearly equal with each of the two largest religions of Christianity and Islam. Even with the conservative estimate, it is still much higher than the 300 to 500 million still being placed in many references. It is important to know the true number to provide an accurate history and to know that we are not "alone" in our thinking and our practice. What we really strive for is not more Buddhists, but more "buddhas" (enlightened ones) so that we can have true peace inside and for the world.

TỪ ĐẶC HỮU DÙNG TRONG PHIÊN DỊCH KINH ĐIỂN PHẠM – VIỆT

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

avodita	giáo
avṛha	vô tướng định , vô phiên
thiên	
āvṛhya	thái
āvṛṇoti	năng chướng
avṛta	nhấn
āvṛta	sở chướng , hữu phúc , triền , tàng , phúc , chướng
āvṛti	mạc , hữu phúc , ngại , chướng
āvṛtti	quảng đại , chuyển , chướng
avśiṣṭa	đồng
avyābādha	vô tổn hại
avyābādhata	vô tổn hại
avyābādhya	vô hại , vô tổn
avyābādhya-prayoga	vô tổn gia hành
avyabhicāra	bất tương ly, quyết định
avyabhicāratva	bất tương ly, quyết định
avyabhicārin	quyết định
avyabhicāritva	bất tương ly, quyết định
avyādhi	vô sí nhiên
avyāghāta	vô trệ ngại , vô ngại
avyāhāra	bất khả thuyết
avyāhata	vô hữu ngại , vô ngại
avyākaraṇa	bất kí
avyākaraṇam	bất kí
avyākṛta	bất khả kí , vô phúc vô kí , vô kí, vô kí sai biệt , vô kí tâm , vô kí tính , vô kí pháp
avyākṛtā dharmāḥ	vô ký pháp
avyākṛta-citta	vô ký tâm
avyākṛta-dvaya	nhị vô kí
avyākṛta-karman	vô ký nghiệp
avyākṛtaṃ cittam	vô ký tâm

avyākṛtaṃ karma	vô ký nghiệp
avyākṛtaṃ...karma	vô kí nghiệp
avyākṛta-naya	vô kí pháp
avyākṛtatva	vô kí tính
avyakṣa	cụ
avyakta	bất liễu , bất minh liễu , bất kiến, bất thức , bất hiển liễu , tính , tự tính , thức luyện
avyakta... a-vidhijñā	chính quy
avyakta-nāma	bất hiển danh
avyaktārtha	bất liễu nghĩa
avyaktavya	bất khả thuyết ngôn
avyākula	vô loạn
avyāmiśra	bất tạp
avyaṅga	cụ túc
avyāpāda	bất sân , vô sân
avyāpin	bất biến
avyasta	bất loạn
avyatibheda	bất tương ly, bất tạp , vô sai biệt
avyatikramaṇa	bất dị vi việt
avyātireka	vô ly
avyatirekatva	bất ly
avyavacchinna	bất đoạn , vô đoạn
avyavadāna	bất tịnh , nhiễm
avyavahāra	bất khả thuyết
avyavakīrṇa	bất tạp , bất tạp loạn , thanh tịnh, vô loạn , vô tạp
,	
avyavasthāna	phi tạp
avyāvṛtta	bất định
avyāvṛtti	bất khiển , bất li quá
avyaya	bất thoái bất hoại , bất diệt , vô diệt , vô tận
avyayī-bhāva	bất khả tận , lân cận thích
avyucchinna	thường
avyupaśama	bất tĩnh
avyupaśanta	bất tịch tĩnh
avyupaśānta	bất tĩnh
avyutkramanti	vô việt
avyutpanna	bất năng chính giải , vị giải liễu giả
avyutpannasya	bất năng chính giải
avyutpannasyārthasya	bất liễu nghĩa

avyutthānatā	bất khởi
avyutthita	bất khởi
āya	lai , xuất , sinh , sinh trường , tập
āyācanā	cầu
āyācana	nguyện
āyācana-hetu	vị kì đảo
āyācate	cầu dục
ayācita	bất cầu , vô cầu
ayācitam vātsalyam	vô cầu liên mẫn
āyācitavya	khuyến thỉnh
āya-drāva	nhập môn
āya-dvāra	môn
ayaḥkāṇḍa	thắng phục , a dạ kiện đa , a dạ tái kiện na
ayaḥ-prākāra	thiết thành
ayam	kì , thị
ayaṃ lokaḥ	thử thế
ayaṃ tu viśeṣaḥ	nhi hữu sai biệt
ayana	toạ
āyanā	a da la
ayas	thiết
āyāsa	não , ưu bà đề xá , dụng , khổ , khổ não
āyasa	thiết
āyāsa-bahula	thọ chư khổ não
ayaśas	bất xưng , huỷ , huỷ tì , cơ , quá
āyāsita	não , não loạn
āyāta	lai
āyata	đại
āyāta	dĩ khứ
āyata	quảng trường
āyata-dveṣa	trường thì sân
āyatana	nhập , a đã đất na , học xứ , sở nhập , giới , xứ , a đã đất na , a da đất na
āyatana-dhātu	xứ giới
āyatanatva	xứ
āyata-pāda-pārṣṇi	túc cân phu trường
āyata-pāda-pārṣṇitva	túc cân phu trường
ayathā-bhūta	bất thật
ayathārtha	bất như thật
ayathārtha	cảnh bất như thật
āyati	tướng lai , vị lai , vị lai thể , đang lai thể , tộ

