

MỘT SỐ VẤN ĐỀ NGŨ PHÁP TRONG CÁC BẢN DỊCH PHẠM-HÁN

THÍCH TUỆ SỸ

I. LÝ LUẬN PHIÊN DỊCH

KHÁI QUÁT VỀ PHIÊN DỊCH

Nói một cách chung chung, do một sự tình cò lịch sử nào đó mà một số người, cùng một hay nhiều huyết thống khác nhau, cùng tụ hội trong một phạm vi không gian, dần dần phát sinh những quan hệ gắn bó, hoặc vật chất hoặc tình cảm, để hình thành một cộng đồng xã hội. Mỗi dây ràng buộc các thành viên của cộng đồng tất nhiên phải là ngôn ngữ. Đó là tín hiệu truyền thông, trao đổi những biến cố, những hiện tượng thường nhật, phát sinh trong nội bộ cộng đồng, giữa các thành viên, hay từ thiên nhiên, môi trường trong đó họ hoạt động để sinh tồn. Mỗi quan hệ càng ngày càng phức tạp, do sự phát triển số lượng thành viên, do những phát hiện mới trong thiên nhiên, những phát minh mới về công cụ, kỹ thuật, để hỗ trợ, tăng hiệu quả lao động. Môi trường thiên nhiên có những ảnh hưởng nhất định lên tình cảm và tư duy của từng cá nhân. Thêm vào đó, những mâu thuẫn quyền lợi giữa các cá nhân trong

sự chiếm hữu tài nguyên thiên nhiên để sinh tồn, rồi những xung đột tình cảm, và nhiều sự kiện, nhiều biến cố thường nhật khác nữa; tất cả tập hợp thành kho dữ liệu càng lúc càng phức tạp, để từ đó, một cách tự nhiên, cộng đồng nguyên thủy hay bán nguyên thủy ấy xử lý sao cho tiện lợi và hữu hiệu trong quan hệ hằng ngày. Nghĩa là xử lý thành một hệ thống tín hiệu nhạy bén để chuyển tải ý tưởng, thông tin những biến cố cho các thành viên. Hệ thống tín hiệu ấy là những quy định về ngữ vựng, ngữ pháp, sao cho khi phát biểu mà không gây hiểu lầm giữa người này với người khác.

Có lẽ trong chúng ta nhiều người đã chứng kiến, và cũng có người đã từng tham gia, khi bọn trẻ nít họp nhau thành một nhóm với những sinh hoạt cá biệt, chúng thường đặt ra một hệ ngôn ngữ riêng biệt, để khi cần thiết, thông tin cho nhau mà người lớn trong gia đình không hay biết. Chúng bảo vệ “cộng đồng nhí” của mình bằng một hệ thống tín hiệu đặc biệt. Tất nhiên, khi quan hệ với bên ngoài “cộng đồng nhí” của mình, chúng cũng phải dùng ngôn ngữ chung của gia đình, và của xã hội trong đó gia đình chúng đang tồn tại.

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

là tín hiệu hay biểu hiện bản sắc của một cộng đồng, hay lớn hơn, của một dân tộc.

Do điều kiện lịch sử, mỗi dân tộc có tiếng nói riêng biệt của mình, mang bản sắc cá biệt của dân tộc mình. Khi có sự tiếp xúc giữa hai dân tộc, bên này muốn tìm hiểu bên kia, hiểu để sống chung hòa hiệp, phân phối đồng đều tài nguyên thiên nhiên, và trao đổi hữu ích các thành quả lao động, điều trước tiên cần làm là học ngôn ngữ.

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

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

Theo định nghĩa chung ngày nay, phiên dịch là sự chuyển dịch một ngôn ngữ này sang một ngôn ngữ khác. Tất nhiên trong Hán văn hai từ “dịch” trong đây cơ bản không đồng nghĩa. Chúng ta nói là chuyên dịch, vì quen với từ Anh *translation*, mà gốc La-tinh của nó, *translatio* là từ

phái sinh từ phân từ thụ động quá khứ – *translatus*, của động từ *transfere* mà chúng ta tạm cho là tương đương với từ *chuyển dịch*. Nội hàm của từ ngữ như vậy cũng cho ta thấy rõ mục đích của công việc này và cách thức thực hiện. Về cơ bản, và có lẽ kể từ nguyên thủy, dịch là chuyển một vật từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác để người nghe đồng nhất nội hàm của hai từ khác nhau. Như khi một Phạn tăng muốn chuyển từ *āmra-vana* sang Hán, vì lúc bấy giờ đức Phật đang ở tại chỗ đó. Theo chứng kiến hiện trường, hay do mô tả chính xác, họ chuyển được từ *vana* sang từ *viên* 園 là cái vườn, mặc dù nhiều khi họ phân vân giữa *viên* và *lâm* 林. Nhưng hiện trường không có vật gì tương đương với từ *āmra*, và cũng không thể mô tả để người Hán hiểu, đành phải phiên âm là *yē-ma-la viên* 菴摩羅園. Hoặc giả khi họ phiên dịch những điều Phật quy định về thức ăn cho tỳ-kheo. Họ đưa ra từ *khādanīya*. Sự kiện được đề cập này có thể mô tả xác thực, mà cũng có thể chứng kiến hiện trường. Nhưng trong Hán văn không hề có từ tương đương, vì người Hán không bao giờ nghĩ đến thực phẩm theo cách đó. Vậy lại phải phiên âm: *khur-đà-ni* 佉陀尼, hay *khur-xà-ni* 佉闍尼, hay tương tự, tất nhiên phát âm lơ lơ với nguyên ngữ.

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

Người Hán tự hào nền văn minh của mình, trình độ tư tưởng học thuật cao siêu, nhưng khi giao tiếp với hệ tư duy

những tưởng tượng siêu hình như Ấn-độ, họ vấp phải rất nhiều khó khăn. Ngay cả những từ thông thường, chỉ vào sự việc mà hầu như dân tộc nào cũng có khái niệm đến, trong một trình độ văn minh nhất định. Như những từ liên hệ đến đạo đức: *thí* 施 hay cho, *nhẫn* 忍 hay nhịn, và *giới* 戒 hay răn cấm. Nhiều dịch giả, kể cả những dịch giả lớn như Cưu-ma-la-thập, Huyền Trang, trong nhiều trường hợp đã không đồng ý dùng những từ này để dịch các từ Phạn mà trong giới hạn nào đó có thể tương đương như: *dāna*, phiên âm là *đàn-na* 檀那 thay vì dịch là *thí* hay *bố thí*; *sīla*, phiên âm là *thi-la* 尸羅 thay vì dịch là *giới*. *kṣānti*, âm là *sản-đề* 羼提 thay vì dịch là *nhẫn*. Đó là trong những ngữ cảnh mà các vị này cho là không thể có tương đương trong Hán; mặc dù trong nhiều nơi khác, trong ngữ cảnh khác, các vị cũng dịch sang các từ Hán tương đương.

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

1 Miguel de Unamuno y Jugo (1864 - 1936), *Tragic sense of life*, transl. J.E. Crawford Flitch, Author's Preface: *Whereby they emerge other than they originally were, for an idea does not pass from one language to another without change.*

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

Trong cách nói ấy, để chuyển ngôn ngữ của một chủng tộc bán khai sang một dân tộc được xem là văn minh hơn, người ta phải “lật lưỡi” để nói. Bởi vì cái gì mà được lật mặt trái lên, thì mặt trái ấy tất xấu hơn rồi. Và đây cũng là ý tưởng bi quan đối với sự nghiệp phiên dịch, nói như nhà

-
- 2 大戴礼记·小辨第七十四: 公曰: “寡人欲學小辨, 以觀於政, 其可乎?” 子曰: “否, 不可。。。傳言以象, 反舌皆至, 可謂簡矣”。
- 3 吕氏春秋·功名: 善釣者出魚乎十仞之下, 餌香也; 善弋者下鳥乎百仞之上, 弓良也; 善為君者, 蠻夷反舌殊俗異習皆服之, 德厚也。

văn Anh J. Howell: “Một bản dịch là mặt trái của tấm thảm.”⁴ Theo cách nói này thì đẹp và trung thành là hai mặt không thể đi chung.

TÁN NINH LUẬN VỀ PHIÊN DỊCH PHẠM-HÁN

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

Sư cũng đặt vấn đề về sự thông hành của từ “dịch.” Vì, từ thượng cổ, đời nhà Châu trong khi giao tiếp với các dân tộc bốn phương, đã đặt ra bộ thông ngôn với bốn phòng chủ sự: phòng Tượng 象 tư thông tiếng nói sáu Man; Đề 鞮 chủ sự bảy Nhung; Ký 寄 ty thông chín Di; và Dịch 譯 tri sự tám Địch.⁶ Sách lược ngoại giao của người Hán cổ đại, để

4 James Howell, *Poems of Translations* (1660), dẫn bởi *Dictionnaire des Proverbes*, Larousse 1980: “Une traduction n’est que le revers d’une tapisserie.”

5 沙門贊寧宋高僧傳卷第三: 翻也者如翻錦綺背面俱花。但其花有左右不同耳。

6 禮記菁華錄 卷二侯官吳曾祺評註 王制第五: 五方之民。言語不通。嗜欲不同。達其志。通其欲。東方曰寄。南方曰象。西方曰狄鞮。北方曰譯。

thu phục các dân tộc thiểu số Man Di, đã đặt vấn đề thông dịch lên hàng đầu, cho thấy họ đã ý thức tầm quan trọng của chức năng ngôn ngữ trong mọi giao tiếp. Muốn chinh phục người, cần phải hiểu người. Muốn hiểu được người, cần phải nắm vững ngôn ngữ mà người sử dụng. Người Hán khá tự hào về chính sách này. *Thượng thư đại truyện* chép: “Về phía nam Giao chỉ, có nước Việt Thường. Chu Công nhiếp chính được sáu năm. Chế lễ, làm nhạc; thiên hạ thái bình. Việt Thường mang theo ba người thông dịch, dịch qua nhiều lớp, mà đến hiến chim trĩ trắng.”⁷

Các trích dẫn trên cho thấy “dịch” là một trong bốn chức quan thông dịch, đối tượng chính là các dân tộc Dịch ở phương bắc. Khổng Dĩnh Đạt 孔穎達 giải thích⁸: “Quan chức truyền thông truyền ngôn ngữ phương đông gọi là Ký, tức truyền ký (truyền đạt và gởi đi) ngôn ngữ trong và ngoài nước. Thông truyền ngôn ngữ phương nam gọi là Tượng, mô phỏng tượng trưng ngôn ngữ của trong nước và ngoài nước. Thông truyền ngôn ngữ phương tây gọi là Dịch Đề. Đề nghĩa là *biết*; thông truyền ngôn ngữ của Di Dịch cho người Trung quốc hiểu biết nhau. Thông truyền ngôn ngữ phương bắc gọi là Dịch. Dịch nghĩa là *trần* (trình bày), là trần thuyết lời nói của trong và ngoài nước.”

7 尚書大傳 卷四: “交趾之南有越裳國。周公 居攝六年, 制禮作樂, 天下和平。越裳 以三象重譯而獻白雉。”

8 禮記·王制 孔穎達 疏: “其通傳東方之語官謂之曰寄, 言傳寄外內言語。通傳南方語官謂之曰象者, 言放象外內之言。其通傳西方語官謂之曰鞮者, 鞮, 知也; 謂通傳夷狄之語與中國相知。其通傳北方語官謂之曰譯者, 譯, 陳也; 謂陳說外內之言。”

Tán Ninh 贊寧 nói, trong bốn chức quan thông ngôn này, về sau chỉ có chức quan Dịch là thông dụng. Vì sao? Nghi là từ đời Hán về sau, nhiều sự biến xảy ra ở phương bắc, cho nên từ *dịch* trở thành quen thuộc. Sự cho rằng, dù quan Tượng tư 象胥 giúp vua hiểu biết những việc xảy ra ở phương xứ, hay bằng phương ngôn – địa phương ngữ, để biết chuyện gần, đây chẳng qua là tìm hiểu những phong tục khác lạ để thấu rõ tình phương mà thôi. Nói cách khác, đây cũng chỉ là những giao tiếp thường nhật. Điều đáng nói là, “trong biển Vô lậu mà nổi dậy âm vang sóng triều, thật là đáng kinh dị.”⁹ Nói cách khác, Giáo Pháp của Phật là pháp vô ngôn. Được phô diễn thành lời đã là sự lạ rồi, mà nay lại được dịch từ lời đó sang lời khác, thì thật đáng lạ hơn nữa. Đây là điểm mà các nhà phiên dịch Kinh Phật cũng như các nhà nghiên cứu Phật học Trung hoa đều luôn luôn cảnh giác. Bởi vì, tình trạng tam sao thất bản, nhầm lẫn từ này với từ kia, ý nghĩa này với ý nghĩa khác, xảy ra không phải hiếm.

Như nhận xét của Tăng Hựu 僧祐,¹⁰ ngay trong sự lưu truyền chính thống của *Thi Thư* tại Trung quốc, được thầy truyền trò giữa các lễ sư, mà còn có sự nhầm lẫn giữa các từ 菟斯 *thổ tư* với 菟鮮 *thổ tiên*,¹¹ 孔子蚤作 *Khổng Tử tảo*

9 宋高僧傳 譯經篇 論曰。無漏海中震潮音而可怪。

10 釋僧祐 出三藏記集卷第一胡漢譯經音義同異記第四。

11 詩 小雅：有菟斯首，俎之燔之。君子有酒，酌言獻之。 *Thi kinh Tập truyện II, Tiểu nhã*; Bộ Quốc gia giáo dục, Saigon 1969, tr. 130-11.

tác với 作早 tác tảo.¹² Xem thế, sự sai sót, nhầm lẫn trong các bản dịch Phạm-Hán là điều tất nhiên. Thế nhưng, đại bộ phận những vị đọc các bản dịch này không phải chỉ cốt tìm hiểu hay thưởng thức những gì hay đẹp, cao siêu từ một nguồn văn hóa văn minh khác lạ, mà mục đích là đọc và hiểu lời Phật, nhắm đến cứu cánh là giải thoát sinh tử cho chính mình, và có thể cho nhiều người nữa. Hiểu đúng hay hiểu sai từ các bản dịch không phải là chuyện trà dư tửu hậu của các văn sĩ, mà sinh tử đại sự của những người học Phật. Do đó, yêu cầu chính xác trong sự phiên dịch phải là tuyệt đối, mặc ai cũng biết rằng rất khó, và có thể là không bao giờ đạt đến mức hoàn hảo tuyệt đối.

TAM BẤT DỊ VÀ NGŨ THẤT BẢN CỦA ĐẠO AN

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

12 禮記檀弓上 孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：「泰山其頽乎！梁木其壞乎！哲人其萎乎！」

13 出三藏記集序卷第八 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序。T55n2145, tr. 52b24, dẫn bởi 釋道宣 續高僧傳卷第二 彌天釋道安每稱。譯胡為秦。有五失本三不易也。T50n2060, tr. 438a19

thêm bậc, mà muốn đem lời ẩn áo trên nghìn năm trước truyền cho phù hợp với lịch đại để vương xuống đến hạng mặt tục; đây là điều không dễ thứ hai. A-nan đọc lại Kinh, cách Phật không xa, thế mà Đại Ca-diếp còn yêu cầu năm trăm A-la-hán lục thông thay nhau thẩm định lại. Huống hồ cách nay hơn cả nghìn năm rồi; lấy ý gần của mình mà đoán, các vị A-la-hán còn thận trọng dè dặt như thế, thì những con người trong vòng sinh tử bình phàm như thế này, há lại không biết rằng sự thấu hiểu pháp là quan trọng hay sao? Đó là điều không dễ thứ ba.

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

Bản thân Đạo An không phải là nhà Phạn ngữ học, tinh thông Phạn ngữ. Ngài chỉ là người nghiên cứu Phật học và tu Phật. Thuyết “ngũ thất bản” và “tam bất dị” tuy có thể nói là nhận xét rất tinh tế về mối quan hệ Phạn-Hán, nhưng đây không phải do hiểu biết trực tiếp từ kinh nghiệm bản thân, mà là gián tiếp qua sự tham dự các công trình phiên dịch Phật Kinh đương thời. Sách sử chép Đạo An thông minh dị thường, kiến thức bác lãm. Nhưng không thấy đâu nói ngài học tiếng Phạn.

