

TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

Số 01, Vol. 1
July – August 2008

Lời Của Ban Biên Tập

Tạp San Phật Học Online là trang đặc biệt dành cho những bài khảo cứu về các phạm trù Phật Giáo như Các vấn đề Phật học, Văn học Phật giáo, Lịch Sử Phật Giáo, các trước tác và dịch thuật được thực hiện vào Thứ Hai của đầu tháng trên Website của chùa Việt nam – Los Angeles

www.chuaphatgiaovietnam.com

Email: vubc@hotmail.com

Do vậy, những bài được chọn đăng sẽ có nội dung theo tiêu chí Phật học hiện đại, không có qui ước về số bài đăng, số trang viết và không quá câu nệ về hình thức của một tờ báo. Tuy nhiên, về mặt quan điểm của bài viết sẽ không phản ánh chủ trương của trang web Chùa Việt Nam, và trên hết tác giả là người có quyền bảo vệ quan điểm trong sự nghiên cứu của mình.

Trân Trọng,
July 04, 2008

Bhiksu Thich Như Minh

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.



GIỚI THIỆU TÂM KINH

Thích Như Minh

Một trong những bộ kinh quan trọng của Phật Giáo Đại Thừa là bộ *Kinh Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa* (Mahaprajnaparamita Sutram), hay là Đại Phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa 25.000 tụng (slokas), và bộ Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa, tiếng Phạn là *Asatahasrika Prajnaparamita* 8000 tụng (1). Ngoài ra còn có *Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa* 700 tụng (saptasatika) và *Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa*, tiếng Phạn là *Vajracchedika Nama Trisatika prajnaparamita*, có bản Anh dịch là *Diamond-cutter, the blessed Prajnaparamita* của dịch giả E.B. Cowell, F. Max Muller và Takakusu. Bộ Đại phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa được ngài Đường Tam Tạng Pháp Sư Huyền Tráng (602-664) dịch từ Phạn ra Hán có 600 quyển, đã được Hòa Thượng Thích Trí Nghiêm (1911-2003) ở Nha Trang Việt Nam dịch ra tiếng Việt và đã ấn hành năm 1998, gồm 24 tập, mỗi tập 800 trang khổ lớn. Đầu thập niên 60, nhà Phật Học trứ danh người Anh gốc Đức là Dr. Eberhart (Edward) Julius Dietrich Conze (1904-1979) đã dịch bộ kinh này ra tiếng Anh với nhan đề *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the divisions of the Abhisamayālamkāra* do University of California ấn hành 1961. Bản dịch này lấy Đại Phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa 25000 tụng, Asatahasrika Prajnaparamita 8000 tụng và bộ Abhisamayalamkara để dịch (2). Một bản dịch khác của ông có nhan đề là *The Perfection of Wisdom* trong 700 tụng (Saptasatika). Theo Edward Conze, văn học Bát Nhã có 4 thời kỳ phát triển, dù vậy, nội dung của kinh không gì đổi khác (3):

- Giai đoạn 1 từ năm 100 TCN – 100 CN: Ratnagunasamcayagatha và Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa 8000 tụng (slokas).
- Giai đoạn 2 từ năm 100 – 300 CN: thời kỳ khảo sát tỉ mỉ và hiện hành Đại Phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa 18,000 tụng, 25,000 tụng, và 100,000 kệ. Kinh Kim Cương (*Vajracchedika Prajnaparamita Sutram*) có thể có mặt trong thời kỳ này.
- Giai đoạn 3 từ năm 300 – 500 CN: thời kỳ kết tinh và sự có mặt của *Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh* và Bát Nhã Ba La Mật Đa trong một chữ.
- Giai đoạn 4 từ năm 500 – 1000 CN: Những bản kinh vào thời kỳ này đã bắt đầu biểu lộ ảnh hưởng mật giáo (Tantra).

Tâm kinh là một bản kinh ngắn (lược bản) tinh túy của những bộ kinh kể trên có tên gốc tiếng Phạn là *Prajnaparamita Hrdaya Sutram* nghĩa tiếng là *Kinh trái tim* (hay tinh yếu) *của sự nhận thức vượt bên*; Bản Hán dịch của Pháp Sư Tam Tạng đời Nhà Đường Huyền Tráng dịch năm 649 có tên là *Bát nhã ba la mật đa tâm kinh*. Bản kinh này chỉ có 260 chữ. Trong sách *Đại Đường Tây Vực Ký* được ngài viết năm 648 để ghi lại cuộc hành trình kỳ tích của Ngài từ Kinh thành Lạc Dương ở Trung Hoa sang Tây Trúc thỉnh Kinh và học Đạo. Khởi hành từ năm 629, trải cuộc hành trình xa xăm vơi vợi đó, ngài đã đi qua 139 nước lớn nhỏ “xuyên qua núi non hiểm trở, vượt qua sa mạc cam go” (4) đầy gian nan hiểm nạn và đói khát rình rập, chỉ vì tâm nguyện vĩ đại để xương mình Phật Pháp tại xứ sở mình. Ngài thuật lại khi băng qua sa mạc Gorbi của Trung Á hoang vắng, mênh mông không một bóng người, không bóng cây, không một khe nước và một lần trên sa mạc này ngài đã ngã bệnh nặng. Trong cơn hôn mê ngài được Đức Quán Thế Âm hiện ra và trao cho ngài bài Ma Ha Bát Nhã Tâm kinh và khuyên ngài nhất tâm trì tụng thì sẽ vượt qua mọi khổ nạn. Nhờ vậy, cuối cùng ngài đã an toàn vượt qua sa mạc và bình an đi đến Đất Phật. Ngài lưu lại Ấn Độ tham học với những vị Luận Sư danh tiếng. Đến năm Trinh Quán thứ 19 (645), ngài về đến Kinh Thành Lạc Dương sau 16 năm hành cước tham vấn học Đạo, mang về 150 viên Xá Lợi Phật, tượng Phật và 157 loại thuộc các bộ kinh, luật luận. Hoàng Đế nhà Đường đón mừng người nghĩa đệ trở về và cho mở viện phiên dịch kinh điển Phạn ngữ sang Hán ngữ từ năm 645 đến năm 664. Suốt 20 năm ngài đã có một công trình phiên dịch đồ sộ với 77 bộ kinh, luật và luận thuộc Đại Thừa Phật Giáo trong đó có bộ *Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa* gồm 600 quyển. Bài *Tâm kinh* 260 chữ nói trên được ngài dịch

như để nhớ ân cứu độ của Đức Bồ Tát Quán Thế Âm và truyền cho nhân gian để thọ trì tu tập.

Trong lịch sử phiên dịch kinh tạng, bản kinh này đã được ngài Cưu Ma La Thập dịch vào khoảng năm 402-412, và sau đó còn có những bản dịch của các ngài Nghĩa Huyền dịch năm 700, ngài Pháp Nguyệt dịch năm 732, ngài Bát Nhã và Lợi Ngôn dịch năm 790, ngài Trí Tuệ Luận dịch năm 850, ngài Pháp Thành dịch năm 856 và ngài Thi Hộ dịch năm 980, và ở Việt Nam vào triều đại nhà Trần có thể đã có bản *Tâm Kinh* bằng chữ Nôm lưu hành khi viết *Cư Trần Lạc Đạo Phú* Đức Vua Trần Nhân Tông có nhắc đến *Kinh ruột*. Dù vậy, chỉ có bản *Tâm Kinh* của ngài Huyền Tráng là được lưu bố rộng và còn ảnh hưởng sâu đậm khắp Viễn Đông cho đến ngày hôm nay, và các nước Phật giáo Đại Thừa trên thế giới sau này đều thọ trì *Tâm Kinh* (5).

Về mặt ngôn ngữ, nếu đem đối chiếu nguyên bản tiếng Phạn và dịch bản tiếng Hán của ngài Huyền Tráng thì hầu như không có gì sai khác, ngoại trừ: 1. đoạn mở đầu bản dịch của ngài Huyền Tráng có câu “độ nhứt thiết khổ ách” mà nguyên bản Phạn văn không có:

Đoạn đầu bản tiếng Phạn:

aryavalokitesvaro bodhisattvo gambhirayam prajnaparamitayam caryam caramano vyavalikayati sma: panca skandhas, tams ca svabhava-sunyan pasyati sma.

Dịch: Khi Bồ Tát Thánh Quán Tự Tại thực hành bát nhã ba la mật đa thâm sâu thì quán sát thấy tự tánh của năm uẩn là không.

Đoạn đầu của bản Hán dịch của Ngài Huyền Tráng:

觀自在菩薩 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空 度一切苦厄 .

Dịch âm: Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm bát nhã ba la mật đa thời chiếu kiến ngũ uẩn giai không độ nhứt thiết khổ ách.

Dịch nghĩa: Khi Bồ Tát Quán Tự Tại thực hành bát nhã ba la mật đa thâm sâu thì quán thấy ngũ uẩn đều không liền vượt khỏi mọi khổ nạn.

2. Trong câu tiếng Phạn (Sanskrit) này, khi dịch cũng cần điể qua về mặt ngữ pháp. Cụ ngữ gambhirayam prajnaparamitayam có hai từ là tính từ gambhira và danh từ ghép prajnaparamita đều có đuôi biến cách -ayam. Đuôi biến cách -ayam thuộc về cách thứ 4 là gián cách (dative case) hay cách thứ 6 là sở hữu cách (possessive case) của biến cách danh từ hay tính từ giống cái trong ngữ pháp tiếng Phạn. Tính từ gambhira (sâu) là từ bổ nghĩa cho danh từ prajnaparamita (bát nhã ba la mật đa, hay sự nhận thức vượt bên), cả hai đều có đuôi gián cách vì đi với hiện tại phân từ caramano; còn caryam là phân từ quá khứ. Cho nên cụm từ gambhirayam prajnaparamitayam caryam caramano phải được dịch là khi thực hành bát nhã ba la mật đa thâm sâu; câu tương tự trong bản Hán hành thâm bát nhã ba la mật đa được dịch đúng là khi thực hành bát nhã ba la mật đa thâm sâu chứ không dịch khi thực hành sâu vào bát nhã ba la mật đa như thường gặp phải trong những bản dịch tiếng Việt đã có.

Sau đây là nguyên bản *Tâm Kinh* chữ Devanagari của tiếng Phạn và một số bản dịch tiêu biểu của các nước được giới thiệu để đọc giả cùng tham khảo.

Note:

1. *Astasāhasrika Prajñāpāramitā* do R. Mitra biên tập và in năm 1888.
2. Edward Conze: *The Large Sutra on Perfect Wisdom. California*, Universit of California, 1961. Pages 7-9. Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze (University of California at Berkeley Press). Pages 103-113.
3. Hurvitz, Leon. "Hsuan-tsang (602-664) and the Heart Scripture" in *Prajnaparamita and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, University of California at Berkeley Press. Pages 103-113.
4. *Đại Đường Tây Vực Ký*, quyển 12
5. Lê Mạnh Thát: *Trần Nhân Tông Toàn Tập*. Saigon, 1999. : Cư Trần lạc Đạo, hội thứ tám.

॥ अथ प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रं ॥

॥ नमः सर्वज्ञाय ॥

आर्यावलोकितेश्वरबोधिसत्त्वा
गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां
चर्यां चरमाणो व्यवलोकयति
स्म । पञ्च स्कन्धाः । तांश्च स्वभा-
वशून्यान्यशयति स्म ।

इह शारिपुत्र रूपं शून्यता शून्यतैव
रूपं रूपान्न पृथक् शून्यता शून्यात-
या न पृथग्रूपं यद्रूपं सा शून्यता
या शून्यता तद्रूपं । एवमेव वेदन-
ासंज्ञासंस्कारविज्ञानानि ।

इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यताल-
क्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला
न विमला नीना न परिपूर्णाः ।

न विद्या नाविद्या न विद्याक्षयो
नाविद्याक्षयो यावन्न जरामरणं न
जरामरणक्षयो न दुःखसमुदयनि-
रोधमार्गा न ज्ञानं न प्राप्तिरप्र-
ाप्तित्वेन ।

तस्माच्छारिपुत्र शून्यतायां न रूपं
न वेदना न संज्ञा न संस्कारा न
विज्ञानानि । न चक्षुःश्रोत्रघ्राण-
जिह्वाकायमनांसि । न रूपशब्द-
गंधरसस्पर्शव्यधर्माः । न चक्षुर्धातु-
र्यावन्न मनोविज्ञानधातुः ।

बोधिसत्त्वस्य प्रज्ञापारमितामा-
श्रित्य विहरत्यचिन्तावरणः । चि-
न्तावरणनास्तित्वाच्चस्ती विप-
र्यासातिक्रान्तो निष्ठनिर्वाणः ।
अध्वव्यवस्थिताः सर्वबुद्धाः प्रज्ञा-
पारमितामाश्रित्यानुत्तरा सम्यक्
संबोधिमभिसंबुद्धाः ।

तस्माज्ज्ञातव्यो प्रज्ञापारमिता-
महामंचो महाविद्यामंचो ऽ नु-
त्तरमंचो ऽ समसममंचः सर्वदुःख-
प्रशमनः सत्यममिथ्यत्वात् प्रज्ञा-
पारमितायामुक्तो मंचः ।

तद्यथा गते गते पारगते पारसं-
गते बोधि स्वाहा ॥

॥ इति प्रज्ञापारमिताहृदयं
समाप्तं ॥

摩訶般若波羅蜜多心經
 觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見
 五蘊皆空度一切苦厄舍利子色不異空
 空不異色色即是空空即是色受想行識
 亦復如是舍利子是諸法空相不生不滅
 不垢不淨不增不減是故空中無色無受
 想行識無眼耳鼻舌身意無色聲香味觸
 法無眼界乃至無意識界無無明亦無無
 明盡乃至無老死亦無老死盡無苦集滅
 道無智亦無得以無所得故菩提薩埵依
 般若波羅蜜多故心無罣礙無罣礙故無
 有恐怖遠離一切顛倒夢想究竟涅槃三
 世諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅
 三藐三菩提故知般若波羅蜜多是大神
 呪是大明呪是無上呪是無等等呪能除
 一切苦真實不虛故說般若波羅蜜多呪
 即說呪曰
 揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提婆
 婆訶
 般若心經

Quảng bản Tâm Kinh Tây Tạng – Anh của www.Silcom.com

Ja gar kay du Bha ga wa ti pra jnya pa re mi ta hri da ya.
 ཨཱམ྘ུ་ཀའ་དུ་ བཤག་པའི་པ་རྒྱལ་པ་རེ་མི་ཏཱ་ཀྱི་དཔཱ།
 India language in Bhagawati Prajñaparamita Hridaya.
 Bö kay du chom den de na shay rab chi pra rol tu
 བོད་ཀའ་དུ་ འཇོག་པའི་དེ་ལ་ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་
 Tibet language in conqueror victorious wisdom of opposite ever to
 chin pay hnying po.
 ཇིན་པའི་སྤྱིང་པོ།
 gone heart.

Bam po chig gc: Di kay dak g: thö pa cu cig na
 བཅ་པོ་གཅིག་གོ། འདི་ཀའ་དཀ་གེ་སྒྲོ་པ་ལུ་གཅིག་ན།
 Sloka one head :his speech myself by heard time one at.

Chom den de jel pö-i khab, ja gñ phung po ri la,
 བཅོམ་ཡན་འདས་རྒྱལ་པོའི་ཁབ་ཤུ་གྲང་པོ་རི་ལ།
 conqueror victor ous king's castle vulture hill peak at,

ge hlong gi ga dun chen po dang jang chub sem pa
 དག་སྤྲོང་གི་དག་འདུན་ཆེན་པོ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་
 monk(s) of congrecation large and enlightenment mind having

ge dun chen po cang trab chig du zhug te.
 དག་འདུན་ཆེན་པོ་དང་བྲག་པས་གཅིག་ཏུ་བཞུགས་ཏི།
 congregation large and nanner one in sat.

Dei tshe chhom den de zab mo hnang wa zhe ja we chhö chi
 དེའི་ཆེ་བཅོམ་ཡན་འདས་བླ་མ་སྒྲོང་བ་ཞེས་ཤུ་བའི་ཆོས་ཀྱི་
 that time conqueror victorious powerful brilliant thus called dharma of

nam drang chiting nge dzin la hnyom par zhug so.
 རྣམ་གྲངས་ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ལ་སྦྱེམས་པུར་བྱགས་སོ།།
 enumeration of deep meditation in equanimously sat.

Yany dei tshe jang chub sem pa sem pa chen po
 ཡལ་དེའི་ཆེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་
 Then at that time enlightenment mind, mind great,

phay pa chen re zig wany chug
 འཕགས་པ་ལྷུན་རས་གཟིགས་དབང་ལུག་
 elevated Chenrezig (Avalokitesvara) mighty

she rob kyi pha rol tu chhin pa zab moi chöd pa nyid la nam par
 ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བླ་མའི་སྤྱད་པ་ཉིད་ལ་རྣམ་པར་
 wisdom of opposite over to gone deep of accomplishment himself in completely

te zhing phung po hnge po de dak la yang rang zhin jhi
 བཤྲ་ཞིང་ཤུང་པོ་ལྷན་པོ་དེ་དག་ལ་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་
 saw earth heaps five they themselves to and own nature by

long par nam par tao.
 ལྷོང་པར་རྣམ་པར་བཤྲོེ་
 empty completely saw.

De ne Sang je chi thö, tshe dang den pa shari bu
དེ་ནས་སངས་རྒྱལ་གྱི་མཐུས་ཚེ་དང་ལྡན་པ་ལྟ་རིའི་བུས་
There after buddha by power time possessor Sharibu (by)

chang chub sem pa sem pa chen po phag pa
བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་འཕགས་པ་
enlightenment mind, mind great, powerful

Chen re zig wang chug la di ke che hme so.
ཇུན་རམ་གཟིགས་དབང་ཡུག་ལ་འདི་རྒྱད་ཅེས་སྟེས་སྟོ།
Chenrezig (Avalokitesvara) mighty to this speech thus said

Rig chi bu, gang la la she rab chi pha rol tu chhin pa zab moi
རིགས་ཀྱི་བྱ་གང་ལ་ལ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཡ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཟབ་མའི་
Nobility of boy, him to (Prajnaparamita) of

chö pa che par dö pa, de ji tar hlab par ja.
ཐྱོད་པ་ཐྱད་པར་འདོད་པ་དེས་ཇི་ལྟར་བསྟུབ་པར་བྱ།
accomplishment accomplished wants, him what way teach will
De ke che hmeu pa dang, ang chub sem pa sem pa
དེ་རྒྱད་ཅེས་སྟེས་སྟོད་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་
That speech thus spoken and, bodhisattva

chen po phag pa chen re zig wang chug gi
ཆེན་པོ་འཕགས་པ་ཇུན་རམ་གཟིགས་དབང་ཡུག་གིས་
great elevated Chenrezig (Avalokitesvara) mighty by

tshe dang den pa Sha ra dwa ti bu la ndi ke che hme so.
ཚེ་དང་ལྡན་པ་ལྟར་དུ་ཏིའི་བུལ་འདི་རྒྱད་ཅེས་སྟེས་སྟོ།
time possessor She ra dwa ti bu to this speech thus said.

Sha ri bu rig chi bum rig chi bu mo gang la la she rab
ལྟ་རི་བྱ་རིགས་ཀྱི་བུ་འཇམ་རིགས་ཀྱི་བུ་མོ་གང་ལ་ལ་ཤེས་རབ་
Sharibu, nobility of man, nobility of women, him to wisdom

chi pha rol tu chhin pa zab moi chöd pa che par ndö pa
ཀྱི་ཡ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཟབ་མའི་ཐྱོད་པ་ཐྱད་པར་འདོད་པ་
of opposite over to gone deep of accomplishment accomplished wants

de ndi tar nam par ta wer ja te. Phung po hnga pe de da<
དེས་འདི་ལྟར་རྣམ་པར་བཟྩ་བར་བྱ་སྟེ། བྱང་པོ་ལྔ་པོ་དེ་དག་
by him this way completely seeing will. Heaps five they themselves

kyang rang zhin chi tong per nam per yang dag par je su tao.
ཀྱང་རང་བཞིན་གྱིས་རྟོང་པར་རྣམ་པར་ཡང་དག་པར་རྗེས་སུ་བཟོའོ་
whenever own nature by amity completely and of themselves after see

Zug tong paö. Tong pa nyid zug so.
གཟུགས་སྤྲོད་པའོ། སྤྲོད་པ་ཉིད་གཟུགས་སོ།
Form empty is. Emptiness form is.

Zug lay tong pa nyid zhen ma yin.
གཟུགས་ལས་སྤྲོད་པ་ཉིད་གཞན་མ་ཡིན།
Form action emptiness different not is.

Tong pa nyid lay kyang zug zhen ma yin no.
སྤྲོད་པ་ཉིད་ལས་ཀྱང་གཟུགས་གཞན་མ་ཡིན་ནོ།
Emptiness action also form different not is.

De zhin du tshor wa dang, du she dang, du je dang,
དེ་བཞིན་དུ་ཚེར་བ་དང། འདུ་ཤེས་དང། དུ་བྱེད་དང།
That nature of feeling also, cognition also, conception also,

nam par she pa nam tong paö.
རྣམ་པར་ཤེས་པ་རྣམས་སྤྲོད་པའོ།
consciousness itself empty is.

Sha ri bu, de tar chö tham che tong pa nyid;
ཤེར་རི་བུ། དེ་ཏར་ཚོས་ཐམས་ཅད་སྤྲོད་པ་ཉིད་དེ།
Sharibu, that way dharma all emptiness are.

tshen nyid me pa, ma che pa, ra gag pa, dri ma me pa
མཚན་ཉི་མེད་པ། མ་ཆེས་པ། མ་རྒྱགས་པ། གྲི་མ་མེད་པ།
characteristic without, not born, not ceasing, defilement without,

dri ma dang drel wa, dri wa me pa, gang wa me paö.
གྲི་མ་དང་བྲེལ་བ། གྲི་བ་མེད་པ། གང་བ་མེད་པའོ།
defilement expiation, diminishment without, completion without

Sha r bu, de ta we na tong pa nyid la zug med, tshor wa med.
ཤེར་རི་བུ། དེ་ཏ་ཡེ་ན་སྤྲོད་པ་ཉིད་ལ་གཟུགས་མེད། ཚེར་བ་མེད།
Sharibu, that way by thus emptiness to form not, feeling not

du she med, du je nam med, nam par she pa med,
འདུ་ཤེས་མེད། འདུ་བྱེད་རྣམས་མེད། རྣམ་པར་ཤེས་པ་མེད།
cognition not, conception not, consciousness not

mig me na-wa me na me tse me lü me yi me
 མིག་མེད། རྒྱ་པ་མེད། སྒྲ་མེད། རྩེ་མེད། ལུས་མེད། ཡིད་མེད།
 Eye not, ear not, nose not, tongue not, body not, mind not,

zug me dra me dri me ro me reg ja me
 གཞུགས་མེད། རྒྱུ་མེད། འྲི་མེད། རྩེ་མེད། རྩེ་གཞུགས་མེད།
 shape not, sound not, color not, flavor not, tangibility not,

chö me do Mig gi cham me pa ne yi gi kham me
 ཆོས་མེད་དོ། མིག་གི་ཁམས་མེད་པ་ནས་ཡིད་གི་ཁམས་མེད།
 dharma not is. Eye of dhatu without from, mind of dhatu not,

Yi kyi nam-par - she - pai kham kyi bar - du yang me do
 ཡིད་གི་རྒྱམ་པར་ཤེས་པའི་ཁམས་ཀྱི་བར་དུ་ཡང་མེད་དོ།
 mind of consciousness of dhatu including also not is.