ayatna	nhậm vận , vô công dụng , tự nhiên
ayatnam	tự nhiên
āyatta	
āyatyām	ư đang lai thể , đang lai thể
āyatyām nirvāṇa-prāpty-āśayaḥ	ư đang lai thể đắc niết bàn ý lạc
āya-vyaya	sinh diệt
āyikatā	đắc
ayoga	bất hợp , bất đắc thành , bất ứng , bất thành , bất tương ứng , hoại , vô , phi hành
āyoga-prayoga	xuất nội , tức lợi
ayoga-vihita	bất ứng tác
ayogya	bất tương ứng
ayojjhā	a du đồ
ayo-maya	thiết
ayoniśa	bất như lí
ayoniśa evaṃ-drṣṭiḥ	bất chính tư duy
ayoniśaḥ	bất như lí
ayoniśas	bất thiện , hư vọng , phi lí
ayoniśo-manaskāra	bất như lí tác ý , niệm , phi lí tác ý
āyudha	phục
ayuga-pad	bất cộng
āyūha	thủ
āyūhat	lai
āyuh-kaṣāya	mạng trọc
āyuh-kṣepa	thọ tận
āyuh-pramāṇa	thọ , thọ mạng
āyuh-saṃpad	thọ lường cụ túc
āyuh-saṃpanna	thọ lường cụ túc
āyūhyamāna	lai , thủ
āyūhyate	khả thủ
ayukta	bất hợp , bất ứng , bất thành , bất nhiên , bất tương ứng , vô dụng
āyukta	tương ứng
ayukta	nghĩa bất nhiên
ayukta-yoga	giải đãi
ayukta-yogin	giải đãi
ayukti	phi lí
ayukti-patita	đọa phi lí
āyur-utsarga	xả mạng

āyur-vaicitrya	thọ lường sai biệt
āyur-vaśitā	mạng tự tại
āyus	mạng , mạng căn , thọ , thọ mạng , thọ lường
āyuṣa	thọ mạng , thọ lường
āyuṣamat	cụ thọ
āyus-jīvita	thọ mạng
āyuṣka	thọ , thọ lường
āyuṣ-kaṣāya	mạng trọc
āyuṣkatva	thọ mạng
āyuṣmat	mạng giả
āyusmat	đại đức
āyuṣmat	đại đức , tôn giả
āyusmat	tuệ mạng
āyuṣmat	tuệ mạng , tịnh mạng , trường lão , trường giả
āyuṣmatâniruddhena	vô diệt
āyuṣparyamṭatas	tận hình thọ
āyuṣ-paryanta	thọ lường biên tế
āyuṣparyavasānāt	tận hình thọ
āyuṣ-pramāṇa	thọ , thọ mạng , thọ lường
āyuṣya	thọ , thọ mạng
ayuta	ức , a dữu đa , a do tha , a do đa ba bà
babhas-tala	không
babhūva	trụ
badara	quả
baddha	tù cấm , đắc , sở phọc , kết , phọc , phọc đa , hệ , trước
baddhvā	gia phu , phúc
badha	hại
bādha	hại
bādhā	hại
badha	sát
bādha	sát
bāḍha	trọng
bāḍhaglāna	khốn liệt
badhaka	đồ , ác
bādhaka	phá hoại
badhaka-puruṣa	ác nhân , khôì khoái
bāḍham	cương , thị
bādhita	vi
badhū	phụ
bādhyaṭe	thất , sở bức thiết , nhiều , bệnh , bức

baḍiśa	sách, câu
bahiḥ sīmām	giới ngoại
bahiḥ-pratyaya	ngoại duyên
bahir niṣkāsitah	xuất
bāhira	ngoại
bāhiraka	ngoại đạo
bahirdhā	ngoại , ngoại sự , ư ngoại
bahirdhā-rūpa	ngoại sắc
bahirdhā-sūnyatā	ngoại không
bahir-gata	ngoại , tản loạn
bāhiriya	ngoại
bahir-mukha	ngoại môn chuyển
bahis	ngoại , ư ngoại , siêu ngoại , trừ
bahiṣ-karaṇa	khước
bahiṣ-kṛta	bán xuất
bāhita	viễn li
bahitas	ngoại
bahu	kì sở di đa , đa , đa hữu , đại
bāhu	thủ tí
bahu	vô sở , vô biên , vô lường , không khuyết , không khuyết
bāhū	tí
bāhu	tí châu uyển
bahu	đa, chúng
bahu rakṣat	hộ tích
bahu-bhava	đa
bahu-bheda	hữu đa chủng
bahu-cinta	đa niệm
bahudhā	đa
bahu-jana	đa , vô lường chúng sinh , quần manh , quần manh , chúng, chúng nhân , chúng sanh
bahujanya	bộc hô thiện na
bahu-janya	chúng nhân
bahuka	đa
bahu-kara	đa tác
bahu-karaṇīya	đa hữu sở tác
bahu-kartavyatā	đa hữu sở tác
bahu-kṣaṇika	đa niệm
bahula	hậu , tăng , đa , đa hữu , tiết hạn , trọng