Điều có thể nói là “bức xúc” nhất của Đạo An trong việc phiên dịch Phạn-Hán, là cho rằng ngôn ngữ Phạn trọng chất, mà Hoa thì trọng văn. Để cho người Hán nghe mà thấy ưa thích, phi văn bất khả. Nhưng như thế thì phải bỏ mất cái trọng chất của Phạn. Như khi đọc bản dịch *Tỳ-kheo đại*

giới của Đạo Hiền 道賢 do Huệ Thường 慧常 bút thọ, thấy văn dịch hoặc quá chất phác, hoặc trùng lặp dài dòng, đề nghị Huệ Thường cắt xén những chỗ xem ra nặng nề hay rườm rà. Huệ Thường kính cẩn đáp: “Rất không nên. Giới là lễ. Lễ thì chỉ có chấp hành chứ không có thắc mắc. Ở nước này, sách Thượng thư, Hà lạc, văn chất phác nhưng có dám đặt tay vào sửa đâu.”¹⁴

Trong bài tựa cho bản dịch *Bệ-bà-sa luận*, Đạo An cũng nhắc đến phát biểu của Triệu Chính 趙正: “Từ trước, những người dịch kinh hiềm rằng tiếng Hồ chất phác, nên sửa đổi cho phù hợp thói quen ở đây. Nhưng điều ấy không nên. Truyền dịch Hồ thành Hán, vì không rành phương ngôn nên muốn tìm hiểu nơi lời hay mà thôi. Hiềm gì văn hay chất. Văn hay chất tùy theo thời. Không nên thay đổi. Nơi chất vốn đã có cái hay của kinh rồi, chỉ có điều truyền thông sự thể không hết, đó là do lỗi của người dịch.”¹⁵

Thật sự, chúng ta biết rằng cái gọi là chất hay văn trong ngôn ngữ không có tiêu chuẩn cố định cho tất cả mọi thứ tiếng. Tiếng nước này mà dịch sát từng chữ một qua tiếng nước khác, chắc chắn phần lớn sẽ lộ rõ nhiều điểm chất phác, “quê mùa”. Bản thân Đạo An mặc dù tham dự nhiều công trình phiên dịch, nhưng không phải là người tinh thông Phạn ngữ, tất không thể thưởng thức được những nét duyên dáng trong tiếng Phạn, trái lại chỉ thấy nó quê mùa.

14 出三藏記集序卷第十一 比丘大戒序第十一 釋道安作 T55n2145, tr. 80b12.

15 出三藏記集序卷第十鞞婆沙序 釋道安法師 T55n2145_p0073c15.

Nhận xét của La-thập về tiếng Phạn: “Nước Thiên trúc rất trọng văn chế (ngữ pháp). Âm vận phải phù hợp nhạc lý khả dĩ có thể tấu đàn được mới cho là hay. Phàm tham kiến quốc vương tất có ca tụng công đức. Nghi thức khi lễ kiến Phật, trọng ở chỗ tán ca, mà ta thấy rất nhiều kệ tụng trong kinh. Nếu sửa đổi Phạn theo Hán, tất mất hẳn vẻ đẹp của nó. Tuy có thể nắm được đại ý, nhưng văn thể quá cách biệt. Chẳng khác nào nhai thức ăn cho người khác. Không những nhạt nhẽo, mà có khi còn muốn ói nữa.”¹⁶

Cho đến thời của Đạo An, Phật giáo truyền vào Trung quốc khoảng hơn 400 trăm. Số lượng kinh được dịch, theo mục lục do Đạo An ghi và sau này Tăng Hựu sưu tập lại, trong đó được xếp vào loại “cổ điển” có 92 kinh,¹⁷ gồm 92 quyển, và số kinh không rõ dịch giả có 134 kinh, gồm 147 quyển;¹⁸ mục lục của những kinh được gọi là dị kinh ở Lương thổ gồm 59 bộ;¹⁹ dị kinh ở Quan trung gồm 24 bộ;²⁰ và một số kinh được xếp vào loại nghi ngờ, gồm 26 kinh.²¹ Riêng bản thân Đạo An cũng tham dự và viết tựa cho nhiều bản dịch. Nói chung, các vị dịch giả này là những người tiên phong trong lịch sử phiên dịch Phạn-Hán trải dài trên một

-
- 16 慧皎 高僧傳卷第二 鳩摩羅什: 天竺國俗甚重文製。其宮商體韻以入絃為善。凡覬國王必有贊德。見佛之儀。以歌歎為貴。經中偈頌皆其式也。但改梵為秦失其藻蔚。雖得大意殊隔文體。有似嚼飯與人。非徒失味。乃令嘔噦也。T50n2059, tr. 332b24
- 17 出三藏記集錄中卷第三 新集安公古異經錄第一。
- 18 出三藏記集錄中卷第三 新集安公失譯經錄第二。
- 19 出三藏記集錄中卷第三 新集安公涼土異經錄第三。
- 20 出三藏記集錄中卷第三 新集安公關中異經錄第四。
- 21 出三藏記集錄下卷第五 新集安公疑經錄第二。

ngàn năm. Nói như Tán Ninh, *Tống Cao tăng truyện*, họ là “những Phạm khách Hoa tăng, nghe lời mà đoán ý, vuông tròn cùng nhau đẽ gọt, vàng đá khó phân... trong gang tấc mà cách xa ngàn dặm, nhìn mặt nhau không hiểu hết nhau.” Đó là sự miêu tả những giai đoạn đầu tiên của lịch sử phiên dịch Phạm-Hán. Phạm khách đến Trung quốc, thời gian ngắn, tiếng Hoa chưa rành, cần Hoa tăng hỗ trợ. Hoa tăng học Phật, nhiều vị đương thời rất có uy tín, nổi danh Phật học uyên bác, nhưng không thông tiếng Phạm. Cho nên khó tránh trường hợp “trong gang tấc mà cách xa ngàn dặm.”

Đại bộ phận trong số các Phạm tăng, trong hai triều đại Hậu Hán và Đông Tấn, khoảng 60 vị, không phải trực tiếp xuất phát hay xuất từ Ấn-độ, mà tại các nước thuộc Tây vực, như An-tức, Đại Nguyệt chi, Khang cư, với những tên tuổi như An Thế Cao 安世高, Chi Lôu-ca-sấm 支婁迦讖, Chi Khiêm 支謙, Khang Tăng Hội 康僧會. Trong truyền bản mà họ có để phiên dịch, âm nghĩa không thể tránh khỏi sự tam sao thất bản. Thêm vào đó, về phần tinh thông Phạm ngữ, chúng ta không có cơ sở để nhận định, nhưng về Hán văn Hoa ngữ thì chắc chắn là họ chưa thể tinh thông. Vì vậy yêu cầu phẩm chất cao về văn cũng như nghĩa trong các bản dịch này thật khó mà như ý. Đây thực sự là điều “bức xúc” của Đạo An.

Mối quan tâm này của Đạo An có thể được thấy khá cụ thể trong bài bài tựa mà ngài viết cho *Đạo hành Bát-nhã*, Hán dịch bởi Chi Lôu-ca-sấm.²² Chỗ thâm diệu của Bát-

22 道行般若經卷 後漢月支國三藏支婁迦讖譯 T 8 No. 224.

nhã, như lời của Đạo An: Nương Chân như, dạo trong Pháp tính, mờ mịt mà vô danh, đó là căn nhà hun hút của Trí độ. “Bằng danh giáo mà đưa ý tưởng đến chỗ cao xa, đó là quán trọ của Trí độ...”²³ Bát-nhã Chân như vốn vô ngôn, vô tướng, nhưng ở đây Đạo An đã phải mượn cách nói của Lão Trang để phô diễn lời Phật, đó cũng là điều bất đắc dĩ nếu xét theo thuyết “tam bất dị” của chính ngài: hạ lời Phật xuống cho ngang tầm thời đại, để người đời có thể hiểu.

Trước *Đạo hành Bát-nhã* dịch bởi Chi Lôu-ca-sấm, đã xuất hiện *Đạo hành kinh*, hoặc gọi là *Đạo hành phẩm*, vì, như Đạo An nói, đây là bản toát lược của *Đạo hành*, chỉ gồm có một quyển. Đạo An đã dùng bản kinh toát lược để học Bát-nhã. Nguyên trong khoảng thời đại Hoàn Linh (Hán Hoàn đế, Linh đế, TL. 147-189), Trúc Phật Sóc 竺佛朔 mang Phạn bản đến Kinh sư, rồi dịch ra Hán. Thuận bản gốc mà dịch, không trau chuốt văn từ. Bản kinh đã là tóm lược rồi, chữ nghĩa và phong tục Phạn-Hán khác nhau, mà người dịch nếu không phải là bậc Tam Đạt (Tam minh A-la-hán), làm sao có thể nhất nhất theo sát nguyên bản? Hóa cho nên, trong bản dịch có nhiều chỗ khiến người đọc không hiểu đầu đuôi là thế nào.²⁴ Đạo An hâm mộ giáo nghĩa Bát-nhã, cảm nhận được ý chỉ vi diệu trong đó,

23 據真如、遊法性、冥然無名者，智度之奧室也。名教遠想者，智度之蘊廬也。T8n224, tr. 425a14

24 因本順旨，轉音如己，敬順聖言，了不加飾也。然經既抄撮，合成章指，音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？由是道行頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯。T8n224, tr. 425b9.

nhưng rất ân hận là bản dịch không đủ sức chuyển tải nội dung để người đọc có thể hiểu sâu hơn nữa.

Sau đó, Chi Lâu-ca-sấm cho ra bản dịch gọi là *Đạo hành phẩm kinh* gồm 10 quyển, được xem là toàn bản, nhưng Đạo An cũng than phiền là bị cắt xén nhiều chỗ. Về sau, nếu không nhờ có *Phóng quang Bát-nhã* để đối chiếu, thật khó mà hiểu nổi *Đạo hành*.

Đồng thời với Đạo An, Chu Sĩ Hành 朱士行 cũng hâm mộ giáo nghĩa Bát-nhã. Sư ở tại Lạc dương thường dùng bản dịch của Sóc Phật để giảng. Nhưng cũng ân hận như Đạo An, ý nghĩa của Kinh bị ngưng trệ, đầu đuôi không phù hợp nhau. Do đó, Sư quyết chí đi tìm cho được nguyên bản. Vào khoảng TL. 260 Sư khởi hành từ Ung châu, nay là huyện Cam túc tỉnh Thiểm tây, lên đường đi Tây vực. Đến nước Vu-diễn, gặp được bản Phạm, gọi là bản Hồ, gồm 90 chương, hơn 60 vạn lời, bèn sao chép, rồi mang về. Bấy giờ vào khoảng niên hiệu Thái Khang thứ 3 đời Ngụy (TL. 282). Sư khiến đệ tử là Phất Như Đàn 弗如檀 mang kinh đến Lạc dương. Mãi cho đến Thái Khang thứ 9 (TL. 291), Kinh mới được Vô-la-xoa 無羅叉 cùng Trúc Thúc-lan 竺叔蘭 phiên dịch, gọi là *Phóng quang Bát-nhã*.²⁵

Từ đó về sau, trong vòng 15 năm, Đạo An chuyên giảng *Phóng quang*, mỗi năm có đến mấy lần.²⁶ Nhưng vẫn có nhiều chỗ tối nghĩa, chẳng hiểu đầu đuôi ra làm sao cả. Mỗi lần như vậy, Đạo An nói, “Buông quyển mà suy nghĩ, hận

25 放光般若經 西晉于闐國三藏無羅叉奉 詔譯. T 8 No. 221.

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

không gặp được Vô-la-xoa và Phật Hộ.” Cho đến niên hiệu Kiến nguyên 18 (TL. 382?), Tiền bộ vương nước Xa sư khiến Quốc sư đến châu, dâng tặng vua Tần Phù Kiên bộ *Đại phẩm* bằng Hồ bản. Tức thì, công tác phiên dịch được tiến hành. Sa-môn người Thiên-trúc Đàm-ma-tì đọc bản Phạn và Phật Hộ (Phật Niệm?)²⁷ dịch Hán thành *Ma-ha Bát-nhã sao kinh*.²⁸ Đọc bản dịch này, và đối chiếu với các bản dịch trước đây, Đạo An viết tựa trong đó nêu ra năm điểm mất gốc và ba điều không dễ, như đã đề cập trên.

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

27 Nguyên trong bài tựa nói là Phật Hộ 佛護. Các bản Kinh lục đều nói là Phật Niệm 佛念. Phật Hộ, tức Phật-đồ-la-sát, đồng thời với Đạo An; theo đề nghị của Đạo An và Triệu Chính dịch *Tạp A-tì-đàm-tì-bà-sa luận*, *Tăng-già-la-sát sở tập kinh*, do Tăng-già-bạt-trùng mang đến.

28 摩訶般若鈔經 秦天竺沙門曇摩婢共竺佛念譯 T 8 No 226.

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

nhuận văn, gần một năm sau mới hoàn tất. Riêng bản văn *Bà-tu-mật* được yêu cầu Phật Niệm dịch. Phật Niệm cho rằng tiếng Hồ quá chất phác, mà người Hoa thì ưa văn hoa, do đó cắt xén, trau chuốt văn cú hoa lệ. Đạo An và Triệu Chính rất không hài lòng về chủ trương này của Phật Niệm.³⁰

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

30 出三藏記集序卷第十 僧伽羅刹集經後記 未詳作者: 念迺學通內外才辯多奇。常疑西域言繁質謂此土好華。每存瑩飾文句滅其繁長安公趙郎之所深疾。T55n2145, tr. 71c2.

điều tốt nhất là đọc rồi cố gắng hiểu nghĩa đoạn văn, sau đó viết lại theo ý mình hiểu. Nói là dịch, nhưng phần lớn là diễn lại theo sự hiểu biết của mình. Duy có điều viết theo mạch lạc của bản gốc. Đọc các bản dịch *A-hàm* trong thời kỳ này tất sẽ có cảm giác này.

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

CƯU-MA-LA-THẬP VÀ HUYỀN TRANG — Ý DỊCH ĐỐI LẬP VỚI TRỰC DỊCH

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

Hai dịch giả lớn này chủ trương ý dịch và trực dịch đối lập nhau rõ rệt, cả hai đều thông thạo cả Phạn và Hán. Huyền Trang người Hán, nhưng mười mấy năm trực tiếp học với các bậc thầy đệ nhất tại Ấn-độ, khả năng biện luận bằng tiếng Phạn cho đến các triết gia, các đại học giả Ấn-độ đương thời cũng phải chịu khuất phục. Huyền Trang

chủ trương trực dịch. La-thập, dòng dõi quý tộc Ấn-độ, cha từng là Tướng quốc, nhưng tiếng Hán cũng rất thành thạo, làm thơ Hán cũng tuyệt vời như người Hán. La-thập chủ trương ý dịch.

Với La-thập, không thể dịch thẳng được vẻ đẹp, thâm thúy trong tiếng Phạn sang tiếng Hán mà không khỏi thành ngây ngô, có khi khiến người đọc phải “lợm giọng” vì người đọc bản dịch trong nhiều trường hợp chẳng khác nào ăn thức ăn do người khác nhai giùm cho. Đó chính là lời của La-thập đã dẫn trên.

Câu chuyện sau đây thường được viện dẫn mỗi khi đề cập đến phong cách phiên dịch của La-thập. Trong khi dịch kinh *Pháp hoa*, phẩm “Ngũ bách đệ tử thọ ký”, đến đoạn văn mà trong bản dịch trước đó, *Chánh pháp hoa*, Trúc Pháp Hộ 竺法護 dịch như sau: 天上視世間，世間得見天上，天人世人往來交接，³¹ “Trên trời nhìn thấy thế gian, thế gian được thấy trên trời. Người trên trời và người dưới thế qua lại giao tiếp.” La-thập cho rằng dịch như thế thì sát tiếng Phạn thật, nhưng nghe quê mùa. Nguyên đoạn này, theo bản Phạn mà chúng ta có ngày nay như sau: [*devavi-mānāni cākāśasthitāni bhaviṣyanti*] *devā api manuṣyān drakṣyanti manuṣyā api devān drakṣyanti*/³² Chúng ta cần dẫn thêm một đoạn trước mới có thể nói đến ngữ khí trong tiếng Phạn của toàn đoạn. Đoạn văn này mà dịch sát sang tiếng Việt cũng có thể nghe khá ngây ngô. Có thể ví dụ như

31 正法華經卷第五, T9n263, tr.95c28.