Ma rig - pa mo ma rig - pa - zo - pa mo - pa no ga-chi mo
 མ་རིག་པ་མེད། མ་རིག་པ་བྱས་པ་མེད་པ་ནས་ཆ་ཤི་མེད།
 Not unknown, not knowledge spent not from age death not,

ga-shi ze -pe bar - du yang me do
 ཆ་ཤི་བྱས་པའི་བར་དུ་ཡང་མེད་དོ།
 age death spent including also not is.

de zhin du dug - nge - wa dang kün - jung - wa dang
 དེ་བཞིན་དུ་སྤྱུག་བསྐྱེད་པ་དང་། ཀུན་འབྱུང་བ་དང་།
 That nature of suffering also, misery also,

gog - pa dang lam me ye - she me
 འགྲོགས་པ་དང་། ལམ་མེད། ཡི་ཤེས་མེད།
 cessation also; path not, divine wisdom not,

thob-pa me ma thob-pa yang me do
 ཐྲོབ་པ་མདོ། མ་ཐྲོབ་པ་ཡང་མེད་དོ།
 finding not, non-finding also not is.

Sha ri bu de ta we na janj chuo sem pa nam
ཤརིའི་བྱ། དེ་ལྟ་བུ་སེམས་པ་དང་ཕྱེད་སེམས་པ་
Sha ri bu, that way from bodhisattvas all

thob pa me jai shhir she rab kyi pha rol tu chin pa la
ཐོབ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་གེས་རབ་གྱི་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་ལ་
firding withoutness due to Prajñaparamita to

ten ching ne te sem la dria pa me pe lag pa me de
བརྟེན་ཅིང་གནས་ཏེ་སེམས་ལ་སྐྱེ་བ་པ་མེད་པ་སྐྱེ་བ་པ་མེད་དེ།
firm-ly place-ing, mind in obscuraton without, fear without,

chhin chi log le shin du de na
ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལས་ཤིན་དུ་འདས་ནས་
misguided action truly passed,

nyangen le de pai thar chhin to.
ལྷུང་ན་ལས་འདས་པའི་མཐར་ཕྱིན་ཏེ།
suffering passed of finally goes.

dü surr du ram par zrug pa sang je them che
དུ་ས་གསུམ་དུ་རྒྱ་མ་པར་བཞུགས་པའི་སངས་རྒྱལ་མཐའ་ས་ཅན་
Times three complete staying buddhas all

kyang she rab kyi pha rol tu chhin pa la ten ne la na me pa
ཀྱང་གེས་རབ་གྱི་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་ལ་བརྟེན་ནས་སྤྲོད་མེད་པ་
whereas Prajñaparamita to firmness from higher not

yang dag par dzog pa jang chhub rgön par
ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་མངོན་པར་
and essentially finished of enlightenment complete

dzog par sang je so
རྫོགས་པར་སངས་རྒྱལ་སྟེ།
finished buddhas became.

De ta we na she rab chi pha rol tu chhin pai hnga

དེ་ལྟ་བུ་ས་ཀྱི་ཤར་ཅི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཞུགས།

Thus Prajñāparamita of mantra,

rig pa chhen pa hnga la na me pe hnga

རིག་པ་ཆེན་པོའི་ཞུགས། ལྷན་མེད་པའི་ཞུགས།

knowledge great of mantra, unexceeded of mantra,

mi nyam pa dang nyam pai hnga

མི་མཉམ་པ་དང་མཉམ་པའི་ཞུགས།

un-equalled and equality of mantra,

du hnge them che rab tu zhi war je pai hnga

སུག་བསྐྱེད་ཐམས་ཅད་རབ་ཏུ་ཁྱིམ་བྱེད་པའི་ཞུགས།

suffering all truly soothing making of mantra

midzün pe na den par she par ja te

མི་རྩུན་བས་ན་བདེན་པར་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ།

not falsehood made of truly wisely make,

she rab chi pha rol tu chhin pai hnga hme pa

ཤེས་རབ་ཀྱི་ཤར་ཅི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཞུགས་སྒྲས་པ།

Prajñāparamita mantra spoken

tadyatha

ཏ་ཏུ་ཐྱེ།

ga te ga te pa ra ga te pa ra sam ga te bodhi swa ha

ག་ཏེ་ག་ཏེ་པ་ར་ག་ཏེ་པ་ར་སྐད་ག་ཏེ་བོད་མེ་སྐྱ་ཧྲ།

Ga te ga te pa ra ga te pa ra sam ga te bodhi swa ha

She ri bu jang chhub sem pa sem pa chhen pô de
ལྷ་རིའི་བྲུ བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་པ་ཆེན་པོས་དེ
sharibu, bodhisattvas by, this

tar she rab kyi pha rol tu chhin pa zab mo a hlab par jeo
ཏཱ་ཤེ་རལ་ཀྱི་ཕེ་རོ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བཟའ་མོ་ལ་བསྐྱབ་པར་བྱའོ།
murner Prajñaparamita deep teach will.

de ne chom den de t'ing ngo dzin de la zherg te
དེ་ནས་བཙོམ་ལྷན་འདས་དྲིང་ངེ་འདྲིན་དེ་ལས་བཞིང་སྟེ་
This upon victorious conqueror deep meditation there from rose

jang chhub sem pa sar pa chhen po phag pa
བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་ཕག་པ་
bodhisattva mighty

chen re zig wang chug la leg so zhe ja wai 'in ne
ལྷན་རས་གཟིགས་དབང་ཡུག་ལ་ལེགས་སྟོམས་ལྷ་བའི་བྱིན་ནས།
Avalokitesvara mighty to well done thus blessed.

ley su ley su
ལེགས་སྟོམས་ལེགས་སྟོམས་།

Well done, well done.
rig kyi bu de de zhin no rig kyi bu de de zhin te
རིགས་ཀྱི་བྲུ དེ་དེ་བཞིན་ནོ། རིགས་ཀྱི་བྲུ་དེ་དེ་བཞིན་ཏི།
Noble son, that so is; noble son, that so is (always).

ji tar chhö kyi ten pa zhin du
ཇི་ཏར་མཐོད་ཀྱི་ས་པ་མཐོན་ཏུ་
This way you by adhering

she rab kyi pha rol tu chhin pa zab mo la je par ja te
ཤེ་རལ་ཀྱི་ཕེ་རོ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བཟའ་མོ་ལ་སྐྱད་པར་བྱ་གྱེ།
Prajñaparamita to accomplished will be.

de zhin shek pa nam kyeng jay su yi rang ngo
དེ་ཞིན་གཤེགས་པ་ན་མས་ཀྱང་ཆེས་སུ་ཡི་རང་ངོ།
Thus examined all therefore rejoice.

chom den de kyi de ke chē ka che re

བཅོམ་ལྷན་དང་སྒྲིམ་དེ་སྐད་ཅེས་བཀའ་སྒྲུབ་ནས།

Victorious conqueror by that speech [having thus spoken],

tshadang dan pa shara dwa t' hu dang jang chuh sam pa

ཆེད་ལྷན་པ་ཤར་དུ་ཏིང་བུད་ང། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་

life possessor Sharadwatibu and bodhiactive

sem pa chhen pa phag pa sher re zig warg chuy dang

སེམས་དཔའ་ཆེན་པོའ་ཤགས་པ་སྒྲུན་ར་སྐྱེ་བའི་གསལ་དབང་ལྷུབ་དང།

Avalokiteshvara

and,

tham che dang den pai khor ce dag dang hla dang ml dang

ཐམས་ཅད་དང་ལྷན་པའི་འཁོར་དེ་དག་དང། ལྷ་དང། མི་དང།

al and having circle those anc, gods and, men and,

hle ma yin dang tri zar che pai jig ten yi rang te

ལྷ་མ་ཡིན་དང། སྤྱི་བའ་བཅས་པའི་འཇིག་རྟེན་ཡི་རང་སྟེ།

gods not and, (gods) having of world joyfu were.

chom don do kyi sung pa la ngön per tò do

བཅོམ་ལྷན་དང་སྒྲིམ་གསུང་ས་པའ་མངོན་པར་བརྟན་དོ།

Victorious conqueror by speech at praise give did

Phag pa she rab kyi pha rol tu chhin pai hnying po dzog so

འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཤར་ལ་དུ་ཕྱིན་པའི་སྤྱིང་པོ་རྟོགས་སོ།

Exalted Prajñaparamita

of heart end is.

Bản dịch tiếng Việt của Thiền Sư Thích Nhất Hạnh:

Bồ Tát Quán Tự Tại
Khi quán chiếu thâm sâu
Bát Nhã Ba La Mật
(tức Diệu Pháp Trí Độ)
Bỗng soi thấy năm uẩn
Đều không có tự tánh
Thực chứng điều ấy xong
Ngài vượt thoát tất cả
Mọi khổ đau ách nạn.

Nghe đây Xá Lợi Tử:
Sắc chẳng khác gì không
Không chẳng khác gì sắc
Sắc chính thực là không
Không chính thực là sắc
Còn lại bốn uẩn kia
Cũng đều như vậy cả.

Xá Lợi Tử nghe đây:
Thể mọi pháp đều không
Không sanh cũng không diệt
Không nơ cũng không sạch
Không thêm cũng không bớt
Cho nên trong tánh không
Không có sắc, thọ, tưởng
Cũng không có hành thức
Không có nhãn, nhĩ, tỷ
Thiệt, thân, ý (sáu căn)
Không có sắc, thanh, hương
Vị, xúc, pháp (sáu trần)
Không có mười tám giới
Từ nhãn đến ý thức
Không hề có vô minh
Không có hết vô minh
Cho đến không lão tử
Cũng không hết lão tử

Không khổ, tập, diệt, đạo
Không trí cũng không đắc

Vì không có sở đắc
Khi một vị Bồ Tát
Nương Diệu Pháp Trí Độ
(Bát Nhã Ba La Mật)
Thì tâm không chướng ngại
Vì tâm không chướng ngại
Nên không có sợ hãi
Xa lìa mọi vọng tưởng
Xa lìa mọi điên đảo
Đạt Niết Bàn tuyệt đối

Chư Bụt trong ba đời
Y Diệu Pháp Trí Độ
Bát Nhã Ba La Mật
Nên đắc vô thượng giác
Vậy nên phải biết rằng
Bát Nhã Ba La Mật
Là linh chú đại thần
Là linh chú đại minh
Là linh chú vô thượng
Là linh chú tuyệt đỉnh
Là chân lý bất vọng
Có năng lực tiêu trừ
Tất cả mọi khổ nạn

Cho nên tôi muốn thuyết
Câu thần chú Trí Độ
Bát Nhã Ba La Mật
Nói xong đức Bồ Tát
Liên đọc thần chú rằng:

Yết đế, Yết đế
Ba la Yết đế
Ba la Tăng yết đế
Bồ đề tát bà ha

Bản Nhật – Hán – Anh của Aoki Atsushi:

Prajna Paramita Hrdaya

般若波羅蜜多真言

The Mantra of Prajna Paramita

プラジュニャー・パーラミターの真言

aryavalokitesvaro bodhisattvo gambhirayam prajnaparamitayam caryam caramano
vyavalikayati sma: panca skandhas, tams ca svabhava-sunyan pasyati sma.

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

When the free seeing Bodhisattva practiced the Profound Perfection of Transcendent Wisdom, he saw through that the five aggregates were empty in their being, and overcame all sufferings.

觀ることが自在な菩薩が、深遠な智慧の完成を実践していた時に、五つの集合体（この世界）は、すべて実体のないものと見抜て、一切の苦しみを克服されました。

iha Sariputra rupam sunyata, sunyataiva rupam. rupan na prthak sunyata, sunyataya na prthag rupam. yad rupam sa synyata, ya sunyata tad rupam. evam eva vedana-samjna-samskara-vijnanani.

舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是

Sariputra, what is seen does not differ from what is empty, what is empty does not differ from what is seen. Form is emptiness, emptiness is form. It is the same for feeling, perception, intention and consciousness.

シャーリプトラさん、観るものには実体がなく、実体がないからこそ観るものなのです。形は空であり、空は形です。これと同じように、感覚も、表象も、意志も、知識も、実体がありません。

iha Sariputra sarva-dharmah sunyata-laksana anutpanna aniruddha amalavimala nona na paripurnah. tasmac Chariputra sunyatayam na rupam na vedana na samjna na samskara na vijnanam na caksuh-srotra-ghrana-jihva-kaya-manamsi, na rupa-sabda-gandha-rasa-sprastavya-dharmah, na caksur-dhatur yavan na mano-vijana-dhatuh.

舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減．是故空中無色，無受想行識．無眼耳鼻舌身意，無色声香味触法．無眼界，乃至無意識界．

Sariputra, all things having the nature of emptiness have no beginning and no ending, they are not impure and not pure, and cannot be increased or decreased. Thus, in emptiness there is no form, no feeling, no perception, no intention and no consciousness. There is no eye, no ear, no nose, no tongue, no body and no mind. Therefore, there is no sight, no sound, no odor, no taste, no object and no knowledge. There is nothing from visual world to conscious world.

シャーリプトラさん、すべてに実体がないから、生じることもなく、滅することもなく、きたなくもなく、きれいでもなく、減ることもなく、増すこともありません。それだから、空の中には、事物もなく、感覚もなく、表象もなく、意志もなく、知識もないのです。眼もなく、耳もなく、鼻もなく、舌もなく、身もなく、意もありません。形もなく、声もなく、香りもなく、味もなく、触れるものもなく、知もありません。眼の領域から意識の領域にいたるまでことごとくないのです。

na vidya navidya na vidyaksayo navidyaksayo yavan na jaramaranam na jaramaranaksayo na duhkha-samudaya-nirodha-marga, na jnanam na praptih.

無無明，亦無無明尽．乃至無老死，亦無老死尽．無苦集滅道．無智亦無得

There is no ignorance, no extinction of ignorance, and so on up to no aging and death, and also no extinction of aging and death. There is no suffering, no cause of suffering, no suppression of suffering, no path to annihilation of suffering. There is no knowing and no obtaining.

迷いもなく、迷いがなくなることはありません。こうして、ついに、老いも死もなく、老いと死がなくなることはありません。苦しみも、苦しみの原因も、苦しみの抑え方も、苦しみをなくす道もないのです。知ることもなく、得ることもありません。

tasmad apraptitvad bodhisattvanam prajnaoaramitam asritya viharaty a-cittavaranaḥ cittavarana-nastitvad atrasto viparyasatikranto nisthanirvanah.

tryadhvavyavasthitah sarva-buddhah prajnaparamitam asrityanuttaram samyaksambodhim abhisambuddhah.

以無所得故，菩提薩垂，依般若波羅蜜多故，心無罣礙．無罣礙故，無有恐怖，遠離一切顛倒夢想，究竟涅槃．三世諸仏，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提．

Since nothing can be obtained, Bodhisattvas realize the Profound Perfection of Transcendent Wisdom, and so their minds are unhindered. Because there is no veil, they have no fear, and they are far from incorrect and illusory thought. They are already enjoying Nirvana. All the Buddhas of the past, present and future fully accomplish the An-nut-ta-ra Sam-yak Sambodhi by realizing the Profound Perfection of Transcendent Wisdom.

得ることがないから、菩薩は、智慧の完成によって、心にさまたげがないのです。心にさまたげがないから、恐れがなく、誤った考えから遠く離れて、永遠の平安に入っています。過去・現在・未来のすべての仏は、智慧の完成によって、アヌッタラ・サムヤック・サンボーディを得られました

tasmaj jnatavyam prajnaparamita-mahamantoro mahavidyamanthro 'nuttaramantro 'samāsama-mantrah, sarvaduhkhaḥprasamanah. satyam amithyatvat prajnaparamitayam ukto mantrah, tad yatha:

故知般若波羅蜜多，是大神呪，是大明呪，是無上呪，是無等等呪，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多呪，即說呪曰。

Therefore, the Profound Perfection of Transcendent Wisdom is known as the most divine mantra, the great enlightening mantra, the utmost mantra, the incomparable mantra, destroyer of all sufferings. It is really true without lying. The mantra of the Profound Perfection of Transcendent Wisdom is said like this:

だから知るべきです。智慧の完成の大いなる真言、大いなるさとり真言、この上ない真言、比べようのない真言は、すべての苦しみをなくすものであり、偽りがないから真実であると。その真言は、智慧の完成において、次のように説かれました。

gate gate paragate para-samgate bodhi svaha

羯諦 羯諦 波羅羯諦 波羅僧羯諦 菩提 沙婆訶

GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI SVAHA

ガテー ガテー パーラガテー パーラサンガテー ボーディ スヴァーハー

Bản dịch tiếng Pháp:

LE SUTRA DU COEUR

(Prājna Paramita Hridaya Sutra)

Quand le Bodhisattva Avalokitesvara s'engagea dans la pratique de la Prajna Paramita profonde, il perçut la présence des cinq "skandas" et se rendit compte que leur nature essentielle était d'être vide.

O Sariputra, la forme est ici le vide et le vide est forme. La forme n'est rien d'autre que le vide; le vide n'est rien d'autre que forme. Ce qui est forme est vide, ce qui est vide est forme. La même chose peut être dite de la sensation, de la pensée, de l'acte créatif, et de la conscience.

O Sariputra, la caractéristique de toutes choses ici, c'est le vide. Elles ne sont pas nées, elles ne sont pas anéanties, elles ne sont pas tâchées, elles ne sont pas

immaculées; elles ne croissent pas, elles ne décroissent pas. C'est pourquoi, ô Sariputra, dans le vide il n'y a pas de forme, pas de sensation, pas de pensée, pas d'acte créatif, pas de conscience; pas d'yeux, pas d'oreille, de nez, de langue, de corps, d'esprit, pas de forme, de son, de couleur, de goût, de toucher, d'objet, pas de vision du monde puisque nous allons au delà du monde de conscience; il n'y a pas de savoir, pas d'ignorance puisque nous nous dirigeons vers un endroit sans vieillesse et sans mort, sans extinction de vieillesse ni mort. Il n'y a pas de souffrance, pas de cumul, pas d'anéantissement, pas de sentier; il n'y a pas de savoir, pas d'aboutissement, et pas de réalisation car il n'y a pas d'aboutissement. Dans l'esprit du Bodhisattva qui s'appuie sur la Prâjnaparamita, il n'y a pas d'obstacle; et en allant au delà des vues perverses, il atteint le Nirvana final. Tous les Bouddhas du présent, passé et futur, appliquant la Prâjnaparamita atteignent les plus hauts degrés de l'Illumination. C'est pourquoi chacun doit savoir que la Prâjnaparamita est le plus grand mantra, le mantra sans égal qui est capable d'abolir toute souffrance. Il est vérité parce qu'il n'est pas falsification. C'est le mantra récité dans la Prâjnaparamita. Il dit: "Gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, svaha. C'est le cœur qui est emporté sur l'autre rivage et au delà du rivage.

Bản Dịch Tiếng Đức Của International Zen Temple:

Herz Sutra

Das Maha Prajnâpâramitâ Hridaya Sutra

Bodhisattva Avalokitesvara,
der tiefgründig das Prajnâpâramitâ praktiziert,
erkennt, dass alle fünf Skandas leer sind,
und ist von allem Leid und Elend erlöst.

Sariputra,
Form unterscheidet sich nicht von Leerheit,
Leerheit unterscheidet sich nicht von Form.

Form ist Leerheit,
Leerheit ist Form.

Und ebenso sind auch Gefühl,
Gedanke, Impuls und Bewusstsein.

Sariputra,
alle Dharmas sind Zeichen der Leerheit;

sie erscheinen oder verschwinden nicht,
sind weder befleckt noch rein,
nehmen weder zu noch ab.

Deshalb gibt es in der Leerheit keine Form,
kein Gefühl, Gedanke, Impuls und Bewusstsein.
Keine Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper
und Geist, keine Form, Geräusch, Geruch,
Geschmack, Tasting und Dharma.

Kein Reich der Augen usw.,
kein Reich des Bewusstseins.

Keine Verblendung und auch kein
Aufhören der Verblendung usw.
nicht Alter und Tod und auch kein
Aufhören von ihnen;

kein Leiden, Entstehen, Erlöschen und keinen Pfad,
kein Wissen und auch kein Erreichen.

Da es nichts zu erreichen gibt, verlässt sich
der Bodhisattva auf das Prajnāpāramitā
und entkommt allen Hindernissen in seinem Geist.

Weil kein Hindernis vorhanden ist,
gibt es keine Ängste, und über alle
verkehrten Sichtweisen hinausgehend
erreicht er schließlich Nirwana.

Alle Buddhas der drei Perioden erreichen,
indem sie sich auf das Prajnāpāramitā verlassen,
Annuttara-Samyak-Sambodhi.

Daher sollte man das »Prajnāpāramitā«
als das großartige, göttliche Mantra,
als das großartige, strahlende Mantra,
als das höchste Mantra,
als das unvergleichliche Mantra kennen,
das alles Leiden erlösen kann und
wahrhaftig nicht falsch ist.

So wurde durch das Prajnāpāramitā das
Mantra überliefert und ist wie folgt:

Gate, Gate, Paragate, Parasamgate
Bodhi-Svaha

Gate, Gate, Paragate, Parasamgate
Bodhi-Svaha

Gate, Gate, Paragate, Parasamgate
Bodhi-Svaha

Bản Dịch tiếng Esperanto:

Sanskrite, laŭsone: Praĵnĵa-Paramita Hridaja Sutra

tradukis IKEDA Hiroŝi
Kopirajtita de
JAPANA BUDHANA LIGO ESPERANTISTA
Represita el La Japana Budhano n-ro 142 (1971)

Riverenco al Ĉiosciano!

Bodisatvo sankta Avalotekiŝvaro, praktikante profundan saĝ-perfektigadon, konstatis ke ĉiu ekzistaĵo estas konstruata el kvin elementoj. Plie li penetris ke la naturo de l' elementoj estas tute senenta.

