LÊ MẠNH THÁT

TỔNG TẬP VĂN HỌC PHẬT GIÁO VIỆT NAM

2

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

TỔNG TẬP VĂN HỌC
PHẬT GIÁO VIỆT NAM

LÊ MẠNH THÁT

TỔNG TẬP
VĂN HỌC PHẬT GIÁO VIỆT NAM

TẬP 2

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

THƯ VIỆN
VNC PR VN
★ VAN-HANH ★
SĐK 007757

MỤC LỤC

Tựa

Phần I:
KHƯƠNG TĂNG HỘI VÀ MỘT SỐ TÁC DỊCH PHẨM

I. A.Giới thiệu kinh *Cựu tạp thí dụ* 12
1. Truyền bản và tên gọi 12
2. Vấn đề niên đại và bản đáy..... 17
3. Vấn đề xuất xứ 33
4. Nội dung *Cựu tạp thí dụ kinh* 48
5. *Cựu tạp thí dụ kinh* và văn học Việt Nam. 65
6. Tổng kết..... 76
B. Kinh *Cựu tạp thí dụ* 78
II.A. Giới thiệu *Pháp kính kinh tự*..... 158
1. Vấn đề truyền bản 159
2. Vấn đề niên đại..... 163
3. Vấn đề nội dung tư tưởng..... 176
4. Vấn đề hiệu bản 188
B. Tựa *Pháp kính kinh*..... 191
C. Kinh *Pháp kính* 193
D. *Pháp kính kinh hậu tự*
III.A. Giới thiệu *An ban thủ ý kinh chú giải*..... 234
1. Vấn đề truyền bản và tên gọi..... 234
2. Vấn đề niên đại 239

3. Quá trình hình thành và Mâu Tử 247
4. Nội dung tư tưởng 263
5. Vấn đề hiệu bản và dịch 303
B. Tựa *An ban thu ý kinh chú giải* 307
C. *An ban thu ý kinh chú giải* 312
IV.A. Giới thiệu *Tạp thí dụ kinh* 367
1. Vấn đề truyền bản và tên gọi 368
2. Phân tích nội dung 370
3. Vấn đề niên đại và ngôn ngữ 380
B. *Tạp thí dụ kinh* 390

Phần II:

SÁU LÁ THƯ-

LÝ MIỄU, ĐẠO CAO VÀ PHÁP MINH 439
I. Nguồn gốc Việt Nam về mặt điển cố lịch sử 445
II. Nguồn gốc Việt Nam về mặt điển cố thư tịch .. 466
III. Về tác giả và soạn niên của *Sáu lá thư* 498
1. Về Đạo Cao 499
2. Về Pháp Minh 529
3. Về Lý Miễu 534
IV. Huệ Lâm và lý do ra đời của *Sáu lá thư* 554
V. Niên đại của Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu 576
1. Về Hiền pháp sư 579
2. Nội dung cuộc khủng hoảng 590
3. Những đóng góp của *Sáu lá thư* 635
a. Về nghệ thuật 636
b. Về âm nhạc 638

c. Về văn học 662
d. Về lịch sử Phật giáo 667
e. Về lịch sử chính trị 673
f. Về lịch sử tư tưởng 683
Bản dịch *Sau lá thư* 695
Nguyên bản Hán Văn 713

Tựa

Tổng tập Văn học Phật giáo Việt Nam 2 bao gồm các tác dịch phẩm còn lại của Khương Tăng Hội cùng sáu lá thư của Lý Miễu và hai pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh. Về những tác dịch phẩm còn lại của Khương Tăng Hội, thì trong tập 2 này chúng tôi cho công bố các nghiên cứu và bản dịch của *Cựu tạp thí dụ kinh, Pháp kính kinh tự* và *An ban thủ ý kinh chú giải*. Đây là những tác phẩm hiện được bảo lưu trong các truyền bản khác nhau, mà đầu thế kỷ XX Takakusu Junjiro đã cho khảo dị và in lại trong bộ *Đại Chính tân tu đại tạng kinh* (viết tắt ĐTK) vào những năm 1915-1925 của triều vua Đại Chính (Taisho) ở Nhật Bản. *Sáu lá thư* của Lý Miễu, Đạo Cao và Pháp Minh cũng được xuất bản trong bản in ấy. Chúng tôi đã sử dụng bản in vừa nói cho việc nghiên cứu phiên dịch các tác dịch phẩm vừa nêu.

Trong *Tổng tập* 2 này, để hiểu *Pháp kính kinh tự* của Khương Tăng Hội, chúng tôi cho dịch luôn bản *Pháp kính kinh* của Kỵ đô úy An Huyền. Đây là một trong những bản kinh xưa nhất của nền dịch thuật Phật giáo Trung Quốc, nên đầy dẫy những văn cú khó khăn của giai đoạn cổ dịch. Vì thế trong

khi dịch, chúng tôi có tham khảo bản dịch của Trúc Pháp Hộ đối với kinh này, biết dưới tên *Uất Ca La Việt vấn Bồ tát hạnh kinh* (ĐTK 323).

Tổng tập 2 này cũng bao gồm phần nghiên cứu và bản dịch kinh *Tạp thí dụ*. Đây là một bản kinh, mà các kinh lục Trung Quốc thường xếp vào loại thất dịch của đời Hán, nghĩa là một bản dịch không biết do ai thực hiện. Vì bản thân bản kinh có chứa đựng một số cấu trúc ngôn ngữ mang tính chất ngữ pháp tiếng Việt, gần gũi với văn phong của Khương Tăng Hội, nên để cung cấp tư liệu cho việc nghiên cứu ngôn ngữ và đời sống văn hóa Việt Nam, chúng tôi cho đưa vào phần phụ lục các tác dịch phẩm của Khương Tăng Hội.

Giống như *Tổng tập* 1, *Tổng tập* 2 này cũng sẽ có phần phụ bản chữ Hán, nhằm cung cấp cho người đọc những tư liệu tham khảo và nghiên cứu khi cần thiết.

Vạn Hạnh

Tết Nguyên đán năm Tân Tỵ (2001)

Lê Mạnh Thát

PHẦN I

KHƯƠNG TĂNG HỘI
VÀ MỘT SỐ TÁC DỊCH PHẨM

GIỚI THIỆU
KINH CỰU TẠP THÍ DỤ

Cựu tạp thí dụ kinh chiếm một vị trí đặc biệt trong toàn bộ dịch phẩm của Khương Tăng Hội, vì nó ghi lại 14 đoạn bình luận của người "thầy" của Hội sau 13 truyện của nó, tức các truyện 4, 6, 7, 9, 13, 14, 17, 18, 19, 22, 26, 32 và 40. Riêng truyện 7 có hai đoạn, nên thành 14. Mười bốn đoạn văn này có thể nói là những đoạn bình luận xưa nhất được biết của văn học và Phật giáo nước ta. Chúng cùng với bài *Việt ca*, *Mâu Tử Lý hoặc luận*, *Lục độ tập kinh*, *Tạp thí dụ kinh* và chính *Cựu tạp thí dụ kinh* sẽ giúp chúng ta nghiên cứu lại giai đoạn đầu của lịch sử văn học, tư tưởng và Phật giáo Việt Nam. Cho nên, *Cựu tạp thí dụ kinh* có một vị trí đặc biệt là thế.

TRUYỀN BẢN VÀ TÊN GỌI

Bản kinh lục sớm nhất hiện còn là *Xuất tam tạng ký tập* của Tăng Hựu trong phần liệt kê dịch phẩm của Khương Tăng Hội ở quyển 2 ĐTK 2145 tờ

7a27-b1 cũng như trong tiểu truyện của Hội ở quyển 13 tờ 96a29-97a17 không có ghi *Cựu tạp thí dụ kinh* như là dịch phẩm của Hội. Nhưng trong phần ghi về các bản kinh "thất dịch" ở quyển 4 tờ 22a4-5 có ghi tên hai bản *Cựu thí dụ kinh* 2 quyển và *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển. Hai bản này có bản nào là của Khương Tăng Hội, ta ngày nay không thể nào trả lời được. Đến khi viết *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 325a13-326b13 Huệ Hạo chắc do tiếp nhận được nhiều tài liệu mới đã ghi *Tạp thí dụ* vào danh sách các dịch phẩm của Khương Tăng Hội.

Khai Hoàng năm thứ 14 (590) Pháp Kinh viết *Chúng kinh mục lục* hẳn đã khảo các kinh lục của Lý Quách biết dưới tên *Nguyên Ngụy chúng kinh mục lục*, của Bảo Xướng với kinh *Lương đại chúng mục lục* và Pháp Thượng với *Tề đại chúng kinh mục lục*, ngoài *Xuất tam tạng ký tập* của Tăng Hựu, *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo và *Chúng kinh biệt lục* của một tác giả vô danh đời Lưu Tống, nên ở quyển 6 ĐTK 2146 tờ 144b13 đã viết: "*Cựu tạp thí dụ kinh tập, hai quyển, Khương Tăng Hội dời Ngô dịch*". Ba năm sau, Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký* 3 ĐTK 2034 tờ 36b24 còn gọi *Khai Hoàng tam bảo lục*, vì viết vào năm Khai Hoàng 17 (593) nói: "*Thái Nguyên năm thứ nhất (251) Khương Tăng Hội ở chùa Kiến Sơ của Dương Đô dịch kinh Lục độ tập v.v... bốn bộ 16 quyển*". Còn ở

quyển 5 tờ 59a21 ghi "*Tạp thí dụ tập kinh, hoặc không có chữ tập*", xem *Hựu lục* và 14 bộ dịch phẩm của Khương Tăng Hội. Đến Ngạn Tôn viết *Chúng kinh mục lục* vào năm Nhân Thọ thứ 2 (602), nên gọi *Nhân Thọ chúng kinh mục lục*, ở quyển 2 ĐTK 2147 tờ 161b25, ta thấy ghi: "*Cựu tạp thí dụ kinh tập 2 quyển, Khương Tăng Hội đời Ngô dịch*". Tỉnh Thái soạn *Chúng kinh mục lục* 3 ĐTK 2148 tờ 196a23 chép: "*Cựu tạp thí dụ kinh 2 quyển 37 tờ Khương Tăng Hội đời Ngô dịch*".

Thế là từ Huệ Hạo trở đi, ta biết Khương Tăng Hội có dịch một *Tạp thí dụ kinh*. Pháp Kinh, Phí Trường Phòng và Ngạn Tôn xác định rõ hơn, đó là *Cựu tạp thí dụ kinh*, nhưng không nói lấy tài liệu từ đâu. Đến Đạo Tuyên viết *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐKT 2149 tờ 230a9, khi ghi các tác phẩm của Khương Tăng Hội đã chép: "*Cựu tạp thí dụ kinh, 2 quyển, hoặc không có chữ tập. Xem Hựu lục*". Tất nhiên, xem "*Hựu lục*" ở đây không có nghĩa xem *Xuất tam tạng ký tập* của Tăng Hựu để biết *Cựu tạp thí dụ kinh* là của Khương Tăng Hội, vì như đã thấy, Tăng Hựu không làm thế. Ngược lại xem "*Hựu lục*" để biết *Cựu tạp thí dụ kinh* trong bản kinh lục của Tăng Hựu vốn không có chữ "tập", thế thôi.

Tinh Mại viết *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352b17 cũng ghi *Tạp thí dụ tạp kinh* 2 quyển vào giữa những dịch tác phẩm của Khương Tăng Hội. Minh Thuyên soạn *Đại châu san định chúng kinh mục lục* 8 ĐTK 2153 tờ 424b8-9 ghi: "*Tạp thí dụ kinh, 1 bộ 2 quyển, hoặc không có chữ "tập", 37 tờ. Trên đây là do Khương Tăng Hội đời Ngô dịch. Theo Trường Phòng lục*". Trí Thăng viết *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 tờ 490b6 chép rõ hơn: "*Cựu tạp thí dụ kinh, 2 quyển, Nội điển có chữ 'cựu', Phòng lục thì không. Cũng nói Tạp thí dụ tập kinh, hoặc không có chữ 'tập'. Xem Cao tăng truyện và Trường Phòng lục*". Viên Chiếu viết *Trinh Nguyên tân định Thích giáo mục lục* 3 ĐTK 2157 tờ 787c5 sao y nguyên văn những gì Trí Thăng đã nói về *Cựu tạp thí dụ kinh*.

Vậy, việc ghi nhận *Tạp thí dụ kinh* hay *Cựu tạp thí dụ kinh* là một dịch phẩm của Khương Tăng Hội bắt đầu với Huệ Hạo. Sau đó, các nhà kinh lục đều nhất trí thừa nhận ghi nhận vừa nêu của Hạo và chép *Cựu tạp thí dụ kinh* vào danh mục các dịch phẩm của Hội. Thế Hạo đã lấy nguồn tin của mình từ đâu? Tất nhiên, Hạo có thể rút ra từ các tác gia mà ông liệt trong bài tựa và lá thư của Vương Mạn Dĩnh ở *Cao tăng truyện* 14 tờ 418 b3-423a10. Và các tác giả ấy đến lượt họ lại có những nguồn tin riêng. Điểm cần lưu ý là cuối thế kỷ thứ V sau Tây

lịch một số nhà sư nước ta đã được mời qua Kiến Nghiệp, mà ngày nay hai trong số họ chúng ta biết tên. Đó là Huệ Thắng và Đạo Thiền.[1] Phải chăng chính những người như Huệ Thắng, Đạo Thiền v.v... đã đem đến những thông tin mới về Khương Tăng Hội, mà trước đó Tăng Hựu đã không có? Trong số những thông tin ấy có cả tên dịch giả *Cựu tạp thí dụ kinh*?

Trước những câu hỏi này, ta hiện không có câu trả lời dứt khoát. Tuy nhiên, dù trả lời thế nào đi nữa, sự thật vẫn là *Cựu tạp thí dụ kinh*, từ sau Huệ Hạo trở đi được xác nhận là một dịch phẩm của Khương Tăng Hội. Và chúng ta không có lý do gì để bác bỏ một xác nhận như vậy. Huệ Hạo gọi bản kinh là *Tạp thí dụ*. Pháp Kinh thì gọi *Cựu tạp thí dụ kinh tập*. Phí Trường Phòng chỉ ghi *Tạp thí dụ tập kinh* hay *Tạp thí dụ kinh*. Tỉnh Thái có tên *Cựu tạp thí dụ kinh*. Tỉnh Mại và Minh Thuyên chép *Tạp thí dụ tập kinh*. Đạo Tuyên lại nói *Cựu tạp thí dụ tập kinh*. Trong khi Trí Thăng và Viên Chiếu ghi là *Cựu tạp thí dụ kinh*. Tên gọi cuối cùng này ngày nay xuất hiện trong bản in Đại Chính.

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Góp vào việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt Nam thế kỷ V*, Tư tưởng (1969) và *Sơ thảo lịch sử Phật giáo Việt Nam* II, Tp. HCM: Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1979.

Cho nên, chúng tôi chấp nhận và chính thức gọi là *Cựu tạp thí dụ kinh*.

VẤN ĐỀ NIÊN ĐẠI VÀ BẢN ĐÁY

Tất cả các tư liệu về Khương Tăng Hội, bắt đầu với *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 97a12-13 và *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 326a19-20,cho đến *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2159 tờ 230 b21-c23 đều nói: "*Hội ở chùa Kiến Sơ, dịch ra các kinh*", mà không nói rõ dịch cụ thể vào những năm nào. Điều chắc chắn là các dịch phẩm của Hội phải được thực hiện sau năm 247, khi Hội đã đến Kiến Nghiệp. Nói như *Xuất tam tạng ký tập* 2 tờ 7b1, "*Tăng Hội dịch ra (chúng) vào đời Ngô chúa Tôn Quyền, Tôn Lượng*", tức khoảng giữa những năm 222-258. Đạo Tuyên chỉ nói: "*Trong những năm Chính Thỉ đời Tề vương nhà Ngụy*", tức khoảng những năm 241-249 của Tề vương Tào Phương.

Các tư liệu hậu kỳ bắt đầu với *Lịch đại tam bảo ký* 3 ĐTK 2034 tờ 36b24 của Phí Trường Phòng, *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352 b15-27 của Tỉnh Mại, *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 tờ 491b14-L5 của Trí Thăng và *Trinh*

THƯ VIỆN VNC PH VN VĂN HÀNH SĐK 007707

Nguyên tân định thích giáo mục lục 3 ĐKT 2157 tờ 788c12-14 của Viên Chiếu đều nói Khương Tăng Hội khởi công dịch *Lục độ tập kinh* và các kinh khác từ năm Thái Nguyên trở đi. Tỉnh Mại viết: "*Vào năm Thái Nguyên thứ hai (252) nhà Ngô, nhằm năm Tân Mùi ở Vương Đô (Hội) dịch Lục độ tập kinh 9 quyển, Ngô phẩm kinh 5 quyển, Bồ tát tịnh hạnh kinh 2 quyển, Tạp thí dụ tập kinh 2 quyển, A Nan (sic) niệm di kinh 1 quyển, Kính diện vương kinh 1 quyển, Sát vi vương kinh 1 quyển, Phạm hoàng vương kinh 1 quyển, Quyền phương tiện kinh 1 quyển, Tọa thiền kinh 1 quyển, Bồ tát nhị bách ngũ thập pháp 1 quyển, Pháp kính giải tử chú 2 quyển, Đạo thọ kinh chú giải 1 quyển, An ban kinh chú giải 1 quyển, gồm 14 bộ, cộng 29 quyển*".

Trí Thăng nhận ra năm Tân Mùi là Thái Nguyên thứ nhất, chứ không phải thứ hai, nên đã viết ở *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 tờ 491b14-15 nói: "*Hội vào năm Tân Mùi Thái Nguyên thứ nhất (251) của Tôn Quyền ở chùa Kiến Sơ do ông sáng lập, dịch các kinh Lục độ v.v... gồm 7 bộ, đều khéo được thể kinh, văn nghĩa đúng đắn*". Viên Chiếu chép lại câu vừa nói của Trí Thăng trong *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục*, biểu thị việc ông hoàn toàn nhất trí với ý kiến của Thăng. Vậy, từ Phí Trường Phòng trở về sau, người

ta xác định hẳn là Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh* và *Cựu tạp thí dụ kinh* vào năm Thái Nguyên thứ nhất, tức năm 251 trở đi tại Kiến Nghiệp ở Trung Quốc.

Thực tế, vấn đề phức tạp hơn nhiều. Trong số 5 tác phẩm hiện còn của Khương Tăng Hội, đó là *Lục độ tập kinh*, *Cựu tạp thí dụ kinh*, *An ban thủ ý kinh chú giải*, *An ban thủ ý kinh tự*, và *Pháp kính kinh tự*, chúng chứa đựng một ít dữ kiện buộc ta phải đặt vấn đề phải chăng toàn bộ dịch phẩm của Khương Tăng Hội được thực hiện ở Kiến Nghiệp và sau năm 247, như các kinh lục Trung Quốc đã có? Trả lời câu hỏi này ta có một số dữ kiện phản biện. Cụ thể là *An ban thủ ý kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 43b18 và *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh*. *An ban thủ ý kinh tự* khi đề cập đến An Thế Cao tới Trung Quốc, đã viết: "*Bèn ở kinh sư*". Kinh sư đây chỉ Lạc Dương, thủ đô nhà Hán và Ngụy, chứ không thể chỉ Kiến Nghiệp, thủ đô nhà Ngô của Tôn Quyền. Do thế, bài tựa này không thể viết sau năm 247 ở Kiến Nghiệp được, khi Tôn Quyền xưng đế đã gần 30 năm và đóng đô ở Kiến Nghiệp.

Hơn nữa, trong *An ban chú tự* của *Xuất tam tạng ký tập* 6 tờ 43c22-23, Đạo An viết: "*Đầu đời Ngụy, Khương Hội viết chú nghĩa. Nghĩa hoặc có*

chỗ ẩn chưa rõ, An trộm không tự lượng mình, dám nhân người trước, giải thích ở dưới". Điều này có nghĩa cả *An ban thủ ý kinh tự* lẫn *An ban thủ ý kinhchú giải* đều do Khương Tăng Hội viết "đầu đời Ngụy" (Ngụy sơ). Nhà Ngụy do con Tào Tháo là Tào Phi thành lập năm 221 và chấm dứt năm Hàm Hy thứ nhất (265) của Nguyên đế Tào Hoán, kéo dài được 45 năm. Như vậy, nếu đúng lời Đạo An nói là Khương Tăng Hội viết *An ban thủ ý kinh chú giải* vào "đầu đời Ngụy" (Ngụy sơ), thì dứt khoát không thể có việc Hội viết bản chú giải ấy cùng lời tựa của nó sau năm 247 và càng không thể sau năm 251, như Tỉnh Mại, Trí Thăng và Viên Chiếu đã chủ trương, bởi vì từ những năm đó trở đi không thể gọi là "Ngụy sơ", là "đầu đời Ngụy" được nữa.

"Ngụy sơ" phải là những năm 221-230, tức những "năm đầu của nhà Ngụy", chứ không thể những năm 251 về sau, mà ta gọi là "Ngụy mạt". Thế thì, Khương Tăng Hội phải viết *An ban thủ ý kinh chú giải* vào những năm 231-230, chứ không thể từ năm 251. Và đã viết vào những năm đó, Hội không thể viết nó tại Kiến Nghiệp, mà phải viết ở nước ta, bởi vì Hội không thể "chống gậy đông du" qua Trung Quốc trước những năm 240, ngay khi ta chấp nhận thời điểm Xích Ô năm thứ tư (241) của Tỉnh Mại. Kết luận này đem lại cho ta khá nhiều giải thích lôi cuốn đối với một số sự kiện và một

phần nào được các sự kiện ấy xác nhận ngược trở lại sự đúng đắn của kết luận ấy.

Thứ nhất, sự kiện Khương Tăng Hội viết An Thế Cao "ở Kinh sư" đã thấy Kinh sư ở đây rõ ràng chỉ Lạc Dương chứ không phải Kiến Nghiệp, Kinh sư của nhà Ngô Tôn Quyền. Lạc Dương vốn là kinh đô của nhà Đông Hán cho đến khi Đổng Trác làm loạn năm 189, tạo cơ hội sau này cho Tào Tháo đưa Hiến đế về đóng tạm ở Hứa và Nghiệp. Khi mới lên ngôi năm 221, theo *Ngụy chí* 2 tờ 13b2 Tào Phi đã cho xây cung Lạc Dương để đến ở. Năm 236, *Ngụy chí* 3 tờ 10b9-10 chép Minh đế Tào Duệ "*xây cung Lạc Dương, dựng điện Chiêu Dương, Thái Cực...*". Vậy, Lạc Dương trong đời Ngụy vẫn giữ vai trò một Kinh sư, dù có lúc phải tạm đóng tại Hứa và Nghiệp.

Tuy nhiên, theo *Ngô chí* 4 tờ 8a8 thì từ năm Kiến An thứ 15 (210) Sĩ Nhiếp đã đón Bộ Chất của Tôn Quyền đến làm thứ sử nước ta. Cho tới khi Nhiếp mất năm Hoàng Vũ thứ năm (226), Sĩ Huy kế nghiệp, chống lại việc Tôn Quyền bổ nhiệm Tài Lương và Trần Thì qua làm thứ sử và thái thú. Hẳn phải một năm sau, Lữ Đại mới nhận được lệnh qua đánh Sĩ Huy, tức khoảng năm 227-228. Sĩ Huy chống lại Tôn Quyền, chắc đã muốn dựa vào thế nhà Ngụy của Tào Duệ, nếu không muốn nói là liên

minh với Duệ. Cho nên, nếu Khương Tăng Hội viết *An ban thủ ý kinh tự* trong khoảng những năm Ngụy sơ, tức khoảng 221-230, thì có khả năng Hội viết vào những năm 227-228 này, vì đây là thời gian nước ta tách ra khỏi Đông Ngô của Tôn Quyền, muốn đứng về với nhà Ngụy, như trường hợp Lữ Hưng ba mươi năm sau, để cho Hội nói An Thế Cao đến ở "Kinh sư".

Thứ hai, trong *An ban thủ ý kinh tự*, Khương Tăng Hội nói: "*Tôi sinh muộn màng, mới biết vác củi, cha mẹ chết mất, ba thầy viên tịch, ngửa trông mây trời, buồn không biết hỏi ai, nghẹn lời trông quanh, lệ ra lã chã. Song phước xưa chưa mất, may gặp Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên, Trần Tuệ từ Cối Kê. Ba vị hiền này tin đạo dốc lòng, giữ đức rộng thẳng, khăng khăng vươn tới, chỉ đạo không mỏi, tôi theo xin hỏi, thước hợp góc đúng, nghĩa không sai khác. Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước, chẳng phải (lời) thầy thì không truyền, không dám tự do ...*"

Đọc lời tựa này, ta thấy nói Hội "sinh muộn màng", điều này có nghĩa Hội là người con út trong gia đình. Nên đến tuổi "mới biết vác củi", theo *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 96b2, *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 325a14, *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 tờ 490b15 và *Trinh Nguyên*

tân định thích giáo mục lục 3 ĐTK 2157 tờ 787 c14, là "năm hơn mười tuổi" (niên thập dư tuế). *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352a27 lại nói đó là "năm chưa đến tuổi đi học" (niên vị xỉ học). "Tuổi đi học" theo Khổng Tử là 15, như câu "thập ngũ chí ư học" trong *Luận ngữ* đã diễn tả. Điều này được xác định thêm khi ta truy về nguồn gốc của cụm từ "mới biết vác củi" (thỉ năng phụ tân). Ta thấy *Lễ ký chính nghĩa* 5 tờ 9a8-11 bảo: "*Cao thứ nhân lớn thì nói có thể vác củi, nhỏ thì nói chưa thể vác củi*". Khổng Dĩnh Đạt giải thích thêm: "*Mười lăm tuổi trở lên là lớn (. . .), mười bốn tuổi trở xuống là nhỏ*" Vậy, khi Khương Tăng Hội được 15 tuổi, cha mẹ đều mất.

Tiếp theo việc cha mẹ Hội đều mất là sự "điêu táng" của "ba vị thầy". Cụm từ "ba vị thầy" (tam sư) này là một bộ phận trong thành ngữ "tam sư thất chứng" (ba vị thầy và bảy vị làm chứng) trong các giới đàn Phật giáo về sau, để chỉ các vị tham gia lễ trao các giới cấm Tỳ kheo chính thức nhận một người nào đó vào hàng ngũ xuất gia thực sự. Nếu hiểu như vậy, "ba thầy" của Hội đã mất sau khi Hội đã hai mươi tuổi hay hơn nữa, bởi vì theo quy định của giới luật Phật giáo thì người nào muốn thọ giới Tỳ kheo, đều bắt buộc phải từ 20 tuổi trở lên, trừ một số ít trường hợp ngoại lệ đặc biệt thì cũng phải 17, 18 tuổi. Cũng có trường hợp 15 tuổi đã thọ giới

Tỳ kheo như Tri Lễ trong *Tứ minh tôn giả giáo hạnh lục* 7 ĐKT 1937 tờ 919b20: "*Mười lăm cắt tóc thọ cụ túc giới*" (thập ngũ chúc phát thọ cụ). Nhưng đây là những trường hợp quá hãn hữu, xem thêm tờ 917b13-918b15. Thế thì, khi Hội tuổi "mới biết vác củi", không thể có chuyện "ba thầy" của Hội "điêu táng" được. Chí ít Hội cũng phải 17, 18 nếu không là 20 tuổi, khi sự việc "điêu táng" ấy xảy ra.

Dù với trường hợp nào đi nữa, khi "cha mẹ chết mất, ba thầy viên tịch", Hội đã "buồn vì không biết hỏi ai để học". Trong tình cảnh đó, Hội gặp Hàn Lâm, Bì Nghiệp và đặc biệt Trần Tuệ. Hội đã "đi theo xin hỏi" mới phát hiện ra "thước giống góc khít, nghĩa không sai khác". Viết thế cũng có nghĩa Hội đã được thầy dạy cho ý nghĩa của kinh *An ban thủ ý*, trước khi gặp Trần Tuệ. Nhưng Hội sợ hiểu biết của mình không chính xác, mà thầy đã mất rồi "không thể hỏi học được", nên Hội mới hỏi ba vị "hiền", để xác nhận lại. Do vậy, Hội gặp Trần Tuệ, khi đã hơn 20 tuổi, và viết *An ban thủ ý kinh chú giải* vào khoảng những năm 227-228 là hợp lý, lúc khoảng 27-28 tuổi.

Như thế, chỉ giới hạn vào năm dịch phẩm hiện còn của Khương Tăng Hội, ta có thể thấy qua phân tích trường hợp *An ban thủ ý kinh tự* và *An ban thủ ý kinh chú giải*, là một số các dịch phẩm

ấy không thể viết sau năm 247 ở Trung Quốc, như các nhà viết sử và kinh lục Trung Quốc đã chủ trương một cách chung chung và võ đoán qua nhiều thế kỷ. Vì vậy, về niên đại của *Cựu tạp thí dụ kinh*, chúng ta cũng không thể đơn giản coi nó được dịch ở Trung Quốc sau năm 251, dù ngày nay ta không có những chứng cứ cụ thể và chắc chắn. Dẫu thế, không phải là không có.

Một mặt, về phương diện ngôn ngữ, tuy không nhiều như *Lục độ tập kinh*, *Cựu tạp thí dụ kinh* nhưng vẫn có một ít cấu trúc ngữ pháp tiếng Việt. *Cựu tạp thí dụ kinh* quyển thượng tờ 515a20 truyện 25 có cấu trúc "thần thọ" với nghĩa "thần cây" của truyện 41 *Lục độ tập kinh* 4 tờ 22c12, chứ không phải nghĩa "cây thần" trong *Bính Nguyên biệt truyện*, mà Bùi Tùng Chi dẫn trong *Ngụy chí* 11 tờ 16a1-3: "*Nguyên thường đi, được tiền rơi, nhặt treo cành cây. Tiền đã không bị lấy, mà tiền treo càng thêm. Hỏi lý do, người đáp bảo đó là 'cây thần'* (thần thọ)". Truyện 2 của *Cựu tạp thí dụ kinh* quyển thượng tờ 511a13- và b1 có cấu trúc "nhất sơn kim" với nghĩa "một núi vàng" trong khi, cùng nội dung giống truyện 2 của *Cựu tạp thí dụ kinh*, truyện 20 của *Lục độ tập kinh* 3 tờ 13a24 và b15-16 lại có "Kim sơn" và "nhất sơn chi kim" với nghĩa "núi vàng" và "vàng một núi".

Rõ ràng, các cấu trúc vừa nêu của *Cựu tạp thí dụ kinh* phản ảnh ngữ pháp tiếng Việt, chứ không phải ngữ pháp tiếng Trung Quốc. Ngoài ra, một số câu dịch trong *Cựu tạp thí dụ kinh* vẫn còn mang sắc thái ngữ nghĩa tiếng Việt. Cụ thể là câu "tự tại hành lai" trong truyện 18 quyển thượng tờ 514a27. Câu này, nếu hiểu theo nghĩa tiếng Trung Quốc, ta sẽ có "tự tại đi đến". Nhưng nếu hiểu vậy, nó không phù hợp tí nào với ý để cho các cung nữ tự do đi lại mà thái tử ở truyện 18 yêu cầu vua cha. Trái lại, nếu coi "lại" là một tá âm như chữ "lại" tiếng Việt, ta sẽ có "tự tại đi lại" và nghĩa nó hoàn toàn phù hợp. Lối dùng chữ "lại" như một tá âm này cũng xuất hiện trong câu "đắc thủy lai hoàn" (được nước lại về) của truyện 14 quyển thượng tờ 513a8, câu "thùy cảm hạ thủ đắc quất lai" (ai dám xuống lấy được quýt lại) của truyện 26 tờ 515b1-2 và câu "thừa xa lai hoàn" (cưỡi xe lại về) của truyện 15 tờ 513b19 v.v...

Mặt khác, các cấu trúc theo ngữ pháp và ngữ nghĩa tiếng Việt vừa thấy, tuy ít ỏi, đã bộc lộ cho thấy ảnh hưởng ngữ học của nguyên bản tiếng Việt, mà *Cựu tạp thí dụ kinh* là một thí dụ. Nguyên bản tiếng Việt này từ nguyên thủy hẳn là một tập hợp các bài giảng có kể chuyện của vị thầy Khương Tăng Hội. Cho nên, trong số 64 truyện, hiện có 13 truyện có 14 đoạn bình luận về chúng ở cuối mỗi

truyện và ghi là "Thầy nói" (sư viết). "Thầy" đây chắc chắn là thầy của Khương Tăng Hội, chứ không thể một người thầy nào khác, bởi vì không chỉ ở đây, trong *Cựu tạp thí dụ kinh*, Hội đã nhắc đến thầy mình, mà trong hai tác phẩm hiện còn khác, đó là *An ban thủ ý kinh tự* và *Pháp kính kinh tự*, Hội cũng làm thế.

Trong đoạn đầu tiên của *An ban thủ ý kinh tự*, ta thấy Khương Tăng Hội nói tới việc "chẳng phải (lời) thầy không truyền" (phi sư bất truyền) khi viết *An ban thủ ý kinh chú giải*. "Thầy" đây không phải chỉ An Thế Cao, như đã có người lầm tưởng và nghĩ rằng những lời chú trong bản chú thích ấy là do Trần Tuệ và Trần Tuệ là học trò trực tiếp của An Thế Cao. Thực tế khi viết "Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước", Khương Tăng Hội chỉ muốn khiêm tốn, chứ nếu Tuệ quả đã "chú nghĩa" *An ban thủ ý kinh* thì không lý do gì Đạo An và các bản kinh lục về sau lại ghi Hội chú giải kinh ấy.

Thêm vào đó, không có việc Khương Tăng Hội học *An ban thủ ý kinh* với Trần Tuệ, Hàn Lâm và Bì Nghiệp, mà chỉ có việc "theo xin hỏi" về kinh này với ba người ấy. Hỏi để xác nhận lại những gì mình hiểu do học với thầy mình là đúng đắn. Cho nên, Hội mới viết tiếp: "*Thước giống, góc khít, nghĩa không sai khác*". Viết thế cũng có nghĩa Hội

đem những hiểu biết do mình học được với thầy ra so sánh với những gì ba người đó nói thì thấy hoàn toàn phù hợp. Vì vậy, tuy nói khiêm tốn, "Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm trước", sự thực Hội đã viết *An ban thủ ý kinh chú giải* theo những gì thầy mình dạy, sau khi kiểm tra với "ba vị hiền" từ Nam Dương, Dĩnh Xuyên và Cối Kê tới.

Không chỉ viết *An ban thủ ý kinh chú giải* theo lời thầy, "không phải (lời) thầy thì không truyền, không dám tự do", Khương Tăng Hội còn viết *Pháp kính kinh giải tự chú* mà bài tựa *Pháp kính kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 tờ 46c8-11 nói: "*Tang thầy nhiều năm, nên không do đâu mà hỏi lại. Lòng buồn, miệng run, ngừng bút rầu rĩ, nhớ thầy thương Phật, lệ chảy ròng ròng, nay ghi điều mình biết, để lại chỗ nghi ngờ, các bậc minh triết về sau ...*". Một lần nữa thầy của Khương Tăng Hội không chỉ dạy ông *An ban thủ ý kinh*, mà còn dạy *Pháp kính kinh*. Cho nên, sau này nhu cầu giảng dạy truyền giáo, Hội viết *Pháp kính kinh giải tự chú* và lấy làm buồn là thầy mình đã mất "không do đâu mà hỏi lại được".

Việc ghi lại những bình luận của thầy mình sau 13 truyện của *Cựu tạp thí dụ kinh*, như vậy chứng tỏ nó được thực hiện rất sớm, có thể ngay buổi thuyết giảng vừa xong, bởi vì làm thế nó mới

có độ chính xác trung thực cao. Và Khương Tăng Hội là một người có khuynh hướng ưa chính xác trung thực, như lời tựa cho các bản chú giải kinh *An ban thủ ý* và *Pháp kính* chứng tỏ. Một khi đã vậy, thì 13 trong số 61 truyện của *Cựu tạp thí dụ kinh* đã được ghi chép lại từ những năm 220, lúc Hội mới trên dưới 20 tuổi và vừa thọ giới Tỳ kheo xong. Lý do là vì sau những năm 220 ấy "ba thầy" của Hội đều viên tịch, và đến khoảng 227-228 khi viết *An ban thủ ý kinh giải*, Hội than là "không có ai để hỏi mà học" (vô do chất thọ).

Do đó, quá trình hình thành dịch bản *Cựu tạp thí dụ kinh* đã diễn ra trong một thời gian dài. Ban đầu, khi các "thầy" của Khương Tăng Hội còn sống, đã đem nguyên bản tiếng Việt *Cựu tạp thí dụ kinh* ra giảng cho ông và chắc còn cho nhiều môn đồ khác. Sau mỗi buổi giảng xong một truyện, vị thầy đã tóm tắt ý chính, mà truyện nhắm tới. Đôi khi, ngoài tóm tắt ra, ông còn bình luận giải thích thêm, như trường hợp truyện 7 và 13 với một đoạn văn dài gần bằng với truyện chính. Khương Tăng Hội chắc đã ghi những tóm tắt và bình luận giải thích ấy bên lề các truyện của nguyên bản kinh *Cựu tạp thí dụ* tiếng Việt, mà ông đã sao chép lại. Sau này, do yêu cầu giảng dạy và truyền giáo cho người Trung Quốc, ông đã đem nó ra dịch thành

Cựu tạp thí dụ kinh tiếng Trung Quốc như ta hiện có.

Công tác phiên dịch có thể tiến hành ở Trung Quốc, tại chùa Kiến Sơ của Kiến Nghiệp, kiểu *Cao tăng truyện* và các bản kinh lục đã ghi. Nhưng sự việc không nhất thiết là vậy, bởi vì nó cũng có thể thực hiện ở nước ta. Lý do nằm ở chỗ nước ta lúc ấy không phải là không có người Trung Quốc, và Khương Tăng Hội không phải là không viết những tác phẩm tiếng Trung Quốc, trước khi "chống gậy Đông du" qua Kiến Nghiệp năm 247, cho những độc giả người Trung Quốc ấy. Cụ thể là bản *An ban thủ ý kinh chú giải* do Hội viết với sự tham gia ý kiến của Trần Tuệ hẳn nhằm những đối tượng vừa nêu vào những năm 227-228.

Dẫu sao đi nữa, dù dịch ở nước ta trước năm 247 hay ở Trung Quốc sau năm đó, *Cựu tạp thí dụ kinh* vẫn là một bản văn Khương Tăng Hội quan tâm rất sớm trong sự nghiệp trước tác phiên dịch của mình. Nó đã được thầy ông đem giảng dạy trước khi mất vào khoảng những năm 220 và đã được ông ghi chép lại, để sau này trở thành bản đáy cho việc dịch *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Việt ra bản tiếng Trung Quốc ngày nay. Trong tình hình tư liệu hiện có, phải nói *Cựu tạp thí dụ kinh* là văn bản đầu tay, tuy chưa phải là trọn vẹn, mà Khương

Tăng Hội đã ghi chép cẩn thận và trân trọng. Chính nhờ sự cẩn thận và trân trọng này, 14 đoạn bình luận của "thầy" ông bây giờ được bảo tồn, làm phong phú cho nền văn học và Phật giáo nước ta.

Có thể có trường hợp những đoạn bình luận ấy có sẵn trong nguyên bản tiếng Việt? Và vị thầy đưa ra 13 đoạn bình luận trên chưa hẳn là thầy của Khương Tăng Hội. Đây là một có thể. Tuy nhiên, do việc Hội nhắc đến thầy mình trong các bài tựa *An ban thủ ý kinh tự* và *Pháp kinh kinh tự* đầy tha thiết nhớ thương, chúng tôi nghĩ vị thầy đưa các bình luận ấy có khả năng thực sự là thầy của Khương Tăng Hội hơn là một vị nào đó có sẵn trong nguyên bản tiếng Việt. Ngoài ra, điều này cũng giải thích cho ta tại sao chỉ 13 truyện có bình luận. Ấy là vì có thể khi đến truyện thứ 13 thì thầy của Hội mất, nên Hội chỉ ghi được chừng ấy lời bình.

Nói tóm lại, bản đầy đủ cho việc dịch ra *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Trung Quốc hiện nay được Khương Tăng Hội chuẩn bị rất sớm, có thể từ những năm trước hay sau năm 220, bằng cách chép lại nguyên bản tiếng Việt của kinh ấy cùng một số lời bình luận của thầy mình. Sau này, khi có cơ hội và do nhu cầu thuyết giảng và truyền giáo, Khương Tăng Hội mới dịch ra tiếng Trung Quốc, có thể

trước hay sau năm 247, tại nước ta hay Trung Quốc. Có khả năng lớn là sau năm 247 và ở Trung Quốc, vì văn từ của nó so với *Lục độ tập kinh* chẳng hạn, tương đối trau chuốt hơn và không có nhiều cấu trúc mang ngữ pháp tiếng Việt nữa, nếu căn cứ vào văn bản hiện nay.

Thế thì, ai là người thực hiện việc dịch nguyên bản *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Việt? Trong tình hình tư liệu hiện nay, ta chưa thể trả lời được. Chỉ có hai điều ta có thể chắc chắn. Thứ nhất, người thực hiện dịch nguyên bản *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Việt dứt khoát phải là một người Việt sống vào khoảng thế kỷ thứ II sau Tây lịch, nếu không là sớm hơn. Thứ hai, người này không thể là vị "thầy" của Khương Tăng Hội với những câu bình luận ghi sau 13 truyện của *Cựu tạp thí dụ kinh*, bởi vì qua các đoạn văn bình luận ấy ta thấy thầy của Hội đã sử dụng một bản văn có sẵn để giảng cho Hội và những người khác, chứ không phải sử dụng chính bản văn do ông dịch hay viết. Cụ thể là truyện 7 kể chuyện Nguyệt Nữ tự cho sự giàu sang của mình là "tự nhiên". Hội đã ghi thêm đoạn "Thầy nói" để giải thích tại sao. Đoạn này, nếu "thầy" của Khương Tăng Hội viết hay dịch *Cựu tạp thí dụ kinh*, thì chắc chắn đã được chính thức đưa vào trong cốt truyện chính của truyện, chứ không để nằm trong đoạn văn bình luận, như ta hiện có.

Cựu tạp thí dụ kinh ngày nay có cả thảy 61 truyện. Trong đó, 11 truyện có tương đương với các truyện bản sinh của truyền thống văn học bản sinh Pàli *Jàtaka*, đó là truyện 1, 15, 16, 18, 21, 24, 27, 39, 40, 45 và 54, và 3 truyện có tương đương xuất hiện trong *Lục độ tập kinh*, đó là 2, 40 và 45, riêng các truyện 40 và 45 không chỉ có mặt trong văn học bản sinh Pàli, mà còn trong truyền thống bản sinh Phạn văn. Phân tích các tương đương này đem lại cho ta một số ý niệm về nỗ lực tiến hành cải biên xuất phát từ những yêu cầu khác nhau, từ yêu cầu truyền đạt tư tưởng cho đến yêu cầu thích nghi văn hóa địa phương.

Các yêu cầu này tự thân chúng nói lên không ít quan điểm tư tưởng cũng như thị hiếu thẩm mỹ của những người tiến hành cải biên. Cho nên, so sánh các truyện tương đương sẽ thấy dị bản do đâu xuất hiện, mang trong mình chúng những hàm ý gì, nhắm vào những đối tượng người nghe nào và nhắn gửi cho họ những thông điệp ra sao. Ở đây, chúng tôi chỉ phân tích sơ bộ một số có tương đương chủ yếu trong văn học bản sinh Pàli *Jàtaka*, mà về niên đại chắc chắn xuất hiện trước các truyện của

Cựu tạp thí dụ kinh ít lắm cũng phải trên một thế kỷ, do thế có khả năng đã truyền vào nước ta để làm truyện gốc cho các truyện cải biên của *Cựu tạp thí dụ kinh*.

Tất nhiên, truyền thống văn học bản sinh Phạn văn đóng một vai trò xung yếu. Nhưng do tính tản mạn và phần lớn hậu kỳ của chúng, ta không thể sử dụng để phân tích mà không đi vào các chi tiết dị bản và niên đại phồn tạp của chúng, một công tác chúng ta chưa thể thực hiện ở đây được. Vì vậy, chúng tôi tạm thời giới hạn vào truyền thống bản sinh Pàli và *Lục độ tập kinh*, và chỉ nhắc tới truyền thống bản sinh Phạn văn ở những nơi thích hợp, mà không tập trung nghiên cứu truyền thống Phạn văn ấy. Điều này chỉ có thể làm được khi ta tìm hiểu từng truyện một, như chúng tôi đã thực hiện với truyện 23 về trăm trứng của *Lục độ tập kinh*.[1]

1. Truyện 1 ≈ Pañcàvudha (Jàt. 55)

Cốt lõi hai truyện thống nhất với nhau, nhưng về các tình tiết mở đầu thì không giống. Thứ nhất, truyện 1 cho nhân vật có tên là Tát Bạc làm lái buôn đi qua một nước khác, nghe thuyết pháp và

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Khương Tăng Hội và lịch sử khởi nguyên dân tộc ta*, Sài Gòn, 1972.

thọ năm giới. Vị thầy nói thêm mỗi giới có 5 vị thần, nên 5 giới có 25 vị thần hộ vệ người giữ giới. Thứ hai, khi về nước bèn cùng 500 lái buôn đi qua một nước khác, nhưng phải vượt một đoạn đường có quỉ ăn thịt người. Bèn bảo những người đồng hành nghỉ lại, để một mình đi. Nếu thành công hàng phục quỉ thì sẽ về nước.

Hai tình tiết mở đầu vừa nêu, truyện Pañcàvudh Jàtaka kể khác đi. Thứ nhất, nhân vật là con vua đi Takkhasila học. Thứ hai, trên đường về gặp quỉ đòi ăn thịt.

Còn về cuộc chiến đấu với quỉ, truyện Pañcàvudha Jàtaka cho nhân vật bắn tên, múa kiếm, phóng lao và ném chùy vào quỉ, trước khi dùng tay chân và đầu đánh quỉ và bị mắc kẹt vào mình quỉ. Truyện 1 không có. Cuối cùng, nhân vật cả hai truyện kết thúc bằng việc giáo hóa quỉ thọ năm giới.

Như thế, về cốt lõi thì hai truyện thống nhất nhưng khác về tình tiết mở đầu và chiến đấu.

2. Truyện 2 ≈ Truyện 20 *Lục độ tập kinh*

Hai truyện hoàn toàn thống nhất với nhau, tuy câu văn dài ngắn có khác. Truyện 2 dài khoảng hơn 500 chữ, trong khi truyện 20 dài trên 700 chữ. Điều này xảy ra do truyện 20 bình luận hơi dài về

tai hại của việc mê sắc đẹp, nghe lời "yêu dụ của dâm phụ" v.v ...

3. Truyện 15 ≈ Illìsa (Jàt. 78) và Sudhàbhojana (Jàt. 535)

Hai truyện 15 và Illìsajàtaka chủ yếu nhất trí với nhau, cùng tên YLySa (Illìsa), cũng tính bủn xỉn keo kiệt, thấy người ta ăn thịt cá (theo truyện 15) hay uống rượu (theo truyện Illìsajàtaka), bèn giết một con gà nấu cháo (hay mua rượu), rồi đem vào rừng ăn (uống) một mình. Thiên Đế Thích hóa làm một Illìsa khác về nhà tổ chức bố thí hết của cải. Khi Illìsa thật về, thì bị đánh đuổi đi. Sau Thiên Đế hiện nguyên hình giảng đạo cho Illìsa hối lỗi, làm việc thiện.

Chỉ có mấy dị biệt. Thứ nhất, truyện 15 có tình tiết Thiên Đế hóa thành chó đòi ăn cháo gà với Illìsa, mà truyện Illìsajàtaka không có. Thứ hai, truyện Illìsajàtaka cho Illìsa là bộ trưởng ngân khố của vua nên trước khi Thiên Đế giả Illìsa bèn đến vua đòi cho vua của cải của Illìsa thật. Vua không nhận, bèn mới bố thí. Chi tiết này, truyện 15 không có. Thứ ba, khi Illìsa trở về nhà, bị đánh đuổi, bèn đi kiện vua. Vua nhận không ra ai là Illìsa thật, hỏi đến vợ con, vợ con cũng nhận Illìsa không ra. Tức quá, Illìsa thật nghĩ đầu mình có nốt ruồi, chỉ anh thợ hớt tóc biết, bèn nhờ thợ hớt tóc,

thợ cũng thua vì đầu nào cũng có nốt ruồi. Chi tiết này, truyện 15 không có.

Truyện Sudhàbhojanajàtaka kể chuyện Macchari Kosiya, bộ trưởng ngân khố của vua Brahmadatta, tính bủn xỉn keo kiệt. Khi thấy ông phó của mình ăn, bèn thèm. Đến mấy ngày sau vợ hỏi, cho nấu cháo đem ra ngoài rừng ngồi ăn, thì gặp năm Bà la môn đi qua là hóa thân của Salcka, Pañcisikha, Canda, Suriya và Màtàhi, đến xin cháo. Đuổi không đi, Kosiya bắt buộc phải cho. Cho xong, Pañcisikha hóa thành con chó, chảy nước dãi trên tay Kosiya. Kosiya phải đi rửa tay, chó bèn đái vào bát cháo của Kosiya. Quá tức, bèn lấy cây đánh thì chó hóa thành ngựa biển lớn nhỏ màu sắc bất thường. Cuối cùng năm Bà la môn hiện nguyên hình thiên thần, giảng đạo cho Kosiya. Kosiya bèn về bố thí và đi tu. Đế Thích (Sakka) có bốn cô con gái là Hy Vọng, Trung Thành, Vinh Quang và Danh Dự, mà không biết cô nào đạo đức nhất, bèn sai Màtali chở bốn cô đến cho Kosiya. Cuối cùng, Kosiya chọn cô Danh Dự, vì có giữ danh dự mới giữ đạo đức.

Rõ ràng, chi tiết con chó trong truyện 15 là từ truyện Sudhàbhojanajàtaka này, tuy những tình tiết khác, đặc biệt là sự xuất hiện 5 Bà la môn và bốn cô gái hoàn toàn không có. Truyện 15 như vậy

là một cải biên tổng hợp của hai truyện Illìsajàtaka và Sudhàbhojanajàtaka.

4. Truyện 16 ≈ Ananusociya (Jàt 328), Udaya (Jàt 458), Kanala (Jàt 536)

Truyện 16 có thể chia làm 3 phần. Phần thứ nhất, kể chuyện người con trai và con gái cho đúc hình mình bằng vàng. Chi tiết đúc hình này về phía con trai xuất hiện khá phổ biến trong các truyện của truyền thống Pàli. Cụ thể là các truyện Ananusociyajàtaka và Udayajàtaka. Phần hai kể chuyện hai người lấy nhau, và cô con gái đã gian dâm khi chồng mình vừa đi khỏi, và bị bắt gặp khi chồng trở về bất ngờ. Phần này chưa tìm thấy ở bất cứ truyện Jàtaka nào. Phần ba kể chuyện chồng buồn, nhưng khi thấy vợ vua đi ái ân lén lút với tên giữ ngựa trong chuồng ngựa, bèn mới phát hiện chân lý "nữ nhân không thể cùng mình làm việc được". Bèn hết buồn, chứng quả duyên giác. Tình tiết về vợ vua gian dâm này rõ ràng lấy từ truyện vợ vua Brahmadatta là Pingiyànì đi ăn nằm lén lút với tên giữ ngựa trong truyện Kunalajàtaka.

Như thế, truyện 16 là một cải biên tổng hợp các truyện Udayajàtaka và Kuralajataka, mà ta hiện biết, và chắc chắn có tham khảo thêm các truyện khác nữa, mà ta chưa rõ xuất xứ.

5. Truyện 18 ≈ Samugga (Jàt. 436)

Truyện 18 có thể chia làm 2 phần. Phần đầu kể chuyện chính phi của vua do thái tử là con mình dưa đi chơi, mà vẫn tỏ ra lẳng lơ. Phần hai kể người con thấy thế bất mãn, bèn trở vào rừng, thấy một Phạm chí xuống hồ tắm, mửa ra một chiếc bình, trong bình có cô gái, bèn ân ái với Phạm chí. Khi Phạm chí mệt ngủ, cô gái lại mửa ra một chiếc bình khác, trong bình có một chàng thanh niên. Cô gái ăn nằm với chàng thanh niên xong, thì lại nuốt bình vào bụng. Chốc sau, Phạm chí thức dậy, lại nhốt cô gái vào bình và nuốt luôn.

Bèn trở về, cho mời Phạm chí đến cung ăn cơm. Phạm chí đến, thấy dọn ba phần cơm, bèn phản đối, nói chỉ có một mình Phạm chí đến. Thái tử bảo Phạm chí mửa cô gái ra. Bất đắc dĩ, bèn mửa. Rồi đến lượt cô gái, thái tử lại dòi. Bất đắc dĩ, cô mửa ra. Thấy vậy, thái tử mới hiểu ra "nữ nhân gian trá không thể chấm dứt" và truyện kết luận: "Thiên hạ không thể tin nữ nhân".

Phần hai của truyện 18 hầu như thống nhất hoàn toàn với truyện Samuggajàtaka, tuy đã đổi thay tên nhân vật. Thứ nhất, Phạm chí của truyện 16 là con qui Asura ăn thịt người, đón đường bắt được người đàn bà đẹp, bèn lấy làm vợ. Để giữ nàng, bèn bỏ vào một chiếc hộp, rồi nuốt vào bụng. Thứ hai, một hôm Asura cùng nàng đi tắm, tắm

xong để nàng đi chơi, gặp con thần gió Vàyu, nàng ngoắt xuống, cho vào nằm trong hộp. Asura tắm xong, nàng chui vào hộp, Asura nuốt vào bụng như thường lệ. Thứ ba, Asura đến thăm một đạo sĩ ở gần. Đạo sĩ chào cả ba người. Asura lấy làm lạ, hỏi. Cuối cùng, cả người con thần gió lẫn cô gái nhảy ra. Asura mới vỡ lẽ, bèn thọ năm giới với đạo sĩ.

Như thế, tuy thay đổi tên nhân vật, cốt lõi của truyện Samuggajàtaka thống nhất với phần hai của truyện 18. Phần đầu xuất xứ hiện chưa rõ.

6. Truyện 21 ≈ Kharaputta (Jàt. 386)

Hai truyện chủ yếu thống nhất với nhau, tuy có một số tình tiết dị biệt. Thứ nhất, không phải con gái vua rồng được vua người cứu khỏi đám chăn trâu đánh như truyện 21 ghi, mà chính vua rồng được cứu theo truyện Kharaputta. Thứ hai, để đền ơn, vua rồng cho một long nữ đến sống với vua người, mà truyện Kharaputta gọi là Senaka. Thứ ba, truyện Kharaputta kể long nữ đến sống với vua người, lại tư thông với rắn nước, nên bị đánh, bèn về nước rồng, báo vua rồng, trong khi truyện 21 lại ghi con gái vua rồng tố vua rồng là mình bị vua người đánh. Thứ tư, để rõ thực hư, theo truyện 21 thì vua rồng đã hóa thành rắn đi nghe vua người kể chuyện với vợ, trong khi truyện Kharaputta cho vua rồng gửi bốn rồng trẻ đến để giết Senaka. Khi bốn

rồng này vào phòng ngủ thì nghe Senaka kể chuyện gian dâm của long nữ với vợ, bèn trở về kể cho vua rồng.

Vua rồng vỡ lẽ, bèn xin lỗi và truyền cho vua người khả năng nghe được tiếng loài vật. Truyện Kharaputta kể, vua nghe kiến và ruồi nói chuyện với nhau, trong khi truyện 21 chỉ ghi nghe chuyện ruồi thôi. Nghe chúng nói chuyện, vua cười. Hoàng hậu đòi biết, vua bảo nếu tiết lộ, mình sẽ chết. Nhưng hoàng hậu đòi riết, vua bèn hứa sẽ nói, khi đi chơi về. Khi đi chơi, theo truyện 21 thì vua gặp một đàn dê do vua rồng hóa ra, có con dê cái đòi dê đực đưa mình qua sông, nếu không đưa, nó sẽ tự sát. Dê đực nói nó không ngu như ông vua kia đâu, muốn tự sát thì tự sát. Vua hiểu ra là "Đàn ông làm theo ý đàn bà để giết thân mình". Còn truyện Kharaputta thay vua rồng bằng vua trời Sakka và cho biến thành dê đực làm tình với dê cái trước mặt con dê kéo xe của vua Senaka. Dê của vua Senaka phản đối, cho đó là ngu si đáng hổ thẹn. Dê đực phản đối, nói nó ngu si chưa bằng vua Senaka ngu si mà tiết lộ phép nghe hiểu tiếng nói động vật vì đòi hỏi của vợ. Vua Senaka hiểu ra, bèn về nói vợ muốn biết phép phải chịu đòn một trăm roi. Vợ đồng ý, nhưng mới đánh mấy roi đã khóc, không chịu nữa.

Như thế, tuy có một vài xuất nhập, hai truyện căn bản nhất trí với nhau. Hiện tượng cải biên đã xảy ra, dẫu không triệt để lắm.

7. Truyện 24 ≈ Vedabbhajàtaka 48

Truyện 24 là cải biên tóm tắt của truyện Vedabbha, chỉ kể chuyện Phật đi vào trong cỏ. A Nan hỏi, Phật đáp: "Trước có cướp. Sau ba Phạm chí sẽ bị giặc bắt". Ba người đến sau, thấy bên tường có đống vàng. Một người vào làng mua cơm, nghĩ bỏ thuốc độc để giết hai người kia. Hai người kia cũng nghĩ giết người này. Cuối cùng cả ba người đều chết.

Truyện Vedabbhajàtaka kể dông dài hơn, chuyện hai thầy trò Bà la môn bị một toán cướp 500 tên bắt. Thầy dùng phép làm mưa vàng cho chúng, bèn được thả ra. Nhưng sau đó, bọn cướp này bị bọn cướp 500 tên khác chặn bắt, chúng chỉ Bà la môn. Bọn sau bắt Bà la môn, nhưng Bà la môn không làm mưa vàng được nữa nên bị giết. Rồi chúng đuổi theo bọn cướp trước, giết sạch và cướp vàng. Sau đó, chúng lại giết nhau. Cuối cùng chỉ còn hai tên, một tên vào làng mua cơm, nghĩ cách giết tên còn lại bằng cách trộn thuốc độc vào cơm. Tên ở lại giữ vàng cũng nghĩ cách giết tên mua cơm, nên khi tên mua cơm vừa về, nó giết liền. Giết xong, bèn ăn cơm, rồi cũng chết.

Truyện Vedabbhajàtaka còn cho người học trò sống, để đi lấy tiền chuộc và để kết luận, vì thầy không nghe lời trò, nên không những thầy chết, mà còn làm chết theo một ngàn tên cướp.

8. Truyện 27 = Macchuddànajàtaka 288

Truyện 27 kể hai mẹ con. Người mẹ nói mình không bao giờ mất gì. Cậu con lấy chiếc nhẫn của mẹ quăng xuống sông, rồi hỏi mẹ có mất gì. Mẹ trả lời không mất. Mấy ngày sau, nhân mời các vị Mục Liên, A Na Luật và Ca Diếp đến nhà ăn cơm, bà sai người ra chợ mua cá về làm. Mổ bụng cá thì được lại chiếc nhẫn.

Lý do việc không mất gì này, truyện 27 kể tiếp là do kiếp trước bà nguyên là một bà góa già và nghèo ở phía bắc một ngọn núi. Dân vùng đó đến mùa đông đều dời về ở phía nam. Một mình bà ở lại giữ đồ đạc của cải của những người đã đi, đến mùa xuân họ về thì trả lại đầy đủ không thiếu một món. Nên kiếp này bà không bao giờ mất gì.

Truyện Macchuddànajàtaka kể chuyện hai anh em. Người em muốn lấy gói tiền của anh, bèn làm một gói đá y như gói tiền của anh, rồi khi qua sông bèn đánh rơi gói tiền xuống sông, mà nghĩ là gói đá. Đến khi về nhà, nó mở gói nó giữ lại thì ra là gói đá. Trong lúc đó, người anh về nhà mình thì có người đánh cá đem đến bán cho một con cá. Mổ

bụng ra, thấy lại gói tiền mình. Thần sông Hằng mới nói bài kệ: "Kẻ ác không giàu".

Nhân vật và tình tiết, hai truyện khác nhau, nhưng rõ ràng cốt lõi là thống nhất, việc mất của được trả lại thông qua một con cá.

9. Truyện 39 ≈ Kacchapa (Jàt. 215)

Chuyện cò đem rùa đi trong văn học dân gian Việt Nam có thể nói chắc chắn phải xuất hiện vào thế kỷ thứ III sau Tây lịch, vì nó là truyện 39 ở đây. Truyện 39 chủ yếu thống nhất với truyện Kacchapajàtaka, tuy có một vài tình tiết dị biệt. Thứ nhất, truyện 39 có ba ba (tệ) thay cho rùa của truyện Kacchapajàtaka. Thứ hai, truyện Kacchapajàtaka nói rùa ở Hy Mã Lạp Sơn, vịt trời đến hẹn rùa đi thăm nhà mình. Trong khi chuyện 39 nói ba ba gặp mùa khô hạn xin cò giúp đem đi đến chỗ có ăn. Thứ ba, theo Kacchapajàtaka thì rùa rơi vào cung vua. Vua đến xem và được dạy cho một bài học về tội nói nhiều. Truyện 39 chỉ kể ba ba rơi xuống, người ta bắt được, đem xẻ nấu ăn.

Chuyện rùa vì không cẩn thận khi ăn nói, mà bị thiệt thân, các nền văn học Đông Tây đồng thời và trước thời với Khương Tăng Hội đều có. Phạn bản *Pàñcatantra* có kể tới[1]. Trong văn học phương

---

[1] Pàñcatantra I, Benfey in, tr. 239.

Tây, *Babrius*[1] và *Phaedus*[2] có ghi. Văn học Việt Nam cũng thế. Và bây giờ ta có thể khẳng định là truyện này, nếu không lưu hành trước thời Khương Tăng Hội, thì cũng phải lưu hành vào thời Khương Tăng Hội trở đi với *Cựu tạp thí dụ kinh*, tức khoảng những năm đầu của thế kỷ thứ III sau Tây lịch.

10.Truyện 40 ≈ Mahàsutasomajàt 537

≈ Jayaddisa (Jàt. 513)

≈ Angulimàla-suttam, MN 86, 11.1.97

≈ Jàtakamalà 31

Truyện 40 là một trích đoạn của truyện 41 trong *Lục độ tập kinh* về việc vua Phổ Minh đi xem dân sướng khổ thế nào, bị A Quần bắt, vua xin về gặp Phạm chí nghe kệ, rồi sau trở lại gặp A Quần. A Quần ngạc nhiên, kinh phục và nhờ bài kệ đã giác ngộ.

Truyện 40 ở đây không nói rõ tên, chỉ nói vua và qui ăn thịt người, và cũng không có bài kệ. Chỉ kết thúc bằng câu: "Qui thấy vua đến, cảm sự chí thành, lễ tạ, không dám ăn".

---

[1] Babrius I, Leuis in, tr.122.

[2] Phaedrus, Oredhi in, tr.55,128.

11. Truyện 45 ≈ Sasajàtaka 316 ≈ Jatakamàlà 6

Truyện 45 hầu như thống nhất hoàn toàn với truyện 21 của *Lục độ tập kinh*, tuy hành văn có một ít ngữ cú xuất nhập.

12. Truyện 54 ≈ Lohakumbhi (Jàt. 314)

Cốt lõi của hai truyện thống nhất với nhau, tuy có mấy dị biệt sau. Thứ nhất, truyện 50 có 6 người trong địa ngục, trong khi Lohakumbhijàtaka chỉ có 4 người, nói thêm 4 người này rơi vào địa ngục vì đã "gian dâm với vợ người khi còn ở trần thế". Thứ hai, vì có bốn người, truyện Lohakumbhijàtaka chỉ có bốn bài kệ giải thích bốn âm thanh do bốn người đó thốt ra là dà, du, na, so trong khi truyện 54 có 6 người nên có sáu âm thanh, mà ngoài bốn âm vừa kể, còn thêm âm cô và đà la và có sáu bài kệ.

Ngoài ra truyện Lohakumbhijàtaka còn có phần mở đầu kể chuyện vua Ba La Nại nghe bốn âm thanh trên, bèn tính làm lễ tế thần theo lời khuyên của các Bà la môn. Bồ tát thấy vậy liền đến vườn ngự uyển. Có một đệ tử trẻ tuổi của vị Bà la môn tư tế của vua không đồng ý lễ ấy, bèn đến Bồ tát. Cuối cùng, anh ta đem cả vua đến và được giải thích thỏa đáng nguồn gốc các âm thanh ấy, cứu sống được các con vật sắp bị đưa đi tế thần.

Qua phân tích 12 tương đương trên, nổi bật rất rõ nét một đặc trưng của *Cựu tạp thí dụ kinh* là văn từ gọn nhẹ, cốt truyện được giản đơn hóa tới mức tối đa, bỏ những chi tiết rườm rà, mà vẫn giữ nguyên vẹn cấu trúc câu truyện. Truyện 39 chẳng hạn đã tước bỏ chi tiết địa phương của rùa là Hy Mã Lạp Sơn. Truyện 24 rút ngắn cốt truyện mà vẫn giữ nguyên cấu trúc. Thậm chí có truyện như truyện 16 là một cải biên tổng hợp các truyện *Ananusociyajàtaka*, *Udayajàtaka*, và *Kunalajàtaka* với một số thêm bớt tình tiết, mà vẫn bảo tồn tính gọn nhẹ của văn từ cũng như câu truyện. Sự tình này đưa chúng ta đến hai kết luận khá lôi cuốn.

Thứ nhất, giống như *Lục độ tập kinh*, *Cựu tạp thí dụ kinh* là một tập hợp các truyện kể lấy từ nhiều nguồn kinh điển Pàli và Phạn văn khác nhau, rồi được cải biên để thích nghi với truyền thống văn hóa địa phương. Đôi khi, nó lấy ngay cốt truyện tại địa phương và Phật giáo hóa để gửi gắm một giáo lý nào đó của Phật giáo, như truyện 7, dù không rõ ràng cho lắm. Truyện 7 này có thể là một hóa thân của truyện *An Tiêm* trong *Lĩnh Nam chích quái*. Nhưng cũng có thể truyện *An Tiêm* lại là một hóa thân của nó. Đây là điểm khó khăn ta chưa giải quyết dứt khoát được.

Thứ hai, vì là một tập hợp các truyện kể, *Cựu tạp thí dụ kinh* không nhất thiết được dịch trực tiếp từ một nguyên bản Pàli hay Phạn văn một cách trọn vẹn và trung thành. Ngược lại, có khả năng người tập hợp, một tác giả Việt Nam trước thời Khương Tăng Hội, nhưng không thể là "thầy" Khương Tăng Hội, đã rút các truyện của mình từ những truyền thống văn học khác nhau. Có truyện ông dịch trực tiếp từ các truyền thống ấy. Có truyện ông cải biên. Có truyện ông tổng hợp các truyện của những truyền thống ấy thành một truyện mới. Thậm chí, có truyện ông lấy cốt truyện từ nền văn học địa phương, để rồi Phật giáo hóa với một nội dung giáo lý Phật giáo. Tất cả là để chuyển tải và truyền đạt một số quan điểm giáo lý Phật giáo mà ông thấy cần.

IV. NỘI DUNG *CỰU TẠP THÍ DỤ KINH*

Cựu tạp thí dụ kinh hiện nay chia làm hai quyển thượng và hạ. Quyển thượng gồm từ truyện 1 đến 34. Quyển hạ từ 35 đến 61. Nó như vậy có cả thảy 61 truyện theo cách đánh số của bản in Đại Chính ngày nay. Nhưng một kiểm tra kỹ cho ta đến 65 truyện bởi vì bốn truyện 8, 9, 14 và 39 là bốn truyện đôi. Trừ 7 truyện cuối sách có tiêu đề riêng

là truyện "thí dụ bẻ gãy la hán" nhằm nêu những giới hạn của quả vị la hán, và hai truyện 2 và 45 là những truyện tiền thân dích thực, 56 truyện còn lại là những truyện thí dụ thuần túy. Gọi là thí dụ, thực tế chúng là những truyện ngụ ngôn, ngắn có dài có, với mục đích nhắn gửi một lời khuyên, một cảnh giác thông qua câu chuyện. Những lời nhắn gửi này đôi khi không nhất thiết chỉ mang nội dung đặc biệt Phật giáo, mà còn bộc lộ một sự khôn ngoan chung, một dạng minh triết, mà bất cứ dân tộc nào cũng có thể có.

Vì thế trong 56 truyện loại ngụ ngôn trên, có những truyện xuất hiện trong nhiều dân tộc khác nhau, như truyện 39, cò đem baba đi kiếm ăn. Có truyện không giống nội dụng Phật giáo và cũng chẳng có thông điệp nhắn gửi gì đặc biệt Phật giáo, như truyện 10, 19, 26 chẳng hạn. Có những truyện có nguồn gốc địa phương, nhưng đã được Phật giáo hóa để gửi gắm một đạo lý, một quan điểm sống Phật giáo, như truyện 7, 29 v.v ... Cuối cùng, có những truyện xuất phát từ đời sống Phật giáo thực được viết thành truyện để gửi gắm một tư tưởng, một nhận định thực tiễn có giá trị khuyên răn, cảnh giác như truyện 36, 49 ...

Nói vậy, cũng có nghĩa về mặt nội dung *Cựu tạp thí dụ kinh* tuy tự thân mang danh một bản

kinh, nhưng thực tế là một tác phẩm văn học chứa đựng nhiều nhân tố phi Phật giáo. Nó do thế phong phú hơn nhiều so với các bản kinh khác. Ngay cả khi đối chiếu với *Lục độ tập kinh*, nó dù đơn giản vẫn vượt trội tính đa dạng, không chỉ về mặt giáo lý, mà còn về mặt tư tưởng chung. Sự thực, ta phân tích nội dung của một truyện như truyện 39 kể việc cò đem baba đi kiếm ăn. Baba do không giữ được miệng mình, nên đã bị rơi mất xác, thì ý nghĩa truyện không còn đơn thuần giới hạn vào trong giáo lý đặc biệt đạo Phật nữa, mà đã tỏa ra, mang một tính nhân loại phổ quát.

Tuy nhiên, với tư cách một bản kinh, *Cựu tạp thí dụ kinh* tự bản thân có những lời giáo huấn đặc biệt Phật giáo. Ngay truyện đầu, nó muốn nhấn mạnh đến giá trị của việc tuân thủ các điều răn của Phật giáo thông qua việc thắng được cả qui dữ. Đề cao vai trò của giới luật là một thông điệp giáo lý đầu tiên của *Cựu tạp thí dụ kinh*. Ngoài truyện 1, nó còn có các truyện 13, 40, 41. Việc nhấn mạnh này có thể hiểu được, khi ta nhớ rằng quan hệ xã hội bình thường phải dựa trên một số nguyên tắc. Mà các nguyên tắc này, người Phật giáo gọi là giới, một dạng pháp qui bắt buộc, nhưng lại mang tính tự nguyện.

Thực tế, đúng với tinh thần *Lục độ tập kinh*, những dạng pháp qui này không chỉ áp dụng giới hạn thuần túy vào cách hành xử của từng cá nhân, mà còn có tham vọng trở thành khả thi đối với toàn xã hội: "*Năm giới, mười lành làm quốc chính, làm chính sách quốc gia*" (truyện 41). Quan niệm giới này vượt ra ngoài phạm vi của khái niệm giới nguyên thủy với nội hàm "phòng phi chỉ ác" đơn giản tôn giáo. Ngược lại, nó muốn vươn tới việc biến hệ thống giới luật Phật giáo thành một hệ thống pháp luật chính trị quốc gia. Đây là một nét đặc trưng của *Cựu tạp thí dụ kinh* cũng như *Lục độ tập kinh*, hai bộ kinh xuất phát từ nước ta.

Sự tình này phải chăng không chỉ phản ảnh ước muốn xây dựng một hệ thống pháp luật quốc gia dựa trên đức lý Phật giáo, mà còn thể hiện một thái độ chính trị, đối với hệ thống pháp luật Trung Quốc đã được đưa vào nước ta sau khi Mã Viện đánh bại Hai Bà Trưng vào năm 42? Hệ thống pháp luật Việt Nam trước năm 42 ta biết tồn tại qua bộ *Việt luật*. Nhưng nội dung bao gồm những điều khoản gì thì ngày nay ta chưa truy ra được do thiếu tư liệu. Chỉ biết sau năm 42, truyện Mã Viện trong *Hậu Hán thư* 54 tờ 8b6-7 nói Viện "*điều tấu Việt luật với Hán luật sai khác hơn 10 điều. Bèn cùng người Việt giải rõ cựu chế để ước thúc. Từ đó*

về sau, Lạc Việt vâng làm việc cũ của Mã tướng quân".

Hán luật, ngay từ thời Lý Hiển (651-684) viết chú thích *Hậu Hán thư* 1 hạ tờ 1a11 đã nói: "*Hán luật nay mất*". Cho nên, ta hiện khó có thể giả thiết điều khoản nào của *Hán luật* có khả năng khác với *Việt luật*. Điều ta có thể chắc chắn là người Việt đã có một bộ luật gọi là *Việt luật* và họ có một tổ chức chế độ chính trị pháp qui gọi là "cựu chế" và Mã Viện đã tiến hành cải cách "hơn 10 điều", dựa trên cơ sở *Hán luật*. Việc đưa những yếu tố *Hán luật* vào *Việt luật*, sau khi đánh sụp hệ thống nhà nước Hùng Vương, tất không thể nào được nhân dân ta nhận đón một cách vui vẻ và biết ơn.

Từ đó, tất yếu phải hình thành một thái độ chính trị đối kháng chống lại hệ thống pháp luật mới đưa vào ấy thể hiện qua việc kêu gọi sử dụng "năm giới mười lành làm quốc chính" của Phật giáo. Việc kêu gọi này thực chất là một phê phán nghiêm khắc hệ thống pháp luật Trung Quốc do Mã Viện áp đặt, coi nó không xứng đáng để làm "quốc chính". Lối biểu thị này vào giai đoạn lịch sử ấy là một hệ quả tất nhiên, một mặt do hệ thống kềm kẹp của kẻ thù và mặt khác do lực lượng đối kháng

dân tộc chưa biến thành sức mạnh vũ trang đập tan được hệ thống kiềm kẹp đó.

Nói khác đi, nếu trước mắt chưa thể làm sống lại hệ thống pháp luật dân tộc của *Việt luật*, thì ít nhất cũng biểu lộ một quan điểm đối với hệ thống pháp luật do Mã Viện cải cách. Việc này được thực hiện bằng cách kêu gọi sử dụng hệ giới luật "năm giới mười lành làm quốc chính", để "đưa nước tới thái bình" (truyện 1), "tới long bình" (truyện 41). "Năm giới mười lành" do vậy không chỉ làm cho mỗi cá nhân trở nên tốt lành thánh thiện, mà còn tạo nền thái bình cho quốc gia, cho dân tộc. Khẳng định như thế cũng có nghĩa quốc gia này, dân tộc này không thể thái bình được, nếu cứ sống dưới hệ thống *Hán luật* của Trung Quốc.

Vậy việc biến một hệ giới luật mang tính tôn giáo thành một hệ "quốc chính", một hệ pháp qui chính trị nhà nước rõ ràng vượt ra ngoài ý nghĩa "phòng phi chỉ ác" nguyên thủy của quan niệm giới luật Phật giáo và bộc lộ một thái độ chính trị phê phán *Hán luật* đương thời của dân tộc ta thông qua kinh điển Phật giáo. Chỉ nhìn dưới góc độ này ta mới thấy tại sao *Lục độ tập kinh* và *Cựu tạp thí dụ kinh* lại đầy dẫy những phát biểu về việc sử dụng "năm giới mười lành làm quốc chính" mà các bản

kinh khác dịch ở Trung Quốc không có hoặc có một cách hết sức mờ nhạt.

Ngay trong truyền thống văn học bản sinh Phạn văn hay Pàli, quan niệm "quốc chính" "đưa nước tới thái bình" ấy cũng vắng mặt một cách đáng tò mò. Phân tích truyện 1 của *Cựu tạp thí dụ kinh* và truyện *Pañcavudhajàtaka* của văn học bản sinh Pàli chẳng hạn, ta thấy quan niệm ấy không xuất hiện trong văn học bản sinh Pàli, trong khi truyện 1 nói rất rõ "vâng giới (năm giới mười lành ...) nước đi tới thái bình". Đây là một cải biên có hàm ý chính trị, chứ không phải đơn thuần có tính ngẫu nhiên, tuỳ tiện. Nó nhằm bộc lộ một ước muốn, một thái độ chính trị của người tiến hành cải biên, khẳng định có một lối quản lý đất nước, ngoài phương thức quản lý hiện hành và ưu việt hơn nó.

Khuynh hướng chính trị hóa hệ tư tưởng Phật giáo, đặc biệt hệ thống giới luật, là một nét đặc trưng của các tác phẩm Phật giáo tại nước ta trong mấy thế kỷ đầu. Khi buộc phải xác định cái đạo của ông là gì, Mâu Tử trong điều 4 của *Lý hoặc luận* đã nói: "*(Cái đạo đó) tại gia có thể dùng để thờ cha mẹ, giúp nước có thể dùng trị dân, ở riêng một mình có thể dùng để tu thân*". Thế là đạo Phật của Mâu Tử vào những năm 198 được xác định rõ ràng

là một đạo có thể để tu thân, tề gia và trị quốc, một đường lối để hoạt động chính trị. Có tu thân đi nữa cũng để nhằm mục đích trị quốc, giúp nước. Cần ghi nhận là vào lúc đó, Mâu Tử chưa nói tới "bình thiên hạ".

Đến *Lục độ tập kinh*, không những lý tưởng và mục đích "dân giàu nước mạnh" (truyện 8, 11, 15 và 53), "đất nước thái bình" (truyện 10, 15) được khẳng định mạnh mẽ, mà phương thức để đạt tới lý tưởng ấy cũng được chỉ ra rõ ràng. Đó là phải "lấy năm giới mười lành làm quốc chính" (truyện 9), lấy "mười lành làm minh pháp" (truyện 15), "lấy mười lành làm quốc pháp" (truyện 23), "thực hiện mười lành làm trị pháp" (truyện 82), lấy "năm lời dạy làm trị chính" (truyện 91). Và khi "mọi người giữ mười lành" thì "vua nhân, tôi trung, cha nghĩa, con hiếu, chồng tín, vợ trinh" (truyện 70).

Thế là Phật giáo được trình bày như một hệ thống điển huấn, một hệ thống pháp luật có thể sử dụng để quản lý đất nước, quản lý xã hội, chứ không phải chỉ như một hệ thống niềm tin, hệ thống giáo lý. Khi làm vậy, dù không nói trắng ra, tác giả *Lục độ tập kinh* chắc chắn có một mục đích, một ý đồ. Mục đích đó, ý đồ đó là kiên quyết không để cho hệ thống điển huấn Trung Quốc, hệ thống pháp luật nhà Hán áp đặt lên dân tộc ta, hạn chế

tới mức tối đa những nọc độc nô dịch do chúng phun ra, và chuẩn bị cơ sở lý luận cho một hệ thống nhà nước Việt Nam mới, khi hệ thống nhà nước Hùng Vương đã bị đánh vỡ và chưa được phục hồi.

Như vậy, trong những giờ phút đụng độ đầu tiên đầy cam go khốc liệt này của dân tộc ta với kẻ thù phương Bắc, Phật giáo đã xuất hiện như một vũ khí sắc bén, có khả năng tác chiến cao. Và thực tế, đến khoảng những năm 190 hệ thống điển huấn và pháp luật Phật giáo đã tỏ ra có sức lôi cuốn mạnh mẽ, đến nỗi một thứ sử như Chu Phù đã "vứt điển huấn của tiền thánh, bỏ pháp luật của Hán gia", để chấp nhận nó nhằm cho việc "trợ hóa", như *Giang biểu truyện* đã ghi, mà Bùi Tùng Chi trong *Ngô chí* 1 tờ 12a9-10 và Lý Hiền trong *Hậu Hán thư* 60 hạ tờ 20a1-2 đã dẫn ra. Đây là một sự trưởng thành vượt bậc của không chỉ Phật giáo, mà của nền văn hóa dân tộc ta.

Sự trưởng thành ấy không chỉ của Phật giáo, bởi vì hệ thống giới luật Phật giáo, tuy có những tác động xã hội chính trị nhất định, nhưng đó không phải là chủ yếu. Đối tượng chủ yếu mà hệ thống giới luật này nhắm tới đầu tiên và sau cùng, là đời sống của từng cá nhân và quan hệ của những cá nhân này với xã hội. Cho nên, nói đến "quốc

chính", "quốc pháp" và muốn "năm giới mười lành thành quốc chính, quốc pháp" của *Cựu tạp thí dụ kinh* rõ ràng phản ánh một nỗ lực vận dụng lý luận và tư tưởng Phật giáo thực tiễn vào nền chính trị nước ta, vào nền văn hóa dân tộc ta, nhằm đáp ứng yêu cầu bức thiết của sinh hoạt chính trị dân tộc ta vào thời điểm đó. Nó biểu lộ một cố gắng tổng hợp hệ thống đức lý của Phật giáo với tinh hoa văn hóa Hùng Vương và thực tiễn chính trị nước ta, lúc *Cựu tạp thí dụ kinh* ra đời.

Nhưng *Cựu tạp thí dụ kinh* vẫn là một bản kinh Phật giáo. Cho nên, những gửi gắm chính trị vừa nêu không đánh mất được quan tâm giáo lý của nó, mà nổi bật nhất là các chủ đề tham dục, bố thí, nghiệp quả và giác ngộ. Tham dục là lòng ham muốn có thể do "mùi thơm của vài ba hạt cơm" đối với một chú tiểu trong truyện 6, có thể do quan hệ nam nữ trong truyện 20 đối với người nữ, hay truyện 21, đối với người nam. Một khi đã lầm lạc, lòng ham muốn ấy nhất định dẫn đến các hậu quả nghiêm trọng tai hại đau thương. Vì thế phải làm chủ lòng ham muốn, đừng để bị lầm lạc. Nói như vị thầy của chú tiểu, "phải giữ lòng đúng đắn, đừng để dao động". Dao động thì dễ sa ngã.

Bên cạnh lòng ham muốn cho chính mình là lòng nghĩ tới người khác, lòng vị tha, muốn giúp đỡ

cúng dường những người khác. Một loạt truyện gồm những số 3, 6, 7, 9, 12, 14, 15, 32, 42 v.v ... trình bày những khía cạnh khác nhau của sự biểu lộ lòng vị tha đó, từ việc cúng dường thức ăn cho sa môn Phạm chí (truyện 3) đến việc cho chó ăn vẫn tiếc (truyện 15), việc đem "quả ngọt" trị bệnh cho người đau (truyện 9) v.v... Chúng mô tả những dạng thức tâm lý phức tạp liên hệ đến lòng ham muốn của cải, trở ngại số một trên con đường đi đến giác ngộ của những người Phật giáo. Sắc đẹp, danh vọng, ăn và ngủ phải đứng sau lòng ham muốn số một ấy. Và bố thí là một phương thuốc đối trị hữu hiệu trên đường dẫn đến giác ngộ.

Dẫu thế phải công bằng mà nói, quá trình giác ngộ Phật giáo không đòi hỏi nhất thiết phải vượt qua một quá trình trị liệu lâu dài, tập hợp được nhiều công đức, làm được nhiều việc thiện. Chỉ cần nghe tiếng va chạm của chiếc vòng tay người con gái giặt áo quần bên sông, người ta cũng có thể giác ngộ (truyện 28). Hay buổi sáng nhìn vườn nho đầy trái, hồ sen đầy hoa, buổi chiều có kẻ đến bẻ hái sạch, người ta cũng giác ngộ. Thậm chí do ngộ nhận mà vẫn giác ngộ, như trường hợp hai vợ chồng của truyện 9b. Lạ lùng hơn là ba anh say rượu vẫn được Phật dự kiến sẽ giác ngộ (truyện 8a). Thậm chí một anh thầy chùa có chiếc vạc bằng vàng muốn ăn cắp, bèn vào tu ở chùa với mục đích

đó. Vậy mà, nhờ nghe thầy giảng, bèn lại giác ngộ (truyện 36). Mầu nhiệm và di thường không kém là việc con chó nằm dưới giường nghe chủ nó là một sa môn tụng kinh, thoát được kiếp chó, làm một người con gái và cuối cùng cũng giác ngộ (truyện 8b).

Con đường giác ngộ của Phật giáo do thế muôn hình muôn trạng, không nhất thiết có một giới hạn nhất định nào. Có người rất nhanh chóng, trong sát na nghe tiếng vòng va chạm là giác ngộ. Nhưng có người phải trải qua một quá trình đấu tranh gian khổ chống lại những thói hư tật xấu của bản thân mình như Y Ly Sa của truyện 15. Cuộc tranh cãi đốn tiệm về sau trong thiền giới, bao gồm cả thiền của Trí Khải lẫn thiền của Bồ Đề Đạt Mạ tại Trung Quốc, đã có giải pháp trong *Cựu tạp thí dụ kinh*, dù trên thực tế nó chưa sử dụng tới những cặp từ chuyên môn đó. Giải pháp ấy nằm trong việc thừa nhận tính đa dạng của quá trình giác ngộ. Nói như truyện 36, "mỗi một giác ngộ có nguyên nhân của nó" (giác ngộ các hữu nhân). Vì thế, trong lịch sử Phật giáo thiền tông nước ta đã không xảy ra cuộc đấu tranh đốn tiệm dai dẳng như đã thấy ở Trung Quốc.

Quá trình giác ngộ đa dạng, cho nên mức độ giác ngộ có khác nhau. Chỉ có một giác ngộ trọn

vẹn, đó là sự giác ngộ của Phật. Đây hẳn là quan điểm của *Cựu tạp thí dụ kinh*, bởi vì bảy truyện cuối cùng của nó là để "bẻ gãy la hán" Gọi "bẻ gãy la hán" thực chất nhằm chứng minh quả vị la hán chưa phải là quả vị tuyệt đối của sự giác ngộ hoàn toàn. Bắt đầu với truyện 55, nó đánh giá trí tuệ của A la hán Xá Lợi Phất như "sắt đồng chì thiếc", khi so với "vàng ròng" của trí tuệ đức Phật. Tiếp đến, truyện 56 đánh giá thần thông của Mục Kiền Liên với câu: "*Thế Tôn nói ta thần thông số một, thế vẫn chưa đáng nói ... Ai phát tâm nên có chí như Phật, chứ đừng bắt chước ta, mà thành thứ giống hư*".

Truyện 57 kể chuyện một vạn la hán thấy rồng Bạt Kỳ bạo ngược, muốn đi cứu nó. Không những không cứu được, mà còn suýt bị nó chế ngự, nếu không có sự can thiệp của đức Phật. Cuối cùng, đức Phật kết luận: "*Một vạn la hán đó muốn cứu các tội của rồng, nhưng sức không gánh nổi*"...Truyện 58 kể có một nước "*nhân dân giàu có ..., nhưng tính hạnh ngang ngược, hung bạo, khó dạy*". Đức Phật bèn gửi Mục Kiền Liên, Xá Lợi Phất, rồi Ca Diếp, ba A la hán đều thất bại. Cuối cùng đức Phật sai Bồ tát Văn Thù Sư Lợi và thành công. "*Năm trăm la hán gục xuống đất, rơi lệ, nói: Oai thần Bồ tát dạy dỗ còn như vậy, huống nữa là đức Như Lai có thể kể hết sao được? Chúng ta là giống hư không ích lợi cho mọi người*".

Quan điểm la hán là một thứ "bại chủng", truyện 59 nhấn mạnh bằng hình ảnh đức Phật rơi lệ khi thấy các đệ tử "không thể kể xiết" lại hướng đến quả vị A la hán. Truyện 60 ghi nhận phước báo to lớn của việc cúng dường dấu chân Phật, trong khi truyện 61 kể chuyện một thiên thần xuống dầu thai, mà Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên không biết. Tất cả những nhận định này về quả vị A la hán, từ việc đánh giá nó là một thứ giống hư cho đến tính giới hạn và bất lực của quả vị này trước một số những công việc phải thực hiện cho ta thấy quan điểm Phật giáo Việt Nam đã phê bình gay gắt lý tưởng và phẩm chất A la hán, mà trong các kinh điển thuộc *Nikaya* và *A hàm* được đánh giá rất cao. Điều này có nghĩa khi Phật giáo mới truyền vào nước ta lý tưởng Bồ tát chắc chắn đã được đề cao và truyền bá rộng rãi, cho nên mới dẫn đến tình trạng có sự hạ thấp và phê phán gay gắt như thế. Đây là sự tình ta cần chú ý, khi nghiên cứu lịch sử Phật giáo cũng như tư tưởng dân tộc ta vào những thế kỷ đầu sau dương lịch.

Điểm đáng lưu ý hơn nữa là *Cựu tạp thí dụ kinh* với truyện 60 là văn bản đầu tiên hiện biết nhắc tới danh hiệu đức Phật A Di Đà trong lịch sử Phật giáo Việt Nam. Đây cũng là một trong những nguồn tư liệu bằng minh văn đầu tiên nhắc tới tên đức Phật này. *Cựu tạp thí dụ kinh* do thế trở thành

một văn bản quan yếu cho việc nghiên cứu quá trình hình thành tín ngưỡng A Di Đà không chỉ ở nước ta, mà còn trên thế giới. Đối với nước ta, tín ngưỡng này từ đó xuất hiện khá sớm và đến khoảng năm 450 đã chiếm lĩnh được một vị thế trọng yếu ở trung tâm Tiên Sơn, để cho Đàm Hoằng từ Trung Quốc đến tu học.

Toàn bộ bảy truyện cuối của *Cựu tạp thí dụ kinh*, như vậy, phê phán quả vị la hán là một "giống hư" (bại chủng), mạnh mẽ ca ngợi lý tưởng Bồ tát, như *Lục độ tập kinh* đã làm, đó là "quên mình cứu người", dù có chịu bao gian khó. Quan điểm Phật giáo của *Cựu tạp thí dụ kinh* do thế cực kỳ rõ ràng. Nó đứng hẳn về hệ tư tưởng đại thừa, tiếp thu và quảng bá hệ tư tưởng này. Thực tế, quan niệm "mười lành" như một hệ giới luật, để cho *Lục độ tập kinh* tuyên bố "lấy mười lành làm quốc pháp" (truyện 23) là một nét đặc trưng của tư tưởng giới luật nền văn học bát nhã[1], mà Khương Tăng Hội có tham gia phiên dịch qua bản *Ngô phẩm*.

Điểm đáng tò mò là bảy truyện trên được gom lại dưới tên *Chiết la hán thí dụ sao*. Thế phải chăng tự nguyên thủy chúng là một bộ phận lưu hành bên ngoài *Cựu tạp thí dụ kinh* và có tên

Chiết la hán thí dụ sao, để sau đó được một tác gia nào đó thu vào *Cựu tạp thí dụ kinh*? Trong tình hình tư liệu hiện còn, ta chưa thể có một câu trả lời dứt khoát. Tuy vậy, bảy truyện vừa tóm tắt trên rõ ràng phản ảnh một quan điểm nhất quán về tính ưu việt của lý tưởng Bồ tát và phê phán nặng nề quả vị la hán.

Điều này hiển nhiên ám chỉ ít nhiều về một cuộc đấu tranh nội bộ trong lịch sử Phật giáo nước ta trong những thế kỷ đầu liên quan đến lý tưởng Bồ tát. *Chiết la hán thí dụ sao* do thế có thể từng được lưu hành độc lập bên ngoài *Cựu tạp thí dụ kinh*, trước khi được gộp vào.

Ngoài những truyện thuyết giảng mang tính giáo lý Phật giáo trên, *Cựu tạp thí dụ kinh* còn chứa đựng một số truyện, mà thông điệp gửi gắm không nhất thiết có tính Phật giáo hay chỉ duy nhất có tính Phật giáo. Chẳng hạn, các truyện từ số 17 đến 23 và 25, 26, 39. Các truyện này, có truyện có thể dùng để minh họa cho giáo lý tham dục Phật giáo, nhưng cũng có thể coi như một loại truyện cảnh giác về mưu mẹo đàn bà hay đàn ông. Song cũng có truyện có lời khuyên mang tính phổ quát. Thí dụ, truyện 19 nói đến việc "học thì nên

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Lịch sử hình thành văn hệ bát nhã*, Sài gòn: Vạn Hạnh, 1968.

lấy ý mà suy". Thậm chí có truyện có ý nghĩa rất mơ hồ, cụ thể là truyện 26.

Truyện này tự nguyên thủy có thể phản ảnh một phong tục nào đó mà ngày nay đã biến mất, nên những tình tiết bên trong truyện không có gì có vẻ hấp dẫn, nếu không nói là nhạt nhẽo. Cũng có thể cốt truyện bị đơn giản hóa quá mức, chỉ còn lại bộ sườn, do thế trông có vẻ khẳng khiu, khắc khổ. Điểm lôi cuốn là lời bình luận của vị thầy của Khương Tăng Hội, trong ấy ông dẫn ý kiến của những người khác. Điều ấy chứng tỏ truyện 26 đã lưu hành rộng rãi và thu hút sự chú ý của nhiều người, trước khi ông đem giảng cho Hội và đưa ra nhận xét của riêng ông. Đây là một chứng cớ khác xác định không những *Cựu tạp thí dụ kinh* phải lưu hành trước thời Khương Tăng Hội, mà còn phải lưu hành dưới một bản kinh tiếng Việt, bởi vì chỉ khi lưu hành dưới dạng bản kinh tiếng Việt, nó mới được bàn cãi nhiều và sau đó mới được Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc. Chứ nếu nó lưu hành dưới dạng bản tiếng Phạn hay Pàli, tất nhiên không thể có việc nhiều người tham kiến. Còn nếu lưu hành bằng tiếng Trung Quốc thì không có việc Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc một lần nữa làm gì.

Trên đây là một tóm tắt sơ bộ những nét chính của nội dung *Cựu tạp thí dụ kinh*. Nó hiển nhiên là không đầy đủ, nhưng cũng đủ để cho ta một ý niệm về các quan điểm phát biểu trong bản kinh đó. Điểm lôi cuốn đối với chúng ta là *Cựu tạp thí dụ kinh* cùng với *Lục độ tập kinh*, sẽ giúp định vị lại, nếu không phải là thời điểm ra đời thì cũng là thời điểm lưu hành của một số tác phẩm văn học dân tộc, thường được xếp vào loại "truyện cổ tích", mà cho đến nay chưa được nghiên cứu một cách dứt khoát và nghiêm túc.

V. *CỰU TẠP THÍ DỤ KINH* VÀ VĂN HỌC VIỆT NAM

Trong lịch sử văn học dân tộc ta có một mảng thường được gọi là nền văn học dân gian bao gồm các truyện thần thoại, cổ tích, tục ngữ, ca dao, mà về mặt lịch sử cho tới nay chưa được định vị thời điểm ra đời một cách chính xác. Lý do, theo cách nghĩ của một số người, nằm ở chỗ nó là nền văn học truyền khẩu do dân gian truyền miệng cho nhau đời này qua đời khác và không biết ai là tác giả. Vấn đề xác định niên đại từng tác phẩm hay tiểu phẩm của nó do thế tỏ ra cực kỳ khó khăn. Cho nên, đến nay vẫn chưa có một kết luận xác định một cách có căn cứ thời điểm ra đời hay lưu

hành của một số tác phẩm của nó, đặc biệt những thời điểm xa xưa lên tới một vài nghìn năm, để làm cột mốc cho việc viết lại lịch sử văn học dân tộc.

Vấn đề này, *Cựu tạp thí dụ kinh* cùng với *Lục độ tập kinh* giúp ta giải quyết một phần nào trong số 200 truyện do Nguyễn Đổng Chi thu thập lại trong *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam*[1] hiện có 4 truyện có thể truy một phần hay toàn bộ cốt truyện về *Cựu tạp thí dụ kinh*. Đó là các truyện 1, 15, 60 và 142. Truyện 1 *Sự tích dưa hấu* thực chất là một thuyết giảng về giáo lý nhân quả "ở hiền gặp lành" của Phật giáo dân gian. Nó gồm hai đoạn. Đoạn 1 kể An Tiêm gốc là một nô tỳ, được lấy con gái nuôi của vua Hùng, ăn mặc sung sướng, của cải giàu có. Có người khen, Tiêm nói đó là "vật tiền thân" của Tiêm. Vua Hùng nổi giận, đày Tiêm ra đảo. Đoạn 2 kể Tiêm ở đảo, nhờ chim đem hạt dưa hấu đến, trở nên giàu có và được gọi về.

Tóm tắt như thế, rõ ràng cốt lõi truyện An Tiêm đã xuất hiện trong truyện 7 của *Cựu tạp thí dụ kinh* với những cải biên tình tiết. Thứ nhất, cũng hai nhân vật là con gái (nuôi) vua và chàng rể nghèo khó (bên nợ, bên ăn xin), nhưng truyện An Tiêm thì cho chàng rể nói, còn *Cựu tạp thí dụ kinh*

---

[1] Nguyễn Đổng Chi, *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam* I-V Hà Nội: Văn Học, 1957.

thì để con gái Nguyệt Nữ nói. Thứ hai, vì nói "mọi của cải là vật tiền thân", là "tự nhiên" và bị đuổi đi, An Tiêm trở nên giàu có nhờ dưa hấu, còn vợ chồng Nguyệt Nữ lại làm vua. Hai cái biên tình tiết vừa nêu tuy thế vẫn che không khuất mối cốt truyện chính, mà cả hai cùng chia xẻ. Do vậy, truyện An Tiêm là một biến dạng của truyện 7 *Cựu tạp thí dụ kinh*.

Truyện 15 *Sự tích con dã tràng* cũng thế, khi so với truyện 21 của *Cựu tạp thí dụ kinh*. Truyện 15 kể Dã Tràng thấy một cặp vợ chồng rắn. Khi vợ thay vỏ, chồng săn sóc che chở hết mực. Đến lúc chồng thay, vợ lại dẫn tình địch về giết chồng. Dã Tràng giận, giương cung bắn tên tình địch, không may, tên trúng cô vợ. Chồng thề trả thù, tìm đến ở trên máng nhà Dã Tràng, nhờ thế biết sự tình, bèn trả ơn bằng cách nhả cho Dã Tràng một viên ngọc mà nếu mang theo mình thì hiểu được tiếng chim muông. Một hôm, quạ bảo ông có thịt dê trên núi, ông đi lấy một ít và mách cho xóm giềng. Họ lấy hết dê. Quạ tức, trả thù, cắm mũi tên có tên ông vào một xác trôi sông. Ông bị bắt, đang ở ngục, ông nghe sẻ bảo nước sắp bị tấn công, ông báo quan và được tha. Trên đường về, nhờ cứu ngỗng do bạn bắn

chết, ngồng đền ơn ông một viên ngọc đi được vào nước. Ông đi thăm Long vương. Sau vợ trộm hai viên ngọc để đi làm hoàng hậu.

Truyện 21 kể con gái Long vương đi chơi, bị đám chăn trâu đánh, vua người can thiệp, được tha, lại vu vua người đánh. Long vương đền ơn, làm cho vua người hiểu tiếng chim muông. Vua nghe ruồi đực cái bảo nhau rồi cười. Bà vợ đòi biết lý do, nếu không nói, bà tự sát. Long vương hóa bẩy dê dạy vua. Vua bèn bảo bà chết, tôi còn những cung nữ khác.

Một lần nữa, rõ ràng cốt truyện 21 đã được vay mượn và hoán vị để có truyện Dã Tràng với những sắc thái và thêm thắt địa phương. Truyện 60 cũng vậy. Nó là một mở rộng của truyện 24 trong *Cựu tạp thí dụ kinh*. Truyện 24 chỉ kể ba người đi đường thấy một đống vàng, cùng lấy. Một người được cử đi mua cơm, muốn chiếm hết vàng, bèn trộn thuốc độc vào. Hai người còn lại cũng không muốn chia, nên người kia mới đem cơm về, liền giết anh ta, rồi ăn cơm và ngã lăn ra chết.

Truyện 60 mở rộng ra, đưa thêm người nghèo khổ mò cua được vàng. Tên trọc phú chiếm lấy, rồi quan huyện, lái buôn. Cuối cùng, bốn tên cướp giết lái buôn, lấy vàng và bốn tên đều chết do giết nhau bằng bỏ thuốc vào rượu và dùng dao đâm. Thế

nhưng chưa hết, truyện còn xuất hiện một khách thương lấy số vàng vô chủ đó, đi buôn bằng thuyền. Bị bão, thuyền chìm, mất sạch của cải. Khách thương lại về tay không.

Truyện 142 *Hai con cò và rùa* của kho tàng truyện cổ tích Việt Nam và truyện 39 của *Cựu tạp thí dụ kinh* về cốt lõi thống nhất với nhau, tuy về tình tiết có một vài thêm bớt. Thứ nhất, truyện 142 cho Rùa là dầu thai của một người đàn bà lắm miệng, một tình tiết không có trong truyện 39. Thứ hai, Cò phải thuyết phục Rùa đi khỏi ao, trong khi truyện 39 kể Rùa gặp khô hạn, xin Cò giúp mình đi chỗ khác. Thứ ba, truyện 142 cho Cò bay qua quán nước và chợ, người ta bàn tán, Rùa không dẹp được tật "ngoa mồm" của mình, nên rơi xuống đất và bị ăn thịt. Truyện 39 kể Cò cắp Rùa bay qua kinh thành, Rùa bèn hỏi, liền rơi và bị bắt làm thịt ăn.

Qua phân tích bốn truyện có đối bản trong *Cựu tạp thí dụ kinh*, điểm lý thú là có ba truyện của kho tàng truyện cổ tích Việt Nam có tương đương trong văn học bản sinh Pàli, đó là các truyện 15, 60 và 142. Do thế, chúng rất có khả năng

là đã xuất xứ từ *Cựu tạp thí dụ kinh*. Đặc biệt là truyện 60 và 142, dù mở rộng và cải biên tới đâu, vẫn có cốt truyện hoàn toàn thống nhất với truyện 24 và 39 của *Cựu tạp thí dụ kinh* và với các

truyện *Vedabhhajàtaka* và *Kacchapajàtaka* của văn học bản sinh Pàli. Vì vậy chúng cùng với các truyện 25 và 49 của *Lục độ tập kinh* có thể nói là các tác phẩm văn học truyện kể xưa nhất hiện biết của lịch sử văn học dân tộc ta. Thời điểm lưu hành của chúng từ đó không thể muộn hơn năm 200 sau Tây lịch, nếu không là sớm hơn vào thế kỷ thứ II, thậm chí thứ nhất sau Tây lịch hay sớm hơn nữa, tức các thế kỷ trước Tây lịch.

Thế ai viết chúng? Tất nhiên Khương Tăng Hội không viết chúng. Ngay cả vị thầy của Hội cũng không tham gia viết chúng, dẫu một số lời bình của ông đã được Hội ghi lại. Kể từ ngày Pháp Kinh liệt *Chúng kinh mục lục* 6 ĐTK 2146 tờ 144b13, *Cựu tạp thí dụ kinh* vào loại *"Tây phương chư thánh hiền sở soạn tập"*, các nhà kinh lục về sau như Ngạn Tôn trong *Chúng kinh mục lục* 2 ĐTK 2147 tờ 161b3-25, Tỉnh Thái trong *Chúng kinh mục lục* 3 ĐTK 2148 tờ 195c21-196a23, Đạo Tuyên trong *Đại Đường nội điển lục* 9 ĐTK 2149 tờ 312a20-b11, Trí Thăng trong *Khai Nguyên thích giáo lục* 13 ĐTK 2145 tờ 621c12-623a5 v.v... cũng nhất trí xếp nó vào loại "thánh hiền tập truyền" hay "thánh hiền truyện ký" hay "thánh hiền soạn tập", nhưng không nói đến "phương Tây" nữa.

Điều này cũng có nghĩa *Cựu tạp thí dụ kinh* phải do một vị "thánh hiền soạn tập". Và vị "thánh hiền" đây phải là một tác giả Việt Nam, chứ không ai xa lạ, bởi vì hai lý do sau. Thứ nhất, *Cựu tạp thí dụ kinh* đã lưu hành bằng tiếng Việt, thứ hai, nó có những truyện như truyện 19 chẳng hạn không đặc biệt mang tính thuyết giảng Phật giáo, mà chỉ có tính ngụ ngôn chung chung. Do vậy, tuy chưa có những bằng chứng rõ rệt đặc trưng Việt Nam như *Lục độ tập kinh* nhưng chúng ta có thể hình dung quá trình hình thành của *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Việt này, trừ bảy truyện cuối cùng của *Chiết la hán thí dụ sao.*

Ban đầu khi Phật giáo mới truyền vào nước ta, một số truyện có nguồn gốc Phật giáo Ấn Độ xuất phát từ nền văn học bản sinh Phạn văn hay các phương ngôn như Pàli đã được dùng để thuyết minh giáo lý trong những buổi giảng. Sau đó một thời gian, một tác giả Việt Nam vô danh nào đó đã tập hợp chúng lại, gồm luôn các truyện có nguồn gốc địa phương và biên tập thành *Cựu tạp thí dụ kinh* tiếng Việt, để sau đó đã trở thành bản đáy cho Khương Tăng Hội dịch ra tiếng Trung Quốc. Một khi đã thế, người viết các truyện trên không thể ai khác hơn là vị "thánh hiền" Việt Nam sống khoảng giữa thế kỷ thứ nhất và thứ hai sau Tây lịch, nếu

không là sớm hơn nữa, mà ta hiện chưa truy tìm được tên tuổi.

Dân tộc ta thường tự hào là có bốn nghìn năm văn hiến. Mà đã nói đến văn hiến là nói đến văn học hiến chương điển huấn. Thế thì, văn học hiến chương điển huấn trong bốn nghìn năm đó là gì, bao gồm những chủng loại học thuyết gì? Đây là những câu hỏi không phải dễ trả lời. Tuy nhiên, với việc tiến hành nghiên cứu *Lục độ tập kinh*, *Cựu tạp thí dụ kinh* cùng một số tác phẩm khác như bài *Việt ca*, *Tạp thí dụ kinh* và *Lý hoặc luận*, chúng ta đang từng bước tìm lời giải đáp cho những câu hỏi vừa nêu. Diện mạo văn hiến dân tộc ta cách đây hai nghìn năm đang dần dần được phác vẽ lại. Việc xác định thời điểm lưu hành và xuất hiện bốn truyện "cổ tích" trên do vậy không chỉ quan trọng đối với lịch sử văn học dân tộc, mà còn đối với lịch sử văn hiến Việt Nam. Những đóng góp của *Cựu tạp thí dụ kinh* là vô giá và đáng trân trọng.

Nhân đây cũng nên nói đôi điều về vị thầy của Khương Tăng Hội cùng 14 lời bình của ông. Trong phần nghiên cứu về *An ban thủ ý kinh chú giải*, chúng ta có những văn cú tương đồng giữa bản chú giải này với *Lý hoặc luận* của Mâu Tử. Chẳng hạn, *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* quyển thượng ĐTK 602 tờ 163a9-10 có câu: "*Hoàng hốt phảng*

phất, xuất nhập vô gián, thị chi vô hình, thính chi vô thanh, nghênh chi vô tiền, tẩm chi vô hậu". Rồi tờ 163b14-15 có: "*Vô hà bất kiến, vô thanh bất văn, hoảng hốt phảng phất, tồn vong tự do, đại di bất cực, tế quán mao ly*". Tờ 163c14 có: "*Độ thoát thập phương*".

Những văn cú này ta cũng thấy xuất hiện trong *Lý hoặc luận* của Mâu Tử ở các điều 1, 2, 3 của *Hoằng minh tập* 1 ĐTK 2102 tờ 1c22-2a9-11 và 2a1418: "*Độ thoát thập phương*", "*Hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc tồn hoặc vong...*" và "*Khiên chi vô tiền, dẫn chi vô hậu, cử chi vô thượng, ác chi vô hạ, thị chi vô hình, thính chi vô thanh, tử biểu vi đại, uyển diên kỳ ngoại, hào ly vi tế, gián quan kỳ nội*". Những tương đồng ấy cho phép ta giả thiết Mâu Tử có thể là vị thầy đã trực tiếp dạy dỗ Khương Tăng Hội và có ảnh hưởng nhất định đến bản *An ban thủ ý kinh chú giải*. Còn vị thầy, tác giả mười bốn lời bình luận trên, ta hiện rất khó xác định. Thứ nhất, Hội có đến "ba thầy". Thứ hai, văn cú của mười bốn đoạn văn ấy về mặt văn phong và tư tưởng hiện chưa chứng tỏ có những liên quan gì đến *Lý hoặc luận*. Do thế, tuy chưa thể kết luận dứt khoát, ta vẫn có thể giả thiết vị thầy ấy cũng là Mâu Tử. Mười bốn lời bình của vị thầy này có thể nói là những đoạn văn bình luận xưa nhất hiện biết về truyện cổ Việt Nam, cụ thể là

truyện 7 và 21. Chúng bộc lộ không ít những vấn đề mà ông quan tâm. Với tư cách một vị thầy, ông nói: "*Học nên dùng ý mà suy nghĩ khít khao mới hiểu, giản lược thì không thấu, đó chẳng phải là lỗi của thầy*" (truyện 19). Đây là một phát biểu đầy tính sư phạm, thể hiện lý thuyết giáo dục của không những Phật giáo, mà còn của dân tộc ta vào những thế kỷ thứ hai, thứ ba sau Tây lịch.

Ngoài cương vị một thầy dạy, ông còn là một nhà tu Phật giáo. Cho nên, mười một phát biểu còn lại phản ánh khá nhiều lối nhận thức và tiếp thu Phật giáo của ông qua một số tư tưởng then chốt. Thứ nhất, đó là đạo lý "*nợ không kể ít nhiều, không thể mắc, cũng không thể giao cho người khác*" (truyện 4). Đây là một nhận thức mở rộng nguyên lý nhân quả trong đời sống xã hội, đòi hỏi tư tưởng công bằng phải được thực hiện một cách triệt để. Một hệ luận của đạo lý đó là "*Người không có kiếp trước thì rốt cuộc không do đâu hiểu nhau, cũng không gặp nhau, nói chuyện rốt cuộc không ăn ý với nhau. Mỗi người đều có thầy riêng của mình*" (truyện 14) và "*người có đôi kiếp trước, không thể dùng sức ngăn được. Gặp đôi thì hợp nhau. Lúc sinh cũng vậy*". (truyện 17)

Niềm tin vào kiếp trước này giải thích rất nhiều cho quan hệ xã hội hiện tại. Vì thế, "Nguyệt

Nữ với người ăn mày kiếp trước là vợ chồng cùng làm ruộng" (truyện 7). Và ba người cùng giác ngộ, thì "kiếp trước nhiều đời ba người là anh em, nguyện học dấu đạo, cùng thực hành, nên đều chứng đạo" (truyện 9b). Do cuộc sống quá khứ có một liên hệ trực tiếp đến cuộc sống hiện tại, nên con người phải biết "tội phước ... không thể không cẩn thận" (truyện 32), phải "trì trai", "một ngày trì trai có 60 vạn năm lượng, lại có năm phước báo" (truyện 13), phải "vâng giữ năm giới, bố thí hết lòng" (truyện 40), đừng "si mê, làm theo ý vợ thì giết thân mình"(truyện 2) vì "thiên hạ không thể tin người nữ" (truyện 18), để chuẩn bị cho cuộc sống sắp tới. Tuy nhiên, ông cũng thừa nhận "người chưa được đạo thì không thể khiến thấy đạo " (truyện 6).

Bằng những trích dẫn trên, ta thấy một cách cụ thể Phật giáo đã được nhân dân ta nhận thức, tiếp thu và truyền đạt như thế nào trong giai đoạn đầu của lịch sử Phật giáo tại nước ta. Những quan điểm giáo lý nào đã được nhấn mạnh và đề cao, và thông qua đó nhận ra niềm tin Phật giáo lúc ấy có nội dung tư tưởng gì trong quá trình thuyết giảng và truyền trao. Đây là một điểm thú vị, vì nó bổ sung cho những vấn đề nêu lên trong *Lý hoặc luận* về "cánh sinh" và "sự giải" của các điều 12 và 13, chứng tỏ Mâu Tử nêu chúng lên không phải từ hư

vô, mà từ một thực tiễn niềm tin Phật giáo, không phải hoàn toàn giống như trong kinh điển, ngược lại theo nhận thức của dân tộc ta.

TỔNG KẾT

Đến đây, rõ ràng chúng ta có thể sơ bộ rút ra một số nhận xét sau về *Cựu tạp thí dụ kinh*. Thứ nhất, nó có một bản đáy tiếng Việt và được Khương Tăng Hội sao chép tương đối sớm, vào những năm 220. Thứ hai, sự khan hiếm các cấu trúc tiếng Việt trong bản tiếng Trung Quốc hiện nay chứng tỏ nó đã được Khương Tăng Hội và những người về sau nhuận sắc lại nhiều lần trong quá trình lưu hành và phổ biến, dẫn tới việc có lúc nó đã bị loại khỏi danh sách các dịch phẩm của Hội. Đây cũng giống trường hợp *Nam hải Quan Âm* của Chân Nguyên, *Hứa Sử truyện văn* của Toàn Nhật v.v ... có lúc đã trở thành những tác phẩm văn học vô danh và vĩnh viễn là những tác phẩm văn học dạng đó, nếu không tìm ra các bản in có ghi tên tác giả thời trước.[1]

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Chân Nguyên thiền sư toàn tập* II, Tp. Hồ Chí Minh: Tu thư Vạn Hạnh, 1980; *Toàn Nhật thiền sư toàn tập* I, Tp. Hồ Chí Minh: Tu thư Vạn Hạnh, 1979.

Thứ ba, bảy truyện cuối cùng tập hợp dưới nhan đề "*Chiết la hán thí dụ sao*" có thể tự nguyên ủy là một bản lưu hành độc lập bên ngoài *Cựu tạp thí dụ kinh*, vì chủ đề và nội dung nó tập trung và thống nhất phê phán quả vị la hán. Sau đó nó mới được gộp vào *Cựu tạp thí dụ kinh*. Ai thực hiện việc gộp này, ta hiện chưa thể xác định được. Có thể là Khương Tăng Hội, hay thầy ông, hay những người trước của thầy ông nữa.

Thứ tư, nội dung *Cựu tạp thí dụ kinh* tuy chủ yếu thuyết giảng giáo lý nhưng vẫn dành phần cho những khôn ngoan minh triết chung, phản ánh một tính nhân loại phổ quát. Do thế, có những truyện có nguồn gốc không phải Phật giáo, thậm chí có nguồn gốc Việt Nam, trong đó có 4 truyện lưu hành cho đến ngày nay dưới dạng "truyện cổ tích". Bốn truyện này cùng với chín truyện tương đương trong *Lục độ tập kinh* tạo nên nền văn học truyện kể của dân tộc ta vào thế kỷ thứ II, thứ III sdl. Đây phải nói là một đóng góp to lớn của *Cựu tạp thí kinh* đối với lịch sử văn học và văn hiến Việt Nam, mà chúng ta cần nghiên cứu kỹ hơn trong tương lai.

KINH

CỰU TẠP THÍ DỤ

1

Xưa vô số kể, có một nhà buôn tên gọi Tát Bạc, lúc ấy đến một nước khác mua hàng hóa. Chỗ trú chân gần nhà một đệ tử Phật. Nhà đệ tử Phật bấy giờ làm lễ cầu phước lớn, đặt tòa cao, các tăng thuyết pháp, giảng bàn tội phước thiện ác đều do thân, miệng, ý tạo ra và giáo lý bốn sự thật, vô thường, khổ, không. Người buôn đường xa lúc ấy đến nghe, lòng hiểu, vui tin, bèn thọ 5 giới gọi là ưu bà tắc. Vị thượng tọa đem giáo lý khuyên dỗ, nói: "Thiện nam tử, giữ thân miệng ý thì mười lành đầy đủ. Mỗi giới có 5 thần, năm giới có 25 thần, đời này hộ vệ khiến không chết oan, đời sau tự tại, đạo lớn vô vi". Nhà buôn nghe giảng càng vui vô kể.

Sau về nước mình, trong nước hoàn toàn không có Phật pháp. Bèn muốn truyền đạo, sợ không người nghe, nên đem giáo pháp đã nhận giáo

hóa cha mẹ, anh em, vợ con và người làm trong ngoài, ai cũng vâng theo.

Cách nước nhà buôn ngàn dặm có một nước, dân đông giàu sướng, của quý nhiều, đẹp. Hai nước ngăn cách, tuyệt không thông hiếu đã hơn trăm năm, trên đường có qui Dạ xoa ở, bắt người ăn thịt, trước sau khôn kể, vì thế đoạn tuyệt không người vãng lai. Nhà buôn tự nghĩ: "Ta giữ giới Phật, thì như kinh dạy, có 25 vị thần hộ trợ, không nghi ngờ gì. Còn qui kia nghe nói chỉ một mình nó. Ta đến hàng phục, chắc được thắng lợi".

Bấy giờ có hơn 500 nhà buôn cùng đi, bèn nói với họ: "Tôi có sức lạ, có thể phục qui, còn quý vị có đi đến gặp qui thì chắc không có lợi lớn". Họ bèn tự bàn nhau: "Hai nước không thông hiếu đã lâu lắm rồi. Nếu thông được, thì lợi được không nhỏ". Họ đồng ý lên đường đi. Đến giữa đường thấy chỗ qui ăn người, hài cốt tóc tai lăn lóc đầy đất. Tát Bạc tự nghĩ: "Qui thần trước sau đều có thể ăn thịt người, nay là điều chứng nghiệm. Ta chết, đó đúng với chức phận, chỉ sợ cho những người này thôi". Bèn nói với họ: "Quí vị ở lại đây, chỉ một mình tôi đi tới. Nếu thắng được qui, thì sẽ trở lại đón. Nếu không trở lại thì biết ngộ hại, các vị nên mỗi người trở về, chớ đừng đi tới nữa."

Rồi Bạc một mình đi tới. Mới đi vài dặm đã gặp thấy qui đến, bèn một lòng niệm Phật, ý định không sợ. Qui đến hỏi: "Ông là ai?" Đáp: "Tôi là người hướng đạo mở đường". Qui cười lớn nói: "Ngươi có nghe đến tên ta không mà muốn mở đường?". Tát Bạc đáp: "Biết ngươi ở đây, nên đến tìm để đấu với ngươi. Nếu ông thắng, ông ăn ta. Nếu ta thắng, thì mở đường cho muôn họ, làm lợi ích cho thiên hạ". Qui hỏi: "Ai nên hạ thủ trước?" Nhà buôn đáp: "Ta đến tìm, nên phải hạ thủ trước". Qui đồng ý. Bạc dùng tay phải đánh nó, tay dụng bụng qui, mắc cứng không ra. Tay trái lại đánh, cũng mắc. Như vậy, hai chân và đầu đều mắc vào bụng qui, không thể dụng đậy được. Bấy giờ, Dạ xoa dùng bài tụng hỏi:

Tay chân cùng với đầu
Năm món vậy cột chắc
Chỉ nên ra chịu chết
Vùng vẫy lại ích gì?

Nhà buôn dùng kệ đáp:

Tay chân cùng với đầu
Năm món tuy bị cột
Giữ lòng như kim cương
Rốt không bị ngươi giết

Qui ma lại nói kệ:

Ta là vua các thần
Làm qui nhiều "sức lớn"
Trước sau ăn bọn ngươi
Số không thể đếm xiết
Nay ngươi chết gần rồi.
Sao lại nói năng lắm.

Khách buôn dùng kệ đáp:

Vô thường là thân này
Ta muốn sớm bỏ đi
Mà nay nguyện ta thỏa
Đem ra bố thí mày
Nhờ thế được chính giác
Trí vô thượng chứng ngay

Qui nói kệ đáp ý:

Chí mầu người vĩ đại
Ba cõi hiếm có ai
Chắc làm thầy độ ngươi
Chẳng lâu đức trùm cả
Xin dem thân tự qui
Đầu diện kính lạy ngài.

Rồi thì Dạ xoa ra xin thọ năm giới, lòng thương chúng sinh, xong làm lễ, rút vào trong núi sâu. Tát Bạc trở lại kêu mọi người tiến lên về nước

kia. Từ đó, hai nước đều biết chuyện 5 giới 10 lành đẹp qui mở đường, mới biết Phật pháp chí chân vô lượng, đều cũng giữ giới, cung kính Tam bảo, nước thành thái bình, sau lên trời đắc đạo. Ấy là nhờ ân lực của vị hiền giả thẳng tin 5 giới.

Phật bảo các Tỳ kheo: "Tát Bạc lúc ấy là thân ta".

Bồ tát thực hành giới Ba la mật, độ được như vậy.

2

Quá khứ vô số kiếp, bấy giờ có vua công với 500 vợ công theo nhau đi khắp các núi non, thấy công xanh kia sắc rất đẹp, bèn bỏ 500 vợ đi theo công xanh. Công xanh chỉ ăn quả ngọt cam lộ. Lúc ấy, vợ vua có bệnh, đêm mộng thấy vua công. Thức dậy trình vua: "Xin vua nên treo giải lớn để bắt". Vua ra lệnh thợ săn ai bắt được vua công đem dâng thì sẽ thưởng vàng 100 cân, gả con gái cho làm vợ.

Các thợ săn chia nhau đi khắp các núi, thấy vua công đang theo công xanh, bèn lấy hồ ngọt đem bôi khắp cây. Vua công ngày ngày đi lấy thức ăn ấy cho công xanh. Như vậy quen thói, thợ săn bèn lấy hồ ngọt đem bôi lên thân mình. Vua công đến lấy

hồ ngọt, liền bị người bắt được, bèn nói với người: "Ta đem một núi vàng cho ông, ông có thể thả ta ra?" Người đáp: "Vua cho ta vàng và gả con gái làm vợ, đủ để sống một đời rồi". Rồi mang nạp vua.

Vua công trình vua: "Vua vì quá yêu phu nhân, nên mới bắt tôi. Xin đem nước đến, tôi chú nguyện cho phu nhân uống, tắm rửa, nếu không lành bệnh thì giết cũng chẳng muộn". Vua bèn lấy nước cho chú nguyện, rồi đem trao phu nhân uống. Bệnh liền hết. Trong cung hay ngoài ai có bá bệnh đều nhờ nước ấy mà được chữa lành. Vua và nhân dân đến lấy nước, số nhiều không kể. Vua công nói với vua: "Ngài có thể lấy cây cột chân tôi, để tôi đi lại tự do trong hồ nước cùng chế thuốc chú nguyện, khiến dân ta gần có nước lấy thoải mái". Vua đáp: "Rất hay". Công đem cây đi vào trong hồ nước, tự chế nhiều phương, vừa chú nguyện. Người dân uống nước, mù được sáng, điếc được nghe, què gù được thẳng.

Vua công lại trình vua: "Trong nước các bệnh dữ đều được chữa lành hết. Nhân dân thờ cúng tôi như thiên thần không khác. Tôi rốt cuộc không có ý bay đi. Đại vương có thể mở chân tôi, khiến tôi được bay đi lại vào trong nước hồ. Đêm đến tôi nghỉ đêm trên rừng kia". Vua liền sai mở. Như vậy được vài tháng.

Một hôm đứng trên rừng vua công cười lớn. Vua hỏi: "Ngươi sao lại cười?". Đáp: "Tôi cười thiên hạ có 3 cái ngu. Một là cái ngu của tôi. Hai là cái ngu của thợ săn. Ba là cái ngu của vua. Tôi có 500 người vợ đi theo, mà lại bỏ để được theo công xanh. Vì lòng ham muốn nên bị thợ săn bắt. Đấy là cái ngu của tôi. Người thợ săn, tôi cho một núi vàng không lấy, lại nói có vua cho vàng và vợ. Đó là cái ngu của thợ săn. Vua có được thần y vương, phu nhân, thái tử, nhân dân trong nước, ai bệnh đều được chữa lành, lại thêm đẹp đẽ. Vua được thần y mà không giữ kỹ, lại thả cho đi. Đó là cái ngu của vua". Nói rồi vua công bay đi.

Phật bảo Xá lợi phất: "Vua công bấy giờ là thân ta đó. Quốc vương bấy giờ là thân ông. Phu nhân bấy giờ, nay là vợ Điều Đạt. Thợ săn bấy giờ là Điều Đạt".

3

Xưa có quốc vương đi săn trong vùng đầm rộng, rất đói khát mệt mỏi. Xa trông thấy nhà cửa cây cối um tùm, bèn đi đến đó. Trong nhà có người con gái, vua đến xin ăn uống trái cây các loại. Vua xin gì được nấy, bèn xin gặp người con gái. Người

hầu trả lời: "Trần truồng, không có áo quần" Vua liền cởi áo đem cho, tự nhiên có lửa cháy áo. Ba lần như thế. Vua kinh ngạc hỏi người con gái: "Vì sao lại như vậy?". Người con gái đáp: "Đời trước tôi là vợ vua. Vua đãi cơm các sa môn Phạm chí, lại muốn dâng áo. Tôi lúc đó nói: Chỉ đãi cơm là được rồi, khỏi cần cho áo. Nên bây giờ mắc tội này. Nếu vua còn nghĩ tới, xin may áo cúng cho các sa môn đạo sĩ trong nước. Nếu có ai hiểu kinh Phật, xin chú nguyện cho người con gái ấy thoát được sự khổ cực kia".

Vua nhận lời, trở về nước may áo, tìm các sa môn đạo sĩ mà không có ai. Lúc ấy trong nước không ai hiểu kinh Phật. Vua nhớ lại, bảo hỏi ông chèo đò thì chắc biết. Ông chèo đò nói: "Trước đây có người muốn qua sông, không có tiền trả, bèn lấy kinh *Năm giới* một cuốn trao tôi để đọc". Vua bảo: "Người biết kinh Phật thì đem áo cho người". Rồi khiến người chèo đò chú nguyện cho người con gái trần truồng được phước vô lượng mà thoát khỏi sự cực khổ. Người con gái lúc ấy có áo mới mặc vào thân. Nên sau hết sống trong đường qui, sẽ sinh lên cõi trời thứ nhất.

4

Xưa bờ biển có quốc vương đi săn, bắt được một sa môn, bèn khiến sa môn ban đêm tụng kinh tán nhạc. Vua bảo: "Người này là một ca sĩ lớn". Nên hễ có khách, bèn bảo ca. Bấy giờ có một nhà buôn ưu bà tắc nước khác đến nước ấy. Vua xin đem sa môn ra bảo ca. Vị ưu bà tắc nghe đọc kinh xong, trong lòng hớn hở ra đi. Nhà buôn đem một ngàn muôn đến chuộc, đến 3 ngàn muôn, vua mới cho chuộc. Nhà buôn làm lễ nói: "Tôi đem ba ngàn muôn đến chuộc mới được như vậy". Nhà sư tức khắc bay lên giữa hư không, nói: "Khanh tự chuộc mình, chứ không phải chuộc tôi. Sao vậy? Xưa vua là người bán hành. Ông đến vua mua hành, không trả đủ ba tiền. Ta bấy giờ cho ông mượn. Ông lại không trả lại 3 tiền. Nay tiền ấy sinh cháu con tới đến 3 ngàn muôn, mà ông phải trả lại cho 3 tiền gốc". Ý vua liền hiểu, hối lỗi, thọ 5 giới làm ưu bà tắc.

Thầy nói: "Nợ không kể nhiều ít, không thể mắc, cũng không giao cho người khác."

5

Lúc Phật còn ở đời có một bé con cùng ở với con người anh. Bé hằng ngày đến chỗ Phật nghe kinh giới. Con người anh can mãi không được, sau bắt bé kiềng giữ lại, lấy gậy đánh, nói: "Phật, tỳ kheo tăng sẽ đến cứu mày". Bé khóc kêu sợ hãi tự qui Tam bảo thì chứng được quả Tu đà hoàn. Nhờ oai thần của Phật, bé liền bay đi cùng với cây kiềng trói, vào tường ra tường, lên đất độn thổ một cách tự do theo ý. Con người anh thấy thế, sợ hãi cúi đầu hối lỗi. Bé liền nói các việc làm lành dữ cho con người anh, rồi cùng đến chỗ Phật thọ giới. Phật tái hiện lại đầu đuôi đời trước, con người anh vui vẻ, lòng hiểu hết, do thế được quả Tu đà hoàn.

6

Xưa có la hán cùng hành đạo với một sa di trong núi. Sa di hằng ngày đến nhà đạo hữu lấy cơm. Đường đi qua trên một con đê gồ ghề hiểm trở, thường trượt chân đổ cơm vào trong bùn. Sa di lấy phần cơm sạch bỏ trong bát thầy, còn phần cơm

nào dơ bèn đem rửa để ăn. Chuyện như thế chẳng một ngày. Thầy hỏi: "Sao rửa mất đi mùi cơm?" Đáp: "Khi đi xin thì trời tạnh, về thì mưa. Trên đường đê trượt chân đổ cơm". Thầy lặng lẽ thiền định, biết là do rồng chọc ghẹo sa di. Bèn đứng dậy, đến trên đê, cầm gậy gõ vào đê. Rồng hóa làm một ông già, cúi đầu lễ sát đất. Sa môn hỏi: "Ngươi vì sao lại chọc ghẹo sa di của ta?" Đáp: "Không dám chọc ghẹo. Sự thật là thích dung mạo của sa di". Rồng lại hỏi: "Sao ngày nào cũng thấy đi?" Thầy đáp: "Đi xin cơm". Rồng nói: "Từ ngày nay trở đi, xin hằng ngày đến nhà con ăn cơm cho đến hết đời con". Sa môn mặc nhiên nhận lời, trở về bảo sa di: "Con đi chỉ xin phần cơm của con, chớ đừng mang phần cơm thầy về".

Sa di từ đó đến nhà kia ăn. Sau thấy trong bát thầy có vài ba hạt cơm thơm ngon khác với cơm thế gian. Bèn hỏi Hòa thượng: "Phải cơm trên trời không?" Thầy mặc nhiên không đáp. Sa di muốn rình biết cơm thầy từ đâu, bèn chui xuống giường, ôm lấy chân giường. Hòa thượng tọa thiền, dùng định ý cùng giường bay đến cung bảy báu của rồng. Rồng cùng vợ và các thể nữ đều đến làm lễ sa môn, rồi lại làm lễ sa di. Thầy biết, kêu ra, nói: "Chính tâm ngươi, chớ động. Đây là một việc phi thường. Sao lại làm dơ lòng mình. Ăn xong trở về, ta sẽ nói cho biết. Rồng kia tuy cung điện nhà cửa bảy báu,

vợ con thế nữ, cũng vẫn là súc sinh. Ngươi là sa di, tuy chưa đắc đạo, nhưng nhất định sinh lên trời Đao Lợi, hơn kia trăm lần. Nên chớ vì thế mà dơ lòng". Lại bảo sa di: "Cơm trăm vị này, vào miệng hóa thành ếnh ương. Lòng ghét mửa ngược ra lại, cơm lại ăn không xuống. Hai là đàn bà con gái đẹp khó sánh, muốn làm lễ vợ chồng thì hóa thành hai con rắn quấn nhau. Ba là lưng rồng có vẩy ngược, cát sinh ở trong, đau tới tim gan. Rồng có ba nỗi khổ đó. Ngươi sao muốn làm rồng?" Sa di không đáp, ngày đêm tương tư không ăn, mắc bệnh mà chết. Thần hồn sinh làm con rồng, oai thần dũng mãnh. Sau rồng hết số, thoát được làm người.

Thầy nói: "Ngươi chưa đắc đạo, không thể khiến thấy đạo và trong nhà quốc vương".

7

Xưa có vợ vua sinh một người con gái. Cha mẹ đặt tên Nguyệt Nữ, đẹp đẽ vô song. Vua đem cho quần áo trân báu, cô bảo là tự nhiên. Đến năm 16 tuổi, vua giận nói: "Đấy là đồ ta cho, sao con bảo tự nhiên". Sau có đứa ăn mày đến xin, vua nói: "Đó thật là chồng con". Nguyệt Nữ thưa: "Vâng, tự nhiên". Bèn bị đuổi đi. Người ăn xin sợ hãi, không

dám nhận. Cô gái nói: "Anh xin ăn thường không no, vua cho anh vợ, sao anh từ chối". Rồi cùng nhau ra khỏi thành, ngày nghỉ đêm đi.

Đến một nước lớn, vua nước ấy mới băng hà, không có thái tử. Vợ chồng ngồi ở ngoài thành. Những người đi vào ra hỏi: "Các người là ai, tên họ là gì, từ nước nào đến?" Đáp: "Tự nhiên". Như vậy hơn mười ngày. Bấy giờ quan đại thần sai tám Phạm chí ra ở cửa kinh thành theo thứ tự, xem tướng những người vào ra cửa, chỉ có hai vợ chồng ấy là đúng tướng. Lúc ấy, quần thần cả nước cùng đón về làm vua. Hai vợ chồng vua dùng chính pháp cai trị, nhân dân yên ổn. Các tiểu vương đến chầu, trong đó có vua cha của Nguyệt Nữ. Ăn uống xong, Nguyệt Nữ đặc biệt giữ vua cha lại. Nguyệt Nữ dùng bảy báu làm một chiếc máy cá, màn kéo một con thì 120 con hiện ra, gõ cửa một con thì (120 con) mở, bèn xuống làm lễ cha, thưa với cha: "Nay được như vậy là tự nhiên". Người cha nói: "Phu nhân làm vậy, thần không bì kịp được".

Thầy bảo: "Nguyệt Nữ cùng người ăn xin đời trước là hai vợ chồng cùng làm ruộng, chồng bảo vợ đi lấy cơm. Chồng xa thấy vợ gặp sa môn dừng lại bên bờ sông theo vợ khất thực. Vợ chia phần cơm dâng cho nhà sư. Nhà sư dừng lại ăn. Chồng từ xa thấy hai người, không thể bảo là (không) có ác ý,

liền cầm gậy đến xem. Nhà sư bèn đi. Vợ nói: "Phần anh đang còn đó, chớ giận". Chồng bảo: "Phân làm hai, anh và em cùng ăn".

Thầy nói: "Chồng có ác ý, nên đọa làm con nhà nghèo khó, sau thấy nhà sư, bèn vui vẻ tự hối lỗi, nên cùng hưởng phước ấy".

8

Xưa có chúng Tỳ kheo cùng đi với nhau, gặp ba người say. Một người chạy vào trong cỏ trốn. Một người ngồi ngay ngắn, vỗ má bảo không có tình trạng phạm giới. Một người đứng dậy, múa, nói: "Ta cũng đâu uống rượu của Phật thì có gì mà sợ". Phật bảo A Nan: "Người trốn trong cỏ, khi đức Phật Di Lặc chứng Phật, sẽ được độ thoát làm la hán. Người ngồi ngay ngắn vỗ má, thì qua một ngàn đức Phật, đến đức cuối cùng sẽ được độ thoát làm la hán. Người đứng dậy múa thì vô số kiếp sau mới được độ".

Xưa có sa môn ngày đêm tụng kinh. Có con chó nằm dưới giường, một lòng nghe kinh, không còn nghĩ tới ăn uống. Như vậy mấy năm, khi chết, được làm thân người, sinh làm con gái ở nước Xá Vệ. Lớn lên, thấy sa môn khất thực, cô liền tự chạy

đi lấy cơm, vui vẻ cúng dường. Như vậy sau cô theo sa môn xuất gia làm Tỳ kheo ni, tinh tấn tu hành, được quả la hán.

9

Xưa lúc đức Phật Duy Vệ còn ở đời, các họ lớn trong nước, mỗi họ cúng Phật và chúng Tỳ kheo một lần. Bấy giờ có một họ lớn, nghèo không có gì cúng Phật, bèn thưa rằng: "Xin chúng Tỳ kheo, có ai muốn có thuốc trị bệnh, tôi xin cung cấp hết". Lúc ấy, có một Tỳ kheo, thân thể có bệnh. Họ lớn đem một quả ngọt cho ăn, Tỳ kheo được an ổn lành bệnh. Họ lớn sau chết, sinh lên cõi Trời, hơn các chư thiên khác năm điều: Một là thân không tật bệnh. Hai là đẹp đẽ. Ba là sống lâu. Bốn là được của giàu. Năm là có trí tuệ. Như vậy trong 91 kiếp, trên thì làm trời, thác xuống thì làm nhà họ lớn, không đọa vào đường dữ. Cho đến khi đức Phật Thích Ca Văn thì làm con nhà giàu, tên là Đa Bảo, gặp Phật thì vui vẻ, làm sa môn thì tinh tấn tu hành được đạo gọi là la hán. Hễ cúng dường sa môn cao hạnh một người còn hơn cúng dường người cả nước dơ dáy đầy tà kiến.

Xưa có vợ chồng đều giữ năm giới phụng sự sa môn. Có Tỳ kheo mới học, không biết kinh, đến nhà xin ăn. Vợ chồng mời vị Tỳ kheo lên ngồi làm cơm cúng dường. Ăn xong, vợ chồng đều cúi đầu làm lễ, thưa: "Chúng con phụng sự quí thầy chút ít, mà chưa từng nghe kinh. Mong thầy khai mở chỗ u tối bất cập của chúng con". Vị Tỳ kheo cúi đầu, không biết gì để đáp, nói: "Khổ thay, khổ thay!" Tâm ý vợ chồng đều được cởi mở, nói rằng thế gian thật khổ, lúc ấy liền chứng được đạo. Tỳ kheo thấy hai người vui vẻ, cũng được chứng đạo.

Thầy nói: "Kiếp trước nhiều đời, ba người này là anh em nguyện học đạo cùng thực hành, nên nay đều chứng đạo".

10

Xưa có quốc vương đi săn trở về, qua nhiều tháp, làm lễ sa môn. Quần thần đều cười. Vua biết, bèn hỏi quần thần: "Có vàng trong vạc, vạc đang sôi, có thể dùng tay lấy ra được không?" Đáp: "Không thể được". Vua nói: "Đem nước lạnh đổ vào, có thể lấy được không?" Quần thần thưa vua: "Có thể được". Vua nói: "Ta làm việc vua săn bắn thì như nước sôi. Thắp hương đốt đèn, nhiều tháp, thì

như đem nước lạnh đổ vào nước sôi. Hễ làm vua thì có việc làm lành và dữ, sao lại chỉ có việc làm dữ mà không là việc lành?".

11

Xưa có sa môn đi đến nước khác, ban đêm không được vào thành, nên ngồi trong cỏ ngoài thành. Đến đêm qui Dạ xoa tới bắt nói "Phải ăn mày". Sa môn đáp: "Cách xa nhau rồi". Qui hỏi: "Sao cho là cách xa nhau?". Sa môn đáp: "Ngươi hại ta, ta sẽ sinh lên trời Đao Lợi, ngươi sẽ vào địa ngục, thế không cách xa sao?" Qui bèn dâng lời, từ tạ làm lễ mà đi.

12

Xưa có quốc vương sai người đi kêu người bạn. Người bạn bảo: "Cám ơn vua, tôi đang mắc đào đất làm hầm, muốn giấu bảy báu". Vua nghe rất kinh ngạc. Vua lại sai người đi kêu người bạn. Người bạn thưa vua: "Nay đang mắc đưa của báu vào trong hầm". Vua lại ra lệnh gọi người bạn. Người bạn thưa vua: "Nay đang mắc lấp đất hầm, lấp bằng

xong sẽ đi". Vua hỏi: "Ngươi sao ngu thế? Giấu bảy báu mà đi nói cho người biết ư ?". Người bạn thưa: "Ban nãy lo thức ăn chén đĩa ngon đẹp, định để dâng cơm cho Phật và các thầy Tỳ kheo, ấy là đào đất làm hầm. Đem cơm canh ra dọn, ấy là đưa của báu xuống hầm. Quét đường sá, dâng nước rửa, giảng kinh, ấy là san lấp đất hầm. Thưa vua, của báu đó nằm nhà không thể làm nhục được". Vua nói: "Lành thay! Lành thay! Ngươi sao không nói sớm. Ta sẽ nói sớm. Ta sẽ kiểm lại các báu giấu trong kho". Vua liền mở kho tàng, bố thí lớn, dâng cơm đức Phật và các thầy Tỳ kheo. Đức Phật vì vua giảng lẽ thanh tịnh và chú nguyện. Vua liền phát lòng đạo.

13

Xưa có nhà giàu thỉnh Phật dâng cơm. Bấy giờ có một người bán sữa bò, nhà giàu giữ lại ăn cơm, dạy giữ trai giới. Ở lại nghe kinh, khách mới về nhà. Vợ nói: "Em từ sáng chờ anh, chưa ăn cơm". Rồi ép chồng ăn, phá việc trai giới. Tuy vậy, vẫn bảy lần sinh lên trời, bảy lần sinh ở đời.

Thầy nói: "Một ngày trì trai, có lương thực cho sáu mươi vạn tuổi. Lại có năm phước. Một là ít

bệnh, hai là thân thể yên ổn, ba là ít lòng dâm, bốn là ít nằm ngủ, năm là được sinh lên trời, thường biết việc làm đời trước của mình".

14

Đức Phật và chúng Tỳ kheo đáp lời mời. Có một sa môn cùng một sa di đến sau. Giữa đường gặp dâm nữ lôi kéo vị sa môn. Sa môn cùng dâm nữ ăn nằm. Ăn nằm xong mới đến nhà dâng cơm. Đức Phật bảo vị sa di: "Con đến dưới núi Tu Di lấy nước cam tuyền đến đây". Sa di đã đắc đạo, bèn quăng bát lên trước, rồi chắp tay đuổi theo, phút chốc đã được nước đem về. Vị thầy hổ thẹn, tức tưởi, hối lỗi, trách mình, liền chứng la hán. Người nữ ấy kiếp trước từng là đôi bạn với sa môn. Gặp đôi bạn, hết tội, mới chứng được đạo.

Xưa vua A Dục mỗi ngày dâng cơm cho một nghìn la hán. Sau đến một sa môn trẻ tuổi, cùng một nghìn vị sư vào cung. Vị sa môn trẻ tuổi ngồi xong, nhìn cung điện vua trên dưới, rồi lại nhìn không ngớt vợ cả của vua. Vua có ý giận. Cơm xong, mỗi người tự ra về. Vua giữ lại ba vị thượng tọa, hỏi: "Vị sa môn trẻ tuổi từ đâu đến, tên họ là gì, thờ ai làm thầy, đó chẳng phải là sa môn, sao đem

vào cung, nhìn mặt phu nhân, mắt không nhấp nháy?" Ba vị đáp: "Vị sa môn ấy từ Thiên Trúc đến. Thầy tên ấy, y họ ấy, tên ấy, có trí tuệ, hiểu rõ kinh điển, nên đến để xem cung điện xây cất, rồi ngó lên trời Đao Lợi, vừa ngang bằng, chứ không có ý gì khác. Vua đời trước đem cát cúng trong bát Phật, vòi vọi là vậy. Nay mỗi ngày lại dâng cơm cho một nghìn la hán, phước ấy vô cùng. Còn vì sao nhìn chính phu nhân, ấy là phu nhân đẹp đẽ vô song trên một vạn sáu ngàn người, nhưng sau bảy ngày thì chết sẽ vào địa ngục. Thế gian vô thường, vì thế nên mới nhìn". Vua sợ hãi kêu phu nhân quy y với ba vị sư. Vị sư nói: "Vua tuy hằng ngày dâng cơm cho chúng tôi cả ngàn người, nhưng ngàn người không thể cởi mở được ý của phu nhân, nên phải mời được vị sa môn trẻ tuổi kia giảng kinh thì phu nhân mới mau thấy được đạo Phật". Vua sai đi mời vị sư thật ấy. Vị sư trở lại. Vua cùng phu nhân cúi đầu sát đất, xin quy y, khiến cho tội nặng được nhẹ. Vị sư giảng cho phu nhân những gì đã thấy trải qua ở đời trước và giáo lý chính yếu của đạo. Bèn lúc ấy vui vẻ, lông tóc dựng ngược, chứng được quả Tu đà hoàn. Phu nhân năm trăm đời trước vốn là chị của vị sư này, có cùng nhau thề ai được đạo trước thì độ cho nhau.

Thầy nói: "Người không có đời trước, rốt cuộc không thể do đâu hiểu được, không thể gặp nhau,

nói năng thì rốt cuộc không ăn ý với nhau. Mỗi người đều có thầy riêng của mình".

15

Xưa có nhà giàu tên Y Lợi Sa, giàu không thể kể, nhưng bủn xỉn không chịu ăn ngon mặc đẹp. Bấy giờ có một ông già ham ăn cũng ở gần, hằng ngày ăn uống cá thịt tự do, khách khứa không dứt. Người nhà giàu tự nghĩ: "Ta của cải không kể xiết, trái lại không được như ông già ấy". Bèn giết một con gà, nấu một thăng gạo trắng, đem lên xe, đến một chỗ không người. Xuống xe, vừa định ăn thì trời Đế Thích hóa làm chó đi đến, trông lên ngó xuống. Bèn nói mời chó: "Mày nếu treo ngược được giữa trời, ta sẽ cho mày ăn". Chó liền treo ngược giữa trời. Người nhà giàu ý quá sợ, do đâu mà có việc đó, bèn nói: "Mắt mày văng ra ngoài đất, ta sẽ cho mày chăng?" Hai mắt chó liền văng rơi xuống đất. Người nhà giàu bỏ đi chỗ khác.

Vua trời hóa làm thân thể, giọng nói người nhà giàu, cưỡi xe trở về nhà, ra lệnh người nhà có ai trá xưng nhà giàu thì phải xua đuổi đánh đi. Người nhà giàu chiều trở về nhà. Kẻ giữ cửa la mắng bảo đi. Vua trời lấy hết của cải để bố thí lớn.

Người nhà giàu cũng không được về. Của cải hết, ông vì thế phát cuồng. Vua trời hóa làm một người đến hỏi: "Ngươi sao mà buồn?" Đáp: "Của cải tôi sạch hết rồi". Vua trời nói: "Hễ có của quí khiến người ta nhiều lo lắng. Năm nhà rốt cuộc đến không hẹn. Chứa của không ăn không cho, chết làm qui đói thường thiếu ăn mặc. Nếu thoát được làm người, thường sinh vào nhà hạ tiện. Ngươi không hiểu vô thường, giàu lại bủn xỉn không ăn, muốn mong cái gì?" Vua trời liền giảng bốn sự thật, khổ, không, vô ngã. Người nhà giàu lòng hiểu, vui vẻ. Vua trời liền đi. Người nhà giàu được trở về, tự mình hối lỗi trước, hết lòng đem bố thí, chứng được đạo.

16

Xưa có con một dòng họ lớn, đẹp đẽ, đem vàng đúc một tượng con gái, thưa với cha mẹ: "Có con gái ai giống như thế, con sẽ lấy làm vợ". Bấy giờ nước khác có một người con gái cũng đẹp đẽ, cũng đem vàng làm một tượng con trai, thưa với cha mẹ: "Có người con trai nào như thế, con sẽ lấy làm chồng". Cha mẹ mỗi bên nghe có việc ấy, bèn xa đưa lễ, hợp hai người làm vợ chồng. Lúc ấy, quốc vương đưa gương soi mình, bảo quần thần: "Người trong

thiên hạ, có ai dung nhan như ta không?" Đáp: "Thần nghe nước kia có người con trai đẹp đẽ vô song". Bèn sai sứ đến mời. Sứ giả đến, đem ý vua ra nói: "Vua muốn gặp hiền giả". Bèn đóng xe ra đi. Rồi tự nghĩ: "Vua cho ta sáng suốt, nên đi mời". Bèn trở về lấy những yếu thuật của sách vở thì gặp vợ đang gian dâm với khách. Buồn rầu trĩu nặng, bèn vì thế hết khí, nhan sắc hư hao cổ quái, lại xấu. Bề tôi thấy như vậy, nghĩ người đi đường khó nhọc, nên nhan sắc tiều tụy, bèn lấy chuồng ngựa để cho nghỉ ngơi. Đến ở chuồng ngựa, anh thấy chính phu nhân của vua ra thông dâm với tên nuôi ngựa. Lòng anh tự hiểu ra: "Phu nhân của vua còn vậy, huống nữa là vợ ta!". Ý được cởi mở, nên nhan sắc trở lại như cũ. Bèn đến gặp vua, vua hỏi: "Sao ở ngoài đến ba ngày?" Đáp: "Sứ giả đến đón, tôi có chỗ quên, nên giữa đường trở về lấy thì thấy vợ gian dâm với khách, tức ý vì thế buồn giận, nhan sắc suy vi, phải ở chuồng ngựa ba ngày. Hôm qua trong chuồng ngựa thấy chính phu nhân đến tư thông với tên nuôi ngựa. Phu nhân còn vậy, huống nữa là những người khác. Lòng hiểu ra, nên nhan sắc trở lại như cũ". Vua nói: "Vợ ta còn vậy, huống nữa đàn bà người thường". Hai người cùng vào núi, cạo bỏ râu tóc, làm sa môn, nghĩ rằng không thể làm việc với đàn bà, tinh tiến không biếng nhác, đều được quả Phật Bích Chi.

17

Xưa có người đàn bà sinh một người con gái đẹp đẽ vô song. Năm ba tuổi, quốc vương lấy xem, kêu nhà sư coi tướng sau có trúng làm phu nhân không. Nhà sư nói: "Người con gái này sẽ có chồng, vua ắt đến sau" (Vua nghĩ): "Ta phải giấu kỹ nó". Bèn gọi chim câu đến hỏi: "Ngươi ở chỗ nào?" Nó thưa vua: "Tôi ở lưng chừng núi lớn, có cây, người và súc thú không thể đến được, dưới có dòng nước xoáy, thuyền không thể qua được". Vua nói: "Đem người con gái này gửi ngươi nuôi". Bèn kẹp đem đi. Hằng ngày đều đến chỗ vua lấy cơm cho người con gái.

Như vậy lâu sau đó, thượng lưu có một xóm bị nước đẩy trôi đi, có một cây thẳng băng trôi theo nước, dưới dòng có một người con trai ôm được cây ấy, rớt vòng nước xoáy không trôi đi được. Xoáy một hồi, cây đứng thẳng lên, bám vào núi. Người con trai leo lên cây của chim câu, tư thông với con gái. Người con gái giấu người đó. Chim câu hằng ngày cân người con gái xem. Khi chưa có thân người con trai thì nhẹ. (Bây giờ) chim biết người con gái nặng. Bèn tìm hiểu phải trái thì biết được người con trai, đem quăng đi, rồi đến như thật trình vua. Vua nói: "Nhà sư đã xem tướng rồi".

Thầy nói: "Người có đôi từ kiếp trước, không thể dùng sức mà ngăn được. Gặp đôi thì được. Các loài súc sinh cũng vậy."

18

Xưa có quốc vương giữ kỹ phụ nữ. Vợ cả gọi thái tử bảo: "Ta là mẹ con, cả đời không thấy cảnh trong nước, mẹ muốn đi chơi một lần, con có thể thưa với vua". Nói vậy đến ba lần, thái tử trình vua. Vua liền đồng ý. Thái tử tự làm người đánh xe, đưa quần thần ra đường nghênh đón, vái chào phu nhân. Phu nhân đưa tay mở màn cho người thấy được mình. Thái tử thấy đàn bà như vậy, bèn giả vờ đau bụng trở về. Phu nhân nói: "Ta vô duyên quá". Thái tử nghĩ: "Mẹ ta còn như vậy, huống nữa là người khác". Đêm đến, bèn giao việc nước lại, đi vào trong núi xem chơi.

Bấy giờ bên đường có cây, dưới cây có dòng suối đẹp. Thái tử leo lên cây, thấy Phạm chí đi một mình đến suối tắm rửa. Rồi đem cơm ra ăn. Dùng thuật mửa ra một chiếc bình. Trong bình có người con gái cùng Phạm chí ăn nằm ở chỗ kín đáo. Phạm chí thỏa mãn nằm ngủ. Người con gái lại dùng thuật ói ra một chiếc bình, trong bình có người con trai trẻ tuổi, lại cùng ăn nằm, xong lại

nuốt bình. Giây lát, Phạm chí thức dậy, lại đem người con gái nhốt vào bình, nuốt bình, rồi cầm gậy mà đi.

Thái tử trở về nước trình vua mời nhà tu cùng các thần hạ, làm ba phần cơm để một bên. Phạm chí đến rồi, nói: "Tôi một mình thôi". Thái tử nói: "Nhà tu nên đưa vợ ra cùng ăn". Nhà tu bất đắc dĩ đưa vợ ra. Thái tử bảo bà vợ: "Phải đưa người con trai ra cùng ăn". Như vậy đến ba lần, bất đắc dĩ bà đưa người con trai nọ ra cùng ăn. Ăn xong, họ bỏ đi.

Vua hỏi Thái tử: "Con làm sao biết được?" Đáp: "Mẹ con muốn xem cảnh trong nước, con làm người đánh xe. Mẹ đưa tay ra khiến người ta thấy. Con nghĩ người nữ hay có nhiều dục, nên vờ đau bụng trở về vào núi, thấy nhà tu ấy giấu vợ trong bụng ắt có điều gian. Như vậy, người nữ gian không thể dứt được. Xin đại vương tha những người trong cung tự do đi đâu thì đi". Vua liền ra lệnh trong hậu cung ai muốn đi tùy ý mình.

Thầy nói: "Thiên hạ không thể tin người nữ".

19

Xưa có hai người theo thầy học đạo, cùng đi đến nước khác. Trên đường đi thấy dấu voi. Một người nói: "Con voi mẹ này có mang voi con cái, một mắt nó mù, trên voi có một người đàn bà đang mang thai một bé gái". Người kia hỏi: "Anh sao biết?". Đáp: "Dùng ý tứ mà biết. Anh không tin đi tới nữa sẽ thấy". Hai người đi bắt kịp voi, đều đúng như lời người trước nói. Đến sau, voi và người đều sinh. Như vậy, người kia tự nghĩ: "Ta với anh ấy cùng theo thầy học, riêng ta không thấy được chỗ chính yếu". Sau trở về thưa với thầy: "Hai người con cùng đi, anh ấy thấy dấu voi, biết những điểm đúng, mà con thì không hiểu. Xin thầy giảng lại, con không lơ là". Thầy liền gọi anh kia vào hỏi: "Con sao biết điều đó?" Đáp: "Ấy là điều thầy thường nói. Con thấy chỗ đất voi tiểu tiện thì biết đó là voi cái, thấy chân phải đạp đất lún sâu thì biết voi mang thai con voi cái, thấy cỏ phía bên phải đường không động đậy thì biết mắt phải nó mù, thấy chỗ voi dừng có tiểu tiện thì biết đó là người nữ, thấy chân phải đạp đất lún sâu thì biết mang thai gái. Con dùng ý tứ suy nghĩ chặt chẽ mà thôi".

Thầy nói: "Hễ học thì phải dùng ý tứ suy nghĩ chặt chẽ thì mới đạt được. Hễ giản lược thì không tới, chẳng phải là lỗi của thầy".

20

Xưa có người đàn bà có vàng bạc, cùng giao du với một người đàn ông, bèn đem hết vàng bạc, áo quần theo nhau mà đi. Đến bờ một con sông xiết, người đàn ông nói: "Em đem của cải đến đây, anh đưa qua trước, rồi trở lại đón em". Người đàn ông qua rồi liền chạy đi không trở lại. Người đàn bà một mình ở lại bên này bờ sông, thấy cáo bắt được ó, lại buông ra đi bắt cá. Bắt không được cá, lại mất cả ó. Người đàn bà gọi cáo bảo: "Mày sao ngu quá! Bắt hai thì không được một". Cáo nói: "Tôi ngu còn được, chứ bà ngu còn quá hơn tôi".

21

Xưa con gái vua rồng đi chơi, bị đứa chăn trâu bắt trói đánh. Quốc vương đi thị sát, thấy bé gái, bèn cởi trói, bảo đi đi. Vua rồng hỏi con gái: "Sao lại khóc?" Bé gái đáp: "Quốc vương đánh oan con".

Vua rồng nói: "Vua này thường nhân từ, sao đánh oan người". Vua rồng lén hóa làm một con rắn, nằm dưới giường nghe vua nói với vợ: "Ta đi thấy một đứa bé gái bị đứa chăn trâu đánh. Ta cởi trói bảo đi". Hôm sau vua rồng hiện thành người đến gặp vua, nói với vua: "Vua có ơn lớn ở chỗ hôm qua hứa cho con gái đi chơi, bị người đánh, được vua đến cởi thả. Tôi là vua rồng, ngài có muốn được gì không?" Vua nói: "Của báu mình đã nhiều, xin nghe được tiếng súc thú nói". Vua rồng nói: "Phải trai giới bảy ngày. Bảy ngày xong đến bảo tôi. Cẩn thận chớ cho ai biết".

Như vậy, vua với phu nhân cùng ăn cơm, nghe con ruồi cái bảo ruồi đực lấy cơm. Ruồi đực bảo mỗi con tự mình lấy. Ruồi cái nói: "Bụng em bất tiện". Vua lỡ cười. Phu nhân hỏi: "Sao vua cười?" Vua mặc nhiên. Sau cùng phu nhân ngồi, vua thấy ruồi leo vách, gặp nhau tranh giành, đánh nhau cùng rớt xuống đất. Vua lại lỡ cười. Phu nhân hỏi: "Sao lại cười?" Như vậy nghe tới lần thứ ba vua nói: "Ta không nói cho em". Phu nhân nói: "Nếu vua không nói, em sẽ tự sát". Vua nói: "Đợi ta đi về sẽ nói cho em".

Vua bèn ra đi. Vua rồng hóa làm vài trăm đầu dê vượt sông. Có một con dê cái mang thai kêu con dê đực: "Anh trở lại đón em". Dê đực nói: "Anh thật

không thể đưa em qua". Dê cái nói: "Anh không đưa em qua em sẽ tự sát. Anh không thấy quốc vương đang chết vì vợ". Dê đực nói: "Vua ấy ngu si mới chết vì vợ. Em chết, nghĩ anh chắc không có dê cái khác hay sao?". Vua nghe vậy, nghĩ: "Ta làm vua một nước, mà trí không bằng con dê ư?" Vua trở về, phu nhân nói: "Vua không vì em mà nói thì em sẽ tự sát". Vua đáp: "Em tự sát được thì tốt. Trong cung ta còn nhiều phụ nữ, không cần đến em".

Thầy nói: "Người đàn ông ngu làm theo ý muốn của vợ thì tự giết thân mình".

22

Xưa có một nước, ngũ cốc được mùa, nhân dân yên ổn, không có bệnh tật, ngày đêm đàn hát, không có lo lắng. Vua hỏi quần thần: "Ta nghe thiên hạ có họa, nó giống cái gì?" Đáp: "Thần cũng không thấy". Vua sai một bề tôi đến nước láng giềng tìm mua. Thiên thần hóa làm một người bán nó trong chợ, hình thù nó giống như con heo cầm khóa sắt trói chặt. Vị bề tôi hỏi: "Cái đó tên gì?" Đáp: "Mẹ họa". Hỏi: "Bán bao nhiêu tiền?" Đáp: "Ngàn muôn". Vị bề tôi bèn xem, hỏi: "Nó ăn gì?" Đáp "Mỗi ngày ăn thăng kim".

(Từ đó), vị bề tôi phát động nhà nhà tìm kim. Như vậy nhân dân tụm hai, tụm ba gặp nhau đều tìm kim, khiến cho các quận huyện nhiễu loạn đến nỗi hoạn độc cũng không thảm hại hơn. Vị bề tôi trình vua: "Mẹ họa này đã khiến dân chúng rối loạn, trai gái thất nghiệp, muốn giết vứt đi". Vua nói: "Rất hay!" Rồi ở ngoài thành, đâm không thủng, chém không đứt, phanh không chết, chất củi đốt, thân thể nó đỏ như lửa, bèn chạy đi. Chạy qua làng đốt làng, chạy qua chợ đốt chợ, chạy vào thành đốt thành. Như vậy, chạy qua nước, nước rối loạn, nhân dân đói khát. Ấy là do chán hưởng sướng mà vua đi mua họa.

23

Xưa có oanh vũ bay nhóm ở một núi khác. Chim chóc súc thú trong núi trở nên thương kính, không còn tàn hại nhau. Oanh vũ tự nghĩ: "Tuy vậy không thể ở lâu, nên phải trở về". Rồi bèn đi. Sau đó vài tháng núi lớn thất hỏa, bốn bề đều cháy. Oanh vũ xa thấy, bèn bay vào sông, dùng lông mình lấy nước bay lên không trung, dùng lông mình rũ nước tưới lên, ý muốn diệt lửa lớn. Như thế cứ bay đi bay lại, bay đi bay lại. Thiên thần nói: "Hỡi oanh vũ, ngươi sao ngu thế. Lửa ngàn dặm, há

vì nước đôi cánh ngươi mà dập được sao?" Oanh vũ nói: "Tôi cũng biết là không dập tắt được. Nhưng tôi đã từng ở trọ trong núi đó. Chim chóc súc thú trong núi đều hiền lành, thảy là anh em. Tôi không nỡ thấy chúng chết cháy". Thiên thần cảm lòng chí thành, bèn làm mưa dập tắt lửa.

24

Phật với Tỳ kheo cùng đi, tránh (đường lớn) đi vào trong cỏ. A Nan hỏi Phật: "Sao thầy bỏ đường, mà đi trong cỏ". Phật bảo: "Trước có giặc. Sau ba Phạm chí sẽ bị giặc bắt". Ba người đến sau, thấy bên đường có đống vàng. Họ dừng lại, cùng lấy, rồi sai một người trở lại xóm mua cơm. Người đó lấy thuốc độc bỏ vào cơm để giết hai người kia. "Ta sẽ một mình được vàng". Hai người kia lại sanh ý thấy người đó đến thì cùng giết, xong lại ăn cơm có thuốc độc, nên đều chết. Ba người mỗi người sanh ác ý, dần dà giết nhau như vậy.

25

Xưa có nhà giàu giấu vợ không để người thấy. Vợ sai đứa hầu đào hang đất, để tư thông với tên dũa bạc. Chồng sau đó biết được. Vợ nói: "Em suốt đời không đi đâu, anh đừng nói bậy". Chồng nói: "Phải đem em đến chỗ thần cây". Vợ nói: "Tốt". Trì trai bảy ngày, họ vào nhà trai. Người vợ lén nói với tên dũa bạc: "Anh phải làm gì? Anh giả vờ làm người điên, gặp người ở chợ thì ôm giữ kéo đi". Chồng trì trai xong, bèn đem vợ ra đi. Vợ nói: "Em suốt đời không thấy chợ, anh đem em đi qua chợ". Tên dũa bạc bèn ôm giữ nằm xuống đất làm vợ tại chỗ. Vợ bèn thở hổn hển kêu chồng: "Sao lại sai người ôm giữ em?" Chồng nói: "Đó là người điên". Vợ chồng cùng đến chỗ thần, cúi đầu thưa: "Suốt đời không làm ác, chỉ bị người điên ấy ôm". Vợ liền được sống. Chồng lặng lẽ hổ thẹn. Đàn bà gian trá đến như thế ấy!

Xưa có một người con gái đi về nhà chồng. Những cô gái khác cùng tiễn đưa, ăn uống vui chơi ở trên lầu. Một trái quít rớt xuống đất. Các cô cùng trông theo, nói: "Ai dám xuống lấy được quít lên thì sẽ cùng ăn uống". Người con gái sắp gả bèn xuống lầu, thấy một thanh niên đã lấy được quít. Cô gái nói với cậu thanh niên: "Cho trái quít đi". Thanh niên đáp: "Em đến lúc lấy chồng thì trước phải đến nhà tôi, tôi mới trả quít lại. Nếu không thì không cho". Cô gái nói: "Vâng". Thanh niên liền trao quít. Cô gái được quít mang trở về. Các cô cùng nhau ăn uống, rồi đem cô đến chỗ chồng. Cô gái nói: "Tôi có lời thề nặng, xin trước đến gặp cậu thanh niên, rồi trở về làm vợ anh". Người chồng cho đi. Ra khỏi thành gặp giặc, cô xin xỏ giặc: "Tôi có lời thề nặng phải trả". Giặc thả cho đi. Vừa lên phía trước thì gặp quỉ ăn thịt người, cô cúi đầu xin cởi lời thề. Quỉ thả cho đi. Đến cửa nhà cậu thanh niên, bèn xin ngồi tại gia trước, cậu thanh niên không cản trở, còn dọn đồ ăn uống, rồi đem vàng riêng một bánh, đưa trở về.

Thầy nói: "Như vậy, chồng, giặc, quỉ, và cậu thanh niên, bốn người đều tốt. Tuy ý còn có chỗ

khác nhau. Hoặc có người nói chồng hơn vì giữ kỹ vợ, hoặc nói giặc hơn vì giữ kỹ của cải. Hoặc nói quỉ hơn vì giữ kỹ ăn uống. Hoặc nói cậu thanh niên hơn vì là thường thường".

27

Xưa có người đàn bà thường nói: "Ta không bao giờ mất gì". Đứa con đem chiếc nhẫn của mẹ quăng xuống sông rồi đến hỏi mẹ: "Chiếc nhẫn vàng đâu rồi?". Người mẹ nói: "Ta có mất gì đâu". Hôm sau, người mẹ mời ngài Mục Liên, A Na Luật và Đại Ca Diếp đến ăn cơm. Bấy giờ đang được mùa cá. Bèn sai người đi chợ mua cá về làm thì tìm được chiếc nhẫn trong bụng cá. Người mẹ gọi con nói: "Ta có mất gì đâu". Người con rất vui mừng, đi đến chỗ Phật hỏi: "Mẹ con vì đâu có được phước báu không mất ấy?" Đức Phật dạy: "Xưa có một tiên nhân ở phía Bắc núi, đến mùa đông thì tối tăm lạnh lẽo, ai ai cũng dời về phía Nam núi. Bấy giờ có một bà góa già nghèo khó không thể đi, một mình ở lại cất giấu của cải đồ vật cho mọi người. Xuân đến, mọi người trở về, người mẹ đem hết từng cái trao lại cho chủ chúng. Mọi người đều vui mừng". Đức Phật dạy: "Người mẹ góa ấy là mẹ con bây giờ.

Đời trước giữ của cải cho mọi người nên nay được phước báu không mất gì".

Xưa có người con nhà giàu làm một nhà nhỏ cho Ly Việt, chỗ đủ để ở cho một người, lại làm chỗ kinh hành. Sau chết, bèn sinh lên trời Đao Lợi, có được nhà báu doanh vây bốn ngàn dặm, muốn gì thì được thỏa, vui vẻ đem hoa trời rải trên nhà Ly Việt. Vị trời nói: "Ta làm một chòi đất nhỏ, mà được cung điện đẹp, nhớ ơn nên đến rải hoa".