32 *Saddharmapūṇḍarīka-sūtram*, romanized and revised text of the Bibliotheca Buddhica Publication, Tokyo 1958; p. 178.

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

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

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

Trong khi đó, Huyền Trang là người Hán, muốn hiểu Phật pháp mà nguồn gốc từ Ấn-độ, hiểu Phật pháp từ Ấn-độ như chính người Ấn, do đó chủ trương trực dịch. Cả hai

33 高僧傳卷第六 T50n2059, tr. 364b02.

đều thành công, nhưng không cùng một hướng. Huyền Trang chỉ thành công trong việc truyền bá Du-già tông mà Phật giáo Trung hoa gọi là Pháp tướng tông. La-thập thành công trong việc xây dựng điều mà Phật giáo Trung hoa gọi là Pháp tính tông. Tính và Tướng, tuy một mà hai, tuy hai mà một. Trong điều gọi là Pháp tính tông gây dựng cơ sở bởi La-thập, dấu vết Ấn-độ của Long Thọ hay Đề-bà mờ nhạt. Những ai nghiên cứu *Trung luận*, qua các bản tiếng Phạn, và bản dịch Tây tạng, với các luận của Long Thọ, Đề-bà, Phật Hộ, Thanh Biện, và cả Nguyệt Xứng sau này, tất thấy rõ điều này. Về phía kia, trong Duy thức truyền bởi Huyền Trang, bóng dáng của Vô Trước, Thế Thân còn có thể thấy rõ.

Nhưng trực dịch hay ý dịch thấy đều không phải là giải pháp lý tưởng để hiểu một hệ tư tưởng khác với truyền thống của mình. Cho nên, Ngạn Tông chủ trương, để có thể thấu hiểu Phật pháp, giải pháp tốt nhất là học tiếng Phạn.

BÁT BỊ VÀ THẬP ĐIỀU CỦA NGẠN TÔNG

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

Năm đó Huyền Trang khoảng 6 tuổi. Chừng 25 năm sau, quyết chí liều mình Tây du cầu pháp. Lý do đi Tây vực cầu pháp, như truyện nói, “Pháp sư sau khi đi tham khảo khắp tất cả bậc Thầy đương thời, thâm hóa đầy đủ thuyết của họ, suy khảo tường tận lý của họ, nhưng mỗi người đi theo con

đường riêng của tông phái này. Nghiệm Thánh điển, cũng có chỗ ẩn chỗ hiển, không biết theo vào đâu. Do đó, quyết chí Tây du để giải quyết những điều nghi hoặc.”³⁴ Điều đó có nghĩa là qua các bản dịch Phật kinh hiện hữu đương thời, Pháp sư đã phát hiện nhiều điều không ổn, và không thể tham vấn bất cứ ai về điều nghi hoặc.

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

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

34 大唐大慈恩寺三藏法師傳 法師既遍謁眾師。備瀡其說。詳考其理。各擅宗途。驗之聖典。亦隱顯有異莫知適從。乃誓遊西方以問所惑。T50n2053, tr. 222c2.

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

Về tám tiêu chuẩn hay bát bị 八備: 1. Thành tâm thọ pháp, chí nguyện giúp ích cho người. 2. Trước khi bước vào giới trường, đôi chân phải vững vàng trên giới luật. 3. Văn, chuyển tải được Tam tạng; nghĩa, bao trùm cả năm thừa. 4. Cần phải tham bác thêm kinh sử (ngoại điển), trau dồi điển từ, không để cho quá vụng về, thô lậu. 5. Độ lượng khoan hòa, khí lượng bao dung, không câu nệ. 6. Hâm mộ đạo thuật, coi nhẹ lợi danh, không quáng mắt vì cao danh. 7. Tinh thông Phạm ngữ, nắm vững phương thức diễn đạt, không làm sai lạc ý nghĩa trong nguyên bản. 8. Bác lãm văn tự Trung hoa, các loại triện lệ.³⁶

Tám tiêu chuẩn cho dịch giả như Ngạn Tông đề trên, quả thật rất lý thú. Trước hết, vấn đề đạo đức của người dịch. Người thông dịch trung gian giữa người nói và người nghe, nếu không được hai bên chấp nhận, cơ bản là tin tưởng về tác phong đạo đức, để người ấy không xuyên tạc những lời được nói. Đây là điều rất thông thường, không cần thiết phải luận giải dài dòng. Nhưng, đối với người phiên dịch Thánh Điển mà thiếu nhiệt tình, không hâm mộ, không kính phục những điều mình dịch, bị quáng mắt bởi danh vọng, người ấy không thể trung thực với điều mình thông

35 續高僧傳卷第二 T50n2060, tr. 438b26

36 翻譯名義 T54n2131, tr. 1067c5: (一) 誠心受法, 志在益人。(二) 將踐勝場, 先牢戒足。(三) 文詮三藏, 義貫五乘。(四) 傍涉文史, 工綴典詞, 不過魯拙。(五) 抱平恕, 器量虛融, 不好專執。(六) 沈於道術, 淡於名利, 不欲高炫。(七) 要識梵言, 不墜彼學。(八) 傳閱蒼雅, 粗諳篆隸, 不昧此文。

dịch. Hiểu được một người, tất yếu phải chí thành với người đó. Một bản dịch hay, người ta nói, vì dịch giả say mê nó, “ăn ngủ với nó.” Người thể gian với nhau, cao thấp có giới hạn, dù cao cho bằng Hy-mã-lạp sơn, vẫn có người leo lên đỉnh được. Vậy mà trong sự phiên dịch còn đòi hỏi tâm tình chí thành nơi người dịch. Huống hồ, dịch giả kinh Phật, tự đứng trung gian giữa Thánh và phàm, nếu không chí thành với lý tưởng, là sao hiểu được bằng tất cả tâm trí của mình những lời mình muốn dịch?

Thế nhưng, chí thành với lý tưởng chưa đủ, nhóm yêu cầu thứ hai của Ngạn Tông là trình độ kiến thức của người dịch. Không phải chỉ thuộc kinh Phật là đủ, mà đòi hỏi “bác thông kinh sử.” Trình độ kiến thức thấp kém, tất nhiên không đủ để lãnh hội một bản văn. Không hiểu, làm sao dịch?

Một vấn đề nữa, trong các yêu cầu của Ngạn Tông, là khả năng văn học. Đây hẳn là điều mà Ngạn Tông kinh nghiệm trong quá trình tham dự phiên dịch. Người dịch, trung gian giữa hai ngôn ngữ, yêu cầu phải nắm vững cả hai thứ ngôn ngữ đó.

Tám tiêu chuẩn theo Ngạn Tông cũng là điều áp dụng cho mọi dịch giả, không riêng gì người dịch kinh Phật, chỉ có điều thay đổi cách nói cho phù hợp.

Về mười trọng điểm, hay thập điều 十條, đó là những điểm quan trọng cần phải lưu ý trong khi dịch: 1. cú vận, 2. vấn đáp, 3. danh nghĩa, 4. kinh luận, 5. ca tụng, 6. chú công,

7. phẩm đề, 8. chuyên nghiệp, 9. tự bộ, 10. tự thanh.³⁷ Đây là những điểm đặc biệt trong ngôn ngữ văn học Phật giáo, hay nói chung là Phạn ngữ. Trong đó, những yếu tố cần nắm vững trước hết tất nhiên là ngữ pháp, bao gồm ngữ vựng và cú pháp. Những vấn đề này sẽ được phân tích trong phần sau.

Tóm lại, tuy Ngạn Tông, qua kinh nghiệm bản thân, cũng như tổng kết kinh nghiệm của các tiền bối, nêu lên thành khoa mục “bát bị thập điều” nhưng ở đây chúng ta có thể nói, theo quan điểm của Ngạn Tông, dù cho người có hội đủ cả các điểm nêu trong bát bị thập điều, nhưng vị tất đã có thể hiểu hết kinh Phật, để có thể tin rằng mình dịch đúng. Như Đạo 如道 đã nhận xét: Trí và ngu cách nhau trời với vực, mà cảnh giới của Thánh nhân thì không có thêm bậc cho ta leo. Đem vi ngôn của bậc Đại Giác đã trên nghìn năm mà hạ xuống cho ngang tầm thời đại, điều đó thật quá không dễ. Tiếp đến nhận xét của La-thập: đọc bản dịch, chẳng khác nào ăn thức do người khác nhai giùm cho. Vì vậy, Ngạn Tông chủ trương, người muốn nghiên cứu kinh Phật thì nên học tiếng Phạn để đọc thẳng tiếng Phạn. Chủ trương của Ngạn Tông được hưởng ứng như thế nào, không có sử mô tả. Nhưng phong trào học tiếng Phạn đời nhà Đường là điều dễ thấy. Đọc các luận sớ của Khuy Cơ 窺基, Phổ Quang 普光, v.v., chúng ta thấy nếu không hiểu biết ngữ pháp không thể phân tích được cú pháp phiên dịch

37 (一) 句韻, (二) 問答, (三) 名義, (四) 經論, (五) 歌頌, (六) 咒功, (七) 品題, (八) 專業, (九) 字部, (十) 字聲。(翻譯名義集卷一、義楚六帖卷九)。

Phạn-Hán như vậy, với ý nghĩa các biến cách, giải thích cấu tạo hợp từ, vai trò của giới từ biến đổi ý nghĩa của động từ căn. Những điểm ngữ pháp này hoàn toàn xa lạ với Hán văn.

Tuy nhiên, cũng có thể nói chắc rằng phong trào học tiếng Phạn không được phổ biến, vì nó quá khó đối với một người Hán. Dù vậy, nhu cầu học tiếng Phạn vẫn thỉnh thoảng được nhắc đến. Trên ba trăm năm sau Ngạn Tông, có Thiên Túc Tai 天息災, nhân được Tống Thái Tông cử làm dịch chủ cho dịch trường Truyền pháp viện mà Hoàng đế kiến lập và bảo trợ (niên hiệu Thái bình hưng quốc thứ 8, TL. 983), đã dâng sớ nêu rõ sự cần thiết học tiếng Phạn, và xin vua cho tuyển 50 đồng tử để huấn luyện cho Phạn ngữ. Vua y tấu, ra lệnh tập hợp 500 đồng tử để sát hạch.³⁸ Trong số 50 đồng tử được huấn luyện Phạn văn có Duy Tịnh 惟淨, về sau đã có những cống hiến quan trọng trong sự nghiệp phiên dịch Phạn-Hán.

38 大中祥符法寶錄卷三, dẫn bởi 曹仕邦 中國佛教譯經史研究餘瀋.

II. CẤU TẠO TỪ PHẠM NGỮ

1. NGỮ ÂM

Từ ngữ Phạm thuộc loại đa âm tiết, khác với Hán ngữ thuộc loại đơn âm. Trong tiếng Hán, một âm có thể cấu thành một từ, và một từ mang đầy đủ nội hàm để trở vào một vật, hay chuyển tải một ý tưởng. Trong tiếng Phạm, đại bộ phận từ cần phải có nhiều âm tiết liên tiếp nhau được phát lên mới thành một từ.³⁹ Một từ như vậy, gọi là một danh (*nāman*) theo *Đại Tì-bà-sa*,⁴⁰ có thể được cấu tạo bởi một âm tiết, hoặc hai âm tiết, hoặc nhiều âm tiết. Một âm tiết có thể do bởi một âm tố, hoặc hai, hoặc nhiều hơn. Từ âm tiết (*syllable*) ở đây, tiếng Phạm nói là *akṣara*, Hán dịch là tự, cũng có khi được xem đồng nghĩa với âm tố (*phoneme*),⁴¹ tiếng Phạm nói là *vyañjana*, Hán dịch là văn. Khi nói tự *akṣara* đồng nghĩa với văn hay *vyañjana*, khi ấy *vyañjana* được hiểu là một *varṇa* (âm tố), chỉ cho các nguyên âm (*svāra*) như *a, ā, i, ī...*, định nghĩa bởi *Câu-xá*.⁴²

Một âm tố (*varṇa*), nếu là một nguyên âm (*svāra*), tự nó đủ để có thể được phát âm. Khi đó văn tức là tự như được

39 大毘婆沙論卷第十四, T27 No 1545, tr. 659c07: 佛教名何法。答謂名身句身文身。次第行列。次第安布。次第連合。此則總顯。佛教作用。

40 op.cit. tr. 71b29.

41 ibid. 文即是字者。巧便顯了故名為文。此即是字無轉盡故。

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

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

Theo ý nghĩa này, kinh *Đại Niết-bàn* phân giáo lý của Phật thành hai loại là “bán tự giáo”, giáo lý chỉ được nói bởi một nửa chữ, chưa đủ nghĩa; và “mãn tự giáo” chỉ giáo nghĩa đã được nói đầy đủ. Kinh định nghĩa: “Nói rằng tự, là chỉ cho Niết-bàn. Vì là thường hằng, nên không lưu chuyển. Không lưu chuyển, tức vô tận.”⁴³ Vô tận chính là thân kim cang của Như lai.”⁴⁴ Như một người cha dạy cho con trẻ mới một nửa chữ (bán tự); cậu bé tất nhiên bằng chừng ấy nửa chữ chưa đủ để hiểu ngữ pháp cấu tạo từ (Tì-già-la luận: *vyākaraṇa*).⁴⁵

Phẩm “Văn tự” trong kinh *Đại niết-bàn*,⁴⁶ luận giải về hệ thống ngữ âm học của tiếng Phạn, cùng nội hàm triết lý của các âm tố, bao gồm các nguyên âm và phụ âm, là cơ sở để các nhà Phật học Trung quốc tìm hiểu tiếng Phạn.

So sánh hệ thống ngữ âm Phạn và Hán, Huệ Hạo nói, “Ngữ âm tiếng Phạn có bán tự và mãn tự. Gọi là bán tự, vì

43 Vô tận, là Hán dịch từ *aṣṣara*, do động từ căn $\sqrt{kṣar}$: *kṣarati*, trôi chảy, tan biến, tiêu diệt.

44 大般涅槃經卷第八, T12 No 374, tr. 413a06. Cf. 涅槃義記卷第四, T37n1764, tr. 707c09: 字者外國名阿察羅此方義翻名為無盡。與彼涅槃常義相同故名涅槃。” Tự, (chữ), tiếng nước ngoài gọi là ác-sát-la (Skt. *aṣṣara*); tiếng phương này dịch là vô tận. Vì đồng với nghĩa thường hằng của Niết-bàn nên được nói là Niết-bàn.”

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

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

ý nghĩa chưa đủ; do đó thể của tự thiếu một nửa, như chữ nguyệt 月 mà thiếu mất một nét biên. Gọi là mãn tự, vì lý đã được trọn vẹn.”⁴⁷ Điều này chỉ thấy được trong cách viết chữ không chỉ rõ thứ tự âm tiết để cấu tạo thành từ trong cách phát âm tiếng Phạn. Huệ Hạo còn cho thêm thí dụ, như chữ *chư* 諸 là mãn tự, trong đó gồm hai từ *ngôn* 言 và *giả* 者 là những bán tự. Thí dụ này không chính xác, vì *ngôn* và *giả* tự chúng đã có nghĩa. Khi ghép lại để thành chữ *chư*, chỉ là do nguyên tắc hài thanh.

Không hoàn toàn thỏa mãn với giải thuyết của Huệ Hạo, Huệ Lâm 慧琳 chỉ dẫn điển hình, như trong từ *tát-phạ* 薩嚩 (*sarva*), âm *ra* 囉 (-*r*) ở giữa hai âm *sa* 娑 và *phạ* 嚩 chính là bán tự. Trong cách viết chữ *tất-đàm* (*siddham*) hay Devanāgarī, bán âm *r(a)* này được viết chồng lên âm *phạ* (*va*) như một móc câu hay hình trăng thượng huyền. Hoặc như trong từ *một-đa* 沒駄 (*buddha*), cuối từ có thể được thêm âm *na* 娜 (*m*, vị âm), nó là bán tự được viết thành một chấm đặt trên đầu chữ *đa*.⁴⁸ Theo giải thuyết này, một âm mà chưa được phát biểu trọn vẹn, gọi là bán tự.