Ŝariputra, en tiu ĉi mondo, ĉia materia fazo estas senenta, kaj pro la senenteco, ĝi formas materion. La senenta fazo ne ekzistas sendepende de materia fazo, same, ankaŭ la materia fazo ne ekzistas disde senenta fazo. La naturo de substanco estas senenta, kaj la senenteco formas ĉian fenomenon. Egale ankaŭ sento, percepto, intenco, kaj scio ne havas sian enton. Ŝariputra, en tiu ĉi mondo, la naturo de ĉiu ekzistaĵo estas senenta, nek malpuriĝas kaj neniom konsumiĝas nen pliiĝas.

Tiel, Ŝariputra, ĉe la fazo senenta, nenie estas materio, nek orelo nek nazo, nek lango nek korpo, nek volo. Formitaĵo videbla, sonoro aŭdebla, odoro flarebla, gusto gustumebla, objekto palpebra, kaj celo intencebla, ĉio ne ekzistas.

De la videbla amplekso ĝis la sciebla amplekso, neniu ento ekzistas.

Nenie oni trovas trankvilon nek iluzion, sed neniam perdos la trankvilon nek liberiĝos el la iluzio. Fine oni atingas ataton kie ne estas kadukiĝo nek morto, sed ne liberiĝas el ili. Tie oni ne trovas suferon, suferamason, subpremado kaj subpremvojon. Nenion oni scios, nenion oni gajnos.

Per la sengajneco, oni trankviliĝas konfidante bodisatvan saĝ-perfektigadon, kun sia koro ne kovrita de iluzia nebulo. Tiam oni timas nenion, kaj vivas en eterna paco,

sinliberiginte el renversita iluzio. Budhoj estintaj, estantaj, kaj estontaj atingas la plej superegan vastan versaĝon per la saĝ-perfektigado.

Do, vi sciu, ke la granda mantro de l' saĝ-perfektigado, la granda versaĝa mantro, la superega mantro, la senkompara mantro subpremas ĉian suferon, kaj ĝi estas eterne vera ĉar malfalsa. La mantro estas jene predikita en la saĝ-perfektigado.

Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha!

Atinginto, atinginto, purbordon-atinginto, purgbordon-elatinginto, versaĝo, hura!

Jen fino al la esenco de l' saĝ-perfektigado.

KINH PHÁP CÚ¹

Thích Nguyên Tâm dịch và chú thích

PHẨM SONG YẾU

Kệ số 1:

Manopubba□gamā² dhammā³
manose□□hā⁴ manomayā⁵
manasā⁶ ce⁷ padu□□hena⁸
bhāsati⁹ vā¹⁰ karoti¹¹ vā
tato¹² na□¹³ dukkha□¹⁴ anveti¹⁵
cakka□'va¹⁶ vahato¹⁷ pada□¹⁸

¹ **Biên dịch** từ nguyên bản tiếng Anh *Illustrated Dhammapada* của Ven. Weragoda Sarada Maha Thero, printed in Taiwan, 1993. Bản Việt dịch của Hòa Thượng Thích Minh Châu.

² **manopubba□gamā**: từ này được kết hợp bởi *mano*, *manas* (n., ý, tâm) và *pubba□gamā* (đi trước, dẫn đầu, thượng thủ), có nghĩa là ý dẫn đầu, được chia ở dạng chủ cách, số nhiều.

³ **dhammā**: dạng chủ cách, số nhiều của *dhamma* (m., pháp, giáo pháp, chân lý, chánh nghĩa), nghĩa là các pháp.

⁴ **manose□□hā**: dạng chủ cách, số nhiều của *manose□□ha* (tâm tối thượng, tâm trên hết), được kết hợp bởi *mano*, *manas* (n., ý, tâm) và *se□□ha* (a., tối thượng, tối thắng, thù thắng).

⁵ **manomayā**: dạng chủ cách, số nhiều của *manomaya* (ý sở sanh, ý thành), được kết hợp bởi *mano*, *manas* (n., ý, tâm) và *maya* (a., sở thành, sở sanh, tạo tác).

⁶ **manasā**: dạng tác cách (instrumental, instr.), số ít của *mano*, nghĩa là có ý, với ý.

⁷ **ce** (conj.): nếu, nếu như.

⁸ **padu□□hena**: dạng tác cách (instr.), số ít của *padu□□ha* (quá khứ phân từ của *padussati*, nghĩa là làm việc ác, có ác ý), nghĩa là với ác ý, ác tâm.

⁹ **bhāsati** (s: *bhā□ate*): nói, được chia ở ngôi thứ 3 số ít.

¹⁰ **vā** (adv., conj.): vā ... vā, nếu như ... và.

¹¹ **karoti**: làm, tạo tác, hành động, được chia ở ngôi thứ 3 số ít.

¹² **tato** (đoạt cách của *ta*): từ đó, vì lẽ đó, sau đó. Như *tato nidāna□* (chính vì lẽ đó, vì nhân duyên ấy).

¹³ **na□** (đối cách của *ta*): người ấy.

¹⁴ **dukkha□**: chủ cách, số ít của *dukkha* (a., n., khổ, khổ não, khổ đau).

¹⁵ **anveti**: đi theo, theo sau, đến gần.

¹⁶ **cakka□'va**: được kết hợp bởi *cakka□+iva*. *Cakka□*: chủ cách, số ít của *cakka* (n., bánh xe). *Iva* (indecl): như, giống như.

¹⁷ **vahato**: hiện tại phân từ, sở hữu cách, số ít của *vahati* (vận tải, vận chuyển), nghĩa là của vật vận chuyển, của vật kéo.

¹⁸ **pada□**: chủ cách, số ít của *pada* (n., chân, dấu chân, bước chân, câu, ngữ pháp).

心爲法本

心尊心使

中心念惡

即言即行

罪苦自追

車轡于轍

Mind precedes all knowables,
Mind's their chief, mind-made are they.
If with a corrupted mind
One should either speak or act
Dukkha follows caused by that,
As does the wheel the ox's hoof.

*Ý dẫn đầu các pháp,
Ý làm chủ, ý tạo;
Nếu với ý ô nhiễm,
Nói lên hay hành động,
Khổ não bước theo sau,
Như xe, chân vật kéo.*

Khi trú tại Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên (祇樹給孤獨園)¹⁹ ở thành Xá Vệ (s:

¹⁹ Tức Kỳ Hoàn Tinh xá (p: *Jetavana Anāthapiṇḍikārāma*, 祇洹精舍): còn gọi là Kỳ Viên Tinh xá (祇園精舍), tên gọi của tinh xá nằm ở Thành Xá Vệ (s: *Śrāvastī*, p: *Sāvasthī*, 舍衛城), kinh đô của nước Kiều Tát La (s: *Kauśala*, p: *Kosala*, 憍薩羅) vào thời Ấn Độ cổ đại. Lúc bấy giờ, trưởng giả Tu Đạt (p: *Sudatta*, 須達, còn có tên là Cấp Cô Độc [給孤獨]) của Thành Xá Vệ mua khu rừng của Thái Tử Kỳ Đà (p: *Jeta*, 祇陀) để xây dựng tu viện cho giáo

Śrāvastī, p: Sāvattthī, 舍衛城), đức Phật thuyết câu kệ này liên quan đến Cakkhupāla, vị tu sĩ mù mắt.

Có dịp, Cakkhupāla đến đánh lễ đức Thế Tôn tại Tinh xá Kỳ Hoàn. Vào một đêm nọ, trong khi bước đi kinh hành, ông tình cờ đạp lên một số côn trùng. Sáng hôm sau, vài vị tăng đến viếng thăm và phát hiện có xác côn trùng chết. Họ nghĩ rằng Cakkhupāla phạm giới và trình lên đức Phật vấn đề này. Nghe vậy, đức Phật hỏi rằng chư tăng có thật sự thấy Cakkhupāla giết những côn trùng ấy hay không. Khi chư tăng trả lời không có, đức Phật dạy rằng:

“Cũng như các người không thấy vị tăng kia giết, người ấy cũng chẳng nhìn thấy những con côn trùng sống. Vả lại, đối với vị tăng đã chứng

đoàn đức Phật. Tên gọi Kỳ Viên vốn phát xuất từ truyền thuyết này. Trưởng giả Tu Đạt là người thường bố thí vật phẩm ăn uống cho những người cô độc, nghèo nàn, cho nên nơi đây còn được gọi là Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên (祇樹給孤獨園). Đức Phật đã trải qua hơn 20 năm vào cuối đời ngài ở tại đây, và khoảng 7, 8 phần kinh điển hiện tại đều được ngài thuyết giảng tại nơi này. Tuy nhiên, ngay sau khi đức Phật diệt độ thì tinh xá này bị suy tàn. Về sau, khi Pháp Hiển (法顯, 340?-?) và Huyền Tráng (玄奘, 602-664) sang du hành ở Ấn Độ, tinh xá này đã hoàn toàn hoang phế. Hiện tại nó chỉ còn là di tích rất rộng lớn ở phía Nam vùng Sahe□h-Maheth thuộc tiểu bang Uttar Pradesh. Trong Phật Thuyết Văn Thù Sư Lợi Bát Niết Bàn Kinh (佛說文殊師利般涅槃經, Taishō No. 463) do Cư Sĩ Nhiếp Đạo Chơn (聶道真) nhà Tây Tấn dịch có đoạn: “*Nhĩ thời, Thế Tôn tùng Tam Muội khởi, tức tiện vi tiểu, hữu ngũ sắc quang tùng Phật khẩu xuất, thử quang xuất thời, Kỳ Hoàn Tinh xá biến thành Lưu Ly* (爾時、世尊從三昧起、即便微笑、有五色光從佛口出、此光出時、祇洹精舍變成琉璃, lúc bấy giờ đức thế tôn từ trong Tam Muội đứng dậy, bèn mỉm cười, có ánh sáng năm sắc từ trong miệng Phật phóng ra, khi ánh sáng này phóng ra, Kỳ Hoàn Tinh xá biến thành ngọc Lưu Ly).” Hay như trong Trung Thiên Trúc Xá Vệ Quốc Kỳ Hoàn Tự Đồ Kinh (中天竺舍衛國祇洹寺圖經, Taishō No. 1899), phần Trung Thiên Trúc Xá Vệ Quốc Kỳ Hoàn Tự Đồ Kinh Tự (中天竺舍衛國祇洹寺圖經序) lại có đoạn đề cập đến Kỳ Viên Tinh xá như sau: “*Vãng giả Thích Tôn tại Đào Lợi Thiên, thử tượng tại điện vi chư Tỳ Kheo giáo giới thuyết pháp, nãi chí chư vương chi bất kiến Phật tư mộ Thích Ca, thử tượng vi vương tam độ thuyết pháp; Kỳ Viên sơ lập giới đàn, thành thời thử tượng lãnh tiền đồ chúng, chỉ giới đàn sở nhiều tam tráp dĩ, bộ bộ giai sanh kim sắc thiên diệp Liên Hoa; mỗi thọ giới thời hoa tự nhiên khai, trung hữu thiên đồng tấu khúc nhạc trời* (往者釋尊在忉利天、此像在殿爲諸比丘教戒說法、乃至諸王之不見佛思慕釋迦、此像爲王三度說法、祇園初立戒壇、成時此像領前徒眾、至戒壇所遶三匝已、步步皆生金色千葉蓮花、每受戒時花自然開、中有天童奏於天樂, xưa kia khi đức Thích Tôn tại Trời Đào Lợi, tượng này tại chánh điện vì các Tỳ Kheo mà dạy bảo, thuyết pháp, cho đến các vua không thấy được Phật, nhớ nghĩ đến Thích Ca, tượng này cũng vì vua thuyết pháp ba lần; lúc ban đầu, Kỳ Viên Tinh xá mới lập giới đàn, khi hình thành, tượng này dẫn các đồ chúng trước đây, đến giới đàn đi nhiều quanh ba vòng xong, từng bước đều sanh hoa sen ngàn cánh có màu vàng kim; mỗi khi thọ giới, hoa ấy tự nhiên nở ra, bên trong có thiên đồng tấu khúc nhạc trời).”

quả A La Hán, vị ấy không hề có ý định sát hại, vì vậy vị ấy không có tội.”

Khi chúng tăng hỏi vì sao Cakkhupāla bị mù mặc dù chứng quả A La Hán,²⁰ đức Phật kể lại câu chuyện sau đây để chứng minh quả báo nghiệp lực như thế nào:

Xưa kia, trong kiếp quá khứ, Cakkhupāla là một y sĩ. Có lần, anh cố ý làm cho một người phụ nữ kia mù mắt. Người ấy cùng với con bà, hứa sẽ làm nô lệ cho chàng y sĩ, nếu như mắt bà được chữa lành sáng lại. Tuy nhiên, vì sợ mình và đàn con làm nô lệ, bà kia đã nói láo với chàng y sĩ. Bà cứ bảo là mắt bà càng lúc càng trở nên tệ hơn, mặc dầu sự thật là mắt bà đã được trị lành hoàn toàn. Biết được người đàn bà kia lừa mình, để trả thù, chàng y sĩ cấp cho bà một phương thuốc khác, làm cho bà mù hẳn luôn. Do kết quả của việc làm ác này, người y sĩ kia đã bị mù lòa trong nhiều kiếp sống về sau.

Kệ số 2:

²⁰ **A La Hán** (s: *arhat*, p: *arahant*, j: *arakan*, 阿羅漢): âm dịch là Ứng Cúng, Phước Điền, Sát Tặc, Vô Học, là người đã đoạn tận hết tất cả phiền não, đã hoàn thành tất cả những việc mình nên làm. Là một vị thánh giả tối cao của đệ tử Phật (Thanh Văn), vị này chứng quả A La Hán thứ 8 của tứ hướng và tứ quả (quả vị được phân loại thành 8 giai đoạn theo cảnh giới mà vị ấy đạt được). Bên cạnh đó đây còn là một trong mười danh hiệu của một đấng Như Lai. Cho nên A La Hán còn được dùng chỉ cho tự thân của đức Phật, trong trường hợp này từ *ứng cúng* được dùng nhiều hơn. Nguyên gốc của từ này có nghĩa là “*người có tư cách*”, vì vậy người này xứng đáng để thọ nhận sự cúng dường về y thực, v.v., của hàng tín đồ. Cho nên được gọi là *ứng cúng*. Hơn nữa, nhờ có sự cúng dường của hàng tín đồ mà có công đức to lớn, người này được ví dụ như là mảnh ruộng ban phước cho tín đồ, nên được gọi là *phước điền*. Lại nữa, người này đã giết hết loại giặc phiền não nên cũng được gọi là *sát tặc*. Vị này đã đoạn sạch hết tất cả phiền não không còn gì để học nữa nên được gọi là *vô học*. Trong quyển I của Kinh Tập A Hàm (雜阿含經) giải thích người đã chứng quả A La Hán là “*Ngã sanh dĩ tận, phạm hạnh dĩ lập, sở tác dĩ tác, tự tri bất thọ hậu hữu* (我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有, *mạng sống của ta đã hết, phạm hạnh đã thành lập, những điều nên làm đã làm, tự biết không còn thọ sanh về sau nữa*),” và gọi người ấy là người đã đạt được tận trí, vô sanh trí. Sau này trong A Tỳ Đạt Ma (阿毘達磨), tùy theo trí tuệ và căn cơ của vị A La Hán, người ta phân ra làm sáu loại gồm: thói pháp, tư pháp, hộ pháp, an trú pháp, kham đạt pháp và bất động pháp.

Manopubbaṅgama dhammā
manoseṅghā manomayā
manasā ce pasannena
bhāsati vā karoti vā
tato naṅ sukhamanveti
chāyā'va anapāyinī.

心爲法本

心尊心使

中心念善

即言即行

福樂自追

如影隨形

Mind precedes all knowables,
Mind's their chief, mind-made are they.
If with a clear, and confident mind
One should speak and act
As one's shadow ne'er departing.

Ý dẫn đầu các pháp,

Ý làm chủ, ý tạo;

Nếu với ý thanh tịnh,

Nói lên hay hành động,

An lạc bước theo sau,

Như bóng, không rời hình.

Khi trú tại Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên ở thành Xá Vệ, đức Phật thuyết câu kệ này liên quan đến một vị Bà La Môn²¹ trẻ tên Ma□□aku□dali. Phụ thân anh là Adinnapubbaka, người rất bủn xỉn, keo kiệt, không hề bố thí, ban phát một đồng xu nào cho người khác. Ngay cả chiếc vòng đeo cổ trang sức cho người con duy nhất của ông cũng do chính tay ông làm ra để khỏi trả tiền công thợ. Khi con trai ông ngã bệnh, ông cũng tiếc tiền đến nỗi không muốn mời thầy thuốc về chữa bệnh cho con và cuối cùng quá trễ không còn chữa chạy được. Khi ông biết được con trai ông sắp chết, ông cho người mang chàng trai ra ngoài hiên, để cho mọi người không nhìn thấy tài sản của mình khi đến thăm viếng con ông.

Sáng sớm hôm đó, sau khi ra khỏi Thiền định, đức Phật dùng thần thông thấy chàng trai Ma□□aku□dali đang nằm ngoài hiên nhà. Vì vậy, khi đi vào thành Xá Vệ khát thực cùng với chúng đệ tử, đức Phật đứng gần cửa nhà ông Adinnapubbaka. Ngài phóng ra luồng hào quang để làm cho chàng thanh niên đang nằm quay mặt vào bên trong nhà chú ý. Chàng trai trẻ nhìn thấy đức Thế Tôn, nhưng vì quá kiệt sức, anh chỉ móng khởi niềm kính ngưỡng tâm linh mà thôi và có cảm giác hạnh phúc thật sự. Nhờ vậy, khi lâm chung, nội tâm chàng trai hoàn toàn tin tưởng hướng về đức Phật, cho nên được vãng sanh về cõi Trời Đao Lợi.²²

²¹ **Bà La Môn** (s, p: *brāhma*□*a*, 婆羅門): ý dịch là Tịnh Hạnh (淨行), Tịnh Chí (淨志), Phạm Chí (梵志), là một trong bốn dòng họ của chế độ giai cấp xã hội Ấn Độ ngày xưa, đứng đầu trong bốn giai cấp. Giai cấp này được xem như là sanh ra từ miệng của Phạm Thiên, tụng kinh Phệ Đà, hành lễ tế tự, và chuyên về học vấn. Cuộc đời của vị Bà La Môn trải qua bốn thời kỳ gồm: thời kỳ phạm hạnh, thời kỳ sống ở nhà, thời kỳ sống trong rừng và thời kỳ đi du hành. Vào khoảng 7-8 tuổi người này đến sống ở nhà của thầy và học tập kinh Phệ Đà cũng giống như nghi lễ cúng tế trong vòng 12 năm, đó gọi là thời kỳ phạm hạnh (tức thời kỳ học sinh). Đến khoảng năm 20 tuổi anh ta trở về nhà, lập gia đình, có con nối dòng dõi, thờ cúng vong linh của các vị thần và ông bà tổ tiên, chuyên tâm vào công việc gia đình. Đó gọi là thời kỳ sống ở nhà. Đến lúc tuổi già vị ấy nhường hết gia sản lại cho đứa con nối dõi rồi vào sống ở trong rừng, chuyên thờ cúng các vị thần, chuyên tu tập Thiền định. Đó là thời kỳ sống trong rừng. Sau đó vị ấy từ bỏ tất cả mọi ràng buộc của cuộc đời, rời khỏi cuộc đời, sống một cuộc sống khát thực đi lang thang đó đây. Đó là thời kỳ du hành. Như vậy đối với một vị Bà La Môn cũng có sinh hoạt tại gia và xuất gia. Cho nên vị Bà La Môn xuất gia thì được gọi là Phạm Chí. Những người xuất gia cầu đạo ngoài giai cấp Bà La Môn ra thì được gọi là Sa Môn. Từ này được dùng để phân biệt đối với những người Bà La Môn xuất gia.