bahulam	đa
bahulaṃ viharati	đa tu tập trụ , đa an trụ
bahulaṃ-viharanti	đa trụ
bahulatā	tăng , tăng trường
bahula-vihārin	đa trụ , đa an trụ
bahula-vihāritā	đa trụ
bahulī-kāra	đa tu tập , sở tư
bahulī-karoti	đa tu tập dĩ , cực đa tu tập
bahulī-kṛta	đa tu tập
bahulī-kṛtatva	đa tu tập
bāhulya	đa , đa phân
bāhulyatas	thường
bāhulyena	đa
bahu-māna	tôn kính , cung kính
bahūnām	chúng sanh
bahu-padā	đa túc
bahu-prakāra	đa , chủng chủng
bahu-putraka-caitya	thiên tử tháp , đa tử tháp , đa tử chi đề
bahu-rūpa	chủng chủng
bahu-śrautya	đa văn
bahu-śruta	đa văn
bahu-śrutatva	đa văn
bahu-śruti	đa văn
bahu-śrutīya	đa văn
bāhuśrutya	đa văn
bāhuśrutya-pratilābha	đa văn
bahutā	đa
bahutara	thắng , đa
bahutaraka	đa
bahutva	đa , đa thể
bahu-vacana	đa ngôn , chư ngôn
bahu-vidha	vô lượng , chủng chủng
bahu-vrīhi	đa tử
bahuvrīhiḥ	hữu tài thích
bāhya	xuất , ngoại , ngoại sắc , ngoại đạo , trừ , li
bāhya-artha	ngoại cảnh
bāhya-bhāva	ngoại pháp , ngoại vật
bāhya-dravya	ngoại sự , ngoại pháp
bāhyaḥ samudraḥ	ngoại hải
bāhyaka	ngoại , ngoại vật , ngoại đạo
bāhyam	ngoại
bāhyaṃ vastu	ngoại sự
bāhyānām-bhāvānām	ngoại vật
bāhya-nimitta	ngoại tương

bāhyāny āyatanāni	ngoại trần
bāhya-pratyaya	ngoại duyên
bāhyārtha	ngoại sự
bāhyasya...rūpasya	ngoại sắc
bāhyatas	ngoại
bāhya-tīrthya	ngoại đạo
bāhyatva	ngoại
bāhya-viṣaya	ngoại trần
bāhyāyatana	ngoại xứ
bala	ỷ
bāla	phàm , phàm phu
bala	phàm phu nhân
bāla	phàm ngu
bala	lực , công năng , thế dụng , đại thế , bà la
bāla	bà la , anh nhi , anh hài , tiểu trí , ấu trĩ
bala	cường lực
bāla	ngu , ngu nhân , ngu phu , ngu trọc , ngu si , ngu giả , ngu nguyện
bala	hữu đại thế lực , bản lực
bāla	mao đạo phàm phu , ba la , vô trí nhân , dị sinh , si , trĩ tiểu , đồng tử , chúng sinh
bala	bạt lam
bāla	âm minh , âm tái
bala... dhyāna-vimokṣa	indriya định tuệ lực
bala-ādhāna	lực trì
bala-ādhānatā	lực trì tính
bāla-bhūmi	phàm địa
bala-cakravartin	chuyển luân thánh vương
bāla-cārin	ngu si
balādhāna	lực , oai thần , sở sinh
balāhaka	vân
bāla-jana	phàm phu
bālajana	thiền thức
bāla-jana	vô trí nhân
bālajana	ảm phu
bāla-jātika	ngu si
bāla-jātiya	ngu nhân , ngu si
bala-pāramitā	lực , lực đáo bỉ ngạn , lực ba la mật , lực ba la mật đa
bala-prāpta	thập lực
bāla-pṛthag-jana	phàm phu , bà la tất

	lợi tha già đồ na , bà la tất lật thác ngật na
bala-prthag-jana	mao đạo
bāla-prthagjana	mao đạo phạm phu
bālaprthagjana	dị sinh
bāla-prthagjana	chư phạm phu
bāla-prthagjana-gotra	phạm phu tính
bāla-sattva	ngu si hữu tình
balatva	lực
bālatva	ngu hoặc , ngu si
bala-vaiśāradya	lực vô uỷ
balavat	cụ đại thế lực , thắng , cường thịnh
balavat-tara	cường lực
balavattva	thắng
bālāvaya	ngu giả
bāla-vihāra	phạm trụ
bāla-vihāra-sthita	an trụ phạm trụ
bāla-viśeṣa	lực thắng
bala-vyūha	tinh tiến lực
bālha	trọng
bālham	cương
bali	lực giả , thi thực , ba lợi , ngật thực , quỷ thần
balika	lực
balin	lực , đa , mặt lệ năng
bālīśa	phạm phu , ngu si , ngu giả , cuồng ngu
bālīśa~	ảm minh
bālopacārikam dhyānam	ngu phu sở hành thiền
bālukā	sa
bandha	kết , phọc , phọc lực, hệ
bandhaka	phọc
bandha-mokṣa	phọc giải
bandhana	đái , già toả , tương tục , cầm , phọc , phọc lực , hệ , ma
bandhana-baddha	
bandhanair baddha	hệ kiểm hệ
bandhana-traya	tam phọc
bandhanīya	sở phọc trước
bāndhava	thị tông , quyền thuộc
bandhavat	phọc
bandhīya	phọc

bandhu	lục thân , phọc , thân
bandhu-jana	thân
bandhū-jana	thân tộc
bandhura	yêu , diêu
bandhya	phọc
bandin	phọc
bata	vi tế
bauddha	Phật đệ tử
bauddha-pravacana	Phật ngữ
bhā	quang minh
bha	bà
bhadanta	Thế tôn , Đại Đức , Bà Đàn Đà , Tôn Giả
bhadra	nhân , nhân giả , nhân hiền , thắng , thiện , diêu , vi diêu, chính , thánh , bạt đà bạt đà la
bhadra-cari	phổ hiền hành
bhadra-carī	Phổ Hiền hạnh
bhadra-carī-praṇidhāna	Phổ Hiền Bồ Tát hạnh nguyện tán
bhadra-carī-praṇidhāna-rāja	Phổ Hiền Bồ Tát hạnh nguyện tán
bhadra-cariya	Phổ Hiền hạnh
bhadra-ghaṭa	
bhadra-ka	đại hiền , hiền thánh
bhadrakalpa	thiện kiếp
bhadra-kalpa	ba đà kiếp , hiền kiếp
bhadrakalpa	ba đà kiếp
bhadra-kalpika	hiền kiếp
bhadra-mitra	thiện tri thức
bhadra-mukha	nhân giả
Bhādrapada	bạt nại la bà na
Bhādrapadamāsa	bà nại la bà nại ma tẩy , bạt bà nại la na , bạt đà na bà na
bhadra-śrī	thiện
bhadratā	nhân hiền
bhadrika	đại hiền
bhāga	phân , thiếu phân
bhaga	tài
bhāga	giới , phúc
bhaga	thai
bhāga	loại
bhāgaśas	phân biệt