Ngữ âm học được đề cập trong phẩm “Văn tự” của kinh *Đại niết-bàn* có thể được xem như có chịu ảnh hưởng từ truyền thống Vệ-đà, đặc biệt là các tập *prāṭisākhya*, như *Taittirīya-prāṭisākhya*,⁴⁹ thuộc bộ phận ngữ âm học của

47 出三藏記集卷第一, T55n2145, tr. 4b19: 又梵書製文有半字滿字。所以名半字者。義未具足。故字體半偏。猶漢文月字虧其傍也。所以名滿字者。理既究竟。

48 一切經音義卷第二十五, T54n2128, tr. 470c20.

49 Cf. *Taittirīya-prāṭisākhya*. Original text with translation by W. D. Whitney (*Journal of the American Oriental Society*, 9, 1871). Proof-

Yajurveda. Tập này bắt đầu bằng bảng liệt kê các âm tố (*atha varṇasamāmnāyah*). Các âm tố này lại được phân loại thành 16 nguyên âm (*ṣoḍaśāditah svārah*) và còn lại là các phụ âm (*śeṣo vyañjanāni*). Đó cũng là nội dung thuyết minh về văn tự trong kinh *Niết-bàn*. Trước hết, giải thuyết 14 nguyên âm. Điều đáng lưu ý là trong *Taittirīya-prāśa-khya* có 16 âm. Tăng Lượng, *Niết-bàn tập giải*,⁵⁰ cố gắng giải thích sự thiếu mất hai nguyên âm, điều mà *Thụy úng bản khởi* có đề cập.⁵¹ Tăng Lượng giả thiết hai âm này là hai chữ (tự) *Niết-bàn*, và cho rằng giả thiết này không chắc chắn, nhưng không rõ lý do. Điều này cho thấy các nhà chú giải Trung Hoa khó mà phân biệt âm tố âm tiết. Thế nhưng Tuần Luân, *Du-già luận ký*,⁵² lại giải thích rất chính xác: hai âm thiếu đó là hai tổ hợp *am* và *ah*. Tiếp theo là 33 phụ âm, điều mà *Taittirīya* nói là các phụ âm còn lại.

Văn học Ấn kể từ thời Vệ-đà thuộc loại truyền khẩu cho nên ngữ âm học (*phonetics*) chiếm vị trí rất quan trọng. Các tập *prātisākhya* là những tài liệu tối cổ về ngữ âm học, đề cập các vấn đề phát âm thế nào cho chuẩn xác đối với các bản văn Vệ-đà. Kết luận của tập *Taittirīya-prātisākhya* nói: “Ai hiểu rõ đặc điểm của thứ tự cú pháp; ai thông thạo

read on the basis of Whitney's edition by Ramesh Srinivasan, August 2005.

50 大般涅槃經集解卷第二十一, T37 No 1763, tr. 464c02. Vấn đề cũng được nêu bởi Huệ Viễn, 涅槃義記卷第四, T37 No 1764.

51 太子瑞應本起經卷上, T3 No 185, tr. 474b11.

52 瑜伽論記卷第一, T42 No1828, tr. 331a05.

thứ tự các âm tố, ai hiểu rõ âm lượng và phối trí các nguyên âm, người ấy luôn luôn được ngồi gần Thầy.”⁵³

Về cơ bản, kinh *Đại bát-niết-bàn* ở đây định nghĩa tự là hệ thống phát âm bao gồm 14 âm căn bản, tức 14 nguyên âm. Đó là những âm tố (*phoneme*, Skt. *varṇa*) mà kinh gọi là “bán tự” (phân nửa chữ). Tiếp theo, kinh giải thuyết nội hàm triết lý của các nguyên âm này, cũng như các phụ âm gồm các phạm trù phát âm: hàng *ca* 迦 (*k-*, âm yết hầu, *guttural*), hàng *giá* 遮 (*c-*, âm khẩu cái, *palatal*), hàng *tra* 吒 (*t-*, âm lưỡi, *lingual*), hàng *đa* 多 (*t-*, âm răng, *dental*), hàng *ba* 波 (*p-*, âm môi, *labial*).⁵⁴

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

Sự nghe thuận tai hay thuận âm (*euphony*) này tất nhiên không mấy ảnh hưởng đến dịch nghĩa Hán, nhưng nó bị chi phối bởi ảnh hưởng của khẩu âm địa phương, nên thường tạo ra những dị biệt trong các truyền bản Phạn. Chính Tán Ninh đời Tống cũng đã nhận ra điều này, về sự khác biệt trong hệ thống ngữ âm của nước Kiết-sương-na (*Kuśana*), và Thổ-hóa-la (*Tokharistan*, quốc gia Trung Á), cũng như khu vực phía Bắc và Nam Thông lĩnh. Tuy Tán Ninh chỉ ghi lại những điều đã được ghi chép trong *Tây vực ký* bởi

53 *ibid.* 24.6.

54 大般涅槃經集解卷第二十一, T 37 No 1763, tr. 464c7.

Huyền Trang,⁵⁵ nhưng cũng từ đó mà Sư phân biệt các hệ ngôn ngữ Hồ và Phạm bất đồng để chỉ trích nhiều vị nghiên cứu Phật học đã đồng nhất một cách sai lầm Hồ với Phạm.⁵⁶

Do tính chất bất đồng khẩu âm trong các địa phương khác nhau, ngay tại bản địa Ấn, và dọc theo dải Trung Á, nhiều từ bị biến đổi khiến cho cùng một từ Phạm mà nội hàm Hán dịch khác nhau đến mức xa lạ giữa các dịch giả. Cụ thể như từ Phạm *damyasārathi* (Pāli: *dammasārathi*) thường được dịch là “Điều ngự” nhưng nhiều dịch giả, nhất là các dịch giả thời Đông Tấn, dịch là “Đạo pháp ngự.” Rõ ràng các vị này phát âm là *dhammasārathi*, gần với Pāli, tức là thuộc một trong các loại Phạm văn hỗn chủng.⁵⁷

Những nhầm lẫn do phát âm này không phải là hiếm thấy trong các bản dịch Phạm-Hán. Nhất là các kinh thuộc A-hàm. Nổi bật nhất là dịch nghĩa kinh “Phạm động” bởi Phật-đà-da-xá (Buddhayaśas).⁵⁸ Phật-đà-thập (Buddhajīva), luật *Ngũ phần*,⁵⁹ tên kinh cũng dịch là “Phạm động.” Trong khi các dịch giả khác đều dịch là “Phạm vông”; như Chi Khiêm, *Phạm vông lục thập nhị kiến kinh*,⁶⁰ Tăng-già-bạt-đà-la (Saṃghabhadra), *Thiện kiến luật Tì-bà-sa*,⁶¹ Cư-

55 大唐西域記 T51n2087, tr. 871a11, 872a6.

56 宋高僧傳 T50n2061, tr. 723c7.

57 Cf. Edgerton, *BHS Grammar*, 2.12: *my to mm: sammā* = Pali id., Skt. *samyak*.

58 長阿含經卷第十四 第三分梵動經第二 T1 No 1 tr. 88b12 tt.

59 T22 No 1421.

60 T1 No 21.

61 T24 No 1462.

ma-la-thập, luận *Đại trí độ*,⁶² Huyền Trang, *Đại Tì-bà-sa*,⁶³ v.v. Các từ Hán dịch này đều tương đương Pāli *Brahmajāla*, cái lưới của Brahma. Hán dịch của Phật-đà-da-xá tương đương với Pāli hoặc Sanskrit *Brahmacāla*, sự dao động bởi Phạm thiên, do phát âm sai biệt giữa *c-* và *j-*, cả hai đều thuộc phạm trù ngạc âm (*palatal*) nhưng một điếc (*surd*) và một vang (*sonant*) khác nhau.

Luật *Tứ phần*,⁶⁴ bởi cùng một dịch giả, nên kinh vẫn được gọi tên là Phạm động. Phật-đà-da-xá nguyên người Kế-tân, tức Kaśmir, thuộc dòng Bà-la-môn. Tuy sau này Sư dời sang nước Quy-tư, Trung Á, nhưng thiếu thời sống tại Ấn, và kinh điển mà Sư học tất nhiên đều bằng Phạn lưu truyền tại bản địa Ấn. Truyện cũng chép là Sư chuyên trì luật Đàm-vô-đức (*Dharmaguptavinaya*) mà sau đó dịch thành luật *Tứ phần*.⁶⁵ Nhưng người cộng tác của Phật-đà-da-xá là Trúc Phật Niệm, người Lương Châu, Trung quốc; thiếu thời ưa du dịch nên biết nhiều ngôn ngữ trong vùng Trung Á.⁶⁶ Tiếng Phạn mà Trúc Phật Niệm học để sau này cộng tác với Phật-đà-da-xá không phải trực tiếp từ Ấn, mà qua trung gian các nước Tây vực, tất có chịu ảnh hưởng khẩu âm các vùng này. Vậy, sự nhầm lẫn, nếu xem đó là nhầm lẫn, do bởi truyền qua khẩu âm Tây vực, hay nó đã xuất hiện ngay trong truyền khẩu từ Ấn-độ trong hệ truyền thừa Đàm-vô-đức?

62 T25 No 1509.

63 T27 No 1545.

64 T22 No 1428, tr. 833b25, 968b15.

65 高僧傳卷第二 T50 No 2059, tr. 333c16 tt.

66 高僧傳卷第一 T50 No 2059, tr. 329a28 tt.

Phật-đà-thập cũng người Kế-tân, đồng hương với Phật-đà-da-xá, chuyên trì luật *Ngũ phần* của Hóa địa bộ (Mahīśāsaka). Bản dịch luật *Ngũ phần* mà Sư dịch do Pháp Hiển 法顯 mang về từ Sư tử quốc (Tích lan ngày nay).⁶⁷ Trong bản dịch này cũng nói là Phạm động, thay vì Phạm vông.

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

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

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

tr. 121c: Tưởng 想 (địa ngục); *Câu-xá*: Đẳng hoạt 等活; Skt., Pl.: *saṃjīva*. Bản Hán đọc Skt. là *saṃjñī(va)*, hoặc Pl.: *saññnī(va)*.

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

tr. 692c: Tam thập lục đao 三十六刀. Pāli, M 137 (iii. 217): *chattimsa sattapadā*, 36 cú (phạm trừ), hay dấu chân, của chúng sanh; 36 loại chúng sanh. Trong bản Hán, đọc là *sattha* (đao kiếm) thay vì *satta* (hữu tình). *Tỳ-bà-sa* 139 (No.1545, tr. 718a25): Tam thập lục sư cú 三十六師句. Pāli: *sattapadā* (36 cú nghĩa, hay phạm trừ, về chúng sanh).

67 歷代三寶紀卷第十T49 No2034, tr. 89b12.

Cả ba bản đọc theo ngữ nguyên khác nhau. Pāli: *satta*, chúng sanh. Bản Hán này, đao kiếm: do Skt. *śastra* (Pāli: *sattha*), Tỳ-bà-sa; Skt. *śāstā* (*śāstār/śāstr*): đao sư (Pāli: *sattha*).

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

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

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

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

— *Tăng nhất A-hàm*, tr. 558b: Thiện Lai 善來. Pāli, A.i. 25: đệ nhất thiện xảo với hỏa giới tam-muội là *sāgata* (*tejodhātukusalānaṃ yad idaṃ sāgato*). Bản Hán đọc là *svāgata*. Tỳ-kheo này hàng phục được con độc long bằng hỏa quang tam muội.

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

Những nhầm lẫn nêu trên phần lớn do dị biệt bởi khẩu âm địa phương, nhưng trong nhiều trường hợp do yêu cầu phát âm thuận tai áp dụng theo quy luật liên thanh (*san-*

dhi) để phân tích từ không được đồng nhất giữa các dịch giả nên cũng dẫn đến các dịch ngữ Hán khác nhau cho một từ.

Chính do bởi luật liên thanh mà khi phân tích sự cấu tạo một từ Phạm đã khiến các nhà Phật học đưa ra những giải thích bất đồng, dẫn đến thành lập các giáo nghĩa khác nhau. Trường hợp đáng lưu ý là sự bất đồng của Thượng tọa bộ Pāli với Hữu bộ về vấn đề có hay không có trung hữu (*antarābhava*) do bởi giải thích khác biệt về một trong năm hạng Bất hoàn. Trong đó, hạng thứ nhất, Pāli và Sanskrit giống nhau về mặt ngữ âm: *antarābhava-parinibbāyin/-parinirvāyin*; hạng thứ có sự khác biệt về ngữ âm: Pāli, *upahacca-parinibbāyin* được dịch là tổn hại bát-niết-bàn; Sanskrit, *upapadya-parinirvāyin*, được dịch là sinh bát-niết-bàn. Cả hai Pāli và Sanskrit nhất định có gốc từ một nguyên ngữ hỗn chủng nhưng do áp dụng luật liên thanh bất đồng nên dẫn đến những giải thích khác nhau và do đó thiết lập hai từ khác nhau. Theo quan hệ ngữ âm học giữa Pāli và Sanskrit, cụm âm tiết *-acca-* trong Pāli thường tương đương với *-atya-* trong Sanskrit như các từ *paccaya* và *pratyaya* (duyên). Mặt khác, cụm âm tiết *-padya-* (Skt.) thường quan hệ với với cụm *-ajja-* (Pāli), như trong các từ *upapadya* và *upapajja*.⁶⁸ Nhưng, các âm *-cc-* và *-jj-* đều thuộc loại âm khẩu cái, phát âm từ vòm miệng, cho nên

68 F. Edgerton, *BHS Grammar*, § 2.8, § 2.14: “As in MIndic, assimilation of a dental and a following *y* may yield a double palatal: *praccaya* = Pāli *paccaya*, Skt. *pratyaya*; *khijjati* = *khidyate*; *khajjati* = *khādyate*...”

cũng dễ khiến đọc âm này thành âm kia.⁶⁹ Vả lại, kinh điển nguyên thủy thuộc ngôn ngữ khẩu truyền, do đó dị biệt trong các khẩu âm địa phương cũng có thể dẫn đến những giải thích khác nhau về nguyên dạng của từ. Sự khác biệt của hai từ Pāli *upahacca* và Sanskrit *upapadya* có lẽ chỉ có thể giải thích qua trường hợp này.

Trong trường hợp Sanskrit, *upapadya* có nghĩa là “sau khi tái sinh” do đó *upapadya-pariṇirvāyin* được hiểu là vị A-na-hàm nhập niết-bàn sau khi vừa tái sinh lên Tịnh cư thiên không bao lâu.⁷⁰ Vì vậy, theo thứ tự liệt kê, *antarābhavapariṇirvāyin*, trung bát-niết-bàn, cần được hiểu là vị A-na-hàm nhập niết-bát khoảng trung gian giữa hai hữu là tử hữu (*marāṇa-bhava*) và sinh hữu (*upapatti-bhava*). Đây là lập luận của Hữu bộ dẫn chứng theo giáo lý được Phật xác nhận để chứng minh sự tồn tại của trung hữu.⁷¹

Nhưng, căn cứ theo tự dạng *upahacca* vốn là động danh từ (*gerundive*) của động từ *upahanti*: phá hoại, tổn hại, Sớ giải Pāli giải thích từ *upahacca-parinibbāyī* được nêu trong kinh *Saṅgīti*⁷² rằng, vị A-na-hàm sau khi tái sinh Tịnh cư thiên, vượt qua phân nửa giới hạn tuổi thọ, tự làm tổn hại

69 雲井昭善, パリ語佛教辭典: *upahacca* (adv.) [ger. of *upahanti* → ger. of *upapajjati* = *upapajja*, *upapacca*, B. Skt. *upapadya*] 生じて, 再生して.

70 俱舍論卷第二十四 tr. 124b16 言生般者。謂往色界生已不久便般涅槃。 *Kośabhāṣya*, k. vi. 37a-b: *upapadyapariṇirvāyī ya upapannamātro na cirāt pariṇirvātī...*

71 俱舍論卷第八, tr. 45a07.