²² **Đao Lợi** (s: *Trāyastri*□*śa*, p: *Tāvati*□*śa*, 忉利): tức Đao Lợi Thiên (忉利天, Trời Đao Lợi), âm dịch là Đa La Dạ Đẳng Lăng Xá (多羅夜登陵舍), còn gọi là Tam Thập Tam Thiên (三十三天, Trời Ba Mươi Ba). Theo vũ trụ quan Phật Giáo, cõi trời này nằm ở tầng thứ 2 của 6 cõi trời Dục Giới, là thiên giới do Trời Đế Thích (帝釋天) cư ngụ, ở trên đỉnh núi Tu Di (s: *Sumeru*, 須彌山). Bốn phương trên đỉnh Tu Di có 8 thành trời, cộng thêm ở giữa có Thiên Kiến Thành (善見城, hay Hỷ Kiến Thành [喜見城]) của Trời Đế Thích, tổng cộng là 33 trú xứ, nên có tên gọi như vậy. Theo Chánh Pháp Niệm Xứ Kinh (正法念處經) quyển 25, 33 cõi trời có các tên gọi khác nhau, gồm: Trú Thiện

Từ trên cõi trời cao, chàng thanh niên Ma□□aku□dali nhìn thấy cha mình đang khóc lóc thảm thiết tại nghĩa trang, hóa thân nguyên hình hiện ra trước phụ thân. Chàng kể cho cha nghe việc mình được sanh lên cõi trời Đao Lợi, rồi khuyên cha nên đến gần đức Phật và phát tâm cúng dường bữa ăn cho Ngài. Tại tư gia của ông Adinnapubbaka, sau khi thuyết pháp xong, có người hỏi đức Phật rằng liệu người ta có thể hay không thể sanh lên cõi Trời Đao Lợi chỉ nhờ vào việc phát tâm kính tin vào đức Phật thôi, mà không cần phải bố thí cúng dường hay tuân thủ giới luật. Nhân đó, đức Phật yêu cầu chàng trai Ma□□aku□dali hiện nguyên hình. Chàng hiện ra với trang phục cõi trời và kể cho mọi người nghe về việc vãng sanh lên

Pháp Đường Thiên (住善法堂天), Trú Phong Thiên (住峯天), Trú Sơn Đỉnh Thiên (住山頂天), Thiện Kiến Thành Thiên (善見城天), Bát Tư Địa Thiên (鉢私地天), Trú Câu Tra Thiên (住俱吒天), Tạp Điện Thiên (雜殿天), Trú Hoan Hỷ Viên Thiên (住歡喜園天), Quang Minh Thiên (光明天), Ba Lợi Đa Đa Thọ Viên Thiên (波利耶多樹園天), Hiểm Ngạn Thiên (險岸天), Trú Tạp Hiểm Ngạn Thiên (住雜險岸天), Trú Ma Ni Tạng Thiên (住摩尼藏天), Toàn Hành Địa Thiên (旋行地天), Kim Điện Thiên (金殿天), Man Ảnh Xứ Thiên (鬘影處天), Trú Nhu Nhuyễn Địa Thiên (住柔軟天), Tạp Trang Nghiêm Thiên (雜莊嚴天), Như Ý Địa Thiên (如意地天), Vi Tế Hành Thiên (微細行天), Ca Âm Hỷ Lạc Thiên (歌音喜樂天), Uy Đức Luân Thiên (威德輪天), Nguyệt Hành Thiên (月行天), Diêm Ma Bà La Thiên (閼魔婆羅天), Tốc Hành Thiên (速行天), Ảnh Chiếu Thiên (影照天), Trí Tuệ Hành Thiên (智慧行天), Chúng Phân Thiên (衆分天), Trú Luân Thiên (住輪天), Thượng Hành Thiên (上行天), Uy Đức Nhan Thiên (威德顏天), Uy Đức Diêm Luân Thiên (威德燄輪天), và Thanh Tịnh Thiên (清淨天). Chúng hữu tình trên cõi trời Đao Lợi có thân dài một do tuần, thọ mạng 1.000 tuổi (100 năm trên cõi thế bằng 1 ngày 1 đêm trên cõi trời này), ăn các thức ăn trong sạch. Khi mới sanh ra, con người ở đây giống như hình dạng đứa bé 6 tuổi của cõi người, sắc diện tròn đầy, áo quần tự có. Hơn nữa, cõi trời này có đầy đủ các loại châu báu, những lầu đài, trang viên, hồ tắm tráng lệ, v.v. Từ xưa, tín ngưỡng cho rằng Đao Lợi Thiên là trú xứ của Trời Đế Thích, đã thịnh hành tại Ấn Độ. Tương truyền sau khi qua đời, Hoàng Hậu Ma Da thác sanh lên cõi trời này; cho nên, sau khi thành đạo, đức Phật đã lên cung trời Đao Lợi thuyết pháp cho mẫu thân trong vòng 3 tháng. Sự việc này được ghi lại rất rõ trong Phật Thăng Đao Lợi Thiên Vị Mẫu Thuyết Pháp Kinh (佛昇忉利天爲母說法經, Taishō No. 815), hay trong Địa Tạng Bồ Tát Bản Nguyên Kinh (地藏菩薩本願經, Taishō No. 412), Đao Lợi Thiên Cung Thần Thông Phẩm (忉利天宮神通品). Bên cạnh đó, trong Phật Quốc Ký (佛國記) của Pháp Hiền (法顯, 340?-?) nhà Tấn có câu: “*Phật thượng Đao Lợi Thiên tam nguyệt, vị mẫu thuyết pháp (佛上忉利天三月、爲母說法, đức Phật lên cung Trời Đao Lợi ba tháng, vì mẹ thuyết pháp).*” Hay như trong Trường Sanh Điện (長生殿), phần Bỏ Hận (補恨) của Hồng Thăng (洪昇, 1645-1704) nhà Thanh lại có đoạn: “*Ngã đương thượng tấu Thiên Đình, sử nhĩ lưỡng nhân thế cư Đao Lợi Thiên trung, vĩnh viễn thành song, dĩ bổ tòng tiền ly biệt chi hận (我當上奏天庭、使你兩人世居忉利天中、永遠成雙、以補從前離別之恨, ta sẽ tâu lên Thiên Đình, giúp hai người đang sống trong cõi Trời Đao Lợi, vĩnh viễn được thành đôi lứa, để bù vào nỗi hận cách biệt trước kia).*” Ngoài ra, trong bài Tần Châu Thiên Thủy Quận Mạch Tích Nhai Phật Kham Minh (秦州天水郡麥積崖佛龕銘) của Dữu Tín (庾信, 513-581) thời Bắc Chu lại có câu: “*Ảnh hiện Tu Di, hương văn Đao Lợi (影現須彌、香聞忉利, ảnh hiện Tu Di, hương nghe Đao Lợi).*”

cung Trời Đao Lợi. Ngay lúc ấy, mọi người mới tin rằng người con trai của vị Bà La Môn Adinnapubbaka đã đạt được quả vị ấy nhờ thành tâm kính tin và quy y Phật Đà.

Nghe đức Phật thuyết pháp xong, hiểu được sự vi diệu, cao sâu của Phật pháp, người Bà La Môn kia đoạn trừ tâm keo kiệt, bủn xỉn, phát tâm đem phần lớn tài của của mình bố thí cúng dường.

Kệ số 3:

Akkocchi ma□ avadhi ma□
ajini ma□ ahāsi me
ye ca ta□ upanayhantī
vera□ tesa□ na sammati.

人的內心若抱持

他辱罵我、毆打我

打垮我、劫奪我的想法

心中的怨恨無法止息

Who bears within them enmity:
“He has abused and beaten me,
Defeated me and plundered me”,
Hate is not allayed for them.

Nó mắng tôi, đánh tôi,

Nó thắng tôi, cướp tôi

Ai ôm hiềm hận ấy,

Hận thù không thể nguôi.

Kệ số 4:

Akkocchi ma□ avadhi ma□
ajini ma□ ahāsi me

ye ca ta□ na upanayhanti
vera□ tesūpasammatti.

人的內心若沒有

他辱罵我、毆打我

打垮我、劫奪我的想法

心中的怨恨就能止息

Who bears within no enmity:
“He has abused and beaten me,
defeated me and plundered me”,
hate is quite allayed for them.

Nó mắng tôi, đánh tôi,

Nó thắng tôi, cướp tôi

Không ôm hiềm hận ấy,

Hận thù được tự nguôi.

Trong khi trú tại Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên ở thành Xá Vệ, đức Phật thuyết câu kệ này liên quan đến Tỳ Kheo Đế Sa (p: *Tissa*, 帝沙). Đế Sa, con trai người dì của đức Phật, trước kia đã từng sống với đức Phật. Ông chỉ xuất gia vào lúc tuổi già, nhưng ông luôn chứng tỏ là vị trưởng lão tu lâu năm và rất hài lòng khi các khách tăng đến xin ông cho phép họ phục vụ ông. Mặt khác, ông không thi hành các nhiệm vụ do người trên giao phó; vả lại, ông lại thường gây gổ với các tăng sĩ trẻ. Nếu có người nào

bảo ông có hành vi không đúng chánh pháp, ông thường đến than phiền với đức Phật, than khóc, tỏ vẻ bất mãn và rất thất vọng.

Có hôm nọ, đấng Đạo Sư hỏi ông:

“Đế Sa, tại sao ông đến gặp ta mà quá buồn thảm rơi lệ, khóc lóc như vậy?”

Các Tỳ Kheo khác bàn tán nhau rằng:

“Nếu ông ấy đi một mình, ông có thể gây rắc rối.”

Vì vậy, họ đi theo Đế Sa, đánh lễ đức Phật và cung kính ngồi qua một bên. Đế Sa trả lời câu hỏi của đấng Đạo Sư:

“Chúng tăng phỉ báng con.”

“Thế thì con ngồi ở đâu?” Đức Phật hỏi.

“Bạch đức Thế Tôn, con ngồi giữa Đại Sátch Đường.”

“Thế thì con có thấy chúng tăng kia khi họ đến không?”

“Dạ, con có thấy họ.”

“Con có đứng dậy chào hỏi họ không?”

“Dạ không, Bạch đức Thế Tôn, con không làm việc đó.”

“Thế con có cho họ dùng các đồ dùng trong tu viện không?”

“Dạ thưa không, Bạch đức Thế Tôn”

“Này Đế Sa, đừng làm như vậy. Chính con là người bị lên án. Hãy đến xin lỗi họ.”

“Bạch đức Thế Tôn, con sẽ không xin lỗi họ.”

Chư tăng thưa với Đức Phật rằng:

“Bạch đức Thế Tôn, ông ấy là tu sĩ ngoan cố.”

“Này chư tăng, đây chẳng phải là lần đầu tiên ông ấy chứng tỏ ngoan cố; ngay chính trong tiền kiếp, ông ấy cũng đã từng ngoan cố.”

“Bạch đức Thế Tôn, chúng con biết rất rõ tính bướng bỉnh của ông ấy; nhưng chúng con không biết rõ ông ấy đã làm gì trong tiền kiếp.”

“Thế thì, chư tăng hãy lắng nghe.”

Đức Phật kể cho mọi người nghe câu chuyện sau.

Xưa kia, khi có một vị vua trị vì thành Benāres, có một vị đạo sĩ tên Devala, đã từng sống trong vòng 8 tháng trên Hy Mã Lạp Sơn, muốn sống gần thành phố trong suốt bốn tháng mùa mưa để kiếm muối và nho rồi trở về núi. Khi nhìn thấy hai đứa trẻ ở cổng thành, ông hỏi chúng:

“Chư tăng đến thành phố này tá túc qua đêm ở đâu?”

“Thưa ngài, trong nhà thợ gốm.”

Nhân đó, Devala đi đến nhà người thợ gốm, đứng trước cửa lớn, nói rằng:

“Nếu ông đồng ý, này Bhaggava, tôi xin phép tá túc qua đêm trong nhà ông.”

Người thợ gốm chỉ tay về phía nhà lớn bảo:

“Ban đêm tôi không làm việc trong nhà đó, căn nhà rộng thênh thang, xin cứ nghỉ qua đêm nếu ông muốn, thưa Trưởng Lão.”

Không bao lâu sau khi Devala bước vào trong nhà và ngồi xuống yên lặng, có một đạo sĩ khác tên Nārada, sau khi từ rặng núi Hy Mã Lạp Sơn trở về, xin người thợ gốm cho phép tá túc qua đêm. Khi ấy, anh thợ gốm tự nghĩ rằng:

“Người đạo sĩ đến trước có thể hay không thể hài lòng nghỉ qua đêm với người này; cho nên, ta không có trách nhiệm gì cả.”

Vì vậy ông trả lời rằng:

“Thưa Trưởng Lão, nếu vị đạo sĩ đến trước tán thành chuyện này, ngài có thể tá túc theo ý của ngài.”

Nghe vậy, Nārada đến gần bên Devala và nói:

“Thưa thầy, nếu được thầy đồng ý, tôi xin trú qua đêm tại đây.”

“Căn nhà này rộng lớn, cho nên xin mời ông cứ vào và nghỉ qua đêm một bên nhà.”

Thế rồi Nārada bước vào ngồi bên cạnh vị đạo sĩ đến trước mình. Cả hai cùng trao đổi những lời chào hỏi rất thân thiện.

Đến giờ đi ngủ, Nārada lưu ý thật kỹ nơi Devala nằm và vị trí cửa ra vào, rồi nằm xuống ngủ. Thế nhưng khi Devala đặt lưng nằm xuống, thay vì nằm đúng chỗ, ông lại nằm ngay lối ra vào. Vì vậy, đến khuya khi Nārada đi ra ngoài, ông vô tình giẫm lên mái tóc búi của Devala. Cho nên, Devala thét lên:

“Ai giẫm lên mái tóc tôi?”

“Thưa thầy, chính tôi.” Nārada trả lời.

“Đạo sĩ ngu ngốc.” Devala nói. *“Ông từ trong rừng đến rồi giẫm đạp lên mái tóc tôi.”*

“Thưa thầy, tôi thật sự không biết ông nằm ở đây. Xin hãy thứ lỗi cho tôi.”

Nói xong, Nārada đi ra ngoài, để mặc cho Devala khóc thảm thiết như thể vỡ tim. Devala tự nghĩ rằng:

“Ta sẽ không để cho hấn ta giẫm đạp lên mình khi đi vào.”

Vì vậy, ông xoay quanh người và nằm xuống, đặt đầu về vị trí cũ của chân. Đến khi Nārada bước vào, ông tự nghĩ:

“Lần đầu tiên ta đã vô tình làm vị thầy kia bị thương, lần này ta phải bước vào qua phía chân ông ấy.”

Kết quả cho thấy rằng khi Nārada bước vào, ông lại giẫm đạp lên cổ của Devala. Vì vậy, Devala thét lên:

“Ai vậy?”

“Thưa thầy, là tôi đây.” Nārada trả lời.

“Đồ đạo sĩ ngu ngốc.” Devala tức giận bảo. *“Lần đầu tiên ông giẫm lên mái tóc tôi. Lần này ông lại đạp lên cổ tôi. Tôi sẽ nguyên rửa ông.”*

“Thưa thầy, tôi không đáng trách như vậy đâu. Tôi thật sự không biết rằng thầy nằm ở vị trí này. Khi bước vào, tôi tự nhủ rằng: ‘Lần đầu tiên ta làm vị thầy bị thương, lần này ta sẽ đi qua chân ông ấy.’ Cho nên xin hãy tha thứ cho tôi.”

“Đồ đạo sĩ ngu ngốc. Ta nguyên rửa ông.”

“Thưa thầy, xin đừng làm vậy.”

Nhưng Devala chẳng để ý gì đến lời nói của Nārada, vẫn luôn nguyên rửa rằng:

“Cầu sao đầu ông bị chẻ thành bảy miếng lúc mặt trời mọc.”

Lúc bấy giờ, Nārada biết được lời nguyên rửa sẽ rơi trở lại nơi người đạo sĩ anh em, thấy thương cho ông ấy, vì vậy ông dùng năng lực Thiên định ngăn chặn không cho mặt trời mọc. Khi mặt trời không mọc, đức vua can thiệp vào và buộc Devala phải xin lỗi, nhưng ông ấy không chịu. Lúc bấy giờ, Nārada nói với Devala rằng:

“Thưa thầy, tôi sẽ dùng năng lực Thiên định làm cho mặt trời mọc. Ngay lúc mặt trời vừa mọc lên, xin hãy lấy một mảnh đất sét đặt trên đầu ông, lặn xuống nước rồi nổi lên ở nơi khác theo ý ông.”

Ngay khi tia nắng mặt trời chiếu xuống, chạm phải mảnh đất sét trên đầu của Devala, nó vỡ thành bảy miếng. Vì vậy, Devala lặn xuống nước, nổi lên ở một nơi khác và bỏ chạy. Khi đức Phật kể câu chuyện này xong, Ngài dạy rằng:

“Này các Tỳ Kheo, vị vua lúc bấy giờ là Ānanda hiện tại, Devala là Tissa, và Nārada chính là ta. Ngay cả khi ấy, Tissa vẫn ngoan cố.”

Đức Thế Tôn khuyên họ không nên giữ tư tưởng thù hận, vì câu chuyện này chỉ có thể được xoa dịu bởi tư tưởng thân thiện mà thôi.

Kệ số 5:

Na hi verena verāni
sammantīdha kudācana□
averena ca sammanti
esa dhammo sanantano

世間的怨恨無法止息怨恨

唯有慈悲可以止息怨恨

這是永恆不易的古法

Never here by enmity
Are those with enmity allayed,
They are allayed by amity,
This is the timeless Truth.

*Với hận diệt hận thù,
Đời này không có được.
Không hận diệt hận thù,
Là định luật ngàn thu.*

Trong khi trú tại Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên ở thành Xá Vệ, đức Phật thuyết câu kệ này liên quan đến một người phụ nữ vô sinh, không có khả năng sinh đẻ.

Ngày xưa ngày xưa, có một người gia chủ có vợ vô sinh. Không thể sinh con và sợ rằng mình bị chồng cũng như bà mẹ ghẻ ngược đãi. Nhân cả hai lần, khi biết được người vợ kế có thai, người vợ vô sinh cho vợ kế ăn thức ăn có trộn thuốc làm cho sảy thai. Đến lần thứ ba, người vợ kế tự giữ kín không thông báo cho người vợ bị vô sinh biết. Khi biết được sự việc này, bà làm cho người vợ kế phá thai. Cuối cùng, người này bị chết vì sinh con. Trước khi chết, người đàn bà bất hạnh tràn đầy oán hận và thề sẽ báo thù người vợ bị vô sinh kia cũng như con cháu bà. Thế là mối hận thù bắt đầu.

Trong các kiếp sống về sau, cả hai đều thác sanh làm con gà mái và mèo cái, con hoẵng cái và báo mèo, rồi cuối cùng làm con gái một nhà quý tộc ở thành Xá Vệ và một nữ ác quỷ. Một hôm nọ, bà ta (Kāliyakkhinī) đuổi theo người con gái của nhà quý tộc và đưa con trẻ. Khi cô ấy nghe nói rằng đức Phật đang thuyết pháp tại Tinh Xá Kỳ Hoàn, nàng chạy nhanh đến chỗ Ngài, đặt đứa con nhỏ dưới chân Ngài để được che chở. Bà ác quỷ bị chặn lại không cho vào Tinh Xá. Sau đó, bà được gọi vào và cả hai người đều được đức Phật khuyến dụ. Ngài kể cho họ nghe về tiền thân của họ là hai người vợ oan gia chống nghịch nhau và họ đã phải mang nặng thù hận như thế nào qua bao đời kiếp đến nay. Cả hai được minh chứng cho thấy rõ rằng thù hận chỉ có thể gây thêm thù hận mà thôi; nó có thể dừng lại chỉ nhờ tình bạn, sự hiểu biết và thiện chí lẫn nhau. Hai người đều ý thức rõ sai lầm của mình, và nhờ lời khuyên nhủ của đức Thế Tôn, họ đến với nhau trong hòa bình, thân thiện.

Nhân đó, đức Phật bảo cô gái trao đứa con nhỏ cho bà ác quỷ. Sợ con mình không được an toàn, cô gái do dự, nhưng vì sự cống hiến cũng như niềm tin vào đức Phật, cô trao đứa con cho người kia.

Đứa bé được bà ác quỷ đón nhận một cách thân thương. Sau khi hôn và vỗ về đứa nhỏ một cách dịu hiền giống như con ruột mình, bà trao trả lại đứa nhỏ cho mẹ nó. Kết quả cho thấy rằng chẳng còn hận thù gì nữa.

Kệ số 6:

Pare ca na vijanañti
mayamettha yamāmase
ye ca tattha vijānanti
tato sañmanti medhagā

明白「諍論使人毀滅」的人

停止諍論

昧於這種道理的人

諍論不休

Still others do not understand
That we must perish in this world,
Those who understand this,
There quarrels are allayed

Và người khác không biết,

Chúng ta đây sẽ chết.

Chỗ ấy, ai hiểu được

Tranh luận được lắng êm.

Trong khi trú tại Kỳ Thọ Cấp Cô Độc Viên ở thành Xá Vệ, đức Phật thuyết câu kệ này liên quan đến chư tăng ở Kiều Thưởng Di (s: *Kausāmbī*, p: *Kosambī*, 僑賞彌).²³

Chư tăng tại đây chia thành hai nhóm. Một nhóm đi theo vị thầy tinh thông về Luật; nhóm kia theo bậc thầy tinh thông về giáo pháp. Có lần họ cãi nhau về một nguyên tắc nhỏ trong Luật. Ngay cả đức Phật cũng không thể ngăn cản họ tranh luận nhau; vì vậy Ngài từ giả họ và trải qua kỳ An Cư mùa mưa tại khu vườn Rakkhita, gần rừng Pārileyyaka. Tại đó, con voi Pārileyya đang chờ đợi đức Phật đến.

Khi biết được nguyên nhân đức Thế Tôn ra đi, người dân vùng Kiều Thưởng Di không chịu cúng dường cho chư tăng ở lại. Việc này làm cho chư tăng nhận thức được sai lầm của mình và tự hòa giải với nhau. Tuy nhiên, hàng Phật tử tại gia không còn cung kính họ như xưa, chửi mắng họ thật sự bực bội lỗi lầm của họ lên đức Phật. Thế nhưng, Ngài đã đi xa, không có tại đó và đang trong mùa An Cư; vì vậy chư tăng trải qua mùa An Cư trong khổ đau và vất vả.

Đến cuối mùa An Cư, tôn giả A Nan cùng với nhiều vị tăng khác đến thăm viếng đức Phật, mang theo thông điệp của trưởng giả Cấp Cô Độc (s:

²³ **Kiều Thưởng Di** (s: *Kausāmbī*, p: *Kosambī*, 僑賞彌): tên của một vương quốc cổ của Ấn Độ ngày xưa, thuộc một trong 16 quốc gia lớn đương thời, cũng là tên gọi của một trong 6 đô thị lớn, còn gọi là Kiều Hưởng Di Quốc (僑餉彌國), Kiều Thiểm Tỳ Quốc (僑閃毘國), Câu Viêm Di Quốc (俱睽彌國), Câu Tham Tỳ Quốc (俱參毘國), Câu Xá Di (俱舍彌), Cự Thưởng Di (巨賞彌), Kiều Viêm Di (僑睽彌), Kiều Thưởng Di (僑賞彌), Kiều Thưởng Di Quốc (僑賞彌國), Kiều Thiểm Di (僑閃彌), Câu Diêm Di (拘剋彌), Câu Thâm Thành (拘深城), Câu Xá Di (拘舍彌), v.v. Quốc gia này có chu vi khoảng hơn 6 ngàn dặm, đất đai màu mỡ, khí hậu nóng bức, có hơn 10 ngôi già lam; tăng chúng đều tu tập theo truyền thống Nguyên Thủy. Trong thành đô có 10 ngôi tinh xá lớn, trong đó có tượng Phật do quốc vương Ưu Điền (s, p: *Udayana*, 優填) tạo dựng. Lúc đức Phật còn tại thế, quốc gia này đối lập với Ma Kiệt Đà (s, p: *Magadha*, 摩揭陀), Xá Vệ (s: *Śrāvastī*, p: *Sāvatthī*, 舍衛), uy danh chấn động bốn phương. Trong thành lại có khu vườn cũ của trưởng giả Câu Sứ La (p: *Ghosita*, 具史羅), là nơi tương truyền Thế Thân (s: *Vasubandhu*, 世親) đã từng soạn Duy Thức Luận (s: *Vijñānamātrasiddhi-śāstra*, 唯識論), và cũng là di tích xưa kia Vô Trước (s: *Asaṅga*, 無著) từng hiển dương thánh giáo luận. Căn cứ vào tác phẩm Đại Đường Tây Vực Ký (大唐西域記), học giả A. Cunningham suy định vị trí của thành này nằm ở thôn Kosām, phía tây bắc Jumna, thuộc Allahabad.

Anāthapi□□*ada*, p: *Anāthapi*□□*ika*, 給孤獨)²⁴ và các cư sĩ Phật tử khác, thỉnh cầu Ngài trở về Tinh xá Kỳ Hoàn ở thành Xá Vệ. Tại đó, chư tăng cúi mình dưới chân Ngài, chấp nhận mọi tội lỗi của họ. Ngài khiển trách chư tăng đã không chịu nghe lời Ngài. Nhân đó Ngài dạy chúng tăng hay luôn nhớ rằng một ngày nào đó rồi họ cũng phải chết đi; vì lẽ đó, họ phải chấm dứt tranh luận và không nên làm như thể mình không bao giờ chết.