bhagavān	Phật Thế Tôn , Bà Già Bạn , Bà Già Bà, Bạt Già Phạm
bhagavan	bạc ca , bạc ca phạm
bhagavānvajra-pāṇi	kim cương thủ
bhagavat	Thế tôn , Phật Thế tôn , Phật Như lai , quang nhan , Thiện thệ , Đại sư , Đại thánh thông , Thiên tôn , Như lai , Bà già bà , Bà già phạm , Bà ca bà , Thánh , Bạt già phạm , Chúng hộ
bhagavatā	Phật kinh
bhagavata.. aurasa	Phật khẩu
bhagavatā...buddhena	Phật Thế tôn
bhagavatah pāḍau śirasā vandati	đỉnh lễ Phật túc
bhagavat-kāya	Phật thân
bhagavato bhāṣita	thánh âm
bhagavato'bhimukham	ư Phật tiền
bhaghvat	đại sĩ
bhaginī	đại tử , thiên nữ
bhāgīya	phân , tùy thuận
bhagna	hoại , tồi chiết , tồi hủ , hủ hoại , diệt , phá , phá hoại
bhagna-praṣṭhī-√kr	khuất
bhagnatā	tồn hoại
bhagna-villīna	diệt
bhāgya	phân đoạn , công đức , cảm , phúc
bhāgyatā	phúc
bhaḥ	bà
bhaikṣa	khất thực
bhaikṣāka	khất sĩ , khất thực
bhaikṣya	khất thực
bhairava	cường mãnh , bố uỷ , bố hoàng , khủng nan
bhaiṣajya	đan , vị , hảo lương , thang dược , lương dược , y dược
bhaiṣajya-guru	

bhaiṣajyaguruvaiḍūrya-prabhāsa	Tịnh lưu ly thế giới
bhaiṣajyaguru-vaiḍūrya-prabhāsa- pūrva-praṇidhāna-viśeṣa-vistara	Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai bản nguyện công đức kinh
bhaiṣajya-prada	cấp thi y dược
bhāj	đắc , sát nghiệp
bhājaka	phân , tản
bhājana	khí , khí thể , khí thể giới , khí thể gian , ngoại khí , diệu khí
bhajana	cung , cung kính
bhājana	sở cư , căn khí , pháp khí
bhajana	tương ứng , tri , thân cận
bhājanākhyā	khí thể gian
bhājana-loka	thể khí , thể gian , khí thể giới , khí thể gian
bhājanatā	căn khí
bhājanatva-phala	khí quả
bhājanī-bhūta	pháp khí
bhājīyamāna	phân
bhajyamāna	phân biệt
bhajyate	hoại
bhakṣa	đạm , thực , ngật thực
bhakṣaṇa	thường , thực , thực đạm
bhakṣaṇīya	đắc thực
bhakṣayati	đạm , phục
bhakṣitavat	thực
bhakṣya	thực
bhakṣya-bhojya	ngật thực
bhakṣyamāṇa	thực
bhakta	sắc khẩu , hiếu thuận , liệu , thi thực , thực , ngật thực
bhakta-ccheda	đoàn thực
bhaktāgra	thực
bhakta-śālā	trù
bhaktenōpanimantritaḥ	thỉnh
bhakti	tín , tín tâm , tín ái , chuyên tâm , tâm , cung kính , ái kính kính , thân
bhaktika	thực
bhalla	hảo

bhā-maṇḍala	viên quang
bhānaka	diễn thuyết
bhāṇaka	diễn thuyết , thuyết , tán thán
bhāṇḍa	vật , tài vật
bhāṇḍana	tụng
bhāṇḍin	vô hành
bhāṇḍita	lộng
bhāṇḍōpaskara	thập khí , thập bảo , thập vật , thập vật
bhaṇesi... anantavarṇān	quảng tán
bhaṇga	hoại , bà già , tản , diệt , phá
bhaṇḡotpāda	sinh diệt
bhaṇḡotpādānurvādin	tà kiến
bhaṇḡura	hoại , tản , diệt
bhāṇin	ngôn từ , thuyết
bhāṇita	thạch mật
bhaṇita	thuyết
bhañjaka	phá
bhañjana	giáng phục
bhante	đại đức
bhānu	quang minh , nhật
bhāra	đảm , đảm , trọng
bharadvāja	pha la đoạ
bhārgava	ngoã sư
bhari	mãn túc , trường dưỡng
bhārika	trọng
bharita	thừa , sung , cụ , hàm , đa
bhāryā	bà lợi da , bà lí dã , bà lê da , phụ , minh phi
bhāṣa / vṛtta	giải thích
bhāṣā	phạm bá , ngôn thuyết
bhāṣamāṇa	thuyết chính pháp thì
bhāṣāmi	giới hỏi
bhāṣaṇā	xưng
bhāṣaṇa	ngôn thuyết , thuyết
bhāṣasva	khả thuyết
bhāṣate	xưng mĩ
bhāṣati	thừa thuyết
bhāṣati gr̥hyate	thụ tụng
bhāṣet	tư xưng
bhāṣiṣyanti	thán tụng
bhāṣiṣyase	luận giảng