72 D. iii. 238: *pañca anāgāmino- antarāparinibbāyī, upahaccaparinibbāyī, asaṅkhāraparinibbāyī, sasaṅkhāraparinibbāyī, uddham-soto-akaniṭṭhagāmī.*

thọ hành để nhập niết-bàn. Như vậy, theo thứ tự liệt kê, *antarābhavaparinibbāyī* được giải thích là nhập niết-bàn vào khoảng giữa đời.⁷³ Giải thích này có thể không chính xác, vì theo ý nghĩa phổ biến được thừa nhận, *bhava* hay hữu chỉ cho ba hữu là Dục, Sắc và Vô sắc giới. Do đó, trung gian hữu cần được hiểu là khoảng giữa hai cõi hữu là Dục hữu (*kāma bhava*) và Sắc hữu (*rūpa bhava*).

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

Đoạn kinh nói: “Nhưng trong đám Bà-la-môn có kẻ không ưa ở chỗ nhàn tịnh tọa thiền tư duy, mà chỉ ưa vào nhân gian chuyên nghề tụng đọc, và tự nói: ‘Ta là người không tọa thiền.’ Người đời nhân đó gọi là Bất thiền Bà-la-môn.”⁷⁴ Tương đương đoạn văn này, Pāli nói: *na dānime jhāyantīti kho, vāseṭṭha, ‘ajjhāyakā ajjhāyakā’*, “những người tụng đọc, vì những người này không thiền tứ.”⁷⁵ Từ nguyên của *ajjhāyaka* là do động từ *ajjhāyati*: nó đọc. Tương đương Skt của nó là *ādhyāyika*, do gốc động từ *adhy-āya*: √ i: tụng đọc. Về mặt ngữ âm học (*phonology*), các âm *-dhy-* trong Sanskrit thường biến đổi thành *-(j)h-* trong Pāli, như Skt. *adhyayana* = Pāli *ajjhajana*: học tập,

73 DA.: *majjham upahacca atikkamitvā patto upahaccaparinibbāyī nāma*.

74 長阿含經卷第六, tr. 38c02.

75 D 27 (R. iii 94).

ngiên cứu; Skt. *adhyāśaya* = Pāli *ajjhāśaya*: tăng thượng ý lạc. *Ajjhāyaka* (Skt. *ādhyāyika*) chỉ hạng Bà-la-môn chuyên tụng đọc và thông hiểu kinh văn Vệ-đà.⁷⁶ Trong đoạn Hán dịch dẫn trên, từ này được hiểu là do động từ *jhāyati* (Skt. *dhyai/dhyā: dhyāyati, dhyāti*): thiền tịnh hay tư duy.

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

2. NGỮ NGUYÊN

Trong các từ được nêu trên, khi nói về sự cấu tạo của chúng theo phương diện ngữ âm học, chúng ta thấy khi được định nghĩa, chúng luôn luôn được kéo về một gốc động từ nào đó. Các định nghĩa này được bắt gặp thường xuyên trong kinh điển. Điển hình như trường hợp định nghĩa từ Skt. *arhat*, hay Pāli *araha(t)* mà Hán thường phiên âm là a-la-hán. Hán dịch phổ thông là “ứng cúng” hay “ứng chân”. Đây là hiểu theo gốc động từ $\sqrt{arh}$; xứng đáng. Từ này cũng được hiểu theo một gốc khác. Luận *Đại trí độ*, Hán dịch, nói: “A-la nghĩa là giặc. Hán nghĩa là phá. Do phá hoại tất cả mọi thứ giặc phiền não, nên được gọi là A-la-hán. Lại

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

nữa, do A-la-hán là vị đã diệt sạch các ô nhiễm, xứng đáng được chư thiên và nhân loại tôn kính. Lại nữa, a nghĩa là không; la-ha nghĩa là sinh; do không còn tái sinh đời sau nữa.”⁷⁷

Đại tì-bà-sa, Hán dịch, cũng đề xuất định nghĩa tương tự.⁷⁸

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

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

Ngữ nguyên học, hay sự căn cứ trên quy luật cấu tạo từ để giải thích nội hàm căn bản của một từ, là môn học đã được phát triển ngay trong thời Phật tại thế. Từ vô ngại, tức sự thông suốt về ngữ nguyên, là một trong bốn vô ngại giải mà một vị A-la-hán đạt được.⁷⁹ Trong kinh *Akuppā* (Bất động) Phật nói, tỳ-kheo thành tựu năm pháp không bao lâu sẽ chứng đắc bất động. Năm pháp đó là nghĩa vô ngại (*attha-paṭisambhidā*), pháp vô ngại (*dhamma-paṭisambhidā*), từ vô ngại (*nirutti-paṭisambhidā*), biện vô ngại

⁷⁷ *Đại trí độ* 3, tr. 80b03.

⁷⁸ *Đại tì-bà-sa* 94, tr. 487b29.

⁷⁹ *Milinda* tr. 18: *saha paṭisambhidāhi arahattaṃ pāpuṇi*.

(*paṭibhāna-paṭisambhidā*) và quán sát tâm như giải thoát (*yathāvimuttaṃ cittaṃ paccavekkhati*).⁸⁰ Chính Xá-lợi-phất đã tự thuật rằng sau khi thọ giới cụ túc được nửa tháng thì đạt được bốn vô ngại giải, nhờ đó mà có thể giải thích các giáo thuyết một cách rõ ràng, có thể giải thích, quyết đoán cho những ai còn nghi hoặc, do dự về giáo nghĩa.⁸¹ Trong đó, từ vô ngại (*nirutti-paṭisambhidā*) chính là sự thông hiểu về ngũ nguyên học, như được giải thích bởi số giải Pāli kinh *Ambaṭṭha*;⁸² hay được định nghĩa bởi chính đức Phật: Từ biện, hay từ vô ngại, là thông hiểu các từ với trường âm hay đoản âm, giống đực hay giống cái, cùng với căn nguyên của chúng và ý nghĩa diễn đạt của chúng.⁸³ Điển hình như trong kinh *Khởi thế nhân bản*,⁸⁴ hay *Aggañña-suttanta*,⁸⁵ sự xuất hiện các giai cấp xã hội được giải thích bằng cách lý giải ngũ nguyên của các từ liên hệ.

Chẳng hạn, khi giải thích nguồn gốc của giai cấp bà-la-môn, kinh giải thích từ này theo ngũ nguyên của nó. Đoạn văn giải thích này theo Hán dịch như sau: “Thời gian sau,

80 A. iii. 120: *pañcahi, bhikkhave, dhammehi samannāgato bhikkhu nacirasseva akuppaṃ paṭivijjhati. katamehi pañcahi? ... atthapaṭisambhidāpatto, dhammapaṭisambhidāpatto, nirutti-paṭisambhidāpatto, paṭibhānapaṭisambhidāpatto, yathāvimuttaṃ cittaṃ paccavekkhati.*

81 A. ii. 169. Tham chiếu, *Tăng nhất* 18, tr. 639a24.

82 DA. *sakkharapabhedoti sikkhā ca niruttica.*

83 *Tăng nhất* 21, tr. 657a6.

84 Trường A-hàm 6, kinh *Tiểu duyên*.

85 D. 27.

trong quần chúng độc nhất có một người⁸⁶ suy nghĩ như vậy: ‘Nhà là đại hoạn, nhà là gai độc. Ta nên bỏ cư gia này mà sống một mình trên rừng núi nhàn tịnh để tu đạo.’ Người ấy liền bỏ cư gia mà vào rừng, trầm lặng tư duy, đến giờ ăn thì cầm bát vào xóm khát thực. Mọi người trông thấy, thấy đều vui vẻ cúng dường, tán thán: ‘lành thay, người này đã lìa bỏ cư gia, một mình sống trong núi rừng, trầm lặng tu đạo, xa lìa mọi điều xấu ác.’ Từ đó trong thế gian mới bắt đầu có tên Bà-la-môn.” Đoạn văn Pāli tương đương: “*pāpake akusale dhamme vāhenti ti... brāhmaṇā brāhmaṇā*: do loại bỏ các pháp ác, bất thiện mà được gọi Brāhmaṇā, Brāhmaṇā.” Ở đây, từ *brāhmaṇa* có gốc từ động từ *vāhenti*: loại bỏ. *vāheti* là dạng hỗn chủng của động từ căn Skt. √ *bṛh*, cũng đọc là *vṛh*: nhổ bỏ, nhổ sạch gốc.

Đó là định nghĩa cá biệt của kinh Phật. Trong trường hợp này, động từ căn √ *bṛh* được phân loại theo loại 6 (*tud-ādi*).⁸⁷ Nhưng theo phổ thông, nó được giải thích là do bởi động từ căn √ *bṛh* (= *bṛmh*) phân loại 1,⁸⁸ có nghĩa là tăng trưởng, phát triển.

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

Về mặt ngữ nguyên, quy ước tổng quát nói rằng mọi từ Sanskrit đều có gốc từ một động từ, với nội hàm cơ bản, rồi y trên động từ căn nảy các tiếp đầu hay tiếp vĩ được thêm

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

87 Pāṇini 3. 1. 77: *tudādibhyaḥ śaḥ*.

88 *Dhātupāṭha* xvii 85, Monier-Williams.

vào để lập thêm nhiều từ mới. Như từ *prajñā*, phiên âm là *bát-nhã*.

Để giải thích từ *bát-nhã* trong kinh *Kim cang bát-nhã*, Tử Tuấn 子璿 nói, “Nhã 若 là tự giới (*dhātu*, động từ căn √ *jñā*). Ban 般 (*pra-*) và na 那 (*-na*) đều là tự duyên (*pratyaya*, trợ ngữ, tiếp đầu và tiếp vĩ). Nhã khi lấy ban làm trợ ngữ (*pra+jñā*), có nghĩa là tuệ. Nhã khi lấy *-na* làm trợ ngữ (*jñā+na*), có nghĩa là trí. Thông dụng nhiều khi không phân biệt, trí tức là tuệ và tuệ tức là trí, nên hai âm bát và nhã cũng dịch chung là trí tuệ.”⁸⁹ Do quy luật cấu tạo từ nên để hiểu được một từ Phạm không thể không làm công việc phân tích như Tử Tuấn đã làm vừa dẫn.

Để cấu tạo một từ, động từ căn cần được hỗ trợ bởi các trợ ngữ, hoặc tiếp đầu hoặc tiếp vĩ. Quy tắc này được nêu bởi Siddhāntakaumudī, và Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) đã áp dụng nó để giải thích từ *pratītya-samutpāda* (duyên khởi) y trên từ nguyên học. Quy tắc này nói, dẫn bởi *Candrakīrti*: “Ý nghĩa của động từ căn bị chuyển dịch do bởi ảnh hưởng của trợ ngữ, như vị ngọt của nước sông Hằng trở thành nước mặn bởi biển.”⁹⁰

Quy tắc này cũng được Phổ Quang áp dụng để chú giải định nghĩa của Câu-xá về từ “căn” (*indriya*) trong 22 căn của Hữu bộ, dịch bởi Huyền Trang: tối thắng tự tại quang

89 子璿, 金剛經纂要刊定記卷第二: 若 (*jñā*)字是字界。般 (*pra-*) 那 (*-na*) 都為緣。若以般為緣。助於若字。則名為慧 (*prajñā*)。若以那為緣。助於若字 (*jñāna*)。則名為智。常途亦有不分。以智即是慧。慧即是智。故般若二字。一往翻為智慧。

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

hiển danh căn.⁹¹ Nguyên Phan văn: *idi paramaisvarye ta-sya indantiti indriyāṇi*.⁹² Phổ Quang⁹³ giải thích: “Theo ngữ pháp của phương Tây, từ ngữ được cấu tạo gồm có tự giới (*dhātu*: động từ căn) và tự duyên (*pratyaya*: giới từ, hay trợ ngữ). Trong đây, “tối thắng tự tại” là tự giới; “quang hiển” là tự duyên. Do sự tổng hợp của tự giới và tự duyên này mà căn có nghĩa tăng thượng.” Căn cứ theo *Thuận chính lý*,⁹⁴ Phổ Quang nêu lên hai động từ căn (tự giới) khả dĩ của từ Phạn *indriya*: y-địa 伊地 √*id*, và nhẫn-địa 忍地 √*indh*. Theo đó, y-địa có nghĩa là “tối thắng tự tại 最勝自在”⁹⁵ và nhẫn-địa có nghĩa là “chiếu chước minh liễu 照灼明了”.⁹⁶

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

91 T29 No 1558, tr. 13b12.

92 *Kośabhāṣya*, ii. 1.

93 俱舍論記卷第三, T 1821 tr.55c20.

94 順正理論卷第九, T 1562 tr. 377b3.

95 √*id* = *ind*, cf. Monier-Williams: √*ind*, cl. 1. P. *indati*, to be powerful, có uy lực.

96 √*indh* = *indh*, cf. Monier-Williams, √*indh*, cl. 7. A1. *inddhe*, to kindle, light, set on fire, thấp sáng.

Giải thích theo động từ căn nhẩn-địa ($\sqrt{indh}$), Phổ Quang nói: nguyên tiếng Phạn, nhẩn-địa địa-bát-đáo 忍地地般到 (Sk. *indhī dīptau*); trong đó, địa-bát nghĩa là “chiếu minh 照明”, đáo là biến cách thứ bảy. Do trong nghĩa “chiếu minh” mà lập từ nhẩn-địa. Tổng hợp ý nghĩa của hai động từ căn, ta có ý nghĩa của từ *indriya* mà Hán dịch là “căn”.

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

Ở đây chúng ta cũng nên dẫn đoạn giải thích từ ngữ trong *Câu-xá* qua Hán dịch của Huyền Trang để thấy tính phức tạp của vấn đề ngữ nguyên trong tiếng Phạn. Đoạn Hán dịch này được diễn ra tiếng Việt như sau: “Trong đây, duyên khởi hàm chưa ý nghĩa gì? Bát-lặc-để 鉢刺底 (Skt. trợ ngữ *prati-*) nghĩa là chí 至 (đến). Y-địa giới 醫底界 (động từ căn $\sqrt{i}$: *eti*) có nghĩa là hành 行 (đi). Do từ trợ lực đi trước mà ý nghĩa của giới (động từ căn) bị thay đổi, cho nên hành do bởi chí mà chuyển biến thành duyên (*pratītya*). Sâm 參 (Skt., trợ ngữ *sam-*) có nghĩa là hòa hiệp 和合; ốt 喼 (Skt. trợ ngữ *ut-*) có nghĩa là thượng thăng 上升 (đi lên); bát-địa giới 鉢地界 (động từ căn $\sqrt{pad}$) có nghĩa là hữu 有 (có). Hữu do bởi (các trợ ngữ) hiệp và thăng mà chuyển biến thành khởi (*samutpāda*). Do pháp hữu này sau khi đến với duyên rồi hòa hiệp mà khởi lên, đó là ý nghĩa duyên khởi.”⁹⁷

97 俱舍論卷第九: 此中緣起是何句義。鉢刺底是至義。醫底界是行義。由先助力界義轉變。故行由至轉變成緣。參是和合義。喼

Giải thích theo ngữ nguyên như vậy thật khá rõ nghĩa đối với những người biết tiếng Phạn, nhưng không dễ dàng lãnh hội cho những vị chưa quen với ngữ pháp Phạn. Đó là chưa nói đến các từ Phạn *pratītya* (duyên) và *samutpāda* (khởi) là những từ phái xuất y trên các ngữ cơ (*verbal case*) quá khứ và hiện tại khác nhau của động từ, khiến cho có sự phản đối của các nhà ngữ pháp về quy tắc cấu tạo từ để từ đó dẫn đến ý nghĩa đích thực của từ *pratītya-samutpāda* cần được hiểu như thế nào. Theo các nhà ngữ pháp, tiền tố *pratītya* thuộc loại phân từ quá khứ bất biến (*ktvāvidhi*), cần được hiểu là “sau khi đã đi đến với.”⁹⁸ Cái đã đến, tất yếu đã tồn tại. Không thể nó đã đến trước khi hiện khởi. Thế Thân, trong *Câu-xá*,⁹⁹ cũng như Nguyệt Xứng,¹⁰⁰ đều nêu các giải thích chứng minh tính hợp lý trong sự cấu tạo từ duyên khởi này.