²⁴ **Trưởng giả Cấp Cô Độc** (s: *Anāthapi*□□*ada*, p: *Anāthapi*□□*ika*, 給孤獨): tức Tu Đạt (s, p: *Sudatta*, 須達), còn gọi là Tu Đạt Đa (須達多), Tô Đạt Đa (蘇達多); ý dịch là Thiện Thọ (善授), Thiện Dữ (善與), Thiện Thí (善施), Thiện Cấp (善給), Thiện Ôn (善溫); là vị trưởng giả giàu có của Thành Xá Vệ (s: *Śrāvastī*, p: *Sāvasthī*, 舍衛), là đại thần của vua Ba Tư Nặc (s: *Prasenajit*, p: *Pasenadi*, 波斯匿). Ông có tánh tình nhân từ, thương xót người cô độc, thích làm việc bố thí; cho nên người đời thường gọi ông là Cấp Cô Độc. Sau khi quy y với đức Phật, ông phát tâm kiến tạo Tinh xá Kỳ Viên (p: *Jetavana*, 祇園精舍) cúng dường Ngài.

Kệ số 7:

Subhānupassi□ viharanta□
indriyesu asa□vuta□
bhojana□hi camattaññu□
kusīta□ hīnavīriya□
ta□ ve pasahati māro
vāto rukkha□'va dubbala□.

人若追求色身欲樂
不知攝護諸根
飲食不知節制
懈怠不知精進
必定為波旬所毀滅
如同風吹弱樹

One who beauty contemplates,
Whose faculties are unrestrained,
In food no moderation knows,
Is languid, who is indolent:
That one does Mara overthrow
As wind a tree of little strength.

*Ai sống nhìn tịnh tướng,
Không hộ trì các căn,
Ăn uống thiếu tiết độ,
Biếng nhác, chẳng tinh cần.
Ma uy hiếp kẻ ấy,
Như cây yếu trước gió.*

Kệ số 8:

Asubhānupassi□ viharanta□
indriyesu susa□vuta□
bhojana□hi ca mattaññu□

saddha□ āraddha vīriya□
ta□ ve nappasahati māro
vāto sela□'va pabbata□.

人若觀身不淨

攝護諸根

飲食節制

正信精進

則魔不能加以摧毀

一如風吹山石

One who foulness contemplates,
Whose faculties are well-restrained,
In food does moderation know,
Is full of faith, who's diligent:
That one no Mara overthrows,
As wind does not a rocky mount.

*Ai sống quán bất tịnh,
Khéo hộ trì các căn,
Ăn uống có tiết độ,
Có lòng tin, tinh cần,
Ma không uy hiếp được,
Như núi đá, trước gió*

Trong khi trú tại vùng phụ cận của thành phố Setavya, đức Phật thuyết hai câu kệ này liên quan đến Mahākāla và người anh Cūlakāla. Cūlakāla, Majjhima Kāla và Mahākāla là ba anh em ruột, sống tại Setavya. Người anh cả và người em út thường đi du lịch nước ngoài với cỗ xe kéo với 500 con bò, xuất hành hướng về Thành Xá Vệ, dừng lại giữa Thành Xá Vệ và Tinh Xá Kỳ Hoàn.

“TATHAGATA”

By Takamaro Shigaraki (*)

The Ten Epithets of the Buddha

In Buddhism, It is said that there are ten ways to call the name of a Buddha. All of them are titles derived from the virtues of a Buddha. However, although we say there are tens names for a Buddha, in fact there are eleven: 1. Tathagata (nyorai, 如來), or “Thus Come One”; 2. Arhat, or “One Worthy of Alms-giving” (oogu, 應供); 3. Samyak sambuddha, or “Fully Enlightened One” (shòhenchi, 正遍知); 4. Vidya – carana – sampanna, or “One Having Wisdom and Prattice” (myoogyoosoku, 明行足); 5. Sugata, or “Well-gone” (zenzei, 善誓); 6. Loka-vid, or “Knower of the World” (sekenge, 世間解); 7. Anuttara, or “The Unsurpassed” (mujooshi, 無上士); 8. Purusa-damya-sarathi, or “The Tamer of Men” (joogo joobu, 調御丈夫); 9. Sastadeva-manusyanam, “Teacher of Men and Gods” (tenninshi, 天人師); 10. Buddha, or “Awakened One” (butsu, 佛); 11. Lokanatha, or “World-Honored One” (seson, 世尊). But in

“NHƯ LẠI”

Thích Như Minh dịch

Mười Danh Hiệu Của Đức Phật

Trong Đạo Phật, phải nói rằng Đức Phật có 10 danh hiệu. Tất cả danh hiệu này đều bắt nguồn từ phẩm hạnh của Phật. Tuy nhiên, dù chúng ta chỉ nêu ra 10 danh hiệu Phật, nhưng thật sự có đến 11 danh hiệu: 1. Như Lai, hay là “Đấng Đã Đến Như Thế” (S. Tathagata; J. Nyorai; Ch. 如來); 2. Ứng Cúng, hay là “Bậc Xứng Đáng Cúng Dường” (S. Arhat; J. Oogu; Ch. 應供); 3. Chánh Biến Tri, hay là “Đấng Toàn Giác” (S. Samyak sambuddha; J. Shòhenchi; Ch. 正遍知); 4. Minh – Hành – Túc hay là “Đấng Có Trí Tuệ và Tu Tập” (S. Vidya – carana – sampanna; J. Myoogyoosoku; Ch. 明行足); 5. Thiện Thệ, hay là “Bậc Khéo Đến” (S. Sugata; J. Zenzei; Ch. 善誓); 6. Thế Gian Giải, hay là “Đấng Có Trí Kiến Vượt Thế Gian” (S. Loka-vid; J. Sekenge; Ch. 世間解); 7. Vô Thượng Sĩ, hay là “Bậc Vô Thượng” (S. Anuttara; J. Mujooshi; Ch. 無上士); 8. Điều Ngự Trượng Phu, hay “Bậc Điều Phục Những Trượng Phu” (S. Purusa-

various Buddhist scriptures, there is always a list of ten, some leaving off the eleventh name, or putting the sixth and seventh together, or merging seven and eight. The reason the number of epithets is always ten is because the number ten represents the complete and perfect teaching, thus the ten names actually express the idea that the epithets of the Buddha are infinite.

The Significance Of The Tathagata

One of the epithets of the Buddha is *Tathagata*. In India since ancient times, this Sanskrit word was used to refer to Shakyamuni Buddha specifically, and then in Mahayana Buddhism it became a term for all the Buddhas. The word *tathagata* can be divided into two component words, either *tatha* and *gata* or *tatha* and *àgata*. The word *tatha* means “in this way”, or “thusly”; the word *gata* means “having gone”; and the word *àgata* means “having come”. Thus, if one takes the word to be *tatha* + *gata*, it can be understood as “having gone into suchness,” or “Thus Gone”. Or, if one takes it as *tatha* + *àgata*, it can be understood as “having come from suchness,” or “Thus Come”. Applying this to Shakyamuni Buddha, if taken from the viewpoint of his having completed the path and attained

damya-sarathi; J. joogo joobu; Ch. 調御丈夫); 9. Thiên Nhân Sư, Thầy của Trời và Người (S. Sastadeva-manusyanam; J. Tenninshi; Ch. 天人師); 10. Phật, hay là “Đấng Giác Ngộ, Người Tỉnh Thức” (S. Buddha; J. Butsu; Ch. 佛); 11. ///Thế Tôn hay là “Đấng Được Thế Gian Tôn Kính” (S. Lokanatha; J. Seson; Ch. 世尊). Nhưng phần lớn kinh Phật, thì 10 danh hiệu thường được nói đến; một số kinh thì danh hiệu thứ 11 bị loại, hay là danh hiệu thứ 6 và thứ 7 được đặt chung nhau, hay là danh hiệu thứ 7 và thứ 8 được gộp lại. Lý do số danh hiệu luôn luôn là 10 bởi vì số 10 tiêu biểu cho giáo thuyết viên dung và hoàn hảo, như vậy 10 danh hiệu thực sự biểu lộ ý niệm rằng danh hiệu của Đức Phật là vô tận.

Ý Nghĩa Của Như Lai (TATHAGATA)

Một trong những danh hiệu của Đức Phật là *Tathagata*. Từ thời cổ đại ở Ấn Độ, từ tiếng Phạn này được dùng một cách đặc biệt để tôn xưng Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, về sau trong Đại Thừa Phật Giáo nó trở thành một từ dành cho tất cả Đức Phật. Chữ *Tathagata* có thể được phân ra thành 2 từ cấu tạo, hoặc là *tatha* và *gata*, hoặc là *tatha* và *àgata*. Chữ *tatha* có

perfect enlightenment, he can be understood as the Thus Gone One. On the other hand, if taken from the point of view of stories that describe the birth of the Buddha, it seems more appropriate to perceive him as the Thus Come One. Thus Shakyamuni as at the same time both a person who has gone into Suchness and a person who has come from Suchness – a person who having gone thusly thus comes, who having come thusly thus goes.

In the later development of Buddhist doctrine, these two ways of understanding Shakyamuni resulted in different understandings of the path of Buddhism. From the viewpoint that understands Shakyamuni as the Thus Gone One, Shakyamuni became perceived as a role model and guide for us, from which developed the teachings of the Path of Sages which focuses on the homeleaver, or monastic. From the viewpoint that understands Shakyamuni to be the Thus Come One, Shakyamuni became perceived as our savior, and this was the basis for the development of Pure Land teachings which focus on the householder, or lay person.

nghĩa là “*trong cách này*” hay “*như vậy*”; chữ *gata* có nghĩa là “*đã đi*” (*gata* là phân từ quá khứ của động từ căn *gam*: *đi*); và chữ *àgata* có nghĩa là “*đã đến*”. Vậy, nếu ta ghép những từ lại với nhau để cấu thành *tatha + gata*, thì nó có thể được hiểu là “*sau khi đã đi vào chân như*,” hay “*Đã Đi Như Vậy*”. Hoặc, nếu ghép *tatha + àgata*, thì nó có thể được hiểu là “*sau khi đến từ chân như*,” hay “*Đã Đến Như Vậy*”. Áp dụng cách phân tích với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni Phật, nếu lấy quan điểm là sau khi Ngài hoàn tất con đường tu Đạo và đạt đến sự toàn giác, Đức Phật có thể được hiểu như là Đấng Đã Đi Như Vậy. Trái lại, nếu lấy từ quan điểm của những truyện mô tả sự dẫn sinh của Đức Phật, thì xem ra thật thích hợp để chấp nhận Ngài là Người Đã Đến Như Vậy. Như vậy, Đức Thích Ca Mâu Ni cùng lúc có hai tính chất, một con người đi vào chân như và một con người đến từ chân như - một Con Người Đã Đi Như Vậy và Đã Đến Như Vậy, một Con Người Đã Đến Như Vậy và Đã Đi Như Vậy.

Trong giai đoạn phát triển hậu kỳ của giáo pháp Phật giáo, hai cách để hiểu rõ về Đức Thích Ca Mâu Ni này là kết quả của những kiến giải khác nhau về Đạo Phật. Từ quan điểm kiến giải Đức Thích Ca Mâu Ni là Người Đã Đi

The Development of Buddha-body Theories

However, these views of Shakyamuni developed further after his death (or Parinirvana). The content of the teaching he left behind, as something that is eternal and universal, was called the Dharma-body (hosshin: 法身). In contrast to this, the person of the physical Shakyamuni was considered to be of this limited secular world and was called the live body (shoojin: 生身). This is called the two-body theory of the buddha's body. Eventually in Mahayana Buddhism this theory was developed even further, with the goal of Buddhism-ultimate Truth, or Dharma-nature, or Suchness – itself being taken as the Dharma-body, and Shakyamuni being called the “accommodative body” (oojin: 應身) as the manifestation of the Truth or Dharma-body appearing in this world in order to save human beings. In addition, the idea of a “reward body” (hoojin: 報身) came to be discussed as an entity between the Dharma-body and accommodative body. This body also saves beings, creates vows, strives in practice, and as a reward

Như vậy, Đức Thích Ca Mâu Ni trở nên được biết đến như Một Nhân Vật Tiêu Biểu và là vị dắt dẫn cho chúng ta, từ đó giáo lý về Thánh Đạo được phát triển mà trọng điểm là những người xuất gia, hay những tu sĩ. Từ quan điểm kiến giải rằng Đức Thích Ca Mâu Ni là Người Đã Đến Như vậy, thì Ngài đã được xem như là Vị Cứu Độ chúng sinh, và đây là nền tảng cho sự phát triển giáo điển Tịnh Độ lấy con người thế tục, hay cư sĩ làm tiêu điểm.

Sự Phát Triển Những Lý Thuyết Phật Thân

Tuy nhiên, những quan điểm về Đức Thích Ca Mâu Ni này được phát triển thêm nữa sau khi Ngài Nhập Diệt hay là Nhập Niết Bàn (parinirvana: bát niết bàn). Nội dung giáo lý Ngài để lại, những gì thuộc vĩnh cửu và phổ quát, thì được gọi là Pháp Thân (hosshin: 法身). Trái lại, con người vật lý của Đức Thích Ca Mâu Ni được xem là của thế giới phàm tục hữu hạn này và được gọi là sanh thân (shoojin: 生身). Điều này được gọi là thuyết hai thân của Phật thân. Thậm chí, trong Đại Thừa Phật Giáo lý thuyết này còn phát triển xa hơn. Với mục tiêu của Đạo Phật để chứng ngộ Sự Thật Tuyệt Đối, hay là Pháp Tánh, hay là

becomes a Buddha. This is the structure of the three-body theory of the Dharma-body, reward body and accommodative body.

If this structure is put together with the above mentioned concepts of the Thus Gone One and Thus Come One, the Dharma-body as ultimate Truth aligns with concept of the Thus Gone One, and the reward body and accommodative body represent the arrival out of the Thus Gone One, and the reward body and accommodative body represent the arrival out of ultimate Truth as the Thus Come One. However, even though the reward body is said to possess physical characteristics, its arrival occurs in a transcendent local that is far removed from this phenomenal world. It is the accommodative body, rather, that can be said to be the Thus Come One who truly arrives in response to (the needs of) this phenomenal worldly realm are spoken of through the use of a dual structure.

Now, some espouse the opinion that by putting the Buddhist theory of the three Buddha bodies together with the Christian theory of the Trinity of God, we can see the commonality of both. That is, Christianity teaches the unity of the three persons, God the Father,

Chân Như – tự tính được xem là Pháp Thân, và con người của Đức Thích Ca Mâu Ni được gọi là Ứng Thân (oojin: 應身) đó là sự hiển lộ chân lý hay Pháp Thân xuất hiện trong thế gian để cứu độ loài người. Hơn nữa, ý niệm về một Báo Thân (hoojin: 報身) được luận bàn như là một thực thể giữa Pháp Thân và Ứng Thân. Thân này cũng là thân cứu độ chúng sanh, tạo ra những lời thệ nguyện, nỗ lực tu tập, và là một công đức để thành Phật. Đây chính là cơ cấu của lý thuyết 3 thân là Pháp Thân, Báo Thân, và Ứng Thân.

Nếu cơ cấu này được đặt cùng với những khái niệm được đề cập ở trên về Người Đã Đi Như Vậy và Người Đã Đến Như Vậy, thì Pháp Thân là Chân Lý Tuyệt Đối sánh với khái niệm Người Đã Đi Như Vậy, còn Báo Thân và Ứng Thân tiêu biểu cho sự đến ngoài chân lý tuyệt đối như là Người đến Như Vậy. Tuy nhiên, dấu cho báo thân được cho là sở hữu những tính chất thuộc về vật lý, sự đến của nó chỉ xảy ra trong một cõi siêu việt nghĩa là nó chuyển đi từ nơi cách xa thế giới hiện tượng này. Đúng hơn, đó là Ứng Thân mà ta có thể nói rằng Người Đến Như Vậy thật sự là đến trong sự phản hồi những nhu cầu

his son Jesus Christ, and the Holy Spirit. In the idea that this Christian theory can be compared to the Buddhist teaching of the three bodies, the Dharma-body is God the Father, the reward body is the Holy Spirit, and the accommodative body is Jesus Christ. Certainly both Buddhism and Christianity are similar in their thinking regarding the arrival in the phenomenal world of an ultimate and transcendental being; however, going this far to put the two together seems a bit of a far-fetched idea.

Over time the Buddha body theory was further debated and divided into various stands. However, among those theories, in what follows I will focus my attention on ideas about Amida Buddha as the reward body.

Doran's Two Types Of Dharma-body

In regards to the idea of the Tathagata, the Chinese (master) Donran (Ch: Tanluan, 476-542) talked about two kinds of Dharma-body: the Dharma-nature Dharma-body (hosshoo hosshin 法性法身) and the expedient means Dharma-body (hooben hosshin 方便法身). In the concept of the Dharma-nature Dharma-body, the term “dharma-nature” can also be

của thế giới hiện tượng này được nói lên nhờ sự hữu dụng của cơ cấu nhị nguyên.

Bây giờ, vài quan điểm tán đồng cách đặt lý thuyết ba thân Phật của Đạo Phật cùng với thần học Cơ Đốc Giáo về Ba Ngôi Chúa Trời, thì chúng ta có thể thấy tương tự của cả hai. Giáo lý Cơ Đốc thuyết giảng về sự đồng nhất thể của Ba Ngôi, đó là Chúa Cha là một thực thể tuyệt đối, Chúa Con Jesus Christ, và Thánh Thần. Trong ý tưởng đó, thần học Cơ Đốc Giáo có thể được so sánh với giáo lý về ba thân của Phật Giáo: Pháp Thân tương ứng với Chúa Cha, Báo Thân với Thánh Thần và Ứng Thân với Jesus Christ. Tất nhiên cả Phật Giáo lẫn Cơ Đốc Giáo thì chỉ giống nhau trong tư duy khi họ cùng chấp nhận một đẳng siêu việt và tối thượng đi đến trong thế giới hiện tượng; Tuy nhiên, đi xa hơn khi đặt cả hai bên nhau thì dường như có ít nhiều cường điệu trong tư duy.

Qua thời gian, thuyết Phật thân đã đi xa hơn trong tranh luận và được phân chia thành nhiều luận điểm khác nhau. Tuy vậy, giữa những luận thuyết này, tôi sẽ đặt trọng điểm sự chú tâm vào những ý tưởng xem Đức Phật A Di Đà như là Báo Thân trong những trung dẫn sau đây:

called reality (jissoo 實相) or Suchness (shinnyo 真如), and it refers to the highest good that is beyond form, or eternal truth. That is, the Dharma-nature Dharma-body corresponds to the Dharma-body, the original word for expedient means is upaya, meaning to arrive. It is an excellent means for guiding people to the truth, and it takes a form. It corresponds to the reward body in the above three Buddha body system, or, in more concrete terms, it is Amida Buddha. In other words, the Dharma-nature Dharma-body is without form or color and thus refers to the ultimate truth that is beyond human reckoning or representation, while the expedient means Dharma-body refers to that ultimate truth turning toward us human beings and arriving or appearing as Amida Buddha, who made forty-eight vows and takes the form of limitless light and limitless life.

In terms of the above mentioned ideas of the Thus Gone and the Thus Come, it can be said that the Dharma-nature Dharma-body is the Thus Gone and the expedient means Dharma-body signifies the Thus Come. Further, according to Donran, in this dual relationship the expedient means the

Hai Loại Pháp Thân của ngài Đàm Loan

Về mặt ý niệm Như Lai, Đại Sư Đàm Loan của Trung Hoa (Tanluan; 曇鸞; 476-542) đã đề cập đến hai loại Pháp Thân là Pháp Tánh Pháp Thân (hosshoo hosshin 法性法身) và Phương Tiện Pháp Thân (hooben hosshin 方便法身). Trong khái niệm Pháp Tánh Pháp Thân, thuật ngữ “dharma-nature” cũng có thể được gọi thật tướng (jissoo 實相) hay chân như (shinnyo 真如), và nó ám chỉ sự hoàn mỹ nhất vượt ngoài hình tướng, hay là chân lý tuyệt đối. Nghĩa là, Pháp Tánh Pháp Thân tương xứng với Pháp Thân, từ gốc của phương tiện là *upaya*, có nghĩa là *đi đến*. Đó là một phương tiện tuyệt vời dành cho người dẫn đường đi đến chân lý, và nhận lấy một hình tướng. Và nó phù hợp với báo thân trong hệ thống ba thân ở trên, hay là trong những thuật ngữ cụ thể, đó là Đức Phật A Di Đà. Trái lại, Pháp Tánh Pháp Thân thì không có hình thức hay màu sắc và như vậy chỉ đến chân lý tuyệt đối, điều đó vượt ra ngoài sự tư duy hay là tiêu biểu của con người, trong khi phương tiện Pháp Thân nhằm đạt chân lý tối hậu rồi hướng quay về loài người chúng ta và đến hay xuất hiện như là Đức Phật A Di Đà, vị Phật phát 48 lời thệ

Dharma-body arises only because it is based on the Dharma-nature Dharma-body, and the Dharma-nature Dharma-body can be perceived only through the expedient means Dharma-body. Although these two differ from each other, they cannot be separated; although they are a single entity, they are not the same thing. This can also be expressed from the standpoint of religious symbolism, in which it can be said that the Dharma-nature Dharma-body as the Thus Gone is the transcendent good or truth that can only be symbolized or indicated, and the expedient means Dharma-body as the Thus Come is that symbol or expression itself.

Shinran's Understanding

In Shinran's writings also we can clearly see this kind of thinking about the Thus Gone and the Thus Come, Dharma-nature Dharma-body and expedient means Dharma-body. In his *Jinen hooni hoogo* (On Jinen Hooni 自然法爾法語), Shinran says that the Thus Gone and the Dharma-nature Dharma-body are *Jinen hooni*. In the term *Jinen hooni*, the word *ji* ("of itself") is the state of not-self wherein any attachment to self has been abandoned; it is without form and expresses the ultimate truth that

nguyên và nhận lấy hình tướng ánh sáng vô lượng và tuổi thọ vô lượng.

Trong những thuật ngữ về những ý niệm Đi Như Vậ và Đến Như Vậ được đề cập ở trên, có thể nói rằng Pháp Tánh Pháp Thân là Đi Như Vậ và phương tiện Pháp Thân có ý nghĩa Đến Như Vậ. Hơn nữa, theo Ngài Đàm Loan, trong mối liên quan nhị nguyên này thì phương tiện Pháp Thân khởi lên chỉ bởi vì nó được đặt trên căn bản Pháp Tánh Pháp Thân, và Pháp Tánh Pháp Thân có thể được lĩnh hội ngang qua phương tiện Pháp Thân. Mặc dù hai điều này không giống nhau, nhưng chúng không thể tách rời nhau; mặc dù chúng là một thực thể đơn lập, nhưng chúng không phải cùng là một. Điều này cũng có thể biểu lộ từ sự lập cước của chủ nghĩa biểu tượng tôn giáo, mà trong đó nó có thể được phát biểu rằng Pháp Tánh Pháp Thân như là Đi Như Vậ là sự hoàn mỹ siêu việt hay chân lý mà chỉ có thể được biểu tượng hóa hay được ngụ ý, và phương tiện Pháp Thân như là Đến Như Vậ là biểu tượng đó hay là tự nó biểu lộ.