bhāṣita	tác thị thuyết , sở ngôn , sở thuyết pháp , sớ ngữ thuyết , thán , diễn thuyết , đáp , ngôn chiếu , ngôn thuyết , thuyết , thuyết pháp , giảng chiếu
bhāṣitasyārthasya	sở thuyết nghĩa
bhās-kara	nhật
bhasman	đồ hôi , hôi
bhasman-tīrthaka	đồ hôi ngoại đạo
bhasman-tīrthika	đồ hôi ngoại đạo
bhāṣṭa	sở thuyết pháp
bhāsura	thanh tịnh
bhāsvara	quang minh , minh , thanh tịnh
bhāsvaratva	thanh tịnh
bhāsvat	sở chiếu
bhāṣya	thuyết , luận
bhāṣyamāṇa	thuyết
bhāṣyate	phát , thuyết
bhaṭṭāraka	diệu
bhauma	địa thượng
bhauṭa	thổ phồn
bhautika	hàm thức , tứ trần , địa thượng , thật
bhautika	hữu đại
bhautika	sắc , tạo , tạo sắc
bhautika-ārthya	sở tạo
bhautkia	trần
bhāva	nhất thiết , sự , sự vật , sự dụng , tác , phân , tồn , sai biệt , hình , đặc , tâm , tính , ý , thành
bhava	hữu
bhāva	hữu , hữu tính , hữu vi pháp
bhava	hữu thể
bhāva	hữu thể , pháp thể , vật
bhava	sinh
bhāva	sinh
bhava	sinh tử , sinh giả
bhāva	tương , nghĩa
bhava	tự tại
bhāva	tự thể , hành , khởi , thân
bhava	luân hồi
bhāva	thể

bhāva-abhāva	tam giới sinh , hữu vô , hữu phi hữu
bhava-abhilāṣin	cầu hữu
bhava-agra	hữu đỉnh
bhava-bandhana	hữu phọc
bhāvābhāva	hữu vô nhị kiến
bhava-cakra	sinh tử luân
bhava-cakraka	hữu luân
bhava-catuṣṭaya	tứ hữu
bhavādhiṣṭhāna	sinh tử
bhava-drṣṭi	hữu kiến
bhavadrṣṭi-vibhavadrṣṭi	hữu vô kiến
bhavâgra	hữu đỉnh , hữu đỉnh thiên , hữu đỉnh xứ , cực thượng giới , đệ nhất hữu
Bhavâgra	a ca ni sá thiên
bhavâgra-bhūmika	hữu đỉnh
bhavâgra-ja	hữu đỉnh
bhāvāgrika	hữu đỉnh
bhāvāḥ	vạn vật , vạn tượng , chư pháp
bhāva-ja	sở sinh , sinh
bhāvakī	tính
bhāva-lakṣaṇa	tính tương , tính tương thường trụ , hữu tương
bhavâlaya	tam hữu , hữu
bhavamardana	nhân hoà
bhāvana	tu
bhāvanā	tu , tu tuệ
bhāvana	tu tập
bhāvanā	tu tập , tu hành , tu quán , tu đạo , thắng tu
bhāvana	cần tu
bhāvanā	cần tu
bhavana	thiên , thiên cung , cung
bhāvana	đắc thành
bhāvanā	tư duy , thành , sở tu , giáo tập , chính hành , huân tập , huân tập lực , nghiên tập , huân tập
bhavana	xứ
bhāvanā	hành , hành tu , quán
bhāvanā bala	tu tập lực
bhāvanā-bāhulya	tu quảng đại , đa tu tập

bhāvanā-bāla	tu lực
bhāvanā-darśana-prahātavya	tu đạo sở đoạn
bhāvanā-dharma	tu pháp , quán pháp
bhāvanā-heya	tu sở đoạn , tu đạo sở đoạn , tư duy sở đoạn , đoạn tu hoặc
bhāvanā-ja	tu đắc
bhāvanākāra	tu hành tương , thắng tu hành tương
bhāvanākāreṇa-prayoksyate	tinh cần tu học
bhāvanā-mārga	tu , tu đạo , tu đạo vị
bhāvanā-mārga-prahātavya-kleśa	tu hoặc
bhāvanāmaya	tu , tu đắc
bhāvanā-maya	tu tính
bhāvanāmaya	tu tuệ
bhāvanā-maya	tu sở dẫn
bhāvanāmaya	tu sở thành , tu sinh
bhāvanāmayaṃjñānam	tu tuệ , tu sở thành tuệ
bhāvanā-mayasya---jñānasya	tu sở thành tuệ
bhāvanāmayī prajñā	tu sở thành tuệ
bhāvanāmayī-bhūmiḥ	tu sở thành địa
bhāvanā-mayī-prajñā	tu tuệ
bhava-nandin	hoan hỉ
bhāvanānuyukta	cần tu tập
bhāvanānvaya	tu tập
bhāvanā-paripūri	tu tập viên mãn
bhāvanā-patha	tu đạo , tu đạo vị
bhāvanā-phala	tu đắc , tu quả
bhāvana-prahāna	tu đoạn
bhāvanā-prahātavya	tu sở đoạn , tu đạo vị , tu đạo sở đoạn
bhāvanā-sātatya	thường cần tu tập
bhāvanā-sātatya-kriyā	thường cần tu tập
bhāvanā-sātatyaena	vô gian tu tập
bhavana-śrīmahiman	thiên cung
bhāvanā-stha	tu
bhāvanatā	tu , cần tu , niệm
bhāvanāvasthā	tu tập vị
bhāvanāyāḥ---karma	tu nghiệp
bhāvanāyāṃprayujyate	cần tu
bhavāṅga	hữu chi
bhāva-nirvṛtti	vô hữu
bhāvanīya	sở tu
bhāvānta	hữu biên
bhāvāntara	biệt pháp
bhavanti	hoạch trí