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

是上升義。鉢地界是有義。有藉合升轉變成起。由此有法至於緣已和合升起。是緣起義。Cf. Skt., *Kośabhāṣya*, K. iii. 28a-b: *atha pratītyasamutpāda iti kaḥ padārthaḥ/ pratiḥ prāptyartha eti gatyarthaḥ/ upasargavaśena dhātvarthaparīṇāmāt prāpyeti yo 'rthaḥ pratītyeti/ padīḥ sattārthaḥ samutpūrvāḥ prādurbhāvārthaḥ/ tena pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratītyasamutpādaḥ/*

98 Cf. Pāṇini, 3.4.21: *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle*.

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

100 Candrakīrti, *Prasannapadā*, publiée par L. de la Vallée Poussin, p. 5f.

khác nhau về nội hàm mới. Như từ *upekṣā* là một thí dụ. Tương đương Pāli của từ này là *upekkhā*, xuất hiện trong nhóm từ bốn vô lượng tâm, hay trong thiền thứ tư. Trong bốn vô lượng tâm, phổ thông nó được dịch là xả 捨. Trong thiền chi của thiền thứ tư cũng vậy. Xả ở đây được định nghĩa là “tâm bình đẳng tính”, tính bình đẳng của tâm.¹⁰¹ Trong thiền chi, nó chỉ trạng thái quân bình của nội tâm. Định nghĩa này có thể lãnh hội qua phân tích cấu tạo từ, do giới từ hay tự duyên *upa-*: gần, bên trên, tiếp cận; kết hợp với động từ căn *√ ikṣ*: nhìn, ngắm, quan sát. Trong *Trường A-hàm*, *Tăng nhất A-hàm*, *Tứ phần luật*, và nhiều nơi khác, từ Sanskrit này được dịch là *hộ 護*, theo nghĩa *giữ gìn*. Do cách dịch này mà cụm từ “xả niệm thanh tịnh”¹⁰² trong thiền chi của thiền thứ tư, thay vì chính xác nên hiểu là “trạng thái thiền với sự thanh tịnh của xả và niệm” nhưng do Hán dịch nói “ *hộ 護* niệm thanh tịnh” để khiến hiểu nhầm là “ *hộ 護* trì chánh niệm thanh tịnh”.

Nói tóm lại, mỗi từ đơn của Phạm do nhiều yếu tố cấu thành; mỗi yếu tố lại được liên kết bởi nhiều âm tiết, trong đó các âm tiết liên hệ nhau qua luật liên thanh (*sandhi*) cũng không kém phần phức tạp, mà trong các bản Hán dịch không thể phiên chuyển được. Ở đây có thể dẫn điển hình từ *Câu-xá luận ký* của Phổ Quang¹⁰³ khi giải thích từ thân 身 (*kāya*), trong danh thân 名身 (*nāma-kāya*), cú thân 句身 (*pada-kāya*) và văn thân 文身 (*vyañjana-kāya*). Từ thân

101 *Câu-xá* 4, tr. 19b16: 心平等性無警覺性說名為捨。 *Kośabhāṣya* k. ii. 25: *upekṣā cittasamatā cittānābhogātā*.

102 Pāli: *upekkhāsatipārisuddhiṃ*.

103 俱舍論記卷第五 tr. 92c11.

hay *kāya* trong nguyên định nghĩa của *Câu-xá* bởi Ngài Thế Thân, được xem là từ đồng nghĩa với tổng thuyết của các tướng (*saṃjñādīnāṃ samuktayaḥ*). Theo đó, tổng thuyết (*samavāya*) hàm nghĩa hiệp tập, vì ốt-già giới 𑖦𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔

vào tác dụng của nó. Nói cách khác, một vật chỉ có thể được nhận thức như là tồn tại, nếu tác dụng của nó được nhận thức. Cho nên, khi từ *vrkṣa* trở vào hiện thực một thân cây, từ này được quy về động từ căn của nó là $\sqrt{vrh}$, hay $\sqrt{brh}$: tăng trưởng, vì nó gọi cho ta ý niệm về sự tăng trưởng.

Đó là một từ đơn chỉ vào một vật. Nhưng một vật cũng có thể được mô tả bằng hình thái tồn tại của nó kết hợp với tác dụng của nó. Thí dụ, để chỉ “cây”, thay vì bằng từ đơn như *vrkṣa*, Sanskrit có thể thay thế bằng từ kép: *pāda-pa*, “vật uống bằng chân”, do kết hợp từ *pāda*: chân, với *-pa* vốn xuất phát từ ngữ căn $\sqrt{pā}$: uống. Hoặc như từ *uraga*: “vật đi bằng bụng”, tức chỉ con rắn, do kết hợp từ *ura*: bụng, với *-ga* ($\sqrt{gam}$): đi. Một số Hán dịch gọi là “hung hành 胸行.”¹⁰⁵ Tất nhiên người đọc đều hiểu là nó chỉ cho loài rắn.¹⁰⁶

Trong nhiều trường hợp, một từ đơn không đủ để mô tả một vật hay một ý tưởng; khi ấy phải cần đến nhiều từ, ghép nhiều hình thái hay nhiều ý tưởng thành một. Đây cũng là quy luật chung cho các loại ngôn ngữ. Cho nên, trong Hán văn, không hiếm trường hợp một ý hay vật cần đến từ hai đến nhiều từ. Muốn hiểu nội hàm của một từ kép hay từ phức hợp, người ta cần phải phân tích mối quan hệ chức năng hay bản thể giữa các từ. Thí dụ từ “Phật pháp” trong Hán văn có chỉ cho “pháp của Phật”, do quan hệ sở hữu; hoặc có nghĩa là “pháp bởi Phật” tức pháp được nói bởi Phật, do quan hệ chủ khách; hoặc “pháp nơi Phật”

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

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

tức pháp y cứ nơi Phật, do quan hệ sở y; v.v. Trong Phạm văn, có bảy trường hợp để hai từ quan hệ với nhau. Các quan hệ này được thực hiện do bởi biến đổi một từ bằng cách thêm đuôi vào ngữ căn. Thuật ngữ văn phạm cho quy tắc này được các nhà Phạm học Trung quốc gọi là tô-mạn-đa thanh 蘇漫多聲, phiên âm từ Phạm *subanta*.¹⁰⁷

Giả sử tiếng Phạm *vijñaptimātra*, Hán dịch duy thức, là một từ kép nhưng chỉ một ý niệm đơn nhất, và tiếng Phạm *siddhi*, Hán dịch thành là một từ đơn. Hiệp cả hai, chúng ta có tên của một tác phẩm gọi theo tiếng Phạm là *Vijñaptimātrasiddhi*, Hán dịch là Thành duy thức. Để hiểu từ mới này chỉ cái gì, ta cần phân tích chúng theo mối quan hệ nào đó. Trong quy tắc cấu trúc từ của Hán, khi được kết hợp hay khi được phân ly, cả hai từ đều không thay đổi hình thức. Nhưng trong tiếng Phạm, khi kết hợp, chỉ từ sau cùng của hợp từ mới cần thay đổi để phù hợp với chức năng của nó trong quan hệ với các từ khác trong một mệnh đề. Khi phân ly, chúng phải chịu sự biến đổi từ dạng để xác định mối quan hệ của chúng. Như vậy, để giải thích nội hàm của hợp từ Thành duy thức, Khuy Cơ nói: “Sự thành tựu của Duy thức để nêu rõ ý chỉ của luận; trong sa-ma-sa, nó được lập theo quy tắc y sĩ; trong tô-mạn-đa thanh, nó chủ thuộc.”¹⁰⁸ Tức là, như là một *samāsa*, từ *vijñaptimātrasiddhi* được thành lập theo quy tắc *tatpuruṣa* với từ thứ nhất

107 Pāṇini 1. 2.45.

108 Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký*, T43 No 1830, tr. 229b30: 三摩娑釋依士立名。蘇漫多聲屬主。為目。Cf. *Thành duy thức luận chương trung xu yếu*, T43 No 1831tr. 609a16 其成唯識。唯識之成。蘇漫多聲中第六屬主者。

thuộc biến cách thứ sáu (*ṣaṣṭhī*), sở thuộc cách (*genetive*). Giữa hai từ được hợp thành theo quy tắc *tatpuruṣa*, có sáu trường hợp quan hệ khác nhau, được thể hiện bằng các biến cách mà thuật ngữ Pāṇini gọi là *subanta*, Hán dịch là tô-mạn-đa 蘇漫多. Khuy Cơ nói, trong tô-mạn-đa thanh hợp từ này chủ thuộc, tức theo biến cách số sáu, thuộc cách (*genetive*), diễn thành ý nghĩa “sự thành tựu của Duy thức”,¹⁰⁹ chứng minh hay thành lập chân lý Duy thức.

Một hợp từ Hán khi được phân tích thành các từ đơn, những từ này không thay đổi hình thái khi được kết hợp hay phân ly. Nhưng trong hợp từ Phạm thì chúng phải chịu thay đổi. Thí dụ, từ Hán: tì tử 婢子, hay tì chi tử 婢之子, không thay đổi tự dạng, nhưng trong Phạm ngữ, hợp từ *dāsīputraḥ*, phân ly thành *dāsyāḥ putraḥ*. Hoặc, thủ uẩn: uẩn phát sinh từ thủ, Skt. *upādānasambhūtāḥ skandhāḥ: upādānaskandhāḥ*, các uẩn phát sinh từ thủ: thủ uẩn. Hoặc như từ *goratha*, Hán dịch “ngưu xa” (xe bò) khi được phân ly, các từ được biến đổi phù hợp bởi chức năng trong một mệnh đề, chuyển tải một ý tưởng. Yaśomitra diễn giải: *ya-thā gobhir yukto ratho goratha iti*, “xe được kéo bởi bò, nên gọi là xe bò.” Trong đó, những từ trung gian bị lược bỏ để lập thành hợp từ *tatpuruṣa*. Thành phần đầu của hợp từ là *go* (bò), khi phân ly nó được biến cách theo cách thứ ba: *gobhiḥ*, nên hợp từ này cũng gọi là *ṭṛtīyātatpuruṣa*.

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

Được nói trên đây là loại hợp từ *tatpuruṣa*,¹¹⁰ Hán dịch là y sĩ hay hay chủ;¹¹¹ loại hợp từ trong đó thành phần cuối được xác định bởi thành phần trước. Trong tiếng Phạn, có sáu loại hợp từ như vậy, gọi là “lục ly hiệp thích.”¹¹² Khuy Cơ giải thích¹¹³: “Tiếng Phạn nói là sát-tam-ma-sa (*samāsa*)... Những pháp nào có tên gọi hàm chứa ít nhất hai nghĩa đều cần được giải thích theo các quy tắc này. Nếu danh từ chỉ có một nghĩa thì không giải thích theo quy tắc này... Như từ Phật-đà, là danh từ hàm nghĩa giác giả. Giả hàm nghĩa chủ, thông với năm uẩn; giác là giác sát, chỉ thuộc trí. Đó là tách biệt để giải thích. Giác giả là danh từ chỉ người có giác. Đó là hiệp lại thành một từ, gọi là hiệp.”

Giải thích của Khuy Cơ khá rõ, nhưng không hoàn toàn chính xác. Từ *buddha*, Hán âm là Phật-đà, có hai âm, nhưng là một từ đơn, hàm một nghĩa duy nhất. Phân tách thành như từ Hán thì vô nghĩa.¹¹⁴ *Buddha* là từ phái sinh trực tiếp

110 Pāṇini 2. 1. 22.

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

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

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

114 Trí Húc, *Lục ly hiệp thích pháp thức lược giải*, tr. 487c7: thích từ Phật-đà: giác giả, chỉ người có giác 即有覺之者... Từ giả chỉ người, từ giác chỉ pháp. Giác, chỉ chủ thể sở hữu (năng hữu chi nhân 指能有之人)... Giác, chỉ tài vật sở hữu (sở hữu chi tài 所有之財). Do đó,

từ động từ căn $\sqrt{budh}$: tỉnh thức, thêm đuôi *-ta* là dấu hiệu của phân từ quá khứ, để lập thành phân từ thụ động quá khứ; sau đó dùng làm danh từ để chỉ người đã tỉnh thức.

Khuy Cơ được biết là đồ đệ của ngài Huyền Trang, tinh thông Phạn ngữ. Các chú giải Thành duy thức, hay Biện trung biên, chứng tỏ điều này. Có lẽ do ảnh hưởng bởi cấu trúc từ Hán, mỗi âm là một từ, và mỗi từ hàm một nghĩa, nên Khuy Cơ giải thích từ *buddha* theo cấu trúc Hán, chứ không theo quy tắc ngữ pháp tiếng Phạn. Điều này cũng rất thường xảy ra cho các nhà chú giải Hán. Chẳng hạn, Viên Tắc,¹¹⁵ giải thích “duy thức tính là tính của duy thức. Từ thuộc nhóm y sĩ thích.” Từ Phạn *vijñaptimātratā* được cấu tạo bởi từ *vijñaptimātra*, Hán dịch duy thức, thêm đuôi *-tā*, lập thành danh từ giống cái, chuyển tải khái niệm trừu tượng. Đuôi *-tā* riêng biệt không trở vào một ý nghĩa gì.

Trong hợp từ *tatpuruṣa*, từ đi trước, để xác định từ đi sau, được biến đổi theo sáu cách (*kāraka*), theo đó hai từ không đồng cách. Khi hai từ này đồng cách, bấy giờ ta có hợp từ *karmadhāraya*, Hán dịch trì nghiệp thích.¹¹⁶ Khuy Cơ giải thích: “Trì nghiệp thích, cũng gọi là đồng y. Trì, là nhiệm trì. Nghiệp, là nghiệp dụng; hàm nghĩa tác dụng. Do

từ Phật-đà hay Giác giả thuộc nhóm hữu tài thích (*bahuvrīhi-samāsa*). Giải thích này cho thấy Trí Húc hoàn toàn không nắm rõ ý nghĩa ngữ pháp của quy tắc cấu tạo phức hợp từ theo thuật lục ly hiệp thích.

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

116 Pāṇini 1.2.42: *tatpuruṣaḥ samānādhikaraṇaḥ karmadhārayaḥ*.

thể duy trì dụng nên nói là trì nghiệp thích. Nói đồng y; y là sở y. Hai nghĩa đồng một thể sở y, nên nói là đồng y thích.” *Tì-bà-sa* định nghĩa từ đại chủng, Sanskrit *mahābhūta*, như sau: “Thế nào gọi là đại chủng? Vì chủng (*bhūta*) ấy là đại (*mahat*), nên nói là đại chủng (*mahābhūta*). Như nói đại địa (*mahāprthivī*), đại vương (*mahārājan*), nghĩa của hai từ (đại và chủng) khác nhau, nhưng thể của chúng là một. Đó là trì nghiệp thích.”¹¹⁷ Nói cách khác, đại (*mahā* = *mahat*) và chủng (*bhūta*) là hai từ có nội hàm riêng biệt, nhưng chủng được mô tả bởi đại: chủng là đại, hai từ kết hợp để trở vào một tồn tại với tất cả đặc tính được mô tả của nó. Từ đó được gọi là hợp từ *karmadhāraya*.

Hợp từ *tatpuruṣa* khi có chức năng như một tính từ, hay phụ thuộc vào một từ khác, bấy giờ nó được gọi là *bahuvrīhi*, hữu tài thích.¹¹⁸ Thí dụ, từ *hatāndhakāra* (= *hatam andhakāram*), Hán dịch minh diệt,¹¹⁹ bóng tối bị diệt trừ; luận thích nói: *hatam asyāndhakāram anena veti*,¹²⁰ “vị mà đối với (= của) Ngài bóng tối đã bị diệt trừ”, hay “vị mà bởi Ngài bóng tối đã bị diệt trừ”. Tức hợp từ *hatāndhakāra* có thể được giải thích bằng hai loại *bahuvrīhi*. Thứ nhất, *ṣaṣṭhī-bahuvrīhi*, hợp từ với chức năng tính từ thuộc sở hữu một từ khác, từ này thuộc biến cách thứ sáu (*ṣaṣṭhī*): *hatāndhakāram* = *hatam andhakāram yasya* (*tad bhaga-*

117 Đại tì-bà-sa 127, T27n1545, tr. 663a11.