Kiến Giải Của Ngài Thân Loan

Cũng như vậy, trong những trước tác của Ngài Thân Loan (Shinran 1173-1262) chúng ta có thể thấy một cách rõ ràng loại tư duy về Đi Như Vậ và

interpenetrates and fulfills universe. The word *nen* (“thus” or “just as it is”) expresses the idea that this truth is without end and is always working towards us. The word *hooni* also overlaps with *jinen* and refers to the movement of the truth in response to us. Thus *jinen hooni* corresponds to the concepts of Thus Gone One and Dharma-nature Dharma-body seen above. For Shinran, Amida Buddha taught as a means or method to show us the world of *jinen hooni*, and Amida Buddha is, in relation to *jinen hooni*, nothing other than its symbolic expression.

However, regarding the relation between Amida Buddha and Shakyamuni, Shinran understood that, taking it from Shakyamuni to the direction of Amida Buddha, the appearance of Shakyamuni in this human realm was solely for the purpose of teaching us of the existence of Amida Buddha. Or, taking it from Amida Buddha to the direction of Shakyamuni, Amida Buddha’s arrival and appearance closer to the human realm is Shakyamuni. Thus, while Shinran apprehends both Amida Buddha and Shakyamuni to be in a mutually corresponding relationship, he also

Đến Như Vậy, Pháp Tánh Pháp Thân và phương tiện Pháp Thân. Trong tập *Tự nhiên pháp nhĩ pháp ngữ* (On Jinen Hooni 自然法爾法語), ngài Thân Loan nói rằng Đi Như Vậy và Pháp Tánh Pháp Thân là *tự nhiên pháp nhĩ* (Jinen Hooni 自然法爾). Trong thuật ngữ *jinen hooni*, chữ *ji* (“của tự nó”) là trạng thái vô ngã nơi mà bất kỳ sự chấp thủ nào về ngã được xả bỏ; nó không có hình tướng và nó hiển lộ chân lý tuyệt đối nó thâm nhập và đầy khắp vũ trụ. Chữ *nen* (“như vậy” hay “hết như nó là”) diễn tả ý tưởng rằng chân lý này không có tận cùng và luôn luôn cùng làm việc với chúng ta. Cũng vậy, chữ *hooni* gói với *jinen* và nhằm đến sự vận động của chân lý trong sự đáp trả lại chúng ta. Như vậy, cú ngữ *tự nhiên pháp nhĩ* (*jinen hooni*) tương ứng với khái niệm Người Đi Như Vậy và Pháp Tánh Pháp Thân đã thấy ở trên. Đối với Ngài Thân Loan, Đức Phật A Di Đà đã dạy như là một phương tiện hay phương pháp để trưng bày cho chúng ta thế giới của *jinen hooni*, và trong mối quan hệ với *jinen hooni*, Đức Phật A Di Đà không có gì khác hơn là sự diễn tả biểu tượng của nó.

Tuy nhiên, khi nhận ra mối quan hệ giữa Đức Phật A Di Đà và Đức Thích

Understands Sakyamuni in unity with Amida.

The Teaching of Path of Sages and the Pure Land Teaching

Concerning this matter of the ultimate truth “coming thusly” (nyorai suru) into this mundane phenomenal world, I would like to contrast the positions of the teachings of the Path of Sages and the Pure Land teachings especially the Buddhist paths of the Zen sects and Jodo Shinshuu.

As indicated by the phrase “directly pointing to the mind, see your nature and become a Buddha”, said to be the words of Bodhidharma, in the Zen sects the Buddhist path is a path in which one need only see one’s true nature and become a Buddha. Although there are differences between Soto Zen and Rinzai Zen, it is a teaching of going beyond words and scriptures, suddenly pointing to the human mind, and thereby “awakening” to the fundamentally pure nature, or Buddha-nature, that one is originally endowed with. This original nature, from the perspective of the above Buddha body theory, is the Thus Gone and the Dharma-body. But in the development of this experience of “awakening”, there is

Ca Mâu Ni, ngài Thân Loan đã kiến giải rằng, lấy mối quan hệ từ Đức Thích Ca Mâu Ni đến phương vị của Đức Phật A Di Đà, thì sự xuất hiện của Đức Thích Ca Mâu Ni trong cảnh giới loài người là độc nhất vì mục đích giảng dạy cho chúng ta sự hiện hữu của Đức Phật A Di Đà. Hay là, lấy mối quan hệ từ Đức Phật A Di Đà đem đến phương vị Đức Thích Ca Mâu Ni, thì Sự đến và xuất hiện của Đức Phật A Di Đà gần gũi với cảnh giới loài người hơn Đức Thích Ca Mâu Ni. Như vậy, trong khi ngài Thân Loan kiến giải cả hai Đức Phật A Di Đà và Đức Thích Ca Mâu Ni trở thành mối quan hệ tương tác lẫn nhau, ngài cũng kiến giải rằng Đức Thích Ca Mâu Ni trong sự hợp nhất với Đức A Di Đà.

Giáo Lý Thánh Đạo Và Giáo Lý Tịnh Độ

Liên quan đến vấn đề Chân lý tuyệt đối này, “đến như vậy” (nyorai suru) là vào thế giới hiện tượng phạm tục này, tôi muốn làm tương phản những vị trí của giáo lý Thánh Đạo và giáo lý Tịnh Độ đặc biệt là Phật đạo của Thiên Tông và Tịnh Độ Chân Tông (Jodo Shinshuu).

Như đã điểm chỉ bằng cú ngữ “trực chỉ nhân tâm kiến tánh thành Phật” –

no discussion of it in terms of any of the Buddha bodies. It is suddenly perceiving one's original nature and “awakening” or becoming “enlightened”. It is in this perceiving of one's nature that one is able to become a Buddha. This indeed is the path of “directly pointing to the mind, see your nature and become a Buddha.”

In contrast to this, the Buddhist path according to Shinran and Shinshu is made clear in the following statement by Shinran:

“This Tathagata pervades the countless worlds; it fills the hearts and minds of the ocean of all beings.” (*Yuishinshoo mon'i* [Notes on “Essentials of Faith Alone”; CWS, 461])

In the midst of the minds and lives of all human beings, Amida Buddha has arrived and abides, and this path aims at deeply “awakening” to this truth. The difference between the Zen schools and Shinshu is that the Zen schools speak of the nature of the mind of human beings and suddenly perceiving the truth, the original nature of the human accomplishment of the “awakening” experience, the recitation of the name of Amida Buddha as the reward body is

chỉ thẳng tâm người thấy tánh thành Phật – được cho là thiền ngữ của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, trong Thiền tông Phật đạo là một con đường trong đó người ta không những cần thiết để thấy được chân tánh mà còn trở thành một Vị Phật. Mặc dù có sự khác biệt giữa Thiền Tào Động (Soto Zen) và Thiền Lâm Tế (Rinzai Zen), đó là thứ thuyết giáo vượt qua ngôn từ và kinh điển, đột nhiên chỉ thẳng vào tâm người, và nhờ đó “ngộ” bản tính thuần tịnh, hay là Phật Tính, mà người ta sở hữu từ nguyên thủy. Bản lai diện mục này, từ viễn ảnh của lý thuyết Phật Thân kể trên, đó là Đi Như Vay và Pháp Thân. Nhưng trong sự phát triển của kinh nghiệm “ngộ” này, thì không luận bàn về nó bằng những thuật ngữ của bất kỳ Phật thân nào. Bỗng dưng thấy được bản lai diện mục và trở nên “thức tỉnh” hay “giác ngộ”. Đó là bằng sự nhận ra bản tính này mà người ta có thể trở thành một Vị Phật. Quả thật đây là con đường “chỉ thẳng tâm người thấy tánh thành Phật.”

Đi ngược lại điều này, theo ngài Thân Loan Phật đạo được làm cho sáng tỏ trong lời thuyết giáo của ngài sau đây:

“Đức Như Lai tỏa khắp vô số thế giới; Ngài được chứa đầy trong trái tim và trong tâm của tất cả chúng sanh nhiều như nước trong biển lớn”.

considered the sole act; and when my saying of the name, the Nembutsu, directed toward the Buddha is turned around, the I hear the calling voice of Amida Buddha, from the Buddha to me. It is precisely through this reversal of direction of the Nembutsu and my hearing of Amida Buddha's calling voice that the "awakening" experience, or shinjin, is attained. Shinran said, "attaining Buddhahood through the Nembutsu: this is the true essence of the Pure Land way" (*Nyuushutsu nimonge* [Hymn of the Two Gateways of Entrance and Emergence; CWS p.629]), explaining that the nembutsu and Shinjin are one and the same.

Thus the difference between the path of the Zen schools and Shinshuu is that, although both seek the attainment of the "awakening" experience, the Zen schools do not speak of any Buddha body in respect to the central act or a (psychological) turning point, but Shinshuu speak of Amida Buddha, who is the reward body as Tathagata, as the central act and the (psychological) turning point. Herein can be seen the special character of the Buddhist path of both Zen and Shinshuu. And, as we saw above, this can also be said to be a

(*Duy Tín Sao Văn Ý Yuishinshoo mon'i* [CWS, 461])

Trong tâm và mạng sống của tất cả loài người chúng ta, Đức Phật A Di Đà đã đến và an trú, và con đường này có mục đích thâm sâu là "chứng ngộ" chân lý. Sự khác biệt giữa tông phái Thiền và tịnh độ là Thiền tông nói về bản chất của tâm con người và chợt nhận ra chân lý, bản lai của sự hoàn thành con người về kinh nghiệm "ngộ", sự đọc tụng danh hiệu của Phật A Di Đà như là báo thân được xem như là hành vi đơn độc; và khi lời nói của tôi về danh hiệu, sự niệm Phật, trực tiếp hướng đến đức Phật được truyền chung quanh, tôi nghe tiếng gọi của Phật A Di Đà, từ đức Phật đến tôi. Thật chính xác qua sự thay đổi phương hướng niệm Phật và tôi nghe âm thanh kêu gọi của Đức Phật A Di Đà đó là đã đạt đến kinh nghiệm "ngộ", hay Tịnh Độ. Ngài Thân Loan nói, "đạt Phật quả nhờ niệm Phật: Đây là cốt tủy sự thật của con đường Tịnh Độ vậy." (*Nhập xuất nhị môn kệ: Nyuushutsu nimonge* [CWS p.629]), và ngài giải thích rằng Niệm Phật và Tịnh Độ cùng là một.

Như vậy, sự khác biệt giữa con đường của Thiền tông và Tịnh Độ là ở chỗ đó, mặc dù cả hai tìm kiếm và đạt kinh nghiệm "ngộ", Thiền tông không nói về bất kỳ Phật Thân nào trong sự

difference between the teaching of the Path of Sages, which sees Shakyamuni as a role model and guide who is Thus Gone, and the Pure Land teaching, which takes him to be a savior who is Thus Come.

(*) Takamaro Shigaraki is Chairman of the Board of Directors Bukkyoo Dendoo Kyookai

Ch. = Chinese

J. = Japanese

S. = Sanskrit

tôn trọng đối với hành vi chính hay một điểm quay về thuộc tâm lý học, nhưng Tịnh Độ nói về Đức Phật A Di Đà, là báo thân là Như Lai, khi hành vi chính và điểm quay thuộc tâm lý học. Ở đây, chúng ta có thể thấy tính chất đặc thù của Phật đạo, cả Thiên và Tịnh Độ. Như chúng ta đã thấy ở trên, điều này cũng có thể nói là có sự khác nhau giữa giáo lý Thánh Đạo xem Đức Thích Ca Mâu Ni như là Nhân Vật Tiêu Biểu và Người chỉ dẫn cho những ai Đi Như Vậy, và giáo lý Tịnh Độ nhận Ngài là Vị Cứu Độ cho những ai Đến Như Vậy

SƯ TỬ HỒNG

Tàn Mộng Tử

Sư hồng (獅吼), hay *sư tử hồng* (獅子吼), là tiếng rống của con sư tử, tỷ dụ cho sự thuyết pháp của đức Phật hùng dũng như tiếng gầm của chúa tể sơn lâm làm chấn động cả vũ trụ, càn khôn. Như Thắng Man Kinh (s: *Śrīmālā-siṃha-nāda-sūtra*, 勝鬘經, 1 quyển, hiện còn, Taishō 12, 217, No. 353, do Cầu Na Bạt Đà La [s: *Guṇabhadra*, 求那跋陀羅, 394-468] dịch) còn có tên gọi khác là Thắng Man Sư Tử Hồng Nhất Thừa Đại Phương Tiện Kinh (勝鬘師子吼一乘大方便經), Sư Tử Hồng Kinh (師子吼經), Thắng Man Sư Tử Hồng Kinh (勝鬘師子吼經), Sư Tử Hồng Phương Quảng Kinh (師子吼方廣經), Thắng Man Đại Phương Tiện Phương Quảng Kinh (勝鬘大方便方廣經), v.v. Đây là kinh điển xiển dương áo nghĩa của Nhất Thừa Chân Thật (一乘眞實) và thuyết về nghĩa của Như Lai Tạng Pháp Thân (如來藏法身) thông qua tiếng rống sư tử hùng hồn của Phu Nhân Thắng Man (s: *Śrīmālā*, 勝鬘). Thắng Man là con gái của vua Ba Tư Nặc (s: *Prasenajit*, p: *Pasenadi*, 波斯匿) nước Kiều Tát La (s: *Kauśala*, p: *Kosala*, 憍薩羅), sinh ra tại Thành Xá Vệ (s: *Śrāvastī*, p: *Sāvatthī*, 舍衛城), lớn lên lập gia đình làm Hoàng Hậu của vua Hữu Xưng (友稱), quốc vương nước A Du Xà (阿踰闍). Theo lời khuyên của phụ thân, bà quy y và rất thâm tín Phật pháp. Sau khi đức Phật lâm chung, bà phát ba đại nguyện, tuyên xưng tư tưởng Nhất Phật Thừa thông qua Kinh Thắng Man. Cùng với Kinh Duy Ma (s: *Vimalakīrti-nideśa*, 維摩經), Kinh Pháp Hoa (s: *Saddharma-*

pu□□arika-sūtra, 法華經), v.v., kinh này được phổ biến rộng trong tầng lớp tại gia. Đặc biệt, tại Nhật Bản, kinh này được xem như là kinh điển hộ quốc.

Kinh giải thích về tiếng rống của con sư tử rằng: “*Như Lai Ứng Đẳng Chánh Giác chánh sư tử hống, ngã sanh dĩ tận, phạm hạnh dĩ lập, sở tác dĩ biện, bất thọ hậu hữu; thị cố Thế Tôn, dĩ sư tử hống y ư liễu nghĩa* (如來應等正覺正師子吼、我生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有、是故世尊、以師子吼依於了義, đức Như Lai Ứng Đẳng Chánh Giác đúng là tiếng rống của con sư tử, sự sanh khởi của ngã đã chấm dứt, phạm hạnh đã lập, những việc cần làm đã làm xong, không còn chịu sự tái sanh về sau; cho nên, đức Thế Tôn lấy tiếng rống của con sư tử để nương vào đây mà hiểu nghĩa).”

Trong Duy Ma Cật Kinh, Phẩm Phật Quốc (佛國品) có đoạn: “*Sư tử hống vô úy âm dã, phạm sở ngôn thuyết bất úy quần tà dị học, dụ sư tử hống chúng thú hạ chi* (獅子吼無畏音也、凡所言說不畏群邪異學、諭獅子吼眾獸下之, tiếng rống của con sư tử là âm thanh không sợ hãi, phạm giáo thuyết của ngài nói ra đều không sợ giáo học khác của chúng tà đạo, giống như tiếng rống của con sư tử làm cho các loài thú đều phải thần phục).”

Ngoài ra, *sư tử hống* còn được dùng để ví cho âm thanh chửi mắng người khác của người vợ hung dữ. Trong dân gian vẫn thường dùng từ “*Hà Đông Sư Hống* (河東獅吼, tiếng rống của con sư tử Hà Đông)”, vốn phát xuất từ trong Dung Trai Tùy Bút (容齋隨筆) quyển 3, phần Trần Quý Thường (陳季常) của Hồng Mai (洪邁, 1123-1202) nhà Tống.

Dưới thời Bắc Tống có một văn nhân tên Trần Quý Thường, tự xưng là Long Kheo Cư Sĩ (龍丘先生), thường vui vẻ tiếp đãi khách quý, thích giao du với các kỹ nữ; tuy nhiên, vợ ông họ Liễu, là người rất hung dữ, thường hay la rầy chồng. Có hôm nọ, người bạn thân là Tô Đông Pha (蘇東坡, 1036-1101) khiêu khích Quý Thường đi chơi xuân. Bà vợ sợ chồng mình đi chơi với hàng kỹ nữ nên không cho phép ông ra bước khỏi nhà; tuy nhiên, họ Trần bảo đảm và hứa hẹn là nếu có kỹ nữ thì sẽ chịu hình phạt thích đáng; nhờ vậy bà họ Liễu mới chấp thuận. Về sau, bà biết được chồng có ăn chơi với các kỹ nữ, nên phạt đánh đòn. Quý Thường sợ bị đánh, tha thiết cầu xin tha tội và chịu quỳ phạt bên bờ hồ. Tô Đông Pha ghé thăm, chứng kiến sự tình

như vậy, cảm thấy sỉ nhục cho đáng đại trượng phu nam tử, bèn quở trách bà họ Liễu; từ đó cả hai bên bắt đầu cãi vả nhau. Cuối cùng, bà biết được sự việc Đông Pha đã dụ dỗ chồng chơi với các kỹ nữ, rồi lại còn đến can thiệp vào chuyện riêng của gia đình mình; cho nên, bà tức giận lớn tiếng đuổi ông ra khỏi nhà.

Nhân sự việc này, Tô Đông Pha có làm bài thơ rằng: “*Long Kheo Cư Sĩ diệc khả lân, đàm không thuyết hữu dạ bất miên, hốt văn Hà Đông sư tử hống, trụ trượng lạc thủ tâm mang nhiên* (龍丘居士亦可憐、談空說有夜不眠、忽聞河東獅子吼、柱杖落手心茫然, *Long Kheo Cư Sĩ cũng đáng thương, đàm không luận có suốt đêm trường, chợt nghe Hà Đông sư tử rống, gậy chống buông tay tâm hoảng liền*).” Bà họ Liễu vốn người Hà Đông (河東), cho nên *Hà Đông sư tử* (河東獅子) được dùng để ví cho bà. Về sau, Uông Đình Nột (汪廷訥, ?-?) nhà Minh soạn tác phẩm *Sư Hống Ký* (獅吼記) cũng dựa trên bài thơ của Tô Đông Pha.

Trong lòng văn số cúng cho chị em gái được thâm tập trong Phật Môn Giản Lược Công Văn Thiệu Bản (佛門簡畧攻文善本, bản chép tay đề năm Phật Lịch 2509 [1965], Ất Ty) của Cổ Đại Lão Hòa Thượng Thích Tương Ứng (釋相應, húy Tâm Giải [心解]), nguyên trú trì Chùa Từ Quang (慈光寺), Huế, có câu “*cách phàm thành Thánh, tốc đăng sư hống chi lâm* (革凡成聖、速登獅吼之林)”, nghĩa là khi đã chuyển hóa phàm tâm thành bậc Thánh thì sẽ mau chóng được lên khu rừng có tiếng rống thuyết pháp của sư tử, tức là được giác ngộ, giải thoát.

BƯỚC CHÂN CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI HOA KỲ NHÌN THEO GÓC ĐỘ LỊCH SỬ

Lê Đình Cai

Lời Mở đầu: Bài viết này không thể được coi là một bài biên khảo đúng nghĩa, vì được hình thành trong điều kiện hạn hẹp của tư liệu.

Trong lời mở đầu của cuốn sách “Phật Giáo Mỹ” (tập I) Giáo Sư Trần Quang Thuận tâm sự ... Tôi cứ đắn đo mãi không biết phải đặt tên cho quyển sách này như thế nào cho nó xứng hợp với nội dung. Phật Giáo tại Hoa Kỳ? Phật Giáo Mỹ? Phật Giáo tại Hoa Kỳ nói lên các giáo phái Phật Giáo từ xa đến đang hoạt động tại Mỹ, trong khi Phật Giáo Mỹ biểu hiện màu sắc đặc thù của nền Phật giáo dung hợp với truyền thống lịch sử văn hoá của nhân dân Hiệp Chúng Quốc (1)

Đọc hết “Phật Giáo Mỹ” (tập I, II) của Gs Trần Quang Thuận, người viết cảm nhận được sự đắn đo và ngần ngại của tác giả khi phải đặt tên cho đứa con tinh thần của mình. Còn riêng người viết bài này khi chọn tựa đề „Bước Chân Của Phật Giáo Việt Nam Tại Hoa Kỳ“ là cố ý giới hạn lại một góc cạnh trong toàn cảnh „Phật giáo Mỹ“ rộng lớn mà nhà Phật học Trần Quang Thuận đã mời gọi chúng ta bước vào.

I-) Phật Giáo Đi Vào Xã Hội Phương Tây:

Cách đây hơn 25 thế kỷ, tại Ấn Độ, Phật giáo xuất hiện như là nguồn ánh sáng chói loà dẫn dắt nhân loại ra khỏi những mê lầm của kiến thức mang tính thần thoại. Phật giáo lấy Bi, Trí, Dũng để đối lại với bạo lực, hận thù và hèn yếu, tôn trọng sự thật, bình đẳng, đề cao sự vận dụng của lý trí để tìm về chân lý, không áp đặt, khuyến dụ, thuyết phục hay thần thánh hoá đáng tối cao (Ta là Phật đã thành, các người là Phật sẽ thành). Phật giáo dễ đi vào lòng người, dễ hòa đồng với các cộng đồng xã hội trong điều kiện văn hóa khác biệt, vì thế ta dễ thấy và thường nghe nói đến Phật giáo Ấn Độ như là cái nôi, như là nơi xuất phát. Nhưng khi Phật giáo Ấn Độ đi vào xã hội Trung Hoa, Nhật Bản, Tây Tạng thì lịch sử Phật giáo thế

giới lại phải đề cập đến những nét đặc thù trong nền Phật giáo Trung Hoa, Phật giáo Nhật Bản, Phật giáo Tây Tạng, Phật giáo Việt nam (chẳng hạn danh từ zen trong Phật giáo Nhật Bản, Ch'an trong Phật giáo Trung Hoa, Thiền trong Phật giáo Việt nam, hay hình tượng Đạt Lai Lạt Ma trong Phật giáo Tây Tạng....)

Giáo lý nhà Phật dựa trên tính duy lý và thực nghiệm, mang nặng tính triết học nên rất gần gũi với các quan điểm về khoa học thực nghiệm của Tây phương. Chính lý do này mà Phật giáo ngày nay đi vào các cộng đồng xã hội Phương tây một cách lừng lững, dễ dàng và rất sống động.