28

Xưa có ba nhà tu cùng hỏi nhau: "Thầy vì sao đắc đạo?" Một người nói: "Tôi ở trong vương quốc, thấy vườn nho nở rộ đẹp, đến chiều người ta đến bẻ lấy đi mất. Cả vườn tàn tạ ngổn ngang trên mặt đất. Tôi thấy vậy biết đời vô thường, nhân thế đắc đạo". Người kia nói: "Tôi ngồi bên bờ sông, thấy người đàn bà đưa tay giặt đồ, những chiếc vòng va nhau, nhân thế hợp thành tiếng. Tôi nhờ vậy mà đắc đạo". Người thứ ba nói: "Tôi ngồi bên bờ sông có hoa sen, thấy hoa nở rộ đẹp, đến chiều có vài chục cỗ xe đến, người ngựa đều xuống tắm, lấy hoa đi sạch. Vạn vật vô thường là thế. Tôi giác ngộ điều đó nên đắc đạo".

29

Xưa có Phạm chí tài cao, học vấn rộng lớn, luận nghị chi ly, chủ trương không mối, ép đổi lẽ ngay, đem hư làm thật, lấy vật kết dụ, chẳng ai đương nổi, các nước đều thờ làm thầy. Sau đến nước Xá Vệ, ban ngày thắp đuốc mà đi. Người trong thành hỏi: "Sao lại như vậy?" Đáp: "Nước tối tăm không ánh sáng, nên đốt đuốc". Quốc vương rất xấu hổ, treo trống dưới cổng thành, chiêu tìm người sáng suốt có thể đánh bại kẻ kia. Bấy giờ có một sa môn vào nước hỏi: "Sao lại có chuyện đó?" Đáp: "Vua xấu hổ vì việc làm của Phạm chí. Nếu có ai sáng suốt thì xin đánh trống". Sa môn dở chân nhảy vào. Vua nghe rất vui mừng. Bèn mời sa môn và Phạm chí lên điện ăn uống. Sa môn nói với vua: "Lành thay Phạm chí này, trí tuệ minh đạt, đúng là nhà tu, chẳng phải giống nô tì, lính tráng hay vác người chết". Phạm chí mặc nhiên, không có gì đáp lại. Nhạc múa đồng thời trổi lên. Vua bèn đem Phạm chí quăng vào sọt phân, xóa dấu vết, đuổi ra khỏi nước, truyền bảo nói cho nhau biết.

30

Xưa có sa môn ăn xong, kỳ cọ trang sức mặt mày, chỉnh đốn áo quần, ngắm nghía trước sau. A Nan bạch Phật nói: "Tỳ kheo này không đúng phép nên mới thế". Đức Phật dạy: "Ông ấy vừa đến từ kiếp đàn bà, nên thói cũ chưa hết". Thầy Tỳ kheo liền hiện quả la hán, tịch đi luôn.

31

Xưa ngoài thành Xá Vệ có vợ nhà người kia là thanh tín nữ, giới hạnh thuần đủ. Đức Phật tự đến cửa nhà khất thực. Người vợ đem cơm đặt trong bát, rồi làm lễ. Đức Phật dạy: "Gieo một sinh mười, gieo mười sinh trăm, gieo trăm sinh ngàn, như vậy sinh vạn sinh ức, đến được thấy đạo chân". Người chồng không tin đạo đức, lặng lẽ đứng sau nghe Phật chú nguyện, nói: " Sa môn Cù Đàm nói sao như quá lắm. Cho một bát cơm mà được phước đến vậy, lại thấy được đạo chân". Đức Phật hỏi: "Anh từ đâu đến?" Đáp: "Từ trong thành đến". Đức Phật hỏi: "Anh thấy cây bàng cao bao nhiêu?" Đáp: "Cao

bốn mươi dặm, mỗi năm vài vạn hộc trái, hạt lớn như hạt cải". (Chỗ này chắc có thoát lạc đi một câu hỏi của đức Phật, đại khái như: "Trồng bao nhiêu hạt mà được nhiều thế?" để có lời đáp: "Chút ít thôi") Đáp: "Chút ít thôi". Đức Phật hỏi: "Một thăng ư?" Đáp: "Một hạt thôi". Đức Phật hỏi: "Anh nói sao như quá lắm thế, trồng một hạt như một hạt cải, mà cao tới bốn mươi dặm, một năm vài mươi vạn trái". Đáp: "Thật vậy". Đức Phật dạy: "Đất vô tri, mà sức báo trả nó còn thế, huống nữa vui vẻ đem một bát cơm dâng Phật, phước không thể kể đo". Vợ chồng lòng ý cởi mở, tức khắc chứng được quả Tu đà hoàn.

32

Xưa có sa môn đã chứng được quả A na hàm, ở trên núi nấu cỏ nhuộm y. Bấy giờ có người mất trâu, đi khắp nơi tìm trâu. Thấy trên núi có khói, bèn đến xem thấy trong nồi thảy là xương trâu, bát hóa thành đầu trâu, cà sa hóa thành da trâu. Người ấy bèn lấy xương cột với đầu, đi khắp trong nước. Mọi người đều thấy.

Sa di thấy mặt trời đã đứng bóng, đánh bảng, không thấy thầy đến. Bèn vào phòng ngồi suy nghĩ,

thấy thầy đã bị người ta làm nhục, liền đến đảnh lễ thưa: "Vì sao như vậy?" Đáp: "Tội lỗi xa xưa". Sa di nói: "Có thể tạm về ăn cơm". Hai người liền đuổi chân thần cùng đi. Sa di chưa đắc đạo, thường có lòng giận chưa trừ, xem thấy thanh tín sĩ và người trong nước đối đãi với thầy mình như vậy, bèn sai rồng mưa cát đá. Thành quách nhà cửa đều bị phá hoại. Thầy bảo: "Ta kiếp trước một đời làm nghề mổ trâu, nên bị họa như thế. Con vì sao lại gây tội đó? Con đi không cần phải đuổi theo ta".

Thầy nói: "Tội phước như vậy, há không cẩn thận ư?".

33

Xưa có quốc vương và năm người đại thần. Một đại thần hôm trước đến mời Phật. Phật không nhận. Đại thần trở về. Nhân vua mời Phật, Phật nói: "Đại thần ấy hôm nay chắc hết sống, ngày mai nhờ ai mà làm phước ư?" Đại thần thường bảo thầy xem tướng nói: "Phải chết về việc binh". Nên thường dùng lính để tự vệ. Bản thân mình cũng rút kiếm cầm lấy. Đêm khuya muốn ngủ, bèn đem kiếm giao cho vợ giữ. Vợ ngủ gục, rơi kiếm, cắt đầu chồng. Vợ liền khóc lóc nói: "Anh chết". Vua liền triệu bốn đại thần đến hỏi: "Các ông tổ chức tự vệ, gấp rút đề phòng gian biến, mà đem vợ theo để

bỗng chốc gây ra tội này, thì đừng giữ một bên là để cho ai". Bèn chém tay phải của bốn đại thần.

A Nan hỏi Phật vì sao? Đức Phật nói: "Người chồng đời trước làm trẻ chăn dê, vợ là con dê mẹ trắng. Bốn đại thần đời trước làm giặc, thấy trẻ chăn dê, gọi trẻ cùng giơ tay phải chỉ khiến giết con dê mẹ trắng, rồi năm người cùng nướng ăn. Trẻ khóc lóc buồn bã, giết dê cho giặc ăn. Như vậy dần dà sống chết đến đời này mới gặp nhau để trả tội kiếp trước."

34

Xưa có nhà giàu, giàu cả cự ức, thường thích bố thí, ai xin không trái ý. Sau sinh một đứa con trai không có tay chân, thân hình như cá, nên gọi là ngư thân. Cha mẹ cuối cùng mất đi, bèn thừa kế gia nghiệp, nằm ngủ trong nhà không có ai thấy.

Bấy giờ có lực sĩ được ăn bếp vua luôn thấy đói thiếu, một mình kéo mười sáu xe củi bán để nuôi mình, lại thường không đủ. Bèn đến nhà giàu trên xin chỗ không đủ, nói: "Nhiều năm được vua cho ăn uống, nhưng thường không đủ, luôn cảm thấy đói, (nay) nghe nhà giàu của cải cự ức, nên đến xin ăn."

Ngư thân mời đến gặp. Thấy thân hình ấy, lực sĩ trở về tự nghĩ: "Sức đá nên vậy, gần không như người không tay chân nhờ lấy đồ vật". Bèn đến chỗ Phật, hỏi chỗ mình nghi: "Đời hoặc có người giàu sang như quốc vương, mà chết không có tay chân. Lo làm giàu nên mới vậy. Gần hơn là con sức vóc trong nước vô địch, mà thường đói khát, ăn uống không đủ. Cớ sao như thế?"

Phật dạy: "Xưa vào đời Phật Ca Diếp, ngư thân với vua ấy cùng dâng cơm cho Phật, con lúc ấy nghèo khó, chạy đến giúp. Ngư thân lo đủ những gì cần có, rồi cùng vua đi, nhưng gọi vua bảo: "Hôm nay có việc, tôi không thể cùng đi được. Bỏ việc đó là chặt bỏ tay chân tôi không khác". Người đi lúc ấy, nay là vua. Người thất hứa không đi, nay là ngư thân. Người nghèo khó giúp đỡ, nay là thân con". Nhờ thế, lòng ý lực sĩ hiểu ra, liền làm sa môn, đắc đạo A la hán.

35

Đức Phật giảng kinh cho các đệ tử. Bấy giờ có người thợ săn vác nỏ và mang hơn mười con chim chết, qua đến xem Phật, với ý tinh thành, nguyện nghe giảng kinh, lòng muốn nghe nhận. Phật bèn

ngưng, không giảng nữa. Người thợ săn bỏ đi, nói: "Nếu ta thành Phật, sẽ vì hết thảy mọi người thuyết pháp, không trái ý ai".

A Nan hỏi Phật: "Người này dọn lòng, muốn nghe giáo lý, sao làm trái ý?" Phật dạy: "Người ấy là bậc đại Bồ tát, lập tâm kiên cố. Xưa làm quốc vương, lòng ở không đều với đám thế nữ, những kẻ không gặp sủng ái cùng nhau giết vua. Vua sinh vào nhà thợ săn. Các thế nữ đều đọa làm muông thú. Nay trả hết tội rồi, sau sẽ thành tựu. Nếu giảng kinh cho người ấy, e lòng y sợ hãi, sẽ đọa vào đường la hán, nên không giảng kinh cho y".

36

Xưa trong chùa Phật có vạc vàng dùng để nấu thức ăn cung cấp cho các sư. Bấy giờ có người phàm vào xem, thấy vạc vàng, muốn lấy cắp, nhưng không có cách. Bèn giả vờ làm sa môn. Mặc áo tu vào ở trong các sư, nghe vị thượng tọa giảng kinh, nói về các chứng yếu của tội phước sống chết, các bằng cớ của quả báo ảnh hưởng không thể thoát được. Kẻ cắp trong lòng hiểu ra, cảm thấy hổ thẹn hối hận, dọn lòng chuyên tâm thì thấy được dấu đạo. Nghĩ đến nguyên do thì "vạc là thầy ta", bèn

đặc biệt trước đến lạy chiếc vạc, đi quanh ba vòng, rồi tự nói hết đầy đủ cho các sa môn nghe.

Phàm việc giác ngộ mỗi người đều có lý do. Lòng chuyên nhất thì không thể nào không thấy sự thật.

37

Xưa có A Na Luật đã chứng la hán thì dung nhan ông trong chúng Tỳ kheo đẹp đẽ như người con gái. Lúc ấy ông đi một mình trong cỏ. Có một thanh niên ăn chơi thấy, cho là con gái. Lòng tà nổi mạnh, muốn đến cưỡng hiếp, thì biết là đàn ông. Trông lại mình, thân hình biến thành con gái. Bèn hổ thẹn uất ức, tự đày mình vào núi sâu, không dám về nhà.

Trải hơn mấy năm, vợ con nhà anh ta không biết sống chỗ nào, cho là đã chết mất, khóc lóc không yên. (Một hôm) A Na Luật đi khất thực, đến tới nhà ấy. Người vợ khóc lóc, tự kể việc chồng mình đi không về, mong phước lực bố thí khiến chồng được sống sót. A Na Luật mặc nhiên không đáp, lòng có niềm thương. Bèn đến trong núi, tìm gặp. Người ấy hối lỗi tự trách, thân hình trở lại thành đàn ông, bèn trở về nhà, gặp lại vợ con.

Phàm người đắc đạo thì không thể dùng ý ác đối với họ, nếu không, trở lại mình chịu tai họa.

38

Xưa có Tỳ kheo ngồi dưới gốc cây trống vắng hành đạo. Trên cây có một con khỉ, thấy Tỳ kheo ăn, nó tụt xuống đứng một bên. Tỳ kheo lấy cơm dư đem cho. Khi được ăn, bèn đi lấy nước dùng để tắm rửa. Như vậy cả tháng. Hôm sau ăn, bỗng quên không để cơm lại. Khi không được ăn, rất giận, lấy cà sa của Tỳ kheo đem lên cây, xé nát hết. Vị Tỳ kheo tức con vật đó, lấy gậy đánh, lỡ trúng rớt xuống đất. Khi liền chết. Mấy con khỉ khác cùng đến gào khóc, khiêng con khỉ chết đến trong chùa Phật. Chúng Tỳ kheo biết tất có lý do. Họ tập hợp các Tỳ kheo tìm hỏi ý nghĩa. Vị Tỳ kheo ấy kể lại đầy đủ sự thật. Từ đó, đặt quy định: "Từ nay trở đi, Tỳ kheo mỗi khi ăn phải cắt bớt phần ăn để lại cho các loài động vật, không được ăn hết". Đàn việt dâng cơm bắt đầu từ đó.

39

Xưa có ba ba gặp mùa khô hạn, ao đầm cạn kiệt, không thể tự mình đi đến chỗ có ăn. Bấy giờ có con cò đến đậu một bên. Ba ba đến xin thương xót, mong được cứu giúp. Cò ngậm ba ba, bay qua trên kinh đô. Ba ba không im tiếng, lại hỏi: "Đây là đâu?". Như vậy không ngưng. Cò bèn đáp. Khi đáp thì mở miệng, ba ba liền rớt xuống đất. Người ta bắt được, làm thịt ăn.

Phàm người ngu không suy nghĩ, không giữ miệng lưỡi thì cũng ví như vậy.

Xưa có vị sa môn bảo người anh cạo đầu. Cạo xong, người anh cúi đầu sát đất làm lễ nói: "Xin cho ta đời sau, tâm ý trong sạch, trí tuệ như nhà tu". Nhà tu nói: "Mong ông trí tuệ hơn tôi". Người ấy làm lễ mà đi. Sau chết sinh lên trời Đao Lợi. Hết sống trên trời lại thác xuống sinh làm con nhà giàu, sau được làm sa môn có trí tuệ, thấy được đấu đạo. Đó là do lòng thành mà có.

40

Xưa có Phạm chí đến xin quốc vương. Quốc vương định đi săn, bảo Phạm chí chờ trên điện đợi ta về. Rồi ra đi săn, đuổi theo muôn thú, lạc mất đám bề tôi. Tới trong hang núi thì gặp quỉ. Quỉ muốn ăn thịt. Vua nói: "Hãy nghe ta nói. Sáng nay tại trong cửa hành, ta gặp một nhà tu tới xin. Ta bảo chờ trên điện đợi về. Nên nay ta xin tạm trở về cho đồ nhà tu ấy, xong sẽ đến cho ăn thịt". Quỉ nói: "Nay ta muốn ăn ông, mà ông há chịu trở lại ư?" Vua nói: "Lành thay! Thật không có người tin là ta đang nghĩ tới nhà tu ấy sao?" Quỉ liền thả vua đi. Vua về cung, đem đồ vật cho nhà tu, giao nước cho thái tử. Vua trở lại gặp quỉ. Quỉ thấy vua đến, cảm lòng chí thành của vua, lễ tạ không dám ăn.

Thầy nói: "Vua dùng một chữ thành, mà toàn mạng cứu nước, huống nữa là người hiền giả vâng giữ năm giới, bố thí hết lòng, thì phước ấy vô lượng".

41

Xưa vua A Dục thường thích bố thí, dâng cơm sa môn, bảo thái tử tự mình múc dọn các món ăn. Thái tử thầm giận nói: "Đến khi ta làm vua, sẽ giết hết các thầy tu". Nhà tu biết thái tử tức giận, gọi thái tử bảo: "Ta không còn ở lâu thế gian nữa". Thái tử kinh ngạc nghĩ: "Nhà tu sáng suốt nên mới biết tâm ý ta như vậy". Bèn liền nghĩ ngược lại: "Khi ta làm vua, sẽ cúng dường các nhà tu hơn cha ta". Lòng bèn thanh thản, bỏ ác theo thiện. Nhà tu nói: "Đến khi Ngài làm vua thì tôi đã sinh lên trời". Thái tử nói: "Thánh thay vị sa môn". Sau lên làm vua, bèn dùng năm giới mười lành làm quốc chính, nước thành thái bình.

42

Xưa có nhà giàu lấy hai vợ. Vợ lớn hằng ngày đem cơm ngon cúng dường sa môn. Sa môn mỗi ngày đến lấy cơm. Vợ bé ghét cay. Hôm sau sa môn lại đến. Vợ bé liền lấy bát, đem đồ dơ bỏ trong bát, lấy cơm đặt lên trên, rồi trao bát lại cho sa môn.

Sa môn đem đi, ở trong núi vừa định ăn, thấy đồ dơ, bèn đi rửa bát, sau không dám đến nữa. Từ đó trong miệng và thân thể vợ bé đều hôi. Người gặp đều chạy tránh. Sau chết đọa vào địa ngục phân sôi. Như vậy trải qua ba đường dữ mấy ngàn vạn năm, tội hết mới được làm người, thường muốn ăn phân, nếu không được thì bụng quặn đau. Sau làm vợ người ta, đêm dậy lén đi ăn phân. Như thế nhiều lần, chồng lấy làm lạ, bèn đi tìm xem, thấy vợ ăn phân. Do việc làm đời trước đưa tới.

Người có bốn việc khó được thành. Một là tháp. Hai là nhà ở cho chúng Tăng. Ba là dâng cơm cho chúng Tỳ kheo. Bốn là xuất gia làm sa môn. Làm được bốn việc đó thì phước nó vô lượng. Vì sao vậy? Ba còi có lúc có. Đã được làm người, lại có của cải, hay nhổ được gốc bủn xỉn, bố thí đúng lúc, công nghiệp dựng thành, đó cũng là khó được. Có thể biết phước đó, chỉ đức Phật mà thôi.

Phật dạy: "Tỳ kheo không đem chuyện cơm ăn, mà gọi nhau là thân đạo. Chỉ đem kinh pháp răn dạy nhau mới là thân. Tỳ kheo đem chuyện ăn uống ngon ngọt dâng cúng nhau thì đời này Tỳ kheo có tiếng lành, nhưng đời sau không có gì đáp lại, mà đối đức Phật thì mắc lời dữ. Vì sao vậy? Ngoại đạo thấy Tỳ kheo sẽ nói: "Đệ tử Phật chỉ đem cơm ngon áo đẹp cho nhau. Ai dạy họ thế,

chính là Phật". Nên Phật mắc lời dữ. Tỳ kheo đem kinh giới đạo pháp mời dạy nhau, thì mới là rất thân hậu. Vì sao vậy? Ngoại đạo thầy Tỳ kheo, sẽ nói: "Đệ tử Phật chỉ đem kinh giới đạo pháp cho nhau, chứ không cho nhau gì khác". Thì đối với Tỳ kheo đời này được tiếng lành, đời sau được giải thoát, còn đối với Phật thì có lời lành. Sao lại nói thế? Đức Phật là thầy của các Tỳ kheo, dạy đệ tử chỉ dùng kinh giới đạo pháp. Cho nên, không nhất thiết cho cơm ăn là ân huệ, mà chỉ đem lời lành cho nhau thôi.

Phật dạy: "Tỳ kheo nên biết đủ. Những gì là nên biết đủ? Ấy gọi là đi tìm một manh áo, một bữa ăn, thường ở chỗ kinh hành nghỉ tới điều không nghĩ, bên ngoài tìm cách ngừng lại không làm loạn ý. Đó là biết đủ. Nhưng cũng không nên kể biết đủ, ấy gọi là kinh giới cho đến được định bốn thiền và bốn không; bậc Tu đà hoàn, Tư đà hàm, thì chưa thể kể là biết đủ. Như thế không nên kể là đủ".

43

Có Tỳ kheo đi khất thực. Đứng giữa đường, thấy quá muốn tiểu, bèn đi tiểu. Người đi đường

thấy, đều chê cười, nói: "Đệ tử Phật đi đứng có phép tắc, ăn mặc có oai nghi. Mà Tỳ kheo này đứng tiểu thì thật rất đáng chê cười". Bấy giờ có ngoại đạo phái Ni Kiền Tử thấy người ta chê cười Tỳ kheo ấy, bèn tự nghĩ: "Chúng ta giòng Ni Kiền Tử, trần truồng mà đi không ai hỏi. Đệ tử Phật đứng tiểu thì người ta đều cười chê. Như vậy, thấy chúng ta không có phép tắc, nên người ta không cười. Chỉ riêng đệ tử Phật, phép tắc trong sạch, có lễ nghi, dễ cho người ta bàn tán vậy". Bèn tự mình đi về chỗ Phật, xin làm sa môn, liền được quả Tu đà hoàn.

Tỳ kheo là thầy của mọi người, giống như sư tử là vua của các loài thú, nên ăn nói phải đúng phép, đi đứng nằm ngồi phải có oai nghi, để làm phép tắc cho mọi người, không được tự khinh. Tự khinh tự hủy mình là làm nhục tiên hiền.

Vua trời Đế Thích và đệ nhất Tứ thiên vương, vào ngày rằm ba lần xem thiên hạ ai trì giới, thấy ai trì giới liền vui mừng. Bấy giờ vào ngày rằm, vua trời Đế Thích ngồi tại chánh điện, tự nghĩ: "Thiên hạ nếu có ai ba lần ăn chay ngày rằm thì khi chết có thể được ngôi ta". Các trời ngồi bên vô cùng kinh sợ, nói: "Chỉ ngày rằm ăn chay ba lần, mà được chỗ của Đế Thích ư?" Có Tỳ kheo đã chứng A la hán, biết tâm niệm của Đế Thích, bạch Phật, nói: "Há có

thể đúng như lời Đế Thích nói chăng?" Phật dạy: "Lời Đế Thích nói, không thể tin, vì không nói thật. Sao vậy? Người tinh tấn ngày rằm ăn chay ba lần có thể độ được đời, sao chỉ vì ngôi của Đế Thích? Như thế là nói không thật, chưa đủ tin. Ai có thể biết được phước của việc trì trai, chỉ Phật mà thôi".

44

Trong biển có rồng lớn. Rồng muốn làm mưa trên đất cõi Diêm phù đề, nhưng sợ đất không chịu được nước mưa. Ý rồng nghĩ: "Đất không chịu được ta làm mưa, thì ta về biển mình mà mưa". Phật ban cho đệ tử oai đức rất lớn, muốn đem ban cho chín mươi sáu nhà ngoại đạo, nhưng sợ không thể chịu được. Nên đệ tử Phật dần dà tự ban cho nhau, giống như rồng tự trở về làm mưa trong biển mình.

45

Xưa có Phạm chí đã 120 tuổi. Trẻ không lấy vợ, không có lòng dâm, ở chốn núi sâu không người, dùng tranh làm nhà, lác làm chiếu, dùng nước suối

trái rừng làm thức ăn uống, không chứa của cải. Vua mời không đến, lòng lặng ở chốn vô vi, ở trong núi đã mấy chục năm hơn (chỗ này nguyên bản viết chữ "thiên" là ngàn, nhưng so với truyện này trong *Lục độ tập kinh,* thì *Lục độ tập kinh* có chữ "thập", chúng tôi cho chữ "thiên" là in sai của chữ "thập", và dịch "chục"), ngày cùng cầm thú vui chơi. Có bốn con: Một là cáo. Hai là khỉ. Ba là rái. Bốn là thỏ. Bốn thú này hằng ngày ở chỗ tu nghe kinh dạy giới, như thế đã lâu, nên các trái rừng đã bị ăn sạch.

Sau nhà tu có ý muốn dời đi. Bốn con ấy rất buồn không vui, bèn cùng bàn nhau: "Chúng ta mỗi con đi tìm thức ăn để cúng dường nhà tu". Khỉ đi đến một núi khác, lấy quả ngọt dâng nhà tu, xin ngưng đừng đi. Cáo cũng đi, hóa làm người xin ăn được một túi cơm khô, đem về dâng nhà tu có thể dùng làm lương thực cho một tháng, xin ở lại. Rái cũng lại xuống sông bắt cá lớn đem đến, để dâng nhà tu, đủ lượng một tháng, xin đừng đi. Thỏ tự nghĩ: "Ta sẽ có gì cúng dường nhà tu?" Rồi tự nghĩ: "Sẽ đem thân ta đến cúng dường". Bèn đi lấy củi, đốt lửa để làm than, rồi đến thưa với nhà tu, nói: "Nay con là thỏ rất nhỏ bé, xin được vào nướng trong lửa, đem mình dâng nhà tu, có thể dùng làm lương thực một ngày". Thỏ liền tự nhảy vào trong

lửa, lửa vì vậy không cháy, nhà tu thấy thỏ, cảm nó nhân nghĩa, thương xót, bèn dừng ở lại.

Đức Phật nói: "Phạm chí lúc ấy là Phật Đề Hòa Kiệt. Thỏ lúc ấy là thân ta, Khỉ là Xá Lợi Phất, Cáo là A Nan, Rái là Mục Kiền Liên ấy vậy".

46

Xưa có năm nhà tu cùng đi đường, gặp mưa tuyết, đến qua đêm trong một đền thần, trong đền có tượng thần, mà quan dân trong nước phụng thờ. Bốn người nói: "Đêm nay lạnh quá, có thể lấy tượng gỗ kia đốt để sưởi ấm". Người còn lại nói: "Đó là tượng người ta thờ, không thể đem phá". Bèn để lại không chẻ. Trong đền quỉ thường ăn thịt người. Chúng đang tụ nói chuyện với nhau: "Chính nên ăn người ấy vì người ấy sợ ta, còn bốn người kia dữ, không thể phạm được". Người kêu ngưng không dám chẻ tượng, đêm nghe quỉ nói, thức dậy kêu bạn mình: "Sao không lấy chẻ tượng đó dùng để sưởi ấm". Họ lấy đốt đi. Quỉ ăn thịt người bèn bỏ chạy.

Phàm người học đạo thường nên vững lòng, không thể khiếp nhược, để cho quỉ thần được tự tiện đối với con người.

47

Xưa có quốc vương bỏ nước đi làm sa môn, ở trong núi tịnh tu, lấy tranh làm nhà, lách làm chiếu, tự bảo là đắc chí, cười lớn nói: "Khoái thay!" Nhà tu ở gần bên hỏi: "Ngài khoái lạc, nay một mình ngồi trong núi học đạo thì có khoái lạc gì?". Sa môn đáp: "Lúc ta làm vua, lo nghĩ nhiều việc, hoặc sợ vua láng giềng cướp mất nước ta, sợ người cướp của cải ta, hoặc sợ ta vì người mà tham lợi, thường sợ đám bề tôi lợi dụng của báu của ta mà làm phản nghịch bất cứ lúc nào. Nay ta làm sa môn, người không tham lợi ta, khoái không thể nói. Vì thế, nói là khoái".

48

Xưa có quốc vương rất thích đạo đức, thường đi nhiễu tháp trăm vòng. Chưa xong thì vua nước láng giềng đến đánh, muốn cướp nước ông. Bề tôi hầu hạ rất sợ hãi, liền đi báo vua, nói: "Có quân đến đánh, xin đại vương bỏ việc nhiễu tháp này, trở về quyền biến suy nghĩ để ngăn giặc dữ". Vua nói: "Cho quân

nó đến, ta quyết không bỏ". Tâm ý như cũ, nhiễu tháp chưa xong thì quân giặc tan bỏ. Hàm người định ý nhất tâm, thì không gì là không diệt được.

49

Xưa có quốc vương, thường đi qua Phật làm lễ, không kể bùn mưa. Tôi hầu ghét, đem nói với nhau: "Vua nghĩ sao mà làm phiền toái quá". Vua nghe được, trở về cung, ra lệnh cho hạ thần đi tìm một trăm đầu thú và một chiếc đầu người đem đến. Hạ thần tâu vua: "Đã đủ". Vua sai bán ngoài chợ. Đầu thú thì mua hết, còn đầu người thì không ai mua. Hạ thần trình vua: "Bán một trăm đầu thú thì mua hết. Còn đầu người này hôi thối không ai mua". Vua bèn nói với các thị thần: "Các người không hiểu. Trước đây ta qua chỗ Phật làm lễ Phật, các người nói: 'Ý vua phiền toái'. Bây giờ muốn biết thì đầu ta như đầu người chết kia dơ dáy, nên đem cầu phước có thể được sinh lên trời. Các người ngu si không biết trở lại nói phiền". Thị thần tâu: "Thật đúng như đại vương nói". Họ cúi đầu tạ lỗi: "Chúng thần ngu si không nghĩ tới". Vua sau đó lại ra đi. Các bề tôi đều xuống ngựa làm lễ Phật, lấy vua làm khuôn mẫu.

50

Xưa có quốc vương đi chơi, mỗi khi thấy sa môn, bèn xuống xe làm lễ sa môn. Nhà tu nói: "Đại vương ngưng, đừng xuống xe nữa". Vua nói: "Ta lên, chứ không xuống. Sở dĩ nói lên chứ không xuống, là vì nay ta làm lễ nhà tu thì sau khi chết rồi sẽ sinh lên trời, nên nói lên chứ không xuống".

51

Xưa có người sau khi chết rồi, thần hồn trở về tự vuốt ve bộ xương cũ của nó. Người ở bên hỏi: "Người đã chết, sao lại còn vuốt ve bộ xương khô?" Thần hồn đáp: "Đó là thân xưa của tôi, thân không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt, không tật đố, không sân hận, không si mê, sau khi chết được sinh lên trời, ước gì tự nhiên có, khoái lạc vô cùng. Cho nên yêu chuộng nó".

52

Xưa nước ngoài có sa môn ở trong núi hành đạo. Có quỉ hóa ra làm người không đầu, đi đến trước mặt sa môn. Sa môn kêu nói: "Không có nỗi khổ của đau đầu. Mắt nhờ đầu thấy sắc, tai nhờ nghe tiếng, mũi nhờ biết thơm, miệng nhờ nhận mùi. Bây giờ hoàn toàn không đầu, một nỗi vui sao!" Quỉ lại đi mất, lại hóa người không mình, chỉ có tay chân. Sa môn nói: "Không mình, không biết đau ngứa, không ngũ tạng, không biết bệnh hoạn. Một nỗi vui sao!" Quỉ lại đi mất. Lại hóa làm người không tay chân, từ một mặt bánh xe đang chạy đến sa môn. Nhà tu nói: "Rất vui là không có tay chân thì không thể lấy của cải người khác. Vui xiết bao!" Quỉ nói: "Sa môn giữ tâm không động". Quỉ bèn hóa là một thanh niên đẹp đẽ đến cúi đầu đảnh lễ nhà tu, nói: "Nhà tu giữ lòng vững nên mới như vậy. Nay nhà tu học đạo, không lâu nữa thì thành công". Bèn cung kính cúi đầu đảnh lễ mà đi.

53

Xưa sa môn hành đạo trong núi, cởi áo lót rớt đất, bèn ngó phải trái, rồi từ từ lấy áo mặc lại. Thần núi hiện ra bảo nhà tu: "Ở đây không có người dân nào. Áo rớt đất, sao lại vội vàng mặc lại?" Sa môn nói: "Thần núi thấy ta, ta cũng tự thấy mình. Trên có mặt trời, mặt trăng, chư thiên thấy ta. Theo lẽ thì không thể để mình trần, mà không xấu hổ, là không phải đệ tử Phật".

54

Xưa có sáu người làm bạn nhau đều đọa địa ngục, cùng ở trong một vạc, đều muốn kể tội mình. Một người nói sa. Người thứ hai nói na. Người thứ ba nói đặc. Người thứ tư nói thiệp. Người thứ năm nói cô. Người thứ sáu nói đà la. Phật thấy vậy, cười. Mục Kiền Liên hỏi Phật: "Vì sao vậy?" Phật nói: "Có sáu người làm bạn đều đoạ địa ngục cùng ở trong một vạc, mỗi người muốn kể lại tội mình, nhưng nước sôi sùng sục, không thể nói tiếp, mỗi người chỉ nói một chữ, rồi bị nhận chìm xuống lại.

Người nói sa là sáu mươi ức vạn năm ở thế gian là một ngày ở địa ngục thì bao giờ mới hết được. Người thứ hai nói na là không có hạn, cũng không biết bao giờ mới được thoát. Người thứ ba nói đặc là khốn khốn, buôn bán để làm gì như vậy mà không thể ngăn lòng, cướp mất phần năm của nhà cúng dường Tam bảo, ngu tham không biết đủ, nay hối ích gì? Người thứ tư nói thiệp là nói buôn bán không chí thành, tài sản ta thuộc người khác, thành ra bị đau đớn. Người thứ năm nói cô là ai sẽ bảo lãnh ta ra khỏi địa ngục thì không còn phạm giới cấm, được sinh làm trời người sung sướng. Người thứ sáu nói đà la là việc đó gốc gác không được lòng tính toán, ví như người đánh xe lạc đường, đi vào đường tà, gãy trục xe, hối không còn kịp nữa".

SAO BẢY TRUYỆN *THÍ DỤ BẺ GÃY LA HÁN*

55

Xưa đức Phật sai Xá Lợi Phất đi về phía Tây nước Trang Nghiêm của Phật Duy Vệ, hỏi đức Phật kia ba việc: "Thân thể Phật an ổn không? Thuyết

pháp như thường không? Người nghe có tăng lên không?"

Xá Lợi Phất liền nhờ oai thần của Phật đi đến nước kia, nói lời như vậy. Đức Phật kia trả lời: "Tất cả đều an ổn". Bấy giờ, đức Phật kia quay bánh xe Bất thối chuyển, để thuyết pháp cho Bồ tát của trụ thứ bảy. Xá Lợi Phất nghe, rồi từ nước ấy trở về, mặt mày rạng rỡ, đi đứng khác thường.

Đức Phật hỏi Xá Lợi Phất: "Con đến cõi kia về, sao đi đứng vui vẻ thế?" Xá Lợi Phất bạch Phật: "Ví như người nhà nghèo đói rét được trân báu như núi Tu Di, há không vui mừng sao?" Đức Phật nói: "Rất hay!" Xá Lợi Phất thưa: "Con đến cõi kia, được nghe đức Phật kia giảng điều bất thối chuyển sâu xa, nên con hớn hở không thể kìm chế". Đức Phật nói: "Lành thay như lời con nói!" Đức Phật bèn bảo Xá Lợi Phất: "Ví như trưởng giả Đại Ca La Việt rặt lấy vàng tử ma và châu ma ni làm của báu, trong cho quét dọn đồng sắt chì thiếc quăng vào sọt phân ở ngoài. Có người nghèo kiết xác vui được mang về, nói: Ta được của báu của Đại Ca La Việt, thì đó há có phải là của báu trân diệu của trưởng giả chăng? Đáp: Chẳng phải". Đức Phật bảo Xá Lợi Phất: "Điều con nghe cũng giống như người nghèo ấy. Đức Phật kia chỉ dạy lẽ mười trụ và thanh tịnh trong hành động. Nên điều con nghe không đáng nói". Xá

Lợi Phất liền buồn bã, nói: "Ta tưởng được báu, ngược lại là chì thiếc". Khi Xá Lợi Phất nói điều ấy, vô số người phát lòng giác ngộ vô thượng, vô số người đạt được trụ A duy nhan.

56

Xưa Ma Ha Mục Kiền Liên ngồi dưới gốc cây tự thử mắt đạo, thấy được 8000 cõi Phật. Lòng tự nghĩ nói: "Chỗ đức Như Lai thấy, còn không bằng ta". Bèn làm dáng đi sư tử đến chỗ Phật. Đức Phật bảo Mục Liên: "Con là giống thanh văn, nay sao lại làm dáng đi sư tử?" Mục Liên bạch Phật: "Con tự thấy tám phương tám ngàn cõi Phật, nghĩ chỗ Phật thấy chắc không bằng con, nên làm dáng đi sư tử". Đức Phật nói: "Lành thay Mục Liên! Chỗ thấy rộng lớn nên mới như vậy". Đức Phật bèn bảo Mục Liên: "Chỗ thấy của ông giống như ánh sáng cây đèn so với viên ma ni vuông, cách nhau nhiều lắm". Đức Phật nói tiếp: "Chỗ mắt ta thấy là mười phương, mỗi phương có cõi Phật như cát mười sông Hằng. Mỗi hạt cát là một cõi Phật, ta thấy hết tất cả những gì có trong đó, từ chuyện từ trời Đâu Suất xuống vào trong bụng mẹ, rồi sinh ra, chuyện xuất gia học đạo, chuyện hàng phục ma vương, chuyện trời Đế Thích và Phạm Vương đến khuyến trợ,

chuyện chuyển pháp luân thuyết pháp cho hết thảy, chuyện muốn nhập Niết bàn, chuyện Niết bàn rồi đốt Xá lợi. Những chuyện như vậy không thể kể xiết. Ta mang con mắt đó thì là thấy hết cả".

Đức Phật phóng hào quang giữa hai mi mắt chiếu suốt phương trên, phóng thân quang chiếu khắp tám phương, phóng túc quang chiếu thông phương dưới, mỗi phương một trăm ngàn cõi. Lúc ấy mười phương các cõi sáu lần rung chuyển. Ánh sáng vĩ đại không gì ngăn cản. Bấy giờ Mục Liên liền ở trước Phật, thấy vô số hằng sa vô biên cõi, trong đó có những gì Phật đã nói trên, bèn bạch Phật: "Phật ban nãy nói ra mười hằng sa cõi, nay Phật hiện ra có phải thế không?" Đức Phật bảo Mục Liên: "Sợ con không tin, nên nói ít. Nay ta hiện ra như vậy, so lại thì không thể kể hết".

Ma Ha Mục Kiền Liên nghe nói việc ấy rồi, mình xỉu xuống đất như núi lớn vỡ, lên tiếng khóc lớn: "Ta nhờ biết Phật có công đức ấy, nay mới thấy như vậy, há khiến thân ta đọa địa ngục lớn". Người thấy bên hông phải thì qua trăm kiếp không nhận quả la hán. Mục Liên bèn nói: "Những ai ở hội này, đức Thế Tôn đều nói ta là thần thông số một. Điều ấy không còn đáng nói nữa. Công đức làm được, không bì kịp (đức Phật về sự) biết điều đó, huống nữa là chưa được gì cả sao? Phát tâm làm

gì, nên có chí như Phật, chứ đừng bắt chước ta thành ra giống hư". Tất cả những người dự hội, rồng thần nhân dân, số ngàn không thể kể, đều phát lòng vô thượng chánh đẳng chính giác. Những ai phát lòng đạo lớn liền được bất thối chuyển. Những ai đã được bất thối chuyển thì thảy đạt được trụ A duy nhan.

57

Xưa có vua rồng, tên là Bạt Để, oai thần rộng xa, nhiều người cảm phục. Nhưng tính tình nóng nảy, làm nhiều điều bạo ngược, nhiều lần họp rồng, cùng làm chuyện phi pháp, mưa gió sấm sét đánh chết nhân dân chim thú côn trùng, nhiều không số kể. Có một la hán đáng kính, cùng tự bàn luận: "Nếu giết một người thì đọa địa ngục một kiếp, chết đến trăm lần, tội còn không hết. Nay rồng này tàn hại chúng sinh, trước sau khôn kể, thế mà không ngưng, sợ thành khó độ, mong nên cùng đến can ngăn". Bấy giờ, đức Phật biết vậy, có lời khen: "Lành thay! Các con xuất gia cầu đạo vô vi, muốn cứu hết thảy chúng sinh nguy ách, độ cho người có tội, rất tốt, nên thế, đó là báo ơn".

Bấy giờ, các la hán bảo nhau: "Không cần phải khiến cả vạn người cùng đi". Do đó, mỗi một người tự đi, đều bị ách lại, không thể tự tiến lên, về nói nhau: "Nếu đi riêng thì không thể hàng phục khuất chiết con rồng này, khiến nó cải làm lành. Nên thử tập hợp công đức của muôn người, đồng lúc cùng đi". Họ lại đến. Rồng phóng gió mưa bão sấm sét. Muôn người kinh sợ, không biết đi đâu, lại bị làm nhục, cúi đầu trở về.

A Nan bạch Phật: "Rồng này tàn sát người và các súc thú đến thế, tội nó rất nhiều, đã không kể hết. Nay lại làm thêm bão tố kinh sợ muôn la hán, làm ướt áo họ giống như người chết trôi, thì tội lại sâu nặng, không thể kể xiết!". Bấy giờ đức Phật ở núi Kỳ Xà Quật cùng với muôn Bồ tát và vạn la hán, đi đến núi kia, tới chỗ rồng ở.

Rồng bèn giận dữ, gây mưa lớn sấm vang, sét xẹt. Bèn làm mưa đá, khiến mỗi viên vuông vức bốn mươi dặm, nếu xuống đất thì vào sâu bốn thước, ý muốn hại Phật và chúng Bồ tát. Bấy giờ mưa đá vừa xuống, thì dừng lại giữa không trung, hóa thành hoa trời. Đức Phật phóng hào quang chiếu khắp những gì đang có. Những người thợ săn, đi đường trong núi, gặp mây mưa tối tăm, bị lạc đường không biết đông tây, gom hơn vạn người, đều nhắm theo ánh hào quang mà đến chỗ Phật ở.

Rồng lại sấm sét, phóng xuống đá lớn vuông bốn mươi trượng. Nếu đá rơi xuống đất, lún sâu vào đất phải bốn mươi trượng. Đá rớt đến trên đầu Phật lại hợp với hoa trước hóa thành lọng hoa. Rồng nhỏ phóng đá, mỗi viên một trượng, cũng đều như vậy. Các vị la hán trước thấy rồng gây tai biến, mỗi người đều cảm thấy sợ hãi, đi đến trước để dựa gần Phật.

Rồng ở trong mây tự thấy mưa đá và đá hóa thành lọng hoa, lửng lơ giữa hư không mà không rơi xuống, lại tự nghĩ nói: "Ta phải đem thân mình, tự cuốn chắc lại tới bốn mươi trượng để phủ lên trên Phật và chúng tăng". Bèn tức khắc tự quăng mình, nhưng không thể trúng gì hết, cả mình đau đớn, rớt xuống đất rất lâu, ngẩng đầu, mở mắt, ngó lên thì thấy Phật, (tự nghĩ): "Việc ta làm đều không như ý, nghi đó là người thần vô thượng tôn diệu". Nhân đó, các rồng nhỏ cũng đến quăng mình, nhưng không động đậy được một chút gì. Lúc ấy, vua rồng hết số, sinh lên làm trời. Các rồng nhỏ cũng chết theo, được làm con trời, đều hạ xuống đứng bên Phật.

Đức Phật hỏi A Nan: "Con biết vị trời này từ đâu đến không?" Đáp: "Không biết kịp". Đức Phật dạy: "Các rồng ban nãy nổi ác ý, con có nói tội lớn không thể kể xiết. Tự quăng mình xuống đất, phát

được một lòng thiện, biết Phật là đáng kính, thì khi chết làm trời. Chuyện đó chính là đây". Vị trời nghe Phật nói, bèn cùng với các con trời đều phát lòng vô thượng chánh đẳng chánh giác. Bấy giờ thợ săn và những người ở trong núi đến chỗ Phật, đều tự nghĩ nói: "Tội của con rồng đó còn được giải thoát. Chỗ ta làm hại so với rồng đó cũng không bao nhiêu". Họ định phát tâm đạo, nhưng còn do dự.

Đức Phật bảo A Nan: "Một vạn la hán ấy muốn độ các tội của rồng, nhưng sức không thể gánh nổi. Nếu không có ta thì đã bị rồng chế ngự. Đã không thể độ được cái ác của nó, mà trở lại làm tội nó thêm lên. Muốn độ hết thảy, nên trước phải thiền định suy nghĩ có thể độ được hay không, sau đó mới làm. Người các con không thể độ, đức Như Lai có thể độ, độ mà không độ". Bấy giờ những người thợ săn nghe nói như vậy, đều phát lòng vô thượng chánh đẳng chánh giác. Trời rồng nhân dân những ai ở tại hội này được Phật giảng kinh, đều được bất thối chuyển.

Xưa vua rồng Bạt Đề với Phật Thích Ca Văn đều là Bà la môn. Lúc ấy, đệ tử của Bạt Đề có tới vạn người, thấy đức Thích Ca Văn là nhân tài, họ mạnh mẽ bỏ thầy mình đến thờ đức Thích Ca Văn. Bạt Đề lòng giận, mang tội đến làm rồng. Đức Phật

đã thành đạo, phần lớn độ hết thảy. Đệ tử muôn người đều chứng la hán. Lòng ác của rồng càng lớn rộng, muốn làm hại. Muôn người kia xót thương, muốn đến độ. Rồng từng làm thầy, nên bốn đạo tuy đủ, họ vẫn bị nhục. Nếu là Bồ tát, rồng muốn gia ác, rốt cuộc cũng không dám.

58

Xưa có một nước, nhân dân thịnh vượng, trai gái lớn nhỏ, rộng làm việc ác, tính hạnh ngang ngược, hung bạo khó dạy. Phật đem đệ tử đến nước láng giềng. Năm trăm la hán, lòng tự cống cao. Ma Ha Mục Kiền Liên đến trước bạch Phật nói: "Con muốn đi độ các nhân dân". Đức Phật liền đồng ý. Mục Kiền Liên bèn đến giảng kinh đạo, nói nên làm điều lành, nếu làm các điều ác thì tội khó lường. Người cả một nước đều cùng đánh chửi, không theo lời dạy. Do đó, bèn trở về.

Xá Lợi Phất bảo Mục Kiền Liên: "Muốn dạy các người đó, phải dùng trí tuệ, không thì sao bị hủy báng?" Xá Lợi Phất bèn bạch Phật: "Con muốn đến kia khuyên độ nhân dân". Đức Phật lại đồng ý. Bèn đến giảng dạy kinh giới, lại không được nghe theo, mà còn bị nhục mạ.

Ma Ha Ca Diếp với các đệ tử đáng kính hợp lại năm trăm người tuần tự đi đến, cũng không thể độ được, mà lại bị khinh hủy.

A Nan bạch Phật: "Người nước kia hung dữ, không nhận lời dạy lành, phần lớn bị họ bẻ gãy làm nhục. Làm nhục một la hán, tội nó khôn tả, huống nữa là làm trái lời dạy của chừng ấy người thì mắc tội nặng hư không cũng không thể chứa". Đức Phật dạy: "Tội ấy tuy là sâu nặng, Bồ tát xem đó vắng lặng, không có tội".

Đức Phật sai Văn Thù Sư Lợi đến độ thoát họ. Văn Thù liền đến nước đó. Ai nấy đều ca ngợi, nói: "Việc làm của hiền giả, sao mà nhanh thế!" Bèn đến chỗ vua, vua khen ngợi trước mặt, mỗi khiến mọi người lớn nhỏ đều nghe biết, nói: "Tôi dũng kiện, tôi lại nhân hiếu, tôi có can đảm và trí tuệ". Tùy mỗi chỗ họ ở, ưng ý ca ngợi, đều vui mừng khôn xiết, nói: "Điều con người vĩ đại này nói rất thần diệu, biết chí tháo của ta, sao thích thú thế!" Họ mỗi người mang vàng báu hương hoa, tung lên trên Bồ tát, đem áo gấm đẹp đôi có thêu hoa và những thức ăn uống ngon lành, ngọt ngào đến cúng dường Bồ tát, phát lòng vô thượng chánh đẳng chánh giác. Văn Thù Sư Lợi bảo nhân dân: "Ngươi cúng dường ta không bằng cúng dường thầy ta, thầy ta gọi là Phật, có thể đến cùng cúng, phước gấp vô

lượng". Hết thảy họ rất vui lòng theo Văn Thù Sư Lợi đi đến chỗ Phật. Phật giảng kinh cho họ thì đều được bất thối chuyển. Ba ngàn quốc độ vì thế rung chuyển lớn. Núi rừng cây cối đều ca ngợi nói: "Hoan hô Văn Thù Sư Lợi khéo độ người như vậy".

Đức Phật bảo A Nan: "Tội sâu lớn nay đang còn đấy". Năm trăm la hán xỉu xuống đất, rơi lệ nói: "Oai thần của Bồ tát dạy dỗ như vậy, huống nữa là đức Như Lai có thể kể tả hết sao? Chúng ta là giống hư, vô ích đối với hết thảy".

59

Xưa lúc đức Phật ngồi dưới gốc cây, đức Phật đã thuyết pháp cho vô số người, trong đó có người chứng Tu đà hoàn, có người chứng Tư đà hàm, có người chứng A na hàm, có người chứng A la hán. Những người như vậy, số không thể kể hết. Bấy giờ sắc mặt Phật không có rạng rỡ, dáng vẻ như buồn. A Nan sâu biết ý Phật, quỳ xuống bạch Phật: "Lễ hầu Phật tám năm, con chưa từng thấy tôn nhan Phật không có rạng rỡ như hôm nay. Có thay đổi gì khiến Phật như vậy? Hôm nay có ai mất đại hạnh? Có ai làm ác đọa địa ngục? Có ai rời xa bờ gốc của mình?"

Đức Phật bảo A Nan: "Ví như khách buôn phần nhiều mang trân báu đến số ngàn muôn, đi xa cầu lời. Giữa đường gặp cướp, mất sạch của báu, thân thể trần truồng, không có gì để tự sống. Thế có buồn lo không?" A Nan bạch Phật: "Họ buồn ghê lắm". Đức Phật bảo A Nan: "Ta từ vô số kiếp đến nay, thương khó hành đạo, là muốn cứu độ hết thảy nhân dân, đều khiến thành Phật. Ta nay đã tự mình được thành Phật, mà không có một người nào làm công đức, nên không vui, sắc mặt thay đổi". A Nan bạch Phật: "Nay đệ tử Phật chứng được la hán trong quá khứ, hiện tại và tương lai, số không thể kể xiết. Số người chứng A na hàm, Tư đà hàm, Tu đà hoàn cũng vậy, không thể kể. Sao nói không có người nhờ công đức để được độ?" Đức Phật bảo A Nan: "Ví như hai ông bà già sinh mười đứa con gái thì có đứa nào nắm giữ việc cửa nhà không?" A Nan đáp: "Không thể có". Đức Phật dạy: "Tuy có la hán vô số ngàn nhờ giác pháp của ta mà sinh ra, thì cũng chẳng phải con ta, rồi cũng không thể ngồi dưới gốc cây của Phật, giống như sinh con gái tuy đông nhiều, đi lấy chồng đến nhà người, thì cha mẹ cô độc. Ta cũng vậy".

Bấy giờ đức Phật khóc, rơi xuống ba giọt nước mắt. Ba ngàn thế giới vì thế rung chuyển lớn. Vô số trời, rồng, thần, nhân dân phát lòng giác ngộ vô thượng. Lúc ấy mặt mày Phật đẹp đẽ vui vẻ, vô số

ánh sáng ngàn ức muôn lần chiếu suốt mười phương, khác hơn lệ thường. Những ai thấy ánh sáng đều được độ. A Nan bạch Phật: "Vì sao lại phát ra ánh sáng thần biến đẹp đẽ tuyệt vời như thế?". Đức Phật bảo A Nan: "Ví như hai ông bà già, cầu trời khẩn đất cầu xin sinh con, cuối cùng sinh được một đứa con trai, gầy dựng cửa nhà, há không vui vẻ mà tự khen mình sao? Nay hết thảy phát lòng Đại thừa, nên ta hớn hở vì giống Phật không mất".

Đức Phật sai Bồ tát Tu Ma Đề lên kinh đô qua sáu muôn ức hằng sa cõi, khiến đến nước kia lấy tòa sư tử và các đồ ăn uống. Như duỗi cánh tay, trong khoảnh khắc đã trở về lại đây. Bèn trang hoàng tòa sư tử rộng lớn, mời tất cả những ai dự hội đã phát lòng giác ngộ vô thượng đều ngồi tự nhiên lên tòa sư tử ngàn cánh sen vàng. Có những người ngồi trong trướng bảy báu kết hở và dưới gốc cây bảy báu, thì dựng tràng phan bảy báu làm cột, gấm trời làm phan, lụa trời làm lọng hoa. Đức Phật bấy giờ khiến đại thiên cõi nước thành hồ tắm, hoa sen bảy báu mọc bên trong. Đức Phật tự biến thân, hiện làm Bồ tát, hoặc lại hiện hình như Đế Thích, Phạm Vương, Tứ Thiên Vương, cúng dường rộng rãi cho đại đàn hết thảy muôn thức ăn uống thơm ngon nghe khắp hết thảy mười phương. Những ai nghe mùi thơm ấy đều phát lòng giác ngộ vô thượng. Các

cõi mỗi sai Bồ tát tả hữu đáng kính đến chúc mừng đức Thích Ca Văn, vì tất cả nhân dân phần lớn đã phát tâm Bồ tát. Trong đó có vị cầm hoa sen vàng ròng đến, có vị cầm hoa sen báu ma ni đến, có vị cầm hoa sen châu minh nguyệt đến, mỗi mỗi hoa sen nhiều màu quí báu, cùng tung rải lên đức Phật. Oai thần của Phật khiến các hoa tung lên hợp thành lọng hoa che khắp mười phương cùng chiếu các cõi, những chỗ tối tăm trở nên sáng sủa. Địa ngục, quỉ đói, cầm thú, lục súc đều phát lòng lớn, muốn cầu làm Phật.

Đức Phật vì tất cả những người dự hội giảng kinh. Vô số Bồ tát chứng trụ A duy nhan. Vô số trời người đều được phép nhẫn vô sinh. Lại vô số rồng, thần, nhân dân đều được bất thối chuyển. Tất cả Bồ tát, người vĩ đại đều phát tâm giác ngộ vô thượng.

60

Xưa có một người, tuổi nhỏ nghèo khổ, đi đến nước khác, được một trái ngọt, thơm ngon lại to, ở đời hiếm có. Bèn thương tiếc, không dám ăn. Lòng nghĩ đến cha mẹ, muốn đem trái dâng, liền mang trái trở về thành Tỳ Da Ly.

Bấy giờ đức Phật vào thành với các Bồ tát đại đệ tử, cùng đến nhà trưởng giả, theo lời mời đàn việt. Đức Phật vừa đi qua, người ấy chưa đến nhà, tay đem quả đến để ở chỗ Phật. Từ nhỏ tới lớn chưa từng nghe Phật, thấy vết chân Phật, dấu chân như lọng, rực rỡ long lanh không chút suy giảm, bèn đứng bên vết chân, nhìn mãi không chán, lòng tự hớn hở, hết buồn biết vui, nghĩ: "Vết chân đi đất còn như thế, huống nữa thân người này thì thật chẳng phải đời có được. Chắc thế nào người này tất phải trở về, ta sẽ cắt để phần cha mẹ lại, rồi đợi người ấy đến, đem trái dâng lên".

Đức Phật chưa trở về. Người ngồi bên vết chân, buồn nghĩ lệ rơi. Người đi đường đến hỏi người ấy: "Vì sao ôm trái ngồi buồn ở đây?" Đáp: "Giữ vết chân vô cùng đáng kính này, đợi chờ thần nhân, mong ngài trở lại, muốn đem trái đó tự dâng lên, trễ thấy quang nhan, chưa được như nguyện, tự nghĩ bạc phước, nên buồn". Kẻ đi đường hỏi, tụ lại xem như mây, lấy làm lạ người đó, cho là cuồng si, nói: "Biết người đi trở về chỗ nào mà định ngồi đợi?"

Đức Phật đến nhà trưởng giả đàn việt ngồi. Chúng tăng rửa xong, tuần tự đến ngồi. Trưởng giả và thủ hạ lớn nhỏ đem bày chén dĩa với các thức ăn, tất cả đầy đủ. Phật xa "đạt thần" kẻ đang mang

trái cây giữ chân Phật ở giữa đường tha thiết mong muốn dâng Phật. Do thế, ăn xong, đàn việt tự nghĩ: "Đức Thế Tôn 'đạt thần', ban nãy không thấy kịp. Liền xa chú nguyện người mang quả ở ngoài đem đồ cúng đến, có gì không được ư?"

Đức Phật bảo A Nan: "Trưởng giả cúng dường đầy đủ, nhưng phước ra đi. Việc làm tuy rộng lớn, nhưng ý có chỗ mong cầu. Lòng mang bốn sợ, chí tại diệt độ. Bên ngoài có người trẻ tuổi, tay cầm trái ngọt, một lòng không gì khác, giữ vết chân ta, từ bi đợi ta, nghĩ muốn dâng trái dùng cho tất cả, nên phát lòng đạo lớn. Do thế, ngồi đây mà xa nhận "đạt thần". Trưởng giả tự nghĩ, nói: "Người ấy cúng trái cây chứ không có món gì khác, Phật ca ngợi công đức rất là cao diệu. Ta tuy giàu có, đồ cúng phong phú, vì tính toán nặng nhẹ nên phước không bằng. Nguyện xin hầu Phật đến gặp người kia".

Đức Phật liền đứng dậy, đến chỗ người giữ vết chân. Bồ tát, đệ tử, trưởng giả cùng những người khác lúc ấy cùng theo. Người mang trái cây xa thấy Phật đến, tướng thân đẹp đẽ, rực rỡ hơn trời trăng, liền đi đến đón Phật, cúi đầu làm lễ, nhân đó đem trái ấy quì xuống dâng Phật, phát lòng giác ngộ vô thượng.

Đức Phật phóng hào quang chiếu suốt vô cùng. Ba ngàn thế giới vì thế rung chuyển. Chư Phật và chư Bồ tát mười phương lúc ấy hiện ra như bóng trong gương, gần xa ai ai cũng thấy. Đức Phật nhận trái ấy, lại đem cúng lại cho các đức Phật, khiến một trái cây biến khắp vô cùng không hết.

Chư Phật và các Bồ tát mười phương mỗi mỗi từ nơi cà sa duỗi cánh tay vàng rực rỡ phóng ra ngàn ức tia sáng. Mỗi một đầu tia sáng tự nhiên có tòa sư tử có màn kết hở châu hoa sen báu. Trên tòa có đức Phật và các Bồ tát ngồi, đều cầm bát báu, nhận lấy trái ấy. Mỗi vị cầm một quả "đạt thẩn" một cách thần biến. Đức Phật Thích Ca Văn cũng thế, ở thế giới này chiếu sáng mười phương, hư không thần trời tất cả đầy đủ, tám phương trên dưới không có chỗ trống khuyết, đều giúp vui, khen lành, ca ngợi. Chư Bồ tát trong ba cõi đều được theo nhờ.

Bấy giờ, người dâng trái cây chứng được pháp nhẫn vô sinh. Đức Phật trao lời quyết là về sau sẽ thành Phật, hiệu là Quả Tôn Vương vô thượng chính giác, có cõi nước như cõi của Phật A Di Đà. Người ấy theo nghe đức Thế Tôn nói về cõi nước đó, tự nhiên thanh tịnh, chứng được A duy nhan. Trưởng giả cư sĩ hướng theo dấu đạo, vô số ngàn

người được độ bậc bất thối chuyển. Đức của Ngài như vậy.

61

Xưa đức Phật đi lên cõi trời Đao Lợi thứ hai để giảng kinh cho mẹ. Bấy giờ có một vị trời mạng sống sắp hết, có bảy việc chứng điềm: "Một là ánh sáng quanh cổ tắt; Hai là hoa trang sức trên đầu héo; Ba là sắc mặt thay đổi; Bốn là trên áo có bụi; Năm là dưới nách ra mồ hôi. Sáu là thân hình gầy ốm; Bảy là rời chỗ ngồi. Liền tự nghĩ: Sau khi thọ chung, phải bỏ thiên tòa, cung điện bảy báu, ao hồ vườn quả, ăn uống tự nhiên, mọi thứ ca kỹ nữ nhạc, lại phải hạ sinh làm con trong bụng heo nái phung hủi ở nước Câu Di Na Kiệt. Bèn rất lo, không biết phải làm cách gì để thoát được tội đó".

Có một vị trời nói: "Nay đức Phật ở đây giảng kinh cho mẹ Đức Phật, cứu hết thảy trong ba đời. Chỉ đức Phật mới cứu được tội ông". Bèn đến chỗ Phật cúi đầu làm lễ. Chưa kịp hỏi, đức Phật đã bảo vị con trời: "Tất cả vạn vật đều vô thường, ông vốn biết điều đó, sao còn lo sầu?" Vị trời bạch Phật: "Tuy biết phước trời không thể được lâu, giận là phải rời ngôi trời này mà làm heo con của con nái

phung hủi, cho đó là hại, chứ đi nhận thân khác thì không dám e sợ". Đức Phật dạy: "Muốn thoát thân heo con, thì nên đọc ba trợ qui: Nam mô Pháp, nam mô Tỳ kheo tăng, Quy mạng Phật, quy mạng Pháp, quy mạng Tỳ kheo tăng, như vậy mỗi ngày ba lần".

Vị trời theo lời Phật dạy, ngày đêm đọc ba qui y. Sau đó bảy ngày vị trời thọ chung, xuống sinh làm con nhà trưởng giả nước Tỳ Da Ly. Khi còn trong thai mẹ hằng ngày đọc ba qui y. Mới sinh rớt xuống đất cũng quì đọc ba qui y. Người mẹ khi sinh không có đồ dơ. Người hầu cạnh mẹ sợ hãi bỏ chạy. Bà mẹ cũng rất lấy làm lạ việc con rớt đất đã nói, cho là huyền hoặc, ý muốn giết đi.

Lúc về bà tự nghĩ: "Con nhỏ ta lạ lùng. Nếu giết bé này cha nó sẽ làm tội ta. Từ từ nói với trưởng giả, rồi giết cũng chẳng muộn". Người mẹ liền ôm đứa bé, đến nói với trưởng giả: "Sinh được một trai, mới vừa rớt đất, đã chắp tay quì xuống qui y Tam Bảo". Cả nhà lấy làm lạ, cho đó huyễn hoặc. Người cha nói: "Đừng, đừng! Đó là đứa bé phi phàm. Người ta ở đời sống tới trăm tuổi hoặc tám chín mươi, mà còn không biết qui y Tam Bảo. Huống nữa đứa bé mới sinh ra là có thể niệm Nam mô Phật. Hãy khéo chăm nuôi nó, cẩn thận đừng khinh nhờn".

Đứa bé lớn lên, năm vừa bảy tuổi cùng bọn trẻ chơi bên vệ đường. Bấy giờ đệ tử Phật là Xá Lợi Phất và Ma Ha Mục Kiền Liên vừa đi qua bên bé, nó liền đến trước mặt làm lễ nói: "Kính lễ đức Xá Lợi Phất và đức Ma Ha Mục Kiền Liên". Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên kinh ngạc lấy làm lạ về việc đứa bé có thể kính lễ Tỳ kheo. Đứa bé nói: "Thầy không biết con sao? Đức Phật ở trên trời giảng kinh cho mẹ. Con bấy giờ là một vị trời sắp xuống làm heo, theo lời Phật dạy, đọc ba qui y, mà được làm người". Hai thầy Tỳ kheo liền thiền định, tìm biết, bèn chú nguyện nói "Hoan hỷ".

Đứa bé thưa với Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên: "Xin nhân danh tiếng con, mời đức Thế Tôn, chư Bồ tát tăng và hai nhân giả". Mục Kiền Liên và Xá Lợi Phất đồng ý nhận lời. Đứa bé trở về nhà thưa với cha mẹ: "Ban nãy con đi chơi gặp hai đệ tử Phật đi qua, nhân đó con mời Phật và bốn chúng đệ tử Phật dâng cơm. Xin cha mẹ sửa soạn đồ ngon ngọt". Cha mẹ thương yêu, làm theo lời xin, lấy làm lạ việc nó nhỏ tuổi, mà khai mở được lòng lớn, lại lấy làm lạ việc nói biết đời trước, nên làm những món ăn cực kỳ trân diệu, tìm chén dĩa tinh tế, vượt quá ý của đứa bé.

Đức Phật và chúng tăng, mỗi vị dùng công đức làm thần túc, đi đến nhà đứa bé ăn cơm. Cha mẹ

và những người lớn nhỏ cúng dường xong, dâng nước rửa thơm, đúng pháp làm xong, đức Phật vì họ giảng kinh. Cha mẹ và đứa bé cùng thân thuộc trong ngoài lúc ấy đều được bất thối chuyển.

Phước đức của việc qui y độ được như vậy. Huống nữa là suốt đời tu đạo sao!

GIỚI THIỆU
PHÁP KÍNH KINH TỰ

Trong số ba bản chú giải, mà ta biết Khương Tăng Hội đã thực hiện đối với các kinh *An ban thủ ý, Pháp kính* và *Đạo thọ*, bản *An ban thủ ý kinh chú giải* cùng bài tựa đó còn nguyên vẹn và chúng tôi đã cho nghiên cứu và phiên dịch. Bản *Đạo thọ kinh chú giải* với bài tựa thì ngày nay hoàn toàn thất lạc. Còn về bản chú giải kinh *Pháp kính* do An Huyền và Nghiêm Phù Điều dịch thì hiện cũng đã thất lạc, nhưng bài tựa được bảo lưu trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 46b19-c11 và ngay trước phần chính văn của *Pháp kính kinh* ĐTK 322 tờ 15a2-24 dưới nhan đề *Pháp kính kinh tự*.

Do thế, để việc tìm hiểu Khương Tăng Hội một cách đầy đủ, chúng tôi cho nghiên cứu *Pháp kính kinh tự*. Đồng thời chúng tôi cũng cho dịch luôn bản kinh *Pháp kính* của Kỵ đô úy An Huyền ra tiếng Việt, nhằm cung cấp một số ý niệm cho người đọc biết kinh ấy có nội dung gì, từ đó có thể lý giải nguyên do vì sao Khương Tăng Hội đã chọn bản kinh này để chú giải. Nói khác đi, nó cung cấp

cho ta ít nhiều quan điểm giáo lý của Khương Tăng Hội.

I. VẤN ĐỀ TRUYỀN BẢN

Bản *Pháp kính kinh tự* nằm trước phần chính văn này theo lời chua của bản in đời Nguyên năm 1290 là "*lấy ra từ bản chú giải*" (xuất chú bản). Điều này có nghĩa *Pháp kính kinh giải từ chú* cho đến năm 1290 vẫn còn lưu hành, để cho bài tựa được trích từ bản chú giải và in vào trước bản kinh. Sự thực, trong bản in *Pháp kính kinh* hiện nay của *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh*, vào phần cuối kinh có in thêm *Pháp kính kinh hậu tự* với lời chua: "*Hậu tự này y vào hai bản Nguyên và Minh để đối chiếu với Tống bản*". Thế cũng muốn nói rằng bài *Hậu tự* ấy xuất hiện lần đầu tiên trong bản in *Đại tạng kinh* của nhà Tống. Nhưng bản in nhà Tống này không phải chỉ bản in năm 972, cũng không phải bản in *Sùng Ninh Vạn Thọ* năm 1080, vì nó không xuất hiện trong bản in Cao Ly. Nó chỉ có trong bản đời Tống năm 1239 và sau đó bản in Nguyên và Minh.

Hậu tự ấy, do thế, tuy ngày nay không đề tên tác giả, ta có thể đoán là phải được viết sau năm 972 và trước năm 1239. Cứ vào nội dung thì người

viết đã đọc bản chú giải của Khương Tăng Hội và có nhận xét: "*Lời lẽ nhã đẹp, rực rỡ sáng tươi (. . .) ý tứ chặt chẽ, thật đáng ngợi ca. Nhưng diệu chỉ của thượng thánh, mục tiêu sâu thẳm, không thể hiểu biết. Tôi xét nghĩa lớn, có nhiều sai khác, sợ người hậu học cho đó là đúng, mà đánh mất nghĩa hay, cả hai đều có lỗi, tôi nghĩ kỹ nhiều, sửa chỗ thiếu sót, có bảy mươi tám việc* ..." Vậy, khoảng giữa những năm 972 và 1239 đã có một tác giả nghiên cứu kỹ *Pháp kính kinh giải tử chú* của Khương Tăng Hội, phát hiện nó có những "khiếm khuyết" lên tới số 78 việc.

Tất cả dữ kiện trên cho thấy ít nhất đến giữa những năm 1239 và 1290 *Pháp kính kinh giải tử chú* vẫn còn lưu hành và lôi cuốn sự quan tâm của những người học tập nghiên cứu kinh *Pháp kính* nói riêng và Phật giáo nói chung. Việc thất lạc như thế chỉ xảy ra từ năm 1290 trở đi, đặc biệt là sau năm 1601 của bản in đời Minh. Lý do có lẽ một phần nào xuất phát từ nhận định về "78 khiếm khuyết" của *Pháp kính kinh giải tử chú* do tác giả bài *Hậu tự* trên nêu lên, tác động tới những người đứng khắc bản có bản in đời Tống năm 1239, Nguyên năm 1290 và Minh năm 1601, dẫn cuối cùng tới việc loại *Pháp kính kinh giải tử chú* khỏi những lần in này.

Thế lần in *Đại tạng kinh* đầu tiên năm 972 và lần in *Sùng Minh Vạn Thọ* năm 1080, phải chăng *Pháp kính kinh giải tự chú* cũng không được khắc bản? Đây là một khả năng, bởi vì bản in Cao Ly năm 1151 đã sử dụng bản in đời Tống năm 972 làm bản đáy, và hiện không có bản chú giải ấy. Như vậy, chắc bản in năm 972 đã không khắc nó. Từ đó, nếu bản in đời Nguyên năm 1290 có nhắc đến "chú bản", thì "chú bản" này hẳn được lưu hành dưới dạng một bản chép tay.

Dạng bản đây trên một nghìn năm đã lưu truyền được bản chú giải ấy, để cho Tăng Hựu trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 97a15 và Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 326a23 nhắc tới. Rồi các kinh lục về sau từ *Lịch đại tam bảo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 59b2 của Phí Trường Phòng đến *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2149 tờ 230a17 của Đạo Tuyên, *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352b20 của Tỉnh Mại, *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2145 tờ 491b20-21 của Trí Thông và *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục mục* 3 ĐTK 2157 tờ 788c18 của Viên Chiếu đều xác nhận *Pháp kính kinh giải tự chú* vẫn lưu hành để truyền cho tới khoảng năm 1290, khi bản in đời Nguyên, kinh *Pháp kính* còn ghi nhận như đã nói.

Ấy vậy mà trong bảy trăm năm qua bản chú giải đó đã thất lạc. Đây không chỉ là một mất mát đối với lịch sử Phật giáo thế giới mà còn là một mất mát đối với lịch sử Phật giáo dân tộc ta. Nếu còn, nó giống như *An ban thủ ý kinh chú giải*, chắc chắn sẽ cung cấp cho ta khá nhiều thông tin cho việc tìm hiểu không chỉ tình trạng Phật giáo Việt Nam thời Khương Tăng Hội, mà còn tình hình tư tưởng, văn học và học thuật nước ta lúc ấy. Điều may mắn là, dù bản chú giải đã mất, lời tựa viết cho bản đó vẫn còn. Do thế nó có thể cung cấp cho ta ít nhiều thông tin về thời điểm Khương Tăng Hội có khả năng viết *Pháp kính kinh giải từ chú* và quan điểm của Hội đối với nội dung tư tưởng của bản kinh.

Tăng Hựu và Huệ Hạo chỉ nói Hội "*lại viết chú giải cho ba kinh An ban thủ ý, Pháp kính, Đạo thọ cùng đề tựa*", mà không ghi các bản chú giải ấy cụ thể có tên gì. Đến Phí Trường Phòng viết *Lịch đại tam bảo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 59b2, ta lần đầu tiên mới biết tên chính thức của bản chú giải *Pháp kính* là *Pháp kính kinh giải từ chú*. Tên này sau đó Đạo Tuyên trong *Đại Đường nội điển lục*, Tỉnh Mại trong *Cổ kim dịch kinh đồ ký* đã lặp lại. Trí Thăng trong *Khai Nguyên Thích giáo lục* và Viên Chiếu trong *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* chỉ có tên *Pháp kính kinh chú giải*.

Về tên bài tựa, ngay từ thời Tăng Hựu cho "sao soạn" nó lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 46b19-c11, ta có tên *Pháp kính kinh tự*. Đó cũng là tên các bản in Tống, Nguyên, Minh và Cao Ly hiện có trong bản *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh*. Điểm cần chú ý là tuy có tên *Pháp kính kinh tự*, nó không phải thuần túy "là bài tựa về *Pháp kính*". Trái lại, theo nội dung, nó thực chất là "bài tựa về bản chú nghĩa kinh *Pháp kính*", như chính nó đã viết: "*Kỵ đô úy An Huyền, Nghiêm Phù Điều, đất Lâm Hoài (v.v..) truyền dịch kinh này (...) Hội tôi thấy lời dạy lớn của kinh có thể cứu lầm than nơi vực thẳm, nhưng nghĩa bị chặn không thông, nhân rảnh đem hết chỗ ngu chú nghĩa*".

II. VẤN ĐỀ NIÊN ĐẠI

Vậy, Khương Tăng Hội viết *Pháp kính kinh giải tự chú* cùng lời tựa vào thời điểm nào? Kể từ ngày Tăng Hựu viết tiểu sử Hội trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 96a29-97a17 và nói: "*Hội ở chùa Kiến Sơ dịch ra các kinh pháp (...), lại chú ra kinh An ban thủ ý, Pháp kính, Đạo thọ cùng viết tựa kinh*", Huệ Hạo cùng các nhà kinh lục về sau như Phí Trường Phòng trong *Lịch đại tam bảo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 59b5-60a24 và Đạo Tuyên trong

Đại Đường nội điển lục 2 ĐTK 2149 tờ 320a10-c23 đều nhất trí tán thành quan điểm vừa nêu của Hựu. Điều này có nghĩa Khương Tăng Hội đã viết *Pháp kính kinh giải tử chú* sau năm 247, khi Tôn Quyền dựng chùa Kiến Sơ cho Hội xong.

Phí Trường Phòng, rồi sau đó Tỉnh Mại trong *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ* 1 ĐTK 2151 tờ 352b15 thậm chí còn xác định thời điểm dịch thuật và trước tác của Hội vào năm Thái Nguyên thứ hai Tân Mùi, bao gồm luôn việc viết *Pháp kính kinh giải tử chú*. Soạn *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2145 tờ 491b14 hơn ba mươi năm sau, Trí Thăng nhận ra năm Thái Nguyên Tân Mùi không phải là năm thứ hai mà là năm thứ nhất (21) và đồng ý với Tỉnh Mại để nói Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh*, *Cựu tạp thí dụ kinh* v.v ... vào năm 251. Trí Thăng vì chủ trương không xếp các bản chú giải trên vào mục các tác phẩm phiên dịch của Hội, nên không quan tâm đến chúng. Đây cũng là quan điểm của Viên Chiếu trong *Trinh Nguyên tân định Thích giáo mục lục* 3 ĐTK 2157 tờ 788c12-20.

Nói chung, lập trường của các nhà kinh lục Trung Quốc là đặt toàn bộ sự nghiệp trước tác và dịch thuật của Khương Tăng Hội sau năm 247, khi Hội đã đến Trung Quốc. Lập trường này tỏ ra không đứng vững lắm, nếu ta đi sâu vào việc

nghiên cứu chính những tác dịch phẩm hiện còn của Hội. Cụ thể là *Cựu tạp thí dụ kinh* và đặc biệt *An ban thủ ý kinh chú giải* mà ta còn có những bằng chứng hết sức đáng tin cậy, xác nhận chúng phải được viết giữa những năm 221-230 tại Việt Nam, rất lâu trước lúc Hội cất bước "chống gậy đông du", đem Phật giáo đến khai hóa vùng đất đang nỗ lực nô dịch dân tộc ta và đang gặp những thất bại lớn trước sự chống đối mạnh mẽ của nhân dân ta dưới sự lãnh đạo của những anh hùng dân tộc như Sĩ Nhiếp, Triệu Thị Trinh, Triệu Quốc Đạt và Lữ Hưng.

Nếu *An ban thủ ý kinh chú giải* được viết vào những năm 221-230, như ta đã chứng minh thì có khả năng *Pháp kính kinh giải tử chú* cũng viết trong khoảng thời gian đó không? Đây là câu hỏi khó trả lời nhất do việc thất lạc các tư liệu liên hệ đến bản chú giải, nhất là chính bản thân *Pháp kính kinh giải tử chú*. Những gì chúng ta hiện có là bài tựa *Pháp kính kinh tự* và bài *Hậu tự* vô danh viết khoảng giữa những năm 972-1229. Bản *Hậu tự* này cũng không cung cấp một điểm chỉ hữu ích gì cho việc xác định thời điểm ra đời của *Pháp kính kinh giải tử chú*, trừ việc nó nêu lên 78 chỗ "khuyết nghi" của bản chú này.

Tuy nhiên, lời tựa của chính Khương Tăng Hội viết: "*Hội tôi thấy sự giáo hóa lớn của kinh, có thể dùng để cứu lầm than nơi vực thẳm, nhưng nghĩa bị chặn không thông, nhân rảnh đem hết chỗ ngu viết ra chú nghĩa. Tang thầy trải năm, không do đâu hỏi lại (. . .) nay ghi chép chỗ khuyết nghi, đợi chờ minh triết về sau*". Thế cũng có nghĩa Hội đã viết *Pháp kính kinh giải từ chú* theo những gì thầy ông đã dạy cho ông khi vị thầy này còn sống. Ta đã biết "ba vị thầy" của Hội đã mất khoảng năm 220. Cho nên, Hội đã thu thập tài liệu cho việc viết bản chú giải ấy không thể chậm hơn năm 220 ấy, nhưng để thực hiện biên tập nó thì phải sau thời điểm đó.

Như vậy thì sau thời điểm đó bao lâu? Hội chỉ viết một câu: "*Tang thầy trải năm, không do đâu hỏi lại được*". Thế, "trải năm" là trải bao nhiêu năm? Đây là câu hỏi khó trả lời nhất, bởi vì "trải năm" (lịch tải) có thể có nghĩa trải qua hằng trăm năm, như câu "lụy thế tập dư, lịch tải số bách" trong lời sớ của Phạm Thăng ở truyện Tế Tuân của *Hậu Hán thư* 50 tờ 8a4-5. Nhưng nó cũng có thể chỉ mấy năm, khi ta so những gì Khương Tăng Hội viết trong bài tựa này với bài tựa viết cho *An ban thủ ý kinh chú giải*, mà ta biết Hội đã thực hiện giữa những năm 221-230, nhất là khoảng 226-228.

Trong *Pháp kính kinh tự*, Hội viết: "*Tang thầy trải năm, không do đâu hỏi lại, lòng buồn bã, miệng bồi hồi, ngừng bút rầu rĩ, nhớ thầy, thương Phật, nước mắt tuôn trào. Nay ghi chép chỗ khuyết nghi, đợi chờ minh triết về sau . . .*". *An ban thủ ý kinh tự* do Tăng Hựu chép trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 43b25-29 lại nói " . . . Ba thầy *viên tịch, ngửa trông mây trời, buồn không do đâu hỏi học, nghẹn lời nhìn quanh, lệ tuôn lã chã. Song phước xưa chưa mất, may đã gặp Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên, Trần Tuệ từ Cối Kê, ba vị hiền này tin đạo dốc lòng, giữ đức rộng đúng... Tôi theo xin hỏi, vuông giống tròn khít, nghĩa không sai khác...*".

So sánh hai đoạn văn vừa dẫn, chúng gây cho ta một ấn tượng khá rõ nét về khả năng chúng được viết ra không cách xa nhau bao nhiêu về mặt thời gian. Chúng đều nói tới việc thầy Khương Tăng Hội mất sớm, nên bây giờ khi tiến hành giải thích kinh, không biết hỏi ai, làm cho Hội buồn bã "nước mắt tuôn trào" hay "lệ tuôn lã chã". Viết như thế, rõ ràng tình cảm bộc lộ đối với các vị thầy đã mất có tính đồng nhất. Cho nên, có khả năng Khương Tăng Hội đã viết *Pháp kính kinh giải từ chú* và *An ban thủ ý kinh chú giải* trong cùng một khoảng thời gian, tức những năm 225-230.

Thêm vào đó, văn phong của hai bài tựa này rất gần nhau. Chẳng hạn, lối trích dẫn các câu thơ từ *Kinh Thi* để diễn tả ý mình của Khương Tăng Hội, ta đã thấy xuất hiện trong *An ban thủ ý kinh tự* với các câu "nghẹn lời nhìn quanh, lệ tuôn lã chã" (quyện ngôn cố chi, sàn nhiên xuất thế), mà ta đã truy về bài thơ Đại đông của *Kinh Thi* ở *Mao thi chính nghĩa* 13/1 tờ 4b1-3:

Châu đạo như chí
Kỳ trực như thỉ
Quân tử sở lý
Tiểu nhân sở thì
Quyện ngôn cố chi
Sàn nhiên xuất thế

Thì ở bài tựa kinh *Pháp kính,* Khương Tăng Hội lại dùng cùng một bút pháp. Khi nói về tình hình chiến tranh loạn lạc của thời An Huyền dịch kinh *Pháp kính,*Khương Tăng Hội đã nói đến việc "*chí sĩ chẳng dám rảnh nghỉ*" (chí sĩ mạc cảm hoặc hoàng). Một lần nữa câu *Mạc cảm hoặc hoàng* lại rút ra từ đoạn thơ thứ nhất của bài thơ Ân kỳ lôi ở *Mao thi chính nghĩa*:

Ân kỳ lôi
Tại Nam sơn chi dương
Hà tư vi tư

Mạc cảm hoặc hoàng
Chân chân quân tử
Quy tai quy tai

Và nếu ta xác định *An ban thủ ý kinh chú giải* viết trong khoảng những năm 223-230, thì *Pháp kính kinh giải tử chú* còn có thể được thực hiện trước cả những năm 225 ấy. Lý do vì nó không nhắc gì đến sự có mặt của "ba vị hiền" là Hàn Lâm, Bì Nghiệp và Trần Tuệ. Giả như Hội có dịp gặp ba người này, như *An ban thủ ý kinh chú giải* đã ghi, thì không lẽ gì Hội không hỏi họ về kinh này, đặc biệt khi ông đã được thầy ông dạy và bản thân ông đã có những nghi ngờ cùng những hiểu biết chưa đầy đủ (khuyết nghi) cần "thỉnh vấn" học hỏi thêm.

Hơn nữa, vì được viết quá sớm trong sự nghiệp trước tác dịch thuật của Khương Tăng Hội, nên *Pháp kính kinh giải tử chú* đã chứa đựng quá nhiều "thiếu sót", mà gần một nghìn năm sau một tác giả vô danh đã vạch ra cả thảy "78 việc", như *Pháp kính kinh hậu tự* đã ghi. Và những thiếu sót ấy Khương Tăng Hội khi thực hiện *Pháp kính kinh giải tử chú*, cũng sẵn sàng thừa nhận: "*Nay ghi chép chỗ thiếu ngờ, đợi chờ minh triết về sau*". Cho nên, không có gì đáng phải ngạc nhiên trước những "thiếu sót"với con số 78 vừa thấy.

Không những không ngạc nhiên, ta còn phải khâm phục trước một tác phẩm như *Pháp kính kinh giải từ chú*, khi ta biết tình hình học Phật ở Trung Quốc cuối thế kỷ thứ ba và nửa đầu thế kỷ thứ tư tỏ ra cực kỳ bế tắc trước các bản kinh Phật đã được dịch, như Huệ Hạo đã ghi nhận trong truyện của Đạo An ở *Cao tăng truyện* 5 ĐTK 2059 tờ 352a27-23: "*Xưa kinh dịch đã lâu. Nhưng cựu dịch có lúc sai lầm khiến nghĩa sâu chìm mất chưa thông. Mỗi đem giảng thuyết, chỉ nói sơ đại ý, rồi chuyển qua tụng kinh mà thôi . . .*" Và theo Hạo, người đầu tiên làm rõ nghĩa kinh chính là Đạo An (Kinh nghĩa khắc minh, tự An thỉ giả).

Bây giờ ta biết Khương Tăng Hội mới là người tiên phong trong phong trào nghiên cứu nghĩa kinh, không những cho Phật giáo Việt Nam, mà còn của lịch sử Phật giáo Trung Quốc. Sự tình này chứng tỏ Phật giáo nước ta đã phát triển tới mức những người học Phật có thể đặt vấn đề và giải thích những bản kinh tới tay họ. Nó xác nhận Phật giáo nước ta thời Khương Tăng Hội, nếu không phải là thời Mâu Tử, đã vượt qua giai đoạn tiếp thu thụ động và đang mạnh mẽ tiến lên hoàn thành giai đoạn tìm hiểu, chủ động đặt vấn đề, mà ở Trung Quốc phải đợi thêm hơn một trăm năm nữa mới đạt tới với Đạo An. Đây là một bằng cớ khác chứng minh cho giả thiết Phật giáo truyền vào nước ta

trước Trung Quốc. Nó cũng giúp ta xác định Khương Tăng Hội đã viết *Pháp kính kinh giải tự chú* tại nước ta trước khi qua giáo hóa ở Trung Quốc vào năm 247.

Với tư cách một tác phẩm chú giải tiên phong viết ra trước cả *An ban thủ ý kinh chú giải*, *Pháp kính kinh giải tự chú* tất không thể nào tránh được "khuyết nghi", mà chính Khương Tăng Hội đã thừa nhận. Ngày nay nó đã bị thất lạc và tác phẩm viết về nó do một tác giả đời Tống cũng hiện chưa tìm thấy. Ta do thế không thể bình luận gì thêm về nội dung của nó. Tuy nhiên, chỉ cần đọc lời tựa của Hội, ta có thể thấy những thông tin nó cung cấp có mức độ chính xác khá cao và rất đáng hoan nghênh.

Chẳng hạn, viết về người dịch kinh *Pháp kính*, Khương Tăng Hội nói: "*Kỵ đô úy An Huyền và Nghiêm Phù Điều đất Lâm Hoài, hai vị hiền này tuổi đang thanh niên, chí nhằm nghiệp thánh, tìm sâu với xa, dồn hồn u vi, thương đời mê lầm, không thấy vẻ đẹp lớn, vắt óc truyền dịch lời dạy vĩ đại. Đô úy miệng dịch, Nghiêm Điều bút ghi, lời đã hợp xưa, nghĩa lại vi diệu ...*" Theo Tăng Hựu trong *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 96a9-16 và Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 324b26-c4 thì An Huyền và Nghiêm Phù Điều dịch

Pháp kính kinh vào những năm cuối cùng (184-189) của Hán Linh đế.

Vậy mà trong vòng chưa đầy 30 năm, kinh *Pháp kính* đã truyền xuống nước ta và được phổ biến rộng rãi, để cho Khương Tăng Hội viết chú giải. Tình hình chính trị giữa những năm 190-220 tại Trung Quốc cực kỳ rối loạn, "*đường vua cách tuyệt, mục bá các châu giống như chư hầu thời Thất quốc*", như Trần Thọ đã nhận định trong *Ích châu kỳ cựu truyện* do Bùi Tùng Chi dẫn trong *Thục chí* 8 tờ 3b12-13. Và thực tế chúng ta không cần đi tìm chứng cứ đâu xa. Chỉ cần đọc lại lá thư Hứa Tỉnh viết cho Tào Tháo trong truyện Hứa Tỉnh của *Thục chí* 8 tờ 2a3-3b8 kể lại cuộc vượt biên của Tỉnh cùng gia đình bà con bạn bè từ Cối Kê xuống nước ta vào năm 195 thì cũng đủ rõ. Đó là một chuyến đi kinh hoàng với nhiều kết cục bi thảm đầy nước mắt.

Cho nên, một dịch bản xuất hiện trước năm 190 không lâu và sau đó đã được chuyển qua nước ta thì đó không phải là một công tác giao lưu văn hóa bình thường. Trái lại, phải nói ấy là một kỳ công. Điểm đáng nói hơn nữa là lai lịch nguồn gốc những người thực hiện bản dịch cũng được nắm vững, như lời ghi trên của Khương Tăng Hội chứng tỏ. Có thể nói những gì Hội viết về An Huyền,

Nghiêm Phù Điều và An Thế Cao là những tài liệu xưa nhất về những nhân vật Phật giáo này hiện còn. Thế Khương Tăng Hội đã nhận những nguồn tin của mình từ đâu?

Dĩ nhiên, lời tựa của Hội viết, Hội đã nhận chúng từ các vị thầy của mình. Trong khi nghiên cứu về *An ban thủ ý kinh chú giải*, chúng tôi đã thử tìm hiểu xem chúng ta ngày nay có thể truy lại tên tuổi của các vị thầy này không. Và kết quả tỏ ra khá khích lệ. Chúng ta có một số dữ kiện cho thấy Mâu Tử có khả năng là vị thầy đã giảng dạy Khương Tăng Hội kinh *An ban thủ ý*. Vậy, phải chăng Mâu Tử cũng đã giảng kinh *Pháp kính*? Chỉ với lời tựa hiện còn, ta không thể trả lời dứt khoát câu hỏi vừa nêu. Nhưng nếu Mâu Tử giữ một vai trò nhất định trong quá trình hình thành *An ban thủ ý kinh chú giải*, thì không có lý do gì mà ta không giả thiết Mâu Tử với tư cách người thầy đã đóng góp đối với *Pháp kính kinh giải tự chú*, đặc biệt đối với những thông tin về người truyền dịch bản kinh ấy.

Tính chính xác đáng quý của những thông tin chứng tỏ quan hệ giao lưu văn hóa, nhất là văn hóa Phật giáo, giữa nước ta và Trung Quốc vào những năm 190-220 rất mật thiết và có tác động qua lại mạnh mẽ. Thực tế người nước ta đã theo dõi những

phát triển văn hóa Phật giáo ở Trung Quốc bằng một quan tâm cuốn hút với mục đích khá rõ ràng. Đó là nhằm đưa Phật giáo Việt Nam qua Trung Quốc, truyền bá cho những người nổi tiếng về thi thơ lễ nhạc, một nhiệm vụ mà Khương Tăng Hội được chuẩn bị kỹ càng và đã thực hiện một cách thành công vang dội sau này tại Kiến Nghiệp.

Do thế, việc giảng dạy tại nước ta các kinh sách Phật giáo dịch ở Trung Quốc trở nên một yêu cầu bức thiết và cần phải tiến hành một cách chính xác, sáng tạo, có khả năng đáp ứng đòi hỏi của tình hình Phật giáo Trung Quốc thời bấy giờ. Trong những đòi hỏi nóng bỏng lúc ấy, việc hiểu rõ tư tưởng Phật giáo nổi bật lên hàng đầu. Cho nên, những vị thầy của Hội như Mâu Tử đã mở ra một hướng mới, lần đầu tiên xuất hiện ở Viễn Đông, cụ thể là tại nước ta. Đó là chú giải các kinh tiếng Trung Quốc đã dịch sẵn, nhằm giải thích tư tưởng Phật giáo cho những Phật tử Trung Quốc và những người Trung Quốc ngoài Phật giáo.

Từ đó quan điểm của Huệ Hạo nói rằng Đạo An là người đầu tiên chú giải kinh điển Phật giáo Trung Quốc chỉ đúng đối với lịch sử Phật giáo Trung Quốc. Bởi vì trước An cả 150 năm, Khương Tăng Hội đã tiến hành công tác chú giải ấy tại nước ta. Thực tế, trong khoảng 30 năm, từ năm 190

đến 220, dưới những chính quyền tự trị Sĩ Nhiếp-Chu Phù rồi Sĩ Nhiếp-Trương Tân, Bộ Chất, nước ta là một trung tâm sôi sục những hoạt động Phật giáo. Một mặt, nó giáng trả đích đáng những đòn tấn công chết người của nền văn hóa nô dịch Trung Quốc, mà đỉnh cao là sự ra đời của *Mâu Tử Lý hoặc luận* vào năm 198. Mặt khác, nó đồng thời chuẩn bị phản công và đã phản công một cách thắng lợi qua con người Khương Tăng Hội, khi Hội chống gậy đông du năm 247 qua Kiến Nghiệp.

Hướng đào tạo đối với Khương Tăng Hội và chắc chắn cả với những người Phật giáo Việt Nam khác như Đạo Hinh là nhằm đáp ứng đòi hỏi của những hoạt động vừa nói. Việc Hội viết các bản chú giải như *Pháp kính kinh giải tứ chú*, *An ban thủ ý kinh chú giải*, *Đạo thọ kinh chú giải*, do thế, là một cụ thể hóa hướng đào tạo ấy. Và ta cũng không ngạc nhiên tại sao chúng được viết bằng tiếng Trung Quốc. Tất nhiên, một hướng đào tạo như vậy chỉ được hoạch định và phát triển trên cơ sở một nền học thuật, kinh tế và chính trị Việt Nam đang trên đà đi lên, đang khẳng định mạnh mẽ bản lĩnh văn hóa, chính trị của mình, mà một biểu lộ cụ thể là sự kiện Sĩ Huy chống lại việc Tôn Quyền chỉ định Tài Lương và Trần Thì qua làm thứ sử và thái thú Giao Chỉ.

Xuất phát từ một hướng đào tạo như thế, ta không ngạc nhiên là Khương Tăng Hội đã được các vị thầy của mình dạy cho những bản kinh cơ bản có tính nhập môn về Phật giáo. Điển hình là kinh *Pháp kính* mà chúng ta đang đề cập tới ở đây. Như đã nói, bản chú giải của Hội về kinh này ngày nay đã mất. Tuy nhiên, để cho ta thấy quan điểm giáo lý của Hội, chúng tôi cho dịch lại bản dịch của An Huyền và Nghiêm Phù Điều và tóm tắt sơ bộ nội dung kinh này ở đây, kèm theo với nội dung *Pháp kính kinh tự*.

III. VẤN ĐỀ NỘI DUNG TƯ TƯỞNG

Nội dung chủ yếu của kinh *Pháp kính* có thể mô tả như một trình bày về lối sống của các vị Bồ tát tại gia và các vị xuất gia. Nó do thế có hai phần chính. Phần trình bày về lối sống của các vị Bồ tát tại gia và phần về lối sống của Bồ tát xuất gia ra ở núi đầm chùa chiền.

Phần về lối sống của Bồ tát tại gia chỉ rõ những thành tố để tạo nên lối sống Bồ tát tại gia. Bắt đầu với việc xác định thành tố đầu tiên là ba tự qui, tức qui y Phật, Pháp và Tăng, nó định nghĩa ba tự qui là gì và mô tả 13 tác nhân nhằm "tu trị"

ba tự qui ấy, trong đó nổi bật nhất là tác nhân bố thí.

Tiếp theo nó trình bày thành tố thứ hai, đó là năm giới, tức không sát sinh, không trộm cướp, không tà hạnh, không nói dối, không uống rượu. Riêng về giới không uống rượu, nó đặt vấn đề nếu có người đến xin rượu, mình có cho không? Nếu không cho thì không thực hành hạnh bố thí, mà "*người tại gia tu đạo coi bố thí là việc làm quý báu*". Nếu cho, thì có phạm giới không? Câu trả lời là: "*Bồ tát tại gia đem rượu cho người, mà không mắc tội, vì Bồ tát đem gốc đức tu học của mình biến thành đạo vô thượng chính chân*". Đây là một câu trả lời khá lôi cuốn và khá thực tế.

Để "thận hộ" (giữ gìn cẩn thận) năm giới ấy, ngoài việc dùng lời "hòa hiệp", "nhu nhuyễn", "nghĩa thuyết", để giúp những người khác cùng về "chính kiến", điều chủ yếu vẫn là thực hành "sáu độ vô cực". Nghĩa là, "*người xan tham thì đem bố thí ra giáo hóa, kẻ ác giới thì đem giới luật ra giáo hóa, người loạn ý thì đem nhẫn nhục ra giáo hóa, người biếng nhác thì đem tinh tấn ra giáo hóa, người 'thất chí' đem thiền định ra giáo hóa, người tà trí đem trí tuệ ra giáo hóa*". Và phải nhớ là "Bố thí thành tựu sáu độ vô cực". Bố thí vẫn được nhấn

mạnh có vai trò hàng đầu trong lối sống Bồ tát tại gia.

Kinh đồng thời chỉ ra "*Kẻ tại gia tu đạo nên hiểu cái ác của nhà đều nằm tại gia cả, làm hại gốc hết thảy mọi điều thiện*". Nhà là "lưới đắng tật lê giết cá", là "biển lớn nuốt hết mọi dòng sông", là "lửa đỏ được thêm củi". Do thế, nó đã kết luận "*Chưa từng có Bồ tát tại gia mà đắc đạo. Họ đều xuất gia vào núi đầm, nhờ vào núi đầm mà đắc đạo*".

Sau khi nhắc lại một lần nữa Bồ tát tại gia phải "bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ", bản kinh đi qua phần trình bày lối sống của những người Bồ tát xuất gia. Thứ nhất, nó nói đến "thánh điển của người xuất gia" là "một áo", "một bữa", "một giường", dưới "gốc cây", và kê ra mười phẩm chất ưu tú (thập đức) của lối sống đó. Thứ hai, nó mô tả Bồ tát xuất gia nên tùng sự với ai? Đó là tùng sự với người giảng kinh, người thành tựu, người cúng dường Như Lai, và người đã phát ý vô thượng không tán loạn. Thứ ba, nó kể ra một loạt các "tịnh giới" của các Bồ tát xuất gia, bao gồm từng nhóm bốn điều. Cụ thể nhóm tịnh giới thứ nhất gồm bốn điều là "tạo sách thánh", "mến thích đức tinh tấn", "không hợp với tại gia, mà tùng sự kẻ xuất gia", và "không siểm nịnh, mà ở núi đầm".

Ngoài nhóm thứ nhất này, còn có thêm năm nhóm nữa. Cuối cùng, nó định nghĩa thế nào là tịnh định và tịnh tuệ một cách ngắn gọn.

Nội dung của kinh *Pháp kính* như vậy tập trung chủ yếu vào việc trình bày nếp sống của những "người tại gia tu đạo". Nó đồng thời cũng nhấn mạnh sự kiện là "chưa từng có Bồ tát tại gia mà đắc đạo". Do thế, muốn đắc đạo phải "xuất gia vào núi đầm". Tuy nhiên, việc trình bày lối sống của các "Bồ tát xuất gia" lại rất ngắn gọn. Sự tình này chắc chắn xuất phát từ yếu tố là một số qui định về lối sống xuất gia không được phép phổ biến rộng rãi, một điều mà vào những năm 198 Mâu Tử đã biết tới và ghi lại trong *Lý hoặc luận*.

Điểm lôi cuốn đối với chúng ta là trong lời tựa cho bản chú giải, Khương Tăng Hội lại nhấn mạnh đến lối sống xuất gia, coi nhà là nguồn gốc của mọi tai họa, từ việc "tôn tà uế, khinh thánh chân" cho đến "gây ngục tạng, chôn cửu thân", tất cả đều "do nhà" mà ra cả. Sự nhấn mạnh này rõ ràng phản ảnh mối quan tâm hàng đầu của Hội. Đó là kêu gọi một số người tham gia vào hàng ngũ xuất gia, cùng chấp nhận lối xuất gia, dù là một lối sống "khó kham".

Ta đã thấy hướng đào tạo của Khương Tăng Hội là nhằm truyền bá đạo Phật nước ta qua Trung

Quốc. Mà để thực hiện thành công sự nghiệp quang vinh nhưng vô cùng khó khăn này, tất nhiên phải chuẩn bị một đội ngũ những người xuất gia đồng tâm đồng chí với mình. Và để có đội ngũ này, Khương Tăng Hội phải đưa ra một lời kêu gọi đủ sức thuyết phục và hấp dẫn cho những ai quan tâm đến Phật giáo, đặc biệt là người Trung Quốc. Đây hẳn là lý do tại sao Hội đã chọn kinh *Pháp kính* để viết chú giải.

Diễn biến Phật giáo ở Kiến Nghiệp mười lăm năm sau khi Khương Tăng Hội "chống gậy đông du" chứng thực cho ta một giả thiết như vậy. Truyện Tôn Lâm của *Ngô chí* 19 tờ 18a 5-6 nói sau khi giết Lưu Thừa, phế Tôn Lượng vào tháng 9 năm Thái Bình thứ 3 (259) và qua tháng 10 năm Vĩnh An thứ nhất (259), đưa Tôn Hưu lên thay, "*Lâm ý càng phóng túng, khinh rẻ dâm thần, bèn đốt miếu Ngũ Tử Tư ở đầu cầu Lớn, lại phá chùa Phật, chém nhà sư*". Ngày Hội qua Đông Ngô, nước Ngô vì lần đầu mới thấy sa môn, ngó hình mà chưa biết đạo, nghi là lập dị. Hữu ty tâu nói: "*Có người Hồ nhập cảnh tự xưng sa môn, dung mạo y phục chẳng thường việc nên kiểm xét*". Vậy mà chỉ 15 năm sau, Tôn Lâm đã "phá chùa, chém sư" thì cũng đủ thấy Khương Tăng Hội đã thành công trong việc xây dựng đội ngũ những người xuất gia của mình như thế nào?

Ngoài ra, nếu niên đại ra đời của *Pháp kính kinh giải từ chú* trên của chúng tôi được chấp nhận, thì Khương Tăng Hội đã viết nó khi còn rất trẻ, khoảng 23 đến 25 tuổi, một độ tuổi tràn trề hy vọng và đầy ắp lý tưởng. Chính bởi độ tuổi này, Hội đã hoàn thành chủ yếu các bản chú giải của mình, cụ thể về các kinh *Pháp kính*, *An ban thủ ý*, *Đạo thọ* và đưa vào chúng không những kiến thức, mà cả tâm tình của Hội. Từ đó, chúng chứa đựng những thiếu sót, mà riêng về *Pháp kính kinh giải từ chú* có tác giả đã đếm có đến "78 việc". Song bên cạnh kiến thức thiếu sót ấy là một tâm tính nóng bỏng muốn "cứu lầm than nơi vực thẳm", mà cơ bản là kêu gọi những người trẻ tuổi cùng có lối sống "xuất gia" như Hội.

Thực tế, vào thời điểm *Pháp kính kinh* dịch ra tiếng Trung Quốc cho đến lúc Hội viết chú giải, bối cảnh chính trị và Phật giáo được Hội mô tả như sau: "*Lúc ấy can qua chưa dứt, chí sĩ chẳng dám rảnh rỗi. Đạo lớn suy sụp, người học Phật ít. Hội (tôi) thấy lời dạy lớn của kinh có thể cứu lầm than nơi vực thẳm, nhưng nghĩa nó chặn không thông, nhân rảnh đem hết chỗ ngu làm ra chú nghĩa*".

Viết vậy hoàn toàn phản ánh đúng thực trạng chính trị và Phật giáo Trung Quốc giữa những năm 190-220, lúc các thế lực kình chống đang ra sức

thanh toán chém giết nhau, từ Đổng Trác, Lữ Bố, Tào Tháo, Đào Khiêm, Tôn Sách, Viên Thiệu, Viên Thuật, Lưu Bị, Tôn Quyền, dẫn cuối cùng đến thế chân vạc tam phân thiên hạ với sự ra đời của ba triều đại Ngụy, Ngô và Thục. Về phía Phật giáo, sau giai đoạn sôi nổi công tác dịch thuật của An Thế Cao, Chi Lâu Ca Sấm, v.v ... hoạt động truyền giáo về kinh sách cũng như về lối sống đang đi vào thời kỳ trì trệ. Thậm chí có những Phật tử vì quyền lợi chính trị đã chém giết lẫn nhau, như trường hợp Trác Dung, một Phật tử nhiệt thành xây chùa to, đúc tượng lớn ở Hạ Bì, đã giết hai đồng đạo của mình là Tiết Lễ và Triệu Dục[1].

Đúng là "*thời ấy can qua chưa dứt, chí sĩ chẳng dám có lúc rảnh rỗi, đạo lớn suy sụp, người học Phật ít*", như Khương Tăng Hội đã viết. Do thế, riêng phía Phật giáo có yêu cầu phải chấn chỉnh lại lối sống của những giáo đoàn và của từng cá nhân Phật tử. Việc phổ biến những bản kinh cơ bản kiểu kinh *Pháp kính* là nhắm vào mục đích ấy, nhắm "cứu lầm than nơi vực thẳm", chứ không phải chỉ duy nhất chuẩn bị đội ngũ những người xuất gia đồng tâm đồng chí với mình, dù hai mục đích ấy tất yếu tác động và bổ sung cho nhau.

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử* tập 1, Tu thư Vạn Hạnh, 1982, tr. 70-83.

Như thế, tuy nhấn mạnh đến lối sống "xuất gia", Khương Tăng Hội vẫn không đánh mất một nội dung lớn nếu không phải là chủ yếu, của kinh *Pháp kính*. Đó là xác định một cách chi tiết và minh bạch lối sống mới, lối sống "tại gia", kêu gọi mở rộng lòng thương thông qua việc bố thí, khẳng định một lối sống cá nhân lành mạnh, không chém giết bừa bãi, không trộm cướp dưới nhiều dạng nhiều hình, một cuộc sống gia đình một vợ một chồng, không dối trá rượu chè bê tha. Trên bối cảnh chính trị xã hội cực kỳ hỗn loạn và băng hoại của giai đoạn 190-220, rõ ràng một lối sống mới tất nhiên phải có một sức hấp dẫn nhất định đối với người Trung Quốc thời bấy giờ.

Ngay khi hợp tác với An Huyền để dịch *Pháp kính kinh* vào khoảng những năm 184-189, Nghiêm Phù Điều với tư cách một người Trung Quốc, chắc chắn đã dự cảm những cơn lốc lịch sử sắp nổ ra, đi kèm theo là một sức tàn phá ghê gớm đối với xã hội Trung Quốc. Cho nên, ông đã chuẩn bị cho những người khác một số hành trang để vượt qua các cơn lốc ấy một cách an toàn, giảm thiểu thiệt hại đến mức thấp nhất, trong đó kinh *Pháp kính* đóng một vai trò quan trọng. Hành trang đây là một lối sống mới có lý tưởng rõ ràng và đầy ắp tình người ấm áp, mở ra trước mắt một thế giới mới, yêu thương hạnh phúc, khác với các thế giới chết chóc,

tham lam, sân hận đang diễn ra từng giây phút cho người Trung Quốc đời ấy.

Chính xuất phát từ lối sống mới này, mà từng ngày, thông qua những con người cụ thể bằng xương bằng thịt, Phật giáo đã mở rộng ảnh hưởng của mình, để cuối cùng trở thành một lực lượng văn hóa xã hội có trọng lượng của cuộc sống Trung Quốc. Nó dần dà thu hút vào hàng ngũ mình những người con ưu tú nhất của nhân dân Trung Quốc, từ đó tạo nên một diện mạo văn hóa Trung Quốc khác hẳn với những gì được quan niệm trong quá khứ.

Nhìn từ góc độ ấy, ta thấy không phải ngẫu nhiên mà Khương Tăng Hội đã chọn kinh *Pháp kính* để chú giải và các vị thầy của Hội đã dạy ông bản kinh này. Trong số các kinh điển Phật giáo được dịch ra tiếng Trung Quốc từ thời Hán Minh Đế cho đến năm 230, không có kinh nào có một trình bày rõ ràng cụ thể và ngắn gọn về lối sống "tại gia" và "xuất gia" của Phật giáo hơn kinh *Pháp kính*. Những người Phật giáo Trung Quốc đang cần đến những chỉ dẫn chính xác, minh bạch về lối sống đó. Các vị thầy của Khương Tăng Hội như Mâu Tử chắc chắn đã nhìn thấy yêu cầu bức thiết của Phật giáo Trung Quốc. Cho nên, họ đã đem dạy cho Hội bản kinh *Pháp kính* ấy.

Việc Hội viết *Pháp kính kinh giải tự chú* như vậy là một thể hiện có ý thức cụ thể nhận thức tình hình vừa nói. Dùng ngay chính lời của Hội là: "*Hội tôi thấy lời dạy lớn của kinh có thể cứu lầm than nơi vực thẳm*". Viết thế không phải một phát biểu có tính đưa đẩy suông, mà như những phân tích trên cho thấy, phản ảnh khá trọn vẹn chủ trương và quan tâm của nền Phật giáo nước ta thông qua những con người như Mâu Tử, Khương Tăng Hội v.v ... đối với việc phát triển của Phật giáo ở Trung Quốc. Mỗi bước tiến ở Trung Quốc là một bước đẩy lùi áp lực của mặt trận văn hóa nô dịch do Trung Quốc đang tiến hành đối với dân tộc ta thời Khương Tăng Hội với những tên biệt kích nguy hiểm như Lưu Hy, Tiết Tông[1] v.v ...

Bước tiến ấy, một mặt chứng tỏ lực lượng văn hóa Trung Quốc không phải là lực lượng văn hóa duy nhất xứng đáng với danh nghĩa văn hóa, vì bên cạnh nó còn có những lực lượng văn hóa khác, cụ thể trong trường hợp này là lực lượng văn hóa Phật giáo đang hoạt động. Mặt khác, bước tiến ấy cũng chứng tỏ thêm là lực lượng văn hóa Trung Quốc không phải là một lực lượng văn hóa bách chiến bách thắng, mà là một lực lượng văn hóa có những

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử* tập 1, Tu thư Vạn Hạnh, 1982, tr. 231-293.

thiếu sót, khuyết tật, cần điều chỉnh, bổ sung. Do thế, người nước ta có thể rút ra một kết luận hiển nhiên, như Mâu Tử đã làm trong *Lý hoặc luận*, là nó có thể chặn đứng và đánh bại, từ đó có thể khẳng định bản lĩnh văn hóa dân tộc ta.

Quá trình phát triển Phật giáo ở Trung Quốc vào thời Khương Tăng Hội như vậy có một tác động mạnh mẽ đến cuộc đấu tranh văn hóa đang diễn ra tại nước ta, một cuộc đấu tranh gay gắt khốc liệt. Bởi vì nền văn hóa dân tộc ta sau biến cố năm 42 đã tiếp thu nền văn hóa Phật giáo Ấn Độ mới được đưa về để hình thành một nền văn hóa hậu Lạc Việt, thách đố nền văn hóa Trung Quốc đang ào ạt tràn sang, đặc biệt những năm 190-220, bộc lộ trắng trợn tính chất nô dịch hung hãn của nó qua những cái tên như Lưu Hy, Tiết Tôn ... Mỗi bước tiến của Phật giáo ở Trung Quốc, vì thế là một bước đột phá vào thành trì văn hóa Trung Quốc. Nó có nhiệm vụ phân hóa lực lượng của nền văn hóa đó, để cuối cùng triệt tiêu áp lực của nó đối với nền văn hóa hậu Lạc Việt của dân tộc ta mới hình thành qua việc thách thức thành công nền văn hóa Trung Quốc của *Mâu Tử Lý hoặc luận*.

Nhận thức được bối cảnh chính trị, văn hóa nước ta vào những năm 190-220 ta mới thấy hết ý nghĩa của việc Khương Tăng Hội viết *Pháp kính*

kinh giải tử chú cũng như sự nghiệp đào tạo, giáo dục của những vị thầy của Hội như Mâu Tử. Nó biểu thị một nỗ lực có ý thức nhằm mở rộng vùng ảnh hưởng của văn hóa Việt Nam, để củng cố tiền đồ cho một nền độc lập chính trị thực sự lâu dài và bền vững. Thực tế, trong cả thế kỷ thứ III, những chính quyền độc lập liên tục lên nắm quyền từ Sĩ Nhiếp, Sĩ Huy (180-230), Triệu Thị Trinh, Triệu Quốc Đạt (248-?), Lữ Hưng (264-272), Quách Mã (279) và ngay cả những người do phía Đông Ngô phái tới như Lục Dận (250-260) cũng chưa hẳn đại diện hoàn toàn cho quyền lợi của chính quyền Trung Quốc.

Cũng cần nhắc lại là Đạo Hinh và Cương Lương Lâu Tiếp dịch xong *Pháp hoa tam muội kinh* năm 256, lúc Lục Dận trên nguyên tắc còn làm thứ sử Giao Châu và nước ta còn "thuộc" nhà Ngô. Thế mà bản kinh đó đã được đưa lên đất Ngụy, để sau này Trúc Đạo Lưu và Trúc Đạo Tổ viết *Ngụy thế mục lục* đã xếp nó vào kinh điển của nhà Ngụy. Nhà Ngụy, như ta đã biết, tồn tại từ năm 221-265. Vậy, ngay trước khi Lữ Hưng giết Tôn Tư và Đặng Cá vào năm 264, nước ta vẫn có những quan hệ với nhà Ngụy. Chỉ có một giả thiết như thế, ta mới hiểu tại sao *Pháp hoa tam muội kinh* được xếp vào kinh lục của nhà Ngụy. Bởi vì khi viết *Ngụy thế mục lục*, Đạo Lưu và Đạo Tổ chắc chắn phải có một

bản thư mục sách vở của nhà Ngụy. Mà nếu đến tháng 12 năm Hàm Hy thứ 2 (265) Tào Hoán đã nhường ngôi cho Tư Mã Viêm để thành lập nhà Tấn và nhà Ngụy chấm dứt, thì *Pháp hoa tam muội kinh* phải được đưa lên đất Ngụy một vài năm trước đó.

Dù với trường hợp nào đi nữa, những hoạt động Phật giáo thời Khương Tăng Hội có một gắn bó với cuộc đấu tranh chung của dân tộc ta thời bấy giờ, cả trên mặt trận chính trị lẫn văn hóa. Vì thế, khi viết "lời dạy lớn" của kinh *Pháp kính* "có thể cứu lầm than nơi vực thẳm", Hội không chỉ thốt một lời suông, mà còn phản ảnh khá rõ những hoạt động của cộng đồng Phật giáo Việt Nam lúc ấy. Do vậy, để cung cấp tài liệu cho người nghiên cứu sau, dù bản chú giải của Hội đã mất, chúng tôi cho dịch toàn văn kinh *Pháp kính*, ngoài lời tựa của Hội.

IV. VẤN ĐỀ HIỆU BẢN

Lời tựa của Hội hiện nay còn được bảo tồn qua hai truyền bản, đó là truyền bản kinh *Pháp kính* ĐTK 322 và truyền bản của *Xuất tam tạng ký tập* ĐTK 2145. Văn cú trong mỗi truyền bản đã có những xuất nhập và những người đứng in *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* đã cho làm hiệu bản

cho từng truyền bản. Tuy nhiên, những xuất nhập giữa hai truyền bản họ chưa làm. Cho nên, để tiện phiên dịch và nghiên cứu, chúng tôi cho thiết lập bản so sánh những xuất nhập văn cú sau:

Dòng	Bản ĐTK 322 tờ 15	Dòng	Bản ĐTK 2145 tờ 46
a4	lữ toàn	b21	du
d5	quyện	22	quyện
5	tân	22	tân
6	điền	23	võng
7	sam	23	vật
7	vi nhi tín điều	24	ngụy nhi xúc quả
7	tư gia	24	gia
9	gia	25	tư gia
9	trọc kỳ quảng	26	cuộc kỳ lệ
11	thế	27	Thế
11	di vĩ	28	Vi trần
12	khai	28	khải
14		c1	hồ

14	dạng giả	1	đồng hồ
14	vu	2	hồ
18	thích	5	dịch
19	văn	6	hựu
19	vu	6	can
20	thiên	7	đại
20	hội	7	văn
21	duyên	8	chứng
22	pháp	10	chú

Trong khi dịch bài tựa, chúng tôi chọn chữ thích hợp giữa các xuất nhập đó. Còn về bản kinh *Pháp kính* của An Huyền và Nghiêm Phù Điều, vì là một bản cổ dịch, nên văn cú cực kỳ phức tạp, chữ dùng chưa chuẩn. Do thế, khi dịch, chúng tôi có tham khảo thêm bản dịch của Chi Khiêm *Du Ca La Việt vấn bồ tát hạnh kinh* ĐTK 323.

Tựa

KINH PHÁP KÍNH

Khương Tăng Hội

Rằng tâm là cội nguồn của mọi pháp, là căn gốc của thiện ác, cùng ra khác tên, họa phúc chia dòng, lấy thân làm xe, lấy nhà làm nước, đi khắp mười phương, vốn không ngưng nghỉ.

Dục nhà khó thỏa mãn, như biển nuốt sông, lửa có thêm củi. Sáu tà hung tàn còn hơn lưới giăng giết cả. Người nữ nịnh bậy sánh với ma quỉ, khéo dối ít tín. Đào nhà gây họa. Tôn tà uế, khinh thanh chân, nối nhiều xích, chê thánh hiền, gây ngục tụng, chôn cửu thân, ấy là do nhà cả.

Vì thế, thượng sĩ thẹn nói dơ, sợ nói dữ, mà run run rẩy rẩy, lặng nghĩ trốn đi, như bậc minh triết tránh kẻ vô đạo. Bèn xuống tóc hủy dung, áo pháp là quí, yên ở chùa chiền, rèn lòng gột dơ, ôm đạo nói đức, mở điếc dẫn đui.

Hoặc có người ở ẩn núi đầm, gối đá uống suối, chuyên lòng rửa bẩn, hồn hợp với đạo, chí vắng sánh với vô danh, dạy sáng khắp cả quần sinh.

Hiền thánh đua nhau thanh tịnh, gọi đạo đó là Đại Minh, nên tên là Gương Pháp (Pháp kính).

Kỵ đô úy An Huyền, Nghiêm Phù Điều đất Lâm Hoài, hai vị hiền này khi tuổi mới lớn, chí rộng nghiệp thánh, tìm sâu với xa, dồn lòng tới chỗ u vi, thương đời mê lầm, không thấy vẻ đẹp lớn, vắt óc truyền dịch nét lớn kinh này. Đô úy miệng nói, Nghiêm Điều bút ghi, lời đẹp đã hợp xưa, nghĩa lại vi diệu. Nhưng thời can qua chưa hết, chí sĩ chẳng dám rảnh nghỉ. Đạo lớn suy dần, kẻ học Phật ít.

Hội tôi thấy lời dạy của kinh có thể cứu lầm than nơi lắm hiểm. Song nghĩa chặn không thông, nhân rảnh đem hết chỗ ngu làm ra chú nghĩa. Tang thầy trải năm, bồi hồi, ngừng bút buồn bã, nhớ người xưa, mến đạo thánh, mước mắt tuôn trào. Nay tôi xin ghi chỗ thiếu ngờ, đợi chờ minh triết về sau, nếu có thông hành, là để làm rõ Tam Bảo vậy.

KINH PHÁP KÍNH

(GƯƠNG PHÁP)

Kỵ đô úy An Huyền
Nước An Tức đời Hậu Hán dịch

BẢN DỊCH TIẾNG VIỆT

Nghe như vậy, một thời Thế Tôn đến nước Xá Vệ, vườn Kỳ thọ Cấp Cô Độc, cùng đại chúng Tỳ kheo một ngàn hai trăm năm mươi người và năm trăm Bồ tát đứng đầu là các Bồ tát Từ Thị, Văn Thù, Thi Khí và Quan Thế Âm. Lúc ấy hàng trăm người vây quanh đức Thế Tôn để nghe thuyết kinh.

Bấy giờ trong thành Xá Vệ có trưởng giả tên Thậm cùng một chúng năm trăm người từ trong thành Xá Vệ đi ra đến vườn Kỳ thọ Cấp Cô Độc tới chỗ đức Thế Tôn, rồi đảnh lễ chân đức Thế Tôn, xong về chỗ ngồi. Cùng đi có trưởng giả Ái Ngộ, trưởng giả Đắc Ngộ, trưởng giả Thượng Thọ, trưởng giả Đại Uy, trưởng giả Cấp Cô Độc, trưởng giả Long Uy, trưởng giả Đế Tư, hết thảy đó với chúng năm trăm cùng đến chỗ Phật, đến rồi đảnh lễ chân đức Thế Tôn, đều về ngồi chỗ ngồi trước đức Thế Tôn.

Các trưởng giả hết thảy phát lòng cầu đạo lớn, đều cùng chúng mình đi trên gốc đức, có quyết tâm đối với đạo vô thượng chính chân. Chỉ Cấp Cô Độc không thế. Do vậy, trưởng giả Thậm đã thấy đại chúng trưởng giả nhóm lại ngồi yên, từ chỗ ngồi đứng lên, sửa áo cúi đầu trưởng quỳ, chấp tay thưa rằng: "Con có điều muốn hỏi, xin đức Thế Tôn có rảnh rỗi, giải điều con hỏi".

Đức Thế Tôn đáp trưởng giả Thậm, nói: "Như Lai thường vì trưởng giả, có rảnh rỗi diễn giải điều ông hỏi. Trưởng giả cứ hỏi theo ý tìm cầu đạo đức Như Lai ứng nghi chính chân. Ta sẽ giảng điều ông hỏi, thỏa mãn được ý ông".

Trưởng giả Thậm hỏi Phật rằng: "Như thế xin Đức Thế Tôn! Nếu thiện nam tín nữ phát lòng cầu vô thượng chính chân, vui thích đạo lớn, thực hành đạo lớn, muốn tới đạo lớn, muốn trụ đạo lớn, muốn hiểu đạo lớn, chìu chuộng hết thảy chúng sinh, an ủi chúng sinh, cứu giúp chúng sinh, thề rằng người chưa độ, ta sẽ độ họ, chưa giải thoát,ta sẽ giải thoát họ, không an ổn, ta sẽ an ổn họ, chưa được Niết bàn,ta sẽ giúp họ Niết bàn, sẽ nhận hết thảy gánh nặng cho chúng sinh vì muốn cứu giúp chúng sinh mà tự phát lời thề rộng lớn đó, biết sinh tử bao nhiêu ác, ác ý, mà không mệt mỏi, sinh tử vô số kiếp ý mà không nhác biếng. Xin Đức Thế Tôn hoặc có Bồ tát xuất gia tu đạo để pháp đạo phẩm, hoặc có vị tại gia. Lành thay xin Đức Thế Tôn xót thương chúng sinh, ban cho thêm đạo lớn ấy để làm hưng thịnh Tam bảo, khiến hết thảy kinh điển hay mãi ở đời. Xin Như Lai dạy phép học đức Bồ tát tại gia. Xin Như Lai, sao gọi Bồ tát tại gia mà vâng làm lời dạy của đức Như Lai để không sứt cũng không thiếu bản nguyện họ là đạo vô thượng chân chính, đời nay không có làm tội, đời sau đạt đạo

thù thắng. Cũng xin đức Thế Tôn, Bồ tát xuất gia hành đạo, vứt bỏ ghét thương, cắt trừ râu tóc, mặc áo pháp, tại gia có đức tính, rời nhà hành đạo, bày tỏ lời dạy dạng pháp, dạng đạo, dạng đức hiệu đủ. Xin đức Thế Tôn, Bồ tát xuất gia hành đạo và tại gia tu đạo thì thế nào?"

Do thế, đức Thế Tôn khen trưởng giả Thậm nói: "Lành thay, lành thay, trưởng giả, nay ông biết hỏi đức Như Lai việc làm của Bồ tát tại gia, xuất gia. Vậy, này trưởng giả, hãy nghe tôi nói, gắng sức nghĩ nhớ. Bồ tát tại gia hành đạo, thì tu học đức làm lành".

Trưởng giả Thậm thọ giáo lắng nghe. Đức Thế Tôn nói: Như thế, này trưởng giả, Bồ tát tại gia hành đạo, phải tự quy y Phật, tự quy y Pháp, tự quy y Tăng, lấy tự quy y làm gốc của đức, biến thành đạo vô thượng chính chân. Này trưởng giả, tự quy y Phật, Pháp, Tăng là thế nào? Ta sẽ dùng 32 tướng đại sĩ thành tựu thân Phật để tự trang nghiêm, cũng dùng các gốc đức mà đạt 32 tướng đại sĩ, để đạt các gốc đức ấy liền tinh tấn thực hành. Bồ tát tại gia, tự quy y Phật là như vậy.

Tự quy y Pháp là thế nào? Nghĩa là cung kính Pháp, cầu pháp, muốn Pháp, vui niềm vui của Pháp, làm Pháp thịnh, làm Pháp y, hộ trì Pháp, canh chừng Pháp, ở như Pháp, nói theo Pháp, viết

sách Pháp, làm sức mạnh của Pháp, cầu Pháp tài, làm Pháp trong sạch, làm việc Pháp. Ta sẽ phân bố Pháp ấy trên trời dưới thế, Bồ tát tại gia tự quy y Pháp là thế.

Tự quy y Tăng là thế nào? Nếu Bồ tát tại gia hoặc thấy Dự lưu, hoặc thấy Nhất lai, hoặc thấy Bất lai, hoặc thấy la hán, hoặc thấy người phàm cầu đạo Thanh Văn, thì cung kính, vâng thờ cúng dường, thờ làm thầy, tôn trọng, dùng lễ để đãi. Nếu vì vâng thờ chính pháp chính thuật kia mà được chí ấy, ta cũng sẽ được đạo vô thượng chính chân để giảng trao kinh điển, thành tựu để tự đức hạnh, mà cung kính họ, cũng không khinh rẻ. Bồ tát tại gia, tự quy y tăng là như vậy...

Lại nữa, này trưởng giả, Bồ tát tu giữa bốn pháp để tự quy y Phật. Sao gọi là bốn? Một là lòng đạo mãi mãi không rời. Hai là giới thọ mãi không phạm. Ba là lòng thương đại bi mãi không dứt. Bốn là đạo khác mãi không làm. Đó là bốn pháp. Bồ tát tại gia tự quy y Phật là như vậy.

Lại nữa, này trưởng giả, tu giữ bốn pháp để tự quy y Pháp. Sao gọi là bốn? Một là kẻ sĩ dạy pháp xin vâng thờ đi theo. Hai là pháp được nghe thì cung kính. Ba là đã nghe pháp gốc ngọn thì suy nghĩ. Bốn là đúng như pháp đã nghe, tùy theo khả

năng mà nói rõ ràng cho người khác. Đó là bốn pháp. Bồ tát tại gia, tự quy y pháp là như vậy.

Lại nữa, này trưởng giả, tu giữ bốn pháp để tự quy y tăng. Sao gọi là bốn? Một là coi mạt hạ đạo Thanh Văn, Duyên Giác, lòng vui trí nhất thiết. Hai là ai đem đồ ăn cho, thì dùng pháp mà dạy dỗ. Ba là dựa vào chúng bất thối chuyển, mà không dựa vào chúng thanh văn. Bốn là cầu được đức độ Thanh văn, nhưng không dùng đức độ ấy mà độ. Đó là bốn Pháp. Bồ tát tại gia, tự quy y Tăng là như vậy.

Lại nữa, này trưởng giả, tại gia tu đạo, thấy như Như Lai thì thực hành nghĩ nhớ Phật. Đó là tự quy y theo Phật. Đã nghe pháp thì nhớ pháp. Đó là tự quy y Pháp. Nếu đã thấy thánh chúng của đức Như Lai thì vẫn nghĩ nhớ lòng đại. Đó là tự quy y Tăng.

Lại nữa, này trưởng giả, tại gia tu đạo, phát lòng mong gặp Phật mà bố thí là tự quy y Phật. Nếu vì ủng hộ chính pháp mà bố thí là tự quy y Pháp. Nếu đã bố thí để đạt đạo vô thượng chính chân là tự quy y Tăng.

Lại nữa, này trưởng giả, tại gia tu đạo, nếu tu hạnh người hiền, không thực hành hạnh phàm phu, đó là hạnh người hiền, dùng pháp cầu tài, mà không dùng phi pháp, dùng chính không dùng tà

mà sống đúng, không quấy nhiễu người, dùng pháp mà đạt tới. Của nhiều thì thực hành quán vô thường. Để nhận trân bảo, để được mãi thịnh, thì bố thí cúng dường cha mẹ, bạn bè, bề tôi, anh em, thân thuộc với sự kính trọng, còn khách tớ, kẻ hầu người trông coi sai chia đều, cũng đem lời giáo hóa. Pháp thù thắng ấy là để nhận gánh nặng, đó gọi là gánh nặng chúng sinh, tinh tấn không mệt mỏi. Không nhận gánh nặng, không nhận nó, đó gọi là việc của Thanh Văn, Duyên Giác. Thành tựu chúng sinh không mệt mỏi, không ham sướng thân vì để làm sung sướng chúng sinh. Lợi hại, hủy báng, ngợi ca, khen chê, khổ sướng, không làm khuynh động, vì vượt xa pháp thế gian, giàu có của không vui.

Lại đối với đạo, không lợi lộc, không lời khen, không tiếng tăm, không phong thưởng, việc làm đã được suy nghĩ chín chắn, nhận được chính (đạo) là mừng vui. Thấy biết nhận tà, nhưng lòng có chính hạnh, hai thứ khen ngợi để cởi bỏ, cho được lời thề, đó là lo việc người, không tự lơ là việc hội, có ơn với người, rốt cuộc không mong được trả, làm ơn bao nhiêu người, biết ơn biết trả nên lại làm hạnh ân đức. Người nghèo cho của, người sợ cho an ủi, người bồn chồn thì cởi mở nỗi lo, người không sức thì lặng chịu đựng, kẻ cường hào thì làm bỏ kiêu mạn. Để bỏ lỗi lớn kiêu mạn thì dùng tôn kính tôn trưởng, vâng chờ bậc nghe nhiều, hay hỏi người

biết rõ ngay thẳng, bày ra không hư dối vẽ vời mọi người mà vẫn có phương tiện hành đức để có thể tìm hiểu được. Để nghe nhiều không chán, không đủ, phải siêng năng dũng đắn, nên cùng thánh nhân gặp gỡ, đi theo thánh nhân mà cung kính, thờ bậc đa văn, hỏi người hiểu biết. Vì vậy ngay thẳng bày ra, không thờ việc che giấu các kinh mà mình đã nghe, mà trình bày những điều đã được nghe và làm người khác hiểu nghĩa của nó là hết thảy ham muốn vui thú của dục nghĩa là vô thường, không tiếc thương thân mệnh, từ quán tuổi thọ như giọt sương mai, nghĩ của cải mình có như mây huyễn, gia thuộc khách khứa như oán thù, vợ con trai gái nghĩ là địa ngục vô gián, có những gì mình có là khổ hết thảy, đất đai nhà cửa cơ nghiệp mọi vật thường nghĩ là vết đau, đức mình đạt được có tưởng là bại hoại, nhà ở có tưởng khốn ách, bạn bè bề tôi anh em thân thuộc có tưởng chúa địa ngục. Suốt ngày đêm có cùng tưởng, đem chiếc thân không thật có tưởng là thật, đem tuổi thọ không thật có tưởng cảm là thọ thật, đem của cải không thật có tưởng cảm là thật.

Vị kia nếu đem mọi vật lễ nghĩa thờ kính người, ấy là dùng thân không thật mà nhận được thật. Nếu các vốn đức xưa không phá, lại làm tăng thêm, đó là đem mạng sống không thật để mà nhận được thật. Nếu để ngăn keo kiệt mà bố ân thi

đức, đó là đem của không thật để nhận lấy thứ thật. Đó là Bồ tát tại gia tu đạo làm hạnh việc người hiền. Như vậy là không tội. Đem lời dạy đức Phật mà giảng dạy không chê không bớt bản thệ của Ngài, đó gọi là đại vô thượng chính chân, thì đời này là hạnh không tội và đời sau được đạo thù thắng.

Lại nữa, này trưởng giả, Bồ tát tại gia tu đạo nên tự vâng giữ giới, đó gọi là vâng giữ năm giới. Đó là không thích sát sinh, không dùng dao gậy đối với loài máy cựa, không quấy nhốt người. Đó là không thích trộm cắp của cải người, của mình có là biết đủ, không nghĩ đến của người khác cho đến ngọn cỏ, cây kim, không cho thì rốt cuộc không lấy. Đó là không thích muốn hạnh tà, vợ mình có biết là đủ, mắt không thích nhìn vợ người khác, lòng thường tự lo lắng nghĩ nhớ lòng dục là khổ, nếu sinh niệm dục với vợ mình, thì quán chất dơ để có nỗi sợ hãi nhọc mệt vì việc dục để không sợ không khổ vì mến mộ vô thường, chí đạt tưởng tịnh lạc, nên như vậy ta sẽ tự tu, tư tưởng dục ta đã không có huống nữa nhiều lần làm. Đó là không thích nói dối, dùng lời thật, lời thành không dối trá, không làm nản lòng, nói đúng như lòng thành, như mình thấy nghe, cẩn thận giữ gìn kinh pháp, không dùng thân thể nên không nói dối. Đó là không thích uống rượu, để không say, không mê hoặc, không

gắt gỏng, để không bị hình phạt mà đi theo, không ép chí mà biết đúng. Giả sử lấy lòng bố thí hết thảy những gì ta có sẽ đem cho người, xin ăn cho ăn, xin uống cho uống, xin xe cho xe, xin áo cho áo, thì cho người rượu là để dựng chí. Như vậy là bố thí vượt không bờ mé, ấy là khi có người xin mà cho, thì ta có thể cho họ rượu để khiến họ theo đó mà đổi chí, vì mình biết mà làm, nên không mê hoặc. Vì sao như vậy? Bồ tát vì chúng sinh thỏa mãn hết các nguyện vọng của họ, bố thí vượt bậc không bờ mé nhất loạt như vậy. Bồ tát tại gia đem rượu cho người mà không bị tội.

Vì thế, này trưởng giả, Bồ tát dùng vốn đức được tu học biến thành đạo vô thượng chính chân, nếu khéo tu thân giữ năm giới ấy.

Lại thêm có lời đẹp, không nên có lời dèm pha mọi người, phân tranh mà làm họ hòa hợp, không dùng lời thô mà dùng lời nhu nhuyễn luôn nói trước người, không dùng lời thêu dệt mà dùng lời nghĩa để thuyết pháp, nói đúng lúc, nói đúng việc, không có lưới si, để an ổn cho chúng sinh. Lòng không bại loạn, thường dùng sức nhẫn nhục để tự làm đẹp mình, dùng chính kiến bỏ rời tà kiến, như kính lễ chư Phật Thế Tôn, không kính lễ thiên thần khác.

Lại nữa, này trưởng giả, tại gia tu đạo, hoặc tại xóm làng quận huyện kinh đô, nên ở đó ủng hộ

kinh pháp. Làm thế nào ủng hộ kinh pháp? Là người không tin, giáo hóa cho họ tin; người xan tham, giáo hóa họ bố thí; là người ác giới dùng giới luật giáo hóa họ; người loạn ý giáo hóa họ nhẫn nhục; người biếng nhác giáo hóa họ tinh tấn; người thất trí giáo hóa họ tư duy, người biết tà, lấy việc trí giáo hóa họ; kẻ nghèo khó, đem của cho giàu lên; người bệnh tật đem thuốc cho; người cô độc đem về làm bà con; người không nơi trở về, đem làm nơi trở về; người không nơi nương tựa, làm chỗ nương tựa cho họ. Vì hết thảy những kẻ phá hoại làng nước thì việc ủng hộ kinh pháp là như thế này. Này trưởng gỉ, hoặc vị Bồ tát kia từ một, hai, ba, cho đến trăm lần dạy dỗ nhân dân, khiến họ tu tập các pháp đạo đức, vị Bồ tát ấy đem lòng thương đến chúng sinh, để làm mạnh mẽ lời thề của hết thảy mọi lời thề sáng suốt. Lời thề nói rằng: "Đối với nhân dân khó giáo hóa mà chưa được thành tựu, tôi rốt cuộc không nhận đạo vô thượng chính chân. Vì sao? Vì tôi nay nhân việc đó để tự thề với mình. Tôi không vì người chất trực, không vì người không siểm nịnh, không vì người không dối trá, không vì người giữ (ý), không vì răn dạy kẻ hữu đức, mà vì những người đó nên đem lời thề trên tự thề với mình, chỉ muốn khiến những người đó nghe kinh pháp, dùng kinh để giáo hóa họ. Tôi vì điều đó nên dùng lời thề ấy tự thề với mình. Tôi phải luôn

luôn làm mạnh mẽ lòng tinh tấn thực hành. Tôi quyền biến để không bị khốn khổ, nếu ai có thấy thì không ai là không thích tin.

Này trưởng giả, nếu nơi chỗ có nhà Bồ tát ở, mà không tha thiết đối với người dân rơi vào đạo khác hung ác, đó là lỗi Bồ tát. Này trưởng giả, ví như làng xóm kinh đô có thầy thuốc giỏi, giả sử nếu có người không trọn mạng sống mà phải chết, mọi người đều có lỗi trong việc chữa trị. Như vậy, này trưởng giả, nếu ở chỗ Bồ tát cư trú mà không tha thiết đối với người rơi vào đạo khác hung dữ, thì đức Như Lai ứng nghi chính chân giác giả bắt lỗi vị Bồ tát đó, vì thế, này trưởng giả, Bồ tát tại gia tự thề như thế này: "Nếu kinh đô ta đến, người si thờ nhau, sẽ không khiến một người nào rơi vào đạo khác hung ác".

Lại nữa, này trưởng giả, Bồ tát tại gia tu đạo phải hiểu nhà là ác, tại gia làm hại đến hết thảy gốc của mọi điều lành, vì nhà không có lối ra, làm hại pháp thanh tịnh, nên gọi là nhà. Tại gia là ở vào hết thảy mọi nỗi khó nhọc, là ở với mọi niệm ác, là ở với mọi hạnh ác. Không cải hóa, không giữ mình được, cùng ở với người phàm ngu, tập hội với người không thật. Đó là nhà. Nhà là tên gọi đó, ở đấy không ai là không làm việc không đúng, ở đấy thì không cung kính đối với cha mẹ mình, vị xuất

gia, ở ẩn, tôn trưởng, các thánh. Vì thế gọi là nhà. Lao ngục quan huyện tra khảo, đánh đập, chửi rủa, ép buộc đến nỗi chết đều do đó, nên gọi là nhà. Vì ở đó mà đi vào đường ác, vì ở đó mà rơi vào các dục, rơi vào sân nhuế, mà mắc sợ hãi, mà mắc ngu si. Đó gọi là nhà. Để không giữ canh việc giới, xa lìa mà thực hành việc định, để không tu việc huệ, không đạt được việc giải thoát, nên gọi là nhà. Ở đó tức có lòng yêu cha mẹ, yêu anh em, yêu chị em, yêu vợ, yêu con, yêu nhà cửa, yêu của cải, yêu tôi tớ, yêu sở hữu, yêu tiền của không chán, nên gọi là nhà.

Tại gia ấy khó thỏa mãn, vì biển lớn mọi sông chảy về, tại gia ấy khôn chán ví như lửa được thêm củi. Tại gia ấy nhiều niệm không ngừng nghỉ, ví như gió không ngừng nghỉ, như bị chìm đắm, như ăn uống ngon mà bị thuốc độc, bị mọi khổ sở. Nó ví như kẻ thù mà làm vẻ bạn bè để làm lầm lạc hạnh của người ta, không để thực hành kinh điển thánh hiền, mà gây phân tranh, càng tạo thêm điều kiện cho bất hòa, làm nhiều vết nứt, làm hạnh thiện ác, điều kiện có mặt, luôn luôn làm cho người ta hiềm nghi, mà người ta chẳng có.

Vì có điên đảo nên còn bất thiện. Dù thiện vẫn có quyền trá, như tánh hạnh hiện ra giống kẻ hề, biến chuyển nhanh chóng giống người làm xiếc.

Người mới đến tụ hội, hạnh nó không chân thành. Giống như giấc mơ, mọi thành bại đầu cuối giống như sương mai, vì nó mau tan rời. Nó giống như giọt mật vì nó ít vị. Nó giống như lưới gai, bị sắc, tiếng, hương, vị trơn mịn làm hại. Nó giống như sâu lỗ sắt, vì dùng niệm chẳng thiện làm thức ăn. Nó giống như kẻ trái lệnh vì liên tục dối trá nên luôn ôm lòng sợ hãi. Vì có ý làm loạn nên phần lớn cùng cho huyện quan là giặc cướp, oan gia xấu ác thì sẽ bị kẻ vương giả hại chết. Tại gia ấy, ít nếm sung sướng, vì có nhiều khuyết điểm hung ác. Này trưởng giả, Bồ tát tại gia hiểu nhà hung ác như vậy.

Lại nữa, này trưởng giả, tại gia tu đạo lấy bố thí làm của báu. Nếu đã cho thì ta có. Nếu còn nhà thì chẳng phải ta có. Nếu đã cho là trân báu, nếu còn nhà là chẳng trân báu, nếu đã cho là giàu của, nếu còn nhà là không có của, nếu đã cho là hết nhọc mệt. Nếu còn nhà là nhọc mệt thêm. Nếu đã cho là không ta, nếu còn nhà là ta. Nếu đã cho là không có, nếu còn nhà là có. Nếu đã cho là không bao giờ hết, nếu còn nhà là vô thường. Nếu đã cho là không phải giữ, nếu còn nhà là phải giữ lấy. Nếu đã cho là hạnh người hiền, nếu còn nhà là ý phàm phu. Nếu đã cho là dựa vào đạo giải thoát, nếu còn nhà là dựa vào bọn tà. Nếu đã cho là đức Phật khen, nếu còn nhà là người ngu ca ngợi.

Này trưởng giả. Bồ tát tu tại gia, xem bố thí quý báu như vậy. Do thế thấy người đến xin gì, thì sẽ sinh ba ý tưởng. Ba ý tưởng là gì? Là ý tưởng bạn lành, ý tưởng dựa vào đạo giải thoát, ý tưởng gắng làm giàu của thêm. Sinh ba ý tưởng đó, lại tạo ba ý tưởng. Sao gọi là ba? Là ý tưởng tôn trọng lời dạy của đức Như Lai, ý tưởng hàng phục tà vạy, ý tưởng không mong cầu phước đức. Vì sao? Nếu Bồ tát ấy, như có người đến xin gì đều được thì tham dâm sân hận ngu si, được coi là mỏng. Mỏng là vì sao? Nếu mình có vật gì đem bố thí hết thảy không tiếc, đó là tham dâm mỏng. Nếu đối với người đến xin vật gì, đem lòng thương yêu cho thêm, đó là sân giận mỏng. Nếu đem bố thí biến thành một sự hiểu biết hết thảy, thì gọi là ngu si mỏng.

Lại nữa, này trưởng giả, đã thấy người đến xin vật gì thì nhanh chóng thành tựu hạnh sáu độ vô cực. Làm sao thành tựu hạnh ấy? Nếu có người đến theo mình xin vật gì, mà mình có thể cho không thương tiếc, đó là bố thí độ vô cực. Nếu có người đến xin vật gì, mà không sân giận, đó là nhẫn độ vô cực. Giả sử còn tự suy nghĩ ăn làm gì, tự làm mạnh thêm ý ấy mà không buông bỏ hạnh mình, đó là tinh tấn độ vô cực. Nếu sắp bố thí, nếu đã bố thí mà không uất ức, không có hối hận, đó là thiền độ vô cực. Này trưởng giả, Bồ tát dùng bố thí để thành tựu hạnh sáu độ vô cực như vậy.

Lại nữa, này trưởng giả, tại gia là phải xa rời việc thuật theo nhẫn loạn, mà thân cận phép tách rời. Nếu được của cải, gạo thóc, được trai gái thì không lấy làm vui. Nếu hết thảy hư mất, thì lòng không lấy làm buồn rầu, vì đã quán vạn vật như huyễn, thực hành tưởng không ngừng nghỉ. Hạnh huyễn này đã đạt được, thì cha mẹ vợ con nô tỳ khách khứa không phải là ta có. Ta cũng không có nó, cũng không phải ta có, ta cũng không nên có, vì chẳng phải ta có chúng. Nay ta vì chúng mà làm tội ác thì chỉ ở đời này, mà chẳng có ở đời sau. Đó là có cái khổ, thì chẳng phải cái ta nên giữ gìn. Còn cái ta có thì ta nên giữ gìn. Cái ta có là gì? Đó là bố thí giáo hóa, điềm đạm tự giữ cội nguồn của đạo, cũng chứa cất vốn đức. Đó là ta có. Đến chỗ ta trụ, đó là đuổi ta. Điều đó không dùng thân mạng, không vì trai gái vợ con mà gây hạnh ác.

Cho nên tại gia có vợ mình, nên tạo ra ba ý tưởng. Sao gọi là ba? Là ý tưởng vô thường, ý tưởng không lâu dài, ý tưởng biệt ly. Đó là ba ý tưởng ta nên gây ra. Lại nên tạo ra ba ý tưởng? Sao gọi là ba? Vì nếu ở vui sướng thì nghĩ tới khổ đời sau, nếu ăn uống thì nghĩ tới tội ương, nếu đang sướng thì nghĩ tới khổ. Nên tạo ba ý tưởng này. Lại tạo ba ý tưởng. Sao gọi là ba? Là ý tưởng trọng lụy, ý tưởng hao phí, ý tưởng có chỗ tục. Nên tạo ba ý tưởng đó. Lại tạo ba ý tưởng. Sao gọi là ba? Là ý tưởng vào

địa ngục, ý tưởng vào súc sinh, ý tưởng vào ngạ quỉ. Nên tạo ba ý tưởng đó. Lại nên tạo ba ý tưởng. Sao gọi là ba? Là ý tưởng quỉ mỵ, ý tưởng cối đổ, ý tưởng sắc tượng. Nên tạo ba ý tưởng đó. Lại nên tạo ba ý tưởng. Sao gọi là ba? Là ý tưởng không phải ta, ý tưởng vô chủ, ý tưởng như tạm mượn. Nên tạo ba ý tưởng đó.

Này trưởng giả, suy nghĩ các tưởng như thế, Bồ tát tại gia phải tự quán thân vợ mình như vậy, do đó sẽ không yêu con mình. Giả sử sinh lòng yêu con, thì không gia lòng ấy cho thiên hạ. Cho nên, phải dùng ba can ngăn mà tự can ngăn lòng mình. Ba can ngăn đó là gì? Lòng bình đẳng làm đạo, không dùng lòng tà. Chính hạnh làm đạo, không dùng hạnh tà. Không đa hạnh làm đạo, đa hạnh là sai. Dùng ba can ngăn ấy tự can ngăn lòng mình. Tự tạo ý tưởng oán thù với con mình, là oán thù của ta, chứ chẳng phải bạn bè của ta. Vì sao vậy? Vì do nó của ta trái mất lời dạy răn của đức Phật từ bi là khiến ta càng thêm nhiều lòng thương người tha thiết như thương con mình. Đem lòng thương chúng sinh, như sự tự yêu thương thân mình, thì đem lòng từ thương yêu tới cho chúng sinh. Do thế, phải quán gốc ngọn của họ, họ do đâu mà khác, ta do đâu cũng khác. Chúng sinh đời trước đã từng con ta, ta cũng từng là con cái chúng sinh. Đó là lỗi của sinh tử, không thể để yên. Vì

sao thế? Đó là con đường tới lui để có hạnh xa rời, mà chuyển thành oán thù. Ta nay nên phải tự tu để khiến ta không có bạn bè, cũng không có oán thù. Vì sao vậy? Vì để tạo nên bạn bè là lại muốn làm ra nhiều để tạo nên oán thù ấy đều vì lòng dục làm ác. Hết thảy chúng sinh, họ chẳng phải là ta. Ý người không được thì cho là được, ý không được lại cho là được, để hiểu thông các kinh. Vì sao vậy? Làm đúng thì được đạo đúng, làm bậy thì được đạo bậy. Nay ta không có làm bậy, mà làm đúng ý đối với chúng sinh, thì có thể được trí hết thảy.

Này trưởng giả, Bồ tát tại gia mọi vật đừng nên lưu luyến, đừng nên ái mộ, đừng nên đi tới, đừng nên thương yêu, đừng nên đồng ý, nên làm như vậy. Lại này trưởng giả, Bồ tát tại gia giả sử có người đến xin gì, giả sử mình không muốn cho vật đó, thì nên phải tự can ngăn lòng mình. Giả sử ta không đem cho vật đó, thì vật đó rút cuộc cũng tách rời khỏi ta. Nếu không muốn cho, đến khi chết vật đó cũng sẽ bỏ ta, và ta cũng sẽ bỏ nó. Thà cho trân báu mà chết. Ta cho vật đó, lúc chết, lòng mới rũ bỏ. Giả sử suy nghĩ như vậy mà không thể cho vật đó, thì dùng bốn từ tạ để từ tạ người đến xin. Sao gọi là bốn? Ta vì không có sức nên các đức chưa thành tựu. Ta mới bắt đầu ở đạo lớn nên lòng bố thí không tự do. Ta mới thấy đạo, còn các hạnh khác, ta tạm thời luyện hiền, không thể ép được.

Ta có thể vâng làm điều đã làm, còn những điều đã thọ mới thỏa mãn sở nguyện của ngài và của người thiên hạ. Từ tạ người đến xin đồ là như thế.

Lại nữa, này trưởng giả, Bồ tát tại gia tu đạo rời thầy đi giảng dạy, nhằm thời không có Phật, không thấy kinh, không gặp gỡ thánh chúng, thì nên đảnh lễ chư Phật mười phương hạnh cầu đạo đời trước của các ngài, chí nguyện rộng rãi, nguyện cho hết thảy thành tựu các đức của Phật pháp, lấy đó mà nghĩ nhớ thay cho niềm vui. Từ đó mỗi ngày ba lần, đêm ba lần, đọc kinh ba phẩm. Hết thảy các hạnh đã làm đời trước, đem ra tự sám hối, cải lỗi, làm tốt tới cầu xin hết thảy chư Phật đem giáo pháp thương xót, đem vô số vô biên pháp thương xót.

Lại nữa, này trưởng giả, Bồ tát tại gia tu đạo phải hiểu nghi thức dứt lòng. Vì thế, nếu thấy nghi thức dứt lòng đặc biệt của Tỳ kheo, thì nên kính trọng áo pháp. Đó là pháp phục do giới định tuệ của Phật Thế Tôn Như Lai ứng nghi chính chân làm ra, đem vô ác để tách rời hết mọi ác. Nó là biểu thức của mọi thánh tiên. Do thế phải kính trọng nó. Cũng nên thương xót đến các Tỳ kheo. Họ chẳng phải là hiền, vì còn làm điều không đúng. Nhưng đến khi mặc áo đó, họ được gọi là người điều phục, người trong sạch, người thần thông, là biểu

thức của Như Lai, dù làm hạnh không điều phục trong sạch.

Đức Như Lai lại nói: Người chưa học thì không nên lơ là, nếu chẳng thế thì họ sẽ gặp lỗi lầm trần lao. Từ việc đi theo trần lao đó mà họ có những sự mất mát. Nếu họ không lơ là như thế, thì họ sẽ thấy Phật, nghe được pháp yếu đúng như thứ tự phải có, nếu họ vứt bỏ trần lao, để quán gốc ngọn nó mà giữ đức số một tất biết đúng trí sắp cắt đứt mọi trần lao, như đức Thế Tôn đã gọi bậc đại sĩ không thể lơ là khinh miệt. Đó chẳng phải là lúc đức Như Lai có. Đó biết chẳng phải ta có. Vì thế không sân, không giận, không tức đối với họ. Nếu vào chùa, đã ở ngoài cửa, thì năm vóc đảnh lễ, rồi mới vào chùa. Đó là việc ở chùa trống, cũng thương yêu vui vẻ giữ gìn việc ở chùa. Nó chính là việc của những người sống đúng. Đạt điều đó, khiến ta được ở chùa. Làm như vậy để rời xa quan vị nhà cửa. Đạt điều đó, ta trai giới, tội được cấm ngăn. Ngăn như vậy là có lòng xuất gia.

Chưa từng có Bồ tát tại gia mà được đạo. Họ đều xuất gia vào núi đầm, vì đến núi đầm là được đạo, chê bỏ việc nhà. Xuất gia, người trí khen ngợi như cát sông suối. Ta một ngày lễ bái làm tất cả các việc bố thí thì lòng xuất gia vẫn thù thắng hơn. Vì sao? Vì bố thí là thấp kém, huống nữa là bố thí

cho người không tin, không suy nghĩ, trộm cướp,xấu ác. Vương giả và đại thần không cho việc bố thí những kẻ ấy là quý, là được đủ, mà cho ta giới hạnh, văn hạnh. Vì thế, vào chùa, nên xem việc làm của chúng Tỳ kheo. Những Tỳ kheo nào là nghe nhiều. Những ai là hiểu kinh. Những ai là vâng luật. Những ai là vâng khiến. Những ai là Bồ tát tạng. Những ai ở núi đồng, những ai làm việc nhận cúng. Những ai thiền định. Những ai đạo hạnh. Những ai là đạo Bồ tát. Những ai là trợ tá. Những ai là chủ sự, để xét việc làm hết thảy chúng Tỳ kheo, đúng như việc họ làm, để tùy theo hiệu quả làm mà làm, không nên trở thành ganh ghét.

Nếu ở xóm chợ mà nói tới chùa chiền, nếu ở chùa chiền mà nói chợ xóm thì nên cẩn thận giữ gìn lời nói việc làm. Không nên đem việc trong chùa nói ở chợ xóm, cũng không nên đem chuyện xóm chợ nói ở chùa. Do thế, vâng thờ vị đa văn là để luyện tập. Vâng thờ vị rõ kinh là để giải quyết việc hiểu kinh. Vâng thờ vị giữ luật là để giải thoát khỏi tội ương. Vâng thờ Bồ tát tạng sâu (Bồ tát) là để rõ việc sáu độ phương tiện vô cực. Nếu có Tỳ kheo thiếu bình bát hay thiếu pháp y, nên cấp cho họ, chớ khiến sinh ganh ghét ở người. Vì sao? Người ta kết với nhau bằng ganh ghét, nên phải phòng hộ kẻ phàm, chứ không phải ứng nghi. Vì sao? Người phàm là có lỗi, còn bậc ứng nghi không

có lỗi. Nếu có Tỳ kheo chưa vào chính đạo, hoặc tích chứa pháp y, hoặc tích chứa ứng khí, thì dùng đạo vô thượng chánh chân khai đạo cho Tỳ kheo đó. Vì sao? Việc có đo lường. Vì thế, vật chứa đựng là nhằm đến đạo. Chứa đựng dứt lòng. Nếu có bất hòa, nên hòa giải. Nếu chính pháp sắp suy vi, thì tự mình chịu nguy tới thân mạng, để ủng hộ chính pháp. Nếu thấy Tỳ kheo khổ vì tật bệnh, thì đem cho máu thịt khiến cho người bệnh được lành.

Này trưởng giả, nếu Bồ tát tại gia không bố thí thì không lấy gì để cấm chỉ người. Nếu có bố thí mà rốt cuộc không hối hận, nếu có các gốc đức, thì hãy dùng lòng ấy làm đầu mối. Này trưởng giả, nếu những việc, những loại, những nên làm, Bồ tát tại gia tu đạo làm như vậy.

Khi đức Thế Tôn đang thuyết dạy pháp kiến mà Bồ tát tại gia thi hành này, thì có ngàn người phát lòng cầu vô thượng chính chân. Lại có trời cùng người hai ngàn người xa bẩn lìa dơ, mắt pháp sinh ra. Do thế, trưởng giả Thậm bạch đức Thế Tôn nói: "Xin đức Thế Tôn Như Lai diễn giải đất nhà thiện ác của Bồ tát tại gia, cũng bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ ở đạo lớn phải nên thi hành. Xin đức Thế Tôn, Bồ tát xuất gia tu đạo làm gì, xin ngài hiện cho chút thiện. Xin

đức Thế Tôn, Bồ tát xuất gia thì làm thế nào? Việc phải thi hành là gì?"

Đức Thế Tôn bảo trưởng giả Thậm: "Lành thay trưởng giả, nay ông hỏi đức Như Lai hạnh làm Bồ tát xuất gia tu đạo. Lành thay trưởng giả, ta đang vì ông nói hạnh làm của Bồ tát xuất gia. Ông gắng tinh tấn, khéo nhớ nghĩ. Trưởng giả Thậm thọ giáo, nghe đức Thế Tôn".

Đức Thế Tôn nói: "Này trưởng giả, Bồ tát xuất gia tu đạo như cứu đầu cháy, như mặc áo giáp, tinh tấn để cầu trí tuệ". Xuất gia ban đầu là như vậy. Tiếp đến là tu học thánh điển. Thánh điển của người xuất gia gọi là gì? Đó là nhắm được một y là đủ, cũng khéo có một bữa, một giường, bệnh ốm một thuốc trị là đủ là tốt. Đó là thánh điển. Vì sao gọi là thánh điển? Vì để tu hết thảy các pháp đạo phẩm, nên gọi là thánh điển.

Lại Bồ tát xuất gia tu đạo có mười đức biết đủ, mình mặc áo pháp. Mười là gì? Hổ thẹn nên mình mặc áo pháp, vì tránh gió nóng nên mình mặc áo pháp. Vì tránh muỗi, mòng, bò mắt, nên mình mặc áo pháp. Vì muốn biểu lộ hình dạng dứt lòng nên mình mặc áo pháp. Vị thần áo pháp cũng là thần mười phương nên mình mặc áo pháp. Vì hoạn nạn, rời dâm dục, vì không thích niềm vui dâm dật. Vì thích yên ổn thanh tịnh, nên từ bỏ niềm vui các

trần lao. Vì không cho béo mập là đạo hạnh. Thực hành gánh nặng đạo thánh, ta cũng tự tu, như có áo pháp một lúc là như mặc áo pháp. Đem mười đức đó, tự quán mình cho đến chết ở chỗ vắng lặng, mà không đi xin ăn. Mười là gì?

Ta tự nhờ nghề mình để sống, mà không nhờ nghề chẳng phải khác. Nếu có người đến bố thí cho ta, thì nên trước dùng để làm việc Tam bảo, sau mới nhận của bố thí đó. Ta nếu theo người xin ăn, nếu gặp người không muốn cho, thì xót thương họ. Ta nên tự ăn đồ ăn do mình làm, để không trái với lời giáo huấn của đức Như Lai, để được thành tựu trách nhiệm nặng nề của việc biết đủ, để hàng phục lòng kiêu mạn, để thành tựu gốc đức vô kiến đỉnh. Ta cũng biểu lộ bố thí, để tự dạy mình nếu đi xin ăn. Ta cũng không được có sự lựa chọn trai gái, vì ta có lòng bình đẳng đối với người thiên hạ, để được thành tựu trách nhiệm nặng nề trí sáng. Này trưởng giả, đó là mười đức, mà Bồ tát xuất gia dùng để tự quán mình cho đến khi chết ở chỗ vắng lặng, không đi xin ăn.

Nếu có người đến mời, chỗ đến người ta lòng chí vui tin đạo, ta không nên sẽ đến. Giả sử đến ăn, nếu có thể làm lợi cho mình và cũng làm lợi cho người, thì có thể đến nhận thí. Ta dạy Bồ tát có thể xin họ. Ấy là mười đức có thể ngồi nghỉ đêm dưới

gốc cây để tự quán. Mười là gì? Là để tự do đến đi, để không gọi có giường nằm, để không đóng cửa, để rời bỏ ái mà ở núi đầm, để thiếu dục thiếu sự làm thành đức, bỏ vứt thân mạng mà không tự tiếc, thích riêng tịnh để xa rời lòng lưu luyến làng xóm, để tu hành thân không ăn, để định ý làm an tịnh nhất ý, thiền định chỗ vắng là vô ích. Này trưởng giả, đó là mười đức mà Bồ tát xuất gia có thể nghỉ ở dưới gốc cây tự quán.

Lại này trưởng giả, hoặc Bồ tát kia xuất gia tu đạo đến ở núi đầm, nếu muốn học kinh, nếu để tụng kinh, nên vào chùa. Nếu ở chùa lòng hướng đến ở núi đầm, thì ở núi đầm kia. Người thực hành cầu pháp, thì có ý tưởng mọi vật không là ta, có ý tưởng hết thảy các pháp là tha nhân có.

Lại Bồ tát xuất gia tu đạo, nếu đến ở núi đầm, nên tự xem xét ta nay vì sao đến trong núi đầm này, không phải chỉ để ở núi đầm, gọi đó là dứt lòng. Vì sao? Vì ở vùng này có nhiều thứ không thể dạy, không thể giữ, không thể độ, không thể đáp, không thể tu hành được cũng đều đến núi đầm. Đó là cầm thú các loài chim, khỉ, gà lôi, người ác, trộm cướp, đều đến ở núi đầm, ai cũng không gọi chúng là dứt lòng. Đến như ta tìm ở núi đầm, nên vì thành tựu điều ta tìm cầu, đó là tìm dứt lòng. Nhưng vì sao Bồ tát dứt lòng? Đó gọi là chí không

loạn. Đạt được nó, thì mang đi khắp để hiểu việc đầy đủ nên nghe là không đủ, nên được biện từ, nên lòng từ không thiếu lòng thương lớn, nên không chuyên rời năm thần thông, hưng long sáu độ vô cực, dẹp hết thảy thù địch. Lòng không chọn bỏ, thực hành trí tuệ quyền mưu, đem pháp bố thí, tập hợp nhân dân, thành tựu bốn việc tập hợp nhân dân. Không chọn bỏ cũng đáng nhớ. Đem tinh tấn nghe không thiếu sót là gốc ngọn của trạch pháp, là điều kiện của đạo chính độ. Trí cũng không là việc vào chính đạo vì việc hộ vệ chánh pháp.

Tin tội phước là thấy đúng. Suy nghĩ việc mình làm để cắt bỏ là suy nghĩ đúng. Tùy sở thích để thuyết minh pháp nói đúng. Tùy việc làm đầy đủ hết là làm đúng. Trừ bỏ những tỳ vết đang tiếp tục là sống đúng. Dùng đạo để đạt tới là phương tiện đúng. Vì không quên nhẫn là chí đúng. Dùng mọi trí sắc bén để đạt tới là định đúng. Nếu dùng không làm niềm vui hạnh bất tưởng, nếu dùng việc đạt bất nguyện làm cắt đứt thế tục, dựa vào nghĩa mà không dựa vào văn, dựa vào pháp mà không dựa vào người, dựa vào trí mà không dựa vào thức, diễn nghĩa về văn gốc mà không dùng nghĩa tả ở ngọn, này trưởng giả, đó là việc cầu dứt lòng của Bồ tát xuất gia.

Lại nữa, người xuất gia tu đạo không nên có nhiều tùng sự, vì suy nghĩ như vậy về gốc ngọn của mình, nên không tùng sự hết thảy chúng sinh, dù mình triết một người cũng không tùng sự. Lại có bốn tùng sự đức Như Lai giáo huấn cho Bồ tát xuất gia. Sao gọi là bốn? Một là tùng sự giảng kinh. Hai là tùng sự người đã thành tựu. Ba là tùng sự người cúng dường Như Lai. Bốn là tùng sự với người phát lòng nhất thiết trí không loạn. (Vậy) rời bỏ kia, không nên tùng sự nhiều.

Lại nữa Bồ tát đến núi đầm phải tự xem xét ta tại sao lại đến đây. Họ suy nghĩ ta vì sợ hãi mà đến đó. Sợ hãi gì? Sợ hãi sự quần tụ đó. Sợ hãi cùng người tùng sự tham dâm, sân nộ, ngu si, kiêu mạn tự buông lung. Sợ hãi bạn ác. Sợ hãi ghen ghét, keo kiệt. Sợ hãi sắc, tiếng, hương, vị, trơn mịn. Sợ hãi khen công, lợi cung kính. Sợ hãi không thấy nói thấy, không nghe nói nghe, không biết nói biết, không hiểu nói hiểu. Sợ hãi vết dơ của dứt lòng. Sợ hãi càng ganh ghét. Sợ hãi rơi vào năm đường tới lui sinh tử. Sợ hãi cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc. Sợ hãi ấm bậy, chết bậy, bận rộn, thiên tử bậy. Sợ hãi ác đạo, địa ngục, súc sinh, quỉ thần. Sợ hãi mọi niệm các ác thảng thốt đó.

Ta đến đó, không thể vì thế mà tại gia. Nếu ở trong quần tụ, làm các hạnh không đúng đạo, thì

không được miễn các nỗi sợ hãi kia. Những vị Bồ tát ngày xưa miễn thoát các nỗi sợ hãi ấy, họ tất cả đều nhờ thế ở núi đầm. Đạt tới được sự không sợ hãi đó gọi là tự nhiên. Do đó, ta vì sợ hai, muốn vượt qua các nỗi sợ mà ở núi đầm. Lại nữa, mọi nỗi sợ ấy đều do thân sinh. Vì lưu luyến thân, vì sửa sang thân, vì yêu thân, vì làm đầy thân, vì nghĩ thân, vì thân, vì ở thân, vì tưởng thân, vì giữ thân mà sinh ra. Giả sử đến núi đầm ở vì có lòng do thân, có lòng luyến mộ thân, sửa thân, phải thân, yêu thân, nghĩ thân, thấy thân, ở thân, tưởng thân, có thân, giữ thân. Ta trống vắng nên ở núi này.

Lại nữa, người ở núi đầm là vì tưởng không thân. Người ở núi đầm vì không có tưởng khác. Người ở núi đầm không thấy bàn cãi, không sửa sang tự thấy thân mình, không có điên đảo, không có tưởng vô vi. Huống nữa là có tưởng trần lao. Ở núi đầm có tên gọi là mọi pháp vắng lặng, không bám víu các pháp, không bám víu các niềm sướng, không yêu các tưởng, không lẫn lộn sắc, tiếng, hương, vị, trơn mịn, không dựa vào các định, lòng tự chỉnh không tán loạn, đã đặt xuống nỗi sợ các gánh nặng, đã vượt qua đầm rộng bát ngát, đã tạo được thánh điển vĩ đại, đã biết hết thân thuộc của gian ác, là nhiệm vụ thiểu dục nặng nề, dùng trí tuệ để hiểu biết, là đáp ứng đúng, là hiểu việc làm

gốc ngọn, là làm xong việc cắt đứt hết mọi tù ngục, vì đã vĩnh viễn cởi bỏ.

Này trưởng giả, ví như trong núi đầm có các thứ cây cối cỏ rác đều không đáng sợ, đều không đáng hãi. Như vậy, này trưởng giả, Bồ tát đến ở núi đầm, giữ chí nên giống như thí dụ về cây cối tường đá. Thân nhờ thọ nhận mà hành động, thì họ còn sợ ai, họ vì sợ mà suy nghĩ gốc ngọn của thân rằng ta chẳng có thân, chẳng phải người, chẳng phải mình, chẳng phải trượng phu, chẳng phải loại, chẳng phải nữ, chẳng phải trước, chẳng phải kẻ làm, chẳng phải kẻ bảo làm, chẳng phải kẻ cho, chẳng phải kẻ gây. Những nỗi sợ ấy, vì có tưởng bất thành mà có. Nay ta nên tưởng bất tạo bất thành thì có nỗi sợ hãi ấy. Nay ta không nên gây tưởng bất thành thì sẽ giống như loài cây gỗ cỏ rác, chúng cũng là như vậy. Không có tiếng vang để hiểu tất cả. Pháp kia dùng tiếng vang làm đủ để cắt đứt việc ở núi đầm, bỏ rời bụi dậm có các tiếng vang việc ở núi đầm, chẳng phải ta, chẳng phải người có vật.