bhava-ogha	hữu bạo lưu
bhava-paryeṣaṇā	hữu cầu
bhava-priya	hữu ái
bhava-rāga	hữu tham
bhavarāga	hữu tham
bhavârṇava	hữu hải
bhava-sāgara	hữu hải , sinh tử chi hải
bhāva-sakti	tham trước chư hữu
bhāva-saṃjñā saṃjñin	hữu tướng
bhava-saṃtati	tương tục
bhava-samudrôccalita	li sinh tử hải
bhava-saṃyojana	hữu kết
bhavâṣaṇā	hữu cầu
bhava-saṅga	hữu kết
bhava-sattva	sinh tử
bhava-sattva-samudra	sinh tử hải
bhavâsrava	hữu lậu
bhāva-sukha	hữu lạc
bhāva-sūnyatā	hữu tính không
bhāva-svabhāva	tự thể
bhāva-svabhāva-vigata	li hữu
bhavat	khởi
bhāvatā	pháp thể , tự tính
bhavati	tại , hữu , hiển thị
bhavati ca na bhavati ca tathāgataḥ param	
marañāt	Như Lai tử hậu diệt hữu
	diệt phi hữu
bhavati tathāgataḥ param marañāt	
	Như Lai tử hậu vi hữu
bhavaticanabhavatica	hữu vô
bhavati-praśasyaḥ	xưng tán
bhava-traya	tam hữu
bhava-trṣṇā	hữu ái
bhavatu	hoặc , nhược thành , nguyện
bhāvatva	như thị tương
bhavatva	hữu , sinh
bhavaugha	hữu hải
bhāva-upapatti	sinh tam hữu
bhāvayanti	đãi đắc
bhāvayati	tu , tu tập , tu hành , cần tu, tư duy , tưởng , năng chính tu , quán , quán sát
bhāvayitavya	tu , tu tập , tu hành
bhāvayitum	sinh

bhavemo	cặp đôi đắc
bhavet	tắc , tắc thị , tắc vị, khả lập , thị , hữu
bhaveta-buddhaḥ	liễu giác
bhaveya-buddhaḥ	liễu giác
bhāvikatā	tu hành , tính , sở hữu tính
bhavila	an lạc
bhāvin	xuất , ứng tại , thành , pháp tính , sinh , đang đắc thành
bhaviṣyanti	thành vị, đang đắc
bhaviṣyase	đắc thành vị
bhaviṣyate	trụ lập , đang phục
bhaviṣyati	tắc vị, đắc hữu , ứng , ứng thành , hữu , đang thành , khởi , nguyện
bhaviṣye	đãi thành
bhāvita	sự , tu , tu tâm , thành , sở tu , huân tu , huân tập , tập , huân tập , hành , quán sát
bhāvitam bhavati	khả tu
bhavitavya	tất hữu , ứng , ứng hữu , thành , hữu , lí
bhavitr	tác giả
bhavitu-kāma utpadyamāna	dục sinh
bhavitum	đắc , thị , lập , khởi
bhavôpapatti	tam hữu
bhavya	kham nhậm , kham năng , tất định , sở kham năng
bhavya-rūpa	kham năng
bhavyatā	kham , kham nhậm tính , kham năng
bhāvyate	tu , tu tập , đắc , sở tu
bhavyatva	năng
bhavyo bhavati	kham nhậm , hữu kham nhậm
bhaya	bố , bố uỷ , khủng , khủng bố , ác thú , cụ , uỷ , hoạ , khổ
bhaya-bhairava	khủng bố
bhaya-bhīta	bố uỷ , uỷ
bhaya-dāna	bố uỷ thi
bhaya-duḥkha	bố uỷ chúng khổ
bhayānaka	bố uỷ
bhaya-viklava	bố uỷ

bhayeṣu bhītānām	kinh bố
bhayôpadrava-kāntāra	khủng hoạn
bheda	bất đồng , bất định , quai li, phân , phân biệt , biệt , biệt dị , biệt tương , các biệt , hoại , hoại tử , thất , sai biệt , sã , tử , hữu dị , thù , dị , phá , phá hoại , chủng chủng
bheḍa	phạt
bheda	biến hoại , ly , ly gian
bheda-bhinna	sai biệt , biến hoại
bhedaka	phá
bheda-kara	phá
bheda-lakṣaṇa	hoại tương , sai biệt , biến hoại , biến hoại tương
bhedam gatāḥ	bất đồng
bhedamgataḥ	bất định , sai biệt
bhedamkuryāt	phá
bhedana	hoại , phá , phá hoại
bhedanātmaka	vô thường
bhedāpayitavya	phá
bhedāya	phá
bhedayati	hoại
bhedin	phá , năng phá
bhedya	khả hoại , khả phá , khai trừ
bherī	đại cổ
bheri	cổ
bherī	cổ
bheruṇḍaka	cưỡng mãnh
bheṣyāma nirvṛtāḥ	khoái an lạc
bhetavya	ủy
bhetṛ	tồi toái , phá hoại , năng phá , năng phá giả
bhetṛtva	phá hoại
bhī	ủy
bhidyamāna	phân biệt
bhidyate	phân , phách , năng phá
bhikkunī	nữ
bhikṣā	khất , khất thực
bhikṣā-da-kula	thí chủ
bhikṣāka	khất
bhikṣu	khất sĩ , xuất gia , bố ma ,