Trong “A Brief History of Buddhism” (Sơ Lược Lịch Sử Phật Giáo), tác giả Kalunga Senevinathne đã ghi nhận: „Trong 25 thế kỷ qua Phật giáo đã hội nhập với các niềm tin cổ truyền và các tôn giáo của nhiều vùng đất, hài hòa chúng với bản chất thanh khiết của nền triết học Phật giáo. Cùng một lúc, Phật giáo đã nảy nở trên khắp Á Châu. Cho đến nay, Phật giáo vẫn là Tôn giáo chính của các dân tộc như Thái Lan, Tích Lan, Miến Điện, Tây Tạng, Lào, Trung Quốc, Mông Cổ và một số nước Trung Á như: Bhutan, Sikkim và Siberia. Cũng còn nhiều cộng đồng Phật tử lớn ở Mã Lai, Tân Gia Ba và Ấn Độ, cũng như các nước Tây Phương như Anh Quốc, Hoa Kỳ, Thụy Sĩ, Đức, Pháp, các nước Bắc Âu và Úc ... (2)

Tuy nhiên , nếu con đường Phật giáo từ Ấn Độ đi vào các quốc gia phương đông mang độ dày thời gian khá sâu và khá đậm, vì phương đông thường hướng nội nhiều hơn là hướng ngoại, thì trái lại sự du nhập Phật giáo vào các xã hội phương Tây đã gặp các lực cản rất lớn, nhất là trong giới trí thức khoa bảng Tây phương. Roger pol Droi đã viết một bài báo đăng trên tờ tạp chí “Le nouvel observateur” tháng 4, 5 và 6/2003, số đặc biệt về Phật giáo dưới nhan đề “Phật Giáo Và Hư Vô Chủ Nghĩa”: (“Le Grand Christ du Vide”) đã đưa ra nhận xét:

„Ít có nhà nghiên cứu nào ở Tây phương tự hỏi đối tượng của trí thức được gọi là Phật giáo đã được khởi thảo như thế nào. Câu trả lời có vẻ quá hiển nhiên, quá giản dị đến nỗi tưởng như không cần phải đặt ra: Phật giáo hiện hữu từ khi Phật thuyết pháp và Tây phương biết Phật giáo dần dần. Chỉ thế thôi. Chắc chắn người ta đã nhìn sơ qua các chủ thuyết tùy theo thời đại, theo nguồn thông tin, theo khả năng ngữ văn và cơ cấu tinh thần của những chứng nhân. Dù vậy, căn bản mà nói, có thể đã có một cái gì đáng gọi là „Phật giáo“ hiện diện và những người Châu Âu hiểu dần dần, như họ đã phát hiện ra những con hải sư có lông hay quần đảo Kerguelen.“

“Lúc này (tức vào 1820 ghi chú của người viết) cuộc nghiên cứu rời bỏ chân trời huyền thoại để đi vào không gian lịch sử. Người ta bắt đầu sử dụng một từ cho

đến lúc đó vẫn chưa hiện hữu: “bouddhisme”. Từ này chưa hề được dùng đến trong bất kỳ ngôn ngữ nào ở Châu Âu. Sự ra đời của nó là dấu chỉ cho một đối tượng tri thức mới, đến lúc đó còn vắng mặt. Ở Pháp, Michel Jean Francois Ozeray dùng từ “bouddhisme” từ năm 1817; Benjamin Constant dùng từ “bouddhisme” năm 1827; Eugène Burnouf và Christian Lassen dùng từ “bouddhisme” năm 1826 trong tác phẩm “Essai sur le Pali”. Từ “bouddhism” xuất hiện lần đầu trong Anh ngữ qua tựa đề của một tác phẩm của Edward Upham “The History & Doctrine of Buddhism” năm 1829, nhưng người ta đã dùng từ này từ nhiều năm trước đó. Ở Đức, năm 1819, Schopenhauer dùng “bouddhaismus”, từ còn được dùng cho đến giữa thế kỷ 19, trước khi được thay thế hẳn bởi một từ khác của Hegel được ông sử dụng từ năm 1827: “buddhismus”.

“Việc khám phá ra Phật giáo trước hết bắt nguồn từ sự phát triển của phương pháp đối chiếu, là thứ lý thuyết pha trộn các quy phạm Đông phương học riêng biệt. Do sự truyền bá giáo lý Phật giáo ra khắp Á Châu. Và vì sự biến mất của nó ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ 11, việc xác định mốc điểm đòi hỏi những tài liệu so sánh từ nhiều lĩnh vực: Trung Hoa học, Tây Tạng học, Nhật học và Mông Cổ học. Những luận điểm Phật giáo viết bằng tiếng Sanskrit được Brian tìm thấy ở Népan trong thập kỷ 1820 cùng thời, Burnouf và Lassen đọc được tiếng Pali và Jean-Pierre Abel-Rémusat nghiên cứu những bản kinh văn Phật Giáo Trung quốc; không lâu sau đó, nhà nghiên cứu Hung Alexandre Csoma de Koros học được tiếng Tây Tạng. Đó là một khúc quanh dẫn Âu châu từ chỗ mê mờ đến chỗ sáng tỏ” (3)

Qua đoạn văn trích dẫn, dù ngắn ngủi trên đây của nhà nghiên cứu Roger Pol Droï, mọi người đều thấy rõ Phật giáo đến với các học giả Tây phương (chưa nói đến thành phần đại chúng) cũng chỉ vào những năm đầu của thế kỷ 19 và ý niệm Phật giáo chưa thực sự mọc rễ trong các xã hội phương Tây. Và bây giờ vào những năm đầu của thế kỷ 21, chính nhà nghiên cứu này đã xác nhận: “Hình ảnh mà hôm nay chúng ta có về Phật giáo rõ ràng qui hướng theo một cách khác. Tích cực, an nhiên, giải thoát. Những vị thiền sư Nhật, những đại sư Tây Tạng xuất hiện giữa chúng ta như những kẻ bảo tồn các nguồn suối tri thức có thể giúp phục hồi, ngay cả cứu chuộc, thế giới già cỗi của chúng ta” (4). Và giờ đây Phật giáo đã thực sự bước vào thế giới phương Tây bằng ánh sáng rạng ngời của một tôn giáo nhập thế. Các nhà trí thức phương tây đã tìm thấy đạo Phật là một tôn giáo vĩ đại, giải thoát con người khỏi tất cả những xiềng xích nô lệ, các tập tục mê tín dị đoan. “Ngày nay tất cả các nhà văn hóa trí thức trên thế giới dù có hay không liên hệ gì đến Phật giáo đều tôn kính Đức Phật Cồ Đàm, trong khi những nhà khai sáng các tôn giáo khác chỉ được các tín đồ của riêng tôn giáo mình tôn kính mà thôi” (5). Nhà Đại văn hào Pháp Anatole France phát biểu về Đức Phật: “Dường như người thanh niên bất diệt, hiền lành ấy, ngồi khoanh chân trên hoa sen thanh tịnh với bàn tay

phải dơ lên như khuyên nhủ, như trả lời: Nếu con muốn thoát khỏi sự đau khổ và sợ hãi, con hãy luyện tập trí huệ và từ bi.” (6).

Bertrand Russell, nhà toán học kiêm triết gia người Anh, người đoạt giải Nobel văn chương 1950 cũng đã từng phát biểu: “Nếu nói đến trí tuệ và đức hạnh thì tôi không thể nào nghĩ rằng Chúa Christ ở một vị thế cao như mọi người biết đến qua lịch sử. Tôi nghĩ rằng: tôi phải đặt Đức Phật trên Chúa về những phương diện đó.” (7)

Charles W. Eliot, nguyên Giáo sư viện trưởng Viện Đại học Harvard (Hoa kỳ) nhận xét về yếu tính của đạo Phật qua lời phát biểu: “Đức Phật không giận hờn với thế gian. Ngài nghĩ là thế gian không phải là độc ác, bất trị mà là vô thường và mê muội. Ngài phiền não đôi chút về những người không nghe theo Ngài, nhưng Ngài cũng không biểu lộ tinh thần khó chịu” (8)

Và riêng Giáo sư Rhys Davids, chuyên ngành Đông Phương học người Anh đã tâm sự: “Là Phật tử hay không phải là Phật tử tôi đã quan sát mọi hệ thống của các tôn giáo thế giới, tôi đã khám phá ra không một tôn giáo nào có thể vượt qua được vẻ đẹp và sự quán triệt Bát Chánh Đạo và Tứ Diệu Đế của Đức Phật. Tôi rất mãn nguyện đem ứng dụng cuộc đời tôi theo con đường đó.” (9)

Rõ ràng là Tây phương chỉ tiếp xúc với Phật giáo vào khoảng thế kỷ 19 đến nay mà thôi. Các học giả Tây phương bắt đầu chú tâm đến việc nghiên cứu Phật học qua các kinh tạng Nam tông tiếng Pali, và sau đó là Bắc tông theo phạn ngữ (Sanskrit). Sử gia người Anh chuyên nghiên cứu về các nền văn minh trên thế giới Arnold Toynbee đã nêu lên nhận xét; “Sự gặp gỡ của Phật giáo và Tây phương là một biến cố có ý nghĩa trọng đại nhất của thế kỷ XX.” (10).

Trước khi đề cập đến Phật giáo Việt Nam tại Hoa kỳ, xin ghi nhận vài nét chính về sự phát triển của Phật giáo ở một số quốc gia phương Tây. Căn cứ trên tài liệu của Giáo sư Trần Quang Thuận (“Phật giáo Mỹ” tập I và II), của nhà nghiên cứu Trần Nhu (“Tinh Thần Phật giáo Nhập Thế”), của nhóm Giao điểm (“Phật giáo trong thế kỷ mới”), của anh Lê Hữu Đỗ (“Buddhist Churches of America in the Vietnamese Tradition”) và một số tư liệu khác, người viết xin tổng hợp sơ lược như sau:

1) Tại Anh Quốc:

Hội Phật giáo Anh quốc và Ái Nhĩ Lan (Buddhist Society of Great Britain and Ireland) được thành lập ngày 26.11.1907. Đến năm 1923 Hội đổi tên thành The Buddhist Society. Người có công đầu là nhà nghiên cứu đông phương học, Gs.

T.W. Rhys Davids. Ông đã xuất bản rất nhiều sách nói về kinh điển Phật giáo bằng chữ Pali và chuyển dịch sang Anh ngữ.

Hiện có 340 cơ sở, Đoàn thể, Tổ chức, Hội đoàn Phật giáo trên khắp nước Anh, trong đó phải kể tới hai tu viện nổi tiếng là Amaravati có 33 vị tăng, 12 vị Ni, 16 Sa di và Sa di Ni tu học; Tu viện Chithurst có 65 vị Tăng. Phật giáo ở đây được Chính phủ Anh cho giảng dạy từ cấp Tiểu học đến Đại học, có chương trình truyền bá Phật giáo hằng ngày trên đài truyền hình và truyền thanh BBC (11)

2) Tại Pháp quốc:

Pháp là quốc gia sớm tiếp xúc với nền văn minh Á châu, nhất là Trung Hoa và đã từng chiếm Đông dương làm thuộc địa. Làn sóng định cư của người Việt trên đất Pháp sau cuộc chiến tranh Đông dương (1954) lên rất cao. Và sau khi miền Nam (1975) làn sóng người Việt tỵ nạn tại Pháp ngày càng tăng cao. Phật giáo Việt nam đã theo chân người Việt phát triển khá mạnh trên vùng đất này, dĩ nhiên bên cạnh đó cũng phải nói đến Phật giáo Trung hoa, Phật giáo Nhật và Phật giáo Tây Tạng cũng đã bành trướng mạnh trên quốc gia lớn mạnh nhất Âu châu này. Cộng đồng Phật giáo Pháp đã có tới 200 cơ sở với hơn 600 ngàn Phật tử, trong đó phải nói đến Tu viện Monastère Nalanda, nơi đào tạo, huấn luyện các Tăng Ni cho các nước Âu châu. Hiện nay số người quy hướng về Phật giáo chiếm tỷ lệ 5%, Phần Thệ giáo 6% và Thiên Chúa giáo La Mã là 12% (12). Dù Phật giáo mới đến Pháp trong nửa đầu thế kỷ 19, nhưng Phật tử tại Pháp chiếm tỷ lệ 5%. Như vậy là khá cao và có triển vọng phát triển mạnh hơn nữa. Vai trò hàng đầu trong việc nghiên cứu Phật học thuộc về nhà Đông Phương học người Pháp Eugene Burnouf, kế đến là học giả Sylvan Levi, Paul Demieville và Louis Reneu. Cơ sở Làng Mai của Thiền Sư Nhất Hạnh ở miền Nam nước Pháp cũng là nơi đào tạo và phát triển phong trào thiền học ngày càng phát triển mạnh mẽ kể từ năm 1982.

3) Tại Úc Châu và New Zealand:

Tờ Tạp chí Sun Herald số ra ngày 30.3.1991 cho biết số Phật tử Úc là 200.000 người so với 80.387 (vào năm 1986) như vậy là tăng lên 250% trong vòng 15 năm. Theo văn phòng thống kê Úc (The Australian Bureau of Statistics) thì Phật tử đang gia tăng ở mức độ nhanh hơn cả Hồi giáo và có thể còn hơn cả Kito giáo nữa. Phật giáo hiện nay đã đạt được 1% tổng số dân Úc (13) Trên toàn nước Úc hiện có khoảng 190 cơ sở Phật giáo và 2 viện Cao đẳng Phật học để đào tạo Tăng tài hoằng pháp. Thiền viện Wat Buddha Dhamma Meditation Center tọa lạc trên một vùng đồi 200 mẫu đất ở Ten Mile Hollow, Wisemans Ferry thuộc New South Wales. Thiền viện Bodhinyana ở Perth (Úc), và ở Wellington (NZ) có chùa Buddhist

Vihara ở Auckland (NZ) là những nơi thu hút Phật tử và khách thập phương nhiều nhất. Vào đầu năm 1990, một vị Thượng tọa người Úc từng tu học ở Tích Lan và Miến Điện hơn 20 năm đã thành lập nên Thiền viện Vipassana tại thành phố Sydney, đó là Thượng tọa Pannayavaro. Cũng chính vị Thượng tọa này đã mở trang báo điện tử rao giảng giáo lý nhà Phật qua Internet và con số người theo dõi chương trình này đã lên tới 50.000 người (14).

Hội đồng Phật giáo New South Wales (Buddhist Council of New South Wales) đã ghi nhận: “Phật giáo được trình bày qua phương tiện truyền thông rộng rãi và được sự chú ý đến Phật giáo cổ truyền đầy tính giáo điều” “Phật giáo là tôn giáo phát triển nhanh nhất tại Úc” (15)

4) Tại Nước Nga:

Gs Trần Quang Thuận đã xuất bản cuốn sách dày viết rất cặn kẽ về “Phật giáo Nga”. Những ai muốn đi sâu vào vấn đề này sẽ tìm thấy ở đây nhiều nguồn tài liệu quý báu để đối chiếu. Riêng người viết chỉ ghi lại một số nét tổng quát về Phật giáo tại Nga, vì chủ đề của bài này là chú trọng đến Phật giáo Việt nam tại Hoa kỳ.

Phật giáo hiện diện trên đất Nga với ngôi chùa Kuntsechoinei được xây dựng đầu tiên ở St. Petersburg từ năm 1908 và hoàn thành vào năm 1915. Em ruột của Nga Hoàng Nicolas II là Hoàng thân Ukhtomsky rất uyên bác về Phật học. Kể từ khi chế độ Cộng sản Xô Viết cai trị từ 1917 thì phong trào Phật giáo ở đây cũng như các tôn giáo bị đàn áp và triệt tiêu. Mãi cho đến khi Cộng hoà Liên Bang Xô Viết sụp đổ vào cuối năm 1989 thì Phật giáo Nga mới được phục hoạt. Chùa Kuntsechoinei được hoàn trả lại và được sửa chữa, hiện có 20 vị Sa di tu học.

Hội Phật giáo Estonia (The Estonian Buddhist Association) với 2 nghìn Phật tử mà vị lãnh đạo của hội đã được bầu làm cố vấn trong hội đồng Chính phủ. Các cộng đồng Phật giáo ở Novosibirsk, Kiev, Khalov và Tashkent cũng được thành lập. Hai ngôi chùa Ivolga và Ago đã được trùng tu và là nơi sinh hoạt cho 20 đoàn thể Phật tử ở Siberia. Một trung tâm Phật giáo cũng được thành lập ở Kalmykia. Các hội Phật học ở Moscow và Latvia trước kia cũng tái lập lại và đang tích cực sinh hoạt.

Thượng tọa Samayev cho biết các đài truyền thanh và truyền hình đều có chương trình Phật giáo hàng tuần. Sự khôi phục và phát triển Phật giáo ở Nga đang đạt được những thành công. Điều này chứng tỏ là người Nga đang có một sự lựa chọn mới cho cuộc sống tâm linh của họ. (16)

Trên đây chúng tôi chọn một số quốc gia phương tây tiêu biểu để giới thiệu sự bành trướng của Đạo Phật vào cuối thế kỷ 19 cho đến nay. Dĩ nhiên, chúng ta cũng đã gặp sự hiện diện của Phật giáo trên hầu hết các quốc gia Âu châu kể cả Bắc Âu và Đông Âu. Phật giáo tại Đức, Ý, Ba Lan, Tiệp khắc, Thụy Điển,... cũng gặp được nhiều thuận duyên để phát triển và phong trào nghiên cứu, tìm hiểu đạo Phật ngày càng dâng cao với làn sóng di dân từ các quốc gia Á Châu như Nhật, Đại Hàn và nhất là cuộc ra đi tị nạn cộng sản vĩ đại nhất trong lịch sử loài người của cộng đồng Việt nam sau tháng 4 năm 1975. Và chính nhờ cuộc di cư của hơn ba triệu người Việt của ba thập niên qua mà một sự kiện phải được tìm hiểu và nói đến, đó là Phật giáo Việt nam ở hải ngoại, trong đó có Phật giáo Việt nam tại Hoa kỳ.

II- SỰ HÌNH THÀNH CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM TẠI HOA KỲ:

Dĩ nhiên trong bài viết hạn hẹp này, chúng tôi sẽ không đề cập đến Phật giáo Hoa kỳ theo cách nhìn tổng hợp của Gs Trần Quang Thuận với tác phẩm “Phật giáo Mỹ” Người viết chỉ chú trọng đến việc tìm hiểu Phật giáo Việt Nam đến Mỹ ra sao ? Bằng con đường nào và bằng những nỗ lực nào mà Phật giáo Việt Nam đang xây dựng được một Giáo hội lớn mạnh là “Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất hải ngoại tại Hoa Kỳ”. Tìm hiểu được vấn đề này thì cũng giải thích được sự lớn mạnh của các tổ chức GHPGVNTN trên những quốc gia có đông người Việt tị nạn cư ngụ và sẽ đánh giá được tiềm năng phát triển tương lai của thực thể Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Hải ngoại này.

Theo Gs Trần Quang Thuận, Hoà thượng Thích Thiên Ân là vị Pháp sư đầu tiên truyền bá Phật Giáo Việt Nam đến Hoa kỳ. Hoà thượng xuất gia năm 1936, tốt nghiệp Đại học Phật giáo năm 1952. Đỗ Tiến sĩ văn chương tại Đại học Waseda Tokyo năm 1962. Năm 1964, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất cử Ngài làm Vụ trưởng Vụ Giáo dục, đồng thời làm Khoa trưởng phân khoa Văn Học Và Khoa Học Nhân văn Viện Đại học Vạn Hạnh. Hoà thượng còn là Giáo sư Đại học Sài gòn và Giáo sư thỉnh giảng ở Đại học văn khoa Huế (Người viết bài này có được niềm vinh dự làm môn đệ của Ngài khi theo học năm cuối của chương trình Cử nhân văn chương và sử học ở Đại học Huế.)

Năm 1966 Hoà thượng được mời sang Hoa kỳ và dạy học tại Đại học UC Los Angeles. Sự hiện diện của Hoà thượng tại Hoa kỳ vào những năm cuối thập niên 60 đã là nhân tố tích cực cho phong trào Phật giáo Việt Nam nẩy nở ở Hoa kỳ và là nền tảng cho việc hình thành các tổ chức thuộc Phật giáo Việt nam tại Hoa kỳ sau này. Quốc tế Thiền Viện (International Meditation Center) được Hoà thượng thành lập năm 1970. Qua 1973 Đại học Đông phương (University of Oriental Studies) được hình thành và Hoà thượng đảm nhận vai trò Viện trưởng. Tháng 4/1975 khi

làn sóng người tỵ nạn cộng sản Việt nam đổ dồn đến Hoa kỳ, Hoà thượng thành lập chùa Việt nam ở Los Angeles, để chăm sóc đời sống tinh thần cho các Phật tử lưu vong. “Hội Ái Hữu Phật Giáo Việt Nam Tại Hoa Kỳ” ra đời 1976 với Hoà thượng làm Chủ tịch Hội Đồng Quản trị và Gs Trần Quang Thuận làm Chủ tịch Hội Đồng Điều Hành. Hội này sau đổi tên là “Hội Liên Hữu Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ” là nền tảng đầu tiên cho tổ chức Phật giáo Việt nam tại hải ngoại.

Vào năm 1978 khi cộng đồng Việt nam, nhất là đa số Phật tử đã đến định cư đông đảo trên đất Mỹ thì một tổ chức lớn hơn mang danh xưng “Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ” được hình thành với Hoà thượng Thích Thiên Ân làm Chủ tịch Hội Đồng Điều Hành, Gs. Trần Quang Thuận làm Tổng Thư Ký.

Với sự kiện này thì rõ ràng là đã có một Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Hải Ngoại thành hình tại Hoa Kỳ rồi. Hoà thượng Thích Thiên Ân viên tịch năm 1980 và Hoà thượng Thích Mãn Giác đã được ủy thác kế tục sự nghiệp lãnh đạo Tổng Hội của Ngài với tư cách là Hội Chủ Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam tại Hoa kỳ (nhiệm kỳ 1982 - 1984).