Lại nữa, người đến ở núi đầm lại suy nghĩ vì để thông đạt pháp đạo phẩm nên ở núi đầm. Ở núi đầm để họp tụ mười hai tinh. Ở núi đầm để hiểu các sự thật. Ở núi đầm để biết các ấm dùng thanh tịnh ngăn chặn các tình, để bắt các cuộc xâm nhập,

không quên lãng lòng đạo, mà chư Phật tán thán, các thánh ca ngợi và kẻ muốn để đời thờ phụng. Ở núi đầm để hiểu hết thảy phương thuật của trí tuệ sắc bén.

Lại nữa, đi ở núi đầm là để nhanh chóng chu toàn hạnh sáu độ vô cực. Để đạt chúng, sao phải đi ở núi đầm? Nếu không tự tiếc thân mạng mình, đó là bố thí độ vô cực. Nếu lòng không loạn có thể hết thảy nhanh chóng cảm các đạo không khác, đó là hạnh nhẫn nhục độ vô cực. Cho đến khi chưa được nhẫn nhục thì rốt cuộc không đứng lên, đó là tinh tấn độ vô cực. Nếu đã đạt nhất tâm không theo trí nhanh mà chỉ để làm mạnh gốc đức, đó là nhất tâm độ vô cực. Nếu thấy như đạo núi đầm thì cũng làm như vậy để phân biệt mọi việc, đó là trí tuệ độ vô cực, bày tỏ để dùng đạo mà đạt tới.

Lại nữa này trưởng giả, hãy tu trị bốn pháp ta đã dạy Bồ tát ở núi đầm. Sao gọi là bốn? Hoặc có Bồ tát nghe nhiều, biết rõ yếu quyết giáo pháp, đem điều mình nghe thực hành gốc ngọn, có thể ở núi đầm. Lại Bồ tát đã được năm thông, muốn để thành tựu trời rồng quỉ thần, có thể ở núi đầm. Hoặc có Bồ tát trần lao nhiều, họ bèn không theo việc, trần lao thành mỏng, có thể ở núi đầm cũng muốn ức chế trần lao, để tự khích lệ mình. Đó như thế đều do nghe. Đến ở kia (núi đầm) đã đầy đủ hết

thấy pháp thanh tịnh, sau đó mới đi xuống làng xóm quận huyện kinh đô, đi xuống mọi người, giảng dạy giáo pháp, tu hành giáo pháp. Như vậy, này trưởng giả, ta dạy Bồ tát ở núi đầm.

Lại xuất gia tu đạo đi ở núi đầm là để tu trị kinh điển, tụng tập kinh điển. Vào chúng là để chấp hành cung kính khiêm tốn. Thầy bạn giảng dạy, thanh thiếu niên phải tôn trọng, không lười biếng điều mình tự tu, không bỏ phế điều người tu, cũng không tìm cầu sự cung kính, nên quan sát như vậy. Đức Phật Như Lai ứng nghi chính chân được Phạm Thiên, Đế Thích, trời người chúng sinh cúng dường, là ruộng phước được trên trời, dưới trời tôn trọng, mà vẫn không tìm cầu người vâng thờ, tự làm việc mình, không phiền đến người. Huống nữa là những người khác chưa học xong, mới định học lại muốn người vâng thờ mình ư?

Lại nữa ta phải nuôi dưỡng người thiên hạ. Ta phải cúng dường người. Ta không theo người xin cúng dường. Vì sao? Vì cúng dường nặng nề. Này trưởng giả, Tỳ kheo không được phép giúp cúng dường, nên để giúp ta không dùng pháp. Muốn dùng pháp giúp người, để làm như vậy, dùng cúng dường đó mà giúp ta không dùng giáo pháp. Muốn dùng pháp giúp người, để làm như vậy, thì dùng cúng dường đó nên giúp ta không dùng giáo pháp.

Kẻ có mang lòng chính tín, thì đáng cúng dường, còn người xen tạp với việc đời thì không phải là người có ơn lớn.

Do thế, nếu muốn đi đến Phật và thầy bạn, những gì thân ý làm đã quyết, mới có thể đến. Mến mộ lời dạy ta là thầy bạn, dùng hạnh khác không lỗi vì không trách hỏi đọc gọi tụng tập, dồn chứa cho việc dạy dỗ. Do thế, muốn đọc kinh thì không cần đến thân mạng, chỉ mến thích giáo pháp tùy thuận ý thầy, để cầu lợi ích giáo pháp, chứ không phải để cầu lợi ích mọi thứ cung kính khen ngợi. Nếu theo thầy nhận mấy bài tụng bốn câu nhỏ để tụng đọc, nếu trong khi bố thí, giữ giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ mà đem chúng cúng dường thầy, thì số chữ bốn câu tụng do mình đọc như số của kiếp để cúng dường thầy vẫn chưa hết được lòng kính thầy. Há lại bảo là được lòng kính pháp.

Lại nữa, này trưởng giả, nếu ý niệm đó sinh, dùng ý có đức, ý có Phật và pháp, ý có sợ rời tham dâm, ý có tịch tịnh, nên tu trị bài tụng bốn câu, tuân hành nó, như số của kiếp, để cúng dường thầy mình, vẫn chưa hết được lòng kính trọng pháp. Này trưởng giả, nên biết việc ấy như vậy. Phước đức của pháp là như vô số, nhân được trí tuệ cũng vô lượng. Vì thế, Bồ tát muốn chọn được pháp cao thượng,

còn phải đem vô số lòng kính trọng đối với chính pháp. Nếu suy nghĩ như vậy, họ đáng nghe tịnh giới.

Sao gọi là tịnh giới? Bồ tát xuất gia có 4 tịnh giới. Một là tạo chép thánh điển. Hai là mến thích đức tinh tấn. Ba là không cùng tại gia, mà xuất gia làm việc. Bốn là không siểm nịnh, ở núi đầm. Đó là bốn tịnh giới của Bồ tát xuất gia.

Lại có bốn tịnh giới. Sao gọi là bốn? Cẩn thận giữ thân, thân không mắc ngại. Cẩn thận giữ lời nói, lưỡi nói không ngại. Cẩn thận giữ lòng, lòng không mắc ngại. Bỏ rời tàn nghi, tạo nên ý sắc bén. Đó là bốn tịnh giới của Bồ tát xuất gia.

Lại có bốn tịnh giới. Sao gọi là bốn? Một là tự hiểu biết. Hai là không tự cống cao. Ba là không tỏ vẻ mặt với người. Bốn là không hủy báng người. Đó là bốn tịnh giới của Bồ tát xuất gia.

Lại có bốn tịnh giới. Sao gọi là bốn? Một là hiểu các ấm là huyễn pháp. Hai là đã hiểu các tình là pháp tình. Ba là đã hiểu các nhập là hư tụ. Bốn là không đi theo nghi thức tục lệ địa phương. Này trưởng giả, đó là bốn tịnh giới của Bồ tát xuất gia.

Lại có bốn tịnh giới. Bốn là gì? Một là không tự lo về ta. Hai là xa rời những gì ta có. Ba là cắt đứt bỏ những gì thường tại. Bốn là đặt xuống các

pháp nhân duyên. Đó là bốn tịnh giới của Bồ tát xuất gia.

Lại có bốn tịnh giới. Sao gọi là bốn? Một là hiểu không. Hai là dùng vô tưởng không sợ. Ba là dùng đại bi đối với mọi người. Bốn là biết được vô ngã. Đó là bốn tịnh giới của Bồ tát xuất gia.

Bồ tát thường nghe tịnh định, nên quán như vậy. Tịnh định đó gọi là gì? Để thông hết thảy pháp, không thực hành các ý khác, vì có quyết ý, vì có đoan ý, vì ý không lầm trái, vì ý không theo tình dục làm việc, vì dùng pháp quán huyền. Ta nếu là pháp huyền thì tình cũng vậy, nên không làm hại, nó cũng không thể tồn tại. Đã đi theo sự đúng đó, thì gọi là chính định. Nếu trụ pháp như pháp, như vậy gọi là định.

Quán như vậy, Bồ tát thường nghe tịnh huệ. Huệ đó gọi là gì? Trí chọn các pháp gọi đó là tuệ. Tướng không nhận thì không làm, tướng không tạo thì không tồn tại, tướng vô vi thì không theo đuổi. Do thế, này trưởng giả, dùng pháp quán như vậy, đó gọi là việc làm của Bồ tát xuất gia.

Lại khi nói kinh này xong có năm trăm người dấy lên lòng đạo chính chân. Còn trưởng giả Thậm và những người của mình để thốt lên lời: "Chưa từng có, bạch đức Thế Tôn. Lời lành của đức Như Lai đến mới như vậy! Ác đức của nhà, việc làm của

gánh nặng cũng như vậy. Các đức lành của việc xuất gia cũng vậy. Tôn giả Thế Tôn đã nói rõ nhiều đức ác của người tại gia, đến tới vô số đức lành của việc xuất gia, thì chúng con được đi theo Thế Tôn, nhận giới xuất gia, noi hạnh Tỳ kheo".

Đức Thế Tôn trả lời: "Này trưởng giả, xuất gia là khó khăn. Ông có thể nghiên cứu thuần đức gốc lành, vâng giữ lời giáo huấn".

Trưởng giả lại bạch Phật nói: "Thưa đức Thế Tôn, xuất gia tuy khó kham chịu, đức Như Lai còn có thể tự mình lấy việc xuất gia làm đạo".

Đức Thế Tôn bèn khiến Bồ tát Từ Thị và Bồ tát Nhất Thiết Hành Tịnh đồng ý nhận các trưởng giả kia. Bồ tát Từ Thị nhận hai trăm trưởng giả, Bồ tát Nhất Thiết Hành Tịnh nhận ba trăm trưởng giả xuất gia tu đạo.

Bấy giờ, hiền giả A Nan gọi trưởng giả Thậm nói: "Ngài ở nước nhà, thấy gì mà có thể vui thích đạo thánh xuất gia?" Trưởng giả Thậm trả lời A Nan, nói: "Tôi không vì tham muốn nỗi sướng của thân mình, mà muốn đưa chúng sinh đến vui sướng, nên tôi đã tại gia. Lại nữa, đức Như Lai tự hiểu tôi, Ngài nhận lời dạy kia kiên cố mà tại gia".

Lúc ấy, đức Thế Tôn bảo A Nan: "Này A Nan, ông đã thấy trưởng giả Thậm. Như vậy đức Thế

Tôn cũng đã thấy trưởng giả Thậm. Này A Nan, ở trong hiền kiếp này, đã thành tựu nhiều người làm Bồ tát xuất gia, mà trong cả trăm kiếp cũng không bằng vậy. Vì sao vậy? Này A Nan, Bồ tát xuất gia tu đạo trong một ngàn người không thể có đức mới thế. Trưởng giả này có đức ấy".

Bấy giờ A Nan bạch Phật nói: "Bạch đức Thế Tôn, nên gọi kinh pháp này tên gì? Nên phụng trì thế nào?" Đức Thế Tôn nói: "Như thế này A Nan, kinh pháp này tên Diễn biến tại gia xuất gia, ông nên phụng trì. Cũng có tên Diễn biến đức nội tính, ông nên phụng trì. Cũng gọi là Thậm sở vấn, ông nên phụng trì. Và người đã nghe kinh pháp này rồi, này A Nan, là đầy đủ pháp tinh tấn đặc biệt mạnh mẽ, mà người tinh tấn thực hành hết thảy mọi uy nghi cũng không bằng nó. Vì thế, này A Nan, nếu ai muốn dấy tâm tinh tấn, nếu muốn khuyến khích nó, nếu muốn lập hết thảy mọi công đức, muốn tạo lập các đức hạnh con người thì nên dùng kinh pháp này. Đã nghe rồi, đã nhận rồi, ta đem giao phó cho ông, này A Nan, kinh pháp này nhiều lần dùng đem tuyên giảng cho mọi người. Vì sao vậy? Nó chính hạnh của mọi đức pháp. Này A Nan, Kinh pháp này đáp ứng đúng đắn".

Đức Thế Tôn nói xong. Ngài A Nan vui mừng. Và trưởng giả Thậm, trời cùng người cũng hân hoan. Đức Thế Tôn nói xong. Họ đều suy nghĩ.

Tựa nói: Hễ không soi gương sáng thì không thấy bóng mình. Không khen kinh thánh thì không thấy tình mình. Tình có chân ngụy, tính có cương nhu, chí có thuần dữ, ý có tốt sáng, biết có sâu cạn, không thể đồng nhất. Không thấy kinh thánh thì không gì để tự làm sáng mình. Cho nên, đức Phật viết kinh, tên gọi là *Pháp kính*, trao cho các vị thượng thủ Bồ tát truyền dạy thiên hạ, để bậc hiền lương hữu thức, học giả thông đạt, hành giả chí ngay mau được đạt đạo thành vô thượng.

Họ Khương đức lớn, lòng thông bát đạt, đã viết chú giải, diễn bày ý nghĩa, lời văn nhã đẹp, rực rỡ sáng tươi, để lại giáo huấn cho đàn hậu tấn, khai đạo mới học. Đối với việc học, có ích để dâng trình, ý tứ chặt chẽ, thật đáng ca ngợi.

Nhưng diệu chỉ của thượng thánh, mục đích sâu thẳm, không thể tìm hết. Tôi xét nghĩa lớn, có nhiều sai khác, sợ kẻ hậu học lấy đó làm đúng, mà đánh mất nghĩa chính. Cả hai đều có lỗi. Tôi trải qua suy nghĩ kỹ càng, xử lý chỗ thiếu sót, có bảy mươi tám việc, kính dẫn các kinh, so định nghĩa nó, hầu khiến ứng hợp, không còn tỳ vết.

Lại nữa, câu chữ bản kinh phần lớn lần mất do tước bỏ cải dịch chữ dịch chữ nó, khiến câu đọc không khớp, âm vận không sánh, nghĩa lý sai lầm, không tiếp liền nhau, mất nhiều thích đáng. Hễ thánh thượng chế kinh, lời gọn nghĩa đúng, đầy đủ không có tỳ vết, không thể lại thêm bớt. Nó giống như tay chân con người, nhận từ cha mẹ, dài ngắn đẹp xấu, mỗi do gốc cội, há có thể lại canh cải được ư? Đó gọi là thêm thì gây tỳ vết, bớt thì đục khoét vết thương.

Vả lại, thi thơ lễ nhạc thế tục, chữ sót ngày xưa, tuy chẳng phải chính thể, đám hậu học chẳng dám cải đổi, mà đều tôn kính sách xưa, chuyền nhau vâng thuận. Huống nữa là kinh này rõ ràng do thánh thần chế ra, mọi tiên thánh trên trời dưới trời chẳng ai là chẳng cúi đầu vâng nhận để làm mẫu sáng. Người học thêm trí, kẻ hành được độ, số là không kể.

Thế mà người học muôn đời mạt tục này, thấy nghe chưa rộng, lại đem ý riêng mình, bỏ bớt lời đúng, trái phạm sách kinh, há không lầm lạc ư? Tiếng nói học Phật, mà trái lời Phật dạy, thế muốn cầu gì?

Xưa thời Phật Duy Vệ có người trái tên Phật một chữ, sau mắc phải tội mù năm trăm năm, mờ mờ mịt mịt, khốn khổ lâu lắm. Đến thời Phật

Thích Ca Văn, người ấy nghe đức Thánh, nên đến tự quy, hầu được cứu giúp. Đức Phật xa thấy ông và gọi, mắt ông liền sáng. Bèn gieo mình hối lỗi, xin được chữa lành. Đức Phật bảo: "Tội con xong rồi, nay không có lo gì khác". Xem đó thì không thể không thận trọng. Hễ người nếu có thể phục thiện thứ lỗi ăn năn, cải lỗi qua, làm tốt tới, đó cũng là ý của bậc hiền giả.

GIỚI THIỆU
AN BAN THỦ Ý KINH CHÚ GIẢI

An ban thủ ý kinh chú giải là một trong ba tác phẩm chú giải kinh của Khương Tăng Hội. Hai bản chú giải kia là *Pháp kính kinh chú giải* và *Đạo thọ kinh chú giải* ngày nay đã thất lạc, tuy lời tựa viết cho *Pháp kính kinh chú giải* do Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký* tập 6 ĐTK 2145 tờ 46b19-c12 biết dưới tên *Pháp kính kinh tự* còn được bảo tồn. Chỉ bản chú giải viết cho kinh *An ban thủ ý* cùng lời tựa của nó hiện lưu còn lại nguyên vẹn trong bản dịch kinh *An ban thủ ý* của An Thế Cao ở bản in Đại Chính của *Đại tạng kinh* có nhan đề *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh*.

I. VẤN ĐỀ TRUYỀN BẢN VÀ TÊN GỌI

Các kinh lục từ *Xuất tam tạng ký* tập 13 tờ 97a15, *Chúng kinh mục lục* 6 ĐTK 2146 tờ 147a22 đến *Lịch đại tam bảo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 59b4, *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2149 tờ 230a19, *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352b21, *Khai*

Nguyên thích giáo mục lục 2 ĐTK 2154 tờ 491b20 và *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* 3 ĐTK 2157 tờ 788c19 cùng với *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 326a23 đều ghi nhận Khương Tăng Hội có chú giải kinh *An ban thủ ý* một quyển. Nhưng trong bản in Đại Chính ngày nay không có một bản *An ban thu ý kinh chú giai* riêng. Ngược lại, chỉ có bản *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* được ghi là do An Thế Cao dịch và xếp vào kinh tập bộ số ĐTK 602 tờ 163a1-173a28, gồm hai quyển thượng và hạ, với lời tựa *An ban thủ ý kinh tự* của Khương Tăng Hội.

Tuy nhiên, nếu đọc trực tiếp *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh*, thì ngay câu đầu ta thấy đây không phải là một bản kinh dịch bình thường, mà là một bản chú giải kinh đó. Thực vậy, nó khởi đầu với câu "Phật ở nước Việt Kỳ", thì tiếp đến là cụm từ "*Nước Xá Mi Sậu, cũng nói một tên Già Nặc Ca La*". Rõ ràng cụm ấy là một chú giải từ "nước Việt Kỳ" của câu đi trước. Rồi câu kế "*Bấy giờ đức Phật ngồi hành An ban thủ ý chín mươi ngày*" cũng vậy, tiếp theo là cả một đoạn chú giải dài về ý nghĩa bốn chữ An ban thủ ý. Nhưng từ đó trở đi, chính văn của bản dịch An Thế Cao với lời chú của Khương Tăng Hội trở nên có đoạn không phân biệt được tách bạch rõ ràng.

Sự tình này, một ghi chú cuối bản kinh ở tờ 173a25-28 xác nhận: "*Kinh này, xét lời tựa đầu kinh và xem kinh, hình như là người chép lầm lẫn, lời chú kinh không phân ra mà chép liền vào. Đáng lẽ phải cắt mà chia ra. Nhưng thường có nhiều chỗ không tách được, nên không dám tự tiện cắt. Xin để lại cho các bậc hiền sau*".

Ghi chú đây không có trong các bản in đời Tống năm 1104-1148 và 1239, đời Nguyên năm 1290 và đời Minh khoảng năm 1601, song lại xuất hiện trong bản in Cao Ly 1151. Bản in này chắc chắn phải dựa vào bản in Đại tạng kinh Phật giáo đầu tiên tại Trung Quốc do Tống Thái Tổ ra lệnh in năm 972 và hoàn thành năm 983 gồm cả thảy 1076 kinh, 480 tập, và 5048 quyển, chứ không thể dựa trên bản in Sùng Ninh Vạn Thọ bắt đầu năm 1080 nhưng mãi đến năm 1176 mới xong. Vậy, ghi chú trên dứt khoát phải viết ra trước năm 972. Nhưng do ai và trước năm 972 ấy bao nhiêu, ta hiện chưa thể biết được đích xác.

Điểm thú vị là việc chép lẫn lời chú giải vào chính văn kinh *An ban thủ ý* đã xảy ra từ lâu và người ta đã nhận thấy rất sớm. Một nỗ lực sửa sai nhằm tách chính văn ra khỏi chú giải đã được tiến hành, nhưng không thành công do "thường có nhiều chỗ không thể tách", nên "xin để lại cho các bậc

hiền sau". Vì thế, bản *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* hiện nay thực chất phải nói là bản *An ban thủ ý kinh chú giải*. Và *An ban thủ ý kinh chú giải* này phải là của Khương Tăng Hội, chứ không thể của Đạo An, bởi vì nó đã bắt đầu với lời tựa của Hội, chứ không phải lời tựa của An.

Không những vì bắt đầu với lời tựa, nó còn chứa đựng một văn phong đặc biệt Khương Tăng Hội, đó là sự pha trộn một ít cấu trúc mang tính ngữ pháp tiếng Việt trong các tác dịch phẩm tiếng Trung Quốc của ông, mà ta đã có dịp đề cập tới trong phần giới thiệu *Lục độ tập kinh* và *Cựu tạp thí dụ kinh*. Và văn phong này không chỉ xuất hiện trong bản chú giải, mà còn cả trong lời tựa. Cụ thể là câu "*Ngưỡng chiêm vân nhật*" (tờ 163c1) với nghĩa "ngửa trông mây trời". "Vân nhật" của tiếng Trung Quốc không có nghĩa là mây và mặt trời bình thường của nó, mà đã được hiểu theo "mây trời" tiếng Việt, nghĩa là mây trên trời. Trong bản chú giải, ta cũng có những cấu trúc tương tự, như câu "kiến sắc vạn vật" (tờ 169a6) với nghĩa "thấy sắc của vạn vật". Cấu trúc "quá tinh tấn" (tờ 166a8) nhắc nhở chúng ta lối dùng trạng từ quá trong tiếng Việt hiện đại, kiểu "quá tốt", "quá đẹp", cấu trúc "thủy vũ" (tờ 172a20) với nghĩa "nước mưa", các cấu trúc "tín bản nhân duyên" (tờ 172b21), "hành

hạnh vô vi" (tờ172b26) với nghĩa "tin gốc nhân duyên", "làm hạnh vô vi" v.v...

Những cấu trúc vừa nêu tất không thể mà xuất hiện dưới ngòi bút của một người Trung Quốc tầm cỡ thiên tài là Thích Đạo An được. Thực tế, một kiểm tra sơ bộ những tác phẩm của Đạo An bảo tồn cho đến nay, cụ thể là các bài tựa do Tăng Hựu sưu tập lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 6-10, ta không phát hiện có những cấu trúc pha trộn trên. Do thế, bản *An ban thủ ý kinh chú giải* hiện biết dưới tên *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* chắc chắn không phải do Đạo An viết. Ngược lại nó là một tác phẩm của Khương Tăng Hội. Việc đặt bài tựa của Hội lên đầu bản văn vì vậy không phải là một động tác ngẫu nhiên tùy tiện của người chép truyền bản, mà phản ảnh một đánh giá đúng đắn về tương quan nội dung và tác quyền giữa lời tựa và bản chú giải.

Như thế, từ đây trở đi ta gọi *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* ĐTK 602 là *An ban thủ ý kinh chú giải*. Tên này xuất hiện trong *Chúng kinh mục lục* của Pháp Kinh. *Lịch đại tam bảo ký*, *Đại Đường nội điển lục*, *Cổ kim dịch kinh đồ ký*, *Khai Nguyên thích giáo lục* và *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* có tên gọn hơn là *An ban kinh chú giải*. *Xuất tam tạng ký tập* và *Cao tăng truyện* chỉ nói

"*Khương Tăng Hội chú An ban thủ ý kinh*". Do vậy, có lúc người ta đã gọi bằng tên *Chú an ban thủ ý kinh*, như *Cao tăng truyện* 1 tờ 32a27 đã có.

II. VẤN ĐỀ NIÊN ĐẠI

Kể từ ngày Tăng Hựu viết trong *Xuất tam tạng ký* tập 13 ĐTK 2145 tờ 97a13-16 là: "*Hội ở chùa Kiến Sơ, dịch ra kinh pháp (...) lại chú ba kinh An ban thủ ý, Pháp kính và Đạo thọ cùng viết tựa kinh, lời lẽ trông đẹp, nghĩa lý vi diệu, đều được đời sau kính trọng*", những người viết sử và kinh lục Phật giáo Trung Quốc tiếp theo đã thống nhất đặt thời điểm xuất hiện các tác dịch phẩm của Khương Tăng Hội vào sau năm 247, lúc Hội đang ở chùa Kiến Sơ tại Kiến Nghiệp Trung Quốc. Huệ Hạo viết *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 326 a19-24 đã nói: "*Hội ở chùa Kiến Sơ,dịch ra các kinh (...) lại chú ba kinh An ban thủ ý, Pháp kính và Đạo thọ, cùng viết tựa kinh, lời lẽ đẹp tiện, nghĩa lý vi diệu, đều thấy ở đời*".

Đạo Tuyên soạn *Đại Đường nội điển lục* 2 ĐTK 2149 tờ 230c17-20 cũng ghi: "*(Hội) ở chùa Kiến Sơ, dịch ra các kinh, phần nhiều đã mất bản, như riêng đã rõ, lại chú thuật các kinh cùng viết*

tựa, đều khéo được chính thể, văn nghĩa chuẩn hay. Kinh do ông chú là An ban thủ ý, Pháp kính và Đạo thọ, xem đủ ở lục". Nhưng đến Tỉnh Mại, do tiếp thu những thông tin của Phí Trường Phòng trong *Lịch đại tam bảo ký*, đã nói thẳng ra ở *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2151 tờ 352b 15-22 là: "*Vào năm Thái Nguyên thứ hai (252) nhà Ngô nhằm năm Tân Mùi ở Dương Đô (Hội) dịch Lục độ tập kinh (...) An ban kinh chú giải 1 quyển*".

Trí Thăng nhận ra năm Tân Mùi là Thái Nguyên thứ nhất, chứ không phải thứ hai, nên đã viết trong *Khai Nguyên thích giáo lục* 2 ĐTK 2154 tờ 491b14-21: "*Hội vào năm Tân Mùi Thái Nguyên thứ nhất (251) của Tôn Quyền ở chùa Kiến Sơ do mình sáng lập dịch Lục độ v.v...7 bộ kinh (...) lại có Pháp kính kinh chú giải một quyển, An ban kinh chú giải một quyển, ba kinh trên này Hội gồm viết tựa...*". Viên Chiếu chép lại ý kiến vừa dẫn của Trí Thăng trong *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* 3 ĐTK 2175 tờ 788c-21 không thêm bớt.

Quan điểm chung của các nhà kinh lục và sử học Phật giáo Trung Quốc như vậy coi toàn bộ sự nghiệp phiên dịch và trước tác của Khương Tăng Hội được thực hiện sau năm 248 ở Trung Quốc, cụ thể là tại chùa Kiến Sơ của Kiến Nghiệp. Song vấn đề không đơn giản đến thế, đặc biệt đối với *An ban*

thủ ý kinh chú giải, bởi vì ta có *An ban chú tự* của Đạo An do Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 43c4-24. Trong lời tựa này, Đạo An nói: "*Ngụy sơ, Khương Hội chú nghĩa cho nó, nghĩa hoặc ẩn mà chưa rõ, An trộm không tự lượng mình, dám nhân người trước, viết giải ở dưới...*"

"Ngụy sơ" là những năm đầu nhà Ngụy. Nhà Ngụy do con Tào Tháo là Tào Phi thành lập năm 221 và chấm dứt năm 265 Hàm Hy thứ nhất của Nguyên đế Tào Hoán, tổng cộng được 45 năm. Cho nên, nếu Đạo An nói đầu đời nhà Ngụy, Khương Tăng Hội viết chú nghĩa cho kinh *An ban thủ ý*, như thế chắc chắn *An ban thủ ý kinh chú giải* không thể viết vào năm 247 về sau, mà phải từ những năm 221 trở đi cho tới khoảng năm 230. Lý do nằm ở chỗ, từ những năm 247 về sau dứt khoát không thể gọi là "Ngụy sơ", "những năm đầu nhà Ngụy" được, trái lại chúng thực tế là những năm cuối cùng của nó, là "Ngụy mạt".

Điều này cũng có nghĩa là Khương Tăng Hội đã không viết *An ban thủ ý kinh chú giải* tại chùa Kiến Sơ ở Trung Quốc, như các bản kinh lục đã có, mà đã viết nó tại nước ta vào giữa những năm 221-230. Đây là một kết luận khá lôi cuốn, bởi vì như vậy ngoài *Mâu Tử Lý hoặc luận*, ta bây giờ có thêm

một tác phẩm khác của không những lịch sử Phật giáo, mà còn của văn học và tư tưởng Việt Nam, vào những thế kỷ đầu của cuộc đấu tranh với kẻ thù phương Bắc. Kết luận này ta không có gì để nghi ngờ cả do việc Đạo An sống đã cách Khương Tăng Hội không xa về mặt thời gian, mà còn là người "đã hiệu huyệt các kinh; chép ghi truyền dịch", như *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 324a23-24 đã ghi.

Tiểu sử của Đạo An trong *Cao tăng truyện* 5 ĐTK 2059 tờ 353c11-12 nói An mất vào năm Thái Nguyên thứ 10 (382) nhà Tấn, thọ 72 tuổi. Vậy, An phải sinh năm 311, như thế chỉ cách thời gian Hội mất hơn 30 năm. Mẩu tin về niên đại *An ban thủ ý kinh chú giải* trong lời tựa trên của An, do đó là một mẩu tin sớm nhất liên quan đến Hội và có độ đáng tin cậy cao. Không những vậy, An còn là một nhân vật kiệt xuất của lịch sử Phật giáo cũng như văn học và tư tưởng Trung Quốc, một con người đã đào tạo ra cả một thế hệ những nhà văn hóa có tài năng như Huệ Viễn, Pháp Thải v.v... Cho nên, không phải chỉ sống gần thời với Khương Tăng Hội, mà với tư cách một thiên tài tầm cỡ, những gì Đạo An viết trên về Hội có giá trị hơn nhiều so với những nhà kinh lục và sử học đời sau như Tăng Hựu, Huệ Hạo, chứ khoan nói chi đến Đạo Tuyên và Trí Thăng.

Không những thế, Đạo An đã dựa theo *An ban thủ ý kinh chú giải* của Khương Tăng Hội để viết *An ban chú*, như lời tựa dẫn trên đã ghi nhận và mở đầu cho phong trào nghĩa học ở Trung Quốc. Theo tiểu sử của Đạo An trong *Cao tăng truyện* 5 ĐTK 2059 tờ 352a21-27, "*Xưa kinh dịch ra đã lâu, mà cựu dịch có lúc sai lầm đến nỗi khiến nghĩa sâu chìm mất chưa thông, mỗi khi giảng thuyết, chỉ nói sơ đại ý, rồi đọc Kinh Thi. An xem hết kinh điển, móc sâu vói xa, các kinh Bát nhã đạo hành, Mật tích, An ban do ông chú đều tìm văn so câu, nêu hết các nghĩa, rồi bẻ nghi ngờ, giải rõ, phàm 22 quyển. Lời tựa uyên bác, phong phú, khéo được nghĩa sâu, điều mục đã bày, văn ý được thông, nghĩa kinh khắc rõ, bắt đầu từ An*". Công tác chú giải kinh điển và viết tựa của Đạo An công phu như vậy. Cho nên, khi An nói: "*Ngụy sơ Khương Tăng Hội viết chú nghĩa*", thì đây không phải là một câu nói vô trách nhiệm, không căn cứ.

Hơn nữa, Đạo An cũng là người đầu tiên viết bản kinh lục đầy đủ về lịch sử truyền dịch kinh điển Trung Quốc. *Cao tăng truyện* 5 tờ 352a27-b1 nói: "*Từ Hán Ngụy đến Tấn, kinh đến càng nhiều, tên tự của người dịch không nói, người sau truy tìm, không biết niên đại. An bèn tổng hợp danh mục, chép ra người thời nào, ghi phẩm mới cũ, soạn làm Kinh lục, các kinh có chứng cứ, thật do công*

của An". Như thế, không chỉ nghiên cứu *An ban thủ ý kinh chú giải* của Khương Tăng Hội để viết *An ban chú*, Đạo An còn tập hợp các kinh điển tiếng Trung Quốc, truy tìm niên đại và tên tự người dịch chúng, để viết thành *Tổng lý chúng kinh mục lục* mà Tăng Hựu trong *Xuất tam tạng ký* tập 2 ĐTK 2145 tờ 5c2 nói đó là bản kinh lục "*đầu tiên chép lại tên kinh, ghi ra phẩm chương người dịch, nêu lên năm tháng*". Do đó, niên đại "Ngụy sơ" do An đưa ra ở trên đã trải qua một quá trình thẩm tra cân nhắc kỹ càng dưới sức ép của các dữ kiện và tư liệu thu thập được.

Thực tế, vào thời An các tác phẩm của Hội chưa đến nỗi thất lạc nhiều. Viết *Thập pháp cú nghĩa kinh tự* mà Hựu sao lại trong *Xuất tam tạng ký* tập 10 ĐTK 2145 tờ 74b11-13, An nói: "*Xưa Nghiêm Điều soạn Thập tuệ chương cú, Khương Tăng Hội biên tập Lục độ yếu mục, mỗi tìm dấu họ, tôi mừng có hiểu, nhưng còn thiếu, lưu hành lâu mà chưa chép, nay sao ra đề tên Thập pháp cú nghĩa...*". Vậy, Khương Tăng Hội có viết *Lục độ yếu mục*, mà An đã sử dụng cùng với *Thập tuệ chương cú* của Nghiêm Phù Điều, để viết *Thập pháp cú nghĩa*. Điểm đáng tò mò là từ Tăng Hựu trở về sau không một nhà kinh lục nào nhắc đến tác phẩm ấy của Hội.

Nói thế cũng có nghĩa niên đại "Ngụy sơ", khi nêu lên, Đạo An không phải không có căn cứ của nó. Ngoài những tư liệu Đạo An có thể có, mà ngày nay đã mất như *Lục độ yếu mục*, chỉ cần đọc lại lời tựa do Khương Tăng Hội viết cho *An ban thủ ý kinh chú giải* của ông, ta thấy ngay đề ra một niên đại như vậy là hợp lý. Khi mô tả việc An Thế Cao đến ở Lạc Dương, Hội viết: "Bèn ở kinh sư". Gọi Lạc Dương bằng kinh sư, Hội dứt khoát không thể ở Kiến Nghiệp mà làm việc ấy được, bởi vì năm 220 Tôn Quyền xưng đế và đóng đô ở Kiến Nghiệp, như *Ngô chí* 2 tờ 16a12 đã ghi, trong lúc Lạc Dương vẫn là kinh sư của nhà Ngụy, kẻ thù của Tôn Quyền.

Thêm vào đó, năm Hoàng Vũ thứ năm (226) Sĩ Nhiếp chết, Tôn Quyền bộc lộ ý định thôn tính nước ta của mình, bằng cách ngay năm đó chia Giao Châu thành hai châu, như *Ngô chí* 2 tờ 14b6 đã ghi. Hợp Phố về bắc gồm Thương Ngô, Nam Hải, Uất Lâm và Hợp Phố làm Quảng Châu, cử Lữ Đại làm Thứ sử. Giao Chỉ về nam gồm thêm Cửu Chân, Nhật Nam làm Giao Châu, cử Tải Lương làm thứ sử, Trần Thì làm thái thú thay Nhiếp. Tải Lương đến Hợp Phố, Sĩ Huy con Nhiếp đã tự xưng làm Thái thú, cử binh đóng cửa biển để chống Lương v.v... Đại do thế dâng sớ xin đánh tội Huy, thúc quân ba ngàn người ngày đêm vượt biển. Có người bảo Đại: "*Huy nhờ ơn nhiều đời, cả châu dốc theo,*

chưa dễ khinh địch". Đại nói: "*Huy tuy có nghịch kế, nhưng chưa xong. Ta biết chợt đến, như giấu quân nhẹ cử, ập vào khi nó không chuẩn bị, thắng là chuyện chắc. Nếu ở lâu không nhanh, khiến nó sinh lòng ôm thành cố thủ, trăm mọi của bảy quận hưởng ứng như mây dồn, thì tuy có người tài mưu trí, ai có thể làm được*", như truyện Đại trong *Ngô chí* 15 tờ 7b5-10 đã chép.

Chép vậy thực chất "*phần nhiều đã bị nhuận sắc, nên chỗ chép thuật trước có điều chẳng thực, những tác giả sau lại sinh ý cải đổi thất thật, càng không xa ư?*" như lời than của Bùi Tùng Chi trong *Ngụy chí* 1 tờ 12b1-2 đã biểu lộ. Và quả đúng thế, Lữ Đại thắng Sĩ Huy không phải do Đại tiến quân nhanh, mà chủ yếu do Huy "tài cán tầm thường" như Trần Thọ bình luận, nên đã giết thuộc hạ mình là Hoàn Lân, dẫn anh và con Lân là Hoàn Trị và Hoàn Phát vây thành chống lại Huy. Rồi sau đó không kiên quyết, nghe Sĩ Khuông, do Lữ Đại phái tới thuyết phục, Huy ra đầu hàng và bị Đại giết, như truyện Sĩ Nhiếp của *Ngô chí* 4 tờ 8b8-9a5 ghi. Việc này xảy ra khoảng vào năm 228.

Qua năm 229 Tôn Quyền xưng đế, đóng đô Kiến Nghiệp. Do thế, nếu Khương Tăng Hội viết *An ban thủ ý kinh chú giải* trong khoảng 221-230, thời điểm có khả năng Hội viết nhất, hẳn rơi vào những

năm 226-228, khi Sĩ Huy công khai thách thức Tôn Quyền và từ đó chắc có ý định liên minh với nhà Ngụy, như Lữ Hưng sẽ làm về sau, để cho Hội gọi Lạc Dương là kinh sư. Kết luận này hoàn toàn phù hợp với những gì Hội viết trong bài tựa về quá trình thành của bản chú giải ấy.

III. QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH VÀ MÂU TỬ

Hội nói: "*Tôi sinh muộn màng, mới biết vác cũi, cha mẹ chết mất, ba thầy viên tịch, ngửa trông mây trời, buồn không biết hỏi ai, nghẹn lời trông quanh, lệ rơi lã chã. Song phước chưa hết, may gặp Hàn Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên, Trần Tuệ từ Cối Kê. Ba vị hiền này tin đạo dốc lòng, giữ đức rộng thẳng, khăng khăng vươn tới, chí đạo không mỏi. Tôi theo xin hỏi, thước giống góc đúng, nghĩa không sai khác. Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước, chẳng phải chỗ thầy truyền, thì không dám tự do*".

Ta biết Hội mất năm 280 và viết *An ban thủ ý kinh chú giải* trong khoảng 221-230. Do đó, ông phải sinh sớm lắm là khoảng năm 200. Năm "ba thầy" trao giới Tỳ kheo hẳn là 220, lúc ông đã được hai mươi tuổi, một qui định tuổi bắt buộc, dù cũng

có vài ngoại lệ. Sau khi thọ giới xong, "ba thầy điêu táng". Với chí tánh hiếu thảo, ông chắc đã để tang thầy. Cho nên, nếu có viết *An ban thủ ý kinh chú giải*, thì cũng phải từ năm 223 trở đi. Và trước khi viết, Hội đã gặp Hàn Lâm, Bì Nghiệp và đặc biệt là Trần Tuệ, để đem những gì Hội học với thầy mình ra hỏi họ. Hội phát hiện không có gì "sai khác cả". Quá trình học và so này chắc phải mất một thời gian. Vì thế, Hội có đặt bút viết thì cũng từ những năm 224-225. Từ đó, Hội hoàn thành khoảng vào năm 226-228.

Điểm lôi cuốn là Hội nói "*Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước*", trong khi từ Đạo An trở về sau cho đến Trí Thăng, Viên Chiếu, ai cũng nhận Hội là tác giả của *An ban thủ ý kinh chú giải*. Thế phải chăng bản chú giải này là của Trần Tuệ? Cứ chính vào nội dung hiện có của *An ban thủ ý kinh chú giải* ngày nay, mà trong quá trình lưu truyền sao chép đã bị "nhuận sắc" ít nhiều, ta vẫn còn phát hiện một số cấu trúc mang sắc thái ngữ pháp tiếng Việt, như đã thấy. Cho nên, không thể một người từ Cối Kê sang như Trần Tuệ lại viết *An ban thủ ý kinh chú giải* với những cấu trúc kiểu đó. Vì vậy, Đạo An cũng như những nhà kinh lục về sau đã không lầm, khi ghi nhận Hội viết chú nghĩa cho kinh ấy.

Từ đó, việc Hội bảo "Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước" một mặt biểu lộ sự khiêm tốn và lòng biết ơn đối với Trần Tuệ. Mặt khác, nó xác nhận sự kiện Trần Tuệ có một ảnh hưởng nhất định trên công tác chú giải của Khương Tăng Hội. Sự thật, *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 324a11-b12 có ghi một truyền thuyết về quan hệ giữa Trần Tuệ và Khương Tăng Hội trong sự nghiệp truyền bá học phong của An Thế Cao qua câu "*Tôn đạo ta là cư sĩ Trần Tuệ, truyền thiền kinh là Tỳ kheo Khương Tăng Hội*". Và đây là tất cả những gì ta hiện biết về nhân vật Trần Tuệ này. Hai nhân vật kia, Hàn Lâm và Bì Nghiệp (*Cao tăng truyện* có tên Văn Nghiệp), ngoài lời tựa trên, không thấy đâu nhắc tới nữa.

Tuy nói "Trần Tuệ chú nghĩa", Hội không quên thêm câu "chẳng phải lời thầy truyền thì không dám tự do", để rõ ràng xác nhận bản chú giải do Hội viết là ghi lại lời thầy Hội truyền. Thầy đây là thầy của Hội, chứ không phải chỉ An Thế Cao, như có người đã lầm tưởng và bảo Trần Tuệ đã học với An Thế Cao. Thực tế, như *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 324a9-10 đã dẫn, *Tổng lý chúng kinh mục lục* của Đạo An nói: "*An Thế Cao từ Hán Hoàn đế Kiến Hòa năm thứ 2 (152) đến trong khoảng Kiến Ninh (169-172) của Linh đế hơn 20 năm dịch ra hơn 30 bộ kinh*". Vậy, An Thế Cao sống cho tới

khoảng những năm 170, trong khi Trần Tuệ gặp Khương Tăng Hội sau khi thầy Hội đã mất, tức từ khoảng năm 220 đến 230. Trần Tuệ như thế phải gặp An Thế Cao lúc mới mười mấy tuổi nếu ta giả thiết Tuệ có học với Cao về *An ban thủ ý kinh*.

Đấy là một điểm đáng nghi ngờ. Giả như Tuệ có học với Cao, thì tuy Hội nói "Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm chước", *An ban thủ ý kinh chú giải* vẫn không phải do Tuệ viết, ngược lại, nó do Hội thực hiện. Cho nên, vị thầy nói tới trong lời tựa là thầy của Hội, chứ không thể là thầy của Trần Tuệ. Việc nhắc tới thầy mình trong khi viết chú giải hay phiên dịch là một nét đặc trưng của học phong Khương Tăng Hội. Ta đã thấy lúc dịch *Cựu tạp thí dụ kinh*, Hội đã ghi lại 14 lời bình luận của thầy ông với câu: "Thầy nói" (sư viết). Rồi khi viết *Pháp kính kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký tập* 6 ĐTK 2145 tờ 46c9, ông một lần nữa nói: *"Tang thầy nhiều năm, nên không do đâu hỏi lại."*

Nói khác đi, tuy Trần Tuệ cùng với Hàn Lâm và Bì Nghiệp có một ảnh hưởng nhất định đối với Khương Tăng Hội, Hội vẫn sẵn sàng thừa nhận tư tưởng chủ yếu khi viết *An ban thủ ý kinh chú giải* vẫn là những gì do "thầy" của Hội truyền dạy lại. Thế thì, vị thầy này là ai? Căn cứ vào chính lời của Hội, khi viết chú giải, Hội chủ trương *"chẳng phải*

lời thầy thì không truyền, không dám tự do", ta thấy lời tựa tóm tắt ý chính của bản chú giải đã chứa đựng quá nhiều văn cú liên quan đến *Lý hoặc luận*.

Cụ thể là khi định nghĩa tâm là gì, Khương Tăng Hội viết ở tờ 163a8-12: "*Tâm chi dật đãng, vô vi bất hiệp, hoảng hốt phảng phất, xuất nhập vô gián, thị chi vô hình, thính chi vô thanh, nghênh chi vô tiền, tầm chi vô hậu, thâm vi tế diệu, hình vô ty phát, Phạn thích tiên thánh, bất năng chiếu minh, mặc chúng vu thử, hóa sinh hồ bỉ, phi phàm sở đổ, vi chi ấm giả...*". Và khi mô tả thành quả của người thực hành An ban, Hội lại viết ở tờ 163b 12-16: "*Đắc An ban hành giả, quyết tâm tức minh (...), vô hà bất kiến, vô thanh bất văn, hoảng hốt phảng phất, tồn vong tự do, đại di bất cực, tế quán mao ly, chế thiên địa, trụ thọ mạng* (...)".

Văn cú hai đoạn vừa trích rõ ràng ít nhiều phản ảnh quan niệm Phật và đạo của Mâu Tử trong điều 2 và 3 của *Lý hoặc luận* ở *Hoằng minh tập* 1 ĐTK 2102 tờ 2a9-11 và 2a 14-18: "*Phật chi ngôn giác dã, hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc tồn hoặc vong, năng tiểu năng đại, năng viên năng phương (...) Đạo chi ngôn đạo dã, đạo nhân trí vô vi, khiên chi vô tiền, dẫn chi vô hậu, cử chi vô thượng, át chi vô hạ, thị chi vô hình, thính chi*

vô thanh, tứ biểu vi đại, uyển diên kỳ ngoại, hào ly vi tế, gián quan kỳ nội, cố vi chi đạo".

Rõ ràng, so sánh các đoạn trích văn trên, ta thấy chúng có nhiều câu đồng nhất hay như đồng nhất với nhau. Sự tình này có thể giải thích dễ nhất bằng cách nói đến việc tiếp thu văn phong Mâu Tử của Khương Tăng Hội thông qua công tác tìm hiểu nghiên cứu *Lý hoặc luận*. Nhưng ta cũng có thể giải thích Khương Tăng Hội đã học trực tiếp với Mâu Tử. Chính nhờ nghe Mâu Tử giảng dạy trực tiếp, Khương Tăng Hội mới có được những tương đồng văn cú trên. Chúng thể hiện chủ trương của Hội khi viết *An ban thủ ý kinh chú giải* là "chẳng phải (lời) thầy truyền, không dám tự do". Và trên thực tế, Hội đã làm như vậy.

Hẳn dưới sự dạy dỗ dìu dắt, hướng dẫn của Mâu Tử, Khương Tăng Hội đã hình thành một hướng đi cho mình. Đó là truyền bá Phật giáo Việt Nam qua Trung Quốc, thực sự chứng minh khả năng văn hóa Việt Nam đã phục hồi sau sự biến chính trị năm 43 phá vỡ hệ thống nhà nước Hùng Vương. Đây phải nói là một đòn phản công văn hóa và nó đã thắng lợi hoàn toàn, khẳng định sự tồn tại và thách đố của nó đối với nền văn hóa Trung Quốc đang ồ ạt tràn sang, có nguy cơ nhận chìm nó. Chắc với ý đồ ấy, Mâu Tử đã hướng dẫn cho

Khương Tăng Hội viết những tác phẩm tiếng Trung Quốc đầu tiên nhắm tới đối tượng là người Trung Quốc. Song việc đang tiến hành, Mâu Tử cùng hai thầy kia của Hội đã mất, vì tuổi lớn (Mâu Tử lúc ấy phải trên sáu mươi), để lại trong lòng Hội một niềm tiếc thương vô hạn.

Nhìn sự việc dưới góc độ này, ta bây giờ mới thấy tại sao những tác phẩm đầu tay của Khương Tăng Hội ở nước ta lại được viết bằng tiếng Trung Quốc. Chúng được thực hiện nhằm đáp ứng yêu cầu phục vụ và chuẩn bị phục vụ công tác truyền bá Phật giáo cho người Trung Quốc, mà lúc đó đang cần đến những bản chú giải như *An ban thủ ý kinh chú giải* hay *Pháp kính kinh giải từ chú* v.v... Lý do nằm ở chỗ "*ban đầu kinh dịch ra đã lâu, mà cựu dịch có lúc sai lầm, đến nỗi khiến nghĩa sâu chìm mất chưa thông, mỗi tới giảng thuyết, chỉ nói sơ đại ý, rồi đọc kinh mà thôi...*" như *Cao tăng truyện* 5 ĐTK 2059 tờ 352a21-4 đã ghi. Nói khác đi, kinh điển do An Thế Cao, Chi Sấm v.v... dịch ra, vì khó hiểu nên chỉ để tụng, chứ không thể đọc mà hiểu. Vì thế, đang cần những bản giải thích.

Ý thức được nhu cầu ấy, nên những vị thầy của Hội, chủ yếu là Mâu Tử đã hướng dẫn Hội tập sự chú giải một số kinh điển Phật giáo Trung Quốc lưu hành ở nước ta thời bấy giờ, cụ thể là *An ban*

thủ ý kinh của An Thế Cao, *Pháp kính kinh* của An Huyền và *Đạo thọ kinh* v.v..., mà kết quả là bản *An ban thủ ý kinh chú giải* hiện có. Tuy thế, nền Phật giáo do Mâu Tử và Khương Tăng Hội truyền đạt vẫn mang tính Việt Nam, vì nó do người Việt Nam nhận thức, tiếp thu và truyền thụ. Nó vì thế mang sắc thái văn hóa Việt Nam. Đây là lý do giải thích tại sao những truyền thuyết như trăm trứng vẫn được giữ nguyên trong *Lục độ tập kinh*, trong khi ta biết chắc chắn là truyền thuyết một trăm cục thịt đã lưu hành ở Kiến Nghiệp với bản dịch *Soạn tập bách duyên kinh* của Chi Khiêm, lúc Hội mới qua Trung Quốc và mang theo dịch bản kinh ấy.

Vậy, người thầy tham gia vào quá trình hình thành *An ban thủ ý kinh chú giải* có khả năng không ai khác hơn là Mâu Tử. Những bản chú giải khác như *Đạo thọ kinh chú giải* và *Pháp kính kinh giải tử chú* của Khương Tăng Hội, Mâu Tử có tham gia không, ta ngày nay không thể trả lời dứt khoát được, dù *Pháp kính kinh tự* có nhắc đến sự kiện "tang thầy nhiều năm nên không do đâu hỏi lại". Nhắc thế cũng có nghĩa Hội viết *Pháp kính kinh giải tử chú* theo những gì thầy mình đã dạy. Một lần nữa, Mâu Tử có thể ít nhiều tham gia vào quá trình hình thành *Pháp kính kinh giải tử chú*, nhưng ta không có một chứng cớ nào cả.

Một khi trở thành một trong các vị thầy của Khương Tăng Hội, có khả năng, chúng tôi nói "có khả năng", vì Mâu Tử không nhất thiết phải xuất gia mới làm thầy của Khương Tăng Hội, bởi bản thân Mâu Tử với học lực và tài ba của mình cũng có thể đủ để làm thầy của Hội. Mâu Tử đã xuất gia, sau thời gian cư tang mẹ xong, khoảng vào năm 198. Nghĩa là chính vào năm Mâu Tử viết *Lý hoặc luận*. Viết *Lý hoặc luận*, ngoài nhiệm vụ chính là trả lời "bọn thế tục cho ông bỏ năm kinh, mà đi theo đạo khác", ông hẳn gián tiếp trình bày lý do ông xuất gia. Cụ thể là thời buổi nhiễu nhương chẳng phải là lúc ra làm quan và chọn lối sống "thiên tử không có bề tôi, chư hầu không có người bạn". Nói thế tức cũng gần như nói "không tham dự việc đời", một nét đặc trưng của các sa môn, theo Mâu Tử.

Điều này giải thích cho ta không ít tại sao *Lý hoặc luận* có một quan tâm đặc biệt đối với lối sống của những người xuất gia Phật giáo thể hiện qua các điều 1, 9, 10, 11, 16, 27 và 35, tức chiếm hơn 20% tác phẩm. Đặc biệt điều 27 nói: "*Tôi xưa ở kinh sư, vào Đông quan, chơi Thái học, thấy nề nếp của tuấn sĩ, nghe luận bàn của rừng nho, chưa nghe tu đạo Phật là qui, bớt dung nhan là hay, sao bạn lại mê thế? Phàm đi lạc thì đổi đường, cùng thì về cũ, há không đáng suy nghĩ ư?*" Đặt câu hỏi thế

này, rõ ràng muốn nói Mâu Tử đã "xuống tóc" đi tu. Vì thế, khi Mâu Tử viết ông "dốc chí vào đạo Phật", nó không chỉ có nghĩa "dốc chí" chung chung, mà đã hiến mình hoàn toàn cho cuộc sống đạo, nghĩa là đã trở thành một nhà tu. Như vậy, Mâu Tử là nhà sư đầu tiên được biết tên của lịch sử Phật giáo nước ta.[1]

Việc Mâu Tử có quan hệ với quá trình hình thành *An ban thủ ý kinh chú giải* đến lượt nó trở lại giải thích cho ta khá nhiều những điểm chưa sáng tỏ trong *Lý hoặc luận*. Điển hình là câu hỏi kết thúc của người đối thoại với Mâu Tử về lý do "*Tại sao chỉ viết 37 điều, thế có khuôn mẫu không?*". Mâu Tử trả lời: "*Tôi xem Phật kinh chỉ yếu có ba mươi bảy phẩm, Đạo kinh họ Lão cũng có ba mươi bảy thiên, nên làm theo mẫu đó*". Trước đây, khi nghiên cứu *Lý hoặc luận*, chúng tôi nói câu "*Phật kinh chỉ yếu có 37 phẩm*" và 37 phẩm ở đây là 37 phẩm trợ đạo truyền thống của Phật giáo. Nhưng cũng có thể hiểu là có một cuốn sách lưu hành vào thời Mâu Tử có tên *Phật kinh chỉ yếu* gồm 37 chương.

---

[1]. Về Mâu Tử, xem thêm Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử*, Sài gòn: Vạn Hạnh, 1974.

Bây giờ, nếu chấp nhận Mâu Tử đã dạy *An ban thủ ý kinh* cho Khương Tăng Hội và Khương Tăng Hội đã viết *An ban thủ ý kinh chú giải* để truyền lại lời thầy, thì rõ ràng cách hiểu thứ nhất trên là có cơ sở hơn. Lý do nằm ở chỗ trong bản chú giải ngày nay ở tờ 172c4-5 có câu: "*Mười hai bộ kinh đều thảy nằm trong kinh Ba mươi bảy phẩm, vì như muôn suối bốn sông đều chảy về biển lớn*". Kinh Ba mươi bảy phẩm đây không chỉ gì khác hơn là ba mươi bảy phẩm trợ đạo bao gồm bốn niệm xứ, bốn chính cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy giác chi, tám con đường chính. Và một khi đã nói "*Mười hai bộ kinh thảy đều nằm trong kinh Ba mươi bảy phẩm*" thì cũng muốn nói "*Yếu lý kinh Phật có ba mươi bảy phẩm*".

Do đó, "Yếu lý kinh Phật có 37 phẩm" thực chất là kinh *Ba mươi bảy phẩm* của *An ban thủ ý kinh chú giải*, mà khi viết *Lý hoặc luận*, Mâu Tử đã lấy làm khuôn mẫu để hình thành 37 điều của mình. Như thế, vào thời Mâu Tử, ngoài *Lục độ tập kinh, Tạp thí dụ kinh, Cựu tạp thí dụ kinh* và những bản kinh tiếng Trung Quốc khác như *Tứ thập nhị chương kinh, An ban thủ ý kinh, Pháp kính kinh, Đạo thọ kinh* v.v... ta bây giờ phải ghi nhận thêm *Tam thập thất phẩm kinh*, một bản kinh ra đời trước *Tam thập thất phẩm kinh* do Đàm Vô Lan tập thành vào năm Tấn Thái Nguyên

21 (393) từ các văn bản kinh khác nhau, như *Tam thập thất phẩm kinh tự* của ông trong *Xuất tam tạng ký* tập 10 ĐTK 2145 tờ 70b16-c12 đã ghi.

Sự thực, trước thời Đàm Vô Lan, Đạo An đã thu thập được một bản *Tam thập thất phẩm kinh* không tên người dịch, như *Xuất tam tạng ký* tập 3 ĐTK 2145 tờ 16c29 đã chép. Bản này Đạo Tuyên viết *Đại đường nội điển lục* 1 ĐTK 1249 tờ 225c24 xếp vào loại thất dịch đời Hán, nhưng không nói rõ. Đến Trí Thăng viết *Khai Nguyên thích giáo lục* 1 ĐTK 2145 tờ 484b22, dẫn *Lịch đại tam bảo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 55 b17 của Phí Trường Phòng, nó được xếp hẳn vào loại thất dịch đời Hán. Viên Chiếu cũng làm thế trong *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* 2 ĐTK 2157 tờ 781c13. Bản *Tam thập thất phẩm kinh* do Đạo An thu thập được có khả năng do bản *Tam thập thất phẩm kinh* tiếng Việt, mà Mâu Tử sử dụng dịch ra, như trường hợp *Tạp thí dụ kinh* ĐTK 206 ta đã bàn tới.

Có thể Mâu Tử đã gọi *Tam thập thất phẩm kinh* là *Phật kinh chi yếu,* để cho nó đối với *Lão thi đạo kinh* ở câu sau. Cho nên, hiểu *Phật kinh chi yếu* như tên một cuốn sách không phải là không có cơ sở. Thêm vào đó, *An ban thủ ý kinh chú giải* tờ 169c7 có dẫn một bản văn có tên *Yếu kinh. Yếu kinh* này phải chăng là *Phật kinh chi yếu*? Đây là

một có thể, bởi vì tra lại các bản kinh lục hiện nay không có một bản văn nào tên *Yếu kinh* trước thời Khương Tăng Hội cả. Chỉ *Xuất tam tạng ký* tập 4 ĐTK 2145 tờ 32a6 dưới mục *Điều tân soạn mục lục khuyết kinh* có ghi *Xuất yếu kinh* 20 quyển và nói là khuyết bản "chưa thấy văn kinh". Vậy phải chăng *Yếu kinh* trên là *Xuất yếu kinh* này chăng? Một lần nữa, đó là một có thể. Nếu thế, ta biết thêm vào thời Mâu Tử có lưu hành một bản văn gọi là *Xuất yếu kinh*, hay *Yếu kinh* tại nước ta. Và *Yêu kinh* đó có thể là *Phật kinh chi yếu* của *Lý hoặc luận*, vì *An ban thủ ý kinh chú giải* tờ 172b13 có nói tới *Tam thập thất phẩm kinh yếu*. Chỉ có điều *Xuất yếu kinh* có tới 20 quyển, trong khi ta không biết *Yếu kinh* và *Phật kinh chi yếu* có bao nhiêu quyển. Có khả năng *Yếu kinh* và *Phật kinh chi yếu* có số quyển như vậy, bởi vì người đối thoại với Mâu Tử than phiền "*kinh Phật quyển lấy muôn kể, lời lấy ức đếm*" trong điều 5 của *Lý hoặc luận*, còn trong điều 1 Mâu Tử nói: "*Phật viết kinh phàm 12 bộ hợp tám ức bốn ngàn vạn quyển, quyển lớn vạn lời trở xuống, quyển nhỏ ngàn lời trở lên*". Đúng là nếu *Yếu kinh* hay *Phật kinh chi yếu* tóm tắt "Yếu lý kinh Phật" đã lên đến 20 quyển, thì bình thường ra kinh Phật có thể nhiều và dài tới mức nào, phải lấy số vạn số ức mà đếm. Thế, tình hình kinh điển

Phật giáo ở nước ta có cho phép nói đến những số lượng như vậy không vào thời Mâu Tử?

Đây là điển hình thứ hai, mà *An ban thủ ý kinh chú giải* có thể giúp soi sáng *Mâu Tử Lý hoặc luận*, khi ta trả lời câu hỏi vừa nêu. Sự thực, quan điểm coi "yếu lý kinh Phật có 37 phẩm" của *Lý hoặc luận*, hay "mười hai bộ kinh thảy đều nằm trong kinh 37 phẩm" của *An ban thủ ý kinh chú giải* là một quan điểm đặc biệt a tỳ đàm của *Phát trí túc luận* mà *A tỳ đạt ma đại tỳ bà sa luận* 183 ĐTK 1545 tờ 917b7-981a17 chép thế này: "*Chánh pháp là gì? Đáp: Là căn, lực, giác chi, đạo chi vô lậu (...) Hỏi: Niệm trụ, chính đoạn, thần túc cũng là chánh pháp không? (...) Đáp: Kia cũng là chánh pháp (....) Bốn niệm trú tức bao gồm trong tuệ căn, tuệ lực, trạch pháp giác chi, chính kiến. Bốn chính đoạn tức bao gồm trong tinh tấn căn, tinh tấn lực, tinh tấn giác chi, chính cần. Bốn thần túc tức bao gồm trong định căn, định lực, định giác chi, chính định (...) Trong đó có hai thứ chánh pháp. Một là thế tục chánh pháp. Hai là thắng nghĩa chánh pháp. Thế tục chánh pháp là tên, câu, văn, tức kinh, luật, luận. Thắng nghĩa chánh pháp là thánh đạo, tức vô lậu căn, lực, giác chi, giác đạo...*"

Thế, chính pháp, đặc biệt "thắng nghĩa chính pháp", chứ không phải "thế tục chính pháp", là ba

mươi bảy phẩm trợ đạo. Cho nên, khi nói "*Yếu lý kinh Phật* có 37 phẩm" và "mười hai bộ kinh thảy đều nằm trong kinh Ba mươi bảy phẩm", rõ ràng phản ảnh quan điểm vừa nêu của *A tỳ đạt ma đại tỳ bà sa luận*. Và *A tỳ đạt ma đại tỳ bà sa luận*, tuy đến thời Huyền Tráng (600-664) mới được dịch trọn vẹn gồm cả thảy 200 quyển, nhưng đã xuất hiện vào thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, như bài kệ của Tráng chép ở cuối quyển 200 tờ 1004a 5-7 ghi nhận:

Sau Phật niết bàn bốn trăm năm
Vua Ca Nị Sắc Ca đất Ấn
Triệu tập năm trăm bậc ứng chân
Ca Thấp Di La giải ba tạng
Trong đó đối pháp Tỳ bà sa
Có đủ bản văn nay dịch xong

Vì vậy, có khả năng văn bản đã truyền tới đất nước ta và ít nhiều được trích dịch, để cho một mặt ta có *Tam thập thất phẩm kinh* và quan điểm "*yếu lý kinh Phật*" nói trên, và mặt khác Mâu Tử mới mô tả kinh Phật "quyển lấy vạn kể, lời lấy ức đếm". Quả thế, chỉ dựa vào bản dịch của Huyền Tráng hiện có, thời Đạo An đã biết nó có 15072 "thủ lô", tức 482304 "lời", tương đương với tiếng Tần là 195250 "lời". Xem *A tỳ đàm tự* của Đạo An trong *Xuất tam tạng ký tập* 10 ĐTK 2145 tờ 72b5-7, chỉ *A*

tỳ đạt ma đại tỳ bà sa luận thôi ta cũng có tới 200 "quyển" và một triệu rưỡi "lời", chứ khoan nói chi đến một số bộ khác, mà ta biết có khả năng hiện diện ở nước ta. Cụ thể là *Bát nhã bát thiên tụng* mà sau này Khương Tăng Hội đã dịch thành *Ngô phẩm* hay *Đạo phẩm*. Tính về lời, cứ trên số tụng của Phạn văn, ta có ít nhất 250.000 "lời". Đạo An viết *Đạo hành kinh tự* trong *Xuất tam tạng ký* tập 7 ĐTK 2145 tờ 47b14 cũng nói nó có "ba mươi vạn lời". Điều này cũng dễ tính thôi. Bộ *Bát nhã* do Hội dịch thuộc dạng 8.000 kệ, mỗi kệ có 32 âm, nên tất cả có 250.000 "lời"[1]. Cũng nên nhớ điển huấn Trung Quốc, "thánh nhân vốn chế bảy kinh, không quá ba vạn lời".

Cho nên, với một tình hình hiểu biết kinh sách như vừa mô tả, Mâu Tử đã không quá lời khi nói "kinh Phật quyển dùng vạn kể, lời lấy ức đếm". Và từ số kinh sách giới hạn được biết chắc chắn ở nước ta này, có thể Mâu Tử đã suy luận ra, để viết câu: "*Kinh được trước tác phàm có 12 bộ hợp thành tám ức bốn ngàn vạn quyển*", để ghi nhận sự phong phú của kinh điển Phật giáo khi so với bảy kinh Nho giáo cỡ "*Ngũ nhạc đối với gò đồi*", "*sông biển đối với kinh rạch*". *An ban thủ ý kinh chú giải* do

---

[1] Về văn hệ Bát nhã, xem Lê Mạnh Thát, *Lược khảo lịch sử hình thành văn hệ Bát nhã*, Cảo bản, 1968.

thế giúp ta hiểu thêm những gì Mâu Tử đã viết trong *Lý hoặc luận* là có cơ sở, chứ không phải là những lời khoa đại vô căn cứ. Thế Mâu Tử đã truyền những tư tưởng chủ yếu gì cho Khương Tăng Hội thông qua *An ban thủ ý kinh chú giải*?

IV. NỘI DUNG TƯ TƯỞNG

An ban thủ ý kinh chú giải tự tên sách đã xác định đây là một bản chú giải về kinh *An ban thủ ý* do An Thế Cao dịch. Văn kinh và văn bản chú giải từ trước thế kỷ thứ X, như đã nói, nhiều chỗ đã bị chép lẫn vào nhau không dễ gì tách ra một cách dễ dàng. Cho nên, nội dung tư tưởng của bản chú giải chính là nội dung tư tưởng của bản kinh, và ngược lại. Vì thế, những gì An Thế Cao dịch cũng chính là những gì Khương Tăng Hội giải thích. Yêu cầu giải thích kinh điển vào thời Hội đã trở nên bức thiết, vì tình hình "*xưa kinh dịch đã lâu, mà cựu dịch có lúc sai lầm đến nỗi khiến nghĩa sâu chìm mất chưa thông, mỗi khi tới giảng thuyết chỉ nói sơ đại ý rồi đọc kinh thôi*", như Huệ Hạo đã nhận xét trong *Cao tăng truyện* 5 ĐTK 2059 từ 352a21-23.

Chính do nguyên nhân đó, mà nội dung tư tưởng của kinh cũng chính là nội dung những lời

giải thích của Khương Tăng Hội. Tuy nhiên, vì bản thân kinh *An ban thủ ý* ngày nay đang có những tương đương nguyên bản Phạn và Pàli cũng như bản dịch chữ Hán, nên ta có thể truy ít nhiều về nội dung chính của nó. Từ đó ta có thể phân biệt tối thiểu đâu là nguyên ý của kinh văn và đâu là những đóng góp của Khương Tăng Hội cùng vị thầy của mình là Mâu Tử, dù biết rằng An Thế Cao có thể dùng một bản đáy khác với các bản tương đương ta hiện có, trong khi dịch *An ban thủ ý kinh* của ông.

An ban thủ ý là một nửa phiên âm, một nửa dịch chữ Phạn Ànàpànasmrti (Pàli: Ànàpànasati) với nghĩa niệm hay nhớ nghĩ hơi thở ra và hơi thở vào. Đoạn phiến Phạn bản của kinh này được tìm thấy ở Thổ Phồn (Turfan) và đã được Hàn Lâm viện Khoa học Đức ở Bá Linh xuất bản năm 1972. Nguyên bản Pàli Ànàpànasatisutta hiện nằm trong *Trung bộ kinh* M.III.18 cùng với bản dịch chữ Hán *Tri ý kinh* ĐTK. Điểm đặc biệt là khi so sánh các bản này với *An ban thủ ý kinh* và *An ban thủ ý kinh chú giải* chúng không nói gì đến "Sáu phương pháp mầu nhiệm" (lục diệu pháp môn), mà *An ban thủ ý kinh* và *An ban thủ ý kinh chú giải* đã kể ra và có một quan tâm nổi bật trong việc giải thích.

Sự tình này đã gây thắc mắc cho một số người về nguồn gốc của sáu phương pháp ấy. Người ta tự hỏi phải chăng chúng do An Thế Cao hay Khương Tăng Hội khi chú giải đã thêm thắt vào. Thực tế, ngay vào nửa cuối thế kỷ thứ VI, Trí Khải (538-597) trong *Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn* 7 ĐTK 1916 tờ 524b18 đã dẫn kinh *Thụy ứng bản khởi*, nói: "*Kinh Thụy ứng nói: Nhân sáu pháp đó (Ngài) đến nghĩ tam (thiền) tứ (thiền), xuất sinh mười hai (thiền môn)*". Tờ tiếp 525b16-20, tuy không nêu đích danh kinh *Thụy ứng bản khởi*, nhưng rõ ràng đã dẫn từ kinh ấy, nói: "*Như đức Thích Ca lúc mới đến cây Bồ đề, bên trong liền nghỉ An ban, một sổ, hai tùy, ba chỉ, bốn quán, năm hoàn, sáu tịnh, đến nghĩ ba bốn, xuất sinh mười hai, nhân đó chứng hết thảy mọi pháp môn, hàng phục ma mà thành đạo.*"

"Sáu phương pháp mầu nhiệm" như vậy không phải chỉ giới hạn vào kinh *An ban thủ ý* của An Thế Cao và bản chú giải của Khương Tăng Hội. Nói theo Trí Khải trong *Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn* 7 tờ 525b14-16: "*Nên biết sáu phương pháp mầu nhiệm tức là Đại thừa,...ba đời các đức Phật lúc mới vào đạo, trước hết đều lấy sáu phương pháp mầu nhiệm làm gốc*". Đây là một cách phát biểu khác ý chính câu mở đầu của lời tựa do Khương Tăng Hội đề cho bản chú giải mình: "*An*

ban là Đại thừa của chư Phật để cứu chúng sinh nổi trôi. Nó có sáu việc để trị sáu tình". Vậy, nội dung kinh *An ban thủ ý* cùng bản chú giải là trình bày rõ "sáu việc" hay sáu phương pháp mầu nhiệm ấy.

Quả đúng vậy, sau một đoạn giải thích về ý nghĩa bốn chữ An ban thủ ý, cả đen lẫn bóng, bản văn xác định ngay nội dung chính của bản kinh cũng như bản chú giải với câu: "*An ban thủ ý có mười trí, tức là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, và bốn sự thật. Đó là thành tựu mười trí. Nếu hợp với kinh Ba mươi bảy phẩm là thành tựu đạo hạnh*". Nội dung chính, chủ đề tư tưởng chính của *An ban thủ ý kinh* và *An ban thủ ý kinh chú giải* do thế là mười trí và ba mươi bảy phẩm trợ đạo.

Việc kết hợp sáu phương pháp mầu nhiệm với bốn sự thật và ba mươi bảy phẩm trợ đạo được trình bày như sau. *Đối với bốn sự thật, nó viết: "Tại sao sổ tức? Vì không muốn theo năm ấm. Tại sao tương tùy? Vì muốn biết năm ấm. Tại sao chỉ? Vì muốn quán năm ấm. Vì sao quán năm ấm? Vì muốn biết gốc của thân. Tại sao biết gốc của thân? Vì muốn bỏ khổ. Tại sao hoàn? Vì chán sinh tử. Vì sao tịnh? Vì muốn phân biệt năm ấm không nhận. Rồi theo tám con đường trí tuệ đạt được hiểu biết là đạt sở nguyện*".

Vậy sáu phương pháp mầu nhiệm là bốn sự thật, là đưa bốn sự thật vào cuộc sống hằng ngày của từng cá nhân, từng con người. Nội dung bài giảng đầu tiên của đức Phật ở vườn Nai từ đó nằm ngay trong việc thi hành số, tùy, chỉ, quán, hoàn và tịnh.

Không chỉ nội dung bài giảng đầu tiên của đức Thế Tôn, mà ngay cả toàn bộ kinh điển đạo Phật đều nằm trong sáu phương pháp đó. Lý do nằm ở chỗ "*mười hai bộ kinh thảy đều nằm trong kinh Ba mươi bảy phẩm*". Mà quan hệ của kinh *Ba mươi bảy phẩm* này với sáu phương pháp cũng được xác định rõ ngay từ đầu: "*Sổ tức là bốn ý chỉ (niệm xứ). Tương tùy là bốn ý đoạn (chính cần). Chỉ là bốn thần túc (như ý túc). Quán là năm căn năm lực. Hoàn là bảy giác chi. Tịnh là tám hạnh*". (Chính đạo, con đường chính). Thế, hiển nhiên ba mươi bảy phẩm bao gồm trong "sáu phương pháp mầu nhiệm". Thực hành sáu phương pháp ấy là thực hành ba mươi bảy phẩm trợ đạo, là đưa tới sự giác ngộ trọn vẹn, viên mãn, đúng như Khương Tăng Hội đã nói ngay câu đầu của bản chú giải: "*An ban là Đại thừa của chư Phật để cứu giúp chúng sinh nổi trôi*".

Sau khi đã xác định quan hệ giữa bốn sự thật và ba mươi bảy phẩm trợ đạo với phương pháp An

ban, Khương Tăng Hội tiếp tục trình bày nội dung cụ thể của từng phương pháp, từ sổ tức, tương tùy cho đến hoàn và tịnh. Chẳng hạn, về sổ tức, ông viết: "*Sổ tức có ba việc. Một là phải ngồi và hành. Hai là thấy sắc, phải nghĩ vô thường bất tịnh. Ba là phải hiểu sân giận, nghi ngờ, ganh ghét, khiến qua đi*". Khi đã giải thích sổ tức như thế, ông viết tiếp: "*Có ba lối ngồi theo đúng đạo. Một là ngồi sổ tức. Hai là ngồi tụng kinh. Ba là ngồi vui nghe kinh*". Nhân đó, ông ghi nhận luôn ba phẩm chất của việc ngồi: "*Ngồi có ba tính chất: một là ngồi hiệp vị, hai là ngồi tịnh, ba là ngồi không có kiết sử. Sao gọi là ngồi hiệp vị? Là ý bám hành không rời, đó là ngồi hiệp vị. Sao gọi là ngồi tịnh? Tức là không niệm, là ngồi tịnh. Ngồi không có kiết sử là gì? Tức là kiết sử đã hết, là ngồi không có kiết sử*".

Đó là ngồi. Còn về hành, hành đây là "hành tức", tức là thực hành hơi thở. Theo Khương Tăng Hội thì, "*lúc thực hành hơi thở (hành tức) là theo sổ*". Thế thì, ngồi cũng ngồi sổ tức, và hành cũng hành sổ tức. Vậy, "*ngồi với hành giống hay không giống?*" Khương Tăng Hội trả lời: "*Có lúc giống, có lúc không giống. Sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, sáu việc này, có lúc là ngồi, có lúc là hành. Vì sao? Sổ tức, ý định, đó là ngồi. Y theo pháp (đối tượng), đó là hành. Đã khởi ý không rời là hành, cũng là ngồi*". Dù ngồi hay hành, việc chủ yếu là

đếm hơi thở, là sổ tức, là đếm hơi thở mình từ 1 đến 10.

Mục đích của phương pháp đầu tiên này là nhằm "cột ý" (hệ ý). Nói như lời tựa của Khương Tăng Hội, thì "hành tịch là cột ý vào việc đếm hơi thở từ 1 cho đến 10. 10 đếm không sai, ý định tại đó". Khi đã thành công như vậy, người ta có được tình trạng "định nhỏ 3 ngày, định lớn 7 ngày, lặng không niệm khác, vắng yên như chết". Tình trạng này được gọi là thiền thứ nhất hay đệ nhất thiền, và người ta trút bỏ được "Mười ba ức ý uế niệm" của chính bản thân mình, mà mỗi ngày mình phải kinh qua và chịu đựng những tác động quấy rầy do chúng tạo nên đối với đời sống nội tâm.

Sổ tức như vậy là "cột ý". Mà "cột ý" là "vì muốn ý không loạn". Khương Tăng Hội đặt vấn đề: "*Vì sao đức Phật dạy mười sổ tức của ý? Đáp: Có bốn lý do. Một là vì không muốn cảm thọ. Hai là vì tránh loạn ý. Ba là vì đóng cửa nhân duyên, không muốn gặp sinh tử. Bốn là vì muốn được đạo Nê hoàn*". Một khi "*ý đã không loạn, thì người ta lại thực hành tương tùy*". Nếu ở giai đoạn "cột ý", việc sổ tức phải tiến hành đếm từ 1 đến 10 thì đến giai đoạn tương tùy, người ta "bỏ tám, chỉ có 2 ý". Đó là biết hơi thở vào và biết hơi thở ra. Từ việc theo dõi

hơi thở ra vào này đã làm náy sinh một phương pháp. Đó là phương pháp 16 thắng hay "đặc thắng".

Mười sáu thắng này theo Khương Tăng Hội gồm có:

1. Tức thời tự biết hít hơi thở dài

2. Tức thời tự biết hít hơi thở ngắn

3. Tức thời tự biết hít hơi thở động thân

4. Tức thời tự biết hít hơi thở nhỏ

5. Tức thời tự biết hít hơi thở nhanh

6. Tức thời tự biết hít hơi thở không nhanh

7. Tức thời tự biết hít hơi thở ngưng

8. Tức thời tự biết hít hơi thở không ngưng

9. Tức thời tự biết hít hơi thở vui lòng

10. Tức thời tự biết hít hơi thở không vui lòng

11. Tức tự biết nội tâm niệm vạn vật đã qua không thể lại được.

12. Hít hơi thở tự biết trong không có gì lại nghĩ

13. Hít hơi thở tự biết vứt bỏ điều đã nghĩ

14. Hít hơi thở tự biết không vứt bỏ điều đã nghĩ

15. Hít hơi thở tự biết buông bỏ thân mạng

16. Hít hơi thở tự biết không buông bỏ thân mạng.

Bản 16 thắng đây của *An ban thủ ý kinh chú giải* khi so với 16 thắng của kinh *Quán niệm hơi thở* trong truyền bản Pàli (Ànàpànasatisuttam. M. III.118.82 và Mahàràhuloràdasuttantam M.11.62.425) có một số sai khác đáng chú ý, đặc biệt là từ thắng thứ 4 trở đi như ta thấy trong bản sau:

1. Thở vô dài, biết thở vô dài, thở ra dài, biết thở ra dài

(Dìgham và assasanto: Dìgham assasàmìti pajànàti; dìgham và passanto: Dìgham passasàmìti pajànàti)

2. Thở vô ngắn, biết thở vô ngắn; thở ra ngắn, biết thở ra ngắn

(Rassam và assansanto: Rassam assasàmìti pajànàti rassam và passansanto: Rassam passasàmìti gajànàti)

3. Cảm giác cả toàn thân, tôi thở vô; cảm giác cả toàn thân, tôi thở ra

(Sabba kàyapatisamvedì assasissàmìti sikkati

Sabba kàyapatisamvedì passasissàmìti sikkati)

4. An tịnh thân hành, tôi thở vô; an tịnh thân hành, tôi thở ra

(Passambayam kàyasamkhàram assasissamìti sikkati

Passambayam kàyasamkhàram passasissàmìti)

5. Cảm giác hỷ thọ, tôi thở vô; cảm giác hỷ thọ, tôi thở ra

(Pìtipatisamvedì assasissàmìti sikkati, Pìtipatisamvedì passasissàmìti sikkati)

6. Cảm giác lạc thọ, tôi thở vô; cảm giác lạc thọ, tôi thở ra

(Sukhapatisamvedì assasissamìti, Sukhapatisamvedì passasissàmìti)

7. Cảm giác tâm hành, tôi thở vô; cảm giác tâm hành, tôi thở ra

(Cittasamkhàrapatisamvedì assasissàmìti,

Cittasamkhàrapatisamvedì passasissàmìti)

8. An tịnh tâm hành, tôi thở vô; an tịnh tâm hành, tôi thở ra

(Passambayam citttasamkhàrapatisamvèdi assasissàmìti, Passambayam citttasamkhàrapatisamvèdì passasissàmìti)

9. Cảm giác tâm, tôi thở vô; cảm giác tâm, tôi thở ra

(Cittapatisamvedì assasissàmìti, Cittapatisamvedì passasissàmìti)

10. Tâm hân hoan, tôi thở vô; tâm hân hoan, tôi thở ra

(Abhippamodayam cittam assasissànùti, Abhippamodayam cittam passasissàmìti)

11. Tâm thiền định, tôi thở vô; tâm thiền định, tôi thở ra

(Samàdaham cittam assasissàmìti, Samàdaham cittam passasissàmìti)

12. Tâm giải thoát, tôi thở vô; tâm giải thoát, tôi thở ra

(Vimocayam cittam assasissàmìti, Vimocayam cittam passasissàmìti)

13. Tùy quán vô thường, tôi thở vô; tùy quán vô thường, tôi thở ra

(Aniccànupassyassasissàmìti, Aniccànupassy passasissàmìti)

14. Tùy quán ly dục, tôi thở vô; tùy quán ly dục, tôi thở ra

(Virâganupassy assasissàmìti, Virâgànupassy passasissàmìti)

15. Tùy quán diệt, tôi thở vô, tùy quán diệt, tôi thở ra

(Nirodhànupassy assasissàmìti, Nirodhànupassy passasissàmìti)

16. Tùy quán ly dục, tôi thở ra; tùy quán ly dục, tôi thở vô.

(Patinissaggànupassy assasissàmìti, Patinissaggànupassy passasissàmìti)

Theo *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1917 tờ 549b12-17 của Trí Khải, 16 đặc thắng ấy bao gồm:

1. Biết hơi thở vào
2. Biết hơi thở ra
3. Biết hơi thở dài ngắn
4. Biết hơi thở khắp thân
5. Bỏ các hành của thân
6. Tâm mới vui
7. Tâm cảm nhận sướng
8. Cảm nhận các hành của tâm
9. Tâm tạo hỉ
10. Tâm tạo nhiếp

11. Tâm giải thoát

12. Quán vô thường

13. Quán xuất tán

14. Quán ly dục

15. Quán diệt

16. Quán vứt bỏ

Thành phần mười sáu đặc thắng này đem so với bảng của Khương Tăng Hội có một số xuất nhập. Tuy nhiên, về cơ bản chúng tương đối thống nhất với nhau. Điểm lôi cuốn là *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1917 tờ 549a12-13 coi chúng như là một chi tiết hóa của phương pháp tương tùy khi viết: "*Hành giả nhân theo đoi hơi thở, nên liền có thể làm nảy sinh ra 16 đặc thắng*". Trong *Pháp giới thứ đệ sơ môn* quyển hạ của Thượng ĐTK 1925 tờ 673c7-9, Trí Khải lúc đề cập đến quan hệ giữa "sáu diệu pháp môn" và 16 đặc thắng, đã nói: "*Hai thứ thiền định này, đại ý tuy giống, nhưng sáu diệu môn nói chung thì dọc cạn ngang rộng, còn 16 đặc thắng thì dọc dài ngang giới hạn*".

Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn 7 ĐTK 1916 tờ 524a23-b7 nói rõ hơn: "*Nay nói gọn về ba thứ phương pháp để giải thích thiền cũng hữu lậu cũng vô lậu (...). Một là tự có chúng sinh tuệ tính nhiều mà định tính ít, nên giảng sáu diệu*

môn. Trong sáu diệu môn, vì tuệ tính nhiều, nên trong sơ thiền ở dục giới liền có thể phát vô lậu, song đó chưa hẳn đạt tới các thiền bậc trên. Hai là tự có chúng sinh căn định nhiều mà tuệ tính ít, nên giảng 16 đặc thắng, vì gốc tuệ tính ít nên bậc dưới không liền phát vô lậu, và vì định tính nhiều nên nhờ đủ các thiền bậc trên, mới được tu đạo. Ba là tự có chúng sinh căn tính định tuệ bằng nhau, nên giảng thông minh..."

Trong *Ma ha chỉ quán* 9 thượng ĐTK 1911 tờ 117b13-16, Trí Khải lại viết: "*Phương pháp thiền thì vô lượng, nhưng nói gọn có 10 môn*:

1. Căn bản bốn thiền

2. Mười sáu đặc thắng

3. Thông minh

4. Chín tưởng

5. Tám bối xả

6. Đại bất tịnh

7. Từ tâm

8. Nhân duyên

9. Niệm Phật

10. Thần thông"

Vậy là, Trí Khải đã không đề cập tới sáu diệu môn. Sau này, khi chú giải *Ma ha chỉ quán*, Trạm

Nhiên đã đặt vấn đề trong *Chỉ quán phụ hành truyền hoằng quyết* 9/2 ĐTK 1912 tờ 416b17-18: "*Hỏi: nay văn vì sao không nói rõ sáu diệu môn? Đáp (Hai môn) đầu sổ và tùy nói trong môn thứ nhất căn bản (4 thiền), còn bốn môn sau thì đưa vào lý nên nay không bàn*". Trước khi đặt vấn đề, Trạm Nhiên cũng nhắc lại quan điểm của *Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn* là "*chứng theo phương pháp thiền, căn tính có ba. Nếu tuệ nhiều định ít thì nói sáu diệu (môn), vì sáu diệu môn này phần lớn ở Dục giới đã phát được vô lậu, nên vị tất phải chờ đến bậc trên mới đủ, lại trải qua hết thảy 6 độ nhân duyên, nên xếp thuộc tuệ nhiều định ít. Nếu định nhiều tuệ ít thì nói đặc thắng. Trong thiền đặc thắng, vì tuệ tính ít, nên đến bậc trên mới phát vô lậu. Nếu định tuệ bằng nhau, thì nói thông minh. Trong thiền thông minh, vì tính định tuệ bằng nhau, quán tuệ thâm tế, đủ pháp căn bản, tự dưới lên trên, đều pháp vô lậu. Đó là tùy cơ thuận tập mà nói. Còn về đối trị, nếu trầm uất nhiều, thì nên tu tuệ nhiều định ít, nếu tán loạn nhiều, thì nên tu định nhiều tuệ ít. Trầm tán bằng nhau, thì nên tu đặc quán.*"

Rõ ràng, trong quan điểm của Trí Khải, 16 đặc thắng là một phương pháp thiền cơ bản nhằm cho những người có căn cơ "định nhiều tuệ ít", có chức năng ngang với sáu diệu môn dùng cho những căn

cơ tuệ nhiều định ít. Cho nên, khi viết về sáu "diệu môn", tuy Trí Khải coi mười sáu đặc thắng như một bộ phận chi tiết của tương tùy, quan điểm ấy vẫn không thay đổi. Trong lúc đó, *An ban thủ ý kinh chú giải* lại viết: "*Đối với hành giả mới học, có bốn loại thực hành An ban thủ ý, trừ hai ác và mười sáu thắng, tức thời tự biết đó là hạnh An ban thủ ý, khiến được ngưng ý. Bốn loại là gì? Một là số, hai là tương tùy, ba là chỉ, bốn là quán*".

Như vậy, đối với Khương Tăng Hội, mười sáu thắng không thể là một bộ phận của tương tùy. Nó càng không phải là một phương pháp thiền nhằm cho những người có căn cơ "định nhiều tuệ ít" như Trí Khải đã chủ trương. Lý do, như chính Khải đã chỉ ra, nằm ở chỗ "trong thiền đặc thắng, vì tuệ tính ít, nên đến bậc trên mới phát vô lậu". Mà yêu cầu của Khương Tăng Hội, ngay cả với phương pháp đơn giản số tức, ngoài đáp ứng việc "không muốn cảm thọ" và "tránh loạn ý", là phải "đóng cửa nhân duyên không muốn gặp sinh tử" và "muốn được đạo nê hoàn", huống nữa là phương pháp tương tùy. Cho nên, việc loại bỏ 16 thắng là một tất yếu thôi.

Tuy nhiên, cũng cần nói là trong truyền thống thiền học Việt Nam thời du nhập, phương pháp mười sáu thắng vẫn được xác định như một phương pháp có thể đưa đến "nhất tâm", như *Lục độ tập*

kinh 7 ĐTK 152 tờ 40c2-12 đã có và Khương Tăng Hội chắc chắn đã chấp nhận. Bảng liệt kê mười sáu thắng của nó hầu như thống nhất hoàn toàn với *An ban thủ ý kinh chú giải*:

1-2 Hít hơi thở dài ngắn liền tự biết

3 Hít hơi thở động thân tự biết

4-5 Hít hơi thở nhỏ lớn thân tự biết

6-7 Hít hơi thở nhanh không nhanh liền tự biết

8-9 Hít hơi thở ngưng chạy liền tự biết

10-11 Hít hơi thở vui buồn thân tự biết

12 Tự nghĩ vạn vật vô thường, hít hơi thở liền tự biết

13 Vạn vật quá khứ không thể đuổi theo được, hít hơi thở tự biết

14 Trong không nghĩ gì, vứt bỏ điều mình nghĩ, hít hơi thở tự biết

15-16 Buông bỏ thân mạng, không buông bỏ thân mạng, hít hơi thở tự biết

Điều này chứng tỏ Khương Tăng Hội đã ít nhiều tiếp thu truyền thống thiền Việt Nam, khi chú giải kinh *An ban thủ ý*.

Một khi đã đạt được tùy, "*bẩn dơ tiêu hết, tâm hơi trong sạch*", thì "*lại bỏ đi một, chú ý đầu mũi, đó gọi là chỉ*". Đấy là theo những gì Khương Tăng Hội viết trong lời tựa. Trong phần chú giải, Hội trình bày rõ hơn: "*Hỏi: Thứ ba là chỉ. Vì sao chỉ (ngưng) ở đầu mũi? Đáp: Vì sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh đều từ mũi ra vào. Ý quen chỗ cũ, cũng dễ biết, vì thế nên bám vào đầu mũi (...). Chỉ có bốn. Một là sổ (tức) chỉ. Hai là tương tùy chỉ. Ba là tỷ đầu chỉ. Bốn là tức tâm chỉ (...) Hơi thở vào đến hết đầu mũi thì ngưng, nghĩa là ác không còn vào, nó đến đầu mũi thì ngưng. Hơi thở ra đến hết thì bám đầu mũi, nghĩa là ý không còn rời thân làm hướng theo ác, nên bám đầu mũi.*"...

Giải thích này minh bạch cụ thể hơn nhiều, khi so với giải thích chỉ của Trí Khải trong *Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn* 7 ĐTK 1916 tờ 524c7-16: "*Chỉ có hai thứ. Một là tu chỉ, hai là tương ứng với chỉ. Tu chỉ là trong ba chỉ, chỉ dùng chế tâm, chế tâm dứt các duyên lự, không niệm sổ, tùy, ngưng lặng tâm mình, đó là tu chỉ. Hai, tương ứng với chỉ là tự biết thân tâm vắng lặng nhập định, không thấy tướng mạo trong ngoài. Nếu dục giới chưa tới mức ngang với định pháp thì giữ tâm theo ý không động. Hành giả lúc ấy liền dấy lên niệm này: Nay tam muội này tuy lại vắng lặng, nhưng không có tuệ phương tiện thì không phá hoại*

được sinh tử. Lại dấy lên niệm này: Nay định này đều thuộc nhân duyên do các pháp ấm, nhập, giới hòa hiệp mà có,dối trá không thực. Ta nay không biết, nên phải soi tỏ. Dấy niệm ấy xong thì không bám vào chỉ".

Pháp giới thứ đệ sơ môn quyển hạ của thượng ĐTK 1925 tờ 673b6-10 cũng lặp lại, song ngắn gọn hơn: "*Dứt lòng lắng nghĩ, đó gọi là chỉ. Hành giả tuy nhân theo hơi thở (tùy tức) mà tâm yên sáng trong, nhưng định vẫn chưa phát. Nếu tâm dựa vào tùy thì có chút loạn dấy tưởng. Mà trong vắng yên ổn không gì hơn chỉ, nên bỏ tùy, tu chỉ. Trong đó phần nhiều dùng ngưng tâm chỉ. Ngưng tâm lặng nghĩ, tâm không ba động, thì các thiền định tự nhiên khai phát, nên lấy chỉ làm phương pháp*".

Lục diệu pháp môn ĐTK 1917 tờ 549b23-c2 trình bày về chỉ lại càng sơ lược, nhưng đã kết hợp với ngũ luân thiền và chín vô ngại đạo: "*Ba là chỉ. Nó là diệu môn, vì hành giả nhân chỉ tâm, thì liền tuần tự phát ngũ luân thiền. Một là địa luân tam muội, tức chưa tới địa. Hai là thủy luân tam muội, tức căn lành các thứ thiền định phát. Ba là hư không luân tam muội, tức năm phương tiện người ta biết nhân duyên không có tính như hư không. Bốn là kim sa luân tam muội, tức giải thoát khỏi kiến hoặc và tư hoặc, không còn bám víu chính tuệ,*

như cát vàng. Năm là kim cang luân tam muội, tức đạo vô ngại thứ chín có thể cắt đứt kiết sử của ba cõi vinh viễn hết không còn gì, chứng tận trí, vô sinh trí, vào niết bàn. Chỉ là diệu môn, ý nghĩa nó là tại đó".

Điểm lôi cuốn là chín vô ngại đạo được Trí Khải xếp vào chỉ, trong khi Khương Tăng Hội lại đặt ở phương pháp quán. Hội viết: "*Hành đạo muốn được ngưng ý phải biết ba việc. Một là trước quán niệm thân vốn từ đâu lại, chỉ từ năm ấm làm mà có. Dứt năm ấm thì không còn sinh lại, ví như gửi gắm chốc lát thôi. Ý không hiểu, thì niệm chín đạo để tự chứng. Hai là tự nên nội thị trong tâm theo hơi thở vào ra. Ba là hơi thở ra hơi thở vào, khi niệm diệt, hơi thở ra nhỏ nhẹ*". Chín đạo hay chín đạo vô ngại, như vậy, được Khương Tăng Hội đưa vào bổ sung cho phương pháp quán, chứ không đặt vào giai đoạn chỉ, như Trí Khải.

Khi đã đạt chỉ, theo Hội, thì người ta "*trở về quán thân mình từ đầu đến chân, xem kỹ tới lui chất dơ trong người, lông lá xồm xoàm, như thấy mủ chảy. Do thế, rõ hết trời đất người vật, thịnh cũng như suy, không còn gì mà không mất. Tin Phật ba sáu, các mờ đều sáng. Đó gọi là tứ thiền*". Viết như thế trong bài tựa hiển nhiên là một tóm tắt quan điểm về quán của bản chú giải, theo đó

"quán có hai loại: Một là quán ngoại, hai là quán nội. Quán thân có ba mươi sáu vật, tất cả hữu đối đều quán ngoại. Quán không có gì là đạo, đó là quán nội."

Quan điểm "thân có 36 vật" này, một lần nữa, là một phản ảnh nhận thức cơ thể học của tư tưởng a tỳ đàm, mà *A tỳ đạt ma đại tỳ bà sa luận* 40 ĐTK 1545 tờ 208822-24 và 138 tờ 712c26-713a1 đã đề cập tới. Nó viết: "*Có Tỳ kheo như thật quán sát thân mình, từ chân đến đầu đầy đủ các thứ bất tịnh, tức là tóc (1), lông (2), móng (3), răng (4), cáu dơ (5), da (6), thịt (7), xương (8), tủy (9), gân (10), mạch (11), gan (12), phổi (13), tỳ (14), thận (15), đại trường (16), tiểu trường (17), vị (18), mật (19), sanh tạng (20), thục tạng (21), đàm (22), nhiệt (23), tim (24), bụng (25), phân (26), nước tiểu (27), nước mũi (28), nước miếng (29), mồ hôi (30), mủ (31), máu (32), nước mắt (33), mỡ (34), não (35), mô (36)*".

Quán thân có 36 vật, như vậy, là một lối trình bày bất tịnh quán theo tư tưởng a tỳ đàm. Và đây phải kể là một đóng góp của Khương Tăng Hội, chứ không phải là của An Thế Cao, bởi vì một mặt trong lời tựa, Hội viết: "*Trở về quán thân mình từ đầu đến chân, xem kỹ tới lui chất dơ trong người, lông lá xồm xoàm, như thấy mủ chảy...* ". Mặt khác,

trong bản chú giải, ta có một lối giải thích khác về quán, kết hợp chặt chẽ với phương pháp sổ tức, tiêu chuẩn của An ban thủ ý, tứ luyện tập hơi thở. Nó viết: "*Thứ tư là quán. Quán hơi thở lúc băng hoại cùng với việc quán thân thể khác hơi thở, có nhân duyên thì sinh, không nhân duyên thì diệt*".

Trong đoạn chú giải câu "vì biết nhân duyên nên cùng quán nhau", Khương Tăng Hội nói rõ hơn: "*Nghĩa là hiểu biết nhân duyên năm ấm, thở ra cũng quán, thở vào cũng quán. Quán là quán năm ấm. Đó là cũng quán, cũng ứng với quán ý và ý tưởng là hai nhân duyên, ở trong dứt ác, niệm đạo*". Rồi chú giải câu "quán thở ra khác, thở vào khác", Khương Tăng Hội nói rõ thêm quán năm ấm là quán gì. Hội viết: "*Nghĩa là thở ra là sinh tử ấm (hành uẩn), thở vào là tư tưởng ấm (tưởng uẩn). Có lúc thở ra là thống dạng ấm, thở vào là thức ấm, tùy nhân duyên khởi lên, liền nhận ấm. Chỗ ý hướng tới không có dùng thường, nên là khác*".

Không những giải thích quán năm ấm là quán sổ tức, ở một đoạn sau, *An ban thủ ý kinh chú giải* còn viết: "*Từ sổ tức đến tịnh, đó đều là quán, nghĩa là quán thân tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh vốn là không có, nội ý sổ tức, ngoại ý dứt ác nhân duyên*". Từ đó, nó đặt vấn đề "*vì sao không trước quán ngoài thân thể, ngược lại trước sổ tức, tương tùy,*

chỉ, quán, hoàn, tịnh?". Và nó được trả lời: "*Vì ý không tịnh thì không thấy thân. Ý đã tịnh liền thấy hết thân trong ngoài*". Như vậy, quán đây là quán hơi thở, chứ không phải "*quán thân có 36 vật*" hay "*quán thân mình từ đầu đến chân, xem kỹ tới lui chất dơ trong người, lông lá xồm xoàm, như thấy mủ chảy*", như Khương Tăng Hội đã giới thiệu ở đầu bài tựa.

Sự thực, quan điểm coi quán là "quán thân" này có thể nói là Khương Tăng Hội đã tiếp thu từ quan điểm thiền của Phật giáo Việt Nam thời du nhập như đã phản ánh trong *Lục độ tập kinh* 7 ĐTK 252 tờ 40a4-41a19 chương về Thiền độ vô cực: "*Bồ tát chí đạo, phải nhờ việc gì, có thể khiến trong lặng tâm nhất, mà được thiền? Hoặc thấy người già đầu bạc, răng rụng, hình hài đổi khác, thấy đó, ý hiểu: Ta sau tất vậy, nhất tâm được thiền (...) Người tu tự quán chất dơ trong thân đều là bất tịnh, tóc, lông, đầu lâu, da, thịt, tròng mắt, nước mũi, nước miếng, gân, mạch, thịt, tủy, gan, phổi, ruột, dạ dày, tim, mật, lá lách, thận, phân, nước tiểu, mủ, máu, các dơ họp lại, mới nên con người, giống như lấy túi đựng đầy ngũ cốc, có mắt đổ túi, phân biệt thấy hết mọi thứ mỗi khác. Biết rõ con người như vậy, nội quán thân mình, bốn đại số loại, mỗi tự có tên đều không là người. Dùng vô*

dục quán mới thấy gốc không, nhất tâm được thiền".

Quan điểm quán là "quán thân 36 vật" này sau đó Trí Khải đã vận dụng để trình bày quán trong *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1917 tờ 550a13-22: "*Quán cũng có hai. Một là tu quán. Hai là chứng quán. Tu quán là ở trong định tâm, dùng tuệ phân biệt, quán ở tướng hơi thở vào ra vi tế như gió trong không, da thịt, gân, cốt, 36 vật như cây chuối không thật. Tâm biết vô thường sát na không nghỉ, không có ta, người, thân, thọ tâm, pháp, đều không tự tính; không được nhân pháp, định dựa vào đâu. Đó gọi là tu quán. Chứng quán là khi quán như vậy, biết hơi thở ra vào khắp các lỗ chân lông, mắt lòng mở rõ, thấy suốt 36 vật và các cửa trùng trong ngoài bất tịnh, sát na đổi thay, lòng sinh buồn vui, chứng được bốn niệm xứ, phá bốn điên đảo. Đó gọi chứng quán*".

Dù có nhắc đến quán tướng hơi thở vào ra, nhấn mạnh của Trí Khải vẫn là "36 vật". Và thực tế, như Khải viết ở *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1917 tờ 549c3-6, "*hành giả nhân tu quán, liền có thể sinh xuất 9 tưởng, 8 niệm, 10 tưởng, 8 bối xả, 8 thắng xứ, 10 nhất thiết xứ, 9 thứ đệ định, sư tử phấn tấn tam muội, siêu việt tam muội, luyện thiền, 14 biến hóa tâm, 3 minh, 6 thông và 8 giải*

thoát, chứng diệt thọ tương, tức vào niết bàn". Trong 14 môn sinh xuất này, cơ bản vẫn là 9 tưởng, 8 niệm, 10 tưởng, 8 bối xả và 8 thắng xứ. Mà 9 tưởng và 10 tưởng là hai giai đoạn của một quá trình, như *Pháp giới thứ đệ sơ môn* quyển thượng của Trung ĐTK 1995 tờ 676b10-11 dẫn *Đại trí độ luận* nói: "*Chín tưởng như trói giặc, 10 tưởng như giết giặc*". Quá trình ấy là một dạng của quán thân 36 vật.

Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn 7 ĐTK 1916 tờ 524c16-525a10 nói rõ hơn: "*Khởi quán phân biệt cũng có hai thứ. Một là tu quán, hai là tương ứng với quán. Một là tu quán. Quán có ba thứ. Một là tuệ hành quán, tức tuệ quán chân. Hai là đắc giải quán, tức giải tương quán. Ba là thật quán, theo việc mà quán. Nay, sáu diệu môn, 16 đặc tướng và thông minh này chính dùng thật quán mà thành tựu, sau đó mới dùng tuệ hành quán quán lý nhập đạo. Vì sao? Gọi thật là như chúng sinh một đợt quả báo thật có bốn đại bất tịnh 36 vật tạo thành. Chỉ vì vô minh che lấp, mắt lòng không mở rõ, nên không dựa vào thật mà thấy. Nếu có thể chân thật quan sát, mắt lòng mở rõ, dựa sự thật mà thấy, thì gọi là thật tuệ hành quán và đắc giải quán, mà sẽ rộng phân biệt ở dưới trong bốn sự thật, 12 nhân duyên, 9 tưởng, 8 bối xả v.v...Vì sao tu tập thật quán? Hành giả ở trong định tâm*

dùng mắt lòng thật quán trong thân này tướng hơi thở ra vào vi tế như gió trong hư không. Da, gân, xương, thịt, 36 vật như cây chuối không thật ...".

Như vậy, tuy vẫn còn nói đến "tướng hơi thở vào ra", điểm trọng tâm vẫn là "da, gân, xương, thịt 36 vật". Quán thân 36 vật từ đó trong quan điểm Trí Khải được nhìn nhận như một nội dung chính yếu của phương pháp quán. Và đây phản ảnh một sự tiếp thu quan điểm quán của Khương Tăng Hội và vị thầy của ông là Mâu Tử cùng *Lục độ tập kinh*, dù bản thân Trí Khải không bao giờ nhắc đến Hội hay những người khác như An Thế Cao và Mâu Tử.

Sau khi đạt quán rồi, thì "*nhiếp tâm về niệm, các ấm đều diệt, đó gọi là hoàn*". Khương Tăng Hội viết thế trong lời tựa. Trong phần chú giải, hoàn được định nghĩa cụ thể hơn. Nó viết: "*Hoàn là ý không còn dấy ác. Dấy ác, đó là không hoàn, cũng có nghĩa trước trợ thân, sau trợ ý. Không giết, trộm, dâm, hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt. Đó là trợ thân. Không ganh ghét, sân hận, ngu si, đó là trợ ý*". Nói thẳng ra "*Hoàn là bỏ kiết, nghĩa là bỏ bảy ác của thân*". Bảy ác của thân là giết, trộm, dâm, hai lưỡi, ác khẩu, nói dối và nói thêu dệt. Nói "của thân" thực tế là của thân và miệng, hai thành tố của hệ thống ba nghiệp của Phật giáo.

Giải thích này về hoàn rõ ràng là dễ hiểu, khi so với giải thích của Trí Khải trong *Thích thiền ba la mật thế đệ pháp môn* 7 ĐTK 1916 tờ 525a11-21: "*Hoàn cũng có hai. Một là tu tập hoàn. Hai là tương ứng với hoàn. Tu tập hoàn là khi đã biết quán từ tâm phát, nếu theo cảnh đã phân tích, thì đó không hiểu bản nguyên. Nên phải trở về quán tâm đó từ đâu mà sinh, từ quán tâm sinh, hay từ chẳng phải quán tâm sinh. Nếu từ quán tâm sinh thì trước đã có quán, nay thật không vậy. Vì sao? Vì sổ, tùy, chỉ trong ba pháp đó chưa có quán. Nếu chẳng phải do quán tâm sinh, không quán tâm là diệt. Sinh là sinh bất diệt. Nếu sinh bất diệt tức hai tâm đều (có). Nếu vậy, pháp diệt đã rơi thì không thể sinh hiện tại. Nếu nói vừa diệt vừa bất diệt sinh, cho đến chẳng phải diệt chẳng phải bất diệt sinh, thì đều không thể được. Nên biết quán tâm vốn tự bất sinh, bất sinh nên bất hữu, bất hữu nên tức là không. Không là không có quán tâm, há có quán cảnh. Cảnh trì đều quên là yếu chỉ về nguồn. Đó là tu hoàn. Hai là tương ứng với hoàn. Tuệ tâm khai phát, không cần nỗ lực, mặc ý tự phá chiết (điên đảo), trở lại gốc về nguồn. Đó là tương ứng với hoàn.*"

Lục diệu pháp môn ĐTK 1917 tờ 550a23-b6 đã chép y lại giải thích vừa dẫn, khi trình bày về hoàn. Pháp giới thứ đệ sơ môn quyển hạ của

thượng ĐTK 425 tờ 673b17-23 định nghĩa khác hơn chút đỉnh: "*Năm là hoàn môn. Chuyển tâm rọi trở lại, gọi là hoàn. Hành giả tuy tu quán chiếu, mà chân minh chưa phát. Nếu kể có ngã có thể quán chiết phá được điên đảo thì cái sai kể ngã trở lại dựa vào quán mà sinh giống với ngoại đạo. Cho nên nói các ngoại đạo đó nghĩ bám trí tuệ quán không, không được giải thoát. Nếu biết bệnh đó liền phải chuyển tâm rọi trở lại tâm năng quán. Nếu biết tâm năng quán dối trá không thực, thì điên đảo chấp ngã dựa vào quán tự mất, nhân đó vô lậu phương tiện tự nhiên mà tỏ ra. Nên lấy hoàn làm phương pháp*".

Hai giải thích vừa dẫn làm rõ khá nhiều câu định nghĩa "hoàn" của Khương Tăng Hội trong lời tựa nói trên: "*Nhiếp tâm về niệm các ấm đều diệt, đó gọi là hoàn*". Tuy trong phần chú giải, sau khi giải thích "*hoàn là bỏ kiết, nghĩa là bỏ bảy ác của thân*", Khương Tăng Hội có nói đến "hoàn năm ấm" với ý nghĩa "*con người tham ái năm ấm, bị đau khổ, liền không (tham) muốn, đó là hoàn năm ấm*" và đặt câu hỏi: "*Liền thấy chỗ diệt hết là gì? Là không có gì, đó là chỗ diệt (diệt xứ)*". Vấn đề vẫn không được lý giải rõ ràng cho lắm. Đây chính là một trong những điểm, mà hơn một trăm năm sau Đạo An đã nhận xét là "nghĩa có chỗ ẩn chưa rõ" về

An ban thủ ý kinh chú giải của Khương Tăng Hội, như ta đã thấy.

Một khi đã "*nhiếp tâm về niệm, các ấm đều diệt*" thì người ta chứng "hoàn". Đạt được hoàn, hành giả thực hành "tịnh". Trong lời tựa, Khương Tăng Hội chỉ viết: "*Uế dục vắng hết, tâm không có tướng, đó gọi là tịnh*". Trong phần chú giải, Hội nói rõ hơn một chút. Hội viết: "*Tịnh là gì? Các điều tham dục là bất tịnh, trừ khử tham dục, đó là tịnh*". Thế cũng có nghĩa: "*Tịnh là bỏ kiết, là bỏ ba ác của ý*". Ba ác của ý đây là tham dục, sân nhuế và ngu si. Như vậy, khi đạt tịnh, người ta hoàn toàn trừ bỏ mọi kiết sử, cụ thể là các kiết sử vi tế của ý là tham, sân, và si. Quan điểm này ta sẽ thấy phát triển trong tư tưởng thiền của Trí Khải.

Pháp giới thức đệ sơ môn quyển hạ của thượng ĐTK 1925 tờ 673b24-29 viết: "*Sáu là tịnh môn. Tâm không có chỗ dựa, sóng vọng không nổi, gọi là tịnh. Hành giả lúc tu hoàn, tuy có thể phá các điên đảo của quán, nếu chân minh chưa phát, mà trụ vô năng sở, thì liền nhận niệm, nên khiến tâm trí uế trược. Hiểu biết điều đó rồi thì không trụ không bám, vắng lặng thanh tịnh, nhân đó chân minh khai phát, liền cắt đứt kiết sử của ba cõi, chứng đạo bát thừa. Cho nên nói: Thanh tịnh được nhất*

tâm thì muôn tà đều diệt. Lấy tịnh làm pháp môn, ý là ở đó".

Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn 7 ĐTK 1916 tờ 525a25-b5 nói chi tiết hơn: "*An tâm tịnh đạo cũng có hai. Một là tu tịnh. Hai là tương ứng với tịnh. Một, tu tịnh là biết sắc tịnh, nên không dấy vọng tưởng phân biệt. Thọ, tưởng, hành, thức cũng lại như vậy. Dứt sáu vọng tưởng, dứt sáu phân biệt, dứt sáu thủ ngã, đó gọi là tu tịnh. Nói tóm lại, tâm như bản tịnh, gọi là tu tịnh, cũng không được năng sở tu và tịnh bất tịnh, đó gọi là tu tịnh. Hai, tương ứng với tịnh khi thực hiện tu tịnh, bỗng chốc tuệ tâm tương ứng, phương tiện vô ngại tự do, khai thác tam muội chính thọ.Tâm không ý y. Chứng tịnh cũng có hai. Một là tương tự chứng, năm phương tiện tương tự tuệ vô lậu phát. Hai là chân thật chứng, thể pháp nhẫn cho đến vô ngại đạo thứ chín, đẳng tam thừa chân vô lậu tuệ phát. Cáu ba cõi hết, gọi là chứng tịnh.*"

Lục diệu pháp môn ĐTK 1917 tờ 550b8-18 chép y đoạn vừa dẫn và không bình luận gì thêm. Nhưng tờ 540c10-17 Trí Khải viết thêm: "*Sáu, tịnh là diệu môn. Hành giả nếu có thể bản thân biết hết thảy các pháp bản tính thanh tịnh thì liền có được tự tính thiền*".Vì được thiền này, người nhị thừa nhất định chứng niết bàn. Nếu là Bồ tát, họ nhập

thiết luận vị đủ lồng 10 tin, tu hành không ngưng, liền sinh xuất được chín loại đại thiền. Tức là tự tịnh thiền, nhất thiết thiền, nạn thiền, nhất thiết môn thiền, thiện nhân thiền, nhất thiết hạnh thiền, trừ não thiền, thử thế tha thế lạc thiền, thanh tịnh thiền. Bồ tát đưa vào thiền đó, nên được quả đại bồ đề.

Trình bày sáu "diệu môn" trên của Khương Tăng Hội, chúng tôi cho trích dẫn thêm khá nhiều những giải thích của Trí Khải. Đó là nhằm, một mặt, giúp ta hiểu thực phương pháp An ban là gì, đồng thời cho thấy khuynh hướng tôn giáo thần bí hóa của Trí Khải ra sao, khi so sánh với quan điểm của Khương Tăng Hội. Mặt khác, nó làm rõ quan hệ giữa sáu diệu môn này với tư tưởng thiền của pháp Thiên Thai do Trí Khải dựa trên kinh *Pháp hoa* để thành lập, nhất là khi bản kinh này lần đầu tiên lại được dịch ở nước ta,có sự tham gia của một dịch giả là nhà sư Việt Nam đầu tiên của lịch sử văn học và Phật giáo Việt Nam là Đạo Hinh và được biết dưới tên *Pháp hoa tam muội kinh*.

Pháp hoa tam muội kinh, theo Phí Trường Phòng trong *Lịch đại tam bảo ký* 5 ĐTK 2034 tờ 56c21-26, dịch vào tháng 7 năm Cam Lộ thứ nhất (256) do Cương Lương Câu Tiếp và Đạo Hinh thực hiện. Việc dịch kinh này không cách thời gian

Khương Tăng Hội chống gậy đông du qua Kiến Nghiệp bao nhiêu. Và Đạo Hinh có thể là đồng môn, nếu không là học trò của Hội. Điều này chứng tỏ sau khi Hội viết *An ban thủ ý kinh chú giải,* đặc biệt sự có mặt của ba "vị hiền" Hàn Lâm, Bì Nghiệp và Trần Tuệ đến nước ta vào khoảng năm 225,trong dòng thác "dị nhân phương Bắc" đổ về Giao Chỉ lúc ấy, một phong trào nghiên cứu phương pháp An ban có thể đã nổi lên. Và một số nhà tư tưởng đã thấy ngay phương pháp ấy cần có một cơ sở lý luận sâu hơn. Từ đó, Đạo Hinh đã tham gia vào việc dịch *Pháp hoa tam muội kinh* với Cương Lương Lâu Tiếp.

Thực tế, bản Pàli *Ànàpànasàtisuttam* cùng bản dịch tiếng Trung Quốc, cũng như bản *An ban thủ ý kinh chú giải* ở đây, tất cả đều nói đến bốn sự thật và ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Nói cách khác, chúng muốn đặt phương pháp An ban trên cơ sở những phạm trù căn bản của tư tưởng Phật giáo. Như Khương Tăng Hội viết: "*Hành tịnh là biết khổ, bỏ tập, biết diệt, hành đạo*". Hay ở một đoạn sau, Hội đặt vấn đề: "*Niệm kinh ba mươi bảy phẩm là gì?*". Rồi ông tự trả lời: "*Là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, là sáu việc, đó là kinh Ba mươi bảy phẩm*". Và sau đó là một đoạn dài giải thích vì sao "*Hành sổ tức là hành kinh Ba mươi bảy phẩm*".

Khi viết "*hành sổ tức là hành kinh Ba mươi bảy phẩm*", Khương Tăng Hội rõ ràng tiếp thu quan điểm quán niệm hơi thở của *Ànàpànasàtisuttam* (M.III.118.82) trong việc kết hợp quán niệm hơi thở với bốn niệm xứ (sathipatthàna), bốn chánh cần (sammappadhàna), bốn như ý túc (iddhipàda), năm căn (indriya), năm lực (bala), bảy giác chi (bojjhanga) và tám thánh đạo (ariyamagga). Tuy nhiên, không chỉ tiếp thu kinh này hay một dạng của nó được truyền dạy tại nước ta, ông còn tiếp thu truyền thống thiền của *Lục độ tập kinh* qua việc kết hợp quán niệm hơi thở với bốn thiền, mà kinh *Ànàpànasàtisuttam* không nói tới. *Lục độ tập kinh* 7 ĐTK 152 tờ 39a13-40a3 khi bàn về "thiền độ vô cực", tập trung trình bày quan điểm thiền trong liên kết với bốn thiền. Đây là một đặc điểm của thiền Phật giáo tại Việt Nam vào những thế kỷ đầu của thời kỳ du nhập.

Tất nhiên, quan điểm thiền ấy không phải không có căn cứ kinh điển. *Tăng nhất a hàm kinh* phẩm An ban đã có một kết nối như vậy. Cho nên, khi *Lục độ tập kinh* thực hiện kết nối ấy, nó chắc chắn đã tiếp thu từ truyền thống thiền A hàm của Phạn bản. Thực tế, trong số các kinh cấu tạo nên *Lục độ tập kinh*, kinh *Đinh sinh thắng vương* ở quyển 4 ĐTK 152 tờ 21c7-22b15 cũng xuất hiện trong *Tăng nhất a hàm*. Sự tình này chứng tỏ Phật

giáo truyền vào nước ta từ phương Nam. Nhưng phương Nam đây là phương nam của nền văn minh Phật giáo tiếng Phạn chứ không phải của Phật giáo tiếng Pàli. Vì thế, một trình bày "thiền độ vô cực" dưới ánh sáng của lối tu bốn thiền, mà không nói gì tới quán niệm hơi thở và các lối thiền liên hệ. Do được giáo dục trong một truyền thống thiền như vậy, ta không ngạc nhiên khi Khương Tàng Hội sẵn sàng nhấn mạnh đến vai trò bốn thiền trong quan hệ với lối tu quán niệm hơi thở, lối tu An ban và sáu diệu môn, và kết nối chúng lại với nhau trong một hệ thống.

Việc kết nối phương pháp An ban thủ ý với các phạm trù cơ bản vừa nêu rõ ràng biểu thị một nỗ lực đặt phương pháp này trên một cơ sở lý luận vững chãi, xứng đáng là "Đại thừa của chư Phật, cứu giúp chúng sinh nổi trôi", như Khương Tăng Hội đã viết. Tuy nhiên, với trình độ hiểu biết tư tưởng Phật giáo của người nước ta lúc bấy giờ, mà chủ đạo là tư tưởng Phật giáo Đại thừa, các phạm trù trên không còn đáp ứng một cách thỏa đáng. Hẳn đây là lý do tại sao kinh *Pháp hoa tam muội* đã được tiến hành phiên dịch. Bản kinh này ngày nay đã mất, nên ta không thể bàn thêm về quan hệ của phương pháp An ban với tam muội Pháp hoa, như Đạo Hinh và Cương Lương Lâu Tiếp đã hiểu.

Dù vậy, chỉ cần đọc lại cách kết hợp tư tưởng *Pháp hoa* với phương pháp An ban của Trí Khải trong *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1918 tờ 555a15-29 cũng có thể cho ta một ý niệm về quan hệ ấy: "*Sao gọi là tương tự viên chứng sáu diệu môn? Như kinh Pháp hoa nói: Trong nhãn căn thanh tịnh có thể một lúc đếm số lượng pháp ngang với sắc và tâm của phàm và thánh của mười phương, nên gọi là phổ môn. Tất cả sắc pháp tùy thuận ở nhãn căn, mắt không trái với sắc pháp, cùng tùy thuận nhau nên gọi là tùy môn. Như thế lúc thấy, nhãn căn rất vắng lặng bất động, nên gọi là chỉ môn. Không dùng hai tướng mà thấy các nước Phật, thông đạt vô ngại, khéo léo phân biệt, soi rõ pháp tướng, nên gọi là quán môn. Trở về trong cảnh giới của nhãn căn, thấu suốt cảnh giới của các căn tai, mũi, lưỡi, thân, ý, hết thảy hiểu rõ vô ngại tướng không một không khác, nên gọi là hoàn môn. Lại khi đã thấy cảnh giới nhãn căn, trở về xuất hiện trong nhãn giới của phàm thánh mười phương. Đó cũng gọi là hoàn môn. Tuy rõ rệt thấy thấu suốt việc như thế, mà không dấy lên vọng tưởng phân biệt, biết bản tính thường tịnh là pháp không thể bị nhiễm, không trụ không bám, không khởi pháp ái, nên gọi là tịnh môn. Đấy là nói tóm tắt về việc chứng tương tự tướng sáu diệu môn trong nhãn căn thanh tịnh.*

Năm căn còn lại cũng như vậy, nói rộng như kinh Pháp hoa đã rõ".

Còn về quan hệ của sáu diệu môn với tam muội Pháp hoa thế nào, ta đọc tiếp *Lục diệu pháp môn* ĐTK 1918 tờ 555a29-b19: "*Sao gọi chân thật viên chứng sáu diệu môn? Có hai thứ. Một là biệt đối. Hai là thông đối. Biệt đối là mười trụ là sổ môn, mười hạnh là tùy môn, mười hồi hướng là chỉ môn, mười địa là quán môn, đẳng giác là hoàn môn, diệu giác là tịnh môn. Hai, thông đối có ba thứ. Một là sơ chứng. Hai là trung chứng. Ba là cứu cánh chứng. Sơ chứng là có Bồ tát nhập A tự môn, cũng gọi sở phát tâm trụ, chứng được tuệ chân vô sinh pháp nhẫn, lúc ấy có thể ở trong một tâm niệm đếm các tâm hạnh và đếm vô lượng pháp môn của chư Phật, Bồ tát, thanh văn, duyên giác của các thế giới như hạt bụi nhỏ không thể nói hết nên gọi là sổ môn. Có thể trong một tâm niệm tùy thuận sự nghiệp của pháp giới, nên gọi là tùy môn. Có thể trong một tâm niệm hiểu rõ hết thảy pháp tướng, đầy đủ mọi thứ quán trí tuệ, nên gọi là quán môn. Có thể trong một tâm niệm thấu suốt các pháp rõ ràng phân minh, thần thông chuyển biến, điều phục chúng sinh, quay về nguồn gốc, nên gọi là hoàn môn. Có thể trong một tâm niệm thành tựu thấu suốt các pháp rõ ràng phân minh, thần thông chuyển biến, điều phục chúng sinh, quay về nguồn*

gốc, nên gọi là hoàn môn. Có thể trong một tâm niệm thành tựu các việc như trên đã nói, mà tâm không nhiễm trước vì không bị các pháp làm ô nhiễm, có thể làm sạch nước Phật, khiến chúng sinh đi vào đường sạch của ba thừa, nên gọi là tịnh môn".

"Sơ tâm Bồ tát vào pháp môn ấy, như kinh dạy, cũng gọi là Phật, đã được chính tuệ bát nhã, nghe Như Lai tạng, rõ chân pháp thân, đầy đủ (định) Thủ lăng nghiêm, thấy rõ tính Phật, ở đại niết bàn, vào cảnh giới không thể nghĩ bàn của tam muội Pháp hoa".

Đó là quan hệ giữa tư tưởng Pháp hoa và tam muội Pháp hoa với phương pháp An ban. Ngày nay kinh *Pháp hoa tam muội* do Cương Lương Lâu Tiếp và Đạo Hinh dịch đã mất. Tuy nhiên, những lý giải vừa trích của Trí Khải, người thành lập phái Pháp hoa Trung Quốc, cũng có thể cho ta một số ý niệm về nỗ lực kết hợp phương pháp An ban và tư tưởng Pháp hoa mà Đạo Hinh có khả năng đã thực hiện. Thực tế, phương pháp này đưa tới những thành quả do Khương Tăng Hội mô tả trong lời tựa như *"Tâm họ liền sáng, đem sáng đi xem, không tối gì không thấy, hiện tại các cõi, trong đó có đức Như Lai giảng pháp, đệ tử tụng tập, không xa gì không nghe*

thấy, không tiếng gì là không nghe, nhanh chóng phảng phất, còn mất tự do".

Những thành quả đó hiển nhiên là quá giới hạn so với những thành tựu cũng do phương pháp ấy đem lại trên cơ sở tư tưởng Pháp hoa. Dầu vậy, gần hai trăm năm sau, người ta bắt đầu đặt vấn đề về những thành quả hứa hẹn ấy. Lý Miễu đã hỏi thẳng Đạo Cao là tại sao "*Không thấy chân hình (Phật) ở đời?*". Chúng tôi đã phân tích cho thấy nền thiền học Việt Nam thời du nhập như phản ảnh trong *Lục độ tập kinh* đến giữa thế kỷ thứ V đang đối đầu với một cuộc khủng hoảng lý luận và thực tiễn. Nó đòi hỏi phải có một cơ sở lý luận khác, mà ta phải đợi hơn một trăm năm sau khi một nhà nước độc lập hùng cứ đế vương Việt Nam vững mạnh ra đời dưới sự lãnh đạo của Lý Nam Đế, mới tìm thấy với dòng thiền Pháp Vân của Pháp Hiền [1].

Dẫu thế, *An ban thủ ý kinh chú giải* như một tác phẩm đầu tay hiện còn của một thanh niên Khương Tăng Hội vẫn đáng cho ta trân trọng, đặc biệt trong công tác nghiên cứu lịch sử tư tưởng, văn học và Phật giáo Việt Nam. Chẳng hạn, trong bản chú giải, Khương Tăng Hội đã đặt vấn đề: "*Nê hoàn*

---

[1]. Lê Mạnh Thát, *Sơ khảo lịch sử Phật giáo Việt Nam* II, Sài Gòn: Tu thư Vạn Hạnh, 1974.

có không?". Câu trả lời tỏ ra thật lôi cuốn: "*Nê hoàn không có, chỉ là khổ diệt, một tên là ý hết*". Nói câu trả lời lôi cuốn, vì qua nó ta thấy Phật giáo nước ta vào những năm 220-230 đã có những quan niệm khá chính xác về các phạm trù cơ bản của tư tưởng Phật giáo. Và đó là một điểm chỉ cụ thể Phật giáo Mâu Tử, Khương Tăng Hội và Đạo Hình, là một nền Phật giáo đã trưởng thành, đủ bản lĩnh và tư cách để trả lời những câu hỏi khó khăn của Phật giáo, mà ngoài niết bàn ra, còn có nhiều vấn đề khác.

Cuối cùng cần nói đôi điều về lối chú giải chữ Phạn của Khương Tăng Hội. Trong toàn bộ *An ban thủ ý kinh chú giải*, hiện có bốn chú giải về chữ Phạn, nếu kể luôn chú giải về chữ An ban ở trang 165a5-6. Ở đây *an* (àna) được giải thích là hơi thở vào (nhập tức) và *ban* (pàna) là hơi thở ra (xuất tức), chứ không phải lối chú giải An ban ở các trang 164c17-165a10 theo kiểu giải thích ý. Ba chú giải kia thì một về cụm từ "*Tứ y đề bát*". Hội viết: "*Tứ là số. Y đề là chỉ. Bát là thần túc*". Chú giải này rõ ràng không chính xác cho lắm, vì bảo y đề là chỉ và bát là thần túc, là không đúng. Y đề, Phạn: rddhi; Pàli: iddhi, thực có nghĩa *thần*, và *bát* (pada) là *túc*. Sai lầm này phải chăng do Khương Tăng Hội hay do truyền bản? Đây là câu hỏi khó trả lời nhất.

Nếu do Khương Tăng Hội, thì khả năng Phạn ngữ của Hội không cao. Từ đó, các bản dịch kinh của Hội từ *Lục độ tập kinh* cho đến *Cựu tạp thí dụ kinh*, *Ngô phẩm* v.v..không thể dịch trực tiếp từ Phạn bản, mà phải từ một nguyên bản tiếng Việt, như những dấu hiệu khác đã cho thấy. Và đây là một điểm chỉ khác về khẳng định vừa nêu. Ngược lại, nếu do truyền bản, ta sẽ không thể lý giải do đâu mà *y đề* được giải thích là *chỉ*. Không có tự dạng tương tự cho phép chữ chỉ xuất hiện được.

Hai chú giải còn lại là *thuật xà* và *sa la đọa đãi*. *Thuật xà* dì nhiên là một phiên âm chữ Phạn Vidỳa, mà Khương Tăng Hội dịch là *trí*, và sau người ta đã đổi lại là *minh*. Đây là nói đến ba minh do đức Phật chứng được dưới gốc bồ đề. Về *sa la đọa đãi*, mà Khương Tăng Hội dịch là *lục thông trí*, nó chắc chắn là một phiên âm của Sadabhijnã. Những chú giải này chứng tỏ Hội biết chữ Phạn, chứ không phải không biết. Nền giáo dục nước ta thời Hội, đặc biệt nền giáo dục Phật giáo, hẳn đã có môn tiếng Phạn trong chương trình học, nhất là khi cha Hội đã từng ở Ấn Độ và có "mấy chục người Hồ" đi sát xe đốt hương, nhân một buổi lễ hành thành của Sĩ Nhiếp. Tuy có học, nhưng trình độ chữ Phạn của Hội chưa cao lắm, nên đã có một chú thích chữ y đề như trên.

V. VẤN ĐỀ HIỆU BẢN VÀ DỊCH

Bản thân bản chú giải ngày nay chỉ được biết dưới một truyền bản tên *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* gồm 2 quyển thượng và hạ. Và như đã nói, ngay trước thế kỷ thứ X, người ta đã biết kinh văn đã bị chú văn chép xen lẫn vào, trong đó có "nhiều chỗ không thể tách ra được". Thực tế, chỉ cần đọc sơ qua đoạn văn đầu của bản kinh hiện nay cũng có thể thấy ngay. Vấn đề tách kinh văn ra khỏi chú văn do thế không phải dễ dàng gì, dù không phải là không làm được. Chúng tôi sẽ dành công tác ấy cho một nghiên cứu khác, vì nếu tiến hành ở đây lúc này sẽ rất dài dòng và chưa cần thiết cho lắm.

Về lời tựa Khương Tăng Hội viết cho bản chú giải, ta hiện nay có hai truyền bản khác nhau. Truyền bản thứ nhất do Tăng Hựu "sao soạn" lại trong *Xuất tam tạng ký* tập 6 ĐTK 2145 tờ 43a1-c3 và viết dưới tên *An ban thủ ý kinh tự*. Truyền bản thứ hai là bài tựa in vào đầu truyền bản *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* quyển thượng ĐTK 602 tờ 163a3c8 và đề là *Khương Tăng Hội tự*. Hai truyền bản này có một số xuất nhập văn cú. Cho

nên, chúng tôi cho thiết lập bảng đối chiếu dưới đây để tiện cho những người nghiên cứu sau.

Còn những xuất nhập khác giữa bản in Cao Ly, Tống, Nguyên và Minh của *Phật thuyết đại An ban thủ ý kinh* và *Xuất tam tạng ký tập*, thì những người đứng in bản in Đại Chính Đại tạng kinh đã cho ghi lại, nên chúng tôi không bàn cãi gì thêm.

Dòng	Bản ĐTK 602 tờ 163	Dòng	Bản ĐTK 2145 tờ 43
a11	Thích	a8	Thánh
13	Thâm phân	9-10	Tư giới
23	Cảnh	20	Chiêu
26s	Phu	23	Đại
b3	Tại	28	Tồn
12	Minh	b7	Nhãn
18	Vu	14	Thiên
21	Danh	17	Giả
23	Tập	18	Tấn
27	Thị minh thính thông	22	Thị thính minh
62	Tiềm	26	San
4	Tùng chi	28	Chi tùng

6	Sở	c1	Bất

Ngoài ra Huệ Hạo trong truyện An Thế Cao của *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 324a27-b1, khi bàn về tung tích và niên đại của An Hầu, có dẫn từ *Chú An ban thủ ý kinh tự* thế này: "*Thử kinh Thế Cao sở xuất, cửu nhi trầm ế. Hội hữu Nam Dương Hàn Lâm, Dĩnh Xuyên Văn Nghiệp, Cối Kê Trần Tuệ, thử tam hiền giả, tín đạo đốc mật. Hội cộng thỉnh thọ, mãi Trần Tuệ chú nghĩa, dư trợ châm chước*". Đoạn trích văn này, chắc chắn Huệ Hạo có lược bớt và có chỗ đã thêm vào, như câu "Cửu nhi trầm ế". Nhưng chúng tôi vẫn trích ra đây để làm tài liệu tham khảo, đặc biệt về tên Văn Nghiệp và Bì Nghiệp.

Về vấn đề phiên dịch, vì *An ban thủ ý kinh chú giải* là một bản văn thuộc thời cổ dịch, số từ nó dùng sau đó đã lỗi thời và ít được biết đến, nên chúng tôi có lúc đã cho thay vào những từ phổ thông hơn. Chẳng hạn, Khương Tăng Hội dùng chữ "nê hoàn", chúng tôi khi dịch, đã thế bằng từ "niết bàn". Một số thuật ngữ như ấm, thống dạng, tư tưởng, sinh tử, mà sau đến thời cựu dịch của La Thập và tân dịch của Huyền Tráng đã thống nhất đổi thành uẩn, thọ, tưởng, hành. Chúng tôi, khi dịch, có lúc giữ nguyên, có lúc thế bằng thuật ngữ

phổ thông thời tân dịch, vì chúng phổ biến hiện nay đối với học giả. Những thuật ngữ khác cũng thế.

Với tư cách là một bản chú giải, mà kinh văn và chú văn bị chép lẫn lộn nhau, những nơi nào rõ ràng là kinh văn được chú, chúng tôi cho in xiên. Lý do cho việc làm này, chúng tôi sẽ trình bày riêng trong một nghiên cứu khác. Ở đây chỉ cần nói là phương pháp viết chú giải của Khương Tăng Hội có một nét đặc biệt là có khi Hội trích ra cả nguyên một đoạn kinh rồi chú giải một số câu hay từ khó hiểu của nó. Chẳng hạn, khi trích đoạn 18 quấy rối An ban, Khương Tăng Hội chỉ chú giải 5 của 18 quấy rầy này thôi, đó là không nhận hành tướng, nhận tha nhân tướng, tha niệm, không niệm đầy và cưỡng chế ý.

Nhưng có lúc Hội không cho trích nguyên cả đoạn văn, mà chỉ chú giải những câu, hay cụm từ cần thiết trong đoạn văn đó. Và việc chú giải những câu hay cụm từ này xảy ra khá phổ biến trong *An ban thủ ý kinh chú giải*. Do thế, việc phục hồi lại chính văn của *An ban thủ ý kinh* không phải dễ dàng gì, một sự tình mà cách đây hơn ngàn năm người ta đã nhận thấy. Những câu hay cụm từ rời rạc ấy, chúng tôi cũng cho in xiên, để cho người đọc dễ nhận.

TỰA
AN BAN THỦ Ý KINH CHÚ GIẢI

Khương Tăng Hội

An ban là xe lớn của chư Phật nhằm cứu chúng sinh nổi trôi. Nó có sáu việc để trị sáu tình. Tình có trong có ngoài. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm gọi là trong. Sắc, tiếng, hương, vị, mịn trơn, tà niệm gọi là ngoài. Kinh nói: "*Các biển 12 việc*". Đó là sáu tình trong ngoài nhận lấy hạnh tà, như biển nhận sông, kẻ đói mơ cơm, vì không no đủ.

Tâm nó tràn trề, không nhỏ gì không thấm, nhanh chóng phảng phất, vào ra không ngớt, trông không có hình, nghe không có tiếng, đón không có trước, tìm không có sau, vi tế mầu sâu, hình không tơ hào, phạm thích tiên thánh cũng không thể rọi soi, lặng gieo ở đây, hóa mọc nơi kia, phàm chẳng thể thấy, gọi nó là ấm. Như lúc im trời, kẻ gieo cuốc sâu, vung tay lấp hạt, có đến vạn ức. Người bên không thấy hình chúng. Kẻ gieo không biết số chúng. Một hạt mục dưới, vạn cây mọc lên. Trong khoảng búng tay, tâm chuyển chín trăm sáu mươi lần, một ngày một đêm, mười ba ức ý. Ý có một thân, tâm không tự biết, như kẻ gieo hạt kia. Vì

thế, hành tịch cột ý, bám sổ tức một cho đến mười. Mười đếm không sai, ý định tại đó. Định nhỏ ba ngày, định lớn bảy ngày. Lặng không niệm khác, vắng yên như chết, gọi nó nhất thiền. Thiền bỏ là bỏ mười ba ức ý niệm.

Đã được định sổ (tức), chuyển niệm bám tùy, bỏ hết tám ý, chỉ có hai ý. Ý định ở tùy, do tại sổ tức, bẩn dơ tiêu hết, tâm hơi trong sạch, đó gọi là nhị thiền.

Lại bỏ đi một, chú ý đầu mũi, đó gọi là chỉ. Được hạnh chỉ rồi, ba độc, bốn đường, năm ấm, sáu mờ, các uế đều diệt, tâm sáng rực rỡ, hơn châu minh nguyệt. Dâm tà dơ tâm, như gương dưới bùn, cấu bẩn bám dơ, rọi trời trơ trơ, rọi đất che hết, thông suốt thánh đạt, muôn cõi rọi soi, tuy có lớn như đất trời, cũng không có thể thấy một lớn nào.[1]

Sở dĩ như vậy là do cấu bẩn. Các bẩn dơ tâm quá hơn gương kia. Nếu có thấy hay chùi mài gột rửa, bụi mỏng nhẹ che, gột khiến không còn, đưa lên để soi, lông tóc vẻ mặt không nhỏ gì mà không thấy. Bẩn lui, sáng hiện, khiến nó như thế. Tình

---

[1] Kinh này xét bài tựa đầu kinh và xem văn kinh thì hình như là người chép lẫn kinh chú không phân tích ra mà chép liền vào. Đúng lẽ ra phải cắt ra mà chú, nhưng thường có nhiều chỗ không thể phân, nên không dám tự tiện cắt ra, xin để lại cho các bậc hậu hiền.

tràng, ý tán, niệm muốn không biết một, giống như ở chợ thả tâm theo nghe, rộng thân các tiếng, lưu nghỉ ở lại, không biết lời của một người. Tâm buông, ý tán, dơ che thông hiểu. Nếu từ chỗ vắng, tâm lặng lẽ nghĩ, chứ không muốn tà, nghiêng tai lắng nghe, muôn câu không mất, nửa lời nhớ rõ. Đó là do tâm lặng ý trong. Hành tịch chỉ ý treo ở đầu mũi. Đó là tam thiền.

Trở về quán thân mình từ đầu đến chân, xem kỹ tới lui chất dơ trong người, lông lá xồm xoàm, như thấy mũi chảy. Do thế, rõ hết trời đất người vật, thịnh cũng như suy, không gì còn mà không mất, tin Phật ba báu, các mờ đều rõ. Đó gọi là tứ thiền.

Nhiếp tâm về niệm, các ấm đều diệt, đó gọi là hoàn. Uế dục vắng hết, tâm không có tưởng, đó gọi là tịnh.

Người được hạnh An ban, tâm họ liền sáng, đem sáng đi xem, không tối gì không thấy, việc vô số kiếp qua và sắp tới, người vật đổi thay, hiện tại các cõi trong đó có đức Thế Tôn giảng pháp, đệ tử tục tập, không xa gì không thấy, không tiếng gì là không nghe, nhanh chóng phảng phất, còn mất tự do, lớn sánh tám phương, nhỏ quá tơ hào, ngăn trời đất, giữ mạng sống, đọ đức thần, phá kính trời,

rung vũ trụ, dời các cõi, tám bất tư nghì, trời chẳng thể lường, đức thần vô hạn. Đó là do sáu hạnh.

Đức Thế Tôn xưa lúc muốn nói kinh này, vũ trụ chấn động, trời người đổi sắc, ba ngày An ban, không ai có thể hỏi. Do thế, đức Thế Tôn hóa làm hai thân, một gọi người hỏi, một là tôn chủ, nói diễn giảng kinh này mới ra. Đại sĩ Thượng nhân, sáu cặp mười hai nhóm, không ai là không chấp hành.

Có Bồ tát tên An Thanh, tự Thế Cao, con đích hậu vua An Tức, nhường nước cho chú, đi tránh đất mình, phơi phới đến sau, bèn ở kinh sư. Ông là con người học rộng biết nhiều, nắm hết pháp thần, bảy chính bung rút, phong khí cát hung, núi băng đất rộng, chân cứu các thuật, thấy sắc biết bệnh, muông thú hót kêu, không tiếng gì là không rõ, mang lòng nhân rộng của đất trời, thương chúng dân đang gặp tối dữ, trước khâu tai họ, rồi mở mắt họ, muốn họ thấy rõ nghe thông, dần dần mới giảng, bày sáu độ chín chân, dịch *An ban bí áp* – người học nổi lên như bụi, không ai là không bỏ nết bẩn dơ, mà đi theo đức thanh bạch.

Tôi sinh muộn màng, mới biết vác củi, cha mẹ mất, ba thầy viên tịch, ngưỡng trông mây trời, buồn không biết hỏi ai, nghẹn lời nhìn quanh, lệ tuôn lã chã. Song phước xưa chưa hết, may gặp Hẫn

Lâm từ Nam Dương, Bì Nghiệp từ Dĩnh Xuyên, Trần Tuệ từ Cối Kê, ba vị hiền này tin đạo dốc lòng, giữ đức rộng thẳng, khăng khăng vươn tới, chí đạo không mỏi. Tôi theo xin hỏi, tròn giống vuông khắp, nghĩa không sai khác. Trần Tuệ chú nghĩa, tôi giúp châm trước, chẳng phải thầy truyền, không dám tự do. Lời nhiều vụng về, không thấu ý Phật. Minh triết các hiền, xin cùng đến xét. Nghĩa có thiếu sót, thêm thánh san định, cùng rõ ánh thần.

BẢN DỊCH TIẾNG VIỆT

Đức Phật ở nước Việt Kỳ *là nước Xá Mi Sậu, cũng nói một tên Già Nặc Ca La.* Bấy giờ đức Phật ngồi, thực hành An ban thủ ý chín mươi ngày. Đức Phật lại ngồi một mình chín mươi ngày, suy nghĩ tính toán muốn độ thoát người và các loài bò bay máy cựa mười phương. Lại nói: "Ta thực hành An ban thủ ý chín mươi ngày". *An ban thủ ý được ý từ niệm tự tại, trở lại thực hành An ban thủ ý xong, lại cất ý, thực hành niệm.*

An là thân, ban là hơi thở, thủ ý là đạo. Thủ là cấm, cũng gọi là không phạm giới. Cấm cũng là giữ. Giữ là giữ hết tất cả, không chỗ phạm. Ý là hơi thở, ý cũng là đạo.

An là sinh, ban là diệt. Ý là nhân duyên, thủ là đạo.

An là số (đếm). Ban là tương tùy. Thủ ý là chỉ.

An là niệm đạo. Ban là giải kết (mở nút). Thủ ý là không đi theo tội lỗi.

An là tránh tội, ban là không dính tội. Thủ ý là đạo.

An là định. Ban là không khiến dao động. Thủ ý là không loạn ý.

An là hữu (có). Ban là vô (không). Ý nghĩ hữu thì không được đạo. Ý nghĩ vô thì không được đạo. Cũng không nghĩ hữu, cũng không nghĩ vô ứng với không định, ý theo đạo mà làm. Hữu là vạn vật, vô gọi là ngờ, cũng là không.

An là nhân duyên gốc. Ban là không nơi chốn. Người tu biết gốc không từ đâu đến. Cũng biết diệt không (mất) ở đâu. Đó là thủ ý.

An là thanh. Ban là tịnh. Thủ là vô. Ý là vi. Đó là thanh tịnh vô vi. Vô là sống. Vi là sinh. Không còn bị khổ nên là sống.

An là chưa. Ban là dấy. Vì chưa dấy, nên là thủ ý. Nếu ý đã dấy thì chạy, nên không thủ (ý), phải trở về. Cho nên đức Phật dạy An ban thủ ý.

An là nhận năm ấm. Ban là trừ năm ấm. Thủ ý là hiểu nhân duyên, không theo thân, miệng, ý. Thủ ý, không chỗ bám víu là thủ ý. Có chỗ bám víu là không thủ ý. Tại sao? Vì ý dấy lên lại diệt mất. Ý không còn dấy lên là đạo. Đó là thủ ý. Thủ ý là chẳng khiến ý sinh. Sinh nhân có tử là không thủ ý, chẳng khiến ý chết. Có chết nhân có sinh, ý cũng không chết. Đó là đạo.

An ban thủ ý có mười trí, gọi là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh và bốn sự thật. Đó là mười trí thành. Nếu hiệp chỉ với kinh Ba mươi bảy

phẩm thì hạnh thành. Thủ ý ví như lửa đèn, có hai chức năng, một là dẹp tối, hai là chiếu sáng. Thủ ý có hai chức năng, một là dẹp si, hai là thấy trí. Thủ ý thì ý từ nhân sinh duyên, nên nhờ nhân duyên, mà chớ bám víu. Đó là thủ ý.

Thủ ý có ba nhóm. Một là giữ khiến không được sinh. Hai là đã sinh thì mau diệt. Ba là việc đã làm thì ăn năn vạn ức kiếp về sau sẽ không còn làm gì nữa. Thủ và ý, mỗi tự khác nhau. Giữ hết thảy mười phương, biết quả báo, mà không phạm, đó là thủ. Biết kia là vô tri, đó là ý. Đó là thủ ý.

Trong thủ ý có bốn nỗi sướng. Một là nỗi sướng tri yếu. Hai là nỗi sướng tri pháp. Ba là nỗi sướng tri chỉ. Bốn là nỗi sướng tri khả. Đó là bốn nỗi sướng. Pháp là hạnh. Đắc là đạo. Sáu việc thủ ý có trong và ngoài. Sổ, tùy và chỉ, đó là ngoài. Quán, hoàn, tịnh, đó là trong. Tại sao theo đạo? Niệm tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, vì muốn tập ý gần với đạo. Rời sáu việc đó là theo thế gian.

Sổ tức là chặn ý. Tương tùy là kiểm ý. Chỉ là định ý. Quán là rời ý. Hoàn nhất ý, nên làm sáu việc đó. Vì sao sổ tức? Vì ý loạn. Vì sao không được? Vì không biết. Vì sao không được thiền? Vì không bỏ tập, chứng diệt và thực hành (bát chính) đạo.

Sổ tức là đất. Tương tùy là cày. Chỉ là bừa. Quán là giống. Hoàn là mưa. Tịnh là làm. Sáu việc như vậy, đó là theo đạo.

Sổ tức là dứt ngoài. Tương tùy là dứt trong. Chỉ là ngưng tội. Hành quán là dẹp ý. Không nhận thế gian là hoàn. Niệm dứt là tịnh. Ý loạn, nên sổ tức. Ý định nên tương tùy. Ý dứt, nên hành chỉ. Được ý đạo, nên quán. Không hướng về năm ấm, nên hoàn. Không muốn thế gian, nên hoàn. Niệm dứt là tịnh.

Tại sao sổ tức? Vì không muốn theo năm ấm. Tại sao tương tùy? Vì muốn biết năm ấm. Tại sao chỉ? Vì muốn quán năm ấm. Tại sao quán năm ấm? Vì muốn biết gốc của thân. Tại sao muốn biết gốc của thân? Vì muốn dứt bỏ khổ đau. Tại sao hoàn? Vì chán sanh tử. Tại sao tịnh? Vì phân biệt năm ấm không nhận. Rồi theo tám con đường trí tuệ hiểu biết là đạt sở nguyện. Lúc hành tức là theo sổ, lúc tương tùy là theo niệm, lúc chỉ là theo định, lúc quán là theo tịnh, lúc hoàn là theo ý, lúc tịnh là theo đạo, cũng là theo hành.

Sổ tức là bốn niệm xứ. Tương tùy là bốn chính cần. Chỉ là bốn như ý túc. Quán là năm căn năm lực. Hoàn là bảy giác chi. Tịnh là tám chính đạo. Đạt (sổ) tức mà không tương tùy là không thủ ý. Đạt tương tùy, mà không chỉ, là không thủ ý. Đạt

chỉ, mà không quán là không thủ ý. Đạt quán mà không hoàn là không thủ ý. Đạt hoàn mà không tịnh là không thủ ý. Đạt tịnh lại tịnh mới là thủ ý.

Đã niệm tức thì ác không sanh. Lại sổ là để cùng chặn ý và vì không theo sáu suy. Hành tương tùy là muốn rời sáu suy. Hành chỉ là muốn dẹp sáu suy. Hành quán là muốn dứt sáu suy. Đã diệt sạch thì theo đạo.

Sổ tức muốn chặn ý. Trong hơi thở (tức) có dài ngắn, lại phải chặn ý dài ngắn. Tại sao thủ ý? Vì muốn ngăn ác. Ác cũng có thể giữ, cũng không thể giữ. Tại sao? Ác đã hết thì không phải giữ.

Sổ tức có ba việc, một là phải ngồi mà hành. Hai là thấy sắc, phải nghĩ vô thường bất tịnh. Ba là phải hiểu sân giận, nghi ngờ, ganh ghét khiến qua đi.

Sổ tức loạn, nên biết nhân duyên do đó nổi lên. Nên biết đó là nội ý. Hơi thở thứ nhất loạn, đó là lỗi của ngoại ý, vì hơi thở do ngoài vào. Hơi thở thứ hai loạn, đó là lỗi của nội ý, vì hơi thở ở trong ra. Ba, năm, bảy, chín là thuộc ngoại ý. Bốn, sáu, tám, mười thuộc nội ý. Ganh ghét, sân giận, nghi ngờ, đó là ba ý ở trong. Giết, trộm, dâm, hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt, đó là bảy ý và các việc còn lại thuộc ngoài. Được hơi thở là ngoài. Không được hơi thở là trong. Hơi thở sinh ra từ ý.

Niệm hơi thở hiệp là một đếm. Hơi thở hết đếm là một, cũng không phải một, vì ý ở ngoài hơi thở chưa hết. Ví như đếm tiền, ý ở số năm, đếm là một.

Sổ tức sở dĩ trước đếm vào, vì ngoài có bảy ác, trong có ba ác, dùng ít không thể thắng nhiều, nên trước đếm vào.

Sổ tức không được, vì mất ý đó là đi theo điên đảo, cũng là mất thầy. Thầy là lúc mới ngồi. Hơi thở vào thứ nhất thì được thân an, rồi tuần tự làm, vì mất ý gốc của nó, nên không được hơi thở.

Sổ tức, ý thường phải nghĩ vô thường, khổ, không, vô ngã, đếm hơi thở ra cùng mất. Đã biết điều đó thì được đạo. Mau phải giữ vô thường, e sợ ý. Được ý ấy tức được hơi thở.

Hơi thở vào và hơi thở ra sở dĩ khác nhau, hơi thở ra là hành uẩn, hơi thở vào là tưởng uẩn, có lúc hơi thở ra là thọ uẩn, hơi thở vào là thức uẩn, vì thế chúng là khác nhau. Người ta nên phân biệt ý ấy. Hơi thở vào là không nhận tội. Hơi thở ra là trừ bỏ tội. Thủ ý là rời bỏ tội. Hơi thở vào là nhận nhân duyên. Hơi thở ra là đến nhân duyên. Thủ ý là không rời nhân duyên.

Sổ tức không được có ba lý do. Một là tội đến. Hai là làm không kết hợp. Ba là không tinh tấn.

Hơi thở vào ngắn, hơi thở ra dài, không do đâu nghĩ là đạo, ý có cho nghĩ là tội. Tội ác ở ngoài, không ở trong. Lúc sổ tức, có rời ý thì hít hơi thở dài. Đạt được hơi thở thì hít hơi thở ngắn. Hành tức không yên thì dài, định thì ngắn. Nghĩ vạn vật thì hơi thở dài, không nghĩ gì thì hơi thở ngắn. Chưa đến mười hơi thở, hư lại đếm lại thì hơi thở dài. Đạt được mười hơi thở thì hơi thở ngắn. Đạt được hơi thở thì ngắn, vì sao? Vì ngưng không đếm lại. Đạt được hơi thở thì cũng dài. Vì sao? Vì hơi thở không dừng, nên là dài.

Hít hơi thở dài, mình tự biết. Hít hơi thở ngắn, mình tự biết. *Ấy gọi là ý ở chỗ đó là tự biết dài ngắn. Ý niệm dài ngắn là tự biết. Ý không biết dài ngắn là không tự biết. Người tu thực hành An ban thủ ý, muốn ngưng ý thì phải có điều kiện gì đạt được ngưng ý? Nghe nói An ban thủ ý, an là gì? Ban là gì? An là hơi thở vào. Ban là hơi thở ra. Niệm tức không rời thì gọi là An ban. Thủ ý là muốn được ngưng ý.*

Đối hành giả mới học, có bốn loại thực hành An ban thủ ý, trừ hai ác mười sáu thắng, tức thời tự biết đó là hạnh An ban thủ ý, khiến được ngưng ý. Bốn loại là gì? Một là sổ. Hai là tương tùy. Ba là chỉ. Bốn là quán. Hai ác là gì? Không quá mười hơi thở và không bớt mười đếm. Mười sáu thắng là gì?

Là tức thời tự biết hít hơi thở dài, tức tự biết hít thở ngắn, tức tự biết hít hơi thở động thân, tức tự biết hít hơi thở nhỏ, tức tự biết hít hơi thở nhanh, tức tự biết hơi thở không nhanh, tức tự biết hơi thở ngưng, tức tự biết hít hơi thở không ngưng, tức tự biết hơi thở vui lòng, tức tự biết hơi thở không vui lòng, tức tự biết nội tâm nghĩ vạn vật đã đi không thể lại được, hít hơi thở tự biết trong không gì lại nghĩ, hít hơi thở tự biết vứt bỏ điều đã nghĩ, hít hơi thở tự biết không vứt bỏ điều đã nghĩ, hít hơi thở tự biết buông bỏ thân mạng, hít hơi thở tự biết không buông bỏ thân mạng. Hít hơi thở tự biết đó là mười sáu tức thời tự biết.

Hỏi: Không quá mười đếm, không bớt mười đếm là gì? Đáp: hơi thở đã đến mà chưa đếm, đó là quá. Hơi thở chưa hết mà đếm, đó là bớt. Mất đếm cũng ác, không kịp cũng ác. Được mười hơi thở là hơi thở nhanh. Tương tùy là nhỏ. Ý ở dài thì chuyển ý ta tại sao nghĩ dài. Ý ở ngắn, tức thời biết không được, khiến ý ngưng. Ngưng là bám. Buông bỏ thân mạng gọi là hành tức. Đạt được ý đạo thì buông bỏ thân mạng. Chưa được ý đạo thì được nhận thân, nên không buông bỏ thân mạng. Hơi thở nhỏ nhẹ là đạo, dài là sinh tử. Hơi thở ngắn, rung là sinh tử, dài ở đạo là ngắn. Vì sao? Vì không được ý đạo, không biết thấy, nên là ngắn.

Sổ tức là đơn, tương tùy là phức, chỉ là một ý, quán là biết ý, hoàn là hành đạo, tịnh là vào đạo. Lúc sổ (tức) thì niệm đến mười, hơi thở là trì, đó là ngoại thiền, niệm thân bất tịnh theo không, đó là nội thiền. Pháp thiền, ác đến không nhận, đó gọi là bỏ. Ngậm miệng, đếm hơi thở theo khí ra vào, biết khí phát chỗ nào, mất chỗ nào. Ý có chỗ nghĩ thì không được đếm hơi thở, có chậm nhanh lớn bé cũng không được đếm, tai nghe tiếng loạn cũng không được đếm. Đếm hơi thở mà ý tại hơi thở là đếm không rành. Luyện ý ở ý, mới là ngưng. Đếm hơi thở mà ý chỉ tại hơi thở đó là không rành. Nên biết ý do đâu dấy lên, ý mất ở đâu, đó mới nên đếm. Nhân duyên đến thì được định ý. Thủ ý là niệm hơi thở ra vào. Đã niệm hơi thở thì không sinh ác, nên gọi là thủ ý. Hơi thở gặp nhân duyên thì sinh, không có nhân duyên thì diệt. Nhân duyên dứt, hơi thở ngưng. Sổ tức là chí thành. Hơi thở không loạn là nhẫn nhục. Sổ tức, khí nhẹ, không còn biết ra vào. Nên giữ một niệm như vậy là ngưng. Hơi thở ở thân cũng là ở ngoài. Được nhân duyên, hơi thở sinh. Tội chưa hết, nên có hơi thở. Dứt nhân duyên, hơi thở không còn sinh nữa.

Sổ tức để là theo thiền thứ hai. Tại sao? Vì không đợi niệm, nên là theo thiền thứ hai. Sổ tức là không không thủ ý. Niệm tức mới là thủ ý. Hơi thở từ ngoài vào, hơi thở chưa hết, hơi thở đang

vào, ý đang hết, thức đang đếm. Mười hơi thở có mười ý là mười dây. Tương tùy có hai ý là hai dây. Chỉ có một ý là một dây. Không được hơi thở mà đếm là ác ý không thể buộc. Ác ý ngưng mới được đếm. Đó là hòa điệu, có thể dùng ý buộc. Đã được hơi thở thì bỏ hơi thở. Đã được tương tùy thì bỏ tương tùy. Đã được chỉ thì bỏ chỉ. Đã được quán thì bỏ quán, chớ trở lại. Chớ trở lại. Chớ trở lại là chớ lại đếm. Hơi thở cũng khiến ý. Ý cũng khiến hơi thở. Có chỗ niệm là hơi thở khiến ý. Không có chỗ niệm là ý khiến hơi thở.

Hơi thở có bốn việc. Một là gió. Hai là khí. Ba là thở. Bốn là hít. Có tiếng là gió. Không tiếng là khí. Ra vào là thở. Khí ra vào không hết là hít.

Sổ tức dứt ngoài. Tương tùy dứt trong. Đếm từ ngoài vào là dứt ngoài, cũng là muốn rời ngoại nhân duyên. Đếm từ trong ra là muốn rời nội nhân duyên. Ngoài là rời thân. Trong là rời ý. Rời thân rồi ý, đó là tương tùy. Hơi thở ra vào đó là hai việc.

Sổ tức là muốn nhân duyên trong ngoài. Trong ngoài là những gì? Mắt, tai, mũi, miệng thân, ý gọi là trong. Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc, niệm là ngoài. Hành tức là khiến ý hướng không, chỉ muốn ngưng các ý còn lại. Vì sao hướng không? Vì trong hơi thở không làm gì cả.

Sổ tức ý chạy không tức thời biết là tội nặng, ý nhẹ tội vì dẫn ý đi nhanh, nên không biết. Hành đạo đã được hơi thở, tự chán hơi thở, ý muốn chuyện không còn muốn đếm. Như vậy là được hơi thở. Tương tùy, chỉ quán cũng vậy. Biết hơi thở ra vào diệt, diệt là được tướng hơi thở. Biết sinh tử không còn dùng là được sinh tử. Đã được tứ thiền, chỉ niệm không là trồng giống đạo.

Hành tức là được định, không còn biết khí ra vào thì có thể quán. Một là nên quán năm mươi lăm việc. Hai là nên quán mười hai nhân duyên trong thân.

Hỏi: Hơi thở ra vào, há có chỗ? Đáp: Lúc hơi thở vào, đó là chỗ của nó. Khi ra hơi thở, đó là chỗ của nó.

Sổ tức, thân ngồi, thọ, tưởng, hành thức ngưng không hành động. Đó là ngồi. Niệm tức đắc đạo lại tính toán là vì hơi thở không biết gì.

Hỏi: Niệm tức đắc đạo, tại sao không biết gì?. Đáp: ý biết hơi thở, hơi thở không biết ý. Đó là không biết gì.

Người ta không biết thể được tính toán ý, nên khiến sổ tức, muốn khiến ý định. Tuy sổ tức, chỉ không sinh ác, không có trí tuệ. Nên làm gì để được trí tuệ? Từ một đến mười, phân biệt định và loạn,

biết cách đối trị cho thuốc. Khi đã được định ý thì theo trí tuệ, mà được tính toán theo quán.

Hỏi: Đếm (sổ) là gì? Đáp: Đếm là việc làm, ví như người có việc mới đi làm. Đó là đếm tội. Người tu đếm phước.

Vì sao chỉ là mười? Một ý dấy lên là một. Hai ý dấy lên là hai. Đếm hết ở mười, đếm mười là xong. Cho nên, nói đếm mười là phước. Lại có tội, vì không thể phá hơi thở, nên là tội. Cũng nói ý sinh tử không mất, theo thế gian rồi, không cắt dứt việc thế gian là tội. Sáu tình là sáu việc hiệp với thọ, tưởng, hành, thức là mười việc, ứng với mười hơi thở trong. Giết, trộm, dâm, hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt, tật đố, sân hận, si mê ứng với mười hơi thở ngoài. Đó gọi là chỉ không làm.

Hỏi: Mười sáu việc là gì? Đáp: Mười sáu việc nghĩa là đếm đến mười sáu gọi là sổ, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh. Đó là mười sáu việc, làm không rời là theo đạo.

Hỏi: Sổ tức niệm gió là theo sắc, lấy gì ứng với đạo? Đáp: Hành ý ở việc đếm không niệm sắc, khí hết thì diệt, theo vô thường, biết vô thường là đạo. Người tu muốn được đạo, nên phải biết hai việc ngồi và hành. Một là ngồi. Hai là hành.

Hỏi: Ngồi với hành giống hay không giống? Đáp: Có lúc giống, có lúc không giống. Sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, sáu việc này có lúc là ngồi, có lúc là hành. Vì sao? Sổ tức thì ý định, đó là ngồi. Ý theo các pháp, đó là hành. Đã dấy ý không rời là hành, cũng là ngồi. Phép tọa thiền thì một không đếm hai, hai không đếm một. Một đếm hai nghĩa là đếm một hơi thở chưa xong thì nói là hai. Đó là một đếm hai. Như vậy là quá tinh tấn. Hai đếm một nghĩa là hơi thở đã vào hai, liền nói một. Đó là hai đếm một. Như vậy là tinh tấn bất cập. Từ ba đến bốn, năm đến sáu, bảy đến tám, chín đến mười, mỗi tự có bộ phận, nên phân biệt sở thuộc. Ở một đếm một, ở hai đếm hai, đó là làm đúng phép, liền theo tinh tấn.

Có ba lối ngồi theo đạo. Một là ngồi sổ tức. Hai là ngồi tụng kinh. Ba là ngồi vui nghe kinh. Đó là ba. Ngồi có ba cấp. Một là ngồi hiệp vị. Hai là ngồi tịnh. Ba là ngồi không có kết. Ngồi hiệp vị là gì? Là ý bám lấy hạnh không rời, đó là ngồi hiệp vị. Ngồi tịnh là gì? Là không niệm nghĩ, đó là ngồi tịnh. Ngồi không có kết là gì? Là kết đã hết, đó là ngồi không có kết.

Hơi thở có ba nhóm. Một là hơi thở tạp. Hai là hơi thở tịnh. Ba là hơi thở đạo. Không hành đạo, đó là hơi thở tạp. Đếm đến mười, hơi thởi không

loạn, đó là hơi thở tịnh. Đã được đạo, đó là hơi thở đạo.

Hơi thở có ba nhóm. Có hơi thở lớn. Có hơi thở vừa. Có hơi thở nhỏ. Miệng có nói gì, gọi là hơi thở lớn ngưng. Nghĩ đạo hơi thở vừa ngưng. Đạt tứ thiền, hơi thở nhỏ ngưng.

Hỏi: Phật vì sao dạy người sổ tức thủ ý?

Đáp: Có bốn lý do. Một là vì không muốn cảm thọ. Hai là vì tránh loạn ý. Ba là vì đóng cửa nhân duyên, không muốn gặp sinh tử. Bốn là vì muốn được đạo nê hoàn.

Ví như nói mặt trời không chiếu sáng có bốn lý do. Một là vì có mây. Hai là vì có bụi. Ba là vì có gió lớn. Bốn là vì có khói. Sổ tức không được cũng có bốn lý do. Một là vì nghĩ sinh tử tính toán. Hai là vì ăn uống nhiều. Ba là vì mệt mỏi. Bốn là ngồi không được đổ đắc tội. Bốn việc ấy đều có tướng dạng. Ngồi sổ tức bỗng nghĩ việc khác thì mất ý hơi thở, đó là tướng nghĩ tính toán. Xương khớp đều đau, không thể ngồi lâu, đó là tướng ăn nhiều. Thân thể nặng nề, tâm ý mờ mịt, chỉ muốn ngủ, đó là tướng mệt mỏi. Bốn mặt ngồi không được một hơi thở, đó là tướng đắc tội. Vì biết tội nên kinh hành. Nếu ngồi đọc văn kinh, ý không làm tội, ma cũng tiêu dần.

Người tu hành đạo, nên nhớ gốc. Gốc là gì? Là tâm, ý, thức. Đó là gốc. Ba gốc đó đều không thấy. Đã sinh liền diệt. Ý gốc không còn sinh, được ý đó là ý đạo. Ý gốc đã diệt, không bị thọ nhân duyên sinh thì dứt. Ý định ngày càng thắng. Ngày càng thắng thì ý định. Có khi được ý định từ sổ tức. Có khi được ý định từ tương tùy. Có khi được ý định từ quán. Tùy lúc được định nhân duyên mà làm thắng.

Hành tức cũng theo tham. Vì sao? Vì ý đã định nên vui. Bèn phải đếm hơi thở ra, hơi thở vào, khi niệm diệt. Hơi thở sinh thì thân sinh. Hơi thở diệt thì thân diệt, vẫn chưa thoát nỗi khổ sinh tử. Tại sao? Vì vui đã đếm như vậy thì tham ngưng.

Sổ tức muốn nhanh, tương tùy muốn chậm. Có lúc sổ tức phải yên từ từ. Tương tùy lúc ấy lại phải nhanh. Vì sao? Sổ tức, ý không loạn, nên yên từ từ. Sổ (tức) loạn, nên phải nhanh. Tương tùy cũng giống như vậy. Đếm thứ nhất cũng tương tùy, chỗ nghĩ khác. Tuy sổ tức, nên biết khí ra vào, ý bám vào đếm. Sổ tức lại thực hành tương tùy chỉ quán là không được hơi thở đời trước có tập ở tương tùy chỉ quán, tuy được tương tùy chỉ quán, phải trở về dấy lên từ sổ tức. Sổ tức ý không rời, đó là rời pháp. Làm phi pháp, sổ tức, ý không theo tội, ý tại thế gian theo tội.

Sổ tức là vì không muốn loạn ý. Ý vì không loạn. lại thực hành tương tùy. chứng được bậc trên, ý biết là chỉ. Chỉ đồng nhất với quán. Hoàn đồng nhất với tịnh.

Hành đạo được vi ý thì phải đảo ý, nghĩa là nên lại sổ tức. Nếu đọc kinh rồi, lại hành thiền vi ý, nghĩa là không sổ tức và thực hành tương tùy.