118 Pāṇini 2.2. 24: *anekam anyapadārthe: anekam subantam anyapadārthe vartamānaṃ samasyate, bahuvrīhiś ca samāso bhavati*.

119 Cf. *Câu-xá* 1, T29n1558, tr. 1a08.

120 *Kośabhāṣya*, k.i. 1.

vantam adhikṛtyāha); đức Thế tôn ấy là vị mà đối với Ngài bóng tối đã bị diệt trừ. Hoặc *ṭṛitīyā-bahuvrīhi*, cách thứ ba: *hatāndhakāram = hatam andhakāram yena*, (đức Thế tôn ấy là) vị mà bởi Ngài bóng tối đã bị diệt trừ.¹²¹ Thông thường, phần tử cuối cùng trong hợp từ *bahuvrīhi* là một danh từ, và toàn bộ hợp từ là một tính từ. Thí dụ: *citragur devadattaḥ = citrā gāvo yasya* (Devadatta),¹²² Devadatta là người có những con bò vằn. Trong đó, hợp từ *citragu* (con bò vằn) với phần tử cuối là danh từ, phụ thuộc vào một từ khác bên ngoài nó.

Ý nghĩa này có thể thấy rõ hơn trong giải thích của Yaśomitra về một câu tụng của *Kośa*:¹²³ *tadvijñānāśrayā rūpa-prasādās ca cakṣurādayaḥ*. Trong đó, *tadvijñānāśraya* (sở y của thức) nếu là hợp từ *bahuvrīhi*, nó tất phụ thuộc và chỉ sở hữu của từ *prasāda* (minh tịnh) trong hợp từ tiếp theo. Từ *prasāda* cũng chỉ cho tịnh tín. Như vậy, ta sẽ có tịnh tín như là sở y của thức. Điều này vô nghĩa. Vì không có bất cứ pháp nào vốn là định sắc mà lấy các thức làm sở y¹²⁴ Do đó, từ *prasāda* trong bài tụng được xác định bởi *rūpa*:

121 Cf. Yaśomitra: *ṣaṣṭhibahuvrīhau mārgaṇa hatam iti kartṛbhūto mārgo 'dhyāhāryaḥ. ṭṛitīyābahuvrīhau tu mārgaṇeti karaṇam adhyāhāryam*.

122 R. N. Sharma, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. iii. p. 91.

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

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

rūpaprasāda, đó là sự minh tịnh của sắc chứ không phải của tính. Sự minh tịnh đó (tịnh sắc) mới là sở y cho thức.

Trong hợp từ *tadvijñānāśraya*, có ba phần tử: *tad* (cái đó) chỉ cho các đối tượng của giác quan, tức các cảnh giới mà trong đó các thức hoạt động;¹²⁵ *vijñāna*, thức, chỉ năm thức; *āśraya*, sở y. Như vậy, hợp từ *bahuvrīhi* có thể có nhiều phần tử, như được lập quy bởi Pāṇini.¹²⁶

Trên đây, trong hợp từ *karmadhāraya*, phần tử cuối được mô tả bởi phần tử đầu; nói cách khác, phần tử đầu là một hình dung từ hay một từ có chức năng của hình dung từ. Nếu hình dung từ này là số từ, bấy giờ ta có hợp từ *dvigu* (có hai con bò, hợp từ *bahuvrīhi*),¹²⁷ Hán nói là đối số thích. Thí dụ: *pañcaskandha*, ngũ uẩn; *triloka*, tam giới, *caturāryasatya*, tứ thánh đế.

Khi các từ độc lập, đồng cách, liên kết với nhau bằng các ý niệm “và” (Skt. *ca*)¹²⁸, “hoặc” (Skt. *vā*), bấy giờ ta có hợp

125 Yaśomitra: *tacchabdo 'rthān apekṣate, teṣv artheṣu teṣām vā vijñānāni tadvijñānāni*.

126 Pāṇini, *ibid*.

127 Pāṇini 2.1.52: *saṃkhyāpūrvō dvigu*.

128 Khuy Cơ, *Biện trung biên luận thuật ký* 1 (T44, tr. 2a7), giải thích tụng 1: “Tiếng Phạm nói giá 遮 (Skt. *ca*), đây nói là cập 及 (và), chỉ ý nghĩa tương vi... Chữ cập trong bài tụng này chỉ rõ tương vi thích.” Giải thích này không chính xác. Một hợp từ gọi là *dvandva*, khi phân ly, các phần tử nối liền nhau bằng giới từ *ca*. Tụng 1, *Biện trung biên*, bản Phạm, liệt kê 7 đề tài sẽ đề cập, mà các từ độc lập liên kết nhau bằng giới từ *ca*.

từ *dvandva*,¹²⁹ Hán gọi là tương vi thích. Thí dụ, *sāsravā-nāsravāḥ* = *sāsravās ca anāsravās ca*, hữu lậu và vô lậu; *ṛddhivarapradāna-prabhāveṇa: tripado dvandvaḥ - ṛddhiś ca varapradānam ca prabhāvas ca*,¹³⁰ hợp từ *dvandva* gồm ba phần tử: thần thông, thí nguyện và oai đức.

Trong *Lục ly hiệp thích pháp thức*, hợp từ thứ sáu được gọi là lân cận thích.¹³¹ Pháp thức giải thích: “Gọi là lân cận, vì từ chỗ gần. Như tứ niệm trụ (*catuḥsmṛtyupasthāna: catvāri smṛtyupasthānāni*) lấy huệ làm thể, vì huệ cận niệm nên nói là niệm trụ. Đó là lân cận.” Theo giải thích này, có hai loại lân cận: a. y chủ lân cận, như người ở gần Trường an, gọi là Trường an trụ; lấy một phần của cái khác mà gọi tên. b. Hữu tài lân cận, như người Trường an, vì ở ngay tại Trường an; lấy toàn thể xứ mà gọi tên. Giải thích này khó lý giải thể nào là một hợp từ. Ở đây, trong niệm trụ, không có từ huệ; vì vậy khó xác định quan hệ giữa các từ trong một hợp từ.

Khuỵ Cơ có thể cho ta ý niệm rõ hơn về trường hợp này, khi giải thích từ tịnh tâm, Skt. *prasādacetas*.¹³² Hợp từ này được gọi là lân cận thích 隣近釋, vì tâm và tịnh (cả hai đều

129 op.cit. 2.2.29: *cārthe dvandvaḥ*. Cf. Định nghĩa bởi Phổ Quang, *Câu-xá luận ký* 1 (T 41, tr. 10a24): “Thể của hai pháp riêng biệt, không lệ thuộc nhau.”

130 *Kośabhāṣya* k.i.1, Yaśomitra, *Sphuṭārtha*.

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

132 Cf. Sthiramati, *Triṃśatikā. Bhāṣya*, k. 10: *tatra śraddhā ... prasādas cetaso 'bhilāṣaḥ*.

là danh từ) cùng tồn tại đồng thời.¹³³ Rõ ràng hơn, trong *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương*, Khuy Cơ giải thích: pháp tồn tại đồng thời, nhưng do sự nổi bật của dụng, thể của cái này do bởi cái kia. Như nói hữu tầm và hữu tứ (*savitarka-savicāra*). Các pháp tương ưng với nhau đều có tự thể như vậy. Như niệm trụ (*smṛtyupasthāna*), cả hai đều có tự thể là huệ (*prajñā*), nhưng trong đó tác dụng của niệm (*smṛti*) nổi bật.¹³⁴

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

avyayībhava là hợp từ mà trong đó phân tử đầu là một bất biến từ *avyaya* kết hợp với một từ khác để lập thành bất biến từ (trạng từ, *adverb*). Thí dụ, *upa-kumbhakam*: gần cái lu. Trong đó, *upa-* được hiểu là *samīpa*: lân cận.¹³⁵ Từ niệm trụ mà Khuy Cơ giải thích là lân cận thích được lập theo ý nghĩa này. Nhưng trong Hán dịch, giới từ *upa-* biến mất, nên các nhà giải thích không nắm bắt được quy tắc thành lập từ. Các từ hữu tầm (*savitarka*) và hữu tứ (*savicāra*) mà Khuy Cơ dẫn làm thí dụ, cũng được lập theo quy tắc đó. Trong đó *sa-* được hiểu là *saha* (câu hữu), theo

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

134 T45n1861, tr. 255b28: 隣近釋者俱時之法義用增勝。自體從彼而立其名。名隣近釋。如說有尋及有伺等。諸相應法皆是此體。但尋伺增名有尋等。亦如念住體唯是慧。但念用增名為念住。

135 Pāṇini 2.1.6 *avyayaṃ vibhaktisamīpa... vacaneṣu*.

nghĩa *sādrśya* (đồng dạng) và từ này lại được hiểu theo nghĩa *tulyatā* (đồng đẳng).¹³⁶

Như đã thấy trên, trong hầu hết các chú giải kinh luận của Hán, lục ly hiệp thích, hay sáu quy tắc cấu tạo hợp từ, thường xuyên được vận dụng để giải thích các từ Phật học dịch từ tiếng Phạn, nhờ vậy mà được rõ hơn. Thí dụ, *ca-kṣurvijñānam*, nhãn thức, là một hợp từ *tatpuruṣa*; nhưng trong sáu loại *tatpuruṣa* nó thuộc loại nào? Nếu là cách sáu, *śaṣṭhītatpuruṣa*, hợp từ này sẽ là *caḥṣuṣo vijñānam*, thức của mắt. Hoặc cách thứ bảy, *saptamītatpuruṣa*: *caḥṣuṣi vijñānam*, thức ở nơi mắt, nghĩa là thức y nơi con mắt, lấy mắt làm sở y.¹³⁷Như vậy phù hợp với định nghĩa của *Câu-xá*: ... °*vijñānānām āśrayabhūtā ye pañca rūpātmakāḥ pra-sādās te...*,¹³⁸ các tịnh sắc (căn) là sở y của các thức. Hoặc nói *ālayavijñānam*, a-lại-da thức hay tàng thức, theo nghĩa, nó là năng tàng và cũng là sở tàng, tức nó vừa là kho chứa và nó cũng chính là những hạt giống được chứa trong đó. Theo ý nghĩa như vậy, thì đây là một *karmadhāraya*, trì nghiệp thích: a-lại-da tức là thức, hay thức tức là a-lại-da.¹³⁹

Hợp từ không phải là điều hiếm thấy trong các ngôn ngữ; trong Hán ngữ cũng vậy. Một từ đơn trong nhiều trường hợp không đủ để mô tả hay chuyển tải một ý tưởng, mà phải cần đến nhiều từ. Tuy vậy, chúng ta cũng có thể thấy nhiều nhà chú giải Trung quốc cổ đã không thể nắm

136 *ibid.*: *avyayam ... sādrśya ... vacaneṣu*.

137 *Thành duy thức luận thuật ký* 2, tr. 304a10.

138 k.i. 9.

139 *Thành duy thức luận thuật ký* 4, tr. 377b.

bắt trọn vẹn quy tắc ngữ pháp này, đó là không quen với ngữ pháp Phạm, vốn rất khác biệt với Hán văn. Chẳng hạn như từ Sanskrit *Vijñaptimātrasiddhi*, Hán dịch Thành duy thức, trong đó vị trí các từ được thay đổi.¹⁴⁰ Trong Hán dịch, thành đương nhiên có chức năng như động từ, và duy thức là tân ngữ (*object*). Theo Hán dịch như vậy, từ Sanskrit *vijñaptimātrasiddhi* được hiểu là hợp từ *tatpuruṣa* thứ hai.¹⁴¹ Nhưng theo ngữ pháp Pāṇini, nó cũng có thể được giải thích như là hợp từ với biến cách thứ bảy để có ý nghĩa “sự thành tựu trong duy thức.” Khuy Cơ giải thích nó là hợp từ *tatpuruṣa* với biến cách thứ sáu.¹⁴²

Ngoại trừ các đồ đệ của ngài Huyền Trang như Phổ Quang, Pháp Bảo, Khuy Cơ, có lẽ là những vị được trực tiếp truyền dạy, phần lớn các nhà chú giải khác y trên các giải thích của những vị này. Những nhà chú giải đời Minh hầu như y trên tác phẩm *Lục ly hiệp thích pháp thức*. Tác phẩm này được in trong phần phụ lục của *Bát thức quy củ bổ chú*, Phổ Thái đời Minh¹⁴³ soạn. Nó cũng được kể là một trong

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

141 *dvitīyā-tatpuruṣa*, cf. Pāṇini 2.1.24.

142 Xem cht. 107 trên.

143 Trong niên hiệu Hoàng trị, khoảng TL. 1488–1505.

tám tác phẩm chính của Pháp tướng tông Trung quốc,¹⁴⁴ với tiêu đề phụ là Thông quan,¹⁴⁵ xem như quan ải dẫn vào Pháp tướng. Trong bài tựa cho *Lục ly hiệp thích pháp thức thông quan*, Hựu Phạm, Nhật bản, nói: Sát-tam-ma-sa thích (*samāsa*) được truyền vào Trung quốc do Huyền Trang sau khi tây du; kể từ đó các nhà Pháp tướng học Trung quốc không ai không nhắc đến khi giải thích những từ cú uẩn áo trong Tam tạng.

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

Như hợp từ *chandasaṃādhīpradhāṇasaṃskārasamanvāgato rddhipādaḥ*. Hán dịch là “dục tam-ma-địa thắng hành thành tựu thần túc”.¹⁴⁶ Hoặc “dục tam-ma-địa đoạn hành cụ túc thần túc.”¹⁴⁷ Hoặc “dục định diệt hành thành tựu tu tập thần túc.”¹⁴⁸ Hợp từ này có thể diễn dịch thành

144 Xem, Minh Dục, *Tướng tông bát yếu*. Minh Vạn lịch (TL. 1573–1620): *Lục ly hiệp thích pháp thức*, khuyết danh tác giả và dịch giả. Cũng có thể là do người Trung quốc soạn.

145 六離合釋法式通關.

146 Huyền Trang, *Pháp uẩn túc luận*, T26, tr. 471c15.

147 Thi Hộ, *Đại tập pháp môn kinh*, T1 tr. 228b25.

148 Phật-đà-da-xá, *Trường A-hàm*, T1 tr.

một mệnh đề. Đó là cách dịch trong *Bát-nê-hoàn kinh*:¹⁴⁹ tư duy dục định, dĩ diệt chúng hành, cụ niệm thần túc. Cách dịch này là theo thứ tự trong hợp từ mà diễn thành ý: tư duy dục định để diệt các hành, đầy đủ niệm thần túc. Dịch giả có vẻ không hiểu hết ý nghĩa của hợp từ này.

Cách dịch khác của Pháp Hộ, “... đoạn trừ chư hành nhiếp dụng cụ túc tu tập dục thần túc định.”¹⁵⁰ do đoạn trừ các hành mà có thể đầy đủ tu tập định của dục thần túc.

Hợp từ này là một *tatpuruṣa* biến cách ba, nghĩa là phần tử đầu của nó thuộc biến cách thứ ba. Phần tử đầu này lại là một hợp từ khác, cũng là một *tatpuruṣa* gồm hai phần tử: *chandasaṃādhī* và *pradhānaśamkāra*. Theo giải thích của *Pháp uẩn*,¹⁵¹ sau khi đã thành tựu *chandasaṃādhī* (dục tam-ma-địa), tiếp đến là *pradhānaśamkāra* (thắng hành). Tức là sau khi tập trung trên một ước muốn, rồi tiến hành nỗ lực để đạt được ước muốn ấy, tức khiến cho ước muốn trở thành hiện thực. Như vậy có thể nói đây là một hợp từ *dvandva* (tương vi thích) trong đó phần tử chính yếu đi trước, phần tử thứ yếu đi sau. Nghĩa là, có dục tam-ma-địa rồi mới có thắng hành.

Phần tử sau, *pradhānaśamkāra*, Hán dịch là thắng hành, hay đoạn hành, như giải thích bởi *Pháp uẩn*, đều chỉ cho sự tinh cần, với bốn trường hợp tinh cần. Trong đó, *pradhāna* có nghĩa là bộ phận quan trọng, phần tinh yếu.