Tại Hoa Thịnh Đốn, các Tăng Ni họp Đại Hội ngày 06 tháng 5 năm 1979 để thành lập một tổ chức Phật Giáo, mang tên là: “Giáo Hội Tăng Già Phật Giáo Việt Nam Hải Ngoại” mà Thượng thủ là Hoà thượng Thích Tâm Châu, Tổng Thư ký là Thượng toạ Thích Giác Đức. Giáo Hội này qua năm 1980 đổi tên thành: “Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Trên Thế Giới” với mục tiêu nhắm tới là tổ chức xúc tiến việc tu học cho hàng Tăng Ni và Cư sĩ Phật tử, tổ chức công tác xã hội, giúp đỡ đồng bào tỵ nạn, vận động đòi hỏi tự do tín ngưỡng tại quê nhà. Như vậy, từ đây có hai tổ chức hoạt động song hành. Tổng Hội (Ht Thích Mãn Giác) và Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Trên Thế Giới. (Ht. Thích Tâm Châu) (17)

(Theo Hoà thượng Thích Giác Lượng cho biết thì vào năm 1979 một tổ chức Phật Giáo dòng phái Khất Sĩ ra đời mang tên là: “Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới” Hoà thượng Thích Giác Nhiên làm Pháp Chủ. Thượng toạ Thích Giác Lượng làm Viện Trưởng Viện Hành Đạo. Thượng toạ Thích Minh Tuyên làm Tổng Thư Ký. (hiện nay Thầy Giác Lượng và Thầy Minh Tuyên với Giới phẩm là Hoà thượng)

Ngày 21.9.1991 trong lễ khai mạc Đại Hội Tổng Hội PGVN tại Hoa kỳ khai diễn tại chùa Liên Hoa, thành phố Olympia, tiểu bang Washington State, Hoà thượng Hội Chủ Thích Mãn Giác đã tuyên đọc Tâm thư của Đại lão Hoà thượng Thích Đôn Hậu Chánh thư Ký Viện Tăng Thống gửi chư tôn Hoà thượng, Thượng toạ Đại đức Tăng Ni đang tu học và hành đạo ở hải ngoại, Ngài kêu gọi “Vì sự tồn

tại của Giáo Hội, vì sự quang vinh của Đạo Pháp và Dân tộc mà gát bó những quan điểm dị biệt để cùng nhau hoằng dương Chánh Pháp”.

Dựa trên Tâm thư của Đại lão Hoà thượng Thích Đôn Hậu và Thông điệp của Hội Đồng Luồng Viện GHPGVNTN từ Việt nam gửi qua, một cuộc vận động thống nhất tất cả các tông phái Phật giáo Việt nam tại hải ngoại, nhất là tại Hoa kỳ để đi tới một “Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất Hải Ngoại” mà căn bản tổ chức dựa theo các quy định của Hiến chương Phật Giáo 1964 ở trong nước.

Tuy vậy, trong thời gian cuộc vận động thống nhất đang tiến hành thì Hoà thượng Thích Thanh Cát tiến hành một Đại hội thánh lập Giáo Hội tại chùa Giác Minh, Palo Altos, California, với sự tham dự của 30 đại biểu và hơn 300 đồng bào Phật tử vào 3 ngày 6, 7, và 8 tháng 3 năm 1992. Giáo Hội mới này có tên là: “Giáo Hội Liên Tông Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ” mà Hoà thượng Thích Thanh Cát đảm nhiệm chức vị Tăng Thống.

(Theo lời của Hoà thượng Thích Minh Tuyên cho biết thì hiện nay có đến 8 Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam đang sinh hoạt tại Hoa Kỳ. Ngoài 4 Giáo Hội đã được đề cập còn có Giáo Hội Tăng Già Nguyên Thủy Việt Nam tại Hoa kỳ do Hoà thượng Thích Hộ Giác làm Tăng Thống . Giáo Hội Phật Giáo Linh Sơn do Hoà thượng Thích Huyền Vi với chức vị Tăng Thống. Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất tại Hoa Kỳ do Hoà thượng Thích Nguyên Đạt làm Chủ tịch và Thượng toạ Thích Pháp Châu làm Tổng Thư ký.)

Việc Thống Nhất Phật Giáo Việt Nam ở hải ngoại là một ước nguyện cháy bỏng của toàn thể Phật tử và của quý chư tôn đức, nên cuối cùng một Đại hội quy mô đã được tiến hành tại San Jose, California trong 3 ngày 25, 26, và 27 tháng 9 năm 1992, để hình thành một cơ chế thống nhất: “Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất Hải Ngoại Tại Hoa Kỳ” gồm có:

HỘI ĐỒNG ĐẠI DIỆN (*)

Hoà thượng Thích Giác Nhiên, Hoà thượng Thích Hộ Giác, Thượng toạ Thích Chánh Lạc,

Thượng toạ Thích Thắng Hoan, Thượng toạ Thích Đức Niệm, Thượng toạ Thích trí Chơn,

Thượng toạ Thích Thiện, trì Thượng toạ Thích Chơn Điền, Thượng toạ Thích Pháp Nhẫn,

Thượng tọa Thích Giác Lượng

Hội Đồng đã suy cử Thượng tọa Thích Đức Niệm giữ chức vụ Chánh Văn Phòng của Hội Đồng Đại Diện.

HỘI ĐỒNG ĐIỀU HÀNH

Chủ tịch: Hoà thượng Thích Hộ Giác

Phó Chủ tịch: TT. Thích Chánh Lạc, TT. Thích Thắng Hoan, TT. Thích Pháp Nhân,

TT. Thích Trí Chơn, TT. Thích Giác Lượng,

Tổng Thư ký: TT. Thích Viên Lý

Phó Tổng Thư ký: Đại đức Thích Minh Dung, Đại đức Thích Từ Lực

Thủ quỹ: Ni Sư Thích Nữ Nguyên Thanh

Phó Thủ quỹ: Ni Sư Thích nữ Tịnh Thường

Vụ Trưởng Vụ Tăng Bộ: TT. Thích Thiện Trì

Phụ tá: TT. Thích Chơn Điền

Vụ Trưởng Vụ Ni Bộ: (y chỉ Tăng Bộ)

Ni Sư Thích Nữ Diệu Từ

Vụ trưởng Vụ Hoằng Pháp: TT. Thích Chánh Lạc

Vụ trưởng Vụ Văn Hoá: TT. Thích trí Chơn

Vụ trưởng Vụ Giáo dục: TT. Thích Tịnh Từ

Phụ tá: Đại đức Thích Minh Đức

Vụ trưởng Vụ Cư Sĩ: TT. Thích Minh Tuyên

Vụ trưởng Vụ Thanh niên, Sinh Viên & GDPT.

TT. Thích Minh Đạt

Vụ trưởng Vụ Xã Hội: TT. Thích Giác Lượng

Vụ trưởng Vụ Kinh tế, Tài chánh: TT. Thích Nguyên Trí

Vụ Trưởng Vụ Truyền thông: Gs Bùi Ngọc Đường

Phụ tá: Gs. Ngô Văn Bằng

Vụ trưởng Vụ Nghi Lễ: TT. Thích Tín Nghĩa

Vụ trưởng Vụ Pháp chế: TT. Thích Pháp Nhãn

Vụ trưởng Vụ Giao tế: GS. Trần Quang Thuận

Trưởng Ban nghiên cứu kế hoạch và phát triển:

Pháp Sư Thích Giác Đức

(với sự cộng tác của nhiều nhân sĩ trí thức Phật tử được Đại hội đề cử)

HỘI ĐỒNG GIÁM LUẬT:

Chu tịch: Thượng toạ Thích Thiện Trì

HỘI ĐỒNG GIÁM SÁT:

Chủ tịch: Thượng toạ Thích Phước Thuận

Thành Viên: TT. Thích Hạnh Đạt, TT. Thích tri Tuệ,

Thượng toạ Thích Giác Sơn.

Đại Hội đã nhận được lời chúc mừng từ nhiều nơi trên thế giới, từ nhiều đoàn thể Tôn giáo bạn và đặc biệt Tổng Thống Bush, Thống đốc Tiểu Bang California đều có gửi điện chúc mừng. Đại hội đã thành công rực rỡ qua hình ảnh buổi lễ khai mạc với trên 2000 Phật tử tham dự. Đêm văn nghệ chào mừng Đại Hội với hơn 3000 khán giả.

Đặc biệt cần lưu ý trong đại hội thống nhất này là đã không có sự tham dự của Ht. Thích Mãn Giác Hội Chủ Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam tại Hoa kỳ, Hoà

thượng Thích Tâm Châu, Thượng thủ Giáo Hội Phật Giáo VN trên Thế giới, Hoà thượng Thích Thanh Cát, Tăng Thống Giáo Hội Liên Tông PGVN tại Hoa kỳ và cũng không có sự hiện diện của Ht. Thích Huyền Vi Tăng Thống GHPG Linh Sơn và Ht. Thích Nguyên Đạt Chủ tịch của GHPGVNTN tại Hoa kỳ (xin lưu ý, sự khác biệt giữa hai Giáo hội(GHPGVNTN tại Hoa kỳ của thầy Thích Nguyên Đạt và Pháp Châu. Và GHPGVNTN hải ngoại tại Hoa Kỳ do Ht. Thích Hộ Giác làm Chủ tịch Hội Đồng Điều Hành ra đời tháng 9 năm 1992.)

Giáo Hội PGVNTN hải ngoại tại Hoa kỳ sau đó được Viện Tăng Thống và Viện Hoá Đạo trong nước do nhị vị Thích Huyền Quang và Thích Quảng Độ lãnh đạo, đã ra chiếu chỉ ủy thác cho Giáo Hội này ở Hoa kỳ thành lập văn phòng II Viện Hoá Đạo (Trung Ương)

Từ ngày thành lập (tháng 9.1992) đến nay, GHPGVNTN/HN tại Hoa kỳ đã tiến hành được 3 đại hội khoáng đại (1996, 2000, 2004) để kiện toàn cơ sở, củng cố thực lực và đẩy mạnh công cuộc hoằng pháp và nhất là vận động đấu tranh mạnh mẽ cho tự do tôn giáo tại quê nhà. Hoà thượng Thích Hộ Giác vẫn giữ chức vụ Chủ tịch Hội Đồng Điều Hành.

Hiện có gần 3 triệu người tỵ nạn cộng sản đang định cư tại nhiều quốc gia trên thế giới, trong đó đông nhất là tại Hoa kỳ. Cho đến giờ chưa có một cuộc thống kê đầy đủ con số Phật tử hải ngoại. Nhưng căn cứ vào tỷ lệ hơn 80% tín đồ Phật giáo so với dân số trong nước, thì có thể nói là số Phật tử Việt nam hiện nay trên thế giới phải lên đến trên hai triệu người rải rác trên khắp các tiểu bang Hoa kỳ, Úc, Pháp, Canada... Cứ nhìn vào con số chùa và tu viện được xây dựng gần đây thì thấy sự lớn mạnh của Phật giáo Việt nam trên Hoa kỳ phát triển đến mức nào: Tại bang Alabama (1 chùa) Arizona(3 chùa) Arkansas (1 chùa) California là tiểu bang có nhiều chùa viện nhất(cả thầy đến con số 73), Colorado (7 chùa Viện) Connecticut (2 chùa)District of Columbia (Hoa Thịnh Đốn với 2 chùa), Florida (6 chùa và tự viện) Georgia (3 chùa), Hawaii (3 chùa) Idaho (1 chùa) Illinois (7 chùa Viện) Indiana (1 chùa) Iowa (1 chùa) Kansas (3 chùa) Kentucky (1 chùa) Louisiana (4 chùa và Tự Viện) Massachusetts (5 chùa) Michigan (2 chùa) Minnesota (2 chùa)Mississippi (2 chùa) Missouri (2 chùa) Nebraska (1 chùa) Nevada (1 chùa) New Mexico (2 chùa) New York (4 chùa) North Carolina (3 chùa) Ohio (3 chùa) Oklahoma (3 chùa) Oregon (5 chùa) Pennsylvania (5 chùa) Tennessee (1 chùa)

Texas là tiểu bang thứ hai sau California có nhiều chùa, tự viện và tu viện nhất (với tổng số lên tới 20) Utah (2 chùa) Vermont (2 chùa) Virginia (4 chùa) Tiểu bang Washington (9 chùa) Wisconsin (1 chùa)

Nhìn qua ghi nhận ở trên đây thì cả thấy 39 tiểu bang trên tổng số 50 bang của Hoa kỳ đều có Phật giáo Việt nam hoạt động, gần như nơi đâu có người Việt thì ở đó có chùa, viện mọc lên. Tính cả thấy chùa viện trên lãnh thổ Hoa kỳ do cộng đồng Phật giáo Việt nam xây dựng thì đã lên đến con số 209 đơn vị. Con số này nói lên được nhiều điều về sự sùng mộ Đạo Phật của cộng đồng tỵ nạn Việt nam, đời sống tâm linh phong phú, cùng ảnh hưởng mạnh mẽ lên các cộng đồng sắc dân khác, nhất là cộng đồng thuần túy người Mỹ. Con số này cũng nói lên được sự đông đảo của người Việt tại hai vùng Nam Bắc Cali (75 chùa viện) và Texas (20 chùa viện) và cũng cho thấy các bang ít người Việt đến định cư như là Alabama, Arkansas, Idaho, Indiana, Iowa, Kentucky, Minnesota, Nebraska, Nevada, Tennessee, Wisconsin, mỗi bang chỉ có một chùa hay một thiền viện mà thôi (18)

Khi đề cập đến bước chân của Phật giáo Việt nam trên đất nước Hoa kỳ mà không nhắc đến vai trò của Thiền Sư Nhất Hạnh thì hẳn là điều sơ xuất (ở đây, người viết xin chỉ đề cập đến góc cạnh lịch sử và xin được miễn phê phán về thái độ chính trị của Thầy). Thầy Thích Nhất Hạnh tu học ở Huế, có công sáng lập trường Thanh Niên Phụng Sự Xã Hội (1965) kêu gọi tuổi trẻ dấn thân theo kiểu Kibout của Do Thái. Thầy xuất bản rất nhiều sách, nhưng cuốn “Hoa Sen Trong Biển Lửa” (Lotus in the sea of fire) xuất bản 1966 là gây nhiều tiếng vang nhất, được nhà thần học Thiên Chúa Giáo nổi tiếng người Mỹ là Linh mục Thomas Merton đề tựa, bán rất chạy ở Hoa kỳ và trên Thế giới.

Tháng 5, 1966 Thầy Nhất Hạnh được Đại học Cornell ở Mỹ mời diễn thuyết hoà bình và cùng năm này Thầy Thích Thiên Ân được mời dạy ở Đại học UCLA (Hoa kỳ). Sự hiện diện của hai nhà Sư lỗi lạc của Việt nam thời đó đã là nhân tố, là duyên lành cho bước đi thành công của Phật Giáo Việt Nam trên bước đường hoàng pháp tại Hoa kỳ hiện nay.

Giáo sư Trần Kiêm Đoàn trong bài viết “Biển lửa giữa hoa sen” đã nhận xét về đạo tràng Làng Mai (ra đời khoảng 1982) như sau: “Với sự ra đời của Làng Mai, Thầy Nhất Hạnh đã tiếp nối phát huy tinh thần đại chúng hóa của Phật giáo Việt nam, đưa tinh hoa của Thiền tông và Tịnh độ đến gần với mọi người không phân biệt chủng tộc hay hoàn cảnh xuất thân. Bên cạnh Thiền Sư Ấn độ, Nhật Bản, Trung Hoa, Tây Tạng, Đài Loan, Đại Hàn... thì Thiền học Việt nam theo mô thức Làng Mai (cũng gọi là Thiền Làng Mai) cũng được hàng ngàn, hàng vạn người Âu Mỹ quan tâm tìm hiểu và theo học. Trong hiện trạng sinh hoạt văn hoá và tâm linh tại các nước Âu Mỹ, phải khách quan để thấy rằng: Thầy Nhất Hạnh là một trong những hiện tượng hiếm hoi về sự thành công của một nhà Sư Phật giáo Việt nam trong cộng đồng thế giới. Trong gần 40 năm qua, Thầy Nhất Hạnh đã liên tục mở những khóa tu học cho cả Việt nam và người nước ngoài.

Đặc biệt tại Mỹ, những buổi nói chuyện về các đề tài Thiền học và cách ứng xử với cuộc sống hằng ngày trước mắt bằng tinh thần Thiền học do Thầy Nhất Hạnh thuyết giảng và hướng dẫn tại nhiều nơi trên đất Mỹ, thường thu hút đông đảo người nghe. Những hội trường rộng mênh mông không còn chỗ trống. Nét đặc trưng của các khóa tu học hay thuyết giảng về Thiền của thầy Nhất Hạnh là tính chất đơn giản và thực dụng, rất hợp với căn cơ của người Mỹ và người Việt trong xã hội công nghiệp Âu Mỹ. Thính chúng không cần phải có một căn bản giáo lý hay một quá trình tu học vẫn theo dõi và hiểu được” (19). Và “Thiền Làng Mai” đã tạo được ảnh hưởng rộng lớn trên khắp đất nước Hoa kỳ. Gs. Trần Quang Thuận trong “Phật Giáo Mỹ”(trang 341 - 353) đã ghi nhận được địa chỉ và số điện thoại của các Trung tâm Thiền do Thầy Nhất Hạnh và các môn đệ hướng dẫn trên các tiểu bang Hoa kỳ: Alaska (1), Arizona (3), Arkansas (1), California (18), Colorado (1), Connecticut (1), Florida (1), Idaho (2), Illinois (3), Louisiana (1), Maine (2), Maryland (1), Massachusetts (1), Michigan (3), Missouri (2), Montana (2), New Hampshire (1), New Jersey (3), New Mexico (2), New York (9), North Carolina (3), Ohio (3), Oregon (4), Pennsylvania (4), Texas (5), Utah (1), Vermont (4), Virginia (6), Washington (2), Wisconsin (5).

Theo con số ghi nhận trên đây thì 30 trong số 50 tiểu bang Hoa kỳ đều có bước chân của đạo tràng Làng Mai hiện diện. Như vậy ảnh hưởng lớn mạnh của thầy Nhất Hạnh và Tăng thân Làng Mai ở Hoa kỳ là điều không thể phủ nhận được, nhất là ảnh hưởng này không những tác động trên Phật tử Việt nam, mà còn tác động lên các sắc dân khác và nhất là trong giới trẻ của người Hoa kỳ chính gốc.

Nếu so sánh với sự có mặt của các chùa, tự viện như đã trình bày ở phần trên, thì trung tâm Thiền do Làng Mai điều hành đã vươn tới những tiểu bang không có chùa hay tự viện nào cả như New Hampshire, Main, Maryland, Montana và đã đẩy sự hiện diện của Phật giáo Việt nam từ 39 tiểu bang lên đến 43 trên 50 tiểu bang Hoa kỳ. Đặc biệt ở bang Vermont chỉ có 2 chùa, nhưng lại có đến 4 trung tâm Thiền của Thầy Nhất Hạnh, hay tại bang Wisconsin chỉ có một chùa Phước Hậu, nhưng lại có đến 5 trung tâm Thiền của đạo tràng Làng Mai.

Qua phân trình bày trên đây, người viết chỉ mong đóng góp một cái nhìn tổng quát về sự hiện diện của Phật Giáo Việt nam trên đất Hoa kỳ. Sự hiện diện này ngày càng được củng cố và phát triển đến mức độ mà ít ai ngờ được. Dĩ nhiên Phật Giáo Việt Nam không thể đạt đến thành công lớn lao như vậy trên con đường hoằng pháp nếu không có làn sóng di dân tị nạn đồ dòn đến vùng đất hứa này sau tháng 4 đen của 1975.

Người viết chắc chắn không tránh khỏi những thiếu sót về tư liệu và không tránh khỏi những nhận định chủ quan, nhưng tâm thành của người viết là ước mong ghi lại một chặng đường đáng trân trọng trong công cuộc hoằng pháp của chư tôn Hoà thượng, Thượng toạ, Đại đức Tăng Ni và toàn thể Phật tử Việt nam ở hải ngoại nói chung và ở Hoa kỳ nói riêng.

Và bài viết này cũng đề thành kính cúng dường Đại hội Hoằng Pháp với chủ đề: “Phật Giáo Với Phương Tây trong Thời Đại Mới” được Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới, Việt nam Phật Giáo Liên Hiệp Hội, Tổng Hội Phật tử Việt nam cùng một số trung tâm văn hóa, xã hội phối hợp tổ chức tại Như Lai Thiền Tự, San Diego trong ba ngày 16, 17, và 18 tháng 9 năm 2005.

Nam Mô A Di Đà Phật.

Chú thích:

- 1) Trần Quang Thuận, PHẬT GIÁO MỸ, tập I, nxb Trung tâm học liệu Phật giáo, Mission Hills, CA. 1999, tr. VII.
- 2) Minh Ngọc “Phác thảo về tình hình Phật giáo ở một vài nước trên thế giới” trong “Phật giáo trong thế kỷ mới”, Tuyển tập II do Giao điểm ấn hành tại Hoa kỳ 1997, tr.130, 131.
- 3) Bài này “ Le Grand Christ du Vide” (Vị Chúa Vĩ đại của cái “KHÔNG” của Roger pol Droi, được nhà văn Trần Doãn Nho và Chân Phương dịch và đăng lại trong tạp chí Thế kỷ 21, số 184, ấn hành tại Nam Cali, tháng 8 .2004, tr. 44, 47.
- 4) Roger Pol Droi, tài liệu đã dẫn, tr. 47.
- 5) Phát biểu của Đại lão Hoà thượng Tiền sĩ K.Sri Dhammananda trong “Buddhism in the Eyes of Intellectuals” do Thích Tâm Quang dịch, Đường sáng Ấn quán xuất bản, San Jose CA.1994, tr. 21.
- 6) Trích dẫn theo K.Sri Dhammananda (bản dịch của Thích Tâm Quang,) sdd, tr.103.
- 7) Ibid, tr.27
- 8) I bid, tr. 135
- 9) Ibid, tr. 50
- 10) Trần Nhu “Tinh Thần Phật Giáo Nhập Thế”, nxb. Nguồn Sống, San Jose, CA. 2005, tr. 1099
- 11) Ibid , tr.1100, 1101 và của Minh Ngọc (Giao điểm),sdd,tr.148
- 12) Minh Ngọc, sdd,tr. 146, 147
- 13) Ibid , tr. 145, 146

14) Trần Nhu, sđd, tr. 1105

15) Minh Ngọc, sđd, tr. 145

16) Ibid, tr. 154, 155

17) Xin xem thêm chi tiết về thành phần lãnh đạo và tiến trình hình thành của Tổng Hội và Giáo Hội PGVN trên Thế giới trong sách của Trần Quang Thuận, sđd , tr. 267, 274

18) Có sự khác biệt trong tài liệu của Gs. Trần Quang Thuận và của Lê hữu Đỗ về tên của các chùa, tự viện tại các bang tại Hoa kỳ. Xin đối chiếu: TQT, PGM, sđd, tr. 320, 340. và từ trang 341 đến 353.

LHĐ “Buddhist Churches of America in The Vietnamese Tradition,” Dorrance Publishing Co.Inc., Pennsylvania, 2003, tr. 157-205

19) Trần Kiêm Đoàn, “Biển Lửa Giữa Hoa Sen” đăng trên nhiều tờ báo và tạp chí ở Hoa Kỳ. Phần trích đoạn này được chuyển tải từ website : phusa.net

(*) Thành phần các chức vụ lãnh đạo xin tham khảo Tạp chí Bông Sen Hoa kỳ số 12, tháng 11- 12, 1992.

San Jose, những ngày vào thu 2005
LÊ ĐÌNH CAI
Pháp danh Quảng Uyên