Đức Phật có sáu ý sạch, gọi là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoán, tịnh, sáu việc ấy có thể chế ngự vô hình. Hơi thở cũng là ý, cũng chẳng phải là ý. Vì sao? Khi đếm, tại hơi thở, nên là vậy. Khi không đếm, ý và hơi thở mỗi tự đi, nên là chẳng phải ý. Từ hơi thở, ý sinh. Khi đã ngưng, không có ý. Người ta không sai khiến ý, ý sai khiến người ta. Người sai khiến ý nghĩa là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh. Niệm kinh ba mươi bảy phẩm, đó là sai khiến ý. Người không hành đạo, tham cầu theo dục, đó là ý sai khiến con người ta. Hơi thở có dơ, dơ hơi thở không bỏ thì không được hơi thở. Dơ hơi thở là gì? Đó là lúc ba độc dấy lên thì trong thân thật tối, nên gọi ba tối. Ba độc, một là tham dâm, hai là sân giận, ba là ngu si. Ý ác, có ý không thiện, không ác. Muốn biết người được tướng hơi thở, nên xem vạn vật và các sắc đẹp, ý không còn bám vào, đó là được tướng hơi thở. Ý còn bám vào, đó là chưa được, phải lại tinh tấn thực hành. Ý dục

trong nhà hết, nghĩa là sáu tình là nhà ý, tham ái vạn vật đều là nhà ý.

Tương tùy là làm các pháp lành, từ đó được thoát, phải cùng tương cùng nói không tùy năm ấm sáu nhập, hơi thở cùng ý tương tùy.

Hỏi: Thứ ba (là) chỉ. Vì sao ngưng (chỉ) ở đầu mũi? Đáp: Vì sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh đều mũi ra vào. Ý quen chỗ cũ, cũng để hết, vì thế nên bám đầu mũi. Ý ác đến, cắt dứt hành thiền. Có lúc ngưng ở đầu mũi. Có lúc ngưng ở trong lòng. Ngưng là ở chỗ bám vào. Tà đến loạn ý người ta, quán thẳng một việc, các ác đến lòng phải không động. Lòng vì thế không sợ. Chỉ có bốn. Một là sổ chỉ. Hai là tương tùy chỉ. Ba là tỉ đầu chỉ. Bốn tức là tâm chỉ. Chỉ là năm sướng, sáu nhập phải chặn ngưng.

Hơi thở vào đến đầu mũi thì ngưng, *nghĩa là ác không còn vào, đến đầu mũi thì ngưng.* Hơi thở ra đến hết thì bám đầu mũi, *nghĩa là ý không còn rời thân làm hướng theo ác, nên bám vào mũi. Cũng có nghĩa lúc hơi thở mới vào, thì một niệm hướng theo không còn chuyển, hơi thở ra vào cũng không còn biết. Đó là chỉ.*

Chỉ là thở ra thở vào, biết ý trước ra, không biết ý sau ra. Biết ý trước là quán ý tướng, liền xem xét hơi thở ra vào, thấy chúng băng hoại thì nhận

được tướng. Sợ sinh tử, bèn bỏ ý, liền theo tướng đạo ý.

Chớ làm tương tùy, chỉ nhớ bám vào đầu mũi, nhân duyên năm ấm không còn nhớ, tội dứt, ý diệt cũng không hít hơi thở. Đó là chỉ.

Chớ làm tương tùy, nghĩa là chớ lại ý niệm ra vào, theo nhân duyên năm ấm, không còn hít hơi thở.

Thứ tư là quán. Quán hơi thở lúc băng hoại cùng quán thân thể khác hơi thở, có nhân duyên thì sinh, không nhân duyên thì diệt.

Tâm ý nhân tướng, nghĩa là ý muốn có chỗ được, tâm tính toán nhân duyên gặp lúc phải diệt, bèn cắt dứt chỗ muốn không còn hướng tới, đó là tâm ý nhận tướng.

Vì biết nhân duyên nên cùng quán nhau, nghĩa là thức biết nhân duyên năm ấm, hơi thở ra cũng quán, hơi thở vào cũng quán. Quán là quán năm ấm. Đó là cùng quán, cũng ứng với ý và ý tướng quán, là hai nhân duyên, ở trong dứt ác, nhớ đạo.

Quán hơi thở ra khác, hơi thở vào khác, nghĩa là hơi thở ra là hành uẩn, hơi thở vào là tưởng uẩn. Có lúc hơi thở ra là thọ uẩn, hơi thở vào là thức uẩn, tùy nhân duyên dấy lên, mà nhận uẩn. Chỗ ý

hướng tới không có thường dùng cho nên là khác. Người tu nên phân biệt, biết đó cũng gọi là hơi thở ra diệt thì hơi thở vào sinh, hơi thở vào diệt thì hơi thở ra sinh.

Vì không có, nghĩa là ý người và ý muôn vật dấy lên thì đã diệt, vật sinh lại chết, đó là vì không có. Chẳng phải hơi thở ra là hơi thở vào, chẳng phải hơi thở vào là hơi thở ra, chẳng phải nói lúc hơi thở ra, ý không nhớ hơi thở vào, khi hơi thở vào, ý không nhớ hơi thở ra. Chỗ nhớ khác, nên nói chẳng phải.

Tin trong, nghĩa là vào trong đạo, gặp nhân duyên đạo thì tin đạo, đó là tin trong.

Thứ năm hoàn bỏ kiết, nghĩa là bỏ bảy ác của thân.

Thứ sáu tịnh bỏ kiết là bỏ ba ác của ý.

Đó gọi là hoàn. Hoàn là ý không còn dấy lên ác. Ác thì không hoàn. Hoàn thân gọi là hoàn ác. Đạt thứ năm hoàn vẫn có thân, cũng không thân. Vì sao? Có ý có thân, không ý không thân. Ý là hạt giống của người. Đó gọi là hoàn. Hoàn nghĩa là ý không dấy ác. Dấy ác, đó là không hoàn, cũng có nghĩa trước trợ thân, sau trợ ý. Không giết, trộm, dâm, hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt, đó là trợ thân. Không ganh ghét, sân giận, ngu si, đó là

trợ ý. Hoàn năm ấm ví như mua vàng mà được đá, bèn vứt quăng xuống đất không dùng. Con người đam ái năm ấm, bị đau khổ, không tham muốn, đó là hoàn năm ấm. Liền thấy chỗ diệt hết là gì? Là không có gì, đó là chỗ diệt.

Hỏi: Đã không có gì, vì sao là chỗ?

Đáp: Chỗ không có gì có bốn chỗ. Một là chim bay lấy không trung làm chỗ. Hai là la hán lấy Niết bàn làm chỗ. Ba là đạo lấy không có làm chỗ. Bốn là pháp tại chỗ quán.

Hơi thở ra, hơi thở vào, nhận tướng năm ấm nghĩa là ý niệm tà nhanh chuyển hoàn về chính, dùng hiểu biết sống động mà cắt dứt, là nhận tướng năm ấm. Nói nhận, diệt chỗ nào. Diệt là nhận mười hai nhân duyên. Con người sinh ra từ mười hai nhân duyên, cũng từ mười hai nhân duyên mà chết. Không nhớ (niệm) là không niệm năm ấm. Biết dấy chỗ nào, diệt chỗ nào, nghĩa là nhân duyên thiện ác dấy lên rồi lại diệt, cũng có nghĩa khí sinh diệt, niệm thì sinh, không niệm thì chết. Ý với thân giống nhau, đó là đạo cắt dứt sinh tử. Tại cõi sinh tử đó, mọi việc ác đều từ ý mà đến.

Nay không phải là trước, trước không phải là nay, nghĩa là niệm nghĩ trước đã diệt, niệm bây giờ không phải là niệm trước, cũng có nghĩa việc làm đời trước, việc làm đời nay, mỗi tự có phước. Cũng

có nghĩa việc thiện nay làm không phải việc ác làm trước đó. Cũng có nghĩa hơi thở bây giờ không phải là hơi thở trước đó, hơi thở trước đó không phải là hơi thở bây giờ.

Làm phân biệt sinh tử là ý niệm sinh thì sinh, niệm diệt thì diệt, nên gọi sinh tử, phải phân biệt vạn vật và thân, quá khứ vị lai phước là rút hết. Vì sao? Hết vì sinh liền diệt, diệt liền hết. Đã biết hết, nên phải hết sức tìm.

Thấy từ trên đầu không có gì đến, nghĩa là con người không do đâu mà tới, ý dấy lên người. Cũng có nghĩa con người không tự làm mà đến, là có chỗ từ đó mà đến. Con người tự làm tự mọc được, đó là không có chỗ từ đó mà đến.

Sinh tử nên phân biệt, nghĩa là biết phân biệt năm ấm, cũng có nghĩa biết phân biệt sinh tử. Ý con người là thường, biết không có thường, cũng là phân biệt.

Sau xem không có chỗ nghĩa là nay hiện tại không thấy tội vì con người ở tại sinh tử nên sẽ không thoát được tội, nên gọi sau xem không có chỗ.

Chưa được dấu đạo thì không được trung mạng hết, nghĩa là đã được 15 ý thì không được chết nữa chừng. Đòi hỏi phải được 15 ý thì theo đạo

cũng chuyện lên tới A la hán. Được đạo nửa chừng cũng không được trung mạng hết là hơi thở, ý, thân gồm ba việc, nghĩa là ý thiện ác đòi hỏi phải được dấu đạo, cũng lại vỡ nửa chừng. Hơi thở chết, lại sinh, ý thiện khởi lại diệt, thân cũng không được chết nửa chừng.

Tịnh là gì? Các điều tham dục là bất tịnh, trừ khử tham dục, đó là tịnh. Tướng năm ấm là gì? Ví như lửa là ấm, củi là tướng. Từ sổ tức đến tịnh, đó đều là quán, nghĩa là quán thân tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, vốn là không có. Nội ý sổ tức, ngoại ý dứt ác nhân duyên, đó là hai ý.

Hỏi: Vì sao không trước trong ngoài quá thân thể, ngược lại trước sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh? Đáp: Vì ý không tịnh, không thấy thân. Ý đã tịnh, liền thấy hết thân trong ngoài. Đạo hành có 19 hành dụng vì con người có 19 bệnh, cũng có 19 món thuốc. Quán thân, nghĩ chất dơ, đó là thuốc ngưng tham dâm, nghĩ lòng bốn đẳng, đó là thuốc ngưng sân giận, tự tính bốn do nhân duyên gì mà có, đó là thuốc ngưng ngu si, An ban thủ ý, đó là thuốc đa niệm.

Trong ngoài tự quán thân thể. Thân là gì? Thể là gì? Xương thịt là thân. Sáu tình hợp lại là thể. Sáu tình là gì? Là mắt hạp sắc, tai nhận tiếng, mũi tìm hương, miệng muốn mùi, thân rờ nhỏ láng, ý

làm gieo hồng là si, là vật hữu sinh. Thân thể trong ngoài sở dĩ vì sao lại nói lại? Là người tham cầu có lớn nhỏ, có trước sau. Là điều muốn được phải phân biệt quán. Quán thấy là niệm, niệm nhờ thấy quán là biết. Thân thể ngưng là ngồi thì nghĩ đứng, đứng thì nghĩ ý, không rời ở chỗ thực hành, chỗ ý bám vào là thức. Đó là thân quán ngưng.

Hơi thở ra, hơi thở vào lúc niệm diệt, lúc niệm diệt là gì? Là lúc niệm khí ra vào hết, ý và hơi thở diệt là lúc niệm hơi thở ra hơi thở vào diệt. Ví như vẽ lên không trung thì không có chỗ, ý sinh tử, ý đạo đều vậy. Hơi thở ra, hơi thở vào lúc niệm diệt cũng không nói hơi thở ý, mà nói lúc diệt là lúc hơi thở ra hơi thở vào niệm diệt. Vậy từ nhân duyên sinh, dứt gốc là lúc diệt. Quán thấy thống dạng trong ngoài là thấy, thống dạng do đâu nổi lên, mà quán đó là kiến quán.

Thống dạng trong ngoài là vật tốt ngoài là dạng ngoài, vật xấu ngoài là thống ngoài, thích ý trong, không thích ý trong là thống trong, (nhân duyên) ở trong là pháp trong, nhân duyên ở ngoài là pháp ngoài. Cũng có nghĩa mắt là trong, sắc là ngoài, tai là trong tiếng là ngoài, mũi là trong, hương là ngoài, miệng là trong, mùi là ngoài, tâm là trong, niệm là ngoài. Thấy đẹp nhỏ láng, ý muốn được là dạng, thấy thô xấu, ý không dùng là thống.

Chúng đều theo tội. Quán thống dạng ngưng. Nếu tay người đau, ý không thấy đau, ngược lại nghĩ mọi nỗi đau khác của thân, như vậy đem ý ở chỗ đau để ngưng đau, đau cũng có thể nghĩ, cũng có thể không nghĩ. nghĩ đau không có chỗ bám. Tự ái thân, phải quán thân người khác, ý nêu thân người khác, phải tự quán thân mình, cũng để ngưng.

Thống dạng trong ngoài sở dĩ nói lại là vì sao? Là người ta thấy sắc, yêu có dày mỏng, ý họ không đẳng quán, vì có khác nhiều với ít. Lại phân biệt quán, đạo thì phải nội quán, có si thì phải ngoại quán để tự chứng. Thống dạng của thân tâm, mỗi tự khác. Bị lạnh nóng dao gậy đau lắm, đó là thân thống. Được cơm ngon, xe chở, áo đẹp, các tiện nghi thân thể, đó là thân dạng. Tâm thống là thân lo mình, lại lo người khác và muôn việc, đó là tâm thống. Tâm được điều nó thích và các niềm vui, đó là tâm dạng.

Quán tướng ý có hai nhân duyên, ở trong dứt ác, nhớ đạo. Một là 5 sướng 6 suy phải chặn dứt. Người quán thân mình, thân không biết thô tế, vì đạt được mới biết, đó là ý ý tương quán. Ý ý tương quán thì hơi thở cũng là ý, đếm cũng là ý. Khi đếm, quán hơi thở là ý ý tương quán. Ý quán ngưng là muốn dâm chặn không làm, muốn sân nhuế chặn không giận, muốn si chặn không phát, muốn tham

chặn không tìm, hết thảy các việc ác không nhắm tới, đó là quán ngưng, cũng nói vì biết kinh *Ba mươi bảy phẩm* thường niệm không rời, là chỉ.

Hơi thở ra hơi thở vào hết định thì quán. Hết là hết tội, định là hơi thở ngăn ý. Định quán là quán chỉ hoàn tịnh. Tận chỉ là ta có thể nói phải, hiểu phải, thay đổi hết phải, đó gọi là tận chỉ. Hơi thở được dấy lên như bố thí, làm phước, hết thảy pháp lành, đã dấy lên thì liền diệt. Ý lại niệm tà, nhắm tập làm tội, cũng vô số. Đời xưa đời nay, ý không tương tùy như vậy. Người khác cũng vậy. Đã biết giác thì thường dứt, đã dứt là ý trong ngoài. Ý quán ngưng. Nội ngoại các pháp, nội pháp là thân, ngoại pháp là tha nhân, có pháp tự giữ giới, có pháp không giữ giới, có pháp không giữ giới đó là các pháp nội ngoại. Nội pháp gọi là thực hành trí tuệ không rời kinh Ba mươi bảy phẩm, hết thảy việc khác, ý không rơi vào trong, hành đạo thì được đạo. Đó là nội pháp. Ngoại pháp là theo sinh tử, là làm sinh tử nên được sinh tử không thoát. Hết thảy phải dứt, đã dứt là nội ngoại pháp quán ngưng.

Pháp quán ngưng là mọi người đều tự thân làm thân, biết thực chẳng phải thân ta. Vì sao? Có mắt có sắc, mắt cũng không phải thân, sắc cũng không phải thân. Vì sao? Người đã chết, có mắt vẫn không thấy gì, có sắc cũng không đáp lại gì. Thân

như vậy chỉ có thức, nó cũng chẳng phải thân. Vì sao? Thức không có hình, cũng không có chỗ ngưng nhẹ. Như thế, hiểu mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng vậy. Có được sự hiểu đó là pháp quán ngưng. Cũng nói không niệm ác là ngưng, niệm ác là không ngưng. Vì sao? Vì ý làm.

Phật dạy kinh An ban thủ ý quyển thượng.

Hơi thở ra, hơi thở vào tự hiểu, hơi thở ra, hơi thở vào tự biết. Đương lúc ấy là hiểu, về sau là biết. Hiểu là hiểu hơi thở dài ngắn. Biết là biết hơi thở sinh diệt thô tế chậm nhanh.

Hơi thở ra hơi thở vào hiểu hết tâm là hiểu hơi thở ra vào, lúc muốn báo là hết, cũng biết vạn vật và thân sinh lại diệt. Tâm là tâm ý. *Thấy quán không* là hành đạo được quán thì không còn thấy thân, liền theo không. *Không có gì* là ý không có chỗ bám. Ý không có chỗ bám, nhân vì có cắt đứt sáu nhập, liền được hiền minh. Hiền là thân. Minh là đạo. *Biết ra chỗ nào, diệt chỗ nào* nghĩa là ví như nghĩ đá, đá ra thì gỗ vào, đá liền diệt. Năm ấm cũng vậy. Sắc ra thì thức vào. Đã phân biệt điều đó mới theo kinh *Ba mươi bảy phẩm*.

Hỏi: Tư duy đạo vô vi là gì? Đáp: Tư là tính toán. Duy là nghe. Vô là không nghĩ vạn vật. Vi là làm như nói. Đạo là được. Cho nên nói tư duy đạo vô vi. Tư là niệm. Duy là phân biệt trắng đen. Đen

là sinh tử, trắng là đạo. Đạo không có gì, đã phân biệt không có gì thì không làm gì, nên nói tư duy đạo vô vi. Nếu biết có chỗ làm, chỗ bám thì chẳng phải tư duy. Tư cùng là sự vật, duy là ý hiểu. Ý hiểu liền biết việc 12 nhân duyên. Cũng nói tư là nghĩ, duy là biết.

Dứt sinh tử, được thần túc là ý có chỗ niệm thì sinh, không chỗ niệm thì tử. Được thần túc thì có thể bay đi, nên nói phải dứt sinh tử. Được thần túc có năm ý. Một là hỷ, hai là tin, ba là tinh tấn, bốn là định, năm là thông. Bốn thần túc, niệm không tận lực thì được 5 thông, tận lực thì tự tại hướng sáu thông. Người tu đạo bốn thần túc, được năm thông tận ý thì có thể được sáu thông tận ý, nghĩa là vạn vật ý không muốn. Một tín, hai tinh tấn, ba ý, bốn định, năm trí, năm việc này là bốn thần túc.

Niệm là lực gồm sáu việc, từ tín là thuộc niệm bốn thần túc, từ hỷ, từ niệm tinh tấn, từ định, từ trí. Đó là thuộc năm căn. Từ tín định gọi là tín đạo. Từ lực định gọi là tinh tấn, từ ý định gọi là ý niệm định, từ thí định gọi là hành đạo. Vì trồng nên có gốc. Việc hữu vi đều là ác, liền sinh trưởng không thể được thắng, nghĩa là đắc thiền thì nhân là lực, cũng có nghĩa là không thắng thiện ý, diệt lại nổi

lên, nên là lực. Lực định là ý ác muốn đến không thể phá được ý thiện, nên là lực định.

Người tu hành đạo chưa được quán, nên tính toán được quán. Khi quán gì, ý không còn chuyển là được quán. Chỉ ác một pháp là tọa thiền quán hai pháp. Có lúc quán thân. Có lúc quán ý. Có lúc quán hít hơi thở. Có lúc quán hữu. Có lúc quán vô. Ở chỗ nhân duyên, nên phân biệt quán.

Chỉ ác một pháp là quán hai pháp. Ác đã hết thì ngưng. Quán là quán đạo. Ác chưa hết không thấy đạo. Ác đã hết mới được quán đạo.

Chỉ ác một pháp là biết ác hết thấy có thể chặn. Không bám ý là ngưng, cũng là được tưởng hơi thở theo ngưng. Được tưởng hơi thở theo ngưng là chỉ ác một pháp, vì ác đã ngưng thì được quán là quán hai pháp, là được bốn sự thật, là hành tịnh.

Phải còn hành tịnh là biết khổ, bỏ tập, biết diệt, hành đạo, như khi mặt trời mọc, trong sạch chuyển ra 12 cửa, nên kinh nói theo đạo để được thoát. Dẹp tối chiếu sáng như khi mặt trời mọc, ví như mặt trời mọc phần nhiều thấy là dẹp các tối. Tối là khổ. Sao biết là khổ? Có nhiều cản trở nên biết là khổ. Bỏ tập là gì? Là không gây sự. Chứng diệt là gì? Là không có gì. Đạo là biết rõ khổ, dứt tập, chứng diệt niệm đạo. Biết từ khổ sinh. Không bị khổ thì cũng không có biết. Đó là khổ. Chứng

diệt là biết người thảy phải già bệnh, chứng là biết vạn vật đều phải diệt. Đó là chứng diệt. Ví như mặt trời mọc làm bốn việc. Một là dẹp tối, nghĩa là trí tuệ phá dẹp được ngu si. Hai là chiếu sáng, nghĩa là si trừ thì chỉ tuệ còn lại. Ba là thấy sắc vạn vật là thấy các chất dơ của thân. Bốn là làm thành thục vạn vật, nếu không có mặt trời mặt trăng, vạn vật không thành thục. Con người không có trí tuệ thì ý si cũng không nấu chín.

Làm trên dầu đều làm là việc phải làm đã làm. *Không nói phân biệt*, có nghĩa làm năm đúng. Tiếng, thân, tâm đều làm.

Từ sự thật, niệm ý pháp bám vào trong pháp

Từ sự thật niệm ý pháp bám vào chỗ niệm thì liền sinh, đó là tìm sinh tử. Được sinh tử thì tìm đạo. Được đạo thì trong ngoài tùy chỗ dấy lên. Đó là niệm ý pháp.

Bám vào pháp trong là từ bốn sự thật tự biết ý sinh thì phải được, không sinh là không được. Thế liền dẹp ý, sợ không dám phạm, làm gì, niệm gì thường ở đạo. Đó là ý bám vào pháp trong.

Đó gọi là pháp chính từ gốc sự thật dấy lên vốn bám ý. Pháp chính gọi là pháp đạo. Từ sự thật nghĩa là bốn sự thật. Dấy lên vốn bám ý nghĩa là chỗ muôn việc sinh tử hướng tới đều vốn từ ý dấy

lện, liền bám ý, liền có ý do năm ấm dấy lên cần phải cắt đứt. Cắt gốc thì năm ấm liền dứt. Có lúc tự nó cắt, không niệm. Ý tự dấy lên là tội, lại không định ở đạo là tội, vì chưa hết.

Ý bám vào pháp trong có nghĩa ý sự thật niệm vạn vật là theo ngoại pháp, ý trong không niệm vạn vật là theo đạo pháp trong. Năm ấm là pháp sinh tử. Kinh Ba mươi bảy phẩm là pháp đạo.

Ý bám pháp trong là chặn năm ấm không phạm, cũng có nghĩa thường niệm đạo không rời. Đó là ý bám pháp trong. Chỗ gốc chính là chỗ ở ngoài là vật, gốc là phước, chỗ ở trong gồm kinh Ba mươi bảy phẩm, hành đạo chẳng phải mối một lúc. Cho nên, nói chỗ gốc có nghĩa kinh pháp Ba mươi bảy phẩm, khi theo thứ tự mà làm thì ý không vào tà làm chánh, nên gọi là chỗ gốc chính. Chỗ gốc chính mỗi tự làm khác, đem vô vi đối với gốc, đem vô cầu đối với chính, đem vô vi đối vô vi, đem không thường làm đối với đạo, đem không có đối với cũng không có chỗ, cũng không có gốc, cũng không có chính, là không có gì. Định giác thì nhận thân. Như vậy pháp nói đạo gọi là pháp định. Nói đạo là nói do từ nhân duyên mà đắc đạo. Nhận hiện ấm là nhận năm ấm. Có vào là vào trong năm ấm. Nhân có sinh tử, ấm là nhận chính. Chính là đạo tự chính, chỉ phải tự chính tâm. Người hành

An ban thủ ý được sổ tức, được tương tùy, được chỉ, thì hoan hỷ. Bốn thứ ấy ví như cọ lửa thấy khói, không thể nấu chín đồ, được vui vì chưa được điểm chính thoát ra.

An ban thủ ý có 18 quấy rối, khiến người không theo đạo. Một là ái dục. Hai là sân nhuế. Ba là si. Bốn là hỷ lạc. Năm là mạn. Sáu là nghi. Bảy là không nhận hành tướng. Tám là nhận tha nhân tướng. Chín là không niệm. Mười là tha niệm. Mười một là không niệm đầy. Mười hai là quá tinh tấn. Mười ba là tinh tấn bất cập. Mười bốn là khiếp sợ. Mười lăm là cưỡng chế ý. Mười sáu là lo. Mười bảy là hấp tấp. Mười tám là không lường ý hành ái. Đó là 18 quấy rối. Không giữ 18 nhân duyên đó thì không được đạo. Giữ lấy thì được đạo.

Không nhận hành tướng là không quán 36 vật, không niệm kinh Ba mươi bảy phẩm. Đó là không nhận hành tướng.

Nhận tha nhân tướng nghĩa là chưa đạt được mười hơi thở, liền thực hành tướng tùy. Đó là nhận tha nhân tướng.

Tha niệm là khi hơi vào, niệm hơi thở ra, khi hơi thở ra, niệm hơi thở vào. Đó là tha niệm.

Không niệm đầy là chưa được thiền thứ nhất liền niệm thiền thứ hai. Đó là không niệm đầy.

Cưỡng chế ý là ngồi loạn ý không được hơi thở, nên kinh hành, đọc kinh để loạn không khởi. Đó là cưỡng chế ý.

Tinh tấn vì trí tuệ mà đi trong sáu việc ấy, nghĩa là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh. Đó là sáu. Hít là gì? Hơi thở là gì? Khí là gì? Lực là gì? Gió là gì? Ngăn là hơi thở ý, là mạng thủ khí, là gió nghe thấy, là lực có thể nói năng co duỗi theo đạo, là có cử động sân nhuế.

Phải từ thủ ý mà được đạo, thì nhờ gì mà được thủ ý? Từ đếm chuyển được hơi thở, hơi thở chuyển được tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh cũng vậy.

Hành đạo muốn được ngưng ý, phải biết ba việc. Một là trước quán niệm thân vốn từ đâu lại, chỉ từ năm ấm làm mà có, dứt năm ấm thì không sanh ra lại, ví như gửi gắm chốc lát. Ý không hiểu, niệm chín đạo để tự chứng. Hai là phải tự nội thị trong lòng theo hơi thở vào ra. Ba là hơi thở ra, hơi thở vào, khi niệm diệt, hơi thở ra nhỏ nhẹ. Khi niệm diệt, thì biết không có là gì? Ý định thì biết không. Biết không thì biết không có gì. Vì sao? Hơi thở không trở lại thì chết. Biết thân chỉ do khí làm nền, khí diệt là không. Hiểu không thì theo đạo.

Cho nên, hành đạo có ba việc. Một là quán thân. Hai là niệm nhất tâm. Ba là niệm hơi hở ra vào. Lại có ba việc. Một là ngưng thân thống dạng.

Hai là ngưng tiếng miệng. Ba là ngưng ý niệm hành. Sáu việc này nhanh được hơi thở. *Yêu kinh* nói nhất niệm là nhất tâm, gần niệm gọi là biết thân, đa niệm gọi là nhất tâm, bất ly niệm gọi là bất ly niệm. Thân hành bốn việc đó thì nhanh được hơi thở.

Tọa thiền sổ tức tức thời định ý, đó là phước bây giờ. Bèn an ẩn không loạn, đó là phước vị lai. Càng lâu tiếp tục lại an định, đó là phước quá khứ. Tọa thiền sổ tức không được định ý, đó là tội bây giờ, bèn không an ổn, loạn ý dấy lên, đó là tội tương lai. Tọa thiền càng lâu mà không an định, đó là tội quá khứ. Củng cố lỗi của thân, lỗi của ý. Thân sổ tức đúng, mà không được, đó là lỗi của ý. Thân sổ tức vậy mà không được, đó là lỗi của thân.

Tọa thiền tự biết được định ý, ý vui là loạn ý, không vui là đạo ý. Tọa thiền niệm hơi thở đã ngưng, liền quán. Quán ngưng lại hành hơi thở. Người hành đạo nên lấy điều đó làm phép thường.

Đức Phật dạy có 5 niềm tin. Một là tin có Phật, có kinh. Hai là xuất gia xuống tóc cầu đạo. Ba là ngồi hành đạo. Bốn là được hơi thở. Năm là định ý chỗ niệm không niệm là không.

Hỏi: Không niệm là không, vì sao niệm hơi thở? Đáp: Trong hơi thở không có 5 thứ là sắc, tham dâm, sân nhuế, ngu si, ái dục. Đó cũng là

không. Có thể giữ ý trong thân gọi là quán ý tại thân. Đó là ý trong thân. Người ta không thể chặn ý, nên khiến sổ tức. Dùng trí có thể chặn ý không còn sổ tức.

Hỏi: Tự biết là gì? Tự chứng là gì? Đáp: Là có thể phân biệt 5 ấm, đó là tự biết. Không nghi đạo, đó là tự chứng.

Hỏi: Vô vi là gì? Đáp: Vô vi có 2 thứ. Có nội vô vi. Có ngoại vô vi. Mắt không thấy sắc, tai không nghe tiếng, mũi không nhận hương, miệng không nếm mùi, thân không tham trơn mịn, ý không vọng niệm. Đó là ngoại vô vi. Sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, đó là nội vô vi.

Hỏi: Hiện có chỗ niệm, tại sao là vô vi? Đáp: vô nghĩa là không niệm muôn vật. Vi là theo kinh điển mà làm. Chỉ việc xưng tên, nên gọi vô vi.

Hỏi: Nếu quả báo đời trước đến, phải làm gì để tránh? Đáp: Làm sổ tức, tương tùy, chỉ, hoàn, tịnh, quán, niệm kinh Ba mươi bảy phẩm thì có thể tránh nạn.

Hỏi: Quả báo đời trước không thể tránh. Sổ tức và hành kinh Ba mươi bảy phẩm làm sao tránh được? Đáp: Vì niệm đạo nên tiêu ác. Nếu sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh không thể diệt ác thì người thế gian đều không đắc đạo. Vì tiêu ác

nên đắc đạo. Sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh không thể diệt ác, thì người thế gian đều không đắc đạo. Vì tiêu ác nên đắc đạo. Sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh, thực hành kinh Ba mươi bảy phẩm còn được làm Phật, huống nữa là quả báo của tội chất đống như núi tại mười phương, tinh tấn hành đạo thì không gặp được tội.

Hỏi: Kinh nói làm thế, vì sao không gặp? Đáp: Vì làm thế. Sổ tức là theo 12 phẩm. Sao gọi 12 phẩm? Lúc sổ tức thì theo bốn niệm xứ. Lúc hơi thở không loạn thì theo bốn chính cần. Lúc có được 10 hơi thở, thì theo bốn thần túc. Đó là theo 12 phẩm.

Hỏi: Niệm kinh Ba mươi bảy phẩm là gì? Đáp: Là sổ tức, tương tùy, chỉ, quán, hoàn, tịnh là 6 việc. Đó là niệm kinh Ba mươi bảy phẩm. Hành sổ tức cũng là hành kinh Ba mươi bảy phẩm.

Hỏi: Vì sao hành kinh Ba mươi bảy phẩm? Đáp: Sổ tức là theo bốn niệm xứ. Vì sao theo bốn niệm xứ cũng theo bốn chính cần? Vì không đợi niệm. Làm bốn chính cần cũng theo bốn thần túc vì từ tín nên làm thần túc. Sổ tức là theo tín căn vì tin Phật, ý vui nên sinh tín căn, cũng theo năng căn vì ngồi hành căn là theo năng căn, cũng theo thức căn vì biết sự thật là thức căn, cũng theo định căn vì ý an là định căn, cũng theo tuệ căn vì rời ý si mê kiết là tuệ căn. Sổ tức cũng theo tín lực vì

không nghi là tín lực, cũng theo tiến lực vì tinh tấn là tiến lực, cũng theo niệm lực vì các ý khác ý không thể khuấy động nên niệm lực, cũng theo định lực vì nhất tâm nên là định lực, cũng theo tuệ lực vì trước phân biệt bốn niệm xứ, chính cần, thần túc nên là tuệ lực. Sổ tức cũng theo giác chi vì biết khổ nên là giác chi, cũng theo pháp thức giác chi vì biết đạo nhân duyên nên là pháp giác chi, cũng theo lực giác chi vì bỏ ác nên là lực giác chi, cũng theo ái giác chi vì ham thích đạo nên là ái giác chi, cũng theo giác chi hơi thở vì ý ngưng nên là giác chi hơi thở, cũng theo định giác chi vì không niệm nên là định giác chi, cũng theo thủ giác chi vì hành không rời nên là thủ giác chi.

Sổ tức cũng theo tám chính đạo vì ý chính nên vào tám chính đạo. Định ý, từ tâm, niệm tịnh pháp, đó là thân đúng. Lời chí thành, lời nhu nhuyễn, lời đúng, lời không rút lại, đó là lời đúng. Tuệ tại ý, tín tại ý, nhẫn nhục tại ý, đó là tâm đúng. Đó gọi là dùng hơi thở của tiếng, thân, tâm... Đó là mười lành theo đạo làm.

Sổ tức cũng theo thấy đúng với quán sự thật nên là thấy đúng, cũng theo làm đúng vì nhắm đạo nên là làm đúng, cũng theo sống đúng vì thực hành kinh *Ba mươi bảy phẩm* nên là sống đúng, cũng theo ý đúng vì sự niệm sự thật nên là ý đúng, cũng

theo định đúng vì ý trong trắng phá ma binh nên là định đúng. Đó là tám chính đạo. Ma binh là gì? Là sắc, tiếng, hương, vị, mịn trơn, đó là ma binh. Không nhận, đó là phá ma binh. Ba mươi bảy phẩm nên kiểm soát.

Quán thân mình, quán thân người khác chặn dâm. Không loạn ý chặn các ý khác. Quán thống dạng mình, quán thống dạng người khác chặn sân nhuế. Quán ý mình, quán ý người khác chặn si. Quán pháp mình, quán pháp người khác đắc đạo. Đó gọi là bốn chặn ý.

Tránh thân là tránh sắc. Tránh thống dạng là tránh năm lạc. Tránh ý là tránh niệm. Tránh pháp không theo nguyện nghiệp trị sinh. Đó gọi là bốn chính cần.

Biết khổ vốn là khổ, vì khổ là có thân, từ khổ do nhân duyên dấy lên mà thấy vạn vật. Khổ tập vốn là khổ, từ khổ do nhân duyên sinh ra. Diệt là vạn vật đều phải hoại diệt làm tăng khổ tập, lại phải theo trong tám thánh đạo. Đạo người ta phải niệm là tám đạo (chính). Đó gọi là bốn. Vì bốn gom khổ, thì được bốn thần túc.

Tin Phật ý vui, đó gọi là tín căn. Để tự giữ pháp hành, ý thân nhận từ sự thật, đó gọi là năng căn. Để tinh tấn, từ sự thật niệm thành sự thật, đó gọi là thức căn. Để thủ ý, nhất ý từ sự thật, nhất ý

từ sự thật ngưng, đó gọi là định căn. Để chính ý, từ sự thật quán sự thật, đó gọi là tuệ căn. Vì đạo ý, đó gọi là năm căn.

Từ sự thật tin không còn nghi, đó gọi là tín lực. Bỏ tham, hành đạo, từ sự thật tự tinh tấn, ý ác không thể phá tinh tấn, đó gọi là tấn lực. Ý ác muốn nổi, phải tức thì diệt, từ sự thật, ý đó không có thể hoại ý, đó gọi là niệm lực. Từ sự thật, quán trong ngoài để định, ý ác không thể phá ý thiện, đó gọi là định lực. Niệm bốn thiền, từ sự thật được tuệ, ý ác không thể phá tuệ ý, đó gọi là tuệ lực. Niệm (hơi thở) ra vào hết lại sinh, đó gọi là năm lực.

Từ sự thật, niệm sự thật, đó gọi là giác chi được ý đạo. Từ sự thật, quán sự thật, đó gọi là pháp tên giác chi biết pháp được ý sinh tử. Từ sự thật, ý thân giữ, đó gọi là lực giác chi, giữ đạo không mất là lực. Từ sự thật đủ vui sự thật, đó gọi là ái giác chi ham đạo pháp, hành đạo và hành đạo pháp. Từ sự thật ý được nghỉ ngơi, đó gọi là tức giác chi đã được yên ổn. Từ sự thật ý nhất niệm, đó gọi là định giác chi. Tự biết ý để an định. Từ sự thật, ý tự tại ở chỗ thực hành theo quán, đó gọi là thủ giác chi. Từ bốn sự thật quán ý, đó gọi là bảy giác chi.

Từ sự thật, giữ sự thật, đó gọi là tín đạo đúng. Từ sự thật theo đúng sự thật, đó là theo đúng hành

niệm đạo. Từ sự thật ý thân giữ, đó gọi là phép sống đúng không muốn rơi vào bốn ác tức bốn điên đảo. Từ sự thật niệm sự thật, đó gọi là ý đúng không loạn ý. Từ sự thật, ý nhất tâm, đó gọi là định đúng, là nhất tâm trên đầu, là hạnh ý ba phát đều làm dùng thân miệng ý. Như vậy, tám hạnh của đệ tử Phật, đó gọi là bốn thiên, là bốn chính cần.

Hạnh thứ nhất là niệm đúng, dặn lòng thường niệm đạo. Hạnh thứ hai là nói đúng, dặn miệng dứt bốn ý. Hạnh thứ ba là quán đúng, dặn thân quán thân trong ngoài, Hạnh thứ tư là thấy đúng tin đạo. Hạnh thứ năm là làm đúng không theo bốn ác tức bốn điên đảo. Hạnh thứ sáu là sống đúng dứt các ý khác. Hạnh thứ bảy là ý đúng không theo tham dục. Hạnh thứ tám là định đúng lòng ngay. Đó là tám hạnh, Phật, Bích Chi Phật và A la hán không làm.

Hạnh thứ nhất là niệm đúng. Niệm đúng là gì? Là không niệm vạn vật, ý không rơi vào trong đó, đó là niệm đúng. Niệm vạn vật, ý rơi vào trong đó là không niệm đúng.

Bốn ý ngưng. Một là ý ngưng vì thân niệm hơi thở. Hai là ý ngưng vì niệm thống dạng. Ba là ý ngưng vì niệm hơi thở ra vào. Bốn là ý ngưng vì niệm pháp nhân duyên. Đó là bốn ý ngưng. Người

tu nên niệm bốn ý ngưng đó. Một là ta đời trước yêu thân nên không được thoát. Hai là nay có oan gia đáng gờm. Vì sao? Muốn gì thì ái sinh phải dứt. Đã dứt thì quán ngoại thân ngưng.

Bốn ý ngưng. Ý ngưng là ý không tại thân là ngưng, ý không tại thống dạng là ngưng, ý không tại ý là ngưng, ý không tại pháp là ngưng, ý theo sắc, thức liền sanh, đó là không ngưng.

Hỏi: Người ta vì sao không theo bốn ý ngưng? Đáp: Vì không niệm khổ, không, vô ngã, bất tịnh, nên không theo bốn ý ngưng. Nếu ý người thường niệm khổ, không, vô ngã, bất tịnh mà hành đạo, thường niệm bốn việc đó không rời, liền mau được bốn ý ngưng.

Hỏi: Thân ý ngưng là gì? Đáp: Là niệm già bệnh chết, đó là thân ý ngưng.

Hỏi: Ý thông dạng ngưng là gì? Đáp: Là chỗ không thể ý, đó là ý thông dạng ngưng.

Hỏi: Ý ý ngưng là gì? Đáp: Đã niệm lại niệm, đó là ý ý ngưng.

Hỏi: Pháp ý ngưng là gì? Đáp: Là lúc trước làm (nay) báo trở lại là pháp, cũng nói làm cái đó thì được cái đó, đó là pháp ý ngưng.

Bốn ý ngưng bốn thứ. Một là niệm vô thường ý ngưng. Hai niệm khổ, thân ý ngưng. Ba là niệm

không hữu ý ngưng. Bốn là niệm bất tịnh, lạc ý ngưng. Hết thảy việc thiên hạ đều tùy thân, thống dạng, tùy pháp đều đặt rặt thông qua việc ấy.

Bốn ý ngưng. Một là chỉ niệm hơi thở, không niệm tà. Hai là chỉ niệm thiện, không niệm ác. Ba là tự niệm chẳng phải của ta, vạn vật đều chẳng phải của ta, liền không còn hướng tới. Bốn là mắt không thấy sắc, ý tại trong pháp. Đó gọi là bốn ý ngưng.

Người tu nên làm bốn ý ngưng. Một là mắt (thấy) sắc, nên xét chất dơ trong thân. Hai là ý hoan hỉ, niệm lạc, phải niệm khổ thống dạng, ba là ý ta sân, ý tha nhân cũng sân, ý ta chuyển, ý tha nhân cũng chuyển, liền không còn chuyển ý. Bốn là ý ta ganh, ý tha nhân cũng ganh, ta niệm ác của tha nhân, tha nhân cũng niệm ác của ta, liền không còn niệm, đó là pháp.

Ý không ngưng là quán thân mình, quán thân người khác. Thân là gì? Muốn nói thống dạng là thân thì thống không có số. Muốn nói pháp là thân, (thì pháp) chẳng lại phải thân (vì) có pháp quá khứ và vị lai. Muốn nói hành là thân, mà hành không có hình thể, (nên) biết là chẳng phải thân. Đạt được sự hiểu biết đó là bốn ý ngưng.

Ý không theo sắc, thì niệm thức cũng không sanh. Tai, mũi, miệng, thân cũng vậy. Ý không tại

thân là tâm. Ý không tại thống dạng. Ý không tại niệm, ý không tại pháp là tâm.

Hỏi: Ai làm chủ việc thân, ý, thống dạng? Đáp: Có thân, ý thân biết. (Có) thống dạng, ý thống dạng biết. (Có) ý ý, ý của ý biết. Có đói, ý đói biết. Có khát, ý khát biết. Có lạnh, ý lạnh biết. Có nóng, ý nóng biết. Dùng phân biệt đó mà biết. Ý thân dấy ý thân. Ý thống dạng dấy ý thống dạng. Ý của ý dấy ý của ý. Ý pháp dấy ý pháp.

Bốn ý ngưng là ý niệm ác chặn khiến cho không dấy, đó là ngưng. Bốn ý ngưng cũng theo bốn thiền, cũng theo bốn ý ngưng. Theo bốn ý ngưng là gần đạo, không bám vào ác thì ý thiện sinh. Bốn thiền là bốn định ý, là ý ngưng.

Hành đạo có bốn nhân duyên. Một là ngưng thân. Hai là ngưng thống dạng. Ba là ngưng ý. Bốn là ngưng pháp. Ngưng thân là thấy sắc thì niệm bất tịnh. Ngưng thống dạng là không tự cống cao. Ngưng ý là ngưng không sân nhuế. Ngưng pháp là không nghi đạo. Người hành bốn ý ngưng, ý dấy, niệm sinh, tức thì biết dùng thuốc đối trị, được một ý ngưng thì bốn ý ngưng.

Bốn ý định. Một là quán thân mình, cũng lại quán thân người khác. Hai là quán thống dạng mình, cũng lại quán thống dạng người khác. Ba là quán tâm mình, cũng lại quán tâm người khác. Bốn

là quán pháp nhân duyên của mình, cũng lại quán pháp nhân duyên của người khác. Như vậy, thân hết thảy quán việc thành bại nhân duyên trong ngoài, thì phải niệm thân ta cũng phải thành bại như vậy. Đó là bốn ý định.

Người muốn ngưng bốn ý thì bỏ là ngoài, nhiếp là trong. Đã nhiếp thì ý là ngoài, bỏ là trong. Quán thân người khác là quán thân mình mà không rời nó, thì quán thân khổ người khác. Quán thân người khác là chẳng phải thống dạng, ý, pháp cũng vậy. Tham thân mình, phải quán thân người khác. Niệm thân người khác thì quán thân mình. Như vậy là ý ngưng.

Hỏi: Ý thấy hành, làm sao ngưng? Đáp: Ý dùng quán thân mình tham, liền khiến quán thân người khác vì ý theo tham chuyển, nên phải ngưng. Nếu ý tham thân người khác, nên phải trở về quán thân mình. Có lúc phải quán thân mình, không quán thân người khác, có lúc phải quán thân người khác, mà không phải quán thân mình. Có lúc có thể quán thân mình, cũng có thể quán thân người khác. Có lúc không thể quán thân mình, cũng không thể quán thân người khác. Quán thân mình là tính toán quán thân người khác. Ý không ngưng đợi niệm thân mình để bám vào, rồi chuyển bám vào thân người khác. Quán thân người khác là thấy

sắc béo trắng, mày đen, môi đỏ. Thấy béo, phải niệm người chết sình. Thấy trắng, phải niệm xương người chết. Thấy mày đen, phải niệm người chết thâm đen. Thấy môi son, phải niệm máu chín đỏ. Xem xét những gì thân có, đã được ý đó, liền chuyển không còn yêu thân nữa.

Quán có nội ngoại. Ganh ghét, sân giận, ngu si, phải nội quán. Tham dâm, phải ngoại quán. Tham, phải niệm vô thường hư hoại. Dâm, phải niệm những gì có chất dơ, như quán thân mình. Dâm, phải niệm bốn chính cần.

Quán có hai loại. Một là quán nội. Quán thân có ba mươi sáu vật, tất cả hữu đối đều thuộc ngoại quán. Quán không có gì là đạo, đó là nội quán.

Quán có ba việc. Một là quán bốn sắc của thân, tức đen, xanh, đỏ, trắng. Hai là quán chín con đường. Quán trắng thấy đen là bất tịnh, nên trước nghe để học, sau đắc đạo, chưa đắc đạo thì nghe được biết để chứng được là biết.

Quán có bốn. Một là quán thân. Hai là quán ý. Ba là quán hạnh. Bốn là quán đạo. Đó là bốn quán. Ví như người giữ đồ, trộm đến, liền bỏ đồ mà trông trộm. Người đã được quán liền bỏ thân, quán vật.

Quán có hai việc. Một là quán ngoại những gì có sắc. Hai là quán nội, tức không có gì. Quán

không đã được bốn thiền thì quán không không có gì, có ý không ý không có gì. Đó là không, cũng gọi bốn bỏ được bốn thiên.

Muốn dứt việc thế gian, phải thực hành bốn ý ngưng. Muốn trừ bốn ý ngưng, phải thực hành bốn ý dứt. Con người theo tham mà tham, nên thực hành bốn thần túc bay. Chỉ có năm căn, không có năm lực, không thể chận, chỉ có năm lực, không có năm căn thì không sinh được bốn thần túc, vẫn chuyển năm lực có thể chặn mười hai phẩm trên. Bốn ý dứt không gây tội hiện tại, chỉ trả tội cũ. Đó là bốn ý dứt.

Trả cũ không nhận mới là bốn ý ngưng. Cũ trả, mới ngưng là bốn ý dứt. Cũ xong, mới dứt là bốn thần túc. Biết đủ không còn cầu thủ ý, ý là xong. Sinh là mới, già là cũ, chết thân thể tan hoại là hết.

Bốn ý dứt là thường niệm đạo, niệm thiện sinh thì niệm ác dứt, nên là đạo dứt ngưng. Niệm thiện ngưng thì niệm ác sinh, nên là không dứt. Bốn ý dứt là tự ý không muốn hướng ác, đó là dứt, cũng gọi không niệm tội là dứt.

Bốn thần túc, một là thần túc thân, hai là thần túc miệng, ba là thần túc ý, bốn là thần túc đạo. Niệm bay, niệm không muốn diệt là không theo đạo.

Bốn y đề bát. Bốn là số. Y đề (iddha) là ngưng, bát (pàda) là thần túc.

Muốn bay liền bay. Có lúc tinh tấn ngồi bảy ngày liền được, hoặc bảy tháng, hoặc bảy năm. Được thần túc thì có thể ở lại tại thế gian. Không chết có thuốc. Một là ý không chuyển. Hai là tín. Ba là niệm. Bốn là có sự thật. Năm là có tuệ. Đó là thuốc thần túc.

Được bốn thần túc, mà không sống lâu tại thế gian, có ba lý do. Một là chán thân mình hôi dơ, nên bỏ. Hai là không có người có thể theo nhận kinh giáo, nên bỏ. Ba là sợ người ác oán phỉ báng mắc tội, nên bỏ.

Thần túc có chín loại. Đó là cưỡi, xe, ngựa, đi, đi nhanh, chạy cũng là thần túc. Ngoại giới vững cũng là thần túc. Chí thành cũng là thần túc. Nhẫn nhục cũng là thần túc.

Hành thần túc sẽ ý bay.

Hỏi: Bay ý là gì? Đáp: Có bốn lý do. Một là tín. Hai là tinh tấn. Ba là định. Bốn là không chuyển ý. Tín là gì? Tín bay đi. Tinh tấn là gì? (Tinh tấn) bay đi. Định là gì? (Định) bay đi. Là bám bay đi không chuyển ý.

Thân không muốn hành đạo, ý muốn hành liền hành. Thần túc như vậy, ý muốn bay liền có thể bay.

Năm căn ví như trồng đồ, vững thì sinh gốc, không vững thì không có gốc. Tín là nước mưa. Không chuyển ý là lực. Vạn vật được thấy là căn. Chặn ý là lực. Trong tín căn có ba ấm: Một là thống dạng, hai là tư tưởng, ba là thức ấm. Trong định căn có một ấm là thức ấm.

Năm căn, năm lực, bảy giác chi, trong có một ấm, trong có hai ấm, trong có ba ấm, trong có bốn ấm, đều có ấm.

Hỏi: Là đạo hành, sao có ấm? Đáp: Vì nê hoàn không có ấm, còn lại đều có ấm.

Bảy giác chi, ba giác chi trên thuộc miệng, ba giác chi giữa thuộc thân, một giác chi dưới thuộc ý. Giác là gì? Niệm niệm là giác. Niệm niệm là được, giác được là ý được thì theo đạo. Bảy giác chi ngoài là theo sinh tử. Bảy giác chi trong là theo đạo. Bảy giác chi trong tức kinh *Ba mươi bảy phẩm*. Bảy giác chi ngoài tức vạn vật. Giác là biết việc là theo giác ý. Có giác ý thì theo đạo. Giác ý thì theo giác tội. Kinh *Ba mươi bảy phẩm* là chính ý. Đó là theo đạo. Giác thiện ác, đó là theo tội.

Hỏi: Từ sự thật ý thân giữ là gì? Đáp: Là thân giữ bảy giới, ý giữ ba giới, đó là thân ý giữ.

Từ sự thật ý được hưu tức (là) từ bốn sự thật ý nhân thể hưu. Hưu là ngưng nghỉ. Tức là suy nghĩ, đắc đạo là nhận suy nghĩ.

Tham vui đạo pháp nên hành đạo là ái giác ý. Giữ đạo không mất là lực giác ý. Đã được mười hơi thở, thân an ổn là tức giác ý. Tự biết đã yên là định giác ý.

Thân ý giữ, ý không chạy là giữ, từ sự thật, ý tự tại ở chỗ hành gọi là được bốn sự thật, cũng có thể niệm bốn ý ngưng, cũng có thể niệm bốn ý dứt, cũng có thể bốn thần túc, cũng có thể năm căn, năm lực, bảy giác ý, tám chính đạo. Đó là ý tự tại ở chỗ hành. Quán từ sự thật là quán kinh yếu *Ba mươi bảy phẩm*. Đó là giác thủ ý là sự thật không còn nhận tội.

Tám chính đạo có trong, ngoài. Thân là giết, trộm, dâm. Tiếng là hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt. Ý là ganh ghét, sân nhuế, ngu si. Ba pháp đầu trên đó là mười việc ở ngoài, năm đạo là ở trong.

Từ sự thật, giữ sự thật, từ là thần, giữ là hộ, nghĩa là giữ pháp không phạm tội. Sự thật là đạo, biết vô thường, khổ, không, vô ngã, bất tịnh là

thấy đúng. Vô thường người ta coi là thường, nghĩ khổ là sướng, không coi là có, vô ngã dùng làm ngã, bất tịnh coi là tịnh, đó là thấy không đúng. Thấy đúng là gì? Tin gốc nhân duyên, biết có từ đời trước, đó gọi đó là thấy đúng. Xử lý đúng là gì? Phân biệt suy nghĩ có thể đến ý thiện, đó là xử lý đúng. Nói đúng là gì? Giữ lời lành, không phạm pháp, như nên nhận lời, đó là nói đúng. Làm đúng là gì? Thân phải làm việc không phạm, đó gọi là làm đúng. Sống đúng là gì? Theo người đắc đạo dạy giới hạnh, đó là sống đúng. Tinh tấn đúng là gì? Hành hạnh vô vi, ngày đêm không nghỉ nửa chừng, không bỏ phương tiện, đó gọi là phương tiện tinh tấn đúng. Niệm đúng là gì? Thường hướng tới kinh giới, đó gọi là niệm đúng. Định đúng là gì? Ý không lầm, cũng không bỏ hạnh, đó gọi định đúng. Như vậy mà làm khiến người hiền tám nghiệp đầy đủ. Đã làm đầy đủ, liền hành đạo.

Tám đúng có sống, có làm, làm được tám đúng mới được ra khỏi đòi hỏi. Thân không phạm giới, đó là sống đúng. Tuệ, tín, nhẫn, đó là làm. Thân ý giữ, đó gọi là sống đúng, tức không niệm gì là đúng, có niệm gì không đúng.

Mười hai bộ kinh đều rơi vào trong kinh *Ba mươi bảy phẩm,* ví như bốn sông muôn suối đều về biển lớn. Kinh *Ba mươi bảy phẩm* là ngoài. Tư duy

là trong, tư duy sinh đạo, nên là trong. Người tu hành đạo, phân biệt kinh *Ba mươi bảy phẩm*, đó là lạy Phật. Kinh *Ba mươi bảy phẩm* cũng tùy thế gian, cũng tùy đạo. Đọc kinh miệng giảng, đó là thế gian. Ý niệm, đó là theo đạo. Giữ giới là chế ngự thân, thiền là để tán ý. Hành theo nguyện, nguyện cũng theo hành, hành đạo chỗ ý hướng tới, không rời ý, đến ý Phật cũng không trở về. Cũng có người theo thứ tự hành mà đắc đạo. Tức là hành bốn ý ngưng, bốn ý dứt, bốn thần túc, năm căn, năm lực, bảy giác ý, tám hạnh, đó là theo thứ tự. Sợ thế gian, ghét thân liền nhất niệm theo đó mà đắc đạo, đó là không theo thứ tự.

Người tu đã được hạnh ý *Ba mươi bảy phẩm* thì có thể không thuận theo sổ tức, tương tùy, chỉ.

Thân miệng bảy việc: Tâm, ý, thức, mỗi có mười việc nên thành ba mươi bảy phẩm. Bốn ý ngưng, bốn ý dứt, bốn thần túc thuộc ngoài. Năm căn, năm lực thuộc trong. Bảy giác ý, tám hạnh (chính đạo) thuộc đắc đạo.

Niết bàn có bốn mươi việc, tức kinh *Ba mươi bảy phẩm* cùng với ba hướng, phàm bốn mươi việc đều là niết bàn.

Hỏi: Sổ tức là niết bàn phải không? Đáp: Sổ tức, tương tùy, đầu mũi ngưng ý, có chỗ bám là không niết bàn.

(Hỏi): Niết bàn có không? Đáp: Niết bàn là không có, chỉ là khổ diệt, một tên là ý diệt.

Hỏi: Niết bàn là diệt? Đáp: Chỉ thiện ác diệt thôi.

Người biết hành có lúc có thể hành bốn ý ngưng, có lúc có thể hành bốn ý dứt, có lúc có thể hành bốn thần túc, có lúc có thể hành năm căn, năm lực, bảy giác ý, tám hạnh. Sự thật là biết định loạn. Định là biết hành. Loạn là không biết hành.

Hỏi: Vì sao chính có năm căn, năm lực, bảy giác ý và tám hạnh?

Đáp: Người có năm căn, thì đạo có năm căn. Người có năm lực, đạo có năm lực. Người có bảy sử, đạo có bảy giác ý. Hạnh có tám đúng, ứng với tám thứ đạo. Tùy bệnh bảo thuốc, nhân duyên theo nhau. Mắt nhận sắc, tai nghe tiếng, mũi hướng hương, miệng muốn vị, thân tham mịn trơn, đó là năm căn. Vì sao gọi là căn? Đã nhận phải sinh lại, nên gọi là căn. Không nhận sắc, tiếng, hương, vị, trơn mịn, đó là lực. Không theo bảy sử là giác ý. Đem tám đúng để theo đạo hành, năm căn (là) kiên ý. Năm lực là ý không chuyển. Bảy giác là ý chính. Tám hạnh là ý đúng.

Hỏi: Ý thiện là gì? Ý đạo là gì? Đáp: Là bốn ý ngưng, bốn ý dứt, bốn thần túc, năm căn, năm lực,

đó là ý thiện. Bảy giác ý, tám hạnh, đó là ý đạo. Có thiện đạo, có thiện thế gian. Từ bốn ý ngưng đến năm căn, năm lực, đó là thiện đạo. Không dâm, hai lưỡi, ác khẩu, nói dối, nói thêu dệt, tham, sân, si, đó là thiện thế gian.

Thấy sự thật là biết vạn vật đều phải diệt, đó là thấy sự thật. Vạn vật hoại diệt, thân phải chết, nên không cần phải lo, đó là quán sự thật. Ý ngang, ý chạy, liền trách, đối trị và được chặn, đó là trừ tội. Các ác đến không nhận là thiền. Nhất tâm nội ý mười hai việc là trí tuệ, bảy là sổ (tức), tám là tương tùy, chín là chỉ, mười là quán, mười một là hoàn, mười hai là tịnh. Đó là mười hai việc nội ý. Ngoài lại có mười hai việc. Một là mắt. Hai là sắc. Ba là tai. Bốn là tiếng. Năm là mũi. Sáu là hương. Bảy là miệng. Tám là vị. Chín là thân. Mười là trơn mịn. Mười một là ý. Mười hai là thọ dục. Đó là mười hai việc ngoài.

Thuật xà (Vidyajña) là trí, phàm có ba trí. Một là biết cha mẹ anh em vợ con từ vô số đời. Hai là biết trắng đen dài ngắn từ vô số đến nay, biết điều nghĩ trong lòng người khác. Ba là độc đã dứt. Đó là ba.

Sa la trụy dãi (Sadabhijñà) là sáu thông trí. Một là thần túc. Hai là nghe suốt. Ba là biết ý người khác. Bốn là biết vốn đến từ đâu. Năm là

biết đời trước ở đâu. Sáu là biết sách lậu hết. Đó là sáu.

GIỚI THIỆU
TẠP THÍ DỤ KINH

Kể từ thời Đàm Thiên (542-607), người ta đã biết trong khi miền Nam Trung Quốc chưa có kinh sách Phật giáo, thì ở nước ta đã dịch được 15 bộ kinh, như *Thiền uyển tập anh*[1] đã ghi. Thế thì, 15 bộ kinh mà Đàm Thiên nói tới này, ngày nay ta có thể biết gì về chúng chăng? Và chúng gồm những bộ sách nào? Để trả lời những câu hỏi ấy, chúng tôi cho nghiên cứu lại toàn bộ những tác và dịch phẩm của Khương Tăng Hội hiện còn, và phát hiện ra một hiện tượng khá lý thú là hai tác dịch phẩm lưu hành khá rộng rãi của Khương Tăng Hội đã chứa đựng một số những cấu trúc tiếng Việt cổ[2]. Hiện tượng có mặt các cấu trúc này dẫn chúng tôi đến kết luận là có tồn tại một tạng kinh tiếng Việt vào thế kỷ thứ hai để làm bản đáy cho những bản dịch

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh*, Tp. Hồ Chí Minh: NXB Tp.Hồ Chí Minh, 1999, tr. 203-204.

[2] Lê Mạnh Thát, *Lục độ tập kinh và lịch sử khởi nguyên dân tộc ta*, Sài Gòn: Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1972, tr. 254-321.

của Khương Tăng Hội, mà nổi bật nhất là *Lục độ tập kinh*[1].

Đồng thời chúng tôi cũng cho nghiên cứu lại những bản kinh Phật giáo bị "thất dịch" và thường được xếp vào thời Hậu Hán, mà điển hình là *Tạp thí dụ kinh*.

I. VẤN ĐỀ TRUYỀN BẢN VÀ TÊN GỌI

Tên gọi *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển xuất hiện lần đầu trong *Xuất tam tạng ký tập* 4 ĐTK 2145 tờ 22a5 và được xếp vào loại "thất dịch tạp kinh". *Chúng kinh mục lục* 6 ĐTK 2146 tờ 144b7 của Pháp Kinh ghi tên *Tạp thí kinh* 2 quyển, một tên là *Bồ tát độ nhân kinh*. *Chúng kinh mục lục* 2 ĐTK 427 tờ 161b19 của Ngạn Tôn năm Nhân Thọ thứ 2 cũng ghi thế và xếp vào loại "trùng phiên". *Chúng kinh mục lục* 2 ĐTK 2148 tờ 196a24 của Tỉnh Thái thay vì tên *Tạp thí kinh*, lại ghi *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển, một tên *Bồ tát độ nhân kinh*, 26 tờ và cũng xếp vào loại "trùng phiên". Đạo Tuyên viết *Nội điển lục* 7 ĐTK 2149 tờ 301c23 và 9 tờ 325b21 ghi *Tạp thí dụ* 2 quyển 26 tờ, một tên *Bồ tát độ nhân*

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Khương Tăng Hội toàn tập* I, Sài Gòn: Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1975.

kinh và xếp vào loại "*Tiểu thừa tạng kinh*" và "cử yếu chuyển độc". Tỉnh Mại viết *Cổ kim dịch kinh đồ kỷ* 1 ĐTK 2151 tờ 250n27 ghi *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển vào loại "thất dịch nhân danh" của đời Hán. Đây là lần đầu tiên *Tạp thí dụ kinh* được xếp vào loại "thất dịch đời Hán". Đến Minh Thuyên soạn *Đại Châu san định chúng kinh mục lục* 11 ĐTK 2153 tờ 438b20 và 442a17 cũng xếp nó vào loại "thất dịch" thuộc đời Hán. *Tạp thí dụ kinh* 1 bộ 2 quyển, một tên là *Bồ tát độ nhân kinh*, 26 tờ. Trí Thăng viết *Khai Nguyên thích giáo lục* 13 ĐTK 2154 tờ 623a10 chép: "*Tạp thí dụ kinh 2 quyển, một tên Bồ tát độ nhân kinh, thất dịch, tại Hậu Hán Lạc Dương...*" *Trinh Nguyên tân định thích giáo mục lục* 2 ĐTK 2157 tờ 781a6 của Viên Chiếu cũng xếp vào loại "thất dịch" đời Hán.

Qua các bản kinh lục, *Tạp thí dụ kinh* như thế được xác định là một bản "thất dịch nhân danh" từ lâu và đến Tỉnh Mại thì được xếp hẳn vào loại "thất dịch" của đời Hán. Minh Thuyên, Trí Thăng và Viên Chiếu đồng ý với lối xếp loại và niên đại đó. Về tên gọi, ngoài tên *Tạp thí dụ kinh*, từ Pháp Kinh trở đi, nó còn có tên *Bồ tát độ nhân kinh*. Tên này gọi rõ ràng là lấy bốn chữ đầu của bản kinh mà đặt. Điều đó chứng tỏ có lúc người ta đã không biết tên chính thức của bản kinh là gì. Cho nên, họ lấy bốn chữ bắt đầu bản kinh để đặt tên

cho nó. Và cũng nhờ tên gọi bốn chữ này, ngày nay ta có thể chắc chắn là truyền bản *Tạp thí dụ kinh* 2 quyển, mà Pháp Kinh chỉ có chép là *Tạp thí kinh* và Ngạn Tôn cũng như Tỉnh Thái cũng đều làm như thế, thực sự là chỉ bản *Tạp thí dụ kinh* của Tỉnh Mại, Minh Thuyên, Trí Thăng, Viên Chiếu và bản in *Tạp thí dụ kinh* hiện nay.

II. PHÂN TÍCH NỘI DUNG

Truyền bản hiện nay gồm hai quyển thượng và hạ, có cả thảy 32 truyện. Quyển thượng có 14 truyện,từ 1 đến 14. Quyển hạ gồm 18 truyện còn lại từ 15 đến 32. Gọi là "truyện", nhưng thực chất có những "truyện" không phải là truyện. Cụ thể là các truyện đánh số 1, 2 và 32. Đó là các lối nói ví von, "thí dụ", mà *Lý hoặc luận* có dịp đề cập và phê phán (điều 18). Còn lại như vậy là 29 truyện.

Trong 29 truyện này, 11 truyện là những ngụ ngôn, nói lên một khía cạnh của giáo lý, gồm các truyện 4, 8, 16, 23, 24, 25 và 27 đến 31. Thí dụ, truyện 4 nói đến lý thuyết 4 "đại" là bốn con rắn độc cắn chết người. Hay truyện 23 ghi nhận một sự thực là con người ai cũng phải chết qua việc người mẹ không đi xin lửa được từ một nhà "không có ai

chết", xác nhận cho tuyên bố của Mâu Tử trong *Lý hoặc luận* là "không có cái đạo bất tử" (điều 34). Nói tóm lại, chúng chủ yếu là những truyện ngụ ngôn, minh họa cho một luận đề giáo lý.

Còn lại 18 truyện. Nét nổi bật của các truyện này là việc nhấn mạnh đến "oai thần" của đức Phật, "thần thông" của các nhà sư. Đây phải nói là một khía cạnh đặc trưng của nền Phật giáo truyền vào nước ta ở những thế kỷ đầu. Tuy cũng quan tâm một cách nồng nhiệt đến những vấn đề thiết thân của đời sống, những vấn đề của đất nước, chính quyền, phẩm chất đạo đức của từng con người v.v... như đã thấy trong *Lục độ tập kinh*, nền Phật giáo ấy không quên trình bày mặt "siêu phàm" của đời sống Phật giáo với một đức Phật có "oai thần" và các phương pháp để đạt tới một số phẩm chất "siêu phàm" đó.

Tình trạng này phản ảnh quan niệm Phật thể của Mâu Tử trong điều 2 của *Lý hoặc luận*, theo đó *"Phật là nguyên tố của đạo đức, là đầu mối của thần minh.... nhanh chóng biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay lớn hay nhỏ, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay hiện, đạp lửa không bỏng, đi dao không đứt, muốn đi thì bay, ngồi thì phóng quang..."*

Và phương pháp để đạt đến những phẩm chất ấy không phải không được đề ra. *Lục độ tập kinh* 7 ĐTK 152 tờ 39b16-23 viết: "*Bồ tát tâm tịnh, đạt được tứ thiền kia thì tự do theo ý, cất nhẹ bay bổng, đạp nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn cách, ra vào liên tục nơi không hở, còn mất tự do, rờ trời trăng, rung đất trời, nghe thông thấy suốt, không gì là không thấy nghe...*" Đó là phương pháp "sáu mầu nhiệm", mà Khương Tăng Hội giới thiệu trong *An ban thủ ý kinh tự* do Tăng Hựu chép lại trong *Xuất tam tạng ký* tập 6 ĐTK 2145 tờ 43a1-c3, bao gồm sổ, tùy, chỉ, quán, hoàn và tịnh.

Những phẩm chất "siêu phàm" ấy do thế không chỉ là những phẩm chất giả định biểu lộ một ước mơ. Ngược lại, chúng là những phẩm chất có thực, có thể đạt được thông qua một quá trình luyện tập sáu phương pháp "mầu nhiệm" (lục diệu pháp môn) vừa nói, chứ không phải bằng việc tắm "nước sông Hằng" để được thần thông, như truyện 14 đã ghi. Chúng là những phẩm chất phụ của một người giác ngộ, có tác dụng giác ngộ người khác như truyện 11, 12 và 13 mô tả. Nhưng những người chưa giác ngộ vẫn có thể sở hữu chúng, và đem phục vụ những mục đích phàm tục, thậm chí tội ác, như truyện 13 và 15 chứng tỏ. Chúng có những hạn chế của chúng với một xác nhận là "sức mạnh của

thần thông không bằng sức mạnh của trí tuệ", như truyện 10 đã long trọng tuyên bố.

Điểm lôi cuốn là xác nhận ấy lại chính do một người nổi tiếng là thần thông số một của Phật giáo nói ra, đó là Mục Liên. Điều này phản ánh một thực tế là Phật giáo tuy có nói đến thần thông, nhưng bản chất vẫn là đạo trí tuệ, coi trí tuệ vừa là phương tiện vừa là mục tiêu của giác ngộ, là "thành tát vân nhã", đầy đủ mọi thứ, "không gì là không có" như truyện 18 đã nói. *Tát vân nhã* là phiên âm của tiếng Phạn *Sarvajña* và thường dịch là "nhất thiết trí", trí hiểu biết hết thảy. Nó thường dùng để tôn xưng đức Phật. Do thế, vai trò trí tuệ vẫn được chú trọng và đề cao.

Vậy, nền Phật giáo những thế kỷ đầu tại nước ta, dù có một Phật thể quan mang tính quyền năng, vẫn không để vuột mất sợi chỉ đỏ xuyên suốt lịch sử Phật giáo, đó là trí tuệ và việc nhấn mạnh đến vai trò của trí tuệ. Cho nên, bên cạnh công trình tôn thờ "tứ pháp" của *Lĩnh Nam chích quái*, ta vẫn có những tác phẩm mang đầy tính trí tuệ như *Lý hoặc luận* của Mâu Tử, trình bày hết sức khúc chiết, minh bạch quan điểm của người Phật giáo Việt Nam trước những vấn nạn đưa tới cho họ. Bên cạnh việc nói đến thần thông, người ta vẫn nhấn mạnh đến sự nghiệp, "*vâng lời thánh giáo, giữ thân*

miệng ý" (truyện 18), "*đến việc chọn bạn mà chơi*" (truyện 2), "*đến việc gầy dựng công đức*" (truyện 6), "*tuân giữ năm giới, mười lành, bốn đẳng, sáu độ*" (truyện 8, 16).v.v... Đặc biệt việc xác nhận "được năm thần thông không phải là đạo kiên cố, không thể nhờ cậy được" (truyện 15).

Ngoài ra, một nét nổi bật khác của *Tạp thí dụ kinh* là sự kiện nhấn mạnh đến việc cúng dường và những lợi ích của nó. Trong 12 truyện đề cập đến khía cạnh này, ba truyện nói tới việc cúng dường đức Phật (truyện 10, 17 và 28), hai truyện nói tới việc cúng dường tháp tượng. Bảy truyện còn lại đề cập tới việc cúng dường cho các đệ tử Phật, các "đạo nhân". Có hai điểm thú vị của việc đề cập này.

Thứ nhất, nó đặt vấn đề "vô ích" của các "sa môn đạo nhân". Đó là họ "*không làm ruộng, không đi lính, không làm bề tôi cho vua*" (truyện 7). Một vấn đề phải đợi đến hơn 500 năm sau Hàn Dũ mới nêu lên ở Trung Quốc. Trong khi đó, ngay vào những thế kỷ đầu của Phật giáo nước ta, nó đã được bàn tới một cách công khai với một biện pháp giải quyết khá triệt để, ấy là nạp xác cho "quỉ ăn thịt". Cuối cùng, bằng thần thông, một "sa di mới 13 tuổi" đã bắt hết quỉ, cạo đầu, giảng đạo cho chúng và chúng đã chứng quả. Tất nhiên, đó là một lối giải quyết theo truyện kể.

Thực tế có thể phức tạp hơn nhiều. Cho nên, đối diện với vấn đề ấy, Mâu Tử một mặt thừa nhận *"sa môn giữ 250 giới, ngày ngày chay, (...) suốt ngày thâu đêm giảng đạo, tụng kinh, không dự việc đời"* (điều 1) và *"sa môn mặc áo đỏ, ngày ăn một bữa, đóng cửa sáu tình, tự dứt với đời"* (điều 19). Nhưng mặt khác ông cũng ghi nhận tình trạng *"sa môn mê thích rượu ngon, hoặc nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm dối trá"* (điều 16). Điều này cho thấy, đứng trước hai yêu cầu dôi khi mâu thuẫn nhau của đời sống Phật giáo, đó là yêu cầu tỉnh tu truyền giáo và yêu cầu tham gia lao động sản xuất, người Phật tử Việt Nam đã sớm nhận ra vấn đề và cách thức giải quyết, mà sau này Đạo Cao đã nói rõ trong lá thư gửi Lý Miễu của ông: *"Có người ngồi thiền trong rừng rú, có kẻ tu phước bên cạnh thành, ca tán tụng vịnh đều là làm việc đạo cả"*.[1] Yêu cầu nào cũng đều thể hiện đời sống đạo cả, nên phải được đáp ứng một cách thỏa đáng và chứng tỏ đời sống đạo là hữu ích.

Điểm thứ hai là khi nói đến cúng dường, *Tạp thí dụ kinh* đã có một quan tâm đặc biệt đến những người nghèo, đến những người với những phương

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Sơ khảo lịch sử Phật giáo Việt Nam* II, Tp. Hồ Chí Minh: Tu thư Phật học Vạn Hạnh, 1979.

tiện hạn chế, như ba tiều phu của truyện 31, thậm chí không có một phương tiện gì như lão mẫu của truyện 3. Đây là một mối quan tâm đặc biệt, bởi vì theo truyện 21, nó là bản nguyện của vị đệ tử số một của đức Phật là Ma Ha Ca Diếp. Ca Diếp chỉ muốn *"độ người bần cùng, một mình không chịu nhận"* sự cúng dường của nhà giàu. Phải nói đó là một nét đặc trưng khá lôi cuốn của bản kinh này. Nó nói lên một thực trạng là vào những ngày tháng đầu tiên lúc mới truyền tới nước ta, Phật giáo đã chọn đứng về phía những người nghèo (truyện 3, 21,28, 30 và 31), bất hạnh, đang khổ đau (truyện 20, 23), chống đối những kẻ giàu keo kiệt bủn xỉn (truyện 17), những kẻ ỷ quyền, ỷ vào sức mạnh (truyện 13), bạo lực (truyện 8).

Nó xác định cho Phật giáo một chỗ đứng giữa lòng dân tộc Việt Nam, đặc biệt sau sự biến năm 42, khi nhà nước Hùng Vương bị quân đội Mã Viện đánh sụp, kéo theo một loạt đổ vỡ dây chuyền trong đời sống kinh tế, xã hội và văn hóa, mà phải mất hàng chục năm mới có thể ổn định lại được. Trong cơn lốc chính trị, kinh tế, văn hoá đó, việc chọn đứng về phía những người nghèo, người bất hạnh, khổ đau nhất định đem lại cho Phật giáo một vị thế có được những tiếng nói có quyền uy giữa đại đa số dân chúng. Đây cũng là lý do tại sao Phật giáo trở thành nơi gửi gắm những đạo lý tinh hoa của

dân tộc, những truyền thống ngàn đời của người Việt, như ta đã thấy trong *Lục độ tập kinh*.

Ngoài hai nét đặc trưng vừa nói, *Tạp thí dụ kinh* với chức năng là một bản kinh, tất phải chuyển tải một hệ thống giáo lý. Tuy đơn giản, hệ thống này tương đối hoàn chỉnh với các giáo lý "bốn sự thật, khổ, không, phi thân" (truyện 4) "năm giới, mười lành, bốn đẳng, sáu độ" (truyện 8), "bốn đẳng, sáu độ, 37 phẩm trợ đạo" (truyện 18), ngu không biết gì là gốc của 12 nhân duyên (truyện 22), "năm ấm không có gì" (truyện 27), "năm ấm, bốn đại, khổ, không" (truyện 29). Và đặc biệt nó nhắc tới Duy Ma Cật và giáo lý bốn ơn (truyện 27 và 2).

Như vậy, ngay từ những thế kỷ đầu của Phật giáo ở nước ta, không chỉ những giáo lý cơ bản chung cho các hệ phái như bốn sự thật, mười hai nhân duyên, khổ, không, vô ngã, bốn đẳng, sáu độ, 37 phẩm trợ đạo, năm giới, mười lành được thuyết giảng, mà một số tư tưởng đặc biệt Đại thừa đã truyền vào và được phổ biến rộng rãi. Cụ thể là tư tưởng "Năm ấm không có gì". Tư tưởng này về sau được biết dưới tên "Năm ấm đều không" và trở thành cốt lõi của hệ tư tưởng bát nhã. Điều này chứng tỏ cùng với quan niệm *Lục độ tập kinh*, tư tưởng bát nhã được truyền vào nước ta rất sớm, song lôi cuốn nhất là việc nhắc đến Duy Ma Cật và

lời phát biểu của ông: "*Thân như đám bọt*" (truyện 27).

Nhân vật Duy Ma Cật là một nhân vật đặc biệt đại thừa và tư tưởng của ông cũng là một hệ tư tưởng đặc biệt đại thừa. Nó tiêu biểu cho khuynh hướng thế tục hóa Phật giáo, xác định một lối sống Phật giáo lấy thế tục làm mục đích và chỉ hiện diện ở thế tục. Đó vừa là bản chất vừa là diệu dụng của giác ngộ, là cốt lõi của tư tưởng "*Phật giáo bất ly thế gian giác*" của Huệ Năng và chủ trương "*Cư trần lạc đạo*" của Trần Nhân Tông. Việc xuất hiện khá sớm của nhân vật Duy Ma Cật đây là khá lôi cuốn, dù lúc ấy bản kinh *Duy Ma Cật* được dịch qua tiếng Trung Quốc nếu không phải do Nghiêm Phù Điều vào năm 188 như *Cổ kim dịch kinh đồ ký* 1 ĐTK 2141 tờ 350a-29b1 và *Nội điển lục* 1 ĐTK 2149 tờ 224c5 đã ghi, thì cũng không thể muộn hơn năm 250, khi Chi Khiêm dịch nó, như Chi Mẫn Độ nói trong *Hợp Duy Ma Cật kinh tự* của *Xuất tam tạng ký tự tập* 8 ĐTK 2148 tờ 58b25 đã xác nhận.

Việc xuất hiện khá sớm này là lôi cuốn, vì nó giải thích không ít cho ta quan điểm "đạo" của Mâu Tử trong điều 4 của *Lý hoặc luận* là "*tại gia có thể dùng để thờ cha mẹ, giúp nước có thể dùng để trị dân, sống riêng có thể dùng để tu thân*". Nó cũng lý giải cho ta tại sao lại tồn tại hai hình ảnh trái

ngược về "sa môn", về những người lấy Phật giáo làm lẽ sống duy nhất của đời mình, của Phật giáo nước ta thời Mâu Tử. Một bên là các sa môn "*mê thích rượu ngon, hoặc nuôi vợ con, mua rẻ bán đắt, chuyên làm dối trá*" (điều 16), và bên kia cũng là "*các sa môn mặc áo đỏ, ngày ăn một bữa, đóng cửa sáu tình, tự dứt với đời*" (điều 19). Như vậy bên cạnh những Phật tử tự dứt với đời để đi tìm giác ngộ, vẫn có những Phật tử đi tìm giác ngộ giữa cuộc đời và trong cuộc đời muôn mặt của nó.

Dù lối sống của những Phật tử dạng sau bị người đối thoại của Mâu Tử cho là "dại ngụy", trái với lý tưởng "vô vi" của đạo Phật đời ấy, sự thật vẫn cho thấy có một khuynh hướng sống đạo theo điều 16 mô tả. Phải chăng họ là những Duy Ma Cật bằng xương bằng thịt hoạt động giữa lòng cuộc đời Việt Nam thời Mâu Tử? Đây là một có thể, vì hiện nay ta chưa có đầy đủ dữ kiện để phủ định hay hoàn toàn khẳng định. Điều thú vị là người Phật giáo thời ấy vẫn có một quan tâm đặc biệt về cuộc đời, về đất nước, như chính *Lục độ tập kinh* đã chứng tỏ, nếu họ không vươn lên để trở thành Duy Ma Cật Việt Nam. Đây là một điểm cần lưu ý khi tìm hiểu Phật giáo nước ta những thế kỷ đầu. Và chính họ đã tạo nên mô hình sống đạo cho những người Phật giáo về sau như Lý Miễu, Vạn Hạnh,

Trần Nhân Tông, Lương Thế Vinh, Ngô Thì Nhiệm v.v...

Kinh *Tạp thí dụ* như thế tỏ ra khá lôi cuốn cho việc nghiên cứu không chỉ lịch sử Phật giáo nước ta, mà còn ngôn ngữ, tư tưởng, và văn học Việt Nam.

III. VẤN ĐỀ NIÊN ĐẠI VÀ NGÔN NGỮ

Vậy, từ thời Tỉnh Mại trở đi, *Tạp thí dụ kinh* được xếp vào loại "thất dịch" của đời Hán. "Thất dịch", nói cho đủ là "thất dịch nhân danh", nghĩa là "mất tên người dịch". Như thế, đối với Tỉnh Mại, *Tạp thí dụ kinh* phải được dịch từ những năm 220 trở về trước. Tất nhiên, khi xếp loại kiểu ấy, Tỉnh Mại, Minh Thuyên, Trí Thăng và những người về sau đã thực hiện công tác, mà Tăng Hựu của *Xuất tam tạng ký tập* 4 tờ 21b22 đã gọi là "*thù giáo hiệu*", tức là so sánh các bản văn với nhau, đánh giá khả năng xuất hiện của chúng vào thời điểm nào. Bản thân Tăng Hựu chắc chắn đã làm công tác ấy, nhưng hẳn vì thiếu dữ kiện, nên chưa đi đến một kết luận về thời điểm xuất hiện của *Tạp thí dụ kinh*. Ông viết: "*Rồi đạo lớn truyền vào, qua sáu triều đại, soạn ghi các sách, chỉ thấy An Công*". An

Công đây là Đạo An và bản *Tổng lý chúng kinh mục lục* của ông.

Thế nhưng, đến Phí Trường Phòng soạn *Lịch đại tam bảo ký* và Đạo Tuyên viết *Đại Đường nội điển lục* 10 ĐTK 2149 tờ 336b11 họ kể một loạt tên "*24 nhà, xét truyện ghi thì có, mà chưa thấy văn bản, nên chỉ kê mà thôi*", như *Cổ kinh lục* có vẻ của Thích Lôi Phòng thời Tấn, *Cựu lục* có vẻ của Lưu Hướng thời Hán, *Hán thời Phật kinh mục lục* có vẻ do Ca Diếp Ma Đằng soạn, *Hán lục* của Chu Sĩ Hành, *Chúng kinh lục* của Trúc Pháp Hộ v.v... Những liệt kê này, chắc chắn đã qua tiếp thu thành quả từ các kinh lục của Bảo Xướng, Lý Quách, Pháp Thượng, ngoài Tăng Hựu và *Chúng kinh biệt học* của một tác giả vô danh đời Lưu Tống. Như thế, đến thời họ, đặc biệt sau khi Dương Kiên đã thống nhất Trung Quốc và lập nên nhà Tùy, một loạt các kinh lục đã xuất hiện.

Do vậy, việc xếp *Tạp thí dụ kinh* như một dịch phẩm đời Hán chắc chắn đã có một lịch sử lâu dài, chứ không phải chỉ từ thời Tỉnh Mại trở đi.

Có khả năng Tỉnh Mại đã tiếp thu ý kiến của một số kinh lục trước. Dù tiếp thu hay tự nghiên cứu rồi kết luận về thời điểm đời Hán của *Tạp thí dụ kinh*, Tỉnh Mại đã không để lại lý do cho một xếp loại như thế. Tuy nhiên, ta ngày nay có thể

đoán ra là ông phải dựa vào việc phân tích ngôn ngữ và tư tưởng của bản kinh để có kết luận trên. Cụ thể là việc sử dụng một số từ đặc thù dùng cho một thời kỳ nhất định trong lịch sử dịch thuật Trung Quốc. Thí dụ những cụm từ "phát vô thượng chánh chân đạo ý" (truyện 9,10,11,13), "ngũ ấm, lục suy, khổ, không, phi thân" (truyện 4), "vô thân chi quyết" (truyện 29) v.v... những phiên âm "a duy tam Phật" (truyện 8), "tát vân nhã" (truyện 18) v.v... những quan điểm "đời sau thọ phước thiên đường" (truyện 16), "năm giới mười lành... không phá mất, được cùng ở với Phật" (truyện 16) v.v... Thông qua những vết tích như thế, bất cứ một người nghiên cứu nào, chứ không nhất thiết là Tỉnh Mại, cũng có thể kết luận *Tạp thí dụ kinh* là một bản kinh thuộc về thời kỳ cổ dịch, tức thời kỳ Hán Ngụy.

Vấn đề niên đại của *Tạp thí dụ kinh* tự thân nó do đó không lôi cuốn chúng ta cho lắm. Điểm lôi cuốn nằm ở chỗ với một niên đại thuộc đời Hán như thế, nó cung cấp cho chúng ta những tín hiệu gì về bản thân nó? Về mặt ngôn ngữ, nó hiện chứa đựng một số cấu trúc ngữ học không được viết theo ngữ pháp Trung Quốc. Trái lại, chúng được viết theo ngữ pháp tiếng Việt. Nổi bật và điển hình nhất là cấu trúc "tượng Phật" của truyện 31 trong *Tạp thí dụ kinh* quyển hạ tờ 510a5. Cấu trúc này, các bản khắc đời Tống (1239), Nguyên (1290) và

Minh (1601) có điều chỉnh lại thành "Phật tượng" theo đúng ngữ pháp tiếng Trung Quốc. Nhưng các bản khắc Cao Ly (1151 và sau đó) trước các bản khắc Trung Quốc hiện còn vẫn giữ nguyên cấu trúc cũ.

Cấu trúc cũ đó phải chăng là một khắc chép sai cần điều chỉnh, như các bản in Tống, Nguyên, Minh đã làm? Bình thường người ta sẽ nghĩ như thế, bởi vì *Tạp thí dụ kinh* là một bản văn tiếng Trung Quốc. Cho nên, nếu có những cấu trúc viết không đúng theo ngữ pháp tiếng Trung Quốc, chúng phải được xem như những sai lầm lệch lạc cần điều chỉnh lại cho đúng. Tuy nhiên, do hiện tượng *Lục độ tập kinh* có quá nhiều cấu trúc viết theo ngữ pháp tiếng Việt, ta không thể đơn giản coi những cấu trúc kiểu "tượng Phật" ở trên, tuy đơn độc, là những khắc chép sai của những người làm công tác khắc chép trong quá trình lưu truyền bản kinh. Ngược lại, phải đánh giá chúng như những chứng tích còn sót lại báo cho chúng ta biết việc từng tồn tại một thời một văn bản viết theo ngữ pháp của những cấu trúc đó.

Đúng là cấu trúc "tượng Phật" là cấu trúc duy nhất rõ ràng viết theo ngữ pháp tiếng Việt không thể nào chối cãi được, trong toàn bộ bản văn *Tạp thí dụ kinh*. Nó có vẻ đơn độc và dễ đưa ta đến

nhận định nó là một lệch lạc, một khắc chép sai trong quá trình lưu truyền. Thực tế, nếu không có bản khắc Cao Ly, mà chỉ có các bản khắc Tống, Nguyên, Minh, ta ngày nay chắc chắn không thể có cấu trúc "tượng Phật" để bàn cãi, chứ khoan nói chi tới chuyện xác định xem *Tạp thí dụ kinh* xuất phát từ đâu? Tuy vậy, như đã nói, việc tồn tại một loạt các cấu trúc tiếng Việt trong *Lục độ tập kinh* buộc ta phải xem xét các cấu trúc có vẻ lệch lạc, đơn độc trên với một nhãn quan mới đầy trân trọng, nghiêm túc. Phải thừa nhận sự xuất hiện của chúng là có tính hệ thống và phản ảnh một hiện thực. Thế cấu trúc "tượng Phật" báo cho ta điều gì?

Thứ nhất, nó là một cấu trúc thuần túy theo ngữ pháp tiếng Việt, phản ảnh một phần nào hiện thực tiếng nói dân tộc ta cách đây trên 1800 năm vào thế kỷ thứ II. Thứ hai, nó giúp ta giả thiết, như trường hợp *Lục độ tập kinh*, là có sự tồn tại một nguyên bản tiếng Việt của *Tạp thí dụ kinh* làm bản đáy cho việc dịch lại bản *Tạp thí dụ kinh* tiếng Trung Quốc hiện còn. Thứ ba, người dịch có thể là một dịch giả Việt Nam. Cho nên, ngoài cấu trúc "tượng Phật" đây, ta thấy còn có một số cấu trúc khác mang dáng dấp ngữ pháp tiếng Việt. Cụ thể là câu "hành đạo trì trì" (tờ 508a17 truyện 22) và "sử ngã hậu thế nhiều tài bảo" (tờ 510a9 truyện 31).

Rõ ràng câu "hành đạo trì trì" với nghĩa tiếng Việt "đi đường chậm chậm", phản ảnh cấu trúc ngữ pháp tiếng Việt nhiều hơn tiếng Trung Quốc. Điểm lôi cuốn là câu này một lần nữa lại lấy từ đoạn thứ hai của bài thơ *Cốc phong* của *Kinh Thi* ở *Mao thi chính nghĩa*:

Hành đạo trì trì
Trung tâm hữu vi
Bất viễn y nghì
Bạc tống ngã kỳ

Vậy, cùng với dạng cú pháp *trung tâm*, dạng cú pháp *hành đạo trì trì* của *Kinh Thi* lại phản ảnh trong cú pháp tiếng Việt hiện đại. Không những thế, việc sử dụng những câu thơ của *Kinh Thi* vào trong các văn bản viết như thế này cho phép ta giả thiết người dịch *Tạp thí dụ kinh* có ít nhiều liên quan với Khương Tăng Hội. Có thể là Mâu Tử chăng? Ta hiện không thể trả lời dứt khoát được, bởi vì phong cách viết văn điển nhã của người Trung Quốc ngày xưa, đặc biệt là vào thời Hán và Tam Quốc trở đi thường giả định người viết sử dụng một ít câu của *Kinh Thi* trong bài văn mình. Tuy vậy, bút pháp này ít nhiều vẫn gợi cho ta y nghĩ Mâu Tử như là người chấp bút, đã dịch kinh *Tạp thí dụ* từ một bản tiếng Việt ra bản tiếng Hán.

Dạng cú pháp ấy cũng phản ánh trong một số các câu khác như "*sử ngã hậu thế nhiều tài bảo*" nghĩa là "khiến ta đời sau nhiều của báu". Đặc biệt việc dùng lượng từ "nhiều", mà ngày nay đã trở thành một lượng từ tiêu chuẩn của tiếng Việt hiện đại. Lượng từ này không thấy xuất hiện trong các dịch phẩm của An Huyền v.v... nhưng lại có mặt trong các dịch phẩm của Chi Khiêm. Cụ thể là *Soạn tập bách duyên kinh*, và trong *Lý hoặc luận* điều 17 (*Hoằng minh tập* 1 ĐTK 2102 tờ 4b5) của Mâu Tử. Điều này chứng tỏ khả năng "nhiều" từ nguyên thủy là một lượng từ của tiếng Việt được sử dụng rộng rãi trong các vùng đất tổ tiên của người Việt bao gồm cả miền Nam của Trung Quốc phía dưới sông Dương Tử cho đến nước ta.

Chính việc sử dụng rộng rãi này mới tạo cơ hội cho việc xuất hiện khá thường xuyên của lượng từ ấy trong các tác và dịch phẩm thực hiện tại miền Nam Trung Quốc và nước ta vào giai đoạn đó. Điều thú vị là trong các tác và dịch phẩm của Khương Tăng Hội, lượng từ đó không thấy có mặt. Đây có thể do yêu cầu văn bản cũng như văn phong của Khương Tăng Hội. Nhưng cũng có thể từ khoảng năm 250 trở về sau quá trình Hán hóa xảy ra mạnh mẽ ở miền Nam Trung Quốc, nên đưa đến việc loại bỏ một số từ ngoại lai xâm nhập vào Hán ngữ. Dù với trường hợp nào đi nữa, việc vắng mặt

lượng từ "nhiều" trong các tác dịch phẩm của Khương Tăng Hội là một sự thật cần quan tâm xử lý một cách thấu đáo nhằm đóng góp cho việc tìm hiểu quá trình tiến hóa của tiếng nói dân tộc ta mà giới hạn ở đây không cho phép làm ngay bây giờ.

Tất nhiên, với một bản kinh lưu hành trên quê người, mà còn bảo tồn cho ta một số cấu trúc mang tính ngữ pháp tiếng Việt như thế, thì đó là những đóng góp to lớn và quý giá. Tuy ít ỏi, chúng vẫn mang tính hệ thống, vì chúng xuất hiện trên một bối cảnh, trong đó những tác dịch phẩm khác cũng có những cấu trúc tương tự và được biết chắc chắn xuất phát từ đất nước ta như *Lục độ tập kinh, Cựu tạp thí dụ kinh, Lý hoặc luận*... Chính nhìn trên bối cảnh các tác dịch phẩm vừa nêu, mà những chứng tích như cấu trúc "tượng Phật" trên mới không tỏ ra rời rạc, lạc lõng giữa một biển toàn các cấu trúc tiếng Trung Quốc. Không những thế, không những không bị nhận chìm, mà qua gần 1000 năm tồn tại và luôn luôn có nguy cơ bị điều chỉnh theo ngữ pháp tiếng Hán, chúng vẫn bộc lộ một sức sống riêng, một nét đặc trưng đôi khi có vẻ huyền bí.

Chúng tôi nói "huyền bí", vì những cấu trúc có tính ngoại lai ấy, tại sao các độc giả và nhà sao chép Trung Quốc không điều chỉnh lại? Tại sao

chúng có thể tồn tại trong một biển các cấu trúc Trung Quốc? Dì nhiên quá trình điều chỉnh không phải đã không xảy ra. Và đây là một nguy cơ, mà các cấu trúc ngoại lai ấy phải thường xuyên đối phó. Ta đã thấy trường hợp "tượng Phật" ở trên. Nếu không có bản khắc Cao Ly, nguy cơ điều chỉnh đã trở thành hiện thực, và cấu trúc "tượng Phật" theo ngữ pháp tiếng Việt vĩnh viễn bị nhận chìm trong biển các cấu trúc Trung Quốc "Phật tượng". Sự tồn tại các cấu trúc như "tượng Phật" do thế đôi khi có vẻ như một "mầu nhiệm", một "huyền bí". Dẫu sao đi nữa, dẫu huyền bí hay không, thì sự thật vẫn là việc tồn tại các cấu trúc như "tượng Phật", và sự kiện ấy chứng tỏ *Tạp thí dụ kinh* đã từng một thời lưu hành ở nước ta và lưu hành vào một giai đoạn khá sớm trong lịch sử Phật giáo dân tộc ta, khoảng vào thế kỷ thứ II sau dương lịch.

BẢN DỊCH TIẾNG VIỆT

TẠP THÍ DỤ KINH

1

Bồ tát độ người giống như mẹ vú khéo nuôi con. Có bốn việc. Một là tắm rửa cho sạch. Hai là cho con bú no. Ba là dỗ ngủ yên. Bốn là bồng bế ra vào cho vui vẻ. Dùng bốn việc ấy nuôi lớn con mình khiến được thành tựu. Bồ tát cũng lại như thế. Có bốn việc nuôi lớn chúng sinh. Một là dùng chính pháp rửa sạch lòng. Hai là dùng kinh pháp cho ăn uống no đủ. Ba là tùy lúc mà thiết lập thiền định tam muội. Bốn là dùng bốn ân làm lợi ích hết thảy luôn khiến cho vui vẻ. Dùng bốn việc ấy khuyên dạy mọi người, nuôi dưỡng chúng sinh khiến được đạo trí lớn.

2

Thế gian có hai loại bạn, thường cùng người kết bạn làm nhân duyên, khiến người mắc tội lớn mà cũng khiến người được phước lớn. Hai loại bạn đó gọi là gì? Một là bạn dữ, hai là bạn lành. Ví như

quân giặc làm chuyện ác nghịch, giết hại vua cha, phá loạn thiên hạ, chúng sinh bị độc hại, không ai là không bị. Đó là bạn dữ. Theo chúng mà làm việc, khiến người mắc tội lớn. Ví như Bồ tát Thích Ca Văn phát lòng cầu đạo cứu hộ chúng sinh, dùng lòng thương bốn bậc, bốn ân tiếp hộ hết thảy, ba cõi năm đường không ai là không được độ. Đó gọi là bạn lành. Theo họ mà làm việc, khiến người được phước lớn.

3

Xưa Nam Thiên Trúc có một nước tên Tư Ha Khê nằm trên bờ biển, thành nó rộng hơn bốn vạn dặm. Bấy giờ nước khác có một bà lão tên A Long gặp nạn đói loạn, trôi dạt đến nước đó, cô đơn không nơi nương tựa, nhờ xin ăn mà sống. Bèn đến nhà trưởng giả định xin ở nhờ. Khi trưởng lão trở về gặp, bèn hỏi han bà lão. Bà lão bèn tỏ rõ cảnh cùng khổ của mình. Trưởng lão buồn rầu thương xót, bảo bà lão: "Có thể tại gia tôi, tôi sẽ nuôi nấng bà". Bà lão vui mừng nói: "Tôi không có gì để đền ơn, chỉ chút ít sức mọn để giúp việc. Mọi việc cần làm, tôi không sợ khó nhọc". Rồi bèn dừng chân ở lại.

Lòng vừa buồn vừa vui nghĩ: "Ta ngày xưa cúng dường chúng tăng thết đãi theo ý. Bây giờ bỗng gặp nghèo khó, lòng cho không đạt". Lòng tự cảm thương, bèn đến lễ nhà sư. Hỏi han xong xuôi bèn thưa: "Không biết sáng nay các thần được cúng chưa?" Nhà sư đáp: "Từ sáng vào thành xin ăn, không được một chút gì. Vì thế đã trở về cởi áo ở đây". Bà lão liền nghĩ muốn có cơm dâng cúng tăng mà tự mình không có gì, bèn bạch các sư: "Con nay vào thành xem, nếu sửa soạn gì, con sẽ trở về bạch lại. Nếu không cũng sẽ báo cho biết tin". Lúc ấy, chúng tăng đồng ý, mỗi người cởi áo dưới gốc cây.

Rồi thì, bà lão trở về nhà, thưa lại với vị trưởng giả: "Tôi cần vài ngàn quan tiền. Nay tôi tuy giúp việc ở đây, nguyện tự thân bán làm đứa ở suốt đời, có thể làm giấy chứng". Vợ trưởng giả hỏi: "Bà ở đây ăn ở với chúng tôi, sao lại cần tiền đem làm việc gì?" Bà lão nói: "Tôi cần dùng gấp không thể nói được". Liền đó, vợ trưởng giả lấy tiền cho bà, nói: "Bà đem đi, nếu có dịp bà có thể tự trả lại, chứ tôi dùng giấy chứng làm gì? "

Bà lão được tiền, bèn đến những người quen biết trước ở chung quanh, đem sự tình nói hết, lấy tiền đưa cho từng người, nhờ làm cúng đủ sáu mươi người. Chốc lát làm xong, bèn mang đến các sư nói: "Vốn không thật định, chỉ sự chí thành mà thôi".

Họ đều lấy làm lạ về sự tinh tấn xuất kỳ bất ý, mà hỏi: "Bà lão ở chỗ nào, ban sáng ta đi xin ăn khắp hết làng xóm, mà sao không gặp?" Bà lão nói hết gốc ngọn: "Con là người nước kia, gia tiên phụng Phật, cúng dường chúng tăng, gặp đời loạn lạc, một mình cô độc, tại gia đại trưởng giả nước này, giúp việc cho ông, sống nhờ cơm áo, thân nghèo sống gửi không có một đồng tiền. Vừa rồi gặp các nhà sư, buồn vui lẫn lộn, lòng có chỗ muốn, sợ ý nguyện không thành, thưa với vợ trưởng giả, đem thân tự bán, tìm kiếm chút đỉnh, muốn dâng cơm chúng tăng. Bà vợ nhân từ thấy thương, nên lòng thành mọn của con được toại" Nhà sư khen: "Thật có thể gọi là việc bố thí tận tín". Họ bảo nhau: "Chúng ta cũng vì thân năm ấm, mà đi xin ăn. Bữa ăn hôm nay, chính là ăn thịt người, nên mỗi người phải lập chí để đáp lại công đức bố thí".

Mỗi người một lòng ấy nhập định. Việc tám phương tinh thành cảm thông, liền được định siêu, thần trí uy linh, rung chuyển cảnh giới, cây cối cúi mình, như muốn quì vái. Các sư thấy điềm, ca ngợi thí chủ. Quốc vương kinh ngạc, lấy làm lạ tại sao, bèn triệu quần thần, cùng bàn điềm lành cảm ứng do đâu mà có. Thần hạ ra bốn cửa thành xem xét nguồn gốc, thấy bên ngoài thành các sư nhóm họp, người cúng nườm nợp cùng vui vẻ nhờ nhau. Họ cùng tâu vua, vua bảo: "Chính do họ làm mau mời họ

vào". Bề tôi trở lại truyền lệnh vua. Bà lão sợ hãi, e có tai vạ, trả lời bề tôi: "Thân tôi thuộc về vợ trưởng giả, không được tự do". Bề tôi về báo ý đó. Vua bảo: "Vẫn cứ mời đến".

Lúc ấy, vợ trưởng giả nghe lệnh vua, liền cùng bà lão đến chỗ vua. Vua hỏi ý bà: Bà lão đem hết ngọn nguồn, trình vua. Vua nói: "Ta làm chúa một nước, giàu có tự tại, nhưng không biết vâng kính Tam Bảo, cúng dường chúng tăng, như bà lão đây đến nỗi có cảm ứng như vậy".

Vua nói: "Bà này là thầy ta". Bèn đón rước vào trong cung, dùng nước thơm tắm rửa, đặt ngồi vị trí thầy. Cung nhân thể nữ gồm hai vạn người. Vua tự nhận thọ giới làm Ưu bà tắc. Phu nhân và thể nữ là Ưu bà di. Người trong nước hết thảy đều phát lòng đạo.

4

Xưa nhà sư học đạo ở trong núi. Trong núi có nhiều rắn bành. Nhà sư sợ, bèn dựa vào gốc cây, treo cao giường dây mà ngồi thiền định. Chỉ khổ nỗi buồn ngủ không tự ngăn được. Người trời trong hư không cười làm thức giấc, bèn buồn ngủ không hết. Người trời nhân thế tạo phương tiện, muốn làm sư sợ, khiến không buồn ngủ. Nửa đêm, người

trời nói: "Này nhà sư! Rắn độc đến!". Nhà sư quá sợ, bèn đốt đèn tìm khắp, không thấy. Người trời nhiều lần làm không ngưng. Nhà sư bèn nổi giận, nói: "Người trời sao nói hai lưỡi? Không thấy có con gì, sao nói là rắn độc". Người trời nói nhà sư: "Sao sư không thấy có rắn độc trong mình. Thân mình có bốn rắn độc, không trừ sao lại đi tìm nó bên ngoài?" Nhà sư nghe người trời nói, liền tự suy nghĩ, thấy rõ thân thể mình, mới biết là bốn đại, bị năm ấm sau suy nhận chìm vô số kiếp đến nay vẫn chưa thoát được, liền hiểu bốn chân lý khổ, không, vô ngã. Trời chưa sáng, thì lậu hết, trí hiểu, sáu thần thông đầy đủ, bèn chứng được quả la hán.

5

Xưa có vua A Dục xây trong nước được một ngàn hai trăm ngôi tháp. Sau khi bị bệnh rất nặng, có một sa môn đến thăm vua. Vua gặp mặt, buồn không thể kể xiết. Nhà vua nói: "Vua trước sau làm việc công đức không thể kể xiết, nên cởi mở cõi lòng, chớ có ân hận". Vua nói: "Giả sử có chết đi cũng không ân hận. Sở dĩ buồn là vì trước đây có xây dệt một ngàn hai trăm chiếc phướn bằng chỉ vàng, muốn tự mình treo phướn rải hoa ở các đồ dùng của tháp thì mới xong, mà nay mắc bệnh nặng, sợ không thành bốn nguyện mình, nên tự

buồn thôi". Nhà sư bảo: "Vua hãy chắp tay một lòng khiến vua thấy hết các tháp trong nước". Nhà sư liền hiện thần thông, tự khắc 1200 ngôi tháp đều hiện ra trước mặt vua. Vua thấy rất vui mừng, bệnh liền lành hẳn. Bèn lấy phướn hoa vàng treo trên các tháp. Các tháp cúi mình đến tay vua. Vua thỏa ý nguyện mình, thân thể hại hết bệnh, liền phát nguyện lớn, sống thêm 25 năm, làm các công đức cho đến khi được bất thối chuyển.

6

Xưa có vua A Dục, khi lên ngôi, 28 vạn dặm thì thuộc hết về vua. Rồng, dạ xoa... trên đất liền cũng cúi đầu làm tôi, không ai không phục về. Chỉ có một vua rồng ở hồ phía bắc rộng hơn 300 dặm, có được một phần xá lợi của Phật, ngày đêm cúng dường, một mình không chịu cúi đầu trước vua A Dục.

Vua liền cử bốn thứ quân đến bên hồ. Rồng không ra đánh. Rồng có uy thần, vua cũng không thể tiến quân. Như vậy ba lần đến đều không thể tiến quân. Như vậy ba lần đều không thể bắt được rồng. (Vua nghĩ): "Sở dĩ oai thần nó gồm thân vì phước nó lớn hơn ta. Ta nay nên làm nhiều công đức cúng dường Tam Bảo, rồi đến bắt chắc được

không nghi ngờ gì". Do thế, vua sửa xây chùa tháp, rộng mời chúng tăng nhiều lên không nghỉ. Để tự thử công đức, vua đúc một rồng vàng và một hình vua, đặt hai đầu cán, cân xem nặng nhẹ. Lúc mới làm công đức, mà đem cân hai tượng, thì rồng nặng, vua nhẹ. Lúc sau lại cân thì hai bên nặng nhẹ như nhau. Lại làm công đức, sau vua lại cân ngày càng nặng, rồng cân ngày càng nhẹ. Vua biết công đức ngày càng nhiều, dấy binh đánh. Chưa đến nửa đường vua rồng lớn nhỏ cúi đầu đón rước, đem một phần xá lợi Phật mà họ có được, dâng cho vua A Dục. Vua A Dục lại dựng chùa tháp, rộng giảng Phật pháp.

7

Xưa sau khi đức Phật nhập niết bàn được 100 năm thì có vua A Dục yêu thích Phật pháp. Trong nước có hai vạn Tỳ kheo, vua thường cúng dường. Chín mươi sáu nhóm ngoại đạo sinh lòng ghen ghét, âm mưu muốn hại Phật, phá sư. Chúng cùng nhau nhóm họp, suy nghĩ phương pháp. Trong chúng có một tay giỏi việc làm huyễn, nó bảo mọi người: "Ta muốn làm huyễn, biến thành hình ác quỉ, bắt sa môn. Họ nghe mà trốn mất thì sẽ biết là họ không bằng ta, nên chắc chắn trở về với đạo chúng ta". Vị thần đạo lạ này thờ tên là Ma Di Thủ

La (Mahisuna), một đầu bốn mặt, tám mắt tám tay, đó là vị thần đáng sợ nhất của các vị thần. Phạm chí liền hóa làm thân ấy, đem hơn hai trăm quỉ xấu dương dương đi khắp trong nước, từ từ tiến dần đến cung vua. Gái trai một nước không ai là không sợ hãi. Vua ra đón thấy quỉ quá ghê, lên tiếng hỏi: "Không biết thần lớn muốn bảo ban gì?". Quỉ bảo vua: "Ta muốn ăn thịt người". Vua lại nói: "Không thể vậy được". Quỉ bảo: "Nếu vua thương tiếc nhân dân, thì trong nước ai vô ích với vua, hãy giao cho ta ăn". Vua nói: "Không có ai". Quỉ bảo: "Các sa môn không làm ruộng, cũng không đi lính, không thuần thuộc vua. Đó là những người vô ích, hãy giao cho ta ăn".

Lòng vua không vui. Việc bất đắc dĩ, bèn sai sứ đến Kỳ Hoàn báo tin. Trong hai vạn Tỳ kheo, có sa di nhỏ nhất, mới mười ba tuổi, tên Đoan Chính, thưa với các Tỳ kheo: "Con phải đi đối phó nó". Họ đồng ý. Sa di ra ngoài, thưa với vị điền chủ: "Nếu có vị Phạm chí nào rớt xuống Kỳ Hoàn, thì xin thầy cứ cạo đầu, không cho thoát". Rồi đến chỗ quỉ, bảo quỉ: "Biết ngươi đến muốn ăn thịt chúng ta. Ta là người nhỏ nhất trong tăng chúng, nên đến trước cho ngươi sai sử, các Tỳ kheo còn lại đúng lượt sẽ đến". Sa di lại nói: "Tôi sáng đến chưa được ăn, ông cho tôi ăn được một bữa no, rồi hãy ăn tôi". Quỉ bèn cho ăn.

Bấy giờ, từ quỉ Phạm chí cũng có hơn hai vạn người. Vua đang làm bếp lớn dọn cho chúng ăn. Sa di bèn lấy phần ăn hai vạn người bỏ hết trong miệng, rồi bằng thần thông bay về Kỳ Hoàn, nên chưa no. Bèn lại bắt lấy hai vạn Phạm chí nuốt luôn, cũng dùng thần thông đưa về Kỳ Hoàn.

Lúc ấy, Phạm chí làm huyễn, bỏ chạy rất sợ hãi, trở lại làm người cúi đầu xin lỗi, xin làm đệ tử. Các Phạm chí bị các Tỳ kheo cạo đầu hết, được giảng kinh pháp, đều chứng được la hán. Nhân dân cả một nước không ai là không vui mừng, được may mắn được độ. Vua suy nghĩ, nói: "Một sa di nhỏ tuổi cảm động như thế, huống nữa lại biển đại thừa, chỗ nào là không có người nhỏ thế". Bèn phát lòng đạo vô thượng chính thân. Từ ấy trở đi, Phật pháp hưng thịnh, bất diệt tới nay.

8

Xưa có quốc vương thích ăn thịt người, bảo anh nấu bếp: "Các ngươi đêm đi lén bắt người về cung cấp cho bếp, lấy đó làm thường". Bề tôi sau đó đều biết, liền cùng tống đi, vứt ra ngoài nước, rồi tìm bậc hiền lương để lập vua.

Từ đó, vua ăn thịt người sau 13 năm, mình mọc hai cánh, đi ăn thịt người, không kể xa gần. Ở

trong núi, bèn đến cầu đạo với thần cây của núi nói: "Sẽ bắt 500 quốc vương cúng thần cây núi, nếu thần khiến ta được trở về nước làm vua".

Từ đó, bèn bay đi bắt, được 499 người đem vào hang núi, lấy đá bít cửa. Lúc ấy quốc vương đem các hậu cung đến hồ tắm chơi. Mới ra cửa cung, gặp một nhà sư nói kệ xin ăn. Vua liền hứa là trở về cung sẽ cho vàng bạc. Bấy giờ, vua xuống hồ, sắp định tắm rửa thì vua ăn thịt người từ không trung bay đến ôm vua đem đi về trong núi. Vua gặp vua ăn thịt người không sợ không hãi, sắc mặt như cũ.

Vua ăn thịt người hỏi: "Ta vốn muốn bắt lấy năm trăm người, để tế trời. Đã có bốn trăm chín chín người, nay lại bắt được một người, thế là số đã đủ giết để tế trời. Ngươi biết điều đó, sao không khiếp sợ?". Vua trả lời: "Người sống tất có chết, vật thành có bại, gặp gỡ tất có chia ly, dọ lại mà phân tích, nên không dám buồn. Nhưng sáng nay khi ra khỏi cung, giữa đường gặp đạo sĩ nói kệ cho tôi, tôi hứa bố thí, nay chưa cho được, nên lấy làm ân hận. Nay vua rộng thương nhân thứ, cho tôi mấy ngày, bố thí xong sẽ trở lại, không trái lời thề nặng". Vua ăn thịt người đồng ý cho đi, còn bảo thêm: "Hẹn ông bảy ngày, nếu không đến, ta đến bắt ông cũng không khó".

Vua liền trở về cung ở kinh đô, trong ngoài không ai là không vui mừng. Bèn mở kho tàng, bố thí xa gần, phong thái tử làm vua, ủy lạc trăm họ, rồi giã từ mà đi. Vua ăn thịt người, xa thấy vua đã đến, nghĩ: "Đây ta được người không lạ thường sao? Từ chết được sống mà cố đến trở lại". Liền hỏi: "Thân mạng là cái người yêu chuộng, mà ông lại xả bỏ, đời khó mà tin có được. Không biết ông giữ chí hướng gì, xin nói ý cho biết". Vua nói: "Việc thương cho của ta chí thành đáng tin, nên sẽ được giác ngộ hoàn toàn, độ khắp mười phương". Vua kia nói: "Nghĩa lý của việc tìm Phật, việc nó ra sao?". Bèn nhân đó rộng giảng năm giới, mười lành, bốn bậc, sáu độ. Lòng mở thênh thang, vua kia theo thọ năm giới làm thân tín sĩ, thả 499 người, mỗi mỗi cho về nước.

Các vua đi theo cùng về nước của vua, vì cảm động trước lời thề đáng tín của vua mà họ được cứu sống, nên không ai chịu về chính nước mình. Họ bèn ở lại nước đó. Ở nước đó mỗi vua dựng một ngôi nhà chạm trổ khắc vẽ trang hoàng tráng lệ theo kiểu nhà vua, ăn uống phục sức ngự dụng không khác gì vua. Người bốn phương đến hỏi: "Sao lại có chuyện giống như nhà vua khắp cả một nước?". Mọi người trả lời: "Đều là nhà của các vua". Danh tiếng truyền xa. Từ đó đến nay mới gọi là thành nhà vua. Đức Phật đắc đạo rồi, tự kể lại

ngọn nguồn, nói vị vua giữ chữ tín, chính là thân ta. Vua ăn thịt người là Uông Quân Man rồi trở về thành Vương Xá thuyết pháp độ người vô lượng đều là những người có nhân duyên kiếp trước làm vua.

Đức Phật thuyết pháp lúc ấy, không ai không vui mừng, được phước được độ không thể kể xiết.

9

Xưa núi Tuyết có con voi trắng, mình có 6 ngà. Voi chúa có hai vợ, một vợ lớn tuổi, một vợ trẻ tuổi. Mỗi khi ra chơi, hai vợ đều đi kẹp hai bên. Khi voi chúa ra đi chơi, đường đi qua một, hoa cây nhiều đẹp, bèn định lấy hoa cho hai vợ trang sức trên mình, vòi cuốn lấy cây lay xuống. Gió thổi nên làm hoa chỉ rụng trên mình vợ cả. Vợ bé đứng dưới gió nên không được hoa, bảo voi chúa có ý thiên vị, lòng sinh ý dữ. Sau trong hồ voi chúa có mọc một hoa sen ngàn cánh màu vàng. Voi nhỏ gặp, lấy đem dâng voi chúa. Voi chúa được hoa đem cho vợ cả bảo gắn trên đầu. Vợ bé càng ghét tức, nghĩ muốn hại vua.

Trong núi Tuyết có nhiều nhà tu, do thế vợ bé hái lấy trái ngon mỗi lần đem dâng một trăm ngàn Phật Bích Chi. Sau đó đến một chỗ hiểm trên núi, tự thề nguyền đem hết phước báu cúng dường trước

sau các Phật Bích Chi để sinh vào trong loài người có của cải thế lực, tự biết đời trước, để giết hại voi chúa ấy. Rồi buông mình phóng xuống dưới núi mà chết.

Hồn đến sinh vào cõi người làm con gái trưởng giả thông minh biết khắp, đẹp đẽ vô cùng. Người con gái lớn lên, quốc vương cưới về làm vợ và thương trọng. Người vợ nghĩ: "Đây chính lúc báo được oán xưa". Bèn dùng trái dành xoa vàng mặt, nằm ủ kêu bệnh. Vua vào hỏi! Nàng đáp: "Đêm qua nằm mơ thấy đầu voi sáu ngà, em muốn được ngà nó, đem làm khuyên tai. Vua nếu không bắt được ngà đó thì bệnh em ngày một nặng".

Vua quá thương trọng, nên không dám trái ý, bèn gọi các thợ săn trong nước đến, được vài trăm người và nói với họ: "Các ngươi có thấy có voi sáu ngà trong núi không?". Họ đều trả lời: "Chưa từng thấy". Lòng vua không vui, bèn khiến người vợ gọi các thợ săn đến nói ý bà. Bà nói: "Vùng này gần đây thật không có con voi đó. Trong các ngươi ai có gan chịu khổ không?". Có một người quì nộp xuống nói: "Tôi rất có thể chịu".

Nhân đó người vợ cho anh một vạn lạng vàng và một móc sắt, một búa đẽo và một bộ y bảo: "Ngươi đi thẳng vào núi Tuyết, đường rẽ có một đại thụ, hai bên có mãng xà mình dài vài trăm trượng,

không thể đến gần, dùng búa đẽo cây xuyên qua mà đi, đi tới sẽ gặp một con sông lớn, có cây cối bủa ra trên sông, lấy móc sắt lên cây theo cành mà tiến lên vượt tới chỗ voi ở, xem chỗ nó thường nghỉ ngơi, thì hãy xuống đào một cái hầm sâu, phủ cỏ mỏng trên rồi ở trong rình lúc voi đến, dùng tên bắn nó, xong liền mặc cà sa như phép của sa môn. Voi thờ Tam Bảo nên rốt cuộc không hại người. Thợ săn nhận lời chỉ giáo, liền lên đường ra đi. Bảy năm bảy tháng bảy ngày thì đến chỗ voi ở, bèn đào hầm vào trong ở. Chốc lát voi chúa trở về. Thợ dùng tên độc bắn. Voi bị trúng tên đó, biết không đến từ xa, bèn dùng vòi quật đất trúng hai bên, thấy người trong hầm, liền hỏi ai. Người kia quá sợ hãi, tự thú nói: "Tôi là người ứng mộ". Voi chúa liền biết đó là việc làm của người vợ vua, bèn tự cắt ngà mình đem cho thợ săn, bảo người ấy: "Ngươi trở về đi, đàn voi mà thấy tức sẽ giết ngươi, nên nghe chỉ bảo xong thì đi ngay. Đàn voi tất tìm dấu người mà đuổi theo".

Voi chúa dùng uy thần đem che chở, nên trong khoảng bảy ngày thì ra khỏi vùng ấy, trở về nước mình đem ngà voi dâng cho vợ vua. Vợ vua được ngà, xem qua xem lại, vừa vui vừa hối hận. Chẳng bao lâu thì thổ huyết mà chết.

Lúc Đức Phật Thích Ca vẫn còn ở đời, trời rồng quỉ thần, bốn chúng đệ tử đại hội nghe thuyết pháp. Trong những người ngồi nghe, có một đại Tỳ kheo ni, xa trông Đức Phật, bèn cười lớn tiếng, chốc lát lại cất tiếng khóc. Những người ngồi nghe, không ai là không lấy làm lạ. Đức A Nan hỏi đức Phật: "Vì sao Tỳ kheo ni ấy đã chứng được A la hán, do nguyên nhân nào mà vừa buồn vừa vui không thể tự kiểm soát được, xin được nghe sự việc". Đức Phật bảo A Nan: "Voi chúa trắng lúc ấy chính là thân ta. Vợ cả nay là Cù Di. Vợ bé nay là vị Tỳ kheo ni ấy vì chứng được thần thông, biết việc ngày xưa, nên buồn vì không chịu được việc lòng vui, còn cười vì đã giết hại người lành, từ đó mà đắc đạo".

Chúng hội nghe, đều nghĩ: "Kết nhân duyên ác với đức Thế Tôn, mà vẫn còn được độ, huống nữa kết nhân duyên đạo đức". Hết thảy chúng hội đều phát lòng đạo chính chân vô thượng thề khắp mười phương, rộng độ hết thảy.

10

Xưa đức Phật đến nước ở truồng, nhận lời mời của Tu Kiệt. Nước đó gần biển. Rồng gây mây mưa. Đức Phật sợ trôi chìm nhân dân, nên nhân ăn uống

xong, dẫn chúng tăng đến hồ A Nậu Đạt. Đức Phật họp xong, chúng tăng ngồi ổn định thì được báo Xá Lợi Phất không có mặt trong buổi hội. Vua Trời nghĩ: "Tả hữu của Phật thường có thần thông trí huệ càng làm rực rỡ ánh sáng của Phật". Đức Phật biết ý vua trời nghĩ, bảo Mục Kiền Liên: "Con gọi Xá Lợi Phất đến". Mục Kiền Liên làm lễ mà đi.

Xá Lợi Phất đang vá áo pháp. Mục Liên nói: "Phật đang đại hội ở trời hồ A Nậu Đạt. Phật bảo tôi đến gọi ông, xin đến đúng giờ". Xá Lợi Phất trả lời: "Đợi áo tôi xong". Mục Liên đáp: "Nếu đến không đúng giờ, tôi sẽ dùng thần thông đem ông và ngôi nhà đá trong núi của ông đặt trong bàn tay mặt của tôi để đưa tới chỗ Phật". Xá Lợi Phất bèn cởi chiếc dây lưng đặt trên đất, nói với Mục Liên: "Ông nếu có thể khiến chiếc dây lưng rời đất thì thân tôi ông mới có thể dở nổi". Mục Liên liền dở lên, đất vì thế rung động, nhưng dây lưng không thể dở được. Mục Liên dùng thần thông trở về chỗ Phật thì Xá Lợi Phất đã về trước, ngồi bên Phật. Mục Liên mới biết sức của thần thông không bằng sức của trí tuệ.

Bấy giờ trong tọa chúng có một Tỳ kheo, trong tai có hoa tu mạn. Tọa chúng nghi ngờ vì phép Tỳ kheo là rời bỏ yêu trang sức bằng hoa, mà Tỳ kheo này mang hoa là vì sao? Vua trời liền thưa Phật:

"Không biết vì sao Tỳ kheo ấy mang hoa". Đức Phật bảo vị Tỳ kheo vứt bỏ hoa trong tai. Tỳ kheo thọ giáo, bèn dùng tay lấy hoa vứt đi, nhưng hoa tiếp tục như cũ. Như vậy lấy vứt mà chỗ đó vẫn có. Đức Phật bảo vị Tỳ kheo dùng thần thông vứt đi. Bèn dùng sức định tạo ra vài ngàn muôn bàn tay từ không trung vứt bỏ hoa trong lỗ tai. Hoa vẫn không hết. Tọa chúng mới biết đó là do nhân duyên đạo đức, chứ không phải do tạm mang hoa. Vua trời bạch Phật xin nói ngọn nguồn khiến chúng hội cỗi hết nghi ngờ.

Đức Phật bảo vua trời: "Xưa vào thời Phật Duy Vệ cách đây 91 kiếp, lúc bấy giờ đức Phật đại hội thuyết pháp, có một khách say rượu trong đại hội nghe kinh, vui mừng lấy hoa trên tai mình rải lên Phật, rồi làm lễ mà đi. Sau khi chết trong 91 kiếp thọ phước trên trời và cõi người không còn trở lại ba đường dữ. Muốn biết người trời đó thì nay chính là vị Tỳ kheo ấy. Rãi một cành hoa mà phước báu đến nay đắc đạo vẫn chưa hết". Vua trời thưa Phật: "Một khách say ngày xưa không thọ giới cũng không thực hành sáu ba la mật, chỉ rải một cành hoa, mà phước qua 91 kiếp đến nay không hết, huống nữa là người làm nhiều!". Đức Phật bảo vua trời: "Nên biết đấng Nhất Thiết Trí làm lợi ích cho hết thảy như vậy". Hết thảy chúng hội nghe nói

như thế, rất vui mừng, rộng phát lòng đạo vô thượng chính chân.

11

Xưa đức Phật mới đắc đạo, giáo hóa thiên hạ, không ai là không vâng theo. Chỉ vua nước Xá Vệ không tin hiểu đúng lúc. Tịnh xá Phật cùng vườn vua gần nhau, chỉ cách bức vách, đều nằm ra bờ sông. Trong tịnh xá có hơn ba trăm sa di để các tôn đức sai khiến. Bấy giờ vị duy na sai các sa di đem bình đến sông lấy nước.

Các sa di đến bờ sông, họ cởi cà sa đùa giỡn. Lúc ấy vua Ba Tư Nặc với phu nhân ngồi trên lầu thấy các sa di cùng đùa giỡn như vậy, liền bảo phu nhân: "Ta không tin Cù Đàm chính vì như vậy. Đám Cù Đàm tự xưng thanh tịnh, không che giấu. Nay họ đùa giỡn không khác gì ta thì sao được gọi là chân". Phu nhân đáp: "Ví như rắn rồng trong biển, pháp Đại thừa cũng như thế. Có người đắc đạo, có người chưa đắc đạo, không thể bàn gồm vào một".

Phu nhân nói chưa xong, các sa di mặc lại cà sa, mỗi mỗi lấy nước đi thẳng về tịnh xá, dùng thần thông tung ba trăm chiếc bình lên không trung, mỗi mỗi bay theo đều về tịnh xá. Phu nhân

bèn chỉ ra: "Những gì đại vương nói, ý vua chưa xong. Nên nay hiện thần thông thì sao?". Vua thấy rất vui, liền xuống lầu cùng quần thần trăm quan đến chỗ Phật, cúi đầu làm lễ qui y hối lỗi. Đức Phật vì họ thuyết pháp. Vua và phu nhân hết thảy chúng hội đều phát lòng đại vô thượng chính chân.

12

Xưa trưởng giả Phạm chí nước Xá Vệ ra thành đi chơi, dần dà đến bên Kỳ Hoàn. Đức Phật biết người này có công đức có thể độ. Đức Phật liền ra ngồi dưới gốc cây, phóng hào quang lớn rọi khắp vùng Kỳ Hoàn, cây cối đất đá đều thành sắc vàng. Phạm chí thấy ánh sáng, hỏi người đi theo: "Ánh sáng đó là gì?" Người đi theo nói: "Không biết". Trưởng giả hỏi: "Chẳng phải là ánh sáng mặt trời sao?" Người đi theo nói: "Ánh sáng mặt trời thì nóng. Ánh sáng này mát lạnh vừa phải, nên chẳng phải là ánh sáng mặt trời". Trưởng giả lại hỏi: "Phải chăng là ánh lửa ư?" Người đi theo nói: "Chẳng phải ánh lửa. Ánh lửa thì lung lay không định. Ánh sáng này im phắc, không giống ánh lửa". Người đi theo suy nghĩ biết, bảo trưởng giả: "Đó là ánh sáng đức của sa môn Cù Đàm". Trưởng giả liền nói: "Đừng nói điều đó. Ta không thích Cù Đàm. Mau trở về".

Đức Phật liền biến hóa ba mặt đều tự nhiên có suối lớn, đi về hướng nào cũng không thể qua được. Chỉ ở trước Phật có đường thẳng. Người đi theo thưa: "Phía Cù Đàm có đường qua". Việc bất đắc dĩ, Phạm chí tiến lên, xa thấy đức Như Lai liền lấy quạt che mặt. Đức Phật lại dùng uy thần khiến trong ngoài cất hết, chính mắt thấy Phật giác ngộ, xuống xe, cúi đầu làm lễ. Đức Phật thuyết pháp cho họ, bèn phát lòng đạo vô thượng chính chân, rồi chứng bất thối chuyển. Quay lưng với Phật mà đi còn chứng được trí tuệ đạo, huống nữa người tin hướng Phật ư ?

13

Xưa nước Ba La Nại có tám người đại lực sĩ. Một người đương được sức 60 con voi. Trong đó có một người riêng có nhiều phép linh quyền biến lạ lùng, 64 biến hóa văn vũ đều đủ, vì thế tự thị không biết sợ một ai. Đức Phật thấy người ấy tất rơi vào con đường dữ, nên đến chỗ y định độ thoát. Người giữ cửa báo vào: "Cù Đàm đến bên ngoài, muốn gặp". Lực sĩ nghe, nói với tả hữu: "Trí tuệ Cù Đàm có, há thắng ta, vì không bằng ta". Rồi bảo người giữ cửa đuổi đi, không thể gặp.

Đức Phật đến cửa ba lần không gặp. Do thế, đức Phật làm một lực sĩ trẻ tuổi đến đòi đấu. Người

giữ cửa vào thưa! Lực sĩ hỏi: "Phải chăng là tám người trong nước sao?" Người giữ cửa đáp: "Là người trẻ tuổi, chưa từng thấy". Lực sĩ ra ngoài gặp, đem đến diễn trường, khinh nó trẻ tuổi, định quật giết đi, bảo người trẻ tuổi: "Mạnh đến trước nhau, cùng đánh nhau". Hai người tiến ra, sắp định giao hiệp thì Phật dùng thần thông cất mình lên không trung cách đất hơn mười trượng, xem xuống đất chỉ thấy mũi gươm lửa. Người ấy đều mất hết lòng cao ngạo tức giận, chỉ e sợ chết, xa ở không trung nói quy mạng, lực sĩ ở dưới xin được toàn mạng. Đức Phật hạ xuống đất, hiện lại thân Phật. Lực sĩ biết đó là Phật, bèn cúi đầu làm lễ: "Con nếu biết Phật thần thông lực như vậy thì không dám kiêu ngạo cho đến nay. Xin được tha thứ để giảm vạ nặng". Đức Phật nhận lời, vì y thuyết pháp sâu sắc, bèn phát lòng đạo vô thượng chánh chân, liền chứng được bất thối chuyển. Đạo quyền biến độ người của Phật là như vậy.

14

Xưa nước La Duyệt Kỳ có đứa con Bà la môn một mình ở với mẹ. Tuổi nhỏ, lớn lên, tự hỏi mẹ nó: "Cha con phụng thờ đạo gì? Con muốn đi theo dấu cha con". Bà mẹ bảo con: "Cha con lúc sống, một ngày ba lần xuống sông tắm rửa". Con hỏi:

"Cha con làm thế hy vọng chuyện gì?" Bà mẹ nói: "Nước sông Hằng rửa sạch bụi dơ thì có thể được thần thông". Con nói: "Không phải". Mẹ bảo con: "Con há có thuyết khác ư?" Con nói: "Nếu như vậy thì cư dân ở phía bắc mỗi ngày xua bò vượt sông thả ở phía nam, mỗi ngày hai lần tắm rửa, sao không đắc đạo? Vả trong sông có loài cá rùa sống trong nước, sao lại không đắc đạo?" Mẹ nói: "Ý con thế nào?" Người con nói: "Chỉ có hồ tắm giải thoát của Như Lai và nước tam muội. Tắm nước ấy mới vô vi". Nhân bảo mẹ: "Nên đến chỗ Phật, xin tắm gội sự thần hóa". Rồi mẹ con đến chỗ Phật. Đức Phật vì họ thuyết pháp. Người con làm sa môn chứng được quả A la hán, trở về thuyết pháp cho mẹ lại được quả Tu đà hoàn.

15

Xưa trong nước Kế Tân có một Tỳ kheo rộng dạy môn đồ hơn vài trăm người. Trong đó có người chứng tứ thiền, có người chứng ngũ thông, chứng Tu đà hoàn, chứng A la hán. Bấy giờ có người An Tức đến nước Kế Tân, thấy Tỳ kheo dạy dỗ như vậy, có lòng tin vui, xin làm đệ tử, chưa bao lâu đã chứng ngũ thông bèn hiện thần thông trước mọi người. Thầy bảo: "Ngươi nay chứng được ngũ thông, nhưng lòng kết chưa giải, thì chớ hiện thần thông để tự

cống cao". Lòng bèn giận thầy, bảo thầy đố kỵ, tự nghĩ: "Nên trở về quê mình, làm vẻ đạo đức". Bèn liền bay về nước mình, đến trước đền vua An Tức, hiện thần thông bay tới.

Vua vì thế làm lễ hỏi: "Nhà tu là người nước nào?" Tỳ kheo nói: "Ta là người nước vua, đến nước Kế Tân học đạo, nay được trở về, muốn làm phước cho đất nước đền đáp ơn đã sinh ra". Vua rất vui mừng, quì mọp thưa: "Xin nhà tu từ ngày nay trở đi thường ở luôn trong cung ta, nhận ta cúng dường". Tỳ kheo đồng ý. Vua tự tay cúng dường, hoặc sai phu nhân và thể nữ đến. Tỳ kheo bèn sinh ý dục đối với cô áo xanh. Các thần hạ biết, đem trình vua. Vua la mắng. Vua sở dĩ không tin, vì vốn đã thấy Tỳ kheo bay đến.

Chẳng bao lâu, cô áo xanh lớn bụng. Các bề tôi lại tâu vua. Vua giao cho phu nhân xét nghiệm mới biết sự thật, bèn lột áo tu đuổi đi ra khỏi cung, vì nhà tu nên không đánh đập. Tỳ kheo ra ngoài đi làm giặc cướp, không ai dám chống. Vua không biết đó là vị Tỳ kheo thuở trước, bảo mộ hùng sĩ khiến người ta bắt sống đem đến thì rõ ràng là vị Tỳ kheo thuở trước. Vua hỏi: "Ngươi trước phạm dâm, bảo là lỡ, (bây giờ) sao lại đi cướp của người ta?". Tỳ kheo cúi đầu nói: "Vì nghèo, không có nghề gì khác". Vua bảo: "Ta vốn thấy ngươi thần thông bay

đến, nên không nỡ hành hạ, nay tha ngươi, chớ phạm trong bờ cõi ta". Rồi cởi trói, thả cho đi.

Tỳ kheo nghĩ: "Thử đi làm thuê, tìm sống". Rồi tự ra đi. Có nhà đồ tể thuê làm, giết bò, thọc dê, mọi việc đều làm. Sau chủ sai đập xương, xương văng trúng mặt, làm hư mắt không thấy lại được, nên không trúng thuê lại. Người chủ bảo phải đi. Do thế, bèn cầm một cái bát vỡ, lần đường xin ăn thành ra người hèn.

Tỳ kheo ấy thay đổi trong khoảng mấy năm, thầy dùng mắt đạo xem xét muốn biết ở đâu, thì thấy Tỳ kheo như thế đang ăn xin tại chợ An Tức. Bấy giờ trong số học trò chỉ học ngũ thông mà không cần diệt khổ, là hơn năm trăm người, Thầy bảo: "Các con mau sửa soạn, ngày mai sẽ cùng đi thăm người đệ tử An Tức ngày trước". Đệ tử đều vui mừng nói: "Người ấy đạo đức ắt hẳn to lớn".

Thầy bèn hạ mình đi thăm. Họ đều nhờ thần thông chốc lát đã đến ở trước mắt người ấy. Thầy gọi tên y. Y liền đáp lời thầy, nói: "Hòa thượng đến sao?" Thầy nói: "Phải, đến thăm". Thầy hỏi: "Sao lại thế?". Đệ tử nói hết ngọn nguồn, biện giải ý mình đã phạm. Thầy bảo các đệ tử: "Chứng ngũ thông không phải đạo vững chắc, không thể trông cậy được".

Thầy nói xong, lúc ấy năm trăm đệ tử đều chứng được sáu thần thông, thành quả A la hán. Vị đệ tử kia xấu hổ, không nói lời nào. Thầy và trò hết thảy trở về chỗ mình.

16

Xưa có một nước được mùa. Nhiều người nước khác muốn tới chiếm lấy, bèn dấy binh dẫn đến. Trong nước đã biết bèn phát đại binh, mười lăm trở lên, sáu mươi trở xuống đều phải đi lính. Bấy giờ có một người làm nghề dệt chăn, tuổi sắp sáu chục. Người vợ đẹp thường khinh mạn chồng. Mỗi khi vặn hỏi, chồng thường đáp ứng. Chồng hỏi vợ: "Nay phải đi, có lệnh tự sắm sửa binh khí, lương thực đồ dùng, xin sắm cho kịp thời để đi". Vợ cho chồng một cái hộc năm thăng để đựng lương thực và một máy dệt chăn dài một trượng một xích. Vợ nói: "Ông mang chúng đi mà đánh, không có vật gì khác. Nếu ông làm vỡ hộc và đánh mất máy dệt, thì tôi không còn ăn ở với ông".

Chồng bèn giã từ ra đi, không nghĩ sẽ bị quân địch làm bị thương hay giết hại, mà chỉ sợ hai vật thất thoát thì mất lòng vợ. Đường đi gặp lính địch cùng đánh. Quân mình không bằng liền rút lui. Người thợ dệt chăn quí hai vật trên, nếu có sai sót thì mất lòng vợ. Mọi người đều chạy, chỉ người thợ

dệt chăn đưa máy dệt lên đầu, nhắm hướng giặc mà đứng một mình. Quân giặc thấy vậy, bảo ông dũng cảm, không dám tiến lên, rồi rút lui. Quân nước ông chỉnh đốn lại được trận địa, hết sức tiến đánh, liền được thắng lợi. Quân kia không bằng, chết tẩu tán gần hết. Vua rất vui mừng, sắp thưởng những người có công. Mọi người tâu vua: "Người dệt chăn, nên thưởng cho công đầu". Vua nhân đó, cho gọi gặp, hỏi lý do: "Người vì sao một mình mà cự được đại quân của địch?" Ông trả lời: "Tôi thực chẳng võ sĩ, vợ tôi cấp cho tôi hai món đồ khi đi lính. Nếu để mất hai món đồ đó, vợ tôi sẽ bỏ đi, không ăn ở với tôi. Cho nên, dù có chết, tôi cũng giữ thành hai món ấy, nhân thế đánh được địch quân, thực chẳng phải do dũng mãnh mà đánh được". Vua bảo các bề tôi: "Người này vốn tuy sợ vợ, mà cứu được nạn nước nên thưởng công đầu". Bèn phong làm bề tôi, ban cho của báu, nhà cửa, thể nữ, chỉ dưới bậc vua, con cháu hưởng phước, đời đời nối nhau.

Đó là sự việc xảy ra được ở thế gian. Đức Phật mượn để làm thí dụ. Vợ cho chồng hộc năm thăng, máy dệt một trượng một xích là ví dụ như Phật trao cho đệ tử năm giới mười lành. Dặn chồng nói giữ kỹ hai món đồ đừng làm hư mất thì mới được cùng ta ăn ở, ấy gọi là giữ đạo cho đến chết, chết cùng không vi phạm thì mới được cùng Phật lên

nhà đạo. Đã đánh được quân địch, lại được phong thưởng là ví như người giữ giới đời này tiêu diệt được oan gia chống đối, đời sau nhận được phước tự nhiên ở thiên đàng.

17

Xưa trong thành Xá Vệ có một Phạm chí giàu sang, của cải vô số, thông minh hiểu biết, nhưng rơi vào đạo tà, không tin điều lành, bảo là vô ích. Bấy giờ Xá Lợi Phất dùng mắt đạo thấy nghĩ: "Vị trưởng giả này, xưa có phước lớn, nay được giàu sang, chỉ nghĩ ăn vốn xưa, mà không tạo thêm vốn mới, tất sẽ trở lại đường dữ, nên phải đến độ ông ta". Bèn hiện thần thông, ôm bát đi qua chỗ ông đang ngồi. Lúc ấy, Phạm chí mới ngồi định ăn, thấy Xá Lợi Phất, nên rất tức giận, bèn xua gia nhân ra đánh đuổi, rồi rửa tay, trở lại ngồi ăn, cũng không mời ngồi, cũng không đuổi đi. Ăn xong, bèn rửa tay, súc miệng, ngậm một ngụm nước, nhổ vào trong bát Xá Lợi Phất, nói: "Mang đó đi, ta cho". Xá Lợi Phất, bảo: "Mong ông suốt đêm được phước vô lượng". Rồi trở ra đi.

Vị trưởng giả sợ Xá Lợi Phất đi nói lời bài xích, sai người đuổi theo. Xá Lợi Phất về thẳng tịnh xá, dùng nước hòa với bùn, trét chỗ đức Phật

kinh hành, rồi bạch Phật: "Ông kia bủn xỉn, chỉ cho một ngụm nước, nay dùng trét chỗ Phật kinh hành, xin Phật kinh hành trên đó, để cho ông kia suốt đêm hưởng phước vô lượng". Đức Phật liền nhập định kinh hành. Người do trưởng giả sai đi, rình nghe hết như vậy, trở về thưa trưởng giả: "Đức Phật bỏ ngôi vua chuyển luân, đi làm sa môn, ôm bát xin ăn, ấy chẳng phải vì tham cầu, mà vì muốn độ chúng sinh". Rồi đem hết ngọn nguồn nói cho trưởng giả. Trưởng giả sám hối, tạ lỗi vì ngu si không biết, xin tha thứ tội nặng. Đức Phật nhân đó qui y và thuyết pháp, bèn bỏ nghi, trừ kiết, chứng được bất thối chuyển.

18

Xưa nước Ba Ly Phất so với các nước khác là giàu có thịnh vượng nhất. Chân nhân, thần nhân cho đến bất tiếu chín loại đều đầy đủ đạo đức. Kinh tiên và sách đời cũng đầy đủ, vàng bạc lúa vải, không món nào là không có. Đức Phật thường khen là nước văn vật.

Bấy giờ chín mươi sáu phái ngoại đạo cùng bàn: "Phật bảo nước ấy không gì là không có. Mình sẽ đến xin thứ nước ấy không có, nhân đó chiết phục khiến họ không còn chí thành. Sau đó chúng

ta mới được kính thờ". Phạm chí bàn: "Chưa nghe nước đó có quỉ La Sát, sẽ cố xin tất không thể có được, điều đó làm rò việc Phật chứng đạo không đúng". Rồi đi khắp chợ búa muốn định mua quỉ đều không có. Phạm chí vui vẻ nói, bảo đó là đắc sách.

Vua trời biết mưu kế của Phạm chí, bèn hạ xuống, biến làm một người đi buôn ngồi ở chợ như có đồ muốn bán. Phạm chí đi vào chợ, lần lượt đến trước vua trời, hỏi: "Có quỉ bán không?". Vua trời nói có. Muốn bao nhiêu con. Phạm chí bảo nhau: "Đó là lời nói dối, lấy đâu có quỉ bán, mà còn hỏi mấy con". Họ nói: "Muốn mấy chục con". Vua trời bèn mở cửa quán, bỗng có mấy chục con ác quỉ. Phạm chí thấy, quá sợ hãi, mỗi mỗi tâm niệm, biết Phật là chí thành, đều đến qui y Phật nói: "Nước Ba Ly tuy mọi vật đều có, người tay không đến thì một vật cũng không có được, nhưng nếu đem tiền của ra mua thì không vật gì là không được".

Ấy là mượn để làm thí dụ thị hiện ở thế gian. Ví như trong thành Nhất Thiết Trí không gì là không có. Lòng thương bốn bậc, sáu độ, ba mươi bảy món giúp đạo, thanh văn, duyên giác lên đến Như Lai, nếu người không tu đức hạnh, mà mong thu hoạch một món gì trong thành Nhất Thiết ấy là không thể được. Còn nếu vâng theo thánh giáo,

giữ gìn thân, miệng, ý thì như người có tiền của không nguyện ước gì không thành".

19

Xưa nước Thiên Trúc có chùa Tùng. Trong có bốn nhà sư đều chứng lục thông. Trong nước có bốn cư sĩ, mỗi người thỉnh một nhà tu cúng dường lâu dài. Bốn nhà tu mỗi người đi giáo hóa. Một người đến chỗ trời Đế Thích. Một người đến chỗ vua rồng biển. Một người đến chỗ chim cánh vàng. Một người đến chỗ con người. Như vậy, những gì bốn nhà tu nhận cúng dường còn lại trong bát thì đem về chia lại cho đàn việt mình ăn. Trăm vị đầy đủ chưa từng thấy, mỗi người hỏi nhà tu do đâu có được. Các nhà tu ấy vì mỗi người, họ nói rõ ngọn nguồn. Do thế bốn cư sĩ mỗi người phát một nguyện. Một người nói: "Nguyện sinh vào trời Đế Thích". Một người muốn sinh trong biển làm rồng. Một người muốn sinh trong loài chim cánh vàng. Một người muốn sinh làm con vua người. Sau khi chết họ đều vãng sinh bốn vua thần, đồng thời có ý nghĩ muốn tu bát quan trai. Họ xem khắp các chỗ thanh tịnh, thì chỉ có hậu viên của vua Ma Kiệt là vắng vẻ, nên đều đến trong vườn, mỗi người ngồi dưới gốc cây, từ tâm giữ chay, thực thành sáu tư

niệm. Mỗi ngày một đêm cho tới sáng hôm sau việc xong, họ mới đến nói chuyện với nhau.

Vua Ma Kiệt hỏi: "Các ông là ai?" Một người nói: "Tôi là vua trời". Một người nói: "Tôi là vua rồng". Một người nói: "Tôi là vua chim cánh vàng". Một người nói: "Tôi là vua người". Bốn người nói hết nguồn ngọn xong, đều rất vui mừng. Vua trời bèn nói: "Chúng tôi đều giữ chay ai được phước nhiều?" Vua người nói: "Tôi đến định ở gần ngoài vườn, tiếng nhạc nghe rõ tới đó, mà tôi trong đó vẫn chuyên tâm nên phước tôi là số một". Vua trời nói: "Tôi lên trên trời, cung điện bảy báu, ngọc nữ vui chơi, ăn mặc tự ý, vẫn không tưởng nghĩ, mà từ xa đến vẫn giữ trọn ngày chay, nên phước phải là số một". Vua chim cánh vàng nói: "Tôi chỉ thích ăn rồng là ngon, hơn cả năm món khoái lạc, nay cùng ở một chỗ, không có niệm ác, nhỏ như tóc tơ nên phước tôi là số một". Vua rồng nói: "Loài chúng tôi là cung cấp lương thực cho chim cánh vàng, thường sợ bị ăn thịt, nên kinh hãi trốn tránh, nay ở một chỗ, đến chết cũng giữ trọn ngày chay, nên phước tôi là số một".

Vua Ma Kiệt nói: "Tôi có bề tôi mưu trí tên Phi Đà Loại, tôi phải mời đến, khiến ông quyết định ra sao". Bèn cho mời đến, nói hết ý mình. Phi Đà Loại bèn lấy tấm lụa bốn màu xanh vàng trắng

đem treo lên giữa trời, rồi hỏi bốn vua: "Bốn màu trời, mỗi màu có tự khác nhau không?" Bốn vua trả lời: "Khác nhau rất rõ". Vị bề tôi hỏi: "Ánh lụa dưới đất có khác nhau không?" Đáp: "Không khác". Vị bề tôi nói: "Nay bốn vị chịu sắc dáng mỗi khác nhau, ví như màu tấm lụa, chất màu không giống nhau. Nhưng nay theo pháp giữ chay, chí thú một vị, ví như bóng tấm lụa trên đất không sai khác. Nay bốn vị tâm phương phát lòng đạo lớn, tinh tấn vui vẻ giữ chay thì khi thành Phật, cũng đều số một không có sai khác gì". Bốn vua vui mừng, liền được mắt đạo.

20

Xưa người Phú Ca La Việt có hai con. Cha mắc bệnh gần chết, dặn đứa con lớn: "Em con nhỏ dại, chưa có biết gì, nên nay phải nhọc con khéo làm ăn giúp đỡ nó, chớ khiến nó đói rét". Cha con buồn bã giã từ nhau, rồi cha mất. Sau đó vợ anh nói với chồng: "Em trai anh lớn lên, sẽ làm rắc rối nhà anh, những vật hiện có, nên chia ra. Bây giờ nó chưa lớn, sao không trừ khử nó đi?" Ban đầu người anh không chịu nghe, nhưng nói nhiều lần, bất đắc dĩ người anh bèn làm theo, đem em mình ra ngoài thành, đến vùng gò mả sâu, cột vào một cây bách, không nỡ ra tay giết, muốn để cho cọp, sói, quỉ dữ

hại, nên nói với em: "Mày nhiều lần xúc phạm tao, nên để mày lại đây qua đêm, suy nghĩ lỗi mình, sáng mai sẽ đến đón". Rồi bỏ mà đi. Chốc lát trời chiều, cú quạ chồn cáo ở đó kêu hú, người em rất sợ hãi, nhưng không có chỗ nương kêu, bèn ngửa mặt lên trời than thở: "Trong ba cõi, ai há nhân từ nhận sự qui y ư? Hôm nay khốn nguy, lòng sợ vô kể".

Lúc ấy đức Như Lai thấy người em kia cầu cứu, ngồi thẳng dùng định phóng một luồng ánh sáng lớn tên là dẹp tối rọi sáng gò mả tức thì sáng tỏ. Rồi phóng một luồng ánh sáng gọi là cởi trói. Ánh sáng đến, đứa trẻ bị trói liền cởi, mình không còn đau. Rồi phóng một luồng ánh sáng tên gọi no đủ hết thảy. Trẻ thấy ánh sáng, tức không còn đói. Nhân đó, đức Như Lai theo ánh sáng, đi đến trẻ kia, khiến tay tự cởi trói mà nói: "Muốn hướng tới gì?" Trẻ thưa: "Con nguyện làm Phật thoát chết mọi nguy ách như Phật hôm nay". Liền phát lòng đại chính chân vô thượng. Phật vì nó giảng một số chính yếu, cho đến chứng được pháp nhẫn vô sinh. Trẻ bạch Phật nói: "Anh con tuy có ý ác, trái đạo hiếu, giết con, nhưng nhân đó con được gặp Phật, dứt khổ sống chết, nên con muốn đền ơn..." Đức Phật nói: "Lành thay! Nên biết đúng lúc". Bèn dùng thần thông bay đến nhà người anh. Vợ người anh thấy, sợ xấu xanh mặt, liền nói với người anh: "Tuy

dùng lời của vợ dữ ác, trói tôi bỏ gò mả, nhân việc ấy mà hôm nay tôi đắc đạo, đều nhờ ơn anh". Bèn vì anh chị dâu thuyết pháp, họ chứng được Tu đà hoàn.

21

Xưa đức Phật ở Vương Xá. Đế Thích nhiều lần xuống cúng dường Tam Bảo. Chỉ Ma Ha Ca Diếp riêng không chịu nhận. Vì sao? Vì bản nguyện chỉ muốn độ những người nghèo khổ. Do thế, vua trời dùng quyền biến, cùng vợ hạ xuống làm hai ông bà nhà nghèo dưới một mái nhà tranh xấu. Bấy giờ Ma Ha Ca Diếp vào thành khất thực. Ông bà trời đón làm lễ, tự nói mình bần hàn xin nhận một bữa ăn sơ sài. Ca Diếp đồng ý, thì ngược lại bát của Ca Diếp đầy tràn cam lộ, dẫu dáng sắc thô xấu, kỳ thực là trăm vị, mới đưa lên miệng thì thơm ngọt phi thường. Bèn dùng tam muội xem xét thì mới biết là vua trời. Ca Diếp nói: "Ơn phước quí vòi vọi mới thế. Vì sao? Không chán đủ ư?" Vua trời nói: "Phước báo của Tam Bảo quá phong phú vô kể, nên kẻ trí chưa từng chán đủ".

22

Xưa nước ngoài có một chùa Thông, trong thường có chúng tăng hơn trăm người cùng ở học. Có một ưu bà di tinh tấn hiểu kinh, cách chùa không xa, mỗi ngày cúng cơm một sa môn. Chúng tăng tự xếp đặt thứ tự, từ đầu đến cuối, hết rồi lại bắt đầu. Ai đến thì ưu bà di liền theo hỏi ý nghĩa của kinh. Nên những người tự giấu sở học cạn cợt, thường không thích đi. Có một sa môn Ma Ha Lư, cuối đời mới làm sa môn, không biết một chút gì, tới lượt mình đến ăn, bèn đi đường chầm chậm, để đến không đúng lúc. Ưu bà di gặp thấy, nói: "Vị trưởng túc này tuổi lớn, đi đứng khoan thai". Bèn cho là đại trí tuệ, nên càng vui mừng. Làm thức ăn ngon xong, bà thiết tòa cao, muốn khiến thuyết pháp. Nhà sư lên tòa, thật không biết gì, tự nói với mình: "Người ngu không biết thật khổ". Ưu bà di nghe vậy, bèn suy nghĩ: "Ngu không biết gì là gốc của mười hai duyên, sống chết không dứt đưa đến các khổ não, vì thế nói là rất khổ". Suy qua nghĩ lại, bà chứng được quả Tu đà hoàn, nên đứng dậy đi mtại gia kho, định lấy chăn bố thí cho nhà sư. Nhưng nhà sư đã xuống tòa bỏ đi, trở về tịnh xá. Ưu bà di đi ra không biết nhà sư ở chỗ nào. Trong cửa thì nhìn ra cũng không thấy. Thật đáng gọi là đắc đạo thần thông bay đi. Ưu bà di bèn đem chăn

trắng đến tịnh xá tìm nhà sư. Nhà sư sợ bị đuổi gọi theo, bèn vào phòng đóng cửa trốn. Thầy của nhà sư đã chứng sáu thần thông, thấy có người đuổi theo, cho là có chỗ xúc phạm, bèn định ý xem, biết ưu bà di đã chứng quả Tu đà hoàn, nên gọi Ma Ha Lư bảo ra nhận bố thí. Thầy vì thế nói hết ngọn nguồn. Ma Ha Lư vui mừng, cùng chứng được quả Tu đà hoàn.

23

Xưa có mẹ già, chỉ có một con mắc bệnh chết mất. Bèn đem ra mả, đặt thây, buồn khóc, không thể ngăn được, nghĩ: "Chỉ có một con để lo tuổi già, mà bỏ ta chết đi thì ta sống làm gì nữa". Rồi không về nhà, định bỏ mình một xó, không cơm nước, đã bốn năm ngày.

Đức Phật dùng hiểu biết, đem trăm ngàn Tỳ kheo đến gò mả. Mẹ già xa thấy Phật đến, oai thần sáng rực, khiến say được tỉnh, ngủ được thức dậy, đi đến trước Phật làm lễ, rồi đứng. Đức Phật bảo mẹ: "Làm gì ở gò mả?". Bà thưa: "Thưa đức Thế Tôn, con chỉ có một đứa con, nó bỏ con chết mất, lòng thương nó quá, nên định chết cùng một chỗ". Đức Phật bảo mẹ già: "Mẹ có muốn con sống lại

không?". Bà mẹ vui mừng nói: "Thật vậy! Thế Tôn!". Đức Phật nói: "Đi tìm lửa thơm lại, ta sẽ chú nguyện, khiến con sống lại". Lại bảo mẹ già thêm: "Nên có được ngọn lửa của nhà không có người chết".

Như vậy mẹ già bèn đi tìm lửa. Gặp người đầu tiên, bà hỏi: "Nhà ông trước sau có ai chết chưa?". Đáp: "Từ tiên tổ đến nay đều có chết đi qua". Những nhà được hỏi, trả lời đều như vậy. Đà qua mấy chục nhà, bà không dám lấy lửa. Bèn trở về chỗ Phật thưa: "Thưa đức Thế Tôn, con đi khắp tìm lửa, nhưng không có nhà không chết, nên đã về không". Đức Phật bảo mẹ già: "Từ trời đất xuất hiện đến nay, không có gì sống mà không chết. Người sống muốn sống cũng lại đáng vui. Mẹ sao mê tìm con để chết". Lòng mẹ liễu ngộ, biết lẽ vô thường. Đức Phật nhân đó rộng giảng pháp yếu. Mẹ già liền chứng được quả Tu đà hoàn. Kẻ xem ở gò mả vô số ngàn người đều phát lòng đạo chính chân vô thượng.

24

Xưa trong thành Vương Xá, nhân dân nhiều, giàu có, chín nhóm ở riêng, không xen lẫn nhau.

Riêng có xóm một ức, người có của một ức, bèn vào ở trong xóm. Bấy giờ có cư sĩ ý muốn ở trong xóm đó, nên bèn đi buôn. Nhọc thân dùng sên, rộng các phương kế, trong mấy chục năm, số của chín mươi vạn, chưa đủ một ức thì mắc bệnh rất nặng, tự biết không thể sống, có một đứa con, mới bảy tám tuổi, bèn trăn trối với vợ: "Con ta lớn lên, sẽ giao của cải, khiến rộng buôn bán, cho đủ một ức, tất ở trong xóm đó thì hoàn thành ý nguyện ta khi còn sống". Nói xong bèn mất.

Đám tang xong xuôi, mẹ đem con vào kho, chỉ của báu, nói: "Cha con có trăn trối, đợi con trưởng thành, làm có mười vạn, đủ một ức, để ở trong xóm ức". Người con trả lời mẹ: "Sao phải đợi lớn? Có thể giao phó cho con, để sớm cùng ở đó". Người mẹ liền giao. Nhân đó, đứa con đem của cải trân quí cúng dường Tam Bảo, bố thí cho người nghèo thiếu. Trong khoảng nửa năm, của cải hết sạch. Người mẹ buồn rầu, lấy làm lạ việc người con làm. Người con chẳng bao lâu thân mắc bệnh nặng, rồi chết mất. Người mẹ đã mất của, con lại chết non, bèn buồn nhớ thương. Trong xóm có người giàu nhất, ở xóm 80 ức mà không có con. Nhân thế, đứa con đến sinh vào nhà đó, làm con của người vợ cả, đủ mười tháng sinh ra, đẹp đẽ, thông minh, tự biết kiếp trước. Mẹ tự ẵm bú, chống không chịu ăn, đứa ở ẵm nuôi, cũng lại như vậy. Người mẹ trước của bé nghe sinh

con như thế, tình cờ đến xem, thấy thương, liền bồng hôn hít. Trẻ mở miệng đòi ăn, trưởng giả rất vui, tăng giá thuê ở, khiến nuôi giữ trẻ. Trưởng giả bàn cùng vợ: "Tính con nhà ta, người khác bồng nuôi, không chịu ăn uống. Người đàn bà này bồng ẵm, trẻ liền vui vẻ. Tôi nay định đến đón, lấy làm vợ nhỏ, khiến trông nuôi con ta, có được không?". Người vợ đồng ý, bèn đem lễ vật đón về, xây nhà riêng, chia của cải, cấp cho không có gì thiếu thốn.

Bé bèn nói với mẹ: "Mẹ biết không?". Mẹ rất sợ hãi nói không biết. Bé thưa với mẹ: "Con là người con trước của mẹ, đem phần 90 vạn của mẹ dùng bố thí, nay cùng đến làm chủ 80 ức, không nhọc sức mà ăn, phước nào hơn thế ư?". Người mẹ nghe lời ấy, vừa buồn vừa vui. Người con lớn lên, giáo hóa xóm một ức theo đạo Đại thừa. Cho nên nói chính khiến ức ngàn xuất ra, có thể làm một xóm thành cửa nhà, dùng đạo ổn định việc bố thí. Ta đi vào đạo Bồ tát là như vậy.

25

Xưa nước ngoài có người trồng nhiều bông vải. Nếu quá thời không hái thì mất màu không đẹp. Nên đến mùa, thuê nhiều tay làm, ngày đêm đều

làm, suốt không được nghỉ. Người chủ nghĩ, người làm cực khổ, nấu cho họ nhiều canh thịt để ăn cơm. Lúc canh sắp chín, mùi thơm nghe tỏa ra bốn bên, thì có một con quạ già bay ngang qua, trong chân kẹp phân rơi ngay vào trong canh. Người nấu thấy, muốn tách lấy thì mất tiêu hết canh. Người nấu nghĩ: "Muốn nấu lại canh thì thời giờ đã muộn, mà muốn đem cho người ăn, thì trong có đồ dơ. Kể ra một chút phân ấy không đủ làm hư nồi canh, có thể đem cho khách làm ăn, mình sẽ không ăn". Khách đến ngồi ăn, múc canh. Khách làm đã ăn. Người nấu cũng đói, không ăn canh đó. Khách kêu người nấu gắp lấy thịt ngon để ăn. Người nấu biết dơ, sợ mất lòng người, gắng nuốt, nhưng không thấy ngon.

Đức Phật mượn truyện để làm thí dụ. Chúng sinh ba cõi nói sắc đẹp ái dục, mà chẳng thấy dơ dáy, dần dần mê đắm, giống như kẻ đói ăn canh ngon. Bồ tát đại sĩ vào cõi sống chết, dạy sắc hiện đang cảm nhận, đủ hết những gì không sạch, không ngọt, không sướng, như người nấu bếp gượng ăn thịt ngậm nuốt vào mà không thấy ngon.

26

Xưa A Nan vào thành khất thực, lúc ấy con gái nhà đạo tà ra đi lấy nước, thấy A Nan đẹp đẽ, có ý thương yêu, về nhà nói với mẹ: "Ngoài có đệ tử Cù Đàm, xin mẹ đem đến cho con". Bà mẹ bèn triệu quỉ mình thờ, khiến mê hoặc A Nan. A Nan bất giác bỗng đến nhà đó. Bấy giờ, mẹ đạo tà bảo A Nan: "Nay ta đem con gái cho anh, anh không được đi nữa". A Nan trả lời: "Tôi không làm theo lời bà". Bà mẹ đạo tà làm một hầm lửa, bảo A Nan: "Anh đến lửa cháy, hay anh đến con gái ta?". A Nan sợ hãi, một lòng nghĩ Phật.

Đức Phật liền duỗi tay xa xoa đầu A Nan. Quỉ nhà đạo tà thấy tay Phật từ không trung đến, oai thần vô lượng, đều vội và chạy qua đẩy mẹ đạo tà rớt vào hầm lửa, thân thể cháy rụi, thế mà vẫn được sống. A Nan tức thì được trở về chỗ Phật. Sau đó mẹ đạo tà triệu quỉ mà trách kể: "Các ngươi không thể chuyển đệ tử Cù Đàm khiến mê hoặc, sao lại xô ta rớt trong hầm lửa". Quỉ đáp: "Ta xưa cùng Ba Tuần hợp một đám tám mươi ức, đến cây bồ đề định phá Bồ tát. Bồ tát dùng tay chỉ đất, ngón tay thon dài sát nhau, bàn tay trong ngoài có ngàn xoáy, oai thần vô lượng. Tám mươi ức chúng đều rớt lộn nhào, không phục hình được. Nay lại

ruồi tay đến, chúng tôi thật rất sợ, vì thế tẩu tán, không thể trụ được. Chúng ta là qui, tự có nết thương, nếu làm trúng người, không trúng, bèn trở hại mình, tưởng đó cũng biết đã lâu, sao lại trách ta?". Mẹ đạo tà mới biết đức Phật là đáng kính, liền qui y Tam Bảo, chứng được quả Tu đà hoàn.

27

Xưa bờ biển có cây cối trong mấy mươi dặm, có hơn năm trăm con khỉ. Bấy giờ trên nước biển có đám bọt cao mấy chục trượng giống như núi Tuyết, theo thủy triều mà trôi đến ở bờ biển. Các con khỉ thấy, tự bảo nhau: "Chúng ta lên đầu núi đó, đi du hí đông tây, cũng không sướng sao?". Lúc ấy, một con khỉ leo lên đầu núi thì rơi tuột chìm xuống đáy nước. Bọn khỉ thấy, lấy làm lạ, lâu không ra lại, bảo trong núi sung sướng vô cùng, nên không trở ra. Chúng đều tranh nhau nhảy trong đám bọt. Cùng lúc chết chìm.

Đức Phật mượn đó làm thí dụ. Biển là biển sinh tử. Nước bọt là thân năm ấm. Con khỉ là thần thức con người, không biết năm ấm không có, vì ái dục si mê đeo đuổi, là chết chìm trong biển sống

chết. chẳng có lúc ra. Nên Duy Ma Cật nói: "Thân này như đám bọt, tắm rửa gắng chịu".

28

Xưa trưởng giả Tu Đạt bảy lần nghèo. Lần chót rất nghèo đến nỗi không có một tiền. Sau trong giỏ rác có được một ghế gỗ, kỳ thật là chiên đàn. Bèn đem ra chợ bán. Được bốn đấu gạo, về nói với vợ: "Đem hầm một đấu, anh sẽ đi tìm về". Bấy giờ Phật nghĩ: "Nên độ Tu Đạt, khiến phước sinh lại". Hầm gạo mới chín, Xá Lợi Phất lại. Người vợ thấy vui mừng, đem cơm cả đấu gạo đặt vào trong bát. Rồi nấu một đấu khác. Mới chín thì Mục Kiền Liên lại đến, bà cũng vui vẻ cho hết. Lại nấu một đấu khác, Ca Diếp lại đến, bà cũng lại đem cho. Chỉ còn có một đấu, lại đem nấu chín. Đức Như Lai tự thân đến. Người vợ tự nghĩ: "Mấy ngày hết gạo, chẳng có người đến. Nay có gạo này, đức Như Lai tự thân đến, thì há không được chuyện hết tội, phước sắp muốn sinh ư?". Bèn đem cơm cả đấu gạo cúng đức Như Lai. Đức Phật miệng chú nguyện: "Tội diệt phước sinh, từ nay trở đi".

Tu Đạt bỗng trở về, người vợ sợ ông nổi giận, bèn nói: "Như nay đức Phật đến và Xá Lợi Phất,

Mục Liên, Ca Diếp cùng đến hết để xin khất thực, trong nhà có bao nhiêu gạo, có nên cho chăng?". Đáp: "Nên cho, ruộng phước khó gặp, nếu ai đến xin, ấy là gặp gỡ". Người vợ nói: "Bốn đấu gạo ban nãy, tôi dùng hết rồi". Người chồng rất vui mừng. Chỉ còn lại nước cơm, hai ông bà cùng uống. Chốc lát chẳng bao lâu, trân báu, lúa ăn, vải vóc tự nhiên chất đầy các nhà, như lúc trước giàu có. Tu Đạt mừng rỡ, biết Phật thương nghĩ, lại thỉnh Phật và chúng tăng cúng dường hết sạch. Đức Phật vì họ thuyết pháp, họ đều được dấu đạo.

29

Xưa có người con trưởng giả, mới cưới vợ và rất chi thương kính. Chồng bảo vợ: "Em vào trong bếp lấy rượu nho ra cùng uống". Vợ đi lấy, mở hũ, tự thấy bóng mình trong hũ ấy, cho là có người đàn bà khác, rất tức giận, trở lại nói với chồng: "Anh tự có vợ giấu trong hũ, lại đi cưới tôi làm gì?". Chồng tự mình vào bếp xem, mở hũ thấy bóng mình, giận ngược lại người vợ, cho vợ giấu trai. Hai người càng giận nhau, mỗi người tự bảo mình là đúng. Có một Phạm chí vốn rất thân tình với người con trưởng giả đi qua thấy hai vợ chồng cãi nhau, hỏi lý do, lại đi xem, cũng thấy bóng mình, tức giận trưởng giả

tự có người thân hậu đem dấu trong hũ, mà giả bộ cãi nhau. Bèn liền bỏ đi. Lại có một Tỳ kheo ni, mà trưởng giả thờ phụng, nghe họ cãi nhau như vậy, bèn đến xem trong hũ, thấy có Tỳ kheo ni, cũng tức giận bỏ đi. Chốc lát có nhà sư cũng đến xem, biết đó là bóng, bùi ngùi than: "Người đời u mê, lấy không làm có thật". Rồi kêu người vợ cùng vào xem. Nhà sư nói: "Ta sẽ vì con mà lấy người trong hũ ra". Bèn lấy một cục đá lớn đập vỡ hũ rượu thì rõ ràng không có gì hết. Hai người lòng hiểu, biết chắc là bóng mình, ai cũng cảm thấy xấu hổ. Tỳ kheo vì họ giảng giáo lý chính yếu. Vợ chồng cùng chứng được bất thối chuyển.