	tỳ kheo , tĩ hô , tịnh giới , bật sô , đạo
bhikṣuka	khất
bhikṣu-liṅga	nam căn
bhikṣuṇī	khất sĩ nữ
bhikṣuṇī	xuất gia
bhikṣuṇī	ni , ni cô , tỳ kheo ni , bật sô ni
bhikṣuṇī-khaṇḍa	ni kiên độ
bhikṣuṇī-saṃvara	tỳ kheo ni giới
bhikṣu-saṃgha	tỳ kheo tăng
bhikṣu-sammutti	tăng kiệt ma
bhikṣu-saṃvara	tỳ kheo giới
bhikṣu-saṅgha	tỳ kheo tăng
bhikṣu-varga	tỳ kheo chúng
bhīma	bố uỷ
bhindana	phá
bhiṇḍipāla	tần ni ba la
bhinna	bất đồng , thương , phân , biệt , các biệt , phẩm loại sai biệt , hoại , sai biệt , sở phá , hữu sai biệt , hữu dị , tích , chính phá , dị , dị chấp , phá , phá hoại , tr , li dị , dị loại
bhinna-jāṭiya	sai biệt , dị
bhinnaka	dị tướng
bhinna-lakṣaṇa	tướng dị
bhinna-lakṣaṇatva	ly tướng
bhinnaṃ —lakṣaṇam	dị tâm
bhinna-mata	sai biệt , ly
bhinnatva	bố uỷ , cụ , uỷ
bhīru	bố uỷ , uỷ
bhīrutā	bố uỷ
bhīrutva	phương
bhiṣag-dravya	bố uỷ , khủng bố
bhīṣaṇa	bố uỷ
bhīṣaṇika	khủng bố
bhīṣayati	khủng bố
bhīṣeya	oai
bhīṣma	bố uỷ , khủng , khủng bố , uỷ
bhīṭa	bố uỷ
bhīṭāḥsantah	bố uỷ
bhīṭās	khủng bố
bhīṭās trastāḥ	

bhīti	uỷ
bhitti	
bhittvā	phân , phẫu , diệt , khai thông
bho	duy
bhoga	cụ , thụ , thụ dụng , đạm , cảnh , cảnh giới , tất nhu phẩm , sở thụ dụng , lạc , lạc cụ , vật , trần tài , dụng , tài vị , tài vật , tài dụng , tư sinh cụ , tư lương , tư tài
bhoga-sakti	tham trước tư tài
bhogātma-bhāva	thân tài
bhogavatī	phúc đức
bhoga-vihīna	bần cùng khốn khổ
bhogin	thụ , long
bhoḥi	nghi ưng
bhojana	khiết , thiện , thực , ngật thực
bhojana-pāna	ngật thực
bhojana-pradāna	thi thực
bhojanārthin	cầu thực
bhojanīya	tước thực , bồ , bồ thiện ni
bhojayati	thi thực
bhojin	thực
bhojya	thực , ngật thực
bhokṣyate	thực
bhokṭṛ	thọ , thọ giả , đạm
bhokṭṛtva	thọ giả
bhos	duy
bhoṭa	thổ phồn
bhrājate	vi quang lệ
bhrājayati	chiếu
bhrājeran taperan viroceran	chiếu
bhrama	vọng , toàn , kinh hành , chuyển , mê
bhrama-bhrāmita	luân hồi
bhramara	phong , hắc phong
bhramat	động dao , hành
bhramati	chu toàn , phiêu
bhramayati	phiêu chuyển
bhrāmayati	mê
bhrami	toàn
bhrāmita	mê

bhraṃśa	hoại , phá , thoái , thoái thất
bhraṃśam...kuryāt	hoại
bhrāmyati	du
bhrānta	loạn , ngu si , bạo loạn , vô minh , mậu , mê , thác loạn
bhrāntatva	loạn tính , tàn loạn
bhrānti	loạn , vọng pháp , hoặc loạn , tàn loạn , cuồng loạn , nghi , kiêu loạn , mê, mê loạn
bhrānti-lakṣaṇa	mê tương
bhrānti-vijñāna	loạn thức
bhraṣṭa	đọa , hoại , thất , huỷ phạm , thoái , thoái thất , viễn li , li
bhraṣṭa mukta	tản
bhraṣṭa-smṛtika	thất niệm
bhraṣṭo'smi	dự cập
bhrātr	huynh đệ
bhr̥-kuṭi	sân nộ , tàn
bhr̥kuṭi	tần túc
bhr̥kuṭim karitvā	diện sắc
bhr̥kuṭim karitvāna	tần túc
bhrra-vivarād	mi gian bạch hào tướng quang
bhrrū-mukha-vivarā	mi gian bạch hào tướng quang
bhrrūmukha-vivarāntara	diện khẩu
bhr̥śam	cương , thiện , tư
bhr̥śatara	đại , thâm
bhr̥ta	cổ
bhr̥ti	giá
bhr̥tikā	dung lực
bhr̥tya	sứ giả , thần , thân thuộc
bhrū	mì , mì mao , túc
bhrūkuṭi	tần túc
bhrū-vivarāntara	mì đỉnh , diện khẩu
bhrū-vivarāntarād	mì gian bạch hào tướng quang
bhrū-vivarāntarād	ūrṇa-kośāt mì gian bạch hào tướng
bhrū-vivarāntarorṇā-keśa	mì gian bạch hào tướng
bhruvor madhye	mì gian