149 Khuyết danh, *Bát-nê-hoàn kinh*, T01n6, tr. 181b17: 思惟欲定。以滅眾行。具念神足。

150 *Đại thừa bồ tát tạng Chính pháp kinh*, 32, T11, tr. 865b20: 斷除諸行。而能具足修習欲神足定。

151 *ibid.*

Pháp uẩn giải thích, nó chỉ cho Thánh đạo tám chi. Từ Sanskrit này nơi khác Hán dịch là đoạn, tức nguyên dạng là *prahāṇa*: loại bỏ. Từ *saṃskāra*: hành, nhiều nơi khác nó chỉ cho pháp hữu vi, hay sự tác thành của pháp hữu vi. Trong ngữ cảnh này, nó chỉ cho sự chuẩn bị, hay sự huấn luyện thuần thực.

Phần tử chính của hợp từ và *samanvāgata*, Hán dịch là thành tựu, hay cụ túc. Theo định nghĩa của *Câu-xá*, cái đã sở hữu mà chưa mất, gọi là *samanvāgata*:¹⁵² thành tựu. Nó là một phân từ quá khứ thụ động có chức năng như một hình dung từ làm định ngữ cho từ theo sau là *rddhi*.

Nói tóm lại, như các nhà chú giải duy thức đã lưu ý, lục ly hiệp thích, hay các quy tắc cấu tạo phức hợp từ *samāsa*, là công cụ vô cùng cần thiết để hiểu và giải thích các từ Phật học. Đây cũng không phải đơn giản là một hợp từ khép kín với các phần tử cấu thành nó. Một phức hợp từ thường kết hợp nhiều từ; chúng có những quan hệ nội bộ với nhau như là từ với từ hay từ với mệnh đề; một hợp từ còn có những quan hệ ngoại tại, với các từ khác, với chức năng là những từ phẩm định, hay mệnh đề phụ thuộc.

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

152 *Kośabhāṣya* k.ii.36: *prāptilābhena ca samanvāgamaḥ*. Huyền Trang, *Câu-xá* 4, tr. 22a13: 得已不失成就。

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

III. CÚ PHÁP — BIẾN CÁCH

Danh (*nāman*), cú (*pāda*), văn (*vyañjana*), tức danh từ, mệnh đề và âm tố, là những yếu tố cấu tạo thành ngôn ngữ, để biểu đạt một sự vật, một ý tưởng.¹⁵³

Một cách tổng quát, một danh từ là tên gọi trỏ vào một sự vật hay một ý tưởng, nhưng thông thường một danh từ chưa đủ để mô tả hết vật mà nó trỏ vào. Chẳng hạn, khi nói đến từ “vua”: *rājā* (Pāli), từ này đã hàm ngụ một mệnh đề mô tả trong nó: *dhammena pare rañjetīti kho rājā rājā*,¹⁵⁴ nó làm hài lòng những người khác một cách đúng pháp, nên gọi nó là vua. Tất nhiên, khi dịch Việt, người ta không thể tìm thấy mối quan hệ tộc họ giữa các từ. Song, về mặt ngữ pháp, các từ xuất trong cùng một không gian ngôn ngữ, mối quan hệ chức năng của chúng trong không gian đó biểu đạt một sự vật hay một ý tưởng.

Cơ bản, một không gian như vậy chứa đựng hai yếu tố, chủ ngữ và thuật ngữ. Nói theo ngôn ngữ triết học Phật giáo, đó là mối quan hệ của thể và dụng, hay thể và tướng. Một sự vật hay một ý tưởng là một pháp, một tồn tại. Không một pháp nào được biết đến mà không bao hàm hai khái niệm thể và dụng hay thể và tướng. Nói cách khác, một từ không bao giờ là một đơn thể độc lập, mà luôn luôn tồn tại trong quan hệ với các từ khác. Đó cũng là đặc tính của các pháp hữu vi; đó cũng là *saṃskṛta* trong triết học và

153 *Ti-bà-sa* 44, tr. 447b 28: 猶如一切名句文身。是所制造文章呪術異論根本。 Tất cả danh cú văn, là căn bản để chế tạo văn chương, chú thuật, dị luận.

154 *Aggaññasutta*, D. iii. 93.

saṃskṛta trong ngôn ngữ. Các pháp hữu vi – *saṃskṛta* – xuất hiện và tồn tại, sinh và diệt, bị chi phối bởi pháp duyên khởi (*pratītyasamutpāda*); cũng vậy, một từ sanskrit chỉ có thể có ý nghĩa trong mối quan hệ ngữ pháp với các từ khác.

Hỏi, “Đây là cái gì?” Đáp, “Đây là thể gian.” Từ thể gian nếu được tách riêng, được nhận thức như một tự thể độc lập; bấy giờ nó không biểu đạt một cái gì. Cũng như khi nói “cái sừng”, một cách độc lập, mà chẳng hàm ngụ đó là sừng trâu hay sừng thỏ, thì danh từ ấy chẳng trở vào một cái gì hiện thực cả. Như vậy, nói “thể gian” là nói trong quan hệ đến các pháp khác, như là pháp hữu vi trong quan hệ duyên khởi. Kinh *Đại Bát-nhã* nêu lên định nghĩa về thể gian: “Này Xá-lợi Tử, thể gian, tức là sáu ba-la-mật kia, vì nó là thể gian, nó tạo thể gian, nó do thể gian, nó vì thể gian, nó nhân thể gian, nó thuộc thể gian, nó y thể gian.”¹⁵⁵

Trong định nghĩa này, từ “ba-la-mật” và từ “thể gian” quan hệ nhau theo bảy cách: 1. quan hệ đồng nhất: ba-la-mật là thể gian. 2. Quan hệ chủ khác: ba-la-mật tạo thể gian. 3. Quan hệ phương tiện, hay công cụ: ba-la-mật do thể gian hay bởi thể gian. 4. Quan hệ mục đích: ba-la-mật vì (ích lợi) thể gian. 5. Quan hệ xuất xứ: ba-la-mật nhân bởi thể gian. 6. Quan hệ sở thuộc: ba-la-mật thuộc thể gian. 7. Quan hệ sở y: ba-la-mật y cứ thể gian.

Trong nhiều loại ngôn ngữ, các mối quan hệ này được biểu đạt bằng các giới từ, như đoạn văn dẫn Hán dịch và

155 *Đại Bát-nhã* 498. Huyền Trang, tr. 535a28: 舍利子！世間者，謂彼六種波羅蜜多，是世間故，名為世間；造世間故，名為世間；由世間故，名為世間；為世間故，名為世間；因世間故，名為世間；屬世間故，名為世間；依世間故，名為世間。

Việt dịch trên. Trong ngữ pháp Sanskrit, các mối quan hệ này được biểu đạt bằng sự biến đổi đuôi từ, *subanta*, Hán dịch âm là *tô-mạn-đa* 蘇漫多. Thuật ngữ Pāṇini gọi sự biến đổi này là *vibhakti*, các dịch giả Phạm-Hán gọi là *chuyển thanh* 轉聲. Những từ này được Huyền Trang dùng để giảng cho các môn đệ những điểm liên hệ ngữ pháp trong các bản dịch *Du-già sư địa*, và *Thành duy thức*.¹⁵⁶

Đoạn văn *Đại Bát-nhã* dẫn trên cũng được Khuy Cơ dẫn chứng khi giải thích ý nghĩa thế gian, và nói rằng “từ thế gian ở đây được giải thích bằng tám chuyển thanh.”¹⁵⁷ Trong đó, biến cách thứ tám, hô khởi cách, không được dùng đến, nên chỉ có bảy.

Từ dẫn dụng của Khuy Cơ dẫn trên, Huệ Chiếu giải thích rộng thêm. “*Sớ nói rằng, căn cứ trên tám chuyển thanh, Đại Bát-nhã định nghĩa thế gian như sau: Là thế gian xuất nên gọi là thế gian. Vì năm uẩn tức là thế gian, chứ không phải năm uẩn xuất hiện từ thế gian. Vì thế của năm uẩn là thế gian. Khi năm uẩn tự hiện, bấy giờ gọi là thế gian xuất; như người đời nói Thánh nhân xuất. Chuẩn tám chuyển thanh, đây là thế thanh.*”¹⁵⁸ Trong đoạn dẫn của Huệ Chiếu có thêm từ xuất. Từ này thuộc về một định nghĩa khác trong *Đại bát-nhã*, nhưng Huệ Chiếu đưa lên đây. Trong *Đại Bát-nhã*, nguyên văn Hán dịch nói: “Sáu loại ba-la-mật-đa kia là

156 Tuần Luân, *Du-già luận ký* 1, T42n1828, tr. 331b; Khuy Cơ, *Du-già sư địa luận lược toàn* 6, T43n1829, tr. 95b9; Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký* 1, T43n1830, tr.. 229c.

157 Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký* 1, T43n1830, tr.. 238a.

158 Huệ Chiếu, *Thành duy thức luận liễu nghĩa đăng* 1, T43n1832, tr. 674a10.

thế gian, nên được nói là thế gian.” Trong bản Hán, hai từ ba-la-mật-đa, và thế gian, là đồng cách. Ở đây, từ thế gian thuộc biến cách thứ nhất, gọi là chủ cách (*nominative*). Mặc dù trong nhiều chỗ kinh và luận năm uẩn được dùng để định nghĩa thế gian, nhưng chúng không liên hệ gì đến định nghĩa của *Đại Bát-nhã* được dẫn.

Tiếp theo, Huệ Chiếu giải thích: “Nói là tạo thế gian, vì từ trên năm uẩn mà khởi các phiền não. Phiền não sinh nghiệp, tạo tác quả đương lai, nên nói là tạo thế gian. Tức là nghiệp thanh.” Thuật ngữ nghiệp thanh, chỉ biến cách thứ hai của danh từ làm túc từ trực tiếp cho một động từ. *Đại Bát-nhã* nói, tạo thế gian; nên hiểu là ba-la-mật-đa tạo thế gian.

Tương tự, Linh Thái giải thích dẫn từ do thế gian của *Đại bát-nhã*: “Do thế gian, đó là chuyển thanh thứ ba, cụ thanh, nói đến các duyên khác của thế gian. Tức do hoặc (phiền não), nghiệp, khổ, là tác cụ của thế gian.”¹⁵⁹ Cụ thanh, tức biến cách danh từ thứ ba, phương tiện hay công cụ cách. Trong ngữ cảnh của *Đại bát nhã*, thế gian quan hệ với ba-la-mật-đa như là phương tiện hay công cụ, trong đó động từ được hiểu ngầm. *Đại bát-nhã* nói: “Sáu ba-la-mật-đa, do bởi thế gian, nên được gọi là thế gian.” Thế gian, như vậy, là một phẩm tính hay một sắc thái của ba-la-mật-đa, trái với xuất thế gian. Kinh nói, Bồ Tát hành bố thí mà còn dính mắc bởi ba phạm trù ta, người và vật, bố thí ba-la-mật ấy được nói là thế gian.¹⁶⁰ Thế gian trong quan hệ này với sáu

159 *Thành duy thức luận* sớ sao 1.

160 *Đại bát nhã*, op.cit, tr. 534b08.

ba-la-mật-đa, biểu thị bằng cụ cách (*karaṇa*), hàm ngụ rằng ba-la-mật được tu hành, hay được thực hiện, song hành với thể gian, do bởi thể gian hay ngang qua thể gian.¹⁶¹

Những giải thích dẫn trên không hoàn toàn toàn chính xác, mặc dù được Khuy Cơ cho biết rõ là *Đại bát-nhã* định nghĩa từ “thể gian” qua tám biến cách, tức tám chuyển thanh. Trong ngôn ngữ Hán không có các biến cách danh từ. Một từ xuất hiện độc lập, hay liên hệ các từ khác trong một mệnh đề, vẫn không thay đổi hình thái của nó. Cho nên, khi dịch một danh từ được biến cách trong tiếng Phạn, các dịch giả Hán phải mượn đến các hư tự, như là những giới từ.

Các từ *cụ, vị, tùng, thuộc, y*, là những hư tự được dùng ghép với một danh từ Hán, tương đương với đuôi biến cách của một từ Phạn. Thí dụ, đuôi biến cách thứ tư trong tiếng Phạn, từ *bhikṣu*, biến cách thứ tư (*dative case, catu-rthī*, vị cách) số ít là *bhikṣave*, số nhiều là *bhikṣubhyaḥ*, Hán thường dịch là *vị tì kheo* 為比丘, hoặc *vị chư tì-kheo* 為諸比丘, trong đó đuôi biến cách được biểu đạt bởi từ *vị* 為, do đó gọi biến cách này là *vị thanh*. Trong câu Phạn, “Phật vị chư tỳ-kheo thuyết pháp”¹⁶², tiếng Việt thường dịch sát là “Phật vì các tỳ-kheo nói pháp.” Từ “vị” trong Hán, hay

161 *ibid*.

162 Mẫu Pāli: *sāriputto mahāpañño dhammaṃ deseṃ bhikkhunam*, Đại trí Xá-lợi-phất thuyết pháp cho các tỳ-kheo. (cf. S. i. 190). Ở đây cách sáu được dùng thay cho cách bốn. Cf. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit*, 7.63. Genetive for dative. – With verbs of speaking: *bhagavāṃ veṇuvane bhikṣuṇāṃ āmantrayati*.

“vì” trong tiếng Việt có nội hàm là vì mục đích, hay vì ích lợi. Như vậy, câu dịch tiếng Việt có thể hiểu ở đây rằng Phật vì ích lợi của các tỳ-kheo mà nói pháp. Tuy nhiên, trong ngữ cảnh, ta có thể hiểu câu này muốn nói rằng “Phật thuyết pháp cho các tỳ-kheo nghe.”

Trong tiếng Phạn, một số từ có nội hàm “nói” yêu cầu túc từ kép: một trực tiếp là điều được nói, và một gián tiếp là người nghe nói.¹⁶³

Trường hợp dẫn trên, cách dịch tiếng Việt của từ *vì* 為 Hán vẫn có thể chấp nhận, thế nhưng, trường hợp sau đây thì khó thông. Câu Hán dịch: *túc tùng tọa khởi vị Phật tác lễ* 即從坐起。為佛作禮; nếu dịch Việt: liền rời chỗ ngồi, vì Phật làm lễ; câu dịch Việt sẽ được hiểu là “làm lễ thay cho Phật”. Theo ngữ cảnh, chúng ta biết, hiểu như vậy không chính xác.

Một số động từ Phạn có nội hàm “kính lễ” có túc từ gián tiếp ở cách thứ tư (*caturthī*), theo quy tắc ngữ pháp Pāṇini, được dẫn dụng bởi Yaśomitra khi giải thích biến cách thứ tư trong bài kệ quy kính của luận *Câu-xá*.¹⁶⁴ Quy tắc này cũng được Khuy Cơ lưu ý khi giải thích bài tụng quy kính của luận *Thành duy thức*. Hai câu đầu của bài tụng nói: Khể thủ Duy thức tánh, Mãn Phần thanh tịnh giả 稽首唯識性。滿分清淨者。 Căn cứ theo ngữ pháp Hán, Việt dịch phổ thông hai câu này sẽ là: “Cúi lạy Duy thức tánh, đấng Viên Mãn thanh tịnh và đấng Bán Phần thanh tịnh.” Bởi trong

163 Cf. J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, p. 59, of telling, speaking, announcing, promising.

164 Pāṇini, 2.3. 16: *namaḥ-svasti-svāhā-svadhālam-vaṣaḍyogāc*.

Hán dịch, các từ Duy thức tánh và Mãn, Phần thanh tịnh đều không có giới từ, nên được hiểu là túc từ trực tiếp của động từ “khể thủ.” Nhưng *Thuật ký* của Khuy Cơ giải thích rõ: từ Duy thức tánh thuộc biến cách thứ bảy; các từ Mãn, Phần tịnh thuộc biến cách thứ tư, vì theo ngữ pháp, Phạm các đối tượng kính lễ đều thuộc biến cách thứ tư.¹⁶⁵ Theo giải thích này, hai câu tụng Hán cần phải dịch Việt như sau: “Cúi lạy đấng Mãn thanh tịnh và đấng Phần thanh tịnh trong Duy thức tánh.”

¹⁶⁵ *Thành duy thức luận thuật ký* 1, T43n1830, tr. 232c20.