Đức Phật lấy việc ấy làm thí dụ. Thấy bóng cãi nhau, ví người trong ba cõi không biết năm ấm, bốn đại, khổ, không, ngã, bất độc, nên sống chết không dứt. Đức Phật giảng xong lúc ấy, vô số ngàn người đều chứng được lẽ vô ngã.

30

Lúc đức Phật còn ở đời, có một nhà giàu lớn sáu người ăn. Nô tỳ, vàng bạc, trân báu không thể kể xiết. Đức Phật cùng A Nan đi vào phố xóm khất thực. Qua nhà có duyên trước, đức Phật đến ngoài

ngõ thì cha mẹ con dâu cháu chắt nhảy nhót mừng vui, mời Phật vào ngồi. Trong phòng chỉ thảm nhung, chén bát cúng dường đều bằng vàng bạc pha lê. A Nan quì xuống bạch Phật: "Người này vốn có công đức gì mà giàu lớn đến thế?". Đức Phật bảo A Nan: "Người này thời trước, gặp đời đói rách, trong nhà nghèo khổ, cỏ cây khô hạn, chỉ đến bờ sông, lặt lượm khắp nơi đêm về dùng để sống, nấu canh vừa chín, thì bên ngoài có nhà sư đến khất thực, bèn ra xem thấy sa môn. Cha mẹ liền nói: "Đem phần ta cho sư". Con cái cháu chắt mỗi đứa tự đem phần mình nhường cho cha mẹ, mời cha mẹ ăn. Sáu người cùng một lúc phát nguyện mỗi người cúng phần ăn một ngày của mình. Nhờ phước mà sinh lên trời hay trong cõi người, thường được yên ổn, giàu có nhiều của cải. Vì cùng phát tâm giống nhau, cha mẹ con cái lớn nhỏ cùng lúc thọ năm giới, chết sinh lên trời, thọ phước vô lượng.

31

Xưa có ba người cùng nghèo khổ, chỉ đi làm nghề bán củi. Bấy giờ là ngày tám tháng tư, chúng Tỳ kheo ở trong chùa làm lễ tắm tượng Phật. Phật Thích Ca Văn lúc ấy cũng ở trong chúng làm duy na. Ba người qua trước chùa, nghe hôm nay tắm

tượng, bèn vào xem. Ba người cùng phát tâm, cùng lấy một tiền đem đặt trước tượng, mỗi người khấn tâm nguyện mình. Một người nói: "Xin cho tôi đời sau nhiều của báu, chớ khiến gặp lại cảnh này". Nên khi chết được sinh vào nhà đại phú, chỉ có một con, tới tuổi trưởng thành, làm đệ tử Phật, luôn sinh lên trời hay trong cõi người. Một người nói: "Xin cho biết làm thầy trị hết bệnh mọi người, khiến tôi được nhiều của". Nên khi chết sinh nhà Kỳ Vụ, hiểu biết y phương, trị không bệnh gì là không lành, cũng lại sinh lên trời hay trong cõi người, luôn giàu sướng lớn. Một người nói: "Xin cho tôi đời sau sống lâu, chẳng phải vắn số". Sau sinh lên trời thứ 24, thọ sáu mươi kiếp.

Đức Phật dạy: "Ba người này mỗi người có một nguyện, đời đời được phước vô lượng. Nay ba người ấy đều làm đệ tử của ta, chứng được quả la hán".

32

Người thế gian vào biển tìm báu, có bảy nạn. Một là gió lớn bốn mặt đồng thời nổi lên khiến thuyền lật úp. Hai là thuyền muốn vỡ mà thủng. Ba là người muốn rớt nước chết mà lên được bờ. Bốn là hai rồng lên bờ muốn ăn thịt. Năm là được chỗ đất

bằng, ba rắn độc đuổi theo muốn ăn. Sáu là đất có cát nóng, đi trên cháy gót chân người. Bảy là trông lên không thấy trời trăng, thường tối tăm không biết đông tây. Ấy là nạn lớn.

Đức Phật bảo: "Các đệ tử! Các con cũng có bảy việc khó. Một là bốn mặt gió lớn thổi, tức sinh, già, bệnh, chết. Hai là sáu tình cảm nhận vô hạn, ví như thuyền thủng. Ba là rớt nước sắp chết, tức bị vua bắt được. Bốn là hai rồng trên bờ muốn ăn thịt, tức ngày tháng gặm nhấm mạng sống. Năm là đất bằng có ba rắn độc, tức ba độc trong người mình. Sáu là cát nóng cháy gót chân, tức lửa trong địa ngục. Bảy là ngó lên không thấy trời trăng, tức chỗ chịu tội tối tăm mịt mùng không có ngày ra".

Đức Phật dạy: "Các đệ tử phải biết nghe lời dạy đó, chớ bỏ qua, phải siêng làm sáu việc, mới có thể được giải thoát".

PHẦN II

SÁU LÁ THƯ
LÝ MIỄU, ĐẠO CAO VÀ PHÁP MINH

Nền Phật giáo do Mâu Tử và Khương Tăng Hội gầy dựng nên, đến thế kỷ thứ IV sdl. vẫn đang còn có những ảnh hưởng mạnh mẽ. Chí Hàm viết *Triệt tâm ký* mà chúng tôi đã có dịp giới thiệu, đã nhắc đến Khương Tăng Hội với lòng ngưỡng mộ đặc biệt. Tuy nhiên, bước sang thế kỷ thứ V, một số phạm trù cơ bản của nền Phật giáo Mâu Tử, Khương Tăng Hội đã biến thành đề tài tranh cãi. Trong đó, vấn đề then chốt nhất đối với những người Phật giáo là tại sao thực hành theo Phật giáo mà lại không thấy chân hình của đức Phật ở đời. Đây là đề tài bàn cãi của *Sáu lá thư* trao đổi giữa hai pháp sư tên Đạo Cao, Pháp Minh và một "sứ quân" tên Lý Miễu. Mấy lá thư này là những áng văn xưa nhất của lịch sử văn học và Phật giáo nước ta, quan trọng không những đối với tự thân lịch sử văn học và Phật giáo, mà còn đối với lịch sử chính trị, tư tưởng và văn hóa Việt Nam một cách tổng quát.

Sáu lá thư bày tỏ cho thấy Phật giáo đã được dân tộc ta tiếp thu như thế nào, những vấn đề gì mà họ quan tâm nhiều nhất, từ đó giúp ta xác định được sinh hoạt trí thức và văn hóa chung của một thời đại. Thực sự mà nói, chúng đã phơi trần một cuộc khủng hoảng có tính chất căn để đối với toàn bộ tư tưởng và tín ngưỡng Phật giáo vào thời ấy, vì chúng chỉa mũi dùi tra hỏi đến vấn đề người theo Phật giáo thực sự có thể thấy Phật được không? Đặt vấn đề như thế là nhắm đến trọng tâm của toàn bộ sinh hoạt Phật giáo, vì sinh hoạt Phật giáo đâu có ý nghĩa gì khác ngoài mục đích làm cho những người thực hành nó giác ngộ, nghĩa là tìm lại bản thân đức Phật của mình, tìm lại bản chất Phật của mình. Do vậy, hỏi sao không thấy chân hình của Phật ở đời đối với người Phật giáo là nêu lên những nghi vấn về chính cái mục đích mình đang theo đuổi, là tự hỏi về sự hiện hữu của chính mục đích đó. Có thể nào ta thấy đức Phật chăng? Có thể nào ta giác ngộ chăng?

Nghi vấn và tự hỏi về mục đích như vậy bao gồm luôn một nghi vấn và tự hỏi về giá trị của những phương pháp nhằm đạt đến mục đích. Một mặt, ta hỏi mục đích có hiện hữu không. Mặt khác, giá như mục đích có hiện hữu, mà ta không đạt đến được, phải chăng vì phương pháp của ta đã sai lầm? *Sáu lá thư* này sẽ giúp cho thấy những câu hỏi như

thế cần phải giải quyết ra sao trong bối cảnh lịch sử tư tưởng và Phật giáo Việt Nam thời đó. Chúng sẽ phơi bày không những nghi vấn về giá trị của những phương pháp thực hành Phật giáo đang lưu hành vào giai đoạn ấy, mà còn biểu lộ cho thấy cái quan niệm về Phật do nền Phật giáo Mâu Tử và Khương Tăng Hội thiết định đang mang trong mình một số những mâu thuẫn cần giải quyết.

Sáu lá thư ngày nay xuất hiện trong *Hoằng minh tập* 11 ĐTK 2145 tờ 70a26-72a19 bản in Đại Chính dưới nhan đề "*Cao Minh nhị pháp sư đáp Lý Giao Châu Miễu nạn Phật bất kiến hình sự*". Việc này có thể làm cho ta nghĩ rằng, chúng đã được Hựu sưu tập sau năm 513, nếu không là sau năm 495-498[1], bởi vì Hựu đã cho trích lời tựa của *Hoằng minh tập* trong *Xuất tam tạng ký tập* 12 ĐTK 2145

---

[1]. Theo *Lịch đại tam bảo ký* 15 ĐTK 2034 tờ 125c16 thì Tăng Hựu viết xong bộ *Xuất tam tạng ký tập* vào thời Tề Kiến Vũ, tức khoảng những năm 495-498. Nhưng trong *Chúng kinh mục lục* 3 ĐTK 3253 tờ 127b 10 dưới mục *Tát bà nhã đa quyển thuộc trang nghiêm kinh*, nó dẫn *Hựu lục* và bảo là dịch vào năm Thiên Giám thứ 9 tức năm 511. Như vậy, *Xuất tam tạng ký tập* chắc đã được Tăng Hựu khởi thảo trước năm 495 nhưng vẫn tiếp tục hoàn thiện cho đến năm 511. Điều đó chỉ cho thấy, những là thư này của chúng ta trong *Hoằng minh tập* phải được sưu tập trước năm ấy.

tờ 93b12-94a23 viết xong khoảng những năm 495-498 và bảo là *Hoằng minh tập* chỉ có 10 quyển, chứ không phải có 11 quyển như bản in Đại Chính ngày nay điểm chỉ.

Tuy nhiên, nếu ta đọc hết lời tựa cùng bảng liệt kê nội dung của nó, thì *Sáu lá thư* ấy lại được xếp vào quyển thứ bảy cùng với những đối đáp giữa Hà Thượng Chi và Tống Văn đế và một số những văn bản khác của Tiêu Tử Lang v.v... Thế cũng có nghĩa *Sáu lá thư* tự nguyên ủy nằm trong bản *Hoằng minh tập* 10 quyển do Tăng Hựu hoàn thành trước năm 495. Cũng trong lời tựa ấy, Hựu cho ta biết tại sao và bằng cách nào cuốn *Hoằng minh tập* ra đời. Ông viết ở tờ 93b26-c3: "*Hựu dĩ mạt học, chí thâm hoằng hộ, tinh ngôn phù tục, phẩn khái vu tâm, toại dĩ dược tật vi gian, sơn thê dư hà, soạn cổ kim chi minh thiên, sao đạo tục chi nhã luận, kỳ hữu khắc ý tiển tà vệ pháp, chế vô đại tiểu, mạc bất tất thám. Hựu tiền đại thắng sĩ thơ ký văn thuật, hữu ích tam bảo giả, diệc giai biên lục, loại tụ khu quân, liệt vi thập quyển. Phù đạo dĩ nhân hoằng, giáo dĩ văn minh, hoằng đạo minh giáo, cố vị chi Hoằng minh tập*". *Sáu lá thư* do "*Cao Minh nhị pháp sư đáp Lý Giao Châu Miễu nạn Phật bất kiến hình sự*" như vậy chắc chắn phải thuộc loại "tiền đại thắng sĩ thơ ký văn thuật" và chắc chắn là được sưu tập trước những năm 495-498 để đến

năm 513, năm Hựu hoàn thành bộ *Xuất tam tạng ký tập*, chúng được ghi tên vào trong bộ *Xuất tam tạng ký tập* ấy.

Tăng Hựu sinh năm 445 và mất lúc ông 74 tuổi vào năm 519. Hai vị pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh cũng như người đệ tử của họ tên Lý Miễu, ngày nay chúng ta không biết một tí gì hết. Những tư liệu lịch sử Trung Quốc và Phật giáo Trung Quốc từ *Cao tăng truyện* cho đến *Tống thư* đã không có một người nào với những tên ấy. Những tư liệu lịch sử nước ta và Phật giáo nước ta cũng không có. Dẫu thế, vì Tăng Hựu sinh và mất giữa những năm 445-519, niên đại của những vị "tiền đại thắng sĩ" này phải rơi vào khoảng thế kỷ thứ V. Điều này bản in đời Minh đã xác nhận với những tiêu đề cho những lá thư ấy như "*Đáp Lý Giao Châu thơ Tống Thích Đạo Cao*" hay "*Dự Đạo Cao pháp sư thơ Lý Miễu*" v.v..., định tự một cách rõ ràng, những người liên hệ quả đã sống vào thời Lưu Tống, tức giữa những năm 420-478. Nghiêm Khả Quân (1762-1843), khi hoàn thành bộ *Toàn thượng cổ tam đại Tần Hán tam quốc lục triều văn* cũng đã xếp hai vị pháp sư Đạo Cao, Pháp Minh và vị sứ quân Lý Miễu vào trong tập *Toàn Tống văn* dành cho văn chương nhà

Lưu Tống[1]. Và những niên đại ấy có thể đẩy về một vài chục năm sớm hơn, như chúng tôi sẽ có dịp chứng tỏ dưới đây, trong đoạn thử truy tìm căn cước những pháp sư và người đệ tử của họ cùng hành trạng có thể của những người này trong lịch sử nước ta.

Những lá thư này viết bằng Hán văn và xuất hiện trong *Hoằng minh tập* ĐTK 2102 quyển 11 tờ 70a26-72a19 của bản in Đại Chính[2]. Những truyền bản của *Sáu lá thư* ấy đã được những người đứng in bản in Đại Chính thực hiện khảo dị. Vì thế, khi dịch những văn bản này ra tiếng Việt, chúng tôi sẽ không thực hiện công tác khảo dị văn bản ở đây, vì nó sẽ tương đối khá dài, mà lại không cần thiết. Chúng tôi do thế chỉ cho in bản dịch tiếng Việt và xin người đọc tham khảo bản chữ Hán ở cuối sách. Chúng tôi cũng không đề cập tới các bản in hậu kỳ của *Tứ bộ bị yếu* và Nghiêm Khả Quân, vì chúng

---

[1]. Nghiêm Khả Quân, *Toàn thượng cổ tam đại Tần Hán lục triều văn* tập 3, bản in Quảng Nhã thư cục, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục ảnh ấn, 1962.

[2]. Chúng tôi không kể đến những bản in của *Hoằng minh tập* trong *Tứ bộ tùng san* và *Tứ bộ bị yếu* cùng những sao trích của Nghiêm Khả Quân trong *Toàn thượng cổ tam đại Tần Hán tam quốc lục triều văn* tập 3, vì văn bản chúng xuất hiện quá chậm nên không có giá trị văn bản học gì nhiều.

không có giá trị văn bản học cao. Một số điển cố trong *Sáu lá thư*, chúng tôi xin để nguyên trong khi dịch và sẽ bàn tới trong những chương tiếp theo.

Những lá thư ấy, theo chúng tôi biết, thì chưa một cuốn văn học sử nào của ta, ngay cả những cuốn mệnh danh viết về "*Việt Nam cổ văn học sử*" hay "*Lịch sử văn học Việt Nam thời Bắc thuộc*"[1] kể tới. Vì vậy chúng nên được công bố toàn vẹn ở đây để làm tư liệu cho việc viết một cuốn lịch sử văn học Việt Nam hoàn chỉnh hơn và giúp sửa soạn việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam một cách đầy đủ hơn sau này.

NGUỒN GỐC VIỆT NAM VỀ MẶT ĐIỂN CỐ LỊCH SỬ

Sáu lá thư là những gì còn lại của những trao đổi giữa Lý Miễu của Giao Châu và hai pháp sư Đạo Cao và Pháp Minh. Thực tế cuộc trao đổi này chỉ

---

[1]. Nguyễn Đổng Chi, *Việt Nam cổ văn học sử*, Hà Nội: 1942; Lê Văn Siêu, *Lịch sử văn học Việt Nam thời Bắc thuộc*, Sài gòn: 1958. Những bộ Văn học sử xuất bản gần đây cũng không có.

bao gồm sáu lá thư mà thôi hay còn nhiều nữa, ta hiện nay không thể xác định được. Có khả năng có thể Tăng Hựu đã sao lược bớt và chỉ giữ lại cho ta sáu lá thư mà thôi. Điểm lôi cuốn là sau lá thư thứ sáu, có một đoạn văn mà chúng tôi gọi là "Hậu bút". và nó không gì hơn là một trích dẫn từ *Minh Phật luận* của Tôn Bính (374-443) do Tăng Hựu sưu tập lại trong *Hoằng minh tập* ĐTK 2102 tờ 12c12-18. Bính viết *Minh Phật luận* nhằm trả lời những vấn đề do *Quân thiện luận* của Huệ Lâm nêu lên. Trong đoạn trích trên, chủ ý của Bính là nhằm chứng minh rằng, Phật giáo đã được biết tới và xuất hiện rất lâu trong lịch sử Trung Quốc ngay cả vào thời Tam hoàng Ngũ đế. Bính chẳng hạn nhắc tới câu "*Đông hải chi nội, bắc hải chi ngung, hữu quốc viết Triều tiên Thiên độc, kỳ nhân thủy cư, ôi nhân ái nhân*" của *Sơn hải kinh* trong *Sơn hải kinh tiển sớ* 18 tờ 1a. *Sơn hải kinh* thường được bảo là do Bá Ích, người con thứ hai của vua Thuấn, viết có lẽ vào thế kỷ thứ XXII tdl. (!). Tuy nhiên, căn cứ vào những bằng cớ nội tại, thì nó phải được viết vào khoảng thế kỷ thứ I tdl. hay sdl., mà Quách Phác (276-324 tdl) hơn ba trăm năm sau đã viết một chú thích.

Về quyển *Liệt tiên truyện* của Lưu Hướng, Chí Ban cho biết trong *Phật tổ thống ký* 35 ĐTK 2035 tờ 329a 17-21 viết năm 1269 là: "*Hồng Hy năm thứ*

hai (19 tdl.) *Quang lục đại phu Lưu Hướng kiểm sách ở các Thiên bộc, thình thoảng có thấy kinh Phật. Hướng viết Liệt tiên truyện, nói rằng: Tôi tìm xem trong thư viện, lục truy Liệt đồ do Thái sử soạn thì thấy, từ Hoàng Đế trở xuống cho đến nay 700 người đã đắc đạo tiên. Xét sự thật giả của số đấy thì còn lại được 148 người, trong đấy 74 người đã tìm thấy trong kinh Phật*". Hồng Hy năm thứ hai nhà Tây Hán tức là năm 19 tdl.

Về chuyện Thạch Hổ và người chú của Diêu Lược, thì tuy chuyện chú Diêu Lược ngày nay ta không biết một tí gì rõ ràng, chuyện Thạch Hổ ta có thể tìm thấy trong bản tiểu sử của Phật Đồ Trừng ở *Cao tăng truyện* 9 ĐTK 2060 tờ 38b13-387a29. Thạch Lặc và Thạch Hổ lập nên nhà Hậu Triệu và trị vì giữa những năm 329-350, trong khi Phật Đồ Trừng mất vào năm 348,lúc ông 117 tuổi.

Viện dẫn những chứng cớ vừa nêu, Tôn Bính nhằm trả lời câu hỏi, nếu Phật giáo có mặt ở Trung Quốc từ xưa thì tại sao lại không thấy nói đến ở thời Tam đại, tức thời nhà Hạ, Thương và Chu? Bính bảo là ngay cả những cuốn sử của Can Bảo và Tôn Thạnh, mà tiểu sử ta tìm thấy trong *Tấn thư* quyển 82 tờ 8a1-9a3 và 6b10-7b7 kiểu *Tấn ký* hay *Ngụy thế xuân thu* cũng không nói gì hết đến chuyện "*Phật diệu hóa thật chương hữu tiên nhi*

thạnh ư Giang tả", nghĩa là, những cuốn sử viết cách Bính và những người thời ông không bao xa. Tôn Thạnh sinh năm 302 và mất vào năm 373, một năm trước khi Tôn Bính ra đời. Vạch ra những điểm này, chúng tôi có ý nhằm cho thấy những truyền thống lịch sử Phật giáo và văn hóa khác nhau giữa những người viết *Sáu lá thư* và tác giả *Minh Phật luận*. Để rõ hơn, chúng ta phải phân tích những chứng cớ, mà Pháp Minh đã dẫn ra trong lá thư thứ sáu cho việc chứng minh sự cảm ứng linh biến của đức Phật "*hoặc qua sự chứng kiến rõ ràng của tai mắt, hoặc qua sự mơ thấy trong một giấc mộng*", và chúng gồm 7 thứ sau:

Thứ nhất là chuyện Hán Minh đế mộng thấy Người Vàng và Phật giáo đến Trung Quốc. Từ ngày Tôkiwa vội vàng giả thiết *Mâu Tử Lý hoặc luận* là một ngụy tạo của Huệ Thông và từ đó kết luận chuyện "Hán Minh đế mộng thấy Người Vàng" cũng thế, hầu hết những người nghiên cứu, dù có bất đồng ý kiến và chỉ trích Tôkiwa đi nữa, ít khi thử vạch ra sự sai lầm dữ kiện của người này.

Theo *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 374c28-375a6 thì Huệ Thông "*đến dừng lại ở chùa Trị Thành... Từ Trạm Chi từ Đông Hải, Viên Xán từ Trần quận kính trọng, dùng lễ thầy bạn. Hoàng đế Kiến Vũ gia hậu sủng ái, sai làm bạn với hai vương*

Hải Lăng và Tiểu Kiến Bình. Viên Xán viết Cử nhan luận đem đưa cho Thông coi... Thông viết nghĩa sớ cho những kinh Đại phẩm và Thắng man, những luận Tạp tâm và Tỳ đàm, cùng Bác di hạ luận, Hiển chứng luận v.v... đều có truyền ở đời, đến Tống Thăng Minh ông mất, thọ 63 tuổi".

Thăng Minh là niên hiệu của Tống Thuận đế kéo dài từ năm 477 đến 478. Nếu Thông mất khoảng Thăng Minh, thế có nghĩa niên đại của Thông phải rơi vào khoảng 415-478. Xác định kiểu này thì ngay cả khi *Mâu Tử Lý hoặc luận* là một ngụy tạo của Thông, mọi luận đề hoàn toàn sai lầm, mà chúng tôi có dịp chứng tỏ[1], ta cũng không thể khẳng định là, thuyết "Minh đế mộng kim nhân" đã ra đời với Huệ Thông, bởi vì pháp sư Pháp Minh đã nhắc tới nó và pháp sư này phải sống vào khoảng những năm 370-456.

Nói thế, chúng ta dĩ nhiên chưa kể đến chú thích của Lục Trừng về *Mâu Tử Lý hoặc luận* trong cuốn *Pháp luận* của ông, mà Tăng Hựu đã cho thu thập lại trong *Xuất tam tạng ký tập* 12 ĐTK 2145 tờ 82c29-83a1, theo đấy "*Mâu Tử bất nhập giáo môn, nhi nhập duyên tự, dĩ đặc tải Hán Minh chi*

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử*. Tu thư Vạn Hạnh, 1982.

tượng pháp sơ truyền cổ giả". (*Mâu Tử* không xếp vào loại sách dạy, mà vào loại sách nhập đề, bởi vì nó đã đặc biệt ghi lại lúc tượng pháp mới truyền vào thời Hán Minh đế). Những dòng này, Trừng phải viết trước năm 470, bởi vì khi Tống Minh đế ra lệnh soạn cuốn *Pháp luận* ấy thì ông đang còn ở tại chức Trung thư thị lang, như Tăng Hựu đã ghi, trong khi vào năm 470 ông đã bị đổi qua chức Ngự sử trung thừa vì mắc tội.

Và đó cũng chưa kể đến thuyết của Viên Hoằng (328-376) trong *Hậu Hán ký*. Dẫu sao đi nữa, với những cứ soát vừa thấy, ta có ít nhất là hai truyền thuyết khác về giấc mộng Người Vàng của Hán Minh đế, ngoài truyền thuyết của Huệ Thông, vào thế kỷ thứ V. Những truyền thuyết này, tất cả chúng đều phải rút ra từ *Mâu Tử Lý hoặc luận*. Giữa những truyền thuyết ấy, thì thuyết của Pháp Minh có lẽ là xưa nhất, một điều không có gì đáng ngạc nhiên cho lắm nhưng rất lôi cuốn bởi *Lý hoặc luận* đã viết tại nước ta và là một sản phẩm văn hiến đầu tiên của Phật giáo Việt Nam. Ý nghĩa của nó sẽ trở nên rõ ràng hơn với những bàn cãi về những chứng cớ tiếp theo.

Chứng cớ thứ hai Pháp Minh dùng là chuyện Tôn Quyền tin Phật vì những viên ngọc Xálỵ. Như

Zurcher đã nhận thấy[1], là thư của Pháp Minh là văn kiện đầu tiên kể đến chuyện thần dị này, mà sau đó ta thấy xuất hiện trong hầu hết những bản tiểu sử của Khương Tăng Hội, bắt đầu với *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2145 tờ 96a29-97a17 của Tăng Hựu và *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2060 tờ 325a13-326b13 của Huệ Hạo.

Khương Tăng Hội từ thời Đàm Thiên (542-607) và Thông Biện (?-1134) trở đi thường được coi như một người truyền đạo đầu tiên ở nước ta cùng với Mâu Bác, Chi Cương Lương và Ma Ha Kỳ Vực. Quan niệm lịch sử này về vai trò của Hội ngày nay đã chứng tỏ là không chính đáng, nếu không nói là hoàn toàn sai, như chúng tôi đã vạch ra ở chương trước.

Trong *An ban thủ ý kinh tự* mà Tăng Hựu sưu tập lại trong *Xuất tam tạng ký tập* tờ 43b24-c1 và Thang Dụng Đồng[2] coi như viết vào khoảng năm 229, Hội đã cho ta biết về tình trạng Phật giáo nước ta qua lời tự bạch sau: "*Tôi sinh muộn màng, nên tuổi mới vào thời vác cúi thì hai thân đều mất, ba thầy đã táng, ngước trông mây trời, buồn rầu*

---

[1] E. Zurcher, *The Buddhist conquest of China*, Leiden: E. J. Brill, 1959, tr. 424, chú thích 169.

[2] Thang Dụng Đồng, *Hán Ngụy lưỡng Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1962, tr. 63.

không biết hỏi ai, nghẹn lời nhìn quanh, lệ tuôn là chả. Song phúc xưa chưa hết, nên gặp được bạn Hàn Lâm từ Nam Dương"...

Rồi, trong *Pháp kính kinh tự* ở *Xuất tam tạng ký tập* tờ 46c2-11, Hội cũng đã lặp lại những cảm hoài đầy nước mắt ấy về những vị thầy của ông tại nước ta: *"Kỵ đô úy An Huyền và Nghiêm Phù Điều từ Lâm An, hai vị hiền đây... đã đem hết trí óc mình, dịch lấy cuốn kinh này... Lời nó đã đúng theo văn xưa, mà ý lại vi diệu... nhưng nghĩa nó đã bị chận đứng không thông, nên tôi mạo muội đem hết chỗ ngu của mình làm lấy chú nghĩa này. Tang thầy đã nhiều năm, nên không do đâu mà hỏi lại được. Lòng buồn rười rượi, miệng tấm tức, dừng bút xót thương những ai theo dòi dấu xưa, quyến luyến thánh giáo, nước mắt bỗng tự nhiên chảy ròng. Nay xin ghi lại những điều mình biết, giúp giải quyết những chỗ nghi ngờ, dợi chờ những bậc cao minh về sau. Giả như có sự xướng thành, ấy là nhằm làm rõ Tam bảo vậy".*

Chứng cớ thứ ba của Pháp Minh là tượng thờ ở chùa Ngô quận Bắc. Một lần nữa, Pháp Minh là người đầu tiên ghi lại sự thần dị của tượng Phật này cũng như sự thành công của Chu Trương trong việc vớt nó lên, trong khi những bọn đồng cốt thầy pháp đều thất bại, và sau đó Huệ Hạo đã ghi lại

trong *Cao tăng truyện* 13 ĐTK 2060 tờ 409b6-410a7 tại bản tiểu sử của Thích Huệ Đạt, tuy đã đổi tên Chu Trương thành Chu Ứng.

Hạo kể lại chứng cớ này một cách chi tiết như sau: "*Đạt... lại đông du tới Ngô huyện bái thạch tượng, vì bức tượng ấy vào năm Quí Dần niên hiệu Kiến Hưng thứ nhất (313) thời cuối nhà Tây Tấn nổi lên tại cửa Hồ Thục của sông Ngô Tùng. Những người đánh cá cho đó là vị thần biển, tìm đến để nghênh thì sóng gió nổi lớn; họ khiếp sợ trở về. Lúc ấy có những kẻ thờ phụng Hoàng Lão cho đó là hiển thần của vị Thiên sư của họ, lại cùng nhau đến nghênh, sóng gió vẫn như xưa. Sau đấy có một cư sĩ thờ Phật là dân Ngô huyện tên Chu Ứng nghe, bèn than rằng: 'Ấy nếu không phải là đấng Đại Giác thì ai mà ứng hiện ra đó?' Rồi trai giới cùng với Bạch Ni chùa Đồng Vân và vài tín giả đến cửa Hồ Thục, cúi đầu chí thành, ca tụng lời nguyện rất khẩn, thì sóng gió đều dứt, xa thấy hai người nổi trên sông mà đi. Ấy là những tượng đá, sau lưng một có tên Ca Diếp, một có tên Duy Vệ. Họ liền nghênh về an trí ở chùa Huyền Thê*".

Trước khi kể câu chuyện này, Hạo cũng cho biết thêm là, Đạt đã xuống miền Nam Trung Quốc, đặc biệt là Hợp Phố, để chiêm bái một tượng Phật bằng châu do một người tìm châu ở Hợp Phố tìm

thấy và trao lại cho thứ sử Giao Châu lúc bấy giờ là Đào Khản vào năm 318. Cuối đời Đạt, Hạo bảo là ông không biết Đạt đi đâu và mất vào năm nào hay thọ bao nhiêu tuổi, dù vào khoảng niên hiệu Ninh Khương, nghĩa là khoảng giữa năm 373-375. Đạt đã tới Kiến Nghiệp trên đường xuống chiêm bái ở Hợp Phố và Ngô quận. Huệ Đạt do thế rất có thể đã đến nước ta, nhất là vào khoảng thế kỷ thứ IV và V, Giao Chỉ đã là một nơi nổi tiếng với những danh địa của nó, như ta sẽ có dịp thấy khi bàn tới Quách Văn Cử.

Chứng cớ thứ tư là chuyện Quách Văn Cử thò tay vào họng cọp mà không sợ. Văn Cử là tự của một dật dân tên Quách Văn mà tiểu sử đã được ghi lại trong *Tấn thư* 94 tờ 9a5-10a8, do Đường Thái Tông (597-649) ra lệnh viết. Căn cứ vào tiểu sử ấy, thì Văn là một người tu tiên, làm nhà trong núi và không dính líu gì đến Phật giáo hết, tuy *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 369c26 có dẫn tên ông. Về chuyện thò tay vào họng cọp, thì truyện thuật rằng, một hôm Văn đang ở trong rừng, gặp một con cọp há miệng ra, ông liền thò tay vào và lấy một thanh xương đang chặn họng ra cho cọp. Cọp biết ơn nên thường bắt nai đem đến trả ơn. Người ta hỏi, ông không sợ cọp sao, ông đáp: "*Nếu mình không có lòng sát hại nó thì nó không làm gì mình*". Khi ông mất, có lẽ vào khoảng năm 320-330, Cát Hồng

(284-363) và Dữu Xiển đã viết tiểu sử lưu lại, ca ngợi sự đẹp đẽ của cuộc đời ông.

Hoạt động của Văn Cư như vậy hầu như hoàn toàn giới hạn ở rừng núi Trung Quốc. Việc tiếng ông vang đến cả nước ta chắc chắn phải qua trung gian của Cát Hồng. Tiểu sử của Hồng nằm ở *Tấn thư* 72 tờ 7b11-9a9, theo đó thì Hồng khi về già muốn luyện đơn để cầu sống lâu, đã xin Tấn Thành đế, vào khoảng những năm 326-336, ra làm quan lệnh tại huyện Cú Lậu của quận Giao Chỉ nước ta. Thành đế không cho, vì nghĩ rằng Hồng là một bậc đại thần của triều đình thì sao lại nhận một chức nhỏ bé như quan lệnh. Hồng trả lời là vì ông nghe Giao Chỉ sản xuất linh đơn, nên muốn ra đó mà luyện đơn. Vua bằng lòng. Nhưng khi tới Quảng Châu, viên thứ sử ở đó tên Đặng Nhạc không cho phép ông đi, nên ông phải dừng lại và luyện đơn tại núi La Phù.

Một lần nữa, bản tiểu sử của Hồng ở *Tấn thư* không nói gì về những liên lạc của ông đối với Phật giáo. Tuy nhiên, căn cứ vào *Phật tổ thống ký* 36 ĐTK 2035 tờ 339c5-8, thì Cát Hồng đã viết một tấm biển cho chùa Linh Ẩn do một nhà sư Ấn Độ dựng ở núi Vũ Lâm tại tiền đường vào năm 326. Và cái chú thích ở quyển 37 tờ 348a7-15 cũng ghi lại chuyện Hồng muốn làm quan lệnh tại huyện Cú

Lậu ở nước ta để luyện đơn. Hồng viết để lại nhiều sách và mất vào lúc tuổi 81, khoảng năm 363.

Chứng cớ thứ năm là chuyện Lan công phủi tuyết buốt cho thú dữ. Lan công đây dĩ nhiên là Vu Pháp Lan, vị sư đã đến nước ta khoảng những năm 320 trên đường đi tham bái Phật tích ở Ấn Độ, nhưng không may đã mắc bệnh và mất tại vùng Nghệ Tĩnh ngày nay. Việc phủi tuyết buốt cho thú dữ, *Cao tăng truyện* 4 tờ 349c29-350a3 viết: "*Tính Lan ưa núi sông hang động. Thường vào những mùa đông tuyết lạnh buốt xương, có cọp vào phòng mình. Thần sắc Lan không đe dọa, nên cọp cũng rất thuần, đến sáng hôm sau tuyết hết rơi, cọp ra đi*". Nói như vậy không rõ Lan trực tiếp phủi tuyết cho cọp. Dẫu vậy, vào cuối thế kỷ thứ IV, người ta đang còn truyền tụng về khả năng "lành nhiếp cọp dữ" của Lan, từ đó giả thiết Lan đã có những giao tiếp như thế nào đó với cọp. Chi Tuần (314-366) đã vẽ tượng Lan để thờ, viết bài tán ca ngợi cuộc đời Lan thế này:

"Họ Vu vượt đời
Nắm cả huyền chi
Ưa lánh rừng đồi
Lành nhiếp cọp dữ."

Việc Lan phủi tuyết cho cọp do thế đang còn phổ biến nhiều trong nhân gian.

Chứng cớ thứ sáu là chuyện Trúc Pháp Hộ làm cho suối khô trở thành có nước. Theo *Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2059 tờ 326c2-327a12 và *Xuất tam tạng ký tập* 13 ĐTK 2146 tờ 97c19-98b2 thì câu chuyện này được mô tả như sau:

"Đến cuối đời Tấn Vũ đế, Hộ vào ở ẩn rừng sâu, rừng có một suối nước trong, mà ông thường đến tắm giặt. Sau có một người hái củi tới phóng uế bên bờ, nó bỗng nhiên khô cạn đi. Hộ bèn ngồi than: 'Người chi mà thất đức, đến nỗi khiến cho giòng nước hết chảy, nước nếu khô mãi, thì mình thực không tự cung cấp được, chính là lúc nên dời đi'. Than xong thì suối bỗng trở thành một dòng nước chảy mạnh. Ấy chính là lòng thành của Hộ đã làm cho có sự cảm như vậy". Cho nên, khi Chi Tuần làm tượng ông, đã ca ngợi rằng:

"Hộ công trong vắng
Đạo đức đẹp sâu
Hang cùng nhẹ vân
Tuôn nước suối khô
Cao thay ông Hộ
Tư chất tuyệt cao

Chân ruổi cát dồn

Học lấy huyền đạo."

Hộ, tuy có chữ Trúc như họ của ông, thực sự là người sinh ở Đôn Hoàng, và cha mẹ gốc người Nguyệt Chi. Như đã nói ở trên, ông mất lúc 78 tuổi khoảng năm 308 và đã quen thân với Vu Đạo Thúy. Thúy cũng là người Đôn Hoàng giống Hộ. Vì vậy, mặc dù Hộ không bao giờ xuống miền Nam Trung Quốc và nước ta, tiếng tăm và sự nghiệp dịch thuật vĩ đại của ông chắc chắn đã được người nước ta biết một cách khá tường tận qua những trung gian đắc lực như Đạo Thúy.

Hơn thế nữa, như Huệ Hạo đã ghi ở trên, thì *Biệt truyện* về Vu Pháp Lan cũng đã kể câu chuyện "cảm cô tuyền nhi hồng lưu" của Lan, dẫu có lẽ không chính đáng cho mấy, bởi vì không những lời ngợi ca Lan của Chi Tuần chỉ nói đến chuyện phủi tuyết cho cọp mà không nói gì tới chuyện "cảm cô tuyền", trong khi lời tán Hộ lại nói đến sự cảm ấy, mà còn vì Pháp Minh đã xác định một cách rõ ràng là, "Hộ công cảm cô tuyền nhi hồng lưu". Như vậy theo tài liệu xưa nhất của Chi Tuần và Pháp Minh thì chuyện "cảm suối khô" phải là của Hộ, và nó được người nước ta biết đến chắc chắn phải qua trung gian Vu Đạo Thúy, mà họ đã đặt nhiều tin tưởng, khi Thúy đến nước ta.

Chứng cớ thứ bảy là chuyện nằm mộng thấy một nhà sư của Tống Vũ đế và Vũ đế hỏi Huệ Nghiêm. Chuyện này ghi lại trong bản tiểu sử của Huệ Nghiêm ở *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 367b18-368b7. Huệ Nghiêm mất vào năm Nguyên Gia thứ 20, tức năm 443, lúc ông 81 tuổi. Niên đại của ông do thế rơi vào khoảng 362-443. Năm 420, Lưu Dụ lật đổ vị vua cuối cùng của nhà Đông Tấn và lên ngôi lấy hiệu là Tống Vũ đế. Dù có sự huyền khải của nhà sư về việc bố thí một bát cơm cho Phật Di Vệ nên mới có được ngôi thiên tử, Tống Vũ đế trị vì không quá hai năm. Đến năm 423 thì Vinh Dương vương lên thay để rồi năm sau bị Tống Văn đế lật đổ.

Chứng cớ cuối cùng này, về phương diện lịch sử Phật giáo Việt Nam, không có gì đáng lôi cuốn sự chú ý của chúng ta hết. Tuy nhiên, trên khía cạnh xác định niên đại có thể của những bức thư cùng các tác giả của chúng ở đây, nó tỏ ra có một giá trị vô cùng quí báu bởi vì ít nhất là tính thời sự của nó cho biết những lá thư ấy phải được viết sau khoảng Lưu Dụ lên ngôi, nghĩa là sau năm 420, nếu không là sau khi Huệ Nghiêm chết vào năm 433. Niên đại sớm nhất của chúng do đó phải là khoảng những năm 420-443. Về niên đại muộn nhất, chúng tôi sẽ có dịp bàn tới dưới đây, khi nói về hai lai lịch

của những bức thư cũng như niên đại có thể của những tác giả chúng.

Trên đây là bảy chứng cớ do Pháp Minh dẫn trong lá thư trả lời Lý Miễu. Chúng tôi đã dài dòng truy nhận căn cứ và bàn cãi giá trị của từng chứng cớ một với mục đích trước hết là trả lời câu hỏi, phải chăng đoạn văn, mà chúng tôi gọi là Hậu bút, là một thêm thắt của những người sau, đặc biệt là của người Trung Quốc, và tiếp đến nhằm cho thấy, những chứng cớ ấy thuộc về một truyền thống lịch sử và văn hóa khác với những chứng cớ của Hậu bút.

Về mục đích đầu, câu trả lời là một khẳng định. Hậu bút là một thêm thắt của những người sau, cụ thể là Tăng Hựu. Nói là khẳng định, bởi vì, như đã vạch ra, những chứng cớ của Tôn Bính là nhằm chứng minh Phật giáo đã được người Trung Quốc biết từ thời Tam đại, tức thời những nhà Hạ, Thương và Chu, với quyển *Sơn hải kinh* của Bá Ích, người con thứ hai của vua Thuấn. Những chứng cớ về Phật Đồ Trừng và ông chú của Diêu Hưng do Bính dẫn ra là để chứng minh rằng, thậm chí những người này sống vào thời Tấn, cách Can Bảo và Tôn Thạnh không bao nhiêu năm, mà cũng không bao giờ được họ nói tới trong những cuốn sách họ viết như *Tấn kỷ* của Can Bảo hay *Ngụy thế*

xuân thu của Tôn Thạnh. Do thế, tuy Bá Ích đã biết đến mức "Thần độc ở đó đạo Phù đồ đang nổi lên", nhưng Phật giáo đã không được nói tới qua những đời nhà Hạ, Thương và Chu, ấy là lỗi "nhỏ nhen thiếu sót của các học giả" sử gia, chứ đâu phải "Phật giáo chỉ bắt đầu với Hán Minh đế".

Chứng minh như thế, những bằng cớ của Tôn Bính đi ngược lại ngay cả một chứng cớ của Pháp Minh ấy là chuyện Phật giáo đến Trung Quốc với giấc mộng Người Vàng của Hán Minh đế. Từ đó tạo nên một mâu thuẫn nội tại trong chính ngay bức thư, một điều không thể xảy ra được, nếu căn cứ vào tính sáng sủa mạch lạc của sự hành văn cũng như cách lý luận diễn đạt chặt chẽ của Pháp Minh. Thế thì, trên phương diện chủ đích cũng như trên phương diện lý luận, chúng ta phải loại đoạn *Hậu bút* ra và coi nó không gì hơn là một thêm thắt của những người sau.

Những người sau này là ai? Chúng tôi nghĩ, họ là người Trung Quốc, nếu không phải là Tăng Hựu, tại vì, nếu ta so sánh những bằng cớ của đoạn *Hậu bút* với bảy chứng cớ của Pháp Minh, thì điểm nổi bật nhất sau đây đã lộ ra. Đấy là, trong số bảy chứng cớ ấy, trừ chứng cớ cuối cùng có tính chất thời sự về Tống Vũ đế, sáu chứng cớ kia, dưới một dạng hình này hay một dạng hình khác, đều liên

lạc với lịch sử và Phật giáo nước ta. Từ thuyết "mộng kim nhân" của Mâu Tử cho đến chuyện "cầm cô tuyền" của Trúc Pháp Hộ qua Chu Trương, Quách Văn Cử, Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy và Khương Tăng Hội, mỗi một chúng đã có những dấu tích đặc biệt liên hệ với người Phật tử Việt Nam. Trái với đặc tính này, những bằng cớ của Tôn Bính như Phật Đồ Trừng và người chú của Diêu Hưng hầu như không có một liên lạc nào hết. Do thế, khi người Trung Quốc đọc thấy những lá thư trao đổi trên chắc phải thấy điểm nổi bật vừa nói và phải ngạc nhiên là chúng không nói gì hết đến những thần dị ngoài những thần dị liên lạc với Giao Châu. Lúc đã nhận thấy điều đó, họ chắc không ngần ngại cho trích một số văn cú từ *Minh Phật luận* của Tôn Bính và làm thành đoạn *Hậu bút* nói trước. Chúng tôi vì vậy đề nghị loại bỏ đoạn *Hậu bút* và chỉ giữ lại sáu lá thư mà thôi.

Dĩ nhiên, kết luận này không có gì mới mẻ cho lắm, bởi vì trước đây Nghiêm Khả Quân khi cho trích *Sáu lá thư* trong *Toàn Tống văn* đã loại bỏ phần mà chúng tôi gọi là *Hậu bút* trên. Tuy nhiên, chúng tôi vẫn cho dịch và bàn cãi, vì đoạn "Hậu bút" ấy, một mặt chứng thực nguồn gốc Việt Nam của *Sáu lá thư*. Mặt khác, vì "Hậu bút" là một trích dẫn từ *Minh Phật luận* do Tôn Bính viết để trả lời lại *Quân thiện luận*, nó giúp ta kết nối sự ra

đời của *Sáu lá thư* với những vấn đề do *Quân thiện luận* đề ra. Do thế, dù loại bỏ, chúng tôi vẫn cho dịch kèm theo với *Sáu lá thư*.

Về mục đích thứ hai, qua những phân tích sáu chứng cớ của Pháp Minh ta thấy chúng vẽ nên không ít một bức tranh khá linh động về lịch sử Phật giáo Việt Nam trước thế kỷ thứ năm. Chúng ta có Mâu Tử vào thế kỷ thứ II, Khương Tang Hội thế kỷ thứ III và Vu Pháp Lan, Vu Đạo Thúy, Quách Văn Cử, Chu Trương và Cát Hồng của thế kỷ thứ IV. Bức tranh ấy càng linh động hơn khi chúng ta phân tích hết toàn bộ *Sáu lá thư* với những dẫn chứng và điển cố của chúng.

Ngay lúc này, ta chỉ cảm nhận xét là, nếu đem những chứng cớ của Pháp Minh so sánh với những chứng cớ của Tôn Bính trong *Minh Phật luận* cũng như của Tôn Xước trong *Dụ hiền luận*, thì chúng ta phải giả thiết sự hiện diện của những truyền thống văn hóa và lịch sử khác nhau giữa Pháp Minh và hai người ấy. Chính vì sự khác nhau đó, mà khi những lá thư được chuyển lên Trung Quốc, có lẽ qua những trung gian như Huệ Thắng và Đạo Thiền vào cuối thế kỷ thứ V, những người Trung Quốc đã phải thêm vào đoạn *Hậu bút*, để tô điểm một sắc màu Trung Quốc cho cái bối cảnh Việt Nam của chúng.

Sự khác biệt truyền thống này không chỉ giới hạn vào lãnh vực tôn giáo. Nó còn lan ra nhiều lãnh vực khác, mà quan trọng nhất là lãnh vực chính trị và độc lập chính trị. Chẳng hạn, trong đoạn kết luận của lá thư thứ tư, Đạo Cao đã không ngần ngại bảo người đệ tử Lý Miễu của mình là "đang ở vào địa vị thiên tử" (cư đại bảo chi địa). Dĩ nhiên, người ta có thể hỏi, nếu Lý Miễu "cư đại bảo chi địa" thì sao Đạo Cao lại cứ xưng Miễu bằng "sứ quân", chứ không bằng những mỹ hiệu như "bệ hạ" v.v...? Chữ "sứ quân" dùng để gọi những người ở vào địa vị thứ sử hay chư hầu, kiểu hai câu nói sau đây do Tiêu Tử Hiến ghi lại trong *Nam Tề thư* 58 tờ 16a-9-b2, khi thứ sử Giao Châu Phòng Pháp Thừa xin sách xem từ trường sứ Phục Đăng Chi: "*Sứ quân ký bị tật, bất nghi lao*" và "*sứ quân tỉnh xứ, do khủng động tật, khỉ khả khán thư?*" mà *Đại việt sử lược* 1 tờ 8b3 đổi thành "*sứ quân an cư, do khủng động tật, khỉ khả khán thư*".

Vấn đề "sứ quân" và "cư đại bảo chi địa" này, chúng tôi sẽ có dịp bàn rõ hơn dưới đây. Và không chỉ vấn đề "cư đại bảo chi địa" của lá thư thứ tư, mà trong lá thư thứ hai, Đạo Cao đã nói tới sứ quân Lý Miễu với những từ "thánh tư uyên viễn động giám tam thế". Rõ ràng, từ *thánh tư* dứt khoát không thể dùng để mô tả cho một vị sứ quân được. *Thánh tư* là suy nghĩ của bậc thánh, và từ này thường được

dùng để chỉ cho các vị hoàng đế giống như khi gọi cái học của hoàng đế là *thánh học*. Việc dùng *thánh tư* và *cư đại bảo* như thế bộc lộ cho ta thấy những lá thư Đạo Cao viết là để dâng lên cho một vị hoàng đế Việt Nam tên Lý Miễu, chứ không phải viết cho một vị sứ quân. Ai cũng biết khi sao tập những tác phẩm của người xưa vào *Hoằng minh tập*, Tăng Hựu đã không thực hiện việc sao tập này một cách trung thành, mà đã có thêm bớt, lược bỏ và thậm chí cải biên. Chúng ta đã có trường hợp *Lý hoặc luận* của Mâu Tử đã bị Tăng Hựu sao lược như thế nào[1].

Ở đây ta chỉ cần vạch sơ ra như thế, để cho thấy rằng sự khác biệt truyền thống giữa những lá thư và các tác giả Trung Quốc là một sự thực và là một điểm nổi bật cần chú ý. Nó sẽ hướng dẫn ta khá nhiều trong việc nghiên cứu những lá thư ấy.

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Mâu Tử* 1, Tu thư Vạn Hạnh, 1982, tr. 341- 398.

NGUỒN GỐC VIỆT NAM VỀ MẶT ĐIỂN CỐ THƯ TỊCH

Nếu những phân tích về bảy chứng cớ của Pháp Minh đã điểm chỉ cho ta một cách lôi cuốn nguồn gốc Việt Nam của những người viết thư, thì những phân tích tiếp theo về thư tịch và điển cố do họ dẫn sẽ soi sáng không ít cái nguồn gốc ấy, nhất là những loại thuộc Phật giáo.

Về những loại thư tịch, điển cố ngoài Phật giáo, chúng gồm hai thứ sau. Một thứ, chúng ta ngày nay không thể truy ra nguồn gốc Trung Quốc của chúng và do thế rất có thể đã phát xuất từ thư tịch điển cố xưa nhất của nước ta. Một thứ, chúng ta có thể truy nguyên và tìm lại trong các sách vở Hán văn.

Về thứ đầu, chúng ta có hai loại điển cố "Sương Dĩnh" và "Bào Sinh" trong câu "*Bần đạo, khí phi Sương Dĩnh, vận phi Bào Sinh*" của đoạn mở đầu lá thư thứ sáu. Sương Dĩnh và Bào Sinh là ai? Không một cuốn tự điển nào đã ghi lại. Phải chăng chỉ là những từ chung? Chúng tôi ban đầu nghĩ vậy, nhất là khi những bộ tự điển lớn tiếng

Trung Quốc[1] có từ ngữ "bào sương", mà chúng cắt nghĩa như "đao nhà bếp"- bào đao, và cho dẫn hai thí dụ chứng minh. Một từ bài ngụ ngôn của Hoàng Đình Kiên, theo đó:

Bào sương đao lạc quải
Chấp ngọc tử minh thuyền

và một bài từ Đường luật của Chu Tùng

Áp tào ngọc diện thiên nhai kiến
Trác tuyết bào sương chiếu nhãn minh

Chúng tôi ban đầu nghĩ "sương dĩnh" và "bào sinh" có thể là một diễn ngữ của bào sương. Do thế câu "khí phi sương dĩnh, vận phi bào sinh" có thể cắt nghĩa như "bần đạo không có tài năng sắc bén". Nhưng vì chưa thể tìm ra một dụng ngữ nào thuộc loại *sương dĩnh* và *bào sinh*, nên chúng tôi, vì cẩn thận phải giả thiết chúng như hai điển cố cần khảo tra thêm. Dĩ nhiên, người ta cũng có thể dịch theo chữ câu ấy thành "*bần đạo, tài năng không phải là bút sương, vận mệnh thì không phải là sinh vật dùng cho nhà bếp*", rồi để nguyên như vậy cho ai muốn hiểu sao thì hiểu.

---

[1] Morahashi Tetsuji, *Dai Kan Wa jiten* I-XII, Tokyo: 1959-1961; Trương Kỳ Quân, *Trung văn đại từ điển* I- XL, Đài Bắc: Trung Quốc văn hóa nghiên cứu sở, 1963-1968. Xem quyển thứ 11 tờ 384a11-13.

Ngoài ra, *Tiền Hán thư* 39 tờ 2b9-12 cũng có nói tới Bào Sinh; dù chữ Bào ở đây viết bằng bộ "ngư", như một cố vấn của Tiêu Hà. Nó viết: "*Vua nhiều lần sai sứ đến vấn lao thừa tướng. Bào Sinh gọi Hà nói: Nay vua áo chiếu sương phủ, đã nhiều lần đến vấn lao ông, ấy vì người có ý nghi ngờ lòng ông. Kế cho ông bây giờ không gì hơn là ông hãy sai con cháu em út ông, đứa nào giỏi về việc binh đều đến ở trong quận sở của vua thì vua càng tin ông'. Từ đó, Hà làm theo kế của Bào. Hán Vương rất vui lòng*". Bào Sinh của Tiêu Hà này là ai? Câu hỏi này cho đến thời Nhan Sư Cổ (581-645) thì đã hoàn toàn không thể trả lời được. Trong các chú thích về chữ ấy, Cổ chỉ biết viết: "*Sư Cổ nói: Bào Sinh là một bậc hữu thức thời bấy giờ, họ Bào là người học trò vậy*". Do thế, ngày nay dù ta có đồng nhất Bào Sinh ở đây với Bào Sinh trong những lá thư của chúng ta, một điều rất có thể, chúng ta cũng không thể biết gì thêm hơn về ý nghĩa câu "Vận phi Bào Sinh", ngoài điều suy đoán rằng, Pháp Minh có thể ví mình không có cái may mắn kiếu của Bào Sinh được phục vụ Tiêu Hà.

Dù với trường hợp nào đi nữa, chúng tôi cũng không loại bỏ cái khả năng Sương Dĩnh và Bào Sinh rất có thể là tên của hai người nổi tiếng nước ta vào một thời gian nào đó trước khi những lá thư trên xuất hiện; vì họ là người nước ta, nên đã

không bao giờ được ghi lại trong sách vở Trung Quốc và trở thành mai một với thời gian. Cho đến khi một trong những trường hợp trước được xác nhận, khả năng này đáng nên chú ý.

Về các thư tịch điển cố ngoài Phật giáo có thể truy về sách vở Trung Quốc, gồm có bốn nhóm chính sau: Nhóm thứ nhất là chữ "võng tượng huyền châu" trong câu "*chiếp khánh ngu quản, võng tượng huyền châu*", mà chúng tôi dịch thành "*thì xin đem hết ống ngu của mình để làm chuyện võng tượng đi tìm huyền châu*", ở đoạn mở đầu của lá thư thứ hai.

Bốn chữ này dĩ nhiên là một mượn ý từ câu chuyện Hoàng đế sai võng tượng đi tìm huyền châu trong thiên *Thiên địa* ở *Nam hoa kinh* 12 tờ 29 của Trang Tử: "*Hoàng đế du hồ Xích thủy chi bắc, đăng hồ Côn lôn chi khưu, nhi nam vọng, hoàn qui, di kỳ huyền châu, sử tri sách chi nhi bất đắc, sử ly châu sách chi nhi bất đắc, sử kiết cấu sách chi nhi bất đắc dã; nãi sử tượng võng, tượng võng (bk. Võng tượng) đắc chi. Hoàng đế viết: Di tai, tượng võng nãi khả dĩ đắc chi hồ*". Câu chuyện này người ta thường cắt nghĩa và dịch thành "*Hoàng đế, trong khi đi chơi ở miền Bắc sông Hồng, đã lên đồi Côn Lôn mà ngó về miền Nam, rồi trở về, để viên huyền châu lại. Ông sai hiểu biết đi tìm, nó tìm không*

được. Sai cái có hình dáng đi tìm, nó tìm không được. Sai ngôn từ đi tìm, nó tìm không được. Bèn sai cái không dáng hình đi tìm, không dáng hình tìm được. Hoàng đế nói: Lạ thay, không hình dáng mà có thể tìm được huyền châu ư?".

Quách Tượng đời Tấn chẳng hạn đã giải nghĩa chữ "ly châu" như "sắc hình". Hay Thành Huyền Anh đời Đường đã chú thích chữ võng tượng thành "ly thanh sắc tư lự", như Lý Thiện đã làm, khi ông bàn tới câu "*bạc sách hiệp đạp, võng tượng tương cầu*" trong bài phú *Động tiêu* của Vương Bào ở *Văn tuyển*: "*Thiện nói: Hư vô là võng tượng ấy vậy*". Điều đáng chú ý là, chữ *võng tượng* hay *tượng võng* ấy lại có dịp xuất hiện ở thiên *Đạt sinh* của Trang Tử, tức thiên XIX tờ 49, theo đó Hoàn công đi chơi gặp quỉ, về quá sợ nên phát bệnh, bèn hỏi Cáo Ngạo có quỉ hay không, Ngao trả lời là có như "*đầm có con Lý, bếp có con Kết, rác rưới bên trong cửa là chỗ ở của Lôi đình, phía dưới phương đông bắc có con Bội a và con Khúc long nhảy lượn, phía dưới phương tây bắc là chỗ của con Dật dương, sông có con võng tượng, đồi có con Sân, đồng bằng có con Bàng hoàng, núi có con Quỉ, vũng có con Rắn ủy*".

Cố nhiên, việc kết nối Hoàn công với võng tượng của Trang Tử ở đây điểm chỉ cho ta không ít cái kết nối giữa võng tượng, Khổng Tử và Hoàn

công, mà Tư Mã Thiên đã ghi lại trong *Khổng Tử thế gia* của *Sử ký* 47 tờ 6a6-10. Một hôm, Hoàn Tử đào giếng gặp được một vật trông giống con dê trong một bình đất. Để thử Khổng Tử, Hoàn bảo mình gặp được một con chó. Khổng trả lời: "*Theo chỗ Khưu biết thì nó là con dê vậy, vì Khưu nghe rằng, quái vật của núi là con quỉ và con võng lạng, quái vật của sông là con ám và con võng tượng, quái vật của đất là con dê chôn*".

Võng tượng do thế tự nguyên ủy rất có thể không chỉ gì hơn là tên một con vật, ngay cả trong trường hợp câu "võng tượng đi tìm huyền châu". Những chữ "tri", "ly châu" và "kiết cấu" ở đoạn ấy của thiên Đạt sinh cũng phải coi như tên những con vật, rất có thể là ngoại lai, mà Trang Tử đã phiên âm ra tiếng Trung Quốc. Dù với trường hợp nào đi nữa, điển cố "võng tượng huyền châu" của Đạo Cao nhằm nói rằng, nếu Đạo Cao đem hết chỗ ngu của ông trình bày và người đọc nắm được ý tưởng, thì điều ấy thật là không ngờ được, thật hy hữu như chuyện con võng tượng đã tìm được huyền châu, mà người ta, ngay cả Hoàng đế, đã không ngờ là nó có thể làm được.

Nhóm thứ hai gồm bốn chữ "thổ ác dư hà"- nhả thức ăn, búi lấy tóc, mà vẫn còn rỗi - ở đoạn cuối cùng của lá thư thứ tư. Điển "nhả miếng ăn,

búi lấy tóc" này, Đạo Cao phải lấy từ *Chu công thế gia* của *Sử ký* 33 tờ 3a9-b2, theo đấy khi Chu công nghe Bá Cầm được phong đất Lỗ, ông liền dặn Bá Cầm thế này: "*Ta là con của Văn vương, em của Vũ vương và chú của Thành vương; đối với thiên hạ, ta do thế cũng không hèn hạ gì. Thế mà, ta một lần tắm thì ba lần búi tóc, một bữa ăn thì ba lần nhả miếng, đứng dậy, để đợi kẻ sĩ, vậy mà ta còn sợ mất kẻ hiền trong thiên hạ. Con khi đến Lỗ, nên cẩn thận, đừng đem thế nước ta ra mà kiêu ngạo với người*".

Sự rút gọn điển này thành hai chữ thổ ác ít nhất đã bắt đầu với Ban Cố trong tiểu sử của Tiêu Vọng ở *Tiền Hán thư* 78 tờ 1b5-9, khi Vọng trách Hoắc Quang là "*khủng phi Chu công tướng Thành vương cũng thổ ác chi lễ, trí bạch ốc chi ý*", và dùng trong *Hậu Hán thư* 66 tờ 18b3-5 ở tiểu sử của Trần Nguyên: "*Cố nhân quân hoạn tại tự kiêu, bất hoạn kiêu thần, ưng tại tự nhiệm, bất tại nhiệm chân, thị dĩ Văn vương hữu nhật ngô chi lao, Chu công chấp thổ ác chi thuật*".

Nhóm thứ ba là những dẫn chứng từ *Kinh Dịch* và *Luận ngữ*. Trong lá thư thứ năm, Lý Miễu cho dẫn câu "*Tích thiện dư khương, tích ác dư ương*", và bảo là từ *Kinh Dịch*. Câu ấy quả đến từ phần văn ngôn của quẻ khôn, mà theo bản in Chu

Dịch của cụ Phan Bội Châu đọc như "*Tích thiện chi gia tất hữu dư khương, tích bất thiện chi gia tất hữu dư ương, thần thí kỳ quân, tử thí kỳ phụ, phi nhất triêu nhất tịch chi cố, kỳ sở do lai tiệm hỹ*".

Trong lá thư thứ sáu, Pháp Minh nói đến "*sống chết có mạng, giàu sang tại trời*" và "*quỉ thần không thể cản ngăn, thánh nhân không thể tiên đoán*". Câu "*Tử sinh hữu mạng, phú quí tại thiên*" đây đương nhiên là một trích dẫn từ câu trả lời của Tử Hạ cho Tư Mã Ngưu Ưu ở thiên Nhan Uyên của *Luận ngữ*, khi Ưu phàn nàn là "*nhân giai hữu huynh đệ, ngã độc vong*", theo đấy "*thương giai chi hỷ, sinh tử hữu mạng, phú quý tại thiên, quân tử cẩu cập nhi vô thất, dự nhân hào nhi lễ, tứ hải chi nội giai huynh đệ dã, quân tử hà hoạn hồ vô huynh đệ dã*".

Còn câu "*quỉ thần không thể can ngăn, thánh nhân không thể tiên đoán*" được Pháp Minh lấy từ *Chinh tây phú* của Phan Nhạc (?-300), mà *Văn tuyển* 10 tờ 1b10-2a3 đã ghi: "*Thử tam tài giả, thiên địa nhân, đạo duy sinh dự vị, vị chí đại bảo, sinh hữu tu đoản chi mạng, vị hữu thông tắc chi*

ngẫu, quỉ thần mạc năng yêu, thánh trí mạc năng dự..."[1].

Nhóm cuối cùng gồm những tên Cơ, Khổng, Đán, Khưu, và từ "*Thất kinh*". Cơ Đán là tên của Chu Công, còn Khổng Khưu là tên của Khổng Tử. Thất kinh là bảy bộ điển tịch tiêu chuẩn của lịch sử Trung Quốc cổ đại, gồm bốn kinh thường xuyên là *Dịch, Thi, Thơ* và *Lễ* và ba kinh có thể thay đổi giữa *Nhạc, Tả truyện, Xuân thu, Luận ngữ, Mạnh tử, Hiếu kinh*.

Đấy là sơ lược về những thư tịch điển cố ngoài Phật giáo dùng trong *Sáu lá thư*. Về thư tịch điển cố Phật giáo, một số chúng tôi đã phân tích ở trên. Số còn lại có thể chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất gồm những tên họ sách vở do Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu dẫn và là nhóm quan trọng nhất. Trước hết là những tên Sí-đầu-mạt, Nhượng Khư và Long Hoa. Một củ soát những kinh điển Phật giáo cho thấy những tên vừa nói đã xuất hiện trong các bản văn liên quan tới sự ra đời của đức Phật Di Lặc trong tương lai.

---

[1]. *Văn tuyển*, bản in đời Tống Thuần Hy của họ Hồ ở Phiên Dương, Kyoto: Trung văn xuất bản xã ảnh ấn, 1971.

Những bản văn ấy là Maitreyàvadàna[1] cùng năm bản dịch Hán văn của nó, đó là *Phật thuyết Di Lặc hạ sinh kinh* do Trúc Pháp Hộ thực hiện vào năm 303, *Phật thuyết Di Lặc hạ sinh thành Phật kinh* và *Phật thuyết Di Lặc đại thành Phật kinh* do Cưu Ma La Thập dịch giữa những năm 402-412, *kinh Di Lặc hạ sinh* của *Tăng nhất A hàm kinh* ĐTK 125 do Cồ Đàm Tăng Già Đề Bà dịch vào năm 397, và *Phật thuyết Di Lặc hạ sinh kinh* ĐTK 457 do Nghĩa Tịnh dịch vào năm 703.

Trong số những bản dịch ấy, chúng ta có thể loại bỏ bản của Nghĩa Tịnh, bởi vì chúng không liên quan gì hết với những bức thư của ta. Nguyên bản Phạn văn, tuy không hoàn toàn đồng nhất với những bản dịch Hán văn, có thể giúp ta nhận ra những danh từ Phạn văn, mà người Trung Quốc đã cho phiên âm và đã xuất hiện trong những lá thư. Bốn bản dịch còn lại, tất cả chúng đều được dịch trước năm 412 và hầu như hoàn toàn đồng nhất với nhau, mặc dù ngắn dài hơi khác.

Thế thì, Đạo Cao có dùng những bản văn dịch này không? Hay ông dùng một nguyên bản Phạn văn nào đó do người Ấn Độ mang tới nước ta cho việc nói về thành Sí-đầu-mạt và vua Nhượng Khư

---

[1]. Maitreyàvadàna, trong *Divyàvàdàna*, P.L. Vaidya in, Darbhanga: Mithila Sanskit Institute, tr. 34-40.

trên? Chúng tôi không thể trả lời câu hỏi sau được, vì không một dữ kiện nào hiện còn cho phép ta giả thiết. Về câu hỏi trước, chúng tôi nghĩ, chúng ta phải trả lời khẳng định, vì tối thiểu một bằng cớ trong lá thư của Đạo Cao đã xác nhận như vậy.

Bằng cớ đó là chữ *Sí-đầu-mạt*. Trong bản dịch của Trúc Pháp Hộ, cái thành mà Phật Di Lặc sẽ sinh vào, được gọi là thành Kê Đầu. Bản dịch của Tăng Già Đề Bà ở quyển thứ 44 của *Tăng nhất a hàm kinh* ĐTK 125 tờ 787c2-789c28 cũng gọi nó là thành Kê Đầu. Hai bản dịch của La Thập, ngược lại, gọi nó là thành Sí-đầu-mạt, cái tên đã xuất hiện trong lá thư của Đạo Cao. Vậy thì, với bằng cớ này, chúng ta có thể giả thiết là Đạo Cao đã biết đến một trong hai bản dịch của La Thập, đặc biệt là bản dịch đầu. La Thập, dẫu thực hiện công tác dịch thuật ở miền Bắc, đã có những liên lạc mật thiết với những người Phật giáo miền Nam, mà thí dụ điển hình nhất là những trao đổi thư từ giữa ông và Huệ Viễn của Lô Sơn, tạo nên tập *Đại thừa nghĩa chương* sau này. Về phía nước ta, vào khoảng năm 425, Đàm Hoằng từ miền Bắc xuống ở tại chùa Tiên Sơn ở Bắc Ninh, nên một số bản dịch của La Thập chắc hẳn đã tìm đường tới Việt Nam không lâu sau khi chúng được dịch.

Sí-đầu-mạt với những biến thái của nó như Kê Đầu, Kê-đầu-mạt, Kê Viên, Kê Lân v.v... cố nhiên vừa là một phiên dịch vừa là một phiên âm Trung Quốc của chữ kurkutàràma hay kukkutàràma tiếng Phạn. Kurkutàràma đã là tên của tu viện nổi tiếng do vua A Dục dựng tại thành Pataliputra, mà Huyền Tráng, hơn tám trăm năm sau khi Pusyamitra phá hủy trong cuộc đàn áp Phật giáo khoảng năm 187 tdl[1]. vẫn còn nhận ra cái nền, như *Đại Đường tây vức ký* 8 ĐTK 2087 tờ 912b14-17 ghi lại.

Điểm đáng ngạc nhiên là, nguyên bản Phạn văn chuyện thần thoại Maitreya, như nó đã xuất hiện ngày nay trong bản in của Viện Phạn ngữ học Mithila, đã không có cái tên Sí-đầu-mạt này[2]. Cái tên Nhượng Khư, ngược lại, với những biến thái Nhượng già, Hướng khư v.v... đã có mặt trong đó và không gì hơn là một phiên âm Trung Quốc của chữ sankha tiếng Phạn và sankha tiếng Pàli. Tất cả những bản Hán văn dẫn trên đều thống nhất

---

[1]. Về cuộc đàn áp này, xem Lê Mạnh Thát. *Lịch sử hình thành văn hệ bát nhã*, chương *Bối cảnh lịch sử và địa lý của văn hệ Bát Nhã*. Sài Gòn: 1968.

[2]. Tuy rằng có mặt ở truyện thứ 38 nhan đề Maitrakanyakàvadàna trong cùng tập Divyàvadàna nói trên.

Nhượng Khư là vị vua ở thành Sí-đầu-mạt và là người sẽ nhường ngôi cho Di Lặc nhằm thực hiện giấc mộng một thế giới, ở đó mọi người đều sống lâu và giác ngộ qua ba hội thuyết pháp dưới gốc cây Long Hoa.

Việc Đạo Cao đem vua Nhượng Khư, thành Sí-đầu-mạt và ba hội Long Hoa để chứng minh tính có thể thấy được của "tây phương căn nguyên", phải kể là khá lôi cuốn cả về phương diện tín ngưỡng lẫn cắt nghĩa. Về khía cạnh tín ngưỡng, nó cho thấy, những người thời ông đã có một tin tưởng sâu sắc vào sự xuất hiện sắp đến của Phật Di Lặc. Về phương diện cắt nghĩa, nó vạch ra sự hàm hồ không rõ ràng của câu hỏi do Lý Miễu nêu lên. Trong lá thư thứ nhất Miễu nói: "*Đây chính là lúc phải tìm nguồn gốc phương tây của giáo pháp*". Ở lá thư trả lời, Đạo Cao chia câu đáp của mình thành hai đoạn. Đoạn thứ nhất, ông dùng chứng cớ Phật Di Lặc. Do thế, ta có thể giả thiết là, nguồn gốc phương tây của Miễu đây muốn nói đến nguồn gốc Tây phương cực lạc tịnh độ, như người dịch bản tiếng Nhật trong *Quốc dịch nhất thiết kinh* đã hiểu. Nhưng đến đoạn thứ hai, Cao dẫn tới chuyện "*Họ Thích gióng trống Pháp ở vườn Nai, đức Phu Tử dương lời đức tại Châu Lỗ*". Điều này có nghĩa nguồn gốc phương tây ấy không chỉ muốn nói Tây phương cực lạc, mà còn muốn nói đến nguồn gốc Ấn

Độ của Phật giáo như một thực tại lịch sử, như thực tại lịch sử của Tam hoàng Ngũ đế và Chu Khổng.

Tiếp đến là những dẫn chứng và điển cố liên hệ với kinh *Pháp hoa*. Trong lá thư thứ hai, Đạo Cao cho dẫn câu "*Thời ngã cập chúng tăng, câu xuất Linh Thứu sơn*" và bảo là từ kinh *Pháp hoa*. Khi cú soát những bản dịch hiện còn, đấy là *Chính Pháp hoa kinh* của Trúc Pháp Hộ, *Diệu pháp Liên hoa kinh* của Cưu Ma La Thập và *Thiệm phẩm diệu pháp liên hoa kinh* của Xà Na Khuất Đa, chúng ta đã gặp câu ấy trong bản của La Thập 5 ĐTK 262 tờ 43b24 và của Xà Na Khuất Đa 5 ĐTK Q64 tờ 177c13 ở phẩm thứ 16 của bản trước và 15 của bản sau, mà chúng đều được gọi là "*Như Lai thọ lượng phẩm*". Câu tương đương trong bản dịch của Trúc Pháp Hộ quyển 7 ĐTK 263 tờ 114c17-18 phẩm thứ 15 là "*Như Lai hiện thọ*" đọc như: "*Nhiên hậu Như Lai, hiệp tập chúng âm, năng tự thị hiện, hiển đại Phật đạo*".

Nguyên bản Phạn văn hiện nay do Woghihara và Tsuchida xuất bản trong *Saddharma-pundarikà-sùtram* ở Đông Kinh năm 1934-1936 trang 276 đã chứng tỏ La Thập và Xà Na Khuất Đa dịch sát với nguyên văn hơn. Câu trên theo Phạn văn là: Tato aham sràvaka-sangha krtvà àtmàna darseny ahu Grdhrakùte.

Vậy thì, trong bản dịch hiện còn, Đạo Cao phải dẫn bản của La Thập và Xà Na Khuất Đa. Nhưng vì Xà Na Khuất Đa thực hiện bản dịch của mình vào năm 601, bản của ông ta do thế không thể là tài liệu cho việc dẫn chứng của Cao. Còn lại như vậy là bản do La Thập dịch vào năm 406. Câu ấy La Thập xếp dưới phẩm "*Như Lai thọ lượng*" như đã nói. Điều này giúp ta thấy là, tên "*Thọ Lượng vị tận*" trong câu "*Nguyện tin lời của Thọ Lượng vị tận*" phải đến từ phẩm ấy. Và chúng ta không sai cho mấy, bởi vì dẫu phẩm danh gọi là *Như Lai thọ lượng*, nội dung nó đã nói tới chuyện *Như Lai thọ lượng* chưa hết. Chúng tôi nghĩ, cái tên *Thọ Lượng vị tận* đây do đó đáng nên dịch ra Thọ lượng chưa hết, và coi Đạo Cao như muốn đề cập tới phẩm *Như Lai thọ lượng* của bản dịch La Thập.

Dù có sự giống nhau về văn cú giữa câu dẫn của Đạo Cao và bản dịch của La Thập, chúng ta có nên loại hẳn khả năng Cao dùng một bản dịch khác không, nhất là khi ta có tên *Thọ Lượng vị tận* không hoàn toàn đồng nhất với phẩm danh của La Thập và vào thời Cao đang có những dịch phẩm khác lưu hành như của Pháp Hộ và Chi Cương Lương? Chúng tôi nghĩ là nên, vì Đạo Cao hình như có một đánh giá cao về dịch phẩm của La Thập và rất ưa dùng chúng, mà điển hình là bản dịch *Kinh*

Duy Ma Cật được thấy dưới đây hay truyện thần thoại *Maitreya* trên.

Ngoài tên "Thọ Lượng vị tận" và câu "*Thời ngã cập chúng tăng câu xuất Linh Thứu sơn*", Cao cũng nói đến chuyện "*Trung suy Đại Thông Trí Thắng chi tập*". Đại Thông Trí Thắng là tên một vị Phật trong kinh *Pháp hoa* ở phẩm "Hóa thành" của bản dịch La Thập quyển 5 tờ 22a18-27b8 và bản dịch của Xà Na Khuất Đa quyển 5 tờ 88b22-94b20. Tên "Vãng cổ" của Hộ tỏ ra khá gần với phẩm danh Pùrva-yoga của nguyên bản Phạn văn kinh *Pháp hoa* hiện nay do Woghihara và Tsuchida xuất bản trang 141-175.

Nội dung của phẩm này, như nhan đề của nó cho thấy, là nhằm nêu lên tính chất hóa thành của mọi lý thuyết Phật giáo và có thể tóm tắt thế này. Đại Thông Trí Thắng là một vị vua, có mười sáu người con. Sau ông bỏ ngôi đi tu và thành Phật hiệu là Đại Thông Trí Thắng. Mười sáu người con của ông dần dà được hóa độ và người con thứ mười lăm sau này trở thành Phật dưới tên Thích Ca Mâu Ni. Sự giác ngộ của những người con này đều được thực hiện bằng những phương tiện diễn giảng thí dụ của Đại Thông Trí Thắng. Dẫn chuyện này ra, Đạo Cao chắc muốn cho Lý Miễu hiểu một sự định kỳ xuất hiện những đức Phật và nhắc nhở Miễu về

việc không nên đặt quá nhiều tin tưởng vào chuyện thị hiện và nhìn thấy.

Một lần nữa, với những dẫn chứng lấy từ kinh *Pháp hoa*, Đạo Cao đã cho thấy một phần nào tình trạng tín ngưỡng nhiệt thành và sâu sắc về kinh *Pháp hoa* của những người thời ông, bởi vì để có thể chấp nhận giá trị bằng cớ của chúng, nó gia thiết cả người đọc lẫn người viết phải có một niềm tin nào đó vào sự chân thật của cuốn kinh cùng những câu chuyện thần thoại nó kể. Sự thực, ta có Huệ Thắng (410-510) đã "tụng kinh *Pháp hoa* ngày kể một biến" như *Tục Cao tăng truyện* 16 ĐTK 2060 tờ 550c9 đã ghi. *Hoàng tán Pháp hoa truyện* 5 ĐTK 2067 tờ 24c10-13 cũng chép lại chuyện một tín sĩ của huyện Bình Lục thuộc Giao Châu "*đời Lương đã nhân tụng kinh Pháp hoa, hâm mộ sự tích Dược Vương. Sau khi thiêu mình, nơi thiêu bỗng nổi gò cao, dáng giống hình người. Người cha đến đào thì được tượng vàng một pho lớn bằng người thật, ôm vào, trước muốn cắt lên, bỗng nhiên không thấy*".

Cuối cùng là những dẫn chứng từ Tịnh Danh và điển cố "Định Quang Nho Đồng". Trong lá thư thứ hai, Đạo Cao cho dẫn câu "*Thiện giải pháp tướng, tri chúng sinh căn*" và bảo là trích từ kinh *Tịnh Danh*. Một kiểm soát những bản dịch tiếng Trung Quốc của cuốn kinh này cho thấy câu đó chỉ

xuất hiện trong *Duy Ma Cật sơ thuyết kinh* ĐTK 475 tờ 537a14 phẩm "Phật quốc" do Cưu Ma La Thập dịch năm 406, bởi vì bản *Duy Ma Cật kinh* do Chi Khiêm dịch khoảng năm 222-229 quyển thượng phẩm "Phật quốc" ĐTK 474 tờ 519a15-16 có ghi: "*Tùy chúng nhân tướng vi hiện huệ đức, tại chư chúng vi chính đạo*", còn bản *Thuyết vô cấu xứng kinh* ĐTK 476 tờ 557c17-18 do Huyền Tráng dịch năm 650 đổi thành "*Thiện trí hữu tình chư can thắng liệt, nhất thiết đại sơ bất năng phục*". Căn cứ vào sự đồng nhất văn cú, chúng ta phải kết luận là, Đạo Cao đã dẫn câu chứng của mình từ bản dịch của La Thập.

Tuy nhiên, vì Cao đã dẫn nó dưới tên kinh *Tịnh Danh*, chúng ta cần phải kiểm thêm xem có bản dịch nào mang cái tên ấy không? Dựa vào những thư tịch Phật giáo Trung Quốc từ Tăng Hựu cho đến Viên Chiếu, cái thường biết như kinh *Tịnh Danh* được dịch cả thảy 7 lần đấy là lần dịch năm 188 dưới tên *Cổ Duy Ma Cật kinh* của Nghiêm Phật Điều, năm 291-296 dưới tên *Di Duy Ma Cật kinh* của Trúc Thúc Lan, năm 280-300 dưới tên *Duy Ma Cật kinh* của Kỳ Da Mật và năm 303 dưới tên *Duy Ma Cật kinh* của Trúc Pháp Hộ, cộng thêm với ba bản dịch hiện còn vừa kể. Bốn lần dịch này cùng với *San Duy Ma Cật kinh* của Trúc Pháp Hộ và *Hiệp Duy Ma Cật kinh* của Chi Mẫn Độ ngày nay

đã tán thất. Dù còn hay mất, tất cả chúng không một bản nào đã mang cái tên *Tịnh Danh kinh*. Chúng ta do thế phải kết luận cái tên ấy là một sáng tạo của Đạo Cao.

Cố nhiên, đây là một điều tương đối dễ hiểu, bởi vì nó không gì hơn là một dịch ngữ của đầu đề Vimalakìrti-sùtra tiếng Phạn. Thế thì, dựa vào sự đồng nhất văn cú, câu dẫn trên của Đạo Cao phải đến từ bản dịch của La Thập. Khẳng định này về việc dùng bản dịch La Thập của những người viết *Sáu lá thư* còn có thể làm vững với một bằng cớ sau.

Trong lá thư thứ năm, để chứng minh Phật giáo cũng chỉ nói đến duyên báo như Nho giáo, Lý Miễu cho dẫn câu "*vô ngã vô tạo vô thọ giả, thiện ác chi nghiệp diệc bất vong*" và bảo là "*kinh nói*", chứ không nói rõ "*kinh nói*" ấy là kinh nào. Người dịch tiếng Nhật cuốn *Hoằng minh tập* là ông Thái Điền Thế Tạng trong *Quốc dịch nhất thiết kinh hộ pháp bộ* 1 tờ 260 cũng bảo, ông không biết "*kinh nói*" ấy là kinh nào, và cho chú là "*vị tường*".

Điều đáng ngạc nhiên là, dịch giả này đã thành công trong việc nhận ra câu "*thiện giải pháp tướng, tri chúng sinh căn*" nói trên là xuất phát từ phẩm Phật quốc của kinh *Tịnh Danh*. Nói là ngạc nhiên, bởi vì nếu đã thành công trong việc truy

nhận câu ấy, thì làm sao ông Thái Điền lại có thể chú là "vị tường" cho câu dẫn "*vô ngã vô tạo vô thọ giả, thiện ác chi nghiệp diệc bất vong*". Nếu đọc hết phẩm "Phật quốc" của bản dịch La Thập hay Huyền Tráng, người ta không đợi lâu để gặp nó. Nó nằm ở tờ 537c16 của bản La Thập và tờ 558c4 của bản Huyền Tráng. Chỉ bản dịch của Chi Khiêm là dịch khác đi một chút và làm cho nó trở thành khó hiểu như "*phi ngã bất tạo dĩ bất tri, như Phật thanh tịnh vô ác hạnh*" ở tờ 519c19.

Vậy thì, trừ khi đọc bản dịch của Chi Khiêm, ông Thái Điền mới có thể chú là "vị tường" cho câu dẫn của Lý Miễu. Chứ nếu xem hoặc bản dịch của La Thập hoặc bản của Huyền Tráng thì khó mà có thể không nhận ra được. Không những thế, nếu đã nhận ra được câu "*thiện giải pháp tướng, tri chúng sinh căn*", điều này chứng tỏ rằng, ông Thái Điền đã dùng bản dịch của La Thập, bởi vì như đã thấy, câu đó chỉ xuất hiện trong bản dịch ấy mà thôi. Việc xuất hiện của cái chú thích "vị tường" của ông Thái Điền do thế quả là đáng ngạc nhiên.

Dù với trường hợp nào đi nữa, câu dẫn chứng của Lý Miễu, vì sự đồng nhất văn cú của nó, phải đến từ bản dịch của La Thập. Chúng ta không kể tới bản dịch của Huyền Tráng, vì Tráng chỉ chép lại của La Thập và đã ra đời quá chậm. Điều này

chứng tỏ kinh *Duy Ma Cật* có một vị trí rất lớn trong đời sống tư tưởng Phật giáo dân tộc ta. Và điểm ấy cũng không đáng cho ta ngạc nhiên, vì từ thời Khương Tang Hội kinh này đã được nhắc tới và trích dẫn trong lời bàn của vị thầy của nhà hoằng pháp vĩ đại này, mà ta đã có dịp gặp ở trên, khi tiếp xúc với kinh *Cựu tạp thí dụ*.

Về điển "Định Quang Nho Đồng", chúng không gì hơn là dịch ngữ của hai cái tên Phạn văn *dipamkara* và *mànava*. Như những dịch ngữ độc lập, chúng đã xuất hiện khá sớm trong nhiều bản dịch khác nhau, nhất là những bản dịch phát nguyên từ nước ta và miền Nam Trung Quốc như *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội chẳng hạn.

Song, như hai dịch ngữ kết nối với nhau trong một trình tự kể chuyện, chúng chỉ xuất hiện một cách đáng chú ý trong bản *Phật thuyết thái tử thụy ứng bản khởi kinh* ĐTK 185 tờ 472c1-483a13 do Chi Khiêm dịch vào khoảng những năm 222-229. Nội dung cuốn kinh này có thể nói không gì hơn là một mô tả khá chi tiết và hoa mỹ cuộc đời đức Phật từ sơ sinh cho đến nhập diệt, bắt đầu với một câu chuyện nhập đề về cuộc gặp gỡ giữa đức Phật Định Quang và vị Sa môn Nho Đồng. Câu chuyện này thật thú vị. Sa môn Nho Đồng, vì muốn cúng hoa cho đức Phật Định Quang, đã phải mua hoa từ một

cô hái hoa với một giá rất đắt. Cô hái hoa ngạc nhiên, bèn hỏi lý do rồi cúng không lấy tiền hai cành hoa với lời nguyện xin là nàng và vị Sa-môn luôn luôn kết nghĩa vợ chồng trong mọi kiếp sau. Phật Định Quang không ai khác hơn là Phật Nhiên Đăng và Sa-môn Nho Đồng không ai khác hơn là Phật Thích Ca với cô hái hoa là công chúa Da Du Đà La.

Việc Đạo Cao cho dẫn điển cố "Định Quang Nho Đồng" ở đây có cùng một mục đích như những dẫn chứng về Nhượng Khư và Đại Thông Trí Thắng, đó là nhằm cho thấy sự xuất hiện của đức Phật là một chắc chắn, dù năm tháng có xa xôi tới đâu đi chăng nữa. Câu chuyện ấy ngày nay nằm trong bản dịch kinh *Phật thuyết thái tử thụy ứng bản khởi* của Chi Khiêm. Bản này là bản dịch duy nhất tại Trung Quốc. Do thế, ta phải kết luận, Đạo Cao dùng nó cho việc nói tới điển Định Quang Nho Đồng của ông.

Điều này càng rõ hơn với một vay mượn sau trong lá thư thứ sáu của Pháp Minh. Trong đoạn thứ ba của lá thư ấy, khi bàn về sự chìm nổi của chúng sinh, Minh đã nói tới chuyện "*nhất thân tử hoại, phục thọ nhất thân*"- một thân chết đi, lại nhận một thân khác - Nếu đọc qua bản dịch của Khiêm, ta thấy Minh dẫn trực tiếp không thay đổi

câu ấy từ tờ 472c5-6. Điểm này chứng tỏ bản dịch của Khiêm đã được cả Minh và Đạo Cao, nếu không là toàn thể những người học Phật thời họ, biết đến. Và sự tình ấy không có gì lạ cho lắm, bởi vì nó có thể nói là một cuốn sách trình bày cuộc đời đức Phật với tất cả những đẹp đẽ và thi vị, mà những Phật tử Ấn Độ trước thời Chi Khiêm đã có thể vận dụng và thực hiện.

Rồi trong lá thư thứ tư, Đạo Cao lại so sánh Phật giáo với "mặt trời mặt trăng" và các luồng tư tưởng khác với ngọn lửa leo lét - Cửu lưu chi thị phi, nãi yên hỏa chi bất tức, phi nhật nguyệt chi bất hung - Hình ảnh này Cao rút ra từ *Mâu Tử Lý hoặc luận* trong *Hoằng minh tập* 1 tờ 6b23: "*Nhật nguyệt phi bất minh, chúng ám tệ kỳ quang, Phật đạo phi bất chính, chúng tư yếm kỳ công*"- trời trăng không phải không sáng, bóng tối nhiều che mất sáng, đạo Phật không phải không chính, ý riêng nhiều ám mất ý công - Cũng trong lá thư ấy, Cao lại nói đến việc "*người có thấy đem nói với kẻ không thấy thì kẻ không thấy cuối cùng cũng không tin sự thấy*". Ý kiến này cũng xuất phát từ câu: "*Sự thường cộng kiến giả, khả thuyết dĩ thật, nhất nhân kiến nhất nhân bất kiến giả, nan dữ thành ngôn dã*"- Việc thường cùng thấy thì có thể nói cho là thật, một người thấy một người không thấy thì

khó mà nói với nhau - trong *Mâu Tử Lý hoặc luận* quyển 1 tờ 4b18-19.

Trên đây là những thư tịch điển cố của nhóm thứ nhất. Nhóm thứ hai gồm những kê khai danh số, mà phần lớn đã xảy ra trong lá thư thứ sáu của Pháp Minh. Ở đoạn thứ ba của nó, Minh nói tới ba cõi, sáu trần, ba ác, tám nạn và chín mươi sáu thứ ngoại đạo.

Ba cõi hay tam hữu là ba thứ thế giới, đấy là thứ thế giới xây dựng trên cơ sở tình yêu (dục giới), thứ thế giới trên cơ sở hình tướng và thứ thế giới trên cơ sở phi hình tướng.

Sáu trần hay lục trần là sáu thứ đối tượng của sáu giác quan, đấy là đối tượng của thị giác, của thính giác, của khứu giác, của vị giác, của xúc giác và của não giác.

Ba ác hay tam ác là ba con đường sống khổ sở, đấy là con đường sống địa ngục, con đường sống quỉ đói và con đường sống súc vật.

Tám nạn tức tám khó khăn ngăn cản sự tiến triển trên đường về giác ngộ, đấy là sinh vào địa ngục, vào quỉ đói, vào thú vật, vào cõi trời sống lâu, vào nơi biên địa hạ tiện, vào tình trạng đui mù câm điếc, vào những kiến giải sai lầm và vào thời trước hay sau Phật.

Chín mươi sáu thứ ngoại đạo tức 96 thứ học thuyết sai lầm vào thời đức Phật, mà người ta thường cắt nghĩa như gồm 90 trường phái do 6 vị thành lập sáu học phái của triết học Ấn Độ chủ trương, theo đấy mỗi một vị có 15 thứ lý thuyết khác nhau (15x6: 90) cộng thêm với 6 học phái do sáu người đệ tử của sáu vị ấy xướng xuất: (15x6)+6 = 96. Tuy mọi số kinh điển Phật giáo khác lại chỉ nói có 95 thứ, và học thuyết thứ 96 chính không gì khác hơn là Phật giáo, những bộ sách như *Phân biệt công đức luận* 2 ĐTK 1507 tờ 34c 22-23 hay *Tăng nhất A hàm kinh* 20 ĐTK 125 tờ 651c29 lại khẳng định là 96 thứ, không kể Phật giáo.

Con số 96 thứ ngoại đạo ấy cũng xuất hiện trong *Đại trí độ luận* do La Thập dịch năm 406 quyển 22 ĐTK 1509 tờ 228b25, quyển 27 tờ 261a15-16, quyển 34 tờ 309b, quyển 36 tờ 325c11, quyển 40 tờ 349b22, quyển 49 tờ 412b5, quyển 74 tờ 581b18 v.v... Và tác giả những lá thư chắc hẳn đã biết tới bản dịch đó và đã dẫn số 96 thứ ngoại đạo từ nó, căn cứ vào việc họ thường dẫn văn cú từ những bản dịch của La Thập nói trên. Những điều đáng chú ý là *Mâu Tử Lý hoặc luận* trong *Hoằng minh tập* 1 tờ 6a8-15 đã hai lần nhắc đến con số 96 ấy, và theo nó 96 thứ "đạo" này không thứ nào "chí tôn chí đại", không thứ nào "đạm bạc vô vi" bằng đạo Phật. Do đó, việc nói tới 96 thứ ngoại đạo trong lá thư

Pháp Minh có thể đã rút ra từ *Mâu Tử Lý hoặc luận* hay từ truyền thống học tập Phật giáo danh số tại Việt Nam.

Cố nhiên, việc kể đến những danh số loại này không có gì lôi cuốn lắm. Điểm lôi cuốn nằm ở chỗ, nó cho thấy những người viết thư đã bằng lòng chịu khó đi sâu tới mức nào vào việc học tập và nghiên cứu lý thuyết Phật giáo, nhất là Phật giáo danh số. Thứ Phật giáo ấy không những vừa khô khan vừa kỹ thuật mà đôi khi còn phi lý và phiền nhiễu, ngoài ra còn đòi hỏi những người học tập một thời gian khá dài cho trí nhớ ghi lại những phạm trù và danh số của nó. Pháp Minh, Đạo Cao chắc có đủ thời gian và chịu khó. Điều đáng nói là, hình như Lý Miễu cũng tương tự, để có thể hiểu được lá thư một cách hoàn toàn. Và nó cho thấy một phần nào tình trạng giáo dục Phật giáo nước ta vào thời những vị này đã phát triển đến một trình độ tương đối cao.

Với những phân tích thư tịch, điển cố và danh số Phật giáo này, một nét nổi bật đáng được nêu lên, đấy là trong thời kỳ Nam Bắc phân tranh của Trung Quốc, nước ta hình như đã có một liên lạc hầu như thường xuyên với miền Bắc, mặc dù tình hình chính trị đã đôi lần hệ lụy quyền hành chính trị của người nước ta với miền Nam. Bằng cớ cho

khẳng định này dĩ nhiên là việc Đạo Cao và Lý Miễu cũng như Pháp Minh đã dẫn những văn cú phần lớn từ những bản dịch của La Thập, như đã thấy. Hệ luận tất nhiên là, vào khoảng thế kỷ thứ IV-V quyền hành chính trị nước ta đã đạt đến một mức độ tự trị khá cao, cuối cùng dẫn đến sự xưng đế của Lý Bôn vào năm 544.

Sau thất bại của cuộc khởi nghĩa do Lữ Hưng lãnh đạo vào năm 280, Đào Hoàng đã phải viết trong cái báo cáo cùng năm về người nước ta như *"thử châu chi nhân, thức nghĩa giả quả, yếm kỳ an lạc, hảo vi họa loạn"*- người châu này, biết nghĩa thì ít, chán ghét yên sướng, ưa làm họa loạn. Và tổ tiên ta không đợi lâu để làm thực lời báo cáo này. Đến cháu của Hoàng thì quyền hành đã hoàn toàn thuộc nhà khởi nghĩa Lương Thạc, tuy Thạc không bao giờ giữ chức Thứ sử. Năm 322 Tấn Nguyên đế cử Vương Lượng sang làm Thứ sử, Thạc không ưa, nên giết Lượng. Năm sau, Cao Bảo tiến quân đánh Thạc.

Từ năm 323 cho đến khi Lý Tốn chống lại sự đáo nhiệm của Đằng Độn Chi vào năm 380, sử Trung Quốc không ghi rõ tên những người được mệnh danh làm Thứ sử Giao Châu. Các cuốn sử ta như *Đại Việt sử ký toàn thư* và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* thì chỉ ghi có hai người, đó

là Nguyễn Phóng và Nguyễn Phu. Song, *Đại Việt sử lược* 1 tờ 6b11 liệt thêm một người thứ ba, ấy là Chu Phụ, và chú là "làm thứ sử thời Tần Phù Kiên". Tần Phù Kiên lập nên nhà Diêu Tần ở miền Bắc và trị vì giữa những năm 357-386.

Chu Phụ là ai? Không một cuốn sử nào, trừ chi tiết vừa nêu của *Đại Việt sử lược* đã nói đến. *Tấn thư* 97 tờ 9a7-10a9 có ghi lại tên một Chu Phiên, theo đấy "*Vĩnh Hòa năm thứ 3 Văn đem bè lũ hắn hãm Nhật Nam, hại thái thú Hạ Hầu Lãm, giết năm sáu ngàn người, số còn lại chạy trốn đến Cửu Chân; Văn lấy thây Lãm để tế trời, cắt bình huyện Tây Quyện, rồi chiếm Nhật Nam, nói với Thứ sử Giao Châu là Chu Phiên xin lấy Hoành Sơn phía bắc Nhật Nam làm biên giới*". Vĩnh Hòa thứ 3 tức năm 348. Chu Phiên, căn cứ vào niên đại này, tất không thể là Chu Phụ được, bởi vì (1) Phụ làm Thứ sử đời Tần Phù Kiên, tức giữa những năm 357-386, và (2) sau năm 348 ta có Dương Bình giữ chức ấy vào năm 352, Nguyễn Phu vào năm 355 và Nguyễn Phóng hay theo *Tấn thư*, Ôn Phóng Chi vào năm 359.

Điều chắc chắn là, Tần Phù Kiên quả đã mở rộng ảnh hưởng quyền hành của ông xuống cho tới Ích Châu, khi ông cử Đặng Khương xuống dẹp loạn bọn "mọi Ba Thục", mà *Thập lục quốc xuân thu* 36

tờ 962-4 đã ghi lại như: "*Ba di hiểm nghịch, khấu loạn Ích Châu, chiêu dân Ngô quân vi thần xử xỉ chi thế, đặc tiến chấn Nam quân tướng quân lệ phong hiệu úy Đặng Khương kha soái giáp sĩ ngũ vạn, tinh dạ phó thảo*", theo trích dẫn của Nghiêm Khả Quân trong *Toàn Tấn văn* 151 tờ 4a10-11[1].

Một trích dẫn ở tờ 2b7-9 liên quan đến việc thăng chức cho Khương viết: "*Khương hữu liêm lý chi tài, trẫm phương dĩ chi phạt chi sự; bắc bình Hung nô, nam đàng Dương Việt, Khương chi nhiệm dã*", xác nhận như vậy nỗ lực thâm nhập vào miền Nam của Tần Phù Kiên, đặc biệt là miền Dương Việt.

Chu Phụ hẳn đã thiết lập những liên lạc ngoại giao với Kiên, có lẽ vào sau khoảng năm 360, qua những cuộc hành quân vừa kể của Khương. Chúng ta không biết Phụ giữ chức Thứ sử bao lâu, nhưng chắc phải chết trước năm 380, khi nhà Tấn cử Đằng Độn Chi qua làm Thứ sử và Lý Tốn đã cất binh chống lại. Năm sau, thái thú Giao Chỉ Đỗ Viện giết Tốn và đón Chi tới. Hai người con của Tốn là Lý Dịch và Lý Thoát trốn vào núi tiếp tục kháng chiến cho đến năm 412 khi họ liên lạc được

---

[1] *Toàn thượng cổ Tam đại Tần Hán Tam quốc Lục triều văn* tập 3 bản in Quang Nhãn thư cục, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục ảnh ấn, 1958.

với Lư Tuần ở Hợp Phố và tiến đánh Đỗ Huệ Độ, con của Viện đã thay thế Viện vào năm 411, năm Viện chết lúc 81 tuổi. Họ bị Độ giết trong trận đánh tại bến Nam thành Long Biên.

Trong khoảng thời gian kháng chiến giữa năm 380-412 tại nước ta thì ở miền Bắc, Diêu Hưng đã làm cho Phù Kiên tự thắt cổ ở chùa Tân Bình và lập nên nhà Hậu Tấn vào năm 386, mở đầu cho việc đón tiếp và giúp đỡ Cưu Ma La Thập thực hiện sự nghiệp dịch thuật vĩ đại của ông sau này vào những năm 402-412.

Từ năm 412 trở đi cho đến khoảng năm 450, về phương diện chính trị, mặc dù nhà Tấn và Tống tiếp tục cử hay phong thứ sử cho nước ta, một mức độ tự trị nào đấy đã đạt được, dẫn đến cuối cùng sự kháng chiến công khai và thành công sau này của Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến vào năm 468 cho đến năm 485 cũng như Phục Đăng Chi hai năm tiếp đó.

Về phương diện văn hóa và tôn giáo, chúng ta có Đàm Hoằng từ miền Bắc xuống tu học tại chùa Tiên Sơn khoảng năm 425. Vị Tăng chính nhà Tống và đồng thời vị lương y Trí Bân đã đến nước ta khoảng 466-468, căn cứ theo một ghi chú của *Cao tăng truyện* 7 ĐTK 2059 tờ 373c11-15. Và trước Bân ta có Huệ Lâm, người viết luận văn nổi tiếng

khiêu khích nhan đề *Quân thiện luận* đã là động cơ cho sự ra đời *Sáu lá thư* trên của ta. Huệ Lâm đã đến Bắc bộ có lẽ vào khoảng những năm 454. Cho nên, sự xuất hiện những bản dịch của La Thập ở nước ta vào khoảng sau năm 412 cho đến 450 không có gì đáng phải ngạc nhiên hết, nếu chỉ dựa vào những liên lạc chính trị và văn hóa vừa nói giữa hai miền Trung Quốc với người nước ta.

Đến đây, người đọc chắc cũng tự hỏi, tại sao chúng tôi đã phải dài dòng truy nguyên từng điển cố thư tịch trên một cách tỉ mỉ chi tiết như vậy. Một trong những mục đích đã nêu ra, đó là nhằm chứng minh nguồn gốc Việt Nam của những lá thư. Việc ấy, chúng tôi tin tưởng bây giờ đã đạt được. Ngoài điển cố Sương Dĩnh và Bào Sinh, mà ngày nay hiện chưa truy ra, những phân tích về thư tịch điển cố Phật giáo cho thấy những tác giả của *Sáu lá thư* tỏ ra rất quen thuộc với điển tịch Phật giáo nước ta và miền Nam Trung Quốc, mà trường hợp điển hình là việc Đạo Cao ba lần đã dẫn *Mâu Tử Lý hoặc luận*, việc Pháp Minh dẫn từ bản dịch *Phật thuyết thái tử thụy ứng bản khởi kinh* của Chi Khiêm, hay tên "Thọ Lượng vị tận" rất có thể đến từ bản dịch của Cương Lương Tiếp và Đạo Thanh v.v... Việc họ xử dụng những bản dịch của La Thập, căn cứ vào tình trạng chính trị và văn hóa vừa mô tả, thực tế là một điều khá tự nhiên. Nếu so sánh

cách dùng điển cố thư tịch trong *Sáu lá thư* với cách dùng trong những tác phẩm đồng thời với chúng như *Minh Phật luận* của Tôn Bính, *Quân thiện luận* của Huệ Lâm, và nhất là những lá thư trao đổi giữa Tôn Bính và Hà Thừa Thiên, thì nguồn gốc Việt Nam của *Sáu lá thư* càng trở nên minh nhiên.

Tuy vậy, làm rõ nguồn gốc Việt Nam của *Sáu lá thư* không phải là mục đích duy nhất. Không phải chỉ vì muốn làm rõ điều này, mà chúng tôi đã dài dòng phân tích những chứng cớ thư tịch điển cố chứa đựng trong sáu lá thư ấy, dù rằng đó là một ý muốn cần thiết cho việc xác định quê quán của các tác giả của chúng, như người đọc sẽ thấy dưới đây. Chúng tôi còn muốn, bằng những phân tích trên, đạt đến hai mục đích quan trọng và lôi cuốn hơn, ấy là thử xác định niên đại ra đời của những lá thư cũng như vấn đề chúng ta có thể biết gì về tác giả của chúng hay không. Chúng tôi đề nghị theo đuổi hai mục đích này trong những bàn cãi tiếp theo.

VỀ TÁC GIẢ VÀ NIÊN ĐẠI CỦA SÁU LÁ THƯ

Như đã nói ngay từ đầu, tung tích của những người mang tên Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu ngày nay chúng ta không biết một tí gì hết. Kiểm soát toàn bộ những tư liệu lịch sử Trung Quốc và Phật giáo Trung Quốc cũng như tư liệu lịch sử Việt Nam và Phật giáo Việt Nam, chúng ta không tìm thấy một thông tin nào về những người có các tên ấy. Kiểm soát *Tấn thư, Tống thư, Nam Tề thư, Lương thư, Ngụy thư, Bắc sử* và *Tư trị thông giám* cũng như *Đại Việt sử lược, Đại Việt sử ký toàn thư, Việt sử tiêu án*, và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, chúng ta đã không gặp một "sứ quân" nào với cái tên Lý Miễu. Kiểm soát *Cao tăng truyện* và *Tục Cao tăng truyện* cũng như *Thiền uyển tập anh*, chúng ta cũng không tìm thấy một pháp sư nào có tên Đạo Cao hay Pháp Minh.

VỀ ĐẠO CAO

Trong *Toàn Tấn văn* 157 tờ 15a12-12, Nghiêm Khả Quân có liệt ra tên một Thích Đạo Cao. Nhưng kiểm tra bản mục lục của *Toàn Tấn văn* 157 tờ 17a5 cũng như xuất xứ của tên ấy, tức *Cao tăng truyện* 5 tờ 355b15-17, thì chúng ta có Thích Đạo Tung chứ không phải Thích Đạo Cao. Cố nhiên, chữ 嵩 mà cách phát âm tiêu chuẩn luôn luôn là *tung* đôi khi có thể đọc thành *cao*, như trường hợp chữ *cao* trong cái tên Trần Cao của lịch sử nước ta chẳng hạn. Như thế, chữ *cao* 嵩 ở quyển 157 tờ 15a12, dựa vào kiểm tra vừa thấy, chắc chắn là một khắc lầm.

Ngoài ra, *Toàn Tống văn* 63 tờ 11a3-13a1 có một đoạn nói về tung tích Thích Đạo Cao, tác giả những lá thư của chúng ta. Nghiêm Khả Quân đã chú thích là "*Đạo Cao Giao Châu pháp sư*", trong khi Thích Đạo Tung mà người khắc bản *Toàn Tấn văn* đã đổi thành Thích Đạo Cao, được Quân cũng như *Cao tăng truyện* bảo là "ở chùa Ngõa Quan". Điều này chứng tỏ, theo Quân, Thích Đạo Tung của *Toàn Tấn văn* không thể là Thích Đạo Cao của *Toàn Tống văn*.

Cần thêm rằng *Cao tăng truyện* 12 tờ 408b5-12 có ghi lại tiểu sử của một vị sư tên Thích Đạo Tung khác. Vị sư này chắc chắn không thể là Thích Đạo Tung, mà *Toàn Tấn văn* đã dẫn ra, cũng như *Cao tăng truyện* 5 tờ 355b 15-17 nói tới. Bởi vì Đạo Tung sau là người đồng thời với Thích Đạo An (314-386) và Trúc Pháp Thải (320-388) và sống tại chùa Ngõa Quan, trong khi Đạo Tung trước đã đến Kinh sư vào năm 473-476 và mất năm ông 49 tuổi tại chùa Định Lâm núi Chung. Cái tên Đạo Cao của chúng ta do thế không thể tìm thấy trong các sách sử hiện còn của Trung Quốc hay nước ta.

Việc bản in Quảng Nhã thư cục của *Toàn Tấn văn* có tên Thích Đạo Cao, từ đó, không thay đổi tình trạng sử liệu về vấn đề Đạo Cao. Chúng ta phải tìm cách mở rộng giới hạn truy tầm tư liệu mới hy vọng giải quyết một phần nào những bí ẩn vây quanh *Sáu bức thư* ấy.

Trong khi điều tra những tư liệu Nhật Bản viết giữa những thế kỷ thứ VIII và thứ X cho việc nghiên cứu Định pháp sư và Duy Giám pháp sư, chúng tôi đọc kỹ lại *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*[1] do chính ngũ vị hành Lục việt thủ kiêm

---

[1]. Fujiwara no Sukeyo (?-894), *Nihonkoku genzaisho mokuroku*, Hanawana Kinoichi (1746-1821) in trong *Zoku Gunsho Ruiju* quyển 884, Tokyo: Rôku gunsho kanseikai,

Thượng dã quyền giới Đằng Nguyên Tá Thế soạn và đã tìm thấy những dữ kiện rất lôi cuốn sau về một người mang tên Đạo Cao pháp sư hay Thích Đạo Cao. Trước hết, dưới mục thứ mười mang tên Tiểu học gia, liệt ra ở tờ 34b4-5 một bộ sách nhan đề "*Tá âm, một quyển, Thích Đạo Cao soạn*"- *Tá âm* nhất quyển, Thích Đạo Cao soạn - Rồi dưới mục Biệt tập ở tờ 48a14 lại ghi: "*Đạo Cao pháp sư tập, một quyển*"- Đạo Cao pháp sư tập, nhất quyển - Như vậy, theo *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, một tăng sĩ được biết dưới tên Thích Đạo Cao hay Đạo Cao pháp sư đã là tác giả hai tác phẩm nhan đề *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập*. Câu hỏi bây giờ đương nhiên là Thích Đạo Cao đây có phải là pháp sư Đạo Cao của *Sáu lá thư* chúng ta không?

Trả lời câu hỏi này, chúng ta biết, *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* đã được Vũ Điền thiên hoàng sắc cho Đằng Nguyên Tá Thế viết năm 889-890, nhằm ghi lại hết những bộ sách Trung Quốc còn sót trong thư viện hoàng gia sau vụ cháy năm

---

1930; Lê Thứ Xương (1837-1897) in trong *Cổ dật tùng thư*, Nghiêm Xuất Bình xuất bản, Đài Bắc: Bách bộ tùng thư tập thành, 1961. Số tờ chúng tôi dẫn là dùng bản in của *Zoku Gunsho Ruiju*.

887[1]. Kể từ ngày Địch Cốc Dịch Trai lần đầu tiên chú giải nó cho tới những nghiên cứu gần đây nhất của Tiểu Trường Cốc Huệ Cát và Trỉ Đảo Huyền Lượng[2] thì giữa 1586 bộ 17.106 quyển sách của nó quả thực nó là một bản thư tịch những tác phẩm do người Nhật mang từ Trung Quốc về Nhật Bản. Chỉ trừ bảy bộ sách sau, mà Tiểu Trường Cốc và Trỉ Đảo đã chứng minh là do người Nhật sáng tác và Đằng Nguyên ghi lầm vào, đấy là: 1. *Hoàng đế phạm* 3 quyển, 2. *Nhiếp dưỡng yếu quyết* 22 quyển, 3. *Tân tu nhạn kinh* 3 quyển, 4. *Luật phụ thích* 10 quyển, 5. *Đại luật* 6 quyển, 6. *Tân luật* 10 quyển và *Tân lịnh* 10 quyển và 7. *Biên sắc lập thành* 1 quyển. Hai tác phẩm *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập* do đó chắc chắn không phải do người Nhật

---

[1]. Wada Enmatsu, *Nihonkoku genzaisho mokuroku ni tsuite*, Shigaku Zasshi XII (1930) 1080-1093. ss. Yajima Genryô, *Nihonroku genzaisho mokuroku shushô*, Tokyo: Sendai, 1960.

[2]. Kariya Ekisai (1775-1835), *Nihonkoku genzaisho mokuroku shochubô*, Masamune Atsuo in trong *Nihon Koten Zenshu*, Tokyo: Nihon Koten zenshu kanseikai, 1929; Yamada Yoshio, *Nihonkoku genzaisho mokuroku* [illegible]*tsu*, Tokyo: Koten basen kai, 1925; Kobase Keikichi, [illegible]*oku genzaisho mokuroku kaisetsukô*, Tokyo: [illegible]oten, 1956; Yajima Genryô, *Nihonkoku* [illegible]*kuroku shushô*, Tokyo: Sendai, 1960.

Lê Mạnh Thát

soạn thảo và phải được họ mang về Nhật Bản từ Trung Quốc, sau khi đã in, thỉnh, sao hay mua được chúng tại Trung Quốc. Thật vậy, một kiểm soát toàn thể tài liệu Phật giáo Nhật Bản, không một tăng sĩ Nhật Bản nào đã có tên Đạo Cao[1]. Nếu vậy, thì *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập* được mang về Nhật Bản lúc nào?

Một kiểm soát toàn bộ những thư tịch Nhật Bản viết trước và sau *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* không lâu đã không cho biết một tí gì cả, và chúng gồm những bản sau:

Tên sách	Tác giả	Năm viết
1. *Tối Trừng mục lục*		
a. *Truyền giáo đại sư tương lai Thai châu lục* ĐTK 2159	Tối Trừng (767-822)	805
b. *Truyền giáo đại sư tương lai Việt châu lục* ĐTK 2160		
2. *Ngự thỉnh lai mục lục* ĐTK 2161	Không Hải (774-835)	806

[1]. Washio Junkei (1868-1941), *Nihon bukke jinmei jisho*, Tokyo: Tokyo Bijitsu: 1966, in lần ba, Tăng đính tái bản.

3. a. *Huệ Vận thiền sư tương lai giáo pháp mục lục* ĐTK 2168a b. *Huệ Vận luật sư thứ mục lục* ĐTK 2168b	Huệ Vận (789-869)	847
4. *Nhật Bản quốc thừa hòa ngũ niên nhập Đường cầu pháp mục* lục ĐTK 2165	Viên Nhân (794-864)	838
5. *Nhập Đường tân cầu kinh giáo mục lục* ĐTK 2167	Viên Nhân	847
6. *Từ Giác đại sư tại Đường Tống Tấn lục* ĐTK 2166	Viên Nhân	
7. *Linh Nham tự Hòa thượng thỉnh lai pháp môn đạo cụ đăng mục lục* ĐTK 2164	Viên Hành (799-852)	
8. *Thường Hiểu Hòa thượng thỉnh lai mục lục* ĐTK 2173	Thường Hiểu (?-865)	
9. a. *Tân thơ tả thỉnh lai pháp* môn *đẳng mục lục* ĐTK 2174a	Tôn Duệ (809-884)	
b. Thiền Lâm tự Tôn Duệ tăng chính mục lục ĐTK 2174b		
10. *Trí Chứng đại sư thỉnh*	Viên Trân	

lai mục lục ĐTK 2173[1]	(814-891)	
11. *Phúc châu Ôn châu Thai châu cầu đắc kinh luật luận sớ ký ngoại thư đẳng mục lục* ĐTK 2170	Viên Trân	891
12. *Nhật Bản Tý kheo Viên Trân nhập Đường cầu pháp mục lục* ĐTK 2172	Viên Trân	
13. *Thanh Long tự cầu pháp mục lục* ĐTK 2171	Viên Trân	
14. *Khai Nguyên tự cầu đắc kinh sớ ký đẳng mục lục* ĐTK 2169	Viên Trân	
15. *Căn Bản đại Hòa thượng chân tích sách tử đẳng mục lục* ĐTK 2162		
16. *Thông Hiển nhập đạo tạng thư mục lục*[2]		

---

[1]. *Bukkyô shoseki mokuroku* trong *Dai Nihon Bukkyôzensho*, Nanjio Bunyiu in Tokyo: Bussho Kankaikai, 1914.

[2]. Saichô, *Saichô daishi zenshu* IV, trong *Dai Nihon Bukkyô zensho*, Tokyo: 1918.

Trong số 16 bản mục lục vừa liệt, chỉ trừ bản của Hòa thượng Căn Bản và một số bản của Viên Trân, còn lại chúng đều được viết và xuất hiện trước thời của Đằng Nguyên Tá Thế và *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, như người đọc có thể thấy và ghi lại những sách vở Trung Quốc do người Nhật mang về Nhật Bản. Dẫu vậy, chúng đã không ghi một tác phẩm nào mang tên *Tá âm* hay *Đạo Cao pháp sư tập*, cũng như không một tác giả nào mang tên Thích Đạo Cao hay Đạo Cao pháp sư. Do thế, câu hỏi nêu trên, ta không thể nào trả lời được. Nói cách khác, ta không biết *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập* đã tới Nhật Bản hồi nào. Điều chắc chắn là, chúng phải tới trước năm 889, để cho Đằng Nguyên ghi vào trong bản thư mục của ông.

Về khía cạnh Trung Quốc, như đã nói, không một tư liệu Phật giáo cũng như không Phật giáo, dĩ nhiên trừ bộ *Hoằng minh tập* và những tài liệu lấy từ nó ra như *Toàn thượng cổ Tam đại Tần Hán Tam quốc lục triều văn* của Nghiêm Khả Quân, đã đề cập hay kể ra cái tên Thích Đạo Cao. Chúng tôi đã kiểm soát lại bảng tên những Cao tăng trong *Danh tăng truyện* do Bảo Xướng viết năm 515, mà bản mục lục mệnh danh *Danh tăng truyện mục lục* đã được Tôn Tánh sao y nguyên lại vào năm 1235 trong *Danh tăng truyện sao* TcT 134 tờ 5a1-6a2 của

ông[1], nhưng đã thất vọng như trong những lần kiểm soát *Cao tăng truyện* của Huệ Hạo (?-549) và những kinh lục khác. Chúng tôi cũng đã kiểm soát lại những bản thư tịch liệt kê những tư liệu tìm được tại Đôn Hoàng hiện tàng trữ ở các nước Anh, Pháp, Liên Xô, Trung Quốc và Nhật Bản[2], và đã không tìm thấy một tư liệu nào mang tên Đạo Cao cả. Dẫu việc điều tra tỉ mỉ ấy đã đưa tới cho ta những thất vọng vừa thấy, hai tác phẩm *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập*, tuy sẽ không được xác định

---

[1]. Shushu, *Meishodensho*, trong *Tục tạng kinh* (viết tắt TcT) quyển 134, Hương Cảng: Ảnh ấn Tục tạng kinh hội ấn hành, 1970.

[2]. L. Giles, *Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London: The Trustees of the British Museum, 1957; Vương Trọng Dân, *Đôn Hoàng di thư dẫn mục sách dẫn*, Bắc Kinh: Khoa học xuất bản xã, 1962; M. I. Vorob'eva-Desyatovskaya, I.S. Gurevic, L.N. Mensikov, V.S Spirin và S.A. Skolyar, *Opisanie kitaiskix rukopisei Dun'xuanskogo fonda Instituta Narodov Aziie*, I.L.N. Mensikov in, Moskva: Izd Nauka, 1963; Vorob'eva Desyatovskaya, I.T. Zograf, A.S. Martinov, Mensikov và B.L. Smirnov, *Opisanie kitaiskix rukopisei Dun'zuangskogo fonda Instituta Narodov Aziie* II, Mensikov in, Moskva: Izd. Nauka, 1967; P. Démiéville *Catalogue des manuscripts de Touen-houang conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris: Librairie Orientale Maisonoeuvre, 1973.

với một mức độ chính xác nào, cũng gợi lên nhiều bàn cãi đáng chú ý.

Trước hết, về *Tá âm*, Đằng Nguyên liệt nó vào loại Tiểu học gia. Nó như vậy, căn cứ định nghĩa của *Tùy thư kinh tịch chí* 32 tờ 18b1-20b4, tất phải là một tác phẩm về ngôn ngữ. Trong bản chú giải đầu tiên về *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* nhan đề *Nhật Bản kiến tại thư mục chứng chú cảo*, Địch Cốc Dịch Trai, dưới mục "*Tá âm nhất quyển, Thích Đạo Cao soạn*", đã ghi thêm: "*Tùy chí Tá âm tự nhất quyển, bất trước tánh danh*"- Kinh tịch chí của *Tùy thư* có ghi *Tá âm tự* một quyển, nhưng không ghi họ tên người viết[1]. Sau Địch Cốc, những nhà chú giải nghiên cứu khác của Nhật Bản như Tiểu Trường Cốc và Trỉ Đảo cũng không thêm được một chú thích gì mới lạ. Tiểu Trường Cốc thực sự đã không có một chú thích nào hết dưới mục *Tá âm* của Thích Đạo Cao, còn Trỉ Đảo thì đem ngay cả cái ghi chú vừa dẫn trên của Địch Cốc, để chú thích mục *Tá âm* ba quyển và hoàn toàn để trống mục *Tá âm* một quyển của Thích Đạo Cao[2]. Về mặt những người chú thích Trung Quốc, thì như ghi chú trên

---

[1]. Kariya Ekisai *Nihonkoku genzaisho mokuroku shôchukô*, Masamune Atsuo in, Tokyo: 1929, tr.77.

[2]. Yajima Genryô, *Nihonkoku genzaisho mokuroku shushu*, Tokyo: 1960, tr.29.

của Địch Cốc cho thấy, Kinh tịch chí của *Tùy thư* 32 tờ 19a4 là quyển sách đầu tiên ghi lại một tác phẩm nhan đề *Tá âm tự* nhất quyển, nhưng không cho biết tên họ người soạn. Những bản thư tịch tiếp theo *Tùy thư* như *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* không còn nói đến tác phẩm ấy nữa[1] v.v... Nó cũng không được những cuốn tự điển bách khoa kiểu *Bắc Đường thư sao* của Ngô Thế Nam (558-638), *Nghệ văn loại tụ* của Âu Dương Tuân (557-641), *Sơ học ký* của Từ Kiên (659-729), *Thái bình ngự lãm* của Lý Phưởng (925-996) v.v.. đề cập tới[2]. Rồi, những cuốn tự điển nổi danh như *Ngọc Thiên* của Cố Dã Vương (519-581), *Nhất thiết kinh âm nghĩa* do Huyền Ứng viết năm 664 v.v.. lại không dẫn ra một tác phẩm nào mang tên *Tá âm* hay *Tá âm tự* hết[3]. Cho nên, với một bộ sách gần tới 50

---

[1]. Về *Tùy thư, Cựu Đường thư, Tân Đường thư* v.v chúng tôi dùng bản *Tứ bộ bị yếu*.

[2]. Ngô Thế Nam, *Bắc Đường thư sao*, Khổng Quảng Đào in, 1888; Âu Dương Tuân, *Nghệ văn loại tụ*, Uông Thiệu Doanh in, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1965; Từ Kiên, *Sơ học ký*, Hồng Hạo Hạo in. Đài Bắc: Tân hưng thư cục, 1966; Lý Phưởng, *Thái bình ngự lãm* I-IV, Nhiếp Sùng in, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1965.

[3]. Cố Dã Vương, *Ngọc Thiên, Tứ bộ bị yếu*; Okai Shingo, *Gyokuhen no kenkyu*, Tokyo, 1933; Huyền Ứng, *Nhất thiết kinh âm nghĩa*, Chu Pháp Cao in, Đài Bắc: Trung

quyển chuyên khảo về những loại sách được các bản thư tịch liệt vào loại Tiểu học gia mang tên *Tiểu học khảo*, Tạ Khải Côn (1737-1802) chỉ biết viết ở quyển 29 tờ 8a5-7 về cuốn *Tá âm tự* như sau: "*Vô danh thị Tá âm tự, Tùy chí, nhất quyển, dật*"- Không tên họ *Tá âm tự*, Kinh tịch chí của *Tùy thư* ghi 1 quyển, (nay) đã mất[1]. Mãi đến Diêu Chấn Tôn (1842-1906), nó mới được bàn cãi rộng ra một chút. Trong *Tùy thư kinh tịch chí khảo chứng* 2 tờ 5216b27-c4, lợi dụng được những tư liệu Nhật Bản, đặc biệt là cuốn *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, Tôn đã viết như sau về *Tá âm tự: "Tá âm tự, 1 quyển, không ghi tên người soạn. Tiểu học khảo nói: không tên họ Tá âm tự, Tùy chí ghi 1 quyển, mất. Nay xét Nhật Bản thư mục nói Tá âm ba quyển, không ghi người soạn; lại nói Tá âm một quyển, Thích Đạo Cao soạn. Một quyển (Tá âm tự) đây hoặc tức cũng là sách của Đạo Cao. Nhưng Đạo Cao lại không biết người thời nào"- Tá âm tự* nhất quyển, bất trước soạn nhân. *Tiểu học khảo* viết: Vô danh thị *Tá âm tự, Tùy chí* nhất quyển, dật. *Ấn Nhật Bản thư mục, Tá âm* tam quyển, bất trước

---

ương nghiên cứu viện lịch sử ngôn ngữ nghiên cứu sở, 1962.

[1]. Tạ Khải Côn, *Tiểu học khảo*, Kiều diễn quán ảnh ấn, Đài Bắc: Quảng văn thư cục, 1967.

soạn nhân, hựu viết: *Tá âm* nhất quyển, Thích Đạo Cao soạn. Thử nhất quyển hoặc tức Đạo Cao chi thơ; Đạo Cao diệc bất tri hà thời nhân dã[1].

Căn cứ chú thích này, Tôn như vậy muốn coi *Tá âm tự* do *Tùy thư* liệt ra là một tác phẩm khác của Thích Đạo Cao do *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* nói tới, dẫu ông thú nhận "Không biết Đạo Cao là người thời nào". Chúng ta ngày nay nhờ khám phá ra được *Sáu lá thư*, đã biết không những một cách chắc chắn là, "Đạo Cao người thời đại nào", mà còn biết thêm một phần nào cuộc đời, tư tưởng và sự nghiệp của ông. Tuy nhiên, vì đang thiếu những tư liệu cần thiết về *Tá âm* cũng như *Tá âm tự*, chúng ta không thể biết gì hơn về những liên hệ có thể giữa chúng cũng như giữa *Tá âm tự* và Thích Đạo Cao. Có lẽ chúng ta chỉ nên nói như Tôn: "Hoặc giả *Tá âm tự* cũng là sách của Đạo Cao". Mà thực vậy, nếu kiểm soát toàn bộ những từ vựng Trung Quốc, ta tất không thể tìm thấy một danh từ nào mang tên *Tá âm* hết. Một danh từ như thế không bao giờ được dùng[2]. Về tác phẩm thì chỉ

---

[1]. Diêu Chấn Tôn, *Tùy thư kinh tịch chí khảo chứng*, trong *Nhị thập tứ sử hỗ biên*, Thượng Hải: Khai minh thư điếm, 1938.

[2]. Morahashi Tetsuji, *Dai Kan Wa jiten* I-XII, Tokyo, 1958-1961; Trương Kỳ Quân, Trung văn đại từ điển I- XL, Đài

duy nhất Kinh tịch chí của *Tùy Thư* là có nói tới cuốn *Tá Âm tự* như đã thấy. Danh từ *Tá âm* và tác phẩm mang tên *Tá âm* do thế có thể nói hầu như không được dùng hay không được biết tới ở Trung Quốc.

Trong khi đó, theo *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* tờ 34b4-5 thì trong số sách do người Nhật Bản mang về từ Trung Quốc, tối thiểu có hai tác phẩm nữa được mang tên *Tá âm*, ngoài cuốn *Tá âm* của Thích Đạo Cao, đó là *Tá âm* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển. Điều này chứng tỏ ít nhất là, trước năm 889 tại Trung Quốc đã có những cuốn sách nhan đề *Tá âm* hay *Tân sao tá âm*, để cho người Nhật có thể mang về Nhật Bản và được ghi lại trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, chứ không phải là không có, như sự im lặng về chúng trong các bản thư tịch Trung Quốc như đã điểm chỉ. Và giả như nếu ta đồng ý với Trỉ Đảo, để ghi *Tân sao tá âm* năm quyển là do "người Nhật tân sao", thì nó càng tỏ ra rằng, thứ sách mệnh danh *Tá âm* đâu chắc hẳn xuất hiện nhiều tại Trung Quốc, để cho người Nhật mang về nước mình và sao thành những tới năm quyển. Dầu sao chăng nữa, chúng ta

---

Bắc: Trung Quốc văn hóa nghiên cứu sở, 1963-1968. *Tiền Hán thư* 99 hạ tờ 7a8 có cụm từ *giả tá âm* do Nhan Sư Cổ (581-645) dùng.

hiện biết một cách chắc chắn là, ngoài cuốn *Tá âm tự* ra, tại Trung Quốc trước năm 889 tối thiểu đã hiện diện những bộ sách *Tá* âm sau, đó là *Tá âm* ba quyển, *Tá âm* một quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển. Thế thì, tại sao chúng lại không được kể đến trong Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư*, Nghệ văn chí của *Tân Đường thư* và các bản thư tịch khác của Trung Quốc vào thời Đường và đầu thời Tống?

Dĩ nhiên, không phải là các tác giả những bản thư tịch Trung Quốc không biết đến chúng, bởi vì chúng đã hiện diện ở Trung Quốc trước năm 889 không phải chỉ một hai bộ mang tên *Tá âm*, mà tới những ba bộ hay nhiều hơn nữa cùng tên với một vài thêm thắt, như Đằng Nguyên đã ghi lại. Và cái tên *Tá âm* cũng không phải mới lạ gì, bởi vì nó đã xuất hiện trong *Tùy thư kinh tịch chí*, như đã nói. Giả như có ai cãi rằng, Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* và Nghệ văn chí của *Tân Đường thư* không liệt ra những bộ sách *Tá âm* trên, với lý do là, những bộ sách ấy xuất hiện dù trước năm 889, nhưng lại sau năm 742. Cho nên, vì xuất hiện sau năm ấy, chúng tất không thể được ghi lại, do vì cả *Cựu Đường thư* lẫn *Tân Đường thư* đều sao lại những bản thư tịch của mình từ những bản thư tịch viết dưới thời Khai Nguyên, tức trong những năm 712-742. Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* sao y lại bản *Cổ kim thư lục* của Vô Cảnh, còn *Tân Đường*

thư thì dựa vào *Khai Nguyên thư mục* để viết nên phần Nghệ văn chí.[1] Giả như có ai lý luận như thế, thì họ chắc có thể dùng cùng một lý luận để có kết

---

[1]. *Cựu Đường thư* 46 tờ 1b2-2a4 viết: "*Khai Nguyên năm thứ ba (715) tả tân kỵ thường thị Tự Vô Lương và Mã Hoài Tố hầu yến, đề cập tới chuyện kinh tịch, Huyền Tôn nói: 'Sách cũ trong Nội khố là của các đời Thái Tôn, Cao Tôn trước và đã thường sai quan nhân coi sóc. Song những gì mất thiếu thì chưa từng được viện bổ vào, thiên quyển lộn xộn khó coi. Các khanh thử vì trẫm chỉnh đốn lại chúng'. Đến năm thứ bảy (719) vua ra chiếu cho các nhà công khanh sĩ thứ nào có sách lạ thì cho triều đình mượn để chép đóng lại. Tới khi bốn bộ đã thành, vua ra lệnh bách quan vào hành lang phía đông điện Càn Nguyên xem thì không ai là không khiếp sự nhiệu rộng của chúng. Năm Khai Nguyên thứ chín (721) Ân Tiễn Du, Vương Hiệp, Vy Thuật, Dư Khâm, Vô Cảnh, Lưu Ngạn Châu, Vương Loan, Lưu Trọng và những người khác sửa sang lại thành Quần thư tứ bộ lục 200 quyển. Hữu tán kỵ thường thị Nguyễn Hành Xung tấu dâng lên. Về sau, Vô Cảnh lại rút gọn nó thành 40 quyển, đặt tên Cổ kim thơ lục. Nay xin ghi lại các sách của bốn bộ trong thời thịnh Khai Nguyên để tỏ rõ sự thịnh vượng của nghệ văn vậy*". *Tân Đường thư* 57 tờ 1a13-1b5 viết: "*Việc chứa sách không lúc nào thịnh hơn thời Khai Nguyên. Người ta ghi lại tới những 53.915 quyển, mà sách do học giả đời Đường tự làm ra tới những 28.469 quyển. Ô hô, thế không đáng gọi là thịnh sao?... Nhưng chúng diêu linh ma diệt cũng không thể kể xiết... Nay ghi vào sách số đây thì có tên chúng, nhưng sách chúng thì đã mất 10 phần hết năm sáu rồi há không tiếc sao?*"

luận rằng, trước năm 889 những bộ sách *Tá âm* trên chưa bao giờ xuất hiện và được đem tới Nhật Bản, bởi vì những bản mục lục viết cho tới lúc đó, đã không một bản nào ghi lại sự có mặt của chúng. Hơn nữa, nó quả thật là một ngẫu nhiên kỳ lạ, nếu từ năm 742 đến năm 889 những ba bộ sách *Tá âm* ra đời, trong khi đó từ năm 742 trở về trước cho tới tối thiểu năm 622, lúc *Đồ thư mục lục* của Tùy Thương đế được quân đội của Lý Uyên tịch thâu làm cơ sở cho việc viết nên *Tùy thư kinh tịch chí* sau này và đã nói tới một cuốn sách *Tá âm*, lại không có một tác phẩm nào liên quan đến *Tá âm* xuất hiện. Ngoài ra, nếu lý luận kiểu trên, người ta phải giải thích ra sao sự vắng mặt của những bộ sách *Tá âm* trong các bản thư tịch viết sau năm 890 tại Trung Quốc như *Thái bình ngự lãm kinh sử đồ thư cương mục* do Lý Phương và những người khác thiết lập năm 977 hay *Sùng văn tổng mục* do Vương Nghiêu Thần (1001-1056) và đồng liêu viết xong giữa những năm 1034-1038 v.v..[1] Không lẽ nào lại bảo chúng đã tán thất, chỉ hơn tám chục hay một trăm bốn mươi năm sau khi chúng ra đời và được sao đem về Nhật Bản?

---

[1]. Lý Phương, *Thái bình ngự lãm* I, Nhiếp Sùng Chính ảnh ấm, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục, 1965; Vương Nghiêu Thần, *Sùng văn tổng mục*, trong *Nhã Việt đường tùng thư*, Ngũ Sùng Diệu in, Quảng Đông: 1854.

Việc chúng không được các bản thư tịch của Trung Quốc, ngoài *Tùy thư kinh tịch chí* với cuốn *Tá âm tự*, nói tới, do thế phải đến từ một căn do khác. Và căn do đó theo chỗ chúng tôi nghĩ, không gì hơn là những loại sách *Tá âm* trên không phải nhằm đến ngôn ngữ Trung Quốc như chính nó, trái lại, nhằm đến một ngôn ngữ khác với ngôn ngữ Trung Quốc, nhưng có một liên lạc nào đó với ngôn ngữ ấy, như việc dùng những ký hiệu ngôn ngữ của nó chẳng hạn. Thực vậy, danh từ *Tá âm* chỉ xuất hiện một lần độc nhất, trong các sách vở Trung Quốc, ấy là tại *Tùy thư kinh tịch chí* 32 tờ 19a4 trong liên hệ với bộ sách *Tá âm tự* như đã nói. Xét lý do, tại sao nó xuất hiện ở các bản kinh tịch chí đó mà không xuất hiện ở các bản kinh tịch chí khác, sẽ chứng thực một phần nào cái ý nghĩ vừa nêu của chúng tôi.

Lấy thí dụ Kinh tịch chí của *Cựu Đường thư* và Nghệ văn chí của *Tân Đường thư*, cả hai bản thư tịch này, dưới mục Tiểu học của chúng đã không liệt kê bất cứ một cuốn sách ngôn ngữ nào, mà không liên quan tới tiếng Trung Quốc. Ngược lại, nếu đọc mục Tiểu học của Kinh tịch chí *Tùy thư*, ta không những gặp nhan nhản những quyển sách về những ngôn ngữ khác với tiếng Trung Quốc như tiếng Phạn, tiếng Tiên Ty v.v.. mà còn được cho biết tại sao nó lại có những cuốn sách đó. Nó viết ở

tờ 20a9-12: "*Từ thời Hậu Hán, Phật pháp lưu hành ở Trung Quốc, lại có được sách Hồ của Tây Vức chỉ dùng mười bốn mẫu âm mà gồm hết tất cả mọi âm. Văn nó đã gọn, mà nghĩa lại rộng, gọi là chữ Bà la môn. So với nghĩa của tám thể sáu văn thì nó khác biệt. Nên nay xếp nó vào dưới mục Thể thế. Lại lúc nhà Hậu Ngụy mới bình định Trung nguyên, việc quân hiệu lệnh đều dùng tiếng mọi, sau nhiễm thói Tàu, đa số không thể hiểu được. Nên bèn chép tiếng mình ra, dạy dỗ cho nhau, gọi là quốc ngữ, nay xếp nó vào cuối mục Âm vận*".[1]

---

[1]. *Tùy thư* 32 tờ 20a9-12: "*Tự Hậu Hán Phật pháp hành ư Trung Quốc, hựu đắc Hồ thư, năng dĩ thập tứ tự, quán nhất thiết âm, văn tính nhi nghĩa quảng, vị chi Bà la môn thơ, dự bát thể lục văn chi nghĩa thủ biệt. Kim thủ di phụ thể thế chi hạ. Hưu hậu Ngụy sở định Trung nguyên, quân dụng hiệu lệnh giai dĩ di ngữ, hậu nhiễm Hoa tục, đa bất năng thông, cố lục kỳ bản ngôn, tương truyền giáo tập, vị chi quốc ngữ, kim thủ phụ âm vận chi mạt*". Thật ra, câu "*năng dĩ thập tứ tự*" phải đọc thành "*năng dĩ tứ thập tự*" mới đúng, vì mẫu tự Ấn Độ có tới 40 chữ. Việc "Hồ thư năng dĩ thập tứ tự" này chắc chắn đã đến từ *Đại bát Niết bàn kinh* quyển 8 ĐTK 375 tờ 652c23-655b6 do Huệ Nghiêm và Tạ Minh Vận dịch nhuận. Bởi vì trong phần *Văn tự* của nó, mặc dù nó viết: "*Hữu thập tứ âm, danh vi tự nghĩa*", song tiếp đó nó lại liệt kê tới những 40 mẫu âm chính của Phạn ngữ. Việc

Đọc lời giải thích ấy ta có thể thấy, vào những thế kỷ trước thời Tùy nhiều tác phẩm về các ngôn ngữ khác ngôn ngữ Trung Quốc đã xuất hiện và *Tùy thư* không chỉ bằng lòng ghi lại những cuốn sách thuần túy về tiếng Trung Quốc, như sau này *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* đã làm, mà còn ghi thêm luôn cả những "sách Hồ của Tây vức" và những sách "dùng tiếng mọi" của nhà Hậu Ngụy. *Tá âm tự* được *Tùy thư* liệt ra, do thế, chắc chắn phải thuộc cùng một thứ với những loại "sách dùng tiếng mọi" và "chữ Bà la môn" vừa nói. Nói cách khác, *Tá âm tự* không phải là một cuốn sách về tiếng Trung Quốc, mà là về một ngôn ngữ dùng tiếng Trung Quốc như một thứ *Tá âm*. Chỉ một kết luận như thế mới có thể giúp ta giải đáp câu hỏi, tại sao *Tá âm tự* được *Tùy thư* chép ra và tại sao vào năm 889 Đằng Nguyên còn ghi lại những hơn ba tác phẩm mang tên *Tá âm* lấy được từ Trung Quốc về, trong khi đó *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* hoàn toàn im lặng.

Vậy, nếu *Tá âm tự* là một tác phẩm về một ngôn ngữ khác với ngôn ngữ Trung Quốc, thì ngôn ngữ đó là gì? Như đã thấy, *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* hiện ghi ba tác phẩm mang tên *Tá âm*,

---

chúng tôi sửa "thập tứ"thành "tứ thập" do thế không phải là không lý do.

đấy là *Tá âm* ba quyển, *Tá âm* một quyển, và *Tân sao tá âm* năm quyển, mà riêng về cuốn *Tá âm* một quyển thì biết chắc chắc là Thích Đạo Cao soạn. Bây giờ, ta đồng thời cũng biết, trong lịch sử Phật giáo Nhật Bản, Triều Tiên[1] cũng như Trung Quốc không có một tăng sĩ nào mang tên Đạo Cao hết. Ngược lại, lịch sử Phật giáo Việt Nam lại có một người có tên Đạo Cao sống giữa những năm 370-460 và đã viết hai lá thư trả lời cho những câu hỏi của người nạn vấn Lý Miễu. Thế thì, với chừng ấy sự kiện, ta không có lý do gì mà không đồng nhất vị pháp sư Đạo Cao của *Sáu lá thư* với Thích Đạo Cao soạn giả của *Tá âm* một quyển trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*. Với một đồng nhất như vậy, nó trở thành rõ ràng là, *Tá âm* một quyển chắc phải là một cuốn sách về cách mượn âm Tàu để viết tiếng nước ta, còn *Tá âm tự* là một cuốn sách về những chữ mượn âm Tàu để viết tiếng nước ta. Nói thẳng ra, *Tá âm* là một cuốn ngữ học về tiếng quốc âm, và *Tá âm tự* là một cuốn tự điển về thứ tiếng quốc âm đó. Cả hai đều do pháp sư Đạo Cao soạn.

Vào thời Đạo Cao, tiếng quốc âm tương đối đã có một lịch sử lâu dài và đã có một tính phổ quát

---

[1]. Lý Năng Hòa, *Triều Tiên Phật giáo thông sử* 1-111, Hán Thành: Khánh Hy xuất bản xã ảnh ấn, 1967.

đáng muốn. Ngày nay, mỗi khi nói đến nguồn gốc và lịch sử tiếng quốc âm, người ta không bao giờ đẩy nó qua thời Sĩ Nhiếp (137-226). Và giả như có đẩy tới được thời Sĩ Nhiếp kiểu của Nguyễn Văn San và Lê Dư, thì cũng bị cho là phỏng đoán vô bằng, không có chứng cớ gì chính xác rõ ràng khách quan. Cho nên nhiều người chỉ coi tiếng quốc âm như bắt đầu với danh hiệu "Bố Cái đại vương" của Phùng Hưng, hay gần hơn, với bài thơ đuổi cá sấu của Hàn Thuyên. Họ đâu biết rằng, nguồn gốc và lịch sử tiếng quốc âm có thể truy về một cách đích xác tới năm 17 tdl, khi Lưu Hướng soạn xong bộ *Thuyết uyển*, nếu không là sớm hơn tới những thế kỷ thứ VI-V tdl, với bài thơ tiếng quốc âm nằm trong đó.[1] Rồi đến thời Sĩ Nhiếp, ta biết Sĩ Nhiếp đã mượn tá âm chữ 耶 của tiếng Trung Quốc để ghi lại tên một món đồ giữa những cống vật Nhiếp gửi cho Tôn Quyền những năm 210-226, mà sau này các nhà chú giải Trung Quốc đã không ngần ngại đồng nhất với chữ "da" là "dừa"[2] với bộ mộc 木 bên cạnh. Nhiếp như vậy có thể nói là người dùng tá

---

[1]. Lê Mạnh Thát, *Về bài thơ xưa nhất tiếng ta và nguồn gốc chữ quốc âm*, Cảo bản, 1971.

[2]. *Ngô chí* 4 tờ 8b1-3: "*Nhiếp mỗi khiến sứ Nghệ Quyền, trí tạp vật hương tế cát, chiếp dĩ thiên số, minh châu, đại bối, lưu ly, phỉ thúy, đồi mồi, tê tượng chi trân, kỳ vật dị quả, tiêu, dừa, long nhãn chi thuộc, vô tuế bất chí*".

âm đầu tiên được biết một cách minh bạch không thể chối cãi trong lịch sử văn học quốc âm. Kết luận này của chúng tôi không phải mới, khi ta nhớ rằng cách đây hơn 400 năm, Pháp Tính (1470-1550?) cũng đã ghi nhận như thế trong bài tựa viết cho *Chỉ nam ngọc âm giải nghĩa* và còn nói thêm Nhiếp viết *Chỉ nam phẩm vựng* 2 quyển[1]. Cũng vào thời Nhiếp hay trước đó không lâu, một quật liệu được tìm thấy tại Bắc Ninh đã có một dòng chữ gồm cả chữ Hán và những chữ viết theo lối chữ Hán, nhưng người Tàu đọc không ra.[2] Từ khi Sĩ Nhiếp mất cho tới khoảng lúc pháp sư Đạo Cao sắp mất, chúng tôi hiện chưa tìm thấy những dấu tích chữ quốc âm điển hình nào. Nhưng với sự ra đời *Bản thảo tập chú* của Đào Hoằng Cảnh (452-538), chúng ta lại có những chữ tá âm mới của tiếng quốc âm.

Giữa những năm 901-922, lúc đang còn giữ chức đại thần bác sĩ, Thân Căn Phụ Nhân đã viết khoảng năm 918 một bộ sách thường được biết như

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Toàn tập thiền sư Pháp Tính* (sắp xuất bản)

[2]. O.Jansé, *Archaeological research in Indochina* 1, Cambridge, Mass: Harward University Press, 1956, ảnh 146. 1.

Bản thảo hòa danh hay *Phụ Nhân bản thảo*[1], trong đó ở quyển thượng tờ 381a9-12 dưới mục về Ý dĩ tử, Phụ Nhân đã viết: "*Ý dĩ tử, một tên là giải lãi... một tên là ốc thảm... một tên là cống. Nhân nói: âm là cống, một tên là cống châu. Tên người Giao Chỉ gọi nó, căn cứ bản chú Đào Hoằng Cảnh, một tên là yếu châu, một tên can châu cứ Khiêm danh uyển, một tên là cảm châu căn cứ Thiên kim phương*". Nay xét *Chính hòa kinh sử chứng loại bị dụng bản thảo*[2] 6 tờ 42a2-43a7 do Tào Hiếu Trung thực hiện năm 1116, Trường Tồn Huệ trùng tu năm 1249, dưới mục Ý dĩ nhân, ta đọc: "*Đào ẩn cư nói rằng: Huyện Chân định thuộc quận Thường Sơn, đường gần quận, chỗ chỗ đều có chúng, phần nhiều sinh tại vườn nhà người ta. Trái của thứ cây Giao Chỉ là lớn nhất. Xứ đó gọi là Cán Châu, Mã Viện lấy nhiều đem về, người ta nói dèm nó là chân châu. Hột nó nặng, để lâu ngày càng tốt, dùng thì nhắm trúng người. Nay trẻ con có bệnh sán, lấy gốc nó nấu với nước cơm, rồi ăn thì rất thơm, mà lại trừ được bệnh sán rất hiệu nghiệm*".

---

[1]. Sukemoto, *Honzô Wanyô*, Moriki E (1802-1885) chú và in, Tokyo: Nihokoten Zonchu, 1939, *Fukai Honzô*, trong *Zoku Gunsho Ruju* quyển 892.

[2]. Đường Thận Vi, *Trùng tu chính hòa kinh sử chứng loại bị dụng bản thảo*, Bắc Kinh: Nhân dân vệ sinh xuất bản xã ảnh ấn, 1957.

Ý dĩ tử hay ý dĩ nhân dĩ nhiên là một thứ cây, mà ngày nay ta thường gọi là cây bo bo (?) *Coix agrestis*. Nếu theo lời dẫn trên của *Phụ Nhân bản thảo* và *Trùng tu Chính hòa kinh sử chứng loại bị dụng bản thảo*, ta biết vào thời Đào Hoằng Cảnh, tức nửa sau thế kỷ thứ V đầu thế kỷ thứ VI, nó còn được người nước ta gọi là *cán châu*. *Cán châu*, chỉ cần nhìn mặt chữ, chúng ta cũng có thể thấy đây là một phiên âm của chữ *cơn châu* - ở miền Trung nước ta thay vì gọi cây mít, cây xoài, người ta gọi *cơn mít, cơn xoài*. Và phiên âm cán châu đây rõ ràng là một tá âm, một mượn âm hai chữ Trung Quốc để ghi lại một danh từ Việt Nam. Danh từ ấy, do đó phải đến tay Đào Hoằng Cảnh qua trung gian những cuốn sách kiểu *Tá âm* hay *Tá âm tự*. Mà thực vậy, chỉ khi nào một ngôn ngữ phải ở vào một cái thế tá âm đối với một ngôn ngữ khác như ngôn ngữ nước ta với ngôn ngữ Trung Quốc, bấy giờ những cuốn sách tá âm mới trở thành một cần thiết. Điều này một lần nữa sẽ giải thích thêm cho rõ hơn cái sự tình, tại sao các bản thư tịch Trung Quốc không chú trọng gì hết tới những cuốn sách tá âm, trong khi đó *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* lại liệt ra đến những ba cuốn khác nhau, như đã thấy. Cũng nên nhớ, vào thời Đằng Nguyên Tá Thế, phong trào tá âm của Nhật Bản đối với Trung Quốc đang phát triển mạnh, mà điển hình nhất

không gì hơn là bộ *Vạn diệp tập* viết trước đó không lâu, hay bộ *Bản thảo hòa danh* của Thân Căn Phụ Nhân dẫn trên.

Cuốn *Tá âm* của Thích Đạo Cao do vậy có thể coi như một tác phẩm viết về cách thế mượn âm, còn *Tá âm tự* là một cuốn tự điển những chữ có mượn âm. Nói cách khác, *Tá âm* là một cuốn văn phạm, trong khi cuốn *Tá âm tự* là một cuốn tự điển. Việc Diêu Chấn Tôn giả thiết Thích Đạo Cao cũng là tác giả của *Tá âm tự*, do thế không phải là hoàn toàn bất khả chứng. Ngày nay tại Nhật Bản cũng như các nơi khác không một di liệu mang tên *Tá âm* hay *Tá âm tự* đã được tìm thấy. Song giữa những thủ bản Đôn Hoàng trong Sưu tập Stein tàng trữ tại Bảo tàng viện Anh có một thủ bản mang ký hiệu S. 5731 nhan đề *Thời yếu tự dạng*, mà Giles đã mô tả như: "*Một bản những chữ, trong đó nhiều chữ khá lạ, được xếp ít nhiều theo vận hay âm của chúng. Mỗi một chữ lại có một hay nhiều chữ đi theo sau nhằm giải thích sơ ý nghĩa của nó; trong nhiều trường hợp, những giải thích đó lại có những con số (thay đổi từ số 1 đến số 6, với một trường hợp số 8) với những ý nghĩa mơ hồ đi theo sau. Nó bị rách nát rất nhiều, hầu hết phần dưới của nó bị xé đi. Thủ bản tầm thường. Mặt trái: Có ngày (ngày 10 tháng 12 năm Càn Phù thứ sáu, tức ngày 25 tháng 1 năm 880) và một vài ghi chú đoạn*

phiến khác. Giấy vàng xám, dài ba bộ".[1] Căn cứ mô tả này, *Thời yếu tự dạng* với "nhiều chữ khá lạ, được xếp ít nhiều theo vận hay âm của chúng, mỗi một chữ lại có một hay nhiều chữ đi theo sau nhằm giải thích sơ ý nghĩa của nó", phải chăng là một tác phẩm chữ nôm hiện còn? Phải chăng nó là một tên gọi khác của *Tá âm* hay *tá âm tự* của Thích Đạo Cao? Chúng tôi hiện chưa có trong tay thủ bản Stein số S. 5731, nên chưa thể trả lời được về những câu hỏi vừa nêu. Chúng tôi chỉ xin nêu lên, để khơi sự chú ý của những người nghiên cứu khác.

Về những cuốn *Tá âm* còn lại trong *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục*, đấy là *Tá âm* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển, chúng ta hiện chưa có những bàn cãi rõ ràng gì về chúng cả. Trỉ Đảo trước đây đã muốn kết nối *Tá âm* ba quyển với cuốn *Tá âm tự* của *Tùy thư kinh tịch chí* trong

---

[1]. Giles, sđd, 1. 267b: "A list of characters, many rather uncommon, arranged more or less according to rhymes or phonetics. Each is followed by one or more chars giving a rough due to the sense, and in many cases the exphanatory term is followed by a number (varying from 1 to 6, with one 8) of doubful import. Badly mtd, most of the lower portion torn away. Indifferent Ms. Verso: A date (10th of the 12th moon of the 6th year of Ch'ien fu (25 Jan 880) and a few fragmentary notes: Buff paper. 3ft.

Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục của ông, như đã thấy, nhưng ông đã không có những ghi nhận gì đáng chú ý, nên ta cũng không cần phải dài dòng bàn cãi. Dĩ nhiên, nếu *Tá âm* và *Tá âm tự* là những tác phẩm của Đạo Cao, thì đương nhiên *Tá âm tự* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển tất phải có một liên lạc nào đó với Đạo Cao, nếu không phải do chính Đạo Cao soạn, bởi vì cho đến lúc này ta biết Đạo Cao cùng cuốn *Tá âm* một quyển là người đầu tiên đã thực sự viết và nghĩ về *Tá âm*. Nói trắng ra, *Tá âm* ba quyển và *Tân sao tá âm* năm quyển chắc chắn phải được soạn ra trong truyền thống và tinh thần ngữ học *Tá âm* của Đạo Cao, nếu chúng đã không phải do Cao soạn.

Tác phẩm *Tá âm* của Thích Đạo Cao là như thế. Bây giờ về *Đạo Cao pháp sư tập*, nó tất nhiên là một tác phẩm của pháp sư Thích Đạo Cao, như chính tên gọi cho thấy. Và chúng ta hẳn phải đồng nhất pháp sư Đạo Cao này với Thích Đạo Cao của *Tá âm* cũng như pháp sư Đạo Cao của *Sáu lá thư*. *Đạo Cao pháp sư tập* được Đằng Nguyên xếp vào loại *Biệt tập*. Theo Kinh tịch chí của *Tùy thư* quyển 35 tờ 111b6-9 thì "cái tên Biệt tập, ấy bởi do thời Hán Đông kinh tạo ra. Từ Linh Quân trở xuống, người viết văn nhiều, nhưng chí thượng họ không giống, phong độ họ khác biệt. Những quân tử về sau, vì muốn xem cái thể thế để thấy tâm linh họ,

nên riêng nhóm lại văn họ, đặt tên là tập. Nhà văn rất ưa lối đấy, tự họ chép lấy để thành bộ sách. Năm tháng đổi dời, chúng cũng đã tán thất đi nhiều, song loại cao xướng tuyệt tục, nói tắt, thì đều đang đủ cả".

Linh Quân là một biệt hiệu của Khuất Nguyên (340-377 tdl). *Biệt tập* ra đời là bởi từ thời Hậu Hán, nhiều nhà văn xuất hiện, nên muốn biết mỗi nhà văn nghĩ và viết gì, người ta sưu tập lại hết những gì họ viết và đặt nó vào loại biệt tập. Rồi sau đó, mỗi nhà văn chính tự mình tạo nên biệt tập của mình. *Đạo Cao pháp sư tập* là một biệt tập, như đã thấy. Cho đến lúc này, *Biệt tập* ấy hiện đang tán thất. Do thế, ta không thể bàn cãi nói năng về nó được. Dẫu vậy, với hai lá thư Đạo Cao viết cho Lý Miễu, chúng ta có thể cảm thấy một phần nào an ủi, để biết sơ cái "chí thượng" cũng như "phong độ" của Cao, để thấy cái "tâm linh" của Cao qua việc xem thể thế do những lá thư ấy phát biểu. Như cuốn *Quan âm linh nghiệm ký* của Phó Lượng (374-426), mà từ lâu người ta nghĩ là đã hoàn toàn tán thất nhưng đã được Tsukamoto tìm thấy và xuất bản[1], chúng ta hy vọng một ngày kia *Đạo Cao pháp sư tập* cũng như *Tá âm* sẽ có cùng một số phận may

---

[1]. Tsukamoto Zenryo, *Kannon rinenki ni tsuite*, Tôhôgakuhô 25 (1954).

mắn. Cần nói thêm là, sau mọi tra cứu những bản thư tịch Trung Quốc, Nhật Bản cũng như Triều Tiên và nước ta, không có một bản nào kê ra một tác phẩm mang tên *Đạo Cao pháp sư tập* hết, dĩ nhiên trừ *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục.*

Pháp sư Đạo Cao, như vậy ngoài hai lá thư viết cho người đệ tử là Lý Miễu, còn là tác giả hai tác phẩm khác, mà ngày nay ta biết được tên, đó là *Tá âm* và *Đạo Cao pháp sư tập*. Thế thì, Cao viết chúng vào lúc nào? Câu hỏi này dĩ nhiên không phải là dễ giải quyết, nhất là khi những tác phẩm ấy hiện đã tán thất chưa tìm thấy. Tuy nhiên, vì *Tá âm* là một tác phẩm ngôn ngữ học, nó hẳn phải được viết lúc Cao đang còn trẻ, khoảng trên dưới ba mươi tuổi. Nếu ta coi *Tá âm tự* cũng là một tác phẩm của Cao, như Diêu Chấn Tôn đã giả thiết, thì nó chắc cũng được soạn vào khoảng đó. Còn về *Đạo Cao pháp sư tập* với danh nghĩa một biệt tập tất phải nói lên cái "chí thượng", cái "phong độ" của người viết nó. Hơn nữa, là một biệt tập, nó dĩ nhiên bao gồm phần lớn những gì do Đạo Cao viết nhằm cho người xem "nhìn cái thể thế để thấy cái tâm linh của Cao". Nó do đó có thể coi như một quyển tập những tác phẩm của pháp sư Đạo Cao, nếu không là một toàn tập. Với tư cách một tuyển tập hay một toàn tập, nó thường thường phải xuất hiện vào cuối đời của tác giả. *Đạo Cao pháp sư tập*

do đấy tất phải ra đời vào khoảng những năm cuối cùng của cuộc đời Đạo Cao, nghĩa là khoảng những năm 450-460, và có thể gồm cả hai lá thư viết cho Lý Miễu.

VỀ PHÁP MINH

Về cái tên Pháp Minh, một kiểm soát *Cao tăng truyện* và *Tục Cao tăng truyện* đã cung cấp hai thông tin sau:

Cao tăng truyện 12 tờ 408b13-24, sau khi đã kể xong tiểu sử của Thích Siêu Biện, viết tiếp: "*Thời hữu Linh Căn Thích Pháp Minh, Kỳ Hoàn Thích Tăng Chí. Ích Châu Thích Pháp Định, tịnh tụng kinh thập dư vạn ngôn, hoang khổ hữu chí đức*". Thế cũng có nghĩa, Pháp Minh, Tăng Chí v.v.. là những người trẻ tuổi đồng thời của Siêu Biện. Biện mất lúc ông 73 tuổi vào năm 492. Đây là thông tin thứ nhất.

Thông tin thứ hai nằm trong *Tục Cao tăng truyện* 1 ĐTK 2060 tờ 431a7-432a8 ở bản tiểu sử của Thích Pháp Thái. Sau khi cho biết Thái mất vào năm 567 thọ 51 tuổi, nó nói: "*Bấy giờ có sa môn Trí Phu chùa Bình Đẳng Tuần Châu, tuổi nhỏ đến chùa Diên Tộ học Thành thật luận với hai thầy*

Đạo và Duyên, rồi lạy tạ, mà đến Bắc thố học Kim Cang, Bát nhã luận với sa môn Pháp Minh, lại đến hai thầy Hy và Kiên nghe giảng luận Tì bà sa và Trung luận v.v ...". Trí Phu theo đó thì mất vào năm 601, không biết thọ bao nhiêu tuổi. Giả như ông ta sống tới 80 năm, thì năm sinh của ông phải là 521. Sa môn Pháp Minh mà ông đến học luận *Kim Cang bát nhã*, tất phải sống vào khoảng 530-550. Như vậy, Minh có thể sinh vào khoảng năm 500, nếu không là sớm hơn, khoảng năm 480-490.

Dù với năm sinh nào đi nữa, ông đã ra đời quá muộn, để có thể viết lá thư thứ sáu kể trên cho Tăng Hựu sưu tập vào *Hoằng minh tập*, mà ta biết Hựu phải khởi thảo khoảng năm 494 trở đi, nếu không là sớm hơn, và để có thể được Tăng Hựu coi như "tiền đại thắng sĩ". Xin nhắc lại, Hựu sinh năm 445 và bắt đầu thảo *Xuất tam tạng ký tập* giữa những năm 494-498. Chúng ta do thế không cần phải đi sâu vào việc bàn cãi về tung tích của vị sa môn từ Bắc thổ tên Pháp Minh này.

Về sa môn Pháp Minh trong bản tiểu sử của Siêu Biện nói trên, một khối những mập mờ đang vây phủ ông. Trước hết, ta biết ông ở tại Linh Căn. Linh Căn dĩ nhiên là tên một ngôi chùa nổi tiếng ở Dương Đô, Trung Quốc. Thứ hai, ông nổi tiếng vì "đã tụng hơn mười vạn lời kinh". Cuối cùng, ông là

một người đồng đại trẻ tuổi của Siêu Biện. Chúng tôi nói "đồng đại trẻ tuổi", bởi vì những người được *Cao tăng truyện* cũng như *Tục Cao tăng truyện* giới thiệu bằng hai chữ "thời hữu" trong bản tiểu sử của một người khác thì những người ấy thường sống sau kẻ được nói tới trong bản tiểu sử. Trường hợp Pháp Thái và Trí Phu là một thí dụ điển hình của *Tục Cao tăng truyện*. Trường hợp Vu Pháp Lan và Vu Pháp Đạo là một thí dụ điển hình của *Cao tăng truyện*. Siêu Biện mất năm 493 và thọ 73 tuổi như đã nói. Năm sinh của ông như thế rơi vào khoảng 420. Pháp Minh, Tăng Chí v.v.. do vậy phải ra đời sau năm đó, có lẽ khoảng những năm 425-450.

Một lần nữa, nếu chấp nhập năm 450 như năm sinh Pháp Minh đây, thì ông ta khó có thể được coi như đồng nhất với Pháp Minh của lá thư thứ sáu, vì Pháp Minh của lá thư ấy đã thú nhận là ông đã bạc đầu, khi viết nó, và để bạc đầu, ông ít nhất cũng phải là trên dưới 60 tuổi, tức khoảng năm 510, một năm quá gần Tăng Hựu, để có thể cho phép Hựu gọi là "tiền đại thắng sĩ". Ngược lại, nếu chấp nhận năm 534, thì hai Pháp Minh ấy có thể đồng nhất, nhưng ta lại gặp phải vấn đề gần gũi thời gian của Pháp Minh và Siêu Biện, hai người chỉ cách xa nhau khoảng 5 năm, một điều thường không thấy trong những trường hợp bắt đầu với chữ "thời hữu".

Dù bằng khả hữu nào đi nữa, sự đồng nhất ấy cũng không đem lại một kết quả nào đáng chú ý, bởi vì ta sẽ không biết rõ ông sinh năm nào, đến từ đâu, làm những gì và mất năm nào. Ngay cả việc ông ở chùa Linh Căn tại Dương Đô cũng không nhất thiết làm ông phải là người Trung Quốc. Vì Huệ Thắng chẳng hạn, tuy là người nước ta, đã được *Tục Cao tăng truyện* kê ra như "*Chung sơn Duyên hiền tự Thích Huệ Thắng*". Nó tương tự việc *Cao tăng truyện* 11 tờ 399c19-400a4, khi đã mô tả xong tiểu sử của Thích Tăng Phú và cho biết Phú mất năm 487 thọ 75 tuổi, nói tiếp theo, "*thời hữu Tăng Khiêm, Diêu Chí, Pháp Đạt, Huệ Thắng, tịnh nghiệp thiền, diệc các hữu dị tích*", theo đấy Huệ Thắng chắc phải là Huệ Thắng của chùa Tiên (Châu) Sơn.

Không những thế, nếu Huệ Hạo và Đạo Tuyên đã liệt ra hai vị pháp sư khác nhau có cùng tên Pháp Minh, thì ta không có lý do gì mà không giả thiết sự hiện diện của một người thứ ba cũng có tên Pháp Minh, nhất là khi sự trùng tên loại này đã xảy ra một cách khá thường xuyên. Riêng chỉ *Cao tăng truyện* thôi, chúng ta đã có những trường hợp cùng tên khác người như Thích Pháp Độ ở quyển 1 tờ 320c16-28 và quyển 8 tờ 380b15-22, Thích Huệ Thông quyển 7 tờ 374c28-375a6 và quyển 10 tờ 393c21-394a14 chứ khoan nói chi tới chuyện kiểm

điểm thêm *Tục Cao tăng truyện* mà kết quả cũng sẽ tương tự, như trường hợp một người tên Pháp Độ ở quyển 5 ĐTK 2060 tờ 461a10-11 chẳng hạn.

Thực vậy, bản danh sách các danh tăng trong *Danh tăng truyện* của Bảo Xướng do Tôn Tánh sao vào trong *Danh tăng truyện sao* cũng có một nhà sư tên Pháp Minh ở chùa Linh Căn tại Dương Đô. Nhưng chúng ta vẫn không thể quyết chắc gì được hết về nhà sư Pháp Minh ấy.

Còn những thủ bản được tìm thấy tại Đôn Hoàng, chỉ trong *Sưu tập Stein* thôi cũng đã có tới ba người tên Pháp Minh.[1] Tập ký hiệu S. 523 đã ghi Pháp Minh tham dự vào việc dịch kinh *Kim quang minh tối thắng vương* của Nghĩa Tịnh vào năm 703. Tập ký hiệu S. 2278 lại ghi Pháp Minh tham dự vào việc dịch *Phật thuyết bảo vũ kinh* của Đạt Ma Lưu Chi vào năm 695. Tập ký hiệu S. 890 là bản chép một chương của luận *Đại thừa khởi tín* và cuối chương có ghi tên Tỳ kheo Pháp Minh. Trong ba Pháp Minh này, thì hai Pháp Minh đầu có lẽ chỉ một người vì cùng ở Trường An tham dự vào việc dịch kinh và có niên đại suýt soát nhau, với

---

[1]. Giles, *Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London; The trustees of the British Museum, 1957.

những năm 695 và 703. Còn Tỳ kheo Pháp Minh thì hiện không rõ niên đại tung tích.

Ngoài sưu tập Stein, sưu tập của Thư viện Leningrad cũng có một thủ bản mang tên Pháp Minh tham dự vào việc dịch kinh của Nghĩa Tịnh,[1] Chúng tôi đoán Pháp Minh này cũng là Pháp Minh năm 703. Còn những sưu tập khác như sưu tập Pelliot của Thư viện quốc gia Pháp, sưu tập của Trung ương đồ thư quán Trung Hoa và sưu tập Nhật Bản không có những đóng góp gì đáng chú ý.

Bằng những dữ kiện và lý luận vừa nêu, chúng ta có lẽ tốt hơn là đồng ý ở giai đoạn này với cái chú thích nghèo nàn trong *Toàn Tống văn* 63 tờ 13a3 của Nghiêm Khả Quân về vị pháp sư của lá thư thứ sáu trên như "Pháp Minh, Giao Châu pháp sư"- Pháp Minh, pháp sư của Giao Châu.

VỀ LÝ MIỄU

Cuối cùng, về nhân vật sứ quân Lý Miễu, như đã nói, ngày nay chúng ta không tìm thấy một

---

[1]. M.I. Vorob'eva Desyatovskaya và những người khác, *Opisanie Kitaiskix rukopisei Dun'xuanskogo fonda Intituta Norodox Aziie II*, Noskva: Izd. Nauka, 1967.

người nào mang tên ấy được ghi lại trong các sách sử Trung Quốc và nước ta.