bhruvor madhye ūṇām	mi gian hào tướng , mi gian bạch hào tướng
bhū	địa
bhū-drśya	kiến địa
bhuj	thụ , đạm , thực
bhujā	tị
bhujā-ga	long
bhujīṣya	ưng cung , tự tại
bhukti	phong
bhūmi	trụ , phân vị , địa , xứ , đạo
bhūmi-bhāga	địa phân
bhūmi-bheda	địa sai biệt
bhūmi-bhūmi	địa địa
bhūmiḥ sudurjayā	cực nan thắng địa
bhūmi-ja	địa
bhūmika	địa
bhūmi-kampa	địa động
bhūmi-nivāsin	địa cư thiên
bhūmi-pariśodhaka-	karman tu trì địa nghiệp
bhūmi-pradeśa	xứ
bhūmi-tala	địa , địa thượng
bhūmitas	y địa , địa sai biệt
bhūmi-viśodhana	tịnh tu địa
bhūmya	địa
bhūmyā devāḥ	địa cư thiên
bhūmy-ākramaṇa	đăng địa
bhūmy-āśrava	y địa
bhūmy-atikrānta	địa
bhūmy-avacara-deva	địa cư thiên
bhuñjat	thực
bhuñjin	thực
bhuñkta	ngật thực
bhū-pati	đại địa chủ
bhū-pradeśa	quốc , giới
bhūri	đa , thăm sát , quảng đại, biển
bhūri-prajñā	đại tuệ , thật trí
bhūrja	nhĩ
bhūṣ√	trang sức
bhūṣaṇa	trang nghiêm
bhūṣaṇa-viśuddhi-pada	văn tự
bhūṣayīṣyāmaḥ	trang sức
bhūṣita	trang nghiêm
bhūta	thế gian , nãi vãng , ngũ đại ,

	trụ , tác , tác giả , cụ , xuất sinh , tứ đại , tứ đại chủng , đại , đại chủng , như , như thật , thật , thật tính , thật hữu , thật pháp , dĩ sinh , đắc , thành , tăng , hữu tình , chính , phù đà , sinh , chân , chân thật , chủng , năng tạo , chúng sinh , chư pháp thật tương , ạo , bộ đa , phi nhân , quỷ , quỷ thần , quỷ mị
bhūtā bodhisattvāḥ	chân thật bồ tát
bhūta-abhūta	nhược hữu nhược vô
bhūta-bhautika	tạo sắc
bhūta-cāri~	thành hành
bhūta-catuṣkāntara	tứ đại chủng
bhūta-citta	chân thật tâm
bhūta-dhāt	địa
bhūta-graha	quỷ
bhūta-jñāna	như thật trí
bhūtākāra	đại chủng
bhūtakoti	thật tế
bhūta-koti	bản tế
bhūtakoti	chân tế
bhūta-koti	chúng sanh giới
bhūtakoti-vihāra	thật tế trụ
bhū-tala	địa trung , tự trung
bhūta-lakṣaṇa	nhất thật tương
bhūta-lakṣaṇa	như thị tương
bhūta-lakṣaṇa	thật tương
bhūta-lakṣaṇa-samādhi	thật tương tam muội
bhūtala-maṇḍala	thế gian
bhūta-mārga	thật đạo
bhūtaṃ---tathā	như thị thật
bhūtānātmata	chư pháp vô ngã
bhūta-naya	nhất thật tướng , thật tướng
bhūtāni catvāri	tứ đại
bhūta-niścaya	quyết định
bhūtānityatā	chư hành vô thường
bhūta-pratyavekṣā	như thật quán

bhūta-pūrva	tầng , tầng hữu
bhūtapūrvam ... atīte	'dhvani nãi khứ vãng cổ , nãi vãng cổ thể , nãi vãng quá khứ
bhūta-pūrvam	nãi vãng , quá khứ
bhūta-pūrvatā	tầng
bhūtārtha	thật , thật nghĩa , chân, chân thật nghĩa
bhūta-saṃghāta	đại chủng hoà hợp
bhūta-saṃjñā	thật tương
bhūta-saṃsveda-ja	thấp sinh
bhūta-svabhāva	đại chủng tính
bhūtātā	pháp tính , chân thật , chân thật tính
bhūta-tathatā	như , chân như
bhūtātman	tự tính
bhūtatva	như , thật , chân
bhūta-varṇa	như thật tán
bhūta-vastu	thật sự
bhūti	hữu , phúc , khởi
bhūtika	tứ trần , sắc
bhūtvā	tiên hữu
bhuvana	cung , giới
bhuvana-traya	tam hữu
bhuvanatraya	tam giới
bhuvi	địa thượng
bhūya	bội , chuyển tăng
bhūya-kṣānti-jātika	nhấn nhục
bhūyas	thượng , hữu , tăng , đa , đa phân , đại , phục trọng , vô lượng , sao , chuyển
bhūyasā	đa , đa phân
bhūyasā mātrayā	bội
bhūyas-kāmatā	ái , dục
bhūyastva	bội tăng
bhūyastvena	đa
bhūyasyā mātrayā	bội tăng , bội phục , bội phục minh tịnh , đa , đa phân , chuyển phục , chuyển canh
bhūyasyā mātrayā	visuddha-taram chuyển canh minh tịnh
bhūyasyāmātrayā	quảng đại , ích , chuyển , trọng
bhūyiṣṭha	đa
bhūyo	dã

bhūyo-bhāva	bội tăng , tăng thượng , tăng quảng , tăng ích , tăng trường
bhūyo-bhāvatā	tăng thượng
bhūyo\`bhiprāyaḥ	tướng
bhūyobhūyaḥ	triển chuyển , sở
bhūyo-bhūyas	quảng đại