Chữ "Sứ quân" có hai nghĩa. Nó chỉ sứ giả do thiên tử gửi ra bốn phương, như sự xuất hiện của nó trong cuộc đối thoại giữa Khấu Tuân và sứ giả của Hoài Dương Vương nhà Tây Hán trong *Hậu Hán thư* 46 tờ 24a6-8: "*Tuân lặc binh, nhập kiến sứ giả, tựu thỉnh chi, sứ giả bất dự. Viết, Thiên vương sứ giả, công tào dục hiếp chi gia? Tuân viết, phi cảm hiếp, sứ quân, thiết thương kế chi bất tương giã*". Nó cũng chỉ những quan lại đứng đầu các châu quận, đặc biệt là chức thứ sử, như cái thí dụ chúng tôi đã dẫn ở trên về Phòng Pháp Thừa hay trong truyện Viên Áng ở *Tiền Hán thư* 49 tờ 3b8-4a7 "*Áng... tỉ vi Ngô tướng... Áng tháo qui, đạo phùng thừa tướng Thân Đồ Gia... nhân quì viết, nguyện thỉnh nhàn; thừa tướng viết, sứ quân sở ngôn công sự chi tào dự trường sứ nghị chi*".

Chữ "sứ quân" trong lá thư của chúng ta có thể nói là chứa đựng cả hai nghĩa vừa kê, bởi vì trong giai đoạn giữa những năm 43-939 những thứ sử thường là kẻ đại diện chính quyền Trung Quốc đến đứng đầu nước ta, dù rằng phần lớn cái việc đứng đầu này chỉ có danh hơn là thực và đôi khi kẻ đứng đầu ấy là người Việt. Thế thì, ở thời kỳ ra đời của *Sáu lá thư*, ai là những sứ quân? Như những phân

tích chứng cớ và thư tịch điển cố trên cho thấy, những lá thư ấy phải viết sau năm 420, nếu không là năm 443, lúc Huệ Nghiêm mất. Giai đoạn giữa năm 420 cho đến khi Phục Đăng Chi thay thế Phòng Pháp Thừa vào năm 488, căn cứ vào những báo cáo của *Tống thư* cũng như *Nam Tề thư* và *Nam sử* tham khảo thêm các sử ta như *Đại Việt sử lược, Đại Việt sử ký toàn thư, Đại Việt sử ký, Việt sử tiêu án* và *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* thì có cả thảy 26 người làm thứ sử như sau:

Năm	Thứ sử	Bi chú
411-423	Đỗ Huệ Độ	Cuộc khởi nghĩa năm 412 của Lý Dịch, Độ chết, Văn thay.
423	Đỗ Hoàng Văn	
428	Vương Huy Chi	
432	Nguyễn Di Chi	
433	Lý Tú Chi	
435	Lý Đam Chi	
436	Cẩu Đạo Phúc	
438	Từ Sâm Chi	
444	Đàn Hoa Chi	

446	Tiêu Cảnh Hiến	
456	Viên Hoằng	Tháng 5 Hoằng thay Hiến, tháng 12 Hiến thay
456	Tiêu Cảnh Hiến	
457	Phi Yêm	
458	Viên Hoằng	
462	Đàn Dực Chi	
464	Trương Mục	Khoảng tháng 2 Mục chết, Lý Trường Nhân giết bộ khúc Trung Quốc của Mục và xưng thứ sử. Tháng 3 Bá được cử, nhưng nghe Nhân cự, không dám qua.
468	Tôn Phụng Bá	
468	Lưu Bột	
469	Trần Bá Thiệu	
477	Trần Cảnh Đức	
478	Triệu Siêu Dân	
478	Trần Hoán	
479	Lý Thúc Hiến	
485	Lưu Giai	

488	Phòng Pháp thừa	Thừa thấy Chi chuyên quyền, bắt bỏ tù Chi. Chi hối lộ người em rể của Thừa, được thả ra. Chi liền bắt Thừa bỏ tù, rồi gửi thư xin chức thứ sử với nhà Tề. Mãi đến tháng 12 năm Vĩnh Minh thứ 8 (492) Chi mới được trao chức thứ sử. Theo *Nam Tề thư*, quyền hành từ năm 488 trở đi đã thuộc về Chi.
488	Phục Đăng Chi	

Với bảng liệt kê trên, chúng ta thấy không có một sứ quân nào tên Lý Miễu hết. Trong khoảng thời gian gần một thế kỷ giữa những năm 420-520, ta có thể nói hơn nửa thế kỷ, nước ta là một nước độc lập và có những triều đại xưng đế xưng vương, như trường hợp hoàng đế Lý Miễu của chúng ta, dù các chính sử của nước ta và Trung Quốc đã không ghi lại một thông tin nào. Đặc biệt trường hợp giết "bắc lai bộ khúc" của Mục do Lý Trường Nhân thực

hiện năm 468. Để có thể làm thế, trước năm 468 này thanh thế và quyền hành của Nhân chắc đã mở rộng rất nhiều, nếu không là mở rộng toàn diện.

Việc vua chúa nhà Tống tiếp tục cử những quan lại qua làm thứ sử Giao Châu từ năm 468 cho đến năm 479, nghĩa là trong giai đoạn nước ta hoàn toàn độc lập, đưa ra khá nhiều tiền lệ về giá trị thực sự của những bổ cử trước năm 468 đó. Chúng chắc hẳn chỉ có danh, mà không có thực. Tình trạng này không có gì khó hiểu hết. *Tùy thư* 24 tờ 3b3-10 về Thực hóa chí cho biết: "*Nhà Tấn từ khi Trung Nguyên tán loạn, Nguyên đế dời xuống Giang tả... Những bọn mọi rợ núi động đã thấm nhuần vương hóa, thì mỗi một chúng tự tùy nặng nhẹ, thu lấy vật thuế, để giúp bổ quốc dụng. Thêm vào đó, các cừ soái ngoài Ngũ lĩnh, nhân vì sự phong phú của nhân khẩu, phỉ thúy, minh châu, voi tê, thì kẻ nào hùng giữa những hương khúc, triều đình phần nhiều nhân đấy mà giao chức cho họ, nhằm thu lấy một phần lợi. Những đời Tống, Tề, Lương và Trần đều nhân theo mà không đổi. Quân đội và nhà nước cần tạp vật, thì tùy thổ sản của từng nơi, đến lúc chia khóa ra mà lấy, nên không có định lệnh pháp thường. Các châu, quận và huyện nhất loạt tự định lấy mức sản xuất những nhiệm thổ của mình, để làm chuyện đóng thuế*".

Nguyên đế đời nhà Tấn xuống miền Nam Trung Quốc năm 317 và biến nó thành nhà Đông Tấn. Nhà Trần bị Tùy Văn đế diệt năm 590. Như vậy, dựa vào báo cáo vừa dẫn của *Tùy thư*, thì trong khoảng hai thế kỷ từ năm 317 đến tối thiểu năm 590, nếu không là năm 602, khi Lưu Phương dụ hàng Lý Sư Lợi, quan chức ở các châu, quận và huyện nước ta đều là "hùng cư hương khúc giả, triều đình đa nhân nhi tự chi", và mục đích là để chia xẻ một phần nào những thổ sản và lợi lộc của chúng. Nói cách khác, ngay cả trước lúc Lý Bôn xưng đế, nước ta đã là một nước tự trị tới một mức độ nào đó.

Tình hình ấy, Tiểu Tử Hiển (489-537) có thể chứng thực cho ta trong *Nam Tề thư*. Như đã thấy, năm 468 Lý Trường Nhân giết "bắc lai bộ khúc" của Mục, rồi tự xưng làm thứ sử. Nhà Tống tiếp tục cử thứ sử của mình, nhưng không một tên nào dám qua. Vào khoảng trước hay sau năm 470, Nhân mất, tùng tử Lý Thúc Hiến lên thay, Hiến gửi thư xin chức thứ sử. Nhà Tống chỉ lằng lòng phong cho Hiến làm thái thú hai quận Vũ Bình và Tân Xương và chức Ninh viên Tư mã tướng quân, đồng thời cử Trần Hoán làm thứ sử. Hiến nhận được chỉ của Tống, liền cự Hoán, Hoán sợ không dám tới.

Năm 479, Tiêu Đạo Thành diệt nhà Tống, lập nên nhà Tề. Thành đòi đánh Hiến. Lưu Thiện Minh can Thành. Trong số 11 lý do Minh nêu ra, lý do cuối cùng theo *Nam Tề thư* 28 tờ 12b2-6 là như thế này: "*Vì Giao Châu hiểm trở xa xôi ở ngoài miền hoang yếu, cuối đời Tống chính trị hà khắc, bèn nổi giận làm phản, nay đại nghiệp đã mở ra thì nên lấy ân đức mà làm cho nó mong nhớ, chưa nên xa nhọc tướng sĩ, làm giao động biên dân; hơn nữa, thổ sản của xứ ấy chỉ có châu báu, thật không phải là những thứ cần dùng khẩn cấp của triều đình; việc thảo phạt do đó đáng nên đình chỉ*". Thế cũng có nghĩa, lý do việc thảo phạt dưới thời Tề phần lớn là nhằm chiếm đất để thu thổ sản, đặc biệt là những miền đất không chịu cống hiến như nước ta dưới thời Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến.

Và ngay khi đánh được, việc cai trị chưa chắc đã thực hiện được, như trường hợp Phòng Pháp Thừa và Phục Đăng Chi. Năm 485, Tề Vũ đế lấy cớ Hiến không những không chịu cống hiến, mà còn ăn gian của công do những nước miền Nam đem cống cho Trung Quốc như Phù Nam, Chân Lạp v.v.. bèn cử Lưu Giai ra đánh Hiến. Giai ở chưa tới ba năm thì Phòng Pháp Thừa ra thay. Khi Thừa đến, Phục Đăng Chi đã tự chuyên quyền, nhưng Thừa không biết. Khoảng tháng sau, có người mách với

Thừa, Thừa nổi giận, bắt tù Chi. Chi hối lộ, nên được thả ra, lại bắt tù Thừa. Nhà Tề cho Chi làm thứ sử.

Quả thật, nước ta vào những năm ấy thực không khác gì với nhận xét của Dương Hùng, mà *Nam Tề thư* cho dẫn ở quyển 14 tờ 24b1-3 "*Giao Châu hoang độ, thủy dự thiên tế, ngoại tiếp man di, báo hóa sở xuất, sơn hải trân quái, mạc dự vi tỷ, thị hiến viễn, sở hảo phản loạn*", một tiếng vang xa xôi của cái báo cáo năm 280 của Đào Hoàng: "*Thứ châu chi nhân, thức nghĩa gia quả, yếm kỳ an lạc, hảo vi họa loạn*".

Những phân tích ấy như thế cho thấy, các chức thứ sử tại nước ta vào thế kỷ thứ V-VI thực sự có danh nhưng không có thực, và chúng ta đã không thể tìm thấy một người nào mang tên Lý Miễu. Phải chăng đã có một sự viết lầm nào đó? Chẳng hạn chữ *Miễu* 淼 rất có thể là một viết lầm của chữ *Sâm* 森 hay chữ *Tú* 秀 Trường hợp chữ *Sâm* là rất có thể, nhưng ta lại phải giả thiết thêm sự viết lầm chữ *Tú* 秀 thành chữ *Lý* 李, để có thể cho phép ta đồng nhất Lý Miễu 李淼 với Từ Sâm Chi 徐森之, vị thứ sử năm 438 cho đến năm 444. Đồng nhất này dĩ nhiên đòi hỏi quá nhiều giả thiết và quá nhiều viết lộn, do đó khó có thể đứng vững được. Trường hợp chữ *Tú* 秀 trong cái tên Lý Tú

Chi 李 秀 之 của vị thứ sử năm 433, mặc dù nó yêu cầu ít giả thiết và viết lầm hơn, cũng không thể chấp nhận được một cách dễ dàng, bởi vì chữ *Tú* 秀 khó viết lầm thành chữ *Miễu* 淼, và ta chưa giải quyết được sự thiếu mặt của chữ *Chi* 之 trong tên của Lý Miễu.

Dù với trường hợp nào đi nữa, chúng ta tốt hơn hết nên nhận lấy dữ kiện, như sử liệu ngày nay cung hiến, và khẳng định là, không một Lý Miễu nào đã xuất hiện giữa bản danh sách những thứ sử do vua chúa Trung Quốc cử nhiệm. Từ khẳng định này, ta có thể hỏi thêm, thế thì phải chăng Lý Miễu là một trong những trường sứ hay quận sứ hay thái thú, nằm đằng sau cái chính quyền thứ sử và giật dây nó, như Lương Thạc đã làm vào năm 317 và Lý Trường Nhân kế tập gần 150 năm sau?

Trả lời câu hỏi này, chúng ta ngày nay không có đủ tư liệu một cách đáng muốn. Từ năm 420 cho đến khoảng năm 468, chúng ta chỉ biết được một số những anh em bà con của Đỗ Huệ Độ làm thái thú, cộng thêm với Lý Đam Chi thái thú Giao Chỉ trước năm 435 cùng tên Khương Trọng Cơ của vị thái thú Ái Châu và Phó Ủy Tổ của vị thái thú Cửu Chân kể ra trong cuộc hành quân năm 446 của Đàn Hòa Chi, thế thôi. Ngay cả cái tên Lý Trường Nhân cũng không bao giờ xuất hiện cho tới năm 468.

Trước những im lặng và thiếu sót ấy, việc thiết lập nên một bảng danh sách thái thú hay trường sử do thế không thể thực hiện được, và chúng ta không bao giờ có thể trả lời một cách dứt khoát câu hỏi vừa nêu.

Tuy nhiên, còn có thể giả thiết, Lý Miễu rất có thể là một tên khác của Lý Trường Nhân. Thí dụ Miễu là tên húy, còn Trường Nhân là tên tự, như trường hợp Văn Cử là tên tự của Quách Văn mà những sử liệu như *Cao tăng truyện* 7 tờ 369c26 hay *Bảo phác tử* dẫn trong *Thái bình ngự lãm*[1] 666 tờ 2a5-6 đều gọi là Quách Văn Cử, chứ không gọi Quách Văn. Lý do cho một suy nghĩ như thế trước hết nằm ở sự có thể của một đồng nhất kiểu đó, như đã vạch ra trong trường hợp Quách Văn. Hơn nữa, trong quan hệ lịch sử giữa Việt Nam và Trung Quốc về sau, thì các hoàng đế Việt Nam thường dùng một tên khác với tên chính của mình để thư từ với các hoàng đế Trung Quốc. Thí dụ, vua Trần Thái Tông, tên trong sử ta là Trần Cảnh, nhưng một số văn kiện Trung Quốc thì ghi tên Trần Quang Bính, như *An Nam chí lược* tờ 1b3 đã chép.

Vậy, dựa trên những cơ sở dữ liệu hiện có về phía Trung Quốc, ta không có bất cứ sứ quân nào

---

[1].*Thái bình ngự lãm*, bản ảnh ấn do Nhiếp Sùng Kỳ đề tựa và Trung Hoa thư cục xuất bản ở Bắc Kinh năm1963.

tên Lý Miễu. Điều này dẫn ta đến hai nhận xét. Thứ nhất, sứ quân chắc chắn là một cải biên do Tăng Hựu và những đồng sự của ông thực hiện khi đưa sáu lá thư vào trong bộ *Hoằng minh tập*. Ta đã biết việc cải biên đã xảy ra đối với các văn kiện có trong bộ *Hoằng minh tập* này. Vì thế, không có lý do gì, mà một cải biên đã không xảy ra đối với trường hợp *Sáu lá thư*. Đặc biệt khi *Sáu lá thư* đã có một số văn cú và nội dung xúc phạm đến uy tín chính trị của những vị hoàng đế lãnh đạo Trung Quốc. Tàn dư của những xúc phạm này, dù sau khi đã cải biên, vẫn còn tồn tại. Cụ thể là hai chi tiết sau.

Hai chi tiết này sẽ đưa ta đến nhận xét thứ hai liên quan đến tư cách và nhân thân của vị gọi là sứ quân tên Lý Miễu trên. Trước hết cần xác định ngay Lý Miễu về tư cách và nhân thân không phải là một vị sứ quân. Thực vậy, hai chi tiết cho phép ta khẳng định như thế. Chi tiết thứ nhất là Đạo Cao trong lá thư thứ hai của mình, khi đề cập đến lối suy nghĩ sâu xa của Lý Miễu, Đạo Cao đã dùng cụm từ *Thánh tư uyên viễn động giám tam thế*, mà ta đã có dịp nói tới ở trên. *Thánh tư* rõ ràng là để nói về suy nghĩ của một bậc hoàng đế, giống như trong các cụm từ *thánh học, thánh đăng, thánh cung* v.v ... Khi dùng cụm từ *thánh tư* như vậy chắc chắn Đạo Cao đã coi Lý Miễu như một hoàng

đế chứ không phải một sứ quân. Sứ quân do thế là một cải biên của nhóm biên soạn *Hoằng minh tập* của Tăng Hựu.

Ngoài cụm từ *thánh tư* của lá thư thứ hai này, trong lá thư thứ tư Đạo Cao lại dùng đến cụm từ *Cư đại bảo chi địa*, mà ta đã nhắc tới ở trước. Chữ "đại bảo" thường có hai nghĩa chính, đấy là chỉ địa vị hoàng đế thiên tử hay chỉ một vật gì rất quí trọng. Nghĩa thứ hai ở đây dĩ nhiên không thích hợp với ý của câu "cư đại bảo chi địa" của Lý Miễu, do thế có thể loại ra. Còn lại như vậy là nghĩa thứ nhất.

Nghĩa này xuất phát từ câu "*Thiên địa chi đại đức, viết sinh; thánh nhân chi đại bảo, viết vị; hà dĩ thủ vị, viết nhân; hà dĩ tụ nhân, viết tài; hiện tài, chính từ, lân dân vô phụ, viết nghĩa*" của Hệ từ hạ trong *Chu dịch*. Thế thì, "cư đại bảo chi địa" phải có nghĩa là "ở vào địa vị của thiên tử". Đây cũng là cách cắt nghĩa của ông Thái Điền Thế Tạng trong bản dịch tiếng Nhật nói trên.

Thêm vào đó, trong lá thư thứ hai, Đạo Cao khi nhắc đến học thức của Lý Miễu thì dùng 4 chữ "thánh tư uyên viễn". Chữ "thánh tư" này tất nhiên không có nghĩa thông thường là suy nghĩ của bậc thánh, mà phải hiểu là suy nghĩ của một vị hoàng đế. Do thế, ta có đủ chứng cứ để khẳng định Lý Miễu là một vị hoàng đế của Việt Nam.

Song, nếu Lý Miễu "ở vào địa vị thiên tử", thì tại sao những lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh lại gọi Miễu bằng "sứ quân", chứ không bằng một xưng hiệu thích hợp với thiên tử? Chữ "sứ quân" như chúng tôi đã có dịp phân tích, thường để chỉ sứ giả của thiên tử hay những quan lại đứng đầu các châu quận. Để giải quyết rắc rối này, chúng ta có nhiều cách.

Cách thứ nhất, ta có thể cắt nghĩa câu "cư đại bảo chi địa" thành "ở vào đất đai của thiên tử", nghĩa là ở tại cung vua. Nhưng làm thế, chúng ta tất không thể giải thích được cái đề danh "Lý Giao Châu" của Miễu, và nhất là hai chữ "sứ quân" vừa nói. Bởi vì, nếu ở tại cung vua thì sao lại gọi là "sứ quân", và giả như Miễu đã đi sứ rồi trở về, thì sao lại có cái đề danh "Lý từ Giao Châu" trong bản sao của Tăng Hựu. Nếu cắt nghĩa đất đai của thiên tử có nghĩa là vương đế, đất đai của nhà vua, thì chúng ta lại không thể giải thích được những câu "lưu lãng nghĩa uyển, thiệp sậu thơ viên" tiếp theo cũng như nguyên lai của Đạo Cao. Bởi vì nếu mọi chỗ "mạc phi vương thổ" thì hà tất đất vua đâu đâu cũng có vườn sách và Đạo Cao ở đâu ngoài "vương thổ", để bảo Miễu ở vào "đại bảo chi địa". Cách thứ nhất như thế là không xong.

Cách thứ hai, ta có thể cắt nghĩa chữ *đại bảo* bằng một trong những nghĩa phụ của nó, mà đáng chú ý nhất dĩ nhiên là nghĩa "Bồ-tát". Trong *Diệu pháp Liên hoa kinh* quyển 2 tờ 11b26-27 cũng như chính *Pháp hoa kinh* quyển 6 tờ 100c23-24 và *Thiện phẩm diệu pháp Liên hoa kinh* quyển 2 tờ 144b14-15, chúng ta có những câu như "*kỳ quốc trung dĩ Bồ tát vi đại bảo giáo hóa chúng sinh*" hay "*tư tộc tánh tử tư tộc tánh nữ tắc vi đại bảo đáng vi tác lễ*" v.v... Chữ *đại bảo* trong những câu này đồng nhất với chữ Bồ tát. "*Lấy Bồ tát làm đại bảo*" đương nhiên có thể cắt nghĩa như "*lấy Bồ tát làm những người cai trị*". Như vậy, nghĩa "Bồ tát" của chữ *đại bảo* chưa hẳn đã thoát ra ngoài cái nghĩa "thiên tử" nói trên.

Cách cuối cùng có lẽ tương đối thỏa mãn nhất, đấy là giả thiết sự thêm thắt của Tăng Hựu hay một người có ý thức chính trị Trung Quốc nào đó, và nó có thể xảy ra như sau. Từ nguyên ủy những lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh rất có thể chỉ xưng Lý Miễu như "quân" hay "quân vương". Đến khi chúng lọt vào tay những người Trung Quốc, họ liền thêm vào chữ "sứ" trước chữ "quân" và bỏ chữ "vương" đi, đưa đến sự xuất hiện cái danh hiệu "sứ

quân", trong khi lá thư vẫn tiếp tục nói đến chuyện "cư đại bảo chi địa" và "thổ ác dư hà" của Lý Miễu[1].

Nói cách thứ ba này là tương đối thỏa mãn nhất, bởi vì nó không cho phép hiểu câu "cư đại bảo chi địa" và tình hình chính trị nước ta ở thế kỷ V một cách dễ dàng, mà còn để lộ ra một phần nào thái độ chính trị và cảm thức chính trị của dân ta trong thế kỷ ấy. Đó là tiếp tục gọi lãnh tụ của mình là thiên tử, dù ông chỉ là thứ sử hay thái thú trong các sử sách Trung Quốc, và từ đó để lộ thêm nguồn gốc Việt Nam của những lá thư. Tiếp đến, tình hình chính trị nước ta vào thế kỷ V cho phép tồn tại một hoàng đế như vậy. Căn cứ những mô tả trên của chúng tôi, sự hiện diện của những vị hoàng đế Việt Nam là một thực tế, chứ không phải là một sứ quân như đã bị cải biên.

Cố nhiên, ta có thể hỏi, nếu Lý Miễu đối với Đạo Cao và Pháp Minh là ở vào địa vị thiên tử, thì sao hai vị ấy chỉ gọi Miễu là "quân"? Trả lời câu hỏi này, chúng ta không cần phải đi tìm đâu cho xa. Vào thế kỷ thứ V, tổ chức Phật giáo Trung Quốc dưới sự lãnh đạo của Huệ Viễn đã xướng lên thuyết

---

[1]. Trường hợp điển hình của sự tình này ta có thể tìm thấy trong *Đại Việt sử lược*, ở đó một số những từ đã bị quan lại nhà Thanh lược bỏ vì chúng đụng chạm tới hệ ý thức của bọn chúng.

bất kinh vương. Thuyết đó nói rằng, Tăng Ni Phật giáo không cần phải làm lễ hay xưng mình là thần hay khanh trước vua chúa. Sự tình này cuối cùng dẫn đến việc ra đời *Bất kinh vương luận* của Huệ Viễn và cuộc bàn cãi sôi nổi về nó, mà Tăng Hựu cho sưu tập lại trong *Hoằng minh tập*.

Chúng tôi nghĩ, cách cắt nghĩa thứ ba đây đáng nên chấp nhận, và chúng ta có lẽ nên đổi chữ "sứ quân" trong những lá thư thành chữ "quân". Trong liên hệ này, cần thêm là, bản tiếng Nhật của ông Thái Điền Thế Tạng đã dịch một cách bí hiểm hai chữ "sứ quân" thành một chữ, đó là chữ "quân". Bí hiểm, bởi vì ông không nói lý do tại sao.

Như vậy, cái chi tiết về chuyện Lý Miễu "cư đại bảo chi địa" này giả thiết ông là kẻ đứng đầu chính quyền nước ta, dù chính quyền đó là một chính quyền nhị nguyên với sự hiện diện đồng thời và song song của những thứ sử Trung Quốc hữu danh vô thực vào thời những lá thư được viết. Như đã nói trên, chúng tôi nghĩ, Lý Miễu rất có thể là Lý Trường Nhân, tuy rằng không một dữ kiện xác đáng nào có thể tìm thấy cho một suy nghĩ như vậy, ngoài những lý do ngẫu nhiên và ngoại tại vừa kể.

Dĩ nhiên, Lý Miễu cũng rất có thể là một người khác Lý Trường Nhân, như Miễu là cha hay

chú hay gì đó của Nhân chẳng hạn. Trong tình trạng khiếm khuyết tư liệu và thiếu thốn dữ kiện hiện tại, mọi giả thiết đều là có thể và không có thể.

Lý Trường Nhân xuất hiện trong sử sách Trung Quốc qua việc ông giết những bộ hạ Trung Quốc của Mục, sau khi Mục chết, vào khoảng tháng 2 năm 468. Sau biến cố này, *Tống thư* không nói gì hết về những biến cố tiếp theo và chỉ bằng lòng ghi lại những bổ nhiệm hữu danh vô thực của những thứ sử Giao Châu, như đã liệt kê ở trên. Chúng ta phải đợi đến *Nam Tề thư* mới thấy nói tới chuyện Lý Thúc Hiến cầu phong với nhà Tống và chuyện Hiến chống lại tên thứ sử do Tống bổ nhiệm làm cho tên này sợ không dám đến, cũng như chuyện Lý Trường Nhân đau mất khoảng vài năm sau khi giết bộ khúc của Mục.

Ngày nay chúng ta không biết Nhân chết lúc nào và thọ bao nhiêu tuổi. Căn cứ vào chữ "sổ niên" của Tiêu Tử Hiển, thì Nhân có lẽ mất khoảng năm 470 hay sau đó không lâu. Ngay cả khi Nhân thọ không hơn 50 tuổi, chúng ta có thể đặt năm sinh của ông vào khoảng năm 420. Ông như vậy rất có thể là một bà con gì đấy với Lý Tốn cũng như Lý Dịch, hai người lãnh đạo cuộc khởi nghĩa năm 380 và 412. Nếu chấp nhận năm 420 là năm sinh của

ông, sự tham dự chính trị có lẽ đã xảy ra khoảng từ năm 440 trở đi.

Những lá thư của chúng ta dựa trên chính những bằng cớ nội tại của chúng, phải được viết ra khoảng sau năm 435, nếu không là 453 như đã thấy, và chắc hẳn phải trước năm 455. Chúng tôi nghĩ trước năm 455, bởi vì nếu sau đó, thì Pháp Minh phải kể việc thiêu thân của Đàm Hoằng tại chùa Tiên Sơn, mà sự thần dị vang lừng, đến nỗi hơn nửa thế kỷ sau Huệ Hạo còn ghi lại trong *Cao tăng truyện* của ông. Đặc biệt là khi cả Tăng lẫn tục tại chùa Tiên Sơn đều chứng kiến nó và khi Pháp Minh đã dùng đến những thần dị của những người đã có một kết nối đậm đà với nền Phật giáo nước ta như Vu Pháp Lan.

Việc Đàm Hoằng tự thiêu vào năm 455, rất có thể là vì những bàn cãi kiểu bàn cãi trong sáu lá thư trên, những bàn cãi về sự không thấy bản thân đức Phật và sự không có cảm ứng. Nó nhằm chứng minh sự chân thật của điều khẳng định, mà Đạo Cao và Pháp Minh lặp đi lặp lại mấy lần, đó là: "*Vong thân đầu thành thì tất có cảm, có cảm thì tất đều thấy, không cảm thì tất không thấy*". Hoằng quả đã vong thân đầu thành, nên đã thấy được đức Phật và hiện về cho mọi người cùng thấy. Hành động của Hoằng không những cung hiến sự minh

chứng, mà còn cho thấy một phần nào sự gần gũi đậm đà của Phật tử nước ta đối với Hoằng.

Vậy, nếu chấp nhận năm 455 ấy như thời điểm muộn nhất của những lá thư, thì sự đồng nhất Lý Miễu với Lý Trường Nhân có lẽ không xa vời cho lắm, khi coi Nhân sinh vào khoảng năm 420, như đã vạch ra. Không xa vời, bởi vì những lá thư của Miễu tuy khá rõ ràng mạch lạc, đã tỏ ra không già giặn. Chẳng hạn lá thư thứ ba, Miễu nói tới chuyện "Đế vương Cơ Khổng huấn chi đương thế", trong khi lá thư thứ năm ông nói ngược lại, và Pháp Minh đã không quên vạch ra sự mâu thuẫn ấy. Chúng do thế có lẽ do một người trên dưới ba mươi tuổi viết, khi khí hăng đang còn mạnh và sẵn sàng thay đổi ý kiến.

Dù Lý Miễu và Lý Trường Nhân là một hay hai người, điều chắc chắn vẫn là, những lá thư trên phải được viết sau năm 435 và có lẽ trước năm 455, và tác giả Lý Miễu phải đang còn thanh niên khi viết những lá thư này. Tất nhiên, chúng ta không thể loại hẳn cái khả năng Lý Miễu có thể là người đứng tuổi hay một người già khi viết chúng.

Niên đại 435-455 của giả thiết này cho những lá thư có thể làm vững thêm, khi ta trả lời câu hỏi sau: "*Tại sao chúng đã ra đời và lại bàn về chủ đề không thấy bản thân đức Phật*"?

HUỆ LÂM VÀ LÝ DO RA ĐỜI CỦA SÁU LÁ THƯ

Về câu hỏi sau, để trả lời, chúng ta cần nhớ đến nghệ thuật Tiên Sơn. Chúng tôi gọi nghệ thuật Tiên Sơn những gì tìm thấy trên bệ đá chùa Vạn Phúc, mà trước đây chúng tôi đã đặt tên là nền nghệ thuật Vạn Phúc, một cách không chính đáng cho lắm. Đặc điểm của nền nghệ thuật này nằm ở chỗ, đức Phật không bao giờ được tượng trưng bằng hình người, mà bằng một cánh hoa sen đặt vào giữa lòng một trang trí theo dáng hình lá Bồ đề. Quan niệm đức Phật của người nước ta vào thế kỷ thứ V như vậy biểu lộ không ít qua nền nghệ thuật ấy. Và cố nhiên là có thể truy tối thiểu về cái thuyết "*Thánh nhân năng thụ nhân đạo, bất năng sử nhân lý nhi hành chi giả*" của Mâu Tử vào thế kỷ thứ II trong *Mâu Tử Lý hoặc luận*, theo đó, giá trị của Phật giáo không nằm đâu xa hơn là chính lý thuyết Phật giáo và sự thực hành nó.

Điểm này giải thích cho ta khá nhiều những băn khoăn về chuyện không thấy bản thân đức Phật của những Phật tử thời bấy giờ như Lý Miễu, tạo cơ hội cho sự ra đời *Sáu lá thư* của chúng ta.

Đương nhiên, sự mong ước nhìn thấy bản thân đức Phật ấy không chỉ giới hạn vào, hay hậu quả của, quan niệm đức Phật phát biểu trong nền nghệ thuật Tiên Sơn tại nước ta. Nó cũng xuất hiện ở Trung Quốc với trường phái Tịnh độ của Huệ Viễn tại Lô Sơn, mà bằng chứng còn sót lại trong những lá thư do ông và Cưu Ma La Thập viết, lưu truyền dưới tên *Đại thừa nghĩa chương*. Những băn khoăn ấy do đó rất có thể đã nảy nở từ niềm tin nhiệt thành của Phật tử Việt Nam và Trung Quốc thời bấy giờ, chứ chưa hẳn đã là con đẻ của một quan niệm lý thuyết về bản chất đức Phật.

Dẫu với trường hợp nào đi nữa, niềm băn khoăn này đã không những được họ phát biểu một cách hùng hồn và kỳ diệu bằng nghệ thuật, mà còn bằng văn tự và lý luận một cách minh nhiên và khúc chiết. Nghệ thuật là tiếng nói của con tim và niềm tin, văn tự là tiếng nói của trí óc và hiểu biết. Tuy thế, niềm băn khoăn ấy chưa hẳn là động cơ duy nhất cho sự xuất hiện những lá thư trên. Nói là chưa hẳn, bởi vì trong những lá thư của Đạo Cao và Pháp Minh ta thấy họ đề cập đến nhiều vấn đề, mà Lý Miễu không bao giờ nêu ra hay nhắm tới.

Chẳng hạn, ở lá thư thứ tư Đạo Cao nói về sự "*hấp tấp trong việc đồng qui*"; hay ở lá thư thứ sáu, Pháp Minh khiển trách những kẻ "*tuy thế trí biện*

thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua, biết sống chết có mạng, giàu sang tại trời, quỉ thần không dễ cản ngăn, thánh hiền không thể dự đoán, cũng không thoát khỏi sự sai lầm để che lấp tâm tình hay sự nghi ngờ từa tựa để lo nghĩ mông lung, rồi phó thác cho đồng bóng, dầu thành với phù chú, ôm lấy chuyện bậy để hy vọng điều phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trù trừ đôi ngả". Những vấn đề cũng như những khiển trách loại ấy chỉ có thể hiểu được, nếu ta giả thiết, chúng không chỉ nhằm tới cá nhân Lý Miễu của chúng ta, mà còn tới một số người khác. Thế thì, những người khác này là ai?

Kiểm soát văn cú và vấn đề trong *Sáu lá thư* trên, ta thấy chúng có những tương tự đáng chú ý với *Quân thiện luận* của Thích Huệ Lâm do Thẩm Ước (441-513) ghi lại trong *Tống thư* 97 tờ 14b7-19b8 và Nghiêm Khả Quân trích trong *Toàn Tống văn* 63 tờ 5b6-8a3. Cho nên không phải là hoàn toàn không lý do, khi ta có thêm đoạn "hậu bút" trích từ *Minh Phật luận* của Tôn Bính sau lá thư của Pháp Minh.

Quân thiện luận hay *Quân thánh luận* là một tác phẩm nhằm chứng minh thuyết thần diệt, thuyết Phật giáo và Khổng giáo đều hay, giả dưới hình thức một cuộc đối thoại giữa một Bạch học

tiên sinh và một Hắc y đạo sĩ. Hắc y đạo sĩ dĩ nhiên là một tên gọi khác chỉ những nhà tu hành Phật giáo. Thí dụ, trong Đoạn tửu nhục văn ở *Quảng Hoằng minh tập* 26 ĐTK 2103 tờ 294b18-19, Lương Vũ đế nói: "*Phù khuôn chính Phật pháp thị hắc y nhân sự, nãi phi đệ tử bạch y sở cấp*".

Cuốn luận đó kết thúc với sự thua lý của Hắc y đạo sĩ và lời đoán án thắng trận sau đây của Bạch học tiên sinh: "*U minh chi lý, cố bất cực ư nhân sự, Chu Khổng nghi nhi bất biện, Thích Ca biện nhi bất thật, tương nghi phế kỳ hiến hối chi tích, tồn kỳ sở yếu chi chỉ..., đản tri lục độ dự ngũ giáo tịnh hành, tín thuận dự từ bi tề lập nhĩ, thù đồ đồng qui giả, bất đắc thu kỳ phát luân chi triệt dã*".

Đoán án này do một nhà sư Phật giáo viết ra tất phải tạo nên những phản ứng trong hàng ngũ Phật giáo, nhất là câu "*Thích Ca biện nhi bất thật*". Thẩm Ước, sau khi cho chép toàn bộ cả *Quân thiện luận*, đã phải viết: "*Luận hành ư thế, cựu tăng vị kỳ biếm truất Thích thị, dục gia tấn xích*".

Và bằng cớ chúng ta không cần phải đợi lâu, bởi vì cách Ước không xa, Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 7 tờ 368a11-21 viết về Lâm thế này: "*Sau lại làm ra quyển Bạch hắc luận, trái với lý thuyết Phật giáo, thái thú Hoạnh dương Hà Thừa Thiên*

cùng Lâm đọ giáp, giúp nhau kích dương, làm ra quyển Đạt tính luận, cũng câu trệ về một phía, mà mắng chê Phật giáo..., Lâm khi đã tự phá hủy pháp bị của mình, bị đuổi ra Giao Châu".

Thế là, như một nhà sư Phật giáo, Lâm đã phê bình Phật giáo một cách gay gắt. Điều này tạo nên những phản ứng dữ dội trong hàng ngũ Phật giáo, đến nỗi họ đã gọi một cách khinh thường *Quân thiện luận* thành *Bạch hắc luận*, để cuối cùng bị đuổi ra nước ta. Dẫu thế, một số Phật tử đương thời như Thẩm Ước và những nhà sư Phật giáo về sau như Đạo Tuyên (596-667) đã tha thứ cho Lâm, điển hình qua dẫn chứng trên của Ước và phần tóm tắt tiểu sử và tư tưởng đầy thiện cảm về Lâm trong *Quảng Hoằng minh tập* 9 tờ 132b29-c4[1].

Trong lời đoán án vừa nêu, Lâm đã nói tới chuyện "hiển hối chi tích" và "thù đồ đồng qui". Về "thù đồ đồng qui", chúng ta đã nhận ra trong lời phê bình của Đạo Cao về sự "hấp tấp trong việc

---

[1]. Nói thế này không có nghĩa tập thể Phật giáo về sau đã tha thứ cho Lâm. Hoài Tín viết *Thích môn tự cảnh lục* quyển thượng tờ 809c29-c8 vào năm 843 đã không quên nói đến chuyện "*Huệ Lâm hủy pháp, bị lưu, mục manh*", dù rằng ông hình như lấy làm hãnh diện về sở học và kiến thức của Lâm, bởi vì ông xếp Lâm vào loại "tục học vô ty"– sở học thế gian không thua ai.

đồng qui". Còn chuyện "hiển hối chi tích", thì tuy Lâm đòi hãy bỏ nó đi, Đạo Cao đã mở đầu lá thư đầu tiên của mình với chính những chữ ấy: "*Phụng thùy vấn chí thánh hiển hối chi tích* ".

Những lá thư của Đạo Cao do thế có thể nói không phải chỉ trả lời cho những vấn nạn của Lý Miễu, mà còn là một trả lời cho cái kết luận trên của *Quân thiện luận* của Huệ Lâm. Những lời khiển trách trong lá thư của Pháp Minh về chuyện "*thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua*", do thế phải kể là nhắm tới Huệ Lâm nhiều hơn là Lý Miễu, mà sự non nớt đã được chính Minh vạch ra trong cái mâu thuẫn về lý thuyết của Nho giáo.

Mà quả thực, những lá thư của Lý Miễu đã chứa đựng một phần nào ngôn từ và quan điểm của không những *Quân thiện luận*, mà còn của những lá thư trao đổi giữa Hà Thừa Thiên và Tôn Bính. Chẳng hạn trong lá thư thứ ba, Lý Miễu nói tới việc "*đấng đại thánh ban cái trí vô ngại, duỗi lòng thương không cầu, thì sao lại tiếc cái ánh sáng rực rỡ của mình...*". Trong lá thư viết trả lời Tôn Bính ở *Hoằng minh tập* 2 ĐTK 2102 tờ 19b27-28, Hà Thừa Thiên viết: "*Há Thích Ca chỉ không tiếc những giảng dạy dài dòng vào mươi trăm vạn lời, mà lại đi tiếc một chút ánh thần trong giây lát...*"

Vậy thì Huệ Lâm bị đuổi ra nước ta vào lúc nào và ở đâu?

Trả lời câu hỏi ấy, ngày nay chúng ta không có một thông tin nào chắc chắn hết. Ngay cả việc Lâm bị đuổi ra nước ta cũng đã không được ba trong số năm bản tiểu sử về Lâm nói tới, đấy là *Tống thư* của Thẩm Ước *Quảng Hoằng minh tập* của Đạo Tuyên và *Nam sử* 78 tờ 17a9-18a1 của Lý Diên Thọ. *Cao tăng truyện* ghi lại nó, nhưng không cho biết nó xảy ra vào năm nào. *Thích môn tự cảnh lục* quyển thượng ĐTK 2083 tờ 809b29-c8 cũng thế, dẫu có thêm là, Lâm bị mù mắt vài năm rồi buồn chết.

Chúng ta do đó phải dựa vào một số những bằng cớ sau cho việc phỏng đoán thời điểm Lâm đến nước ta. Thứ nhất, Huệ Lâm đã viết lụy văn cho hai người chết vào năm 435, đấy là Trúc Đạo Sinh và Thích Pháp Cương, mà nguyên bản Đạo Tuyên sưu tập lại trong *Quảng Hoằng minh tập* 23 tờ 265b3-c12 và Nghiêm Khả Quân trích trong *Toàn Tống văn* 63 tờ 8a4-10a10. Lâm như vậy cho đến năm 435 đang còn ở Trung Quốc và đang có những liên lạc mật thiết với hàng ngũ Phật giáo.

Nói thế, chúng tôi không kể đến lụy văn do một người mang tên Thích Huệ Lâm, mà các ấn bản Trung Quốc khắc thành hoặc như hoặc như

viết cho Thích Huyền Vận mất vào năm 498 và xuất hiện trong *Quảng Hoằng minh tập* 23 tờ 268a25-c11, bởi vì nó không quan trọng cho lắm đối với vấn đề của chúng ta ở đây. Nghiêm Khả Quân trong khi cho trích nó ở *Toàn Tề văn* 26 tờ 24a4-25a12, đã chú thích Huệ Lâm ấy như "vị tướng". Đạo Tuyên đã xác định Lâm ấy là Lâm của thời Nam Tề, ngoài chuyện viết nó thành, căn cứ theo ấn bản *Đại tạng kinh* ngày nay. Chúng tôi nghĩ, chúng ta có thể giả thiết sự có mặt của hai người cùng tên Thích Huệ Lâm.

Thứ hai, Lâm phải viết cuốn *Quân thiện luận* của mình vào trước năm 434, bởi vì nó là chủ đề bàn cãi của *Minh Phật luận* hay cũng gọi là *Thần bất diệt luận*, do Tôn Bính viết. Bính mất năm 443 lúc ông 69 tuổi. Việc này, Hà Thượng Chi nói rõ trong lá thư ông viết cho Tống Văn đế vào năm 435, mà Tăng Hựu sưu tập dưới nhan đề *Hà lệnh Thượng Chi đáp Tống Văn hoàng đế tán dương Phật sự* ở *Xuất tam tạng ký tập* 11 ĐTK 2102 tờ 69a13-14, như: "*Lúc bấy giờ có Sa-môn Huệ Lâm giả mặc áo thầy tu, mà hủy báng giáo pháp của mình, làm ra quyển Bạch hắc luận. Thái thú Hoạnh dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm đọ giáp, giúp nhau kích dương, làm quyển Đạt tính luận, cũng câu nệ một phía mà mắng chê Phật giáo. Thái thú Vĩnh gia Nhan Diên Chi và thái tử Trung xá*

nhân Tôn Bính đều là những người tin tưởng giáo pháp, kiểm soát và bác bỏ hai cuốn luận ấy, mỗi một người hơn một vạn lời. Lâm ... ban đầu cũng có thư từ qua lại, nhưng sau vì hết lý, bèn thôi. Bính nhân đó làm quyển Minh Phật luận, để mở rộng tôn chỉ của mình. Vua khen hay".

Thứ ba, căn cứ vào lời dẫn của Hà Thượng Chi, thì Huệ Lâm đã bị coi là "giả phục tăng thứ nhi hủy kỳ pháp", ngay trong lúc Tống Văn đế đang còn sống, nghĩa là bị coi giả mặc áo thầy tu ngay trước năm 454, năm Văn đế chết. Đây là một điểm đáng chú ý, bởi vì, theo *Tống thư* của Thẩm Ước thì chính trong thời Tống Văn đế này, mà cuốn *Quân thiện luận* của Lâm "*ban hành ở đời, các cựu tăng cho nó là chê bỏ Thích thị, muốn đòi tấn xuất đuổi đi; Thái tổ thấy cuốn luận, bèn khen; trong khoảng Nguyên Gia, Lâm tham gia chính quyền, mọi việc lớn ở triều đình đều cùng nghị bàn, khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường có vài chục cặp, bốn phương nối nhau gửi tặng của cải, thế khuynh một thời*"[1].

---

[1]. *Nam sử* 78 tờ 17a9-18a1, sau khi cho chép y lại đoạn ấy của Thẩm Ước, đã thêm *phương diện thất bát, tòa thường bằng mãn, Lâm trước cao kịch, phi diện cửu, trí thông trình thơ tá, quyền mâu tế phụ. Hội khế Khổng Khải thường nghệ chi, ngộ tân khách trân yết huyên lương nhi*

Nguyên Gia, mà bản in Bách Nạp viết thành Nguyên Trực, là niên hiệu suốt giai đoạn ngự trị từ năm 424 đến năm 454 của Thái Tổ, và Thái Tổ là niên hiệu của Tống Văn đế. Trong khoảng những năm 424-454, Lâm như vậy đã đóng một vai trò quan trọng giữa triều đình của Tống Văn đế. Nhưng đồng thời cũng tại khoảng đó Hà Thượng Chi đã viết những dòng trên. Việc "Thái tổ thấy cuốn luận bèn khen" đây chắc hẳn phải xảy ra trước khi Nhan Diên Chi và Tôn Bính bác bỏ vào khoảng trước năm 435 không lâu. Một khi đã thế, Huệ Lâm có bị đuổi ra Giao Châu chăng nữa thì cũng phải xảy ra sau khi Văn đế chết, tức sau năm 454. Căn cứ vào ba bằng cớ trường hợp vừa dẫn, chúng ta có thể giả thiết Huệ Lâm đã đến nước ta vào khoảng sau năm 454.

Từ đó, năm sinh của ông có lẽ rơi vào khoảng 380. Đặt vào khoảng ấy, bởi vì Lâm viết lụy văn cho Pháp Cương vào năm 435 với tư cách một người bạn, mà Pháp Cương vào năm 388 đã là một pháp sư nổi tiếng tại giảng trường của Vương Tuân. Cương do thế phải sinh khoảng 360. Tuổi Lâm vì vậy cũng phải không cách Cương quá xa, nghĩa là, Lâm sinh khoảng năm 380. Ngoài ra, vào năm 423

---

dĩ. Khải khái viết: "*Toại hữu hắc y tể tướng, khả vi quan lý thất sở hĩ*".

Lâm đã tham dự vào những tranh luận đương thời với Pháp Cương và Tạ Linh Vận, mà thư từ qua lại giữa họ đã được Đạo Tuyên sưu tập trong *Quảng Hoằng minh tập* 8 tờ 226b6-227a25, đặc biệt là khi Vận gọi Lâm bằng Lâm công. Thêm vào đó, Lâm là đệ tử của Đạo Uyên, cứ vào tiểu sử của Uyên ở *Cao tăng truyện* 7 tờ 368a1-11, thì ông mất lúc 78 tuổi, dưới thời Tống Văn đế. Giả như Uyên mất vào khoảng năm 430, thì ông sinh khoảng những năm 350-360. Năm sinh 380 của Lâm như vậy không đến nỗi xa vời cho lắm. Bằng vào những phân tích ấy, niên đại 370-470 có thể được rút ra cho Huệ Lâm, mặc dù có câu "sổ tuế phẫn kết nhi tốt" của Hoài Tố nói trên.

Lâm có lẽ là một người dễ tạo hiểu lầm và bàn cãi, dọ thế ngày nay ta có ít nhất hai hình ảnh khá trái ngược về ông.

Huệ Hạo, trong *Cao tăng truyện* đã cho biết: "*Đệ tử của Uyên là Huệ Lâm, vốn họ Lưu, người Tần quận, giỏi biết các kinh và Trang Lão, bày chuyện khôi hài, ưa nói cười, sở trường về viết lách. Cho nên có tập làm 10 quyển, nhưng tính ngông ngạo, lại tự hay khoe khoang. Uyên thường đến Phó Lượng, Lâm ban đầu đang ngồi; tới khi Uyên đến, Lâm không chịu trí lễ. Uyên nổi giận, đỏ cả mặt. Lượng bèn phạt Lâm hai mươi trượng. Tống Thế tổ*

nhã trọng Lâm, khi tới thăm, thì thường một mình lên trên giường. Nhan Diên Chi, mỗi lúc đem điều này ra chê trách, vua liền không vui. Sau Lâm viết Bạch hắc luận, trái với lý thuyết Phật giáo. Thái thú Hoạnh dương Hà Thừa Thiên cùng Lâm đọ giáp cùng nhau kích dương, làm Đạt tính luận, cũng câu nệ một phía, chê mắng Thích giáo. Nhan Diên Chi và Tôn Bính kiểm bác hai cuốn luận ấy, mỗi một người hơn một vạn lời. Lâm, khi đã hủy báng pháp bị của mình, liền bị đuổi ra Giao Châu. Đời nói: Uyên công thấy ma tinh, tức là người này vậy".

Cái câu nhận xét cuối cùng nói lên không ít thái độ đầy tức giận của Huệ Hạo và hàng ngũ Phật giáo thời ông và trước ông. Về phía khác, *Tống thư* và *Nam sử* không ghi lại một điểm gì làm cho ta nghĩ Lâm là một người "ưa khoe khoang ngông ngạo đùa bỡn". Hơn nữa, chúng cũng chép lại hoàn toàn nguyên văn của *Quân thiện luận*, nhờ thế, ngày nay ta mới biết một phần nào tư tưởng của Lâm, và cho những thầy tu muốn tấn xuất Lâm vì cuốn sách đó là những "cựu tăng". Chúng viết: "*Huệ Lâm, người huyện Tần, quận Tần, nguyên họ Lưu, thuở nhỏ xuất gia ở chùa Trị Thành, có tài chương, học gồm cả trong ngoài, là chỗ sở tri chân nghĩa của Lô Lăng vương. Ông từng viết Quân thiện luận, lời nó thế này (...) Luận ban hành ra ở*

đời, cựu tăng cho là chê trách Thích thị, muốn tẩn xuất Lâm. Thái tổ thấy cuốn luận, bèn khen. Trong khoảng Nguyên Gia, Lâm tham dự vào quyền yếu, triều đình đại sự đều dự vào mà bàn cãi, khách khứa lui tới đông đúc, xe cộ trước cửa thường có vài chục cặp, bốn phương nối nhau gửi tặng của cải, thế khuynh một thời. Ông chú thích Hiếu kinh và thiên Tiêu diêu của Trang Tử, văn luận còn truyền ở đời".

Với hai bản tiểu sử này, ta có thể thấy, những người đồng đại trẻ tuổi của Lâm đã nhìn Lâm như thế nào. Điểm lôi cuốn nằm ở chỗ, họ để Lâm lộ ra như một người trung thực và có can đảm nói ra sự trung thực của mình. Là một người trung thực, bởi vì ông dám bảo "Thích Ca biện nhi bất thật", dù ông là một nhà sư Phật giáo và thừa nhận giá trị đạo đức của Phật giáo về khía cạnh "lục độ dự ngũ giáo tịnh hành, tín thuận dự từ bi tề lập", cuối cùng dẫn đến sự ra đời của thuyết "thù đồ đồng qui". Là can đảm, bởi vì ông dám viết ra nó một cách công nhiên. Đây cũng là lối đánh giá của Hà Thừa Thiên. Trong lá thư gửi cho Tôn Bính ở *Hoằng minh tập* 3 tờ 20a14-16, Thiên viết: "*Lâm Tỳ kheo tuy mặt mũi là thầy tu, nhưng tính tình ngay thẳng, hình như sâu biết sự chân giả khác nhau, nên không kiêng kinh, giúp thầy, để mà tô vẽ cho một học thuyết sai. Tôi vì thế kính trọng ông*".

Với những đánh giá như thế, việc Lâm nêu lên thuyết "thù đồ đồng qui" không những nhằm địa phương hóa lý thuyết Phật giáo cho những người Phật tử thuộc văn minh viễn đông, mà còn tượng trưng một nỗ lực đầu tiên trong việc xã hội hóa Phật giáo, biến nó thành một thứ Phật giáo dấn thân với một lý thuyết xã hội dấn thân. Và điểm này phải kể là một đóng góp đặc sắc của Lâm.

Nhưng trong khi làm thế, nhất là khi ông ra mặt thẳng thắn phê bình Phật giáo thời ông, Lâm đồng thời tạo nên những phản ứng quá khích từ hàng ngũ Phật giáo Trung Quốc, mà bằng chứng ta đã có dịp thấy qua những nhận xét trên của Hà Thượng Chi và Huệ Hạo. Phản ứng ấy cũng như quan niệm Phật giáo của Lâm chắc hẳn đã được biết đối với hàng ngũ Phật giáo nước ta, căn cứ vào sự giao thương điển tịch và tin tức mà chúng tôi phân tích ở trước.

Một khi đã thế, chúng ta không có gì phải ngạc nhiên về việc Đạo Cao cảnh cáo Lý Miễu đừng có "hấp tấp trong việc đồng qui", mặc dù ông vẫn cứ nhắc lại cái chuyện "tiên nho vãng triết đều có nói sơ điều ấy từ lâu, đường không khác lối, họ chỉ thuật lại mà không làm ra". Khẳng định như vậy, Nho giáo không gì hơn là một nối dài của Phật giáo.

Và chúng ta cũng không có gì phải ngạc nhiên, khi Pháp Minh đã khiển trách một cách bóng gió những kẻ "*tuy thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua... mà cũng chưa thoát khỏi sự sai lầm để che lấp tâm tình hay sự nghi ngờ từa tựa để lo nghĩ mông lung, rồi phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy chuyện bậy để hy vọng điều phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trù trừ đôi ngả...*".

Những phê bình và khiển trách như vừa kể, hẳn một phần nào nhắm tới Huệ Lâm. Khẳng định như vậy, có người sẽ hỏi, thế thì ta có thể biết gì về những liên lạc giữa Lâm và Lý Miễu cùng những lãnh tụ chính trị khác của nước ta thời bấy giờ, nhất là khi ta không biết một cách chắc chắn Lý Miễu là ai.

Trước câu hỏi này, chúng tôi tất không thể bàn luận gì thêm, bởi vì ngoài chuyện không biết một cách chắc chắn về Lý Miễu, chúng ta không có một dữ kiện nào, thành văn hay bất thành văn về họ. Tuy thế, nếu Lâm, trong khi còn ở Trung Quốc, đã giữ vai trò trọng yếu tại triều đình, thì ta có thể hy vọng là, lúc bị đuổi ra nước ta, người nước ta, đặc biệt là những người có trách nhiệm khởi nghĩa,

đón nhận ông như một đóng góp mới cho thành phần trí thức và lãnh đạo Việt Nam.

Việc những lãnh tụ của nước ta vào thế kỷ thứ V là những người Phật giáo và cần đến sự giúp đỡ của những thành phần tu sĩ Phật giáo Việt Nam chống Trung Quốc, có thể thấy qua mẩu chuyện sau đây về sự liên lạc giữa Lý Thúc Hiến và một nhà sư tên Huệ Đào.

Như đã thấy, Lý Thúc Hiến là tùng tử và là người kế tục sự nghiệp khởi nghĩa của Lý Trường Nhân. Trong *Pháp uyển châu lâm* 36 ĐTK 2122 tờ 572a20-b3 viết vào năm 666, Đạo Thế cho trích từ *Lương kinh tự ký* câu chuyện sau: "*Chùa Nam Minh Chân đời Lương tại huyện Mạt Lăng làng Trung Hưng vào năm Phổ Thông thứ năm (525), sa môn Huệ Đào khởi tạo. Đào lúc sinh vốn họ Từ, đầu đời Tề, bèn theo cậu mình ra ở Lô Lăng, giữa đường lượm được một cái xiêm, bên trong cái xiêm có một cái khăn năm màu, bên trong cái khăn có chỉ ngũ sắc, mỗi một chúng làm thành một gói. Bèn bắt đầu mở chúng ra, tới bốn vòng thì đều không thấy chúng đâu cả. Cuối cùng ông mở cái vòng chỉ dưới hết, thì thấy bóng sáng chớp, chiếu sáng cả một nhà. Nhân thế ông đồng thời cảm thấy cái điều tốt của thần, vào nước không chết, vào lửa không cháy. Người nhà cho ông là phát cuồng, bắt đầu làm lồng*

cũi, đóng khóa rất chặt. Nhưng bỗng chốc ông lại lọt ra. Họ liền biết ông có thần lực, nhơn đó họ thiết ghế trống, xin ông làm phước, thì trên không có tiếng nói rằng: 'Ta là Bồ-tát Trường Sinh, ứng ra để làm lợi ích đất nước, các người nên qui y Phật pháp, mà thanh tịnh cúng dường'. Từ đó, họ giành nhau đem hoa hương dâng cúng, mỗi mỗi đều có linh nghiệm. Người miền Nam là Lý Thúc Hiến kết nguyện xin mời về châu mình, sau Hiến quả nhiên được làm thứ sử Giao Châu, bèn liền tạo bức thần ảnh bằng trầm hương. Người đời cho thần là qui bông đẹp, nhân thế họ gọi là thần Hoa Nương. Trăm họ gửi đồ đến cúng đầy nức, sau khi trai hội có dư, Huệ Đào dạy cho tất đều đem làm chùa".

Đây có lẽ là một mẩu chuyện duy nhất trước thời Đinh Tiên Hoàng nói tới những liên lạc cụ thể giữa những lãnh tụ chính trị nước ta và hàng ngũ Phật giáo một cách công nhiên. Nó được Đạo Thế bảo là trích từ *Lương kinh tự ký*. Ngày nay chúng ta không biết cuốn *Lương kinh tự ký* này do ai viết và viết lúc nào. Điều chắc chắn là, nó phải ra đời khoảng giữa những năm 525 và 666, bởi vì Thế viết xong quyển *Pháp uyển châu lâm* trước năm 666,

còn nó lại nói đến năm Phổ Thông thứ 5 của Lương Vũ đế, tức năm 525[1].

Căn cứ vào mẩu chuyện này, thì Lý Thúc Hiến đã mời Huệ Đào, mà trong những cơn "phát cuồng" được biết như Bồ tát Trường Sinh, đến nước ta và sau đó được chức thứ sử Giao Châu. Và Huệ Đào vào khoảng "Tề sơ" mới bắt đầu phát cuồng.

Đây là một điểm đáng chú ý, bởi vì Tiêu Đạo Thành lên ngôi vào tháng 4, thì tháng 6 ông đã ra chiếu cho Hiến làm thứ sử Giao Châu: "*Giao Chỉ và Tỷ Cảnh riêng cách thơ sóc, ấy là vì vận của triều trước mới suy, nên chúng ý thế biến, mà không vào chầu, nhân mê muội, chúng đi quá, không còn qui khoản. Nay đáng tha thứ cho Giao Châu, trong xứ ấy chỉ có một người Lý Thúc Hiến tức có thể yên phủ Nam thổ, văn vũ rõ tài tuyển dụng, cùng sai đại sứ nêu rõ lại ân đức của triều đình, nên lấy Thí thú Vũ bình thái thú hành Giao Châu phủ sự Lý Thúc Hiến làm thứ sử Giao Châu.*"

Nếu vào khoảng Tề sơ Huệ Đào mới có thần lực, thì phải chăng chỉ trong khoảng 2 tháng, mà

---

[1]. Bản in Đại Chính ngày nay có một cuốn *Lương kinh tự ký* ĐTK 2094 tờ 1014a15-b26, nhưng không có câu chuyện này của chúng ta. Chắc hẳn đây không phải là toàn bản. Cuốn này phải viết vào năm 535, căn cứ vào niên đại muộn nhất do nó kể ra.

tiếng vang đã đến tai Lý Thúc Hiến, để Hiến xin về châu mình? Huyện Mạt Lăng ở tại phủ Khai Phong tỉnh Hà Nam và huyện Lô Lăng ở tại phủ Cát An tỉnh Giang Tây, cả hai khá xa xôi với người nước ta. Dẫu sao đi nữa, Lý Thúc Hiến là một Phật tử và đã có liên lạc với hàng ngũ Phật giáo thời ông. Thái độ tôn giáo của Hiến biểu lộ không ít trong việc tạo ra một thần ảnh của Bồ tát Trường Sinh bằng trầm hương. Trầm hương dĩ nhiên là một thổ sản nổi tiếng của nước ta, mà *Nam châu dị vật chí* do Vạn Chấn viết vào khoảng năm 290 và Đạo Thế dẫn trong *Pháp uyển châu lâm* 36 tờ 573c24-574a3 cho biết thế này: "*Mộc hương sản xuất ở Nhật Nam, muốn lấy nó thì nên trước phải chặt cây cho nó nằm trên đất khá lâu, vỏ bên ngoài hủ xám đi, cái lòng bên trong của nó cứng, để vào nước liền chìm, nên gọi là trầm hương, cái khúc giữa cái lòng và vỏ thì không cứng thuần cho lắm, để vào nước thì không nổi không chìm, cùng ngang với nước, nên gọi là chiêm hương, còn cái vỏ rất thô vụn thì gọi là tạm hương*".

Câu chuyện vừa dẫn không những cho thấy một phần nào khía cạnh tôn giáo của những lãnh tụ khởi nghĩa nước ta vào thế kỷ thứ V, nghĩa là, cho biết họ là những Phật tử, mà còn bày tỏ khá nhiều sự cần đến nhân tài trong những cuộc vận động độc lập chống Trung Quốc của họ. Và những

nhân tài ấy đôi khi gồm cả người Trung Quốc như trường hợp Huệ Đào vừa kể trên.

Sự tình này giải thích không ít, tại sao Huệ Lâm có thể tham dự vào phong trào vận động độc lập tự trị kiểu của Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến. Nếu Lý Miễu là Lý Trường Nhân và Huệ Lâm, sau khi bị đuổi ra nước ta vào khoảng năm 454, đã làm việc với Miễu, thì chuyện Nhân giết "bắc lại bộ khúc" của Trương Mục vào năm 468 không có gì lạ hết. Lâm đã bị tập thể tăng lữ cũng như chính trị xứ mình khai trừ và đuổi đi, tất có đủ mọi lý do để hợp tác với những phong trào chống lại tập thể tăng lữ và nhất là tập thể chính trị đó.

Về phía nước ta, Lâm quả là một nhân vật đáng chú ý. Ông không những là một nhà sư nổi tiếng, một học giả với một kiến thức sâu rộng, biểu hiện qua việc ông viết chú thích cho *Hiếu kinh* và thiên *Tiêu diêu* của *Trang Tử*, mà còn là một người tham dự vào chính trị tại triều đình Trung Quốc, để người đương thời như Khổng Khải đã gọi là một "hắc y tể tướng"- vị tể tướng thầy tu - và thụ hưởng sự sủng ái kính trọng của kẻ đứng đầu triều đình ấy, tức Tống Văn đế. Yếu tố sau đối với những lãnh tụ cuộc khởi nghĩa năm 468 chắc hẳn là một yếu tố quan trọng, bởi vì nó giúp họ thấy một phần nào cái cơ chế và diễn trình quyết định chính trị của

chính quyền Trung Quốc đối với nước ta, từ đó họ có thể đề ra những biện pháp đối phó thích hợp.

Việc Lý Trường Nhân thành công trong công tác giết "bắc lại bộ khúc" của Mục, mà không tạo nên một phản ứng đáng kể nào từ chính quyền của Tống Minh đế, không phải là không có lý do của nó. Và việc Nhân đợi cho Mục chết, để làm chuyện ấy, cũng không phải là hoàn toàn vô cớ. Mục là người Trung Quốc và là một Phật tử thuần thành, bởi vì người con gái của ông đã đi tu trở thành một ni cô. Dưới sự lãnh đạo của Thích Pháp Độ, cô đã tạo khá nhiều tiếng tăm bàn tán, mà dấu tích ta còn tìm thấy trong một bài do Tăng Hựu sưu tập lại ở *Xuất tam tạng ký tập* 5 tờ 40c19-42c1[1], và trong bản tiểu sử của Pháp Độ ở *Cao tăng truyện* 1 tờ 329c16-28.

Căn cứ vào hai tài liệu ấy, Pháp Độ đã phê bình chế độ sống của tập thể tăng lữ Phật giáo Trung Quốc thời bấy giờ, nhất là chế độ ăn, mặc và trì giới, và cổ vũ việc trở về với đời sống tăng già Ấn Độ của Phật giáo, đó là quấn y và xin ăn. Những Phật tử đương thời chỉ trích lại cách sống quấn y và xin ăn ấy, đặc biệt là cảnh các ni cô quấn y xin ăn và trật bả vai trong khi bố tát. Trong

---

[1]. Nhan đề *Tiểu thời mê học Trúc Pháp Độ tạo dị nghi ký.*

liên hệ đó, họ kể đến những người đi theo cách sống quấn y xin ăn man rợ này của Pháp Độ và than vãn là, chúng gồm cả những con nhà quyền quí như ni cô Phổ Minh ở chùa Hoằng Quang, người con gái của thứ sử Giao Châu Trương Mục.

Việc Huệ Thắng chỉ sống nhờ thức ăn khất thực và Đạo Thiền thì "hoang thực tệ y", mà ta gặp sau này, như vậy không phải là những thí dụ ngoại lệ. Chế độ quấn y xin ăn do đó rất có thể là khá phổ biến ở nước ta vào thế kỷ thứ V.

Trương Mục đến nhậm chức thứ sử ở nước ta vào năm 464. Bốn năm sau Lý Trường Nhân nổi lên. Bối cảnh Phật giáo của Mục từ đấy chắc hẳn đã đóng góp không ít cho sự thành công của Nhân và một lần nữa cái chức thứ sử của ông chỉ có danh nhưng chắc không có thực, như phần lớn những người trước và sau ông. Tóm lại, nếu Nhân đã thành công mở đầu cho một giai đoạn độc lập khá dài đầu tiên, thì ông hẳn đã được những người như Huệ Lâm, Đạo Cao hay Pháp Minh giúp sức như Huệ Đào đã giúp người kế nghiệp Lý Thúc Hiến, dù ngày nay ta không có một tư liệu thành văn nào công khai khẳng định như thế.

NIÊN ĐẠI CỦA ĐẠO CAO, PHÁP MINH VÀ LÝ MIỄU

Qua những bàn luận trên, bây giờ nó có thể trở nên rõ ràng là, trong tình trạng tư liệu và dữ kiện hiện tại, chúng tôi không thể xác định được một cách chắc chắn như mong muốn những tác giả của *Sáu lá thư* trên là những người ra sao, sống vào những năm tháng nào và viết những lá thư tại những thời điểm nhất định nào. Điểm chắc chắn là, họ phải viết chúng sau năm 435, năm *Quân thiện luận* lưu hành, và trước năm 455, năm Đàm Hoằng tự thiêu tại chùa Tiên Sơn. Từ những dữ kiện chắc chắn ấy, chúng tôi đã dựa vào một số những bằng cớ trường tại và rút ra niên đại 454-455 như là khoảng thời gian ra đời của *Sáu lá thư*.

Nếu chấp nhận khoảng thời gian đó, niên đại của Lý Miễu, Đạo Cao và Pháp Minh có thể giả thiết như thế này. Miễu có lẽ sống vào khoảng 400-470 và rất có thể đồng nhất với Lý Trường Nhân. Lý Đam Chi, trước khi làm thứ sử Giao Châu vào năm 435 đến 437, đã làm thứ sử Giao Chỉ. Ông do đó, căn cứ vào nguyên lai của những thái thú, tất có thể là người nước ta. Ông cùng với Lý Miễu và Lý

Trường Nhân có những liên lạc gì, ngày nay chúng ta không thể bàn cãi được. Nếu Lý Đam Chi là Lý Miễu, thì cố nhiên niên đại của Lý Miễu phải mở rộng ra và thành khoảng 390-470. Nói cách khác, niên đại của Lý Miễu có lẽ nên đặt trong khoảng 390-470, ngay cả khi ông chỉ sống giữa những năm 420-470.

Niên đại của Pháp Minh, nếu lá thư thứ sáu của ông viết vào khoảng 434-455, thì chúng ta có thể đặt ông giữa khoảng 370-460, bởi vì khi viết nó, ông đã "đầu bạc". Về niên đại của Đạo Cao, tuy Cao không cho biết tóc tai của ông thế nào, nhưng với cách xưng danh "đại hòa thượng" của Lý Miễu, ta có thể giả thiết ông sống cùng thời với Pháp Minh, và chắc già hơn Pháp Minh. Hơn nữa, hai lá thư đầu trả lời cho Lý Miễu thì do Đạo Cao viết, nhưng đến lá thư thứ ba, Pháp Minh phải viết. Tại sao? Có thể Cao vì đau yếu hay không muốn trả lời, nên đã giao cho Pháp Minh viết hộ. Hay cũng có thể Đạo Cao đã chết, nên không thể viết được. Dù với trường hợp nào chăng nữa, thì rõ ràng Đạo Cao với chức vị "đại hòa thượng" của mình cũng phải già hơn Pháp Minh. Vì vậy, chắc Đạo Cao phải sống giữa những năm 365-455.

Bây giờ, phối hợp niên đại này với những phê bình và dữ kiện nêu trên, ta có thể vẽ sơ lại cuộc

đời của Đạo Cao thế này. Sinh khoảng năm 365. Ông viết *Tá âm* và *Tá âm tự* khoảng những năm 390-450. Khoảng những năm 435-455 ông viết những lá thư cho Lý Miễu. Ông mất khoảng năm 455 hay trước đó, khi đang có những trao đổi thư tín giữa ông và Miễu. Cuộc đời ông chắc viết nhiều, nên đã có *Đạo Cao pháp sư tập* lưu truyền ở Trung Quốc cho đến khi nó lưu lạc đến Nhật Bản và được ghi vào *Nhật Bản quốc kiến tại thư mục lục* vào thế kỷ thứ IX.

Một lần nữa, những niên đại ấy là những niên đại giả thiết. Nếu nay mai những dữ kiện mới tìm thấy, như việc khai quật gặp ngôi mộ hay bia văn của một trong những người vừa kể chẳng hạn, chúng ta đương nhiên phải tái kiểm và tái cải định chúng. Ở giai đoạn này, nếu chúng có thể được chấp nhận, thì ít nhất trước Huệ Thắng và Đạo Thiền, Phật giáo nước ta còn có hai vị sư khác, đó là Đạo Cao (365-455) và Pháp Minh (370-460).

Trong khi Đạo Cao và Pháp Minh đối diện với cuộc khủng hoảng niềm tin do *Quân thiện luận* gây ra dưới ngòi bút của Lý Miễu, thời một vị sư khác vẫn tiếp tục lối tín ngưỡng thực tiễn của nền Phật giáo truyền thống. Vị sư ấy ngày nay được biết dưới tên Hiền pháp sư. Để thấy rõ những xu hướng cũng như những thái độ phản ứng chung của Phật giáo

thời bấy giờ đối với vấn đề tín ngưỡng, ta nên tìm hiểu về vị sư này.

VỀ HIỀN PHÁP SƯ

Hiền pháp sư lần đầu tiên được Maspéro nêu ra trong bài nghiên cứu về giấc mộng người vàng của Hán Minh đế trong liên hệ với câu chuyện giấc mộng người vàng do Vương Diệm ghi lại ở *Minh tường ký*. Có lẽ là Maspéro, đã Trung hóa cách đọc tên của pháp sư thành Kiên, nên cả Trần Văn Giáp lẫn thầy Mật Thể, mặc dù có kể đến bản nghiên cứu vừa nói của Maspéro, đã không liệt ra cái tên Hiền pháp sư, và không tra khảo nó, trong những luận văn của họ[1]. Thêm vào đó, vì chú trọng đến giấc mộng người vàng Maspéro không bao giờ thử nghiên cứu vị sư tên Hiền pháp sư ấy, trừ chuyện kể tới tên, như đã nói.

---

[1]. H. Maspéro, *Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming*, BEEO X (1910), 112-3, Trần Văn Giáp. *Le Bouddhisme en Annam*, cc XXXII (1932), 198-268, Mật Thể, *Việt Nam Phật giáo sử lược*, Hà Nội: 1943.

Ngày nay, chúng ta có cả thảy ba tư liệu cho việc nghiên cứu vị sư này, đó là một tóm tắt của Đạo Tuyên trong *Tập Thần châu tam bảo cảm thông lục* quyển trung ĐTK 2106 tờ 419a15-b6 viết năm 664, mà hai năm sau Đạo Thế cho chép lại trong *Pháp uyển châu lâm* 14 tờ 388c10-29 và tạo nên tư liệu thứ hai. Cuối cùng là lời tự của chính Vương Diệm cho tác phẩm *Minh tường ký* của ông, mà may mắn là Đạo Thế đã cho trích một cách hoàn toàn cũng trong *Pháp uyển châu lâm* 17 tờ 411a8b13.

Căn cứ vào tóm tắt của Đạo Tuyên thì: "*Vào khoảng đầu Tề Kiến Nguyên, Vương Diệm xưa khi tuổi còn nhỏ dại, ở Giao Chỉ thọ ngũ giới với Hiền pháp sư. Sư cho một tượng Quan Âm bằng vàng bảo cúng dường, Diệm bèn đem về Dương Đô, gửi ở chùa Nam Giản. Diệm ban ngày ngủ, mộng thấy tượng đứng ở một góc nhà, bèn cho là thật lạ, liền đến chùa thỉnh về nhà. Chiều đó, Nam Giản mất hơn 10 tượng, người ta ăn trộm, để hủy mà đúc tiền. Đến mùa thu Tống Đại Minh năm thứ 7, nó liền phóng quang, rọi tới 3 thước, ánh vàng rọi lóa mắt, cả nhà đều thấy. Sau đem tượng gửi ở chùa Đa Bảo, vì Diệm đi lên đất Sở châu kinh. Trải gần 10 năm, không biết tượng ở đâu. Đến khi về lại Dương Đô, bèn mộng thấy tượng rõ ràng ở giữa những tiểu tượng tại phía đông của điện chùa.*

Sáng mai bèn đến chùa thì tìm được như trong mộng, ấy là ngày 13 tháng 7 năm Kiến Nguyên thứ nhất. Cho nên lời tự của Diệm trong Minh tường ký nói rằng...".

Đấy là lời tóm tắt của Đạo Tuyên, mà Đạo Thế đã trích dẫn. Chúng tôi cho dịch hết, trừ đoạn dẫn lời tự tựa của Vương Diệm. Chúng tôi không cho dịch đoạn dẫn ấy, bởi vì nó chỉ là một trích dẫn ngắn không đầy đủ và vì chúng tôi có ý dịch cả lời tự tựa dưới đây.

Với tóm tắt vừa nêu, thì Vương Diệm là người Thái Nguyên, lúc nhỏ đến ở nước ta và thọ năm giới với một vị sư, mà ký ức bé nhỏ của Diệm chỉ cho biết là tên Hiền pháp sư. Vị sư cho Diệm một tượng Quan Âm và sau đó những thần dị đã xảy ra giữa khoảng Tống Đại Minh và Tề Kiến Nguyên, tức giữa khoảng năm 457- 483. Lời tóm tắt này như vậy quá đại lược. Vì nó quá đại lược và vì tầm quan trọng của việc xác định niên đại của vị sư, toàn lời tự tựa của Diệm đáng được dịch ra đây.

Lời tự tựa ấy như đã nói, may mắn được Đạo Thế cho dẫn một cách đầy đủ trong bộ *Pháp uyển châu lâm* của ông. Nó như thế này:

"Diệm dưới thời Tống lúc nhỏ ở tại Giao Chỉ. Xứ ấy có Hiền pháp sư là một vị sư chùa Đạo Đức - hay một vị sư Đạo Đức - bèn thấy trao cho Diệm

ngũ giới, rồi lấy một cái tượng vàng Quán Thế Âm đem cho, bảo cúng dường. Hình của tượng làm khác với ngày nay, nhưng không phải là loại rất xưa. Nó được đúc trong khoảng Nguyên Gia, thêm công trau chuốt nên tợ như có sự chân hảo. Diệm thỉnh về Dương Đô, thì lúc đó tuổi mới lên tám, cùng với hai người em, thường hết lòng siêng năng chuyên tinh cúng dường không mệt. Sau nhà hư phải sửa, nên không có chỗ an thiết, phải đem gửi trong chùa Nam Giản ở Kinh sư. Bấy giờ, trăm họ đua nhau đúc tiền, cũng có kẻ ăn trộm vàng về phá ra mà đúc. Khi ấy, tượng ở tại chùa đã trải vài tháng. Diệm ban ngày nằm ngủ thì mộng thấy tượng đứng ở một góc nhà, ý cho là rất lạ. Lúc ấy ngày đã chiều, Diệm lập tức chạy đến chùa xin nghênh về. Tối hôm đó, hơn mười cái tượng tại Nam Giản bị ăn trộm mất. Sau đấy khá lâu vào lúc hoàng hôn, tượng phóng ánh sáng, chiếu dọi hơn ba thước, ánh vàng đẹp đậy, sáng chóa cả mắt. Anh em của Diệm và nô bộc trong nhà đều thấy, cả thảy hơn mười người. Bấy giờ vì Diệm đang còn bé nhỏ, không thể lập tức ghi chép, sau đó viết ra thì đã quên ngày tháng; chỉ nhớ là ở vào mùa thu năm Tống Đại Minh thứ 7 thôi. Đến cuối đời Thái Thủ, Diệm dời đến ở chùa Chu Toàn phố Ô Y. Nhà sư chùa ấy đem tấm tượng ấy quyền ngụ chùa Đa Bảo. Diệm lúc đó tạm lên ở Giang Đô, vị sư ấy đồng thời cũng

đi lên Kinh sở, nên không biết tượng ở nơi đây, trải gần mười năm, thường sợ thần tượng nhân đó mất tuyệt. Đến cuối đời Tống Thăng Minh, lại lướt gót tới Giáp Biểu, trong khi đi ngang qua Giang Lăng, thì gặp vị sa môn ấy, mới biết cái tượng ở đâu. Năm ấy Diệm trở về kinh sư, liền đến chùa Đa Bảo hỏi. Vị chủ chùa là Ái Công nói 'không có cái tượng ấy'. Diệm trở về nhà, nghĩ vị sư đó đi đứng đó đây nên làm mất cái tượng ấy, lòng buồn vô hạn. Đêm ấy nằm mộng thấy một người hiện ra nói rằng: 'Tượng ở tại Đa Bảo, Ái Công quên đó thôi, đáng nên được đó'. Rồi hiện đem Diệm tới chùa, người ấy tự tay mở điện, thì thấy tượng rõ ràng rành rành giữa những tượng nhỏ tại phía đông của điện. Đến sáng mai Diệm liền đến chùa nói cho Ái Công biết hết thảy những gì mình mộng thấy. Ái Công liền vì thế mở điện, thì quả nhiên thấy tượng tại phía đông của điện, như ở trong mộng, liền đem tượng về. Lúc bấy giờ là ngày 13 tháng 7 năm Kiến Nguyên thứ nhất. Tượng ấy, Diệm ngày ngày thường tự cúng dường, gần như là rường cột cho suốt đời mình. Chép lại việc này, lòng tôi vẫn xúc động sâu xa, nhân đó đem những gì mình đã thấy, dệt thành cuốn ký này. Rằng soi nhận tình gần, không gì hơn là nghi tượng; thụy nghiệm phát ra, phần lớn từ đấy mà nổi lên. Kinh nói rằng: 'Những loại hình tượng đúc, đẽo, vẽ, dệt đều có hành động

và phát ra ánh sáng'. Nay hai bức tượng Thích Ca và Di Lặc ở Tây Vức đã phát ra ánh sáng như ánh bình minh, ấy bởi thuộc loại hình tướng đấy ư? Nay Hoa Hạ đã rộng noi theo, nên thần ứng rất hiển trước, ấy cũng vì qua năm, quần sinh nhạn gặp mà cảm, thì thánh linh liền mượn nhờ ở gỗ đá mà hiện ra sự u dị, mà không cần phải hình dung cho đẹp đẽ mới có thể được vậy. Cho nên, đá chìm nổi đáy, thật làm rõ sự giáo hóa của Mân Ngô; bụi vàng dờn dụa, dùng chỉ ra cái họa của Hành Tống. Số còn lại giải bày cũng có liên hệ, tuy khó cắt nghĩa một cách khúc chiết, nên đem hết chỗ hay của chúng cùng họp lại thành từng mục. Rằng, nếu kinh tháp có hiển hiệu thì sự chỉ chứng của chúng cũng giống thế. Về những chuyện không được nhất quán cho lắm, tôi xếp chúng tiếp theo ở cuối sách".

Đấy là toàn bộ lời tự tựa của Vương Diệm viết cho cuốn *Minh tường ký* của ông vào khoảng những năm 479-502. Chúng tôi cho dịch hết, không những vì nó sẽ giúp xác định niên đại của vị sư tên Hiền pháp sư mà còn vì Vương Diệm là một người đã sống tại nước ta và tiên phong khai sáng ra nền văn học tiểu thuyết của Trung Quốc.

Nguyên bản *Minh tường ký* ngày nay đã tán thất, nhưng được nhiều tác phẩm Phật giáo trích dẫn, mà với một kiểm điểm sơ sài, chúng tôi đã

đếm tới hơn một trăm câu chuyện của nó đã xuất hiện chỉ trong *Pháp uyển châu lâm* thôi. Nó chắc chắn phải viết thời Nam Tề, tức khoảng năm 479-502, bởi vì Huệ Hạo đã dẫn nó như một nguồn tài liệu trong lời tựa ông viết vào năm 519 cho *Cao tăng truyện* 14 tờ 418b29-c1.

Căn cứ vào lời tự tựa trên thì trong khoảng Nguyên Gia, Diệm đang ở tại nước ta và thọ giới với một Hiền pháp sư. Pháp sư cho ông một cái tượng đức Quán Thế Âm bằng vàng. Đến tám tuổi, ông trở về Dương Đô, đem theo cái tượng vàng ấy. Số tuổi này, chúng tôi dịch sát nghĩa đen của chữ "điêu sấn" trong câu "thời niên đại điêu sấn", dựa trên định nghĩa của *Hàn thi ngoại truyện*, theo đó "*con trai tám tháng thì sinh răng, tám tuổi thì điêu răng; con gái bảy tháng thì sinh răng, bảy tuổi thì sấn răng*". *Thuyết văn giải tự* cho biết "sấn" có nghĩa "rụng".

Đến năm Tống Đại Minh thứ bảy, tức năm 463, Diệm đang còn than vãn là "ấu tiểu" nên không thể làm chuyện "đề ký tỷ gia soạn lục", đến nỗi sau khi lớn lên, quên cả ngày tháng xảy ra cái biến cố thần dị, ở đó cái tượng Quán Thế Âm do Hiền pháp sư cho phóng quang, và chỉ nhớ năm Đại Minh thứ 7 vừa nêu.

Bằng hai chi tiết này, chúng ta có thể giả thiết là, Diệm ở tại nước ta vào khoảng năm 445-450. Hiền pháp sư của chú bé Diệm như vậy chắc phải sống giữa những năm 360-450. Vì Hiền pháp sư truyền giới cho Diệm, lúc Diệm còn quá nhỏ, nên trong lúc viết về nhà sư này, ông không có một ký ức rõ ràng nào cho việc mô tả, mà chỉ có thể viết một cách ngắn ngủi: "*Hiền pháp sư giả, đạo đức tăng dã*".

Bốn chữ "đạo đức tăng dã" này, ở trên chúng tôi cho dịch thành hoặc như "là một nhà sư chùa Đạo Đức" hoặc như "là một nhà sư đạo đức". Hai trường hợp này đều có thể. Nếu là trường hợp đầu, chúng ta biết thêm một ngôi chùa xưa nhất của nước ta, đấy là chùa Đạo Đức. Nếu là trường hợp sau, giá trị tin tức của nó không gì là nhiều, đấy là cách hiểu thông thường về bốn chữ ấy. Dù với trường hợp nào đi nữa, Hiền pháp sư đã phải sống vào khoảng 360-450 và đã có một ảnh hưởng sâu đậm trên nhà văn nổi tiếng Trung Quốc với cái tượng Quan Âm của người.

Về Vương Diệm, một số người viết văn học sử Trung Quốc đã coi ông như một nhà sư xuất gia tại nước ta[1], và như vậy là một đệ tử của Hiền pháp sư.

---

[1]. Xem chẳng hạn Chen Shou Yi, Chinese literature, 1961, New york "Ordined as Buddhist monk when he was

Nhưng căn cứ vào lời tự tựa trên, thì điểm này không rõ ràng gì hết, ít nhất là trước lúc Diệm tới ở chùa Ô Y khoảng những năm 470-472, bởi vì ông không những nói tới căn nhà tranh của ông, mà còn nói tới những nô bộc trong nhà. Trước năm 470-472, Diệm chắc hẳn đang còn tại gia, và Hiền pháp sư không gì hơn là một bổn sư qui y, chứ không phải là một bổn sư thọ giới.

Với sự có mặt mới này của Hiền pháp sư, lịch sử Phật giáo nước ta trước năm 440 bây giờ có thêm một người nữa. Điều đáng tiếc là, trong tình trạng nghiên cứu và tư liệu hiện tại, chúng ta không thể biết gì hơn ngoài cái tên của nhà sư. Và ngay cả cái tên ấy, nó cũng không phải là một cái tên tiêu chuẩn đầy đủ ý nghĩa như đa số những tên Phật giáo tiêu chuẩn khác.

Cố nhiên, việc Diệm nhớ cái tên ấy như Hiền pháp sư, chứng tỏ, vị sư ấy chắc hẳn được gia đình cha mẹ Diệm kính trọng và tin tưởng một cách đặc biệt. Ông rất có thể có một liên lạc mật thiết với

---

young, he was as a devout Buddhist especially impressed by the Buddhist miracles (t. 271); xt. Hồ Hoài Trâm, *Trung Quốc tiểu thuyết luận*, 1967, Đài Bắc: tr. 43; Chu Tổ Truyền và Trần Tân Trung, *Trung Quốc văn học sử*, 1965, Hạ môn Đại học hàm thụ bộ xuất bản, tr. 74.

gia đình Diệm, điển hình là cái tượng ông cho Diệm và bảo Diệm hãy cúng dường.

Trong lời tự tựa trên, Diệm không cho ta biết nguyên quán ở đâu. Theo Huệ Hạo, từ đấy Đạo Tuyên, thì Diệm đến từ quận Thái Nguyên tỉnh Sơn Tây. Một lần nữa, đó là tất cả những gì chúng ta biết về nhà văn, và rất có thể nhà sư này, vì thế không thể bàn cãi gì thêm. Tuy thế, chúng tôi nghĩ, dù phát tích từ Trung Quốc, Diệm rất có thể đã sinh ở nước ta, căn cứ vào sự thọ giới sớm kể trước.

Điều đáng ngạc nhiên là, trừ cái tượng Quan Âm thần dị ấy, những trích dẫn còn lại hiện nay trong những bộ sách Phật giáo Trung Quốc như *Tập Thần châu tam bảo cảm thông lục* hay *Pháp uyển châu lâm* v.v... không một câu chuyện nào đã liên hệ với tình trạng Phật giáo nước ta. Trong khi đó, nước ta chắc chắn không phải là thiếu những chuyện thần dị kiểu của *Minh tường ký*.

Sự vắng mặt này không biết đã đến chính từ Diệm hay từ những người trích dẫn Trung Quốc, vì nguyên bản của *Minh tường ký* ngày nay đã tán thất, như đã nói[1]. Dù không có một bằng cớ hiển nhiên nào, chúng tôi nghĩ, sự vắng mặt xảy ra vì

---

[1]. Về *Minh tường ký*, xem thêm K. Syogi, Meizoki ni tsuite, Shukan Toyogaku 22 (1969) 41-65.

những người trích dẫn. Bởi vì về một mặt Diệm nói tới chuyện ông "tu phục kỳ sự, hữu cảm thân hoài, diên thử trưng dịch", để "chuyết thành" cái cuốn Ký của ông. Về mặt khác, nước ta có những chuyện thần dị xuất hiện vào thời Diệm làm chuyện chuyết thành đó, kiểu câu chuyện Lý Thúc Hiến và Huệ Đào, mà chúng ta đã có dịp thưởng thức ở trên.

Dẫu với những thiếu thốn và bất xác đáng tiếc ấy, việc có một pháp sư tên Hiền sống vào khoảng những năm 360-450, là một điều chắc chắn. Qua những phân tích trên, ta thấy dù có những luận điểm do những lá thư của Lý Miễu nêu lên, niềm tin vào sự thần dị linh ứng vẫn tiếp tục được ngợi ca và cổ xúy. Dĩ nhiên, xu hướng chung hẳn phải là chống một niềm tin như vậy, nên sau này Vương Diệm, vị học trò của Hiền pháp sư, đã phải viết *Minh tường ký* để xác định và tuyên truyền niềm tin tưởng vào u minh, vào những điềm lành, điềm gở. Điều này, ta sẽ thấy rõ, khi phân tích nội dung của cuộc khủng hoảng.

NỘI DUNG CUỘC KHỦNG HOẢNG

Qua những phân tích lịch sử trên ta thấy *Sáu lá thư* ra đời biểu hiện những mâu thuẫn nội bộ của tình trạng lý luận và tín ngưỡng Phật giáo nước ta, mà vào lúc ấy đã đạt đến một mức độ gay gắt khó giải quyết. Nó gay gắt đến nỗi không có một cách thức giải quyết nào hơn là chính Đàm Hoằng phải tự thiêu mình nhằm chứng minh luận điểm "quên mình mà đem hết lòng thành thì tất có cảm, có cảm tất có thấy" được Phật của Đạo Cao là đúng, và khẳng định "nay học đòi theo ánh thần mà chẳng có một tấc sáng" của Huệ Lâm là sai lầm. Dĩ nhiên, những mâu thuẫn ấy đã hiện diện trong quá trình hình thành lịch sử Phật giáo Việt Nam, mà đến thời Đạo Cao đã chín mùi, để chỉ cần một kích thích bên ngoài cũng đủ làm cho chúng tạo nên một tình trạng khủng hoảng. Xét nội dung sáu lá thư, vấn đề xoay xung quanh câu hỏi, tại sao không thấy chân hình Phật ở đời?

Lý Miễu, người đầu tiên nêu lên vấn đề, đã phát biểu trong lá thư thứ nhất: "*Nếu giáo pháp là khéo hay lợi vật độ thoát nhiều người, thì tại sao lại không thấy chân hình nó ở đời? Ấy phải chăng chẳng qua là lời nói suông không thật? Nay chính*

là lúc phải cần tìm nguồn gốc phương Tây của nó". Trong lời đáp, Đạo Cao trả lời là, nếu chúng ta chưa thấy chân hình Phật ở đời, ấy vì chưa phải là lúc. Cho nên, trong lá thư tiếp theo, Miễu nói: "*Đại nghĩa đã bị khó khăn, bọn Nho Mặc đang tranh nhau nổi lên, thì há để cho chính tín bị lu mờ, làm cho sự hủy báng hiểu lầm càng thêm tăng hấn sao? Có thể nào không lấy sự thị hiện và ấn ký để làm chứng, nhằm giữ lấy mình ư? Đấng Đại Thánh ban cái trí vô ngại, duỗi lòng thương không cầu, sao lại hà tiện cái ánh sáng rực rỡ của mình để làm tối tăm những tài năng đi tìm hiểu...*". Nói cách khác, Lý Miễu muốn hỏi tại sao là chưa phải lúc? Nếu đức Phật sẵn lòng từ bi vô hạn, sao lại không hiện ra cho mọi người thấy, để dứt hết mọi nỗi nghi ngờ? Để trả lời, Cao đưa ra thuyết cảm ứng, nói rằng: "*Quên mình mà đem hết lòng thành thì tất có cảm, có cảm tất có thấy, không có cảm thì không thấy, người có thấy đem nói với người không thấy thì người không thấy rốt cuộc cũng không tin có thấy, (nên) thánh nhân đâu phải là không thường ở với quần sanh, đâu phải là không thường thấy*". Trong lá thư thứ sáu, Pháp Minh đã cho thấy cụ thể thuyết cảm ứng vừa nói là gì.

Giải quyết vấn đề Lý Miễu nêu ra bằng thuyết cảm ứng, Đạo Cao đã tự đặt mình vào truyền thống tín ngưỡng nhân gian của dân ta, mà từ thời Tăng

Hội trở đi đã trở thành một bộ phận không thể thiếu được trong toàn bộ tín ngưỡng Phật giáo. Sự thực, Tăng Hội là người đầu tiên xướng thuyết cảm ứng. *Cao tăng truyện* 1 tờ 325b9 trong khi mô tả việc cầu xá lỵ của Hội, đã ghi câu nói của Hội rằng: "*Phép thiêng ứng xuống, nhưng chúng ta không cảm thấy*"- pháp linh ứng giáng nhi ngô đẳng vô cảm.

Như vậy, vấn đề không phải là không có Phật hay không có những thị hiện của Ngài ở đời, bởi vì "*Ngài đâu phải là không thường ở với chúng sinh, đâu phải là không thường thấy*". Ta không thấy là vì không cảm thấy đó thôi. Trong lá thư thứ sáu Pháp Minh đã đưa ra làm chứng cớ cho sự đúng đắn của luận điểm ấy, mà chúng ta đã phân tích ở trên.

Ngoài chúng ra, không phải là chúng ta không có những chứng cớ khác. *Tập thần châu tam bảo cảm thông lục* quyển thượng tờ 411a7-14 và 414b11-15 do Đạo Tuyên viết khoảng năm 664 đã ghi lại ít nhất hai trường hợp. Về trường hợp đầu, nó viết: "*Tấn Nghĩa Hưng năm thứ nhất (405), có người Lâm Ấp thường có một viên Xá lỵ, mỗi khi đến ngày chay thì phóng tỏa sáng. Sa môn Huệ Thúy theo thứ sử Quảng Châu là Nhẫn Quỳ sống tại miền nam, vì kính mộ ánh sáng đó, ý muốn*

thình, nhưng chưa kịp nói ra thì viên Xá-lỵ đã phân làm hai. Quỳ nghe nói, lòng vui vẻ, lại xin lưu để kính thờ, thì nó lại phân làm ba. Quỳ muốn phỏng tượng chùa Trường Can, chủ chùa cố chấp không cho, thì đêm ngủ mộng thấy một người cao vài trượng, nói: 'Tượng cốt để tuyên truyền hướng dẫn thì sao lại bỏn sẻn đến thế'. Hôm sau, bèn báo, đồng ý cho Quỳ mô phỏng tượng. Khi phỏng tượng xong, Quỳ đem Xá lỵ gắn trên nhục kế của tượng. Các tượng từ Tây Trúc tới có phóng ánh sáng, ấy vì phần lớn đều có gắn Xá lỵ".

Trường hợp thứ hai kể lại chuyện một người đi mò ngọc trai thấy được ánh sáng nổi trên mặt biển. Nó viết: "*Đến năm Hàm An thứ nhất (371) người đi mò ngọc trai ở Hợp Phố của Giao Châu ở biển nam tên Đổng Tôn Chi, thường thấy đáy biển có ánh sáng nổi lên tới trên mặt nước, tìm kiếm thì được ánh sáng từ một tượng Phật bèn đem báo cáo lên trên. Vua Giản Văn cho kéo tượng lên, lỗ huyệt đều giống, sắc sáng không khác...*"

Ngoài hai trường hợp đây, ta còn có trường hợp của Huệ Đào và Đàm Hoằng, mà chúng tôi đã có dịp bàn sơ.

Ta còn có cái báo cáo của Lưu Hân Kỳ trong *Giao Châu ký* và bản tiểu sử của Đạo Thiền trong *Tục Cao tăng truyện*. Viết *Giao Châu ký* vào

khoảng cuối thế kỷ thứ III đầu thế kỷ thứ IV, Kỳ nói: "*Mẹ đá chín con, ngồi cao 7 thước, nay ở trong chùa của châu, chín con đều bám vào hình đá, tương truyền là trôi từ biển vào, sĩ phu thứ dân cầu đảo xin có con trai, phần lớn đều hiệu nghiệm, đến nay chưa dứt*". Nhạc Sử đã dẫn truyện này vào dưới mục huyện Long Biên trong *Thái bình hoàn vũ ký* 170 tờ 7b10-8a2, xác nhận ngôi chùa đó thuộc vào vùng Long Biên. Cũng chính trong vùng Long Biên ấy, khoảng một thế kỷ sau, Đạo Thiền (457-527) đã đến trú ngụ trong chùa núi Tiên Châu, một nơi thường có "hổ hại", và Thiền đã làm "tai ách ấy đi xa", như *Tục Cao tăng truyện* 21 tờ 607b117 đã ghi. Như vậy, nêu lên thuyết cảm ứng nhằm giải đáp vấn đề tại sao không thấy Phật do Lý Miễu đề ra, Đạo Cao đã xuất phát từ xu thế tin tưởng chung của thời đại mình. Nhưng với sự xuất hiện của câu hỏi tại sao không thấy Phật ấy, cơ sở lý luận của xu thế tin tưởng vừa nói đã bị lay động mạnh mẽ trước sự chuyển mình của một xu thế tư duy mang một màu sắc ít nhiều duy lý hơn, trước sự trỗi dậy của một khả năng tự ý thức sâu xa. Thế thì, cơ sở lý luận của xu thế tin tưởng đó là gì?

Khi nêu lên câu hỏi tại sao không thấy chân hình của Phật ở đời, Lý Miễu đương nhiên phải có một quan niệm nào đó về Phật, nghĩa là Phật là gì, mà có thể hiện ra đời cho ta thấy. Cũng thế, khi

Đạo Cao trả lời câu hỏi ấy với thuyết cảm ứng của mình, thì ông tất phải có một số ý niệm về khả năng ứng của Phật cũng như cách thức cảm của những người trần. Ấy vậy mà trong *Sáu lá thư*, không một lần ta tìm thấy một định nghĩa rõ ràng về Phật. Điều này giả thiết rằng cả Lý Miễu và Đạo Cao chắc chắn phải có một quan niệm chung về Phật. Vào thế kỷ thứ V, khi kinh điển Phật giáo đã truyền tới Trung Quốc một cách tương đối đầy đủ, thì từ những dịch phẩm cũng như những gì do các tác gia Trung Quốc viết ra, Phật đã được quan niệm như sau.

Trong *Giáo hóa bệnh kinh* của *Trung A hàm kinh* 6 tờ 459c24-27 do Sanghadeva dịch giữa những năm 397-398, Phật được định nghĩa thế này: "*Có dòng giống Thích mà bỏ họ hàng Thích, cạo bỏ râu tóc, mặc áo Cà sa, rất mực tin tưởng đến xuất gia cửa, mà trở thành không nhà cửa để học đạo, đạt được sự giác ngộ đúng đắn chính xác không gì hơn, thì gọi là Phật*". Nguyên bản Phạn văn của *Giáo hóa bệnh kinh* ngày nay hiện chưa tìm thấy. Bản tương đương trong tạng Pàli là Anathapindikavada-sutam của *Trung bộ kinh* lại không có một nghĩa như vậy. Do đó, định nghĩa vừa dẫn có thể là một thêm thắt của Sanghadeva, hay những vị đã truyền đạt văn bản Phạn văn của *Trung A hàm kinh*. Dù với trường hợp nào đi nữa,

nó rõ ràng thể hiện một cách khá trọn vẹn và tương đối khá chính xác một quan niệm lịch sử cụ thể về Phật, trong khi định nghĩa. Thực vậy, định nghĩa Phật là người: có giòng giống Thích mà bỏ họ hàng Thích để cạo hết râu tóc, xuất gia ra đi học đạo và thành vị giác ngộ đúng đắn chính xác không gì hơn, thì quả đã tóm tắt một cách khá đầy đủ và đại cương chính lai lịch của vị đã khai sáng đạo Phật.

Xuất phát từ một quan niệm cụ thể lịch sử về Phật như thế, các dịch phẩm Phật giáo ở Trung Quốc cho đến giữa thế kỷ thứ V đã coi Phật như một vị đã giác ngộ về sự thật của mọi vật, như một vị "nhận thức tất cả". Kinh 299 của *Tạp A hàm kinh* 12 tờ 85b24-27 do Gunabhadra dịch giữa những năm 436-443 đã viết: "*Phật bảo một Tỳ-kheo: Pháp duyên khởi không phải do ta tạo ra, cũng không phải người khác tạo ra. Nhưng các Như Lai ra đời hay chưa ra đời, pháp giới vẫn thường trú, vị Như Lai kia tự giác ngộ được pháp đó thì trở thành giác ngộ một cách đúng đắn chính xác*". Quan niệm Phật như một người hiểu biết trọn vẹn về thực tại khách quan này là một quan niệm hầu như phổ biến khắp các kinh điển truyền dịch ở Trung Quốc.

Phẩm Thích tướng của *Đại trí độ luận* 90 tờ 549a24-25 nhân viết về hiện tượng không, hiện tượng bát nhã v.v... cũng nói: "*Có Phật hay không Phật, các hiện tượng đó đều thường trú, Phật có thể biết tướng đó, nên gọi là Phật*". Nó xác định Phật như vạy thuần túy trên phương diện tri thức. Điều này phản ảnh xu thế chung của những quan niệm về Phật trong các dịch phẩm thực hiện ở Trung Quốc thời Đạo Cao và Pháp Minh. Phẩm Đạo hạnh của *Ma Ha Bát nhã Ba la mật đa kinh* 22 tờ 379a14-17 do Kumàrajiva dịch khoảng năm 408, trả lời câu hỏi Phật là gì, đã viết: "*Biết thật nghĩa của các pháp cho nên gọi là Phật; lại nữa, hiểu được thật tướng của các pháp, cho nên gọi là Phật; lại nữa, thông đạt được thật nghĩa, cho nên gọi là Phật*". Rồi Trì phẩm của *Đại minh độ kinh* quyển 2 tờ 403c3-4 do Chi Khiêm dịch khoảng năm 222-257 cũng viết: "*Thiên trung thiên có giữ được trí tuệ vĩ đại, vì nhận được sự nhận thức tất cả*" Thiên trung thiên hữu trì đại minh giả, vị thọ nhất thiết trí hỉ.

Và những dịch phẩm đầu tiên của Phật giáo Trung Quốc, mà quan trọng nhất trong chúng là của Chi Lâu Ca Sấm (Lokaksema) đã mở đầu cho cái xu thế chung vừa thấy về quan niệm Phật. Dịch *Đạo hành Bát nhã kinh* 1 tờ 426a23-24 khoảng năm 179, Lokaksema đã nêu lên quan điểm là, vị Bồ tát "*nếu không thực hành bát nhã Ba la mật thì không*

được tát vân nhà". Tát vân nhã, dĩ nhiên, là một phiên âm xưa của chữ *sarvajnà*, mà những nhà cựu dịch và tân dịch đã nhất trí phiên thành *nhất thiết trí* "sự nhận thức tất cả". Như thế, trung thành với truyền thống tri thức bát nhã, Lokaksema đã truyền đạt cho độc giả Phật giáo Trung Quốc một khái niệm thuần túy tri thức về Phật. Phật thể quan này dần dà chiếm ưu thế trong giới tư tưởng Phật giáo với sự du nhập và phiên dịch ngày càng nhiều những kinh điển thuộc văn hệ Bát nhã[1], và hoàn toàn phù hợp với tư trào chung của thời đại là huyền học thanh đàm, chú trọng khía cạnh tìm hiểu về lý lẽ xa vời huyền diệu của trời đất, về bản chất thực sự của con người và sự sống một cách triết lý.

Đương nhiên, song song với truyền thống Phật thể quan chiếm ưu thế này, một số Phật thể quan khác đã xuất hiện, nhưng tựu trung vẫn qui về Phật thể quan ấy. Chẳng hạn, Tôn Xước trong *Dụ đạo luận* do Tăng Hựu chép ở *Hoằng minh tập* 3 tờ

---

[1]. Tiếp theo những bản dịch của Lokaksema, Chi Khiêm dịch *Đại minh độ kinh* khoảng giữa những năm 222-257, Pháp Hộ dịch *Quang tán Bát nhã Ba la mật kinh* khoảng năm 286, Mộc Xoa La dịch *Phóng quang Bát nhã Ba la mật kinh*, khoảng năm 291, Đàm Ma Ti và Trúc Phật Niệm dịch *Ma Ha Bát nhã sao kinh* khoảng năm 382, rồi những bản dịch của Kumarajiva.

17a7-10 dù chủ trương quan điểm "*Chu Khổng tức Phật, Phật tức Chu Khổng*", vẫn tiếp tục định nghĩa Phật thế này: "*Phật là tiếng Phạn, Tấn dịch là giác, nghĩa của giác tức nói hiểu sự vật như Mạnh Kha cho thánh nhân là bậc tiên giác, ý chỉ nó là một vậy.*"- Phật giả Phạn ngữ, Tấn huấn giác giả, giác chi vi nghĩa, ngộ vật chi vị, do Mạnh Kha dĩ thánh nhân vi tiên giác kỳ chỉ nhất giả.

Rõ ràng đối với Xước, dầu Phật có được đồng nhất với Chu Khổng đi nữa thì vẫn còn là một vị giác ngộ về sự thật của mọi vật. Nói cách khác, Xước vẫn nằm trong truyền thống Phật thể quan của thời đại mình và trung thành với truyền thống đó để nhìn Phật như một bậc "nhận thức tất cả", một bậc nhất thiết trí. Cho nên, khi gặp phải những yêu cầu của thực tế khách quan bắt buộc phải đồng hóa Phật với Chu Khổng của nền văn hóa Trung Quốc, thì quan niệm Phật như một nhất thiết trí vẫn đóng một vai trò chủ chốt và tức khắc được coi như đồng nhất với quan niệm tiên giác của Nho gia. Xu thế định nghĩa Phật một cách cụ thể và lịch sử mang tính chất tri thức luận này, như vậy, là một xu thế chủ yếu và nổi bật của những tác phẩm Phật giáo viết và dịch ở Trung Quốc, đại biểu trung thực cho quan niệm Phật của giới Phật giáo Trung Quốc thời ấy.

Với một quan niệm Phật kiểu vừa dẫn, dĩ nhiên vấn đề thấy chân hình Phật ở đời tất không thể nào được đặt ra. Bởi vì Phật vừa được quan niệm một cách lịch sử cụ thể như một cá nhân thuộc một dòng họ nào đó, lại vừa mang một nội dung tri thức luận, nghĩa là, Phật được hiểu như một người có khả năng nhận thức hiểu biết thực tại khách quan một cách chân thật. Phật do thế không thể nào đòi hỏi phải hiện thân ở đời. Sự kiện Lý Miễu viết thư hỏi Đạo Cao về vấn đề sao không thấy chân hình Phật ở đời, từ đấy, phải xuất phát từ một quan niệm khác về Phật, từ một xu thế lý luận Phật giáo khác với xu thế chung của nền Phật giáo Trung Quốc từ khởi nguyên cho đến lúc bấy giờ.

Quan niệm khác ấy đương nhiên phải bắt nguồn trong quá trình hình thành Phật giáo của dân tộc ta, như nó đã phản ảnh trong những tác phẩm viết và dịch tại Việt Nam cho đến thời của Lý Miễu và Đạo Cao. Trước hai người này, hai tác phẩm nổi bật nhất đương nhiên là *Mâu Tử Lý hoặc luận* của Mâu Bác và *Lục độ tập kinh* của Khương Tăng Hội. Những tác phẩm này đã bày tỏ một quan niệm gì về Phật? Mâu Tử, trong khi trả lời câu hỏi sao gọi là Phật và Phật có ý nghĩa gì, đã viết trong *Mâu Tử Lý hoặc luận* do Tăng Hựu chép lại ở *Hoằng minh tập* 1 tờ 2a7-13: "*Phật là thụy hiệu*

giống như gọi Thần Tam Hoàng, Thánh Ngũ Đế vậy. Phật là nguyên tố của đạo đức, là mối giềng của thần minh. Phật có nghĩa là giác ngộ, hoằng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc còn hoặc mất, hay nhỏ hay lớn, hay tròn hay vuông, hay già hay trẻ, hay ẩn hay hiện, đạp lửa không cháy, đi dao không đứt, ở nhớp không dơ, trong rui không xui, muốn đi thì bay, ngồi thì phóng quang, nên gọi là Phật"[1].

Đọc qua định nghĩa vừa dẫn, hiển nhiên Phật không còn được quan niệm như một nhân vật lịch sử thuộc một giòng giống cụ thể nhất định, mang một số khả năng tri thức đáng muốn. Phật không còn "có giòng giống Thích", mà đã trở thành "nguyên tố của đạo đức và giềng mối của thần minh". Phật không còn là một vị nhất thiết trí, một vị nhận thức tất cả trong giới hạn của thực tại khách quan, một thực tại luôn luôn có mặt, dù có Phật hay không có Phật. Trái lại, Phật là một vị có

---

[1]. *Hoằng minh tập* 1 *tờ 2a7-13. "Phật giả thụy hiệu dã, do danh Tam hoàng thánh dã. Phật nãi đạo đức chi nguyên tố, thần minh chi tôn tự Phật chi ngôn giác giả, hoằng hốt biến hóa, phân thân tán thể, hoặc tồn hoặc vong, năng tiểu, năng đại, năng viên năng phương, năng lão năng thiếu, năng ẩn năng chương, đạp hỏa bất thiêu, lý nhẫn bất thương, tại ô bất nhục, tại họa vô ương, dục hành tắc phi, tọa tắc dương quang, cố hiệu vi Phật dã"*

thể hoằng hốt biến hóa, phân thân tán thể của mình, có thể lớn có thể nhỏ, có thể già có thể trẻ, thậm chí có thể tròn hay có thể vuông, có thể còn hay có thể mất, đi trên lửa thì không sợ cháy, đạp lên lưỡi dao thì không sợ đứt. Định nghĩa Phật như vậy tức đã đưa Phật ra khỏi thế giới loài người và khoác lên Ngài bộ áo của một vị thần linh, tước bỏ hết bản chất con người của Ngài với tất cả những giới hạn của cuộc sống con người, để trở thành một bậc có những khả năng siêu nhân, nếu không nói là một bậc vạn năng.

Với định nghĩa ấy, quan niệm Phật của Mâu Tử dứt khoát không thể xuất phát từ xu thế chung quan niệm Phật của nền Phật giáo Trung Quốc, bởi vì chúng không có những điểm gì tương đồng với nhau cả[1]. Thang Dụng Đồng[2] trước đây đã đồng hóa quan niệm Phật của Mâu Tử với quan niệm Phật của Chi Khiêm, rồi dẫn đến câu sau đây từ bản dịch *Đại minh độ kinh* 1 tờ 478a8-17 của Khiêm làm

---

[1]. Đó là một số từ Mâu Tử dùng để mô tả Phật được các dịch giả Trung Quốc dùng để mô tả con người. *Bát châu tam muội kinh* ĐTK 417 tờ 899a1-4 do Chi Lâu Ca Sấm dịch vào khoảng năm 179 đã viết về thân người như sau: "*Liễu thân bản do như huyễn, vô vi thường, vi hoảng hốt,*"

[2]. Thang Dụng Đồng, *Hán Ngụy lưỡng Tấn Nam Bắc triều Phật giáo sử*, tr.101.

bằng: "*Thiện Nghiệp ngôn: Như Thế Tôn giáo, lạc thuyết Bồ tát minh độ vô cực, dục hành đại đạo đương tự thử thi. Phù thế đạo vi Bồ tát, thị hư không dã, tư đạo vi Bồ tát, diệc không hư dã (...) Ngô ư tư đạo, vô kiến vô đắc, kỳ như Bồ tát bất khả kiến, minh độ vô cực diệc bất khả kiến. Bỉ bất khả kiến, hà hữu Bồ tát đương thuyết minh độ vô cực. Nhược như thị thuyết, Bồ tát ý chí, bất di bất xả, bất kinh bất đản, bất dĩ khủng thọ, bất bì bất tức, bất ác nạn. Thử vi diệu minh độ, dự chi tương ưng, nhi dĩ phát hành, tắc thị khả vị tùy giáo giả dã*".

Đọc qua đoạn văn vừa dẫn, mà chúng tôi để nguyên không dịch nhằm cho người đọc có thể trực tiếp tiếp xúc với nguyên bản và tự mình nhận ra những hàm ý của nó, ta không thể nào tìm thấy một dấu vết gì cho phép khẳng định "giải thích" của Mâu Tử về Phật giáo là có thể "tìm thấy" trong *Đại minh độ kinh* của Chi Khiêm. Điều này tất không có gì đáng ngạc nhiên lắm, bởi vì như đã thấy, quan niệm Phật của Khiêm cũng nằm trong xu thế chung về quan niệm Phật của nền Phật giáo Trung Quốc thời đó. Chỉ có điểm đáng ngạc nhiên là, Thang Dụng Đồng lại đi đồng nhất quan niệm Phật của Mâu Tử với quan niệm của Khiêm, khi chúng không có một liên hệ thực sự nào.

Không những liên kết đối với Khiêm, Thang Dụng Đồng[1] còn móc nối quan niệm Phật của Mâu Tử với quan niệm "đại nhân" của Nguyễn Tịch (210-263) trong *Đại nhân tiên sanh truyện* và cho chúng là "phù hợp với nhau". Theo Tịch thì "*đại nhân là kẻ cùng tạo hóa đồng thể, cùng sinh với trời đất, tiêu diêu thoát đời, cùng đạo đều thành, biến hóa tụ tán, hình nó không thường, trời đất hạn chế mình vào trong, nhưng thần minh mở vượt tới bên ngoài*". Dẫn định nghĩa đó của Tịch, dưới những chữ "biến hóa tụ tán hình nó không thường", Đồng chua vào những từ Mâu Tử dùng để định nghĩa Phật: "*Hoảng hốt biến hóa, phân thân tán thể, năng tiểu năng đại*", nhằm cho thấy những gì Mâu Tử nói về Phật và những gì Tịch viết là đại nhân, "lý thú chúng là hợp với nhau".

Trong một giới hạn nhất định nào đó, sự phù hợp không phải không có. Điểm quan trọng là, sự phù hợp có mang một liên hệ tất yếu lịch sử và luận lý không, hay chỉ là một sự phù hợp ngẫu nhiên, biểu hiện cho tính nhân loại và quốc tế của một số tư tưởng loài người. Về điểm ấy, như chính Đồng đã mặc nhiên nhận ra, sự phù hợp vừa nói chỉ là ngẫu nhiên, bởi vì một số phát biểu của Tịch đã có những tương tự với quan niệm logos của

---

[1]. Thang Dụng Đồng, sđd, tr.102.

Thiên Chúa giáo nguyên thủy, và đương nhiên không ai lại bảo giữa Tịch và Thiên Chúa giáo nguyên thủy đã có những ảnh hưởng hỗ tương. Do thế, một số chữ của Tịch có thể cắt nghĩa theo những từ mô tả Phật của Mâu Tử, sự kiện ấy không nhất thiết điểm chỉ Mâu Tử đã chịu một truyền thống học thuật cùng với Tịch, chứ khoan nói chi tới việc chịu cùng một quan niệm về Phật hay đại nhân. Rất có thể đã xảy ra một quá trình "sao tập thiết thủ", và quan hệ giữa Tịch và Mâu Tử là thứ quan hệ đó, không hơn không kém. Nói thẳng ra, có thể Tịch đã "sao tập", nếu không là "thiết thủ" quan niệm Phật của Mâu Tử để viết nên định nghĩa đại nhân của mình.

Như vậy, trong khi ta rất khó mà tìm được một tư liệu Phật giáo Trung Quốc nào có một định nghĩa về Phật mang những nét giống với định nghĩa Phật của Mâu Tử, thì những kinh điển dịch và viết xuất phát từ nước ta đã bàng bạc một quan niệm kiểu Mâu Tử về Phật. Kinh 79 và kinh 81 trong *Lục độ tập kinh* 7 của Khương Tăng Hội là những thí dụ điển hình. Kinh 79 Hội viết: "*Đạt được sự không lạnh không nóng, không đói không khát, công nghiệp và phước đức hội tụ, mọi thứ độc không thể gia hại, ở đời làm Phật, ba cõi đặc biệt*

tôn trọng"[1]. Ở kinh 81, Hội càng nói rõ hơn: "*Tôi sinh phải thời đáng oán, không gặp đời Phật, không nghe kinh Phật, bậc Thế Tôn chí chân hiện tại ở mười phương thấy khắp nghe hết, đều biết tất cả, hoằng hốt phảng phất, hào quang không đâu không tới, nguyện hiện tôn linh, khiến ta thấy Phật*".[2]

Qua hai mô tả vừa nêu, rõ ràng quan niệm Phật của Khương Tăng Hội hầu như đồng nhất với quan niệm của Mâu Tử, chỉ ngay trên phương diện ngôn từ thôi, chứ khoan nói tới ý tứ. Phật đối với Hội cũng "hoằng hốt phảng phất", cũng có hào

---

[1]. *Lục độ tập kinh* 7 tờ 42b14-15: Đắc vô hàn, vô nhiệt, vô cơ, vô khát, công phước hội tụ, chung độc bất gia, xứ thế vi Phật, tam giới đặc tôn.

[2]. *Lục độ tập kinh* 7 tờ 43a27-1b: Ngô sanh oán hồ, bất tri Phật thế, bất văn Phật kinh, thập phương hiện tại chí chơn Thế Tôn, dòng thị triết thính, giai nhất thiết tri, hoảng hốt phảng phất, huy my bất chi, nguyện hiện tôn linh, linh ngô đổ Phật

Định nghĩa này Khương Tăng Hội cũng có phần nào tiếp thu xu thế chung của quan niệm Phật giáo Trung Quốc, để quan niệm Phật có thêm yếu tố "đều biết tất cả" (nhất thiết tri), nhưng đã lồng yếu tố này vào trong cái khung của một quan niệm Phật quyền năng với những đặc tính như không đói không khát, không bị nóng bị lạnh, hoảng hốt phảng phất, khi ẩn khi hiện.

quang "không đâu không tới", cũng "hiện tôn linh", "mọi thứ độc không thể gia hại", "đạt được sự không lạnh không nóng, không đói không khát". Đúng là Phật nếu không là "nguyên tố của đạo đức", thì ít nhất với những đặc tính vừa liệt, cũng phải là "tông tự của thần minh", phải là một vị có quyền năng biến hoá ẩn hiện, một khả năng vượt ra ngoài những giới hạn sinh vật lý của thế giới loài người để thực hiện những trạng thái sống và hoạt động không thể thực hiện được đối với những con người thông thường.

Quan niệm Phật một cách tổng quát với những khả năng như thế, cho nên mới dẫn đến vấn đề sao chân hình Phật không hiện ra ở đời, sao ta lại không thấy Phật, mà Lý Miễu đã nêu ra đối với Đạo Cao và Pháp Minh. Cần chú ý là, cả Mâu Tử và Khương Tăng Hội lẫn Lý Miễu cùng Đạo Cao và Pháp Minh đều nói Phật một cách tổng quát, chứ không nhắm đến một đức Phật nhất định nào. Đối với họ, nếu đã là Phật thì phải hội tụ đủ một số những đặc tính và khả năng như họ quan niệm, mà không cần phải phân biệt sự khác nhau giữa các đức Phật. Điểm này ta cần chú ý, bởi vì vấn đề thấy Phật không phải là không đặt ra trong xu thế quan niệm Phật một cách lịch sử cụ thể và mang tính chất tri thức luận của nền Phật giáo Trung Quốc. Nhưng nó đã đặt ra trong khung cảnh của

một phân biệt giữa quan niệm lịch sử cụ thể về Phật Thích Ca, và quan niệm có vẻ siêu hình đối với các đức Phật khác như Phật A Di Đà hay Di Lặc mà các truyền thống chưa bao giờ minh nhiên xác định là hiện hữu một cách lịch sử cụ thể kiểu Phật Thích Ca.

Kể từ ngày tín ngưỡng các đức Phật Di Đà và Di Lặc truyền vào Trung Quốc, vấn đề thấy các đức Phật ấy đã trở thành một chủ đề bàn cãi khá sôi nổi. Về tín ngưỡng Phật Di Đà chẳng hạn, kinh *Ban chu tam muội* ĐTK 417 tờ 899a10-14 mà các kinh luật và các ấn bản nhất trí cho là do Lokaksema dịch tại Lạc Dương vào năm 179, đã viết: "*Nếu có Tỳ kheo, Tỳ kheo ni, ưu ba tắc, ưu bà di, như phép đó hành trì..., qua bảy ngày rồi, sau đó thấy Phật A Di Đà, giống như chỗ thấy của người trong mộng...*". Viết thế, kinh *Ban chu tam muội* tự nó gây nên nhiều thắc mắc rất khó giải quyết, đến nỗi cuối thế kỷ thứ IV đầu thế kỷ thứ V Huệ Viễn (334-417) đã phải viết thư hỏi Kumarajìva (Cưu Ma La Thập). Trong *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển trung tờ 134b4-135a11, Viễn đã viết: "*Niệm Phật tam muội, trong chương niệm Phật của kinh Ban chu nói, phần nhiều dẫn mộng làm thí dụ. Mộng là cảnh của phàm phu... Nếu Phật là giống với chỗ thấy mộng, thì đó là cái tướng được chiêm tưởng của tướng ta chuyên chú*

thì thành định, định thì thấy Phật, đức Phật được thấy không từ ngoài đến, ta cũng không đi, chỉ là chuyên chú tưởng tượng mà lý hội... Phải chăng là đức Phật ở trong định? Phải chăng là đức Phật từ ngoài đến? Nếu là đức Phật ở trong định, ấy là do ta tương tượng mà dựng nên, rốt cục lại trở về ta. Nếu là đức Phật từ ngoài đến, ấy là vị thánh nhân ngoài giấc mộng, thì không được đem mộng ra để chứng minh. Niệm Phật tam muội; pháp pháp lại như vậy ư?".

Trước những câu hỏi đó Cưu Ma La Thập phải phân loại và đánh giá phương pháp niệm Phật: *"Tam muội thấy Phật có ba thứ. Một là, vị Bồ tát hoặc có được mắt trời, tai trời, hoặc hay đến chỗ Phật mười phương, thấy Phật gặng hỏi, cắt hết mọi lưới ngờ. Hai là, tuy không có thần thông, thường tu niệm các đức Phật hiện tại như Phật A Di Đà v.v..., lòng ở một nơi thì được thấy Phật xin hỏi chỗ ngờ. Ba là, học tập niệm Phật, hoặc đã ly dục, hoặc chưa ly dục, hoặc thấy tượng Phật, hoặc thấy sanh thân, hoặc thấy các đức Phật quá khứ, vị lai, hiện tại. Đó là ba thứ định, đều gọi là niệm Phật tam muội, nhưng sự thật chúng không giống nhau. Thứ cao là có được thần thông thấy Phật ở mười phương, số còn lại đều là thấp"*. Sau khi phân loại đánh giá như vậy, Cưu Ma La Thập tiếp theo xác định phương pháp niệm Phật tam muội là có thể

giúp người ta thấy Phật, và đức Phật ấy hiện hữu một cách khách quan "*tại phương tây trải qua mười vạn cõi Phật*". Do vậy, vì sợ "*người không tin, mà không thực hành phương pháp thiền định ấy, nghĩa rằng chưa được thần thông thì làm sao ở xa mà thấy Phật được, nên Phật mới đem mộng làm thí dụ*".

Cốt tủy câu trả lời của Cưu Ma La Thập là thế đối với câu hỏi thấy Phật có phải như nằm mộng không của Huệ Viễn. Rõ ràng, vấn đề thấy Phật ở đây đặt ra và giải quyết đúng theo xu thế quan niệm của nền Phật giáo Trung Quốc, mà ta đã mô tả ở trên. Nó không liên hệ với đức Phật cụ thể lịch sử Thích Ca Mâu Ni, trái lại có một liên hệ mật thiết với các đức Phật huyền sử kiểu Di Đà và Di Lặc. Và những Phật tử Trung Quốc chủ yếu chỉ đòi thấy các đức Phật này mà thôi. Đồng thời với Huệ Viễn, Vương Mật (360-407) cũng đã viết thư hỏi Cưu Ma La Thập về việc "sao không thấy Di Lặc và các nghìn đức Phật", Toàn văn lá thư ngày nay đã mất, nhưng cái đầu đề "*Vấn bất kiến Di Lặc bất kiến thiên Phật*" được Trừng ghi lại trong *Pháp luận* và Tăng Hựu sao vào *Xuất tam tạng ký tập* 12 tờ 83c29, bày tỏ một phần nào nội dung vấn đề Vương Mật muốn nêu ra. Từ những dữ kiện ấy, yêu cầu thấy các đức Phật huyền sử là một xu thế chung của Phật giáo Trung Quốc thời đại ấy.

Đối với đức Phật lịch sử cụ thể Thích Ca Mâu Ni, vấn đề ấy ta chưa thấy đề ra. Ngay cả những khả năng biến hóa, những "oai thần", cũng chỉ được quan niệm trong liên hệ với chân pháp thân của Phật thôi. Trong lá thư gửi cho Cưu Ma La Thập ở *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển thượng tờ 125b22-c4, Huệ Viễn nêu lên câu hỏi các hình tượng do các nhà sư đúc vẽ đẽo gọt có tả hết được thân tướng của Phật không. Trong lời đáp cũng ở quyển thượng tờ 125c5-126b2, Cưu Ma La Thập nói: "*Thân Phật Thích Ca Mâu Ni có thể cùng một lúc ở một vạn quốc độ, đều làm việc Phật, có đủ thứ tên gọi, có đủ thứ xác thân, để giáo hóa chúng sinh*". Cho nên, như kinh *Mật tích* nói: "*Thân Phật ứng hiện không phân biệt địa phương, chúng sinh trong một hội, có người thấy thân Phật màu vàng, có người thấy màu bạc, hoặc các loại màu xa cừ, mã não v.v..., hoặc có chúng sinh thấy thân Phật không khác con người, hoặc có người thấy thân Ngài một trượng sáu, hoặc thấy ba trượng, hoặc thấy hình ngàn vạn trượng, hoặc thấy như núi Tu Di v.v... hoặc thấy vô lượng vô số biến thân. Đó là thần lực của pháp thân không gì là không có thể*". Vì thế, thân Phật không phải là không thể quan niệm theo hình ảnh con người và biểu tượng theo quan niệm ấy. Và chúng sinh "không có thể thấy đủ thân Phật, vì công đức chưa đầy đủ", như Cưu Ma La

Thập đã viết ở một lá thư khác cũng trong *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển thượng tờ 129b26-28. Nói tóm lại, đối với đức Phật lịch sử cụ thể thì không có vấn đề thấy, càng không có vấn đề hiện ra. Có thấy và có hiện ra chăng, ấy là Phật thân hay pháp thân của Phật, nghĩa là, giảm trừ đức Phật cụ thể lịch sử thành một đức Phật huyền sử. Cho nên, ngay khi đề cập tới vấn đề thấy Phật hay vấn đề Phật hiện ra, những người Phật tử Trung Quốc vẫn bị giới hạn trong xu thế chung của quan niệm Phật một cách lịch sử cụ thể mang tính chất tri thức luận. Thực ra, không phải họ không có một số ý niệm nào đó về một đức Phật thần thông biến hóa. Nhưng số ý niệm ấy không chiếm một ưu thế lý luận tư tưởng và tín ngưỡng để trở thành chi phối toàn bộ tư tưởng Phật giáo Trung Quốc.

Trong lá thư thứ bảy viết cho Cưu Ma La Thập ở *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển trung tờ 129c18-130a6 Huệ Viễn đã nêu lên vấn đề "pháp thân cảm ứng", xác định rõ là có thần thông mới có cảm ứng, bởi vì "thần thông đã rộng thì tùy cảm ứng". Nhưng tiếp theo, Viễn đã không nói thẳng ra là đức Phật có thần thông không. Trái lại, ông vẫn rơi vào quĩ đạo của quan niệm Phật mang tính chất tri thức luận. Ông viết: "*Cho nên kinh nói đức Như Lai có các thông huệ. Thông huệ tức là biến nhất thiết trí. Ấy là mỗi nhóm của muôn dòng, là chỗ ra*

của mây lành pháp thân". Có lẽ thấy Viễn mắc kẹt vào xu thế quan niệm Phật chung của Phật giáo Trung Quốc, Cưu Ma La Thập có khơi ra ý niệm một đức Phật thần thông. Ông viết trong lá thư đáp cũng ở *Đại thừa đại nghĩa chương* quyển trung tờ 130b2-3: "*Thiền định là cội gốc của thần thông, Phật biến hóa các thứ thân ở khắp các nước mười phương để làm các việc Phật*". Ý niệm đức Phật thần thông này, đến giữa thế kỷ V, chưa trở thành một ý niệm chủ đạo của nền tín ngưỡng Phật giáo Trung Quốc, như cái định nghĩa thông huệ vừa nêu của Huệ Viễn là một điểm chỉ.

Trong khi đó, ở nước ta ý niệm đức Phật thần thông ấy đã nâng lên thành một quan niệm để định nghĩa và mô tả về Phật, và quan niệm này đã xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo du nhập tại Viễn Đông. Đối với cả Mâu Tử lẫn Khương Tăng Hội, Phật phải là bậc có những quyền năng "*có thể còn, có thể mất, có thể già, có thể trẻ, có thể ẩn, có thể hiện, không bị nóng, không bị lạnh, không đói, không khát, biến hóa không chừng, hoảng hốt phảng phất*". Đúng là Phật thì phải là một vị Phật thần thông biến hóa. Quan niệm về Phật này hoàn toàn phù hợp với những truyền thuyết dân gian của dân ta về các đức Phật Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi và Pháp Điện, mà *Lĩnh nam chích quái* cùng bài thơ *Cổ phong* của Lý Tử Tấn trong *Kiến văn*

tiểu lục 9 tờ 14b5-15b9 đã ghi lại. Chỉ với một quan niệm về Phật đầy quyền năng biến hóa như vậy, vấn đề tại sao Phật không hiện ra và sao không thấy Phật mới được nêu lên. Nhưng thấy bằng cách nào?

Mâu Tử không nói rõ phương pháp mà ta có thể thực hiện để thấy Phật. Song Khương Tăng Hội thì nói rất rõ, rõ đến từng bước. Trong *An ban thủ ý kinh tự* ở *Xuất tam tạng ký tập* 6 tờ 43b7-13, Hội viết: "*Người được hạnh An ban thì lòng liền sáng, đưa mắt nhìn xem, không chỗ tối nào mà không thấy, việc từ vô số kiếp đến nay, hiện tại các cõi, trong đó có đức Thế Tôn giảng pháp, đệ tử tụng tập, không nơi xa nào không thấy, không một tiếng nào là không nghe, hoảng hốt phảng phất, tự do còn mất, lớn trùm tám phương, nhỏ lọt mảy lông, chế phục trời đất, diên trì mạng sống, thần đức rợn rùng, binh trời bại hoại, thế giới chấn động, các cõi đổi dời, có tâm chẳng nghĩ nghì, Phạm Thiên chẳng lường nổi, thần đức không giới hạn. Ấy đều do sáu hạnh mà ra*". Vậy thì, theo Hội, để có những khả năng nghe xa trông ngái, còn mất tự do, để thấy Phật hiện đang giảng pháp, ta chỉ cần thực hành sáu hạnh của phương pháp An ban (ànàpànasati).

Hạnh thứ nhất là "*buộc ý vào hơi thở, đếm 1 đến 10, đến 10 không sai, thì ý định tại đó, định nhỏ ba ngày, định lớn 7 ngày, vắng lặng không có niệm nào khác, nhạt nhẽo như người chết, gọi là nhất thiền*". Hạnh thứ hai là "*chuyển niệm vào tùy... ý định tại tùy là do đếm, bụi dơ tiêu hết, lòng dần trong sạch, gọi là nhị thiền*". Hạnh thứ ba là "*dồn ý vào đầu mũi, thì gọi là chỉ... hành thiền dừng ý, treo nó vào đầu mũi, đó gọi là tam thiền*". Hạnh thứ tư là "*trở về xem lại thân mình từ đầu đến chân, xem đi xét lại chi li dơ bẩn trong thân tiết ra, lông lá mọc đầy, như thấy nước mắt nóng hổi, rõ soi đầy đủ với chúng thì trời đất người vật, thịnh cũng như suy, không gì tồn tại mà không hủy mất, tin Phật Tam bảo, mọi tối đều rõ, ấy gọi là tứ thiền*". Hạnh thứ năm là "*buộc tâm về niệm, các ấm đều diệt, ấy gọi là hoàn*". Hạnh thứ sáu là "*uế dục lặng hết, lòng mình không tưởng, ấy gọi là tịnh*". Đấy là sáu hạnh, hay cũng gọi là "sáu cửa nhiệm mầu" tức sáu tiến trình của phương pháp An ban thủ ý mà An Thế Cao truyền dịch vào Trung Quốc và Khượng Tăng Hội giới thiệu và giải thích. Người nào thực hành nó theo sáu tiến trình ấy thì đạt "được hạnh An ban" và có những khả năng phi thường mô tả ở trên.

Phương pháp đây với sáu tiến trình của nó, mặc dù được Hội giới thiệu và giải thích nhưng về

sau vẫn xảy ra truyền thuyết cho rằng chính Hội là người kế thừa và quảng bá tư tưởng và phương pháp thiền của An Thế Cao, như *Cao tăng truyện* 1 tờ 324a17-18 ghi lại. Trong lời mở đầu cho chương Thiền độ vô cực của *Lục độ tập kinh* 7 tờ 39a13-c2, Hội trình bày quan điểm và phương pháp thiền của mình, mà không kể gì đến phương pháp An ban cũng như sáu tiến trình của nó. Thiền của *Lục độ tập kinh* là nhằm "*chính tâm, nhất ý, tập hợp mọi lành,duy trì trong tâm, ý thức các xấu bẩn, để đem điều lành mà tiêu trừ*". Và tiến trình nó gồm có bốn nấc, chứ không phải kiểu sáu nấc của phương pháp An ban.

"Việc làm của nấc thiền thứ nhất là khử bỏ tham ái, năm yêu tà sự, như mắt thấy sắc đẹp, tâm sinh dâm cuồng, khử bỏ thanh hương vị xúc đối với tai mũi lưỡi thân. Người có chí hành đạo tất phải xa lánh chúng. Lại có năm ngăn che (phải khử bỏ): Tham tài, giận dữ, mê ngủ, dâm lạc và nghi ngờ hối hận. Đối với những vấn đề như có đạo hay không có đạo, có Phật hay không có Phật, có kinh hay không có kinh, khi tâm ý thức niệm đã trong sạch không bụi bặm, tâm sáng thấy được chân lý thì đạt đến sự không gì là không biết, mà trời rồng quỉ yêu không thể đánh lừa được. Giống như người có mười kẻ thù lánh mình thoát khỏi, một mình ở trong núi chẳng ai hay biết, thì không còn sợ nữa.

Người xa lánh tình dục, nội tâm tịch tịnh. Đó gọi là thiền thứ nhất".

"Nấc thiền thứ hai giống như người trốn tránh oán thù, tuy ở núi sâu, còn sợ kẻ thù tìm thấy, càng tự trốn sâu. Người hành thiền, tuy đã xa mười thứ dục tình, còn sợ giặc dục ấy tìm theo phá hoại chí đạo của mình. Được thiền thứ hai thì tình dục xa dần, không còn có thể làm dơ mình được. Ở nấc thiền thứ nhất thì thiện ác tranh nhau, đem thiện để trừ ác, ác lui thì thiện tiến. Ở nấc thiền thứ hai, lòng vui lặng dừng, không còn đem thiện để diệt ác nữa. Hai ý vui và thiện đều tự nhiên diệt, mười điều ác đã dứt tuyệt, không còn nhân duyên nào bên ngoài xâm nhập vào nữa. Giống như núi cao trên đỉnh có con suối, không còn khe nào chảy vào, cũng không do rồng mưa, nước từ nó chảy ra, nước sạch suối đầy. Điều thiện đã từ trong tâm ra thì các điều ác không còn do mắt tai mũi miệng mà vào được. Chế ngự tâm như vậy mà hướng đến thiền thứ ba".

"Nấc thiền thứ ba gồm giữ tâm ý kiên cố, thiện và ác không thể xâm nhập. Tâm yên vững như núi Tu Di, bên trong các thiện không phát xuất, bên ngoài thiện, ác và tịch diệt không xâm nhập. Tâm giống như hoa sen, gốc lành ở dưới nước, khi hoa búp chưa nở thì bị nước phủ lấp.

Người thực hành thiền thứ ba thanh tịnh như hoa, xa lìa mọi ác, thân tâm an ổn. Chế ngự tâm như vậy mà hướng đến thiền thứ tư".

"Bỏ hết thiện ác, tâm không nhớ thiện cũng không nhớ ác, trong tâm sáng sạch như ngọc lưu ly... Bồ tát tâm tịnh, đạt thiền thứ tư, thì muốn làm gì cũng được, bay lượn trên không, đạp nước mà đi, phân thân tán thể, biến hóa muôn cách, vào ra không ngại, còn mất tự do, rờ mó trời trăng, chấn động trời đất, thấy thông nghe suốt, không gì là không thấy nghe, tâm tịnh quán minh, được nhất thiết trí (biết) chúng sinh đổi thay lúc chưa có trời đất, tâm người trong mười phương hiện tại đang nghĩ những việc chưa manh nha... Hễ được thiền thứ bốn, muốn được sự sáng sủa của đức Phật Như Lai chính nhân bình đẳng giác ngộ chính xác không gì hơn, cầu nó thì liền được...".

Phương pháp bốn thiền của *Lục độ tập kinh* như vậy cũng đạt được những kết quả giống như phương pháp An ban với sáu tiến trình. Việc Hội đề tựa và viết chú thích cho *An ban thủ ý kinh* chắc hẳn nhằm giải thích phương pháp thiền của An Thế Cao cho những Phật tử Trung Quốc, mà cho đến thời Hội đã chịu ảnh hưởng nặng nề của phương pháp thiền đó. Nói khác đi, mặc dù truyền thuyết Trung Quốc xuất hiện khá sớm, khoảng năm

290, cho Hội là người kế thừa và quảng bá thiền kinh của An Thế Cao, nhưng ta có thể nói Hội đã có một truyền thống tư tưởng và phương pháp thiền khác với An Thế Cao. Thế thì, dẫu với phương pháp nào đi nữa, kết quả tu thiền vẫn là một. Đó là đạt được một số những quyền năng phi thường, mà quan trọng nhất dĩ nhiên là quyền năng thấy Phật. Cần chú ý các từ dùng để mô tả các quyền năng ấy hoàn toàn đồng nhất với những từ Mâu Tử cũng như Khương Tăng Hội dùng để định nghĩa Phật.

Như thế, trong quan niệm của nền Phật giáo Mâu Tử - Khương Tăng Hội, những người thực hành Phật giáo không những có thể thấy Phật, mà thực sự có thể trở thành Phật, một vị Phật ở chính ngay cuộc đời hiện tại này. Hội đã đề ra một phương pháp và một phương án thực tiễn và chi tiết nhằm hiện thực quan niệm đó. Xuất phát chính từ cơ sở lý luận về Phật và một phương pháp nhằm thực hiện Phật kiểu ấy, ta bây giờ mới thấy tại sao Lý Miễu đã nêu lên câu hỏi không thấy chân hình Phật ở đời. Cơ sở lý luận trên cho biết Phật là gì, và phương pháp thiền, mà Khương Tăng Hội hứa hẹn ta sự thành công của việc hiện thực quan niệm Phật đó bây giờ và ở đây. Nhưng kể từ khi Hội chết đi vào năm 280, trải qua hơn cả 150 năm chưa thấy có một thành công nào cả, thì đương nhiên các Phật tử như Lý Miễu tất phải nêu lên vấn đề. Phải

chăng quan niệm Phật do Mâu Tử, Khương Tăng Hội thiết định là sai lầm? Phải chăng phương pháp nhằm thực hiện Phật là vô hiệu quả?

Những câu hỏi này Lý Miễu đã nêu ra và Đạo Cao cùng Pháp Minh đã tìm câu giải đáp bằng cách nhắc đến thuyết cảm ứng cũng do Khương Tăng Hội dựng nên. Dù có giải đáp gì chăng nữa, thì chúng cũng đã bắt đầu khơi dậy cả một quá trình, cuối cùng dẫn đến sự sụp đổ và biến thân của nền Phật giáo do Mâu Tử và Khương Tăng Hội làm đại biểu và tạo cơ hội cho sự ra đời của một quan niệm Phật giáo mới với dòng thiền Pháp Vân của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền. Chúng đánh dấu một sự mất tin tưởng vào quan niệm cũng như phương pháp hiện thực của nền Phật giáo Mâu Tử - Khương Tăng Hội, mà nhà sử học Phật giáo Thông Biện (?-1134) gọi là giáo tôn. Chúng chỉ cho thấy quan niệm và phương pháp giáo tôn về Phật không còn có thể đảm trách đáp ứng những yêu cầu của thời đại nữa. Thực vậy, đến giữa thế kỷ thứ V, khi *Quân thiện luận* của Huệ Lâm đã gióng lên tiếng chuông dồn dã báo hiệu một sự tra hỏi duy lý vào toàn bộ tư tưởng và nếp sống Phật giáo, thì làm sao một quan niệm quyền năng và một phương pháp nhằm thực hiện quyền năng về Phật có thể đảm trách nhiệm vụ lịch sử của mình được?

Quan niệm quyền năng và phương pháp quyền năng ấy vào cuối thế kỷ II đầu thế kỷ III, khi nền văn hóa Lạc Việt đang giẫy giụa trước những tấn công điên cuồng và man rợ của nền văn hóa xâm lược Trung Quốc, thì có thể đề xuất, một mặt nhằm tiếp thu những di sản tư tưởng và nhận thức do nền văn hóa Lạc Việt truyền thụ, mặt khác, nhằm chống đối lại hữu hiệu những cuộc tấn công vũ bão đó. Dân tộc ta, sau cuộc bại trận của Hai Bà Trưng và những cuộc khởi nghĩa tiếp theo, đang bàng hoàng gượng mình đứng dậy đi tìm những sức mạnh mới, những sức mạnh có tính chất phi thường để chống đỡ trong cuộc đấu tranh cam go và gian khổ cùng một lúc đối với hai kẻ thù, đó là kẻ thù thiên nhiên và kẻ thù xâm lược. Quan niệm và phương pháp quyền năng về Phật của Mâu Tử và Khương Tăng Hội là một thể hiện ước mơ đi tìm sức mạnh đó, là một thể hiện sức mạnh ước mơ đó. Phật phải là một vị có mọi khả năng phi thường, có mọi quyền năng vô địch, có thể chấn động trời đất, có thể chuyển đi mọi quốc độ, có thể làm rùng rợn cả quỉ thần. Tin vào Phật là tin vào một sức mạnh như vậy, là tham dự và chia phần với nó, lấy lại cho mình một phần nào sức mạnh đã bị kẻ địch thiên nhiên cũng như xâm lược tước đoạt.

Nhưng với đà tiến của lịch sử, qua kinh nghiệm những cuộc đấu tranh chống kẻ thù thiên

nhiên và xâm lược của mình, dân tộc ta đã dần dần nhận ra những sức mạnh phi thường và quyền năng ấy chính là sức mạnh của bản thân. Chính là sức mạnh của bản thân bị tha hóa vào một đối tượng ngoài bản thân. Nhận thức được sức mạnh quyền năng bị tha hóa đó là sức mạnh và quyền năng của chính bản thân mình, thực sự đánh dấu một sự chuyển mình rất vĩ đại của quá trình tự ý thức về sức mạnh, biến sức mạnh tự mình thành một sức mạnh cho mình. Đây là nội dung cốt tủy của ý thức mới làm cơ sở cho cuộc vận động độc lập và xưng đế của Lý Bôn sau này.

Từ một sức mạnh chưa được ý thức là một sức mạnh của tự mình, dân tộc ta kinh qua những cuộc đấu tranh gay go và đa dạng, đã nhận ra sức mạnh ấy là của mình và cho mình, để sử dụng cho việc khẳng định sự độc lập của dân tộc. Kể từ khi Khương Tăng Hội chết vào năm 280, nhiều cuộc khởi nghĩa liên tục nổ ra, khẳng định dần dần khả năng chiến đấu và ý thức về mình và cho mình của dân tộc. Ý thức và khả năng ấy đã trưởng thành đến đầu thế kỷ thứ V và trở thành một thực tại kết tinh lại trong những con người lãnh tụ kháng chiến như Lý Bôn, Lý Dịch và đặc biệt là hai chú cháu Lý Trường Nhân và Lý Thúc Hiến. Họ ý thức rõ rệt về sức mạnh và quyền năng của chính mình. Từ một sức mạnh và quyền năng tự mình, họ đã biến chúng

thành sức mạnh và quyền năng cho mình, cho dân tộc mình để xử dụng chúng nhằm xây dựng và bảo vệ một tổ quốc, một cuộc sống tươi đẹp hơn. Cho nên, nếu quan niệm Phật của Mâu Tử và Khương Tăng Hội biểu hiện một ước mơ về sức mạnh và quyền năng, thì vào thế kỷ thứ V, ước mơ ấy đã trở thành một hiện thực lịch sử.

Do đó, tra hỏi về việc tại sao chân hình Phật lại không hiện ra ở đời, tức tra hỏi về hiện thực lịch sử của sức mạnh và quyền năng ấy, tra hỏi về vai trò và vị trí của nó trong sự nghiệp giải phóng dân tộc. Mặt khác, vì ước mơ đã trở thành hiện thực, nên tra hỏi về ước mơ tức biểu hiện một sự nghi ngờ về tính thực của ước mơ, về sự không cần thiết của ước mơ nữa. Khi ước mơ trở thành hiện thực thì cũng chính là lúc tự nó hủy mình để thành hiện thực. Khi đức Phật ước mơ của sức mạnh và quyền năng đã trở thành một hiện thực lịch sử của sức mạnh và quyền năng, thì tra hỏi về đức Phật ấy là biểu lộ một cáo chung của đức Phật ước mơ ấy.

Vậy thì, khoan nói chi tới những diện khác, chỉ xét trên diện giải thích ý nghĩa lịch sử của quan niệm Phật giáo Mâu Tử và Khương Tăng Hội, ta thấy quan niệm ấy vào giữa thế kỷ thứ V bắt đầu

mất dần ý nghĩa. Nó đã đóng xong vai trò lịch sử của nó.

Nói thế, đương nhiên phải giả thiết nó đã xuất sinh trong một hoàn cảnh lịch sử kinh tế chính trị nhất định, nhằm đáp lại một số yêu cầu nhất định của hoàn cảnh lịch sử ấy. chứ không thể nào quan niệm về nó một cách thoát ly, không có một liên hệ gì với thực tiễn. Cũng chính vì xuất sinh trong một hoàn cảnh kinh tế chính trị nhất định, cho nên tới một giai đoạn nào đó, khi quá trình phát triển lịch sử đang bước qua những khúc quanh, nó bắt buộc phải chấm dứt vai trò lịch sử của mình.

Mà đúng thế. Sau cuộc xưng đế của Lý Bôn và sự ra đời của dòng thiền Pháp Vân của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền, thì ta không bao giờ thấy nêu lên câu hỏi thấy Phật nữa. Đức Phật tự mình của giai đoạn Phật giáo Mâu Tử - Khương Tăng Hội đã trở thành đức Phật cho mình của giai đoạn Phật giáo Pháp Vân. Vấn đề do thế nằm ở chỗ thực hiện đức Phật đó cho mình, chứ không còn tra hỏi đòi thấy. Cũng thế, sức mạnh và quyền năng tự mình bây giờ đã biến thành sức mạnh và quyền năng cho mình. Vì vậy, làm sao để vận dụng sức mạnh và quyền năng ấy trong công cuộc giải phóng và bảo vệ dân tộc, chứ không còn ở trong quá trình đi tìm

sức mạnh và quyền năng ấy. Các vị sư dòng thiền Pháp Vân đã thể hiện rõ rệt xu thế ấy của thời đại. Họ đã thực hiện đức Phật của họ với những câu sấm vĩ vận động giải phóng dân tộc. Sấm vĩ là một công cụ để vận động và sử dụng sức mạnh cùng quyền năng cho mình đó.

Ấy chỉ là nhìn theo diện giải thích lịch sử. Nếu đứng trên lạp trường nghiên cứu lý luận, quan niệm Phật theo Mâu Tử và Khương Tăng Hội tất phải dẫn đến những mâu thuẫn giữa quan niệm ấy và thực tiễn thực hành Phật giáo. Thực tiễn thực hành Phật giáo hứa hẹn một phương pháp giúp ta có những quyền năng phi thường, bao gồm cả quyền năng thành Phật như họ quan niệm, chứ không phải chỉ thấy Phật thôi đâu. Nhưng trong lịch sử đã có người nào đạt đến những quyền năng phi thường ấy chưa? Theo Pháp Minh trong lá thư thứ sáu thì đã có một số người đạt đến chúng dưới hình thức này hay hình thức khác, mà ông cho dẫn ra bảy trường hợp ta thấy ở trên. Nhưng thực sự có ai bằng thực hành phương pháp được đề ra, đã sở hữu những quyền năng phi thường trong lịch sử nước ta? Câu hỏi này Pháp Minh cũng như Đạo Cao không có một lời giải đáp nào. Nói cách khác, có một sự tách rời giữa thực tế và lý luận, giữa ước mơ và đời thật, giữa quan niệm và cụ thể, giữa phương pháp và kết quả do phương pháp đem đến. Cho

nên, dù Đạo Cao và Pháp Minh có tiếp tục tin tưởng vào truyền thống Phật giáo Mâu Tử - Khương Tăng Hội và dù cho có thuyết phục được Lý Miễu về sự đúng đắn những quan điểm của họ, thì câu hỏi sao chân hình Phật không hiện ra ở đời đã đánh dấu sự ra đời của một xu thế Phật giáo mới xuất phát từ những yêu cầu mới của thời đại.

Thời đại của Lý Miễu, tuy đang đầy dẫy những tín ngưỡng thần kỳ theo thuyết cảm ứng của Khương Tăng Hội, đã mang trong mình một số hạt nhân duy lý. Vì thế, không phải ai cũng giống như Hiền pháp sư và Vương Diệm, tin tưởng "thánh linh nhờ gỗ đá mà hiện ra sự u dị". Cũng không phải ai cũng làm theo lối Lý Thúc Hiến là cho mời Huệ Đào về thờ cúng mà được chức thứ sử. Lý Miễu nêu câu hỏi sao Phật không hiện chân hình ở đời, thực sự đại biểu cho một xu thế đang lên, để sau này kết tinh trong dòng thiền Pháp Vân. Chính nó đã báo hiệu cho sự cáo chung của tình trạng tín ngưỡng vừa nói và mở màn cho một nền Phật giáo mới, một nền Phật giáo cho mình. Do vậy, vấn đề không phải nằm trong những câu giải đáp và những điểm thỏa thuận giữa ba người Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu.

Sự thực, Đạo Cao đã giải đáp được những thắc mắc của Lý Miễu. Về phía Lý Miễu cũng đã chấp

nhận phần lớn những gì Cao đưa ra. Hai lá thư cuối cùng trao đổi giữa Miễu và Pháp Minh mang tính chất những lá thư tổng kết, xác định một lần chót khả năng tiếp thu của Phật giáo đối với các học thuyết khác và tính ưu việt của nó đối với chúng. Điểm cốt tủy vẫn nằm trong câu hỏi Miễu đề xuất. Nó gây nên những chấn động mạnh mẽ ngay giữa trung tâm của nền tín ngưỡng trên, cuối cùng dưa đến sự sụp đổ và thay thế bằng một nền Phật giáo mới của thời đại.

Nền Phật giáo mới này, do yêu cầu của lịch sử, không còn chú trọng đến những quan niệm quyền năng cũng như những phương pháp quyền năng về Phật giáo nữa. Nó không còn đặt lên hàng đầu sự thực hiện những khả năng phi thường cá nhân bằng An ban thủ ý hay tứ thiền. Cộng thêm với sự xuất hiện của *Quân thiện luận* và sự có mặt của Huệ Lâm, nó càng vững bước phát triển, để kết tinh vào dòng thiền Pháp Vân sau đó, song song với sự lớn mạnh của phong trào giải phóng dân tộc, mà đỉnh cao là sự nghiệp xưng đế của Lý Bôn. Đối với Huệ Lâm có thể khi đến nước ta, được Lý Miễu tiếp đón và yêu cầu cộng tác, Lâm đã tự đứng vào hàng ngũ những người Trung Quốc được Việt hóa, như nhà trí thức nổi tiếng Đàm Hoằng trước ông, ly khai ra khỏi những ràng buộc và gắn cuộc sống cùng đặt quyền lợi của mình với cuộc sống và quyền

lợi của dân tộc ta. Từ sự gắn bó đó, Lâm hẳn đã chinh phục được sự ngưỡng mộ và tin tưởng của những người có trách nhiệm điều hành bộ máy nhà nước như Lý Miễu. Điều này tạo cơ hội cho Miễu học tập và suy niệm về những vấn đề Phật giáo đang thịnh hành thời ấy, mà nổi bật nhất dĩ nhiên là tình trạng tin tưởng phổ quát vào một thứ Phật giáo quyền năng. Rất tiếc là ngày nay ngoài *Sáu lá thư*, ta hiện chưa có những tài liệu khác để xác minh. Nhưng có thể nói chính những học tập và suy niệm vừa nói đã khiến Miễu viết những lá thư cho Đạo Cao và Pháp Minh. Và tư tưởng và học phong của Huệ Lâm, như sẽ thấy dưới đây, mang nặng màu sắc duy lý, một thứ duy lý thô sơ đối với những hiện tượng và vấn đề tôn giáo. Cho nên, tư tưởng và học phong ấy tất không thể nào không ảnh hưởng đến Lý Miễu. Chính Lâm đã viết trong *Quân thiện luận*: "*Kẻ cần thành không thấy được mặt người thiện cứu*" gợi nên như vậy một sự nghi ngờ trực tiếp về khả năng hiện hình của Phật ở đời, nếu không về sự hiện hữu của một vị Phật loại ấy. Từ đó, yêu cầu thấy chân hình Phật ở đời của Lý Miễu không phải đã không nằm trong xu thế chung của một nền tư tưởng và học phong kiểu ấy.

Thế thì, xét trên diện nghiên cứu lý luận, những lá thư trao đổi giữa Đạo Cao và Pháp Minh với Lý Miễu, thể hiện một cuộc đấu tranh giữa

khuynh hướng duy lý và khuynh hướng thần bí của không những Phật giáo, mà còn của toàn bộ nền học thuật thời họ ở tại nước ta. Cuối cùng về lâu về dài khuynh hướng duy lý đã thắng. Thắng lợi này, điển hình qua sự cáo chung của nền Phật giáo quyền năng do Mâu Tử và Khương Tăng Hội phát huy với sự ra đời của Nhà nước Vạn Xuân và dòng thiền Pháp Vân. Quả thực, nếu khi nêu lên câu hỏi thấy Phật, Lý Miễu đặt mình vào xu thế tư tưởng và học phong duy lý của Huệ Lâm, thì Đạo Cao, khi cậy đến thuyết cảm ứng của Khương Tăng Hội để giải đáp, tức đã nhận mình thuộc khuynh hướng thần bí của nền Phật giáo quyền năng. Đương nhiên, tới một giới hạn nào đó, thuyết cảm ứng cũng có tính chất duy lý của nó. Trong một số lãnh vực khoa học ngày nay, thuyết ấy vẫn có những áp dụng khá đắc lực cho sự tìm hiểu ngoại giới và con người. Tuy nhiên, ta đồng thời phải công nhận thuyết cảm ứng của Hội, như *Cao tăng truyện* 1 tờ 325b17 ghi lại, dứt khoát mang màu sắc thần bí duy tâm. Nó thần bí, bởi vì nó từ chối khả năng lý hội và tái thực hiện khách quan của con người. Ta không bao giờ khách quan lý hội và tái thực hiện hành động "phủi tuyết buốt cho cọp dữ" của Vu Pháp Lan, hay hành động làm cho "suối khô phút chốc vọt nước" của Trúc Pháp Hộ. Trong cuộc đấu tranh giữa hai khuynh hướng duy lý và thần bí,

khuynh hướng duy lý đã thắng thì ấy cũng là điều tất nhiên, vì nó đã phát triển theo đà phát triển chung của lịch sử.

Thắng lợi đó đặt cơ sở cho sức mạnh và quyền năng tự mình biến thành sức mạnh và quyền năng cho mình, cho nền Phật giáo quyền năng trở nên nền Phật giáo xã hội. Nền Phật giáo quyền năng, khi tước bỏ lớp áo thần bí của nó, tất phải phơi bày những mâu thuẫn lý luận trong nội bộ. Những mâu thuẫn ấy chỉ có thể giải quyết trên nền tảng sinh hoạt xã hội. Như sẽ thấy khi viết *Quân thiện luận*, Huệ Lâm đã nhận ra điểm đó, nên đã phê phán một cách thành công những thứ Phật giáo không xã hội, và đưa ra truyền thống Phật giáo xã hội của mình. Phật giáo xã hội là một Phật giáo nhìn như thuyết lý chính trị xã hội, và Phật giáo không xã hội là thứ Phật giáo không mang tính chất thuyết lý chính trị xã hội đó, trong ấy bao gồm cả loại Phật giáo quyền năng. Điều này giải thích cho ta sự xuất hiện của khuynh hướng tham dự chính trị rất nổi bật nền Phật giáo Pháp Vân, từ Tì Ni Đa Lưu Chi đến Trần Nhân Tông, của một sự gắn bó gần như keo sơn giữa đời sống tu hành và sự nghiệp giải phóng dân tộc cùng bảo vệ tổ quốc của các vị thiền sư.

Cho nên, khi Lý Miễu nêu lên câu hỏi thấy Phật, ý nghĩa của nó không thuần túy giới hạn vào việc tra hỏi một chủ đề Phật giáo, trái lại đã để lộ ra cả một xu thế chung của thời đại. Vào thế kỷ thứ V, qua những bằng chứng trên, Phật giáo đã trở nên quảng bá rộng rãi trong quần chúng. Và nhân dân ta lúc ấy, ngoài những nhu cầu trực tiếp của cá nhân, còn có một nguyện vọng, một ước muốn sâu xa bức thiết, đó là thiết lập và duy trì một nước Việt Nam độc lập và vững mạnh. Nguyện vọng và ước mơ sâu xa đó, đến lúc ấy, nền Phật giáo quyền năng không còn đáp ứng hoàn toàn được nữa với những phương pháp thiền và những trạng thái thiền của mình. Phải có một nền Phật giáo mới. Phải có những phương pháp mới hữu hiệu và có tính quần chúng hơn. Chính đòi hỏi này đã đẩy nền Phật giáo quyền năng vào hậu trường để mở đường cho một loại hình Phật giáo mới. Lý Bôn khi xưng đế đã dựng nên ngôi chùa "mở nước" đầu tiên, chùa Khai Quốc, tại kinh đô của mình. Sự kiện này chứng tỏ Phật giáo đã đóng một vai trò tích cực như thế nào vào sự nghiệp giải phóng dân tộc năm 544. Nhưng bất hạnh là, ngày nay không còn một tư liệu nào điểm chỉ cho thấy sự tham dự ấy ra sao, để qua quá trình tham dự, cuối cùng kết tinh nên dòng thiền Pháp Vân mang tính chất chính trị và ý thức lịch sử sâu xa.

Sự khủng hoảng của quan niệm về Phật do thế là hậu quả của cả một quá trình phát triển và đấu tranh trong nội bộ Phật giáo Việt Nam cũng như của khả năng nhận thức và tiếp thu Phật giáo của dân tộc ta. Nó điển hình cho một sự lớn mạnh chung của cả Phật giáo lẫn dân tộc. Nó đánh dấu sự cáo chung của một giai đoạn và một nền Phật giáo hết khả năng đáp ứng yêu cầu của thời đại và báo hiệu sự xuất hiện của một nền Phật giáo mới, của một giai đoạn lịch sử mới.

Tất nhiên, trước sự thiếu thốn tài liệu, mọi tổng hợp đều mang tính trừu tượng và rất dễ sai lầm vì thoát ly thực tại. Người ta có thể tự hỏi, ngoài *Sáu lá thư* trên, Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu có còn viết những lá thư nào khác không? Những lá thư ấy có bàn về cùng chủ đề quan niệm Phật, hay bàn đến những vấn đề khác nữa. Với *sáu lá thư* hiện còn, Lý Miễu đã hoàn toàn chịu sự thuyết phục của Đạo Cao và Pháp Minh chưa? Có những vấn đề gì đang tồn tại giữa ba người ấy? Nêu lên những câu hỏi như vậy tức đồng thời cũng nêu lên nghi vấn về kết luận có một sự khủng hoảng sâu xa trong bản thân lý thuyết Phật giáo Việt Nam song song với sự phát triển có tính chất nhảy vọt của lịch sử dân tộc. Bởi vì trong một tình trạng tư liệu khi mà những câu hỏi loại đó chưa thể giải quyết một cách thích đáng và thỏa mãn, thì làm

sao có thể có những kết luận khái quát về một giai đoạn lịch sử?

Chúng tôi nghĩ rằng, ta cần nhận rõ khả năng cũng như những giới hạn của ta, nhưng điều đó không có nghĩa ta phải thúc thủ, đành để cho những gì hiện còn lưu giữ cứ ở trong tình trạng tản mạn lơ lửng,không có kết liên gì với thực tại lịch sử của dân tộc, mà tự nguyên ủy đã là mảnh đất khai sinh ra chúng. Cho nên, dù có đứng trước những khó khăn tư liệu, chúng tôi vẫn nêu ra một số cách nhìn vấn đề như trên.

Chúng tôi ý thức rằng còn có nhiều yếu tố khác tham dự vào cuộc khủng hoảng. Chẳng hạn, sự phá giá của đồng tiền Trung Quốc, mà vào thời đó cũng là tiền tệ cơ sở của người nước ta, từ thế kỷ thứ II trở đi, đến thế kỷ thứ V đã trở nên rất trầm trọng, gây nên một tình trạng kinh tế bất ổn định triền miên,làm cội gốc cho sự thăng trầm liên tục của các triều đại ở Trung Quốc và những cuộc khởi nghĩa cũng như các chính quyền khởi nghĩa kế tiếp ở nước ta. Phải chăng sự phá giá ấy kéo theo luôn sự phá giá của các quan niệm thuộc thượng tầng kiến trúc, trong đó chủ yếu là quan niệm về Phật, mà ta thấy thể hiện trong *Sáu lá thư* ?

Dẫu sao chăng nữa, *Sáu lá thư* đã gợi cho ta một số suy nghĩ không những về lịch sử Phật giáo

Việt Nam, mà còn chính bản thân lịch sử Việt Nam. Căn cứ vào tình trạng nghèo nàn tư liệu hiện tại, chúng có những đóng góp nhất định cho công tác nghiên cứu bản thân lịch sử đó. Đương nhiên, hiện đang còn có nhiều vấn đề mà ta chỉ có thể giải quyết theo những suy diễn phải chăng. Ví dụ về chính quyền nhà nước độc lập của Lý Miễu. Những bàn cãi trên cho thấy Lý Miễu có thể là một vị hoàng đế Việt Nam khi viết những lá thư của mình. Thế thì nếu một chính quyền độc lập như vậy hiện hữu, nó đã xuất hiện như thế nào trong quá trình tự ý thức của sức mạnh tự mình biến thành sức mạnh cho mình mà ta đã nêu lên ở trước. Nó xuất hiện lúc nào và ở đâu? Ta ngày nay không thể nào trả lời một cách chắc chắn được.

Trong liên hệ này cần vạch ra là vì Đạo Cao, Pháp Minh và Lý Miễu đã viết thư trao đổi với nhau, điều này giả thiết họ phải sống cách xa nhau. Thế thì, Đạo Cao và Pháp Minh đã sống ở đâu, tại ngôi chùa nào? Còn Lý Miễu với chính quyền đế vương của mình đã đóng đô ở đâu? Vào thế kỷ V, ta hiện biết có một ngôi chùa tên Tiên Sơn hay Tiên Châu Sơn. Tiên Sơn là nơi đã xảy ra cuộc tự thiêu của Đàm Hoằng. Tiên Châu Sơn là nơi tu học của Huệ Thắng và Đạo Thiền, cũng như nơi hoằng hóa của một vị sư người Ấn Độ tên Dharmadeva (Đạt Ma Đề Bà). Đây là hai tên chùa xưa nhất do

những sử liệu xưa ghi lại. Như sẽ thấy dưới đây, hai tên này có thể chỉ nói tới một ngôi chùa duy nhất nằm tại vùng núi Lạn Kha huyện Tiên Sơn tỉnh Hà Bắc ngày nay, là trung tâm giáo dục Phật giáo nổi tiếng của nền Phật giáo thế kỷ ấy. Phải chăng Đạo Cao và Pháp Minh cũng sống tại chùa này? Còn Lý Miễu phải chăng đã đóng đô cũng tại Luy Lâu tức vùng Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh hiện nay?

Đó là một vấn đề lịch sử mà ngày nay ta chưa thể giải quyết. Nhưng *Sáu lá thư* đã có những đóng góp nhất định cho việc nghiên cứu những khía cạnh khác nhau của lịch sử Việt Nam.

NHỮNG ĐÓNG GÓP CỦA SÁU LÁ THƯ

Bây giờ, để kết luận về những nghiên cứu trên, chúng tôi thấy cần nói sơ về những đóng góp có thể của những văn kiện vừa nêu cho công tác tìm hiểu những vấn đề khác trong lịch sử Việt Nam như nghệ thuật, âm nhạc, văn học, Phật giáo, chính trị và tư tưởng.

I. VỀ NGHỆ THUẬT

Vấn đề lịch sử của nghệ thuật, chúng tôi đã có dịp xác định là phải bắt đầu tối thiểu ở nửa đầu thế kỷ thứ V với địa điểm là ngôi chùa Tiên Sơn của nền nghệ thuật Tiên Sơn. Đặc điểm của nền nghệ thuật này nằm ở chỗ, đức Phật không bao giờ được nhân cách hóa bằng một hình người, ngược lại luôn luôn được tượng trưng bằng một cánh hoa sen đặt vào giữa lòng một trang trí theo dáng hình lá bồ đề.

Cơ sở lý thuyết cho cách tượng trưng này, ngày nay vẫn chưa được giải minh một cách thỏa mãn. Nó rất có thể xuất phát từ thái độ và tư tưởng chống ngẫu tượng của những Phật tử thế kỷ thứ IV và thứ V ở nước ta, mà điển hình là những câu kiểu "chó rơm đặt suông" hay "nghi tượng bày giả" của Lý Miễu chẳng hạn trong những lá thư trên. Có lẽ vì thái độ chống ngẫu tượng và nghi tượng này, nên Vương Diệm, qua kinh nghiệm của ông đã phải viết *Minh tường ký*, nhằm chứng minh rằng, "*soi nhân tình gần thì không gì hơn nghi tượng, điềm tốt ứng nghiệm phát ra, phần lớn bắt nguồn từ chúng, cho nên kinh nói: Những loại hình tượng đúc, đẽo, vẽ, dệt đều có thể hành động và phát ra ánh sáng*".

Cách tượng trưng ấy cũng rất có thể xuất phát từ một quan niệm Phật thể, đặc biệt là khi Phật thể ấy lại dựa trên cơ sở kinh *Pháp hoa*, như P. Mus đã có dịp vạch ra trong bản nghiên cứu về nền nghệ thuật Barabudur của ông[1]. Căn cứ theo đấy thì đức Phật đồng nhất với xác thân nhiệm thể. Nhưng với xác thân nhiệm thể, Ngài trở thành bất khả tư nghì, vượt mọi diễn đạt tượng trưng hình ảnh, Ngài vượt lên hết mọi thứ, và mọi thứ không thể tượng trưng Ngài, nên chỉ có thể diễn đạt bằng ẩn dụ. Cái hoa sen nằm giữa lòng một ngọn lá bồ đề là ẩn dụ đó.

Điều này không phải là không có thể, bởi vì kinh *Pháp hoa* trong lịch sử Phật giáo nước ta, từ ngày Đạo Thanh cho dịch toàn bộ nó ra tiếng Trung Quốc vào năm 255 cho đến lần in năm 1848 bản dịch tiếng quốc âm đầu tiên hiện còn của Pháp Liên[2], đã là một bộ kinh quan trọng, mà hầu hết những cao tăng Việt Nam còn lưu tên lại không một người nào không từng say sưa đọc tụng. Từ Đạo Cao, Huệ Thắng cho đến những người đứng chủ in bản tiếng quốc âm năm 1848, nó đã là một nguồn

---

[1] P. Mus, *Barabudur*, BEFEO XXXIV (1934) 175-400, đặc biệt là chương 8 và 9.

[2] Lê Mạnh Thát, *Pháp Liên và Pháp hoa quốc ngữ kinh*, Tu thư Vạn Hạnh, 1982.

cảm hứng vô biên đối với niềm tin của họ. Thêm vào đó, cái Phật thể quan ấy cũng đã được những tác giả *Sáu lá thư* của ta quen thuộc, mà bằng cớ là câu viết sau đây của Pháp Minh: "*Rằng, pháp thân ngưng tịch, diệu sắc sáng trong, nên có thể ẩn hiện theo thời, hành tàng khó biết.*"

Như vậy, dù bằng cắt nghĩa nào đi nữa, rõ ràng là những lá thư ấy đóng góp không ít cho sự hiểu biết của ta về cơ sở lý thuyết nằm đằng sau những phát biểu nghệ thuật vĩ đại thần tình của nền nghệ thuật Việt Nam và Phật giáo Việt Nam tại chùa Tiên Sơn. Chúng đồng thời cũng là một chứng cớ dữ kiện khác làm vững thêm cái niên đại thế kỷ thứ V, nếu không là sớm hơn, của nền nghệ thuật ấy mà chúng tôi đã đó dịp nêu lên[1].

II. VỀ ÂM NHẠC

Về vấn đề âm nhạc, những đóng góp của *Sáu lá thư* ấy lại càng đặc sắc và quí giá hơn. Quí giá, bởi vì chúng là những văn kiện xưa nhất và duy nhất nói đến sự hiện diện một cách không chối cãi

---

[1]. Lê Mạnh Thát, *Góp vào việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt Nam thế kỷ* V, Tư tưởng 1 (1972) 69-88 và 2 (1972) 57.

ở nước ta của những "ca tán tụng vịnh". Từ đó, cho thấy tối thiểu vào thế kỷ thứ V, âm nhạc Việt Nam và âm nhạc Phật giáo Việt Nam gồm những thứ gì. Đặc sắc, bởi vì nếu phối hợp báo cáo âm nhạc vừa nói với những hình ảnh nhạc cụ trên những bệ đá của nền nghệ thuật Tiên Sơn, chúng ta có thể rút ra những kết luận rất lôi cuốn về lịch sử âm nhạc Việt Nam và lịch sử âm nhạc Phật giáo Việt Nam, đồng thời giải thích cho thấy, tại sao trên những bệ đá ấy chúng ta chỉ có mười nhạc thần và chín thứ nhạc cụ tấu nhạc, để ngợi ca cúng dường Người giác ngộ.

Thế thì, bốn chữ "ca tán tụng vịnh", đặc sắc và quí giá ấy, mà có bản viết thành "ca tụng ngôn vịnh", có ý nghĩa gì? Trả lời câu hỏi này, một bình luận khá dài của Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện* 13 tờ 414c21-415c7 đáng nên được mọi người đọc, bởi nó cho ta biết một cách khá khúc chiết lịch sử của lễ nhạc Phật giáo ở Trung quốc cho đến thời ấy. Vì thế chúng tôi cho dịch những đoạn chính yếu ở đây, nhằm làm tài liệu một phần nào cho những nhà nhạc học nghiên cứu lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

"Rằng, tạo ra văn chương là vì muốn nêu rõ bảo hoài, phô bày tình hướng; làm ra ca vịnh là vì muốn cho ngôn vị lưu loát, từ vận nối nhau. Cho

nên lời tựa Kinh Thi nói: Tình động ở bên trong thì hiện ra ở lời nói, lời nói không đủ thì tất phải có vịnh ca vậy. Song, ca của Đông quốc thì do kết vận để mà vịnh, tán của phương Tây thì do làm kệ để mà hòa thanh. Tuy ca và tán là khác nhau, nhưng chúng đều lấy sự hiệp hài với chung luật và sự phù mỵ với cung thương, thì mới trở thành hay ho áo diệu được. Cho nên, tấu ca bằng đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc, chơi tán bằng đồ ống đồ dây thì đặt tên là bối...

Từ khi Đại giáo lưu nhập phía đông, kinh dịch ra tuy đã nhiều, nhưng truyền thanh thì lại rất ít, lương do Phạn âm trùng phức, còn Hán ngữ đơn kỳ. Nếu dùng Phạn âm mà vịnh Hán ngữ, thì thanh rườm rà, mà kệ bị áp bức. Nếu dùng Hán khúc mà vịnh Phạn văn, thì vận ngắn ngủi, mà từ lại dài dòng. Vì thế, lời vàng tuy đã có dịch, Phạn hưởng không truyền. Tới khi có Trần Tư Vương nhà Ngụy là Tào Thực, sâu học thanh luật, thuộc ý kinh âm, đã thông được cái hưởng hay của Bàn già, lại cảm được nhạc thần chế ở Ngư Sơn, khi ấy bèn san trị Thụy ứng bản khởi để làm tôn chỉ cho những học giả về sau, truyền thanh thì gồm hơn 3.000 bài, nhưng số còn lại thì chỉ đếm tới 42. Sau đó có Bạch Kiều, Chi Thược, cũng nói tổ thuật theo Trần Tư Vương, nhưng đã ưa thích sự thông linh và riêng cảm nhạc thần chế, chế biến thanh xưa, số

còn lại nay chỉ có 10 hay 1000 bài mà thôi. Đến trong khoảng Bình Trung của Thạch Lặc có thiên thần giáng xuống ở sanh đường của ấp An, phúng vịnh kinh âm tới 7 ngày mới dứt; lúc bấy giờ có những bản truyền ra, nhưng đều là ngoa tác, nên phải bỏ. Tới thời Tống Tề có Đàm Thiên, Tăng Biện, Thái Truyền, Văn Tuyên v.v...

Nhưng theo tục lệ địa phương của Thiên Trúc, hễ ca vịnh pháp ngôn thì đều gọi là bối. Tới khi ở xứ này thì vịnh kinh gọi là chuyển đọc, còn ca tán thì gọi là phạn bối. Ban đầu, các thiên thần tán bối thì đều lấy vận mà phổ vào đồ ống đồ dây. Vì ngũ chúng đã trái với đời tục, nên phải lấy thanh khúc mà làm sự hay. Nguyên lai là, Phạn bối bắt đầu, đến từ Trần Tư. Ông ban đầu làm những bài Thái Tử công tụng và Diệm tụng v.v... nhân thế mà chế ra thanh. Sau ông, cư sĩ Chi Khiêm cũng truyền lại Phạn bối ba bài, nhưng đều bị chôn vùi mất mát không còn. Đời còn bàn đến một bài, e đấy là một bài còn lại của Khiêm vậy. Chỉ Nê hoàn Phạn bối do Khương Tăng Hội làm ra là đang còn truyền tới cho đến ngày nay, nó gồm có chỉ một bài, lời nó rút ra từ hai quyển Nê hoàn, cho nên gọi là Nê hoàn bối. Đến thời Tấn có pháp sư Cao Tòa truyền ra Mích Lịch. Hành địa ấn văn ngày nay tức là làm theo phương pháp của ông vậy. Lục ngôn do Thược công làm ra tức là bài Đại từ ai mẫn, một kệ, cho

đến lúc này vẫn có người làm theo. Gần đây có Lương châu bối. Nó nguyên làm ra ở Quan Hữu, mà truyền tới Tấn Dương, tức là bài Diện như mãn nguyệt ngày nay vậy. Phàm những khúc dây đều do những danh sư chế tác ra. Sự chế tác của người sau phần nhiều là ngoa dở, rồi có lúc chỉ những chú sa di và những đứa con nít truyền thọ cho nhau, và điều này dần dà thành thói, nên không còn lại một bài. Thật đáng tiếc thay".

Dù đã lược dịch, đoạn bình luận vừa thấy của Huệ Hạo đã tỏ ra khá dài dòng. Chúng tôi vì thế không thể bàn cãi hết được những chi tiết và nhân vật lịch sử cùng những vấn đề xoay quanh họ do ông nêu ra. Chẳng hạn, vấn đề phải chăng Tào Thực (192-232), người con thứ tư của Tào Tháo và có tước Trần Tư Vương, là thỉ tổ của môn Phạn bối tại Trung Quốc? Hay phải chăng *Thái tử công tụng* của ông không phải là một bài tụng *Thái tử Thụy ứng* của *Phật thuyết thái tử Thụy ứng bản khởi kinh* mà là về Hoàng thái tử Tào Phương, đứa con của người anh Tào Thực là Tào Phi, như một vài người nghiên cứu đã chủ trương[1].

---

[1]. Xem chẳng hạn K.P.K. Whitaker, *Tsaur Jyr and the introduction of Fanbay into China*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies XX (1957) 585-587.

Mặc dù, sự lôi cuốn của những vấn đề này cũng như nhiều vấn đề khác trong đoạn bình luận vừa dẫn, chúng tôi sẽ không bàn đến và xin gác lại cho một nghiên cứu tương lai, bởi vì giới hạn không gian của bản nghiên cứu này không cho phép. Do thế, ở đây chúng tôi chỉ bàn sơ qua những chi tiết và vấn đề liên quan tới bốn chữ "ca tán tụng vịnh" trên với lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

Căn cứ vào lời bình luận ấy, thì bốn chữ "ca tán tụng vịnh" trên chỉ bốn thứ âm nhạc khác nhau, bởi vì "*ca của Đông quốc thì do kết vận mà thành vịnh, còn tán của phương Tây thì do kệ mà hòa thanh*"- Đông quốc chi ca giả, tắc kết vận dĩ thành vịnh; tây phương chi tán giả, tắc tác kệ dĩ hòa thanh. Ca và tán như vậy khác nhau. Tụng và vịnh cũng thế. Tụng cố nhiên không gì hơn là một dịch ngữ Trung Quốc của chữ *gàthà* tiếng Phạn, mà người ta cũng phiên âm thành "kệ". Câu của Huệ Hạo do thế có thể đổi thành "*đông quốc chi ca giả, tắc kết vận dĩ thành vịnh, tây phương chi tán giả, tắc tán tụng dĩ hòa thanh*".

Vậy thì, ca vịnh và tán tụng khác nhau như thế nào? Hạo viết tiếp: "*Tấu ca vào đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc, chơi tán bằng đồ ống đồ dây thì đặt tên là bối*"- tấu ca ư kim thạch tắc vị chi dĩ vi nhạc,

thiết tán ư quân huyền tác xứng chi dĩ vi bối - Như vậy, tối thiểu cho đến năm 519 sự khác nhau giữa ca và tán đã được xác định trên cơ sở của sự khác nhau về những nhạc cụ dùng để phổ chúng. Hay ít nhất đấy là cách hiểu của Hạo và những người thời ông về sự khác nhau giữa ca vịnh và tán tụng, dựa vào những hiểu biết vào thời họ về âm nhạc Phật giáo Ấn Độ.

Những hiểu biết này đôi khi tỏ ra không được chính xác cho lắm. Chẳng hạn, Hạo viết về thứ âm nhạc gọi là bối thế này: "*Theo tục lệ địa phương của Thiên Trúc, hễ lời ca vịnh lời kinh thì đều gọi là bối, còn ở xứ này, vịnh kinh thì gọi là đọc chuyển và ca tán thì gọi là Phạn bối*". Bối cố nhiên là một phiên âm Trung Quốc của chữ *bhanna* tiếng Phạn, và *bhanna* có nghĩa là đọc văn xuôi một cách đều đều, trái với *gàthà* hay *kệ*, một cách vần văn với những nhịp điệu khác nhau. Một khi đã thế, nếu bảo "tán của phương Tây thì do kệ mà hòa thanh", người ta tất không nói tiếp theo là "ca tán thì gọi là Phạn bối", mặc dù "ca vịnh lời kinh đều gọi là bối", vì lời kinh thường thường là văn xuôi.

Sự không chính xác ấy phần lớn xảy ra vì không có chính danh nhiều hơn là vì họ không có những kiến thức thực sự về cái thứ âm nhạc, mà họ gọi là *Phạn bối*. Điều này tương tự như cái chú

thích gần đây cho hai chữ *phù đồ* và *bảo tháp*, theo đây *phù đồ* là *stùpa* và bảo tháp là *pagoda*, trong khi chúng thực sự phải ngược lại, để bảo tháp là *stùpa* và phù đồ là *pagoda*, bởi vì *tháp* đến từ *stùpa* qua trung gian *thùpa* tiếng Pàli, còn *pagoda* đến từ *buddha* tiếng Phạn qua trung gian *bud* tiếng Ba Tư, như *phù đồ* là phiên âm Trung Quốc của *buddha*.

Nói Huệ Hạo và những người thời ông có một kiến thức thực sự về thứ âm nhạc, mà ông gọi là *Phạn bối*, bởi vì một ghi chú trong *Pháp uyển châu lâm* 36 tờ 576a2-12 cho biết *Phạn bối* không phải là một cách đọc văn xuôi đều đều, mà là một thứ âm nhạc gồm tới những 7 thanh khác nhau và có thăng giáng. Nó viết: "*Tào Thực mỗi khi đọc kinh Phật, liền ròng rã thưởng ngoạn, cho đấy là tôn cực của đạo lớn, bèn chế ra 7 thanh mới với những âm hưởng thăng giáng khúc chiết khác nhau. Người đời phúng tụng, đều làm theo cách của ông*". Nói khác đi, cái mà người Trung Quốc gọi là *bối*, không có liên quan gì hết với *bhanna* của Ấn Độ, dù *bối* là một phiên âm của *bhanna*.

Căn cứ vào những phân tích sơ lược vừa nêu, bây giờ ta có thể tạm thời xác định bốn chữ "ca tán tụng vịnh" gồm có những nghĩa gì. Ca là bất cứ một lời gì, mà người ta có thể hát được. Khi nó tấu bằng đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc. Khi lời hát có vần

điệu thì gọi là vịnh. Khi lời hát ấy có vần có điệu và có thanh thì gọi là tán. Và khi vịnh được viết theo vần điệu Ấn Độ thì gọi là tụng. Tụng có thanh cũng gọi là tán. Tán như vậy có thể nói là cao nhất và phức tạp nhất đối với ca, tụng và vịnh. Nếu tán được chơi bằng đồ ống đồ dây thì gọi là bối, nên lúc "*các thiên thần tán bối thì đều lấy vận mà phổ vào đồ ống đồ dây*".

Bằng vào những xác định này, rõ ràng là âm nhạc Phật giáo Việt Nam cho đến thế kỷ thứ V có đến bốn thứ khác nhau, đấy là ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tấu nhạc - hay đúng hơn, nhạc bối. Nó như thế không phải chỉ thường gồm có niệm, tụng và tán mà thôi, như những mô tả từng có của ông Trần Văn Khê đã quan niệm[1], và coi ca hát hay ngâm vịnh không phải là thuộc loại lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, mà là những du nhập mới của thế tục Tây phương hay Đông phương. Ca hát và ngâm vịnh do đó là một thành phần quan trọng trong lễ nhạc Phật giáo và ngày nay chúng ta có bổn phận phục hồi lại địa vị chính đáng của chúng trong lễ nhạc Phật giáo nước ta.

---

[1]. Trần Văn khê, *Musique bouddhisque au Việtnam*, trong *Encyclopédie des musiques sacrées*, I.J. Porte chủ biên, Paris, 1968, tr. 222-240; *Les traditions musicales*: Việt Nam 1967, Buchet Chastel, tr. 141-2.

Việc những thiếu sót và sai lầm đã xảy ra trong quan niệm hay mô tả lễ nhạc Phật giáo, dĩ nhiên đến chính từ sự bỏ rơi quên lãng của hàng ngũ Phật giáo, mà vào năm 519 Huệ Hạo đã phải than vãn là "*người về sau chế tác dở dang, rồi có lúc chỉ những chú sa di và những đứa con nít truyền thọ cho nhau, lâu thành thói quen, đến nỗi không còn có một bài hay bản nhạc*". Nó vì vậy không có gì đáng ngạc nhiên hết.

Điều may mắn là, ngày nay chúng ta đang còn có được một đôi chữ kiểu những chữ trên, nhờ đấy một phần nào sinh hoạt âm nhạc Việt Nam cũng như Phật giáo Việt Nam được biết, giúp ta không những viết lại lịch sử âm nhạc Việt Nam và lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, mà còn mở đường cho thấy âm nhạc Phật giáo và lễ nhạc Phật giáo Việt Nam ngày nay phải như thế nào, để đáp lại lịch sử âm nhạc và lễ nhạc vĩ đại đó. Thí dụ, chúng ta phải đưa những bài hát và trường ca vào những buổi lễ hiện nay, mà không sợ bị chỉ trích là "tân hóa" hay "hiện đại hóa" hay "làm theo Tây phương" v.v... hay thiếu "cung kính". Ngay cả việc tấu nhạc hay đại hòa tấu tại những buổi lễ Phật giáo cũng có thể được đưa vào, nếu ta đủ người, bởi vì "*tấu ca bằng đồ kim đồ đá thì gọi là nhạc... và phổ tán bằng đồ ống đồ dây thì gọi là bối*". Tấu nhạc và ca hát như thế là những yếu tố quan trọng của âm nhạc và lễ

nhạc Phật giáo, chứ không phải chỉ có tán, tụng, hay những thứ như niệm hương, thỉnh hương v.v...

Một khi đã nói tới tấu ca và phổ tán, dĩ nhiên phải có nhạc cụ. Trên cơ sở những báo cáo của Huệ Hạo thì để làm những chuyện đó, người ta phải có những nhạc cụ bằng kim loại, bằng đá, bằng ống và bằng dây. Bốn thứ nhạc cụ ấy, Hạo biết chúng ở Trung Quốc. Ở nước ta, *Sáu lá thư* trên không cho ta một thông tin nào hết. Nhưng một lần nữa, chúng ta may mắn có được bệ đá chùa Vạn Phúc với những nhạc thần và nhạc cụ của chúng.

Như đã nói, những bệ đá ấy mỗi một mặt được khắc với một hình hoa sen ở giữa nằm trong một trang trí theo dáng lá bồ đề và hai bên gồm có 5 nhạc thần tấu nhạc mỗi bên. Ông Trần Văn Khê là người đầu tiên phân tích cho thấy mười nhạc thần ấy chơi chín thứ nhạc cụ khác nhau, đấy là phách, hồ cầm, sáo, kìm, hoàng sênh, tỳ bà, ống tiêu, đàn nguyệt và trống cơm. Nhưng ông đã không phân tích tiếp theo nhằm giải thích tại sao lại chỉ vỏn vẹn có 9 thứ nhạc cụ đó. Trong số 9 nhạc cụ này, không cái nào có thể coi như làm bằng kim loại hay làm bằng đá, ngược lại chúng hoàn toàn hoặc thuộc loại làm bằng dây như hồ cầm, kìm, tỳ bà v.v... hay thuộc loại làm bằng ống như ống sáo, hoàng sênh v.v...

Tại sao lại xảy ra sự tình này? Phải chăng vì vào thế kỷ thứ V người nước ta chỉ biết chín thứ nhạc cụ ấy mà thôi? Cố nhiên là không phải, bởi vì họ đã biết tối thiểu là một hai nhạc cụ khác, ngoài 9 nhạc cụ vừa kể, và thuộc về loại đồ kim đồ đá, đó là trống đồng ghi lại trong *Hậu Hán thư* và khánh đá ghi ở *Ngô chí* cũng như trong *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ, mà *Sơ học ký* 16 tờ 15b2 và *Nguyên hòa quận huyện đồ chí* 38 tờ 15b10 đã cho dẫn.

Như vậy, trống đồng và khánh đá đã xuất hiện ở nước ta vào cuối thế kỷ thứ IV đầu thứ V, căn cứ vào tình trạng tư liệu vừa dẫn. Thế thì, nếu chín thứ nhạc cụ ấy đã được khắc ra, đấy không phải vì người nước ta và Phật tử nước ta chỉ biết có 9 thứ đó mà thôi.

Để giải thích sự hiện diện của chúng, chúng ta phải trở về đoạn bình luận trước của Huệ Hạo. Theo Hạo "tự nguyên ủy các thiên thần tán bối thì đều lấy vận mà phổ vào đồ ống đồ dây". Chín nhạc cụ của ta, như đã nói, đều thuộc đồ ống và đồ dây. Do vậy, mười nhạc sĩ chơi chín nhạc cụ ấy là những thiên thần, và những nhạc thần này đang tán bối. Tán bối từ đó phải nói là đã thông dụng và phổ biến ở nước ta.

Điều này cũng không có gì lạ cho lắm, bởi vì, nếu Tào Thực không phải là người khai sáng ra

khoa Phạn bối Trung Quốc, thì chính những Phật tử nước ta và miền Nam Trung Quốc đã phổ biến nó, và họ không ai khác hơn là Chi Khiêm (180-257?) và Khương Tăng Hội (190? - 280).

Về Khiêm, cả *Cao tăng truyện* 1 tờ 325b3 và *Xuất tam tạng ký tập* 13 tờ 97c12-13 đều cho biết Khiêm "*hựu y Vô lượng thọ trung bản khởi, chế tán Bồ tát liên cú Phạn bối tam khế*" - lại dựa vào câu chuyện bản khởi trong kinh *Vô lượng thọ* làm ra ba lời tán phạn bối Bồ tát liên cú. Còn Hội thì *Cao tăng truyện* 1 tờ 326a22-23 bảo "*hựu truyền Nê hoàn bối thanh chư mỵ ai lượng, nhất đại mô thức*" - lại truyền Nê hoàn bối, thanh vận lưu loát buồn bã trầm hùng, làm mô thức cho một thời đại. Hội, như đã nói, là một người xuất gia, tu học và thọ giới tại nước ta. Nê hoàn bối do ông truyền cho Trung Quốc như thế rất có thể là một xuất phẩm văn hóa của tập thể Phật giáo Việt Nam.

Lịch sử lễ nhạc Phật giáo Việt Nam vì thế có thể nói là đã bắt đầu vào thế kỷ thứ II, nếu không là bắt đầu với Nê hoàn bối và Khương Tăng Hội. Một khi đã nói bối, người ta phải có chín nhạc cụ trên để tán nó hay phổ nó. Chín nhạc cụ ấy do đó rất có thể xuất hiện trước thế kỷ thứ V, nếu không là vào khoảng thế kỷ thứ II hay thứ III. Chúng

giúp tạo nên nền lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, và phân biệt nó với những thứ âm nhạc khác.

Trong liên hệ này, cũng cần thêm rằng một lý do khác cho những nhạc cụ bằng đồ đá và đồ kim không xuất hiện trong chín thứ nhạc cụ ấy rất có thể là sự phân biệt của Hạo về nhạc và bối. Bối là một thứ lễ nhạc do phổ tán bằng đồ ống đồ dây mà thành, còn nhạc thì do "tấu ca bằng đồ kim đồ đá" mà nên. Vì chỉ do tấu ca bằng đồ kim đồ đá mà nên, nên nhạc có thể là bất kỳ một thứ nhạc nào, từ nhạc sầu nhạc oán cho đến nhạc vui nhạc cợt hay nhạc để cúng dường đức Phật. Theo mô tả này, nhạc có thể nói là âm nhạc tổng quát, còn bối là lễ nhạc tổng quát. Có lẽ vì phân biệt ấy, mà những nhạc cụ thuộc loại đồ kim đồ đá đã không xuất hiện trong chín thứ nhạc cụ của ta.

Bằng những bản cãi sơ sài trên, điều trở thành rõ ràng là, một phối hợp những thông tin về âm nhạc của những lá thư với hình ảnh những nhạc cụ của nền nghệ thuật Tiên Sơn đã đem lại cho ta những kết luận khá lôi cuốn về lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

Đầu tiên, dĩ nhiên là những kết luận về lịch sử âm nhạc Việt Nam một cách tổng quát. Theo ông Trần Văn Khê, thì lịch sử âm nhạc nước ta có thể chia làm 4 giai đoạn, đấy là: Giai đoạn từ khởi

nguyên đến thế kỷ thứ X, giai đoạn từ thế kỷ thứ thứ X đến thế kỷ thứ XV, giai đoạn từ thế kỷ XV đến thế kỷ thứ XVIII, giai đoạn từ thế kỷ thứ XVIII cho đến bây giờ.

Về giai đoạn đầu, hay đúng hơn về giai đoạn từ năm 111 tdl. cho đến năm 939, ông viết trong bản nghiên cứu đầy khởi sắc và rất lôi cuốn của ông là, "không một thông tin về âm nhạc" đã tìm thấy[1]. Bây giờ theo như những trình bày trên của chúng tôi, chúng ta không thể lập lại kết luận ấy của ông Khê, bởi vì chúng ta có khá nhiều "thông tin về âm nhạc", không những trên những bệ đá chùa Vạn Phúc, mà còn trong những lá thư của Đạo Cao và ghi chú của những người khác. Chúng ta biết sự có mặt của ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tấu nhạc cũng như của những nhạc cụ đồ ống, đồ dây, đồ kim và đồ đá vào thế kỷ thứ V tại nước ta.

Sự có mặt phong phú và đa dạng này của âm nhạc Việt Nam thời đó không có gì đáng ngạc nhiên cho lắm, để có thể nghi ngờ. Viết giữa những

---

[1]. Trần Văn Khê, *La musique Vietnamienne traditionelle*, 1962, Paris, tr.15: "Pendant cette période obscure, aucun document ne nous permet d'avoir une idée sur la musique Vietnamienne". Về những bàn cãi rộng hơn, xem Lê Mạnh Thát, *Lịch sử âm nhạc Việt Nam*, Tp. Hồ Chí Minh: NXB Tp. Hồ Chí Minh, 2001.

năm 380-420, *Giao Châu ký* của Lưu Hân Kỳ, dẫn theo bản do Tăng Đào tái kiến năm 1820 quyển 1 tờ 2a9-10 đã phải nhận xét về tình trạng âm nhạc nước ta thế này: "*Phong tục Giao Châu thích gảy đàn, những đứa mục đồng cưỡi trâu ở đồng lạch cũng hát nghêu ngao những bài ca xa xa, trẻ con nhóm lại ở dưới trăng, vỗ tay tạo nhịp rầm rộ để khiến cho bài ca hay*"- tục hào cổ cầm, mục thụ ư dã trạch thừa ngưu, xướng liêu liêu chi ca, đồng lệ ư nguyệt hạ, phủ chưởng phát lệ dao dĩ lịnh mỹ ca.

Với những nhận xét đoạn phiến này, rõ ràng là, không chỉ Phật giáo, mà còn cả nhân gian Việt Nam đã ưa đánh trống gảy đàn, xướng ca hát bội. Chúng như thế chứng thực một cách không chối cãi và độc lập những phân tích trên của chúng tôi về tình trạng âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V.[1]

Sự ưa thích âm nhạc Phật giáo cũng như không Phật giáo ấy giải thích cho ta không ít, tại sao từ sau năm 939 trở đi nhân dân ta từ vua cho đến dân ai ai cũng ưa nhạc và nhạc đã thường là một vấn đề khá khó khăn cho những nhà cầm

---

[1]. Đấy là không kể đến chuyện Chu Phù "cổ cầm thiêu hương, dọc tà tục đạo thơ" lúc ông nhậm chức thứ sử tại Giao Châu khoảng năm 189-198. Việc "đánh trống gảy đàn" như vậy đã xảy ra khá sớm ở nước ta.

quyền về phương diện luật pháp cũng như chính trị. Nó cũng giải thích không ít, tại sao người nước ta lại hay thiên trọng về thơ và vận văn.

Cố nhiên, để lý giải một cách đầy đủ và thấu triệt những vấn đề này cũng như lịch sử âm nhạc Việt Nam giai đoạn từ năm 111 tdl. cho đến năm 939, người ta phải nghiên cứu hết mọi tư liệu thành văn và không thành văn hiện còn, một việc chúng tôi không thể làm ở đây. Tất cả những trình bày cho tới lúc này nhằm cho thấy, không nên kết luận một cách vội vã rằng, giai đoạn từ năm 111 tdl. cho đến năm 939 không có những thông tin về âm nhạc của nó, như ông Khê đã làm, đồng thời nêu lên một số những dữ kiện cho việc nghiên cứu lịch sử âm nhạc nước ta ở giai đoạn đó.

Tiếp theo là những kết luận liên quan tới lễ nhạc Phật giáo Việt Nam và âm nhạc Phật giáo Việt Nam. Và chúng có thể được nhìn từ hai khía cạnh khác nhau, đấy là khía cạnh lịch sử và khía cạnh thực tiễn.

Về khía cạnh lịch sử, chúng ta biết lễ nhạc Phật giáo Việt Nam bắt đầu với *Nê hoàn bối* "do Khương Tăng Hội truyền" vào đầu thế kỷ thứ III, nếu không là sớm hơn vào thế kỷ thứ II. Nó phát triển để trở thành tròn đầy vào thế kỷ thứ V với sự ra đời của việc phân biệt ca vịnh ra khỏi tán tụng

cũng như ca ra khỏi vịnh và tán ra khỏi tụng, dựa trên thanh vận cũng như nhạc cụ. Vào thế kỷ ấy, tối thiểu chín thứ nhạc cụ đã được coi như cần thiết cho việc thực hiện thứ lễ nhạc Phật giáo được biết như là tán bối hay phạn bối. Những chuông và khánh chắc cũng phải có mặt lúc đó. Còn về nhạc bản, thì ngoài *Nê hoàn bối*, chúng ta chắc có nhiều bối khác. Nhưng ngay như cả thời Huệ Hạo, cái tình trạng, "*người về sau chế tác đã dở dang, rồi có lúc chỉ những chú tiểu hay những đứa con nít truyền thọ cho nhau, lâu thành thói quen, đến nỗi không còn lại được một bài*", đã xảy ra. Cho nên, ngày nay chúng ta không biết một tí gì hết về nhạc bản của thế kỷ thứ V và trước đó trong tình trạng tư liệu hiện tại. Dẫu sao đi nữa, lễ nhạc Phật giáo Việt Nam tối thiểu đã có một lịch sử, và đây phải kể là một may mắn.

Về khía cạnh thực tiễn, việc nghiên cứu những thành tố của lễ nhạc Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V đã mở ra cho ta những con đường mới dẫn tới việc xác định tình trạng lễ nhạc Phật giáo nước ta hiện nay cùng những nhu cầu cần thay đổi của nó.

Chúng tôi đã dẫn ra là, cứ theo ông Trần Văn Khê thì lễ nhạc Phật giáo Việt Nam ngày nay chỉ gồm có tán và tụng. Ông không kể đến những loại âm nhạc khác, điển hình như bài *Văn tế thập loại*

chúng sinh của Nguyễn Du hay bài trường ca *Hào quang máu lửa* của Nguyên Thông. Có lẽ ông nghĩ, loại âm nhạc của văn tế là một du nhập thế tục Đông phương, còn thứ của trường ca là một du nhập của Tây phương hiện đại; chúng vì thế không đáng được coi là thuộc loại âm nhạc Phật giáo, chứ khoan nói chi tới lễ nhạc Phật giáo Việt Nam.

Bây giờ, nếu từ thế kỷ thứ V Đạo Cao đã phân biệt cho ta tối thiểu bốn thành tố khác nhau của nền lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, đấy là ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tán bối, thì ta không có lý do gì mà không gồm những thứ như văn tế, trường ca v.v... vào loại lễ nhạc Phật giáo Việt Nam hiện nay.

Kết luận này là sát hợp, không những vì nó dựa trên tình trạng âm nhạc thực tiễn của Phật giáo nước ta, mà còn vì muốn thay đổi cái khung cảnh thực tiễn ấy nhằm chính thức đưa những bài văn tế đầy ý nghĩa và nhạc điệu trầm hùng kiểu bài *Hào quang máu lửa* vào trong những buổi lễ cầu nguyện trước đấng từ phụ của Phật tử chúng ta ngày nay.

Lễ nhạc Phật giáo Việt Nam có một dòng sinh mệnh đặc thù của nó, và việc đưa vào những bài ca như thế không gì hơn là một phát triển của dòng sinh mệnh đó, mà từ thời Đạo Cao trở đi đã được

xác định một cách khá rõ ràng, như đã thấy. Và không cần phải nói, cao điểm của nền lễ nhạc cũng như âm nhạc Phật giáo Việt Nam là tấu nhạc hay tán bối, nghĩa là, "đem vận mà phổ vào đồ ống đồ dây". Những nhạc sĩ Phật giáo Việt Nam hiện nay có thể viết ra những bản hòa tấu dùng cho những buổi lễ Phật giáo, như tổ tiên ta từ hơn một ngàn năm trăm năm trước đây đã làm, mà không sợ bị phê bình là "làm theo Tây phương".

Cuối cùng là những kết luận về âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam một cách tổng quát. Âm nhạc Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ IV đầu thế kỷ thứ V, như những mô tả đoạn phiến của Lưu Hân Kỳ giữa những năm 380-420 trong *Giao Châu ký* cho thấy, là một thứ âm nhạc khá phát triển.

Trước hết, người nước ta ưa "đánh trống gảy đàn". Nói vậy dĩ nhiên ta không thể biết trống gồm những thứ trống gì và đàn gồm những đàn gì. Tuy thế, căn cứ vào những phân tích của chúng tôi ở trên về âm nhạc Phật giáo Việt Nam, đặc biệt là về những nhạc cụ của nền nghệ thuật Tiên Sơn, ta có thể khẳng định là, về trống nó phải gồm những thứ trống cơm, trống đồng và trống da, còn về đàn nó phải gồm tối thiểu hồ cầm, kìm, tỳ bà và đàn nguyệt. Ngoài ra, muốn đầy đủ, người ta phải kể thêm chuông, mõ và khánh.

Tiếp đến, chuyện mục đồng hát những "bài ca xa xa" và những đứa con nít vỗ tay dưới trăng "phát ra bài dao đẹp để khiến cho bài ca hay". Về chuyện mục đồng hát những "bài ca xa xa", trên phương diện cắt nghĩa không gặp một khó khăn đáng chú ý nào. Chỉ đáng tiếc là, *Thái bình ngự lãm* trong khi cho dẫn "bài ca xa xa" này đã tóm tắt nó thành "ca khúc nói về sức trâu mạnh yếu tùy theo đồ cầy nặng nhẹ", mà không chép nguyên văn nó ra. Dẫu sao đi nữa, đây là bài ca dao đầu tiên được biết về niên đại và về nội dung. Nó là bài ca của những người nông dân lao động.

Nhưng về chuyện những đứa con nít v.v... chúng ta gặp một vài trở ngại cần nói. Nguyên văn chữ Hán trong *Thái bình ngự lãm* 572 tờ 5b3-6a1 là: "*Đồng lệ ư nguyệt hạ phủ chương phát lệ dao dĩ lịnh mỹ ca*", mà ta có thể dịch thành "*những đứa trẻ con dưới trăng vỗ tay phát ra bài dao đẹp để khiến bài ca hay*". Dịch như thế, người ta có thể cắt nghĩa nó theo nhiều cách, đặc biệt là đối với chữ "dao". Dao là một bài hát không có chương khúc, còn ca là một bài hát có chương khúc. Với định nghĩa này, thì làm sao "phát lệ dao dĩ lịnh mỹ ca" hiểu như "phát ra hay hát ra những bài dao đẹp để khiến cho bài ca hay" lại có thể được. Dao và ca là hai thứ khác nhau. Vậy, cách cắt nghĩa kết nối hai vế "phát lệ dao" và "dĩ lịnh mỹ ca" với nhau tỏ ra

không xuôi cho lắm, dù nó vẫn có thể. Cách thứ nhì là cắt chúng thành hai vế độc lập kết nối trực tiếp với vế "vỗ tay". Câu dẫn trên có thể hiểu thành: "*Nô lệ trẻ con dưới trăng vỗ tay làm phát ra vẻ đẹp của bài dao hay để làm hay bài ca của chúng*".

Nếu chấp nhận cách hiểu này, chúng ta có thể thấy là, vào khoảng những năm 380-420, về phía âm nhạc bình dân, ca và dao ít nhất là hai thứ được họ ưa thích nhất. Phải chăng vì tính chất bình dân và ưa chuộng này, mà ca hát đã trở thành một phần của lễ nhạc cũng như âm nhạc Phật giáo Việt Nam thế kỷ thứ V và là một đóng góp đặc biệt của quần chúng Phật tử bình dân Việt Nam? Hay sự ưa thích và phổ biến những thứ âm nhạc loại ấy là một thành quả của nỗ lực truyền bá và đại chúng hóa của Phật giáo tại nước ta vào thế kỷ ấy? Những câu hỏi này, ngày nay chúng ta không thể trả lời một cách chính xác đáng muốn, bởi vì về một phía chúng ta không có tư liệu, và về phía khác những bài ca và những bài ca dao được bảo tồn cho tới bây giờ đã không thể định tự thời gian xuất hiện một cách chắc chắn.

Chắc hẳn một diễn trình hỗ tương nào đấy đã xảy ra giữa âm nhạc Phật giáo và âm nhạc dân tộc ta cho sự ra đời của thứ ca hát Phật giáo trong lễ nhạc Phật giáo Việt Nam, và đang chờ đợi người

nghiên cứu nó. Quan hệ giữa dân ca và dân nhạc, giữa giáo ca và giáo nhạc đáng được chú ý một cách sâu sắc.

Sau cùng, căn cứ vào những phân tích dân ca và giáo ca vừa thấy, thì việc Đạo Cao liệt ra thứ tự "ca tán tụng vịnh" không phải là không có ý nghĩa của riêng nó. Nếu Phật giáo là nhằm cho hết mọi người và nếu ngay cả những trẻ mục đồng chăn trâu cũng nghêu ngao "hát những bài xa xa", thì ca hát phải là một phương tiện truyền giáo đầu tiên nhằm diễn đạt nó. Âm nhạc Phật giáo Việt Nam mở ra một phần nào cách thế truyền bá Phật giáo của những thế kỷ trước.

Mặc dù đã cố gắng sơ lược hết sức trong việc trình bày giá trị của những lá thư đối với việc nghiên cứu lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam bằng cách bỏ qua một số lớn vấn đề và chi tiết, chúng tôi cũng vẫn không thể rút gọn một cách đáng muốn. Có lẽ lịch sử âm nhạc nước ta trước năm 939 là quá phức tạp để có thể viết gọn trong một vài dòng.

Bởi ngay lúc bấy giờ, chúng đã cho thấy ít nhất là, lịch sử âm nhạc nước ta, thế nhạc cũng như giáo nhạc, trước năm 939, không phải là không có những tư liệu của nó cho chúng ta nghiên cứu.

Cố nhiên, nhiều vấn đề hiện đang vây phủ nó, như đã nói, và chỉ một khảo cứu mới trong tương lai hoàn toàn dành cho nó mới có thể soi sáng được, đặc biệt là vấn đề liên quan giữa dân ca và dân nhạc nước ta với ca vịnh của Trung Quốc và tán tụng của Ấn Độ. Đó là vấn đề đặc biệt quan trọng, bởi vì nó sẽ giúp ta nhận ra âm nhạc của dân tộc ta gồm những thứ gì trước khi chịu ảnh hưởng của âm nhạc Trung Hoa và Ấn Độ.

Ở trên, chúng tôi nhấn mạnh đến cái thứ tự "ca tán tụng vịnh" do Đạo Cao liệt ra, ấy là nhằm cho thấy âm nhạc Phật giáo Ấn Độ và Trung Quốc chắc đã bị Việt hóa, trước lúc trở thành lễ nhạc và âm nhạc Phật giáo Việt Nam, bởi vì ca hát đã được đặt vào địa vị đầu tiên, trên cả tán và tụng của Ấn Độ và vịnh của Trung Quốc. Hy vọng rằng, những nghiên cứu tiếp theo sẽ giúp giải quyết một phần nào những vấn đề liên hệ vừa nêu. Qua tất cả những bàn cãi, kết luận và gợi ý ấy, bốn chữ "ca tán tụng vịnh" của Đạo Cao trong lá thư trên quả thật là bốn chữ đặc sắc và quí giá đối với lịch sử âm nhạc Việt Nam và Phật giáo Việt Nam.

III. VỀ VĂN HỌC

Về khía cạnh văn học, *Sáu lá thư* trên là những tác phẩm xưa nhất của lịch sử văn học nước ta được phát hiện cho tới ngày nay. Đây không phải là chỗ cho chúng tôi bàn cãi xem những tác phẩm Hán văn do người nước ta sáng tác có nên coi là thuộc lịch sử văn học nước ta hay không. Chỉ cần nói ngay lúc này, nếu như ta dựa trên tính có thể hiểu được của những tác phẩm ấy, nghĩa là, tính thông đạt ngôn ngữ học của chúng đối với người Việt Nam ngày nay, để chối từ địa vị của chúng trong lịch sử văn học Việt Nam, thì xin nhớ cho rằng, có nhiều nền văn học trên thế giới, ở đó người đọc trong một ngôn ngữ đã không có thể hiểu được một tác phẩm viết trong ngôn ngữ đó, nếu nó được viết trước người đọc khoảng năm bảy trăm năm.

Ngược lại, nếu như ta dựa vào tính có thể hiểu được của những tác phẩm ấy đối với người Việt Nam sống vào thời điểm chúng ra đời, để loại chúng ra khỏi văn học Việt Nam, thì một lần nữa phải đưa ra tư liệu chứng minh rằng, người nước ta vào lúc bấy giờ không hiểu thứ ngôn ngữ xuất hiện trong những tác phẩm ấy, đặc biệt là khi ngôn ngữ ấy có nhiều liên lạc với ngôn ngữ của ta bây giờ. Thêm vào đó, những người tham dự vào cuộc trao

đổi thư từ giữa họ đã có thể hiểu nhau một cách khá dễ dàng.

Lý luận như thế, chúng tôi không phải là không ý thức sự khác nhau giữa ngôn ngữ ta và ngôn ngữ Trung Quốc. Nhưng với những phức tạp của vấn đề nguồn gốc ngữ tộc của ngôn ngữ ta ngày nay, người ta không thể đơn thuần khẳng định một cách vô bằng về nguồn gốc của sự khác nhau vừa nói, nhất là khi nhiều ngôn ngữ trên thế giới đã chứng tỏ có một khả năng biến tính hầu như ma quái, tạo nên những tình trạng như tình trạng Chaucer đối với người Anh ngày nay.

Ai có thể bảo là, ngôn ngữ nước ta và dân tộc ta không biến thiên trong hơn một ngàn rưỡi năm từ thời Đạo Cao cho tới bây giờ? Do thế, chúng tôi nghĩ những tác phẩm Hán văn viết cách xa ta như của Đạo Cao đáng lý phải coi như thuộc lịch sử văn học Việt Nam. Bằng xác định niên đại 454-455 trên của chúng tôi, những lá thư ấy như vậy có thể nói là những tác phẩm xưa nhất hiện còn của lịch sử văn học nước ta.

Nếu lịch sử Việt Nam có thể chia ra làm ba thời đại chính, đó là: Thời đại độc lập nguyên thủy từ khởi nguyên cho đến năm 43, thời đại giải phóng dân tộc từ năm 43 cho đến năm 939 và thời đại hùng cứ đế vương từ năm 939 đến bây giờ, thì lịch

sử văn học nước ta ở giai đoạn thứ hai có thể vạch ra một cách sơ lược như sau:

Năm	Tác phẩm văn học chính
16 tdl.	*Việt ca* được ghi.
50-150 sdl.	Kết tập các kinh *Lục độ tập, Cựu tạp thí dụ* và *Tạp thí dụ*.
180	Sĩ Nhiếp viết *Chỉ nam phẩm vựng*.
198	Mâu Tử viết *Lý hoặc luận* và những bài thơ chữ Hán xưa nhất.
230-280	Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh, Cựu tạp thí dụ kinh*, viết chú giải *An ban thủ ý kinh, Pháp kính kinh, v.v...*
259	Đạo Thanh dịch kinh *Pháp hoa tam muội* với Chi Cương Lương Tiếp.
k.350?	Chí Hàm viết *Triệt tâm ký*.
390-404	Đạo Cao viết *Tá âm* và *Tá âm tự*.
k.400	Xuất hiện truyện An Dương Vương và Triệu Đà phỏng theo bản *Anh hùng ca Mahàbharatà* của Ấn Độ.
433-459	*Sáu lá thư* của Đạo cao, Pháp Minh và Lý Miễu.

450-464	*Đạo Cao pháp sư tập.*
487-527	Đạo Thiền tham gia soạn *Giới quả trang nghiêm, Thọ giới tịnh hoằng giới thức, Chú ưu bà tắc giới, v.v...*
580-600	Những bài thơ của Tì Ni Đa Lưu Chi và Pháp Hiền.
618	Văn bia đạo tràng Bảo An
660	Đại Thừa Đăng[1] viết *Câu xá luận ký, Duy thức chỉ nguyên, Đại thừa bách pháp minh môn luận thuật ký*

---

[1]. Việc đồng nhất Đại Thừa Đăng với Phổ Quang và Đại Thừa Quang cùng những tác phẩm *Câu xá luận ký, Duy thức chỉ nguyên v.v ... xem* Lê Mạnh Thát, *Nghiên cứu về Đại Thừa Đăng*. Bài thơ *Thương pháp sư Đạo Hy* của Đại Thừa Đăng được chép ra đây, vì không một cuốn sách nào nói về Đăng đã chép ra.

"Ta hỹ Tử vương
Kỳ lực di cường
Truyền đăng chi sĩ
Yếm dĩ vân vong
Thần châu vọng đoạn
Thánh cảnh hồn dương
Quyến dư trường nhi lưu thế
Khải bố tố nhi tình thương."

"Khốn nỗi tử vương

675	Bài thơ thương Đạo Hy Pháp sư của Đại Thừa Đăng.
780-805	Những bài thơ của Định Không và những bài văn của Khương Công Phụ[1] với bài minh chuông chùa Thanh Mai.
815	Bài thơ của Liêu Hữu Phương[2]
850	Bài thơ của Cảm Thành và chuyện Tấm Cám lưu hành dân gian[3]
860	Bài thơ của một cử nhân vô danh

Sức vẫn còn cường
Truyền đăng một đấng
Bỗng chốc vân vong
Châu thần vọng đoạn
Cánh thánh hồn dương
Đoái trong buồn mà rơi lệ.
Nghĩ khổ cực mà tình thương."

Chép theo *Đại Đường Tây Vức cầu pháp Cao tăng truyện* quyển thượng tờ 4c11-13.

[1]. Lê Mạnh Thát, *Khương Công Phụ và những bài đối phú đầu tiên*, Cáo bản, 1970.

[2]. Lê Mạnh Thát, *Về nhà thơ Liêu Hữu Phương*, bản đánh máy, 1969.

[3]. Lê Mạnh Thát, *Truyện Tấm Cám lưu hành ở nước ta vào lúc nào*, Cao bản, 1970.

IV. VỀ LỊCH SỬ PHẬT GIÁO

Về khía cạnh Phật giáo, những lá thư trên đã đóng góp vào sự soi sáng nhiều phương diện khác nhau của những vấn đề đa biệt của lịch sử Phật giáo nước ta từ nghệ thuật cho đến âm nhạc như đã chứng tỏ. Do thế, chúng tôi ở đây chỉ đề cập thuần túy đến phương diện lịch sử được quan niệm như một thiết lập thứ tự thời gian của những nhân vật và biến cố lịch sử cùng phương diện tín ngưỡng được định nghĩa như thái độ tin tưởng của tập thể quần chúng thời bấy giờ.

Về phương diện lịch sử, một số vấn đề chúng tôi đã dài dòng bàn cãi trên, do thế không có gì để nói thêm ở đây và chỉ chú trọng đến vấn đề thiết lập một bảng niên biểu sơ lược về những nhân vật và biến cố Phật giáo cho đến khi Lý Bôn xưng đế năm 544.

Năm	Biến cố nhân sự
Tk III- I tdl.	Phật giáo thời Hùng Vương
43	Bát Nàn phu nhân và Thiều Hoa đi tu

400	Người nước ta trồng Uất kim hương trước để cúng Phật.
137	Sĩ Nhiếp sinh.
k.165	Mâu Tử sinh.
180-200	Lễ hành thành của Sĩ Nhiếp[1]
k.189	Khâu Đà La đến Việt Nam
k.198	Mâu Tử viết *Lý hoặc luận*. Khương Tăng Hội sinh.
k.215	Đạo Thanh sinh.
k.229	Khương Tăng Hội viết *An ban thủ ý kinh tự*, Lễ nhạc Phật giáo Việt Nam phát triển.
k.240	Khương Tăng Hội dịch *Lục độ tập kinh*
255	Đạo Thanh và Chi Cương Lương Tiếp dịch kinh *Pháp hoa tam muội*. Khâu Đà La mất.
k.265	Vu Pháp Lan sinh.

---

[1]. Lê Mạnh Thát, *Phật giáo truyền vào nước ta từ lúc nào*, Tư tưởng 3 (1973) 145-160, 5 (1973) 105-126, 7 (1973) 75-92, 8-9 (1973) 171-206 và *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* I, Huế: NXB Thuận Hóa, 1999.

280	Khương Tăng Hội mất.
k.290	Vu Đạo Thúy sinh. Ma Ha Kỳ Vực đến nước ta.
300	Đạo Thanh mất. Ma Ha Kỳ Vực về Ấn Độ.
k.320	Vu Đạo Thúy mất tại Giao Chỉ
k.325	Vu Pháp Lan mất tại Tượng Lâm
k.350	Chí Hàm viết *Triệt tâm ký*
k.360-390	Hiền pháp sư, Pháp Minh và Đạo Cao sinh.
k.390	Huệ Lâm sinh.
425	Đàm Hoằng đến chùa Tiên Sơn, Nghệ thuật Tiên Sơn phát triển. Mười nhạc cụ xuất hiện.
439	Huệ Lâm viết *Quân thiện luận*
k.440	Huệ Thắng sinh tại vùng Từ Liêm.
k.445	Hiền pháp sư thọ giới cho Vương Diệm.
k.434-455	Hiền pháp sư mất. Sáu *lá thư* ra đời. Ca hát, ngâm vịnh, đọc tụng và tán bối được kể đến.
454	Huệ Lâm đến nước ta.

455	Đạo Cao mất, Đàm Hoằng tự thiêu.
457	Đạo Thiền sinh.
k.460	Pháp Minh mất.
465	Trí Bân bị đuổi ra nước ta.
479	Huệ Đào ảnh hưởng Lý Thúc Hiến.
485	Huệ Thắng bị bắt về Trung Quốc.
487	Đạo Thiền đến giảng ở Nam Kinh.
510	Huệ Thắng mất.
527	Đạo Thiền mất tại chùa Tiên Châu Sơn.

Về phương diện tín ngưỡng, người dân Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ IV cho đến cuối thế kỷ thứ V đã tỏ ra phần lớn theo Phật giáo. Chúng tôi đã có dịp vạch ra việc "cận thôn thiết hội, cử tự giai phó" trong bản tiểu sử Đàm Hoằng và ý nghĩa nó hàm ngụ đối với tình trạng tín ngưỡng Phật giáo của nhân dân ta vào đầu thế kỷ thứ V. Chi tiết này bây giờ có thể được kiểm thảo và làm vững thêm với hai dữ kiện sau.

Thứ nhất là dữ kiện liên quan tới chuyện thọ ngũ giới của Vương Diệm và gia đình Diệm vào khoảng năm 445-450 và chuyện Lý Thúc Hiến làm một thần ảnh của Bồ tát Trường Sinh bằng trầm

hương mà thờ. Bằng dữ kiện này người nước ta vào thời ấy không những là Phật tử trên danh nghĩa, mà còn có những tập thể Phật tử thực hành chịu thọ ngũ giới và tin tưởng thần linh. Dữ kiện thứ hai nằm trong một báo cáo của Lưu Hân Kỳ ở *Giao Châu ký*, mà *Thái bình hoàn vũ ký* 170 tờ 7b10-8a2 đã cho dẫn như sau: "*Thạch cữu tử mẫu giả tọa cao thất xích, tại kim châu tự trung; cưu tử tất phụ ư thạch thể; truyền vân phù hải nhi chí; sĩ thứ đảo kỳ cầu tử đa nghiệm, ư kim bất tuyệt*"- Mẹ đá chín con, ngồi cao 7 thước, nay ở tại trong ngôi chùa của châu; chín đứa con bám vào hình viên đá, người ta bảo rằng viên đá trôi từ biển mà đến; sĩ phu và thứ dân đến cầu đảo; xin có con trai, phần lớn đều có nghiệm, tới nay không dứt.

Dữ kiện ấy phải kể là lôi cuốn, bởi vì lần đầu tiên nó nói tới sự hiện diện của hai lớp người tin Phật giáo khác nhau ở nước ta, đấy là sĩ phu và thứ dân, và họ đã kết nối với nhau qua trung gian của niềm tin Phật giáo. Viết giữa những năm 380-420 nó như vậy cho thấy người nước ta và Phật tử nước ta không phân biệt trình độ trí thức đã có những thái độ tín ngưỡng nào.

Kết nối những dữ kiện nêu ra trong lá thư thứ tư của Đạo Cao, ở đấy Phật tử nước ta "*có kẻ ngồi thiền trong rừng rú, có người tu đức bên cạnh*

thành, hoặc cung kính chấp tay hoặc ca hát tán tụng ngâm vịnh", nó làm rõ thêm cái khía cạnh tín ngưỡng thực tiễn, mà vẫn còn ảnh hưởng cho tới ngày nay. Từ đấy, ta có thể nói là, vào đầu thế kỷ thứ IV đa số người nước ta đã chấp nhận Phật giáo hiểu theo dưới khía cạnh thực tiễn của nó, nếu không là theo khía cạnh lý thuyết. Thứ niềm tin thực tiễn ấy giải thích cho ta không ít, tại sao Đạo Cao đã dùng những loại bằng chứng kiểu Phật Di Lặc hay Định Quang cho việc trả lời câu hỏi của Lý Miễu.

Trong liên hệ này, cần chú ý là, một số tín ngưỡng Phật giáo khác đã tương đối phổ cập trong quần chúng như tín ngưỡng Long hoa và tín ngưỡng Tịnh độ. Bên cạnh đó, những trường phái thiền cũng như luật đã hoạt động mạnh mẽ để sau này ta có những người đại biểu như Huệ Thắng và Đạo Thiền. Ngoài ra, tình trạng trí thức nói chung đã đạt đến một trình độ cao. Với những phân tích điển cố và thư tịch ở trên, ta thấy những người viết *Sáu lá thư* đã có một sự giáo dục tương đối toàn diện rộng rãi và chắc chắn về cả Phật giáo lẫn Nho giáo và các kiến thức tổng quát khác. Kinh sách Phật giáo và ngoài Phật giáo tại nước ta lúc bấy giờ tương đối khá nhiều. Ngoài những kinh điển tiêu chuẩn, ta còn có các sách vở thi ca của tác giả đồng đại cũng như thuở trước. Đối với Phật tử như Lý

Miễu, họ đã có một sự giáo dục Phật giáo khá vững chãi. Đối với các nhà tu hành như Đạo Cao và Pháp Minh, họ đã có một trình độ văn hóa khá phổ quát. Họ đã biết chắc đến thơ văn của Phan Nhạc, dẫn tới cả những sách vở của Nho gia, sử dụng những phạm trù của Lão Trang.

Giá trị của những lá thư dưới ánh sáng của những dữ kiện ngoại tại vừa nêu càng tăng lên vì sự trung thực và đúng đắn của chúng trong việc phản ảnh tình trạng tổng quát về niềm tin của Phật tử Việt Nam vào thế kỷ thứ V và trước đó.

V. VỀ LỊCH SỬ CHÍNH TRỊ

Về khía cạnh chính trị, người đọc chắc có thể thấy, những lá thư đã đưa ra những mập mờ và khó khăn nào. Ngay cả cái tên Lý Miễu, chúng ta cũng không thể tìm ra một người nào mang tên ấy trong lịch sử nước ta. Tuy thế, chúng ta không có lý do gì để nghi ngờ về sự có mặt của một "Lý Giao Châu Miễu" và những pháp sư, mà Lý Giao Châu này đã viết thư, trong khi chờ đợi gặp.

Tăng Hựu, cả trong *Xuất tam tạng ký tập* lẫn *Hoằng minh tập*, xác định một cách rõ ràng là Lý Miễu đến từ Giao Châu với cách xưng hô quen thuộc Lý Giao Châu, như ông đã làm ở trường hợp Hà

Thừa Thiên và Nhan Diên Chi với Hà Hoạnh Dương và Nhan Vĩnh Gia. Và những người nghiên cứu sau như Nghiêm Khả Quân trong *Toàn Tống văn* 57 tờ 6b1-8b5 và 63 tờ 11b3-142b cũng đồng ý coi Miễu là "Giao Châu thứ sử" và hai pháp sư Cao và Minh là "Giao Châu pháp sư".

Vậy thì, căn cứ những phân tích trên của chúng tôi, người ta có thể rút ra những kết luận nào về tình trạng chính trị nước ta vào thế kỷ thứ V theo tác giả những lá thư? Trước hết, những cụm từ *thánh tư uyên viễn* và *cư đại bảo chi địa* điểm chỉ một cách tương đối đáng tin là, vào thế kỷ thứ V mặc dù người Trung Quốc không ghi lại một nhà nước độc lập nào của Việt Nam đã xưng vương xưng đế, nhưng sự tồn tại của một hoàng đế Lý Miễu là không thể chối cãi được. Điều này cũng có nghĩa vào thế kỷ thứ V nước ta là một nước độc lập, đã xây dựng thành công một nhà nước thực hiện chức năng quản lý dân tộc của mình và đã được nhân dân ta chấp nhận và coi như chính quyền thiên tử của họ, ngay cả khi có sự hiện diện của những tên mệnh danh thứ sử có danh không thực và ngay cả khi họ chỉ được chính quyền Trung Quốc thừa nhận như những thái thú hay tư mã hoặc những chức tương tự không hơn không kém.

Giả thiết này có thể đứng vững được không? Cố nhiên, với sự thiếu thốn tư liệu hiện nay, một giả thiết loại đó rất khó mà chối bỏ hay chấp nhận một cách dễ dàng trên cơ sở những bằng chứng trực tiếp. Chúng ta do thế để có thể rút ra một kết luận nào, phải dựa vào những chứng cớ trường hợp ngoại tại đặc biệt là những chứng cớ thuộc về những thời kỳ sau, khi lịch sử nước ta được ghi lại một cách tương đối minh bạch và đầy đủ.

Điểm đầu tiên liên quan với hai cái nhìn khác nhau về người đứng đầu chính quyền nước ta. Đó là việc người Trung Quốc coi vị ấy như một thứ quan chức của Trung Quốc và việc người dân nước ta xem vị ấy như một thiên tử ngang hàng với thiên tử của Trung Quốc. Cái cách nhìn nhị nguyên này, nếu đã xảy ra vào thế kỷ thứ V, thì cũng không có gì đáng ngạc nhiên hết, bởi vì năm thế kỷ sau, nó vẫn tiếp tục tồn tại. Thí dụ điển hình cho khẳng định này không gì hơn là việc vua Tống phong chức cho Lê Đại Hành. Năm 980 Lê Hoàn phế Đinh Vệ vương và lên thay, xưng hiệu là Hoàng đế Minh Càn Ứng Vận Thần Vũ Thăng Bình Chí Nhân Quảng Hiếu. Nhưng đến năm 985 vua Tống vẫn không cho một chức gì hơn là Tĩnh hải quân tiết độ sứ. Giả như người nước ta không ghi lại những sự việc của Lê Hoàn và chúng ta phải nghiên cứu lịch sử nước ta qua tư liệu của người Trung Quốc, thì một đoán án

đương nhiên phải xảy ra, đây là Lê Hoàn không xứng để xưng vương hay đặt quốc hiệu lập xã tắc gì hết, ngược lại chỉ là một tiết độ sứ, một quan chức của nhà Tống.

Điểm thứ nhì liên quan tới tên Lý Miễu. Như đã nói, cái tên này không thể tìm thấy trong các sách sử Trung Quốc - chúng tôi không nói đến sử sách hậu kỳ của ta như *Đại Việt sử lược* hay *Đại Việt sử ký toàn thư*, vì phần lớn chỉ chép lại sử sách Trung Quốc những sự việc của giai đoạn chúng ta đề cập tới. Sự tình này một lần nữa cũng không có gì làm chúng ta ngạc nhiên, bởi vì nó không phải là một sự tình duy nhất vô tiền khoáng hậu. Chúng ta có trường hợp những vua chúa nhà Trần chẳng hạn. Giả như chúng ta không có *Đại Việt sử ký toàn thư* cùng những hậu duệ của nó và lại tìm thấy một số những bức thư do người Trung Quốc bảo tồn của một trao đổi giữa Trần Giao Châu Khâm với Tuệ Trung thượng sĩ và phải dựa vào những sử liệu Trung Quốc cho việc nghiên cứu chúng, thì hẳn nhiên chúng ta đã phải nói là, không thể tìm thấy một người nào tên Trần Khâm giữa những sử liệu Trung Quốc ở giai đoạn liên hệ.

Chúng tôi đã có dịp vạch ra tính không thể tin được một cách hoàn toàn của những sử liệu Trung Quốc. Vạch ra điểm này là nhằm cho thấy,

nếu ngày nay chúng ta không thể truy nguyên được cái tên Lý Miễu là thuộc về ai, thì đấy không phải vì một người như thế đã không hiện hữu, ngược lại vì đã hiện hữu trong một đất nước độc lập nên sử liệu Trung Quốc không nói tới. Còn sách sử ta qua những cuộc thiên tai địch họa đã bị thất thoát đi rất nhiều. Do thế, những tên tuổi như Lý Miễu theo ký ức đã bị phai mờ cùng thời gian.

Hai điểm trên như vậy đã bổ túc cho nhau một cách bất ngờ. Vì Miễu xưng thiên tử, nên thay đổi tên mình. Vì sử gia Trung Quốc giận ghét kẻ xưng thiên tử, nên không chịu ghi chép. Tình trạng nước ta như một nước độc lập và lãnh tụ nước ta như một lãnh tụ độc lập vào thế kỷ thứ V này còn có thể làm vững thêm, khi chúng ta phân tích bản thân cái nhìn của chính quyền Trung Quốc về tình trạng ấy.

Thứ nhất, chúng ta có tờ chiếu của Tiêu Đạo Thành viết năm 479 phong chức thứ sử cho Lý Thúc Hiến, mà chúng tôi đã cho dẫn ở trên, theo đó liên lạc giữa nước ta và Trung Quốc trước thời nhà Tề không gì hơn là một liên lạc "thơ sóc". Thơ sóc theo chú thích của Hồ Tam Tỉnh trong *Tư trị thông giám* 135 tờ 4230[1] có nghĩa "*Cổ giả Thiên tử*

---

[1]. Tiêu điểm tư trị thông giám tiểu tổ hiệu đính, Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục cổ tịch xuất bản xã, 1956.

thường dĩ quí đông ban lai tuế thập nhị nguyệt thơ sóc vu chư hầu; chư hầu thọ nhi tạng chi tổ miếu chí nguyệt sóc tắc dĩ đắc dương cáo miếu, thỉnh nhi hành chi". Liên lạc thơ sóc như vậy không gì hơn là một liên lạc chư hầu.

Và liên lạc này chỉ có thể thiết lập khi chính quyền trung ương quá yếu và chính quyền địa phương quá mạnh. Chính quyền trung ương có thể ra bất cứ lệnh gì và gửi đi bốn phương tới bất cứ sứ giả và Thứ sử nào, nhưng quyền quyết định tối hậu vẫn là chính quyền tự trị địa phương. Điều này giải thích tại sao Lý Trường Nhân, Lý Thúc Hiến và Phục Đăng Chi đã hành động, như họ hành động. Vì là chư hầu, nhiệm vụ của họ không gì hơn là gửi cho chính quyền trung ương một số nguồn lợi và hàng năm một số những trao đổi cần thiết cho việc chứng tỏ sự thần phục và chấp nhận. Nhiệm vụ này có thể thấy một cách rõ ràng trong khía cạnh thứ hai của tình trạng ấy, đó là khía cạnh kinh tế.

Phần trên, chúng tôi đã cho dẫn tóm tắt lịch sử tài chính Trung Quốc từ thời Tấn Nguyên đế cho đến thời Tùy của *Tùy thư*. Theo đó thì trong khoảng thời gian từ năm 317 đến 602 cái chế độ mà ở đó "kẻ hào hùng giữa hương khúc, triều đình phần nhiều nhân đấy mà giao chúng cho họ, nhằm thu lấy một phần lợi", đã trở thành phổ biến. Và

ngay cả việc "thu lấy một phần lợi" này cũng không bao giờ được thực hiện một cách đáng muốn, bởi vì "không một định lệnh lệ phép thường" đã đặt ra. Cho nên, xứ nào muốn nạp gì thì nạp, dẫn đến sự ra đời của tiền tệ và tình trạng lạm phát do nó đề cương, tạo nên những bất ổn chính trị với sự thay ngôi đổi họ liên tiếp nhau từ năm 420 đến năm 618 ở Trung Quốc và những vận động độc lập liên tiếp nhau từ năm 380 cho đến năm 602 tại nước ta.

Chính dưới ánh sáng của thực trạng kinh tế và chính trị này, ta mới có thể hiểu, tại sao Tề Vũ đế tố cáo Lý Thúc Hiến không những không chịu nạp thổ sản, mà còn ăn gian và ăn bớt của cống của những nước khác gửi cho triều đình qua trung gian Giao Châu, và tại sao Lý Thúc Hiến, khi nghe tin Vũ đế cử Lưu Giai đem binh từ những địa điểm Nam Khương, Lô Lăng và Thỉ Hưng tới đánh, liền gửi sứ "xin nạp thay những đồ cống những năm qua, dâng hai mươi dãy mũ đâu mâu bằng bạc ròng và lông chim sẻ". Khi sứ không thành và Giai vẫn tiến quân, Hiến tự thân về chầu, nhưng cũng không thành. Năm 485 Giai trở thành thứ sử Giao Châu. Chúng ta phải đợi thêm ba năm nữa, lúc Phòng Pháp Thừa tới thế Giai, chính quyền tự trị nước ta mới thành công thực hiện nhiệm vụ của nó trong con người của Phục Đăng Chi.

Bằng những phân tích ấy, điều trở thành rõ ràng là một chế độ chính trị nhị nguyên đã hiện diện ở nước ta vào thế kỷ thứ năm, một bên gồm chính quyền người nước ta, mà người lãnh tụ được dân ta gọi là "cư đại bảo chi địa", và bên kia gồm chính quyền của tên thứ sử cùng những "bắc lai bộ khúc" của nó. Chế độ thứ sử trong khoảng thời gian ấy không gì hơn là một chế độ hữu danh vô thực[1]

Tình trạng này bộc lộ ra rất rõ trong trường hợp Lưu Giai. *Nam Tề thư* 58 tờ 7a10-13 nói Giai được cử làm thứ sử vào năm 483 nhưng đến năm 486 Tiêu Tử Lương còn viết sớ tâu xin đừng đi đánh Giao Châu vì sợ "sự toàn thắng khó mà tất yếu", như *Nam Tề thư* 40 tờ 3a13-b4 đã chép. Do thế, nếu Giai có tiến đánh Thúc Hiến cũng không thể sớm hơn năm 486. Năm 485 Huệ Thắng bị ép mời về Trung Quốc có lẽ do yêu sách của Lưu Giai.

Cuối cùng, cần nói sơ đến vai trò Phật giáo trong những cuộc vận động độc lập thế kỷ thứ V. Như những liên lạc giữa Lý Thúc Hiến và Huệ Đào cho thấy, Phật giáo chắc hẳn đã tham dự một cách tích cực vào những cuộc vận động giải phóng dân

---

[1]. Lê Mạnh Thát và Lê Xuân Liêu, *Thử viết lại lịch sử dân tộc*, Cảo bản, 1968; Lê Mạnh Thát, *Khía cạnh kinh tế của những cuộc vận động độc lập thế kỷ thứ* V-VI, Cảo bản, 1972.

tộc của nhân dân ta vào thế kỷ thứ V. Có lẽ vì sự tham dự ấy, mà những người như Huệ Thắng đã bị bắt ép về Trung Quốc, vào khoảng năm 485 khi Lưu Giai tiến quân đánh Hiến.

Và việc Đạo Thiền đến giảng ở Nam Kinh vào năm 483, thì như ta sẽ thấy là do chính chính quyền Lý Thúc Hiến gửi đi để vận động ngoại giao cho mình. Nên khi tiến quân đe dọa chính quyền Lý Thúc Hiến vào năm 485, Giai đã thành công và bắt được Huệ Thắng đưa về Trung Quốc. Hai năm sau Giai lấy được "*Một viên ngọc châu cao hai tấc đủ làm một tượng Phật ngồi*" dâng cho vua Tề, như *Lịch đại tam bảo ký* 3 ĐTK 2034 tờ 44a3 của Phí Trường Phòng ghi lại: "*Vĩnh Minh ngũ niên chính nguyệt, Giao Châu hiến nhất châu cao nhị thốn, cụ tác Phật tọa hình tượng*".

Chi tiết Huệ Thắng bị bắt ép đây như vậy giúp ta không ít trong việc hiểu tại sao Thắng, lúc ở Trung Quốc đã "thao minh che kín, thường tỏ như ngu", lại không ăn cơm chùa, mà chỉ ăn đồ khất thực được.

Tình trạng người nước ta bị bắt đưa về làm việc ở Trung Quốc, dù nhiều hay ít, cố nhiên không phải là một tình trạng mới mẻ và chỉ xảy ra với nhà Tề. Nếu *Ngô chí* có thể tin được, thì gần hai trăm năm, trước khi Thiền ra đời, hơn một ngàn

công nhân nước ta đã bị bắt đưa về Kiến Nghiệp cho việc xây dựng cung điện, tạo cơ hội cho cuộc vận động độc lập có qui mô và thành công của nước ta sau Hai Bà Trưng do Lữ Hưng lãnh đạo.

Không những thế, vào thế kỷ thứ V, nước ta cũng là nơi trú ẩn cho những phần tử Phật giáo người Trung Quốc bị bạc đãi hay bất mãn, mà điển hình nhất cố nhiên là trường hợp Huệ Lâm, ngoài tăng chính Trí Bân. Chúng tôi đã phân tích khá kỹ về Lâm[1], do thế không có gì để nhận xét thêm.

Chỉ cần nhấn mạnh là, với sự đổ nát của một Trung Quốc thống nhất, tinh thần cát cứ trở nên mạnh mẽ, nhất là dưới sự thúc đẩy của quan niệm xã hội Phật giáo, theo đấy người nước ta không có một lý do gì mà phải trung thành và lệ thuộc vào Trung Quốc, bởi vì mỗi người phải có trách nhiệm trước hành động của mình và trước tập thể, mà hành động mình ảnh hưởng. Do thế, vào thế kỷ thứ V, việc tập thể Phật giáo thừa nhận ở nước ta những người ở vào "đại bảo chi địa" không có chi là lạ hết.

Nói tóm lại, cơ sở kinh tế, chính trị và văn hóa tại Việt Nam trong khoảng thời gian ấy quả đã

---

[1] Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* 1, Huế: NXB Thuận Hóa, 1999, tr. 626-747.

vững chắc cho những cuộc vận động độc lập bắt đầu với Lý Tốn vào năm 370 cho đến tối thiểu năm 602, khi Lý Sư Lợi thua hàng. Có thể nói, giai đoạn ấy là một giai đoạn độc lập của nước ta. Năm chữ "cư đại bảo chi địa" của Đạo Cao trong lá thư thứ tư do thế thật là quí giá cho việc nghiên cứu lịch sử chính trị Việt Nam.

VI. VỀ LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG

Về khía cạnh tư tưởng, những đóng góp của *Sáu lá thư* càng trở nên khởi sắc, vì chúng là những văn kiện đầu tiên còn sót lại với những ghi chú đáng quan tâm do người nước ta viết về không những thực tế quan niệm của Phật tử Việt Nam vào thế kỷ thứ V, mà còn về thực tế quan niệm của những người không theo Phật giáo nước ta lúc bấy giờ. Chúng từ đó sẽ giúp đánh tan hết mọi khẳng định vô bằng về quá trình phát triển của những trào lưu tư tưởng và văn hóa khác nhau tại Việt Nam kiểu "*Nho học chưa đào tạo được một nhân tài bác học nào*" v.v... như người đọc sẽ có dịp thấy.

Về thực trạng tư tưởng của những Phật tử, họ đặt ra một số vấn đề, mà cho đến nay vẫn chưa được giải quyết một cách thỏa đáng. Thứ nhất, đâu là cơ sở cho những thứ niềm tin như Tây phương

cực lạc hay ba hội Long Hoa? Thứ hai, đâu là cơ sở cho những giá trị lịch sử của những khẳng định trong các kinh điển Phật giáo? Thứ ba, Phật giáo có một địa vị tín ngưỡng và tư tưởng nào giữa những thứ tín ngưỡng và tư tưởng khác? Ba vấn đề này, mặc dù được đặt ra từ hơn một ngàn rưởi năm trước đây, vẫn đang có tất cả tính hiện đại của chúng đối với những người Phật tử chúng hôm nay, bởi vì nếu hỏi tới, chúng ta phần lớn tất không thể làm gì hơn là lập lại những câu trả lời tương tự kiểu của Đạo Cao và Pháp Minh.

Về câu hỏi thứ nhất, Cao cho rằng, sự chân thật của những thứ niềm tin như Tây phương cực lạc hay ba hội Long Hoa nằm ở chỗ, nó sẽ hiện thực như những tiên đoán về Phật Thích Ca đã hiện thực trong cá nhân của Phật Thích Ca. Trả lời thế này dĩ nhiên không thể hoàn toàn thỏa mãn. Bởi vì giả như chúng đã hiện thực với Phật Thích Ca, thì ta có gì bảo đảm là chúng sẽ hiện thực ở những trường hợp khác. Để đánh tan nghi ngờ ấy, Đạo Cao lặp lại thuyết cảm ứng của Khương Tăng Hội và Pháp Minh quảng diễn nó vào một trường hợp cụ thể để nói rằng sự không thấy hiện thực trong những trường hợp khác vì người ta đã *"phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy điều bậy để hy vọng chuyện phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trù trừ đôi*

ngã". Nói như vậy, Minh thật sự không khác gì mấy với một số người nước ta hiện nay chủ trương cái thuyết "lãnh noãn tự tri", theo đấy muốn hiểu Phật giáo thì phải sống như lời Phật dạy.

Nhưng khẳng định thế, người ta phải biết lời Phật dạy gồm những gì. Và đây chính là chủ đề câu hỏi thứ hai: đâu là cơ sở cho giá trị lịch sử của những khẳng định trong các kinh điển Phật giáo? Trả lời câu hỏi này, một ngàn rưởi năm trước đây Đạo Cao đã có một ý thức lịch sử và một quan niệm lịch sử cao và đáng ca ngợi.

Nói ý thức và quan niệm lịch sử của Đạo Cao là cao và đáng ca ngợi, bởi vì đứng trước câu hỏi về giá trị lịch sử của những kinh sách Phật giáo, Cao nêu lên một câu hỏi tổng quát hơn, đó là, những dữ kiện của quá khứ có thể tin được tới mức nào, một câu hỏi mà hai trường phái lịch sử quan đã không ngừng bàn cãi, trường phái chủ lịch sử tương đối và trường phái chủ lịch sử tuyệt đối. Cố nhiên, nêu lên câu hỏi tổng quát ấy, Cao muốn cho thấy rằng người ta không cần phải tra hỏi về giá trị lịch sử Phật giáo, nếu họ đồng thời không tra hỏi về giá trị lịch sử của những thứ sách vở khác, như sử sách Trung Quốc hay Chu Khổng chẳng hạn.

Song, làm vậy tuy Cao tránh được câu hỏi của Lý Miễu, đã không đối diện trực tiếp với vấn đề.

Cách xử ký này của Cao đương nhiên không đáng trách cho lắm. Vì không đối diện trực tiếp và chỉ dùng những bằng cớ ngoại tại, người ta tất phải hỏi Phật giáo và những thứ bằng cớ ngoại tại ấy có những liên lạc gì? Lý Miễu vạch ra một cách linh động, khi ông hỏi: "*Nếu như dẫn chuyện tin bên này, nghiệm bên kia, như đấng chí thánh không ra đời, Khổng Thích hai đường khác nhau, tức sự mà bàn không phải là không mâu thuẫn, thì chúng có cái gì có thể chứng nghiệm cho nhau ư ?*".

Quả thật, giá trị lịch sử của những khẳng định trong các kinh điển Phật giáo có thể coi như có cùng một cơ sở như những thứ khẳng định của những văn kiện lịch sử khác hay không? Chẳng hạn, người ta phải xác định giá trị lịch sử của những mô tả về cuộc "leo thang chín tầng trời" của đức Phật trước lúc nhập diệt trong kinh *Đại bát niết bàn* thế nào? Cuối cùng, người ta hình như bắt buộc trở lại thuyết "lãnh noãn tự tri" của Pháp Minh. Những vấn đề tư tưởng liên quan đến Phật giáo do *Sáu lá thư* nêu ra do thế có tất cả tính hiện đại và tất cả sự khó khăn của chúng, mà những người nghiên cứu Phật giáo có ý thức hiện nay đáng nên suy ngẫm.

Về những vấn đề tư tưởng ngoài Phật giáo, chúng ta có một báo cáo tương đối khá tường tận,

dù rất tổng quát, trong lá thư thứ 3 của Lý Miễu. Theo Miễu, vào thế kỷ thứ năm "*đại nghĩa đã bị khó khăn, Nho Mặc đang giành nhau nổi lên, thì há lại để cho chính tín bị lu mờ làm cho sự hủy báng hiểu lầm càng tăng hấn sao?*".

Câu hỏi này của Miễu cho ta biết hai điểm. Điểm thứ nhất, các học thuyết Nho và Mặc đang nổi lên ở nước ta. Điểm thứ hai, chúng đang tấn công hủy báng Phật giáo. Hai điểm này vạch ra một cách không chối cãi không những Phật giáo đã phát triển trong những tình cảnh và nghịch cảnh nào, mà còn Nho giáo và Mặc giáo đã có những vận mệnh gì trong những thế kỷ trước thế kỷ thứ mười. Nho và Mặc không những đã trưởng thành cho việc "đào tạo được một nhân tài bác học", ngược lại, đã thành côngtrong việc làm cho một số "nhân tài" ấy phê bình và theo Miễu là "hủy báng" Phật giáo.

Vấn đề tại sao Nho giáo và nho sĩ đã không đóng một vai trò đáng chú ý nào trong những cuộc vận động độc lập của nước ta cũng như trong thời kỳ dân tộc ta lập quốc, như vậy không thể giải thích bằng việc Nho giáo thiếu nhân tài hay tương tự. Ngoài khẳng định của Lý Miễu và Đạo Cao, bằng chứng rõ rệt nhất dĩ nhiên là sự thành công của anh em Khương Công Phụ ở tại sân vua Đường. Lý do cho sự vắng mặt của Nho giáo do thế phải

bắt nguồn từ một cơ sở sâu xa hơn. Và nó theo chỗ chúng tôi nghĩ không gì hơn là sự liên hệ giữa Nho giáo và Nho sĩ với người nước ta.

Chính dưới thời Sĩ Nhiếp, với sự phá sản của quyền hành nhà Hán và sự xuất hiện của những chính quyền phân tranh, mà Nho giáo và nho sĩ đã du nhập vào nước ta một cách đáng chú ý. Một số tác phẩm do nho sĩ viết vào thời này tại nước ta ngày nay đang còn được bảo tồn, nhờ đấy ta có thể thấy một phần nào quan niệm của họ về người nước ta và giúp so sánh nó với quan niệm trong một số sách vở Phật giáo viết cùng thời cùng chỗ.

Về phía nho sĩ, tác phẩm tiêu biểu nhất cố nhiên là bộ *Thích danh* do Lưu Hy viết khoảng những năm 196-219[1] Ở đoạn *Thích châu quốc*, nó

---

[1]. Kobayashi Toshio, *Ryushi no shiseki ni tsuite*, Shinagaku 15 (1946) 1-22; Hồ Sở Sanh, *Thích danh khảo*, Đài Loan tỉnh lập sư phạm đại học quốc văn nghiên cứu sở tập san 8 (1964) 1-218; Lê Mạnh Thát, *Lịch sử mạnh động của Nho giáo tại Việt Nam*, Cáo bản, 1970; Lưu Hy, *Thích danh*, Vương Vân Ngũ in, 1936, Thượng Hải, tr. 90; N.C. Bodman, *A linguistic study of the Shih Ming initial and consonant clusters*, Cambridge, Mass.: Harward University Press. 1954. Về việc *Thích danh* chỉ nói đến cách phát âm địa phương Tề của miền Bắc Trung Quốc, đưa ra một vài nghi vấn về nguồn gốc hoàn thành của nó. Xem G.E. Sargent, *The Intellectual atmosphère in*

giải thích chữ "việt" bằng những chữ sau: "*Di man chi quốc, độ việt lễ nghĩa, vô sở câu giả*". Thế có nghĩa, trong thời kỳ tự trị dân chủ từ năm 43-939 quan niệm chính thống trong những sách vở Nho giáo về nước Việt, mà người nước ta sau này đã đồng nhất vào, không gì hơn là một "*nước mọi rợ, vượt khỏi lễ nghĩa, không có câu thúc*"[1]

Bây giờ, nếu đem so sánh với quan niệm trong các sách vở Phật giáo như *Mâu Tử Lý hoặc luận* chẳng hạn, thì ta có một tình trạng trái ngược.

Lý hoặc luận không những dám cả gan, vào cuối thế kỷ thứ hai, khẳng định Trung Quốc chưa chắc đã là trung tâm của trời đất - Hán địa vị tất vi thiên trung - ngược lại còn dùng ngay cả những "Ngô Việt chi tục" nhằm biện minh cho lối sống của những tu sĩ Phật giáo. Nói cách khác, về một mặt nó vạch trần tính địa phương của tôn giáo và học

---

Lingnan at the time of the Introduction of Buddhism, trong *Symposium on Historical, Archaelogical and Linguistic studies on Southern China, Southeast Asia and the Hong Kong region*, Hongkong: Hongkong University Press, 1967, tr. 161-171.

[1]. Về điểm này, xem Lê Mạnh Thát, *Lịch sử mâu dịch của Nho giáo tại Việt Nam*, Cáo bản, 1970; Miyakawa Hisayuki, *The Confucianization of south China*, trong *The Confucian Persuasion*, A. Wright in, Stanford: Stanford University Press, 1960, tr. 21-46.

thuyết Trung Quốc, và về mặt khác ca ngợi những tục lệ địa phương của người nước ta. Phật giáo như vậy ngay từ đầu những thế kỷ có mặt của nó đã tự chọn đứng vào hàng ngũ dân tộc và xuất hiện như một chất xúc tác cho dân tộc ta trong việc thâu nhập văn hóa ngoại lai, đồng thời giữ lại bản sắc của mình. Thêm vào đó, nó tự xem như một khí cụ nhằm khẳng định chính bản sắc ấy.

Nếu truyền thống thần phổ có thể tin được về chuyện Bát Nàn phu nhân sau cuộc thất bại của Hai Bà Trưng đã đi tu vào năm 43, và như vậy là một vị ni cô Phật giáo đầu tiên của nước ta, thì điều này cũng không có gì đáng ngạc nhiên hết, căn cứ theo những phân tích vừa thấy.

Chính hai quan niệm khác nhau về người nước ta này của Nho giáo và Phật giáo, mà Nho giáo đã bị người nước ta nhìn đến với một cặp mắt đầy nghi ngờ và thiếu tin tưởng trong thế kỷ đầu của thời lập quốc, mặc dầu họ không ngừng dùng chính lý thuyết chính trị Nho giáo cho việc biện minh những hành động chính trị thông thường của mình. Và đấy là chưa kể đến việc nho sĩ thường có nhiều cơ hội để hợp tác và đồng lõa với bọn xâm lược cùng quan liêu và chính quyền do Trung Quốc dựng nên hơn là những tu sĩ Phật giáo. Có lẽ vì cả sự tình lý thuyết lẫn thực tiễn ấy, mà qua lịch sử Phật

giáo chùa chiền và hội hè Phật giáo cứ tiếp tục mọc lên như nấm và diễn ra như hoa, không kể luật lệ cấm đoán gì hết.

Điều đáng chú ý hơn nữa là thái độ của tập thể Phật giáo trước những phê bình và hủy báng của các học phái Nho Mặc. Căn cứ vào giọng điệu của Lý Miễu thì một mặt Miễu muốn dẹp bỏ bọn Nho Mặc đi một cách miên viễn. Mặt khác, Miễu lại muốn dựa vào Nho Mặc để tìm hiểu Phật giáo, để làm cơ sở cho niềm tin đó. Giọng điệu của Đạo Cao, ngược lại muốn kết chặt Nho Mặc với Phật giáo, mặc dù ông cảnh cáo Miễu đừng có "hấp tấp trong sự đồng qui". Tại sao lại có một úp mở kiểu như vậy? Tại sao bảo một đàng là, "đường không khác lối, họ chỉ thuật lại mà không làm ra", rồi đàng kia thì nói đừng vội "đặt giáo pháp Phật xuống ngang hàng với Chu Khổng". Câu hỏi này, nên đáng bàn rộng ra ở đây.

Lý do cho sự úp mở đó, chúng ta có lẽ không phải tìm đâu cho xa. Nó nằm ngay trong cuốn *Quân thiện luận* của Huệ Lâm. Lâm nói chuyện Nho giáo và Phật giáo "thù đồ nhi đồng qui". Nhưng trong khi xác nhận vậy, ông không quên vạch ra nhược điểm của cả hai, đấy là về chuyện u minh thì "Chu Khổng nghi nhi bất biện", còn "Thích Ca biện nhi bất thật". Có lẽ vì muốn cảnh cáo Miễu và những

Phật tử nước ta về những lập luận kiểu ấy, nên Cao đã phải bảo là đừng "hấp tấp trong sự đồng qui", nhất là thứ đồng qui kiểu của Lâm, dẫu ông thừa nhận "đường không khác lối". Đây có thể nói là một nỗ lực tiếp thu có ý thức, có phê phán đầu tiên được ghi lại trong lịch sử Phật giáo Việt Nam đặt vào những học thuyết đương thời.

Bằng nỗ lực tiếp thu có ý thức, có phê phán này, mà khi người nước ta bắt đầu hùng cứ đế vương, tập thể Phật giáo đã có thể đóng góp một cách tích cực vào việc giải phóng và bảo vệ đất nước trước những tham vọng thôn tính của tập đoàn thống trị phong kiến Trung Quốc. Cũng nhờ nỗ lực ấy, mà nó đã thẩm thấu đời sống thường ngày của mọi người dân Việt Nam. Trong liên hệ này, cần nói thêm là, sự tiếp thu đó không chỉ xảy ra ở một lãnh vực. Ngược lại, căn cứ vào những lá thư trên, thì nó đã thể hiện dưới nhiều góc độ khác nhau, mà một trong số đó là âm nhạc, ở đây không chỉ tán tụng ngâm vịnh là Phật giáo mà ngay cả ca hát cũng được Phật giáo hóa và trở thành một bộ môn của lễ nhạc Phật giáo, như đã vạch ra ở trên. Đạo Cao cũng như Pháp Minh nhấn mạnh thêm là, nếu sự tiếp thu đã xảy ra, thì đây chính là khả năng tiếp thu độc lập của Phật giáo, chứ không phải tiếp thu vì những áp bức. Đối với họ, Phật giáo là "mặt trời mặt trăng", còn những thứ khác

thì như những "bóng đèn leo lét" hay những "ngọn đuốc leo lét". Đây phải kể là một thái độ đáng chú ý, nhất là trong giai đoạn mà ở đấy "đại giáo đã bị khó khăn" và "sự hiểu lầm và hủy báng tăng hãn". Nó vì vậy có thể nói là một thái độ tự tín của một tình trạng Phật giáo đang lên và của một dân tộc đang tỉnh giấc.

Nhưng đồng thời với nỗ lực đồng hóa ấy, họ phê bình một cách khá gay gắt về chuyện "phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú". Vào thời họ, hẳn nhiên Phật giáo không thiếu những pha trộn của nó, mà sự thần dị của Huệ Đào là một thí dụ. Điều đáng tiếc là, trong tình trạng nghiên cứu hiện tại chúng ta đang thiếu tư liệu cho việc kiểm tra những phê bình ấy. Điểm lôi cuốn nằm ở chỗ, ngay vào thế kỷ thứ V, những phê bình loại ấy về đồng bóng và phù chú lại đã có thể được nêu lên. Đây có lẽ là một xác định giới hạn và mức độ có thể đồng hóa của Phật giáo và phải đồng hóa theo chiều hướng nào. Ngoài ra, cùng với những thí dụ lẻ tẻ như trường hợp Huệ Đào và Lý Thúc Hiến hay báo cáo của Lưu Hân Kỳ, nó cho thấy một phần nào sự phổ biến của đồng bóng và phù chú, một tình trạng không có gì đáng ngạc nhiên, và khuynh hướng muốn chấp nhận một cách dễ dàng chung của những Phật tử. Thái độ tư tưởng của tập thể Phật giáo do thế phải nói là đáng quan tâm.

Chính nhờ vào tình trạng tín ngưỡng chung này, mà những nỗ lực cuối cùng của nền Phật giáo quyền năng của Mâu Tử và Khương Tăng Hội đã thể hiện qua những con người như Đàm Hoằng, Huệ Thắng và Đạo Thiền. Đàm Hoằng đã tự thiêu, để chứng minh cái quyền năng cảm ứng là một sự thực. Đạo Thiền vẫn tiếp tục cố gắng đi theo con đường tu thiền do Khương Tăng Hội mở ra. Nhưng họ là những ánh lửa cuối cùng leo lét trước cơn gió đang lên của một thời đại Phật giáo mới.

BẢN DỊCH SÁU LÁ THƯ

Lá thư thứ nhất:

Lý Miễu của Giao Châu viết cho Cao pháp sư

Rằng, chỗ đạo trong vắng, bốn đại lẽ thường, nhưng giáo pháp nhiệm mầu lan khắp mọi cõi. Nếu bảo lời dạy ấy khéo hay lợi vật, độ thoát nhiều người thì sao chân hình nó lại không hiện ở đời? Ấy phải chăng chẳng qua là nói suông không thật? Nay chính là lúc phải nên tìm nguồn gốc phương Tây của nó. Nguyện xin đại Hòa thượng rủ lòng thương xót, nhận lấy lòng con, mà không tiếc lời dạy thần tình.

Đệ tử Lý Miễu cúi đầu đảnh lễ.

Lá thư thứ hai:

Đáp lại thư của Lý Giao Châu

Thích Đạo Cao thưa rằng:

Nhận được câu hỏi về dấu tích ẩn hiện của đấng Chí Thánh, lý vị đã sâu rộng, mà từ nghĩa lại

rõ ràng, trân trọng xem qua đọc lại, thì lời hay càng thêm. Sứ quân, thành quách cao sâu, nhận được giáo pháp mà tự hỏi, thì xin đem hết ống ngu của mình, để làm chuyện vòng tượng đi tìm huyền châu.

Rằng, đức Như Lai ứng vật, phàm có ba cách, một là hiện ra xác thân, phóng quang động địa; hai là để lại chính pháp, như khi Phật còn tại thế; ba là để lại tượng giáo từa tựa, Pháp tắc từa tựa. Pháp tắc ngày nay đang đáp lại nhân tình, nhân tình đang cảm lấy tượng giáo thì ai làm cho Phật hiện ra ư? Cho nên kinh Tịnh Danh nói rằng: "Khéo hiểu được pháp tướng thì biết được căn cơ của chúng sinh". Đến khi có ba hội Long Hoa ở thành Sí đầu mạt, nhân tình cảm lấy sự hiện thân thì ai làm cho Phật ẩn đi ư? Cho nên kinh Pháp hoa nói rằng: "Lúc bấy giờ đức Phật cùng chúng Tăng đều ra khỏi núi Linh Thứu". Cung vua Nhượng Khư đương nhiên có thể định kỳ như thế, thì nguồn gốc phương Tây sao lại không thấy? Nhưng kẻ nghi ở đời phần nhiều nói lời kinh không hợp, nên mắc phải sự ám muội thiếu tình, ấy là vì lấy chuyện không thấy mà sinh trệ.

Rằng, Tam hoàng Ngũ đế, Tam đại Ngũ bá, Cơ Đán Khổng Khưu san kinh Thi chế sách Lễ, đều chỉ nghe ở sử sách, có ai thấy đâu? Họ Thích gióng

trong Pháp tại vườn Nai, đức Phu Tử dương lời đức ở Châu Lỗ, ấy đều là những việc tai mắt không biết được và đều phải tin vào sách vở. Nếu không tin việc sau, thì chẳng nhọc lòng nghi chuyện trước. Nhưng nếu đã hay rõ được việc sau thì sao lại chi trệ ở chuyện trước?

Sứ quân nghĩ suy sâu rộng, xem suốt ba đời, thì xin hãy tìm xem lời dạy của Thọ Lượng chưa dứt, gần theo dấu Định Quang Nho Đồng, giữa suy tập Đại Thông Trí Thắng, để cởi mở chỗ trệ mọi người. Như đem mây dùn che lấy thái dương, lời cạn văn quê của bần đạo nói không hết lòng. Mong đến ngày gặp nhau, thì sẽ nói rõ ràng hơn về vấn đề trên.

Kính bạch.

Lá thư thứ ba:

Thư của Lý Miễu viết cho Pháp sư Đạo Cao

Lý con xin cúi đầu đảnh lễ,

Con xem đi xem lại lời bàn thanh nhã của thầy, vị thứ đã khu biệt, mà lời lẽ lại sâu đẹp. Con

mong đến ngày gặp rất nhiều. Cái gọi là "cảm hóa có lúc khác nhau, chánh pháp và tượng pháp lời lẽ hơi khác", thầy đã viện việc ngoài để rõ nghĩa trong, trưng lấy văn để nghiệm sự thật, cẩn thận theo lối mà dẫn tới đích, tất cả chúng không có chỗ nào hở hang hết.

Song rằng, căn do của sự giác ngộ tất phải nhờ nhìn thấy, khi đã mắc vào ám muội thì phải sinh nghi. Nghi ngờ không phải là cội nguồn của sự giác ngộ. Nếu sách vở đang còn, thì những đời khác đều có thể hiểu được, và vạn thế về sau có thể không đợi một bậc thánh để làm thầy. Nếu nay đã nhờ đến cả tiếng tăm lẫn dấu tích, thì lời nói và hiện thân phải giúp đỡ cho nhau. Đạo nghĩa đã bị khó khăn, bọn Nho Mặc đang tranh nhau nổi lên, thì há để cho chính tín lu mờ, làm cho sự hủy báng hiểu lầm càng tăng hấn sao? Có thể nào không thấy sự thị hiện và ấn ký để làm chứng nhằm giữ lấy mình sao? Đấng Đại Thánh ban ra cái trí vô ngại, duỗi lòng thương không cầu, thì sao lại tiếc cái ánh sáng rực rỡ của mình, để làm tăm tối hơn những tài năng đi tìm hiểu, dứt hết cả hy vọng của mọi người sau khi nhập diệt và gia thêm tội lỗi trước lúc có ba hội Long Hoa? Chó rơm suông đặt, thì ai mà có thể giác ngộ được? Nghi tượng giả bày, thì ai mà có thể tin được?

Đến cái chuyện đế vương Cơ Khổng, thì lời dạy của họ đều dừng lại ở đời này. Việc lai sanh, họ để ra mà không bàn tới. Cho nên, sự ẩn hiện phế hưng quyền thật của họ không cần phải nói. Nay đức Như Lai đạo nghiệp bao gồm cả ba đời, lòng thương thấm nhuần khắp cả, thì không được lấy đời hiện tại mà làm giới hạn. Mọi người mê muội đang tìm xin hiểu biết, thì không được lấy việc nhập diệt mà cho là chỗ cùng. Vì thế, mà việc hóa độ không thể hạn cục vào sách vở và việc Phật la liệt bày ra hàng vạn. Xin hỏi rằng, cái gọi là việc Phật ấy ngày nay nằm ở đâu ư? Nếu như dẫn chuyện tin bên này, nghiệm bên kia, nhưng đấng Chí Thánh không ra đời, Khổng và Thích hai đường khác nhau, tức sự mà bàn không phải là không mâu thuẫn, thì chúng có cái gì có thể chứng nghiệm cho nhau ư?

Vì chưa thể im lặng bỏ đi, nên con lại phải mượn lời, xin thầy giải rõ thêm một lần nữa, trong khi chờ đợi gặp nhau cho việc trình bày rõ ràng hơn.

Lá thư thứ tư:

Lại đáp thư của Lý Giao Châu

Thích Đạo Cao thưa rằng:

Lại nhận được lời dạy sâu sắc. Ý nghĩa đã đẹp đẽ, mà tôn chỉ lại cao xa, ba đọc chín suy mới nắm hết chỗ uyên áo. Cho nên biết rằng, điều chí lý thì không phải người tầm thường thiển cận có thể lường đo, lẽ vi tế ẩn khúc thì không phải kẻ cạn cợt dốt nát có thể tham hiểu. Nay xin đem sự thường thiển mà trình bày sơ cái sở hoài của mình.

Rằng, lấy muôn điều lành làm lời dạy thì đường đi không phải là một. Có kẻ ngồi thiền trong rừng rú, có người tu đức ở bên cạnh thành, hoặc cung kính chấp tay, hoặc ca hát tán tụng ngâm vịnh, đều là những việc tai mắt cùng biết, và người thực hành chúng cũng rất nhiều. Đó là bến bờ của sự thọ ngộ. Gọi việc mắc sự ám muội, sao lại là nguồn gốc của sự thọ ngộ, ấy là vì nếu đã nhìn thấy thì hà tất lại có sự mắc phải ám muội. Có mắc ám muội thì mới sinh nghi. Nghi ngờ do thế cũng là cội gốc của sự giác ngộ. Xin đáng bàn rõ điều này. Có nghi ngờ thì người ta đi tìm sự hiểu biết. Có hiểu biết thì người ta có thể giác ngộ. Đã giác ngộ thì vào đạo. Nếu không phải gốc thì nó là gì?

Tuy Nho Mặc đang tranh nhau nổi lên, các học phái cãi cọ phải trái, ấy là vì ngọn đuốc cháy mãi không dứt, chứ đâu phải trời trăng không sáng chiếu, thì sao lại phải gấp gáp trong việc thị hiện và hấp tấp trong việc đồng qui? Nay không phải là giống lúc đời mạt không chứng. Chứng nghiệm là để bày tỏ sự chân thành, đồng thời cũng để tỏ ra nó không phải là lỗi của đấng Chí Thánh đầy dẫy ánh sáng rực rỡ. Nhưng kẻ nghi cứ lấy việc không thấy bản thân Ngài, rồi dài mê trong đại mộng, ngang ngạnh chìm trôi, để mà chết đắm trong sanh tử. Tiên Nho vãng triết đều có nói sơ điều này từ lâu. Đường không khác lối. Họ chỉ thuật lại mà không làm.

Rằng, quên mình mà đem hết lòng thành thì tất có cảm. Có cảm tất phải có thấy. Không có cảm thì không thấy. Người có thấy đem nói với kẻ không thấy, kẻ không thấy cuối cùng cũng không tin sự thấy. Thánh nhân đâu phải là không thường ở với quần sanh, đâu phải là không thường thấy ư? Nghe Pháp âm mà bảo là hay, thì chó rơm không thể nói là đặt suông, thấy hình tượng mà cung kính thì linh nghi há là bày giả.

Cơ Khổng cứu đời đọa lạc không nổi, thì rảnh đâu mà bày tỏ sự việc của lai sinh? Nếu Khâu và Đán sinh gặp thời kết nốt, họ đã nói rõ chuyện ba

đời chẳng thôi. Ngài hỏi, nay việc Phật nằm ở đâu ư, thì cúi đầu chắp tay, không gì là không phải việc Phật. Chúng chỉ nhằm khiến người ta thâm ngộ một cách có phương pháp. Chúng thù đồ mà đồng qui. Thư trước đà dẫn bên này bên kia, kẻ nghi người tin, ấy chính vì người đời hễ không thấy thì cho là không có thật. Cho nên phải nói chuyện không thấy của Chu và Khổng để làm mực thước vậy. Đấy là để dắt dìu mà cùng theo nhau, há có thể gọi là mâu thuẫn sao?

Sứ quân sinh ra đã biết sự không giả dối. Với tài năng phú bẩm, ở vào địa vị của một đấng thiên tử, dùng lấy sự nghĩ suy dinh thoát, bơi lội trong rừng nghĩa, đi lại tại vườn sách, thì ngài có thể nghỉ ăn búi tóc tiếp khách, có rỗi bàn hay suốt ngày. Lời hay đã nói thì không thể không lắng nghe. Bần đạo học nghiệp thô thiển, rất thẹn lá thư. Trả lời xằng gọn, sợ làm bẩn vẻ đẹp của văn đầy. Nghĩ lại càng thêm thẹn thùng, mồ hôi lấm tấm.

Kính bạch.

Lá thư thứ năm:

Thư của Lý Miễu viết cho Pháp sư Đạo Cao

Lý con xin cúi đầu đảnh lễ,

Lời bàn thanh nhã của thầy đã làm rõ bến bờ của sự thọ ngộ, ấy là sự tự nghi. Được mắc ám muội có thừa, chứ không cần phải nhìn thấy, có cung kính tán tụng thì đều đủ để dẫn vào đạo vậy. Xem đi đọc lại, con càng thấy sự sâu sắc của nó.

Song, cái gọi là tượng pháp và chính pháp trái nhau, nên đi tìm sự giác ngộ, vì lý thô, phải mượn nơm để chỉ bày tôn chỉ mà không cần phải nhờ đến sự thị hiện, điều này vẫn giống như lý do Cơ và Khổng đã ban ra lời dạy của họ và ánh sáng đã tỏ ra sự chiếu minh của nó. Một khi đã bày tỏ thì ai cũng nhận được. Điểm này, sách vở đời ghi chú cũng đã nhiều đủ. Thế thì phóng quang động địa mà làm chi ư?

Nếu chính tín không dừng lại ở sự lạy lục, và việc Phật gồm đủ cả sự thực hành lẫn giáo hóa, thì nguyên do của sự đại giác phải làm thần diệu cái nét đẹp của nó, để cho việc đi tìm có thể định được sự bắt nguồn. Cho nên, biết rằng, người tin thì tất phải dùng đến Nho Mặc để giải quyết những nghi ngờ và kẻ học thì sẽ do dự không chứng mà tự hối

hận. Tam hoàng Ngũ đế, dù có bốn sẻn sự minh triết, cũng không phải là lỗi của họ. Mười hiệu của đức Phật, tuy thầm lặng chiếu sáng, đã diễn hết mọi đạo đức. Chúng há lại không thế sao?

Còn về chuyện Cơ và Khổng chỉ chú trọng đến cứu đời đọa lạc, mà không rảnh để đề cập tới lai sinh, và chuyện giả như họ sống vào thời kết nốt thì đã tự nói rõ cả việc ba đời, những chuyện này lại cũng không phải thế. Bảy kinh trình bày, ý nghĩa gồm cả tới những gì chưa đến. Sách Phật phu diễn sự việc thì dừng lại ở duyên báo. Cho nên kinh Dịch nói rằng: "Chứa lành thừa vui, chứa dữ thừa khổ", và kinh Phật dạy: "Không có chủ thể làm, không có đối tượng làm, không có kẻ bị làm, hành động lành và dữ cũng không mất". Điều này chứng tỏ lời dạy về duyên báo là một lẽ thường mà giáo huấn cả hai bên đều đã truyền rộng, há có thể bảo bên này vụ điểm này, bên kia chú trọng điểm kia ư?

Bàn lại những điểm ấy càng hay, nên con xin nói lại chúng vậy. Hy vọng thầy lại đem điều mới trình bày những chỗ khác để gột rửa cái trệ của xưa nay, khiến cho đường cong thành thẳng, chướng ngại lại thông. Thầm nguyện Đại hòa thượng duỗi lòng thương rộng nhận chút lòng con.

Đệ tử Lý Miễu kính trình.

Lá thư thứ sáu:

Đáp lại thư của Lý ở Giao Châu

Thích Pháp Minh thưa rằng:

Lá thư dài vừa mới tới, trân trọng xem nó suốt ngày. Nó thơm tựa lan rừng, thanh như gió huệ. Bần đạo tài năng không phải là của Sương Dĩnh, thời vận không phải là của Bào Sinh, việc làm thì sai trái, lý luận thì hở hang, chỉ vấp phải nghi ngờ từng dống, ấy đều vì lời dốt ý trệ. Song đã gắt hỏi thì xin trình tỉ mỉ vụn vằn như sau:

Kẻ ngu này cho rằng, nghi ngờ điều mờ ám, ghi nhớ sự lạ lùng, nhìn thấy việc thị hiện, cung kính tán tụng, cảm động linh biến, đều là bến bờ dẫn về chỗ đạo, là cơ hội đẹp đẽ cho sự thăng hoa. Cho nên thắc mắc và nhìn thấy đáng được nêu đều, nghi ngờ và chứng nghiệm đáng phải đi đôi, thì há có thể quăng phăng sự thị hiện, mau tiết lộ vỏ thần thái, để đặt đức Phật ngang hàng với Cơ và Khổng, xếp giáo pháp cùng với lời dạy của đời được sao? Phóng quang động địa đều là lời suông.

Rằng, pháp thân ngưng tịch, sắc màu sáng trong, cho nên có thể ẩn hiện theo thời, hành tàng chẳng biết. Hiển thì dựa theo sự thật mà ra. Ẩn thì

khéo trôi mà đi. Thế, đã nói đi tìm tôn chỉ, sao lại phải dòng dài về mười hiệu? Tia lóe của một ánh thừa cũng đủ làm sáng rạng cả cái đời đồi trụy này thì người tin há đi lấy một đốm lửa leo lét để làm tăng thêm nỗi nghi ngờ của mình sao? Chỉ cần hướng đến mặt trời mới rạng thì trắng đen sẽ sánh vai nhau. Tháp tượng kinh sách đầy khắp cả thế giới, kẻ học há lại đi lấy điều không chứng để tự hối hận sao?

Ngài lại dẫn đến bảy kinh, ý nghĩa gồm cả những gì thuộc vị lai như "chứa lành thừa vui, chứa dữ thừa khổ", thì tuy nói thế, chúng đã không nói đến việc sinh diệt mỗi mới, đổi vai gánh thay, hành động lành dữ không thể không chịu báo được. Điều này quả đã rõ cả ba đời, càng rộng rãi sâu sắc hơn cả bảy kinh. Dù vậy, trưng văn để nghiệm lấy sự thật, điểm ấy vẫn được lắm. Thư trước ngài nói rằng: "Đế vương Cơ Khổng lời dạy dừng lại ở đời này, việc lai sinh họ để riêng ra mà không bàn tới, cho nên sự ẩn hiện phế hưng quyền thật của họ không cần phải rõ", thì tựa hồ như có vẻ mâu thuẫn. Song, ý nghĩa nó bây giờ đã ổn ký thì đáng lòng thương không nên trách. Chỉ xin nghe rõ hơn nữa điều sâu sắc.

Thơ đáp trước có nói sơ đến đấng Chí Thánh và sự chìm nổi của chúng sinh, nhưng nghĩa cứ

chưa rõ ràng, lời lẽ chưa thông suốt, nên nay xin bàn rõ lại, để cùng nhau rộng truyền đạo lớn.

Rằng, quần sinh dài mê trong ba cõi, chúng thức tối mờ trước sáu trần, trôi chìm với sinh tử là ông chúa của sự cấu xé ăn nuốt, tương tục ở tâm thức là bánh xe của sự lăn lóc luân hồi, xác thân thì đầy dẫy quán trọ của nghịch lữ, tâm hồn thì chỉ đáng cho khách khứa nghỉ chân, lui tới trong ba ác mà khổ sở, qua lại trong tám nạn mà chua cay, hân lạc thì tạm vui mà lo sợ lại suốt kiếp; một thân chết đi lại chịu một thân khác. Dẫu thế trí biện thông, sách vở đầy bụng, trăm nhà thấu suốt, chín phái rõ qua, biết sống chết có mạng, giàu sang tại trời, quỉ thần không thể đòi hỏi, thánh hiền không thể dự tri, ấy cũng chưa thoát khỏi sự sai lầm để che lấp tâm tình hay sự nghi ngờ từa tựa để lo nghĩ lông bông. Rồi phó thác cho đồng bóng, đầu thành với phù chú, ôm lấy chuyện bậy để hy vọng điều phải, giữ chặt việc giả để chờ đợi sự chân, chần chờ hai lòng, trù trừ đôi ngả, thì Phật dù có phóng quang động địa, ai mà có thể thấy cho ư? Sở dĩ sách Phật lưu bố, ấy là giống như bày nơm mà chờ cơ. Căn cơ động thì tất có cảm. Có cảm thì sau đó tất có ứng vậy.

Tự khi đặt chí vào nhà huyền, dốc hết lòng vào chỗ uyên áo, rõ được mạng người như giọt

sương mai, hiểu được ba đời là không giả, thì phải tung mở cái thuật thanh chân, kiểm chận lấy con đường trược giả, gầy đức nhổ tà mà tà vẫn um tùm, trồng phước vun chính mà chính vẫn thưa thớt, khổ tiết giành lấy thời gian với tấc bóng, sạch mình tranh lại phút giây với già nua, ôm ấp lòng thành, bảo hoài chí hướng, cho đến khi có cảm thì mọi việc liền thông. Há lại không tự mình đem lấy ánh sáng quang minh mà thấy được sự linh biến của nó đó hay sao? Hoặc qua sự chứng kiến rõ ràng của tai mắt hoặc qua sự mơ thấy trong giấc mộng như Hán Minh đế nhơn mộng mà thấy được đấng Chí Thánh, đại pháp do thế mà đã du nhập Trung Quốc, vua chúa đem hết lòng thành để trở về với bậc đức, anh hào vén áo để được giáo hóa, sa môn sánh vai với vương công, tăng ni trực cung trước thiên tử. Đối với 96 thứ ngoại đạo thì ai là cao hơn?

Tống Vũ Hoàng đế, khi mới lên ngôi, nằm mộng thấy một thầy tu mang bát đến xin, nhân thế mà nói rằng: "Ông đời trước vì bố thí cho Phật Di Vệ một bát cơm, nên nay mới được ở ngôi này", bèn sai đến hỏi Nghiêm công giải bày thực giả. Nghiêm công liền đưa kinh Bảy Phật cho xem. Chúa Ngô là Tôn Quyền ban đầu nghi Phật pháp không nghiệm, đáng nên đình chỉ bãi bỏ, thì liền nhận được ngọc xá lỵ, chiếu sáng rực rỡ, vàng sắt không thể đập nát, lò nung không thể thiêu chảy, nay đang còn

thấy ở chùa Kiến Sơ tại kinh đô. Ngô quận có một tượng Phật đá, nổi trên nước biển, đạo sĩ đồng cốt, người theo hàng trăm, ra vẽ phù đọc chú, đánh trống nhảy múa, không một tên có thể làm nhúc nhích. Năm sáu thầy tu cùng Chu Trương và khoảng bốn người đã nhẹ nhàng nâng lên và cùng nhau bưng đi một cách dễ dàng, tức nay thấy tại chùa Ngô quận Bắc. Thuần thành chí đạo, thì không gì là không có cảm ứng. Nhà Chu Trương suốt đời thờ Phật, do thế mà thấy được sự ứng nghiệm. Quách Văn Cử sùng phụng Tam bảo, chính tín kiên minh, tay rờ họng cọp, rất biết sự an nguy. Lan công phủi tuyết buốt cho thú dữ, Hộ công cảm suối khô thành dòng nước lũ, họ đều là những bậc cao hạnh siêu quần, thanh trần thoát tục mà hành tích khác thường đều có ghi lại ở đời vậy. Ngoài họ ra còn không biết bao nhiêu nữa.

Bần đạo lúc nhỏ học hành nhác nhớm, nên đến khi bạc đầu trở thành quê mùa cạn cợt; tỏ rõ lòng thành của mình, thì lời thẳng văn vụn, vị tất có thể hoa mỹ nên sợ không duẫn đáng. Suy đi nghĩ lại càng thêm thẹn thùng.

Kính bạch.

Hậu bút:

Tống cư sĩ ở Kinh Châu làm ra quyển Minh Phật luận, bảo rằng, theo lời thuật của Bá Ích trong Sơn hải kinh thì nước Thân Độc gần người mà thương người. Quách Phác chú thích là, Thân Độc tức là Thiên Trúc, nơi Phù đồ đang nổi lên - Phù đồ tức Phật đó vậy. Liệt tiên truyện của Lưu Hướng kể lại 47 người tiên trong kinh Phật. Đó phải là do cái nhìn hẹp hòi về vấn đề ấy của những học giả, chứ không phải là Phật giáo bắt đầu với Hán Minh đế. Nhờ sự nhân từ thánh thiện tên Trừng vào thời Thạch Lặc và Thạch Hổ đã gọi Hổ bảo rằng: "Tại chỗ chùa vua A Dư xưa trong thành Lâm Truy còn có cái tháp hứng sương có một bức tượng ở dưới một gốc cây lớn tại rừng sâu cách đất khoảng hơn 20 trượng". Hổ sai sứ giả y theo bản đồ đào tìm thì được đúng như lời nói - Vua A Dư tức là vua A Dục vậy. Chú của Diêu Lược là Tấn vương ở Phố Pha Hà Đông. Ở chỗ mà những người già gọi là chùa vua A Dục, ông thấy có ánh sáng lóe ra, bèn dục tìm được xương Phật trong một hộp bạc tại một tráp đá sáng tỏa lạ thường, theo đường nghênh về kinh đô ở Nghiệp, dâng lên cho các Tỳ kheo, nay thấy tại chùa Tấn. Do đó, thấy rằng, Phật sự có khắp đất

Tấn đã lâu vậy. Sở dĩ nó không được nói đến ở thời Tam đại, ấy cũng giống như các cuốn sử của Can Bảo và Tôn Thạnh đã không nói đến sự diệu hóa thật rõ của đức Phật đã có tiến bộ và thạnh hành ở Giang tả vậy.

NGUYÊN BẢN HÁN VĂN

1- Cựu tạp thí dụ kinh

2- Pháp kính kinh

3- An ban thủ ý kinh

4- Tạp thí dụ kinh

5- Sáu lá thư

舊雜譬喻經卷上

㊀吳㊁天竺三藏康僧會譯

(一)昔無數世有一商人。號曰薩薄。時適他國賣齎貨。所止近㊂住佛弟子家。佛弟子家時作大福安施高座。衆僧說法講論罪福。善惡由㊃心身口所行。及四諦非常苦空之法。遠道賈人時來寄聽。心解信樂便受五戒。㊄白優婆塞上座。以法勸樂之言。善男子。護身口心十善具者。戒有五神。五戒有二十五神。現世衛護令無枉橫。後世自致無爲大道。賈人聞法重喜無量。後還本國。國中都無佛法。便欲宣化恐無受者。以所受法敎化父母兄弟妻子及諸中外。皆便奉法。去賈人土千里有國。民多豐樂寶物饒好。二國㊅否塞絕不復通百餘年中。所以故有閑叉居其道中。得人便噉前後無數。是故斷絕無往來者。賈人自念。吾奉佛戒。如經所道。及有二十五神見助不疑。鵰彼鬼唯一人耳。吾往伏之必獲也。時有同賈五百餘人。便語衆人。吾有異力能降伏鬼。汝等能行詣彼者。不及有大利。衆人自共議。二國不通從來大久。若得達者所得不貲。便相可適進道而去。來至中路見鬼食處。人骸骨髮狼籍滿地。薩薄自念。鬼神前後所可食人今證驗現。我死職當恐此

衆人。便語衆輩。汝等住此吾欲獨進。得勝鬼者當還相迎。不得來者知爲遇害。便各還退勿復進也。於是獨前方行數里。逢見鬼來。正心念佛志定不懼。鬼到問曰。卿是何人。答曰。吾是通道導師也。鬼大笑曰。汝聞我名不。而欲通道。薩薄曰。知汝在此故來相求。當與卿鬪。若卿勝者便可食我。若我得勝通萬姓道益天下利矣。鬼言。誰應先下手乎。賈人言。吾來相求。故應先[19]下。鬼聽可之。以右手扶之。手入鬼腹堅不可出。左手復打亦入。如是兩脚及頭都入鬼中不能復動。於是閻叉卽以頌而問曰

手足及與頭　五事雖絆縛
但當前就死　跳踉復何爲
[19]手足及與頭　五事雖被繫
執心如金剛　終不爲汝擘
[20]吾爲神中王　作鬼多力拔
前後噉汝輩　不可復稱數
今汝死在近　何爲復讕語」
[21]是身爲無常　吾早欲棄離
魔今適我願　便持相布施
緣是得正覺　當成無上智
[22]志妙摩訶薩　三界中希有
畢爲度人師　[23]得備將不久
願以身自歸　頭面禮稽首

於是閻叉前受五戒慈心衆生。卽爲作禮退入深山。薩薄還呼衆人。前進彼土於是二國並知。五戒十善降鬼通道。乃識佛法至眞無量。皆共奉戒[24]延敬三尊國致太平。後昇天

得道。乃五戒賢者直信之恩力也。佛告諸比丘。時薩薄者我身是。菩薩行尸波羅蜜。所度如是

(三)過去無數劫。爾時有孔雀王。從五百婦孔雀。相隨經歷諸山。見青雀色大好。便捨五百婦追青雀。青雀但食甘露好果。時國王夫人有疾。夜夢見孔雀王。寤則白王。王當重募求之。王命射師。有能得孔雀王來者。賜金百斤。婦以①女女之。諸射師分布諸山。見孔雀從一青雀。便以蜜麨處處塗樹。孔雀日日爲青雀取食。如是玩習。人便以蜜麨塗己身。孔雀便取蜜麨。人則得之。語人②言。我以一山金相與可捨我。人言。王與我金幷婦。足可自畢已。便持白王。孔雀白大王。王重愛夫人故相取。願乞水來呪之。與夫人飲澡浴。若不③差者相殺不晚。王則與水令呪。授與夫人飲。病則除。宮中內外諸有百病。皆因此水悉得除愈。國王人民來取水者無央數。孔雀白大王。寧可木繫我足。自在往來湖水中。方呪令民遠近自恣取水。王言大④佳。則引木入湖水中。自極制方呪之。人民飲水聾盲視聽跛偃皆伸。孔雀白大王。國中諸惡病悉得除愈。人民供養我如天神無異。終無去心。大王可解我足。使得飛往來⑤入入湖水中。瞑⑥止此梁上宿。王則令解之。如是數月於梁上大笑。王問曰。汝何等笑。答曰。我笑天下有三癡。一曰我癡。二曰獵師癡。三曰王癡。我與五百婦相隨捨追青雀。貪欲之意爲射獵者所得。是爲我癡。射獵人

我與一山金不取。言王當與己婦并金。是射獵者癡。王得神醫王。夫人太子國中人民諸有病者。悉得除愈皆更端正。王既得神醫。而不牢持反縱放之。是爲王癡。孔雀便飛去。佛告舍利弗。時孔雀王者我身是也。時國王汝身是。時夫人者今調達婦是。時獵師者調達是也

(三)昔有國王。行射獵於曠澤中。大飢渴疲極。遙望欝然有屋樹木。卽往趣之。中有一女人。王從求飲食果實之類。所求悉得。王請女人與相見。侍人白言。裸形無衣。王卽解衣與之。有自然火燒衣。如是至三。王驚問女。何因如此。女人答言。前世爲王妻。王飯沙門梵志。又欲上衣。我時言。但設飯則可。不須與衣。故受此罪。若王相念。作衣與國中沙門道士。若曉佛經者。呪願女人得脫此勤苦。王受其言。還國作衣。求沙門道人了不得。時國無曉佛經者。王憶念。問舍度父當知之。度父言。❸乃昔有人度無錢。以五戒經一卷相與讀之耳。王言。汝知佛經則以衣與。度父使呪願。令倮形女人得福無量解脫勤苦。女人則時有新衣著身。故在鬼道中命盡。當生第一天上也

(四)昔海邊有國王行射獵。得一沙門。持作❹使沙門夜誦經作梵聲。王言。此伎大工歌。有客輒伎歌。時有異國優婆塞賢。往到其國。王請之出沙門令歌。優婆塞閑說深經。內心踊躍卽去。國人以千萬往贖。至三千萬王乃與之。賢人作禮曰。我以三千萬相贖在所到。

道人卽彈指踊在空中。曰卿自贖不贖我也。所以者何。往昔王爲賣葱人。汝來於王買葱不畢三錢。我時任卿。卿遂不還三錢。今此[9]生子息。乃至三千萬。汝當還本三錢也。[10]主[11]則意解悔過。受五戒爲優婆塞。師曰。債無多少不可負。亦不任人也

(三)佛在世有小兒。與兄[12]嫂共居。兒日日[13]至佛所受經戒。兄*嫂諫不止。後取兒牽抱之。以杖捶之言。佛比丘僧當救汝。兒啼呼恐怖自歸三尊。則得須陀洹道。[14]乘佛威神便與木抱縛相隨俱飛去。出壁入壁出地入地自在所爲。兄*嫂見之惶怖叩頭悔過。兒便爲兄*嫂說善惡之行。俱到佛所受戒。佛則爲現宿命本末。兄*嫂歡喜。心開垢除。得須陀洹道

(六)昔有羅漢。與沙彌於山中行道。沙彌日日至道人家取飯。道經歷[15]堤基上行。崎嶇危嶮常躃地覆飯汚泥土。沙彌取不汚飯著師鉢中。取汚飯澡洗食之。如是非一日。師曰。何因澡棄飯味。答曰。行乞去時晴還雨。於堤基躃地覆飯。師默然禪思之。知是龍嬈沙彌。便起到*堤上。持杖叩擻之。龍化作老[16]翁來頭面著地。沙門言。汝何因嬈我沙彌乎。答曰。不敢嬈實愛其容貌耳。龍言。何以日見其行。師曰。行乞飯。龍言。從今日爲始。願日日於我室食畢我壽命。沙門默然受請。還語沙彌。汝往乞止彼食。勿復持飯來。沙彌日日於彼食。後見師鉢中有兩三粒飯。香美非世間飯。問和[17]上曰。於天上飯乎。師默不

應。沙彌便伺師知於何許飯。便入床下持床足。*和上坐禪定意。床相隨俱飛到龍七寶殿上。龍及婦諸婇女　俱爲沙門作禮。復爲沙彌作禮。師乃覺呼出。正汝心勿動。此非常之像何因汚意。飯已卽將還語之。彼雖有殿舍七寶婦人婇女。故爲畜生耳。汝爲沙彌。雖未得道。必生忉利天上。勝彼百倍勿以汚意。❻語沙彌言。此百味❼飯入口卽化成蝦蟆。意惡吐唾逆反已。乃却飯不復入。二曰婦女端正無比。欲爲夫婦禮。化成兩蛇相交。三曰龍背有逆鱗。沙石生其中。痛乃達心胸。龍有此三苦。汝何因欲之。沙彌不應。遂晝夜思想於彼不食。得病而死。魂神卽生爲龍作子。威神致猛。其父命盡得脫生人中。師曰。人未得道。不可令見。道及國王內也

(3)昔有國王夫人生一女。父母名爲月女。端正無比。王與衣被珍寶。輒言自然也。至年十六。王悲言。此是我與。汝何言自然。後有乞兒來丐。王言。此實汝夫。月女言諾。自然便追去。乞人惶怖不敢取。女言。汝乞食常不飽。王與汝婦何爲讓。便俱出城晝藏夜進。行到大國。國王時崩無太子。夫婦於城外坐。出入行人問曰。何等人汝何姓名何國來。答曰自然。如是十餘日。時大臣使梵志八人於都城門行人出入以次相之。唯有此夫婦應相耳。是時舉國群臣共奉迎之爲王。王夫婦以正法治國人民安寧。諸小王來朝。月女父王在中飲食已去。月女特留父王。月女以七寶作魚機關。帳牽一魚百二十魚現。推一魚

戶則開。下爲父作禮白父。今已得自然。❶曰夫人行然臣不及矣。師曰。月女與乞兒宿命。夫婦俱田作。令婦取餉。夫❷遙見婦與沙門相逢於岸水邊止。從乞婦食。則分飯上道人。道人止飯。夫遙見兩人。不謂有惡。持杖往見。道人飛去。婦言。卿分自在勿恚。夫言。兩分者我與共食也。師曰。夫有惡意故墮貧家作子。後見道人歡喜自悔責故。同受此福耳

(六)昔佛❸從衆比丘行。逢三醉人。一人走入草中逃。一人正坐❹博頰言無狀犯戒。一人起舞曰。我亦不飲佛酒❺樸。亦何畏乎。佛謂阿難。草中逃人。彌勒作佛時當得應眞度脫。正坐*博頰人。過千佛當於最後佛得應眞度脫。起舞人。未央得度也

昔有沙門。晝夜誦經。有狗伏床下。一心聽經不復念食。如是積年。命盡得人形。生舍衛國中作女人。長大見沙門分❻越。便走自持飯與敵喜。如是後便追沙門去作比丘尼。精進得應眞道也

(七)昔維衛佛在世時。國中諸大姓。各各一時供佛及比丘衆。時有一大姓。貧無以供佛者。白言。願比丘衆有欲得藥者。某悉當給之時有一比丘。身體有疾。大姓以一甘果與之。食。比丘得安隱除愈。大姓後壽盡生天上。勝諸天有五事。一者身無病。二者端正。三者命長。四者財富。五者智慧。如是九十一劫中上爲天。下生大姓家。不墮三惡道。乃至釋迦文佛時。爲四姓家作子名曰多寶。見

佛歡喜。作沙門精進得道。號爲應眞。夫施高行沙門[9]一。[10]踰波邪穢濁一國人矣

昔有夫婦。俱持五戒事沙門。有新學比丘不知經。至其門乞。夫婦請道人。前坐作飯食已畢。夫婦俱下地作禮言。少小事道人未曾聞經。願開解蔽闇不及。比丘低頭無以答。曰苦哉苦哉。夫婦心意俱解。言世間實苦。應時俱得道迹。比丘見兩人歡喜。亦得道迹也。師曰。宿命累世三人兄弟。願學道迹。同行故俱道證

(10)昔有國王。出射獵還。過繞塔爲沙門作禮。群臣共笑之。王覺知問群臣有金在釜。釜沸中以手取可得不。答曰。不可得。王言。[11]汝冷水投中可得不。臣白王。可得也。王言。我行王事。射獵所作如[12]湯沸。燒香然燈繞塔。如持冷水投沸湯中。夫作王。有善惡之行。何可但有惡無善乎

(11)昔有沙門行至他國。夜不得入城。於外草中坐。至夜閱叉鬼來持之當噉汝。沙門言。相離遠。鬼言。何以爲遠。沙門言。汝害我。我當生忉利天上。汝當入地獄中。是不爲遠也。鬼則置辭謝作禮而去

(12)昔有國王。令人呼知識。知識言謝王。適穿地作坑。欲藏七寶。王聞大驚。令人復呼知識。白王。今適下寶著坑中。王便復令呼知識。白王。今適下平地。平地已便往。王問。汝何癡。藏七寶以語人耶。知識言。屬饌具甘美。欲飯佛及比丘僧。是爲穿地作坑。斟布羹飯。是爲下寶坑中。掃地行澡水[13]羼經。是爲平

地。白王。此寶五家不能辱也。王言。善哉善哉。汝不當早相告。我當早相告。我當數藏寶。王則開藏大布施。飯佛及比丘僧。佛爲說清淨呪願。卽發道意矣

(三)昔有四姓請佛飯。時有一人賣牛運。大姓留止飯。敎持齋戒止聽經。賓乃歸。婦言。我朝相待未飯。便强令夫飯壞其齋意。雖爾七生天上七生世間。師曰。一日持齋。有六十萬歲糧。復有五福。一曰少病。二曰身安隱。三曰少婬意。四曰少睡臥。五曰得生天上。常識宿命所行也

(四)佛及比丘衆應請。有一沙門與一沙彌後來。道逢婬女人牽沙門。沙門與之有。欲。欲畢到飯家。佛呼沙彌。汝到須彌山下取甘泉來。沙彌已得道。便挑鉢於前叉手。追。須臾得水來還。其師慚愧蹴蹐。悔過自責卽得羅漢。此女人宿命對也。逢對畢非乃得道矣。昔阿育王。日飯千羅漢。後有來年少沙門。與千道人俱入宮。年少沙門坐已。上下視王宮殿。復視正夫人不休。王有恚意。飯已各自去。王留上座三人。問此年少從何來。姓名爲何。師事。何人。此非沙門。何因將入宮。占相正夫人眼不轉休。答曰。此沙門從天竺來。師名某。乙姓某名某。有慧明達經。故來以視坐起宮殿。復上視忉利天適等無異念。王前世以把沙著佛鉢中。巍巍乃爾。今復日飯千羅漢。其福無量也。所以視正夫人者。萬六千人之上端正無比。却後七日壽盡當入地獄。世間無常。用是故視之耳。王惶怖呼

夫人。自歸三道人。道人言。王雖日飯吾等千人。千人不能釋解夫人意。故當得年少沙門爲說經。可疾見諦道。王使請道人。道人還。王與夫人俱頭面著地。願歸命令重罪得微輕。道人則爲夫人說宿命所可經見者。爲現法要。應時歡喜衣毛竪立。則得須陀洹也。夫人本五百世爲道人姊。宿共誓先得道當相度。師曰。人無宿命終不從解。亦不相見語言。終不入意。人各有[18]本師也[19]。

(18)昔有四姓名伊利沙。富無央數慳貪不肯好衣食。時有貧老公與相近居。日日飲食魚肉自恣賓客不絕。四姓自念。我財無數反不如此老公。便殺一鷄炊一升白米。著車上到無人處。下車適欲飯。天帝釋化作犬來。上下視之。請爲狗言。汝若不能倒懸空中。我當與汝不。狗便倒懸空中。四姓意[18]天恐何[19]圖有此。曰汝眼脫著地。我當與汝不。狗兩眼則脫落地。四姓便徒去。天帝化作四姓身體語言乘車來還。勅外人有詐稱四姓驅逐捶之。四姓晚還。門人罵詈令去。天帝盡取財物大布施。四姓亦不得歸。財物[19]盡爲之發狂。天帝化作一人。問汝何以愁。曰我財物了盡。天帝言。夫有寶令人多憂。五家卒至無期。積財不食不施死爲餓鬼恒乏衣食。若脫爲人常墮下賤。汝不覺無常。富且慳貪不食。欲何望乎。天帝爲說四諦苦空非身。四姓意解歡喜。天帝則去。四姓得歸自悔前意。施給盡心得道迹也。

(19)昔有大姓家子端正。以金作女像語父母。

有女如此者乃當娶也。時他國有女人亦端正。亦以金作男像白父母。有人如此乃當嫁之耳。父母各聞有是。便遠娉合此二人爲夫婦。時國王舉鏡自照謂群臣。天下人顏容寧有如我不。答曰臣聞彼國有男子端正無比。則遣使請之。使者至以王告之。王欲見賢者。則嚴車進去。已自念。王以我明達故來相呼。則還取書籍之要術而見。婦與客爲姦。悵然懷感爲之結氣。顏色衰耗惟怪更醜。臣見其如此人行道懸軻顏色瘠瘦。便斷馬厩以安措之。夜於厩中見王正夫人出與馬下人通。心乃自悟。王夫人當如此。何況我婦乎。意解顏色如故。則與王相見。王曰。何因止外三日。答曰。臣來相迎。我有所忘道還歸取之。而見婦與[9]客爲姦。意忿[10]爲之慘怒顏色衰變。住厩中三日。昨於厩見正夫人來與養馬兒私通。夫人乃爾。何況餘乎。意解顏色復故。王言。我婦尙爾。何況凡女人。兩人俱便入山除鬚髮作沙門。思惟女人不可與從事。精進不懈供得辟支佛道也

(14)昔有婦人生一女。端正無比。年三歲。國王取視。呼道人相後中夫人不。道人言。此女人有夫。王必後之。我當牢藏之。便呼鵠來。汝所處在何所。白王。我止大山半有樹。人及畜獸所不得歷。下有[11]迴復水船所不行。王言。以此女寄汝養。便撮持去。日日從王取飯與女。如是久後。上有一聚卒爲水所漂去。有一樹正倚追水。下流有一男子。得抱持樹。墮[12]迴水中不得去。廻[13]滿樹踊出住。倚

山男子得上鵠樹與女通。女便藏之。鵠日學女稱之。已❸更子身❹未者輕也。鵠覺女重左右求得男子。舉案之。往如事白王。王曰。道人工相人也。師曰。人有宿命對。非力所能制也。逢對則相可。諸畜生亦如是也

(八)昔有國王持婦女急。❸正夫人謂太子。我爲汝母。生不見國中。欲一出汝可白王。如是至三。太子白王。王則聽。太子自爲御車。出群臣於道路。奉迎爲拜夫人。出其手開帳。令人得見之。太子見❹女人而如是。便詐腹痛而還。夫人言。我無相甚矣。太子自念。我母當如此。何況餘乎。夜便委國去入山中遊觀。時道邊有樹。下有好泉水。太子上樹。逢見梵志獨行來入水❺池浴出飯食。作術吐出一壺。壺中有女人。與於屏處作家室。梵志遂得臥。女人則復作術。吐出一壺。壺中有年少男子復與共臥已便呑壺。須臾梵志起復內婦著壺中。呑之已作杖而去。太子歸國白王。請道人及諸臣下。持作三人食著一邊。梵志既至言。我獨自耳。太子曰。道人當出婦共食。道人不得止出婦。太子謂婦。當出男子共食。如是至三。不得止出男子共食已便去。王問太子。汝何因知之。答曰。我母欲觀國中。我爲御車。母出手令人見之。我念女人能多欲。便詐腹痛還入山。見是道人藏婦腹中當有姦。如是女人姦不可絕。願大王赦宮中自在行來。王則勅後宮中。其欲行者從志也。師曰。天下不可信女人也

(九)昔有二人從師學道。俱去到他國。於道

Lê Mạnh Thát

路見象迹。一人言。此母象懷雌子象一目盲象上有一婦人懷女兒。一人言。爾何知。曰以意思知也。汝不信者。前到當見之。二人俱及象悉如所言。至後象與人俱生。如是一自念。我與俱從師學。我獨不見要。後還白師。我二人俱行。此人見一象迹。別若干要而我不解。願師重開講。我不偏頗也。師乃呼一人問。何因知此。答曰。是師所常道者也。我見象小便地。知是雌象。見其右足踐地深。知懷雌也。見道邊右面草不動。知右目盲。見象所止有小便。知是女人。見右足路地深。知懷女。我以纖密意思惟之耳。師曰。夫學當以意思惟。乙密乃達之也。夫簡略者不至。非師之過也

(三〇)昔有婦人富有金銀。與男子交通。盡取金銀衣相追俱去。到急水邊。男子言。汝持財物來。我先度之。當還迎汝。男子便走去不還。婦人獨住在水邊。見狐捕取鷹捨取魚。不得魚復失鷹。婦謂狐。汝何癡甚。捕兩不得一。狐言。我癡尚可。汝癡劇我也

(三一)昔龍王女出遊。爲牧牛者所縛捶。國王出行界。見女便解之便使去。龍王問女。何因啼泣。女言。國王枉捶我。龍王曰。此王常仁慈何橫捶人。龍王冥作一蛇。於床下聽王。王語夫人。我行見小女兒爲牧牛人所捶。我解使去。龍王明日人現來與王相見語王。王有大恩。在我許女昨行爲人所捶。得王往解之。我是龍王也。在卿所欲得。王言。寶物自多。願曉百畜獸所語耳。龍王言。當齋七日。

七日訖來語。愼勿令人知也。如是王與夫人共飯。見蛾雌語雄取飯。雄言各自取。雌言我腹不便。王失笑。夫人言。王何因笑。王默然。後與夫人俱坐。見蛾緣壁相逢(四)諍非鬪墮地。王復失笑。夫人言。何等笑。如見至三。言我不語汝。夫人言。王不相語者我當自殺。王言。待我行還語汝。王便出行。龍王化作數百頭羊度水。有懷妊牸羊呼羝羊。汝還迎我。羝羊言。我極不能度汝。牸言。汝不度我我自殺。汝不見國王當爲婦死。羝羊言。此王癡爲婦死耳。汝便死謂我無牸羊也。王聞之。王念。我爲一國(四)王。不及羊智乎。王歸。夫人言。王不爲說者當自殺耳。王言。汝能自殺善。我宮中多有婦女不用汝爲。師曰。癡男子坐婦欲殺身也

(三)昔有一國。五穀熟成人民安寧。無有疾病。喪夜伎樂無憂也。王問群臣。我聞天下有禍何類。答曰。臣亦不見也。王便使一臣至隣國求買之。天神則化作一人。於市中賣之。狀類如猪持鐵鎖繫縛。臣問。此名何等。答曰禍母。曰賣幾錢。曰千萬。臣便願之問曰。此何等食。曰日食一升針。臣便家家發求針。如是人民兩兩三三相逢求針。使至諸郡縣擾亂在所患毒無憀。臣白王。此禍母致使民亂男女失業。欲殺棄之。王言大善。便於城外刺不入斫不傷捶不死。積薪燒之。身體赤如火。便走出過里燒里過市燒市入城燒城。如是過國遂擾亂人民飢餓。坐厭樂買禍(四)所致

(三)昔有鸚鵡。飛集他山中。山中百鳥畜獸。轉相重愛不相殘害。鸚鵡自念。雖爾不可久也。當歸耳便去。却後數月大山失火四面皆然。鸚鵡遙見便入水。以羽翅取水飛上空中。以衣毛間水澆之欲滅大火。如是往來往來。天神言。咄鸚鵡。汝何以癡。千里之火寧爲汝兩翅水滅乎。鸚鵡曰。我由知而不滅也。我曾客是山中。山中百鳥畜獸。皆仁善悉爲兄弟。我不忍見之耳。天神感其至意。則雨滅火也

(三)佛與比丘俱行。避入草中。阿難問佛。何因捨道行草中。佛言。前有賊。後三梵志當爲賊所得。三人後來。見道邊有聚金。便止共取。令一人還聚中市飯。一人取毒著飯中殺二人。我當獨得金。二人復生意見來便共殺之。已便食毒飯俱死。三各生惡意。展轉相殺如是也

(三)昔有四姓藏。婦不使人見。婦值淸衣作地窟。與琢銀兒相通。夫後覺。婦言。我生不行。卿莫妄語。夫言。當將汝至神樹所。婦言佳。持齋七日入齋室。婦密語琢銀兒。汝當云何。汝詐作狂亂頭。於市逢人。抱持索引之。夫齋竟便將婦出。婦言。我生不見市。卿將我過市。琢銀兒便抱持臥地在所爲婦便哮呼其夫。何爲使人抱持我。夫言。此狂人耳。夫婦俱到神所叩頭言。生來不作惡。但爲此狂所抱耳。婦則得活。夫默然而慚。婦人姧詐乃當如是也

(三)昔有一女行嫁人。諸女共送。於樓上飲

食相娛樂。橘子墮地。諸女共觀。誰敢下取得橘來。當共爲作飲食。當嫁女便下樓。見一童子已取橘去。女言童子。以橘相與。童子曰。汝臨嫁時先至我許。我還橘。不爾不相與。女言諾。童子便與橘。女得持還。衆人共作[19]飲食。送女至夫所。女言。我有重誓。願先見童子。還爲卿婦。夫便放去。出城逢賊。女向賊求哀。我有重誓當解。賊放去。適前逢嗔人鬼。女叩頭願乞解誓。鬼放去。到童子門。請前坐。童子不干。爲設飲食。以私金一餅送之。師曰。如是夫賊鬼童子四人皆善。雖爾意有所在。或有言夫勝者。爲持婦急。言賊勝者。爲持財物急。言鬼勝者。爲持飲食急。言童子勝者。爲誠誠也

(三)[20]昔有婦人。常曰。我無所亡。其子取母指鐶[21]擲去水中已。[22]往問母金鐶所在。母言。我無所亡。母後日請目連阿那律大迦葉飯。時當得魚。遣人於市買魚歸治。於腹中得金鐶。母謂子。我無所亡。子大歡喜往至佛所。問我母何因有此不亡之福。佛言。昔有一仙人居北。陰寒至冬天。人人悉度山南。時有老獨母。貧窮不能行。獨止爲衆蓋藏器物。春人悉來還。母以物一[23]一悉付還其主。衆人皆歡喜。佛言。時獨母者是汝母。前世讓衆人物故。得是無所亡福耳

昔有四姓家子。爲離越作小居處則足自容。復作經行處。後壽盡上生忉利天上。得寶舍周匝四千里。所欲自樂。歡喜持天華。散離越屋上。天言。我作小泥屋耳。乃得好殿舍。

念恩故來散華耳

(二六)昔有三道人共相問。汝何因得道。曰我於王國中。觀蒲萄大盛好。至晡時人來折(一)滅取。悉敗狼藉在地。我見覺無常。緣是(二)得道也。一人曰。我於水邊坐。見婦人搖手澡器臂鐶更相叩。因緣合乃成聲。我緣是得道也。一人曰。我於蓮華水邊坐。見華盛好。至晡有數十乘車來。人馬於中浴。悉取華去。萬物無常乃爾。我覺(三)是得道也

(二七)昔有梵志。大高才學問反駁論議。造立無端難易正要。引虛爲實索物連喻。莫當之者。諸國遂師之。後到舍衛國。白日然火行。城中人問曰。何以故如是。曰國(四)實無明故然火也。國王大恥之。而懸鼓城門下。募求明人有能折此人者。時有一沙門。入國問之。何以有此。答曰王恥梵志(五)所爲。有明者捶鼓。沙門舉足踰之。王聞大歡喜。則請沙門梵志上殿飯食。沙門語王。善哉是梵志。智慧明達眞是道人。非奴非卒非擠死人種。梵志默然無以答。伎樂同時作。便取梵志著簀箕中。掃迹驅逐出國。相傳告語也

(二八)昔有沙門。飯已(六)滅除。(七)粧飾面目。整頓衣被。(八)闚視前後。阿難白佛言。此比丘非法乃爾。佛言。(九)適從女中來。餘態未盡故耳。比丘則現羅漢道。般泥洹去也

(二九)昔舍衛城外有家人婦。爲淸信女戒行純具。佛自至門分衛。婦以飯著鉢中却作禮。佛言。種一生十。種十生百。種百生(一〇)千。如是生萬生億。得見諦道。其夫不信道德。默

於後聽佛咒願。曰瞿曇沙門言何若過甚哉。施一鉢飯乃得爾所福。復見論道。佛言。卿從何所來。答曰。從城中來。佛言。汝見尼拘類樹高幾許。答曰。高四十里歲下數萬斛實。其核大如芥子。答曰。少少耳。佛言。一升乎。答曰一核耳。佛言。汝語何若過乎。栽種一芥子。乃高四十里。歲下數十萬子。答曰實爾。佛言。地者無知其報力爾。何況歡喜持一鉢飯上佛。其福不可稱量。夫婦心意開解。應時得須陀洹道也

(三)昔有沙門。已得阿那含道。於山上煮草染衣。時有失牛者遍求牛。見山上有火煙。便往視見釜中悉牛骨。鉢化成牛頭。裂裳化成牛皮。人便以骨繫頭。徇行國中。衆人共見之。沙彌見日已中捶。槌。不見師至。便入戶坐思惟。見師乃人所辱。則往頭面著足言。何因如此。曰久遠時罪也。沙彌言。可暫歸食。兩人則放神足俱去。沙彌未得道。常有恚未除。顧見清信士及國人。國人乃取我師如此。使龍雨沙石。動此國令之恐怖。念此適竟。四面雨沙。城塢屋室皆悉壞敗。師言。我宿命一世屠牛爲業。故得此殃耳。汝何緣作此罪乎。汝去不須。復與我相追。師曰。罪福如是可不慎矣

(三)昔有國王。大臣五人。一臣宿請佛。佛不受臣則還。因王請佛。佛言。此臣今必命當終。明日將誰復作福乎。臣嘗令相師相之。云當兵死。常以兵自衛。己亦拔劍持之。夜極欲臥。以劍付婦持之。婦睡落劍斷其夫頭。

Lê Mạnh Thát

婦便啼叫言君死。王則召四大臣問。汝曹營衛之。❷激修姦變。其婦與相隨而❸忽至此罪。爲誰在邊者。便斬四臣右手。阿難問佛何因。佛言。其夫前世作牧羊兒。婦爲白羊母。其四臣前世作賊。見兒牧羊。便呼兒俱舉右手指。令殺白羊母。與五人烹之。兒啼泣悲哀。殺羊食賊。如是展轉生死。今世共會故。畢其宿命罪也

(三)昔有大姓家富巨億。常好惠施所求不違。後生一男無有手足形體似魚。名曰魚身。父母終亡襲持家業。寢臥室內又無見者。時有力士仰王厨食恒懷飢乏。獨牽十六車樵。賣以自給。又常不供。詣此四姓求所不足曰累年。仰王飲食常不供足。恒抱飢餓。聞四姓資財巨億。故來乞匄。魚身請與相見。示其形體。力士退自思惟。❹力石乃爾。近不如無手足人聯取其物。往到佛所問其所疑。世或有❺豪尊如國王者死無手足。殖富乃爾。近我筋幹國中無敵。而常抱餓飲食不足。何緣如此。佛言。昔迦葉佛時。魚身與此王共飯佛。汝時貧窮驅使助之。魚身具所當得已與王行。而謂王言。今日有務不得俱行。廢此事爲斷我手足無異故。時行者今王是也。不行失言者魚身是也。時貧窮佐助者汝身是也。於是力士心意開悟。即作沙門得阿羅漢道也

舊雜譬喻經卷上

舊雜譬喻經卷下

吳[5]天竺三藏康僧會譯

(三五)佛爲諸弟子說經。時有射獵人擔弩。及負十[7]餘死鳥。過往觀佛。其意精銳。願聞說經心欲聽受。佛則止不爲說之。獵人退去。便言。若我作佛。必普遍爲人說道。無所違逆。阿難問佛。此人撰情欲聽典教。何以逆之。佛言。此人是大菩薩。立心深固。昔爲國王於衆婇女意不平均。不見幸者共鴆殺王。王生射獵家。諸婇女皆墮鳥獸中。今畢其罪。後又成就。若爲說經恐其意懼墮羅漢道故不爲說耳

(三六)昔佛寺中有金釜。以烹五味供給道人。時有凡人入觀見金釜。欲盜取之無所[8]因。詐作沙門。被服入衆僧中。聞上座論經說。諸罪福生死證要。影[9]響之報不可得離之證。盜人意中開悟[10]懷慚悔。撰情專心則見道迹。思惟所由。釜是我師。特先禮釜繞之三匝。爲衆沙門具自道說。夫覺悟各有所因。心專一者莫不見諦也

(三七)昔阿那律已得羅漢。衆比丘中顏容端正有似女人。時獨行草中。有輕薄年少。見之謂是女人。邪性泆動欲干犯之。知是男子自視其形變成女人。慚愧鬱毒自放深山。遂不敢歸經[11]踰數年。其家妻子生不知處。謂已死亡悲號無寧。阿那律[12]行分衛往至其家。婦人涕泣自說其夫不歸。乞匄福力使得生

活，阿那律默然不應，心有哀念。乃至山中求與相見，此人便悔過自責其身，還成男子，遂得還歸家室相見。凡得道人不可以惡向之，反受其殃也

(三)昔有比丘，於空閑樹下坐行道意，樹上有一獼猴，見比丘食下住其邊，比丘以餘飯與之，獼猴得食輒行取水以給澡洗，如是連月，後日食忽忘不留飯，獼猴不得食大怒，取比丘袈裟上樹悉裂敗之，比丘忿，此畜生，以杖捶誤中墮地獼猴即死，數獼猴並來[1]譟讙，共輿死獼猴到佛寺中，比丘僧知必有以，則合會諸比丘，推問其意，此比丘具說其實，於是造教，自從今日比丘每食，皆當割省留餘以施蠕動，不得盡之，檀越匄飯由此爲始也

(四)昔有鱉遭遇枯旱，湖澤乾竭不能自[2]致有食之地，時有大鵠集住其邊，鼈從求哀乞相濟度，[3]鵠啄銜之飛過都邑上，鼈不默聲問，此何等如是不止，*鵠便應之[4]之應口開，鼈乃墮地，人得屠裂食之，夫人愚頑無慮，不謹口舌其譬如是也

昔有沙門，令[5]兄人剃頭，剃頭已頭面著地作禮言，願令我後世心意淨潔智慧如道人，道人言，令卿得慧勝我，其人作禮而去，後命盡生忉利天上，天上壽盡來下生大姓家作子，後得作沙門，智慧得見道道，迹此至意所致也

(五)昔有梵志國王匄，王欲出獵，令梵志止殿上，須我方還，乃出獵追從逐禽獸，與臣

下相失。到山谷中與鬼相逢。鬼欲啖之。王曰聽我言。朝來於城門中。逢一道人從我匄。我言止殿上待還。今乞暫還。與此道人物已。當來就卿受啖。鬼言。今欲啖汝。汝寧肯來還。王言。善哉誠無信者。我當念此道人耶。鬼則放王。王還宮出物與道人。以國付太子。王還就鬼。鬼見王來感其至誠。禮謝不敢食也。師曰。王以一誠全命濟國。何況賢者奉持五戒。布施至意其福無量也

(四)昔阿育王常好布施飯食沙門。令太子自斟酌供具。太子默恚言。我作王時。悉當殺諸道人。道人心知太子瞋恚。謂太子言。我不久在世間。太子驚曰。道人明乃爾。知我心意。即反念。我作王時。當供養道人勝我父。心遂和則去惡就善。道人言。比卿作王時。我生天上已。太子曰。聖哉沙門。後作國王。以五戒十善爲國政。遂致隆平矣

(四)昔有四姓取兩婦。大婦日日以好飯供養沙門。沙門日往取飯。小婦患毒之。明日沙門復來。小婦則出取鉢。以不淨著鉢中。以飯置上授還沙門。沙門持去。於山中適欲飯。見不淨則澡洗鉢。後不敢復往。小婦口中及身體則俱臭。人見皆走避。後壽終墮沸屎地獄。如是展轉三惡道數千萬歲。罪畢得爲人。常思欲食大便不得腹中絞痛。後爲人婦。夜起盜食大便。如是數數。夫怪之便往尋視。見婦食屎。此宿命行所致也

人有四難得成。一者塔。二者招提僧舍。三者飯比丘僧。四者出家作沙門。是四事以立

其福無盡。所以者何。三界時有耳。已得作人復有財產。能拔慳貪之本。應時❶施惠功業❷純立。是亦難得。誰能知此福者。唯佛耳」佛言。比丘不以飯食轉相呼爲親道。唯以經法轉相教❸誡爲親耳。比丘以飲食美味轉相貢施。見世於比丘善名。後世無所應。於佛得惡論。何以故。外行家見比丘言。佛弟子但以美飯食好衣轉相施耳。誰教者是佛也。於佛得惡論。比丘以經戒道法轉相請乃爲大親厚耳。何以故。外行家見比丘言。佛弟子但以經戒道法轉相施耳。無他相與。於比丘現世得善名。後❹世得解脫。於佛有善論。何以言之。佛是比丘師。教弟子但以經道。是故不必以飯食爲惠也。但以善言轉相施上耳

佛言。比丘當知足。何等爲當知足。謂趣求一衣一食。常在經行念不念。外求能止不亂意。是爲知足。亦不當知足計。所謂經戒❺速得四禪及四空定須陀洹斯陀含。未可計知足也。如是爲不當計足矣

(❻)有比丘分衛道住。促迫卒失小便。行人見之。皆共譏笑言。佛弟子行步有法度。被服有威儀。而此比丘立住失小便。甚可笑也。時有外行尼揵種。見人譏笑此比丘。卽自念言。我曹尼揵種裸身而行。都無問者。佛弟子住小便。而人皆共笑之。如是者我曹師爲無法則。故人不笑耳。將獨佛弟子法淸淨有禮儀。易爲論議故。便自歸佛所作沙門。卽得須陀洹。比丘譬如師子衆獸中王。人中師

所語當用法。行步坐起當有威儀。爲人法則不得自輕。自輕自毀以辱先賢也

天王釋及第一四天王。十五日三視天下。誰持戒者。見持戒者天卽歡喜。時以十五日。天王釋在正殿坐處。自念言。天下若十五日三齋者。壽終可得吾位矣。邊諸天大驚言。但十五日三齋。乃得如釋處。有比丘已得阿羅漢。卽知釋心念。白佛言。寧能審如釋語不。佛言。釋語不可信爲不諦說。何以故。十五日三齋精進者。可得度世。何爲釋處。如是爲不諦說爲未足信。誰能知齋福者。唯佛耳」

(四四)海中有大龍。龍欲雨閻浮利地。恐地無當此水者。龍意念。地無當我雨者。還自海中雨耳。佛慈弟子威德甚大。欲以施外行九十六種道家。恐無能堪者。是故佛弟子展轉自相惠耳。譬如龍自還雨海中也

(四五)昔有梵志年百二十。少小不娶妻。無淫泆之情。處深山無人之處。以茅爲廬蓬蒿爲席。以水果蓏爲食飯。不積財寶。國王娉之不往。意靜處無爲。於山中數千餘歲。日與禽獸相娛樂。有四獸。一名狐二名獼猴。三者獺。四者兎。此四獸日於道人所聽經說戒。如是積久。食諸果蓏皆悉訖盡。後道人意欲使徒去。此四獸大愁憂不樂。共議言。我曹各行求索供養道人。獼猴去至他山中。取甘果來以上道人。願心莫去。狐亦復行化作人。求食得一囊飯麨來。以上道人。可給一月糧。願止留。獺亦復入水取大魚來。以上道人。給一月糧。願莫去也。兎自思念。我當

用何等供養道人耶。自念。當持身供養耳。便行取樵以然火作炭。往白道人言。今我爲兎最小薄。能請入火中作炙。以身上道人。可給一日糧。兎便自投火中。火爲不然。道人見兎感其仁義。傷哀之則自止留。佛言。時梵志者提和竭佛是。時兎者我身是。獼猴者舍利弗是。狐者阿難是。獺者目揵連是也」

(四六)昔有五道人俱行道。逢雨雪過一神寺中宿。舍中有鬼神形像。國人吏民所奉事者。四人言。今夕大寒可取是木人燒之用炊。一人言。此是人所事不可敗。便置不破。此室中鬼常啖人。自相與語言。正當啖彼一人。是一人畏我。餘四人惡不可犯。其⑦可止不敢破像者。夜聞鬼語起呼伴。何不取破此像用炊乎。便取燒之。*啖人鬼便奔走。夫人學道常當堅心意。不可怯弱令鬼神得人便也」

(四七)昔有國王秦國行作沙門。於山中精思。草茅爲屋蓬蒿爲席。自謂得志。大笑言快哉。逡道人問之。卿快樂今獨坐山中學道。將有何樂耶。沙門言。我作王時所憂念多。或恐鄰王奪我國。恐人劫取我財物。或恐我爲人所貪利。常畏臣下⑧利我財寶反逆無時。今我作沙門。人無貪利我者。快不可言。以是故言快耳

(四八)昔有國王大好道德。常行繞塔百匝未竟邊國王來攻欲奪其國。傍臣大恐怖。卽行白王言。有兵來⑨至。唯大王置斯旋塔。還爲權虛以攘重寇。王言。聽使兵來我終不止。心意如故繞塔未竟兵散罷去。夫人有一心定意。

無所不消也

(四九)昔有國王行。常過[10]佛爲作禮。不避泥雨。傍臣患之。自相與語。王作意何以煩碎乃爾。王耳聞之。王還宮勅臣下。行求百獸頭及人頭一枚來。臣下白王言。已具王令於市賣之皆售[11]人頭不售。臣下白言。賣百獸頭皆售。此人頭臭爛初無買者。王語傍臣。汝曹不解耳。[12]祕前者過佛所爲佛作禮。汝曹言。王意煩碎。欲知我頭者如此。死人頭不潔淨。當以求福可得上天。汝曹愚癡不知反言煩乎。傍臣言。實如大王所說。叩頭謝過。臣等愚不及。王後復出。臣等皆下馬爲佛作禮。以王爲法也

(五〇)昔有國王出遊。每見沙門輒下車爲沙門作禮。道人言。大王止不得下車。王言。我上不下也。所以言上不下者。今我爲道人作禮。壽終已後當生天上。是故言上耳不下也

(五一)昔有人死已後。魂神還自[13]摩娑其故骨。邊人問之。汝已死何爲復用摩*娑枯骨。神言此是我故身。身不殺生不盜竊不他婬[14]兩舌惡罵妄言綺語。不嫉妬不瞋恚不癡。死後得生天上。所願自然快樂無極。是故愛重之也

(五二)昔外國有沙門。於山中行道。有鬼變化作無頭[15]人。來到沙門前。報言。無頭痛之患。目所以視色。耳以聽聲。鼻以知香。口以受味。了無頭何一快乎。鬼復沒去復化無身。但有手足。沙門言。無身者不知痛痒。無五藏了不知病何一快乎。鬼復沒去。更作無手足人。從一面車轉輪來至沙門。道人言。

大快無有手足。不能行取他財物。何其快哉。鬼言。沙門守一心不動。鬼便化作端正男子來頭面著道人足言。道人持意堅乃如是。今道人所學但成不久。頭面著足恭敬而去也」

(三)昔沙門於山中行道。❶裏衣解墮地。便左右顧視。徐牽衣衣之。山神出謂道人。此間亦無人民衣墮地。何爲匍匐著衣。沙門言。山神見我。我亦復自見上。日月諸天見我。於義不可身露。無有慙愧非佛弟子也

(三)昔有六人爲伴。俱墮地獄中同在一釜中。皆欲說本罪。一人言沙。二人言那。三人言❷特。四人言涉。五人言姑。六人言陀羅。佛見之笑。目揵連問佛。何以故笑。佛言。有六人爲伴。俱墮地獄中共在一釜中。各欲說本罪。湯沸❸涌躍不能得再語。各一語便迴下。一人言沙者。世間六十億萬歲。在泥犁中爲一日。何時當竟。第二人言那者。無有期。亦不知何時當得脫。第三人言*特者。咄咄當用治生爲。如是不能自制意。奪五家分供養三尊。愚貪無足今悔何益。四人言涉者。言治生亦不至誠。我財產屬他人。❹或爲得苦痛。第五人言姑者。誰當保我從地獄中出。便不復犯道禁。得生❺天人樂者。第六人言陀羅者。是事上頭本不爲心計。譬如御車失道入邪道。折車軸悔無所復及也

折羅漢譬喻抄七首

(三)昔佛遣舍利弗。西至維衛莊嚴利土。問訊彼佛三事。佛身安隱不。說法如常不。受者增進不。舍利弗卽承佛威神往詣彼利。宣❻令

如是。彼佛報言。皆悉安隱。於時彼佛轉阿惟越致輪。爲七住菩薩說法。舍利弗聞之從彼刹還。姿色光明行步勝常。佛告舍利弗。汝到彼何故。儀步怡悅如是。舍利弗白佛言。譬如貧家飢凍之人得大珍寶如須彌山。寧歡喜不。佛言。甚善。舍利弗言。我到彼刹。得聞彼佛說阿惟越致深奧之事。是以欣踊不能自勝。佛言。善哉。如汝所言。佛語舍利弗。譬如長者大迦羅越。純以紫磨金摩尼珠爲實。內有掃除銅鐵鉛錫棄在於外糞壤之中。有貧匱者喜得持歸。言我大得迦羅越寶。寧是長者珍妙寶非。答言。非也。佛語舍利弗。汝所聞得如是貧者。彼佛所說但十住事及在舍中淸淨之者。汝所聞者不足言耳。舍利弗卽愁毒。如言我謂得寶。反是鉛錫。舍利弗說是事時。無央數人皆發無上平等度意。無央數人得阿惟顏住也

(六六)昔摩訶目揵連。坐於樹下自試道眼。見八千佛刹。意自念言。如來所見尚不如我。作師子步行詣佛所。佛告目連。汝聲聞種。今者何故作師子步。目連白佛。我自所見八方面八千佛刹。想佛所視又不如我。故師子步。佛言。善哉目連。所見廣大乃爾。佛告目連。譬如燈明比方摩尼。相去甚多。佛言我眼所見十方各如十恒沙刹。一沙爲一佛刹。盡見其中所有一切。有從兜術天來入母腹中者。及有生者。有出家行學道者。有降伏魔者。有釋梵來勸助者。有轉法輪一切說法者。有欲般泥洹者。有已般泥洹燒舍利者。如

是等衆不可計數。我持是眼悉已見之。佛放眉間[9]毫相之光徹照上方。放身中光遍照八隅。放足下光明洞照下方各百千刹。應時十方諸刹六反震動。其大光明無所罣礙。時目揵連。卽於佛前。見無央數千恒沙[9]無邊刹。其中所有如佛[10]前說。白佛言。佛屬所說十恒沙刹。今佛所現乃爾所乎。佛語目連。用汝不信故小說耳。今我所現如是之比不可勝計。摩訶目揵連聞說是事。身卽壁地如[11]大山崩。舉聲[12]大哭。我憶知佛有是功德今方如此。寧令我身入大泥犁。右脇見者過於百劫不取羅漢。目連便言。諸在會者。世尊說我神足第一。尙不足言。所作功德不及知此。何況未有所得者耶。發心所作當志如佛。莫得[13]効我化爲敗種。一切會者龍神人民無央數千。皆發無上平等度意。發大道心者卽得阿惟越致。已得不退轉者皆悉逮得阿惟顏住也

(五)昔有龍王名曰[14]拔抵。威神廣遠多所威動。志性急憍數爲暴虐。多合龍共爲非法風雨霹靂。[15]雹殺人民鳥獸蠕動。積無央數。有尊羅漢萬人。自共議言。若殺一人墮地獄一劫。百償死罪猶故不畢。今者此龍殘害衆生前後不營。遂爾不休轉恐難度。幸當共往諫止之耳。時佛知之。讚言善哉。汝等出家求無爲道。欲救一切危厄之命。度有罪者。大快當爾。是爲報恩。時諸羅漢自相謂言。不足乃使萬人俱行。於是一人各各更往。輒被[16]厄害不能自前。還相謂言。雖獨行不能降

化屈折此龍使改爲善。當更合會萬人功德。俱時共行即①邪復往。龍放風雨雷②雹霹靂。萬人驚怖不知所至。逆爲所辱頓伏來還。阿難白佛。此龍殘殺乃爾所人及諸畜獸。其罪大多已不可計。今復加雹怖萬羅漢。雨其衣被狀如溺人。其罪深大巨復勝計。是時佛在耆闍崛山。與萬菩薩萬羅漢俱。往詣異山到龍止所。龍便瞋恚興暴雨③渫雷雹霹靂。其放一雹令辟方四十丈。若至地者入地四尺。欲以害佛及菩薩僧。時雹適下住於空中化成天花。佛放光明廣有所照。諸在山中射獵行者。遭值雲雨④窈冥迷惑不識東西。合萬餘人皆蒙光來詣佛所住。龍復霹靂放下大石方四十丈。若石至地者⑤陷入地中當⑥四十丈。石於佛上與前華合化成華蓋。小龍雹石各方一丈。亦皆如是。前諸羅漢見龍災變。各懷恐怖前依近佛。龍於雲間自見雹石化爲花蓋。懸於虛空而不下至。復自念言。我當以身堅自⑦蟠結。令四十丈欲以⑧澎佛及衆僧上。即時自撲無所能中。遍身毒痛倒地甚久。舉頭開目仰視見佛。我之所爲皆不如意。疑是尊妙無上神人。於是小龍而皆自撲無所動搖。龍王是時即便命盡上生爲天。諸餘小龍亦皆⑨併命得作天子。皆悉來下住於佛邊。佛告阿難。汝知是天所從生不。對曰。不及。佛言。屬者諸龍興惡意者。汝言罪大不可勝計。自撲在地發一善心。知佛爲尊。命盡爲天。此者是也。天聞佛言。及諸天子皆發無上平等度意。是時獵人諸在山中來

詣佛者，皆自念言。此龍之罪尚得解脫。我之所害方[10]之此龍蓋亦無幾。欲發道意心尚猶豫。佛告阿難。此萬羅漢欲度諸罪力所不任。若無我者爲龍所制。不能度惡還益其罪。欲度一切當先禪定思惟可度然後乃行。汝等不能度者。怛薩阿竭能度不度。是時獵人聞說如是。皆發無上平等度意。天龍人民其在會者。佛爲說經皆得阿惟越致。昔龍王拔抵與釋迦文佛。共爲婆羅門。拔抵弟子時有萬人。見釋迦文爲人才。猛捨其師事釋迦文。*拔抵懷恚罪至爲龍。佛德既成多度一切。弟子萬人皆得羅漢。龍惡遂盛廣欲爲害。萬人愍傷故欲往度。曾爲師故四道雖足猶受其辱。若爲菩薩。龍欲加惡終不敢也

(癸)昔有一國人民熾盛。男女大小廣爲諸惡。性行[11]剛愍[12]兇暴難化。佛將弟子到其隣國。五百羅漢心自貢高。摩訶目犍連前白佛言。我欲詣彼度諸人民。佛卽聽之。往說經道。言當爲善。若爲衆諸惡其罪難測。覆一國人皆共撾罵不從其教。於是復還。舍利弗謂目揵連。欲[13]教諸人當以智慧如更見毀。舍利弗白佛。我欲詣彼勸度人民。佛復聽往。爲說教戒。復不從用而被唾辱。摩訶迦葉及尊弟子。合五百人以次遍往。不能度之咸見輕毀。阿難白佛。彼國人惡不受善教多所折辱。辱一羅漢其罪不訾。況乃違戾爾所人教。當獲重罪虛空不容。佛言。此罪雖爲深重。菩薩視之靜爲無罪。佛遣文殊師利。往度脫之。卽到其國。都讚歎言。賢者所爲何乃快耶。

詣其王所皆面稱譽。各令大小人人聞知。言某勇健某復仁孝某有膽慧。隨其所在應意嘆譽。皆歡喜不能自勝。言此大人所說神妙。知我志操何一快善。衆人各持金寶香花。散菩薩上。咸持好[14]罍錦綵衣服[15]甘脆美味飲食餚饍。供奉菩薩。皆發無上平等度意。文殊師利謂人民曰。汝供養我不如與我師。我師名佛。可往共供之。福倍無量。一切甚悅。隨文殊師利往詣佛所。佛爲說經。應時卽得阿惟越致。三千國土爲大震動。山林樹木皆讚言[16]嗟。文殊師利善度如是。佛告阿難。深大之罪今爲所在。五百羅漢躄地淚出。菩薩威神所化如是。何況如來可復稱說耶。我爲敗種無益一切也

(五)昔佛坐樹下時。佛爲無央數人說法。中有得須陀洹。[17]有斯陀含。有*阿那含。有得羅漢者。如是之等不可計數。時佛面色無有精光。狀類如愁。阿難深知佛意。長跪白佛。禮侍佛[18]八年。未曾見佛尊顏無有光明如今日也。有何變應令佛如此。今日誰有失大行者。誰有爲惡墮地獄者。誰有離遠本際者耶。佛告阿難。譬如商客多持珍寶及數千萬遠行求利。道逢盜賊亡失財寶。其身裸住無以自活。寧愁憂不。阿難白佛。[19]其愁甚劇。佛告阿難。我從無數劫來。勤苦爲道。欲救度一切人民皆令得佛。我今已爲自得作佛。而無一人作功德者。是以不樂身色爲變。阿難白佛。今佛弟子有得羅漢。已過去者今現在住及當來者。不可計數。有得阿那含斯陀含

須陀洹。亦爾叵計。云何無因功德度者。佛告阿難。譬老公嫗生十數女。當能典家成門戶不。阿難言。不能也。佛言。雖有羅漢無央數千因我法生。猶非我子。會亦不能坐佛樹下故。譬如生女雖爲衆多。行嫁適人公嫗孤獨。我亦如是。時佛涕泣墮三[1]滴淚。三千世界爲大震動。無央數天龍神人民皆發無上平等度意。應時佛面端正悅好。無數光明千億萬變。十方徹照倍異於常。其見光者無不蒙度。阿難白佛。何以重光神變妙好乃如是。佛告阿難。如老公嫗祠天禱地求索[2]子姓晚得生男。堅立門戶豈不歡喜而自勞賀。[3]今諸一切發摩訶衍意。是以踊躍。佛種不絕故也。佛遣須摩提菩薩上國[4]六十億恒沙數刹。令詣彼國取師子座衆飲食具。如伸臂頃還來到此。嚴莊師子高廣之座。請諸一切無不會者。其發無上平等度意者。皆坐自然師子千葉金蓮華上座。有於七寶交露帳中及於七寶樹下坐者。竪諸幢幡七寶爲柄。天錦爲幡天綵爲花蓋。佛應時令大千國土變爲浴池。七寶蓮華滿其中生。佛自變身現作菩薩。或復現形如釋梵四天王者。廣爲大檀供養一切。[5]萬味[6]飯食其香廣聞十方一切。其[7]聞食香皆發無上平等度意。香香遍身從毛孔出。展轉復聞毛孔之香者。亦發無上平等度意。十方無涯[8]坻刹爲大震動。刹刹諸佛各遣左右尊菩薩來賀。釋迦文[9]用一切。人民多發菩薩[10]之心故也。中有持紫磨金蓮花來者。有持摩尼寶蓮花來者。有[11]將明月珠蓮

花來者。各各持雜尊寶蓮花共散佛上。佛之威神皆令所散合成花蓋。覆遍十方無央數刹。花蓋光明亦照諸刹。幽冥之處恒爲明。泥犁薜荔禽獸六畜皆發大意咸欲求佛。佛爲一切會者說經。不可計菩薩皆得阿惟顏住。復不可計天人得無所從生法忍。復不可計龍神人民得阿惟越致。復一切菩薩和薩皆發無上平等度意

(KO)昔有一人年少貧苦。行詣他國得一甘果。香美且大世所希有。輒愛惜之不敢[12]餉膏。心念父母欲以果與。卽持果歸還[13]耶離。時佛入城與諸菩薩大弟子。俱詣長者家就檀越請。佛適過去人未至家。手持果投在佛處。從少及長未曾聞佛見佛足跡。相輪如蓋光色衆變亦無缺減。便住足邊視之無厭。心自僥倖亡悲亡喜。地之行跡猶尙乃爾。況此人身誠非世有。度是行人必當來還。我當[14]掇置父母之分。待此人至以果上之。佛未周旋人坐[15]跡旁悲思淚出。道路行者來問此人。爲持果坐此悲耶。答言。守此無極尊跡待留。神人冀其當還。欲以此果自歸上之。遲見光顏未得如願。自鄙薄祐是故悲耳。行路問者聚觀如雲豈。怪此人謂之狂癡。詎知行者還在[16]何斯欲待之乎。佛到檀越長者家坐。衆僧[17]澡訖以次坐定。長者大小手下飯具。衆味遍設皆悉備足。佛遙達嚫道中守跡持果延竦欲上佛者。於是食訖。檀越自念。世尊達嚫屬不見及。卽遙[18]祝願外持果者。將以所供有不可乎。佛告阿難。長者供具福往耳。

所爲雖廣意有所冀。心懷四懼志在滅度。外有年少手持甘果一心無他。[19]守我足跡慈悲待我。思欲上果用一切故發大道[20]意。是以在[21]坐並遙達嚫。長者念言。是人果施而無異饌。佛歎其德甚爲高妙。我雖豪富所設爲豐。計意輕重福爲不如。願侍隨佛往見此人。佛便起*坐到守跡人所。菩薩弟子長者居士幷餘衆輩。應時皆從。彼持果者遙見佛往。身[22]相衆好光踰日月。卽前迎佛稽首作禮。因以此果長跪上佛。卽發無上平等度意。佛放光明徹照無極。三千世界爲大震動。十方諸佛及諸菩薩應時皆現。如鏡中像不以遠近無不見者。佛[23]爲受其果。轉施諸佛等。令一果周遍無極。十方諸佛及諸菩薩各從袈裟[24]伸金光手放千億炎。其一炎端各各自然有寶蓮花珠[25]交露帳師子之座。上有坐佛及諸菩薩。皆持寶鉢受得此果。各持一果神變達嚫。釋迦文佛亦復如是。於此世界照燿十方。虛空神天一切充滿。八維上下無空缺處。皆助歡喜讚善稱嘆三界諸菩薩皆得應蒙。時上果者得不起忍。佛授其決。後當作佛號果尊王無上正覺。所有國土如阿彌陀刹。應聞世尊所[26]別國土。自然淸淨得阿惟顏。長者居士向道跡者無數千人不退轉地大度其德如是也

(六二)昔佛往到第二忉利天上。爲母說經。時有一天壽命垂盡。有七事爲應。一者項中光滅。二者頭上傳飾華萎。三者面色變。四者衣上有塵。五者腋下汗出。六者身形瘦。七

者離本*坐。卽自思惟。壽終之後當棄天座七寶殿館浴池園果自然飲食衆伎女樂。更當下生於拘夷那竭國疥癩母猪腹中作子。甚預愁憂不知當作。何等方便得免此罪。有天語言。今佛在此爲母說經。佛爲三世一切之救。唯佛能脫卿之罪耳。卽到佛所稽首作禮。未及發問。佛告天子。一切萬物皆歸無常。汝素所知何爲憂愁。天白佛言。雖知天福不可得久。恨離此座當爲疥癩母猪作豚。以是爲毒。趣受他身不敢爲❶恐也。佛言。欲離豚身。當三自歸言南無佛南無法南無比丘僧。歸命佛歸命法歸命比丘僧。如是日三。天從佛教晨夜自歸。却後七日天卽壽盡。來下生於維耶離國。作長者子。在母胞胎日三自歸。始生墮地亦跪自歸。其母❷娩娠又無惡露。母旁侍婢怖而棄走。母亦深怪。兒墮地語。謂之熒❸惑。意欲殺之。退自念言。我少子怪。若殺此兒父必罪我。徐白長者。殺之不晚。母卽收兒。往白長者言。產生一男。甫初墮地長跪叉手自歸三尊。闔門怪之謂爲熒惑。父言。止止。此兒非凡。人生在世行年百歲。或八九十。每尙不曉自歸三尊。況兒墮地能稱南無佛。好養視之愼無輕慢。兒遂長大年向七歲。與其輩類於道邊戲。時佛弟子舍利弗摩訶目揵連適過兒旁。兒前禮足言。和南舍利弗摩訶目揵連。舍利弗❹摩目揵連驚怪。小兒能禮比丘。兒言。道人不識我耶。佛於天上爲母說經。我時爲天當下作猪。從佛之教自歸得人。比丘卽禪亦尋知之。

卽爲呪願言。咨梨祇。兒語目連及舍利弗。願以我聲因請世尊諸菩薩僧幷及仁等。目連舍利弗然受其言。兒便還歸白父母言。屬者遊戲見佛[1]二弟子過。卽因請佛及四輩飯。願辦其甘脆。父母[2]愛之從其所言。異其年幼開發大意。又[3]奇所作[4]操識宿命。爲極珍妙盡世名味。求具精細過隃兒意。佛及衆僧各以功德。作神足來到兒舍飯。父母小大供養畢訖行香澡水。如法皆了。佛爲說經。父母及兒內外親屬。應時皆得阿惟越致。自歸之福所度如是。況乃終年修道敎乎

舊雜譬喩經卷下

No. 207

[5]雜譬喩經

比丘道略集

雀離寺師將沙彌下喩　聖王生九百九十九子喩　兄弟二人共爲沙門喩　伎兒作種種伎喩　比丘披擯喩　目連與弟子下耆闍崛山喩　喜根喩　木師畫師喩　大迦葉婦因緣喩　兄好禪弟好多聞喩　羅云珠喩　龍昇天喩　於僧淨地大行喩　與貴人鬪唾喩　佛與弟子入舍衛乞食喩　醫師治王病喩　惡雨喩　阿修羅因緣喩　王子入山喩　鹿林喩　尸利求多喩　從婆羅門乞食喩　田舍人喩　呪龍喩　石當道喩　蛇頭尾共諍喩　捕鳥師喩　五百力士爲沙門喩　三

堅要喻　賣酪自存喻　五百賈客入海求寶喻　劫薩燒因緣喻　貧人爲比丘尼因緣喻　草木皆可爲藥喻　屠兒喻　王好布施喻　龍藏水喻　聖王得輪因緣喻　梵王長壽喻

(二)昔崔離寺。有一長老比丘得羅漢道。將一沙彌時復來下入城遊觀。衣鉢大重令沙彌擔隨從其後。沙彌道中便作是念。人生世間無不受苦。欲免此苦當與何等道。作是思惟。佛常讚歎菩薩爲勝。我今當發菩薩心。適作是念。其師卽以知他心通照其所念。語沙彌言。持衣鉢來。沙彌持衣鉢授與其師。師語沙彌汝在前行。沙彌適在前行復作是念。菩薩之道甚大勤苦。求頭與頭求眼與眼。此事極難非我所辦。不如早取羅漢疾得離苦。師復知其所念語沙彌言。汝擔衣鉢還從我後。如是三反。沙彌怪愕不知何意。前至所止處。叉手白師請問其意。其師答曰。汝於菩薩道三進故。我亦三反推汝在前。汝心三退故推汝在後。所以爾者。發菩薩心其功德。勝滿三千世界成就羅漢故也

(三)昔有轉輪聖王。先生九百九十九子。皆悉成大端正殊好。聰明黠慧兼有身力。或有具二十八相者。或具三十相者。或具三十一相者。末後一子始入母胎。處于惡露不淨之間。時有八部大力鬼神。鼓樂絃歌侍衛其母。王亦宣勅左右令具供養。種種殿飾奏倍於常。時人白王曰。王先諸子。今皆成大。智慧聰徹身相殊妙。王心平然未常欣慶。今此一子始處母胎。有何奇特供給異常耶。時王答

No. 322 〔Nos.310,(19)323〕

法鏡經序

[1]夫心者衆法之原。臧否之根。同出異名。禍福分流。以身爲車。以家爲國。周旋十方。稟無劫息。家欲難足。[2]由海吞流。火之獲薪。六邪之殘。已甚於蓀蕣。[3]田之賊魚矣。女人佞等三[4]彪。其善[5]爲而信[6]寡。斯家之爲禍也。尊邪[7]纖。賤清眞。連叢瑣。謗聖賢。興獄訟。喪九親。[8]家之所由矣。是以上士。恥其穢[9]濁其[10]廣。爲之懾懾如也。默思遁邁。由明哲之避無道矣。鬻髮毀容。法服[11]彌爲。靖處廟堂。練情攘*纖。懷道宣德。開導[12]暨[13]晉。或有隱處山澤。[14]枕石[15]漱流。專心滌垢。神與道俱。志寂齊[16]平。無名明化[17]用也。群生賢聖。毀于清淨。稱斯道曰大明。故曰法鏡。騎都尉安玄。臨淮嚴浮調。斯二賢者。年在束齔。弘志聖業。鉤深致遠。窮神達幽。愍世[18]蠱惑。不覩大雅。竭思[19]釋傳。斯經景[20]摸。都尉口陳。嚴調筆受。言既稽古。義[21]文微妙。然時于弋未戢。志士莫敢或遑。[22]天道陵遲。內學者寡。[23]會覩其景化。可以[24]滌塗炭之尤[25]嶮。然義[26]擁而不達。因閑竭愚。爲之[27]法義。屢師歷載。莫由重質。心憤口[28]悱[29]亭筆愴如。追遠慕聖。涕泗并流。今記識闕疑。俟後明哲。庶有暢成。以顯三寶矣

⑩法鏡⑪經

後漢安息⑫國⑬騎都尉安玄譯

聞如是。一時衆祐。遊於聞物國勝氏之樹給孤獨聚園。與大衆除饉千二百五十人俱。及五百⑭開士。慈氏。敬首。⑮始棄闘音。*開士之上首者也。彼時若干百衆。國累⑯側塞。衆祐⑰而爲說經。爾時聞物城中有理家名甚。與五百衆。從聞物城中出。往到勝樹給孤獨聚園。詣衆祐所。到以首禮衆祐足。便就座而坐。及理家有宇愛遇。有宇迺遇。有宇善授。有宇大威。有宇給孤獨聚。有宇龍威。有宇諦思。斯一切五百衆等。共往詣佛所。到以首禮衆祐足。皆於衆祐前就座而坐。其諸理家。一切以發求大道。皆與其衆共造德本。有決於無上正眞道。惟給孤獨聚不耳。於是甚理家以見大衆理家集會坐定。避坐而起。整衣服稽首長跪。叉手白言。已欲有所問。要者衆祐豈有閑暇。敷演己所問。衆祐報甚理家言。如來常爲理家有閑暇。敷演所問。理家汝便問。恣汝所求索於如來應儀正眞道。吾當相爲敷演所問趣得汝意。甚理家問佛言。於是要者衆祐。若族姓男女。發意求無上正眞道。好喜大道。發行大道。欲致大道。欲下大道。欲知大道。請命一切衆生。安慰衆生救護衆生。其誓曰。未度者吾當度之。未脫者吾當脫之。不安隱者當⑱慰安之。未滅度者吾當滅度之。爲受一切衆生重任。欲

救護衆生故。而自誓發斯弘大之誓。知生死若干多惡惡意如不勸。生死無數劫意而不[7]邂。彼要者衆祐。或有開士。去家爲道。以致道品之法。或有居家者。善哉要者衆祐。愍傷衆生亦加惠。此大道者。以興隆三寶。亦使一切敏典籍久在故。如來願說開士居家者學德之法。何謂要者衆祐。開士居家。而承用如來教誨者。以不虧亦不損。其本所願。所謂無上正眞道也。亦現世有無罪之行。後世[10]往殊勝之道。亦[11]被要者衆祐。開士去家爲道者。捐棄憎[12]受。除鬄鬚髮。被服法衣。在家有信。離家爲道。示其教誨。法式正式德式具現之。要者衆祐。開士去家爲道者。及居家者。修之云何。於是衆祐。歎甚理家曰。善哉善哉理家。今汝迺知。問如來居家去家開士之所施行。是以理家且聽我所說。勉進善思念之。開士居家爲道者。修學德善之行。甚理家受教而聽。衆祐言。於是理家。開士居家爲道者。當以自歸於佛。自歸於法。自歸於衆。彼以自歸之德本。變爲無上正眞道。理家。自歸於佛法衆者。云何我當以成就佛身。三十二大士之相以自嚴飾。亦以其諸德本。而致三十二大士之相。以致彼諸德本。便而精進行之。開士居家者。自歸於佛。

[7] 隱安(元)，安隱(明) [10] 往遊＝懈(三)(宮) [11] 被十(來)(三)(宮) [12] 受＝彼(三)(宮) 受(宮)

爲如是也。自歸於法者云何。謂爲恭敬法。求法欲法。樂法之樂。法隆法依。法護法慎。如法住。隨法術。爲法典。爲法力。爲求法財。爲法靜治。爲造法事。我亦當天上世間分布是法。開士居家者。自歸於法爲如是也。自歸於衆者云何。若開士居家。或見溝港。或見頻來。或見不還。或見應儀。或見凡人求弟子道者。爲恭敬彼。承事供養。師之尊之。以禮待之。若以承事彼正法正術者。而以得是志。亦我當得無上正眞道。以講授經。成就弟子之德。而爲恭敬彼。不亦而羨彼。開士居家者。自歸於衆。爲如是也

又復理家。開士以修治四法爲自歸於佛。何謂四。一曰道意者終而不離。二曰所受者終而不犯。三曰大悲哀者終而不斷。四曰異道者終而不爲也。是爲四法。開士居家者。自歸於佛爲如是也。又復理家。修治四法爲自歸於法。何謂四。一曰諸法言之士。以承事追隨之。二曰所聞法以恭敬之。三曰已聞法本末思惟之。四曰如其所聞法。隨其能爲人分別說之。是爲四法。開士居家者。自歸於法爲如是也。又復理家。修治四法爲自歸於衆。何謂四。一曰末下要生弟子之道。而意以喜一切敏。二曰亦以爲積聚物以法積聚而化之。三曰以有依恃有決之衆。而不依恃弟子之衆。四曰求索弟子之德。不以其德度而度也。是爲四法。開士居家者。自歸於衆爲如是也。又復理家。在家修道。以見如來則行思念佛。是爲自歸於佛。已聞法

則已思念法，是爲自歸於法。若已見如來聖衆。猶思念爲其道意者。是爲自歸於衆

又復理家。在家修道。發求遭遇佛而以布施。爲自歸於佛。若以擁護正法而已布施。是爲自歸於法。若已其布施。爲致無上正眞道。爲自歸於僧。又復理家。在家修道者。若修賢夫之行。行不以凡夫之行。彼是賢夫之行也。而[11]以法求財。不以非法。以正不以邪。亦而爲正命。不以嬈固人以法致之。財多行非常想。以受其寶。是以恒隆。施而供養。父母知識。臣下毘弟親屬爲以敬之。奴客侍者。[12]瞻視調均。亦以敎化。斯殊法亦以受重任。是謂衆生重任也。精進而不懈。不受之重任。而以不受之。謂是弟子各佛智之事。成就衆生而不勸。不熹身之樂。爲致衆[13]生樂。利衰毀譽稱譏苦樂不以傾動。以殊[14]趣世間法。富有財不喜悅。又於三道。無利無稱。無譽[15]聲

無賞。所行爲熟慮。受正爲喜悅。邪受見知。要意而有正行稱[16]譽之兩。以除解已。得其所誓。以憂人事。不自忽其事。有恩在人。訖終不望其報。作恩施若干。知恩知反。復爲造行恩德。貧者爲施財。諸恐畏者爲安隱之。憂慼者寬解其憂。[17]無力者忍默之。諸豪强者[18]損憍慢。以棄殊過慢尤。[19]慢以恭敬尊長。承事多聞者。能問明[20]知者。所現以直不虛飾。衆人而有方便。行德而可求哉。爲多聞不厭無足。正修勤[21]力。固與聖人相遭。追隨聖人而尊敬之。多聞者爲事之。*知者爲問

之。所以現直不師。祕衆經如其所聞。爲現之所聞。而曉其義。一切欲之嬉樂。爲計非常。不慕惜身。以自觀其壽如朝露之[22]諦。計財產所有如幻雲也。家屬人客計爲怨。妻子男女。計爲無[23]擇之地獄。以其所有者。計爲一切苦。田地舍宅萬物所業者。常以計爲疵也。所求致之德。爲不敗壞想家居者爲危想。知識臣下毘弟親屬者。爲地獄主者想。終日夜者爲[24]之同想。以不[25]實之身。爲以受*實想。以不*實之壽。爲受[26]實[27]壽。以不*實之財。[28]爲受*實之想。彼若以禮節衆事敬事人者。是以不*實之身。爲受*實也。若昔衆德之本而不毀。又復增殊者。是以不*實之命。以爲受*實也。是若以制慳。而布恩施德者。是以不*實之財。爲以受*實也是爲開士居家修道者。爲賢夫之行。爲事。如是而無罪*也。爲如來言說爲法說也。亦不毀而不損其本誓。是謂無上正眞之道也。迺現世有無罪之行。後世亦墮殊勝之道也。又復理家。開士居家修道者。當以自奉持戒事。謂是奉持五戒事也。是以爲不好殺生。不加刀[29]杖蠕動之類。不以嬈固人。是以[30]不好盜竊人物。自有財而知足。他人財不以思。至於幾微草*蠶之屬。不與終而不取。是以爲不好欲之邪行。自有妻而知足。[31]他婦女不喜眼視也。意常以自患已。思念欲[32]都爲苦。如使生欲念。自於其妻。則以觀惡露。以恐怖之念。勞爲欲之事。以無畏不苦。以慕戀不常。淨樂想達志。迺如是我當以自修。若以思想欲。我以

不爲之。何況數數有。是以爲不當好妄言。以諦言誠言。以不[1]僞詐性。以不敗心如有[2]誠。如其所見[3]聞而說之。愼護經法。不用軀命。故以不妄言。是以不當好飲酒。以不醉不迷惑不急疾。以無罰而順化。强志以正知。如使復興布施意[4]可。所有一切吾[5]當與人。求食與食。求飲與飲。求車與車。求衣與衣。是以與人酒以建志。如是布施度無極。爲是時若有人所索。則而爲與。時我能以酒施。令從彼化志。如以自知爲行不迷惑。所以然者何。夫開士者。爲衆生周滿其所願。布施度無極。一已如是。開士居家者以酒施人。而爲不獲罪。是以理家。開士以其所修學之德本。變爲無上正眞道。若以善修愼護斯五戒矣。又當有殊者。不當以相譏衆人。[6]紛諍者而以和協之。以爲不[7]麁言。以柔軟之言。恒先與人言。亦不以綺語。爲[8]義說。爲法說。爲時說。爲如事說。亦不有癡[9]網。而以安隱加施衆生。意爲不敗亂。恒以忍辱力而自[10]嚴。以爲用正見。去離邪見。猶爲稽首諸佛衆祐。不爲他天神也。又復理家。居家修道者。或在墟聚郡縣國邑下。當於彼擁護經法。擁護經者爲之奈何。夫不信者以信敎化之。慳貪者以施敎化之。惡戒者以戒敎化之。亂[11]意者以忍菲敎化之。懈怠者以精進敎化之。失志者以思惟敎化之。邪[12]知以智事敎化之。貧財者以富之。諸病者以藥施之。孤獨者以爲家屬。無歸者以爲歸。無依者以爲依。爲彼一切國邑[13]壞者。擁護經法爲若此

理家。或彼開士。至一至二至三至於百。教誨人民。皆使修衆德之法。彼開士便以悲哀加於衆生。以强其一切[14]繁誓之。誓其辭曰。至於斯難化之人民未得成就者。吾終不取無上正眞道。所以者何。今我以爲斯故。以誓自誓也。吾不爲質直者。不以不佞諂者。不以不[15]爲詐者。不以[16]守者。不以誠有德者。諸此人故。以誓而自誓也。但爲欲使斯人以聞經法者。以經化。余用此故。以誓而自誓也。我當恒以强其精進行所。我方便爲不唐苦也。若人有見者。莫不以好信。若理家。至於開士所在[17]家居。止其不[18]嗟[19]一切之人民墮殊異之惡道者。彼爲開士之[20]咎。理家譬如鄉亭[21]鄰邑郡縣國下。至於有良醫者。假使彼若有一人不以其壽命而終者。衆人皆爲咎彼醫。如是理家。至於開士所居。止不*嗟*一切之人皆墮殊異之惡道者。如來應儀正眞覺者。爲咎彼開士也。理家。[22]是故居家開士爲自誓如此也。設使我所往國邑下癡者相事。如不使一人有墮惡道者也。又復理家。居家修道者。當曉家之惡。在[23]于家者。爲害一切衆善之本。以家猶無出要。以害清淨之法。是故謂爲家也。居家者。謂爲居于一切衆勞。爲居衆惡之念。爲居衆惡之行。不化不自[24]守。恐凡人者爲共居。與不諦人集會。是故謂爲家也。家者爲是名也。已在于彼。莫不作不[25]軌之事者。以在于彼。則不恭敬。自於父母息心逝心尊長衆聖者。是故謂爲家也。縣官牢獄[26]考掠搒笞罵詈數勉至于死焉

皆爲由彼。是故謂爲家也。以在于彼爲入惡道。以在彼爲墮諸欲。爲墮瞋恚。爲在諸畏。爲在愚癡。是謂爲家也。以不慎護彼戒事。遠離爲定事。以不修慧之事。不得度之事。以不生度知見之事。是故謂爲家也。以在于彼。卽有父母愛。兄弟愛姉妹愛。婦愛子愛。舍宅愛財產愛。兒客愛所有愛。不厭財求之愛。是故謂爲家也。斯居家者難滿哉。譬若大海衆流歸之。斯居家者不知厭哉。譬若火以得薪。斯居家者。多念無住息哉。譬若風以爲無住止。猶爲沈沒哉。[20]若美飲食爲糅毒。所有一切苦哉。譬若仇怨。爲似知識。誤人之行哉。非聖[21]經之所施行。爲造變爭哉。更相因緣[22]恒不和。爲多疵哉。以行善惡之行。因緣之所在。恒爲人所嫌疑。非人有哉。以爲所有顚倒故。猶不善哉。雖善有權詐。猶見其性行。似如[23]倡體哉。以速轉變故。似若幻師哉。初至者人爲聚會其行爲不誠。似若夢哉。一切成敗終始故。似若朝露哉。以速離故。似若蜜*滓哉。以爲少味故。似若蒺藜。*網哉。色聲香味細滑以爲所害故。似若鍼。孔虫哉。以非善念爲食故。譬若違命者哉。爲轉相欺故。恒懷恐怖哉。爲意以亂故。爲多共哉。以縣官盜賊怨家弊惡王者爲害也。斯居家者。少味樂哉。以爲多惡失。理家。開士居家者。爲曉家之惡若此。又復理家。居家修道者。以布施爲寶施。若已施爲我有。若在家非我有。若已施是爲寶。若在家是爲非寶。若已施爲富財。[24]若在家爲無財。若已施爲勞解。其

在家爲勞增。若已施爲不我。若在家❶已爲我。若已施爲不有。若在家以爲有。若❷以施爲無盡。若在家爲非常。若已施不復護。若在家爲斯護。若已施爲賢夫行。若在家爲凡夫之意。若已施爲依度道。若在家爲依邪部。若已施爲佛所稱。若在家爲愚人所稱。理家。開士居家修道者。以布施爲寶若此。是以見人來有所求索者。爲生三想。何謂三。善友想。依度道想。勉生富財想。爲生是三想。爲復造三想。何謂三。尊如來敎誡想。降伏邪想。以不望福德想。所以者何。若此開士。若諸來有所索者。貪婬瞋恚愚癡則以爲薄。薄者爲之奈何。若所有物。一切不惜。而以布施。斯爲貪婬薄。若於彼來求物者。以慈哀加之。斯爲瞋恚薄。若以布施變爲此一切敏。謂爲愚癡薄。又復理家。已見來求物者。不久爲成六度無極之行。又成彼者云何。若有來人從人索物。能不愛惜者。是爲布施度無極。若意在道而布施者。是爲以戒度無極。❸若不恚怒之。是爲忍度無極。假令猶自思念。何用爲食。自强其意。不❹釋其行。是爲精進度無極。若欲施若已施。而不欝毒無有悔者。是爲思惟度無極。若已施不望其福德者。是爲以慧度無極。理家。開士以布施爲成六度無極行若此。又復理家。居在家者。是以爲去離順隨忿❺亂以❻親別離法。若以得產。得財米穀。得男女。不以爲喜悅。若一切敗亡。不以下意爲愁慼。已觀如是萬物如幻。爲不住止想也。斯幻之行。以致是。❼是以父母妻子奴婢兒

客。是非我之有，我亦不是有。亦我是不有。我不應是⑨有，以不我是有。今我爲彼故。而爲作罪惡。但現世是有。非是爲後世。是⑩昔之有。非是我當護。又夫我之有。彼我當以護。何謂我之有，謂是布施教化。恬淡自守道之根原，亦藏隱之德本。是爲我有也。至於我所住。是則爲追我。彼亦不用軀命。不爲男女妻子故。爲造惡行也。是以居在家。自有婦者。當造三想，何謂三。非常想，不久想，別離想。是三想當爲⑪造想，當復造三想。何謂三。若在喜樂爲求後世在苦。若在飲食爲求在殃罪。若在樂者爲求在苦，當爲造是三想。⑫當復造三想。何謂三。重累想。費耗想。俗所有想。當爲造是三想。當⑬復造三想。何謂三，爲入地獄想。入畜生想。入神鬼想。當爲造是三想。當復造三想。何謂三。魑魅想。臼注想。色像想。⑭爲造是三想。當復造三想。何謂三。不我想。無主想。假借喻想。當爲造是三想。理家思念。若此衆事想。開士居家者。當自觀⑮身其妻若此也。是以不當愛其子。設⑯使⑰無生子愛。不加於天下人。是以當以三數諫。⑱自諫其意。何等爲三。等意者爲道。不以邪意也。正行者爲道。不以邪行。不多行者爲道，多行者非矣。是以三數諫。自數諫其意。自造其子⑲怨仇想。是我怨⑳仇非我友。所以者何。我以由彼違失慈哀佛之教誡。使我甚益生彼愛。㉑人自磋切其意。如愛在其子。以愛加衆生。若其自愛身。以慈哀加衆生。是以當觀其本末。斯所從來異。我所從來亦異。

衆生先世亦曾爲我子。吾亦曾爲衆生子。是㉑生死之愆。無可適莫者。所以者何。所往來道。輒有離行。轉復爲仇怨。我今當自修。都使我無㉒友。亦我無怨仇。所以然者何。以造有知識。爲復欲多作以造有怨仇。都以欲爲惡。一切衆生彼非我。汝意不可以可。不可之意可。以悉通衆經。所以者何。正行者得正道。邪行㉓者得邪道。今我不有邪行。於衆生有正意行。乃可得一切敏故㉔㉕

㉖㉗理家。開士居家者。都㉘物無可戀。無可慕。無可適。無可愛。無㉙可可。爲若此也。又復理家。居家者。設使人來有所索。假使爲不欲與彼物。猶當以自諫數其意。假令㉚我不以是物施者。我會當與此物㉛離也。若欲不欲至於死時。是物亦當捐棄我。我亦當捐棄是。㉜其施寶而終。㉝我而施是物。死時㉞意除止。設使思惟若此。而不能施彼物者。是以四辭謝。辭謝來索物者。何㉟謂四。我以無力衆㊱德未成就。我在大道爲初㊲始。布施意而不自由。我有受見。在於我余之行。且相假原貸者勿相逼迫。我所㊳施行能奉行之。如其所受。爾㊴迺能滿卿所願。及天下人辭謝彼來索物者。爲若此也。又復理家。居家修道者。假使爲離師者之教誨。時世無佛。無見經者。不與聖衆相遭遇。是以當稽首十方諸佛。亦彼前世求道所行。志願之弘。願者其一切成就佛法之德。以思念之以代其喜。於是晝三㊵亦夜三。以㊶論三品經事。一切前世所施行惡。㊷以自首㊸誨。改往修來。爲求哀於一切佛。以法故愍

傷之，亦以無央數無極之，法愍傷之。又復理家，居家修道者，當以曉息心之儀式，是以若見除饉殊越息心之儀式，當爲敬其法衣。彼爲衆祐如來應儀，正眞佛②戒定慧所行之法服也，以無惡爲離一切惡。彼是衆聖仙者之表③式也。是以又當爲敬彼也。亦當加愍傷於彼除饉。斯非實爲此不*軌行。至於被服。斯名靜者調者神通者。如來者表④識而爲不調⑤淨之行。又如來復曰。未學者不當忽易，非此彼過勞過也。以從斯勞爲有失。若此彼亦見佛⑥憲教之要。如所謂事⑦次應有之。若此捐棄是勞，觀其本末爲護第一德。必爲在正以知⑧乎將斷勞之智⑨如衆祐所謂⑩又士不可以相忽⑪蔑。是非時如來有，是知非我有，⑫是以不嗔不怒不恚爲加彼，若以入廟者，以⑬住廟門外，以五體而稽首，⑭迺却入廟，彼是空廟之居。彼是慈哀喜護廟之居，彼是正⑮住在正次者之居，爲彼得斯。使我得廟居爲若此以遠去官位家者爲彼得斯，我以齋戒罪，⑯迺禁制制以若此，爲與去家之意，未曾有開士在家爲得道者。皆去家入山澤。以往山澤爲得道，以譏家居者，夫去家智者所稱譽。如江河沙，我一日之祠⑰禮。一切彼布施⑱以去家之意爲珠勝。所以者何，以施下劣故。何況布施不信無⑲反復，盜賊弊惡。王者及大臣。非彼布施以爲⑳實以得。足以我有戒聞之行。是以入廟者。當只觀視一切除饉之衆所施行。何等除饉爲多聞，何爲明經者，何爲奉律者。何爲奉使者。何爲

開士奉藏者。何爲山澤者。何爲行受供者何爲思惟者。何爲道行者。何爲開士道者。何爲佐助者。何爲主事者。以觀視彼一切[31]餘饉之衆所施行。如其所施行[32]行。以隨教爲之爲行。不當轉相嫉。若於[33]虛聚言有及廟。若[34]於廟[35]言及*虛聚。是以當慎[36]守言行。不當以廟中言說於*虛聚。亦不當以*虛聚言說於廟也。是以承事多聞者。以爲修治聞。奉事明經者。爲[37]解經之決事。承事奉律者。爲*解[38]度殃罪之事。承事開士奉奧藏者。爲明六度無極方便之事。若有除饉者。爲[39]乏應器。或乏法衣者。當以給施之。莫使生嫉於人也。所以者何。夫人以嫉妬爲結。是[40]以[41]當[42]力護凡人不應儀者。所以者何。凡人者爲有失。應儀者爲無[43]失。若有除饉者。未下正道。或積聚法衣。或積聚應器。是以彼除饉。用無上正眞道開導之。所以者何。其事有應。是以積聚物爲致道。[44]積若息心有不和者。當和解之。若正法欲衰微者。自危殆其身命。以營護正法。若見除饉疾苦者。[45]以血肉使其病者得除愈。理家。若居家開士。若不布施。不以禁止人。若以施終不悔恨。若有衆[46]德本。以[47]是意爲端首。理家。若此諸事諸類諸應。開士居家修道者。爲若此也。又衆祐當說此居家開士所施行教[48]誨法。憑時。有千人皆發意求無上正眞道。復有天與人二千人。遠塵離垢諸法[49]法眼生。於是甚理家。白衆祐言。要者衆祐。[50]如來以敷演居家開士[51]者家善惡之地。亦布施持戒忍辱精進思

惟智慧。於是大道當所施行。要者衆祐。去家修道開士者之所施行。願復幾微現之爲善。[52]要者衆祐。開士去家者。爲之奈何。其所施行亦云何。衆祐告甚理家曰。善哉理家。今汝*迺以問如來開士去家修道者之所施行。善哉理家。當爲汝說開士去家之事。其所施行。汝勉進善思念之。甚理家受敎。從衆祐而聽。衆祐曰。理家。開士去家修道者。若頭燒然。譬[53]若[54]鎧爲精進以求智。去家者其初始爲若[55]此。次修治爲聖典。又何謂去家者之聖典。所謂趣得一衣爲足。亦以善之。一食一床。病瘦一醫藥爲足。亦以善之。是爲聖[56]典。何以故謂之爲聖典。以爲修治彼一切道[57]品法。是故謂之爲聖*典。又開士去家修道者。爲有十知足之[58]德。身以服法衣。何等爲十。以爲羞慚故。身服法衣。以[59]避風[60]暑故。身服法衣。以[61]辟蚊虻[62]螟子故。身服法衣。欲以[63]見息心形狀故。身服法衣。亦是法衣之神爲十方之神故。身[64]以服法衣。以患離婬樂。是以不樂婬之樂。以樂安[65]得淨。是以除斷衆勞之樂。不以肥[66]胎。爲是道行。行在聖道重任。我亦以自修。如以一時有法衣。如被服法衣故。以是十德　自觀至于壽終。

[52]蠓＝蠓　[53]〔以〕
[54]見＝現(元)(明)　[55]得淨＝淸淨(宋)(元)
[56]胎＝脥(三)(宮)　[57]辟＝道(三)　[58]暑＝景(宮)
[59]見＝現(元)(明)　[60]得淨＝淸淨(宋)(元)
[61]淸淨(明)　[62]胎＝脥(三)(宮)

閑居靜處。以不行匄。何等爲十。我自以我❶業而爲命。不以非異業。若有人來施我者。以先修治三寶。後乃而受其施。我若欲從人乞匄。若不欲施人者。以❷非哀加彼❸己也。我當自食所修行之食。以爲不違如來之言誨。以得成知足重任之本。以降憍慢。以❹得成無見頂之德本。我亦見布施。亦如❺以自致。若往行乞匄。我亦不得有所適莫於男❻女。以我等意。於天下人。以得成一切敬智之重任是理家十德。去家開士者。以自觀至于諦終。閑居靜處。以不行匄。若有人來請者所❼住處。其人志意信喜道者。我不宜當彼往。設使往食。若能以自益。亦能益人者。可往受❽施。我教開士可彼索。是爲十德。以自觀可以處於樹下坐宿止。何等爲十。以其自由爲住彼。以不名有彼床臥。以不開門。於山澤以去離愛爲彼居。以少欲少事爲成德。❾捐棄墨命以不自惜。樂獨靜以遠離戀聚會。以行修身不食。以定意爲安靜一意。閑處❿思惟爲無益。是理家十德。以自觀開士去家者。爲可處於樹下居止。又復理家。或彼開士去家。修道遊於山澤者。若欲修治經。若用誦利經。故爲入廟。若居廟者。意向以山澤爲居。是猶爲彼山澤居也。求法之行者。爲一切物不我想。一切諸法。爲他人有想。又開士去家修道者。若遊在山澤。當自省察。我今何以遊此山澤中。不但以山澤居。謂⓫之息心也。所以者何。此間多有不化不守不度不應不修行者。⓬皆遊山澤所謂禽獸衆鳥。

獼猴狐[14]獾。惡人賊盜。皆遊於山澤。亦不謂彼爲息心也。至於我所求山澤居者。當以成我彼所求爲是息心求。[15]亦又何故開[16]士息心。所謂志以爲不亂。爲以得是。持周滿達事故。以聞爲無足。以得辯辭。以慈心不虧大哀。以不離專由于五通。興隆六度無極[17]却。一切[18]敏之。意不擇捨。爲行權謀之慧。以法施合聚人民。成就人民四合聚之事。爲不擇捨[19]六可[20]思[21]念之。以聞精進不[22]虧損。爲擇法本末正度之道因緣。智亦不入正道之事。爲護正法之事。以信罪福爲正見。思慮所務以*虧斷爲正思。隨所喜爲說法爲正言。隨行盡之備足爲正業。[23]瘕疵之續以除斷爲正命。以道臻到爲正方便。以不忘忽爲正[24]志。一切敏智之臻到爲正定。若以空爲不想之行喜。若以得不[25]顧爲斷俗。所有依其義不以文。依其法不以人。依其智不以識。本文演義歸。不以末叙義。斯理家謂爲開士去家者息心求也。又去家修道者。不當以多從事。若此思惟其本末故。當爲一切衆生不與之[26]從事。明哲不但與一人不從事也。又有四。是去家開士者之從事也。如來之所教。何謂四。一曰與講經者從事。二曰[27]與就人者從事。三曰與供養如來者從事。四[28]曰與發一切敏意不亂者從事。離彼不當以多從事。又開士遊於山澤者。當自揆察。我爲何故來至[29]於此。彼是思惟。我以恐畏來至此。何[30]謂恐[31]畏此群聚。恐畏與人從事婬怒癡憍慢自恣。恐畏惡友。恐畏嫉慳。恐畏色聲香

味細滑。恐畏功稱恭敬[32]利。恐畏不見言見。不聞言聞。不知言知。不解言解。恐畏息[13]心垢。恐畏更相嫉妬。恐畏生死五道往來所墮。恐畏欲界色界[34]無色界。恐畏陰[35]耶[36]死[37]耶。勞*耶天[38]子[39]耶。恐畏惡道地獄畜生鬼神。恐畏倉卒一切是衆惡之念。我來到此不可以此居在於家。若在群聚之中。行不應道之行。不得免彼衆恐之事。亦彼昔開士得免度衆畏者。彼一切[40]已居山澤之力勢。得臻到無畏。是謂自然。是故我以恐畏。欲越度衆畏。爲居山澤矣。[41]又一切[42]是畏皆由身之生。以慕戀身以修身。以是身以愛身。以盛身以思身。以見身以處身。以想身以護身之所生也。假使[43]由於山澤[44]居。爲以有由身之意。慕戀身修身。是[45]身愛[46]身。思身見身。處身想身。有[47]身護身之意者。[48]我空爲居山澤耳。又居山澤者。爲無身想。居山澤者無異想。居山澤者。不見論義。不[49]修自見身。無[50]在顛倒。無有無爲想。何況有[51]勞想。居山澤者。名曰一切諸法寂然[52]哉。諸法無所著哉。諸樂亦無所著哉。諸想以不[53]愛哉。色聲香味細滑不與錯[54]忤哉。諸定不以怙哉。意

[illegible][illegible]〔身〕—[illegible] [illegible]我＝哉[illegible] [illegible]修＝[illegible][illegible] [illegible]在＝有[illegible] [illegible]〔勞〕—[illegible] [illegible]哉＝我[illegible] [illegible]愛＝受[illegible] [illegible]忤＝誤[illegible]

以自整不亂哉，以下諸重[1]擔之畏哉。以度[2]夫汪洋之澤哉。*夫聖[3]之典以造哉，姦惡之屬[4]悉知足哉。爲重任少欲哉。以智慧知[5]足哉。[6]爲知足哉。爲知足哉，爲重任少欲哉，爲應哉。本末行以解哉。爲一切獄斷所修事訖哉。以爲永解除，理家。譬如山澤中有樹木草穢之屬，都無可畏，都無可恐。如是理家，開士遊於山澤者。執志當如草木牆石之[7]喻。身以受[8]行之。彼誰畏[9]者。彼以恐怖思惟身本末，我都無身，非人非命。非丈夫非類。非[10]女非先。[11]無先無造者。無教造者。無[12]與者，無[13]興起者，諸是之畏，但以不[14]成之想。[15]有是畏耳。今我[16]宜不造不成之想，有是畏耳。今我不宜造不*成之想，當如樹木草穢之屬，亦爲若此。無響以解一切，彼法以具行之，以響[17]山澤居。去離婬塵。無諸響山澤居。非我非有物[18]者。又遊於山澤者。以復思惟。是通達道品之法者，以居山澤。居山澤者。爲合聚十二精，居山澤者解諸諦。居山澤者知諸陰，[19]以[20]滑制諸情。以[21]禽諸進入。不忘忽道之意。諸佛[22]所讚，衆聖所稱譽，欲度世者所事也。居山澤者。以解一切敏智之[23]方術也又遊於山澤者，[24]以爲不久周滿六度無極之行。得彼者云何遊於山澤者。若不自惜其軀命者。是爲布施度無極，若以依精之德，爲成三愼者。是爲戒度無極，若意不亂，亦可是一切敏不異道者，是爲忍辱度無極行，至於未得忍終而不起者。是爲精進度無極。若以得一心不以從致[25]敏哉，但以[26]隆德本。

是爲一心度無極。若[24]見如山澤道亦爲若此。以分別衆事者。是爲[25]以智慧度無極。[26]開示以道得。又復理家。修治四法。我以敎開士居山澤。何謂四。或有開士。多聞明於法決者。若以其聞行在本末法。可居於山澤。又開士以得五通。欲以成就天龍鬼神者。可居於山澤。或有開士勞盛者。彼以不從事勞卽爲薄。可居於山澤。亦欲抑制勞。以自勸勵。是以皆由聞。夫遊彼者。以得周滿一切淸淨法。迺後以下[27]墟聚。郡縣國邑。下爲衆人。講授法。修治法。若此也。理家。我敎開士居山澤也。[28]又去家修道者。遊於山澤。以修治經。誦習經故。入衆者以執恭敬亦謙遜。夫師友講授者。[29]悵中少年者。爲以尊之。不以懈怠自所修。以不廢人所修。亦不以求承事恭敬。若此當以觀察。如來應儀正眞佛者。爲諸梵釋天人衆生所供養。爲天上天下尊者福田。彼尙不求人承事也。自作事不欲煩人。何況餘者。未以[30]學甫欲學。[31]反欲人承事耶。又我當爲天下人養者。我當以供養人。都不我從人求供養。所以者何。以供養重者。理家。除饉者不得法之助供養故。爲助我不以法故。夫欲以爲法助人者。以爲若此。以是供養故。爲助我不以法故。彼以自[32]懷已[33]正信。以爲有供養。彼卽與世物[34]雜。爲不是大祐人者。是以若欲往詣[35]佛師友者。所以身意行有決。[36]乃可[37]往慕。我敎者師友。以異之行無過。以不訶問諷起誦習。爲敎誨之積聚。是以欲諷起經。爲不用軀命。慕樂法隨順師

意。以求法利。[40]不爲求一切恭敬稱譽之利。若以從師受幾微四句之頌。以諷誦之。若以在布施持戒忍辱精進思惟智慧。而以彼供養師者。如其所修。四句頌之字數。爲劫之數。以供養彼師者。尙未爲[41]卒師之敬。亦以質直不虛飾不佞諂。一切行之供養。豈復謂法之[42]敬。又理家。若[43]斯意念生。以有德之意。有佛亦法之意。有自患離婬之意。有寂靜之意。若以修治四句之頌。遵而行之。如其劫數。彼以供養其師者。[44]尙未爲[45]卒法之敬。理家。當以知此之事。若此也。法之福德如無數。獲智亦無量。是故開士。欲[46]以擇上法。猶以無數爲敬正法。若彼思惟。若此以聞淨戒事。何謂是淨戒事。去家開士者。有四淨戒[47]事。一曰造[48]聖之典。二曰慕樂精進德。三曰不與[49]家居去家者從事。四曰不諛諂山澤居。是爲去家開士者四淨戒事[50]也。復有四淨戒事。何謂四。以守愼身身無罣礙。以守愼言言無罣礙。以守愼心心無罣礙。去離邪疑造一切敏意。是爲去家開士者四淨戒事。復有四淨戒事。何等爲四。一曰以自識知。二曰以不自貢高。三曰以不形相人。四曰以不謗毀人。是爲去家開士者四淨

[46]〔以〕－宋元宮　[47]〔事〕－宋元宮　[48]聖＋(人)明　[49]家居＝居家明　[50]〔也〕－明＊

戒事*也。復有四淨戒事。何謂四。一曰[2]已可諸陰爲幻法。二曰以可諸情爲法情。三曰以可諸入爲[2]虛聚。四曰不隨方俗之儀式。是爲理家去家開士者四淨戒事。復有四淨戒事。何[3]等四。一曰以不自計我。二曰遠離是我有。三曰斷絕常在除。四曰以下因緣法是爲去家開士者四淨戒事。復有四淨戒事。何謂四。一曰以解空。二曰以無想不怖。三曰以大悲衆人。四曰以爲可非身。是爲去家開士者四淨戒事。彼以爲常聞淨定以故。[4]以若此觀之。何謂此淨定。以通一切法。不爲餘事意行。爲有決意。爲[5]一端意。爲不錯[6]忤意。爲以不[7]住意。爲不馳意。爲自身住止意。不與情欲從事意。爲以觀幻之法。我若幻法情亦然。*以無復行。便無可存。已履彼正。是[8]謂正定。若[9]法在如法。若此亦謂定。爲觀若此。彼常聞淨慧。何謂斯慧者。諸法之擇智。謂彼爲慧[10]也。不受之相無[11]相行。不造之相無存矣。無爲之相不馳騁矣。是以理家。以觀法若此者。是謂去家開士之所施行也。又以說是經時。有五百人。造[12]記無上正眞[13]之道意。又甚理家及其[14]等。同出聲言未曾有。要者衆祐。至於如來之善言迺如是。亦家之[15]惡德重任之行。亦去家諸德善斯。尊者衆祐。已爲明彼居家[16]人多惡德。至於去家無數之德善[17]已。寧可得從衆祐。受去家之[18]誡。就除饉之行。衆祐報言。去家者理家難堪。能究暢淳德[19]善。奉持教誨。理家復白佛言。衆祐。去家者雖難堪任。如來猶

當可已等去家爲道也。衆祐。便使慈氏開士。及一切行淨開士聽。舉彼理家等慈氏開士。舉二百理家。一切行淨開士。舉三百理家。去家修道。爾時賢者阿難。謂甚理家言。卿何見居國居家。有能樂於㉙法去家之聖道者。甚理家報阿難曰。我不以㉚爲貪慕身樂。欲致衆生樂故。我以居家耳。又如來者自明我。彼以所受堅固而居家。彼時衆祐。告阿難言。阿難汝已見甚理家。如是衆祐。㉛見甚理家。阿難。於是賢劫中。以所成就人多於去家開士者。以百劫中不若此。所以者何。阿難。又去家修道開士者。千人之中不能有德乃爾。此理家者而有是德。爾時阿難白佛言。要者衆祐。當何名斯經法。亦當以何奉持之。衆祐言。是故汝阿難。斯經法名爲居家去家之變奉持之。亦名爲內性德之變奉持之。亦名爲甚所問奉持之。及以聞此經法者。阿難。爲周滿法精進殊張。於一切威儀下精進行道者。不若此也。是故阿難。若欲以興精進者。㉜若欲勸㉝勵者。欲立㉞一功德者。欲造立人衆㉟德者。㊱由當以斯經法。以聞之以受之以行之。我以㊲屬累汝阿難。此經法㊳數用布㊴見衆人。所以者何。衆德法之正行也。阿難。斯經法者正應也。衆祐。以說㊵是。阿難歡喜。及甚理家。天與人。亦質諒王。衆祐說已。皆思惟㊶也

法鏡㊷經

⑨法鏡經後序

序曰。夫不照明鏡。不見己之形。不讀聖經。不見己之情。情有眞僞。性有柔剛。志有純猛。意有開明。識有淺深。不能一同。不覩聖典。無以自明。佛故著經。名曰法鏡。以授某等。開士之⑩上。傳敎天下。有識賢良。學者通達。行者志正。疾得無上之聖。康氏⑪穀德。博達心聰。爲作⑫註解。敷演義方。辭語雅美。粲然煥炳。遺誨後進。以開童蒙。於學有益。以爲獻呈。⑬乘意綢繆。誠可嘉也。然夫上聖之妙旨。厥趣幽奧。難可究⑭息。⑮余察其大義。頗有乖異。懼晚學者。以此爲眞。而失於正義。彼此俱獲其愆矣。余反覆歷思。理其闕者。有七十八事。讜引衆經。比定其義。庶令合應。不爲肮臟。又經本字句。多漸減除去。改易其字。而令句讀不偶。音聲不比。義理乖錯。不相連繼。甚失其宜也。夫聖上制經。言要義正。以爲具備。無所玷缺。不可復增減矣。猶人之四體受之二親。長短好醜各宿本耳。豈可復改更乎。所謂增之爲肮⑯臟。減之爲⑰槃瘡者也。且夫世俗詩書禮樂。古之⑱遺字。雖非正體。後學之⑲徒。莫敢改易。皆尊敬古典。轉相承順矣。況乎斯經之昭昭。神聖之所制。天上天下群聖仙者。靡不稽首奉受以爲明式。學者益智。行者得度。其無數焉。而斯末俗晚學之人。見聞未廣。而以其私意。毀損正言。⑳違戾經典。豈不快哉。名言學佛。而違佛

教。斯復何求也。昔惟衛佛時。有人反佛名一字。後獲其罪。五百世盲。朦朦冥冥。其世久也。至釋迦文佛。時其人聞聖德。故來自歸。❶謳得救濟。佛遙見呼之。其目卽開。投身悔過。乞得除愈。佛言汝罪畢矣。今無他尤。觀之不可不愼哉。夫人若能復心首悔。改往修來。斯亦賢者之意焉

❶法鏡經。後序

No.323 〔Nos.310(19)322〕

郁。迦羅越問菩薩行經

西晉。月支國三藏竺法護譯

上士品第一

聞如是。一時佛遊舍衛國祇樹之園給孤獨精舍。與大比丘衆千二百五十人。慈氏菩薩。❷軟首菩薩。除惡菩薩。光世音菩薩等五千人俱。爾時世尊。與無央數百千之衆。圍遶說法。於是舍衛大城中有豪長者。名曰郁迦。與好慕長者。好歡長者。善施長者。有量長者。所樂長者。常名聞長者。施名聞長者。有名聞長者。善財長者。遵行長者。給孤獨長者。賓祁長者。寵具足長者。審量長者俱。一一長者與五百眷屬共出舍衛大城。往詣佛所稽首佛足。遶佛三匝却坐一面。皆志大乘殖衆德本。悉有決於無上正眞之道。於時郁迦見諸長者正士之會。承佛威神從坐起。❸整衣服。叉手長跪白佛言。願欲有所問。❹唯天中天。

以權方便哀爲解說。佛告長者。所欲便問。吾當發遣令汝歡喜。郁迦白佛言。若有善男子善女人。發無上正眞道意。問佛無數之慧。學於大乘。願住大乘。勸助大乘。乘於大乘。解了大乘。請一切人等安一切。救護一切爲大乘鎧。其未度者我當度之。未脫者我當脫之。未安者我當安之。未般泥洹者我當令般泥洹。我當除一切人之重擔。志願無上之僧那見。無量生死諸惡瑕隙心不穢厭。無央數劫周旋塵勞其心不捨。若求菩薩道在家出家。欲具足佛法。善加哀於諸天人民。以此大乘將養一切。不斷三寶之敎。久住於一切之智。欲具足此慧。*唯願世尊。說居家菩薩戒德之法。諦行如來敎。至不退轉成無上正眞道。今世後世所至之處與衆卓異。及出家菩薩。棄捐愛❶慾篤信守道。剃除鬚髮去爲比丘樂受禁戒。行法行善行正。*唯天中天。居家菩薩所住云何。其出家者所住云何。佛告郁迦。善哉善哉。長者乃能發意。廣問如來如此之義。長者諦聽善思念之。吾當爲汝解說居家出家菩薩戒德精進所積之行。於是郁迦。受敎而聽。佛言長者。若有菩薩居家修道。當歸命佛歸命法歸命僧。以自歸之德。求於無上正眞之道

長者居家菩薩。云何歸命佛。我當具足佛三十二大人之相。諸所作爲善本功德。積無央數願常行精進。爲三十二大人之相。如是名爲歸命於佛。云何爲歸命法。奉事法敎。敬

受於法。解法妙義。好法樂法。歸法志法。尊御法護持法住於寂法。鼓法僧住法行。在所行法。爲法務說法界。⑨法力爲法⑩住。行法施求法寶。我得無上正眞之道最正覺時。當爲諸天世間人民開度說法。是爲歸命法。云何歸命於僧。居家菩薩。若見須陀洹。斯陀含。阿那含。阿羅漢。辟支佛。若弟子若凡人。皆常敬侍。瞻待如禮。卑順遜言。不爲狐疑。宗奉供⑪養。⑫承正行之衆。每心念言。我得無上正眞之道最正覺時。當爲諸天人民一切成弟子衆。常爲說法有恭敬意不爲輕慢。是爲歸命於僧

復次長者。居家菩薩。有四事法行歸命佛。何等爲四。一者志習佛道。二者以等心施意無偏邪。三者不斷大悲。四者心不樂餘乘。是爲四居家菩薩爲歸命佛

復次長者。居家菩薩。有四法行歸命法。何等爲四。一者與正士法人相隨相習。稽首敬從受其敎勅。二者一心聽法。三者如所聞法爲人講說。四者以是所施功德。願求無上正眞之道。是爲四居家菩薩爲歸命法

復次長者。居家菩薩。有四法行歸命僧。何等爲四。一者已過聲聞緣覺之乘意樂一切智。二者其有以飯食布施者以法敎喩。三者以賢聖解脫導不退轉衆。四者不以弟子之業功德解脫爲解脫也。是爲四居家菩薩爲歸命僧

復次長者。居家菩薩。見如來心念求佛。爲歸命佛。聞說法心念法。爲歸命法。見如來賢聖

No. 602

❶佛說大安般守意經❷卷上

❸康僧會❹序

❺夫安般者。諸佛之大乘。以濟衆生之漂流也。其事有六以治六情。情有內外。眼耳鼻舌身心謂之內矣。色聲香味細滑邪念謂之外也。經曰諸海十二事謂內外六情之受邪行。猶海受流。餓夫❻夢飯蓋無滿足也。心之溢盪無微不浹。怳惚髣髴出入無間。視之無形聽之無聲。逆之無前尋之無後。深微細❼妙形無絲髮。梵釋仙聖所不能照明默種❽于此化生乎。彼非凡所覩。謂之陰也。猶以晦噎種❾夫深芬園手覆種。孳有萬億。旁人不覩其形。種家不知其數也。一朽乎下萬生乎上。彈指之間心九百六十轉。一日一夕十三億意。意有一身心不自知。猶彼種夫也。是以行寂。繫意著息數一至十。十數不誤意定在之。小定三日。大定七日。寂無他念怕然若死。謂之一禪。禪棄也。棄十三億穢念之意。已獲數定轉念著隨鈍除其八。正有二意。意定在隨。由在數矣。垢濁消滅心稍清淨。謂之二禪也。又除其一注意鼻頭。謂之止也。得止之行。三毒四走五陰六冥諸穢滅矣。暳然心明踰明月珠。婬邪污心。猶鏡處泥穢垢污焉。假以照天覆以臨土。聰叡聖達萬土臨照。雖有天地之大靡一夫而能覩。所以然者由其垢濁。衆垢污心有踰彼鏡矣。若得良師剉刮瑩磨。薄塵微噎

蕩使無餘。舉之以照。毛髮面理無微不察。垢退明存使其然矣。情溢意散念萬不識一矣。猶若於市馳心放聽廣採衆音。退宴在思不識一夫之言。心逸意散濁翳其聰也。若自閑處。心思寂寞。志無邪欲。側耳靖聽。萬句不失。片言斯著。心靖意清之所由也。行寂止意懸之鼻頭。謂之三禪也。還觀其身。自頭至足反覆微察內體[10]污露。森楚毛竪猶覩膿涕。於斯具照天地人物。其盛若衰無存不[11]亡。信佛三寶。衆冥皆明。謂之四禪也。攝心還念諸陰皆滅。謂之還也。穢欲寂盡其心無想。謂之淨也。得安般行者厥心卽明。舉明所觀無幽不覩。往[12]無數[13]劫方來之事。[14]人物所更現在諸剎。其中所有世尊[15]法化弟子誦習。無遐不見無聲不聞。怳惚髣髴存亡自由。大彌八極細貫毛[16]釐。制天地住壽命。猛神德壞天兵。動三千移諸剎。[17]八不思議非梵所測。神德無限六行之由也。世尊初欲說斯經時。大于震動人天易色。三日安般無能質者。於是世尊化爲兩身。一[18]曰何等。一尊主。演于斯義出矣。大士上人六雙十二鞞靡不執行。有菩薩[19]名安清字世高。安息王嫡后之子。讓國與叔馳避本土。翔而後集遂處京師。其爲人也。博學多識。貫綜神摸。七正盈縮。風氣吉凶。山崩地動。鍼鍮諸術。覩色知病。鳥獸鳴啼無音不照。懷二儀之弘。仁愍黎庶之頑闇。先挑其耳却啓其目。欲之視明聽[20]聰也。徐乃陳演正眞之六度。譯安般之祕奧。學者塵興靡不去穢濁之操就。清白之德者也。余生[21]末蹤始能

負薪。考妣[illegible]殂落三師凋喪。仰瞻雲日悲無質受。眷言顧之潸然出涕。宿祚未沒會見南陽韓林潁川皮業會稽陳慧。此三賢者。信道篤密執德弘正。烝烝進進志道不倦。余[illegible]從之請問。規同矩合義無乖異。陳慧注義余助斟酌。非師[illegible]所傳不敢自由也。言多鄙拙不究佛意。明哲衆賢願共臨察。義有肱腦加聖刪定共顯神融矣

佛說大安般守意經卷上

[illegible]此經多隨字除數息相隨之隨餘皆他本作隨

後漢[illegible]安息三藏安世高譯

佛在越祇國舍羅瘦國。亦說一名遮匿迦羅國。時佛坐行安般守意九十日。[illegible]佛復獨坐九十日者。思惟校計。欲度脫十方[illegible]人及蜎飛蠕動之類。復言。我行安般守意九十日者。安般守意得自在慈念意。還行安般守意已。復收意行念也。安爲身。般爲息。守意爲道。守者爲禁亦謂不犯戒。禁者亦爲護。護者遍護一切無所犯。意者息意亦爲道也。安爲生。般爲滅。意爲因緣。守者爲道也。安爲數。般爲相隨。守意爲止也。安爲念道。般爲解結。守意爲不墮罪也。安爲避罪。般爲不入罪。守意爲道也。安爲定。般爲莫使動搖。守意莫亂意也。安[illegible]般守意[illegible]名爲御意至得無爲也。安爲有。般爲無。意念有不得道。意念無不得道。亦不念有亦不念無。是應空定意隨道行。有者謂萬

物。無者謂疑。亦爲空也。安爲本因緣。般爲無處所。道人知本無所從來。亦知滅無處所。是爲守意也

安爲清。般爲淨。守爲無。意名爲。是清淨無爲也。無者謂活。爲者謂生。不復得苦故爲活也。安爲未。般爲起。❶已未起便爲守意。若已❷意起便爲守意。若已起意便走爲不守當爲還。故佛說安般守意也。安爲受五陰。般爲除五陰。守意爲覺因緣。不隨身口意也。守❸意者。無所著爲守意。有所著不爲守意。何以故。意起復滅故。意不復起爲道。是爲守意。守意莫令意生。生因有死爲不守意。莫令意死。有死因有生意亦不死。是爲道也。安般守意有十點。謂數息相隨止觀還淨四諦。是爲十❹點成。謂合三十七品經爲行成也。守意譬如燈火有兩因緣。一者壞冥。二者見明。守意一者壞癡。二者見點也。守意意從因緣生。當緣因緣莫著。是爲守意也。守意有三躍。一者守令不得生。二者已生當疾滅。三者事已行當從後悔計億萬劫不復作也。守與意各自異。護十方一切覺對不犯是爲❺守。覺彼無爲是爲❻意。是守意也。守意中有四樂。一者知要樂。二者知法樂。三者爲知❼止樂。四者爲知可樂。是爲四樂。法爲行。得爲道。守意六事爲有內外。數隨止是爲外。觀還淨是爲內。隨道也。何以故。念息相隨止觀還淨欲習意近道故。離是六事便隨世間也。數息爲遮意。相隨爲餘意。止爲定意。觀爲離意。還爲一意。淨爲守意。用人不能制意故行此六事耳　何以

故數息。用意亂故。何以故不得。用不識故。何以故不得禪。用不棄習盡證行道故也。數息爲地。相隨爲犁。止爲⑨軛。觀爲種。還爲雨淨爲行。如是六事乃隨道也。數息斷外。相隨斷內。止爲止非。行觀却意。不受世間爲還。念斷爲淨也。意亂當數息。意定當相隨。意斷當行止。得道意當觀。不向五陰當還。無所有當爲淨也。多事當數息。少事當相隨。家中意盡當行止。畏世間當觀。不欲世間爲還。念斷爲淨也。何以故數息。不欲隨五陰故。何以故相隨。欲知五陰故。何以故⑩止。欲觀五陰故。何以故觀陰。欲知身本故。何以故知身本。欲棄苦故。何以故爲還。厭生死故。何以故爲淨。分別五陰不受故。便隨黠慧八種道得⑪別爲得所願也。行息時爲隨數。相隨時爲隨念。止時爲隨定。觀時爲隨淨。還時爲隨意。淨時爲隨道亦爲隨行也

數息爲四意止。相隨爲四意斷。止爲四神足念。觀爲五根五力還爲七覺意。淨爲八行也。得息不相隨不爲守意。得相隨不止不爲守意。得止不觀不爲守意。得觀不還不爲守意。得還不淨不爲守意。得淨復淨乃爲守意也。已念息惡不生。復數者爲共進意。不隨六衰故。行相隨爲欲離六衰行。止爲欲却六衰行。觀爲欲斷六衰行。還爲欲不受六衰行。淨爲欲滅六衰。已滅盡便隨道也

數息欲進意。息中有長短。當復進是長短意也。何以故守意。欲止惡故。惡亦可守亦不可守。何以故惡已盡不當復守也

數息有三事。一者當坐行。二者見色當念非常不淨。三者當睒瞑恚⑪疑嫉⑫念過去也。數息亂者當識因緣所從起。當知是內意。一息亂者是外意過。息從外入故。二息亂者⑬是內意過。息從中出故。三五七九屬外意。四六八十屬內意。嫉瞋恚*疑是三意在內。殺盜婬兩舌惡口妄言綺語。是七意及餘事屬外也。得息爲外。不得息爲內。息從意生。念息合爲一數。息至盡數爲一亦非一。意在外息未盡故。譬如數錢。意在五數爲一也。數息所以先數入者。外有七惡。內有三惡。用少不能勝多⑭故先數入也。數息不得者失其本意故。本意謂非常苦空非身。失是意墮顛倒故。亦爲失師。師者初坐時。第一入息得身安便次第行。爲失其本意故不得息也。數息意常當念非常苦空非身。計息出亦滅入亦滅。已知是得道疾當持非常恐意。得是意卽得息也。入息出息所以異者。出息爲生死陰。入息爲思想陰。有時出息爲痛⑮痒陰。入息爲識陰。用是爲異。道人當分別是意也。入息者爲不受罪。出息者爲除罪。守意者爲離罪。入息者爲受因緣。出息者爲到因緣。守意者爲不離因緣也。數息不得有三因緣。一者罪到。二者行不⑯互。三者不精進也。入息短出息長。無所從念爲道意。有所念爲罪。罪⑰惡在外不在內也數息時。有離意爲喘息長。得息爲喘息短。不安行息爲長定爲短。念萬物爲長息無所念爲短息。未至十息。壞復更數爲長息。得十息爲短息。得息爲短。何以故止不復數故。得息

亦爲長。何以故。息不休故爲長也。喘息長自知。喘息短自知。謂意所在爲自知長短。意覺長短爲自知。意不覺長短爲不自知也。道人行安般守意欲止意。當何因緣得止意。聽說安般守意。何等爲安。何等爲般。安名爲入息。般名爲出息。念息不離是名爲安般。守意者欲得止意。在行者新學者。有四種安般守意行。除兩惡十六勝。卽時自知乃安般守意行令得止意。何等爲四種。一爲數。二爲相隨。三爲止。四爲觀。何等爲兩惡。莫過十息。莫減十數。何等爲十六勝。卽時自知喘息長。卽自知喘息短。卽自知喘息動身。卽自知喘息微。卽自知喘息快。卽自知喘息不快。卽自知喘息止。卽自知喘息不止。卽自知喘息❶歡心。卽自知喘息不*歡心。卽自知內心念萬物已去不可復得喘息自知。內無所復思喘息自知。棄捐所思喘息自知。❷不棄捐所思喘息自知放棄軀命。喘息自知。不放棄軀命喘息自知。是爲十六卽時自知也。問何等爲莫過十數莫減十數。報息❸已盡未數是爲過。息未盡便數是爲減。失數亦惡不及亦惡。是爲兩惡。至二息亂爲短息。至九息亂爲長息。得十息爲快息。相隨爲微。意在長便轉意。我何以故念長意在短卽時覺不得令意止。止爲著。放棄軀命者謂行息。得道意便放棄軀命。未得道意。常愛身故不放棄軀命也。息細微爲道。長爲生死。短息動爲生死。長於道爲短。何以故。不得道意無❹知見故爲短也。數息爲單。相隨爲複。止❺爲一意。觀*爲知意。還爲行道。淨爲

入道也。數時爲念至十息爲。持是爲外禪。念身不淨隨空是爲內禪也。禪法惡來不受是名爲棄。閉口數息隨氣出入。知氣發何所滅何所。意有所念不得數息。有遲疾大小亦不得數。耳聞聲亂亦不得數也。數息意在息數爲不工。行意❷在意乃爲止。數息意但在息是爲不工。當知意所從起氣所滅。是乃應數因緣盡便得定意也。守意者念出入息。已念息不生惡故爲守意。息見因緣生無因緣滅因緣斷息止也。❸數息爲至誠。息不亂爲忍辱。數息氣微不復覺出入。如是當守一念。❹止也。息在身亦在外。得因緣息生。罪未盡故有息。斷因緣息不復生也

數息以爲隨第二禪。何以故。用不待念故爲隨第二禪也。數息爲不守意。念息乃爲守意。息從外入息未盡息在入意在盡識在數也。十息有十意爲十絆。相隨有二意爲二絆。止爲一意爲一絆。不得息數爲惡意不可絆。惡意止乃得數。是爲和調可意絆也。已得息棄息。已得相隨棄相隨。已得止棄止。已得觀棄觀。莫復還莫復還者。莫復數息亦使意❺意亦使息也。❻有。所念爲息使意。無所念爲意使息也。息有四事。一爲風。二爲氣。三爲息。四爲喘。有聲爲風。無聲爲氣。出入爲息。氣出入不盡爲喘也。數息斷外。相隨斷內。數從外入爲斷外亦欲離外因緣。數從中出爲欲離內因緣。外爲身離。內爲意離。身離意離是爲相隨。出入息是爲二事也。數息爲欲斷內外因緣。何等爲內外。謂眼耳鼻口身意爲內。色聲

香味細滑念爲外也。行息爲使意向空。但欲止餘意。何以爲向空。息中無所爲故也。數息[12]意走不。卽時覺者。罪重意輕罪。引意去疾故不覺也。 行道已得息自厭息意欲轉不復欲數如是爲得息。相隨止觀亦爾也。知出入息滅。[13]滅爲得息相知生死。不復用爲得生死相已得四禪。但念空爲種道[14]栽

行息*已得定不復覺氣出入便可觀。一當觀五十五事。二當觀身中十二因緣也。問息出入寧有處不報息入時。是其處出息時。是其處數息身坐痛痒思想生死識止不行。 是爲坐也。念息得道復校計者。用息無所知故。問念息得道何以爲無所知。 報意知息息不知意是爲無所知。人不能得校計意。便令數息。欲令意定。雖數息。但不生惡。無有黠智。當何等行得黠慧。從一至十。分別定亂。識對行藥。已得定意。便隨黠慧。得校計爲[15]墮觀也。問何等爲數。報數者謂事。譬如人有事[16]更求是爲數罪。道人數福。何以故正爲十。一意起爲一。二意起爲二。數終於十。至十爲竟。故言十數爲福。復有罪者用不能壞息故爲罪。亦謂意生死不滅墮世間已不斷世間事爲罪也。六情爲六事痛痒思想生死識。合爲十事。應內十息。 殺盜婬兩舌惡口妄言綺語嫉妬瞋恚癡。應外十息。謂止不行也

問何等爲十六事。報[17]十事者。謂數至十六者。謂數相隨止觀還淨。是[18]爲十六事爲行[19]不離爲隨道也。問數息念風爲隨色何以應道。報行意[20]在數不念色氣盡便滅。墮非常知

非常爲道也。道人欲得道。要當知坐行二事。一者爲坐。二者爲行。問坐與行。爲同不同報。有時同有時不同。數息相隨止觀還淨。此六事。有時爲坐。有時爲行。何以故。數息意定。是爲坐。意隨法。是爲行。已起意不離爲行。亦爲坐也。坐禪法。一不數。二二不數。一一數二者謂數一息未竟便言二是爲一數二如是爲過精進二數一者謂息已入二甫言一是爲二數一如是爲不及精進。從三至四五至六七至八九至十。各自有分部。當分別所屬。在一數一。在二數二。是爲法行便*墮精進也。有三坐*墮道。一爲數息坐。二爲誦經坐。三爲聞經喜坐。是爲三也。坐有三品。一爲味合坐。二爲淨坐。三爲無有結坐。何等爲味合坐。謂意著行不離。是爲味❶合坐。何謂爲淨坐。謂不念爲淨坐。何等爲無有結坐。謂結已盡爲無有結坐也。息有❷三輩。一爲雜息。二爲淨息。三爲道息。不行道。是爲雜息。數至十息不亂。是爲淨息。已得道。是爲道息也。息有三輩。有大息。有中息有微息。口有所語❸謂大息止念道。中息止得四禪。微息止也

問佛何以教人數息守意報。有四因緣。一者用不欲痛故。二者用避亂意故。三者用閉因緣。不欲與生死會故。四者用欲得泥洹道故也。譬喻說日無光明者有四因緣。一者用有雲故。二者用有塵故。三者用有大風故。四者用有烟故。數息不得亦有四因緣。一者用念生死校計故。二者用飲食多故。三者用疲極故。四者用坐不得更罪地故。此四事來皆有

相。坐數息忽念他事。失息意。是爲念校計相。骨節盡痛。不能久坐。是爲食多相。身重意。瞪瞢。但欲睡眠。是爲疲極相。四。面坐不得一息。是爲罪地相。以知罪當經行。若讀經文坐。意不習罪。亦。禍消也。道人行道當念本。何等爲本。謂心意識是爲本。是三事皆不見。已生便滅。本意不復生。得是意爲道。意本意已滅無。爲痛更因緣生便斷也。定意日勝。日勝爲定意。有時從息得定意。有時從相隨得定意。有時從止得定意。有時從觀得定意。隨得定因緣直行也。行息亦墮貪。何以故。意以定便喜故。便當計出。息入息念滅時。息生身生息滅身滅。尚未脫生死苦。何以故。喜已計如是便貪止也。數息欲疾。相隨欲遲。有時數息當安徐。相隨時當爲疾。何以故。數息意不亂當安徐。數亂當爲疾。相隨亦同如是也。第一數亦相隨所念異。雖數息當知氣出入意著在數也。數息復行相隨。止觀者。謂不得息前世有習。在相隨止觀。雖得相隨。止觀當還從數息起也。數息意不離是爲法離。爲非法數息意不隨罪。意在世間便墮罪也。數息爲不欲亂意故。意以不亂復行相隨者。證上次意知爲止。止與觀同。還與淨同也。行道得微意當倒意者。謂當更數息。若讀經已。乃復行禪微意者。謂不數息及行相隨也

佛有六深意。謂數息相隨止觀還淨。是六事能制無形也。息亦是意亦非意。何以故。數時意在息爲是。不數時意息各自行。是爲非意。從息生。意已。止無有意也。人不使意意使

⑪人。使意者。謂數息相隨止觀還淨。念三十七品經。是⑫爲使意。人不行道貪求隨欲。是爲意使人也。息有垢息⑬垢不去不得息。何等爲息垢。謂三冥中最劇者。是爲息垢。何等爲三冥。謂三毒起時身中正冥故言三冥。⑭三毒者。一爲貪婬。二爲瞋恚。三爲愚癡。人皆坐是三事死故言毒也。數息時意在數息。未數時有三意。有善意有惡意有不善不惡意。欲知人得息相者。當觀萬物及諸好色。意不復著是爲得息。相意復著。是爲未得當更精進。行家中意欲盡者。謂六情爲意家貪愛萬物。皆爲意家也相隨者。謂行善法從是得脫。當與相隨。亦謂不隨五陰六入。息與意相隨也」

問第三止。何以故。止在鼻頭。報用數息相隨止觀還淨。皆從鼻出入。意習故處亦爲易識。以是故著鼻頭也。惡意來者斷爲禪。有時在鼻頭止。有時在心中止。在所著爲止。⑮邪來亂人意。直觀一事。諸惡來心不當動。心爲不⑯畏之哉也。止有四。一爲數止。二爲相隨止。三⑰爲鼻頭止。四爲息心止。止者謂五樂六入當制止之也

入息至盡鼻頭止。謂惡不復入至鼻頭止。出息至盡著鼻頭。謂意不復離身行向惡故著鼻頭。亦謂息初入時。便一念向不復轉。息出入亦不復覺。是爲止也。止者如⑱如出息入息覺知前意出。不覺後意出。覺前⑲意爲意相觀。便察出入息見敗。便受相畏生死⑳便却意。便隨道意相也。莫爲相隨者。但念著鼻頭。五陰因緣不復念。畢斷意滅亦不喘息。是爲

止也。莫爲相隨者。謂莫復意念出入隨五陰因緣。不復喘息也

第四觀者。觀息敗時與觀身體異息。見因緣生無因緣滅也。心意受相者。謂意欲有所得。心計因緣會當復滅。便斷所欲不復向。是爲心意受相也。以識因緣爲俱相觀者。謂識知五陰因緣。出息亦觀入息亦觀。觀者謂觀五陰。是爲俱觀。亦應意意相觀。爲兩因緣在內斷惡念道也。觀出息異入息異者。謂出息爲生死陰。入息爲思想陰。有時出息爲痛痒陰。入息爲識陰。隨因緣起便受陰。意所向無有常用。是故爲異。道人當分別知是。亦謂出息滅入息生。入息滅出息生也。無有故者。謂人意及萬物意起已滅。物生復死。是爲無有故也。非出息是入息。非入息是出息。非謂出息時意不念入息。入息時意不念出息。所念異故言非也。中信者。謂入道中見道因緣信道。是爲中信也

第五還棄結者。謂棄身七惡。第六淨棄結者爲棄意三惡。是名爲還。還者爲意不復起惡。惡者是爲不還也。還身者。謂還惡得第五還尚有身亦無身。何以故。有意有身無意無身。意爲人種。是名爲還。還者謂意不復起惡。起惡者是爲不還。亦謂前助身後助意。不殺盜婬兩舌惡口妄言綺語。是爲助身。不嫉瞋恚棄捐地不用。人皆貪愛五陰得苦痛。便不欲是爲還五陰也。何等爲便見滅盡處。謂無所有是爲滅處。問已無所有。何以故。爲處者

Lê Mạnh Thát

無所有處有四處。一者飛鳥以空中爲處。二者羅漢以泥洹爲處。三者道以無有爲處。四者法在觀處也。出息入息受五陰相者。謂意邪念疾轉還正以生覺斷。爲受五陰相。言受者。謂受不受相也。以受五陰相。知起何所滅何所。滅者爲受十二因緣人。從十二因緣生。亦從十二因緣死。不念者爲不念五陰也。知起何所滅何所。謂善惡因緣起便復滅。亦謂身亦謂氣生滅。念便生不念便死。意與身同等。是爲斷生死道。在是生死❸間。一切惡事皆從意來也。今不爲前前❹不爲今者。謂前所念已滅。今念非前念。亦謂前世所作今世所作各自得福。亦謂今所行善非前所行惡。亦謂今息非前息。前息非今息也。爲生死分別者。爲意念生卽生念滅卽滅。故言生死。當分別萬物及身。過去未來福爲索盡。何以故。盡以生便滅滅便盡。*已知盡當盡力求也。視上頭無所從來者。謂人無所從來❺意起爲人。亦謂人不自作來者。爲有所從來。人自作自得是爲無所從來也。生死當分別者。謂知分別五陰。亦謂知分別意生死人意爲常。知無有常亦爲分別也。後視無處所者。爲今現在。不見罪人在生死會。當得無有脫於罪故。言後視無有處所。未得道迹。不得中命盡。謂已得十五意不得中死。要當得十五意便。墮道。亦轉上至阿羅漢也。中得❻道亦不得中命盡。爲息意身凡三事。謂善惡意要當得道迹亦復中壞。息死復生。善意起復滅。身亦不得中死也。何等爲淨。謂諸所貪欲爲不淨。除去貪欲

是爲淨。何等爲五陰相。譬⑨喻火爲陰薪爲相也。從息至淨是皆爲觀。謂觀身相隨止觀還淨本爲無有。內意數息外意斷惡因緣。是爲二意也。問何以故。不先內外觀身體。反先數息相隨止觀還淨。報用意不淨故。不見身意已淨。便悉見身內外道。⑩行有十九。行用人有十九病故。亦有十九藥。觀身念惡露。是爲止貪婬藥。念四等心。是爲止瞋恚藥。自計本何因緣有。是爲止愚癡藥。安般守意。是爲多念藥也。內外自觀身體。何等爲身。何等爲體。骨肉爲身。六情合爲體也。何等爲六情。謂眼合色耳受聲鼻向香口欲味細滑爲身衰意爲種⑪栽爲癡。爲有生物也。內外身體所以重出者何。謂人貪求有大小有前後。謂所欲得當分別觀。觀者見爲念。念因見觀者爲知也。身體止者。坐念起起念意不離。在所行意所著爲識。是爲身觀止也。出息入息念滅時。何等爲念滅時。謂念出入氣盡時。意息滅出息入息念滅時。譬如畫空中無有。⑫處生死意道意俱爾也。出息入息念滅時。亦不說息意⑬息說。滅時出息入息念滅時。物從因緣生。斷本爲滅時也。內外痛痒見觀者。爲見痛痒所從起。便觀是爲見觀也。內外痛痒者。謂外好物爲外痒。外惡物爲外痛。內可意爲內痒內不可意爲內痛。在內爲內法。在外因緣爲外法。亦謂目爲內色爲外。耳爲內聲爲外。鼻爲內香爲外。口爲內味爲外。心爲內念爲外。見好細滑意欲得是爲痒。見麁惡意不用是爲痛。俱墮罪也。痛痒觀止者。若人⑭嘗痛意不作

痛。反念他一切身痛如是。以意不在痛爲止痛。亦可念亦❶不可念。念痛無所著。自愛身當觀他人身。意愛他人身當自觀身亦爲止也

內外痛痒所以重出者何。謂人見色愛有薄厚。其意不等觀。多與少異故。重分別觀道。當內觀有癡。當外觀以自證也。身心痛痒各自異。得寒熱刀❷杖痛極。是爲身痛。得美飯載車好衣身諸所便。是爲身痒。心痛者。身自憂復憂他人及萬事。是爲心痛。心得所好及諸歡喜。是爲心痒也。意相觀者有兩因緣。在內斷惡念道。一者謂五樂六衰當制斷之。觀者自觀身。身不知麁細。以得乃覺是爲意意相觀。意意相觀息亦是意。數亦是意。數時❸觀息爲意意相觀也。意觀止者。欲婬制不爲欲瞋恚制不怒欲癡制不作欲貪制不求諸惡事一切不向。是爲觀止。亦謂以知三十七品經。常念不離爲止也。出息入息盡定便觀者。盡謂罪盡。定謂息止意。定觀者謂觀止還淨也。盡止者謂我能❹說是曉是遍更是。是爲盡止也。所起息若布施作福一切善法。*已起便滅更意念❺耶。向習罪行亦無數。❻古❼世今世意不如是相隨。他人亦爾。*已知覺當斷*已斷。爲內外意意觀止也。內外法法者。內法謂身。外法謂他人。有持戒法有不持戒法。是爲內外法❽法也。內法謂行黠不離三十七品經。一切餘事意不*墮中。行道得道。是爲內法。外法謂*墮生死❾謂生死行。便得生死不脫一切當斷已斷。爲內外法觀止也。法觀止者。一

切人皆自身爲身。諦校計非我身。何以故。有眼有色。眼亦非身色亦非身。何以故。人*已死有眼無所見。亦有色無所應。身如是但有識亦非身。何以故。識無有形。亦無所輕止。如是計眼耳鼻[illegible]舌身意亦爾。得是計爲法觀止。亦謂不念惡爲止。念惡爲不止。何以故。意行故也

佛說大安般守意經卷上

佛說大安般守意經卷下

後漢[illegible]安息三藏安世高譯

出息入息自覺。出息入息自知。當時爲覺。以後爲知。覺者謂覺息長短。知者謂知息生滅麁細遲疾也。出息入息覺盡[illegible]止者。謂覺[illegible]出入息欲報時爲盡。亦計萬物身生復滅。心者謂意。*止也。見觀空者。行道得觀不復見身。便墮空無所有者。謂意無所著意有所著因。爲有斷六入便得賢明。賢謂身。明謂道也。知出何所滅何所者。譬如念石出石入木石便滅。五陰亦爾。出色入痛[illegible]痒。出痛痒入思想。出思想入生死。出生死入識。已分別是。乃[illegible]墮三十七品[illegible]經也

[illegible]問何等爲思惟無爲道。報思爲校計惟爲聽無謂不念萬物。爲者如說行道爲得故。言思惟無爲道也。思爲念惟爲分別白黑。黑爲生死白爲道。道無所有已分別無所有。便無所爲。故言思惟無爲道。若計有所爲所著。爲非

思惟。思亦爲物惟爲解意。解意便知十二因緣事。亦謂思爲念惟爲計也。斷生死得神足。謂意有所念爲生。無所念爲死。得神足者能飛行故。言生死當斷也

得神足有五意。一者喜。二者信。三者精進。四者定。五者通也。四神足念不盡力得五[19]通。盡力自在向六*通。爲道人四神足。得五通盡意可得六通盡意。謂萬物意不欲也。一信二精進三意四定五黠。是五事爲四神足。念爲力[19]者凡六事也。從信爲屬四神足念。從喜從念精進從定從黠。是爲屬五根也。從喜定謂信道。從力定謂精進。從意定謂意念定。從施定謂行道也。爲種故有根。有爲之事。皆爲惡。便生想不能得勝。謂得禪是因爲力。亦謂惡不能勝善意。滅復起故爲力。力定者惡意欲來不能壞。善意故爲力定也

道人行道未得觀。當校計得觀。在所觀意不復轉爲得觀止惡一法爲坐禪觀二法。有時觀身有時觀意有時觀喘息有時觀有有時觀無。在所因緣當分別觀也。止惡一法觀二法惡已盡。[20]止觀者爲觀道。惡未盡不見道。惡已盡乃得[21]觀[22]道也。止惡一法爲知惡。一切能制不著意爲止。亦爲得息[23]想隨止。得息*想隨止是爲止惡一法。惡已止便得觀故。爲觀二法。爲得四諦爲行淨。當復作淨者。識苦棄[24]習。知盡行道。如日出時。淨轉出十二門故。經言從道得脫也。去冥見明如日出時。譬如日出多所見爲棄諸冥。冥爲苦。何以知爲苦。多所罣礙故知爲苦。何等爲棄習。謂不作事。

何等爲盡證。謂無所有。道者明識苦斷習盡證念道識從苦生。不得苦亦無有識。是爲苦也。盡證者。謂知人盡當老病死證者知萬物皆當滅。是爲盡證也。譬如日出作四事。一壞冥。謂慧能壞癡。二見明。謂癡除獨慧在。三見色萬物。爲見身諸所有惡露。四成熟萬物。設無日月萬物不熟。人無有慧癡意亦不熟也。上頭行俱行者。所行事已行不分別說。謂行五直聲。身心并得行也。從諦念法意著法中。從諦念法意著所念。是便生是求生死。得生死求道。得道內外隨所起意。是爲念法意著法中者。從四諦自知意生。是當得是不生是不得。是便却意畏不敢犯。所行所念常在道。是爲意著法中也。是名爲法正從諦本起本著意。法正者謂道法。從諦謂四諦。本起著意者謂所向生死萬事。皆本從意起。便著意便有五陰所起意當斷。斷本五陰便斷。有時自斷不念。意自起爲罪。復不定在道爲罪。未盡故也。意著法中者。諦意念萬物爲墮外法。中意不念萬物爲墮道法中。五陰爲生死法。三十七品經爲道法。意著法中者。謂制五陰不犯。亦謂常念道不離是爲意著法中也。所本正者所在。外爲物本爲福所在。內總爲三十七品經。行道非一時端故。言所本者。謂行三十七品經法。如次第隨行意不入邪爲正故。名爲所本。正所本正各自異行。以無爲對本。以不求爲對正。以無爲爲對無爲。以不常爲對道。以無有爲對亦無有所。亦無有本。亦無有正。爲無所有也。定覺受身。如是法道說

Lê Mạnh Thát

謂法定。道說者謂說所從因緣得道。見陰受者爲受五陰。有入者爲入五陰中。因有生死陰者爲受正。正者道自正。但當爲自正心耳。人行安般守意。得數❷得相隨得❸止便歡喜。是四種譬如鑽火見煙不能熟物。得何等喜用未得出要故也

安般守意有十八惱。令人不隨道。一爲愛欲。二爲瞋恚。三爲癡。四爲戲樂。五爲慢。六爲疑。七爲不受行相。八爲受他人相。九爲不念。十爲他念。十一爲不滿念。十二爲過精進。十三爲不及精進。十四爲驚怖。十五爲强制意。十六爲憂。十七爲忽忽。十八爲不度意行愛。是爲十八惱。不護是十八因緣不得道。以護便得道也。不受行相者。謂不觀三十❻二物。不念三十七品經。是爲不受行相。受他人相者。謂未得十息便行相隨。是爲受他人相。他念者。入息時念出息。出息時念入息。是爲他念。不滿念者。謂未得一禪便念二禪。是爲不滿念。强制意者。謂坐亂意不得息。當經行讀經以亂不起。是爲强制意也。精進爲黠。走是六事中。謂數息相隨止觀還淨。是爲六也。何等爲喘。何等爲息。何等爲氣。何等爲力。何等爲風。制者爲意息。爲命守❼爲氣。爲視聽風。爲能言語從道屈伸力。爲能舉重瞋恚也。要從守意得❽道。何緣得守意。從數轉得息。息轉得相隨。止觀還淨亦爾也。行道欲得止意。當知三事。一者先觀念身本何從來。但從五陰行有。斷五陰不復生。譬如寄託須臾耳。意不解念九道以自證。二者自當內視心中隨

息出入。三者出息入息念滅時息出小輕。念滅時何等爲知無所有。意定便知空。知空便知無所有。何以故。息不報便死。知身但氣所作。氣滅爲空。覺空墮道也。故行道有三事。一者觀身。二者念一心。三者念出入息。復有三事。一者止身痛痒。二者止口聲。三者止意念行。是六事疾得息也。要經言一念謂一心。近念謂計身。多念謂一心。不離念謂不離念。身行是四事。便疾得息也。坐禪數息卽時定意。是爲❶今福。遂安隱不亂。是爲未來福。益久續復安定。是爲過去福也。坐禪數息不得定意。是爲*今罪。遂不安隱亂意起。是爲當來罪。坐禪益久遂不安定。是爲過去罪也。亦有身過意過。身直數息不得。⑩是爲意過。身曲數息不得。是爲身過也。坐禪自覺得定意。意喜爲亂意。不喜爲道意。坐禪念息已止便觀。觀止復行息。人行道當以是爲常法也」

佛說有五信。一者信有佛有經。二者⑪去家下頭髮求道。三者坐行道。四者得息。五者定意所念不念爲空難不念爲空。何以故念息。報曰。息中無五色貪婬瞋恚愚癡愛欲。是亦爲空也。可守身中意者。謂意在身觀。是爲身中意。人不能制意故令數息。以黠能制意。不復數息也。問何等爲自知。何等爲自證報謂。能分別五陰是爲自知。不疑道是爲自證也。問曰。何等爲無爲。報無爲有二輩。有外無爲有內無爲。眼不⑫觀色。耳不聽聲。鼻不受香。口不味味。身不貪細滑。意不⑬志念。是爲外無爲。數息相隨止觀還淨。是爲內無爲也。問現

有所念何以爲無爲。報身口爲戒。意向道行。雖有所念本趣無爲也。問何等爲無。何等名爲。報無者謂不念萬物。爲者隨經行指事稱名。故言無爲也

問設使宿命對來到。當何以却。報行數息相隨止觀還淨。念三十七品經能却難。宿命對不可却。數息行三十七品經。何以故能却。❶報用念道故消惡。設使數息相隨止觀還淨不能滅惡。世間人皆不得道。用消惡故得道。數息相隨止觀還淨。行三十七品經尚得作佛。何況罪對。在十方積如山。精進行道不與罪會。問曰。經言作是何以故不會。報用作是故也。數息爲墮十二品。何謂十二品。數息時墮四意止。息不亂時爲墮四意念斷。得十息有時爲墮四神足。是爲墮十二品也

問何等爲念三十七品經。報謂。數息相墮止觀還淨行。是六事是爲念三十七品經也。行數息亦爲行三十七品❷經。問何以故爲行三十七品經。報數息爲墮四意止。何以故。爲四意止。亦墮四意斷。用不待念故爲四意斷。亦墮四神足。用從信故爲神足也。數息爲墮信根。用信佛意喜故生信根。亦墮能根。用坐行根爲墮能根。亦墮識根。用知諦故爲識根。亦墮定根。用意安故爲定根。亦墮黠根。用離癡意解結故爲黠根也。數息亦墮信力。用不疑故爲信力。亦墮進力。用精進故爲進力。亦墮念力。用餘意不能❸擾故爲念力。亦墮定力。用一心故爲定力。亦墮黠力。用前分別四意止斷神足故爲黠力也。數息亦墮覺意。用識

苦故爲覺意。亦墮法識覺意。用知道因緣故爲❹法覺意。亦墮力覺意。用棄惡故爲力覺意。亦墮愛覺意。用貪樂道故爲愛覺意。亦墮息❺意覺。用意止故爲息覺意。亦墮定覺意。用不念故爲定覺意。亦墮守覺意。用行不離故爲守覺意也。數息亦墮八行。用意正故入八行。定意慈心念淨法。是爲直身。至誠語軟語直語不還語。是爲直語。黠在意信在意忍辱在意。是爲直心。所謂以❻聲息。是爲十善墮❼道行也。數息亦墮直見。用諦觀故爲直見。亦隨直行。用向道故爲直行。亦墮直治。用行三十七品經故爲直治。亦墮直意。用念諦故爲直意。亦墮直定。用意白淨壞魔兵故爲直定。是爲八行。何等爲魔兵。謂色聲香味細滑。是爲魔兵。不受是爲壞魔兵。三十七品應❽欲。設自觀身觀他人身止婬。不亂意止餘意。自觀痛痒觀他人痛痒止瞋恚。自觀意觀他人意止癡。自觀法觀他人法得道。是名爲四意止也。避身爲避色。避痛痒爲避五樂。避意爲避念避法。不墮願業治生。是名爲四意念斷也。識苦者本爲苦。爲苦者爲有身。從苦爲因緣。起者所見萬物。苦習者本爲苦。從苦爲因緣生。盡者萬物皆當敗壞。爲增苦習。復當❾爲墮八道中。道人當念是八道。是名爲四爲四❿收苦。得四神足念也。信佛意喜。是名爲信根。爲自守行法。從諦身意受。是名能根爲精進。從諦念逐諦。是名⓫識根爲守⓬意。從諦一意。從諦一意止。是名定根爲正意。從諦觀諦。是名黠根爲道意。是名爲五根也

從諦信不復疑。是名信力。棄貪行道從諦自精進。惡意不能敗精進。是名進力。惡意欲起當卽時滅。從諦是意無有能壞意。是名念力。內外觀從諦以定。惡意不能壞善意。是名定力。念四禪從諦得黠。惡意不能壞黠意。是名黠力。念出入盡復生。是名爲五力也。從諦念諦是名爲覺意得道意。從諦觀諦是名法名法識覺意。得生死意。從諦身意持是名力覺意。持道不失爲力。從諦足喜諦是名愛覺意。貪道法行道⑭行道法。從諦意得休息。是名⑮息意覺已息安隱。從諦一念意。是名定覺意。⑯自知意以安定從諦自在意在所⑰行從觀。是名守⑱意覺。從四諦觀意。是名爲七覺意也。從諦守諦。是名直信道。從諦直從行諦。是爲直從行念道。從諦身意持。是名直治法。不欲墮四⑲惡者。謂四顚倒。從諦念諦。是名直意不亂意。從諦一心意。是名直定。爲一心上頭。爲三法意行。俱行以聲身心。⑳如是佛弟子八行。是名四禪。爲四意斷也。第一行爲直念屬心常念道。第二行爲直語屬口斷四意。第三行爲直觀屬身觀身內㉑外。第四行爲直見信道。第五行爲直。行不㉒隨四惡。謂四顚倒。第六行爲直治斷餘意。第七行爲㉓直不墮貪欲。第八行爲直定正心。是爲八行。佛辟支佛阿羅漢所不行也。第一行爲直念。何等爲直念。謂不念萬物意不墮是中。是爲直念。念萬物意墮中爲不直念也。四意止者。一意止爲身念息。二意止爲念痛痒。三意止爲念意息出入。四意止爲念法因緣。是爲四意止也」

道人當念是四意止。一者爲我前世愛身故不得脫。二者❶今有劇怨家。何以故。所欲者愛生。當斷已斷。爲外身觀止也。四意止者。意止者意不在身爲止意。不在痛痒❷爲止意。不在意爲止意。不在法爲止❸意。隨色❹誠便生。是爲不止也。問人何以故。不墮四意止。報用不念苦空非身不淨故。不墮四意止。若人意常念苦空非身不淨行道者。常念是四事不離。便疾得四意止也。問何等爲身意止。謂念老病死是爲身意止。何等爲痛痒意止。謂所不可意是爲痛痒意止。何等爲意意止。謂已念復念是爲意意止。何等爲法意止。謂❺往時爲行還報爲法。亦謂作是得是。是爲法意止也。四意止有四❻輩。一者念非常意止。二者念苦身意止。三者念空有意止。四者念不淨樂意止。是爲四意止。一切天下事皆墮身痛痒。墮❼法都盧不過是四事也。四意止者。一者但念息不邪念。二者但念善不念惡。三者自念身非我所萬物皆非我所。便不復向。四者眼不視色。意在法中。是名爲四意止也。道人當行四意止。一者眼色。當校計身中惡露。二者意歡喜念樂。當念痛❽痒苦。三者我意瞋他人意亦瞋。我意轉他人意亦轉。便不復轉意。四❾意者我意嫉他人意亦嫉。我念他人惡他人亦念我惡。便不復念是爲法也。身意止者自觀身觀他人身。何等爲身。欲言痛痒是身。痛無有數。欲言意是身。復非身有過去*意未來意。欲言法是身復非身有過去未來法。欲言行是身。行無有形知爲非身。得是計

爲四意止也。意不墮色念識亦不生。耳鼻口身亦爾。意不在身爲[10]心意不在痛痒。意不在念意不在法爲*心也。問誰主知身意痛痒者。報有身身意知。痛痒痛痒意知。意意[11]意意知有飢飢意知。有渴渴意知。有寒寒意知。有熱熱意知。以是分別知也。身意起身意。痛痒意起痛痒意。意意起意意。法意起法意。四意止謂意念惡制使不起。是爲止也。四意止亦隨四禪。亦[12]隨四意止。隨四意止爲近道。不著惡便善意生。四禪爲四意定爲[13]止意也。行道有四因緣。一止身。二止痛痒。三止意。四止法。止身者。謂見色念不淨。止痛痒者。謂不自貢高。止意者。謂止不瞋恚。止法者。謂不疑道人行四意止。[14]意起念生卽時識對行[15]藥。得一意止。便得四意止也。四意定。一者自觀身亦復觀他人身。二者自觀痛痒亦復觀他人痛癢。三者自觀心亦復觀他人心。四者自觀法因緣亦復觀他人法因緣。如是身一切觀內外因緣成敗之事。當念我身。亦當成敗。如是是爲四意定也。人欲止四意棄爲外攝爲內。已攝意爲外棄爲內也。觀他人身。謂自觀身不離[16]他。便爲觀他人身苦。觀他人身爲非痛痒意法亦爾也。自貪身當觀他人身。念他人身。便自觀身。如是爲意止。問意見行何以爲止。報意以自觀身貪。便使觀他人身。爲意從貪轉故應止。若意貪他人身。當還自觀身也

有時自[17]身觀。不觀他人身。有時當觀他人身。不當自觀身。有時可自觀身。亦可觀他人

身。有時不可自觀身。亦不可觀他人身。白觀身者爲校計觀他人身。意不止須自念身爲著便轉著他人身。觀他人身爲見色肥白黛眉赤脣。見肥當念死人[illegible]脹。見白當念死人骨。見眉黑當念死人正黑。見朱脣當[illegible]念[illegible]血正赤。校計身諸所有。以得是意便轉。不復愛身也。觀有內外。姨恚[illegible]疑當內觀。貪婬當外觀。貪當念非常敗。婬當念對所有惡露。如自觀身[illegible]婬當念四斷意也。觀有兩輩。一者觀外。二者觀內。觀身有三十六物。一切有對皆屬外觀無所有爲道。是爲內觀也。觀有三事。一者觀身四色。謂黑青赤白。二者觀生死。三者觀九道。觀白見黑爲不淨。當前聞以學。後得道未得道爲聞得[illegible]別爲證得爲知也。觀有四一者身觀。二者意觀。三者行觀。四者道觀。是爲四觀。譬如人守物盜來便捨物。[illegible]視盜人已得觀。便捨身觀物也

觀有二事。一者觀外諸所有色。二者觀內謂無所有。觀空已得四禪。觀空無所有。有意無意無所有。是爲空。亦謂四棄得四禪也。欲斷世間事當行四意止。欲除四意止當行四意斷。人[illegible]墮貪貪故。行四神足飛。但有五根無有五力不能制。但有五力無有五根不生得四神足。尙轉五力。能制上次十二品四意斷。不作現在罪但畢故罪。是爲四意斷也。畢故不受新爲四意止。故畢新止[illegible]爲四意斷。故[illegible]竟新斷爲四神足。知足不復求守意。意爲畢。生爲新老爲故。死爲身體壞敗爲盡也。四意斷。謂常念道。善念[illegible]生便惡念斷故。爲斷[illegible]息道。

善念止便惡。❶念生故。爲不斷也。四意斷者。意自不欲向惡是爲斷。亦謂不念。❷罪斷也。四神足。一者身神足。二者口神足。三者意神足。四者道神足。念飛念不欲滅不隨道也。四伊提鉢。四爲數伊提爲止鉢爲神足。欲飛便飛。有時精進坐七日便得。或七❸日或七歲也。❹得神足可久在世間。不死有藥。一者意不轉。二者信。三者念。四者有諦。五者有黠。是爲神足藥也。得四神足不久在世間有三因緣。一者自厭其身臭惡故去。二者無有人能從受經道故去。三者恐❺怨惡人誹謗得罪故去也。神足九紐。謂乘車馬步疾走亦爲神足。外戒堅亦爲神足。至誠亦爲神足。忍辱亦爲神足也。行神足當飛意。問何爲飛意。報有四因緣。一者信。二者精進。三者定。四者不轉意。何等爲信。信飛行。何等爲精進。飛行。何❻等定。飛行。何等爲不轉意。謂著飛行不轉意也。身不欲行道。意欲行便行。神足如是意欲飛卽能飛也。五根譬如種物堅乃生根不堅無有根。信爲水雨。不轉意爲力。所見萬物爲根。制意爲力也。信根中有三陰。一爲痛痒。二爲思想。三爲識陰。定根中有一陰。謂識陰也

五根五力七覺意。中有一陰者。中有二陰者。中有三陰者。❼有四陰者。皆有陰。問是道行何緣有陰。報以泥洹無陰。餘皆有陰也。七覺意上三覺屬口。中三覺屬身。下一覺屬意。何等爲覺。念念爲覺。念念爲得。覺得是意便隨道也。外七覺意爲❽墮生死內。七覺意爲隨

道。內七覺意者。謂三十七品經。外七覺意者。謂萬物也。覺者爲識事。便隨覺意也。有覺意便隨道。覺有覺意墮罪覺。三十七品經便正意是爲隨道。覺善惡是爲墮罪也。問何等爲從諦身意持。報謂。身持七戒意持三戒。是爲身意持也。從諦意得休息。從四諦意因緣休。休者爲止息爲思。得道爲受⑨思也。貪樂道法當行道爲受覺意。持道不失爲力覺意。已得十息身安隱爲息覺意。自知已安爲定覺意。身⑩意持意不走爲持。從諦自在意⑪在所行。謂得四諦。亦可念四意止。亦可四意斷。亦可四神足。亦可五根五力七覺意八行。是爲自在意。在所行從諦觀者。⑫爲三十七品經要。是爲守意覺者。謂⑬諦不復受罪也。八行有內外。身爲殺盜婬。聲爲兩舌惡口妄言綺語。意爲嫉⑭妬癡。是上頭三法。爲十事在外五⑮道在內也。從諦守諦從爲神守。爲護謂⑯法不犯罪。諦爲道。知非常苦空非身不淨爲直見。非常人計爲常。思苦爲樂。空計爲有。非身用作身。不淨計爲淨。是爲不直見也。何等爲直見。信本因緣知從宿命有。是名爲直見。何等爲直治。分別思惟能⑰到善意。⑱是爲直治。何等爲直語。守善言不犯法如應受言。是名爲直語也。何等爲直業。身應行不犯行。是名爲直業也。何等爲⑲直治。隨得道者教戒行。是名爲直⑳治也。何等爲直精進。行行無爲晝夜不中止不捨方便。是名爲直精進方便也。何等爲直念。常向經戒。是名爲直念。何等爲直定。意不惡亦不捨行。是名爲直定。如是行令賢

者八業行具[21]已行具足便行道也。八直有治有行行八直。乃得出要身不犯戒。是爲直治。慧信忍辱是爲行身。意持是名爲直治。謂無所念爲直。有所念爲不直也。十二部經都皆墮三十七品經中。譬如萬川四流皆歸大海。三十七品經爲外。思惟爲內。思惟生道故爲內。道人行道分別三十七品經。是爲拜佛也。三十七品經亦墮世間亦墮道。諷經[22]口說是爲世間。意念是爲應[23]道。持戒爲制身。禪爲散意。行從願願亦從行。行道所向意不離。意至佛意不還也。亦有從次第行得道。亦有不從[24]次行得道。謂行四意止斷神足五根五力七覺意八行。是爲從次第。畏世間惡身便一念從是得道。是爲不從次第。道[25]人能得三十七品行意。可不順從數息相隨止也。身口七事心意識各有十事。故爲三十七品。四意止斷神足屬外。五根五力屬內。七覺意八行得道也。泥洹有四十[26]輩。謂三十七品經幷三[27]向。凡四十事皆爲泥洹。問數息爲泥洹非。報數息相隨鼻頭止意。有所著不爲泥洹。泥洹爲有不。報泥洹爲無有。但爲苦滅。一名意盡難泥洹爲滅報但善惡滅耳。知行者。有時可行四意止。有時可行四意斷。有時可行四神足。有時可行五根五力七覺意八行。諦者爲知定亂。定爲知行。亂爲不知行也。問何以故。正有五根五力七覺意八行。報人有五根道有五根。人有五力道有五力。人有七使道有七覺意。行有八直應道八種。隨病說藥因緣相應。眼受色耳聞聲鼻向香口欲味身貪

細滑。是爲五根。何以故名爲根。已受當復生故名爲根。不受色聲香味細滑是爲力。不❶墮七使爲覺意。已八直爲應道行。五根堅意。五力爲不轉意。七覺爲❷正意。八行爲直意也。問何等爲善意。何等爲道意。報謂四意止斷神足五根五力。是爲善意。七覺意八行。是爲道意。有道善有世間善。從四意止至五根五力。是爲道善。不姪兩舌惡口妄言綺語貪瞋癡。是爲世間善。諦見者。知萬物皆當滅。是爲諦見。萬物壞敗身當死。以不用爲愛。是爲諦觀。意橫意走便責對得制。是爲❸除罪。諸來惡不受爲禪。一心內意十二事智慧。七爲數。八爲相隨。九爲止。十爲觀。十一爲還。十二爲淨。是爲內十二事。外復十二事。一爲目。二爲色。三爲耳。四爲聲。五爲鼻。六爲香。七爲口。八爲味。九爲身。十爲細滑。十一爲意。十二爲受欲。是爲外十二事也。術閑者爲智。凡有三智。一者知無數世父母兄弟妻子。二者知無數世白黑長短。知他人心中所念。三者毒❹以斷。是爲三❺也。沙羅❻惰忘者爲六通智。一爲神足。二爲徹聽。三爲知他人意。四爲知本所從來。五爲知往生何所。六爲知❼索漏盡。是爲六也

佛說大安般守意經卷下

❶此經按經首序及見經文。似是書者之錯經注不分而連書者也。義當節而注之。然往往多有不可分處。故不敢擅節。以遺後賢焉

Lê Mạnh Thái

No. 205

雜譬喻經卷上

失譯㊀人名㊁附後漢錄

(一)菩薩度人。譬若巧乳母養子。有四事。一者洗浴使淨。二者乳哺令飽。三者臥寐安穩。

四者[17]抱持出入恒使歡喜。以此四事長養其子令得成就。菩薩亦復如是。有四事[18]育養衆生。一者以正法洗浴心垢。二者以經法飲食使飽。三者禪定三昧隨時[19]興立。四者以四恩饒益一切恒令歡喜。以此四事勸誨一切。長育衆生使得至道

(三)世間有二知識。常與人爲因緣。令人得大罪。亦令人得大福。何謂二知識。一者惡知識。二者善知識。譬如賊師造惡逆。殺害君父破亂天下。衆生被毒殃無不加。與之從事令人得大罪。如釋迦文菩薩發意求道[20]救護衆生。四等四恩接護一切。三界五道靡不蒙度也。所謂善知識與之從事。令人得大福」

(三)昔南天竺有一國名私呵絮。處海渚之上。其城縱廣八萬餘里。時他國有一老母名阿龍。遭難荒亂流離在此國。孤單無所歸。依乞匄生活。詣長者家欲求寄附。時長者[21]婦見之問訊老母。老母具自陳說窮厄之意。長者怡然愍之。語老母言。可住我家耳當相資給。老母喜曰。吾無以上報。當以小小作使。所作衆務不敢憚勞也。便停止住意有悲喜。昔日供[22]侍衆僧隨意所設。今日忽爾窮厄施心不達。內[23]自感傷。前禮道人問訊[24]必訖。不審僧朝中[25]供未也。道人答曰。朝來入城乞匄了無所得。是以便還所解耳。老母卽念。欲得飯衆僧。而*自了無所有。白諸道人。我今入城視之。若得供辦者。當還白之。若無者亦當使知消息。於是衆許可。各各解住樹下。於是老母還舍啓長者婦。宜用數千錢。

今我雖在此作使。願身自賣終身爲婢。可立券要。長者婦問曰。卿在此仰我衣食。欲復用錢爲。持作何等。老母白言。私宜急用不可得說。於是長者婦以錢與之。語言。爲持去用若有時自可還。我以券何爲。老母得錢。詣其左右先素知識者。具以情告之。以錢人人付。使爲供六十家。須臾已辦齎詣道人。本謂無賃定至城乃爾。皆怪其精進出於不意。而問老母居止何處。吾朝分衛無里不遍。何以都不相值見耶。老母具自陳說本末。我是某國中人也。家先奉佛供養衆僧。值世荒亂流離至此。室家湧盡一身孤獨。依附此國大長者家。給其使令。仰其衣食。空身寄命了無一錢。向見道人悲喜交集。心有所懷。悲願不果。白夫人。以身自賣。求索少少欲飯衆僧。慈惠見愍徵誠得遂耳。道人默曰。眞可謂盡信施矣。皆相謂曰。吾等亦爲五陰之身行求分衛。今日之食便爲啖人肉也。宜各建意以報施功。衆人齊心立八惟務禪。精盈感通卽獲超定。神足威靈振動境界。樹木曲躬有似跪拜。道人見證讚叙施主。國王驚竦怪其所以。召諸群臣共議。原其感瑞何緣致茲。臣下四出觀察其所由。見城門外道人群集。施者濟濟其共相慶賴。卽入白王曰。正是所爲。速請呼來。臣下還宣王命。老母怖悸懼有非禍。報答臣曰。吾身繫屬長者婦。不得自由。臣還白此意。王曰。幷請命來。於是長者婦、聞王勅命卽與老母詣王所。王問其意。老母具以本末白王言。

王曰。吾爲國主富有自在。然不知奉敬三尊供養道士。如此老母致感若斯。王曰。此母則吾師。迎着宮內香湯洗浴坐於師位。宮人婇女合二萬人。王身受戒爲優婆塞。❶老人婇女爲優婆夷。國人一切普發道意

(四)昔道人於山中學道。山中多有蝮蛇。道人畏之便依一樹下。高布床❷樗坐禪念定。而但苦睡不能自制。天人則於空中笑覺之。遂睡不解。天人因作方便。欲恐令不❸睡。極夜天人言。喃喃道人。毒蛇來矣。道人大怖。便然燈火遍求之不見天人數數不止。道人乃更恚曰。天人何以犯兩舌。都不見物。云何爲言言毒蛇。天人語道人。何不自觀內毒蛇。身中有四蛇不除。如何更從外求之乎。道人聞天人語。即自思惟。觀身歷藏乃知四大。爲五陰六衰所沈沒。無數劫來至今未脫。即解四諦苦空非身。天未曉滿盡意解。六通具足得❹羅漢

(五)昔有阿育王。於境內立千二百塔寺。後得病大困。有一沙門往省王。王與相見悲不能自勝。道人曰。王前後所作功德不可計數。當開大意莫有恨也。王言。正使死至不能有恨也。所以悲者。前爲千二百寺。各織作金縷幡蓋千二百枚。欲自懸幡散華。於諸寺物始得辦。而得重疾。恐不卒本願。故自悲耳。道人語王好。叉手一心令王悉見一界中塔。道人即現神足。應時千二百塔皆在王前。見大歡喜病即時❺差。取金幡金華懸諸刹上。塔寺低仰皆就王手。王得本願身復病愈即

發大意。延二十五年。遂作功德遽得不退轉]

(六)昔有阿育王。拜爲政位。二十八萬里盡屬之陸地龍閻叉等亦奉獻臣使無不伏者。唯有一龍王。北界所止之⑨池廣三百餘里。得佛一分舍利晝夜供養。獨不降首於阿育王。王卽舉四種兵到其*池上龍不出。應龍有威神。王亦不能得前。如是三往不能得龍。所以威神幷者福勝我故也。吾今當大作功德供養三寶。⑩以往取必得不疑也。於是修立塔寺廣請衆僧數數不息。欲自試功德。便作一金龍。作一王身。著⑪稱兩頭*稱其輕重。⑫作功德並*稱二像。龍重王輕。後復*稱之輕重衡平。復作功德。後王稱日重龍*稱日輕。王知功德日多。興兵往討。未至道半龍王大小奉迎首伏。所得佛一分舍利者獻阿育王。阿育王復興塔寺廣闡佛法

(七)昔佛般泥洹去百年後。有阿育王愛樂佛法。國中有二萬比丘。王恒供養之。諸九十六種外道生嫉妬意。謀欲敗佛法。自共聚會思惟方便。中有一人善於幻化。便語衆人。吾欲作幻變惡鬼形索。沙門⑬聞之必散亡。當知其不如。必來歸吾等道矣。異道所奉神。名摩夷首羅。一頭四面八目八臂。諸鬼之最是可畏者。梵志卽作是身。將諸醜鬼二百餘頭。洋洋行於國中。徐徐⑭稍前至王宮門。一國男女莫不⑮怖懼。王出迎之見大⑯恐鬼。稽音問曰。不審大神何所勅欲。鬼語王言。吾欲噉人。王言。不可爾也。鬼曰。⑰若王惜人民者。國中有無益王者付我噉之。王言。無有

也。鬼言。諸沙門[a]等亦不田作亦不軍征不臣屬王。此則無益者付吾噉之。王心不樂。事不得已。便遣使詣祇[b]桓。道其消息。二[c]万比丘中有最下沙彌。年十三歲名端正。白諸比丘。我當行應焉。即便聽許之。沙彌出外語難那曰。其有梵志墮祇*桓中者。便共[d]剃頭無令得脫。便往其所語鬼神曰。知汝來欲噉吾等。吾等是僧中最小。故來先相差次。其餘比丘安次當來。沙彌復言。吾[e]且來未得食。卿等飯我令得一飽。乃却噉我。鬼神與之。時從鬼梵志亦有二萬餘人。王作大厨當與此等。沙彌便取二萬人食。具皆著口中。神足飛著祇*桓故未飽。復取二萬梵志吞之。亦以神足塗著祇*桓中。時作幻梵志走大怖*懼。還復爲人稽首謝過。願作弟子。[f]諸比丘盡*剃諸梵志頭。爲說經法。皆得羅漢。一國人民無不歡喜得福得度。王思惟言。一[g]小沙彌威勢如是。況摩訶衍海何所不有者。[h]我便發無上正眞道意。從是以來佛法興盛[i]于今不滅

(六)昔有國王喜食人肉。勅厨士曰。汝等夜行密採人來以供厨。以此爲常。臣下後咸知之。即共斥逐捐於界外。更求良賢以爲國王。於是噉人王。十三年後身生兩翅行噉人無復遠近。於山中向山樹神請求祈福。當取國王五百人祠山樹神。使我得復還國爲王。於是便飛行取之。得四百九十九人。之山谷以石密口。時國王將諸後宮詣浴池戲。始出宮門逢一道人。說偈求乞。王即許之。還宮當賜

金銀。時王入池當欲澡洗。噉人王空中飛來抱王❶得去還於山中。國王見噉人王不恐不怖顏色如故。噉人王曰。吾本捕取五百人當持祠天。已有四百九十九人。今復得卿一人數已滿殺以祠天。汝知是何以不恐懼乎。國王對曰。人生有死物成有敗合會有離。對來分之不敢愁也。　旦出宮時道逢道士爲吾說偈。卽許施物今未得與。以是爲恨耳。今王弘慈寬恕。假數日中布施訖還。不違要誓也。卽聽令去。而告之曰。與汝七日期。若不還者吾往取汝亦無難也。王卽還宮都中。內外莫不歡喜。卽開庫藏布施遠近。拜太子爲王。慰勞百姓辭決而去。噉人王遙見其來念曰。此得無異人乎。從死得生而故來還。　卽問曰。身命世人所重愛者也。而卿捨命。所信世之難有。不審何❷守志趣。願說其意。卽曰。吾之慈施至誠信盟。當得阿惟三佛度十方。彼王曰。求佛之義其事云何。便爲廣說五戒十善四等六度。心開坦然從受五戒爲淸信士。放四百九十九人各各令還國。諸王追是後王共至其國。感其信誓蒙得濟命。各不肯還於本國。遂便住止此國。於此國王各爲立第一舍。彫文刻鏤光飾殿整法國王。飲食服御與❸王無異。四方來人問言。何以有此如王舍遍一國中。衆人答曰。皆是諸王舍也。名遂遠布。從此以來號言王舍城。佛得道已自說本末。立信王者我身是也。噉人王者❹殃崛摩是。還王舍說法所度無量。皆是宿命作王時因緣人也。佛說是時。無不歡喜得福得度。

不可嘗計

(八)昔雪山有白象王。身有六牙。[9]生二萬象。象王有二夫人。一人年長一人年少。每出遊戲時夫人[5]挾左右。時王出戲。道[6]過一大樹。樹花茂好。欲取二夫人身上以爲光飾。鼻絞[8]樹而搖[9]逍之。風吹樹花獨落大夫人上。小夫人在下風不得華。謂王爲有偏意內生毒心。後王池中生一金色千葉蓮花。小象見之取持上王。王得以與大夫人使著頭上。小夫人遂益妬忿念欲害王。雪山中多有道士。於是小夫人採取美[10]果每供養百辟支佛。以後山上臨一嶮處而自誓願。持是前後施辟支佛福報生於人中。有豪勢自識宿命害殺此象王。卽便放身自投山下而死。神來生人問爲長者女。明慧遠識端正無比。其女長大。國王[11]聘爲夫人愛重之。夫人念言。今[12]眞得報宿怨矣。便以[13]梔子黃面委臥稱病。王入問之。答曰夜夢見象頭有六牙。欲得其牙持作釵耳。王若不得此象牙者。病日篤矣。王素重之不敢違意。卽召國中諸射獵者得數百人。而告之言。汝等山中頗見有白象身有六牙者不。皆言。未曾見也。王意不樂。使夫人呼。獵者共道此意。夫人言此間近處實無此象。汝衆中誰有能耐苦大膽者乎。有一人長跪曰。我最可矣。於是夫人與萬兩金。與其鐵鉤斧鑿及法衣一具。告之。汝徑詣雪山中。道當有大樹。左右有蟒。身長數百丈不可得近。斧鑿穿樹從中過去。前行當見大水。有樹木臨水上。取鐵鉤鉤上樹。尋枝進而前度

至象所住。視其常[illegible]可頓止處。當下作深坑薄覆其上。在中伺象來時。以箭射之。即著裂裂如沙門法。象奉三尊終不害汝。獵者受教即涉道去。七年七月七日到象所止處。作坑入其中。須臾象王還。獵者以毒箭射之。象被此箭不從遠來。便以鼻捞其邊地。見坑中人。即問何人。其人大怖懼自首言。我是應募人。象王即知是夫人所爲。自截其牙用與獵者。語人言汝還去。諸象見汝即當害剛。教却行去。群象必當尋迹追汝。象王以威神將護。七日之中得出部界。還至本國以象牙與夫人。夫人得之反覆視之。且喜且悔未幾吐血死近。釋迦文佛在世時。天龍鬼神四衆弟子大會說法。坐中有大比丘尼。遙瞻[illegible]視佛便大聲笑。須臾復舉聲哭。衆坐中無不怪者。阿難問佛。云何此比丘尼得阿羅漢。何因且悲且喜不能自勝。願聞其事。佛告阿難。爾時白象王者我身是。夫人者今瞿夷是。小夫人者今比丘尼是。以得神通識往昔事。所以悲者不事心[illegible]所喜笑者賊害善人更從得道。衆會聞皆念曰。與世尊作惡因緣猶尚得度。況有道德之因緣乎。一切衆會皆發無上[illegible]正眞道意。願及十方廣度一切

(10)昔佛詣倮國受須竭請。其國近海。龍興雲雨。佛恐漂沒人民。受[illegible]飲食已引衆詣阿耨達池。佛會畢衆坐已定。告舍利弗不在會中。天帝念曰。佛左右常得神足智慧益佛光輝。佛知其所念告目揵連。汝往呼舍利弗來。目連作禮而往。舍利弗補護法衣。目連[illegible]曰。佛

在阿耨達池天大會。佛使我來相呼。願以時去。舍利弗言。須我衣竟。目連答曰。不時去者。吾當神足取卿及山石室置右掌中持詣佛所。舍利弗便解腰帶著地。語目連曰。汝能令帶離於地者。我身乃可舉。目連卽舉之。地能爲*振動。帶不可舉。目連以神足還佛所。舍利弗先❶坐佛邊。目連乃知神足之力不如智慧之力也。時坐中有一比丘。耳中有須曼花。衆坐皆疑。比丘之法離於花飾。而此比丘著花何謂。❷天帝卽白佛言。不審比丘何以著花。佛告比丘。遣耳中花。比丘受敎卽手挽去其花。續❸復如故。如是取去其處故有。佛語比丘。以神足去之。卽以三昧力作數千萬手。虛空中取耳❹中花。花故不盡。衆坐乃知是道德因緣非❺斷著花也。天帝白佛。願說本末。使衆會疑解。佛告天帝。昔惟衞佛時從來九十一劫。時佛大會說法。有一醉客在會中聽聞經。歡喜耳上❻著花取散佛上作禮而去。命終之後九十一劫天上人中受福。不復更三惡道。欲知彼時人者今此比丘是也。散一花福至今得道故未盡也。天帝白佛言。往日醉客不受戒。亦不行六波羅蜜。一散花福乃九十一劫于今不盡。何況多❼作者。佛告天帝。當知薩芸若饒益一切如是。一切衆會聞說如是。大歡喜普發無上正眞道意

(二)背佛始得道敎化天下莫不承❽動。唯舍衞國王不時信解。佛之精舍與王園觀隔壁相近皆臨江水。精舍中有沙彌❾有三百餘人

Lê Mạnh Thát

每給三尊。使令時維那使諸沙彌。各持瓶於江上取水。諸沙彌至江岸。便脫袈裟作屋。時王波斯匿[10]夫人在樓觀上坐。遙見沙彌等共戲如是。卽謂夫人。我之不信瞿曇良以爲是。瞿曇之等自稱清淨無有陰蓋。彼今戲樂與我無異。那得言眞。夫人答[11]王。譬如海中龍蛇。摩訶衍法亦復如是。有得道者有未得道者。不可一論也。夫人語未竟。諸沙彌等著衣服。各各取水正往向精舍。所在以神足挑三百瓶著虛空中。各各飛逐皆入精舍。夫人便指大王所言。王意未盡者。今現神足何如也。王見大歡喜。卽下觀與群臣百官共詣佛所。稽首作禮歸命悔過。佛爲說法。王及夫人一切衆會。皆發無上正眞道意

(三)昔舍衛國 梵志 長者出城遊戲。展轉到*祇桓邊。佛知其人有功德可度。佛卽出坐一樹下。放大光明照*祇桓界。樹木土石皆作金色。梵志見光[12]問從者曰。此[13]爲何光乎。從者答曰。不知。長者曰。非是日光耶。從人言。日者光熱。此光寒[14]涼和調非日光矣。長者復問曰。得無火光乎。從人曰。非火光。火者動搖不定。此[15]光澤然不像火光也。從人思惟知之語長者。此是沙門瞿曇道德之光。長者卽曰。勿說[16]此吾不喜瞿曇。速迴車還。佛便作變化三面皆自然有大淵。所向不得過。唯於佛前有道徑。從人白言。瞿曇邊有道[17]過矣。事不得已如前。遙見如來卽以扇覆面。佛復以威神。使內外徹舉。目[18]故與佛相見。悟覺下發車稽首作禮。佛與說法。便

發無上正眞道意。尋得不退轉。背佛去者尙得道慧。何況信向者哉

(13)昔波羅奈國有大力士八人。一人當六十象力。中有一人。獨多權奇兵法。六十四變文武皆具。以是自恃無所畏難。佛觀其人。必墮惡道中。往到其所欲度脫之。守門人白。瞿曇在外來欲相見。力士聞之語左右言。瞿曇所[illegible]在智。豈能勝我不如我也。語守門者。發遣令去不能見之。佛三詣門不見。佛於是化作年少力士來[illegible]角倚。門人入白。力士問曰。得無是國中八人耶。門人答言。年少耳。未曾見也。力士出外相見將詣戲場。輕其年少便欲撲殺之。語年少曰。强來前當共手搏。二人俱前當欲合之間。佛以神足擧着空中去地十餘丈。下向視地但見火刃。都失貢高瞋恚之意。但恐畏死。遙於空中言歸命。下方力士乞得全命。佛便著地還見佛身。力士知是佛稽首作禮。我當知佛神足力如是不敢憍慢。乃至於今也願見原恕以滅重殃。佛卽受之爲說深法。便發無上正眞道意。卽得阿惟越致。佛之權道所度如是

(14)昔羅閱祇國有婆羅門子。獨與母居。年少長大自問其母。我父何所奉事欲習其蹤。母語子言。汝父在時一日三反入水自洗浴。子言。父作是何所希望乎。母言。恒水邊垢可得神通矣。子曰不然。母謂子。汝寧有異見乎。子言。若其然者。水北居民日驅牛南渡[illegible]放。日再洗浴何不得道。且水中有魚鼈之屬在水活。何以復不得道[illegible]耶。母言。汝意云

Lê Mạnh Thát

何。子言。唯有如來八解之池三昧之水洛此乃無爲耳。因報母言。當詣佛所。求沐神化。於是母子至佛所。佛爲說法。子作沙門得羅漢道。還爲母說法。復得須陀洹道

雜譬喻經卷上

雜譬喻經卷下

失譯人名附後漢錄

(三)昔罽賓國中有一比丘。廣訓門徒數百餘人。中有得四禪者。得五通者。得須陀洹者。得阿羅漢者。時有安息人到罽賓國。見比丘數化如是。有信樂心爲作弟子。未久之間成五通行。便現神足於衆人前師告之曰。汝雖得五通意結未解。莫現神足以自貢高也。便心恚師。謂師妬奇。自念曰。當還生地現道德耳。即飛到本國。詣安息王殿前。現神足飛來。王爲作禮而問。道人是何國人。比丘言。我王國人。詣罽賓國學道。今所以還。欲福土地報所生恩。王大歡喜即長跪白。願道人自從今日常住我宮中受我供養。比丘即可之。王手自供養。或使夫人及婇女來。比丘便有欲意向青衣。諸臣下知之以白於王。王逆呵之。王所以不信者。本見其飛來故也。未久之間青衣腹大。諸臣復啓王。王以夫人爲醜乃知其實。即奪法衣遣使令去出宮。以是道人故不加楚毒。比丘出外行作劫人賊。無當前者。王不知是前比丘也。謂

募雄士使人生捕。將來定是前比丘。王問曰。汝前犯慾謂爲誤耳。云何復劫人乎。比丘叩頭曰。窮無復餘計故也。王曰。我本見汝神足飛來故。不忍加於汝毒。[11]復赦汝勿復犯我界中。解放令去。比丘念曰。如行客作求生活也。即自衒有屠家[12]顧使。[13]槌牛刺羊事事皆爲。後使打骨。迸[14]挑中面壞其眼根無所復見。不復中使。主人遣令其去。於是持一破[15]杅。順巷行乞遂成賤人。比丘更變其間數年。師以道眼觀察欲知所在。見比丘如此在安息市乞。時門徒中但學五通不求斷苦者五百餘人。師告之曰。汝等速嚴。今當共行省往日安息弟子。弟子皆喜曰。彼道德必大茂盛。師乃自屈往省。皆承神足須臾以到住於其前。師呼其名。即答師聲言。[16]和上來耶。師言爾。故來相省。師問曰。何緣乃爾。弟子具陳本末。[17]辯說所犯意。師語諸弟子。得五通非堅固道也。不可恃怙矣。師說是時。五百弟子皆得六通成應眞道。彼一弟子慚愧無辭。師徒一切更還本所

(一六)昔有一國豐熟饒人。他國欲來取之。即興兵往。國中已知便大發兵。十五以上六十已下盡當征行。時有一人爲織[18]氍[19]音株公。年向六十。其婦端正常輕慢夫主。聟每敬難[20]丈夫事之。聟語婦言。今應行被勅自具兵仗及資糧器物。願時發遣。婦與夫一五升器以用盛糧。織*氍杼木一枚長丈一尺。婦言。汝持是行鬪。無有餘物也。設令破是器失是[21]紵木。不復共汝作居家。夫便辭去。不念當爲軍

所傷害。但畏二物差錯失於婦矣。道逢彼兵共鬪軍不如卽退。*氎[23]上二物差錯則失婦意。衆人皆走。[24]便舉執[25]杼著頭上向賊而獨住。彼軍見之謂呼勇猛不敢復進却退。[26]於是國軍更得整陣。幷力進戰卽大得勝。彼軍不如死散略盡。王大歡喜當賞有功。衆人白王。織*氎者應與上功。王因呼見問其意故。汝何[27]緣獨得却大軍乎。對曰。實非武士。家婦見給從軍二物。設當失此二物者。婦則委去不成家居。是以分死欲成二物。因之却軍。實非勇健所致也。王謂諸臣。此人本雖畏婦。要濟國難。當與上功。卽拜爲臣。賜其寶貨宅舍婇女。[28]其次於王。子孫承福世世相繫。此世間示現因緣所得。佛借以爲喩。婦與夫五升器丈一尺*杼木者。譬佛[29]授弟子五戒十善也。屬[30]夫言堅守二物不毀失者可得與吾共居也。此謂持法死死不犯者則得與佛俱昇道堂矣。既[31]當得却軍復見封賞者。譬守戒人現世怨家橫對爲之消滅。後世受福天堂自然者矣

(一七)昔舍衛城中有豪貴梵志。財富無數聰識明慧。然墮邪見不信善。[32]謂呼無益。時舍利弗以道眼見。念是長者宿有大福得爲豪富。[33]念食故不復造新必還三塗。當[34]往度之。便[35]現神足當其坐前持鉢而住。時梵志方坐[36]飲食。見舍利弗甚大瞋恚。卽推門家撾打[37]與手已還坐食。亦不請坐亦不遣去。食竟洗手漱口。含一口水吐著舍利弗鉢中言。持是去相施[38]是。舍利弗言。使汝長夜受福無

量卽還去。長者懷恐行訴言。使人尋之。舍利弗徑還精舍。以水和泥。泥佛所經行處。白佛言。彼慳貪見施一口水。今用泥佛經行處。願佛經行其上。使彼長夜受福無量。佛卽爲經行三昧。長者所遣伺候者。具見如是還白長者。佛所棄輪王位。行作沙門持鉢求食。非❶有貪求也。欲度衆生故耳。具以本末說之。長者大悔有不事心。舉家大小盡詣佛所懺悔謝過。愚癡無❷狀願恕重殃。佛爲受自歸。爲其說法。疑解結除得不退轉

(八)昔波利弗國比於餘國。最豐熾盛。眞人神人下至不肖九品皆具道德。仙經及流俗書亦復具足金銀穀帛。無物不有。佛每稱之爲聞物國。時諸外道九十六種咸共議曰。佛說國無不有。當共往求國所無者。因此折之令不至誠。然後吾等必得敬事。梵志議曰。未聞此國有羅刹鬼。當故求之必不可得。此顯佛證道不❸政矣。遍❹循行市里求欲買鬼皆無❺有。梵志喜曰。謂以得策。天帝知之梵志❻謀計。卽❼便來下化作賈人。坐於肆上有如賣物。梵志*循肆次到其前。問有鬼賣不。天帝言有。欲得幾頭。梵志相謂。此虛言耳。所從得鬼賣而言幾頭乎。梵志等曰。欲得數頭。天帝便開肆門。惡鬼忽有數十頭。梵志見之甚大怖懼。各各心念知佛至誠。皆詣佛自歸言。波利國雖衆物普有。其空手往者一物叵得。持財貨買無物不得。借以爲喻。此是世間❽視現。譬薩芸若城其中無所不有。四等六度三十七品。聲聞辟支上至如來。若有人

不修德行。於蔴芸若中望有所獲。不可得也。若奉聖教檢身口意。譬如有貨無願不果矣」

(二)昔天竺國有松寺。中有四道人皆是六通。國中有四居士。各請一道人長供養之。四道人各行敎化。一人至天帝釋所。一人至海龍王所。一人至金翅鳥所。一人至人王所。於是四道人所受供養。鉢中之餘還分揑越食之。百味具足所未曾見。各問道人所從得。此道人卽⑨爲各說本末。於是四居士各發一願。一人言願生天帝釋宮。一人欲生海中作龍。一人欲生金翅鳥中。一人欲生人王中作子。齋盡皆得往生爲四神王。同時有念欲八關齋。遍觀⑩靜處唯摩竭王後園寂寞。皆到園中各坐樹下。慈心奉齋行六思念意。一日一夜明⑪旦事訖乃相就語。摩竭王曰。卿等何人也。一人言。我是天王。一人言。我是龍王。一人言。我是金翅鳥王。一人言。我是人王。四人相⑫本末已皆大歡喜。天王便言。吾等俱齋誰得福多者。人王言曰。吾之欲近在⑬園外。音樂之響乃徹聞此。能於中專心。吾福第一。天王曰。吾之天上七寶宮殿。玉女衆⑭妓衣食自然。不復想念。遠來全齋福應第一。金翅王言。吾之所好唯食龍爲美甚於五樂。今共一處無有惡念。大如毛髮。吾福第一。龍王曰。吾之等類是金翅糧供也。常恐見食畏怖藏竄。今在一處分死全齋。吾福第一。摩竭王曰。吾有智臣名⑮披陀類。吾當請之使令決義。卽召已到具語其意。*披陀類便取青黃白黑四種之繒懸著空中。問於四王。

四色在空各自異不。四王曰。異色灼然矣。臣曰。繒影在地爲異無答曰。不異也。臣言。今四種受形各異。譬如繒色質不同也。今之法齋志趣一味。譬如地影無若干也。今四尊王發大道意精進慈齋。得佛之時相亦一等無若干像。四王歎言卽得道眼

(三)昔有富迦羅越有兩子。父得病臨困。囑大兒曰。汝弟幼小未有所知。今以累汝善營濟之勿使飢寒。父子悲訣於是遂亡。後時婦語其夫曰。君弟小長當嫁君家。所有之物皆當分之。憂其未大何不除遣。兄始不肯數語不[19]已兄便隨之。將弟出城詣深塚間。縛著柘樹不忍手殺。欲使虎狼惡鬼害之。語弟曰。汝數犯我。使汝在此宿昔思過。明日當相迎。便捨之去。須臾日暮。鵰鵰狐狸所在[20]鳴呼。弟大怖懷無所歸告。卽仰天歎息曰。三界之中寧有慈仁受自歸乎。今日困厄懷怖無量。於是如來覩彼求救。正坐三昧放大光明。名曰除冥。[21]照塚間。卽時大明。次放一光明。曰解縛。光至兒所縛卽緩身不復痛。次放一光。名曰飽滿一切。兒見光明卽不復飢。於是如來尋光詣彼。使手自解縛而告之曰。欲何所趣乎。兒白言。願我作佛脫一切危如佛今日。卽發無上正眞道意。佛爲說法若干[22]正要。遂得不起法忍。白佛言。我兄雖有惡念違孝害我。因此得見佛斷生死苦。欲往報恩。佛言善哉。宜知是時。便以神足飛往兄家。兄婦見之慚懼無顏。卽語兄曰。雖用惡妻子之言縛我著塚間。因緣是事今日得道。

皆兄恩也。爲[1]兄嫂說法。便得須陀洹

(三)昔佛在。[2]天王釋數下供養三尊。唯摩訶迦葉獨不肯受。何以故。本願但欲度貧窮人故。於是天帝作權方便。夫人俱下作貧家公嫗。弊草屋下。時摩訶迦葉入城分衛。天帝公嫗迎爲作禮自說寒貧。願受麤食。迦葉可之。[3]反迦葉鉢盛滿甘露。使形色麤惡。其實[4]而百味。方[5]舉宮香甘非常。卽三昧觀乃知天帝。迦葉言。卿之福祚巍巍乃爾。何以故。不厭足耶。天帝報言。三尊福報甚豐無量。是以智者未[6]常厭足也

(三)昔外國有一松寺。中恒有衆僧百餘人共於中止學。有一優婆夷。精進明經。去寺不遠。日飯一沙門。衆僧自相差次。從頭至竟。周而復始。其有往者。[7]優婆夷輒從問經義。自隱學淺者每不喜往。有一沙門摩訶盧。晚作沙門一無所知。次應往食。行道遲遲[8]却不時至。優婆夷逢見之言。此長宿年老行步[9]庠序。謂是大智慧。益用歡喜與作好食畢。施高座欲令說法。道人上座實無所[10]知。自陳體中言人愚無知實苦。優婆夷聞是便思惟之。愚無所知。則是十二因緣本是。[11]生死不絕。致諸苦惱。是故言甚苦。思惟反覆卽得須陀洹道。便起開藏室。欲取[12]氎布施道人。道人便下座捨去還於精舍。優婆夷出不知道人處[13]爲所在。門中望亦復不見。眞謂爲得道神足飛去也。優婆夷便持[14]白氎衣詣精舍求道人。道人恐追呼。入房閉戶藏。其師[15]以得六通見有追者。謂有所犯。卽定意

觀知優婆夷得須陀洹道。呼摩訶盧[16]令出受施。師爲說本末。摩訶盧歡喜亦得須陀洹道。

(三三)昔有老母唯有一子得病命終。載著塚間停尸哀[17]嗟不能自勝。念曰。[18]正有一子當以備老。而捨我死吾用活爲。遂不復歸便欲併命一處。不飯不食已四五日。佛以知見。將五百比丘詣塚間。老母遙見佛來。威神之光奕奕[19]寤醉醒。前趣佛作禮却住。佛告母。何爲塚間耶。白言世尊。唯有一子捨我終亡。愛之情切欲共死在一處。佛告老母。欲令子活不耶。母喜。實爾世尊。佛言。索好香火來。吾當呪願令子更生。重告老母。宜得不死家火。於是老母便行索火。見人先問。汝家前後頗有死者未。答曰。言先祖以來皆死過去。所問之家辭皆如是。*以經數十家不敢取火。便還佛所。白言世尊。遍行求火無有不死家。是以空還。佛告老母。天地開闢以來。無生不終之者。生者求活亦復可哀。母何迷索隨子死。意便解[20]寤識無常理。佛因爲廣說法要。老母卽得須陀洹道。塚間觀者無數千人。皆發無上正眞道意

(三四)昔王舍城中人民多豐饒。九品異居不相雜錯。別有一億里。有一億財者。便入[21]中。時有居士。[22]規欲居中便行治生。苦身節用廣諸方計。數十年中九十萬數未滿一億。得病甚篤自知不濟。有一子年七八歲。囑語其妻曰。吾子[23]小大。付與財物令廣治生。使足滿一億。必居其中。全吾生存之願矣。言竟終亡。喪送事畢。[24]將子入示其寶物。父有道

教。須汝長大具一㉓十萬足滿一億。居億里中。子報母言。何必須大便可付我早共居之。母卽付之。於是童子以財物珍寶。供養三尊施與貧乏者。半年之㉔中財物盡了。其母愁惱怪子所作。童子未幾身得重病遂便喪亡。其母既失㉕物子又幼喪。憂愁㉖億之。中有最富者。八十居而無子㉗姓。於是童子往生其家。爲第一婦作子。滿十月生。端正聰明自識宿命。母自抱乳確不肯食。靑衣抱養亦復如是。兒前母聞生子如是。偶往㉘看見愛之。卽抱嗚噦。開口求食。㉙長者大喜重雇其價使養護子。長者便與夫人議曰。吾少子性他人抱養不肯飮食。此婦抱撮兒輒歡喜。吾今欲往迎取以爲小妻令養視吾子。爲可爾不。夫人聽之。便以禮娉迎來。別作屋宅分財給與無所乏短。兒便語母。爲相識不。母大怖懼而言不相識。兒白母言。我是母之前子。取母九十萬分用布施。今共來作㉚八十億主。不勞力而食。福爲何如耶。母聞是言。且悲且喜。其兒長大化一億里爲摩訶衍道。故謂正㉛便億千出之。一邑里能爲㉜室舍。安諸施以道。菩薩我所入如是

(三五)昔外國有人。多種*白氎草。若過時不取。失色不好。至時大雇客。晨夜兼功略不得息。主人以作人勤苦。大爲作好肉羹故飯。時羹欲熟香氣四聞。有一老鵄當其上飛。爪㉝擾糞正墮著羹中。厨士見之。卽欲斷取卽消散盡。厨人念曰。欲更作羹。時節已晚。欲持食人中有不淨。計此少糞不足敗味㉞可食人。但

自當不噉耳。客皆來❶坐飯❷斟羹。客作既❸厨且飢食之其羹。客呼厨士人。取好肉以噉之。厨士知不淨恐失人意。强咽呑之。不以爲味也。佛借以爲喻。三界衆生❹脫美色❺慾。莫覩不淨。展轉惑沈。猶於飢夫食美羹者。菩薩大士入生死敎現受色。具了不淨不甘不樂。若厨士强食其肉呑而咽之不味者矣

(三六)昔者阿難入城分衛。時蠱道家女。出行汲水。見阿難端正有*慾意向。還語母言。外有瞿曇弟子。爲我致之。母便召所奉鬼使惑阿難。不覺忽到其家。時蠱道母語阿難曰。今以女相施不復得去也。阿難報我不隨其語。蠱母作一火坑謂阿難言。寧就火焚。寧就我女。阿難恐怖一心。佛卽申手遙摩阿難頭。蠱道家鬼見佛手在空中來威神無量。皆奔波走。過撥蠱母著火坑中。身體爛爛既且然得濟。阿難卽時得還佛所。後時蠱道母還召鬼神而責數。汝等不能轉瞿曇弟子使惑。何因推我著火坑中。鬼神答曰。吾昔與波旬合八十億衆。謂貝多羅樹欲壞菩薩。菩薩以手指地。其手纖長合❻挽。掌內外握千輻輪威神無量。八十億衆皆顚倒墮不得復形。今復申來趣。吾等實迮怖。是以散走不當住也。我等鬼神自常儀。若行中人不中便自害想亦久知何所賣吾。蠱道母乃知佛爲尊。卽三自歸得須陀洹道

(三七)昔者海邊有樹木。數十里中有獼猴五百餘頭。時海水上有聚沫。高數十丈像如雪山。

Lê Mạnh Thát

隨潮而來住於岸邊。諸獼猴見。自相與語。吾等上是山頭。東西遊戲不亦樂乎。時一獼猴便上頭徑下沒水底。衆獼猴見怪久不出。謂沫山中快樂無極。是以不來。皆競踊跳入沫聚中。一時溺死。佛借以爲喻。海者謂生死海也。沫山者五陰身也。獼猴者人識神也。不知五陰無所有。愛欲癡著從是沒生死海莫有出期。故維摩詰言。是身如聚沫。澡浴强忍

(三八)昔長者須達七貧。後貧最劇乃無一錢。後養壞中得一木斗。其實栴檀。出市賣之。得米四斗。語婦曰。併炊一*斗。吾當索菜茹還。時佛念曰。當度須達令福更生。炊米方熟舍利弗往。婦見歡喜。一*斗米飯悉授著鉢中。更炊一*斗方熟。目連復往。亦歡喜與之。復炊一*斗。迦葉復往。亦復與之。適有一*斗尋復炊熟。如來自往。婦自念言。間日乏糧莫有降者。今有是米。如來躬顧。得無罪畢。福將欲生者哉。一*斗米飯盡施如來。佛口呪願罪滅福生。從今日始。須達尋歸。婦恐其恚便問曰。如今佛來及舍利弗目連迦葉盡來求食。家中所有米當與不耶。答曰當與。福田難遭。若來求者是爲值遇。婦言。向四*斗米吾盡用矣。夫大歡喜。餘有飯汁公颯共飲之。須臾彷徉諸寶珍寶食穀疋帛自然實滿。如往時當富也。須達踊躍知佛愍念。更請佛及僧供養盡空。佛爲說法皆得道迹

(三九)昔有長者子。新迎婦甚相愛敬。夫語婦

言。卿入厨中取蒲桃酒來共飲之。婦往開瓮。自見身影在此瓮中。謂更有女人。大恚還語夫言。汝自有婦藏著瓮中。復迎我爲。夫自[illegible]得入厨視之。開瓮見己身影。逆恚其婦。謂藏男子。二人更相忿恚各自呼[illegible]實。有一梵志與此長者子素情親厚。[illegible]遇與相見。夫婦[illegible]問其所由。復往視之。亦見身影。恚恨長者。自有親厚藏瓮中。而[illegible]陽共鬪乎。[illegible]即便捨去。復有一比丘尼長者所奉。聞其所諍如是。便往視瓮中有比丘尼。亦恚捨去。須臾有道人亦往視之。知爲是影耳。嘿然歎曰。世人愚惑以空爲實也。呼婦共入視之。道人曰。吾當爲汝出瓮中人。取一大石打壞瓮酒。盡了無所有。二人意解知定身影各懷慚愧。比丘爲說諸要法言。夫婦共得阿惟越致。佛以爲喻。見影鬪者。譬三界人不識五陰四大苦空身三毒生死不絕。佛說是時。無數千人[illegible]皆得無身之決也

(26)佛在世時有大富家。食口六人。奴婢金銀珍寶不可稱數。佛與阿難街里分衛。過宿因緣[illegible]家佛到其門。父母兒子妻婦孫息。踊躍歡喜請佛入坐。室中但氈氍。布施食器皆以金銀琉璃。阿難長跪白佛。此人本有何功德自致大富。佛語阿難。此人上世時。值飢饉之世。家中貧窮。草木枯旱唯詣水邊採取用係命。作藥適熟。外有道人分衛。出見沙門。父母便言。以我分與之。兒子孫息各自以分讓父母令食。六人一時發意[illegible]各一日食。唯恨家[illegible]莫無以上道人者。緣此之福得生天

上人中。常得安隱豐饒財物。以其發心同等故世世共作因緣。今重相值。父母兒子大小一時悉受五戒。命終即生天上受福無量」

(三)昔者有三人各爾貧窮。但行賣樵爲業。時四月八日。衆比丘於寺中灌❶像佛。釋迦文佛時亦在其中作維那。三人過寺前。聞今日灌像。便入視之。三人各共發意。等持一錢著像前各❷祈心願。一人言。使我後世饒財寶。莫復令值此貧。命終得在大富家生。唯有一子年過長大作佛弟子。常生天上人中。一人言。使我知作師。主治一切人病。使我大得物。命盡生者城家。曉知醫方治病莫不愈者。亦復生天上人中恒大富樂。一人言。使我後世長壽莫令短命。後生二十四天上壽六十劫。佛言。爾三人各有一願。世世得福無量。❸今此三人皆爲我❹作弟子。得阿羅漢道

(三)世間人入海採寶有七難。一者四面大風❶同時起吹❷船令顛倒。二者*船中欲墮而漏。三者人欲墮水死乃得上岸。四者二龍上岸欲噉之。五者得平地三毒蛇逐欲噉。六者地有熱沙走行其上爛人脚。七者仰視不見日月。常冥不知東西。甚大難也。佛告諸弟子。❸若曹亦有此七事。一者四面大風起。謂生老病死。二者六情所受無限。譬*船漏。❹三者墮水欲死。謂爲魔所得。四者二龍上岸噉者。謂日月食命。五者平地三毒蛇者。謂人身中三毒。六者熱沙❺剝爛其脚。謂地獄中火。七者仰視不見日月者。謂受罪之處窈窈冥冥

㊃高明二法師答李交州淼難佛不見形事

并李書

夫道處清虛四大理常。而有法門妙出群域。若稱其巧能。利物度脫無量爲教。何以不見

眞形於世⑱直空說而無實耶。今正就尋西方根源。伏願大⑲和上。垂懷允納。下心無⑳惜神誥。弟子李淼和南

㉑釋道高白。奉垂問至聖顯晦之迹。理味淵博辭義㉒昭洗。敬覽反覆彌高德音。使君垣牆崇邃得門自難。輒罄愚管㉓罔象玄珠。夫如來應物凡有三焉。一者見身放光動地。二者正法如佛在世。三者像教髣髴儀軌髣髴。儀軌應今人情。人情感像。孰爲見哉。故淨名經云。善解法相知衆生根。至於翅頭末城龍華三會。人情感見。孰爲隱哉。故法華經云時我及衆僧。俱出靈鷲山。㉔蠕佉之宮辱然可期。西方根源何爲不覩。而世之疑者多謂。經語不符關寄情少咸以不覩生滯。夫三皇五帝三代五霸。姬旦孔丘刪詩制禮。並聞史籍。孰覩之哉。釋氏震法鼓於鹿園。夫子揚德音於㉕鄒魯。皆耳眼所不得。俱信之於書契。若不信彼不患疑此。既能了彼何獨滯此。使君聖思淵遠洞鑒三世。願尋壽量未盡之教。近取定光儒童之迹。中推大通智勝之集。以釋衆人之幽滯。若披重雲於太陽。貧道言淺辭拙。語不宣心。冀奉見之日。當申之於論難耳。謹白

㉖李和南。旋省雅論。位序區別辭況冲美。欣會良多。所謂感化異時像正殊俗。援外以映內。徵文以驗實。敬範來趣無所問然。然夫受悟之由必因鑒觀。關寄生疑。疑非悟本。若書契所㉗在異代齊。解萬世之後可不待聖而師

矣。若乃聲迹並[29]資言[30]像相濟。大義既乖儒
墨競興。豈徒正信不朗。將亦謗誤增釁。得不
取證於示見印記以自固乎。大聖以無礙之
慧。垂不請之慈。何爲恪昭昭之明。晦倍尋
之器。絕群望於泥洹之後。興罪垢於三會之
先。芻狗空陳。其能悟乎。儀像虛設。其能信乎
至於。帝王姬孔訓止當世。來生之事存而不
論。故其隱見廢興權實莫[31]辯。今如來軌業彌
貫三世。慈悲普潤。不得以見在爲限。群迷求
解。不可以滅盡致窮。是以化度不止於篇籍。
佛事備列於累萬。問今之所謂佛事者。其焉
在乎。若如雅況。所信在此所驗在彼。而聖不
世出。孔釋異塗。卽事而談罔非矛盾矣。其可
相驗乎。未能默廢。聊復寓言。幸更詳究。遲覩
清釋

[32]釋道高白。重奉深誨。義華旨遠。三讀九思
方服淵致故。知至理非庸近能測。微言奧辭
非鄙訥所參。今謹率常淺麁陳所懷。夫萬善
爲教其途不一。有禪宴林藪。有修德城傍。或
曲躬彈指。或歌[33]頌言詠。皆耳眼所共了爲者
亦無量。斯則受悟之津由闇寄之稱。何必受
悟於因。鑒觀何必闇寄。其則生疑。疑亦悟本。
請當論之。疑則求解。解則能悟。悟則入道。非
本如何。雖儒墨之競興。九流之是非。乃爝火
之不息。非日月之不[34]輝。何急急於示[35]現。而
促促於同歸哉。今不[36]罔季俗無證。驗以[37]徵
誠。亦不謬大聖[38]恪昭昭之光明。而世之疑者
[39]裾以不覩形。遂長迷於大夢。橫沈淪而溺生

死。先儒往哲粗有舊[1]說。途無異轍。輒述而不作。夫亡身投誠必感。[2]感則俱見。不感不見。其有見者以告不見。其不見者會不信見。聖人何嘗不在群生。何[3]常不見哉。聞法音而稱善。芻狗非謂空陳。覩形像而曲躬。靈儀豈爲虛設。姬孔救頹俗而不[4]瞻。何暇示物以將來。若丘旦生遇於結繩。則明三世而不已。問今佛事其焉在乎。低首合掌莫非佛事。但令深悟有方殊途同歸耳。前疏所[5]弘彼此疑信者。正爲世人不見便謂無佛。故取不見。周孔爲其[6]成准耳。此乃垂拱而相隨。豈矛盾之謂哉。使君生知無假素氣天然。居大寶之地。運穎脫之。恩。流浪義苑涉[8]驟書園。吐[9]納餘暇優遊永日。德音既宣莫不側聽。貧道學業麁淺。[10]弘慚簡札。上酬謬略。懼塵盛藻。追增悚愧。流汗[11]霢霂瞻白

[12]李和南。雅論明受悟之津。爰自疑得闇寄有餘。無取鑒觀。鞠躬讚誦咸足屆道。覽復往況彌覩淵賾。然所謂像法乖正求悟理麁。借筌會旨無假示見。此固姬孔所以垂訓。輝光所以[13]垂示。表則取之世典綽焉足矣。放光動地徒何爲乎。若正信不止於俯仰。而佛事備舉於形聲。大覺所由妙其色涉求之[14]可基[15]其始。故知信者必以儒墨致疑。學者將由無證自悔。恪明無咎於三五。潛景道德愆於十號矣。豈不然乎。又所謂姬孔務拯頹季。無暇來生。設在結繩三世自明。亦又不然。七經所陳義兼未來。釋典敷載事[16]正緣報。故易云。積善餘慶積惡餘殃。經云。無我無造無受者。

善惡之業亦不亡。此則緣教常綏兼訓已弘。豈謂所務在此所[17]闕在彼哉。來論雖美。故自循[18]環之說耳。望復擢新演異。以洗古今之滯。使夷路坦然積礙大通也。深願大和上垂納[19]毫欵。弟子李淼謹呈

[20]釋法明白。巨論爰降。[21]敬覽移日。馥若幽蘭。清若[22]蕙風。貧道器非霜穎。運非庖生。動乖理間。獨躓疑[23]族。良由辭訥旨滯。劇難星陳。愚謂貳暗寄奇。鑒觀示見。鞠躬歌讚。感動靈變。並趣道之津梁。清升之嘉會。故宜寄觀雙舉疑驗兩行。豈得罷絕示見。頓漏神[24]采。齊軌姬孔同範世訓。放光動地徒爲空言。夫法身凝寂妙色湛然。故能隱顯順時行藏莫測。顯則乘如而來。隱則善逝而去。卽言求旨何[25]愆十號哉。餘暉所映足光季俗。信者豈以[26]熒燭增疑。正向[27]旦白黑比肩。塔像經書彌滿世界。學者豈以無證自悔。又引七經義兼未來。積善餘慶積惡餘殃。雖新新生滅交臂代謝。善惡之業不得不受。此乃過明三世愈亮七經。徵翰檢實則聞命矣。前論云。帝王姬孔訓止當世。來生之事存而不論。故其隱見廢興權實莫辨。似若矛盾義將安寄。當仁不讓。伏聽淵賾。前疏粗述至聖沈浮。而義据未照[28]辭況未泯。謹更詳究共弘至道。夫群生長寢於三有。衆識永惛於六塵。潛移爲吞噬之主。相續爲迴轉之輪。形充逆旅之館。神當過憩之賓。往來三惡而苦楚。經離八難而酸辛。欣樂暫娛。憂畏永[29]劫。一身死壞復受一身。雖世智*辯聰群書滿腹。百家洞了九流必達。知死生

有命富貴在天。鬼神莫之要。聖哲[14]不能豫。未免謬見以翳情。疑似以[15]干慮。寄懷於巫[16]精。投誠於符呪。執邪以望正。存僞以待眞。遲迴於兩心。躊躇於二逕。放光動地。其可見乎。所以玄籍流布列筌待機。機動必感。感而後應者也。自有棲志玄宅下操[17]淵達逾明。一生若朝露。*辯三世之*不虛。縱轡於淸眞之術。斂控於濁僞之衢。植德耘邪而薈蔚。樹福灌正而扶疏。苦節競辰於寸陰。潔己爭逝於桑榆。懷誠抱向感而遂通。豈不親映光[18]榮而覩其靈變哉。若耳眼[19]所自了。[20]或通夢之所見。如漢明因夢以感聖。大法於是而來遊。帝主傾誠以歸德。英豪斂衽以服化。沙門齊肩於王公。僧尼直躬於天子。九十六種孰爲高哉。宋武皇帝始登帝位。夢一道人提鉢就乞。因而言曰。君於前世施[21]夷衛佛一鉢之飯。[22]居得斯位。遣問嚴公徵其虛實。嚴公卽送七佛經呈聞。吳主孫權初疑佛法[23]無[24]驗。當停罷省遂獲舍利。光明照宮。金鐵不能碎。爐冶不能融。今見帝京建初寺是。吳郡有石佛。浮身海水。道士巫師人從百數。符章鼓舞一不能動黑衣五六[25]朱張數四。薄爾奉接遂相勝擧。卽今見在吳郡北寺。[26]淳誠至到者莫不有感。[27]朱張連世奉佛。由覩驗。致郭文擧祇崇三寶正信堅明。手探虎鯁深識安危。蘭公[28]拂

[25] 佛二拂 [26]

嚴雪於猛獸。護公威枯泉而洪流。並高行逸群清[1]神邁俗。皆有異迹。世咸記焉。自茲以外。不可勝論。貧道少[2]情學業。迄于白首孤陋寡聞。彰於己[3]誠直言朴辭。未必可[4]採不[5]亢當。[6]伏慚悚。謹白

荊州宗居士造明佛論。稱伯益述山海。[7]申毒之國偎人而愛人。郭[8]朴[9]博古毒即天竺浮[10]圖所興[11]浮[12]圖者佛[13]圖也劉向列仙叙七十四人在佛[12]經。學者之管[13]闚於斯。又非漢明帝而始也。道人澄公仁聖。於石勒虎之世。謂虎曰。臨[14]淄城中有古阿[15]余王寺處。猶有形像承露盤。在深林巨樹之下。入地[16]二十餘丈。虎使[17]使者依圖掘求。皆如言得。[18]阿余王者阿育王也姚略叔父爲晉王於河東蒲坂故老所謂阿育王寺處。見有光明。鑿求得佛骨於石函銀匣之中。光曜殊常隨路迎覩於灞上。比丘今[19]見[20]辛寺。由此觀之。有佛事於齊晉之地久矣。所以不說於三傳者。亦猶[21]干寶孫盛之史無語稱佛妙化實彰。有晉而盛於江左也

[22]文宣王書與中丞孔稚珪釋疑惑[23]并諡答

覽君書具一二。每患浮言之妨正道。激烈之傷純。和亦已久矣。孟子有云。君王無好智。君王無好[24]勇。智之過生乎患禍所遵正當仁義爲本。今因修釋訓始見斯行之[25]行發誓念履行欲卑高同其美。且取解脫之喻。不得不小失存。其大至於形外之間。自不足及言。眞俗之教其致一耳。取之者未達。故橫起異同。君云。積[26]葉栖信便是言行相舛。豈有奉親一毀一敬而云大孝。未之前聞。[27]夫[28]仁人之行。

非殘害加其美。廉潔之操。不辭貪竊成其德。如此則三歸五戒。㊀豈一念而可捨。十善八正寧瞥想之可㊁貴。未見輕其本而能重其末。所謂本既傾矣。而後枝葉從之。今云。二途㊂離異何得相順此言故是見其淺近之談耳。君非不覩經律所*辯。何爲偏志一方埋沒通路。夫士未㊃常離俗施訓。即世之教可以知之。若云斯法空成詭妄更增疑惑。應當毀滅就即因而言。閨門孝悌者。連鄉接黨竟有幾人。今可得以無其多㊄絓諸訓誥。經史箴誡悉可焚之不君今遲疑於內教。亦復與此何殊哉。所以歸心勝法者。本不以禮敬標其心。就仰祇崇者。不以在我故忘物。今之慇懃㊅剋己者。㊆正爲君輩之徒耳。欲㊇令相與去憍矜除慢傲節情慾制貪求修禮讓習讎恭奉仁義敦孝悌課之以博施。廣之以泛愛。賞之以英賢。拔之以俊異。復何慚於鬼神乎。孜孜策勵良在於斯。雖未能奉遵。亦意不忘之。今未有夜光之投而按劍已起。欲相望於道德。寧不多愧。當由未見此情故常信期心耳。在懷則不然。每苦其不及。司徒之府本五教。是勸力共敦斯美行以率㊈下欲。使㊉詭㊊妄諂佞望門而自㊋新。浮僞蕩逸踐庭而變迹。等彼息心之館。齊此無慾之臺。不亦善乎。一則仰順宸極普天之慈。二則敬奉儲皇垂愛之善。宵旦而贊惕者。正思此心無遂耳。悠悠之語好自多端。其云願善㊉故言未知傷化之重。儻令詭事以忠孝。佞悅以仁義。虛㊋投以禮讓。假㊌往以方直。乃至一日*剋己天下歸仁。況能旬朔有餘。所望

過矣。本自開心所納正[44]苦此矯不多如其此煩未廣。故鄙薄深慨。君[45]正應[46]規諫其乖開發未遂。云何言傷孝本語損義基。於[47]悒有懷非所望也。若此事可棄則欣聞餘善。又云。未必勸人持戒。當令善由下發必如此而弘教者放勛[48]須四凶革而啓聖虞舜待商均賢而德明如斯而遂美。其可望乎。君之此意則應廣有所折。便當[49]詰堯以土階之儉。嘉離宮之麗。貶禹以茅茨之陋。崇阿房之貴。恥汲黯之正容。榮祝[50]陀之媚色。其餘節義貞信謙恭之德。皆當改途而反面。復何行之可修也。凡聞於言必察其行。覩於行必求於理。若理不乖而行不越者。請無造於異端。[51]且殊[52]塗同歸。未必孱然一貫。頃亦多有與君此意同者。今寄言此紙。情不專一。[53]有厝心於疑妄。國君普宣示之略言其懷無見髣髴翰迹易煩。終不盡意。比見君別更委悉也」[54]夫[55]以人心之不同猶若其貌。豈其容一而等其智乎。鑒有待之參差。足見情靈之乖舛矣。一得其志者。非言談之所盡。一背其途者。豈遊說之所翻。見君雖復言[56]面委盡而不及此處者。良由彼我之見既異。幸可各保其方[57]羌。無[58]須搆是非橫起謗議耳。棲心入信者前良不無此志。今以効善之爲樂。故挫憍[59]凌

若㊂ [45]正＝政㊥㊦ [46]規＝現㊦ [47]悒＝邑㊂㊦ [48]須＝項㊥ [49]詰＝語㊦ [50]陀＝酡㊂㊦ [51]且＝眞㊂㊦ [52]塗＝途㊂㊦ [53]有＝者㊂㊦ [54](又)＋夫㊥ [55]〔以〕一㊥㊦ [56]面＝而㊂㊦ [57]羌＝差㊂㊦ [58]須＋(空)㊂㊦ [59]凌＝陵㊂㊦

TỔNG TẬP VĂN HỌC PHẬT GIÁO VIỆT NAM
Lê Mạnh Thát

Chịu trách nhiệm xuất bản :
TRẦN ĐÌNH VIỆT
Biên tập :
ĐỖ LOAN
Sửa bản in :
QUỲNH TRANG

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
62 Nguyễn Thị Minh Khai
ĐT : 8225340 - 8296764 - 8220405 - 8222726 - 8296713 - 8223637
Fax : 84.8.222726
Email: nxbtphcm@bdvn.vnd.net

Thực hiện liên doanh :
VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM
716 Nguyễn Kiệm, Q. Phú Nhuận, Tp. Hồ Chí Minh
ĐT: 8448893 - FAX: 84.8.8443416

In 1.000 cuốn, khổ 14.5 x 20.5 cm tại Xí nghiệp in Tân Bình. Số đăng ký KHXB:1519-42/XB-QLXB ngày 22-12-1999. Giấy trích ngang số : 627/TNKHXB-2001 NXB cấp ngày 14/112001. In xong và nộp lưu chiểu tháng 11 năm 2001

12010000007767